הלכה · מחברי זמננו

שלחן ערוך המדות - ג

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

שלחן ערוך המדות - ג

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/שלחן-ערוך-המדות-ג/
הקובץ נוצר ב־19 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הסכמות 6
הקדמה 6
שער יחוד השם – הלכה 13
סימן א - גדרי מצוות יחוד השם 13
מצות יחוד השם 13
מהו יחוד השם 24
שלילת המורכבות 42
שינוי, תנועה, זמן 43
מדות והתפעלות 43
תאריו 43
העיקר "אחדות גמורה" פירושו "סוג"
אחר 44
ידיעתו מציאותו וחייו 44
במהותו אין מדברים כלל 44
ידיעת ה' 57
ידיעה ובחירה 57
השם מחייה את הבריאה, וידיעתו 64
הגשמה 72
פסוקי התורה 72
האמת היא להיפך 72
ההגשמה כפירה 84
ללמד המון עם נשים וקטנים 85
חומר טעות ההגשמה 85
אי אפשר לדמיין את הבורא 104
הדמיון מוגבל בחושים ובגשם 105
חלומות עיור מלידה 105
לדמיין את השם כפירה 112
דמיונות נבואיים 115
תארי האל 136
הספירות 168
תפילה למלאכים ובקברי צדיקים 238
מצות ידיעת יחודו 256
דרכי ההוכחות 268
מה חובה לחקור 296
למות על יחוד שמו 299
נצרות 303
סימן ב - היחוד מצוה תמידית 317
מצות עשה תמידית 317
לחשוב ולדבר על השם במקום
טינופת 332
קיום מצוה בבית הכסא 356
כוונה לשם מצוה בבית הכסא 357
קיום שש מצוות תמידיות בבית הכסא. 383
סימן ג - מצות קריאת שמע וכוונתה . . 456
מצות עשה וחובה לכוין פירוש
המילים 456
כללי מצוות צריכות כוונה 466
מצוות מעשיות א"צ כוונה פעילה 466
מצוות בשב ואל תעשה חובה לכוון . . . 466
מצוות מעשיות שחובה לכוון 467
ספק כיוון 467
הידור מצוה 467
כוונה לשם מצוה קודם קריאת שמע . . 478
כוונה לשם מצוות ידיעת ויחוד השם . . 491
כוונה כללית לשם כל המצוות שבק"ש . 499
כוונה לשם מצות ולא תתורו וגו' ואחרי
עיניכם 502
לשם מצות ולא תתורו אחרי לבבכם . . 502
הסיח דעת מהכוונה באמצע ק"ש 511
מקום כוונת המילה, בשעת אמירתה או
אחריה 516
כוונת שמות הקודש בפסוק ראשון . . . 530

מתי יכוון בשמות 563
קבלת מלכות שמים 564
כוונת "אחד" 567
כוונת ק"ש למסור נפש על יחודו 588
אמירת ברוך שם ופירושה 595
פירוש המילה "ברוך" 595
"שם כבוד מלכותו" 596
כוונת ברוך שם אם לעיכובא 606
כוונת הנחת תפילין היחוד 614
שער יחוד השם - מוסר 626
סימן א - ה' חפץ שנהיה כמוהו 626
בשביל מה עשה ה' כל אלה 626
שיברא רק את העוה"ב 629
משל 629
הנמשל 632
שיבראנו בעלי מדות טובות וקדושים . 633
רובוט או אדם 633
הבוחר להיות טוב דומה לה' ש"בוחר" להיות טוב ולכן יותר קרוב לה' 634
נהמא דכיסופא 635
הנאה מילוי חסר 635
סימן ב - כל העולמות על כל חלקיהם הם יחוד הבורא 639
הקדמה 639
חיות העולם מהבורא 641
ה' מחייה את כל הבריאה בכל עת 641
המציאות היא דמיון 643
גם המדע מודה לכך 643
מראה עינינו דמיון 646
האם אנו רואים את מה שאנו רואים . . 646
ככל שמקבלים יותר חיות מהבורא כן קדושים יותר 647
סיבת הטובות והרעות היא יחוד ה' או היפוכו 649
בעת עשיית מצוה ה' משפיע "אור" ומתייחדים עמו 649
השם משפיע על הכל בשוה השאלה איזה כלי יש למקבל 650
מערכת השכר והעונש היא יחוד ה' . . . 650
השכר בעוה"ב אינו נתינת פרס חיצוני כי אם דרגת האדם 651
הדביקות 652
איך להשיג רוח הקודש 654
עבודת ה' גילוי יחודו 656
הסתר יחודו בשביל הבחירה והעבודה .657
המטרה בעבודת ה' גילוי יחודו 657
עבודת השם בדרגה נשגבת 658
ה' הוא האלהים בסיביר 659
התניא לקדש את החומר 659
החזרת ההסתר אל גילויו 660
סיכום 662
סימן ג - הנהגת העולם הנהגת היחוד . 662
רשע וטוב לו צדיק ורע לו 663
התרבות הרעה היא הסתר יחודו בגלל מעשי בנ"א שהסתירוהו 663
צדיקים סובלים שלא כדין ולכן יזכו שלא כדין 664
הסט"א מרבה את גילוי יחודו 665
ככל שיגבר הרע כך יגדל העונג לעתיד .666
הנאה מילוי חסר 667
סיכום 670
שירה חדשה 670
סימן ד - הוכחות ליחוד השם 671
הוכחה ממעמד הר סיני ושלשלת הקבלה 671

קבלה בידינו כמופיע בספרות הקדומה
ביותר 677
ידיעה מתוך ציווי התורה 678
סיבות הטבע מורים על יצרן יחיד 679
חוקי הטבע מורים על יצרן יחיד 680
על הטוען שנים להוכיח דבריו 681
אם הם שנים אינם כל יכול 681
לבורא אין גשם 682
מחוץ למסגרת 683
המושגים אין סוף וגשם 683
הוכחה לבורא אין סופי ללא גשם 685
אינו גשם שלכל גשם כילוי והתחלה . . 686
אין לו ית' מדות 686
תנועה וגשם בבורא 686
מראה מקום להוכחות פילוסופיות 687

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון CC BY-NC-SA 2.5 **- אסור בשימוש מסחרי**
וספרי ויקיטקסט תחת רשיון GNU Free Doc. License
בס"ד - כל הזכויות שמורות (c) **ל הרב אסי הלוי שליט"א**

חלק הדעות

חלק ההלכה: בו נידונו חקרי ההלכות, ברורי דינים וגדרים הלכתיים בהלכות יחוד השם.

חלק המוסר: בו באו דברי השקפה ודרכי התעוררות ומוסר על מצות יחודו.

מאשר חנני ה' יתברך - הצב"י אסי הלוי אבן יולי ס"ט
פעה"ק ירושלים תותב"א שנת "אשגבהו כי ידע שמי" התשע"ו לפ"ג
את הספר ניתן להשיג: משפ' הלוי, רח' הרב שמעון בוקשפן 2/18 רמות ד' י-ם טל 02-5862601
משפ' אנג'ל, רח' בוקסבוים 3, רמת שלמה, ירושלים, טל: 02-5712239

הסכמות

בספר המודפס מופיעות ההסכמות החשובות הנ"ל שלא הובאו כאן מסיבות טכניות:
מרן הראשל"צ פאר הדור והדרו רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל זיע"א
הגאון הגדול ראש ישיבת יחוה דעת הרב דוד יוסף שליט"א
הגאון הגדול ראש ישיבת חברון הרב דוד כהן שליט"א
הגאון הגדול הרב אהרון ירחי שליט"א
המשגיח הגאון הצדיק בישיבת עטרת ישראל הרב חיים וואלקין שליט"א
הגאון הגדול הרב אשר זליג וויס שליט"א

הקדמה

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו, על כי הגדיל חסדו ואמתו עמדי בכל עת ובכל שעה, ועל שזכני להיות מיושבי בית המדרש, ועוד עתה הגיעני להיות ניצב בפתח ספרי הקטן "שלחן ערוך המדות חלק הדעות" ההולך סובב סביב מצות "יחוד השם" לפרטיה, וגדריה, הן בהלכה הן בהשקפה. ויהי רצון שאזכה לכוין לאמיתה של תורה, ואימא מילתא דתתקבל, שלא אכשל בדבר הלכה, וישמחו בי חברי.

סוברים העולם שמצות יחוד ה' מצוה ברורה היא, הן ידוע ומפורסם, שה' אחד, ושמו אחד, ואין מה ללמוד, לדון, ללבן ולהעמיק בה חקר. ולכן אין איש שם על לב, להאיר או להעיר במצוה זו, ואם על שמירת הלשון ב"ה שומעים השכם והערב, שיעורים, שיחות, כנסים וכדומה, ובכתובים יוצאים חדשים לבקרים ספרים חדשים, מחדשים, מלקטים ומוסיפים, כן ירבה וכן יפרוץ. וכך הוא אף על מצוות נדירות, הודו לה', עוסקים בהם ושומעים אודותיהן, מצות פטר חמור, לקט שכחה ופאה וכדומה. על מצות יחוד ה' שהיא יסוד היסודות של איש הישראלי, לא שמענו אף לא ראינו.

שאינו עוסק במצוה זו ידיעתו בזקנתו כידיעת התינוקות

מאידך בזמן הראשונים היה היחוד הנושא המרכזי ביותר, הגבוה ביותר, והמדובר ביותר בקרב ענקי התורה, חכמי הדורות. והאמת ניתנה ליאמר, כי מצות יחוד השם מצריכה לימוד עיון והעמקה יתרה, ובלא כן תשאר ידיעת האדם במצוה זו בזקנותו, כידיעת תינוקות של בית רבן, כאשר כתב חובות הלבבות (שער היחוד פ"ב) שהאנשים חושבים שיחוד ה' נגמר באמירה שה' אחד, ולא ירגישו כי לבותהם ריקים מהבנת אמיתתו, ומצפוניהם נעורים ממנו. והראב"ן במאמר השכל (דבור אנכי דף יג ע"ב) על מצות היחוד, שעל המאמין ביחוד, כי כך אמרו לו, כתב בזה"ל, אם יאמר אדם כל היום, אני מאמין שה' אחד, ואינו גוף, והוא קדמון, מה מועיל לו, אם לא הצטייר בלבו, ועליו נאמר בפיו ובשפתיו כבדוני, ולבו רחק ממני וכו'. וכך האריך הרחיב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פרק נ) שהאמונה אין תועלת באמירה בפה אלא בהבנת הדברים. ובמקום אחר כתב הרמב"ם (במורה הנבוכים ח"א פרק לה) על היחוד, שפרטיו וידעותיו רבו, ומפרטם, וסיים, שנושאי היחוד הם **דברים עמוקים**. ע"כ. והרחבנו בזה בגוף הספר בכמה מקומות (כגון בחלק ההלכה סימן א סעיף יד).

טעות ישנה

טעות נושנת נתאזרחה בלב רבים אודות מצות יחוד השם, בשימם אותה בחלק הפילוסופיה ולא לנו, ואין זה אלא חסרון ידיעה, לפי שכל הקשר בין היחוד לפילוסופיה הינו בחלק קטן ממנו, בהוכחות הפילוסופיות ליחוד, אך שאר חלקיו הן מצות עשה גמורה, שחובה על כל איש ישראלי ללומדם ולדעתם. הן הלא אבי עולם הישיבות הוא הגאון ר"ח מוולוזין תלמיד הגר"א ממתנגדי הפילוסופיה, והנה לפנינו שחלק נכבד עד מאוד מספרו נפש החיים עוסק ביחוד. ויתירה מכך שאינו עוסק ביחוד יכשל בכפירה וע"ז וכבסמוך. הלא טוב לנו ללכת בעקבי הצאן, לדרוך בדרך שכבשו לנו רבותינו

הראשונים כמלאכים וגדולי הדורות האחרונים, לעלות בדרך העולה בית אל, לשים את היחוד בין עינינו ולקושרו על לוח ליבנו.

היחוד גדול מת"ת, גן עדן רק למייחדים

הן לפי סברת העולם על מצוה זו, מה ישתוממו על דברי רבנו בחיי (בפירושו לאבות פ"א) וזה לשונו, מצוות התלוית בלב, כגון האמונה והיחוד, מעלתן גדולה מן המצות התלויות בפה, שהיא התורה. וכן מצוות התלויות בפה, מעלתן גדולה מן המצות התלויות במעשה. לפי שהעבודה בהן יותר שכלית, מצד הדבור שהוא מכח הנפש השכלית, משא"כ במצות התלויות במעשה, שיצטרך אדם בהן לנענע גופו בכל איבריו. ומפני שמעלתן גדולה מן המצות התלויות במעשה, לכך אמרו, גדולה תורה יותר מכל הקרבנות כולן וכו'. עכ"ל. הרי שכתב כי מצות היחוד, גדולה ממצות תלמוד תורה. ועוד במקום אחר כתב רבינו בחיי (דברים ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וגו', וז"ל, ודע כי לא נברא גן עדן וכל מעלותיו, כי אם לאותם המיחדים בכוונה. כי המודה ביחוד, כופר בעבודה זרה, וכל המודה בעבודה זרה, כופר ביחוד. וגיהנם ושבעה מדוריו לא נבראו, אלא לעובדי עבודה זרה. עכ"ל. כתוכן זה עולה מדברי הרמב"ם שכתב (במורה הנבוכים ח"א פרקים לה,נט. ובפירוש המשניות חגיגה פ"ב מ"א, ועוד) פעמים רבות שהבנת יחוד השם, היא הלימוד הגבוה ביותר, הנקרא מעשה מרכבה.

היחוד סובב את כל הבריאה, ההנהגה, העבודה ועוד

למרבה ההפתעה, מצוה זו שעסוקים אנו בה, מצות יחוד השם, לא רק שאינה עוד מצוה ממצוות הבורא, ואף לא רק מצוה חשובה מאוד, אלא היא סובבת ומלפפת את כל הבריאה, מיצירתה ועד אחריתה. כיון שיחוד השם הוא הסיבה והתכלית של כל עבודת השם, היחוד הוא השכר בעולם הבא בו יזכו הצדיקים להתייחד עם בוראם. הוא סיבת הטוב והעונג בעולם הזה, וסיבת הצרות והרע. היחוד הוא השורש של כל הנהגת העולמות, המונהגים על ידי יחודו. הוא חיותם של כל הנבראים, שיחודו הוא חיות של כל הנמצא בטבע, מן הגלקסיות ועד האטומים שאתה קורא באותיות ספר זה. למעשה הכל מכל כל סובב סביב קוטב מצוה זו, כאשר יתבאר בגוף הספר (חלק המוסר סימנים ב,ג). הבה נרדה ללקוט שושנים לטעום מעט צוף בקצה המטה, מיערת היחוד, ויאורו עינינו, נבואה להתייחד עם אבינו בוראינו, בגיליונות ספר זה.

האם הבורא אוהב מרחם חושב

כדי לחדד את הצורך לעיין וללמוד במצות יחודו ית', נלך אל הקצה של מצות היחוד. מה דעתך, האם הבורא אוהב אותנו? [כדאי לענות בליבך על השאלה, מה אתה סבור.]

האם הוא מרחם עלינו? האם לבורא יתברך יש מחשבות? האם הבורא מתנועע ממקום למקום, עולה לשמים או יורד לארץ? אם ענית על אחת מהשאלות האלו בתשובה חיובית, שהבורא חושב, אוהב, מרחם, או נע, מוכרח אתה לקרוא את הכתוב בתוך הספר, לפי שעל החושב כן כתבו הראשונים דברים חמורים עד מאוד, שהסובר שלהשם דעות, רחמים, תנועה, מחשבות וכדומה, לא רק שאינו יודע במדוייק את השם, אלא שהוא עובד ומתפלל לדבר אחר לגמרי. ובלשון הראשונים, הוא "**עובד לזולתו**". דהיינו **עובד לא להשם, אלא למשהו אחר**, ה' ירחם. [כ"כ חובות הלבבות (שער היחוד פרק ב), הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"א פרקים ס,סו), הרוקח (בשער היסוד), האהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ב) העולם קטן (ריש מאמר ב עמ' 21), ועוד ראשונים רבים כאשר נקבצו להלן (סימן א סעיף ז אות י, וסימן ג סעיף יב אות יד).]

משל הפיל

הרמב"ם (במורה ח"א פרק ס) המשיל זאת לאדם ששמע לראשונה שישנו בעל חיים מופלא ששמו פיל, הלך לידידיו שיבארו לו מהו פיל, והם חמדו לצון, ותיארו לו שהפיל הוא מעופף ימי, עם פרצוף אדם, העולה ליבשה אחת לשבעים שנה, ועוד כהנה וכהנה דמיונות, כיד השם הטובה עליהם. אדם זה אינו נקרא שאינו יודע במדוייק מהו פיל, אלא שאינו יודע כלל מהו פיל. כמותו הסובר שיש מדות לבורא וכדומה, לא רק שאינו יודע במדוייק את השם, אלא שמתפלל למשהו אחר לגמרי. עכת"ד.

טעות זו חמורה מע"ז

ועוד כתב הרמב"ם (במורה ח"א פרק סו) שחמורה טעות זו מטעות עבודה זרה, כי טעות עבודה זרה היא שיודע את הבורא, אלא שסובר שמותר, או שרצון הבורא, שיעבדו את משמשיו, את השמש, הירח, כח זה או אחר, בסוברו שכבוד המלך שיכבדו את שרתיו. ואילו הטועה בטעות הנ"ל טעותו היא בעצם הבורא. עד כאן. הדברים האמורים חמורים עד מאוד, ובוודאי שאילולי שכך היו כותבים רבותינו, לא הייתי מעלה אותם על הכתב.

דמיון בה' הוא כפירה

טעות נוספת חמורה עד מאוד, בגלל חוסר העיסוק במצות יחוד השם היא, שכל דמיון שאתה מדמיין את הבורא, גם אם דמיון זה הוא זך בתכלית, הרי זו **הגשמה וכפירה**. וכאשר הזהיר השומר אמונים (ח"ב פי"א בעיקר החמישי) שכל דמיון שידמה האדם את הבורא, יש בו הטלת גשם חס ושלום, לפי שכוחו של הדמיון מוגבל בחושי האדם, שרק מה שהאדם מכיר בחושיו, יכל לדמיין אותו, ואף יוכל ע"י הדמיון להרכיב בו דברים שאינם מציאותיים. אולם אין בכח הדמיון לדמיין דברים שאינו מכיר בחושים.

נמצא שכל דמיון בבורא שיעלה עלי לב, יהיה בו הגשמה, כי אין אנו מכירים בחושים את הבורא, או דבר הדומה לבורא, וכל דמיון משתמש בדברים גשמיים המוכרים לנו בחושים. וכך כתב רבנו יוסף חיים בדעת ותבונה (פתיחה שניה ד"ה המשל) וזה לשונו, אמנם אם תרצה לדמות בדמיונך שום צורה מהצורות הנפרדות, אפילו שתזכך אותה כל הזכוך שדמיונך יכול לדמות, עם כל זה הרי הוא גוף, ואין ממין המציאות ההוא, לא המלאכים ולא הנשמות. ולפיכך לא תשתמש מהדמיון בעניינים הרוחניים, כי לעולם לא יראה לך אלא דמויים גשמיים. עכ"ל. וכאשר יתבאר כל זאת בהרחבה להלן (סי' א סעיפים ח,ט).

טעות בכך תיתכן אף בין חובשי בית המדרש

הדברים מזעזעים, שיתכן עד מאוד שטעויות אלו ואחרות שיתבארו בעזר אל להלן בספר, אף כי בשוגג, תמצאנה אף בין כותלי וספסלי בית המדרש, קל וחומר מחוצה לו. וכך כבר היה לעולמים בדורות קודמים, כמו שמעיד השומר אמונים (אירגאס ח"א לג) שהיא טעותם של החכמים התלמודיים שבזמננו [דהיינו לומדי הש"ס כל היום שבזמנו] ע"ש. ושעוד לפניו, כן כתב הרמ"ק באלימה עין כל (ת"ב פ"א) שנתווכח עמהם, והוכיח טעותם. כי הגם שהם מודים שהאלוה הוא מרוחק מהגשמות, מכל מקום אינם מבינים מה הם הדברים המביאים לאימות הגשמות, שצריך להרחיקם ממנו. וטועים בהבנת כמה דברים, דמצינו בתורה שמייחסת אותם לאלוה, והם כינויים גופניים, הפעולות שצריך להרחיקו ממנו וכו', כגון הכעס, הרחמנות, וכיוצא, שהם שינוי וכו'. ועוד ממשיך שם (אות לז) שלכן נתרעמתי על החכמים התלמודיים שבזמננו.

אף חלק מאלו שיודעים ומשננים בפיהם, שהשם אחד באחדות גמורה, הוא ודעתו אחד, לא תמיד מבינים את משמעות הדברים, ועליהם כתב השומר אמונים (אירגאס ח"א סוף אות לא והלאה) עליך אמר קרא, בפיו ובשפתיו כבדוני, ולבו רחק ממני, ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה. **והלא אם יאמר אדם כל היום, אני מאמין שהשם יתברך אחד, מה מועיל לו, אם אינו מצייר בלבו איך הוא אחדותו**. כי האמונה אינה האמירה בפה, כי אם התאמת הדבר במחשבת הלב, והצטיירו בשכל. והאמירה בפה היא, להורות מה שבלב. ואם לבך מאמין הריבוי, אם תאמין שהוא כשאר אחדי עולם, מה יועיל לך היחוד שאתה אומר בפיך.

תמצית הספר

לאור האמור, שכל התארים כגון מרחם, אוהב, חושב וכדומה, אינם שייכים בבורא, קשה עד מאוד מפסוקי התורה וממאמרי חז"ל רבים, המדברים על אהבת הבורא ועל

מדותיו, הרי שהבורא כן אוהב וכדומה. וביאור הדבר הוא, שתוארים אלו הם מושגים מושאלים לצרכינו, כדי שנוכל לדבר על הבורא. כגון כשאנו רואים שהשם משפיע רוב טובה, היות ואנו קוראים למשפיע טוב "אוהב" "רחמן" וכדומה, אנו משתמשים בשמות אלו גם כלפי השם, כדי לבטא שהשם השפיע טוב, שאין לנו דרך אחרת לבטא זאת. ברם באמת הוא לא השפיע טוב מחמת אהבה ורחמים וכו', שהם התפעלויות ושינויים ולא שייכים אצלו.

עיקר ה"אחדות גמורה" "סוג" אחר

היות והבורא אחד באחדות גמורה, על כן כל המושגים המושאלים, שאנו משתמשים בהם בהשם, אצלו הם דבר אחד. דרך משל, הבורא ו"חכמתו" ו"אהבתו" "שמחתו" וכו' כל שאר התארים, אצלו הם דבר אחד, בשונה מאצלנו שהם פרטים שונים הנמצאים אצל האדם, שהרי חכמת האדם ואהבתו, הם שני דברים שונים הנמצאים באדם. לא כן אצל השם, עצמותו היא חכמתו, היא אהבתו, היא חסדו וכו', הכל דבר אחד, ודבר זה אין כח בפה לאומרו, ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בוריו, כיון שבכלים שברשותנו איננו מכירים כזה, או כדומה לו.

נמצא, שכיון שהבורא אחד באחדות גמורה, הרי הוא "סוג אחר" מכל מה שאנו מכירים, ולכן הוא "חי", "נמצא" וכדומה, בצורה אחרת מהמוכר לנו. וכיון שהוא "סוג" אחר, לכן שום תואר לא יכון עליו באמת, שכל התארים שאנו משתמשים בהם הם לפי המושגים שלנו. והיה נכון להמציא מילים חדשות המיוחדות לבורא, בכדי לדבר על אהבתו, רחמיו, וכדומה, אלא שהשפה דלה.

ולכן כשאנו אומרים שהבורא אינו מרחם, חושב, וכדומה, אין זה חסרון, אלא מעלה גדולה ועצומה, שאצלו כל המעלות נמצאות יחדיו, אך הם נמצאות בצורה אחרת שאינה מוכרת לנו, וכאמור. וכאשר ביאר הרמב"ם במורה (ח"א פרק נג) שאף שכל התארים העצמיים מופקעים ממנו, שה' אינו "חי", "יכול", "חכם", וכדומה, אין זה פוגע בשלמותו, שכיון שהוא ודעתו אחד, הרי ששלימותו קיימת גם ללא התארים עצמיים. ע"כ. אומנם מי שלא עסק בכך, יקשה עליו להבין מתוך מילים קצרות אלו את תוכנם כדבעי. מכל מקום הדברים יתבארו ברצות השם להלן בהרחבה (לאורך הספר ובפרט בסימן א סעיפים ג,יא).

קראנו לספר שלחן ערוך המדות חלק הדעות, אע"פ ששם זה אינו נכון, כי הדעות כוללות את המדות, ולא להיפך. מ"מ היות והתחלנו בסידרת ספרים תחת שם זה, לא חפצנו לשנות שם כשבין כה רוב העולם אינו מבחין בכך. בפרט שכבר קדמנו בדרך זו חד מן

קמאי רבי יחיאל בר יקותיאל בספרו מעלות המדות, שפתח את ספרו במעלת ידיעת השם, שהוא היחוד ע"ש.

והנני מגלה דעתי ורצוני בכל לבי ובכל נפשי בלב שלם ובנפש חפצה, שכל כוונתי בחיבור הזה, וגם בכל חיבורים שבקדושה אשר יזכני ה' יתברך לחבר ברוב רחמיו וברוב חסדיו, הכל הוא לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו, ליחדא שם י"ה בו"ה ביחודא שלים בשם כל ישראל. וכל מחשבה ודבור ומעשה שהם נגד רצונו יתברך, הרי הם בטלים ומבוטלים, באופן שכל רצוני בחיבור זה ובשאר כתבי אשר אעשה ואחדש בעזרת ה' יתברך ויתעלה בדברי תורה, ובכל מצוה ומצוה, הכל הוא לעשות נחת רוח לפניו דוקא, בלי שום פניה זרה כלל ועיקר. וכאשר כתב גילוי דעת זה הגאון רבנו יוסף חיים זצ"ל בריש ספריו, ונמשכו אחריו הפוסקים.

ברכות מעומקא דליבא משוגרות להורי היקרים הלא הם אבי מורי **ר' גבריאל הלוי אבן יולי** נר"ו, ואמי מורתי **מרת מרים** מנשים באוהל תבורך, אשר גדלוני וחנכוני, ובין תלמידי חכמים הושיבוני, ועמל לא חסכו ממני, יהי רצון שימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה ולברכה, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, ויראו נחת מכל יוצאי חלציהם, ובביאת גואל צדק במהרה בימינו. ובכלל הברכה מבורך מפי עליון מור חמי היקר באדם איש חיל רב תבונה אהוב על הבריות הרה"ג **רבי יצחק אנג'ל** נר"ו וחמותי **מרת אביגיל** תחי' שבכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו, ויזכו לראות את כל צאצאיהם עובדי ה' ויראיו באמת, מתוך בריאות, אושר, כבוד וכט"ס. ולא אמנע פי מלברך לנוות ביתי ועזרתי בחיים מרת ורד מנשים באוהל תבורך, שתזכה כל ימיה רק לעשות נחת רוח לה' יתברך, מתוך בריאות אושר ושמחה, ונזכה יחד לגדל את כל ילדינו לעובדו בלבב שלם, ללכת בדרכיו ליראה ולאהבה את שמו, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרעינו ומפי זרע זרענו עד עולם. אכי"ר. ולהבדיל בין החיים, זכור אזכור ותשוח עלי נפשי, את אחותי היקרה **מרת דפנה** בת מרים ז"ל, אשר נלקחה לעולמה בקיצור ימים ושנים, מתוך יסורים וחולאים רעים. נפשה בטוב תלין וזרעה ירש ארץ. אכי"ר.

עוד אברך לאכסניא של תורה, הלא הוא הכולל המפואר "**ברכת אברהם**" ולאברכים המצויינים השוכנים בו, ועל צבאם **הגאון הגדול רבי אליהו בחבוט** שליט"א, מחבר סדרת הספרים ללקוט שושנים ושושנת העמקים, אשר דואג לכל צרכנו הרוחניים והגשמיים שלא יחסר דבר, למען נוכל לשקוד על התורה בלא שום טרדא, ישלם ה' פעולו ותהי משכורתו שלימה, וירבה גבולו בתלמידים גדולי הוראה ועושי רצונו יתברך,

ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח, וימשיך לזכות את ישראל עדי שיבה וגם זקנה מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא. אכי"ר.

שער יחוד השם – הלכה

סימן א - גדרי מצוות יחוד השם

מצות יחוד השם

א. מצות עשה מן התורה, לייחד את השם, שהוא אחד באחדות גמורה, וכאשר יתבאר להלן, שנאמר שמע ישראל השם אלהינו השם אחד.

מצות עשה לייחדו

א. יחוד ה' הינה מצות עשה דבר תורה, כאשר כתבו הראשונים כולם, ולא ראינו מי שחולק בכך, ונביא חלקם מה שהעלה המזלג עתה. הרמב"ם (יסודי התורה פ"א הלכה ז) אחר שהרחיב במצות יחודו סיים בזה"ל, וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר ה' אלהינו ה' אחד. עכ"ל. וכ"כ לפני כן במנין המצוות (שבריש יסודי התורה) יש בכללן עשר מצוות וכו' א', לידע שיש שם אלוה וכו'. וכן הוא לו במנין הקצר של המצוות (שקודם ספר המשנה תורה) וז"ל, עשה ב וז"ל, יחודו, שנ' י"י אלהינו י"י אחד. ובריש יסודי התורה (שקודם הלכות יסודי התורה) כתב, יש בכללן עשר מצוות, שש מצוות עשה וארבע מצוות לא תעשה, וזה הוא פרטן וכו' ג', ליחדו. ובספר המצוות (עשה ב) כתב וז"ל, והמצוה השניה היא הצווי שצונו באמונת היחוד, והוא שנאמין כי פועל המציאות וסבתו הראשונה אחד, והוא אמרו יתעלה, שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד. עכ"ל. ועוד לו במשנה תורה (ק"ש פ"א ה"ב) ומקדימין לקרות פרשת שמע, מפני שיש בה צווי על ייחוד השם וכו'. ועוד הכי חזינן ליה באגרת תחית המתים ע"ש, ועוד הוסיף להשמיע שם, שציווי זה על אף רוב חשיבותו, לא נזכר בתורה אלא פעם אחת, ונתן טעם בדבר וז"ל, כי הענינים לא תיווסף אמיתתם בכפול מליהם, ובשנותם פעמים רבות, ולא תחסר בשלא יכפלו ולא ישנו. ואתה יודע שזכרון פינת היחוד, והוא אמרו "ה' אחד", לא נכפל בתורה. עכ"ל. גם בספר חובות הלבבות (ריש שער היחוד) הרחיב על הפסוק שמע ישראל, בזה"ל, ולא התכוון באמרו שמע, לשמע האוזן. אך התכוון לאמונת הלב וכו', להאמין ולקבל. ואחרי אשר חייבנו להאמין באמיתת מציאותו, חייבנו להאמין שהוא אלהינו, כמו שאמר "אלהינו", ואח"כ **חייבנו** להאמין, כי הוא אחד אמתו, כמו שאמר "ה' אחד". ע"כ. ועוד לו בהרחבה שם (פרק ג) בחיוב החקירה, ובראיות לכך.

וכן בספר המצרף לרבי ברכיה בן נטרונאי הנקדן (עמ' 118, והוא מן הראשונים לפני כאלף שנים) כתב, וחייבין אנו להאמין שהוא אחד בעולם בעצמו, בלא רבוי ובלא מיעוט, ובלא חיבור ובלא פירוד, ובלא שינוי. וכל זולתו יתרבה ויתמעט, ואין לו ראש וסוף, ובוראינו יתברך זכרון ראשון ואחרון, ואין מבלעדיו, דכת' שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו'. עכ"ל. וכ"כ הראב"ע ביסוד מורא (שער ז) ומצוות הלב תחילתם אנכי ה' אלהיך, שיאמין בכל לבו, שהשם שהוציאו ממצרים, הוא אלהיו. והנה היא מצות עשה וכו', שמע ישראל. עכ"ל. וכן רבנו עזרא מגרוניא פותח את ספרו העוסק במנין המצוות [מצוה ב] בזה"ל, אשר הוצאתיך מארץ מצרים, רמז בכאן, שחייב כל אדם לייחד שמו, שהגאולה ההיא לא הייתה ע"י שליח ממלאך או משרף, אלא הקב"ה בעצמו ובכבודו הלך. לכך צריך אדם לדעת כי לייחד שם הוא אחד ואין שני, דכתיב אין עוד מלבדו, ולייחדו בעשר ספירות באין סוף, **ומצות עשה לייחדו** וכו'. הרי בפסוק הזה נרמז שלשה מצוות עשה, לדעת אותו, ולייחדו, ולאהבה, ושלשתן נאמרו בקריאת שמע, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן בהאמונה והבטחון (פרק יט) וז"ל, ואל תתמה על זה, כי כל תרי"ג מצות של תורה, כולן רמוזות בעשרת הדברות, רצוני לומר, שתחלתן לדעת שהוא נמצא. שניה לה **לדעת יחודו שהיא מצות עשה** , שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ודבר זה נרמז בדבור ראשון באמרו, אנכי ה' אלהיך, כלומר דעו אותי, כי אני מצוי ואני אחד. כמו שמורות שתי המלות, אנכי, מורה על המצוי, ה', מורה על יחודו. עכ"ל. [אולם בפירושו על התורה (דברים ו,ד) כתב להיפך, שהציווי על היחוד נלמד מאנכי ה', ובשמע הוא רק רמז. ומה שבספר המצוות שתק הרמב"ן להרמב"ם, אין מכך הכרע, היות ולשני הצדדים הוא מודה שהיחוד הוא מצוה ד"ת, השאלה מנין לומדים מצוה זו.

ועל כן אף אי הוא חולק על הרמב"ם בספר המצוות במקור המצוה, לא השיג עליו שם, היות ומודה הוא לו במנין.] גם הסמ"ג (עשין ב) כתב וז"ל, מצות עשה להאמין ולשמוע היא הקבלה, שהוא אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם, שנאמר שמע ישראל וגו', שמע כמו תקבל, וכן אתה תשמע מן השמים. עכ"ל. וכן כתב הסמ"ק (מצוה ב), וכ"כ בספר החינוך (מצוה תיז) וז"ל, זו מצות עשה היא, אינה הגדה, אבל פירוש שמע, כלומר קבל ממני דבר זה, ודעהו, והאמן בו, כי ה' שהוא אלהינו, אחד הוא. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (החדשות מכת"י סימן שסח, נדפס גם בספר מאמרי אמונה הוצאת פלדהיים תש"ע מאמר ב עמ' קמא), וכ"כ בספר הבתים ספר המצוה (מצוה ב) דהוי מצות עשה, וכ"כ הריא"ז (סנהדרין פי"א אות ג) וז"ל, וכן **צוה עלינו** רבן שלנביאים ע"ה, שמע ישראל

ה' אלהינו ה' אחד. ולא אמר להשכיל ולהתבונן בידיעת האלהות בדרך חכמה, אלא להאמין הייחוד על פי שמועה ועל פי קבלה [היינו ש"שמענו" מאבותינו ש"קיבלו" איש מפי איש] כשם שאנו מקובלים כל התורה והמצוות על פי שמועה ועל פי קבלה וכו'. עכ"ל. וכ"כ האבודרהם (דיני קריאת שמע ד"ה עוד תמצא) וז"ל, עוד תמצא עשרה מצות עשה קבועות בפרשה זו, אחת, קבלת עול מלכות שמים, שנא' ה' אלהינו. שנית, ייחוד השם, שנא' ה' אחד וכו'. עכ"ל. וכ"כ הרשב"ץ במגן אבות (אמונות ודעות פרק ב מהחלק הראשון שכולו עסוק בכך, בהוצאת מכון הכתב) בציווי האמנה באחדותו שנאמר שמע ישראל וכו'. גם בספר מלמד התלמידים (פרשת יתרו) כתב, דבור שני לא יהיה לך וגו', זה הדבור השני בא לקיים הדבור הראשון ולשמרו, והוא כולל ארבע מצות לא תעשה ממין אחד, והמין הזה הוא הרחקת השניות מכל צד. וכבר באה מצות עשה על זה בתורה בפסוק שמע ישראל וגו' באמרו אחד וכו'. ונאמר כי המצוה הראשונה מד' מצות אלו היא, שבהיותנו עוד מאמינים שהוא נמצא, ושהוא אלהינו, ושהוא עושה נפלאות, צריך שנרחיק ממנו השיתוף לגמרי וכו'. עכ"ל. ועוד כתב כן בפרשת ואתחנן על הפסוק שמע ישראל. גם בדרשות הר"ן (הדרוש החמישי השני) כתב, שאילו כדבריו לא היה ראוי למנות שמע ישראל (דברים ו,ד), שהיא מצוה שנצטוינו ביחוד השם יתברך, מכלל מה שצוה לנו משה, אבל היה ראוי לומר בה שמפי הגבורה שמענוה. עכ"ל. ועוד לו בדרשות הר"ן (הדרוש השביעי ד"ה ואני תמה) כתב וז"ל, ששמע ישראל אינו מאמר ישראל שיקלסו בו השם יתברך, אבל היא מצוה נצטוינו בה מאתו יתברך להאמין יחודו. ואם היותנו שומרים זה העיקר, יאמר שעשינו לו חטיבה בכך, ראוי שיאמר כן באנכי ה' אלהיך (שמות כ,ב), שהיא מצוה להאמין במציאותו ואנו מאמינים אותו, והרי אנו עושים אותו חטיבה אחת, ונמצאו על הדרך הזה כמה חטיבות. ובספר העיקרים (מאמר ב פרק יג) כתב, ולזה הוא **שצונו** בכתוב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו,ד), כלומר שנאמין שעם שהוא אלהינו, רצה לומר שהוא סבת הרבוי, הנה הוא אחד אחדות גמורה. ובספר כד הקמח (ריש יחוד השם) כתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ה). הזכירה תורה פרשת שמע אחר עשרת הדברות, לבאר, כי בדבור (שמות כ) אנכי ה' אלהיך יהיה היחוד. וכן דרשו ז"ל, רבי נתן אומר, מכאן תשובה וכו' ועוד ראה שם בהמשך דבריו.

מוני המצוות

ב. גם מוני המצוות מן הראשונים, רובם מנו מצות עשה של יחוד ה', שכן עשו הרמב"ם (עשה ב), הסמ"ג (מצוה ב), רבנו עזרא מגרוניא (עשה ג), הרמב"ן (בשתיקתו בספר

המצוות שם, וגם להדיא כנזכ"ל אות א) הראב"ן במאמר השכל (עשה ב), החינוך (מצוה תיז) והסמ"ק (מצוה ג). והן אמנם נמצאו מן מוני המצוות שהשמיטו מצוה זו, שכן עשו הבה"ג, הרס"ג, רבי אליהו הזקן, ר' יצחק אלברגלוני, רבנו שלמה ן' גבירול והרשב"ץ בזוהר הרקיע, אולם זה דבר השמיטה אינו משום שאינם מודים שהיא מצות עשה דבר תורה, אלא לפי כלליהם של מוני המצוות, שמהם כל אחד בא אל מנינו, וכאשר נחלקו בשורשי מנין המצוות וכנודע, וכמו שהאריך למעניתו הגאון רבי ירוחם פישל פערלא בביאורו על מנין הרס"ג (עשין ג,ד) שהרס"ג השמיט את מצות יחוד ה', לפי שסבור הינו, שמצוה זו כלולה במצות עשה של קריאת שמע, שמנאה שם. ולטעם זה אפשר לבאר נמי את כל משמיטי היחוד, כי כולם מנו מצות עשה של קריאת שמע, ששורשה כמובן הינו היחוד, וכלשונו של הר"י אלברגלוני (עשין א-ב) [שהוא מן השומטים], ויותר בני הזהר ליחד את שם הגדול בייחוד שמע, פעמים בכל יום תייחדנו. ע"כ. הרי שעיקר מצוה זו הוא היחוד, ועל כן לא מנה את היחוד בפני עצמו. וכן הר"ש ן' גבירול (עשה ב) שגם הוא השמיט את היחוד ממניינו, כתב וז"ל, ליחד אל איום שתי פעמים ביום. [וכן מנו שאר שומטי היחוד, את מצות ק"ש, שכן עשה הבה"ג (עשין א), הרס"ג (עשין ג-ד), ר"א הזקן (עשה כט) קרא שמע הלוא כה דברי כאש, הרשב"ץ בזוהר הרקיע (עשה א).] וטעם נוסף לדבר השמיטה ניתן לומר, לפי שסבורים המה שמצוה זו כבר כלולה במצות ל"ת של לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות כ,ג), שכל הני אשלי רברבי שומטי היחוד מנוה במניינם [דכן עביד הבה"ג (ל"ת כז) הרס"ג (ל"ת א) והר"א הזקן כללה במניני העונשים שלו (עונש טז) וז"ל, עובד ע"ז שם כי יחל, וכן הר"י אלברגלוני כללה בעונשיו (עונש ט). וכן רבנו שלמה אבן גבירול באזהרותיו (ל"ת א) מנאה בזה"ל, ולא יהיה לך על פני אלהים אחרים, וכן בזוהר הרקיע (ל"ת א) מנאה בזה"ל, איסור עבודה זרה.]

ועתה מצאתי דבר נפלא עד מאוד, שבזה נחלקו הראשונים, במשא ומתן שהיה בין בעל ספר הבתים, לגדול אחד, שכאמור הרמב"ם מנה ב' מצוות, היחוד, וק"ש, וכן הלך לרגליו וכדרכו בספר הבתים (ספר המצוה סוף מצוה ב), ושם מביא שאחד מן הגדולים בחכמת התלמוד חלק עליו בזה, וטען שיש רק מצות ק"ש, והביא ראיה לכך מדאיתא בספרי (דברים פסקא לא) ופסחים (נו ע"א) שפסוק זה אמרו בני יעקב, א"כ אינה מצוה. וגם חז"ל אמרו שעיקר היחוד וקבלת מלכות שמים היא המצוה שבאה בק"ש. ודוחהו בעל הבתים, שאף שבאגדה פסוק זה אמרו בני יעקב, מ"מ המצוה נצטותה מה' על ידי משה, והפשט במקומו עומד שהוא מדברי תורה, שהכל אמר ה' למשה. וכן תמצא בהגדות

רבות כיוצ"ב. ומה שאמר שעיקר מצות היחוד היא ק"ש, אילו יבין ענין המצוות וסידרם, יבין כי ענין האמת היחוד היא מצוה אחת לענין שכבר ביארנו, ומצות הקריאה באה לחזק אמונה זו, שהיא עיקר הכל. שיש מצוות בתורה שהן עיקריות וראשיות, ומצוות שהן משרתות להן. עכת"ד.

כיצד לומדים משמע ישראל חיוב יחוד

ג. ובבואנו הלום, נראה שלמדו כל הני ראשונים שהפסוק שמע ישראל הינו מצוה, על אף שלכאורה אין בהוראת הפסוק ציווי, והיה מקום לפרשו שהוא הודעה, או פתיחת דבר השם, ולא ציווי, זאת משום שלמדו שהמילה "שמע" היא הוראה להבין, וכמו שיובאו להלן (סעיף יד) ראשונים רבים שכתבו כן. ובספר החינוך (מצוה תיז) כתב וז"ל, והראיה שזו היא מצות עשה [הפסוק שמע ישראל דהיינו ליחדו, ומתוך שצריך ראיה, הוי אומר שהיה מקום לומר שאין כאן ציווי, אלא הודעה או פתיחת דברי השם], אמרם זכרונם לברכה תמיד במדרשים, "על מנת ליחד שמו", "כדי לקבל עליו מלכות שמים", כלומר ההודאה ביחוד והאמונה. עכ"ל.

פירוש המילים ה' אחד

ד. לכאורה פשט המילים ה' אחד פירושו, שהוא האלהים היחיד, ואין עוד אלהים זולתו, ולכן כל הכוחות שבעולם הם משרתיו ולא אלהויות. אולם רש"י בפירושו על החומש (דברים ו,ד) פירש את הפסוק, ה' אלהינו ה' אחד בזה"ל, ה' שהוא אלהינו עתה, ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג,ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'. ונאמר (זכריה יד,ט), ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. עכ"ל. וא"כ דרך בדרך אחרת, שהמילים ה' אחד, אינם ציווי על יחודו, אלא שלעתיד יהיה ה' אחד. ולדרכו לכאורה אין חיוב יחודו מפסוק זה. וכן העתיקו, ולא חלק עליו, הרמב"ן במקום, וכן עביד הכלי יקר במקום. והדבר צריך תלמוד, דבירושלמי ברכות (פ"א ה"ה) מבואר שה' אחד, הוא הוראה על היחוד עתה, דאיתא התם בזה"ל, מפני שעשרת הדברות כלולין בהן [עשרת הדברות נרמזים בפרשת שמע, כדמפרש לה ואזיל], אנכי ה' אלהיך- שמע ישראל ה' אלהינו. לא יהיה לך אלהי' אחרי' על פני- ה' אחד. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא- ואהבת את ה' אלהיך, מאן דרחים מלכא לא לישתבע בשמי' ומשקר וכו'. ע"כ. הנה לנו שהירושלמי מפרש את המילים ה' אחד שהוא אלהים יחידי ודלא כרש"י. וכן הביאו את הירושלמי הראבי"ה (ברכות סי' לג) והמאירי (בריש פירוש מגן אבות) ועוד לו בברכות (דף יא ע"ב ד"ה זה שביארנו) וז"ל, ואף עשרת הדברות דומות הם לק"ש, כמו שאמרו בתלמוד המערב, מפני מה קורין פרשיות הללו, מפני

שעשרת הדברות כלולות בהן, אנכי ה' אלקיך-ה' אלקינו. לא יהיה לך-ה' אחד וכו'. וכן האבודרהם (דיני ק"ש ד"ה גרסינן בירושלמי, ובהמשך ד"ה והריב"א) הביא כפירוש זה מהריב"א ועוד.

וכן מבואר גם בבלי (ברכות ו ע"א, וחגיגה ג סוע"א) שהמילים ה' אחד הם, שה' יחיד בעולמו עתה, שאמרו שם, אמר להם הקב"ה לישראל, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנ' שמע ישראל וגו'.

זאת ועוד במורה הנבוכים (ח"א פרק סא) פירש גם את הפסוק ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד [שהוא הפסוק שגרם לרש"י לפרש את המילים ה' אחד שבשמע ישראל, על העתיד] דלא כרש"י, שכוונת הפסוק לאפוקי מסברת אנשים ששמותיו יתעלה כמספר פעולותיו, ולכך בא הפסוק, שלעתיד תסור מחשבה זו מהן, כנאמר ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, רצונו לומר, שכמו שהוא אחד, כן יקרא אז בשם אחד לבדו, והוא השם המורה על העצם בלבד. ובדומה פירש הרוקח בספר השם (עמוד קצה) וז"ל, ולעתיד לבא לא יקראוהו בכינוי, כי אם בשם הנכבד, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. עכ"ל.

וראה עוד בכד הקמח (ערך יחוד) שאחר שהאריך במצות היחוד סיים, שעיקר היחוד יהיה לעתיד ע"ש.

זאת ועוד כל הראשונים שראיתי כתבו לפרש את המילים ה' אחד, דקאי לגבי יחודו עתה, שכן מבואר בתוס' מנחות (עא ע"א ד"ה וכורכין), וכ"כ האור זרוע (ח"א באלפא ביתא סי' כ) וז"ל, אבל עכשיו ודאי הכי קאמר, האדון שלנו אחד באדנות, שאין אדון אלא הוא וכו'. ועוד ראה לו הכי שם (סוף סימן לד). וכ"כ עוד בהלכות קריאת שמע (סי' כז) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, זהו מלכות, כלומר שהוא אחד בעולמו ואין זולתו. וכן כתב בספר הרוקח (הלכות חסידות שורש קדושת הייחוד) וז"ל, הזהירנו הבורא ליחדו פעמים ה' אלקינו ה' אחד, בקבלת הלב האמנתו, ולא בשמיעת האוזן וכו'. עכ"ל. וכ"כ בספר על הכל (סימן ב) ולר"י נרא' שצריך להפסיק בין י"י אלהינו לי"י אחד, דפשטי דקרא הכי הוא, שמע ישראל י"י אלהינו, פי' ששמו י"י אלהינו, ומי ששמו י"י, הוא אחד, והיינו קבל' מלכות שמים. עכ"ל. וסיים שם שכן הוא בחומשים מדוייקים. ועוד לו הכי (סימן כד). וכך כתב הרמ"א (סימן סא סעיף יד) בפירוש פסוק זה וז"ל, שמע ישראל כי ה' שהוא אלהינו הוא ה' אחד. עכ"ל. וכן מבואר מראשונים רבים אשר הובאו לעיל, דיליפי מהכא מצות עשה ליחדו. גם כל שאר מפרשי התורה מן הראשונים שראיתי

פירשו שמע ישראל על היחוד, דכן עבדי הרשב"ם, הראב"ע, החזקוני, הרקנאטי, רבנו בחיי והספורנו.

החולקים להדיא על רש"י

ה. חזי הוית להרוקח בפירושי סידור התפילה להרוקח (קדושה של מוסף עמוד תקעב) שבא לאפוקי מפירוש זה של רש"י שכתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, דע כי זה השם אחד. והפסוק שאומר ביום ההוא יהיה ה' אחד, על מחשבת בני אדם, לפי שכל העולם ידברו שפה אחת, על כן יהיה השם אחד. עכ"ל. כלומר, "אחד" של שמע, הוא שה' אחד עתה, ו"אחד" של ביום ההוא, הוא לעתיד, שגם האומות יודו. ועתה ראיתי בעקידה (שער לו) שגם הוא הביא את פירוש רש"י, וביאר שהגורם לפירושו, להוציא את הפסוק מפשטו, הוא הכפילות של הפסוק. והוא משיבו, שכיון שלא יתקיים מציאות האל רק בשיתקיים העדר זולתו, שהמודה בשני אלהיות יכפור במציאות שום אלוה, לפי שאין ענין האלהות בעצמו, אלא היותו מחוייב המציאות, ועפ"ז מפרש את הפסוק כפשוטו, ה' אלקינו וה' אחד. וכן עביד האבן עזרא על המקום (דברים ו,ד) שהכפילות היא לומר שני ענייני אמת בה', שהוא אלהים, ושהוא אלהים יחיד, ואילו הפסוק ביום ההוא יהיה ה' אחד, הוא על מחשבות בני האדם, שלעתיד כולם יודו. ועע"ש, והיינו שבא לאפוקי מרש"י. וכן עביד רבנו בחיי בפירושו שם. וכן בספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב א) בדבריו על הפסוק שמע ישראל, משמע שהן שתי שיטות, דכתב וז"ל, שמע ישראל פי', קבל והאמן שיש ה', כלומר שיש נמצא מחויב המציאות, והנמצא הזה הוא אלהינו, כלומ' שופטינו ומנהיגנו המשגיח עלינו. והוא ה' אחד, כלומ', לא יעלה על לב שעם היותו משגיח בכל, יהא לו חדוש רצון והיפעלות ושום מקרה ממקרי הגשמות, אלא הוא בתכלית האחדות, והוא יסוד האחדים, וכו'. רש"י ז"ל פי' כן, ה' אלהינו, ולא אלהי האומות. ה' אחד, ועתיד להיות ה' אחד, כמו שנ', ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד (זכריה יד,ט). ע"כ.

יישוב דעת רש"י

ו. שוב ראיתי שגם רש"י גופיה בספר ליקוטי הפרדס (דף יח ע"ב) כתב וז"ל, וייחוד אל אחד בגוי אחד, כדכת' שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. עכ"ל. וא"כ גם הוא למד יחוד ה' כאן מפסוק זה. ועוד ראה אליו בפירושו לברכות (דף כא ד"ה ה"ג) דכתב וז"ל, בקריאת שמע שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך **מיוחד**. עכ"ל. ואומרו "מיוחד" בפשטות הכוונה לענין האחדות, וכמובן להווה ולא לעתיד. וגם הרמב"ן הנזכר שהעתיק את רש"י בשתיקה, איהו גופיה (בריש חומש דברים) בסוקרו את ספר דברים כתב בזה"ל, ואחרי

כן הודיעם [משה לעם ישראל] יחוד השם, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. עכ"ל. וא"כ גם איהו גופיה כתב כאן שפסוק זה מודיע על היחוד, דהיינו השתא ולא בעגלא ובזמן קריב. ומעתה צריכים ליישב את הדברים יחדיו.

וחזי הוית בספר אבודרהם (דיני קריאת שמע ד"ה לפיכך) שגם למד שפסוק זה מורה על היחוד, ומאריך בנושא זה, ובין דבריו הביא כפירוש רש"י הנ"ל מן הספרי וז"ל, ובספרי (דברים פסקא לא) מפרש, "ה' אלהינו" בעולם הזה, שאין מיחד שמו אלא עלינו, "ה' אחד" לעולם הבא, שנאמר (צפניה ג,ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה', ולעבדו שכם אחד, וכתיב (זכריה יד,ט) והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. עכ"ל. וא"כ תחילה עולה שדברי רש"י המה מן הספרי, ועוד זאת עולה מכאן, **שאין כאן מחלוקת** , דהרי איהו גופיה למד מכאן מצות היחוד, ואיהו גופיה מביא את הספרי, ואין זאת אלא שהם שני פירושים לפסוק ולא מחלוקת, והאחד הוא פשט הכתוב ללמוד מכאן מצות היחוד והאחד מדרש. ועתה ראיתי שהביא את הספרי גם בספר הבתים בספר המצוה (מצוה ב ד"ה ואין כונתנו) וז"ל (ספרי דברים פיסקה לא על פסוק זה), ה' אלקינו, למה נאמר, והלא נאמר ה' אחד? מה ת"ל ה' אלקינו? עלינו הוחל שמו ביותר. דבר אחר, ה' אלקינו ה' אחד על כל באי עולם. ה' אלקינו בעולם הזה, ה' אחד לעולם הבא, וכן הוא אומר, והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. ועומד ומבאר שם את דברי הספרי. הנה לנו שמקורו של רש"י, הספרי, והספרי גופיה מביא שני פירושים אלו, לאמור, דאין כאן מחלוקת אלא פירוש נוסף, ומעתה הני קמאי בסמוך דכתבו לחלוק על רש"י, גם רש"י מודה לדבריהם. ומבואר שאין כאן מחלוקת בפירושים, אלא ששניהם אמת.

וא"כ אין חולק בפירוש הפסוק ה' אחד, שהוא הוראה על יחודו עתה, אלא שיש פירושים נוספים לפסוק, וכדרכה של תורה, שכפטיש יפוצץ סלע, וכדרכם של מדרשים לפרש את הפסוק בדרך הדרש בנוסף על דרך הפשט, אולם להלכה הכל שוים שכאן מורה התורה על היחוד.

שוב אינה ה' לידי שו"ת פלא יועץ (סימן ה עמ' 56) ובתחילה תפס כפרש"י על התורה, דבאחד יכוון על לעתיד לבא, ובנה מהלך שא"צ לקבל עליו עול מלכות שמים בפועל, והביא לכך כמה ראיות. אלא ששוב חזר בו בראותו את דברי רש"י ברכות (דף כא ד"ה ה"ג והרי ברהמ"ז) שפירש להדיא לקבל בפועל עול מלכותו, ולכן שב ודחה את כל ראיותיו, ושיש לומר על דברי הספרי שפירש "אחד" על לעתיד לבא, "כל כי הא, אפשר דאמרינן אין סומכין על המדרש, ולעולם אין מקרא יוצא מידי פשוטו". ע"כ.

ברוך שכיוונתי. ושוב ראיתי שכ"כ גם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן נט) דהוקשו לו דברי רש"י הנזכרים, ועל כן כתב, שנראה שרש"י לא בא כאן לפרש פשט הפסוק ותרגומו. והעיקר לכוון שהוא ית"ש לבד מנהיג הכל, בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. [אלא דאיהו גופיה בתשובות והנהגות ח"ג (ס"ס כה) נקט למעשה לכוון תרווייהו באומרו אחד, גם כפרש"י על התורה, וגם כדברי הרמב"ם ביסודי התורה. ונראה שהוסיף את כוונת רש"י על התורה לרווחא, כאשר מורה לשונו שם שהעיקר כרמב"ם, וכך יעלו דבריו יחד עם מש"כ בחלק א הנ"ל.]

מדוע הביא רש"י פירוש זה

ז. אך זה לכאורה צ"ע, מדוע רש"י בחר להביא פירוש זה של הספרי לפסוק זה, והוא לכאורה אינו הפשט הפשוט, ואי תימא משום שהוקשה לרש"י קושיית הספרי, לשם מה הכפילות במילים אלהינו ואחד. לכאורה התירוץ לפי הפשט הינו פשוט, כי אלהינו היינו שהוא אלהים, ברם אין זה שולל אפשרות לאלהויות נוספות, ועל כך מורה ה' אחד. ועוד י"ל, כי אלהינו מורה שהוא האלהים שלנו, ברם יתכן שלאחרים יש אלהי אמת נוספים, ואת זה שולל המשך הפסוק ה' אחד. ולכאורה צ"ע בספרי, כי תירוצים אלו פשוטים. ברם על רש"י ששם לעצמו מטרה בספרו, לפרש את פשט הפסוק, וכן להביא את המדרש הקרוב לפשט, כמש"כ רש"י בפרשת בראשית (ג,ח) ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי הקרא, דבר דבור על אופניו. ע"כ. וכן כתב בעוד דוכתי, א"כ מדוע סטה כאן, והביא פשט הפסוק בדרך לכאורה רחוקה מעט.

טענת הנצרות

ושמא היות ורש"י היה במקום ובזמן שיד הנוצרים היתה תקיפה עד מאוד על ישראל, בזמן מסעי הצלב וכו', ואז הם היו מלסטמים את ישראל השכם והערב בכל דרך אפשרית, ובין טענות הבל שלהם, היו רגילים לטעון ול"הוכיח", שיש ח"ו כמה אלהויות, שהם אלהות אחד, כיסוד דתם, מפסוק זה גופיה, שנאמר, ה' אלהינו ה' אחד, וסילפו שהנה לנו פסוק "מפורש" שיש ג' אלהויות שהם אחד. וכנראה כדי לאפוקי טענת אויל הרגילה על פיהם, להשיב את ישראל, בחר כאן רש"י להביא את פירוש זה, הסותר זאת מכל וכל, כדי ללמד את ישראל מלחמה, ולכן פירש שה' אחד, היינו שלעתיד גם הגויים גופייהו יודו שה' לבדו הוא האלהים [כי הפשט הפשוט של הפסוק, שהוא אל אחד ואין עוד אלהים, זהו נגד עצם דתם, ולא היו מקבלים זאת בשום פנים, והיה צורך השעה ללמד לעם לענות להם, או למי שארסם נכנס בליבו ח"ו, שיהיה לו עצמו מענה].

וכך נמצאו בראשונים שהתייחסו לטענה אוילית זו מהפסוק, כדי להכות שיני רשע, דבר המלמד עד כמה היתה כסלותם עולה על פיהם לנגח את ישראל, שהנה הרמב"ם (בריש אגרת תחית המתים) מביא טענם כסילותם, כדי להראות עד היכן יכולה ליפול טעות אנוש בהבנת דברים הכתובים בלשון פשוטה ובהירה, שיבינו חולי הנפשות את ההיפך הגמור. שהנה ה', כדי לשלול את השניות, אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, והנוצרים מפסוק זה גופא, הביאו ראיה לכיסלותם, להורות על השניות. עכת"ד. וכן הביא אגרת זו העיקרים (מאמר ג רפכ"ג). וכן האור זרוע (ח"א אלפא ביתא סימן כ) הביא את לשון רבנו יוסף מאוריינש בפירושו על התורה על הפסוק שמע ישראל שכתב וז"ל, ועל אלו התועים שאומרים ג' חלקים הם והם אחד, ולכך אומר ג' הזכרות וכולם כאחד. הרי תשובתו בצדו, ואהבת את ה' אלהיך, הרי ב' הזכרות שאינם לא אחד ולא ג', ואם כדבריהם, הי' לו לומר בכל מקום או ג' או אחד, אם על מנין החלקים הוא מדבר. אלא על כרחין אינו בא דרך המנין, אלא הכי קאמר, ואהבת את ה' שהוא אלהיך, ולא בא לתת מנין לחלקים. כמו כן הפסוק הראשון, לא בא על מנין החלקים, אלא על פירושו שפירש לפי משמעות המקרא. ולדבריהם לא צוה לאהוב רק שני החלקים, ומסתמא אותו שנחלק מן האחרים ונכנס במקום הטנופת [היינו ישו, שהוא ילוד] אין אוהבים אותו. עד כאן לשונו. והרשב"א בתשובות הנדפסות מכת"י (ח"ח סי' שסח ד"ה חזר עוד) משיבם בארוכה על כך, וכן השיב האבן עזרא על הפסוק (דברים ו,ד) שמע ישראל, וכן רבנו בחיי בפירושו שם, ועוד לו בכד הקמח (ריש יחוד השם) כתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, הזכירה תורה פרשת שמע אחר עשרת הדברות, לבאר כי בדבור (שמות כ) אנכי ה' אלהיך, יהיה היחוד. וכן דרשו ז"ל, רבי נתן אומר, מכאן תשובה למינין שאומרים שתי רשויות. שכשעמד הקב"ה על הר סיני ואמר, אנכי ה' אלהיך, מי במיחה בידו. ועל דרך הפשט הזכיר בכתוב הזה ג' שמות, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, שאילו אמר שמע ישראל ה' אחד, היה פתחון פה לאומות העולם לומר שעל יראתם אומר הכתוב כן, שהוא נקרא ה', לדעתם. ועל כן הוצרך לומר אלהינו, כלומר אלהי ישראל. ואילו אמר ה' אלהינו אחד, היה פתחון פה לאומות העולם לומר, אמת הוא כי אלהי ישראל אחד, גם אלהינו שאנו קורין אותו ה' הוא אחד כמו כן. לכך הוצרך לומר ה' אלהינו ה' אחד, להורות כי ה' שהוא אלהי ישראל, הוא לבדו נקרא ה', והוא אחד ברוך הוא וברוך שמו, שאחדותו שלימה מכל צד ומכל פנה, בלא שום הרכבה בעולם, ואין לו דומה באחדותו לא בעליונים ולא בתחתונים. ע"כ. וכן השיב הסמ"ג (עשה ב) והביא כן מהרס"ג בהאמונות ודעות (פ"ב). וכיוצ"ב כתבו בפירוש רבותינו

בעלי התוספות על התורה (פרשת ואתחנן ו,ד על הפסוק שמע ישראל), ובעל המאורות בספרו מלחמת מצוה (ח"ב אות פא) ושדיבר בכך בפירושו לסדר ק"ש ותפלת הצבור (בסוף בחלק החמישי). וכן בפירוש רבנו יוסף בכור שור (על התורה על הפסוק שמע ישראל) משיבם. ועוד ראה להלן (סעיף טו סוף אות ז) שהרחבנו יותר את הדיבור אודות הצער שציערו הנוצרים אז את ישראל, והיו מוכרחים להשיב על טענות הבל שלהם.

הסוברים שה' אחד היינו לעתיד לבא

ח. איברא דאחר זמן חזי הוית ברבינו יונה (בספר היראה בק"ש) שאחר שביאר את הכוונה האמורה באמירת שמע ישראל הוסיף וז"ל, ואם לא יוכל לכון כל כך, יכון השם שהוא עתה אלהינו, עתיד להיות אחד. ע"כ. ובודאי מקורו מהספרי הנ"ל, ומפירוש רש"י הנזכר על התורה, ונוקטו להלכה, דשפיר דמי לצאת בזה ידי חובה. וזה עוקר את כל דברינו הנזכרים בפירוש רש"י ודעימיה, שבאו על דרך כפטיש יפוצץ סלע, ברם יודו שהפשט הפשוט, והוא המחוייב בכוונת ק"ש, הוא ליחוד ה' עתה, ברם ברבינו יונה חזינן דלא כן, ודשפיר דמי לכוון אחד לעתיד לבא. והכי נמי חזי הוית ביעב"ץ בסידורו (לפנ ק"ש באות ה, וגם אחרי פסוק ראשון) דכתב, ותהיה הכוונה הפשוטה הראשונה בפ' שמע ע"ד הנגלה כך, "השם" שהיה, והוא "אלהינו" ההווה, "השם" יהיה "אחד" לעתיד, שידעו הכל השם המיוחד. ע"כ. וכן בערוך השלחן (סי' סא סעיף ד) אזיל כל בתר איפכא, ושפשט כוונת פסוק שמע ישראל, הוא כמו שפירש"י, שמע ישראל ה' אלהינו כלומר, שהוא אלהינו עתה, ה' אחד, עתיד להיות ה' אחד, שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, לקרא כולם בשם ה' וכו'. ע"כ. [ועוד ראה לראבי"ה (ברכות דף יג) דכתב וז"ל, וצריך להרהר בלבו בכל הענין הזה להמליכהו **בקרותו** הפסוק, ולהרהר שהשם הוא היה הוה ויהיה, פירוש היה קודם בריאת העולם, והוא חי וקיים, **ועתיד** להיות יחיד וקיים בעולמו. שנאמר ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד. עכ"ל. ברם לא כתב כן על אמירת המילה "אחד", אלא על אמירת שם הויה, שהוא היה הוה ויהיה, רק שהוא פירש מהו "ויהיה" היינו אחד לעתיד לבא, ועל כן אין מדבריו ראיה אלינו. וע"ע בדברי החסיד יעב"ץ במאמר האחדות (פרק א) והובא בשל"ה (בעשרה מאמרות מאמר א אות יז).] וראיתי שציינו שכ"כ גם הרשב"ץ באוהב משפט (פ"י, ואת"י). ומ"מ בכוונת קריאת שמע הלכה כרוב רובם של הראשונים, וכאשר יבואר דין זה ברצות ה' להלן (סימן ג סעיף יב), ולכן יכוון באומרו אחד, שה' הוא אלהים יחיד, ושאחדותו שלימה מכל צד.

מהו יחוד השם

ב. מצות העשה של יחוד השם כוללת שני חלקים, הראשון, שהשם הוא האלהים לבדו, ואין עוד אלהים זולתו. והשני, שהשם אחד באחדות גמורה, דהיינו שמציאות השם שונה לחלוטין מכל מה שאנו מכירים, השם הוא "סוג" אחר, וכאשר יתבאר להלן. ומקיים מצוה זו, בעת שמתבונן ביחוד השם, ומתחזק באמונה זו, ובעת לומדו את כללי וגדרי יחוד השם.

מצות יחוד ה' היינו אלהים יחיד, או גם שלילת המורכבות

א. נודעים דברי הרמב"ם (יסודי התורה פרק א ה"ז) שמצות יחוד ה', מלבד שפירושה שה' אלהים יחיד, עוד כוללת מצוה זו את שלילת ההגשמה, ואי מורכבותו, ושלילת התארים, ועוד רבות, וכאשר יבוארו הדברים בעז"ה להלן, ושכ"כ עוד ראשונים רבים. ברם לכאורה נמצאו העומדים מנגד, וסבירא להו דמצות יחוד ה' היא רק על ההוראה שהשם הוא אלהים יחיד, ולא את שלילת מורכבותו וכדומה, ועל כך נעמוד עתה בעז"ה, האם יש מחלוקת בכך או לאו.

אין מחלוקת באמיתות האחדות, המח' האם התורה ציוותה על כך ועל חקירתה

ותחילה נקדים, שזה ברור שכולם מודים, שה' שלם בשלמות גמורה, ושלכן אינו מורכב, ואינו גוף וכו' שאר פרטיהם, והדעות המנגדות זאת, הושמו מחוץ לגדר, וכאשר נאספו להלן (סעיף ו) ושם נתבאר שדבר זה מוסכם עוד מקדמת דנא עוד לפני הראשונים, שכן הוא בזוהר, ובספר יצירה וכן מעיד יוסיפון שהיה בזמן החורבן שכן היא האמונה בכל עם ישרל, וכ"כ גאונים רבים, והסכמת המקובלים הקדמונים והמאוחרים, הראב"ד בהשגותיו, והרמב"ן באגרתו, והוכיח כן מהקדמונים, וכ"כ הריקאנטי, ומהרח"ו, ואחריו כמובן כל המקובלים. גם מתנגדי החקירה הפילוסופית כתבו להדיא שזהו היחוד הגמור, ברם סוברים הם שאין מצוה לחקור זאת, או שעדיף לא לחקור זאת, כגון הריא"ז (סנהדרין פי"א אות ג, ובקונ' הראיות דף צ ע"א) וכן הראב"ד הקדמון (בסוף ספרו האמונה הרמה) אף שהעדיף את התמימות, ברם כל ספרו בנוי על ראיות פילוסופיות למי שאינו תמים. וכן בשו"ת חות יאיר (סי' קכד) כתב, ומ"מ אנו טוב לנו האמונה בלי שום חקירה, ונבין פירוש המילות של שיר יגדל כמשמען. ובשיר יגדל יש את כל יג' העיקרים, והאמנה בשלימות היחוד. עכ"ל. על כן נשוב ונדגיש, שכל השאלה כאן היא האם יש מצות עשה על ידיעת אי מורכבותו, ובנוסף האם יש ציווי לדעת זאת בראיות, או שאין זה כלול במצות התורה אף שלכו"ע זה נכון.

ראשונים שכתבו שמצות יחודו כוללת גם את חלקי היחוד

תחילה נביא מן הראשונים שכתבו שמצות יחוד השם כוללת את אי מורכבותו על כל חלקיה, ושזהו פשט הכתוב שמע ישראל ה' אלהינו **ה' אחד** (דברים ו,ד). שהנה כ"כ בספר חובות הלבבות לאורך שער היחוד, כגון (בהקדמה) כתב, שאנחנו חייבים לחקור על ענין האחד האמת, והאחד העובר, להבדיל הענין הזה אצלנו משאר עניני האחדים הנמצאים, אם לא. והענין הזה אין המאמין רשאי שלא ידענו, שהתורה הזהירה עליו דכתיב (דברים ד,לט) וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וכו'. ושם (ריש שער היחוד) על הפסוק שמע ישראל, ואח"כ **חייבנו** להאמין כי הוא אחד אמתו, כמו שאמר "ה' אחד". ע"כ. ועוד כתב (בשער היחוד פרק הראשון) בגדר היחוד, וז"ל, שיהיו הלב והלשון שוים ביחוד הבורא, אחר אשר יבין בדרכי הראיות ברור מציאותו, ואמיתת אחדותו מדרך העיון וכו' ע"ש. ושם (פרק ב), בגדר היחוד שהוא שלילת המורכבות כתב באורך, ועוד (בפרק ג) בחובת חקירת היחוד בדרך העיון, ועע"ש. וכ"כ בספר המצרף לרבי ברכיה בן נטרונאי הנקדן (עמ' 118), וחייבין אנו להאמין שהוא אחד בעולם בעצמו, בלא רבוי ובלא מיעוט, ובלא חיבור ובלא פירוד, ובלא שינוי. וכל זולתו יתרבה ויתמעט, ואין לו ראש וסוף, ובוראינו יתברך זכרון ראשון ואחרון, ואין מבלעדיו, דכת' שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו'. עכ"ל. וכ"כ האבן עזרא (דברים ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וגו', שזה מורה על אחדות גמורה, וראיות עד אין חקר יש שה' אחד. וכן הרמב"ם למד שפשט הפסוק "ה' אחד", היינו לא רק אל אחד, אלא אחדות גמורה, כמו שכתב במשנה תורה (יסודי התורה פ"א ה"ז) שאחר שביאר את האחדות הגמורה, סיים, שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. וכן הוא לו בפירוש המשניות (סנהדרין פ"י מ"א ביסוד השני, תרגום הר' עזרא קורח הוצאת מכון המאור) לא כאחד של מין, ולא כאחד של סוג, ולא כפרט האחד המורכב וכו', וזה היסוד השני הוא שהורה עליו באמרו, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.

ועוד ראה כאן בהערה לפום ריהטא סתירה לכך מספר המצוות (עשה ב) שלכאורה לא הזכיר את שלילת המורכבות, ברם באמת הוא להיפך, משם ראיה להאמור, שהרמב"ם הבין שהמילה "אחד" כוללת את המורכבות. ולשם כך נעתיק את ספר המצוות (תרגום הגר"י קאפח, שכידוע ספר המצוות המצוי מתורגם בשיבושים רבים) וז"ל, והמצוה השניה הוא הצווי שנצטוינו בידיעת היחוד, והוא שנדע שפועל המציאות וסיבתה הראשונה אחד. והוא אמרו יתעלה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. וברוב המדרשות תמצאם אומרים [הכוונה לחז"ל] על מנת ליחד את שמי, על מנת ליחדני, והרבה כגון זה. כונתם בדבר זה, שלא הוציאנו מן העבדות, ועשה עמנו מה שעשה מן החסד וההטבה,

אלא על מנת שנהיה בדעת היחוד, לפי שאנו מחוייבים בכך. ובהרבה מקומות אומרים [חז"ל] מצות יחוד, וקוראים [חז"ל] למצוה זו גם מלכות, לפי שהם [חז"ל] אומרים, כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, כלומר ההודאה ביחוד וידיעתו. עכ"ל. הנה לכאורה לא הזכיר דבר מן שלמות היחוד, רק שה' הוא אל יחיד. ברם באמת הלא הדגיש בספר המצוות הנ"ל את חיוב הידיעה, לאפוקי מהאמנה בלב גרידא, וראה להלן (סעיף יד), ששם ביארנו שגם לפי תרגום ן' תיבון לספר המצוות, שתירגם להאמין [ולא לדעת], כוונת הרמב"ם במילה זו היא ידיעה, דהיינו לדעת את הדברים בידיעה שכלית גמורה, תוך הוכחות וסתירת ההיפך. ובמצות יחוד ה', ידיעה זו היא שלילת המורכבות על כל פרטיה, כמו שביאר הרמב"ם בדוכתי אחריני. ועל כן הרמב"ם כאן בספר המצוות באומרו ידיעת היחוד, כוונתו לשני חלקי היחוד. ולרוב פשיטות הדברים, לא הרגיש צורך להרחיב שיחתו, בפרט כאן בספר המצוות שתכליתו מנין המצוות, ולא פירטי המצוות [כמש"כ הרמב"ם גופיה על ספר המצוות, כנודע] וא"צ לעשות את הרמב"ם חוזר בדבריו, ולענ"ד אין תירוץ זה ישוב בדוחק, אלא אמת. ועוד ראה להלן (אות ד) מש"כ בדברי החינוך בהבנתו את ספר המצוות דידן.

ברם לכאורה לאידך גיסא בדעת הרמב"ם עולה מדברי ספר הבתים (מצוה ב ד"ה ואין כונתנו), שכתב בספר המצוה, כיצד יוצא היחוד מן הפסוק שמע וגו', ואחרי שהכריח שכוונת הפסוק לומר שה' הוא הסיבה של כל העולמות, ושיש רק סיבה אחת, דהיינו אלהים אחד, כתב וז"ל, ועם ידיעת היחוד הגמורה [היינו הנ"ל שביאר קודם] יוודע שהאלהים אינו גשם ולא כח כגשם, כי הגשם הוא מורכב מחומר וצורה, ושאינו בעל תארים וכו', וכבר הרחיב הר"ם בזה בספר המורה בכמה מקומות. עכ"ל. לאמור עצם הציווי על היחוד היינו שה' אלהים לבדו, אך ממילא ההשלכה לכך היא, שאינו מורכב, אך עצם ידיעת אי מורכבותו, אינה חלק מהמצוה, אלא יוצאת ממילא. אולם זה לא יתכן ברמב"ם וכאמור במשנה תורה, ועל כרחך נצטרך לדחוק באיזו דרך בדברי הבתים, שהרי כל כוונתו היא ברמב"ם, כדמפרש. שוב בינותי והוא אמת, שכוונתו ועם ידיעת היחוד הגמורה, היינו היחוד שנצטווינו עליה, שדיבר עליה לעיל, היא כוללת את הסרת ההגשמה וכו', ולא שעל פי האמור לעיל יוצא דבר חדש. בדעת הרמב"ם. וכן כתב בספר הרוקח (הלכות חסידות שורש היחוד סוד"ה בריש מדרש), ועוד בספרו ספר השם (עמוד ו) כשיאמר האדם ה' אחד בקריאת שמע, יחשוב על י' הוויותיו, הוא אחד בשמים ממעל, אלו י' הויות, מעלה ומטה וד' רוחות, ראשית ואחרית טוב ורע. כך כשיחשב למעלה, אל יתן קץ למחשבתו, אלא כך למעלה למעלה ואין קץ הוא, למטה עמוק עמוק מי ימצאנו,

ובכל רוחב למטה, וכן למעלה במרחבי כל הרקיע, וכן לרוח מזרחית ולחוץ הרקיעים לאין סוף, וכן למערב וכן לדרום וכן לצפון. וכן יחשוב בראשית העולם שהיה לאין חקר מתחילה בלי קץ, וכן יהיה לאחרית כל לאין סוף, כי היה והוה ויהיה.

וכן עומק טוב מחשבותיו להטיב מאד לטובים, ועומק רע להרע מאד לרעים, והכל במחשבה אחת חושב הבורא, לא זה אחר זה כמו ענין בשר ודם, שהוא באור הוא טוב, והוא בחושך הוא רע, וכתיב יוצר אור ובורא חושך (שם מה,ז), כי חושך לא יחשיך ממך (תהלים קלט,יב). עכ"ל. וע"ע להלן (אות ו) בדעתו. גם הרשב"א בתשובה (מכת"י ח"ח סי' שסח ד"ה חזר עוד וטען) ביאר שמילות הפסוק ה' אחד, הם שלילת הרבוי, ע"ש.

וכן רבנו בחיי (שם דברים ו,ד) כתב, לכך הוצרך לומר ה' אלהינו ה' אחד, להורות שה' שהוא אלהי ישראל, הוא אחד, והוא לבדו נקרא ה' אחד ואין זולתו ברוך הוא, שאחדותו שלמה מכל צד, בלא שום הרכבה בעולם, ואין לו באחדותו דומה, לא בעליונים ולא בשפלים. ועוד לו הכי באורך וברוחב בספרו כד הקמח (ערך יחוד השם). וכ"כ ספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב א) וז"ל, ועתה נשוב לפרש הכתוב, ונבאר העקרים אשר נכללו בו, שמע ישראל, פי' קבל והאמן שיש ה', כלומר שיש ה' כלומר שיש נמצא מחויב המציאות. והנמצא הזה הוא אלהינו, כלומר שופטינו ומנהיגנו המשגיח עלינו. והוא ה' אחד, כלומר לא יעלה על לב שעם היותו משגיח בכל יהא לו חדוש רצון, והיפעלות, ושום מקרה ממקרי הגשמות, אלא הוא בתכלית האחדות, והוא יסוד האחדים. כי כל דבר שיש בו רבוי, הרבוי ההוא מורכב, וכל מורכב היה פשוט קודם הרכבתו, אם כן ההרכבה ההיא סיבה למציאותו. וכל שיש סבה למציאותו אינו מחויב המציאות, אך החיוב בא לו מאחר. עכ"ל. וכן הספורנו (דברים שם) ביאר הכי את הפסוק ה' אחד, על אי מורכבותו. וכן כתב העיקרים (מאמר ב פרק י) שפירוש ה' אחד, הוא תואר שלילי, שרק הוא מחוייב המציאות, ואין בו שום הרכבה. ואינו תואר חיובי, כי אז היה תואר זה מטיל הרכבה בו יתעלה.

ועוד (שם סוף פרק יג) כתב, שאע"פ שכל העולמות מורכבים, וכן כל עילותיהם, מ"מ נוצרו הם על ידי בורא שאין בו שום מורכבות, ושזהו ציווי הכתוב, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כלומר שנאמין, שאף שהוא אלהינו, כלומר יוצר העולם על כל חלקי רבוייו, מכל מקום הוא אחד באחדות גמורה. וכ"כ הצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג) וז"ל, מציאות האל ואחדותו ושאינו גוף ולא כח בגוף לימדנו משה אדון כל הנביאים במלות קצרות בפרשת קבלת עול מלכות שמים, שהיא פרשת שמע, ובפסוק הראשון וכו'. ושמע ישראל היא קריאה לישראל לשמוע ולהבין ולקבל עליהם עול מלכות שמים

בלא ספק, עד שיציירוהו בלבם כפי שמוציאין מפיהם, וכאלו ידעוהו ידיעה משכלת. והוא להאמין שהאל מחויב הוויה הנצחית, שמציאותו מחוייבת, לא אפשרית כשאר כל הנבראים, מלאכים, וגלגלים, וההוים והנפסדים. וזה יורה שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא הוה והיה ויהיה. ושהוא אלהינו ומשגיח בנו, ובפרט על כל איש ואיש וכו', והוא מאין ערך ודמות, רואה ואינו נראה, יודע הכל ואינו נודע כפי מה שהוא וכו'. זה צריך שיקבלו כולם, קטנים וגדולים, אנשים ונשים אמונה קיימת, ומי שאינו מאמין זה אינו ממשיגי התורה. ואמנם כל חכם לב צריך שיחקור חקירה עצומה לידע פשיטותו, ולהרחיק ממנו הרכבה ותואר הנופלים על הגוף, והוא שידע שאינו לא גוף ולא כח בגוף, ולא ישיגהו ממשיגי הגוף וכו'. עכ"ל. וכ"כ בעל המאורות בספרו מלחמת מצוה בביאור ק"ש וז"ל, לכך כפל בזה ואמר י"י אחד בדרך כלל שאין אחר זולתו ואין עוד מלבדו, כאילו אמר י"י אלהינו הוא י"י אחד. ובא להורות כי הוא הקדמון שאין קדמון זולתו, והוא ההוה, והוא מהוה וממציא, ראשון, חי, חכם, ויכול מאין חסרון וחלישות כח כלל, **וכל זה נשמע במשמעות "אחד"** וכו'. ע"כ. [וכנראה זו כוונת תלמיד הרא"ש בספר מצוות זמניות (הל' ק"ש) שכתב, וצריך להאריך דל"ת של אחד, וימשיכה בענין שיוכל לשער בלבו האחדות **האמיתי** , שהוא אלוה יתברך בלבד מבלי זולתו מאחד מכל הנבראים הנמצאים וכו'. ע"כ.] וכ"כ בשו"ת יכין ובועז (חלק א סימן קלד ד"ה ומה שהקשית) וכן בענין האחדות כמה טרח [במורה הנבוכים] להביא אותות ומופתים על זאת האמונה מדרך החקירה והעיון, והרי זה מבואר בתורה בלי שום חקירה ובלא שום אות ובלא שום מופת, שהרי התורה אמרה, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו'. עכ"ל. ועוד ראה להלן (סעיף יד), ששם נאספו עוד ראשונים הסוברים שפשט הפסוק "ה' אחד" הוא היחוד הגמור, ושזו מצות עשה, ועל כן רק אכתוב שמותם, וציטוט דבריהם נמצא שם, שכן כתבו **רבנו עזרא מגרוניא**, **הראב"ן**, **מעלות המדות**, **המצרף**, **הבתים**, **ומלמד התלמידים** .

ראשונים שפירשו את המילים ה' אחד, רק לגבי שהוא אל יחיד

ב. רבינו יונה בשערי העבודה, כתב במפורש, שכוונת המילה אחד היא, שאין עוד אלהים זולתו, וז"ל, והכונה באמרו יי' אחד, יכוין במלת יי', כלומ' מי ששמו יי' שקבלנו עלינו עול מלכותו, וקבלנו אותו למלך שופט עלינו, הוא אחד. **והכונה באחד** , שהוא אחד בשמים בארץ ובארבע רוחות העולם. עכ"ל. הרי שאת דברי הגמ' הנ"ל שהוא אחד בשמים ובארץ וכו', פירש שזו כוונת המילה אחד. ולדרכנו (להלן סעיף יב) שהעמסנו בכמה ראשונים שיעלו עם הרמב"ם ודעימיה, שהכוונה באחד היא שהוא אלהים יחיד ואינו מורכב על כל פרטיו, ושלהידור מצוה יכוון, שהוא אחד בשמים ובארץ ובארבע

רוחות, מ"מ ברבינו יונה הנ"ל חזינן דלא כן, אלא שכל הכוונה באחד היא רק הנ"ל, ולא על אי מורכבותו. גם באור זרוע (ח"א באלפא ביתא סי' כ) על המילים "ה' אחד", הביא את דברי רבנו יוסף דאורליינש בפירושו על התורה, שפירש את פשט המקרא וז"ל, אבל עכשיו ודאי הכי קאמר, האדון שלנו אחד באדנות, שאין אדון אלא הוא. ע"כ. [ועוד ראה לו הכי שם (סוף סימן לד). וכ"כ עוד בהלכות קריאת שמע (סי' כז) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, זהו מלכות, כלומר שהוא אחד בעולמו ואין זולתו.] וכ"כ הסמ"ק (מצוה ב) רק על אל יחיד, ויובא בסמוך (אות ג), וכן הוא גם באבודרהם (סדר שחרית בביאור ק"ש ד"ה והטעם שאין) בפשט המילה אחד דכתב וז"ל, ואומר שמע ישראל. ונהגו לאומרו בקול רם, כדי לעורר הכונה בפסוק הראשון, שבו עיקר הכונה. וגם הוא דרך עדות, כאלו כל אחד אומר לחבירו, שמע שאני מאמין, כי ה' אלהינו, **הוא יחיד בעולמו** וכו'. ע"כ. ובהמשך שב ומבאר את פשט המקרא וז"ל, ושלשתן ישנן בפסוק הזה, שמצוה על כל איש ישראל לשמוע הדבר הזה, ולהבין אותו, לדעת כי ה' הוא האלהים, **אין עוד מלבדו** , ולקבל עליו עול מלכותו. עכ"ל. הרי שגם הוא פירש את כל הכוונה הנצרכת בק"ש, ולא הזכיר את אי מורכבותו, או איזה חלק מפרטיה כלל, לאמור דס"ל שאינו בכלל המילים ה' אחד. וכן המאירי (ברכות דף יג ע"ב ד"ה מאחר) כתב וז"ל, מאחר שפסוק ראשון צריך לכונה יתירה, מצוה לקורא שיאריך באחד וכו'. ושיעור הארכתו בדל"ת הוא, עד כדי שיצייר בלבו היותו ית' מולך על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם וכו'. ע"כ. והיות והוא מבאר שם את כל דיני וכוונות ק"ש, מבואר א"כ שלדעתו זהו כל שצריך לכוון. וניחא בגמ' דשפיר יש לומר שכוונתה שיאריך בד' וכו', הוא דבר חסידות ואינו פשט המילה אחד, היינו שיכוון כן לתוספת מצוה, חוץ מפשט המקרא שעליו כבר אמרה הגמ' קודם שחובה לכוון בפסוק ראשון את הבנת המילים [וכן נימא בסידור רש"י (סימן יד)], אך המאירי שמפרש כאן את כל סדר קריאת שמע, ולא הזכיר את פשט המילה על אי מורכבותו וכו', אלמא דס"ל שאינו חלק מהמצוה. וכן בספר על הכל (סימן ב) כתב וז"ל, ולר"י נרא' שצריך להפסיק בין י"י אלהינו לי"י אחד, **דפשטי דקרא** הכי הוא, שמע ישראל י"י אלהינו, פי' ששמו י"י אלהינו, ומי ששמו י"י, הוא אחד, והיינו קבל' מלכות שמים. עכ"ל. ואף שבו היה מקום לומר שכוונתו אחד גם לאי מורכבות, ברם היות והוא הרחיב שם, מה לכוון באמירת המילים, ואיך לפסקם, ועוד, ולא הזכיר מעניין היחוד הגמור, הרי זה מורה דס"ל שאין זה בכלל המצוה. ועוד הכי הוא לו שם (סימן כד). ובמפרשי התורה מן הראשונים שפירשו

שמע ישראל על אל יחיד גרידא, ראיתי כן רק לרשב"ם (דברים ו,ד) וז"ל, ה' הוא לבדו אלהינו, ואין לנו אלוה אחר עמו.

שיטות מעורבות

ג. בחזקוני (דברים ו,ד) עמד לבאר את הצורך בכפילות השמות בפסוק שמע ישראל וגו', ובפירוש קמא ביאר, ה' הוא אלהינו בהוה, וגם יהיה לעד, וזהו ה' אחד "ובעניין זה הוא אחד, כלומר יש בו לבדו אחדות כזה, מה שלא היה ולא יהיה כן בשום דבר שבעולם". ע"כ. כלומר דיבר על אחדותו שהוא מעל הזמן, ושזה מיוחד רק בו יתעלה. אך לא כתב כן אף לשאר חלקי אי המורכבות, ושמא זה כלול בזה. ובסמ"ג (עשה ב) כתב שה' אחד היינו אל אחד, ושאין עוד כמותו, בשונה ממלך שאינו יחיד לפי שיש מלך אחר. ואף בשונה ממלאך שירד לארץ, שאמנם הוא יחיד בארץ, ברם למעלה יש כמותו, ועל כן אינו אחד. ושהרס"ג הוכיח כן והאריך, ושדי בזה. עכת"ד. והנה לנו שדעתו לכאורה רק לגבי אל יחיד. אך בהמשך כתב כי כל ישראל תקועים באמונה חזקה, כי יוצר הכל הוא אחד מיוחד, כמו שנאמר ה' אחד. עכ"ל. ובפשטות "מיוחד" היינו שלימות היחוד, וראה כאן בהערה כדי לעמוד על דעת הסמ"ג נעתיק את לשונו (עשה סימן ב), מצות עשה להאמין ולשמוע, היא הקבלה, שהוא אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם, שנאמר (דברים ו,ד) שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד. שמע, כמו תקבל, וכן אתה תשמע מן השמים. וצריך שיאריך בדלי"ת, עד שיגמור בכוונתו מחשבה זו שבארנו. ולא יאריך בא' דאחד, שלא יראה כאומר אי אחד. וזה האחד אינו כשאר האחדים, שהמלך הוא אחד בארצו, אבל אינו אחד מכל צדדין, כי יש בארצו אנשים שהם אנשים כמותו, ובשאר ארצות יש מלכים כמותו. ואם מלאך מן השמים ירד למטה לארץ, הנה המלאך ההוא אחד בארץ, אבל אינו אחד מכל צדדין, כי יש בשמים מלאכים כמותו. אבל ה' אלהינו אינו כך, הוא אחד מכל צדדין. ורב סעדיה כתב להשיב לכופרים שאומרים שהם שנים או שלשה, אם לא יוכל האחד לעשות מעשה אלא בעזר חברו, הרי שניהם חלשים. ואם אחד מהם יכול להכריח את חבירו, הרי שניהם מוכרחים. ואם שניהם רשאים לעשות כל אחד מה שירצה, וביקש אחד להחיות אדם, והאחד בקש להמיתו, ראוי שיהא האיש ההוא מת חי, חי מת לאלתר כהרף עין. ואם יוכל האחד להסתיר דבר מחברו, הרי שניהם אינם חכמים. ואם לא יוכל להסתיר, הרי שניהם נלאים. ועוד כתב [היינו הרס"ג בהאמונות והדעות] להשיב לאותן שפוקרים על "נעשה אדם בצלמינו", כי דרך שפת לשון הקדש, שהגדולים מכנים עצמן לשון רבים, אף על פי שהם יחידים, כמו אוכל נכה בו, ובדניאל (דניאל ב,טו) פשריה נאמר קדם מלכא, ובמנוח (שופטים יג,טו) נעצרה נא אותך. עד כאן

דבריו. [נשים לב, שעד כאן כתב בביאור היחוד, רק שהוא אלהים יחיד.] ועוד האריך [הרס"ג] מאד בעניין הייחוד, ואין צורך כל כך להאריך, כי כל ישראל תקועים באמונה חזקה, כי יוצר הכל הוא אחד מיוחד, כמו שנאמר ה' אחד, ונאמר (דברים ד,לה) אתה הראת לדעת וגומר, ונאמר (שם,לט) וידעת היום והשבות וגומר, ונאמר (שם לב,לט) אני אני הוא, ואין אלהים עמדי, ובמקרא יש מקראות רבות כאלו. עכ"ל.

ולכאורה לא מובן מה למד ברס"ג, הרי לרס"ג ביחוד ה', מלבד החלק שה' הוא אלהים יחידי, יש עוד חלק של שלילת המורכבות. ובדברי הסמ"ג מבואר שאינו בא לחלוק על הרס"ג, רק שא"צ כל כך להאריך. ואם היה עוצר בזה, היינו מעלים את דבריו עם הרס"ג, ובפרט שכתב "אחד מיוחד", וזה מורה שמתכוון לאי מורכבות. אלא שהוא פירש למה לא צריך להאריך, כי כולם מאמינים בפסוקים שמביא שם, ומהם שנאמר "ה' אחד", והרי לעיל עתה פירש שפירוש מילים אלו הוא אלהים יחיד, ולא הזכיר כלל את אי המורכבות, ואם כן, כן הוא לומד גם בשאר הפסוקים שהביא, וזה שלא כרס"ג, מכל וכל. וגם לא יתכן מעוד צד, שבודאי את שלילת המורכבות על פרטיה, אין יודעים ההמון. ולכאורה הסמ"ג היה סבור שהכל דבר אחד בענין היחוד, וכל עניני אי המורכבות כלולים במה שהוא כתב, ואם כן הוא, זה בודאי אינו, שיש כאן שני חלקים, האמונה באל אחד, ושאינו מורכב, וצריך לי עיון בדעתו דעת עליון. . [ונמשך אחריו הסמ"ק (מצוה ב) שהביא את פירוש הרס"ג, אך את הסיפא הנ"ל לא כתב. וכאמור לעיל הרס"ג בודאי שלא פירש כן, שהרי ביאר שאחד הוא ביחוד גמור, וכנראה הסמ"ק נמשך אחר הסמ"ג וכדרכו, ולא ראה את הרס"ג במקורו, ולכן כתב בשם הרס"ג לפרש אל יחיד. ולכן השמיט את הסיפא של הסמ"ג שכתב, "אחד מיוחד" שזהו שלם בתכלית בקיצור.]

החינוך שיטה אמצעית, יחוד ה' היינו אלהים יחיד, ושלילת המורכבות כלולה במצות האמנת מציאותו

דעת החינוך שפרטים אלו של אי מורכבותו כלולים במצות האמנה במציאות ה', כמו שכתב במצות האמנה במציאות האל (מצוה כה) בזה"ל, דיני מצוה זו, כגון מה שמחוייב עלינו להאמין עליו שכל היכולת וכל הגדולה והגבורה והתפארת וכל ההוד וכל הברכה וכל הקיום בו. ושאין בנו כח ושכל להשיג ולהגיד גדלו וטובו, כי לרוב מעלתו, הודו לא יושג רק לעצמו. ולשלול ממנו בכל כחנו כל חסרון, וכל מה שהוא הפך כל שלמות, וכל מעלה. והענינים היוצאים מזה, כגון לדעת שהוא נמצא, שלם, בלתי גוף ולא כח בגוף. כי הגופים ישיגום החסרונות, והוא ברוך הוא, לא ישיגהו מין ממיני החסרון, כמו שאמרנו. ושאר דברים רבים הנאמרים בענין זה, כולם מבוארים בספרי יודעי חכמת האלהות,

אשרי הזוכים אליה, כי אז יקיימו מצוה זו על בוריה. עכ"ל. והיינו שזהו הידור במצוה, כמו שלעיל שם כתב שידיעת האמנה במציאות האל היא מצוה מן המובחר, וזה לשונו, ואם יזכה לעלות במעלות החכמה, ולבבו יבין, ובעיניו יראה במופת נחתך, שהאמונה הזאת שהאמין, אמת וברור, אי אפשר להיות דבר בלתי זה, אז יקיים מצות עשה זו מצוה מן המובחר. עכ"ל. [ברם צ"ע בדבריו, כי במצוה זו גופא של יחוד ה' כתב (מצוה תיז) וז"ל, שנצטוינו להאמין כי השם יתברך, הוא הפועל כל המציאות, אדון הכל, אחד בלי שום שיתוף. ע"כ. הרי שלא הזכיר כלל את פרטי היחוד במצוה זו, ולמה נטה קו מהרמב"ם, ושמם תחת מצות האמנה במציאות ה', ולא במצות יחוד ה', שלכאורה שם מקומם, וכמו שעשה הרמב"ם? ולכאורה דין גרמא, שנמשך במצות יחוד ה' אחר ספר המצוות, כמו שניכר מלשונו וראיותיו הנ"ל שהובאו רק בספר המצוות להרמב"ם, ושם לפום ריהטא דברי הרמב"ם הם רק לגבי שה' יחידי ולא לשאר חלקי היחוד, ולא השווה את הדברים יחד עם המשנה תורה. ועוד צ"ע, למה שם בנפרד מצוה שלא להאמין זולתו, כמו שביאר בריש הקדמתו וז"ל, המצוות התמידיות, א. להאמין בשם. ב. שלא להאמין זולתו. ג. לייחדו וכו', והנה המצוה להאמין בה', היא מצוה כה הנ"ל, ושלא להאמין בזולתו, היא מצוה כו. והחילוק בין האמנה במציאותו, לבין האיסור להאמין בזולתו, מבואר בדבריו (בפרטי מצוה כו), שאף המאמין שה' הוא האלוה, אסור להאמין שה' נתן כח לאיזה כח להיות שולט. והתוספת ביחוד על האמנה במציאותו היא לאפוקי שיתוף, וכך למד בו המשנה ברורה (בריש הספר סימן א ביאור הלכה השני). וזה לכאורה נגד הרמב"ם, וצריך לעיין בכך. זאת ועוד חולק על הרמב"ם שאין חובה לדעתם, אלא היא מצוה מן המובחר, ולרמב"ם הוי חובה לדעת, וכדלעיל.]

אתה הראת לדעת, שדעת רוב רובם של רבותינו הראשונים, שמצות יחוד ה' דקריאת שמע, היא מצות עשה, הן על כך שה' הוא אל יחיד, אין זולתו. והן על כך שהוא אחד באחדות גמורה מכל צד, ועל כן כן עיקר לדינא. [מעתה מה מפליאים דברי הרש"ר הירש (דברים פרק ו פסוק ד) שבתחילה ביאר את פסוק זה דה' אחד, שלהורות בא שה' הוא אל יחיד, הוא הכח היחידי המביא את הטובות בעולם, וגם את הרעות, ולכן נאמר "ה' אלהינו", לכלול הן את החסד בעולם, שעליו מורה שם הויה, והן את הדינים בעולם, שעליהם מורה שם אלהים, הכל מה"אחד", לאפוקי מהעבודה זרה, שזה היה שורשה, הסתירה בין הטוב בעולם לרע בעולם, שגרמה להם לסבור שיש שתי אלהויות בעולם ויותר. ואחר שהאריך בזה, כתב וז"ל, אולם בעלי החקירות העיוניות שבין ההוגים, ייחסו משמעות נוספת למאמר "ה' אחד". לדעתם, מאמר זה בא להודיענו דבר על עצמיות ה',

על מהות הווייתו. וכך פירשו הם את תואר ה"אחד", לא אחד ויחיד שאין זולתו, אלא אחד ואחיד במהותו, פשוט שאיננו מורכב. כסבורים היו שמאמר זה הוא מפתח לפרדס, והוא מעמיד אותנו על סוד מהותו של ה'. אולם כמיטב ידיעתנו, אין להם על מי שיסמוכו בין חכמינו ז"ל. ולא עוד, אלא שיטתם גורמת שאחדות ה', שהיא הבסיס היסודי של כל מחשבותינו, נעשית עקרה [מלשון עקרות] לחיים. ולדעתנו נתעלמו מעיניהם גבולות ההכרה האנושית. עכ"ל הפלאית. ואין זאת אלא שנתעלם ממנו האמור. גם דין גרמא ללשונו החריפה, שכתב בנ"ל בזה"ל, וכך פירשו הם את תואר ה"אחד", **לא** אחד ויחיד שאין זולתו, אלא אחד ואחיד במהותו, פשוט שאיננו מורכב. עכ"ל. הרי שסבר בדעת בעלי ההגיון, שפסוק זה בא להורות רק על שלילת ההרכבה, ולא על כך שה' הוא אל יחיד ואין זולתו. וזה אינו, כי כאמור הם כתבו להדיא שמצוה זו כוללת גם שהוא אל יחיד. ואף אילו לא היו מפרשים כן, דבריו פלאיים, כי המורכבות כוללת שאין זולתו, בק"ו בן בנו של ק"ו, וכמו שגם בעלי ההגיון עמדו על כך באורך וברוחב ובראיות ואכ"מ.]

הוכחה מכוונת התפילין

ד. איברא דלאידך גיסא יש להוכיח מן השו"ע בהלכות תפילין (או"ח סימן כה סעיף ה) והוא מלשון הטור (שם), שמצות יחודו כוללת רק שה' הוא אלהים יחידי, שהנה ז"ל, ויכוין בהנחתן, שצונו המקום, להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהן יחוד שמו ויציאת מצרים. על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור יציאת מצרים, על ידי נסים ונפלאות שעשה עמנו, **שהם מורים על יחודו, שהוא יחיד בעולמו**, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. עכ"ל. ולכאורה נראה שהם למדו, שיחוד ה' כולל רק את הענין שהאלהים שולט יחידי, ולא את כל שאר הפרטים שכלל הרמב"ם ביחוד ה', שאינו גוף, ואינו מורכב וכו'. שזה כל מה שהזכירו ביחוד "שהוא יחיד בעולמו, ואשר לו הכח והממשלה וכו'". וכדברי הטור כן כתב גם השל"ה (חולין פרק תורה אור אות עח) בשם אבא מורי (עמק ברכה סימן טז) [שהיה תלמיד הרמ"א], והוסיף מעט וז"ל, ויכוין בהנחתן וכו', ואשר לו היכולת והכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו, כמו שעשה אותות ומופתים בשמים ובארץ ביציאת מצרים, ואין בהם מי שיאמר לו מה תעשה. והכי פסקו האחרונים בכוונת מצות תפילין, כגון הלבוש (שם סעיף ט), הא"ר (ס"ק ט), שו"ע הרב (ריש הלכות תפלין), חיי אדם (ח"א כלל יד סעיף כז) קיצור שולחן ערוך (סי' י סעיף י), הבא"ח (הלכות ק"ש), ערוך השלחן (סעיף ח) ועוד.

הוכחה מכוונת המילה "אחד"

עוד לכאורה יש להוכיח הכי מן קמאי, שיחוד ה', היינו אלהים יחידי ולא שאר פרטים, מדנמצאו ראשונים רבים שכתבו שבקריאת שמע בעת שיאמר "אחד", יכוון שה' שולט יחידי בארבע רוחות השמים, ולא הזכירו את שאר פרטי יחוד ה', שאינו גוף, ואינו מורכב, ואינו בזמן, ותאריו משלים וכו'. ותחילה הכי הוא בשלחן ערוך (קריאת שמע סימן סא סעיף ו) וז"ל, צריך להאריך בחי"ת של אחד, כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, שלזה רומז החטוטרות שבאמצע הגג החי"ת. ויאריך בדלי"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם. ולא יאריך יותר מכשיעור זה. עכ"ל. והוא העתק לשון הטור במקום. וכ"כ עוד ראשונים רבים, כגון רבינו יונה (ויעלו הדברים יחדיו, כי רבינו יונה הוא גם מקור לדברי הטור בתפילין הנ"ל) בספר היראה (בק"ש) וז"ל, ויאריך בדל"ת, עד שיחשוב בלבבו, שבורא עולם הוא מלך למעלה ולמטה בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם, ממזרח וממערב מצפון ומדרום ותהום רבה, ומאתים וארבעים ושמונה אברים שבו. ואם לא יוכל לכוון כל כך, יכון, השם שהוא עתה אלהינו, עתיד להיות אחד. ע"כ. ועוד לו במיוחס לו בשערי עבודה כתב וז"ל, והכונה באמרו יי' אחד, יכוין במלת יי', כלומ', מי ששמו יי', שקבלנו עלינו עול מלכותו, וקבלנו אותו למלך שופט עלינו, הוא אחד. והכונה באחד, שהוא אחד בשמים בארץ ובארבע רוחות העולם. עכ"ל. וכן הביא הב"י (או"ח סימן סא) את תלמידי דרבינו יונה (ברכות דף ז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ובלבד) שכתבו, ואומרים רבני צרפת, דמכאן נראה, שצריך להאריך מעט בחי"ת כשיעור שימליכהו בשמים ובארץ, ובדלי"ת יאריך גם כן כשיעור שימליכהו בארבע רוחות העולם וכו'. ועוד הביא הב"י (שם) שכ"כ הסמ"ק (סי' ב) צריך לכוין באל"ף, שהוא אחד. ובחי"ת שהוא יחיד בז' רקיעים ובארץ, הרי ח'. והדלי"ת, רמז לד' רוחות. ולעתיד יאמרו כל העולם שהוא אחד. ע"כ.

וכן נמצאו עוד ראשונים שכ"כ, דהכי הוא בסידור רש"י (סי' יד) דכתב, אבל בדלי"ת יאריך עד שיעור שיעשנו בלבו יחידי בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם וכו'. ולא יאריך יותר מדאי, אלא עד דמחשב בארבע רוחות הארץ, להאמינו בכל הילודים, על שם כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים. ובארבע רוחות והתהום ליחדו בכולן, על שם, ומתחת זרועות עולם. ובארבע רוחות הרקיעים, כדי להודיע שאין בכולן אלא רשות אחד וכו'. עכ"ל. וכ"כ הרוקח (סימן שכ) וצריך להאריך באחד ובד', ובלבד שלא יחטוף בח'. וצריך להאריך שיחשב מלכות שמים למעלה ולמטה ובד' רוחות. ע"כ. וכ"כ בפסקי ריא"ז, ובפסקי הרי"ד (ברכות יג ע"ב), ובאשכול (הל' ק"ש) וכ"כ הראבי"ה (ברכות סי' מו) שהביא את דברי הגמ' שתמליכהו בשמים ובארץ ובד' רוחות, והוסיף,

וצריך להרהר בלבו בכל ענין הזה, להמליכהו בקרותו הפסוק, ולהרהר שהשם הוא היה הוה ויהיה. ע"כ. והרא"ה (שם) ביאר גמרא זו וז"ל, פי', בחית ימליכהו על השמים ועל הארץ ועל ד' רוחות העולם, כלומר כי הוא יתעלה המשגיח ממכון שבתו על כל בריותיו. וכ"כ בסמ"ג (עשה ב) ובמחזור ויטרי (סימן יב) שבאחד יכון, שארבע רוחות העולם, וארבע רוחות התהום, וארבע רוחות הרקיעים, אין בכולם אלא רשות אחד. וכן הוא באבודרהם (סדר שחרית בביאור ק"ש), וכ"כ הנימוק"י (ברכות יג ע"ב) על דברי הגמ' "תו לא צריכת" פירש, שתאריך שיעור שתחשוב בלבך שהוא אחד בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם. ע"כ. וכן בשבלי הלקט (סי' טו), וברבינו ירוחם (נ"ג ח"ב) כתבו כתוכן דברי הגמ'. וכן כתב במנורת המאור (נר שלישי סי' צו) וצריך להאריך בדל"ת דאחד, שעור שיכון בו, הקדוש ברוך הוא, יחיד ומולך בארבע רוחות העולם ולמעלה ולמטה, כדגרסינן בריש פרק היה קורא, תניא סומכוס וכו'. ע"כ. וכ"כ בספר השולחן (הל' ק"ש שער שני), ובנמוקי יוסף (ברכות יג ע"ב) שכוונה זו היא קבלת עול מלכות שמים. ולכאורה חזינן דכל הני ס"ל שמצות יחוד ה' היא שהוא האלהים היחידי, ולא כלול בזה שאינו גוף ושאינו מורכב וכו', כל הנזכר ברמב"ם ודעימיה הנ"ל.

דחיה

ה. ברם יש לומר דאינו כן [ותחילה נכתוב את תורף התירוץ, ואח"כ נסמכו ביתדות בעז"ה] בשני הדינים, שהנה לגבי הראיה מכוונת ק"ש במילה אחד, י"ל שכוונה זו שנזכרה בגמ' ובראשונים, אינה פירוש המילה "אחד", אלא דבר חסידות להוסיף בעת כוונת ק"ש, חיזוק יתר בהמלכת ה' עליו [שזו עיקר מצות קריאת שמע היוצאת מהמילים "ה' אלהינו"], שבעת אומרו יחוד ה' [שהיא המילה "אחד"] ימליך את ה' על כל חלקי הבריאה שהוא שולט יחידי בהם. ואין כוונת השו"ע להורות כאן מהו יחוד ה' [שלא פירש כאן את המילה "אחד"], אלא הוסיף דבר כוונה שנכון לכוון בעת אומרו "אחד", תוספת המלכתו בחלק אחד מיחוד ה'. וההוכחה לכך, שכן כולם מודים שכוונת פשט המילים של שמע ישראל וגו', הוא לעיכובא, ואילו הכוונה הנזכרת שה' אחד בשמים ובארץ ובז' רקיעים, כולם אמרו שהיא דבר חסידות. ועוד, שגם הרמב"ם ודעימיה שפירשו להדיא את פשט המילה "אחד" על שלימות אחדותו, הם בעצמם כתבו לכוון כוונה זו, שה' אחד בשמים ובארץ ובז' רקיעים, מה שמכריח את האמור.

ולגבי הראיה מכוונת הנחת תפילין, נמי יש לדחותה, היות ועצם חידוש דברי הטוש"ע שיכוון בעת הנחת התפילין זכר ליציאת מצרים המוכיח על יחודו, העיקר הוא זכר יציאת מצרים, ומה שהוסיפו שיזכור יחוד ה', זה נתווסף אגב, ואין זה עיקר, וממילא

כל מה שכתבו על יחוד ה', אין זהו מצוה, אלא הוספה שהוסיפו, ועל כן אינה הוכחה שיחוד ה' הוא מסוג פלוני או אלמוני. ואילו היו אומרים הני קמאי שיחוד ה' הוא שלטון, היתה ראיה שהם חולקים על הרמב"ם ודעימיה, ברם עתה שהם כתבו שיחוד ה' שיש לו שילטון מוכח מיציאת מצרים, גם הרמב"ם מודה לזה, ובפשטות נימא בהו, דגם הם מודים שיש עוד חלקים ליחוד ה', והם לא נגעו בכך עתה, כי אין זה מקומם כאן.

כוונת ק"ש

ו. ועתה נבא בהרחבה לדחות את הראיה מכוונת ק"ש, ולצורך כך נשוב ונעתיק את לשון השלחן ערוך (קריאת שמע סימן סא סעיף ו) וז"ל, **צריך** להאריך בחי"ת של אחד, כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, שלזה רומז החטוטרות שבאמצע הגג החי"ת. ויאריך בדלי"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם. ולא יאריך יותר מכשיעור זה. עכ"ל. וכאמור הוא העתק לשון הטור במקום. והנה נודע שהלשון "צריך", אינו חיוב, אלא לכתחילה, והיינו שכוונה זו היא דבר חסידות. וכן מבואר במקור הדין במסכת ברכות (דף יג ע"ב) תניא סומכוס אומר, כל המאריך באחד, **מאריכין לו ימיו ושנותיו** וכו'. רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חזייה דהוה מאריך טובא, אמר ליה, כיון דאמלכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות, תו לא צריכא. ע"כ. ומדאמרו "מאריכין לו ימיו ושנותיו", מבואר שהוא דבר חסידות. ותקשי הן הלא כוונת פירוש מילות ק"ש הוא לעיכובא ולא חסידות, וכדפסק הרמב"ם (ק"ש פ"ב ה"א) הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובה. והשאר, אם לא כיון לבו וכו' יצא. והוא שכיון לבו בפסוק ראשון. עכ"ל. והכי נפסק בשו"ע (סוף סימן ס), ואם זהו פשט הפסוק, למה אמרו שחסידות לכוון כן. ולהאמור פשוט שיש כאן שני דינים, הראשון לעיכובא, והוא כוונת פירוש המילים של ק"ש, ומהו פירוש המילים שמע ישראל וכו', לא עסקו בכך הרמב"ם והשו"ע. אולם ישנו דין שני בכוונת קריאת שמע, שהוא דבר חסידות, והיינו להאריך בק"ש באמירת אחד, ובשעת אמירת המילה לקבל את ה' עלינו למלך גמור, שלו שלטון יחידי, ולזה ניתן להאריך מאוד בכוונה. [שאמנם המלכת ה' עליו בק"ש היא לעיכובא (וכדלהלן סעיף יא), אך אורך ההמלכה, ופרטי כוונה זו, הן חסידות.] ועל כן נתנו חז"ל שיעור, ושאין צורך יותר מכך, והוא שימליך את ה' שהוא יחיד בעולמו, ומושל בד' רוחות העולם, ודיו. ומעתה מש"כ בשו"ע הנ"ל שיאריך בחי"ת כדי שימליך וכו', לא נכתב כאן שזהו פירוש המילה אחד, אלא זו סוגיא אחרת של חסידות במצות המלכת ה' עליו ועל העולם.

והכי יוצא מבואר מדברי הרמב"ם (ק"ש פ"ב) שבריש הפרק פסק, הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. ובמרחק בהמשך (הלכות ח,ט) פסק, וצריך לדקדק באותיותיו **ואם לא דקדק יצא** . כיצד ידקדק, ישמור שלא ירפה החזק ולא יחזיק הרפה, ולא יניח הנד ולא יניד הנח. לפיכך צריך ליתן ריוח בין הדבקים, בין כל שתי אותיות הדומות שאחת מהן סוף תיבה, והאחרת תחלת תיבה הסמוכה לה, כגון "בכל לבבך", קורא "בכל" ושוהה, וחוזר וקורא "לבבך". וכן "ואבדתם מהרה", "הכנף פתיל". וצריך לבאר זיי"ן של "תזכרו". **וצריך להאריך בדל"ת של "אחד"**, **כדי שימליכהו בשמים ובארץ ובארבע רוחות** וכו'. עכ"ל. הנה לנו, שהדין להאריך בד' שימליכו בשמים ובארץ ובארבע רוחות, אינו פשט המילה, אלא הוא תוספת כוונה לדקדוק מצוה, ואינו לעיכובא. וכפי שכתב בריש ההלכה מה הם הדיקדוקים בק"ש, ושאם לא דקדק יצא. וגם כתב לשון "צריך להאריך" ונודע שלשון צריך אינו לעיכובא. ולכן גם שמם בשתי הלכות שונות, זו בהלכה א, וזו בהלכה ט, שכן הם שני דינים שונים. ובזה גם יבואו דברי הרמב"ם יחדיו, שהראנו לדעת לעיל שפירש בכמה דוכתי את פירוש המילה "אחד" על שלימות היחוד, ואילו כאן הזכיר רק כוונת אל יחיד? ואין זאת אלא שזה פשט המילה, וזו תוספת כוונה. ונמצא מבואר, שדברי הגמרא לכוון שימליכו בשמים ובארץ ובד' רוחות, אין זהו פשט המילה "אחד", אלא תוספת כוונה לדבר חסידות.

ובדרך זו ייושבו גם דברי ספר הרוקח, שכבר הבאנו דבריו לעיל שכתב בהלכות חסידות (שורש היחוד סוד"ה בריש מדרש), ובספרו ספר השם (עמוד ו) כדברי הרמב"ם, שיחוד ה' כולל גם את אי מורכבותו על חלקיהן, ומאידך איהו גופיה בספר הרוקח (ברכות סימן שכ) כתב וז"ל, וצריך להאריך שיחשב מלכות שמים למעלה ולמטה ובד' רוחות העולם. שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. עד כאן כוונת הלב דברי ר' מאיר. וכן פסק רבא הלכה. וכוותיה עבדינן דהוא בתרא. וכן רב נחמן ורב יוסף לא מצרכי אלא פסוק ראשון זהו קרית שמע של רבי. עכ"ל. [ועוד ראה אליו בפירושי סידור התפילה לרוקח (קדושה של מוסף עמוד תקעב) ועוד שם (ר"ה סוף מלכויות סוף אות קלב).] והרי שהזכיר את הכוונה שיכוון באומרו ה' אחד לגבי אל אחד, ולא הזכיר את אי מורכבותו? ואין זאת אלא שעתה בא להוסיף דבר חסידות בכוונת קריאת שמע, ברם מהו פשט הכתוב המחוייב בכוונה, זה כבר ביאר במקום אחר.

והכי עולה נמי מדברי כד הקמח (ערך יחוד השם) דמחד תפס כרמב"ם במושלם בענין יחוד ה', על כל פרטיו באורך. ומאידך (שם) באמירת ק"ש כתב, שיצייר בלבו ומחשבתו

שהוא יתעלה מלך יחיד בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם. ע"כ. ואי "אחד" היינו אי מורכבותו וכו', מדוע השמיט זאת כאן, וזהו פשט המילה? וכעביד איהו גופיה נמי בפירושו על התורה (דברים ו,ד) על הפסוק שמע ישראל שכתב וז"ל, לכך הוצרך לומר, ה' אלהינו ה' אחד, להורות ה' שהוא אלהי ישראל, הוא אחד, והוא לבדו נקרא ה' אחד, ואין זולתו ברוך הוא, שאחדותו שלמה מכל צד, בלא שום הרכבה בעולם, ואין לו באחדותו דומה לא בעליונים ולא בשפלים, ועתיד שיהיה בכל האומות אחד, כענין שכתוב (זכריה יד,ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. עכ"ל. וכן הוא לו עוד בכד הקמח (ריש יחוד השם) דכתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו,ד), הזכירה תורה פרשת שמע אחר עשרת הדברות, לבאר כי בדבור (שמות כ) אנכי ה' אלהיך יהיה היחוד. וכן דרשו ז"ל, רבי נתן אומר, מכאן תשובה למינין שאומרים שתי רשויות וכו'. לכך הוצרך לומר ה' אלהינו ה' אחד, להורות, כי ה' שהוא אלהי ישראל, הוא לבדו נקרא ה', והוא אחד ברוך הוא וברוך שמו, שאחדותו שלימה מכל צד ומכל פנה, בלא שום הרכבה בעולם. ואין לו דומה באחדותו, לא בעליונים ולא בתחתונים. ע"כ. ועוד ראה אליו בכד הקמח (ערך לולב ד"ה ודבר ידוע). ולהדיא שפירוש הפסוק הוא גם שאינו מורכב וכו'. וחזינן דמחד תפס כרמב"ם בפירוש אחדות ה', ומאידך בכוונת ק"ש לא הזכיר מזה דבר, רק שלטון ה'? ולהאמור אתי שפיר, דהא פשט המילה, והא תוספת כוונה לדבר חסידות.

ומעתה נימא הכי בכל הני ראשונים הנזכרים שכתבו שיכוון באומרו "ה' אחד", שה' אחד בשמים ובארץ ובד' רקיעים, שבאו לדבר חסידות, ולא לפשט המילה, ובאמת יודו שפשט המילה הוא ה' אחד הוא באחדות גמורה, ורק שלא עסקו בכך עתה, וראה בסמוך.

ראשונים החולקים

ז. ברם תירוץ זה לא יכון בדברי רבינו יונה ודעימיה הנזכרים לעיל (סעיף ב אות ב), שפירשו את פשט הכתוב "ה' אחד", רק על כך שה' הוא אלהים יחיד, ולא על שלילת המורכבות. ולדרכנו שהעמסנו בכל הני ראשונים שיעלו עם הרמב"ם ודעימיה, פירשנו שהכוונה באחד שהוא אלהים יחיד ושלם שאינו מורכב, ולהידור מצוה יכוון פרטיה, שהוא אחד בשמים ובארץ ובארבע רוחות, ואילו ברבינו יונה ודעימיה מבואר שלא כן, אלא כל הכוונה באחד היא רק הנ"ל, ולא על אי מורכבותו. וכיון שכן הוא בדעתם, ממילא יש מקום לטעון לאידך גיסא בכל הראשונים דלעיל לגבי כוונת ק"ש, דהכי אף הם ס"ל כרבנו יונה ודעימיה, וממילא אין הכרח בדעתם כמאן ס"ל.

יסוד המחלוקת

יסוד המחלוקת הוא בפשט המילים ה' אחד, כי הפשטות היא רק על שה' הוא אלוה יחידי, שאין כמה אלהויות, ברם הרמב"ם ודעימיה סוברים שהכוונה גם לאי מורכבותו וכו', שלו אחדות גמורה, משום שכך הם מבינים את פשט המילה "אחד", אחדות גמורה. וכמו שכתב להדיא בשו"ת הרשב"א (החדשות מכת"י סי' שסח) להשיב לכופר וז"ל, חזר עוד וטען [הכופר], ואנה מצאת אתה בכל ספריכם, בין בספר תורה, בין בספרי התלמוד, שהוא ית' אחד על הצד שלקחתם אותו, שאין בו **רבוי** ואחדות? אמרתי, נתבאר זה באור אמתי באמרו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כאן העמידנו על היחוד, והזהירנו לשמוע ולהבין מצד החקירה האמתית, ונקבל להאמין וכו'. ואחר החקירה וההבנה, נאמין כי הוא ית' אחד. ואי אפשר להוציא בלשון מלה שוללת הרבוי בשום צד, יותר ממלת אחד. עכ"ל, ועע"ש שמאריך בשלימות יחודו. וכן מבואר בעוד ראשונים שיובאו להלן (אות ט) ע"ש.

ובודאי שיש קשר לכך שהם ידעו את אחדות השם מתוך ההוכחות הפילוסופיות, וכמו שהאריכו בזה, ושזהו חלק מן המצוה לדעת את יחוד ה', כנאמר "שמע", וכאשר יובאו דבריהם להלן (סעיף יד). ועוד שמא דין גרמא להו, דאי יחוד ה' בא רק לאלהים יחיד, א"כ תיפוק ליה משום ל"ת דלא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכך קצת מורה לשונו של הרמב"ם בריש יסודי התורה (פ"א הלכות ו,ז), וכן לעיל מינה (בסדר המצוות שבריש הפרק) דכתב הרמב"ם וז"ל, הלכות יסודי התורה וכו' א, לידע שיש שם אלוה. ב, שלא יעלה במחשבה שיש שם אלוה זולתי י"י. ג, ליחדו וכו'. עכ"ל. ומשמע שיחוד ה' היא תוספת על שלא יעלה במחשבה שיש שם אלוה זולתי י"י, ואי יחוד ה' היינו שהוא אלהים יחיד ואין עוד אלהים, היינו הך. שוב ראיתי את המהר"ל בניב"ע (נתיב העבודה פ"ז) שלמד כן בפשט הפסוק משום הכפילות בפסוק וז"ל, כי לכך לא אמר שמע ישראל ה' אלהינו אחד [ללא שנית ה' אחד], כי אין האחדות הוא מצד מה שהוא ית' אלהינו, כי במה שהוא אלהינו ושמו מיוחד על ישראל, אין נראה האחדות, כי אחדותו ית' מה שאין לו יתברך צירוף אל דבר, ואילו מה שאמר "אלהינו", בשם הזה יש צירוף אלינו. [וזו סתירת האחדות.] ולכן צריך עוד לומר "ה' אחד", כי אחדותו בעצמו מבלי צרוף כלל. עכ"ל. וכ"כ האברבנאל על התורה (דברים ו,ה).

מקור הצורך בכוונת התפילין

ח. ועתה נפן לראיה מכוונת התפילין, ובאמת צריך עיון מנין הוציאו חיוב לכוון בעת הנחת התפילין את יחוד ה', והטור שהוא המקור לא כתב מקור לפסקו, גם הב"י לא הראה שום מקור. [מה שציין בבאר הגולה לרבינו יונה, והנה הוא לו בברכות (דף ח ע"א

מדפי הרי"ף ד"ה הרוצה), הוא מקור לפרט בדברי הטור, שה' ציוה להניחם על הזרוע כנגד הלב וכו', ולא לענין יחוד השם, כי רבינו יונה שם לא דיבר בזה, ובכלל לא כתב שיכון בעת הנחת התפילין לכך.] אולם הב"ח במקום הפנה כאן לדברי הטור במקומות נוספים (סימן ח, ולסימן תרכה) שכתב בדומה לכאן, שיש לכוון במצות ציצית לזכור את מצוות ה', ושיש לכוון בעת ישיבה בסוכה זכר ליציאת מצרים ולעננ הכבוד. וביאר הב"ח, שדין זה הוא חידוש של הטור שלמדו מתוך פשט הפסוקים, דכתיב והיה לך לאות על ידך וגו' **למען** תהיה תורת ה' בפיך, **כי** ביד חזקה הוציאך וגו', יורה כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכוונה שיכון בשעת קיום המצוה. ע"כ. דהיינו התורה כתבה שטעם מצות הנחת תפילין היא לזכור את יציאת מצרים, שעל ידי זכירה זו נקיים את כל התורה. וכן פירש הרמב"ן על התורה (במקום). ומעתה יש ללמוד כן אף מן הפסוק הסמוך שם (שמות יג,טז) שנאמר, והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך, **כי** בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים. וכ"כ הלבוש (סי' ח סעיף ט) לגבי כוונת הציצית דילפינן לה מקרא. וכן הפרישה במקום (סי' כה אות י) כתב על דברי הטור, שצונו המקום להניח ד' פרשיות, דכתיב והיה לאות על ידך. ע"כ. לאמור שלמד את פשט הפסוקים שהם הוראת התורה שהתפילין צריכים להיות לנו לזכרון על הכתוב בהם. וכ"כ העטרת צבי (סי' ח ס"ק יא) לפי שכתוב בפרשת ציצית למען תזכרו. וכאמור מרן הב"י (בסימן כה) לא הראה מנין הוציא הטור שיכון בתפילין, אולם בהלכות ציצית (סימן ח) על דברי הטור שכתב, ויכוין בהתעטפו שצוונו המקום להתעטף כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם, כתב, פשוט הוא. ע"כ. ושמא היינו שזהו פשט הוראת התורה. והכי ביאר את מרן השו"ג (ס"ק יא) הביאו כף החיים (ס"ק לא), כלומר זיל קרי בי רב הוא, דכתיב וראיתם אותו וזכרתם וכו'. א"כ י"ל ששתיקת הב"י שלא להראות מקור לאלו דברי הטור, אף לענין תפילין היא כאמור, שכן מורה פשט פסוקי התורה, וכל כך פשוט הדבר שלא הוצרך להזכירו. וכן יוצא מבואר שמקור הטור מהפסוק, בדברי הפמ"ג (סי' תרכה א"א ס"ק א) שכתב, ובאמת כתוב מפורש (ויקרא כג,מג) למען ידעו דורותיכם וכו', וכן מבואר במחצית השקל (שם ס"ק א).

נמצא שמש"כ הטור בתפילין, ויכוין בהנחתן וכו', מקורו מכך שאמרה תורה, והיה לך לאות על ידך וגו', למען תהיה תורת ה' בפיך, כי ביד חזקה הוציאך וגו'. שנתנה התורה טעם למצות הנחת התפילין, כדי שנזכור את יציאת מצרים, ועל ידי זה תהיה תורת ה' בפיך, דהיינו תגרם שמירת התורה, והבין הטור, כיצד, על ידי זכירת יציאת מצרים תקויים התורה, כיון שנסי יציאת מצרים "מורים על יחודו, שהוא יחיד בעולמו, ואשר לו

הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים, לעשות בהם כרצונו" עד כאן לשון הטור. דהיינו נסי יציאת מצרים מוכיחים את יסוד דת ישראל, וממילא מביאים לידי שמירת התורה. וא"כ המילים שבחר הטור שמורים על יחודו וכו', הם מילותיו של הטור, ואין לכך שום מקור אחר, וממילא אין שום מצוה לזכור את יחוד ה' בעת הנחת התפילין, אלא המצוה היא לזכור את יציאת מצרים, ומה שהוסיף הטור לזכור את היחוד, זהו לתוספת הסבר, מה התועלת בזכירת יציאת מצרים. וגם לדעת הטור, מי שלא יכוון כן, קיים את המצוה בשלמותה, ויכל הטור להשתמש במילים אחרות, וכלל לא להזכיר את היחוד, כגון לומר שיציאת מצרים מוכיחה את אלהות ה' והשגחתו וכדומה.

ובבואנו הלום שאין מצוה לזכור את היחוד בעת הנחת התפילין, אלא זו תוספת ביאור שכתבה הטור, אין שום ראיה ממנו שלומד שיחוד ה' הוא רק שה' אלהים יחידי, ולא גם על שלילת המורכבות, כיון שהטור כלל לא עסוק במצות יחוד ה', ואגב נסבה, שכל חפץ התורה לזכור בהנחת התפילין [לדעת הטור] את יציאת מצרים, ולא את יחוד ה', וכל מה שהזכיר הטור את יחוד ה', הוא כדי לתבל ולתת טעם בדבר.

המורם מן האמור, מצות עשה של האמנה ביחוד ה', כוללת את הידיעה שהשם הוא אלהים יחיד, ואת הידיעה שהשם שלם בתכלית, שהיא שלילת המורכבות על כל פרטיה.

ועוד לענין מצות האמנה בה' שהוא אל יחיד, ושאסור לשתף עמו אל אחר, יש ראשונים שלמדו מצוה זו מפסוק אחר, מדכתיב, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות כ,ג. דברים ה,ז), הלא המה החינוך (מצוה כו), סמ"ג (לאוין א), יראים (השלם סי' רמג), תשב"ץ (ח"א סי' קלט) וביד רמ"ה (סנהדרין סג ע"א), ואיהו עוד לומד, שאפילו האיסור להזכיר שם שמים יחד עם שם ע"ז יחדיו [אע"פ שאינו מאמין בע"ז] חמור יותר מהכופר בה' לגמרי, וכדאיתא בגמ' (שם סנהדרין סג ע"א) כל המשתף ש"ש וד"א, נעקר מן העולם.

קיום המצוה בעת ההתבוננות

ט. מה שסיימנו בהלכה למעלה, שקיום מצות זו הוא ע"י התבוננות ביחודו, כ"כ הרמב"ם בספר המצוות (עשה ב) במצות יחוד השם, שקוראים חז"ל למצוה זו לקבל עליו מלכות שמים, כלומר **ההודאה ביחוד** וידעתו. עכ"ל. הנה שעצם ההודאה ביחוד, וגם ידיעתו [היינו החקירה וההוכחות לכך] הם קיום מצוה זו. וכ"כ המאירי (ברכות יד ע"א המשנה השלישית) על דברי המשנה, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה, וז"ל, ופי' הדבר, מפני שפרשה ראשונה יש בה עול מלכות שמים, ר"ל התבוננות מציאותו ית', ואחדותו, והוא פסוק ראשון, וכו'. ובהמשך הוסיף וז"ל, הוא כוונת הלב, ר"ל שיכוון לבו

ליחד את שמו יתברך. עכ"ל. וכ"כ בבספר הבתים (מצות ק"ש) וז"ל, לפיכך בארו הדבור [הנאמר ודברת בם] על יחוד זה הנזכר בפסוק. ולפי זה יהיה השינון [הנאמר ושננתם] לבוא עד מחקר תכליתה, והוא שיושג על דרך האמנת יחוד ה', ואהבתו תמיד. וכ"כ רבנו בחיי (דברים ו עה"פ שמע), וצריך אתה לדעת, כי ענין היחוד, הוא הנקרא עבודה שבלב, כענין שכתוב ולעובדו בכל לבבכם. וכך מבואר מדברי החינוך (בהקדמתו), ועמדנו על דבריו (להלן ר"ס ב סעיף א) שכתב שישנן שש מצוות תמידיות, ומהן יחוד השם, והיינו שבעת שמתבונן ביחודו, ומתחזק באמונת היחוד, מקיים מצות עשה. ורבים דרכו בדרכו, לך ראה שם. ולמעשה זהו כל המושג המלכת השם עליו בק"ש, וכאשר יתבאר להלן (סי' ג סעיף יא) מפי חז"ל ומפי קמאי, בחיוב זה בקריאת שמע, והיינו שבזה מקיים את מצוות ידיעת ה' ואחדותו. וגם שם (סי' ג סעיף ג) הובאו דעות הפוסקים, האם צריך לכוון לשם מצות ידיעת מציאותו והמלכתו, קודם ק"ש, והרי דלכו"ע, בעת שמתבונן במילים ה' אלהינו מקיים מצוה. וגם כך עולה מדברי כל הראשונים הסוברים בחובת חקירת יחוד השם שיובאו להלן (סעיף יד) וסוברים שהתורה ציוותה במצוה זו ללמוד ולחקור זאת בראיות והוכחות שכליות, הרי דס"ל שבזה מקיים את מצוות אחדותו. והכי כתב הרמב"ם בספר המצוות שהבאנו לעיל בסמוך. וכן מבואר בחינוך (מצוה כה) במצות האמנה במציאות האל, שהרחיב בשלילת המורכבות, וסיים בזה"ל, ואם יזכה לעלות במעלות החכמה, ולבבו יבין, ובעינו יראה במופת נחתך, שהאמונה הזאת שהאמין אמת וברור, אי אפשר להיות דבר בלתי זה, **אז יקיים מצות עשה זו מצוה מן המובחר** . עכ"ל. [אלא דאיהו כאמור ס"ל לשים זאת במצות האמנה במציאות השם, ולא ביחוד השם כהני אשלי, ולעיל (אות ג) עמדנו על דבריו].

שלילת המורכבות

ג. החלק השני בהלכה הקודמת שהשם אחד באחדות גמורה פירושו, אחדות מכל צד, שאין להשם חלוקת חלקים ולא קצוות. לא רק שאין בו שום גשם, אלא אף חלוקה רוחנית אין בו. ונבאר, השימוש במושג "אחד", הוא גם ליחיד מתוך קבוצה [כגון בן אדם "אחד" פירושו, שישנם עוד בני אדם כמותו, והוא אחד מתוכם]. וגם לגוף, או עצם, או גשם יחיד שאין כמותו [כגון אם נמצא בעל חיים יחיד בעולם, קוראים לו "אחד"] וזאת אף על פי שהוא בעל שלושה ממדים [אורך, רוחב, עומק], ובעל חלקים רבים [כגון, אברים חיצוניים ופנימיים וחלקי נפש] מכל מקום יכון עליו המושג "אחד". כל אלו אינם שייכים כלל אצל השם, ובאומרנו עליו שהוא "אחד", הכוונה אחד באחדות גמורה ללא קצוות, וללא חלקים.

שינוי, תנועה, זמן

עוד כולל המושג "אחדות גמורה" שאין בו יתעלה שום שינוי, לפי שכל שינוי, אינו אחדות גמורה, שהרי השתנה ממצב אחד לשני [מה גם שהשינוי מורה שהיה חסרון, ולכן הוצרך להשתנות]. כיון שאין בו שינוי, לכן אין לו תזוזה ממקום למקום, אלא הוא נמצא בכל מקום בכל עת. כמו כן אין אצלו את המושג זמן, אלא הבורא מחוץ לזמן, אצלו ההעבר ההווה והעתיד נמצאים יחדיו, ולכן הוא היה מאז ומעולם, ועד עולם.

כדאי להדגיש שבמחשבה ראשונה יכולים לסבור, שחוסר שינוי הוא חסרון, כגון שהשם אינו נע, לכאורה זהו חסרון. אולם באמת ההיפך הוא הנכון, להשם יש את כל המעלות ללא שום שינוי, כגון אינו זז, כי הוא נמצא בכל מקום. יודע עתידות, כי העתיד נמצא אצלו כעת, וכדומה. הרי שחוסר שינוי הוא מעלה עצומה, כי הצורך בתנועה הוא חסרון. הסיבה שאנו משייכים את שאינו נע לחסרון, היא לפי השימוש שלנו במושג זה, לאדם מוגבל שאינו נע, ולכן אינו יכול להיות במקום אחר. לא כן אם אי התנועה פירושה הימצאות בכל מקום, בכל זמן, הרי שהיא מעלה עצומה. והוא הדין בשאר דברים.

מדות והתפעלות

כיון שאין אצלו ית' שינוי, לכן השם לא מתפעל משום דבר, כגון כשפלוני שמע דבר, מתפעל מכך ולכן שמח, או אוהב, או שונא וכדו', לא כן אצל השם שלא שייכת אצלו ההתפעלות, כי התפעלות היא שינוי. לכן לא שייכים בו כל התכונות הנפשיות, כעס, שמחה וכו', שכולן הן התפעלויות שמתפעל בעל המידה מחמת איזה דבר, והם שינוי אצל בעליהן, ואצל השם כאמור אין שינוי. כגון המרחם, לפני כן לא ריחם, וזה שינוי, וכן הוא בכל המידות שמהותן החלת שינוי בבעליהם.

תאריו

וכל שמות המידות שכתובים על הבורא בתנ"ך ובחז"ל, כגון "טוב", "חסיד", אוהב" וכו', כולם מושגים מושאלים לצרכינו, כדי שנוכל לדבר על הבורא יתברך. כגון כשאנו רואים שהשם משפיע רוב טובה, היות ואנו קוראים למשפיע טוב "אוהב" "רחמן" וכדומה, אנו משתמשים בשמות אלו גם כלפי השם, כדי לבטא שהשם השפיע טוב, ברם באמת הוא לא השפיע טוב מחמת אהבה ורחמים וכו', שהם התפעלויות ושינויים ולא שייכים אצלו, שהשם הוא "סוג" אחר מכל אשר אנו מכירים. [ע"ע להלן (סעיף יא) לגבי התארים, ושם נעמוד על כך ביתר העמקה.]

העיקר "אחדות גמורה" פירושו "סוג" אחר

יתר על כן והוא העיקר, היות והוא אחד באחדות גמורה, על כן כל המושגים המושאלים שאנו קוראים בהם את השם, אצלו הם דבר אחד. דרך משל, הבורא ו"חכמתו" ו"אהבתו" "שמחתו" וכו' כל שאר התארים, אצלו הם דבר אחד, בשונה מאצלנו שהם פרטים שונים הנמצאים אצל האדם, שהרי חכמת האדם ואהבתו הם שני דברים שונים שנמצאים באדם, לא כן אצל השם עצמותו חכמתו ואהבתו, הן דבר אחד, וכן כעסו חסדו וכו', הכל דבר אחד. ודבר זה אין כח בפה לאומרו, ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בוריו, כיון שבכלים שברשותנו איננו מכירים כדבר הזה, או הדומה לו.

לכן כל המושגים שאנחנו מייחסים להשם, כגון אוהב, ארך אפים, ורב חסד וכדומה, אצל השם שונים הם בתכלית מהשימוש שלנו במילים אלו, אלא שהיות והשפה דלה, אנחנו משתמשים במושגים מושאלים בדברינו על השם, ובאמת היה מקום ליצור מילים מיוחדות למידות השם בדברינו בהם.

ידיעתו מציאותו וחייו

לכן גם שונה ידיעת השם את עצמו, מידיעתנו את עצמנו, אצל האדם עצם מציאות קיומו, והידיעה בהימצאו, הם שני דברים נפרדים. [יתכן שיהיה האדם קיים, ולא ידע מקיומו, כגון בהיותו ישן, שוטה וכדומה]. לא כן אצל השם, שידיעתו את עצמו ועצם מציאותו אחד הם. ולכן גם חייו אינם כחיי הברואים, שאצל הברואים החיים נוספים לעצם הנברא, כי האדם וחייו הם שנים [מתוך שרואים אדם מת, הרי לנו שחיות האדם מתווספת לעצמותו], לא כן אצל הבורא, שהוא וחייו דבר אחד.

ונמצא שההבדל בין הבורא לברואיו אינו רק בכמות ואיכות, לא רק יכולת השם גדולה בכמות ואיכות מיכולת אנוש, אלא השם הוא מושג השונה לחלוטין, השם הוא "סוג" אחר מכל מה שאנו מכירים, שכל מה שאנו מכירים, אצלו הם בדרך אחרת. כגון שני אנשים, האחד חזק והשני חלש הם מין אחד [מין האנושות], רק שונים באיכות. אולם "חוזק" השם, אינו איכות חוזק יותר משל בני אנוש, אלא היא מהות אחרת, שכן "חוזקו" היא גם "מהותו" ו"ידיעתו" וכו' [כל שאר החלקים שאנו מכירים], וכנזכר.

במהותו אין מדברים כלל

מטעם זה אמרו חז"ל לאורך כל הדורות אין ספור פעמים, שבמהות הבורא עצמו אין מדברים כלל, שאין לנו שום השגה בו ובמהותו, שהרי הוא "סוג" אחר.

ליקוט בגדר יחודו יתעלה

א. לאור האמור בהלכה קודמת שמצות האמנה ביחוד ה' כוללת, מלבד את הידיעה שהשם הוא אלהים יחיד, עוד את הידיעה שהשם שלם בתכלית, שהיא שלילת המורכבות על כל פרטיה. על כן אמרנו לאסוף ליקוט מדברי הראשונים, מה שמצאה ידינו יד כהה, בגדר יחוד השם, ומכאן מקור דברי ההלכה האמורה למעלה, כאשר יראה הרואה.

רמב"ם

כתב הרמב"ם (יסודי התורה פרק א ה"ז) וז"ל, אלוה זה אחד הוא, ואינו שנים ולא יתר על שנים, אלא אחד שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם וכו'. וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר ה' אלהינו ה' אחד. עכ"ל. הרי לנו שמצות יחודו כוללת שאין עוד אלוה מבלעדי ה', ושמציאותו שונה מכל מה שאנו מכירים, שכל החלקים שאנו מכירים בבריאה, אצלו הם אחד, ולכן הוא אחד באחדות גמורה ללא שום חילוקים. ובזה כלול שאינו גוף. ולכן ממשיך הרמב"ם שם לבאר את התארים בו, שהם משל, ושלכן לא יארעוהו ממאורעות הגוף, חיבור פירוד פנים אחור וכו', ושלכן לא שייך בו זמן, ולא יחול בו שינוי, ולא שייכים בו כל התכונות הנפשיות, חכמה, כעס, שמחה וכו', כאשר ממשיך לבאר כל זאת עיין שם.

ועוד לו בהרחבה במורה (ח"א פרק לה) כתב, שאמנם סודות התורה לא מגלים להמון עם, אולם את שלילת ההגשמה, ושלילת ההתפעלויות [שה' לא מתפעל משום דבר, דהיינו כל המידות לא שייכים בו, לפי שהמדות מופעלות מחמת המקרים, כגון כשפלוני אומר כך וכך, מתפעל אלמוני מכך, ולכן שמח או אוהב וכדו', לא כן בה'.] וצריך לשנן להם, כי ה' אינו גוף, ואין דמיון בינו לבין ברואיו כלל, בשום דבר מן הדברים [לא נוכל לייחס לה' שום דמיון לדבר שאנו מכירים בברואים], ושאין מציאותו כעין מציאותם, ולא חייו כמו חיי החי מהם, ולא ידיעתו כמו ידיעת כל מי שיש לו ידיעה מהם [שידיעתנו את עצמנו עצם הידיעה איננה אנחנו בעצמנו, אלא הם שני דברים, ידיעתנו, ועצם מציאותנו, לא כן אצל ה', שידיעתו ומציאותו אחת הן, וכדכתב גם ביסודי התורה (פ"ב ה"י) ובמורה (ח"א פרק נז)]. וממשיך הרמב"ם, שההבדל בינו לבין ברואיו אינו רק בכמות ואיכות, כגון שיכולת ה' בכמות רבה מיכולת אנוש, אלא עצם המושג אצלו שונה לחלוטין, שהיא מציאות אחרת, רק שבשפה לא ניתן ליכולת ה' שם אחר. כלומר שני אנשים, האחד חזק והשני חלש, הם מין אחד [מין האנושות], רק שונים באיכות. אולם "חוזק" ה', אינו איכות חוזק יותר משל בני אנוש, אלא היא מהות אחרת. ולכן כל מה שאנחנו מייחסים

לה', כגון אוהב, עוזר וכדומה, באמת אצל ה' שונים אלו הדברים בתכלית מהשימוש הרגיל שלנו במילים אלו, אלא שהשפה דלה, ואנחנו משתמשים במושגים מושאלים בדברינו על ה'. וזה יספיק לקטנים ולהמון, להחדיר האמונה בלבם, שיש שם מצוי שלם, שאינו גוף ולא כח בגוף, הוא האלוה, ולא ישיגהו שום אופן מאופני החסרון, ולפיכך לא תשיגהו התפעלות כלל. ובהמשך מוסיף, שבכלל זה הוא, שאין לדמיין את ה' בשום דמיון [כי כל דמיון בהכרח מדמה גשם, כיון שהדמיון מוגבל בחוש הראיה, ומעולם לא ראינו רוח.] זת"ד.

ובתמצית כתב במורה (ח"א פרק נ) וז"ל, אחדות אמיתי עד שלא ימצא לו הרכבה כלל, ולא השערת חלוקה בשום פנים ואופן. [דהיינו שאין בו חלוקה כלל]. וביתר הרחבה ביאר את הגדרת האחדות במורה (ח"א פרק נא) ששם עסק בהכרח השכלי לשלול את התארים מן האל, לפי שכל תואר בו גורם לכפירה באחדותו [חוץ מתארי הפעולות ותארים שליליים] וז"ל (תרגום הגר"י קאפח), ואין אחדות כלל, כי אם בקביעת [דעה] עצמות אחת מופשטת [לאפוקי מגשמיות], שאין בה הרכבה, ולא רבוי עניינים, אלא ענין אחד מאיזה צד שתסקרהו, ובאיזו בחינה שתבחנהו, תמצאהו אחד, לא ייחלק לשני עניינים כלל, ולא בשום סבה. [מה שאנו רואים שמעשי האל שונים זה מזה בכל חלקי הבריאה, והם "סיבות" ממנו, אין בזה סתירת האחדות, שכן המוציאם הוא אחד, וכדלהלן (ח"א פרק נג) במשל האש שהיא אחת שעושה פעולות שונות, התכה, הקרשה, בישול, שריפה, הלבנה, השחרה.] ולא ימצא בו רבוי לא מחוץ למחשבה [במציאות בפועל] ולא במחשבה [בהבנה המחשבתית, וכדלהלן (ח"ב פרק כב).] ע"כ.

ספר הבתים ספר המצוה (מצוה ב) מעתיק את לשון הרמב"ם בספר המצוות, ואחר כך מוסיף ביאור, שמצוה זו באה לאפוקי מן האפיקורסים שאין לעולם מנהיג. ומעובדי ע"ז שנותנים אלהות בכוחות הנראות פועלות בעולם. ומצות היחוד הוא שנאמין שיש מנהיג אחד וכו'. לכך הוצרך לומר "ה' אחד", כי אין מנהיג ואלוה בעולם כי אם אחד, שהוא עלת העלות וכו'. ועם ידיעת היחוד הגמורה, יוודע שהאלוה אינו גשם ולא כח בגשם, כי הגשם הוא מורכב מחומר וצורה. ושאינו בעל תארים. וכל התארים שבאו בענין מציאותו, אינם דבר יוצא חוץ מעצמו, אבל הוא ותאריו הכל אחד. וכבר הרחיב הר"ם בזה בספר המורה בכמה מקומות [ח"א פ"כ ופנ"ח ועוד]. וכן נקט גם בספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב ז) שהעתיק את דברי הרמב"ם דלעיל (המורה ח"א פרק לה, ועוד ראה בדבריו להלן בסמוך).

ב. חובות הלבבות (שער היחוד פרק ד הוא הקדמה לאשר יבא להלן, ובפרק ז) מוכיח בראיות מופתיות שה' אחד ואין עוד אלהים. ועוד כתב (פרק ח), והענין השני, אשר הוא אחד אמתי נמצא בפועל, הוא ענין, אשר לא יתרבה, ולא ישתנה, ולא יתחלף, ולא יסופר במדה ממדות הגשמיים, ולא תשיגהו לא הויה ולא הפסד ולא תכלה, ולא יעתק ולא ינוע, ולא ידמה אל דבר, ולא ידמה אליו דבר, ולא ישתתף עם דבר, כי הוא עכ"פ אחד אמת, והוא שרש לכל מתרבה, כאשר עבר מדברינו. ע"כ. ושוב מביא ראיות לכך, ועוד בהמשך (פרק ט).

הרוקח בפירושו על התורה על הפסוק שמע ישראל (דברים פרק ו,ד) כתב וז"ל, ומהו אחד, זהו אחד כל אשר יש בו אין קצה לחכמתו, ואין חקר לתבונתו, וליכולתו אין קצה, וליחודו אין סוף, אין לו התחלה ואין לו סוף, אחד שעושה פלא ולא ישנה, אני ה' לא שניתי. ואין לו דמות בריותיו, ולא צורת בריותיו, ולא מראה גווני יצירותיו. והוא אחד ואין לו שני. ואלו מדות הגשמים אינם כי אם להבין לבני אדם. וכבר הזהירנו שלא נחשוב עליו דמות יצירה, ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה, ותמונה אינכם רואים זולתי קול. וכשם שאין לו תחלה, כי היה כל הימים, כן אין לו תכלה, חי אנכי לעולם. אך מכח מעשיו ושבחותיו הכרנוהו שאין כמוהו, הוא אחד ואין לו שני, כי קודם שהיה מעשה פעולתו, הוא היה פועל. ע"כ. ועוד מאריך שם בזה, ושהתארים הם משלים. ועוד לו בספר הרוקח (הלכות חסידות שורש קדושת הייחוד) באורך, והנה מעט מלשונו, כל דבר בריאה, אין שוה לבורא, אין שייך בו שיעור וקצב, ולא אורך ולא רוחב, ולא דמות ולא צורת גולם, ולא דיבוק, ולא איברים, ולא צל, ולא אור, ולא דמות, ולא צורה, ולא סיבוב. וכפי רצונו משמיע קול לפני כבודו המבורך, המדמה עצמו כפי צורך השעה. יהוד' שמו, יוד קא וו קא, בגמטרי' הוא יחיד, וכן בא"ת ב"ש מצפ"ץ בגימט' הבורא הוא ההוה בכ"ל. הבורא אין לו דמות וצורה, ולא מקרה, ולא גוף ושתף וסמך ודבק, ואין צריך לכלום, ולא למעון ולא למקו', ואין דבוק למקום, וממלא כל השמים והארץ והים והאויר וכל העולמים. ואין שייך בו לא עמידה ולא ישיבה, ולא הליכה ולא סמיכה, והוא חי בכחו ויכלתו כל הימים. ואין לו נידנוד ולא יגיעה ולא פעולת כל, הוא בורא כל בלא יגיעה ובלא עמל כל מיני הנבראים, וכל עין לא תשורנו, ולא שזפנו. והוא הבורא, כי היה טרם כל מכין, וקדם לכל, ראשון לכל, חי וקים, גדול וגבור ונורא, מלך מהולל ומשובח. ואין בו לא תוספת ולא מעוט, ולא חסרון ולא יתרון, אין קץ להוויתו. עכ"ל. עוד כתב בעל הרוקח בשער היסוד, מהו ה' אחד, שאין סוף ליחודו, ואין קצה לחכמתו, וליכולתו אין לו התחלה ולא סוף, והוא יוצר הכל,

ויודע הכל. והשם בלבו שעל השי"ת שייך לשון צלם ודמות, אין לו אלוה כלל. ומאמר הנביא (ישעיה ו) וארא את ה', ר"ל, שידע חפץ השי"ת במראה. ועתה כפי מדעי הקצר, אלמד בני אדם שלא יהיה כוונתם בדבר הנראה לנביאים לקרות אל, כי אם ביוצר הכל, אשר אין לו דמות, ואין לו קץ בהויתו וביחודו, והוא המנהיג, והממלא כל העולמים. וזהו האמונה הנאמנה, ה' אלקינו ה' אחד. והצדיקים רואים פני השכינה כנגדן, ויכירו וידעו איך ממלא הכל, וימשוך רוחם אליו. והאריך הרב בדברים אלו, וכבר כתבנו יותר באורך בחיבורינו הגדול. ועוד ראה שם במאמרו. ועוד לו בספר השם (עמוד ו) כתב וז"ל, כשיאמר האדם ה' אחד בקריאת שמע, יחשוב על י' הוויותיו, הוא אחד בשמים ממעל, אלו י' הויות מעלה ומטה, וד' רוחות ראשית ואחרית טוב ורע. כך כשיחשב למעלה, אל יתן קץ למחשבתו, אלא כך למעלה למעלה ואין קץ. הוא למטה, עמוק עמוק מי ימצאנו. ובכל רוחב למטה, וכן למעלה במרחבי כל הרקיע. וכן לרוח מזרחית ולחוץ הרקיעים לאין סוף. וכן למערב וכן לדרום וכן לצפון. וכן יחשוב בראשית העולם שהיה לאין חקר מתחילה בלי קץ, וכן יהיה לאחרית כל לאין סוף, כי היה והוה ויהיה. וכן עומק טוב מחשבותיו להטיב מאד לטובים, ועומק רע להרע מאד לרעים. והכל במחשבה אחת חושב הבורא, לא זה אחר זה, כמו ענין בשר ודם, שהוא באור הוא טוב, והוא בחושך הוא רע, וכתיב יוצר אור ובורא חושך, כי חושך לא יחשיך ממך וכו'. עכ"ל. ועוד לו באורך בספרו סודי רזיי (חלק ב הלכות הכבוד).

ובריש ספר המצרף לרבי ברכיה בן נטרונאי הנקדן (עמ' 118, והוא מן הראשונים לפני כאלף שנים) כתב וז"ל, וחייבין אנו להאמין שהוא אחד בעולם בעצמו, בלא רבוי ובלא מיעוט, ובלא חיבור ובלא פירוד ובלא שינוי. וכל זולתו יתרבה ויתמעט. ואין לו ראש וסוף, ובוראינו יתברך זכרו ראשון ואחרון, ואין מבלעדיו, דכתיב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ורבו לנו ראיות מצד השכל וכו'. ויתברר, כי הצור, נמצא שאין לו תמונה, ואין לו דמיון, ואין להביט זולתו. עכ"ל. ובשו"ת הרשב"א (החדשות מכת"י סי' שסח) כתב וז"ל, חזר עוד וטען, ואנה מצאת אתה בכל ספריכם, בין בספר תורה, בין בספרי התלמוד, שהוא ית' אחד על הצד שלקחתם אותו, שאין בו **רבוי** ואחדות? אמרתי, נתבאר זה באור אמתי באמרו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כאן העמידנו על היחוד, והזהירנו לשמוע ולהבין מצד החקירה האמתית, ונקבל להאמין וכו'. ואחר החקירה וההבנה, נאמין כי הוא ית' אחד. ואי אפשר להוציא בלשון מלה שוללת הרבוי בשום צד, יותר ממלת אחד. ובספר כד הקמח (ריש יחוד השם) כתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו,ד), הזכירה תורה פרשת שמע אחר עשרת הדברות, לבאר כי בדבור (דברים ה,י) אנכי

ה' אלהיך יהיה היחוד. וכן דרשו ז"ל, רבי נתן אומר, מכאן תשובה למינין שאומרים שתי רשויות וכו'. לכך הוצרך לומר ה' אלהינו ה' אחד, להורות, כי ה' שהוא אלהי ישראל, הוא לבדו נקרא ה', והוא אחד ברוך הוא וברוך שמו, שאחדותו שלימה מכל צד ומכל פנה, בלא שום הרכבה בעולם. ואין לו דומה באחדותו, לא בעליונים ולא בתחתונים. ועוד לו ברבינו בחיי על התורה (דברים ו,ד) כתב וז"ל, לכך הוצרך לומר, ה' אלהינו ה' אחד, להורות ה' שהוא אלהי ישראל הוא אחד, והוא לבדו נקרא ה' אחד, ואין זולתו ברוך הוא שאחדותו שלמה מכל צד, בלא שום הרכבה בעולם, ואין לו באחדותו דומה לא בעליונים ולא בשפלים, ועתיד שיהיה בכל האומות אחד, כענין שכתוב (זכריה יד,ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

עכ"ל. ועוד לו בכד הקמח (ערך לולב) ע"ש. ובספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב א) על הפסוק שמע ישראל כתב וז"ל, והוא ה' אחד, כלומ', לא יעלה על לב שעם היותו משגיח בכל, יהא לו חדוש רצון והפעלות ושום מקרה ממקרי הגשמות, אלא הוא בתכלית האחדות. והוא יסוד האחדים, כי כל דבר שיש בו רבוי, הרבוי ההוא מורכב, וכל מורכב היה פשוט קודם הרכבתו, אם כן ההרכבה ההיא סיבה למציאותו, וכל שיש סבה למציאותו, אינו מחויב המציאות, אך החיוב בא לו מאחר וכו'.

עכ"ל. ועוד (נתיב ד) כתב וז"ל, אמר החסיד הקדוש ה"ר אליעזר מגרמשייא [הוא בעל הרוקח] בשער סוד היחוד מהו ה' אחד, אחד אשר אין קץ לחכמתו, ואין חקר לתבונתו, וליכולתו אין קצה, ואין סוף ליחודו, אין לו התחלה וכו' והאריך בכך. ובחזקוני (דברים פרק ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וגו', שמע והבן לדבר זה, ה' שהיה מאז מאין תחלה, הוא ה' של עכשיו, והוא ה' שיהא חי וקיים באין סוף ותכלה, ובענין זה הוא אחד, כלומר יש בו לבדו אחדות כזה, מה שלא היה ולא יהיה כן בשום דבר שבעולם. עכ"ל. התניא הקדמון בספר מעלות המדות (המעלה הראשונה) כתב וז"ל, כענין שנאמר שמע ישראל וכו', שהקב"ה נמצא תמיד, כלומר היה והוה ויהיה וכו'. אחד ומיוחד בכל מין יחוד, בלא שותף ולא דמיון וכו', בלי הרכבה ושנוי וכו'. ועוד צריכין אנו להאמין ולידע, שאין לבורא יתברך לא גוף ולא גשם ולא תמונה ולא שום דמות וכו'. עכ"ל. ובספר צדה לדרך (כלל ד פרק ה דבור שני) על הפסוק לא יהיה לך וגו' כתב, שהוא כולל הרחקת השניות מכל צד, ובאה המצוה בפירוש שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. וזה כפי מה שסובל כל אחד מבני אדם, כי על החכמים להרחיק השניות הרחקה אמתית, והוא שאינו גוף ולא כח בגוף, ושהוא אחד בלא שום ענין ממשיגי הגוף. אבל לשאר בני אדם יאמרו להם (אחר שאינם מציירים אלא המורגש) שיש בעולם אלוה אחד שמושל בכל, ומנהיג הכל,

והוא בלא ערך ובלא דמות. וזהו רצון התורה, אחר שדברה בלשון בני אדם, "ויאמר", "וידבר", "וירד", "ויעל" וכו'. צריך שנרחיק ממנו כל שיתוף וכו'. ת"ל לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וכו'. עכ"ל. וכ"כ כיוצ"ב הגר"א ביהל אור (בפירושו לזוהר בא מה"ת מ"א ע"ב ד"ה פקודא לקדש) על הכתוב אריה שאג, שכיון שהאריה הוא גבור יותר מכל הבריות, בזה אנו מכנים להשי"ת. שזה אנו רואים בעינינו, ומה שאין אנו רואים, אין לנו רשות להזכיר בהשם, רק לומר שהוא בעל תכלית. ולכן קריאתו בתארים שאנו מכירים במראה עינינו אינה הגבלה, שפירושה כאילו אנו אומרים שיותר אין לשכלנו כח להשיג דבר ללא תכלית. וזהו יושב בשמים, שכיון שאין אנו רואין יותר, לכך אין אנו מכנים אלא לשמים וכו', ע"ש. וכ"כ הבא"ח בדעת ותבונה (פתיחה שניה ד"ה גם בכלל).

ה' מחוץ לזמן

ג. כך מהשורש הנזכר שה' אחד בתכלית, יוצא מבואר שאין אצלו זמן, העבר הווה והעתיד נמצאים אצלו יחדיו, וגם זה מושג מושאל להבנתנו, שהרי מי שנמצא בזמן פלוני, חל בו דבר שלא היה בזמן אלמוני, שכן לא היה אז, וחל בו שינוי, ומעוד סיבות שיתבארו בסמוך. וכן כתבו רבים, ומן המעט נביא, כתב הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר א פרק א ד"ה והראיה הרביעית) להוכיח שכל מה שחל בו זמן, חייב שיהיה לו ראשית, שאל"כ לא היה מגיע אל מציאותו עכשיו שנמצא בה. שכן אם עבר אין סוף זמן עד עכשיו, מוכרח שהעכשיו לא יכול להיות, כי מאין סוף זמן אי אפשר להגיע לעכשיו. ועוד לו (מאמר ב פרק יא) בדברו על המושג זמן אצל ה' כתב וז"ל, לא יתכן שיהא לבורא זמן, מפני שהוא בורא כל זמן. ומפני שהוא הקדמון לבדו, ועדיין אין זמן. ולא יתכן שיעתיקהו הזמן וישנה אותו, וכו'. ואיך יעלה בלב שהוא יודע כל מה שהיה וכל מה שיהיה, ושידיעתם אצלו שוה. ואבאר, שהברואים אינם יודעים מה שעתיד, מפני שידיעתם אינם כי אם מדרך החושים, ומה שלא יצא אל שמעם, ואל ראותם, ושאר חושיהם, לא יעמדו עליו. אבל הבורא, אשר אין דרך ידיעתו בסבה, אך היא מפני שעצמו מדע, והחולף והעתיד אצלו יחד בשוה, ידעם בלא סבה. עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פרק נב) שאין יחס בינו לבין הזמן והמקום, הרי הוא ברור, כי הזמן מקרה נספח לתנועה וכו', והתנועה מנספחי הגופים וכו'. ועוד כן כתב (בח"א פרק נז באורך) שאפי' המילה קדמון לא נכונה בו באמת, והיא מושאלת אליו, כי ה' חוץ לזמן, ע"ש. ועוד (בח"ג פרק יג) ביאר שהשקפת התורה שגם הזמן עצמו מכלל הנבראים, כי הזמן נספח לתנועה וכו'. וכדכתב לעיל (בהקדמת חלק ב הקדמה טו) ולהלן (ריש פרק ל).

והכי כתב הרוקח (הלכות חסידות שורש קדושת הייחוד), ועוד לו בפירושו על התורה על הפסוק שמע ישראל (דברים ו,ד) וז"ל, ומהו אחד, זהו וכו', וכשם שאין לו תחלה, כי היה כל הימים, כן אין לו תכלה, חי אנכי לעולם. אך מכח מעשיו ושבחותיו הכרנוהו שאין כמוהו, הוא אחד ואין לו שני, כי קודם שהיה מעשה פעולתו, הוא היה פועל. ע"כ. וכ"כ הראב"ן במאמר השכל (מצוה ב עמ' יח) וגם איננו נגדר תחת גדר הזמן, כי אין הזמן כי אם מדת העולם, וקץ הויית השמים והארץ. ומפני זה גם לא יתכן לשאול, איך היה קודם זמן הבריאה. עכ"ל. וכן כתב באורך העיקרים (מאמר ב פרק יח) שה' ית' אינו נופל בזמן. ועוד לו שם (מאמר ב סוף פרק ו וריש פרק ז). וכ"כ התניא הקדמון (ראשית חכמה הארוך נתיב ו) וז"ל, כל אדם שירצה חלק בתורת משה רבינו ע"ה, יש עליו להאמין אמונה שלימה באילו העיקרין, ואם לא יאמין בכולם, אפי' קיים כל התורה כולה מלבד שלא האמין בעיקר ההוא, הרי זה מין גמור. א, אמונת מציאות השם ית', וכו'. ד. שאין לו, לא תחילה, ולא סוף ותכלית וכו'. עכ"ל. וכ"כ בספר מעלות המדות (המעלה הראשונה, יש המייחסים אותו לבעל התניא הקדמון) וז"ל, כענין שנאמר שמע ישראל וכו', שהקב"ה נמצא תמיד, כלומר היה והוה ויהיה וכו'. אחד ומיוחד בכל מין יחוד, בלא שותף ולא דמיון וכו'. וכ"כ החזקוני (דברים ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וגו', שמע והבן לדבר זה, ה' שהיה מאז מאין תחלה, הוא ה' של עכשיו, והוא ה' שיהא חי וקיים באין סוף ותכלה. ובענין זה הוא אחד, כלומר יש בו לבדו אחדות כזה, מה שלא היה ולא יהיה כן בשום דבר שבעולם. עכ"ל. וכ"כ התשב"ץ בספרו מגן אבות (חלק אמונות ודעות עמ' 51 בהוצאת מכון הכתב) שאין יחס בין האל יתברך למקום ולזמן, ועע"ש. ועוד קדום להם טפי כ"כ בספר יוסף בן מתתיהו נגד אפיון (ספר שני אות כא) ואלה הם הדברים אשר נצטוינו ונזהרו לשומרם, וידועים הם לכל. הדבר הראשון, הוא על אודות האל, כי הוא על הכל, ובכל מקום כבודו, הוא שלם ותמים, הוא היוצר והמחיה את הכל. **הוא ראשון ואמצעי וסוף כל דבר** וכו'.

וכ"כ בפירוש שם הויה רבים, כגון רבינו יונה בספר היראה (בדברו על ק"ש) ועוד לו בשערי עבודה (המיוחס לו בפירוש על שמע ישראל), והצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ד ד"ה והנני מבאר), ובעל המאורות בספרו מלחמת מצוה (בביאור ק"ש), הטור והשו"ע (ריש סימן ה), הארחות חיים (דין מאה ברכות סימן ג) והאבודרהם (דין ברכת המצות ומשפטיהם דף יא ע"ב) בשם ה"ר יעקב ב"ר אשר (הוא הטור הנ"ל). והשומר אמונים (אירגאס ח"ב אות יז) שהביא שכ"כ הרמב"ן (שמות ג,יג) ובספר עשרה מאמרות (מאמר אכ"ח ח"א סי' י"ו), והרמ"ע מפאנו ביונת אלם (פרק ב), ושלכן אין להקשות למה

ברא את העולם בזמן שברא, ולא קודם, כי קודם לכן לא היה זמן. הזמן התחיל עם יצירת הבריאה, ע"ש. וכ"כ עוד ראשונים רבים, נקבצו ובאו להלן (סימן ג סעיף ט אות ה).

התפעלות

ד. כתב הרמב"ם במורה (ח"א ר"פ לה) ששלילת ההתפעלויות צריך ללמד אף את המון העם וכו', והשעור שיספיק ללמד לקטנים ולהמון הוא, שיש שם מצוי שלם שאינו גוף ולא כח בגוף, הוא האלוה, ואל ישיגהו שום אופן מאופני החסרון, ולפיכך לא תשיגהו התפעלות כלל. וכ"כ עוד (פרק נב במשל השלישי) ועוד (ח"א פרק נד) שהתפעלות לא שייכת בו וז"ל, פעולות הנעשות ע"י בני אדם, מתוך התפעלות ותכונות נפשיות, והם נעשות מאיתו יתעלה, לא מתוך ענין נפשי על עצמו כלל. וכן (בריש פרק נה) כתב, וכן לשלול ממנו כל התפעלות, כי כל ההתפעלויות מחייבות שינוי וכו', עיין שם. ועוד כתב (פרק נט) להוכיח את מניעת ההתפעלויות ביחס לו יתעלה. וכ"כ גם הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב אות יא) שהמושגים אהבה, שנאה, כעס, אצל הבורא הם מושאלים, כי לא יתכן שיארע לבורא מקרה, שהוא בורא כל המקרים וכו' ע"ש. וכ"כ גם בספר הכוזרי (מאמר ב אות ב) שלה' אין התעוררות נפשית, שהרחמים והחנינה אמיתתם אצלנו חלישות הנפש והמית הטבע, ואין זה ראוי לו יתברך. ומבאר שמה שאנו קוראים לו רחום וחנון, הם תארים מושאלים, כי כך הוא אצלנו, בראותינו מציל מהנראה לנו רע, אנו קוראים לו רחום וחנון, וכדומה. עכת"ד. וכ"כ הראב"ן במאמר השכל (מצוה ב סוף עמ' יח) וכן האומר עליו רוצה, וכועס, ענייננו, שכל זמן שיזכו קצת בריותיו לנעימות וגמול טוב, יקרא הגמול ההוא, רצון ה' ית' וחסדו. וכיון שיתחייב קצתם פירעון ונקם, יקרא אצלו חרון וכעס. כי לא יפול מקרה ליוצר המקרים, ולא יחולו בו השינוים. ויתעלה מהיות נושא מדות, שיהא הוא נמצא זולת מדותיו, והם זולתו. כי ההפרדה חילוף ושנוי. אבל המדע האמתי, והטוב האמתי, והיכולת האמתי, הוא עצמו ועצמו הוא. עכ"ל. גם בספר העיקרים (מאמר ב פרק ז) כתב, שמן השורש שאינו גוף ולא כח בגוף, יחוייב לסלק ממנו יתברך ההיתפעלויות הגשמיים כולם, כמו החרון והעצב והשמחה והנקימה והנטירה, שכל אלו התפעלויות גשמיים, נמשכים לגוף, או לכח בגוף. ועוד שם (פרקים יד,טו) כיון שההתפעלות מופקעת ממנו, לכן קנא, נוקם וכו' שמח, וכדומה, הם משלים, כי אצלנו פעולות כאלו נקראות כן. עכת"ד. וכן בספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב א) על הפסוק שמע ישראל כתב וז"ל, והוא ה' אחד, כלומ', לא יעלה על לב, שעם היותו משגיח בכל, יהא לו חדוש, רצון, והיפעלות, ושום מקרה ממקרי הגשמות, אלא הוא בתכלית האחדות. וכ"כ הראב"ד ז"ל (בתחלת הקדמתו לפירוש ספר

יצירה) וז"ל, והזהר מאד בנפשך, כי אמרי הנה, נצטיירו בחכמת אלהים, שלא יעלה בדעתך לומר, שיש כח נפשי בעילת העלות ח"ו. וכל מי שיעלה בדעתו לומר דבר מכל אלה, אין לו חלק באלהי ישראל ובתורתו. עכ"ל. הביאו השומר אמונים אירגאס (ח"ב אות כ) ועוד שכ"כ ר' עזריאל שקבל מהר"י סגי נהור בן הראב"ד וז"ל, דע כי אין סוף אין לומר בו לא רצון, ולא חפץ, ולא כוונה, ולא מחשבה וכו'. ע"כ.

תנועה

ה. כתב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פרק יח) וז"ל, כי אין ה' יתעלה גוף, כמו שיתבאר לך במאמר זה, ואין הוא יתעלה נוגע ולא קרב בדבר, ולא שום דבר מכל הדברים יקרב לו או יגע בו חלילה. כי בהסתלק הגשמות, יסתלק המקום, ותבטל כל קריבה ומגע, או ריחוק, או חבור, או פירוד, או מישוש, או סמיכות. ע"כ. ועוד (ח"א פרק כו) כתב, וכבר הוכח, כי כל נע הוא בעל גוף מתחלק בלי ספק, ויתבאר [להלן בספרו] שאינו יתעלה בעל גוף, ואם כן לא תמצא לו התנועה. ולא יתואר גם בשכינה [מל' לשכון, לנוח], כי לא יתואר בשכינה אלא מי שדרכו לנוע וכו', כי התנועה מקרה הכרחי לחי. ואין ספק כי עם סלוק הגשמות, יסתלקו כל אלה, כלומר, ירד, ועלה, והלך, ונצב, ועמד, וסבב, וישב, ושכן, ויצא, ובא, ועבר, וכל הדומה לכך. ועוד כ"כ שם (ח"ב בהקדמה, ההקדמה השביעית, וההקדמה החמש עשרה והשבע עשרה, ובח"א פרקים י-טו, כא-כז). וכ"כ הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב סוף פרק יא) לגבי "קימה", כי הבורא יתברך ויתעלה אינו גוף, ולכן לא יתכן שתהא לו קימה כל שהיא, לא ישיבה, ולא עמידה, ולא כל הדומה לכך, כל זה נמנע ממנו, כיון שאינו גוף. וגם מפני שהוא הקדמון בטרם היות דבר זולתו, ולפי שהקימה אינה אלא פשיטת גוף על אחר, ולפי שאופני הקימה מחייבים שינוי וחילוף לניצב. וכ"כ בחובות הלבבות (שער היחוד פרק ח) והענין השני, אשר הוא אחד אמתי נמצא בפועל, הוא ענין, אשר לא יתרבה, ולא ישתנה, ולא יתחלף, ולא יסופר במדה ממדות הגשמיים, ולא תשיגהו לא הויה ולא הפסד ולא תכלה, ולא יעתק ולא ינוע. וכ"כ הרלב"ג במלחמות השם (מאמר ג פרק ג), וכ"כ עוד רבים ומהם הובאו לעיל בסמוך (אות ג).

אין האמור חסרון

שלילת כל התארים הנזכרים, אין בהם חסרון לבורא, אלא הם מעלה גדולה ועצומה. ה' לא רואה בדרך שאנו רואים, אלא הוא "רואה" בדרך עדיפה ממנה עשרת מונים, "רואה" הכל יחד. ה' לא יודע כמו שאנו יודעים, אלא "יודע" הכל יחדיו. ה' אינו תלוי בזמן, אלא העבר ההוה והעתיד נמצאים יחדיו. ה' אינו מתנועע, אלא "נמצא" בכל מקום וכו' וכו',

כל אלו והדומים להם אינם חסרונות, אלא מעלות עצומות, אלא שלנו באומרנו "אינו חושב", במחשבה ראשונה נשמע הדבר חסרון, כי אינו חושב במושגים אנושיים, הוא טיפש, וכמובן בדברנו על הבורא אין זו הכוונה כלל, אלא "אינו חושב" היינו בדרכי החשיבה שלנו, כי הוא ומחשבתו ואהבתו וכו' הכל אחד באחדות גמורה, וה"חשיבה" שלו גדולה ועדיפה לאין ערך ושיעור משלנו. וכיוצ"ב ביאר המורה (ח"א פרק כו), וכך כתב השומר אמונים (ח"ב אות סא) שהתארים בבורא אין הכוונה שהוא נעדר מאותם השלמויות של אותם תארים, אלא שלא נוכל לייחס אליו תארים אלו, באותה דרך שתארים אלו הם בברואים, והוסיף בזה"ל, על דרך משל, כשאנו שוללים ממנו תואר חי, יכול, רוצה, חכם, אין הכוונה לומר שאינו חי, שאינו יכול, שאינו חכם ח"ו, כי שלילה כזו, לא די שלא תהיה שלמות בו, אלא שהוא חירוף וגידוף. אלא הכוונה לשלול ממנו התוארים הללו, על הצד שהם נמצאים בנו, שהם מורים הרכבה וכו'. אמנם השלמות הנמצא בתוארים הללו וכיוצא, ודאי שאינו נעדר ממנו, כי בעצמותו הפשוט כולל כל השלמיות באופן שלם רם ונשא, ובפשטות בלתי בעל תכלית. ע"כ. וכתוכן זה כ"כ עוד השומר אמונים לעיל (ח"ב אות כא) ע"ש.

תנועה והתפעלות במראה הנבואה

ו. איברא דחזי הוית להר' משה בן חסדאי, הנקרא גם ר' משה תקו בכתב תמים (נדפס בחמדה גנוזה ח"ג בווין תר"ך, והביאו בתורה שלמה חט"ז במילואים פרק ד עמ' שח והלאה) שחי בתקופת הרמב"ן, שחלק על הרס"ג והרמב"ם לגבי תנועה, כעס ורצון, וכתב (שם עמ' 79) להשיב על האמונות והדעות (מאמר ב) שטען הרס"ג, שהאומר שאין לו גשם, אך יש לו תנועה, דומה לאומר איני תובע מחברי ק' כסף, אבל אני תובע עשרת אלפים. שהוא בוודאי ק' כסף. ועל כך השיב הרב תקו, ולא אמר כלום, כי אין הנדון דומה לראיה, ובראייתו הוא סותר דבריו הראשונים, בתחלה אינו שואלו ק' כסף ולבסוף שואלו ק' כסף [אבל כאן שונה..], ואותם אנשים חכמים שחולקים עליו, מודים הם, שהוא אלהים חיים, ומלך עולם [היינו משום שאם יש לו גשם, פירושו שאינו חי לעולם, ועל כן בא לאפוקי, דזה בוודאי שהוא חי לעולם...], אבל יש לו נידה, והילוך, ועמידה, וכעס, ורצון, שהרי קראי [פסוקי התורה] מסייעים להם, ולא יאמרו משלים הם, מליצה הם, ולא יצטרכו לומר ברא צורות וקראם בשמו הנקראים ה' וכו'. עכ"ל.

ותחילה נדגיש שגם לדעת הרב תקו, הוא מודה שלה' אין שום גשם כלל, וכפי שכתב ושנה שם במאמרו כמה פעמים (לך ראה שם, והובאו חלק מדבריו להלן סעיף י אות ו), אלא שכל דבריו באו להשיג לגבי מראות הנביאים שהם רואים במראה הנבואה,

"כשרואים" את הבורא, האם נדמה להם ה' בציורי גשם [אף שהם רואים רוח], או שאין שום ציורי גשם, וכל הפסוקים על תנועה אצל הבורא, הם משלי הנביאים, כאשר סוברים הרמב"ם ודעימיה, לך ראה בזה (להלן סעיף י).

תשובת הרמב"ם על טענות אלו של הרב כתב תמים כתובות לאורך ספר המורה הנ"ל, ואחת מהם היא לו בח"א (פרק נה) שמביא פסוקים השוללים כל דמוי בו יתעלה, ושחובה לשלול ממנו כל התפעלות, כי התפעלות שינוי, כי נגרמת מחמת דבר החיצוני למתפעל וכו'. וכתב, ואלה מכלל תועליות מדעי הטבע בידיעת ה'. לפי שכל מי שאינו יודע אותם המדעים, לא ירגיש מגרעת ההתפעלויות, ולא יבין ענין מה שבכח ומה שבפועל, ולא ידע חיוב ההעדר לכל מה שבכח, ושמה שהוא בכח, גרוע מן המתעורר ליציאת אותו הכח אל הפועל. וגם המתעורר גרוע ביחסו אל הדבר אשר מחמתו נתעורר, כדי שימצא בפועל. וסיים, שפרק זה הוא הקדמה לתארים שיבואו בהמשך, ומי שלא קדמה לו ידיעה בתורת ההגיון ובטבע המציאות, לא יבין אף את דבריו דלהלן. ע"כ. ובאמת, כי מוכח מלשונו של הרב תקו הנ"ל (עמ' 80) שלא ידע מדעים, שהנה כתב, ויש לו נידה וניעה, ק"ו מבריות סרוחים. ע"כ. והרי משפט זה מוכיח כאלף עדים שלא ידע כלום מפילוסופיה, ולכן סבר שזו גנות שאין לו נידה וניעה, ולא ידע שזהו שבח, כמו שכתבנו לעיל בסמוך (אות ה). עוד חיזוק לכך שלא ידע פילוסופיה, ניתן לראות מדבריו שם (עמ' 84) שמפקפק בדברי החוקרים הגוזרים שיש גלגלים, ואילו חז"ל לא גזרו כן, ולא כרמב"ם. ע"כ. ואף שבאמת בימינו אנו מתברר שלמעשה צדק, ברם, הרי זה הכרח גמור שלא ידע פילוסופיה. זאת ועוד כתב (בעמ' 80) על ספר קראי, שבא מבבל לרוסיא, ומרוסיא הביאו לרגינשפורק. ע"כ. ומצטט ממנו דברים שם. דהיינו רגינשפורק הוא המקום שבו הוא היה גר, והיא עיר בגרמניה, דהיינו הוא היא באשכנז, ששם לא ידעו פילוסופיה כנודע, וכפי שגם כתב הרמב"ן באיגרתו הנזכרת (נדפסה בכתבי הרמב"ן ח"א עמ' שמט בהוצאת מוסד הרב קוק), שבאשכנז לא יודעים ממנה. ומשום כך טען הרב תקו כי הוא מלך חי לעולם, ואפי"ה יש לו נידה וניעה, ובאמת הוי תרתי דסתרי, ומאידך בא בטענה שכל זה במראה הנבואה, וא"כ לא היה לו להתווכח על חי לעולם ונד.

האם עוד ראשונים ס"ל כרב תקו

הגאון רבי מנחם מנדל כשר שם (תורה שלמה חט"ז עמ' שטו פרק ה) הביא את דברי הגמ' חגיגה (טו ע"א) אין למעלה לא ישיבה, ולא קנאה, ולא תחרות, ולא עורף וכו'. והרמב"ם (בפירוש המשניות סנהדרין פ"י יסוד ג, וביסודי התורה פ"א הי"א, ובמורה הנבוכים ח"א פי"ב) פירש שזה חוזר **על הבורא** שאין לו ישיבה. ואילו רש"י (שם)

פירש את הגמ' שלמעלה אין ישיבה וכו' על **המלאכים** , וכן ביארו המהרש"א במקום, שהגמ' שם אמרה דדין גרמא לאלישע אחר, לסבור שיש שתי רשויות, בראותו את מט"ט יושב, והלא למעלה אין ישיבה. הרי מבואר מפרש"י שרק למלאכים אין, ואילו לה' יש. ונמצאו רש"י והמהרש"א עומדים עם הרב תקו בחד שיטתא, שיש לבורא תנועה במראה הנבואה. עכת"ד. ברם אין כאן ראיה, כי הרמב"ם שלומד שהגמ' אמרה זאת על ה', כוונתו שהגמ' אומרת כן **גם** על המלאכים, שאין להם ישיבה, שאל"כ אין הבנה לגמ', למה חשב אחר שמט"ט הוא רשות בפנ"ע, ולא חשב שהוא מלאך, ועל כרחך שאין ישיבה כלל למעלה, לא לה' ולא למלאכים, וראה את מט"ט יושב, וחשב שיש כאן עוד אלהות, שהיא כן יושבת, ובזה טעה. אך מצד האמת, גם מט"ט אין לו ישיבה, שהרי למעלה אין ישיבה, גם למלאכים, וא"כ מה שראה הוא דבר טעות, או משל וכדומה, או שדברי הגמ' הנ"ל באו להגיד סוד, או רעיון, וככל האגדות כגון אלו, לך ראה להלן (סימן ב סעיף ד בהערה) בדרך לימוד אגדות חז"ל. וא"כ י"ל שהרמב"ם ורש"י עומדים בחד שיטתא בפירוש הגמ', ששניהם מבארים את גמ' שאין ישיבה, היינו למלאכים, ופירושו **גם** למלאכים, ולא כהבנתו רק למלאכים. וכדי להוכיח צריך להכריח, ובפרט בנושא דידן, דעסקינן בנושא כה חמור ונורא, וגם הגאון הרב כשר מודה, שכל הראשונים עומדים מנגד כמו שביאר שם, רק חיפש מי עוד עומד בשיטת הרב תקו.

יתירה מכך, גם אם היה פירושו ברש"י אמת, שלמלאכים אין ישיבה, ואילו לה' יש ישיבה, ולכן טעה אלישע אחר במט"ט שישב, שהוא אלהות ושניות. בוודאי שאין מכאן ראיה להכריח ולהוכיח שרש"י עומד נגד הרמב"ם, לפי שברור שאין כוונת הגמ' דברים כפשוטם, שברור שאין שם ישיבה, והכל משל לאיזו טעות שראה בעליונים, או שהוא משל לומר איזה דבר, או לסוד מתורת הסוד, וכדרכם של כל האגדות, לך ראה במאמרנו על האגדות הנ"ל.

מציאות בה'

ז. המציאות אצלנו מתווספת לעצמותינו, משא"כ אצל ה', עצמו ומציאותו הן אחד, וכאשר התבארה סוגית המציאות בה' במורה (ח"א פרק נו) וז"ל, וכך היה ראוי שיבין מי שהוא בדעה שיש שם תארים עצמיים יתואר בהם הבורא והם, שהוא מצוי, וחי, ויכול, ויודע, ורוצה. שאין אותם הענינים מתיחסים אליו ואלינו בענין אחד, ויהיה השונה בין אותם התארים, ובין תארינו, ביותר גדול וכו'. הנה נתבאר למי שמבין ענין הדמוי, שאין אנו אומרים עליו יתעלה ועל כל שזולתו "מצוי", כי אם בשתוף בהחלט [דהיינו המושג מושאל בלבד]. וכ"כ באורך (פרק נז), וביסודי התורה (פ"ב ה"י) מבאר, שידיעתנו את

עצמנו, עצם הידיעה איננה אנחנו בעצמנו, אלא הן שני דברים, ידיעתנו, ועצם מציאותנו. לא כן אצל ה', ידיעתו, ומציאותו אחת הן. גם הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב פרק ה) עמד על כך, ועל הטוענים שחיות ה' ודעתו הם חוץ לעצמותו, השיב, ואלה יחנך ה', נעדרי ידיעת דרכי ההוכחה, והוא, שאנו מקהלות המיחדים, לא באנו לידי דעה שחיות האדם זולתו, אלא מפני שראינוהו עת חי ועת מת, ידענו כי משהו היה בו שבו היה חי, וכאשר נסתלק ממנו נעשה מת וכו'. וכיון שמן המוכחש הוא באמת שימצא ליוצר הכל, עת לא יהא בו חי, ולא יודע, כמו שמצאנו לאדם. נתחייב בהחלט, שהוא חי לעצמו, ויודע לעצמו וכו'. עכ"ל. וכ"כ העיקרים (ריש חלק ב, ובפרקים ב, ג) על רצונו, שבהכרח אין ידיעתו כידיעתנו שנוספת על עצמותנו, ואצלו הוא דבר אחד, אלא חיי ה', הם דבר אחד עם עצמותו. ועוד דורך בדרך זו לאורך כל החלק (מאמר ב).

ידיעת ה'

ד. כאמור השם אינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, אלא הוא ודעתו וחייו דבר אחד מכל צד ומכל פינה, בשונה מידיעתנו את עצמנו, שאין אנו ודעתנו דבר אחד, אלא הם שני חלקים אעצמותינו בוידיעתנו. לכן ידיעת השם את הברואים אינה כידיעתנו, שאצלנו אנו יודעים את ריעינו בשכלנו, וכמובן אין השכל עצמותינו. ואילו אצל השם ידיעתו היא עצמותו. לאור זאת יוצא חידוש גדול, השם יודע כל מה שיש בכל העולמות, דרך ידיעתו את עצמו.

ידיעה ובחירה

בזה מתורצת שאלת ידיעה ובחירה, וכדלהלן. הקשו הקדמונים, כיון שהשם יודע את העתיד, על כן ידע שפלוני יהיה צדיק או רשע, אם כן היכן בחירתו של פלוני, והרי היה מוכרח להיות כאשר ידע השם שיהיה. ואם תאמר, שהשם לא יודע את העתיד הקשור לבחירה, ולכן לא ידע אם פלוני יהיה צדיק או רשע. זה מופקע, כי אז ימצא חסרון אצלו יתעלה? שאלה זו עסקו בה רבים, וצריך להבהיר, שרוב העולם טועה בהבנת שאלה זו, שמבינים אותה רק בהשקפה ראשונה, שהשאלה היא כפשוטה, ואם כן הוא, תשובתה פשוטה, ואין בה שום קושי, שהשם יודע את העתיד, היינו שיודע מה "יבחרו" בני האדם, ולכן אין שום סתירה בין הידיעה לבחירה. כשם שנביא שיודע מה יבחר פלוני, אין ידיעת הנביא גורעת מבחירת פלוני, כן ידיעת השם מה יבחרו בני האדם אינה גורעת מבחירתם.

ברם באמת השאלה עמוקה מכך עשרת מונים, ולא כפשוטה, והיא, כיון שכאמור ידיעת השם היא עצמותו, אם כן תוצאות ידיעתו מוכרחים להיות, ושוללים את הבחירה. שכיון

שלא שייך שום שינוי בעצמותו, ממילא לא שייך שינוי בבחירה, שבשינוי הבחירה תשתנה ידיעתו, וגם תשתנה עצמותו, שידיעתו היא עצמותו. זוהי שאלת ידיעה ובחירה. ואף לשאלה עצומה זו, תשובתה בצידה על פי האמור, שאמנם השם יודע הכל מתוך עצמותו, ולכן יודע את העבר ההוה והעתיד יחדיו, שלא חל אצלו שום שינוי. ברם כיון שכן הוא, עצם שאלת ידיעה ובחירה, היא שאלה בהבנת ידיעת השם, שעתה התבאר שהיא שאלה בהבנת מהות השם, שהרי ידיעתו היא עצמותו. והיות וכבר נתבאר שאין ביכולת אנוש להשיג את מהות השם, על כן השגת תשובת שאלה זו לאשורה, פירושה השגת מהות השם, שזה אין בכח אנוש. לפי שמי שידע את תשובת שאלה זו באמת, יכיר את הבורא באמת, כי ידע את ידיעתו, וממילא ידע אותו, שידיעתו היא עצמותו, ועצמותו היא אחת מכל כיון [הכוללת את אהבתו, חכמתו, וכו' וכו'.] ונמצא שבהשגת ידיעת הבורא, ידע גם את מחשבותיו, אהבתו, חוקיו וכו' וכו', כל שאר "חלקיו". ומכיון שנתבאר שאי אפשר להשיג את מהותו, משום כך אי אפשר להשיג את ידיעתו, שאם השגת "חלק קטן" בבורא, השגת את "כולו", לפי שהוא אחד באחדות גמורה.

ממילא ברור שהבחירה ישנה, כשם שכתוב בתורה, וכשם שאנו מרגישים בכל עת, בעריכת קניות, בשיכנוע החברותא, השכן, השוכר, המוכר, ובכל עיסוקנו במשך כל ימי חיינו. ואילולי הבחירה, כל הדיונים, הוויכוחים, השיכנועים והבחירות האלו היו מיותרים, ובכל זאת אנו חיים על פיהם, ופועלים על פיהם [וכלשון הרמב"ם (שמונה פרקים פרק ח) שטענת אי בחירה היא "נגד המושכל והמורגש"], והשאלה איך דבר זה מסתדר עם ידיעת השם, היא קושיא לנו, לפי שאנו חסרים את השגת מציאות השם, ובהשגת ידיעה זו, נשיג את תשובת שאלה זו לאשורה.

והרי זו תשובה ברורה וחדה לשאלת ידיעה ובחירה, שאחרי שאין בהשגתנו לדעתו, ממילא איננו יכולים לעמוד על ידיעתו, כי אם נשיג את ידיעתו, נשיג את עצמותו, שהוא אחד בתכלית האחדות. ואין זו התחמקות [כמו שיש שסברו], כי כשם שהאמירה שאין ביכולתנו לדעת את מהות השם, אינה התחמקות, אלא הבנה עמוקה, הן שכלית, הן קבלית, בגבולי יכולת אנוש "להכיר" את הבורא. כן הוא בידיוק לגבי שאלת ידיעה ובחירה, והרי זו הבנת ידיעה ובחירה, ולא התחמקות.

הוא ודעתו אחד

א. כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב ה"י) הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. שאלמלי היה חי

בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו, היו שם אלוהות הרבה, הוא, וחייו, ודעתו. ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד, ומכל פינה, ובכל דרך ייחוד. נמצאת אתה אומר, הוא היודע, והוא הידוע, והוא הדעה עצמה, הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאומרו, ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בוריו. ולפיכך אומר חי [בצירה] פרעה, וחי [בצירה] נפשך, ואין אומר חי [בצירה] ה', אלא חי [בפתח] ה', שאין הבורא וחייו שנים, כמו חיי הגופים החיים, או כחיי המלאכים. לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים, כמו שאנו יודעין אותם, אלא מחמת עצמו ידעם. לפיכך מפני שהוא יודע עצמו, יודע הכל, שהכל נסמך לו בהווייתו. עכ"ל. והיינו בהקשר לאמור קודם, שהכל אצל ה' אחדות גמורה, ואין אצלו חלקים כלל, ממילא כל מה שהוא חלק אצלנו, אצלו הוא אחד, ובכלל זה גם ידיעתו וחייו וכו', וכמו שהתבאר לעיל, שכן הוא אף ביחס למידות וכו'. עוד עמד הרמב"ם על מושג זה שהוא ודעתו וחייו אחד, במשנה תורה (הלכות תשובה סוף פרק ה) ובמורה (ח"א פנ"ג באורך) ועוד לו (ח"ג פרק כ) בגדר ידיעת ה' שקשורה לאמור, שאין ידיעתנו כידיעתו (שם ח"ג פי"ט-כא הנושא הוא שה' משגיח, ולכן מדבר בידיעתו), ובשמונה פרקים (הקדמתו לאבות סוף פרק ח).

וכן עמד על כך הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב פרק ה) ומשיב על הנוצרים הטוענים שחיות ה' ודעתו הם חוץ לעצמותו, בזה"ל, ואלה יחנך ה', נעדרי ידיעת דרכי ההוכחה, והוא, שאנו מקהלות המיחדים, לא באנו לידי דעה שחיות האדם זולתו, אלא מפני שראינוהו עת חי ועת מת, ידענו כי משהו היה בו שבו היה חי, וכאשר נסתלק ממנו נעשה מת. וכן לא באנו לידי דעה שידיעת האדם זולתו, אלא מפני שראינוהו עת יודע ועת בלתי יודע, ידענו כי משהו היה בו שבו היה יודע, וכאשר נסתלק ממנו נעשה בלתי יודע. ואלמלי שראינו שני הדברים הללו באדם, כי אז היינו בדעה כי האדם חי ויודע בעצמותו. וכיון שמן המוכחש הוא באמת שימצא ליוצר הכל, עת לא יהא בו חי, ולא יודע, כמו שמצאנו לאדם. נתחייב בהחלט, שהוא חי לעצמו ויודע לעצמו וכו'. עכ"ל. וכ"כ בעוד דוכתי, ויובאו בסמוך. וכ"כ הכוזרי (מאמר ה) שהוא וחיו אחד וכדומה. וכ"כ הראב"ן במאמר השכל (מצוה ב עמ' יט) כי לא יפול מקרה ליוצר המקרים, ולא יחולו בו השינוים. ויתעלה מהיות נושא מדות שיהא הוא נמצא זולת מדותיו והם זולתו. כי ההפרדה חילוף ושנוי. אבל המדע האמתי, והטוב האמתי, והיכולת האמתי, **הוא עצמו ועצמו הוא** . עכ"ל. וכן בספר העיקרים (מאמר ד פרק ג) עמד על כך בדברי הרמב"ם, שהפשט הוא שמהותו לא תושג, ושלכן לא נשיג את ידיעתו, ע"ש. ועוד ראה להרלב"ג באורך בספרו מלחמות ה' (מאמר ג) בידיעת השם. וכ"כ רבנו זלמן בספר התניא (מאמר

מב) יודע הקב"ה כל הנפעל, כל הנבראים עליונים ותחתונים, להיות כולם מושפעים ממנו ית', כמ"ש כי ממך הכל, וז"ש וגם כל היצור לא נכחד ממך, וכמ"ש הרמב"ם, והסכימו לזה חכמי הקבלה, כמ"ש הרמ"ק בפרד"ס, שבידיעת עצמו כביכול יודע כל הנבראים וכו'. ע"כ. וכ"כ עוד בשער היחוד והאמונה (פרק ז) ועל כרחך אין ידיעתו אותם [את הבריות שמשגיח עליהם] מוסיפה בו ריבוי וחידוש, מפני שיודע הכל בידיעת עצמו. הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד וכו'. עכ"ל.

יודע כל מה שיש בכל העולמות, דרך ידיעתו את עצמו

זה יוצא מהיסוד האמור שהוא ודעתו אחד, ממילא ידיעת ה', כל מה שקורה בכל העולמות, ובכל הנבראים, היא מחמת שהוא יודע את עצמו, כמו שכתב הרמב"ם הנ"ל כמה פעמים, כגון (יסודי התורה פ"ב ה"י) לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים, כמו שאנו יודעין אותם, אלא מחמת עצמו ידעם. לפיכך מפני שהוא יודע עצמו, יודע הכל, שהכל נסמך לו בהוייתו. עכ"ל. וכ"כ הרס"ג שם (מאמר ב פרק יג ד"ה ואומר עוד) וז"ל, ואומר עוד, והיאך יקבע בנפשות שהוא יודע כל מה שעבר, וכל מה שעתיד, ושידיעתן לפניו שוין? ואבאר, מפני שסיבת אי ידיעת הנבראים את העתיד, מחמת שאין ידיעתם באה להם אלא דרך החושים, וכל שלא יצא אל שמיעתם וראייתם ושאר חושיהם, לא ידעוהו. אבל הבורא אשר אין דרך ידיעתו על ידי סיבה, אלא היא מפני שעצמותו יודעת. לפיכך העבר והעתיד לפניו יחד שוין, יודע זה וזה בלי סיבה. ע"כ. וכ"כ עוד לעיל (מאמר ב פרק יא), וכ"כ באורך בספר העיקרים (מאמר ד פרק ג) לגבי ידיעת ה' שיודע הכל ולא חל בו שינוי וכו'. וכ"כ בעל שו"ע הרב בספרו תניא (מאמר מב) יודע הקב"ה כל הנפעל, כל הנבראים עליונים ותחתונים, להיות כולם מושפעים ממנו ית', כמ"ש כי ממך הכל, וז"ש וגם כל היצור לא נכחד ממך, וכמ"ש הרמב"ם, והסכימו לזה חכמי הקבלה, כמ"ש הרמ"ק בפרד"ס, שבידיעת עצמו כביכול יודע כל הנבראים וכו'. וכ"כ עוד בשער היחוד והאמונה (פרק ז) הנ"ל, ועוד מרחיב בזה (בהמשך הפרק, ועוד בפרקים ח,ט) ע"ש.

היודע הידוע הדעה

ב. ומכאן יצא הכלל שהוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, כמו שכתב הרמב"ם הנזכר (יסודי התורה פ"ב ה"י) בזה"ל, נמצאת אתה אומר הוא היודע [היינו מכיר כל דבר] והוא הידוע [הוא עצם המוכר שנמצא ב"דעתו"] והוא הדעה עצמה [הוא עצם ההכרה], הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאמרו, ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בריו וכו'. ע"כ. ונבארו בסמוך. וכ"כ עוד הרמב"ם בהלכות תשובה (סוף פ"ה)

ובפירושו לאבות (פ"ח בסופו עמ' רסו ע"א תרגום הגר"י קאפח), וכ"כ ר"ת בספר הישר (סוף שער ח), וכ"כ הגאון רבנו זלמן בתניא (פרק ב) שהוא המדע והוא היודע, ובהגהה שם כתב בעל התניא וז"ל, והודו לו [לרמב"ם] חכמי הקבלה, כמש"כ בפרדס מהרמ"ק (שער עצמות וכלים פ"ד). וגם לפי קבלת האר"י ז"ל יציבא מילתא, בסוד התלבשות אור אין סוף ברוך הוא וכו'. ע"כ. ועוד כ"כ בעל התניא (פרק ד) כמ"ש בזהר, דאורייתא וקב"ה כלא חד. פירוש, דאורייתא היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, והקב"ה בכבודו ובעצמו כולא חד, כי הוא היודע והוא המדע וכו', כמ"ש לעיל בשם הרמב"ם. וכ"כ הבא"ח בדעת ותבונה (פתיחה שניה ד"ה והרמב"ם).

פירושו

פירוש מושג זה צריך הרחבה, ותחילה נקדים שהמשפט הנ"ל, יכול להכתב גם במילים אחרות, כגון "הוא השכל, הוא המשכיל, והוא המושכל", או "הוא ההכרה המכיר והמוכר". [ובאמת שספר מורה הנבוכים נכתב בערבית, ושם כשמזכיר מושג זה כגון בח"א פרק סח בתרגום אבן תיבון תירגם "שכל" "משכיל" "מושכל", ואילו הרמב"ם כאן במשנה תורה נקט "דעה" "יודע" "ידוע", ולכן בתרגום הגר"י קאפח למורה, בחר להיצמד אל תרגום הרמב"ם גופיה, ותירגם את המורה כאמור "דעה" "יודע" "ידוע".] ונבאר מושג זה על פי דברי הרמב"ם במורה (ח"א פרק סח) [ועוד עמד הרמב"ם על כך שהוא הדעה היודע והידוע במורה (ח"א פרק עב) ובשמונה פרקים (סופ"ח).] אצל בן אנוש ישנה "הכרה" [או דעה או שכל] והיינו עצם הכלי הנמצא בכח שיכול להכיר [או לדעת או להשכיל] איזה דבר. וכשהאדם עדיין לא הכיר דבר פלוני, עצם דבר פלוני מכונה ה"מוכר" [או המושכל או הידוע, והיינו בכח ולא בפועל, כי עדיין לא הכירו]. וכששכלו של האדם השתמש ביכולת ההכרה שלו בפועל, והכיר דבר פלוני, הרי שהוא נקרא "מכיר" [או יודע, או משכיל].

המושגים הנ"ל נמצאים בכל דבר שאדם משתמש בהם בשכלו להכירו, ויוקל עלינו הבנתו, אם תחילה נתייחס למושגים אלו ביחס לאדם יחיד הנמצא בעולם, ושאין מכיר חוץ ממנו, וביחס לדבר יחידי שמדובר עליו, ולא על דברים אחרים, כביכול שאין עוד שום דבר אחר "המוכר" בעולם, הרי שיוקל עלינו הבנת מושג זה, וכאשר נבאר עתה בעז"ה.

נדמיין שישנה רק יישות אחת בעולם, כגון אדם יחידי, ורק ידיעה אחת בעולם, כגון עץ יחידי. הרי קודם שישות זו הכירה את העץ, העץ נקרה "מוכר" [היינו מוכר בכח ולא בפועל, כי עדיין לא הכירו אותו, לכן בפרט זה התרגום "מושכל" נופל יפה יותר, כי עתה

עדיין אף אחד לא הכירו.] ועצם יכולת יישות זו להכיר חפץ זה, יש לה "הכרה", היינו הכלי שאיתו יכולה להכיר את העץ, הוא המוח [אצל בן אנוש]. וכשיישות זו השתמשה בהכרה, והכירה את העץ, הרי שיישות זו נקראת שהיא "מכירה" את העץ. א"כ קודם שיישות זו הכירה את העץ, היו לנו שלושה מרכיבים נפרדים, "הכרה" [שהיא רק בכח ולא בפועל עתה], "מכיר" [שהיא לא בשימוש עתה רק בפוטנציייל], ו"מוכר" [הוא העץ, אע"פ שאף אחד לא מכירו עדיין, מכל מקום הוא נמצא, ולכן נופל עליו שם "מוכר"]. ואולם בשעה שאותה יישות הכירה את העץ, הרי ששלושת המרכיבים הנ"ל אצל ישות זו [ולא ביחס לעץ] נעשו דבר אחד, כי כשההכרה נמצאת בפועל, היא גם כח ההכרה, וגם עצם ההכרה, והיא עצמה עצם המוכר, כי כאמור עסוקים אנו ביחס למכיר ולא ביחס לעץ עצמו, שהוא לעולם ישאר נפרד מן ההכרה [כיון שהעץ עצמו לא נכנס בתוך מוח האדם, רק מושגו נכנס למוח] אלא עצם המושג שיש עץ, התאחד בהכרת היישות, ונהייה אצלה מוכר, והכל אצלה דבר אחד, שהיא ההכרה המכיר והמוכר.

ונמצא שיש חילוק בין לפני שהיישות הכירה את העץ, שאז היו אלו שלושה מושגים נפרדים, לבין אחרי שהיא הכירה את העץ, שאז היו הם אחד. כל זה נכון ביחס לבריות. אולם אצל ה' יתברך, כיון שהכל אצלו אחדות גמורה, ואין אצלו דברים הנמצאים רק בכח, אלא הכל אצלו כבר בפועל [שאם היה דבר שהוא רק בכח ולא בפועל, הרי זה חסרון אצלו, שהיה דבר שלא השיג והוזקק להשיגו, והיה זה פגיעה ביחודו, שאינו יחוד גמור, וגם היה זה מכריח שחלים שינויים אצלו ית'] ממילא אצל ה', ג' המושגים הנ"ל, נמצאים תמיד באחדות גמורה, שהוא ההכרה, המכיר והמוכר, או הוא הדעה היודע והידוע, או הוא השכל המשכיל והמושכל. בשונה מאצל בן אנוש, שאצלו ג' מושגים אלו נפרדים כשהיו בכח, ואף אצלו היו לאחדים כשהיו בפועל.

ידיעה ובחירה

ג. מפורסמים דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ה ה"ה) ביישוב שאלת ידיעה ובחירה, שכיון שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד. ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא וכו', אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. עכ"ל. על כך העיר הראב"ד בהשגותיו במקום, שלא היה להרמב"ם להחלק בשאלות, ולהניח הדבר בקושיא, אלא טוב היה לו להניח הדברים בתמימות התמימים, ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק וכו'. ועוד כתב שם הראב"ד תשובת שאלה זו לדעתו ע"ש.

ברם לכשנראה את דברי הרמב"ם במקומות נוספים, שבהם האריך הרחיב בסוגיא זו, נראה שהרמב"ם גם כאן במשנה תורה כלל לא הניח את הדבר בקושיא, אלא ענה תשובה ברורה ונפלאה לשאלת ידיעה ובחירה. כתב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק טז) טעות הפילוסופיה בידיעה ובחירה נובעת מכח קושייתם בצדיק ורע לו, ושהעולם לדעתם לא מסודר כיאות, ובנפול היסוד כדלהלן, שיש השגחה, נופל הבנין. ועמד על כך במורה (ח"ג פרקים טז-כא) ושם (פרק כ) מבאר ומיישב את קושיית ידיעה ובחירה, שכיון שה' אחד בתכלית האחדות, לכן גם ידיעתו היא עצמותו, שידיעת ה' אינה דבר שחוץ ממנו, כאשר אצלנו הידיעה היא דבר נפרד, וכן שאר הכוחות אצלנו נפרדים, ואילו אצל ה' הכל דבר אחד. וכפי שביאר ביסודי התורה (פ"ב ה"י) שהבורא הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד, ועל כן אינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, אלא הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, והכל אחד. וסיים, לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים, כמות שאנו יודעים אותם, אלא מחמת עצמו ידעם. לפיכך מפני שהוא יודע עצמו ידע הכל, שהכל נסמך בהוייתו לו. ע"כ. וממילא כיון שאין ה' בהשגתנו, על כן גם הבנת ידיעת ה' אינה בהשגתנו, שאם נדע את ידיעתו, נדע אותו, שכל מה שאצלנו הוא חלק, אצלו הוא אחד, ולכן מי שידע "חלק" ממנו, ידע את כולו, ידע את כל מציאות הבורא באמיתותה, וכבר הוקדם, שאי אפשר לבן אנוש לדעת את הבורא. ולכן לא קשה כיצד ה' יודענו, ובכל זאת לנו יש בחירה, לפי שאין באפשרותינו לדעת את ה'. וכן כתב באורך בשמונה פרקים (סוף פ"ח) שאם ה' יודע עתיד, אין זה מחייב שיהיה, כי אין לנו בו ידיעה, כיון שידיעתו היא עצמו, על כן לעולם לא נוכל להשיגו, כשם שאין באפשרותינו להשיג את מהותו, לפי שידיעתו היא אחדות גמורה עם מהותו.

הרי שהרמב"ם לא נשאר בקושיא אודות ידיעה ובחירה, אלא תירץ את הקושיא היטב, שכשם שאין אנו יכולים להשיג את מהות ה', ואין בזה שום חסרון באמונה, לפי שמוכרח שה' הוא מסוג שאינו בהשגתנו כלל, כן הוא אף כאן. וכאשר הפנה הרמב"ם כאן (בהלכות תשובה) לביאורו ביסודי התורה (פ"ב הלכה ח והלאה, ובהלכה י כתב) וז"ל שם, הקב"ה מכיר אמתו, ויודע אותה כמות שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתינו אחד, אבל הבורא הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פנה. שאלמלי היה חי בחיים, ויודע בדעה, היו שם אלהות הרבה, הוא, וחייו, ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פנה ומכל דרך ייחוד. נמצאת אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאמרו, ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בריו וכו'. לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת

הברואים כמות שאנו יודעים אותם, אלא מחמת עצמו ידעם. לפיכך מפני שהוא יודע עצמו, ידע הכל, שהכל נסמך בהוייתו לו. עכ"ל. ואחרי שאין בהשגתנו לדעתו, ממילא איננו יכולים לעמוד על ידיעתו, כי אם נשיג ידיעתו, נשיגו עצמותו, שהרי הוא אחד בתכלית האחדות.

ועוד ראה להרמב"ם בפירוש המשניות (סוף ברכות) שידיעה ובחירה א"א לנו להבינו. ועוד כתב במורה (ח"ג סוף פרק יז) לענין שהחיות והבהמות מושגחות בהשגחה כללית, והרשעים והצדיקים מושגחים בהשגחה פרטית, וככל שדבק יותר בה', כך מושגח יותר. ומאידך כתב, וכל זה אינו מהווה סתירה לידיעת ה', שהוא יודע כל דבר, ולא נעלם ממנו דבר גם בבעלי חיים, וגם בטבע, ולא שאין לו יכולת, אלא שקבע את השגחתו לפי רמת הדבקות בו. ועוד עיין שם (ח"ג ריש פרק יט) וכן (ריש פרק כג) וגם (ח"ג סוף פרק כג) שזו מטרת ספר איוב, שלא נעלם ממנו ית' דבר, אך אין השגחתו כהשגחתנו. וע"ע בפירוש המשניות (אבות פ"ג מט"ו) הכל צפוי והרשות נתונה.

וכ"כ בהגהות הרד"ע במקום, שהרמב"ם לא נשאר בצ"ע אלא תירץ, ולכן תמה על השגת הראב"ד. וכ"כ הגר"י קאפח זצ"ל בהערותיו שעל הרמב"ם (שבההדרתו הלכות תשובה פ"ה ה"ה אות כב) הנ"ל. [ע' בהשגת הראב"ד ובכס"מ (הלכות תשובה פ"ה ה"ה), ובתיו"ט (אבות פ"ג מט"ו), ובאור החיים (בראשית ו,ה)]. וכ"כ לישב את קושית ידיעה ובחירה בספר העיקרים (מאמר ד פרק ד), ועע"ש (בהקדמה ופרקים א-ג). וכן הוא בספר חובות הלבבות (שער עבודת האלהים פרק ח) שנודה בסכלותנו בזה. וכן נקט בביאור האוצר נחמד על הכוזרי (עמ' 96 בסופו) ושהאריך בזה בביאור הכוזרי (לעיל מ"א פ"א) וס"ל כדעת הרמב"ם שאנו סכלים מזה. ועתה ראיתי בפירוש המשניות להרמב"ם שבהוצאת מכון המאור (אבות פ"ג מט"ו הערות מג,מא) ליקוט דברי החכמים בשאלת ידיעה ובחירה קחנו משם.

השם מחייה את הבריאה, וידיעתו

ה. השם מעניק חיות תמידית לכל העולם, לחי לצומח ולדומם, ואף לעולמות העליונים, על כל חלקיהם, לכוחות העליונים, למלאכים וכו', לכולם השם מעניק חיות תמידית בלתי פוסקת. ואם השם יפסיק לרגע את החיות שהוא נותן לאיזה דבר, יעלם הדבר ויכחד. [יש לשים לב ולהדגיש, לא רק שתיפסק חיותו, שימות, וכדומה, אלא יעלם הדבר לחלוטין!]. וכן הוא כלפי כל העולם, על כל פרטיו, אם השם יסלק מהם את החיות שמעניק להם, יעלם העולם כולו על כל פרטיו, בין רגע, מן מערכות הכוכבים

והגלקסיות, עד חלקיקי האטום של אותיות אלו שאתה קורא עכשיו. וידיעת דבר זה היא מצות עשה דבר תורה, של ידיעת מציאות השם.

מי שהבין את הנזכר קודם לגבי אחדותו, יבין מעתה הבט נוסף בידיעת השם, חיות הכל היא ממציאות השם, וכבר נזכר שמציאות השם היא גם ידיעתו, שאצלו הכל באחדות גמורה. וכיון שחיות כל העולמות היא ממציאות השם, ומציאותו היא ידיעתו, ממילא השם יודע את אשר קורה בכל העולמות בכל רגע מחמת ידיעתו את עצמו. וידיעה זו מקיפה את הכל ממש, מן הגלקסיות ועד החלקיקים הקטנים שבכל העולמות, וגם את כל העולמות הרוחניים, על כל פרטיהם, את כולם יודע השם בכל שעה ובכל רגע.

א. כתב הרמב"ם ביסודי התורה (פרק ב הל' ט-י) כל הנמצאין חוץ מן הבורא, מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ, **הכל מכח אמתו** נמצאו. ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדלו ותפארתו ואמתו, הוא יודע הכל, ואין דבר נעלם ממנו. הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמות שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו וכו'. לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים, כמות שאנו יודעין אותם, אלא מחמת עצמו ידעם, לפיכך מפני שהוא יודע עצמו, יודע הכל, שהכל **נסמך בהויתו לו** . עכ"ל. כלומר כל אשר נמצא בכל העולמות חיותו מושפעת בכל רגע ובכל שעה ממציאות השם, ואם השם יפסיק את החיות שמעניק להם, תעלם מציאותם. והכי פירש הרמב"ם לעיל (ריש יסודי התורה הלכות א-ה) וכל הנמצאים מן שמים וארץ ומה ביניהם, לא נמצאו אלא **מאמיתת המצאו** . ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להמצאות וכו'. עכ"ל. וכוונת אומרו שהשם מחוייב המציאות, היא שקיום המציאות בפועל תלוי בהשם בכל רגע, ואם השם יפסיק לרגע את החיות שהוא מחיי את העולם, יעלם העולם והיה כלא היה. וכמו שפשוט למי שעסק מעט בנושאים אלו, שזו הכוונה, אלא בשביל אלו שלא עסקו בכך, ויתווכחו עם האמור, נביא שכך כתב הרמב"ם במורה (ח"א פרק נז) ע"ש, ועוד כתב (ח"א פרק נח) וז"ל, [לגבי השם] שופעים ממנו מציאויות רבות וכו', שפע שהוא מושך לה תמיד קיום וסדר בניהול מחוכם, כמו שנבאר (פרק סט). ובהערות (הערה 29) כתב הגר"י קאפח, כלומר, שהוא נותן להם החומר והקיום. ע"כ. וכן בסוף הפרק כתב הרמב"ם, שהוא יתעלה מנהג את המציאות, עניינו שהוא **ממשיך קיומם** וכו'. עכ"ל. ובהרחבה ביאר במורה (ח"א פרק סט) כי במציאות הבורא הכל מצוי [דהיינו מציאות העולם היא ע"י מציאות הבורא באקטיביות, וכדממשיך], והוא מקור קיומו, בענין שמכנים אותו שפע, כמו שנבאר באחד מפרקי מאמר זה (ח"ב פרק יב).

ואם יעלה על הדעת העדר הבורא, תעדר כל המציאות וכו'. והרי הוא איפוא לו [השם ביחס לעולם] במעלת הצורה לדבר שיש לו צורה, אשר בה הוא מה שהוא, ובצורה תתקיים אמתתו ומהותו, כך יחס ה' לעולם [כשם שצורת איזה דבר היא קיומו, ואם תתבטל הצורה יתבטל קיומו, כן השם הוא כצורה לעולם]. וממשיך, שלכן נקרא ה' חי (בציירה) העולמים, ענינו שהוא חיות העולם, כמו שיתבאר (ח"א פרק עב). וכן מסיים הרמב"ם שם את הפרק (סט) לדחות מתכלם א' שטען להיפך, והרמב"ם סותרו, שה' מספק לעולם את הקיום והתמידות, לפי שה' צורת העולם וכו'. וציין המהדיר בטובו, דהכי הוא לו עוד להלן (ח"א פרק עב) שה' חי (בציירה) העולם, ועוד להלן (ח"ב פרקים ג-יב) שה' הוא שפע העולם, וכך (ח"א פרק סג) ביאר את השם, אהיה אשר אהיה ע"ש. וכך פירש את אלו דברי הרמב"ם ביסודי התורה רבנו יהודה אלבוטיני בספרו יסוד משנה תורה (ריש יסודי התורה) לגבי העולם וז"ל, והוא המקיים הכל אחר שחדשם ובראם בזוהר זיו השגחתו בהם. ואם יעלה על הדעת שיסלק השגחתו מהם, יחזרו לאין, כאילו לא היו, ככתוב, אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף, יגוע כל בשר יחד. כלומר, אם השפע האלהי אשר הוא ית' משפיע על כל ברואיו, היה מאסף ומסלק אותו השפע מהם, מיד יגוע כל בשר יחד, והיו כל הנמצאים כולם חוזרים לאין כלא היו. כי אין לכל הנמצאים קיום והעמדה אלא בהשגחתו ית' עליהם. עכ"ל. והכי כתב נמי הגר"י קאפח במורה שבההדרתו (ח"א פרק נח הערה 48) שדימוי ה' לעולם כקרבניט לאוניה שדימה הרמב"ם, אינו אמיתי, כי אין קיום האניה תלוי בקיום הקרבניט, משא"כ כלפי ה', כפי שכתב רבנו בהלכות יסודה"ת (פ"א ה"ב) ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להמצאות. וכן כתב גם הרב ן' שמואל במורה שבההדרתו (מוסד הרב קוק כרך ב' עמ' 374) שזהו הפשט מחוייב המציאות.

ה' מחייה את כל הבריאה בכל עת

ב. יסוד זה שהשם מחייה את כל הבריאה בכל עת ובכל שעה, נמצא רבות בדברי חז"ל, ולא טרחנו להראות לכך מקום כדבעי, מפני פירסום הדבר ומפני הטורח, רק ליקטתי ממה שהעלה המזלג עתה, דהנה הכי הוא בזוהר (בראשית דף לג רע"ב אמר רבי חיא) שה' מחיה את כל העולמות בכל רגע. ועוד כן הוא בזוהר (ויגש דף רז ע"א) כונן שמים בתבונה, שה' מחייה הכל בכל רגע. ועוד בזוהר (פנחס דף רכה ע"א). ומציאה מצאתי בקדמון טובא לבעל היוסיפון, בספר יוסף בן מתתיהו נגד אפיון (ספר שני אות כא) שכתב, ואלה הם הדברים אשר נצטוינו ונזהרו לשומרם, וידועים הם לכל. הדבר הראשון, הוא על אודות האל, כי הוא על הכל, ובכל מקום כבודו, הוא שלם ותמים,

הוא היוצר **והמחיה את הכל** . ע"כ. וכ"כ הכוזרי (מאמר ג אות יא) וז"ל, מפני שאין ענין הבריאה דומה לענין המלאכה, כי האומן כשהוא עושה ריחים על הדמיון, וילך לו, ויעשו הריחים מה שבעבורו נעשו. והבורא יתברך בורא האברים, ונותן להם כוחות, וממשיך להם עם הרגעים, ואילו היו מעלים על לב הסתלקות השגחתו והנהגתו רגע אחד, היה נפסד העולם כולו. עכ"ל. ועוד בכוזרי (מאמר ה אות ד) כתב שכן הסיקו גם הפילוסופים, והביא שם את תמצית דבריהם. וכ"כ הרמב"ן (שמות יג,טז, ובסוף פרשת בא), וכ"כ הרמ"ק באורך ובדוכתי טובי, ונקבצו דבריו בספר קול הנבואה (עמ' קצט). והכי כתב מהרח"ו בשער ההקדמות (דרוש כיצד נעשו הכלים דף נג ע"ב במהדו' ברדווייין) וז"ל, והנה אין ספק, כי אם יפסק רגע אחד מלהמשיך המאציל אור בתחתונים, היה העולם חרב, ולא היה מתקיים אפילו רגע אחד. וכ"כ השל"ה (עשרה מאמרות מאמר א אות יד) והביא שכ"כ הרס"ג בהאמונות והדעות, ושהסמ"ג מביאו, ועוד ע"ש. ועוד שם (אות כ) כתב וז"ל, עוד אודיעכם בניי יצ"ו, מן המושג אצלי בענין אחדותו יתברך שמו בהשגחתו. הנה סברת העולם היא בענין מערכת צבא השמים כך, הבורא ברוך הוא חידש הכל יש מאין המוחלט, על כן ביכלתו לעשות מה שרוצה, לשנות ולשדד. בראשית נתן הקדוש ברוך הוא לצבא השמים כח ויכולת להנהיג העולם, וכל כוכב ממונה על מינוי שלו. העולם כמנהגו נוהג. וכביכול זזה ידו מהם, רק אם לעת מהעתים רוצה לשדד אותם, וכל זמן שאינו משדד, אז מנהיגם בכח שהושג להם בעת הבריאה. אמנם אמיתת האמונה הנראה בעיני, הוא, השם יתברך מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, בכוונה מכוונת, שופע שפעו, ואילו היה מונע רגע אחד, היה הכל כלא היה, בטל המציאות. והוא פירוש הפסוק (דברים ד,לט) וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. אין הפירוש כי אין אלוה זולתו, כי זה פשיטא, וכבר גילה זה בפסוק (שם ו,ד) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אלא רצה לומר, שאין עוד מציאות בעולם זולת מציאותו יתברך, כי בהסתרו יאבד הכל וכו'. עכ"ל. ועוד כפל זאת שם בעוד דוכתי.

וזו כל חכמת האמת בסדר השתלשלות העולמות, שקו אין סוף נמצא בפנימיות כל העולמות, מן העליון ביותר, עד תחתית עולם העשיה, כדאיתא בריש עץ חיים, ובריש אוצרות חיים, ועוד רבות, והכי הוא בשערי קדושה (ח"ג ש"א וש"ב), ועוד כ"כ להדיא בשער ההקדמות (הנ"ל הקדמה ד, ועוד בדף נג ע"ב מהדו' ברדווייין) כי אם יפסק רגע אחד החיות שה' מחיה את העולם היה העולם חרב, ע"ש. וכ"כ הרמח"ל בסוף ספר מלחמת משה (אות טו ידיעה ד, נדפס בסוף דעת תבונות ח"א עמ' שסא) **שזו תכלית**

תורת הסוד , ושב וכ"כ בראש ספרו אדיר במרום, ובספר חוקר ומקובל (בדברו על ד' חלקי חכמה הקבלה החלק הד'). וכ"כ בדרך השם (בריש הספר), שהשם הוא קדמון וניצחי, והוא שהמציא וממציא כל מה שנמצא במציאות. ע"כ. כלומר שה' מחזיק ברצונו את המציאות בכל רגע, ואם יניחה, כל המציאות תיעלם. וכ"כ בהמשך (אות ו), ואם שימצאו נמצאים אחרים, לא ימצאו אלא מפני שהוא ממציאם ברצונו. ועוד לו הכי שם (ח"ב פ"א סוף אות ב), ועוד כתב בח"ב (פ"ה אות ג ד"ה ואמנם), קיום כל הוה, בכל מדרגה שהיא [מה' ולמטה, למלאך ולמלאך וכו' כמש"כ לעיל] אינו אלא ממנו יתברך שמו, כי הוא ית"ש מקיים בכוחו הנבראים והשתלשלותם וכו'. וכן כתב בח"ג (פ"ב אות ה ד"ה דעת, ובאות ו), ובח"ד (רפ"ד, ובהמשך בסוף האות, ובהמשך אות ב, ואות יא באורך) שכל המציאויות כולם תלויים בו ית' ונמשכים ברצונו וכו'. ועוד כ"כ בריש כללי מאמר החכמה, שבסוף מאמר החכמה, גם בספר הכללים (מעמ' שז, מהדו' הרב פרידלנדר) באורך. ועוד כ"כ הרמח"ל בדעת תבונות (ח"א אות נח) שכל הנמצא, נמצא תלוי ועומד רק ברצונו ית' וכו'. המשילוהו בזה, כאילו הוא תומך כל המציאות בכל פרטיו, והוא עומד עליהם מלמעלה. ועוד לו שם (ח"א עמ' פו, קסד, קעה מהדו' פרידלנדר) וזהו כל מבנה הספר, להורות שהכל יחוד ה'. וכ"כ השומר אמונים (אירגאס ח"ב אות יא עיקרים א,ב) ע"ש. והכי כתב נמי בדוכתי טובי רבנו חיים מוואלזין בספרו נפש החיים (ח"א פי"ג בהגה, ופט"ז בהגה, ובשער ב סוף פרק ב, ובשער ג פ"א באורך, ובפרקים ב-ז, וסוף פרק י, וריש פרק יא). וכ"כ הבא"ח בדעת ותבונה (לאורך פתיחה שניה ושלישית), ועוד לו בשער החצר הפנימית (הוצאת שיח ישראל בעיקר בדף כב רע"א, ובע"ב, ובפרט בסוד"ה וזה, עד סוף הפרק, ובדף כד ע"א. ועוד שם דף יא ע"א ד"ה ועוד, דף יב ע"א ד"ה והוא, דף טז ע"א ד"ה ועוד, ובד"ה ועוד (דאחריו), ובדף יז ע"ב ד"ה ועוד, דף יח ע"א ד"ה ועוד, ובסוף ע"ב. דף כ ע"א ד"ה גם (הביא מהשומר אמונים מהזוהר והתיקונים), דף כ ע"ב ד"ה ודע והלאה, דף כא ע"א ד"ה ומכאן, ובע"ב ד"ה באופן, וד"ה ועוד). וכן כתב עוד בגוף הספר (פרק א דף ל ע"ב ד"ה ודע, ובדף לג ע"א ד"ה והרוצה, ובע"ב, ובדף נב ע"ב ד"ה הכלל, ובדף נד ע"א ד"ה לית). וכ"כ עוד רבים.

הכל אלהות

וכך האריך הרחיב בעל התניא בשער היחוד האמונה לאורכו (בפרט פרקים ב,ג,ו,ז), שה' מחייה את הבריאה בכל עת יש מאין, וכיון שהיא מציאות של יש מאין, לכן ה' מוכרח ליצור אותה מחדש בכל עת. שרק מציאות של יש מיש שייך ליצור אותה ולהניחה כך שתמשיך להתקיים בפני עצמה. משל למה הדבר דומה, לדיבור היוצא מן הפה,

ברגע שיפסיק המדבר לדבר, יכלה ה"יש" של הדיבור. ושלכן מצד האמת, כל המציאות אפילו הגשמית, היא באמת אלהות, רק שה' יחד עם השפעת היצירה בכל עת, נותן גם השפעה של הגבלה, וזה גורם לכל הנמצאים כאן בעולם, אפשרות להיות בתוך מציאות ה', ולראות בעיני הבשר ודם כאילו ח"ו אין כאן אלהים. ושזו כל תכלית העבודה, לקדש את החומר, ולהראות שה' נמצא בכל דבר, ולגלותו בתוך החומר, ע"ש באורך וברוחב. וזהו מושג החסידות "הכל אלהות" כנודע. [שנתפשטה ידיעתו כבר בזמן ר"ח מוואלזין בפי כל נער, ראה את לשונו בנפש החיים (שער ג פרק ג). ומקורו מדברי הבעש"ט גופיה, כאשר מבאר הבעש"ט במכתבו הנדפס במכתבים מהבעל שם טוב (אגרת לז הוצאת מקיצי נרדמים) שהוא לקח חידוש זה מדבר הרמ"ק, ע"ש.] וכ"כ הקדושת לוי (שמות ר"פ שקלים) וליקוטי מוהר"ן (סוף תורה ז בהשמטות) וחובות התלמידים (מאמר ראשון אות ב עמ' קסט) ובספרו הכשרת האברכים (עמודים פו,קלה,קלז,קסט).

סיבת קיום העולה היא התאוה אל הבורא

כיוצא בזה בדברים מפליאים האריך הרחיב האור החיים הקדוש (בראשית ב,א) שה' מחד הוא מקומו של עולם, שהעולם נמצא כביכול בו, ומאידך נאמר מלא כל הארץ כבודו, שכביכול ה' מלא בעולם, וזה לכאורה תרתי דסתרי? ומפרש, ששיא התאווה היא התאווה הרוחנית להדבק בבורא, ולכל דבר גשמי יש חלק רוחני המחייהו שהוא חפץ להתדבק בבורא. וכיון שאור ה' סובב את העולם, הכח הרוחני של כל דבר גשמי, חפץ להמשך אל הבורא. אלא שה' סובב בשוה מכל צד, וכיון שכל חלקיק בבריאה חפץ להתדבק בו, וכל חלקיק מחובר מחלקיקים רבים הנמשכים לכיוונים שונים, שכן ה' סובב הכל, על כן דבר זה מאחד את כל החלקיקים להקבע ולא לזוז. כלומר יציבות הגשם, היא דווקא כתוצאה מכך שכל חלקיק [החיות הרוחנית שלו] חפץ להמשך החוצה אל הבורא, ולצורך כך ברא השם את העולם כדורי. ולכן האיר ה' את עולמו מכבודו, וגם כבודו מלא עולם, ונמצא העולם בתוך בוראו, ואור הבורא בתוך כל העולם, וסובב עולמו וכו'. עכת"ד.

גם המדע מודה לכך

ג. מעניין לציין שהמדענים סוף סוף הגיעו לידיעה, שכל חיות העולם היא האנרגיה שלו, ואם תפסק האנרגיה, תעלם המציאות כליל. [ומהי האנרגיה, לכך אין להם תשובה. ולנו כאמור כאן, ברור מהי. כאשר הסביר פרופ' בנימין פיין בריש ספרו דלות הכפירה (פרק ב עמ' 34 הוצאת מוסד הרב קוק) את יסודות המדע המודרני. ונציג את תוכן דבריו בלשוננו, כל חומר שיש בבריאה, החי, הצומח והדומם, אם נפרקו לחלקיקים, עד

החלקיק הקטן ביותר, החלקיק הקטן ביותר נקרא אטום, וסביבו מסתובבים במהירות עצומה חלקיקים אחרים הנקראים אלקטרונים, והמרחק בין האלקטרון לאטום ביחס לגודלם, הוא מרחק עצום, כלומר רוב החומר אינו קיים. בעבר סברו שהמרחק בין האלקטרונים הסובבים את האטומים, הוא כה רב, עד שהמשילו זאת שאם ניקח את מגדל אייפל [שהוא מגדל עצום שגובהו כשלוש מאות מטר, וכולו עשוי מתכת], ונרוקן את "האויר" שבין האטומים לאלקטרונים שלו, תימצא בידינו "קופסת ברזל" בגודל קופסת גפרורים. הסיבה שאנחנו רואים כל דבר למראה עינינו שהוא יציב ולא זז, אע"פ שהאלקטרונים כל הזמן סובבים סביב האטומים, היא לפי שהאלקטרונים מסתובבים כל כך מהר, עד שהם יוצרים חלק "הנראה" שלם בסיבובם. כשם שמאוורר פועל, למראית עין נראה שכולו מקשה אחת, אולם כשאנו מפסיקים את סיבובו, אנו מגלים שיש לו שלש כנפים, ושרובו אויר. כך האלקטרונים מסתובבים כה מהר סביב האטומים, עד שהם יוצרים מקשה אחת, את כל מקום סיבובם, אולם באמת רוב רובו ריק. אולם הפיזיקה המודרנית גילתה עשרת מונים מכך, אם ניקח את כל החומר של כל העולם, הכוכבים הגלקסיות וכל אשר בהם, ונפסיק לרגע את האנרגיה המסובבת את האלקטרונים סביב האטומים, **יעלם העולם כליל, ולא תהיה לו מציאות כלל** .

כיון שהמדע המודרני הוכיח, שמציאות האטומים היא בעלת מימד אחד, וכל מה שאנו רואים אותם בהתגבשם יחד, בעלי שלשה מימדים, מראה זה, ותחושה זו נעשים רק מכח האנרגיה שסובבים האלקטרונים סביב האטומים, אך בהפסק הסיבוב, יעלם העולם. ע"כ. מה נפלאה ידיעה זו, שיש בכחה להפנים את האמיתות הידועה לנו מחז"ל, שהשם הוא "האנרגיה" של העולם, ומחייה את כל הבריאה באופן פעיל בכל עת ובכל שעה, ולכן אם השם יפסיק את האנרגיה, לא יהיה עולם. או בלשונו של פרופ' בנימין פיין (שם) **מבחינה פיזיקלית, כל נפח החומר נתפס על ידי שדות פיזיקליים, ואילו חלקיקי החומר אינם תופסים שום נפח** . נשמע מוזר? היינו מצפים שחלקיקי החומר-האלקטרונים, פרוטונים, נוירונים וכו'- יתפסו אם לא את רוב נפח החומר, לפחות חלק ניכר ממנו. אולם לפי עקרונות הפיזיקה בת זמננו, **הנפח של כל החלקיקים שבחומר, שווה אפס. לא נפח מזערי, אלא אפס מוחלט!** אין זה אומר שהחלקיקים אינם קיימים, ואינם ממשיים, הם ממשיים וקיימים בממדים קטנים יותר מן המרחב התלת ממדי, הם נקודות, או קווים חד ממדיים, [ונקראים] מיתרים. ע"כ. שוב אחר זמן נדפס ספר המהפך 3 ושם (עמ' 150) כתבו ככל האמור מבחינה מדעית, וז"ל, כידוע החומר מורכב מאין ספור אטומים, אשר כל אחד מהם אינו אלא חלל ריק, המכיל ענן של

אלקטרונים קטנטנים שנעים סביב גרעין מיזערי המורכב מנייטרונים ופרוטונים, אשר כל אחד מהם בעצמו, אינו אלא ענן דליל ביותר, כמעט ריק, שבו מסתובבים חלקיקים קטנים עוד יותר, שקיבלו את השם קוורקים. תנועתם של האלקטורנים היא היוצרת מראה של מעין מעטפת, ככנפי מאוורר הנעים במהירות, ויוצרים אשליה של צלחת. וכאשר אין ספור אטומים עומדים בצפיפות, העין המוגבלת בראייתה, רואה מראה חומרי, וחוש המישוש חש במגע חומר מוצק. **ומה יקרה אילו יפסיקו האלקטרונים את תנועתם? כל החומר שביקום ייעלם מיד** . ובהערת ד"ר יהודה שנפס (הערה 76, מומחה למתמטיקה פיזיקה ובינה מלאכותית באוניברסיטת בר אילן) כתב וז"ל, כעת, גם לפי המדע ניתן לתפוס עד כמה החומר אינו אלא אשליה. שהרי הכל מורכב מישויות פיזקליות, שאין להם כל ממשות אובייקטיבית, והם מתממשים לערכים, רק לאחר תחושת צפייה וכו'. ועוד ראה שם בספר המהפך (כל הפרק הנ"ל, וכן בפרק שלאחריו) שעמד באורך על רעיון זה, שסוף סוף הגיעו המדענים לידיעה הנושנת בתורת הסוד, שהעולם חיותו מאת הבורא.

ידיעה זו מצות עשה

ד. באמת עיקר ידיעה זו שהשם מחייה את כל העולמות, היא מצות עשה של ידיעת מציאות השם, כמו שהרמב"ם (ריש יסודי התורה) כתב, שכל הנמצאים נמצאו מאמיתת המצאו, וסיים (הלכה ו) וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר אנכי ה' אלהיך. [ואע"פ שפשוט שמש"כ שם בהלכה ה, הוכחה למציאות האל, מסיבוב הגלגל, שהוא בלא הפסק הרי שיש לגלגל מסובב בעל כח אין סופי, הוא הבורא. על עצם הוכחה זו אין מצות עשה אנכי ה', אלא היא מכשיר לקיום מצות ידיעת השם. והרמב"ם בחר הוכחה זו (למרות שיכל להביא אחרות), שלדעתו היא ההוכחה הטובה ביותר שלבורא כח אין סופי. ולא שעצם הוכחה זו היא מצות עשה. ברם פשוט, שמי שיודע את מציאות האל בהוכחה אחרת, שפיר מקיים בה את מצות ידיעת מציאותו ית', וא"כ הלשון שסיים, וידיעת דבר **זה** וכו', אינה בדוקא ממש. מ"מ מה שכתב שהכל נמצא ממציאות האל, פרט זה הוא בדוקא, וכאשר מורה לשונו, ואין שום הכרח לומר גם עליו לאו דוקא]. וא"כ הידיעה שהשם מחייה את כל העולמות, היא ידיעה במצות מציאות האל, ואע"פ כן, הבאנו ידיעה זו כאן במצות יחוד השם, לפי שישנו קשר אמיץ בידיעה זו, למצות אחדותו, וכאשר פתחנו עם דברי הרמב"ם (יסודי התורה פרק ב הל' ט) שקשרם ואגדם יחד, שאחרי שהשם הוא חיות העולמות, ובמצות אחדותו אנו יודעים שהכל אצלו אחד, ממילא כשהוא יודע את עצמו, יודע את כל העולם, וכל אשר בו, בכל עת ובכל שעה,

אין דבר נעלם ממך, ואין נסתר מנגד עיניך, וזהו שאמרו חז"ל באבות (ר"פ ב) דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין.

הגשמה

ו. בכלל יחוד השם הוא שהשם אינו גוף. הסובר שיש גשם כל שהוא בבורא, עובר על מצות עשה, שנאמר השם אלהינו השם אחד, שהיות והשם אחד מכל צד, לכן אין אצלו חלקים, והיות וכל גוף גשמי מורכב מחלקים, ממילא להשם אין גוף. ומלבד ההבנה הפשוטה, שאין להשם אברים, פנים וכדומה, יתרה מכך, הרי זה כולל שאין להשם שום מראה, ושמציאותו אינה תופסת נפח או מקום, ושאין לו קצה, ולא קדימה ולא אחורה, ולא שייכת אצלו תנועה ממקום למקום, ולכן אין אצלו עליה, ירידה, ישיבה, או עמידה, וכן שחוקי הזמן לא חלים עליו, שכל אלו והדומים להם, הם מושגים השייכים רק בדברים גשמיים.

פסוקי התורה

וכל הפסוקים ומאמרי חז"ל שמזכירים פרטים גשמיים אצל הבורא, כגון ותחת רגליו (שמות כד,י), כתובים באצבע אלהים (שמות לא,יח), יד השם (שמות יג,ג), עיני השם (בראשית ו,ח), אזני השם (במדבר יא,א) וכיוצא באלו הרבה עד מאוד, המה רק מושגים מושאלים בשביל לדבר על השם. כגון כשרוצים לומר שהשם הוציא את ישראל ממצרים, משתמשים במושג יד השם (כי בחוזק יד וגו'), וכשרוצים לומר שהשם משיג את הנעשה, משתמשים במושגים עיני השם, אזני השם וכדומה, שהם מורים על הראיה והשמיעה, שאצלנו, דרכם אנו משיגים את הדברים. וכן על זה הדרך בכל התורה, לפי שיקשה עד מאוד לדבר בהשם, ללא השאלת תארי גשם.

האמת היא להיפך

בדרך הפוכה ונפלאה עד מאוד דרך הרמח"ל, שכל מושגי הגשם בהשם המופעים בתנ"ך ובחז"ל, המה אמיתיים ולא מושאלים, וכגון הפירוש האמיתי למילה "עין השם" הוא פעולת השם הרוחנית המשגיחה על העולמות התחתונים. וכן הפירוש האמיתי למילה "אוזן" הוא הפעולה הרוחנית של השם ש"שומע" את הנעשה, וכן על זה הדרך בכל השמות הנזכרים בפסוקים ובמדרשים על השם, הם השמות האמיתיים של מילים אלו, והם פעולותיו. ומה שבגוף האדם משתמשים בשמות אלו, הוא ההיפך הגמור, השפה שאלה את המושג האמיתי של המילה "עין" [שהיא כאמור פעולת השם הרוחנית] אל גוף האדם, כיון שבגוף האדם העין פועלת פעולה בעלת דמיון לפעולת העין העליונה

[לראות את הקורה]. וכן על זה הדרך בכל שאר האברים, והרגשות של האדם. כי האדם נברא בצלם אלהים, היינו בדמיון לפעולות העליונות של השם.

מצות עשה להסיר את ההגשמה

א. הסרת ההגשמה היא חלק ממצות עשה של יחוד ה', כמו שהרמב"ם ביסודי התורה (פ"א הלכה ז) אחר שביאר את איסור ההגשמה, סיים, וידיעת דבר זה מצות עשה, שנ' י"י אלהינו י"י אחד. והמשיך לבאר שם פסוקים שהשתמשו בתארי גשם בהשם, שהם מושגים מושאלים. ובהמשך (הלכה יא) כתב, וכיון שנתברר שאינו גוף וגויה, יתבאר שלא יארעו ולא אחד ממאורעות הגוף, לא חיבור, ולא פירוד, ולא פנים ולא אחור, ולא ישיבה ולא עמידה וכו'. ועוד כתב הרמב"ם במורה (ח"א פרק לה ד"ה אבל, תרגום הגר"י קאפח) שהיחוד כולל הסרת ההגשמה וז"ל, לפי שאין יחוד כי אם בשלילת הגשמיות, כי הגוף אינו אחד, אלא מורכב מחומר וצורה שנים [שהם שני חלקים] מוגדרים, והוא [הגוף] גם מתחלק וסובל את החלוקה. ובהערות (הערה 25) הוסיף הגר"י קאפח ביאור על המילים שאין יחוד כי אם בשלילת הגשמיות בזה"ל, כלומר, לא די בכך שתשנן לו שהוא אחד, שכל זמן שלא סילקת ממנו יתעלה את הגשמות בתודעת השומע, עדיין אינו אחד. ע"כ. ועוד כתב הרמב"ם במורה (ח"א פ"נ, וע"ש ח"ב פ"א ובפתיחה לח"ב הקדמה טז) שבכלל האחדות שלילת הגשמות. ועוד כתב (חלק ראשון פרק כח, תרגום ן' תיבון) כי הרחקת ההגשמה דבר מופתי, **הכרחי באמונה** , וכו'. אבל ביאור ענין המשל [של פסוקי ההגשמה, מה כוונתם בידיוק] הוא ענין מסופק, אפשר שתהיה בו זאת הכוונה או דבר אחר, והם עוד דברים נסתרים מאד, ואין מיסוד האמונה הבנתם, ולא השגתם קלה על ההמון. ושם (ח"א פרק לה) הצורך ללמד להמון ולקטנים שה' אינו גוף ולא כח בגוף וכו'. וגם (פרק מו) ההוראה להמון על מציאות ה', והצורך לדבר במושגים מושאלים על השם, לפי שלהמון העם קשה לקלוט מושג רוחני מופשט, ובדעתם שדבר בעל מציאות וודאית, הוא דבר גשמי, ועל כן בהיות הצורך להודיע שלהשם יש חיות, וידיעה, ויכולת, ופעולה וכו', הושאלו לכך מושגים גשמיים אליו יתעלה, כדי שגם המון העם יבין. ועוד כתב (פרק כו) שמושגי הגשמות שבתורה דברה תורה כלשון בני אדם. ע"כ. ועוד לו (פרק נה) חובת שלילת כל דבר גשמות, התפעלות, שנוי, העדר, או דמוי לברואים. ושם (ח"א סוף פרק לא) שסיבת טעות רבים בהגשמה, היא ההרגל לתפוס את פשט לשון המקראות והמדרשות, וכיון שהורגל לחינוך זה, אינו מוכן לקבל אחרת, גם אם נוכיח לו. וככפרי שהורגל באוכל גס, ולא יהנה מתענוגות, ומגורי ארמון, ולבישת משי, והנאת מרחץ ובשמנים ובשמים. ולמעשה רוב חלק א' של ספר מורה הנבוכים עסוק בכך. ועוד

לו באורך לענין הסרת ההגשמה באיגרת תחית המתים, ובפירוש המשניות (סנהדרין ריש פרק י יסוד ג).

עוד מרחיקי ההגשמה

ב. למעשה הרחקת ההגשמה הוא נושא שכל כך הרבה דיברו עליו, שכלל לא עלה בדעתי ללקט את כל מה שתשיג ידי במרחיקי ההגשמה, רק הבאנו כאן ממה שעתה העלה המזלג. ונתחיל מן קדמון עד מאוד, שחי בזמן חורבן הבית השני, הוא יוסיפון בספרו יוסף בן מתתיהו נגד אפיון (ספר שני אות כא, הביאו בספר תורה שלמה כרך טז במילואים סי' לב עמ' 296, וראה שם מעמ' 288 והלאה, שליקט בנושא זה מפי ספרים וסופרים כיד ה' הטובה עליו וכדרכו בקודש) שכתב, ואלה הם הדברים אשר נצטוינו ונזהרו לשומרם, וידועים הם לכל. הדבר הראשון, הוא על אודות האל, כי הוא על הכל, ובכל מקום כבודו, הוא שלם ותמים, הוא היוצר והמחיה את הכל. הוא ראשון ואמצעי וסוף כל דבר, הוא גדול בכל מעשיו, ונורא בכל פעולותיו, ומרומם בכחו ובגבורתו. אבל אי אפשר להשיגו ולהעיר את גודלו ותפארתו, ואין כל תואר לשערהו. לשון איש קצרה מלהביע, ולבבו לא יוכל להבין, צורתו וצלמו. ואין נכון להעלות במחשבה תמונה או תבנית לאל, כי הוא רואה ואינו נראה וכו'. עכ"ל. וכן עביד אונקלוס לכל אורך תרגומו על התורה, להסיר תדיר את מושגי ההגשמה, ולבארם בדרך משל, או על מושגים שה' ברא ומיוחסים אליו. וכמו שביאר את דרכו הרמב"ם במורה (ח"א פרק כא) עם דוגמאות רבות, ע"ש. ועוד שם (פרק כז) שיבח את תרגומו, וכתב, אנקלוס הגר שלם מאד בלשון העברית והארמית, וכבר נתן דעתו לסלוק הגשמות, וכל תאר שמתאר הכתוב המביא לידי גשמות, מבארו כפי ענינו. וכל שהוא מוצא מן השמות הללו המורים על מין ממיני התנועה, עושה ענין התנועה התגלות והופעת אור נברא, כלומר שכינה, או השגחה. וכך תרגם, ירד ה' (שמות יט,יא) יתגלי ה'. וירד ה' (שם יט,כ) ואתגלי ה', ולא אמר ונחת ה'. ארדה נא ואראה (בראשית יח,כא) אתגלי כען ואדון וכו'. ע"כ.

והכי מבואר בספר יצירה (פ"א משנה ח) עשר ספירות בלימה, בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר, ואם רץ פיך לדבר, ולבך להרהר שוב למקום, שלכך נאמר והחיות רצוא ושוב. ע"כ. [והוא ספר קדום מאוד, ומיוחס לאברהם אבינו, ולכל הפחות הוא קדום לזמן הגמ', כפי שבגמ' סנהדרין (סה ע"ב) אמרו שעל ידו בראו עגל.] והכי האריך טובא הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב באורך) ובתשובתו (הנדפסת בפירושו לס' יצירה, ובאוצר הגאונים ברכות דף 15), וכ"כ בתשובת רב האי גאון (תשובות הגאונים ליק סי' צח, ובאוצה"ג ברכות נט ע"א דף 131) והר"ח (ברכות דף ו ובאוצר הגאונים ברכות דף 3,

ועוד ראה לר"ח באוצה"ג ברכות עמ' 63) ובתשובות הגאונים (ליק סי' קיז). עוד ראה בזה באוצר הגאונים (חגיגה עמ' 58 והלאה) נפלא, ובאוצר הגאונים (ברכות דף 15 ובהערות) וגם בברכות (בחלק הפירושים, סוף עמ' 91 והלאה). גם בריש ספר המצרף לרבי ברכיה בן נטרונאי הנקדן (עמ' 118, והוא מן הראשונים לפני כאלף שנים) כתב, וחייבין אנו להאמין שהוא אחד בעולם בעצמו, בלא רבוי ובלא מיעוט, ובלא חיבור ובלא פירוד, ובלא שינוי. וכל זולתו יתרבה ויתמעט, ואין לו ראש וסוף, ובוראינו יתברך זכרון ראשון ואחרון, ואין מבלעדיו, דכת' שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו'. עכ"ל. וכן כתב הרמב"ן באגרתו (נדפסת בכתבי הרמב"ן מוסד הרב קוק ח"א עמ' שמט) וז"ל, ולמה רבותינו תפשתם עליו [על הרמב"ם שהרחיק את ההגשמה] בדבר הזה, שהרי כל הגאונים בחיבוריהם, וכל חכמינו הקדמונים בפיוטיהם בספרד, הכל יחשבו הנוטה מזה כהולך אחרי ההבל. ודבר זה כתוב בתורה וכו'. והביא עוד שם שכ"כ גם ר' אליעזר בן ר' יהודא מגרמיזא, בספרו הגדול בשער יסוד היחוד והאמונה וכו', ושכן פי' ר' סעדיה הגאון ז"ל. וכל הסובר על הבורא יוצר הכל שיש לו צלם, דמות, ואברים, אין לו אלוה כלל וכו'. וכל הרבנים, ורבינו חננאל, ורבינו נסים, ורבי נתן, ידעו וכתבו שאין דמות וגשם לבורא, וקיללו המאמין בזו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' קיז) והביא את דברי הר"ר שמואל ספורט"א שחי בזמן בעלי התוספות שכתב בזה"ל, שהרי דבר זה קבלה היא בידינו, אשר רבו מרבו אליו מסרן [אל הרמב"ם], ולא מפי עצמו אמרן, כי כן כתבו כל הגאונים הקדמוני' וחכמי גליותינו, וכן כתב רבינו האיי גאון ז"ל בפירושי חגיגה שלו וכו'. וכן רבינו נסים גאון ז"ל בפרק הרואה כו'. עד וכבר האריך ר"ח ז"ל לדבר בענין זה בפי' ערבות וכו'. ע"כ. וע"ע בהערות המהדיר לפסקי ריא"ז (סנהדרין צ ע"ב הערה 15 שם), שכ"כ הר"ח שאין לתלות בו גוף ח"ו, והביאו האו"ז (ח"א הלכות ק"ש אות ז) [וכן הובא במהר"ם אלאשקר הנ"ל] ושכן הרחיק ההגשמה רב סעדי' גאון הביאו ר"י הברצלוני בפירושו לספר יצירה ע"ש.

גם בספר חובות הלבבות (בשער היחוד פרקים ז-י) עמד באורך וברוחב להרחיק את ההגשמה מכל וכל, וכ"כ הכוזרי (מאמר א אות פח פ"ט והלאה), והרוקח (במאמר ארוך על היחוד), ובספר הבתים (מצוה ב), והעיקרים (חלק ב פרק יד והלאה), ובספר אהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ב נתיב ה, וביתר הרחבה בשער ראשית חכמה הארוך) כתב, כשם שצריך להתפשט בהמון ויחנכו הנערים שהשי"ת אחד, וצריך שלא יעבוד זולתו. כן צריך שימסור להם דרך קבלה, שהשי"ת לא גוף ולא כח בגוף, ואין דמיון בינו ובין ברואיו כלל בדבר מהדברים. ואין מציאותו מציאותם. ולא חיו בדמות חיי אחד

מהן. ולא חכמתו בדמות מי שיש לו מהן חכמה. ושאין חילוף בינו ובינם ברוב או במעט לבד, אבל במין המציאה. לר"מ זה השיעור יספיק לקטנים ולהמון עם בישוב דעותם, שיש נמצא שלם בלתי גשם, ולא כח בגשם, הוא האלוה, ולא ישיגהו מין ממיני החסרון, ולזה לא ישיגוהו הפעולות כלל. אמנם הדברים בתארים, ואיך ירוחקו ממנו, ומה ענין התארים המיוחסים לו, וכן הדברים בבריאתו מה שברא, ובתואר הנהגתו לעולם, ואיך השגחתו לזולתו, ועניני רצונו, והשגתו, וידיעתו בכל מה שידעהו, וכן ענין הנבואה, ואיך הם מעלותיה, ומה ענין שמותיו המורים על יחודו, אלו כולם סתרי תורה, ואין מדברים בהם אלא בראשי פרקים. עכ"ל. והריקאנטי על התורה (פרשת ויחי) כתב, ואתה בן אדם, בראותך מאמרים המורים על הגשמות, השמר אל תפן אל און, ושמור נפשך מאד, פן תכשל ותחריב את העולם לאמור, שיש בשי"ת מדות מוגשמות ומתוארות ומוגבלות. שאין הדבר כך חלילה וכו'. והביא את דברי רשב"י בספר הזוהר כשהתחיל רבי שמעון לגלות סתרי התורה (ריש האדרא רבא שבפרשת נשא) פתח ואמר, ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה וכו' וכולם ענו אמן. כל זה כדי שלא יטעו בדבריו שיהיה דמיון בינו יתעלה ויתברך ובינינו. ועוד לו (פ' יתרו בהגה) שהסובר שחכמתו ית' ובינתו וחסדו וכדומה, שאר כחות המיוחסות אליו, הם דברים נפרדים בהשם, הוא בכלל עובד ע"ז. גם כל ספר אור ה' לרב חסדאי ן' קרשקש רבם של העיקרים והנמוק"י, כולו עוסק בראיות הפילוסופיות למציאות האל אחדותו וכו'. גם בספר מאור האפלה לחד דמן קמאי רבי נתנאל בן ישעיה מתימן, (פרשת דברים ד, תירגמו והדפיסו מכת"י הגר"י קאפח), כתב וז"ל, ושמור נפשך מאד, זו אזהרה מלהאמין הגשמות ומלשכוח מה שהושג, אמרו [בגמ' הנ"ל] זו אזהרה לשוכח תלמודו, והוא מה שהשיגו בסיני, ונתאמת להם שלילת הגשמיות שם, והוא אמרו אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, כלומר אמונת מציאות ה' ואחדותו. והודעתם לבניך ולבני בניך, חובה עלינו לפרסם יחוד ה', ולשלול ממנו הגשמיות וכו'. עכ"ל. והרי שלומד בדרך חדשה לגמרי שפסוק זה הוא ציווי על הרחקת ההגשמה, ושלכך כוונת הגמ' ג"כ לצוות על הרחקת ההגשמה שלמדת בסיני, ולא על שכחת תלמוד תורה כפי שמקובל. ובמלמד התלמידים (פרשת יתרו) כתב וז"ל, אין ספק כי הפרשה כולה באה להורות, כי לפי אות שכון הענן והעלותו, היו המסעות והמחנות. ונאמר בו, על פי ד', כלשון בני אדם, להורות כי הכל היה מאתו. וכן בשאר ההשאלות שנמצאו בשאר כלי הגוף. וכן נמצאו פסוקים הרבה כזה, שבאו להורות על הרצון ההוא. כמו שנזכר בפרשה שקדמה לזו, לא בדרך מוצא שפתים חלילה חלילה, שזה וכיוצא בזה צריך להרחיק ממנו ית' הרחקה רבה ואמתית. וזה דבר שהסכימו עליו

חכמי העיון שבאומות, עם חכמי ישראל. גם הרשב"ץ באוהב משפט (בהקדמה פ"ט) עמד על הרחקת ההגשמה מפי ספרים, וכן עביד מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' כז,כח), והאברבנאל דיבר רבות בהסרת ההגשמה לאורך ספרו ראש אמנה (כגון פרקים א,ב,ח,יב ועוד רבות).

קבלה

ג. וכן אמר רשב"י (בראש אדרא דנשא, ארור האיש וכו' הנ"ל אות קודמת), ובתיקוני הזוהר (דף ו ע"ב, ודף יא ע"א) ועוד (פנחס דף רנז ע"ב ואית למנדע וכו') וכפי שביאר את פשטו הרמח"ל (בדעת תבונות אות פ) ושזהו הפשט ולא הסוד ע"ש. ועוד הביא השומר אמונים (אירגאס ח"א אות כד) את דברי הזוהר (ויקהל דף קצז ע"א) וכי איך יכול אליהו לסלקא לשמים, והא כלהו שמים לא יכלין למסבל אפילו גרעינא כחרדל מגופא דהאי עלמא וכו'. ובפרשת שמות (דף יט ע"ב) אמר ר' אבא, החרב הזה הוא הדין שעושה, דכתיב וירא את מלאך ה' עומד בין השמים ובין הארץ, וחרבו שלופה בידו. עכ"ל. ומהרח"ו (בהקדמת שער ההקדמות) כתב, דבר גלוי הוא כי אין למעלה גוף ולא כח בגוף חלילה, וכל הדמיונות והציורים אלו, לא מפני שהם כך ח"ו, אמנם לשכך את האוזן וכו', ע"ש באורך. ובספר בנין אריאל (פרק א אות ה) ציין שכן הוא בעץ חיים (שער א סוף ענף ד דף יד ריש עמ' ג) ועוד (שער ד ריש פרק א). ע"כ. עוד הביא השומר אמונים (ח"א אות כה והלאה) מדברי האר"י בכמה דוכתי להרחיק את ההגשמה, שכ"כ בתחילת ספר כנפי יונה, ובתחילת דרוש מטי ולא מטי, ובפירושו לספרא דצניעותא. ושכתוכן זה כתב הרמ"ק בספר הפרדס (שער הגוונים פ"א, ובשער כב פ"א) ובאור נערב (ח"א פ"ו). ועוד שם בשומר אמונים לאורך המאמר עמד על כך רבות (כגון בח"א אותיות כה, לה, לז, נד והלאה, ובחלק ב כגון אותיות יא,מז), וזהו אחד מעיקרי הספר. ושם (ח"א אות כה) מביא עוד שכ"כ בספר הקנה, ובשערי אורה (בהקדמה) והרקאנטי (פרשת ויחי) ובעבודת הקדש (פרק כו מחלק התכלית) והפרדס (בשער הכנויים פרק א, ובשער הגוונים פ"א). ושכ"כ האר"י בתחילת ספר כנפי יונה, ובדרוש מטי ולא מטי שלו, ובפירושו לספרא דצניעותא. ושכ"כ הראב"ד בפירושו לספר יצירה (דף מב ע"ב, ודף מז ע"א) ומצטט את דבריהם, ע"ש. ע"כ. והמהדיר את ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו (בריש הספר עמ' 9 והלאה) הביא כתוכן זה מדברי הרמ"ק בספר הפרדס (שער יט פ"ד) דכתב, ואל ידמה המעיין היות ממש אותיות בספירה ח"ו, כי החושב כן מגשים חלילה וחלילה וכו'. ושכ"כ באלימה רבתי כמה פעמים, ושכ"כ בספר בספר חרדים (פ"ד), ועע"ש. וע"ע באזהרת ההגשמה מפי ספרים בריש ספר אילן גדול למהר"ם

פאפריש. ולגאון רבי יצחק אייזיק חבר בספרו ספר מגן וצינה (פרק ל), והבא"ח בדעת ותבונה (בפתיחות) באורך וברוחב מפי ספרים וסופרים. וכ"כ רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו דברי סופרים (מצות עשה ג דף כח ע"ב) והגאון רבי יעקב משה הלל בספר בנין אריאל (פרק א אותיות ג-ה ובהערה) [ושהאריך בזה בספריו אהבת שלום במאמר גדול השלום (ריש אות ו עמ' קיז-קכד), ובהגהת השמ"ש (בפרק ג דשער יד) ובספרו שרשי הים על עץ חיים (ח"א שער א ענף ה בעיונים וביאורים אות יז).] ועוד לאורך הספר שב ומזכיר זאת, כגון (פרק א אות ט), וכ"כ ידידי הרה"ג כפיר כהן שליט"א בספרו בסדר עליון (ח"א פרקים ב,ג) שיצא עתה לאור עולם.

קדמונים שטעו בהגשמה

ד. אע"פ שהיום הרחקת ההגשמה היא דבר הפשוט אצל כל איש ישראלי, מ"מ בעבר בזמן הראשונים, הדבר עורר ויכוחים רבים, ולמעשה היה זה קוטב הפולמוס על ספרי הרמב"ם, המורה, וספר המדע. מחלוקת זו התעוררה אחר פטירתו של הרמב"ם, עד שהגיעו הדברים לידי שריפת ספריו הנ"ל בצרפת, כי הרמב"ם כתב (תשובה פ"ג ה"ז) שהמגשים מין, ואין לו חלק לעוה"ב, ומאידך היו באשכנז הסוברים להיפך, שהאינו מגשים הוא מין, שכן מבטל הוא את פשט פסוקי התורה, ולכן כעסו על ספרי הרמב"ם. וכיון שדבר זה נשמע זר, נראה שכן היו שטענו בזמן הראשונים, שהנה הכוזרי (מאמר א אות פח והלאה) כתב שאין להאשים את המגשימים, הנתלים בפסוקים, ברם זהו שקר. ע"כ. לאמור שבדורו היו מגשמים. וכן הרמב"ם במאמר תחית המתים הנ"ל (הנדפס באיגרות הרמב"ם מהדו' שילת ח"א עמ' שמא) כתב, וכבר פגשנו אדם שהיה נחשב מחכמי ישראל, וחי ה' יודע היה דרך הלכה, ונשא ונתן במלחמתה של תורה כפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מספק אם ה' גשם בעל עין ויד ורגל ובני מעים כמו שבא בפסוקים, או אינו גוף. אמנם אחרים שפגשתי מאנשי קצת ארצות, פסקו לגמרי שהוא גוף, והחזיקו לכופר מי שיאמר חילופו, וקראוהו מין ואפיקורוס. והבינו דרשות מסכת ברכות על פשוטיהן. וכיוצא בזה שמעתי על קצת אנשים שלא ראיתי. וכאשר ידענו באלו האובדים לגמרי, ושהם מזקנים, וחושבים שהם מחכמי ישראל, והם הסכלים שבבני אדם, ויותר תועי דרך מן הבהמות. וכבר נתמלא מוחם משגעונות הנשים הזקנות ודמיונות נפסדים כנערים וכנשים. ראינו שצריך לנו לבאר בחבורנו התלמודיים עיקרים תוריים על צד הספור, לא על צד הביא ראיה וכו'. ע"כ.

[ומש"כ פחותים מן הבהמות, ראה במורה הנבוכים (ח"ג פנ"א) שהאנשים שאין להם דעה בשטה לא עיונית ולא מקובלת, כגון נדחי התורכים הנחתים בצפון, והכושים

הנחתים בדרום, וכל הדומים להם מאלה שאצלנו באקלימים הללו, ודין אלה כדין החי הבלתי הוגה, ואין אלה לדעתי בדרגת האדם, והם מן דרגות הנמצאות למטה מדרגת האדם, ומעל לדרגת הקופים, כיון שכבר הושאל להם תאר האדם ותבניתו, והבחנה למעלה מהבחנת הקוף. אבל אותם שבעלי השקפה ועיון שהושגו להם השקפות בלתי נכונות, אלה יותר רעים מן הראשונים בהרבה וכו'. עכ"ד. ועוד בסוף אגרת הצוואה המיוחסת להרמב"ם כתוב על חכמי צרפת, ובזכרם הבורא יתברך בכל שעה באותם הדברים המגשימים הבורא יתעלה עלוי רב וגדול מדברי הכופרים חלילה לו. ע"כ. [ברם האם איגרת זו היא להרמב"ם או מזוייפת, ראה לרב חיד"א בשם הגדולים (ערך הרמב"ן) שכתב עליה, שעל הרוב אינם דברי הרמב"ם, ותלו ביה בוקי סריקי]. וכן היעב"ץ במטפחת הספרים (פרק ט) כתב שהיא מזויפת מתוכה. וגם הרב שילת (בסוף אגרות הרמב"ם שבתרגומו וההדרתו) האריך, שאין ספק שאיגרת זו מזוייפת, ע"ש. אולם הגאון הנאמ"ן בקובץ כסא המלך (בהוצאת ישיבת כסא רחמים עמ' סב) ס"ל דהיא להרמב"ם, ע"ש באריכות דבריו.] גם בהשגות הראב"ד (תשובה פ"ג ה"ז) על דברי הרמב"ם שהמגשים הוא מין, כתב וז"ל, א"א, ולמה קרא לזה מין, **וכמה גדולים וטובים** ממנו הלכו בזו המחשבה, לפי מה שראו במקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות, המשבשות את הדעות. עכ"ל. והרי הוא מעיד, כי גדולים וטובים היו מגשימים. גם הראב"ן במאמר השכל (ריש הספר מצוה א) כתב וז"ל, ואף בזמנינו נמצאת זאת הדעה למדי, אשר בעוונינו אבדה החכמה, והסתתרה הבינה, והנפשות נרדמות שנת העצלות מלבקש ולתור החכמה, ולכן עלו בידה דמיונות כוזבות, כאשר יאמינו הפתאים, שה' ית' יקרב לדבר, או ירחק ממנו, שידבק או שיפרד, ושישיגהו דמות, וערך ועניינים כאלה, חלילה לנו מהם וכו'.

עכ"ל. ועוד לו שם (מצוה ב) כתב, ודע אחי, כי רבים מן ההמון צללו בים הסכלות, בציירם הגשמה על השם ית'. והיה זה מפני שלא נמצא להם מעורר לעוררם על האמת, והבינו כל הדברים על פשטיהם, בין הנמצא בפסוקים, בין בדברי רבותינו ז"ל. ויהיה כל דבר שאינו נעדר, אצלם גושם [כל דבר מציאותי, חושבים שהוא גשמי.] ולכן יאמינו שהשם ית' בעל גוף, וידים, ופנים כמותם בתמונה ותאר. אלא שחשבוהו יותר גדול, ויותר בהיר, להיות חומר שלו בלתי בשר ודם כשלהם. עכ"ל. גם הרמב"ן באיגרת (נדפסת בכתבי הרמב"ן מוסד הרב קוק ח"א עמ' שמט. וחלק מאיגרת זו העתיקה הרב חיד"א בשם הגדולים ערך הרמב"ם) על כך שיש שהיו מגשימים בישראל כתב, שהיא תועלת נפלאה שיצאה מן הפילוסופיא, הרחקת ההגשמה אשר תועים בזמנו [של

הרמב"ן] חכמים. ע"ש. וכן החכם אנבוניט אברם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיח ד"ה והתבוננו רבותינו) דיבר בטעויות שטעו הקדמונים בהגשמה כמעט בכל גלות ישראל, ושקודם צאת ספרי הרמב"ם כמעט היתה ההגשמה מתפשטת בקצוות רבות בארצות. ושראה בכתבים רבים מזמן המח' על ספר המורה, שהיו צריכים להגן על דברי הרמב"ם בכותבו על ביטול ההגשמה, ושכן הוא באיגרת הרמב"ן (הנ"ל), והרי שחכמי צרפת כמדומה שהיו מגשימים בפרהסיא בזמן ההוא וכו'. והנה היום תהילות לאל, נעקרה אותה האמונה הרעה מעיקרה, מכל כוחותינו לא שמענו מי שהחזיק בה כלל, או שיתבלבל בהאמנתה, וזה עם הידיעה מופתית, או בידיעת קבלה. הנה אם לא יצא ולא יושג מן התפלספות רבינו הגדול [הרמב"ם] תועלת בעיונו בלתי זה, היה באמת מספיק. עכ"ד. וכן רבנו אברהם בן הרמב"ם במלחמות ה' (הוצאת מוסד הרב קוק) שהוא קונטרס להשיג על המערערים על ספר המורה, פתח ביחוד ה', ובאי גשמותו, ושכל המקראות בזה הם משל, ושזהו יסוד הדת ומוסכם אצל כל החכמים בדורות הקודמים, ואין בו ספק אצל אחד מבני ישראל מקצה המזרח ועד קצה המערב בכל יושבי ארץ ישמעאל וכו'.

והקול נשמע אצלינו ואצל אבותינו, כי רבים מעבר הים מיושבי האיים והקצוות הרחוקים, טועים בזה העיקר הגדול, ונתלים בפשטי המקראות ופשטי המדרשות וההגדות וכו'. ויהי מקץ שלש שנים הגיעה אלינו שמועת המדינה הנקראת מונפשליר, כי נחלקו חכמי המדינה ותלמידיה, ונחלקו העם בעבורם לשני חלקים, חלק אחד בעלי השכל ובינה, הבינו באמת בעיקר דתם, ונתקנה על פי ספר המדע ומורה הנבוכים אמונתם. וחלק אחד מתאמצים באמונה המקולקלת שירשוה מאבותם וכו'. ומעתיקי הדברים הוציאו הקול בארצנו, כי ספרי הרב אבינו ז"ל מורה הנבוכים וספר המדע, שרפו אותם החלק האחד מאנשי מונפשלי"ר, בכח השרים העוזרים אותם, מפני שהם חולקים על אמונתם, ומגלים זיוף דעתם, ובודאי יעזרו אותם הנוצרים, כי אמונתם אינה רחוקה מאמונתם וכו'. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' קיז) בדברו על "מגלת סתרים" מביא שטעו מהצרפתים בהגשמה וז"ל, ולולי ספריו [של הרמב"ם] המעולפי' ספירי', שהאירו את עיני גלותינו, היינו מגששי' כעוורים קיר, וכמה אמונות רעות היו מתפשטות באומתינו, כמו ההגשמ' שהיו מגשימי' בפרהסיא הגדולים בחכמת התלמוד בצרפת, ובכמה מקומות, כמו שנראה מאגרת ששלח הרמב"ן ז"ל לרבני צרפת על הענין הזה, כשהחרימו שלא לקרות בספר המורה וספר המדע, ז"ל [זה לשונו-של הרמב"ן] ואחרים שמעתי אומרים, שאתם תופסי' על ספר המדע באומרו שאין למעלה צורה ותבנית, ולמה רבותי תפסתם עליו בדבר זה, שהרי כל הגאונים בחבוריהם קראו הסובר

חלוף נרגן מפריד אלוף, והביאו ראיות שדבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים, משולש בכתובים. גם בהגדות ובמדרשות הנעימי', עלת העלות ית' על כל ברכו' ותהלות, אין לתארו בגשם ותבני' וכו'. וכמה האריך שם לקיים דבר זה. גם הר"ר שמואל ספורט"א שלח לתפוס עליהם [על חכמי צרפת] בדבר זה וז"ל, מה תעתירו עליו דבריכ', ומה תנסוהו, הודיעונו על מה תריבוהו וכו'.

תחלת דברי רבי' הגדול בספ' המדע ואמירתו הראשונית שאין ליוצר הכל גשם ותבנית. ואנכי הצעיר נמס ונבזה, תמה אם נחלקו אבות העולם על זה, שהרי דבר זה קבלה היא בידינו, אשר רבו מרבו אליו מסרן, ולא מפי עצמו אמרן, כי כן כתבו כל הגאונים הקדמוני' וחכמי גליותינו. וכן כתב רבינו האיי גאון ז"ל בפירושי חגיגה שלו וכו'. וכן רבינו נסים גאון ז"ל בפרק הרואה כו'. עד וכבר האריך ר"ח ז"ל לדבר בענין זה בפי' ערבות, וכך אמר באחרית דבריו, ולמביני מדע יראי שמים פחות מזה כדאי להם להבין ולידע, שאין בכל התלמוד מודיע שיש בישראל מי שנותן דמות לבורא ישתבח שמו ויתעלה זכרו. אמנם חלוקי לב רשעי ישראל המינים, מחפאים דברים אשר לא כן, כדי לגנות את עצמן, מי שפרע מדור המבול יפרע מהם. ע"כ. וגם הרב הגדול הראב"ד לא תמה על רבי' הגדול בשומו מאמין הגשמות מכלל המינים, אלא מהטעם שאמר, כי אין לקרות מינים בעלי המחשבות הרעות וכו'. עכ"ל. וכמה האריך שם בענין זה. ות"ל, ובזכות רבינו הרב ז"ל, ובהמצאת ספריו המעולפי' ספירים, כבר אבדה אמונה זו של הגשמות, ונכרתה מפי אנשי אומתינו, ואין מי שמעלה אותה על לב, ולא מי שמסתפק בה כלל. וידוע כי אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ישיג אותן האדם מהתלמוד בלבד, אלא צריכין להקדמות רבות מהמושכל, והאיש הלזה התיר רצועת הענוה, והסיר מסוה הבשת מעל פניו, וגלה קלונו וזדונו, וכת' על הרב הגדול צדיק יסוד עולם, חלילה לאל מרשעו, ולא לפניו חנף יבא וכו'. עכ"ל. וכ"כ רבנו צדוק הכהן מלובלין בספרו דברי סופרים (עשה ג דף כח ע"ב) שהרמב"ם וחובות הלבבות ועוד קדמונים האריכו בהרחקת ההגשמה וז"ל, והוצרכו לכך ביותר באותן הדורות, שהיו הרבה מאמינים גשמיות ממש, ומהם מרחיקים היותו בעל גוף, ועכ"ז יציירוהו גשמי, מאור, ורוח וכדומה, שגם זה גשם, ויגבילו לו מקום וכו'. וע"ע בשו"ע המדות (ח"א שער השמחה עמ' שסט והלאה). ועתה אינה ה' לידי מאמרו של הגאון הנאמ"ן (אור תורה תשנ"ג זה שמו יקבנו למען הרמב"ם לא אחשה, ונדפס בספר קובץ מאמרים עמ' רסז) וכתב שם מענין הרמב"ם, ושטעו חכמי צרפת בהגשמה, ועל כך היתה עיקר טענתם כנגד הרמב"ם, כמבואר באיגרת הרמב"ן, והשגות הראב"ד הנ"ל. עכת"ד ועע"ש.

הטעות בהגשמה נבעה מחמת הבנת פשט הכתובים בלבד

ה. הני קמאי שטעו בהגשמה, שורש טעותם נבעה מחמת פסוקי התורה ואגדות חז"ל המזכירים דברי גשם בהשם, כגון יד השם, עיני השם, חרון אף השם, ועוד רבים, והמה סברו שמאחר שכתוב בפסוק שלהשם יש יד וכדומה, אי אפשר בשום אופן לפרש שאין לו יד, שכלל גדול ביסודות הדת שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואם נפרש פסוקים שהמה רק מושגים מושאלים, ואינם כפשוטם כלל, הרי בזה נבא לעקירת התורה ולכפירה גמורה, שכן נפרש את כל התורה שהיא משלים, ונבטל את מצוות התורה, כאשר היו דברים מעולם במשך ההיסטוריה. והכי ביארו שטעותם נבעה מפשטי הפסוקים והמדרשים במורה (ח"א פל"ו, ובסוף פרק נא ופרק נג. ובחלק ב פרק כט כל הקטע האחרון), ועוד לו במאמר תחיית המתים שהובא לעיל (אות ד), וכן מבואר מהשגת הראב"ד (תשובה פ"ג ה"ז) שעל דברי הרמב"ם שהמגשים הרי הוא מין, כתב וז"ל, א"א, ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה, **לפי מה שראו במקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות**, המשבשות את הדעות. עכ"ל. וכ"כ רבנו אברהם בן הרמב"ם במלחמות ה' באורך, דדין גרמא להו פשטי המקראות ופשטי המדרשות. וכ"כ הכוזרי (מאמר א אות פח והלאה). וכן מבואר בראב"ן (ריש מאמר השכל מצוה א) (שם מצוה ב) והבינו כל הדברים על פשטיהם, בין הנמצא בפסוקים, בין בדברי רבותינו ז"ל וכו'. עכ"ל. וכ"כ בפסקי ריא"ז (סנהדרין צ ע"א ד"ה ודבריו, ועוד לו בקונטרס הראיות הנדפס בסוף פסקיו לסנהדרין, ריש פרק חלק) שמביא את הרמב"ם שהוא מין, ופליג עליה, שאין הוא מין [שאע"פ שגם הוא מסכים שאין לו יתי גוף] וז"ל, אבל מי שיטעה בכך, ולא ירד לעומקו של דבר, **ומבין המקראות כפשוטן**, וסבור שהקב"ה הוא בעל תמונה, לא נקרא מין. שאם כן הוא הדבר, איך לא פרסמה תורה על דבר זה, ולא גילו חכמי התלמוד להודיע דבר זה בגלוי, ולהזהיר נשים ועמי הארץ על כך, שלא יהיו מינים ויאבדו עולמם וכו'. ע"כ.

ותשובתם מפשטי המקראות, שגם המה מוכרחים לפרש פסוקים רבים שאינם כפשוטם בכלל, וחייבים לומר עליהם דברה תורה כלשון בני אדם, או שהפסוק מדבר בדרך גוזמא, או שהוא מושג מושאל בלבד, כגון הנאמר בדברים (א,כח) ערים גדולות ובצורות בשמים, שהוא בלשון הבאי, כדאיתא בספרי שם (אות כה), וכ"כ הריא"ז (סנהדרין פי"א אות ה) על הפסוק, ותבקע הארץ לקולם וכדומה. ועמדנו על כך באורך במקום אחר לבאר מהי הדרך לפרש את מדרשי חז"ל [אפס קצהו ראה להלן (סימן ב סעיף ד בהערה)]. ונזכיר את מסקנת הדברים שהכלל הוא, כל שיש פירוש כפשוטו של מקרא, לעולם

נאוחזו בכל כח. ברם כשפירוש הפשט לא יתכן בשום אופן, נבארו בדרכים אחרות. ומעתה היות וההגשמה הוכח ביטולה בהוכחות גמורות, ממילא מוכרחים לפרש את פסוקי ההגשמה בדרך משל. ותשובה נוספת לכך, עולה מדברי הרמח"ל שבסמוך.

הרמח"ל תארי ההגשמה אינם מושאלים

ו. מאידך גיסא, ונפלא עד מאוד, מהלכו של הרמח"ל בספר הכללים (נדפס בסוף ספר דעת תבונות ח"א עמ' שכט) שהסיבה שקוראים ליד יד, היא לפי שהשם ברא את האדם בצלם אלקים, היינו שמראהו ותוכנו של האדם, בראו במקביל לפעולות האל, ולכן מן האדם, ממראהו ותוכנו, נוכל להשיג באלקות. כגון ברא השם ידים לאדם, שעל ידיהם האדם פועל את חפצו, כי כך בעולמות העליונים השם פועל על ידי כוחות רוחניים המשפיעות שנקראות "ידים". וברא לאדם ראש ובתוכו מוח, כי כך הוא בכוחות העליונות שישנה שם "גולגולת" "מוחין" וכדומה הרוחניים בתכלית, שעל ידיהם השם פועל את "המחשבות" ואת "התוכניות" האלהיות. וברא לאדם אוזן, לפי שישנו כח אלהי האחראי על "שמיעת" העולמות התחתונים, ולכן ברא לאדם אוזן שדרכו ישמע. וברא לאדם "עין" כי יש כח עליון הנקרא "עין" המשגיח על התחתונים, וכדומה. ממילא הכל הוא להיפך הגמור, כי מה שהיד נקראת יד, הוא מפני שבעולמות העליונים ישנה ספירה הנקראת כן, ופעולתה היא בדרך "יד", לכן ליד שלנו "הושאל" השם יד, כי היא פועלת מדומה ליד העליונה. אך כמובן היד שלנו פועלת בגשם, ואילו היד העליונה ברוח. וא"כ כשאנו אומרים "יד השם" זהו השם האמיתי של המילה "יד", ואין צריך להסיר את ההגשמה מהמילים "יד השם" כי אמיתות המילה יד, אינה בדברי גשם, אלא היא פעולת השם הרוחנית. ורק שבדיבור שלנו, אנו בני האדם, המושג האמיתי הנקרא "יד", הושאל לדבר גשמי היא ידינו, שאיתה אנו עושים פעולות. נמצא שאין צורך לשלול את ההגשמה מן הפסוקים שדיברו על אברים ורצונות בהשם, כי השמות ההם הם השמות אמיתיים לפעולות השם [שהם כמובן פעולות רוחניות], והכל הוא להיפך, לצורכינו הושאלו שמות מושגי הרוח, לשימוש מושגים שלנו, מושגי גשם. וההשאלה היא מסיבה אמיתית, לפי שהם פועלים דברים זהים.

וזהו הסבר נפלא עד מאוד, ולפיו, א"צ לדחוק את מילות התורה ולפרשם שאינם דברי גשם, רק מושגים מושאלים, ושדברה תורה כלשון בני אדם, ושהוצרכה לשאול מושגי גשם כדי לדבר בהשם, כאשר כתבו הני אשלי רברבי דלעיל. אלא להיפך, הפשט בתורה הוא כפשוטו, ואין כאן שום גשם, כי הפירוש האמיתי למילים אלו, אינו בדברי גשם, אלא בדברי רוח, ולצורכנו הושאלו מושגי רוח אלו לדברי גשם הנמצאים בנו, לפי

ההקבלה שברא השם את האדם בדמיון לכוחות העליונים. וניכרים דברי אמת, בפרט בהעלות דברי הרמח"ל יחד בעוד דוכתי, שגם שם דרך בדרך זו, ועל ידה פשט מחלוקות עצומות, ראה לגבי המח' בתארי האל האם יש תארים עצמיים, או שכולם מושאלים, או שליליים וכדומה, ויתבאר להלן (סעיף יא), וכן דרך לגבי הי' ספירות דאצילות, שנחלקו האם הם אלהות או ברואות, ויתבאר להלן (סעיף יב), וכמה קולמוסים נשברו על שני נושאים אלו, וכאשר יראה הרואה בסעיפים הנ"ל, ועוד נשאר דיו בקסת, ואילו הרמח"ל בדרכו הנ"ל צולח את כל המח', ופושט את הנושא בראיה הרוחנית הנפלאה שהיתה לו, כי לאו בר איניש הוא, לא הגיע למסקנתו דרך החקירה, ודרך ראיות, אלא ראה בעיניו את העולמות הרוחניים, וממילא יכל לספר לנו, מה קורה שם, ולפשוט את ספקותינו, ולהורות לנו את הדרך בה נלך, וכמו שנתבאר כל זאת להלן (סעיף יב אותיות טו-כ) באורך, שהעיקר כרמח"ל.

וכן כתב בספר פתחי שערים (נתיב עגולים ויושר פ"א) שהכל להיפך, היד של האדם נקראת יד, לפי שהיא שם מושאל מ"ידו של השם", שהיא שם לפעולתו, עיין שם. וכ"כ עוד בספרו מגן וצינה (פרק כז) ע"ש. מעניין שכתוכן זה עולה מדברי בעל שו"ע הרב בספר התניא (פרק כג) שם ביאר, שלגוף האדם יש נשמה, שלה "אברים" ככל אברי הגוף, והיא מתלבשת בשעת מעשה המצוות לרצון העליון, ונעשית לה מרכבה ממש. כגון היד בשעה שמחלקת צדקה לעניים, או מניחה תפילין, וכדומה, וכן הרגלים בשעת הליכתן לדבר מצוה, והפה והלשון המדברים דברי תורה, והמוח המהרהר בד"ת, כולם נעשים מרכבה לרצון העליון. ואצל הרצון העליון אמרו בתיקונים, שרמ"ח מצוות עשה הן רמ"ח אברים של המלך, דהיינו המצוות הן פנימיות הרצון העליון וחפצו האמתי, שמלובש בכל העולמות העליונים והתחתונים להחיותם, כי כל חיותם ושפעם של העולמות תלוי במעשה המצוות של התחתונים. ובזה ביארו בתיקונים את דברי הזוהר, דאורייתא וקב"ה כולא חד, כי בקיום המצוות מתלבשת יד העושה, בחלק "יד" נשמתו, בחלק "יד" הרצון העליון, והרי לנו שהתורה, המצוות, וקב"ה, חד אינון. עכת"ד, ע"ש שמבאר זאת ביתר עמקות.

ההגשמה כפירה

ז. יתירה מכך הנותן איזה דבר גשם בהשם, הרי זו כפירה.

חובה להשית ליבנו לדברים האמורים, ללמוד וללמד אחרים זאת, לפי שיתכן אף בין יושבי בית המדרש כאלו שאינם יודעים את הדברים כהוויתם, וסבורים המה שלבורא

יש תכונות נפש ומדות, כגון, כעס, אהבה, שמחה, התפעלות וכדומה לכך איזו תכונת גשם, כמו תנועה, זמן, וכדומה, והרי זו כפירה.
איש כזה הטועה באחד מיסודי הדת בשגגה, מחמת טעות בהבנת התורה, נחלקו הראשונים האם כופר הינו, ואין לו חלק לעולם הבא, או שאין עליו שם כפירה, היות ואנוס הוא בטעותו, והרי זה חטא בשוגג, ברם חלק לעולם הבא יהיה לו. ולכל הדעות כל שיודע את דעת חז"ל ביסוד מיסודי הדת, והוא "חולק עליהם" מכח הבנתו, הרי זה כופר ומין, ואין לו חלק לעולם הבא.

ללמד המון עם נשים וקטנים

לכן חובה ללמד אף את המון העם, נשים וקטנים, שלבורא יתברך אין גוף ולא דמות הגוף, ושכל המדות לא שייכות אצלו וכו', כל שאר פרטי הסרת ההגשמה הנזכרים בסימן זה [מתחילת הסימן, ועד להלן סעיף י, וכן סעיפים יג,טו. ושאר הסעיפים אין ללמדם, וכן אין צורך ללמדם את שאלת ידיעה ובחירה שהובאה לעיל סעיף ד.] וילמדם כל אחד לפום חורפו בצורה קבלית, שכך הם פני הדברים, ללא הוכחות וראיות לכך. רק אם התעוררו בשאלות בנושאים אלו, יש ללמדם מעט כפי שכלם והשגתם, ואם לא יבינו, יש לומר להם שהחכמים יודעים חוכמה זו על בוריה.

חומר טעות ההגשמה

סיבת חומר טעות ההגשמה היא, כמשל אדם ששמע לראשונה שישנו בעל חיים מופלא ששמו פיל, על כן הלך לידידיו שיספרו לו מהו אותו בעל חיים פלאי הנקרא פיל, והם חמדו לצון, ותיארו לו שהפיל הוא מעופף ימי, עם פרצוף אדם, העולה ליבשה אחת לשבעים שנה, ועוד שיבושים כהנה ואחרים, כיד השם הטובה עליהם. אדם זה אינו נקרא שאינו יודע במדוייק מהו פיל, אלא אינו יודע כלל מהו פיל. כמותו המגשים, הסובר שלהשם דעות, רחמים, תנועה וכדומה, לא רק שאינו יודע במדויק את השם, אלא שהוא עובד ומתפלל לדבר אחר לגמרי. ובלשון הראשונים, המגשים "עובד זולתו". ועוד חמורה טעות בהגשמה מטעות עבודה זרה, כי טעות עבודה זרה היא שיודע את הבורא, אלא שסובר שמותר, או שרצון הבורא שיעבדו את משמשיו, את השמש, הירח, כח זה או אחר, בסוברו שכבוד המלך שיכבדו את משרתיו. ואילו הטועה בהגשמה טעותו היא בעצם הבורא.

המגשים כופר גם אם טעה בלימודו

א. הטועה בהגשמה היא כפירה, ומינות, ולדעת הרמב"ם ודעימיה אין לו חלק לעולם הבא, שכ"כ הרמב"ם במשנה תורה (תשובה פרק ג ה"ז) וז"ל, חמשה הן הנקראים

מינים , האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג. והאומר שיש שם מנהיג, אבל הן שנים או יותר. והאומר שיש שם רבון אחד, אבל **שהוא גוף ובעל תמונה** . עכ"ל. ולעיל (הלכה ו) ביאר, שאין להם חלק לעולם הבא. ובמורה הנבוכים (חלק ראשון סוף פרק לו תרגום ן' תיבון) כתב, שאני לא אחשוב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות, אבל **אחשוב לכופר** מי שלא יאמין הרחקתה, וכל שכן במצוא פי' אונקלוס, ופירוש יונתן ב"ע עליהם השלום [שהם] ירחקו מן ההגשמה כל מה שאפשר [דהיינו שלכן יש תביעה על הכופר, איך לא למד מדבריהם חיוב הרחקת ההגשמה]. וזאת היתה כוונת זה הפרק. עכ"ל. ועוד ראה שם באורך, ויובאו עוד חלק מדבריו להלן (אות ז) בעז"ה. ועוד ראה אליו במורה הנבוכים (ח"ג פנ"א) שאין התנצלות בטעות בעיון, וכל שהגיע מחמת טעות זו לכפירה, כופר הינו, וז"ל התרגום, אבל אותם בעלי השקפה ועיון שהושגו להם השקפות בלתי נכונות, **אם מחמת טעות בעיונם**, **אם מפני שסמכו על מי שכבר טעה** , אלה יותר רעים מן הראשונים בהרבה, ואלה הם אשר גורם ההכרח במקצת הזמנים להריגתם ומחיית עקבות השקפותיהם, כדי שלא יתעו דרכי זולתם וכו'. עכ"ד. וכ"כ עוד הרמב"ם באגרת תחיית המתים, על אנשים שהם זקנים, ושחושבים שהם מחכמי ישראל, שטועים בהגשמה מחמת פשטי המקראות, והם הסכלים שבבני אדם, ויותר תועי דרך מן הבהמות וכו'. וכ"כ בסוף אגרת הצוואה [ברם ראה לעיל (סעיף ו אות ד) אם אגרת זו היא מהרמב"ם או מזוייפת.] וכ"כ הראב"ד ז"ל (בתחלת הקדמתו לפירוש ספר יצירה, הובא בדעת ותבונה פתיחה שניה ד"ה גם בכלל) וז"ל, והזהר מאד בנפשך, כי אמרי הנה נצטיירו בחכמת אלהים, שלא יעלה בדעתך לומר שיש כח נפשי בעילת העלות ח"ו.

וכל מי שיעלה בדעתו לומר דבר מכל אלה, **אין לו חלק** באלהי ישראל ובתורתו. עכ"ל. וכ"כ רבנו אברהם בן הרמב"ם בריש קונטרס מלחמות ה' וז"ל, ומי שחולק ואומר שיש לבורא ית' ויתעלה מכל, דימוי דמות או תמונה, או דמיון גוף, או סיום מקום, והדומה לזה, כופר באמתת קונו, ונותן לו דמיון, **ולפיכך הוא מין**, **ואין לו חלק לעולם הבא** וכו', וראה עוד שם באורך בזה. וכן מבואר מדברי ר"א מגרמיזא בעל הרוקח בשער היסוד שכתב וז"ל, והשם בלבו שעל השי"ת שייך לשון צלם ודמות, **אין לו אלוה כלל** . ע"כ, ועוד ראה בדבריו שיובאו בסמוך. גם הרמב"ן באיגרתו לחכמי צרפת (נדפסה בכתבי הרמב"ן מוסד הרב קוק ח"א עמ' שמט) שטענו על הרמב"ם שספריו כפירה, היות והוא הסיר את ההגשמה, הרמב"ן יצא להגן על הרמב"ם, וכתב להם, שאף מחכמי רבותיכם בעלי התוס' הרחיקו ההגשמה, והביא את דברי הרוקח הנ"ל, ועוד המשיך שם וכתב,

שכל הרבנים, ורבינו חננאל, ורבינו נסים, ורבי נתן ידעו וכתבו שאין דמות וגשם לבורא, וקיללו המאמין בזה. ואברהם אבינו ע"ה הבין וידע זה. על כן אני אומר באמת, שהמאמין באלהותו יבין, כי כמו שאין אברים לנשמה שיצאה מכסא קדשו, כך אין לבורא גוף ודמות וצורה כלל. המאמין אשריו, **ומי שלא יאמין ידון באש לא נופח** . עכ"ל. וכן הר"ר שמואל ספורט"א שחי בזמן בעלי התוספות (הובא בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' קיז) גם הוא כתב להגן על הרמב"ם וז"ל, שהרי דבר זה קבלה היא בידינו, אשר רבו מרבו אליו מסרן [אל הרמב"ם], ולא מפי עצמו אמרן, כי כן כתבו כל הגאונים הקדמוני' וחכמי גלויותינו, וכן כתב רבינו האיי גאון ז"ל בפירושי חגיגה שלו וכו'. וכן רבינו נסים גאון ז"ל בפרק הרואה כו'. עד וכבר האריך ר"ח ז"ל לדבר בענין זה בפי' ערבות, וכך אמר באחרית דבריו, ולמביני מדע יראי שמים, פחות מזה כדאי להם להבין ולידע, שאין בכל התלמוד מודיע שיש בישראל מי שנותן דמות לבורא ישתבח שמו ויתעלה זכרו, אמנם חלוקי לב רשעי ישראל **המינים** [הם הקראים, ובתורה שלמה (חט"ז במילואים עמ' רצה) מביא את הר"ח בגירסא אחרת וז"ל, רשעי ארץ המינים.] מחפאים דברים אשר לא כן, כדי לגנות את עצמן, מי שפרע מדור המבול יפרע מהם. ע"כ. וכ"כ התניא הקדמון (ראשית חכמה הארוך נתיב ו) וז"ל, כל אדם שירצה חלק בתורת משה רבינו ע"ה, יש עליו להאמין אמונה שלימה באילו העיקרין, **ואם לא יאמין בכולם** , אפי' קיים כל התורה כולה, מלבד שלא האמין בעיקר ההוא, **הרי זה מין גמור** . א, אמונת מציאות השם ית'. ב, אמונת היחוד, וזהו להאמין שהוא אחד מכל צד וענין, כמו שאמ' החכם, לא כאחד הקנוי והמנוי, לא כאחד המין הפרטי, ולא כאחד המורכב ומתחלק לאחדים רבים, ולא כגוף הפשוט אשר הוא אחד במספרו, אבל הוא ית' אחד בכל מיני אחדות. ודברים הללו עמוקים מאד, ועל כן טוב לקצר הדבור בהם. ג. הרחקת הגשמות ממנו יתברך. ד. שאין לו לא תחילה ולא סוף ותכלית וכו'. עכ"ל. וכ"כ המגדל עוז (תשובה פ"ג ה"ז) להסכים עם הרמב"ם, שהמה כופרים, ודחה את השגת הראב"ד. וע"ע להלן (אות י').

המגשים עובד זולתו

ב. בספר חובות הלבבות (שער היחוד פרק ב) כתב וז"ל, ואמת אמר הפילוסוף באמרו, לא יוכל לעבוד עילת העילות ותחלת ההתחלות אלא נביא הדור בטבעו, או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החכמה. **אבל זולתם, עובדים זולתו** , מפני שאינם מבינים נמצא אלא מורכב. עכ"ל. וכ"כ כתוכן זה עוד ראשונים, שכ"כ בספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב ה) כלשון הנ"ל ממש, ואמ' הפילוסוף וכו', והוסיף

וז"ל, והם מייחדים בלשונם ובמיליהם, ויחשבוהו רבים במחשבותיהם. וזה דומה למאמר הנביא ע"ה שאמר, מי חכם ויבן אלה נבון וידעם (הושע יד,י), שהידיעה היא העיקר, ולא האמירה בלבד וכו'. עכ"ל. שוב ראיתי לגאון הנזיר בקול הנבואה (עמ' עה מוסד הרב קוק) שהביא שכ"כ גם ר' יוסף ן' צדיק בספרו עולם קטן (ריש מאמר ב עמ' 21) וז"ל, אמרו הפלוסופים, שלא יוכל לעבוד את עילת העילות, אלא נביא הדור בטבעו, או פלוסוף ידוע, כאשר אתו מן המדע. לפי ששאר בני אדם לא יאמינו מצוי אלא מורכב, כאשר אמר הנביא (עמוס ח). עכ"ל. ושכ"כ בספר שער השמים המיוחס לראב"ע (בהקדמה) שכל מי שאינו יודע בוראו, ואינו משיגו כפי השגת השכל האנושי, **נמצא עובד ע"ז בלי ספק** . וכן אמרו חכמי הפלוסופים, לא יעבוד עילת העילות אלא נביא שלם בטבעו, או פלוסוף מודע, באשר אצלו מן החכמה. לפי שזולתם מן ההמון, אין נמצא בדעתם אלא מורכב. כמו שאמר הנביא (דברי הימים ב,טו) וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת. ע"כ.

ועוד האריך הרחיב בכך החובות הלבבות (שער היחוד פרק י ד"ה אך המדות) אחרי שהביא את הרס"ג בהאמונות והדעות, שתארי האל בפסוקי התורה המה מושגים מושאלים, ביאר מדוע התורה השתמשה בהשאלה, וז"ל, כי הדחק הביאנו להגשים הבורא ית', ולספר אותו במדות הברואים, כדי לשער ענין שיקיים מציאות הבורא ית' בנפשות, והוציאו אותו ספרי הנביאים לבני אדם במלות גשמיות, שהם קרובות לשכלם ולהבנתם. ואילו היו מספרים אותו בענין שראוי לו מן המלות הרוחניות והענינים הרוחניים, לא היינו מבינים לא המלות ולא הענין, ולא היה אפשר שנעבוד דבר שלא נדע, כי לא יתכן עבודת דבר שאינו נודע. על כן היה צריך שתהיינה המלות והענינים כפי כח בינת השומע, כדי שיפול הענין על לבו ע"ד הגשמות המובן מן המלות הגשמיות בתחלה, ואח"כ נתחכם לו ונדקדק להבינו ולהודיעו, שכל זה ע"ד הקירבה ומליצת הספר, ושהענין האמתי הוא יותר דק ומעולה ומרומם ורחוק מאשר נוכל להבין אותו על תכונת דקות ענינו. והמשכיל הנלבב ישתדל להפשיט קליפות המלות וגשמותם מעל הענין, ויעלה במחשבתו ממדרגה אל מדרגה, עד שיגיע מאמתת הענין הנדרש אל מה שיש בכח יכלתו והשגתו. והכסיל הפתי יחשוב הבורא ית' על דרך הנראה ממליצת הספר, וכשהוא מקבל על עצמו עבודת אלהיו והוא משתדל לעשות לכבודו, יש לו טענה גדולה מצד פתיותו ומעוט הבנתו, מפני שאין האדם נתבע אלא כפי יכלתו והשגתו בשכלו והבנתו וכחו וממונו. **אלא שהכסיל כשאפשר לו ללמד החכמה, ומתעלם ממנה, הוא נתבע עליה ונענש** על אשר קצר ועמד מללמד. ואלו היה נוהג הספר [היינו ספר

התורה], כשמתרגם הענין הזה, המנהג הראוי באמתו, אשר לא יוכל להבינו כי אם המשכיל הנלבב לבד. היו נשארים רוב המדברים בלי דת ובלי תורה, מפני קוצר שכלם וחלישות הכרתם בענינים הרוחניים. כי הדבר שיובן ממנו ענין גשמי, לא יזיק המשכיל, מפני שהוא מכיר בו, ומועיל הכסיל, כדי להתישב בלבו ובדעתו, כי יש לו בורא שהוא חייב בעבודתו. עכ"ל. ועע"ש באורך.

כלומר, הוכרחה התורה להשתמש במושגים מושאלים, כדי שיובנו המושגים באל, שאילו התורה לא הייתה שואלת מושגים מוגשמים בבורא, והייתה מדברת בבורא רק במונחים האמיתיים, שאינם נמצאים אצלנו, ואפי' בדמיוננו אינם נמצאים. [וכשמדברים עליהם מוכרחים לומר כלשונו של הרמב"ם (פ"ב ה"י) הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין וכו', **ודבר זה אין כח בפה לאומרו, ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בוריו** . ע"כ.] הרי שאז אפילו רוב המדברים [המה החכמים שעסקו בפילוסופיה] לא היו מבינים כלל את כוונת התורה בבורא, והיו סוברים בבורא שהוא אינו קשור אלינו, ושלא צריך לעשות את המצוות, ושהוא לא ציוה אותם, וכדומה שאר דברי כפירה, כי הרי הוא אחד, וממילא אין אצלו דיבור וכעס וציווי, שכל אלו פוגעים באחדותו, ולכן את ציווי התורה היו מבטלים, ובהשגחה לא היו מאמינים, מחמת חוסר השגת הדברים. לכן הוכרחה התורה לדבר על ה' על חפצו, אהבתו, כעסו, שמחתו וכדומה שאר מושגים מושאלים המוכרים לנו, כדי שכולם יבינו את הדברים ויעבדוהו. ואחרי השימוש בהשאלה, יש לפרש למבין שהם מושגים מושאלים, ומי שהוא כה פתי שאין דעתו מסוגלת לקלוט את ההפרש והחילוק בין גשם להשאלת גשם, הרי שהוא אנוס ורחמנא פטריה, ולא יענש על כך, אך אם הוא כן מסוגל אלא שלא למד, ולכן לא הבין, הרי שהוא חוטא.

חילוק בין חובות הלבבות והרמב"ם

למעשה עולה חילוק בין הרמב"ם ודעימיה לחובות הלבבות, שלחובות הלבבות אין תקנה לעמי הארץ, שהם רוב העולם, אלא שהם אנוסים ורחמנא פטריה, ואילו להרמב"ם יש תקנה קלה ופשוטה להם, והיא ללמדם את עצם היסודות, בלא הראיות לכך, ובלא עומק הדברים, רק להודיעם שלבורא אין גוף, ולא שייך בו דמיון וכו', ובזה ניצלו מכפירה. ומאידך גם הרמב"ם מודה שהטיפש שאינו מסוגל לקלוט אף את יסודות הדת לא יענש, ומה היה לו לעשות, וכדין שוטה הפטור מן המצוות, אף כאן שוטה הוא לגבי מצות יחודו, מאחר ודעתו לא מסוגלת לחלק. ברם זהו רק בפתי, אך רוב רובו של המון עם, בוודאי שיכולים לקלוט את חילוקי ההגשמה, אמנם לא את עמקות הדברים ואת

הראיות לכך, וכאשר כתב חובות הלבבות הנ"ל, וגם הרמב"ם מודה לכך, כאשר כתב במורה (ח"א פרק מו) ההוראה להמון על מציאות ה', והצורך לדבר במושגים מושאלים על השם, לפי שלהמון העם קשה לקלוט מושג רוחני מופשט, ובדעתם שדבר בעל מציאות וודאית הוא דבר גשמי, ועל כן בהיות הצורך להודיע שלהשם יש חיות, וידיעה, ויכולת, ופעולה וכו', הושאלו לכך מושגים גשמיים אליו יתעלה, כדי שגם המון העם יבין. ע"כ. וא"כ מודה שאין ההמון מסוגל להבנת פנימיות הדברים, אך את המסקנות גם ההמון מסוגל לקולטם ובקלות, ועל כן סובר שאותם חייבים ללמד את המון העם, ואילולי כן יקראו כופרים, וזהו שטרח הרמב"ם להשמיע להמון עם את י"ג יסודות האמונה, וכתבם בריש המשנה תורה ובפירוש המשניות (סנהדרין רפ"י), ובעוד דוכתי טובי כתב שחובה להודיע זאת להמון וכדלהלן (אות ט). ואילו חובות הלבבות לא העלה רעיון זה על שפתיו, ובפשטות גם הוא יסכים עם כך, ורק שלא עלה רעיון זה בדעתו.

לחובות הלבבות היום

מעתה לדעת חובות הלבבות אחרי הרעיון של הרמב"ם ללמד את המון העם י"ג יסודות הדת, עם הארץ שלא למד כללים אלו, כיון שגם הוא יכל ללומדם, ממילא אין עליו את פטור דאנוס, ויפול עליו לשון החובות הלבבות דלעיל "שהכסיל כשאפשר לו ללמד החכמה, ומתעלם ממנה, הוא נתבע עליה ונענש על אשר קצר ועמד מללמד". ברם האם יקרא כופר או לא, זה לא ראינו ראיה בדעת חובות הלבבות. וחזי הוית להגאון רבי שלמה כשר בתורה שלמה (סוף כרך טז דף 302) שהביא את חובות הלבבות (פרק י הנ"ל) ולמד בו שלכתחילה עמי הארץ יגשימו, ושאין בכך איסור, שכך בחרה התורה להשתמש במושגי גשם, כדי להודיע רצונה, ושאילולי כן אפילו רוב החכמים לא היו מבינים את חפצה. ואכן כן הוא בדעת חובות הלבבות, ברם אחרי עצתו של הרמב"ם שהחובות הלבבות לא עמד עליה, משתנה הדין, היות וגם עמי הארץ יכולים להשיג את עצם הדברים ולא את עמקותם, וכאמור מסתברא שמעתה אף החובות הלבבות יודה להרמב"ם בחיוב ללמדם. ומעתה כעסו של המהר"ם לונזאנו זצ"ל בספרו דרך חיים (בנספח שבסוף הספר עמ' רצד הוצאת אהבת שלום. קטע זה הינו מגוף הספר בדפוס ראשון, אולם המחבר החליט להשמיטו במהדורא שניה, אבל בגוף הספר ציין לעיין במש"כ בדפוס ראשון, ולכן שבו והדפיסוהו בנספח) על החובות הלבבות, אינו מוצדק, היות ואף לפי חובות הלבבות אינם כופרים אלא טועים ואנוסים, והוא זכר בה בשעה רק את דברי חובות הלבבות בפרק י ולא בפרק ב, ואילו המהר"ם לונזאנו מודה להרמב"ם שיש ללמד י"ג עיקרים, וממילא המון עם לא כופרים, וגם הוא מודה בכך שזהו רק הבנה

כללית ליחודו, ושכדי לעמוד עליה היטב לא סגי בקריאת הכללים, אלא יש להעמיק חקר, וא"כ הכל מודים להכל ואין כאן מחלוקת, רק אי הבנה של הדברים, היות וראה במקום אחד ולא בשני.

הסוברים שטעות אינה כפירה

ג. איברא בהשגות הראב"ד (תשובה פ"ג ה"ז) [אין זהו הראב"ד על ספר יצירה הנ"ל, ולכן אין סתירה ביניהם, וכמו שכתב מהרח"ו (בהקדמתו לשער ההקדמות) וז"ל, גם פי' ספר יצירה שמכונה בשם הראב"ד ז"ל, עם היות שחברו חכם אחד אשכנזי, ואינם דברי הראב"ד, עכ"ז דבריו אמיתיים, וגם הם סתומים. עכ"ל.] על דברי הרמב"ם שהמגשים הרי הוא מין, כתב וז"ל, א"א, ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה, לפי מה שראו במקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות, המשבשות את הדעות. עכ"ל. ונראה שגם הוא מסכים עם הרמב"ם שאסור להגשים, וכדמסיים שהאגדות גורמות שיבושים, דהיינו דדין גרמא לשיבוש הטעות בהגשמה. ומבואר שמודה לרמב"ם שאסור להגשים, ברם מחלוקתם היא האם המגשים מחמת טעות בהבנה, הוא מין או לאו, אחר שאין מקרא ואין מאמר חז"ל שדורש שלא להגשים **דעת הראב"ד בהגשמה**

היות וראיתי מי שסבר שהראב"ד עצמו ס"ל הגשמה, על כן הננו להראות מפי קמאי שלמדו בו כדרכנו. שהנה כ"כ בדעת הראב"ד העיקרים (מאמר א פרק ב) וז"ל, וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל, שאפילו המבין עיקר מעקרי התורה בחלוף האמת, מפני שהוא טועה בעיונו, אין ראוי לקוראו מין. עכ"ל. וכ"כ הרשב"ץ בספרו אוהב משפט על ספר איוב (בהקדמה פרק ט) וז"ל, ועל זה תפס הראב"ד ז"ל על הרב מורה צדק ז"ל, במה שכתב שהאומר שהש"י הוא גוף הוא כופר, וכתב הרב ז"ל, שאף על פי שעיקר האמונה כן הוא, אבל המאמין היותו גוף, מפני תפיסתו לשון המדרשות כפשטן, אין ראוי לקראו כופר. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' קיז) משם הר"ר שמואל ספורט"א, שאחר שהביא סיעת קדמונים מזמן הגאונים שאסרו את ההגשמה, הוסיף שכן עולה מהראב"ד, שכתב בזה"ל, וגם הרב הגדול הראב"ד לא תמה על רבי' הגדול בשומו מאמין הגשמות מכלל המינים, אלא מהטעם שאמר, כי אין לקרות מינים בעלי המחשבות הרעות וכו'. עכ"ל. לאמור שגם הראב"ד מודה שאסור, רק שחולק שאין לשים את הטועים בהגשמה, בכלל המינים, ושאין להם חלק לעוה"ב. וכ"כ הרמ"ק בפרדס רמונים (שער א פרק ט) בדעת הראב"ד. גם הישש (בהקדמה לחולין) מביא את דברי הרמב"ם שהם מינים, ושתקפו הראב"ד, ועל כך כתב וז"ל, מה כיון, צריך ביאור [דברי הראב"ד בכותבו "גדולים

וטובים ממנו", וכי משבח הוא את המגשימים?], והנלע"ד הוא, שידע שכיון הרמב"ם גם על חכמי צרפת, והיטב חרה לו לראב"ד על כך, ולזאת כיון שהם גדולים ממנו. ברם לענין נידו"ד פשוט שלא בא לסתור את הרחקת ההגשמה. [ותשובת הרמב"ם תתבאר להלן (אות ז)]. וכ"כ הכוזרי (מאמר א אות פח והלאה) שאין להאשים את המגשימים, הנתלים בפסוקים, ברם זהו שקר.

וכ"כ בפסקי ריא"ז (סנהדרין צ ע"א ד"ה ודבריו, ועוד לו בקונטרס הראיות הנדפס בסוף פסקיו לסנהדרין, ריש פרק חלק) שמביא את הרמב"ם שהוא מין, ופליג עליה, שאין זה מין, אע"פ שזה נכון שאין לו גוף, ומאריך ע"ש, ונביא מעט מדבריו וז"ל, אבל מי שיטעה בכך, ולא ירד לעמקו של דבר, ומבין המקראות כפשוטן, וסבור שהקב"ה הוא בעל תמונה, לא נקרא מין. שאם כן הוא הדבר, איך לא פרסמה תורה על דבר זה, ולא גילו חכמי התלמוד להודיע דבר זה בגלוי, ולהזהיר נשים ועמי הארץ על כך, שלא יהוא מינים ויאבדו עולמם וכו'. ועוד הוכיח מכך שרק יחידים היו עוסקים בסודות ולא הרבים, והיחידים העלימו ולא הורו לרבים, על כרחך שמי שלא יודע אינו מין. ושם (ד"ה ומה שכתוב) כתב, וכמה היו מחכמי התלמוד הקדושים שמהם תצא תורה לישראל, שלא נתנו לבם להתבונן בענין האלהות, אלא הבינו המקראות כפשוטם. ולפי תומם חשבו כי הקב"ה הוא בעל גוף ותמונה, וחלילה שנקר' מינים לאשר נאמר עליהם לקדושים אשר בארץ המה וגו'. ועע"ש (הערה 15). וכן דעת העיקרים, דאע"פ שבתחילה (מאמר א פרק א) כתב שהלל [שאמר בסנהדרין (צט ע"א) אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה] חוטא, ורק אינו כופר, כי אין האמונה במשיח עיקר, לפי שלדעת העיקרים יש רק ג' עיקרים [ועל כך בנוי ספרו לדחות את הרמב"ם הסובר שישנם י"ג עיקרים, ואיהו ס"ל רק ג'], ואין ביאת המשיח בכלל. [ולכאורה חזינן דאי ביאת המשיח היא מי"ג עיקרים, אז אה"נ היה בזה מינות, וזה עולה כרמב"ם, ברם זה אינו, שהנה] והמשיך (פרק ב) שכופר יקרא מי שיודע דעת התורה וחולק על כך, כגון שיודע שדעת התורה באמונת המשיח, והוא אומר, לי לא נראה כן. אולם אם הוא טעה וסבר שדעת התורה שאין משיח, אף על פי שהוא טועה וחוטא בשוגג, ולכן צריך כפרה, אולם כופר לא יקרא. וכן דעת הראב"ד שהטועה בעיונו אין ראוי לקוראו מין. עכת"ד. וע"ע אליו (מאמר ד פרק מב). וכ"כ הרשב"ץ בספרו אוהב משפט על ספר איוב (בהקדמה פרק ט) שכופר הוא מי שיודע דעת התורה, וחולק עליה. או שטעה בעיקרי התורה, גם אם הביאתו לכך טעות עיונו. אך המאמין בכל העיקרים, אלא שעיונו הטה אותו לטעות באחד מסעיפי העיקר, אינו כופר, כיון שהוא חושב שזאת היא כוונת התורה. ובזה ביאר את הלל שלא שמוהו

חז"ל כופר, וכן את פרקי דר"א, ואת חכמי ישראל שטעו בהגשמה, שאסור לנו לספר בגנותם, ולומר עליהם שהם מכתות שאינם מקבלות פני שכינה ח"ו, לא תהא כזאת בישראל, כיון שהם שלימים באמונתם, נזהרים מעבירות התורה, ומתחזקים בקיום המצוות כהוגן. ועל זה תפס הראב"ד ז"ל על הרב מורה צדק ז"ל, במה שכתב שהאומר שהש"י הוא גוף הוא כופר, וכתב הרב ז"ל, שאף על פי שעיקר האמונה כן הוא, אבל המאמין היותו גוף, מפני תפיסתו לשון המדרשות כפשטן, אין ראוי לקראו כופר. ע"כ. [אולם רבנו צדוק מלובלין בדברי סופרים (דף כח ע"ג) למד בעיקרים וברשב"ץ הנ"ל, שהם סוברים על הטועה בהגשמה, שכיון שטעותו נובעת מחמת הבנת הפסוקים, אין בכך חטא כלל. ועל כך איהו משיגם, שכן יש לו עון, אלא שאינו כפירה. ולא הבנתי מהיכן למד כן בהם, ובפרט בעיקרים, וכאמור. ועוד ראה בדעת העיקרים להלן (אות ה). ומ"מ דעת הדברי סופרים (שם) לאסור בזה איסר וז"ל, והמאמין בגשמות, אף שהוא מתוך תמימות אמונתו בתורה, ובדברי רז"ל כפשוטן, יש לקרותו עובד ע"ז בטהרה. ושכן מבואר בריקאנטי (פ' יתרו בהגה) שהסובר שחכמתו ית' ובינתו וחסדו וכדומה, שאר כחות המיוחסות אליו, הם דברים נפרדים בהשם, הוא בכלל עובד ע"ז, ושכן כתב עוד בפרשת ויחי (על פסוק בן פורת). ע"כ.]

ועתה מציאה מצאתי שכן אמר המגיד למרן, במגיד מישרים (ויקהל מהדורא בתרא ד"ה אור לר"ח ניסן) וז"ל, הלא ידעת דקשה לך טובא בענין ספירייא קדישייא, בענין מלכות דהיא מתייחדת עם ספירן, ובקצת דוכתי מתחזי דלאו הכי ח"ו [נראה לכאורה סתירה ביחס לספירת מלכות, האם היא מתיחדת עם ט' ספירות שמעליה, או לא ח"ו.] כגון דההיא דס' הבהיר דט' שרית וחתים בה, וכמה דוכתי אחרינא משמע הכי, עד דהא אתי לבעל מנחת יהודה [חייט] למימר מאי דאמר, דהוי דוגמת כלי הספינה וכו', שרי ליה מאריה, רחמנא לשזבן מההוא דעתא. **ומ"מ לא איענש על ההוא מלה, כיון דלא אמרה בכוונה למחטי קמיה קב"ה** , אבל טעות גדול הוא. עכ"ל. איברא דממשיך שם וז"ל, תו קשה, דמחזי דאיכא בספריי' שינויי' ח"ו, כדאמרי' עומד מכסא דין ויושב וכו', עד דהאי אייתי לקצת מקובלייא למימר, דלאו אינון עצם האלהות ח"ו. והא ידעת דר' פלוני הכי סבר, **ועתיד למיהב דינא עליה, ועונש' סגיא** . לכן אי תשתכח עמיה אמור לי' דיהדיר ביה, והוא יקבל מינך. דאע"ג דאית ביה קצת מדות דלא מכוונן, מ"מ בהאי חכמתא הא ידע בה קצת. עכ"ל. והנה כאן כן אומר שיענש על טעות ביסודי הדת, ומאי שנא רישא וסיפא. ושמא בסיפא מדותיו גרמו לטעות כדמסיים, ועל כן אין זהו שוגג גמור, וצ"ע.

אחרונים הסוברים שטעות אינה כפירה

ד. גם בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' קפז) על דרשן שבדרשתו אמר, שישראל חשבו שמשה רבינו היה אלוה, כתב, ולא מצאתי טעם לפוטרו מן העונש זולת מפני שהוא טועה בעיונו ותקנתו קלקלתו. ולא עדיף האי ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד, שלא נקרא בשביל זה כופר. והרי הלל היה אדם גדול, וטעה באחד מעיקרי הדת, שאמר (סנהדרין צט ע"א) אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיהו. ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו, דאם לא כן, איך היו אומרים שמועה משמו. והטעם מבואר, כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת, ואם כן אנוס הוא ופטור. עכ"ל. גם באור החיים ליעב"ץ ממגורשי ספרד (סוף פרק ה) כתב, ואם ח"ו המצא ימצא פתי ועם הארץ אשר לא יצייר הדבר זה, או אשה אשר חשכה אלוה חכמה, ולא חלק לה בבינה, ולא תוכל לצייר מציאות השם כי אם בעל גשם. והאשה ההיא תזהר ככל מצות השם יתברך, ותחשוק בלבה אל יוצרה, ותמסור נפשה על תורת ה'. אחרי שלא עשתה שום עבירה ולא עברה עוד, אדרבה סבלה צרות רבות ורעות [היינו בזמנו, בזמן גירוש ספרד, שכל מי ששם יהודי עליו, סבל עד בלי די.] תהיה מעלתה בלי ספק אצל יוצרה, יותר מאלה החכמים בעיניהם. כאשר ראית בעיניך מה שכתבתי למעלה, כי כן הנה הנשים הספרדיות, באו והביאו את בעליהן למות על קדושת הש"י. והאנשים אשר היו מתפארים באלו החכמות, המירו את כבודם ביום מר וכו'. עכ"ל. גם הרמ"ק בפרדס רמונים (שער א פרק ט) הביא את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ותפס להלכה כראב"ד [ולא פירש למה], ומינה הסיק דה"ה למי שלא מודה בספירות, מחמת שלא למדם ולא יודעם, אינו כופר. גם בספר דרך חיים לגאון מנחם די לונזאנו (בנספח שבסוף הספר עמ' רצד הוצאת אהבת שלום. קטע זה הינו מגוף הספר בדפוס ראשון, אולם המחבר החליט להשמיטו במהדורא שניה, אבל בגוף הספר ציין לעיין במש"כ בדפוס ראשון, ולכן במהדורא זו הדפיסוהו בנספח) היטב חרה לו על דברי חובות הלבבות הנ"ל (שער היחוד פרק ב) שכתב, שהאינו יודע פילוסופיה כופר, והאריך לדחותו בתוקף שאין בזה כפירה, וראה מש"כ בזה לעיל (סוף אות ב). ורבנו צדוק מלובלין בדברי סופרים (דף כח טור ב) הביא את הראב"ד שאין בזה כפירה, אבל יש בזה חטא גדול, אלא שאינו מכלל המינים, ויש לו חלק לעוה"ב. ולמד כן גם מאגרת הרמב"ן, שאמנם תקף את המגשימים, אך לא שמם בכת המינים [ולעיל הראנו לכאורה לא כן, שכתב הרמב"ן שם על כך בזה"ל, ומי שלא יאמין ידון באש לא נופח.] ולמד בעיקרים (מאמר א פ"ב) שסובר שאין לו חטא כלל, ושכ"כ גם הרשב"ץ באוהב משפט (בהקדמה פ"ט) [גם על זה השגנו לעיל, שהם

כן סוברים שיש בזה חטא בשוגג. ברם לא כן דעת הדברי סופרים וכפי שהובא לעיל בסמוך (אות ג). וראה בסמוך באברבנאל, שלמד בעיקרים להיפך הגמור.]

אחרונים הסוברים דהוי כפירה

ה. איברא דהאברבנאל בראש אמנה (פי"ב) השיג על העיקרים, שלדבריו כל כופר מחמת טעות יהיה בעל העולם הבא, וימצא מי שלא מאמין בשום עיקר מן העקרים ולא יקרא מין, וזה בלתי נסבל. וכשם שהאוכל רעל ימות, אף בסוברו שהוא אוכל אוכל, כן הטועה בעיקר, יסר הנפש מהצלחתו האמיתית, ולא יביאהו לחיי העולם הבא. ושלכן הכופר במרד, והכופר בטעות דין אחד להם, ואין להם חלק. אמנם הטועה, יש לו תקנה כשישתלם בעיון. לא כן הכופר במרד, שאין לו תקוה לשוב, שהושרש בכפירה מדעת. וסיים שכך ראוי להעמיס בכוונת ספר העיקרים. גם במרכבת המשנה (תשובה פ"ג ה"ז) תמה על הראב"ד, דודאי כל מין בדעתו שהאמת אתו, ומכל מקום אין לו חלק לעולם הבא, דחמור שגגת אמונה זרה דהוי ליה למידק. ולמה יגרע אמונת הגשמה משאר אמונה זרה וכו'. וכן מבוארת דעת הבא"ח בדעת ותבונה (פתיחה שניה ד"ה גם בכלל) שכל תכלית הקדמתו שם להזהיר על הרחקת ההגשמה, בפרט לבאים בסוד השם, כי שם משתמשים רבות במשלי גשם באל, והוי כפירה, וכפי שהזהירו הראשונים והאחרונים, ע"ש. חזינן דמיירי בטעות בהבנה, ואפילו הכי ס"ל דהוי כפירה. [עוד ראה במח' זו בספר המפתח שברמב"ם פרנקל (על הל' תשובה פ"ג ה"ז), ואני לא פתחתים].

סוברי התמימות

ו. לכאורה סוברי התמימות ומרחיקי החקירה גם הם סוברים שאין בטעות בהגשמה כפירה, שהמאמין בתמימות לא יודע מן האמור, והרי הוא מגשים ומין לרמב"ם ודעימיה, ומי שמצדד בעדיפות התמימות, על כרחך דס"ל שאין בזה סרך עוון. ומאוחזי ומעדיפי התמימות, כן היא דעת הראב"ד הקדמון בספרו האמונה הרמה (בהקדמה) שכתב להזהיר שעדיפה התמימות בכל זה, ורק מי שמתחיל להתעסק בהם, עדיף שיעסוק בספרו זה. וכן בשו"ת הרא"ש (כלל נה סימן ט ד"ה ועל שכתבת) כתב שצריך להיות תמימים. וראה בשו"ת חות יאיר (סימן קכד) שכתב וז"ל, והנה בדורות הראשונים לפי מה ששמעתי, היו שומעים ולומדים בבחרותם ספר העקידה והעיקרים והכוזרי ודוגמתן, מפני שהיה כל מגמתן להשלמת נפשם, שהוא האמונה בשורשי הדת, לכן למדו ספרים המדברים וחוקרים בה. ובזה יפה עושין דורות הללו שמתרחקים מאותן הלימודים, כי טוב ויפה לנו ולבנינו להאמין האמונות המוטלים עלינו בלי חקירה. והארכתי בזה במקום אחר. עכ"ל. ועוד כתב (סימן רי ד"ה ויפה) על דברי הרמב"ם שצריך לידע היחוד,

ומ"מ אנו טוב לנו האמונה בלא שום חקירה, ונבין פירוש המילות של השיר "יגדל" כמשמען. ע"כ. וכ"כ בספר הברית (מאמר דרך אמונה אמצע פרק ז) לחלוק על הרמב"ם והחובות הלבבות בחיוב ידיעת היחוד, וכן הוא לו שם (סוף פרק יח) ובעוד דוכתי התם באורך.

ברם באמת זה אינו, כי גם הרמב"ם מצריך תמימות להמון עם, רק שידעו את עצם הכלל שאין לו גוף, ואדרבה אוסר עליהם ללמוד נושאים אלו קודם שיתמלאו להם תנאים רבים, שרובם לא שייכים אפילו אצל רוב חכמי ישראל, כמו שכתב הרמב"ם במורה (ח"א פרקים ה, לג, לד, ובח"ב פרק כג) ובעוד דוכתי, והכי במורה (חלק ראשון פרק לו) כתב, ואיני חושב לכופר מי שלא הוכח לו שלילת הגשמות. אך חושב אני לכופר מי שאינו קובע בדעתו שלילתה. וא"כ גם הרמב"ם מודה שהתמימות נצרכת ומחוייבת לרוב רובו של העולם, ברם את ידיעת היסודות, בקל ניתן וחובה ללמדם, ולכן הרמב"ם מחייבם בזה, ובזה שפיר יכולים להודות לו סוברי התמימות, ושוב אין מהם ראיה להיכן דעתם נוטה בנידו"ד.

תשובת הרמב"ם

ז. הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פל"ו) השיב על השגת הראב"ד [בלא להזכירו בשמו] שאם נאמר שהמגשימים מחמת טעות בעיונם, ולכן אינם כופרים, אלא טועים, א"כ גם כל עובדי עבודה זרה אינם כופרים אלא טועים, שכל עובד עבודה זרה אינו סבור שהצלם שמשתחוה לו ברא את השמים, אלא שצלם זה הוא דמות לדבר שהוא אמצעי בינו לבין הבורא, כגון כוכב פלוני דרכו מוריד ה' את השפע של הפרנסה, ומשתחוה לו, כדי למשוך את השפע ממנו. אע"פ שהעובד מודה שיש מעל הכוכב את הבורא, וכאשר התבאר במשנה תורה (ע"ז פ"א ה"א), שסברו שרצון הבורא לכבד את משמשיו, והתחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולבסוף עבדו אותם לבדם. ואין על זה וויכוח. ואפי"ה התורה צוותה לכלות את עובדי ע"ז, כנאמר לא תחיה כל נשמה, ובארה את הטעם, שהוא עקירת ההשקפה הבטלה הזו, כדי שלא יתקלקלו בה אחרים. וקראתם התורה, אויבים, שונאים וצרים וכו'. וק"ו במי שיכפור במקום גבוה יותר, בעצמותו יתעלה, ולדעתו הבורא הוא שנים, או שהוא גוף, או בעל התפעלויות, הנה זה בלי ספק יותר חמור מעובד עבודה זרה, הסבור שהעבודה זרה היא אמצעי בין הבורא לבינו, להרע או להטיב, לפי דמיונו. ואם תלמד זכות על מאמיני הגשמות, שאינם אשמים, כי חונכו על כך, או מחמת קוצר השגתם. אם כן, כך נלמד זכות גם על עובדי העבודה זרה, שהיא מחמת סכלות, או חינוך שמנהג אבותיהם בידיהם. ואם תלמד על המגשימים זכות שטעו

בהבנת פשטי הכתובים, כן תלמד זכות על עובד עבודה זרה שלא הביאו לעובדה כי אם הדמיונות והמושגים הגרועים הנ"ל. נמצא שאין התנצלות למי שאינו סומך על בעלי העיון האמתיים, אם היה קצר יכולת עיונית. ואיני חושב לכופר מי שלא הוכח לו שלילת הגשמות. אך חושב אני לכופר מי שאינו קובע בדעתו שלילתה. ובפרט עם מציאות תרגום אנקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל עליהם השלום, אשר הרחיקו את הגשמות תכלית ההרחקה. עכת"ד. כתוכן זה כתב עוד במורה הנבוכים (ח"ג פנ"א) שהאנשים שאין להם דעה בשטה לא עיונית ולא מקובלת, כגון נדחי התורכים הנחתים בצפון, והכושים הנחתים בדרום, וכל הדומים להם מאלה שאצלנו באקלימים הללו, ודין אלה כדין החי הבלתי הוגה, ואין אלה לדעתי בדרגת האדם, והם מן דרגות הנמצאות למטה מדרגת האדם, ומעל לדרגת הקופים, כיון שכבר הושאל להם תאר האדם ותבניתו, והבחנה למעלה מהבחנת הקוף. אבל אותם שבעלי השקפה ועיון שהושגו להם השקפות בלתי נכונות, אם מחמת טעות בעיונם, אם מפני שסמכו על מי שכבר טעה, אלה יותר רעים מן הראשונים בהרבה, ואלה הם אשר גורם ההכרח במקצת הזמנים להריגתם ומחיית עקבות השקפותיהם, כדי שלא יתעו דרכי זולתם וכו'. עכ"ד. כלומר האטומים לחלוטין, וכבהמות נחשבו, שאין להם שום דעה על הבורא, וכדומה, אין מצוה להורגם, ועדיפים הם על פני בעלי דעות שיבוש בבורא, עד שצוותה התורה להורגם, כעובדי עבודה זרה.

רבי הלל

ועל הראיה מהלל שהקשו, שלהרמב"ם יצא שרבי הלל ח"ו כופר היה, וכאשר הובאו לעיל דברי העיקרים (ח"א פ"ב) שמכח אלו דברי הלל, וחכמים אחרים שאמרו כיוצ"ב, נקיט כראב"ד שטעות אינה כפירה, וכן עביד מדנפשיה הרשב"ץ דלעיל והרדב"ז. וא"כ הרמב"ם כיצד יבאר את הלל. חזי הוית להאברבנאל בספר משמיע ישועה (בהקדמה) שביאר את דברי רבי הלל, שלא בא להכחיש את ביאת המשיח וז"ל, כי אם לומר, שלא יבא המשיח בזכות ישראל מכח תשובתם, ולכן אמר אין להם משיח לישראל, ולא אמר אין בן דוד בא, כמנהגם, וישארו אם כן היעודים כולם על הגאולה העתידה בשם ה', בעתה יחישנה נתונים נתונים. ורב יוסף האשימו, לפי שהיה מחליש כח התשובה וכו'. עכ"ל. וחזי הוית בבאר שבע (סנהדרין צ ע"א) אחר שהביא את דברי הרמב"ם, כתב, והא ודאי שרבי הלל היה מודה ומאמין על פי הקבלה בביאת משיח, רק שאמר שאין הכרח מן התורה ומן הנביאים על ביאת המשיח, דאם לא כן, לא הוה מייתי הגמרא דברי רבי הלל, כיון שהוא כופר גמור, שמכחיש אפילו הקבלה. עכ"ל. והכי נמי תירץ מדיליה המהר"ל בנצח ישראל (פרק מו) וז"ל, ומה שאמר הילל 'אין משיח לישראל', חס ושלום

לא היה כופר במשיח, אבל היה סובר שהשם יתברך ינאל אותם בעצמו. ואם תאמר, אם כן אמאי קאמר 'שרי ליה מריה'. דאין זה קשיא, דכל מי שאומר דבר ונראה סתירה מבוארת בכתוב, נאמר עליו 'שרי ליה מריה'. דבר זה מצאנו גם כן בשאר מקומות. תדע לך וכו', ע"ש. עכ"ל.

המשווים את השיטות ושאין מחלוקת

ח. בהגהות מעיין גנים שעל ספר אור החיים ליעב"ץ (סוף פרק ה, אות יח) ציין למחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל וכתב, וע"ש דנ"ל דגם הרמב"ם לא קרא מין להמאמין בגשמיות, רק למי שעושה זאת בשאט נפש, אבל לעושה בשגגה, שאין לו שכל רחב להפשיט ממחשבתו הגשמיות, אין בידו עון, ומצותיו יהיו לרצון לפני ד', אכ"מ הביאור בזה באורך ורוחב. עכ"ל. ואולם קשה על כך מהמפורש ברמב"ם בדוכתי אחריני הנ"ל, שמדבר על הטועים בלימודם, או בהבנת הפסוקים, או המדרשות, וכן למד בו הראב"ד, ולכן השיגו וכדכתב, שמה יעשו אותם **הטועים** אחר ההגדות המשבשות את הדעות, לומר שאינם אשמים. ולפי המעיין גנים על מה ההשגה, הרי גם הרמב"ם מודה לכך. ואין זאת אלא שהמעיין גנים רצה לקרב את הדעות וכדרכם של המחברים, ברם זה אינו. ולאידך גיסא חזינן לעיל באברבנאל שמשך את החבל לצד השני לגמרי, וכתב שגם העיקרים מודה להרמב"ם שהנ"ל הוא כפירה, וכל דבריו באו לומר שהכופר מטעות בעיון, יש לו תקוה ותקנה כשישוב לעיין כיאות, לא כן הכופר במרד שאין לו תקנה. וגם עליו נכונים הדברים שרצה לקרב את הדעות, ברם יש להשיבו, הן מצד עצם הדברים, והן כמפורש ברמב"ם ובראב"ד שהמה חולקים, וזה משיג על זה בטענות וראיות, וכן מבואר בכל הראשונים והאחרונים הנ"ל, שהמה עצמם חלקו בדבר זה.

לכו"ע היודע שאסור להגשים ומגשים הוא כופר

ברם כל המחלוקת הנזכרת היא במי שטעה בהגשמה, שמחמת לימודו ועיונו בתורה בא לידי טעות זו. אולם מי שיודע שדעת חז"ל שאסור להגשים, ולו נראה אחרת, בזה לית מאן דפליג דאיהו מין, וגם הראב"ד ודעימיה מודים בכך, וכאשר מבואר מלשונותיהם, מהלימוד זכות שלימדו, שהם טועים בלימודם וסבורים שכן הוראת חז"ל. לא כן היודע הוראת חז"ל באיסור ההגשמה, לכו"ע הוא כופר. וממילא לכו"ע יכונו דברינו בהלכה למעלה, שעצם ההגשמה כפירה, וכל המח' האם המגשים בטעות בעיונו, מין הוא, או חוטא בשגגה.

מתאבד "שהיד"

לדעת הראב"ד ודעימיה דלעיל (אותיות ג,ד) הסוברים שכופר שבא לכפירה מחמת טעות בהבנה, אין לו דין כופר, ולא יענש על כך. לכאורה יצא שמתאבד "שהיד" שהלך למקום יהודים, והתפוצץ והרגם, לסכלות דתו, שהבטיחתו במעשה זה גן עדן, כשיעלה למרום יתפוס בכסא הראב"ד שיגן עליו שלא ירש גיהנם, בטענה שטעותו הביאתו לכך, בסוברו שעושה הוא נחת ליוצרו, לכסלות דת הישמעאלים. ברם זה אינו מכל וכל, כי גם להראב"ד ברור שעובדי ע"ז הם מינים שמצוה להורידן, וכראיית הרמב"ם מהם, וכאשר השיב במורה הנ"ל, וגם הראב"ד ברור שמודה לכך, וכדיני התורה. סברת הראב"ד היא דשאני חכם בתורה שטעה בהגשמה, שהוא מודה בכל התורה, וטועה בהבנת פרט ממנה, וסובר שזו הוראת התורה עצמה, וא"כ **אינו כופר בתורה**, **אלא בוחר בתורה** , אלא שבטעות, לא בא לידי אמיתותה. משא"כ הכופר בתורה עצמה מחמת טעותו בעיונו, כופר הוא בתורה, ולא בוחר בה, ועל כן כופר גמור הינו לכו"ע. זו דעת הראב"ד והעיקרים הנ"ל, ובדומה כתב הרשב"ץ הנ"ל, אלא שחילק בין כפירה בעיקר, לבין כפירה בענף, שהכופר בעיקר, גם אם מודה הוא לכל התורה, וטועה בהבנת התורה, הוי כפירה, משא"כ הכופר בענף בזה מסכים הרשב"ץ עם הסברא הנ"ל. אולם דעת הריא"ז הנ"ל שונה, וסובר שטעות בהגשמה אינה כפירה, אלא טעות בהשקפה, וכמו שמוכיח מכך שלא כתוב בשום מקום בגמרא שאסור להגשים וכו', א"כ הטועה בכך אינו כופר אלא טועה, וא"כ אינו חולק על הרמב"ם שטעות היא כפירה, רק לענין הגשמה, וטעות בשאר דברי הכפירה, היא מינות גם לדעתו. ק"ו לדעת חובות הלבבות הנ"ל שלימד זכות על האנוסים שלא מסוגלים בדעתם להכיל את מושגי הפשטת ההגשמה, מחמת קוצר שכלם, שדין שוטה להם כלפי מצוה זו, ולהם אין זו כפירה, א"כ מודה החובות הלבבות בדברים שדעתו של האדם מכילתם, והוא טועה בהם, דהוי כפירה. אם כן יוצא, דלכו"ע הכופר בתורה כולה, דינו כופר גמור, ואין לו חלק לעולם הבא, וממילא לא יהיה לשהיד מכאן טענה.

חובה ללמד להמון את הרחקת ההגשמה

ט. הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק ראשון פרק לה) פירט אלו דברים אין ללמד להמון, כי הוא למעלה מהשגתם. ברם כתב, שגם להמון יש חיוב ללמד שלילת הגשמיות מאתו יתברך, ושלילת החסרון ממנו ושלילת ההתפעלות. ושאין דמיון בין הבורא לשום נברא, וכן מציאותו שונה, וכן חייו שונים, וכן חכמתו שונה, דהיינו שה' הוא "סוג" אחר, לא סוג שונה בכמות ואיכות, אלא סוג אחר לחלוטין. ושאם הם יקשו על כך מפסוקי התנ"ך, יש לבאר להם שהתארים משלים שלב אחר שלב, וכדלהלן (פרק מו), ואם לא

יבינו, יאמרו להם שהחכמים יודעים יישוב הדבר. ומה אין ללמדם, פירש, שאין ללמדם את התארים, ואת מעשה בראשית, ואת ההשתלשלות ממנו לעולם, בהנהגה, וההשגה, והבריאה, ואת הנבואה ומעלותיה, ואת חילוקי שמותיו. עכת"ד. ועוד כתב (חלק ראשון פרק כח, תרגום ן' תיבון) כי הרחקת ההגשמה דבר מופתי, הכרחי באמונה, וכו'. אבל ביאור ענין המשל [של פסוקי ההגשמה, מה כוונתם בידיוק, וכפי שטרח לאורך ח"א של המורה לבאר פסוקים כגון אלו] הוא ענין מסופק, אפשר שתהיה בו זאת הכוונה או דבר אחר [גם ביאוריו של הרמב"ם במורה ח"א לפסוקים אלו, יודע שאינם וודאיים אלא אפשריים], והם עוד דברים נסתרים מאד, ואין מיסוד האמונה הבנתם, ולא השגתם קלה על ההמון. ועוד כתב (פרק מו) ההוראה להמון על מציאות ה', והצורך לדבר במושגים מושאלים על השם, לפי שלהמון העם קשה לקלוט מושג רוחני מופשט, ובדעתם שדבר בעל מציאות וודאית הוא דבר גשמי, על כן בהיות הצורך להודיע שלהשם יש חיות, וידיעה, ויכולת, ופעולה וכו', הושאלו לכך מושגים גשמיים אליו יתעלה, כדי שגם המון העם יבין. ע"כ. וראה עוד שם (פרק מט, וסוף פרק נא, ובפרק עג בהקדמה העשירית בהערה, ובח"א סוף פרק כו). ולמעשה זו כל מטרת שלש עשרה עיקרים אשר להרמב"ם, שכתבם בפירוש המשניות (סנהדרין ריש פרק י) שהנה הנם גם להמון עם, והיסוד השני הוא אחד בתכלית והיסוד השלישי שלילת הגשמיות. ועוד ראה להרמב"ם במאמר תחית המתים הנ"ל (נדפס גם באיגרות הרמב"ם מהדו' שילת ח"א עמ' שמא) שכתב, ראינו שצריך לנו לבאר בחבורנו התלמודיים, עיקרים תוריים על צד הספור, לא על צד הביא ראיה וכו'. ובחרנו להיות האמתות מקובלות **אצל ההמון לפחות** . וזכרנו בפתיחת חיבור המשנה עיקרים ראויים להאמין בנבואה, ועיקרי הקבלה, ומה שיתחיב שיאמינהו כל רבני בתורה שבעל פה וכו'. ע"כ. והרי שיש ללמדם להמון, ושלכן חיבר את הקדמתו לפירוש המשניות. והכי כתב בספר המדע (יסודי התורה פ"א), ושם הזכיר שאינו גוף ולא כח בגוף, אחד ללא מורכבות כלל, וללא מקרי הגוף, ומחוץ לזמן, ושהוא סוג אחר, וכך הם חייו, חכמתו, מדותיו וכדומה סוג אחר מכל מה שאנו מכירים, ושפסוקי התורה משלים. עכת"ד. ואת ספרו כתב גם להמון עם, כמפורש בהקדמתו לרמב"ם, ולכן גם סיים את הנושא שם (יסודי התורה סופ"ב) שמש"כ כאן הוא טיפה מן הים, ושביאור דבריו הנזכרים נקרא מעשה מרכבה, ושהוא מותר רק לראויים. ע"כ. הרי שראשי הפרקים שכתב כאן, המה לכל, ואילו ביאורם, הרחבתם, והעמקתם, היא רק ליחידים הראויים. ועוד ראה בפירוש המשניות (חגיגה פ"ב מ"א) שכתב הרמב"ם, ושמע ממני מה שנתברר לי לפי דעתי, ממה שעיינתי בו מדברי חכמים, והוא, שהם

מכנים במעשה בראשית למדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה. וכוונתם **במעשה מרכבה** המדע האלהי, והוא הדבור על כללות המציאות, ועל מציאות הבורא, ודעתו, ותאריו, וחיוב הנמצאים ממנו, והמלאכים, והנפש, והשכל הדבק באדם, ומה שאחרי המות. עכ"ל. הנה כל אלו המה דברים האסורים להמון עם.

וכ"כ החכם אנבוניט אברם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיח ד"ה מתועלותיה הראשונים) כי הרחקת גשמותו, והרחקת התארים מעליו, שרוב המוני הכתות משתבשים בהם, זה בודאי הוא **הכרחי בהמון** . ע"כ. ובספר אהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ב) כתב, כשם שצריך להתפשט בהמון ויחנכו הנערים שהשי"ת אחד, וצריך שלא יעבוד זולתו. כן צריך שימסור להם דרך קבלה, שהשי"ת לא גוף ולא כח בגוף, ואין דמיון בינו ובין ברואיו כלל בדבר מהדברים, ואין מציאותו מציאותם, ולא חיו בדמות חיי אחד מהן, ולא חכמתו בדמות מי שיש לו מהן חכמה, ושאין חילוף בינו ובינם ברוב או במעט לבד, אבל במין המציאה. לר"מ זה השיעור יספיק לקטנים ולהמון עם בישוב דעותם, שיש נמצא שלם בלתי גשם, ולא כח בגשם, הוא האלוה, ולא ישיגהו מין ממיני החסרון, ולזה לא ישיגוהו הפעולות כלל. אמנם הדברים בתארים, ואיך ירוחקו ממנו, ומה ענין התארים המיוחסים לו, וכן הדברים בבריאתו מה שברא, ובתואר הנהגתו לעולם, ואיך השגחתו לזולתו, ועניני רצונו, והשגתו, וידיעתו בכל מה שידעהו, וכן ענין הנבואה ואיך הם מעלותיה, ומה ענין שמותיו המורים על יחודו, אלו כולם סתרי תורה, ואין מדברים בהם אלא בראשי פרקים. עכ"ל. וכן כתב גם בספר צידה לדרך (כלל ד פרק ה דבור שני) על הפסוק לא יהיה לך וגו' כתב, שהוא כולל הרחקת השניות מכל צד. ובאה המצוה בפירוש שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, וזה כפי מה שסובל כל אחד מבני אדם, כי על החכמים להרחיק השניות הרחקה אמתית, והוא שאינו גוף ולא כח בגוף, ושהוא אחד בלא שום ענין ממשיגי הגוף. אבל לשאר בני אדם יאמרו להם (אחר שאינם מציירים אלא המורגש), שיש בעולם אלוה אחד שמושל בכל, ומנהיג הכל, והוא בלא ערך ובלא דמות. וזהו רצון התורה אחר שדברה בלשון בני אדם "ויאמר" "וידבר" "וירד" "ויעל" וכו'. צריך שנרחיק ממנו כל שיתוף וכו'. ת"ל לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וכו'. עכ"ל. ועוד כתב הצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג) אחר שהאריך בכמה מחלקי היחוד השלם, הוסיף שמהאמונה שהוא בכל מקום, במעט התבוננות ידע שאינו גוף, כיון שהגוף מוגבל במקום מסויים. וסיים, זה צריך שיקבלו כלם קטנים וגדולים, אנשים ונשים, אמונה קיימת. ומי שאינו מאמין זה, אינו ממשיגי התורה. ואמנם כל חכם לב צריך שיחקור חקירה עצומה לידע פשיטותו, ולהרחיק ממנו הרכבה ותואר הנופלים על

הגוף. והוא שידע שאינו לא גוף ולא כח בגוף, ולא ישיגהו ממשיגי הגוף. ושהוא מקום העולם ולא העולם מקומו וכו'. ושפסוקי התורה ממשיגי הגוף כמו וידבר ויאמר וכו' דברה תורה כלשון בני אדם. ע"כ. וכ"כ בעל המאורות בספרו מלחמת מצוה (בבארו את ק"ש סוד"ה ואמר אחרי כן) שביאר את פשט הכתוב ה' אחד, שהוא שלמות גמורה על כל חלקיה ופירטיה, וגם הביא ראיות פילוסופיות לכך, וסיים, שלא הרחיב בראיות, כי הוצרך לדבר בקצרה, מה שנצרך לכל ההמון, להודיע להם מה יש לנו להאמין באחדותו האמיתית. ע"כ. ע"ש.

לפי זה, כל דברינו בהלכות למעלה עד סעיף י, יש ללמדם גם להמון עם, לנשים, ולקטנים, בצורה קבלית שכך הם פני הדברים, ללא הוכחות וראיות לכך, כל אחד לפום חורפו. ומהלכה י והלאה [חוץ מהלכות יג,טו], וכן לעיל בסעיף ד שאלת ידיעה ובחירה אין ללמדם. רק אם התעוררו בשאלות בנושאים אלו, יש ללמדם מעט כפי שכלם והשגתם, ואם לא יבינו, יש לומר להם שהחכמים יודעים חוכמה זו על בוריה.

גודל רוע ההגשמה

י. הרמב"ם במורה (ח"א פרק ס) ביאר את רוע טעות ההגשמה, כמשל מי שלא יודע מהו פיל, רק יודע שהוא בעל חיים, ותיארו לו שהוא מעופף ימי, עם פרצוף אדם, שעולה ליבשה, וכדומה עוד שיבושים רבים. שאדם זה אינו נקרא שאמרו לו את ההיפך מפיל, אלא שאינו יודע כלל מהו פיל. כמותו כן המגשים, הסובר שיש גשם לה', הרי שגרע טובא, שלא רק שאינו יודע במדויק את ה', אלא מתפלל למשהו אחר לגמרי. ע"ש. ועוד ראה אליו (ח"א פרק סו) שטעות בהגשמה חמורה מטעות ע"ז, כי טעות ע"ז היא שיודע את הבורא, וסובר שמותר, או שרצון הבורא לעבוד את משמשיו. ואילו בהגשמה הטעות בעצם הבורא. וכ"כ חובות הלבבות (שער היחוד פרק ב) וז"ל, ואמת אמר הפילוסוף באמרו, לא יוכל לעבוד עילת העילות ותחלת ההתחלות אלא נביא הדור בטבעו, או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החכמה. **אבל זולתם**, **עובדים זולתו** , מפני שאינם מבינים נמצא אלא מורכב. עכ"ל. והכי כתב גם ספר אהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ב) ובשם הרוקח וז"ל, כתב ר"א מגרמיזא בשער היסוד, מהו ה', אחד שאין סוף ליחודו, ואין קצה לחכמתו, וליכולתו אין לו התחלה ולא סוף, והוא יוצר הכל, ויודע הכל. והשם בלבו שעל השי"ת שייך לשון צלם ודמות, **אין לו אלוה כלל** וכו'. עכ"ל. ולאור דברי הרמב"ם הנזכרים, יובנו היטב המילים אין לו אלוה כלל, כפשטם. ועוד כתב שם האהל מועד, יוכל לעבוד עלת העלות והתחלת התחלות, כי אם נביא או פילוסוף אמיתי במה שקנה מן החכמה. אבל זולתם **עובדים זולתו** , על שאינם מכירים

נמצא אלא מורכב. והם מיחדים בלשונם, ובמיליהם, ויחשבוהו רבים במחשבותיהם וכו'. עכ"ל. ובספר קול הנבואה (עמ' עה) הוסיף עוד, שכ"כ גם בספר עולם קטן (ריש מאמר ב עמ' 21) אמרו הפלוסופים, שלא יוכל לעבוד את עילת העילות, אלא נביא הדור בטבעו, או פלוסוף ידוע, כאשר אתו מן המדע, לפי ששאר בני אדם לא יאמינו מצוי אלא מורכב, כאשר אמר הנביא (עמוס ח, הושע יג, ישעיה כז). עכ"ל. ושכ"כ בהקדמת ס' שער השמים המיוחס לראב"ע (נדפס בריש ס' בתולת בת יהודה לשד"ל) שכל מי שאינו יודע בוראו, ואינו משיגו כפי השגת השכל האנושי, נמצא עובד ע"ז בלי ספק. וכו' אמרו וכו'. עכ"ל. וכ"כ בגן השכלים לר' נתנאל אלפיומי (תרגום הגר"י קאפח עמ' מז) שאם דברת, הגשמת. ואם שתקת, כחשת וכפרת. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב הרמב"ם במורה (ח"א פ"נ) שהאמונה אין תועלת באמירה בפה אלא בהבנת הדברים. וכ"כ הראב"ן במאמר השכל (דף יג ע"ב על אנכי ה') כי אם יאמר אדם כל היום אני מאמין שה' אחד, ואינו גוף, והוא קדמון, מה מועיל לו אם לא הצטייר בלבו. ועליו נאמר בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני. ואמר, קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם. אבל אני חושב כי ענין שמע [המילה שמע, בשמע ישראל, פירושה] בכאן הוא, התאמת הדבר במחשבת הלב, והצטיירו בשכל. עכ"ל. וכ"כ גם בספר תולעת יעקב (גבאי בסוף ההקדמה) וכמו שביאר הרב ז"ל [היינו הרמב"ם הנ"ל] כי האמונה אינה הענין הנאמר, אבל הענין המצויר בנפש. ואין אמונה אלא אחר הציור. עכ"ל. וכ"כ השומר אמונים (אירגאס ח"א אות לג) ע"ש, וכ"כ עוד ראשונים הובאו לעיל (אותיות א,ב). וכ"כ עוד רבים כיוצ"ב ראה להלן (סעיף יד), ועוד ראה להלן (סימן ג סעיף יב אות יד) שמי שאינו יודע את האחדות הגמורה אינו מתפלל לבורא.

טעות בכך תיתכן אף בין חובשי בית המדרש

יא. הדברים מזעזים, כי יתכן עד מאוד שטעות זו אף כי בשוגג, תיתכן שתמצא אף בין כותלי וספסלי בית המדרש, ק"ו מחוצה לו. וכך כבר היה לעולמים בדורות קודמים, כמו שמעיד השומר אמונים (אירגאס ח"א לג) שהיא טעותם של החכמים התלמודיים **שבזמננו** [דהיינו לומדי הש"ס כל היום], שלא עסקו בקבלה, ולא בפילוסופיה, ע"ש. ושעוד לפניו כ"כ הרמ"ק באלימה עין כל (ת"ב פ"א) שנתווכח עמהם, והוכיח טעותם. כי הגם שהם מודים שהאלוה הוא מרוחק מהגשמות, מ"מ אינם מבינים מה הם הדברים המביאים לאימות הגשמות, שצריך להרחיקם ממנו. וטועים בהבנת כמה דברים, דמצינו בתורה שמייחסת אותם לאלוה, והם כינויים גופניים, הפעולות שצריך להרחיקו ממנו

וכו', כגון **הכעס** , הרחמנות, וכיוצא, שהם שינוי וכו'. ועוד ממשיך שם בשומר אמונים לבאר זאת. ושם (אות לז) שלכן נתרעמתי על החכמים התלמודיים שבזמננו.

נסיון ללמד זכות

איברא דחזי הוית להגאון בעל התורה שלמה (בסוף חלק ט"ז במילואים פרק ה), שיצא ללמד זכות בימינו אנו, על אלו בני התורה החושבים שיש לה' עליה וירידה, התפעלות מחשבה וכדומה, שאין בזה כפירה. לא רק לפי הראב"ד (הנ"ל בהשגות) שסובר שהם שוגגים, ולכן אינם נחשבים כופרים [ברם לראב"ד הוא איסור גמור, רק בשוגג] אלא לפי כל הני דפליגי ארמב"ם יש ללמד עליהם זכות. והביא מהבכור שור (בראשית א,כו), ומספר העיון לרב חמאי בס' העיון (נדפס בגנזי חכמת הקבלה ובסגולה חוברת כז-כח), שיש לבורא במראה הנבואה ציורי גשם, ושכן סובר הרב תקו בכתב תמים (נדפס מכת"י בחמדה גנוזה ח"ג), והובאו דבריו להלן (סעיף י אות ו), ועל פיהם כתב לתת סמך לאנשים הסוברים שיש תנועה לבורא וכדומה. ועוד טען שכמו שהרמב"ם גופיה כתב על דברי אריסטו על מה שלמעלה מן הירח, שאין שום וודאות באמיתות דבריו במקום כזה, כן יכונו הדברים על הרמב"ם גופיה. ולמה ה' לא יוכל להניעו אם יחפוץ, גם אם מהותו אינה כן. ופסוקי התורה שאמרו עליה וירידה, היינו כי כן ה' נראה במראה הנבואה עולה ויורד, ואף שבוודאי אין אצלו כדבר הזה, לא ימנע מה' היכולת להראות כן לנו. ולכן התארים עצמיים בו, כפי שרואים במראות הנבואה, אף שאינם אמיתיים בו. עכת"ד. ועוד העמיד בשיטה זו את רש"י ועוד, אולם לעיל (סעיף ג אות ו) דחינו דבריו, שאין ראיה מרש"י ודעימיה דסבירא להו דבמראות הנבואה יש לו תנועה ע"ש.

אך מלבד שהני קמאי המה מיעוט דמיעוט, ואין בהם ממש כדי לתת סמיכה לטועים, בפרט שכל הדורות צועקים על כך, וא"כ הוי סמיכה שאין בה ממש. עוד בה והוא עיקר, גם הם מודים ואומרים שהנביא שרואה מראה גשם [כאמור לדעתם שבזה נחלקו], יודע שאין זהו מראה הבורא, אלא "תחפושת", כדי שיכירוהו הנביאים. ומעתה שנסיונו ללמד זכות על מי שחושב שלה' באמת יש עליה וירידה, או תכונות גשם, התפעלות, אהבה, שנאה וכדומה, הרי הוא כופר לכו"ע, ואנשים כאלה שכאמור יתכן שיש גם ביושבי בית המדרש, הרי הם כופרים בשוגג לכו"ע, ואין בדבריו ללמד עליהם זכות.

אי אפשר לדמיין את הבורא

ח. לא רק שלבורא אין גוף או גשם, אלא יתירה מכך, גם אי אפשר כלל לדמיין את הבורא, שכאמור הבורא הוא "סוג" אחר מכל מה שאנו מכירים, ואינו דומה לשום דבר גשמי, ועל כך אמרו חז"ל, שמלבד שאינו גוף, גם אין לו דמות הגוף, ועל כל הזהירה

התורה פעמים רבות, כגון הנאמר, כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד,טו), ונאמר, ואל מי תדמיוני ואשוה (ישעיה מ,כה).

הדמיון מוגבל בחושים ובגשם

ונבאר את טעם הדבר, האדם יכול לדמיין רק דברים שהוא מכיר בחושיו, ובמה שהוא מכיר מחושיו, יוכל להרכיב בדמיונו אף אופנים שאינם מציאותיים כלל, אך לדמיין דבר שאינו מכיר באחד מחושיו, אי אפשר לשום בן אנוש עשות כן, היות והדמיון מוגבל בהכרת החושים. למשל, אדם יכול לדמיין שהוא טס על פרח ובולע את השמש בפיו, היות ופרח, שמש ופה הם דברים שהאדם מכיר בחושיו, על כן יכול לדמיין אותם, אף באופן לא מציאותי. אך אדם שמעולם לא ראה ולא הכיר באחד מחושיו פרטים אלו, לא יוכל לדמיין זאת.

חלומות עיור מלידה

מתברר שבחלומות של עיוורים מלידה, לא מופיעים מראות, אלא תחושות בלבד, כגון אם עיוור מלידה חולם שפוגש את אביו, לא יראה בחלום את אביו במראה חזותי, אלא יחוש אותו, על ידי שמיעת קולו, על ידי חומו, ריחו וכדומה, בשאר החושים שאותם מכיר ומשתמש העיור. ובדמיונו ובחלומותיו לעולם לא יוכל לדמיין מראות, היות ומעולם לא השתמש בחוש הראיה, לכן לא יוכל לעשות שימוש בו, וגם אם הוא ירצה עד מאוד, וגם אם לידו יעמוד, אדם פיקח ובעל לשון לימודים, ויתאר לו בכל התיאורים שבעולם את אשר רואות עיניו, העיור לעולם לא יוכל לדמיין את הנראה, שכאמור, חוש הדמיון מוגבל במה שהאדם מכיר.

הקדמה זו חשובה עד מאוד להבין מדוע אין אנו יכולים לדמיין את השם בשום צורה, כיון שבכוחו של הדמיון לדמיין רק את מה שאנו מכירים בחושים, ואת השם אנו מכירים רק במחשבה ובשכל, ולא בשום אחד מחמשת החושים. על כן המסקנא המוחלטת העולה מכך היא, שאין שום אפשרות לדמיין את השם יתעלה, וכל דמיון שעולה עלי לב בהשם, הוא הגשמה גמורה.

לא שייך בו דמיון ואין לו דמות הגוף

א. כיון שה' אינו גוף, ואין דמיון בינו לבין ברואיו כלל, בשום דבר מן הדברים, כנאמר בתורה, כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד,טו), ונאמר ואל מי תדמיוני ואשוה (ישעיה מ,כה), ממילא לא שייך לנו לדמיין אותו יתעלה, כיון שאין שום דבר שאנו מכירים שדומה לו, וממילא אין לנו דרך בכח הדמיון לדמיינו. וכן הוא בזוהר בדוכתי טובי, כגון בפתיחת אליהו וז"ל, ובך לית דמיון, ולית דיוקנא מכל מה דלגאו ולבר. ע"כ. והרי

שאינו דומה לשום דבר. ובפרשת בא (דף מב ע"ב) על הפסוק, כי לא ראיתם כל תמונה, כתוב, מכל דבר דאית ביה תמונה ודמיון, לא ראיתם. וכך הרמב"ם (יסודי התורה פ"א ה"ח) אחר שהביא את שני הפסוקים הנזכרים, סיים, ואילו היה גוף, היה **דומה** לשאר גופים. ע"כ. לאמור שאינו דומה לשום דבר. וכן בהמשך (הלכה ט) כתב, לומר שאין לו דמות וצורה, אלא הכל במראה הנבואה ובמחזה. ע"כ. וכ"כ בפירוש המשנה (סנהדרין פרק י משנה א היסוד השלישי) וז"ל, ואמר הנביא ואל מי תדמיון אל וכו', ואל מי תדמיוני ואשוה וכו', ואילו היה גוף, כי אז היה דומה לגופות. וכל מה שבא בספרים מתאריו בתארי הגופות, כגון, ההליכה והעמידה והישיבה והדבור וכיוצא בזה, הם כולם דרך השאלה. וכמו שאמרו דברה תורה כלשון בני אדם. עכ"ל. ועוד עמד על כך המורה בדוכתי טובי, וביאר את האמור, וכגון בח"א (פרק לה) כתב, כך צריך לשנן להם [להמון עם, נשים וקטנים] כי ה' אינו גוף, ואין דמיון בינו לבין ברואיו כלל בשום דבר מן הדברים. ושאין מציאותו כעין מציאותם וכו'. אבל שלילת הגשמות וסלוק הדמוי וההתפעלויות ממנו, הוא דבר שראוי לפרשו ולבארו לכל אדם כראוי לו וכו'. עכ"ל. ועוד לו (ח"א פרק נה) כתב, לשלול ממנו הדמוי וכו', ועוד (פרק נו) באורך, ובהמשך בדברו על התארים, שלל כל דמוי, ושאין שום יחס בינו לבין דבר אחר.

וכ"כ הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב ריש פרק ט, ופרק יב ד"ה ועל הנפעל), וכ"כ בספר חובות הלבבות (שער היחוד פרק ח) והענין השני, אשר הוא אחד אמתי נמצא בפועל, הוא ענין, אשר לא יתרבה, ולא ישתנה, ולא יתחלף, ולא יסופר במדה ממדות הגשמיים, ולא תשיגהו לא הויה ולא הפסד ולא תכלה, ולא יעתק ולא ינוע, **ולא ידמה אל דבר** , ולא ידמה אליו דבר וכו'. וכ"כ בריש ספר המצרף לרבי ברכיה בן נטרונאי הנקדן (עמ' 117 והוא מן הראשונים לפני כאלף שנים) ומי יוכל להעלות במחשבה, ולהרהר אפילו כהרף עין, דמות האל הגדול הגבור והנורא וכו'. כי גם משה רבינו ע"ה וכו', השיבו כי לא יראני האדם וחי וכו'. ונתברר לנו **שאין בריה יכולה בעולם לדמות לו צורה ודמות** , כמו שנאמר, כי לא ראיתם כל תמונה, ואל מי תדמיון אל וכו'. ועוד שם (עמ' 118) כתב וז"ל, ויתברר, כי הצור, נמצא שאין לו תמונה, **ואין לו דמיון** , ואין להביט זולתו. עכ"ל. וכן כתב הרוקח בפירושו על התורה (דברים ד,ו) על הפסוק שמע ישראל וז"ל, ואין לו דמות בריותיו, ולא צורת בריותיו, ולא מראה גווני יצירותיו. והוא אחד ואין לו שני. ואלו מדות הגשמים, אינם כי אם להבין לבני אדם. וכבר הזהירנו שלא נחשוב עליו דמות יצירה, ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה, ותמונה אינכם רואים זולתי קול. עכ"ל. ועוד כתב ר"א מגרמיזא בעל הרוקח בשער היסוד וז"ל, והשם

בלבו שעל השי"ת שייך לשון צלם ודמות, אין לו אלוה כלל. ומאמר הנביא (ישעיה ו) וארא את ה', ר"ל, שידע חפץ השי"ת במראה. ועתה כפי מדעי הקצר, אלמד בני אדם שלא יהיה כוונתם בדבר הנראה לנביאים לקרות אל, כי אם ביוצר הכל, **אשר אין לו דמות** וכו'. ע"כ. ועוד כתב הרוקח (הלכות חסידות שורש קדושת הייחוד) וז"ל, אין לדמותו לכל דמיון ולכל מראה, כי כל דבר שיש לו מראה יש לו גבול וקץ, אבל הבורא אין לו קץ לא למעלה ולא למטה ולא לד' רוחות, לא ראש ולא סוף לא לחכמתו ולא ליכלתו וכו'. בני שמע לדברי, ואל תיגע לחשוב מה הוא, כי לא תוכל לידע דבר מהבורא, והוא לא נברא, היה הוה יהיה, מה דמות תערכו לו, אל מי תדמיוני ואשתוה. כי כל דמות הנוצרים [דברים שנוצרו] אין ביוצר, וכל דמיון הברואים, אין בבורא. וכל צלם העשויה, אין בעושה. אם יתקבצו כל הנבראים חכמים נבונים וידועים, לא יוכלו לכוין הכל בהויתו וכו'. וכ"כ הריקאנטי (פרשת ויחי) פן תכשל ותחריב את העולם לאמור, שיש בשי"ת מדות מוגשמות ומתוארות ומוגבלות, שאין הדבר כך חלילה, ואל מי תדמיון אל, ומה דמות תערכו לו וכו'. כי אין לו דמיון בנבראים וכו'. וכ"כ התניא הקדמון בספר מעלות המדות (המעלה הראשונה) אחד ומיוחד בכל מין יחוד בלא שותף **ולא דמיון** וכו'. ועוד צריכין אנו להאמין ולידע, שאין לבורא יתברך לא גוף ולא גשם ולא תמונה **ולא שום דמות** וכו'. עכ"ל. וכ"כ העיקרים (מאמר ב פרק ז) ומהשורש השלישי שהוא שאין לו יתברך התלות בזמן, יחוייב שיהיה כחו בלתי בעל תכלית, וימצא בו יכולת בלתי בעל תכלית, ושלמות בלתי בעל תכלית, ולזה אי אפשר שיפול בו השווי **ולא הדמיון לשום דבר מן הנמצאות** וכו'. וכן אמר הכתוב, ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש. שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה (ישעיה מ,כו). ע"כ. ועוד (מאמר ד פרק ג) כתב, וכמו שאין הקש ודמיון בין מציאותו למציאות זולתו וכו'. וכ"כ הצדה לדרך (כלל ד פרק ה דבור שני) וז"ל, על שאר בני אדם יאמרו להם (אחר שאינם מציירים אלא המורגש), שיש בעולם אלוה אחד שמושל בכל, ומנהיג הכל, והוא בלא ערך ובלא דמות. [ובספר כד הקמח (ריש יחוד השם) כתב וז"ל, שאחדותו שלימה מכל צד ומכל פנה, בלא שום הרכבה בעולם. ואין לו דומה באחדותו, לא בעליונים ולא בתחתונים. ועוד לו ברבינו בחיי על התורה (דברים פרק ו,ד) וז"ל, לכך הוצרך לומר, ה' אלהינו ה' אחד, להורות ה' שהוא אלהי ישראל הוא אחד, והוא לבדו נקרא ה' אחד, ואין זולתו ברוך הוא, שאחדותו שלמה מכל צד, בלא שום הרכבה בעולם, ואין לו באחדותו דומה לא בעליונים ולא בשפלים וכו'. עכ"ל.]

הדמיון מוגבל רק בדברי גשם

ב. הדמיון יכול להיות רק בדברים גשמיים, או בהרכבת כמה דברים גשמיים, אף באופנים בלתי אפשריים במציאות, כל עוד הרכיבים הם גשמיים, כגון שיראה בדמיונו ספינה טסה בשמים וכדו', אף שאין זה מציאותי, מכל מקום החלקים בדמיון מציאותיים, שהם ספינה ושמים, ולכן יוכל הדמיון לדמיין אותם. אך אין יכולת מציאותית לדמיין דברים רוחניים, כיון שאף פעם לא ראה האדם שהוא גשמי, דברי רוח, והדמיון מוגבל לדמיין רק דברים שראה או שחש באחד מחושיו הגשמיים. וכאשר כתב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פרק עג) וז"ל, כי אין הדמיון משיג כי אם הפרט המורכב בכללותו, כפי שהשיגוהו החושים. או שמרכיב הדברים שהם נפרדים במציאות, ומרכיבם זה על זה, **והכל גוף או כח מכחות הגוף** . כמו שמדמה המדמה אדם וראשו ראש סוס, ויש לו כנפים וכיוצא בכך. וזהו הנקרא המוצר הכוזב, לפי שאינו תואם שום מציאות כלל. **ואין הדמיון יכול כלל להשתחרר במושגיו מן החומר, ואפילו יפשיט צורה מסויימת בתכלית ההפשטה**, וכו'. לפי **שאין מצוי אצל הדמיון כי אם גוף או דבר בגוף** . עכ"ל. וכן כתב עוד לעיל התם (פרק מט). וכ"כ עוד המורה (ח"ב פרק יב תרגום ן' תיבון) וז"ל, וכמו שהדמיון לא יצייר נמצא כי אם גוף או כוח בגוף וכו'. וכ"כ עוד (ח"א פרק עג) וז"ל, שהדמיון לא ישיג אלא האישי המורכב בכללו, לפי מה **שהשיגוהו החושים** , או ירכיב הדברים המפוזרים במציאות, וירכיב קצתם על קצתם, **והכל גשם או כח מכוחות הגשם** וכו'. עכ"ל. ועוד לו בכח הרכבות הדמיון בשמונה פרקים (הקדמתו למס' אבות פרק א, וסופ"ב), וכ"כ בספר הישר (שער ח).

וכ"כ מהרח"ו בעץ חיים (ח"ב שער קיצור אבי"ע פ"י דף קיז ד"ה עוד יש יתרון) וז"ל, עוד יש יתרון בשכל העיוני מכח המדמה, כי **המדמה לא ישיג אלא בחומר** , ו **כל** הירהוריו ודמיוניו יהיה **בחומר** וכו'. עכ"ל. ועוד בעץ חיים (ח"ב שער נ פרק י ד"ה עוד יש) כתב וז"ל, **ועוד שלא יוכל זה הכח המדמה לצייר רק בציור גשם חומר, ולא בציור רוחני, הנקרא צורה ונפש** וכו'. עוד יש יתרון בשכל העיוני מכח המדמה כי **המדמה לא ישיג אלא בחומר** וכל ציוריו ודמיוניו יהיה בחומר. אך השכל ישיג בצורה עצמה איך הוא וכו'. עכ"ל. ועוד לו במבא שערים (ש"ו ח"ב פ"י ד"ה עוד יש) כתב, עוד יש כח אחר במדמה, והוא כי ידמה ויצייר הדברים אף שלא באמיתתן, מה שא"א להיות כן ההרגש החיצון. **ועוד שלא יוכל כח זה המדמה, לצייר רק בציור גשם וחומר, לא בציור רוחני הנקרא צורה ונפש** וכו'. עוד יש יתרון בשכל העיוני מכח המדמה, כי **המדמה לא ישיג אלא בחומר** וכל ציוריו ודמיוניו יהיו בחומר, אך השכל ישיג בצורה עצמה איך היא וכו'. עכ"ל. וכ"כ הרמח"ל בדרך ה' (ח"א פ"א אות ה) כי אין ציורנו ודמיוננו תופס אלא ענינים

מוגבלים בגבול הטבע הנברא ממנו יתברך. שזה מה שחושינו מרגישים ומביאים ציורו אל השכל. עכ"ל. ועוד כתב (ח"א פ"ה אות ב) וז"ל, **הדמיון הוא חייב להיות בהכרת גשם** , אך הרוחניים אי אפשר לנו לצייר ענינם היטב, כי הם חוץ מדמיוננו. ע"כ. ובקל"ח פתחי חכמה (פתח טל) כתב, ודאי מן הנמנע שאפילו בדרך דמיון יראה הכבוד העליון בצורה גשמית כלל. עכ"ל. וכ"כ הבא"ח בדעת ותבונה (ריש פתיחה שניה ד"ה והא) ושכ"כ הרמ"ק בספר הפרדס, והשומר אמונים (אירגאס ח"ב פי"א העיקר החמישי) ועוד יתרה מכך ראה להרמח"ל בדרך ה' (ח"ג פרק ג סימן ה), שאף כשנביא "רואה" נבואה שהוא מראה רוחני גמור, כדי להחקק במוחו מוכרחים הדברים לעבור "המרה" של מראה הרוחניות, אל כח הדמיון שלו, והדמיון מוכרח להשתמש בדמיונות גשם, כי בזה בלבד כוחו של הדמיון, ואלו הם הציורים בקבלה, קו, עיגול, דמות אדם וכדו'.

וכ"כ עוד (ח"ג פרק ה אות ז, ובקל"ח פתחי חכמה פתח ז, ובדעת תבונות סי' קפד). ועוד כתב הרמח"ל בדרך השם (ח"ג פרק א סימן ו) שכן הוא אף בחלומות אמת, שעוברים המרה על ידי הדמיון להחקק במוח הזוכה להם. כלומר הדמיון כה מוגבל בגשם, שאין ביכולת הנביא ל"תרגם" את "מראה" הנבואה שראה (שהיא כמובן דבר אחר מכל מה שאנו מכירים, היות והיא מראה רוחני), אלא על ידי המרה של המראה, שראה דמיונות של גשם. וכיוצא בזה כתבו גאונים רבים באוצר הגאונים (ברכות דף 15 ובחלק הפירושים סוף עמ' 1) לגבי מראה הנבואה, וכ"כ רבנו סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה (הובא באוצר הגאונים ברכות דף 15) וז"ל, וכל דבר וכל מקרה שנאמר בו ראיתי את ה', פירושו בודאי ראיתי כבוד, ונתוודע אלי עוצם ה' וגבורתו. ואם יבוא אדם שוטה עצום, ויכריח עצמו ויאמר, כי הנביאים האלו ראו את ה' כמשמע הכתוב, אנו מבארים לו כי אין הדבר כמשמעו מהתורה, שהרי כתוב בתורה כי לא דבר ה' עם אחד מהנביאים כי עם משה בלבד, דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים. ומכאן תבין ותראה, כי כל האור שראו הנביאים ושמעו הדבר ממנו, אור ברוי [מלשון נברא] הוא, כדכתיב כמראה הקשת אשר יהיה בענן, וכתיב ויאמר אלי בן אדם עמוד על רגליך ואדבר וגו'. עכ"ל. ומעתה מובנים דברי הרמב"ם במורה בדוכתי טובי שמעמד הר סיני היה במראה הנבואה כגון במורה (ח"א פרק י בסופו, ובח"א פרק כז, ובפרק סד, ובח"ב פרק לב ד"ה אבל מעמד, והרחיב בפרק לג) וכ"כ ר"ח (ברכות דף ו, הובא באוצר הגאונים ברכות דף 3) על דברי הגמ' מנין שהב"ה מניח תפילין וז"ל, פי' שהב"ה מראה כבודו ליראיו וחסידיו באובנתא דליבא כדמות אדם יושב וכו'. וכיון שנודע לנו כי מתראה לנביאים בענין הזה, נתברר לנו, כי ראייה האמורה, בראיית הלב ולא בראיית

העין היא. כי לא יתכן להאמר בראיית העין שנראית דמות להב"ה, שנא' ואל מי תדמיוני ואשוה, אלא ראייה בלב היא וכו' שם באורך. ועוד לו בזה באוצה"ג (ברכות עמ' 63). גם בתשובות הגאונים (ליק סי' קיז) כתב ר"ח על מלמד שנתעטף הקב"ה כש"צ וכו', כך פירושו, כי צוה הקב"ה למלאך להתעטף כש"ץ במראית העין וכו'. וראה בזה בהרחבה להלן (סעיף י).

חלומות ודמיונות עיוור מלידה

ג. בספר הישר (שער ח) כדי להבהיר ולבאר למה לא ניתן לנו לדמיין את הבורא כלל, המשיל זאת לעיוור מלידה וז"ל, אילו יהיה אדם נברא עיור, ומהיותו לא ראה אור, אך יהיה חכם משכיל, ידע כי יש בעולם אורה, ואינו משיג אותה, ולא ידע על איזה ענין הוא, או על איזה תבנית הוא, רק ידע כי היא היפך ממה שישיג. כי בעיניו לא ישיג דבר, אך בשכלו ידע כחות האור. ואע"פ שילמדהו אדם ויאמר לו כי יש אור, לא יוכל להודיעו מראהו. ואם יאמרו לו כי השמש לבן וזך ובהיר, לא יכיר מה הוא, כי לא ראה מימיו דבר לבן וזך ובהיר, ואחרי אשר לא ראה דבר לבן וזך ובהיר וצח, שהם מדות השמש ותואריו, לא יוכל להכיר השמש. ואילו יהיה יודע מהו דבר לבן וזך, מיד היה מכיר השמש, אע"פ שלא ראה אותה מימיו. א"כ הנה נודע לנו, כי חסרון ידיעתו השמש, לא בא אליו אלא מחסרון הכרת תואריו, ואילו היה יודע תואריו היה יודע אותו מיד [עד כאן המשל, ועתה הנמשל.] וכן אנחנו, נדע כל דבר שיש לו מהות הם תואריו, ומן התוארים אדם יודע הדברים ההם, ומי שלא יכיר התוארים ולא ישיגם, א"א לו להשיג מהות הדבר. א"כ לא נשיג הבורא, מפני שלא נשיג כחותיו, שהם כתוארים לבורא. ואולם לא נשיג אותם, מפני שאין בינינו וביניהם שום דמיון ושותפות, בעבור שהוא בורא ואנו נבראים. ואין לו גוף ואנחנו בעלי גופים. והוא אחד ואנחנו רבים. והוא קיים ואנחנו אובדים. א"כ לא נוכל להשיגו, כי לא ישיג דבר לדבר אחר, רק בקצת שותפות ודמיון וכו'. עכ"ל.

וראיתי באנציקלופדיה הלכתית רפואית (ח"ג ערך חלום, ברקע המדעי עמ' 488) שקיבץ ממחקרי החלומות, ושם העלו, שגם עיוורים מלידה חולמים, אלא שחלומותיהם מכילים מרכיבים שמיעתיים וגופניים, ללא מרכיבים חזותיים. ע"כ. הרי שעיור מלידה לא יכול לדמיין מראות, כי מעולם לא ראה אותם. אולם הרגשות, קולות, מישוש וכדומה, שהם דברים שחווה והרגיש, אותם בלבד יוכל לדמיין, ולכן רק כמותם יוכל לעלות בדמיונו, בעת חלומו. ומה נפלאה ידיעה זו, שבכחה להפנים את משמעות הדברים, מדוע אין ביכולת אנוש לדמיין את השם בשום פנים ואופן, שכשם שהעיור לא יוכל לדמיין מה שאינו מכיר בחושיו, ולכן כשמעלה הוא בדמיונו נהר גועש, לא יראה מראה

שצף קצף המים וכמותם, אלא בדמיונו ישמע את קול המים הרבים, ואת הלחות העולה באויר, והרוח הנושבת בפניו וכדומה, וזאת אע"פ שניצב עמו איש הרואה, ומסביר לו בכל כוחו את מראה הנהר ומיימיו, וכיצד ניתן לדמיינם, הן לא יגהה מזור לעיור, שהוא בכח דמיונו לעולם לא יוכל לדמיין את **מראה** הנהר, לפי שמעולם לא ראה נהר או מים וכדומה, ויוכל לדמיין רק את אשר הוא מכיר בחושיו. וכאמור שבחלומותיו אינו רואה מראות, אלא בדברים שמכיר הוא בחושיו ומשתמש בהם.

כן אנו עיורים מלידה ביחס לה', ולכן אין בכוחנו לדמיין את ה', שכן לא ראינו מעולם דבר רוחני, ק"ו שלא את רוחניות ה', שאותה לא מכיר באמת שום נברא. וזאת אף אם יבא נביא לפנינו, ויתאר לנו בכל כוחו ובשפה ברורה את החויה הרוחנית שחוה, בעת שראה את מראה הנבואה, אנו לעולם לא נוכל לדמיין את המראה שהוא ראה, וכל דמיון שנעלה בדעתנו מכח ההסברים שיסביר לנו הנביא, נדע שאינו אמיתי כלל. וכן הוא בכל הפסוקים המדברים על השם, ובכל דברי הנביאים אשר "ראו" את השם, וגם אחר ההסברים המעמיקים של הרמב"ם ודעימיה ב"מראה" השם, אנחנו נדע שלעולם לא נוכל לדמיינו בכלים שיש לנו עתה, מאחר והדמיון מוגבל לחושי המדמיין.

דבר מעניין ראיתי בספר ההוכחות של עו"ד ערן בן עזרא (מהדורה שלישית עמ' 208, ושם מציין היכן ניתן לראות עדות זו) שמביא את עדותה של ויקי נורתוק מאנגליה, שהינה עיוורת מלידה, שחוותה מוות קליני, ואז בעת המוות, לראשונה בחייה ראתה וז"ל, דבר זה אירע בשנות העשרים לחייה, לאחר שעברה תאונת דרכים קשה, מתה מוות קליני, ולהפתעתה ראתה את עצמה בבית החולים שוכבת על המיטה, כאשר היא מרחפת מעל גופתה. היא אומרת שמעולם לא ראתה מימיה כלום, לא אור ולא צלליים, גם לא שחור, ובחלומותיה חווה חושי רגש, טעם, ריח, ללא מראות מוחשיים, ובלשונה "כי אין לי ידיעה איך נראים הדברים". ולכן היא מספרת שהיתה זו חוויה מפחידה, כיון שהיא אינה רגילה לראות דברים באופן מוחשי, ולראשונה בחייה ראתה. פתאום היא זיהתה את שערה, ואת טבעת הנישואין שלה, ואז שאלה את עצמה זה הגוף שלי? האם אני מתה וכו'.

ומה נפלאים דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (רפ"י דסנהדרין) בלשונו הזהב במילים קצרות הקולעות אל השערה וז"ל, כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים, ואין החרש משיג שמע הקולות, ולא הסריס תאות המשגל, כן לא ישיגו הגופות התענוגות הנפשיות. ע"כ.

לדמיין את השם כפירה

ט. לאור האמור, כל מי שעולה בדמיונו איזה דמיון בהשם, מלבד שאין דמיון זה נכון בהשם כלל, חמור הדבר עשרת מונים, לפי שדמיון זה הוא הגשמה וכפירה גמורה. שכנזכר ביכולת הדמיון להשתמש רק בדברי גשם שאותם המדמיין מכיר בחושיו. ואף אם בדמיונו עולה מראה "רוחני" דק מן הדק, כגון שבעיני רוחו רואה אור זך ומצוחצח וכדומה, מיד ידע שמגשים הוא את הבורא, וחובה עליו לסלק דמיון זה מדעתו. כי האור הזך שדמיונו מעלה, גם הוא גשם, אמנם גשם דק, אך עדיין גשם. וזהו הנזכר בחז"ל רבות, שלהשם אין דמות הגוף, פירושו, שאינו דומה לשום דבר גשמי, ושלכן אי אפשר לדמיין אותו כלל, בשום אופן.

באיסור זה נכשלים רבים, היות ובדעתם עולה שמה שביכולתם לדמיין, קיים, ומה שלא, אינו קיים. ולכן בחושבם על השם, מוכרחים הם לדמיין איזה דמיון זך שהרשה להם שכלם. ולכן יש צורך לחזור ולשנות אזהרה זו, שאין בו יתעלה דמיון כלל, ושכל דמיון בו הוא הגשמה.

כל דמיון בה' הוא כפירה

א. לאור האמור בסעיף קודם, שכח הדמיון תלוי בחושים, וממילא בגשם, לכן הזהירו **שכל** דמיון שעולה עלי לב בה', הוא כפירה. ואף אם דמיון זה יהיה בתכלית הזכות, כגון שמדמה שה' הוא אור זך ביותר, הוי הגשמה. [וכנ"ל, שכוחו של הדמיון הוא רק בגשם]. שהנה כן כתב ר"א מגרמיזא בעל הרוקח (בשער היסוד) וז"ל, והשם בלבו שעל השי"ת שייך לשון צלם **ודמות** , אין לו אלוה כלל. ע"כ. וכ"כ רבנו אברהם בן הרמב"ם במלחמות השם, על התולה גשם בו, שהוא מין, ואין לו חלק, ופירש וז"ל, ואני אגלה אל בעלי השכל והבינה, דעת אלו הטפשים [המגשימים], הם דמו שאין קרוי גוף אלא גוף האדם או הידות בלבד. ולא תמונה, אלא תמונת איברים בלבד. **וכשהכבוד הוא אש מלהטת, או בעל אור בהיר, אינו גוף** [כך הם סברו, ושוללם מכל]. ולא הרגישו אלו עניי הדעת, שכל עצם וממש שיש לו אורך ורוחב וגובה, הוא הגוף, בין שיהיה מרובע כבית, או עגול כעמוד, או ככדור. או שיש לו חיתוך איברים כחיות, או אין לו. כשמים, **וכאש** , וכמים, וכרוח, הכל גופים הם, מפני שיש סיום מקום, ותמונה מן התמונות וכו'. עכ"ל. וא"כ כל דמות שעולה בדעתו של אדם, אינה אלא הגשמה וכפירה.

רבים טועים בכך

ובהרחבה ביאר זאת השומר אמונים (ח"ב פי"א בעיקר החמישי) וז"ל, הנה הרחקת הגשמיות מן האלוה היא הסכמה מכל חכמינו ז"ל, מוכרחת מן הסברא ומן הכתובים.

אמנם לא הכל יודעים מהו ענין המוגשם, ומהו ענין הרוחני הפשוט. ולכן רצוני להאריך מעט בענין זה, כדי להצילך מעט מן הטעות שטועים בו כמה וכמה אנשי זמנינו. הנה רבים חושבים לדמות האלוה שהוא אור גדול זך ובהיר, וכיוצא, בחושבם שענין זה אינו גוף. והוא תכלית השבוש והטעות, כי האור עם היותו יקר שבמחושים, עם כל זה הוא גשמי, ואין לך שום דמיון מתדמה שלא יהיה דמות הגוף, וכמש"כ האר"י זלה"ה (בסוף ספר מבוא שערים) כי הכח המדמה שבאדם אינו יכול לצייר רק ציור גשמי וחומרי, לא בציור רוחני הנקרא צורה ונפש, אבל השכל שבאדם ישיג מציאות הצורה עצמה, וישיג החומר כמותו ותכונתו. אך זהו דוקא על ידי כח הדמיון שהוא כלי השכל וכו'. עכ"ד. דהיינו שלעולם כל צורה של דמיון שידמה בדעתו האדם את הבורא, הרי יש בדמיון זה הטלת גשם בו יתעלה ח"ו. כי הדמיון משתמש בצורות גשמיות שהעין מכירה, ואינו יכול לדמיין ציור שלא מכירו, כי אמנם יכול הוא להרכיב בדמיונו כמה חלקי ציורים בצורה שאין לה מציאות. אך סוף סוף הציורים הם חלקים גשמיים שהעין מכירה, מאחר והדמיון משתמש בציורים שהעין הראתה לו. ונמצא שכל דמיון בבורא שיעלה עלי לב, יהיה בו הגשמה.

כך ביאר זאת רבנו יוסף חיים בדעת ותבונה (פתיחה שניה ד"ה המשל) וז"ל, המשל בזה, הנה השכל ישכיל על פי טענות וראיות שיש מציאות צורות נפרדות מן החומר. אמנם אם תרצה לדמות בדמיונך שום צורה מהצורות הנפרדות, אפילו שתזכך אותה כל הזכוך שדמיונך יכול לדמות, עם כל זה הרי הוא גוף, ואין ממין המציאות ההוא לא המלאכים ולא הנשמות. ולפיכך לא תשתמש מהדמיון בעניינים הרוחניים, כי לעולם לא יראה לך אלא דמויים גשמיים. עכ"ל. ועוד כתב בדעת ותבונה (פ"א ד"ה ואחרי כתבי) שכ"כ הרמ"ק בספר הפרדס, שהכוונה בתפילות אינה לספירות, כי אם אליו וז"ל, כי איך אפשר לכוון במדות, והלא כאשר יראה האדם בדעתו ספירה מן הספירות, בהכרח יגבילה ויגשימה, כי מה יוכל לדמות בענין הרוחניות, כי כל מה שהאדם חושב בדעתו הוא גשמי, ואין ראות שכלו יכול לדמות הרוחניות, בלתי אם יגשימהו ויגבילהו. עכ"ל. וע"ע להרמ"ק בספר אור נערב (ח"ג פ"א) בשלילת ההגשמה, ובספר פתח שער השמים (פ"א אותיות ה,ו) וציין לעץ חיים (שער א סוף ענף ד די"ד רע"ג).

גם המלאכים לא יודעים את יוצרם

ויתרה מכך כתבו המקובלים, שאפילו הברואים הרוחניים הגבוהים ביותר, לא מכירים יוצרם, שכ"כ מהרח"ו באדם ישר (ענף א) והרמ"ק באלימה עין כל תמר (א, פ"ג) האריך בזה, וכאשר הביאם השומר אמונים (אירגאס ח"ב פי"א ד"ה העיקר הו') והבא"ח בדעת

ותבונה (פתיחה ב ד"ה העיקר הו'), ושכ"כ כל המקובלים. וכ"כ הרמח"ל בקל"ח פתחי חכמה (פתח ה) ובריש ספר דרך ה'. וכ"כ הרמב"ם (ביסודי התורה פ"ב ה"ח) שההפרש בין דרגות המלאכים הוא בהכרתם את הבורא, ושאפילו המעלה הראשונה אינה משיגה את אמיתות הבורא. ע"כ. וכ"כ ועוד רבים, ואכ"מ.

רץ לבך שוב למקום

ב. וזהו שהזהירו רבים על העיסוק באלהות, שכל העוסק בכך, טיבעי הדבר שהדמיון יעלה דמיון ליוצר, ואז חובה לחזור לאחור, ולברוח מן הדמיון, שהדמיון בהכרח הוא גשם וכפירה בבורא. שהנה כתב הרוקח (סוף הלכות חסידות שורש הייחוד) למד ברייתא הנקראת ספר יצירה ואמר, דע וחשוב יצור והעמד דבר על בוריו וחשב ויצר על מכונו, כי הוא היוצר ובורא לבדו ואין זולתו, ומדתו עשר שאין להם סוף, עשר ספירות בלימה, בלום לבך מלהרהר, בלום פיך מלדבר. ואם רץ לבך, שוב למקום. דע וחשוב שהאדון יחיד, והיוצר אחד ואין לו שני, ולפני א' מה אתה סופר, פי' כשתחשוב בלבבך על בורא עולם היאך חכמתו למעלה למעלה עד אין קץ, ועמוק עמוק למטה עד אין סוף, בס' יצירה עשר שאין להם סוף, עומק ראשית, עומק אחרית, עומק טוב, עומק רע, עומק רום, עומק תחת, עומק מזרח, עומק מערב, עומק צפון, עומק דרום. ואדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולן, על זה אמר החכם, וראיתי את כל מעשה האלקים, כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה, אל ישיאך לבך להרהר בעשר ספירות שמניתי, רחוק מה שהיה, עמוק עמוק מי ימצאנה, לבך אל ימהר להוציא דבר, אם רץ לבך שוב למקום כהרף עין והשתחוה לו, כי הוא אחד ואין שני לו וכו'. עכ"ל. וכתוכן זה כתבו עוד רבים, וקשה עלי עתה לאוספם.

הקושי להמון עם

ג. וזו אחת הסיבות שהתנו את הלימוד בכגון אלו, בתנאים רבים, שהנה הרמב"ם במורה (ח"א פמ"ו, ור"פ מז) עמד באורך אודות הקושי להמון עם להבין את עומק הדברים, ועוד לו (פרק מט) וז"ל, וכבר ידעת, כי השגת המנוקה מן החומר, המעורטל מן הגשמיות לגמרי, קשה על האדם, זולתי לאחר הכשרה ממושכת, ובפרט אצל מי שאינו מבחין בין מושכל לדמיון, ורוב הסתמכיותיו על השגת הדמיון בלבד. ויהיה כל מה שהמדמה מדמהו מצוי, או אפשרי המציאות. ומה שאינו נתפש ברשת הדמיון אצלו, נעדר ונמנע המציאות. כי האנשים הללו, והם רוב המעיינים, לא יתאמת להם עניין לעולם וכו'. וראה עוד שם (סוף פרק נא, ובפרק עג בהקדמה העשירית בהערה) באורך. ובח"א (סוף פרק כו). ובדומה כ"כ הרמב"ם באיגרת הנדפסת באגרות הרמב"ם (מהדו' שילת עמ' תיד)

וז"ל, ומה ששאלת שאבאר לך איך הוא השארות הנפש בעולם הבא. כל מה שאפשר לנו לומר בו, ולהקריבו להבנה, כבר אמרנוהו במה שחברנו. ואני איעצך, שלא תעסק באלו העמוקות, לפי שמציאות הנפרדים מן הגלמים איך היא, יקשה ציורו מאד על רוב בעלי החכמה המפורסמים, ולפיכך הם מכחישים בו, ולא ידמו אלא גשם. וכל שכן המתחילים, ומי שלא קדם לו חינוך. ואל תטריח דעתך אלא במה שאתה יכול להבינו וכו'. עכ"ל.

דמיונות נבואיים

י. לאור האמור שאין לנו כלים לדמיין דברי רוח, לכן הנביאים הרואים מראה נבואה [שהוא כמובן מראה רוחני, ולא מראה גשמי] ומספרים לנו מה ראו בנבואתם, אין להם כלים לתאר לנו את הנבואה, היות ואיננו מכירים בחושים שום דבר רוחני. לכן בכדי להעביר לנו את תוכן מראה הנבואה, מוכרחים הם להשתמש במשלים גשמיים שאנו מכירים, כדי שיוכלו לבאר לנו באיזה ביאור את המראה שראו, שאין להם דרך אחרת לבטא את אשר ראו, לנו המוגבלים, שאיננו מכירים מראות רוחניים.

תאר לעצמך שאתה נמצא על פיסגת הר המשקיף אל נוף קסום, ולידך נמצא עיור השומע מפיך מילים היוצאות מהלב "איזה יופי", "מה רבו מעשיך השם", וכדומה. העיוור מבקש ממך לשתף אותו בהתפעלותך, ולתאר לו את הנוף הקסום. באילו מילים תשתמש לתאר את הנוף? [ממולץ לחשוב באלו מילים הייתם משתמשים.] באמת אין מילים לתאר זאת לעיור, רק אפשר להשתמש במשלים אחרים, שיש בחוויתם, דמיון מה, להנאה זו. כגון תאמר לו שדומה הנאה זו לשמיעת מוזיקה נפלאה הממלאת את ליבך. או להנאה אחרת שתעלה בדעתך. ואם העיוור שוטה, יסיק מכך שהנאת ראיה, היא הנאת שמיעה. ולנו ידוע שההפרש ביניהם רב, וכל מה שהשתמשנו בהנאת שמיעה, הוא בדמיון, במשל, כי אין לנו כלים לבאר לעיוור המוגבל, שמעולם לא ראה, הנאה זו מהי, כי חסר הוא הנאה זו. וכן על זו הדרך, לתאר לחרש הנאה משמיעה וכדומה. כן הוא בנבואות שמתארים לנו הנביאים מראות נבואה, אין להם כלים לתאר לנו זאת, לפי שאנו מוגבלים, ומעולם לא חווינו מראות רוחניים, ולכן מוכרחים הם להשתמש במושגים המוכרים לנו, שיש בהם דמיון באיזה דבר למראה הנבואה, אע"פ שהם לא ראו את מה שהם מספרים, אלא דבר אחר. ולכן אמרו הנביאים שש כנפים לאחד (ישעיה ה,א), מקל שקד אני רואה, סיר נפוח אני רואה (ירמיה א,יא), שני דודאי תאנים (ירמיה כד,א), וכך הוא במראות יחזקאל (יחזקאל פרקים א,ח וכו') ועוד רבות, שכל אלו משלים גשמיים, שיש להם דמיון מה, למראה הנבואה הרוחני שראו. וכך גם התורה עצמה בתארה מראות נבואה,

כגון, הסנה בוער באש (שמות ג,ב) וכדומה. כמובן שיכונו הדברים ביתר שאת וביתר עוז, לגבי מראות הנבואה שתיארה התורה בבורא עצמו, כנאמר, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (שמות כד,י), ומראה כבוד השם כאש אוכלת בראש ההר, לעיני כל ישראל (שמות כד,יז) וכדומה, שאין אלו המראות שחוו ו"ראו" עם ישראל, אלא שיש בתיאורים אלה איזה דמיון ל"מראה" האמיתי.

כך הוא אף בציורים ובמשלים שבזוהר ובספרי הקודש, כגון שבעולמות העליונים אדם שלם, פרצוף, עין, רגל, זקן וכדומה, כמובן אין הכוונה לפרצוף, ולא לאדם, אלא בדמיון מה לפרצוף, ולאדם וכו', שאותם אנו מכירים. כגון משום שיש למעלה ככח הראיה להשגיח בעולמות, לכן אמרו "עין", וכגון שיש לבורא ככח השמיעה, לשמוע אל שוועת עניים, לכן המשילו זאת ל"אוזן" וכדומה. [ולכן כשכתוב בספרי קבלה המושגים, קו, נקודה, עיגול, עיבור, יניקה, אורות, כלים וכו' וכו', כולם מושגים גשמיים מושאלים, בשביל לתאר לנו דבר מה שיש בעולמות העליונים. וזאת לפי שיש בהם דימוי מה, כגון קו, בא לבטא השפעה. נקודה, השפעה עצורה ומוגבלת, וכדומה. מטעם זה אין סתירה במראות הסוד (קל"ח פתח ז, דעת תבונות ס"ס קפא וס"ס קצ, אגרות רמח"ל אגרת טו וע"ע באגרות מו,נ), כגון אם מצאנו שמחד אמרו שפרצוף פלוני מגיע למקום פלוני, ומאידך אמרו להיפך, וכגון מצד אחד אמרו שהעשיה בסוף היושר, ומאידך במרכז העיגולים, וכדומה, וכאשר מצויים סתירות לרוב בדרושי הסוד. אין כאן סתירה, אלא שהדמיון הראשון בא לבטא איזה דמיון מסוים למקום פלוני, והשני דמיון אחר. וכל דמיון יש בו אמיתות מסויימת, הדמיון אמיתי, ולא המשל שאינו אמיתי. ולכן שייך לתת שני משלים שונים, אף שאם נבין אותם כפשוטם, הם סותרים זה את זה. וכבמשל העיור, אם נשוב ונתאר לו שההנאה מהמראה הקסום, דומה להנאת סעודת שבת. אמנם העיור יוכל להקשות סתירה עלינו, שקודם אמרנו לו שדומה הנאת הראיה להנאת שמיעה, ועתה אחרת, להנאת אכילה. ברם נשיבו שאין כאן סתירה, אלא שבגלל המוגבלות שלו, השתמשנו בשני משלים שונים, לתת לו מושג ודמוי להנאת ראיה, אך באמת שניהם לא נכונים, שהנאת ראיה אינה הנאת אכילה, ולא הנאת שמיעה, אלא שיש דמיון מסוים במראה הנוף המרהיב, להנאת שמיעה קסומה, וגם להנאת אכילה מענגת.] נושא זה עמוק הינו, ויש בו רבדים נוספים, ונתבארו חלקם כאן למטה.

מה הנביאים רואים בבורא

א. אע"פ שדרכנו להביא את הראשונים תחילה, היות והרמח"ל בנושא זה פתח את הדברים בבהירות, על כן אמרנו להביא תחילה את דבריו, ואח"כ להביא את דברי

הראשונים. כתב הרמח"ל בדעת תבונות (אות קפו) שהדמיון שרואה הנביא הוא כן הבורא בעצמו, רק ע"י המרה, כמשל הרואה את חבירו מחופש, הרי שרואה את חבירו ממש, ואינו דמיון, לפי שהנגלה אליו הוא חבירו ממש, אך כשהוא מחופש. וכן דומה הדבר לרואה את חבירו דרך זכוכית צבועה, אכן רואה את חבירו ממש, אך לא את מראהו ממש, וככל שהזכוכית כהה יותר, כך המראה יותר רחוק מאמיתותו, אך מ"מ רואה את חבירו באמת. ע"כ. במילים אחרות ביאר זאת בקל"ח פתחי חכמה (פתחים ה-יא) שהנביאים בעת חזיון נבואי, אינם רואים את מהות ה' כמות שהוא, לפי שאותו יתברך אי אפשר לשום נברא להשיג. וכדי שישיגוהו, ה' לקח מידה אחת ממנו, ועשה לה "המרה", כך שחלק ממידה זו תושג לנביאים, בצורה שיכולים להשיגו. דהיינו הנביא רואה את ה', אך לא רואה את ה' כמות שהוא, אלא דרך המרה. להמחשה נאמר, שדומה הדבר לרואה את חבירו במכשיר אולטרא סאונד, או דרך מצלמת רנטגן, סי טי וכדומה, שכל אלו צורות אחרות של מראה רעו, אמנם רואה את רעו ממש, אך בדרך המרה, ולכן רואה אותו בצורה אחרת ממראהו האמיתי. מעוד פן נבאר מהי "המרה", מתברר שסביב האדם ישנה "הילה", בשנים האחרונים פיתחו מכשיר שעל ידו ניתן "לצלם" את הילת האדם [צבעה של ההילה המצולמת, משתנה בין אדם לאדם, ובאדם עצמו בזמנים שונים]. ההילה אינה ניתנת לראיית בן אנוש, אולם מצלמה מיוחדת זו "ממירה" את מראה ההילה, ומציגה אותה, וכך בן אנוש משיגה. כמובן אין מראה ההילה המצולמת מראה ההילה באמת, אלא שע"י מצלמה מיוחדת זו "מומר" מראה ההילה האמיתי, והאדם משיגו בתמונה המוצגת. כבמשל צילום ההילה, כן ה' "צילם" את עצמו לצורכנו, התוצאה של "התמונה" הרוחנית הנגלית לנביאים אחר ההמרה היא, י"ס דאצילות וכדומה, שדרכם יש לאנושות מעט השגה בבורא, שיודעים שבהם ברא את העולם, ובהם מנהיג את העולם, ושכוחותיהם פועלים חסד דין וכו'.

אנו מכירים עוד סוגים רבים של ממירים בחיינו, מכשיר רדיו ממיר את גלי הרדיו לשמיעה, מחשב ממיר את הזכרון הטמון בו, לתמונה, ספר, וכדומה. אולם משל ההילה מתאים יותר לנמשל דידן, שכן ההילה עצמה מצולמת, אלא שעוברת המרה כך שעיני אנוש יוכלו לראותה, ברם תמונת ההילה אינה מראה ההילה האמיתי, אלא המרה של הילה. בשונה מרדיו שממיר גלי רדיו שאינו מראה לנו את מראה גלי הרדיו כלל, אלא מפענח את תוכנם. כך בנידו"ד ה' "צילם" את עצמו, והגיש לנביאים "תמונה" מומרת. וזו כוונת הרמח"ל (שם פתח ז) ע"ש. מצד שני משל המסתכל בשמש דרך זכוכית עבה קולע יותר, לפי שבזה אנו מבינים שהוא רואה את השמש ממש, אלא שלא כפי המראה

האמיתי שלה, שהרי אורה האמיתי הוא לבן מבהיק, כפי שיראה כל מי שיסתכל לרגע על השמש, ואילו דרך הזכוכית רואה את השמש צבועה בצבע אדום או צהוב וכדומה, תלוי בעובי הזכוכית וגוונה, אך מ"מ רואה את השמש ממש אלא שבשינוי צבע, משא"כ במשל ההילה ללא הממיר, אומרנו שרואים את ההילה ממש נתון לוויכוח, היות וללא הממיר לא רואה דבר. ומאידך המשל של ההילה מתאים יותר, לפי שאת ההילה אין לנו יכולת בעין אנוש לראות כלל, וכך הוא בה', הנביאים לא יכולים להשיגו כלל, רק ע"י הממיר, משא"כ השמש יש לנו השגה בה גם ללא העדשה. וכיון שאלו הם מראה הספירות שראו הנביאים, וסיפרו לנו עליהם, שבהם עסוקה תורת הסוד, והיינו שאמנם ראו את ה', אך רק אחרי "המרה" ולא כמות שהוא. לכן הי' ספירות שבאצילות הן אלהות גמור, שהן הבורא ממש, אך מה שה' איפשר לנביאים לראות ולהשיג דרך "המרה" שעשה ל"חלק ממראהו" כדי שיוכלו להשיגו, ואין זה "מראהו" האמיתי. ובקצרה כ"כ עוד הרמח"ל בדרך השם (ח"ג ריש פ"ד).

הסיבה שה' עשה המרה, ולא נתן לנביאים לראות ממש רק חלק קטן "ממראהו" היא, לפי שאצל ה' הכל אחד באחדות גמורה, וא"כ אי אפשר לראות או להשיג אפילו מדה אחת, או אפילו רק חלק ממנה, שאם ראית חלק ממנו, ראית את כולו, שהכל אצלו באחדות גמורה, הוא ודעתו אחד. וכיון שלהשיג את ה' אי אפשר, על כן ה' עשה לחלק מה"מראה" שלו "המרה" כדי שישיגוהו.

עוד האריך הרמח"ל בדעת תבונות (סי' קעה והלאה) במראה הנבואה, ויש שם תוספת ביאור, על כן נביא את תוכנו. הנביא יודע שהוא מתנבא במשלים ודמיונות, הם המראה הרוחני של הספירות שראו בנבואה ה"מומר", והנביאים המשילו לנו זאת לספירות ופרצופים כדי שנבינם, והם יודעים שאין זו מהות ה', אלא משל, דהיינו אחר "המרה", והנביא יודע שזהו הכבוד, וגם יודע את הנמשל, ולכן הנביא יכול לראות מראות הפכיים, כי הם משלים, וכל אחד בה לבטא דבר אחר, לא המשל אמת, אלא ביטויו. ובלשון הרמח"ל, כי כיון שאין הדמויות הללו עצמיים, אלא גילוי נבואי נברא וכו', הלא הוא יכול לברוא דמויות כמו שרוצה, באיזה דרך שרוצה וכו'. וברצותו להראות לו עניינים שונים, יראה לו דמויות שונים, אע"פ שבעצמם יהיו הפכיים, כי כבר אין התכלית על הדמות המתראה, אלא על המובן לנביא מתוך הדמות ההיא. (אות קפד) והנביא יודע שאין זה אלא דמיון נבואי, כדי שיוכל להשיג את הבורא, ולא אמיתות "מראהו" של הבורא, שאינו יכול להשיג את עצמות הבורא. (אות קפו) אך מ"מ הדמיון שרואה, הוא כן הבורא בעצמו, ע"י המרה, כמשל הרואה את חבירו מחופש, וכן דומה הדבר לרואה

את חבירו דרך זכוכית צבועה, שרואה את חבירו ממש, אך לא את מראהו ממש וכו'. (קצ) הסיבה שה' מראה "ציורים" רוחניים, ולא את תוכנם, בלא ציור. לפי שמידותיו הם יוצרות וקובעות את צורת הנבראים כאן בעולם הזה. ונבאר, הסיבה שיש לנו עין, לפי שיש "עין" עליונה שמשגיחה על התחתונים, ולפי שבהשגחה זו יש גם את מדת החסד, וגם את מדת הדין, וגם את מדת הרחמים, שבהם משתמש ה' בכל עת, לפי עניינו בהשגחה ובהנהגה. לכן יש לעין האנושית שלושה גוונים, לבן, אדום וירוק, כנגד שלושה מדות אלו. וכן על זה הדרך, כל מה שיש בעולם הזה, הכל הוא כנגד העליונים. [שים לב שדבר זה נותן אור על סוגיית מראות הנבואה], הסיבה שה' מראה לנביא "ציורים" רוחניים, שכשהנביא רואה את הציור הרוחני, רואה את השורש הרוחני, שהוא שורש לכל העולמות, ומשיג את פנימיות הבריאה ומהותה, והשלכותיה מלמעלה ועד למטה, הן ההשפעות וההנהגות שמנהיג ה' את כל הבריאה. כל זה משיג הנביא דרך הציור הרוחני שרואה במראה הנבואה, מה שלא היה משיג אילו היה מקבל הוראות בלבד, ולא ציור.

ראיה רוחנית מהי

ב. צריך להדגיש ולשים לב, שהמילה "מראה" שרואה הנביא, מטעה לחשוב כראיית העין. ולא כן הם פני הדברים, לפי שכל מה שהעין רואה, אלו רק מראות גשם, והדרך "לראות" ברוח, היא כגון רגשות, וכמו מחשבות. כגון נביא או נשמה ש"רואה" מלאך טוב, "כשיפגש" עמו, ירגיש את תוכנו, ויכיר את פנימיותו, ירגיש את רוב טובו, ורצונו לעזור, להשפיע אהבה וכדומה. השגה זו היא ה"פגישה" וה"ראיה" הרוחנית, ואין כאן מראה העין כלל. בהשקפה ראשונה ההיכרות הרוחנית נשמעת חסרה, ברם ההיפך הוא הנכון, פגישה [או היכרות, או ראיה] רוחנית, היא עמוקה לאין ערך מפגישה גשמית, בפגישה רוחנית מכירים את עצמיות ואמיתות הנפגש, ולא רק את חיצוניותו. בשונה מראיה גשמית, שבה רואים רק את החיצוניות. הראיה הרוחנית היא ראיית מהות הדבר ותוכנו, ולכן במראה הנבואה כשרואה את ה', הנביא "מרגיש" כגון את רוב טובו, ושחפצו רק להטיב, ויתירה מכך את הסיבה שברא את העולמות, ההשגחה, וההנהגה שהכל סובב ליחוד וכו' וכו'. [וכאמור זה "רואה" אחר ה"המרה". כי את הבורא א"א להכיר, שהוא למעלה מהשגת כל נברא, שהוא אחד באחדות גמורה.]

ננסה לתאר זאת במילים אחרות, דרך היכרותינו עם עצמנו, עם המודעות העצמית שלנו, ידיעתנו את עצמנו. כמובן המודעות העצמית אינה הגוף שלנו [שהרי אם מסירים לאדם יד, או כל אבר אחר, עדיין הוא מודע לעצמו באותה מידה. עצמותו לא השתנתה כלל,

ולכן החויה האישית שלו, המודעות העצמית שלו, תישאר בידיוק באותה מידה, ויחוש אותה חויה. אלא העצמיות שלנו היא הנשמה שלנו.] במודעות העצמית של האדם, כל אחד מכיר בתוכו את כוחותיו, מדותיו, תגובותיו, התפעלותיו וכו', שכל אלו יחד חוברים ונקראים האישיות שלנו, העצמיות שלנו. האישיות שלנו היא מציאות ממש, מציאות שאנו חווים ומרגישים, ואינה רק דבר מחשביי, ואינה שייכת רק לתאוריה. וכך כוחות הנשמה שלנו, הם מציאותיים ממש, ואף על פי כן, אין להם שום ציור וצורה בדמיוננו, אלא אנו מכירים את עצמנו, את אישיותינו, בלא שום ציור או דמיון, ואפילו הכי החויה של עצמותינו היא מציאות גמורה. בדומה היא הראיה הרוחנית, בה "רואים" או "פוגשים" נשמה, מכירים את כוחותיה, המציאותיים ממש, בלי שום ציור. [משל זה מהנשמה, נתבאר במאמר הויכוח (אות נד).]

בדומה ביאר עוד הרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה פתח ט) שראיית הנשמה אינה "מראות" רוחניים, אלא הבנת מציאות ותוכן הדבר שנפגשת עמו. הנשמה רואה את מציאות הדברים, ולא את מצב צורתם. ועוד כתב בדעת תבונות (אות קפד) שההסתכלות הנפשית אינה הראיה המוכרת לנו, ראיה חזותית, אלא "השגה והבנה". וכ"כ בדומה לבאר את הספירות במאמר עשרה אורות (אות ו נדפס בסו"ס גנזי רמח"ל) וז"ל, ואלה המחשבות הם הספירות הנראות לנביאים, כמו **שמי שיוכל לראות נשמת אדם**, **יראה המחשבות שבה** , שהם התלהטות אחד שיש בה, כן נראות הספירות האלה. ע"כ. עוד כתב בקל"ח (פתח ז) שראיית נשמה היא ראיה מחשבתית ולא חזותית. ושם (פתח ט) אלא הראיה [של הנביאים] הוא ראיית הנשמה, שהוא יותר הבנה מראייה, פירוש שאינה רואה [הנשמה] הדברים מצד צורתם [אינה ראייה חזותית, חיצונית], אלא מצד מציאותם [אלא ראיית מהות הדבר] וכו'. הנשמה שרואה בו [את הכבוד העליון במראה הנבואה] שאינה רואה אלא מציאות הדברים, לא מצב צורתם. ושם (חלק ב) שהכבוד העליון מתראה לנביאים במראה רוחני "אך אינן מתראה בצורה הגשמית שהיא העבה, אלא בצורה הרוחנית שהיא הדקה, פירוש **שנראה כמו המחשבות** בשכל. [עוד ראה אליו בקל"ח פתחי חכמה (ריש פתח ו) שהנשמה חלקיה אינם אברים, אלא כוחות, כגון זכרון, דמיון, הרגש וכו'. ושם (פתח י) שכוחות **הנשמה** נמשכים אחד מהשני, כגון הזכירה יוצאת מן המחשבה והדמיון, וכיוצ"ב. וכן מדות **הנפש** יוצאים זמ"ז, כגון החמלה, הכעס, האהבה, השנאה, החמדה. כגון מחמת אהבת האב, מייסר את בנו החוטא, ומראה לו כעס. ע"כ. הרי שהמחשבה הזכרון והדמיון הם כוחות הנשמה. וכ"כ הרמב"ם במורה (ח"ג פרק ח ברפ"ח סוע"ב) המחשבה נספחת לצורה, דהיינו נספחת

לרוחניות. עכ"ל. וראה בשמונה פרקים (פרק א נדפס קודם פירושו לאבות) שמפרט את חלקי הנפש וכוחותיה. ובספר חובות הלבבות (שער היחוד פרק י ד"ה וממה שצריך) כתב, שהחושים הנפשיים הם הזכרון, והמחשבה, והרעיון, וההכרח, שכולם מגיעים מהשכל וכו'.] וכ"כ הר"ח (ברכות דף ו על דברי הגמ' שהבורא מניח תפילין) שהנאמר ראיה בתורה במראה הנבואה בראיית הלב [דהיינו הבנה, וכדלהלן מיעקב] ולא בראיית העין, שהרי בפירוש נאמר, וביד הנביאים אדמה, מלמד שמראה לכל נביא דמיון שיכול לראות. אבל ראייה ממש, חס ושלום וכו'. ומצינו לשון הקודש שקורא בענין הזה ראייה, שנאמר, "וירא" יעקב כי יש שבר במצרים וכו'. ע"כ.

עוד כתב בדעת תבונות (ח"א אות פ), ותראי עוד, שהגוף הנה יש בו חילוקי אברים וחלקים, כל אחד לתשמישו, שהרי העין רואה ולא שומעת, והאוזן שומעת ולא רואה. משא"כ הנשמה שכל הכחות יש בה, אבל בלא חילוק אברים אלה כאברי הגוף, אלא **כולה בכל חלק**. וזה ידוע. עכ"ל. דהיינו הנשמה "רואה" ו"שומעת" בכל חלק שבה, ולא כמו שאצלנו אנו רואים דרך העינים דוקא, ולא דרך הרגליים, וכדומה. כך שמעתי מאדם שחווה מוות קליני, שסיפר את מצבו כשהיה מתו, "רואים לכל הכיוונים", "נמצאים בכל מקום שחפצים", ועל כן היה קשה עליו לחזור לגוף המוגבל ו"הנכה". ומבחור אחר שחווה מוות קליני שמעתי מספר, שיודעים כל מה שקורה בכל מקום, אלא שמתמקדים במה שמעניין אותך. בסיפורו סיפר שהתמקד בדין שמים שהוא עבר באותה עת, ולא היה מעניין אותו מה ההורים שלו עושים עכשיו בכדור הארץ, ק"ו שלא מה עושים אחרים, למרות שידע מה הם עושים כולם. וראה זה פלא.

עד כה עסקנו בראיה רוחנית של דברים רוחניים, ברם כשמלאך רואה דבר גשמי, ברור שרואה את המראה הגשמי, אך בראיה עמוקה יותר. וביאר הרמח"ל בדעת תבונות שם (אות קצח) שהראיה הנפשית אינה כראית העין, שאמנם אותו נושא מוכר בראיה גשמית ובראיה רוחנית, אך כל אחת לפי דרכה. כגון חבית, בראית העין כולנו יודעים כיצד היא נראית, אולם בראיה רוחנית רואים גם את מה שבתוך החבית, ואת מה שבתוך הקיר, מה שכמובן העין הגשמית לא יכולה לראות. א"כ את החבית ניתן לראות הן בראיה גשמית והן בראיה רוחנית, אלא שהראיה הרוחנית עמוקה יותר. [זאת ועוד, ישנם דרגות רוחניות, שלובשים בגד רוחני שיש לו סוג מראה, שלו "גוף זך", הנקרא "חלוקא דרבנן", ראה בעץ חיים (שער מ דרוש ד) ובשער מאמרי רשב"י (זוהר בראשית ד"ה אמר שמואל). וכן המלאכים כשיורדים לעוה"ז, מוכרחים "ללבוש" לבוש בעל מראה גשמי,

כגון ראה בשער מאמרי רשב"י (זוהר בראשית ד"ה אמר שמואל), ובספר הליקוטים (תהלים ס"ס פד), ובפרי עץ חיים (ק"ש שעל המיטה פי"א ד"ה עוד מי שלומדין).]

מה הנביאים מספרים לנו שראו

ג. עד כאן התבאר מה הנביא רואה במראה הנבואה, ועתה נעבור הלאה לסיפורי הנבואה שמספרים לנו הנביאים. כיון שהנבואה היא מראה רוחני, אי אפשר לנביאים לספר לנו את אשר ראו כמות שראו, שכאמור מי שלא ראה רוח, לא יוכל לדמיין רוח, ועל כן אין לנביא כלים לספר לנו מה הוא ראה. כמו שאי אפשר לתאר לעיור מלידה מראות, לפי שהעיור לא יכול לדמיין מראות העין, וכאמור. על כן הנביא, עושה "המרה" נוספת למראה הנבואה, ומתאר לנו אותה במראות גשמיים, כדי שאנו נבין מה ראה, והרי זו המרה נוספת. כגון ראה במראה הרוחני נתינה, ממשיל זאת לקו, וכדומה. [ואלו הם כל המושגים הקבליים, פרצופים, אדם, יד ימין, עין, שערות, זקן וכדו', שכולם הם המרות של הנביאים, שבכדי לספר לנו את מראה הנבואה שראו, היו מוכרחים להשתמש בהמרה, ולהמשיל לנו משלים מה ראו, כדי שאנו נשיג איזו השגה והבנה במראה הנבואה.] כל זה ביאר בקל"ח פתחי חכמה (הנ"ל בפרט בפתח ט). ועוד ראה בסמוך (אות ד) בזה.

מה הנביאים ראו

ברם אף שהנביאים עושים לצורכנו המרה, ההמרה היא באמת למה שראו, וכפי שהוסיף ביאור בדעת תבונות (סי' קצ) שכשנשמה רואה אריה, או חבית, ראייתה אחרת מראיית העין, וכגון היא רואה את תוכנו, היא רואה את מהותו, וכמובן שהיא משיגה שלפניה אריה או חבית, אך היא משיגה זאת בדרכיה ובראייתה העמוקה עשרת מונים מראיית העין. כך הנביא כשרואה במראה הרוחני אריה, רואהו במראה רוחני, ויודע שהכוונה לאריה, שבעין הגשמית הוא נראה כפי הראיה החזותית, אך הוא רואה אריה בראיה הרוחנית של אריה. ובמילותיו של הגר"ח פרידלנדר (שם בהערה), הנביא רואה בראייה רוחנית, את השורשים הרוחניים של האריה, שמהם משתלשלת צורת האריה הגשמי על כל פרטיה, וציין לעיין בספרים דרך ה' (ח"א פ"ה סי' ב) וקל"ח (פתח ח). ע"כ. נמצא שה' מראה לנביא כגון אריה רוחני, והוא משיג את כוונת הנבואה, כמו שביאר לעיל מינה התם, והנביא מספר לנו על אריה גשמי, כי זה אותו דבר, רק שאנו מכירים רק את החיצוניות של האריה, ולא את עיקרו, שהם השורשים העליונים. כגון הנביא רואה כעיגול להורות לו על השגחה כללית, וצורת אדם להשגחה פרטית. את השתלשלות הכוחות בהדרגה יראה כמדרגות מדרגות זו תחת זו וכדו', ועע"ש בדעת

תבונות דוגמאות. ואחר ראותינו את האמור, שוב השתנו ליבנו שכבר הדברים כתובים בקל"ח (פתח ז) הנזכר, שאחר שביאר שמראות הנבואה הם אחר המרה, ושהם רוחניים בתכלית ולא מראות גשם, כתב וז"ל, נמצא שאין הדרושים [היינו תורת הסוד] הנאמרים, משל כלל, כי העליה וירידה והלבשה, וכל הדברים שאמרנו, ישנם באמת בחזון ובנבואה. אלא שאותו החזון עצמו, ואותה הנבואה אינו אלא דמות נבואית. ויפה כח הנביאים שרואים החזון ומבינים הענין. עכ"ל.

משתמשים בכח הדמיון ברוח הקודש ובחלום אמת

ד. על האמור הוסיף מהרח"ו בשערי קדושה (ח"ג שער ה) בבארו את הדרך להשיג רוח הקודש וז"ל, ויכוין להוריד [את האור העליון אליו] דרך ירידה ממדרגה למדרגה, עד שיגיע האור והשפע ההוא אל נפשו השכלית שבגופו [זו הנפש הרוחנית], ומשם תגיע עד נפש החיה **וכח המדמה** שבו, **ושם יצטיירו הענינים ההם ציור גשמי בכוחו המדמה** , ואז יבינם כאילו רואה אותן בעין ממש וכו'. ולפעמים האור היורד יצטייר **בכח המדמה** כדמות מלאך הדובר בו, ורואה אותו, או שומע קולו, וכיוצא בזה מאחד מחמשה חושים הידועים הנפשיים שבכח המדמה, ומשם יועתקו אל חיצוניותם בחמשה חושים, אשר גם הם מנפש החיה כנודע, ואז יראה וישמע ויריח וידבר בחושיו הגשמיים ממש. וכמו שכתוב (שמואל ב,כג,ב) רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני. כי יתגשם ויצטייר האור ההוא בחושים הגשמיים, ולפעמים תהיה נבואתו בחמשה חושים הרוחניים אשר **בכחו המדמה** בלבד. וכל זה הוא בהתפשטות כח המדמה לגמרי מכל מחשבות החומר כנזכר. נמצא שהנבואה היא כדמיון החלום שנפשו השכלית יוצאת ממנו, ועולה למעלה ממדרגה למדרגה, ושם צופה ומביט, ואח"כ חוזר ויורד ומשפיע זה האור עד נפש החיה אשר בה **כח המדמה**, **ושם מצטיירין ומתגשמים יותר אותן הדברים** , וכשיקיץ האדם זוכרת נפשו העניינים ההם בכח השומר ובכח הזוכר, אשר גם הם בנפש החיה, כנודע בחכמת הטבע. והרי נתבאר ענין הנבואה וענין החלום היטב, כי זה בעוד הנפש בגופו וזה אחר צאת הנפש. עכ"ל. נמצא שמהרח"ו הוסיף, שמראות הנבואה נחקקים בשכלו של הנביא על ידי כח הדמיון, וא"כ בקומו מאת הנבואה, אינו זוכר את המראה הרוחני הטהור שראה, כי הוא שרוי בגוף גשמי שאין לו יכולת לזכור כזאת, אלא זוכר את מראה הדמיון שהמיר לו דמיונו, ברם כמובן הוא מודע לכך שאין זה המראה האמיתי שראה, אלא המרה שעשה דמיונו, המרה אמיתית מכח מראה הנבואה.

ועתה ראינו גילוי מילתא לגבי נבואה בדרך ה' (ח"ג פרק ג אות ו) בדברו על נבואה שכתב וז"ל, והנה גילוי כבודו יתברך, הוא יהיה הפועל בכל מה שימשך לנביא מנבואתו. והנה

ממנו ימשך **בכוח הדמיון שבנפש הנביא** , ויצויירו בו עניינים מה שיוכרח בו מכח הגילוי העליון, ולא מצד עצמו כלל. עכ"ל. הנה כאן מדבר על הדמיון שבאדם עצמו [ולא על הדמיון שבמראה הנבואה, שכאמור לעיל בנבואה ה' נראה במראה דמיון, ולא אמיתות הבורא שאותו אי אפשר לראות ולהשיג], וזה כמהרח"ו. והרי שהנביא זוכר את הנבואה בדרך מראות גשם ולא מראות רוח, אלא שיודע שראה מראות רוח, ואינם יכולים להחקק בזכרונו, משום שאין כלים למוח הגשמי לזוכרם, וכמו שביאר שם הרמח"ל בהמשך (דרך ה' ח"ג רפ"ד). ועתה ראיתי באגרות רמח"ל (אגרת טו) שם מספר המרח"ל על השגותיו ברוח הקודש, וסיים בזה"ל, וכל הדברים האלה בנפלי על פני אני עושה. ורואה את הנשמות האלה הקדושות, כמתוך חלום ממש בצורת אדם. עכ"ל. ומשמע גם מכאן כאמור, שבזכרונו נחקק מראה גשם, על ידי כח הדמיון, ואינו זוכר מראה רוח, כפי שכך הוא בחלום אמת וכבסמוך. ועוד ראה בסמוך (אות ז) לגבי כח הדמיון בנבואה ורוח הקודש.

וכך הוא אף בחלום אמת [אין עיסוקנו בחלום סתם, אלא בחלום אמת, שזכה והשיג השגות רוחניות, גילויי עתידות וכדומה], שהחולם זוכר את הדברים אחר ההמרה שעשה כח המדמה שלו לראיה הרוחנית, ונמצא שהוא אינו זוכר רוח, אלא מראה גשם, וכמו שכתוב במהרח"ו הנ"ל, וכן כתב עוד מהרח"ו בעץ חיים (קיצור אבי"ע פ"י) וז"ל, בעת השינה נשאר בגוף נפש המורכבת והצומחת והבהמית, ואינו יוצא ממנו רק נפש המדברת הנקרא שכלית. וכיון שהופשטה מן החומר, משגת לדעת ולראות חזיונים עליונים, ובאה וחוקקת החזיון ההוא **בכח המדמה** הנקרא נשמת הנפש השכלית, ואין בה דיבור. **והמדמה מראה לאדם מה שראה השכל** . ולפי שהוא כלי השכל הנ"ל, אין בו כח לקבל הדברים באמיתתן, ולכן אין חלום בלא דברים בטלים. וגם כי **הוא דמיון מה שראה השכל ולא הדבר עצמו שראה** . עכ"ל. וכך כתב גם הרמח"ל לגבי חלומות בדרך השם (ח"ג פ"א אות ו) שבעת השינה הנפש העליונה מתנתקת מהגוף, ומשוטטת ברוחניים. "ולפעמים תמשיך הענין מה שהשיגה בהשתלשלות עד הנפש התחתונה, **ויתעורר מזה הדמיון, ויצייר ציורים כפי דרכיו** . [להדיא שהדמיון מצייר ציורים כדרכיו, דהיינו ציורי גשם.] וכבר אפשר שהענין שהשיגה יהיה אמתי או כוזב, כפי האמצעי שעל ידו השיגתהו. [תלוי עם איזה רוחניים נפגשה שם הנפש העליונה.] וזה הענין עצמו ימשך עד **הדמיון ויצטייר בדרכיו** לפעמים בבלבול גדול, ובתערובת רב מן הציורים הנפסדים, הנמשכים מן האדים [כח הדמיון מערבב חלק חלום אמת, עם חלק דמיוני

בלבד, המתעורר מכח האדים שעולים למח בעת השינה, כמו שביאר שם לפנ"כ (באות ו).] ולפעמים ביותר ברור וכו'. עכ"ל. וכ"כ עוד בהמשך שם בסיכום ע"ש.
וע"ע כאן בהערה

טעות ברוח הקודש

מחמת שכח הדמיון הוא הפועל, על כן ראה בשערי קדושה (ח"ג שער ח) שמזהיר כיצד יכיר האדם האם חווה השראת רוח הקודש, או שרואה רק דמיון בעלמא, או תערובת אמת ושקר, שהרי שניהם משתמשים באותו כח, בכח הדמיון. שהנה מהרח"ו בשערי קדושה (ח"ג ש"ה) ביאר את הדרך להשגת רוח הקודש וז"ל, כי יסיר כל מחשבותיו לגמרי, והכח המדמה שבו, שהוא כח נמשך מהנפש החיה היסודית שבו, יפסיקהו מלדמות ולחשוב ולהרהר בשום ענין מעניני העולם הזה, וכאילו יצאה נפשו ממנו. ואז יהפוך כח המדמה מחשבותיו לדמות ולצייר כאילו עולה בעולמות העליונים בשורשי נפשו אשר לו שם, מזה לזה, עד שהגיע ציור דמיונו במקור שלו העליון, ויחקקו ציורי כל האורות במחשבתו, כאילו מצויר, ורואה אותם כפי דרך כחו המדמה, לצייר בדעתו עניני העולם הזה, אף על פי שאינו רואה אותם, כנודע בחכמת הטבע. ואז יחשוב ויכוין לקבל אור מן העשר ספירות, מאותה הנקודה אשר שורש נשמתו נאחזת שם. ויכוין להעלות גם את העשר ספירות זו לזו עד האין סוף, וימשיך להם הארה משם עד למטה דרך ירידה עד סופן. וכאשר ירד האור על ידו אליהם, הם שמחים בזה, ומאירין מאותו האור שהמשיך אל שורש נשמתו הנאחזת בהם כפי החלק הראוי לה. ויכוין להוריד דרך ירידה ממדרגה למדרגה, עד שיגיע האור והשפע ההוא אל נפשו השכלית שבגופו. ומשם תגיע עד נפש החיה וכח המדמה שבו. ושם יצטיירו הענינים ההם ציור גשמי בכוחו המדמה, ואז יבינם כאילו רואה אותן בעין ממש וכו'. עכ"ל. הרי שהוא מסיר מחשבותיו, ופשוט מדמיין שהוא עולה וכו', ועוד שם ממשיך, שוהיה אם באמת ישיג רוח הקודש, הרי שידע, ואם לבסוף ראה שהכל דמיון בעלמא, ידע שעדיין לא הגיע למדרגה, ועליו להוסיף בעבודה, ושינסה שוב את המהלך הנזכר, ע"ש. וא"כ מבואר, שיכולה ליפול טעות בהשגת רוח הקודש, בסוברו שהוא השיגה, והאמת רק כח דמיונו פעל.

ולכן בשבחי מהרח"ו בדברו עם האר"י בשנת שס"ט שאלו, אם כאשר אני עושה יחודים ומדבר עמי נפש הצדיק ההוא, אם הוא דיבור ממש, או דמיון בלבד, ואינו אלא דיבור שלי. ובפרט ענין אותו הצדיק הרגיל עמי. וישיבני [האר"י] כי הוא המדבר, ולא אני וכו'. ע"כ. והרי שיש מקום לטעות בין דמיון למציאות. ועוד בהמשך הספר, שאל במראה

הזכוכית שאלה זו, אם מדבר ממש או שהוא דמיון. [ובמורה (ח"א פרק ה) ביאר את החטא ויראו את האלקים ויאכלו וישתו, שטעו בהבנת הנבואה, ונמשכו אחר תאוות המחשבה השטחית, ולא העמיקו חקר. ע"כ. ולהבדיל אלף אלפי הבדלות, כיוצא מבאר הרמב"ם את הכישופים ודומיהן (ע"ז פי"א ה"י,יב. ובסה"מ לאוין לה, ובמורה הנבוכים ש"ג פכ"ט ופל"ג) שכח הדמיון פועל בהם, והם טועים בו, ע"ש. גם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תקמח) על הנביא אוילא, שהיה בזמנו אומר עתידות, ושאלו את הרשב"א אם דבריו אמת, ועונם הרשב"א שהוא מסופק האם השגותיו אמת, או שהשגותיו הם מכח דמיונו החזק. וכבר היו אנשים וכן רבים, שכח דמיונם חזק, או מתחלת תולדותם, או שיתחדש בהם במקרה, ויראו חזיונות אמתיים, וקראו אותם החכמים כהין וכו', ע"ש. וכן על נתן העזתי כתב בשו"ת דבר שמואל (אבוהב סי' שעה) שקראוהו לבית דינם וז"ל, נתוועדנו פה אחד, כל רבני ישיבתנו הכללית, עם ראשי ומנהיגי קהילות המדינה יצ"ו, וקראנו אותו, ובא לפנינו, ואחרי החקירות והבדיקות, ששאלנו מאתו על חלומותיו ועל דבריו, מאן השיג ידו להשיב, לא אפילו דבר אחד של טעם, לשום אחד מהם, כיסתה כלימה פניו וכמעט שנשתתק. ועין ראתה ותעידנו, מה שמראשית כזאת הודענו, ולבנו אז ראה ויספרה, שזה עני קרה לו חולי מחולי ההפסד והדמיון, כמדובר באותו שכתב הרמב"ם ז"ל בסוף אגרותיו אגרת תימן שנפסד ציורו ורעיונו.

וגם זה רעיון רוח, כאשר שמענו כן ראינו בכמה אנשים שבחלום בהקיץ, שנתקעו בכח דמיונם מראות זרות והרהורים קשים לא יפרדו, ויפתו בפיהם ובלשונם יכזבו, לקיים שראו מה שלא ראו. עכ"ל.] ועוד ראה בטעות בדמיון בין מלאך לבין שד יהודי במנחת יהודה (פתייא מקץ) שהם יכולים להראות להאדם דמות רקיע, ודמות כסא הכבוד וצבא מרום, וכיוצ"ב. והם נזהרים מאד שלא להבהיל את האדם, ואדרבא הם מצווים אותו להזהר ללמוד בכל יום כך וכך שיעור זוהר ותהלים, ובלילה יעמוד לומר תיקון חצות. ולפעמים גוזרים עליו שיטבול כמה פעמים ביום ויחליף שמלותיו, ויזהר פן יגע באשתו, ואח"כ מוסיפין עליו סגופין ותעניות, ואם לא עשה כן, הם מכין אותו, ומצווים עליו במפגיע שלא יגלה מראות וחזיונות אלו לבני אדם (כדי שלא יכירו שהם שדים), עד שמעט מעט נמשכת ונקשרת מחשבתו בהם. וכמעט נעשה כמשוגע, ולבסוף גורמים לו חולי הכפיה רח"ל. ואלו השדים הם באים בתחלה בחלום, ואח"כ באים אפי' בהקיץ, ולפעמים תהיה תחלת ביאתא בהקיץ. וכמה פעמים הביאו אלי אנשים ובנים ובנות שרואים מראות בהקיץ, ואין הפנאי מסכים להאריך בהם, רק אספר אחת מהם לדוגמא וכו'. עכ"ל. גם בסוף ספר מגלה עמוקות (לבוב תרי"ח דוקא) מובא כיוצ"ב, שניתן רשות

לבעל דבר להטעות, ובא לפני המגלה עמוקות, ואח"כ לב"ח, ולט"ז, וכל אחד מהם דחהו, ושוב מצא מקום מושבו היטב, נפל כפרי בשל אצל שבתי צבי ומשם הטעהו, ואת העולם אחריו. וכן הוא בספר הברית בענין זה, על השגת רוח הקודש בימינו באורך. [וכ"כ בשו"ת וישב הים (ח"א סימן יג) שספר הברית שם מיוסד על דברי האר"י.] ובדומה בדרך ה' (ח"ג פ"ד) מבאר, שבני הנביאים הם הלומדים כיצד להתנבא, אצל נביאי אמת, כי הדרך להתנבא היא בשלבים. וגם זקוקים למלמד לעמוד על אמיתות השגתם, כי בתחילה ההשגה היא מועטת, ויש מקום לטעות בה. ושם (אות ט) שהתואר נביא יכון רק על מי שהנבואה אצלו היא על בוריה, שאז אין שום ספק בנבואה כלל, משא"כ אפילו מי שהתחיל להשיג השגות נבואיות שהם מעל כח אנושי, עדיין אינו בטוח, ואפשר שיטעה, וכמו נביאי הבעל של אחאב, ולשם כך גם צריכים הדרכה, ועע"ש. ובר מין דין יתכן שאף מגיד אמת יכחש, ראה בשער רוח הקודש (דף א) ובשער היחודים (פ"ב דף ב ע"ב) ובשערי קדושה (ח"ג שער ז), ובספר תפלה למשה (דף מ ע"א). שכיון שבהשגות רוח הקודש ונבואה משתמשים בכח הדמיון, לכן יש מקום לטעות בהשגה, למי שעדיין לא השיג השגה שלימה, ק"ו מי שלא השיג כלל, שיכול לטעות בדמיונו שהוא השיג, בזמן שהשיג רק את דמיונו האישי בלבד ולא שום אמת.

מראות הנבואה מומרים, רוחניים, ומצויירים בכח הדמיון

ה. ועתה נדרי לה' אשלם, להביא את הדומה לתוכן זה מדברי הראשונים.

רואים מציאות ברואה - כתב רבנו סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה (הובא באוצר הגאונים ברכות דף 15) וז"ל, וכל דבר וכל מקרה שנאמר בו ראיתי את ה', פירושו בודאי ראיתי כבוד, ונתוודע אלי עוצם ה' וגבורתו. ואם יבוא אדם שוטה עצום, ויכריח עצמו ויאמר כי הנביאים האלו ראו את ה' כמשמע הכתוב, אנו מבארים לו כי אין הדבר כמשמעו מהתורה, שהרי כתוב בתורה, כי לא דבר ה' עם אחד מהנביאים כי עם משה בלבד, דכתיב, ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים. [ואם הם ראו את ה' כפשוטו, אז הם כן דיברו עם ה', ואילו כאן כתוב במפורש שלא דיבר עמהם פנים אל פנים, הרי זה מכריח שראייתם לא היתה כמושג ראיה רגיל.] ומכאן תבין ותראה, כי כל האור שראו הנביאים ושמעו הדבר ממנו, אור **ברוי** [מלשון נברא] הוא, כדכתיב כמראה הקשת אשר יהיה בענן, וכתיב ויאמר אלי בן אדם עמוד על רגליך ואדבר וגו'. עכ"ל. הנה לנו שהנביאים בשעת הנבואה, כשרואים את הבורא, אינם רואים אותו ממש, כי זה לא יתכן, אלא רואים מציאות ברואה שברא הבורא כדי שהם יוכלו להשיגו. [ועם דברי הרמח"ל האמורים שהנביא רואה את ה' אחר המרה, ההמרה ברואה, שה'

ברא את ההמרה שיראוהו.] ועוד כתב רבנו סעדיה גאון (אוצר הגאונים ברכות דף 17) לגבי ספר שיעור קומה, שהוא מסופק אם הוא אמת, ועל צד האמת, כתב לפרשו בדרך שלא יהיה בו הגשמה, דהספר קאי על אור ה' **שבראו** כפי שישיגום המלאכים. ע"ש. ועוד לו בספרו האמונות והדעות (מאמר ב פרקים י,יב) כתב שיש אור השם, הוא אור הכבוד, צורה **ברואה** , שכינה. עכ"ד. גם בתשובות הגאונים (ליק סי' קיז) כתב ר"ח על מלמד שנתעטף הקב"ה כש"צ וכו', כך פירושו, כי צוה הקב"ה למלאך להתעטף כש"ץ במראית העין וכו'. וכ"כ הכוזרי (מאמר ב אות ד) על מראות הנבואה וז"ל, **מצטייר מן הגשם הדק הרוחני** הנקרא רוח הקודש, הצורות הרוחניות הנקראות כבוד ה', ונקראה על דרך העברה "הויה", וירד ה' על הר סיני וכו'. ועוד שם (אותיות ו-ח) שהוא **ברוי** . וכן הרוקח בסוד רזיי (ח"ב הלכות אמונה ד"ה דע) כתב, דע כי זו הצורה **ברואה** היא וחדשה, וכן כסא והרקיע הנושאים אותם, כולם ברואים. והבורא ברא אותם מאור המובהק, ונוגה מובהק, למען שיתברר אצל הנביא הנשלם, כי הבורא הוא המדבר עמו, והוא המשלחו וכו'. והחכמים קראו אותה שכינה וכו'. וכן הרמב"ם במורה (ח"א סוף פרק י) לגבי משה, עלה אל ראש ההר אשר חנה עליו האור **הנברא** . עכ"ל. וראה עוד במורה (ח"א פרק כז) שכתב על הנבואה, התגלות והופעת אור **נברא** , כלומר שכינה או השגחה. ועוד שם שיש התגלות נבואית אחרת ע"י מלאך שמדבר בשמו של ה'. ע"כ. ולכן לגבי הקול ששמעו בהר סיני כתב שם (ח"ב פרק לג) שהיה קול נברא. וכן ביאר הר"ן בדרשותיו (דרוש ט ד"ה אבל עתה אחדש) שזהו כדמיון המסתכל על השמש שאינו יכול להסתכל עליה ישירות, רק עם ישים משקפי שמש גסים, ודרגות הנבואה לפי עובי הכיסויים שיש לנביא על "המשקפים" שלהם, שבהם "מסתכלים" על השם. ובהעמקה יתירה ביאר שה' **ברא** מראה שבו הבורא מתלבש כדי שישיגוהו, וזכות המראה הרוחני תלויה בדרגת הנביאים. וכ"כ הרמח"ל בדוכתי טובי, שהנביא רואה את "הכבוד" שהיא מציאות ברואה, ולא את הבורא. [וכאשר הובאו דבריו לעיל (אותיות א-ד) שהנביא רואה את "השם מחופש" דהיינו רואה את הבורא ממש, אך לא את מראהו, "התחפושת" היא הנברא, והיא ה"המרה" שתתבאר להלן בעז"ה בהרחבה].

מראה רוחני -בנוסף, מראה הנבואה שרואים הנביאים, אינם מראות גשמיים, אלא רוחניים, וכפי שכתב רבנו חננאל (ברכות דף ו, הובא באוצר הגאונים ברכות דף 3) על דברי הגמ', מנין שהב"ה מניח תפילין, וז"ל, פי' שהב"ה מראה כבודו ליראיו וחסידיו באובנתא דליבא, כדמות אדם יושב וכו'. וכיון שנודע לנו כי מתראה לנביאים בענין הזה, נתברר לנו, כי ראייה האמורה, בראיית הלב, ולא בראיית העין היא. כי לא יתכן

להאמר בראיית העין שנראית דמות להב"ה, שנא' ואל מי תדמיוני ואשוה, אלא ראייה בלב היא וכו' עיין שם באורך. ועוד לו בזה באוצה"ג (ברכות עמ' 63) וכ"כ הרמח"ל בדעת תבונות (אות קצח) בהרחבה במראה הנבואה, ושה"ציורים" הנבואיים שרואים הנביאים, אינם כציורי העין, שהם גשם, אלא ציורי רוח, שהם סוג ראיה אחרת [והובאו דבריו לעיל].

המרה , ודמיון - הר"ח (ברכות דף ו על דברי הגמ' שמניח תפילין) אחר שביאר שהפסוקים המורים על ראיית העין בנבואה אין הכוונה לראיית העין החושית [אלא להבנה וכדלהלן מיעקב], הוכיח כן, שהרי בפירוש נאמר, וביד הנביאים אדמה, מלמד שמראה לכל נביא **דמיון** שיכול לראות. אבל ראייה ממש, חס ושלום וכו'. ומצינו לשון הקודש שקורא בענין הזה ראייה, שנאמר, "וירא" יעקב כי יש שבר במצרים וכו'. ע"כ. וכ"כ הרמב"ם במורה (ח"ב פרק לו) שהנבואה פועלת על ההגיון תחילה, ואח"כ על כח הדמיון [ושכן הוא בחלומות אמת, ושזהו הנכבד ביותר מפעולות כח הדמיון.] עד שחווה את מראה הנבואה, כאילו החזיון הוא מול עיניו, ולכן צריך שכח המדמה שלו יהיה תקין בשלימות, שאם יש בכח זה חסרון לא יתנבא, אף שיושלמו בו כל התנאים. וכיון שהדמיון הוא כח גופני, לכן חולי בכח הדמיון ימנע את הנבואה, ולכן לא מתנבאים בזמן אבלות, או בעת כעס, עצבות או עצלות וכו'. וכ"כ עוד שם (פרק מא) לגבי "מראה" נבואי, שהשפע מגיע אל ההגיון של האדם, וממנו נשפע אל הכח המדמה. ובמשנה תורה (יסודי התורה פ"ז ה"ג,ו) ביאר, שלכל הנביאים מודיעים את הנבואה דרך מלאך, ולכן הוא דרך משל, שמיד ניתן להם פתרונו, כמו הסולם שראה יעקב, החיות שראה יחזקאל וכדו', חוץ ממשה, שלא ע"י מלאך, אלא פה אל פה אדבר בו, כלומר שאין שם משל, אלא רואה הדבר על בוריו, בלא משל. ע"כ. וע"ע בפירוש המשניות שלו (סנהדרין רפ"י ביסוד הז'). ובספר הרוקח (הלכות חסידות מאמר שורש קדושת הייחוד) כתב וז"ל, וכפי חפץ הבורא, מראה בכבוד, ומשה ראה יותר מן הזוהר הגדול משאר נביאים, ובתוך מראה דמימות [מל' דמיון, כנאמר] ביד הנביאים אדמה, כפי נהוג קדושתו, **ומראה דמיונו** , כחפץ גזירותיו, פעמים דמות אדם, ופעמים דמות אחר, כפי חפצו מראה מכבודו, כצבאות חיילות דבוקים יחד ה' צבאות, ופעמים גופין מוחלקים ה' אלהי צבאות, ופעמים בני אלקים נקראים, ופעמים עירין קדישין, והדיבור בא כמפי הכבוד הגדול.

הזהר פן תכזב עליו, השמר לך ושמור נפשך מאד פן תחטיא את בשרך לומר עליו חליקת אברים, מה דמות תערכו לו, כי לא ראיתם כל תמונה. ומה שכתוב ויראו את אלקי

ישראל, הכבוד ראו, וכבוד למעלה ההוד הגדולה לא חזוהו, ואין עין יכולה לראותו, שאם יהרהר קצת, מיד מת וכו'. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב בריש ספר המצרף לרבי ברכיה בן נטרונאי הנקדן (סוף עמ' 117) שגם משה השיבו ה', כי לא יראני האדם וחי. ומה שאומר ישעיה, וארא את ה', לא ראה דמות פניו, אלא דמות כבודו מעל הכסא, ושוליו כשולי המעיל. וכן משה ואהרן נדב ואביהו ושבעים זקנים, אע"פ שכתוב ויראו את האלהים, וכתיב ויראו את אלהי ישראל, לא ראו אלא הכבוד שתחת רגליו וכו'. ומה שראה "כדמות אדם", בדמות שהוא נוהג לראות, שלא יתבהל ולא יתפחת, כי מי יוכל לראות האור הגדול שהוא בלא שיעור, ולא תקצר נפשו למות. כי גם השמש שהוא אחד ממשרתיו, אין בעין כח לשלוט בו. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' רלד) הסכמה לבעלי הרעיון, ששמו מכת הנמנע, שיתנבא מי שאין לו הקדמות הראויות בלמוד [בלתי אפשרי שיתנבא מי שאין לו שלימויות, וע"י] ובכח **הדמיון** , וכח השכל. עכ"ל. וכן המאירי בפתיחה לאבות (ד"ה ואולי יקשה) דרך בדרכו של הרמב"ם, שלנבואה צריך שלימות שכלית ושלימות כח הדמיון ע"ש. וכ"כ רבנו בכור שור (בראשית א,כו), ובספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב) אחר שביאר שאין לו צלם, וכל המושגים האלה משלים, כתב, וכשהנביא יודע שרואה **בכבוד** כפי רצון הבורא יתברך באותו האור [הוא הכבוד, ולא הבורא ממש.] יאמר וארא את ה' (ישעיהו ו,א), כי את המלך ה' צבאות ראו עיני (שם ה), לפי שידע חפץ בבורא במראה, וזהו וביד הנביאים אדמה וכו'. עכ"ל. וכ"כ התולדות יצחק (שמות יט,ט) כאמור, ושהשגת הנבואה תלויה בשלימות הכח השכלי והכח המדמה שלו. ובזה ביאר שהאמין פרעה לפתרון יוסף, כי בכח השכלי שלו במראה החלום, ראה באמת שבע שנים של שבע, ושל רעב, אלא שבכח המדמה ראה פרות ושיבולים, וזהו הזכרון שנשאר בידו בקומו, וכשיוסף פתר לו נכונה, נזכר באמיתות החלום, ועע"ש. וכ"כ עוד ראשונים רבים, נקבצו ובאו באוצר הגאונים ברכות (דף 15, ובחלק הפירושים סוף עמ' 91 והלאה) ע"ש. ועוד באוצר הגאונים חגיגה (עמ' 58 והלאה) ע"ש נפלא. [בדרך האמורה באים דברי הרמב"ם במורה בדוכתי טובי, שמעמד הר סיני היה במראה הנבואה, כגון בח"ב (פרק לב ד"ה אבל מעמד, והרחיב בפרק לג) ויתבאר להלן (אות ח) בעז"ה. ועוד ראה במורה (ח"ב סוף לו) שכח הדמיון יש לו מחלות, מחמת עצבות וכדומה, ועוד לו (ח"א פרק עג באמצע הקדמה י בהערת המחבר) ביאר את הדמיון. וכמובן מערכתו בדמיון בשמונה פרקים שקודם מסכת אבות (פרק א)].

ו. איברא דחזי הוית להר' משה בן חסדאי הנקרא גם ר' משה תקו בכתב תמים (נדפס בחמדה גנוזה ח"ג בווין תר"ך, והביאו בתורה שלמה חט"ז במילואים פרק ד

עמ' שח והלאה) שחי בתקופת הרמב"ן, שכתב (שם עמ' 51) שהנאמר בצלם אלהים הוא כפשוטו, שיש לבורא צלם, וכפי שפירש ר' יעקב בר' שמשון שהיה תלמיד רש"י ורבו של רבינו יעקב. ומביא עוד פסוקים ומדרשים רבים שיש לו דמות וצלם וכדומה. ומבארם שבמראה הנבואה "היה מתראה בצמצום קומת אדם". ושם (עמ' 71) הוכיח מתנחומא, שלפי כל עסק היה נראה להם "אלמא יודעים מזו, כי נראה לבריותיו לפי עסק ולפי היכולת שלהם, אבל מראות גודל כבודו אין בריה יכולה לסבול, וכ"ש הוויות גדולתו. ועל זה קאמר ואל מי תדמיוני ואשוה, **ושגעון הוא להרהר כיצד יצמצם כבודו** ". ושם (עמ' 80) כתב, כשרצונו להראות עצמו למלאכים, מראה עצמו בקומה זקופה, כפי יכולת שיכולים לסבול. ופעמים מראה להם אור משונה בלא דמות, ויודעים ששם שכינתו. וכו'. ויש לו **נידה וניעה** ק"ו מבריות סרוחים וכו'. עכ"ל. ושם (עמ' 82) שמהות ה' לא מושגת אפילו למלאכים, וחיות ושרפים לא יוכלו לסבול גדולתו. ועל האומרים שה' מדבר עם הנביאים בצורות ברואות, סתרם מהפסוק וכבודי לאחר לא אתן, והם לא יודעים איך ברא יש מאין, אך את הוית הבורא עצמו הם יודעים, ולכן אומרים ברוי?! וכתב **כי זו הדת החדשה וחכמתם החדשה מקרוב באו. ואמרו מה שראו הנביאים הם צורות הברואים** [היינו צורות נבראות]. עכ"ד. הרי דס"ל שבמראה הנבואה רואים את ה' ממש, והיינו כי ה' יכול להראות בכל צורה, ועל כן ה' נראה אלהם בציורי גשם שבחר ה' באותה עת להראות, ואין כאן מראה ברוי, אלא מראה הבורא. אך את מהות ה' ממש, לא ישיגו הנביאים. [אין חולק שה' לא התראה בגשמיות ממש, שזו נצרות, אלא שבמראות הנבואה, שהם מראות רוחניים גמורים, (וכמו שנתבאר לעיל) ס"ל שה' התארה בציור רוחני, שבו היה לו "יד" וכדומה, ובמראה רוחני זה נראה כגשמי, לדעתו.] עוד הביא הגאון מנחם כשר (שם) ראשונים העומדים בשיטתו של הרב תקו, שבמראה הנבואה רואים ציורי גשם, שכ"כ רבנו בכור שור (בראשית א,כו) שאין לתת דמיון דמות ותמונה למעלה, ופסוקי ההגשמה הם משלים, ומראות יחזקאל "כמראה אדם" ביאר בזה"ל, כך היה נראה בעיניו על עניין **החזון** , כמו חלום שנראה לו שהוא רואה ואינו רואה, דהא כתיב כי לא יראני האדם וחי, כלומר ולא שום דבר חי, **ונדמה** לו כאדם שלא להבעיתו בדבר שאינו רגיל לראות. שהקב"ה ופמליא שלמעלה מדמין עצמן בכל עניין שירצו להראות לאדם, כדאמר בתלמוד אידמי ליה כפרשא, כדיבא (ב"מ פה ע"ב), כזונה (ע"ז יח ע"ב), וכן הוא אומר, וביד הנביאים אדמה, כלומר אני מדמה עצמי בכל עניין שאני רוצה וכו'. עכ"ל. ושכ"כ רב חמאי בס' העיון (נדפס בגנזי חכמת הקבלה ובסגולה חוברת כז-כח) וז"ל, והוא ית' שמו, אע"פ שאינו מושג הוד יקרו, בשביל כבוד בריותיו, עושה

לו לעצמו דומיה, כאילו היה גוף ממש וכו'. ע"כ. ומלבד שיש מקום להשוות אף את הני קמאי [חוץ מהרב תקו] עם האמור, שגם הם הדגישו שאין זו מהות הבורא, אלא בדמיון אליו, א"כ י"ל שכוונתם מראה ברוי. ובכל אופן כאמור, רוב רובם של הראשונים ס"ל לאידך גיסא. והעיקר דהכי ס"ל למהרח"ו ולרמח"ל דלהלן, והמה המכריעים בעניינים אלו, אשר חוו וראו בעצמם, ולא הגיעו לדבריהם דרך השכל, אלא דרך ראיה, ועל כן דבריהם בנושא זה הם עדות, ולא רק הוכחה שכלית. ועוד ראה להלן (סעיף יב אות טו) שהרחבנו שבכגון דא יש לתפוס כמהרח"ו והרמח"ל.

מהרח"ו

ז. מה מדהים הדמיון בין אלו דברי הרמב"ם הנזכרים (במורה הנבוכים ח"ב פל"ו) לדברי מהרח"ו בשערי קדושה (ח"ג שערים ה-ח) שביאר, שמראה הנבואה מתלבש בשכל אל כח הדמיון, וחילק כאמור בין נבואת משה לשאר נביאים, ונביא מעט מדבריו בשערי קדושה (חלק ג שער ה) ששם ביאר את סדר השתלשלות רוח הנבואה על הנביא, וכתב וז"ל, ועד שיגיע האור והשפע ההוא אל נפשו השכלית שבגופו, ומשם תגיע עד נפש החיה וכח המדמה שבו, ושם יצטיירו הענינים ההם ציור גשמי בכוחו המדמה, ואז יבינם כאלו רואה אותן בעין ממש. ולפעמים האור היורד יצטייר בכח המדמה, כדמות מלאך הדובר בו, ורואה אותו או שומע קולו וכיוצא בזה, מאחד מחמשה חושים הידועים הנפשיים שבכח המדמה, ומשם יועתקו אל חיצוניותם בחמשה חושים, אשר גם הם מנפש החיה כנודע, ואז יראה וישמע ויריח וידבר בחושיו הגשמיים ממש. וכמו שכתוב (שמואל ב,כג,ב) רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני, כי יתגשם ויצטייר האור ההוא בחושים הגשמיים. ולפעמים תהיה נבואתו בחמשה חושים הרוחניים אשר בכחו המדמה בלבד וכו'. עכ"ל.

רמח"ל

ובדומה מבואר ברמח"ל בעוד דוכתי [מלבד אשר הבאנו בריש אמיר], שכן כתב בדרך ה' (ח"ג סוף פרק ג, ורפ"ד) שאף כשנביא "רואה" נבואה, שהוא מראה רוחני גמור, כדי להחקק במוחו מוכרחים הדברים לעבור דרך כח הדמיון שלו, ומשם אל המחשבה. ובספרו קל"ח פתחי חכמה (פתח ו חלק ב) כתב כהרמב"ם בעניני הדמיונות הנבואיים. ועוד שם (פתחים ז,ח) שכח הדמיון פועל בנבואה וברוח הקודש ובחלום. ועוד בספרו דעת תבונות (אות קפ) שדרך ראיית הנביאים בדימיונות ובמשלים נבואים, ומיד מבינים בעת חזיון הנבואה את הנמשל, כגון שהבורא נראה להם כזקן או כבחור, וברור להם בלי ספק שהמדבר עמהם הוא כבודו ית', והוא המחדש בלבם הדמיונות הנבואיים, וברור

להם פירושו, כגון שנראה כזקן כי הכוונה היא להטיב ולרחם, ובחור, כגבור על אוייביו, ושכ"כ הרמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ג). ע"כ. ועוד לו שם (סי' קפד), ובשערי רמח"ל במאמר הויכוח (אות סז והלאה), ועוד ראה בזה לעיל (אות ד).

מה ראו ושמעו במעמד הר סיני

ח. הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פרק סד) על הפסוק וישכן כבוד השם על הר סיני ויכסהו, ביאר, הוא אור נברא, ולא מהותו, בשונה מהראני נא את כבודך, שביקש לראות את מהותו. ושם (ח"ב פרק לב ד"ה אבל מעמד) כתב, שאף במעמד הר סיני לא השיג דרגת הנבואה אלא מי שראוי, וגם הזוכים זכו כל אחד לפי דרגתו, וכאמרם משה מחיצה בפני עצמה, ואהרן מחיצה בפני עצמה וכו'. אך מ"מ כולם ראו את האש הגדולה, ושמעו את הקולות המבהילים המפחידים על דרך הנס. ומרחיב (שם פרק לג), כי "נראה לי" שבמעמד הר סיני משה שמע ואמר לעם [וכפי שמבואר בלשון התורה, אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' (דברים ה,ה). ועוד, משה ידבר והאלהים יעננו בקול (שמות יט,ט), ועוד, בעבור ישמע העם בדברי עמך (שם).] ואילו העם שמע רק קול, היינו קול השם ללא חיתוך דברים, וזהו "קול" דברים אתם שומעים, וכו', והביא לכך ראיות מפסוקים, ומחז"ל, ע"ש. אולם מאידך הביא מן הגמ' (מכות כד ע"א, ופסיקתא רבתי דף קיא ע"ב) שאמרו, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום. וכתב שתי אפשרויות, או לדחוק את הגמ', שהם דברים שהשיגו עם ישראל בהוכחות שכליות, את ידיעת מציאות ה' ואחדותו, ולזה שוים הם כנביא. או ששמעו את ה"קול" הנ"ל, רק בשתי דברות ראשונות. והביא ראיה לכך מלשון אונקלוס וז"ל, ואני אעירך על סוד זה, ואודיעך שהוא דבר מסור באומה, ידוע אצל חכמיה, והוא, שכל מקום שתמצא בו וידבר השם אל משה לאמר, מתרגם אותו אנקלוס, ומלל השם. וכן וידבר אלהים את כל הדברים, ומלל השם ית כל פתגמיא. אבל מה שאמרו ישראל למשה, ואל ידבר עמנו אלהים, תרגמו, ולא יתמלל עמנא מן קדם השם. הנה באר לך עליו השלום את הכללות כפי שחלקנוה. עכ"ל.

כוונתו להוכיח את דבריו, שעם ישראל שמע רק את קול השם, ולא חיתוך מילים, באנכי השם, ורק משה הבין את הנאמר ואמרו לישראל, מתוך שאנקלוס תרגם כאן בשונה מכל מקום וכתב "מן קדם השם", לאמור מלפני השם, ולא מן השם, כי היה ע"י שליח. ובמורה (ח"ג פ"ט) שחשך ענן וערפל (דברים ד,יא) אינו כפשוטו, שח"ו שהוא יתעלה גוף, שסביב לו ערפל או עב או ענן, אלא שכל דבר המושג במראה הנבואה, אינו אלא משל לעניין מסויים, ובא להעיר, כי השגת אמתתו נמנעת ממנו, מחמת החומר החשוך

הסובב אותנו, לא אותו יתעלה, כי הוא יתעלה אינו גוף וכו'. ע"כ ועע"ש. [ועוד ראה במורה (ח"א פרק י בסופו) שפירש "וירד" השם על הר סיני, היינו "ירידה" בדרגה, כי הוא בראש הרוממות, וירד מדרגתו אל השגת אנוש. ועוד שם (ח"א פרק כז) על פסוק זה בקצרה. ועוד לו באגרת תימן.] אך גם לאור האמור, ברור שהיה כאן מראה נבואה גמור, שידעו שהם מתנבאים, והכירו את ה', רק כ"א לפי דרגתו. רק מחלק איזה חלק נבואי היה להם, ואיזה לא, וכמפורש כאן בדבריו, ולא כמו מי שטעה. וכמפורש לו עוד באיגרת תימן שכתב וז"ל, משה רבינו רבם של כל הנביאים, ששמענו הדבור המדבר אליו, והאמינו בו וכו', ואנחנו בענין זה עם משה רבינו, כמו שני עדים שהעידו שראו שום דבר, שכל אחד מהם יודע בוודאי שהוא אמת מה שיעיד חברו ואמתות דברו. ואינם צריכים להביא על דבריהם ראיה, מפני המון העם. וכן הדבר בנו, אנחנו עדת ישראל ידענו אמתות משה רבינו, לפי שראינוהו במעמד הר סיני בשעת הדבור, לא מפני המופת, וכו'. ושכן פירש כבר בהקדמתו לפירוש המשנה, ולאפוקי ממי שטעה בכך. וכן עמד בשו"ת מהר"ם אלשאקר (סי' קיז ד"ה אמר הכותב) שגם לרמב"ם היה מעמד נבואי לכל העם, כמו שמפורש לו באגרת תימן, ושכ"כ עוד הרמב"ם במשנה תורה (יסודי התורה פ"ח ה"א) וז"ל, משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות, יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר, לפי הצורך עשאם, לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצריים, [לכן] קרע את הים והצלילן בתוכו. צרכנו למזון, הוריד לנו את המן. צמאו, בקע להן את האבן. כפרו בו עדת קרח, בלעה אותן הארץ. וכן שאר כל האותות. **ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעינינו** ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש, והקולות, והלפידים, והוא נגש אל הערפל, והקול מדבר אליו, ואנו שומעים משה משה, לך אמור להן כך וכך. וכן הוא אומר, פנים בפנים דבר ה' עמכם, ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת וכו'. עכ"ל.

ט. גם בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' רלד) כתב שמעמד הר סיני חלקו היה נבואי, וחלקו לא. שיציאתם מן המחנה, ועמידתם בתחתית ההר, והגבלת ההר, ועליית משה ואהרן, וחרדת ההר, ועשנו [פרט זה שלא כהרמב"ם הנ"ל] וקול השופר, והברקים והלפידים, כל זה היה ממש, והרגישו כולם כל זה בחושים וכו'. אמנם כלל הדברות עצמם, ומה שנמשך בזה היה נבואי, וכו'. שיגיע הם [שישיגו כל עם ישראל] בעצמם לעניין נבואי, להוציא מלבם כל פקפוק וכו'. עלו למדרגה ממדרגות הנבואה. והשיג כל אחד כפי מה שהוא, משה מחיצה בפי עצמו, אהרן מחיצה בפני עצמו, ונדב ואביהוא מחיצה בפני

עצמם, ושאר העם, כל אחד מחיצה בפני עצמו. ולא שהשיגו כל העם השגה אחת, זה כזה. ועוד שם חלק על הרמב"ם בביאורו הראשון, לגבי הדיברות הראשונות שלא שמעו בנבואה, והשיבו הרשב"א שהיה בנבואה גמורה, אלא שהחכים השי"ת כרגע את כל העם, ע"ש. עכת"ד. והכוזרי (ח"א סי' פט) ביאר שבמעמד הר סיני, בודאי לא ראו דמות, שחלילה שהתורה תורנו דבר המופקע מן השכל. רק נדע שראו, ולא נדע מה ראו בידיוק לפי הכלים שלנו עתה, כי ליכולתו אין גבול, כשם שברא עולם גשמי מן האין. וע"ע בכוזרי (מאמר ב אותיות ד-ח) שראו אור ברוי. ע"כ.

בשצף קצף יצא לתקוף בשו"ת הריב"ש (סימן מה) את הפילוסופיא, ובין הדברים תוקף את הרמב"ם על הבנתו את מעמד הר סיני וז"ל, ולכן הביא הרמב"ם ז"ל בראש ספר המור' פסוק זה של, הט אזנך וכו'. ועכ"ז לא נמלט הרב ז"ל מהמשך קצת אחר החכמה בקצת המופתים, כגון בבן הצרפתית ובמעמד הר סיני. ואולי לא היתה כוונתו רק באשר לא יוכל להשיב האנשים ההם לגמרי מן הקצה אל הקצה, ובאר להם עניינים מעטים מן התורה בדרך מסכמת אל הפילוסופיא, וגם זה כתבו ברמז. ע"כ. ועוד ראה בספר תפארת למשה (הירש פ"ד בהערה דף י) שהוא ספר להגן על הרמב"ם מפני המשיגים, ושם עמד באורך לבאר את דברי הרמב"ם שהיה מעמד נבואי, כמו שכתב הרמב"ם בכמה דוכתי, ואף דברי הרמב"ם במורה הנ"ל ששתי דברות ראשונות היו בכח השכל, כוונתו למעמד נבואי, שבו ברגע אחד לומדים את כל תוכן המדעים, והגיעו גם להוכחה שכלית גמורה למציאות האל ואחדותו, אך גם זה בנבואה, ע"ש באורך.

עוד מה ראו בהר סיני מפי ראשונים ראה בתורה שלמה (כשר חט"ז במילואים פרק ב הערה 2) שהביא שכתב הרס"ג בתשובה הנדפסת בפירושו לספר יצירה (לברצלוני צד 20) שמשה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל, שאמרה תורה עליהן, ויראו את אלהי ישראל, פירוש הכתוב, כי ראו אור גדול וכו', אור הכבוד, והוא האור הברוי, תחלת כל הבריות והנוצרות וכו'. ע"כ. ושאחז כן הר"י אלברצלוני שם (דפים 16,176,178,183,189,204,234), ושם (דף 340) מביא את פי' הרס"ג בסגנון אחר קצת, שהאויר (הרוח) השני הדק וכו', האומה קורא אותה שכינה. ע"כ. ושכן מבואר גם בס' העתיק מעיין החכמה, ע"ש בכמה מקומות. ובכוזרי (מאמר ב סי' ג) שרואים את ה' על מיצוע של כבוד, ושכינה, ומלכות, ואש, וענן, וצלם, ותמונה, ומראה הקשת. ושם (סי' ד) וכן מצטיירות מן הגשם הדק הרוחני הנקרא אצלינו רוח הקודש, הצורות הרוחניות הנקראות כבוד ה', ונקרא על דרך העברה ה' בלבד, כמו וירד ה' על הר סיני. ע"כ. ועוד ראה שם (מאמר ד אות כב). ע"כ. ועע"ש בתורה שלמה. ובזכרוני שראיתי סיכום יפה

בדעות הראשונים הנ"ל בספר מפעל תרי"ג מצוות, בחלק עשרת הדברות על מצוה שניה לא יהיה, ברם אינו בהישג ידי עתה, ועוד ראה להרמב"ן בהאמונה והבטחון (פרק ו) שעמד על כך, ע"ש.

עוד לענין ההבדל בין נבואת משה לשאר נביאים

י. החילוק בין נבואת משה לשאר נביאים מבואר במורה (ח"ב פל"ו) ובמשנה תורה (יסודי התורה פ"ז ה"ב והלאה) ובהקדמתו לאבות (שמונה פרקים פ"ז) ובפירושו לסנהדרין (ריש פ"י היסוד הז') בארבע מעלות נבואת משה על שאר נביאים. ועוד ראה במורה (ח"א פרק ה) שביאר מהו החטא ויראו את האלקים ויאכלו וישתו, שטעו בהבנת הנבואה, ונמשכו אחר תאוות המחשבה השטחית, ולא העמיקו חקר. [והרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ג אות ג והלאה) ביאר איך נסמוך על נבואה, ואיך נדע ששקר וכדו'. וע"ע לעיל (**אות ד כותרת טעות ברוח הקודש**) .] הרוקח (הלכות חסידות מאמר שורש קדושת הייחוד) כתב וז"ל, וכל הנביאים מראה באספקלריא שאינה מאירה, בדמות כמו זקן רואה הנמוך כגבוה, והאחת כשתים, זהו אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע, כמו מראה, ומשה ראה יותר הבוהק, אבל כלפי למעלה לא ניתן לו רשות לראות. ובמדרש ויקרא רבה, כל הנביאים ראו מתוך ט' מראות, ומשה רבינו מתוך אחת. רבנן אמרין כל הנביאים ראו מתוך איספקלריא מלוכלכת, ומשה רבינו ראה מתוך אספקלריא מצוחצחת, ותמונת ה' הביט. עכ"ל. ומהרח"ו בשערי קדושה (ח"ג שער ה) דרך בדרכו של הרמב"ם בחילוק בין דרגת נבואת משה לשאר נביאים, ושם (סוף שער ו) מרחיב על פי הסוד במעלת משה. והרמח"ל בדעת תבונות (אות קפו-קפח) אחר שביאר שמראות הנבואה הם אחר "המרה" "ודמיון" ביאר, שמ"מ הדמיון שרואה הוא כן הבורא בעצמו, ע"י המרה, כמשל הרואה את חבירו מחופש, הרי שרואה את חבירו ממש, ולא דמיון, שהנגלה לו הוא חבירו ממש, כשהוא מחופש. וכן דומה לרואה את חבירו דרך זכוכית צבועה, שרואה את חבירו ממש, אך לא את מראהו ממש, וככל שהזכוכית כהה יותר, כך המראה יותר רחוק מאמיתותו, אך מ"מ רואה את חבירו באמת. (קפח) ומשה ראה דרך זכוכית אחת, ושאר נביאים ברבוי זכוכיות, ולכן פחות רואים את דיוק הדברים.

תארי האל

יא. עצם חקירת תארי הבורא היא, כיצד אנחנו מתארים את הבורא, לא תיאור סתמי שהוא רק כדי להבין את העניין, כאיש שיתאר לרעו מהו הבורא. אלא תיאורים אמיתיים בבורא. אמנם כבר נתבאר לעיל (סעיפים ג,ד) שאנו מבארים את תיאורי הבורא שבתנ"ך ובחז"ל, שהם מושאלים ולא אמיתיים, כגון תארי הגשם בבורא "עיני השם" וכדומה,

כוונתם שהשם משיג את הקורה, "יד השם" "חרון אף השם" כוונתם שהשם פועל בעולם. מכל מקום חקירת התארים אינה על תארים אלה, והם מותרים ונכונים, אחרי הידיעה שהם מושאלים בלבד, ואדרבה תארים אלו יש ללמד להמון עם לנשים וקטנים. אולם חקירת התארים היא עמוקה יותר, האם יש תארים אמיתיים של הבורא, ואם כן מה הם.

כל התארים אינם באמת בהשם, לפי שהוא אחד באחדות גמורה, והוא "סוג אחר", ולכן הוא חי ונמצא וכדומה בצורה אחרת מהמוכר לנו, לפי שהוא "סוג" אחר, ולכן לא יכול להכנס לשום תואר, שכל התארים הם לפי המושגים שלנו. אולם ישנם שני סוגי תארים, שכיון שאינם תארים מגדירים, כן יכונו בבורא, הלא המה תארי פעולות [כגון בנה, יצר, נתן], ותארים שליליים [כגון לומר על השם "אינו חלש", "אינו קמצן" וכדומה]. גם כשכתוב בתורה שהשם "יכול", ושאר תארים שמשמעותם תואר חיובי, אם אין הכוונה לתואר מושאל בלבד, הכוונה האמיתית היא לתואר שלילי, לומר שאינו לא יכול. ותארים אלו יכונו בהשם, כיון שתארי פעולות ותארים שליליים אינם בבורא, אלא חיצוניים לו. תארי פעולה הם במה שעשה, בתוצאה שיצאה הלאה ממנו. ותארי שלילה, שוללים איזה דבר, שאינו בו עצמו.

והכלל הוא: תואר של הבורא הקשור לנבראים [כגון רחום, חנון וכדומה, קל וחומר בנה, עשה] הוא תואר פעולה. ותואר הקשור לבורא כלפי עצמו [כגון חי, רוצה, יכול] הוא תואר שלילי. והדברים נתבארו בהרחבה ובעמקות למטה.

תארי האל

א. תחילה נכתוב את שיטת הרמב"ם בתארים בהרחבה [שהוא ראש המדברים בכל מקום, ובפרט בנושא דידן]. ואח"כ נביא את העומדים בשיטתו, ואת העומדים מנגד, כל מר כדאית ליה.

הקדמה

חשיבות סוגיית התארים

לפני בואנו אל סוגיית תארי האל, נקדים כמה הקדמות. חשיבותה של סוגיית התארים נובעת מפני שהיא הבנת מציאות האל באמת. רוב רובם של בני האדם, גם המאמינים, אינם יודעים את הבורא, וכשהם מדבריו עליו, או מתפללים אליו וכדומה, במחשבתם עולה דבר אחר ממה שהוא באמת, לפי מה ששמעו על הבורא מקטנותם, עם מה שלמדו, קראו וכדומה, ברם לא די בזה, אלא יש ללמוד את תורת התארים, שהיא הבנת מציאות השם באמת, ובלא כן, ה' אינו בליבו, שבליבו רק מה שהוא מדמיין שהוא ה', ומשום

כך יש חשיבות רבה לסוגיה זו. וכך כתב הרמב"ם במורה (ח"א פרק נ ולהלן נביאו בהרחבה) דע, כי ההאמנה אינה הענין הנאמר בפה, אבל הענין המצוייר בנפש. וכן כתב חובות הלבבות (היחוד פ"ב) שהאנשים חושבים שיחוד ה' נגמר באמירה שה' אחד, ולא ירגישו כי לבותהם ריקים מהבנת אמיתתו, ומצפוניהם נעורים ממנו. וכ"כ גם הראב"ן במאמר השכל (דבור אנכי דף יג ע"ב) על מצות היחוד, שעל מי שמאמין ביחוד, כי כך אמרו לו, כתב להשיב וז"ל, אם יאמר אדם כל היום, אני מאמין שה' אחד, ואינו גוף, והוא קדמון, מה מועיל לו, אם לא הצטייר בלבו, ועליו נאמר בפיו ובשפתיו כבדוני, ולבו רחק ממני וכו'. וכ"כ ר' מאיר ן' גבאי בספרו תולעת יעקב (בסוף ההקדמה). [וע"ע להלן (סעיף יד) ראשונים רבים שכתבו שחובה לחקור את היחוד ולא די בקבלה.]

תארים מושאלים וגדריהם

עצם חקירת תארי הבורא היא, כיצד אנחנו מתארים את הבורא, לא תיאור סתמי שהוא רק כדי להבין את הענין, כאיש שיתאר לרעו מהו הבורא. אלא תיאורים אמיתיים בבורא. כבר נתבאר לעיל (סעיפים ג,ד) שאנו מבארים את תיאורי התנ"ך וחז"ל, שהם מושאלים ולא אמיתיים בבורא, כגון תארי הגשם בבורא "עיני השם" וכדומה, כוונתם שה' משיג את הקורה, "יד השם" "חרון אף השם" כוונתם שה' פועל כאן בעולם, אין שום דיון על תארים אלה, והם מותרים ונכונים, אחרי הידיעה שהם מושאלים בלבד, וכן על זה הדרך כל שאר התארים, וזהו מה שיש ללמד להמון לנשים וקטנים.

ברם גם כשאנו מבארים את התארים שהם מושאלים, לצורך הבנת הפסוקים או מאמרי חז"ל, יש צורך להעמיק חקר, מדוע השתמשו במשל מילולי פלוני ולא אלמוני, מה המשמעות של המשל יד, ומהו של רגל, כדי להבין את המשמעות המדוייקת של הפסוקים ומאמרי חז"ל, והרי זו הבנה עמוקה של פשט הכתוב, או של המאמר, ולצורכה יש להבחין בין המשלים, ועל כך עמד הרמב"ם רבות, ונביא חלק מדבריו כאן בהערה הרמב"ם פירש את המילה "וירא" על הטיותיה במורה (ח"א פ"ד), שמלבד השימוש הרגיל במילה זו לראיה, משמשת מילה זו היא גם להשגה שכלית, כמו "ולבי ראה", ולכן משתמשים הפסוקים במילה זו גם לה', כגון "וירא אלהים כי טוב", וכדומה, ומשמעותם היא השגה שכלית. ואת המילים "וירד" "ויעל" על הרכבותיהם השונות ביאר המורה (שם פ"י) שמלבד משמעותם הרגילה, הושאלו בשפה גם לרוממות ולשפלות, כגון "הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה, ואתה תרד". ובדרך זו הוא השימוש במילים אלו בה', השפעת נבואה ממנו לשפלים, מושאלת בשם "ירידה", וסילוק הנבואה בשם "עליה" "סילוק". וכן "ירד להעניש", היינו ירידה מדרגתו שמטפל בשפלים. "ישב" (שם

יא), ישיבה הוא תיאור למצב יציב שנמצא בו היושב, ולכן הושאל לה' כגון "היושבי בשמים", ופירושו הוא יציב, שלא ישתנה בשום שינוי. המילה "קימה" בהרכבותיה (שם יב), משמשת גם לבטא קיום הדבר, כגון ויקם השדה, ובה', שימושה כגון "עתה אקום יאמר השם", היינו אקיים דברי. המילה "עמידה" (שם יג) משמשת גם לקיום הדבר, כגון "ויכלת עמוד" "וצדקתו עומדת לעד", ובה' הושאל שיתקיימו הסיבות להצלחת הדבר, כגון "אתה פה עמוד עמדי", היינו שהוסרו לו המחיצות, כך שנבואתו תתקיים בכל עת. המילים "קרב" "נגע" "ניגש" (שם יח), משמשות גם להשגת הידיעה, כגון "והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי", וכך בה' "קרוב ה' לכל קוראיו", היינו קירבת ידיעה. המילה "מלא" (שם יט) משמשת גם לסיום זמן, כגון "וימלאו ימיה ללדת", וגם משמשת לשלמות בדבר נעלה, כגון "מלא אותם חכמת לב", וכך בה' "מלא כל הארץ כבודו" היינו, כל הארץ מעידה על שלמותו. המילים "רם" ו"נשא" (שם כ), משמשות גם לרום המעלה, וכך הוא השימוש בה'. המילה "עבר" (שם כא), הושאלה למעבר קול, כגון "ויעבירו קול במחנה", ובה' למעבר ידיעתו. המילה "בא" (שם כב), משמשת גם "בא אחיך במרמה", והושאל לדבר שאינו גוף, לבטא את חלות דבר, כגון "כי יבא דברך וכבדנוך", וכך הושאל לבורא, "הנה אנכי בא אליך בעב הענן", היינו השראת שכינה. המילים "יצא" ו"שב" (שם כג), מלבד שימושם הפשוט, הושאל להופעת דבר שאינו גוף, כנאמר "הדבר יצא מפי המלך", היינו התפשטות הדבר. וכך בבורא נאמר, "הנה ה' יוצא ממקומו", היינו הופעת פקודתו. המילה "הלך" (שם כד), הושאלה להופעת דבר שאינו גוף, כגון "קולה כנחש ילך", וכך בה' הושאלה להפצת פקודה, או סלוק השגחה, וכדומה. המילה "שכן" (שם כה), כיון שמשמעותו התמדת החונה במקום מסויים, הושאלה להפצת פקודת ה', או להיפך לסילוק השגחה. ועוד ראה שם במורה לגבי המילים "דיבור" "אמירה" "ציווי" (שם סה), ולגבי "כתב" "מכתב" (שם סו), ולגבי "שבת" "וינח" (שם סז), "רכב" (שם ע), ועוד האריך שם במורה, והבאנו את תמצית רובם. .

האם ישנם תארים אמיתיים בבורא

כל האמור עדיין אינו הדיון בתארים שבו אנו עסוקים עתה, לפי שדיון זה הוא עמוק ופנימי יותר. ונבאר, כשכתוב בתורה על השם שהוא "ראה" "דיבר" וכדומה, שאנו מבארים שהוא מושג מושאל, לבטא את השגתו, וכדומה, עדיין התואר שהוא בא לבטא, שהוא כאמור "ההשגה שהשיג השם" מצריך חקירה, האם תואר זה הוא נכון, או שגם תואר הנמשל הוא אינו אמיתי, האם יש "השגה שהשיג השם" או לאו. כמו כן לגבי תארים, שבהם יש מקום לסבור שהם כן נכונים בבורא, מצריכים חקירת נכונותם

בבורא. כגון כשכתוב שה' "חי", "נמצא" וכדומה, האם באמת ה' "חי" ו"נמצא", או שגם אלו תארים מושאלים בלבד. [בכדי להקל, נקדים את המאוחר, שכל התארים אינם באמת בה', לפי שהוא אחד באחדות גמורה, והוא "סוג אחר", ולכן הוא חי ונמצא וכדו' בצורה אחרת מהמוכר לנו, לפי שהוא "סוג" אחר, ולכן לא יכול להכנס לשום תואר, שכל התארים הם לפי המושגים שלנו. אולם ישנם שני סוגי תארים, שאינם מגדירים, שיכונו בבורא, המה תארי פעולות, ותארים שליליים.] הקדמה זו ביארה הרמב"ם במורה (ח"א פרק נא, ובסוף פרק נב, ובריש פרק נג) ובהרחבה ראה כאן בהערה מחד חזינן ברמב"ם (יסודי התורה פ"א ה"ט) שכתב שהתארים מושאלים, ובלשונו, דברה תורה כלשון בני אדם, וכ"כ לגבי רגליו, יד, עיני, אזני, וכיוצ"ב, שאינם כפשוטם, אלא כנויים. ובהמשך (ה"י,יא), כתב לגבי עלה, ירד, ישיבה, עמידה, סכלות חכמה, שינה, כעס, שחוק, שמחה, עצבות, שתיקה, דיבור, דברה תורה כלשון בני אדם. והנה את המילים "עלה, ירד, ישיבה, עמידה" ביאר במורה הנ"ל ח"א, וכפי שהבאנו דבריו לעיל בהערה קודמת, וא"כ למה שינה והוצרך לבארם במורה, ולא הסתפק באומרו שהם מושגים מושאלים, כפי שעשה במשנה תורה? אין זאת אלא שלקטנים כוללים את כל התארים במושג מושאל, ולגדולים מפרטים ונוחתים לתארים הנ"ל איך יכונו. וכך מבואר במורה (ח"א פרק לה) שאת שלילת ההגשמה ואת שלילת ההתפעלות יש ללמד להמון, וכך את המושגים "מציאותו" "חייו" "ידיעתו" יש ללמדם שה' הוא סוג אחר, ולכן אין יחס בין מושגנו הנ"ל למושגיו. ושכל הכתוב בתנ"ך הם "בשיתוף השם". ובנתים אם נתקשו בלשונות הפסוקים, לומר להם שבעלי הסוד יודעים אותו. ע"כ. הנה לנו שיש לימוד להמון שהתארים מושאלים, ושיש לימוד פנימי שלא לבאר להם, והוא ביארו, כפי שיובאו דבריו למעלה, שהם תארי פעולות או תארים שליליים בלבד.

וכך כתב להדיא במורה (ח"א פרק מו) בעומדו על תארי האל, שתיאורי הנביאים את קשרם עם הבורא, תיארו במילים "שומע" "רואה", ועניינו הוא השגת הדברים הנראים והנשמעים ויודע אותם. וכן תיארו "מדבר", ועניינו שמגיעים עניינים מאתו לנביאים. ואת הבריאה והיצירה תיארו ב"עשיה". ולפי שאצלנו כל אלו מושגים בכלים גופניים, לפיכך אף הושאלו לבורא אותם הכלים בתנ"ך, כלי תנועה, שמיעה, ראיה ודיבור. ושנבאר להלן (ח"א נג) בשלילת התארים "היאך מוסב כל זה לענין אחד, והוא עצמו יתעלה בלבד". ע"כ. ושם כאשר יובא למעלה יבאר שתארי פעולות מותרים בבורא, כי אינם מגדירים אותו, ושזו הכוונה רחום חנון וכל י"ג המדות. הנה הרמב"ם פירש שיחתו, שזה א"א לבאר לקטנים, שהוא עמקות יתירה למושג "השגת הדבר", שבו

שללנו את ההגשמה, ועדיין קשה למה מושג זה עצמו אינו נותן גשם בבורא, והרי השגה פירושה הרכבה, ואינה אחדות גמורה. ועל כך מבאר שההשגה אינה תואר אליו, אלא תואר פעולה, ואיך הוא "משיג" ו"פועל", זה לא תואר כאן, אלא עושה כן באחדות גמורה. וכ"כ עוד להדיא במורה (ח"א סוף פרק נב) שאחר שסיכם את שתארי האל הם תארים מושאלים, כמו שביאר בפרקים הקודמים, כתב שעדיין צריך לבאר איך העצמות הפשוטה שאין בה רבוי, עושה מעשים שונים, ושזה יבואר בהמשך, ושם כאמור יבאר שכל התארים הם תארי פעולה. וכך שב וכתב (ריש פרק נג) שאף שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, מ"מ מכלל הפשט הוא שדיברה תורה כלשון בני אדם, וזה יכון בפירוש המילולי של פסוקי התורה בבורא, שנתנו בו גשם, או פעולת גשם, וכדומה, שתכליתם השאלה לתאר את הבורא בשלימות וכדו' ולא כמשמעם. ואז נוחת לבאר שהם תארי פעולות שאינם נותנים רבוי בבעל הפעולות. ובזה יובנו דברי הרמב"ם (ח"א פרק ס) שהמשיל את הסובר שיש לבורא תואר חיובי, למי שלא יודע מהו פיל, רק שהוא בעל חיים, ותיארו לו שהוא מעופף ימי, עם פרצוף אדם וכו', שלא רק שאינו יודע במדויק את ה', אלא מתפלל למשהו אחר לגמרי. ומאידך, כאמור אמר שאין ללמד את תורת התארים להמון העם שהם סודות התורה, ולהאמור מבואר הדבר ואינו סתירה, שחלק יש ללמדם, ובזה די שלא יכפרו, ולא יתפללו אל אל אחר, ויש חלק שאין ללמדם.

העולה ברמב"ם, כשכתוב כגון "וירא", להמון העם, אנו מבארים שהוא מושג מושאל בשביל לדבר בה'. אך גם במושג המושאל יש חילוק בין כששואלים את המושג ראיה, לבין כששאלנו את המושג ישיבה, ועל כן מבאר ביתר העמקה ש"וירא" היינו "השגה שכלית", והחילוקים האלה הם הבנת פשט הכתובים. אך עדיין יש להעמיק חקר, שגם "השגה שכלית" היא הגשמה. וליודעי השם מבארים שזהו תואר פעולה, ולא תואר עצמי. .

קודם צריך להבין

כדי להבין את סוגיית התארים, תחילה יש צורך להבין היטב את הנזכר לעיל (סעיף ד) שה' הוא הדעה והידוע, ושאין זו רק הבנה שה' אחד באחדות גמורה מכל צד, אלא זו הבנה שה' הוא "סוג" אחר מכל מה שאנו מכירים. ה' אינו רק בכמות ובאיכות רוחנית יותר מושלם, אלא הוא דבר אחר לחלוטין. ואף שאין בכח הדמיון לדמיין "סוג" כזה, מכל מקום אנו מבינים זאת בשכל שהדבר בוודאי אמת, ומה שאיננו יכולים לדמיין זאת, הוא לפי חסרון כח הדמיון המוגבל בגשם. וכמשל העוור שמתארים לו הנאה מנוף קסום, שאף שיודע בשכל שיש בוודאי סוג הנאה מראיית נוף קסום, אך לעולם לא יוכל

לדמיין מהי הנאה זו, ולא לחוות אותה, וכמו שנתבאר לעיל (סעיפים ח,י). וכיון שה' הוא "סוג אחר" על כן אף שימושנו במילים שהוא הדעה הדעת והידוע, הוא לפי חולשת השפה ומיעוטה, שאין לנו מילים אחרות, ברם באמת ה' הוא דבר אחר לחלוטין. מי שעדיין לא הבין דברים אלו לאשורם, הרי **שלא יבין** את סוגיית התארים, ועליו לחזור תחילה אליהם ולהבינם, ואז לבא לכאן.

מהו תואר

"תואר" פירושו דבר מה שמתארים מישהו או משהו, התואר יכול להיות תיאור של מראה, כח, תכונה וכו'. ישנם כמה סוגי תארים, וכדאי להבחין בין סוגיהם, ולשם כך נזכיר את עיקריהם בדוגמא "אדם". לתאר אדם בצבע, מראה, גודל, הם "תיאורים חיצוניים" לאדם, ואילו תארי אופי כגון "רחמן" "חסיד", הם "תארים פנימיים". אך אף שהם פנימיים, עדיין אינם מגדירים את האדם, "תואר הגדרה" פירושו, לכלול את מהות האדם במילים, ולכן התואר המגדיר של האדם הוא "חי חושב" [או "חי משכיל" או "חי הוגה"]. גם בתואר הגדרה ישנם הגדרות חלקיות, וישנם הגדרות כוללות, להגדיר את האדם שהוא חי חושב, היא הגדרה כללית, אך להגדירו שהוא "חי" היא הגדרה חלקית.

התמצית דלהלן

ב. בכדי להקל, לפני שנביא את תורף דברי הרמב"ם, כבר נכתוב את מסקנתו. כמעט כל התארים אינם שייכים בבורא, חוץ מתארי פעולות [כגון בנה, יצר, נתן], ותארים שליליים. [תארים שליליים הם כגון לומר על ה' "אינו חלש", "אינו קמצן" וכדו'. גם כשכתוב בתורה שה' יכול, ושאר תארים שמשמעותם תואר חיובי, אם אין הכוונה לתואר מושאל בלבד, הכוונה האמיתית היא לתואר שלילי, לומר שאינו לא יכול. כיון שתארים שליליים אינם בבורא, אלא שוללים ממנו דבר אחר, על כן יכונו בו.] והכלל הוא, תואר של הבורא שקשור לנבראים [כגון רחום, חנון, ק"ו בנה עשה] הוא תואר פעולה. ותואר שקשור לבורא כלפי עצמו [כגון חי, רוצה, יכול] הוא תואר שלילי.

תורת הרמב"ם בתארים

עתה נביא את תוכן דברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פרקים נ-סג) [תוך השתדלות להגישו בעברית בת זמנינו, וזהו כל החידוש שיש כאן, שהרי נכתב כאן רק סיכום דברי הרמב"ם] לפי סדר משנתו. כתב הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"א פרק נ, הקדמתו לנושא התארים) שהתכלית היא להגיע להבנת הדברים באמת, ולא להשתמש בסיסמאות ללא הבנה. האומר שה' אחד, ומאידך אומר שיש לו תארי הגדרה [תארים שמגדירים את מהותו], ק"ו האומר שיש לבורא תארים של איכות, כמות וכדומה, גם אם הם תאריים

רוחניים, הרי שאמר דברי סתירה מינה וביה [וכפי שיתבאר להלן בהרחבה], דבריו הם כדברי הנוצרים האומרים שהבורא אחד שהוא שלוש, אלו דברי הבל ומשחקי מילים בלבד. והאמת כפי שיתבאר, כיון שה' אחד, ממילא כל התארים משוללים ממנו לחלוטין. (פרק נא) דברים רבים הוצרכו להוכחות, אע"פ שהם פשוטים, וזאת כיון שרבים טעו בהם, נזקקו להוכחות לשלול טעותם. כן אירע גם לנושא תארי האל, לפי ששלילת התארים בה', היא מושכל ראשון, שהרי כל המושג תואר, הוא חוץ לעצם המתואר, דהיינו מצב מסויים שבו נמצא המתואר, ודבר זה הוא רבוי, ומקרה, שכמובן לא שייך בבורא, וכאשר יתבאר בהרחבה בהמשך.

תארים חיוביים

(פרק נב) כמעט כל תואר חיובי לא שייך לתאר בו את הבורא. [תואר חיובי הוא תואר שמתאר דבר הנמצא במתואר, להוציא תואר שלילי, שהוא תואר השולל דבר במתואר. כגון תואר חיובי "חלש", תואר שלילי "אינו חלש". ולכן כוונת הרמב"ם כאן כמעט לכל התארים המוכרים לנו. (אומרנו "כמעט", מפני שלהלן יבאר שתארי פעולה מותרים, אף שהם תארים חיוביים).]

התארים החיוביים מחולקים לג' חלקים. א-תארי הגדרה. ב-תארי איכות. ג-תארי יחס.

א - תארי הגדרה

תארי הגדרה הם מגדירים את הדבר, כגון תואר הגדרת "אדם" הוא, "חי חושב" [או "חי הוגה" או "חי משכיל". במילה "חי" הבדלנו את האדם מהדומם ומהצומח, ובמילה "חושב" הבדלנו אותו מכל שאר בעלי החיים]. היות והגדרה אמורה לבטא את מהות הדבר, כדי להבחינו מדברים אחרים, אם נתאר אדם שהוא "אוהב" "צוחק" וכדומה, גם אם תואר זה מבדילו משאר הדברים, עדיין לא הגדרנו את האדם, אלא הראנו חלק ממנו. הרי לפנינו שתואר הגדרה מגדיר את מהות הדבר על ידי הבדלתו משאר דברים, כגון הנ"ל "אדם", בתארנו אותו שהוא "חי", הבדלנו אותו מן הצומח והדומם וכו', ובתואר "חושב" הבדלנו אותו ממי שהתואר חי שייך בו, אך הוא אינו חושב, ועל ידי הבדלתו מאחרים, הוכר והוגדר האדם, מה הוא. מעתה מובן הדבר שתואר הגדרה לא שייך בבורא, לפי שאין שום יחס בין הבורא לכל שאר הדברים, שהרי הבורא הוא "סוג" אחר מכולם, אחד באחדות גמורה. ה' והברואים הם שני סוגים שונים בתכלית, ואין שום יחס בניהם, וכשם שאין יחס בין מרחק לחריפות, ובין חכמה למתיקות [אי אפשר לתאר דבר שהוא חריף כ"כ, יותר מהמרחק הגדול, או חריף כמו המרחק.] כך אין יחס בין הבורא לנבראים, כי הבורא הוא "סוג" אחר. [לפי שבאומרנו על אדם ובעל חיים תואר הגדרה

"חי", היינו שהם סוג אחד, לפי ששניהם חיים, אלא שיש הבדלים בכמות ובאיכות חייהם. אך באומרנו על ה' "חי", כיון שהוא סוג אחר, הרי שאם כוונתנו שהוא חי מסוג אחד עם חיי האדם, רק בהבדל עצום בכמות ובאיכות וכדומה, הרי זו הגשמה והרכבה. ולומר שהכוונה בזה היא על דרך דימוי בעלמא, שחייהם שונים, הרי זה כאומר על דבר מאכל שהוא חריף יותר מהמרחק, שזו שטות, כיון שהם שני סוגים שונים. ולכן לא יכון התואר "חי" כפשוטו על הבורא, שהרי הוא תואר מגדיר.]

מאותה סיבה שאין שום יחס בין הבורא לכל הדברים, שהוא "סוג" אחר מכולם, גם תארי הגדרה חלקיים אינם שייכים בבורא. [תואר הגדרה חלקי הוא כגון באדם שתואר הגדרתו המלא הוא "חי חושב" להגדירו רק בתואר "חי", או רק "חושב".]

סתירת התארים המגדירים ביתר עמקות

(פרק נו) ביתר הרחבה נבא אל סתירת "תארים מגדירים": הקדמה, כל "דימוי" בין שני דברים, הוא אחרי שיש "יחס" ביניהם. כל שני דברים שמהותם אחת, אפילו שגודלם שונה בתכלית, מ"מ שייך הדימוי ביניהם. כגון גרגיר חול, והשמש, יש "דימוי" ביניהם, לפי ששניהם בעלי ג' ממדים, אורך, רוחב ועומק, ואחרי שיש "יחס" ביניהם, שוב ניתן לתת "דימוי" בין שניהם, אפי' אם כוונתנו להרחיק אותם זה מזה בתכלית, כגון לומר שגרגיר החול קטן בתכלית, ואילו השמש גדולה בתכלית, שאחרי שיש יחס ביניהם, ניתן לתת את הדימוי הנ"ל ביניהם. אך שני דברים שאין שום יחס ביניהם, אי אפשר לדמותם, כגון לומר החום [של האש] דומה למראה הזה, או להיפך לומר שאינם דומים. וכן הקול למתיקות, או המחשבות לצבע, כיון שהם "סוג" שונה, אי אפשר לדמותם. על פי הקדמה זו נסתר כל תואר הגדרה בבורא, לפי שכל הגדרה שאנו משתמשים בה, היא מחמת ההיכרות שלנו עם העולם הזה, כגון לומר על ה' "חי" או "יודע", הוא מפני היכרותנו באנושות ובבעלי החיים את המושגים "חי" ו"יודע", ואם היה יחס ביניו ובין הבורא באיזה דבר, והשינוי היה בכמות ובאיכות וכדומה, אכן היה שייך לתארו בתארים מגדירים [היינו אומרים שהוא "חי אין סוף" "יודע אין סוף" וכדומה.] אך אחר שאין שום יחס ביניו לבינו, א"כ התארים המגדירים, נשללים ממנו מכל וכל, שידיעת ה' אינה בכמות יותר מאיתנו, אלא ידיעתו היא סוג אחר מידיעתנו, שהרי ידיעתו היא עצמו וכנ"ל, הוא הדעה, הדעת, והידוע. וכן הוא בחייו ובכל דבר.

(פרק נז) נבא לבאר זאת ביתר עמקות לגבי התואר "נמצא" שאומרים על ה'. המציאות היא מקרית בכל דבר, ולכן נספחת לו. כגון הגדרת "אדם" היא "חי חושב", לא מגדירים את האדם גם "נמצא", כיון שאין זהו תואר מגדיר, אלא תואר נספח ומתווסף להגדרה

[כגון משולש יכול להיות רק במחשבה, ולא להיות נמצא]. אבל אצל ה' המציאות אינה נספחת לו, שכן הוא מחוייב המציאות, וא"כ אומרנו "ה' נמצא", אינה כמושג הרגיל של "נמצא", אלא אצלו הוא מושג מושאל מהמושג "נמצא" הרגיל אצלנו, וזאת מפני דלות השפה שאין בה את המילה "נמצא" המתאימה למציאות הבורא, ועל כן כוונתנו באומרנו "ה' נמצא" היא שהבורא "הוא עצם המציאות". וכך הוא לגבי המילה "קדמון" בבורא, אין זו הגדרה נכונה בו, היות והמילה "קדמון" נקשרת לזמן, והרי השם מחוץ לזמן. גם המושג קדמון קשור לבא אחריו, שהראשון קודמו. ובעניינו המילה קדמון בזמן פירושה קדמון לי ב"זמן", ובאמת לה' אין שום יחסיות בינו לבין הזמן, כי אצלו אין זמן והוא לא היה בזמן מעולם, שהוא סוג אחר. וכשם שאין יחסיות בין מתוק לישר, ובין קול למלוח, כן בין ה' לזמן אין שום יחסיות, ולכן אומרנו שה' קדמון בזמן, אינו יכול להיות כפשוטו תואר מגדיר, אלא המושג קדמון הוא שאול בלבד. למעשה כל השימושים הלשוניים שלנו, הם לפי חוקי הטבע, וכיון שה' מחוץ לגבולות הטבע, לכן השמות מושאלים בלבד. ולכן אמנם "ה' נמצא", אך לא במציאות שאנו משתמשים בה בלשוננו, שאצלו המציאות שונה, שהוא מחוייב המציאות. ולכן הוא "חי", ולא בחיות. ו"יודע", ולא בידיעה. ויתרה מכך אף אחדותו הוא מושג אחר מכל אחדות שאנו מכירים, ולכן הוא "אחד", ולא באחדות, שאצלו הכל אחדות, מציאותו, היא חיותו, היא ידיעתו, היא אחדותו וכו', מה שאין הדמיון שלנו מסוגל לדמיין, היות והדמיון מוגבל בגשם וכנזכ"ל. (פרק נג) מה שהביא את תועי התארים לטעותם, שנתנו תארים עצמיים בבורא, ואף שהם מודים להנ"ל, אמרו שא"א לתארו רק בפעולות, כי מושכל ראשון הוא שלמות הבורא, אולם ללא התארים העצמיים, שהוא חי, יכול, חכם, רוצה, סברו שהשלמות מופקעת ממנו, ומכך המציאו, שכל התארים האלו הם בו עצמו, ולא חיצוניים לו [ואמרו שהם תארים נחים, שהם בו עצמו, שהחכמה היא פעולה בתוכו, ולא יוצאת חוצה לו, בשונה מתארים פעילים שהם חוצה לו, כמו בנה עשה וכדו', ולכן התארים הנחים אין בהן שניות לדעתם.] ולכן טענו שאף שתארים אלו עצמיים בו ית', ולא חיצוניים לו, מ"מ הם תארי אמת. ודבריהם שניות. והתירוץ האמיתי לכך הוא, שכיון שהוא ודעתו אחד, ובהשיגו את עצמו, משיג כל בריותיו, יודעם, ויכול להם וכו', והרי ששלימותו קיימת גם ללא התארים עצמיים [וכאשר נתבאר בפרקים נו,נז].

אחר שנתבארה שלילת תארי הגדרה, נשוב אל תארי האיכות ותארי היחס, שהם שני החלקים הנוספים של תארים חיוביים.

ב - תארי איכות

תארי איכות, כגון "רחמן" הוא תואר המתווסף להגדרת האדם, כמובן שתארים אלו אינם שייכים בבורא, כיון שהם תוספת על ההגדרה. על הגדרת האדם שהוא "החי החושב" מתווסף "הרחמן", והרי שהם הרכבה ושוללים את האחדות. וכך הוא בכל חלקי תארי האיכות שהם: תארי עיון [נגר, חכם, יודע], תארי כח [חזק, קשה] ותארי מדות [רחום, פרוש], כל אלו הרכבות על מהות הדבר, ולכן לא שייכים בה'. יש עוד תארי איכות של תיאורי התפעלות, כגון כעסן, פחדן, רחמן, שהם תלויים במציאויות המעוררות אותן [משא"כ תארי איכות הקודמים, הם קבועים בנפש, גם ללא התעוררות חיצונית] או תאורי גודל. וכמובן שני תארי איכות אלו האחרונים כלל לא שייכים בבורא.

ג - תארי יחס

תארי יחס, הם תארים ביחס לדבר שחוץ לעצם [להוציא מהתארים הקודמים, שהם תארי מהות הדבר, או מה שחל במהות] כגון "אב לפלוני" "שותף לפלוני" "במקום פלוני" או "בזמן פלוני", לא רק "מקום וזמן" אינם שייכים בבורא, אלא גם לתאר את הבורא שהוא אב לבני האדם, אי אפשר [אע"פ שהם לא נותנים בו רבוי, כי התואר הוא רק בהקשר לשני, ולא במהותו] כי ה' והברואים הם שני סוגים שונים בתכלית, ואין שום יחס בניהם, ולכן א"א לתארו שהוא "אב לכולנו". וכשם שאין יחס בין מרחק לחריפות, או בין המדע למתיקות, או בין המתינות והמרירות, אע"פ שכולם הם תארי איכות, ק"ו כאן שהבורא הוא "סוג" אחר בתכלית מהאנושות [אמנם כאמור אפשר להשתמש בתואר זה רק בהשאלה, אך כנזכר בריש אמיר אין אנו עסוקים כלל בתארים מושאלים, אלא בתארים אמיתיים].

תארי פעולות

בתארי היחס נכללים גם "תארי פעולות", כגון ראובן בנה דלת, קיר, וכדומה, שבהשקפה ראשונה אינם שייכים בבורא, כי אם הוא פעל דבר אחד, ודבר אחר, הרי זה נותן בו שניות, וחוסר אחדות. אולם היות ואין הם נותנים ריבוי במתאר, כי אינם במהותו, אלא חיצוניים לו, מותרים המה [אין אנו עסוקים בתואר "נגר" "בנאי" וכדומה, שהם כן במהות, ובוודאי לא שייכים בבורא. אלא רק על תארי יחס, כגון לומר שה' בנה עולם, תואר זה אינו נותן בו ריבוי, לפי שהוא חיצוני לו. וכמובן עם ההבנה שהוא פועל ללא שינוי בו, וכדלהלן.] (פרק נג) תארי פעולות מותרים, כי דבר אחד פועל אין סוף פעולות באחדות גמורה, וכשם שהאש מתיכה, מקרישה, מבשלת, שורפת, מלבינה ומשחירה, ומי שלא יודע מהי אש, יסבור על פי תיאורים אלו שיש לה חלקים רבים, שכל אחד מהם אחראי על פעולה אחרת, ואינו כן, אלא אש אחת פועלת את כולם. וכשם שע"י השכל

האדם משכיל מדעים, תופר, מפסל, אורג, מנהיג ומחנך וכו' כן הוא בתארי פעולות, הבורא ית' אע"פ שהוא אחד, פועל פעולות רבות באחדות, ולכן ניתן לתארו בהם.

י"ג מדות תארי פעולות

(פרק נד) תארי י"ג מדות הם תארי פעולה ולכן מותרים, וכנ"ל. כגון "רחום" אינו תואר מהותי בה', שאע"פ שכשאנו אומרים ראובן רחום הוא תואר מהותי בראובן, בבורא הוא רק מושג מושאל, בכדי לבטא את פעולת ה', שלנו נראית כרחמים. כגון כשאנו רואים שה' נותן גשם, ברכה, הצלחה, אנו מתארים פעולותיו אלו שהוא "רחמן" כי לנו באנושות, פעולות אלו נובעות מרחמים. [ומרחיב הרמב"ם שזהו שביקש משה, הודיעני נא את "דרכיך", כדי שידע הוא להנהיג נכון את עם ישראל, "לפעול" נכון. ולכן ה' הודיעו י"ג מדותיו אלו, שכאמור הם תארי פעולותיו. ושזהו הציווי "והלכת בדרכיו", שאע"פ שאצלנו הפעולות נובעות מרגשות, אצלו בוודאי שלא, וזוהי התכלית הגבוהה מאיתנו, לפעול הכל מתוך השכל ללא רגש, שהרגש לא ישפיע על פעולותינו "כי כל התעוררות רגשית היא דבר רע", והרגיל בהתעוררות רגשית, לבסוף יושרש בה, ולא יפעל על פי השכל.]

תארים שליליים

(פרק נה) תארים נוספים המותרים בבורא הם תארים שליליים, כגון "אינו גוף" "אינו מתפעל", כיון שבתואר שלילי לא הגדרנו אותו, אלא אמרנו מה שאין בו, ומה שאין בו, הוא נכון בתכלית בו, שאין בזה שום נתינת שינוי או פגיעה באחדותו. אמנם התבאר שתארי פעולה מותרים בבורא, אולם לתאר שה' שלם בתכלית, אין בכוחם של תארי פעולות לתאר זאת. לשם כך אנו זקוקים גם לתארים שליליים, שכאמור, גם הם מותרים בו, ובהם נתאר את שלימותו. ולכן אנו מתארים את הבורא "שאינו גשם" "אינו מתפעל" [כגון כועס כי הכעיסוהו, שכמובן הוא שינוי הבא מכח דבר חיצוני] "אינו כוחני" [מל' בכח (לאפוקי בפועל), דהיינו השלימות נמצאת בו בכל עת בפועל, שאם היה בו מציאות של שלימות רק בכח, היה בו שנוי והעדר, ומוציא אחר שהוציאו לפועל] "אינו מתדמה" לשום דבר.

חיזוק התארים השליליים

(פרק נח) משל ראיתי משהו, ואיני יודע מהו. אחד אמר לי עליו תואר חיובי, כגון שהוא חי. ואחד אמר לי עליו, תואר שלילי, כגון הוא אינו דומם וצומח. שניהם קירבוני להבנת הדבר שראיתי בעל חי, ההבדל הוא, שהראשון שתיאר לי אותו בתואר חיובי, תיאר דבר שישנו במתואר. ואילו השני שתיאר לי תואר שלילי, לא תיאר מה ישנו במתואר. ולכן

תארים חיוביים לעולם משוללים ממנו ית'. [חוץ מתארי פעולות וכנ"ל לעיל (פרק נג) שאינם בו, רק מתארים תוצאות מעשיו, והם תארי י"ג מדות, תארי פעולותיו] וכשאנו אומרים "מצוי" על הבורא, כוונתינו האמיתית היא לשלול ממנו העדר, ולא לחייב אצלו מציאות, כי מציאותו היא אחרת מאשר מוכר לנו. וכן הוא בכל תארי האל, תוכנם הוא תארי שלילה, ולא תוארי חיוב. והכלל הוא, תואר של הבורא שקשור לנבראים [כגון רחום, חנון] הוא תואר פעולה. ותואר שקשור לבורא כלפי עצמו [כגון חי, רוצה, יכול] הוא תואר שלילי.

(פרק נט) ככל שמרבים יותר תארי שלילה מתוך הוכחות שכליות, כך מכירים יותר את הדבר הנשלל, וזו מעלת הנביאים זה מזה. [ולכן אין להוסיף תארים לה' בתפילה, שכל תואר חיובי אינו נכון בבורא, וגורע בו. התארים המותרים בתפילה הם רק בתנאי שיהיו מופיעים בתנ"ך, ושתיקנו לאומרם בתפילה אנשי כנה"ג, ובלאו הכי, לך דומיה תהלה, והאומרם אינו חס על כבוד קונו. ושלכן אין לומר בתפילה ולא חוצה לה פיוטי שבח לבורא, שזהו חירוף וגידוף, וחמור מאיסור הוצאת שם רע, שנאסר על בני אדם, ואילו זה מוציא שם רע על הבורא.] (פרק ס) כגון קבוצת אנשים יודעים שסירה מעבירה בני אדם בים, אך אינם יודעים מהי סירה. כל אחד הלך לברר את תיאורה, לאחד נתברר שאינה עשויה מתכת. לאחר התווספה על כך הידיעה שאינה צמח מחובר לקרקע, ולאחר נתווסף שאינה בעלת תבנית פשוטה כמו לוח. ולאחר, שאינה כדורית. ולאחר, שאינה צורת חרוט. ולאחר, שאינה עגולה. ולאחר, שאינה אטומה. ולאחר, שאינה בעלת צלעות שוות. ככל שהתרבו השלילות, כך התרבתה ההבנה מהי סירה, עד שהאחרון כמעט השיג את צורת הסירה באמת, וכפי שהיו מתארים לו אותה בתיאורים חיוביים, שהיו אומרים לו שהיא עשויה מקרשים מחוברים, חלולה ומאורכת. כך הוא בבורא, ככל ש"יודעים" יותר תארים שליליים, כך קרובים יותר להשגת אמיתות הבורא. ואלו הם חילוקי הדרגות בין המלאכים, שככל שתשלול יותר תארים חיוביים שלכאורה שייכים בו, בהוכחות שכליות, כן תדע את הבורא יותר.

ואפילו המתאר את הבורא במשלים של תיאורים חיוביים, הדבר גורם לטעות וכפירה, כי בתת מודע אצלו, יש ה', ועליו תארים שאיננו יכולים לדעתם, רק במשלים. ואינו כן, כי הוא ותאריו אחד.

שמותיו ית'

(פרק סא) עד כה עסקנו בתארי האל, ועתה נעסוק בשמות האל. כל שמותיו שבתנ"ך הם שמות פעולותיו, לא רק השמות דיין, צדיק, חנון וכו'. אלא אף שמות הקודש, אדני,

אל, אלוה, אלהים, אלהי, שדי, צבאות המה שמות פעולותיו. חוץ משם הויה שהוא שם הבורא ממש, ולכן רק שם זה אינו שם משותף לדברים אחרים [משותף היינו שמשתמשים בו לשימושים אחרים, כגון השם "אלהים" משותף לדיינים, שנקראים גם אלהים, כנאמר (שמות כב,ח) עד האלהים יבא דבר שניהם.] משא"כ שאר שמותיו, משתמשים בהם לדברים אחרים, ואף השם אדנות בכלל, כאשר אמר אברהם למלאך (בראשית יח,ג) אדני אל נא תעבור מעל עבדך. ולכן שם הויה איננו יודעים מהו ניקודו, ולא יודעים מהו שורשו. אך זאת נדע שכוונתו ליחוד גמור מכל צד, ולכן אין לשם זה שיתוף, משא"כ שאר שמות. ולכן יש לבורא רק שם אחד, הוא שם הויה. ולכן לעתיד יקראו רק בשם זה, כי תמלא הארץ דעה, וכולם ידעו שהשמות השם שמות פעולות, חוץ משם הויה, וממילא אז לא יצטרכו לשאר שמות, שכולם רק מקרבים לשכל. (פרק סב) שם בן ד' הנמסר פעם בשבוע לראוי, נמסר לו בניקודו. "ואני סבור" שלימדו עניינו הנ"ל הנעלם מאתנו. שם בן י"ב, "הקרוב לדעתי" שהיה כמה שמות יחד, "ואין ספק" שהיה מורה על עניין מיוחד בבורא. שם בן מ"ה, "לא יתכן" שם כה ארוך, אלא שם זה כלל כמה מילים, "ואין ספק" שמשמעותם לבטא את האחד בתכלית. ולכן רק שם הויה הוא נקרא שם המפורש, כיון שרק הוא שם עצם. (פרק סג) אהיה אשר אהיה, שם זה הוא מלשון הווה, דהיינו "המצוי אשר מצוי" פירושו, המצוי אשר מצוי באמת, דהיינו מחוייב המציאות, שזהו היחוד הגמור. ושונה שם זה משם הויה, שהוא שמו בעצם, ואילו כאן הוא תיאור שם העצם.

ראשונים העומדים בשיטת הרמב"ם בתארים

ג. כתוכן דברי הרמב"ם בתארים, כ"כ הראב"ן במאמר השכל (מצוה ב עמ' יז והלאה) שהתארים משלים ואינם אמתיים בו, ואף התארים נמצא, חי, יכול, פועל, הם לצורך הדיבור ורק בשיתוף השם, כי אין חייו כשאר חיים, ולא חכמתו כשאר חכמות, ופעולתו כשאר פעולות. וכך כל פסוקי הגשם מושאלים, והלא אפי' לדומם הושאלו אברים, כמו "ראש" עפרות תבל, "עון" הארץ, "יד" הנהר, ודומיהן. ועוד האריך שם וסיים, שהיותר נכון הוא **תארי שלילה** מתארי חיוב. ע"כ. גם בספר הבתים (ספר המצוה מצוה ב) דרך בדרכו של הרמב"ם שאינו בעל תארים, וכל התארים שבאו בענין מציאותו, אינו דבר יוצא חוץ מעצמו, אבל הוא ותאריו הכל אחד. וכבר הרחיב הר"ם בזה **בספר המורה** בכמה מקומות. ע"כ. וכן כתב האוהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב ז) שאין לו תארים עצמיים, והביא את דברי המורה ע"ש. וכן דרך בדרכו של הרמב"ם בעל העיקרים (ח"ב פ"ח-כט) באורך וברוחב, ושם (מאמר ב פ"ח) ביאר שתארי פעולה אין

בהם נתינת הרכבה כלל, כמו שהאש באותה פעולה מתיכה, מבשלת, שורפת, משחירה וכדומה. וכן ע"י הדיבור קונה האדם חכמות, ומלאכות, ומנהיג המדינה, קורע ותופר, סותר ובונה וכו'. כך הם התארים בבורא, רחום וחנון, שהם **תארי פעולה** , שהשינוי במקבלים ולא בנותן. ושם (פ"י) שיש תארי פעולה, ויש **תארים שליליים** , והתואר "אחד" הנאמר עליו ית', כאילו הוא עניין שוללי, ולא עניין חיובי. ושם (פרקים יד,טו) תארי התפעלות, כיון שלא שייכים בו, ביאורם תארי פעולות, כגון קנא, נוקם, שמח וכו'. ושם (פרקים כא-כד) כל התארים החיוביים העצמיים בו, כגון, חי, חכם, רוצה, אחד, קדמון, נצחי, יכול, אינם כאשר הם אצלנו, שאינם מיוחדים בו, והם תארים מושאלים בדרך שלילה וכו' ועע"ש. וכן אחז בדרכו של הרמב"ם בתארי השלילה, הארי נוהם (פרק כז) ושעם הרמב"ם עומדים העיקרים (מאמר ב פרקים ט,י), וספר מערכת אלהות (מערכת אחדות פ"ג).

הקודמים לרמב"ם דס"ל כוותיה

ד. ישנם ראשונים הקודמים לרמב"ם שדרכו כדרכו, שכן יראה הרואה בראב"ד הקדמון באמונה הרמה (מאמר ב עיקר ג עמ' 51) שהתארים היותר אמיתיים, הם השלילות. והצורך לדבר גם לעמך, הכריח לתת תארים לבורא, אך הם מושאלים. ושהתואר "אחד", אינה למהותו. ושם (עמ' 54) שהתארים אינם עצמיים, או מקריים, רק מצטרפים, דהיינו תארי יחס בינו לבין הנבראים. כגון נקרא "סיבת הדברים וממציאם", שאין זה נותן תואר בעצמותו. ותארי שלילה הם המדוייקים, "אחד" היינו שאין כמוהו, "תמיד נצחי" היינו ללא תנועה, לפי שהתנועה שינוי, וכדומה, ועע"ש, ועוד הבאנו מדבריו להלן בסמוך. וכ"כ הכוזרי (מאמר ב סי' ב-ח) שאין לו התעוררות נפשית, וכל התארים האלו הם מושאלים, כי כך הם אצלנו. בראותינו את הבורא מציל, אנו קוראים לו רחום וחנון וכדומה. וכתב, כללו של דבר, התארים מתחלקים לג' חלקים, א' תארי פעולה, מוריש מעשיר וכדומה. ב' תארי הערצה, ברוך, מהולל, קדוש, רם. ורבוי תארים אלו אינו מלמד על ריבוי, ואי אחדות. ג' תארי שלילה, כגון חי, אחד, ראשון, שתכליתן לשלול ממנו היפוכן. כגון, חי, אינו לתאר חיותו, אלא לשלול היפוכו. עכת"ד. ובספר קול הנבואה (עמ' עט) הביא שכ"כ עוד ר' משה ן' עזרא בספר ערוגת הבושם (ליקוט ממנו נדפס בכתב העת ציון תר"ב עמ' 136) וז"ל, אמר אחד מן החכמים, החכם מכל בני אדם בסוד הבורא, הוא סכל מכולם. ומי שהוא סכל מכולם בו, הוא החכם בסוד הבורא. עכ"ל. דהיינו מי שיודע שאין שום תואר חיובי בבורא, הוא יודעו. ושכ"כ ר' יוסף ן' צדיק בספר עולם קטן (מאמר במדות הבורא עמ' 58) וז"ל, אמר הפלוסוף, יותר אמת לסלק החיוב

מן הבורא, מלחייב לו שום דבר. ושכ"כ במאמר השכל (סוף דברו אנכי דף טז) המיוחס לראב"ן וז"ל, קראוהו גבור, לומר שאינו חלש. קראוהו חכם, לומר שאינו סכל, וכל כולם. ולכן אמרו הפלוסופים, כי יותר נכון לסלוק ולשלול חיוב מן ה', מלחייב לו דבר. עכ"ל. ושכ"כ האמונה הרמה (מאמר ב עקר ג בתארים עמ' 51), התארים היותר אמתיים על האל ית' הם השלילות. ושם (עמ' 3-52) התארים שמונה וכו' שכבר התבאר במופת, שהוא לא יוגדר ולא יורש שם ולא תארים רבים, לא יחייבו רבוי בעצמותו, כל שכן שהם שלילות. ושם (עמ' 54) והתארים העצמיים או המקריים לא יתכן בו אלא הצרופיים.

החולקים

התארים "אחד" ו"נמצא" עצמיים

ה. התשב"ץ במגן אבות (חלק האמונות והדעות פרק ה בהוצאת מכון הכתב) אף שלמעשה דורך לכל האורך בדרכו של הרמב"ם, מ"מ בפרט מסויים סוטה ממנו. ותוכן דבריו הם, תארי גשם בתנ"ך הם מושאלים, כי השפה צרה. ולא ישגיח [הקורא] לחומר [דהיינו לגשמיות] הדברים, כי אם לצורתם. ובזה השתדלו יונתן בן עוזיאל, ואונקלוס, ורס"ג בתפסיר שלו, ובספרו האמונות, והרמב"ם, והסכמת כל הגאונים בפרשם הגדות התלמוד. וכן דרכו בזה הדרך כל האחרונים. אך מ"מ חלק על הרמב"ם לגבי התארים "נמצא" "אחד", שלדעתו הם תארים עצמיים, שהטענה ש"אחד" הוא תואר שלילי שאין בו רבוי, כמו שאמר בן סינא, וכן שהתואר נמצא הוא שלילי, כי המציאות מקרה קרה לנמצא, וכן נמשך לזה אבו חמד, בספר הפלת הפלוסופים, ונמשך אליו הרמב"ם במורה, וכן נמשכו הרבה מחכמי אומותינו, הוא הטעאה גמורה. שאכן "אחד" בדבר גשמי הוא בדבר שבטבעו לקבל הרבוי, לא כן "אחד" בבורא, היינו שאין מציאות כמציאותו, שהוא מחוייב המציאות, שנמנע שיקבל שנים. ושכן דעת ן' רשד שהשיג על "נמצא", לפי שמקרה, הגדרתו, שיתכן שהמקרה לא יהיה בנושאו. למשל, בגד הוא עצם, וצבעו הלבן הוא מקרה בבגד, כי יתכן שלא יהיה צבוע הבגד בצבע זה. אך עצם הדבר לא שייך שיעלם, ובכל זאת ישאר נמצא. וממילא אין המציאות מקרה בדבר הנמצא, כי א"א שימצא דבר בלא שימצא. ולכן המושג "נמצא" הוא מהות הדבר, ולא דבר נוסף עליו. ועע"ש. וכן דעת אבו נצר אלפראבי בספר התחלות הנמצאות, והרלב"ג במלחמות ה' (מאמר ג פרק ד), ו **כל האחרונים מחכמי אומתנו** נמשכו לדעת בן רשד בזה, וזהו דעת תורתנו בתארים המחוייבים באל יתברך, הם ה"אחדות" וה"מציאות". עכת"ד. וכל הספרים שציין אין לי, חוץ מהרלב"ג במלחמות ה' (מאמר ג פרק ג) שכתב כאשר אמר בו, ו"כל אחרונים מחכמי אומתנו" איני יודע למי כיוון.

תארים עצמיים במראות הנבואה

ו. בכתב תמים להרב תקו הוא ר' משה בן חסדאי (רוב מאמרו צוטט בתורה שלמה סוף חט"ז עמ' 315 והלאה וסיכום בדף 318 ד"ה אותם), ס"ל שכל התארים הם תארים חיוביים, ואף תארי גשם, כגון יד ה' וכדומה, הם חיוביים, והיינו משום **שהוא נדמה** לנביאיו כך, כיון שהוא כל יכול, ואע"פ שאינו גשם, יכול הוא להראות בציורי גשם. [אין חולק שה' לא התראה בגשמיות ממש, שזו נצרות, אלא שבמראות הנבואה, שהם מראות רוחניים גמורים, (וכמו שנתבאר לעיל) ס"ל שה' התארה בציור רוחני, שבו היה לו "יד" וכדומה, ובמראה רוחני זה נראה כגשמי ולכן יכון עליו התואר החיובי "יד" וכדומה.] בספר תורה שלמה (הנ"ל) הביא עוד כמה ראשונים החולקים על הרמב"ם, שהנה הבכור שור (בראשית א,כו) אחר שכתב שאין לתת דמיון דמות ותמונה למעלה, ושפסוקי ההגשמה הם משלים, ומראות יחזקאל "כמראה אדם", ביאר בזה"ל, כך היה נראה בעיניו על עניין **החזון** , כמו חלום, שנראה לו שהוא רואה ואינו רואה, דהא כתיב, כי לא יראני האדם וחי, כלומר ולא שום דבר חי, **ונדמה** לו כאדם שלא להבעיתו בדבר שאינו רגיל לראות. שהקב"ה ופמליא שלמעלה **מדמין** עצמן בכל עניין שירצו להראות לאדם, כדאמר בתלמוד, אידמי ליה כפרשא, כדיבא (ב"מ פה ע"ב), כזונה (ע"ז יח ע"ב). וכן הוא אומר וביד הנביאים אדמה, כלומר אני מדמה עצמי בכל עניין שאני רוצה וכו'. עכ"ל. ושכ"כ רב חמאי בס' העיון (נדפס בגנזי חכמת הקבלה ובסגולה חוברת כז-כח) וז"ל, והוא ית' שמו, אע"פ שאינו מושג הוד יקרו, בשביל כבוד בריותיו עושה לו לעצמו **דומיה כאילו היה גוף ממש** וכו'. ע"כ. [ועוד הביא כן מרש"י, אולם השבנוהו לעיל (סימן א הלכה ג אות יג) שאין ראיה ממנו, ע"ש.] הרי שהבורא במראה הנבואה מתדמה לנביאים בדמות גופנית. ואחר שכן, כתב, שלשיטתם יצא שתארי הבורא הם תארים עצמיים למראות שבהם מתדמה ה' לנביאים.

המחלוקת אינה ביסוד הדת

ז. ומ"מ אין כאן מחלוקת לגבי מהות השם, שכולם מודים ואומרים בהסרת ההגשמה ממהות השם, ושאין לנו שום מושג בבורא, שהוא "סוג" אחר, וכל המח' היא עיונית, האם שייך תואר עצמי כל שהוא, אך לא שע"י שהוא עצמי, אנו מכירים אותו, או משיגים משהו ממנו. וכ"כ גם הרלב"ג גופיה במלחמות ה' (שם מאמר ג פרק ד) שאחר שביאר את האמור, סיים, אלא שאין המכוון מאלו השמות הרבים, כי אם דבר אחד פשוט בתכלית הפשיטות, כמו שבארנו. והנה רוחק אלו התארים והדומה להם כשנאמרו עליו יתברך, מכוונתם כשנאמרו על זולתו, הוא כרוחק מדרגתו יתברך ממדרגתם בעצם השלמות

והכבוד. ר"ל, שהם נאמרים בשם יתברך באופן יותר שלם מהאופן אשר נאמרים בזולתו. עכ"ל. וכתוכן זה הוא בשומר אמונים (אירגאס ח"א אות לג) שאף שסובר שיש תארים עצמיים בבורא על פי תורת הסוד, אך בוודאי שאין חולק שלא מפני כן נדע משהו ממהות הבורא, שבו אין השגה, והסובר אחרת מגשים, ע"ש, וגם בח"ב (ריש אות כג) כתב כיוצ"ב, ושלכן הסוברים אחרת אינה כפירה ע"ש.

שיטת השומר אמונים בתארים, במה מסכים ובמה חולק על הרמב"ם מכח הקבלה תארי גוף והתפעלות, "רצון", "אחד"

ח. היות והשומר אמונים אירגאס האריך למעניתו בפגתמא דנא, ואל משנתו רבים נוהרים, על כן אמרנו לעמוד על שיטתו, במה מסכים עם האמור ובמה חולק. ותחילה נגיש את מסקנתו, בעקרון הולך הוא לרגלי הרמב"ם הנ"ל, אלא שחולק עליו שאין לייחס לה' תארי שלילה, וגם לא תארי פעולות. ומאידך חולק, שכן יש לה' תארים עצמיים, הם תארי הקבלה, הספירות, הפרצופים וכדו'.

השומר אמונים (ח"א אות לה) מאריך לבאר בסוגיית התארים את הסרת ההגשמה, שאין היא כוללת רק את הסרת תארי גוף, אלא גם את הסרת תארי ההתפעלות, חנון, רחום, רצון, אהבה, שנאה, רוגז, רחמנות, שחוק וכיוצא מהמדות הנפשיות, וכל זה באחד הפשוט הוא טעות גדול להאמינו וכו'. עכ"ל. ושם (ח"ב אותיות כ,כא) שהתואר "רצון" בבורא, אצלו הוא שלם בתכלית, ואינו כמו הרצון אצלנו שהוא כח נפשי, והחושב שיש לה' כח נפשי, אין לו חלק באלהי ישראל ותורתו. אלא שכדי לדבר בו משתמשים במושג רצון, שאם ה' פועל בלי רצון הרי זה חסרון עצום, אך הרצון שלו שלם בתכלית שרצונו הוא דעתו והוא חייו וכו' שהכל אצלו בשלמות, ואין זה הרצון הנפשי. ושזו כוונת האר"י בריש אוצרות חיים "כשעלה ברצונו הפשוט", רצון מחד, ופשוט מאידך, ועיין ברמ"ק בספר אלימה עין כל (ת"ב פ"ו). ע"כ. עוד שם (ח"ב אות לה השביעי) כתב לגבי התואר "אחד" שהסכמת כל המקובלים שאין זה תואר עצמי, כי האחד נחלק לחצי שליש ורביע, משא"כ אחדותו.

תארי עצם, נפשיים, מתווספים

עוד שם (ח"ב אות נה) תארי עצם [מלשון עצמות], או חלק מעצם, לא שייכים בבורא, שלא נודע לנו עצמותו. וכן תארים נפשיים, חכם, גבור, רופא, רחמן, כעסן וכיוצא וכו', כולם מקרים מחוברים לנושא, ונוספים על העצם, ולו אין מקרים. תארים מצטרפים מתווספים, כגון אב ובן, אע"פ שלא מגדירים את עצמותו, מ"מ כל חלות תואר תלויה

בקשר אל הדבר הנוסף, ובלא הדבר הנוסף, מתבטל אותו תואר, ולכן הם מורים קצת על חידוש, ולא שייכים בבורא הקדמון.

במה חולק, תארי פעולה אינם

וממשיך (שם ח"ב אות נה) שתארי פעולות שכתב הרמב"ם במורה (ח"א נב, נג,נח) שמותרים בו, כי אינם בבורא, וכך תארי התורה רחום חנון, כוונתם לתארי פעולה, כגון פעולה שאנו קוראים לה רחמים, בה קוראים לבורא רחמן, ואין רבוי פעולות נותנים רבוי בבורא. עכת"ד הרמב"ם, משיג על הרמב"ם, שהאל הפשוט לא יתחייב ממנו אלא דבר אחד פשוט, ולכן רבוי פעולות נותנים בו רבוי, וסותרים את האחדות. ולכן אין שום הבנה לתארי התורה רק על פי הסוד, וכו'.

תארי שלילה אינם, והקבלה מבארת את התארים

ט. עוד כתב השומר אמונים (ח"ב ריש אות סז) לדחות את הרמב"ם ודעימיה, שאין כוונת התורה לייחס לבורא תארים שליליים, שזהו דוחק הכתובים, וכפי שגם לא מצינו כדבר הזה בחז"ל, ושלא הבינו ענין היחוד שצוותה התורה כלל, שהוא מובן ע"י תורת הסוד. ע"כ. וכ"כ לעיל (ח"א אות לג) שהפילוסופים סוברים שאין תארים חיוביים רק שליליים, בכוונת תארי האלוה הכתובים בתורה, וטעות הוא בידם, שהתורה לא נתכוונה כלל לייחס התוארים לשי"ת בדרך שלילה. ושכבר התווכח עמהם הרמ"ק בספרו אלימה עין כל (ת"ב פ"א) והוכיח טעותם. וגם לא מצינו שאמרו חז"ל בשום מקום שתארי השי"ת הם בדרך שלילה, ושאסור לתאר אותו בדרך חיוב. גם עניין היחוד שנצטוינו עליו בתורה, לא הבינו אותה כלל, כי באמת לא יובן ולא יושג כל זה, זולת ע"י ידיעת הספירות, מה שהוא נעלם מעיני חכמי המחקר, ולפיכך נתקשו בהבנת התוארים, ופירשו מה שפירשו. ואין להאשימם כל כך, כי להיותם נעדרים מחכמת הקבלה, לא יכלו להכנס בהשכלת תואריו יתברך, היאך יתייחסו. ויותר רצו להדחק לבארם באופן הנזכר, מלסתור האמונה של האחדות הפשוטה. עכ"ל. דהיינו תארי הספירות הם חיוביים, וכאן לא פירש איך יכונו דבריו, שלכאורה הם סתירה מינה וביה, ויתבאר להלן. וכ"כ בעוד דוכתי כגון (ח"א אות לה) בזה"ל, ולכן כל הרוצה שלא לפגום אמונתו, צריך הוא ללמוד חכמת הקבלה, כי על ידה יבין סוד ההנהגה, וענין האברים, והמדות ותוארים הכתובים בתורה, איך יתייחסו באלוה. עכ"ל. ועוד לו (ריש ויכוח שני אות ד) שהקבלה תלמד הרחקת ההגשמה, והוסיף שהקבלה תלמד וז"ל, ומכלל יחודו, הרחקת התוארים מעליו, ואיך יובנו התוארים והאברים הכתובים בתורה. עכ"ל. ועוד שם (ח"ב אות נה) כתב כתוכן זה, שאין שום הבנה לתארי התורה, רק על פי הסוד, ע"ש. הוראנו לדעת, שעיקר חילו

ומשענתו של השומר אמונים היא על תורת הסוד, שלא נודעה לרמב"ם ודעימיה, ומכחה גם בא לחלוק על דברי הרמב"ם בתארי שלילה, ובתארי פעולות הנ"ל [כי מצד עצם טענותיו הנזכרים שם, בקל יש להשיבם, וכדלהלן].

מסקנתו בתארים

י. אולם מה ביארה הקבלה לא ביאר כאן, ותחילה נכתוב את מסקנתו [העולה ממקומות אחרים בדבריו, וכדלהלן], שהקבלה מבארת את האברים הכתובים בתורה שהם הספירות, ושהספירות הם נבראים שה' פועל דרכם, שהם כלי הבורא, ולכן הוא פועל באחדות, והפירוד הוא בהם. ולכן כשכתוב "יד השם" בתורה, הכוונה לספירה פלונית שבה פועל ה' באחדות גמורה, והשינוי והפירוד הוא בספירה. ולכן אע"פ שגם הוא מודה שאין זהו תואר חיובי לבורא עצמו, שלבורא אין שום תואר חיובי, מ"מ הוא תואר חיובי לכלים של הבורא, שבהם אנו מדברים אל השם. והסיבה שע"י הספירות אנו מדבריו אליו, כי אין לו שם. עכת"ד, וכאשר נבא אליו עתה בהרחבה.

הספירות אינם מהותו

כדי לעמוד על דיוק דבריו, תחילה נביא את דבריו המפוזרים בנושא זה, תוך הדגש ושימת לב שהשומר אמונים למד שהספירות אינם מהות הבורא, שהנה (ח"א אות מב) כתב, שהי' ספירות הם עלולות ממנו נאצלות ממנו. ע"כ. הרי שאינם מהות הבורא, אלא עלולות, ונאצלות ממנו. וכ"כ בעוד דוכתי שהנה כתב (שם אות מג), שהם אחרים ממנו, ואפשריים לא מחוייבים. ואי אפשר לנאצל שהוא הכתר העליון, לקבל טובה ושלימות מהא"ס, עד שיהיה שוה לו ממש, אלא מוכרח שירד מאת פני אדניו ושלמותו הבב"ת, בערך ההבדל שיש בין העילה לעלול. עכ"ל. ועוד ממשיך (אות מה) ומבאר שהכתר, "נמנע לעלול שיהיה שוה לו" "פעל והאציל" "ואחריו האציל י"ס". ושם (אות נג ד"ה אמנם) כי היודע שהא"ס הוא למעלה מפרטי עולם העשיה ויצירה ובריאה ואצילות, יחייב מציאותו [מציאות הבורא מחייבת] חיוב נפלא, שהרי יודע **שאינו א"ק** [הבורא אינו א"ק], **ולא אחד מאורותיו הנפלאות, ולא אחד מספירות עולם האצילות, ולא ממדרגות בריאה יצירה ועשיה, כי אם עליהם הוא מתעלה ומתנשא לאין תכלית** וכו'. לכן **הוצרכו הספירות שהן הם המדות הנפשיות והתוארים הנזכרים**. ועמם יפעל הא"ס יתברך שמו העניינים הללו, ולא ישיגהו מזה שינוי כלל וכו'. לפיכך הוצרכו הספירות, כי על ידם יפעול כל הפעולות, מבלי שישתנה כלל, כי השינויים יבואו על ידיהם, ואינם בו כלל, ו **גם על ידם יקרא רחום וחנון ארך אפים ובכל השמות והכנויים**. עכ"ל. ושם (אות נה) שאע"פ שהספירות היו נעלמות באין סוף, היינו שהיו בידיעתו, שכיון שהוא

יוצרם, ואין בו שינוי, נקראים עצמותו, אבל הם לא הוא כלל, "אבל שם [בבורא] אינם ספירות ח"ו". ושם (אות נז) ואין הכוונה לומר שנתפשטה ידיעתו ונפרדה ממנו ח"ו וכו', אלא הענין הוא שבין ספירות א"ק, בין ספירות עולם האצילות, כולם הם **מחודשות נתחדשו ממנו בחדוש** גמור, ולא שיצאו ממנו, אלא שנתחדשו מאמתת עצמותו וכו'. שהספירות נמצאו ממנו ומכחו, כמו נר המודלק מנר, שהנר השני נמצא מכח הנר הראשון. וגם שהם מחודשות וכו'. וכן שאינם יוצאים מעצמותו אל אצילות וכו'. וכמו שהאריך בזה בספר אלימה עין כל (ת"א פ"ד ות"ג פי"ד) ע"ש. עכ"ל. וסיכם זאת (אות ס) שאין בספירות, ולא בא"ק, חלק מהאין סוף שנשתלשל, **אלא נתחדשו** מהא"ס בדרך אצילות, שהוא הוצאת דבר מדבר, והראשון לא יחסר, כמו שאמרת במשל הנר. וגם שאין מהותם מעצם המהות הבלתי בעל תכלית. עכ"ל. ושם (ח"ב אות נה) **ולכן אין שום הבנה לתארי התורה רק על פי הסוד** , והיינו שה' יצר דבר אחד, וממנו יצר שני, וכיון שעוברים דרך השני, מקבלים יצירה חדשה וכו'. וע"ש (ח"ב אות נז) שתארי הי"ס אינם בבורא, כי מהבורא יצא רק אור פשוט בתכלית הוא הכתר, וממנו השתלשלויות עד שאפשר לקרותם בשמות, ויהיה בהם רבוי ושינוי. שמהבורא יצא באחדות גמורה כתר א"ק, שאין שם שום ריבוי ושינוי כלל ועיקר, וממנו אדם קדמון, שהוא אחדות על אחדות, וממנו כתר אצילות שהכל רחמים גמורים ואחדות [אך יש מושג רחמים] וממנו בחכמה מתייחדים חסד דין רחמים, שכולם רחמים גמורים ואחדות. וממנו הבינה, ששלושתם יחד. וממנה ג' ספירות חסד דין רחמים, פעולות נפרדות. ע"כ. והוסיף (אות סט) ביאור, שהספירות הם כלי הבורא, ופועלות מכוחו ולא מעצמם, והסובר שפועלות מעצמם, היא שניות. ושם (אות עא) שהספירות הם כלי הבורא, ככלים ביד האומן. ואם יסתלק מהם, ישארו כגופא בלא נשמתא וכו'. עוד לו (ח"ב אות יא העיקר הג') יחיד בעולמו, הענין הוא, כי עם היות שהא"ס פועל ע"י הספירות, הנה הוא לבדו העיקר, וכמש"כ וכו'. הרי דאם היות שהפעולות נפעלות מהא"ס והספירות, עכ"ז הוא יחיד בעולמו, כי לא יצדק באמיתות ליחס הפעולות אל הספירות, כי אם אל המנהיג אותם, שהוא הא"ס י"ש, וכמו שהוכחתי בויכוח א סימן עא. עכ"ל.

למי מתפללים בכוונות התפילה בספירות

עיקר שיטתו בתארים ביאר בח"ב (אות סז) שלמהות ה' פשוט שאין שום שם, כי אין לו שום הגדרה. ושמות הספירות הם שמות כלי הבורא [והובא לעיל שכ"כ בעוד דוכתי (ח"ב אותיות סט, עא, יא העיקר הג', ובח"א אות נג ד"ה אמנם), ועוד נעמוד על כך בעז"ה בהמשך בהרחבה] שבהם פועל בברואים את כל השינויים, וכיון שהם

כלי הבורא, לכן מדברים ומתפללים בשמות הספירות אל אור ה' הפועל בהם [באחדות פשוטה בתכלית], וכמובן לא מתפללים אליהם, שזו שניות, אלא אל הבורא הפועל על ידיהם. הרי ששמות הספירות הם שמותם ולא שמותיו, והכוונה כשמזכירים את שמותם, להתפלל אל הבורא הפועל בהם. כי א"א לפנות בשם אל הבורא, שלה' אין שום שם, ואף א"א לקרא לבורא על שם פעולותיו [שחולק על הרמב"ם בזה שאמר שתארי פעולות נכונים, וס"ל שגם תארי פעולות פוגמים באחדותו, וכנ"ל.] ולכן פונים אליו בשמות הספירות, שהיות והוא פועל ע"י הספירות, תפילתנו בשמות הספירות אליו, ולא אל הספירות. ואע"פ שהוא פועל שינויים ע"י הספירות, כמובן אין השינוי בו, אלא בהם. ושכ"כ הרמ"ק בפרדס (שער לב הנקרא שער הכוונה). וראה עוד כאן בהערה זהו שלמדנו בכוונתו, אף שיש מקום ללמוד אחרת, היות וכתב שם כמה פעמים ששמות הספירות הם שמות הבורא, ומאידך כמה פעמים כתב שהם שמות הספירות עצמם, ולא שמותיו, וכבסמוך, והרי זו סתירה. ואם נבאר שכוונתו היא שרק שואלים את שמות הספירות לדבר בבורא, כפי שיש מקום ללמוד בכוונתו. א"כ מה השיג על הרמב"ם שם שתארי פעולה הם פגיעה באחדות, הרי גם הוא עצמו מבאר כן את התארים, שהם תארי כלי פעולה. ומה שהקשה על הרמב"ם קשה עליו. ולכן נראה שכוונתו כאמור, שהתארים אינם שמות הבורא אלא שמות כליו, אלא שיש לכוון אל הבורא שפועל בהם. ונרחיב, פעם קורא לשמות הספירות שמות של הבורא, וז"ל (ח"ב אות סז בד"ה הרי מבואר) כי אחר שהאציל הספירות נקרא הוא בשמותם, על שם פעולותיו והנהגותיו. ומאידך שם בהמשך כותב שהספירות הם שמות הספירות ולא שמו וז"ל, הרי דהספירות בלתי הא"ס, לא אתקריאו הוי"ה ובשאר השמות [הרי שהספירות נקראים בשמות הקודש, ולא הוא]. וכך ממשיך וז"ל, וא"כ בהזכירנו שם הויה ושאר השמות, נכלל ג"כ כח הא"ס במייחדם, וגורם שיקראו הספירות, אותם שמות שאנו מזכירים. וכן בסוף האות כתב וז"ל, הרי מבואר, כי בכל ההודאות והתפילות ושפתי רננות, נזכיר השמות בקול ודבור שהם בספירות, ונכוין במחשבתא ורעותא דלבא אל הא"ס, שהוא היחיד ונעלם, דמחבר לון, ומייחד לו כחדא, שע"י כן נקראים הספירות בשם הויה. עכ"ל. להדיא שהם שמות הספירות עצמם ולא שם הבורא. ומאידך לעיל בהנ"ל ממשיך וז"ל, ונמצא כי הא"ס בבחינת היותו מייחד ומקיים הספירות שהם עובדין דיליה, נקרא בשם הויה, ובשאר השמות והכנויים. אבל בבחינת עצמותו הפשוט, אין לו שום שם. עכ"ל. ולהדיא שהבורא נקרא בשם הספירות, אך בשם כלי פעולותיו? מכח סתירות אלו, כתבנו כאמור למעלה. ועוד נראה להראות שכוונתו כאשר ביארנוהו, מדכתב (ח"ב

אות סז ד"ה אמנם) וז"ל, "לייחס" אל הא"ס כל השמות והתוארים מצד פעולתיו שפועל באמצעות הנאצלים והספירות וכו'. ובזה הצד השני מפעולותיו, הוא שנוכל "ליחס" אליו השמות והתארים, בבחינת שהם תוארי פעולותיו וכו'. כדי שתבין היטב איך אפשר "לייחס" לו השמות מצד פעולותיו, עם היות שהוא בעצמו אין בו שום שם וכו'. עכ"ל. המילה "לייחס" שכתב כאן כמה פעמים, פירושה שאין זה שמו, אלא באמת הוא שם דבר אחר, אך אנו משתמשים בשם זה ביחס לבורא, דהיינו לדבר אליו, או עליו, וכוונתו כאמור. וכמו שמסכם את דבריו בהמשך (סוף אות סט) וז"ל, ועם האמור נתבאר, איך כל תפילותינו הם לא"ס, כי בלעדו אין משפיע ונותן. ומפני שאין אנו יכולים לכנות בו שום שם ותואר וכינוי, אנו מתפללים אליו על ידי הספירות [מפורש שהם לא שמותיו], כי שם [בספירות] שייכי השמות והכינויים הכתובים בתורה ובסדר תפלותינו, ושם נוכל לדבר עמו ולקרוא אותו בכל השמות, במחשבתא ורעותא דלבא, על שם שהוא מהווה ומקיים אותם, ופועל עמהם כל הפעולות וההנהגות [ולא משום שהם שמותיו ממש, אלא הם שמות מושאלים אליו, שמות "יחס", והיחס אליו הוא מפני שבהם הוא פועל]. עכ"ל. וכן ממשיך (אות עג) שהספירות הם כלי הבורא. וגם (באות עה) האריך בהביאו את דברי האלימה כל עין, שהם כליו, וכסא אליו, ולבושיו בהתחברם זל"ז, ולכן פגם בלבוש אינו פגם במהות, אך פגם בכבוד, כמלכלך בגדי מלך שהוא פגם בכבוד ולא במהות המלך. מה הכריחנו ללמוד כן בדבריו.

השגותיו על הרמב"ם בתארי פעולות

יא. כתב (ח"ב אות נה) להשיג על הרמב"ם בתארי פעולות [שהרמב"ם אישר לתאר את הבורא בתארי פעולות, כיון שתארים אלו אינם בבורא עצמו.] שתארי פעולות נותנים רבוי, שמהאל הפשוט לא יתחייב אלא דבר אחד פשוט, ואם אמרת שהוא פועל באחדות כמה פעולות, נתת בו ריבוי. חילו, שכן אמר הראב"ד בהקדמת פירושו לספר יצירה, והוסיף **שבזה** יבואו יחדיו אזהרת המקובלים שלא לתת שום שם אות או רמז לבורא, וש"אין שום פתח להבין ולהשכיל ענין השמות והתוארים הנזכרים בתורה, זולת בהיותנו מייחסים אותם אל הספירות, ועל דרך שקבלו המקובלים". עכ"ל. עוד (אות נט) כותב, "כמו שקבלו כל המקובלים" שמהבורא יצא רק אחד פשוט בתכלית. ע"כ. ולהלן (אות סז) כתב, כפי קבלתנו, שמהפשוט לא יצא כי אם פשוט. וכן הוא מוכרח מכמה ראיות שכתבו המדברים באלהיות, להוכיח דפעולת הא"ס אינה אלא פעולה אחת פשוטה. עכ"ל. [וכתב הוכחה זו לעיל (ח"א ריש אות מא) ע"ש, אולם בקל יש להשיבם, ובפרט שנשמעים הגבלה בבורא, ונראים דברים זרים ע"ש. שוב אחר זמן ראיתי בארי נוהם

(פרק ז) שכתב, ופליאה דעת ממני דברי הרמ"ק ז"ל (פרק ט משנה יוד ולא ט') שרצה להוכיח שהספירות מוכרחות מצד החקירה. אשר ממנו לקח גם כן חתני בספר נחלת יעקב לומר שהספירות מן החקירה, אבל לא כתב ההכרח מאין וכו'.] ועוד הוסיף כאן סברא, שכיון שכל תואר פעולה, הוא שלמות פרטי ומוגבל, לא יתכן לתאר בהם את הבורא, לפי שיש בתארים אלו הגבלה וחסרון שאר השלמויות. כי הבורא פועל את כל פעולותיו באחדות גמורה, וכשאנו מתארים תואר פעולה יחיד, בזה נתננו את השלמות רק לגבי הפעולה שתיארנו, ולא לגבי כל הפעולות יחד, ואין לנו שום מילה שכוללת את כל הפעולות והשלמויות באחדות ובהשוואה גמורה, ולכן תארי פעולה הם טעות בבורא. עכת"ד.

ואי משום הסיפא לא איריא, כי גם הרמב"ם מורה שתואר פעולה היינו תוצאת הפעולה, ולא איך הוא פועל אותה, שפועל אותה באחדות גמורה, ושאכן תואר לבורא עצמו אי אפשר לתת בשום אות או רמז [חוץ משם הויה לדעת הרמב"ם, וגם זה כותב שאין לנו שום הבנה בפירושו, ושזאת היו מלמדים את הראויים אחת לז' שנים.] וא"כ אי משום הא לק"מ, וכאשר ביאר זאת להדיא המורה (סוף פרק נב).

ולגבי טענתו מכח הקבלה, שמהאל הפשוט לא יצא כי אם פשוט, תחילה וראש טענתו זו מצד הקבלה, אינה מתורת האר"י, אלא מדברי הראב"ד. וראה שהרמח"ל כתב בדוכתי טובי, שאילו רצה ה' היה בורא את כל העולמות ללא שום אמצעים, וללא שום השתלשלות, ולא כמו שהוא ברא, שכ"כ בקל"ח (פתח ל), לא נאמר הואיל והא"ס ב"ה ברא את העולם כך בסדר הזה שבראו [השתלשלות העולמות], זה מה שהיה יכול לברוא ולא בדרך אחר וכו'. ח"ו [לחשוב כן] כי הא"ס ב"ה כל יכול בכל מיני יכולת, והוא אינו מוגבל כלל ועיקר, אבל אם הא"ס ב"ה לא היה רוצה בזה [בהשתלשלות], היה יכול לעשותו כמו שהיה רוצה. ע"כ. וכ"כ כמה פעמים בדעת תבונות כגון (ח"א סי' מ) כתב, הקב"ה היה יכול לברוא עולמו בדרך כל יכולתו, בלא שנוכל להבין במעשיו לא נמשך ולא קודם, לא סיבה ולא מסובב וכו'. אבל מפני שרצה הרצון העליון שיוכלו ב"א להבין קצת מדרכיו וכו', על כן בחר להיות פועל בדרך בני אדם. ע"כ. וכ"כ עוד שם (סי' נב). והכי מבאר עוד בכללים מתוך מלחמת משה (עמ' שנא), ובקנאת ה' צבאות (עמ' עז), ובכללים ראשונים (כלל ב).

ובר מין דין, איני רואה שום קושי שהרמב"ם יסכים עם הכלל שמהאל הפשוט לא יצא רק פשוט, ולמעשה בדומה דורך הרמב"ם במורה (ח"ב פרק ד) שמהבורא יצא השכל הראשון, וכך הלאה השתלשלו הדברים, ואע"פ שהם השתלשלות, הם כן מיוחסים

לבורא, אע"פ שאין הוא עושה את הדברים באופן ישיר, כשם שהבורא שורף באמצעות האש, והאש תנוע באמצעות תנועת הגלגל, והגלגל משכל נבדל שהוא מלאך, והוא מהבורא. ועוד ראה בסמוך הערה נוספת.

השגותיו על הרמב"ם בתארי שלילה

יב. עיקר טענתו וחילו מושתת על כך שהקבלה השתמשה בשמות ספירות, ובהם ביארה את פסוקי התורה "יד ה'" וכדומה, שהכוונה אל הספירות, ומשמע שהם תארים חיוביים. וגם מתוך שפשט פסוקי התורה הם תארים חיוביים. ולבאר שהכוונה לתארים שליליים, הוא דוחק הכתובים. ונשוב ונביא את דבריו, שהנה שם (ח"א אות לג) דחה את מה שהפילוסופים סוברים שאין תארים חיוביים רק שליליים, בכוונת תארי האלוה הכתובים בתורה, וכתב עליהם, טעות הוא בידם, שהתורה לא נתכוונה כלל לייחס התוארים לשי"ת בדרך שלילה. ושכבר התווכח עמהם הרמ"ק בספרו אלימה עין כל (ת"ב פ"א) והוכיח טעותם. וגם לא מצינו שאמרו חז"ל בשום מקום שתארי השי"ת הם בדרך שלילה, ושאסור לתאר אותו בדרך חיוב. גם עניין היחוד שנצטוינו עליו בתורה, לא הבינו אותה כלל, כי באמת לא יובן ולא יושג כל זה זולת ע"י ידיעת הספירות, מה שהוא נעלם מעיני חכמי המחקר, ולפיכך נתקשו בהבנת התוארים, ופירשו מה שפירשו. ואין ההאשימם כל כך, כי להיותם נעדרים מחכמת הקבלה, לא יכלו להכנס בהשכלת תואריו יתברך, היאך יתייחסו, ויותר רצו להדחק לבארם באופן הנזכר, מלסתור האמונה של האחדות הפשוטה. עכ"ל. עוד שבסיס דבריו ומשענתו הוא על תורת הסוד כן כתב (שם ח"ב אות סה) שכתבו המקובלים שאין מתפללים אל הספירות, אלא אל הכח הפועל בהם, הוא הא"ס, והמתפלל לספירה עובד ע"ז. [והביא שכ"כ הרדב"ז (בהקדמתו למגן דוד) והרמ"ק באלימה עין כל (ת"א פ"ב ופי"ח) **ושאר כל המקובלים** . וכתוכן זה הביא גם לעיל (ח"ב אות כג) מדברי הרמ"ע מפאנו, שאף שהוא סבור שמהבורא, עלול הא"ס, מ"מ התפילה לבורא, ע"ש. עוד טען שם (ח"ב אות סג) שאפילו לומר חכם ולא בחכמה אינו נכון, כי אז שללנו רק את החכמה ממנו, ובזה הגבלנו אותו, כי הוא לא רק חכם בצורה שהוא חכם, אלא חכמתו היא חייו, אהבתו, דעתו וכו', הכל אחד בתכלית. ע"כ. ובתחילה סברתי שכוונתו להשיב על הרמב"ם הנ"ל בתארי שלילה, ואם יכונו דבריו, יכונו על תואר "חכם ולא בחכמה", שזה תואר חיובי עם שלילה, משא"כ תואר שלילי גמור, כגון אינו טיפש, אינו נותן שום גריעות בשלימות, כי לא הגדרנו שום דבר בו, וא"כ אין מכאן השגה על הרמב"ם. ברם באמת לא כתב כן להשיב על הרמב"ם, אלא כדי לבאר את עצם תואר זה שאינו נכון.]

הנה לגבי טענתו שביאור הרמב"ם הוא דוחק בפשט התורה. לכאורה גם איהו גופיה לא נמלט מקושי זה, לפי שלדרכו שתארי התורה הם תארים חיוביים אל כלי ה', שעל ידיהם הוא פועל וכדלהלן. גם זה אינו פשט הכתוב, ועוד גדול דוחקו יותר מדוחקו של הרמב"ם, שאף שהרוויח שתיאר בתואר חיובי, ברם התרחק עוד יותר מהפשט הפשוט שהתואר הוא אל הבורא עצמו, ולא אל דבר אחר. [זאת ועוד, השגתו זו היא רק לגבי תארי שלילה, ואף לרמב"ם כמעט שאין בתורה תארים כאלה, שהם יכונו רק לגבי פסוקים המדברים על ה' כלפיו בלבד ולא כלפינו, וכפי שנתבאר לעיל, וכל מה שמתייחס אלינו, הם תארי פעולה, שהם תארים חיוביים.]

פשט או סוד

יג. עוד יש להשיב על דבריו, והערה זו תיכון אף לגבי השגותיו לענין תארי פעולות, ולי היא טענה גדולה, כי לכאורה יש בדבריו ערבוב של תורת הסוד עם הפשט, וכלל הוא בידנו, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, דהיינו לכל פסוק חייב להיות פשט ובנוסף לפשט יש לו גם סוד שטמון בו, כנודע. ומעתה מהו הפשט [ולא הסוד] הכתוב בתורה המילם "יד השם", "עיני השם" וכדומה, ואיך אפשר לבאר שפשט המילים "יד השם" הם ספירת הגבורה, וכדומה, הן הלא זהו סוד ולא פשט. דרך משל, אדם שאסור ללמדו סוד, מפני שאינו ראוי, כיצד נפרש לו את הפסוק "יד השם", האם נבאר לו שזו ספירה? הרי אסור ללמדו סוד. משל זה רק בא להמחיש שהפירוש לפסוק "יד" שהיא ספירה, אינו פשט הפסוק, אלא סודו של הפסוק, ולכל התורה יש פרד"ס, והשומר אמונים נקט לבאר את פשט התורה בדרך הסוד, אך אין זה ביאור פשט התורה, וכיון שכן, גם איהו גופיה בעל השומר אמונים, עדיין צריך לבאר את תארי האל בפסוקים על דרך הפשט, ובדרך הפשט אחר העמידה על התארים, לא נותר לנו אלא לדרוך בדרכו של הרמב"ם, שרק תארים חיוביים של פעולות, ותארים שליליים, יכונו בה'. ועל כך יהיה ניתן להוסיף את דרכו של בעל השומר אמונים [לשיטתו], שעל פי הסוד יכונו בה' גם תארים חיוביים של כלי ה', שבהם פועל, אך אין זה שולל את הפשט של הרמב"ם.

עוד הערה על השומר אמונים

יד. ומה שמבואר בדבריו כמה פעמים, שאם יודעים קבלה נושא זה מובן ופשוט, כגון (ח"א אות לג), וכן בהמשך שם, ועוד לו (אות לה) בהרחבתו בהסרת ההגשמה, כתב, שאינה רק הסרת תארי גוף, אלא גם הסרת תארי התפעלות, חנון, ורחום, שינוי, רצון, אהבה, שנאה, רוגז, רחמנות, שחוק וכיוצא מהמדות הנפשיות, וכל זה באחד הפשוט הוא טעות גדול להאמינו. **ולכן כל הרוצה שלא לפגום אמונתו, צריך הוא ללמוד חכמת**

הקבלה, כי על ידה יבין סוד ההנהגה, וענין האברים, והמדות ותוארים הכתובים בתורה איך יתייחסו באלוה . עכ"ל. לכאורה היא פליאה נשגבה, כי כאמור תורת הסוד מסבכת את הנושא עשרת מונים, ולא מבארת אותו, וללא הדרכה יפה, לומדי הסוד יכשלו בהגשמה, הרבה יותר מלומדי התורה שלא באו אל סודם של דברים. וכמו שבעל השומר אמונים גופיה להלן התם (אות נה) כותב על הקבלה, שללא רב חכם מקובל, ישתבש על ידה בעיקרי האמונה. ושם (ח"ב אות לד) כתב, כל הרוצה להבין ענין הצמצום כפשוטו ממש, הרי הוא נופל בכמה שיבושים וסתירות של רוב עיקרי האמונה. ע"כ. [והשומר אמונים רומז אל שגגת בעל המשנת חסידים (ביושר לבב ח) בכך, וכך הרמח"ל באגרות רמח"ל (אגרת ד בהוצאת מכון הרמח"ל) כתב על הצמצום ש"הרבה שגו בו" הנה לנו שדוקא בגלל תורת הסוד, שגגו בהגשמה], ועוד שם (ח"ב אות מו) כתב השומר אמונים, כי הקוראים בספרי המקובלים לפי תומם, מבלי עיון וחקירה, לא יבינו דבריהם על אמיתותם, ויכשלו בכמה עיקרי האמונה וכו'. ולכן לפנ"כ (אותיות לה-מא) כה טורח לבאר שהצמצום אינו כפשוטו אלא משל, ומה כל הטורח, אילולי שהוא חידוש לא נודע [בזמנו], שיש צורך להכריחו ולהוכיחו.

[ואף ביאורו בצמצום שנוי במח' גדולה, וכל אחד דרך בדרך אחרת, מה שמחזק את האמור עשרת מונים, ראה אל הרמח"ל בכללים ראשונים (כלל א) ובקל"ח פתחי חכמה (פתח כד) ועוד לו רבות, גם בספר התניא (שער היחוד והאמונה פ"ז), ובגר"א בפירושו לספרא דצניעותא (דף לח ע"א) ובנפש החיים (ח"ג פ"ז) ובספר הברית (סוף עמוד תצח), ורבי נתן בליקוטי הלכות (יו"ד נדה הלכה ב אות ג), ובמגן וצינה (פרק ל עמ' סג) ובלשם שבו ואחלמה (דעה ח"א דרוש ה סי' ז), שלהם דרכים שונות בנמשל הצמצום.] ועוד ראה בשומר אמונים (בח"ב אותיות כב-לא) כמה שאפשר לטעות בסוד, ושם (אות סה) שאין להתפלל את הספירות, והאריך מאוד להוציא מטעויות אשר נגרמות לכל מעיין בקבלה, ע"ש באורך. ואחר עלות כל זאת, איך כתב שעל ידי תורת הסוד יובנו כל הדברים הנזכרים לעיל. וגם כך יראה הרואה מהבאים אחריו, הדורכים בדרכו של השומר אמונים, כמה תורת הסוד קשה להבינה ויכולה לגרום לטעויות, וכגון רבי ברוך קאסיבר בתחילת ספרו עמוד העבודה כותב, וכאשר התחלתי ללמוד אצלם הסודות ההם, ראיתי כי נפלאים ונשגבים ממני להבינם על בוריין ועל מתכונתם, כי נתעוררו לי ספיקות רבות וחקירות עצומות רבות מאד, עד אשר הקרה השם לפני ספר יקר ונכבד מאד הכי נקרא בשם ספר שומר אמונים, ושמו נאה לו, כי הוא שומר הרבה עיקרי אמונה, במה שמפשיט גשמיות מרוחניים העליונים, במקומות רבים מספרו שומר אמונים, ומציל

הרבה בני אדם מכמה טעויות ושבושים וכפירות רחמנא ליצלן, אשר בעוונותינו הרבים, יצאו אנשים בני בליעל מקרב תורת ה' התמימה והנקיה, וידיחו הם ימח שמם וכו', ושספר שומר אמונים הניח דעתו, אך עדיין קיצר, ולשם כך כתב את ספרו, להאריך במקום שבעל השומר אמונים קיצר, ע"ש.

וכיוצ"ב ראה בהקדמת מרכבת המשנה על הלומדים סתרים קודם היותם ראויים, שעי"ז יכולים לטעות בדמיונות מלא גשמות וכו', ומפנה לעיין בשומר אמונים דברים יקרים. ע"כ. ועוד ניתן להאריך להרחיב, את הקושי בלימוד הסוד, לפי חוסר בהירות הדברים, שנכתבו בצורת סוד ולא בגלוי, ומחמת ריבוי הסתירות בתורת הסוד, רק נציין אל המח' הגדולה אם לקרב אל הקבלה, או להרחיקה, שרבים המרחיקים, בגלל הסתירות ואי ההבנות שבה, ומן המעט נזכיר שכ"כ בשו"ת הריב"ש (סי' קנז) ובשם רבו הר"ן, ובשו"ת הרשב"ש (סי' קפט), ובשו"ת הרא"ם (ס"ס א), ובשו"ת חות יאיר (סי' רי) ועוד רבים. ואף שהיום פשוט ומוסכם דלא כוותייהו, וגם שרבו החולקים עליהם, ואכ"מ, מ"מ לכתוב שמי שלומד קבלה, ייושבו ויובנו לו כל הדברים האמורים, היא פליאה. [ובר מין דין, על הלומד את השתלשלות העולמות כפשוטה, אף שהוא מסיר את ההגשמה לחלוטין, כפי שרבים למדו, ולומדים גם היום, כתב על כך הרמח"ל בסוף ספרו פתחי חכמה ודעת, שהלומד את תורת הסוד לדעת כמה מדות, כמה ספירות, ובאיזה סדר הם מסודרים, ואיך נשתלשלו זה מזה, ואיך הידיעה הזאת מתפשטת חוץ לגבול הזה וכו', **נקרא שלא הבין כלום** וכו', אך מי שלא הגיע לפחות לשניה [להבנת הרובד הראשון בנמשל של הסוד, שהוא ההנהגה כדי להטיב, ע"ש.] **ודאי לא הבין כלום** . עכ"ל. כי כל תורת הסוד היא משל, ולא כפשוטה, שבאה לבאר את הנהגת ה' את עולמו, ולהיכן הוא מובילו, ולשם כך כתב הרמח"ל את ספריו קל"ח פתחי חכמה, ודעת ותבונות יחד עם כללים ראשונים המקבילים, דרך השם ועוד ספרים, שכל הבריאה וההנהגה והובלת על העולמות היא כדי להטיב, וביתר עמקות כדי לגלות את יחודו יתעלה, מה שיתבאר ברצות השם חלק מכך, להלן בחלק המוסר. גם הרמח"ל גופיה כתב בכמה מקומות שדברי האר"י סתומים וחתומים, וכגון באגרות הרמח"ל (אגרת יז) כתב, כי באמת ובאמונה לא מן הכל הובנו דברי האר"י זלה"ה, וביד רבים הנם היום הזה כדברי ספר החתום. ע"כ. וכיוצ"ב ציין המהדיר אל דבריו באגרות פתחי חכמה ודעת (סי' מא) כי דברי הרב הק' זללה"ה הם כדברי ספר החתום. וראה עוד בהקדמתו לחוקר ומקובל (נדפס בשערי רמח"ל עמ' לו).] גם צריך ליישב את דברי השומר אמונים יחדיו, דלעיל (ח"א אות סז רד"ה ודע כי אלו) לכאורה סותר משנתו והופך את הקערה, שכתב, שכל הי' ספירות עם היות שהם י'

במנין, הם אחד באחדות, שהם מיוחדות במאצילם בלי פירוד כלל וכו'. כי כמו שיש בשלהבת שינוי גוונין, לבן, אוכם, אדום, ותכלת, ועכ"ז הם אחד, שהם מיוחדת, וכולם שוין בעיקר אחד. כמו כן בספירות, כי אע"פ שנאצלו, לא נפרדו ח"ו. ומה שנייחס להם מספר וריבוי וחלקים, אינו מצד עצמן, כי אם בערך פעולתן בעולמות התחתונים וכו'. כי הריבוי והשינוי המיוחס אל הספירות, הוא מסטרא דילן, דהיינו מצד השפעתן, שהם כוללין כל דרכי ההנהגה, אבל מצד עצמן, הם אחדות מיוחד. עכ"ל. ומלבד שלהאמור יש לסתור זאת, עוד חמור מינה מזכיר נצרות, וצריך הבנה למה כוונתו.

הרמח"ל בתארים

התארים הם עצמיים אחר המרה וצימצום

טו. תוכן דברי הרמח"ל בתארים הוא, כיון שהבורא פועל באחדות גמורה, וזו הסיבה שלא ניתן לשום נברא להשיגו, על כן בשביל **שהנביאים** ישיגו את פעולותיו, יוצר הבורא "המרה" למראהו, שבמראה זה, יראו אותו פועל את הפעולות **הרוחניות** , בצורה שאינה כפי שהוא פועל אותם באמת [שכאמור פועל אותם באחדות גמורה, ובאחדותו אין השגה], ובזכות "ההמרה", הנביאים משיגים אותו יתעלה. והנביאים עושים לנו "המרה נוספת למראה הנבואה [כדי שנשיג את מראה הנבואה, שאנו כלל לא משיגים דברי רוח, אף לא בדמיון], למדות האל, אלו הן י"ג מדות, הספירות והפרצופים ושאר מושגיים קבליים. שהנה הרמח"ל בדעת תבונות (ח"א מו) כתב, שהתארים לא יאותו אליו אלא בשבילנו, "ודבר זה נתברר אצל החכמים במקומות רבים בביאור רחב". וכלל הדברים, שאין ביכולת נברא להכיר מהותו [של הבורא] וכו'. ושם (אות פ) כתב, שבמהות ה' אין לנו שום השגה, שהוא פועל הכל בשלימות. ומה שאנו משיגים בו את המדות הפרטיות, כגון, רחמנות, ממשלה, כח, משפט וכדומה, הם מדות פעולותיו, שהנביאים משיגים במראה הנבואה. והנביאים ממשילים לנו את המדות העליונות שראו, שבהם אין לנו השגה, למדות שבהם יש לנו השגה, הם הכינויים, רחמן, מושל, אמיץ, שופט וכדומה [שים לב שכינויים אלה מקבילים למדות דלעיל]. וביאר שהפסוק נעשה אדם כצלמנו כדמותנו, ביאורו, כגון עשה לאדם עין ואוזן, כנגד ה"עין" העליונה להשגיח, וכנגד ה"אזן" העליונה להקשיב לתפילות, וכיוצ"ב כל שאר חלקי הגוף, שזו הדרך אשר אחז בו הרצון העליון, אחרי העלימו את שלימותו, המשוה הכל לטובה. וכתב וז"ל, כשנקראהו "רחמן" נבין, שהוא רוצה במדה אחת, שהיא מדת רחמנות, מדה שאינה לפי עצמו, אבל היא לפי ערך הנבראים, ומשוערת בשיעורם. אבל לפי שהוא רוצה בזה, והוא תופס בזה הדרך, נקראהו על שם זה, רחמן. אבל עצמותו השלם ופשוט, הוא ודאי

חוץ מכל אלה העניינים. וזאת היא האמונה שאנו חייבים להאמין בו ית' ודאי, וכמו שביארנו זה למעלה כבר [הנ"ל אות מו]. עכ"ל. ועוד עמד על כך בהמשך (אותיות ק-קב) שה' מחייה את כל הבריאה באופן פעיל בכל עת, והוא פועל הכל באחדות גמורה, אלא שבאחדות גמורה אין לנו שום מושג בו, ולכן חידש מיני השפעה שבהם ישפיע לקיים את העולם ולהנהיגו, כגון המדות חכמה, גבורה וכדומה. ומדות אלו מחודשות ברצונו, ובהם משפיע את השפע לעולמות. ע"כ.

והאמור יחד עם דרך ושיטתו של הרמח"ל שנתבארה לעיל בארוכה (סעיף י), שהנביאים רואים את ה' ממש, אך אחר המרה, ועל כן יוצא מבואר שהתארים **עצמיים** לבורא, אך עצמיים **לבורא** "**מחופש**" ולא למהותו כמות שהיא, ונביא בקצרה את תוכן דבריו בקל"ח פתחי חכמה (פתחים ה-יא) שהנביאים בעת חזיון נבואי, אינם רואים את מהות ה' כמות שהוא, לפי שאותו יתברך אי אפשר לשום נברא להשיג. וכדי שישיגוהו, ה' לקח מידה אחת ממנו, ועשה לה "המרה", כך שחלק ממידה זו תושג לנביאים, בצורה שיכולים להשיגו. דהיינו הנביא רואה את ה', אך לא רואה את ה' כמות שהוא, אלא דרך המרה. להמחשה נאמר, שדומה הדבר לרואה את חבירו במכשיר אולטרא סאונד, או דרך מצלמת רנטגן, סי טי וכדומה, שכל אלו צורות אחרות של מראה רעו, אמנם רואה את רעו ממש, אך בדרך המרה, ולכן רואה אותו בצורה אחרת ממראהו האמיתי. מעוד פן נבאר מהי "המרה", מתברר שסביב האדם ישנה "הילה", בשנים האחרונים פיתחו מכשיר שעל ידו ניתן "לצלם" את הילת האדם [צבעה של ההילה המצולמת, משתנה בין אדם לאדם, ובאדם עצמו בזמנים שונים]. ההילה אינה ניתנת לראיית בן אנוש, אולם מצלמה מיוחדת זו "ממירה" את מראה ההילה, ומציגה אותה, וכך בן אנוש משיגה. כמובן אין מראה ההילה המצולמת מראה ההילה באמת, אלא שע"י מצלמה מיוחדת זו "מומר" מראה ההילה האמיתי, והאדם משיגו בתמונה המוצגת. כבמשל צילום ההילה, כן ה' "צילם" את עצמו לצורכנו, התוצאה של "התמונה" הרוחנית הנגלית לנביאים אחר ההמרה היא, י"ס דאצילות וכדומה, שדרכם יש לאנושות מעט השגה בבורא, שיודעים שבהם ברא את העולם, ובהם מנהיג את העולם, ושכוחותיהם פועלים חסד דין וכו'. הרי שהספירות שראו הנביאים, וסיפרו לנו עליהם, שבהם עסוקה תורת הסוד, והיינו שאמנם ראו את ה', אך רק אחרי "המרה" ולא כמות שהוא. לכן הי' ספירות שבאצילות הן אלהות גמור, שהן הבורא ממש, אך מה שה' איפשר לנביאים לראות ולהשיג דרך "המרה" שעשה ל"חלק ממראהו" כדי שיוכלו להשיגו, ואין זה "מראהו"

האמיתי. ובסגנון הרמח"ל (פתח ה) אור הספירות אינו מחודש, אלא גילוי ראייתם הוא החידוש. ובקצרה כ"כ עוד הרמח"ל בדרך השם (ח"ג ריש פ"ד)

עוד כתב הרמח"ל בספר הכללים (נדפס בסוף ספר דעת תבונות ח"א עמ' שכט, והובא לעיל סעיף ו) ועם האמור, דבריו באים כפתור ופרח, שהסיבה שקוראים ליד שבגוף האדם "יד", היא לפי שהשם ברא את האדם בצלם אלקים, היינו שמראהו ותוכנו של האדם, בראו במקביל לפעולות האל, ולכן גם להיפך מן האדם, ממראהו, ותוכנו, נוכל להשיג באלקות. כגון ברא השם ידים לאדם, שעל ידיהם האדם פועל את חפצו, כי כך בעולמות העליונים השם פועל על ידי כוחות רוחניים המשפיעות שנקראות "ידים". וברא לאדם "ראש" ובתוכו "מוח", כי כך הוא בכוחות העליונות, שיש שם גולגולת מוחין וכדומה, שעל ידיהם השם פועל את "המחשבות", ואת "התוכניות" האלהיות. וברא לאדם "אוזן" לפי שישנו כח אלהי האחראי על "שמיעת" העולמות התחתונים, ולכן ברא לאדם אוזן שדרכו ישמע. וברא לאדם "עין" כי יש כח עליון הנקרא "עין" המשגיח על התחתונים, וכדומה. ממילא הכל הוא להיפך הגמור, כי מה שהיד האנושית נקראת יד, הוא מפני שבעולמות העליונים ישנו כח או ספירה הנקראת כן, ופעולתה היא בדרך "יד", לכן ליד שלנו "הושאל" השם יד, כי היא פועלת מדמיון מה "לפעולת" היד העליונה, אך כמובן היד שלנו פועלת בגשם, ואילו היד העליונה ברוח. וא"כ כשאנו אומרים "יד השם" זהו השם האמיתי של המילה "יד", ואין צריך להסיר את ההגשמה מהמילים "יד השם", כי אמיתות המילה יד, אינה בדברי גשם, אלא היא פעולת השם הרוחנית. ורק שבדיבור שלנו, אנו בני האדם, המושג האמיתי הנקרא "יד", הושאל לדבר גשמי, היא היד האנושית שבגוף האדם, שאיתה אנו עושים פעולות. נמצא שאין צורך לשלול את התארים מן הפסוקים שתיארו בהשם אברים, רצונות, התפעלויות וכדומה, כי השמות ההם הם השמות האמיתיים לפעולות השם [שהם כמובן פעולות רוחניות לחלוטין, ואין בהם שום גשם], והכל הוא להיפך, לצורכינו נשאלו שמות מושגי הרוח, והשתמשו בהם במושגי גשם [וההשאלה היא מסיבה שהם פועלים דברים זהים.]

ולכן התואר העצמי לפעולת השם של רחמים שרואים הנביאים במראה הנבואה, נקראת "רחמים" "חסד" "יד השם" וכדומה. ואע"פ שה' פועל אותה באחדות גמורה, וא"כ אינה "רחמים", שרחמים נמצאים בפני עצמם, ואינם מאוחדים עם שאר הדברים, היינו מפני שהשם, עשה המרה לפעולה זו, כך שישיגו את פעולתו הנביאים, וכיון שלהם היא נראית פעולת הבורא, לכן היא תואר עצמי של הבורא, עם הידיעה שה' פועל אותה באחדות, ולא כפי שהיא נראית לנביאים, ומה שהם רואים אותה ככח ופעולה בפני

עצמה, זה בזכות ה"המרה" וה"תחפושת" שה' התחפש, כדי שהם ישיגוהו. ואולם גם לרמח"ל מי שסובר שיש רחמים לה', הוא מגשים, שבפסוק כשכתוב "רחמים", הכוונה לרחמים הרוחניים בתכלית, שאין בהם שום התפעלות, והתעוררות [ויתר על כן השם פועל אותם באחדות גמורה].

כל האצילות על בכח מחשבות ולא בפועל, אך הם כן כוחות ולא רק מחשבות

טז. על אף האמור, שלדברי הרמח"ל תורת הסוד היא משל, והספירות הם דמיון מראה הנבואה וכו', שלא יעלה במחשבה שאין לספירות מציאות אמיתית, רק מחשבתית בלבד, שכבר פירש להדיא הרמח"ל בכמה דוכתי, שמציאותם היא מציאות אמיתית, ובעלת כוחות פעילים, אלא שהיא מציאות רוחנית, בדומה למציאות הנשמה, שהיא בעלת כוחות מציאותית, ולא רק מחשבתית. שהנה פירש להדיא בקל"ח (פתח ז עמ' כב) דמחד הם כוחות המחשבה, ומאידך הם פעילים, שבראו עולמות, ואי לאו הכי, תלי תניא בדלא תניא. וז"ל, כיון שידענו שהמאציל ית"ש בכל ענייניו הוא נשגב ומשולל מכל המקרים הנופלים בנבראים ממנו. והרי אנו אומרים קטנות וגדלות, עליה וירידה, הלבשה ומקומות, כל אלה ודאי אי אפשר לומר, כי הרי רוב הדרושים היו ללא כלום, כי תלי תניא בדלא תניא, ודברי הרב הקדוש זללה"ה, ודברי המקובלים הראשונים ואחרונים, ועל כולם דברי הרשב"י זללה"ה, אינן מורים כן, אלא מורים שיש מציאות דברים האלה, בספירות ממש. והנה כאן הוא מקום בירור האמת וכו'. והנה האמת, שכל הספירות הם כחות המחשבה העליונה, כולם פועלים בעולם הפעולות הצריכים, כולם לכוונה אחת, שהוא השלימות האחרון וכו'. אך כחות המחשבה, א"א לראות, כי הם פשוטים, ואינם ניתנים ליראות לפי עצמן. אבל רצה רצון העליון שיראו בדרך אורות, ובדמיון נבואי נראים בכל מה שאנו מזכירים בהם, פירוש פרצופים, עולמות, הלבשה, עליות וירידות וכל הדברים האלה. אך כבר ידענו שאין הכחות האלה כך ח"ו, אלא נראים כך בדמיון הנבואי, שכן כתיב בהדיא, וביד הנביאים אדמה וכו'. וגם זאת הראיה אינה כראיה גופית וכדלקמן, אבל הם רואים עניינים רוחניים שעניינם הלבשה עליה וירידה וכו'. נמצא שאין הדרושים הנאמרים משל כלל, כי העליה וירידה והלבשה וכל הדברים שאמרנו, ישנם באמת בחזון ובנבואה.

ע"כ. גם בחוקר ומקובל (אותיות נג,נד) עמד על כך, שלא תחשוב שהספירות הם רק מחשבתיים, אלא יש להם כוחות בפועל. ושהבנה נכונה שלהם, תהיה כהבנת הנשמה, שמלבד שיש לה עניינים מחשבתיים, יש לה גם כוחות. ועוד לו בהמשך (עמ' נח) מבאר, ששורש הסט"א באצילות, אך לא בפועל, אלא במחשבה העליונה ובכוחותיה.

וכך הרמח"ל קורא תמיד לספירות, כוחות, וזה כאמור, כוחות ממש ולא רק דמיונות, אך כוחות רוחניים, וממילא הם בדומה להיכרותינו עם הנשמה שיש לה כוחות, אולם רוחניים, וכמו שכתב הרמח"ל עוד במאמר עשרה אורות (אות ו נדפס בסו"ס גנזי רמח"ל) על הספירות וז"ל, ואלה המחשבות הם הספירות הנראות לנביאים, כמו שמי שיוכל לראות נשמת אדם, יראה המחשבות שבה, שהם התלהטות אחד שיש בה, כן נראות הספירות האלה. וכמו שהרחבנו תוכן זה לעיל (סעיף י אות ב). ע"ש. ומה שכתב בקל"ח (סי' כז) שבספירות נשרש העתיד להיות וכו', וכיוצא בקל"ח (סי' קטז) שזו"ן הם שורש לבריות ולא בפועל וכו' וכיוצ"ב בדעת תבונות (סי' קל והלאה) ובעוד דוכתי, היינו כי עסק בחלק הגשמי על הבריאה, ולכן הוא רק בכח ולא בפועל, שבפועל הוא גשם. [ובזה הוסרה השגת הלשם שבו ואחלמה (דעה ח"א דרוש ה סי' ז) על הרמח"ל, וכפי שהזכרנוהו במקומו (סעיף יב אות כא) ועע"ש.] וכן בספר מגן וצינה (פרק כז עמ' נז) הדורך בדרכו של הרמח"ל, גם הוא כתב כאמור, שא"א להבין את העולמות העליונים בפה, או לכותבם, ומוכרחים להלבישם במשלים גשמיים וציורים. והוסיף בזה"ל, שבאמת היודע פנימיות חכמה זו, יבין שכל המדרגות הנמצאים למטה באדם התחתון שאנו מדברים בהם למעלה, אינם משל וחידה שקרית, כמשלים הפשוטים, רק שם הוא בעצם, ונהפוך הוא, שלמטה באדם מה שנקראים בשמות אלו [יד רגל עין וכדומה] הם משל ודמיון וצלם לבד לדברים העליונים. עכ"ל. ועוד עמדנו על כך להלן (סעיף יב אות כא) ע"ש.

הספירות

יב. נחלקו חכמי המקובלים במשך דורות רבים, בהגדרת ה"ספירות" העליונות, האם הם הבורא ית' בעצמו, או שהם דברים אחרים, ונתבארו הדברים באורך כאן למטה. ובכלל הדברים יתבארו דברי הראשונים שכתבו שבאמירת שמע ישראל במילים "השם אחד" יש לייחד את השם עם י' ספירות. והיות ונושאים אלו, לא כל אחד רשאי ליקרב אליהם, על כן לא כתבנום כאן בהלכה, והראוי לכך יעיין למטה.

י' ספירות

א. הקדמה- כל הדיון בי' ספירות האם הם אלהות או לאו הוא רק באצילות, אולם למטה מהאצילות, לכו"ע הם נבראים. זאת ועוד לכו"ע הוא ודעתו אחד [או למהר"ל ודעימיה פשוט בתכלית הפשיטות], עיקר הדיון התעורר עקב תורת הסוד שדיברה על ספירות ועל צימצום והשתלשלות העולמות מהבורא עד עולמנו על פרטיהם הרבים, מה שלכאורה מורה שאין האצילות אלהות, שהלא הבורא הוא ודעתו אחד, ואין אצלו

חילוקים [ק"ו אם הוא פשוט בתכלית] וכל מושג הספירות הוא חילוקים. מאידך אמרו בתורת הסוד שהאצילות נקראת כן מלשון האצלה ממנו ית', ושהאצילות אלהות, ושמתפללים לספירות, ועוד מושגים קבליים אחרים, שמראים שהאצילות היא אלהות, ודין גרמא לדיון דידן, אי האצילות אלהות או לאו. הרמב"ם כמובן לא התעסק בכך, כיון שלא נודע לו מתורת הסוד של הזוהר ושל המקובלים הראשונים, וק"ו לא תורת האר"י, וכמש"כ להדיא במורה הנבוכים (בהקדמת ח"ג) וכל המח' בזה נובעת מחוסר ידיעה, אלא שעל דבריו שהוא ודעתו אחד, מושתתת המח' הנ"ל. ויתירה מכך באמת הדיון על י' ספירות הוא אותו הדיון שעל התארים, כמו שעולה מכל הדיון בספירות דלהלן, והכי כתב להדיא השומר אמונים (אירגאס ח"ב אות סז) וז"ל, שהאין סוף נקרא בכל השמות, **שהרי כל שמות הקדש הכתובים בתורה, שהן הם עצם הספירות** , אין זה אלא בצירוף כח הא"ס המייחס אותם וכו'. עכ"ל. וכן במה שהוא חולק על הרמב"ם בביאור התארים, כתב השומר אמונים, שלא יובנו התארים אלא בתורת הסוד וכדלהלן, דהיינו ששמות התארים בתורה הם הספירות. וכתוכן זה כתבנו לעיל (סעיף יא אות טו) בשם הרמח"ל בדברו על התארים. וזה פשוט, לפי שהי' ספירות הם גם המדות העליונות חסד דין רחמים וכו', שהם הנהגת הבורא במדותיו העליונות, וא"כ הכל דבר אחד, בפרט לפי ביאורי הנמשלים של הרמח"ל. אלא שכיון שנאמרו מושגים קבליים רבים שלכאורה סותרים זה את זה בנידו"ד, וכפי שפתחנו את ההקדמה, על כן נוצרו שיטות ודעות רבות בתארי האל בספירות, וכדלהלן.

לכו"ע ה' אחד באחדות גמורה

ותחילה נודיע שאין כאן מחלוקת לגבי מהות השם, שכולם מודים בהסרת ההגשמה מהשם, ושאין לנו שום מושג בבורא, שהוא "סוג" אחר, וכל המח' היא עיונית, שאף הסוברים ששייך תואר עצמי כל שהוא בבורא, היינו תואר בהשאלה, או כלפינו, ולא כלפיו, או שאיננו יודעים איך יתכן כן, וכיוצ"ב, וכדלהלן, אך לא שע"י שהוא תואר עצמי, אנו מכירים את הבורא, או משיגים משהו ממנו. וכיוצ"ב כתב בספר בחינת הדת (דף ה ע"ב הוצאת יש"ר עמ' 45) אחר שעמד על השיטות בנידו"ד, סיים, שהיוצא מדרכם שגם הסוד עולה עם דברי הרמב"ם הנ"ל בבורא, שהוא אחד באחדות גמורה, וכמעט אין מחלוקת ביניהם לבין המפורסם בענין האל. ע"כ. וכתוכן זה כתב השומר אמונים (אירגאס ח"א אות לג) דאף דאיהו ס"ל שיש תארים עצמיים בבורא על פי תורת הסוד, הוסיף, אך בוודאי שלא מפני כן נדע משהו ממהות הבורא, שבו אין השגה, והסובר אחרת מגשים, ע"ש. וגם בח"ב (ריש אות כג) לגבי המח' אם הא"ס והרצון הוא

הבורא או עלול ממנו (ויובא להלן בסמוך בהערה) כתב, שבין למר ולבין למר יש מניע לספירות המתלבש בהם, לחד הבורא, לאידך הרצון של הבורא, והבורא עצמו לכו"ע אחד באחדות גמורה, וא"א לדבר בו. כיוצ"ב כתב גם הרלב"ג במלחמות ה' (מאמר ג פרק ד) לגבי מחלוקת התארים, שאחר שביאר את האמור, סיים, אלא שאין המכוון מאלו השמות הרבים, כי אם דבר אחד פשוט בתכלית הפשיטות, כמו שבארנו. והנה רוחק אלו התארים והדומה להם כשנאמרו עליו יתברך, מכוונתם כשנאמרו על זולתו, הוא כרוחק מדרגתו יתברך ממדרגתם בעצם השלמות והכבוד. ר"ל שהם נאמרים בשם יתברך באופן יותר שלם מהאופן אשר נאמרים בזולתו. עכ"ל.

סיכום הדעות שיבואו להלן

ב. היות והתארכו הדברים, אמרנו תחילה לתמצת את השיטות שיובאו להלן (ושם יובאו במקורותיהם), האם הספירות אלהות או לאו [עם תוספת מועטת]. ואף שיש בין הדעות חילוקים, וכדלהלן, מ"מ ניתן לחלקם לשתי שיטות עיקריות, הסוברים שהספירות הם אלהות גמורה, והסוברים שהספירות אינם אלהות, אלא כלי הבורא, שבהם הוא פועל. ונזכיר שבסיס המחלוקת הוא שה' אחד, ועל כן לומר שיש לו ספירות, הרי זה ביטול אחדותו. ומאידך כתוב שהאצילות אלהות, וכך הוא פשט הכתובים. וכדי להעלות יחדיו את הדברים, יצא כל אחד בדרכו. ונתחיל עם הסוברים שהם כלי הבורא, כיון שהם מועטים.

כלי הבורא

הסוברים שהספירות הם כלי הבורא ואינם הבורא עצמו, המה הריקאנטי והחייט [כ"כ בשמו הרמ"ק והמגיד מישרים, והוסיף שכן סובר "רב פלוני".] וכ"כ הרדב"ז בספרו מגן דוד. וכ"כ השומר אמונים שהספירות אינם אלהות אלא כלי פעולתו, שקוראים לבורא דרכם, כי א"א לקרוא לבורא עצמו, לפי שאין לו שום שם, על כן שואלים את שמות הספירות בשביל לדבר אליו. [הריקאנטי הנ"ל, ביאר במקום אחר שיש להתפלל אליו, ולא אל ספירותיו, שהנה כתב הרקאנטי (פ' בשלח) הזהר מאד שלא תקצץ בנטיעות, לחשוב באחת מע"ס בלבד. אלא תמיד תהיה מחשבתך מיוחדת בא"ס, ותתפשט ותמשיך ענף מחשבותיך אל ההוי' שתצטרך לכוין אליה. אבל מ"מ יהיה שורש כוונתך קשור ומיוחד בכולן, בכל לא"ס, כשלהבת הקשורה בגחלת, וכענבים באשכול, כן יהיה כל הע"ס מיוחדות במחשבותיך בא"ס לא"ס. ועוד כתב (פרשת משפטים), כל המפריד אחת מעשר ספירות, הרי הוא כמקצץ בנטיעות. עוד כתב הריקאנטי (פ' יתרו בהגה) שהסובר שחכמתו ית' ובינתו וחסדו וכדומה שאר כחות המיוחסות אליו, הם דברים

נפרדים בהשם, הוא בכלל עובד ע"ז. ע"כ. ולאור האמור שלמד שהם כלי הבורא, כוונתו כאן באומרו שיש ליחד את הבורא בי"ס, היינו שאין להם כח עצמי, רק הבורא הוא הפועל בהם. שפשוט שמי שנותן להם עצמיות, הרי הוא עובד ע"ז. אך אין כוונתו שהם אלהות, וכמבואר. והיות והחולקים עליהם, באו בטענת כפירה, ועבודה זרה להתפלל לספירות, שהם כליו ולא הוא, לביאור הנ"ל חשיבות רבה, שמסלק את הקושיא.]

אלהות

הספירות אלהות גמורה- כ"כ המגיד מישרים (והרמ"ק הביא כן משם רבי דוד) וכ"כ בשם המקובלים (כ"כ הבחינת הדת בשמם).

אלהות גמורה, אך רק בספירות כתר [בשונה מהמגיד מישרים נ"ל, שכל הי"ס אלהות]- שם טוב וזולתם (גם הרדב"ז בספרו מגן דוד הביא שזו מח' מקובלים, ושיש סוברים כן, ברם איהו דחאם).

הספירות עצמותם אלהות, וכליהם לבוש -רמ"ק.

הספירות אלהות, והדיבור בהם הוא רק כלפינו שהם פעולות האל, ומצדו הם אחדות גמורה (כ"כ הרמ"ק בשם הרדב"ז ואיהו פליג וכבסמוך).

כנ"ל בהרחבה, שהספירות אלקות, אלא ששמות הספירות [שהם פירוד] שמותם כלפינו, והוא פועל הכל באחדות בלא פירוד וספירות. כ"כ עבודת הקודש (גבאי), מערכת אלהות, נוה שלום, מראות הצובאות, מהר"ל, תוס' יו"ט [אלא ששני האחרונים חולקים על הרמב"ם, שאין לומר עליו ית' הוא ודעתו אחד, ויתבאר להלן]. דהיינו האצילות אלקות שהבורא פועלם בלא שינוי, והשינוי ושמות הספירות הם למקבלים, שלמקבלים נראה השינוי, לא כן בבורא, לא חל בו שינוי. [משל לנפש, שבאמת היא אחת, וכל פעולותיה פועלת באחדות, ואפי"ה נותנים לה שמות שונים לפי סוגי פעולותיה, שנקראת נפש חיונית, וטבעית וכו', וקריאת שמות אלו אינם משום שישנם כמה נפשות, אלא רק לצורך הדיבור בה, ברם באמת הכל נפש אחת הפועלת פעולות רבות באחדות.]

ועוד בדרך האמורה שהספירות אלהות, וכל הדיבור בהם הוא רק כלפינו כדי שנוכל לדבר בהם-כ"כ התניא [אלא שדרך בדרך אמצעית לגבי הגדרת הוא ודעתו אחד בין הרמב"ם למהר"ל, ויתבאר להלן בעז"ה].

רמח"ל- הספירות אלהות, אלא שע"י המרה, ה' נתן לנו אפשרות לראותם. דהיינו הספירות הם בורא "מחופש", שרואים את הבורא, אך לא את מראהו האמיתי. ועל כן הספירות הם עצמיות של הבורא, ברם לא כפי מראהו האמיתי.

רבנו נתן- הספירות אלהות, ולא נדע איך ה' עושה שנוכל לדבר בו בספירות שהם אי אחדות, שזהו למעלה מן השכל.
ועוד ראה כאן בהערה

א"ס ורצונו

בשומר אמונים (ח"ב אותיות כב-לא והלאה סיכום באות ל, ועוד שם אות לז) הביא מח' מקובלים, שהרמ"ע מפאנו בפלח הרמון (שער ד פרקים ב-ד) וביונת אלם (פרקים א,ב) ובספרו מאה קשיטה (סי' כב,לב) כתב, שהרצון הוא הא"ס שהוא קדמון, ובעל הרצון קודם אליו. ומבאר שגם לשיטתו הוא ודעתו אחד, אלא שהמושג אין סוף הוא אינו הבורא, כי גם זה משל והגדרה, ולכן מרים את האלהים שלב נוסף, שהבורא קודם לאין סוף, והוא בעל הרצון בתכלית, והוא ורצונו ודעתו וכו' אחד. וכשאנו מדברים על אין סוף, אנו מדברים שלב מתחת, שבו אפשר לדבר על הרצון שמתגלה, ואפשר לדבר על צמצום שחל באין סוף. ושכתוכן זה כתבו מקובלים קדמונים, שיש את הבורא קדמון, ויש את הכתר שהוא העלול הראשון, אך גם קדמון, שהוא לבוש אל הבורא [ושהרמ"ע מכנהו א"ס ורצון]. והובאה שיטתם בפרדס (ש"ג פ"א) ושהם בעלי תריסים. ועל דעתם כתב הרמ"ק, שאין להאמינם. ושם (פ"ג) השיגם הרמ"ק, שנתינת מושג קדמון לאיזה דבר חוץ מהבורא, היא שניות. ועוד לו באלימה עין כל (ת"א פ"ו ות"ג פי"ב) דהוי שניות. [ועוד לעיל השומר אמונים (ח"ב אות כ) הביא, שלהיפך מהם כתב הראב"ד (הנ"ל), ושכ"כ ר' עזריאל שקבל מהר"י סגי נהור בן הראב"ד וז"ל, דע, כי אין סוף אין לומר בו לא רצון, ולא חפץ, ולא כוונה, ולא מחשבה וכו'. ע"כ.] והשומר אמונים (שם) אף שהולך ומסכים עם הרמ"ק, מטעם שביאר, כיון שדבריהם חידוש, ואין גילוי לכך באר"י, לכך לא נקבל דבריהם. אך לא מחמת הקושיא הנזכרת, לפי שעליה יש להשיב, שהבורא אין אלהותו תלויה בקדמות, כי אם מצד עצם מעלתו, ויתכן שקדמותו חייבה קדמון אחר, אך הוא פחות ממנו, כי הוא מחוייב מהבורא, בשונה מהבורא עצמו שאין דבר שמחייב אותו. עכת"ד. עוד לגבי האמור ראה בארי נוהם (פרק יד) שכתב, ששם טוב וזולתו ס"ל שהא"ס הוא הכתר, והשיבם הפרדס (שער ג, ושבשער ד) שדעת הרקנאטי ואחרים עמו, שהספירות הם כלי האומן, והוא עצמו רם ונשא. ואילו דעת ר' דוד בספרו מגן דוד, שהם עצם אלהות, והרמ"ק עשה פשרה ביניהם. ע"כ. עוד הביא מבחינת הדת (דף ה ע"ב ובהוצאת יש"ר עמ' 45) שהמקובלים שאמרו כי הי"ס הם האלהות בעצמו, ושאין הנה עילה יותר גדולה כלל. וכתב עליהם שזו כפירה. ויש מהם מי שאמר שהנה עילה עליונה על אלה, ויקראוה א"ס.

נמצא לשיטת הרמ"ע ודעימיה, הבורא מוכרח המציאות, וממנו חוייבו הרצון והא"ס, וגם הם קדומים, ושם הויה מיוחס אליהם לא לבורא, שלבורא עצמו אין לו שום שם ושום אות או רמז. [והוכיחו דבריהם ממאמר חז"ל, שקודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד, הרי שהם שנים, ועוד ראיות מהזוהר ע"ש.] וכל הי"ס הם לרצון כמו ענפים לשורש. ואפי"ה נכוין בתפילות אל בעל הרצון, שהיות וא"א לרמוז אליו בשום שם, זו הדרך להתפלל אליו. עוד ביאר השומר אמונים (אות כט), שבין לרמ"ק בין לרמ"ע יש מניע לספירות המתלבש בהם, לרמ"ק הבורא, ולרמ"ע הרצון של הבורא.

ומ"מ כאמור זו שיטתם, אולם רוב המקובלים חולקים עליהם, שהא"ס הוא הבורא עצמו, והרצון היא ספירה, וכל אחד לשיטתו כפי שמבאר את הספירות, כך מבאר את הרצון. וכך גם דעת הרמח"ל, כמש"כ בדוכתי טובי, ומהם בספרו חוקר ומקובל (אות נ) א"ס ב"ה הוא הרצון לפי מה שהיה יכול לרצות [לעשות את הברואים בדרך אין סוף כמו שביאר לעיל] שאין לו שום סוף שיעור ותכלית. ספירות הם מה שרצה על דרך תכלית, נכלל במדות פרטיות שרצה בהם וכו', לא אותם שהם בו לפי עצמו, כי הוא כל יכול, אלא אותם שרצה בהם לברוא בהם ועל פיהם את עולמו וכו'. (אות נה) כללו של דבר, הספירות הם הכחות של הרצון העליון המוגבל, אותם שרצה בהם, שעל פיהם כל הפעולות. ועוד ראה בקל"ח פתחי חכמה (פתח א). לגבי הרצון ואין סוף.

עוד ראשונים שהספירות אלהות

ג. כתב בעל הרוקח בספר השם (עמוד ו) וז"ל, כשיאמר האדם ה' אחד בקריאת שמע, יחשוב על י' הוויותיו, הוא אחד בשמים ממעל, אלו י' הויות מעלה ומטה, וד' רוחות ראשית ואחרית טוב ורע וכו'. ע"כ. ויתבאר על פי דבריו בספר הרוקח (סוף הלכות חסידות שורש הייחוד) וז"ל, בני שמע לדברי, ואל תיגע לחשוב מה הוא, כי לא תוכל לידע דבר מהבורא, והוא לא נברא, היה הוה יהיה, מה דמות תערכו לו, אל מי תדמיוני ואשתוה. כי כל דמות הנוצרים [מלשון יצירה] אין ביוצר. וכל דמיון הברואים, אין בבורא. וכל צלם העשויה, אין בעושה. אם יתקבצו כל הנבראים, חכמים, נבונים וידועים, לא יוכלו לכוין הכל בהויתו. על כן ה' שמו וכו'. למד ברייתא הנקראת ספר יצירה ואמר, דע וחשוב יצור, והעמד דבר על בוריו וחשב ויצר על מכונו, כי הוא היוצר ובורא לבדו ואין זולתו. ומדתו עשר שאין להם סוף, עשר ספירות בלימה, בלום לבך מלהרהר, בלום פיך מלדבר. ואם רץ לבך, שוב למקום. דע וחשוב שהאדון יחיד, והיוצר אחד ואין לו שני, ולפני א' מה אתה סופר. פי' כשתחשוב בלבבך על בורא עולם היאך חכמתו למעלה למעלה עד אין קץ, ועמוק עמוק למטה עד אין סוף, בס' יצירה עשר

שאין להם סוף, עומק ראשית, עומק אחרית, עומק טוב, עומק רע, עומק רום, עומק תחת, עומק מזרח, עומק מערב, עומק צפון, עומק דרום. ואדון יחיד אל מלך נאמן, מושל בכולן, על זה אמר החכם, וראיתי את כל מעשה האלקים כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה, אל ישיאך לבך להרהר בעשר ספירות שמניתי, רחוק מה שהיה, עמוק עמוק מי ימצאנה, לבך אל ימהר להוציא דבר, אם רץ לבך שוב למקום כהרף עין והשתחוה לו, כי הוא אחד ואין שני לו וכו'. עכ"ל. הנה שמפרש שהספירות אלהות, ומה שאנו מחלקים אותם לחלקים בעצם האמירה שהם ספירות, היינו שבאמת הם באחדות גמורה עם הבורא, אלא שאין בכח שכל אנוש להבין דבר זה. ועוד ראה אליו בפירושו על התורה (דברים ו,ד) על הפסוק שמע ישראל מאריך שם בזה, מהמקובלים ומהזוהר, ושהתארים הם משלים. גם בספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב ה) כתב וז"ל, אמרו בספר יצירה (פ"א מ"ז) על סוד הייחוד, עשר ספירות בלימה, נעוץ סופן בתחילתן, כשלהבת קשורה בגחלת. שאדון עולם יחיד ואין לו שני. ולפני אחד מה אתה סופר. כל זה אמרו להורות על הייחוד השלם, **ושהוא ית' ומדותיו אחד** , אין רבוי בו כלל, ולא בשום ענין, ואע"פ שהמדות נמנות עשר, הכל הוא להשמיע האוזן וכו'. עכ"ל. [הרי אף שנוקט שהן אלהות, מבאר שכל זה מבחינתנו, לא מבחינתו, רק "להשמיע האוזן".]

לייחדו בק"ש בי' ספירות

יש שלמדו שבעת אמירת קריאת שמע, באמירת "השם אחד", יש לייחד את השם בעשר ספירות. כמובן לא באו דבריהם אלא לבעלי הסוד, ולא לעמך ולפשטנים [וכמו שכתב גם להדיא רבנו בחיי שבסמוך]. ומ"מ הרי זה מורה שלמדו, שהי"ס הם מהות השם. [ברם עדיין ניתן ללמוד בהם שכלפיו הם מהות, לא כלפינו שהם ספירות. וכמו שדרך בדרכם האהל מועד, וביאר כן. ובדרך נוספת דרך הרוקח שבסמוך, ע"ש.] שהנה כתב רבי עזרא מגרוניא (בריש מנין מצוותיו) וז"ל, חייב כל אדם לייחד שמו וכו', לכך צריך אדם לדעת כי לייחד שם הוא אחד ואין שני, דכתיב אין עוד מלבדו, **ולייחדו בעשר ספירות באין סוף** , ומצות עשה לייחד. עכ"ל. וכ"כ רבינו בחיי על התורה (דברים פרק ו,ד) בביארו את פסוק שמע ישראל על דרך הסוד וז"ל, ועל דרך הקבלה, שמע ישראל, כוף אזניך ושמע, בפסוק שמע ענין היחוד האמתי המקובל והמוצנע אצל יודעי האמת **בסוד יחוד עשר ספירות, שנתחייבנו ליחד את כולן, ולחבר הכל כאחד** . אם ממטה למעלה, אם מלמעלה למטה. ומלת "שמע" מלשון חבור, כענין וישמע שאול (שמואל א,טו,ד), לשמע אוזן ישמעו לי וכו' (תהלים יח,מה). עכ"ל. ובדומה כ"כ בספר המנהגות (דף ד ע"ב וה' ע"א) ואחרי כן עדות יי' נאמנה, שאנו חייבין להעיד על יחודו האמיתי.

וקורא שמע ישראל, פי' כל אחד ואחד מישראל אומ' לעצמו ולחברו, קבל כי יי' אלהינו, והוא הכבוד היושב על הכרובים, יי' אחד, הוא כתר עליון, הוא שנ' עליו ולפני אחד מה אתה סופר. ויש אומ', על תפארת ישראל נאמ', ויש לו סוד גדול. [וממשיך לבאר על דרך הפשט וז"ל, ויש אומ', שכפל השם הנכבד, כדרך הפסוק שאמ', ולדן אמר דן גור אריה. והנכון בעיני, כי השם הראשון מורה שהוא ראשון, והשני מורה שהוא בלא שנוי, ומי שיודע נקודו, ידע דבר זה. גם מלת אחד מורה כן, כי הוא מורה שהוא בלא שנוי, אלא למי שיש לו משנה [בו בלבד שייך שינוי, וכדמסיים, ולכן הוא] ראשון בלי ראשית ואחרון בלי אחרית ואין לו שנוי. ולא יתכן שנוי, אלא למי שיש לו משנה עליו. וכן אמ' הכתוב, יי' מלך, שהוא תמיד ראשון, יי' ימלוך, שהוא אחרון.] עכ"ל.

כלי האלהות

ד. לרוב הדעות והוויכוחים בנושא זה, מה יכונו דברי האברבנאל (דברים ו,ה) שכתב, הסכמת האחדות והשלמות והכללות האמתי מכל צד, אשר נלאו פיות חכמי הספירות האלהיים מלבאר. עכ"ל. ונבא ללקט את דעות הראשונים הנזכ"ל, להראות על מה נחצבו דבריהם, ומה היא שיטתם. יש הסוברים שספירות האצילות אינם אלהות, אלא הם שמות פעולותיו, ואינם מהותו [לראובן קוראים חכם כי מהותו חכמה, אבל ה' נקרא חכם, כי ניכר במעשיו חכמה, אולם אין מהותו חכם, לפי שהבורא הוא סוג אחר, שהוא וחכמתו וכו' אחד.] ולכן כל תארי מהות כגון, חכם, גבור, או עשר ספירות, חסד, גבורה וכו', אינם למהותו, אלא "כלי אומנות" שעל ידם פועל בנבראים, כדרך אומן הפועל על ידי כלי אומנות.

כן הביא הרמ"ק בפרדס (שער עצמות וכלים ש"ד פ"א ומשם ראיתי) שכ"כ הרב מנחם רקאנטי בספר טעמי המצות שלו, ונמשך אחריו והביאו באריכות החייט במנחת יהודה (פ"ג, ו ואת"י) עם ראיותיו, מן המושכל, ומן הזוהר שמבואר בו שהספירות אינן אלהות ע"ש. ולפי"ז הי' ספירות אינן הבורא יתברך אלא כליו, ואינם אלהות. עכת"ד. [אין ספרים אלו תח"י, ואילו המגיד להלן כתב בשם הריקאנטי שהם אלהות ושמאידך עומד המנחת יהודה, וזה לכאורה להיפך מהנ"ל. גם אנו ראינו כמה דברים מהרקאנטי שכתב שהם אלהות, וצ"ע, ומ"מ איך שלא יהיה, עצם השיטה קיימת.] וכן ראיתי שכתב הרדב"ז (בהקדמת ספרו מגן דוד) להוכיח שהספירות אינן הוא, אלא נבראות, ושהסוברים שהם מהות ה', טועים, כדמוכח מכל ספר הזהר בתיקוני גולגלתא וכדומה, שהכל שינויים בי"ס. ושהמתכווין בתפילה אל ספירה פלונית, וכדומה, עוע"ז. ועוד שם כתב וז"ל, וכל מי שיאמר לך הפך זה בענין הספירות, לא תאבה לו, ולא תשמע אליו, ולא תתפתה

אחר עצתו, פן תלכד במצודתו. כי כל החושבים הפך זה, עובדים אלוה מבלעדי השם, ומתפללים אל אל לא יושיע. ואני ראיתי מגילה אחת נקראת מגלת סתרים ואגרת חמודות וכתוב בה שהכת"ר הוא האי"ן סו"ף והוא מכלל העשרה, ואמר שהוא מחלוקת בין המקובלים, ושזהו הדעת הנכון. ובאמת כי טוב היה לו למחבר להסתירה לגמרי, ולשים בבטנו קברה, ולא יצאת לאויר העולם, לפי שכתב הפך האמת. והנה בספר הזה כתוב שהוא מחלוקת, אבל מה שכתבנו הוא הדרך הישרה וכו'. עכ"ל.

י"ס אלהות גמורה ושמותם הם פעולותיו כלפינו

ה. הרמ"ק (שם פרק ב) הביא בשם רבי דוד בספרו מגן דוד שחלק על הרקאנטי הנזכר, שהי"ס הם אלהות גמורה [ואם כוונתו לרדב"ז בספרו מגן דוד לא ידעתי היכן, כי בחפשי בספר זה ראיתי ההיפך, וכנ"ל, ומ"מ השיטה קיימת, ראה בסמוך במגיד מישרים, וכמו שגם הרדב"ז הנ"ל הביא כן ממגלת סתרים ואגרת חמודות, אמנם הם אמרו כן רק לגבי הכתר, ושמא נתחלף בין הרדב"ז לבין דברי הרדב"ז שהביא י"א כן, ודחאם.] ושהשיב על הרקאנטי מתוך דברי הזוהר, ומספר יצירה, ומן הפילוסופיה [ואת הראיות מן הפילוסופיה לא ראה צורך הרמ"ק להביאם, כלשונו "למיעוט תועלתם".] ושלכן מסיק, די"ס הם אלהות גמורה, ושמותם הם כלפינו, שהם תארי הפעולות שאנו מתארים בהם את פעולות האל, ברם הבורא פועל אותם באחדות גמורה, וכמשל הנשמה בגוף, שהיא אחת, ופועלת באחדות פעולות נפרדות בגוף, ולא נוכל להשיגה רק מצד פעולותיה באברי הגוף, כן ה' בספירות. וכדמוכח מכל ספרי הקבלה שכתבו שהספירות נאצלות ולא נבראות, הרי שהם כח המאציל ולא נפרדות ממנו, והן ממש הוא, ועע"ש. [מאידך הרמ"ק בפרדס (שער עצמות וכלים שער ד פרק ג) השיב על רב דוד, שכיון שה' הדעת היודע והידוע, אם הספירות הן חוץ ממנו, הרי שיודע הוא בדעה שהיא חוץ ממנו ח"ו. עכת"ד. ולא הבנתי, אדרבה מכאן ראיה לרבי דוד, שה' יודע בדעה שאינה חוץ ממנו, ובזה לא שייך לדבר בספירות, אלא כלפינו מדברים בספירות, כי הם תולדות פעולותו, וכתארי פעולות שאינן תארי מהות, ולא משום שתיארנו את ה' בתואר פעולה, נקשה שה' פועל בפעולה חוץ ממנו, כי תואר פעולה הוא כלפינו, וכלפיו פועל באחדות, בדרך שאינה ניתנת לנו להשגה, כי אין בכח שכל אנוש לעמוד על כך על בוריו, וכן ע"ז הדרך שאר קושיותיו לא מובנות לי, שהקשה שלדרכו נשללת ההשגחה, והשכר והעונש אינם מאיתו ית' ח"ו, כי מדותיו אינן לו וכו', ולכאורה זה פשוט שאינו, וכאמור, ומכך בא לאפוקי המושג שהוא הדעה היודע והידוע, שכל מושגינו אינם נכונים בו, אלא הוא משהו אחר, שאין לו בו שום מושג כהשגתינו.]

הספירות אלהות

ו. כתב בספר מגיד מישרים (סוף שמות, ויקהל מהדורא בתרא ד"ה אור לר"ח ניסן בשנת הרצ"ו) שקשה בספירות במאמרי הסוד, דמחד המלכות מתייחדת עמהם, ומאידך לא. מחד העבירות מגיעות אליה, ומאידך לא. מחד הספירות אלהות, ומאידך יש בהם שינוי, ועוד קושיות אחרות ע"ש, ושמכח כן המנחת יהודה אמר שהוא דוגמת כלי ספינה, ואינם אלהות. שרי ליה מארי, רחמנא לשזבן מההיא דעתא. ומ"מ לא יענש על כך, כיון שלא אמרו כדי לחטא, אבל טעות גדולה היא. והוסיף עוד קושיות ממאמרי הזוהר שמהם נראה שיש בספירות שינוי, עד שהביא קצת מקובלים לומר שאינם אלהות ח"ו. וידעת שר' פלוני כן סובר, ועתיד ליתן את הדין, ועונשו גדול. ושלכן הורה המגיד למרן, שכשתפגש עמו, תאמר לו שיחזור בו, ויקבל ממך. ושוב מבאר לו על פי מאמר בתיקונים, שכל הי' ספירות יחוד אחד הן, והם עצם האלהות באין סוף, כשלהבת קשורה בגחלת, דוגמת הנשמה בגוף האדם עם האברים, שהכל א', כמו שכתב מנחם מריקנטי, וזהו עולם הייחוד הגמור. ומשם ואילך התחלת עולם הפרוד וכו'. והי"ס עליונות הם עצם האלהות, והם אחדות גמור כמו שאמרתי, ואין בהם שום שינוי כלל, רק כפי מה שהאדם עושה, כך מודדין לו. ובכן ואתה שלום. עכ"ד. [לעיל הבאנו שהרמ"ק והארי נוהם כתבו שהריקנאטי לא סובר כן, אלא שהם כלי האלהות, ואת"י. ושמא הביאו רק לצורך המשל שהמשיל, ולא שכן דעתו לעצם הענין. ומ"מ לעיל הבאנו שהרמ"ק כתב שכן דעת רבי דוד, שהספירות אלהות גמורה, וכ"כ הארי נוהם (פרק יד) בשם רבי דוד הנ"ל, ועוד הביא שם, מספר בחינת הדת (דף ה ע"ב ובהוצאת יש"ר עמ' 45) שהמקובלים שאמרו כי הי"ס הם האלהות בעצמו, ושאין הנה עילה יותר גדולה כלל. (ושכתב עליהם בחינת הדת שזו כפירה). ועוד הבאנו לעיל שהרדב"ז הביא שיש שלמדו כן בכתר דוקא שהוא אלהות גמור, וכ"כ הארי נוהם (פרק יד) לגבי הכתר שכן דעת השם טוב וזולתם. ולפי דברי הארי נוהם (פרקים ז,כז) כמגיד משרים הנ"ל, שהן אלהות, כן דעת העבודת הקודש גבאי (חלק התכלית ח"ג פרק סח, וחלק היחוד פי"ב) שהספירות הם תארים עצמיים, ופליג ארמב"ם בתארים, ושכתב (בחלק היחוד הנ"ל) שהשמות וכנויים הם בערך הפעולות שעושה בהנהגת עולמו, וכפי הכנת המקבלים לא זולת וכו' ותמה עליו. ע"כ. ואין ספר זה תח"י, לעמוד על שיטתו.]

עצמות י"ס אלהות וכלי י"ס לבוש

הרמ"ק (שם פרק ד) מכח קושיותיו הנזכרות, דרך בשיטה חדשה, שהי"ס הם נאצלו ממנו, ומתיחדות בו, והוא והם אחד, אלא שהם מתלבשים בכלים של י"ס, ושם יש

את המספרים והחלקים, לא כן באור הנשמה, שהוא אחדות גמורה ללא חלקים, וי"ס דעצמות מתלבשים בי"ס דחיצוניות, ובזה ניכרים הם לנו. וכמשל מים הנכנסים בכלים הצבועים בצבעים שונים, שלכ"א מראה שונה, אך המים אחד הם. או כמשל אור השמש העובר בעשרה סוגי זכוכית הצבועים בצבעים שונים, שהאור אחד, ולנו נראים עשרה אורות, שאין השינוי בעצם, אלא כלפי המקבלים [ולכן השמות הם מהותו לפי השגתנו, לא לפי מהותו האמיתית]. ובהמשך הפרקים מוכיח כדבריו ממאמר פתח אליהו, ומעוד דוכתי בזוהר. ושם (פרק ט) לדרכו עמד ליישב את קושיית ידיעה ובחירה, כי הידיעה והבחירה היא בכלים [לפום ריהטא לא הבנתי, למה אין קושיא זו חלה על העצמות שמבטלת את הבחירה.] וכ"כ בספר ארי נוהם (פרק יד) שהרמ"ק מיצע בין הרקנאטי ורבי דוד בספרו מגן דוד.

המהר"ל

ז. תחילה נביא את תמצית דברי המהר"ל, השם "פשוט בתכלית", ולכן חולק על הרמב"ם שאי אפשר לומר עליו שהוא הדעה והידוע וכו', לפי שאין לו שום גדר, ואילו אמירתנו שהוא הדעה, גם היא נתינת גדר בו, וכיון שאין בו שום גדר, אלא הוא פשטות בתכלית, לכן כל התארים בו הם מה שאנו רואים ממעשיו שפעל באחדות, ולנו הם מגיעים בשינוי. [חוץ משם הויה שעליו כתב בזה"ל, כי שם העצם בא בלשון הויה, ללמד כי זהו עצמותו.] ונמצא שהספירות הם אלהות, ואפי"ה הם תארים עצמיים, כי הוא פועלם באחדות [ולכן אין אצלו ספירות] ולנו הם נראים בפירוד. וכפי הנפש בגוף שפועלת כוחות רבים, עד שאנו נותנים לנפש שמות שונים, כאילו יש כמה נפשות שנקראת נפש חיונית, והנפשית, והטבעית וכו', אע"פ שבאמת אין זו אלא נשמה אחת ואלו כוחותיה שאצלה הם באחדות, אלא שהיות ופועלת פעולות שונות באחדות, אנו נותנים לה שמות שונים, כדי לדבר בה. כך הבורא וכוחותיו הם הספירות [משל זה הוא משלו של עבודת הקודש, שמביא המהר"ל.]

שהנה המהר"ל בהקדמתו לספרו גבורות ה' (הקדמה שניה) דורך בדרך חדשה, שבה דחה את עצם דברי הרמב"ם המוסכמים ומפורסמים שהוא הדעה הדעת והידוע, בטענה שבזה שאנו אומרים שהוא הדעה, הרי הגדרנו את הבורא, שיש לו איזה גדר, וה' אין בו שום גדר, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות. ולכן מבאר שכל דיבורנו בה' הם רק תארים שפועל לצרכינו, ובו אין שינוי, שהוא פועל פעולה באחדות, ולנו ניכר השינוי, לפי ראות עינינו מה שעשה ה', ולכן אין קושית ידיעה ובחירה, כי כל המושג ידיעה, הוא פעולה שפועל הניכרת לנו, אך בו הכל אחדות וכו', ע"ש. [והקשה שם קושיות רבות

על הרלב"ג, שהמשיך את יסוד הרמב"ם הנ"ל בדברים רבים, מתוך הרצון לבאר איך אחד פועל פעולות שונות, ע"ש שעליו יצא קצפו, וגם לכך הוצרך לדרוך בדרכו הנ"ל. ברם על הרמב"ם לכאורה לא קשה קושייתו הנ"ל כלל, דאדרבה מסיים הרמב"ם שאין בכח אנוש להבין זאת, ומה שאנו אומרים שהוא הדעה, היינו כלפי מה שאנו קוראים דעה, כלפינו אנו קוראים לה' כן, כדי לדבר במושגים שלנו. ברם ה' אינו הדעה, כי הוא משהו אחר, וזהו כל תוכן דבריו הנ"ל, ובאורך ראה אליו במורה הנבוכים בתארים (ח"א נ-סג). וכך כתב הרמב"ם בשמונה פרקים (סוף פרק ח) וז"ל, ויתחייב מפני זה, שלא נדע דעתו גם כן, ולא נקיפנה בשום פנים, היות שהוא דעתו, ודעתו הוא. וזה הענין הוא נפלא מאד, והוא אשר נעלם מהם, ואבדו, לפי שהם ידעו כי מציאותו יתעלה על שלימותה לא תושג. וביקשו להשיג דעתו, עד שתפול תחת שכליהם, וזה מה שלא יתכן. כי לו היקפנו דעתו, היקפנו מציאותו, הואיל והכל דבר אחד, לפי שהשגתו על השלמות היא, שיושג כמו שהוא במציאותו, מן הדעת והיכולת והרצון והחיים, וזולת זה מתאריו הנאים. הנה כבר בארנו, כי המחשבה בהשגת דעתו, סכלות גמורה, זולת שנדע שהוא יודע, כמו שנדע שהוא נמצא. ואם נשאל היאך היא דעתו, נאמר שאנחנו לא נשיג זה, כמו שלא נשיג מציאותו בשלימות. עכ"ל. אגב פתח המהר"ל שם את דבריו, ואנחנו תלמידי משה ע"ה אין אומרים כך, וח"ו לומר כך עליו וכו', וזהו דרך החיים שראוי לכל ישראל לדעת ולהאמין, ולא ילך בדרכים המעוקלים אשר חדשו מדעתם וכו'. עכ"ל המהר"ל. כמדומני שמהלכו הנ"ל הוא היחידי שאמרו, וגם בעל התניא דלהלן שהמשיך את משנתו, אינו דורך בדרכו לגמרי. ושם את תורת משה עמו, כאילו כתוב כן בתורה, ושפשוט כדבריו, וזה א"כ דבר תמוה. כיוצ"ב הראנו להלן (אות יא) דעביד השומר אמונים בתורת הסוד.] ושב והניף קסתו המהר"ל בספרו דרך חיים על דברי המשנה באבות (פ"ה מ"ו), עשרה דברים נבראו בער"ש בין השמשות, שהרמב"ם בפירוש המשניות שלו שם פירש שאין שינוי ברצון ה', אלא בעת הבריאה רצונו פעל את הבריאה, וכלל בה את כל הניסים שיהיו. ושורש זה, שאם חל שינוי ברצונו, נתננו שינוי בידיעת הבורא. וחלק המהר"ל על כך כהנ"ל, שה' פשוט בתכלית, ואין הוא ודעתו אחד, כי אז נתננו לו גדר, ואין בו גדר, אלא פשיטות גמורה ללא שום גדר, וידיעתו היא פעולה חיצונית לו, ככל שאר פעולותיו. ולכן שינוי רצון אינו נותן שינוי בפשטות, כי הוא דבר חיצוני לו. וסיפר שעל דבריו הנזכרים בספרו גבורות ה', יצא כנגדו איש אחד מארץ פולין, ואסף רבים עמו וטענו שהמהר"ל באומרו שאין ידיעתו מהותו וכו', כופר [ח"ו], וכתב קונטרס ארוך כנגד המהר"ל [להלן מצטט מפרק כא שלו, ומשיבו.]

וחילו של המהר"ל מכח תורת הסוד, שבספר הזוהר וכל ספרי הקבלה, וכי הם אומרים כי עצמותו הוא השכל, והרי לא המשילו הקב"ה רק לנשמה אשר ממנה כל הכחות, ולכן גם ידיעתו היא כח שהוא נשמה לה, ובזה יכונו הי' ספירות, שאי אפשר לומר שהם שליליים, וגם אי אפשר לומר שהם עצמותו, אלא הם מדותיו, כוחותיו, שפועל בהם נשמה בגוף, באחדות, ולכן אין זה פוגם באחדותו. ושכן כתב הרב כמהר"ר מאיר גבאי ז"ל בחלק היחוד (מספרו עבודת הקודש פרק יא) וז"ל, וחכמי האמת קראו הקב"ה נשמה כי הוא נשמה למדותיו וכו', ושם (פרק יב) כתב, כי רבוי הספירות מצד רבוי פעולותיו. [ופתחנו את ספר עבודת הקודש הנזכר, ושם ביאר שידיעתו היא פעולה חיצונית לו, ככל שאר פעולותיו, וז"ל, ידיעתו היא כח שהוא נשמה לה, ובזה יכונו הי' ספירות, שאי אפשר לומר שהם שליליים, וגם אי אפשר לומר שהם עצמותו, אלא הם מדותיו, כוחותיו, שפועל בהם נשמה בגוף, באחדות. ע"כ. ועוד כתב שם את דברי המהר"ל שבסמוך מהרב פרץ] ועוד הביא המהר"ל, שכ"כ בספר מערכת אלהות (פרץ פרק ז) שהמקובלים חולקים בהנ"ל על חכמי המחקר, והם סוברים שיש תארים עצמיים ללא תוספת בעצם, כמו השמש ואורו, שהכל אחד, אע"פ שהאור אינו דבר נוסף על כדור השמש, והוא תואר שאין בו תוספת. ושכן הם הספירות, תוארים ללא תוספת בעצם. וכפי שהרב חסדאי הובאו דבריו בנוה שלום (מאמר יב דרוש א) דחה את דברי הפילוסופים, שאין התארים נותנים תוספת, אע"פ שהם עצמיים, ואינם תארים שליליים. ושכל מה שהוצרכו הפילוסופים לחלק בין דעתו לבין שאר מדות, מפני שהם אומרים כי עצמותו שהוא שכל, ולפי"ז הידיעה היא עצמותו. ולכך הוקשה להם שיהיה אם כן שינוי בעצמותו יתברך. ואין הדבר כך כלל, כי הוא יתברך יודע ויכול חי, הכל בכח אחד יתברך הוא עצמו ואין הידיעה עצמותו, רק שהוא יודע, ומכיון שהידיעה היא שיודע, ומה שהוא יודע דבר זולת אין זה עצמותו, כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו, ואין בזה שנוי ידיעה, ואין מחייב בו שנוי כלל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך, כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט, שלא יגדור בדבר מיוחד. ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו ויודע הכל. עכת"ד. [ואחר נשיקת עפרות רגליו, לכאורה לא עמד על דברי הרמב"ם כדבעי, וכפי שהבאנו לעיל שלהרמב"ם אין דעתו עצמותו, ומכך בא לאפוקי, שה' אינו הדעה, כי הוא משהו אחר, וזהו כל תוכן דבריו במורה הנבוכים בתארים (ח"א נ-סג). ובשמונה פרקים (סוף פרק ח) הנ"ל, ושמא דיבר נגד הרלב"ג בלבד, ואת הרלב"ג לא למדתי.]

עוד דרך בדרך המהר"ל תלמידו התוספות יו"ט בפירוש המשניות שלו (אבות פ"ה מ"ו שם).

התניא שיטה מחודשת המאחדת את המהר"ל והרמב"ם [להבנתם בו]

ח. תוכן דברי בעל התניא (פ"ב בהגהה, ועוד לו בשער היחוד והאמונה פ"ז-י ספר התניא מושתת בין השאר על ספרי המהר"ל, כאשר כתבו בתניא עם פירוש חסידות מבוארת (ח"א עמ' ו) שעל דף השער כתוב ספר של בינונים מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון. עכ"ל. וביארו, שמקובל מפי חסידים הראשונים, כוונת רבינו היא לספרי המהר"ל מפראג, והשל"ה הקדוש. עכ"ל. [לא ידעתי למה לא כתבו האר"י הרמ"ק והרמב"ם, ואולי לרוב הפשיטות.] ואגב בעל התניא הוא דור חמישי למהר"ל. ומ"מ כאן בנידו"ד ניכר שבעל התניא ינק מהמהר"ל, שהרי היסוד של פשוט בתכלית שיוזכר, ילדו המהר"ל, ואין קודם לו. וגם כן כתב בעל התניא במפורש בליקוטי תורה דלהלן.) שיסוד הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע וכו', נכון גם לפי תורת הסוד, כפי שכתב הרמ"ק בפרד"ס [כ"כ בהגהה הנ"ל, וגם בשער היחוד והאמונה אמצע פ"ז], ושגם לפי האר"י [כי הרמ"ק קדם לו] יתקיימו הדברים, אך רק מחב"ד דאצילות [דהיינו הוא ודעתו אחד, יכון רק מחב"ד דאצילות, שבהם ה' אחד באחדות גמורה עם הספירות, ובכל זאת ניתן לדבר על מידות השם, כלפינו, ואילו כלפיו, הם באחדות גמורה, לפי שהוא "סוג אחר" מהמוכר לנו.] אך למעלה משם יכונו דברי המהר"ל, שהוא פשוט בתכלית הפשיטות בלי שום גדר, עד שמהות חב"ד דאצילות, נחשבת כעשיה גופנית [דהיינו הדרגה הנמוכה בעשיה] ביחס ללמעלה מחב"ד דאצילות. והרחיב שיחתו בשער היחוד והאמונה (פ"ח-י ובפרט ראה בהגה פ"ט), ושם (בסיום פ"י), שכל הספירות ושמותם הם רק אלינו, ברם בבורא באמת אין שום שינוי, שהוא אחדות גמורה, ואין לו ספירות ושום שמות. ובזה שילב בין שיטת הרמב"ם [להבנתו] לבין המהר"ל, שהרמב"ם יכון בחב"ד דאצילות, והמהר"ל שדוחה את הכלל שהוא המדע והידוע, אלא פשוט בתכלית הפשיטות, יכון למעלה מחב"ד דאצילות. עכת"ד, ועיין כאן בהערה

העמקה בייחודו בעל התניא

תחילה נבאר שתוכן דבריו מושתתים, על כך שקיבל את קושיות המהר"ל על הרמב"ם, שדברי הרמב"ם הוא ודעתו אחד, גם הם נתינת גדר בבורא, ולכן שם בעל התניא גדר זה למטה מחב"ד דאצילות [ובהמשך נבאר מה הכריחו לתפוס כרמב"ם], ולמעלה מכך קיבל את גדר המהר"ל שהוא פשוט בתכלית. [ואף שהמהר"ל לא ראה את הרמ"ק, והקשה מדעתו על הרמב"ם והרלב"ג, ועיקר קושיותיו מתורת הסוד, הוסרו על ידי ביאור הרמ"ק המובא לעיל, מ"מ עדיין קשה קושיתו של המהר"ל שנתינת גדר סוף

סוף פוגעת באחדותו. ברם אנו לעיל לא הבננו את קושייתו כלל ברמב"ם, מ"מ בעל התניא מקבלה], ולכן תפס כוותיה למעלה מאצילות. אך לבסוף (סוף פרק ט) מכח עצם דברי הרמב"ם בהרחקת ההגשמה, שב התניא וכותב שהכל כלפינו. ע"כ. ומעתה קשה, שאחרי שמסיים שהכל כלפינו [וכן הוכחנו למעלה, שזו כוונתו.] א"כ שוב אין מקום לכל המהלך, שבסיום דבריו הוסרה השגת המהר"ל, על הרמב"ם [שהקשה שגם האמירה שהוא ודעתו אחד, פוגמת באחדותו. ובאומרנו שהוא ודעתו אחד כלפינו, בוודאי שאין כאן שום פגם באחדות.] ולכאורה היה עליו לתפוס רק כרמב"ם, ועליו יוסיף שהספירות הם כלפינו ולא כלפיו.

וי"ל, שהוא שם את דברי הרמב"ם שהוא ודעתו אחד בחכמה דאצילות כלפינו, ולא כהבנתנו לעיל באורך ברמב"ם שדבריו המה כלפי הבורא, ולכן חילק את חילוקיו. [וכאשר כתב שדברי הרמב"ם באחדותו שהוא הדעה והידוע יכונו בחב"ד דאצילות. ע"כ. וכבר נתבאר למעלה, שלדעת בעל התניא, כל הדיבור בספירות הוא כלפינו, א"כ שם את דברי הרמב"ם שהוא ודעתו אחד, כלפינו, ולא כלפיו יתעלה. ואכן לדרכנו אין מקום להשגות על הרמב"ם.] ברם כיון שכן, קשה על עצם דבריו שלומד שהוא הדעה והידוע כלפינו, א"כ לא שייך השגת שלמות יותר אף כלפינו, שהרי הוא ודעתו אחד באמת היא שיא האחדות, ואיך שייך לומר שיש דרגות אחדות יותר גבוהות? ויתבאר על פי דברינו למעלה בסמוך, שכל חילוקי דרגות השלימות, גם הם כלפינו, וכל המושגים אחדות גמורה, ויותר אחדות וכו', הם משום שכלפינו יש חילוקים בשלימות, ולא כלפיו, שבו באמת הכל אחד באחדות גמורה בכל העולמות, ואין חילוקי אחדות. ואילו כלפינו כאן בעולם הזה, מראה העינים צועק שאין אחדות, אע"פ שהשכל יודע שהכל אחדות. ולמעלה מזה בספירות, מחד נותנים להם שמות דרגות וחילוקים, והוא חוסר אחדות, אע"פ שבשכל, השמות הם רק כלפינו, וכן הלאה למעלה מזה.

בדרכנו האמורה יובנו דברי בעל התניא מעוד פן, שלכאורה קשה עליו לאידך גיסא, המהר"ל הרי לא הסכים לקבל אף את האמירה הוא ודעתו אחד, ולכן כתב שאין שום תואר, אלא הוא פשוט בתכלית, וא"כ איך אפשר לבאר [כביאור בעל התניא] את העולמות והספירות למעלה מחב"ד דאצילות שהם בגדר פשוט בתכלית, והרי כל דברי המהר"ל באו לאפוקי מגדר, ושוב מה שייך לתת עולמות וגדרים [א"ק ולמעלה], באחד בפשטות. ולהאמור אתי שפיר, שדברי בעל התניא בזה באו כלפינו, ובהשאלה, רק כדי לבטא את גודל האחדות, שאף שלנו נראים הדברים באי אחדות, שהרי מדברים על עולמות וגדרים, מ"מ הוא באחדות.

[ברם יש על דרכנו זו כמה קושיות, כי המהר"ל שעליו נשען, ועליו משתית בעל התניא את מהלכו הנ"ל, וכמבואר, לא סובר כלל כביאור הנ"ל, לא בהוא ודעתו אחד, ולא באחד בפשטות. גם ממילא אין מקום לדחות את עצם דברי הרמב"ם שהוא ודעתו אחד בבורא, כיון שכן אוחזים מדרכו בבורא, וכמו שסיים בעל התניא גופיה בסוף פ"ט. או לחילופין היה לו לבאר שמה ששם את הרמב"ם בחכמה דאצילות, הוא רק מושג מושאל. ואמנם היה מקום לבאר את בעל התניא בדרך שונה לחלוטין, שהבין את דברי הרמב"ם שהוא הדעה והידוע, כפי שהבינו המהר"ל, שיש לבורא מדות, אך באחדות, ולכן שם את גדר הרמב"ם במקום שמתחילות המדות, מחכמה דאצילות (ולא מא"ק, ששם לא דוברו בו ספירות בפירוש, רק אורות אח"פ וכדומה), ולכן יכונו הדברים עם הספירות, וכיון שכאמור קיבל את השגת המהר"ל, שעדיין יש בזה נתינת גדר, ופגימה באחדותו הגמורה, על כן למעלה מזה שם את גדר המהר"ל אחד פשוט. [ועל זה תפול הקושיה שהקשינו לעיל על המהר"ל שבאמת אין זהו הפשט ברמב"ם, שלרמב"ם ה' הוא סוג אחר לחלוטין, וכשאמרנו הוא ודעתו אחד, אינו שיש לו דעת, באחדות, אלא הוא סוג אחר.] ברם כאשר יראה הרואה, בעל התניא גופיה למד כדברינו ברמב"ם, שה' הוא סוג אחר, לך ראה אליו בשער היחוד והאמונה (פרק ד עמ' עט, פרק ז עמ' פב, ע"ב, פג ע"ב, וכל פרקים ח,ט בפרט כותבו, כל השומע יצחק לו. ציוני העמודים הם לתניא דפוס ראשון) שמבואר שלמד כדרכנו ברמב"ם, שה' הוא סוג אחר, וא"כ א"א לומר שלמד ברמב"ם כמהר"ל, והדרא קושיא לדוכתא.]

סיכום

לדעת בעל התניא ה' אחד בתכלית בכל הדרגות מצד אמיתותו, וכלפינו שואלים את הביטוי "הוא ודעתו אחד" למדותיו, הן הספירות, לפי שאי אחדותם היא רק כלפינו, וכדי להמחיש שאפילו שאנו מדברים עליהם באי אחדות, הם כן באחדות [אף כלפינו, שכלפיו בין כה הן באחדות.] שואלים את המושג "הוא ודעתו אחד", בכדי לבטא, שגם שם הם בדרגת אחדות כזו אף כלפינו. ואף שמצד הגדרה זו יוצא שא"א לתת עוד יותר אחדות, מ"מ משתמשים בהגדרה זו בכדי לסבר את האוזן ולהדגיש את גודל האחדות, ולכן למעלה מכך אומרים אחדות יתירה מכך, אף כלפינו, שהעולמות הגבוהים מחב"ד דאצילות, הם "אחד בפשטות", ולמעלה מזה עוד יותר אחדות. ועל כן שב וכותב (בסוף פ"ט) שכל זה כלפינו, ברם כלפיו בין כה הכל אחד בפשטות. זה הנלע"ד כדי להעלות את דברי בעל התניא יחדיו.

מקורו של בעל התניא

על אף האמור בריש ההערה, עדיין צריך ביאור, מניין הוציא בעל התניא את דבריו לחלק בין דרגות האחדות, ולצורך מה חילוקים אלו. וחזי הוית בתניא חסידות מבוארת (עמ' קיט) שביארו את ההכרח של התניא, מסוד הצמצום, שבו גילה האר"י שה' סילק אורו לגמרי, ושוב הכניס מעט אור, הרי שהאור שנכנס, אינו יכול להיות הוא, שהרי זה שנכנס אור, זו הגבלה, ולכן מבאר בעל התניא שכל הצמצום הנ"ל נכון לגבי הכלים די"ס, ואפי"ה שם הוא ודעתו אחד, אך באור הפנימי אין צמצום כלל, שהוא אחד בפשטות. עכ"ד. [ברם אין דבריהם מובנים, וכמות שהם כתובים, יכונו עליהם דברי הרמב"ם במורה הנ"ל בריש דבריו בתארים, שהקדים שהתכלית הבנה, ולא אמירה, ורק נצרות יכולה לומר בפה, מה שלא יתפוס השכל, כאומרם "שלוש שהם אחד", והלא זהו העיקר שבא הרמב"ם לאפוקי. ועל כן לתפוס את תוכן דברי הרמב"ם שהוא ודעתו אחד, ולהלביש זאת על ספירות, שמא זה חוסר הבנה של עורכי הספר הנ"ל. גם אין בהסברם ביאור מה החילוק, ומנין, בין חב"ד דאצילות ולמעלה מכך. וראה בסמוך מה שהראנו מקורו, ושמא לכך כיוונו, ולא דייקו בלשונם, לאהבת הקיצור.]

עתה ראיתי בתניא בהוצאת פאר מקדושים (פ"ב הער' ט) שהפנו אל בעל התניא גופיה בליקוטי תורה (פרשת ויקרא דף ד טור ב) שביאר את שיחתו, מנין הוציא את דבריו. והנה שם אחר שביאר שהשכל האנושי הוא כלי הנשמה, ואינו מהות הנשמה, וכדמוכח מתינוק, שאע"פ שהנשמה בו היא אותה נשמה של גדול, מ"מ אינו משיג אלא מעט, והיינו משום שכלי הנשמה הוא השכל, אצלו הוא כלי קטן. ולכן גם בשכל אדם גדול ישנם שינויים, שפעמים הוא צלול, ופעמים ידבר הבל. ושהמהר"ל כתב שבזה יובן למעלה מזה בבורא, היחס בין עשר ספירותיו אליו, שהם כליו, והוא כנשמה בהם, ואינם עצמיותו, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ואילו הי"ס יש בהם איזה גדר וגבול. ומכל מקום הבורא מתאחד בהם באחדות גמורה, ועל זה יכונו דברי הרמב"ם הוא המדע והוא היודע, ואילו על הבורא עצמו יכונו דברי המהר"ל שהוא פשוט בתכלית. שהמהר"ל לא ידע מתורת האר"י, ועל כן חלק לגמרי על הרמב"ם, ובהגלות דברי האריז"ל עולה כאמור, שדברי שניהם אמת, המהר"ל בבורא, והרמב"ם בהתלבשות אור א"ס ע"י צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילות, דבהם נאמר "איהו וחיוהי וגרמוהי חד בהו", והיינו שהוא המדע והוא היודע. וכדאיתא נמי בתיקונין, "אנת חכים ולא בחכמה". עכת"ד. ובזה סרו מספר תמיהות [אחרות] שעלו במחשבה, שלכאורה לא היה מובן, למה רצה לתפוס כרמב"ם בחב"ד דאצילות, הרי לבסוף תופס כרמב"ם באמת, באין סוף ממש, א"כ למה לשימו בחב"ד דאצילות, כשבסוף שמים את אמיתות הרמב"ם בבורא, הרבה למעלה

מזה. [והקושיא שהקשינו על המהר"ל, ונשארנו בצ"ע, שהוא ודעתו אחד זהו אחדות גמורה, וא"כ א"צ לומר אחדות יותר. על התניא יישבנו שנוקט מושג זה של רק בהשאלה, איך הספירות נראות כלפינו, עם גדרים ומדות שאפילו הכי הם הוא ודעתו אחד, ברם אמיתות מאמר זה, הוא אחדות גמורה, ועל כן באמת יכון בבורא עצמו.] קושיא נוספת הוסרה, דצ"ע לשיטתו מה הכריחו לקבל את הרמב"ם למטה, ולא די לו בהבנת המהר"ל על כל הספירות. ולאור האמור לא קשיא, כי בעל התניא קיבל את השגת המהר"ל על הרמב"ם, ומאידך באר"י ובתיקונים אמרו איהו וגרמוהי חד, ועל כך הוצרך לאחד ביניהם. ובתוספת דברי בעל התניא (בהגהתו בשער היחוד והאמונה סוף פרק ט) מובן מה הכריחו לתת עוד יותר יחוד, כי הבורא צמצם את הא"ס ועשה א"ק, והרי שני שלבים, ואח"כ צמצם א"ק והואצלה האצילות, והרי שלישי, ועל האצילות נאמר איהו וגרמוהי חד הנ"ל, ודין גרמא לרב בעל התניא לצאת בדרכו, שמחב"ד דאצילות אחדות דהרמב"ם, למעלה ממנה אחדות דמהר"ל, ולמעלה ממנה אחדות יתירה, שהכל אחדות גמורה ואין בכח אנוש להבינו.

עוד נראה לבאר, שהוקשה לי על האמור, שבעל התניא התחיל מחכמה דאצילות שהיא הכלי הראשון, ולכן משם מתחיל שהוא המדע והיודע. והלא באר"י מבואר שיש עולמות גבוהים ממנה, עולם א"ק, ועוד למעלה ממנו עולמות אין מספר, וכמו שבעל התניא גופיה (בהגהת שער היחוד והאמונה פ"ט) בנושא זה מדבר על עולמות גבוהים יותר. וא"כ לדרכו של בעל התניא, לכאורה על עולמות אלו היה לומר את דברי הרמב"ם שהוא המדע והידוע. ברם לא קשיא, שכאן מתייחס בעל התניא למדותיו יתעלה, שהם הספירות, והמדה הראשונה המדוברת היא חכמה דאצילות, כי כתר כידוע שייך לעולם העליון, ובא"ק דובר באורות אח"פ וכדומה, ולא במדות וספירות, אלא בהשאלה, וכאשר עולה מדבריו בליקוטי תורה המובאים לעיל בסמוך.

עוד ראיתי שציינו לעיין בתניא באיגרת הקודש (פרק כ), ובספר דרך מצוותיך (מצות האמנת האלקות פ"ג-ד ושבפרק ז בארוכה) לבעל הצמח צדק, ואל ספר ערכים (חב"ד כרך ד ערך אורות דספירות פשיטות וציורם) וגם אל חסידות מבוארת מועדים (בנספחים ערך אין סוף ועשר ספירות באורך) ואת"י. ועוד ראה בשיחות קודש (תשכ"ח ח"א עמ' 258,303) ותרגומי השיחות הובאו בשיעורים בספר התניא, וגם בשיעורים בחסידות (שעל שער היחוד והאמונה עמ' שפא והלאה) וראה עוד שם (בשיעורים בחסידות, בביאורים לפ"י עמ' תקו והלאה). העמקה וחקירה באלו דברי בעל התניא.

לתניא הספירות הם כלפינו, וה' פועל באחדות בלא ספירות

עוד הרחיב בעל התניא את שיטתו, ותחילה נכתוב את תמצית דבריו. כל הדיבור בספירות הוא כלפינו, וכלפיו יתעלה אין ספירות כלל, רק אחדות, בלא שום שינוי. ולכן מה שהספירות נקראות "לבוש" הבורא, ו"כלי" הבורא, הוא שם כלפינו, ברם כלפיו זה אינו. [וגם באחדותו כלפינו, יש דרגות יתירות, כי כשיש כלפינו בחינה שאינה אחדות גמורה, הן הספירות, אף שבחינה זו היא רק כלפינו, מ"מ נקרא הדבר פחות אחדות, כיון שאנו רואים זאת שלא באחדות, בשונה מהדרגה שמעליה, שגם אנו רואים בה אחדות. ולכן לעולם הזה אנו קוראים שיא הפירוד, אף שגם כל העולם הזה הוא באחדות גמורה עם הבורא וכדלהלן, ולמעלה ממנו הספירות, ולמעלה מהם העולמות העליונים מהם, ולמעלה מהם הא"ס.]

שהנה כתב בשער היחוד והאמונה (פרק ז) כמה פעמים, שהא"ס **מתלבש** בספירות ושהם **כליו** , וכגון כתב וז"ל, כי מקור החיות הוא רוח פיו של הקב"ה, **המתלבש** בעשרה מאמרות שבתורה וכו'. כמו שהקב"ה נקרא א"ס, כך כל מדותיו ופעולותיו, **דאיהו וגרמוהי חד** , היינו החיות הנמשכת ממדותיו שהן חסד ורחמים, ושאר מדותיו הקדושות, ע"י **התלבשותן**, **שמתלבשות** ברוח פיו וכו'. ורוח פיו הנעשה **כלי ולבוש** לחסד זה, כהדין קמצא דלבושיה מינה וביה [כצב שלבושו, הוא גבו, הוא מעצמותו]. וכ"כ עוד בעל התניא בליקוטי תורה (ויקרא דף ד טור ב) שהיחס בין עשר ספירותיו אליו, שהם כליו, והוא כנשמה בהם, ואינם עצמיותו, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ואילו הי"ס יש בהם איזה גדר וגבול. ומכל מקום הבורא מתאחד בהם באחדות גמורה, ועל זה יכונו דברי הרמב"ם, הוא המדע והוא היודע וכו'. ועוד בשער היחוד והאמונה (פרק ט) ביאר כאמור, שאפי"ה כל זה באחדות גמורה, ובסוף הפרק, שאין שכל אנוש יכול להבין כיצד יתכן הדבר. ושם (סוף פרק ט) נקרא חכם, כי הוא מקור החכמה [וגם כאן לכאורה מבואר שספירת חכמה אינה בבורא אלא שם מושאל, ברם לאור האמור, וההמשך, זה אינו.] ושם (פרק י) שהדיבור בספירות אינו אמת, אלא מושאל "דברה תורה בלשון בני אדם" וכו', "לשכך את האוזן". וממשיך, שהדיבור בספירות הוא רק כלפינו, ואילו מצד ה', הם באחדות גמורה עמו וז"ל, כך כל מדותיו של הקב"ה, ורצונו, וחכמתו, אינן עולות ונקראות בשמות אלו כלל, אלא לגבי הנבראים, עליונים, ותחתונים. וכך מסיים את פ"י, שכל הספירות ושמותם הם רק אלינו, ברם בבורא באמת אין שום שינוי, שהוא אחדות גמורה, ואין לו ספירות ושום שמות. ועוד שם (פרקים י,יא) שיש גבוה יותר מהספירות, הדיבור העליון, ויותר גבוה המחשבה העליונה, ע"ש, ושכמובן הם באחדות גמורה. ולמעשה יתירה מכך ביאר לעיל מינה התם (פרק ג) שגם כל העולם הזה, על כל

חלקיו, אפילו הגשמיים ביותר, הם באחדות גמורה עם הבורא, למעשה הכל אלהות, ורק שאנו טועים למראה עינינו, כיון שה' ברא יצירה שנראית כאילו יש לנו ולסובב אותנו, עצמיות, ברם אמיתותם, אחדות וביטול גמור לבורא, ע"ש. ק"ו למעלה בעולמות העליונים, ק"ו באצילות, ק"ו בדיבור ובמחשבה העליונה, הנזכרים, ק"ו באין סוף.
וכדי להעלות את כל דבריו האמורים יחדיו, שלפום ריהטא נראים כסתראי, דמחד כתב שהם לבוש וכלים, הרי שאינם עצמיות, וכן מבאר בליקוטי תורה הנ"ל שאינם עצמיות. ומאידך כתב פעמים רבות שהכל באחדות גמורה. יעלו יחדיו על פי דברי עצמו, שמה שאינו אחדות גמורה, הוא רק כלפינו, וכאמור.
זאת ועוד, לאורך שער היחוד והאמונה חילק בין דרגות היחוד [שבפ"ג מבאר שכל העולם אפילו הגשמי ביותר כל כולו באחדות עם האלהים, ובטלים אליו, ומה שרואות עינינו היפך אלהות, זה משום שה' מסתיר עצמו (ובפ"ד מבאר שעושה כן ע"י מדת הגבורה), ואילו היו לנו עינים לראות, היינו רואים שכל הגשם בטל לחלוטין לבורא. וגבוה מזה שם (פרקים ז-י) מבאר, שהספירות עצמם, באחדות יתירה מכך. ושם (פרקים יא,יב) שלמעלה בכך אחדות דיבור, ומחשבות הבורא. ולמעלה מהכל הא"ס עצמו לפני הצמצום, כמו שביאר לאורך המאמר, ובפרט בדברו על הצמצום (פרק ז).] ולכאורה קשה להבין, שאחרי שאנו אומרים שהכל באחדות גמורה, שהוא ודעתו אחד, א"כ מה שייך לחלק בדרגות, שזה יותר באחדות, וזה יותר, והלא אחרי שאמרנו הוא ודעתו אחד, אין יותר אחדות מכך, ובזה כללנו הכל. והדברים לכאורה נשמעים כמשחקי מילים, שיא האחדות, ועוד יותר אחדות, ועוד יותר, שאלו מילים בלבד, ללא תוכן והבנה. ולכן נראה ביאורו כאמור, שחילוקי הדרגות הם כלפינו, ולא כלפיו, ושדרגות החילוקים הם לפי דרגות חילוקי האחדות כלפינו, ברם כלפיו, בכל דרגה הכל אחד באחדות גמורה.
[עוד דבר הצריך ביאור, שהתניא בשער היחוד והאמונה (פרק ז) כתב כאמור, שיסוד הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע וכו', נכון גם לפי תורת הסוד, כפי שכתב הרמ"ק בפרד"ס (כ"כ בשער היחוד אמצע פ"ז). ע"כ. והיות והבאנו לעיל שהרמ"ק למד את הרמב"ם **שהוא ודעתו אחד בעצמות הי"ס** שהן אלהות, ושמאידך כל חילוקי הי"ס נאמרו בי"ס של הלבוש, והתניא תולה את הרמב"ם ברמ"ק, א"כ כן דעתו ברמב"ם. אולם בשער היחוד הנ"ל (וכגון בהגה סוף פ"ט, וגם בלקוטי אמרים בהגה ופ"ב), מבואר שלומד התניא ברמב"ם שהאחדות **הוא ודעתו אחד הוא בכלים** די"ס, וקשיא. (וראה בחסידות מבוארת ח"א בעיונים שבסוף הספר אות נו, ואת"י עתה). ושמא מש"כ בשם הרמ"ק הוא לאו דוקא, ואיהו פליג ארמ"ק ברמב"ם על פי הסוד, ושהוא ודעתו אחד הוא גם

בכלים של הספירות. שוב אחר זמן ראיתי בתניא באיגרת הקודש (פרק כ) שעמד על כך, וצריך לעיין שם, ועתה את"י.]

השומר אמונים

ט. היות והשומר אמונים הוא ראש מדברי הקבלה [שאחרי תורת האר"י] בהגדרת הי"ס, ובהרחקת ההגשמה, וכפי שמפנים אל כל הניגש אל חוכמה זאת, ראשית ללמוד את ספרו ומן המעט ראה כאן בהערה כגון הבא"ח בדעת ותבונה (בהקדמתו ד"ה זאת ועוד) כתב, כי ראיתי מנהג העולם הלומדים בחכמת האמת, לומדים בספר שומר אמונים, ואח"כ מתחילים ללמוד ספר הקדוש עץ חיים, וכתב, שאין זה מספיק לקרב אל הקודש, ולכן כתב את ספרו, ע"ש. וכך ראיתי שהביאו לגאון רבי משה אב"ד סאמבור שכתב כשלושים וחמש שנים אחר פטירת השומר אמונים, להמליץ על ספר זה כהקדמה לסוד. ובספר הברית (ח"ב מאמר יב פ"ה) כתב עליו, וכל משכיל ימצא נחת רוח גדול בספרו. ע"כ. והאדמו"ר רבי צבי אלימך שפירא בהגהותיו לספר סור מרע ועשה טוב (אות קכז) כותב, אם תרצה לרוות צמאונך בזה, עיין בספר שומר אמונים וכו', ואז תצליח ואז תשכיל, ועע"ש (אות קיז). ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' נ) כתב, שאיתא בספרים אחרונים, שמהנכון ללמוד מקודם בספרים אשר המה התחלת החכמה, כמו ספר שערי אורה, וספר שומר אמונים. וכך רק כעשרים שנה אחר צאת השומר אמונים, נכתב ספר עמוד העבודה לגאון רבי ברוך קאסיבר שדורך בדרכו של השומר אמונים, ומאריך במקום שקיצר. , על כן טרחנו לעמוד על דבריו ולהבין את שיטתו, ולצורך זה נלקט את ביאורו לגבי הספירות, מש"כ בספרו.

למען הבהירות תחילה נכתוב את מסקנתו, ואח"כ נראה זאת בדבריו. הספירות אינם שמותיו, אלא שמות הכלים שעמם פועל השם. **ושואלים** את שמות הספירות כדי לדבר אל השם [בתפילות], אע"פ שאינם הוא, כיון שאין לה' שם, וכיון שע"י הספירות הוא פועל. [בדרכו זו דורך בעל השומר אמונים גם בביאור התארים, וכאשר התבאר לעיל (סעיף יא אותיות ח-יד), שהקבלה מבארת את תארי האברים הכתובים בתורה, שהם הספירות, ושהספירות הם נבראים שה' פועל דרכם, שהם כלי הבורא, ולכן הוא פועל באחדות, והפירוד הוא בהם. ולכן כשכתוב "יד השם" בתורה, הכוונה לספירה פלונית שבה פועל ה' באחדות גמורה, והשינוי והפירוד הוא בספירה. ולכן אע"פ שאין זהו תואר חיובי לבורא עצמו, שלבורא אין שום תואר חיובי, מ"מ תארי התורה הם תארים חיוביים לכלים של הבורא, שבהם אנו מדברים אל השם. והסיבה שע"י הספירות אנו מדבריו אליו, כי אין לו שם.]

ועתה נביא את תוכן דבריו, ותחילה נזכיר שבסיס השגותיו על הרמב"ם בתארים, הוא שהרמב"ם לא ידע קבלה [וכפי שנביא גם שכ"כ להדיא] ובקבלה יש תארים עצמיים. כתב השומר אמונים (ח"א אות לג), שהפילוסופים [התורניים כמובן] סוברים בכוונת תארי האלוה הכתובים בתורה, שאין תארים חיוביים רק שליליים. וכתב עליהם, טעות הוא בידם, שהתורה **לא נתכוונה כלל לייחס התוארים לשי"ת בדרך שלילה** . וגם לא מצינו שאמרו חז"ל בשום מקום שתארי השי"ת הם בדרך שלילה, ושאסור לתאר אותו בדרך חיוב. גם עניין היחוד שנצטוינו עליו בתורה, לא הבינו אותה כלל, כי באמת לא יובן ולא יושג כל זה זולת ע"י ידיעת הספירות, מה שהוא נעלם מעיני חכמי המחקר. ולפיכך נתקשו בהבנת התוארים, ופירשו מה שפירשו. ואין להאשימם כל כך, **כי להיותם נעדרים מחכמת הקבלה, לא יכלו להכנס בהשכלת תואריו יתברך, היאך יתייחסו** , ויותר רצו להדחק לבארם באופן הנזכר, מלסתור האמונה של האחדות הפשוטה. עכ"ל. דהיינו תארי הספירות הם חיוביים, וכאן לא פירש איך יכונו דבריו, שלכאורה הם סתירה מינה וביה. וכ"כ בהמשך (אות לה) וז"ל, ולכן כל הרוצה שלא לפגום אמונתו, צריך הוא ללמוד חכמת הקבלה, כי על ידה יבין סוד ההנהגה, וענין האברים, והמדות ותוארים הכתובים בתורה, איך יתייחסו באלוה. עכ"ל. עוד שם (בריש ויכוח שני אות ד) כתב שהקבלה תלמד הרחקת ההגשמה וכו', והוסיף וז"ל, ומכלל יחודו, הרחקת התוארים מעליו, ואיך יובנו התוארים והאברים הכתובים בתורה. עכ"ל.

הספירות אינם מהותו אלא כלי פעולתו

י. ותחילה נראה שכתב שהספירות אינם מהותו, אלא "כלים" שבראם ועמהם הוא פועל, ברא, יוצר, ומקיים. שהנה כתב (ח"א אות מב) שהי' ספירות הם עלולות ממנו נאצלות ממנו. ושם (אות מג) שהם אחרים ממנו, ואפשריים לא מחוייבים. ואי אפשר לנאצל שהוא הכתר העליון, לקבל טובה ושלימות מהא"ס, עד שיהיה שוה לו ממש, אלא מוכרח שירד מאת פני אדניו ושלמותו הבב"ת, בערך ההבדל שיש בין העילה לעלול. עכ"ל. ועוד כתב (אות מה) שהכתר, "נמנע לעלול שיהיה שוה לו" "פעל והאציל" "ואחריו האציל י"ס". ושם (אות נג ד"ה אמנם) כי היודע שהא"ס **הוא למעלה** מפרטי עולם העשיה ויצירה ובריאה ואצילות, יחייב מציאותו [את מציאות הבורא] חיוב נפלא, שהרי יודע **שאינו** [הבורא] א"ק, **ולא אחד מאורותיו הנפלאות ולא אחד מספירות עולם האצילות, ולא ממדרגות בריאה יצירה ועשיה, כי אם עליהם הוא מתעלה ומתנשא לאין תכלית** וכו'. לכן **הוצרכו הספירות שהן הם המדות הנפשיות והתוארים הנזכרים, ועמם יפעל** הא"ס יתברך שמו העניינים הללו, ולא ישיגהו מזה שינוי כלל וכו'. לפיכך

הוצרכו הספירות, כי **על ידם יפעול** כל הפעולות, מבלי שישתנה כלל, כי השינויים יבואו על ידיהם, ואינם בו כלל, ו **גם על ידם יקרא רחום וחנון ארך אפים ובכל השמות והכנויים**. עכ"ל. ושם (אות נה) שאומרנו שהספירות היו נעלמות באין סוף, היינו שהיו בידיעתו, שכיון שהוא יוצרם, ואין בו שינוי, נקראים עצמותו, אבל הם לא הוא כלל, "אבל שם [בבורא] **אינם** ספירות ח"ו". ושם (אות נז) כתב, ואין הכוונה לומר שנתפשטה ידיעתו ונפרדה ממנו ח"ו וכו', אלא הענין הוא שבין ספירות א"ק, בין ספירות עולם האצילות, כולם הם **מחודשות נתחדשו ממנו בחדוש גמור** , ולא שיצאו ממנו, אלא שנתחדשו מאמתת עצמותו וכו'. שהספירות נמצאו ממנו ומכחו, כמו נר המודלק מנר, שהנר השני נמצא מכח הנר הראשון. וגם שהם מחודשות וכו'. וכן שאינם יוצאים מעצמותו אל אצילות וכו'. וכמו שהאריך בזה בספר אלימה עין כל (ת"א פ"ד ות"ג פי"ד) ע"ש. עכ"ל. וסיכם זאת (אות ס) שאין בספירות ולא בא"ק חלק מהאין סוף שנשתלשל, **אלא נתחדשו** מהא"ס בדרך אצילות, שהוא הוצאת דבר מדבר, והראשון לא יחסר, כמו שאמרת במשל הנר. וגם שאין מהותם מעצם המהות הבלתי בעל תכלית. עכ"ל. ושם (ח"ב אות נה) ולכן אין שום הבנה לתארי התורה רק על פי הסוד, והיינו שה' יצר דבר אחד, וממנו יצר שני, וכיון שעוברים דרך השני מקבלים יצירה חדשה וכו'. וע"ש (ח"ב אות נז) שתארי הי"ס אינם בבורא, כי מהבורא יצא רק אור פשוט בתכלית הוא הכתר, וממנו השתלשלות של השתלשלות עד שאפשר לקרותם בשמות, ויהיה בהם רבוי ושינוי. שמהבורא יצא באחדות גמורה כתר א"ק, שאין שם שום ריבוי ושינוי כלל ועיקר, וממנו אדם קדמון, שהוא אחדות על אחדות, וממנו כתר אצילות, שהכל רחמים גמורים ואחדות [אך יש מושג רחמים] וממנו בחכמה מתייחדים חסד דין רחמים, שכולם רחמים גמורים ואחדות. וממנו הבינה, ששלושתם יחד. וממנה ג' ספירות חסד דין רחמים, פעולות נפרדות. ע"כ. והוסיף (אות סט) ביאור, שהספירות הם כלי הבורא, ופועלות מכוחו ולא מעצמם, והסובר שפועלות מעצמם היא שניות. ושם (אות עא) שהספירות **הם כלי הבורא** , ככלים ביד האומן. ואם יסתלק מהם, ישארו כגופא בלא נשמתא וכו'. עוד לו (ח"ב אות יא העיקר הג') יחיד בעולמו, הענין הוא, כי עם היות שהא"ס **פועל ע"י הספירות** , הנה הוא לבדו העיקר, וכמש"כ וכו'. הרי דאם היות שהפעולות נפעלות מהא"ס והספירות, עכ"ז הוא יחיד בעולמו, כי לא יצדק באמיתות ליחס הפעולות אל הספירות, כי אם אל **המנהיג** אותם, שהוא הא"ס י"ש, וכמו שהוכחתי בויכוח א סימן עא. עכ"ל.

למי מתפללים

לאור האמור שהספירות אינם הבורא אלא כלי פעולתו, מיד עולה השאלה, המקובלים שמכוונים כוונות בשמות הספירות, שמהם יושפע שפע ברכה פעם אל ספירה פלונית, ופעם אל אלמונית, פעם שיושפע מספירה פלונית, ופעם מאלמונית, ועוד כוונות רבות כהנה, הרי זה לכאורה סותר את האמור, ואם דברים כפשוטם, עם האמור יצא כפירה ועבודה זרה, שמתפללים אל כוחות אחרים מהבורא, ח"ו. [ועוד ראה להלן (סעיף יג) בארוכה על כך.] לצורך כך מבאר השומר אמונים שאכן התפילה היא רק אל הבורא, אך מתפללים אליו בשמות כלי פעולותיו, כי לדבר אליו בשמו אין אפשר, כי לבורא אין שום שם, והרי שאין דרך לפנות אליו ישירות, ועל כן אומרים או מכוונים אל שמות כלי הפעולה, אך הכוונה היא אל הפועל עם כלי הפעולה, ולא אל כלי הפעולה. שהנה כתב (ח"ב אות סה) שאין מתפללים אל הספירות, אלא אל הכח הפועל בהם, הוא הא"ס, והמתפלל לספירה עובד ע"ז, ושכ"כ הרדב"ז (בהקדמתו למגן דוד) והרמ"ק באלימה עין כל (ת"א פ"ב ופי"ח) ושאר כל המקובלים. [וכך הביא לעיל ח"ב (אות כג) מדברי הרמ"ע מפאנו, שאף דס"ל שיש את הבורא, וממנו עלול הא"ס, התפילה לבורא, ע"ש]. ע"כ. והעיקר עמד לבאר בח"ב (אות סז), שאע"פ שא"א לקרא לבורא על שם פעולותיו [שכנ"ל (סעיף יא אות יא) פליג ארמב"ם בהא, וס"ל שגם תואר זה פוגם באחדותו.] מ"מ הבורא כן נקרא בשמות הספירות, משום שהוא פועל ע"י הספירות, ותפילתנו בשמות הספירות אליו, שפועל דרך הספירות, ולא אל הספירות. ושאע"פ שהוא פועל שינויים ע"י הספירות, כמובן אין השינוי בו, אלא בהם. א"כ באמת התארים הם שמו המושאל לו כשהוא פועל בספירות, ולא שמו ממש. ושכ"כ הרמ"ק בפרדס (שער לב הנקרא שער הכוונה), וע"ע כאן בהערה ביאורנו הנ"ל בדעתו, יוצא מכח מה שנראה כסתירה בדבריו, לפי שפעם קורא לשמות הספירות שמות של הספירות, ולא של הבורא, ופעם שמות של הבורא.

שהנה כתב וז"ל (ח"ב אות סז ד"ה הרי מבואר) כי אחר שהאציל הספירות נקרא הוא בשמותם, על שם פעולותיו והנהגותיו. ומאידך שם בהמשך קוראם שמות הספירות וז"ל, הרי דהספירות בלתי הא"ס, לא אתקריאו הוי"ה ובשאר השמות [הרי שהם כן נקראים בשמות הקודש, ולא הוא]. וכך ממשיך וז"ל, וא"כ בהזכירנו שם הויה ושאר השמות, נכלל ג"כ כח הא"ס במייחדם, וגורם שיקראו הספירות, אותם שמות שאנו מזכירים. וכן שם (בסוף האות) כתב וז"ל, הרי מבואר, כי בכל ההודאות והתפילות ושפתי רננות, נזכיר השמות בקול ודבור שהם בספירות, ונכוין במחשבתא ורעותא דלבא אל הא"ס, שהוא היחיד ונעלם, דמחבר לון, ומייחד לו כחדא, שע"י כן נקראים הספירות בשם הויה.

עכ"ל. להדיא שהם שמות הספירות עצמם, ולא שם הבורא. ומאידך לעיל בהנ"ל ממשיך וז"ל, ונמצא כי הא"ס בבחינת היותו מייחד ומקיים הספירות, שהם עובדין דיליה, נקרא בשם הויה, ובשאר השמות והכנויים. אבל בבחינת עצמותו הפשוט, אין לו שום שם. עכ"ל. ולהדיא שהבורא נקרא בשם הספירות, אך בשם כלי פעולותיו, וכן לעיל (מאות סז ד"ה הרי מבואר) הובא שכ"כ. ונראה שמש"כ "נקרא הוא בשמותם" וכותבו "נקרא בשם הויה", היינו שאנו מדברים אליו בשם זה, למרות שזה לא שמו. וכמו שמסכם את דבריו בהמשך (סוף אות סט) וז"ל, ועם האמור נתבאר, איך כל תפילותינו הם לא"ס, כי בלעדו אין משפיע ונותן. ומפני שאין אנו יכולים לכנות בו שום שם ותואר וכינוי, אנו מתפללים אליו על ידי הספירות [מפורש שהם לא שמותיו], כי שם [בספירות] שייכי השמות והכינויים הכתובים בתורה ובסדר תפלותינו, ושם נוכל לדבר עמו ולקרוא אותו בכל השמות, במחשבתא ורעותא דלבא, על שם שהוא מהווה ומקיים אותם, ופועל עמהם כל הפעולות וההנהגות [ולא משום שהם שמותיו ממש, אלא הם שמות מושאלים אליו, כי בהם הוא פועל]. עכ"ל. וכן ממשיך (אות עג) שהספירות הם כלי הבורא. ועוד שם (אות עה) האריך והביאו את דברי האלימה כל עין, שהם כליו, וכסא אליו, ולבושיו בהתחברם זל"ז, ולכן פגם בלבוש אינו פגם במהות, אך בכבוד, כמלכלך בגדי מלך, שהוא פגם בכבוד, ולא במהות המלך. מה הכריחנו ללמוד כן בדבריו.

קושיות על השומר אמונים

יא. אף שמשענתו על תורת הסוד, וכתב (ח"א אות לג) שאם יודעים קבלה הכל מובן ופשוט, וכן כתב שוב בהמשך (שם, ועוד אות לה) כשמבאר את הסרת ההגשמה, ושאינה רק הסרת תארי גוף, אלא גם הסרת תארי התפעלות, חנון, ורחום, שינוי, רצון, אהבה, שנאה, רוגז, רחמנות, שחוק וכיוצא מהמדות הנפשיות, וכל זה באחד הפשוט הוא טעות גדול להאמינו. הוסיף וז"ל, **ולכן כל הרוצה שלא לפגום אמונתו, צריך הוא ללמוד חכמת הקבלה, כי על ידה יבין סוד ההנהגה, וענין האברים, והמדות ותוארים הכתובים בתורה איך יתייחסו באלוה** . עכ"ל. באמת היא פליאה נשגבה, כי כאמור תורת הסוד מסובכת בנושא זה, וכשקוראים את הזוהר או את האר"י אין דברים מפורשים כך, ואדרבה להיפך, הלומד הפשוט את דבריהם ללא הדרכה יפה, יכשל בגשם הרבה יותר מלומדי התורה, וכמו שהוא בעצמו השומר אמונים (להלן אות נה) כותב על הקבלה, שללא רב חכם מקובל ישתבש על ידה בעיקרי האמונה. ושם (ח"ב אות לד) כתב, כל הרוצה להבין ענין הצמצום כפשוטו ממש, הרי הוא נופל בכמה שיבושים וסתירות של רוב עיקרי האמונה. ע"כ. וכוונתו שם כנראה אל המשנת חסידים

(יושר לבב ח). ועוד כתב (ח"ב אות מו), כי הקוראים בספרי המקובלים לפי תומם מבלי עיון וחקירה, לא יבינו דבריהם על אמיתותם, ויכשלו בכמה עיקרי האמונה וכו', ולכן לפנ"כ (אותיות לה-מא) כה טורח טורח רב לבאר שהצמצום אינו כפשוטו, אלא משל. ומה כל הטורח, אילולי שהוא חידוש לא נודע, שיש צורך להכריחו ולהוכיחו. ועוד ראה שם (ח"ב אותיות כב-לא) בדבריו כמה אפשר לטעות, ושם (אות סה) שאין להתפלל את הספירות, והאריך מאוד להוציא מטעויות אשר נגרמות לכל מעיין בקבלה, ע"ש באורך. ומלבד שאין הדברים פשוטים בתורת הסוד, יתירה מכך בעלי הסוד גופייהו נחלקו בתורת הסוד מה הכוונה בספירות, וכדלעיל באורך, ועל כן הכרעתו הנ"ל היא של השומר אמונים, ואינה כתובה במפורש בתורת הסוד, אלא הכרעתו בתורת הסוד. ובפרט דלעיל (סעיף יא אות יא) לענין התארים אומרו "קבלה", כוונתו לדברי הראב"ד בלבד, שאמר את ענין שמהפשוט לא יצא רק פשוט אחד, ואין בזה תורת האר"י [ואף שבוודאי היה קדוש עליון ומקובל אלהי, ואין צריך לפנים, ברם אין לזה את משקל תורת האר"י, ואכ"מ.]

גם צריך ליישב את דבריו יחדיו, דלעיל (ח"א אות סז רד"ה ודע כי אלו) לכאורה סותר משנתו, שכתב, שכל הי' ספירות עם היות שהם י' במנין, הם אחד באחדות, שהם מיוחדות במאצילם בלי פירוד כלל וכו'. כי כמו שיש בשלהבת שינוי גוונין, לבן, אוכם, אדום, ותכלת, ועכ"ז הם אחד, שהם מיוחדת, וכולם שוין בעיקר אחד. כמו כן בספירות, כי אע"פ שנאצלו, לא נפרדו, ח"ו. ומה שנייחס להם מספר וריבוי וחלקים, אינו מצד עצמן, כי אם בערך פעולתן בעולמות התחתונים וכו'. כי הריבוי והשינוי המיוחס אל הספירות הוא מסטרא דילן, דהיינו מצד השפעתן, שהם כוללין כל דרכי ההנהגה, אבל מצד עצמן הם אחדות מיוחד. עכ"ל. ולכאורה דבריו סתראי נינהו לכל המבואר לעיל, שהם כלי הבורא, ונבראים, ואינם הבורא, וא"כ בשביל מה צריך לתת בהם אחדות עם הבורא, ועוד חמור מינה, שאלו דבריו לכאורה מזכירים נצרות, וצריך לי הבנה בכוונתו. זאת ועוד, לדרכו שהתארים הם לכלי הבורא, יקשה, שבקבלה האצילות נחשבת אלהות, והרי לדרכו אינה אלהות, אלא כלי האלהות, והלא זהו עיקר הגורם למחלוקת המקובלים במהות הספירות. ואיהו יצטרך לדחוק לשיטתו בספירות, שמש"כ בתורת הסוד שהאצילות אלהות, הוא מושג מושאל, לבטא את רוב קדושתם. ונמצא דבר מעניין, שעל הרמב"ם שכתב שאין תארים עצמיים, השיג השומר אמונים, שהרמב"ם הוציא את המקרא מידי פשוטו, שהמקראות דיברו בהשאלה בלבד. ברם כך יקשה עליו גופיה, שהוא הוציא מפשט דברי המקובלים שהאצילות אלהות. [ולדרכו של הרמח"ל דלהלן

בסמוך, הוסרה קושיא זו, שאכן זו אלהות ע"י המרה, והרי שזה הבורא ממש, אך לא מראהו ממש, וכן לאידך, קושיות השומר אמונים לא יקשו בדרכו של הרמח"ל, והכל בא כפתור ופרח, וכדלהלן, ולאור האמור, ובעיקר כיון שאנו סומכים על הרמח"ל, כאשר יתבאר בסמוך, כן עיקר.]

הרמח"ל, הספירות הם מראה ה' אחר המרה, ולכן הם הבורא מחופש

יב. שיטתו של הרמח"ל נתבארה לעיל (סימן א ריש סעיף י) קחנו משם, ועתה נביא רק את תמצית הדברים.

הרמח"ל בקל"ח פתחי חכמה (פתחים ה-יא) מבאר שהנביאים בעת חזיון נבואי, אינם רואים את מהות ה' כמות שהוא, לפי שאותו יתברך אי אפשר לשום נברא להשיג. וכדי שישיגוהו, ה' לקח מידה אחת ממנו, ועשה לה "המרה", כך שחלק ממידה זו תושג לנביאים, בצורה שיכולים להשיגו. דהיינו הנביא רואה את ה', אך לא רואה את ה' כמות שהוא, אלא דרך המרה. להמחשה נאמר, שדומה הדבר לרואה את חבירו במכשיר אולטרא סאונד, או דרך מצלמת רנטגן, סי טי וכדומה, שכל אלו צורות אחרות של מראה רעו, אמנם רואה את רעו ממש, אך בדרך המרה, ולכן רואה אותו בצורה אחרת ממראהו האמיתי. במילים אחרות כתב הרמח"ל בדעת תבונות (אות קפו) שהדמיון שרואה הנביא הוא כן הבורא בעצמו, רק ע"י המרה, כמשל הרואה את חבירו מחופש, הרי שרואה את חבירו ממש, ואינו דמיון, לפי שהנגלה אליו הוא חבירו ממש, אך לא את מראהו האמיתי ממש, לפי שהוא מחופש. וכן דומה הדבר לרואה את חבירו דרך זכוכית צבועה, שאכן רואה את חבירו ממש, אך לא את מראהו ממש, וככל שהזכוכית כהה יותר, כך המראה יותר רחוק מאמיתותו, אך מ"מ רואה את חבירו באמת. ע"כ. מעוד פן נבאר מהי "המרה", מתברר שסביב האדם ישנה "הילה", בשנים האחרונים פיתחו מכשיר שעל ידו ניתן "לצלם" את הילת האדם [צבעה של ההילה המצולמת, משתנה בין אדם לאדם, ובאדם עצמו בזמנים שונים]. ההילה אינה ניתנת לראיית בן אנוש, אולם מצלמה מיוחדת זו "ממירה" את מראה ההילה, ומציגה אותה, וכך בן אנוש משיגה. כמובן אין מראה ההילה המצולמת מראה ההילה באמת, אלא שע"י מצלמה מיוחדת זו "מומר" מראה ההילה האמיתי, והאדם משיגו בתמונה המוצגת. כבמשל צילום ההילה, כן ה' "צילם" את עצמו לצורכנו, התוצאה של "התמונה" הרוחנית הנגלית לנביאים אחר ההמרה היא, י"ס דאצילות וכדומה, שדרכם יש לאנושות מעט השגה בבורא, שיודעים שבהם ברא את העולם, ובהם מנהיג את העולם, ושכוחותיהם פועלים חסד דין וכו'.

עוד הרחיב הרמח"ל (בפתח ז והלאה) שהנביא שרואה בנבואתו מראות רוחניים [מה שאין בידינו לראות, כי מעולם איש גשם לא רואה רוח, רק נביא שעולה לדרגת נבואה על ידי נשמתו רואה מראות רוחניים ולא גשמיים] וראה את העולמות העליונים [שזו כל תורת הסוד בהשתלשלות העולמות, שהם מראות נבואה שסיפרו לנו] כשמספר לנו על נבואתו, אינו יכול לספר לנו מה שראה ממש, כי אין לו כלים לספר לנו, שכאמור אין בידנו לדמיין מראות רוחניים [כי הדמיון מוגבל במה שהשיג האדם בחושיו, וכמשל העוור, לספר לו על הנאת נוף מרהיב, וכנזכ"ל (סעיף יא).] על כן הנביא כדי לספר לנו מה שראה, חייב לעשות לצורכנו המרה, ולתרגם לנו את אשר ראה, במשלים שאנו מכירים בעולם הגשם, שלמשלים אלו יש דמיון והקשר למה שראה. אך כשאנו נשמע את "תיאוריו", נדע בוודאות שמה שעולה בדימיוננו אינו מה שהוא ראה [וכאשר הסברנו במקומו, שא"א למי שלא ראה רוח לדמיין רוח, כי הדמיון מוגבל לדמיין בגשם, וכמשל העוור שמסבירים לו בדברים שמכיר.] כגון הנביא כשראה מראה רוחני המראה על השגחה כללית, ראה איזה מראה רוחני שיש לו "דמיון" לעיגול, ולכן הנביא מתאר לנו זאת בתור עיגול. זאת ועוד, הנביא כשראה את ה"עיגול" הרוחני, מיד הבין את תוכנו, שהוא השגחה כללית, כי כך הם במראות הנבואה, רואים מראה רוחני, ומבינים את תוכנו. אולם כשהנביא אומר לנו שראה "עיגול", צריך להוסיף הסבר שעיגול מראה על השגחה כללית, כי אנו כמובן לא מבינים את כוונתו, אלא בדרך רוח הקודש. [כשאנו אומרים שהנביא "ראה", מילה זו מטעה לחשוב כראיית העין, ולא כן, אלא כגון כשנביא רואה נשמה טובה "כשנפגש" עמה ירגיש את רוב טובה, רצונה לעזור ולהשפיע אהבה, וכדומה, שאינו רואה מראות כשלנו שהם ראיה גשמית אלא רואה ראיה רוחנית. ואין זה חסרון, כי ראיה זו עדיפה אין סוף מראייתנו המוגבלת, וכמו שנתבאר לעילן (סעיף י אות ב).] דוגמא נוספת הנביא כש"ראה" נתינה ממשיל זאת לקו, לפי שהמראה הרוחני שראה יש לו דמיון לקו, וכשהוא ראה אותו במראה הנבואה מיד הבין שהכוונה לנתינה. וכן הוא באותיות שבתורת הסוד, אות פלונית מורה על עולם אלמוני וכדו', או י' שנמשלה לנקודה, שפירושה עצירה, ו' התפשטות וכו', הם סוג נוסף של המרה שהנביא ממיר לנו את אשר ראה, שגם היא ראיה שיש לה דמיון למראה הרוחני שראה. על כן יוצא שאף שהנביא רואה מראות רוחניים, מ"מ אין הנביא, ולא שום נברא אחר, גם הרוחניים הגבוהים ביותר, יכולים "לראות" את ה', ולכן כשם שהנביא כדי שאנו נבין מה ראה, עשה "המרה" למה שראה, כך כבר נזכר שה' עשה "המרה" ל"מראה" שלו, הם הי"ס דאצילות, כדי שהנביאים יוכלו להבינם. וכך הם כל המושגים הקבליים

שהם מראות הנבואה, קו, עיגול, אוזן פה, קוים, ירידה, עליה, אור חוזר, דמות אדם וכו' וכו', כולם הם המרות שעשו הנביאים לצורכנו, שהם ראו אותם במראות רוחניים אחרים שיש להם דמיון למה שסיפרו לנו, אך גם הם, מה שראו, לא ראו את ה' באמת, אלא אחר המרה, שה' המיר את מדותיו והראה להם י"ס דאצילות כדי שישיגוהו, כי הוא אחד באחדות גמורה, שאף אחד לא יכול להשיגו, אף הנביאים. ועוד לוקטו דברי הרמח"ל מכמה דוכתי בנושא זה, וביישוב דבריו יחדיו, כאן בהערה אף שהרחבנו את שיטת הרמח"ל, לרוב דקות העניינים, הרגשנו צורך להביא את לשונו ולבארו, כדי שהמעיין יוכל לעמוד על הדברים. כתב הרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה פתח ה) הספירות הם הארות שניתנו להראות. עכ"ל. דהיינו הספירות הם אלהות, שלא התחדש כלום במהותם, וכל שהתחדש היא המרה שעשה ה' "למראהו", כדי שאנו נוכל ל"קרוא" אותו. ומה שקראם "הארות" אף שהן אלהות, זאת משום שהיות ו"ניתנו להראות", חייבים לתת להם שם שונה מאשר אלהים [שהוא הבורא ללא המרה], וכיון שהגשם הכי דק שלנו הוא הארה, דהיינו אור, לכן בחר במילה זו, אף שיש בכוחה של מילה זו להטעות, שיש כאן השתלשלות, וממילא שניות, ברם אין ברירה. ולכן בהמשך (פתח ו) מבאר שאינם שניות והשתלשלות ממנו, כי באמת אין בו ספירות, שכל דבר פועל ה' באחדות גמורה. רק היות ובשלימותו, אין אנו יכולים להשיגו, וכדברי הרמב"ם שאין בשכל אנוש להבינו על בוריו, לכן ה' עשה המרה, שיוכר לנו מה ואיך פעל, פועל, ומנהיג, ולנו זה ניכר בשניות, ברם בו באמת אין שניות. שאין הספירות השתלשלות חדשה מהא"ס, דבר שלא היה בו בתחילה, אלא הם חלקים מאחדותו שהוא מגלה לנו, ואצלו כאמור אינם חלקים, כי הוא שלם, ופועלם באחדות גמורה. ועוד מרחיב זאת (פתחים כד,כה) שהספירות אלהות מצד עצמותם, ומצד הראותם לנו אינם אלהות, כי אנחנו לא יכולים להשיג אותם בהיותם אלהות, רק ע"י ההמרה הנזכרת. ושבזה ייושבו הסתירות, דמחד נקראים הספירות אלהות, ומאידך אור נאצל, זיוו, השתלשלות וכו', שמשמעותם דבר חדש, שלא היה קודם, וזו שניות, כי הווצרות דבר מדבר הוא מקרה גופני. והמהדיר הראה שכ"כ עוד הרמח"ל בעשרה אורות (אותיות ה,ח נדפס בגנזי רמח"ל עמ' שז) [ועוד ציין לכללי מאמר החכמה שבספר דעת תבונות (עמ' שי) ואת"י.] וזוהי כוונתו גם במאמר הויכוח (סי' מב והלאה) שמבאר הרמח"ל, שעל ה' עצמו א"א לדבר, אך במדותיו אפשר, כי אע"פ שאצלו הם אין סוף, מ"מ בפועל אנו רואים מדותיו כאן בעולם עם גבול, שהרי בהם מנהיג שכר ועונש וכו', וברא את העולם עם גבולות, שיכל לברא הרבה יותר עולמות וכו', א"כ לנו נראות מדותיו מוגבלות, ועל המדות המוגבלות שהראה לנו ה',

עליהם אנו מדברים בעשר ספירות דאצילות, על מדותיו שכלפינו הם מוגבלות. ולכן אח"כ בהמשך המאמר (כגון באות נה) קורא לאצילות כוחות הרצון "המוגבלים".
גם בספרו דעת תבונות (ח"א סי' כג) כתב, שהמדות העליונות [דהיינו העשר ספירות] הן כמידותינו, אך חוצה לו. ושם (סי' מו) הוסיף, שההנהגות שבהם אנו מתארים את האל, חסד, דין וכו' אינם למהותו, אלא לפי מה שאנו מכירים בו. ויתירה מכך, הכרותנו עם מדות אלו באנושות, ה' ברא אותם לפי ערכנו, כי כל מושגנו בטוב ורע נבראו בשביל השגתינו, ולערכינו, ולא אליו. ויכל לבחור מידות אחרות לאין סוף, שאיננו מכירים כלל, שבהם היה ניכר לנו, ובהם היינו מתארים אותו. כי כל המדות הם חוצה לו, ואינם מהותו, בשונה מאצילינו שהמדות הן מהותינו. ואף על פי כן, הן מדותיו שלו, כי הוא עושה אותם ומפעילם. ובכללים שבסוף הספר מבאר שזהו הביאור במשל שבתורת הסוד, קו דק מא"ס שנכנס לתוך העיגול שאחר הצימצום, הקו הדק הן המדות שאותם בחר ה' לגלות לנו, אחר הצימצום, היא ההמרה שעשה ה' למראהו לצורכינו. ועוד כן כתב בדעת תבונות (ח"א אות פ) שקריאת מדות ה' אינם לו, אלא חוצה לו, רק כלפינו, וכשם שהנשמה שאין לה חלקי אברים, אלא כל כוחותיה נמצאים בכולה [הנשמה רואה מכל הכיוונים לכל הכיוונים, וכן השמיעה שלה מכולה, וכו' שאר חלקיה בכולה. שמעתי חוזר בתשובה שחווה מוות קליני, שכשחזרה נשמתו לגוף, חש אכזבה עצומה, כי בהיותו חוץ לגוף, לא היה מוגבל, "רואים לכל הכיוונים יחד".] מ"מ מפעילה הנשמה את הגוף, שהוא בעל תכונות ואברים שונים. כן ה' מפעיל את מדותיו שהן שונות [כי כל אחת נפרדת מחבירתה, החסד אינו שמחה וכו'. וכאמור מידות אלו הן כלפינו בהמרה] באחדות גמורה. ועוד (באות קב) כתב, שכל שפע ה', דהיינו מדותיו שבהם מחייה את כל העולמות, שאנו רואים אותם חיצוניים לו, איננו מכירים אותם מצידו, כי מצידו הם באים באחדות, ולא נדע איך מגיעים הדברים מאחדות לפירוד, אלא שמצידנו אנו רואים שניות. ועוד ראה שם (אותיות נב,נח,ק והלאה).
ועוד עיין נפלא עד מאוד, לעיל (סימן א סעיף ו) שעל פי האמור המשיך הרמח"ל בספר הכללים (עמ' שכט) לבאר, את פסוקי התורה, שפשטם נותנים גשם בבורא ח"ו, כגון יד ה', חרון אף, וכדומה, ולכן מבארים הראשונים שהם מושגים מושאלים, בשביל לדבר על ה', ובהם המקרא יוצא מידי פשוטו. והרמח"ל ביאר זאת אחרת, שפשט מילות אלו אינן לגשם אלא להיפך, המילה "אף" היא האף העליון [שמומר להבנתנו] הרוחני, וכיון שיש אף עליון, לכן ברא ה' את האדם עם אף, כי האדם נברא בדימוי לעליונים. ולכן כשכתוב בתורה אף ה', פשט הפסוק [ולא מושג מושאל שאמרו הראשונים] הוא האף

העליון שאינו גשם. רק שאנחנו לצרכינו שאלנו את המילה "אף" והשתמשנו בה לאף שבגוף האדם, לצורך מושאל של דבר גשמי. א"כ כשכתוב בתורה "אף" אין זה מושג מושאל, אלא פשט הכתוב הוא לאף העליון הרוחני, ולהיפך אנו שואלים את המושג האמיתי "אף" לצרכים גשמיים.

אצילות בריאה חדשה?

ואין להקשות שלכל האורך מדבר הרמח"ל על העצילות שהיא "בריאה" וכבסמוך, וא"כ לכאורה היא בריאה בפועל, ולא רק המרה. כי באמת לא קשיא, "נברא" הוא משום שההמרה נבראה, ולא משום שהמהות נבראה. שהנה כתב הרמח"ל בקל"ח (פתח ו) שה' ברא את העולם עם י' ספירותיו. ועוד דיבר (פתח קיד) במיתת המלכים שנברא הטבע, וכשמיעט השפע נתקלקל, ולכן נברא הרע וכו' הלאה. וכיוצא חזינן לו שכתב שכל הדברים חיצוניים לבורא, גם "כבודו" ו"שמחתו במעשיו" [ומבאר זאת להלן (אותיות קכח קלד) וכבסמוך] ואינם תכונות בו כאצלנו, אלא רק כשבראם הם חסרים, אא"כ נביאם לידי שלימות, אז יושלם כבודו, אך אינם בו, שהוא אינו חסר דבר, אלא מה שברא שלימות מעשיו חסרים. וביאר (אות קכח) שאע"פ שבפועל נראה שאין קשר במהלכי הבריאה צדיק ורע לו וכו', האמת שהכל ברא לכבודו, והכבוד הוא שישמח ה' בכל מעשיו, שזה יקויים כשתבא תכלית הבריאה, ומדגיש שכבודו הוא דבר שחוצה לו. ועוד לו (אות קלד) שהטוב עושה "לכבודו", שהוא בריה חדשה, ופירושה כשעושים רצונו, נעשה כבודו, אף שבידו יתעלה לשנות הכל וכו'. ע"כ. ברם כוונתו על הדרך שנתבארה, "בורא" הוא ההמרה שנותנת לנו מקום להשיגו כפי שרצה הבורא שנשיגו, כאשר הרחיב שיחתו בדוכתי טובי הנ"ל, שכל עיסוקנו באצילות הוא בהמרה שעשה ה' לצורכנו, וכלשון הרמח"ל, הספירות הם הארות שניתנו להראות. .

לסיכום: עשר ספירות דאצילות הם, שה' "צילם" בשבילנו את עצמו "במצלמה" שעושה "המרה". לכן מצד אחד האצילות היא אלהות גמורה, לא מבעי מצד האמת שהשם פועל ללא ספירות וחלקים, אלא באחדות גמורה. אלא אף מצידנו שאנו משיגים את ה' ע"י ספירות, אחר ההמרה. אך מ"מ "רואים" "חלק" מהבורא ע"י המרה, ולכן האצילות היא אלהות.

ארי נוהם

יג. הארי נוהם (פרק ל) הקשה קושיא יסודית לגבי הספירות [ואף שהוא לא האמין בקבלה, הנמצאת לפנינו היום, ולשם כך כתב את ספרו, ודין גרמא ליה משום שלא ידע את עדויות מהרח"ו על השגות האר"י, וכאשר הוכחנו כן במקום אחר. מ"מ

לצורך העמקה נביא את דבריו בנידו"ד.] שהרמ"ק (בפרד"ס שער עצמות וכלים) הביא מח' המקובלים שדעת הריקנאטי שהספירות הם כלים, ורבי דוד ס"ל שהם עצמות, והרמ"ק פישר, שהעצמות מתפשטת בספירות כנשמה בגוף. והקשה הארי נוהם, שאם הם עצמות, יצדקו דברי מי שאמר [הריב"ש (סי' קנז)] הנוצרים מאמינים השילוש והמקובלים העשיריות. ואם הם כלים והם אלהות, הרי שהנברא הוא הבורא. ואם הבורא מתפשט בהם כנשמה בגוף, א"כ יצדקו אף הנוצרים בהתלבשות האלהות בגשמות, והשיבני דבר אם תוכל. גם לעיל מינה (פרק כז) כתב כתוכן האמור, שכמו שהנוצרים אומרים בפיהם ואינם מציירים בלבן השילוש ביחוד, וכמה יש מהם שנשאר בדעתם שהם ג' אלהות, כך וודאי אצלי שיש כמה וכמה מהמקובלים, ובפרט שרובם פתאים, ומחשיבים אלהות לכל ספירה לבדה, ומתפללים לזו, ולא לזו, כמו שאומר פה לפנינו ביתר הדמויים לנוצרים. וסיים עם דברי הריב"ש (סי' קנז), הנוצרים מאמיני השילוש, והמקובלים מאמיני העשיריות. [ברם הריב"ש כ"כ בשם פילוסוף, והוא משיבו ע"ש. עוד ראה בארי נוהם (שם בפרק אחרון) שאסף דברים שלקחו הנוצרים מן הקבלה, ושמו בכליהם, בעוונות הרבים.]

והנה שתי קושיותיו הראשונות, התבארו לעיל באורך, כל מר כדאית ליה. וטענתו החדשה על הרמ"ק הסובר שהבורא כנשמה בגוף בספירות, להשיבו מהנצרות, לא קשיא, דע"ז **דהתלבשות** היא בגשם, ולא ברוח, כלשון התורה כי לא ראיתם כל **תמונה**, ועוד פסוקים רבים כאלה. וככתוב ברמב"ם בהלכות ע"ז, שהאיסור לעשות תמונת איזה דבר. והלא לכו"ע הבורא מתלבש במראה ברוי כדי שהנביאים ישיגוהו במראה הנבואה, וכאשר לוקטו הדעות לעיל (סימן א סעיף י), ואף אחד לא חושש בזה לעבודה זרה, כיון שמדגישים שהנביאים בשעה שרואים מראה נבואה זה, יודעים שאין זה מראה הבורא באמת, אלא מראה "ברוי", "דימוי", "המרה", "תחפושת" וכדומה, כמילותיהם של הני אשלי רברבי דלעיל התם, על כן אין זו שניות וכפירה.

הספירות לרבנו נתן

יד. ה' פועל הכל באחדות ולא בספירות, ובשביל שנשיגו, כביכול צמצם עצמו, ומציג לפנינו שהוא פועל בספירות, אע"פ שבאמת הם אינם יכולים להיות בו, שהוא אחד בתכלית. וכיצד יתכן ישוב סתירה זו, מחד הספירות עצמותו, ומאידך לא יתכנו בו, שהוא אחד בתכלית. דבר זה הוא למעלה מהשגת אנוש, ועל כן רק האמונה התמימה היא תשובתה. שהנה בספרו ליקוטי הלכות (יו"ד נדה הלכה ב אות ג) מבאר רבנו נתן כרבים שהצמצום הוא משל, ואינו כפשוטו [כמו שיש שטעו בזה, ודחו אותם, שזו

הגשמה וכפירה וכדלעיל (סעיף יא אות יד), אך כמובן מדובר על כוחות אמיתיים ופעילים, ולא על תאוריה בלבד, ולא כמו שיש שטעו לאידך גיסא, ראה לעיל (סעיף יא אות טז) ואין כאן מקומו]. ואת הנמשל מבאר בדרכו, שכיון שאי אפשר לשום נברא להשיג את הבורא [שהוא ודעתו אחד מכל פינה], בכדי שתהיה השגה לנבראים בבורא, צמצם ה' את כח שכלו (שגם שכלו ועצמו וכו' הכל אחד באחדות גמורה), כדי שיוכלו להשיגו, ואחר ש"סילק" את השכל מהשגתו, הדרך היחידה להשיגו היא רק מתוך האמונה, ולא מתוך שכל. היינו שהדרך להשיגו היא האמונה התמימה, לפי שהשגת הבורא יתברך היא למעלה מהשכל. וזהו צימצום הא"ס, כי המושג אין סוף פירושו, למעלה מהשגה, ועל כן השם צימצם את הלמעלה מההשגה, כדי שנשיגו. הרי שצימצם את השכל, כדי להשיגו באמונה. ואחר שמשיגים את הבורא באמונה זו, ולא דרך השכל, אז נכנס כח השכל לבאר איזה דבר בהשגת הבורא כלפינו, דרך השתלשלות העולמות והספירות, שדרכם יש לנו איזו השגה בבורא, איך הוא ברא את העולם מקיימו ומנהיגו. וזהו אור הא"ס שנכנס בתוך החלל, הוא החלל שנשאר אחר סילוק השכל, שנשארה האמונה לבדה בהשגת הבורא, לתוך אמונה זו נכנסה האלקות, היינו שנכנסה הדרך להשגת הבורא בשכל, שהיא השגתו דרך מדותיו וספירותיו, לפי שבהם ניתן לנו לדבר ולהשיג איזה דבר בבורא. שאחר שיש את האמונה, ניתן לדבר בשכל. אך לדבר בשכל תחילה, אי אפשר לדבר בבורא כלל.

והיות וביארנוהו כפי הנלע"ד, ויתכן פירוש אחר בו [בפרט לעניין הספירות, שלא דיבר בהם להדיא], על כן ראינו לנכון להעתיק את לשונו כאן בהערה ליקוטי הלכות (יו"ד נדה הלכה ב אות ג) וז"ל, והכלל, שאמונה היא יסוד כל העולמות כולם, ויסוד כל התורה כולה. כי ה' יתברך כביכול, לא היה יכול להתחיל לברוא שום עולם, עד שברא תחילה את מדת האמונה. דהיינו שיהיה כח בהשכל להאמין בהאמת, אף על פי שאינו מבינו כלל. וזה עיקר בחינת תחילת הצמצום, שנשאר החלל הפנוי, דהיינו שצמצם אלקותו, כביכול, שהוא השכל, כי ה' יתברך הוא עצם החכמה, כביכול, כידוע. וכשפינה השכל משם, נשאר המקום פנוי בלי שכל, ולא נשאר שם כי אם בחינת אמונה. דהיינו שמאמינין באמונה לבד בהאמת, בלי שום שכל וחכמה. ותיכף כשנעשה הצמצום של חלל הפנוי, דהיינו בחינת אמונה, שיהיה כח להאמין בו יתברך בלי שום שכל, תכף המשיך אלקותו יתברך לתוך אותו החלל הפנוי, שהם כלל המדות, וכל העולמות מראשית נקודת הבריאה, שהוא תחילת האצילות, עד סוף נקודת המרכז של עולם הגשמי הזה. וכל מעשהו באמונה כנ"ל, כי אחר כך כשנתהווה מדת האמונה שהיא

תחילת הצמצום, אז יש בכח לגלות אלקותו יתברך, על ידי צמצומים של השכל, שהם כלל כל המדות והספירות שנתגלו בתוך הצמצום של החלל הפנוי, היינו בתוך האמונה הקדושה. כי זה כלל, שעל ידי אמונה, זוכין אחר כך להבין הדבר בשכל, כמבאר בהא"ב [הוא כינוי ספר המדות של רבנו נחמן, משום שמסודר בסדר א"ב]. וכמו שאמר רבנו זכרונו לברכה, על פסוק, "ויהי ידיו אמונה עד בא השמש" (בסימן צא), היינו כנ"ל, כי בתחילה אי אפשר להבין בהשכל, כי עדיין הכל בחינת אין סוף, כי כל מה שאין האדם מבין, הוא בחינת אין סוף, כמבואר בדברי רבנו זכרונו לברכה במאמר חותם בתוך חותם (בסימן כב), עיין שם.

כי אף על פי שבעולם העליון ובמדרגה התחתונה הוא בחינת צמצום, אבל בעולם התחתון הוא בחינת אין סוף, כי מלכות דיצירה הוא בחינת אין סוף כנגד כתר דעשיה, כידוע ומובן. ועל כן בתחלה אי אפשר להאדם שיבין שום דבר ושום השגה, כי הכל אצלו בבחינת אין סוף. וצריך שיהיה לו בתחילה אמונה שלימה בלי שום שכל, וזהו בחינת הצמצום כנ"ל. ואז כשהוא חזק באמונתו, אז ה' יתברך מאיר עיניו, ומבין אחר כך הדבר בשכלו, שזהו בחינת המשכת האורות והמדות לתוך החלל הפנוי, לתוך הצמצום, שהיא בחינת האמונה כנ"ל. כי האמונה היא הצמצום והכלי והמדה של כל המדות, שהם כולם בחינת צמצומי השכל מעילה לעלול, משכל עליון לשכל תחתון, להשיג על ידם אותו יתברך. וכולם אין להם כח לגלות ולהוליד שום דעת, ושום השגה בו יתברך, כי אם על ידי האמונה לבד, כי האמונה היא הכלי והצמצום של כולם. וזהו בחינת דלית רשו לשום ספירה וכו' לארקא ברכאן בר מינה. דהיינו חוץ ממדת המלכות שהיא בחינת האמונה, שעל ידה דייקא עיקר התגלות הדעת של השגת אלקותו יתברך. כי מתחילה צריכין להקדים את האמונה, שהיא תחילת הצמצום כנ"ל. וגם אפילו אחר כך כשזוכין שיהיה נמשך איזה דעת והשגה, אי אפשר לקבל הדעת, כי אם דרך האמונה הקדושה. כי אסור לסמוך על השכל לבד, ואין קיום להשכל בלא האמונה, כי במופלא ממך אל תדרוש וכו'. כי אי אפשר לקבל השכל, כי אם דרך כמה צמצומים, וכל הצמצומים הם על ידי האמונה, שהוא שורש כל הצמצומים, כנ"ל. ועל כן אסור לחקור למעלה ממדרגתו, בחינת במופלא ממך אל תדרוש וכו'. שלא יהיה חס ושלום, בחינת רבוי האור גורם שבירת כלים. כי כשרודף שכלו להסתכל במה שאין לו רשות, ואינו רוצה לסמוך על האמונה לבד, נמצא, שפוגם באמונה. ואזי מחמת רבוי אור השכל, נשבר כלי האמונה, ואז נפגם ונופל האמונה, ואז נתבטל הדעת לגמרי, אפילו מה שהיה אפשר להבין מתחלה. כי חזר הכל אל בחינת אין סוף, מאחר שנשבר הכלי והצמצום, שהוא האמונה

כנ"ל. עכ"ל. , למען יוכל המעיין לעמוד על דבריו [ברם יש לשים לב, שכמובן עיקר דבריו לא באו לעניין הספירות, אלא לדבר אחר וכמבואר, אלא שאנו הוצאנו מדבריו את הנוגע לנו. וכנראה שיש ללמוד את שיטתו בצמצום, במקומות אחרים מה שכתב בזה, אם כתב, ואיני יודעו.]

הכרעות הרמח"ל

טו. במקום אחר עמדנו על הסיבה שנתקבלו דברי האר"י בסוד על פני כל אחיו ישכון, על אף שהיו עוד גדולי עולם שהיו להם גילויים שמימיים. ועל אף הפולמוס שהיה בזמנו אם לקבל את תורת האר"י, סוף דבר נתקבלו דבריו כתורה מסיני, וזאת משום שלכדי השגות האר"י לא זכו, בראותינו את עדויות מהרח"ו על השגותיו העצומות, שלא נודע כמותם מימות רשב"י, מה גם שהגילויים שהיו לו בתורת הסוד, לא נודע כמותם, ועל כן קיבלוהו עליהם. וכך כתב השומר אמונים (ח"א אות יז) שבזרוח האר"י נסתלקו המחלוקות, לפי "שזכה שהיה מתגלה אליו אליהו ז"ל בכל עת וכו', וגילה לו סתרי התורה, וסודות עמוקים אשר לא נגלו בכל הארץ מזמן הרשב"י זלה"ה עד זמנו". עכ"ל. וכך הוא בעניין המח' אי קבלנו הוראות האר"י נגד מרן, לא רק בקבלה אלא אף בעניני הלכה, שהבסיס למח' הוא שכולם מודים בהשגות האר"י, שלא נודע כמותם, אלא שנחלקו בענייני הלכה [ולא בענייני קבלה, שבהם כאמור כולם מודים] אי שייך כאן הכלל לא בשמים היא, ואכמ"ל, ומ"מ לנידו"ד הכל תלוי בגודל ההשגות.

ומעתה לאור האמור, במקום שיש מחלוקת בקבלה בין הרמח"ל למקובלים אחרים שהיו לפני האר"י ואחריו, יש מקום להציע שכפי שקיבלו את האר"י, כן נקבל את הרמח"ל, לפי שלא נודע לנו מקובל שהיו לו השגות עליונות כהשגותיו, ולא מצאנו להשגותיו אחרי האר"י אח ורע, וגודל השגותיו נודעים לנו מתוך עדויות מכלי ראשון, ומתוך עדות עצמו, ולא דרך סיפורי מספרים וכדלהלן, שמגיל כ' זכה לגילויים תמידיים בכל יום של מלאכי מרום, נשמות קדושות, ומגידים שלימדוהו, וניתן לו רשות לדעת בכל מקום בתורה, וידע שורשי הנשמות, וסיבת הגילגולים, ואת התיקונים הנצרכים של כל אחד, והגיע לכדי חצי מדתו של האר"י, וחיבר ספרים רבים בהגדת מרום מפי נשמות עליונות, מלאכי עליון, רעיא מהימנא ועוד, וכדלהלן, וכל כה"ג מפי כלי ראשון, ומפי עצמו, לא ראינו מי שהיו לו גילויים כמותו, מהאר"י עד אליו, ועד ימינו אנו, ועל כן יהיה הוא המכריע. [והרמח"ל אדוק ודבוק במשנתו של האר"י, לא זזה ידו מתוך ידו, כאשר כל עין תראה בכתביו אין סוף, אלא שמרחיב את תורתו, מסביר את הנמשלים, מגלה חלקים שלא נגלו, וגם מברר מתוך דבריו את העיקר, ויצר כללים, כאשר הוא בכלליו שבסוד.

וגם בכוונות, את החשוב יותר מדגיש, כפי שעשה בקיצור הכוונות, אולם אינו סוטה ממנו, אלא מרחיבו.]

מה גם שדברי הרמח"ל כמים קרים לנפש עייפה, נופלים על האוזן בבהירות ובישרות, ומסלקות את הקושיות [שכן דרכו, כמו שכתב באגרותיו כמה פעמים], וכמו שרואות עינינו בביאור פסוקי התורה בהגשמה (לעיל סעיף ו), ובנושא התארים (לעיל סעיף יא אות טו), ובנושא הספירות דידן, ובנושא הסתירות במראה הנבואה (לעיל סוף סעיף י). ומה יכונו דברי אותו אחד מגדולי הדור שעברו (כ"כ הגר"ח פרידלנדר בדעת תבונות ח"א עמ' 8, ובהקדמתו לספר משכני עליון) על הרמח"ל "שהוא מדבר כאילו עמד ליד העולמות בהבראם". עכ"ל. כך ירגיש כל בעל רגש בקוראו את דברי רבנו. ובדומה חזי הוית במכתב הרמח"ל לרבו (אגרות רמח"ל אגרת טז) על שחשדוהו שהוא בודה מליבו, ואין לו השגות מרום, אחר אריכות דבריו מוסיף וז"ל, הנה הדברים מוכיחים על עצמם, ורוב החידושים, ת"ל, יודיעו אמת כי לא מלבי. עכ"ל. על כן נראה שיש לתפוס כוותיה, בכל מה שקשור לדברי סתר, ואין לנו גילוי דברי האר"י, או כשנחלקו מה כוונת האר"י.

השגות הרמח"ל

טז. שהנה גודל השגות הרמח"ל נודעים לנו מכלי ראשון מעדויות הסובבים אותו, והבאים עימו במגע, ויתירה מכך מעדות בעל דין על עצמו, מתוך כתביו, בו הוא מספר על גילויי עליון שהיו לו [לפי שבזמנו היה פולמוס גדול אודות גילוייו, שהיה זה דור אחר שבתאי צבי, וחששו שהוא מרמה, כפי שנכוו ברותחים אז, ועל כן היה פולמוס גדול, והורצו המכתבים בכל הגולה, ונאספו אסופות של המכתבים בספרים ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו, ובאוסף אגרות ותעודות גינצבורג תרצ"ז, ובספר ירים משה, ובספר אגרות הרמח"ל בהוצאת מכון הרמח"ל, ובעוד מקומות], שהוכרח לספר על גילויי מרום שנתגלו לו. ונביא את תמצית הדברים.

גילויי עליון

ההתגלות הראשונה של הרמח"ל היתה בר"ח סיון התפ"ז בהיות הרמח"ל בגיל כ', ורווק [הרמח"ל התחתן ד' שנים אח"כ באב תצ"א (ראה באגרות ותעודות עמ' רלח) עם ציפורה ביתו של הראב"ד מנטובה, הגאון המקובל רבי דוד פינצי.] וכפי שכותב הרמח"ל גופיה באגרתו אל זקן המקובלים רבי בנימין כהן (אגרות ותעודות עמ' לט תרצ"ז, ובאגרות רמח"ל אגרת טו) בו מספר לו על גילוייו בזה"ל, אך הצעת המעשה בקיצור, ביום ר"ח סיון התפ"ז בהיותי מיחד יחוד אחד, נרדמתי, ובהקיצי שמעתי קול אומר, לגלאה נחיתנא רזין טמירין דמלכא קדישא. ומעט עמדתי מרעיד, ואחר נתחזקתי, והקול לא

פסק, ואמר סוד מה שאמר. ביום הב' בשעה ההיא, השתדלתי להיות לבדי בחדר, וחזר הקול ואמר סוד אחר, עד שאחר כך ביום אחד גילה לי שהוא מגיד שלוח מן השמים, ומסר לי יחודים פרטיים לכוין בכל יום, ואז יבוא. ואני לא רואה אותו, אלא שומע קולו מדבר מתוך פי. ואח"כ נתן לי רשות לשאול ג"כ. ואח"כ כמשלוש חודשים, נתן לי תיקונים פרטים לעשות בכל יום, כדי שאזכה לגילוי אליהו ז"ל, ואז צווה לי לחבר ספר על קהלת, שהוא היה מפרש לי הסוד של הפסוקים כ"א. ואח"כ בא אליהו ואמר סודות מה שאמר, והוא אמר שעתה יבוא מט' שרא רבא. ובבואו ידעתי שהוא הוא, מפני דברי אליהו שאמר לי. ומאז והלאה הכרתים, כל אחד בפני עצמו. וגם יש נשמות מתגלות, שאיני יודע שמם. ובכתבי החידושים אשר אומרים, אכתוב היום האחד אתי. וכל הדברים האלה בנפלי על פני אני עושה. ורואה את הנשמות האלה הקדושות כמתוך חלום ממש בצורת אדם. ובאמת ובאמונה אני אומר שעדיין לא הגעתי עד מחצית השגת האר"י זלה"ה, רק שהוא לא הורשה לכתוב, ואני צוויתי לכתוב. עכ"ל.

גילויי מגידים מלאכים נשמות בכל יום

כ"כ (אגרות רמח"ל אגרת כד) וז"ל, אך באמת זמן אין לי מספיק לסדר בספרים כל אשר נגלה אלי בחסד אל **כל יום תמיד** , אשר על כן מוכרח אני להניח דברים רבים בקיצור, להיות לזכרון לא יותר. עכ"ל. וביתר פירוט כתב באגרות רמח"ל (אגרת לב) כי משנת תפ"ז חנני אלהים לשלוח לי אחד קדוש, מן שמיא נחית, והגד יגיד לי **יום יום סודות גדולים** וכו', למועד אשר דיבר, נגלה לי אליהו ז"ל, ואחריו נשמות קדושים אשר בארץ, המה העומדים לשליחותו של מקום, להודיע סוד ה' ליראיו וכו'. וחיברתי על פיהם חיבורים רבים וגדולים ת"ל, הראשיים, חיבור על קהלת שמונה מאות דפים קטנים, וע' תיקונים על הפסוק "ולכל היד החזקה" כמאתיים דפים [הינו לפנינו כבסמוך], וחיבור על התורה מבראשית החילותי, ואני היום מגיע לפרשת מקץ, הוא עתה כשש מאות דפים, כולם בלשון זוהר ממש וכו' [בעוונות כולו אבד, למעט קטע קטן נדפס בגנזי רמח"ל (עמ' רפה).].

ע' תיקונים

הנה ספר ע' תיקונים נדפס ונמצא לפנינו, ונקרא תיקונים חדשים, וכולו רצוף גילויי צבא מרום, ומן המעט נביא, (הקדמה ראשונה) קם אליהו נביאה מהימנא פתח ואמר וכו'. תו פתח ואמר. (תיקון א) קם אליהו נביאה מהימנא פתח ואמר, ר' ר' זכאה חולקך, דאנת הוית סמכא לשכינתא בגלותא וכו' [ראה עד כמה הגדיל אליהו הנביא את מעלתו של הרמח"ל, וכן עוד כיוצ"ב בסמוך.] (תיקון ח) והא מט"ט שרא רבא וכו'. (תיקון יב) והא

רעיא מהימנא אתי פתח ואמר וכו'. (תיקון טו) קם מט"ט שרא רבא ואמר וכו', קם רעיא מהימנא פתח ואמר. (תיקון יח, וגם תיקון כט) מיד קם רעיא מהימנא ואמר ליה אברהם וכו'. (תיקון ל) קם אברהם סבא חסידא ואמר, אליהו אליהו נביאה וכו', קם אליהו פתח ואמר וכו', קם רעיא מהימנא ואמר ליה, בריך אנת אליהו וכו'. (תיקון לח) והא אליהו נביאה מהימנא אתי פתח ואמר וכו', והא רעיא מהימנא וכו'. גם באגרות הרמח"ל (עמ' כו) הביאו קטע מזוהר חדש שחיבר הרמח"ל, והוא פותח בזה"ל, והא אליהו נביאה מהימנא אתי, פתח ואמר, רבי רבי זכאה חולקך, דכולהו רזין עלאין מתגלין לך, ולית דאתגניז מקמך, דכל תרעין סתימין מתפתחין לגבך וודאי וכו'. והא אברהם סבא חסידא אתי, פתח ואמר, רבי רבי וכו'. והא רעיא מהימנא אתי וכו'. עכ"ל. וכן בגנזי רמח"ל (עמ' רפה) הביאו את הקטע היחידי שנשאר לפליטה לפנינו מחיבורו על התורה, והוא פותח בזה"ל, והא אברהם סבא חסידא אתי פתח ואמר רבי רבי וכו'. ועוד ראה כאן בהערה

נמשל

כתב הרמח"ל בסוף ספרו פתחי חכמה ודעת, שהלומד את תורת הסוד לדעת כמה מדות, כמה ספירות, ובאיזה סדר הם מסודרים, ואיך נשתלשלו זה מזה, ואיך הידיעה הזאת מתפשטת חוץ לגבול הזה וכו', נקרא שלא הבין כלום וכו', אך מי שלא הגיע לפחות לשניה [להבנת הרובד הראשון בנמשל של הסוד, שהוא ההנהגה כדי להטיב, ע"ש.] ודאי לא הבין כלום. עכ"ל. כי כל תורת הסוד היא משל, ולא כפשוטה, שבאה לבאר את הנהגת ה' את עולמו, ולהיכן הוא מובילו, ולשם כך כתב הרמח"ל את ספריו קל"ח פתחי חכמה, דעת ותבונות יחד עם כללים ראשונים המקבילים, ואת ספרו דרך השם ועוד ספרים, שכל הבריאה וההנהגה והובלת כל העולמות היא כדי להטיב, וביתר עמקות, כדי לגלות את יחודו יתעלה. וכך פתח הרמח"ל את ספרו קל"ח פתחי חכמה, כי כל חכמת האמת אינה אלא חכמה מראה אמיתת האמונה, להבין כל מה שנברא או שנעשה בעולם, איך יוצא מן הרצון העליון, ואיך מתנהג הכל בדרך נכון, מן האל האחד ב"ה, לגלגל הכל, להביאו אל השלמות הגמור באחרונה. ופרטות החכמה הזאת הוא רק פרטות ידיעת ההנהגה בכל חקותיה ומסיבותיה וכו'. ע"ש.

בדרך זו, כתב השומר אמונים לבאר את הקבלה שהיא משל, והכי עביד איהו לבאר את הנמשל לדעתו בכמה דוכתי [כגון בח"ב (פרק אות לד) הצמצום, ושם (ח"א אות כז) מבאר זכר ונקבה משפיע ונשפע זווג עיבור ולידה הכל משלים ע"ש, ועוד בח"א (אות סז) ביאר חכמה אב, בינה אם, וגם כלים, משלים ע"ש. ועוד לו בח"ב (אות מט) את המושג מקום, ושם (אות נא) את המושג חוט א"ס.] וכ"כ גם בספר נפש החיים

(שער ג פרק ז) ומודעת שכל דברי האריז"ל בנסתרות משל הם. ע"כ. וראה את מכתב רבי אברהם שמחה מסטיסלוב בשם דודו ר"ח מוואלוזין בשם הגר"א (נדפס בריש ספר הכללים בהוצאת הגר"ח פרידלנדר דעת תבונות עמ' רלו) וז"ל, ורבינו הגאון הנורא ר"א ז"ל [הוא הגר"א] אמר עליו שהוא יודע הנמשל של כתבי האר"י ז"ל (כי הגר"א ז"ל אמר שכתבי אר"י ז"ל הוא כולו רק משל). ואמר עוד, שאיזה משך זמן היה סובר שגם הרח"ו ז"ל לא הבין עומק כוונת האר"י ז"ל (הוא בנמשל), ואח"כ ראה במקום אחד ניכר שידע הרח"ו ז"ל הנמשל, אלא שהסתירו מאד. כך אמר לי דודי ז"ל הנ"ל. אמרתי לו, כנראה שכיון רבינו ז"ל על דברי האגרת של רח"ו ז"ל הנקרא מאמר הפסיעות (נדפס בסוף ס' חסד לאברהם). השיב לי בפנים צהובות, כן הדבר, שכיון על דברי האגרת הלז. ורבינו הגר"א ז"ל אמר על עצמו, ב"ה גם אנכי יודע הנמשל. עכ"ל. והגאון ר"ח פרידלנדר (במבואו לספר הכללים שהדפיסו בדעת תבונות עמ' רלז) כתב על כך וז"ל, דומה שלא תתכן הערכה יותר גדולה מזו [לרמח"ל] שעל הג"ר חיים ויטאל שהיה דולה ומשקה מתורת רבו האריז"ל, נזקק הגר"א לראיות שהבין את עומק הנמשל, כי הרי הגר"ח ויטאל הסתיר את הדברים בכוונת תחילה, כפי שכתב בהקדמתו לספר עץ חיים [שגילה טפח וכיסה אלפיים]. אולם דבר זה היה ברור לו מלכתחילה בנוגע לרבינו [הרמח"ל], כי הרי ביאוריו המאירים של הנמשל, מבצבצים ועולים מכל כתביו. וכך הוסיף הגר"ח שההולכים לאור תורת הגר"א, דרכו בדרך זו, דכן עביד הג"ר יצחק אייזיק חבר, שלשם כך כתב את חיבורו פתחי שערים בדרך הרמח"ל, וכן שאר ספריו, וכן הג"ר נפתלי הרץ בפירושיו לסידור הגר"א בדרך הנסתר, דרך בדרכו, כמו שכתב שם בהקדמה. עכת"ד. וכן מבואר בהסכמת הנוב"י להדפסת ספר לשון למודים של הרמח"ל (ח"א עמ' 16 סדילקאב תקצ"ו) שכתב, שתורת הרמח"ל מתאימה לכל סוגי החכמה וז"ל, המקובלים, אמרו משה קבל קבלה אמיתית, מפתח פתוחי חותם קודש "פתחי חכמה", הוא ידע תעלומה. פי' שנים ברוחו "חוקר ומקובל", עליו יאמרו המושלים, ידו בכל משלה, הוא המושל בכל משל, הוא המליץ בינותם, במקהלים יספרו תהילותיו, כי נאוה "לישרים תהילה" וכו'. עכ"ל. וכך הבא"ח בדעת ותבונה (פתיחה שניה) מאריך מרחיב שדברי הזוהר והאר"י אינם כפשוטם ע"ש. ואולם חזי הוית בספר רכב ישראל (לרה"ג מרדכי שריקי עמ' 233) שדודו של האדמו"ר מקאמרנא היה רבי צבי הירש מזידיטשוב, שהיה ממתנגדי הנמשל בקבלה, כמש"כ בהקדמה לדרך עץ חיים (גליון ד, ג ע"ב) על דברי הזוהר והאדרות ודברי האר"י ז"ל המדבר בפרצופים אבי"ע, ואומרים כי זה כולו ע"ד משל וחידות וחכמה לעבודת האל, ומסבירים עניינים ע"י משל בחקירות השכל וכו',

קרוב ח"ו למעשה אחר ר"ל. ע"כ. ואת"י עתה. ועוד ראה להלן (אות כא) משנתו של הלשם שבו ואחלמה בהאי מילתא. שהרמח"ל זכה לבאר את הנמשל של תורת הסוד.

חצי אר"י

יז. רבו המהר"י באסן, אחר ראותו את מקצת כתביו, כותב אליו (אגרות ותעודות עמ' כח, ובאגרות רמח"ל אגרת יג) וזו לשונה, נפלאו ממני הדברים מאוד, יען עלו ובאו למדרגה עצומה, הגבה למעלה ממדרגת האר"י זלה"ה. ועל כך משיבו הרמח"ל (בתאריך יח כסלו ת"ץ, אגרות ותעודות עמ' לא מכתב יד. ובירים משה מכתב יא, ובאגרות רמח"ל אגרת יד) אמנם על אשר נפלא בעיני כ"ת הדבר, ידע, כי באמת **עדיין לא הגעתי להשגת האר"י** זלה"ה, כי כל הדברים האלה מורגלים היו אליו, אלא שלא ניתן לו הרשות לכתוב, כי הוא לא כתב דבר. ואני יען צוותי לכתוב, על כן רבו הכתבים מאוד, ונראים פלא. ע"כ. ושם (אגרות רמח"ל אגרת טו) כתב, **ובאמת ובאמונה אני אומר שעדיין לא הגעתי עד מחצית השגת האר"י זלה"ה, רק שהוא לא הורשה לכתוב, ואני צוויתי לכתוב** . עכ"ל. ואולם (אגרת מט) כתב, ואני לא הגעתי עתה באמת **לשליש או לרביע מהשגתו** הגדולה [של האר"י]. ושם (אגרת נ) כתב, על כן השיג האר"י זלהה"ה יותר ממני הרבה מאד.

אורה חדשה

במכתבו אל זקן המקובלים ר' בנימין הכהן (רמח"ל ובני דורו מכתב טו ובירים משה מכתב יב ובאגרות רמח"ל אגרת טו) ביאר שבזמן רשב"י היה גילוי הזוהר, ושוב נסתם האור אח"כ, ואח"כ גילוי האר"י שניתן לו לפרש דוקא ענין הזוהר, ובזה הושלמה ההארה הראשונה של הזוהר. ועתה ברצות ה' להיטיב לעמו, רצה לגלות עוד **אורה חדשה** מבחינת הזוהר גם כן וכו', **והוא בחסדו בחר בי** . עכ"ל. וכבר הבאנו לעיל (שכתב באגרת הנ"ל, וגם באגרות רמח"ל יד) את דבריו שלאר"י לא ניתן רשות לכתוב, ושלו ניתן. וכך הוא בזוהר חדש (נדפס קטע זה באגרות הרמח"ל עמ' כו) שחיבר הרמח"ל, ובדברים מפליאים ומבהילים מפי אליהו זכור לטוב, וז"ל, והא אליהו נביאה מהימנא אתי, פתח ואמר, רבי רבי זכאה חולקך, דכולהו רזין עלאין מתגלין לך, ולית דאתגניז מקמך, דכל תרעין סתימין מתפתחין לגבך וודאי. זכאה חולקך, דאיילתא [איילה, הוא כינוי לשכינה] לא עלת קמי מלכא מיומא דאתחרב בי מקדשא, כמה דעאלת השתא בגינך, בר מזמנא אחרי בימי רשב"י בוצינא קדישא. "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע" אלין רשב"י וחברוהי, אבל "והמשכילים" תרין, חד רשב"י בוצינא קדישא, וחד אנת חסידא קדישה, לאסגאה שאר חבריה. "יזהירו כזהר הרקיע" בתרין זהרין אלין, כל חד וחד בזהר דיליה, דכלא מלה חדא, דא שירותא ודא סיומא. דרשב"י פתח תרעין בזמן

דהוו סתימין וכו' וזהר דא לא אשתלים, אלא נפק מאי דנפק, וביה אתנהיר עלמא עד השתא דאשלים זהר להתגלאה [וכפי שביאר באגרותיו (הנ"ל אגרת טו) שהושלם אור הזוהר הזה ע"י האר"י, ואילו לו לרמח"ל ניתן רשות לגלות זוהר חדש, וכדממשיך, ולא שמעלתו יתירה משל האר"י.] וביה אתעביד זהר דא תניינא, דביה ישתלם לאתחברא לישראל. וכו' וזהר דא לא יתפסק מעלמא, דהא בכל יומא יתווסף ויתרבי עליה. ומיניה יתפרנסון כולהו ישראל, ואפילו כולהו מלאכי עילאי יתפרנסון מיניה עילא ותתא וכו'. עכ"ל. ועע"ש דברים נוספים מפליאים.

רשות לדעת את התורה בכל מקום

וכתב שם (אגרת נ) וכבר הגדתי לכבוד תורתו, איך תודה לאל **ניתן לי רשות לשאול ולדעת בכל דבר שבדברי תורתנו** הקדושה, איש לא נעדר וכו'. ומאמרי הזוהר אשר לרשב"י ע"ה הסתומים, תודה לאל אשאל, ואדע הפירושם כאשר אחפוץ. ושם (אגרות ותעודות מכתב מג, וירים משה מכתב לד) כי עתה הרשות נתונה לי תודה לאל, לבאר **כל סתום** בדברי תורתנו הקדושה, **איש לא נעדר** , ומסתורין של הקב"ה אשר לא נגלו, כי אם כסתומים ועומדים בדברי האר"י זלה"ה תודה לאל נגלו עתה על ידי. וכו'. וכ"כ רבי יקותיאל גורדון (אגרות ו,1ז) ורבני פדאווה (אגרת מ) שיובאו בסמוך. וכך מבואר בזוהר חדש (הנ"ל הנדפס באגרות הרמח"ל עמ' כו) מפי אליהו זכור לטוב, וז"ל, והא אליהו נביאה מהימנא אתי, פתח ואמר, רבי רבי זכאה חולקך, **דכולהו רזין עלאין מתגלין לך, ולית דאתגניז מקמך, דכל תרעין סתימין מתפתחין לגבך וודאי** וכו'. עכ"ל.

אף מה שכתב הוא רק חלק ובתמצית

ושם כתב עוד, שגם בכתביו אינו כותב אלא את אשר ניתן לו רשות וז"ל, ואני איני מגלה **רק דברים שהורשיתי** בם, כי בספרי רבים דילוגים, יש נרשמים כך, "ס' לבלתי גלות" עכ"ל. וכן באגרות רמח"ל (אגרת כד) כתב, אך באמת **זמן אין לי מספיק לסדר בספרים כל אשר נגלה אלי** בחסד אל כל יום תמיד, אשר על כן מוכרח אני להניח **דברים רבים בקיצור** , להיות לזכרון לא יותר. ומוסיף ומבאר שכשכותב וכו', כוונתו שהם סתרים, לא ניתנו להגלות. וכך שם (אגרת כב) על בקשת רבו המהר"י באסן שיפרש לו איזה דבר באידרא של הרמח"ל, משיבו שאין לו רשות לכך.

יודע שורשי נשמות גלגולים ותיקונים

באגרות רמח"ל (איגרות כ-כג) מבאר לבקשת רבי בנימין כהן זקן המקובלים, את שורש נשמת רבי בנימין, ואת סיבת יסוריו, ושם (איגרת ל) לבקשת רבו המהר"י באסן לומר לו את שורש נשמתו, וסיבת גילגולו, ותיקונו כאן בעולם, מפרש הכל. ולעיל מינה שם

(איגרות ו, 1ז) מעיד, הר"י גורדון, אין דבר נעלם ממנו דבר גדול או קטן, מעשה המרכבה וחכמת הפרצוף, אלף שרטוטין, וגלגולי נפשות של בני אדם הדורש מאתו וכו'. עכ"ל. ובהמשך מספר רבי יקותיאל גורדון שהרמח"ל הגיד לו את שורש נשמתו גילגולו ותיקונו של הר"י גורדון. [והרמח"ל קיים את עדות הר"י גורדון ככתוב שם (אגרת י) ככל האמת אשר כתב באגרתו החכם רבי יקותיאל, וראה בזה בהערה בסמוך.] ושם (אגרת טו) מספר הרמח"ל לרבו שהשבים בתשובה באים אליו לקחת תיקונים איש איש ממעשיו אשר עשה, ע"ש. [אם כי יש מקום לבעל דין להשיב, דמיירי בתיקונים שלא מכח רוח הקודש. ברם לאור האמור, נראה שכוונתו לתיקונים כ"א לפי שורש נפשו.]

עדות רבי יקותיאל גורדון

יח. רבי יקותיאל גורדון תלמידו (אגרות רמח"ל אגרת ו) מעיד עליו את אשר ראו עיניו בזה"ל, וכך הוא הסדר, זה המלאך מדבר מתוך פיו, אבל אנחנו תלמידיו שלו איננו שומעים שום דבר, והמלאך מתחיל לגלות לו סודות נפלאים, ואח"כ הוא מצוה מ"ו [מורי ורבי, אך הלשון "מצוה" הרמח"ל להלן דוחה שזה "אינו מכל וכל"] לאליהו שיבא מיד, והוא בא ואומר סודות שלו. ולפעמים שבא מט' שר הגדול, וגם רעיא מהימנא, אברהם סבא, ורב המנונא סבא, וההוא סבא, ולפעמים מלכא משיחא, ואדם קדמאה וכו'. **והוא יודע כל הגלגולים והתיקונים של כל אדם, חכמת היד ופרצוף. כלל הענין, אין דבר נעלם ממנו. בתחלה לא נתנה רשות לגלות לו רק סתרי תורה, ועכשיו מגלה לו כל דברים** , ואין איש יודע, רק אנחנו חבורה שלו וכו'. **הוא יודע כל הענינים הנעשים תחת השמש, וכל הענינים אשר חלפו ועברו, ושורש כל הענינים** . עכ"ל. ועוד שם (איגרת 1ז) מוסיף הר"י גורדון, אין דבר נעלם ממנו, דבר גדול או קטן, מעשה המרכבה, וחכמת הפרצוף, אלף שרטוטין וגלגולי נפשות של בני אדם הדורש מאתו. וזאת העולה על כולנה, אשר זכה משה ומזכה רבים בחבורו הגדול וקדוש ונורא שמו ה"זוהר", אשר הסכימו ממרומים לבוא במחברת הקודש ספר הזוהר הנ"ל הנשמות הקדושים אשר בארץ המה, אברהם, משה, אליהו, ורב המנונא סבא, מט"ט שר הגדול, מלכא משיחא ואחרים. וכו'. וראה כאן בהערה

הרמח"ל מאשר עדות זו חוץ מהציווי

במכתבו (אגרת י) למהר"ם חאגיז, כתב הרמח"ל שכל דברי הר"י גורדון אמת. ע"כ. ואע"פ שבעת שנשלחה אגרת הזו, הרמח"ל לא ראה ולא ידע ממנה, שנשלחה בלא ידיעתו, ככתוב שם (באגרת י), וגם שם (אגרת ט) כתב, יצאו הדברים בלי ידעי, ונתפשטו עד אשכנז ופולוניה. וגם שם (אגרת לב) שקבע לימוד לר"י גורדון, והוא מרוב להבת

תאוותו, כתב לקצין אחד נכבד בעבור זה הענין, כדי לבשרו בשורה טובה, "ובאמת לא ראיתי אני אגרתו טרם לכתה". מאז הגיעו הדברים לחכם חאגיז נר"ו, והרעיש את כל העולם וכו'. וכ"כ עוד שם (אגרת לד1) שהר"י גורדון שלח את האגרת ללא ידיעתו.

אולם רבו המהר"י באסן (אגרת לט) כתב לרמח"ל, על מכתב הר"י גורדן הנזכר, כי על כל פנים התבערה והמשאת יצאה מאגרת ר' יקותיאל, שהיא אמור מה שתרצה, לא הגונה ולא ראויה, ומגזמת דבריה עד להפליא. והלא אלו דבריה, והוא יודע כל הגלגולים וכו' עד ושורש כל העניינים. ע"כ. והנה גם אני בראותי דברים הללו המבהילים, מעי רוקחו, כאשר ראיתי בכתבי האחד, אלא שנחו מעט על פי דבריך שכתבת, "שעדיין לא הגעת עד חצי השגת האר"י", וכו'. ועל כן תמה, איך קיים [הרמח"ל בתשובתו להמהר"ם חאגיז (הנ"ל אגרת י) שכתב, שכל דברי הר"י גורדון אמת.] שבזה אישר לגמרי את דברי ר' יקותיאל. ושלכך כיון הר"ם חאגיש ודעימיה באמור שדברי אגרתך אליו סותרים זא"ז. ואני דנתי לכף זכות, שהסכמתך לאיגרתו, היא לענין גילוי המגיד והחיבורים, ולא לגודל ההשגה. ע"כ.

והנה הרמח"ל השיב לרבו, לבאר את שיחתו (אגרת מא) שמה שכתב הר"י גורדון על המגיד ואליהו זכור לטוב ושאר נשמות הצדיקים וכל החיבורים, אמת. אמנם אם הוא הרחיב המלות הרבה, אינו זה עביה של קורה [אין עליו קפידא] כי הוא בשלהבת תשוקה כתב וכו'. הנה הוא כתב, שאני מצווה על אליהו ועל מטט', וזה שטות גדול, ושהוא הרחיב המילות. אך כיון שכתב מכתב לאיש אחד, אם הוא הפליא והגזים, הא לא מידי. [דהיינו אין קפידא עליו, כיון שכתב ליחיד ולא לרבים, ואין עליו תביעה למה לא דקדק כ"כ מרוב התלהבותו]. ועע"ש (אגרת מב).

ואחר העיון, נראה לענ"ד שהרמח"ל קיים את דברי הר"י גורדון אף לענין הגילגולים וידיעת כל אשר תחת השמש, על אף תמיהת רבו. שהרי דקדק בלשונו שמש"כ הר"י גורדון "לצוות" זה שטות, ולא שלל את השאר. ואף שרבו כתב אליו שהתפלא על דברי הר"י גורדון בידיעתו [הנ"ל (אגרת ו) ונביא את לשון הר"י גורדון, הוא יודע כל הגלגולים והתיקונים של כל אדם, חכמת היד ופרצוף. כלל הענין, אין דבר נעלם ממנו. בתחלה לא נתנה רשות לגלות לו רק סתרי תורה, ועכשיו מגלה לו כל דברים, ואין איש יודע, רק אנחנו חבורה שלו וכו'. הוא יודע כל הענינים הנעשים תחת השמש, וכל הענינים אשר חלפו ועברו, ושורש כל הענינים], מ"מ זאת הרמח"ל לא הכחיש, וגם ראינו שידע כיוצ"ב, כפי שפירט כשזאת לר"י גורדון (אגרת ו) ולמהר"י באסן (איגרת ל) ולרב"ך (אגרות כ-כג) הנזכרות. ומה שלא טרח לאמת שהוא כן יודע זאת, י"ל מפני שלא ראה בזה צורך, ומה

ענין וסיבה להתפאר בהשגותיו אלו, שכל דבריו באגרות האלו נכפו עליו, ונעשו על כורחו, כפי שכותב באגרות פעמים רבות (ומהם באגרות י,יד,טו) שישב בסתר, וכל הפירסום הזה מן השמים סיבבו. ואף שמילות הרמח"ל על ר"י גורדון, "הרחיב המלות הרבה", מורות בפשטות שעוד דברים במכתב הרחיב, היינו על ענין לצוות הנ"ל, ועוד על מה שסיים במכתבו הנ"ל (אגרת ו) אשר לא זכה שום אדם לדבר זה מימות רשב"י עד עתה. עכ"ל. וזה כבר סתר הרמח"ל במכתבו הקודם אל רבו, שלא הגיע אל חצי מידתו של האר"י, זה הנלע"ד, אם כי אינו מוכרח. שהרמח"ל גופיה אישר עדות זו, שהיא אמת.

עדויות נוספות

עוד שם (איגרת ח) עדות שליח צפת ר' רפאל ישראל קמחי לפני רבני ווינציה, שעבר בבית מדרשו של הרמח"ל וז"ל, ובעיני ראיתי היחודים שעשה בנפילתו על פניו סמוך על ידיו על השולחן כמו חצי שעה, ואח"כ עמד והקולמוס בידו מהיר, כותב בזמן מועט פחות מחצי שעה פולייו, או פולייו וחצי מסודות התורה, דברים עליונים בתכלית, והכל בלשון זוהר, מה שאין כח בשכל, ולא ביד וקולמוס אנושי, וכן עשה כמה פעמים וכו'. עכ"ל. ורבני פדאווה (אגרת מ) מעידים על צידקתו ופרישותו, ושנגלו אליו האלקים, ושלכן כל זר לא אניס ליה, ותעלומה יוציא אור, לבאר כל סתום בדברי תורתנו הקדושה, איש לא נעדר, לכל אשר שאלוהו, נמצא לכל אשר בקשוהו, בכל דברי התורה הזאת, הן מקרא, הן משנה, הן מדרש, הן הגדה בסודות נוראים, רגע אחד לאור ישים אמת. הוא גלה מוסדות החכמה הרמה חכמת האמת, בכללים גדולים ונחמדים, והשיב על מכון כל דברי קדוש ישראל האר"י זלה"ה, באשר המה סתומים וחתומים וכו'. בשכבר נבחנו ונצרפו הדברים לדעת, כי הכל מיד ה' בקדושה ובטהרה, ובשמחתנו לא יתערב זר ח"ו וכו'. עכ"ל.

השתוממות גדולי אותו הדור על גילויים כאלו

יט. אחר עלות גודל השגות הרמח"ל, שאחר האר"י לא נודע לנו כוותיה, ואין לו אח וריע, יש מקום להציע לתפוס כוותיה בכל מה שקשור לדברי סתר, ואין בהם גילוי דברי האר"י. או כשנחלקו בכוונת האר"י, שהרמח"ל יכריע, כי כאשר נעשה בדברי האר"י, לתפוס כוותיה משום גודל השגותיו, כן יש לעשות ברמח"ל מהאי טעמא. הן אמת כי על האמור יש שישיבו, מה העבודה הזאת לכם, כי בדור דעה זה של הרמח"ל, ואף בדורות שאחריו, היו רבים רבים בעלי השגות רוח הקודש, וראה בשו"ת ברכת יהודה (ברכה ח"ג עניינים שונים שבסוף הספר סי' יט בהערה 4) שאסף רבים מחכמי ישראל שזכו לרוח הקודש. ובאיזה ספר ראיתי שכתב כי כל ספרי הקודש נתחברו ברוח הקודש [ועוד

הגדיל וכתב, שהאינו מודה בכך, כופר]. וא"כ אף שרב גודלו של הרמח"ל, ברם רבים היו כמותו, וא"כ מי נתן רשות לקרב אל המלאכה ולהעלותו מעל כולם.

על כן נראה באותות ומופתים, שהשגות כשל הרמח"ל לא נודעו אף לגדולי אותו הדור, ק"ו לא בדורנו , ולכן היו בעיני גדולי אותו הדור פלא עצום, והרי זה מורה ומכריח, שלא היה זה חזון נפרץ אף באותו הדור, אלא פלא עצום, ולא היו הדומים לו בדורו אף בגדולי אותו הדור, ואדרבה לרוב ההשתוממות של גדולי אותו הדור מהשגותיו, דין גרמא בנזיקין לחשוד את הרמח"ל שהוא מרמה, או שכח טומאה מעורב בו, מה שמכריח בהכרח גמור שהשגותיו עלו למעלה ראש לא רק בדורנו, אלא אף בדורו לא נודע כמותו כלל, עד האר"י וכדלהלן. ועל כן מוכרחים אנו להכנס לפולמוס המר שהיה באותו דור, כדי להוציא ממנו מעט דבש בקצה המטה, מאותו מעשה קדירה שסרח ע"י הסט"א, שהציתה את אש המחלוקת בכל הגולה. והבאנו כאן בהערה

סיבת החששות

עיקר החשש, נבע לרוב גודל השגותיו, והוא צעיר לימים, שלא נמצא כזאת מימות האר"י ורשב"י, ועל כן עלה החשש שהוא מרמה או מדמיין (אגרות הרמח"ל אגרת ה, ואגרת לה). וכל זאת בדור שאחר שבתי צבי, שעדיין סבלו ממזימותיו, נתעורר החשש ביתר שאת, שמא גם הוא כמותו, כגון ראה שם (אגרות ז, לג1). וכך שם (אגרת נו) במכתב המהר"י באסן אליו כתב בזה"ל, כי לא בפעם הזאת, כ"א כמה פעמים, כאשר היטבת לראות, יצאה תקלה מתחת ידי המחזיקים עצמם כמוך, להיות זוכים למדרגת המגיד. ולא נעלם ממך כמה קולמוסים נשתברו על קרן הצבי ודכוותיה מלרע, רבים אשר היו לפנינו, סמי מינייהו חייא הנושך [הוא נחמיה חיון] וכו'. ולכן מייעצו שיסתיר דבריו. עכ"ל. בנוסף התעוררו עוד אלו חששות, ונקצבם, שמא השגותיו מרוח טומאה (אגרות לד,לו), ושם (אגרת לט) כחשש זה משום שהשגותיו באים בנפילת אפים, שמא כח אחר יתערב בו. ועוד שם (אגרות לד,לט) כיון שמרבה לדבר במשיח, ובספר חסידים (אות רה) כתוב שסימן הוא שהשגותיו בכישוף או בשד או בשם. ועוד שהוא רווק שרוי בלא אשה, ומגולח, וגם משום שהשגותיו בחו"ל (שם אגרת לה מהמהר"ם חאגיז), ובעוד דוכתי טובי, כגון על חו"ל (אגרת כ, ואגרת לג2 מאת חכמי ליוורנו, ואגרת נו). ועוד על רווקותו שמבטל מצות עשה (באגרת לה), וגם רבו (באגרת לט) כתב אליו, שעלה על כך בלחישה עם חמיו הרב"ך בזה, ושהוא מגולח, ושמשיג דרך נפילת אפים.

תשובות הרמח"ל

על גודל השגותיו ביאר שהגיע לכך מתוך יחודים (אגרת טו) אך האמת הוא, כי שנים שקדתי על עניין היחודים ליחד יחודים, כמעט בכל רביע שעה יחוד אחד, כאשר אני מתמיד גם עתה ת"ל. וגם ראיתי לעמוד בטהרה. אך תעניות לא עשיתי הרבה, כי אם זאת היתה לי, התמדת היחודים. עכ"ל. ושם (אגרת יד) שאף שהשגות האר"י היו ע"י פרישות והתבודדות, וכמוהו [עשו] אחרים רבים, ואפשר יותר ממני עינו בצום נפשם, ופרשו עד לפרדס, [ובכל זאת] ולא היו כמוהו. אך האמת שה' הוא יודע את מי יקרב לו. וזה באמת, כי הדברים האלה אינם בזכות יחיד, אלא בזכות רבים, באהבת אל את ישראל. והוא לוקח לו לאמצעי את הישר בעיניו, לפי צורך הדורות והמקומות. ואין השגת איש אחד פגם ח"ו לכל שאר הקדושים אשר בארץ היו. כי גם שמואל הקטן היה ראוי שתשרה עליו שכינה, אך כי לכל זמן ועת לכל חפץ, כי הרי לא הניחו הדורות מימיו לימי האר"י זלה"ה, אך זכר סוד חתום הוא, כי נפלאות ה' ומחשבותיו לישראל תמיד. והיודע סוד ההנהגה יבין דבר לאמתו, אך איני יכול לפרשו פה, כי רב ועצום הוא. עכ"ל. וכן שם (אגרת טו) מבאר כזאת ביתר הרחבה ע"ש. ושם (אגרת טז) שלדעת אם השגותיו אמת יוכל רק נביא לדעת, ואילו כל חכמי ישראל לא יוכלו אלא לומר, קרובים הדברים. ולהם ניתן לחקור זאת, רק בדרך עמידה על דברי תורתו, ומעשיו, אם כולם לשמים, או שיש בהם פרץ. ועל החשש שמא השגותיו מהסט"א, משיב (אגרות מג,נ) שאמנם אפשר לסט"א להודיע רזי תורה, אך לא את כולה, ושלו ניתן רשות בכל מקום. ועוד שם (אגרת מג) שאפשר שהסט"א בכדי לבלבל את העולם להעמיד השקר, תכניס דבר אמת, אך לא יתכן שכל דבריה יהיו אמת, שזהו היפך תכליתה. ושאל"כ אבדנו כולנו, וכך נשאל על האר"י ועוד. ושבנפילת אפים התנבא אברהם, ושכל הנביאים היו נופלים ערומים. ושאותות ומופתים לא ניתן לו רשות לעשות. ושדברי ספר חסידים, נאמרו על מגלה קץ המשיח, לא על המדבר על המשיח וסודו, שכל דרושי הסוד מגיעים לנושא זה. ושם (אגרת מא) שמעולם לא השתמש בהשבעות ובקבלה מעשית כי רב איסורה. על רווקותו השיב (אגרת נ) ואם אני פנוי, גם בן זומא היה פנוי ואהוב לה'. ולא שאומר אני שלא לישא, אלא שאינו מעכב עתה. ועל הזקן השיב (בסוף אגרת נא) שכבר מזמן גדלתיהו (וע"ש בהערת המהדיר 230). גם זאת הכחיש שכתבו עליו וכי הוא נביא בתמיהה. [כאשר באמת אנו רואים בכתבו של הר"י גורדון (אגרות ו,ז1) שלא כתב כן, ורק רבני וונציה (איגרת ה) כתבו כן, מתוך הבנתם במכתבו של הר"י גורדון.] וכן כתב בעוד אגרות שאינו נביא, כגון (אגרת י) למהר"ם חאגיז, ואני לא נביא אנכי, ולא בן נביא אנכי, ואותות ומופתים לא עשיתי, והאותיות לא שאלוני והגדת. ואם דברים

נאמרו בשמי כאלה, שקר וכזב הם, בטלים ומבוטלים וכו'. ועוד שם (אגרות לד1 ואגרת מ ואגרת מט). ועל שתמהו, וכי עבר הוא את מעלת האר"י, כבר הבאנו לעיל שהשיב (אגרות יד,טו,מט,נ) שלא הגיע לכדי חצי מדתו.

הסט"א הצליחה

תשובות אלו בעיקר נכתבו לרבו, ולא בהכרח נודעו לבעלי ריב, ומ"מ מעשה שטן הצליח, ועל כן לחצוהו שישביע את המגיד הדובר בו שהוא מן הקדושה [שם אגרות כט,לד] אך גם בזה לא שקטו הרוחות, שאח"כ (אגרת לג2) ביקשוהו שיוכיח שיש לו מלאך הדובר בו, ושלא די בהוכחה מתוך כתביו מתוך שהם מלאים חכמה, ללא נטיה מדברי האר"י, כי שמא הוא חכם הבודה מליבו. וגם היו שביקשו שיגלה עתידות (סוף אגרת לג1). [וכל זאת לא יכול לעשות אלא נביא, וגם האר"י לא עשה כזאת, כפי שהשיב על כך הרמח"ל]. ועל כן הכריחוהו להשבע באב ת"ץ (אגרות רמח"ל אגרת עה) שלא להוציא חוצה, ושלא לחבר עוד חיבורים על פי מגיד. וכך עשה כדי להשקיט את המחלוקת, וכדי לרצות את רבו, ואז נחה ושקטה הארץ. ברם לא לזמן רב, כי אח"כ חשדוהו שלקח מהחיבורים שנגנזו, ושאינו עומד בשבועה. ושבו והכריחוהו בטבת תצ"ה לחתום על שבועה שלא ילמד אף אדם קבלה, ולא להראות שום חיבור בקבלה שחיבר, ולא לכתוב לעצמי ולא לאחרים. וגם לקחו כארבעים כת"י של הרמח"ל, וגנזו אותם במקום לא נודע לאיש [אגרות ותעודות עמ' רנג, שכה] וכך בעוונות, אבדו מאיתנו ונעלמו מן העולם, חבל על דאבדין ולא משתכחין, יה"ר שישיב ה' אבידה לבעליה. ואע"פ שסבר הרמח"ל שאין שבועתו מחייבת אותו הלכתית, כיון שהיה אנוס על השבועה, מ"מ לרוב חסידותו מוצא שפתיו בחר לשמור, כמו שכתב באגרות ותעודות (עמ' שמ) בזה"ל, ולא משום איסור פראנקפורט [היא ההשבעה הראשונה] אני עושה זה, כי כל המעשה ההוא אצלי כחרס הנשבר. וכן (שם עמ' שנט) כתב, ולא ממסורת פראנקפורט אשר כבר ידעתי דלחדודי אמר כ"ת מה שאמר וכו'.

הסיבה לכך

דין גרמא בנזיקין הסט"א המחרחרת ריב, כמו שכתב פעמים רבות באגרותיו (מהם באיגרות יג,לא,לג) וז"ל, ואני כבר ידעתי שזה קטרוג ס"א, הרוצה למנוע טוב מבעליו. ע"כ. והמגיד ממעזריטש ביאר זאת, משום שאין דורו [של הרמח"ל] היה כדאי להבין צידקתו ופרישתו, ולכן רבים מבני עמנו מגודל חסרון דעתם דיברו על צדיק עתיק אשר לא כדת. עכ"ל. (אמירה זו הובאה בהקדמת המדפיס קל"ח דפוס ראשון קארעץ תקמ"ה, שכן הוא שמע מפי הגאון החסיד המפורסם מו"ה יעקב יוסף מ"מ דק"ק אוסטרא,

ששמע מהמגיד). והגאון ר"ח מוואלוזין (כן שמע ממנו אחיינו הגאון רבי אברהם שמחה במכתבו הנדפס במבוא לקל"ח פתחי חכמה עמ' 10) אמר, אמרתי אליו [אל דודו הגר"ח] עוד, כי ירע בעיני מאד על הקטרוגים שהיה על איש אלקי כזה. והשיב לי, אין לנו להתבונן ולחשוב בזה כלל, והלא עינינו רואות, שחיבוריו שלא היה עליהן קטרוגים, נגזר מן השמים שיתגלו בעולם, ואותם שהיה עליהם קטרוגים (התהלים והתיקונים שלו על הפסוק ולכל היד החזקה) לא נתגלו בעולם. עכ"ל. [ברם התיקונים ב"ה הנה הנם לפנינו, יה"ר שיתגלו כל החיבורים.]

אף שברור שמאת ה' היתה זאת, ולא נידע את סיבות מרום, שמא ניתן לומר, שעשה כן ה', כדי שיצאו לפנינו ספרי הרמח"ל כאשר הם לפנינו, לא רק קבליים כאשר היתה באמנה איתו בתחילה, דברי מגידים, זוהר ותיקונים. ואף לא כאשר שינה את כתיבתו בגלל השבועה הראשונה, שמ"מ גם אז כתב דברי קבלה גמורים בדרך הסוד, אף שלא מפי מגידים [כפי שכתב באגרת פא, שעל כך לא היתה השבועה, שמותר לו לכתוב פירושי זוהר ואר"י.] שמכח השבועה השניה נאסר עליו לכתוב כל דברי קבלה, בגללם כתב לפנינו את דברי הנמשל של תורת הסוד בשפה קלה ובהירה, בתורת פשט ולא בתורת סוד, וכך פתח לפנינו שערי מרום [כפי שהרחיב בהקדמת ספר רכב ישראל להראות את האמור, שהרמח"ל שינה את סיגנון כתיבתו בגלל השבועות ע"ש.] ובזכות כך גילה את סודות התורה בדרך פשטית, הניתנת להבנה ולהשגה, בספרים דעת תבונות, דרך ה', מסילת ישרים ועוד, שבהם מגלה את נמשל הסוד באר היטב. ואילולי כן, כל כתביו היו בדרך מגידים, או בדרך קבלית גמורה, שאף מביני הסוד לא היו עומדים עליה כדבעי, כפי שאירע לכתבים הראשונים ששלח הרמח"ל לרבו, וראה את דברי הרמח"ל אל רבו (אגרות ותעודות עמ' נג) בזה"ל, נפלאו בעיני מאד דברי כ"ת, אשר דיבר על האילן [נדפס בדעת תבונות עמ' רצג והלאה] ששלחתי לו, כי לא מצא בו דבר חדש, והוא רובו חדש, דברים אשר לא נודעו וכו'. ע"כ. ולכן הוצרך לפרש לפניו את סודות האילן ומעלותיו. וכך אירע גם לפירוש הזוהר ששלח לרבו (אגרות ותעודות עמ' קד) וז"ל רבו, אבל לשלוח להם דברים חדשים שצריך פירוש לפירושם, מה הוכחה היא זו להם. וכך אירע גם לחידושים ששלח לחכמי ווניציה. וראה דעסקינן בחידושים ששלח הרמח"ל אליהם, כדי להראות להם דוגמא של גילויי מרום שהיו לו, שמתוכם יכירו את אמיתות הדברים, ושהם מן הקדושה. ואפילו הכי הרמח"ל לא השית ליבו, שלרוב גובהם של הגילויים, אף גאוני עולם אלו, לא יעמדו על טיבם, כאשר אירע, ועל כן אח"כ הוצרך לפרשם ולבארם בשניות מדברי סופרים. הנה לנו ש"בזכות" השבועות,

הוריד לנו ה' אורה חדשה, אורה זו תורה, ובלבוש חדש הוגשה לנו ליבה של התורה, הנמשל של תורת הסוד, מה שלא היינו זוכים לכך, אילולי כל הפולמוס הרע הזה. מה גם שדרך זו של הכתיבה האחרונה של הרמח"ל גרמה וגורמת לעם ישראל להכנס אל תורת הסוד, שלב אחר שלב.

משה אמת

ומ"מ כל המחלוקת עברה ובטלה מן העולם, שכל מח' שהיא לש"ש סופה להתקיים, שמלבד שאח"כ הרמח"ל ישב בהולנד באמסטרדם כשמונה שנים בהשקט ושלוה, ולמד ולימד את התורה, ואח"כ עלה לארץ ישראל, ראה כי הגיעו הדברים עד כדי כך, שהיום רוב לומדי התורה, כלל לא יודעים מכל מעשה המחלוקת. כולם אדוקים ודבוקים במשנתו של הרמח"ל, משה אמת ותורתו אמת, ראש המדברים במוסר, השקפה, הנהגה, וגם בקבלה, כאשר בחפצנו כאן להראות. את השתלשלות הדברים.

שהנה (אגרות הרמח"ל ה, ואגרות ותעודות עמ' טז) בעקבות המכתבים ששלח הר"י גורדון לפרסם את השגות הרמח"ל, שלחו רבני וונציה לרבו של הרמח"ל, בזה"ל, הדברים והאמת נימא ליה למעכ"ת, כי חזות קשה הוגד לנו במגילה עפה [מכתב הר"י גורדון], זאת אומרת כי נביא יש בתוכינו, לפניו נגלו כל תעלומות, והמון נסתרות שמבראשית, עד לעיני כל ישראל. רז לקראת רז ירוץ, ומגיד לקראת מגיד, להגיד מה למעלה מה למטה. ובהמשך היו מסופקים אם השגותיו אמת "או דילמא ננייחנו בכלל המעכבים עקבות משיחא בחוצפה ישגה עליו, ומלכותא בלא תגא, טרוף טרף. וכל דבריו ודרכיו הכל המה מעשה תעתועים" וכו'. גם רבו המהר"י באסן (אגרות רמח"ל אגרת יג) בתחילה, על שפירסמו את השגותיו כתב, עצבוני הפירסומים אשר הודעתני, יען וביען לא כל מוחא סביל דא, ומי יאמין לשמועות, יבהלו הלבבות, ומי שאין לו חיך, היה יהיה בעניו כמו אכזב וכו'. עד שרבו עצמו היה מסופק, וכתב, נפלאו ממני הדברים מאוד, יען עלו ובאו למדרגה עצומה, הגבה למעלה ממדרגת האר"י זלה"ה וכו'. עכ"ל. גם זקן המקובלים רבי בנימין כהן (אגרות הרמח"ל אגרת כ) בתחילה, תמה על השגותיו הגדולות, והאם יתכנו בדור יתום כזה ובארץ העמים. וכך באגרות רמח"ל (איגרת לג2) מאת חכמי ליוורנו כתבו על ששמעו על השגותיו, אלה הדברים לא שמנו אליהם לבב, כי מי יאמין לשמועתינו, שבדור גרוע הזה ובארץ טמאה יגלה האור האלקי ומאורות הקדושה וכו'. ויש ירידת הדורות, ושכבר נתפסו שקרנים. ובמכתב הגאון רבי יחזקאל קצנלבוגן אל חכמי פאדובה (אגרות רמח"ל אגרת לו) כותב, שכשראה את אגרת הר"י גורדון על השגות הרמח"ל, ובתחילה היה בעיני כשחוק והיתול, לא פסק חכי כל היום.

וכששב הרמח"ל והשיב שכל דבריו אמת, "והוא לכד את אר"י ביום השלג, חרדה נפלה עליו, הנהיה כדבר הזה, וודאי הוא מסטרא דשמאלה, ושקרוב לוודאי שהיא שטות". עכת"ד. וכן ראה שם (אגרת מה) להר"י אירגאס בעל מחבר שומר אמונים, ששמע על השגות הרמח"ל הנ"ל וכתב, ולפי שהדברים הללו מתמיהין הם מאד, וכמעט שהם מכת הנמנעות. ושם אגרת מאת רבו, על אף כל קירבתו אליו, וידיעתו אותו, כתב אליו על השגותיו בזה"ל, הדבר הגדול הזה אשר לא נהיה ולא נשמע כמוהו, וכל ישראל נבהלו. גם כן מוכח מאשר הובא לעיל (אות יח) שגדולי הדור שאלוהו על תיקוני נפשם וכו', ואף הלוחמים נגד הרמח"ל בזמנו שלא האמינו, עצם הדבר היה פשוט לכולם שאין מי שבדור יודע כדברים האלה.

חזינן דהשגותיו היו פלאיים בעיני גדולי הדור ממש, והרי זה מכריח, שאף באותו דור דעה, לא היו כרמח"ל כמותו וכהשגותיו. ומה שמספרים סיפורים אחרים על רבים מגדולי הדורות, על גודל השגותיהם הפלאיים, ועל מופתים ונסים תדיריים, ושעיניהם רואות תדיר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, את כל צבא מרום ואת כל אשר יארע בארץ, הדברים טובים לילדים, להרגילם באמונת חכמים, לא כן עתה שעסוקים אנו בחקירת האמת, כי כבר נודע שאין להשען על סיפורים בכלל, ועל רוח הקודש בפרט, ראה בזה כאן בהערה

השענות על סיפורים

סיפורים כידוע הם מים שאין להם סוף, שאם על שמועות בהלכה יש להזהר בהם טובא, ולא להשען עליהם, כאשר כתבנו בכמה דוכתי [בשו"ע המדות (ח"א עמ' שסד), ובקובץ בתורתו (ח"ב חופה וקידושין כרך א עמ' תקכב במאמרנו אודות פילגש) ולאפוקי בא, ממנהג הנהוג עתה אצל המון עם, וחדשים לבקרים יוצאים לאור ספרי שמועות הנחטפים ממדפי החנויות.] ואם על שמועות בהלכה מפי פוסקים אמרו, על סיפורים על אחת כמה וכמה, שאין להם כמעט משקל, כשעוסקים בנושאים הלכתיים. ראה את דברי הרמב"ם באגרותיו (מהדו' שילת עמ' תלו) אל רבי פנחס הדיין שכתב וז"ל, שאיני ממקבלי לשון הרע, ואני יודע שכל דבר שיעתק מאיש לאיש, ישתנה ויתוסף בו כמה תוספות. ויותר מזה למי שירצה הרגיל [כלומר ללכת רכיל. שאם בסיפור בעלמא הרמב"ם כותב שהוא יודע שכל דבר יתוסף בו, ק"ו שבסיפור לשון הרע המספר מוסיף נופך מדיליה בסיפור. ולכן הרמב"ם לא מאמין למספרי לשון הרע.] עכ"ל.

ועל כגון דא ראה דברים מבהילים על דורות קדומים טובא, לפני כאלף שנים, מש"כ רב האי גאון בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל סי' קטו) וז"ל, כך ראינו כי יש בשאלה

זו כמה ענינים, מהם ראוין לתשובה ומהם תואנות ותסקופין, ודברים שאינן כדי. כגון מה שכתבנו אליכם בעבור דברי הבאי שכתבתם אלינו כבר, כי יש כמה שמות שיעשה בהם מעשים גדולים, שלא יתכן לאדם לעשותן אלא בדרך אות ומופת. והשבנו כי אלו וכיוצא בהם [דברים] בטלים, ותמהתם עכשיו בשאלה זו, כי כמה מחכמי ארץ אדום וארץ ישראל אנשים חכמים חבירים ונאמנים מגידים כי ראו זאת בפרהסיא. ולא ידענו ממי תמהתם, ממנו או מהם. אי מהם תמהתם, כך ראוי. ואם לאו, כי מאחר שעמד בלבכם כי נעשה [בשם] מעשים שלא יעשו, אלא אות ומופת, במה תכירו אותות של נביאים ממה שהדיוטות עושין בשם, ומה יהיה הפרש בין נביא ובין זולתו. וכו' ואשר הגידו לכם כי הים נח מזעפו [על צדיקים שעשו כן ע"י שמות], וכי ממיתין את האדם שמפילין עליו חרס חדש כאשר אמרתם, רחוק הוא מאד. וכללו של דבר, פתי יאמין לכל דבר. ואלו היה לדבר זה אמתה, לא נכחד ולא נסתר, וחסים אנו עליכם מהאמין באלה וכו'. וכל מי שיאמר לכם חוץ ממה שאמרנו, אל תאמינו בו, ואל תסמכו על דבריו, כי טענות הרבה יש בדבר הזה, ודבר אמת מועט הוא מאד, וביותר בדורות הללו שאין הלבבות שלמין. עכ"ל.

וראה ליעב"ץ במטפחת הספרים (פרק א עמ' 6) שמביא מספר פירוש רס"ג שהאבן עזרא ברא גברא, וכתב על כך, וכי מי לא ידע שלא היה לאבן עזרא חלק ונחלה בחכמת הקבלה, אין צריך לומר בחלק המעשיי שבה, הלואי שלא היה מכחישה. לכן ספור מעשה הנ"ל הבל הוא בוודאי, וכבוד בעל הפירוש ההוא במקומו מונח, שהיה בלי ספק אשכנזי ירא שמים, שמהר להאמין בשיחה בטלה, מבלי חקירה וידיעה ברורה, כי חשבה לצדקה לכבוד התורה. עכ"ל.

והנה אפי' על סיפורים שנאמרו על אור ישראל הבעש"ט, כתב בספר שם הגדולים החדש (מע' רבינו הבעש"ט) על ספר שבחי הבעש"ט וז"ל, המדפיס אשר הדפיס שבחי רבנו, וקרא אותו בשם שבחי בעש"ט, לא בהשכל ודעת עשה זאת, כי איך יבא אחרי המלך לספר ולהפליג בשבחו ולהלל את אור שבעת הימים. ומה גם בכמה דברים בדאים אשר בדא מליבו, ובזה נתן יד לפושעים וכו', וללצים הוא יליץ. ואיך לא ידע כי כל השבחים אשר סיפר שם, לא הגיעו עד קרסולי רבנו. וע' במבוא השער לספר שומר אמונים (ראטה דף כו ע"ב). ועוד ראה בספריהם של צדיקים (עמ' יב) שכתב, מי שמאמין בסיפורים שבשבחי הבעש"ט הוא טיפש, מי שמכחיש בסיפורים שבשבחי הבעש"ט הוא אפיקורס. ע"כ. ובהקדמה לספר בעל שם טוב על התורה (קונ' מאירת עינים אות מד) הביאו מספר אמרות טהורות (עמ' לד) שכתב, אמר הרה"ק זצ"ל מקאברין, אשר

כל המעשים והמופתים והנפלאות שמספרים על הבעש"ט זללה"ה מחויבים להאמין, וגם אנו צריכים להאמין, אף אם שלא היה בפועל היה בכח. עכ"ל. וע"ע בשו"ת מפענח נעלמים (סימן ד ד"ה ושארי, ובהמשך בסוגרים) אודות מה שהדפיסו אחר מלחמת העולם הראשונה אגרות חדשות על שם הבעש"ט, מצוה לפרסם שהם מזוייפים ושקר, ותלו אותם באילן גדול למען בצוע בצע. ע"כ. וע"ש בהערת המהדיר באורך בזה. ואם כתבו כן על מעשים שסיפרו על גאון ישראל, שהיה בעל רוח הקודש, והיו בו דברים שלא ישערו, ואין על זה חולק. [וכאשר במכתבים שכתב הבעש"ט על עצמו מפורש כן, שהעיד על עליות נשמה מבעיתות שהיו לו. ראה בספר בעל שם טוב (פרשת נח עמוד התפלה הגה יג, ובסוף הספר מכתב הנדפס בשבחי הבעש"ט עמ' כ) ששם הם הדברים מכת"י של הבעש"ט, ולא סיפורי מספרים.] ק"ו בסיפורים על רבנים שאינם ידועים. ודוגמא בעלמא ראה לרחיד"א במעגל טוב (עמ' 138 ד"ה שבט 23) שכתב וז"ל, בלילה בא הח' אשכנזי לביתי לשבח מה שאמרתי במרדכי, וסיפר דברים וגוזמות על רב ריזניץ, שכמעט הי"ל רוה"ק, והפליג לדבר ואמר שהיה יודע מה יש בעולם בפרטות אף מרחוק כמה פרסאות. עכ"ל. והרי שהתייחס הרחיד"א לדברי המספר בהסתייגות רבה. עוד לגבי מספרי סיפורים ראה בדברי הרמב"ן בתורת האדם (שער הגמול) שכתב וז"ל, ומה שכר ועונש יש לנפשות הצדיקים בגן הזה, דבר זה עיקרו בתורה, ופירושו בדברי סופרים, שגן עדן מצוי הוא בעולם הזה במקום ממקומות הארץ, ושארבע נהרות יוצאין משם, ואחד מהם פרת הסובב ארץ ישראל. וכל מה שבא בכתוב מפשוטי סדר בראשית, הכל אמת, אין מקרא מהן יוצא מידי פשוטו. ואנשי המדות עצמן יאמרו, שגן עדן תחת קו ההשויה, שלא יוסיף היום ולא יחסר. ובספרי הרפואות ליוונים הקדמונים, וכן בספר אסף היהודי יספרו, כי אסקלפינוס חכם מקדוני, וארבעים איש מן החרטומים מלומדי הספרים, הלכו הלוך בארץ, ועברו מעבר להודו קדמת עדן למצוא קצת עצי הרפואות, ועץ החיים, למען תגדל תפארתם על כל חכמי הארץ. ובבואם אל המקום ההוא, ויברק עליהם להט החרב המתהפכת, ויתלהטו כולם בשביבי הברק, ולא נמלט מהם איש, ותשבות חכמת הרפואה מן הגוים ההם ימים רבים, עד מלוך ארתחששתא המלך. ואחרי כן נתחדשה בהם דעת הרפואה על ידי הנקובים בשם במלאכה ההיא. וכל אלה דברי אמת הם ידועים ומפורסמים גם היום, כי רבים מבאי הארץ הלזו ארצה בני קדם יראו מרחוק הלהט המתהפכת. עכ"ל. ואם בזמנו מי שלא היה מאמין לשמועה מפי רבים נחשב שוטה, היום שכדור הארץ נחקר מכל כיון, וע"י כלי התקשורת והטכנולוגיה

העושה את כדור הארץ כשכונה קטנה, מי לא יצחק לספרי היוונים הקדמונים, ולרבים מבאי הארץ הלזו ש"ראו" להט המתהפכת.

ע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' קעד) שהקשו עליו ממעשה מכירת העבירה, ושמהרש"א דנם, כפי שנזכר מעשה זה בכמה ספרים. והשיבם וז"ל, אהובי ידידי, מאד קשה להשיב בדבר כזה, כי אפילו אגדות הש"ס ומעשיות נחלקו הפוסקים אם ללמוד מהם הלכה למעשה [עיין רשב"א (מגילה טו) ונוב"י (מ"ת סי' קסא) ובשו"ת הרשב"א (סי' שלה) ושו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קמט) ובאר יעקב (אה"ע סי' קיט). ומיהו עיין תוס' חולין (פח ע"א ד"ה כל) ורא"ש (פסחים קה) משה רבינו מת, ע"ש, ובברכ"י (או"ח סי' רטו, בשיו"ב סי' א) הא דאמרינן דאין למדין הלכה מפי המדרש. ועיין ספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' מד).] וכ"ש אגדה זו, שהוא סיפור מאחרונים. ואף שתולים אותה ברבינו הגדול המהרש"א ז"ל, מ"מ לאו מר בר רב אשי חתום עלה. וכ"ש דאית לן תשובת רבינו האי גאון ז"ל היפוך מעשה הנ"ל, א"כ הו"ל מעשה לסתור נגד אגדת המהרש"א ז"ל, וא"כ אין מאגדה הנ"ל שום קשיא להנ"ל, וז"פ. אלא דאפילו נקבל אגדה הנ"ל כפי המקובל, מ"מ הרי רבינו האי גאון חולק עליו, וכן דעת ר"ם אלשקר וכו'. ע"כ. ואח"כ דן אף לפי מעשה זה.

וידידי הרה"ג יוסף חיים מזרחי בקונ' חמדת ימים (עמ' ל-לד) מביא, שבזמן שבתי צבי נפוצו שמועות על מופתים רבים שלא היו ולא נבראו, ראה ב"תורת הקנאות" באורך. ובזה ביאר סיפור על גאון ישראל שהשתטח על קברו של נתן העזתי ע"ש, ותלה זאת בחרמות שהטילו הרבנים אחר מעשה ש"צ שלא לדבר בו כלל, לכן היו מחכמי ישראל שסברו שנתן העזתי רב גובריה, ולא ידעו שלא רב היה, אלא בעל המריבה. והמעשים לא היו ולא נבראו, ומכאן תצא דינא ללמד זכות על כל אותם רבנים ידועי שם מחכמי תורכיה, שהביאו דבריו ומנהגיו של נתן העזתי, וכינוהו "המקובל האלהי כמוהר"ר נתן האשכנזי". ועע"ש, שאף על הספר מאור עינים יש שלא שמעו עליו, ויתירה מכך על נחמיה חיון, ע"ש. עכת"ד. ואם הסיפורים הגיעו בעוונות עד כדי כך, הרי יש לנו להבין את משקלם ותוקפם.

ועתה נדפס מאמרו של הגאון הנאמ"ן באור תורה (טבת תשע"ו סי' מח) ושם כתב על השגת הראב"ד (בית הבחירה פ"ו הי"ד) בזה"ל, לי נגלה מסוד ה' ליראיו וכו', ע"כ. שטוענים שזו רוח הקודש. וכיוצ"ב כתב הראב"ד (לולב פ"ה ה"ה) רוח הקודש הופיעה בבית מדרשינו. וגם בפירושו למסכת עדיות (בהקדמתו) כתב, והנמצא בו מן הטוב והישר, יידע כי הוא מן הסוד, כענין שנאמר סוד ה' ליראיו. על כך כתב הגאון הנאמ"ן,

שברור שכוונתו אינה לרוח הקדוש, אלא אל מושג מושאל, שמה שתמצא בדברי נכון ויפה, אינו מחוכמתי, אלא מסוד ה' ליראיו. והוא דרך ענוה, שאדם מרגיש שלא חכמתו גרמא לו, אלא מן השמים זיכו לו. או שכיון שהרגיש שהדברים כ"כ נכונים, לכן כתב ביטוי זה. והראיה, שכך עולה שהבין גם המגיד משנה (שם בלולב) שזו לא ממש רוח הקודש, שכתב עליו, ועם כל השבח הזה שהוא משבח סברתו, כבר ראה הרמב"ן ז"ל דבריו וחלק עליו. הרי שמבין שאין זו רוח הקודש, וגם מהרמב"ן הנ"ל מבואר כן, מתוך שחלק עליו. ולמעשה שם בלולב, כמעט כל האחרונים חלקו עליו, ותפסו כהרמב"ם. עכת"ד ואם אמר כן על האמור, על אחת כמה וכמה שיאמר כן על סיפורים. [וכתוכן דבריו יש להראות מדברי דרך ה' (ח"ג פ"ג אות ג) ובמאמר העיקרים (סוף הדיבור על הנבואה), שיקרה עוד שיושפע בלב האדם שפע שיעמידהו על תוכן עניין מהענייניים, אך לא ירגיש בו המושפע, אלא כמי שנופלת מחשבה בלבבו. ויקרא זה לפעמים על דרך הרחבה, רוח הקודש בדברי חז"ל, או השפעה נסתרת. אבל רוח הקודש באמת הוא, שיהיה ניכר ונירגש בברור לבעליו, וכמו שכתבנו. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב הבא"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ג סוד ישרים סימן ד) והובא למעלה. [הנה שיש בחינה של "הברקה" תורנית, שבאמת היא מכח מרום, ומורגשת טבעית. ברם בכל זאת אינה רוח הקודש, אלא מושג מושאל, ובלשון הרמח"ל "על דרך הרחבה".

ואף אי תימא שלכך כיון הראב"ד, מ"מ אין הכרח דלרוח הקודש ממש דיבר. איברא דאודות הראב"ד, היות והאר"י אמר עליו שכל קבלתו קבלת אמת, ושהיה לו גילוי אליהו, מה מכריח לדחוק את דבריו, ולא לפרשם כפשוטם. וגם הריקאנטי שהביא מהרח"ו פירש כן את דבריו. שהנה מהרח"ו (בריש הקדמתו השניה לשער ההקדמות) כתב וז"ל, ובענין ספרי הקבלה האמיתים הנמצאים אמר לנו מורי זלה"ה, כי שלשלת קבלת הראב"ד, ובנו הר"י סגי נהור, ותלמידיו עד הרמב"ן ז"ל תלמידי תלמידו, כולם קבלה אמיתית מפי אליהו ז"ל שנגלה אליהם. עכ"ל. עוד לעיל מינה התם (הקדמה ראשונה) כתב מהרח"ו וז"ל, והנה אין בכל דור ודור שלא נמצאו בו אנשים יחידי סגולה ששרתה עליהם רוה"ק, והיה אליהו הנביא ז"ל נגלה עליהם, ומלמד אותם סתרי החכמה הזאת, וכמו שנמצא כתוב בספרי המקובלים. גם בעל ספר הרקנטי כתב (פרשת נשא בפ' ברכת כהנים) וז"ל, והפי' הא' הוא דעת החסיד רבינו יצחק ן' הרב ז"ל שהיה ג' לאליהו ז"ל [ע"כ הוא לשון הרקנאטי, וברקנאטי שלפנינו כתוב, שהיה שלישי לאליהו, מכאן דברי מהרח"ו בפירוש "שלישי"] כי נגלה להראב"ד ולמד לו חכמת הקבלה, והוא מסרה להראב"ד בנו, וגם נגלה לו, והוא מסרה לבנו הר' יצחק סגי נהור, שלא ראה

מעולם, וגם לו נגלה, והוא מסרה לב' תלמידיו, הא' ר' עזרא שפי' שיר השירים, והב' ר' עזריאל, ואחריהם נמשכה להרמב"ן ז"ל. והראב"ד עצמו בספר השגותיו להרמב"ם ז"ל על הלכות לולב פ"ח, גבי דין ההדס שנקטם ראשו, כשר, השיג עליו הראב"ד ז"ל וכתב ז"ל, א"א, כבר הופיע רוה"ק בבית מדרשנו מכמה שנים, והעלינו שהוא פסול וכו'. גם בה' בית הבחירה בפ' ששי במ"ש הרמב"ם שהנכנס למקדש בזמן הזה חייב כרת, השיג עליו וכתב, א"א, וכך נגלה לי מסוד ה' ליראיו. עכ"ל. ועוד בהמשך הקדמת מהרח"ו (שם ד"ה הנה החכמה) כתב וז"ל, וכן כל דברי אותם החכמים שזכרנו לעיל בשם הרקאנטי, שהיה נגלה עליהם אליהו הנביא ז"ל, כולם דברי אמת וכו'. עכ"ל. הרי שכותב מהרח"ו שלראב"ד היה רוח הקודש, ואליהו מלמדו תורה תדיר.] ועוד ראה אודות היחס לסיפורים בחזו"ע (שבת ח"ה עמודים קנט,ער). , וכן הוא כאן על פי רוב, על שמספרים על השגות של רבנים רבים, שמעט הם מכלי ראשון, וכלי שני אינו מבשל, ואף אלו שכן ידוע מכ"ר, ברם לא קרב זה אל זה כל הלילה, כהשגותיו אלו של הרמח"ל.

וראה בשו"ת רב פעלים (ח"ג סוד ישרים סימן ד) ששאלוהו האם היה לרש"ש גילוי אליהו, והשיב, שאמנם נאמר אל תגעו במשיחי, מ"מ בודאי שיזכה לדבר עמו פנים בפנים, כמו שהיה לאר"י, דבר זה קשה המציאות אפילו בדורות הראשונים, וכ"ש בדורות האחרונים. ברם בזאת אפשר להאמין, שיהיה גילוי אליהו זכור לטוב בהשכל של הצדיק, דהיינו יתלבש ניצוץ מן אליהו זכור לטוב בעין השכל של הצדיק, ויורה לו האמת. והצדיק אינו מרגיש בגילוי אליהו זכור לטוב בשכלו, אלא חושב שהוא משיג האמת בשכלו, ובאמת אינו כן, אלא הוא משיג הדבר ע"י התלבשות וכו'. עכ"ל. שים דבריו אלו נגד ליבך, שכתב כן על אור ישראל הרש"ש אשר תורתו מכרזת עליו, ואיהו המכריע בתורת האר"י, המוציא והמביא כנודע, והוציא כל דבריו מתוך דברי האר"י, דברים פלאיים שהשכל רודף לומר, שהגיע לכך בהשגת מרום, על אחת כמה וכמה שיסבור כן בעל הבא"ח על אחרים, ובוודאי דאיהו גופיה בכלל הברכה, ולא כאשר מספרים סיפורים, שכן דרכם של סיפורים. יתירה מכך ברמח"ל מבואר שהשגה זו של "בעין השכל" אינה השגת רוח הקודש, אלא על דרך הפלגה, והרחבת הדברים, כמו שכתב הרמח"ל בדרך ה' (ח"ג פ"ג אות ג) שיש מדרגות ברוח הקודש והוסיף וז"ל, אכן עוד יקרה, שיושפע בלב האדם שפע שיעמידהו על תוכן עניין מהעניינים, אך לא ירגיש בו המושפע, אלא כמי שנופלת מחשבה בלבבו. ויקרא זה לפעמים על דרך הרחבה, רוח הקודש בדברי חז"ל, או השפעה נסתרת. אבל רוח הקודש באמת, הוא שיהיה ניכר ונירגש בברור לבעליו, וכמו שכתבנו. עכ"ל. הנה לפנינו שהשגה זו אינה באמת רוח

הקודש, אלא דימוי מילתא לרוח הקודש. ושב וכתב כן במאמר העיקרים (סוף הדיבור על הנבואה) וז"ל, אמנם עוד יקרה לפעמים, שיושפע בלב אדם שפע שיעמידהו על תוכן עניין מהעניינים, אך לא ירגיש בו המושפע, אלא יגיע לו כמי שנופלת מחשבה לבבו, ונקרא על דרך ההרחבה, ושלא בדיקדוק רוח הקודש. עכ"ל. [וראיתי שציינו שכ"כ כרמח"ל הרמב"ן בחידושי ב"ב (דף יב) ע"ש, ולענ"ד אינו מוכרח.] גם מהרח"ו בשערי קדושה (חלק ג שער ז) מחלק את דרגות רוח הקודש לחמשה, ואין שם דרגה של בעין השכל, שהנמוכה ביותר מהשגות רוח הקודש היא חלומות אמת בענייני עתידות וחכמה, וגם עליה כותב "קרובים אל רוח הקודש", לאמור, אף שמשיג ויודע עתידות, ומשיג בחכמה מתוך ידיעה שאינה דרך השכל, אלא מתנת מרום, כל זה הוא רק קרוב אל רוח הקודש. מינה להכא שהשגה דרך "עין השכל" אינה רוח הקודש כלל.

גר"א

כ. ראה את מכתב רבי אברהם שמחה מסטיסלוב בשם דודו ר"ח מוואלוזין בשם הגר"א (נדפס בדעת תבונות עמ' רלו בריש ספר הכללים שבהוצאת הגר"ח פרידלנדר, ובשלמות בהקדמתו לקל"ח עמ' 10) וז"ל, ורבינו הגאון הנורא ר"א ז"ל [הוא הגר"א] אמר עליו [על הרמח"ל] שהוא יודע הנמשל של כתבי האר"י ז"ל (כי הגר"א ז"ל אמר שכתבי אר"י ז"ל הוא כולו רק משל). ואמר עוד, שאיזה משך זמן היה סובר שגם הרח"ו ז"ל לא הבין עומק כוונת האר"י ז"ל (הוא בנמשל), ואח"כ ראה במקום אחד ניכר שידע הרח"ו ז"ל הנמשל, אלא שהסתירו מאד. כך אמר לי דודי ז"ל הנ"ל. אמרתי לו, כנראה שכיון רבינו ז"ל על דברי האגרת של רח"ו ז"ל הנקרא מאמר הפסיעות (נדפס בסוף ס' חסד לאברהם). השיב לי בפנים צהובות, כן הדבר, שכיון על דברי האגרת הלז. ורבינו הגר"א ז"ל אמר על עצמו, ב"ה גם אנכי יודע הנמשל. עכ"ל. והגאון ר"ח פרידלנדר (במבואו לספר הכללים, שהדפיסו בדעת תבונות עמ' רלז) כתב על כך וז"ל, דומה שלא תתכן הערכה יותר גדולה מזו [לרמח"ל] שעל הג"ר חיים ויטאל שהיה דולה ומשקה מתורת רבו האריז"ל, נזקק הגר"א לראיות שהבין את עומק הנמשל, כי הרי הגר"ח ויטאל הסתיר את הדברים בכוונת תחילה, כפי שכתב בהקדמתו לספר עץ חיים [שגילה טפח וכיסה אלפיים]. אולם דבר זה היה ברור לו מלכתחילה בנוגע לרבינו [הרמח"ל], כי הרי ביאוריו המאירים של הנמשל, מבצבצים ועולים מכל כתביו. גם רבים הביאו (כגון במבוא לאדיר במרום ובהקדמת המהדיר לקל"ח) את עדותו של הג"ר יצחק מאלצאן ז"ל (בפתח דבר לספר דרך ה' ירושלים תרע"ד) שרבינו הגר"א כשהשיג העתק כת"י של אדיר במרום, "לבש בגדי יום טוב לכבודו ולשמחתו". ושבהקדמת ספר יסודי הדעת כתב, שמעתי מפי

הגאון הגדול ר' אליעזר גרדון ז"ל אב"ד ור"מ דישיבת טעלז במדינת ליטא, קבלה איש מפי איש, שכאשר יצא לאור ספר מסילת ישרים, והמחבר כבר לא היה בעולם, וכאשר קרא הגר"א מווילנא את דברי הספר הזה, אמר, אור גדול יצא בעולם, ולמד אותו בעל פה מאה ואחת פעמים. ושילם סכום הגון בעד הספר הזה. ואמר, שרוב הספרים הספר יותר גדול מן המחבר, אבל בזה הוא מכיר היטב שהמחבר היה הרבה פעמים יותר גדול מן הספר. ואם היה עוד בחיים, היה הולך ברגליו אל המחבר, לשמוע ממנו חכמתו. עכ"ל.

נוב"י

בהסכמתו להדפסת ספר לשון למודים של הרמח"ל (ח"א עמ' 16 סדילקאב תקצ"ו) כתב, שתורת הרמח"ל מתאימה לכל סוגי החכמה וז"ל, המקובלים, אמרו משה קבל קבלה אמיתית, מפתח פתוחי חותם קודש "פתחי חכמה", הוא ידע תעלומה, פי' שנים ברוחו "חוקר ומקובל", עליו יאמרו המושלים, ידו בכל משלה, הוא המושל בכל משל, הוא המליץ בינותם, במקהלים יספרו תהילותיו, כי נאוה "לישרים תהילה" וכו'. עכ"ל.

מעתה בהגלות נגלות השגותיו של הרמח"ל, שלא היו כמותם מזמן האר"י, ולא שמענו כן מפי מספרי סיפורים, אלא מתוך עדויות כלי ראשון, ומתוך עדותו עצמו, בדוכתי טובי, וגם מתוך ספריו. מעתה יש להציע שבכל מקום שיש מח' בדברי הסוד, אחרי תורת האר"י, הוא יהיה המכריע, וכמו שהאר"י מכריע בסוד, כן הרמח"ל מכריע אחריו.

יש שהרחיקו את תורת הרמח"ל

האדמו"ר מקאמרנא

כא. הן לא אכחד, שיש מעט חסידים שלא ליקרב את תורת הרמח"ל, שהנה בנתיב מצוותיך (נתיב התורה שביל א סעיף לב) לאדמו"ר מקאמרנא בהדרכתו לסדר הלימוד כתב, ללמוד בכל יום גמרא ומשניות וזוהר להשביע נפשו וכו'. וללמוד בכתבי מרן, דהיינו עץ חיים, פרי עץ חיים, ליקוטי תורה וכו' ארבע מאות שקל כסף, חוץ מאלו וכיוצ"ב שאינם ממרן הרח"ו, לא יעיין אפילו עיוני בעלמא. ובפרט בספרי האחרונים, יושר לבב, קלח פתחי, חוקר, אלו וכיוצא באלו סכנה עצומה לעיין בהם, אפילו בדרך העברה בעלמא. כי כבר הקדמתי לך שעיקר לימודך בחכמה המתוקה הזאת, שתשיג אהבה ויראה וקדושה והארה נפלאה בנפשך, והכנעה ושפלות הרוח, ולא שתהיה חוקר או מקובל, אלא שתזכה לייחד קבה"ו בכל תנועה. עכ"ל. היינו נטיית הלב, שהחקירה אצלו מביאה הרחקה מן הבורא, ואף חקירותיו של הרמח"ל. והיא פלא, שאף אם נבין שיש שירגישו בחקירות הראשונים, קרירות, אולם יש שירגישו את ההיפך הגמור, ואין אדם למד אלא היכן שליבו חפץ, ואם איהו לא מצא ליבו נוטה לכאן, איך מהאי טעמא

מבטל את כולם. וראה את ההיפך הגמור בספר חכמה ומוסר (ח"א עמ' קפז) לסבא מקלם, ושכך יודעים בחוש וז"ל, **מהידוע בחוש**, כי הדברים אשר האדם מבין סיבת התחייבותם מהסיבה אל המסובב, והדברים אשר אין האדם יודע סיבת התחייבותם מהסיבה למסובב, הם ממש זה כנגד זה, **כמאין ליש** וכו'. והנה אנחנו רואים מגדולי הראשונים, טרם ידעו חכמת הקבלה, **כמה חסידים נפלאים היו, כהרמב"ם והדומה לו. למה, מפני שידעו דרך האמונה בסיבה ובמסובב בשכל אנושי** וכו'. עכ"ל, ועע"ש. מה גם שכוונתו לספר חוקר ומקובל ששם יש מעט חקירות, ברם מלבד שיש לחלק בין חקירותיו לשאר ספרי חקירות, העיקר שאם דעתו לא נוחה בספר זה, למה לבטל את כל ספרי הרמח"ל, שבהם כלל לא קרב אל חקירות הפילוסופים, לא נגע בהם ולא הזכירם [אמנם הרמח"ל התאווה לחבר חיבור כזה, כמש"כ בריש ספרו דרך ה', כנראה שלא עשה כן, שהרי דרך ה' הוא מהחיבורים האחרונים שלו. וגם חיבר את ספר ההגיון, שהוא איך להשתמש בכללי החקירות המדעיות של הפילוסופים בכדי לחקור את התורה, שהראיות תהיה חלוטות, ולבדוק אם צודק האומר, וכדומה. ולמיטב ידיעתי בשאר ספריו לא נוגע בחקירות הפילוסופיות כלל. אמנם פעמים הוא מזכיר סוג של טענות שכליות כגון בקל"ח (ריש פתח נ, ולאורך דעת תבונות) וכדומה, אך כגון דא נמצא בכל הספרות, ואין זהו בכלל החקירות]. ועוד ראה אליו בהיכל הברכה (ואתחנן כז ע"ד) והביאו בספר רכב ישראל (לרה"ג מרדכי שריקי עמ' 233) וכתב עליו, שאילו היה רואה את "תקנות הישיבה" של הרמח"ל ואת אגרותיו, לא היה כותב מש"כ.

לשם שבו ואחלמה

ועוד בספר לשם שבו ואחלמה (דעה ח"א דרוש ה סי' ז) בא בארוכה בנידו"ד וזת"ד, שתורת הסוד היא משל, וכשם שכולנו יודעים שיש נשמה רוחנית, אך אין לנו השגה איך היא, כך הדיבור על העולמות העליונים, כשאומרים קו, פרצוף וכדומה, אין לנו מושג איך הם. ואע"פ שדברי הרמח"ל יקרים מאד, מ"מ דבריו בחזון הנבואה שהם ביד הנביאים אדמה, שהמראות דמיונות, לא השתמיט שום אחד מהראשונים והאחרונים [א"ה, לא ראה את כל הראשונים והאחרונים דלעיל (סעיף י אות ה) שכתבו כן.] לומר כזה. ואין דברי הזוה"ק והאריז"ל סובלים דבריו כלל, אלא שהם מציאויות גמורים אמתיים מקויימים. [לא ידע דהרמח"ל גופיה מביא ראיה זו לטעון כדבריו ממש, שאף שהספירות משל לנו, ודמיון לנביאים, הם אמיתיים ממש, בעלי כוחות, וכפי שכתב בקל"ח (פתח ז עמ' כב) ובחוקר ומקובל (אותיות נג,נד), והרחבנו בזה לעיל (סעיף יא אות טז). נמצאת השגתו טעות, וזאת אירע כפי שכתב בעל הלשם לעיל התם, שאע"פ

שהוא הדפיס את כתבי הרמח"ל, מ"מ "לא זכיתי ללמוד את ספריו, ולא הסתכלתי בהם אלא מעט מן המעט", ולכן לא ידע את משנתו של הרמח"ל. שוב ראיתי לגאון רבי שריה דבליצקי בספרו חוקות שמים (דף י ע"א בסוגרים א"ה, ודף כט סוע"ב), שהביא שכ"כ לדחות את הלשם, המי מרום למוה"ר יעקב משה חרל"פ (פרק ח), וכפי שביאר הרמח"ל גופיה בספרו פתחי חכמה ודעת.] וביותר, תוקף שם הלשם, את דברי איזה מקובלים בדורו שמכח דיברי הרמח"ל, סיבבו את כל לימוד הסוד אל ההנהגה שבעוה"ז בלבד. וכיון שהרמ"ק בפרדס (שער עשר ולא תשע פ"ט) כתב שעכשיו שנתגלתה תורת הסוד, הכופר בה הוא מין, כיון שכופר בחלק אחד מתורה שבע"פ, כי מהרמב"ן והלאה אין מי שכופר בה, על כן יכונו הדברים גם עליהם שכופרים בחלק מתורת הסוד.

[לכאורה לא ידעו הרמ"ק והלשם, מהריב"ש (סימן קנז) ובשם רבו הר"ן ומדברי הרשב"ש בשו"ת (סי' קפט) ומהספרים ארי נוהם, ובחינת הדת (ואף הספר מצרף לחכמה לישר מקנדיה שהשיב על הבחינת הדת, גם איהו ניגח את הקבלה בכמה דברים), ושו"ת חוות יאיר (סי' ריז) ועוד, שהרחיקו את לימוד תורת הסוד, נלקטו בשו"ע המדות (חלק אהבת ה' סעיף ו אות ב) ע"ש, ואף שנדחו דבריהם, ברם לשימם בכלל כופרים, זה לא יתכן. ואם על טעות בהגשמה לעיל (סעיף ז) ראינו מחלוקת, כאן י"ל דאף המחמירים שם, יודו להקל.] כי הגם שיש בסוד אחרי כל ההשתלשלות אלפי אלפים וכו' עד סוף העשיה בחינת הנהגה, מ"מ אין זהו עיקר לימוד הקבלה, כי זה למטה, ועיקר הקבלה הוא למעלה. ואותם מחברים לא העלו בידם בחכמת הקבלה מאומה. והוסיף נגד ביאורם בצמצום שכל המציאות דמיון. שזו הכחשה של המציאות, ושל התורה, שהיא נבראה אחרי הצמצום וכו'. ושכל זה נגרם להם משום שתקעו עצמם רק ע"פ דרך הרמח"ל בענין המראה ודמיון, והוסיפו עוד על דבריו, עד שהכחישו את עצמן ואת כל המציאות. עכת"ד. [ואמרו לי דאיהו גופיה כ"כ במכתבים, שדבריו באו נגד ר' נפתלי הירץ. ולא ראיתי את כתביו, ושמא כך הוא ראה את דברי הרמח"ל. וכיוצ"ב ראיתי שהזהיר הגאון רבי שריה דבליצקי בספרו חכמת בצלאל (בריש פתח דבר) שיש חכמים אשר בין גדולי ישראל יחשבו שיוצא בהם כאילו כל הדברים הנוראים שבזוה"ק וכתבי האריז"ל אינם אלא משל בעלמא ח"ו וכו'. ע"כ. וא"כ כנראה שיש שלמדו כן, ולשם כך מאריך שם בספרו ללקט שם מפי ספרים וסופרים, להדגיש את הצד השני, שיש אמיתות ומציאות לעולמות העליונים, כי יש שמשכו את החבל לצד השני לגמרי, שהכל משלים ולא אמיתות. ומ"מ אין זו תורת הרמח"ל כלל וכאמור. וגם ברור שענין הצימצום הנ"ל הוא תורת התניא בשער היחוד והאמונה שהכל אלהות, וכנראה לא ידע הלשם גם

מתורת התניא, ועל כן טען את טענתו שעל התניא, על הרמח"ל, ועירב את הדברים.] ומ"מ האדמו"ר מקאמרנא והלשם שבו ואחלמה, לא ראו את אגרות הרמח"ל, ולא ידעו מהאמור, ואילו ידעו לא כתבו, וכפי שהדברים ברורים בסברא וגם הבאנו הכי מפי ספרים. וכך הראנו לדעת במקום אחר, שכן אירע בזמנו על האר"י, שכל ספר אר"י נוהם והדורכים בדרכו שיצאו להרחיק את תורת האר"י, דין גרמא להו שלא ידעו מעדויות מהרח"ו, ואכמ"ל, וכן אירע כאן אצל הרמח"ל להני מועטים שכתבו להרחיקו.

הסוברים שאין ללמוד חוץ מספרי מהרח"ו והדורכים בדרכו

כב. הן אמת שגם היום יש מלומדי הסוד האוחזים שיש ללמוד רק מדברי מהרח"ו המוסמכים [ומכונת שיטה זו שיטת הקבלה הספרדית], ולכן יש מתוכם שמשכו זאת אף על דברי הרמח"ל, שלא ללומדו. ואף שצודקים המה בעצם הדרך, ברם לא יכונו על הרמח"ל וכדלהלן, ועל כן מוכרחים אנו להאריך. תחילה נראה דדין גרמא להו למימר הכי, בגלל הוראת האר"י למהרח"ו (בהקדמת מהרח"ו לשער ההקדמות) שלא לקרב אל ספרי המקובלים האחרונים שהיו אחר הרמב"ן ז"ל, כי בנו המקובלים האחרונים ז"ל דבריהם בשכל אנושי. [דוגמא לכך בשבחי האר"י (אגרת ראשונה ד"ה והנה הדברים) לגבי סוברי השמטות, שאינו אמת, ושמעו מרבם שברא הקב"ה עולמות קודם לזה העולם והחריבן, והוסיפו הם מדעתם סברת השמיטות. ע"כ. וביתר הרחבה בשער מאמרי רשב"י (על האדרא רבא קלה ע"א) ושטעו בכך בספר הקנה ובעל התמונה, ע"ש.] ובהמשך מזהיר מהרח"ו, שלא להשען על דברים בשם האר"י, רק מקונטרסיו שלו, כי לא ירדו לעומק דבריו. ואם יעלה בדעתך לחשוב שתוכל לברור הטוב ולהניח הרע, אל בינתך אל תשען. כי אין הדברים האלו מסורים אל לב האדם כפי שכל אנושי, והסברא בהם סכנה עצומה, ויחשב בכלל קוצץ בנטיעות וכו'. גם בסוף שער הגילגולים כתב מהרח"ו ששמע מה"ר יצחק הכהן, ששמע מפי האר"י לפני פטירתו, שיאמר לחבירים משמי, שמהיום והלאה לא יתעסקו כלל בחכמה זו שלמדתים, כי לא הבינו אותה כראוי, ויבואו ח"ו לידי כפירה ואיבוד נפש. ואמנם הרח"ו לבד יעסוק בה לבדו בלחישה בספר. והביא דבריו הבא"ח בדעת ותבונה (פתיחה שניה ד"ה גם ראה תראה) והוסיף בזה"ל, ועתה אתה הקורא, תעשה ק"ו, אם לתלמידיו הגדולים שלמדו הסודות האלו ממנו עצמו פה לפה, אמר להם כך. ק"ו בן בנו של ק"ו להלומד הסודות האלו מן הספרים, וכו', ועע"ש. ועוד ראה אליו (פרק ב ד"ה והנה אחרי אשר, ושם ד"ה גם תמצא וכו') ויובן על פי הקדמתו שם, וכדמסיים. ועוד ראה בהקדמת ספר רנו ליעקב להר"י צמח שהביא את לשון האר"י שלא לקרב לתלמידי האר"י האחרים, ושהוסיף מהרח"ו בזה"ל, ודע כי כל

מה שכתבתי כאן, הכל שמעתי ממורי זלה"ה, לכן כתבתי הכל בחיבור אחד לבד. ומה ששמעתי מהחברים משם מורי זלה"ה, מה שדרש וגילה להם קודם שלמדתי עמו, הכל כתבתי ג"כ לבדו, וע"ש אומרו מפי מורי זלה"ה. עכ"ל.

גם מפורסמת אזהרת הרש"ש בתשובתו לחכמי המערב בזה"ל, יען ראיתי כמה מהנזק שיצא ממה שכתבו בזה המקובלים שקדמו, כי רבים חללים הפילו, וחילול כבוד ה' וכבוד התורה, ה' יכפר בעדם, וכו'. וכל זה לא שלמדתי בדבריהם ח"ו, אלא שפעם אחת הוכרחתי בעל כרחי לעיין בדף א' שכתוב בו קיצור מה שכתבו בענין זה. וכמעט שקרעתי בגדי לראות דברים אשר לא כן על ה', ה' יכפר. וכבר מלתי אמורה לכם, כי עדי בשמים, כי כל עסקי ולימודי אינו אלא רק בדברי האר"י זלה"ה ותלמידו מהרח"ו לבדם וכו'. ועוד שם כתב, גם בעיני יפלא, איך כת"ר משגיחים על דברי ספרי שאר המקובלים, כגון חמדת ימים, ומשנת חסידים וכיוצא, שדבריהם מעורבים ומיוסדים על שאר תלמידי הרב ז"ל, אשר לא סמך ידו עליהם וכו'.

וכך היא דרכו של הרב בא"ח שהביא את אלו דברי הרש"ש בספרו דעת ותבונה (סוף פתיחה ראשונה). וראה עד היכן מגיעים הדברים, שמכח אלו דברי הרש"ש חלק הבא"ח בשו"ת רב פעלים (סוד ישרים ח"א סי' ה) על הרמ"ק, כיון שאמרם רבינו הרמ"ק מהשערת שכלו, אין לנו לסמוך עליו, ולכן משיב עליו מכח סברות וקושיות ע"ש. ועוד הביא שם הדעת ותבונה (פתיחה ראשונה) מדברי החיד"א כמה דברים שתוכנם כאמור, ומהם דבריו בשם הגדולים (אות ק) שהרמ"ז היה נזהר שלא לקרות בשום ספר קבלה, כי אם בכתבי האר"י וכו', ואף ספרי הרמ"ע, לא היה קורא, ועע"ש. ושם (אות ע) כתב הרחיד"א, ספר עמק המלך נדפס משנים קדמוניות בקבלה, וכתוב שם שהוא מגורי האר"י זצ"ל, ושמעתי שלא באו לידו כתבים אמיתיים. והרב עיר וקדיש מהר"ר חיים הכהן ז"ל תלמיד רבנו מהרח"ו ז"ל בהקדמת ספרו מקור חיים (פירוש להלכות ציצית ותפילין) דרך קשתו על הספר הנז'. ולכן הצנועים מושכים ידיהם מלקרות בו. ועע"ש בהמשך, דברים חריפים כנגדו. ומן החדש עתה ראיתי באגרות רמח"ל (אגרת יג) שכתב המהר"י באסן אל הרמח"ל, ומ"מ תמה אני, איך מהרת לגלות לאותו ר' יקותיאל [את השגותיך ברוח הקודש], והמה היו מעולם בעוכרי החכמה ובני התערובות, כנראה מספר עמק המלך, ואחרים כמוהם, שעשו עיסה בלוסה מדברי הרב חיים ויטל זלה"ה ושאר כתיבות [דהיינו עירבבו את דבריו עם דברי מקובלים אחרים]. גם גנבו וגם שמו בכלי הדפוס, עד שנמסרו סודות התורה לחיצונים, ויצא עתק מפיהם בלשונם הטמא וכו'. עכ"ל. וזה כאמור.

כג. ואכן אף שאמת כדבריהם, לא יכונו על תורת הרמח"ל, הן משום שהוא אדוק ודבוק במשנת האר"י, לא זזה ידו מתוך ידו בשום דבר, כמו שמבואר באגרותיו, וכמו שעולה מספריו, ועל כן אף הני לומדי סוד, הלומדים רק את משנת מהרח"ו, הלא הם לומדים את דברי הרש"ש, הרמ"ז, היפה שעה, הבלח"י ועוד רבים הדורכים בדרך זו, לאחוז רק ממהרח"ו [וזאת אע"פ שהם מבארים, מלבנים, מקשים ומיישבים בתורתו כדרכה של תורה.] וא"כ הרמח"ל גם הוא בכלל הברכה, ולא גרע מינה. ברם באמת עדיפא מינה עשרת מונים, לפי שכאמור מן השמים זיכוהו לגלות יותר בתורת הסוד, או לבאר את דברי האר"י, ממילא כלל לא שייכת הטענה האמורה, שאף שהיא תיכון בצדק על המקובלים שעירבו וגיבלו וכאמור, מ"מ לא על הרמח"ל. ואף שלשון הרש"ש "כל עסקי ולימודי אינו אלא רק בדברי האר"י זלה"ה ותלמידו מהרח"ו לבדם" ובעל דין שיתפוס את לשונו יאמר לאפוקי מהרמח"ל, ברם כאמור כמו שפשוט שלא בא לאפוקי ממשנתו שלו עצמו, ולא ממשנת הבאים אחריו הדורכים בדרכו, אף הרמח"ל בכלל הברכה, ואף עדיפא. מה גם שהרש"ש לא ידע מתורת הרמח"ל ומגדולתו, הן משום שחיו באותה תקופה, והן משום שעדיין לא נתפרסמו דבריו. אמנם מסתברא מילתא שטענתם גם משום החידושים שיש בתורת הרמח"ל, וכאמור בקבלה החדש אסור מן התורה. ברם כן הוא בחדש הבא מכח השכל, וכאזהרת האר"י ומהרח"ו, לא כן בהשגות מרום, שא"כ אף את דברי הזוהר לא נקבל, ואף לא את דברי האר"י. ולהני שהיום משום האי טעמא לא קרבים אל תורת הרמח"ל, וגם אם יש מהם היודעים את השגותיו של הרמח"ל, שלא היה כמותו מזמן האר"י, וכנזכר, ואפי"ה הם מרחיקים משנתו [אם יש כאלה], משום דס"ל שאין זו תורת מהרח"ו, לשיטתם גם אילו היום היה מתגלה האר"י, גם לו לא היו שומעים. ודי בזה. וכל זה כתבתי לו יש כאלה שמרחיקים את תורת הרמח"ל בשיטת הקבלה הספרדית, ברם איני יודע באמת אם יש כאלה, ובשם גדול המקובלים הגר"י כדורי זצ"ל שמעתי שהורה, שהבקי בכתבי האר"י יכול ללמוד את כתבי הרמח"ל, ושאזהרת הרש"ש היא למי שיכול לטעות. וע"ע כאן בהערה

מתי ניתן ללמוד מספרים אחרים ולחדש חידושים בסוד

צריך בירור, מהו גדר הדבר שאין לקרב אל ספרים אחרים, חוץ מכתבי מהרח"ו. שהנה כאמור, הבא"ח תפס שאין לקרב אלא לתורת מהרח"ו, ולא לשאר ספרים, ובנוסף כ"כ בעוד דוכתי, כגון בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סימן לה) וז"ל, ואשר שמעת אומרים שאין לומר השכבה על נשמת הנפטר, אא"כ יתנדבו צדקה בעבורו. וראית שדבר זה מפורש בס' אמל"י אלגאזי ז"ל שהביא דברי מהרד"ך ז"ל, ששמע מפי מהר"י מולכו,

שאמר מפי חכם גדול בסתרי תורה, שהיה מונע ההשכבות, מפני דכשמזכירין נפש המת, יורדת היא למטה. ולכן נהגו לקום בעת הזכרת שם המת, ושוב אינה יכולה לעלות עד שיפרעו שמן למאור, או הצדקה שנודרים בעבורם. ודברי הרדב"ז נוטין קצת לזה. ומאז נמנעתי אני מלהזכיר נפשות. דע, כי דברים אלו לא ניתנו להיאמר מכח סברא והשערת השכל, ואין לסמוך עליהם, אא"כ יוצאים ממדרשי רז"ל, או זוה"ק, או מפי רבינו האר"י ז"ל שקיבל מפי אליהו הנביא ז"ל. עכ"ל. ויתירה מכך ראה, כי הבא"ח בדעת ותבונה (פרק כג) על אף הערצתו הגדולה אל הרש"ש ותורתו, שמקבלו על פני כל המקובלים שאחרי האר"י [דוגמא בעלמא ראה בבא"ח (ח"ב פרשת בראשית סעיף ל) שהעדיף את הרש"ש על פני ספר הכוונות, ותלה הבא"ח, ושכ"כ אליו גם המהר"א מני, דאולי סבירא להו מה שנזכר בספר הכוונות הוא מן המעתיק. ע"כ, והוא פלאי. וע"ע בסוד ישרים (ח"ג סי' ז ד"ה מיהו עכ"פ).] מ"מ על חידושו הגדול והיסודי של הרש"ש, שיש בחינה של זמנים ובחינה של ימים, כותב בזה"ל, מיהו הקדמה זו היא חידוש נפלא, שלא מצינו דבר זה כתוב בכל ספרי רבינו מהרח"ו ז"ל, ואם הרש"ש ז"ל מצאה באיזה ספר מספרי מהרח"ו ז"ל, אשר לא נמצא בידינו נקבל. אבל אם דייק לה מאיזה לשון שבספרים הנמצאים אתנו, קשה לסמוך על הדיוקים בדברים כאלה. אבל נאמן רבינו הרש"ש ז"ל שלא יחדש דבר מדעתו, כמו שהוא העיד על עצמו. עכ"ל. הנה אף שכ"כ בלשון מסופקת, מ"מ ס"ל דאם הרש"ש הוציא דבריו מכח דיוקים מדברי מהרח"ו לא נקבלו. וראה עד היכן מגיעים הדברים. זה הנראה בדעתו דעת עליון וכמבואר. וכ"כ עוד בדעת ותבונה (דף נז סעו"א) על ספרי רבי עמנואל חי ריקי ביושר לבב לא ללמוד חוץ מנושא אחד. ע"כ. וכך היא השמועה מחכמי בבל, שמה שנזקק הבא"ח לחבר את לשון חכמים, הוא כדי שלא יזדקקו לתפילות החמדת ימים [שכאמור הרש"ש הרחיקו], ראה בהסכמת הגאון רבי מרדכי אליהו זצ"ל לקונ' חמדת יוסף (שכולו נסוב על ספר חמדת ימים), שכן העיד בזה"ל, וכבר ידעתי, כי יש קבלה על פה מזקני חכמי בבל, שכן היתה עיקר כוונתו [של הבא"ח] וכו'. ולכן כתב שם, שמלבד שאסור ללמוד בו [בחמדת ימים] כמש"כ הרש"ש, "וכל שכן בענין התפילות, שבוודאי יש ליזהר מלאומרם" וכו'. ע"כ. ובגוף הקונ' (עמ' מו) כתב המחבר הרה"ג יוסף חיים מזרחי שליט"א, שכן שמע עוד מהרה"ג יוסף עזרא זליכה שליט"א, ששמע מפי זקנים, ושכ"כ הג"ר יעקב הלל שליט"א במקבציאל (גליון כג עמ' רכו) שקבלנו על פה מזקני חכמי בבל. ע"כ. ועוד ראה בגוף הקונ' (עמ' 43) שהוכיח שכן היא שיטת הרחיד"א, כמש"כ בשמחת הרגל (לימוד ג) ובמחז"ב (סי' תפט ס"ק ג). וגם בהסכמת הגר"א ירחי שליט"א לקונ' הנ"ל, מחלק בין

הלכות ומוסר, דשפיר דמי ללמוד מספר חמדת ימים, לבין תפילותיו שלא לאומרם, כי למה להכנס בספק, שמא מקורם אינו טהור. ע"כ. ולא שבאתי להכניס ראשי לנושא זה של תפילות החמדת ימים, ולא לזהות מחברו, וכשרותו, אלא להראות את שיטת הבא"ח אודות ספר החמדת ימים.]

והנה אע"פ שתפס הבא"ח שאין לקרב אל החמדת ימים, מ"מ הבא"ח מביאו פעמים רבות [שהנה בבא"ח (ח"א וישב כד, וילך יג) כתב, ואין לסמוך בדבר זה על ספר חמדת ימים. ועוד הביאו בשו"ת רב פעלים (ח"ב לח ד"ה וע"ד השאלה השניה), ושם (סימן סא ד"ה ואחרי), ושם (יו"ד סי' לב ד"ה ומצאתי). ובסוד ישרים (סי' א ד"ה הנה כי כן) ובח"ג (סי' לח ד"ה ועל השאלה השניה).] ברם חילוק מחולק בין כל הני שהביא את החמדת ימים, לפי שכולם המה בענייני הלכה, לא כן בענייני סוד, שעל כך דברי הרש"ש אמורים, שלא לקרב אליו. גם בדעת ותבונה (דף נג ע"א ד"ה, ועוד בדף נז ע"א, וגם בע"ב) מביא מהמשנת חסידים, אך מלבד ששם הוא העתק מספר הברית, ולא דברי הבא"ח, זאת ועוד, מביא שם גם את סיום דברי ספר הברית, שלא לקרוא בספר זה חוץ מנושא זה שעליו כתב, שיש לרדוף ולהשיגו, והבא"ח הוסיף שהוא עצמו העתיק סולת דבריו לעיל, וכוונתו להנ"ל. וכן אודות ספר עמק מלך שכתב הבא"ח לעיל שלא לקרב אליו, הנה בדעת ותבונה (פתיחה ראשונה) מפנה אליו לראות את שבחי האר"י, ברם פשוט שאין בכך דבר, לשמוע עדות על גדולת האר"י מספר זה, דהרי לכו"ע בגברא רבא עסקינן, וכל ההרחקה היא משום שעירב את קבלת האר"י עם קבלה אחרת. ובזה גם מבואר שהביא בסוד ישרים (ח"ב סי' ב, וח"ד סי' יז) מעמק המלך, שגם שם היא עדות. וכך גם מהרח"ו גופיה (בהקדמתו לשער ההקדמות) מפנה אל עמק המלך לענין גירסא בזוהר, דה"ה שאין בכך שום דבר. [ועוד ראה בדעת תבונה (פתיחה ראשונה) מה שהביא למהר"י צמח בהקדמתו לאידרא, דברים נוראים.]

מתי כן ניתן לחדש בסוד לדעת הבא"ח

איברא, חזינן בכמה דוכתי שהבא"ח כן מביא מדברי המשנת חסידים בענייני סוד, וגם מספר עמק המלך [שגם אותו כאמור לעיל הרחיקו]. שהנה בסוד ישרים (ח"ב סו"ס ז) נשען על המשנת חסידים, למה אין אומרים זכר למעשה בראשית בשחרית של שבת, ע"ש. ברם י"ל, דשאני התם שכ"כ בכדי ליישב את המנהג המונהג, במשך מאות בשנים, וזה מה שמצא לו סמך, ונודע גודל כוחו של המנהג, ושאין לבטלו אלא לסומכו. אך להיפך, להוציא איזה חידוש מכח החמדת ימים, לא יעשה כן הבא"ח בשום אופן, וחילוק זה הוא נ"מ טובא. וכך היא דרכו של הבא"ח, דאע"ג דאיהו לא יחדש איזה

דבר בסוד, וכאזהרותיו הגדולות דלעיל, מ"מ ליישב את המנהג לקיימו ולהחזיקו, שפיר יישבו על פי הסוד, וכפי שעשה לענין תיקון חצות לנשים (סוד ישרים ח"א סי' ט) וכדפתח שם בריש דבריו, שלא נמצא ולא נשמע שהנשים תאמרנה, ונתן טעמים על פי הסוד מדיליה. ועוד שם (בתשובה הנ"ל) חילק על פי הסוד לנשים בין לימוד ליל שבועות שלא תקראנה, לליל הושענא רבא שיכולות, וגם שם ניכר שהוא מכח המנהג, וכדכתב שם (ריש ד"ה ועל שאלה הג') ע"ש. והכי הוא בבא"ח (ח"א כי תשא סעיף י) לגבי שחיה בעת אמירת ויעבור שכתב וז"ל, שכפי הסוד לא נמצא טעם לזה בהדיא, אמנם הלומד הכוונות בדקדוק, ורוצה לעשות סמך למנהג יוכל בנקל. עכ"ל. וכן שם (סעיף יג) לגבי שחיה בנפילת אפים, שאין באר"י סכנה רק המכוון לירד לקלי', ומחדש הבא"ח שעצם נפילת אפים מסוכנת גם ללא כוונות, וזה עשה משום שכן המנהג. [ק"ו שיעשה כן כדי לבאר דינים ברורים, כגון ראה שם (ח"א סי' יב). ועתה זכורני מקום אחד שבמחשבה ראשונה נראה שסטה מדרכו, שהנה בסוד ישרים (ח"א סימן יב ד"ה ונראה לי בס"ד) חידש מעצמו שנשים לא תנענע את הלולב, משום הבנתו בדברי האר"י, הרי שחידש חידוש מדיליה בסוד, ועוד יתירה מכך משמע שם, שנהגו במקומו שהם כן מנענעות, וא"כ עוד חידש נגד המנהג. ברם איהו ס"ל שכן "מפורש יוצא מדברים אלו" של דברי האר"י שהביא שם, וכלשונו התם, ואם כן גם אם יבא בע"ד להשיבו, מ"מ זו דעתו, וכיון דס"ל שכן "מפורש" באר"י, על כן איהו ס"ל דלא חידש דבר, אלא הורה את הוראת האר"י.]

אולם סתירה לכך מדבריו בבן איש חי (ח"ב פרשת בראשית סעיף כט, ובקצרה בח"א קורח סעיף כב, ושביאר במקבציאל) שכתב וז"ל, והמזיגה יעשנה ג"פ, דהיינו בשלושה הפסקות בזא"ז, ולא יתן כל מי המזיגה בפעם אחת. וד"ז של המזיגה שתהיה בג"פ, לא נזכר בדברי רבינו האר"י ז"ל, רק נמצא מפורש בספר מעבר יבק, ולא ביאר טעמו של דבר. ובסה"ק מקבציאל ביארתי בס"ד הטעם, כי מבואר בדברי רבינו האר"י ז"ל, ימזוג היין למתקו במים, שהוא שלשה שמות י"ה דההי"ן, שעולין מספר תשעה יודי"ן דע"ב ס"ג מ"ה ב"ן. וכ"כ בסידור רבינו הרש"ש ז"ל. נמצא סוד המים שמוזג בו היין הוא שלשה פעמים יו"ד ה"ה שעולים מספר מי"ם, ולכן יעשה המזיגה ג"פ זא"ז, לכוין בשלושה יו"ד ה"ה הנז'. ונמצא לפ"ז, גברא רבא אמר מילתא דמסתבר טעמא, ובודאי כך היתה קבלה בידו ממקובלים נאמנים. לכך כל אדם יזהר בזה, ועליו תבא ברכת טוב. עכ"ל. וכאן לכאורה לקח דבר חדש שלא מתורת האר"י, וזו סתירה. ברם מבואר בדבריו שעשה כן, משום שכך כמעט מבואר בדברי האר"י, ובפרט שבודאי קיבל זאת ממקובלים נאמנים,

דין גרמא לו לתפוס כן. ונלע"ד דעוד טעם היה לבא"ח שלא כתבו בפירוש, ברם כן היא שיטתו, שאף לו יהיה שאין זה מן האמת, מ"מ אם לא הוסיף לא גרע, וכל כה"ג, תלוי לפי העניין, יכול לאחוז גם מחידוש בסוד. שכן יראה הרואה בבא"ח (ח"א כי תשא טז) שכ"כ לגבי אמירת הארמית שבובא לציון בלחש, שאף שמפורש בכתבי האר"י שהיה אומר בקול, בכל זאת כתב הבא"ח נגד האר"י לאומרו בלחש, ונתן טעם בדבר, שאם לא יועיל לא יזיק, והנה ז"ל, ונהגו לומר התרגום בלחש כמ"ש בש"ע. ואף על גב דכתב מהרח"ו ז"ל דרבינו האר"י ז"ל היה אומרם בקול רם, ועוד שמעתי שמנהג החסידים בבית אל יכב"ץ, דאין מדקדקים בזה, אלא לפעמים בלחש, לפעמים בקול רם.

הנה פה בגדא"ד נוהגים לדקדק בזה לומר בלחש דווקא, דאם לא יועיל לא יזיק. עכ"ל. וכיוצ"ב יש לבאר את דברי הבא"ח (ח"א בשלח סעיף כג) שקודם אלהי נצור יש נוהגים לומר שיר למעלות וגו' בשם הרמ"ז, ובדברי רבנו האריז"ל לא נזכר זה, ובספר הכוונות (דף ק ע"ג) כתוב לומר אלהים יחננו וגו', וכל אחד יעשה כפי מנהגו. ע"כ. ולשיטתו איך עשה כן. ונראה כאמור, משום שאם הוסיף לא גרע. [ואף שיש כאן טעם נוסף, משום המנהג, מ"מ חזינן דגם הטעם דלא גרע ישנו. וע"ע בבא"ח (ח"א כי תשא סוף סעיף ו) שסיים לכוון בלב תע"ב, ע"ש בטעמיו, ושמא טעם דידן דלא גרע, מצטרף לטעמיו.] וכך נלע"ד לבאר את דברי הבא"ח (ח"ב לך לך סעיף יג) מכף החיים פאלאג'י שנכון לפנות קורי העכביש ער"ש קודם חצות, ומקורו מפי השמועה. והלא זה חידוש. אין זאת אלא משום האמור, דאם הוסיף לא גרע. וכיוצ"ב בבא"ח (ח"א פקודי ס"ב) שנהגו בבגדד להוסיף פסוקים קודם והוא רחום ע"ש, וסיים הבא"ח, אע"פ שאין להם שורש כפי הסוד, אין קפידא לאומרם, שלא מצינו לרבנו האר"י ז"ל שהקפיד כאן אלא באמירת מזמורים. עכ"ל. הרי ששורשו הוא שני הדברים יחד, המנהג, ושאם הוסיף לא גרע. ועוד ראה שם (ח"ב חיי שרה סעיף ב). [ומה שחידש בבא"ח (ח"ב מקץ ח) למנות באצבעות סמני הקטורת, ושם לעיל מינה (סעיף ו) אף באומרו פסוקי מי אל כמוך ימנה. עיקר משענתו היא דבר חסידות לפי הפשט, כמבואר שם, ועל כן תפסו, ומה שהביא כן על פי חידוש בתורת הסוד, הוא לתוספת, ועל כן לא חידש דבר סוד. ויש פעמים שכן יחדש בסוד, ברם שם אין זה בגדר חידוש, אלא הבנה ברורה של כתבי האר"י, כגון בבא"ח (ח"א ויגש סעיפים ב,ג וסוף סעיף ט) ושם (וארא סעיף טז) וע"ע שם (בשלח ג). גם יש פעמים שיסטה מהאר"י, כשמבין שדברי האר"י המה חסידות, כגון בבא"ח (שנה ב לך לך סעיף יז) ושם (פרשת וירא סוף סעיף כא) ובעוד דוכתי, ובח"א (סעיף ד) משום המנהג.]

מקומות שכן מביאים מאחרים

ברם עדיין תקשי טובא, על אף כל ההסברים והחילוקים האמורים, כי המהרח"ו גופיה כן השתמש בספרים שאחר הרמב"ן, ולא רק שהביא איזה ביאור או אמירה, אלא אף בכוונות להשגת רוח הקודש מביא מהם, שהנה בשערי קדושה ח"ד [נדפס לאחרונה מכת"י שהיה לחיד"א, בהוצאת חברת אהבת שלום] מביא ציטטות מהרקנאטי ומהחייט [גם בעץ חיים שי"ג פ"ו מביא ממנו דבר נכון] ומהר"י גיטקיליא [גם מביא ממנו בשער מאמרי רשב"י (פרשת בראשית על דף טו)] ומרבי יצחק דמן עכו, ורבי טודרוס הלוי באוצר הכבוד, וממערכת אלהות (פרץ), ומספר חסידים, ומספר משכן העדות לרבי משה די ליאון [מגלה ספר הזוהר], מספר מאירת עינים ומרבי אברהם אבולעפייא [שעליו יצא הרשב"א בשו"ת (ח"א סי' תקמה), והרחיד"א בשם הגדולים (מע' ספרים ערך חיי העוה"ב) סמכו מכח דברי מהרח"ו בשערי קדושה דידן.] ואת עלית על כולנה, שהביא שם (אות ח) מדברי חכמי הפילוסופים, בדרך השגת הנבואה, ואף שברור שכוונתו לפילוסופים התורניים, מ"מ זה סותר לחלוטין את אזהרת האר"י. [ומה שהביא שם גם מספר ברית מנוחה אינה ראיה לנידו"ד, לפי שעליו כתב מהרח"ו (בהקדמתו לשער ההקדמות) בזה"ל, גם ספר הנקרא ברית המנוחה היה נעשה ע"ד הנז"ל, כענין מורי ורבי ז"ל, כי נגלה אליו נשמת צדיק אחד, והיה מלמדו. וכל דבריו סתומים וחתומים, כי נאמן רוח מכסה דבר היה, ועמוק עמוק מי ימצאנו. וכך הרמח"ל במאמר סוד המרכבה (גנזי רמח"ל עמ' רנד) כתב בזה"ל, ספר ברית מנוחה וכו', הוא ספר נכבד ויקר מאוד, ונאמן בכל דבריו. ע"כ. ועליו מיוסד מאמרו של הרמח"ל הנקרא פנות המרכבה, ראה בהקדמת הגר"ח פרידלנדר (שם, וגם בגנזי רמח"ל עמ' ריז), וכך מביאו הרמח"ל גם במכתבים שבפתחי חכמה ודעת. וכן הבא"ח בדעת תבונה (דף ג ע"ב ד"ה ולמען), כתב שהוא טוב.]

עשו מלאכת בורר

ואין זאת אלא דמהרח"ו גופיה עביד מלאכת בורר לברור האוכל ולהגישו בספרו, על אף האזהרות הנזכרות שהזכיר, ועוד ראה בסמוך, מה שנקשה על כך.

גם בסוד ישרים (ח"ג סימן ד) חזינן דעל אף האמור, הרש"ש גופיה הוציא מכח הבנתו בדברי האר"י כללים חדשים. [ברם ראה בדעת ותבונה (פרק כג) לגבי הרש"ש, והובא לעיל.] וגם הבא"ח גופיה מביא אחרים, שהנה הביא מדברי הרמב"ם בענייני סוד במהות הבורא, כגון בדעת ותבונה (פתיחה שניה דף יג ע"א) בתרי דוכתי, ובסוד ישרים (ח"א סי' א) בביאור שכינה מהרמב"ם. וכן בדעת ותבונה (בסוף פתיחה ב) מביא מדברי הריב"ש שהרחיק את הקבלה, ועוד הביא שם מדברי המקובלים שהם אחרי הרמב"ן, ע"ש, וכן

שם (דף יב ע"א) מביא מדברי הרדב"ז בקבלה, שהיה קודם לאר"י. ואין זאת אלא דאיהו גופיה עשה מלאכת הבורר, ואחר שהעביר דבריהם בנפה, הגיש לפנינו סולת נקיה.

קשה מהלשון

ומעתה תקשי טובא, דאם ניקח את לשון מהרח"ו ממש, אין לכל זה ביאור, ולצורך כך נשוב ונזכיר את דבריו, שהנה כתב (בסוף שער הגילגולים) ששמע מה"ר יצחק הכהן, ששמע מפי האר"י לפני פטירתו, שיאמר לחבירים משמי, שמהיום והלאה לא יתעסקו כלל בחכמה זו שלמדתים, כי לא הבינו אותה כראוי, ויבואו ח"ו לידי כפירה ואיבוד נפש. ואמנם הרח"ו לבד יעסוק בה לבדו בלחישה בספר. ע"כ. הנה לנו להדיא שרק למהרח"ו מותר, ומשמע שלא ילמד גם את התלמידים האחרים. וק"ו שכל הבאים אחריו, אינם רשאים לקרב אליה כלל. [אמנם הדעת ותבונה (פתיחה שניה ד"ה ואל תאמר א"כ) עמד על כך, וכתב, דשאני הני שאסר עליהם האר"י, לפי שהם חושבים שהדברים כפשוטם, ושעמדו על אמיתותם, ולכן יבואו לחדש דברים מכח קושיות וכדומה. ברם זה אינו פשט הדברים, שהרי פירש משום שלא הבינו דבריו. וגם אם חיישינן להני אשלי רברבי שיפלו במכשול זה, על אף שלמדו לפני האר"י, וברור שלימדם והזהירם על כך, אנו לא כ"ש. ולא שאנו מקשים לדחות, אלא רק להראות עד כמה הקושיות קשות, ואין זאת אלא הכרח המחזק את דברינו דלהלן, כפי שעצם דברי הדעת ותבונה הנ"ל מחזקים זאת.] וגם הבאנו לעיל את דברי הדעת ותבונה (פתיחה שניה ד"ה גם ראה תראה) שהוסיף על הנזכר בזה"ל, ועתה אתה הקורא, תעשה ק"ו, אם לתלמידיו הגדולים שלמדו הסודות האלו ממנו עצמו פה לפה, אמר להם כך. ק"ו בן בנו של ק"ו להלומד הסודות האלו מן הספרים, וכו'. ועוד ראה בספר שבחי האר"י כמה הסתיר מהרח"ו את כתביו, ולא נתנם לאף אחד ורק בגניבה הופצו, וגם זה רק המהדורא קמא, ומהדורא בתרא נדפסה רק אחר שנים רבות. וכך ראה גם באגרות רבנו שלומיאל (הוצאת אהבת שלום) כמה הרחיקוהו מלמוד הסוד, בדור שאחרי האר"י, ולא נתנו לו לקרב אל המלאכה. גם דין גרמא שמהרח"ו טמן את כל כתביו שבהם הוא הרחיב וביאר את תורת האר"י, וזאת מחשש שמא טעה וכדומה, ועל כן קברם, ורק בדור שאח"כ הוציאו אותם מהקבר, ובזה אחר זמן התפשטו כתבי האר"י מהדו"ב ועוד. עוד כתב (בהקדמתו לשער ההקדמות) שלא להשען על דברים בשם האר"י, רק על קונטרסיו שלו, כי לא ירדו לעומק דבריו. ואם יעלה בדעתך לחשוב שתוכל לברור הטוב ולהניח הרע, אל בינתך אל תשען. כי אין הדברים האלו מסורים אל לב האדם כפי שכל אנושי, והסברא בהם סכנה עצומה, ויחשב בכלל קוצץ בנטיעות וכו'. ע"כ.

וא"כ, כיצד הוא עשה מלאכת בורר זה, והעתיק והביא מדברי תלמידים אחרים של האר"י אין סוף בספריו, וכמו שכתב, ודע כי כל מה שכתבתי כאן, הכל שמעתי ממורי זלה"ה, לכן כתבתי הכל בחיבור אחד לבד. ומה ששמעתי מהחברים משם מורי זלה"ה, מה שדרש וגילה להם קודם שלמדתי עמו, הכל כתבתי ג"כ לבדו, וע"ש אומרו מפי מורי זלה"ה. ע"כ. ואיך עשה כן לפי האזהרה של האר"י הנזכרת, ששאר תלמידים כלל לא ילמדו קבלה עתה, מפני שלא עמדו על האמת. ואיך לקח מהם דברים, בזמן שיש פנים שלא הבינו נכונה, עד שזה גורם לאסור עליהם עצמם ללמוד תורה זו לחלוטין. ואם הם לא הבינו נכונה, א"א לקחת את דבריהם. וגם אי נימא דשאני מהרח"ו מתלמידים אחרים של האר"י, מה נענה ביום שידובר בנו ממה שעשה מהרח"ו להביא טובא מספרים אחרים שאחרי הרמב"ן, וכנ"ל, וכן ראינו בבא"ח דעביד הכי, וזאת על אף שעוד החמיר בנושא זה יותר מהרש"ש. גם תקשי טובא, איך לומדים מהכתבים המאוחרים של מהרח"ו, בזמן שהוא טמנם. גם איך לומדים ממה ששמעו תלמידים אחרים מהאר"י שהביא מהרח"ו. ויתירה מכך להאמור, אף להרש"ש ולהבא"ח וכו' היה אסור ללמוד כלל את תורת הסוד, שאם על דור דעה של האר"י, על הני קמאי שלמדו לפני האר"י, אסור להם ללמוד ממהרח"ו, הבאים אחריו לא ק"ו בן בנו של ק"ו, שאין להם ללמוד מכתבי מהרח"ו.

יישוב

כל הקושיות האלו מכריחות, דאין זהו אלא כלל בכלל הכללים, שלכל כלל יש יוצאים מן הכלל. ועל כן נראה, שכל האמור הוא כדי להזהיר על החידושים ועל השכל שאסור בתורה זו, ועל שאר ספרים שלא לקרב אליהם וכאמור, ברם לא בכדי לאסור הכל בכל מכל כל בכל אופן. אלא אחר הידיעה האמורה, עם הזהירות המרובה, שפיר שייך תוכו אכל למי שבקיא בחכמה זו. ואף שאם ניקח את הלשונות ממש, עדיין לא יעלו הדברים, וכאמור, ברם לאור האמור, כן נראה עיקר.

ובדומה חזי הוית להרה"ג נתנאל סאפרין שליט"א מהדיר המשנת חסידים (במבואו שם) שעמד על כך וכתב, דאף שהרשב"א דחה את החיי העוה"ב משום שמעורב בספריו דברים מעטים אמתיים לקוחים מספרי החכמה, מ"מ מהרח"ו בירר האוכל מן הפסולת ועע"ש. [אף שגם אנו כתבנו כן במהרח"ו לעיל, מ"מ מש"כ ברשב"א זה אינו. לפי שהרשב"א לא ידע מתורת הסוד של המקובלים, כמו שיראה כל רואה בספרו אגדות חז"ל של הרשב"א שבההדרת מוסד הרב קוק, ובעוד דוכתי, ואכ"מ. ואע"פ שהרשב"א משתמש במילים "סוד" וכדומה. כוונתו כמו שהרמב"ם במורה הנבוכים ועוד מבעלי

הפילוסופיה גם הם השתמשו במילים אלו והדומים להם, וכוונתם למה שהם סברו שהיא תורת הסוד, היינו הפילוסופיה האלהית, שלא ידעו מן הקבלה, כמו שכתב להדיא הרמב"ם במורה הנבוכים (בהקדמתו לח"ג).]

הגר"י הלל

שוב ראיתי את הסכמת הגר"י הלל שליט"א לספר משנת חסידים, ומורה שם ללמוד בספר, ומשבחו, ושיהיה טוב למתחילים לרכוש ידיעות וכו'. ע"כ. וזה מורה שיש לו שיטה אחרת בנושא, ולא חושש ללמוד סוד מגוף ספר משנת חסידים, על אף שכאמור הרש"ש והבאים אחריו הזהירו אודותיו, ובוודאי יש עמו משנה סדורה בהאי מילתא, ואיני יודע כוונתו. שוב ראיתי במשנת חסידים שם (פתח בית השער הערה ג) שהביא המהדיר את דעתו של הגר"י הלל בספרו אהבת שלום (דף סג ע"א) שכתב, שעל אף אזהרת הרש"ש, מ"מ במקום שהמשנת חסידים רק תימצת את תורת האר"י, וזהו רוב הספר, שפיר ללומדו. ואף שזו הבנת המשנת חסידים עצמו בדברי האר"י, ולא רק קיצור דבריו. ואם הרש"ש לא נצרך ללמוד בשום ספר ביאור דברי האר"י, דכל רז לא אניס ליה. אנן הזקוקים למפרשים, ומעיינים במפרשים שמבארים את דברי האר"י, ולכל אחד דרך אחרת, לא גרע המשנת חסידים מהם. וכל דעה נוספת בבירור דברי האר"י, היא דבר יקר ונחוץ. ושהכל ע"פ התנאים שכתב למעלה [ואת"י לראותם]. ובזה יישב את המקובלים ההולכים תדיר אחר הרש"ש, ובכל זאת מזכירים לפעמים את המשנת חסידים. עכת"ד. [ברם כיון שכן, לא מובנת הסכמתו למשנת חסידים הנ"ל, שילמדו המתחילים בספר זה.] והרי שכתב בדומה לדברינו אך בדרכו.

שוב ראיתי את הקדמתו של הגר"י הלל לשערי קדושה (ח"ד שבהוצאתו) שעמד על האמור, וכתב בזה"ל, גם אמרתי להעיר, כי לענ"ד הבחנתי מתוך העיון בהספר, כי למעשה תכלית מסקנתו של מרן הרח"ו ז"ל בנושאים אלו, גם מצד חלק ההכנה והמעשה, הלא כתב כבר בחלק השלישי. והדברים ההם קיבל מפי רבו, והם העיקר להלכה ולמעשה. אמנם בחלק הרביעי כוונת הרח"ו ז"ל היתה ללקט ולהעתיק מכל שמצא מהרבנים שקדמוהו, מה שכתבו בענין זה, ועשהו חלק בפני עצמו. אבל למעשה לא סמך אלא על מה שכבר כתב בחלק השלישי, שהוא מה שקיבל מפי רבו האר"י ז"ל לאמיתה של תורה ודוק. עכ"ל. והוא דבר לכאורה תמוה, שיאסוף ויקבץ מה שאינו סומך עליו, ומה שהזהירו רבו שלא לקרב, והוא לא רק שקרב, אלא מעתיק את כל הלשונות, עם כל הכוונות, מילה במילה, הלא דבר הוא. אודות גדר הדבר שאין ללמוד

מספרים אחרים, ושאין לחדש חידושים בסוד, ובפרט דרכו ושיטתו של רבנו יוסף חיים בעל הבא"ח בזה.

מסקנא

אחר עלות כל זאת, שהרמח"ל הוא המכריע, על כן העיקר בתורת הספירות כרמח"ל, שאמנם הם תארים **עצמיים** , אך הם תארי **התחפושת** של ה', למה שניתן לנו לראות, "חלק" מן הבורא, ואינו מראהו האמיתי, אלא אחר המרה, אחר התחפשות. וכמשל המסתכל בתמונת השמש שצולמה עם עדשה מכהה. שאמנם רואה את השמש ממש, אך לא את מראה השמש האמיתי. שהרי רואה אותה בצבע אדום, ולא בצבע לבן כפי אמיתותה. כך הספירות הם "צילום" של הבורא ע"י דרך "זכוכית כהה", שאמנם רואים את הבורא ממש, אך לא את מראהו כאמיתותו. אך שונה המשל מהנמשל, שבראותינו את השמש דרך העדשה, שוב אנו יודעים את מראה השמש, ולא את צבעה. משא"כ בבורא, אחר ההסתכלות בדרך "העדשה" שרואים הנביאים, עדיין אינם יודעים את "מראה" הבורא.

בנוסף תארי הספירות שמבטאים התפעלות כגון, חסד, דין, רחמים וכדומה, אינם מראהו המחופש, כי גם במראהו המחופש אין כוחות נפשיים והתפעלות, אלא הם שמות הכוחות הרוחנים האלהיים שביטויים חסד, דין, רחמים וכדומה. וביתר דיוק הדברים להיפך, שמו של כח הרוחני [שכמובן אינו מתפעל] הוא כגון "רחמים", ושם זה הושאל לצורכנו לכוחות הנפשיים שבאנושות אף על פי שהם מתפעלים, לבטא רחמי אנוש. והסיבה שהושאל שם זה לאנושות, היא משום שיש מכנה משותף לשניהם, לכח הרחמים לרחמים האנושיים, ששניהם פועלים רחמים, אך זה בהתפעלות וזה לא. וכן הוא בשאר כל שמות הספירות.

תפילה למלאכים ובקברי צדיקים

יג. הנושא תפילה למלאך שיושיעו או יעזרהו וכדומה, הוא איסור עבודה זרה, לפי שבזה מאמין שיש למלאך שילטון עצמי לפעול לעזור ולהושיע. ואין בעולם שום כוח אחר מלבדו יתעלה, וכל הנותן כוח אחר מלבדו, הרי הוא עובד עבודה זרה.

ולכן אסור גם כן להתפלל על קברו של צדיק שיחלצו מצרה, חולי וכדומה. [מכאן אזהרה למה שלפעמים שומעים על קברי צדיקים, כגון "רשב"י תושיע", "רשב"י עזור לי" וכדומה, או פירסומים על קברי צדיקים בנוסח "ישועת הצדיק" וכדומה, שכל אלו אסורים בתכלית.]

אולם לבקש ממלאך, או מצדיק נפטר, שיתפלל עלינו לפני הבורא, שהבורא יושיענו. דין זה שנוי במחלוקת הראשונים, האם מותר לכתחילה לשים מליץ בנינו לבין הבורא יתעלה, או שאסור הדבר באיסור עבודה זרה. ומנהג העולם להקל בכך, יש לו על מה שיסמוך. והמחמיר לעצמו בצינעא, תבא עליו ברכת טוב, היות ועסוקים אנו באיסור חמור של עבודה זרה.

ולכל הדעות מותר לבקש מהשם, שיושיענו בזכות הצדיק, ואין בכך בית מיחוש.

כוונות התפילה לשמות ולספירות

א. לצורך הבהירות, תחילה נכתוב את התמצית דלהלן: הדיון בסעיף הקודם מה הם הספירות, הוא אותו דיון של התפילה עם כוונת שמות הספירות, שיש לברר ולבאר למה אין בכך משום ע"ז, שהרי המתפלל אל מלאך שיעזרו ויסייעו, הרי הוא עובד עבודה זרה גמורה. ולכן כל מר כדאית ליה בביאור עצם הספירות, יבאר שלעולם התפילה היא אל הבורא, ולא אל הספירות. שהלומדים שהספירות הם אלהות גמורה, הרי הם הבורא עצמו, ולא קשיא מידי [אלא שהקושי בדבריהם הוא מצד עצם השניות שבכך, שהלא ה' אחד באחדות גמורה, ועל כך עמדנו לעיל.] ואילו הלומדים שהספירות אינם הבורא, מבארים שהכוונה בתפילה אל הספירות היא להתפלל אל הבורא, ומה שמכוונים לספירה פלונית או לאלמונית, היא רק האמצעי לדבר אל הבורא. [ולדרך זו, דין זה שנוי במח' ראשונים גדולה, דלהרמב"ם ודעימיה אין לשים מלאך מליץ בינינו לבין הבורא, שלא רק להתפלל אל מלאך אסור, שהיא ע"ז גמורה, אלא אף לבקשו שיעביר את התפילה אל הבורא, או שיתפלל עלינו, ס"ל דאסור. ומאידך ישנה סיעת ראשונים המתירה, והיא הסוגיא על פיוטים שמבקשים מהמלאכים שיכניסו התפילות לפני שוכן מעונים, כגון "מכניסי רחמים", או "ברכוני לשלום".] וכיון שהסקנו שהספירות הם אלהות [רואים את הבורא "מחופש"], א"כ לא קשיא מידי, ומשרא שרי לכוון בתפילה אל הספירות, שהן הבורא עצמו.

תפילה למלאך, ע"ז, הרמב"ם

מפורסמים דברי הרמב"ם (ע"ז רפ"א) שראשית עובדי הע"ז ידעו שה' הוא האלהים, אך סברו שכשם שמלך חפץ שיכבדו שריו, כך יש לכבד את שרי ה', הם משרתיו. והם עושים כן "כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודת כוכבים. וכך היו אומרים עובדיה, היודעים עיקרה וכו'. כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך, אבל טעותם וכיסלותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא". ופסק הרמב"ם (ע"ז רפ"ב), שעיקר הצווי בעבודת כוכבים שלא לעבוד אחד מכל הברואים, לא **מלאך** וכו', ואע"פ שהעובד

יודע שה' הוא האלהים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה [כנ"ל] הרי זה עובד כוכבים וכו'. ובענין הזה צוה ואמר, השמרו לכם פן יפתה לבבכם, כלומר שלא תטעו בהרהור הלב לעבוד אלו להיותם סרסור ביניכם ובין הבורא. עכ"ל. הנה להדיא מדבר על המתפלל אל מלאך, שהוא עובד ע"ז גמורה, וא"כ המתפלל אל ספירה הוא עובד ע"ז. ויתירה מכך כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין רפ"י בי"ג יסודות הדת היסוד ה') שהוא יתעלה הוא שראוי לעובדו ולרוממו ולהודיע רוממותו ועבודתו. ולא לעשות כן למי שהוא למטה ממנו במציאות, כגון **המלאכים** , והכוכבים, והגלגלים, והיסודות, ומה שהורכב מהן, לפי שהם מוטבעים בפעולותיהם, אין להם יכולת ולא בחירה אלא רצונו יתעלה, ואין **לעשות אותם אמצעים להגיע אליו** . אלא לעומתו יתעלה יכוונו המחשבות, ומניחים כל שזולתו. וזה היסוד החמישי היא **האזהרה על ע"ז** . עכ"ל. הרי שאסור "לרומם" מלאכים, ואסור לשימם אמצעים להגיע להקב"ה. [ופשט דבריו שאוסר אף לבקש מהמלאכים להתפלל עלינו, וכך למד בו ונקט כוותיה בעל המאורות בספרו מלחמת מצוה, ע"ש באורך וברוחב, וכ"כ הרמב"ן (יתרו) ושזו דעת הרמב"ם מדע, וכ"כ המאירי (סנהדרין דף לח ע"ב) והארחות חיים (ק"ש אות יט) ומלמד התלמידים (פרשת יתרו) ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ברלין בסוף הספר עמ' 325) שיובאו בסמוך. ולדרכו זו ה"ה לבקש ממלאך או ספירה שיתפללו עליו לפני הבורא, אסור, ברם משום הא, הוא שנוי במח' וכדלהלן אודות הפיוט מכניסי רחמים, ואמירת התכבדו מכובדים, והיום אין מי שחולק שמותר לכוון בספירות, השאלה איך, וכדלהלן, ולסוברים שהספירות כלים ולבוש לבורא, הרי זה שלא כרמב"ם ודעימיה הנ"ל. ברם למ"ד שהספירות אלהות, גם להרמב"ם מותר הדבר.]

בהנ"ל וכוונה לספירות

וכך בשו"ת הרשב"ש (סי' קפח) לגבי התפילה לספירות כתב וז"ל, הם לא ידעו אלו עשר ספירות מה הם, אם הם תוארים או שמות השפעות שופעות מאתו ית' וכו', וא"ת שהם השפעות, א"כ הם כחות, כלומר מלאכים, והמתפלל אליהם אם אומר שהם כחות, או השפעות, המתפלל והמכוין בהם שהם עצמיות הוא כופר, שכל המתפלל למלאך מהמלאכים כופר הוא וכו'. וכך נודעים דברי הריב"ש בשו"ת (סי' קנז) בדברו על הספירות, שיתפלל כתינוק בלא כוונה אליהם, כי יש לחשוב זה לאמונת שניות ח"ו. ושמע אחד מן המתפלספים בגנות המקובלים, כי הע"ז (נצרות) מאמיני השילוש, והמקובלים מאמיני העשיריות. [ואולם משיבו הריב"ש ומבאר, שאין כוונתם לספירות, אלא פניה לה' דרך הספירות, כפקידי המלך. ואכן המתפלל אל המלאכים שיעזרו לו,

עוע"ז, ע"ש.] וכתב בשם רבו הר"ן, ולזה איני תוקע עצמי באותה חכמה, אחר שלא קיבלתיה מפי מקובל חכם. עכת"ד. ואיך שלא יהיה מבואר שהמתפלל לספירות, הרי הוא עובד ע"ז. וכך הספורנו (דברים ו,ד) עה"פ שמע ישראל כתב וז"ל, אלהינו. הוא נבחר שבנבדלים אצלנו, אשר ממנו נקוה להשיג חפצינו, בלי אמצעי, ומצד היותו עליון בכחו הבורא, הנה לו לבדו ראוי להשתחות. ומצד שממנו תקותנו בלי אמצעי, ראוי שאליו לבדו נתפלל ונעבוד. וכ"כ העיקרים (מאמר ב פרק כח) ושכ"כ הרמב"ן וז"ל, המשתחווה למלאך מצד עצמו וכחו, הוא מקצץ בנטיעות, והוא עובד עבודת אלילים, וכו'. אבל המשתחוה לו מצד מה שהוא שליח ה', הוא מותר, כמו שהמשתחוה לפקיד המלך מצד עצמו וכחו ומקבלו כאדון, ולא מצד הכח שיש לו מהמלך [שאז] הוא מורד במלכות, והמשתחוה לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך. ובעבור זה היה מותר ליהושע להשתחוות למלאך כשנראה לו ביריחו, ואמר לו, אני שר צבא ה' עתה באתי, ויפול יהושע על פניו ארצה וישתחו וגו' (יהושע ה,יד), עם היות ההשתחוויה אחת מד' עבודות שאסור לעשותה, ואפילו למלאכי השרת כזבוח וקטור ונסוך.

אלא כי לפי שההשתחוויה ההיא היתה לכבוד השם, להיות זה שלוחו בלבד, היתה מותרת. **אבל המתפלל למלאך** , או משתחוה לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו, ומצד מה שיורה עליו שמו, **הוא מה שהוזהר עליו בדבור לא** יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכן כתב הרמב"ן ז"ל. עכ"ל. וכך הארי נוהם (פרק כז) בענין התפילה בספירות כתב, כי כמו שהנוצרים אומרים בפיהם ואינם מציירים בלבן השילוש ביחוד, וכמה יש מהם שנשאר בדעתם שהם ג' אלהות. כך וודאי אצלי שיש כמה וכמה מהמקובלים, ובפרט שרובם פתאים, ומחשיבים אלהות לכל ספירה לבדה, ומתפללים לזו ולא לזו, כמו שאומר פה לפנינו ביתר הדמויים לנוצרים. וסיים עם דברי הריב"ש הנזכרים. ושב והניף קסתו בארי נוהם (פרק ל) שהרמ"ק בפרד"ס (שער עצמות וכלים) הביא מח', שדעת הריקנאטי שהספירות הם כלים, והרדב"ז ס"ל שהם עצמות, והרמ"ק פישר שהעצמות מתפשטת בספירות כנשמה בגוף. והארי נוהם מקשה לכל השיטות, שאם הוא עצמות, יצדקו דברי מי שאמר הנוצרים מאמינים השילוש והמקובלים העשיריות. ואם הם כלים והם אלהות, הרי שהנברא הוא הבורא. ואם הבורא מתפשט בהם כנשמה בגוף, א"כ יצדקו אף הנוצרים בהתלבשות האלהות בגשמות, והשיבני דבר אם תוכל. ועוד ראה אליו (שם פרק אחרון) שהזכיר דברים שלקחו הנוצרים מן הקבלה ושמו בכליהם. ועוד לו (פרק יד) שהמקובלים שאמרו כי הי"ס הם האלהות בעצמו, כתב עליהם בחינת הדת (דף ה ע"ב ובהוצאת יש"ר עמ' 45) שזו כפירה. ועוד ראה אליו (פרק ז) מש"כ בזה. ברם עיין

כאן בהערה נודע שעל עצם ספרו השיבו רבים, ועמדנו על כך במקום אחר, שספרו נולד מחמת שלא ידע את עדויות מהרח"ו ע"ש. ועל נידו"ד הרמח"ל בספרו חוקר ומקובל (שהוא חלק ממאמר הויכוח) עמד בריש הספר, לבאר לחוקר מה הם הספירות ע"ש.
[וכל ספרו נכתב להשיב על הארי נוהם, כעולה מגוף הספר, ואף שהרמח"ל לא כ"כ להדיא, מ"מ כן כתב המהר"י בסאן רבו של הרמח"ל במכתב שהובא בקול הנבואה לגאון הנזיר (עמ' רעח מוסד הרב קוק), וכ"כ רבני וונציה באגרות ותעודות (ח"ב איגרת קג עמ' רסח תרצ"ז) ששמעו מפי הרמח"ל וז"ל, כי עכשיו אינו רוצה להדפיס אלא ויכוח שעשה בין החוקר והמקובל, להלהיב לבות בני אדם לרדוף אחר הקבלה, הוא אומר [דהיינו הרמח"ל] שמנגד לספר שאגת אריה שעשה הרב כמוהר"ר אריה ממודינא. עכ"ל. וכ"כ במבוא לארי נוהם (ירושלים תרפ"ט אות א) שבכרם חמד (ח"ב עמ' 54-66) הובא מכתבו של הר"י באסן נגד הארי נוהם, שמו"ר כהר"ר משה זכות היה קורא קול סכל, ומוה"ר רמח"ל נ"י בקנאו קנאת ה', חבר ספר בלשון הקודש קראו מאמר הויכוח, אשר בדברים נכונים ונאמנים איבד ושיבר כל טענות ספר הנזכר וכו'. ע"כ. ועוד ציינו בזה לספרים כרם חמד (ח"ג עמ' 116,164) ואבן אפל השחר ה' דוד כהנא, ואוצר טוב (ר"א ברלינר תרנ"א עמ' 53) והביא מכתבו של הרש"ל ראפאפורט.] וכן הגאון רבי אייזיק חבר בספרו מגן וצינה (פרק ל) האריך הרחיב לדחות את הארי נוהם, וביאר את הספירות על פי הרמח"ל והגר"א, ע"ש. ועוד שם (פרק ז) שהספירות הם כלפינו וכלפיו אינם. ושם (פרט ט) תמה על הארי נוהם, למה תפס כריב"ש והר"ן [הנ"ל] נגד הרמב"ן ודעימיה, בזמן שהם לא קיבלו חכמה זו מרבותיהם, ולא ידעו מסוד הספירות, ואין ספיקם מוציא מידי וודאם של הרמב"ן. עכת"ד. אודות ספר זה. ועוד ראה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סוף סימן א) בשם החת"ס שכתב כיוצ"ב, שאין להתפלל לשום שם, ולשום דבר רק אל הבורא, ולכל דבר אחר הוא עוע"ז, וז"ל, ואופן צורת הרהור היחוד בכללות ובפרטות, ובדרך קצרה וממצית, תא שמע מה שמצאתי בזה דברי אלקים חיים, בתורתו של מרנא החת"ס ז"ל עה"ת (פ' שמות), וז"ל, כל מה שיחשוב אדם, הן ע"ד פילוספים, הן ע"ד קבלה וסתרי תורה, ועוד גבוה מעל גבוה, ואפילו ישיג להשגת מרע"ה, ולהשגת הגבו' מעל הגבוהים עצמם, **ויחשוב לזה יעבוד וישתחוה לזה, הרי זה כעוע"ז** . שאיננו הי"ת אותו שהוא משיג, כי איננו משיגו. ועצמיות תכלית מה שיוכל לדבר הוא אהי' אשר אהי', פי' הנמצא אשר הוא נמצא, כמ"ש רבינו סעדי', שאין צריך לדבר, והוא נמצא בעצמותו. ואך דבר זה, אין כח להבין ולהשיג. אמנם שורש הכל הקדוש ברוך הוא, קרא וייחד שמו על האבות, ותיאר עצמו אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, רצה לומר,

אותה מדריגה שהשיגו הם, אף על פי ששמי ה' לא נודעתי להם, מ"מ הוא ית"ש מתרצה בזה. וכיון שאחד מאלף לא ישיג גם את זה, ע"כ די שיחשוב במחשבתו, אני עובד את אלקי אברהם יצחק ויעקב ויהיה מה. וזה שאמר מרע"ה, ואמרו לי מה שמו, מה אומר עליהם, כי כל מה שאסביר להם, לא אוכל להגיע לאמיתת הדבר. השיב לו הקדוש ברוך הוא פעם א' תודיע להם אהי' אשר אהי', כמ"ש רבינו סעדי', ע"ד פילוסופי', או גם ע"ד סתרי תורה, יבין כל א' ממנו עד מקום שידו מגעת. אבל שוב תאמר להם, אלקי אברהם וגו' שלחני אליכם, זה שמי לעולם, ולא שום כוונה אחרת, אלא ידבק מחשבתו במחשבת אבותינו, ויעבוד למי שעבדו הם. ומי שקיבל עבודת האבות הוא יקבל עבודת הבנים, אם אוחזים מעשי ידיהם. עכ"ל קדשו. וסיים הצי"א, להשמיע דברים כדרבונות כאלה, ברור כי אך רוח אלקים דיבר בו, ומלתו על לשונו. וממנו על כן תוצאות, ללכת לבטח דרכנו באורח חיים זה, שלא להכשל לעולמי עד, ולזכות עי"כ לחיי העולם הבא. עכ"ל.

תפילה למלאכים והאוסרים את הפיוט מכניסי רחמים

ב. עוד מן האוסרים להתפלל למלאכים המה הרמב"ן (בראשית מו,א) שכתב וז"ל, ואם יאמר שהוא כבוד נברא וכו', איך יקבעו בו ברוך, והמברך והמתפלל לכבוד נברא כעובד אלילים. ועוד ברמב"ן (יתרו) כתב, והע"ז השלישית, מהם העובדים למלאכים וכו', או שיחשבו שיש להם יכולת, או להיותם מליצים בינם ובין האל לעובדים אותם וכו'. וכל זה נזהר לנו בתורה. ונראה שאפילו להתפלל להם על דרך זה אסרו לנו, כמו שנאמר בהגדה וכו', לא תצווח לא למיכאל ולא לגבריאל וכו'. ולפי זה אנו וכו' במיכאל שרא רבא, ובמכניסי רחמים, וכן נראה דברי הרב בספר המדע. עכ"ל. [ואין להקשות מכאן על הרמב"ן שהיה מקובל, איך מכוונים בכוונות התפילה לספירות, כי יבאר כדעות הנזכ"ל, שעצם הספירות הם הבורא.] וכ"כ המאירי (סנהדרין דף לח ע"ב) וז"ל, מצד שהפעולות הטבעיות נעשות על ידי סיבה ראשונה, באמצעות הפמליא, כמו שנודע למבינים, לא שייוחס להם שום ממשלה כלל מעצמם. והוא ששלל מעניינם כל הדברים הבלתי טבעיים הבאים מצד ההשגחה לרוב מיני התפלות והצדקות, ושאר עניני הדברים הדתיים, ואף לשומם אמצעיים בינו ובין הבורא כלל. והוא שאמרו, הימנותא בידן, דאפילו בפרונקא לא קבילנא ליה. ובמדרש אמרו, כל הנקרא בשם י"י ימלט, לא תצווח לא למיכאל ולא לגבריאל, צווח לי ואנא עני. הה"ד, כל הנקרא בשם י"י ימלט, שאין אנו צריכים ל"מכניסי רחמים" ולסרסורין לפני הקדוש ברוך הוא, אלא נקרא, והוא יענה בכל קראינו אליו. וכבר הארכנו בדברים אלו בשלמות בילדותינו בחבור התשובה. עכ"ל. וכ"כ בספר מלמד התלמידים (פרשת יתרו) והביאו בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ברלין

בסוף הספר עמ' 325) שאסור להשים המלאכים אמצעיים בינינו, ויש למנוע המנהג לומר מכניסי רחמים וכו'. וכ"כ הארחות חיים (ק"ש אות יט) שמדברי הירושלמי **נסתרת** דעת האומר שלא נאסרה תחינה למלאכים שיהיו **מליצין ומפייסין** בעדו להשם יתברך. ע"כ. וכן כתבו לאוסרו הרשב"ץ במגן אבות (ח"א פ"ד) ובספר המכריע (ח"ב סוף יתרו עה"פ לא תעשון אתי). ובהערות המהדיר (לפירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין רפ"י בי"ג יסודות הדת בהוצאת מכון המאור אות רי) הביא עוד את הרשב"ץ (ברכות יג ע"ב) שהקשה על דברי הרמב"ם הנ"ל שלא ישימם מליצים, לדברי הגמ' סוטה (לג ע"א, ושבת יב ע"ב) שלא יתפלל ארמית, כי אין המלאכים יודעים אותה. [לפום ריהטא לא קשיא, הא מצידנו והא מצידו, מצידנו רק אליו, אך ה' שולח את המלאכים לקחת את התפילות, וכמו שהרמב"ם מודה בשליחויות המלאכים, ושהשם מנהיג את עולמו על ידי כוחות נבראים. משל לקורא למלך מחוץ לארמון, והמלך בשומעו שולח את המשרת לפתוח את הדלת, או לתת לו דבר מה וכדומה, שהקורא למלך הוא עבד המלך גמור. ולמעשה כ"כ הריב"ש שבסמוך, וזהו כל הדיון בספירות דלעיל, כל מר כדאית ליה, ואין ספר הרשב"ץ תח"י.] ומיישב, שאין המלאכים פרקליטים להביא הבקשה "וכמזכיר" למלך, אלא המתפלל מתפלל ישירות לה', והם עוזרים למבקש מה' להמליץ בעדו טובות. ועוד הביא שכ"כ לאסור האברבנאל בראש אמנה (פי"ב) והמבי"ט בבית אלהים (תפילה פ"א ופי"ב). ע"כ. ועוד עיין שם (אות ריב) שהראה מקום לנידון זה.

המתירים אמירת הפיוט מכניסי רחמים

ג. גם המתירים אמירת הפיוט מכניסי רחמים [כפי שהיה נהוג לומר פיוט זה באשכנז ובבבל עוד מזמן הראשונים, ראה בסדר רב עמרם גאון (סדר אשמורות). וכפי שעד היום כן הוא מנהג אחינו האשכנזים, בעת אמירת הסליחות.] לא התירו להתפלל אל המלאכים ח"ו, אלא שיבקשו מאת השם, שהנה עמד על כך הר"י בר יקר (עמ' עג ירושלים תשל"ט) שאחר שאסר לבקש מהמלאכים, ביאר שמותר הפיוט מכניסי רחמים, לפי שמבקשים מהמלאכים להכניס לפני ה', ולא מבקשים מהם, וכך מבקשים גם מהמתים להכניס התפילות. עכת"ד. וכן התירו אמירת פיוט זה הרוקח (תשובה מכת"י נדפסה בקובץ ישורון ג תשנ"ז עמ' מא והלאה), הריקאנטי (במדבר יג,ב), שבלי הלקט (סוף סי' רנב), תניא רבתי (סי' עב), שו"ת מהר"י מברונא (סי' רעה), וכאמור אף למתירים, היתר זה הוא מפני שלא מבקשים מהמלאכים שיושיעו ויעשו, אלא שיפעלו לפני ה', לאמור שאין להם כח עצמי, רק הבורא הוא בעל הכוחות, ולכן שרי, ברם לבקש מהם, לכו"ע [למעט רב שרירא גאון שבסמוך] הוא איסור גמור. עוד לגבי אמירת הפיוט

מכניסי רחמים האריכו האחרונים וכו', ונראה מקום לחפץ לעיין בדין זה, שהנה עמדו על כך בשו"ת שמש וצדקה (סי' כג), ובשו"ת חת"ס (ח"א או"ח סי' קסו), ובשו"ת יהודה יעלה (אסאד ח"א או"ח סי' כא), שו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' סח), שו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' מג), שו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' קצא אות יח), ובשו"ת יבי"א (במילואים לח"א או"ח סי' לה) נתן סמך לאומרים פיוט מכניסי רחמים משו"ת מהר"י מברונא (סי' רעד הנ"ל), שאין זה אלא דרך ענוה ושפלות שמדבר בפני המלך אל יועציו לבקש בעדו מאת המלך, והוא בוש להתקרב אל המלך עצמו, ואין זה דרך אמצעי כלל. ע"כ. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' מח), ובשו"ת להורות נתן (ח"ד סי מז), שו"ת מבשרת ציון (מוצפי ח"א סי' לג), ובקובץ ישורון (ג תשנ"ז עמ' מא והלאה, ועמ' תשו והלאה) ליקוט נפלא בהאי מילתא. וע"ע בפחד יצחק (מע' צרכיו) שהאריך בזה, והביא מח' עצומה שהיתה על כך בזמנו באיטליה, ובשדי חמד (אסיפת דינים מע' ר"ה סי' א).

ברכוני לשלום

ד. כיוצ"ב הוא לגבי מנהג העולם לומר בליל שבת "ברכוני לשלום", והוא לכאורה איסור לבקש מהמלאכים, אלא שאמירה זו היא כאמירת מכניסי רחמים, לפי שכל המושג ברכה אינו כוח עצמי של המברך, אלא שבזכות הברכה, הבורא יתרצה ויקיימה, הרי שהבורא הוא הפועל ולא הם. ובאמת כי במעשה רב (סי' קכח) ובכתר ראש (אות צג) כתוב שהגר"א היה תמה על אמירה זו, ושמיום עומדו על דעתו לא אמר ברכוני לשלום. וראה בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' לה אות י) שישב את המנהג, שהאיסור הוא לשים כל מגמתו למלאכים, כדאיתא בירושלמי, לא יצווח לא למיכאל אלא לי. אבל המתפלל ורוצה שיסייעוהו המלאכים, שפיר. ועוד כתב, שכשם שמותר לבקש מצדיקים ונפטרים להתפלל עלינו, וכפי שהביא מדוכתי טובי, כן שרי לבקש מן המלאכים, ושכן מבואר להיתר בס' התניא (סי' עב) ובשבלי הלקט (סי' רפב). עכת"ד. ואולם ראה לבעל המאורות הנ"ל בספרו מלחמת מצוה (ד"ה עוד ראיתי להביא, וד"ה וכבר ביארנו) שדחה חילוק זה, וכאמור, דין זה שנוי במחלוקת הראשונים הנזכרת. עוד היבי"א (שם) ביאר את הארחות חיים (ק"ש אות יט) שאסר לבקש מהמלאכים שיהיו מליצים בנינו, שנראה שלא בא למנוע ולאסור דבר זה, אלא הוא רק לומר שאין צורך בזה. ואם יכוין לבו בתפלתו ויחזור בתשובה שלמה, ודאי שתתקבל תפלתו לגודל רחמי וחסדי השי"ת. וכמ"ש רבינו יהודה בר יקר בשו"ת תמים דעים (ס"ס קפד) שאם מתפלל בכוונה גדולה מתוך צרה, תפלתו נשמעת, אף על פי שאין המלאכים מכירים לשונו, שהרי מנשה שקבל הקדוש ברוך הוא תפלתו בעל כרחם של מלאכים וכו'. ע"כ. ולכאורה קשה, שהרי הארחות

חיים כתב שמכאן "נסתרה" דעת האומר "שלא נאסרה" תחינה למלאכים שיהיו מליצין ומפייסין בעדו להשם יתברך וכו'. הרי שמבואר בדבריו שיש איסור בדבר. [והוא פלא לפי שהיבי"א שם הביא את לשונו.] ואיך שלא יהיה, לעיל הובאו עוד סיעת ראשונים שכתבו להדיא שיש **איסור** בכך. וע"ע לגבי אמירת ברכוני לשלום בשו"ת מבשרת ציון (ח"א סי' לג).

המתירים לבקש ממלאך

ה. בתשובות הגאונים (הרכבי סי' שעג, נדפסה גם באוצר הגאונים שבת עמ' 4) תשובת ר' שרירא גאון, ישנה תשובה פלאית, ונביא את תוכנה בתרגומנו לעברית, **יש כמה דברים שהמלאכים עושים לפי רצונם, ולא צריכים רשות מלמעלה. ולכן אנו כותבים קמיעים ואומרים שמות** [של מלאכים] **כדי שיעזרו המלאכים** בדבר. ומביא לכך ראיות, כגון שאמר יעקב המלאך הגואל וגו', וישעיה אמר, ומלאך פניו הושיעם וכו', **להודיעך שיש למלאך אפשרות לעשות בכמה דברים כראות עיניו** . ואנו רואים מלאכים שעושין רצון נביאים וצדיקים, כמו שאמר המלאך ללוט, הנה נשאתי פניך וגו', שמע מינה ניתנה לו רשות לעשות כמו שיראה. והרחמן אמר לשטן באיוב, הינו בידך וגו', וריש לקיש אמר שהוא מלאך המות. כגון דברים אלו, מי ששואל דבר ממלאכי השרת, אמר רב שאל ישאל בלשון ארמי, ואמר ר' יוחנן לפי שאין מלאכי שרת מכירים בו. ולבסוף מסיק שאין הלכה כן, ומותר לשאול בין ביחיד בין ברבים בלשון ארמית, ע"ש בראיותיו מהש"ס ממלאכים שדיברו גם עם יחידים בארמית, ושכן המנהג. עכת"ד המפליאים. ולכאורה הוי דעה יחידאה ממש, ולכל הני קמאי, פסק זה הוא ע"ז, או כע"ז.

עוד ראה בדרשות הר"ן (דרוש ד) שכתב שממט"ט שרי לבקש, ששמו כשם רבו "ואליו בלבד הותר להשתחוות, ולא לשום מלאך אחר", ובזה ביאר איך השתחוה יהושע למלאך. אולם כבר הבאנו לעיל שהעיקרים (ב,כח) בשם הרמב"ן תירץ זאת שלכבד מלאך לכבוד הבורא השולחו, ולא אליו שרי, ושהמשתחוה למלאך ממש, הוא עוע"ז. וכן תירץ ר' מאיר המעילי בעל המאורות, בספרו מלחמת מצוה (ד"ה ומה שאמרו), ושכ"כ לתרץ הריא"ז (בקונ' הראיות סנהדרין). והריקאנטי (יתרו כ,ג) תירץ, דשאני מלאך בדמות אדם דשרי, כמו שמותר להשתחוות לאדם. ולרוב הפלא בדברי הר"ן, ראינו צורך לצטט את דבריו כאן בהערה הר"ן בדרשותיו (דרוש הרביעי) כתב וז"ל, אבל צריך ביאור, למה הוצרך לתת טעם, השמר מפניו ושמע בקולו מצד היות השם יתברך בקרבו, כי ידוע שהמלאך לא יבא כי אם מצד השם יתברך, ולא מצד עצמו. אבל נראה מפשט הכתוב, שיצוה אותנו שננהוג כבוד עם זה המלאך, יותר ממה שנעשה עם מלאך אחר, [כי] מצד

היות שמו של הקדוש ברוך הוא בקרבו, ראוי שננהג עמו כבוד מאד, כמו שננהג עם השם יתברך. וכבר דרשו רבותינו ז"ל ואמרו, זה מטטרון ששמו כשם רבו, דכתיב כי שמי בקרבו. כמו שאמר בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח ע"ב) אמר ליה ההוא מינא לרב אדא כתיב (שמות כד,א) ואל משה אמר עלה אל ה', עלה אלי מבעי ליה. אמר ליה זהו מטטרון, ששמו כשם רבו, דכתיב כי שמי בקרבו. ובין שנבין כונתם בזה המאמר, או שלא נבין, אין ספק כי יש להם לרבותינו ז"ל הבדל גדול בין זה המלאך למלאכים אחרים, עד שלא נקרא בשם המיוחד שם ד' אותיות אלא הוא. ולזה צונו השם יתברך שנתנהג עם זה המלאך כמו שנתנהג עמו. ובזה מסתלק תימה גדול, והוא שמצינו יהושע שהשתחווה למלאך, כמו שאמר הכתוב (יהושע ה,יד) ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי, ויפול יהושע אל פניו ארצה וגו'. והוא מן התימה, איך היה מותר זה ליהושע, שהרי כתיב אשר בשמים ממעל (שמות כ,ד) לרבות מלאכי השרת (ר"ה כד ע"ב). ואין ספק, שכמו שאסור לזבוח ולקטר בלתי לה' לבדו, כן אסור להשתחוות, כמו ששנינו בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס ע"ב), אחד המזבח ואחד המקטר ואחד המנסך ואחד המשתחווה. ואיני מוצא בכל מקום מי שהשתחווה למלאך, אלא בלעם שלא היה מכללנו, שכתוב בו (במדבר כב,לא) ויקוד וישתחו לאפיו. אבל יעקב ראה המלאך ולא השתחווה לו (בראשית לב,כה), כי לא היה מותר בכך. ואם כן, איך הורשה יהושע להשתחוות למלאך הנראה אליו. אבל התשובה בזה, כי אותו המלאך שנראה ליהושע, הוא המלאך שהובטחו בכאן באמרו, הנה אנכי שולח מלאך וגו', וכו'. ומפני שידע יהושע שזה המלאך שנאמר עליו כי שמי בקרבו, ראה שהוא מן הראוי להשתחוות לו "כמשתחוה" אל השם יתברך ועשה כן. עכ"ל. [אף שבתחילה חשבתי לדייק את המילה "כמשתחווה", שכוונתו שמשתחווה לבורא דרך המלאך. ברם לאור האמור שכתב, "ולזה צונו השם יתברך, שנתנהג עם זה המלאך כמו שנתנהג עמו". נראית כוונתו להשתחוות למלאך ממש, ו"כ" היינו בדומה לכך שמשתחווים לה', כך משתחווים למט"ט. וגם זה כל תוכן דבריו, לחלק בין מט"ט לשאר מלאכים, ואם כוונתו שמותר כמשתחווה לבורא, הרי שמותר כן בכל מלאך, ולא רק למט"ט. וזו לכאורה ע"ז גמורה, וצריך עיון בר"ן.] , כדי שהמעיין יוכל לעמוד על דבריו, ושמא ימצא בהם ביאור.

השתלשלות הע"ז

עובדים את ההשראה שעל הצלמים ולא הצלמים

ו. ולצורך העמקה נבאר, למה תפילה אל המלאכים או אל הספירות, אף שיודע שאינם אלהות, אלא שליחי ה', בכל זאת נקרא עוע"ז. שהנה אף עובדי העבודה זרה [המבינים

מביניהם, וכך היה ברור לכולם בהתחלה, וכנ"ל ברמב"ם ריש הלכות ע"ז.] לא היו עובדים את עצם הע"ז, לא לעצם הפסל או התמונה או הכוכב, אלא להשראת האלהות שעליהם, זאת ועוד חלקם [תלוי בסוגי הע"ז, והזמנים, כדלהלן] האמינו שהבורא עצמו הוא השורה על אותו פסל, או שורה על אותו גוף, ואפי"ה הוי ע"ז גמורה על כל דיניה, א"כ ק"ו המתפלל למלאכים או לספירות דהוי עוע"ז [אם כי לצד זה יש מקום לחלק]. ולכן תפילה לעצם הספירות, היא ע"ז [לדעות שהספירות אינם אלהות, מה שמעלה את השאלה ביתר תוקף, וביתר עוז, איך מכוונים בתפילה לספירות.]

אם הע"ז אינה אלהות

לצורך כך ננסה לעמוד ולהבין מהי עבודה זרה. נודעים דברי הרמב"ם (ריש הלכות ע"ז) שעמד לבאר את השתלשלות הע"ז, שבתחילה גידלו וכיבדו את המשרתים משום כבוד הבורא, כמו שהמלך רוצה שיכבדו את העומדים לפניו, וזהו כבוד המלך. ולכן בנו לכוכבים וכדו' היכלות, והקריבו קורבנות, לשבחם ולפארם בדברים, ולהשתחוות למולם, להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, **וזה היה עיקר עבודת כוכבים** . ושאח"כ שכחו את הבורא, ועבדו רק את המשרתים. עכת"ד. ולפי"ז המתפלל למלאך, הוא עובד ע"ז גמורה. שגם מה שעשו בתחילה היה ע"ז גמורה. ועוד כך ביאר במורה (ח"א לו) את טעות הע"ז, שאינם סוברים שיש רק ע"ז, אלא **שהע"ז היא שליח הבורא** לקיים את העולם, ופיסליהם לא עלה על דעת שום עוע"ז, שפסל פלוני ברא את השמים והארץ, או שהוא משגיח. אלא שכגון השמש היא מטיבה או מריעה [שכאמור כי היא שליח ה'] ולכן עובדה. והפסל והצורה שעושה, כגון המשתחוה לצלם שמש, הוא משום שסובר שאז השמש תשפיע עליו יותר טוב, או תסלק הרע ממנו, וכדומה. ע"כ. וא"כ ה"ה המתפלל למלאך או לספירה שהוא עובד ע"ז, אע"פ שיודע שהמלאך הוא שליח ה', בידיוק כמו עובדי השמש הנ"ל. [החילוק היחידי הוא, שהשמש היא גשם, ואילו המלאך רוח. ברם אין זה משנה כלפי ע"ז. ועוד זאת, שאז סברו שהשמש אינה גשם אלא היא גוף חמישי, כי כך סברו עד לפני כמה מאות שנים, וכמו שביארנו זאת בכמה דוכתי (ראה להלן סימן א סעיף טו אות ח).] ולכן סיים שם הרמב"ם (במורה הנ"ל ח"א פרק לו), שהמגשים עוונו חמור מעוע"ז, שהעוע"ז סבור "שהיא אמצעית או מטיבה או מריעה לפי מחשבתו", דהיינו טעותו במקום נמוך יותר, שמאמין בבורא בשלימות וכאמיתותו, וטעותו שמאמין גם בשליחי הבורא להחיות את הבריאה. ואילו המגשים טעותו במקום גבוה יותר, בבורא עצמו, ולכן עוונו חמור יותר וכו'.

ע"ז אלהות

עוד סוג עבודה זרה שהיה וישנו בעולם, והיא רוב הע"ז, שסבורים שעצם הע"ז אלהות, וכמו שנתבאר בריש הלכות ע"ז הנ"ל, שאח"כ שכחו את הבורא, ועבדו רק למשרתים. [ומשום זו הע"ז, אין קשר לנידו"ד, לשאלה האם מותר להתפלל לספירות או למלאכים, לפי שעיסוקנו במי שמודה שה' הוא האלהים, ושאלו שליחיו, משא"כ ע"ז זו, סובר שהיא עצם האלהות.] שהנה הרמב"ם במורה (ח"א פרק סג ד"ה אשר תדעהו, במהדורת ן' שמואל בעמ' 334) כתב להגדיר על העבודה זרה בזמן יציאת מצרים, שהע"ז שבעיקר שלטה אז בעולם, היתה עבודת הצאבה, שהיא עבודת כוכבים, והגדרתה, "האמנת הרוחניות [לכל צורה יש נפש רוחנית, גם לכוכבים לשמש וכו'] והורדת הכוחות [ניתן לקבל מהם כוח] ועשית הטלסמאות [הם דרכי הורדת הכח]". ע"כ. דהיינו ג' שלבים, לכוכבים יש נפש, ולנפשה עובדים, ולא לעצם הכוכב. ולנפש זו כח. וחפצים בכוחה על ידי טלסמאות, הם צורות שעושים כגון פסל. ועוד שם שעבדו לשמש וכדו' בסוברם שהוא גוף ה', וה' הוא נפשו, ושזו ע"ז גמורה. וכך במורה הנבוכים (חלק ג פרק כט) ביאר את יסודות אמונת הצאב"ה והם, שאין אלוה רק הכוכבים, והשמש הוא האלוה הגדול, ושאר הכוכבים החמשה [מתוך שבעת כוכבי הלכת] אלהות, אבל שני המאורים [השמש והירח] הם יותר גדולים. ותמצאם אומרים בביאור, שהשמש הוא אשר ינהיג העולם העליון והשפל וכו'. ותכלית מי שהגיע אליו עיון, מי שהתפלסף בזמנים ההם, שידמה שהשם רוח הגלגל, ושהגלגל והכוכבים הם גוף, והשם יתעלה רוחם, כבר זכר זה אבובכ"ר אלזאי"ג בפירוש ספר השמע. ומכח כן האמינו הצאב"ה כולם, קדמות העולם, שהרי השמים אצלם הם האלוה וכו'. ע"כ. דהיינו סברו ש"גוף" ה', הוא הגלגל והכוכבים, ונפש ה' נפשם. ועוד כתב שם (חלק ג פרק כט) וז"ל, ובנו ההיכלות ושמו בהם הצלמים וחשבו **שכחות הכוכבים שופעות על הצלמים ההם** , ויבינו וישכילו וישימו בני אדם להנבא, ויודיעו לבני אדם תועלותם. וכן אמר באילנות, אשר הם מחלק הכוכבים ההם, כשיתיחד האילן ההוא לכוכב, ויטעוהו לשמו, ויעשה לו ובו כך וכך, **תשפע רוחניות הכוכב ההוא על האילן ההוא, וידבר** עם בני אדם על דרך נבואה, וינבאו, וידבר עמם בעת השינה. תמצא זה כולו כתוב בספריהם אשר אעירך עליהם וכו'. עכ"ל. הנה כתוב שכח האלהות [שהיא ע"ז, שהרי מדובר על "כח הכוכב", ולא על הבורא ממש] שורה על הצלם, והצלם מדבר עמו. ועוד בהמשך כתב וז"ל, ומהבלי הספר ההוא [ספר ע"ז] שאילן האמלוי מן האשרות ההם, אשר היו עושים אותם כמו שהודעתיך, זכר, שעמד האילן בנינוה י"ב אלף שנה, ושהיה לו ריב עם היברוח, פי' הוא מנדרגולא, כי רצה לקחת מקומו, ושהאיש שהיה מתנבא מכח אילן האמלוי, נפסקה ממנו נבואתו זמן. וכאשר

שמהו להנבא אחר הזמן ההוא, הגיד לו שהיה טרוד בדין עם היברוח, וצוהו שיכתוב לכל הדיינים שישפטו ביניהם, ויאמרו אי זה מהם הוא הטוב בכשופיהם, ויותר פעולה, אם האמלוי, או היברוח וכו'. עכ"ל. ועוד כתב במורה הנבוכים (חלק ג פרק מה) בדברו על הכרובים וז"ל, ואילו היתה צורה אחת, ר"ל צורת כרוב אחד [אילו היה ה' מצוה לעשות רק כרוב א'], היה בו הטעאה גם כן, **שהיו חושבין שהיא צורת האל הנעבד, כמו שהיו עושים עוע"ז** , או שהמלאך הוא איש אחד גם כן, והיה מביא לקצת שניות, וכאשר עשה שני כרובים, עם ביאור ה' אלהינו ה' אחד, יתבאר קיום הדעת במציאות המלאכים ושהם רבים, והיה הענין בטוח מתעות בהם בני אדם, שיחשבו שהם אלוה. אחר שהשם אחד, והוא ברא אלו הרבים וכו'. עכ"ל. הרי שעובדי הע"ז סבורים שהצלמים שלהם הם עובדים, הם צורת האל הנעבד, ולא האל הנעבד.

מדוע תפילה לספירות אינה ע"ז, אליו ולא לספירותיו

ז. אחר עלות כל זאת, נבא לעמוד למה אין התפילה לספירות ע"ז, או סרך עבודה זרה לכו"ע, ומאי שנא מעובדי ע"ז שהיו מתפללים למשרתי ה', אע"פ שיודעים שהם שליחי ה' ואינם אלהות, דלכאורה דמי ממש. ופשוט שיש לחלק באיזו דרך, כי אף הרמב"ן שהיה מקובל, אסר לבקש מהמלאכים שיהיו מלצים, ושכ"כ בספר המדע וכנ"ל. וגם הבאנו שהגר"א שהיה מקובל, לא היה אומר ברכוני לשלום, ואיך יכונו דבריהם עם הכוונות בספירות. ובאמת כי תוכן זה נתבאר לעיל (סעיף יב) בארוכה מפי ספרים, ונזכיר את תמצית התירוצים:

או שהספירות אלהות, וממילא המתפלל לספירות מתפלל אל הבורא ממש ולא אל שליחיו. [והדיבור בספירות, שהם חלקים, והרי זה נגד אחדותו השלימה מכל צד, והוי שניות וכפירה] הוא כלפינו, ואצל הבורא הכל באחדות. או שהדיבור בספירות הוא מצד פעולתם, אך מהותם אחת. או שהם אחדות גמורה עם הבורא שהם הוא, ולא נדע איך ה' עושה שנוכל לדבר בו בפירוד. או כרמח"ל שהם אלהות אחר "המרה" בשבילנו, כדי שנוכל להבין משהו בבורא, הרי שהספירות מחד הם "מראה" הבורא ממש, ומאידך לא "מראה" מהותו, שהיא אינה ניתנת להשגה, אלא רואים אותו "מחופש". או שהספירות אינם אלהות, וס"ל דהתפילה היא אל הבורא ממש. [ומה שמשתמשים בשמות ספירות, הוא רק הדרך לדבר אל הבורא, כי לבורא אין שם, וא"א לדבר בו. או שהדיבור בספירות הוא בלבושים, שאף שאינם אחדות עם הבורא, אך מהותם שהיא אור א"ס היא באחדות גמורה עם הבורא ואליה הכוונה בתפילה.]

ומ"מ פטור בלא כלום א"א, ועל כן נביא מן המעט, מה שמצאה עתה ידינו יד כהה, מאלו שדיברו בכך להדיא, לענין התפילה אל הספירות. הנה הרקאנטי שנתבאר לעיל (סעיף יב אות ב) שהוא מן הסוברים שהספירות כלי הבורא, ולא אלהות, כתב שיש להתפלל אליו ולא אל ספירותיו, שהנה כתב הרקאנטי (פ' בשלח) הזהר מאד **שלא תקצץ בנטיעות, לחשוב באחת מע"ס בלבד** . אלא תמיד תהיה מחשבתך מיוחדת בא"ס, ותתפשט ותמשיך ענף מחשבותיך, אל ההוי' שתצטרך לכוין אליה. אבל מ"מ יהיה שורש כוונתך קשור ומיוחד בכולן, בכל לא"ס, כשלהבת הקשורה בגחלת, וכענבים באשכול, כן יהיה כל הע"ס מיוחדות במחשבותיך בא"ס לא"ס. וכ"כ הרדב"ז (בהקדמת ספרו מגן דוד) וז"ל, ודע נאמנה, כי המאמינים בעשר ספירות היותם מהות השם, טועים טעות גדול, וגמלו לנפשם רעה, ועל זה החרים רשב"י כד עאלו לאדרא דבי משכנא, פתח ואמר, ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה ושם בסתר, וענו כולם אמן. **והמתכוונים בתפלתם לשון ספירה לבדה, עובדים ע"ז, והיינו ללא אלהי אמת, ואין לך ע"ז גדולה מזו** . אלא צריך שיכוין אל המיוחד במציאותו, ויבקש אותו דרך אותה מדה או אותו שם שהוא צריך אליו, כמי ששואל דבר מאת המלך ומפתח האוצר אשר בשאלתו בידו, כי ודאי ינתן לו נפשו בשאלתו. ואפילו שלא יהיה ראוי לה, אם מעמיק ועולה למעלה, נותנין לו מ"מ, כי הטוב לא ימנע טוב. הרי שבא לב"ד הגדול וחקרו ודרשו בדבר הניתן לו, אזי אם ראוי לאותה מתנה זכה בה, ונכנס בשלום ויוצא בשלום. ואם אינו ראוי לה, מניחין אותה אצלם עד שיבא מי שראוי לה, ואינו יודע להעמיק בשאלתו ונותנין אותה לו וכו'. עכ"ל. ועמד על זה בארוכה השומר אמונים (אירגאס ח"ב אותיות סה-עט) שאין מתפללים את הספירות, אלא אל הכח הפועל בהם, הוא הא"ס. והמתפלל לספירה עובד ע"ז.

ושכ"כ הרדב"ז (בהקדמתו למגן דוד הנ"ל) והרמ"ק באלימה עין כל (ת"א פ"ב ופי"ח) **ושאר כל המקובלים** . ע"כ. והעיקר עמד לבאר שם (ח"ב אות סז) השומר אמונים, שאע"פ שא"א לקרא לבורא על שם פעולותיו [שכנ"ל (סעיף יב אות יא) פליג ארמב"ם בהא, וס"ל שגם תואר זה פוגם באחדותו] מ"מ הבורא כן נקרא בשמות הספירות, משום שהוא פועל ע"י הספירות, ותפילתנו בשמות הספירות אליו, שפועל דרך הספירות, ולא אל הספירות. ושאע"פ שהוא פועל שינויים ע"י הספירות, כמובן אין השינוי בו, אלא בהם. דהיינו התארים הם שמו המושאל לו כשהוא פועל בספירות, ולא שמו ממש. ושכ"כ הרמ"ק בפרדס (שער לב הנקרא שער הכוונה). עוד שם בשומר אמונים (ח"ב אות כז) שאף הרמ"ע שסובר שממחוייב המציאות יש עלול, הוא האין סוף, או הרצון,

ועליו נאמר סוד הצמצום, ויצאו י"ס. מתפללים למחוייב המציאות, ולא לא"ס [שלדעתו כאמור הא"ס הוא עלול.] ושאין זו שניות, כי הבורא הוא מחוייב המציאות, והרצון מחוייב ממנו, ע"ש. וע"ע לעיל (סעיף יב אות י בהערה) שביארנו מנין הכרחנו ביאורנו זה בשומר אמונים. וכ"כ הבא"ח בדעת ותבונה (פ"א ד"ה ואחרי כתבי) מהרמ"ק בפרדס, שהכוונה בתפילות אינה לספירות, כי אם אליו וז"ל, כי איך אפשר לכוון במדות, והלא כאשר יראה האדם בדעתו ספירה מן הספירות, בהכרח יגבילה ויגשימה, כי מה יוכל לדמות בענין הרוחניות, כי כל מה שהאדם חושב בדעתו הוא גשמי, ואין ראוי שכלו יכול לדמות הרוחניות, בלתי אם יגשימהו ויגבילהו. עכ"ל. ושם (פתיחה ב ד"ה והזהר כשתכוין וכו') הביא את דברי השומר אמונים, ובהמשך את דברי הרדב"ז (בהקדמתו לספרו מגן דוד), ובהמשך מסכם (ד"ה באופן שלא) שהתפילה בספירות היא בכלים, או בלבושים, ולא בעצמות. ושוב מביא את דברי ספר הברית (ח"א מאמר ד פי"ד), ומסיים עם תשובת הריב"ש הנזכרת. ועוד לו (פתיחה שלישית) לגבי נידו"ד, התפילה לספירות מאריך מרחיב ע"ש. [והרי שגיבל את כמה שיטות יחדיו, וזה לחפצו בהרחקת ההגשמה, ולא בהכרעתו בין השיטות.] ועוד לו בעוד יוסף חי (פרשת וישלח קונ' חוט המשולש) עמד על כך באורך וברוחב ע"ש.

התכבדו מכובדים "חזקוני" "עזרוני"

ח. קושיא על האמור, שאין להתפלל אל המלאכים שיעזרונו, ישנה מברכת התכבדו מכובדים, כדאיתא בברכות (דף ס ע"ב) ונפסק בטוש"ע (או"ח סי' ג) והלא שם אומר למלאכים התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלהי ישראל, **שמרוני שמרוני**, **עזרוני עזרוני**, **סמכוני סמכוני**, המתינו לי המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם. ובדומה הוא הנוסח במסכת כלה רבתי (פ"ט הי"ג) ובמסכת דרך ארץ (הלכה יז). הנה לפנינו שמבקשים מאת המלאכים, וזה סותר את כל האמור. וק"ו שיקשה על הרמב"ם ודעימיה דס"ל שאין לשים את המלאכים מליץ בינינו לבינו יתעלה, או לבקשם שיתפללו עלינו, או שיעבירו את התפילה אל הבורא, שיקשה מכאן.

הגירסא

ברם הגירסא בבה"ג (סי' א ברכות פ"ט) שונה מהגירסא הנ"ל, וז"ל, התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלהינו, עמדו במקומכם והזהרו בי, שזו היא דרכן של בני אדם. וכן גרס הרס"ג בסידורו, וכיוצ"ב גורסים המאירי (ברכות דף ס ע"ב ד"ה הנכנס) והריא"ז (שם) הרי"ד (שם) והראב"ן (ברכות סי' רב) ועוד ראשונים שבסמוך. ולפי גירסא זו לא קשיא, לפי שאין מבקשים מהם דבר. ובאמת כי ברמב"ם (תפילה פ"ז ה"ה) כת"י

ספר אהבה המפורסם שהרמב"ם חתם עליו, הגירסא בדומה וז"ל, התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני עד שאכנס ואצא, כי זה דרכן של בני אדם. עכ"ל, ודלא ככל דפוסי הרמב"ם, וכך תיקנו ברמב"ם פרנקל מהכת"י שם. וכפי שגרס רבינו מנוח במקום, ומבאר "ששמרוני" היינו המתינו לי. וכך ראינו גם את ר' מאיר המעילי בעל המאורות, בספרו מלחמת מצוה (ד"ה עוד צריך) שכתב, שה"ר משה לא גריס עזרוני אלא שמרוני לבד. ועוד זאת מבאר, ואפשר לפרש "שמרוני" כמו המתינו אותי. ע"כ. שוב ראינו שכ"כ רבינו יהודה ב"ר יקר (בפירוש התפילות שלו), ושלא כתב הרב המתינו לי, כי שמרוני זהו המתינו, כמו ואביו שמר את הדבר. ע"כ. גם בילקוט שנויי נוסחאות (רמב"ם פרנקל בסוף הספר) הביאו את האמור, והוסיפו שבספר המאורות (ברכות עמ' קפ) ג"כ כתב שהרמב"ם לא גרס עזרוני, משום שאין לבקש מהמלאכים, ואיהו גופיה מיישב את הגירסא עזרוני, שאינו בקשה מהמלאכים. עכת"ד. שוב ראיתי בירחון ישורון (ח"ג תשנ"ז עמ' תשטו) שהביאו שכן הקשה בעל המאורות בספרו מלחמת מצוה (נדפס בסוף המאורות ברכות עמ' קעט), והעיר שאכן גירסת הרמב"ם היא שמרוני ולא עזרוני. ושמרוני אפשר לפרש המתינו לי. [וכן פירש גם בספר המנוחה] ועוד שם (עמ' תשטו הע' 40) הביא שכן הוא ברמב"ם עם פי' יד פשוטה ופי' הרב יוסף קאפח, שאינו גורס "עזרוני", והוסיף שכן הוא בכת"י אוקספורד (הונטינגטון 80) המפורסם של ספר אהבה, שעליו חתם הרמב"ם בכת"י שספר זה הוגה מספרו, וי"ל ע"י מכון אופן קליבלנד. ע"כ.

הגורסים עזרוני

ט. אולם מאידך בראשונים רבים הגירסא היא, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, כפי הגירסא בגמ' שלפנינו הנ"ל [או בדומה לכך, כל מר כדאית ליה, ומ"מ גורסים "עזרוני" וזה הנוגע לנו.] שכן הוא בסדר רב עמרם גאון (ברכות ובקשות), וכ"כ הרי"ף (ברכות דף מד ע"א), הפרדס (שער הראיה ד"ה תחינות), הרא"ש (ברכות פ"ט סי' כב), האגודה (ברכות פ"ט סי' רט), הרוקח (ברכות סי' שמד), ראבי"ה (ברכות קמו ד"ה הרואה), ר' מאיר המעילי במאורות (ברכות שם), ובספרו מלחמת מצוה (ד"ה עוד צריך ביאור) ובספר הבתים (תפילה שער י ס"א), מחזור ויטרי (סי' תקלא), הריבב"ן (ברכות שם) ספר מצוות זמניות (ברכות שער ט) ארחות חיים (ח"א ברכות אות סב), כלבו (סי' פז ד"ה הנכנס), צידה לדרך (מאמר א כלל ג פכ"ח) רבינו ירוחם (נתיב יג דף קד טור ד ד"ה החלק השני), ספר השלחן (תפילה שער ה ד"ה וכל זמן), מנורת המאור (פ"ו המצוות עמ' 467), טור (או"ח סי' ג). ולפי גירסתם זו, צ"ע טובא, איך שרי לבקש

מהמלאכים שיעזרנו לנו ושיסמכו אותנו, וכבר הבאנו לעיל מפי הראשונים כולם, דכל כה"ג הוי ע"ז גמורה [למעט השאילתות].

ובאמת כבר הזכרנו שעמד על כך ר' מאיר המעילי בעל המאורות בספרו מלחמת מצוה (ד"ה עוד צריך ביאור) ומיישב, שאין מבקשים מהמלאכים עצמם, אלא משום שהמלאכים מצווים לשומרו, כדכתיב, כי מלאכיו יצוה לך, אומרים להם שיעשו את שנצטוו, עם ההדגשה שהבורא הוא השולט, וכפי שאומרים להם "משרתי עליון". וחפץ הנוסח הנ"ל הוא, שלא יעלה בדעתם שרצונו להתעכב ויפרשו ממנו, על כן מודיעם שאינו פושע, אלא לעשות צרכיו ולצאת, ולכך יש להם לעשות שליחותם, עכת"ד, ועע"ש. וכך העיר המור וקציעה (סי' ג) איך מבקשים מהמלאכים, והרחיב בכך, ות"ד שמבקשים מה' שהם שלוחיו, וכך מיישב שאר התפילות כיוצ"ב ע"ש. גם בקובץ ישורון (הנ"ל ח"ג תשנ"ז עמ' תשטו) הביאו את ביאור המאורות הנ"ל, והוסיפו שכן תירץ ר' יוחנן טריווש בפי' קמחא דאבישונא, וראה גם גשר החיים (ח"ב פרכ"ו אות ו). עכ"ד. גם בחשוקי חמד (ברכות ס ע"ב) הקשה, מאי שנא מכניסי רחמים שיש הנמנעים, לבין שמרוני עזרוני, ושיישב המור וקציעה (סי' ג הנ"ל) שכיון שמוסיף משרתי עליון, כלומר הבאים בשליחות המקום, הרי שתלה הגדולה בבעליה. והוסיף על דרך אולי אפשר לתרץ עוד, דמאחר ונאמר בתהלים (פרק צא) כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, לכן מותר לבקש מהם שמירה, כי כך הוא הסדר שנצטוו מהשמים, אבל שאר בקשות, כבאותה סליחה מכניסי רחמים, יש אוסרים. ע"כ. ותשובתו לכאורה פלאית, שלדרכו עולה שמותר לבקש גם מהכוכבים והמזלות, לפי שנצטוו על הורדת השפע לעולם דרכם, כפי שכתב הרמב"ם בספר המדע, וכך סברו אף המדענים כולם עד לפני מאתים שנה, וגם היום הקבלה מושתתת על כך. [וראה במאמרו של הגאון הראי"ה קוק לאחדותו של הרמב"ם (נדפס גם בסוף תולדות היהודים חי"ב ליעב"ץ, ובמאמרי הראי"ה ח"א עמ' 110) ליישב את הדברים, שעם הגילויים המדעיים, שהמחלות עוברות על ידי בעלי חיים הם החיידקים, ולכל פינה שאנו פונים מוצאים חיים, מי יוכל לגזור שאין שום סיבה רצונית חיה בכל התנועות הקוסמיות גם עתה. ומי לא ידע שפשט הכתובים, ומטבע הברכות, ומדרשי חז"ל כולם כאחד מורים כדברי הרמב"ם, שסיבות חיות מלאכים, או שכלים נבדלים, הנה הכחות המניעים ברצון ה' יתברך את כל התנועות הקוסמיות. כגון הנאמר, וצבא השמים לך משתחוים. עכת"ד. ובפרט לאור דברי הרמב"ם שהובאו לעיל (אות ו) שלכוכבים נפש רוחנית, ואליה היו עובדים עובדי הע"ז, הרי שלא סברו שעצם הכוכב הוא יישות רוחנית.] ועוד עמד על זה הרה"ג אלעד עידן שליט"א בקובץ ויען

שמואל (ח"ה עמ' שכח) ואת"י עתה. [מעתה לאור האמור שהתירוץ והיישוב לנוסח עזרוני הנמצא לפנינו, הוא רק אם באמת לא מכוון אל המלאכים, אלא אל הבורא, ולא כפשט הדברים, ועל כן הרוצה להחמיר לעצמו או להורות לאחרים לשם סגולה או חסידות לומר התכבדו מכובדים [ראה בזה להלן (סימן ב סעיף ד אות יא בהערה)], חובה עליו לבאר את האמור, דבלאו הכי יכשלו באיסור ע"ז, ה' ירחם, ועל כן הטוב טוב לו לשנות ולתפוס עיקר את הנוסח הראשון.]

קברי צדיקים

י. ובבואנו הלום עוד מילה בפינו, שהדיון הנ"ל הוא אף לגבי תפילות על קברי צדיקים, שלבקש מהם שישיעונו ויעזרונו היא ע"ז, וכל מה שהולכים להתפלל על קברי צדיקים, כפי שהוא בתנ"ך, ובחז"ל, והמנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל, היינו להתפלל להשם, שבזכות הצדיקים ה' יושיענו, דכל כה"ג לכו"ע משרא שרי. [וכך היא אזכרת זכות אבות בתחילת תפילת י"ח, וכן היא התפילה אלהא דמאיר ענינו, וכן רחמנא אידכר לן קיימה דאברהם וכו', וענינו אלהי אברהם, ועשה למען אברהם אזרח וכו', ובדומה לכך תפילות אחרות, שבסיסם הוא תפילה לבורא שישמע לתפילתנו, בזכות הצדיקים.] ולפי"ז המתפלל "רשב"י עזור לי" וכדומה, כפי שמופיע בגיליונות המפרסמים לתרומות וכדומה, וכפי שיש מבקשים ומתפללים, הוי ע"ז.

ולבקש מהצדיקים שיתפללו עלינו, תלוי הדבר במח' הראשונים הנ"ל, אם שרי לבקש מהמלאכים להתפלל עלינו, והבאנו לעיל את הר"י בר יקר (עמ' עג ירושלים תשל"ט) שהיה פשוט לו ההיתר לבקש מהמתים להתפלל עלינו. יתירה מכך חזי הוית לבעל המאורות בספרו מלחמת מצוה (ד"ה עוד ראיתי להביא) שכתב שהרמב"ם השמיט בקשה מהמלאכים שימליצו עלינו משום שאוסר. ואף שיש מתירים לבקש מהמתים שיתפללו עלינו, אין מכך ראיה שיש לחלק, וז"ל, לבקש מן המלאכים והמשרתים העליונים שיבקשו רחמים עלינו, שזהו באמת כעבודה זרה, וכמי שמקטר לשמש ולירח ולמזלות להיות אמצעיים בינו ובין המקום. שאין הפרש בין בקשת רחמים להם, למי שמקטר לשמש ולירח. שהרי התפילה היא העבודה הגדולה מכל הקורבנות. עכ"ל. הרי שלומד אף ברמב"ם שיתיר לבקש מהמתים להתפלל עלינו, ורק למלאכים ס"ל לאסור. גם בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' לה אות י) היה פשוט לו ההיתר לבקשם שיתפללו עלינו, וכפי שליקט מהש"ס, ומכאן יצא ללמוד היתר אף בכה"ג לבקש מן המלאכים שיתפללו עלינו. ועוד לו הכי בשו"ת יבי"א (ח"ד יו"ד סי' לה אות ו) ובשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' לה) ובספר חזון עובדיה (אבלות ח"ג עמ' ריז) דשרי לבקש מנשמת הצדיק טוב

בעדינו ולהתפלל עלינו, ושכ"כ בספר חסידים (סי' תנ) ועוד רבים ע"ש. וכ"כ בשו"ת ברכת יהודה (ברכה ח"ב בעניינים שונים בסוף הספר סי' ג אות ז) להקל, וכמו שהעלו בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' סח) ובשד"ח (אסיפת דינים מע' ר"ה סי' א אות ו) מפי סופרים וספרים, ובגשר החיים (ח"ב פרק כו) באורך, ועע"ש. ובזכרוני שישנו ליקוט יפה לגבי תפילה על קברי צדיקים במכון תרי"ג מצוות (חלק עשרת הדברות מצוה ב) ואת"י עתה. ועתה הראוני בספר ימצא חיים (סי' כז) להגאון ר"ח פאלאג'י שמביא תפילה לפתיחת הלב ולזכירה בשעת ההבדלה וז"ל, לפתיחת הלב ולזכירה, בשעת ההבדלה במוצאי שבת, קודם שתשתה היין, יאמר פסוקים, במה יזכה נער עד לא אשכח דברך, ג"פ. ואומר, יר"מ אליאו הנביא, עשה למען שמו הגדול המרומז בתוך אותיותך, שתפתח לבי בתורה במקרא במשנה בתלמוד בהגדה וכו'. עכ"ל. ופשוט וברור שנפלה כאן ט"ס חמורה עד מאוד, ושמא היה שם ר"ת שפתחו אותם המדפיסים בטעות, כי כמות שהדברים מופיעים לפנינו, לבקש מאליהו שיפתח לבו בתורה וכו', הרי זו עבודה זרה גמורה לכו"ע.

מצות ידיעת יחודו

יד. רוב הראשונים סוברים שמצות עשה דאורייתא לדעת את אחדות השם בידיעה גמורה, כלומר שאין די באמונה באחדותו, מתוך שכך חינכוהו וגידלוהו הוריו, אלא שיש חיוב לחקור ולהוכיח בהוכחות שכליות את אחדות הבורא.

הן אמת כי ישנה בכך מחלוקת גדולה ורבה מזמן הראשונים ועד אחרוני האחרונים, פשטנים, מקובלים וחסידים, שיש אומרים שחובה לחקור זאת, ויש אומרים שעדיף לחקור, ויש אומרים שאמנם עדיף לחקור אך רק מעט, ויש אומרים שעדיף שלא לחקור כלל, כי התמימות משובחת, חוץ ממי שהתעוררו לו שאלות, הוא לבדו מוכרח לחקור כדי לפרוך את קושיותיו, ויש אומרים שאסור לחקור כלל בשום אופן. מכל מקום העיקר להלכה כרוב הראשונים, שחיוב תורה לדעת בהוכחות שכליות את אחדות האל, וכאמור.

חובת חקירת יחוד ה'

א. במקום אחר [בכת"י] עמדנו על חקירת מציאות השם בדעות הפוסקים, וכן הוא אף כאן, שכל האוסרים שם את החקירה, או מחייבים אותה, או השיטות האמצעיות אשר באו שם, כן הם בכלליות אף כאן, ועל כן לא שבנו להביא את כל השיטות כאן, רק הבאנו ליקוט קצר של מחייבי החקירה **שדיברו להדיא על יחוד ה'** , וכיון שהם רוב הראשונים, וכמעט שאין עומדים מנגד, כן עיקר להלכה.

הרמב"ם

הרמב"ם בתחילה המשנה תורה (יסודי התורה פ"א הלכה ז) לענין מצות יחודו כתב וז"ל, **וידיעת** דבר זה מצות עשה, שנאמר ה' אלהינו ה' אחד. עכ"ל. וכ"כ לפני כן במנין המצוות (שבריש יסודי התורה) יש בכללן עשר מצוות וכו' א', **לידע** שיש שם אלוה וכו'. ועיקר הדבר מבואר להרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פ"נ) שעמד לבאר באורך פירוש המילה "אעתקאד" [שתרגומה "דעה" או "אמונה" וכדלהלן] וביאר, שהיא ידיעה מתוך הבנה, ולא קבלה. ושהתכלית בה קביעה בלב, ולא אמירת שפתים. ושאין קביעת דעה, כי אם לאחר ההשכלה, כי קביעת הדעה היא אימות מה שהושכל וכו'. ואם הושג עם דעה זו, שלא יתכן היפך הדעה הזו כלל, ולא ימצא במחשבה מקום לדחיית דעה זו, ולא השערת אפשרות הפכה, יהיה זה נכון. ע"כ. ואחר מושכל זה, שהדעה הנ"ל היא המוכרחת, טורח הרמב"ם להוכיח לאורך ספרו, את כל יסודי הדת שקבעם בקצרה במשנה תורה, בהוכחות שכליות, אשר נצרכות להן הקדמות רבות, כאשר מבאר שם באורך. ועוד הרחיב הרמב"ם במורה (ח"ג פרק נא) שאלו מקיימי המצוות שמאמינים בקבלה בלבד בלא הוכחות, דומים למי שנכנס לפרווזדור ארמון המלך, אך לא הגיעו אל התכלית, שהיא להגיע אל המלך. ובעלי התכלית המגיעים אל המלך, הם רק בעלי הידיעה, ושזה אומרו, אתה הראת **לדעת** כי ה' וגו', ואמר **וידעת** היום והשבות אל לבבך, ואמר **דעו** כי ה' הוא אלהים, **דע** את אלהי אביך ועבדהו, אם תדרשנו ימצא לך. וע"ש באורך.

חובות הלבבות

בספר חובות הלבבות (בהקדמה) מעורר על כך שאנשים מזניחים את חובות הלבבות, ואף העוסקים בתורה, עוסקים בהגדלת שמם. וממשיך וז"ל, והניח לעיין בשורשי דתו ויסוד תורתו, אשר לא היה לו להתעלם מהם ולהניחם, ושלא יוכל לקיים מצוות אם לא **ידעם** ויעשה, כמו אמונת היחוד, אם אנחנו חייבים לעיין בו מצד שכלנו, או אם יספיק לנו אם נדעהו מצד הקבלה, שנאמר שאלהינו אחד, כאשר יאמרו **הפתאים** מבלי אות ומופת. או אם **אנחנו חייבים לחקור על ענין האחד האמת** , והאחד העובר, להבדיל הענין הזה אצלנו משאר עניני האחדים הנמצאים, אם לא. והענין הזה **אין המאמין רשאי שלא ידענו**, שהתורה הזהירה עליו דכתיב (דברים ד,לט) וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וכו'. ועוד כתב (בהקדמה ד"ה ואני שאלתי) וז"ל, מי שבכח שכל והכרתו, לעמוד על בירור מה שקבל, ועכבוהו מלעיין בו בשכלו, העצלות והקלות במצות האל ובתורתו, הוא **נענש** על זה, **ואשם** על אשר התעלם ממנו וכו'. אם אתה

איש דעת ותבונה, שתוכל לעמוד בהם על בירור מה שקבלת מהחכמים בשם הנביאים משרשי הדת וקטבי המעשים, **אתה מצוה** להשתמש בהם, עד שתעמוד על הענין ויתברר לך מדרך הקבלה והשכל יחד. ואם תתעלם **ותפשע** בדבר, תהיה כמקצר במה **שאתה חייב** לבוראך יתברך, וזה יתבאר משני פנים וכו'. ועוד האריך הרחיב (ריש שער היחוד) על הפסוק שמע ישראל, ולא התכוון באמרו שמע, לשמע האוזן, אך התכוון לאמונת הלב וכו', להאמין ולקבל, ואחרי אשר חייבנו להאמין באמיתת מציאותו, חייבנו להאמין שהוא אלהינו, כמו שאמר "אלהינו", ואח"כ **חייבנו** להאמין כי הוא אחד אמתו, כמו שאמר "ה' אחד". ע"כ. ועוד כתב (בשער היחוד פרק הראשון) בגדר היחוד, וז"ל, שיהיו הלב והלשון שוים ביחוד הבורא, אחר אשר יבין **בדרכי הראיות** ברור מציאותו, ואמיתת אחדותו מדרך **העיון** וכו' ע"ש.

ועוד לו (פרק ב), החלק הרביעי הוא יחוד האלהים בפה ובלשון, אחר אשר **ידע להביא ראיות עליו**, **ולעמוד** על אמתת אחדותו **מדרך העיון והסברות הנכונות השכליות** , וזהו החלק השלם והחשוב שבהם וכו', כאמרו (דברים ד,לט) וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו'. ועוד כתב (פרק ג) שחייבים לחקור על היחוד בדרך העיון, כי כל מה שיוכל לחקור על הענין הזה והדומים לו מן הענינים המושכלים בדרך הסברא השכלית, **חייב לחקור עליו** כפי השגתו וכח הכרתו. וכבר הקדמתי בתחלת הספר הזה מן הדברים המראים חיוב הענין, מה שיש בו די, **והמתעלם מחקור זה, הרי זה מגונה** , ונחשב מן המקצרים בחכמה ובמעשה, ודומה לחולה וכו', וכבר **חייבתנו** התורה בזה, כמו שכתוב, וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים (דברים ד,לט). והראיה שההשגה אל הלב הוא עיון השכל, הוא מה שאמר הכתוב, ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה וגו', ואמר דוד המלך ע"ה, ואתה שלמה בני, דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה, כי כל לבבות דורש ה' וגו'. ואמר דעו כי ה' הוא האלהים וגו'. ואמר הנביא, הלא ידעת אם לא שמעת וגו'. ואמר אשגבהו כי ידע שמי. ואמר כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי. ואמרו רבותינו ז"ל, הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורס. ואמרה תורה, ושמרתם ועשיתם, כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים וגו', וא"א שיודו לנו האומות במעלות החכמה והבינה, עד שיעידו לנו הראיות והמופתים ועדי השכל על אמתת תורתנו ואומן אמונתנו. וכבר הבטיחנו יוצרנו לגלות מסך הסכלות מעל שכלם, ושיראה כבודו הבהיר לאות לנו על אמתת תורתנו, כאשר אמר, והלכו גוים לאורך וגו', ואומר והלכו עמים רבים, ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' וגו'. וכבר התבאר מן השכל ומן הכתוב ומן הקבלה, **שאנו חייבין לעיין** במה שנוכל להשיג

ברורו בדעתנו. עכ"ל. ומעתה פשוט ומובן השם שנתן לספרו הוא חובות הלבבות, כי זו חובה גמורה, לחקור על היחוד, ושה' הוא האלקים.

עוד ראשונים רבים

ב. כתב רבי עזרא מגרוניא (בריש מנין מצוותיו) וז"ל, מצוה ראשונה מצות עשה **שחייב אדם לדרוש ולתור ולחפש ולהכיר אלהותו, ולדעת** אותו, ומצינו לה מצות עשה וידעת היום והשבות אל לבבך כי יי' הוא האלהים. ועל זה רומז אנכי י"י אלהיך, כי **הידיעה** היא היסוד והשורש לכל דבר. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל כל אדם שיש בו **דעה** , כאילו נבנה ביהמ"ק בימיו, והכוונה בזה, לפי **שיודע לייחד** שם המיוחד, הוא כאלו בונה פלטין של מעלה ושל מטה וכו'. ואתכם לקח י"י ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים, הרי בפסוק זה נרמז שלשה **מצוות עשה** , לדעת אותו **ולייחדו** ולאהבה, ושלשתן נאמרו בק"ש, שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד, וכו'. עכ"ל ועע"ש (מצוה ב). והכי הוא בספר הישר (שער שמיני) המיוחס לר"ת בידיעת הבורא יתברך וז"ל, כל הרוצה לעבוד הבוי"ת, צריך **לדעת** מה הוא, ואז ידע לעובדו וכו', ומאריך בהוכחות בהשגת אחדות השם, עיין שם. וכ"כ הרוקח (באורך בשער החסידות שורש היחוד) וז"ל, חייבין **לדעת** יחודך, להכיר כבודך וכו'. ובהמשך כתב וז"ל, כל חכם לב יש לו **לדעת** בשביל מדעו לכל הפחות קצת יחודו אמת וכו'. עכ"ל. גם הרמב"ן בהאמונה והבטחון (פרק יט) כתב וז"ל, ואל תתמה על זה, כי כל תרי"ג מצות של תורה כולן רמוזות בעשרת הדברות, רצוני לומר, שתחלתן לדעת שהוא נמצא. שניה לה **לדעת יחודו שהיא מצות עשה** , שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ודבר זה נרמז בדבור ראשון באמרו אנכי ה' אלהיך, כלומר דעו אותי כי אני מצוי ואני אחד. כמו שמורות שתי המלות, אנכי, מורה על המצוי, ה', מורה על יחודו. עכ"ל. וכן הראב"ן במאמר השכל (מצוה ב) על הפסוק שמע ישראל ביאר, כי עניין שמע בכאן הוא **התאמת הדבר במחשבת הלב והצטיירו בשכל** וכו'. והכוונה השנית, שנדע שהוא נמצא והשם המפורש יתעלה וכו', **שנדע** שהוא האחד האמתי, פשוט מבלי הרכבה וכו', שאינו גוף, ושהוא קדמון לכל, ואינו דומה לדבר מן הדברים בשום צד. ובאמת כי אנחנו **חייבים לבחון ולחקור על אלה הדברים ודומיהן מדרך השכל** , עם מה שבא בקבלה, כמו שאמר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'. וכבר חוברו בו ספרים רבים, ואני אגיד לך פה שמץ ורמז דבר, כדולה טפה מן הים הגדול וכו'. עכ"ל. ועוד כתב שם (דף יג ע"ב על אנכי ה') **כי אם יאמר אדם כל היום אני מאמין שה' אחד, ואינו גוף, והוא קדמון, מה מועיל לו אם לא הצטייר בלבו. ועליו נאמר בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני** . ואמר, קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם. אבל אני חושב כי ענין "שמע" [המילה

שמע, בשמע ישראל, פירושה] בכאן הוא, **התאמת הדבר במחשבת הלב**, **והצטיירו בשכל** . עכ"ל. וכ"כ גם בספר תולעת יעקב (גבאי בסוף ההקדמה) וכמו שביאר הרב ז"ל [היינו הרמב"ם הנ"ל] כי האמונה אינה הענין הנאמר, אבל הענין המצויר בנפש. ואין אמונה אלא אחר הציור. עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת הרשב"א (החדשות מכת"י סי' שסח, נדפס גם בספר מאמרי אמונה הוצאת פלדהיים תש"ע מאמר ב עמ' קמא) וז"ל, חזר עוד וטען [הכופר השואל], ואנה מצאת אתה בכל ספריכם בין בספר תורה בין בספרי התלמוד שהוא ית' אחד, על הצד שלקחתם אותו שאין בו רבוי ואחדות. אמרתי, נתבאר זה באור אמתי באמרו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כאן העמידנו על היחוד והזהירנו **לשמוע ולהבין מצד החקירה האמתית** , ונקבל להאמין, כי מלת שמע כוללת שלשה ענינים אלה: שמיעת האזן, שנאמר אזן שמעה ותאשרני. והבנת הלב, שנאמר ונתת לעבדך לב שומע. וקבלת הדבר והאמנתו, שנאמר אם שמוע תשמעו אל מצותי. ותכלית כל זה שתשמע ותבינהו ותזכרהו, ואחר **החקירה** וההבנה נאמין כי הוא ית' אחד. ואי אפשר להוציא בלשון מלה שוללת הרבוי בשום צד יותר ממלת אחד. עוד באר יותר הלשונות במקום אחר, והוא אמרו וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. אמר וידעת היום והשבות אל לבבך לכונה שאמרתי, לשמוע **ולדעת ולבחון אותו מצד החקירה** , כדי שנדע אמתתו ושלא נתפתה בהבאתו בחקירה ראשונה, עד שנקבל על הכל מה שאי אפשר לחלוק עליו, ונשיב אותו אל הלב, **ונחקיר אותו חקירה אמתית** הסותרת כל הספורים וכל המחלוקות, **כי כל שתוסיף בחקירה** , תוסיף אמונה ונצוח על כל מי שיטעון בהפך, ואז תביאך החקירה האמתית ליחדו על הכל. עכ"ל. ועוד לו בשו"ת הרשב"א (ח"ה סימן נה) כתב וז"ל, ועוד צריכין אנו להתבונן, שאין אמונתו **וייחודו** מצות אנשים מלומדה, שהלימוד שלימדוהו והרגילוהו עליו, יביאהו להאמין ככה, שלא הונח [הכוונה ושלא הותר] על חקירת דעתו, וחכמתו יחויב בהפך, כאשר יקרה לרוב האמונות. רק אנחנו **חייבים** לשמוע **ולחקור** אחר השמיעה והחקירה, שהחקירה האמתית תחויב ותכריע על ככה. והוא אומרו, שמע ישראל, שמלת שמע, כולל ג' ענינים, הנחתה הא' היא שמיעת האזן, אזן שמעה ותאשרני. והושאלה, לדעת הרב, ונתת לעבדך לב שומע. והושאלה גם לקבלה והאמונה בו, שמע בני מוסר אביך, אשרי אדם שומע לי, אם שמוע תשמעו אל מצותי. וכאן, ר"ל באומרו, שמע ישראל, כולל ג' ענינים שנצטוינו לשמוע וללמוד, כי לולי שנשמע ונלמוד, לא נתבונן אליו. ואחרי השמיעה והלימוד **וחיקור היטב אם יש ראיה סותרת ח"ו** . ואחר שנבא מתוך השמיעה

אל **החקירה באמת** , תביאנו החקירה ותכריחנו הכרח אמתי, לקבל ולהאמין כי הוא ית' נמצא, וכן הוא משגיח על פרטי מעשנו. והוא אומרו, "אלהינו", שלטין, אלהות, מנהיג, ודיין. כמו נתתיך אלהים לפרעה, תרגם אנקלוס, רבה. אלהים לא תקלל, תרגום, דיינא. ולפי שהמתפלספים משתבשין, וגוזרין שהוא ית' אינו משגיח בפרטים התחתונים, ואפי' במין האנושי, והוא כדעת האומרים, עבים סתר לו ולא יראה, וחוג שמים יתהלך. על כן אמר, "אלהינו", כי הוא משגיח בנו. ומצטרף לזה שהוא מנהיגנו, ולא כוכב ולא מזל ולא שר משרי מעלה, רק הוא ית'. ושהוא הבדילנו לשמו, ולקחנו לחלקו. כאומרו, בהנחל עליון גוים וכו', כי חלק ה' עמו. **ושהוא ית' אחד** , ואין עוד. וכבר ביאר כל מה שאמרנו באומרו, וידעת היום והשבות אל לבבך, כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל, ועל הארץ מתחת, אין עוד. "וידעת היום" כולל הלימוד והשמיעה. "והשבות אל לבבך", **על החקירה** . "כי ה' הוא האלהים", כולל האמונה והקבלה, שהחקירה תביא לדעת, **שאין עוד זולתו** , אדון בשמים ממעל, ועל הארץ מתחת, **אין עוד** . עכ"ל.

וכ"כ בספר החינוך (מצוה תיז) וז"ל, זו מצות עשה היא, אינה הגדה, אבל פירוש שמע, כלומר קבל ממני דבר זה, **ודעהו** , והאמן בו, כי ה' שהוא אלהינו, אחד הוא. עכ"ל. וחזינן דבעינן ידיעה גמורה. וכ"כ בעל התניא הקדמון בספר מעלות המדות (המעלה הראשונה ד"ה וכן צריכין אנו) וז"ל, כענין שנאמר שמע ישראל וגו', והשמיעה הזאת היא לשון **קבלת הלב** , שנכוון לבנו **ונקבל בשכלנו** שהקב"ה נמצא תמיד, כלומר היה והוה ויהיה וכו', אחד ומיוחד בכל מין יחוד, בלא שותף ולא דמיון וכו', בלי הרכבה ושנוי וכו', **וכן הזהירנו** המקום בתורתו הקדושה **לידע ולבחון בשכלנו** את יחוד השם, כענין שנאמר וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. וכן הוא אומר, אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו וכו'. ועוד צריכין אנו להאמין **ולידע** שאין לבורא יתברך לא גוף ולא גשם ולא תמונה ולא שום דמות וכו'. הואיל והדבר כן, שה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד מלבדו, והוא אחד ושמו אחד, אם כן **חייבין להשתדל להכירו ולידע אותו** במה שנוכל להשיגו בדעתנו, מצד פעולותיו ולא מצד עצמו וכו'. עכ"ל. וכ"כ החזקוני (דברים פרק ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וגו', "שמע" **והבן לדבר זה** , ה' שהיה מאז מאין תחלה, הוא ה' של עכשיו, והוא ה' שיהא חי וקיים באין סוף ותכלה, ובענין זה הוא אחד, כלומר יש בו לבדו אחדות כזה, מה שלא היה ולא יהיה כן בשום דבר שבעולם. עכ"ל. [ברם על החזקוני יש לבעל דין להשיב, שאינו מוכרח.]

ג. והכי כתב רבי ברכיה בן נטרונאי הנקדן בריש ספר המצרף (עמ' 118, והוא מן הראשונים לפני כאלף שנים) וז"ל, וחייבין אנו להאמין שהוא אחד בעולם בעצמו בלא רבוי ובלא מיעוט, ובלא חיבור ובלא פירוד ובלא שינוי, וכל זולתו יתרבה ויתמעט, ואין לו ראש וסוף, ובוראינו יתברך זכרו ראשון ואחרון, ואין מבלעדיו, דכתיב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, **ורבו לנו ראיות מצד השכל** וכו', ויתברר כי הצור נמצא שאין לו תמונה ואין לו דמיון ואין להביט זולתו. עכ"ל. וכן רבנו דוד בן שמואל הכוכבי בספר הבתים בהקדמת חלק האמונה (עמ' ו) חקר, האם יחקור את יסודות הדת, את מציאות האל ואחדותו, או יהיה תמים בהם. ומסיק, כי החקירה ועיון ביסודי התורה ובכוונת המצוות ותכליתן, הוא דבר **מחוייב** אלינו, ושלכן נתעורר לחבר את ספרו. ועוד לו בספר המצוה (מצוה ב עמ' מח) כתב, כי "שמע" שם משותף, **ולחקור ולדעת היחוד** הגמורה באו כל המלות הנאמרות בפסוק זה, ר"ל בפסוק שמע ישראל, כי אמרו ה' אלקינו, ששם "ה'" יאמר על העילה, ו"האלקים" על המנהיג, בא לבאר של אלקינו, ר"ל למנהיגנו. הכוונה בו לאותו שנראית הנהגתו אלינו יש ה', ר"ל עילה, ואותו שהוא עילה אליו, הוא אלקינו ומנהיגנו. ועם חקירתנו בזה, גם כן לא השגנו אמתת היחוד, כי יובן ממנו שעילת האלוק ר"ל המנהיג הוא האלוק וכו'. עכ"ל. וכן רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ערך יחוד השם ד"ה וצריך אתה לדעת) מביא בקצרה את החובות הלבבות וכתב וז"ל, וצריך אתה לדעת, כי ענין היחוד מתחלק לד' חלקים. החלק הראשון הוא שיגיע אליו הקטן והפתי אשר אינו יודע ענין האמונה, ואין אמתתה קבועה בלבו.

החלק השני הוא יחוד השי"ת בלב שלם ובלשון ע"י הקבלה, ומפני שהוא מאמין במי שקבל מהם, ואינו יודע אמתת הענין מצד שכלו ותבונתו, הוא כמו העור הנמשך אחר הפקח, שאפשר שיכשל כמותו, והוא כחברת העורים שם כל אחד ידו על שכם חברו, עד שיגיעו אל הפקח שבראש החבורה המנהיג אותם, שמא יפשע זה הפקח בהם, ויתעלם מהם, ולא יזהר בשמירתם, או אם יכשל אחד מהם ויפול, או אם יקרהו מקרה, יקרה לכל המקרה ההוא, ויתעו מן הדרך, ואפשר שיפלו בבור או בגומץ, או שיכשלו בענין שימנעם מלכת. כן המייחד מצד הקבלה, אין בוטחין בו שלא יבא לידי שיתוף, שאם ישמע דברי המינין וטעותם, אפשר שתשתנה דעתו ויטעה ולא יכיר. ומפני זה אמרו (אבות פ"ב) הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס. החלק השלישי הוא יחוד השי"ת בלב ובלשון, אחר שיוכל להביא עליו **ראיות** על אמתת מציאותו **מדרך העיון** מבלי דעת ענין האחד האמת והאחד העובר, וזה דומה למי שהוא הולך בדרך ורוצה ללכת בדרך רחוקה, והדרך מתחלקת לדרכים רבים מסופקים, ואינו יודע ואינו

מכיר הדרך הנכונה אל העיר אשר שם מגמתו אליה, אע"פ שיודע הצד ההוא והפאה ההיא, הוא ייגע עד מאד ולא יגיע אל חפצו, מפני שאינו יודע הדרך, כמו שאמר הכתוב (קהלת י) עמל הכסילים תיגענו, אשר לא ידע ללכת אל עיר. החלק הרביעי הוא יחוד השי"ת בלב ובלשון, אחר שידע **להביא עליו ראיות ולעמוד על אמתת אחדותו מדרך העיון והסברות הנכונות השכליות, וזה הוא החלק השלם המעולה ועליו הזהיר הכתוב** באמרו (דברים ד) וידעת היום והשבות אל לבבך. זה כתב החכם הגדול רבי בחיי בן בקודה ז"ל בספר חובת הלבבות שחבר. עכ"ל. ועוד הכי מבואר לרבנו בחיי בפירושו על התורה (דברים ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וגו' וז"ל, ועל דרך הקבלה, שמע ישראל, כוף אזניך ושמע. בפסוק שמע ענין היחוד האמתי המקובל והמוצנע אצל יודעי האמת בסוד יחוד עשר ספירות **שנתחייבנו** ליחד את כלן, ולחבר הכל כאחד, אם ממטה למעלה אם מלמעלה למטה. ומלת "שמע" מלשון חבור, כענין (שמואל א,טו,ד) וישמע שאול (תהילים יח,מה) לשמע אוזן ישמעו לי. עכ"ל. ולעיל מינה התם כתב, וצריך אתה לדעת, כי ענין היחוד הוא הנקרא **עבודה שבלב** , כענין שכתוב (דברים יא,יג) ולעבדו בכל לבבכם. ע"כ. ועוד לו (דברים ד,לט) על הפסוק, וידעת היום והשבות וגו' כתב וז"ל, זה מצות עשה מן התורה בידיעת השם יתברך, שנצטוינו **לדעת אותו, ולחקור** על אחדותו, ושלא נסמוך על הקבלה בלבד. והידיעה הזו היא מתוך פעולותיו ומעשיו הנוראים, ונבראיו העליונים והשפלים. עכ"ל.

ד. וכ"כ בספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב א) וז"ל, שמע ישראל פי' **קבל והאמן** שיש ה', כלומר שיש נמצא מחויב המציאות, והנמצא הזה הוא אלהינו, כלומ' שופטינו ומנהיגנו המשגיח עלינו. והוא ה' אחד, כלומ', לא יעלה על לב שעם היותו משגיח בכל, יהא לו חדוש רצון והפעלות ושום מקרה ממקרי הגשמות, אלא הוא בתכלית האחדות, והוא יסוד האחדים, כי כל דבר שיש בו רבוי, הרבוי ההוא מורכב, וכל מורכב היה פשוט קודם הרכבתו, אם כן ההרכבה ההיא סיבה למציאותו, וכל שיש סבה למציאותו, אינו מחויב המציאות, אך החיוב בא לו מאחר וכו'. עכ"ל. ועוד שם (נתיב ג) כתב כן להדיא ובאורך וז"ל, מי שיאמר בפיו שהשם יתברך אחד ולא יצייר לו ענין, הרי זה מכת שנא' עליהם קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם (ירמיהו יב,ג). אבל צריך **שיצייר האמת וישיגהו** , ואף כשלא ידבר, כמו שנ' אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה (תהלים ד,ה). והאריך בענין זה הרב המורה, אמ', דע והבן שאין אחדות כלל, אלא בהאמין עצם אחד פשוט אין הרכבה בו, ולא רבוי ענינים, אבל ענין אחד מאיזה צד שתביט בו, ובאי זו בחינה שתבחנהו תמצאהו אחד, ולא ימצא בו רבוי לא חוץ לשכל

ולא בשכל. וההקדמות הצריך אליהם בקיום מציאות האלוה ית' והמופתים על היותו לא גוף ולא כוח בגוף ושהוא יתברך אחד, חמש ועשרים הקדמות, כולם בא עליהם המופת וכו'. ומביא האהל מועד שם, את תמצית כה' הקדמותיו ע"ש. ועוד ממשיך שם (נתיב ה) וז"ל, ואמ' הפילוסוף להעיר בני האדם על היחוד השלם, לא יוכל לעבוד עלת העלות והתחלת התחלות כי אם נביא או פילוסוף אמיתי במה שקנה מן החכמה, אבל זולתם עובדים זולתו, על שאינם מכירים נמצא אלא מורכב, והם מיחדים בלשונם ובמיליהם, ויחשבוהו רבים במחשבותיהם.

וזה דומה למאמר הנביא ע"ה שאמר, מי חכם ויבן אלה נבון וידעם (הושע יד,י), **שהידיעה היא העיקר ולא האמירה בלבד** , ולפי שלא תושג הידיעה בלתי התורה, אמרו רבותינו ע"ה כל המשמר את התורה, כלו' שעוסק בה ומקיים מצותיה, נפשו הוא משמר וכו'. עכ"ל. וממשיך ומביא את ראיית הרמב"ם בריש המשנה תורה, מכך שמניע את הגלגל בכח שאין לו קץ, ושזה מכריח שאינו מורכב. ושם (נתיב ו) כתב וז"ל, כל אדם שירצה חלק בתורת משה רבינו ע"ה, יש עליו להאמין אמונה שלימה באלו העיקרין, ואם לא יאמין בכולם, אפי' קיים כל התורה כולה מלבד שלא האמין בעיקר ההוא, הרי זה מין גמור. א, אמונת מציאות השם ית'. ב, אמונת היחוד, וזהו להאמין שהוא אחד מכל צד וענין, כמו שאמ' החכם, לא כאחד הקנוי והמנוי, לא כאחד המין הפרטי, ולא כאחד המורכב ומתחלק לאחדים רבים, ולא כגוף הפשוט אשר הוא אחד במספרו, אבל הוא ית' אחד בכל מיני אחדות. ודברים הללו עמוקים מאד, **ועל כן טוב לקצר הדבור בהם** . [ויפרש להלן, משום שהם סודות התורה.] ג. הרחקת הגשמות ממנו יתברך. ד. שאין לו לא תחילה ולא סוף ותכלית וכו'. עכ"ל. ואין מכאן סתירה לדרישתו לדעת, כי כאן בא לצורך ההמון, שהם צריכים לדעת את הכללים ולא יכולים להבין את הראיות, וכמו שעשה כן הרמב"ם גופיה, בפירוש המשניות (ריש פרק חלק) למנות יג' יסודות הדת באמונה ולא בידיעה. וכך כתב הרב אוהל מועד להדיא להלן (נתיב ז) וז"ל, כשם שצריך להתפשט **בהמון** , ויחנכו **הנערים** על שהשם ית' אחד, ושצריך לאדם שלא יעבוד זולתו, כן צריך שימסור להם **דרך קבלה** , שהשם ית' אינו גוף ולא כח בגוף, ואין דמיון בינו ובין ברואיו כלל בדבר מהדברים, ואין מציאותו מציאותם, ולא חייו בדמות חיי מהם, ולא חכמתו בדמות מי שיש לו מהם חכמה, ושאין חילוף בינו לבינם ברב או במעט לבד, אבל במין המציאה. **וזה השיעור יספיק לקטנים ולהמון בישוב דעותם** , שיש נמצא שלם, בלתי גשם, ולא כח בגשם, הוא האלוה, לא ישיגהו מין ממיני החסרון, ולזה לא ישיגוהו הפעולות כלל. אמנם הדברים בתארים, ואיך ירוחקו ממנו, ומה ענין

התארים המיוחסים לו, וכן הדברים בבריות מה שברא, ובתואר הנהגתו לעולם, ואיך השגחתו לזולתו, ועניני רצונו והשגתו וידיעתו בכל מה שידעהו, וכן ענין הנבואה, ואיך הם מעלותיה, ומה ענין שמותיו המורים על יחודו, אלו כלם סתרי תורה, ואין מדברים בהם אלא בראשי פרקים, שכלם ענינים עמוקים. ע"כ מלשון הרב מורה צדק [הרמב"ם במורה]. עכ"ל האהל מועד.

ה. וכ"כ רבי יעקב ב"ר אבא מרי אנטולי תלמיד וחתן ר' שמואל אבן תבון, שחי בזמן הרשב"א בספרו מלמד התלמידים (פרשת יתרו) וז"ל, זה הדבור השני בא לקיים הדבור הראשון ולשמרו, והוא כולל ארבע מצות לא תעשה ממין אחד, והמין הזה הוא הרחקת השניות מכל צד, וכבר באה מצות עשה על זה בתורה בפסוק שמע ישראל וגו' באמרו אחד. וזה כפי מה שסובל הדעת כל אחד ואחד מבני אדם. כי על החכמים להרחיק השניות הרחקה אמתית, והוא שאינו גוף ולא כח בגוף, ושהוא אחד בלא שום ענין ממשיגי הגוף. אבל לשאר בני אדם שאינם מציירים בלבם מציאות רק בדמות המורגש, יאמר להם שיש בעולם אלוה אחד שמושל בכל ומנהיג את הכל, והוא בלא ערך ובלא דמות, ולא ידקדקו עליו בענינים המשיגים את הגוף, כי זה היה רצון השם בתורה, אחר שדברה תורה כלשון בני אדם. עכ"ל. ועוד שב וכפל משנתו (בפרשת ואתחנן) על הפסוק שמע ישראל וז"ל, כי אמרו שמע ישראל, הוא קריאה לישראל לשמוע שתי מצות שבאו בפסוק זה, והוא שהושם טעם אתנחתא במלת ישראל. ובא "שמע" הנה, בדרך שני הענינים הנזכרים, והיא קבלה אמתית וקיימת, **וידיעה מושכלת** , הכל כפי מה שהוא אדם, כי על כל ישראל מצוה לקבל זה באמת בלא הרהור ספק, עד שיציירו בלבם כפי מה שמוציאים בפיהם, כאלו ידעו זה ידיעה מושכלת. ואמנם חכם לב מצוה עליו **לחקור ולדעת זה ידיעה מושכלת** , עד שמתוך כך מצוה עליו להתבונן ולדעת כל החכמות, לפי שכלן צריכות לזה. והוא אומרו וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'. ודוד אמר, דע את אלהי אביך ועבדהו. וכבר קדם שאין העבודה עבודה באמת מאין ידיעת הנעבד, והוא שהקדים תחלה, דע, ועל דרך זה באה מצות שמע על שתי המצות. ומה הן שתי מצות אלו, האחת להאמין ולדעת שהאל המחויב ההויה הנצחי, שמציאותו מחוייבת, הוא אלהינו, כלומר מושל בנו, ר"ל בכל הנמצא זולתו. והוא משגיח במעשינו, ושופט ומנהיג כל אחד ואחד ממנו, והוא המצוה אותנו והמזהירנו על יד נביאיו, כי שם אלהינו נופל על ענינים אלו. והמצוה השנית, **לדעת** ולקבל קבלה אמיתית וחזקה, שאלהים זה הוא אחד, כפי מה שסובל איש איש ממנו, כי כל המון העם אנשים ונשים גדולים וקטנים צריך שיקבלו קבלה אמיתית שיש אלוה אחד בעולם אין שני לו, והוא בשמים ובארץ

ובארבע רוחות העולם, כי לזה נתקנה התנועה. והוא מאין ערך ודמות, רואה ואינו נראה, יודע הכל ואינו נודע, כפי מה שהוא ית' אחד הוא בכל מקום וכו'. עכ"ל.
גם הצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג) כתב וז"ל, "שמע", לשון זה בא בכתוב על שלשה ענינים, האחד, שמע קול בלבד, או שמע דבור מאין ידיעה בדבר הנשמע, כמו שכתוב קול דברים אתם שומעים והדומה לו. השני, ידיעת הדבר הנשמע, כמו שכתוב והם לא ידעו כי שומע יוסף, גוי אשר לא תשמע לשונו, והדומה לו. השלישי, בקבלת הדבר הנשמע באמת, ושיחזיק בו, כמו שכתוב, דבר אתה עמנו ונשמעה, נעשה ונשמע, ויש מהם רבים. וכאשר קרא משה לכל ישראל ואמר להם שמע ישראל, רצה בזה שישמעו קבלת עול מלכות שמים, ויבינוהו על מתכונתו **כל אחד כפי שכלו** , ושיקבלוהו עליהם קבלה קיימת. וזאת המלה, ר"ל מלת "שמע", כוללת כל השלשה ענינים שכתבתי. ושמע ישראל היא קריאה לישראל לשמוע ולהבין ולקבל עליהם עול מלכות שמים בלא ספק, עד שיציירוהו בלבם כפי שמוציאין מפיהם, וכאלו **ידעוהו ידיעה משכלת** , והוא להאמין שהאל מחויב הוויה וכו'. זה צריך שיקבלו כולם, קטנים וגדולים, אנשים ונשים אמונה קיימת, ומי שאינו מאמין זה אינו ממשיגי התורה. ואמנם כל חכם לב "צריך" **שיחקור חקירה עצומה לידע** פשיטותו, ולהרחיק ממנו הרכבה ותואר הנופלים על הגוף, והוא שידע שאינו לא גוף ולא כח בגוף, ולא ישיגהו ממשיגי הגוף וכו'. עכ"ל. אולם כתב כן בלשון צריך, ולא בלשון חייב. ואי תימא דהוא בדוקא, יצא שלו שיטה חדשה אמצעיתא, אך לאור כל האמור, נראה שהוא לאו בדוקא, ולחכם לב הוא חיוב, וכאשר נקטו כל ההולכים בשיטה זו, וכתב צריך כי אין זהו חיוב על כולם, אלא על מי שהוא בר הכי וכאמור. וכן משמע בספר מלחמת מצוה (בביאור ק"ש) לבעל המאורות שכתב וז"ל, תחלה אמר שמע ישראל, כלומר שישמע ויקבל כל עם ישראל ויאמין וכו', והביא ראיות פילוסופיות לכך, ושהם נתבארו ביתר הרחבה בספרי חכמי המחקר, ואין אנו צריכין להאריך בהן, רק שהוצרכנו לדבר בזה בקצרה בענין מתבאר לכל ההמון, להודיע להם מה יש לנו להאמין באחדותו האמיתית. ע"כ. ועוד דיבר בהרחקת ההגשמה, וכתב בקצרה ראיות פילוסופיות, ושהרמב"ם וגאונים גדולים רבים האריכו בראיות רבות על זה, אין צורך לנו בזה להאריך בהם. ע"כ. ונראה שכוונתו שאין זו תכלית חיבורו, וראה שם, ברם דעתו שהיא מחוייבת לחכמים, כדכתב בריש אמיר, וכפי שהוא בעצמו טרח להביא ראיות אפילו להמון עם. וכ"כ האבודרהם (דיני קריאת שמע ד"ה והטעם) וז"ל, דבר אחר, שמע יתפרש לג' ענינים נגררים זה מזה. הא', הכנסת הקול בחוש השמע, כמו (שמות יח,א) וישמע יתרו. והב', נגרר אחר השמע, והוא **ההבנה** , כמו (דברים כח,מט)

גוי אשר לא תשמע לשונו. והג', נגרר אחר ההבנה, והיא הקבלה, כמו (דברים יא,יג) והיה אם שמוע תשמעו. ושלשתן ישנן בפסוק הזה, שמצוה על כל איש ישראל לשמוע הדבר הזה, **ולהבין אותו**, **לדעת** כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו, ולקבל עליו עול מלכותו. עכ"ל. וכן מבואר בהמשך דבריו שם במשלו של הרוקח, וכאמור דגם איהו ס"ל ידיעה.

גם הרדב"ז בתחלת ספרו מצודת דוד (מצוה ג) במצוה לייחדו כתב, וענין מצוה זו, לידע דרך יחודו ית'. וכ"כ הרב [הרמב"ם] ז"ל, וידיעת דבר זה וכו'. מצוה זו נתבארה במופתים חזקים, וראיות בריאות וטובות וכו'. עכ"ל. וכן האברבנאל (דברים פרק ו,ד) כתב וז"ל, המדע הראשון הוא יחוד אלהינו יתברך, ושלילת הרבוי ממנו. ועל זה אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ר"ל ישראל הטה אזנך ושמע והבן בלבבך. כי כל זה נכלל בלשון שמיע' וכו', וכבר עשו המעיינים מופת על אחדות הש"י וכו'. עכ"ל. ועוד ראה לעיל (סעיף ז אות י) דברים מופלאים מפי קמאי.

האוסרים חקירה בראשונים

ו. הריא"ז (סנהדרין פי"א אות ג) אחר שכתב לאסור את לימוד הפילוסופיה, שמא יבא לידי כפירה. הוסיף וז"ל, וכן צוה עלינו רבן שלנביאים ע"ה, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ולא אמר להשכיל ולהתבונן בידיעת האלהות בדרך חכמה, אלא להאמין הייחוד על פי שמועה ועל פי קבלה [היינו ש"שמענו" מאבותינו ש"קיבלו" איש מפי איש] כשם שאנו מקובלים כל התורה והמצוות על פי שמועה ועל פי קבלה וכו'. יתהלל המתהלל השכל "וידוע" אותי, כי באלה חפצתי נאם ה'. וה"ידיעה" הזאת [הנ"ל וידוע אותי] היא שמירת התורה והמצוות, כאשר אמר הנביא הזה במקום אחר, דן דין עני ואביון אז טוב, הלא היא "הדעת" אותי נאם ה'. עכ"ל. והרי שמהפסוקים שלמדו הראשונים דלעיל את חיוב החקירה, איהו יליף מינייהו על הרחקתה, והעדפת התמימות והקבלה. ושב והניף קסתו בקונ' הראיות שבסוף פסקיו לסנהדרין (דף צ ע"א) לענין יחוד ה', שלא לחקור בזה, אלא להאמין בתמימות וז"ל, אלא ודאי לא הקפידו לכך, אלא יאמין אדם היחוד כפי שכלו, ואפילו הנשים כפי מיעוט שכלן, שאמר משה ע"ה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ושמע לשון שמועה ולשון קבלה, שעל פי שמועה ועל פי קבלה יאמין דבר זה. ולא נתן משה תורה לישראל אלא בדרך אמונה ובדרך קבלה [דהיינו שלא נתן לעם ישראל הוכחות וחקירות שכליות על היחוד, אלא רק אמונה שכך הוא, והוראה על העברת הקבלה איש מאיש, ומשם אנו יודעים זאת עד היום.] וכן חכמי המשנה וחכמי התלמוד לא נתעסקו אלא בדרך קבלה ובדרך אמונה, ולא הורו לדרוש ולחקור

על ענין האלהות, ועל ענין שאר החכמות כלל. ואם היו יחידים שהיו בקיאין בהם, לא היו מורין בהם לרבים, שלא צותה תורה להורות על אלה הדברים. עכ"ל. וחזינן דמגוף פסוק שמע ישראל מסיק להיפך, להרחיק את החקירה ולקרב את התמימות. גם בספר עבודת הקודש לר' מאיר ן' גבאי (ח"ג פרק טו) דיבר נגד החקירה, כי השגת התכלית היא יחודו ורצונו. והרצון ההוא אי אפשר לדעתו, והשגתו מנועה אפי' לאדון הנביאים ע"ה להשלימו, אם לא יודיענו בעליו ית'. וא"כ שוא שקדו, ולריק יגעו החושבים כי בחקירתם ובשיקול דעתם ועיונן הפלוסופי יגיעו אל מחוז חפצם. ידמו בעצמם כי הם קרובים אל הרצון העליון, והם רחוקים ממנו וכו'. וכ"ש שהטעות והשגיאה אשר יקרה בהשגתו [בדרך חקירתית], כי בכל דור ודור התחלפו דעות אנשי העיון וכו', ע"ש באורך.

עדיפה תמימות

ז. הראב"ד הקדמון בספרו האמונה הרמה, אפילו שכל ספרו סובב סביב החקירות הפילוסופיות, בסוף הקדמתו כתב לשבח את התמימות על פני החקירה, ורק מי שמתחיל להתעסק בהם, עדיף שיעסוק בספרו זה בדרך הפילוסופיה. וכן בשו"ת הרא"ש (כלל נה סימן ט ד"ה ועל שכתבת) כתב שצריך להיות תמימים. וראה בשו"ת חות יאיר (סימן קכד) שכתב וז"ל, והנה בדורות הראשונים לפי מה ששמעתי, היו שומעים ולומדים בבחרותם ספר העקידה והעיקרים והכוזרי ודוגמתן, מפני שהיה כל מגמתן להשלמת נפשם שהוא האמונה בשורשי הדת, לכן למדו ספרים המדברים וחוקרים בה. ובזה יפה עושין דורות הללו שמתרחקים מאותן הלימודים, כי טוב ויפה לנו ולבנינו להאמין האמונות המוטלים עלינו בלי חקירה. והארכתי בזה במקום אחר. עכ"ל. ועוד כתב (סימן רי ד"ה ויפה) על דברי הרמב"ם שצריך לידע היחוד, ומ"מ אנו טוב לנו האמונה בלא שום חקירה, ונבין פירוש המילות של השיר "יגדל" כמשמען. ע"כ. וכ"כ בספר הברית (מאמר דרך אמונה אמצע פרק ז) לחלוק על הרמב"ם והחובות הלבבות בחיוב ידיעת היחוד, וכן הוא לו שם (סוף פרק יח) ובעוד דוכתי התם באורך. ועוד ראשונים ואחרונים האוחזים בדרך זו, הובאו בשו"ע המדות חלק האמונה קחנו בשם.

דרכי ההוכחות

טו. ההוכחה לכך שהשם אחד באחדות גמורה, מושתתת על מעמד הר סיני, שבו עמדו כל עם ישראל במעמד נבואי ו"ראו" את השם במראה הנבואה, וידעו שהשם אחד באחדות גמורה [הן שהוא אל יחיד, והן שאינו גוף וכו', וכדלהלן.] והעבירו זאת איש מפי איש עד אלינו. והרי לנו עדות גמורה על האחדות מכל צד. והרחבנו הוכחה זו להלן בחלק המוסר (סימן ד) לך ראה שם.

רבים מן הראשונים הביאו הוכחות שכליות רבות לאחדות השם בדרכי הפילוסופיה, והמה מושתתות על היסוד שלהשם כח אין סוף [דבר שבא בקבלה, וגם פשוט מסברא, בראותינו את כוחו של השם, היוצר ומחייה את כל העולמות, ומעוד דרכים.] שזה מכריח שהוא אחד באחדות גמורה, ועוד הם כתבו הוכחות פילוסופיות רבות. אולם רבות מהוכחות אלו, יסודם הוא ידע מדעי עתיק, שעבר עליו הקלח, עבר ובטל מן העולם. אך עדיין ישנם הוכחות פילוסופיות, שניתן להשתמש בהם גם כיום, ולהלן בחלק המוסר (סימן ד) הובאו חלק מהוכחות אלו. [גם יתכן להרכיב מחדש את ההוכחות הפילוסופיות על הידע המדעי החדש, ברם לא נודע לנו מי שעשה כן.] אל ההוכחות הפילוסופיות לאחדותו ית', רשאים ליקרב רק אנשים שלמים שהתמלאו להם תנאים רבים, ולא לרוב עם, ונתבארו הדברים למטה.

המוכיחים מהפילוסופיה

א. נחלקו הראשונים בדרכי ההוכחות לאחדות ה', ותחילה נביא חלק מהמוכיחים בהוכחות פילוסופיות [חלק מהראיות הפילוסופיות יובאו בעז"ה להלן בחלק המוסר (סימן ד)]. הרמב"ם במורה (סוף ח"א ומתחילת ח"ב והלאה) האריך הרחיב בראיות פילוסופיות לכך, וזהו עיקר ותכלית ספרו, ועוד לו במשנה תורה (יסודי התורה פ"א, הלכות ה,ז,יא) בא בזה בקצרה, וקדמוהו הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב) והחובות הלבבות (שער היחוד פרקים ז-י). וכן נמצאו רבים שהביאו ראיות פילוסופיות ליחודו, דהכי עביד ר"י החסיד באמרות טהורות חיצוניות ופנימיות הנדפ"מ מכת"י באורך, וכן הראב"ן בתחילת מאמר השכל (מצוות א,ב), והסמ"ג (עשה ב) בקצרה, וסיים, שא"צ להאריך כהרס"ג. וכן עביד הסמ"ק (מצוה ב), ובספר הבתים חלק האמונה, באורך וברוחב, ובחלק המצוות (מצוה ב) מציין לרמב"ם, ושהוא לא כתב כאן. וכ"כ ראיות פילוסופיות ליחודו בריש ספר המצרף, ובכד הקמח (ערך לולב) ועוד לו על התורה (דברים ו,ד ד"ה וע"ד השכל), ובספר מלחמת מצוה לבעל המאורות (דברים ו,ד) על הפסוק שמע ישראל, ובספר אהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ב נתיב א) גם הביא את תורף ראיות הרמב"ם. וכן הרשב"ץ במגן אבות אמונות ודעות (פרק ב ראיות לאחדותו, פרק ג לאי גשמותו, פרק ד לקדמותו). ובספר הישר (שער ח) הוכחות על מציאותו ואחדותו.

וכן נמצאו אחרונים רבים שהביאו ראיות פילוסופיות ליחודו, ומהם הרדב"ז במצודת דוד (מצוה ג) ציין ראיות פילוסופיות ליחודו, ושהם מופתים חזקים וראיות בריאות וטובות, והאברבנאל בפירושו על התורה (דברים ו,ד) מביא ראיה פילוסופית ליחודו, ובספרו

ראש אמנה, וכן הגאון ר' יצחק ב"ר יוסף קארו בספרו תולדות יצחק (ויקרא כב,יח), והמבי"ט בבית אלהים (שער ג פרק ח הביא ראיות ליחודו, ובפרק ט לאי גשמותו, ופרק י לקדמותו). ובספר ארי נוהם (פרק ו), ובספר מעשה טוביה (מאמר א) ועל כך בנוי כל הספר. [והרמח"ל בריש ספרו דרך השם (פ"א אות ב) כתב על מציאות האל ואחדותו, שדברים אלה ידענום בקבלה מן האבות ומן הנביאים, והשיגום כל ישראל במעמד הר סיני וכו'. והוסיף וז"ל, אמנם גם מצד החקירה במופתים הלמודיים יאמנו כל העניינים האלה, ויוכרח היותם כן מכח הנמצאות ומשיגיהם אשר אנחנו רואים בעינינו, על פי חכמת הטבע, ההנדסה, התכונה ושאר החכמות, שמהם תילקחנה הקדמות אמיתיות, אשר יולד מהן בירור העניינים האמתיים האלה, ואמנם לא נאריך עתה בזה וכו'. עכ"ל. הנה לנו שגם הוא אוחז מחקירות אלו, ונראה שהתאווה לחבר חיבור בדרך זו, כאשר מורה לשונו "ואמנם לא נאריך עתה בזה", עתה לא, אך שמא בזמן אחר כן, ומ"מ לא עלה בידו, כי נפטר צעיר לימים, וספר זה הוא מהאחרונים שחיבר, ואיך שלא יהיה, הוא מציין אליהם, וס"ל דמשם מקור והוכחות לידיעת מציאות האל ואחדותו, ומשבח את הפילוסופיה בזה, ומורה באצבע ללומדה.] ועוד ראה להלן חלק המוסר (סוף סימן ד) עוד ראשונים ואחרונים שהביאו ראיות פילוסופיות לאחדותו.

ובודאי כל אלו קמאי ובתראי, שהביאו ראיות פילוסופיות לידיעת מציאות ה', ונקבצו בשו"ע המדות (חלק האמונה) קחנו משם וא"צ לכפול, ק"ו דסבירא להו שידיעת אחדותו תהיה דרך הראיות הפילוסופיות, שאם שם, שהפשט הפשוט להוכיח את ידיעת ה' הוא ממעמד הר סיני, בכל זאת העדיפו את הראיות הפילוסופיות, ק"ו כאן שיסברו כן.

מרחיקי הפילוסופיה שבאחדותו כן השתמשו בה

ב. יתירה מכך נמצאו כאלו האוסרים את החקירה הפילוסופית, ברם לענין יחוד השם, הם בעצמם הביאו ראיות פילוסופיות, מה שמראה עוד את ההיפך הגמור, שאפילו אוסרי החקירה הפילוסופית, בענין יחודו אחזו בה בשתי ידים. שכן הוא בספר הישר (שער ו ד"ה והמדה העשירית) שכתב להרחיק את הפילוסופיה וכגון כתב שם בזה"ל, שיש חכמות משחיתות האמונה כמין חכמות חיצוניות וחכמות פליסופיוס, ואין צריך לעובד אלקים לשקוד עליהם, רק ירחק מהם בכל כחו וכו', וחכמת הפילוסופיא תרחיקו לאט לאט. ע"כ. ומאידך בהמשך ספרו (שער ח) הביא ראיות פילוסופיות על מציאות האל ואחדותו. [ברם באמת אין ממנו ראיה גמורה, היות ואיהו עומד בשיטה אמצעית, שיש בפילוסופיה טוב, רק שהמכשול קרוב, וכפי שסיים שם, וחכמת הפילוסופיא יש לה בתחלתה דברים והקדמות משבשים האמונה, ולא יבטח כל הנכנס בה, שתאבד

אמונתו אם לא יהיה לו מלמד בקי וחסיד, שיורהו וישמרהו מן המקומות אשר תחלש אמונתו, ואז ימלט האדם ממכשלות הפילוסופיא, וישיג התועלת אשר הוא מבקש. אבל כשיקרא לבד ספרי הפילוסופיא, או יקראם עם רב חכם ושאינו חסיד גמור, אין ספק כי תשחת אמונתו, ויפסיד יותר ממה שירויח. עכ"ל. וא"כ כוונתו בהבאתו ראיות פילוסופיות ליחודו, דבזה איהו הרב המדריכנו, ובכה"ג ס"ל דשפיר להשתמש בפילוסופיה, רימון יאכילנו וקליפתו זרק, וכל כה"ג ס"ל דשרי.]

וכן בספר אור החיים ליעב"ץ ממגורשי ספרד, שכל ספרו בנוי נגד החקירה הפילוסופית, ואפי"ה בהמשך הספר (סוף פרק י) הביא את ספר הישר הנ"ל, וסיים וז"ל, שאם תחשוק נפשך לדעת איזה ראיה על הרחקת הגשמות, דרוש אותה מעל ספר הישר הנזכר, ומעל ספר חובות הלבבות, ותשמע אותה ממלמד חסיד גדול ובקי במלאכה, ואל תעמיק הרבה, כי גדול שכרך יותר מצד האמונה, משיגדל מצד החקירה וכו'. עכ"ל. הרי אף שהספר נגד לימוד הפילוסופיא בספרי הגויים, ואפילו הרחיק את לימוד המורה שם [אע"פ שגם הוא מודה שהרמב"ם גופיה בוודאי לא קרב אליו רע, וכאשר האריך שם (פרקים ט,י)], חזינן דאת הספרים חובות הלבבות והישר, עם ראיותיהם הפילוסופיות, משבח ומורה באצבע לראות שם, כל אשר נפשו חושקת לדעתם. [ברם דעתו שאין חיוב לדעת, אלא לקבל איש מפי איש שכך הוא, לא רק לגבי ידיעת מציאותו, אלא אף לענין יחודו, ופירוש שמע ישראל היינו קבל ישראל, וכמש"כ בפרק ד (ד"ה ואנכי). אך מ"מ כאמור, מפנה אל הראיות הפילוסופיות לענין יחודו, שבודאי יש בכך חיזוק האמונה, ברם לא חיוב לשיטתו], וחזינן דאף שהוא מכת מרחיקי הפילוסופיה, לענין יחוד ה' הביא את הראיות הפילוסופיות, ואחזם.

וכן הגאון ר' יעקב עמדין שתקף רבות את הפילוסופיה, עד שכתב במגדל עוז (אוצר הטוב דף כב ע"ב ס"ק יא) לחפש ידיעות אלהיות בהפילוסופיא, הוא כמו לחפש כהן בבית הקברות. ועוד שם (ס"ק יג) כתב, חוש החקירה חרפה היא לנו. ונקבצו עוד מדבריו בזה **במאמר חיוב ידיעת ה** (**כותרת היעב"ץ בערך עמ' כט**) קחנו משם. מאידך איהו גופיה במטפחת הספרים (בסופו במפתחות ומילואים על ח"ב דף צד בהשגות על ספר יושר לבב) כתב, שמצוה לחקור בו יתעלה. ובין דבריו הוכיח היעב"ץ ממה שמצינו שהאר"י ז"ל צוה לגמור בעשרת ימי תשובה קריאת ספר חובות הלבבות. חזינן דס"ל דשפיר וראוי ללמוד את שער היחוד, ושכן דעת האר"י הקדוש. וכן עביד רבנו צדוק מלובלין בדברי סופרים (ספר הזכרונות עמ' 50) שדיבר בגנות הפילוסופיא, בזמן ההשכלה, ושירחקו מספרים חיצונים, וכדחזינן הרסם. ושהבאת ראיה מהרמב"ם אינה,

כי הוא ראינו שיצא נקי, והיום חזינן להיפך. ובהמשך סומך את החקירה על רצף המסירה מדור לדור, כי ראינו את מתן תורה, וא"צ להוכחות פילוסופיות שהם נזקקות לגויים וכו' ע"ש. אולם בענין יחודו, משתמש איהו גופיה בפילוסופיה, וכדעביד בדברי סופרים (ספר הזכרונות עמ' 55 מצוה ג) על מצות היחוד, שנאמר שמע ישראל, ופירוש שמיעה זו הבנה, וכמ"ש בחובת הלבבות (שער היחוד) שאין יוצא ידי חובתו בדברו בפיו אמונת היחוד, ובלבבו אינו מייחד האמת. עכ"ל. גם המעיין גנים שנתחבר על אור החיים הנ"ל (פרק י אות ד) על המילים "ואל תעמיק הרבה", הוסיף, שדברי האור החיים המה על הרחקת ההגשמה, שנראה מהרמב"ם שיש בזה מצוה, ומ"מ גם בזה סייג האור החיים שלא בהעמקה. ושכן עשה בספרו דרך פקודיך על מצות השבתת חמץ. אך על אמונת המציאות, נראה לי שאסור לגמרי לחקור, רק להאמין אמונת אומן. עכת"ד [ומה שסיים איסור חקירת מציאותו, לכאורה יש להשיבו, דלמטוניה שביאר את סיבת ההיתר להתבונן בחקירת ההגשמה, לפי שלהרמב"ם יש בזה מצוה, הרי להרמב"ם יש מצות עשה גם על ידיעת מציאות האל. ומ"מ לענין נידו"ד חזינן, דאף שהרב מעיין גנים הוא מכת מרחיקי הפילוסופיא, מ"מ כן אוחז מהראיות הפילוסופיות כאן. אמנם עם גבולות לפי שיטתו, ברם לא דחאם בשתי ידים, כאשר דרכו בענייני פילסופיה.]

איברא דבספר דרך חיים לגאון ר' מנחם די לונזאנו (בנספח בסוף הספר עמ' רצט בהוצאת חברת אהבת שלום, ומאמר זה נדפס בגוף הספר במהדורא קמא. אמנם במהדורא בתרא השמיט המחבר את מאמר זה מגוף הספר. אולם אין זו חזרה בו מדבריו, לפי שגם במהדורא בתרא שם, ציין המחבר לעיין במהדורא קמא) ושם כתב באורך נגד הפילוסופיה, והוסיף, ומי שחשב שמצא לו תקנה כשילמד עם בקי וחסיד, לאו מילתא היא דאמר. כי איך יבטח עוד על איש בעולם, ולא ישיב אל לבו לאמר, אם בארזים נפלה שלהבת, מה יעשו אזובי קיר, הטוב טוב הוא האיש הזה מהגאון ומהרמב"ם ומראב"ע ומשאר הנז' לעיל וכו'. עכ"ל. לאמור שבא להשיב על ספר הישר והאור החיים הנ"ל, כפי שהזכירם לעיל, ואף שכאן לא הזכירם רק דחאם, עשה כן מפני הכבוד. וכתוכן דבריו הביאו המהדירים (שם עמ' רפט) שכ"כ בספר אמונת חכמים (ריש פרק כב). א"כ אינהו ס"ל לאסור את הפילוסופיה בכל אופן אף לענין יחודו.

הוכחת יחודו ממשה וממעמד הר סיני וגם מהפילוסופיה

ג. עד כה עסקנו בהוכחות פילוסופיות לאחדותו השלימה, ועתה נוכיח שהסרת ההגשמה ושלימות יחודו היא קבלה בידינו מהר סיני, כפי שכן מופיע בתורה שבעל פה עוד מלפני זמן המשנה, ובזה מבואר שכך היא קבלה בידינו דור אחר דור. ועוד

נביא שכ"כ הראשונים להדיא, שכן היא קבלה בידנו, שהנה, יוסף בן מתתיהו שחי בזמן חורבן בית שני [שהעיד את קורות הימים בספריו, ואת אשר ראו עיניו, ונמצאו דבריו מכוונים לאמת, בתארו את מידות בית המקדש לפרטי פרטים, כאשר מודדים היום הארכיאולוגים את חפירות הבית. והראשונים הביאו ממנו ראיות רבות, והוא ידוע בתור גדול ההיסטוריונים], כותב בספרו יוסף בן מתתיהו נגד אפיון (ח"ב אות טז) וז"ל, **עוד זאת ביאר משה** , כי האל' לא נולד ולא נוצר, ולא ישתנה עד נצח נצחים. הוא נעלה ונשגב על כל הוד והדר, ולא ישערהו בן תמותה. ואף כי ידענו את ידו החזקה, הנה נעלמה ונסתרה מאתנו עצמותו ואיכותו וכו'. אבל מחוקקנו [משה] אשר כל פעולותיו ומעשיו היו לפי חקיו ומשפטיו, לא די כי הצליח **להורות לכל** אנשי דורו להאמין בכל הרעיונות האלה, **עוד שינן** את האמונה הזאת באל' גם לזרעם אחריהם, ועד עולם לא תמוש מהם. וממשיך (שם אות כא) וז"ל, **ואלה הם הדברים אשר נצטוינו ונזהרנו לשמרם וידועים הם לכל** , הדבר הראשון הוא על אודות האל', כי הוא על הכל, ובכל מקום כבודו. הוא שלם ותמים. הוא היוצר והמחיה את הכל. הוא ראשון ואמצעי וסוף כל דבר. הוא גדול בכל מעשיו, ונורא בכל פעולותיו. ומרומם בכחו ובגבורתו. אבל אי אפשר להשיגו ולהעריך את גדלו ותפארתו. ואין כל תואר לשערהו. לשון איש קצרה מלהביע, ולבבו לא יוכל להבין צורתו וצלמו. ואין נכון להעלות במחשבה תמונה או תבנית לאל, כי הוא רואה ואינו נראה וכו'. עכ"ל. הנה לנו שקבלה היא ביד כל ישראל ממשה רבינו עד זמן חרבן בית שני, "וידועים הם לכל", שלימות אחדותו.

אונקלוס

וכך מפרש אונקלוס לאורך תרגומו, את כל פסוקי ההגשמה בדרך הסרת ההגשמה, וכפי שביאר את דרכו המורה (ח"א פרק כא תרגום הגר"י קאפח) וז"ל, אבל התרגום הלך כפי שיטתו בעניינים אלה, והיא שכל דבר שהוא מוצא אותו מיוחס לה', ויש בו הגשמה, או ספיחי הגשמה, מפרשו כאלו הושמט אשר היחס אליו, ועושה אותו היחס לדבר מסויים נספח לה', אלא שהושמט. אמר במה שנאמר, והנה ה' נצב עליו (בראשית כח,יג), יקרא דה' מעתד עלווהי. ואמר בפסוק יצף ה' ביני ובינך (בראשית לא,מט), יסך מימרא דה'. ועל דרך זו נמשך פירושו ע"ה, וכך עשה באמרו ויעבר ה' על פניו (שמות לד,ו), ואעבר ה' שכינתיה על אפוהי וקרא. ונמצא שהדבר אשר "עבר", לדעתו נברא בלי ספק, ועשה כנוי "פניו" מוסב אל משה רבינו, ויהיה פירוש "על פניו", לפניו, כמו שנאמר, ותעבור המנחה על פניו. עכ"ל. ועע"ש שממשיך להראות שכן דרכו של אונקלוס. וכ"כ עוד במורה (ח"א פרק כז) וז"ל, אנקלוס הגר, שלם מאד בלשון העברית והארמית, וכבר נתן דעתו לסלוק

הגשמות, וכל תאר שמתאר הכתוב, המביא לידי גשמות, מבארו כפי עניינו. וכל שהוא מוצא מן השמות הללו המורים על מין ממיני התנועה, עושה ענין התנועה, התגלות והופעת אור נברא, כלומר שכינה, או השגחה. וכך תרגם, ירד ה' (שמות יט,יא), יתגלי ה'. וירד ה' (שם יט,כ), ואתגלי ה'. ולא אמר ונחת ה'. ארדה נא ואראה (בראשית יח,כא), אתגלי כען ואדון. **וזה נמשך בתרגומו** [כן הוא לאורך תרגומו]. עכ"ל. ועע"ש, ובהמשך (פרקים כח, לז, ובפרט בפרק מח).

ויתירה מכך, כתב הרמב"ם במורה (ח"ב פרק לג) על דרכו של אונקלוס בהרחקת ההגשמה, וגודל דיוק הבנת המקראות בזה, ע"ש, וכתב וז"ל, והעניינים המופלאים הנעלים הללו, כבר ידעת, כי אונקלוס קבל אותם מפי ר' אליעזר ור' יהושע (מגלה ג ע"א), אשר הם חכמי ישראל בסתם, כמו שבארו. עכ"ל. והנה הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, בבארו את סדר העברת התורה שבעל פה, כתב וז"ל, חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, והם גדולי החכמים שקיבלו ממנו ואלו הם. ר' אליעזר הגדול ור' יהושע וכו'. עכ"ל. הנה שאונקלוס קיבל מהמקבלים. ואונקלוס חי בסמוך ונראה לחורבן בית שני. [ובמגילה (ג ע"א) שהתרגום ניתן בסיני, אלא ששכחום וחזרו ויסדום.] וגם התרגום היה נקרא בכל ישראל בכל שבת בעת קריאת התורה, כדאיתא במגילה (כג ע"ב) [וברמב"ם (תפילה פי"ב ה"י) שנהגו לתרגם את המקרא, מימות עזרא, ואולם אז כמובן עדיין לא היה תרגום אונקלוס, כמות שהוא לפנינו, אך כשהתפשט בכל ישראל קראוהו.] עד שהארמית נהיתה שפה זרה לרוב העם, ועל כן ביטלו את קריאת התרגום בעת קריאת התורה, ראה בטור ובשו"ע (או"ח סי' קמה), ואצל התימנים עד היום קוראים את התרגום כדינא דגמרא. הרי לנו, שמלבד שאונקלוס מבאר את היחוד השלם, ושקיבל זאת מהמקבלים, כל ישראל היו קוראים בכל שבת את תרגומו, והרי לפנינו עוד ראיה על המסורת הקדומה בעם ישראל באחדותו יתעלה. ועוד ראה במורה (ח"א פמ"ח) שהמנהג היה אז בספרד, מקום ילדותו של הרמב"ם, ללמד את הילדים מקרא עם תרגום, ראה שם בהערה הגר"י קאפח (הע' 4), וכנראה בעוד מקומות בעולם.

זוהר ובראשית רבה

והכי מפורש בבראשית רבה (פרשה כז,א) גדול כוחן של נביאים שהם מדמין את הצורה ליוצרה, שנאמר, ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם. עכ"ל. ומפורש שאין סיפורי הנביאים לנו את מראות הנבואה שראו, מה שהם ראו באמת, אלא רק דמיון שדימו לצורכנו. וכך הרמב"ם במורה (ח"א פרק מו) מוכיח ממדרש זה את הרחקת ההגשמה, שהיתה מקובלת בזמן חז"ל, ע"ש. הרי לנו עוד מקור קדום מאוד לשלילת ההגשמה.

זאת ועוד, בזוהר כתוב פעמים רבות, שה' אחד באחדות גמורה, ומהם בפתח אליהו (בהקדמת תיקוני הזוהר), וכן הוא בריש האדרא (פרשת נשא ארור האיש וכו') ועוד (פנחס דף רנז ע"ב ואית למנדע וכו' וכפי שביאר את פשטו הרמח"ל בדעת תבונות אות פ ע"ש), ועוד (פנחס דף רנח אוף הכי נשמתא וכו', הביאו השומר אמונים ח"ב אות יא ד"ה המשל בזה לנידו"ד. ועוד שם עיקר ו הביא) ובזוהר חדש (דף נה) כל מחשבתין לאן למחשב ביה, ולית חד מנייהו דידע לאשגא ליה וכו'. והרי שגם כאן מבואר שכן היה בקבלה בישראל מימות רשב"י.

ראשונים שכתבו שקבלה היא בידנו

ד. וכ"כ הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב אות ט) ש **קבלה** היא בידנו על אחדותו השלימה של הבורא, והראיה שאנו מצאנו חכמי אומתינו הנאמנים על דתנו, בכל מקום שמצאו מן הספקות הללו [בפסוקים המורים על הגשמה], אינם מתרגמים אותו בלשון גשמות, אלא מסיבים אותו למה שמתאים לכלל שקדם [רק למושגים מושאלים] והם תלמידי הנביאים, ויותר בקיאים בדברי הנביאים. ואילו היה לדעתם שהבטוים הללו כפי גשמותם, היו מתרגמים אותם כפשטם. אלא נתברר אצלם **מפי הנביאים** , מלבד מה שחייבה דעתם, שהבטוים הגשמיים הללו נתכוונו בהם לענייינים נכבדים ונעלים, לפיכך תרגמום כפי שנתאמת אצלם וכו'. עכ"ל. וכן הר"ר שמואל ספורט"א (צוטטו דבריו בשו"ת מהר"ם אלשאקר סי' קיז) שחי בזמנו של הרמב"ן, שלח לתפוס עליהם [על חכמי צרפת שיצא מלפניהם הקצף על הרמב"ם בנושא ההגשמה] כתב וז"ל, מה תעתירו עליו דבריכ', ומה תנסוהו, הודיעונו על מה תריבוהו וכו'. תחלת דברי רבי' הגדול בספ' המדע ואמירתו הראשונית שאין ליוצר הכל גשם ותבנית. ואנכי הצעיר נמס ונבזה, תמה אם נחלקו אבות העולם על זה, **שהרי דבר זה קבלה היא בידינו**, **אשר רבו מרבו אליו מסרן**, **ולא מפי עצמו אמרן** , כי כן כתבו כל הגאונים הקדמוני' וחכמי גליותינו וכו'. עכ"ל. גם בספר מאור האפלה לחד דמן קמאי רבי נתנאל בן ישעיה מתימן, (פרשת דברים ד, תירגמו והדפיסו מכת"י הגר"י קאפח), כתב וז"ל, ושמור נפשך מאד, זו אזהרה מלהאמין הגשמות ומלשכוח מה שהושג, אמרו [בגמ'] זו אזהרה לשוכח תלמודו, והוא מה שהשיגו בסיני, ונתאמת להם שלילת הגשמיות שם, והוא אמרו אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, כלומר אמונת מציאות ה' ואחדותו. והודעתם לבניך ולבני בניך, חובה עלינו לפרסם יחוד ה', ולשלול ממנו הגשמיות וכו'. עכ"ל. והרי שלומד בגמ', שבמעמד הר סיני, הכירו כל עם ישראל את שלילת ההגשמה, והנה לנו עדות

גמורה על כך, ושהתורה כאן ציוותה לא לשכוח את אשר ראינו, ועוד מצווה ללמד זאת את הבנים הבאים אחרינו. הנה לנו קבלה גמורה איש מפי איש על כך.
גם בצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג ד"ה מציאות האל) כתב שהפילוסופים הביאו ראיות חזקות לכך, אך היות והם הביאו ראיות לקדמות העולם, לכן הוא לא הביא כלל מראיותיהם. "אבל אמונתנו **וקבלתנו האמיתית כמו שמסרה לנו משה אדון הנביאים, כי השם יתברך מצוי ומשגיח, והוא אחד ואינו גוף, ולא בעל תמונה, וכי חידש העולם בכלל** וכו'". הנה לנו דס"ל שיחוד ה' בא בקבלה. ובהמשך משיב בטענות פילוסופיות על שהעולם קדמון, וסותרם מן הכוכבים וממסילותיהם, ומן הסדר הנמצא בבריאה, המראה שיד מכוונת עשתה זאת, ולכן הנביאים נתנו לאות על מציאות הבורא, את הכוכבים והגלגלים. ומראה מהיכן יודע שמשה מסר לנו כן, לפי שמשה אמר שמע ישראל וגו' אחד, ו"שמע" פירושו שלושה עניינים, גם שמיעת האוזן, גם הבנה, וגם האמנה. ו"אחד" פירושו, להמליכו בכל מקום. והמאמין כי הוא בשמים ובארץ ובכל מקום, ישיג שאינו גוף, לפי שגוף מוגבל במקום וכו'. וסיים, ואמנם כל חכם לב, צריך שיחקור חקירה עצומה לידע פשיטותו, ולהרחיק ממנו הרכבה ותאור הנופלים על הגוף, והוא שידע שאינו לא גוף ולא כח בגוף וכו'. ומביא לכך ראיות פילוסופיות קצרות ע"ש. עכת"ד.
ונמצא שהחכם צריך לראיות פילוסופיות, ובין כה כן יש לנו בקבלה ממשה, כמבואר בפסוק שמע ישראל וגו', וזה יספיק להמון. גם החכם אנבוניט אברם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיח ד"ה והתבוננו רבותינו) בשבחו את ספר המורה, מספר על שטעו בהגשמה קודם צאת ספרי הרמב"ם, ושראה בכתבים רבים מזמן המח' על ספר המורה, שהיו צריכים להגן על דברי הרמב"ם בכותבו על ביטול ההגשמה, וכן הוא באיגרת הרמב"ן הנ"ל, והרי שחכמי צרפת כמדומה שהיו מגשימים בפרהסיא בזמן ההוא וכו'.
והנה היום תהילות לאל נעקרה אותה האמונה הרעה מעיקרה, מכל כוחותינו לא שמענו מי שהחזיק בה כלל, או שיתבלבל בהאמנתה, וזה עם הידיעה מופתית, **או בידיעת קבלה** . הנה אם לא יצא ולא יושג מן התפלספות רבינו הגדול [הרמב"ם] תועלת בעיונו בלתי זה, היה באמת מספיק. עכ"ד. הנה שאומר שכן הוא בקבלה. וע"ע להלן (אות ו) עוד ראשונים רבים שכתבו כן.

עוד רבים מהראשונים

להאמור, כן יש לומר בכל הראשונים שכתבו שמצות יחוד ה', הוא היחוד גמור, כנאמר "השם אחד" והובאו לעיל (סעיף ב), הרי שהיות וכך למדו בפרוש הפסוק ה' אחד, ממילא יש לנו קבלה ממשה על היחוד, שהועברה מדור לדור, מנתינת התורה בסיני,

עד אלינו. והרי שגם הם יסברו את ההוכחה השכלית לשלימות היחוד, מתוך ההוכחה לאמיתות דברי משה, רבן של הנביאים, והעברת דבריו מדור אל דור. זאת ועוד, היות שפשוט וברור שיחוד ה' הוא בתכלית היחוד מכל צד, כאשר מוסכם, וכפי שנתבאר לעיל לאורך כל הסימן מפי ספרים וסופרים, א"כ כשראו במעמד הר סיני את כבוד ה', הרי שהכירו וידעו את אחדותו, וברור שהעבירו זאת מדור אל דור עד אלינו, והרי לנו מכאן הוכחה ממעמד הר סיני לאחדותו, וכפי שכ"כ להדיא חד מין קמאי בספר מאור האפלה (פרשת דברים ד תרגום הגר"י קאפח) שאת שלילת ההגשמה השיג עם ישראל במעמד הר סיני, ונצטוו מלשכוח זאת בפסוק ושמור נפשך מאד וגו', וכ"כ הרמח"ל שיובא בסמוך. .

אחרונים

ה. האברבנאל על התורה (דברים פ"ד פסוק כה ד"ה ואחר שזכר) כתב, אחר שהזכיר הפסוק את מעמד הר סיני ויציאת מצרים, ביאר הפסוק את התכלית מהם ואמר, "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים", רוצה לומר שתכלית מעמד הר סיני, בעבור שתדע שהשם יתברך הוא האלהים, **הוא אחד ואין עוד** מלבדו. ותכלית יציאת מצרים, מאהבת ה' את האבות, כדי להוריש את בניהם את ארץ ישראל. ואח"כ אמר, וידעת היום והשבות אל לבבך, שלאור האמור, אל תהיה עקש, אלא דע והשב ללבבך שה' הוא האלהים, ותעבדו במצות הארץ, ואז לא תקיא הארץ אתכם, ויקויימו שתי התכליות, של יציאת מצרים [שא"י תהיה לעם ישראל], ושל מעמד הר סיני [הוכחת אלהותו ואחדותו] הנ"ל. ופירוש וידעת, שישים בלבו מעמד הר סיני, ואז לא ישאר בלבו ספק כלל, לא במציאות השם יתברך **ולא באחדותו וביכולתו** , וזהו אמרו והשבות אל לבבך, שהוא מלשון בשובה ונחת (ישעיה ל) [שעל ידי מעמד זה, האדם ידע בנחת, ללא ספקות, כי ידע בבירור שה' הוא האלהים, ושאין עוד.] עכת"ד. וחזינן דס"ל שגם את יחוד ה' יודעים דרך מעמד הר סיני. ברם כוונתו מבוארת בהמשך שם, שידיעת אחדותו דרך מעמד הר סיני היינו ידיעה מפי משה, ולא שיש הוכחה שכלית על ידי מעמד הר סיני שה' אחד, אלא שיש לנו הוראה מפי משה לכך, וכיון שמשה אמת ותורתו אמת, אם כן יחודו בודאי אמת. וגם הוא כן נזקק לפילוסופיה לגבי אחדותו שכתב (דברים ו,ד) לגבי הוכחת יחודו שיש לחלקה לשנים, הוכחה לפשיטות ה' שאין בו הרכבה ורבוי, לצורך כך הפנה להוכחות הפילוסופיה שכתב (בד"ה השני), שכן רואים מן העולם, שכל מערכות הטבע קשורות זו לזו, עד הגלגל העליון, וחייב להיות לו מניע, עד שנגיע אל מחוייב המציאות, שבהכרח לא מורכב, כי אז לא היה מחוייב המציאות, והיינו מגיעים למניע שמעליו,

שהוא המחוייב. ולגבי מניעת השניות שאין אלהים זולתו, כתב, שאין הוכחה עיונית לכך, ואת זה אנו יודעים מפי משה אדון הנביאים מפי השם יתברך, כנאמר "ה' אחד". ע"כ. הנה לנו דס"ל שידיעת ה' ואל יחיד נדע דרך מעמד הר סיני, ושה' אחד בתכלית, נידע מהפילוסופיה.

גם הרמח"ל בריש ספרו דרך השם (פ"א אות ב) כתב על מציאות האל ואחדותו וז"ל, ואולם דברים אלה **ידענום בקבלה מן האבות ומן הנביאים** , והשיגום כל ישראל במעמד הר סיני, ועמדו על אמיתתם בברור, ולימדום לבניהם דור אחר דור כיום הזה, שכן ציום משה רבינו ע"ה מפי הגבורה, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו', והודעתם לבניך ולבני בניך. אמנם גם מצד החקירה במופתים הלמודיים יאמנו כל העניינים האלה, ויוכרח היותם כן מכח הנמצאות ומשיגיהם אשר אנחנו רואים בעינינו, על פי חכמת הטבע, ההנדסה, התכונה ושאר החכמות, שמהם תילקחנה הקדמות אמיתיות אשר יולד מהן ברור העניינים האמתיים האלה, ואמנם לא נאריך עתה בזה, אלא נציע ההקדמות לאמתם, ונסדר הדברים על בוריים כפי **המסורת שבידינו והמפורסם בכל אומתינו** . עכ"ל. הנה לנו שיש בזה קבלה וגם ראיות פילוסופיות אלא שעתה במסגרת ספרו לא נאריך בזה [הרי שבתאוותו היה לחבר על כך מאמר, כפי שהיה בקי בחכמה זו, וכאשר הדברים מבצבצים בספריו, ובפרט בחיבורו הנקרא חכמת ההגיון, הכולל את כל כללי חכמה זו, ותכלית ספרו זה הוא בשביל ללמוד גמרא בהוכחות נכונות, לפי כללי חכמת ההגיון ע"ש, וכן ניכר בספרו חוקר ומקובל, שהיה בקיא בחכמה זו]. וכן המהר"ם שיק בספר המצוות שלו (מצוה כה) על הפסוק אנכי ה', ס"ל שהוא חיוב לברר אמיתת אמונה הזאת ע"י מעמד הר סיני, שעל ידו תדע ותבין כי ה' הוא האלקים, הוא מהווה כל ההוויות, ומחוייב המציאות וכו'. וממשיך, ולפי האמור נראה, דבכלל מ"ע זו הוא כל ענייני אמונות, שהקב"ה הוא הבורא עולם, והוא מנהיגו, ומקיימו, מהרסו, ומשדדו לפי צורך העולם, **כאשר ראינו בניסים ונפלאות בשעת יציאת מצרים**, **שהוא יתברך אין בו חסרון**, **ובלתי משתנה**, **שהוא מחוייב המציאות** וכו'. [ועתה מבאר, כיצד יוצא כל זה מלשון הפסוק "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"] בזה שאמר "אנכי ה'", שבשמו הגדול [שם הויה הנ"ל בפסוק] נרמז בו שהוא היה הווה ויהיה, והמהווה כל הוויות כולן. שהוא אלקינו [הכוונה לנאמר בפסוק זה "אלהיך", ושמא צריך לגרוס "שהוא אלקיך"] כנאמר, כי חלק ה' עמו, שבשעת הצורך הוא משדד העולם בנסים ונפלאות, ולזה ראיה, "אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ובין ההוויה ובין השידוד הוא עומד בלי שינוי, והוא הוא, והיינו "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים",

בלתי משתנה. וכנאמר בפ' האזינו, ראו עתה כי אני אני הוא, בלתי משתנה, כמ"ש בעל העיקרים (מאמר ד) דדבר המשתנה אינו שייך לומר עליו אני אני הוא. וזה בכלל דברי הרמב"ן שכ', שהמצוה הוא שידעו ויאמינו, **שבכלל מצוה זו יש דברים ששייך עליהם ידיעה**, **כדלעיל**, **ויש שיאמינו** . עכ"ל. וחזינן למעשה שכלל את פרטי מצות יחוד ה' בכלל הפסוק אנכי ה', וס"ל שמה שניתן ללמוד מהר סיני משם נדעהו. ומה שלא ניתן לדעתו דרך הר סיני, נדעהו דרך הקבלה איש מאיש. הנה לנו שסובר שניתן להוכיח ממעמד הר סיני "שהוא יתברך אין בו חסרון, ובלתי משתנה, שהוא מחוייב המציאות". וכן מבואר במהר"ל בספרו גבורות השם (הקדמה שניה) בדברו על מסקנות החקירות בשכל אנושי מהי הנשמה, שהעלו חרס, וכתב ז"ל, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת, שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם, דברים הנעלמים הכמוסים. עכ"ל.

שו"ע

עוד איתא בשו"ע הלכות תפלין (או"ח סימן כה סעיף ה) והוא העתק לשון הטור (שם) וז"ל, ויכוין בהנחתן, שצונו המקום, להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהן יחוד שמו ויציאת מצרים. על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור יציאת מצרים, על ידי נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, שהוא יחיד בעולמו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. עכ"ל. הנה לנו שיציאת מצרים והמופתים שעשה ה' לנו, מוכיחים את יחודו. אלא שיש לחלק, שאין חולק שמעמד הר סיני ושאר מופתים שעשה ה' לנו, מוכיחים שה' הוא אל יחיד, ועיקר עיסוקנו בהוכחת שלימות היחוד, שלילת המורכבות וכו', וזה ליכא ראיה מדברי השו"ע כאן. וע"ע במש"כ לעיל (סעיף ב אות ד והלאה) בראיה זו מהשו"ע.

חיוב לשלמים

ברם כל הני אשלי רברבי שכתבו שחובה לחקור דרך החקירות הפילוסופיות, חיוב זה הוא רק לשלמים, ולא להמון עם, ועמדנו על כך במקום אחר, וכאן נבא בקצירת האומר. שכ"כ הרס"ג בהאמונות והדעות (הקדמה אות ו עמ' כח), והחובות הלבבות (בהקדמה ד"ה ואני שאלתי), והרמב"ם במשנה תורה (יסודי התורה פ"ב הי"ב) צוו חכמים הראשונים [על לימוד מעשה מרכבה, כדכתב בסוף הלכה יא, ולדעתו החקירות האלהיות, הן מעשה מרכבה] **שלא לדרוש** בדברים אלו אלא לאיש אחד בלבד, והוא שיהיה חכם ומבין מדעתו, אחר כך מוסרין לו ראשי הפרקים, ומודיעין אותו שמץ

מן הדבר, והוא מבין מדעתו יודע סוף הדבר ועומקו. ודברים אלו דברים עמוקים הם עד למאד, **ואין כל דעת ודעת ראויה לסבלן** וכו'. עכ"ל. וכ"כ עוד במורה הנבוכים (בהקדמה), ועוד לו במורה (בהקדמת חלק ג) על חובת הסתרה דברים אלו מהבנת ההמון. וכ"כ עוד (ח"א לג,לד) באורך וברוחב, ועוד לו (ח"ג רפכ"ז), ובעוד דוכתי. וכ"כ האבן עזרא (שמות כ,א בפירוש הארוך) ובספר הבתים ספר המצוה (מצוה א שער א) ובאהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב ז) ובספר מלמד התלמידים (פרשת יתרו) ובצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג) ועוד.

התנאים קודם לימודה, וטעם הדבר, ביאר הרמב"ם במורה (ח"א פרק לד) ובסיכום כתב, ולכן הכרחי להשגת השלמות ללמוד תחילה מלאכת ההגיון, ואח"כ במקצועות ההכשרתיים כסדרם, ואח"כ במדעי הטבע, ואח"כ במדעי האלהות. ועוד חייב שם את השלמות במדות. וכ"כ עוד (מאמר א פרק לג, ופרק ה). ובח"ב (פרק כג) ביאר את הצורך במדות ישרות, כדי לעמוד על האמת, כי במקום שישמע דבר שסותר את אשר חונך עליו, או שיש לו תועלת כל שהיא, שאז כדי להגיע לאמת, מוכרח להתערטל מן השאיפות, ולעזוב את ההרגל, ולהשען על העיון המוחלט. וגם עם שלמות המדות לא די, אלא שצריך תחלה שיהיה בעל תבונה טובה, והיא אחר שיכשיר עצמו במדעים ההכשרתיים [הנ"ל], וידיעת חוקי ההגיון, וידיעת מדעי הטבע, ויישור המדות, שכל זמן שהאדם מוצא את עצמו, ואין הבדל אצלנו אם יהא זה בטבע, או בחנוך, נוטה כלפי התאווה והתענוגות, או מעדיף את הרגזנות והכעס, והפעלת הכח הרגזני, ושחרור רסנו, **הרי הוא תמיד יטעה** ויכשל **בכל** אשר ילך, מפני שהוא יחפש השקפות אשר יסייעוהו למה שטבעו נוטה אליו. ע"כ. ובח"ג (פרק לג) שרדיפת התאוה יבטלו התשוקות העיוניות וכו', ושלא יהא האדם בעל עקשנות וגסות, אלא בעל היענות ומשמעת, וישוב הדעת וגמישות וכו' באורך, ועוד שם (פרק נא, ובח"ב פל"ו וח"ג פ"ח).

ועצם יסוד דבריהם, שחיוב תורה יוכל להיות שונה בין חלקי העם, שיפול החיוב רק על השלמים, ולא על המון עם, ראינו בדומה בשו"ע המדות (ח"א סימן א סעיף ו) לגבי חיוב מצות עשה והלכת בדרכיו, עיין שם מפי ספרים וסופרים, והכל מטעם אחד, דאנוס רחמנא פטריה. ועוד בזה בשו"ע המדות אהבת הבריות (עמ' קפ,שכו,שע), ומכח כן העלינו הכי במידות גאוה (שו"ע המדות ח"א סי' א סעיף ד) כעס (שם סעיף ד), ובאהבת הבריות (שו"ע המדות ח"ב עמ' מו).

הערה על ההוכחה ממעמד הר סיני והקבלה איש מאיש

ו. אלא שעל עצם ההוכחה ממעמד הר סיני, והקבלה איש מאיש, יש להעיר, שההוכחה השכלית ליחוד ה' דרך מעמד הר סיני, היא ע"י שנוכיח את אמיתות מעמד הר סיני [שאותו ניתן להוכיח בשכל, וכאשר התבארו הדברים בשו"ע המדות חלק האמונה (חלק המוסר באורך וברוחב) קחנו משם], ושוב נדע שכל מה שראו שם היה אמת. והיות וראו שם את כבוד ה', והכירו את אחדותו, ממילא ידיעה זו הועברה מדור לדור עד אלינו, כי בוודאי היתה מסורת על כך, שהרי כל עם ישראל היה נוכח במעמד הר סיני, וראו את כבוד השם, וא"כ עם ישראל חווה את מציאות אחדותו על פרטיה. ונמצא שכשנידע את מעמד הר סיני, נדע את אחדותו. אלא שהיות ואנו עוסקים בידיעה שהיא הוכחה שכלית, וכדי להוכיח ממעמד הר סיני הוכחה זו, צריך שתהיה לידיעה זו רצף ממתן תורה עד אלינו, או אילו היה כתוב בתורה שבכתב בפירוש על יחודו ופרטיהם, או שהיה כתוב בתורה שבעל פה להדיא, ולא בדברים שניתנים לפירושים שונים, אז היות וכתוב כן בתורה שהועברה מדור על דור, נידע שדבר זה הועבר במסורת, וממילא בהוכיח שכן ראו במעמד הר סיני, תהיה לנו ידיעה שכלית ליחודו, ולפרטי מצוה זו. ברם המציאות לכאורה אינה כן, שהרצף לגבי ידיעת פרטי יחוד השם נקטעה במשך ההסטוריה, וזו הסיבה שנחלקו על כך קמאי בהגשמה, וכאשר ההיסטוריה רעשה על כך, עד שהביאו את ספרי הרמב"ם לידי שריפה, וכאשר הובאו הדברים לעיל (סעיף ו אות ד), א " כ לכאורה הרצף לא היה שלם, וחזרנו לדין שאין מסורת מוחלטת מדור לדור על דבר זה, וממילא אין הוכחה שכלית מוחלטת להוכיח את יחודו דרך מעמד הר סיני, שכיון שאין מסורת גמורה על כך מדור לדור, שוב אין לנו עדות על כך, וליכא הוכחה שכלית.

תמצית הישוב

ברם באמת יש לפנינו רצף שלם לגבי אחדותו, לפי שהטעות בהגשמה, נכנסה לחלק מעם ישראל, רק לתקופה קצרה, בזמן הרמב"ם וקצת אחריו, וגם באותו מקום שטעו בהגשמה, רבותיהם לפני כן היו מחזיקי האחדות השלימה, וגם שני דורות אח"כ [כבר בזמן הרשב"א, וכמו שהעיד החכם אנבוניט אברם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיח ד"ה והתבוננו רבותינו)] נעלם הקול כלא היה, כאשר נראה כל זה בסמוך בע"ה. ונמצא שרוב עם ישראל היה שלם באמונת היחוד, מדור אל דור עד אלינו שהאל אחד באחדות גמורה, אין פרץ ואין יוצאת, ולכן יש לנו רצף היסטורי מוחלט לאל אחד באחדות גמורה. והקילקול ברצף, היה דוקא באותו מקום, ובאותה תקופה, שהם שינו והכניסו דעה זרה זו במחיצתם, ואכן אצלם נפסק הרצף, לא אצלנו, ואצל רוב עם ישראל. ואיך שלא יהיה, אף לו הרצף בשלימות היחוד לא היה שלם, מ"מ לאחדות האל שהוא אל יחיד, בזה

בוודאי שיש רצף שלם ממעמד הר סיני ועד אלינו, שאין מי שפיקפק בכך, וכאשר ראו את ה' בהר סיני, שהוא אלהים יחיד אין זולתו, וכפי שדבר זה מפורש בתורה שבכתב, ובתורה שבעל פה.

היחוד קבלה בדור לדור

תחילה נראה מן הראשונים שמבואר בהם שיחוד ה' בשלימות, קבלה היא בידינו מסורת מאב לבן, ממעמד הר סיני ועד הלום. שהנה כתב הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב אות ט) ש **קבלה** היא בידנו על אחדותו השלימה של הבורא. והראיה, שאנו מצאנו **חכמי אומתינו הנאמנים על דתנו** , בכל מקום שמצאו מן הספקות הללו [בפסוקים המורים על הגשמה], אינם מתרגמים אותו בלשון גשמות, אלא מסיבים אותו למה שמתאים לכלל שקדם [רק למושגים מושאלים]. והם תלמידי הנביאים, ויותר בקיאים בדברי הנביאים. ואילו היה לדעתם שהבטוים הללו כפי גשמותם, היו מתרגמים אותם כפשטם. **אלא נתברר אצלם מפי הנביאים** , מלבד מה שחייבה דעתם, שהבטוים הגשמיים הללו נתכוונו בהם לענייניים נכבדים ונעלים, לפיכך תרגמום כפי שנתאמת אצלם וכו'. עכ"ל. וכן כתב החובות הלבבות (בהקדמה ד"ה ואני שאלתי) על מי שטען, כי הקבלה תעמוד במקום העיון, בזה, ובמה שדומה לו וכו', השיבו בזה"ל, כי הקבלה [דהיינו המסורת איש מפי איש ממעמד הר סיני עד אלינו.] ואם היא קודמת בטבע, מפני צורך הלומדים אליה תחילה [דהיינו אף שאמת יש להשען עליה תחילה], אין מן הזריזות שיסמוך עליה לבדה, מי שיוכל לדעת ברורה [לברר אותה] בדרך הראיות. ומן הדין לעיין במה שיושג מדרך השכל, ולהביא עליו ראיות במופת ששיקול הדעת עוזרו, למי שיש לו יכולת לעשות כן. עכ"ל. הרי שיש קבלה על כך, ובנוסף למי שבר הכי, יש לו גם לדעת בהוכחות. וכן כתב רבנו אברהם בן הרמב"ם בקונ' מלחמות ה' (הוצאת מוסד הרב קוק, שהוא קונ' להשיג על המערערים על ספר המורה, ביחוד ה', ובאי גשמותו), וז"ל, שזהו יסוד הדת **ומוסכם אצל כל החכמים בדורות הקודמים** , ואין בו ספק אצל אחד מבני ישראל, מקצה המזרח ועד קצה המערב בכל יושבי ארץ ישמעאל וכו'.

והקול נשמע אצלינו ואצל אבותינו, כי רבים מעבר הים מיושבי האיים והקצוות הרחוקים, טועים בזה העיקר הגדול, ונתלים בפשטי המקראות ופשטי המדרשות וההגדות וכו'. ויהי מקץ שלש שנים הגיעה אלינו שמועת המדינה הנקראת מונפשליר [בדרום צרפת], כי נחלקו חכמי המדינה ותלמידיה, ונחלקו העם בעבורם לשני חלקים, חלק אחד בעלי השכל ובינה, הבינו באמת בעיקר דתם, ונתקנה על פי ספר המדע ומורה הנבוכים אמונתם. וחלק אחד מתאמצים באמונה המקולקלת שירשוה מאבותם

וכו'. ע"כ. הנה לנו תיאור היסטורי של אמונת האחדות, שבדורות הקודמים לא היה מי שסובר אחרת, רק בדור הסמוך לו נולד העניין, ורק בארצות אשכנז, ושבדורו נתעוררה המח' שם. ועוד כ"כ הרמב"ן באיגרתו לחכמי צרפת (נדפסה בכתבי הרמב"ן מוסד הרב קוק ח"א עמ' שמט) שטענו על הרמב"ם שספריו כפירה, היות והוא הסיר את ההגשמה, והרמב"ן יצא להגן על הרמב"ם, וכתב להם, וז"ל, ואחרים שמעתי אומרים, שאתם תופסי' על ספר המדע, באומרו שאין למעלה צורה ותבנית. ולמה רבותי תפסתם עליו בדבר זה, **שהרי כל הגאונים** בחבוריהם קראו הסובר חלוף נרגן מפריד אלוף. והביאו ראיות שדבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים, משולש בכתובים. גם בהגדות ובמדרשות הנעימי', עלת העלות ית' על כל ברכו' ותהלות, אין לתארו בגשם ותבני' וכו'. **שאף מחכמי רבותיכם בעלי התוס**' הרחיקו ההגשמה, והביא את דברי הרוקח שהיה מבעלי התוס' שכ"כ. ועוד המשיך שם וכתב, שכל הרבנים, ורבינו חננאל, ורבינו נסים, ורבי נתן ידעו וכתבו שאין דמות וגשם לבורא, וקיללו המאמין בזה. ואברהם אבינו ע"ה הבין וידע זה, וכו'. עכ"ל. וכהנ"ל כ"כ הר"ר שמואל ספורט"א (הובא במהר"ם אלשאקר סי' קיז) ששלח מכתב אל חכמי צרפת שניגחו את המורה וספר המדע בגלל שלילת ההגשמה, וכתב להם וז"ל, מה תעתירו עליו [על המורה] דבריכ', ומה תנסוהו, הודיעונו על מה תריבוהו וכו'.

תחלת דברי רבי' הגדול בספ' המדע ואמירתו הראשונית שאין ליוצר הכל גשם ותבנית. ואנכי הצעיר נמס ונבזה, תמה אם נחלקו אבות העולם על זה, **שהרי דבר זה קבלה היא בידינו, אשר רבו מרבו אליו מסרן, ולא מפי עצמו אמרן** , כי **כן כתבו כל הגאונים הקדמוני' וחכמי גליותינו**. וכן כתב רבינו האיי גאון ז"ל בפירושי חגיגה שלו וכו'. וכן רבינו נסים גאון ז"ל בפרק הרואה כו'. עד וכבר האריך ר"ח ז"ל לדבר בענין זה בפי' ערבות וכו'. ע"כ. וכן רבנו מנחם תלמיד הרא"ש בספרו קיצור חובת הלבבות (פרק א) מבאר את הפסוק, הלא תדעו, הלא תשמעו, הלא הוגד מראש, לגבי יחוד ה', שלחכמים נאמר הרישא, הלא תדעו, מל' ידיעה, שמשיגים שהוא אחד ואינו גוף מצד ידיעת המופת. והסיפא, הלא הוגד מראש לכם, היא לכל העם, "היא **הקבלה האמתית** , שבאה בלתי מופת וראיה". ע"כ. וזו בפשטות דעת הסמ"ג (עשה ב) לגבי יחוד ה' שהרס"ג באמונות והדעות הרחיב בהוכחות, כתב עליו וז"ל, ועוד האריך [הרס"ג] מאד בעניין הייחוד, ואין צורך כל כך להאריך, כי כל ישראל תקועים באמונה חזקה כי יוצר הכל הוא אחד מיוחד, כמו שנאמר ה' אחד, ונאמר אתה הראת לדעת וגומר, ונאמר וידעת היום והשבות וגומר, ונאמר (שם לב,לט) אני אני הוא ואין אלהים עמדי, ובמקרא יש מקראות רבות

כאלו עכ"ל. דהיינו, היות וכתוב בתורה שה' הוא אחד באחדות גמורה, מכח התורה כל ישראל יודעים את אחדותו ית'. וכנראה זהו שפתח שם בריש דבריו בזה"ל, מצות עשה להאמין ולשמוע היא הקבלה שהוא אחד וכו'. עכ"ל. דהיינו מכח הקבלה יודעים שה' הוא אל יחיד. וכ"כ החכם אנבוניט אברם (בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תיח ד"ה והתבוננו רבותינו) והנה היום תהילות לאל נעקרה אותה האמונה הרעה [ההגשמה] מעיקרה, מכל כוחותינו לא שמענו מי שהחזיק בה כלל, או שיתבלבל בהאמנתה, וזה עם הידיעה מופתית, או **בידיעת קבלה** .

עכ"ד. וכן עולה מדעת הריא"ז (סנהדרין פי"א אות ג) שיחוד ה' נדע משום הקבלה איש מפי איש, אלא שלו שיטה אחרת שאין לחקור כלל, ואת יחודו נדע מכך שהתורה הורתה לנו שה' הוא אחד, וצוותה על כך, ולא מצד שום הוכחות, גם לא דרך מעמד הר סיני, וק"ו שלא מכח הפילוסופיה. שאחר שכתב לאסור את לימוד הפילוסופיה, שמא יבא לידי כפירה. הוסיף וז"ל, וכן צוה עלינו רבן שלנביאים ע"ה, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ולא אמר להשכיל ולהתבונן בידיעת האלהות בדרך חכמה, אלא להאמין **הייחוד** , על פי שמועה, ועל פי קבלה [היינו ש"שמענו" מאבותינו ש"קיבלו" איש מפי איש], כשם שאנו מקובלים כל התורה והמצוות על פי שמועה ועל פי קבלה וכו'. יתהלל המתהלל השכל "וידוע" אותי, כי באלה חפצתי נאם ה'. וה"ידיעה" הזאת [הנ"ל וידוע אותי] היא שמירת התורה והמצוות, כאשר אמר הנביא הזה במקום אחר, דן דין עני ואביון אז טוב, הלא היא "הדעת" אותי נאם ה'. עכ"ל. ושב והניף קסתו בקונ' הראיות שבסוף פסקיו לסנהדרין (דף צ ע"א) לענין יחוד ה', שלא לחקור בזה, אלא להאמין בתמימות וז"ל, אלא ודאי לא הקפידו לכך, אלא יאמין אדם **היחוד** כפי שכלו, ואפילו הנשים כפי מיעוט שכלן, שאמר משה ע"ה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ושמע לשון שמועה ולשון קבלה, שעל פי שמועה ועל פי קבלה יאמין דבר זה. ולא נתן משה תורה לישראל אלא בדרך אמונה ובדרך קבלה [דהיינו שלא נתן לעם ישראל הוכחות וחקירות שכליות על היחוד, אלא רק אמונה שכך הוא, והוראה על העברת הקבלה איש מאיש, ומשם אנו יודעים זאת היום.] וכן חכמי המשנה וחכמי התלמוד, לא נתעסקו אלא בדרך קבלה ובדרך אמונה, ולא הורו לדרוש ולחקור על ענין האלהות, ועל ענין שאר החכמות כלל. ואם היו יחידים שהיו בקיאין בהם, לא היו מורין בהם לרבים, שלא צותה תורה להורות על אלה הדברים. עכ"ל. וכן מבואר שמסורת היא בידינו שלימות אחדותו מדברי הרמב"ם (קריאת שמע פרק א הלכה ד) שכתב וז"ל, הקורא קריאת שמע כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וחוזר וקורא כדרכו, ואהבת את יי' אלהיך עד סופה.

ולמה קורין כן, **מסורת היא בידינו** , שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציום וזרזם על יחוד השם, ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו. ושאל אותם ואמר להם בני, שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי ביחוד השם, כענין שאמר לנו משה רבינו, פן יש בכם איש או אשה וגו'. ענו כולם ואמרו, שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד, כלומר, שמע ממנו אבינו ישראל, יי' אלהינו יי' אחד. פתח הזקן ואמר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן, אחר פסוק זה. עכ"ל.

והננו עוד להראות שרק בדורו של הרמב"ם או בסמוך לו נולדה טעות זו, מדברי הרמב"ם במאמר תחית המתים (הנדפס באיגרות הרמב"ם מהדו' שילת ח"א עמ' שמא) וז"ל, וכבר **פגשנו** אדם שהיה נחשב מחכמי ישראל, וחי ה', יודע היה דרך הלכה, ונשא ונתן במלחמתה של תורה כפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מספק אם ה' גשם, בעל עין ויד ורגל ובני מעים כמו שבא בפסוקים, או אינו גוף. אמנם **אחרים שפגשתי** מאנשי קצת ארצות, פסקו לגמרי שהוא גוף, והחזיקו לכופר מי שיאמר חילופו, וקראוהו מין ואפיקורוס. והבינו דרשות מסכת ברכות על פשוטיהן. וכיוצא בזה **שמעתי על קצת אנשים שלא ראיתי**. וכאשר ידענו באלו האובדים לגמרי, ושהם מזקנים, וחושבים שהם מחכמי ישראל, והם הסכלים שבבני אדם, ויותר תועי דרך מן הבהמות. וכבר נתמלא מוחם משגעונות הנשים הזקנות, ודמיונות נפסדים כנערים וכנשים. ראינו שצריך לנו לבאר בחבורנו התלמודיים עיקרים תוריים על צד הספור, לא על צד הביא ראיה וכו'. ע"כ. הטורח לבאר שפגש מי שסובר כך, מה שאין דרכו של הרמב"ם כלל לכתוב כגון זאת, ואם היו ספרים הכותבים כן, מה לו לטרוח ולספר שפגש וששמע, הרי כן מופיע בספרות, או שלפחות היה כותב שראה באיזה ספר, גם אם לא היה מציין את שמו, הרי זה מכריח שלא היה בספרות היהודית כטעות הזו [וכפי שגם אין לפנינו בשום ספר שלפנינו כדברים האלה.] שהיא טעות חדשה שהתפשטה בזמנו.

בדורות שלפני הרמב"ם לא נשמע קול אחר

ז. ועוד הננו להראות, שכל הקדומים לזמן הרמב"ם, כולם מודים מורים ומלמדים את אחדות האל, אחדות גמורה, ולא נשמע אז קול אחר, ולא הוצרכו להשיב על כך כלל [אא"כ בא לנגח את שאינם בני עמנו, או הקראים כמו שהרס"ג בהאמונות והדעות, והר"ח (ברכות ו, הובא בתורה שלמה חט"ז במילואים עמ' רצה) ניגחו אותם, ברם בעמינו לא נשמע הקול הרע הזה] כפי שאנו רואים היום בספרים הקדמונים שלפנינו, עוד מזמן שלפני הראשונים, שכולם מעידים על אחדות גמורה באל, ושכן היה פשוט

בעם ישראל דור אחר דור, וכאשר נלקטו ונאספו לעיל (בסמוך אותיות ג,ד, וגם לעיל סעיף ו) לך ראה שם את לשונותיהם, שכ"כ יוסף בן מתתיהו, והוא מעיד שכן היא האמונה בכל ישראל, וכ"כ אונקלוס לאורך פירושו על התורה, ותרגום אונקלוס היה נקרא בכל ישראל בכל שבת בעת קריאת התורה, וכ"כ רשב"י בזוהר, וכ"כ בספר יצירה [המיוחס לאברהם אבינו כמו שכתב השומר אמונים (אירגאס ח"א אות יא) בשם כמה ראשונים. ולכל הפחות הוא קדום לזמן הגמ', שהרי בסנהדרין (סה ע"ב) אמרו שעל ידו בראו עגל, וכך הראשונים מזכירים אותו רבות, ונתחברו עליו פירושי הראשונים כגון הרס"ג הראב"ד והאלברצלוני ועוד.] וכ"כ רב האי גאון, ורבנו סעדיה גאון, ותשובות גאונים רבות, וכ"כ הר"ח, חובות הלבבות.

כל המנגחים את ההגשמה היו רק באותו דור

ומאידך כל המדברים נגד הטועים בהגשמה, היו רק בסמוך לדורו של הרמב"ם ממש, וכאשר נלקטו לעיל (סעיף ו אות ד) שכ"כ הכוזרי, הרמב"ם, הראב"ד, הראב"ן בתחילת מאמר השכל (מצות א,ב), רבנו אברהם בן הרמב"ם במלחמות ה', רבנו שמואל ספורטא והרמב"ן. לאמור שרק בתקופה זו נולדה ההגשמה, ולכן רק אז נזקקו להשיבה. וגם אח"כ נעלמה כלא היתה, כאשר כן הוא מוסכם בכל ישראל, והוא אחד מי"ג עיקרי האמונה, וכמו שהעיד החכם אנבוניט אברם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיח ד"ה והתבוננו רבותינו) בשבחו את ספר המורה, שכתב, והנה היום תהילות לאל נעקרה אותה האמונה הרעה [ההגשמה] מעיקרה, מכל כוחותינו לא שמענו מי שהחזיק בה כלל, או שיתבלבל בהאמנתה, וזה עם הידיעה מופתית, או בידיעת קבלה, הנה אם לא יצא ולא יושג מן התפלספות רבינו הגדול [הרמב"ם] תועלת בעיונו בלתי זה, היה באמת מספיק. עכ"ד.

רוב המלחמה היתה בטעות ומי שסברו שהגשים להד"מ

זאת ועוד, מוכח בעליל, שרוב המחלוקת אודות ההגשמה בטעות יסודה, וראשי החשודים בהגשמה לא הגשימו כלל, לפי שעיקר המלחמה נגד המגשימים היתה כנגד רבנו שלמה מן ההר [ותלמידיו, ומהם רבנו יונה] שיצא כנגדם הרד"ק [חלופת מכתביו נאספו בספר אגרות קנאות] לעת זקנתו סובב בגולה להחתים את גדולי הדור כנגדם, וגם רבנו אברהם בן הרמב"ם בספר מלחמות ה', עליו נסובה מלחמתו. והאמת היא שרבנו שלמה לא היה מגשים כלל, וכמו שהוא פירש שיחתו במכתבו הנדפס בקבוצת מכתבים (סי' ז מומבערג תרל"ה עמ' 50, והוא מתוך קובץ גנזי נסתרות חלקים ג,ד בקונטרסים הקרויים מלחמת הדת) לך ראה שם באורך, ועמדנו על כך במקום אחר. והרי שאף בכת המגשימים, שעליה היה כל הפולמוס באותה תקופה, לא היו דברים מעולם. [אם כי

בצרפת כן היתה כת מגשימה, ברם עיקר הפולמוס בטעות יסודו.] ועוד יתירה מכך ראה במהלכו של הגאון מנחם מנדל כשר זצ"ל (בתורה שלמה חט"ז מלואים פ"ד), שטוען שמעולם לא היה בראשונים מי שהגשים, שכולם מודים שאינו גוף, כאשר מתבאר בראשונים שעמדו מהצד השני של המחלוקת שחלקו על הרמב"ם, או שחשבו שחלקו עליו, שכולם מודים ואומרים שאין בו יתעלה שום גשם, ראה את סיכום דבריו (שם עמ' שכא). והמחלוקת היא רק בהתולדות והמסקנות של ההנחות של הרמב"ם. וכאשר יראה הרואה במאמרו של הר' משה בן חסדאי הנקרא גם ר' משה תקו בכתב תמים (נדפס בחמדה גנוזה ח"ג בווין תר"ך, והביאו בתורה שלמה חט"ז במילואים פרק ד עמ' שח והלאה) שחי בתקופת הרמב"ן, שלאורך המאמר הוא מודה שאין בו יתעלה שום גשם, וחולק על הרס"ג והרמב"ם רק במראות הנביאים במראה הנבואה, וס"ל שהם רואים מראות רוחניים המציירים גשם בבורא, ולא כהני אשלי דס"ל דאף במראות הנבואה לא רואים שום ציור רוחני של דבר גשמי, אלא ציורים רוחניים. ועוד ס"ל שרואים במראה הנבואה תנועה בבורא, ועוד חלוק באיזה דברים כיוצ"ב, ע"ש, אולם על עצם הבורא, גם לו פשוט וברור שאין בו שום גשם, ועע"ש. וראה מש"כ על כך לעיל (סעיף ג אות ו, וסעיף ז אות יא, וסעיף יא אות ו).

הטעות בהגשמה נכנסה מן הנצרות

ונראה דדין גרמא לרוח הרעה הזו לנשוב ולבא את תוך קהל ישראל, מכח השפעת הנצרות, שהיתה ידם תקיפה על ישראל, בזמן מסעי הצלב, ונושא זה הוא יסוד דתם, ויסוד כל ניסיון שיכנוע אלהם. והרי הנוצרים לאורך כל ההיסטוריה היו מנסים לפתות את עם ישראל אל דתם, בכח השלטון, החרב והעינויים, וגם בכח השכל ע"י הוכחות לדתם, ונסיון להשיב על דתנו, והיו מחייבים את חכמי ישראל לבא בוויכוחים ציבוריים על דתם, בזמן שאינם יכולים להשיב כדבעי מפני אימתם, ופירסמו כתבים לחזק דעתם, והיו מסלפים את התורה והוויכוחים, ולכן נזקקו חכמינו להשיבם, וטרחו וכתבו ספרים רבים הנמצאים לפנינו היום של וויכוחים שהתווכחו נגדם, לספר סדר הוויכוח כהוויתו, ולסתור איוולתם, ודין גרמא לרמב"ן לכתוב את הוויכוח שהיה לו לפני המלך והשרים עם המשומד פראי פול במשך ג' ימים, וכך חיבורים רבים כאלו נמצאים לפנינו. [רבים מן הוויכוחים נאספו אל ספר אוצר הויכוחים (אייזנשטיין) ובספר חכמת יהודה (נויארק תרמ"ט) ובספר מלחמת חובה. כיוצ"ב ראינו שהראשונים טרחו לבאר את הפסוק שמע ישראל שאינו שלוש אלהויות, ראה לעיל (סעיף א אות יז) ומה צורך יש להתייחס לטענת אויל זו, שאין בה טעם וריח, אין זה אלא כאמור, מפני הדוחק שהיו דוחקים

את ישראל, בטענות הבל שלהם.] על כן נראה שבמעוזם של הנוצרים בצרפת באותה תקופה של מסעי הצלב, כשידם היתה תקיפה טובא על ישראל, נשאו מאמציהם פרי באושים, בעוונות, וחלקיק מדברי איוולתם נכנס לחלק מעם ישראל. חיזוק להשערה זו שההגשמה בעם ישראל הגיעה מן הנצרות, היא הידיעה שעיקר הטעות בהגשמה נפוצה בארצות אשכנז, שם היה שילטון הנוצרים, ואילו בארצות ספרד שם שלטו הישמעאלים, לא נשמע הקול הזה כמעט, וכאשר כתב רבנו אברהם בן הרמב"ם בקונ' מלחמות ה' (בהוצאת מוסד הרב קוק) וז"ל, ואין בו ספק אצל אחד מבני ישראל מקצה המזרח ועד קצה המערב בכל יושבי ארץ ישמעאל וכו', ושבארצות אשכנז חלוקים בזה, ע"ש. וכך הרמב"ן באגרתו (כתבי הרמב"ן מוסד הרב קוק ח"א עמ' שמט) פונה אל חכמי צרפת, ששם היו מגשימים, לא כן במקומו ע"ש, וכך הראב"ן במאמר השכל (ריש הספר מצוה א) שהיה באשכנז, כותב שבזמנינו נמצאת זאת הדעה למדי וכו', דהיינו בטעות ההגשמה, ודוחה אותם.

הערה על ההוכחות הפילוסופיות ארכיאולוגיה

ח. אחר העיון בדרכי הראיות הפילוסופיות במציאות האל ואחדותו, נוכחנו לדעת שראיות רבות פילוסופיות כמות שהן כתובות לפנינו, לא יכונו היום, לפי שבסיסם הוא מדע עתיק שעבר ובטל מן העולם, ולפי הידע המדעי היום הם ממש עורבא פרח. בוודאי מי שלא מצוי בהוכחות הפילוסופיות, עלול לכעוס בראותו את האמור, ולכן מוכרחים אנו מעט להרחיב.

תחילה נכתוב את יסודות המדע העתיק, שעליו מושתתים הראיות הפילוסופיות לאחדות האל. מזמן אריסטו ועד תקופת המדע החדש של גלילאו גלילי, סברו שמערכות הכוכבים מסתובבות על ידי גלגלים [מספרם היה שנוי במחלוקת, אריסטו סבר שהן כחמישים, אולם בזמן הרמב"ם "הוכח" שהן עשרה]. דהיינו הגלגל הקרוב אלינו הוא גלגל הירח, ופירושו, שהירח אינו "נוסע" בחלל, אלא נח בתוך מקום המכונה גלגל, וכל מקום הגלגל נע ומסתובב סביב כדור הארץ, ולכן הירח מסתובב. [משל לקרונות רכבת שמחוברים בעיגול, הקטר בקרון האחרון, והרכבת מסתובבת בלא הפסקה סביב עצמה. אע"פ שהרהיטים ברכבת לא זזים ממקומם, אך עצם מציאותם נמצאת בתנועה, היות והרכבת נוסעת. הרהיטים ברכבת הם ככוכבי השמים, והרכבת כגלגל.] וכן הוא בשאר הגלגלים, עד הגלגל העליון, שהוא מקיף את כל המערכת, ומסתובב. עוד הם סברו, שהגלגלים אינם חומר גשמי, אלא חומר חמישי [חוץ מד' יסודות החומר שסברו

אז, שהם, עפר, רוח, מים, אש] שלא מוכר לנו, וסברו שהוא חומר זך וטהור יותר. ולגלגלים ולכוכבים יש נפש [דהיינו, כמו שאדם יש נפש בתוך גוף גשמי, כך להם יש נפש, אך בתוך גוף זך יותר, שגוף הכוכבים והגללים עשוי מהחומר החמישי הנ"ל]. זאת ועוד, סיבוב הגלגל העליון סובב בכח אין סופי שלא יפסק לעולם, ונקודה זו היא היסוד לחקירות הפילוסופיות. יתרה מכך, מכח סיבוב הגלגל העליון, מושפעת חיות כל הנמצא בעולם הזה, ובהפסק סיבוב הגלגל העליון, יכחד העולם. שכן כיון שסיבוב הגלגל העליון הוא בכח גדול, הדבר גורם לחומר הגשמי הנמצא בסמוך לו להיות אש, שכיון שסיבוב הגלגל הוא בכח, החומר הקרוב אליו מקבל גם הוא את מהירות התנועה, ונעשה גשם דק בדמיון לטבע הגלגל השמימי [שכאמור הגלגל עצמו הוא חומר חמישי], ולכן מקבל את צורת האש.

וככל שמתרחקים מגלגל זה, השפעת הסיבוב פוחתת והחומרים מחליפים צורה, כי תחת חומר האש, נעשה החומר גס יותר, ונעשה יסוד הרוח, ותחתיו נוצר יסוד המים, ותחתיהם בארץ נוצר חומר העפר, שהינו הגשם הגס ביותר, לפי שהוא הרחוק ביותר מן הגלגל העליון. וכל העולם הניצב לפנינו, נעשה על ידי תערובות היסודות הנ"ל. [החפץ לראות כל זאת במורה, הנה הוא לו בח"ב (פרק יט) שם מבאר את סיבת המסקנות המדעיות הנ"ל, ובח"א (פרק עב) היא הקדמה לכל החקירה המדעית, על מה יסודותיה מושתתים, ושם באים מסודרים כל הדמיונות המדעיים שהיו להם, ושעליהם מושתתים הדברים ע"ש. ועוד ראה לו הכי בספר המדע. עוד אודות חיות הכוכבים, ראה בפירוש המשניות (סנהדרין ריש פרק י' דף רסו תרגום הרב קורח) שכתב הרמב"ם, ואין זה נכון אצלנו על פי התורה, ולא אצל האלהיים מן הפילוסופים לומר שהמלאכים והכוכבים והגלגלים אין להם תענוג. אלא יש להם תענוג גדול מאד, במה שהשיגו בשכלם מן הבורא יתהדר ויתרומם. עכ"ל. וכמו שכתב ביסודי התורה (פ"ה ה"ח ופ"ג ה"ט) ובעוד דוכתי. עוד מקורות רבים לכך ברמב"ם, יתבארו להלן.] על פי היסודות הנ"ל, הביא הרמב"ם את ראיותיו במורה (ח"ב פרק א) שיש אלקים, ושאינו גשם ושהוא אחד. ותחילה מוכיח אף לשיטת אריסטו שסבר שהעולם קדמון [והרמב"ם עצמו מעולם לא סבר כן ח"ו, ראה כאן בהערה מה שברור לרמב"ם שאינו, כמפורש בפסוקי התורה, אלא שמוכיח זאת אף למטוניה דאריסטו ודעימיה, דהיינו אף לו יצוייר שהיה כדבריהם, מה שאינו בשום פנים, יש להוכיח את מציאות האל ואחדותו, וכאשר הרחיב ופירש שיחתו במורה (ח"ב פרק יט) בהוכחות לדחות את אריסטו, שהעולם אינו קדמון, ועוד לו (ח"ב סוף פ"ו) להדיא שכן סבר אריסטו, ושאנו חולקים עליו בזה. וכמו שגם בפירוש

המשניות (סנהדרין ריש פ"י) בי"ג יסודות, היסוד ד' הוא, שה' לבדו קדמון, וכתב שם במפורש וז"ל, ודע, כי היסוד הגדול של תורת משה רבינו הוא היות העולם מחודש, יצרו ה' ובראו אחר ההעדר המוחלט. וזה שתראה שאני סובב סביב ענין קדמות העולם, לפי דעת הפילוסופים הוא, כדי שיהא המופת מוחלט על מציאותו יתעלה, כמו שביארתי ובירורתי במורה. עכ"ל. הנה שכתב להדיא, דאיהו לא ס"ל הכי, אלא שבא להוכיח מכל כיון שה' אחד באחדות גמורה, אף לו יצוייר שהיה העולם קדמון. ויתירה מכך סיים, שכן הוא כבר כתב במורה, במפורש ולא בהסתר, ושכ"כ בדרך בירור. וכן לאורך המאמר הנזכר (ח"ב פ"א) נזהר בלשונו וכתב לשונות שכן סבר, חשב, דימה אריסטו, לאמור שזה מה שהוא סבר, ברם באמת זה אינו, וכגון שם (אמצע פרק א) כתב, אם יש דבר נמצא כן, כמו שיאמר אריסטו, רצוני לומר שאינו הוה ולא נפסד. עכ"ל. "אם יש", ברם באמת אין. ועוד שם (לקראת סוף פ"א) כתב, שמניע הגלגל הראשון "אם" תנועתו נצחית תדירה יתחייב וכו'. וכ"כ (בסוף הפתיחה לח"ב) ויחשוב אריסטו שהיא אמיתית וכו', לאמור הוא חושב, ואין זה נכון, וכ"כ בעוד דוכתי.

בזה הוסרה השגתו התקיפה של היעב"ץ במטפחת הספרים (פ"ט אות לז) שהבין במורה הנבוכים שכאילו האמין ח"ו בקדמות הגלגל. והנה כמה חבל שטעה ברואה, ושנחקקו דבריו בעט סופר. וכ"כ כאמור ברמב"ם, שדבריו באו להוכיח אף לסוברים קדמות, ולא שהרמב"ם ח"ו סובר כן, התשב"ץ במגן אבות אמונות ודעות (ח"א פ"ג ד"ה והרמב"ם, בהוצאת מכון הכתב), ובשו"ת יכין ובועז (ח"א סימן קלד שער השלישי), וכ"כ הראי"ה קוק במאמרו הנדפס בסוף ספר תולדות ישראל (חי"ב לייעב"ץ בסוף עמ' 217), וכ"כ הגר"י קאפח במורה שם בההדרתו כמה פעמים, וכ"כ גם בפירוש אבן שמואל על המורה שבההדרתו, ועוד רבים.], שאף לו יצוייר שהיה כן, נדע בהוכחות שכליות את מציאות האל, הוא בורא העולם, ואת אחדותו. ואח"כ מוכיח לפי האמת, שהעולם אינו קדמון, את מציאות האל ואחדותו.

כמובן כמעט כל זה מוכחש היום מן החושים, על ידי טלסקופים וחלליות, שאין גלגלים, והכוכבים הם חומר גשמי, האדם דרך על הירח ודגימות מחומר הכוכבים נמצאים ביד אנוש, ובכלל יש מליוני גלקסיות וכו'. כך גם אודות ד' יסודות, נשתנה הידע המדעי מן הקצה אל הקצה, עבר ובטל מן העולם, כי יש יסודות כימיים רבים, כיום ידוע על 104 יסודות מתוכם 90 בטבע, והיתר על ידי פעילות מלאכותית. ונמצא שהבסיס לראיות הרמב"ם למציאות האל, היה הידע המדעי שהיה נכון מזמן אריסטו עד זמן הכימיה החדשה [שהעולם התוודע אליה רק לפני מספר מאות שנים] ומאז עברה ובטלה מן

העולם. [אגב לגבי נפש הכוכבים ראה את דברי הראי"ה קוק הנ"ל במאמרו הנדפס בסוף ספר תולדות ישראל (חי"ב ליעב"ץ בסוף עמ' 217), ועוד ציינו בזה למאמרו של הגאון מנחם כשר בתלפיות (שנה ג חוברת א).]

דוגמאות נוספות לארכיאולוגיה

ט. עוד ארכיאולוגיה עשירה יראה הרואה במורה (ח"ב פרק ד), ועל הידיעות האלו ממשיך שם בפרקים דלהלן. ועוד לו (ח"א פרק נח לקראת סופו) שהשמים הם מהיסוד החמישי. ובהערות (שם) כתב הגר"י קאפח, שבהאמונות והדעות (ח"א ד"ה והדעה השמינית), דחאם, שהשמים הם מד' יסודות, וסיים הרב קאפח "וכנראה שצדק". עוד מספר דוגמאות לפילוסופיה הנשענת על דברים שהוכחו היום כבטלים, יראה הרואה במורה (ח"א פרק ע) ושם הדמיונות המדעיים באים מסודרים. וכן שם (ח"ב פרקים ג,ד). ואם כי ספרי אריסטו לא נגישים לי, מכל מקום במורה הנבוכים שבההדרת אבן שמואל (בהוצאת מוסד הרב קוק) מביא תדיר את לב ראיות אריסטו מתוך ספריו ובציטוטיו, הן מספריו שתורגמו לעברית, והן מאלו שנשארו ביוונית, ואז נגלים ביתר שאת דמיונותיו, שהופרכו כליל על ידי כלי הראיה היום, כגון ראה במורה שבההדרת ן' שמואל (כרך ב במבוא לח"ב עמ' עה והלאה. ובהמשך הספר, עמודים 39,47,85,86,124, ועמ' 128 הע' 2, ובעמודים 139,149, ובעמ' 247 והלאה). [אגב במורה (ח"ג פרק יד) כתב, שהמרחק מהארץ לכוכב שבתי הוא 127,020,000 ק"מ, אך אח"כ כתב שזהו מרחק מינימום, ואפשר שיהיה יותר בהרבה. ע"כ. וכפי שאנו יודעים היום מרחקו השנתי הממוצע הוא למעלה ממליארד ק"מ מכדור הארץ.] ועוד ראה בהאמונות והדעות (ח"א ריש אות א) שהעפר נמצא רק בכדור הארץ, שאילו היה עפר חוץ מבכדור הארץ, הוא היה נשאב אל כדור הארץ, לפי טבע יסוד העפר לרדת למטה. ע"כ. כנראה מכח ראיה זו הם הסיקו שהכוכבים גוף חמישי, ועע"ש ארכיאולוגיה.

אחרונים שכתבו כן

י. וכך הגר"י קאפח (בספר מלאכת ההגיון להרמב"ם פ"ט עמ' קכג שבתרגומו), על דברי המורה (ח"ב פרקים יט, כד) ואריסטו בספרו השמים (ח"א פ"ב) שהגלגלים הם חומר חמישי ללא הפסד ושינוי, כי סיבובם הוא ללא הפסק ושינוי, משא"כ ד' יסודות שמוכנות לקבל שינוי. כתב, ולא אטריחך עוד באלה העיונים הבלתי מועילים, שהם לא נתייסדו לא על הקשים מופתים, ולא על מדות החושיים, ואף שלא יתנגדו אל תורתינו הקדומה ומאמרי חז"ל, מ"מ אינם מיוסדים על הקבלה והאמונה, כי אם על העולה על רוח אריסטו וסברתו, וכבר הודה הרב [הרמב"ם] בעצמו שהלמודיות לא נשלמו בימי

אריסטו, ושהוא לא ידע מאומה מחקירות התוכניים על ידי ההבטה במהלכי הכוכבים. ואילו ראה הרב בעצמו הנסיונות וההבטות שנעשו מימיו ועד עתה, הנסיונות במה שתחת גלגל הירח, וההבטות בשינוי מצב הכוכבים. והחקירות העצומות שנתווספו על הידוע בימיו, אין ספק שהשליך מנגד סברות אריסטו הדקות והרעות, ולא האמין בגזרותיו. ובאמת כבר אמר [מורה ח"ב פי"ט] שלדעתו לא ידע אריסטו מאומה מכל מה שלמעלה מגלגל הירח. ושכל מה שדבר בגרמים השמימיים משרתי אל הנשגבים, הם דברים מסופקים עד מאד, ושאריסטו בעצמו הכיר והבין חולשת ראיותיו. אבל הוא ז"ל לא טען כי אם על הדברים המתנגדים לתורתינו הקדושה. וביאר שלא הביא אריסטו עליהם מופת כלל. ושאפשר להסתפק במאמריו, ושאין לנו המאמינים, כי אם להאמין בה' ובתורתו, ולילך בעקבות הרועים בעלי הקבלה האמתית. ואולם בכל הדברים הבלתי סותרים, או מתנגדים לתורתינו שבכתב ושבעל פה, נמשך אחרי אריסטו יותר מן הראוי, והסכים לדבריו, אף לא הביא עליהם מופת שכלי, ולא עדות החושים, כי אם ראיה גרידא מסברא או שיקול הדעת.

וכן עשו כל החוקרים בימים ההם, אין מהם פוצה פה לחלוק על אריסטו, והיה בעיניהם עזות מצח ומרי עצום להרים ראש נגד היוני הזה, כאילו לא נתן ה' עינים לראות, כי אם לאריסטו, ולב לדעת, כי אם לבן נקומאכיס. עכ"ל. וכ"כ עוד הגר"י קאפח בהערותיו כמה פעמים, כגון בהקדמה המורה לח"ג (הע' 23) כתב, היתה לו תחושה עליונה [להרמב"ם, כפי שכתב שם בהקדמה] שכל מה שהוא בונה ורומז במרכבות לפי מבנה מערכת השמים ומערכות הארץ אשר הגיע אליהן המדע בימים ההם, שמא אין הדברים כך, כפי שהוכח בימינו. ע"כ. ועוד במורה (ח"א פרק עב הע' 17) על דברי הרמב"ם בד' יסודות כתב, שהיא פילוסופיה ישנה, בהגלות הכימיה החדשה. ושם (פרק עא הע' 91) על דברי הרמב"ם, שיבאר את דרך המתכלמין ותוצאות כל הקדמה מהן, וכוונתו שלא יכנס לבירור כל פרט, כי הם הוכחו. כתב, וברור כי הדברים הוכחו ונתאמתו עד היכן שהגיעה יד המדע בזמנו של רבנו, ובינתים נשתנו רוב המושגים הללו מן הקצה אל הקצה, הן במושגי מערכת השמים, והן במושגי ארבעת היסודות שירשה אותן החימיה, שבמסגרת מהדורתי זו, אין מקום לסקירתן. עכ"ל. וכך על דברי הרמב"ם במורה (פרק עב) שהכוכבים הם גוף חמישי, כתב בהערותיו שם כמה פעמים, כגון (הערות 10,12,17), שהיום נודע שהם דברי הבל. וכ"כ על דברי המורה (ח"א סוף פרק נח) שהשמים עשויים מחומר חמישי, כתב, שהרס"ג דחה זאת, שהם מד' יסודות, "וכנראה שצדק". וכ"כ עוד על המורה (ח"ב פרק יט הע' 40) וז"ל, ולא אתעכב בבאור

הדברים הללו, כי גם השקפות ארסטו, וגם השיטות שהביא רבנו, **שייכים כיום לתחום הארכיאולוגיה האסטרונומית** וכו'. עוד הביע דעתו של הגר"י קאפח במורה הנבוכים שבההדרתו (ח"ב פרק כט הערה 23) וז"ל, ולא חשוב אם אותם ההסברים שרבנו מחיל עליהם נכונים, או שנתברר במשך הזמן שעקרונות המדע שבהם נסתר לחלוטין. כי אם יסתרו הנחות ארסטו, או כל פילוסוף אחר, אף אותם שרבנו אמצם לעצמו ומצא להם רמזים במקרא, אין בכך כל רע, **כל עמת שבאו, כן ילכו** . אבל אם יובנו הכתובים הללו כפשטם וכו'. עכ"ל, ע"ש. וכ"כ עוד הגר"י קאפח על דברי הרס"ג בהקדמתו לאמונות והדעות (אות ו הע' 61 שבההדרתו ותירגומו), וכיון שכל המושגים הללו על צורת עגילות מסלול הירח הנקרא כאן "גלגל", כבר נשתנו, לכן לא טרחתי להסבירן. וכן עוד על הוכחת הרס"ג (מאמר א פרק א) כתב, שהיא מושתתת על כך שכל החלל סובב סביב כדור הארץ, וזה אינו, כי כל כוכב סובב במסלול, ויש לו כח משיכה. ומה שחוץ לו, לא סובב, כמו שהחללית יכולה לעמוד שם בפועל. וק"ו על אומרו שם לדחות שיש ארצות רבות, כי כן הוא האמת שיש, וראייתו המושתתת על הנחת הפילוסופית שיסוד האש צמוד לגלגל העליון, ועל כך שהכוכבים הם יסוד חמישי, כמו שביאר הכוזרי (ריש חלק ה), נסתרת מהמוחשות היום.

וכן הגאון הנזיר בספרו קול הנבואה (ח"ג עמ' יט) על יסודות הפילוסופיה בענין הגלגל העליון הסובב ומחמם את יסוד האש, כתב, זו שיטת אריסטו ובטלמיוס, שעכשיו עברה ובטלה מן העולם, שאינם מודים (המדענים היום) בגלגל האש שאינו נמצא. ע"כ. ועוד בקול הנבואה (עמ' קסו) הביא את דברי ספרי הלטיף [והוא מן הראשונים, ומזכירו בשו"ת הריב"ש (סי' קנז)] לסתור את אריסטו, שהנה בספרו צורת עולם (פרקים ב,ד,יג) סתר את יסוד תורתם על היולי שהוא חסר צורה. ע"כ. גם המצרף לחכמה שם את הפילוסופיה בעתיקות, כאשר לוקטו דבריו בקול הנבואה (עמ' רסה) בעקבות גלילו גללאי, ששם את פילוסופית הטבע של אריטסו אחרי הגדר, כגון בספר אילם (עמ' 48 ,49,61).

גם הגאון רבי שלמה כשר בתורה שלמה (סוף חלק טז סוף דף 317) כתב, וכן ידוע ומפורסם שהרבה דברים שכתב אריסטו בזמנו "בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח, עד מרכז הארץ", נתברר לנו כיום שאינם נכונים בהחלט, וכאותם הדברים שכתב על למעלה מגלגל הירח, שאינם אלא כדמות מחשבה וכסברא וכו'. ושם (הערה 3) על דברי הרמב"ם שהגלגלים המה בעלי שכל, כתב, וכבר כתב ע"ז מהר"ל בספר גבורות ה' שהם דברי הבאי, וכן דעת בעלי מדע היום. ובמאמרי "הפצצה האטומית" בתלפיות (שנה

ג חוברת א) כתבתי לפרש שיטת הרמב"ם. וראה בזה בתולדות יעב"ץ (חי"ב 32-42) ובמ"ש להשיבו הרב רא"י הכהן קוק ז"ל (בסוף החלק שם 212-219). ע"כ.

קדמונים שדחו "הוכחות מדעיות"

גם קדמונים רבים השיגו על ידיעות מדעיות כאלה ואחרות, ותחילה וראש נביא את דברי הרמב"ם גופיה, שמלבד שהשיב כמה פעמים על אריסטו, מתוך הידיעות המדעיות החדשות, כמו במנין הגלגלים, וגם בסדר הילוכם, כאשר כתב במורה (ח"ב פרק יט), יתירה מכך כתב במורה (ח"ב פכ"ב) שכל מה שאמר אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח, עד מרכז הארץ, הוא אמת בלי ספק, ולא יטה ממנו, אלא מי שלא יבינהו וכו'. אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ולמעלה, הוא **כדמות מחשבה וסברא** , מלבד קצת דברים. ע"כ. ועוד כתב הרמב"ם במורה (ח"ב פרק ד) לגבי מניין הגלגלים, שאריסטו סבר שהם כחמישים, וזה אינו, וכתב הרמב"ם וז"ל, לפי שהיו המדעים בזמנו [של אריסטו] מועטים, וטרם הגיעו לשלמות. עכ"ל. וכ"כ הרס"ג בהאמונות והדעות (ח"א ד"ה והדעה השמינית) לדחות את דברי אריסטו שהשמים הם יסוד חמישי. והכוזרי (ח"ה סוף אות יד) תוקף את דברי אריסטו שהגלגל בסתובב אין סוף לחשקו להדמות ליוצרו. ועוד ראה אליו (בסוף ח"ה). ושם (ח"ד אות כה) על דברי הפילוסופים בהשתלשלות העולמות מה', שיש בני אדם שחושבים שדבריהם מוכרחים, והגורם לכך באמת הוא רק מפני שהמדענים אמרוהו. ובאמת שיש להשיבם, ע"ש. ומסיים בזה"ל, שלא תבהילך הפילוסופיא, ותחשוב שאם תלך אחריה, היית מניח לנפשך מופת הברור. אבל התחלותם כולם לא יסבול אותם שכל, לא יכנסו תחת הקשה. ועוד, כי אין בין שנים מהם הסכמה, אלא המקבלים מהם שסומכים על רב אחד, אם אבודקליס, ואם פטגוריס, או אריסטו, או אפלטון, וזולתם הרבה, אין אחד מהם מסכים עם חבירו. עכ"ל. וכן הר' משה בן חסדאי הנקרא גם ר' משה תקו בכתב תמים (נדפס בחמדה גנוזה ח"ג בווין תר"ך עמ' 84) מפקפק בדברי החוקרים הגוזרים שיש גלגלים, ואילו חז"ל לא גזרו כן, ולא כרמב"ם. וכך בספר אור השם לרבי חסדאי קרשקש (רבם של בעל העיקרים, והנימוק"י), כל ספרו להשיב על כה' ההקדמות הפילוסופיות שקיבצם הרמב"ם (בפתיחה לח"ב), ושעליהם בנויות ההוכחות, ע"ש באורך. גם בספר העיקרים (מאמר ב פרק ה) משיג על ידיעות מדעיות אחרות שלא הוכחו, ע"ש. וביתר שאת, כתב רבנו טודרוס הלוי באוצר הכבוד (ברכות דף ד נדפס בסטמר תרפ"ו, הובא בתורה שלמה חט"ז מילואים עמ' שיט) ואין צריך לדברי המתחכמים והמתפלספים, ולא למופתיהם השקולים במאזני שיקול דעתם, עד שאמרו כמעט שכל דבר שאין הדעת משיגו בדרך ההקש, שהוא דבר

נמנע. ולא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו, כי מציאות דברים הרוחניים בעליונים, אינם יודעים אמיתת דברי שיקול דעתם והשגת שכלם האנושי. ומכל שכן מציאות עילת העילות מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאין שום שכל ולא שום מחשבה, ולא שום הרהור, יוכל להשיגו. ודבר ידוע הוא אצלנו, שאין שכל האנושי משיג אלא עד הגבול אשר היה הרצון לפסוק לו בשעת בריאתו של העולם. עכ"ל. וע"ע בשומר אמונים (אירגאס ח"א אות יג).

מסקנא

יא. כיון שכיום נשתנה הידע המדעי, מן הקצה אל הקצה, ואי אפשר להשתמש בראיות הפילוסופיות להוכחת אחדות האל כדבעי. על כן או דנימא דאפשר לבנות הוכחות שכליות ליחוד ה', על פי הידע המדעי הנמצא לפנינו היום. דהיינו לקחת את מבנה הראיות הפילוסופיות, ולהרכיבם מחדש, על פי הידע המדעי היום, ובזה נדע את אחדות השם. ובאמת כי יתכן הדבר עד מאוד, וקרוב אל השכל שאפשרי הדבר. ברם אני לא יודע לעשות כן כדבעי, ולא ראיתי מי שעשה כן. [גם אם יבא מי שיעשה כן, ויבנה הוכחות לאחדות השם על פי הידע המדעי העכשוי, ועליו נשען להוכיח את אחדותו. יצא לכאורה דבר תמוה, שלדעת הרמב"ם התורה ציוותה על ידיעת יחודו, בזמן שהתורה ידעה שלא ידעו באמת, במשך כאלפי שנים, כיון שההוכחות יתבררו אח"כ שמושתתות על הבל. וא"כ מה שהדורות הקודמים קיימו את "ידיעת" יחודו, ידיעתם היתה לא נכונה, היות ונבנתה על יסודות מדעיים לא נכונים. ונמצא שהתורה חיכתה שלושת אלפים ושלש מאות שנה עד שיבא פלוני ויבנה ראיות, ולכך צוותה שנידע, וזה דבר זר. ואעיקרא, עדיין לא בא שום אחד ועשה כן. וא"כ על מה ציוותה תורה לדעת, על מה שלא נעשה כבר למעלה משלושת אלפים שנה?! ולכן צד זה רחוק בעיני.] או דנימא דאם היה הרמב"ם עמנו, היה חוזר בו ואומר, שציווי התורה על ידיעת יחוד ה' בדרך ההוכחות הפילוסופיות, הוא רק על כך שהוא אל יחיד [שלענין זה שפיר יכונו גם היום חלק מהראיות הפילוסופיות, וכאשר עשינו חלק מכך להלן בחלק המוסר (סימן ד)], ולא ציוותה התורה על ידיעת אחדותו השלימה, שכן התורה לא מצווה על דבר שאינו אפשרי. או דנימא בדרך אחרת שכיום הרמב"ם יחזור בו ויסבור שבמצות יחוד ה', אין מצות ידיעה, רק במצות מציאות ה' נצטווינו על הידיעה. [ולצד זה אין לטעון, שהיות ואין מצות ידיעת יחודו, נימא נמי שאין מצות ידיעת מציאותו. היות ושניהם נלמדים מפסוקים שונים, שאם את מצות ידיעת יחודו למדו הרמב"ם ודעימיה מהנאמר שמע ישראל וגו', שלמדו את המילה "שמע" שהיא הוראה גם על הידיעה. וכשיש הכרח

ילמדו ששמע אינה ידיעה, אלא הכנסה ללב בקבלה, ולא בידיעה, וכמו שבאמת למדו כן כמה ראשונים. ברם לעניין ידיעת מציאותו, למדו זאת מפסוק אחר, מהנאמר, וידעת היום וגו', ושם נזכרה להדיא המילה "ידיעה", וכיון שישנם דרכים לדעתה, כן הוא ציווי התורה, ולמה שיחזרו בהם הרמב"ם ודעימיה על מצוה זו.] או דנימא, והוא נראה עיקר, דלאור האמור הרמב"ם ישאר בדעתו דעת עליון שיש חובה לדעת את יחודו, ברם לא מכח הראיות הפילוסופיות, אלא מכח הראיות מן המסורת.

כיון שכן, להלן בחלק המוסר (סימן ד) הבאנו ראיות לאחדותו, ממעמד הר סיני ומתן התורה, שגם ללא ראיות פילוסופיות, לכו"ע יש מכך ראיה שכלית מוחלטת, הן על כך שה' הוא אל יחיד אין זולתו, והן על שלימות היחוד, וכאשר התברר לעיל (אותיות ו,ז) שיש לנו מסורת ממעמד הר סיני עד אלינו, שה' אחד באחדות גמורה. ועוד הבאנו שם מעט ראיות פילוסופיות לאחדות האל, גם לאל יחיד, וגם לאחד בתכלית, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים, שמא הצדדים הראשונים כאן המה הנכונים. וגם אם לא, מ"מ יש בראיות אלו כח ויכולת לחזק את האמונה באל יחיד אחד באחדות גמורה ושלימה, מעוד פן. ועוד ראה מש"כ בזה להלן (סעיף טז אות א). [ואע"פ שאת העיסוק בראיות הפילוסופיות גדרו הראשונים בכך שיתמלאו תנאים רבים, וכדלעיל (אות ז). היות ולא נחנתו לעובי הקורה, רק ליטפנו את הנושא מלמעלה, לא נמנענו מלכתוב בחלק המוסר את אשר כתבנו. בפרט שהיום בלאו הכי חלק מהנושאים מפורסמים בגלל פירסום הידיעות המדעיות, ולימוד יסודותיהם בבתי הספר והלאה, ודין גרמא לחלק מעט בין הידע שהיה בימיהם לימינו אנו, ובפרט שהיום הספרות כה ענפה וכה רחבה, שהאזהרה על איסור פירסום סודות עלי גיליון, לא תיכון כ"כ היום. וגם אם לא, בלאו הכי, בימינו אנו שמאות ספרי קבלה נדפסו, ונמצאים בכל מקום ובכל פינה, וסודות התורה נמצאים בכל מקום ובכל פינה לכל דורש, איני יודע אם שייכת אזהרה זו. בצירוף כל זאת לא נמנענו מאשר כתבנו שם.]

מה חובה לחקור

טז. אף על פי שכבר כתבנו לעיל שיש מצות עשה לדעת שהשם אלהים יחיד [וכאמור לדעת היינו לחקור], מכל מקום חיוב זה הוא רק כלפי החלק הראשון של מצות אחדות השם, דהיינו לדעת שהשם הוא אלהים יחיד, ואין עוד אלהים זולתו. אולם לגבי שלמות יחודו, שהשם אחד באחדות גמורה, אין חובה לחקור ולהוכיח זאת. והמחמיר תבא עליו ברכה.

מה לדעת

א. אחר שנתברר חיוב החקירה במקורו לעיל (סעיף יד), בא נבוא לענין הלכה, מה חובה לחקור. ונראה להקל שדי את ידיעת ה' אל יחיד, וא"צ לדעת בהוכחות את אחדותו השלימה, וזה מכח ס"ס, ספק שמא מצות היחוד היא מצוה רק על אל יחיד, ואין היא כוללת גם את שלימות היחוד, וכסיעת הראשונה שהובאה לעיל (סימן א סעיף ב אות ב). ואת"ל דהלכה כרוב הראשונים שם, שמצות היחוד היא גם על שלימות היחוד, שמא הלכה כראשונים הסוברים שאין חיוב ידיעה דרך חקירות והוכחות, אלא המצוה היא רק על האמנה שה' אחד, וכמו שנאספו הסוברים כן לעיל (סעיף יד). ובבואנו הלום נראה לשוב ולהזכיר, שאין חולק על שלימות היחוד, ועל ההוכחות לכך, כל הדיון עתה הוא על גדרי המצוה המחוייבים, וכמו שכתבנו לעיל (סעיף ב אות א).

והחפץ להחמיר ולחוש לסיעת הראשונים העצומה דס"ל שחובה לדעת את יחודו השלם, האם יבחר בהוכחות שבדרכי הפילוסופיה, או שדי לדעת זאת ממעמד הר סיני. נראה שבזה יש להקל, היות ובנוסף לס"ס דלעיל, כאן מצטרף ספק שלישי, שמא הלכה כסיעת מרחיקי הפילוסופיה, שאמרו אל פתח ביתה לא תקרב, ונאספו ובאו בדברינו בכמה מקומות כגון (סעיף יד). ובפרט שנתבאר לעיל (סעיף קודם) שיש קושי כיום להשען על הראיות הפילוסופיות כפי שהן מופיעות לפנינו, שמשענתם הוא על ידע מדעי עתיק, שאבד עליו הקלח. מה גם שההוכחה לאחדות האל ממעמד הר סיני מוכיחה גם את שלימות היחוד. לאור כל זאת, להלן בחלק המוסר (סימן ד) בהביאנו הוכחות שכליות לאחדות האל, דרכנו ואחזנו בעיקר בהוכחה ממעמד הר סיני, ובראיות הפילוסופיות נגענו רק מעט מזעיר, וכחותה על גחלים. ומעוד טעם שנתבאר לעיל (סעיף טו אות יא).

ב. ואל תתמה על חפץ, למה כלל אנו כותבים שהחוקר דרך הראיות הפילוסופיות תע"ב, ונודע כמה הרחיקוה, וכמה קולמוסים נשברו על כך. שמלבד שנמצאו הני אשלי רברבי דס"ל בחיוב החקירה וההוכחה בדרכי הפילוסופיא האמיתית, וכאשר נקבצו ובאו לעיל (סעיף טו), עוד אליהם מצטרפים הני קמאי האוחזים מן הפילוסופיה בשתי ידים, והביאו ראיות פילוסופיות לידיעת מציאות ה', ונקבצו ובאו בשו"ע המדות חלק האמונה, וא"כ ק"ו שיאחזו את הראיות הפילוסופיות לגבי ידיעת אחדותו, שהיא דרך הראיות הפילוסופיות. יתירה מכך אף באוסרי החקירה הפילוסופית, רבים מהם לענין יחוד השם כן הביאו ראיות פילוסופיות, ונאספו גם הם לעיל (סעיף טו אות ב) מה שמראה עוד את ההיפך הגמור, שאפילו אוסרי החקירה הפילוסופית, בענין יחודו אחזו בה בשתי ידים, ועל כן יש לומר שאף לדעת מרחיקי הפילוסופיה, לענין יחוד ה' יש להשתמש בראיות הפילוסופיות. ברם הכרח לכך בוודאי שאין, היות ונמצאו ממרחיקי

הפילוסופיה שהרחיקוה גם לענין יחוד ה', והובאו גם הם שם (לעיל). ואמנם מאידך גיסא יש מקום לטעון, שכל מרחיקי הפילוסופיה שחייבו את הוכחת מציאות האל דרך הר סיני והלאה (ונקבצו ובאו בשו"ע המדות חלק האמונה), הכי יאמרו אף כאן לענין אחדותו, דנילף ממעמד הר סיני, ולא מההוכחות הפילוסופיות. ולא שהם אמרו כן, רק שאנו רוצים לתלות בהם, אחר נמצאו אשלי רברבי דהכי ס"ל להדיא, ונשווה אותם. ברם כאמור הראנו לעיל סיעת הסוברים למציאות האל הוכחות דרך מעמד הר סיני דוקא, לפי שהם ממרחיקי הפילוסופיה, ומ"מ לענין יחודו כן השתמשו בראיות פילוסופיות, וא"כ יש לומר לאידך גיסא בהני אשלי, בפרט שהם קמאי, ואילו אלו שהוכיחו מהר סיני, המה בתראי. מעתה אחר עלות כל זאת, בוודאי שנכון לסיים שהמחמיר ללמוד את ההוכחות הפילוסופיות לאחדותו יתעלה, תע"ב.

תשובה לסוברים שעיסוק בידיעה מביא לידי כפירה

ג. ועל הטענה שהעיסוק בידיעה יכול להביא לידי כפירה. מלבד שלכל הראשונים שסוברים שצוותה התורה על חיוב החקירה, א"כ אין מקום לזה כלל, אחר שהתורה ציוותה. יתירה מכך עמד על טענה זו החובות הלבבות (בהקדמה ד"ה ואני שאלתי) והשיב בזה"ל, ואני שאלתי אחד מהנחשבים מחכמי התורה במקצת מה שזכרתי לך בחכמת המצפון, והשיב אותי, כי הקבלה תעמוד במקום העיון, בזה, ובמה שדומה לו. [דהיינו שא"צ לחקור, אלא די בקבלה. ודוחהו החובות הלבבות וז"ל] אמרתי לו, אין זה ראוי אלא למי שאין בו יכולת לעיין, מפני מיעוט הכרתו ורוחק הבנתו, כנשים וכקטנים וחסרי הדעת מן האנשים. אך מי שבכח שכלו והכרתו לעמוד על ברור מה שקבל, ועכבוהו מלעיין בו בשכלו, העצלות והקלות במצות האל ובתורתו, הוא נענש על זה, ואשם על אשר התעלם ממנו וכו'. וכן אתה, אם לא היית יכול להגיע אל ענין זה מדרך שכלך, כמו עילות מצות השמע [המצוות השמעיות הן חוקי התורה שא"א להבינם], היתה נראית טענתך טענה בעמדך מחקור עליו. וכן אם היתה דעתך קצרה והכרתך חלושה מהשיג אליו, לא היית נענש על פשיעתך, ותהיה כנשים וכקטנים אשר הוא בידיהם דרך קבלה. אבל אם אתה איש דעת ותבונה, שתוכל לעמוד בהם על ברור מה שקבלת מהחכמים בשם הנביאים משרשי הדת וקטבי המעשים, אתה מצוה להשתמש בהם, עד שתעמוד על הענין ויתברר לך מדרך הקבלה והשכל יחד. ואם תתעלם ותפשע בדבר, תהיה כמקצר במה שאתה חייב לבוראך יתברך, וזה יתבאר משני פנים וכו'. כי הקבלה [דהיינו המסורת איש מפי איש ממעמד הר סיני עד אלינו.] ואם היא קודמת בטבע, מפני צורך הלומדים אליה תחילה [דהיינו אף שאמת יש להשען עליה תחילה],

אין מן הזריזות שיסמוך עליה לבדה, **מי שיוכל** לדעת ברורה [לברר אותה] בדרך הראיות. ומן הדין לעיין במה שיושג מדרך השכל, ולהביא עליו ראיות במופת ששיקול הדעת עוזרו, **למי שיש לו יכולת לעשות כן** . עכ"ל. גם בספר האמונות והדעות (בהקדמתו אות ו) כתב להשיב על טענה זו, שהסוברים שהחקירה מביאה לכפירה, היא טעות בורים, ושהתורה ציוותה על כך, א"כ מי ישיב על רצון הבורא, ועע"ש. יתרה מכך כתב הרמב"ם במורה (ח"א פרק לג) על העיסוק בגדרים הדקים של הפילוסופיא וז"ל, כך אלו ההשקפות הנכונות, לא העלימום ודברו בהם בחידות, והערים כל חכם ללמד אותם שלא בפירוש בכל אופני ההערמה, מפני שיש בהם דבר רע נסתר, או מפני שהם סותרים יסודות הדת, כפי שחושבים הכסילים אשר דמו שכבר הגיעו לדרגת העיון. אלא העלימום מחמת אי יכולת השכל בהתחלות לקבלם, ודברו בהם ברמזים כדי שיבינום השלמים. ולפיכך נקראו סודות וסתרי תורה כפי שנבאר. עכ"ל.

למות על יחוד שמו

יז. מצוה זו של אמונת היחוד, אינה רק מצות עשה, אלא היא יסוד הדת, וההיפך ממנה היא עבודה זרה גמורה, שהיא כנודע אחת מג' עבירות החמורות, ועל כן מחוייב איש הישראלי למסור עצמו למיתה על מצוה זו.

חיוב מסירת נפש על יחוד שמו

א. כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה ט) במצות ונקדשתי בתוך בני ישראל וז"ל, וזאת היא מצות קדוש השם, המצווים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו ית', **ואמונת יחודו** . עכ"ל. הנה לפנינו, שציווי ונקדשתי, שהוא יהרג ובל יעבור על ע"ז, בכללה הוא על מצות יחוד הבורא, ששלילת היחוד היא ע"ז, כמו שביאר כן להדיא שזו כוונתו בהנ"ל בספר המצוות (ל"ת סג) במצות חילול השם, ע"ש. וכיוצ"ב כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"י ה"ב), וכ"כ היד רמה (סנהדרין עד ע"א) וז"ל, אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו, לכך נאמר בכל נפשך, אפילו נפשך ניטלת **על ייחודו** . עכ"ל. וזו גם כוונת החינוך (מצוה תיז) במצות אחדות ה' וז"ל, מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה, שחייב כל אחד מישראל ליהרג על **מצות יחוד** , לפי שכל שאינו מודה ביחודו ברוך הוא, כאילו כופר בעיקר, שאין שלמות הממשלה וההוד, אלא עם האחדות הגמור. ולב כל חכם לב יבחן זה. ואם כן הרי מצוה זו מכלל איסור עבודה זרה, שאנחנו מצווין ליהרג עליו בכל מקום ובכל שעה. עכ"ל. וכן מבואר בדברי תלמיד המהר"ם מרוטנבורג ר' חיים פלטיאל בפירושו על התורה (שמות לד,ט) על הפסוק, כי עם קשה עורף הוא וז"ל, הזכיר זכותם, כי עם קשה עורף לפשוט צוארם

על יחוד השם . עכ"ל. וכ"כ התורת חיים (סנהדרין עד ע"א) שעל דברי הגמ', אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך. דפירש"י התם בזה"ל, ואהבת את ה' אלהיך, משמע שלא תמירנו בעובד כוכבים. כתב התורת חיים וז"ל, נראה דקאי אירישא דקרא, דכתיב ברישא, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, דאיירי בייחוד השם, ועליה קאי ואהבת, שלא תמיר ייחודו באחר. וכן משמע בפרק הרואה, גבי ר' עקיבא, דקאמר שהיו סורקין את בשרו, והיה מתכוין וקורא את שמע. א"ל תלמידיו, עד כאן, פירוש, עדיין אי אתה מניח כוונתך, א"ל, כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה, ובכל נפשך, ואפילו הוא נוטל את נפשך וכו', יצתה נשמתו באחד. משמע, דבכל נפשך אירישא דקרא קאי, שחייב אדם לכוין **בייחוד שמו יתברך, אפילו הוא נוטל את נפשך** . עכ"ל. [ועוד ראה בספר האשכול (אלבק ע"ז דף קפט עמוד א) לגבי מי שהולך בדרכים לפרנסתו, ויש סכנת שודדים, ואם ילבש בגדי גוים בזה לא יעשו לו דבר וינצל מהם, כתב לאסור, והוסיף וז"ל, וכל שכן, לתפור צורת הצלוב בבגדו שחדשו מלכות הרשעה, שאיסורו חמור, וקרוב להיות כופר בעיקר. ואין לך דבר שעומד בפני פקוח הנפש, חוץ מע"ז וג"ע וש"ד. עכ"ל. הרי לנו שנחשב זה לעוע"ז, ולכן מחוייב למסור נפשו על כך, אף במקום פיקוח נפש.]

ועוד ראה להלן בסמוך (סעיף יח) שאין חולק שהמשתף [שהיא שלילת היחוד] עוע"ז, כל המח' שם היא, האם גוי משתף עוע"ז. ממילא לכו"ע שלילת היחוד היא ע"ז, ומחוייבים למסור נפש עליה. ועוד ראה להלן (סימן ג סעיף יג) מפי ראשונים ואחרונים שיכוון במסירת נפש באומרו "אחד", ורבים מהם כתבו שזהו חיוב מסירת נפש על יחוד שמו, ומהם, המהר"ם חאגיז בספרו אלה המצוות (מצוה תיז עשה קעב) והרמח"ל בדרך ה' (חלק ד פרק ד), וכ"כ בריש קונטרס הנקרא צעטיל קטן (נמצא בסוף ספר נועם אלימלך) וכ"כ בספר טהרת הקודש (מאמר תיקון היסוד פרק י) ועוד.

עדות שהנהרג על קידוש ה' אינו מרגיש צער

ב. בבואנו הלום נזכיר דבר פלא, שהעיד עליו הר"מ מרוטנבורג, והעתיקוהו הראשונים, שהנהרג על קידוש ה', אינו מרגיש את צער ההריגה. שהנה כתב הארחות חיים (חלק א ליקוטים מספר הכפרות שחבר הרוקח) בשם הרוקח שכתב וז"ל, וראיתי לכתוב זה בכאן, אעפ"י שאינו מן הספר, כתב הר"ם נ"ע, כשיגמור אדם בלבו לעשות תשובה, ולקדש השם, כל מה שעושין לו, הן סקילה, הן שריפה, הן קבורת חיים, הן תלייה, **אינו כואב לו כלל** . והביא ראיה מן המסורת, הכוני בל חליתי (משלי סוף פרק כז) הכוני פצעוני, פי', כשהם הכוני פצעוני, לא היה לי כאב, וזה הכוני בל חליתי. וגם הביא ראיה ממה שאירע לר' חנינא בן תרדיון, שהיה במקום קיסר ו' חדשים, והרג ב' אלפים דוכסים

והגמונים, לסוף ששה חדשים נלקח בעלילה ושרפו אדם אחר בדמותו במקומו. והוסיף ראיה מן המציאות בזמנו שתדיר היו היהודים נשרפים על קדושת שמו, וז"ל, תדע שכן הוא, שאם היה אדם נוגע אפילו באבר קטן [באש] היה צועק, אפילו היה בדעתו לעכב את עצמו מלצעוק, לא היה יכול לסבול. **ורבים מוסרין עצמן למיתה ולשריפה על קדושת השם, ואין צועקין, לא אוי, ולא אבוי**. והר"פ ז"ל כתב, ואומר העולם, שאם כיוון שם המיוחד בתחלה, מובטח שיעמוד בנסיון, ולא יכאב לו. ע"כ אינו מן הספר. עכ"ל הארחות חיים. וככל האמור כ"כ גם הכל בו (ס"ס סז) בשם הר"מ, ובספר תשב"ץ קטן (סי' תטו), והסמ"ק מצוריך (סימן מו). ולכאורה יש להקשות על כך מדברי הגמ' כתובות (לג ע"ב) אמר רב, אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא, ומבארת הגמ' דמיירי בהכאת מלכות שאין לה קצבה, בשונה ממלקות ארבעים שיש להן קצבה. ולכאורה מבואר כאן שהמוסרים נפשם על קידוש שמו, כן מרגישים צער היסורים. די"ל, דהר"מ מיירי על יסורי מיתה ממש, ולא על יסורים כדי להכריח לעבוד ע"ז וכדומה. אלא שיש להשיב גם על כך, שהרי חילו וכוחו של הר"ם מרוטנבורג הוא מדכתיב, הכוני בל חליתי וכנ"ל, ופירש, כשהם הכוני פצעוני, לא היה לי כאב. ע"כ. הרי דמיירי על ייסורין לבדם, ולא רק על יסורי מיתה.

עוד צ"ע ממעשה דר"ע בברכות (סא ע"ב) שמסר נפשו על קידוש ה' שסרקוהו במסרקות של ברזל, ופשט הגמ' שהיו אלו לו יסורים קשים ומרים, ועל כן שאלוהו תלמידיו עד כאן, דהיינו, וכי גם בעת יסורים קשים כאלו, על האדם לעסוק בעבודת הבורא, והכי מבואר בירושלמי (שם) שהיו אלו יסורים קשים, והובא בתוס' (סוטה דף לא ע"א) ע"ש, וכן הוא בתוס' כתובות (לג ע"ב ד"ה אילמלי) בשם ר"ת, ובשיטמ"ק (כתובות דף לג ע"ב ד"ה ובקונטריסין) מר' אלעזר ומקושיית ר"ת עליו, ע"ש, וכן מבואר בתוס' רא"ש (כתובות שם), ועוד לו בפירושו על התורה (דברים כו,טז) שר"ע חווה יסורים קשים. הרי לפנינו שהמוסר נפשו למיתה ממש, בכל אופן חש את יסורי המיתה.

וחזי הוית בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב בהקדמה) שעמד על הפסוק, כי עליך הרגנו כל היום, שקשה שמיתה שייכת פעם אחת, ומהו "כל היום". וישב זאת על פי כוונת מסירת נפש בק"ש, שבזה נחשבים כי עליך הרגנו כל היום. והוסיף וז"ל, ובזה פירשתי כבר מה שאחז"ל בסוף ברכות ברע"ק שהיו סורקין את בשרו במסרקות של ברזל, ואמרו לו תלמידיו רבי עד כאן, וא"ל כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו. ויש לדקדק על לשון הייתי מצטער, דהול"ל הייתי מצפה מתי יבא לידי וכו'. אך נודע מ"ש בתשו' הראשונים, שמקובל שהנהרגים על ק"ה בעת בואם לסוף

למס"נ הגמור, אינם מרגישים שום צער ויסורין שעושים להם האנשים, וכאשר יסופר גם כזה עוד מעשה רב. אמנם מי שמקבל עליו מס"נ, ורוצה ליהרג על קידוש שמו ית', צריך לקבל עליו שיסבול כל היסורים קשים ומרים, דאל"כ הרי הוא כמו הרן שהלך ע"מ להנצל מאור כשדים, ועל כן נשרף, לא כן אברהם שהלך לאור כשדים על מנת לישרף באמת, על כן ניצל. וזהו שאמר ר"ע כשראו תלמידיו שסורקין את בשרו במסרקות של ברזל, ותמהו איך הוא סובל יסורים גדולים כאלו. ועל זה השיב להם (כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה) עכשיו, היינו שאתם מתמיהים על שסורקין את בשרי וכו' בשעת ק"ש ביסורים גדולים כאלו, אין זה תמוה, ואדרבא, כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, היינו שצייר במוחו ומחשבתו הד' מיתות עם כל היסורים מרים וגדולים על קידוש שמו ית', וציירם בנפשם כ"כ באמת, עד שהרגישם כל היסורי מות. וכיון שחשב באמת ע"מ ליהרג ולהרגיש כל אלו היסורים, וא"כ כשהיה מגיע לפסוק זה, היה מצטער באמת בכל יסורי הד' מיתות (ועכשיו שבא לידי) בנקל בלי יסורים כנז' ממה שמקובל שאינם מרגישים עוד בעת מס"נ האמיתי (לא אקיימינו) בתמיה. הרי עכשיו בא לידי בנקל, ואדרבא, כל ימי הייתי מצטער ביסורים בעת פסוק זה ולא עתה. כנז'. עכ"ל. הרי שמבאר שר"ע לא הרגיש עתה יסורים, בגלל שכל ימיו התכוון באמת למסור נפש, גם אם תהיה זו מסירת נפש עם יסורים. ואומרו להם כל ימי "הייתי" מצטער, הוא דוקא שבכל ימיו היה מצטער בצער, אולם עתה לא הצטער. ע"כ. ברם פשוט שאין דבריו פשט הגמ', וגם נסתרים מדברי הראשונים הנ"ל. ושמא על פי מהלכו של הגאון מנחת אלעזר ניתן ליישב, שכיון שר"ע התאווה כל ימיו למות על קדושת ה', עם יסורים קשים ומרים, ה' נתן לו את תאוות ליבו, להגדיל שכרו, הן על מיתה זו, והן על כל מסירות נפש שחש בכל ק"ש במשך ימי חייו, שיעלו לו למסירת נפש ממש, אחר שעשה בפועל את תאוות ליבו. ברם לאדם רגיל, בעת מסירת נפש, לא יחוש צער. וצ"ע.

שוב ראיתי לידידי וחביבי הרה"ג יוסף חי סימן טוב שליט"א בספרו מעדני יוסף על ברית מילה, שעמד על מדוכה זו, ואגב חביבותיה גבן, נביא תו"ד, שעמד שם על ראייתו של התשב"ץ מר' חנניא בן תרדיון הנ"ל, שאינה עולה עם דברי הגמ' שלפנינו (ע"ז יח ע"א) במעשה זה, שהוא נפטר על קידוש ה'. וביארו על פי מדרש בתי מדרשות (ח"א פרק ח) ובאוצר המדרשים (אייזנשטיין עמ' קז) בשם ספר היכלות, ששם סיפור המעשה בר' חנניא בן תרדיון כתוב בדרך אחרת, שה' החליף בינו לבין הקיסר, ור' חנינא מלך על רומי חצי שנה עד שנפטר, ועע"ש, ושכן יישב בספר סדר הדורות (ערך ר' חנניא בן תרדיון), ועע"ש. ואת ר"ע שנתייסר, יישב כאמור, שזה היה לחפצו בייסורים ואהבתו

אותם, ושכיוצ"ב כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג יו"ד סי' קפח) על מילתו של אברהם שנצטער, ע"ש. והביא עדות מפליאה כיוצ"ב, מספר המסעות של נחום סלושץ, שבטריפולי שבלוב בשנת תקצ"א, יהודה ארביב אלכושאנא הגויים טחו את גופו בדבש שיעקץ, ותלוהו באחת מידיו על הקיר במשך שעות, ולפני יציאת נשמה, נשמט החבל וניצל בנס. ואח"כ סיפר כי ניטלו ממנו כל חושיו, ולא הרגיש לא בתליה ולא בייסורים ולא בהצלתו. עכת"ד ועע"ש.

נצרות

יח. המאמין בשני אלהים, הרי הוא עובד עבודה זרה. וכן המאמין בנברא שהוא האל, הרי הוא עובד עבודה זרה. לכן מחוייבים למסור נפש כנגד הנצרות, וכפי שרבבות יהודים לאורך ההיסטוריה מסרו נפשם ועלו על המוקד כדי שלא להודות בדתם, שיסוד דתם הוא גם שני אלהים, וגם אלהים נברא, ומחוייבים למסור נפש כדי שלא לעבוד עבודה זרה.

גם הגויים אסורים בעבודה זרה לפי שהתחייבו בשבע מצוות בני נח. נחלקו הראשונים בגוי המאמין בנצרות, האם הוא עובד עבודה זרה, לפי שכאמור הנצרות היא עבודה זרה בשיתוף [דהיינו מאמין שהשם הוא האלהים, אך יש עוד אלהים] שיש אומרים שגם גויים נאסרו בעבודה זרה בשיתוף, ויש אומרים שאיסור עבודה זרה בשיתוף נאמר רק לעם ישראל, ולא לגוים. ומלבד שרוב הראשונים סוברים שאף גוי אסור בשיתוף, העיקר הנוגע לנו הוא האמור, שלכל הדעות לאיש הישראלי הנצרות היא עבודה זרה גמורה משתי סיבות, ואין בזה חולק כלל.

הנצרות שיתוף והגשמה

א. יסוד דת הנצרות שבן תמותה ששמו "ישו" הרי הוא אל, והיות ונותנים הם גשם באלהים, היא כפירה ומינות וכאשר נתבאר לעיל (סעיף ז) מפי ספרים וסופרים, קחנו משם, ועוד ראה להלן בסמוך יתירה מכך, ראשונים שכתבו שהגשמה היא ע"ז. זאת ועוד, הבלם לתת שותף לאלהים, הוא איסור שיתוף, ואיתא בסנהדרין (סג ע"א) כל המשתף ש"ש ודבר אחר נעקר מן העולם.

השיתוף כפירה

הגאון ר' ירוחם פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (לאוין ל"ת א-ד) כתב וז"ל, ומטעם זה עצמו לא יתכן ג"כ לומר [לדעת הרס"ג] דלאו דלא יהיה לך, מזהיר על ע"ז בשתוף כדעת היראים והסמ"ג שהבאתי (שם, וגם יובאו בסמוך) עיין שם. משום דכיון שכבר מנה במנין העשין עשה דיחוד השם, שוב אין למנות לשיטתו הלאו האמור במצוה

זו עצמה. ע"כ. הנה לפנינו דלכו"ע השיתוף כפירה, וכל המחלוקת היא מאיזו מצוה נלמד איסור זה. גם הגאון רח"ד הלוי זצ"ל בתחומין (יט תשנ"ט דף 160 והלאה) הביא את היד רמ"ה (סנהדרין סג ע"א סוד"ה פיסקא) שכתב, ור' שמעון בן יוחאי פליג עליה וקאמר, דשתופי שם שמים לדבר אחר, טפי חמיר ממאן דכפר בש"ש לגמרי. ורבינו יונה (שם ד"ה כל המשתף) חולק, דכתב, לאו למימרא דמשתף ש"ש וד"א גרוע ממי שאינו משתף, אלא שעובד ע"ז בלבד וכו', אלא הכי קאמר, כל המשתף ש"ש וד"א נעקר מן העולם, ולא היו ניצולין בכך. והיראים (ח"ב סי' רמג) למד איסור שיתוף משנאמר, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, שלא לשתף דבר אחר עמו, וכ"כ הסמ"ג (ל"ת א). ע"כ, ועע"ש. וראה ברמב"ם בריש אגרת תחית המתים שכתב וז"ל, שהוא אחד ואין שני לו, ולהסיר מנפשותינו הדעות הנפסדות אשר האמינום המשנים, אמר לבאר לזאת הפנה, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו'. עכ"ל. ועוד בספר כד הקמח (ריש יחוד השם) כתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו,ד), הזכירה תורה פרשת שמע אחר עשרת הדברות, לבאר כי בדבור (דברים ה,ו) אנכי ה' אלהיך, יהיה היחוד. וכן דרשו ז"ל, רבי נתן אומר, מכאן תשובה למינין שאומרים שתי רשויות. שכשעמד הקב"ה על הר סיני ואמר, אנכי ה' אלהיך, מי מיחה בידו. ועל דרך הפשט, הזכיר בכתוב הזה ג' שמות, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, שאילו אמר שמע ישראל ה' אחד, היה פתחון פה לאומות העולם לומר, שעל יראתם אומר הכתוב כן, שהוא נקרא ה' לדעתם. ועל כן הוצרך לומר אלהינו, כלומר אלהי ישראל. ואלו אמר ה' אלהינו אחד, היה פתחון פה לאומות העולם לומר, אמת הוא כי אלהי ישראל אחד, גם אלהינו שאנו קורין אותו ה', הוא אחד. כמו כן לכך הוצרך לומר ה' אלהינו ה' אחד, להורות, כי ה' שהוא אלהי ישראל, הוא לבדו נקרא ה', והוא אחד ברוך הוא וברוך שמו, שאחדותו שלימה מכל צד ומכל פנה בלא שום הרכבה בעולם, ואין לו דומה באחדותו, לא בעליונים ולא בתחתונים. ע"כ. ואיך שלא יהיה, השיתוף הוא איסור גמור.

המגשים עוע"ז

ב. יתירה מכך הנצרות עבודה זרה, ונזכיר מן הכותבים כן, ואח"כ ננחת להאם גוי נוצרי הוא עובד ע"א, או שגוי לא נאסר בשיתוף. חזינן בראשונים שכתבו שההגשמה היא ע"ז, וא"כ הנצרות שיסוד דתה הוא הגשמה, שהאלהים נעשה בן אדם, הוי ע"ז, שהנה כתב הריקאנטי על התורה (פ' יתרו בהגה) שהסובר שחכמתו ית' ובינתו וחסדו וכדומה, שאר כחות המיוחסות אליו, הם דברים נפרדים בהשם, **הוא בכלל עובד ע"ז** . עכ"ל. הנה לנו שאפילו הסובר שאין גשם בה', אך לו דברים נפרדים, הרי הוא עובד ע"ז, ק"ו המגשים

ממש. וע"ע אליו (פרשת ויחי) שהמגשים מחריב את העולם ע"ש. וכ"כ בספר שער השמים המיוחס לראב"ע (בהקדמה) שכל מי שאינו יודע בוראו, ואינו משיגו כפי השגת השכל האנושי, **נמצא עובד ע"ז בלי ספק** . וכן אמרו חכמי הפלוסופים, לא יעבוד עילת העילות אלא נביא שלם בטבעו, או פלוסוף מודע, באשר אצלו מן החכמה. לפי שזולתם מן ההמון, אין נמצא בדעתם אלא מורכב. כמו שאמר הנביא (דברי הימים ב,טו) וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת. ע"כ. ועוד הובאו לעיל (סעיף ז אותיות ב,י) ראשונים רבים שכתבו, שהמגשים "עובד זולתו", קחנו משם, וזה כאמור.

הגשמה מינות וכפירה

עוד כתב הרמב"ם (תשובה פ"ג ה"ז) שהמגשים **מין** , ולמעשה רוב חלק א' של ספר מורה הנבוכים עסוק בכך. וכתב הרמב"ם באיגרת השמד וז"ל, ומינות גדולה מעבודה זרה, כמו שהתבאר בכל התלמוד וכו'. עכ"ל. ועוד כתב בזה באורך באיגרת תחית המתים לענין הסרת ההגשמה, ובפירוש המשניות (סנהדרין ריש פרק י יסוד ג), ועוד ראה בסמוך בדברי הרמב"ם (ע"ז פ"ט ה"ד). וראה ברמב"ן באיגרת (נדפסת בכתבי הרמב"ן מוסד הרב קוק ח"א עמ' שמט. וחלק מאיגרת זו העתיקה הרב חיד"א בשם הגדולים ערך הרמב"ם) על כך שיש שהיו מגשימים בישראל כתב, שהיא תועלת נפלאה שיצאה מן הפילוסופיא, הרחקת ההגשמה אשר תועים בזמנו [של הרמב"ן] חכמים וכו' שכל הרבנים, ורבינו חננאל, ורבינו נסים, ורבי נתן ידעו וכתבו שאין דמות וגשם לבורא, וקיללו המאמין בזה. ואברהם אבינו ע"ה הבין וידע זה. על כן אני אומר באמת, שהמאמין באלהותו יבין, כי כמו שאין אברים לנשמה שיצאה מכסא קדשו, כך אין לבורא גוף ודמות וצורה כלל. המאמין אשריו, **ומי שלא יאמין ידון באש לא נופח** . עכ"ל. ובשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' קיז) הביא שהר"ר שמואל ספורט"א שלח לתפוס עליהם [על הטועים] בדבר זה וז"ל, שאין בכל התלמוד מודיע שיש בישראל מי שנותן דמות לבורא ישתבח שמו ויתעלה זכרו, אמנם חלוקי לב רשעי ישראל **המינים** מחפאים דברים אשר לא כן, כדי לגנות את עצמן, מי שפרע מדור המבול יפרע מהם. ע"כ. [אמנם בהשגות הראב"ד (תשובה פ"ג ה"ז) על דברי הרמב"ם שהמגשים הוא מין, כתב וז"ל, א"א, ולמה קרא לזה מין, **וכמה גדולים וטובים** ממנו הלכו בזו המחשבה. ע"כ. הרי שחולק שאינו מין, אולם ראה במח' זו לעיל (סעיף ז אותיות ג-ח) שגם לדבריו כ"כ לגבי הטועה בהגשמה, מחמת טעותו בהבנת התורה, לא כן לגבי היודע שחכמי ישראל הסכימו שזו כפירה, ואפי"ה סובר הגשמה, בזה גם איהו מודה שהרי הוא מין.]

ראשונים שכתבו שהנצרות ע"ז

ג. כתב רב צמח גאון בשו"ת שערי תשובה (סי' רמו) וששאלתם **ע"ז** של נוצרים שנפל ומכרו נוצרים את עציה וכו'. והתיר להשתמש, כיון שהם ביטלוה, ע"ש, הרי שקוראה ע"ז. וכן בספר האשכול (אלבק ע"ז דף קפט ע"א) לגבי ההולך בדרכים לפרנסתו, ויש סכנת שודדים, ולובש בגדי גוים, ובזה לא יעשו לו דבר, וכתב לאסור, והוסיף בזה"ל, וכל שכן לתפור צורת הצלוב בבגדו שחדשו מלכות הרשעה, שאיסורו חמור, וקרוב להיות כופר בעיקר. ואין לך דבר שעומד בפני פקוח הנפש, חוץ **מע"ז** וג"ע וש"ד. עכ"ל. הנה שדן זאת כקרוב להיות כופר, ושהוא בכלל ע"ז שאסור אף במקום פיקוח נפש, כלומר הנצרות ע"ז, ואפילו להסתתר תחתיה, הרי הוא קרוב לכופר. וכן מבואר בראבי"ה (סי' אלף נא עמ' כד) ובמרדכי (ריש פרק כל הצלמים) שפסקו שהצלב שבכנסיה אסור בהנאה, הרי דהוי ע"ז. והכי כתב רבינו יהונתן מלוניל (גיטין דף ד ע"ב מדפי הרי"ף) גבי ס"ת שכתבו מין ישרף וז"ל, שכתבו מין ישרף, תלמידי ישו הנוצרי, וראוי לשריפה הן ואזכרותיהן, לפי שכותבין השמות **לשם ע"ז** , שהן דבוקין **בע"ז** הרבה. והכי פסק הרמב"ם במהדורות שאינן מצונזרות (ע"ז פ"ט ה"ד) להדיא שהנוצרים המה עובדי ע"ז וז"ל, הנוצרים עובדי עבודה זרה הן, ויום ראשון יום אידם הוא. לפיכך אסור לשאת ולתת עמהן בארץ ישראל יום חמישי ויום ששי וכו'. [ועוד כתב הרמב"ם (שבועות פי"א ה"ב) ואסור להשבע בדבר אחר עם שמו, וכל המשתף דבר אחר עם שם הקדוש ברוך הוא בשבועה, נעקר מן העולם, שאין שם מי שראוי לחלוק לו כבוד שנשבעין בשמו, אלא האחד ברוך הוא. עכ"ל.]

נצרות ע"ז גמ' ערוכה וכן גרסו ראשונים רבים

ולמעשה היא גמ' ערוכה בע"ז (ו ע"א) בגירסא שהיתה לפני הראשונים וז"ל הגמרא, **נצרי** לעולם אסור. שכ"כ התוס' שאנץ (שיטת קדמונים ע"ז ב ע"א ד"ה ויש לתמוה) שכן הגירסא, והוסיפו שנצרי שבגמ' הם הנוצרים בני זמנם מאמיני הצלב ע"ש. וכ"כ בפסקי רי"ד (ע"ז ז ע"ב) ר' ישמעאל אומ' וכו'. אמ' רב תחליפא אמ' שמואל נצרי לדברי ר' ישמעאל לעולם אסור. פי' יום ראשון שהוא יום איד "לעובדי ישו הנצרי", לר' ישמעאל לעולם הוא אסור, שאם תתן לו ג' ימים לפניו וג' ימים לאחריו, הרי כל השבוע אסור. ואין הלכה כר' ישמעאל, דיחיד ורבים הלכה כרבים. עכ"ל. הנה שעל ישוע הנוצרי כ"כ. וכ"כ הרשב"ץ במגן אבות (פ"ב מי"ד ודע מה שתשיב) שכן הגירסא, ושהכוונה לנוצרים המוכרים לנו, שכבר היו מוכרים בזמן הגמ'. וכן גרסו בגמ' הראבי"ה (סי' אלף נא) והמאירי בפירוש המשניות (ע"ז פ"א מ"ג, ובעוד דוכתי, ובדעתו עיין להלן אות ד), והרשב"א (ע"ז ב ע"א ד"ה ויום אידו) והריטב"א (ריש ע"ז ד"ה אסור) ועוד ראשונים רבים.

גם לגירסא דידן הכוונה לנוצרים

וחזי הוית בקובץ שרידים (ח שבט תשמ"ז עמ' נח) מאמרו של הרה"ג אברהם רות, שכתב, דאף לגירסא דידן, שבגמ' ע"ז (ו ע"א) כתוב, יום א' לדברי ר' ישמעאל לעולם אסור. ע"כ. ולא נכתבה המילה "נוצרי", מ"מ גם לגירסתנו ברור שכוונת הגמ' אל הנוצרים, לפי שרק להם יום א' הוא יום אידם, וכמו שכתב ר"ח במקום, וא"כ אף לגירסא דידן כוונת הגמ' לנוצרים, ומבואר שדין עובדי ע"ז להם. ודפח"ח. ועוד כתב שם שהגירסא הנכונה בגמ' היא "נצרי", ראה בדיקדוקי סופרים (שם דף ו ע"א ציון ה).

המחלקים בין נוצרים של ימינו לזמן חז"ל

ד. אמנם הובאו עתה ראשונים הנוקטים שהנוצרים המוכרים לנו הם עובדי ע"ז, ברם מאידך גיסא יש ראשונים רבים שכתבו לחלק בין הנוצרים שבזמן הגמ', שהיו אדוקים בע"ז, ולכן המה עובדי ע"ז, לבין הנוצרים שבזמנם, שאינם אדוקים כ"כ בע"ז, ולכן אינם עובדי ע"ז, ובדדמי להא דאיתא בחולין (יג ע"ב) עכו"ם שבחו"ל לאו עובדי ע"ז הן, אלא מנהג אבותיהם בידיהם. שהנה עמדו התוספות (ריש ע"ז ד"ה אסור בתירוץ השני) על המנהג בזמן התוס' שסוחרים עם הנוצרים אף ביום אידם, והוא נגד המשנה והגמ' ריש ע"ז, וכתבו ליישב בזה"ל, לכך נראה דטעם ההיתר, משום דעכו"ם שבינינו קים לן בגווייהו דלא פלחו לעבודת כוכבים. עכ"ל. הרי שסוברים שאין הנוצרים בימיהם עובדי ע"ז [אולם לפי שאר תירוצי תוס' שם, הם כן עובדי ע"ז, ע"ש.] וכ"כ בשו"ת רש"י (סי' שכז) שהר' יהודה בר' נתן [הריב"ן] ורבינו שמואל [הרשב"ם] כתבו בשם רש"י ז"ל, שגוים בזמן הזה אינן בקיאין בטיב ע"ז, והוו כתינוק בן יומו שמגעו אינו עושה יין נסך וכו'. אך משום שנהגו איסור [ביינם], אין נכון להנהיג כן, שכבר פשט איסור בכל העולם ע"כ. הנה שחפץ להתיר למעשה סתם יינן בשתיה מהאי טעמא, אלא שלא הקל למעשה מפני המנהג. [אולם לעיל מינה התם בשו"ת רש"י (ס"ס נח) כתב רש"י, שהתחילו להקל בסתם יינן "לענין היתר הנאה, לפי שאין הגויים במקומינו מנסכים יין לע"ז. עכ"ל. וכיוצ"ב כתוב בספר האורה (ח"א אות קיג עמ' 148) ובפרדס (סי' רסח), משום דבזה"ז אין מנסכין לע"ז. ע"כ. ולפי"ז יש מקום ללמוד גם כאן בדברי רש"י, שכוונתו רק לעניין ניסוך, ולא על עצם הע"ז. ברם הני קמאי כתבו ברש"י כאמור, ועוד ראה בדעת רש"ל להלן (אותיות ה,ט).] וכ"כ הרא"ש (ע"ז פ"א סי' א) מרשב"ם בשם רש"י, ועוד לו בתוס' רא"ש (ריש ע"ז) בשם רבנו שמואל בשם רש"י, וכן הביאו הנימוק"י (ריש ע"ז), וכתב הנימוק"י עוד טעמי היתר ע"ש, וסיים, שכיון שמשנה זו (ריש ע"ז איסור מסחר ביום אידם) אינה להלכה לנו, אין אנו צריכין להאריך בפירושה. וכ"כ בפסקי הרי"ד הנ"ל,

וכ"כ הראבי"ה (סי' אלף נא) וכ"כ הראב"ן (סי' רפח) וז"ל, ואמרינן נמי (חולין יג ע"ב) גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי ע"ז הן, כלומר, אינן אדוקין בע"ז, דנימא אזלי ומודו אי שקלי' וטרינן בהדייהו. וכל מה שעושין, אין עושין אלא למנהג אבותיהן ולהנאתן וכו'. וגוים שבחו"ל לאו עובדי ע"ז הן, ומצינן למטרי בהדייהו, וקים לון בהו, דכל מה דעבדי, להנאתן עבדי, ולא לשם ע"ז. עכ"ל. וכ"כ האגודה (ריש ע"ז) מרשב"ם בשם רש"י להתיר מטעם איבה, וגם יש להתיר מטעם דכותים שבחו"ל לאו ע"א הן. עכ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב יז ח"ה דף קנח טור ב) מרשב"ם בשם רש"י, שגוים בזה"ז לאו עוע"ז הם, אלא מנהג אבותיהם בידיהם וכו'. וכ"כ גם הטור (או"ח ס"ס קנו) בשם רש"י וז"ל, וגם רש"י התירם שאין עכשיו עו"ג. ע"כ. ועוד כ"כ הטור (יו"ד ס"ס קמח). [אגב מעניין לציין שהרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב אות ה) כתב להיפך הגמור, שהמוני הנוצרים מגשימים גמורים, שאינם יודעים אלא השילוש המגושם בלבד. ואולם יחידיהם דימו שהם מאמיני השילוש בעיון ועמקות שאינה גשם, אלא של תארים נפרדים, חי, יכול וחכם. וע"ש שמשיב אף על יחידיהם, שחשיבתם מכריחה שיש בו שוני, וממילא מטילה בו גשם, ואלו משחקי מלים בלבד. ועוד ראה שם (אות ז) בד' כתות בנצרות החלוקים האם ישו גופו ורוחו גשם, ובתשובתם.]

מאירי

המאירי (ע"ז ב ע"א ד"ה יש מקשים, ובדף ו ע"ב ד"ה למטה) סובר שהנוצרים אינם עוע"ז, שמכח המנהג להקל לסחור עמהם אף ביום אידם, כתב שכוונת הגמ' ע"ז הנ"ל "נוצרי לעולם אסור", אינה לנוצרים המוכרים לנו, אלא הכוונה לזמן נבוכדנצר, שעל שמו המסתיים באותיות "נצר" היו קרויים נוצרים, שהם היו עובדים לשמש וכו'. [וכיוצ"ב כתב המאירי בעוד דוכתי. איברא דחזי הוית בקובץ צפונות (א עמ' סה) מאמר מאת הרה"ג דוד צבי הילמן, בו בירר את כל המקומות שהמאירי דיבר בזה, ונקיט ואזיל בדעת המאירי דאף איהו מודה שהנוצרים עובדי ע"ז, ומש"כ שהנוצרים אינם עוע"ז, כ"כ משום שלום המלכות, וכדרכם של מדפיסי ספרים בריש ספרם, שכל מקום שכתבו "גוי", הכוונה לגויים שבעבר היו עובדי ע"ז וכדומה, שעשו כן כדי להשקיט את חמת הגויים המחטטים בספרינו, להעליל עלילות ברשע, ע"ש, ושכן עביד המאירי.]

עוד ראשונים שהנוצרים היום עוע"ז

ה. חזינן דרוב הני קמאי שכתבו שהנצרות היום אינה ע"ז, משענתם היא מהרשב"ם משמיה דסבו מאור הגולה רש"י. אולם ראשונים אחרים כתבו בשם רש"י, או מדנפשם, טעם היתר זה בצורה שונה, ולפיה גם הנוצרים היום המה עוע"ז, שהנה התוס' ר"ש

משאנץ (הנ"ל רע"ז) כתב להתיר לסחור עמהם בזה"ל, "דקים לן בגויהו עכשיו דלא אזלי ומודו לע"ז". **ודחה את הטעם שאינם עוע"ז** , מדנפסק דביום אידם אסור. ע"כ. הנה שטעם ההיתר הוא משום שכל האיסור לסחור עמהם הוא, כדי שלא יודו לע"ז על הצלחתם במסחר, והיום שהנוצרים אינם אדוקים כ"כ בע"ז, ולכן כשמצליח בעסקיו אינו מודה לע"ז, שוב אין איסור לסחור עמהם, ואת הטענה שאינם עוע"ז דחה, שהם כן עוע"ז. וכ"כ בתוס' רבינו אלחנן (ריש ע"ז) בשם רבינו שמואל בשם רש"י, שהיות והגוים בינינו אינם אדוקים כ"כ, חזינן דלא אזלי ומודי בשביל משא ומתן שלנו וכו', ע"ש. וכ"כ הארחות חיים (ע"ז סי' א) בשם רשב"ם מרש"י, ומעוד טעמי היתר ע"ש, ובסוף הביא כן גם בשם הר"ף ז"ל שכתב, שגוים של חו"ל אינם אדוקים ולא אזלי ומודו. וכ"כ הכל בו (ע"ז סי' צז) בשם הר"ף, ובשם רבינו שמואל בשם ר"ש ז"ל. וכ"כ הרשב"א (ריש ע"ז ד"ה כתב בעל) מהתרומה בשם רש"י, שהאיסור לסחור ביום אידם הוא כדי שלא יודו אח"כ לע"ז, משא"כ עכשיו שאינם אדוקים כ"כ, ולא הולכים ומודים שרי. ובפסקי רבינו אביגדור צרפתי (ראה סי' שצא והלאה) על איסור מסחר עם גוים, כתב בשם רש"י, ומ"מ פסק דבזה"ז מותרים משום איבה וכו'. עוד חזי הוית להראבי"ה (אלף נא) דכתב כיון שאיסור סחורה הוא מדרבנן, בזמן הזה שאינם אדוקים כולי האי הקילו וכו', וכיון שלא יכלו לעמוד בה כולי האי באיזה דבר יקפיד הגוי, אין גוזרין גזירה על הציבור אא"כ רוב הציבור יכולין לעמוד בה, והתירו לו הכל, כאשר פירשתי נמי פת של גויים. ע"כ. ועוד כתב טעם להתיר, שפעם היו מזבחים לע"ז ביום אידם, משא"כ עתה, שהם נוהגין רק לאכול ולשתות ולחוג. אולם בהמשך מביא תשובת רבינו גרשום מאור הגולה איך מוכרים בגדי כומרים שמזמרין בהן לע"ז, והשיב שיש לסמוך אדר' יוחנן, דגוים שבחו"ל לאו עוע"ז וכו', וכיון דלאו עובדי ע"ז הם, אע"פ שעובדין ע"ז, אינה נחשבת ע"ז. ודאי ע"ז עצמה שלהם אסורה וכו'. ובכיוצא בזה שפרנסתו תלוייה בכך, הנח להן שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין. ע"כ. הנראה מדברי רבינו גרשום שאינו סומך על כך רק בשע"ד גדול מאוד, ושדעת הראבי"ה גופיה לכאורה שלא כן.

לכו"ע עצם הנצרות ע"ז ומצווה למסור נפשו

ו. זאת ועוד לענין נידו"ד, האם הנצרות היא ע"ז, ושלכן איש הישראלי מצווה למסור נפשו כנגדה, אף מכל הני קמאי המקלים שהנוצרים היום אינם עוע"ז, מ"מ מודים הם ואומרים שעצם הנצרות היא ע"ז, אלא שסוברים המה שסתם נוצרים, אף שהולכים הם לכנסיה, אינם באמת עובדי ע"ז, והליכתם לכנסיה, ובפיהם אומרים שהם נוצרים, אין זו אמונה באמת, אלא "הווי חברתי" "מנהג אבותיהם בידיהם", ולא עבודה זרה. ועל כן

אף להני קמאי, נוצרי המאמין באמת באמונתו, הוא עוע"ז, והעיקר, שעצם הנצרות היא ע"ז, ועל כן מצווים למסור נפשו עליה אף כיום. והכי מבואר באור זרוע (ריש ע"ז) שעל דברי הגמ' שבחו"ל אסור לסחור עמהם רק ביום אידם, כתב, פי', ואפי' דקים ליה בגויה דפלח לע"ז, לא אסור אלא יום אחד בלבד. דהואיל **ורובם** לאו עוע"ז הם, אינה נשמעת על פיהם [ההודאה לע"ז], איהו נמי אע"ג דפלח לה, אינה שגורה בפיו אלא אותו היום בלבד וכו'. א"ר יוחנן גוים שבחו"ל לאו עובדי ע"ז הם, אלא מנהג אבותיהם בידיהם, הילכך **סתם** גוי בחו"ל, דלא ידענא ביה אי פלח לע"ז אי לא פלח, סמכינן אדרבי יוחנן, ושרינן במשא ומתן דידיה, ואפי' ביום אידם, דסמכינן אדוכתא דלא פלחי לע"ז. ואע"ג דחזינן להו דאזלי לתועבה בכל יום, כל מה דעבדי אינו אלא מנהג אבותיהם בעלמא. עכ"ל. הנה לנו שכל ההיתר הוא בסתם גוי אף שהולך לכנסיה, ברם גם היום יש ביניהם עוע"ז, ועצם הנצרות היא ע"ז גמורה. וכן הבאנו לעיל (אות ה) דהכי כתב להדיא רבנו גרשום מאור הגולה. וכן מבואר בטור (יו"ד ס"ס קמח) מרשב"ם בשם רש"י ש"עמך" נוצרים, מותר לסחור עמהם, משום שאינם מאמינים באמת, וע"ש שכהניהם המה עוע"ז. ויתירה מכך חזינן בסמ"ג (לאוין מה) דכתב היתר זה דוקא אם אנו מכירין בגוי שאינו אדוק בע"ז, ולא אזיל ומודה וכו'. ע"כ. הרי שלא די שסובר שהמה עוע"ז, אלא שאף היתרו לסחור עמהם אינו בסתם נוצרי, אלא דוקא ביודעו ומכירו שאינו מודה באלהיו.

מה גם שרבים מן הראשונים הנזכ"ל, שכתבו שהיום הנוצרים אינם עוע"ז, לא כתבו טעם היתר זה לבדו, אלא בצירוף טעמים אחרים, משום איבה, ומשום ר"ת דס"ל שאיסור מסחר עם עכו"ם ביום אידם הוא דוקא דברים של תקרובת ע"ז, ועוד טעמי אמרו, וא"כ לא סמכו על טעם זה לבד. עיין בהם, וכגון התרומה (סי' קלד) כתב טעמי היתר משום איבה, ומשום חנפנות, משום ר"ת, ועע"ש, וכ"כ הטור (יו"ד ס"ס קמח), ועוד רבים.

סיכום

העולה עד כה, שכל הני ראשונים מודים ואומרים שהנצרות גם היום היא ע"ז, וכל המח' היא האם סתם נוצרי היום הוא עוע"ז בפועל, או שרק אומר בפיו שהוא עוע"ז, ברם ליבו בל עימו. ושאף בזה רוב הראשונים סוברים שהנוצרים היום עוע"ז בפועל, וטעם היתר מסחר עמהם ביום אידם הוא מפני שהיום הנוצרים אינם מודים לע"ז בפיהם על הצלחתם, והיות וטעם איסור מסחר עמהם ביום אידם, הוא כדי שלא לגרום להם להודות לע"ז, ממילא אין מקום לאסור היום.

הסוברים שגוי לא אסור בשיתוף
תוס' רמ"א ואחרונים

ז. התוס' (סנהדרין סג ע"ב ד"ה אסור) כתבו שמותר להשביע גוי נוצרי אף שהוא משתף, שבזמן הזה כולן נשבעים בקדשים שלהן [דהיינו נשבעים בכתבי הברית החדשה] ואין תופסין בהן אלהות. ואע"פ שמזכירין עמהם ש"ש וכוונתם לדבר אחר [דהיינו הם נשבעים ב"אלהים" שהוא שם שמים, אולם כוונתם להשבע באותו האיש], מ"מ אי"ז שם ע"ז [לא השתמשו בשם ע"ז, דהיינו לא נשבעו בשם "ישו", אלא בשם אלהות סתם], וגם דעתם לעושה שמים, ואע"פ שמשתפים ש"ש ודבר אחר, לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף, "ולפני עור ליכא, דבני נח לא הוזהרו על כך". עכ"ל. וכן הוא בתוס' בכורות (ב ע"ב ד"ה שמא) לגבי להשביע גוי, שר"ת התיר אף שנשבעים בשיתוף וז"ל, ואע"ג שמשתתף ש"ש ודבר אחר, אין כאן לפני עור לא תתן מכשול, דבני נח לא הוזהרו על כך. ולדידן לא אשכחן איסור בגרם שיתוף. עכ"ל. כלומר יש כאן שני איסורים, אחד לפני עור, שמכשיל את הגוי. ועל כך משיבים תוס' דליכא, כי הגוי לא נאסר בשיתוף. ועדיין קשה שאנו מצווים על השיתוף, ולדידן הוי ע"ז, וא"כ כשאנו גורמים לאחרים להשבע בשיתוף, יש לנו חלק בע"ז. על כך משיב שאין איסור לגרום לאחרים לשתף, ולכן מותר. ונמצא לפנינו שסוברים תוס' שהנצרות אינה ע"ז לגויים עצמם, כי הם לא נאסרו על השיתוף. וכ"כ רבינו ירוחם (ני"ז ח"ה דף קנט ע"ג) בשם ר"י, לגבי האיסור לסחור עם עוע"ז, שנהגו היתר, מטעם שבזמן הזה נשבעים בקדשים שלהם הנקראים עון גליון [הם כתבי הברית החדשה], ואין תופסים בהם אלהות. ואע"פ שמזכירין שם שמים וכוונתם לישו"ו, מכל מקום אין מזכירין שם ע"ז, וגם דעתם לעושה שמים וארץ. ואע"ג דמשתתפים ש"ש וד"א. לא מצינו שאסור לגרום לאחרים לשתף. וגם משום לפני עור ליכא, **דלא הוזהרו בני נח על השיתוף** . ע"כ. ופסק כוותייהו דתוס' הרמ"א (או"ח סי' קנו), ובדרכ"מ הביא כן מתוס' בכורות (הנ"ל ב ע"ב ד"ה שמא). ולכאורה חזינן דס"ל שאין הנוצרים עובדים ע"ז, וכלשונם "דבני נח לא הוזהרו על כך" בשיתוף. וע"ע בסמוך (אות ח) עוד בדעת הרמ"א.

וחזי הוית להגאון רבי חיים דוד הלוי זצ"ל בתחומין (יט תשנ"ט דף 160 והלאה) שהש"ך (יו"ד סי' קנא אות ז) הוציא מכאן, שאין ב"נ מוזהרין על השיתוף. ושכן בשו"ת זרע אמת (סי' קיב ד"ה זאת עוד) התיר מכח כן, שכוונתם "לשמים לסיבה ראשונה, אלא שמשתפים ש"ש וד"א, ולא מצינו שיהיו מוזהרים על השיתוף", וגם בשו"ת יהודה יעלה (אסאד יו"ד סי' קע) התיר ליהודים להדליק לפני צלמיהם נרות מהאי טעמא. וכן הקלו בבאר הגולה (חו"מ סי' רסו אות ב, וסי' תכה אות ש) ובשו"ת שאילת יעב"ץ (סימן מא, וראה בדעתו עוד בסמוך). ע"כ.

אולם במחצית השקל (סי' קנו ס"ק ב) הביא משו"ת שער אפרים (סי' כד) בשם רבו בעל החלקת מחוקק, ושכ"כ בשו"ת מעיל צדקה (סי' כב) בדעת התוס' והרמ"א, שגם בני נח המשתפים המה עובדי ע"ז, וכוונת תוס' היא, או כלפי האיסור להזכיר את הבורא יחד עם נברא הם הקדושים שלהם שנשבעים גם בהם, או כלפי האיסור שבכך שנשבעים בקדושיהם המה מכחישים אמונת משה, ועל כך משיבים תוס', שבזה לא הוזהרו הגויים. ע"כ. וכ"כ לבאר הפמ"ג (שם קנו א"א ב). ובדומה כתב בשו"ת שאלת יעב"ץ (סי' מא דף לו ע"ג), דמ"ש התוס' שבן נח אינו מצווה על השיתוף, היינו שמאמין שהקב"ה הוא הבורא היחיד בעולמו, אלא שעובד גם למשרתיו, לכוכב או למזל, בחושבו שרצון המלך לחלוק מכבודו למשרתיו עושי רצונו, וזוהי דעת רוב עובדי ע"ז. וכמ"ש במנחות (קי א) דקרו ליה אלהא דאלהיא, משא"כ הנוצרים שמאמינים בשלש רשויות ח"ו, גם בני נח מוזהרים על שיתוף כזה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (תנינא יו"ד סי' קמח), והחת"ס בהגהותיו על השו"ע שם, דבן נח נהרג על שיתוף, ובספר המצוות של המהר"ם שיק (מצוה תיז) האריך בזה. וכ"כ המנחת חינוך (מצוה תיז) שבני נח אסורים בשיתוף. ויש לחזק את דבריהם בדעת הרמ"א, מדברי הרמ"א ביו"ד (סי' קמא ס"א) שבסמוך.

שו"ע ורמ"א

ח. מרן בשלחנו הטהור (סי' קמח סי"ב) אחר שלאורך הסימן פירט את דיני המסחר עם עכו"ם, כתב וז"ל, י"א שאין כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזה"ז אינם עובדי ע"ז, לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם, ולהלוותם כל שאר דברים. ובב"י לא הזכיר את החולקים, רק הביא את הסוברים כן, שהביא כן מתוספות (ע"ז ב ע"א ד"ה אסור) רא"ש (שם סי' א) ור"ן (שם דף א ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה דינרא) בשם ספר התרומה (ריש סי' קלד). והוסיף הב"י, ומיהו כתב הר"ן שאף על פי כן בעל נפש ימעט, וכ"כ הרמב"ן ז"ל (ע"ז יג ע"א סוד"ה ודתניא), והביא ראיה מהירושלמי (פ"א סוף ה"ג). ע"כ. אלמא דהכי נקיט מרן להקל שהנוצרים בימינו אינם עובדי ע"ז. ולעיל (אות ד) הובאו עוד ראשונים דס"ל הכי.

איברא דפסק הרמ"א (יו"ד סי' קמא ס"א) צורות שמשתחוים להם, דינם כדין הצלם, ואסורים בלא ביטול. אבל אותן שתוליין בצואר לזכרון, לא מקרי צלם ומותר. ומקורו מהב"י שכתב כן לגבי צלמים בלא חולק בזה"ל, והמרדכי כתב (בריש פרק כל הצלמים) אבל בשל כפרים דברי הכל אסור וכו'. וכן שתי וערב שהשתחוו לו לזכרון התלוי [היינו ישון], אבל מה שתולין בצואר שתי וערב לזכרון שבאו מטעותם, לא מחמרינן בהו, כך מצאתי בראבי"ה (סי' אלף נא עמ' כד). עכ"ל. הנה לפנינו שפוסקים מרן והרמ"א שהצלב

שבכנסיה שדרכם כסל למו להשתחוות לו לזכרון התלוי, יש לו דין צלם שהוא ע"ז, וחזינן דס"ל שהנצרות דין ע"ז להו.

ולאור האמור אין זו סתירה, כי אף אם סומכים על כך שסתם נוצרים ליבם בל עמם באמונתם, מ"מ עצם אמונתם היא ע"ז, וכן אם ידעינן בהו שהם אדוקים בע"ז דידהו, וכגון הכמרים שלהם, וכיוצ"ב, גם לפי"ז המה עוע"ז גמורים, ולכן עצם הצלב הנמצא בכנסיה שאליו הם משתחוים הוא ע"ז, שלא ימלט שיהיו משתחוים לפניו גם האדוקים בו, ברם כלפי איסור דרבנן של סחורה עם עוע"ז ביום אידם, בזה בסתם גויים אפשר להקל, וכאמור.

שוב ראיתי בשו"ת יחוה דעת (חלק ו סימן ס) שאחר שהביא את פסק מרן הנ"ל (בסי' קמח סי"ב) כתוס' שהנוצרים אינם עוע"ז היום, ולפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם, כתב, אלא שיש לדקדק מדברי מרן (ריש סימן קכג) שאסר סתם יינם בהנאה, ושם (סימן קכד סעיף ו') פסק שסתם יינם של ישמעאלים שאינם עובדי עבודה זרה מותר בהנאה. (וכדברי הרמב"ם מאכלות אסורות פי"א ה"ז), משמע ששאר אומות חוץ מהישמעאלים עובדי עבודה זרה הם וכו'. ושוב כתב היחו"ד, שאיך שלא יהיה, לגבי נידונו האם מותר לגר להתפלל על אביו הגוי שרי, ע"ש. אלמא דמספקא ליה מילתא בדעת מרן [ועוד ראה להלן (אות י) בדעת בעל היבי"א בכמה דוכתי דנקיט ואזיל לחומרא, דדין עוע"ז להם].

עוד ראה בשו"ע (או"ח קיג ס"ח) שפסק, המתפלל ובא כנגדו נכרי, ויש לו שתי וערב בידו וכו', לא ישחה, אע"פ שלבו לשמים. ע"כ. אך מכאן אין ראיה, שיש לבעל דין להשיב, שגם אם השתי וערב אינו ע"ז, מ"מ הוא זכרון לע"ז, ובוודאי כל מה שאפשר להתרחק מהם מרחיקים. ולפי יישובנו להלן בסמוך יבואו הדברים טוב יותר בע"ה.

וכמו כן אין להוכיח מבדק הבית (יו"ד סי' קמז) לגבי איסור שותפות עם גוי, שהביא את רבינו ירוחם בשם ר"י הנ"ל שהטעם שנהגו היתר, לפי שהגויים אינם אסורים בשיתוף, ובשו"ע השמיט דין זה שאסור להשתתף עם העכו"ם, ולכאורה זה מורה דפסק הכי, ולכן לא הוצרך להביא את איסור עשיית שותפות עמהם, כיון שהיום מותר. דזה אינו, די"ל דהשו"ע (סעיף ג) העתיק את לשון הטור שכתב, ואסור לגרום לעכו"ם שישבע או ידור בשמה, ובב"י הראה מקורו מדברי הגמ' הנ"ל, אסור לאדם שיעשה שותפות עם הגוי, שמא יתחייב לו שבועה וישבע בע"ז, וא"כ ס"ל דזהו דינא דגמ', ומה שלא הזכיר את דברי רבינו ירוחם בשו"ע, י"ל דאינו מורה דס"ל כוותיה, או דלא ס"ל, כי בשו"ע כתב את עיקר הדין, שאם עובד ע"ז אסור, אך האם הנוצרים עוע"ז או לא, לא עסק בזה

בשו"ע. זאת ועוד י"ל שסמך על דבריו שנכתבו בשו"ע או"ח (סי' קנו) הנ"ל, וכמו שבב"י יו"ד הנ"ל, כתב כן על הטור, שהטור השמיט שם את איסור שותפות עם עכו"ם, כדי שלא להביאו לידי שבועה, משום שסמך על דבריו באו"ח. כמו כן לאידך גיסא אין ראיה מפסק השו"ע (או"ח סי' קנו), ויזהר מלהשתתף עם בן נח עובד עבודת אלילים, שמא יתחייב לו שבועה, ועובר משום לא ישמע על פיך. ע"כ. ונימא דהיות ובב"י שם הביא את המח' הנזכרת לגבי נוצרים האם יש איסור זה, ובשו"ע כתב את האיסור סתם, ולא הזכיר את קולת תוס', אלמא דנקיט דלא כתוס'. די"ל דמרן בשו"ע כתב דין המוסכם לכו"ע לגבי "בן נח עובד עבודת אלילים", ולא הזכיר בשו"ע את דין הנוצרים בזמנו, לפי שלא הכריע בדבר, או משום שסמך על דבריו שיבואו ביו"ד, כפי שציין שם לעיין ביו"ד.

יישוב כל פסקי מרן יחדיו

ט. ולאור דברינו לעיל, יש לישב את פסקי מרן יחדיו כמין חומר, שהיות ומשענת המקלים היא רש"י, ובשמו גופיה כתוב בשו"ת רש"י (סי' שכז) שהר' יהודה ור' נתן ורבינו שמואל כתבו בשם רש"י ז"ל, שגוים בזמן הזה אינן בקיאין בטיב ע"ז, והוו כתינוק בן יומו שמגעו אינו עושה יין נסך וכו'. אך משום שנהגו איסור [ביינם], אין נכון להנהיג כן. ע"כ. הנה לנו שכתב לחלק בין איסור מסחר ביום אידם שנהגו להקל, לבין איסור יין נסך שלא נהגו להקל, ולכן ישאר באיסורו, הרי שכל קולתו היא לתת טעם וסמך למנהג שמקלים, אך לא להוציא מכח קולא זו, דינים חדשים בהלכות ע"ז. וממילא לגבי כל הדינים ס"ל שהנצרות היא ע"ז, חוץ מאיסור מסחר עמהם ביום אידם, שהיות ונהגו להקל בזה, כמו שפסק ביו"ד (ס"ס קמח), בזה סומך את המנהג על הסברא שהיום אינם עוע"ז. גם יתכן שכן דעתו לגבי עשיית שותפות עם עכו"ם, שבב"י (יו"ד סי' קמז בבדק הבית) הביא את המקלים להשתתף עם נוצרים, ואי תימא דהכי ס"ל לדינא [מה שאיני יודע, היות ובאו"ח סי' קנו פסק בסתם שאסור להשתתף עם עכו"ם, ולא חילק בין הנוצרים, וסתמו לאסור, ברם גם לאידך אפשר לומר.] מ"מ נימא דהוא משום שנהגו להקל. ברם לגבי כל שאר דיני עכו"ם, בזה פסק שהנצרות היא ע"ז וכנזכ"ל מהשו"ע (יו"ד סי' קמא) שהצלב שבכנסיה ע"ז. ושם (ריש סי' קכג) פסק מרן שסתם יינם אסור בהנאה, חוץ משל המוסלמים, וכן באו"ח (סי' קיג ס"ח) פסק שלא ישחה כנגד שתי וערב. ושם (או"ח סי' קנו) פסק שלא ישתתף עם בן נח [ולא כתב שהיום מותר עם הנוצרים, אלמא דסתמו לאיסור. ברם לגבי דין זה יתכן להיפך שדעתו להקל, וכנ"ל.] וזהו ככלל שכשנתנו הפוסקים סמך למנהג תמוה, אע"פ שיש בו כדי סמיכה להמשיך את המנהג, וכאשר משתדלים ליישב את המנהג בכל הכח, שנודע כמה חמור לבטל

מנהגים, מ"מ אין להקל על פי סמך וטעם זה גם בדינים אחרים, וכפי שכתבו הפוסקים כלל זה ונקבצו בשו"ע המדות (שמחה עמ' שצא, ושם גאוה עמ' קטז) כגון בשו"ת יבי"א (ח"ב או"ח סי' כט אות ז, וח"ד יו"ד כה אות ד) ועע"ש מפי ספרים. וכן למעשה עביד הכי רש"י דידן שסמך את המנהג שנהגו, וכתב להדיא שלא נמשוך על פי היתר זה גם לדינים חדשים.

ועוד בה, שהראשונים דלעיל הוסיפו עוד טעמים רבים לסמוך את המנהג לסחור עם הנוצרים ביום אידם, משום איבה, ומשום חנפנות, ומשום שלא מוכרים להם תרקובת ע"ז, וכו', וא"כ יש לומר דשאני מסחר עמהם ביום אידם שהתיר מרן, היות ויש צירופים רבים להקל, ומה גם שהוא איסור דרבנן, משא"כ בשאר דוכתי, דן מרן את הנצרות כע"ז גמורה לכל דבר, היות ושם אין את הצירופים הנזכרים. ק"ו שיש ליישב את פסקי מרן לפי הני קמאי דלעיל (אות ה) שביארו את טעם ההיתר לסחור עמהם ביום אידם, משום שהנוצרים היום אינם מודים לע"ז בעת הצלחת עסקיהם. הרי שסוברים הני קמאי שהנצרות גם היום היא ע"ז גמורה, אלא שכלפי איסור דרבנן לסחור עמהם ביום אידם, היות וטעם איסורו בטל היום [שנאסר שלא יגרום להם להודות לע"ז, והם לא מודים] לכן בטל דין זה. אך לגבי שאר דיני ע"ז, יש לנצרות דין ע"ז לכל דבר, ולכן י"ל שמשום כך החמיר מהן.

יבי"א

י. בשו"ת יבי"א (ח"ב יו"ד סי' יא סוף אות ד) נוקט שב"נ אסור בשיתוף, מהמעיל צדקה ודעימיה שדחו את הראיה מדברי הרמ"א בא"ח (סי' קנו). וכ"כ בח"ג (או"ח סי' טו אות ד, ובח"ז או"ח סי' כב סוף אות ד) משם רבים, וכ"כ עוד בשו"ת יביע אומר (חלק או"ח סימן טז בשני חצאי לבנה) ועוד לו בשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' מה ובהערה) עמד על מח' זו, ונקט לאסור כדברי הרמב"ם שהנוצרים עוע"ז, וסיים שם בהערה לתמוה על שו"ת יהודה יעלה (אסאד יו"ד קע) שהקל בזה, שדבריו נפלאו ממנו על פי הרמב"ם, ע"ש מפי קמאי ובתראי. ברם בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' ס ובהערה הנ"ל) צידד שהנוצרים אינם עוע"ז, על פי הרמ"א (או"ח קנו הנ"ל), ואף שהנוב"י ועוד דחו ראיה זו, מאידך עמדו מנגד הפת"ש (יו"ד סי' קמז ס"ק ב) ועוד, והשיבו דמוכח מדברי הרמ"א (יו"ד סי' קנא) שהנצרות אינה ע"ז. אלא ששוב הביא סתירה בזה בדעת מרן, ולכן סיים שבין כה בנידונו לגבי גר האם מותר לו להתפלל על אביו הנוצרי, שרי. עכת"ד. וחזינן דכאן מצדד להקל, וזו משנתו האחרונה בנידו"ז. אלא שאין הכרח מכאן, לפי שזו דרכו לצרף לנידונו את השיטות הנגדיות, כל מקום לפי עניינו, אף דאיהו ס"ל לאידך. ועל כן אף שנראה

כאן יותר שמצדד להקל, מסתברא שהוא משום שבנידונו שם פסק להקל, ועל כן צירף את הסוברים שאינם עוע"ז להקל בנידונו כאשר חתר שם, ברם אין להכריח שכן דעתו למעשה בנידון האם המה עוע"ז, לאור דבריו הנזכרים, בדוכתי אחריני להיפך.

מראה מקום

ע"ע להגאון רח"ד הלוי זצ"ל בשו"ת עשה לך רב (ח"א סי' קנז קפא, וח"ט סי' סג) לגבי בן נח בשיתוף, ואם הנצרות היא שיתוף. ועוד לו בתחומין (יט תשנ"ט דף 160 והלאה). וע"ע בקובץ שנה בשנה (תש"ס עמ' 209 והלאה), ובתחומין (יט עמ' 148) מאמרו של הרב חרל"פ, ובסיני (ק דף קסו והלאה), ובאנציקלופדיה תלמודית (ח"ג דף שנ ע"ב). ועוד לידידי וחביבי הרה"ג אליהו ברכה שליט"א בספרו הנפלא תולדות נח (עמ' קלט והלאה, ועמ' קסג והלאה), וע"ע בספר נטע בתוכינו (פרידמן בסוף מצות יחוד ה'). עוד עמדו על כך בתחומין (כרך כב עמ' 68 תשס"ב עם תגובת הר' יעקב אריאל) ותוכן דבריהם, שנצרות בזמן הראשונים ע"ז גמורה, לא מבעי לשאר הראשונים, אלא אף לתוס', כל שכתבו שאינה ע"ז כלפם, ברם לדידן הוי ע"ז. אלא שדנו שלפני כמה מאות בשנים התפצלו עוד הנוצרים, ויש בהם כתות שלא מאמינות באלהות ישו, ושהוא רק שליח, ויש שלא מודים בשילוש וכו', ולפי"ז כתות אלו [והזכירו שמותם, ע"ש] אינם ע"ז. ברם הערתו של הרב אריאל שם נכונה, שיש עוד לחקור אם אין בהם ע"ז, ולא די במחקר שעשו שם, בשביל לקבוע בכתות אלו מסמרות. ע"כ. ואיך שלא יהיה, הזרמים העיקריים בנצרות גם היום, גם לפי המאמר שם, הם ע"ז ליהודים. ואגב הכת הנוצרית החדשה הנזכרת, אינה כת חדשה, שנוצרה בסמוך לרס"ג, וכאשר הביאם בספרו האמונות והדעות (מאמר ב אות ז) שישנם ד' כתות בנצרות במהות ישו, הראשונה, גופו ונפשו אלהות. השניה, גופו נברא ורוחו אלהות. הג', גופו ורוחו נבראים, אלא שיש בו עוד רוח אלהות. והד', שהוא כת יצאה מקרוב שהוא נביא בלבד. וראה עוד לתשב"ץ במגן אבות (אמונות ודעות, בהוצאת מכון הכתב, ח"א פ"ב ד"ה אבל יש, ופ"ג ד"ה והנוצרים, באורך בעיקרי דתם).

סיכום ומסקנא

יא. לאור האמור, היחידים דס"ל שהנצרות אינה ע"ז הם, תוס' ורבינו ירוחם הנמשך אחריהם, והמאירי, שגוים לא מצווים על השיתוף. ומלבד האמור שגם בדעת המאירי ביארו דמחמיר, כדלעיל (סוף אות ד). וגם בדעתם של בעלי התוס' נחלקו האחרונים, ורבים לומדים בהם לאיסור (וכדלעיל אות ז), גם ללומדים בהם להקל, כל זה אמור לגבי גוי, לא כן לגבי יהודי, לכו"ע הוא מצווה על השיתוף, וממילא הנצרות היא לו ע"ז.

אף הראשונים שכתבו שהנוצרים בני זמנינו אינם עוע"ז, שרק מנהג אבותיהם בידיהם. כוונתם לגבי סתם נוצרי, אך ביודעים שהוא אדוק ומאמין בע"ז, הוי ע"ז, וממילא גם לדעתם עצם הנצרות היא ע"ז גמורה. ויתירה מכך, כל מה שכתבו כן הני קמאי, הוא כדי לתת סמך למנהג להקל לסחור עמהם, אך גם הם מודים שעצם הנצרות ע"ז, וכפי שכתבו כן בפירוש לגבי יין נסך, ולגבי הצלב שמשתחווים לו, דהוי ע"ז גמורה. וא"כ לכו"ע עצם הצלב והנצרות הם ע"ז.

נמצא שלענין נידו"ד, האם הנצרות היא ע"ז או לא, לכו"ע היא ע"ז ליהודי. ולגבי האם גוי מצווה על השיתוף, י"א בדעת התוס' להקל, וי"א להחמיר, ושאר הראשונים ס"ל להחמיר, ועל כן כן עיקר. ולענין האם הנוצרים עוע"ז היום, או שרק נוהגים מנהג אבותיהם, יש ראשונים המקלים, ברם אף בזה רוב הראשונים מחמירים. וגם המקלים, כל דבריהם נסובו בגוי שאינו אדוק באמונתו, אך האדוקים כגון הכמרים, או נוצרים המודים לאלהיהם בעת שבאה ברכה או הצלחה לידם, הוא עוע"ז. ועל כן אזלינן בתר רובא, דגויים נוצרים המה עוע"ז.

סימן ב - היחוד מצוה תמידית

מצות עשה תמידית

א. מצות יחוד השם, הינה אחת מן מצוות התורה התמידיות, שבכל עת שהאדם מהרהר בה, זוכה להרויח מצוה מן התורה. א"כ מה נפלאה מצוה זו, שאם ישימה עטרה לראשו, ויקשרה על לוח ליבו, ירויח רבבות מצוות, ויהיה קשור אל הבורא בקשר של קיימא תמידי, אשרי העושה כן. ועצת החפץ חיים (בסוף ספרו שמירת הלשון חתימת הספר) שיראה לקיים המצוות התמידיות לכל הפחות פעם ביום. ועצה טובה שיקבע לכך זמן קודם הסעודה. ע"כ. וכך כתב בעל החיי אדם בהקדמת ספרו חכמת אדם, הגם שנסעתי למרחקים והייתי סוחר, אף חכמתי עמדה לי בנסיעתי לדרך, דעתי עליה [על התורה] ובישיבתי בחנות דעתי עליה. ותיתי לי, שאפילו בשעת משא ומתן פעמים הרבה, היה דעתי עליה בהרהור פירוש או קושיא, ובפרט בשש מצוות עשה שכתבתי בחיי אדם כלל א [הובאו למטה, ואחת מהם היא מצות יחוד שמו.] וקיימתי בעצמי "אל תעזבה, ותצרך" וכו'. עכ"ל. ובהקדמת ספר נטע בתוכינו הובאה עדות נפלאה על הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר שליט"א [זצ"ל] ששוחח עמו אודות ספרו הנ"ל הסובב הולך אודות שש מצוות תמידיות, וענה הגאון ואמר לו, שזה למעלה משבעים שנה, שאין יום שאינו מהרהר במצוות אלו, ואפילו יותר ממאה פעמים ביום. ע"כ. תן לחכם ויחכם עוד.

מצוות תמידיות

א. מפורסמים דברי החינוך בריש ספרו (בהערת המחבר ד"ה אבל) שיש ששׁ מצוות תמידיות ואלו הן, א, להאמין בשם. ב, שלא להאמין זולתו. ג, לייחדו. ד, לאהבה אותו. ה, ליראה אותו. ו, שלא לתור אחר מחשבת הלב וראיית העינים. סימנם "ששׁ" ערי מקלט תהיינה לכם. ע"כ. לאמור ששׁ מצוות אלו, הן ערי מקלט לכל איש הישראלי, שבכל עת יוכל לברוח אליהם, ולנצל את זמנו להיות קרוב אל בוראו ולעשות רצונו. וכך כתב עוד לאורך ספרו, כאשר יובאו דבריו בסמוך, ברצות ה'. וכן הביא את החינוך הלחם משנה (תפלה פ"א ה"א) וכן פסק את החינוך החיי אדם (חלק א כלל א סעיף ה) באורך. ועוד כתב בהקדמתו לחכמת אדם, הגם שנסעתי למרחקים והייתי סוחר, אף חכמתי עמדה לי בנסיעתי לדרך, דעתי עליה [על התורה], ובישיבתי בחנות דעתי עליה. ותיתי לי, שאפילו בשעת משא ומתן פעמים הרבה, היה דעתי עליה בהרהור פירוש או קושיא, ובפרט בששׁ מצוות עשה שכתבתי בחיי אדם כלל א, וקיימתי בעצמי "אל תעזבה, ותצרך" וכו'. עכ"ל. וכן פסק את החינוך הנ"ל המשנה ברורה להלכה (בביאור הלכה ר"ס א ד"ה הוא כלל גדול), ועוד לו בספר המצוות הקצר שלו (סוף מצוה ב) לגבי מצות יחוד ה' וז"ל, ואמונה זו, אנו חייבים בה בכל עת ובכל רגע, בזכרים ונקבות. עכ"ל. וגם בסוף ספרו שמירת הלשון (בחתימת הספר) כתב, שיראה לקיים המצוות התמידיות לכל הפחות פעם ביום. ועצה טובה קאמר, שיקבע לכך זמן קודם הסעודה. ע"כ. וכן פסקו בספר ערוך השלחן (סימן א סעיף יד), ובספר פסקי תשובות (סו"ס סא) הביא שיש שכתבו, שקודם קריאת שמע יכוון לקיים בק"ש את ששׁ המצוות התמידיות הנמצאות בה, שכ"כ בספר שלחן הטהור (סעיף א) ובטהרת הקודש (מאמר תיקון היסוד פי"א) ובחלקת יהושע (מאמר ו אות ח). ע"כ. וע"ע בשו"ת ישיב עבדי (ח"ג או"ח סי' ב) ובריש ספר דבר משולם (סי' ג), שדיברו בזה. ועתה חזי הוית, עדות נפלאה בהקדמת ספר נטע בתוכינו (פרידמן על ששׁ מצוות תמידיות) ששוחח עם הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר שליט"א אודות ספרו הנ"ל הסובב על ששׁ מצוות תמידיות, נענה ואמר לי, שזה למעלה משבעים שנה, שאין לך יום שאינו מהרהר בהם, ואפילו יותר ממאה פעמים ביום. ע"כ. וכן בהקדמת ספר חרדים, כתב בחיוב המצוות התמידיות, ברם דרך בדרך מעט שונה, שהחליף כמה מצוות, והנה ז"ל, ויש מצוות שחיובן בלא סיבה, וגם חיובן תמידי, ולא יפסקו מן האדם אפילו רגע אחד בכל ימיו, ואלו הן. א, להאמין מציאות ה', והשגחתו, ויכולתו. ב, להאמין שהוא אחד. ג, ליראה ממנו. ד, לאוהבו. ה, ולדבקה בו. ו, ולזכרו תמיד. עכ"ל. הנה לנו שהוסיף מצוות לדבקה בו, ולזכרו תמיד, והשמיט את המצוות ל"ת שלא לתור אחר מחשבת הלב והעינים, ושלא יהיה לך אלהים אחרים.

מצוה תמידית קיומית ולא חיובית

ב. החינוך בריש ספרו (בריש הערת המחבר ד"ה אבל אותם) ביאר שיש מצוות שנוהגות בזמן הזה, ויש שלא. ויש שחיובם מגיע על ידי סיבה, ופעמים שלעולם לא תבא הסיבה. ויש מצוות שכל ישראל חייבים בהם, ללא שיתחדש בהן סיבה, אך חיובן תלוי בזמנים. והוסיף וז"ל, חוץ משמה מצוות מהן שחיובן תמידי, לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו, ואלו הן, א, להאמין בשם. ב, שלא להאמין זולתו. ג, לייחדו. ד, לאהבה אותו. ה, ליראה אותו. ו, שלא לתור אחר מחשבת הלב ותראית העינים. סימנם שש ערי מקלט תהיינה לכם. עכת"ד. לשונו "שחיובן תמידי, לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו", ושאר לשונות חיוב הכתובות כאן, נראה שאינם כפשוטם, חיוב תמידי לעסוק בהן, הן מצד הסברא, שקשה עד מאוד מבחינה מציאותית שהאדם יעסוק בכל רגע בימי חייו באיזו מצוה, ולא יסיח דעת ממנה. ובפרט שישנם כאן ששה מצוות תמידיות, ואם דברים כפשוטם, א"כ יש חיוב לעסוק בששה מצוות קבועות יחדיו בכל עת, וזה בלתי אפשרי. וכן נראה בסמוך בע"ה, שכך עולה מלשונותיו בדוכתי אחריני. על כן נראה שכוונתו "חיוב תמידי", היא אפשרות "להתחייב בהן" בכל עת, דהיינו מיוחדות מצוות אלו, שהאדם בכל עת יכול לקיים אותם, ולהרויח מצוה מן התורה. וזה נכון בחלק המצוות התמידיות שהן מצות עשה [האמנה בה', ייחודו, אהבתו ויראתו]. ברם במצוות התמידיות שהן מצות ל"ת [שלא להאמין זולתו, ושלא לתור אחר מחשבת הלב ותאוות העינים] בזה אומרו חיובם תמידי, לכאורה היינו שבכל עת אפשר להכשל בהם, כאשר יבואר בסמוך.

שהנה כן מבואר מדבריו במצות יראת ה' [שהיא המצוה החמישית מן הששה], שכתב החינוך (סוף מצוה תלב) וזאת אחת מן המצות התמידיות על האדם שלא יפסק חיובן מעל האדם לעולם אפילו רגע אחד, **ומי שבא דבר עברה לידו, חייב** להעיר רוחו, ולתת אל לבו באותו הפרק, שהשם ברוך הוא משגיח בכל מעשה בני אדם, וישיב להם נקם כפי רוע המעשה. ועובר על זה ולא שת לבו בכך **באותן שעות** , ביטל עשה זה, שזו היא שעת קיום עשה זה בכיוון. **ואולם כל ימי האדם** וכל עתותיו בכלל המצוה לעמוד זריז ונזכר עליה. עכ"ל. הנה כאן עולה האמור יחדיו, דמחד, העובר על מצוה זו, הוא רק בשעה שבא דבר עבירה לידו, ולא העיר רוחו ליראה מה' שיש דין ויש דיין, דוקא "באותן שעות", ולא "בכל ימי האדם", א"כ היכן היא המצוה התמידית? על כך מסיים, "ואולם כל ימי האדם וכל עתותיו בכלל המצוה לעמוד זריז ונזכר עליה", היינו שגם אם אין דבר עבירה לפניו, כל שמעורר עצמו אל יראת ה', מקיים מצות עשה. ונמצא

שאומרו שאלו מצוות תמידיות, כוונתו שיכול האדם בכל עת לקיים מצוות אלו, כאשר מעורר את מחשבתו אליהן, ולא שהן חיוביות לעורר מחשבתו בכל עת אליהן.
ועל כן מה שכתב החינוך (סוף מצוה כה) במצות האמנה במציאות ה' [שהיא המצוה השניה מן הששה] וז"ל, וזאת מן המצוות שאין להם זמן ידוע, שכל ימי האדם חייב להיות במחשבה זו. ע"כ. הרי שכתב שעצם המצוה התמידית היא החיוב להיות במחשבה זו [וזה להיפך מדברינו בו, ולא שהמצוה התמידית היא שבכל עת יכול לקיימה.] אין ברירה, אלא לדחוק, שאין כוונתו כפשוטו, שבכל עת חייב אדם לחשוב במחשבות חיוביות על ההאמנה במציאות הבורא [שכאמור זה לא יתכן וכו' וכנ"ל] אלא הוא על דרך האמור, שבכל עת שחושב במצות האמנה במציאותו, מקיים מצות עשה. וכנזכר לעיל, שהחינוך משתמש כאן במילה "חיוב", להורות שאפשר לקיים מצוה זו בכל עת.
וכן גם במצות יחוד ה' כתב החינוך (סוף מצוה תיז) **ועובר על זה** , ואינו מאמין ביחודו ברוך הוא, ביטל עשה זה, וגם כל שאר מצוות התורה, כי כולם תלויות באמונת אלהותו ויחודו. ונקרא כופר בעיקר, ואינו מכלל בני ישראל, אלא מכלל המינין, והבדילו ה' לרעה, והמאמין בה' ובוטח בו, ישוגב. **וזאת** אחת מן המצוות שאמרנו בתחלת הספר **שהאדם חייב בהן בהתמדה** , **כלומר שלא יפסק חיובן מעליו לעולם** , ואפילו רגע קטן. עכ"ל. תמידי כאן הוא כשחושב על החיובי, שבכל עת שמתבונן באחדות ה' מקיים מצות עשה, ואומרו "שהאדם חייב בהן בהתמדה" כאמור, אינו חיוב, אלא אפשרות לקיים את המצוה בכל עת. [וכמו שהכרחנו מהקדמתו, שכתב כמה פעמים את הלשון חייב, שכוונתו אינה חיוב לעשות, אלא שאם עושה מקיים מצוה מן התורה.] ומש"כ "ועובר על זה" וכו', זהו לא החיוב התמידי, אלא אופן שעובר על זה, ואי הוי מצוה חיובית בכל עת, היה לו לכתוב ועובר על זה ואינו חושב על יחודו. ושוב מסיים להזכיר שזו מצות תמידית כמו שביארנו בריש הספר, ולא מפרש כאן כיצד היא המצוה תמידית, וזה מבואר לו במקומות אחרים, שכל שחושב על החיובי, מקיים את המצוה, ולכן היא תמידית, ולא שחייב לחשוב בכל עת מחשבות חיוביות באחדות השם.
וכן נימא לגבי מצות אהבת ה', שכתב החינוך (סוף מצוה תיח) ועובר על זה, וקובע מחשבותיו בענינים הגשמיים, ובהבלי העולם שלא לשם שמים, רק להתענג בהם לבד, או להשיג כבוד העולם הזה הכואב להגדיל שמו, לא לכוונה להטיב לטובים ולחזק ידי ישרים, ביטל עשה זה, ועונשו גדול. וזאת מן המצות התמידיות על האדם ומוטלות עליו לעולם. עכ"ל. וא"כ כתב להדיא שהעובר על מצות אהבת ה', הוא המסיח דעתו

לגמרי מה', וכל כוונתו אל עצמו, ולא שיש מצוה חיובית תמידית לחשוב באופן פעיל על אהבת ה'. ומה שסיים שזו מן המצוות התמידיות, כוונתו, שבכל עת יכול לקיים מצות עשה זו, על ידי חשיבה חיובית באהבת השם יתעלה. וכן הוא במש"כ לפני כן בדיני המצוה וז"ל, שראוי לו לאדם שישים כל מחשבתו וכל מגמתו אחר אהבת ה' וכו', והענין על דרך משל, שיהא נזכר באהבת השם תמיד, כזכרון החושק תכלית החשק בחשוקתו היום שישיג להביאה אל ביתו. [משתוקק להביאה אל ביתו, ולכן בכל עת חושב על היום שיצליח להביאה אליו.] ע"כ. הנה אף שמבאר שהמצוה היא בכל עת, הרי פתח בלשון "ראוי", לאמור שאין זה חיוב, אלא דבר הראוי, ונפלא להאמור, כי מי שבכל עת משתוקק באהבה אל ה', מקיים בכל עת מצות עשה ד"ת, ועל כן מה ראוי ונכון הדבר.

מצוות ל"ת

ג. עוד כתב החינוך (מצוה שפז) על מצות ולא תתורו, וז"ל, ועובר על זה ויחד מחשבתו בענינים אלו שזכרנו, שמביאין האדם לצאת מדרך דעת תורתנו השלמה והנקיה, ולהכנס בדעת המהבילים הכופרים, רע ומר. וכן מי שהוא תר אחר עיניו, כלומר שהוא רודף אחר תאוות העולם, כגון שהוא משים לבו תמיד להרבות תענוגים גדולים לנפשו, מבלי שיכוין בהן כלל לכוונה טובה, כלומר שלא יעשה כדי שיעמוד בריא, ויוכל להשתדל בעבודת בוראו, רק להשלים נפשו בתענוגים. כל מי שהוא הולך בדרך זה, עובר על לאו זה **תמיד בכל עת עסקו** במה שאמרנו. עכ"ל. חזינן הכא שאומרו תמידי, היינו שבכל עת אפשר להכשל בהם, ולא שבפועל יש חיוב תמידי. ועוד ראה כאן בהערה

החינוך במצוות ל"ת

ואולם צ"ע, לגבי מצוות ל"ת שלא לתור אחר מחשבת הלב ותאוות העינים, ושלא להאמין זולתו, שהן מצוות תמידיות, מה כוונתו. ונעתיק את לשונו הנ"ל, כל מי שהוא הולך בדרך זה, עובר על לאו זה תמיד, בכל עת עסקו, במה שאמרנו. עכ"ל. פשט לשון זה לכאורה מורה, שהיא מצוה תמידית, לפי שבכל עת, יכול לעבור עליה. ואם כן הוא, לכאורה הכי הוא בעוד מצוות ל"ת רבות, כגון המגדף, בכל עת שיגדף יעבור, וכן האוכל איסורים, בכל עת שיאכל יעבור וכדו', וא"כ מה מצוה תמידית יתרה יש כאן? ולכאורה כוונתו, שמיוחדות מצוות אלו שהן תלויות בלב, וממילא הן נמצאות תמיד לפניו ובהשיג ידו, ולא תלויות בשום דבר, רק בלבו של האדם. משא"כ שאר ל"ת, כגון מאכלות אסורות, תלויות הן בתנאים מצאותיים, לפי שצריך שישיג את האוכל, וא"כ אף שבכל עת יכול לעבור עליהם, מ"מ במציאות אינן יכולות להיות לפניו בכל עת, לפי שתלויות הן בכך

שיזדמנו ויתמלאו לפניו הפרטים הטכניים, משא"כ שש מצוות תמידיות, שתלויות המה במחשבה, אינן תלויות בדבר, ודי בכך שהאדם יחשוב עליהם, ובזה יקיימן, או יעבור עליהן ח"ו. ברם גם לפי"ז עדיין תקשי, ממצות ל"ת אחרת שלא להתאוות (בחינוך מצוה תטז) שסיים עליה החינוך בזה"ל, והעובר על זה, וקובע מחשבתו להתאוות במה שיש לזולתו. ע"כ. הרי שהיא מצוה התלויה במחשבה בלבד, ויכול לעבור עליה בכל עת, ולמה לא קבעה יחד עם שש מצוות תמידיות. ושמא יש לחלק, כי לא להתאוות תלוי במה שרואות עיניו, משא"כ ולא תתורו, הוא איסור להתאוות כל סוגי התאווה, ועל כן תלויות בליבו עם עצמו. ועדיין תקשי, הרי כתב בהקדמתו "שש ערי מקלט וגו'", דהיינו שאלו מצוות שתמיד ניתן להכנס ל"מקלטן", ולהיות איתן, ואילו הל"ת אי אפשר להכנס ל"מקלטן", אלא להיפך, בכל עת אפשר להכשל בהם. ולפרש דבריו אחרת, שהיא מצוה תמידית, משום שבכל עת יכול לדחות מחשבות כפירה. זה יקשה עד מאוד, לפי שפירוש הדברים הוא, שכדי לקיים את ל"ת זה תמיד, על האדם לעורר בליבו מחשבת כפירה, ולדחותה מכל וכל. ולכאורה זה אסור, כמו שהחינוך במצוה זו גופא כתב, שאסור להעלות מחשבות המושכות את השכל לקילקול. א"כ אם יעלה מחשבה מקולקלת כדי לדחותה, לכאורה עובר בגוף האיסור.

וחזי הוית בירחון קול התורה (חלק נא עמ' רצו) מאמרו של הרה"ג ישראל מאיר דוב גומבו שליט"א שגם הוא התקשה כאמור, כיצד מקיים מצות תמידית בל"ת. וכתב שכנראה מהאי טעמא החרדים השמיט מן הששׁ מצוות את הל"ת, והוסיף שני עשה מדיליה. ושוב כתב ליישב על דרך אולי י"ל בדוחק, שמי שלא זיכך לבבו תמיד, נכנסים אל לבבו מחשבות כפירה ותאוות, ולכן מצוות אלו תמידיות אצלו. עכת"ד. [ולדבריו יוצא שאכן לא שייך לקיים מצוות ל"ת אלו, רק בעת דחיית מחשבות אסורות, ובלאו הכי לא. ועצם התירוץ קשה, כי גם אדם שהינו "בהמה", לא בכל עת עולות לו מחשבות כפירה ומחשבות תאוה. ועוד יקשה כדהקשה איהו גופיה, דלדבריו החינוך דיבר רק לאנשים שאינם צדיקים, ופשט דברי החינוך הם לכל העולם.]

ועוד יישב על דרך אפשר, דל"ת התלוי במחשבה, כיון שהאפשרות להכשל בו קרובה, ובנקל יכול לבא אליה, בשונה מל"ת התלויים במעשה, שאינם כה בנקל לעבור עליהן, לכן במצוות אלו, בכל פעם שמקבל על עצמו להיזהר בהן, נחשב כמקיימן. עכת"ד. כלומר, בכל עת שמקבל על עצמו שה' הוא האלהים אין אל אחר, ושברצונו רק לעובדו, ולסור מעל תאוות העולם, בכל מחשבה שכזו מקיים מצוות לא תעשה אלו, ולכן מצוות אלו תמידיות שבכל עת אפשר לקיימן. ולפי"ז מש"כ החינוך על ל"ת שלא לתור אחר

מחשבת הלב והעינים, ועובר על זה תמיד בכל עת עסקו. ע"כ. לא בא לבאר כיצד מקיים את מצוה זו תמיד, אלא רק להראות את חומרתה, שדרך מחשבה גרידא עובר עליה, ולא ביאר כאן כיצד מקיימה תמיד. וכוונתו בהקדמת ספרו, שזו מצוה תמידית, שבכל עת שמתחזק בשלילת מחשבות התאוה והכפירה, מקיים את מצות הל"ת, וזה ניתן לחשוב בכל עת, ולהרוויח מצות ל"ת בכל עת. ואע"פ שקיום ל"ת אינו בהתחזקות במחשבה שלא לעבור עליה, אלא בעת נסיון שדוחה אותה מעליו, שהמתחזק במחשבה שלא לאכול חזיר, בודאי שלא מקיים ל"ת, רק בעת שפורש מאכילת חזיר [וכדאיתא בקדושין (לט ע"ב) גבי ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, ומפרש לה, כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנא. ופירש רש"י וז"ל, ההוא ישב ולא עבר עבירה דקאמר נוטל עליה שכר, בעבירה שבא לידו, וכפה יצרו, ולא עבר, אין מצוה יתירה מזו. עכ"ל. והכי הוא בלשון מתני' (סוף מכות דף כג ע"ב) גבי שכר על אי אכילת דם גזל ועריות "הפורש מהן", וכן ברש"י שם (ד"ה לזכות את ישראל), כתב שפורשין מהן. והכי הוא בפירוש המשניות להרמב"ם (שם) וגם המאירי בחדושיו (שם) הביאו בשתיקה. וכ"כ העיקרים (מאמר ג פרק כז) וז"ל, שהאדם היושב ובטל, בלי ספק אי אפשר שיקנה בזה שום שלמות. אבל אם בא לידו דבר עבירה, ונמנע ולא עשאה, מפני יראת השם, הנה הוא זוכה בזה לחיי העולם הבא, כאילו עשה מצוה. ומזה הצד יתנו כל מצות לא תעשה שבתורה שלמות בנפש. כי מי שישב ולא אכל בשר חזיר, לפי שהיה לו מה יאכל, או שהיתה נפשו קצה בו, איננו ראוי לקבל שכר בזה. אבל אם היה מתאוה לאכול בשר חזיר, או שלא היה לו מה יאכל, ונזדמן לפניו בשר חזיר, ונמנע מלאכלו מפני יראת השם, ולהשלים מצותו שצוה שלא לאכלו, אף על פי שהיה רעב ותאב אליו, הרי זה ודאי ראוי לקבול שכר. עכ"ל. וכ"כ הרע"ב (במשנה שם) כרש"י. ושמעתי מי שהביא ראיה להיפך מדברי מהרח"ו הנדפסים בספר מחברת הקודש (שער הפורים דף כט רע"ג) שבשינה מקיים שס"ה ל"ת, ולאור האמור כוונתו כסיפא שם שבקימה "יוכל לקיים" רמ"ח עשה, יוכל, ולא שבפועל מקיים, וכך גם הכוונה ברישא, שאינו יכול לעבור על ל"ת בשינה, ולא שבפועל, וכעין מה שאמרו חז"ל באבות דרבי נתן (א פרק מ) שינה לרשעים נאה להם ונאה לעולם. והיינו משום שבאותה שעה לא חוטאים.] לכך הוצרך החינוך לחדש, דשאני מצוות ל"ת דידן, שהן תלויות במחשבה גרידא, לכן בהן הוי ל"ת בכל עת.

והנראה שהחינוך יליף לה, היות והן מצוות מחשבתיות, על כן מחשבה חיובית היא סתירת השלילית, ובמחשבה חיובית מקיים את המצוה. דומה הדבר למחפש במכולת אוכל כשר, שבזה הטורח והחיפוש מקיים עתה את כל המצוות הקשורות לכשרות

המאכלים, ושונה הוא מהיושב בטל שלא מקבל שכר על הל"ת, כי בחיפוש הכשר "פורש" [כמו שכתבו כל הראשונים דלעיל] עתה מן האינו כשר. כן כאן בל"ת התלויים במחשבה, בזה שמתחזק במחשבת האמונה באל, או בהסתפקות במועט, בזה מבטל את מחשבות הכפירה והתאוות, וממילא מקיים את הל"ת. ומה שאמרו הני קמאי, שכל שיושב בטל אינו נחשב שקיים את הל"ת, אע"פ שבאמת קיים את הל"ת, דומה הדבר במצוות המחשבות, למי שחושב על דברים אחרים, לא יקבל שכר על מצוות מחשבתיות, ושאני הכא שחושב על עצם המצוה, ובזה גופא הוי דחיית מחשבות הל"ת, ולכן שפיר הוי מצוה בכל עת שחושב עליהן.

למעשה אי יש מצוה תמידית בולא תתורו

אגב בואנו הלום, לגבי מצות הל"ת של ולא תתורו, במצוה זו בפשטות אין הלכה כחינוך, היות ודבריו מושתתים על דברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת מז) שמצוה זו היא לדחות את מחשבות הכפירה והתאוות. ברם רוב הראשונים פליגי עלייהו, שחלקם סוברים שהיא מצוה שלא לתור אחר מראה העינים, וחלקם סוברים שהיא מצוה שלא להרהר הרהור עבירה [כאשר נקבצו בשו"ע המדות (חלק אהבת הבריות עמ' רעג-ד)] וממילא כשדוחה מחשבות תאוות, לא מקיים מצוה זו, ואין מצות לא תעשה תמידית שכזו.

מצוות עשה שיכול לקיימן בכל עת ללא תנאים חיצוניים

עוד צריך ביאור, כי במצוות עשה ביארנו שכוונת החינוך באומרו חיוב תמידי, היינו שמיוחדות מצוות אלו שהאדם בכל עת יכול לקיים אותם, ולהרויח מצוה מן התורה. וצ"ע, כי ישנן עוד מצוות רבות שהן כאלה, כגון ת"ת, אהבת הבורא, אהבת הבריות, אהבת הגר, תפילה, והלכת בדרכיו שבה כלולים כל המדות, כגון גאוה שמחה וכדו'. וכן מצוות הזכירה לסוגיהן כגון מחית עמלק, כתב הרמב"ם (מלכים פרק ה ה"ה) מ"ע לזכור תמיד מעשיו הרעים [של עמלק], וכן מצוות חובות הלבבות, בטחון, דביקות וכדומה, שכולן לכאורה הן מצוות כאלה. [וצריך ביאור בדברי החיי אדם (בריש הספר הלכה ה) שמנה את שש המצוות התמידיות, בדרכו של החינוך ממש, ואפילו הכי לפני כן (הלכה א) מנה את מצות ובו תדבק, שהיא דביקות המחשבה בבורא, ומסיים עם הש מצוות (סוף הלכה ה) שמי שמקיימם מקיים גם מצוה זו. ע"כ. וא"כ למה לא מנה ז'.] ושמא החינוך מנה דוקא מצוות התלויית במחשבה לבד, ללא שום תנאי חיצוני, ושלכן יכול לקיימן בכל עת, גם אם הוא נמצא לבדו על אי בודד, ללא קשר לשום דבר. לא כן מצוות התלויות בקשר עם אנשים [כגון חסד] או בדברים אחרים, כיון שקשר זה מפחית את האפשרות הטכנית לקיימן בכל עת ממש, לכן לא שמם במצוות התמידיות. ברם

עדיין הדבר צריך תלמוד, כי מה נענה על מצוות אהבת הבורא, תלמוד תורה, וכן מצות והלכת בדרכיו, שחלק גדול ממנה מתקיים בנפש האדם לבדו ללא קשר לאנשים, כגון שלא יתאוה אלא לדברים שהגוף צריך להם, ושאי אפשר לחיות זולתן, כמש"כ הרמב"ם (דעות פ"א ה"ג) [אע"פ שמשום זה היה ניתן לפלפל, ברם זה מוכיח שגם גאוה היא בנפש האדם בינו לבין עצמו, ובלאו הכי כן הוא בכל המדות כמבואר בדברי הרמב"ם (דעות פרק א ה"ד) ולא יהא מהולל ושוחק, ולא עצב ואונן, אלא שמח כל ימיו, בנחת בסבר פנים יפות. ע"כ. וכשם שעצב היינו בינו לבין עצמו, ולאו דוקא בקשר שיש לו בין בני האדם, כן הוא גם בשמח. וכך הוא פשט דברי הרמב"ם שם בגאוה, גם שלא יהיה גאה בינו לבין עצמו, גם אם לא בא הדבר לידי ביטוי ביחס לאחרים, וכן בשאר מדות, וממילא המדות אינם תלויות דוקא בקשר עם אנשים.] וכן הוא במצות הבטחון, והדביקות. וכן מצוות אהבת הבריות והגר, כשמעורר רגש אהבה בליבו עם עצמו ללא שום מעשה, בזה לבד מקיים את המצות עשה, כמו שהתבאר בשו"ע המדות (חלק אהבת הבריות עמ' ג והלאה) וכמבואר בלשונו של הרמב"ם (דעות פרק ו ה"ג) שכתב וז"ל, מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך. לפיכך, צריך לספר בשבחו, ולחוס על ממונו, כאשר הוא חס על ממון עצמו, ורוצה בכבוד עצמו. עכ"ל. חזינן דאיכא חיוב אהבה לבבית, וזה מוליד "לפיכך" חיוב חסד במעשים עם הבריות. וכן באהבת הגר ממשיך הרמב"ם שם (הלכה ד) אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה שתי מצוות עשה, אחת, מפני שהוא בכלל ריעים, ואחת מפני שהוא גר, והתורה אמרה ואהבתם את הגר. צוה על אהבת הגר, כמו שצוה על אהבת עצמו, שנאמר ואהבת את ה' אלהיך. עכ"ל. וא"כ השוה אהבת המקום לאהבת הבריות, וכשם שאהבת המקום היא גם אהבה לבבית ללא מעשים, שהמעורר בליבו רגש של אהבה לבורא, גם אם לא עושה עתה מכוחה שום מצוה מקיים מצות עשה, כן הוא גם באהבת הבריות. וא"כ מדוע אלו וכיוצא בהן, לא מנאם החינוך בכלל המצוות התמידיות.

שוב אחר זמן חזי הוית בירחון קול התורה (חלק נא עמ' רצו) מאמרו של הרה"ג ישראל מאיר דוב גומבו שליט"א שעמד על קושיא זו, וניסה ליישב כל מיני מצוות למה הושמטו מן המצוות התמידיות, וחלקם ביאר בטוטו"ד, אולם סוף דבר לא הצליח להעלות את כל הדברים יחדיו, ועל כן כתב לתרץ בדרך חדשה, שרק שש מצוות אלו הן חיוביות בכל עת, בשונה משאר מצוות השייכות בכל עת, ברם הן מצוות קיומיות ולא חיוביות. וסיים וצ"ע. וגם אם כדבריו, עדיין צריך לחקור, מנין הוציא החינוך שאלו השש הן חיוביות, ואלו האחרות קיומיות, וזה יצטרך חקירה גדולה, וספק גדול אם יעלו הדברים יחדיו.

ואת עלית על כולנה, כיצד יתכן שהאדם חייב בחיוב גמור בשש מצוות בכל עת, והוא מעל השגת בן אנוש, וכאשר ביארנו למעלה, ששש המצוות התמידיות, אינן מצוות חיוביות, אלא מצוות קיומיות. בהבנת דברי החינוך, שנראה כוונתו שבכל עת שמתחזק במחשבות אמונה, ובהסתפקות במועט, מקיים מצוה זו.

וכן נראה להוכיח מדברי האור זרוע (ח"א סימן קמ) שכתב כלל בברכות, ולחלק יצא בין מצוות שאינן תמידיות, ולכן תקנו בהן ברכה, לבין מצות תמידיות, שלפי שאין בהן חביבות החידוש, לכן לא תיקנו עליהן ברכה. ובלשונו, אבל אותן מצות שלעולם חייב בהם, ואין עתים להפטר מהם, כגון להאמין באלהינו, וליראה אותו, ולאהבה אותו, ולשמוע בקולו, ולדבקה בו, ושלא לעבוד ע"ז, ביקור חולים, ותנחומי אבלים, ונתינת צדקה, וקבורת מתים, חליצה, ויבום, וקימה, והדור, וכבוד אב ואם, ופריקה וטעינה, והשבת העבוט, שאין להם פטור, אין שייך לברך עליהם, כי לעולם חייב בהם, ואין שייך בהם חיבוב. עכ"ל. וממשיך ומבאר למה יש מצוות שיוצאות מן הכלל, כגון שחיטה שלא מברכין אע"פ שאין לה זמן, מפני שלשחיטת קודשין יש זמן. וקבורת מתים לא, אע"פ שבשבת א"א לקבור, וא"כ אינה מצוה תמידית, ולפי הכלל האמור היו צריכים לתקן לה ברכה. זאת מפני שיש אופן שכן אפשר לקבור בשבת, וכן בדיקת טריפות, ואכילת ג' סעודות וכו'. עכת"ד. וחזינן דכתב שהן מצוות שחיובן תמידי, וברור שאין כוונתו חיוב תמידי כפשוטו, אלא שאפשר להתחייב בהן בכל זמן, שכן הוא בכל המצוות שמנה קימה הידור וכו', שהאדם לא חייב לעמוד כל רגע, אלא רק בשעה שעובר לפניו זקן, אלא שבכל עת שיעבור לפניו זקן חייב לעמוד, ועל כן קורא למצוה זו "שלעולם חייב בהם, ואין עתים להפטר מהם". וה"ה נימא על המצוות הראשונות שהזכיר, להאמין באלהינו, וליראה אותו, ולאהבה אותו, ולשמוע בקולו, ולדבקה בו, ושלא לעבוד ע"ז. ע"כ. אינו חייב בפועל לאהוב את ה' בכל שעה, אלא שבכל שעה יכול לקיים מצוה זו. וכן נראה [אם כי לא מוכרח] מדברי החיי אדם ברישׁ ספרו (כלל א הלכה ה) שאמנם פתח בשש מצוות תמידיות בלשון, ואלו הן המצוות התלויות בלב, וחיובן תמידי, ולא יפסקו מהאדם אפילו רגע אחד. וכל זמן וכל רגע שיחשוב בהם קיים מצות עשה וכו'. סיים בזה"ל, אלו מצוות **שיכול** אדם לקיים בכל רגע. עכ"ל. א"כ מפרש, שהן מצוות שיכול לקיים בכל רגע, ולא שחייב לקיים בכל רגע. וא"כ מה שפתח, חיובן תמידי לא יפסקו וכו', היינו שאפשר להתחייב בהן בכל רגע, כדממשיך ומפרש לה התם וז"ל, וכל זמן וכל רגע שיחשוב בהם, קיים מצות עשה, וכדמסיים את דבריו, שיכול אדם לקיים.

שוב ראיתי שכבר קדמני בדרך זו בשו"ת לב אברהם (וינפלד סימן לג) שאחר שהביא את דברי החינוך בהקדמה ובמצוות כה, תיח ועוד שחייב בהן בהתמדה, ולא יפסק חיובן מעליו לעולם ואפי' רגע קטן, שב וכתב (בד"ה וכן מש"כ באות ד) שלא יתכן שהן שש מצוות חיוביות תמידיות, הן משום שלא יתכן במציאות לחשוב בכל עת בשש מצוות, והלא מחשבתו של האדם אינה יכולה לחשוב בבת אחת יותר ממחשבה אחת. והן משום שנסתר מוהגית בו יומם ולילה הצריכה עיון ושימת כל הלב. וגם בעוסקו במילי דעלמא ובדברו עם הבריות, הרי א"א לחשוב בבת אחת בשני דברים. ועל כרחך שכוונת החינוך אינה למצוות חיוביות, אלא שבכל זמן שהאדם נותן דעתו לקיימם מקיים. ועוד הוכיח כן מלשון החינוך גופיה בהקדמתו שם, שחילק את המצוות לסוגים וכתב וז"ל, ומן המצוות אלו שאדם חייב בהם לקום לעשותן בהתמדה, כגון מצות אהבת ה' ויראתו וכיוצא בהן, ויש שחייב לקום ולעשותן בזמן ידוע ולא קודם לכן, כגון מצות סוכה ולולב וכו'. עכ"ל. ואי חייב בהן בכל עת, לא שייכת הלשון "לקום לעשותן" המורה שהיה פנוי מהן קודם, ועתה בא לעשותן. ועוד גם הוא הוכיח הכי מלשון האור זרוע (הל' המוציא סי' קס הנ"ל) שכתב וז"ל, זה הכלל שאני אומר בברכות, כל מצוה שיש עתים למצוותה, כגון ציצית, תפילין, מילה, פדיון הבן וכו', צריך לברך על עשייתם וכו'. אבל אותן מצוות שלעולם חייב בהם ואין עתים להפטר מהם, כגון להאמין באלהינו, וליראה אותו, ולאהבה אותו, ולשמוע בקולו, ולדבקה בו, ושלא לעבוד ע"ז, ביקור חולים ותנחומי אבלים ונתינת צדקה וכו', שאין להם פטור, אין שייך לברך עליהם. עכ"ל. הנה ביאר שיחתו שאומרו "לעולם חייב בהם" אינו מצוה חיובית בכל עת, אלא "שאין עתים להפטר מהם", מצוה שבכל עת יש אפשרות לקיימה, וכדוגמאות שמביא צדקה וביקור חולים שברור שאינן מצוות חיוביות בכל עת. עכת"ד. ועתה אינה ה' לידי ספר הליכות ישראל (ח"א סימן לח עמ' ריז) ושם שאל את הגר"מ פיינשטיין זצ"ל גבי שש מצוות תמידיות, האם יש חיוב לחשוב במצוות אלו בכל רגע, וזה לכאורה בלתי אפשרי. והשיב, דלא שייך לחשוב בהן בכל רגע, ואם לומד (וכמדומה שהוסיף "ועושה מצוות"), מקיים מצוות אלו. ע"כ. וכוונתו כאמור ב"ה, שבכל עת עסקו במצוות אלו, מקיים מצות עשה. א"כ הן מצוות קיומיות ולא חיוביות.

מצוה תמידית היינו כשפעם אחת קבעה בליבו היא כל ימיו עמו

ד. ועוד הביא (לעיל מינה התם) הרב הליכות ישראל, ששאל שאלה זו קמיה דהגר"י קמנצקי זצ"ל, והשיבו שא"צ לחשוב בהן בכל רגע, על פי דברי הרמב"ם ביסודי התורה (פ"א סוף ה"ד) וידיעת דבר זה (גבי מצות יחוד השם) מצות עשה, שנאמר ה' אלהינו ה'

אחד. הרי שהחיוב הוא ידיעה, ולא חשיבה בפועל, ושכן הוא במצות אהבת ה', ולכן שייכת מצוה זו גם בשעת השינה, שמאחר שיש בקרבו האמונה והאהבה וכו', מקיים בכל רגע המצות עשה, בלא מחשבה בהדיא. ע"כ. [עיין בסמוך] והרב הכותב הביא סיוע לכך מדברי הקיצור ספר חרדים מבעל החיי אדם (פ"א אות ב) שכתב במצוות אמונה והשגחה וז"ל, ועניין האמונה בב' מצוות אלו, "שיקבע" האדם בלבו דבר זה שהוא אמת וכו'. עכ"ל. [ולדרך זו עדיפא מינה יש להביא מדברי החינוך גופיה (מצוה כה) וענין ההאמנה הוא, **שיקבע** בנפשו שהאמת כן, ושאי אפשר חילוף זה בשום אופן וכו', ואם יזכה לעלות במעלות החכמה, ולבבו יבין ובעיניו יראה במופת נחתך שהאמונה הזאת שהאמין אמת וברור אי אפשר להיות דבר בלתי זה, אז יקיים מצות עשה זו **מצוה מן המובחר** . עכ"ל. הנה שעצם המצוה היא הקביעה בנפשו, ואילו התוספת התבוננות, היא מצוה מן המובחר, ואינה חיוב מן הדין.] ואולם בה בשעה הקשה לגר"י קמנצקי מלשון החינוך הנ"ל, שכתב דבכל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה [לשון זו כתב המ"ב (בביאור הלכה סימן א ד"ה הוא כלל גדול) בשם החינוך, וז"ל, שש מצות חיובן תמידי לא יפסקו מעל האדם אפילו רגע אחד כל ימיו, וכל זמן וכל רגע שיחשוב בהן, קיים מ"ע, ואין קץ למתן שכר המצות ואל הן וכו'. ומקורו מהח"א גופיה הנ"ל שכתב כלשון הנ"ל, וכ"כ הערוך השלחן (סי' א סעיף יד). ברם בחינוך (בריש הספר בהערת המחבר) לא כתב לשון זו, אלא כתב וז"ל, חוץ מששה מצוות מהן שחיובן תמידי, לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו. עכ"ל. ובלשון זו שפיר יעמיס הגר"י קמנצקי לשיטתו. ולכאורה דין גרמא לרב השואל, לשון המ"ב הנ"ל, שכתב בשם החינוך "וז"ל", ברם כוונתו אינה ללשונו ממש, אלא לתוכן דבריו, כאשר יראה הרואה שהביאו את תוכן דברי החינוך, ולא את לשונו. ומש"כ וז"ל, היינו רק על המשפט הראשון שציטט ממנו, וכן עביד בערוך השלחן.] וש"מ דבעינן מחשבה בפועל. ושמא כוונתם שע"י המחשבה בפועל מתחזק באמונתו ואהבתו, ומקיים המצות עשה ביתר הידור, אבל עצם המצוה די בידיעה והקביעה שקבעה בליבו. ומרן זצ"ל נענה לו בראשו. ושוב הביא את דברי האג"מ הנ"ל. עכת"ד.

ברם לגבי דבריו ברמב"ם שהמילה ידיעה היא שישנה ידיעה ולא חשיבה בפועל, אחר המחילה, זה אינו מכל וכל, כי המילה ידיעה כאן ברמב"ם, היא חקירה, וכאשר ביאר הרמב"ם גופיה בכמה דוכתי, כגון במורה הנבוכים (ח"א פ"נ) שכוונת המילה "ידיעה" שהיא ידיעה מתוך הבנה, ולא קבלה. ושהתכלית בה קביעה בלב, ולא אמירת שפתים. ושאין קביעת דעה כי אם לאחר ההשכלה, כי קביעת הדעה היא אימות מה שהושכל

וכו'. ואם הושג עם הדעה זו שלא יתכן היפך הדעה הזו כלל, ולא ימצא במחשבה מקום לדחיית דעה זו, ולא השערת אפשרות הפכה, יהיה זה נכון. ע"כ. ולכן להרמב"ם הידיעה היא לפי ההשגה כמו במשלו במורה (ח"ג פרק נא) על החפצים בקרבת המלך, שיש שאפילו לא נכנסים אל הארמון, אלא סובבים סביב לו, והם מקיימי המצוות שלא הגיעו לחקירה כלל [דהיינו מה שהרה"ג קמניצקי שם בדעת הרמב"ם, הרמב"ם קוראם שלא באו אל הארמון כלל]. ויש שזכו להכנס פנימה לארמון, הם החוקרים מצוות אלו בחקירות שכליות, וככל שמגיע יותר בחקירותיו אל האמת, כן הגיע לחדר קרוב יותר אל המלך. והנכנס אל חדרו של המלך, הוא מי שהגיע אל כל תכלית ההוכחות וישיג אמיתתם ע"ש. ע"כ. וכמו שהרחיב גם ביסודי התורה (פרקים א-ד) בדרכי הידיעה של מצוות אלו, ואיך הם קשורים אלו באלו, וסיים שם שלא הזכיר בעניינים אלו רק טיפה מן הים. וזהו שביאר שם (יסודי התורה פ"א ה"י) במשה שביקש הראני נא את כבודך, היינו שרצה להשיג את ה' בתכלית ההשגה. שאע"פ שאין איש שהשיג את ה' יותר ממשה, חפץ להשיג את ה' יותר, עד שיגיע אל תכלית השגתו יתעלה. ע"כ. א"כ השגת הידיעה אינה לדעת שכך וכך הם פני הדברים, אלא יתר העמקה והפנמה, ועל כן בכל חשיבה להשגת יתר הפנמה והעמקה, מקיים מצות עשה של הידיעה להרמב"ם. וכאשר נתבאר לעיל (סימן א סעיף יד). ועל כן הראיה שהביאו מלשון הרמב"ם שכתב "וידיעת דבר זה", אדרבה משם סתירה. וגם ראיתו של הרב הליכות ישראל מדברי הח"א בקיצור ספר חרדים, אינה, שהרי החיי אדם גופיה פירש שיחתו הן בחיי אדם (חלק א כלל א סעיף ה) באורך, והן בהקדמתו לחכמת אדם, והובאו דבריו למעלה בהלכה, שהיא מצוה תמידית ממש, וא"כ כן כוונתו גם בקיצור חיי אדם, ואומרו "לקבוע" היא חקירה והעמקה, וכמבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל.

וגם אם נימא כדרכם שדי בידיעה פעם אחת, ואז היא מצות תמידית עמו בלבו בכל שעה [מה שאינו], קשה להעמיס זאת בחינוך, שהנה פירש שיחתו בהקדמתו, שיש מצוות שאינם בכל עת וכו', ועל כולם אלו השש שהן תמידיות, ושהן "מקלט" לאיש הישראלי. דהיינו הן משמשות מקלט לברוח אליהן בכל עת, גם אם אין עימדו שום מצוה. ופשט דבריו מורה שהן מצוות עשה שבכל עת מקיימים אותן, על ידי מחשבה פעילה. ולדרכם יוצרכו לומר שהאדם אחר שקבעם בנפשו, מקיים בכל עת מצוה גם ללא שום מחשבה פעילה, והמקלט הוא מציאות קיימת ולא שצריך לברוח אליו, וזה קשה להלום בלשון. מה גם דכל הני אשלי רברבי דלעיל (אות א והלאה ולהלן בסמוך) שהזכירו מצוה זו

שהיא מצוה תמידית, לא ס"ל כוותיה. גם נראה שהרב הליכות ישראל נוקט כיישוב האג"מ, מדהביאו בסיפא.

הסוברים חיוב גמור תמידי בכל שעה

ה. איברא דחזי הוית להגאון מסאטמר בשו"ת דברי יואל (או"ח סימן לג) ושב והניף קסתו הכי כמעט מילה במילה בספרו על התורה דברי יואל (ויקרא עמ' צג), דס"ל שבכל המצוות הלבביות חיובן תמידי ממש. שדן במצות עשה זכור את אשר עשה לך עמלק, ובל"ת דלא תשכח, אם חיובן תמידי. ולחלק יצא בין ל"ת דלא תשכח, דהוא בכל עת ובכל שעה, לבין עשה דזכור, שאמרו חז"ל שיזכרו בקריאת התורה קודם פורים. והנה זה לשונו, דמצות ל"ת דלא תשכח, חיובה תמידי על האדם, שלא נסיר מזכרונינו מעשה עמלק, ונזכור בכל עת ועונה את אשר עולל לנו, וכי עלינו החובה מוטלת להכריתו ולהשבית מארץ זכרו. **ואנו מוזהרין בלאו שלא נוציא מלבנו ענין זה אף רגע** ולא נשכחהו. והטעם שמצוה זו **חיובה תמידי** , ממה שהזהירה תורה לא תשכח [אם כן זו מצוה לבבית], **ובכל מקום שהזהירה על חובת הלבבות, החיוב הוא תמידי** , וכמ"ש בספר חרדים, כי המצוות התלויות בלב כגון יראה ואהבה, נוהגות בכל עת ורגע, וכן הוא באזהרת לא תשכח. אמנם במצות עשה דזכור [אף על פי שגם היא מצוה לבבית], ליכא למימר הכי, שהרי דרשו חז"ל זכור בפה, ולא יתכן שיהא חיוב הזכירה בפה תמידי, ועל כרחך יש לה איזה זמן קבוע. עכ"ל. ומבואר בדבריו שהחיוב הוא תמידי ממש, וכדמחלק בין עשה דזכור שהוא בפה, שבזה לא יתכן חיוב זכירה בפה תמידי, לבין לא תעשה דלא תשכח, שהוא במחשבה, ובזה פשוט לו ששייך חיוב תמידי. [ולא הבנתי איך פשיטא ליה ששייך חיוב תמידי במחשבה, וזה לכאורה מופקע ולא יתכן, ועוד אחרי שפשוט לו כן, א"כ נימא הכי אף בדיבור.] וכן כתב בספר נופת צופים קוק (מגילה סימן ו) בדעת החינוך, שהן מצוות חיוביות תמידיות, כמבואר מלשונותיו של החינוך, ושלכן לא מנה החינוך בתמידיות גם מצות זכירת מעשה עמלק, לפי שהיא מצוה קיומית, לא חיובית ועע"ש.

גם בספר ברכת אברהם (ארלנגר קידושין בקו"א אות ז) הקשה על לשונו של ספר החינוך (מצוה תיח) הנ"ל באהבת ה', דמחד כתב שחייב תמיד, ומאידך שיעבור רק כשקובע מחשבתו בגשם. וכתב, שכיון שגם בריש הספר כתב שהן שש מצוות תמידיות, אולי כוונת החינוך שזו מצוה חיובית תמידית, אלא שבנוסף על כך, ישנו לאו הבא מכלל עשה, שאם קובע מחשבתו בגשם, עובר על לא תעשה. ע"כ. [לא הבנתי כוונתו, היכן יש בפסוקי התורה לאו הבא מכלל עשה במצות אהבת ה', והתורה ציוותה רק עשה ואהבת

את ה' וגו'.] וא"כ גם דעתו שזו מצוה חיובית תמידית. וכן הרה"ג מרדכי שמואל יונתן ברקוביץ בירחון המאור (שנה סב ח"ב עמ' קה) עמד על קושיא זו, כיצד ניתן לקיים שש מצוות תמידיות יחדיו, והשכל מסוגל לחשוב רק בדבר אחד, ולא בשניים. ומיישב שאכן החיוב הוא לחשוב על שש המצוות יחדיו, אלא שאנחנו אנוסים, כי קרוצי חומר אנו, ואנוש רחמנא פטריה. אך מ"מ כל מה שביכולת האדם לעשות יעשה, ובכל עת שיחשוב עליהן, יקיים מצות עשה. עכת"ד. וכן ראיתי בירחון קול התורה (חלק נא עמ' רצו) שהביאו שכ"כ הגאון רבי יעקב הלל שליט"א במקבציאל, שהן תמידיים ממש. ועל השאלה כיצד זה יתכן, יישב על פי מש"כ בהקדמת היפה עינים (נדפס בגמרות בסוף מס' שבת) שמקום יש בראש להניח בו שני עניינים ממינים שונים, ע"ש. ולפי"ז המצוות התדריות יכולות להיות מונחות בתמידות בראש, ולא יפריעוהו מלחשוב בד"ת או בעסקיו. ע"כ. ותמהתי על חפץ, איך יתכן לחשוב יחדיו שתי מחשבות, ולכאורה זה מופקע מן המציאות, והמוחש לא יוכחש. ופתחתי את היפה עינים, והנה כתב, וכל באי שערי עירי הרואים אותי כותב חדושים, ומסביב יאפפוני המון טרדות מעניינים שונים, המה ראו כן תמהו על הדבר, שאני מקשיב העניינים להשיבם דבר לאשורו, ואני כותב על הספר בדיו חידושי תורה. ותהילות לאל, מקום יש בראש להניח בו שני עניינים ממינים שונים, וכאילו נעשה עליית קיר קטנה במוח למשכן מחשבת ד"ת, אשר לא תבא רגל הטרדה. עכ"ל. ולענ"ד פשוט שאין כוונתו שתי מחשבות יחדיו, שהרי זה לא יתכן, אלא כוונתו שיכול לעסוק באותה שעה בשני עניינים הדורשים מחשבה והתבוננות, שמוחו מהיר וזריז ועובר ממחשבה אחת לאחרת, ושב אל הראשונה, ולא מאבד את העומק. ושמא הגר"י הלל שליט"א הביא לדבריו עוד ראיות, ואינו תח"י. ומ"מ גם אם נימא ששתי מחשבות יכולות להיות יחדיו, ברם שש מחשבות יחדיו, ועוד זה חוץ ממה שעוסק בעיונו בתורה, זה לא יתכן כלל בשום פנים. ובירחון קול התורה (חלק נא עמ' רצו) מאמרו של הרה"ג ישראל מאיר דוב גומבו שליט"א הסתפק בכך אי הן מצוות חיוביות או קיומיות, והביא מלשונות החינוך לכל צד, ועוד הוסיף שמלשון המשנה ברורה (בביאור הלכה ריש סימן א) משמע קצת דס"ל שהן מצוות קיומיות, דכתב, וכל זמן וכל רגע שיחשוב בהן, קיים מ"ע, ואין קץ למתן שכר המצוות. עכ"ל. אלמא, הינן מצוות קיומיות לקיבול שכר, ולא חיוביות להענש עליהם. ברם כתב שדעתו נוטה שהן חיוביות, מכך שהחינוך מנה רק שש מצוות תמידיות, ולא את כל מצוות הלבבות. ועל הקושיא כיצד יתכן לחייב שש מצוות תמידיות, והמח יכול לחשוב רק מחשבה אחת, כתב שי"ל שחיובן תמידי רק בשעה שאינו עסוק במצוה או בעסק אחר, או שבשעה

שעוסק במצוה אחרת פטור מדין העוסק במצוה, וכן העוסק בעסקיו פטור מדין אונס. ושא"א לומר שיש חיוב תמידי לחשוב בשש מצות, שסתירה לכך מהמובא בספרים הקדושים ש"אין ב' מחשבות כאחד", וגם הוא השיב כאמור על הראיה מהיפה עינים, שכוונתו לחשוב ב' מחשבות בב' עניינים אחד אחר השני במהירות כל כך, עד שהיה נראה שחושבים בבת אחת על ב' עניינם, וצ"ע. ע"כ.

לחשוב ולדבר על השם במקום טינופת

ב. מותר לחשוב על הבורא במקומות המטונפים, כגון לחשוב כמה רב כוחו של הבורא, או כמה אני חייב לו, או כמה הוא עוזר לי, מחייה אותי וכדומה. ואף מותר לדבר על הבורא במקומות המטונפים [במקומות שמותר לדבר] כגון לומר לחבירו את כל הדוגמאות הנזכרות, או לומר "השם יעזור" וכדומה. ואף להזכיר את הבורא בכינויים המיוחדים לו, כגון חנון, ארך אפים, רב חסד וכו', מותר, וגם הכינוי רחום בכללם להיתר, כגון לומר "הרחום ירחם עליך", וכדומה. מלבד הכינוי "שלום" שאסור להזכירו במקום הטינופת, כשכוונתו אל השם. וקל וחומר שאסור להזכיר במקומות המטונפים את השם באחד משמותיו שאינם נמחקים [שהם אדנות, אל, אלוה, אלהים, אלהי, שדי וצבאות (יסודי התורה פ"ו ה"ב)].

לדבר על השם במקום הטינופת

א. להזכיר במקומות המטונפים שם שאינו נמחק, הדבר אסור לכו"ע, ואין מי שחולק בכך, וכמפורש ברמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ד,ה) ובשו"ע (או"ח סי' פה), וכיון שזקוקים אנו ללשונותיהם בהמשך, נעתיקם כבר עתה בריש דברינו, כתב הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ד,ה) וז"ל, דברים של חול, מותר לאמרן בלשון קדש בבית הכסא. וכן הכנויים כגון, רחום וחנון ונאמן וכיוצא בהן, מותר לאמרן בבית הכסא. אבל השמות המיוחדים, והן השמות שאינן נמחקין, אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ ישן. עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' פה) וז"ל, אפי' להרהר בד"ת אסור בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת, והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים. דברים של חול, מותר לאמרם שם בלשון הקדש. וכן הכנויים, כגון רחום, נאמן וכיוצא בהם, מותר לאמרם שם. אבל השמות שאינם נמחקין, אסור להזכירם שם. עכ"ל. ומאידך מבואר מן האמור ששמות הנמחקים מותר להזכירם במקומות המטונפים, וכאשר עוד יבואר להלן ברצות ה' וישועתו.

הגמרא שבת

מקור דינים אלו משבת (י סוע"א, והיא תוספתא ברכות פ"ב ה"כ, והובאה עוד בשבת קנ ע"ב) הנכנס לבית המרחץ, מקום שבני אדם עומדים ערומין ולבושין, יש שם שאילת

שלום וכו'. מקום שבני אדם עומדין ערומים **אין שם שאילת שלום** וכו'. ושם (ע"ב) מסייע ליה לרב המנונא משמיה דעולא דאמר, אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ, משום שנאמר ויקרא לו ה' שלום. אלא מעתה הימנותא נמי אסור למימר בבית הכסא, דכתיב האל הנאמן. וכי תימא הכי נמי, והאמר רבא בר מחסיא **אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, שרי למימר הימנותא בבית הכסא . התם שם גופיה לא איקרי הכי, דמתרגמינן אלהא מהימנא, הכא שם גופיה איקרי שלום, דכתיב ויקרא לו ה' שלום .** עכ"ל הגמרא. דהיינו שפשט הפסוק "ויקרא לו ה' שלום" הוא, ששמו של ה', שלום [כ"כ להדיא הרי"ף ורש"י במקום, וכן מבואר שם בתוס', ובעוד ראשונים רבים. וזאת אע"פ שעל הפסוק עצמו, יש ראשונים שפירשו אחרת, מ"מ כן נוקטת כאן הגמ'.] ואינו רק כינוי, משא"כ השם "נאמן" אינו שם השם, אלא כינוי, כמשל אב המכנה שם לבנו "מלאך" "רחמן" וכדומה, שאין זהו שמו, אלא כינויו. ולכן מחלקת הגמ' בין השם שלום שהוא שם ה' ממש, ואינו רק כינוי, בשונה מנאמן שהוא כינוי.

ולפי"ז יוצא, שאף כינויי השם המופיעים בתנ"ך, מותר להזכירם במקום טינופת, רק מה שהוא שם ה' ממש אסור. ומכאן יצא פסקו של הרמב"ם הנזכר, לחלק בין שמות הנמחקים לאינם נמחקים, שהנמחקים הם רק כינויים, ושאינם נמחקים הם שמותיו ממש. אע"פ שגם השמות שאינם נמחקים, יש בהם גם שימוש חולין, כגון אלהים, הוא גם שם לדיינים, שלטון, וכדומה, מ"מ הוא גם שמו ממש של הבורא, ומכאן קדושתו היתירה, האוסרת הזכרתו במקומות הטינופת.

אמירת שלום לרמב"ם

ב. וצ"ע על הרמב"ם, למה השמיט את איסור אמירת שלום בבית המרחץ הפנימי, ויתירה מכך, מדכתב הרמב"ם שאסור להזכיר את השמות שאינם נמחקים, מבואר יוצא דס"ל שאמירת שלום מותרת, שהרי הוא שם הנמחק (כמבואר ביסודי התורה פ"ו ה"ב), וכנגד זה הנה לפנינו גמ' ערוכה. וכך הקשו על הרמב"ם הכס"מ (ק"ש פ"ג ה"ה) והלחם משנה (ק"ש פ"ג ה"ג) ונשארו בצ"ע. [וקשה להלום שהיתה לרמב"ם גירסא אחרת בגמ' שבת, לפי שכל הראשונים גורסים כאשר הוא לפנינו, ובפרט שכן היא הגירסא ברי"ף וברי"ח.] והרמב"ם הוא יחידי ממש בדרך זו, לפי שכל הראשונים שנביא בעז"ה להלן (אות ח), אף אלו הדורכים בדרכו של הרמב"ם בהיתר אמירת כינויים במקום הטינופת, כולם פסקו את איסור אמירת שלום, היחידים שראינו שעשו בדומה להרמב"ם הם, ספר הבתים (ק"ש שער ה), וגם הוא לא פסק כן, אלא הביא את הרי"ף שאוסר אמירת שלום, ושוב כתב, והרמב"ם לא הביא זה. עכ"ל. ולא ברור לי אי כוונתו שיש כאן מח', ועל

כן דעתו כהרמב"ם מדהביאו בסיפא, וכדרכו להמשך אחריו, או דלא ברירא ליה אי השמטת הרמב"ם היא בדוקא היא או לאו דוקא. ועוד ראינו שבספר אור זרוע (תפילין סי' תקפז) נמשך אחר הרמב"ם, וגם השמיט את דין אמירת שלום במרחץ. ברם לכאורה גם השמטתו אינה מכריחה, לפי שעוד השמיט שם את איסור אמירת מקרא ותפילה, שכתב הרמב"ם, ובפשטות ספרו אינו מיועד לקבץ את כל הדינים, אלא רק את ראשיהם, וכמו שכתב בהקדמתו (סוף הקדמתו למצוות ל"ת, ובהקדמתו למצ"ע) שתכלית ספרו ללמד את האדם יסודי ההלכות, ולא כל חילוקיהן, ועל כן השמטתו אינה מכרחת.

סתירה בין שבת לשבועות ופסק כשבועות

איתא בשבועות (דף לה) אלו הן שמות שאין נמחקים כגון אל וכו', והשם שלום לא כתוב שם, הרי, ששם זה הוא כינוי, ונמחק, ואינו בכלל השמות שאינם נמחקים. והכי פסק הרמב"ם (יסודי התורה פ"ו ה"ב). והנה הר"ן בחידושיו לשבת (י ע"ב) פסק כרוב הראשונים שהשם שלום אסור להזכירו במקום הטינופת, והביא שכתב רבינו יחיאל שאסור לכתוב באגרת שלומים שלום, דשם קודש הוא, ומצוי אדם לזורקן באשפות ובמקומות המטונפים, וכן אנו נוהגים שלא לכתוב שלום שלם. ומכאן הוקשה לו, למה השם שלום לא נמנה באותן שמות שאינם נמחקים בשבועות, ונשאר בצ"ע. הרי שהגמרות סותרות. והכי חזינן עוד בכמה ראשונים שמכח הגמ' שבת, כתבו שגם השם שלום אינו נמחק (ויובאו להלן אות ט בעז"ה), והכי יוצא מתוס' סוטה (דף י ע"א ד"ה אלא מעתה) שיישבו סתירה זו, דתנא ושייר את השם שלום, ואה"נ הוא אסור במחיקה. והיות ופסק הרמב"ם כגמ' שבועות ולא כשבת, הן דהכי פסק ביסודי התורה (ריש יסודי התורה) ופירשם במניינן ושמותם [וא"כ לא ס"ל דתנא ושייר], והן בהלכות ק"ש (הנ"ל פ"ג ה"ד,ה) השמיט את איסור שאילת שלום, יש לומר שהעדיף להלכה את הברייתא דשבועות, על פני הברייתא דשבת, היות והגמ' שבת קשה להולמה, וכמו שהתוס' ועוד עמדו עליה ויישבוה בדוחק [ועוד ראה בזה בסמוך (אות ג)]. והכי כתב לבאר את הרמב"ם הפר"ח (סי' פה אות ב), דלדעת הרמב"ם תירוץ הגמ' שהשם שלום הוא שם ולא כינוי, הוא דיחוי בעלמא, ואינו להלכה, וכאשר הקשו על תירוץ זה התוס' במקום, ותירוצם אינו מספיק. ועוד כתב, דכן מוכח בפרק קמא דסוטה (י ע"א) דגרסינן התם, א"ר יוחנן שמשון על שמו של הקדוש ברוך הוא נקרא, שנאמר (תהלים פד,יב) כי שמש ומגן. ופרכינן, אלא מעתה לא ימחה. מכאן מוכח, דכל שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא ממש, שאינו ראוי שימחה, וכיון דקיימא לן דשם שלום נמחק ואינו מהשמות המיוחדין, משמע ודאי, שאינו שמו של הקדוש ברוך הוא ממש. ע"כ. וכ"כ בספר זיו משנה (ק"ש

פ"ג ה"ה) שהוא יישב זאת בספרו תפארת זיו (סי' ה) בדומה להנ"ל, שהיות ובשבועות (דף לה) וכ"פ ביסודי התורה (פ"ו) רק ז' שמות אינם נמחקים, א"כ השם שלום נמחק, והברייתות חלוקות, ותפס הרמב"ם להלכה כשבועות, ועל כן בכוונה השמיט את אמירת שלום, כי היא מותרת. וכ"כ לבאר את הרמב"ם שהגמ' חלוקות ותפס כשבועות בספר כתב המלך (ק"ש פ"ג ה"ה). וכ"כ על דרך אפשר ליישב את הרמב"ם המעשה רקח (ק"ש שם), וכ"כ בספר מקראי קודש (ק"ש שם) וכן כתב במעשה רוקח (אלפנדרי שם) ושכ"כ הרב מהר"י הכהן שהסוגיא דסוטה (דף י) חולקת על הסוגיא דשבת. וכ"כ בספר קובץ על יד (שם), ושכ"כ בספר לחם יהודה, שמהסוגיא דסוטה (דף י) חזינן דרק שמו לא ימחה, ובפ"ד דשבועות לא נמנה השם שלום בשמות שאינם נמחקים, הנה ששלום הוא כינוי ודלא כדאיתא בשבת.

תפס כתרגום נגד שבת

ג. ובפרט שפשט הגמ' כאן קשה עד מאוד, מה חילוק יש בין שלום לבין כינויים אחרים, וכפי שעמדו על כך תוס' (שם) ותירוצם דחוק עד מאוד, ולכן הוכרחו הריטב"א והמאירי דלהלן (אות ח) ליישב קושיה זו בדרך חדשה. ושוב ראיתי שבדומה ביאר הב"ח (סוף סימן פד) את הרמב"ם, שהיות והגמ' שבת (י ע"ב) קשה מאוד, שגם על הפסוק ויקרא לו ה' שלום מתרגמינן דעבד ליה שלום, וייישוב תוס' שם (ד"ה דמתרגמינן) לא ניחא ליה להרמב"ם כלל, שהוא תירוץ דחוק, ולא סומכים עליו, אלא על התרגום המפורש, ועל כן מותר לומר שלום לדעת הרמב"ם. ע"כ. וכ"כ ליישב במרכבת המשנה (חעלמא שם) שהרמב"ם למד שהתרגום חולק על הבבלי, ותפס כוותיה דהתרגום, לפי שתירוץ התוס' שם, אינו מספיק.

מפני התארים

ונראה לחזק דבריהם, למה עזב הרמב"ם את דברי הגמ' שבת, מפני שיטתו של הרמב"ם בנושא התארים, ועל כן מוכרחים אנו להקדים בקצרה את תוכן דברי הרמב"ם בתארים, שהנה במורה הנבוכים (ח"א פרקים סא,סב) ביאר שרק שם הויה הוא שם עצמי, משא"כ שאר השמות הם שמות פעולותיו. כגון ה' מכונה "רחום", היות ואנו רואים בפעולותיו מעשי רחמים, ולא ששמו העצמי הוא "רחום", וכן על זה הדרך בשאר שמות [ושלכן גם כל י"ג מדות הם תארי פעולות, וכל זה שונה מהתואר רחום הנאמר על בני אדם, שהוא תואר על עצמיות האדם, ולא תואר פעולה] כן ביאר שם (פרק נד). וזאת בהתבסס על דבריו שבאו לפני כן בארוכה (ח"א פרקים נ-סד) בביאור כל סוגי השימוש בתארים, ושכולם לא שייכים בבורא, ושהתארים השייכים בבורא הם רק תארי פעולות (כגון הנ"ל

רחום), ותארים שליליים (כגון שאינו אנושי, שאינו בדעה שהיא חוץ ממנו וכדומה, כאשר ביאר שם פרקים נח-ס). וסיבת הדבר שלא שייך לקרא לה' בשם עצמי, לפי שכל שם עצמי מגדיר מהות, ואין לנו ידיעה במהותו ית', וביתר עמקות ביאר זאת שם (פרקים נו,נז) ואין כאן מקומו. ואף על פי כן ביאר, ששם הויה הוא כן שם עצמי, ולכן איננו יודעים את פירושו המדוייק, ואף לא את ניקודו (פרק סא). [ואת הבנת שם הויה לימדו במקדש רק לתלמיד הגון אחת לשבע שנים, כדאיתא בקידושין (דף עא), משום שלימוד זה הוא שיא מעשה מרכבה, דבר המצריך את כל ההכנות המדותית והשכליות (פרק סב), ולכן רק על העתיד כשתתפשט הנבואה נאמר (זכריה יד,ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, היינו שאז בני האדם ישתמשו רק בשם הויה, לפי שאז יבינו את עצמות שם הויה, ולא יצטרכו לתארים אחרים (פרק סא).] ועל כן שאר כל שמותיו, אינם שמות עצמיים, אלא שמות משותפים גם לדברים אחרים [שם משותף הוא שם המשמש גם לשמו יתברך, וגם לשימושים אחרים, כגון השם "אלהים", מלבד שמשמש הוא אליו ית', עוד משמש הוא לשמם של דיינים, כנאמר (שמות כב,ח) עד האלהים יבוא דבר שניהם. וכן משותף שם זה גם לע"ז, שהם אלהים חולין, כמופיע אין ספור בתנ"ך. וגם משותף לשילטון, כאשר אמר ה' למשה, שאהרן יהיה לו לדובר, בפסוק (שמות ד,טז) והיה הוא יהיה לך לפה, ואתה תהיה לו לאלהים. ופרש"י, לאלהים, לרב ושר. ע"כ. וכך כתב רש"י (בראשית ב,ב) כל אלהים שבמקרא לשון מרות, וזה יוכיח, ואתה תהיה לו לאלהים (שמות ד,טז), ראה נתתיך אלהים (שם ז,א). עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם במורה (ח"א פ"ב, וח"ב פ"ו) שכבר ידע כל עברי, כי שם אלהים משותף לה', ולמלאכים, ולדיינים מנהיגי המדינות. ע"כ. ושכן פירש אונקלוס ע"ש. וכאמור גם השם אלהים אינו שם עצם, אלא שם תואר פעולה, על שם שאנו רואים פעולות שילטון שה' פועל בעולם, על כן מכונה ה' אלהים.] וכן הוא בוודאי בכל הכינויים. ויתרה מכך, אף בשאר שמות שאינם נמחקים, כן הוא, שאינם שמות עצם לבורא, אלא שמות משותפים.

ומעתה שוב נשוב לנידו"ד, הרמב"ם בהלכות ק"ש חילק בין שמות הנמחקים שמותר להזכירם במקום הטינופת, לבין שמות שאינם נמחקים שאסור, והיינו מפני קדושתם היתירה, כדמוכח מכך שאינם נמחקים, על כן עצם הזכרתם במקום הטינופת הוא איסור, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות קריאת שמע (פרק ג הלכה ד), ולא קריאת שמע בלבד, אלא כל ענין שהוא מדברי הקדש אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא, ואפילו אמרו בלשון חול. עכ"ל. חזינן דכל דברי קדושה אסורים. וזאת אע"פ שגם השמות שאינם נמחקים אינם שם עצם, אלא שמות תואר פעולותיו [על שם פעולותיו

ית', וכנ"ל כגון רחום] וגם הם שמות משותפים. ויוצא לדעתו, ששאר הכינויים אין מעלה בין אחד לרעו, שכן כולם הם תארי פעולותיו.

אמירת שלום

ד. ובזה יבואו הדברים נפלא, למה עולה מדבריו שמותר להזכיר את השם שלום במקום הטינופת, והלא בגמ' שבת (י סוע"א הנ"ל) מבואר שאסור לשאול שלום בבית המרחץ. זאת משום שהשם שלום אינו שם ממש, רק כינוי, שאין שם ממש רק שם הויה. ואע"פ שהגמ' שבת הנ"ל הוכיחה מפסוק שהשם שלום הוא שמו ממש, הרמב"ם סובר שמלבד שעצם פשט הגמ' שבת תמוה עד מאוד, כאשר תמהו התוס' ועוד ראשונים במקום, וכאשר נתבאר לעיל בסמוך בעז"ה. זאת ועוד נראה, שעיקר משענתו של הרמב"ם היא, על מערכתו הגדולה הנ"ל בתורת השמות, שבמורה העלה, שכל השמות הם תארי פעולותיו, חוץ משם הויה שהוא שם עצמי, וכנזכר, ועל כן אף אם שמו שלום, מ"מ הוא כינוי, ולא שם ממש, וגם הסברא הפשוטה מורה כן, שהמילה שלום היא כינוי, ולא שם. ואילו כל חילוק הגמ' שבת דידן היא, בין השם שלום שהוא שם ה' ממש, לבין שאר כינויים שאינם שמותיו, אלא כינויים. והיות וזה סותר את מהות התארים אצל הרמב"ם, לא יוכל לתופסו כנגד תורת התארים שלו, המושתתת על יסודות עולם, כפי שמבאר במורה הנ"ל, על כן לא תפס הרמב"ם להלכה את הגמ' שבת שאסרה לומר שלום, כיון שבסיסה הוא שהשם שלום הוא שם ממש של הבורא, ובסיס זה לא יכון לדעתו בשום אופן. ומוכרחים אנו להרחיב מעט, כיון שסוגיית שמותיו יתעלה היא סוגיא שעמד עליה הרמב"ם באורך וברוחב במורה, והרמב"ם סבור שתורת השמות היא חלק מלימוד מעשה מרכבה, שהיא פיסגת עבודת ה' [שהנה במורה (ח"א פרק לה) פירט את חלקי הסוד, ושאין ללמדם לאינם ראויים, וכתב וז"ל, אבל הדיבור **בתארים**, **ואיך לשלול אותם ממנו**, **ומה ענין התארים המיוחסים לו** , וכן הדבור על בריאתו מה שברא, ועל אופן הנהגתו את העולם, והיאך השגחתו במה שזולתו, וענין רצונו והשגתו וידיעתו בכל מה שהוא יודעו, וכן ענין הנבואה וכיצד מעלותיה, **ומה ענין שמותיו שמורים בהם על אחד**, **אף שעל פי שהם שמות רבים** .

כל אלו דברים עמוקים, ו **הם סתרי תורה באמת**, **והם הסודות** הנזכרים תמיד בספרי הנביאים ובדברי חכמים ז"ל, ואלה הם הדברים אשר אין ראוי לדבר בהם אלא בראשי הפרקים כפי שהזכרנו, ורק עם האדם שקדם תאורו. עכ"ל. ועוד כתב בפירוש המשניות (חגיגה פ"ב מ"א) ושמע ממני מה שנתברר לי לפי דעתי, ממה שעיינתי בו מדברי חכמים, והוא, שהם מכנים במעשה בראשית למדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה.

וכוונתם **במעשה מרכבה** המדע האלהי, והוא הדבור על כללות המציאות, ועל מציאות הבורא, ודעתו, **ותאריו** , וחיוב הנמצאים ממנו, והמלאכים, והנפש, והשכל הדבק באדם, ומה שאחרי המות. עכ"ל. הרי שתורת התארים היא מעשה מרכבה, והיא גם לימוד העומק של מצות יחוד ה', שהיא אחד מיסודי הדת.] ולדעתו על השלמים חובה לחוקרה וללומדה מצות עשה דבר תורה [כאשר התבאר לעיל (סימן א סעיף יד)], ובנושאים כאלו משנתו של הרמב"ם סדורה וברורה, שכן עליה השתית את מהות החיים, וביססה בהוכחות חלוטות שאין עליהם תשובה, ועל כך מרחיב שיחתו במורה הנבוכים, וכמו שהבאנו ראשי פרקיו בנידון זה לעיל. ועל כגון אלו שיסתרו לרמב"ם יסודות תבל באיזו גמ', הרמב"ם יכריע בין הגמרות, ויעדיף לדחוק את הגמ', ואפילו לדחוק פסוק, וכאשר כתב הרמב"ם להדיא על כגון דא , ראה כאן בהערה את ליבו גילה הרמב"ם בתשובתו הנפלאה לרבנו עובדיה הגר (שו"ת הרמב"ם בלאו סימן תלו) שהיא סותרת את כל המוסכמות בנושא זה בימינו אנו, וכפי שנראה גם אז בזמנם, ששאלו איך מאמר חז"ל בת פלוני לפלוני מסתדרת עם הבחירה. והשיבו, שבוודאי שהאדם בוחר לגמרי את בת זוגו, ואין בזה גזירת מרום כלל, שהרי חז"ל אמרו, הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וכל מעשי האדם הם יראת שמים, לפי שכל מעשי האדם הם או מצוה או עבירה, ועל כן על כרחך שאמרם הכל בידי שמים, כוונתם על פעולות הטבע, שהם בידי שמים, ולא לגבי פעולות האדם שהם כולם בחיריים.

וממשיך הרמב"ם בזה"ל, וכבר הרחבנו בפי' מסכת אבות ענין זה, והבאנו ראיות, וכן בתחלת החבור הגדול אשר חברנו בכל המצות. וכל המניח דברים שביארנו שהם בנויים על יסודי עולם, והולך ומחפש בהגדה מן ההגדות, או במדרש מן המדרשים, או מדברי אחד הגאונים ז"ל, עד שימצא מלה אחת ישיב בה על דברינו, שהם דברי דעת ותבונה, אינו אלא מאבד עצמו לדעת, ודי לו מה שעשה בנפשו. וזה שאמר לך רבך בת פלוני לפלוני, וממון של פלוני לפלוני. [וזה סותר את האמור] אם גזרה השוה בכל היא זאת, והדברים כפשוטן, למה נאמר בתורה פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה, ואיש אחר יחללנו. וכי יש בעולם בעל דעה יסתפק לו דבר זה אחר מה שכתוב בתורה [איך יתכן שבעל דעה יעדיף גמ' על פסוק מפורש]. אלא כך ראוי, למי שהוא מבין ולבו נכון לטול דרך האמת, שישים ענין זה המפורש בתורה עיקר ויסוד, שלא יהרוס בנין ויתד התקועה אשר לא תמוט, וכשימצא פסוק מדברי הנביאים או דבר מדברי רז"ל חולק על עיקר זה, וסותר ענין זה, ידרוש ויבקש בעין לבו, עד שיבין דברי הנביא או החכם, אם יצאו דבריהם מכוונים בענין המפורש בתורה, הרי מוטב [אם יצליח להעלות את פסוקי הנביא, או את

דברי הגמ', שיכונו יחד עם פסוקי התורה, מוטב.] ואם לאו, יאמר דברי הנביא הזה או דברי חכם זה איני יודע אותם, ודברים שבגו הם, ואינם על פשוטיהם. [ואם לא הצליח ליישבם יחדיו, עליו לתפוס את הפסוק בתורה, ועל הפסוק בנביא, או על המימרא בגמ' יאמר שלא הבינה, או שבאו לא לפשט. ולכן מבאר עתה..] וזה שאמר החכם בתו של פלוני לפלוני, דרך שכר או דרך פורענות הוא זה [אין הכוונה לגזירה מרום, אלא שכר לפלוני על מעשיו הטובים, שיקבל את פלונית הטובה, או להיפך עונש], שאם זה האיש, או זאת האשה, עשו מצוה שראוי ליתן שכרה בהם זיווג יפה ומשובח, הקדוש ברוך הוא מזווגן זה לזה. וכן אם ראוי ליפרע מהם בזיווג שיהיה בו קטטה ומלחמה תמיד, מזווגן. וזה כענין שאמרו רז"ל אפילו ממזר אחד בסוף העולם, וממזרת אחת בסוף העולם, הקדוש ברוך הוא מביאן ומזווגן זה לזה. ואין דבר זה השוה לכל [המימרא הנ"ל בת פלוני וכו', אינה אמורה על כל האנשים, אלא..], אלא לאלו שנתחייבו, או שזכו, כמו שיישר בעיני אלהים יתעלה. וכל אלו הדברים הם בנויים על מה שפירשנו בפירוש משנת אבות כמו שהבנת. וחכם גדול אתה ולב מבין יש לך שהבנת הדברים וידעת דרך הישרה. וכתב משה ב"ר מימון זצ"ל.

ועוד כתוכן זה על נושא אחר יסודי כתב הרמב"ם באגרת (מהדו' שילת ח"ב עמ' תפח, ולפנ"כ בדפו"ר של אגרות הרמב"ם דף ב ע"א), שאין בחזיון הכוכבים גילוי עתידות, ואע"פ שיש גמרות המורות שיש בהם ממש, כתב וז"ל, ואל יקשה זה בעיניכם, שאין הדרך שיניח אדם הלכה למעשה [היינו דברים שנתאמתו, וכמו שכתב שם, שהוכח מן המחקר שאין בכוכבים עתידות] ויהדר אפירכי ואשנויי. וכן אין ראוי לאדם להניח דברים שלדעת, ושכבר נתאמתו בראיות, וינער כפיו מהן, ויתלה בדברי מי מן החכמים [דהיינו ישען על גמרא נגד השכל], שאפשר שנתעלם ממנו דבר [דהיינו אפשר שלא הבין את הגמ' כהוגן], או שיש באותן הדברים רמז [שהגמ' לא באה לפשוטם של דברים, אלא לסודם], או אמרן לפי שעה, ומעשה שהיו לפניו [מקרה קרה שחזיון הכוכבים היה בו אמת, וזו כוונת הגמ', ולא שחזיון הכוכבים הוא אמת בעצם]. הלא תדעו, שהרי כמה פסוקים מן התורה הקדושה אינן כפשטן, ולפי שנודע בראיות של דעת, שאי אפשר שיהיה הדבר כפשוטו, תרגמו המתרגם תרגום שהדעת סובלו. ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו, שהעינים לפנים הן, ולא לאחור, וכבר הגדתי לכם את כל ליבי בדבר זה. עכ"ל. הרי לנו שלא הוצרך אפילו לנסות ליישב את הגמרות המורות שיש בחזיון הכוכבים עתידות, על אף שהן גמרות רבות, וזהו פשטן, וזאת לפי שביאר שאין הדרך להניח דבר שכלי ברור, עד שנקרא הלכה למעשה, ולחפש קושיות ותירוצים על דבר זה

מדברי הגמ'. וגם אם תבא לפניו סתירה מהגמרא, נבאר את הגמ' באיזו דרך שתהיה, כגון שהיא באה לומר סוד, משל, רעיון פנימי, לאו דוקא, למשוך את הלב, עיקרו לדבר הנראה שולי בו וכדו'. וגם אם לא נראה שום דרך ליישבה, לא מפני זה נשליך את השכל אחורה, ונאמר שבודאי יש תשובה, ואיני יודעה. ובפרט שכאמור פשט הסוגיא בשבת קשה, וגם התרגום מתרגם אחרת, בודאי שלא יתפוס הרמב"ם את הגמ' שבת על פני הגמ' שבועות, מפני שהגמ' שבת אינה עולה בקנה אחד עם כללי התארים.

השגת הראב"ד

ה. הראב"ד במקום (ק"ש פ"ג ה"ה) על אף שהסכים עם עצם חילוק הרמב"ם בין שמות הנמחקים שאסור להזכירם במקום הטינופת, לבין שמות שאינם נמחקים, בפרט אחד פליג ארמב"ם לגבי השם "רחום" [שלהרמב"ם מותר להזכירו במקום הטינופת], וראייתו, היות ולא נמצא בתנ"ך שם זה, רק על הבורא. דהיינו כוונת הראב"ד שהשם רחום אינו כינוי, אלא שם ה' ממש, שהרי לא מצינו בשום מקום שיוזכר על דבר אחר השם רחום. והכס"מ במקום משיבו בשם רבינו יונה, שכן מצאנו בתנ"ך על בן תמותה שמכונה "רחום" ע"ש. ועל הכס"מ יש המשיבים שאין ראיה מהפסוק [ראה בזה להלן (אות טו)]. ולדרכנו, שיטת הרמב"ם תעלה כמין חומר, דקושיא מעיקרא ליתא, ויענה הרמב"ם על השגת הראב"ד, שאף אם לא מצינו בתנ"ך שהשם רחום נקרא על דבר אחר מלבד הבורא, מ"מ מהות שם זה הוא כינוי, שהרי שם עצמי אין לבורא חוץ משם הויה, וכל שאר השמות הם שמות פעולותיו, וממילא באמת אינם מיוחדים לבורא, וכל מה שמייחד שם משמותיו שנדע שהם שמותיו ממש [ואינם רק כינוי מושאל, אע"פ שיש שימוש בשם זה לדברים אחרים, שהרי בין כה, כל השמות כינויי פעולותיו המה], הוא מה שהורונו חז"ל שהם שמות שאינם נמחקים, כלומר גם הם כינויים, ומ"מ קדושה יתירה יש להם [ושמא משום שהם נחשבים כינויים ששמו באמת נתכנה בהם, ואינם רק תארים מושאלים כדי לתאר לנו את פעולותיו.]

סיכום ביאור הרמב"ם

הרמב"ם לא פסק את הגמ' שבת, שהשם שלום הוא שם ממש, משום שסובר שגמ' זו דחויה מפני הגמ' שבועות שאמרה שרק שבעה שמות אינם נמחקים. וגם היות והשם שלום הוא כינוי ולא שם ממש.

החילוק בין שבעה שמות לשאר שמות

בבואנו הלום, צריך ביאור לדעת הרמב"ם, על שום מה נתקדשו השמות שאינם נמחקים ומהי מעלתם על שאר כינויים, הלא גם האינם נמחקים הם כינויים ומשותפים, וניחא

להר"ן ודעימיה שלמדו ששם שאינו נמחק הוא שמו של הבורא, ולא רק כינוי, ולכן השם שלום שאמרה עליו הגמ' שבת שהוא שם ולא כינוי גם בכללם, שהרי גם הוא שם ממש. אולם הרמב"ם הסובר שכולם כינויים הם, אף שמות שאינם נמחקים, וכאשר ביאר באורך במורה הנ"ל, מאיזו סיבה יש להם קדושה יתירה.

ולא מצאתי ברמב"ם סיבה לכך, ושמא למד כביאור העיקרים (מאמר ב פרק כה) שמעלת השמות שאינם נמחקים היא, לפי ששמות אלו שאף שגם הם כינויי תוארים, מ"מ התארים האלו הם מתארים דברים בעלי חשיבות יתירה. או שמא ס"ל, כתורת המנחה (לך לך דרשה ח' בדברו על המילה "אתה") שלמד שמעלתם היא, היות והשימוש בהם להדיוט הינו מועט, ולכן קידשו אותם חז"ל יותר. משא"כ שאר כינוים, כגון צדיק, קדוש, רחום וחנון וכדו', שכל אלו התיבות משתמשים בהם רבות להדיוט, לכן לא כללו אותם בשמות הקדושים. ע"כ. וכיוצא בזה עולה מבואר מדברי המאירי (שבת שם) שהתיר לומר כינויים במקום הטינופת, ומאידך אסר לומר שלום, וביאר טעמו, שאע"פ שגם שלום הוא שם תואר, אך הוא שם שנתייחד בפי ההמון יותר, ונאסר בגלל ייחוד זה. ע"כ. הרי שאיסורו אינו מפני קדושת שם זה בעצם, אלא מפני שהציבור יותר מקשר שם זה אל הבורא. ומעתה רגלים לדבר, שכן ילמד כתורת המנחה גם בסיבת קדושת שמות שאינם נמחקים. או שמא מעלת אלו השמות, משום שהתייחדו שהשם נקרא בכינויים אלו ממש, משא"כ שאר כינויים, אין הבורא קרוי בשמות אלו ממש, אלא ששואלים מושגים אלו על הבורא בכינוי.

ביאורים נוספים ברמב"ם בהשמטת שאילת שלום

האיסור לשאול שלום ולא אמירת המילה שלום

ו. עתה ראיתי ביאור אחר ויפה ברמב"ם, למה השמיט את איסור שאילת שלום במקום טינופת, בספר זכרון יעקב (על הרמב"ם ק"ש שם) וכ"כ מדנפשיה גם בספר דברי ירמיהו (על הרמב"ם ק"ש שם) ביתר הרחבה, שהרמב"ם למד בגמ' שבת שהאיסור הוא לא אמירת המילה שלום, כי זו מותרת כשאר כינויים, אלא האיסור הוא לשאול בשלום חבירו, לומר לו שלום עליך וכדומה, לפי שפירושה תפילה שה' ששמו שלום, יהיה עמך, ותפילה כבר פסק הרמב"ם לאוסרה במקום טינופת בהלכות ק"ש (פ"ג ה"ד) וז"ל, ולא ק"ש בלבד, אלא כל ענין שהוא מדברי הקודש וכו'. ושאלת הגמ' שיאסר לומר המנותא, היינו שגם זה בגדר ברכה ותפילה. שוב ראיתי שכ"כ בספר כבוד יו"ט (על הרמב"ם ק"ש שם) ליישב שדוקא לשאול שלום אסור, ובזה ביאר את לשון הרי"ף שם שכתב אסור לאדם שיתן שלום בבית המרחץ, שנאמר ויקרא לו ה' שלום, כלומר שמו

של הקב"ה שלמא הוא. ע"כ. ולא כתב הרי"ף שמו של הקב"ה שלום, משום שאין שמו שלום, וכל האיסור הוא לשאול שלום, ושכ"כ בביאור הרי"ף בספר הלכות קטנות (ח"א סי' סז) שלומר שלום שרי, רק לשאול שלום אסור. ע"כ. [וכחילוק זה ס"ל להלכה מדיליה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רכ) שנשאל על שנהגו שלא לכתוב שלום מלא בכתבים, ואמנם בתחילה כתב שיפה עושים, ע"פ הגמ' שבת. אלא ששוב הקשה על כך, שא"כ גם במילה אמת יש להזהר. ולכן כתב שהגמ' שבת מדברת בשאילת שלום, כשאומר לחבירו שלום כוונתו לתת שלום לחבירו מבעל השלום, אך המילה שלום בעלמא משרא שרי.]

ברם לדרך זו יקשה עד מאוד, שהרי הגמ' שבת שם דוחה זאת, ומתירה לומר הימנותא. וא"כ לכאורה ירדו להציל את הרמב"ם מהגמ' הנ"ל באמירת שלום, ושוב נסתר הרמב"ם מגמ' זו מדין הימנותא. גם עוד יקשה כאשר דחה תירוץ זה בספר משרת משה (עטייה ק"ש שם), שא"כ היה לרמב"ם להזכיר שאסור לשאול שלום, שעד שמכח קושיא על הרמב"ם למה השמיט איסור אמירת המילה שלום במקום הטינופת, הגענו לתרץ שלומד שהסוגיא אינה מדברת על אמירת שלום אלא על שאילת שלום, עצם הקושיא נשארה בעינה, דא"כ למה השמיט הרמב"ם איסור שאילת שלום במקום הטינופת.

עוד הביא בספר זכרון יעקב, שבפירוש ר' דוד ערמאה יישב את הרמב"ם, שהרמב"ם השמיט שלום, היות והוא בכלל השמות שאינם נמחקים, כמבואר ביסודי התורה (פ"ו ה"ט) שכל שלמה וכו' קודש. אך הרב זכרון יעקב סיים על כך שהוא דוחק. ע"כ. ואת"י, וכנראה סיומו והוא דוחק, משום שהרי הרמב"ם פירש שם להדיא בזה"ל, כל שלמה האמור בשיר השירים קדש, והרי הוא כשאר הכנויין. ע"כ. הנה שהוא כינוי כשאר הכינויין דהיינו שם הנמחק, וכל שביאר הרמב"ם שם, הם אלו שמות הם קודש ואלו חול, דהיינו ע"ז, ולא אם הוא שם גמור או כינוי ששניהם הם קודש. ויתרה מכך מבואר ברמב"ם, שכל שלמה האמור בשיר השירים דוקא, ומה גם שעל השם שלום לא כתב. והעיקר שביסודי התורה (פ"ו ה"א,ב) שם בסמוך ממש לעיל מינה, כתב במפורש, שיש רק שבעה שמות שאינם נמחקים, ופירשם בשמותם, ולא כתב את השם שלום, ולהדיא דלא ס"ל הכי.

ז. השפת אמת (שבת י ע"ב) יישב את הרמב"ם, שאיסור שאילת שלום, ששמו של הבורא שלום, חמור משאר כינויים שהותרו במקום הטינופת, לפי שכל היתרם הוא להזכירם בלא כוונה אל הבורא, כגון לומר לחבירו כמה רחום אתה, שרי, אבל לדבר על הבורא ממש, זה אסור, שכן זהו דיבור קודש האסור במקום טינופת. ולכן שאילת שלום היינו שמזכיר את שמו של הבורא על חבירו בכוונה, וכמו שתיקנו לשאול בשם, ולכן נאסר

שאילת שלום, שגם להרמב"ם אסור לדבר על הבורא במקום הטינופת. שהרי פתח את דבריו בהלכות ק"ש, שדברי חול רשאי להזכירם בלשון הקודש, משמע שברוצה לדבר על הבורא, שהוא דברי קודש, אסור. ולכן השמיט הרמב"ם את איסור שאילת שלום, שהוא כלול בדבריו. עכת"ד. אך מלבד שאף אחד מכל הראשונים לא פירש כן [אם כי לפום ריהטא כ"כ ר' פרחיה (שבת שם) וז"ל, שרי ליה לאיניש למימר הימנותא. הטעם, כי אין איסור למחוק הכינויין. וכן מותר לאומרן בבית המרחץ או בבית הכסא בלא תורת שבועה, אלא כמו שמשבחין אדם שהוא נאמן, או רחמן, או יש לו חנינה. כי אלו הכינויים אינם שמות להקב"ה ממש, אלא הם לו כמו שבח והודאה בלבד. אבל שמותיו של הקדוש ברוך הוא, כגון אל ואלהים, אסור לאומרן בבית המרחץ הישן או בבית הכסא. עכ"ל. לכאורה מבואר שלומד כשפת אמת את הסוגיא, שהחילוק בין שלום לנאמן הוא, ששלום הוא כינוי, ואילו נאמן אינו כינוי אלא שבח, ולא שזה כינוי וזה שם, ולפי"ז יוצא מדברי ר' פרחיה, שאסור לכוון אל הבורא. ברם זה אינו, וחילוקו אחר, בין כינוי ממש, לבין כינוי של שבח, ומש"כ כמו שמשבחים אדם, אינה דוגמא לאופן המותר לומר נאמן בבית המרחץ, אלא אחרי שכתב שנאמן אינוי כינוי ממש, אלא כינוי של שבח, נותן דוגמא לשימוש של שבח במילה זו "כמו שמשבחין אדם שהוא נאמן", דהיינו כן הוא גם כאן, כשאנו מכנים את הבורא "נאמן" הוא כינוי של שבח, ולא כינוי ממש.] וגם הוא כתב כן על דרך "לכאורה", "ואם היה אפשר לומר", וגם ברמב"ם אינו נראה ביאורו, שהרמב"ם אוסר לכוון אל הבורא, וכאשר הוכחנו מלשונו שמתיר כינויים כשכוונתו אל הבורא. זאת ועוד, גם פשט הסוגיא שבת שם לא מובן, שלדרכו מה הקשתה הגמ' על איסור אמירת שלום, שא"כ גם הימנותא יהיה אסור לומר, והרי באמירת הימנותא לא מתכוון אל הבורא. ואם כוונת הגמ' לדרכו להקשות כשמתכוון אל הבורא, א"כ למה למעשה התירה הגמ' לומר הימנותא, הרי לדרכו למעשה זה באמת יהיה אסור. והנה השפת אמת שם יישב זאת, על דרך אולי י"ל, שהשם "נאמן" אינו שם כלל, ולכן אותו כן מותר להזכיר גם אם כוונתו אל הבורא, כמו שמותר לומר שבחו של מקום בלשון לע"ז, משא"כ השם שלום שהוא שמו, כשכוונת האומר לבורא אסור. ע"כ. דהיינו מחלק בין לדבר על הבורא בלא לנקוט בשם, כגון לומר במקום הטינופת "תודה לך על כך וכך", "כמה הוא עוזר לי" "כמה הוא אוהב אותי" וכדומה, אף שכוונתו לבורא, שרי, היות ולא מזכיר שמו, ולכן אמירת "נאמן" התירה הגמ', כגון לומר "כמה הנאמן אוהב אותו", שהמילה נאמן היא שבח ולא שם, ושרי. משא"כ שלום שהוא שמו אסור. ע"כ. כלומר, לדרכו לומד את הגמ' בדרך חדשה, שקושיית הגמ' מנאמן היתה, שאחרי שאסור לומר

שלום כי הוא שמו, הקשתה משבח ולא משם, שגם הוא יהיה אסור, כיון שהכוונה בשבח היא על הבורא, וא"כ כשם שאסור להזכירו, כך אסור לדבר עליו גם ללא הזכרתו בפירוש. ועל כך משיבה הגמ', שדוקא להזכירו בפירוש אסור, אבל לדבר עליו ית' בלא הזכרתו מותר, ולכן מותר לומר נאמן.

דברי הראשונים

ראשונים כהרמב"ם המתירים כינויים

ח. ועתה נבא לאסוף את שיטות הראשונים העומדים בשיטת הרמב"ם, שמותר לומר שמות כינויים, כגון, רחום וחנון במקום הטינופת, שהנה כ"כ הריטב"א (שבת י רע"ב ד"ה אבל), אולם מאידך איהו אסר שם לומר שלום, וכן בספר השלחן (ק"ש שער ג ד"ה שלשה) כתב כלשון הרמב"ם בשינוי לשון מועט, ברם גם איהו אסר שם לומר שלום, וכ"כ בספר הבתים (ק"ש שער ה) כלשון הרמב"ם, ולענין אמירת שלום המשיך בזה"ל, פסק הרי"ף אסור ליתן שלום בבית המרחץ ובבית הכסא, ששלום שמו של הקב"ה, שנא' וקראו לו ה' שלום. והר"מ לא הביא זה. עכ"ל. וכ"כ רבינו פרחיה (שבת שם) על לשון הגמ', שרי ליה לאינש למימר הימנותא וז"ל, הטעם כי אין איסור למחוק הכנויין, וכן מותר לאומרן בבית המרחץ או בבית הכסא בלא תורת שבועה. עכ"ל.

ביאור שיטתם

אלא שלאור ביאורנו ברמב"ם בהבנתו בסוגיא, יוצא עתה שצריך להבין את הני ראשונים, שאמנם דרכו בדרכו לחלק בין שמות הנמחקים לשאינם, ברם מאידך אסרו לומר שלום. והרי באמת גם שלום אינו שם עצם של הבורא, אלא שם פעולתו, וא"כ הוא כינוי ככל הכינויים, ואין זאת אלא משום שהם למדו את הסוגיא בשבת כפשוטה, שחילקה בין כינוי, לבין שמו של ה', ולכן אסרו לומר שלום, שהגמ' הוכיחה שהשם שלום הוא שם ממש, ולמדו מסברא שהשמות שאינם נמחקים הם שמות ממש, מתוך שייחדו אותם חז"ל בזה שאינם נמחקים, וממילא גם הם אסורים, משא"כ שאר שמות הנמחקים, ואין שום פסוק שכתוב עליהם במפורש שהם שמו ממש, ממילא המה כינויים בעלמא ושרו. והכי מבאר הריטב"א (שבת י ע"ב ד"ה אבל), אך עוד בא בדרך חדשה, שמה שהגמ' כתבה ששלום הוא שם ולא תואר, כתבה כן מסברא, אלא ששוב הגמ' חיזקה זאת מהפסוק. וכן מבאר המאירי (שבת שם), אך גם הוא דרך בדרך חדשה, שאע"פ שגם שלום הוא שם תואר, אך הוא שם שנתייחד בפי ההמון יותר, ונאסר בגלל ייחוד זה. ע"כ.

עוד ראשונים רבים האוסרים אמירת שלום

ט. ולמעשה לענין אמירת שלום כן אוסרים כל הראשונים [ולענין היתר כינויים לא דיברו] וכדלהלן, חוץ מהנזכ"ל, וכאמור כ"פ גם השו"ע, שאסורה אמירת שלום בבית המרחץ והכסא, שהנה כ"כ הר"ח (שבת י רע"ב) והרי"ף (שבת פ"א דף ד ע"ב מדפיו, ובברכות יז ע"ב מדפיו) וכן מבואר בתוס' (שבת שם ד"ה דמתרגמינן) וכדבריהם כתב גם התוס' רא"ש (שם) ובשו"ת הרא"ש (כלל ג סימן טו) והכי הוא לו בפסקיו (שבת פ"א סי' כא, וברכות פ"ג סי' נז) וכ"כ כתוס' הנמוק"י (שבת שם). וכן כתבו עוד ראשונים שאסור לומר שלום שם, שכן הוא בפסקי הרי"ד (שם) ובפסקי ריא"ז (שם) ובמאורות (שם) ובספר השלחן (ק"ש שער ג) ובאגודה (שבת פרק א אות ו ובמסכת דרך ארץ פרק ה) ובאשכול (ירושלים הל' תפילה) וכ"כ לאסור אמירת שלום ר' יחזקיהו ממגדיבורג (שם), וכן מבואר בריבב"ן (שם), ובאהל מועד (ק"ש דרך ה), וברבינו ירוחם (דף קג ע"ג) ובמנורת המאור (פרק כ דרך ארץ), ובראשונים שבסמוך. וכנ"ל הכי הוא גם בריטב"א (שם ד"ה אבל) ובהמאירי (שם ד"ה מרחץ חדש), ועוד לו בברכות (שם).

ראשונים שהשם שלום אסור למוחקו

יתירה מכך יש ראשונים שלמדו מסוגיא דידן, שהשם שלום חמיר טפי, ושלכן אסור למוחקו ולהביאו במקום מטונף, שכ"כ בחידושי הר"ן (שבת י ע"ב) וז"ל, אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ. וכתב רבינו יחיאל ז"ל, דמהכא שמעינן, דאסור לכתוב באגרת שלומים שלום, דשם קדש הוא, ומצוי אדם לזורקן באשפות ובמקומות המטונפים, וכן אנו נוהגים שלא לכתוב שלום שלם. עכ"ל. וכ"כ בפסקי מהרי"ח (שבת שם) לגבי המילה שלום, שר"ת היה נזהר באגרת שלומים וכו', ואותם כתבים רגילות הוא לזורקם במקום טנופת. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' תיח) שמכאן דקדק רבנו יחיאל, דאסור לומר שלום שלם באגרות, משום דזמנין דנפלי במקום טנופת. ע"כ. וכן מבואר בתוס' סוטה (דף י ע"א ד"ה אלא מעתה) דס"ל דשם שלום אסור למוחקו. ולמעשה כן כתב הרמ"א (יו"ד ס"ס רעו) ממהרי"ל בשם התשב"ץ וז"ל, ויש נזהרין אפילו במלת שלום שלא לגמור כתיבתו.

אולם מאידך בשו"ת הרא"ש (כלל ג סי' טו) כתב, ששלום הוא שם הנמחק. וכן עולה מכל הני ראשונים הנ"ל העומדים בשיטת הרמב"ם גבי שמות שאינם נמחקים. וראיתי שהביאו שהריטב"א (שבת שם מהדורת רייכמן) מביא תוספות, ששלום הוא מן השמות הנמחקים, וכן אין נזהרין לכתבו בשטרות של רשות וכיוצא בו, וכן מוכח בשבועות, ויש שנזהרים לכותבו חסר באגרות של רשות. ע"כ. עוד ראיתי בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רכ) שנשאל על שנהגו שלא לכתוב שלום מלא בכתבים, ואמנם בתחילה כתב שיפה עושים,

ע"פ הגמ' שבת. אלא ששוב הקשה על כך, שא"כ גם במילה אמת יש להזהר. ולכן כתב שהגמ' שבת מדברת בשאילת שלום, כשאומר לחבירו שלום, כוונתו לתת שלום לחבירו מבעל השלום, אך המילה שלום בעלמא משרא שרי. שוב ראיתי שעמד על כך בברכ"י (סי' פה אות ח) והקשה על הרא"ש והריטב"א הנ"ל שלא הזכירו מדברי תוס' סוטה, וכתב שם מראה מקום לנושא זה, ובשיוריו (שם אות ב) הוסיף שהוא הרחיב בזאת ביו"ד (סי' רעו אות מא) ויישב שתוס' סוטה אינם התוס' העיקריים ועע"ש.

ביאור הגמ' שבת לאוסרים למחוק שלום

י. ולהני קמאי שפסקו שאסור למחוק שלום, ברורה שיטתם בהבנת הגמ' שבת, שהשם שלום הוא שם ולא כינוי, ולכן חמיר טפי. וגם תפסו להלכה כגמ' שבועות שמות שאינם נמחקים, ומה שלא נכתב שם גם השם שלום, הוא משום שהמסדר השאיר שמות שלא כתב, כמו שתירצו כן התוס' סוטה.

ורוב הראשונים שכתבו שאסור לומר שלום בבית המרחץ, ולא גילו דעתם אי מותר למוחקו, וכן לא גילו דעתם לעניין שאר כינויים, יכולים לבאר את הסוגיא בכמה מן הדרכים הנזכרים, או כתוס' ודעימיה שחילוק הגמ' הוא בין כינוי לבין שם ממש. או כמאירי שם, שגם שלום הוא שם תואר, אך הוא שם שנתייחד בפי ההמון יותר, ולכן החמירו בו חז"ל יותר. או כרבינו פרחיה (שבת שם) שחילוק הגמ' בין שלום לנאמן, הוא חילוק בין כינוי גמור [שלום] לבין כינוי שאינו גמור [נאמן] כי עיקרו הוא שבח שמשבחים את הבורא ולא כינוי גמור.

ועדיין דרכו של הרא"ש בסוגיא צריכה ביאור, דמחד הרא"ש בתשובה התיר למחוק את המילה שלום, ומאידך בפסקיו לשבת (הנ"ל) אסר לאומרו בבית הכסא, ויישב את הגמ' שבת כתוס', שזהו שם ה' ולא כינוי. וא"כ ממ"נ, אי אסור אסור, ואי לאו שרי? וניחא על פי המאירי דלעיל שיישב שאין לשם זה קדושה יתירה, אלא דינו ככינוי. ותוספת קדושה שהוסיפו עליו חז"ל שלא להזכירו במקומות המטונפים, הוא מפני שהעולם נהגו בשם זה כבוד. ברם לתוס' שם ודעימיה שהרא"ש דרך בדרכם, צ"ע כאשר הקשה הר"ן, למה לא נכלל השם שלום בכינויים. וצ"ל דס"ל לרא"ש, שהשם שלום יש לו קדושה יתירה משאר כינויים, היות והוא שם ממש כדאיתא בשבת, ואולם שבעה שמות יש להם קדושה יתירה מכך, שרק עליהם נאמר שאינם נמחקים. ובפותחי שנית את שו"ת הרא"ש (כלל ג סימן טו) כך עולה מדבריו שם, שתוכן דבריו, שהשם שלום הוא שם ויש בו קדושה, ובכל זאת לא מצינו מי שאוסר למוחקו, ובכל אגרות כותבים שלום וזורקין ונמחקים. ושוב מביא את הגמ' הנ"ל, ומבאר שמחולק בין השם שלום שהוא

שמו יתעלה, לבין השם נאמן שהוא כינוי, ועל כן מותר להזכירו בבית המרחץ. ע"כ. הנה שהשם שלום הוא במצב ביניים, בין שמות שאינם נמחקים ובין כינויים. ועוד ראה כאן בהערה

השם "שלמה" בשיר השירים

ובבואנו הלום אגב גררא נביא בדדמי דבשו"ת הרא"ש (כלל ג סימן טו) כתב בשם רבי מצליח, דשלמה האמור בשיר השירים אינו נמחק, ואולם איהו הרא"ש פליג ומשיבו מדחזינן שלא מקפידים בשם זה, ושכן מוכח מתוס' שבת דידן. ועוד לגבי שלמה שבשיר השיר כן כתב שמותר למוחקו בפסקי הרי"ד (שבועות לה ע"ב) וז"ל, כל שלמה האמור בשיר השירים קודש, שיר השירים אשר לשלמה, למלך שהשלום שלו, חוץ מזה, כרמי שלי לפני האלף לך שלמה, לדידיה, ומאתים לנוטרים את פריו, רבנן, הניחם שיעסקו בתורה אחד משמה שבהם. פי' ולא עדיף האי שלמה ממי ששמו רחום וחנון, שהן נמחקין, ולא אתא אלא לפרש המקראות, שהן מדברין כנגד השכינה. עכ"ל. והמהדיר ציין בטובו שכ"כ הרמב"ן בחידושיו כאן וז"ל, נראה לי דלאו לענין מחק קאמר, שהרי זה כינוי ואינו שם, ודמי לחנון ורחום ומותר למחקו, שהרי מלך גדול אני והמלך הקדוש מותר למחקן, ולא שמענו בו איסור, אלא לענין שבועה קאמר וכו', ואף בשלמה האמור בשיר השירים לא ראיתי הסופרים נמנעים מלמחוק בהן, וכן נראה מדברי הרב ר' משה ז"ל (רמב"ם יסודי התורה פ"ו ה"ט) ועיקר. וכן דעת הרשב"א והריטב"א (שם). ע"כ. אודות השם "שלמה".

המורם עד כה הוא, ששמות שאינם נמחקים אסור להזכירם במקום הטינופת, וגם השם שלום אסור, ושאר כינויים מותרים.

אמירת כינויים במקום מטונף כשכוונתו לה'

יא. לענ"ד מבואר מלשונו של הרמב"ם [שהוא מקור השו"ע, וממנו גם שאב את לשון ההלכה בשו"ע] שהיתר הזכרת כינויים הוא, אף כשכוונתו באמירתם לה', ועל כן נשוב ונעתיק את לשון הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ה), דברים של חול מותר לאמרן בלשון קדש בבית הכסא, וכן הכנויים כגון רחום וחנון ונאמן וכיוצא בהן, מותר לאמרן בבית הכסא. אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין, אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ ישן. עכ"ל. הנה מלבד שפשט דברי הרמב"ם המה גם בדברו על ה' ממש, שהרי קראם "כינויים" וכינוי סתם הוא באומרו על השם, וגם המשיך "אבל השמות המיוחדים וכו' אסור", ואומרו "אבל" מורה שדבריו קודם המה על גם על שמות ממש, רק שמות שאינם מיוחדים. וגם שאם דעתו שלדבר על ה' ממש בכינויים אלו אסור, איך כתב

שמותר לאומרם, ולא סייג זאת במה דברים אמורים דוקא בשימוש מושאל [מושאל הוא כגון השואל בשלום חבירו ששאל את השם "שלום" לא לה' אלא לברך את רעו, שיהיה לו שלום], ולומר שכוונתו רק על שימוש מושאל, היא אוקימתא בדבריו. זאת ועוד, בסוף ההלכה אסר הרמב"ם להזכיר שמות המיוחדים, ושמות המיוחדים מלבד שכמעט ולא שייך להזכירם בשימוש מושאל שלא על השם, יתרה מכך השמות הויה ויה שייך להזכירם רק על ה' [השמות אלהי, אלוה, שייכים בשימוש מושאל, כגון על ע"ז], ועל כן דברי הרמב"ם שאסר להזכיר שמות שאינם נמחקים, על כרחך שאסר לאומרם כשכוונתו לה', וממילא הרישא בשמות הנמחקים שהתיר להזכירם במקומות המטונפים, מיירי אף כשכוונתו לה' ממש, ולא רק בתור שם מושאל. שהרי כתב "אבל השמות המיוחדים וכו' אסור", והלשון "אבל" מורה, שמה שהותר מקודם נאסר כאן, ואחרי שאיסור שמות המיוחדים הוא כשכוונתו לה', ממילא ההיתר בשמות הנמחקים הוא גם כשכוונתו לה'. ועל כן נלע"ד ברור בדברי הרמב"ם שמתיר להזכיר כינויי ה', גם כשכוונתו לה' ממש.

ביאור הסוגיא שבת להרמב"ם ודעימיה

יב. ברם לכאורה פשט הגמ' שבת (י ע"ב) הנ"ל הוא, שכל הדיון רק כשמשתמש בכינוי לא לשם ה', אלא לצורך אחר, שהרי הכל מדובר שם לענין שאילת שלום, דהיינו הזכרת המילה שלום בברכה לרעו, ולא לדבר על הבורא בכינוי. ויתרה מכך, הגמ' הקשתה מדברי רב, שאמר שרי למימר הימנותא בבית הכסא. ע"כ. ופרש"י התם, הימנותא, להזכיר אמונה בבית הכסא. ע"כ. הנה מדובר על המילה אמונה, ללא כוונה כלל אל כינוי של השם. וכ"כ גם רבנו יהונתן מלוניל שם "להזכיר אמונה בבית הכסא", וכן הוא בריבב"ן (שם) ובר"ן על הרי"ף (שם), וכן בנימוק"י (שם) כתב, הימנותא להזכיר אמונה בביה"כ. ובפרט ראה ברבינו ירוחם (דף קג סוע"ג), וכן מבואר באשכול (אלבק קריאת שמע י ע"ב) דכתב, ושרי ליה לאינש למימר הימנותא בבית הכסא. ע"כ. אם כן מדבר ממש על המילה "הימנותא". וכן יוצא מבואר במאירי (שם) דכתב, יש בנ"א בדבריהם דרך שבועה לומר הימנותא, וביאור ענינה כלומר "באמונה", או כמי שהוא נאמן. [הכי הוא בברכות (נה ע"א) אמר לה הימנותא וכו', ופרש"י התם, לשון שבועה, כלומר באמונה], א"כ בכלל לא מדובר שמזכיר כינוי, אלא מילה ששורשה כשורש כינוי. וא"כ צריך ביאור מנין הוציאו הרמב"ם ודעימיה, את היתרם לומר כינויים במקום הטינופת, אף כשכוונתו לה' ממש.

אולם באמת נראה שפירוש הסוגיא בדברי רב לומר "הימנותא", שנוי במח' ראשונים, שנמצאו ראשונים שפירשו שהכוונה לומר את השם "נאמן" שהוא כינוי גמור, ולא

כרש"י וסיעתיה הנזכרים שמדובר על אמירת המילה "אמונה". שהנה הר"ח במקום כתב, אבל לומר נאמן בבית הכסא, מותר שאינו שם וכו', וכן הוא בר' פרחיה (שבת שם, וכאשר יבואר בסמוך באות יג), וכן הוא בשיטת הקדמונים בפירוש בן דורו של ר' פרחיה (שם) שכתב, פירוש הימנותא, האל הנאמן וכלי'. ולמעשה כן מבואר בלשון הרמב"ם דידן (ק"ש פ"ג ה"ה), שכתב וז"ל, דברים של חול מותר לאמרן בלשון קדש בבית הכסא, וכן הכנויים כגון רחום וחנון "ונאמן" וכיוצא בהן, מותר לאמרן בבית הכסא וכו'. ע"כ. וניכר שהסיבה שאחרי שהביא את הכינויים המפורסמים ביותר מתוך י"ג מדות, שהם "רחום וחנון", לפתע בחר דוגמא לא שיגרתית של כינוי "נאמן", ועזב את ההמשך המתבקש לכינויים "רחום וחנון" שהוא "ארך אפים" וכו', זאת מפני הגמ' שבת דידן, שדיברה על הכינוי "נאמן". והיינו שלמד את הגמ' כר"ח ודעימיה, שמדובר על הכינוי "נאמן". [ועוד ראה בראשונים שבסמוך] ולכל הני אשלי, יש לבאר בפשטות את כוונת הגמ' "הימנותא" היינו הכינוי "נאמן" בארמית, ואם הוא שם האסור, אסור לאומרו בכל לשון, ולכן דיברה הגמ' בל' ארמית כדרכה. [ברם עדיין קשה פשט הגמ', לפי שתרגום המילה "הימנותא", אינו נאמן, אלא נאמנות, ושמא יש להם גירסא אחרת.]

והיות ולהני אשלי רברבי דברי הגמ' הימנותא, נסובים על אמירת הכינוי נאמן, כשכוונתו לה', על כן מתירים לומר כינויים אף כשכוונתו לה', והרמב"ם שלא תפס להלכה את המשך הגמ' שאסרה לומר שלום, משום שהוא שמו של ה', שזה אינו להלכה, וכאמור לעיל, ממילא כשם שמותר לומר נאמן, כן מותר לומר שלום, וכל שאר הכינויים, זה הנלע"ד דרכו של הרמב"ם בסוגיא. ושאר הראשונים שנקטו כרמב"ם את היתר הכינויים, ומאידך אסרו לומר שלום, היינו שנקטו כגמ' דידן בשלמות, שכינוי נאמן שרי, וה"ה שאר כינויים, ושלום אסור, כי זהו שם ממש, ולכן דינו חמיר טפי, וק"ו שמות שאינם נמחקים שאסורים.

ראשונים העומדים בשיטת הרמב"ם

יג. וכן לכאורה מבואר בעוד ראשונים, שהיתר אמירת כינויים הנמחקים הוא אף כשכוונתו לה' ממש, מתוך שהעתיקו את לשון הרמב"ם, או בדומה לו, שהנה כ"כ כלשון הרמב"ם בספר השלחן (ק"ש שער ג), ובספר הבתים (ק"ש שער ה), וכן מבואר בחידושי הריטב"א (שבת י ע"ב) דכתב וז"ל, וחנון ורחום מותר להזכירם בכל מקום, דשמות תואר הם, וכן אדם נקרא כן, כאמרם ז"ל, מה הוא רחום אף אתה היה רחום, וכן פירש הרב החסיד ז"ל [היינו רבינו יונה המכונה החסיד, שכ"כ כאן, וכדהביאו הכס"מ (ק"ש שם). והב"ח (ס"ס פד) כתב שר' יונה נמצא בסוף פרק מי שמתו (יז ע"ב ד"ה אבל)] [דאשכחן]

זרח בחשך אור לישרים חנון ורחום וצדיק (תהלים קיב), דאירא את יי' דלעיל מינה קאי. עכ"ל. הנה שכתב שמותר לומר כינויים, אף כשכוונתו ממש לה', כיון שהם רק שמות תואר, ומוסיף ראיה שהם רק שמות תואר ולא שמות עצם, שהרי מצינו שימוש בשם זה על האדם. וכן מבואר בר' פרחיה (שבת שם) דכתב וז"ל, שרי ליה לאיניש למימר הימנותא, הטעם, כי אין איסור למחוק הכינויין. וכן מותר לאומרן בבית המרחץ או בבית הכסא בלא תורת שבועה, אלא כמו שמשבחין אדם שהוא נאמן או רחמן או יש לו חנינה. כי אלו הכינויים אינם שמות להקב"ה ממש, אלא הם לו כמו שבח והודאה בלבד. אבל שמותיו של הקדוש ברוך הוא, כגון אל ואלהים, אסור לאומרן בבית המרחץ הישן או בבית הכסא. עכ"ל. וביאור דבריו שנאמן הוא כינוי של שבח, שאינו כינוי גמור, ועל כן גרע מכינויים גמורים, ומש"כ כמו שמשבחים אדם, אינו דוגמא לאופן המותר לומר נאמן בבית המרחץ, אלא אחרי שכתב שנאמן אינוי כינוי ממש, אלא כינוי של שבח, נותן דוגמא לשימוש של שבח במילה זו "כמו שמשבחין אדם שהוא נאמן", דהיינו כשם שכך דרכם של אנשים להתבטא, כן הוא גם כאן כשאנו מכנים את הבורא "נאמן", הוא כינוי של שבח, ולא כינוי ממש. וכן יש להוכיח מדברי הראב"ד בהשגות (ק"ש שם) שמסכים עם הרמב"ם שכינויים מותר להזכירם במקום הטינופת, וכל שהוא חולק על הרמב"ם לגבי הכינוי רחום, היות וכינוי זה נאמר רק על הבורא, לכן ס"ל דאסור להזכירו במקום הטינופת. ע"כ. דהיינו שלמד את הגמ' שבת כתוס' ודעימיה שהחילוק בין שלום לנאמן, שזה שם ממש וזה כינוי, ולכן בא ואסר גם רחום, כי לומד שזהו שם ממש, וראייתו משום שלא מצינו שם זה רק על הבורא.

ראשונים האוסרים הזכרת כינויים במקום טינופת

יד. ראשונים העומדים מאידך גיסא, וס"ל לאסור הזכרת כינויים במקום הטינופת, כמעט ולא מצאנו, רק לענין הזכרת השם שלום הובאו לעיל (אות ט) סיעת הסוברים שדינו חמור כדין שמות שאינם נמחקים, אך בשאר כינויים לא מצאנו גילוי. מלבד ברבינו מנוח (על הרמב"ם במקום) שהקשה על הרמב"ם דניחא נאמן שהוא כינוי, אך רחום וחנון אי אפשר לומר, שהם מכנויין הגדולים הנאמרים בי"ג מדות. ע"כ. אלמא דס"ל שכינויים גדולים שהם י"ג מידות, אסור להזכירם במקום הטינופת, ומאידך גם איהו גופיה ס"ל דכינויים "קטנים" מותרים. ואין להוכיח לאיסור אמירת כינויים במקום הטינופת משו"ת הרא"ש (כלל ג סימן טו) דכתב ששלום מותר למוחקו ואסור להזכירו בבית המרחץ, והוסיף וז"ל, והשם שלום הוא כמו הגדול הגבור והנורא האדיר האמיץ והחזק חנון ורחום ארך אפים ורב חסד שנמחקין, וכ"ש שלמה שאינו קדוש, אלא בשביל

שהשלום שלו, שהוא נמחק. עכ"ל. ומשמע שמשווה אותם, וגם שמות אלו יהיו כדין שלום שאסור להזכירו בבית המרחץ. דזה אינו, כי כוונתו להשוותם עתה לענין מחיקה, אולם לענין הזכרתם בבית המרחץ, הביא שם את הגמ' שבת הנ"ל שחילקה ביניהם. והיות ורוב הראשונים מתירים וכן דעת השו"ע, כן נראה עיקר.

אחרונים המתירים

וכדרכנו להתיר אמירת כינויים אף כשכוונתו אל הבורא, כן מבואר בדברי שולחן ערוך הרב (סי' פה סעיפים ב,ג) דכתב וז"ל, וכן הכינויים כגון רחום וחנון ונאמן, וכיוצא בהם, מותר לאמרם שם מן הדין, לפי שגם בני אדם מכונים בהם לפעמים, כמו שנאמר חנון ורחום וצדיק. שמות המיוחדין להקב"ה, והן ז' שמות שאינן נמחקין, אסור להזכירן שם אפילו בלשון חול, דהיינו שם שהקב"ה נקרא בפי כל עם ולשון שיהיה (כגון גא"ט בל"א, או בוג"א בלשון פולין ורוסיא) וכו'. עכ"ל. הנה שמתיר לומר כינויים, אף כשכוונתו לה' ממש. וכדי להסיר ספק, נכריח זאת מדכתב "לפי שגם בני אדם מכונים בהם לפעמים", ואם אוסר כינויים על הבורא, היה לו לכתוב לפי שהם אינם על הבורא, ומדכתב טעם היתרו לפי שבני אדם לפעמים מכוונים בהם, היינו שמדבר על כינוי כשכוונתו לבורא, וטעם היתרו כי שם זה אינו קדוש כל כך, כיון ששם זה משמש גם לדברים אחרים, ועע"ש בהמשך דבריו, שלכן המילה שלום היא בדרגה אמצעית, ואסור להזכירה אף שלא על הבורא, כשכוונתו על עשיית שלום. ועוד מוכרח הדבר מדכתב ששמות המיוחדים אסור להזכירם אף בלע"ז כגון גא"ט וכו', וכאן מירי בודאי כשכוונתו לבורא, שרק עליו שייכים שמות אלו בלע"ז ואין להם שום השאלה, וממילא מה שהתיר קודם, הוא אף כשכוונתו לבורא. שוב אחר מופלג אינה ה' לידי שו"ת ארץ צבי (פרומר סי' נב) שהסתפק האם מותר לחשוב על ה' במקומות המטונפים, ואחר הפילפול שוב כתב (ד"ה שו"ר) להוכיח ש"מפורש להיתר" מדברי המ"א והשו"ע הרב (סי' פה הנ"ל) שמותר לומר חנון ורחום בבית המרחץ, אף כשכוונת על השי"ת. ע"כ ועע"ש, הנה שלמד כדרכנו, הן בהבנת השו"ע שמדובר בכינוי לה', והן שמכאן הביא ראיה לפשוט את נידו"ד, ברוך שכיוונתי לדעתו הרחבה.

אחרונים האוסרים כינויים במקום הטינופת כשכוונתו לה'

טו. איברא דבמרכבת המשנה (אלפנדרי ק"ש פ"ג ה"ה) כתב בפשטות להיפך מכל דברינו, שדברי הרמב"ם שמותר לומר כינויים במקום הטינופת, המה כשאין כוונתו לה', אך כשמתכוון אל ה' ממש, בזה אף כינויים אסורים. דהיינו מותר לומר בבית הכסא ובבית המרחץ כגון "כמה ראובן רחום" וכדו', אך לומר "הרחום עזר לי" וכדומה אסור.

וכן מבואר בברכי יוסף (סי' פה אות ז) שעל דברי מרן בס"ב שכתב, וכן הכינויים כגון רחום ונאמן וכו', כתב וז"ל, דוקא שכוונתו לדבר של חול. כן כתוב בספר גור אריה בהגהותיו עש"ב. ועמ"ש מהר"א הלוי בשו"ת זקן אהרן (סי' עב). עכ"ל. וכן כתב גם הפמ"ג (סי' פה א"א ס"ק ג) ונמשך אחריו המ"ב (שם ס"ק יא) שלומרו לה' אסור. ע"כ. וכן נמשך אחר הני אשלי רברבי בספר הלכה ברורה (סי' פה סעיף ו) ועוד ציין לשו"ת זקן אהרן הלוי (סי' עב) ולמג"ג (שלטי הגיבורים ס"ק ג). ע"כ.

הפמ"ג

ונביא את תוכן דברי הפמ"ג, ודבריו המה דוקא בדעת מרן, דמחד חזינן דמרן בשלחנו הטהור העתיק את ל' הרמב"ם, ומאידך בסו"ס פד אסר מרן אמירת שלום, ולומר רחום מבואר שמתיר כאן בשו"ע, שהוא בשאר כינויים, והיינו כמבואר בכס"מ ששם זה אינו של ה'. על כן הוקשה לפמ"ג כיצד לומד מרן את הסוגיא שאוסרת אמירת שלום, ומהי חומרתו היתירה על שאר כינויים? ולהרמב"ם דשרי אמירת שלום, לא קשה קושית הפמ"ג, ולכן דבריו לא באו על הרמב"ם אלא על מרן. ולכן מחדש הפמ"ג [ולא ידעתי למה לא יישב את קושיתו במרן כתוס' ודעימיה, שהשם שלום הוא שם עצם, וכך הוא הפשט הפשוט של הסוגיא, ובא בדרך חדשה, כמעט לא דרך בה אדם מעולם.] שעל כרחך ששאילת שלום בגמ' הכוונה במברך את חבריו בשם שלום, כגון שאומר לו השלום יהיה עמך, דהיינו שמתכוון אל הבורא הנקרא שלום, וזו חומרתו, שמתכוון כאן בכינוי אל הבורא, ואסור להזכיר את הבורא במקום טינופת. דהיינו החומרא היתירה של אמירת שלום היא מפני שמכוונים בה אל הבורא, והוא הדין כל הכינויים שאסורים כשכוונתם אל ה', והיתרם הוא כשלא מתכוונים אל הבורא. ולכן חידש שמי ששמו שלום, מותר לקרותו בשמו במקום הטינופת, גם לדעת מרן שאסר שאילת שלום, שכאן אומר שלום ולא מתכוון אל הבורא, אלא לרעו [ועיין בדין זה מפי ספרים בברכ"י (סי' פה אות ט), ובפסקי תשובות (סי' פד אות ה) ציין בזה למ"ב (סי' פד ס"ק ו) ושו"ת באר משה (ח"ד סי' ח)]. עכת"ד.

קושיות

וצריך להבין את דברי הפמ"ג, שהרי לשון השו"ע היא לשון הרמב"ם, ולשונו מורה להדיא להתיר כינוים, גם אם כוונתו לבורא. ועוד הרי גם הפמ"ג מודה ברמב"ם דשרי כינוי גם כשכוונתו לבורא [שהרי הרמב"ם פסק שמותר לומר שלום, וכל מהלכו של הפמ"ג יצא מתוך שהשו"ע אסר לומר שלום] והשו"ע נקט את לשון הרמב"ם, וא"כ כוונתו בלשון ככוונת הרמב"ם. ומה גם שלשון השו"ע לא סובל את שתי האוקימתות

שעשה הפמ"ג בהם, ראשונה שהאיסור לומר שלום העמידו דוקא כשכוונתו לבורא, ושנית שההיתר לומר כינוים, העמידו דוקא כשאין כוונתו לבורא. ועוד בה, כל חידושו במרן יצא לו מכח הקושיא מדוע חמור שלום, והיות והתוס' ושאר הראשונים ביארו זאת מטעם אחר, ולדרכם לא יוצא חידושו הדיני, למה יצא בחידוש חדש, ובמהלך חדש, ומכוחם הוציא הלכה חדשה. וגם ללא החידוש תקשי, דדבריו המה כנגד התוס' ודעימיה. וגם הבאנו לעיל (אות ח) שהריטב"א והמאירי שהתירו כינויים ואסרו שלום ביארו שיטתם כאמור, וממילא נדחה פירושו מהם. ועוד לדרכו פשט הגמ' שאסרה שאילת שלום קשה, שהציור המציאותי שהשואל שלום חבירו משתמש במילה "שלום" בכוונה אל הבורא, רחוקה וקשה עד מאוד, רק אם יאמר אדם לרעו כגון "מי ששמו שלום יברכך" או "השלום יעשה לך שלום", וכדומה, ואולם הפשט הפשוט של "שאילת שלום" הוא או שאומר "שלום", "יה"ר שיבא עליך שלום" וכדו', או שדורש בשלומו "מה שלומך" "איך אתה מסתדר" וכדומה, אך כפירוש הפמ"ג, הוא קשה עד מאוד להולמו, וכמדומני בשום מקום אין הפשט שאילת שלום כן.

השפת אמת

טז. שוב ראיתי שבדומה לדרכו של הפמ"ג, כ"כ מדנפשיה גם בספר שפת אמת (שבת דף י עמוד ב) [אך על דרך לכאורה] ועמד על קצת מהנזכר, ועל כן נביא את דבריו ככתבם וכלשונם, דבריו נסובו על הרמב"ם הנזכר וכתב וז"ל, בגמ' אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ כו', והרמב"ם לא הביא האי דינא [ועי' בכ"מ (פ"ג מה' ק"ש) שעמד ע"ז והניח בתימה.] ומשמע דס"ל דלאו הלכתא הוא. ועי' בחי' הר"ן שהקשה למה לא נחשב בשבועות (לה ב) שלום בהדי השמות שאינם נמחקין, אם איתא שהוא שם, והניח בצ"ע. [דהיינו שמכאן חיזוק להנחה שהרמב"ם השמיט שלום מפני שאין זה להלכה]. ולכאורה היה נראה דהטעם דאסור ליתן שלום בביה"מ, ע"פ מ"ש בסוף ברכות, התקינו כו' שלום חבירו בשם, א"כ נראה דבתיבת שלום היה התקנה דהוא ג"כ שם. וכן מצאתי להדיא שם בפירוש המשניות להרמב"ם, וכדבריו נראה, דהא מצינו בגמ' שאילת שלום לרב שלום עליך רבי כו', א"כ משמע דלא אמרו יותר, וקשה הלא התקנה הי' לשאול בשם, וצ"ל דשלום הוא השם. ולפ"ז א"ש, דנהי דאינו שם גמור, אלא כמו חנון ורחום, מ"מ הא האמירה הוא להזכיר שמו ית', ולא דמי לנאמן דמותר להזכיר בביה"כ, משום דלא הוי אלא כדברי חול הנאמרים בלשון קודש, **משא"כ במכוין להזכיר שמו ית', נראה דודאי אסור** . אלא דלפ"ז צ"ע תירוץ הגמ' שלום גופיה שם הוא, הא גם רחום אי יאמר אותו לשמו ית', ודאי ג"כ אסור, דלא מיקרי דברים של חול, כיון שחפץ להזכיר שמו.

ואולי י"ל דנאמן כיון דאינו שם כלל, רשאי להזכיר גם בכה"ג, כמו להזכיר שבחו בלע"ז דנראה דמותר. ואם היה אפשר לומר הפירוש בגמ' ג"כ כנ"ל כטעם שכתבתי, משום שחפץ להזכיר שמו, יתיישבו דברי הרמב"ם מה דלא הביא האי דינא, דהא פשיטא, ולא הוצרך להודיענו, כיון שכתב דדברי חול רשאין להזכיר בלשון הקודש, ממילא משתמע דברוצה לומר לשון הקודש בעצמו, להזכיר שמו ית' אסור [דהיינו כי זה פשוט, שהוא דברי קודש, ולא דברי חול]. עכ"ל. דהיינו האיסור לומר שלום לרעו, אף כשלא מכוין ביודעים אל ה', אך היות וזהו שורש האמירה להזכיר שמו של השם בברכו את רעו, לכן אסור. ולכן כשאומר כינוי, וכוונתו לבורא, אסור. ולכן נאמן כשכוונתו לבורא אסור. והגמ' שהתירה לומר נאמן, היינו דוקא כשאין כוונתו לבורא, וכשם שמותר אף לברך את רעו בשלום בלע"ז, היות ואז אין כוונתו לבורא, רק לברכו "שלום" בלשון הקודש אסור, וכאמור.

והנענ"ד שלהעמיס זאת ברמב"ם אי אפשר בשום אופן, וגם נדחק טובא בביאור הגמ' מאי שנא שלום מנאמן, ואיהו גופיה הרגיש בדבר, ועל כן יישב על דרך "ואם היה אפשר לומר וכו'". וגם בסיס דבריו הינו על הנחתו, שאף שהשמטת הרמב"ם את איסור אמירת שלום, מורה דלא ס"ל, אך בוודאי שזה לא יתכן, שהרי גמ' ערוכה לפנינו שאסור. ומכח כן יצא לחדש את דרכו, ושלפיה השמטת הרמב"ם היא מפני שפשוט שכשאומר שלום לרעו, היות ושורשה נתקן להזכיר את הבורא, והדין שכשמזכירים את הבורא אסור, הוא פשוט ולא הוצרך הרמב"ם להביאו. וכמה יש להקשות על דרכו זו, והלא נודע שמפני קושיא לא מוציאים דין, וכאן הוציא כמה וכמה דינים, ואכן על קושיא זו הראנו לדעת לעיל מן הפוסקים שנוקטים ובאים שאכן להרמב"ם מותר לומר שלום, וממילא בנפול היסוד נפל הבנין. ועוד בה, הרי מהלכו ששלום אף כשכוונתו אינה לה', היות ושורשה נתקן להזכיר ה', לכן אסור, הוא מהלך דק ומחודש, ואיך לכזה חידוש גדול כותב שלכן לרוב פשיטותו לא הוצרך הרמב"ם להזכירו, ועל כן השמיטו מספרו, וזה לא יתכן. והרי הוא היחידי שהגיע לחידוש זה ברמב"ם, ואם כה פשוט הוא, למה אף אחד לא חשב על כך. ועוד יש להקשות, אולם די בזה.

המורם מן האמור: מותר לדבר על ה' במקום הטינופת, ואף להזכירו בכינויים, כגון לומר "הרחמן ירחם עליך", או לומר "השם יעזור" וכדומה. מלבד הכינוי "שלום" שאסור להזכירו במקום הטינופת, כשכוונתו אל ה', כיון שנאסר בשו"ע, אף שלהרמב"ם גם הוא בכלל הברכה להיתר.

והשמות שאינם נמחקים [שהם אדנות, אל, אלוה, אלהים, אלהי, שדי, וצבאות, (יסודי התורה פ"ו ה"ב)] אין צריך לפנים, ופשוט שאסור להזכירם במקום הטינופת.

הכינוי "רחום"

יז. כבר הובאה לעיל השגת הראב"ד (ק"ש פ"ג ה"ה) על הרמב"ם, לענין הכינוי רחום, שהיות ולא נזכר בתנ"ך רק על הבורא, לכן אסור להזכירו במקום הטינופת. וכבר מילתנו אמורה לעיל, שהרמב"ם ישיב דלשיטתו דקושיא מעיקרא ליתא, שאף אם לא מצינו בתנ"ך שהשם רחום נקרא על דבר אחר מלבד הבורא, מ"מ מהות השם רחום הוא כינוי, לפי שאין שם עצמי לבורא חוץ משם הויה, וכל השאר הם שמות פעולותיו, וממילא באמת אינם מיוחדים לבורא, ואף השמות שאינם נמחקים הם רק כינויים ולא שמות עצמיים. [והמייחדם הוא מה שהורונו חז"ל שהם שמות שאינם נמחקים, כלומר גם הם כינויים, ומ"מ קדושה יתירה יש להם], וממילא אף השם רחום הוא בכלל הברכה, שמותר להזכירו במקום הטינופת, אף שבתנ"ך לא נזכר על אדם.

והכס"מ הביא שר' יונה יישב את השגת הראב"ד, לפי שכן נמצא שהשם רחום נאמר גם על האדם, ככתוב בתהלים (קיב,ד) זרח בחשך אור לישרים חנון ורחום וצדיק, והאי קרא מיירי בצדיק והצלחתו. ע"כ. והב"ח (ס"ס פד) הראה שר' יונה נמצא בסוף פרק מי שמתו (יז ע"ב ד"ה אבל). וכן ראינו לריטב"א (שבת דף י עמוד ב) שיישב כן את השגת הראב"ד וז"ל, וחנון ורחום מותר להזכירם בכל מקום, דשמות תואר הם, וכן אדם נקרא כן, כאמרם ז"ל, מה הוא רחום אף אתה היה רחום, וכן פירש הרב החסיד ז"ל [דאשכחן] זרח בחשך אור לישרים חנון ורחום וצדיק (תהלים קיב), דאירא את יי' דלעיל מינה קאי. עכ"ל.

מאידך הפר"ח דחה יישוב זה, לפי שבמסכת שבועות (לה ע"א) מבואר שכינוי זה כן נאמר רק על הבורא, ולכן כן יש לבאר גם את הפסוק בתהילים הנ"ל, שגם הוא נאמר על הבורא, ולכן פסק הפר"ח כראב"ד. ע"כ. וכן הקשה משבועות (לה ע"ב) בספר כתב המלך על הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ה) ונשאר בצ"ע. וכן הקשה במעשה רוקח (שם). [אולם בספר נחל איתן (שם) דחאם על פי הריטב"א (שבועות שם).]

שוב ראיתי באבן האזל (ק"ש פ"ג הלכה ה) שלמד אחרת את הראב"ד, וז"ל, אלא דבאמת נראה דאין כונת הראב"ד לומר דרחום הוא שם משמות הבורא, דהא גמ' מפורשת הוא בשבועות (דף לה ע"א) דאינו שם רק כינוי, וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' יסודי התורה הל' ה) דהוא מהכנויין, ולא השיג שם הראב"ד, וכן בפ"ב מהל' שבועות, פסק הרמב"ם שהוא מן הכנויין, והראב"ד השיג שם בענין אחר, אבל על זה לא השיג. לכן נראה דהראב"ד

השיג כאן רק לדין לאמרן בבית הכסא, ודימה כנויין אלו לדין שלום, דאמרו בשבת (דף י ע"ב) דאסור לאומרו בבית הכסא, וזה ודאי דאין כונת הגמ' דשלום הוי שם גם לענין שאר דיני שמות, דהא לא הוזכר בגמ' רק לדין זה, ובודאי שלדין מחיקת השם אין שם שלום שם גמור, אלא דהגמ' חידשה שלדין בה"כ חמיר, ודינו כמו שם גמור, ולכן כתב הראב"ד דגם שם רחום הוא כן, דאף דהוא כנוי, אבל כיון דלא מצינו רחום אלא על הבורא, אסור לאמרו בבה"כ. עכ"ל.

עוד ראה לגבי הכינוי רחום בבאר היטב (סי' פה ס"ק ג) מפי ספרים, והעטרת זקנים בגליון השו"ע (סי' פה) כתב שראוי להחמיר, והמשנה ברורה (סי' פה ס"ק י) פסק ויש להחמיר ובכף החיים (סי' פה ס"ק יג) ליקט את המדברים בכך ע"ש. ומ"מ מרן פסק בשו"ע להקל שהרי העתיק את הרמב"ם, והיינו על פי הכס"מ הנ"ל. וכן פסק בספר הלכה ברורה (סי' פה סעיף ו) וכדרכו בקודש ליקט את המדברים בכך, והקל על פי מרן הכס"מ.

ועל כן כן עיקר, שאף הכינוי רחום דינו ככל שאר הכינויים, שמותר להזכירם במקומות המטונפים, אף כשכוונתו אליו יתעלה ויתברך.

קיום מצוה בבית הכסא

ג. אסור לקיים מצוות בצורה מבוזה, כגון להשתמש בחוטי ציצית לקשור דברי חולין, או במצות כסוי הדם, לדחוף את העפר ברגלו על גבי הדם. [וכל זה דוקא כשהבזיון הוא מחמת דרך עשיית המצוה, בכיסוי הדם ברגל, הבזיון הוא מחמת דרך עשייתו את המצוה. או כשהבזיון הוא מחמת שמשתמש במצוה, כגון בקשירה בחוטי הציצית הנ"ל, והאיסור הוא אם הבזיון בדרגת בזיון שבכסוי הדם ברגלו.]

אך אם הבזיון הוא מחמת המקום, כגון עשיית מצוה במקום מטונף [שחיטה בבית מטבחיים מטונף, הפרשת דמאי בבית המרחץ, וכדומה], מעיקר הדין מותר, והמחמיר גם בכך תע"ב כדי לייקר את המצוות ולחבבן. אלא אם כן מחמת חומרה זו יפסיד את המצוה, אז עדיף שיעשה את המצוה בחוסר הידור, מאשר יפסידה.

ואם לפי המנטליות שבאותו מקום ובאותו הזמן, דבר זה נחשב בזיון גדול למצוה, יש לאסור מעיקר הדין לעשות כך את המצוה, גם אם הבזיון מחמת המקום. לכן כיום להכנס עטוף בטלית גדול לבית הכסא אסור, אף שמעיקר הדין מותר הדבר, ברם היות ולרואים נראה כדבר זר ומוזר ובזיון גדול למצות הטלית, אסור. משא"כ להכנס עם טלית קטן לבית הכסא, גם אם מנהגו ללבוש את הטלית קטן על בגדיו, מותר, שאינו נראה לרואים דרך בזיון, אלא שנכנס עם בגדיו, וחזרנו לעיקר הדין. ולכן מצוות הנעשות במחשבה,

היות ואין הרואה יודע כלל שנעשית מצוה, אין בזיון לקיימם במקומות המטונפים, ומותר. [אלא אם כן יש בהם איסור משום הרהור בדברי תורה.]
לפי האמור, מותר לקיים מצוות במקומות המטונפים, כגון מצות שילוח הקן כשהיונים מקננות בחלון בית הכסא, והדרך לשלוח את האם, היא רק דרך בית הכסא. וכגון אסיר בבית האסורים במקום מטונף, מותר לו לנענע שם ארבעת המינים, וכדומה.

כוונה לשם מצוה בבית הכסא

לגבי חשיבה לשם מצוה במקומות המטונפים, שהלכה היא שמצוות צריכות כוונה (שו"ע או"ח סי' ס) ובלא שיכוון לשם מצוה לא יצא ידי חובת המצוה, מותר לחשוב במקומות המטונפים "הנני בא לקיים מצוה" [אף החמירים בזה, דיברו במי שחושב "הנני בא לקיים מצוה פלונית שציוונו השם", אולם במחשבה הנ"ל, מודים להקל]. או שקודם בואו אל המקום המטונף יחשוב, הנני בא לקיים מצוה פלונית שציוונו השם, וגם בזה יוצא ידי הכוונה לשם מצוה לכל הדעות. ולפי מה שיתבאר להלן (סימן ג סעיף ב) שבמצוות שעושה פעולה המיוחדת למצוה, ובלא המצוה לא היה עושה את אותה פעולה, עצם פעולה זו נחשבת כוונה לשם מצוה, ועל כן במצוות פעילות אין צריך לחשוב, הנני בא לקיים מצוה, שעצם הפעולה עולה לו לשם מצוה, הרי שבמצוות אלו אין צריך לכוון לשם מצוה.

קיום מצות יחוד ה' בשירותים

א. לאור האמור, שלהלכה מותר לדבר על ה' ממש במקום הטינופת, וק"ו שמותר לחשוב עליו בלא דיבור. יש לדון האם מותר לחשוב על ה' במקום מטונף, כשכוונתו לקיים מצות יחוד השם, או מצות האמונה, או לדבקה בו, וכדומה.

עשיית מצוה במקום מטונף

בזה אנו נכנסים לשאלה ההלכתית, האם מותר לקיים מצוה במקום הטינופת. ושאלה זו נפתחה בגדולים, וקיבצם אל מקום אחד מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' כט), ערכם מערכה מול מערכה, ומילתא בטעמא, וכדרכו בקודש.

ראיות להיתר

המפריש ערום

נפסק בירושלמי (תרומות פ"א ה"ד) שאסור להפריש ערום משום הברכה, ומותר להפריש דמאי ערום, משום שאין ברכה. וכן ביאר רש"י בב"מ (קיד ע"ב) שאסור לערום לתרום, מפני שאסור לו לברך. ועוד איתא בשבת (כג ע"א) הדמאי וכו', ומפרישין אותו ערום, ואי אמרת כל מדרבנן בעי ברכה, היכי מברך, והא בעינן והיה מחניך קדוש,

וליכא. אמר אביי ספק דדבריהם, לא בעי ברכה. הרי לפנינו, שללא הברכה מותר לעשות מצוה ערום, ומינה נילף לנידו"ד למיעבד מצוה במקום מטונף [ללא ברכה] דשרי. הוכחה זו אמרוה כמה אשלי רברבי, ומהם שו"ת תורה לשמה (סי' קלב), ושו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' כט אות א) [אולם (שם אות ב) לשיטתו שלמד שהאיסור לעשות מצוה במקום מטונף הוא משום הכוונה לשם מצוה, שכוונה זו נחשבת הרהור בד"ת שאסור במקום מטונף, וכאשר יתבאר להלן (אות יד), דוחה את הראיה מהפרשה בבית המרחץ, לפי שמצות הפרשת תרו"מ אינה מצוה, אלא הכשר מצוה, וא"צ כוונה לשם מצוה בהכשר מצוה, וכדין טבילה, ע"ש מפי ספרים, ולכן שפיר יכול להפריש במקום הטינופת, כיון שלא יכוון לשם מצוה. ע"כ.]

אלא שיש לחלק בין קיום מצוה במקום מטונף, לבין קיום מצוה ערום, שהראשון חמור יותר, וכדחזינן מאיסור הרהור בד"ת, שנאמר רק במקום מטונף, וערום מותר בהרהור בד"ת, לכן רק בברכה אסור לו, שלכל היותר קיום מצוה ערום, הוי כאיסור הרהור בד"ת ערום, ואם הרהור שרי לערום, ק"ו שעשיית מצוה מותרת ערום. משא"כ קיום מצוה במקום מטונף שאסור שם להרהר בד"ת, נימא דאסור לקיים שם מצוה. והכי דחה היבי"א (שם אות ג) את הראיה מהמפריש ערום.

לחלל במרחץ

עוד איתא בירושלמי (בפ"ק דדמאי ה"ד), מחללין דמאי **במרחץ** מפני שאינו טעון ברכה, אבל ודאי לא, מפני שטעון ברכה. ע"כ. הנה כאן עסקינן במקום מטונף, ושרי למיעבד מצוה, בלא ברכה, לפי שהברכה אסורה שם. ראיה זו הביאה בשו"ת נכח השלחן (לבטון או"ח סי' ז), ובזה פשט את ספקו של הרחיד"א בטוב עין (סי' יח אות לז) אי שרי למיעבד מצוה במקום מטונף. [שהחיד"א הוא הראשון שעמד על חקירה זו, אי שרי לאסיר לנענע ד' מינים בבית האסורים, שהיה מקום מטונף. ובשו"ת יבי"א (שם אות ג) דחה גם ראיה זו לשיטתו הנ"ל, דאעיקרא אין ראיה מהני שא"צ כוונה, היות והן הכשר מצוה, כפי שביאר לעיל (אות ב). ברם לדידן, שהכוונה לשם מצוה אין בה איסור הרהור בד"ת במקום מטונף, וכאשר יבואר ברצות ה' להלן (אות יד), נשארת הראיה הנ"ל בעינה.]

שחיטה במקום מטונף

ב. פסק הרמ"א (יו"ד סי' יט) שמותר לשחוט במקום מטונף, רק שיברך במקום אחר. ומקורו מהאגודה. חזינן דשרי למיעבד מצוה במקום מטונף. וכן בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' מג, ציין אליו בשו"ת לב חיים פאלאג'י ח"ב סי' קעג) פשיטא ליה דמותר לשחוט במקום צואה, אלא שדן אי עדיף לברך קודם השחיטה מבחוץ, או אחר השחיטה מבחוץ,

ע"ש. ראיה זו הביאו בספרים עקרי הד"ט (או"ח סי' ה אות טו) ובשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קעג), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן ה אות ג) ותפס ראיה זו בכל עוז, והוסיף, גם פוק חזי מאי עמא דבר, לשחוט בבית מהטבחים, שהוא מקום מטונף. וכן מסקנתו, דשרי למיעבד מצוה במקום מטונף. עכת"ד. וכן בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ג סי' לט אות ד) התיר ליטול ידים בלא ברכה במקום מטונף, על פי דברי הרמ"א הנ"ל בשחיטה.

וכן הוכיח בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נז) אלא שלחלק יצא, דמיירי דוקא כשאין לו מקום אחר, אבל לכתחילה בודאי שאסור. ומבאר שיחתו, דשאני שחיטה, דמיירי בשוחט הרגיל במלאכתו, ולכן אינו צריך לכוון בהלכותיה. [לכאורה לא מובן, לפי שאוסר שם קיום מצוה גם ללא כוונות הלכותיה, שהרי מדבר על שמיעת שופר במקום מטונף. גם ע"ש דחילו לאסור קיום מצוה במקום מטונף משום ביזיון המצוה, וכדין כיסוי הדם ברגל (שיובא בסמוך), א"כ טעמו לאסור הוא גם ללא כוונות הלכותיה, א"כ מה בכך שמבאר שהיתר השחיטה הוא במי שרגיל בשחיטה, וא"צ לכוון בהלכותיה, הלא לטעמיה אסור משום ביזיון המצוה אף כשאינו מכוון הלכותיה. ואי דבריו בדין שחיטה לאו בדוקא המה, א"כ מכאן מדין שחיטה ראיה להתיר לגמרי, ולא כאשר הוא אסר למעשה, וצריך לי עיון בדבריו.] וכן בשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' כט אותיות א,ד) כתב ראיה זו, ושם (אות ד) דחאה לדרכו [הנ"ל], שהאיסור לעשות מצוה במקום מטונף הוא משום הכוונה לשם מצוה, ולכן לחלק יצא, דשאני שחיטה שהיא הכשר מצוה, והכשר מצוה אין צריך כוונה לשם מצוה, ולכן שרי לקיים מצות שחיטה במקום מטונף, משא"כ שאר מצוות אין ראיה מכאן. ולכן סיים שאין ראיה זו מכרעת כלל. [ועוד הביא היבי"א (בסוף התשובה) שבדרכ"ת (סי' יט ס"ק כא) דחה ראיה זו משחיטה, לפי שכל דברי החיד"א בטוב עין אמורים לגבי נטילת ארבעת המינים במקום מטונף, שהיא מצוה חיובית, משא"כ שחיטה שהיא מצוה קיומית, מותר לקיימה במקום הטינופת. ע"כ. וא"כ איהו דורך בדרך חדשה, לחלק בין מצוות קיומיות דשרי למיעבד במקום הטינופת, לבין מצוות חיוביות דאסור. ולא הבנתי, דאי אסור לקיים מצוה במקום הטינופת, מהיכי תיתי לחלק בין מצוה קיומית לחיובית, ומה טעם בחילוק זה. ועתה השגתיו, ודבריו נסובו לפי שלכאורה לפי שעה לא ראה את הזוהר (שיובא בסמוך אות יג) במקורו, ועל כן הביא שההלכות קטנות דחה את ראיית הטוב עין מהזוהר שאסור לעשות מצוה במקום טינופת, על פי דין שחיטה במקום מטונף הנ"ל דשרי, ולכן העמיד את הזוהר שדבריו הם רק למצוה מן המובחר. וכתב הדרכ"ת לדחותו, וליישב את הטוב עין [שהוכיח מהזוהר לאיסור], שהוא דיבר במצוה חיובית שתכליתה לרצות, כמש"כ הריטב"א במיוחסים

לרשב"א (סוכה ר"פ לולב הגזול), ובזה מסתבר שהחמיר הזוהר, לא כן במצות שחיטה שהיא מצוה קיומית, ולא באה לרצות, בזה לא דיברו. עכת"ד. ועתה מובן חילוקו בין מצוה חיובית לקיומית. אולם בראותינו את הזוהר גופיה, שבהכרח גמור דיבר בדבר חסידות בעלמא, וכפי שיתבאר להלן בסמוך, בוודאי שאילו היה רואהו הדרכ"ת, לא היה כותב את חילוקו, לפי שהזוהר כלל לא אסר. עוד בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז סוד"ה נחזור לענייננו) דחה את חילוק הדרכ"ת הנזכר, שמאחר שאיסור עשיית מצוה במקום מטונף, הוא שלא יהיו המצוות בזויות עליו, קשה לחלק בין המצוות.]

תקום והדרת

ג. הרב חיד"א בטוב עין (סי' יח אות לז) הוכיח להיתר [בלשון "ולכאורה יש להביא ראיה"] לקיים מצוה במקום מטונף, ותפס ראייתו בשו"ת מעט מים (סי' צה) מדדרשו (קידושין לב ע"ב) לגבי מצות קימה בפני זקן מדכתיב תקום והדרת, דוקא קימה שיש בה הידור, משא"כ הנמצא בבית הכסא לא יקום בפני זקן. ע"כ. הא ללא דרשה זו, היה מצוה לקום בפני הזקן, חזינן דשפיר אפשר לקיים מצוה במקום מטונף. [אלא שבשו"ת יבי"א הנ"ל (אמצע אות ג) הביא, שברוב דגן (קו' אות לטובה שבסוף הספר אות יז) דחה, דאדרבה מכאן לומדים לכל התורה שאסור לקיים מצוה במקום טינוף, שהרי הגמ' קידושין שם (לג ע"א) ביארה שהאיסור לעמוד בפניו הוא בבתי גואי ולא בבראי, והכס"מ (ת"ת פ"ו ה"ב) ביאר, שבמקום שמותר להרהר בד"ת, יעמוד, ושאסור, לא. א"כ אדרבה מפסוק זה למדו לכל התורה, שאסור לעשות מצוה במקום שאסור להרהר בד"ת. ודחאו היבי"א ש"קצת קשה לומר" שזהו בנין אב לכל המצוות, דהא טעמא אמרינן דבעינן קימה שיש בה הידור. ועע"ש שדחה לפי הטורי אבן (ת"ת פ"ו ה"ב) והמקנה (קידושין לב ע"ב ד"ה אתא א"ל) והפת"ש (יו"ד ר"ס רמד) שאיסור קימה הוא רק לזקן ולת"ח שחיובם רק משום כבוד, אך רבו מובהק ואביו, שחיובם משום מורא, חייב לעמוד מפניהם גם בבית המרחץ והכסא, ע"ש, מוכח שפיר כד' מרן החיד"א ששאר מצוות מקיים במקום הטינופת. ע"כ. גם לכאורה תמוהים דברי הרב רוב דגן, לפי שהגמ' והכס"מ כתבו גדר של מקום בזיון, לפי גדר הלכתי אחר מוכר של הרהור בד"ת, ולא כתבו שאסור לקיים מצוה במקום שאסור להרהר, ומנ"ל נבואה זו. ואי כדבריו, מנין הכס"מ ידע חידוש זה שלא כתוב בגמ', שלמדה מילתא בטעמא שתהיה קימה של הידור, וא"כ אינו קשור להרהור בד"ת אלא להידור, ומנ"ל לכס"מ לדרוש דרשה מדיליה בפסוק, ויוציא מצות עשה חדשה, והלכה חדשה. ולדבריו לקיים מצוה במקום טינוף, הוא איסור תורה חדש, והיא פליאה נשגבה. והנה בב"י שם (יו"ד סי' רמד) בהביאו דין זה, נתן טעם בו וז"ל,

אבל בבתי בראי, שפיר הוי הידור, וחייב לעמוד מפניו שם. עכ"ל. הנה לנו טעמו של דבר דבבתי בראי יעמוד, לפי ששם לבושים, ושפיר הוי הידור, ולכן הוי קימה של הידור, וחובה לעמוד בפניו, ולהדיא דלא מדין הרהור אתי עלה, אלא שבמקום שמותר בהרהור יש בו הידור.]

אולם בשו"ת תורה לשמה (סי' קלב) הביא ששמע מחכם א' ראיה זו. והשיבו, שאכן נימא דאסור לקיים מצוה במקום טינופת, רק מצוה עוברת מותר, ולזה בא הפסוק ללמדנו, שמצות קימה בפני זקן אף שהיא מצוה עוברת, אין לקיים, כי צריך קימה שיש בה הידור. ע"כ. ומ"מ גם לפי דחייתו, יש ראיה מכאן שמצוה עוברת, או כשאי אפשר לקיימה רק במקום מטונף, מותר לקיימה במקום הטינופת, וכך כתב בשו"ת יבי"א (הנ"ל במילואים שבסוף הספר).

לבישת ט"ק בבית הכסא

ד. הוכחה נוספת להתיר קיום מצוה במקום מטונף אמרו, מתוך שלא חייבו הפוסקים להסיר את הטלית קטן קודם כניסתו לבית הכסא, או לשאר מקום טינופת, וכדנפסק הכי בטור ובשו"ע (סי' כא) אף לגבי טלית גדול, ובב"י שם הביא שכ"כ הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט) ורבינו ירוחם (ני"ט ח"ג דף קסט ע"ג) ובנמוקי יוסף (הלכות קטנות דף יב ע"א ד"ה ומותר) משם גאון. ועוד הב"י (סי' ח ד"ה ומה שכתב רבינו) על דברי הטור (שם) במי שפשט טלית ליכנס לבית הכסא, אם צריך לברך, ביארו, שמהדין א"צ לפושטו, כמש"כ בסי' כא, אלא מיירי כגון שמעוטף באופן שאינו יכול לעשות צרכיו, עד שיפשוט טליתו. מכל הני מוכח, דשרי לקיים מצוה במקום טינוף, והכי הוכיחו בשו"ת תורה לשמה (סי' קלב) והביה"ל (סי' תקפח ד"ה שמע, וע"ע להלן בדעתו) ובשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז).

ואף לפי דעת הט"ז (סי' כא ס"ק ג) שדין זה אמור בבגד של ד' כנפות, אך בטלית המיוחד למצוה, אין נכון ליכנס לבית הכסא. וט"ק שרי, כיון שהוא מכוסה בבגדיו. ושאף שאין ראיה לאיסור, מ"מ לא גרע מדרך ארץ שאמרו בשבת (קיד ע"א) שבגדים שבישל בהן קדירה לרבו, אל ימזוג בהם את הכוס, ק"ו הכא שהטלית מיוחדת לדבר קדושה דוקא. ושזו כוונת הטור (לעיל סי' ח) שכתב, שאם פשט הטלית כדי ליכנס בו לבית הכסא. עכת"ד הט"ז ונמשכו אחריו הפוסקים [ליקטם בכף החיים (ס"ק יג) שכ"כ היד אהרן (הגה"ט) א"ר (אות ג) שו"ע הרב (אות ג) ח"א (כלל יא אות לז) מחצית השקל (ס"ק ב) שתילי זיתים (סי' כא אות ה) עמודי השולחן על קיצור ש"ע (סי' ט אות כא) ופתחי עולם (אות ה). ע"כ. וכ"כ הבאר היטב (ס"ק ב) והמשנה ברורה (ס"ק יד), וכן מבואר

דנקיט ואזיל בשו"ת יבי"א (ח"ב סימן א אות ז) ועע"ש. ובהלכה ברורה (סי' כא שער הציון אות כד) הוסיף שכ"כ הלקט יושר (ח"א עמ' ו) והחות יאיר במקור חיים, ובסידור דרך החיים, והאשל אברהם בוטשאטש, בן איש חי (בראשית סעיף ט) ערוך השלחן (סעיף ו) וכ"פ בהלכה ברורה (שם סעיף ו). וכבר הזכרנו לעיל שבהלכות קטנות (ח"ב סי' נז) החמיר יותר, להסתיר את הציציות בבית הכסא.] מ"מ גם הט"ז מודה שמצד קיום מצוה במקום מטונף שרי, רק שבא לדון שלהכנס לבית הכסא עם ציצית של מצוה הוי בזיון טפי. זאת ועוד, המשנה ברורה (ס"ק יד) שנמשך אחרי הט"ז, הביא שבדרך החיים הוסיף, שלהשתין בהן לכו"ע מותר. וכ"כ כף החיים (ס"ק יג) ושכ"כ בעמודי השלחן (על קיצור ש"ע סי' ט אות כא) בשם דרך החיים, ובפתחי עולם (אות ה) בשם סד"ה, ושכ"מ מדברי הט"ז גופיה. ע"כ. הנה לנו שאף הט"ז מתיר להשתין, ורק אסר להסך רגליו, וחזינן כאמור, דמשום קיום מצוה במקום מטונף משרא שרי.

מה גם שהנלע"ד שדברי הט"ז אינם מדינא אלא חסידות, וכלשון הט"ז, "אין נכון שיכנס", "ואף שאין ראיה לאיסור, מ"מ לא גרע מההוא דרך ארץ שזכרנו", וכן ראייתו מסעיף ב ע"ש [וגם הסתירה שעשה לסעיף א, ראה בכף החיים (ס"ק ב), מורה דמשום חסידות אתי עלה, ומדינא משרא שרי, וזהו סעיף א, וחסידות הוא סעיף ב, ועיין בלבושי שרד (ס"ק ו) ובמשב"ז (ס"ק ג, ועוד לו בדעת הט"ז בא"א אמצע ס"ק א), ומאידך בברכ"י (ס"ק א).] כל זה מורה שדברי הט"ז באו בתורת חסידות, שכואב הדבר לראות אדם נכנס עטוף בטלית שכל תכליתה למצוה, לבית הכסא, שנראה כבזיון, ובפרט שבקל יכול להסירה. והכי חזינן בשיורי לקט (על סי' כא) ובא"ר (סי' כא אות ג) שהביאו מספר חסידים (סי' תשעה) שכתב, יש כשעושין צרכיהם בבית הכסא מפשיטין את המקטורן וכל טלית שיש בו ציצית. ע"כ. ומבואר דחסידות הוי. שוב ראיתי הכי בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א ס"ס כ) דיליף הכי בט"ז, שאין בזה איסור מדינא, אלא זהירות, כלשון הט"ז "אינו מן הנכון". ע"כ. ומעתה אדרבה גם מינייהו איכא ראיה, דמדינא משום עשיית מצוה במקום מטונף, משרא שרי. [זאת ועוד, כי דברי הט"ז המה נגד הב"י, וכמו שהט"ז גופיה הנ"ל כתב שדבריו המה שלא כב"י הנ"ל, שביאר הב"י (גם כאן, וגם לעיל סימן ח) את דברי הטור שכתב (סימן ח) שמסיר טליתו בכניסה לבית הכסא, מטעם שאינו יכול לעשות צרכיו, רק בהפשטת הטלית, ולא מצד איסור טלית.] עוד ציין לי ידידי וחביבי הרה"ג שמואל כהן שליט"א שכהנ"ל העלה גם ידידי הגר"א דורי שליט"א, בשו"ת אדרת תפארת (ח"ו סי' ה עמ' יא ד"ה והנה, ובח"א סי' ג), שאף הט"ז שהוא ראש המדברים בכניסה בט"ג לבית הכסא, לא אסר אלא מצד חומרא. ע"ש. ושעמד על פתגמא דנא, באריכות

ועם מראה מקום, בספר נתיבות החיים להגר"א סימן טוב (ח"ד בקונטרס משובב נתיבות עמ' מה אות ח) ועוד שם בכמה מכתבים. ע"כ.
וע"ע כאן בהערה

חסידות ודין בדברי בזיון המצוה

בבואנו הלום כדאי להעיר שבמושג דרך בזיון, אפשר לכלול בדרך חסידות אין סוף דברים המותרים מעיקר הדין, ברם חסידות שלא לעשותם, ועל כן כשאסרו הפוסקים משום דרך ביזיון, צריך תשומת לב אי דין גמור קאמרי, או דבר חסידות, וכגון הב"י (ס"ס כא) הביא מהכל בו (סי' כב) שנהגו שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית, וגם נהגו שלא תכבסנו גויה, וכל זה כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו. ע"כ. ושכ"כ בארחות חיים (ציצית סי' לד) בשם ה"ר אשר. וכתב על כך הב"י, ולא ראינו ולא שמענו מי שהקפיד בזה מעולם. עכ"ל. ופשוט שדברי הכל בו אינם דין, אלא מנהג חסידות שנהגוהו, וכפי שכתב בלשונו "שנהגו" שהרי להמבואר לעיל, אין לכך מקור, שכל שמצינו שהמקיים מצות כיסוי הדם ברגלו, בזה אסור משום בזיון, ובדדמי יליף השאילתות להשתמש בחפץ המצוה לצורכי חולין, דהוי ביזיון, ואיהו גופיה מתיר להשליך לאשפה את הציצית לאחר שימושה, והראשונים התירו להכנס להסך רגליו עם טלית. ואף על עצם דינו של השאילתות פליג הטור, דמדינא שרי להשתמש בחפץ מצוה לצרכי חולין, ולא דמי לכיסוי הדם ברגלו שהוא בזיון גדול. ומעתה לשכב בטלית, וליתנה לגוי לכבסה, בוודאי דמדינא משרא שרי, ודברי הכל בו, משום חסידות נגע בה, ומשום הנהגה נכונה כדי לכבד את המצוות ולייקרם על ליבנו. והרמ"א הזכיר זאת (סי' כא סעיף ב) ושנהגו להקל לישן. ובשיירי כנה"ג (במקום) כתב, שבמקומו לא נהגו לשכב בטלית זולת טלית קטן, והמהדרין נזהרין אפילו בט"ק. ע"כ. ובכף החיים (ס"ק טוב) הביא אחרונים שפסקו את הרמ"א, שאין לתת לנוכרי לכבס את הטלית. ואשר נראה, שנושא זה קשור לשיקול הדעת בדבר חסידות, ותלוי במנהג, ואינו מעיקר הדין, ואפשר להוסיף בו עוד גדרים וסייגים וחסידויות אין סוף, אולם דינים רבים שעסקו בהם, מעיקר הדין משרא שרו.
וכן הביא הב"י (שם) מהאגור (סי' י) בשם ההגהות מרדכי, כל המגרר ציציותיו, עליו הכתוב אומר, וטאטאתיה במטאטא השמד. ע"כ. ועל אף לשונו החריפה, וגם ברמזי הב"י כתב בלשון, אסור לגרר ציציותיו, מ"מ בשו"ע (שם ס"ד) נקט לשון זהורית וז"ל, יש ליזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו. והיינו משום האמור. וכ"כ כף החיים (ס"ק יח) מהנהר שלום (אות ב) והשתילי זיתים (אות ז) בדעת מרן, והיינו כאמור, כי אין לכך מקור. ועע"ש בכף החיים (ובס"ק יט).

ועוד הב"י הביא מהר"ן (שבת מח ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה שיורי) בשם הראב"ד, דטליתות של מצוה אדם בודל מהם, ואינו רוצה לקנח עצמו מהם, ולא לייחד אותם לתשמיש המגונה, אלא הוא זורקן והם כלים. עכ"ל. ומשמע שאינו דין אלא הנהגה נכונה, שכתוב "אדם בודל מהם ואינו רוצה". וכ"כ בשמן המאור בהגהותיו לשו"ע (סי' כא סעיף ב) שאינו דין אלא מצד המנהג, ושלכן מה שבדפוסים מאוחרים שינו את לשון השו"ע "ואינו רוצה לקנח עצמו", ל"ואינו מותר לקנח" זה הוא טעות, דלאו מדינא אסור, אלא מצד המנהג. ושכ"כ הברכ"י (סי' טו אות ד ד"ה ומאי) על השו"ע, שאינו מעיקרי הדין, רק דכך נהגו ישראל קדושים, וכך דייקי דברי הר"ן שכתב, שאדם בודל עצמו וכו', ואינו רוצה לקנח וכו', משמע דנהגו סילסול זה, ולאו מעיקר הדין. והנוסחא אחרת דגריס, ואינו מותר לקנח, ליתא. עכ"ל. ושכן תמה הפמ"ג על הט"ז בזה. ע"כ. ובשו"ע מהדו' פרידמן (סי' כא הגהות והערות אות ד) כתבו שבדפוס ראשון כתוב, ואינו רוצה לקנח, רק בדפוסים מאוחרים שינו. ואולם בכף החיים (ס"ק ז) כתב שהנוסח הנכון בשו"ע הוא, ואינו מותר לקנח, שכן הוא בר"ן שמביא בב"י שלפנינו [לכאורה תמוה, כי לפנינו כתוב בב"י ואינו רוצה, ואין בשינויי נוסחאות שום הערה.] וכן גריס רבנו זלמן (אות ב) ושכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק ג) שהנוסח ואינו מותר, הוא הנכון יותר. ע"כ. גם המ"ב (ס"ק י) כתב שהנוסח הנכון הוא ואינו מותר. ודין גרמא להו לפי שלא ראו דפוס ראשון, ומה שכתב המ"ב שכן משמע מביאור הגר"א (ס"ק ה), הלא בביאור הגר"א תימצת את הר"ן מהראב"ד, והמילה "אסור" היא מדנפשיה, ולכאורה נראה שאין כוונתו אסור מדינא, שהרי לא בא לחלוק, אלא רק מביא "שכן פירש הראב"ד", וכוונתו [וכן כוונת הראב"ד] חסידות שנכון לעשותה, ולכן קיצר וכתב "אסור", וכדרכו לקצר. ואיך שלא יהיה, בשו"ע בוודאי שזה אינו, ביודענו שכן הוא בדפו"ר, ושכן הוא במקור הדין ובב"י, ועל כן מדין חסידות אתי עלה, ולא מדינא, בפסק השו"ע הזה. שוב ראיתי בהלכה ברורה (סי' כא בבירור הלכה אות א) שעמד על מדוכה זו, והביא שכן מבואר בעוד ראשונים שמותר מעיקר הדין, שכ"כ הריטב"א (שבת קכה ע"א) לאו אורחא דמילתא לכסויי בהו טנופיה, וכ"כ הארחות חיים (ציצית אות לד), והמאירי (שבת קכה ע"א) שאדם בודל מהם, ואינו רוצה לקנח עצמו בהם, ושכן מבואר במגיד משנה (שבת פכ"ו ה"ו), ועע"ש.

ועוד יתירה מכך הפוסקים הוסיפו חומרות, שהנה הדרכ"מ (שם אות א) הביא שהכל בו (שבת סי' לא) כתב, הא דתשמישי מצוה נזרקין, היינו דלא צריכי גניזה, אבל להנהוגי ביה מנהג ביזיון, לאו אורח ארעא. עכ"ל. ובמהרי"ל כתוב, שהוא היה נוהג לגונזם ולהניחם תוך ספר, או לעשות בהן שום מצוה. עכ"ל. והלשון מורה דחסידות והנהגה

נכונה קאמר. והכי פסק הרמ"א (סעיף א) נגד מרן שאסור לזרקן, והאחרונים לא רק שתפסוהו, אלא שתפסו את הט"ז (ס"ק ג) הנ"ל שבבגד מצוה אסור להכנס לבית הכסא, ועוד יתירה מכך תפסו את הסיפא של הט"ז, שאף בקיטל לא יכנס לבית הכסא, ליקטם בכף החיים (ס"ק יד), ועוד הוסיף על כך הכף החיים (שם) מדנפשיה, שלטעם זה יש ליזהר במלבוש העליון הנקרא גלימא, שלא ליכנס בו לבית הכסא, כיון שרגילות הוא ללובשו בעת התפילה. וכ"כ שו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' כ), ועוד דן על פי זה לגבי כמה לבושים חסידיים, לגבי השטריימ"ל והגרט"ל ועוד, ועע"ש. וכל כה"ג הוו מים שאין להם סוף, והיא תורה ללא בית אב, שהמה דברי חסידות וכל המוסיף מוסיפים לו, וחפצנו לעמוד על עיקר הדין, והמחמיר תע"ב. בדברים שאסרו הפוסקים משום בזיון, ואינם דין גמור, אלא דבר חסידות שהוסיפו מדעתם הרחבה, לפי חסידותם ופרישותם וחביבות המצוות בעיניהם.

ה. מה גם דהמשב"ז (ס"ק ג) כתב שלא נוהגים כדברי הט"ז, אלא נכנסים עם ט"ק על בגדיו. ועוד לו בא"א (ס"ק ב) הוכיח מדוד דאמר במנחות (מג ע"ב) כשנכנס למרחץ שראה עצמו ערום מהמצוות, ולא אמרו בנכנס לבית הכסא, שמע מינה שמותר לילך שם בטלית. וכן הוכיח במור וקציעה (סי' כא על דין מותר להכנס בציצית לבית הכסא) וכ"כ להקל בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' כ ד"ה אלא שעיי"ש) ושגם מדברי שו"ע הרב והמ"ב שלא העתיקו את דברי הט"ז לאסור ט"ג, משמע דלא ס"ל כוותיה, ועשו"ת לבושי מרדכי (מהדו' תילתאה או"ח סי' יא) ובחוקי חיים (אות ט) כתב שאין נזהרים בזה. [אולם על ראיית הפמ"ג מדוד כתב להשיב, שהט"ז יישב, שבבית הכסא היתה טליתו מכוסה.] ועוד העיד הויברך דוד, שנהגו בזה שלא כט"ז, ונכנסים בט"ק מגולה. ע"כ. ועל הק"ו שעשה הט"ז מדרך ארץ, לכאורה יש להשיב בקל, שאינם דומים בגדים מלוכלכים אחר פינוי תרומת הדשן לעבוד עמהם עבודה, לדין הנכנס לבית הכסא שבגדיו יוצאים נקיים, ולא נודע כי באו שם. גם יש לחלק בין עבודת בית המקדש לרוב קדושתה, ועוד שנעשית בפרהסיא ורבים עומדים ומסתכלים על עבודת הכהנים, לבין עבודת התפילה של כל יחיד ויחיד. ועוד, שאמנם הט"ז ידחוק ברמב"ם וברבינו ירוחם שהביא הב"י, שמה שהתירו להכנס בציצית לבית הכסא, הוא בבגד של ד' כנפות, ולא בציצית המיוחדת למצוה, ברם מלבד הדוחק הגדול, בנמוק"י (הלכות קטנות ציצית דף יב ע"א) עוד יותר קשה לדחוק כן, דכתב וז"ל, ומותר לאדם ליכנס בטלית מצוייצת לבית הכסא, ועושה צרכיו. שלא אסרו אלא תפילין שיש בהם משום קדושה, וצריכין גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יישן בהם. וכן כתב גאון ז"ל. עכ"ל. הנה שמשום גוף נקי אתי

עלה, הא משום בזיון ליכא. ועוד ראה בשו"ת הרמב"ם (בלאו סי' רסח, ובפאר הדור סי' ז, והביאה המ"א סי' מה ס"ק ב) שנשאל לגבי אדם שבחר טלית לציצית, ורצה להתנאות במצוות, ורקם שוליה במשי באומנות משובחת פסוק מן פרשת ויאמר וכו', והפשט הפשוט שהיא טלית המיוחדת למצוה. ועל כך כתב שם הרמב"ם בתשובה לאסור, שהוא מפקיר פסוקי תורה לידי זלזול, לפי שהציצית תשמישי מצוה, ואין בה קדושת גוף, ולפיכך מותר ליכנס בטלית מצוייצת לבית הכסא, ולדורסה ברגל, ולהשתמש בה וכו', ואיך נפקיר פסוקי התורה שנכתבו בקדושה, שנכתבו מפי הגבורה, לאלו הטינופות והזלזולים. עכ"ל. וטלית של מצוה, בוודאי שהייתה כבר בזמן הראשונים, כמש"כ התוס' (שבת קיג ע"א ד"ה מקפלים) והב"י (סי' שב סעיף ג) מהמרדכי והכל בו, בקיפול טלית בשבת. וכן בסוגית בברכת ט"ק לפטור את הטלית גדול שבב"י (סימן ח סעיף יג) הביא שהמהר"מ מרוטנבורג, הרא"ש, הטור ועוד היו נוהגים כן, ע"ש. על כן מה קשה להלום את הלחץ שלחץ הט"ז, להעמיד דמיירו הראשונים בטלית שאינה של מצוה דוקא. ועוד ראה בסמוך, שבעניין בזוי מצוה, הפוסקים כתבו דיני חסידות יחד עם דינים גמורים, וצריך שימת לב, מתי כוונתם לדין, ומתי חסידות. ואגב בואנו הלום, בדין כניסה לבית הכסא בטלית בימינו אנו, מעיקר הדין יש לבא ולהקל טפי מצד אחר, לפי שנודעת מח' הפוסקים, אי בתי הכסא דידן הוו כבתי כסא דפרסאי, ואכ"מ, וחזי לאצטרופי הכא [וכיוצ"ב כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן ה), וכן בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סוף סי' טו) שעסק בדין קריאת סיפורי צדיקים בבית הכסא, ויצא בכחא דהיתרא, וצירף סברא זו. ועוד לו (שם ס"ס כ) בנידו"ד, כתב לצדד להקל מהאי טעמא. וכן בספר הלכה ברורה (סי' כא שער הציון ס"ק כד) כתב, שבבתי כסא שבזמנינו יש סברא להקל יותר, ברם למעשה כנזכר לעיל, איהו אסר בזה האיסר].

גדר בזיון משתנה לפי הדור

ו. ברם נלע"ד שגם להאמור, למעשה אסור בימינו להכנס בטלית גדול לבית הכסא, לפי דעתם של בני אדם בימינו אנו, שנראה להם הנכנס לבית הכסא עם טלית גדול, בזיון גדול, עשרת מונים מהמכסה את דם השחיטה ברגלו. ושמא היינו משום דאכשור דרי והורגלו העולם בכל החומרות בדיני בזיון, וסוברים שהמה דין ואיסור גמור, ואף שאינו כן, מ"מ כן דעתם, ומאחר ועתה נראה לעולה הדבר בזיון גדול מכסוי הדם ברגלו, אף דמעיקר הדין זה אינו, מ"מ יש לאוסרו משום ביזיון המצוה, לפי שלענ"ד בזיון, אינו דין הלכתי גרידא, אלא תלוי בדעות האנשים, ועתה שהאנשים רואים זאת בזיון גמור, יש לאסור בזה האיסר. כיוצא בסברא זו, הראני ידידי וחביבי הרה"ג נתנאל אוחנה

שליט"א בשו"ת הרשב"ש (סי' רפה) שדן לגבי כניסה לבית הכנסת בנעלים, ולחלק יצא בין ארצות הישמעאלים שהוא בזיון, ועל כן אסר שם ליהודים להכנס בנעלים לבית הכנסת, לבין ארצות הנוצרים, שדרכם אף לבא לפני המלכות בנעלים, שמותר. ויסוד דבריו שחוזר עליו לאורך התשובה, ובראיות, שבזיון נמדד דור דור ודורשיו, לפי העת הזמן והמנטליות, ואין זה מושג הלכתי טהור ללא שינוי, ולכן ישתנה בין המקומות והזמנים, עכת"ד. ודון מינה ואוקי באתרין.

דחיה

ז. אף שכאמור הביה"ל (סי' תקפח ד"ה שמע) כתב ראיה זו מט"ק, מ"מ למעשה ע"ש שנראית דעתו להחמיר בעשיית מצוה במקום טינופת, משום ביזוי המצוה, שכתב בלשון "יש לומר בפשיטות". ולכאורה לא השיב על הראיה מטלית קטן. ויתירה מכך איהו גופיה פסק (סי' כא ס"ק יד) מהאחרונים, שא"צ להסיר אפילו טלית גדול להטלת מים רק להסך רגליו, וגם זה על דרך "אין נכון", וטלית קטן אף פעם לא. ושמא היות ודבריו בביאור הלכה שם אמורים לגבי שמיעת קול שופר במקום מטונף, ס"ל לחלק בין מצוה שמקיים אותה באופן פעיל, לבין מצוה שממשיך והולך ומקיימה בכל עת, שבזה אינו בזיון כל כך. גם בהלכות קטנות (ח"ב סי' נז) כתב להוכיח להיתר עשיית מצוה במקום מטונף, מכך שלובשים טלית קטן בבית הכסא. אלא שאחר שכתב שאסור לקיים מצוה במקום מטונף, יישב, שאכן מסתירים הציציות בבית הכסא. ע"כ. ולכאורה אין בזה כדי יישוב, שכל שנהגו כן בשערו ובמקומו כאשר העיד בגודלו, הוא משום חסידות ואינו מדינא, ואי מדינא אתי עלה, הלכה דלא כוותייהו, וכמבואר לעיל באורך וברוחב, דמדינא משרא שרי. ובר מין דין, לא השיב על עצם קיום מצות ציצית קטן, כיצד מקיימים במקום הטינופת. ואכן לשיטת המעט מים והיבי"א (הנ"ל) שאיסור עשיית מצוה במקום מטונף הוא משום הכוונה למצוה, דדמי להרהור בד"ת, פשוט שאין ראיה מטלית קטן, שכן בציצית הכוונה למצוה נעשית בעת הלבישה, ולא בשעה שלבוש ועומד, וממילא לשיטתו אין איסור להכנס בציצית לבית הכסא מעיקר הדין. עוד ראינו בשו"ת שם משמעון (פולק או"ח סי' ט) דפשיט"ל לחלק בין ציצית, דדמי למהול שמותר לו להכנס למקום הטינופת, ושונה מקיום מצוה לכתחילה בבית הכסא, שבוודאי מהרהר בקיום המצוה, ואסור משום הרהור בד"ת. ע"כ. עוד בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז ד"ה אלא שאחר העיון) חילק בין טלית שהיא חובת מנא, וכל שעושה האדם הוא לבישת בגד, ו"אגב" מתקיימת מצוה, על כן לבישתה במקום מטונף אינה

נראית בזיון למצוה, לבין שחיטה וכיוצ"ב שמהותה היא מעשה מצוה, אסור לכתחילה לעשותה במקום מטונף. ע"כ, ועע"ש.

תפילין בבית הכסא

ח. כראיה מטלית, כן ניתן להוכיח אף מכניסה עם תפילין לבית הכסא, דמדינא שרי, וכל האיסור שם הוא שמא יפנה בהן, או שמא יפיח בהם, כדאיתא בברכות (כג ע"א) ונפסק בטוש"ע (סימן מג), הא משום קיום מצוה במקום מטונף, ליכא. ברם הסוברים שהאיסור לעשות מצוה במקום מטונף הוא משום הכוונה למצוה, אף כאן ידחו, דשאני תפילין שכיוון למצוה בשעת לבישה. ברם להני אשלי דילפי שהאיסור הוא משום קדושת המצוה, הוי שפיר ראיה. וכ"כ ראיה זו בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז ד"ה וכן חזינן) ע"ש.

קיום מצות סוכה במקום מטונף

ט. עוד הוכיח בשו"ת תורה לשמה (סי' קלב) מדנפסק בשו"ע (סי' תרמ ס"ד) שאם יש ריח רע בסוכה, ואינו יכול לישן, שרי לצאת ממנה, ושאם מחמיר, נקרא הדיוט. משמע דמשום שמקיים מצות עשה של ישיבה בסוכה במקום ריח רע ליכא איסורא כלל, וזה ברור. והכי הוא נמי בשו"ע (סי' תרכט סעיף יד) שאסור לסכך לכתחילה בדבר שריחו רע, דחיישינן שמא מתוך שריחו רע, יצא מן הסוכה. הא בדיעבד שרי. והכי הוא להדיא התם בב"י, שכ"כ הטור (שם) ובדיעבד יצא, ושכן הוא ברא"ש (סוכה סי' כה) וברמב"ם (סוכה רפ"ה ה"ב) וז"ל, אבל אם עבר וסיכך בדבר הנובל ונושר, או בדבר שריחו רע, כשרה, שלא אמרו אין מסככין באלו, אלא כדי שלא יניח הסוכה ויצא וכו'. עכ"ל. ולהדיא שמשום קיום מצות סוכה במקום שריחו רע ליכא איסורא, אלא משום חשש דרבנן שמא יצא מן הסוכה. והכי הוא עוד ברמ"א (ר"ס תרל) לגבי הדפנות, שלא יעשה לכתחילה דפנות שריחם רע, ומקורו בדרכ"מ (ס"ק א) מדברי הר"ן (שם) ויליף לה מדין סכך הנ"ל. ועוד ראה במ"ב (שם) משם הפמ"ג (משב"ז ס"ק א) שכתב, אותם שעושים סוכה אצל בית הכסא ואשפה, שהמקום צר להם, וריח רע מגיע אליהם, לא יברך שם ברכת המזון, ומן התורה יצא, כי מדרבנן הוא דצריך ברכת המזון במקומו. ואם יש לו מקום אחר, בודאי לא יעשה שם וכו'. עכת"ד. אתה הראת לדעת, שמותר לקיים מצות ישיבה בסוכה במקום שריחו רע, אלא שלא יעשה כן לכתחילה, או משום גזירה דרבנן שמא יצא מן הסוכה ויניחנה, או בגלל הבעיה של ברכת המזון שלא במקום אכילה, וכדומה, אך מצד קיום מצוה במקום שריחו רע, פשוט דליכא איסורא, ומשרא שרי אף לכתחילה.

ראיות לאיסור

בזיון המצוה, דין כיסוי הדם ברגלו

י. מאידך בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נז) אחר שהוכיח משחיטה להיתר, כתב להשיב שכל זה הוא בדיעבד, או כשאין לו מקום אחר דהוי כדיעבד, "אבל לכתחילה ודאי אסור, שלא יהיו מצות בזויות עליו, כההיא (שבת כב ע"א) דלא יכסנו ברגל". ע"כ. דהיינו שבשבת שם למדו שיעשה מצות כיסוי הדם בידו ולא ברגלו, שלא יהו מצוות בזויות עליו, ומינה ילפי התם לנר חנוכה שלא ישתמש באורה לרצות מעות, כדי שלא יהו מצוות בזויות עליו. והכי נמי הוא בחולין (פז ע"א), וכך פסק הרמב"ם (שחיטה פי"ד הט"ז) וז"ל, וכשמכסה לא יכסה ברגלו, אלא בידו, או בסכין, או בכלי, כדי שלא ינהוג בו מנהג בזיון, ויהיו מצות בזויות עליו, שאין הכבוד לעצמן של מצוות, אלא למי שצוה בהן ברוך הוא וכו'. עכ"ל. ומינה לומד הרב הלכות קטנות להכא, שלקיים מצוה במקום טינופת אסור, שלא יהו מצוות בזויות עליו. וכ"כ ראיה זו בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קעג) שמתוך שאסרו לכסות ברגל שהוא בזיון, כ"ש שלא יקיים המצוות במקום מטונף. [אלא דאיהו פשיט"ל התם לחלק, בין השחיטה שמותרת במקום מטונף, לכיסוי הדם שאסורה משום בזיון, ולא ביאר למה.] וכ"כ ראיה זו בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז). עוד מדנפשיה כתב הביה"ל (סי' תקפח ד"ה שמע) בלשון "יש לומר בפשיטות" [דהיינו שנוקט כן] לאסור קיום מצוה במקום מטונף משום ביזיון, דבשעה שמקיים מצוה בפועל, הוא עבודה, ואין לעשות עבודת השם דרך בזיון, דהוא בכלל ביזה מצוה. וגדולה מזו אמרו בר"ה (דף לג ע"א) דאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד, והוא רק הכשר מצוה, וכ"ש המצוה עצמה. ע"כ. וביבי"א (הנ"ל ח"ו יו"ד סי' כט אות ד) השיב על ראיית הביה"ל, ששם כל הצורך בצחצוח השופר במי רגלים הוא רק לשיפור קול השופר, ויכולים לצאת יד"ח גם בלא זה, ועל כן אינו הגון לעשות בזיון זה, משא"כ כשא"א, כגון בבית האסורים, משרא שרי. והיינו לשיטתו שמתיר לקיים מצוות במקום טינופת רק בשעה"ד, וכדלהלן.

חילוק בין אם העשיה או המקום מבוזה

יא. ועל כרחך לחלק בין כיסוי הדם להכא, דאל"כ כיצד נפרנס את הני ראיות דלעיל, שמותר להפריש תרומה וחלה ולשחוט ולעמוד מפני זקן במקום מטונף, ולמה לא הוי בכלל שלא ינהג בהן מנהג בזיון, ולמה לא נאסרו לכתחילה. ונראה שיש לחלק בין כשהבזיון הוא מצד עצם עשיית המצוה, לבין כשהבזיון משום המקום, שהבזיון אינו קשור לעצם עשיית המצוה, אלא הוא מגיע משום דבר חיצוני, משום המקום. כשהבזיון

הוא מצד העשייה, בזה האדם עצמו מזלזל במצוה, והוא אסור, כגון כשמכסה עם רגלו את הדם, הבזיון הוא מצד העושה, שעושה את המצוה בצורה בזויה עם רגלו, וכן להשתמש בצורכי חולין בדבר מצוה, להרצות מעות כנגד אור נר חנוכה, בזה, בעצם עשייתו מבזה את המצוה, וכן המדיח את השופר במי רגלים, יש בזה זילזול מצד העושה שמכשיר את המצוה בצורה בזויה, ולכן אסורים כל הני. לא כן בכל שאר המקרים דלעיל [הפרשת תרומה, חלה, שחיטה, עמידה בפני זקן וישיבה בסוכה במקום מטונף], שהעושה אינו עושה את המצוה בבזיון, אלא שהמקום מבוזה, אין בזה בזיון. והסברא שבהני אם נכנס אל חדרי ליבו של עושה המצוה, נראה שאין לו כוונת זילזול במצוה. משא"כ כשעצם עשייתו נעשית בצורה מזלזלת, הרי שהעושה עצמו מבזה את המצוה, ואם נפתח את חדרי ליבו נראה שיש כאן זילזול ופגם במצוה, ודין גרמא ליה לעשות את המצוה בצורות הנזכרות, וזה אסור.

וכחילוק זה יוצא מבואר מהב"י (או"ח סי' כא) דמחד פסק התם הב"י ומפי קמאי, שמותר להכנס לבית הכסא עם טלית [וכאשר הובאו לעיל (אות ד)] והכי הוא בשו"ע (שם סעיף ג), ומאידך פסק (בב"י, ובשו"ע סעיף א) כשאילתות (שלח שאילתא קכו, הביאו הטור שם) שאסור להשתמש בחוטי הציצית לצרכי חולין, וכן בשאר מצוות כגון להריח הושענא, ולאכול את אתרוג המצוה. ונתן השאילתות טעם לדבר, מדין כיסוי הדם הנ"ל, וז"ל, דילפינן מדם, דאמר קרא במה ששפך יכסה, שלא יכסה ברגליו, שלא יהו מצוות בזויות עליו. ע"כ. ואת הדין דמגילה (כו ע"ב) תשמישי מצוה נזרקין, ביאר, שהוא נאמר אחר שסיימו את המצוה. ואולם הטור שם סובר שתשמישי מצוה נזרקין גם קודם שסיים המצוה, ושמותר להשתמש בחוטי הציצית לצורכי חולין, והשיג על השאילתות ולחלק יצא, שהאיסור לכסות את הדם ברגלו הוא כשעושה את המצוה דרך בזיון, משא"כ להשתמש בתשמיש מצוה לצרכי חולין, אינו דרך בזיון, ומותר, אלא שסיים הטור, וטוב להחמיר. והב"י השיגו בזה"ל, ותמהני היאך סתר דברי השאלתות בדחיה בעלמא, ושיש ליישב את השאלתות, שאחרי שהקפידה תורה על עשית המצוה בדרך ביזיון בכסוי הדם, נלמד ממנה לכל בזיון מצוה, שאפילו בזוי כל שהוא אסור, ואין צריך בזיון גמור. והוכיח כן מעוד ראשונים [רמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט) עיטור (שער ב ח"ב דף עה ע"א) ור"ן (מגילה ח ע"א מדפי הרי"ף ד"ה תשמישי)] שג"כ למדו ש"נזרקין" נאמר אחר שנעשה מצוותן, ואילו לדעת הטור, גם כשעוד לא נעשתה המצוה, מותר לזורקן. עכת"ד הב"י. ולדרכו זו של הב"י, על כרחך להוסיף ביאור, דתקשי טובא, אחרי שלמד מכסוי הדם שאפילו "ביזוי כל שהוא אסור", למה התיר שם להכנס בטלית לבית הכסא,

ובזה לא חלק על הטור, ולמה שלא נאסור גם בזאת משום ביזוי כל שהוא, שהרי הוא בשעה שלא עברה מצוותו. ויותר, שבה בשעה ממש שמקיים את מצות ציצית, נכנס למקום מבוזה. ואין זאת אלא דס"ל כחילוק האמור, בין כשהביזוי הוא מצד העושה, לבין מצד המקום. ק"ו לפי דעתו של הטור הנ"ל, שדוקא לכסות ברגל אסור, לפי שעושה את עצם המצוה בדרך בזיון, ואפילו להשתמש בציציות לצורכי חולין מותר, שדוקא לעשות את עצם המצוה בביזיון לכסות עם רגלו את הדם אסור, ק"ו שאין איסור לעשות את המצוה במקום מטונף.

חילוקים נוספים

יב. עוד ניתן לחלק, בין מצוה שאפשר לעשותה פעמים רבות, וחפץ לעשותה גם במקום מטונף, כדי לקיים עוד מצוה, שיש לומר שאין בזה בזיון בעשיית מצוה, אלא אדרבה קידוש ה', שעובד את ה' בכל עת, גם במקום מבוזה. לבין העושה מצוה שאפשר לעשותה פעם אחת, כגון נטילת לולב וכדומה, שבחירתו לעשותה במקום מטונף ולא במקום אחר נקי, יש בה להראות על זלזול ובזיון במצוה. ומהאי טעמא אסור להדיח את השופר במי רגלים לצחצחו, כיון שיכול לנקותו בדרכים רבות אחרות. ובדומה הכי חזי הוית שכתב לחלק בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז) בין מצוה שאפשר לעשותה בכל רגע, ואם יפסיק מחמת המקום המטונף, יפסידה באותה שעה, דכל כה"ג הוי כדיעבד, ולכן בזיון לא יאסרה, ומשום הכי תפילין מותרים מעיקר הדין בבית הכסא, וה"ה במצוות שבין אדם לחבירו. משא"כ המנענע לולב וכדומה במקום מטונף, בחירתו לעשותם במקום מטונף, כשאין לו שום מניעה לעשותם במקום נקי, היא בזיון למצוה, ולכן אין לעשות כן. עכת"ד. ובפרט שהרמב"ם (שופר פ"א ה"ד) ביאר את טעם הדבר וז"ל, ולא יתן לתוכו מי רגלים לעולם מפני הכבוד, שלא יהיו מצות בזויות עליו. ע"כ. הרי שטעמו אינו משום ביזוי עצם המצוה, כאשר כתב הביה"ל, אלא טעמו כדי לא לעורר בזיון פנימי אצל עושה המצוה. ובנידו"ד שחפץ לקיים מצוה גם בהיותו בבית הכסא, אדרבה אינו מעורר אצלו בזיון פנימי למצוה, אלא מרבה בהערכתה, שחפצו לקיימה בכל עת ובכל שעה. [ולכאורה צ"ע שהמ"ב גופיה בסי' תקפו (ס"ק צ) נקט את טעמו של הרמב"ם, ולא כאשר ביאר בביה"ל הנ"ל.] וכן הראנו לדעת לעיל לגבי כיסוי הדם ברגלו שכתבו הגמ' (שבת כב ע"א) והפוסקים הנ"ל, שהוא כדי שלא יהיו המצוות בזויות "עליו". ומעתה הסברא הנ"ל מתחזקת, שכל עיסוקנו הוא בהיפך הגמור, בחפץ לקיים מצוה גם בשירותים, והרי שיש לטעון שזו חביבות ויקור המצוה, ולא ביזיונה. [סברא זו שייכת לגבי נידו"ד שהיושב בטל בבית הכסא, וחפץ להרויח מצוה בינתים, בהתבוננו ביחוד

ה', שאז יש לטעון שהוא יקור המצוה, ברם באמת לגבי נידון הביה"ל סתם לשמוע שופר בבית הכסא, ברור שלא שייכת הסברא של יקור המצוה, כי אם חפץ לייקרה שישמע שופר בבית הכנסת, ומ"מ בנידו"ד שפיר דמי.]

עוד לגבי ראיית הביה"ל לכאורה יש לחלק בין סוגי הביזיון, כי להדיח שופר במי רגלים הוא ביזיון גדול, לא כן לקיים מצוה במקום מטונף. עוד יש לחלק, היות ועסקינן הכא במחשבת אמונה בה' או ביחודו, שלא ניכר לרואים שום עשיית מצוה, כי הכל הוא במחשבותיו, שונה הדבר מהמכסה את הדם ברגלו, או המדיח את השופר במי רגלים, שכל הרואה, יזדעזע על מעשיו, על כן שם יש לומר דהוי בזיון, משא"כ במחשבות ליבו, שאינו ניכר לרואים, אינו ביזיון.

הזוהר

יג. הרחיד"א הנ"ל בטוב עין (סי' יח אות לז), הביא ראיה לאסור עשיית מצוה במקום מטונף מהזוהר (תרומה דף קכח ע"ב) וז"ל הזוהר, דמצוות בעי למקני להו באגר שלים, ובאתקנותא דגרמיה, "ובאדכאותא דמשכניה". ע"כ. הרי שצריך להיות הבית נקי וטהור כשמקיים מצוה. והובא בחרדים (בהקדמה דף ז ע"א). אלא שהרחיד"א גופיה כתב לדחות, דה"מ כשיש בידו לטהר המקום, אולם באנוס יש להקל. ואולם סיים, ועדיין צריך יישוב. ובספר רוב דגן (עטיה בקונ' אות לטובה שבסוף הספר אות יז) אחרי שהוכיח שאסור לעשות מצוה במקום מטונף, סיים, שמעתה דברי הזוהר לעיכובא נאמרו, ולא לכתחילה. עוד הבאנו לעיל בסמוך (סוף אות ב) את חילוק הדרכ"ת (סי' יט ס"ק כא), שהזוהר מירי במצוות חיוביות, ובמצוות קיומיות מודה להיתר, והשבנו עליו, ע"ש.

הזוהר דיבר דברי חסידות

ולענ"ד לא הבנתי, למה לעשות מח' בין הגמ' דידן לזוהר, ולא לבאר שהזוהר מדבר בחסידות. ובפרט שמוכח מתוכו שהזוהר מדבר בחסידות, שהרי כתב בתחילה שצריך לקנות המצוות בשכר שלם, וכי ס"ד דכוונתו לעיכובא, וכי השואל תפילין לא יוצא ידי חובה? על כן ברור שדבר חסידות דיבר הזוהר. והנה כשנפתח את לשון הזוהר, נראה שכן מפורש שם שדיבר על דרגות חסידות, ולא על דינא לכתחילה, שכתוב שם, "לאשתדלא במצוה" "ולאשתדלא ביה בקוב"ה" דהיינו בתיקון השכינה, ושלזכות לרוח הקודש "צריך" שלא ישתדל במצוות בריקם ובחנם, אלא "צריך להשתדל" בהן כראוי, ולפי כוחו בהוצאת ממון וכו', וביאר שזה שונה מהשגת התורה שכן יכולה להיות בחינם, מ"מ עשיית המצוות לא כן "אלא באגר שלים, ובאשתדלותא רב סגי, ובאתדכאותא דגרמיה, ובאתדכאותא דמישכניה, וברעותא דליבה ונפשיה, ולוואי דיכיל

למרווח ליה דישהוי מדוריה עמיה". וממשיך הזוהר, שגם זה בתנאי שילך בדרך ישרה, ולא יסטה ימין ושמאל, ואל"כ מיד תסתלק ממנו השכינה, ולא יכול עוד להרויחה כבתחילה. עכת"ד. הנה שכל המאמר מדבר על השגות גבוהות של עבודת השם באמת, כדי לזכות להשראת השכינה עליו, ועל זה כתב את כל דבריו, ומלבד מקום נקי, הצריך שגופו יהיה טהור, ושישתדל השתדלות רבה, ושיקנה בכסף שלם ללא חסכון את המצוה, ובתנאי שימשיך בדרך ה' ולא יסטה ימין ושמאל, וגם אז "הלוואי" שיוכל להרויח שתשרה השכינה עמו, אלו תוכן דברי הזוהר. וא"כ מה כדמות ראיה יש מהתם להכא לנידו"ד, דעסקינן בחיוב ההלכתי, האם מקום מטונף מעכב את המצוה, אל דברי הזוהר שמדבר על קיום המצוה בדרגות רמות ונשגבות. [ובאמת היא פליאה, איך עלה במחשבה להביא משם ראיה הלכתית, עד כדי כך שהוצרכו הפוסקים לחלק בין לכתחילה לשעת הדחק, ולכאורה כאמור ליכא מהתם קדמות ראיה לדין, אלא לחסידות. ונראה שרבים מהפוסקים הנזכרים, לא ראו את הזוהר במקורו, וגם החיד"א באותה שעה ראהו רק דרך החרדים, שמביא את תוכן דברי הזוהר, כאשר מבואר בדבריהם שראוהו דרך החיד"א, והחיד"א קיצר עד מאוד בהבאת דברי הזוהר, שהביא רק את המשפט האמור, ודין גרמא להני אשלי לסבור שיש ראיה הלכתית מהתם, ההלכות קטנות והדרכ"ת ועוד, ושמא אף ביבי"א כן הוא, אף שנדיר עד מאד למצא כן בדרכו, כדמוכח מציון דברי הזוהר שציין שהוא בפרשת תרומה, והיינו כפי שכתב החיד"א, ולא ציין דף בזוהר כדרכו בקודש, וגם מתוך שהעתיק את לשון הזוהר מהחיד"א, שכתב "ובאתקנותא דגרמיה", ולפנינו הלשון בזוהר "ובאתדכאותא דגרמיה", ולא העיר בזה דבר. ועוד ראה בסמוך שגם הוא חילק בהמשך כאמור.]

שוב ראיתי שכדרכנו כ"כ בעיקרי הד"ט (סי' ה אות טו) שדברי הזוהר הנזכרים לאו לעיכובא, אלא למכשירי מצוה מן המובחר. ואף שהוא לא ראה את הזוהר במקורו, היה די לו בלשון הזוהר שהביא החיד"א כדי להוכיח כן, לפי שמלבד שהזוהר כתב, לקיים המצוה במקום טהור, כתב גם לקיים המצוה "באגר שלים ואתקנתא דגרמיה" ושני אלו וודאי אינם לעיכובא, אלא חסידות, וממילא כן כוונת הזוהר גם לגבי הדבר השלישי שהצריך שם, לקיים המצוה במקום טהור. ע"כ. וכן הכריח בדומה בזוהר שאינו לעיכובא בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז) שנראה מוכרח שכונת הזוה"ק רק לכתחילה, שהרי כתב שם ג"כ באגר שלים, שזה ודאי לאו לעיכובא. ע"כ. גם בשו"ת תורה לשמה (סי' קלב) אחר שהוכיח שמותר לעשות מצוות במקום מטונף כתב, "הא ודאי כל היכא דאפשר לעשותה במקום נקי, צריך לעשות לכבוד המצוה, דהא מצינו אפילו בנרות

שבת הזהירו שלא תתגלה ערות התינוק לפני הנרות והיינו לכבוד המצוה" והביא את הזוהר הנזכר ועע"ש. א"כ חסידות קאמר. גם בשו"ת שם משמעון (פולק חאו"ח סימן ט) כתב שאפשר שדברי הזוהר אינם לעיכובא, ומ"מ סיים השם משמעון מכח הזוהר, מ"מ אנו רואין מזה עכ"פ, שלמצוה מן המובחר ודאי צריך להיות המצוה במקום נקי וכו'. ע"כ. אם כן גם איהו מחשיב את דברי הזוהר כמצוה מן המובחר. וכן הוא בשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' כט סוף אות א) שאף שבתחילה כתב בשם הרחיד"א הנ"ל לחלק בין לכתחילה לבין בדיעבד, ועוד לו במילואים (לאות ג) הביא מהתורה לשמה, שהזוהר מיירי לכתחילה. מ"מ בהמשך (אות ד) הביא מעיקרי הד"ט (או"ח סי' ה אות טו הנ"ל) שכתב, ובעל כרחך שדברי הזוהר בזה אינם לעיכובא, אלא למצוה מן המובחר. ובסיום התשובה כתב היבי"א שדברי הזוהר זהו רק כשאפשר הדבר, וכמ"ש בזוהר (צו דכ"ח ע"ב) דמצוות דאורייתא דמקיימי רבנן תורה איהי לגבייהו, אך אם בלאו הכי לא יוכל לקיים את המצוה, מותר. וכן בשו"ת ציץ"א (ח"ז סימן ה אות ג) כתב, דאי משום הא [הזוהר] אין כל הוכחה, וגם הבעל שם משמעון בעצמו הרגיש בחולשת דבריו בזה, והשיב אחור ימינו, ונשאר לומר, כי עכ"פ מצוה מן המובחר ודאי צריך להיות וכו'. [ועל כן צריך לומר שמש"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' א ד"ה אבל באמת) שמדברי הזוהר הקדוש מבואר שיש איסור לקיים מצוה במקום טינופת, כוונתו חסידות.] ועתה הראני ידידי הרה"ג שמואל כהן שליט"א שכן מפורש גם בדברי המקובל רבי רפאל עמנואל חי ריקי זצ"ל בספרו הון עשיר, שכתב לדייק כי כבר התנא במשנה במסכת ערכין (פ"ח מ"ז) נחת להשמיענו את דברי הזוהר. וכה כתב, "שאינו רשאי", הא דלא קתני חייב, רמז רמז לנו שאין אדם רשאי **לכתחילה** לעשות כן, לחפש אחר הזול להקריב דורון לקונו, אלא מצוה שישלם עשיית המצוה באגר שלים כדאיתא בזהר (תרומה קכח), וכן כתוב בדברי הימים (א,כא) ויאמר דוד וגו' כי לא אשר לך לה' להעלות עולות חנם. עכ"ד. והרי עוד מבואר מדבריו כי גם התנא מודה לדברי הזוהר .

הלומדים שהאיסור משום כוונה למצוה

יד. בשו"ת מעט מים (סי' צה) ובשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' כט) למדו בדרך אחרת, שהאיסור לקיים מצוה במקום הטינוף, הוא משום שמצוות צריכות כוונה, כדנפסק בשו"ע (סי' ס ס"ד) [ולא כאמור עד כה משום ביזיון המצוה] והיה פשוט להם שכשמכוון לשם מצוה, עליו לחשוב לאיזו מצוה, כגון הנני בא לקיים ציווי השם להניח תפילין, ומחשבה זו, פשוט שהיא הרהור בד"ת, ולכן פשוט שאסורה, והובאו דבריהם כאן בהערה היות ולא הישתנו ליבנו לכך בתחילה, שזהו שורש הדברים, על כן הננו להראות

הוכחות לכך, הנה בשו"ת מעט מים (סי' צה בדיבור הראשון) לגבי ספירת העומר במקום מטונף, בתחילה כתב לאסור משום שעצם האמירה "היום שלשה ימים לעומר" היא הרהור בד"ת, שחושב שצוותה תורה וחכמים ז"ל לספור מזמן הבאת העומר. ואף אם לא יאמר "לעומר", מ"מ באומרו "היום כך וכך", הסברא נותנת שהמבין מה שמוציא מפיו, א"א שלא יכוין שזו מצוה דאורייתא או דרבנן, וזה עצמו הרהור בד"ת. ושב והוסיף, גם הכוונה לשם מצוה, היא הרהור "בחוקי האלהים ותורותיו" שחושב, ה' ציווני לספור, ולכן אני סופר, וחשיבה זו היא הרהור בד"ת. וכך בהמשך דבריו (ד"ה ואחר) מבואר שהיה פשוט לו שכוונה לשם מצוה היינו שחושב איזו מצוה ציווני ה', ולכן הקשה על החיד"א בטוב עין, איך כתב שהאסיר ינענע בלולב ללא הרהור, והלא חובה לכוון לשם מצוה, וזהו גופא הרהור בד"ת, וכתב לבארו בג' דרכים, ובדרך השניה תלה זאת ממש בנידו"ד, שסובר הגדול הנזכר בחיד"א, שדי בכוונה "אני חייב במצוה", ולא יהרהר בעיקר המצוה, ועע"ש בשני דרכים נוספות לבארו. וחזינן שמושכל ראשון שלו היה כאמור, שאסור משום כוונה למצוה, לפי שכוונה למצוה בעינן לחשוב איזו מצוה ציווני, וכדי ליישב את הגדול, אמר רק באחד התירוצים שלא כן, שא"צ לכווין לשם איזו מצוה, לא כן בשאר התירוצים.

וכך הוא מושכל ראשון של היבי"א (חלק ו יורה דעה סימן כט) לאורך התשובה, שכוונה למצוה הוי הרהור בדברי קדושה שאסורים, ולכן היבי"א שם (אות ב) כותב שאין ראיה להתיר עשיית מצוה במקומות המטונפים מהפרשה תרומה בבית המרחץ, לפי שמצות הפרשת תרו"מ אינה מצוה, אלא הכשר מצוה, וא"צ כוונה לשם מצוה בהכשר מצוה, וכדין טבילה, ע"ש מפי ספרים, ולכן שפיר יכול להפריש במקום הטינופת, כיון שלא יכוון לשם מצוה. ועוד (שם אות ג) דוחה את הראיה מהמפריש ערום, לפי שערום מותר בהרהור, משא"כ במקום הטינופת שאסור בהרהור, נימא דאסור שם לכוון לשם מצוה. ועוד דחה, דאעיקרא אין ראיה מהני שא"צ כוונה, היות והן הכשר מצוה כבאות ב שבסמוך. ועל פי זה בהמשך (אות ד) דחה את הראיה מהרמ"א (יו"ד סי' יט), דשרי לשחוט במקום מטונף, דשחיטה הוי הכשר מצוה. [ולכן לדרכו ליכא ראיה מלבישת טלית קטן בבית הכסא, וכן ישיבה בסוכה שיש בה ריח רע, שאת הכוונה למצוה עושה קודם לכן בעת לבישת הט"ק, וקודם כניסתו לסוכה.] ולהדיא (באמצע אות ג) כתב, אבל לעשות מצוה במקום מטונף, יש לחוש פן יחשוב בדיני המצוה, ובכוונת המצוה, והו"ל מהרהר בד"ת במקום המטונף דאסור. עכ"ל. הנה לנו שסבור שלכוון לשם מצוה הוי הרהור בד"ת. וכ"כ שוב (אות ה) וז"ל, משום שלא מצאה הקפידה מקום לנוח בעשיית

מצוה במקום מטונף, אלא משום שמצוות צריכות כוונה, וא"א לכוין במקום מטונף, דהו"ל מהרהר בד"ת במקומות המטונפים. עכ"ל. ועוד (אמצע אות ד) למד כן במשנה ברורה (בביה"ל סי' תקפח ס"ק ו) על דרך "אפשר", שכוונה לשם מצוה נחשבת ככוונה בד"ת. ולכן (אות ה) כתב, שלתת צדקה במקום מטונף בודאי מותר, שכל האיסור משום כוונה למצוה, ומצוות שבין אדם לחבירו א"צ כוונה, כמו שהוכיח שם, ודלא כשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קעג) שתלה את המח' דנידו"ד גם בצדקה.

ושם (אות ו) הביא שבשו"ת מעט מים (סי' צה הנ"ל) כתב כדבריו, ושכ"כ גם בטוב עין (סי' יח אות לז), וכוונתו שכתב שם הטוב עין "אמנם יש להסתפק, אם יכול לקיים מצוה במעשה בלי שום הרהור, רק שהוא עושה מצוה ולא עוד, ויעמיד על עצמו שלא להרהר עוד", ועוד סיים הטוב עין, "שפיר דמי לקיים המצוה במעשה בלי הרהור". ולמד שכוונתו "בלי הרהור", היינו הרהור לשם מצוה. וכן היבי"א שם כתב, והשתא לא נפלאת ולא רחוקה דרכו של אותו גדול (בטוב עין) הסובר שבשעה"ד יקיים המצוה בלי כוונה. ע"כ. ומדבר שם היבי"א על כוונה לצאת ידי המצוה, וא"כ גם הוא למד כן בטוב עין. אולם לכאורה בטוב עין אפשר ללמוד אחרת, שאין כוונתו לגבי הרהור לשם מצוה, אלא הרהור בפרטי המצוה, וכדמפרש שיחתו התם וז"ל, נסתפק גדול אחד, ישראל חבוש בבית אסורים והמקום מטונף, שבודאי אסור להתפלל ולברך שם אפי' בהרהור. אך יש להסתפק אם יכול לקיים מצוה במעשה בלי שום הרהור, כגון אם יושיטו לו דרך חלון צר לולב ואתרוג, אם יכול ליטלם בידו באופן שיעמיד על עצמו "שלא להרהר עוד בזה". עכ"ל. ולענ"ד כוונתו, להרהר בפרטי מצוותה, או בברכתה, או בהלל שאומרים בעת התנופה, או במאמרי חז"ל על גודלה וחביבות וכדומה, ולא על כוונה למצוה. ומסתבר שגם הם למדו כדרכנו, אלא שהיות וכתב "בלי שום הרהור", ומושכל ראשון של מרן בעל היבי"א היה, שלכוון לשם מצוה הוא הרהור בד"ת האסור, על כן הבינו בפשטות שלכך כיון הטוב עין באוסרו את ההרהור. ברם יש מקום להשיב כאמור, דמשום הא ליכא איסורא, וכדלהלן. . ובדומה כ"כ הביה"ל (סי' תקפח ד"ה שמע) שתמה, מנא להו למ"א ולמטה אפרים לאסור עשיית מצוה במקום מטונף, וביארם על דרך "אפשר", "משום דצריך כונה לצאת ידי המצוה שצונו השם יתברך, זה גופא ג"כ חשיב כד"ת". דהיינו חשיבת המילים "מצוה שצונו השם" זהו הד"ת, ולא הכוונה לצאת. [אך בשונה מהמעט מים שהצריך כוונה לשם מצוה פלונית, וזה יש בו יותר צד שנחשב הרהור בד"ת, משא"כ דברי המ"ב, ולכן אמרם רק על דרך "אפשר", וגם רק כדי ליישב את המ"א והמטה אפרים, ונראה שאינו נוקט כן, גם כי לבסוף נוקט מטעם אחר משום בזיון, ע"ש.]

הלומדים שהאיסור משום ביזיון

אולם לענ"ד הני אשלי דלעיל ודלהלן שדיברו בנושא זה, האם מותר לקיים מצוות במקום טינופת, ולא העלו על שפתיהם שמשום כוונה למצוה באו, לא למדו כן. [וממילא הראיות דלעיל מהפרשת תרומה ושחיטה במקום טינופת, ישארו על קנם, דשרי למיעבד מצוה במקום מטונף. וזה חוץ מהראיה מתקום והדרת, שבין כה נשארה בעינה, לכל הפחות לגבי מצוה עוברת, וכן הראיה ממצות סוכה במקום ריח רע.] אלא ששורש חקירתם אי שרי למיעבד מצוה במקום טינופת, הוא משום עצם עשיית מצוה במקום טינופת, אי שרי או לא, האם לדמות זאת לאיסור הרהור בד"ת ותפילה וברכות, מדכתיב והיה מחניך קדוש, ומדכתיב דבר ה' בזה, וה"ה אף עשיית מצוה, דבעינן מחנה קדוש, או שעשיית מצוה לא הגיעה לידי איסור זה, כי קדושתה קלה מהני. שכן מבואר מכל הני אשלי רברבי דלעיל, דילפי שהאיסור לקיים מצוה במקום מטונף הוא משום ביזיון, הרי שאינו משום הכוונה למצוה, אלא משום בזיון עצם המצוה, שכן הוא בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נז) ובשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קעג) ובביה"ל (סי' תקפח ד"ה שמע) ובשו"ת לב אברהם (או"ח סימן יז).

ועוד ראה דהכי הווה פשיטא ליה לאידך גיסא, ומושכל ראשון שלו שאין בדין זה משום איסור כוונה למצוה בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' טו) שדן לגבי קריאת סיפורי חסידים בבית הכסא, והוכיח להיתר מכך שהסכמת הפוסקים שבא"א באופן אחר, מותר לעשות מצוה במקומות המטונפים, כגון אסיר בבית האסורים, אף שבעת קיום המצוה, ודאי מתעורר האדם לאמונה בקב"ה ואחדותו, דקי"ל מצוות צריכות כוונה לחשוב שעושה דב"ז לשם השם יתברך, ולא נאסר מהאי טעמא. ועל כרחך כאמור, כיון שעיקר עיסוקו במצוה, ובעקיפין מתעורר לחשוב באחדותו יתברך, אין קפידא. ע"כ. וכן מבואר בעיקרי הד"ט (או"ח סי' ה סוף אות טו) שאחר שהוכיח שמותר לעשות מצוה במקום מטונף, התקשה, הרי בהכרח הוא מהרהר בעשיית המצוה, וזה כהרהור בד"ת, ודחה בלשון "אם לא שנאמר", שאיסור הרהור הוא בברכות ובד"ת, ולא להרהר בעשיית המצוה. וסיים "ויש ליישב קצת". ע"כ. הנה לנו שמשום כוונה לשם מצוה, לא העלה על שפתיו, ק"ו שלא סבר שזו השאלה ההלכתית שעליה סובב כל הנידון, וגם למעשה מתיר, הרי שלא חושש לזה. [ובשו"ת שם משמעון (פולק או"ח סי' ט) אסר לקיים מצוה לכתחילה בבית הכסא, משום שבוודאי מהרהר בעצם קיום המצוה, ודאי לא גרע עכ"פ מהרהור בד"ת, ואסור להרהר במקום הטינופת בד"ת. ע"כ. דהיינו גם הוא לא העלה בדעתו לאסור משום הכוונה לשם מצוה, אך הוא למעשה מחדש לאסור יתירה מכך, רק

משום שחושב בדעתו על עשיית המצוה. וכיוצ"ב הובאו לעיל דברי הבא"ח (ש"א ויצא הלכה טז) שאסר אף להרהר את הדרך להשגת המצוה, ושדן בזה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נז), ושבספר בית השואבה (אשכנזי הלכות סוכה אות ד) אסר.] גם בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז ד"ה ובמצוות שצריכות ברכה) חלק על הביה"ל הנ"ל, שכוונה לשם מצוה אינה נחשבת ד"ת, ולכן אין איסור לכוונה במקום הטינופת. ועוד צירף את דעות הפוסקים שהביאם להלן (סי' כג) שאיסור הרהור בד"ת במקומות המטונפים הוא מדרבנן, והיות וכוונה לשם מצוה מעכבת את המצוה, על כן אף אם נחשבת הכוונה לשם מצוה הרהור בד"ת, י"ל שידחה איסור דרבנן, בשביל לקיים מצוה ד"ת.

וכן יצא לדעת הח"א והמ"ב ודעימייהו שיובאו להלן (סימן ג סעיף ב), שבמצוות שפועל לעשותם, די בעצם העשיה, וא"צ כוונה פעילה "לשם מצוה", שעצם הדבר שנכנס לסוכה לישון בה, גם ללא חשיבה לשם מצוה, הוי כוונה לשם מצוה, כי אחרת למה בא אל הסוכה, וכן על זה הדרך, וממילא בכל כה"ג ליכא כוונה פעילה לשם מצוה, ואין מקום לאסור עשיית מצוה במקום מטונף מטעם המעט מים והיבי"א, משום כוונה לשם מצוה.

וכן יצא מדברי ערוך השלחן ודעימיה שיובאו להלן (סימן ג סעיף ד) דסגי לכוון לשם מצוה, וא"צ כוונה לשם מצוה פלונית, הרי שאין איסור לעשות מצוה במקום מטונף, משום שכוונה לשם מצוה פלונית, היא הרהור בד"ת, וא"צ לכוון למצוה פלונית, אלא די לכוון לשם מצוה.

וא"כ כדי שלא להכנס אל בית הספק הזה, די שיכוון קודם עשיית המצוה הנני בא לקיים מצוה [ושלא יפרש בדעתו איזו מצוה בא לקיים, וגם לא יעלה בדעתו את המחשבה "שציוונו השם"] ושוב ליכא משום הרהור בד"ת גם לדעת היבי"א. או שיכוון לשם מצוה קודם בואו לבית הכסא. ובאמת דמדינא במצוות שפועלים לעשותם א"צ כוונה לשם מצוה כלל, ודי בכך שחפץ לקיים את המצוה ופועל לעשותה, כגון בשילוח הקן די שמקיים בפועל שילוח הקן גם ללא מחשבה לשם מצוה וכן במצוות ישיבה בסוכה, שפיר הוי לשם מצוה, והוא על פי יסוד הח"א שהסכימו עימו הפוסקים ומפי הראשונים וכאשר יתבאר להלן (סימן ג סעיף ב) שאל"כ לשם מה בא אל הסוכה או הפריח את האם, ועל הדרכים הנזכרות יוצא מן המח'.

תמצית דעות הפוסקים להלכה

המתירים

טו. למען הסדר הטוב, נלקט את תוכן דברי הפוסקים בהאי מילתא, הרחיד"א בטוב עין (סי' יח אות לז) הסתפק, האם מותר לקיים מצוה במקום מטונף. ובעקרי הד"ט (או"ח

סי' ה אות טו) התיר מדברי הרמ"א דשרי לשחוט במקום מטונף, ושדברי הזוהר בוודאי חסידות המה. אלא שהוקשה לו, שבהכרח הוא מהרהר בעשיית המצוה, וזה כהרהור בד"ת. ודחה בלשון "אם לא שנאמר", שאיסור הרהור הוא בברכות ובד"ת, ולא להרהר בעשיית המצוה. וסיים "ויש ליישב קצת". ובשו"ת נכח השלחן (לבטון או"ח סי' ז) פשט להיתר את ספקו של הרחיד"א, לפי שכל האיסור בהפרשת חלה הוא משום הברכה, הא משום המצוה משרא שרי. וכתב כן בפשטות ולא הוצרך להביא לכך שום ראיה. בספר יסוד ושורש העבודה (שער א פרק ז) לגבי מצוות ואהבת לרעך כמוך ובצדק תשפוט עמתך כתב וז"ל, ושני מצוות אלו, יכול האדם לקיימם בכל עת ובכל שעה ובכל רגע וכו', שאם רואה או שומע על חבירו איזה טובה, והוא שש ושמח בלב שלם ממש, כאילו בא לו אותה הטובה, הרי קיים מ"ע זו של ואהבת וכו', במחשבה. וכן ח"ו להיפך ר"ל, נמצא מ"ע זו יכול האדם לקיים בכל עת שתבא לידו, **אפילו אם הוא במרחץ או בשאר מקום שאינו נקי** . וכן מ"ע של בצדק תשפוט וכו', יכול האדם לקיים במחשבתו ג"כ בכל עת שיתרחש. משא"כ בשאר מ"ע ול"ת שבכל התרי"ג מצוות. **ואף במקום שאין נקי** יכול האדם להעלות על דעתו לשמוח בטובת חברו, הן בחול, הן בשבת וי"ט. ובחול יכול גם כן לצער עצמו בצרת חבירו, משא"כ שארי מצוות התלויים בזמן או במקום. עכ"ל. וכן בשו"ת תורה לשמה (סי' קלב) התיר, אלא שמשום חסידות אין לעשות מצוה במקום מטונף. וכן בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ג סי' לט אות ד) התיר ליטול ידים בלא ברכה במקום מטונף, על פי הרמ"א שהתיר שחיטה. ובשו"ת צי"א (ח"ז סימן ה אות ג) כתב, דאי משום הא [הזוהר] אין כל הוכחה, ותפס את הראיה מהרמ"א בדיני שחיטה, דחזינן מינה שאין לאסור משום כוונה לשם מצוה. [ועל כן צריך לומר שמש"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' א ד"ה אבל באמת) שמדברי הזוהר הקדוש מבואר שיש איסור לקיים מצוה במקום טינופת, כוונתו חסידות.] ויתירה מכך בשו"ת יד אליהו (רגולר או"ח סי' יד) על דרך אפשר כתב, שכדי לא להתבטל מק"ש, שרי לקרותה במקום טינופת, והאיסור והיה מחניך קדוש, אינו אלא היכא דאפשר. ובלא ברכה פשיט"ל דאפשר לקיים המצוה. וכן בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' א אות י) פשיט"ל דשרי לעשות מצוה במקום מטונף, וכל חקירתו שם היא לגבי מצוה שבמחשבה, אם מותרת במקום מטונף, שיש לה דין כשל הרהור בד"ת, ולכן כתב שאין ראיה להתיר ממנחות (מג ע"ב) מדוד שהצטער שאין עמו מצוות בבית המרחץ, עד שנזכר במצות המילה, שבודאי דוד המלך גם רחיצתו הייתה לשם שמים, כדאיתא בשו"ע (סי' רלא) בכל דרכיך דעהו, אלא שנצטער על שאינו מסובב בחפצי מצוה, כדאיתא שם בגמ', דקאי אתפילין, אציצית ואמזוזה. ע"כ.

האוסרים

טז. בספר רוב דגן (עטיה בקונ' אות לטובה שבסוף הספר אות יז) כתב לאסור, מדאסרו קימה בפני זקן בבתי גוואי, אלמא דתלו איסור עשיית מצוה במקום מטונף, באיסור הרהור בדברי תורה, ומינה נילף לכל מקום, שבמקום שאסור להרהר בתורה, אסור לקיים מצוה שם. מלבד דברים שמוכרח הוא לעשות בלא המצוה, משום חיי נפש, כגון אסיר שהביאו לו לאכול רק מצה, יותר לו לאוכלה בפסח, ולעשות את המצוה משום חיי נפש, ובלא כוונה לשם מצוה. ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נז) אסר לקיים מצוות לכתחילה במקום הטינופת, משום ביזיון המצוה, וכשם שאסרו לכסות הדם ברגלו משום ביזיון. אולם לשחוט התיר במקום מטונף לשוחט הרגיל במלאכה זו, שלכן אינו צריך להרהר בפרטי ההלכות. ואם מתעורר לו ספק הלכתי, עליו לצאת למקום אחר, ושם יהרהר. וכן בבן איש חי (ש"א סוף ויצא הלכה טז) פסק וז"ל, אסור להרהר בד"ת בבית הכסא ומבואות המטונפות, וכן בבית המרחץ הפנימי, וה"ה דאסור להרהר בצרכי מצוה, הן בענין צדקה, הן בצרכי שבת, הן בצרכי סוכה ולולב ומצה וכיוצא. עכ"ל. ואי אוסר להרהר בצורכי מצוה, ק"ו את עצם עשיית המצוה. [ברם לא ידעתי מנ"ל הא. שוב אחר זמן מצאתי כן בספר אור צדיקים למהר"ם פאפירש (בריש הספר סי' אות יא) שכתב וז"ל, אין להרהר בבית הכסא בשום צורך מצוה, אלא יהרהר בצרכי הוצאות ביתו. ובשבת שאסור להרהר גם בזה, יהרהר בבנינים נאים ומצויירים, וכמ"ש בספר חסידים. עכ"ל. וראה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נז) שעמד על כך, ובספר בית השואבה (אשכנזי הלכות סוכה אות ד) כתב, משם ההלכות קטנות הנ"ל לאסור בזה האיסר. ואני לא ראיתי כן בדבריו, ע"ש. וגם איני מצליח להעלות את פסק הבא"ח הנ"ל עם התורה לשמה (סי' קלב) שבסמוך, שהתיר.] וכן במשנה ברורה (סי' תקפח ד"ה שמע) מבואר שאוסר.

הדרכ"ת (סי' יט אות כא) מחלק בין מצוה חיובית שאסור לעשותה במקום הטינופת, כמש"כ הזוהר, לבין מצוה קיומית כשחיטה שמותר, כמש"כ הרמ"א (יו"ד סי' יט). [ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן ה אות ג) מצדד כדבריו. ברם כבר השבנו על דבריו לעיל (אות יג) שלא ראה את הזוהר במקומו, ודין גרמא ליה למימר הכי, כי הזוהר דיבר מדין חסידות ולא מעיקר הדין.]

ובשו"ת שם משמעון (פולק או"ח סי' ט) הסיק שטלית קטן שרי בבית הכסא והמרחץ, וכדמוכח ממצות מילה בבשרינו, שנכנסין בה לביהכ"ס ולמרחץ, וממילא ה"ה ט"ק. אך לעשות מצוות במקום טינופת, יש לאסור, שבודאי מכוון לקיים את מצות הבורא,

וודאי לא גרע עכ"פ מהרהור בד"ת, וא"כ ודאי אינו נכון ואינו ראוי, שיהיה זה במקום שאסור להרהר בד"ת. ושכן מבואר בזוהר (הנ"ל). ואף שבעיקרי הד"ט כתב, שדברי הזוהר אפשר שאינם לעיכובא [אינו מדוייק, לפי שעיקרי הד"ט כתב שהזוהר בדרך חסידות מיירי. וגם לא כ"כ על דרך אפשר, אלא בתורת וודאי, וכיוצ"ב העירו בשו"ת צי"א (ח"ז סימן ה אות ג).] מ"מ, עכ"פ למצוה מן המובחר, ודאי צריך להיות המצוה במקום נקי, וכו'. עכת"ד.

המתירים רק אם יפסיד את המצוה

יז. בשו"ת מעט מים (סי' צה) לומד שהאיסור לקיים מצוה במקום מטונף, הוא משום כוונה למצוה, אלא שהיות והרהור בד"ת נאסר לכתחילה, לכן אנוס שיתבטל מהמצוה, רשאי לעשות את המצוה בלא ברכה, אע"פ שמהרהר לשם מצוה. וכיוצ"ב העלה בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קעג) בספירת העומר, שאם יאבד את המצוה, כי אינו יוצא יד"ח בהרהור, התיר לספור במקום מטונף בלשון לעז, או בכתיבה למנות ימים ושבועות, כדי שלא יאבד את מצות הספירה, וגם זה בלא ברכה. ומאידך לכתוב ס"ת, ואפילו להניח ספר תורה במקום מטונף בוודאי אסור. ולכתחילה שחיטה מותר, וכיסוי הדם אסור משום בזיון המצוה. [ולא ביאר מה חילוק יש ביניהם]. וכ"כ עוד בספרו מועד לכל חי (סי' ה אות ו). ודעת היבי"א להלכה (ח"ו יו"ד סי' כט סוף אות ב) שבשעה"ד אפשר להקל, שלדעתו האיסור לקיים מצוה במקום מטונף, אינו משום ביזוי המצוה, אלא משום החובה לכוון לשם מצוה, ובמקום מטונף הוי מהרהר בד"ת שאסור, וכפי שנתבארה שיטתו לעיל (אות יד), ולהלכה לדעתו בשעה"ד יש להקל, בהשען על סיעת הפוסקים דס"ל שאפי' מצוות דאורייתא א"צ כוונה, ולכן יקיים את המצוה בלא כוונה. [ואף דלשיטתיה דחה את הראיות להתיר, וכאשר הבאנו דבריו לעיל, ברם הראיה מתקום והדרת לא דחאה. וי"ל שיבארה, דשאני התם שאי אפשר אחרת, היות ועתה עובר הזקן, והוי כדין שעה"ד שהתיר, ועל כן שרי מעיקר הדין, ברם כל היכא דאפשר אח"כ, אסור.] ויותר צידד היביע אומר (אות ד), אחר שכתב שהרהור במקום מטונף אסור מדרבנן [הדיבור אסור ד"ת], ושהרשב"א ודעימיה, ופסקו הב"י, שאם בעומדו בתפילה היו מי רגלים שותתין לו, פוסק, ואסור לו להרחיק ד"א, היות והוא באמצע התפילה, ומה שנאסרה תפילה כנגד מי רגלים מן התורה, הוא כנגד עמוד, ושלא כנגדו, הוא מדרבנן. ורבנן שאסרו הוא קודם התפילה, אך כאן שהוא באמצע התפילה, אסור להפסיק.

דהיינו רבנן לא תיקנו לבאמצע התפילה. ולפ"ד הרשב"א וסיעתו הנ"ל, ה"נ הכא בדין הרהור בד"ת במקום מטונף, למ"ד דהוי רק מדרבנן, יש לדמותו למי רגלים, דבדיעבד, וכן בשעה"ד היכא דלא אפשר, שפיר דמי לקיים מצוה בכוונתה. ויש לחלק. עכ"ל. דהיינו בשע"ד, מראה פנים להקל לקיים מצוה עם כוונה לשם מצוה במקום טינופת. [אלא שסיים "ויש לחלק", אם כן לא נראה שסומך על זה למעשה.] ושם (אות ה) כתב, שלתת צדקה במקום מטונף בודאי מותר, שכל האיסור משום כוונה למצוה, ומצוות שבין אדם לחבירו א"צ כוונה, ודלא כשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קעג) שתלה את המח' דנידו"ד גם בצדקה. ומסקנת היבי"א, דבאנוס שרי לעשות מצוה, שכ"כ שם כמה פעמים (אותיות ד,ו ובמסקנתו) וכ"כ שם (באות ו) משם שו"ת מעט מים (סי' צה) שהאיסור להרהר בתורה הוא לכתחילה, לא כן במקום שמתבטל מהמצוה שרי, כדמוכח מדברי הב"י (סי' פה) משם רבינו מנוח מן הירושלמי, דאנוס שרי בהרהור בד"ת, במקום הטינופת. ע"כ. וכ"כ בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז) שלכתחילה אסור משום שלא יהיו המצוות בזויות עליו. ומה שאמרו שיפריש דמאי במרחץ, ושחיטה במקום מטונף, ותפילין בבית הכסא, לא היה קשה עליו להעמידם באוקימתא, דכל הני אמרו רק בדיעבד, או בשעה"ד דכדיעבד דמי, ולא לכתחילה. ושוב הוקשה לו מד' כנפות דשרי בבית הכסא, ולכן לחלק יצא בין סוגי המצוות, באלו יש בזיון ובאלו לא, טלית כיון שהיא חובת מנא, וכל שעושה האדם הוא לבישת בגד, ו"אגב" מתקיימת מצוה, על כן אינו נראה בזיון המצוה, משא"כ שחיטה שכל מהותה היא מעשה מצוה, אסור לכתחילה לעשותה במקום מטונף. וכן מצוות שבין אדם לחבירו, וקימה בפני זקן [אילולי הפסוק] במקום מטונף, אינם נראים בזיון למצוה, היות ותכליתם לסייע לחבירו, ומה זה משנה אם המקום מטונף או לאו, העיקר שמסייעו או שמכבדו. ועוד חילק בין מצוה שאפשר לעשותה בכל רגע, ואם יפסיק מחמת המקום המטונף, יפסידה באותה שעה, דכל כה"ג הוי כדיעבד, ולכן בזיון לא יאסרה, ומשום הכי תפילין מותרים מעיקר הדין בבית הכסא, וה"ה להתיר מצוות שבין אדם לחבירו. משא"כ המנענע לולב וכדומה במקום מטונף, בחירתו לעשותם במקום מטונף, כשאין לו שום מניעה לעשותם במקום נקי, היא בזיון למצוה, ולכן אין לעשות כן. עכת"ד. ויקשה על מהלכו מדין ישיבה בסוכה במקום טינופת דשרי מדינא, וכנזכר לעיל, ולדרכו שהיא מצוה מעשית לכתחילה, לכאורה היה עליו לאוסרה, ועע"ל (אות יב) מש"כ על דבריו. וכ"כ בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' טו) שדן בקריאת סיפורי חסידים בבית הכסא, והוכיח לקולא, בין היתר מכך שהסכמת הפוסקים שבא"א באופן אחר, מותר לעשות מצוה במקומות המטונפים, כגון אסיר בבית האסורים,

אף שבעת קיום המצוה, ודאי מתעורר האדם לאמונה בקב"ה ואחדותו, דקי"ל מצוות צריכות כוונה, לחשוב שעושה דב"ז לשם השם יתברך, ולא נאסר מהאי טעמא. ועל כרחך כאמור, כיון שעיקר עיסוקו במצוה, ובעקיפין מתעורר לחשוב באחדותו יתברך, אין קפידא. ע"כ.

קיום מצוה במקום מטונף משום חסידות

גם לדרכנו, שצידדנו כסיעת המתירים דשרי לקיים מצוה במקום מטונף, יש לסייג זאת, שמשום חסידות, עדיף לקיים את המצוה במקום נקי, כדי לכבד ולייקר את המצוה, וכדחזינן בשו"ת תורה לשמה (סי' קלב), שאף שהתיר לקיים מצוה במקום מטונף, כתב דמשום חסידות, כל היכא דאפשר לעשות המצוה במקום נקי, צריך לעשות כן, לכבוד המצוה. וכמו שבנרות שבת הזהירו שלא תתגלה ערות התינוק לפני הנרות, והיינו לכבוד המצוה. וכן צריך להזהר לכסות הערוה, ולהסיר הטנוף בעת שאוכל מצה של חיוב, ובעת ישיבתו בסוכה, וכן בשאר מצוות, ושכן הוא בזוהר תרומה הנ"ל. עכת"ד. ויש להוסיף את כל הנזכר לעיל (אות ד בהערה) בדיני בזיון, שהוסיפו הפוסקים דברים רבים משום חסידות, ואת דברי הזוהר דלעיל (אות יג), ודון מינה ואוקי באתרין, שמשום חסידות לקיים את המצוה בהידור, כל שהמקום טהור יותר, עדיף טפי. ברם יש לחלק, בין אופן שאי אפשר לו לעשות את המצוה רק במקום מטונף, שאז בוודאי שלא שייכת סברת חסידות, שלא שייך לטעון חסידות כשיפסיד את המצוה, דהוי חסידות של שטות, וכמו שרבים מהפוסקים הנזכרים לעיל בסמוך, חילקו בין היכא דאפשר להיכא דא"א.

קיום שש מצוות תמידיות בבית הכסא

ד. לאור האמור בהלכה קודמת, היה מקום להתיר לקיים את מצוות יחוד השם, ומצות האמונה במציאות השם, במקום מטונף, כגון בבית המרחץ ובבית הכסא לחשוב על יחוד השם. ברם באמת יש לאסור זאת מצד אחר, משום שעצם החשיבה שהשם הוא האלהים, גם אם לא חושב על פסוק זה, אלא חושב שהשם הוא הכח היחידי השולט בעולם, וכדומה, עצם חשיבה זו היא הרהור בדברי תורה, האסור במקום מטונף, ולכן אסור הדבר. [ועיין בפנים במה שצידדנו אם יכוון לחשוב על יחוד הבורא, רק כדי לקיים את מצות היחוד, ועם כוונה נגדית שלא לשם מצות ת"ת, האם מותר הדבר.]

מצוות האמונה ויחוד ה' בבית הכסא

א. אחר עלות כל זאת בהלכה קודמת, בא נבא אל נידו"ד [שזו כל הסיבה שעסקנו בנושא זה בהלכה קודמת כדי לבא לכאן], מה הדין לקיים מצוות יחוד ה' והאמונה במציאות האל במקום הטינופת, שלכאורה לאור האמור מותר הדבר, היות והוכח,

שמותר לחשוב על הבורא במקומות המטונפים (כדלעיל סעיף ב), ועוד הוכח לעיל, דליכא איסורא למיעבד מצוה במקומות המטונפים (כבסעיף קודם), וכאן קיל טפי, כיון שהוא במחשבה, ולא ניכר שעושה מצוה, וליכא ביזיון. וגם אם לא יעשה עתה, יפסיד עשייתה עתה, ובכה"ג קיל טפי, וכאשר נתבאר כל זה (סעיף קודם אותיות יב,יד), ואף לכוון לשם מצוה במקום מטונף שרי וכדלעיל (סעיף קודם אות יד) [אא"כ יהרהר מהי המצוה, ואת פרטיה, שאז יבא לידי איסור הרהור בד"ת.] ממילא לכאורה ה"ה בנידו"ד, לחשוב על הבורא במקומות המטונפים כדי לקיים את מצות האמונה, או מצות יחוד ה', שפיר דמי.

קיום שש מצוות תמידיות בבית הכסא

ברם דין זה שנוי במחלוקת, האם מותר לקיים את שש מצוות תמידיות [שבהם גם מצות האמונה ומצות יחוד ה'] במקום מטונף, או שאסור הדבר. ונביא את שיטות הפוסקים.

האוסרים וראיותיהם

תחילה וראש, עם האוסרים יעמדו כל הני אשלי רברבי הנזכ"ל (סעיף קודם) האוסרים לקיים מצוה במקומות המטונפים, ויחולק בין טעמי האיסור, כל מר כדאית ליה.

דוד המלך

בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד תנינא סי' קעא) הביא מספר אמרי דוד (מצוה כה כתר תורה ס"ק א), שהוכיח ממנחות (מג ע"ב) מדוד שבמרחץ הצטער שהיה ללא מצוות, ותקשי, שהיה יכול לקיים מ"ע של האמנה במציאות ה', הרי זה מוכיח, שאסור לקיים מצוה זו בבית המרחץ. וכן כתבו רבים וכדלהלן. אולם הלבושי מרדכי השיבו, שהיות ומצוה זו נעשית רק במחשבה, צערו של דוד היה דוקא על מצוות התלויות במעשה, שרק עליהן אנו מברכין אשר קדשנו במצוותיו, לפי שהמח יותר רוחני משאר אברים, ועל כן שאר האברים צריכים להתקדש יותר, לפי גודל ריחוקם, ועל קדושת שאר אברים הצטער דוד. ע"כ. וקילס את דחייתו בשו"ת אור דוד (יונגרייז סי' לא), שהיות והאר"י (הביאו המ"א סי' כא ס"ק ב) הוכיח חיוב לבישת ט"ק גם בלילה מדוד, דאל"כ גם בלילה היה לו להצטער שמחוסר מצוות הוא. ואילו לאמרי דוד אין ראיה, כי י"ל שקיים מצות מחשבה בבורא. ועל כרחך כלבושי מרדכי, שצערו של דוד היה על חסרון מצוות מעשיות. ע"כ. גם בשו"ת להורות נתן (ח"א סימן או אות י) כתב לדחות ראיה זו, שבודאי דוד המלך גם רחיצתו הייתה לשם שמים, כדאיתא בשו"ע (סי' רלא) בכל דרכיך דעהו, אלא שנצטער על שאינו מסובב בחפצי מצוה, כדאיתא שם בגמ' מנחות חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות בתפילין ציצית ומזוזה, ועל כך קאמר שנצטער דוד במרחץ. ע"כ. וע"ע בהקדמת

ספר נטע בתוכינו (פרידמן בהקדמה עמ' יז). ועתה ראיתי בספר כנסת ישראל (עמ' יא) להגרי"ח סופר שליט"א שאחיו הגאון רבי ראובן סופר שליט"א הוכיח כאמור לאסור מדוד, ועוד הביא בהמשך שכ"כ גם בספר אמרי דוד (מצוה כה כתר תורה ס"ק א) לדחות את הראיה מתמיד (שנדון בה להלן בעז"ה), ושהראיה מדוד המלך היא ראיה ברורה. אולם הגרי"ח סופר השיב מדנפשיה בדומה לאמור, שהקפידה של דוד היתה כנזכר שם, כגון על תפילין או מילה, שהן מצוות שמקיימים אותם באברים המיוחדים לאותה מצוה, משא"כ הרהור בבורא שמקיימה במח, ואין המח מיוחד למצוה זו. וששוב הראהו אחיו בברכ"י (סי' ח אות ז) שתירץ כעין זה לענייננו ותלי"ת. וע"ע במחז"ב (סי' כא אות א). ועל דחיית הלבושי מרדכי הנ"ל, כתב שיש להשיבה. ע"כ.

ואני כשלעצמי לא הבנתי את הדיון ההלכתי מדוד המלך, שלפי הפשט הפשוט בגמ' מנחות (מג ע"ב) אין ראיה, שהגמ' כתבה, חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות תפילין ציצית ומזוזה, ושעל כך אמר דוד "שבע" ביום הללתיך, וכדפרש"י התם שהתפילין, שתים. ציצית ארבע. ומזוזה אחת. הרי שכל שמדובר כאן הוא על חביבות מיוחדת של מצוות מיוחדות, שבהן מסובבים ישראל בפועל בצורה גשמית. ועליהם הצטער דוד בבית המרחץ שאינם איתו, ולא הצטער על תרי"ג מצוות, שכלל לא מדובר בהן כאן. וא"כ גם אם נימא שמותר להרהר בבורא, ושדוד הרהר בפועל בבורא בבית המרחץ, מ"מ לא יהיה לו בזה נחמה, שצערו היה על מצוות מיוחדות שמסובבים בהם בפועל, והם אינם איתו עתה, עד שהשית ליבו למצות מילה, שאף בה מסובב האדם.

עוד תקשי לדידהו, מה צער הרגיש דוד בחסרון המצוות, והלא מצוות רבות ישנן בידו בכל עת פאות וזקן, תורתו שעוסקים בה וכו', מעקה שבביתו שאף שאינו נמצא בביתו, מ"מ מקיים בה מצוה עתה. גם בפועל עתה מקיים מצוות המרחץ, דיני צניעות ורחצה, פוק חזי כמה הלכות רבות יש בשו"ע (סי' ג). וגם אם לא היתה בידו שום מצוה, מה צער יש בכך, אדרבה שמחה יש שעושה את רצון ה', שבמקום זה לא תהיה מצוה בידו. ועל כן בוודאי שאין דברי האגדה הנזכרים כפשטם, אלא שבאו לומר רעיון נשגב או דברי סוד וכדומה, ובאמת היא פליאה כיצד ניתן להוכיח הוכחה הלכתית מדברי אגדה אלו, על דוד המלך, והלא נודע ומפורסם שאין לומדים הלכה מדברי אגדה, כמו שכתבו הגאונים והראשונים, ושהיא ברייתא מפורשת "אין מקשין בהגדה" ראה כאן בהערה הרמב"ם באגרותיו (מהדו' שילת ח"ב עמ' תסא, ובתשובות הרמב"ם בלאו סי' תנז) כתב, כל אותן הדברים דברי הגדה הן, ואין מקשין בהגדה. וכי דברי קבלה הן, או מילי דסברא, אלא כל אחד ואחד מעיין בפסוק כפי מה שיראה לו בו, ואין בזה לא דברי קבלה, ולא

אסור ולא מותר, ולא דין מן הדינין, ולפיכך אין מקשין. ושמא תאמר לי כמו שיאמרו רבים, וכי דברים שבתלמוד אתה קורא הגדה?! הן! כל אלו הדברים וכיוצא בהן הגדה הן מענינם, בין שהיו כתובין בתלמוד, בין שהיו כתובין בספרי דרשות, בין שהיו כתובין בספרי הגדה. ושלום. עכ"ל.

ועוד באגרותיו (מהדו' שילת ח"ב עמ' תפח) ביאר, שאין בחזיון הכוכבים גילוי עתידות, ואע"פ שיש גמרות המורות שיש בהם ממש, כתב וז"ל, ואל יקשה זה בעיניכם, שאין הדרך שיניח אדם הלכה למעשה [היינו דברים שנתאמתו, וכמו שכתב שם שהוכח מן המחקר שאין בכוכבים גילוי עתידות.] ויהדר אפירכי ואשנויי. וכן אין ראוי לאדם להניח דברים שלדעת, ושכבר נתאמתו בראיות, וינער כפיו מהן, ויתלה בדברי מי מן החכמים [דהיינו ישען על גמרא], שאפשר שנתעלם ממנו דבר, או שיש באותן הדברים רמז, או אמרן לפי שעה ומעשה שהיו לפניו. הלא תדעו שהרי כמה פסוקים וכו', וסיים, שבזה גילה את כל ליבו. ע"כ. והרי לנו שלא הוצרך אפילו לנסות ליישב את הגמרות המורות שיש בחזיון הכוכבים עתידות, וזאת לפי שביאר שאין הדרך להניח דבר שכלי ברור [וכן היא לדעתו עתידות בכוכבים], עד שנקרא הלכה למעשה, ולחפש קושיות ותירוצים על דבר זה מדברי הגמ', וגם אם תבא לפניו סתירה מהגמרא, נבאר את הגמ' באיזו דרך שתהיה, כגון שהיא באה לומר סוד, משל, רעיון פנימי, לאו דוקא, למשוך את הלב, עיקרו לדבר הנראה שולי בו וכדו'. וגם אם לא יעלה בדעתינו שום דרך ליישבה, לא מפני זה נשליך את השכל אחורה, ונאמר שבודאי יש תשובה בביאור הגמ' ואיני יודעה. עוד כתב בסוף הקדמתו למורה הנבוכים, ז' סיבות לסתירות שנמצאו אצל המחברים, וכתב וז"ל, אבל הסתירות המצויות ברוב ספרי המחברים והמפרשים זולת מי שהזכרנו, הם לפי הסיבה הששית. [שביאר לעיל שהם סתירות מן היוצא מתוך דברי שני מאמרים, ולא מן המפורש, לאו בפירוש איתמר אלא מכללא. והן לפי שייעלם הדבר מן המחבר, ויחשוב שאין סתירה.] וכך ימצא במדרשות ובהגדות, סתירות גדולות כפי הסבה הזו, ולפיכך אומרים אין מקשין בהגדה. ומצוי בהם גם סתירות כפי הסבה השביעית. [שביאר לעיל שמחמת עומק הדברים הוכרחו להסתירם, ומשל ההסתר גרם להמשיך את אמירת הדברים לפי הקדמה מסויימת, הסותרת מאמר אחר המוסתר בהקדמה אחרת. או שהאומר אמרו לכתחילה בהקדמה שאינו סובר אותה, לגודל הכרחו להסתיר]. עכ"ל. והרי שכלל היה בידו "אין מקשין בהגדה". ובתשובות הגאונים שבסמוך מפורש, שהיתה לפניהם ברייתא כזו, והיא אינה לפנינו, ובזה אשכחנא פתרנא לאלו דברי הרמב"ם, מנין

כתב, ולפיכך אומרים אין מקשין בהגדה, "אומרים" היינו הברייתא האבודה מאיתנו. וא"כ הוראת חז"ל ממש, ולא רק הגאונים והראשונים היא, שמהגדות לא לומדים הלכות. ובתשובות הגאונים (הרכבי סימן שנג) כתוב, ואילו כולן מדרשות הן ואגדות, ואין מקשין עליהן, דתנו רב' אין מקשין בהגדה. ויש למקרא הזה פתרונות אחרים. עכ"ל. הרי שדברי תנאים הם שאין מקשין בהגדה. וכ"כ רבנו האי גאון בפירושו לחגיגה (באוצר הגאונים חגיגה דף 59) וז"ל, הוו יודעים, כי דברי אגדה לאו כשמועה הם [לא קיבלו דבריהם], אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, כגון אפשר ויש לומר [דהיינו, התנא אמרו על דרך אפשר, או ויש לומר, שאינם דברי וודאי, אלא אפשריים.] לא דבר חתוך, לפיכך אין סומכים עליהם. עכ"ל. ועוד כתב שם, והמדרשות הללו, לא דבר שמועה הם, ולא דבר הלכה, אלא אפשר בעולם קאמר וכו', וכי המדרשות באפשר בעולם הוא אומרם. [דהיינו אפשריים]. עכ"ל. גם באגרות הרמ"ה (סימן כב) בתשובת ר' אהרן בן משולם מלוניל כתב, והם אמרו (ציין המהדיר לתשו' רה"ג באשכול הל' ס"ת עמ' 158) אין סומכין ואין מביאין ראיה מכל דברי אגדה. ואין מקשין מדברי הגדה. עכ"ל. ובספר האשכול (ח"ב עמ' מז) הביא את דברי רב שרירא גאון במגילת סתרים, שמדרשים נאמרו מסברא ולא קבלה, ורב האי גאון כתב שם לחלק בין מדרשים שבתלמוד לשחוצה לו שאינם מחוורים. ע"ש. והרמב"ן במאמר הויכוח (אות לט) אמר, שאין מצווין להאמין באגדה. והמאירי במגן אבות (סימן א) כתב וז"ל, הוו יודעים, שכל דבר הבא לנו מן המדרשות, אינם הכרח לדין כאלו בא בתלמוד שלנו או בירושלמי ובברייתא, אלא יוכל לקבלו מי שירצה, ומי שאינו רוצה, אין בו הכרח וכו'. ע"ש. והרשב"ש במלחמת מצוה (הקדמה ב') כתב וז"ל, ועל כן מי שלא ירצה להאמינם, אין עליו עון אשר חטא, והרוצה להתבונן בו, ולבוא עד תכונתו, הנה שכרו אתו, ופעולת לפניו. עכ"ל.

וכן דורך בשיטה זו הרשב"א, ולו ספר שלם בפירוש הגדות חז"ל (הוצאת מוסד הרב קוק, הדפיסוהו בסט אחד עם שאר חידושי הרשב"א) שבמדרשים ובאגדות חז"ל טמונים סודות התורה, אך גם על דרך הפשט יש לבארם, אולם לא דברים כפשוטם. וזה הוא כל הספר הנ"ל ומעשהו. וכאשר פתח את ספר ההגדות הנ"ל (ריש מסכת ברכות) וז"ל, דע, שיש לחכמים דברים נעלמים רמוזים במדרשים ובהגדות סתומים, והם נגלים לעיני הסכלים כדברים בטלים, וליודעים חן ולמבינים, שכליים. יש מן ההגדות שלא ניתנו לידרש, רק לבעלי הסודות, בהן רמזו לבעלי החכמה בנין ויסודות. ובהגיעי אצל אלו, ארמוז שיש בהם חין ערך ודבר גבורות, ולא אפשר דבר [מל' דיבור], שאין לנו עסק כאן בנסתרות. אך מקצתן יש בהם נסתר ונגלה, כפרי ועלה וכו'. ובהגיעי אצל אלו,

ארמוז על נסתרן, ואפרש נגליהן וכו'. ויש מהם נכתבו בלשון נעלם. ואין בכולם בשום צד, רק פשוטי הדברים לבד. עכ"ל. והרי לנו ג' סוגי במדרשים, יש שבאו רק בשביל הסוד, ויש שגם פשט וגם סוד, ועל דרך זו הן מעט. ויש שבהם רק פשט, ונכתבו בלשון נסתר בכוונה מכוונת. והאריך הרחיב בפירושי הגדות לברכות (דף נד ע"ב) בעוג עקר טורא, לבאר את סיבת ההסתר, אף שכוונת חז"ל שם הוא לדבר פשוט [לדעתו]. וז"ל, כי לעתים תמצאם ז"ל רומזים ענין פשוט מאד, או שאין צורך בו כלל, ועם כל זה יוציאו אותו בלשון זר ועמוק מאד, עד שיחשוב המסתכל, שיש בענין ההוא סוד, או ענין צורך להסתירו, ואינו, רק כי לעתים יוציאו אותם בלשון זר מאד, כדי לחדד לבות התלמידים. ועוד, כדי לעוור עיני הכסילים, המטילים השיבוש בדברי החכמים בתחילת המחשבה, בצאת הדברים מגדר השגתם ושכלם המועט. כענין שכתוב, כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם.

וכבר ביאר הרב רבי משה שתי הכוונות האלה בהגדות הנעלמות, בפתיחת פירושי המשנה שלו [והרי שהשעין את דבריו ושיטתו על הרמב"ם.] ועוד יש להם סיבה אחרת, גילו אותם הם ז"ל בקצת המדרשים, והוא כי לעתים היו החכמים דורשים ברבים, ומאריכים בדברי תועלת, והיו העם ישנים, וכדי לעוררם היו אומרים להם דברים זרים לבהלם ושיתעוררו משנתם. וזו הסיבה מפורשת להם ז"ל במדרש שיר השירים בפסוק הנך יפה רעייתי, אמרו שם, רבי היה דורש ונתנמנם הציבור, ביקש לעוררם ואמר, ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת, והיה שם תלמיד אחד ור' ישמעאל בר' יוסי שמו, אמר מאן הות כן, אמר ליה זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים רבוא, שנאמר אז ישיר משה ובני ישראל. עכ"ל. ועוד הרחיב הרשב"א בשו"ת (ח"א סימן ט, ונדפסו גם בפירושי הגדותיו ב"ב עד ע"ב) וז"ל, ודע, כי כל חכם מחכמי תורתנו החסידים, כשיראה דברי הפילוסופים, וישר בעיניו דרכם, כשמגיע אצל הכתובים המורים בהפכם, יפרש אותם בענין שיהיה נאות לחקירה הפילוסופית, ומשים ענין המקראות משל, לפי שאין דוחק אותו ענין נבואי או מצוה. אבל כשהוא מגיע אצל הדברים שנתפרסמה אמיתתם באמונה אצל חכמי ישראל, יפרש המקראות כצורתן, ואע"פ שהחכמה הפילוסופית סותרת אותם וכו', ע"ש באורך. ולכן בפירושי אגדות (ברכות נד ע"ב) על עוג שעקר הר ביאר שהוא משל וכנ"ל, וכן שם (דף נט ע"ב). ואתי שפיר עם דבריו בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תיד) שצעק על הנמשכים אחר הפילוסופיה ומפרשים הפסוקים על פי משל. ועוד לו (שם סי' תיז). ועוד כתב בפירושי אגדות (ריש ברכות ו ע"א,ז ע"א, ח ע"א, טז ע"ב, לד ע"ב, מ ע"ב), שבאגדות סודות, ועוד לו בשו"ת

הרשב"א (ח"א סי' צד). ויש אריכות דברים בנושא, אלא שכאן עמד קנה. , ושהדברים אמורים גם על דברי אגדה שנכתבו בש"ס, כמו שכתב להדיא הרמב"ם המובא למטה, וכ"כ רבנו שמואל הנגיד במבא לתלמוד (בסוף מסכת ברכות עמ' 90 ד"ה והגדה) שני פרטים אלו וז"ל, והגדה הוא כל פי' שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה, זו היא הגדה. ואין לך ללמוד ממנה, אלא מה שיעלה על הדעת. עכ"ל. וא"כ היא תימה להוציא הלכה מכאן. וטעם הדבר שאין להוציא הלכה מאגדה, לפי שאין הכרח שדברי האגדה באו לפשטם, שיתכן שבאו אל סודם, או לרעיון מסוים, וכדומה, כאשר כל עין תראה מן המקובץ למטה מן קמאי.

משום הרהור בד"ת

מ"מ הלבושי מרדכי גופיה שם, אוסר הרהור במציאות ה' מטעם חדש, לפי שהרהור זה הוא הרהור בד"ת, שאסור לכו"ע במקומות המטונפים, וכאשר הבאנו טענתו לעיל, ואולם מתיר ל"הרגיש" את הבורא, שיהיה מורא שמים עליך, גם במקומות המטונפים, אך לא להרהר בפועל במציאותו. [מעניין שבשו"ת משנה שכיר (או"ח ח"ב סי' כג) הביאו, ודן בדבריו, אולם על עצם טענתו זו לאסור, לא נגע, ולא הפריעה לו להתיר למעשה.] וכן פשיט"ל לשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן א תשובה שלישית אות ג וסוף אות ד) שהרהור במציאות ה' אסורה משום שנאמר והיה מחניך קדוש, וזה לאסור בא, לא רק ד"ת, אלא כל עניני קדושה. ובר מין דין, הרהור במציאות ה' היא הרהור בד"ת. וכתב כן בלא שום צורך להראות מנין לו חידוש זה. ושם (סוף אות ד) הביא את הלבושי מרדכי ונסתייע ממנו, וע"ש. ועוד שם (אות ה סוד"ה ולדעתי) כתב לגבי לחשוב במציאותו שאסור, "ואין לך דברי תורה יותר מזה". ע"כ. וגם כאן לא הביא לכך שום ראיה, והיינו שהיה פשוט לו שהרהור במציאות הבורא הוא ד"ת, וזאת אף שלא דיבר במי שמהרהר בבורא כדי לקיים מצוה, אלא אף אסר לחשוב על הבורא סתם. אולם להרהר בנפלאותיו, ולא בבורא, נראה שמתיר שם (אות ה). ועמד עוד לדחות את ראיות הר"ש קלוגר (דלהלן אות ה), ואת הראיה מספר חסידים (שתובא להלן אות ד) , וכאשר יובאו דבריו לאורך דברינו. סוף דבר תפס כלבושי מרדכי שלהרהר בבורא אסור, אולם לירא ממנו ולחוש אותו, משרא שרי. וכתב שכן יהרהר ויחשוב בלבו שרצונו להרהר בו ית"ש כראוי, אלא שאינו רשאי, ואזי יעלה עליו הכתוב כאילו עשאו. [לא הבנתי, לשיטתו שלחשוב על הבורא אסור, הרי כשחושב שרצונו להרהר בו, במחשבה זו חשב על הבורא, וזה אסור לשיטתיה.]

וכן מבואר לאסור ובתורת ק"ו מדברי הבן איש חי (ש"א ויצא הלכה טז) שפסק וז"ל, אסור להרהר בד"ת בבית הכסא ומבואות המטונפות, וכן בבית המרחץ הפנימי. וה"ה דאסור להרהר בצרכי מצוה, הן בענין צדקה, הן בצרכי שבת, הן בצרכי סוכה ולולב ומצה וכיוצא. עכ"ל. ואי אוסר להרהר בצורכי מצוה, ק"ו בן בנו של ק"ו לעשות מצוה בפועל, שהוא בכלל הברכה לאסור בזה האיסר. [ברם לא ידעתי מנ"ל הא, ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נז) עמד על כך, ובספר בית השואבה (אשכנזי הלכות סוכה אות ד) כתב משמו לאסור בזה האיסר. ע"כ. ואולם לא ראיתי כן בדבריו, ע"ש. גם איני מצליח להעלות את פסק הבא"ח הנ"ל עם התורה לשמה (סי' קלב) שהתיר. עוד ראיתי בספר שבילי האמונה (מן עמ' רמו) שהביא את דברי רבי נחמיה פרידמן מווין שכתב, לחשוב תמיד בה', ולצייר במחשבתו שמו הגדול שם בן ד' בסידור שוה ככתיבתו, כמו שאמר הכתוב שויתי ה' וגו', שויתי דייקא. אבל השמר שלא להרהר בזה בבית הכסא או במקום טינופת. ע"כ. הנה שאסר האיסר להרהר בבורא במקום הטינופת. ברם יש חילוק בין הרהור בשם הויה, שהוא שם שאינו נמחק, לבין הרהור בבורא, והרי עיקר חילנו, הוא מדין היתר הזכרת כינויים במקום הטינופת, ואילו שמות שאינם נמחקים אסורים, גם בשו"ת כוכבי יצחק (ח"ב בחידושיו על הירושלמי ברכות פ"ב ה"ג אות חי) חילק שלצייר אותיות השם חמיר טפי. ואולם יש לדון בזה.]

ועתה אינה ה' לידי שו"ת דברי שמואל (ראטה סי' א) וגם הוא כתב לאסור, וראיה לכך הביא מספר חסידים שהובא במג"א (סי' פה ס"ק א) שכתב יחשוב בבית הכסא בעסקיו. ולמה לא אמר שיהרהר ברוממות השי"ת ודבקותו, חזינן דאסור הדבר. ע"כ. ברם עיין להלן (אות ו ד"ה גם בשו"ת להורות נתן) בדחיית ראיה זו.

המתירים וראיותיהם

ירושלמי מפורש

ב. קודם בואנו ללקט את המתירים וראיותיהם, נקדים, שחלקם התירו להדיא אף באופן שכוונתו לקיים מצוה, וחלקם לא נחתו לכך, או שדיברו בסתם לחשוב על הבורא, בלא שבחפצם לעשות מצות האמונה או היחוד וכדומה. כמובן שפרט זה משנה מאוד לענין הלכה, האם הם מתירים לחשוב על הבורא במקום מטונף, או שמתירים יתירה מכך לחשוב על הבורא כדי לקיים את מצות האמונה, או מצות יחוד ה', וצריך תשומת לב כל אחד במה דיבר.

בשו"ת כוכבי יצחק (ח"ב בסופו חידושי ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג אות יח) כתב להעיר על העוסקים בדין זה, מהירושלמי (שם) בדין כניסה לבית הכסא עם תפילין, שבתחילה

לא היו נכנסים לבית הכסא עמהם אלא היו שמים אותן חוץ, ואחר שאירעו גניבות, תקנו שיניחו אותן בחורין. ובגלל מעשה שהיה, תיקנו שיוכל להכנס עמהן בידו. ויישא בר בריה דר' יהושע בן לוי אמר, מאן דעבד טבאות [העושה טוב] עושה להן [לתפלין] כיס של טפח, ונותנן על לבו. מה טעם, שויתי ה' לנגדי תמיד. ע"כ. הנה לנו ראיה נפלאה מן הירושלמי, דשרי לחשוב לכתחילה בבית הכסא על הבורא, ושטוב ונכון הדבר, ולכן האדם יעשה מעשה שיעורר אותו לכך, ויצמיד את התפילין הקדושות אל ליבו, כדי ששויתי ה' יהיה לנגד עיני רוחו. ובחפשי באמתחת הספרים ראיתי בשו"ת להורות נתן (ח"א במילואים) שכן העיר לו הרה"ג ר' שמואל רוזנברגר להוכיח להיתר מן הירושלמי, ברם לאידך גיסא הוסיף הרב המעיר, שי"ל שמשם ראיה להיפך, שהואיל ואסור להרהר שם בשויתי, לכן לכל הפחות יתן התפילין על לבו, ועי"ז יקיים שויתי. ע"כ. כלומר מה שכתוב בירושלמי להניח על הלב משום שויתי, אין הכוונה כדי לקיים שויתי, לפי שזה באמת אסור, אלא כדי לקיים זכר לשויתי. ולכאורה הוא תימה, שבירושלמי כתוב הפוך, ועושה בו אוקימתא. גם אם שויתי אסור, איך עושה זכר לשויתי, הלא בזה גורם לעצמו לבא אל שויתי, ולהכשל באיסור. והלא להיפך יש לאדם להרחיק עצמו מן האיסור, ומה מעלה יש לעשות כן, והוא גרעון. ולא עולה על דעתי דרך לדחות את הראיה מן הירושלמי, רק אם נדחוק ששויתי אין הכוונה כפשוטו, לקיים שויתי, אלא הובא הפסוק דרך משל, כשם שאת ה' יש לשים לנגדו, כך נכון לשים את התפילין על ליבו, ואין הכוונה שיקיים בפועל שויתי, שזה אפשר לטעון שאסור. או ששויתי כאן הוא מושג מושאל לקדושה או טהרה, ופירשו, למה להצמיד את התפילין אל הלב, לפי שבזה מתקדש האדם יותר, ונקטו מושג מושאל של שויתי, שהוא ביטוי לרעיון זה. ושמא לכך כיון בלהורות נתן הנ"ל. אולם לאור הראיות שיבואו להלן, אין צורך לדחוק ולדחות, אלא דברי הירושלמי המה כפשוטם, שמותר הדבר.

ספר החינוך

ג. רבים הוכיחו מדברי החינוך (בהקדמתו ד"ה התורה הזאת) שמנה מצות האמונה במצוות שחיובן תמידי, לא יפסוק מעל האדם אפילו רגע אחד כל ימיו. ע"כ. וכותבו, שלא יפסק רגע, מורה שגם במקומות המטונפים שרי. ומהם שהוכיחו כן מהחינוך הרה"ג ישראל חיים סאמט (איהו הרב השואל בשו"ת לבושי מרדכי יו"ד תנינא סי' קעא) ובשו"ת לב אברהם (וינפלד סימן לג), והוסיף, שהנה שב החינוך (מצוה כה) במצות האמונה במציאות האל, וכתב בזה"ל, וזאת מן המצוות שאין להם זמן ידוע, שכל ימי האדם חייב לחיות במחשבה זו. ע"כ. והכי עביד עוד במצות אחדות ה' (מצוה תיז)

וכתב, וזאת מן המצוות שאמרנו בתחלת הספר, שהאדם חייב בהן בהתמדה, כלומר שלא יפסוק חיובן מעליו לעולם, ואפי' רגע קטן. ע"כ. והכי עוד (מצוה תיח) במצות אהבת ה', (מצוה תלב) וביראה. והכי חזינן בספר יסוד ושורש העבודה (שער א פרק ז) שדרך בדרכו של החינוך לגבי מצוות אחרות, שכתב לגבי מצוות ואהבת לרעך כמוך, ובצדק תשפוט עמתך וז"ל, ושני מצוות אלו, יכול האדם לקיימם בכל עת ובכל שעה ובכל רגע וכו', שאם רואה או שומע על חבירו איזה טובה, והוא שש ושמח בלב שלם ממש, כאילו בא לו אותה הטובה, הרי קיים מ"ע זו של ואהבת וכו', במחשבה. וכן ח"ו להיפך ר"ל, נמצא מ"ע זו יכול האדם לקיים בכל עת שתבא לידו, **אפילו אם הוא במרחץ או בשאר מקום שאינו נקי** . וכן מ"ע של בצדק תשפוט וכו', יכול האדם לקיים במחשבתו ג"כ בכל עת שיתרחש. משא"כ בשאר מ"ע ול"ת שבכל התרי"ג מצוות. **ואף במקום שאין נקי** יכול האדם להעלות על דעתו לשמוח בטובת חברו, הן בחול, הן בשבת וי"ט, ובחול יכול גם כן לצער עצמו בצרת חבירו, משא"כ שארי מצוות התלויים בזמן או במקום. עכ"ל. הנה אף שחלק מדבריו נסתרים מן החינוך הנ"ל, שהחינוך כתב שישנם שש מצוות תמידיות אחרות [ועוד ראה בהקדמת החרדים שמנה מצוות תמידיות אחרות מהחינוך, ועמד על כך בהקדמת ספר נטע בתוכינו. ושוב אחר מופלג חזי הוית להגרי"ח סופר בכנסת יעקב (עמ' ח) שהוא חיבור הערות על היסוד ושורש העבודה שתמה על כך.] מ"מ כתב לגבי מצוות תמידיות, שהם תמידיות אף בבית המרחץ ובית הכסא, ומינה נילף לנידו"ד בחינוך, שכ"כ לגבי מצוות האמונה ויחוד ה' שהן תמידיות, להורות בא, דה"ה במקומות המטונפים.

דחיה

אלא דאיהו גופיה הרב לב אברהם (שם ד"ה וכן מש"כ באות ד) כתב, שלא יתכן שהן שש מצוות חיוביות תמידיות, הן משום שלא יתכן במציאות לחשוב בכל עת בשש מצוות, והלא מחשבתו של האדם אינה יכולה לחשוב בבת אחת יותר ממחשבה אחת. וגם נסתר זה מוהגית בו יומם ולילה, הצריכה עיון ושימת כל הלב. וגם בעוסקו במילי דעלמא ובדברו עם הבריות, א"א לחשוב בבת אחת בשני דברים. וגם כיצד יקיים מצוות אלו בעת שינתו. ועל כרחך שכוונת החינוך אינה להורות שהן מצוות חיוביות, אלא שבכל זמן שהאדם נותן דעתו לקיימם, מקיים. ועוד הוכיח כדחייתו מלשון החינוך גופיה (בהקדמתו שם), שחילק את המצוות לסוגים, וכתב וז"ל, ומן המצוות אלו, שאדם חייב בהם **לקום לעשותן** בהתמדה, כגון מצות אהבת ה', ויראתו, וכיוצא בהן. ויש שחייב לקום ולעשותן בזמן ידוע ולא קודם לכן, כגון מצות סוכה ולולב וכו'. עכ"ל. ואי חייב

בהן בכל עת, לא שייכת הלשון "לקום לעשותן" המורה שהיה פנוי מהן קודם, ועתה בא לעשותן. ועוד הוכיח כן מלשון האור זרוע (הל' המוציא סי' קס) שכתב וז"ל, זה הכלל שאני אומר בברכות, כל מצוה שיש עתים למצוותה, כגון ציצית, תפילין, מילה, פדיון הבן וכו', צריך לברך על עשייתם וכו'. אבל אותן מצוות **שלעולם חייב בהם ואין עתים להפטר מהם**, כגון להאמין באלהינו, וליראה אותו, ולאהבה אותו, ולשמוע בקולו, ולדבקה בו, ושלא לעבוד ע"ז, ביקור חולים, ותנחומי אבלים, ונתינת צדקה וכו', **שאין להם פטור** , אין שייך לברך עליהם. עכ"ל. הנה ביאר שיחתו שאומרו "לעולם חייב בהם" אינה מצוה חיובית בכל עת, אלא "שאין עתים להפטר מהם", מצוה שבכל עת יש אפשרות לקיימה, וכדוגמאות שמביא, צדקה, וביקור חולים, שברור שאינן מצוות חיוביות בכל עת. עכת"ד. וכבר עמדנו על כך לעיל (ריש סימן ב סעיף א) באורך, וגם אנו העלנו שבוודאי זהו הפשט בחינוך, וזכינו לדרוך בדרכו של הלב אברהם, קחנו משם.

בדרך אחרת דרך בשו"ת לבושי מרדכי הנ"ל, שאף שכתב שהראיה מהחינוך נכונה ומסתברת, מ"מ דחה, שלהרגיש את ה' במקומות המטונפים שרי, ברם לחשוב על מציאותו, זהו הרהור בד"ת שאסור, ולכן כוונת החינוך בכל עת, היינו להרגיש את ה', ולא לחשוב על מצות האמונה בו בפועל. וכן הלך בדרכו בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' א תשובה ג סוף אות ד), [כיוצ"ב כתב בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' טו) בשויתי, וכ"כ בספר חישוקי חמד (ברכות דף כד ע"ב), וגם לעיל ראינו כמה פוסקים שכ"כ. ולדרכם יוכרחו לבאר בדרך זו בדברי החינוך, אף במצוות אהבת ה' ויראתו ואף ביחודו, שע"י הרגשה שה' נמצא כאן, אפשר לקיים גם אותם. ואף שבזה יקשה הדבר יותר, מ"מ עדיין אפשר לדחוק כן.] עוד יש להשיב על הראיה מהחינוך, שיש שש מצוות תמידיות, אלמא דאף בבית הכסא משרא שרי, היות ובלאו הכי קשה על עוד מצוות שהשמיט החינוך ממשנתו (ועמדנו על זה לעיל, ר"ס ב סעיף א), ממילא כדי להוכיח מן החינוך, צריך תחילה להבין את שיטתו, ושתהיה זו שיטה מוכרחת בדבריו, וכל עוד לא דרכנו בדרך זו, א"א להוציא מדבריו הלכה.

חסידים ורמב"ם

ד. המהר"ם אריק (נדפסו דבריו בתוך הגהות מקור חסד שעל ספר חסידים) הוכיח מספר חסידים (סי' קנז) שכתב וז"ל, ללמדך שלא יהא במקום הטנופת, ויחשב בדברי תורה, או יתפלל, או ידבר לחבירו שום דיבור מן הקב"ה. ע"כ. ומתוך שבד"ת כתב לאסור מחשבה, ואילו בדיבור מן הקב"ה כתב דיבור, אלמא דמחשבה בבורא משרא שרי, ודיבור בו אסור במקום מטונף. ובסיס הראיה עומד על הבנת המילים "דיבור מן הקב"ה" שהוא לדבר

על ה'. וכ"כ להוכיח רבים, ומהם בשו"ת משנה שכיר (ח"ב או"ח סי' כג) שו"ת להורות נתן (ח"א סי' א) שו"ת לב אברהם (וינפלד סי' כג) שו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' טו) ועוד.

ברם אין הכרח שזו הכוונה, דשפיר אפשר "דיבור מן הקב"ה", היינו דיבור שה' אמר, אותו אסור להגיד. או לדבר איזה דבר שה' חפץ בו, אין להגיד, אע"פ שלא מדבר כלל על ה'. ואי תימא דבכה"ג שהוא דיבור שאינו ד"ת, איזה איסור יש בכך, ולכן תכריח שכוונת החינוך כמהר"ם אריק, אף אנו נקשה כן על הבנה זו, מנין שדיבור על ה' אסור, ואדרבה חזינן להיתר בדין כינויים, וכנ"ל לעיל (סימן ב סעיף ב), ושוב ליכא הכרח מהחסידים. שוב ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' א בתשובה השלישית אות ה), שגם הוא השיב על ראיה זו, שלשון החסידים "מלדבר עם חבירו מן הקב"ה", אינה בהכרח על מציאותו, אלא בנפלאותיו ונסיו, וממילא א"א לדייק שמחשבה שרי בבורא, אלא שמחשבה מותרת בנסיו. ושכן מבואר שלמד בעל הפלא יועץ בספרו יעלזו חסידים על הספר חסידים (שם).

בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' א) דייק מלשון הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ד) שכתב וז"ל, ולא קריאת שמע בלבד, אלא כל ענין שהוא מדברי הקודש, אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא, ואפילו אמרו בלשון חול. ולא לאמרו בלבד, אלא אפילו להרהר בלבו בד"ת בבית הכסא ובבית המרחץ וכו' אסור. עכ"ל. הרי שדברי הקודש אסר אמירה, ואילו הרהור אסר רק ד"ת, מוכח לכאורה, דהרהור אינו אסור אלא בד"ת בלבד, ולא בשאר דברים שבקדושה. אלא ששוב סייג זאת, שאם מהרהר במציאות ה', ועולה בדעתו ענין שויתי ה' לנגדי תמיד, הרי אסור משום ההרהור בפסוק. וכמעט שמן הנמנע שהמהרהר בדברי קדושה, שלא יעלה בדעתו פסוק או מימרא מחז"ל, שהם דברי תורה וכנ"ל. עכת"ד. ולכאורה הראיה אינה מוכרחת, וכוונת הרמב"ם "כל ענין מדברי הקודש אסור לאומרו" היינו ד"ת, שהרי ממשיך ומבאר "ולא לאמרו בלבד, אלא אפילו להרהר בלבו בד"ת וכו' אסור", הנה מפורש מדכתב "לאמרו", שדברי הקודש שדיבר בהם קודם, הם ד"ת.

החכמת שלמה, ראיה מתמיד

ה. הגאון ר"ש קלוגר בהגהות השו"ע שלו, הקרויים חכמת שלמה (סי' פה אות ב) כתב, שמותר לחשוב בבית הכסא בו יתברך, במציאותו וביכולתו, דהיינו לקיים שם שויתי ה' לנגדי תמיד [כן מבואר בדבריו, ודו"ק]. ותוכן דבריו שבתחילה כתב לאידך גיסא, שהרהור בה' חמיר עוד מהרהור בד"ת, כי הרהור זה קדוש יותר מהרהור בד"ת. אלא

שספקו נבע, דשמא מרוב קדושתו, שוב אינו מקבל טומאה, ולכן שרי. והביא לכך ראייה מתמיד כבסמוך. ולכאורה זה אינו, כי לדבריו היה מותר להזכיר שם ה' בבית הכסא, וזה מפורש לאיסור ברמב"ם ובשו"ע הנ"ל (סימן ב סעיף ב). ואין מקום לחלק בין הרהור לדיבור, דניזיל בתר טעמו, שלסברתו היה להקל גם בדיבור. וכ"כ להשיבו בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן א בתשובה השלישית אות ב) שלטעמו היה לו להתיר הרהור בד"ת, שגם עליהם אמרו שאין טומאה נתפסת בהן, כדאיתא בברכות (כב ע"א) ועע"ש. ושוב אחר מופלג חזי הוית שזכיתי לכוון לשו"ת דברי שמואל (ראטה סי' א) שדחה כן מדברי הש"ע (או"ח סי' פה ס"ב) שפסק שמותר לדבר בביה"כ בלשון הקודש, אבל השמות שאינם נמחקים אסור. ולפ"ד הגאון הנ"ל אדרבא שמות הקדושים יהא מותר להזכיר טפי.

והנה חילו של הגר"ש קלוגר מיומא (דף ז ע"ב) שנאמר לגבי ציץ, והיה על מצחו תמיד (שמות כח,לח), וביארה הגמ', שאם "תמיד" היינו שילבש תמיד, וכי לא צריך לישון מעט, או לעלות לבית הכסא. לכן רבי שמעון מבאר, שפירוש "תמיד" היינו שתמיד מרצה. ורבי יהודה מבאר, שפירוש ש"תמיד" היינו, שבשעה שלובשו לא יסיח דעתו ממנו תמיד. עכת"ד הגמ'. והקשה הגר"ש קלוגר, דלרבי שמעון יקשה הפסוק שויתי ה' לנגדי **תמיד** , וכי לא צריך לעלות לבית הכסא, או לישון. על כרחך דתמיד היינו ממש גם בבית הכסא, וגם בשינה. ובשינה יקיים "שויתי", ע"י שמהרהר בו כל היום, יחלום עליו בלילה, שהחלומות הם מהרהורי הלב. [ואף שבתחילה כתב ראיה זו על דרך "לכאורה", מ"מ סיימה בלשון, כן נראה לפענ"ד, ודו"ק היטב. ע"כ. אלמא דנקיט הכי.] עכת"ד. [הנה לנו שמתיר להרהר בבורא כדי לקיים את הפסוק שויתי ה' לנגדי תמיד, ולא נכנס לסוגיא האם מותר לקיים מצוה במקומות המטונפים, ועל כן או דס"ל "ששויתי" אינה מצוה, או [וכן נראה יותר, וכך למדו בו הפוסקים, כגון בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד סוף תנינא) ובשו"ת משנה שכיר (או"ח ח"ב סי' כג)] דס"ל דהוי מצוה, אך פשיטא ליה שאין איסור לקיים מצוה במקום מטונף, וכלל לא נחית לסוגיא זו, לרוב פשיטותה לו, וחקירתו היא האם להרהר על הבורא חמיר מהרהור בד"ת, או אדרבה לרוב קדושתו שרי.] וכן סמכו רבים על אלו דברי הגר"ש קלוגר הלכה למעשה, ומהם בספר בירורי חיים (סגל ח"ד עמ' שמב) ושכ"כ בח"ב (עמ' שצח ד"ה ועיין) ושם ציין אל הרב להורות נתן (ח"א סי' א ויובא להלן), ועוד יובאו להלן הדורכים בדרכו.

דחיות

ברם לכאורה יש לעמוד על דברי הגר"ש קלוגר, דאף לפי ביאורו הנזכר, הרי עדיין לא מתקיים "תמיד" בשויתי, וכי כל הלילה חולם על הבורא, וכי כל חלומותיו יהיו רק על ה', וממילא עדיין לא מתקיים תמיד, וא"כ על כרחך שכאן "תמיד" אינו תמיד ממש. גם עצם פירושו שבחלומות מתקיים תמיד, ובזה יתקיים "שויתי וגו' תמיד" כמה קשה להלום זאת, ועוד לטעון שזהו הפשט של הכתוב, ויותר להוציא מכח פשט זה הלכה למעשה, דשרי להרהר בבורא בבית הכסא, היא פליאה נשגבה. ועוד ממקומו אתה למד, שהרי בגמ' הנ"ל ר"ש ור"י הוציאו את הפסוק מידי פשוטו, ודין גרמא להו, ההכרח, דוכי לא צריך לישון ולעלות לבית הכסא. וא"כ ה"ה דנימא הכא בשויתי, דיש להוציא את הפסוק מידי פשוטו, מכח אותו הכרח. שהנה הפסוק הנאמר גבי ציץ (שמות כח,לח) הוא, והיה על מצח אהרן, ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנת קדשיהם, והיה על מצחו "תמיד" לרצון להם לפני השם. פשט הכתוב הוא שיהיה על המצח תמיד, אך כאמור הקשתה הגמ' שזה לא יתכן מבחינה טכנית, שהרי צריך לישון, וצריך לעלות לבית הכסא, ולכן מוציאה הגמרא את הפסוק מידי פשוטו, ומבארת, או שתמיד קאי על המשך הפסוק, שיהיה תמיד "לרצון", או שתמיד קאי על מה שלא מוזכר כאן בפסוק, על המחשבה שלא יסיח דעתו תמיד בשעה שלובשו. וה"ה נימא הכא בשויתי ה' לנגדי תמיד, דעל כרחך דתמיד לאו דוקא, שהרי צריך לישון, אלא נימא כגון "תמיד" בכל זמן שאפשר, או בכל דרך אפשרית.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' א בתשובה השלישית אות ד) השיבו, שאם תמיד הוא לעולם, הרי גם בדברי תורה כתוב והגית בו יומם ולילה, ובכל זאת ממעטין מקום שאינו ראוי להגות. ועל כרחך כביאור ספר שיח יצחק על יומא (שם) דדוקא בציץ סלקא דעתא דתמיד הוא ממש, כיון שבא לרצות על טומאה שיכולה להיות בכל שעה. ולכן מובן למה תמיד שנאמר במנורה ובחביתין אינו תמיד ממש. וא"כ גם תמיד דשויתי היינו תמיד כל זמן שאפשר. והעיר עוד, שלא כל אדם זוכה לחשוב על ה' בשינתו, ולכן אדרבה תמיד הוא בכל זמן שאפשר, ולא בשינה. ויתרה מכך מבואר בסנהדרין (כב ע"א) שהפסוק שויתי, נאמר לגבי זמן התפילה ולא בכל עת. גם בשו"ת להורות נתן (ח"א סימן א אות ז) דחה את הראיה מתמיד, שהרי נאמר במשלי (ה,יט) באהבתה תשגה תמיד, ובעירובין (נד ע"ב) דקאי על התורה, והרי בתורה אסור להרהר בבית המרחץ ובבית הכסא כדאיתא בברכות (כד ע"ב), ותקשי לרש"ק דס"ל תמיד היינו תמיד ממש. וכן יש פסוקים רבים שנאמר בהם תמיד, ובוודאי שאין הכוונה בהם תמיד ממש, שהנה בשמואל (ב,ט,ז) נאמר, תאכל לחם על שלחני תמיד, ושם (ט,י) יאכל תמיד לחם על שולחני, וכן הרבה.

וברור שאין הכוונה תמיד בלא הפסק. אלא בוודאי המילה תמיד מתפרשת כל פעם לפי שעתה ומקומה הראוי לה, ולאו דוקא תמיד ממש בלי הפסק. ועל כן גם שויתי ה' לנגדי תמיד, הוא לאו תמיד ממש, אלא במקום המותר להרהר בדבר שבקדושה. ע"כ, ועע"ש. וקילס את דבריו בשו"ת לב אברהם (סי' כג ד"ה ועוד יש לה"ר). וכיוצ"ב בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד תנינא סי' קעא) כתב לדחות את הר"ש קלוגר, שהנה בפרש"י על הפסוק (תהלים טז,ח) שויתי וגו' פירש שני פירושים את כוונת דוד המלך ע"ש, ולפי שניהם לא יכונו דבריו, שתמיד אינו תמיד ממש. גם לשני הפירושים אינו חשיבה על מציאות ה', ועע"ש. ע"כ. וכ"כ לדחות בשו"ת להורות נתן (ח"א סימן א אות ח) מהפירוש השני שפירש רש"י שם על הפסוק שויתי, דקאי על ס"ת שבזרוע המלך, ובסנהדרין (כא ע"ב) שאסור להכנס עמו למקום מטונף, הרי להדיא דתמיד דשויתי אינו תמיד ממש, ושאסור במקום מטונף.

גם אם נפרש כר"ש קלוגר ש"תמיד" הוא כפשוטו, מ"מ יש לומר ש"שויתי" אינה בהכרח מחשבה פעילה שחושב על ה', אלא הרגשה פנימית שה' נמצא כאן [כגון הנמצא בחדר כשפניו צמודות לקיר, ויודע שנמצאים בחדר אנשים אחרים, גם אם לא שומע אותם, וכאמור לא רואה אותם, ולא חושב עליהם עתה, מ"מ אינו מסיח דעתו ממציאותם בחדר, ומתנהג בהתאם, בשונה מאם היה לבדו בחדר.] ושכן הוא ביאור הגמ' לפי ר' יהודה בציץ, שתמיד לא יסיח דעת ממנו, תמיד בשעה שלובשו, ודימתה זאת הגמ' שם להסחת הדעת בתפילין, דה"ה תמיד שלא יסיח דעת, שזהו גדר הסחת הדעת האמור בתפילין להלכה, כאשר כתבו רוב הפוסקים על השו"ע (או"ח ר"ס מד) ראה במ"ב (שם ס"ק ג) ובספר הלכה ברורה (סי' כח בבירור הלכה אות ד) מלבד המקובלים שם, וממילא אף לפי חידושו של החכמת שלמה, כל שאפשר ללמוד הוא שלא להסיח דעת מן הבורא, מותר גם בבית הכסא, משא"כ מחשבה פעילה על מציאות הבורא, לכאורה ליכא מהכא הוכחה להיתר. וכן ראיתי שלמד בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' טו יובא בסמוך בע"ה), וכ"כ בספר חישוקי חמד (ברכות דף כד ע"ב, ויובאו דבריו להלן בעז"ה) לבאר את שויתי, והתיר מחשבה כזו, ומאידך אוסר מחשבה כדי לקיים מצות אמונה. ועוד כן ביאר את כוונת החינוך בזה בשו"ת לבושי מרדכי הנזכר (יו"ד תנינא סי' קעא) ודרך בדרכו בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' א תשובה ג סוף אות ד).

עוד יש לדחות, דאף אי שויתי היינו תמיד ממש מחשבה פעילה על הבורא, יש לומר שזה נאמר לאדם שהגיע לדרגת שויתי תמיד, שחושב על ה' בכל שעה, וממילא בהיותו בבית הכסא אנוס הוא, וכדין ת"ח שלאונסו שרי להרהר בבית הכסא, כדאיתא בשו"ע (סי'

פה), לא כן לכל העולם, ואין ראיה להתיר להם להרהר לכתחילה בבורא בבית הכסא. גם הגרי"ח סופר בכנסת יעקב (עמ' ח) על דברי הגר"ש קלוגר כתב, שאינו פשוט כלל, ואף בראיה מיומא יש לעיין, ומה גם דהיא אליבא דרבנו שמעון, ואנן קיי"ל כרבי יהודה, ועיין. ע"כ. ועע"ש. שוב ראיתי שבשו"ת דברי שמואל (ראטה סי' א) הביא את הר"ש קלוגר ותמה עליו, שדבריו מרפסן אגרא, שיהא מותר ח"ו להרהר מחשבות קדושות במקומות כאלו, וכו' ע"ש, וכתב שראייתו מהגמ' יש לדחות, וצריך לעיין שם. עכ"ד. עוד ראה בסמוך בדברי הלב אבירים.

עוד פוסקים המתירים וראיותיהם

ו. עוד נמצאו פוסקים המתירים לחשוב על הבורא במקומות המטונפים, שכ"כ להקל בספר נחל אשכול שעל ס' האשכול (הל' תפילה סי' יב אות כח) ששמע מגדול אחד, שמותר להרהר במקומות המטונפים בגדולתו של הקב"ה, ושזו כוונת המשורר בשיר היחוד ליום ג', "אף כל טנופת לא תטנפך". ע"כ. [א"כ לא דיבר מצד מצוה, ויתכן שבמצוה (דהיינו לחשוב על הבורא כדי לקיים מצות האמונה או היחוד), יאסור בזה האיסר.] וכן בשו"ת ארץ צבי (פרומר סימן נב) פשט להיתר לחשוב על השם במקום הטינופת, מדברי המ"א והשו"ע הרב (סי' פה) שפסקו היתר להזכיר כינוי במקום הטינופת, אף שכוונתו לה'. [וגם כל דבריו המה חשיבה על ה' סתם, אך בכוונה לשם מצוה, או כדי לקיים שש מצוות, בזה לא דיבר, ויתכן שיאסור בזה האיסר.]

וכ"כ להקל לחשוב בגדולת הבורא בבית הכסא בשו"ת משנה שכיר (ח"ב או"ח סי' כג) מפי ספרים וסופרים, ודבריו באו אף כשכוונתו למצות עשה דמציאות ה', כפי שהביא מילקוט הגרשוני (או"ח קו"א אות כב, ולא מצאתי, וכנראה נתחלף, כי שם באות כא מזכיר ענין דוד, אך לא עוסק בנידו"ד, וכל זה הוזכר בלבושי מרדכי שבסמוך) שהקשה על הנחל אשכול, מדוד שבמרחץ הצטער שהיה ללא מצוות, ולהנ"ל היה יכול לקיים מ"ע דמציאות ה'. ושהשיב על קושיא זו בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד תנינא סי' קעא) שמצוה זו נעשית רק במחשבה, וצערו היה על מצוות התלויות במעשה דוקא, שרק עליהן אנו מברכין אשר קדשנו במצוותיו, לפי שהמח יותר רוחני משאר אברים, ועל כן שאר האברים צריכים להתקדש יותר, לפי גודל ריחוקם, ועל כן על קדושת שאר אברים הצטער דוד. ע"כ. [אולם הלבושי מרדכי אסר למעשה להרהר בגדולת הבורא מדין הרהור בד"ת, וצ"ע שלא התייחס לכך המשנה שכיר.]

והוכיח מהמגיד מישרים (בשלח מהדו"ק ד"ה אור לט"ו בשבט) שאמר לו, ותמיד תייחד כל מחשבותיך ליראתי ותורתי, ואפילו בעת עומדך במקום מטונף, תהרהר בשפלותך

ודלותך, ואשר הטבתי לך. עכ"ל. והיות ומהרהר בטובות הבורא במקום מטונף, בהכרח מהרהר בבורא. ושכן דייק הגאון ר' מאיר אריק מספר חסידים (סי' קנז, נדפסו דבריו בתוך הגהות מקור חסד שם) להקל, וע"ע בחסידים סי' תקמה. עכת"ד המשנה שכיר. [וראייתו מהמגיד מישרים, אמנם מראה שמותר לחשוב על הבורא, אך לא מראה שמותר לקיים מצות אמונה במציאות ה' או אחדותו. זאת ועוד גם לאידך גיסא לכאורה מוכח מהמגיד, שאסור לחשוב על יראת ה', אמונתו, ודביקותו וכדו', שהרי כל עיסוקו להזהירו "ותמיד תייחד כל מחשבותיך ליראתי ותורתי", דהיינו דביקות תמיד בה', או בתורה, ועל כך מוסיף שאפילו במקום מטונף שהנ"ל אסורים, כשם שתורה בוודאי אסורה שם, כך יראתי שם, ועל כן מורה לו תהרהר "בשפלותך ודלותך, ואשר הטבתי לך", דהיינו בטובות ה' שרי, אולם ביראתו אסור. ולכאורה צ"ע מה חילוק יש בין הרהור בטובות הבורא, לבין הרהור ביראתו. ויש לדחות שאין הכרח, ואומרו ותמיד תייחד כל מחשבותיך ליראתי ותורתי, ניתן לבאר שבדר"כ יראתי אסורה, כי מגיעים ליראתו על ידי התבוננות בדברי תורה, אכן בדרכים אחרות, מותר גם בבית הכסא לבא ליראתו, ואדרבה זוהי הוראתו שיתבונן בטובות הבורא.]

גם בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' א) אף שבתחילה הביא ראיות לאסור בזה [ומלבד שלבסוף הדר הוא לכל חסידיו, כדלהלן, גם ראיותיו לאסור אחר המחילה חלשות ע"ש, חוץ מראייתו מהמ"א (סי' פא ס"ק א) שכתב שבבית המרחץ יחשוב חשבונותיו, שלא יבא לידי הרהור בד"ת, ושכיוצ"ב כתב השאילת יעב"ץ (ח"א סי' י) שהרמב"ן והחכם צבי עיינו בספרי לעז בבית הכסא, שלא להרהר בד"ת, ולמה לא עיינו במציאות הבורא, והיו מרויחים מצוה, על כרחך שאסור הדבר. ע"כ. ברם גם זו אינה ראיה לאיסור, שהרי כל דבריהם הם עצה כדי שלא יבא להרהר בד"ת, וי"ל שלהרהר במציאות הבורא, אדרבה בזה חששו שמתוך כך יבא להרהור בד"ת, לפי רוב דבקותם בתורה. אכן היודע בעצמו שלא יבא לידי כך, משרא שרי, וליכא מינייהו ראיה. שוב ראיתי בשו"ת לב אברהם (סימן לג) שדחה את כל ראיות הלהורות נתן, ועל הראיה מהמ"א כתב עוד להיפך, שאכן יכל המ"א להציע מצוות אלו, ברם לאו כל מח סביל דא, ובני עליה מועטים לחשוב בכל זמן שהותו במקומות המטונפים בהם, ועל כן יעץ עצה פשוטה יותר. וע"ע בזה לעיל (סוף אות א).] אלא שבסיום דבריו (אות יא), הביא שהמהר"ם אריק הוכיח מלשון ספר חסידים (סי' קנז, נדפסו דבריו בתוך הגהות מקור חסד שם) להקל, שכתב החסידים, ללמדך שלא יהא במקום הטנופת, ויחשב בדברי תורה, או יתפלל, או ידבר לחבירו שום דיבור מן הקב"ה. ע"כ. ומתוך שבד"ת כתב לאסור מחשבה, ואילו בדיבור מן הקב"ה

כתב דיבור, אלמא דמחשבה בבורא משרא שרי. ועוד הוסיף הרב להורות נתן לדייק כן מלשון הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ד) שכתב וז"ל, ולא קריאת שמע בלבד, אלא כל ענין שהוא מדברי הקודש, אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא, ואפילו אמרו בלשון חול. ולא לאמרו בלבד, אלא אפילו להרהר בלבו בד"ת בבית הכסא ובבית המרחץ וכו' אסור. עכ"ל. הרי שדברי הקודש אסר אמירה, ואילו הרהור אסר רק ד"ת, מוכח לכאורה דהרהור אינו אסור אלא בד"ת בלבד, ולא בשאר דברים שבקדושה. אלא ששוב סייג זאת, שאם מהרהר במציאות ה', ועולה בדעתו ענין שויתי ה' לנגדי תמיד, הרי אסור משום ההרהור בפסוק. וכמעט שמן הנמנע שהמהרהר בדברי קדושה, שלא יעלה בדעתו פסוק או מימרא מחז"ל, שהם דברי תורה וכנ"ל. עכת"ד. ולכל אורך תשובתו מבואר שלא נחית לאסור משום קיום מצוה במקום הטינופת, כמו שמדבר שם לאורך התשובה בחפץ לקיים את מצות שויתי, אלא שדן משום הרהור בדברי קדושה, האם נאסרים כמו הרהור בד"ת. ומבין ריסי עיניו ניכר דפשיטא ליה דמותר למיעבד מצוה במקום הטינופת, וכמו שכתב שם (אות י) בדוד שהיה מקיים מצוה במקום הטינוף דבכל דרכיך דעהו.

בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' כג) כתב שמותר להרהר במציאות ה' במקומות שאסרו להרהר בד"ת, ולא רק שמותר, אלא שמצווה ועומד האדם בכך. ועמד להשיב על תשובת שו"ת נתן פריו (סימן א) [לבעמ"ח שו"ת להורות נתן, אמנם ספר זה אינו תח"י, ברם ניכר שהיא תשובתו שנדפסה בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' א הנ"ל), ויתכן שבתחילה כתב לאסור לגמרי על פי ראיותיו, והשיבו הלב אברהם, וקיבל את ראייתו מהחסידים, ודין גרמא ליה בלהורות נתן בסוף התשובה להקל, בצירוף ראייתו מהרמב"ם וכדלעיל.] וחילו מדברי החינוך בשש מצוות תמידיות שהן שייכות בכל עת, וממילא הן גם במקומות המטונפים, ושכן הוכיח גם המהר"ם אריק על ספר חסידים הנ"ל. עכת"ד. אלו ראיותיו להתיר, כי כל התשובה נסובה לדחות את ראיות הפריו נתן לאסור. ולכאורה אחר דאיהו גופיה טרח לבאר את דברי החינוך שאינן מצוות חיוביות בכל עת, אלא שאפשר לקיימן בכל עת, ברם באמת בשעת לימוד, ובשעת משאו ומתנו וכדומה, אין לקיימם, אלא שיכול אם יחפוץ להפסיק מהלימוד או ממשאו ומתנו ולקיימן עתה. א"כ אחר שאינן בפועל בכל עת, גם בבית הכסא אינן, אך יכול אם יחפוץ לצאת מבית הכסא ולקיימן עתה, ומה הכרח יש שכוונת החינוך שגם בבית הכסא מותר לקיימן, וכאשר דחינו לעיל. [ואגב בואנו הלום, נראה לבאר את שיטתו עם דבריו לעיל מינה התם בשו"ת לב אברהם (וינפלד סי' יז) בתשובה אחרת, דמסיק שאסור לקיים מצוות במקום המטונף, ודיבורו כאן הוא בשש מצוות תמידיות, והתיר לקיימם לכתחילה במקום

המטונף, שאין זו סתירה, דאיהו גופיה (שם סי' יז) כתב לחלק בין לכתחילה שאסור, לבדיעבד ובשעה"ד דשרי לקיים מצוות במקום המטונף. ולדרכו זו עוד חילק בין מצוה שאפשר לעשותה בכל רגע, ואם יפסיק מחמת המקום המטונף, יפסידה באותה שעה, דכל כה"ג הוי כדיעבד, ולכן בזיון לא יאסרה, ומשום הכי תפילין מותרים מעיקר הדין בבית הכסא, וכן ה"ה מצוות שבין אדם לחבירו. משא"כ המנענע לולב וכדומה במקום מטונף, בחירתו לעשותם במקום מטונף, כשאין לו שום מניעה לעשותם במקום נקי, היא בזיון למצוה, ולכן אין לעשות כן. עכת"ד. וממילא כן דעתו אף הכא בשש מצוות תמידיות, דשרו לכתחילה במקום מטונף, לפי שהן מצוות תמידיות, ואם לא יקיימם שם, יפסידם באותו זמן.]

ז. גם בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' טו) כתב, שהסכמת רוב הפוסקים להקל להרהר בבית הכסא בגדלות הקב"ה. ואף לאוסרים, נראה דזה דוקא לחשוב במישרין בגדלות ואמונת הבורא ב"ה, שזה בזיון קצת. אבל להרהר בסיפורי צדיקים, שרק בעקיפין מתעורר לאהבת הבורא, כו"ע מודו להקל. ע"כ. [דהיינו עיסוקו לגבי להרהר בבורא בעלמא, ולא כדי לקיים מצות האמונה או יחוד ה', וכן מבואר בו עוד בהמשך.] ועוד כתב להוכיח להיתר את נידונו, מכך שהסכמת הפוסקים שבא"א באופן אחר, מותר לעשות מצוה במקומות המטונפים, כגון אסיר שבבית האסורים לנענע לולב, והרי בעת קיום המצוה ודאי מתעורר האדם לאמונה בקב"ה ואחדותו. וקי"ל מצוות צריכות כוונה, לחשוב שעושה דב"ז לשם השם יתברך, ולא נאסר מהאי טעמא, ועל כרחך כאמור, כיון שעיקר עיסוקו במצוה, ובעקיפין מתעורר לחשוב באחדותו יתברך, כל כה"ג ליכא קפידא. ולאידך הביא את דעות האוסרים, שכן מוכח במגיד משרים (פ' בשלח) מתוך הוראתו למרן שבמקום מטונף יהרהר משפלותו ודלותו, ובצאתו למקום טהור שוב יהרהר בתורה וביראת שמים וכו'. [וכבר השבנו על זה לעיל בסמוך]. וכ"כ בספר מקו"ח סי' פה, שהנמצא בבית הכסא ושומע לאונסו קול לימוד או תפילה, אין עליו איסור, דהוי לאונסו. מוכח שמחשבת תפילה אסורה במקום מטונף, וכל שהתיר כאן משום שהוא לאונסו, דהיינו להרהר בגדלות הבורא אסור. [לא הבנתי, בתפילה יש אזכרת שמותיו יתעלה, שהן בוודאי איסור גמור בבית הכסא, ק"ו מהנזכר בשו"ע (ס"ס ג) וכדאיתא בשו"ע (סי' פה), ומה ראיה יש משם.] וגם הוא הביא את ראית המהר"ם אריק (נדפסו דבריו בתוך הגהות מקור חסד שעל ספר חסידים) מספר חסידים (סי' קנז) שכתב החסידים, ללמדך שלא יהא במקום הטנופת, ויחשב בדברי תורה, או יתפלל, או ידבר לחבירו שום דיבור מן הקב"ה. ע"כ.

ומתוך שבד"ת כתב לאסור מחשבה, ואילו בדיבור מן הקב"ה כתב דיבור, אלמא דמחשבה בבורא משרא שרי, ודיבור בו אסור במקום מטונף. ואף על משמעות החסידים שדיבור בו אסור, הקשה ממודה אני שאומרים קודם נטילה, וקודם נטילה אסור דיבור בד"ת, חזינן דדיבור בבורא שרי. וכך בסידור יעב"ץ הביא מספר סדר היום, לומר מודה אני קודם נטילה. ואף שהיעב"ץ כתב שב ואל תעשה, פוק חזי מאי עמא דבר לאומרו, ושכן הזהירו בספרים הקדושים, כגון בשולחן הטהור (סו"ס ד), וכן העלה בשו"ת ארץ צבי (סי' נב). חזינן דשרי לדבר על הבורא במקום מטונף. ולדעת החסידים ודעימיה, צריך לומר שסוברים שמקום מטונף חמור מידים מטונפות, ולכן לדבר על הבורא [מודה אני] בידים מטונפות שרי, וכמו שכתבו הפוסקים שמותר להרהר בד"ת בידים מטונפים [שכן כתבו לענין מצות עונה דמותר להרהר בד"ת, בשו"ת יד אליהו (רגולר סי' טז), וכן מביא הביה"ל (סי' צב ס"ז) מהפמ"ג והרע"א. וכ"כ בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ג). אולם המקור חיים (סי' רמ) כתב לאסור, ושכ"כ בס' ראשית חכמה (שער הקדושה פי"ו) משם הרמב"ן, ודלא כמש"כ בספר יוסף אומץ (אות קצח) וכן בסידור יעב"ץ כתב, דבבוקר קודם שנטל ידיו מותר להרהר בד"ת, אלא שכ' שלא יעשה כן. וכן מתיר בשו"ת איש מצליח (סי' ג) ובכף החיים (סי' ד ס"ק קז).] ואילו במקום מטונף אסור להרהר בד"ת, ולכן אסור גם לדבר על הבורא. וכן חזינן דערום ולפני ערוה מגולה אסור לדבר ד"ת, ומותר להרהר בדברי תורה [שכ"כ המ"א (סי' פה ס"ק ב) ובבאר היטב (ס"ס עה) וכ"כ הפר"ח ושו"ע הרב (סי' עג). וכן מבואר בדין עונה הנזכר. ובספר מקור חיים (סי' פח) לכאורה יש סתירה, שבריש הסי' השיג על המ"א, ובסוף הסי' מביא ראיה למ"א מגמ'.] ואילו במקום מטונף אסור. סוף דבר העלה להקל לקרא סיפורי צדיקים במקום מטונף, אם ברור לו שאין בהם שום ד"ת. ובפרט בבית הכסא דידן, דלכמה פוסקים אין להם דין בית הכסא, מאחר שהצואה יורדת למקום אחר. ע"כ. עכת"ד. ולדרכנו לעיל שהתרנו גם לדבר על הבורא, ע"ש מילתא בטעמא, להאמור התם יש להשיבו, שראייתו ממודה אני תיכון בצדק, ודחייתו יש להשיבה כאשר בשו"ת ארץ צבי הוכיח הוכחה חלוטה מדין כינויי ה', שמותר להזכירם במקומות המטונפים, וכאשר גם אנו זכינו לראיה זו, לעיל. ופלא דאיהו גופיה הזכיר את הארץ צבי, ולא עמד על ראיה זו הפורכת את דבריו.

גם בשו"ת מנחת אשר (וייס ח"ה סי' יח חלק ב עמ' קכב) דן בפתקאות שבכותל המערבי אם צריכים גניזה, ופסק להקל, ודשאני הכא מדברי התשב"ץ (ח"א סי' ב) שאסור לאבד ולמחוק תפילות אף שאין בהם אזכרות, דמיירי בתפילות שתקנו חז"ל, ע"ש. והביא לחכמה שלמה שהתיר להרהר בבורא בבית הכסא, ומאידך ללהורות נתן שאסר. וכתב,

אך לענ"ד פשוט כביעתא בכותחא שאין בזה איסור, ואף להתפלל אל ה' מותר, אם אין מזכיר את ה', ואינו מתפלל בנוסח קבוע, אלא שמזה יש להמנע בדבור, משום זילותא דשמיא. וכך משמע בספר חסידים (סי' קנז) שלא יהא במקום טנופת ויחשוב בדברי תורה, או יתפלל או ידבר לחבירו שום דברו מן הקב"ה. מ"מ במחשבה אין אסור אלא בתורה, ובנוסח התפילה שתקנו אנשי כנה"ג. וז"ב לענ"ד. עכ"ל.

גם ידידי וחביבי הרה"ג יקותיאל אוהב ציון שליט"א בההדרתו את ספר פדה את אברהם פאלאג'י בהערותיו הקרויים לב אבירים (מע' ה אות ה בהערה) עלה ונסתפק בפתגמא דנא, אי שרי להרהר במציאות ה' בבית הכסא, וסמך על ראיית הר"ש קלוגר מתמיד, והראה באצבע מראה מקום לנידון זה, ואף שהביא הוכחות וספרים שכתבו שהמילה "תמיד" אינה בדוקא בכל זמן, וכאשר גם אנו דרכנו בדרך זו לעיל, לדחות את ראיית הר"ש קלוגר מתמיד. ברם איהו מכח זאת סיים להיפך הגמור, שלכן צריך לומר, דהיכא דאפשר לפרש דתמיד היינו רצוף ללא הפסק, עדיף, ומפרשינן, אלא דהיכא דא"א, מפרשינן מזמן לזמן. ושלפי זה ראיית המהרש"ק קמה וגם ניצבה, דיש לפרש בשויתי תמיד ברצף. ע"כ. ולעיל הבאנו מפי ספרים שעל פי דרך זו כתבו בידיוק להיפך, לדחות את הגרש"ק, שלכן תמיד דשויתי הוא לאו דוקא בכל עת. וכדי להוכיח ראיה לקולא, צריך ראיה חלוטה, ולא ראיה שאפשר לדחותה. מה גם דלעיל (אות ה) כבר השבנו על הראיה מתמיד מעוד כמה פנים. גם בספר ילקו"י אוצר דינים לאשה ולבת (עמ' כג פ"א סעיף ג) על דברי החכמת שלמה שהעלה להקל, כתב, ואמנם במ"ש להוכיח דין זה, יש לפלפל בדבריו, ועיין בלב אבירים. ע"כ. וכן בספר חישוקי חמד (ברכות דף כד ע"ב) הביא את דברי הגרש"ק, וכתב שהם מחודשים, וגם נסתרים מדברי המ"ב (סי' פה ס"ק ו) שיחשוב בבית הכסא בחשבונותיו, ולמה לא יעץ שיחשוב בבורא. ויצא לחלק בין חשיבה על הבורא לשם מצות האמונה, שזה אסור על פי המ"ב (ביה"ל סי' תקפח ס"א ד"ה שמע) שאפשר שכוונה לשם מצוה, היא הרהור בד"ת. אולם המתבונן באברי הגוף, או בפרחים יפים, וחושב "מה יפה העולם שברא השם", מסתבר דאין בזה איסור. ויתכן שזו כוונת דוד המלך בשויתי ה' לנגדי תמיד. אלא שסיים בציון דברי המתירים, ספר חסידים (סי' תקמה) ובהגהות מקור החסד (שם סי' קנז אות ז) ועוד. עכ"ד. גם בספר דבר משולם (סימן ג) סמך על הגרש"ק להתיר להרהר בבורא בבית הכסא, וסייג זאת שיזהר שלא יהרהר בפסוקים, ועוד שאסור לכוין שבא לקיים מצות עשה בזה, על פי הביה"ל (סי' תקפח ד"ה שמע) דלא גרע מהרהור בד"ת, ולכן דעתו שם, שבכל מצוות תמידיות נראה שיכול לחשוב במקום מטונף, אך יזהר שלא יהרהר בפסוקים. ע"כ.

דעת הכוזרי
התכבדו מכובדים

ח. כתב בספר הכוזרי (מאמר ג אות יא) לגבי דרך חיי החסיד, והוא לעולם כאילו השכינה עמו, "והמלאכים מתחברים עמו בכח", ואם יחזק בחסידות ויהיה במקומות הראוים לשכינה יחברוהו בפעל, "ויראה אותם עין בעין" למטה ממדרגת הנבואה, כאשר היו טובי החכמים בבית שני, רואים הצורות ושומעים בת קול, והיא מדרגת החסידים, ולמעלה ממנה מדרגת הנביאים. ויקבל החסיד מכבוד הענין האלהי הנמצא עמו, מה שראוי לקבל העבד מאדוניו שבראו והטיב לו, והוא צופה לגמלו או לענשו. ואל יגדל בעיניך מה שאומר החסיד קודם הכנסו בבית הכסא, התכבדו מכובדים קדושים, כבוד לשכינה, והתודותו אחרי יציאתו בברכת אשר יצר וכו'. עכ"ל. דהיינו אחר שביאר שהחסיד דבוק בה' בכל עת בכח, ושאם יתעלה יותר, ידבוק בו בפועל, לשמוע בת קול ולראות מראות רוחניים. ובדביקות יותר, יגיע אל הנבואה. כתב שמעתה מובן מה שהחסיד קודם הכנסו לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים קדושים כבוד לשכינה. וביאר דבריו באוצר נחמד (על הכוזרי שם) שכל מחשבות החסיד אל ה', ואמנם בבית הכסא אינו רשאי להרהר בדברי קדושה, ואינו יכול לחשוב שם על ה', ולכן מתנצל במאמר זה ומבקש שלא יפרשו ממנו המלאכים השומרים אותו, בעבור עזיבת דבקות מחשבתו ברוחניים בעת ההיא. ע"כ. וכן על מילות הכוזרי "והתודותו אחרי יציאתו" מבאר כן וז"ל, ר"ל, לפי שעזב דביקותו בבית הכסא, בצאתו תכף מתקן זה בהודאתו וכו'. וכן בספר קריאה בקריה על הכוזרי (שם הע' 150) ביאר, דהיינו שבבית הכסא אינו רשאי להרהר בדביקות, ומתנצל שלא יפרשו ממנו המלאכים, בעבור עזיבת הדבק מחשבתו ברוחניים בעת ההוא. ולפי"ז יוצא שהכוזרי אוסר להרהר בדביקות בה' בבית הכסא.

ברם הכרח שזהו הפשט בכוזרי בוודאי שאינו, ולענ"ד הפשט בכוזרי הוא אחר, שהתכבדו מכובדים אומרים למלאכים, משום שיודעים שהם לא יכנסו למקום הטינופת, ולא שעוזבים את החסיד משום שמפריד דביקותו בבורא, והלך דברי הכוזרי הם כך, בתחילה כתב שהחסיד הדבק זוכה שהמלאכים מתחברים עמו בכח, ושאם זוכה יותר המלאכים מחברים אותו אל השכינה בפועל, ועל כך מוסיף שמעתה על תתמה על האמירה הלכאורה מוזרה "התכבדו מכובדים", ומי זוכה לידי מידה זו, כי אכן המלאכים עמו, וכאשר פתח בריש דבריו "והמלאכים מתחברים עמו בכח", וק"ו אם התעלה והם "יחברוהו בפועל ויראה אותם עין בעין", ויודע שלא יכנסו עמו למקום הטומאה, ועל כך

מבקש את מחילתם, ומבקש מהם שימתינו לו. מעתה יתכן עד מאוד בכוזרי, שהדביקות בבורא במקומות המטונפים מותרת, אלא שמהמלאכים המלווים עמו מבקש מחילה.
וכן מבואר בספר מלחמת מצוה לבעל המאורות (ברכות ס ע"ב), שכתב לבאר ברכה זו כך, ואפשר לפרש שמרוני, כמו המתינו אותי וכו', מפני שהוא נכנס למקום הטנופת, שלא יעלה בדעתם [של המלאכים] שרצונו להתעכב שם ויפרשו ממנו וכו'. ע"כ. דהיינו עזיבתם אותו, אינה מפני שהוא הפריד דביקותו בבורא, אלא מפני שנכנס למקום טומאה, והם לא באים לשם, ויסברו שרצונו להתעכב שם, ושמא על כן יפרשו ממנו, ולכן מבקשם להמתין לו, שכן אנוס הוא כדרך בני אנוש. וכך ביארו רבים מימרא זו [משום שהמלאכים לא יכנסו למקום טומאה] כגון הלבוש (ר"ס ג) וז"ל, ואומר להם, כי האדם מצד שהוא אדם, וטבעו כן לעשות צרכיו הוא דרכו, ואי אפשר לו זולת זה. אבל אחר שיודע **שהם בקדושתן ולא יכנסו עמו** לבית הכסא, על כן הוא מבקש ומתחנן לפניהם שימתינו עליו וישמרוהו עד צאתו. עכ"ל. וכן ביאר המהרש"א (ברכות שם) שאין זה כבודכם לילך עמי במקום מבוזה כזה. וכ"כ רבי צדוק מלובלין בספרו ישראל קדושים (ריש סימן ח ד"ה ואחר כך) שאומר כן למלאכים שהם לא יכנסו, אולם קדושת ה', אין שום טומאה חוצצת מפני קדושתו, וכ"כ הבא"ח בבן יהוידע (ב"ק לב ע"א) וכ"כ הערוך השלחן (סי' ג סעיף א) וכן מבואר בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' ז,ח) ועוד רבים. ולמעשה הכי הוא פשט נוסח אמירת התכבדו מכובדים המופיע לפנינו במסכת ברכות (ס ע"ב) ובמסכת כלה (פרק ט הי"ג) ובמסכת דרך ארץ (פרק היוצא הי"ז) המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם. ע"כ. הנה שמבקשם שימתינו לו, והפשט הפשוט הוא כאמור, משום שהם לקדושתם לא יכולים להכנס שם, ולכן תלה זאת בכניסתו וביציאתו דוקא, ולא בהסחת דעתו מן הדביקות.

הב"י, למי אומר התכבדו מכובדים

ט. איברא דלכאורה הב"י (סימן ג) שהביא מהאבודרהם (ריש ברכות השחר) בשם הדב"ש, מבואר שהתכבדו מכובדים אומרים אל השכינה, שהנה ז"ל, שאין לומר זה [התכבדו מכובדים] אלא ירא שמים וחסיד **שהשכינה** שורה עליו, אבל איניש אחרינא לא, משום דמיחזי כיוהרא. עכ"ל. ומכח כן פסק הכי בשולחנו הטהור. גם בדרכ"מ הארוך (ר"ס ג) העתיק את אלו דברי הב"י בשתיקה, ולכן גם שתק בשו"ע לדברי מרן שכתב, ועכשיו לא נהגו לאומרו. וא"כ לכאורה כוונתם, שאומרו התכבדו מכובדים הוא אל השכינה, שהיא לא נכנסת עמו למקום הטינופת, ולכן היא שייכת רק במי שהשכינה

שורה עליו, אבל אדם שלא זוכה להשראת שכינה אינו שייך באמירה זו. ומינה נוכיח שאסור לחשוב על השכינה במקום הטינופת.

י. ברם מלבד שיש לדון האם זה מכריח איסור חשיבה על הבורא. אעיקרא דדינא פירכא, שנראה שאין כוונתם באומרם "שכינה" שאומרים כן אל השכינה, אלא אומרים כן אל המלאכים, וסבירא להו שדוקא חסיד שהשכינה שורה עליו ראוי לומר כן, היינו שאדם בדרגה כזו שהשכינה שורה עליו, בהכרח אין עליו חטא כלל, וממילא הוא ראוי לומר התכבדו מכובדים, כי עליו כל הזמן שומרים המלאכים, לא לאדם שאין השכינה שרויה עליו, דבר המוכיח שיש עמו חטאים, ועל כן אינו ראוי לומר למלאכים שמרוני והם אינם שומרים עליו בעת חטאים. וכאשר יראה הרואה באבודרהם גופיה שפירש כן, ויובאו דבריו בהערה שבסמוך. ואף הכוזרי הנזכר לעיל שדרך ברעיון הזה, כתב שהתכבדו מכובדים אומר כן למלאכים. וכן הוא בלשון המימרא הנ"ל בברכות (ס רע"ב) התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, הרי מפורש משרתי עליון, ואיך נאמר שכוונתו לשכינה, וכן כתבו ראשונים רבים [ולא ראינו בשום חד להיפך] שהתכבדו מכובדים אומר למלאכים, שכך רש"י במקום (ברכות ס ע"ב) פירש, התכבדו וכו' אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר, שנאמר כי מלאכיו. וכ"כ הר"י בר יקר בפירוש התפילות, וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם) והר"י מלוניל (שם) ובנימוקי יוסף (שם) ובמנורת המאור (ברכות שער ד פרק ו) ועוד רבים. גם הב"י גופיה הביא תחילה את דברי רש"י הנזכרים, ושוב הביא את האבודרהם כדי ליישב את המנהג התמוה שלא לאומרו, והוא מנהג נגד הכתוב בגמ', ושפסקוה כל הראשונים לומר התכבדו מכובדים, וכתב ליישבו על פי דברי האבודרהם הנזכרים. על כן נראה ברור שאומרו "שכינה" אינו כפשוטו, אלא על דרך הכוזרי הנ"ל וכדומה, שזוכה להשראת השכינה בפועל על ידי המלאכים המלוים אותו, ברם השכינה עמו בכל עת, או בשאר דרכים.

וכן למדו בהם כמה אחרונים, ששכינה היא לאו בדוקא, מתוך שפסקו כמותם ובטעמם, ושינו בטעמם, שבמקום לכתוב שכינה, כתבו מלאכים, והיינו שלמדו שהמילה "שכינה" היא לאו בדוקא, שכ"כ הב"ח (ר"ס ג) ועכשיו לא נהגו לאומרו, דאין אנו מחזיקין עצמינו ליראי שמים שמלאכים מלוין אותנו. וכ"כ הט"ז (ס"ק א) כי אין אנו מחזיקין ליראת שמים שמלאכין מלוין אותנו. וכן ביאר המור וקציעה (סי' ג על הב"י) את הב"י והאבודרהם וז"ל, שאין לנו להחזיק עצמנו חשובים כל כך שמלאכי השרת ילוו אותנו. ע"כ. וכ"כ בשו"ע הרב (ר"ס ג) ועכשיו לא נהגו לאמרו, מפני שאין מחזיקין את עצמינו ליראי שמים שהמלאכים מלוים אותנו. וכ"כ עוד אחרונים.

השכינה בכל מקום

יא. ועוד, דאי לא תימא הכי, לכאורה יקשה עד מאוד, כי השכינה לעולם עמו, ורק למלאכים שייך לומר התכבדו מכובדים, כי הם לא יכנסו למקום הטומאה. והכי חזי הוית בר' צדוק הכהן מלובלין בספרו ישראל קדושים (ריש סימן ח ד"ה ואחר כך) שהתכבדו מכובדים למלאכים אומר, כי קדושת ה' אין שום טומאה חוצצת מפני קדושתו, ע"ש. והלא זהו כל המושג שכינתא בגלותא, שהיא יורדת אפילו אל תוך הקלי', לבררה כנודע [כגון בפרי עץ חיים (ק"ש פ"ג ד"ה הג' זכירת מרים) ובאוצרות חיים (שער המלכים), ובשער הכוונות (קבלת שבת דרוש א ד"ה עוד צריך לכוין בענין רחיצת) ובקל"ח פתחי חכמה (פתח נז), והוא המושג "רגליה יורדות מות", וכיוצ"ב היא כוונת נפילת אפים (שער הכוונות נפילת אפים דרוש ב) שהצדיקים היחידאים הראויים יורדים לברר ע"ש.] וכמו שאמרו כיוצ"ב, שאין ד"ת מקבלין טומאה (ברכות כב ע"א). וכיוצ"ב כתב החכמת שלמה (סי' פה) מהמקובלים [האחרונים, ואינו מהאר"י] דתפילין דר"ת מותר לשוח בהן שיחת חולין, לרוב קדושתן. ע"כ. ומה שאמרו שהשכינה שרויה בעשרה, או בשנים שלומדים (סנהדרין לט), או מראשותיו של החולה (שבת יב ע"ב), ואף ביחיד העוסק בתורה שכינה כנגדו (ברכות ו) וכדומה, אלמא דיחיד בעלמא לא שרויה עמו שכינה. היינו דרגות בהשראת שכינה, כי פשוט שהשכינה בכל מקום, ואף בתוך הקלי' יורדת וכנזכר, אלא שיש דרגות גבוהות יותר של השראת שכינה, כגון במקום קדושה, וכל הקדוש קדוש יותר, קדוש יאמרו לו, וכדאמרו בברכות (דף י) שהשכינה שרויה בבית הכנסת, ובמדרש שלא זזה מכותל המערבי, וכדומה, ועל בחינות אלו אמרו שבעשרה יש השראת שכינה, ושאר דרכים הנזכרים, היינו בדרגה גבוהה יותר של השראת שכינה, ברם השכינה נמצאת בכל מקום.

איברא דהברכי יוסף (או"ח סימן ג אות א) הביא תשובה כת"י לחד מקמי'ה מרבנן קשישאי הרב מהר"ר יחיאל קשטלץ, שביאר את הב"י, שטעם הדב"ש הוא בזה"ל, שלכך נתבטל בדורנו, לפי שאין השכינה ומלאכים מתהלכים עם ע"ה. עכ"ל. ולכן הקשה על כך, שא"כ יתבטל הדין שלא לילך בקומה זקופה וגילוי הראש, שאין השכינה על ראשם. וכן לא יסדר שולחנו ומטתו בער"ש, שטעם סידור השלחן אמרו שם משום ששני מלאכים מלווים אותו. והברכ"י משיבו ע"ש. לאמור ששניהם מבינים שכוונתו "שכינה" כפשוטו, שהשכינה אינה נמצאת עם ע"ה. ועוד לכאורה כדרכם כן למד גם הלבוש (ר"ס ג) שנקט כמרן וכטעמו ופירשו וז"ל, ודוקא בימיהם היו נוהגין כן, שהם היו חסידים מפורסמים ויראי אלהים, והיו יודעין שהשכינה ומלאכיו תמיד עמהם. אבל עכשיו בזמן

הזה, נתבטל הדבר מלאומרו, מפני שאין בדורינו חסידים מפורסמים כל כך. ואם היה אחד אומר כן, היה מיחזי כיוהרא, לכך אין אומרין אותו כלל. עכ"ל. ברם באמת גם אם כן, פשוט שאין כוונתם שאמירת התכבדו מכובדים נאמרת אל השכינה, וכאמור לעיל, שהיא נאמרת אל המלאכים, ואומרם שכינה, היינו משום שאין המלאכים עמו, הוסיף גם שאין השכינה עימו, דס"ל שזהו חד דרגה, וכדומה, ואגב כתב שכינה, ולא שעלה על דעתו שאל השכינה אומרים התכבדו מכובדים. וגם אם תחפוץ ללמוד בדבריהם בדוקא, מ"מ הראנו לעיל מן קמאי ובתראי, שאל המלאכים היא נאמרת, ועל כן, כן עיקר. ובבואנו הלום, אמרנו לברר האם ראוי לומר היום התכבדו מכובדים, ראה בזה בהערה

האם ראוי לומר התכבדו מכובדים

כאמור הב"י (סי' ג) הביא מהדב"ש שלא לומר התכבדו מכובדים, ובזה יישב את המנהג, וכ"כ מרן בשולחנו הטהור (סי' ג ס"א) בזה"ל, כשיכנס לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים וכו', ועכשיו לא נהגו לאומרו. עכ"ל. ונמשכו אחריו אחרונים רבים, כגון הדרכ"מ (הארוך ר"ס ג), הלבוש (ריש סי' ג), הב"ח (שם), הפרישה (ס"ק א), הט"ז (ס"ק א), הברכ"י (ס"ק א) ובמחז"ב (ס"ק א) ובספרו ככר לאדן (פי' למס' דרך ארץ רבה דף קט"ו ע"ב), ביאור הגר"א (ס"ק א), שלחן ערוך הרב (סי' ג סעיף א), פמ"ג (משב"ז א), מטה יהודה (סי' ג ס"ק א) [ויתירה מכך כתב בדעת מרן, שאחרי שנהגו לא לומר האומרו, הוי יוהרא.] וכ"כ היפה ללב (סי' ג אות ד) ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים ר"ס ט) ובעוד יוסף חי (סוף יצא), ערוך השלחן (סי' ג ס"א) משנה ברורה (סי' ג ס"ק א) שו"ת שמחת כהן (ח"ה בחידושי שו"ע סי' ג), הלכה ברורה (סי' ג הלכה ב) ושם בשער הציון (ס"ק ב) ליקט עוד אחרונים שנקטו כן, וכדרכו בקודש. גם שתיקתם של רבים מנושאי כלי השו"ע לשו"ע בדין זה, מורה דהכי ס"ל, דאי פליגי על השו"ע, או מערערים או מהרהרים על דבריו, היו כדרכם מביעים זאת עלי ספר.

כל הראשונים כתבו לומר התכבדו מכובדים

איברא, הדב"ש הוא דעה יחידאה ממש, שכל הראשונים פסקו לומר התכבדו מכובדים וכדאיתא בברכות (דף ס ע"ב), שכן פסקו הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"ה) הרי"ף (ברכות דף מד ע"א מדפיו) הרא"ש (ברכות פ"ט סי' כב), בה"ג (ברכות פ"ט), סדר רב עמרם גאון (סדר ברכות ובקשות ד"ה וכל שעה), סידור רב סעדיה גאון, הכוזרי (מאמר ג אות יא), פירוש התפילה לר"י בר יקר (על תפילה זו), ראב"ן (ברכות סי' רב ד"ה), רוקח (ברכות סי' שמד), הר"י מלוניל (ברכות שם), פסקי הרי"ד (שם), פסקי הריא"ז (שם), ראבי"ה (ברכות קמו), המאורות (ברכות שם), אגודה (ברכות פ"ט סי' רט), חידושי הרא"ה (שם),

מאירי (שם), אהל מועד (ברכות דרך ג נתיב ד), ארחות חיים (ברכות אות סב), כל בו (ס"ס פז ד"ה הנכנס), רבינו ירוחם (דף קד טור ד), נימוקי יוסף (שם), ספר השלחן (תפילה שער ה ד"ה וכל זמן) טור (סי' ג) ומנורת המאור (נר ג סי' קכ). היחידי שראינו שהזכיר סברא זו, הוא בספר הבתים (תפילה שער י ס"א) שאחר שכתב לומר התכבדו מכובדים, הוסיף יש מי שכתב שאין ראוי לומר ברכה זו, אלא ירא שמים וחסיד ביותר, אבל אדם אחר, נראה כנאוה. וכתב על דבריו, ולא נברר לי. ונראה שגם כוונתו שאין דבריו נראים להלכה.

ביאור טעמו של הב"י

זאת ועוד קושיות רבות נערמו על סברת הדב"ש, ולצורך כך נשוב ונביא את הב"י מהאבודרהם בשם הדב"ש, שכתב וז"ל, שאין לומר זה [התכבדו מכובדים] אלא ירא שמים וחסיד שהשכינה שורה עליו, אבל איניש אחרינא לא, משום דמיחזי כיוהרא. וסיים הב"י, ונראה שמפני זה נתבטל מלאומרו כלל בדורות הללו. וכן ברמזי הב"י כתב מרן, מה טעם אין אנו אומרים התכבדו מכובדים, כשאנו נכנסים לבית הכסא. עכ"ל. והקשו האחרונים [שיובאו בעז"ה בסמוך] על כך, הלא מלאכים נמצאים כל הזמן גם עם אנשים פשוטים, ועוד קושיות כאשר יבואר בסמוך. וחלקם מסתלקות כאשר נראה את דברי האבודרהם (ריש ברכות השחר) במקורם, והנה ז"ל, ובעת קומו, אם הוא צריך לנקביו, אומר קודם שיכנס לבית הכסא ברחוק ד' אמות (ברכות ס ע"ב) "התכבדו מכובדים קדושים", למלאכים המלוים אותו הוא אומר, דגרסינן בב"ר, רבי שילא אומר, שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם, הם מעידים בו, שנאמר (תהלים צא,יא) כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך. לצדדים קתני, אם אדם טוב הוא, שומרים אותו ממש. ואם לא, חזרה השמירה ראיה ועדות, לשמור ולראות מעשיו של אדם, ויגידו לבית דין הגדול. והוא אומר למלאכים אלו, "שאו כבוד לעצמכם", כי אינני כדאי לישא לכם כבוד. "משרתי עליון", כלומר בשביל שירות השם אתם עמי, שצוה אתכם ללוות אותי. "תנו כבוד לאלהי ישראל", ומהו הכבוד, "שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, כי כן דרכם של בני אדם". וכתב בחדושי רב"ש, שברכה זו אין לברכה אלא ירא שמים וחסיד שהשכינה שרויה עליו, אבל איניש אחרינא לא, משום דמחזי כיוהרא. עכ"ל. [הנה לפנינו, שיתכן עד מאוד, שגם דעת האבודרהם גופיה שיש לומר התכבדו מכובדים, אלא שהביא את חידושי הרב"ש הנזכר, דס"ל שאין לאומרו אלא ליר"ש.] דהיינו פירושו של האבודרהם לנוסח התכבדו מכובדים וכו' "שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני" הוא, שהאדם מבקש את המלאכים שעמו, שיעשו את אשר נצטוו לשומרו

אם צדיק הוא, ומעתה מובנים יפה דברי הרב"ש, שרק יר"ש יאמרם, כי רק אדם שבטוח שהמלאכים באמת רק שומרים עליו, לפי שאין לו חטא, ואף פעם לא מעידים על מעשיו הרעים, לו מתאים לו לומר כן. אך היודע בנפשו שאינו בדרגה זו, ובודאי המלאכים גם יעידון יגידון על מעשיו, ואז אינם שומרים עליו, הוי יוהרא לומר להם "שמרוני" וכו', בזמן שפעמים אינם שומרים עליו, אלא מעידים על מעשיו. ומעתה קושית האחרונים על הרב"ש, שהמלאכים נמצאים כל הזמן עם האדם, לא קשיא, דאכן כן, ברם אינם שומרים אותו בכל זמן. ועל כן דברי הרב"ש שיאמרה רק מי שהשכינה שרויה עליו, אינה לומר שאל השכינה אומר התכבדו מכובדים, דהלא גם האבודרהם פירש לפנ"כ שאמירה זו נאמרת למלאכים, ולא אל השכינה, אלא כוונת הרב"ש שרק לחסיד שהשכינה שרויה עליו ראוי לומר כן, היינו שאדם בדרגה כזו ששכינה שורה עליו, בהכרח אין עליו חטא כלל, וממילא הוא ראוי לומר התכבדו מכובדים, כי עליו כל הזמן שומרים המלאכים, לא לאדם שאין השכינה שרויה עליו, דבר המוכיח שיש עמו חטאים.

והאיר את עיני בזאת בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' יד) שעמד על האבודרהם והב"י, שהדברים קשים מכמה פנים, על כן ציטט את האבודרהם במקורו, ששם אדרבה האבודרהם גופיה מבאר את המימרא ששני מלאכי השרת מלוין לו לאדם, אך מפרש שאם האדם טוב, הם שומרים עליו, ואם לא, הם מעידים על מעשיו. ומעתה זהו שסיים בשם הרב"ש שהנוסח שאומר למלאכים "שמרוני עזרוני" שייכת רק ליר"ש וחסיד, היינו למי שיודע שהוא צדיק שהשכינה שרויה עליו, ולכן המלאכים עמו עושים את תפקידם לשומרו, על כן אומר להם שמרוני כאשר נצטוויתם. אך אינש אחרינא לא, דמחזי כיוהרא. ואתי שפיר שאין אמירת התכבדו מכובדים מכוונת אל השכינה, ואין כוונתו שאין היום מלאכים עמנו, אלא מלאכים שמבצעים שמירה המה רק לצדיקים, ועל כן הוי רמות רוח מי שאומר כן, שבזה הוא מעיד על עצמו שהוא צדיק. ואין פירוש הב"י כביאור הב"ח והט"ז שאין לומר התכבדו מכובדים לפי שהיום אין המלאכים מלוים אותנו. ע"כ.

וכבר קדמו בביאור זה ע"י ראיית מקור דברי האבודרהם בשו"ת לב חיים (פאלאג'י ח"א ר"ס סא) עד שלא הבין בהמשך (דף עז ע"ד ד"ה אחרי) מה הן קושיות המור וקציעה על הרב"ש, ולא שם לב שלא היה המקור לפני המו"ק. ועוד כיוצ"ב כתב בשו"ת יצחק ירנן (ברדא ח"א סי' יג) ע"ש.

קושיות האחרונים על טעמו

על אף האמור, עדיין הקשו האחרונים קושיות רבות על דברי הדב"ש, שכתב שאין לומר התכבדו מכובדים רק מי שהשכינה שרויה עליו, ובלא כן נראה כיוהרא. וכי בזמן הגמ' והראשונים כל האנשים זכו להשראת שכינה, ואפי"ה תקנו חז"ל לומר התכבדו מכובדים, ולא חשו ליוהרא. ועוד לאידך גיסא קשה, למה היום אין איש שאומר התכבדו מכובדים, גם החסיד שבחסידים, ואיך יעקר דין הגמ', שכן הקשו כיוצ"ב בארצות החיים (סי' ג בארץ יהודה סוף אות א) ובשו"ת לב חיים (פאלאגי' ח"א ר"ס סא דע"ו ע"ג) ובשו"ת יצחק ירנן (ברדא ח"א ר"ס יג).

יוהרא

עוד על עצם הדברים לאסור משום יוהרא, תקשי, דמשום דין זה אין חילוק בין חסיד לאינו חסיד, כי גם חסיד יש עליו את דיני יוהרא, אא"כ הוא מפורסם בחסידות, ושאינו מפורסם בחסידות, אף שהוא חסיד גמור אסור בדיני יוהרא, וכאשר נתבאר בשו"ע המדות (חלק גאוה עמ' קכז). גם מה שייך יוהרא בדבר שהגמ' וכל הראשונים פסקו שיש לכל אחד לאומרו, וכל מהות איסור יוהרא הוא רק בדברי חסידות, שאין הרבים עושים אותו, ולא בדין פשוט, וכאשר נתבאר בשו"ע המדות (גאוה עמ' קכג). גם לטענה זו של יוהרא אם כן יש עלינו להשמיט חלקים מהתפילות, שאומרים בהם דברים השייכים לגדולי עולם, ודוגמאות בעלמא נביא, באלהי נשמה אומרים, "כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך" [ולנשמה רק יחידאים זוכים, ועיין בשער הכוונות שם בזה.] "מה אנחנו מה חסדנו מה צידקותינו וכו' כי כל מעשינו תוהו, וימי חיינו הבל, ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל" וכו'. "לפיכך אנחנו חייבים להודות לך ולשבחך" וכו'. "ואילו פינו מלא שירה כים" וכו' "אין אנחנו מספיקין להודות" וכו', בכל הני וכיוצא בהן נימא שיש להסירם מהתפילה משום יוהרא, שרק צדיקים גמורים שייכים בהם. ועוד ראה להלן (ד"ה עוד יש להשיב, וד"ה אך מלבד) קושיא נוספת על איסור יוהרא.

יוהרא בצינעא

עוד תקשי, דבצנעא ליכא איסור יוהרא, וכאשר נתבאר בשו"ע המדות (גאוה עמ' קכד) מן הראשונים והפוסקים, וא"כ למה אוסר לאומרו בלחש, ובדומה הקשה הפתחי תשובה (יו"ד סי' רמו אות י) על השערי תשובה (סי' ג אות א) בדין אמירת התכבדו מכובדים וז"ל, ולענ"ד נראה דלא שייך מיחזי כיוהרא, אלא בדבר שעושה בפני רבים, משא"כ בזה. ע"כ. וכן הקשה הרב כף החיים (סי' ג ס"ק א) מהפת"ש. וכן הקשה הגאון רבי ראובן מרגליות בספרו נפש חיה (סי' ג) והראה דליכא יוהרא בצינעא מדברי הפמ"ג (סי'

רסב א"א סק"ב) לגבי לבוש לבן בשבת דמחזי כיוהרא, שכתב, ובביתו רשאי לעשות מה שירצה, לא בפני רבים. ע"כ.

ועלה במחשבה להשיב על קושיא זו, היות ואמירת התכבדו מכובדים נתקנה לאומרה למלאכים שעימדו, א"כ לכאורה יש צורך לאומרה בקול, כדי שישמעו דבריו, וכדחזינן שביו"כ אומרים ברוך שם כבוד מלכותו בקול, ובכל השנה נהגו לאומרו בלחש, כדאיתא בשו"ע (סי' סא סי"ג, וסי' תרי"ט ס"ב), מפני שמשה "גנבה" מן המלאכים, וכפי שהביא הטור (סי' תריט) כן מן המדרש רבה (דברים ואתחנן פרשה ב סי' לו), משא"כ ביו"כ שאנו כמלאכים. ובפשטות החילוק הוא שבלחש המלאכים לא שומעים, ולכן לא יקפידו. חזינן דהמלאכים לא שומעים מה שאנו אומרים בלחש, רק בקול. א"כ התכבדו מכובדים שאומרים אל המלאכים הניצבים עמו, יש לאומרו בקול, ולא בלחש, ושוב לא קשה למה אסרו לומר התכבדו מכובדים משום יוהרא, והלא בלחש ליכא יוהרא, כי התכבדו מכובדים אין לומר בלחש, אלא בקול. אולם אחרי שובי ניחמתי, כי התכבדו מכובדים ניתן לאומרו גם בלחש, וכאשר יבואר ברצות ה' להלן (כותרת אמירת התכבדו מכובדים בקול או אפשר בלחש). ומעתה שאמירת התכבדו בכובדים שפיר אפשר לאומרה בלחש, אדרא קושיא לדוכתא, למה אסרו לאומרה בין בקול ובין בלחש משום דמחזי כיוהרא, והלא ליכא איסור יוהרא בדברים הנעשים בצינעא.

שוב ראיתי בקובץ ויען שמואל (ח"ה סי' כו ד"ה גם הגרי"ח) שהביא מהמהרש"ם בדעת תורה (סי' ג) שעל הפת"ש הנז', הביא שהפמ"ג (א"א סי' סג ס"ק ב) הביא את הישׁ"ש שסובר שאף בצינעא שייך יוהרא. וציין עוד לשד"ח (מע' כללים מע' י כלל כח). ע"כ. דהיינו שלדרכו של הישׁ"ש אתי שפיר שיש איסור יוהרא באמירת התכבדו מכובדים, לפי שאף בצינעא יש יוהרא. וכך ראיתי שהוכיחו בירחון שמעתין (תשנ"ג עמ' 127) שיש איסור יוהרא אף בצינעא, מדברי הב"י מהרב"ש, שבאמירת התכבדו מכובדים יש יוהרא. ע"כ. אמנם אמת שהישׁ"ש (בב"ק פ"ז סי' מא) ס"ל שיש איסור יוהרא גם בצינעא, ויליף שאיסור יוהרא הוא משום גאוה, וגאוה אסורה גם לאדם עם עצמו. אך מלבד שהישׁ"ש שם חולק על רש"י ישירות, גם המ"א (סי' סג ס"ק ב) והמ"ב (סי' סג ס"ק ו) בהביאם את הדינים העולים מדברי הישׁ"ש שם, הוסיפו מדילם (נגד דבריו, וכפי שהעיר הפמ"ג הנ"ל) שהוא דוקא בפני רבים, וא"כ מבוארת גם דעתם, דדוקא בפני רבים יש איסור יוהרא. וכ"כ בדעת המ"א הפמ"ג (סי' סג א"א ס"ק ב) ושהעתיקו בסתם הא"ר (סס"ק ד), דהיינו שגם הוא סובר כמ"א. ע"כ. וגם הפמ"ג בנוסף הכי ס"ל במקום אחר (סי' רסב א"א ס"ק ב), והעיקר שכבר נתבאר שלא כישׁ"ש בשו"ע המדות הנ"ל, מן הראשונים

ומפוסקים רבים, שאיסור יוהרא הוא איסור דרבנן משום שנראה כמתנשא על אחרים, והוא נאמר למי שאינו עושה את המצוה משום גאוה כלל, שכל כוונתו רק לשם שמים, ואפי"ה נאסר משום יוהרא, שהוא איסור דרבנן לא יראה כמתנשא על ריעיו, ואילו מי שבכוונתו להתגאות על אחרים במעשיו, אין זה איסור יוהרא, אלא איסור גאוה האסור מדאורייתא, עיין שם, ושלכן איסור יוהרא הוא דוקא בפרהסיא ולא בצינעא.

המלאכים לעולם עם האדם

ועוד על דברי הדב"ש דהוי יוהרא לדבר עם המלאכים, כי הם נמצאים רק עם חסידי עליון. השיבו כי המלאכים בוודאי נמצאים עם כל אדם, ולא רק עם מי שהוא בעל דרגה, ושוב ליכא יוהרא. [אולם כאמור לעיל ברישׁ אמיר, אחר העיון בגוף דברי האבודרהם, אין מקום לקושיא זו, אך מ"מ ליקטנו מה שאמרו בכך הפוסקים] שהנה הרחיד"א בברכ"י (הנ"ל) העתיק תשובה כ"י לחד מקמי"ה מרבנן קשישאי הרב מהר"ר יחיאל קשטלץ, וכתוב בה פרט השנה שנת השי"ג, אשר הפליא לתמוה על מרן וז"ל, הרב יצ"ו [היינו הב"י] דב"ש מצא [היינו דעת הדב"ש שהובאה באבודרהם], ונראה לו שלכך נתבטל בדורנו [אמירת התכבדו מכובדים], לפי שאין השכינה ומלאכים מתהלכים עם ע"ה. וא"כ לא יסדר שלחנו בע"ש ומטתו, ששני מלאכים כו' [דהיינו לדברי הדב"ש יתבטל דין זה, בתמיה, ועוד קשה כדממשיך] וילך בקומה זקופה וגילוי הראש, שאין שכינה על ראשם. אלו הדברים הם למס מרעהו חסד ויראת שדי וכו'. לכן אכול דב"ש לא טוב. [מליצה לדחות את דעת הדב"ש]. ועוד מי נכנס עם כל הדור בבה"כ, להכריע בעדותו כל חכמי ישראל והפסקנים. עכ"ל. וכן הרבה להקשות במור וקציעה (סי' ג) והוכיח בראיות מהש"ס בדוכתי טובי, ומהזוהר בכמה דוכתי, שהמלאכים לעולם עם האדם, גם עם שאינו צדיק. ועל כן ביאר ששני המלאכים הם יצה"ט ויצה"ר, שפשוט שהם לעולם עם כל אדם, ואף שקוראם הזהר "קדושים משרתי עליון", היינו משום שגם היצה"ר שורשו קדוש, אלא שהוא ירד מגדולתו, הוא שרו של עשו, והוא סוד. וא"כ מה שייך רמות רוח כאן. ע"כ. וכן בארצות החיים (ארץ יהודה ס"ק א) דחה כאמור משבת (קיט ע"ב) שני מלאכים מלוים וכו', ומעוד דוכתי טובי ע"ש, ושלכן מסיק שגם היום יש לומר התכבדו מכובדים, ובפרט שכן הסכים האר"י.

אולם הרחיד"א שם השיב בזה"ל, ועמו הסליחה דהטיח דברים כלפי הקדוש מרן זצ"ל, וזו אינה צריכה לפנים, שודאי קים ליה למרן שנתבטל מלאומרו. וגם מור"ם בדרכי משה כתב כן. ויש לחלק בין זו, ובין הנך דמייתי. עכ"ל. ושמא כוונתו לחלק, שאכן מלאכים של שבת וכיוצא ישנם עם האדם, אולם לשומרו מנין לנו, ועל כן לומר להם שמרוני הוי

רמות רוח. ויותר נראית כוונתו, שאכן אין בכח סברות אלו לשנות את דינא דגמ'. אלא שאחר שהיה מנהג ברור שלא לומר התכבדו מכובדים, תלה בזה הב"י את טעם המנהג, אך שנחדש מכח סברא זו דינים חדשים, זה לא יעלה עלי לב, ובזה חילוק מחולק בין אמירת התכבדו מכובדים, לבין סידור השלחן בער"ש והליכה בקומה זקופה. ושמא כוונתו על דרך חילוקי האחרונים שבסמוך.

דברים אחרים שאומרים למלאכים אם לאומרם

בשו"ת לב חיים (ח"א סי' סא דף עז ע"א) השיב על קושיות הר"י קשטלץ הנזכר, שהמלאכים של שבת אינם תנאי בקידוש וסידור השלחן, אלא שאם מצאו נר דלוק וכו', אומרים יה"ר לשבת אחרת, ועל כן גם אדם שאינו ראוי למלאכים, בוודאי חייב בכל הני. וכן הליכה בקומה זקופה, הוא מפני שמלא כל הארץ כבודו, גם אם אדם זה אין שכינה על ראשו. עכת"ד. גם הבא"ח בעוד יוסף חי (ויצא אות ד) השיב על הר"י קשטלץ שיש לחלק בין המלאכים שבליל שבת, שהם באים לכבוד מצות הקידוש ולא לכבוד עושה המצוה, וכאליהו שבא לכבוד המילה, ולא לכבוד אבי הבן. לבין אמירת התכבדו מכובדים שאומר למלאכים השומרים אותו, וכנוסח "התכבדו מכובדים וכו' שמרוני עזרוני", ואלו המלאכים באים לכבוד האדם, וזה שייך רק בכחסידים הראשונים, שמתקיים בהם הפסוק, כי מלאכיו יצוה לך. ושאפשר שלחילוק זה כיון הברכ"י באומרו שיש לחלק. עכת"ד. ותפס כוותיה בספר ילקוט יוסף (ח"א סי' ג סעיף ז). וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' יג אות א) שהם מלאכים שונים, ע"ש בראיותיו, ושכ"כ להשיב בשו"ת לב חיים (פאלאג'י ח"א סי' סא דע"ז סע"ג ורע"ד). אלא שכתב שמבואר ברמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג ס"ס כב) שאמירת התכבדו מכובדים נאמרת למלאכים יצר הטוב ויצר הרע, והם בוודאי נמצאים בכל עת עם כל אדם, ולא כהנ"ל, ועע"ש. ועוד כתב היצחק ירנן (שם אות ב) שגם המלאכים שאומרים להם התכבדו מכובדים, הם נמצאים עם כל אדם, שהם מלאכים הנעשים מן המצוות, ע"ש בראיותיו, ואפי' רשעים שבישראל מלאים מצוות כרימון, ועל כן שב והקשה כאמור על טעמו של הרד"א, שאין כאן רמות רוח לומר למלאכים, כי הם נמצאים עם כל איש ישראל. עכת"ד.

כל בתר איפכא חזי הוית במהר"ם שיק בתשובה כת"י (נדפסה בצפונות גליון א עמ' לה) שהחת"ס לא היה אומר מהאי טעמא את הפיוט אתקינו סעודתא, ושכן איהו [תלמידו המהר"ם שיק] נהג אחריו, שאפילו התכבדו מכובדים שאיתא בגמ', אין אנו אומרים עכשיו, וכ"ש שיר זה. [ומ"מ סיים, דהאידנא שהרבה אומרים אותו, ליכא טעמא דרמות רוח כמש"כ.] עוד כיוצ"ב בדעת תורה (סי' ג ס"ק א) הקשה, שלפי הב"י הנ"ל איך אומרים

עושה שלום בקדיש, שכתב המ"א (סי' סו ס"ק ז) שהוא כנגד המלאכים. גם בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן קכג) כתב בענין "שלום עליכם" ידוע שהחת"ס לא אמרו, ושהוא ע"ד התכבדו מכובדים שבאו"ח (סי' ג' ס"א) שעכשיו לא נהגו לאמרו [עיין מנהגי חת"ס פ"ה סעיף ו']. ע"כ. ומאידך חזיתיה לספר נחלה לישראל (היבנר בחלק הלכה למשה הלכה א) שכתב לחלק, דשאני שלום עליכם שאמירתה שוה לכל נפש, שהרי גם מלאך שאינו טוב עומד עליו, כדאיתא בשבת דקי"ט. ע"כ. גם בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' רה על סי' סו) העיר על המ"א (סי' סו ס"ק ז) שהביא מהב"י בשם מהרי"א, שיחיד המסיים עושה שלום, יאמר "ואמרו אמן" למלאכים השומרים אותו. ותמה על כך מסי' ג הנזכר, שאין אנו מוחזקים שילוו אותנו מלאכים. ויישב, וצ"ל שלא רצו לשנות נוסח התפילה, ועע"ש. ע"כ. ועוד ראה בערוך השלחן (סי' ג) כיוצ"ב, ויובאו דבריו להלן בעז"ה.

כלומר, כל הני, לא רק שלא הוקשה להם טעם הפסק שבסי' ג' שלא לומר התכבדו מכובדים נגד דינא דגמ' וכל הראשונים, אלא שמכוח השו"ע בסי' ג, תמהו על דינים אחרים שגם אותם אין לומר. ולכאורה הוא תימה, כי התכבדו מכובדים וודאי היה נכון לאומרו, אלא שאחרי שהמנהג היה פשוט שלא לאומרו, חיפש מרן טעם למנהג, ומצא לו סימוכים בסברא הנ"ל. אך מכוח הסמך שנתן למנהג, שנבא לשנות דינים אחרים, בוודאי שלא יעלה על הדעת, שכל זה נאמר לסמוך את שנהגו, ולא ליצור דינים אחרים, שכאמור על פי הדין בוודאי שהיה נכון לומר התכבדו מכובדים, וככתוב בגמ' ובכל הראשונים. וככלל במנהגים שאין להוציא דינים חדשים על פי טעם שנתנו למנהג, כמש"כ בחזון עובדיה (פסח ח"א סי' ט עמ' קכב) מפי ספרים ובשו"ע המדות (שער הגאוה עמ' קטז) ע"ש.

אגב בואנו הלום נזכיר שבשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' ז) שאל לאידך גיסא, היות ושני מלאכים מלוים לאדם בער"ש (שבת קיט ע"ב), א"כ לטעם הב"י דהוי יוהרא לחשוב שהמלאכים עמו, מעתה בער"ש שגם איש פשוט המלאכים הולכים עמו, אז לכאורה כן נכון לומר התכבדו מכובדים. והשיבו הגאון ר"ח זוננפלד זצ"ל, שאלו סוגי מלאכים שונים, שהמלאכים של התכבדו מכובדים הולכים עמו כל היום, ולהם לא שייך לומר התכבדו, דהוי רמות רוח, ואילו המלאכים של ער"ש, לא צריך לומר להם התכבדו מכובדים, לפי שהם מצווים ללוותו, ובוודאי לא יכנסו לבית הכסא, ואח"כ ישובו ללוותו כאשר נצטוו. וכיוצ"ב כתב שם (סימן ט). ועוד ראה בשו"ת יבי"א (ח"ט או"ח סי' צה אות ב) שעמד בזה מפי ספרים.

על פי הסוד

שוב נשוב לנידו"ד, מלבד שנתבאר בכל הראשונים לומר התכבדו מכובדים, ושעל הטעם שסמכו את המנהג לא לאומרו, נערמו קושיות רבות ועצומות, גם על פי הסוד נכון לומר התכבדו מכובדים, שהנה הרחיד"א במחז"ב (סי' ג אות ב) הביא שהמהר"ם פאפירש בספר אור צדיקים (סי' א אות ט) כתב וז"ל, יאמר התכבדו וכו' ככתוב בטור. ואף שבש"ע כתוב שלא לאומרו עכשיו, עכ"ז חידש לן האר"י ז"ל לאומרו גם עכשיו, ובזה ניצול שלא יהרהר בבית הכסא. עכ"ל. הנה דמטי לה משמיה דהאר"י. [ברם לפנינו לא מצאתי כזאת בדברי האר"י. שאמנם בילקוט מפרשים שבשו"ע מהדו' פרידמן (סי' ג) ציינו, שכן הוא בשער המצוות (סוף פרשת שמיני), ברם אין שם מזה, רק מזהיר על הרהור במקום מטונף. אולם היות והמהר"ם פאפירש היה תלמידו של המהר"י צמח (מוצא ועורך הכתבים של המהדורא בתרא) שהיה תלמיד מהרח"ו, ואיהו המהר"ם פאפירש, ידיו רב לו בכתבי האר"י המקוריים, והיה אחד מעורכי כתבי האר"י (ספרי האר"י שערכם ויצאו מתחת ידו הם, דרך עץ חיים, פרי עץ חיים, ונוף עץ חיים), על כן אף שלא מצאנו כזאת בכתבי האר"י שלפנינו, וגם אם נידע בוודאות שאינם לפנינו, בוודאי שנאמן הוא על דבריו, שראם באר"י בכת"י מהרח"ו, שהיו תחת ידו, שהיה מגדולי הבקיאים בתחום זה]. ועוד הביא הרחיד"א שהמצת שמורים (דף כח ע"ד, בסוף הלכות ציצית) כתב, שטוב לאומרה כדי להעביר ממנו רוח הטומאה ומחשבות רעות, ויהיה לבו פתוח תמיד לד"ת, ללמוד אותה בקדושה ובטהרה. ע"כ. והנה המצת שימורים (ברכות, מיד אחרי אשר יצר) כתב את דבריו תוך סוגרים וז"ל, נתן, נלע"ד, כי בשאר היום כשאדם נכנס מבית הכסא, צריך לומר מתחלה התכבדו מכובדים, כמו שמפורש בסוף הלכות ציצית ע"ש. עכ"ל. הנה שלא כ"כ משם האר"י, אלא מעצמו, כמו שחתם שמו בתחילה, וגם כתב "נלע"ד".

והנה כאשר ציין, כן הניף ידו בשניות מדברי סופרים (סוף שער הציצית, תחת הכותרת אם מותר להכנס עם הציצית לבית הכסא) וביאר טעמו וחילו לכך, שיש מצוות ששורשם בפנימיות הקדושה, ויש ששורשם באור מקיף. ומצוות ששורשם מן הפנימיות, קדושתן נשארת לעולם על חפץ המצוה, כגון חלה, תרומה, ויתרה מהם בכתבי הקודש. אולם ציצית, ששורשה מאור המקיף, לכן עצמות אור קדושתה נמצאת רק בעת פעולת עשיית המצוה, ואח"כ עוזבת, ונשאר רק רשימו. ולכן בעת לבישת הט"ק יש עצמות, ואח"כ, אע"פ שלבוש בטלית קטן, יש רק רשימו. וכלל הוא שבעת חזרת אור הקדושה לעולם העליון, נוצר מלאך, והמלאכים שנוצרו מהרשימו של הציצית, הם שומרים עליו מכל דבר רע. ובעת שנכנס לבית הכסא, המלאכים ממתינים בחוץ עד שיצא, ולהם אומר

התכבדו מכובדים, ולכך כיון רש"י בברכות (שם דף ס ע"ב). וסיים וז"ל, "לכן צריך להזהר שבכל פעם שיכנס בבית הכסא, שיאמר התכבדו וכו', והוא להפך ממה שכתב ה' דוד אבודרהם בשם חידושי דבר ששת. כי הוא טוב לאומרה, כדי להעביר ממנו רוח הטומאה, ומחשבות רעות, ויהיה לבו פתוח תמיד לדברי תורה, ללמוד אותה בקדושה ובטהרה". עכת"ד, ועע"ש. גם הנזירות שמשון (חיבור על השו"ע ר"ס ג) על דברי השו"ע שכתב, ועכשיו לא נהגו לאומרו, כתב, ובכוונת האר"י איתא שיש לאומרו, ויועיל להציל מהרהור ד"ת שם. עכ"ל. וכ"כ הבאר היטב (ס"ק א) על דין השו"ע הנזכר, וז"ל, והאר"י ז"ל כתב לאמרו. עכ"ל. [אלמא דהכי ס"ל למעשה]. וכ"כ המור וקציעה (סי' ג) בשם האר"י, ועוד ראה בדבריו שבסמוך. וכ"כ בנוה שלום (שולל סי' ג ס"ק א) שמרן לא עלה על דעתו לאסור, אלא לתת סמך למנהג שלא אומרים, ובפרט שעל פי הסוד יש לאומרו. ע"כ. וכ"כ בספר חסד לאלפים (ר"ס ג) שמוהר"ן שפירא [הוא המצת שימורים הנ"ל] כתב שטוב לאומרו להעביר רוח הטומא וכו', ושכן האר"י כתב לאומרו, מי ראה התועליות האלה ולא יחוש לאומרו. ע"כ. ובספר יפה ללב (סי' ג אות ד) הביא שכן העלה מופת דורנו הרב ארץ יהודה (ס"ק א) דיש לאומרו אפילו בזמן הזה, בפרט שכן הסכים האר"י ז"ל. [ועוד ראה בדבריו שבסמוך]. וכן בארצות החיים (סי' ג ארץ יהודה ס"ק א) הביא משבת (קיט ע"ב) שני מלאכים מלוים וכו', ומעוד דוכתי טובי, ושלכן גם היום יש לומר התכבדו מכובדים, ובפרט שכן הסכים האר"י. ע"כ. ובשו"ע מהדו' פרידמן בקובץ מפרשים (סי' ג) הביאו שכן הוא בהגהות השו"ע מהגר"ח צאנזר, ובשיורי הלקט. ע"כ. גם המלאך המגיד בספר מגיד מישרים (פרשת מטות קכג, ב) הזהיר את מרן לומר התכבדו מכובדים וז"ל, שאני וכל חיילותי ממתינין לך בחוץ וכו', ולכן תאמר בהכנסך התכבדו. והביאו זאת כמה אחרונים, ומהם בשו"ת לב חיים (ח"א סי' סא). ולהלן יובאו בעז"ה עוד אחרונים הדורכים בדרך זו. אולם בשערי תשובה (אות א) על דברי המחזיק ברכה הנזכרים מהמקובלים שנכון לאומרו, כתב שאולי נאמרו הדברים ליחידים אשר תורתם אומנותם ולא זולתם, וכאשר המחזיק ברכה שם (אות א, ויובאו דבריו להלן כותרת יישובים אחרים למנהג שלא לומר התכבדו מכובדים) כתב בשם הרב המקובל מהר"ח כהן בספרו מקור חיים, דמחזי כרמות רוחא, ע"ש. אלמא דעל אף דברי המקובלים, עדיין הוא מצדד דהוי רמות רוחא. ע"כ. ברם נראה שאין זו כוונת המקובלים, אלא דשרי לכתחילה לכו"ע, וכפשט דבריהם, וכאשר כל הני אשלי דלעיל ילפי בהו. ומה גם דאיהו השע"ת גופיה כתב כן רק על דרך "אולי". גם בספר כף החיים

(סי' ג אות א) פסק מכח הסוד לאומרו, ועל השע"ת השיב, שאין יוהרא בצנעא, ולכן הוצרך כף החיים שם להביא את הנוסח של התכבדו מכובדים.
עוד יש להשיב, שהיות ואחר שנהגו שלא לאומרו משום דמחזי כיוהרא, שוב באו המקובלים וגילו שלומר התכבדו מכובדים היא סגולה שלא יהרהר שם בד"ת וכדומה, שוב לאו רמות רוח איכא הכא, שהאומר כן אינו משום גודל מעלתו שהמלאכים עימו, אלא משום הסגולה שבדבר. שוב ראיתי שכ"כ בארצות החיים (סי' ג בארץ יהודה ס"ק א) שעל המקור חיים הנ"ל דמתחזי כרמות רוחא, כתב, ולא ידעתי למה, בפרט שעושה כן לשמירה. ע"כ. וכן בשו"ת לב חיים (פאלאג'י ח"א סי' סא) סיים, דגם עכשיו בזה"ז נכון הדבר לאומרו כדעת רבנו האר"י ז"ל ורבני האחרונים, ואין בו משום יוהרא, אחר דכבר למדו התועלת הנמשך ממנו. ע"כ. ועוד לעיל מינה (ד"ה ומזה תמהני) הקשה על המקור חיים, שאדרבה, אם לא חולק למלאכים כבוד באמירת התכבדו מכובדים, הוי רמות רוח, שמזלזל בכבודם. ובפרט שהמקור חיים הוא תלמיד תלמידי מהרב מהרח"ו, קשה עד מאוד איך יעזוב את דברי האר"י החי'. ועל כן כתב, אם לא שכוונתו לתת סמך למנהג, וגם הוא מודה שנכון לאומרו. עכת"ד. [איברא דעל טענתו החדשה, שאם לא אומר התכבדו מכובדים הוא רמות רוח, שמבזה את המלאכים, חזי הוית במטה יהודה (עייאש סי' ג אות א) שטענה זו עימו היתה ושילחה, שכיון שנמנע מלאומרו משום שנראה כיוהרא, אין כאן משום חסרון כבוד למלאכים.]

לפי הסוד חילוק בין בשדה או בעיר

איברא דהרב מור וקציעה (סי' ג) חידש, שאף לפי האר"י אין לומר עתה, שכל דברי האר"י אמורים לגבי בית הכסא שמחוץ לעיר. ע"כ. וכן הרב יפה ללב (סי' ג אות ד) הביא את דברי הרחיד"א בככר לאדן (פי' למס' דרך ארץ רבה דף קט"ו ע"ב) שמרן בשו"ע כתב שלא נהגו עכשיו לאומרו, ורבינו האר"י זצ"ל כתב שיש לאומרו, וסיים הרחיד"א, ובזמנינו לפי הנשמע גם המקובלים אינם אומרים אותו. ועל כן כתב הרב יפה ללב, שלפי זה צ"ל, שאולי המקובלים סוברים כמור וקציעה, שדברי האר"י היו אמורים במדבר, כאשר היה בזמנו, כבזמן התלמוד, לא כן בימינו שבתי הכסא בעיר, מודה שאין מקום לאומרו. וכפי שבברכ"י (סי' ג אות א) מסיים עם דברי המו"ק. ושכ"כ בספר משפט כתוב להרב אפי זוטרי, לחלק בין עיר למדבר. ע"כ. וכ"כ בשו"ת שמחת כהן (ח"ה בחידושי שו"ע סי' ג) שלא לאומרו וכדברי מרן שעכשיו לא נהגו לאומרו. ושאף שהאר"י כתב לאומרו, המו"ק ביארו שהוא במדבר. ובפרט שהמטה יהודה (סי' ג) ס"ל שאסור לאומרו. ושגם במח' הפוסקים והאר"י תפסינן כפוסקים, וכן המנהג בג'רבא. עכת"ד.

ברם עצם חידושו של הרב מו"ק, גם אם לפי הפשט יש לו מקום [וגם על זה יש להשיב ראה להלן (בהערה זו כותרת טעם חדש, חילוק בין עיר לשדה)], ברם לטעון כן גם על פי הסוד, הוא לכאורה דבר נבואה, ואין זאת אלא שאמר כן כדי להשוות בין הפוסקים, וכדרכם של המחברים. וכך הקשה עליו הרב נוה שלום (שולל סי' ג אות א ד"ה ותו חזינא) ושותיה דמר לא גמירנא, דכפי הטעם שכתבו כל הפוסקים, אין מקום לחילוק זה וכו'. ומה גם לפי סודן של דברים, מוכח דליתא להאי חילוק, וכמ"ש מהר"ן שפירא שאומר התכבדו מכובדים למלאכים הנוצרים מהרשימו של הציצית, והולכים עמו תמיד, ולא נכנסים לבית הכסא. ע"כ. וא"כ אינו תלוי בין אם הוא בעיר או בשדה. ע"כ. וכן הקשה בשו"ת לב חיים (ח"א סי' סא דע"ז טור ב) מנא ליה לחלק בהכי, והלא הוא מטעם שהמלאכים נעשים מהרשימו של הציצית, ומשום טהרת המחשבה, וא"כ אין שינוי אם הוא בעיר או בשדה, ושכן מבואר במצת שימורים ובמהר"ם פאפירש. ועוד עמד על כך שם בהמשך (ד"ה ושו"ר להרב נוה שלום סי' ג). ע"כ. ושב והניף ידו כן בספרו רוח חיים (פאלאג'י סי' ג אות א). וכן הקשה בשו"ת יצחק ירנן (ברדא ח"א סי' יג אות ב).

בתפילה עבדינן כסוד

ומעתה שעל פי הסוד נכון לומר התכבדו מכובדים, מלבד שיש בזה נותן טעם לשבח לאומרו, לחפץ להחמיר, עוד יש לטעון שאחרי שבעניני תפילה אנו עושים על פי הסוד, וכמו שכתב בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן עט אות טו) לגבי שתית קפה שהכינו גוי, שהפוסקים התירו, והאר"י אסר, וכתב וז"ל, ופשוט שאין זה ענין למה שנוהגים לתפוס כדברי האר"י, שזהו דוקא בעניני התפלה וכדומה, שדבריו בזה ע"פ תורת הקבלה, אבל בעניני הלכה יש לדון לגופו של ענין. ע"כ. וכ"כ עוד בשו"ת יחוה דעת (חלק ד סימן מב) וז"ל, ואין מנהגינו לתפוס להלכה כדברי האר"י ז"ל אלא בעניני תפלה וכדומה, בדברים שיסודתם בהררי קודש על פי הקבלה, אבל בעניני הלכה, אין לזוז מדברי הפוסקים. וכמו שכתבו בשו"ת ביכורי יעקב (חלק יורה דעה סימן י"ט), ובשו"ת שואל ונשאל חלק ה' (חלק אורח חיים סימן א'). עכ"ל. והיות ועל פי הסוד יש לומר התכבדו מכובדים, לכאורה שוב נכון לאומרו. וא"כ מה שתלו זאת בשו"ת שמחת כהן (ח"ה בחידושי שו"ע סי' ג) במח' הפוסקים והאר"י דתפסינן כפוסקים, וכן דרך בדרך זו בשו"ת יצחק ירנן (ברדא ח"א סי' יג) ובויען שמואל (ח"ה סי' כו), לכאורה לא דמי להכא. ברם יש לעמוד על כלל זה, מתי אומרים אותו ומתי לא, דחזינן שלא תמיד עושים על פי הסוד בתפילות, כגון באמירת מה נאמר לפניך בשני וחמישי קודם ויעבור, ראה בשו"ת יבי"א (ח"ח או"ח

סי' יא סוף אות כג), ונוסח הקדיש לעלם ולעלמי עלמיא ראה בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סי' ז אות ז). ועוד גם ראה בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד ר"ס ח) שכתב, ועכ"פ מכיון שדעת הרמב"ם ומרן להקל גם באפונים ושאר קליות [שאין בהם משום בישולי גוים], כן עיקר לדינא, ובפרט שכן פשט המנהג להיתר. ומה שאנו חוששים בעלמא לנהוג כדברי האר"י, היינו כמו בעניני תפלה, ע"פ סודם של דברים, משא"כ בעניני הלכה בודאי שאין לנו אלא דברי מרן. עכ"ל. והרי שגם מה שחוששים לאר"י בענייני תפילה ס"ל דהוא חששא בעלמא.

יישובים אחרים למנהג שלא לומר התכבדו מכובדים

שוב ראיתי שעמדו לבאר אחרת את כוונת הב"י לישב את המנהג שלא לומר התכבדו מכובדים, שהנה בספר ערוך השלחן (סימן ג סעיף ב) כתב וז"ל, ועכשיו לא נהגנו לאומרו, דדוקא חסידים הראשונים שמחשבתם היתה תמיד דבוקה בה', ועליהם נאמר (תהלים צא,א) יושב בסתר עליון, בצל שדי יתלונן, והיו מרגישים בקדושה של המלוים אותם, להם היה נאה לומר כן. אבל אנחנו, אם כי ודאי שגם לנו יש ענין הלווית המלאכים, כמבואר מדברי חז"ל שהבאנו, אך אין אנו מרגישין כלל, הוה אמירה זו לגאוה וגודל לבב, ומיחזי כיוהרא. ובודאי האיש הקדוש היושב על התורה בקדושה וטהרה צריך לאומרה, אבל לא כן אנחנו סתם בני אדם, וכן עיקר, וכן המנהג [ובארצה"ח נתקשה בזה, ולפמ"ש א"ש, ודו"ק]. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב הרחיד"א בספרו מחזיק ברכה (או"ח ר"ס ג) שהמקור חיים כתב, דודאי המלאכים שומרים אותנו, רק נהגו שלא לאומרו, דמחזי כרמות רוחא, ע"ש. וכתב הרחיד"א, שבזה נתיישב קצת קושית מהר"י קשטלץ. ופתחתיו, והוא המקובל מהר"ח כהן זצ"ל תלמיד מהרח"ו זצ"ל, שעל דברי מרן שנהגו שלא לומר התכבדו מכובדים, כתב, שאין הענין מפני שהיום אין עם האדם מלאכים, כי פשוט שישנם, כנאמר כי מלאכיו יצוה לך. אלא היינו טעמא, כדי שלא ימצא באדם רמות רוחא, לכך אין לאומרו. ע"כ. ועתה ראיתי שכ"כ מדנפשיה גם בקובץ ויען שמואל (ח"ה סי' כו ד"ה ואנא עבדא) שכוונת הב"י מהרב"ש שודאי המלאכים מלוים כל אדם, רק שאיש פשוט (שאין השכינה שורה עליו) אין מן הראוי שידבר אליהם, ובחוץ יעמדו בלתי דבורו. וזה נראה לי ברור בעזה"י. ובזה ביקש את סליחת האחרונים, שרובם כתבו שאין אנו מוחזקים שמלאכים מלוים אותנו, ושלפי דבריו, אין דבריהם נכונה. וששוב מצא למקור חיים ולערוך השלחן הנ"ל.

אך מלבד שאין זהו הביאור באבודרהם, וכמפורש בדבריו, וכנזכר לעיל (כותרת ביאור טעמו של הב"י), שאין לאמר להם "שמרוני" אם יש לו חטאים, שאז אינם שומרים עליו,

אלא מעידים עליו. [ועל הויען שמואל תקשי טפי, דאיהו סיים, ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' יד), וגם לאורך תשובתו מביא מתשובת הלב חיים (פאלאג'י ח"א סי' לא), והם מפרשים את האבודרהם על פי מקורו הנ"ל.] גם לענ"ד אין בזה כדי לתת טעם למנהג, שאחרי שחז"ל תקנו לומר התכבדו מכובדים למלאכים שעמנו, איך ניתן לטעון, היות ואני לא מרגיש את קדושת המלאכים, לי זו יוהרא לומר כן, ואיך אפשר מכח טענות כאלו לבטל את תקנת חז"ל, וזה לא ניתן להיכתב. ולטענה זו, וכי יעלה על הדעת לתת סמך לקהילה שלא מתפללת, או שלא מקיימת מצוות, על ידי טעם כזה דהוי יוהרא להתפלל ולברך, ולקיים את כל המצוות, שאין לעשותם משום יוהרא, כי הוא לא מרגיש את הבורא, אתמהה. גם מה שייכת טענת יוהרא בדבר שהורונו חז"ל לעשות, שהרי לטעמם כולם מודים שיש מלאכים בפועל גם עם פשוטים, רק שאיני מרגישם, והרי הרואה מי שאומר התכבדו מכובדים, לא יעלה בדעתו שאומר כן מפני שחושב שמרגיש את המלאכים שעמו, אלא מפני שכך הורו חז"ל, וממילא ליכא שום יוהרא. מה גם שאף לפי יישובם זה, כל שנתיישב הוא רק הקושיא שהמלאכים לעולם עם האדם, ועל כך השיבו דאכן כן, והטעם שלא לומר התכבדו מכובדים הוא אחר, משום יוהרא. ברם על שאר הקושיות הנזכרות לא השיבו. וכיוצ"ב חזי הוית בארצות החיים (סי' ג בארץ יהודה ס"ק א) שהביא את המקור חיים הנ"ל, דמתחזי כרמות רוחא, וכתב, ולא ידעתי למה, בפרט שעושה כן לשמירה. ע"כ. והבאנו טענה זו לעיל. ועוד עתה ראיתי בנוה שלום (שולל סי' ג ס"ק א ד"ה ויש להעיר) שהקשה על שהמחז"ב נחה דעתו במקור חיים מקושיית מהר"י קשטלץ, שקושייתו במקומה עומדת, דמפני מה בשאר דברים לא חישיינן לרמות רוחא, ובזה חיישינן. ע"כ.

טעם חדש, חילוק בין עיר לשדה

מכח הקושיא הנזכרת שהמלאכים לעולם עם האדם, המור וקציעה (סי' ג) יצא לדרוך בדרך חדשה, לתת טעם למנהג שלא לומר התכבדו מכובדים, לפי שבימי חז"ל היו נפנים בשדה, מקום שאין ישוב, והיה סכנה משד בית הכסא (ברכות סב), לכן היו צריכים רחמים, ולכך תיקנו תפילה זו. משא"כ במקומות מושבותינו שבתי הכסאות בעיר, במקום רבים לא שכיחי מזיקין, ושלכן לא נהגו לאומרו. שוב ראיתי בשו"ת יבי"א (ח"ח או"ח סי' א אות ד) שקילס את דבריו, ושכ"כ מדנפשיה בספר תורת חיים (סופר סי' ג ס"ק ד) לחלק בין בית הכסא שבזמנם שהיה בשדה, לבית הכסא שלנו שהם בעיר [אך אין זה מורה שהגאון יבי"א פסק כוותייהו לענין התכבדו מכובדים, לחלק בין עיר לשדה, אלא לענין שעסוק הוא שם, לגבי דיבור בבית הכסא, שחידש החרדים שהוא משום סכנת שד

בבית הכסא, ושעל ידי הצניעות והשתיקה נצלים מהם, והשיבו היבי"א מהמו"ק הנ"ל, שהיום ליכא שד בעיר. ועוד הוסיף על דבריהם שלפי הזוהר (דף י ע"ב) שהרוח רעה הנמצאת בבית הכסא נהנית מהלכלוך והטינופת ששם, ושכ"כ האר"י בשער מאמרי רשב"י (תצוה), ובבא"ח (ר"פ ויצא). לפי"ז י"ל שבבתי הכסא שלנו, שהם נשטפים תמיד, ונשארים נקיים, אין שם רוח רעה זו, ועע"ש.]

אמנם הרב נוה שלום (שולל סי' ג אות א ד"ה ותו חזינא) על הברכ"י שהביא את המו"ק הנזכר כתב להשיבו, ושותיה דמר לא גמירנא, דכפי הטעם שכתבו כל הפוסקים אין מקום לחילוק זה וכו'. ומה גם לפי סודן של דברים, מוכח דליתא להאי חילוק, וכמ"ש מהר"ן שפירא שאומר התכבדו מכובדים למלאכים נוצרים מהרשימו של הציצית, והולכים עמו תמיד, ולא נכנסים לבית הכסא. ע"כ. וא"כ אינו תלוי בין אם הוא בעיר או בשדה. ע"כ. ואולם הברכ"י אחר ראותו את השגת הנוה שלום השיבו בספרו ככר לאדן (דרך ארץ רבה דקט"ו ע"ב) שדברי עצמו שכתב על הברכי'ם לא באו מדיליה, אלא מדברי המו"ק מילתא בטעמא, כאשר ביארם במור וקציעה. אולם בשו"ת לב חיים (דף עז ע"ג ד"ה וכשאני לעצמי) השיב על הברכ"י, שאני עני הרואה שורש הדברים בגופן שלהם בס' מו"ק, ועכ"ז לא איפרק מחולשא, שדבריו שכתב דלא ציוה כן האר"י ז"ל בדברא ולא במתא אחרי המחילה ליתא וכו'. ועע"ש לעיל מינה (דע"ז טור ב) שכתב, מנא ליה למו"ק לחלק בהכי, והלא הוא מטעם שהמלאכים נעשים מהרשימו של הציצית, ומשום טהרת המחשבה, וא"כ אין שינוי אם הוא בעיר או בשדה, ושכן מבואר במצת שימורים ובמהר"ם פאפירש. ע"כ. ושב והניף ידו כן בספרו רוח חיים (פאלאג'י סי' ג אות א). ועוד ראה לעיל (בהערה זו כותרת לפי הסוד חילוק בין בשדה או בעיר), עוד פוסקים המשיבים על המו"ק.

גם מה יענה היעב"ץ על כל הראשונים שכן העתיקו דין זה להלכה, והרי לכאורה לא נשתנה דבר בין ימיו לימיהם במציאות בתי הכסאות, וכפי שמבואר שבזמן הראשונים בתי הכסא היו בעיר, באגודה (שבת אות קח) שכתב שבתי כסאות שלנו אינן בשדה, והביאו הרמ"א (סי' ג סעיף יא) וז"ל, ועכשיו, שבתי כסאות שלנו אינן בשדה, נהגו לקנח בחרס, וכן נהגו לקנח בדבר שהאור שולט בו ואינו מזיק, ופוק חזי מאי עמא דבר. עכ"ל. א"כ אחרי שבזמן הראשונים בתי הכסאות שלהם גם היו בעיר, כבזמן היעב"ץ, ובכל זאת כולם פסקו לומר התכבדו מכובדים, בזה נדחה חילוקו של המור וקציעה מהראשונים. שוב ראיתי ברמב"ם (דעות פ"ה סוף הלכה ו) שכתב, ולעולם ילמד אדם עצמו להפנות שחרית וערבית בלבד, כדי שלא יתרחק. ע"כ. הרי שמבואר שגם בזמנו

בתי הכסא היו בחוץ, כבזמן הגמ', וכדביארו הכס"מ במקום. ועוד משמע שם בכס"מ, שבמקומו של מרן גופיה בתי הכסאות כן היו בעיר. ואם כן, הרי שהיה חילוק מציאותי בין המקומות בזמן הראשונים. ומ"מ אחרי שכל הראשונים כולם פסקו לומר התכבדו מכובדים, נשארה הראיה הנ"ל בעינה, לדחות מדבריהם את חילוק המו"ק.

מה גם שלפי הרמב"ם (ע"ז סוף פי"א) ודעימיה, הסוברים שאין במציאות שדים ומזיקין [ואת כל הסוגיות האמורות בענייני שדים, יבארו שלא באו לפשטם אלא לתורת הסוד, או ללמדנו מוסרים או רעיונות עמוקים, וכמו שהרמב"ם כתב כן לגבי גילוי עתידות בחזיון הכוכבים באגרות הרמב"ם (מהדו' שילת ח"ב דף תפח, ובדפו"ר של אגרות הרמב"ם דף ב ע"א), וכ"כ עוד שאין שדים, רבנו אברהם בן הרמב"ם (בדרשתו על המדרשים, נדפסה גם בריש עין יעקב, בחלק השני שבתוך החלק החמישי) ורבנו אברהם מן ההר (חגיגה טז רע"ב) והמאירי (סנהדרין פי"א קודם המשנה השניה ד"ה שרצים), ובספר אמונת חכמים (בהקדמה) הביא מבעל ספר אלים, שדעת הראב"ע על הפסוק שעירים, כהרמב"ם. והוסיף האמונת חכמים, שכן נראה מפירוש הראב"ע בתהלים על הפסוק ויזבחו את בניהם ואת בנותיהם לשדים. אולם מפירושו באחרי מות על שעיר עזאזל, משמע שמודה בהם. ע"כ.] בוודאי שמהם סתירה לחילוק המו"ק, שלדרכם כלל לא יכון חילוקו, והם פסקו כן לומר התכבדו מכובדים.

דעת מרן

ועתה נבא לעמוד על דעתו של מרן שקיבלנו הוראותיו, הנה מרן בשו"ע (ר"ס ג) כתב וז"ל, כשיכנס לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים וכו', ועכשיו לא נהגו לאומרו. עכ"ל. ולשונו מורה שמן הדין יש לאומרו, אלא שמה שנהגו שלא לאומרו, יש למנהג על מה שיסמוך, ולכן לא כתב שאין לאומרו, או שאסור לאומרו. ובפרט דמסתברא מילתא דמרן גופיה כן היה אומר התכבדו מכובדים, שהרי כן הורה לו המלאך המגיד בספר מגיד מישרים (פרשת מטות קכג, ב) לאומרו וז"ל, שאני וכל חיילותי ממתינין לך בחוץ וכו', ולכן תאמר בהכנסך, התכבדו וכו'. עכ"ל. ועל כן נראה פשוט, שמרן בעוסקו בדין זה, המנהג שלא לאומרו, בער לו כאש יקוד, איך יתכן שהמנהג הוא נגד הגמ' וכל הראשונים, ועל כן מרן בב"י חיפש ומצא טעם מספיק ליישב את מנהג העולם, והיא מציאה פלאית בדברי האבודרהם, שהדב"ש כתב שרק חסיד יאמרו, אבל איש אחר לא, דמחזי כיוהרא. וכן יראה הרואה ברמזי הב"י, שחפצו היה לתת סמך למנהג, שכתב וז"ל, מה טעם אין אנו אומרים התכבדו מכובדים, כשאנו נכנסים לבית הכסא. עכ"ל. הרי שהשאלה שעמדה לנגד עיני רוחו של מרן היא כאמור, איך כל העולם נוהג נגד

גמרא ערוכה, ונגד פסיקת כל הראשונים, ושאלה זו הייתה בוערת לו, כאשר תבער לכל מעיין בנושא זה, שהיא פליאה נשגבה. [כיוצא חזי הוית בבן איש חי (ח"א בהר סעיף ה) שכתב וז"ל, אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט, ודין זה נזכר בגמרא (תענית ה ע"ב) ונפסק להלכה בכל ספרי הראשונים ז"ל, וגם בשלחן הטהור בלי שום מחלוקת. וכתב הגאון חיד"א בברכי יוסף, דלא נמצא שום חכם וחסיד שנזהר בדבר זה, ולכן דבר זה בלבו כאש בוערת, לדעת מה זה ועל מה זה וכו' עכ"ל. וכן הוא הכא.] אך סמך זה שסמך מרן את המנהג, אינו הוראה שאסור להחמיר ולומר התכבדו מכובדים, שהרי כל הראשונים עומדים מנגד, והרב"ש הוא דעה יחידאה ממש, אלא שיש גם בדעה יחידאה כוח להשאיר את המנהג על כנו, ושלא נבטלו, שיש למנהג על מה שיסמוך. אך מכח סמך של המנהג, על פי דעה יחידאה, בוודאי שאי אפשר להוציא איסור למי שרוצה להחמיר, כי איך אפשר לאסור לומר נגד הגמ' וכל הראשונים. וכל שיש ביכולתו של מרן הוא לסמוך את המנהג, ולא להוליד איסור נגד כל הפוסקים, שזה לא יתכן. ולכן נראה שגם לדברי מרן, החפץ להחמיר כפסקם של כל הראשונים, בוודאי תבא עליו ברכה, אולם אין זה הדיון של מרן, ולא עסק בו, אלא חפצו כאמור היה להיפך, לחפש האם יש סמך למנהג, וב"ה מצא מציאה שיש בה כדי סמיכה. [אמנם כמה מן האחרונים הבאים אחרי מרן, אחר התפרסם פסקו של מרן זה, שעל ידו נחה ושקטה הארץ מפני הקושיא הגדולה על המנהג. להם שוב בער דבר אחר, האם לא טוב לי, ולשואלים בעצתי להחמיר, ולמה שאעשה כדעה יחידאה נגד פשט הגמ' ופסקם של כל הראשונים, ובפרט שכן הוא על פי הסוד, ועוד טעמי תרצי וכאשר נתבאר לעיל, על כן רבים מהם הורו שנכון לאומרו, כדלהלן, ולהאמור גם מרן יודה לזה, וכפי שגם הוא מסתבר שהיה אומר.] וכך דייק את לשון השו"ע הפמ"ג (סי' ג משב"ז ס"ק א) שמתוך שבשו"ע כתב "ולא נהגו לאומרו", ולא אסר לאומרו, אלמא דאינו אוסר לאומרו. אמנם בספר מטה יהודה (סי' ג ס"ק א) כתב שדעת מרן שאסור לומר, שאחרי שנהגו לא לומר, האומרו הוי יוהרא. וכ"כ גם בשו"ת שמחת כהן (ח"ה בחידושי שו"ע סי' ג) בדעת מרן. אולם בנוה שלום (שולל סי' ג ס"ק א ד"ה ושו"ר) השיב על המטה יהודה, דגם לדעת מרן רשאי לאומרו, שכל שבא מרן הוא לתת טעם למנהג. וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן (ברדא ח"א סי' יג עמ' פו) שלמרן אין איסור לאומרו. איברא דבשו"ת לב חיים (ח"א ס"ס סא דף עז ע"ד) השיב על הנוה שלום ותפס כמטה יהודה בדעת מרן, וכן בקובץ ויען שמואל (ח"ה סימן כו ד"ה ואחר הודענו) שפך על היצחק ירנן אש וגופרית, שאין לפרש את השו"ע רק על פי

המבואר בב"י וכנודע וכו'. ברם לענ"ד זה אינו, וכאמור, שכל חפצו של הב"י לתת טעם למנהג, ולא לאסור בזה האיסר, וכאשר נתבאר לעיל, ולכן לדעת מרן אין איסור לאומרו.

דעות האחרונים

וכן העלה הנוה שלום (שולל סי' ג ס"ק א ד"ה ושו"ר) לומר התכבדו מכובדים, וכאמור ס"ל שגם לדעת מרן רשאי לאומרו, וכל שבא מרן הוא לתת טעם למנהג. וגם על טעם יוהרא כתב שיש להקשות כמו שהקשה הרב קשטליץ. אלא שבאמת אין בזה קושיא על מרן, כי לא עלה על דעתו לאסור, אלא לתת סמך למנהג. ובפרט שעל פי הסוד יש לאומרו, על כן כן עיקר. גם בחסד לאלפים (ר"ס ג) כתב לאומרו על פי הסוד. גם בשו"ת לב חיים (ח"א סי' סא) האריך בפתגמא דנא, והעלה שנכון לאומרו, ושב והניף ידו בספרו רוח חיים (סי' ג). וכ"כ המלבי"ם בארצות החיים (סי' ג בהמאיר לארץ אות ד ובארץ יהודה ס"ק א) שהיות וכל הפוסקים הראשונים סתמו לאומרו, הזהיר בדרכיו, יש לאומרו אף בזמן הזה, ובפרט שכן הסכים האר"י. וכן הביא בספר יפה ללב (סי' ג אות ד) שכן העלה מופת דורנו הרב ארץ יהודה (ס"ק א) דיש לאומרו אפילו בזמן הזה, בפרט שכן הסכים האר"י ז"ל. ושכ"כ הרב אדני פז לדעת רבינו הטור. ע"כ. ובהלכה ברורה (סי' ג שער הציון ס"ק א) הביא מפתח הדביר (ס"ק ו) שכן פסקו לאומרו המנחת אהרן, הנוה שלום והקול יעקב קאפיל (דף ד ע"ב) [אלא דאיהו הרב פתח הדביר פסק כמנהג שלא לאומרו.] ע"כ. וכ"כ בשו"ת מגיד תשובה (ח"א סי' ו עמ' לג). ע"כ. וכן נראה שפסק הבאר היטב (ס"ק א) שעל דין השו"ע כתב רק, והאר"י ז"ל כתב לאמרו. עכ"ל. אלמא דהכי ס"ל למעשה. וכן העלה בשו"ת יצחק ירנן (ברדא ח"א סי' יג) מתוך השגתו שהמלאכים הולכים עם כל איש ישראל, ע"ש בראיותיו, ומתוך שכן הוא על פי הסוד. ושאף שהמהר"ם פאפירש באור צדיקים (תפילה סי' ג אות ב) כתב, ת"ח ינהוג בעצמו לומר התכבדו. מ"מ איהו ס"ל דה"ה לכל אדם, וכמש"כ היעב"ץ בסידורו, דהשם ארחותיו ודעותיו, רשאי לאמרו ונכון הדבר, וכן דעת האר"י. ע"כ. ושכ"כ המצת שימורים, והרוח חיים, ושהחסד לאלפים כתב, מי ראה התועליות האלה ולא יחוש לאומרו וכו'. ועל כן סיים היצחק ירנן, שנכון לכל אדם לומר נוסח התכבדו מכובדים וכו'. ועע"ש באורך. וכ"כ הרה"ג דוד שרשבסקי בירחון שמעתין (תשנ"ג עמ' 127) ברור שאם אדם מכיר את עצמו, ויודע שעושה לשם שמים, ודאי שזכות היא לו אם יחמיר לעצמו בצינעא. אבל אם יחמיר בפרהסיא, והוא אינו מפורסם לחסיד ויר"ש, הרי שיש חשש יוהרא. ע"כ. עתה ראיתי בילקו"י (ח"א סי' ג סוף אות ז) שכתב על היבי"א (ח"ט או"ח סי' צה אות ב), ומדברי מרן אאמו"ר משמע כדעת החיד"א ומהר"ח פאלאג'י ודו"ק

[אלא שלא ראיתיו מימי שנהג כן]. עכ"ל. דהיינו שלומד בדעת היבי"א שנכון לומר התכבדו מכובדים. [אם כי לענ"ד אין כוונת היבי"א רק להראות מקום לגבי השאלה ששאל השלמת חיים, ולא לענין מעשה בא, שהרי לא הזכיר שם שלמעשה הרחיד"א שם כתב לדחות את הר"י קשטלניץ, וגם כלל לא דן בכך שלומר התכבדו מכובדים זה נגד פשט מרן ונגד המנהג, ואף שיש להשיב על כך וכנזכר לעיל, מ"מ מתוך שלא דן בזה, נראה שלא עמד בנושא להלכה.]

אמנם מאידך גיסא, נמצאו כמה אשלי רברבי שהעלו לאסור [כבסמוך בע"ה. ומסיעת האחרונים הנזכרים בריש אמיר, שסמכו את מנהג העולם שלא לאומרו, ולא סיימו שהמחמיר תע"ב. אין מהם ראיה לאיסור, וכמו שכתבנו לעיל בדעת מרן, שחפצו היה לסמוך את המנהג שלא לאומרו, ואין כוונתו לאסור את אמירתו, כן נימא אף בדעתם שהלכו לרגליו, שכוונתם לסמוך את המנהג להקל, ולא הורו שאסור לאומרו. ואם נשאלם האם יחיד ראוי לאומרו, היא שאלה אחרת שלא עסקו בה רובם.] שכ"כ בספר מטה יהודה (סי' ג ס"ק א) שלדעת מרן אין לומר, שאחרי שנהגו לא לומר, האומרו הוי יוהרא. ובספר יפה ללב (סי' ג אות ד) מסיק שאין נכון לאומרו היום, לפי שמסכים והולך עם חילוק המו"ק בין בית הכסא במדבר כבזמן חז"ל, שאז יש לאומרו, לבית הכסא שבעיר, שאין לאומרו, והעיד הרחיד"א בככר לאדן, שהיום גם המקובלים לא אומרים אותו, וכפי שהרב מקור חיים שהיה תלמיד תלמידו דמהרח"ו לא אמרו, מה שגורם להבין שגם על פי הסוד נכון חלוק זה בין בעיר לבין בשדה. ע"כ. וכן בשו"ת שמחת כהן (ח"ה בחידושי שו"ע סי' ג) כתב שלא לאומרו, וכדברי מרן שעכשיו לא נהגו לאומרו. ואף שהאר"י כתב לאומרו, המו"ק ביארו שהוא במדבר. והמט"י ס"ל שאסור לאומרו. ושגם במח' הפוסקים והאר"י תפסינן כפוסקים, וכן המנהג בג'רבא. עכת"ד.

וכן הרה"ג אלעד עידן שליט"א בקובץ ויען שמואל (ח"ה סי' כו בהוצאת ישיבת כסא רחמים המעטירה) כתב לאסור לאומרו, ועמד להשיב על שו"ת יצחק ירנן הנזכר, ונביא את ת"ד, אחר שביאר את כוונת האבודרהם דמחזי כיוהרא, היינו שאמנם המלאכים בוודאי עם כל איש ישראל המה, אלא שאיש פשוט שאין השכינה שורה עליו, לו הוי יוהרא לדבר עם המלאכים. ובזה יישב את השגת האחרונים, שבקושיותיהם חשבו לסתור את יישוב דברי מרן למנהג, שהקשו, שהמלאכים לעולם עם כל איש ישראלי. ושלא הוצרך לזה אלא מפני שמרן בשולחנו הטהור סמך את המנהג שלא לאומרו, ומי יבא אחר המלך. ויצא בתוכחה על המנסה לנתוש ולנתוץ מנהגים קדומים וכו'. ולכן השיב על השגת היצחק ירנן הנ"ל, שהמלאכים המה עם כל איש ישראל, שגם

האבודרהם ידע מזה. ובפרט שהיצחק ירנן ראה את דברי המקור חיים, שאף שהמלאכים עם כל איש, מחזי כיוהרא לומר התכבדו מכובדים. ושגם אם דברי האבודרהם נדחו, ס"ל למרן שקבלנו הוראותיו שאין לנו לאומרו מאיזה טעם שיהיה. ע"כ. הנה שכל השגתו מפני שסבר [עתה, אולם איהו גופיה להלן חזר מזה] שהיצחק ירנן משיג על מרן, דהיינו איהו הרב יצחק ירנן רב תנא ופליג, ועל כן להבנתו היטב חרה לו. ולכן גם בהמשך על הטענה שהאר"י סובר לומר התכבדו מכובדים, משיב, שבמח' בין האר"י ומרן אנן אזלינן בתר מרן. ברם באמת לא זו כוונת היצחק ירנן, אלא כאשר כתב בספרו, שאף שמרן נתן סמך למנהג, הוא כדי ללמד זכות עליהם, אולם גם מרן מודה שהרוצה לאומרו יכול, וכאשר מורה לשון השו"ע, וכפי שגם אנו כתבנו כן לעיל (בהערה זו כותרת דעת מרן), ושמסתבר דמרן גופיה עביד הכי לומר התכבדו מכובדים, וכפי שהזהיר אותו על כך המלאך המגיד. אלא דאיהו הרב יצחק ירנן מדגיש, שאף שיש סמך לנוהגים כן, מ"מ הסמך הוא חלוש, והוא נגד כל הראשונים, וא"כ נכון לכל אחד להחמיר לאומרו.

ואכן נלע"ד דגם איהו מודה שהחפץ להחזיק במנהג רשאי, וכמו שנזהר לאורך תשובתו להשתמש במילים "נכון" וכדומה, ולא "חייב". בהמשך כתב הרב עידן (ד"ה ואחר הודענו), להשיב על היצחק ירנן מדברי שו"ת לב חיים (ח"א ס"ס סא דף עז ע"ד) שכתב, שהיות ובב"י כתב שנתבטלו מלאומרו על פי האבודרהם דמחזי כיוהרא, ופסק בשו"ע "ועכשיו לא נהגו לאומרו", א"א לומר שכוונת מרן בשולחנו הטהור היא רק להודיע את המנהג [כדעת היצחק ירנן], ולא בתורת אזהרה שלא לומר, אחר דמבואר הטעם בב"י. ע"כ. (וכאמור עד עתה לא הבין כן ביצחק ירנן, ועל כן היה לו למחוק את השגתו הראשונה, ואת תוכחותיו הנזכרות, איך אפשר לחלוק על מרן, והיה לו להשאיר רק את ההשגה השניה). וכבר מילתנו אמורה לעיל שכן נראה עיקר בדעת מרן, שלא לאסור בא, אלא לתת סמך למנהג ושלא לבטלו, ושכ"כ הפמ"ג והנוה שלום, ברם שהמחמיר תע"ב, גם מרן יודה. עוד על טענת היצחק ירנן שעל פי הסוד יש לומר, הביא איזה מקובלים שמצא שאמרו שלא לומר, ובזה ס"ל לדחות את המקובלים האומרים לאומרו. ואף דאיהו גופיה מסיים שיש להשיב על כל אחד ממה שהביא, שאין הכרח בהם. אך ידוע שזה בונה וזה סותר, וגם דברי הפורכים נפרכים. ע"כ. וצ"ע שחפץ שנקבל את דבריו, על אף שמודה שניתן להשיבם, א"כ לא הבנתי משום מה נתפוש כוותיה, כשדבריו אינם מוכרחים, ובמה השיב על היצחק ירנן. ועל כן הרה"ג עידן שם (ד"ה ואחר הודענו) כתב להשיג, איזה פרצוף יהיה לנו לומר לרבותינו נ"ע מימכם מי מערה ואפרכם אפר מקלה, שהם טעו ולא שמו לב לבטל המנהג, עד שאנו קטני המח, התעוררנו לתקן מה

שהם לא הרגישו ולא ידעו. ולכן מילתא דפשיטא שאין לאמרו וכו'. עכ"ל. ולכן סיים דהאידנא אין לומר התכבדו מכובדים, ושכן העלו האחרונים רובם ככולם, הילקו"י, והלכה ברורה וכו', ושכן אמר לי מרן הגאון רה"י ר"מ מאזוז שליט"א. ע"כ. ולפי משנתו נמצא, דאיהו גופיה לשיטתו אומר לכל הגאונים שכתבו כן לומר התכבדו מכובדים נגד המנהג, שמימיכם מי מערה וכו', ולדרכו כל החולק על דעה אחרת, הרי בזה אומר הוא לו מימכם מי מערה וכו', התמהא.

אמירת התכבדו מכובדים בקול או אפשר בלחש

בבואנו הלום, לכאורה אמירת התכבדו מכובדים היא דווקא בקול, כדי שישמעו דבריו המלאכים שאליהם נתקנה אמירה זו, וכאשר אמרו כל הראשונים דלעיל שאמירה זו אל המלאכים היא נאמרת, וחזינן ביו"כ אומרים ברוך שם כבוד מלכותו בקול, ובכל השנה נהגו לאומרו בלחש כדאיתא בשו"ע (סי' סא סי"ג, וסי' תרי"ט ס"ב), וטעם הדבר מפני שמשה "גנבה" מן המלאכים, וכפי שהביא הטור (סי' תריט) כן מן המדרש רבה (דברים ואתחנן פרשה ב סי' לו), משא"כ ביו"כ שאנו כמלאכים. ובפשטות החילוק הוא שבלחש המלאכים לא שומעים, ולכן לא יקפידו. חזינן שהמלאכים לא שומעים מה שאנו אומרים בלחש, רק בקול. וא"כ התכבדו מכובדים שאומרים אל המלאכים הניצבים עמו, יש לאומרו בקול, ולא בלחש.

המלאכים יודעים מחשבות

איברא דהתוס' (שבת יב ע"ב) והרא"ש (ברכות פ"ב סי' ב) כתבו שהמלאכים יודעים מחשבות בני האדם, וכבסמוך, ולדרכם אין צורך לומר התכבדו מכובדים בקול, וניתן לאומרה בלחש, שהנה על דברי הגמ' (שבת יב ע"ב) לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי וכו', שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמי, הקשו התוס' (ד"ה שאין), הלא מחשבות בני אדם יודעים המלאכים, ואיך לא ידעו ארמית. וענה על כך הרא"ש (הנ"ל), שהכוונה שלשון זו מגונה עליהם. והביאם הב"י (ס"ס קא) ליישב על פיהם את מנהג הנשים להתפלל בלע"ז, דדוקא ארמית מגונה. ובשו"ע (שם סעיף ד) הביאם בי"א בתרא, וכן הביאם הט"ז (סי' קא ס"ק ה). וכן המשך חכמה (הפטרת וילך ד"ה ובירושלמי) כתב, שהמלאכים יודעים מחשבות. וכ"כ המראה יחזקאל (שמות עה"פ ויהי בימים הרבים). ברם התוס' והרא"ש לא הראו מקורם, רק כתבו זאת בפשיטות. וחזי הוית בא"ר (סי' קא אות ח) שתמה מנין נחצבו דבריהם, והביא שהמעדני מלך (ברכות פ"ב סי"ב אות ז) הראה מקור לכך, דאתי מק"ו, שאם בעל רוח הקודש יודע מחשבות בני האדם, כמו שמצינו על רבקה במדרש רבה ובילקוט שמעוני (בראשית כז,מב) על הפסוק ויוגד

לרבקה, ומי הגיד לה, והלא לעיל נאמר ויאמר עשו "בלבו", אלא שידעה ברוח הקודש מחשבותיו. וא"כ ק"ו שנבואה שהאדם מתנבא ע"י מלאך הגדול ממנו, כמש"כ הרמב"ם במורה (ח"ב פרק מה) ק"ו שהמלאך יודע מחשבות בני האדם. ע"כ. וע"ע בנועם אלימלך (במדבר בהעלותך יא,י, ברם לדרכו לא הבנתי מהי קושיית תוס') בהראותו מהיכן שאבו תוס' את דיבריהם, ועוד ראה בסמוך.

אולם השל"ה (הגהות לעשרה מאמרות ב,כז) כתב שנעלמו מתוס' דברי הזוהר (וירא קא ע"א) שהמלאכים לא יודעים רק מה שנמסר להם, ושלכן שאלו המלאכים את אברהם, איה שרה אשתך. ושהתוס' סברו בהשגת המלאכים כאשר סבר הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב), אבל האמת אינה כן, כפי שהביא בריש דבריו שהרמ"ק בהפרדס (פט"ו) כתב שהזוהר הנ"ל לא עולה עם דברי הרמב"ם. ע"כ. גם המור וקציעה (סוף סימן קא) תמה על תוס' בלשון "ולא נהירא לגמרי", כי אין יודע מחשבות אדם כי אם ה' לבדו, וכמה מקראות לעדים. עכ"ל ועע"ש. ובאליה רבה הנ"ל (סי' קא אות ח) מהמעדני יו"ט הקשה על תוס' מדכתיב, אתה לבדך ידעת את לבב האדם (מ"א ח,לט), ומדכתיב עקב הלב וגו' מי ידענו, אני ה' חוקר לב (ירמיה יז,ט). גם המלבי"ם (שמות יז,ז) כתב שהמלאכים לא יודעים מחשבות. ועוד ראה בסמוך שמכתבי האר"י מבואר שהמלאכים אינם יודעים מחשבות בני האדם.

גם השפת אמת (שבת יב ע"ב) הקשה מדנפשיה על התוס' מדברי הזוהר הנ"ל, וכתב ליישב על דרך אפשר, שהמלאכים יודעים מחשבות, אלא שהמלאכים המיוחדים להכניס התפילות, אינם יודעים מחשבות אלא דיבור וכו'. ע"כ. ובספר דף על דף (שבת שם) הביא שבספר פורת יוסף (פ' וירא) כתב שבכתבי האר"י (לא צויין היכן) חילק בין המלאכים הקרואים מלאכי השרת, שיודעים מחשבות בני אדם, לבין שאר מלאכים שאינם יודעים מאומה, רק לאותו דבר שנשתלחו. וציינו לשו"ת יהודה יעלה (אסאד ח"א או"ח סי' מ) שלפי"ז שפיר עולים דברי תוס', דהא אמר בהדיא גם מלאכי השרת אין מכירין וכו', אא"כ חולה דשכינה עמו. ע"כ. וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג יו"ד סי' קעט ד"ה כמה כח) מפי ספרים וסופרים, ושבס' משכיל לדוד (וירא ד"ה וירא) בשם המשנת חכמים יישב, שמחשבות שבכליות המלאכים אינם יודעים, וכשהמחשבות עולים מהכליות אל הלב, יודעים אותה. ע"כ. ועע"ש מפי ספרים, וסוף דבר כתב שכל המח' לגבי המלאכים, אולם רוחות המזיקים, בודאי אינם יודעים המחשבות לכו"ע. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר (מונקאטש ח"ב סי' כב) ובשו"ת בית שערים (חאו"ח סימן מ בהגהה מבעל המשנה הלכות) וציין עוד אל ספרו שו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' עא) שעסק בזה.

[ותקשי לי על עצמי, להני אשלי רברבי דסברי שאין המלאכים יודעים מחשבות, איך אפשר להלום שיצה"ט ויצה"ר אינם יודעים מחשבות, והלא כל עבודתם היא בדרכי החשיבה, בישיבתם על מפתחי הלב, וכמבואר גם באורך בספר שערי קדושה. ובפרט בנידו"ד שיש סיעת סוברים שאמירת התכבדו מכובדים היא אל היצה"ט והרע וכנזכר לעיל שכ"כ המור וקציעה (סי' ג) ובשו"ת יצחק ירנן (ברדא ח"א סי' יג) הראה שכן מבואר ברמב"ם במורה (ח"ג ס"ס כב) .]

שוב ראיתי שכבר עמד בזה בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' לה אות ו ובמילואים) והביא מהזוהר (בראשית דפ"ט ע"א) שכתוב ממש כדברי הרא"ש שהמלאכים יודעים ארמית, אלא שלא נזקקים לה מפני שהיא מאוסה להם. והביא עוד שבספר עיר דוד (סי' תקכד) חילק כאמור בין מחשבות שהגיעו אל הלב שאותם יודעים המלאכים, לבין מחשבות קודם שהגיעו אל הלב, אותם יודע רק הבורא, ושכ"כ המהר"ם חאג'יז במשנת חכמים (סי' צב). ובדומה חילק בנוה שלום (סי' קא ס"ק ט) שהבורא יודע מחשבות עתידיות, משא"כ המלאכים רק מה שהאדם חשב בפועל. ושכ"כ בחידושי הגרע"א (גיטין בסוף הספר בחידושי שבת דף יב ע"ב) וחיזק דבריו בעל היבי"א מהמדרשים ילקוט תהלים (רמז תשמט) ובראשית רבה (פ"ט סי' ג) שה' יודע המחשבה עוד קודם שנוצרה, ושכ"כ בשו"ת עמודי אש (סי' ג סוף אות לא). ושבזה הוסרה השגת הרחיד"א בפתח עינים (שבת יב ע"ב) ובספרו שמחת הרגל (על רות עה"פ אל תקראנה לי נעמי) שמהכתובים מבואר להיפך. וסיים היבי"א וצ"ע. אלא ששוב (שם אות ז) תמה כאמור מאמירת ברוך שם וכו' בלחש, ומעוד דוכתי, דחזינן שהמלאכים אינם יכולים לשמוע, וקשיא אתוס'. ברם מאידך הקשה שזה לא יתכן, שהרי תפילת ח"י שהיא בלחש, ומתפללים בלשון הקודש, כדי שיסייעוהו מלאכי השרת. ועל כן כתב לחלק כמהרש"א (סנהדרין דף צב) בין מלאכי קטרוג שאינם מבינים כל לשון, לבין מלאכים המלמדים זכות שמבינם. ולכן י"ל "ברוך שם" בלחש מפני המקטרגים. ושבשו"ת יהודה יעלה (אסאד או"ח ס"ס מ) הביא מס' פורת יוסף מהכתבים, שמלאכי השרת יודעים מחשבות, ושאר מלאכים לא, ובגמ' כתוב שמלאכי "השרת" אינם מכירים בלשון ארמי, ולכן הקשו תוס' קושייתם. עכ"ד.

א"כ היבי"א נוקט בשתי דרכים, או לחלק בין מלאכי קטרוג שאינם יודעים מחשבות, ומפניהם אומרים "ברוך שם", בלחש, לבין מלאכי זכות שיודעים מחשבות. לפי"ז התכבדו מכובדים שפיר ניתן לומר בלחש. או כחילוק בין מלאכי שרת שיודעים מחשבות, והם המעלים התפילות, לבין שאר מלאכים שאינם יודעים מחשבות. ולדרך זו צריך בירור לאיזה סוג מלאכים אומר התכבדו מכובדים [ותלוי בביאורי הפוסקים,

כל מר כדאית ליה, מי הם המלאכים שאומר להם התכבדו מכובדים, והאבודרהם (ריש ברכות השחר) למד כאמור, שהם אותם מלאכים שתפקידם גם לשמור וגם לקטרג. והמור וקציעה (סי' ג) הוכיח באורך שהם היצה"ט והיצה"ר, ובשו"ת יצחק ירנן (ברדא ח"א סי' יג) הראה שכן מבואר ברמב"ם במורה (ח"ג ס"ס כב), ועוד עמדו על כך בשו"ת לב חיים (פאלאג'י ח"א סי' סא). והפוסקים דלהלן כותרת המלאכים לעולם עם האדם, כל מר כדאית ליה, והיה פשוט להם שלא מדובר על יצה"ט ויצה"ר.] והבאנו לעיל שהשפת אמת חילק בין המלאכים של התפילות שאינם יודעים מחשבות, רק דיבור, לבין שאר מלאכים שיודעים מחשבות. ולפי"ז התכבדו מכובדים יכול לומר בלחש. ושבמשכיל לדוד חילק בין מחשבות שבכליות שלא יודעים, לבין העולה ללב שיודעים, ולפי"ז שפיר לומר בלחש. ובעיר דוד ובמשנת חכמים חילקו בין מחשבות שהגיעו ללב שאותם יודעים, לבין כשעוד לא הגיעו, שאותם רק ה' יודע. וגם לפי"ז ניתן לומר התכבדו מכובדים בלחש. ובנוה שלום ורע"א חילקו בין מחשבות הווה שיודעים המלאכים, לבין מחשבות עתיד שאינם יודעים, וגם לפי"ז שפיר לומר בלחש.

זאת ועוד, גם אם נימא דהמלאכים אינם יודעים מחשבות, מ"מ יש להוכיח שדברים הנאמרים בלחש, שפיר המלאכים שומעים, ואף שרק יצא מן השפתים ולא נשמע כלל לאוזן, יודעים הם, ולא כאשר דימנו לעיל [שאם המלאכים אינם יודעים מחשבות, יש לומר התכבדו מכובדים בקול], וא"כ שפיר אפשר לומר התכבדו מכובדים גם בלחש, אף שלא ישמעו הסובבים. שהנה בתפילת לחש, על פי הסוד אין להשמיעה לאוזניו, כדי שלא תהיה השגה לס"א [חזינן מחד, דאין המלאכים יודעים מחשבות, ומאידך ששומעים הם גם דברים הנאמרים בלחש], שראה בזוהר הובא בב"י (או"ח סי' קא סעיף ב בבדק הבית), ובבן איש חי (ח"א משפטים ס"א) הביא ממהרח"ו בעולת תמיד (דף נו ע"ב) שכתב וז"ל, אם התפלה נשמעת לאזניו, לא סלקא. כי שומעין החיצונים, ומתערבי בהדה. וכשהיא בלחש דאינה נשמעת לאזניו, אז היא רוחנית מאד מגדר טבע רוח האדם, שהיא פנימית ורוחנית יותר מאד מן הסטרא אחרא, ולכך אין רואין אותה וכו'. וכן הקורא בתורה, חד קרי וחד שתק, ואי תרי קרי גרע מהימנותא, כי התפילה וקריאת ספר תורה כלהו הוו מעלמא עלאה, דלגבה אנחנו מצלין בלחש. עכ"ל. ועוד כתב הבא"ח (ח"א תרומה ס"ב) משער הכוונות כנ"ל, דתפלת לחש צריך לדקדק מאד לאמרה בלחש וכו', מפני הפחד מן הקלי' שלא יתאחזו בה, אבל חזרה, להיותה במקום עליון וגבוה, אין אחיזה לקלי' שם, לכך אומרים אותה בקול רם באין פחד. ע"כ. ושוב ראיתי אליו שכ"כ הבא"ח להדיא (ח"א הקדמת בהעלותך) בלשון "והנה ידוע" (ולא הראה מקור),

שהמחשבה והכוונה של האדם אינה ניכרת למלאכים רק להשי"ת. וכן הוא בהלכות קריאת התורה בב"י (סי' קמא ס"ב) מהזוהר (ויקהל דף רב ע"ב) ועשה שם פשרה לחתוך בשפתיו ולא להשמיע לאוזניו.

ברם עדיין עומד לנגדינו מנהג אמירת ברוך שם וכו' בלחש, שמשמע ממנו שהמלאכים אינם שומעים דברים הנאמרים בלחש. אולם באמת לא כתוב שם כן להדיא, אלא שכן למדנו מהחילוק בין אמירתם בכל השנה ליו"כ, ולאור האמור, כנראה שיש לדחוק דאכן המלאכים שומעים ויודעים דברים הנאמרים גם בלחש, אלא שדברים הנאמרים בריש גלי ובקול רם, על כך מקפידים הם, שגם "גנבו" מהם, וגם מפרסמים את הדברים, ברם הנאמרים בלחש לא קפדי, ולכן מחולק בין יו"כ לכל השנה לגבי אמירת ברוך שם וכו'.

המורם מכל

מנהג העולם שלא לומר התכבדו מכובדים נגד הכתוב בגמ', ונגד הנפסק בכל הראשונים, סמכו מרן הב"י להלכה, על פי דברי הדב"ש המובא באבודרהם, על כן יש למנהג על מה שיסמוך, ורשאים להמשיך במנהגם. והמחמיר לעצמו בציענא [ככל דבר חסידות שאין לעשותו אלא בצינעא משום יוהרא, ראה בשו"ע המדות (נאוה חלק ההלכה סימן ב) בגדריה. ואפשר לומר התכבדו מכובדים בלחש, כאשר נתבאר לעיל, על כן שפיר שייך לעשות כן בצינעא.] תבא עליו ברכת טוב, שמלבד שכן דעת כל הראשונים, גם קושיות רבות נערמו על סברת הדב"ש, כאשר נתבאר לעיל, זאת ועוד, גם על פי הסוד נכון לאומרו, ויש בזה סגולה להנצל מהרהורים רעים בבית הכסא. והשו"ע ורבים הנמשכים אחריו, לא כתבו שיש איסור לאומרו, אלא שיש למנהג על מה שיסמוך, סמיכה שיש בה ממש. ברם החפץ להחמיר לעצמו גם הם יודו שתע"ב, שכן ראוי, אחר עלות כל האמור, וכפי שמסתבר שמרן גופיה היה אומר התכבדו מכובדים, כאשר הורה לו המגיד מישרים. ועוד ראה לעיל (סימן א סעיף יג סוף אות ט) דהחפץ להחמיר, עדיף שיאמר את הנוסח של כמה ראשונים בגמ', שהוא, התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלהינו, עמדו במקומכם והזהרו בי, שזו היא דרכן של בני אדם. ולא כמופיע לפנינו בגמ' בטור ודעימייהו, ע"ש. אם יקחך ליבך.

איסור משום הרהור בד"ת

יב. שוב בינותי, שיש לאסור כאן מצד אחר, שגם אם מותר לחשוב על הבורא במקום הטינופת, מ"מ לחשוב שה' הוא האלקים, או שה' אחד, יש לאסור משום הרהור בד"ת, שהרי המילים "השם הוא האלהים" הם פסוק מלא, וממילא גם אם לא חשב במחשבתו במילות הפסוק עצמו, אלא חשב על תוכנם, כגון שחשב, "ה' הוא השולט היחידי בעולם"

וכל כה"ג, אלו הם דברי תורה ממש, שהם פירוש המילים של התורה, ופשוט שיאסר משום הרהור בד"ת [וכפי שלמדו ראשונים רבים (ראה לעיל ריש סימן א סעיף א) את מצוה זו דיחוד השם מן הפסוקים, אנכי ה' אלהיך, ומן הפסוק וידעת היום והשבת וגו', על כן ברור שעצם חשיבה זו, היא הרהור בד"ת האסור במקום הטינופת]. והכי בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד תנינא סי' קעא) פשיטא ליה שעצם החשיבה שה' הוא השולט בעולם ואין זולתו וכדומה, זהו הרהור בד"ת ממש. וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן א תשובה שלישית אות ג) כתב שהרהור במציאות ה' הוא הרהור בד"ת. ושם (סוף אות ד) הביא את הלבושי מרדכי ונסתייע ממנו, ע"ש. ועוד שם (אות ה סוד"ה ולדעתי) שב וכתב לגבי לחשוב במציאותו שאסור, "ואין לך דברי תורה יותר מזה". ע"כ. [ועוד יתירה מכך היה פשוט לשו"ת ציץ אליעזר (שם אות ג) שהרהור במציאות ה' אסורה משום שנאמר והיה מחניך קדוש, ושפסוק זה לאסור בא, לא רק ד"ת, אלא כל עניני קדושה. וכתב כן בלא שום צורך להראות מנין לו חידושו הגדול הזה.]

והטענה הנ"ל לאסור משום הרהור בד"ת, היא תמיה עצומה על הני אשלי רברבי דלעיל, שדנו האם מותר לקיים מצות האמונה ומצות היחוד במקומות המטונפים, ולא עלה על שפתיהם לאסור משום הא. [ברם על הני אשלי דלעיל שדנו אם מותר לחשוב על הבורא במקומות המטונפים, כמובן לא קשיא מהכא, כי חשיבה על ה' אינה דברי תורה.] ושמא היה פשוט להם להתיר בחקירה שבסמוך, ומשום כך לא העלו צד איסור משום הא.

חקירה האם הרהור בתורה ללא כוונה לשם מצוה הוי הרהור בד"ת, ומה הדין כשמכוון כוונה נגדית

יג. עדיין, גם להאמור שיש לאסור לקיים מצות יחוד ה' או האמונה במציאותו ית' במקומות המטונפים משום הרהור בד"ת, מוטל עלינו לחקור האם הרהור בד"ת ללא כוונה לשם מצות ת"ת, חשיב הרהור בד"ת. דלכאורה אחר דקיי"ל מצוות צריכות כוונה (שו"ע סי' ס) אף החושב על מילות פסוק, ולא כיון לשם מצות ת"ת, לא קיים מצות ת"ת, ולכאורה א"כ, ליכא איסור בכה"ג לחשוב פסוק במקום הטינופת. ונ"מ לנידו"ד, החושב על הבורא במקומות המטונפים כדי לקיים מצות האמונה או יחודו, ואינו מכוון לשם מצות ת"ת, ליכא איסורא משום הרהור בד"ת במקומות המטונפים, או דילמא שפיר הוי ד"ת. גם אם נפשוט ספק זה לאסור, עדיין יש לחקור, מה יהיה הדין אם יכוון כוונה נגדית, שכוונתו היא בדוקא שלא לשם ת"ת, אלא רק כדי לחשוב על הבורא, האם אף בכה"ג אסור, או שכיון שכיוון כוונה נגדית, אין בזה כלל קדושת דברי תורה, וכפי שאף למ"ד מצוות א"צ כוונה, מ"מ אם כיון כוונה נגדית שלא לשם מצוה, לא חלה המצוה,

וכמו שכתב הר"ן (ר"ה כח ע"א), וה"ה הכא, ולפי"ז בכה"ג שמכוון כוונה נגדית יהיה מותר להרהר במצות יחודו או מציאותו יתעלה במקומות המטונפים, או דילמא כוונה נגדית מועילה לשאלה האם עשה מצוה או לא, אך לא כדי לבטל את קדושת התורה, והיא לעולם בקדושתה, ולכן לא יעזור שיכוון כוונה נגדית, כי כשהרהר בד"ת במקום הטינופת טימא את התורה, ועבר על והיה מחניך קדוש.

ראיות להיתר כשאינו מכוון לשם ת"ת

יד. לכאורה יש להוכיח להיתר את החקירה הראשונה, מתוך פסק השו"ע (סי' מז ס"ד) ומקורו מהאגור (סי' ב) שאין לברך ברכת התורה על הרהור בדברי תורה, מטעם שהרהור לאו כדיבור. וביארו כמה אחרונים שזה משום שאין מצות ת"ת בהרהור. [שהנה בביאור הגר"א (סי' מז ס"ד) הקשה על האגור ומרן מהנאמר (יהושע א,ח) והגית בו יומם ולילה, דחזינן שיש מצות ת"ת בהרהור. הרי שלומד בהם, שטעם היתרם הוא, משום שאין כאן מצות ת"ת, ונמשכו אחריו כמה פוסקים.] ולדרך זו נמצאו כמה אחרונים שהקשו על האגור ומרן מאיסור הרהור בד"ת במקומות המטונפים, דמוכח שיש מצות ת"ת גם בהרהור, וממילא שחובה לברך על הרהור, הובאו בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות יח) ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא אות ה). נמצא מדרך לימודם את מרן והאגור, דס"ל שאין כלל מצות ת"ת בהרהור, ממילא אין איסור הרהור בת"ת במקום מטונף.

ברם יש להשיב על כך שביאורם בדברי האגור והשו"ע אינו נכון, לפי שהאגור שם פירש שיחתו מטעם אחר, וכאשר יבואר כאן בהערה שלהלן (שבסוף אות טז, בד"ה ביאור דעת מרן בברכות התורה), וביאורם הנזכר באגור נוצר מפני שספר זה לא היה בהישג ידם, רק ראו את דבריו בב"י, שהביאו בקצירת הא'ומר. זאת ועוד, הם גופייהו חולקים על מרן והאגור, וס"ל שחובה לברך ברכות התורה על הרהור בד"ת, דהיינו דהוי מצוה גמורה. וא"כ נמצא שאין מי שסובר כן, רק נמצאו יש הסוברים שזהו הפשט בשו"ע, ברם כאמור זה אינו במרן, והם גופייהו לא ס"ל הכי, וא"כ אין מי שסובר כן להלכה. ועוד כן יוצא שלא כהבנתם בדברי האגור והשו"ע, לפי כל חילוקי האחרונים בישוב פסקי מרן, דמחד פסק לברך ברכות התורה על כתיבה בד"ת, ומאידך פסק שא"צ לברך על הרהור בד"ת (סי' מז סעיפים ג,ד) ראה בחילוקיהם בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח) ובאוצרות יוסף (בסוף ספר הלכה ברורה ח"ג סימן יד) ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא), ולפי כולם מבואר שיש מצות ת"ת גם בהרהור, וממילא ליכא ראיה מהכא מפסק מרן שלא לברך על הרהור בד"ת, שלא כהני אשלי דלעיל.

טו. עוד עלה במחשבה להוכיח להיתר מדין אמירת פסוקי דזמרה קודם ברכות התורה, דמעיקר הדין מותר, כמבואר בשו"ע (סי' מו ס"ט) שהביא מח', וסיים, נכון לחוש לסברא ראשונה, וכותבו "לחוש", מורה דמעיקר הדין שרי [שכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ז אות ג והלאה, ובסי' ח אות כד) ושם היא תשובה על נידון זה, ועוד ראה בסמוך.] וכן ראיה מסליחות שהאשכנזים היו נוהגים לאומרם לפני ברכות התורה (שם בשו"ע סי' מו ס"ט ברמ"א). וכן מדין אמירת פסוק מליצי, קודם ברכת התורה, דמעיקר הדין שרי, כאשר עולה מדברי המ"ב (סי' מז ס"ק ד), דמכל הני לכאורה מבואר, שאין בכל המקרים האלו מצות תלמוד תורה, ולא קדושתה, ולכן אין חיוב ברכת התורה קודמת להן. ודון מינה לנידו"ד, להתיר לחשוב על מצות יחוד ה', וליכא בזה משום דברי תורה, כיון שאינו מכוון לשם מצות תלמוד תורה, אלא לשם מצות יחוד ה', או מצות האמונה במציאות האל.

אולם זה אינו, כי אף להני אשלי רברבי דס"ל להתיר התם, יש לחלק בין חיוב ברכות התורה למצות ת"ת, כי גם מה שהוא מצות ת"ת, לא בהכרח חייב בברכות התורה, כדחזינן מהרהור בד"ת, שא"צ ברכת התורה (סי' מז ס"ד), אע"ג שיש בזה מצות ת"ת [וכאשר יבואר בסמוך בהערה שכן עיקר, ושזהו הפשט בפסק מרן הנזכר (סי' מז ס"ד) והאגור (סי' ב, שהוא מקור ההלכה שם) שלא לברך על הרהור בד"ת]. וגם את"ל דסבירא להו שאין בזה מצות ת"ת, א"כ אדרבה אז למה אסור להרהר בד"ת במקום טינוף, ועל כרחך שיש לחלק בין מצות ת"ת לבין הרהור בד"ת, דאף שא"צ לברך ברכות התורה על פסוק מליצי, ועל פסוקי דזמרא לסוברים כן, מ"מ יתכן שאסור להרהר פסוק מליצי במקום מטונף, וכן לומר או להרהר דבר תורה שם, גם כשאין כוונתו ללימוד תורה. והכי חזינן מסיעת הפוסקים שביארו שמחשבת תורה אסורה במקום הטינופת, אף כשאין בזה מצות ת"ת, לפי שיש בזה קדושת התורה, וקדושה אסורה במקומות המטונפים משום שנאמר והיה מחניך קדוש, שכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות יח), ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא אות ז) מפי ספרים ע"ש.

ראיות לאיסור

טז. לאידך גיסא נראה להוכיח מדעת הטור (ס"ס מו) ודעימיה, דס"ל שלא לומר פסוקי דזמרא קודם ברכות התורה, הרי שבהכרח ס"ל שקריאת פסוקי דזמרא עולה למצות ת"ת אף שכוונתו לשם קריאת פסוקי דזמרא, ולא לשם ת"ת, ומינה נוכיח בתורת ק"ו לחומרא בנידו"ד, לחשוב על מצות האמונה בבורא, או ביחודו במקומות המטונפים דהוי מחשבה בד"ת, ואסור, ועוד ראה בזה למטה בהערה בב"י (ס"ס מו) הביא מח'

ראשונים בנושא זה, ועוד הביאו האחרונים שהרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קד) אסר להדיא לומר תהלים קודם ברכות התורה, א"כ מהני קמאי נוכיח גם לאסור בנידו"ד. ברם מלבד מהטור (ס"ס מו), לכאורה אין הכרח גמור מהני קמאי לנידו"ד, כי המחז' האם פסוקי דזמרא חייבים בברכות התורה, תלויה האם אמירת פסוקי דזמרא נחשבת לימוד תורה, או רק תפילה. והצד שאינה לימוד תורה, כי כוונת האדם להתפלל ולא ללמוד תורה. ואולם גם לצד זה, הקורא ספר תהלים, בזה קשה יותר להתיר לו בלא ברכות התורה, מכח הטענה שאין כוונתו לתלמוד תורה, רק לתחינה. [ואין כוונתנו לטעון כן להלכה, אלא רק להראות את החילוק ביניהם] ולאור חילוק זה, היות והרמב"ם דיבר לגבי הקורא תהלים קודם התפילה, וכן הוא גם בר"מ שבב"י (ס"ס מו), ועל דבריו הביא האגור שבב"י את הראב"ד שהחמיר, ושכ"כ המהרי"ל, א"כ יש מקום לומר שכל הני דוקא בכה"ג דיברו, אך באמירת פסוקי דזמרא, שמא יסברו שא"צ לברך. וגם יש לחזק זאת, שכ"כ להדיא כחילוק זה המהרי"ל במקום אחר בשו"ת (סי' קנ), שא"צ לברך ברכות התורה קודם אמירת פסוקים הנאמרים דרך בקשה ורצוי, ולא דרך לימוד. ע"כ. ובחילוק זה מיושבים פסקיו, שיעלו בקנה אחד. וגם הארחות חיים שבב"י (שם), י"ל שהחמיר באמירת אשרי קודם סליחות, לפי שאשרי זה, אינו מסדר תפילה, ובסברא אמירתו היא בתפר בין קריאת תהלים לבין אמירת פסוקי דזמרא.

ובשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ז אות ד) למד יותר מאיתנו, שהראב"ד והמהרי"ל הנ"ל דיברו באופן שקורא פסוקים דרך לימוד, וכלל לא לתחינה. ובארחות חיים כתב לבארו דשאני אשרי שהוא פרק שלם, ואז הוא לימוד, אף כשאומרם בדרך תחנונים, משא"כ פסוקים יחידאים דרך תפילה (לכאורה לא מובן, הרי כל הדיבור הוא על אמירת פסוקי דזמרא שהם פרקים שלמים). ואף שכ"ז בפשטות הוא כנגד הבנת השו"ע, שתלה בדעות אלו את המחז' אם פסוקי דזמרא חייבים ברכות התורה, מ"מ איהו לא נחית להכי. אגב בואנו הלום דבר מעניין חזינן, דלדינא כתב בעל היבי"א בילקו"י ח"א (מהדו' תשמ"ה) שהוא חוזר בו מתשובתו ביבי"א (ח"ד או"ח סי' ז), ושנכון לחוש למחמירים מלומר פסוקי דזמרא קודם ברכות התורה, בהגלות נגלות תשובת הרמב"ם בפאר הדור (סי' קד) הנ"ל, שהחמיר מלומר פסוקי שבח קודם ברכות התורה, וראה בזה באורך באוצרות יוסף (שבספר הלכה ברורה סוף כרך ג סי' יג). וצ"ע, כי גם ברישא פסק בעל היבי"א בידיוק אותו הדבר, שנכון לחוש לדעות האוסרות, שהרי כן פסק מרן בשו"ע (ס"ס מו) שאחר הבאת המחז' סיים מרן "ונכון לחוש לדעה ראשונה", וכל שכתב שם ביבי"א להוכיח שמעיקר הדין לדעת מרן שרי, ועתה בילקו"י כתב ג"כ אותו דבר בהלכה "והנכון

לחוש לסברא זו", א"כ פסק אותו הדבר, ולא חזר בו. וכן ההלכה ברורה גופיה, שהשגתו היתה שבהגלות נגלות תשובת הרמב"ם מרן יחזור בו, א"כ היה לו לפסוק שאסור לומר פסוקים דרך תחנונים קודם ברכות התורה, וגם איהו נמשך אחר אביו זצ"ל וכתב "נכון להחמיר שלא לומר שום פסוק וכו'", הרי שכתב גם רק בלשון חומרא. . ועוד נראה להוכיח לאיסור את החקירה הראשונה, מדעתם של שו"ע הרב (הלכות ת"ת פ"ב סעיף יב) ודעימיה דסבירא להו דליכא מצות ת"ת בהרהור, וברור שלדרכם יפסקו שאין לברך ברכות התורה על הרהור, ואפי"ה הדין הוא שאסור להרהר בד"ת במקום המטונף, הרי שאף שאין מצות ת"ת בהרהור, מ"מ אסור להרהר במקומות המטונפים, א"כ מהם הוכחה אף שיהרהר בד"ת ולא יכוון לשם מצוה, מ"מ אסור במקומות המטונפים, כי לדבריהם מבואר שאיסור הרהור בד"ת במקומות המטונפים, הוא גם אם אינו מקיים מצות ת"ת. אך גם לפי"ז יש לדון כשיכוון כוונה נגדית אם יועיל לו, בפרט שאין הלכה כדבריהם, וכאשר מבואר כאן בהערה

מצות ת"ת בפה או בהרהור
ראשונים שבמחשבה

היות והאמור למעלה מתבסס על דברינו שיבואו כאן, אך יש בכך סטיה מעצם נידון הספר, על כן שמנו את הדברים בהערה. מפורש בכמה ראשונים, שמצות ת"ת מתקיימת אף במחשבה, ולא מצאנו לאידך גיסא מי בראשונים שסובר שאינה מתקיימת במחשבה. שהנה כן מבואר בתוס' רא"ש (ברכות כ ע"ב ד"ה אמר) וז"ל, ת"ת עיקרו הוא בדבור, כדדרשינן, כי חיים הם למוצאיהם וכו'. עכ"ל. מבואר שהמצוה מתקיימת במחשבה, אלא שאינה עיקר. וכיוצ"ב מבואר ברבינו יונה (אבות פ"ג מ"ב) שעל דברי המשנה, אפילו יחיד העוסק בתורה, הקב"ה קובע לו שכר, כתב וז"ל, ר"ל שיושב ומחשב בתורה, כי על המחשבה נותנין שכר, כמו על העוסק בדיבור, שנאמר בדד וידום וגו'. כי השותק ומחשב בתורה, כאילו נטל עליו עול התורה בהגיון. עכ"ל. הנה לנו, שיש מצות ת"ת במחשבה. וכ"כ הארחות צדיקים (שער התורה פכ"ז) וז"ל, ואם אינו יכול ללמוד בפה, יחשוב בלבו על שמועתו, ותהא דעתו על לימודו, שלא יסיח דעתו מלימודו, ואז קיים והגית בו יום ולילה, כי אינו אומר ודברת בו יומם ולילה, אלא והגית בו, והגיון אינו אלא בלב, וע"ז נאמר בשבתך בביתך וגו'. עכ"ל. וכן מבואר באבודרהם המובא ביתה יוסף (סי' מז) ופסקו בשו"ע (שם ס"ג) שמברכים ברכות התורה על כתיבת ד"ת, ועל כרחך דס"ל דהרהור הוי מצות ת"ת, דאל"כ לא שייך לברך עליה. וכ"כ כדבריו התשב"ץ קטן (סי' קצד) בשם רבי יצחק מוינא, ובאגודה (פ"ק דברכות) ג"כ הביאם [ואי האגודה

פוסק כוותייהו, ראה ביבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות כג). וכל המח' באחרונים אם הרהור הוי דברי תורה, באה לפי הדעות שאין לברך ברכות התורה על הרהור, לפי האגור שיובא בסמוך, ברם לסוברים שיש לברך על כתיבה, אין בהם מי שסובר שאין מצוה בהרהור]. וכ"כ השיטמ"ק (ברכות טו ע"ב) על דברי הגמ', והכתיב הסכת ושמע ישראל, ההוא בד"ת כתיב, ר"ל שהמצוה היא בהרהור, ואע"פ שאינו מוציא בשפתיו. עכ"ל. הנה שלומד שהיא גמרא מפורשת, שמצות ת"ת מתקיימת בהרהור. [ובפרש"י שם מסביר אחרת, שכוונת הפסוק הסכת ושמע, להורות שימית עצמו על דברי תורה, ולא לענין אם צריך להשמיע לאוזנו.] ובספר בני ציון (ליכטמן סי' מז ס"ק ה) הביא מהיראים (מצוה תיד, ובדפו"י מצוה כז) שכתב, ושמתם את דברי אלה על לבבכם, פירשו "שימה", שיזכור דברי תורה וישימם על לבו תמיד, ויהגה בהם בלבבו, וכל שעה ושעה שחושב אדם בדברי תורה, וחושב בלבו, מקיים מצות ושמתם, ודהכי דרשינן לה בספרי. גם הרמב"ם בוודאי סובר שלימוד תורה אין חיובו דוקא בפה, מתוך שלא כתב תנאי זה בהלכותיו.

ראיה מברכת התורה על מחשבה

פסק האגור (סי' ב) הביאו הב"י (ס"ס מז) ופסקו בשו"ע (שם סעיף ד) שאין לברך על ד"ת שבהרהור, והנה רבים למדו באגור ובשו"ע, שפסק דינם מתבסס על כך שאין מצות ת"ת בהרהור [כמו שבביאור הגר"א (שם) דחה את האגור והשו"ע, מטעם שיש מצות ת"ת בהרהור מדכתיב והגית, וכ"כ בשו"ת דברי יששכר (חא"ח סי' א), וכן מבואר מדחיית שו"ת הלק"ט (ח"ב סי' קנט) את האגור, מכך שאסור להרהר בד"ת במקום הטינופת, ואכ"מ. גם כן עולה מכמה מחילוקי האחרונים בין פסק מרן (סעיף ג) לברך ברכות התורה על כתיבה, לפסקו הנ"ל (סעיף ד) שלא לברך על הרהור, הובאו דבריהם בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אותיות יב-טו,כא,כג) ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא אות י), ובאוצרות יוסף (ח"ג סי' סי' יד) ע"ש.] ברם יש להשיבם שאין כוונתו שבהרהור ליכא מצות ת"ת, אלא שעל הרהור לא נתקנה ברכה, רק על הוצאה בפה, כי ברכה היא כתפילה וכק"ש, וכשם שבהם צריך דוקא הוצאה בפה, כן ברכות נתקנו דוקא על מצוה שמוציאם בפה, וכאשר מפורש באגור גופיה, וכפי שיבואר בסמוך, ושכ"כ כמה אשלי רברבי בדעת מרן.

ביאור דעת מרן בברכות התורה

לצורך כך הוכרחנו להאריך מעט, הנה מקור פסק השו"ע (סי' מז ס"ד) שאין לברך ברכות התורה על הרהור בדברי תורה, מובא בב"י (ס"ס מז) מהאגור (סי' ב), ונעתיק את לשון הב"י, כתב האגור (סי' ב) שמי שמהרהר בלבו תורה קודם שבירך ברכת התורה שפיר

דמי, דהרהור לאו כדיבור דמי לענין ברכה כמו לענין ק"ש ותפלה. וכן פסקו התוספות בפרק מי שמתו (ברכות כ ע"ב ד"ה ורב חסדא) דהלכה כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי. וכן לענין בעל קרי מותר להרהר בק"ש. עכ"ל. רבים למדו באגור ובב"י הנ"ל, שהטעם שאין לברך ברכות התורה על הרהור בד"ת, כיון שאין מצות ת"ת בהרהור, דקי"ל הרהור לאו כדיבור דמי. ולדרכם נמצאת לפנינו ראיה מהאגור, ושכן פסק מרן בשלחנו הטהור, שאין מצות ת"ת בהרהור. בגלל הבנה זו, נערמו קושיות האחרונים על פסקי מרן, ויצאו מכוחה בישוביהם מחודשים. שהקשו על מרן, הלא ת"ת הוא גם בהרהור, מדכתיב והגית בו. ועוד הקשו, שמדין הרהור בד"ת שנאסר אף במקומות המטונפים, חזינן דשפיר איכא מצות ת"ת בהרהור. ועוד הקשו סתירה מפסק השו"ע שם בסעיף קודם, לברך על כתיבת דברי תורה. ומכח הני יצאו בישובים מחודשים, והוציאו מהם נ"מ להלכה, ראה בכל אלו הקושיות ובדרכים הרבות והמחודשות שאמרו ליישבם האחרונים, בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אותיות ח-יח), ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא).

ודין גרמא להו, כיון שראו את האגור דרך הב"י הנ"ל שקיצר בהבנת דבריו, אולם הרואה את דברי האגור במקורם, יראה שביאורו אחרת, ולצורך כך נעתיקו וז"ל, ומי שמהרהר בלבו תורה קודם שברך בבית הכנסת, א"צ לברך, כי הרהור אינו כדבור לענין ברכה, כמו שהוא הדין לענין ק"ש ותפלה שצריך הוצאה בשפתים. וכ"כ התוספות פרק מי שמתו, דהלכה כרב חסדא דהרהור לאו כדבור דמי. וכן הוא לענין בעל קרי, שמותר להרהר בק"ש, וכן פסק ר"ח ז"ל. אם כן מי שמהרהר בתורה א"צ לברך. דהא אפילו רבינא [ברכות ע סוע"ב, דס"ל הרהור כדיבור, ושלכן בעל קרי מהרהר ק"ש] אומר שא"צ לברך לא לפניה ולא לאחריה. ופירש"י ותוספות, דר"ל בהרהור לא יברך, וכן פסק מהר"י מולן. ואף על גב דרז"ל פסקו דהרהור אסור בט' באב, דהיינו מטעם דהוי שמחה, ולא מטעם דחשוב כדבור. עכ"ל. הנה כוונתו, שגם אם הרהור בד"ת נחשב ת"ת, וגם אם אסור להרהר בד"ת במקומות המטונפים, מ"מ לענין ברכות התורה, חיובם תלוי דוקא בדיבור בתורה, ולא בהרהור בתורה, לפי שברכת התורה היא תפילה, ונכון להשוותה לדיני תפילה שהיא בדווקא בדיבור, ולא סגי לתפילה מחשבה, דקיי"ל הרהור לאו כדיבור, וה"ה לברכות התורה שהן כדין תפילה, ולכן שייכות רק על דיבור. יתרה מכך אף לרבינא (ברכות ע סוע"ב) דס"ל הרהור כדיבור, ולכן בעל קרי דינו להרהר ק"ש, ולא לקרא ק"ש, מ"מ מודה שברכות ק"ש לא יקרא אפילו בהרהור, וכדילפי התם בגמ' רש"י ותוס'. וא"כ אף לסוברים הרהור כדיבור, מ"מ אין ענין לברך ברכות בהרהור. חזינן שהברכות לעולם

המה בקריאה, ולפי"ז אף הם יודו שאין לברך ברכות התורה על הרהור בתורה, אלא רק על הוצאה בפה. עכ"ד.

ואין כוונתו כפי שרבים למדו בו, שכיון שהרהור לאו כדיבור, לכן אין כאן מצות ת"ת, שהנה כתב "כי הרהור אינו כדבור לענין ברכה", הרי שדבריו באו על ברכה דוקא. וכן ראייתו אף לרבינא, שייך לבארה רק על הדרך הנזכרת. גם מה שכתב בתחילה "כמו שה"ה לענין ק"ש ותפילה שצריך הוצאה בשפתים", אחרי שלפנ"כ פסק שהרהור לאו כדיבור, ושלכן לא יברך ברכות התורה, מהו שכתב "כמו", שא"א לבאר שמביא ראיה לכך שהרהור כדיבור מק"ש שצריך הוצאה בפה, שהרי זו כל המח', אם הרהור כדיבור וצריך הוצאה בפה בק"ש או לאו, ורק אם יוכיח שבאמת זהו הדין בק"ש, תהיה לו הוכחה שהרהור כדיבור. אך אחרי שלא הוכיח כן, א"כ לא הביא ראיה שהרהור כדיבור, רק חזר על הדין בשנית שהרהור כדיבור, וא"כ מה חפץ באומרו "שכן" הוא בק"ש, ולדרכנו אתי שפיר. וסיום דבריו שהקשה מט' באב גם לדרכנו אתי שפיר, שמט"ב יש סתירה לדבריו, לפי שאע"פ שבתפילה ביאר לעיל שהרהור אינו כדיבור, מ"מ מט"ב שנאסר ללמוד תורה אף בהרהור, חזינן שבתורה הרהור כן כדיבור, ומעתה אף לפי דבריו יש לברך על הרהור בד"ת, לפי שבד"ת הרהור כדיבור. על כך מיישב, שמה שאסרו הרהור בד"ת בט"ב, אינו משום שהרהור כדיבור, אלא משום שמחת התורה.

ולכן נראה שמה שפסק מרן (בסעיף ג) את דברי האבודרהם, שמברכים על כתיבה, ואיהו גופיה בבדק הבית שם ציין לראות את האגור שיביא בסוף הסימן. [ואחרונים רבים הקשו דפסקי מרן סתראי הט"ז (שם) ובביאור הגר"א (שם) ועוד, והגיעו הדברים לידי כך שהמור וקציעה (שם) מכח קושיא זו, כתב שמרן חזר בסעיף ד מסעיף ג, וכמה קשה להלום זאת שחזר בו תוכ"ד, ולא שינה ותיקן.] נראה בישוב שני פסקי מרן, שהיות וסוף סוף דברי האגור מחודשים, שהרי מצות ת"ת מקיימים גם במחשבה, אלא משום דגברא רבא אמר מילתא, ועוד מילתא בטעמא שברכות התורה דינן כתפילה שדוקא בדיבור, ולא ראינו מי שחולק עליו, על כן תפס מרן כוותיה. ברם לענין כתיבה, אחר שראינו גברא רבא אחר דכתב כן לברך, ויתכן שגם האגור יודה לו בזה, שהרי סוף סוף יש כאן כתיבה בנוסף להרהור, ואף אי קי"ל כתיבה לאו כדיבור, מ"מ לענין ברכות התורה יתכן שכולם יודו שיש לברך, שסוף סוף יש כאן מעשה עם מחשבה, ועדיף הוא על מחשבה בלבד, לכן בזה מרן תפס כאבודרהם. בפרט דברכה לבטלה ליכא, הן משום המנהג שמביא מרן להלן (סעיף ט) שמיד אחר ברכות התורה אומר ברכת כהנים, ובב"י (שם) הביא שכן נהגו כבר הצרפתים [וכן הוא ברמב"ם (תפילה פ"ז הי"א)]. הן משום שבוודאי

אח"כ במשך היום ילמד, כחיוב קביעת עתים לתורה, ושוב ליכא ברכה לבטלה. [כ"כ בשו"ת הלק"ט (ח"ב סי' קנט) לגבי ברכת התורה על השומע ד"ת, דלכל הדעות אין כאן ברכה לבטלה, שכל היום חלה עליו חובת לימוד, וברכת התורה א"צ ללמוד אחריה מיד, וכמ"ש הב"י (סי' מז). ע"כ. ואף שבשו"ע (סי' מז סעיף ט) סיים מרן שנכון שלא להפסיק בין ברכת התורה ללמוד, מ"מ לשונו מורה שמעיקר הדין שרי, וכאן שיש את האבודרהם שעל כתיבה שפיר דמי לברך ברכת התורה לכתחילה, י"ל שסומך על כך לכתחילה.] זה הנלע"ד נכון בהבנת פסקי מרן, ובהתבסס על הכלל שפסקי מרן בדרך כלל הם בהשענות על פסקי הקודמים לו, אף שכמובן פעמים רבות מערב את הכרעתו ושיקול דעות. ולכן נקט את כללו ללכת בתר ג' עמודים, וכשאין גילוי בהם נשען על רוב פוסקים מפורסמים, ולכן על הרוב מעתיק את לשון הטור או הרמב"ם, ועוד, וכאשר פירש את דרכו בהקדמת הב"י, וכנודע, ועוד עיין בזה בשו"ע המדות (שמחה עמ' שע ד"ה ישוב הסתירה), ודון מינה ואוקי באתרין, שתפס גם כאגור וגם כאבודרהם, כיון שאין הכרח שהם חולקים זה על זה.

וכן הביא בשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא אות י) כמה אשלי דילפי כדברינו באגור, שכ"כ משו"ת אמרי כהן (סי' ו דף יא סוע"א) שלטעם האגור אף להרמב"ם דהרהור כדיבור, אין לברך ברכ"ת על הרהור, כי לא מברכים על דברי הלב. וכ"כ בספר מי באר מים חיים (ברכות דף נ ע"ב מהספר ד"ה המהרהר) ובשו"ת תולדות יצחק (ח"א סי' ב אות יא). ע"כ.

ובזה נעקרו קושיות האחרונים ויישוביהם המחודשים, שהקשו על מרן, הלא ת"ת הוא גם בהרהור, מדכתיב והגית בו, וכן הקשו סתירה מפסק השו"ע בסעיף קודם לברך על כתיבת דברי תורה. וכן הקשו מהרהור בד"ת שנאסר אף במקומות המטונפים, ראה בקושיות אלו, ובדרכים רבות ומחודשות שהולידו האחרונים מכח הני קושיות בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אותיות ח-יח), ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא) כמה דשו ודנו בזה גאוני הדורות, ועתה הכל עולה יפה.

והגית

שוב נשוב אל נידו"ד, האם מקיימים מצות ת"ת בהרהור, ונזכיר שהוראנו לדעת לעיל בראשונים, דלית מאן דפליג שמקיים מצוה זו בהרהור. אמנם באחרונים דין זה שנוי במחלוקת, וראה זה פלא, שעיקר המחלוקת תלויה בהבנת האחרונים מדנפשם את פשט פסוקי התורה, שהנה הגאון שו"ע הרב (ת"ת פ"ב סעיף יב) כתב וז"ל, וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד, בין במקרא משנה ותלמוד, אלא

אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר. וכל מה שלומד בהרהור לבד, ואפשר לו להוציא בשפתיו, ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם, וכמ"ש, לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו וגו'. וכמו בכל המצות התלויות בדבור, שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור, אלא אם כן שומע מפי המדבר, שהשומע כעונה בפיו. עכ"ל. הנה מבואר שלומד כן מלשון הפסוק "מפיך", שהיא מצוה התלויה בדיבור, וכיון שכן, וקי"ל הרהור לאו כדיבור, חובה להוציא בפה. זה תוכן דבריו.

והגית במחשבה

ולכאורה כמה נפלאו דבריו, הלא כתוב בפסוק (יהושע א,ח) לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, "והגית" בו יומם ולילה. והגיון הוא בלב, כמש"כ רש"י התם בזה"ל, והגית בו, והתבוננת בו, כל הגיון שבתורה בלב, כמה דאמר, והגיון לבי לפניך (תהלים יט,טו), לבך יהגה אימה (ישעיה לג,יח). עכ"ל. וכן מבואר בעוד פסוקים שהגיון הוא בלב, שהנה נאמר בישעיה (כז,ח) הגה ברוחו הקשה, ובתהלים (סג,ז) אם זכרתיך על יצועי, באשמורות אהגה בך. ובתהלים (מט,ד) פי ידבר חכמות, והגות לבי תבונות. [וכ"כ עוד רש"י על הפסוק בריש תהלים (א,ב) ובתורתו יהגה יומם ולילה וז"ל, כל ל' הגה, בלב הוא, כד"א והגיון לבי (תהלים יט,טו), לבך יהגה אימה (ישעיה לג,יח), כי שוד יהגה לבם (משלי כד). עכ"ל. חזינן בתרי דוכתי שרש"י גילה דעתו, שבכל התנ"ך המילה הגיון, היא בלב. איברא דצ"ע בזה מהפסוקים שיובאו להלן, ומפרש"י גופיה בתהלים (צ,ט) עה"פ כמו הגה, שפירש כדבור, ומדבריו באיוב (לז,ב). שוב ראיתי שקדמני להקשות ברש"י דדבריו לכאורה סתראי, ומעוד דוכתי בדבריו, בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אמצע אות יג), וכל רז לא אניס ליה. ואחר ההתבוננות נראה ברש"י שלמד, שהגיון סתם הכתוב בתורה, הוא במחשבה, אא"כ פירש הפסוק להדיא שהוא בפה, שאז הפסוק שאל את המילה הגיון, אל ביטוי בפה. וכדרכם של שפות לשאול מילים למושגים שונים, וכמו שהאריך הרמב"ם במורה (ח"א, הובאו חלקם לעיל סי' א סעיף יא בהערה) לפרש מילים רבות, מה מהן הן המקור, ומה מהן מושג מושאל. ובזה ייושבו הסתירות בדברי רש"י הנזכרים.] וכ"כ (שם) הרד"ק, שהוא הגיון הלב. והכי כתב הארחות צדיקים (שער התורה פרק כז) בידיוק להיפך משו"ע הרב, ללמוד מפסוק זה גופיה שמצות ת"ת היא אף במחשבה, וז"ל, ואם אינו יכול ללמוד בפה, יחשוב בלבו על שמועתו, ותהא דעתו על לימודו, שלא יסיח דעתו מלימודו, ואז יקיים והגית בו יום ולילה, כי אינו אומר ודברת בו יומם ולילה, אלא והגית בו, והגיון אינו אלא בלב, וע"ז נאמר בשבתך בביתך וגו', וזהו שנשתבחו רז"ל שלא הלכו ד' אמות בלא תורה, או היו לומדים וגורסים, או היו חושבים

בשמועתם או בלימודם. עכ"ל. וכן בביאור הגר"א (סי' מז על סעיף ד) כתב שיש מצות ת"ת במחשבה מדכתיב והגית, והוכיח שהגיון הוא בלב מהנאמר (תהלים יט,טו) יהיו לרצון אמרי פי "והגיון לבי" לפניך. הנה ש"אמרי פי" אינם "הגיון", והגיון הוא "לבי". והכי כתבו גם במקור חיים (סי' מז) ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קמ) ובשו"ת עמק הלכה (או"ח סי' יח ד"ה אבל) שהגיון הוא בלב.

"הגה" בפה

ברם באמת נמצא בתנ"ך שהשורש "הגה" נאמר גם על הוצאה בפה, ולא רק על הגיון הלב, כגון הנאמר בישעיה (לח,יד) כסוס עגור כן אצפצף אהגה כיונה, ושם (נט,יא) וכיונה הגה נהגה. ובתהלים (לה) ולשוני תהגה צדקה, ושם (לז,ל) פי צדיק יהגה חכמה, ושם (צ,ט) כילינו שנינו כמו הגה, ושם (צב,ד) עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכינור, ושם (קטו,ז) לא יהגו בגרונם. ובאיוב (לז,ב) והגה מפיו יצא, ובמשלי (ח,ז) כי אמת יהגה חכי. ומעתה כיון שאפשר לפרש את המילה "והגית", הן על דיבור, הן על מחשבת הלב, יש לומר שהגר"ז למד שמצות ת"ת היא דוקא בפה, מהנאמר לפני כן בפסוק, לא ימוש ספר התורה הזה "מפיך", ועל כן גם את המשך הפסוק "והגית", למד שהוא הגיון הלב. ברם הני קמאי שפירשו את הפסוק והגית, שהוא בלב ולא בפה, י"ל מפני דס"ל שסתם הגיון הוא בלב, אא"כ פורש בפסוק אחרת, וכפי שביארנו כן לעיל בסמוך ברש"י. ובפסוק זה יותר י"ל כן, מפני שכתוב בתחילה לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, וא"כ מהי הכפילות, והגית בו יומם ולילה, בוודאי שהכוונה כאן הגיון שבלב. [ויותר נראה שהגר"ז לא נחית להכי, שכנראה מושכל ראשון שלו היה, שהמילה והגית היא הגה בפה. או שתפס את הכתוב "מפיך" שחיוב ת"ת הוא בפה, ולא השית ליבו למילה "והגית" שפעמים רבות היא נאמרת על הלב. שאם היה נוחת להכי, לא היה סוטה מדברי הראשונים הנזכרים, ולפחות היה מפרש שיחתו, על שום מה יצא לדרוך בדרך חדשה, ולא בעקבות הראשונים שפירושו דקאי אמחשבה.]

עוד עמד על כך הנשמת אדם (הנ"ל כלל ט סי' ד) וס"ל שהגיון הוא בפה, אא"כ פורש בפסוק להדיא אחרת, וכדמוכח מהפסוקים שהוצרכו לפרש כשכוונתם להגיון בלב, לכתוב בפירוש שהוא בלב. וכן דרך בדרכו מדנפשיה בספר ערוך השלחן (סי' מז סעיף י) שהגיון הוא בפה, וכדכתיב ולשוני תהגה צדקך, פי צדיק יהגה חכמה, לא יהגו בגרונם, אמת יהגה חכי, ואילו כשכוונת הכתוב להגיון במחשבה, הפסוק מפרש להדיא שהכוונה למחשבה ולדברים שבלב, ככתוב הגיון לבי לפניך, והגות לבי תבונות, ושלכן והגית בו יומם ולילה הוא בפה. ע"כ. ומאידך הקושיא מנגד עולה מעצמה, כאשר השיב

בשו"ת בנין עולם (חאו"ח סי' ו) על הנשמת אדם, שלדרכו י"ל גם להיפך, שהגיון הוא במחשבה, אא"כ פורש בפסוק להיפך, שהרי גם הפסוקים שהביא שם שנזכר בהם הגיון במחשבה, פורש בהם להדיא שהוא במחשבה. ותמה תמה קרא, איך מלאו לבו לחלוק על הגר"א. ובשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות יג) תמה על הבנין עולם, שאף שאין דעת הגר"א כן, מ"מ דעת האגור ומרן בשו"ע הט"ז והמ"א ס"ל הכי, ועע"ש. [אולם זה אינו, כי באגור ובשו"ע באו מטעם אחר, משום שברכה היא רק על הנאמר בפה, וכאשר התבאר לעיל, ולא משום שלמדו שהגיון הוא בפה]. ובשו"ת שאלת יעקב (סי' ב) ג"כ ס"ל הכי שהגיון סתם הוא בפה, ואף שפרש"י ביהושע להיפך, על כרחך שדבריו לאו בדוקא. ועיין לעיל מה שכתבנו בביאור דברי רש"י, וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אותיות ח, יג), ובאוצרות יוסף (ח"ג סי' יד סוד"ה אמנם) ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא).

סיכום

כדי להקל על המעיין נסכם את האמור לעיל, ואת שיבא להלן, אחר שנמצאו סיעת ראשונים שכתבו להדיא שמצות ת"ת מתקיימת בהרהור, ולא מצאנו מי בראשונים שכתב אחרת, על כן ברור שכן עיקר להלכה. ועוד מצאנו סיעת ראשונים שפירשו את הפסוק והגית בו יום ולילה, שנאמר על הגיון הלב, ולא מצאנו מי מהראשונים שפירש שהוא על הנאמר בפה, בוודאי שכן יש לנו לנקוט כקמאי, שמצות ת"ת מתקיימת בהרהור. זאת ועוד יבואר בסמוך, שמקור חיוב מצות ת"ת הוא מדכתיב "ולמדתם" אותם ושמרתם לעשותם, והמילה "למד" ברור שהיא גם בהרהור, א"כ וודאי שציווי התורה "ללמוד" תורה, מתקיים בהרהור.

מקור חיוב ת"ת האדם לעצמו

מקור חיוב ת"ת שהאדם ילמד בעצמו, הוא מדכתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם (דברים ה,א) וכדאיתא בקידושין (כט ע"ב) ללמדו תורה מנלן, דכתיב ולמדתם אותם את בניכם. והיכא דלא אגמריה אבוה, מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב ולמדתם. ופירש"י וז"ל, דכתיב ולמדתם, קרא אחרינא הוא, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. עכ"ל. חזינן דמקור חיוב ת"ת בתורה [חיוב האדם עצמו ללמוד, ולא לענין מצוה ללמד אחרים, שללמד אחרים כאמור ילפינן התם בריש הגמ' מלמדתם אותם את בניכם.] הוא משנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וכך כתב הרמב"ם (ת"ת פ"א ה"ג) מולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, ולפני כן (הלכה א) ביאר שמצות עשה ללמד הבנים היא משנאמר ושננתם לבניך. ואף שבמנין מצוותיו (עשה יא) מנה רק מצוה אחת של

ת"ת, הוא לפי שורשי מנין מצוותיו שביאר בריש ספר המצוות (שורש יב) שכל מצוה שיש לה כמה חלקים נמנה רק במצוה אחת, כגון כל כד' מתנות כהונה ימנו מצוה אחת, אע"פ שלכל מתנה יש פסוק בפני עצמו על חיובה, וכן כל פרטי עבודת הקרבת העולה [הפשט ניתוח זריקה וכו'] יעלו במנין המצוות, לאחת, ועע"ש, וה"ה הכא. וכן הלכו בדרכו למנות רק מצות עשה אחת, ובה שתי מצוות עשה ללמוד וללמד, מושננתן, ומלמדתם אותם ושמרתם לעשות, הסמ"ג (עשין יב ד"ה מי שלא), והחינוך (תיט בדיני המצוה, ושם כתב מקור חיוב לימוד עצמי, מלמדתם ועשיתם אותם, והיא ט"ס, וצ"ל מלמדתם אתם ושמרתם לעשותם). ק"ו לדעת החולקים עליהם שמנו במנין מצוותיהן שתי מצוות עשה, ללמוד, וללמד, דילפי את מצות ללמוד מהנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, דאל"כ מנא ילפי, וכמפורש בגמרא קידושין הנ"ל. דהכי הוא ברס"ג (עשין יד,טו) שמנה שתי מצוות עשה ללמוד וללמדו, וכאשר ביראים (סי' רנד,רנו) ג"כ מנאם לשתי מצוות נפרדות ללמוד וללמד, ופירש מקורו כאמור, חד משום ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וחד משום ושננתם לבניך, וכן עביד הסמ"ק (קה,קו) ופירש את מקורו בפסוקים הנ"ל. וכן עולה מעוד קמאי שמנאום בשתי מצוות נפרדות, שכ"כ הבה"ג (עשין מב,מג) והנמשכים אחריו, הלא המה, רבנו אליהו הזקן (עשין קפא,קפב) ר"י אלברגלוני (עשין פב,פג), רבנו שלמה ן' גבירול (עשין לו,לז), מה שמכריח שלמדו את מצות עשה של לימוד עצמי, מהנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם.

הראנו לדעת, שחיוב המצוה ללמוד תורה לעצמו, מוסכם לכו"ע מהנאמר ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם, ולא מושננתם, או מולמדתם אותם את בניכם [ק"ו שלא מודברת בם, שהוא מקור חיוב קריאת שמע] ולא מפסוקים אחרים, ולא ראינו שום חולק בכך. והנה המילה "למד" [שממנה ילפינן מ"ולמדתם"] ברור שביאורה הוא גם בלב, ולאו בדוקא בפה, וכמו שכתוב בתורה פעמים רבות "לימוד" על מחשבות, ודוגמאות בעלמא נביא, מדברים (כ,יח) לגבי הריגת שבעה עממין, כי החרם תחרימם וגו', למען אשר לא "ילמדו" אתכם לעשות ככול תועבותם אשר עשו לאלהיהם. ובישעיה (כו,י) יוחן רשע בל "למד" צדק. ובישעיה (כט,כד) ורוגנים ילמדו לקח. ובירמיה (יב,טז) והיה אם "למוד ילמדו" את דרכי עמי להשבע בשמי חי ה' כאשר "לימדו" את עמי להשבע בבעל. ובירמיה (לא,יז) ואיווסר כעגל לא "לומד". ובתהלים (קו,לה) ויתערבו בגוים "ולמדו" מעשיהם, ועוד כהנה רבות. ואחרי שברור שולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, הוא גם במחשבה, ושפסוק זה הוא המקור לחיוב ת"ת האדם לעצמו, א"כ מבואר שמצוה זו מתקיימת גם במחשבה, וגם שוהגית בו הוא בלב.

ואם נצא להליץ על השו"ע הרב הנ"ל, דבגלל המקרא ביהושע שנאמר והגית וגו' ולמדו על דיבור, מכוחו למד על הפסוק שבתורה שגם הוא בפה. יש להשיב, למה הוכרח לעקור את פשט הפסוק בתורה, מתוך הפסוק ביהושע [הלא כל מקור דינו המחודש, שאין מצות עשה בלימוד במחשבה, הוא מהפסוק והגית, כמו שכתב להדיא שם, והיינו לימודו העצמי את פירוש הפסוק] ולא עמד להשוותם, שמש"כ מפיך, היינו לומר שתלמד בין בפה ובין במחשבה, ופה הוא לאו דוקא, וכמו שאם היה כתוב לא ימוש ספר התורה מידך, לא היינו לומדים שיש להחזיק את הס"ת ביד, אלא היינו מבארים שכוונת הפסוק שתעסוק בתורה, כן י"ל "בפיך" שהוא ביטוי שתעסוק בתורה, ולא בפה ממש, וכאשר מבואר במקור המצוה בתורה שהוא גם במחשבה. וזאת מלבד כל מה שהשבנו עליו לעיל, ומפי קמאי.

ושננתם

איברא דבשו"ת שב יעקב (סי' מט ד"ה וע"ד) גם נוקט שע"י הרהור לא מקיימים מצות ת"ת, ויצא בדרך חדשה, שהיות ומצות תלמוד תורה ילפינן מושננתם לבניך, ומלמדתם אותם את בניכם, ובהרהור א"א ללמד אחרים, לכן אין מצוה בהרהור, ולכן לא מברכים ברכת התורה על הרהור בד"ת. משא"כ כתיבה שאפשר ללמד תורה בכתיבה, כן מברכים עליה ברכת התורה. ע"כ. וכן דרך בדרכו בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קנ ד"ה אלא) שתמה על הביאור הגר"א הנזכר, הרי ת"ת היא מצוה מן התורה, ואיך לומד מפסוק בכתובים, ואילו בתורה מקור הלימוד הוא מושננתם לבניך, וכדומה, שכולן הן ללמד אחרים, וזה שייך רק בפה. ועוד הקשה על הגר"א דוהגית מנ"ל שהוא בלב. ומה שהביא מהפסוק והגיון לבי, אדרבה י"ל לאידך גיסא, דדוקא שם שכתוב לבי, והרי כתוב בתהלים (לז) פי צדיק יהגה חכמה, ושם (לה) ולשוני תהגה צדקה, ובאיוב (לז) והגה מפיו יצא, וכיוצ"ב הרבה, חזינן שיש הגיון בפה, ועל כן י"ל, שבמקום שהפסוק מפרש אם הוא הגיון הלב או הפה, מתברר הדבר ע"י הפסוק, וכשהפסוק סותם, כוונתו לכלול שניהם. ועל כן הפסוק והגית בו יומם ולילה, שהוא בסתם, הכוונה לשניהם, אך היות ובתורה הכוונה היא בפה, כן יש לפרש גם את פסוק בנביאים. עכת"ד. וכ"כ בדומה הנשמת אדם (כלל ט סי' ד) להשיג על הגר"א על דרך אפשר, שהפסוק לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, היינו כשיכול לדבר, ואם אי אפשר, על כך ממשיך הפסוק, והגית בו יום ולילה בלב. ובאמת עיקר מצות ת"ת בפה, כמ"ש ושננתם, שיהו שנונין בפיך [כנראה כוונתו לקידושין (ל סוע"א) ושם כתוב שיהיו מחודדין בפיך, וראה בסמוך מש"כ בזה]. ועוד נ"ל, דדוקא היכא דכתיב והגיון לבי, הוא בלב, אבל הגיון סתם פי'

דיבור, כדכתיב, כי אמת יהגה חכי. ע"כ. והביאו שהסכים עמו הרב השואל בשו"ת רע"א (ח"א סי' כט ד"ה אמנם), ושכ"כ בשו"ת מהריא"ז ענגיל (ר"ס ה) ובספר חתן סופר (שער ברכות השחר אות ח ד"ה והנה). גם בשו"ת מגדנות אליהו (חלק א סימן יד) אחר שהביא את לימוד שו"ע הרב ממפיך, והשב יעקב מושננתם, ושהגר"א דחה שהגיון הוא בלב, כתב בזה"ל, ולפענ"ד י"ל שגם להגר"א אין יוצאים ידי מצות עשה דושננתם וולמדתם בהרהור, כמו שאין יוצאים ע"י הרהור בכל המצוות התלויות בדיבור. רק הוא סובר דמ"מ מצוה קעביד, מצד והגית בו יומם ולילה, ועל מצוה זו יש לברך. ולא דס"ל להגר"א שמקיים מ"ע דת"ת בהרהור, דמאי שנא מכל מקום דהרהור לאו כדיבור דמי. [וכעת מצאתי שבעיקר הדברים כוונתי להביה"ל (סי' מ"ז ד"ה המהרהר) עיין שם, ועיין בקהלות יעקב ברכות בזה]. עכ"ל. דהיינו פשוט לו שהמצוה בדיבור משום ושננתם, ומלמדתם, ולכן מבאר שהגר"א מתכוון להוסיף.

ולהאמור לכאורה תמוהים הדברים, שהרי מקור חיוב ת"ת האדם לעצמו אינו מושננתם, אלא מלמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וכמו שכתב הרמב"ם (ת"ת פ"א ה"ג) ודעימיה הנזכ"ל, ולא מצאנו מי שחולק, ומושננתם לומדים חיוב ללמד את הבנים (רמב"ם ת"ת פ"א ה"א), ואחרי שמקור חיוב לימוד עצמי, הוא מלמדתם, ולמדתם הוא גם בהרהור, וכנ"ל, א"כ כן עיקר. וכן הקשו עלייהו בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות יב), ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא אות יב) ושכן הקשו בשו"ת כנף רננה (או"ח סי' ד ד"ה אלא) ובשו"ת לשד השמן (או"ח סי' א פרפרת ד) ובשו"ת אבני שהם (ח"ד סי' א ענף ד). ע"כ. ועע"ש בהרי יהודה בנסיונו ליישבם.

ועל שכתבו בפירוש והגית שהוא בפה, כאמור לעיל, בזה דיברו נגד הראשונים, הן הראשונים שביארו שוהגית הוא בלב, והן הראשונים שבריש אמיר שמבואר בהם שמצות ת"ת מתקיימת במחשבה, שלפי שעה לא זכרום. ואף לפירושם, שיש לפרש והגית הן על הגיון הלב, והן הגיון הפה, ג"כ הוי ראיה שהגיון הוא גם בלב, ומה שסיים שמן התורה נלמד לנביא, אדרבה אחר עלות שמצות ת"ת נלמדת מלמדתם אותם, יש ללמוד מהתורה על הנביא שדיבר בשל מחשבה. ואף לדעתם דילפי מושננתם לבניך, ולבנים מלמדים בפה, מנין שמצות ת"ת בפה לעיכובא, הרי שפיר אפשר ללמד תורה שלא בפה אלא בכתיבה, או ברמז, או בשפת אלמים, וא"כ חובת דיבור בתורה מנין יצאה. ואף אם היה אפשר ללמד אחרים רק בפה, גם אז היינו לומדים שהחיוב ללמד אחרים, והמציאות שמלמדים אחרים בפה, ולא שיש הוראת התורה על חיוב ללמוד בפה. ועל הנשמת אדם שלמד מושננתם שעצם המילה פירושה בפה, שאמרו שיהיו

שנונין בפיך, שמא כ"כ מזכרון, כי בגמ' (קידושין דף ל סוע"א) איתא, ושננתם שיהיו ד"ת מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד. ע"כ. א"כ לא כתוב שיהיו שנונין בפיך, שמכך למד שהמילה "ושננתם" היא שינון בפה, אלא דרשו מילה זו מלשון משונן ומחודד, וא"כ זו דרשה, ולא פירוש המילה ושננתם, ולא כאשר עלה בדעתו שהגמ' מפרשת ששינון הוא בפה, אלא הגמ' לוקחת את המילה ושננתן, ודורשתו מלשון משונן ומחודד. [ומה שסיימה הגמ' "בפיך", בוודאי שאינו בדוקא, כי התכלית שיהיו הדברים כמונחים בכיסו, ואין התכלית שיענה לשואלו דבר מיד. וגם אם תפרש שהתכלית שיענה לשואלו דבר לאלתר, מ"מ אין תכלית שיאמר לו בפה, אלא העיקר שיגלה לו את דעת התורה, ועל כן בפיך הכתוב בגמ', בוודאי שהוא לאו דוקא, או שכונתו מציאות טכנית להעברת הידע. וגם אם לא כן מהיכי תיתי מהפסוק שהוא מדבר בפה דוקא.] גם בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות יב) ונמשך אחריו באוצרות יוסף (בסו"ס הלכה ברורה ח"ג סי' יד) השיבו על השב יעקב מדברי היראים, שכתב שיש מצות ת"ת במחשבה מדכתיב ושמתם, ומכך שמקור מצות ת"ת הוא מדכתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. אלא שסיימו, וצ"ע, דהיינו דלא ברירא להו, ועוד הראו מקום לנושא זה, כדרכם בקודש, קחנו משם. ולהאמור שכ"כ ראשונים רבים, ברור שכן עיקר.

הן אמת שמלבד הני אשלי דלעיל, נמצאו עוד אחרונים הסוברים שמצות ת"ת מתקיימת רק בפה, והובאו בשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא יב-יד) קחנו משם, גם באוצרות יוסף (ח"ג סי' יד) הביא שבשו"ת יד אליהו (בכתבים אות ה סעיף יד) כתב שאין מצות ת"ת בהרהור, ושם בשער הציון (אות ה) שכ"כ בשו"ת עמודי אש (סי' ב אות כח) ובשו"ת אבן השוהם (סי' נג) וע"ע בשו"ת עין יצחק (חאו"ח סי' ה אות לג). ע"כ. ובהמשך הוסיף שכ"כ השאגת אריה (סי' כד). ע"כ. וכן מבואר ברמח"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ב, לפי שנוקט את המילה "הגיון" לדיבור). מ"מ לאור האמור, העיקר כקמאי, ומשום מילתא בטעמא. [רוב המקורות בנושא זה נלקחו משו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח) ומשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא).]

שוב אחר מופלג חזי הוית לזוהר (פנחס רלו ע"א בשילוב מתרגום מתוק מדבש) וז"ל, ומסטרא דווושט שטו העם ולקטו, אינון לקוטות דפסקות דמתניתא [הם העם שלקטן פסקי הדינים שבמשנה] וטחנו בריחיים, מהכא מאן דאפיק מילין דאורייתא [מכאן אנו למדין כי מי שמוציא ד"ת מפיו] צריך למיטחן לון בשיניים, ולאפקא מילין שלימין, ואינון מילין איתקריאו שלמים. ואוחרנין דאינון שטיין [בנ"א שוטים] דאכלין מילין בהלעטה,

ולא טוחנין לון בטוחנות דילהון ובשינהון, מה כתיב בהו, הבשר עודנו בין שיניהם, ואף ה' חרה בעם, דאינון מגיזעא דמאן דאמר הלעיטני נא. עכ"ל. הרי שלא רק שיש חובה להוציא בפיו, אלא חובה להוציא כן בשפה ברורה ונעימה, בלא בליעת האותיות. ברם י"ל דהוי חסידות, אע"פ שכותב בלשון חריפה שהם שוטים, ומגזע האומר הלעיטני נא, שכן דרכו של הזוהר לדבר אף בדברי חסידות בלשון חריפה, וזו הסיבה שאין סתירה בין דברי הזוהר החריפים, לגמ' דידן בדוכתי טובי, דהא דין והא חסידות, ומה שנוקט בלשון חריפה, כי דבריו באו לחסידים, שלדרגתם החסידות כמחוייבת, וכדברי האר"י שבכל יום השנה דנים מחדש את האדם להעלותו בעולמות החסידות, ואכמ"ל.

להלכה

העיקר להלכה שמקיימים מצות ת"ת בהרהור, בהגלות נגלות סיעת ראשונים שכתבו כן להדיא, ולא מצאנו מי בראשונים שכתב אחרת. ואף שיש אחרונים שכתבו שדוקא בפה, מ"מ הם לא זכרו בה בשעה מדברי הני קמאי. זאת ועוד, נמצאה סיעת ראשונים שפירשו את הפסוק והגית בו יום ולילה, שנאמר על הגיון הלב, ולא מצאנו מי מהראשונים שפירשהו על הנאמר בפה. ואף שבאחרונים כן נמצאו הנוקטים כן, יש לנו לנקוט כקמאי. זאת ועוד, היות ומקור חיוב מצות ת"ת הוא מדכתיב "ולמדתם" אותם ושמרתם לעשותם, והמילה "למד" ברור שהיא גם בהרהור, א"כ וודאי שציווי התורה "ללמוד" תורה, מתקיים בהרהור. .

עוד ניתן להוכיח לחומרא בחקירה הראשונה, מדין מי שלא ברך ברכות התורה והתפלל, והלכה היא שברכת אהבת עולם עולה לברכות התורה, ועל כן הסתפק מרן (סי' מז סעיף ח) האם בכה"ג עולה לו ק"ש ללימוד תורה הסמוך לברכת התורה [שהיא כאן אהבת עולם], ולכן כתב בשלחנו הטהור שיזהר לברך ברכות התורה קודם ק"ש, כדי שלא יפול אל בית הספק, האם עלו לו ברכות התורה בברכת אהבת עולם, ולימוד תורה בק"ש. [ראה בזה ביבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות כד) ויישב את המקשים על מרן ממנחות (צט ע"ב) שיוצא ידי חובת לא ימוש וגו' בק"ש, דחזינן מהתם דשפיר הוי מצות ת"ת. די"ל דמיירי התם כשכוונתו לשם מצות ת"ת, ועוד עיין שם.] ודמי לנידו"ד, כי הקורא ק"ש כוונתו בקריאת ק"ש כדי להתפלל, וכדי לצאת ידי חובת מצות ק"ש. והנה לנו שאף שלא כיון ללמוד תורה, מ"מ מסופק הב"י האם נחשב זה ללימוד תורה, ולכן יעלה לו ללימוד תורה, שאחר ברכות התורה. חזינן לכאורה, דחקירתנו נתונה בספק אצל מרן השו"ע, ולכן מסיק שיזהרו שלא להכנס את בית הספק. וא"כ ה"ה הכא בנידו"ד, יורה מרן שלא להכנס אל בית הספק, ולא להרהר במציאות הבורא במקומות המטונפים כדי

לקיים מצות האמונה, דשמא חשיב הרהור בד"ת, אף שאין כוונתו לשם ת"ת. [ק"ו שיש להחמיר טפי בנידו"ד, לפי שהראנו לעיל שיש דעות שאף כשאין מצות ת"ת, מ"מ אסור להרהר בהם במקומות המטונפים, ולא ראינו מי שחולק לגבי פרט זה.] אך אין מכאן לפשוט את הספק השני, כשמכוון כוונה נגדית אם שרי.

ראיה להיתר בכוונה נגדית

יז. עתה נבא אל החקירה השניה, מה הדין כשמכוון כוונה נגדית, שכוונתו היא לא לשם ת"ת, אלא לצורך אחר [בנידו"ד, כדי לקיים מצות האמונה בבורא, או מצות יחודו] האם אז יותר לו להרהר בד"ת במקום הטינופת, או שגם בזה יש לאסור האיסור. הנה בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות כד) פסק כמ"ב (סי' סה ס"ק ח) כשלא בירך ברכה"ת, ושמע הציבור קוראים ק"ש, שיקרא פסוק ראשון עמהם, כיון שאינו אומרו לשם לימוד. וביאר שיש לצרף את הדעות שאמירת פסוקים לתפילה [פסוקי דזמרא] מותר לאומרם קודם ברכות התורה, שאין כוונתו לשם מצות ת"ת. וכאן יתירה מכך, שכוונתו כדי שלא יראה שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים, כנפסק בשו"ע (סי' סה ס"ב) קיל טפי, ויש להקל אף לאוסרים באמירת פסוקי דזמרא. חזינן דאף שהקורא ק"ש סתם, הוי ספק אם עולה לו ללימוד תורה, בכל אופן כשכוונתו באמירת הק"ש כדי שלא יראה כמי שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים, בודאי שאינו עולה לו למצות ת"ת. ומעתה ק"ו בן בנו של ק"ו, כשכיוון כוונה נגדית שאין בזה מצות ת"ת.

אולם אף שמכאן מוכח שכשמכוון כוונה נגדית אין מצות ת"ת, מ"מ אין מכאן ראיה שאף דברי קדושה אין בהרהור זה, ושלכן יהיה מותר להרהר בכה"ג במקומות המטונפים. דשמא אף שאין בזה מצות ת"ת, מ"מ יש בזה קדושת התורה, ויאסר במקום המטונף, וכדחזינן מסיעת הפוסקים דלעיל שחילקו בדומה לענין ברכות התורה, שאע"פ שאין מצות ת"ת בהרהור, ושאין מברכים ברכות התורה על הרהור כדפסק מרן (סי' מז ס"ד), מ"מ אסור להרהר בד"ת במקומות המטונפים, וביארו זאת משום שאף שמצות ת"ת ליכא, אך קדושת התורה איכא, והוא בכלל האיסור דוהיה מחניך קדוש, כאשר נקבצו הסוברים כן בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' ח אות יח), ובשו"ת הרי יהודה (ח"ב יו"ד סי' יא אות ז) ואע"פ שהוכחנו שאין זהו הפשט במרן שם, מ"מ על פי זה יש דחיה להוכחה שהבאנו עתה, וכדי להקל בנידו"ד זקוקים אנו לראיה חלוטה.

ראיה להיתר בכוונה נגדית מס"ת שכתבו מין

יח. ונראה להוכיח שדיבור בדברי תורה כשמתכוון בפירוש שלא לשם ת"ת, אין לו קדושה, מדין ס"ת שכתבו מין שישרף, משום שכתבו לשם ע"ז ולא לשם קדושה, ואילו

ס"ת שכתבו גוי יגנז, דהיינו שיש לו קדושה, וכדאיתא בגיטין (דף מה ע"ב) ונפסק הכי ברמב"ם (תפילין פ"ה הי"ג) ובשו"ע (יו"ד סי' רפא ס"א), הרי לפנינו שכשכתבו מין, כיון שכוונתו שלא לשם ה', אלא מכוון כוונה נגדית, אין לו שום קדושה, ולכן ישרף. ומינה לנידו"ד, שאם קודם שמהרהר בד"ת, מכוון שלא לשם ת"ת, לא יהיו הרהורים אלו קדושים כלל. והיינו טעמא כמפורש בגמ' שם, ר"א היא דאמר סתם מחשבת עכו"ם לעכו"ם. דהיינו העכו"ם כתב את הס"ת לא לשם ה', אלא לשם ע"ז, לא לשם קדושה, אלא לשם טומאה, ולכן לא חלה עליו שום קדושה, ולכן ישרף וא"צ לגונזו, בשונה מס"ת שכתבו גוי שאמרו שם שיגנז. וגם החולקים על ר"א, לא חולקים שאם כתבו לשם עכו"ם שישרף, אלא חולקים האם סתם מחשבת עכו"ם לעכו"ם, ואה"נ כשכיון לשם ע"ז, פשוט שישרף, וכמבואר גם ברש"י (שם בריש העמ' ד"ה קורין בו) שאם כתבו לשם ע"ז לכו"ע ישרף. וכן מבואר בב"י (יו"ד ר"ס רפא) ע"ש. והכי מבואר בחולין (דף יג ע"א) לגבי ספרי מין שספריו כספרי קוסמין, ופרש"י, ספרי תנ"ך שכתבו מין, כספרי קוסמין נביאי הבעל. [והטעם] דלשם עכו"ם כתבו. והכי נמי אמרינן במסכת גיטין, ס"ת שכתבו מין ישרף. עכ"ל. והכי כתבו רבינו יהונתן מלוניל (גיטין דף ד ע"ב מדפי הרי"ף) שכתבו מין ישרף, תלמידי ישו הנוצרי, וראוי לשריפה הן ואזכרותיהן, לפי שכותבין השמות לשם ע"ז, שהן דבוקין בע"ז הרבה. כתבו גוי, כלומר שאינו אדוק כ"כ בע"ז, יגנז, דצד קדושה יש בו, שכותבו לשם בורא עולם. אבל מינין שהם הכומרין, מכירין הן, וכופרין. וכ"כ הר"ן (שבת כג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ספר תורה וכו') ובשכתבו גוי יגנז, שאע"פ שאינו כותבו לשם עכו"ם פסול, דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה. וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם) וכ"כ מהרי"ל (מנהגים אות קג), איתא פ' כל כתבי, ס"ת שכתבו מין ישרף, ואף האזכרות, השמות שבה, דודאי כולן לשם מינות. ואמר מהר"י סג"ל, לכך מותר למחוק את השמות שכותבין המינין להכעיס והמשומדים בתוך שתי וערב, וסבורים שאין ישראל רשאין למחוק אותן. ועוד שם לגבי גוי שכתב שם הויה על כתף יהודי, חילק כאמור, בין אם הכותב גוי או מין. והכי מחלק בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' ריח) לגבי עשרת הדברות שכתב גוי להשבע עליו, ע"ש.

ואף שיש מקום לבעל דין לחלק בין כשכתבו לשם ע"ז, לבין כשכתבו שלא לשם ה', שלשם ע"ז הכוונה הנגדית חזקה יותר. ברם נזיל בתר טעמא, שאם כוונה נגדית לשם ע"ז מוציאה מידי קדושתו, ואין לספר תורה שום קדושה, אף על פי שכל מילותיו הם מילות התורה, ולכן מותר לנהוג בו בזיון ולשורפו, ה"ה כשכוון כוונה נגדית שלא לשם ה', דליכא שום קדושה. דהיינו ס"ת שכתבו בכוונה אני כותב שלא לשם ה', ג"כ דינו יהיה

לשריפה. ומינה לנידו"ד, החושב בדברי תורה ומכוון כוונה נגדית שלא לשם קדושה, ליכא ביה קדושה כלל.

יט. ויתירה מכך הרמב"ם (יסודי התורה פ"ו ה"ח) יצא בטעם חדש לבאר את דין ס"ת שכתבו מין ישראל שישרף וז"ל, מפני שאינו מאמין בקדושת השם, ולא כתבו אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים. והואיל ודעתו כן, לא נתקדש השם. ומצוה לשורפו, כדי שלא להניח שם למינים ולא למעשיהם. אבל גוי שכתב את השם גונזין אותו. עכ"ל. [וכיוצ"ב פסק הרמב"ם בהלכות תפילין (פ"א הי"ג)] וכ"כ כרמב"ם הארחות חיים (דין אהבת ה' אות ט). [ומין ביאר הרמב"ם (תשובה פ"ג ה"ז,ח) שהוא הכופר באלהות עצמה או בחלק ממנה, דהיינו הסובר שאין אלהים, או שהוא שנים, או שיש לו גוף, או שאינו קדמון, או העובד מליץ בינו לבין הבורא.] ונמצא שכיון בעת כותבו שם השם, לא אל ה', אלא אל דבר אחר. משא"כ גוי שכותב את ה', שכוונתו אליו יתעלה, צריך גניזה. [ומינה יליף בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשע"ד) שס"ת שכתבו קראי שאסור לשורפו, שהרי מאמין הוא בקדושת ה' ובקדושת ס"ת, ודן שיתכן שהוא כשר, אלא שנכון לגונזו, ע"ש.] ומינה נילף להכא, דהחושב בדברי תורה, וחושב לא לשם דברי תורה, אלא "לשאר דברים" [כאן בנידוננו כדי לקיים מצות האמונה או היחוד] אין לכך קדושה של תורה, כיון שחושב לא לתורה אלא לדבר אחר. ולכל הפחות נילף מינה, שכשחושב בכוונה נגדית מפורשת שלא לשם קדושת תורה, שתועיל הכוונה ולא יהיה למחשבותיו קדושה.

ראיה מחליצה

כ. עוד הראני ידידי הרה"ג יצחק אשורי שליט"א ראיה שאף פסוקי התורה ממש, כל שחושב בהם שלא לשם התורה, אלא לצרכים אחרים, אין להם קדושת התורה, מדאיתא ביבמות (קו ע"ב רש"י ד"ה והלכתא כמר זוטרא) לגבי כתיבת גט חליצה, שכותבים בו פסוקים, והלכה כמר זוטרא דשרי ע"י שרטוט, אע"פ שהתורה חתומה ניתנה, ואסור לכתוב רק חלקים ממנה, והכי נפסק ברמב"ם (יבום פ"ד ה"ל) ובשו"ע (אה"ע ס"ס קסט סעיף נו). ופרש"י וז"ל, דלא דמי לכותב מגילה לתינוק להתלמד בה, דהתם אדעתא דפרשתא כתיב ליה, דתיהוי כמגילה קטנה, וקים לן תורה חתומה ניתנה. אבל האי ספירת דברים הוא, ולאו בקדושתיה הוא, הלכך הלכתא כמר זוטרא, דבמקום מצוה שרי. עכ"ל. הנה לנו בדברי רש"י, שכיון שכתיבת החליצה היא כדי לספר לנו גופא דעובדא, ולא לכתוב דברי תורה, אף שכותב פסוקי תורה ממש, אין בזה קדושת התורה "ולאו בקדושתיה הוא". [ומה שסיים רש"י להתיר רק במקום מצוה, הוא משום האיסור של תורה חתומה ניתנה, שאסור לכתוב חלקים ממנה, שזוהי הסוגיא שם בגמ'.]

עוד ראה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' א בשאלה השניה באות ד) שהביא מהגאון מבוטשאטש (במילי דחסידותא שעל ספר חסידים סי' קנז) שכתב לגבי היושב בבית הכסא סמוך לבית הכנסת, שאין איסור מה ששומע דברי תורה, היות ואין כוונתו לקדושה, ובפרט שכוונתו היא כוונה נגדית, כי יודע שיושב במקום המטונף ולא חפץ בדברי קדושה, ע"כ, ע"ש, ולדרכו ה"ה וק"ו הכא, דעסקינן במכוון להדיא כוונה נגדית. איברא דחזינן באשל אברהם (בוטשאטש סי' פה ד"ה לומר) גופיה במקום אחר, שהסתפק האם מותר לומר במקום מטונף שלש או ארבע מילים מפסוק, לצורך דיבור חולין. וכן הסתפק בזה האם חייבים קודם לברך ברכות התורה, וסיים וצ"ע. ולכאורה סותר משנתו [ולעיל הראנו במ"ב (סי' מז ס"ק ד) להקל בדין פסוק מליצי.] ולכאורה ס"ל לחלק בין מי שבעצמו מדבר, לבין השומע במקרה, ואם נכון הוא, הרי שלפי"ז אף לדבריו יש לאסור בנידו"ד, כיון שהוא בעצמו חושב. מה גם שהרב צי"א (שם) הביא שהשיבו המשנת חסידים (שעל ספר חסידים סי' ז) ע"ש. ועוד כן מבואר שלא כדבריו מכל הפוסקים שהביא בצי"א שם, שהתירו לשמוע את דברי התורה, מטעם שהוא אנוס, אלמא דס"ל שהוא כן דבר קדושה, אלא שאנוס הוא, דאל"כ אין קשר לסברת ההיתר שהוא אנוס, שהרי כלל אינו ד"ת. וע"ע בדין שמיעת דברי תורה בבית הכסא הסמוך לבית המדרש בשו"ת ויברך דוד (הרפנס ח"א סי' טו).

בתנאי שיודע בעצמו שלא יבא להרהור בד"ת

כא. ואף לדרך זו שכשמכוון כוונה נגדית יותר לו לחשוב במציאות האל או באחדותו כדי לקיים מצוות אלו, ברם עדיין יש לשים לב, כי קשה שהאדם יהרהר במצוות אלו של האמונה בבורא ויחודו, ולא יעלו בדעתו פסוקים ומאמרי חז"ל, ופשוט שהרהור בהם במקום הטינופת אסור, משום הרהור בדברי תורה. והנה בשו"ת שאלת יעב"ץ (סי' י) ובשע"ת (ס"ס פה) ובמשנה ברורה (סי' פה ס"ק ה) אסרו לעיין בבית הכסא במשקלי השמות והפעלים של לשון הקודש, לפי שאין דרך להגיע לידיעה, רק על פי הכתובים, ויבא להרהר במקרא. והברכ"י (סי' פה אות ה) למד מזה, לאסור לסדר מליצה בלשון התלמוד במקום הטינופת, דודאי יבא להרהר קצת בסוגית התלמוד. ומינה נילף אף להכא. ואף שהיא גזירה חדשה, מ"מ אין כוונתנו לומר כן בתורת איסור, אלא מצד המציאות שקרוב שכן יארע, ועל כן החכם עיניו בראשו להמנע. [והיעב"ץ והברכ"י לשיטתם שכן גוזרים גזירות אחר חתימת התלמוד, וכדחזינן דהכי עבידי בענין קריאת עיתון בשבת שבשאילת יעב"ץ (סי' קסב) אסר שמא יבא לקרא בענייני מסחר, וכן הוא בברכ"י (או"ח סי' שו ס"ק יא), לך ראה בשו"ת נחלת לוי (ח"ב סי' טו אותיות יב, יג)

בזה, ושם מפי קמאי שאין לגזור גזירות אחר חתימת התלמוד.] אכן מי שיודע בנפשו שאין אצלו חשש זה, יהיה מותר לו משום הא. יתירה מכך הזהיר בעיקרי הד"ט (סי' ה אות טו) לגבי שחיטה במקום מטונף, דאף דשרי מדינא, אך יזהר שלא להרהר בפרטי עשיית המצוה [אך סיים שיש לחלק, שההרהור הנ"ל מותר מן הדין, וכל שנאסר הרהור במקום הטינוף, הוא בברכות ודברי תורה, ולא להרהר בעשיית המצוה. ע"כ.] וכן הזהיר בשו"ת שם משמעון (פולק סי' ט) להרהר בעשיית מצוה במקום טינופת, ומה שמצינו (במנחות מג) שדוד המלך שהיה במרחץ הרהר בכך שהוא ערום מן המצוות, ונחה דעתו במילה, וכל זה הוא לכאורה הרהור האסור, שאני התם דהיה לאונסו.

ע"כ. וכבר נזכרו לעיל (סעיף ג אות טז) פוסקים שאסרו אף להרהר בדרך להשגת המצוה [ולא מבעי במצוה גופא שאסור]. ועוד כיוצ"ב ליקט מספרי הפוסקים בשו"ת להורות נתן (ח"א סימן א אות ו). ע"ש. גם כיוצ"ב מצינו בספר בשם בצלאל (על הירושלמי ברכות פ"ג דף כו ע"ב) לגבי שמותר ונכון לחשוב בדברי מוסר בבית הכסא, ובלבד שיזהר מלבא לידי הרהור בד"ת. [ועצם הדבר שמוסר מותר במקום הטינופת, כ"כ בספר חסידים (סי' תקמה) בהיותך בבית המרחץ או בבית הכסא זכור טומאתך, כמה טומאה יוצא ממך וכו'. גם המלאך המגיד הזהיר את מרן במגיד משרים (פר' בשלח מהדו"ק ד"ה אור לט"ו בשבט) תמיד תייחד כל מחשבותיך ליראתי ותורתי, ואפי' בעת עמדך במקום מטונף, תהרהר בשפלותך ודלותך, ואשר הטבתי לך. וכן פסק כמגיד מישרים הנ"ל בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד תנינא סי' קעא). ובשע"ת (סי' פה) ופסקו המ"ב (סי' פה ס"ק ה) שכתב, ופשוט שמותר אדם להתבונן בבית הכסא בגודל שפלותו, ושבסופו יחזור כולו להיות עפר רימה ותולעה, ואין נאה לו הגאוה. ע"כ. וכ"כ בנועם אלימלך (פ' כי תשא) ויחשוב בו דברים המותרים להרהר, דהיינו שהוא מלא בושה וכלימה נמשל כבהמה. ועתה הראוני יתירה מכך, דס"ל לב"ח (סי' קב סוף אות ג) והזכירו המשב"ז (שם אות ד) שמוסר אינו ד"ת אף שהוא משניות, ולכן העוסק בד"ת שאינו צריך לעמוד בפני המתפלל, היינו כגון במשנת איזהו מקומן, או ברייתא דרבי ישמעאל, שהם דברי תורה, אבל העוסק בהלכות דרך ארץ, צריך להרחיק, דזה אינו נקרא עוסק בתורה, כדמוכח בפרק מי שמתו. ע"כ. [והיינו כדכתב הב"ח (שם בריש ס"ק כ) דאיתא בברכות (סוף דף כ) ונגרוס בפירקא אחרינא, פירוש בהלכות דרך ארץ. ע"כ.] וכך בנידו"ד כתב להזהיר משום הא בשו"ת להורות נתן (ח"א סוף סימן א) שאחר שהוכיח מהחסידים (סי' קנז) והרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ד) להתיר להרהר בבורא במקום הטינופת, סיים שיש לסייג זאת, שאם מהרהר במציאות ה', ועולה בדעתו ענין שויתי ה' לנגדי תמיד, הרי אסור

משום הפסוק. וכמעט שמן הנמנע שמהרהר בדברי קדושה, ולא יעלה בדעתו פסוק או מימרא מחז"ל, שהם דברי תורה. ע"כ. וכ"כ עוד לעיל מינה (אות ו) שברמ"א (סי' א) על שויתי כתוב, שכשישים האדם אל ליבו שהקב"ה עומד עליו וכו', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה וכו', וכמעט מן הנמנע שלא יעלו על לבו פסוקים ומאמרי חז"ל מענין יראת ה'. ע"כ. וכן בשו"ת לב אברהם (ס"ס כג) על הלהורות נתן שאסר משום הא [ברם לפנינו הוא לא אסר אלא למי שיודע שיהרהר בד"ת, ושקשה לא להרהר, הא היודע שלא יהרהר, משרא שרי. אך היות והתשובה שהיתה לפני הלב אברהם היא משו"ת פריו נתן ואת"י, ואילו אנו ראינו את התשובה בשו"ת להורות נתן והיא תשובה אחת, שמא חלו בה שינויים.] כתב להשיבו, שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו שמא יהרהר בד"ת. וגם אין מקום לגזירה זו, דלא מבעי לסוברים שהרהור בד"ת איסורו מדרבנן, שהחשש שמא יהרהר הוא גזירה לגזירה. אלא אף לסוברים שהרהור בד"ת אסור מן התורה, היינו המכוון להרהר, אך בלי רצון, שנינו בזבחים (קב ע"ב) לאונסו שאני, וה"ה הכא. ע"כ.

זאת תורת העולה

כב. מותר לחשוב על הבורא במקומות המטונפים, כגון לחשוב כמה רב כוחו, או כמה אני חייב לו, או כמה הוא עוזר לי, מחייה אותי וכו'. ואף מותר לדבר על הבורא במקומות המטונפים [במקומות שמותר לדבר] כגון לומר לחבירו את כל הדוגמאות הנזכרות, או לומר "השם יעזור". ואף להזכיר את הבורא בכינויים המיוחדים לו [כגון רחום, חנון, רב חסד וכו'] מותר, כגון לומר "הרחמן ירחם עליך", וכדומה, מלבד הכינוי "שלום" שאסור להזכירו במקום הטינופת, כשכוונתו אל השם. וקל וחומר שאסור להזכיר שם את השם באחד משמותיו שאינם נמחקים [שהם אדנות, אל, אלוה, אלהים, אלהי, שדי וצבאות (יסודי התורה פ"ו ה"ב)].

מותר לקיים מצוות גם במקום מטונף, אא"כ הדבר נראה זר ומבוזה לרבים לפי העת והשעה, ואם אינו נראה כן, כיון שאין רואים, או כיון שנעשה במחשבה, וכדומה, מותר. אף על פי כן אין לקיים מצות האמונה במציאות ה', או מצות יחודו יתע' במקומות המטונפים, משום שעצם חשיבה במצוות אלו, היא הרהור בדברי תורה שנאסר במקום מטונף. ואם מכוון כוונה נגדית שכוונתו שלא לשם מצות ת"ת, רק לקיים מצות יחוד ה', צידדנו בזה להקל.

סימן ג - מצות קריאת שמע וכוונתה

מצות עשה וחובה לכוין פירוש המילים

א. מצות עשה מן התורה לומר פעמיים ביום קריאת שמע. ובפסוק ראשון שהוא שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, חובה לכוין את פירוש המילים, ואם לא כיוון, לא יצא ידי חובת המצוה.

מצות עשה לקרא ק"ש

א. דין זה פשוט, כדאיתא במתני' ברכות (י ע"ב), והכי נפסק ברמב"ם (ריש הלכות ק"ש), וכן מנו כל מוני המצוות, שהנה הבה"ג בריש מניינו (עשין א) כתב, קריאת שמע. וכן הוא במנין הרס"ג (עשין ג,ד), והר"א הזקן (עשה כט) כתב, קרא שמע, הלוא כה דברי כאש. והר"י אלברגלוני (עשין א-ב) כתב, ויותר בני הזהר ליחד את שם הגדול, בייחוד שמע, פעמים בכל יום תיחדנו. והר"ש ן' גבירול (עשה ב) כתב, ליחד אל איום, שתי פעמים ביום. וכן מנו במניינם היראים (עשה רנב), הרמב"ם (עשה י) הסמ"ג (עשה יח), והרמב"ן (ח,ט). ור"ע מגרוניא (אות לב) כתב במניינו, מ"ע לקרא את שמע, שהוא עיקר היחוד, פעמים בכל יום, ובמנין מאמר השכל (אות קעב) כתב, ליחד את שמו בשכבו ובקומו, וכן מנו החינוך (מצוה תכ), הסמ"ק (מצוה קה), והרשב"ץ בזוהר הרקיע (אות יב).

כוונת ק"ש

ב. איתא בברכות (דף יג ע"ב) ת"ר, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, עד כאן צריך כוונת הלב, דברי רבי מאיר. אמר רבא הלכה כרבי מאיר. ע"כ. ולכן פסק הרמב"ם (הלכות ק"ש פ"ב) הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. וכלשון זו פסק גם השו"ע (ס"ס ס). ועוד פסק (סי' סג סעיף ד) בזה"ל, עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, הלכך אם קרא ולא כוון לבו בפסוק ראשון, לא יצא ידי חובה, וחוזר וקורא. ואפילו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, מודה הכא. ע"כ. והכי הסכימו האחרונים. וא"כ מבואר שבפסוק ראשון של שמע ישראל, חובה לכוון את פשט הפסוק [וכאשר עוד יבואר כן להלן בעז"ה], ושאם לא כיון לא יצא ידי חובת מצות קריאת שמע.

חובה לכוון את פשט המילים

ופשט הגמ' ברכות שם הוא, שחובה לכוון את פשט המילים של פסוק ראשון, ולא די לכוון את התוכן הכתוב במילים, גם ללא הבנת עצם המילים בשעת הקריאה. שהרי נחלקו שם בגמ', אם חובת הכוונה היא רק בפסוק ראשון, או בכל הפרשה שאחריה,

וישנם עוד שיטות אחרות שם בגמ' עד היכן חובה לכוון, וקשה עד מאוד לבאר שהכוונה הנצרכת בפרשה השניה היא רק לקבל עליו את עול המצוות, ולא את פשט המילים, שהנה ז"ל הגמ' (ריש ע"ב) מכאן אתה למד **שכל הפרשה כולה** צריכה כוונה, ע"כ. הנה לנו שיכוון את פירוש המילים של כל הפרשה, ולא די בכוונה לעיקר תוכנה שיקבל עליו עול מצוות, והיות וכן הוא בפרשת ואהבת, ממילא ה"ה למ"ד דבעינן כוונה רק בפסוק ראשון, היינו כוונה לפשט המילים. גם הגמ' שם למדה את חיוב הכוונה מן הכתוב, והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ונחלקו שם התנאים על איזה חלק מק"ש קאי פסוק זה, ולהלכה קאי אפסוק ראשון לבד (כר"מ ורבא, שם דף יג ע"ב) א"כ יוצא, שעל לבבך, קאי על פסוק ראשון שיהיה פסוק זה על הלב, ונאמר כאן "הדברים **האלה** " הם יהיו "על לבבך", ובפשטות היינו פשט המילים, ולא רק תוכנם, דעסקינן במצות קריאת הפסוקים ולא במצות קבלת תוכנם. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שדמ) מדכתיב על לבבך.

וכן מפורש בראשונים רבים, שחובה לכוין את פשט המילים, שהנה בספר הבתים (הל' ק"ש שער ג ס"א) כתב, וכונת הלב צריך בפסוק ראשון, ואי זהו כונת הלב, שיתן לבו **להבין מה שהוא קורא** . עכ"ל. ולהדיא שהכוונה המחוייבת בפסוק ראשון של שמע הוא להבין את פשט הכתוב, ולא די לכוון לקבל עליו מלכות שמים. וכן הוא בכד הקמח (ערך תורה), שאחר שביאר שקריאה בתורה [לא בק"ש] בלא הבנה, היא מצוה גדולה, כתב, וקריאה זו קראוהו רז"ל מצות קריאה, **ואע"פ שאינו מבין** כל מה שהוא קורא. ושוב עובר לקריאה עם הבנה וז"ל, וכאשר הוא מין הענין **ומכוין לפירוש הדברים** , הרי זה מצוה, ויקראו אותה רז"ל "מצות כונה". ובפרשת קריאת שמע **יש** לכוין בה שלש כונות, האחת מצות קריאה, והשניה "מצות כונה", והשלישי שיצא ידי חובתו באותה קריאה. עכ"ל. הנה לנו להדיא דבק"ש בעינן לכוון את פירוש המילים. וכן בשערי עבודה המיוחס לרבינו יונה (בדברו על ק"ש) מבאר שצריך לכוון את פשט הפסוק, ומפרש את הפסוק באורך, ע"ש. וכן מבואר בספר אהל מועד (שער קריאת שמע דרך ב נתיב ג) ובשם ספר ההשלמה, וז"ל, כתוב בס' בעל השלמה שלשה דינין יש בכונה, האחד כונה לצאת, ורבים פסקו בזה שמצות א"צ כונה בדיעבד. הב', כונת הלב, וזהו **שיתכוין בכל תי' ותי'** לשם י"ה [הכוונה לשם השם, ככתוב גם ברא"ה שבסמוך]. וכונה זו בפסו' א' של ק"ש וברכה א' של תפי'. [הג', כוונת קריאה, ובעינן בכל הפרשיות [של שמע ישראל], אם קורא להגיה לא יצא.] ע"כ. [דברי בעל ההשלמה]. עכ"ל האהל מועד. וכ"כ בחידושי

הרא"ה (ברכות רפ"ב) שבק"ש לא די שיכוין לצאת ידי חובה למצוה, אלא שיתכוין **בכל תיבה ותיבה** לשם יתברך, כפי מה שיודע בה. ע"כ.

והכי הוא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שדמ) שעמד על הכוונה הצריכה בפסוק ראשון, שאינו עניין כוונה לצאת ידי חובה וז"ל, אלא שהתפלה [ברכת אבות] וקרית שמע [פסוק ראשון] יש בהן כונה אחרת, והיא כונת הלב שלא להרהר בהן בדברים אחרים, כדי שיהיו **פיו ולבו שוים** בבקשת הרחמים, וביחוד, ובקבלת עול מלכות שמים, ובסדור השבחים וכו'. לפי שיש בפרשה ראשונה, וכל שכן בפסוק ראשון, יחוד השם, וקבלת מלכות שמים, ולפיכך צריך כונת הלב, כדי שייחד בוראה יתברך בכוונה רצויה ובגמירת דעתו, ויקבל בהסכמת הלב מלכותו יתברך. אבל מכאן ואילך, **כל שקורא מילותיה כתקנן, אע"פ שלא כיון לבו אבכונותיה בובקבלת עניניה** . [הרי שיש כאן שני עניינים. ומתוך שאחרי פסוק ראשון, די בקריאת המילות כתקנן, נלמד דלעיל בפסוק ראשון, מחוייבים בשני העניינים, גם "כוונותיה", שהוא פירוש המילים, וגם "קבלת עניניה", שהוא המלכת ה' עליו.] עכ"ל. ומציין לדבריו בחידושיו לברכות (ר"פ ב דף יג ע"ב) ושהפירוש השני הוא עיקר, וכדמסיים נמי התם בחידושיו "וזה דרך האמת", ע"ש. ולהדיא דכוונה זו היא לפשט המילים. וכן העתיק את דברי הרשב"א הנ"ל בספר השולחן (הל' ק"ש שער שני). והובאו חלק מדברי הרשב"א בב"י הכא. וכן הוא בשיטה להר"א אלאשבילי אב הריטב"א (ברכות שם) וז"ל, **ויעיין בענין ויבין אותו** . וכן השיטמ"ק (ברכות שם) כתב וז"ל, **כוונת אותיות ותיבות** וכו', **ולא בעי כוונת תיבות** אלא בפסוק ראשון. וכ"כ התוס' רא"ש (ברכות שם) לכוון לבו, וידע ויבין **מה שאמר** . וכן מבואר מן הראשונים שחילקו את הכוונה בקריאת שמע לד' חלקים, ושבפסוק ראשון צריך את ארבעתם, היינו גם הבנת פשט הכתוב, כמו שכתב המאורות (ברכות שם) והעתיקו וס"ל כוותיה בספר המכתם. וזהו הפשט הפשוט של לשון הרמב"ם (ריש הלכות תפילה) הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. והשאר אם לא כיון לבו יצא. ואפי' היה קורא בתורה כדרכו, או מגיה את הפרשיות. ע"כ. הנה מפרש מהו "שלא בכוונת הלב", הקורא בתורה או מגיה, דהיינו שלא שם לב למשמעות המילים, אלא לדיוק הבעת האותיות או כתיבתם, וממילא מבואר, שהקורא בכוונה, הוא השם לב למשמעות המילים. וכן ביראים (סימן רנב) כתב, הקורא את שמע צריך לכון את לבו, שנאמר שמע ישראל, ולהלן הוא אומר, הסכת ושמע ישראל, מה להלן בהסכת, אף כאן נמי בהסכת. ע"כ. ועוד קיבץ את הסוברים כן הגאון רבי דוד יוסף שליט"א בהלכה ברורה (ס"ס ס בבירור הלכה ס"ק יג) מפי ראשונים רבים, וכדרכו בקודש, והוסיף

על הראשונים שהבאנו, שכ"כ גם המאירי (ברכות יג ע"ב ד"ה מתוך), הנימוקי יוסף, הרשב"ץ (ברכות יג ע"ב), כד הקמח (ערך תורה), ספר השלחן לר' חייא תלמיד הרשב"א (ק"ש שער שני), חידושי הריטב"א (גם בר"ה כח ע"ב) ורבי דוד אבודרהם (סדר תפלות כל השנה). ועוד ראה להלן (סעיף יב אות יא) סיעת ראשונים שכתבו להדיא שחובה לכוין לשלימות היחוד באומרו "אחד".

ראיה מסיעת ראשונים במנין המצוות

ג. וכן בפשטות יש ללמוד מסיעת הראשונים שבמנין המצוות שלהם, לא מנו מצות יחוד ה', וביאר הגאון רבי ירוחם פישל פערלא (בביאורו על מנין הרס"ג עשין ג,ד) את טעם דבר השמיטה, שהרס"ג השמיט את מצות יחוד ה', לפי שסבור הינו שמצוה זו כלולה במצות עשה של קריאת שמע, כמו שמנאה שם. ע"כ. ולפי"ז ברור שתנאי במצוה הוא הכוונה לתוכנה, שאם לא כן, איך יצא ידי מצות יחוד ה' בקריאת שמע, והוא לא חייב לכוון את ליבו אל תוכנה, ואין זאת אלא דפשיטא להו כאמור, שבק"ש חובה לכוון לפשט המילים לפחות בפסוק ראשון, ועל כן סגי להו במנין המצוות למנות רק את מצות ק"ש, שבה יוצא ידי חובת מצות עשה של יחוד ה'. ולטעם זה, כן נבאר את כל משמיטי מצות היחוד ממניינם, כי כולם מנו מצות עשה של קריאת שמע, שכן עשו, הר"י אלברגלוני (עשין א-ב), והר"ש ן' גבירול (עשה ב) והבה"ג (עשין א), ור"א הזקן (עשה כט) והרשב"ץ בזוהר הרקיע (עשה א).

ובחלק מן הראשונים הנזכרים, הדבר מוכח מלשונם, שהנה הר"י אלברגלוני (עשין א-ב) כתב, ויותר בני הזהר ליחד את שם הגדול, בייחוד שמע, פעמים בכל יום תיחדנו. והר"ש ן' גבירול (עשה ב) כתב, ליחד אל איום, שתי פעמים ביום. ולשונם מורה שכל המצוה ותכליתה היא הכוונה אל תוכנה, ולא יוצא באמירת המילים של ק"ש גרידא, וליבו בל עימו. [ברם גם לפי"ז אין הוכחה מנייהו על חיוב הבנת כל מילה, אלא על חיוב הבנת העניין, שימליך את ה' עליו, וייחדו. ברם לאור הני קמאי, מסתברא שגם כאן כוונתם להבנת כל מילה, דמנין לחלק ולהמציא שיטה חדשה, ואפושי פלוגתא לא מפשינן, וראה להלן (אות ה בהערה).]

ועתה מצאתי דבר נפלא עד מאוד, שבזה נחלקו הראשונים, במשא ומתן שהיה בין בעל ספר הבתים, לגדול אחד, שכאמור הרמב"ם מנה ב' מצוות עשה, מצות היחוד, ומצות קריאת שמע, וכן הלך לרגליו וכדרכו בספר הבתים (ספר המצוה סוף מצוה ב), ושם מביא שאחד מן הגדולים בחכמת התלמוד חלק עליו בזה, וטען שיש רק מצות ק"ש, היות וחז"ל אמרו שעיקר היחוד וקבלת מלכות שמים היא המצוה שבאה בק"ש. ודוחהו

בעל הבתים, שמה שאמר שעיקר מצות היחוד היא ק"ש, אילו יבין ענין המצוות וסידרם, יבין כי ענין האמת היחוד היא מצוה אחת לענין שכבר ביארנו, ומצות הקריאה באה לחזק אמונה זו שהיא עיקר הכל. שיש מצוות בתורה שהן עיקריות וראשיות, ומצוות שהן משרתות להן. עכת"ד.

ברם הכרח גמור ליכא מהני אשלי רברבי שלא מנו במניין מצוותיהם את יחוד ה', לפי שאפשר לבאר את דבר השמיטה בדרך אחרת, שסבורים המה שמצוה זו כבר כלולה במצות ל"ת של לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות כ,ג), שכל הני אשלי רברבי שומטי היחוד מנוה במניינם [דכן עביד הבה"ג (ל"ת כז) והרס"ג (ל"ת א) ור"א הזקן כללה במניני העונשים שלו (עונש טז) וז"ל, עובד ע"ז שם כי יחל, וכן הר"י אלברגלוני כללה בעונשיו (עונש ט). וכן רבנו שלמה אבן גבירול באזהרותיו (ל"ת א) מנאה בזה"ל, ולא יהיה לך על פני אלהים אחרים, וכן בזוהר הרקיע (ל"ת א) מנאה בזה"ל, איסור עבודה זרה.] גם בויכוח עם אחד מן הגדולים בספר הבתים הנ"ל, טען האחד מן הגדולים טענה נוספת שאין היחוד מצוה, שכתוב בגמ' שיעקב אמרה לבניו, ומוכח שאינו ציווי התורה, אלא אמירת יעקב לבניו. [והשיבו בעל הבתים שם, שזו הגדה, והמקרא אינו יוצא מידי פשוטו, שהוא ציווי.] ולטענה זו ס"ל שאין ציוי כלל על היחוד, וממילא יש לבעל דין לבאר על דרך זו את שומטי היחוד, ושוב ליכא ראיה דס"ל דבק"ש חובה לכוון את פשט המילים. אולם כבר כתבנו שבר"י אלברגלוני, והר"ש ן' גבירול, הדבר מוכח מעצם לשונם.

אחרונים המחמירים

ד. והכי דעתם של האחרונים, דבפסוק ראשון בעינן הבנת פירוש המילים, שהנה כ"כ המ"א (סי' ס' ס"ק ד) והכי הוא לומד בדעת מרן, שבפסוק ראשון, בעינן כוונת הלב, שישים על לבו מה שהוא אומר. ע"כ. וכן בשו"ע הרב (סי' ס סעיף ה) כתב להדיא, ואף להאומרים שאפילו מצוות של תורה א"צ כוונה, מכל מקום בקריאת שמע צריך כוונת הלב, שיבין מה שהוא אומר בפיו וכו'. וכ"כ הפר"ח (ס"ק ד) ובדעת הרמב"ם, והשו"ע. וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק ד), וכ"כ הבאר היטב (ס"ק ג), וכן מבואר בשו"ת פלא יועץ (סי' ה עמ' 57) דלמסקנא בעינן תרווייהו, גם הבנת פירוש המילות, וגם המלכת ה' יתברך. וכן פסק המשנה ברורה (סי' סג ס"ק יג) שהבנת המילים בפסוק ראשון לעיכובא, ועוד לו (ס"ס ס"ק יא) וז"ל, משא"כ כוונה זו, הוא להתבונן ולשום על לבו **מה שהוא אומר** , ולכך הוא לעכובא רק בפסוק ראשון, שיש בו קבלת עול מלכות שמים, ואחדותו יתברך. ע"כ. ועוד לו להלן (בסי' סב ס"ק ג). וכן בשו"ת מהר"ש מוהליבר (אה"ע ריש

סי' כז) אף שבתחילה סבר בדברי הרשב"א בחידושיו לברכות (דף יג ע"ב) דדי לקבל עליו מלכות שמים, ושא"צ הבנת פירוש המילים, שוב דחה זאת ושצריך להבין את פירוש המילים, אולם סיום התשובה חסר. וכן מבואר בשו"ת תורת ירוחם (ח"ב סי' ד) ושכן מבואר בתלמידי רבינו יונה (שסביבות הרי"ף ברכות ד"ה ואיפסיקא הלכתא). וכן מבואר בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן ד על שו"ע סי' סא סעיף יד) דהבנת פירוש המילים, חוץ מקבלת עול מלכות שמים לעיכובא. וכן הוא בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ז סימן ה). וכ"כ הגאון רבי דוד יוסף בהלכה ברורה (ס"ס ס), צריך גם לכוין דעתו בפסוק ראשון ולהבין מה שמוציא בשפתיו וכו', ואם לא כיוון בפסוק ראשון, צריך לחזור ולאומרו בכוונה. ובבירור הלכה (שם ס"ק יג) הראה כן מראשונים רבים, וכדרכו בקודש, וכנ"ל, ועוד הוסיף מן האחרונים, שכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן אלף צד), והאליה רבה (ס"ק ג) ועוד. ע"כ.

המקלים שהבנת פסוק ראשון וקבלת מלכות שמים אינם מעכבים

ה. איברא דחזי הוית בלחם משנה (שופר פ"ב ה"ד ד"ה נתכוון) שלמד ברמב"ם דידן (רפ"ב דק"ש) דסבירא ליה כדעת הרמב"ן במלחמות (ר"ה פ"ג דף ז סוע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר הכותב) דהכוונה המחוייבת בפסוק ראשון של ק"ש היא כוונה לשם מצוה, ולא כוונת הלב לפירוש המילות. והוציא כן מתוך שהקשה סתירה ברמב"ם, שבהלכות שופר (פ"ב ה"ד) פסק שמצוות צריכות כוונה, ואילו בק"ש דידן פסק שא"צ כוונה, שפסק שרק פסוק ראשון צריך כוונה, ושאר פסוקים אף קורא להגיה יצא ידי"ח. ולכן מבארו שסובר, שמצוות צריכות כוונה, ובק"ש סגי בכוונה לצאת רק בפסוק ראשון כדברי ר"מ בברכות שם. עכת"ד. ונמצא שדעת הרמב"ן, וכן לומד הלחם משנה בדעת הרמב"ם, שאין הבנת פירוש המילות של ק"ש לעיכובא, ואפילו בפסוק ראשון של שמע ישראל. וחזי הוית בשו"ת תשובת חן (שצוצין סימן ט) דמספקא ליה בדעת הרמב"ם, אי כהלחם משנה וכדעת הרמב"ן, ואי כהרשב"א ודעימיה, והביא שגם המאירי (ברכות רפ"ב סוף ד"ה אמר המאירי) מסופק בדעת הרמב"ם בזה. ולכן מסיק דלכתחילה יש להחמיר דבעינן תרוויהו, לחוש לשתי השיטות, לדעת הרשב"א ודעימיה, דכוונה היינו פירוש המילים, דהיינו לקבל עליו עול מלכות שמים, וגם לדעת הרמב"ן דבעניין כוונה לשם מצוה. ועע"ש. [ועוד חזי הוית בספר פסקי תשובות (סי' קא אות א הע' 4) שכתב ללמד זכות על מי שלא מכוון באבות פירוש המילים, על פי דברי שו"ת ארץ צבי (קוזיגלוב ח"א סי' כב) שכתב שעם הרמב"ן במלחמות (ר"ה פ"ג הנ"ל) שדי בכוונה לשם מצוה, ולא כוונה לפירוש המילות, כן עומד גם שבלי הלקט (סי' יז) בשם הר"י מגוירציבורק, וביאר

טעמו, היות ותפילה כנגד תמיד, כשם שמצינו בזבחים שנזבחו סתמא כשרים, ה"ה למי שמתפלל ואינו מתכוין. ורק אם מתפלל בלי שום הרגש רק מלומדה, ואינו יודע כלל מה עושה, לא יצא. וכ"כ בספר מגן אברהם (טריסק פ' בלק) שדי בכך שיודע שמתפלל גם ללא כוונת המילים. ע"כ. ברם דבריהם אמורים לגבי ברכת אבות, אך לגבי פסוק ראשון של ק"ש, שמא יודו שהכוונה לעיכובא.]

ברם דעת מרן ברמב"ם היא כדברי הרשב"א (ברכות יג רע"ב, ובשו"ת ח"א סימן שדמ) דבעינן כוונת הלב להמליך את ה' עליו, וכאשר כתב הב"י במסקנתו (סי' סג סעיף ד) והכס"מ (ק"ש רפ"ב). וגם בב"י (ס"ס ס) ציין לדבריו שבכס"מ, שבהם ביאר את דברי הרמב"ם. [ולגבי קושיית הלחם משנה, שהכס"מ כלל לא התקשה בה, בפשטות היינו משום שסובר שהרמב"ם כלל לא עסק כאן בדיני מצוות צריכות כוונה (אלא רק בכוונת העניין), כי זה פשוט שצריך לכוון לשם מצות קריאת שמע, כבכל דיני התורה שחובה לכוון לשם מצוה, וכשם שהרמב"ם לא כתב בשום מצוה שיש לכוון לפני המצוה לשם מצוה, חוץ מבדיני שופר, ששם גילה דעתו שמצוות צריכות כוונה, ומשם סובר הרמב"ם שילמד הלומד בכל מקום בתורה, שלפני המצוה צריך לכוון לשם מצוה. וקושיא מעיקרא ליתא. והכי כתב בדעת הרמב"ם ומרן הפר"ח (סי' ס ס"ק ד) שהם לא הוצרכו לבאר לשם מצוה, כיון שזה פשיטא שצריך שיכוין לצאת ידי חובה, וכל שבאו להשמיע שצריך בפסוק ראשון כוונת הקריאה. גם לפי תרגום המאירי (רפ"ב דברכות ד"ה והמשנה הראשונה) לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, מפורש ברמב"ם לכוין את פירוש המילים, שהנה ז"ל תרגומו, ומה שאמר (במשנה) אם כיון לבו, ר"ל אם שם מחשבתו ורעיוניו לקריאה ההיא. שאפשר לשמור הנקוד ולא יתכוין לקריאת הפרשה וכו'. ע"כ. וכך גם בתרגום המשניות המצוי תורגם, אם ישים לבו ומחשבתו ורעיוניו לקריאה ההיא וכו'. ולפי"ז אין מקום לדון בדעת הרמב"ם המפורשת. אלא שהגר"י קאפח בפירוש המשניות שלו תרגם את הרמב"ם כך, "אם נתכוין לקרות", ולפי"ז אין הכרח מהרמב"ם. אולם בתרגום הרה"ג עזרא קורח בהוצאת מכון המאור, המאוחר יותר, אע"פ שתרגומו מבוסס על הרב קאפח תירגם, אם נתן דעתו לקריאה. ועוד הביא שבתרגום ד"ו תרגם, אם ישים ליבו ומחשבתו לקריאה ההיא. ע"כ. וגם לפי שני תרגומים אלו מפורש ברמב"ם שחובה להבין את פירוש המילים. וצריך לדעת ערבית, כי מסתבר שלרב קאפח היה ברור כפשט הפשוט ברמב"ם, שצריך להבין את המילים, ולכן יתכן שראה בתוספת תרגום יתר לשון, וגם הוא מודה לתרגומים האחרים שתוכנם ברור בלשון הרמב"ם. ועוד ראה מראה מקום ארוך מהי דעת הרמב"ם, בספר המפתח (בסוף רמב"ם פרנקל הלכות

ק"ש עמ' יג סוף עמודה ראשונה).] ומרן נקט בשו"ע (סימן ס סעיף ה) כלשון הרמב"ם, וא"כ גם אם דעת הרמב"ם כהלחם משנה, מ"מ מרן לא למד בו הכי, ולא פסק כן, ואנן אתכא דמרן סמכינן. ובר מין דין הראנו לדעת לעיל, שדעתם של כל הראשונים דלא כהרמב"ן, אלא דהכוונה המחוייבת בפסוק ראשון של ק"ש, היא הבנת פירוש המילים, ובוודאי דאזלינן בתר רובא, ובפרט דהוי לחומרא בשל תורה. [ועל כן כמובן זהו רק לימוד זכות, כיון שזו שיטה יחידאה וכל הראשונים פליגי עלה, גם התשובת חן הנ"ל פסק שאף בדיעבד לא יצא, אם לא כיון לפירוש המילים, וכפסק הרשב"א, שכן פסק השו"ע. וגם הפסקי תשובות כתב שזהו רק לימוד זכות, אולם אין לסמוך על זאת.]

רע"א ס"ל שא"צ הבנת מילות פסוק ראשון רק קבלת מלכות שמים

עוד ראינו שציינו שהגאון רע"א בתשובת כת"י (נדפסה בספר כתב וחותם לב"מ בחלק התשובות סימן ב, ובמכתבי רע"א מכתב ד עמ' י, וברמב"ם פרנקל ק"ש רפ"ב בסוף העמוד) פסק דסגי בהמלכת ה', ואין חובת הבנת המילים, והכי תפס כוותיה להלכה בספר ילקו"י (ח"ד מהדו' תשס"ד סימן סא סעיף ב) דמהדין רק לכוין להמליך את ה' עליו הוא לעיכובא, ואילו הבנת פירוש המילים אינה מעכבת. ובמקורות כתב שכן פסק הרע"א, ולא הביא את תוכן דבריו, ולא דן בכך, אלא סמך על דברי גברא רבא דאמר מילתא. ובס"ד השגתי את ספר מכתבי רע"א, ומשענתו היא על הוכחתו מדברי הגמ' ברכות (רפ"ב דף יג ע"א). ברם אחרי שמפורש בכל הני ראשונים דלא כוותיה, א"כ בודאי דגם איהו גופיה יודה להם. ומ"מ קי"ל כוותייהו. ועוד ראה כאן בהערה בס"ד השגתי את ספר מכתבי רע"א, והנה משענתו היא על פי הגמ' ברכות (רפ"ב דף יג ע"א) וז"ל, וביותר דנלע"ד, דגם בפסוק ראשון בעינן רק כונה שמקבל עליו מלכות שמים, ואין צריך לשיבין פירוש המלות. ומוכח כן, דהרי מבואר בברכות, דאלולי דרשא דשמע בכל לשון שאתה שומע, היינו דורשים מקרא דוהיו הדברים דבהווייתן יהיו, דדוקא בלשון הקודש. אלא מדכתיב שמע מוכחינן, דוהיו הדברים קאי, שלא יקרא למפרע. והרי אם דרשינן בכל לשון שאתה שומע, ענין שמע היינו הבנה, דהא בשאר לשונות בעינן שיבין, וא"כ עדיין קשה הא אפשר לקיים תרווייהו, דבעינן לה"ק, ושמע אתי דבעי שיהא שומע ומבין. אלא ע"כ דפסיקא להו דבלשון הקודש אין צריך להבין פירוש המלות. עכ"ל.

ולכאורה יש להשיב על עצם ראייתו של הגאון רע"א, ועל כן הננו להעתיק את לשון הגמ' (ברכות רפ"ב) ת"ר, ק"ש ככתבה [דוקא בלשון הקודש], דברי רבי. וחכ"א, בכל לשון. מ"ט דרבי, אמר קרא "והיו", בהוייתן יהו. ורבנן מאי טעמייהו, אמר קרא "שמע", בכל לשון שאתה שומע. [נביא את המשך הגמ' שאינו קשור אלינו, בסוגריים מרובעות,

ולרבי נמי הא כתיב "שמע"? ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך. ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא.] ולרבנן נמי הא כתיב "והיו"? ההוא מבעי להו שלא יקרא למפרע. ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה? נפקא ליה מדברים הדברים. ורבנן דברים הדברים לא דרשי. עכ"ל הגמרא.

והנה ראיית הרע"א מושתתת על הבנתו בגמ', שאילולי הדרשה ד"שמע" בכל לשון שאתה שומע, היינו דורשים מקרא ד"והיו הדברים" דבהווייתן יהיו, שק"ש תקרא דוקא בלשון הקודש. ולמד כן מקושית הגמ', ולרבנן נמי הא כתיב והיו? כלומר, מדוע הם לא למדו משם והיו בכל לשון. ולכאורה זה אינו מוכרח, שאע"פ שפשטות הבנת הגמ' כמותו, ברם הכרח שיהיה מכוחו להוציא דין, ליכא מהכא, ק"ו לא דין כל כך מחודש. דשפיר ניתן לבאר שקושיית הגמ' מה רבנן לומדים משם, הרי רבי מכאן למד כנגדם. עוד יתכן שהדברים הפוכים לגמרי, שבאמת היה פשוט לרבנן ללמוד והיו שלא יקרא למפרע, ודין גרמא להו ללמוד בשמע דבכל לשון, וקושית הגמ' היא לפי הסדר שהגמ' ניגשה להבנת המחלוקת, בין רבנן לרבי, ברם אליבא דאמת ההיפך הוא הנכון.

גם המשך דברי הרע"א, דשפיר יכלו ללמוד שמע בכל לשון, וגם והיו בהווייתן בל' הקודש, לפי שדרשת חכמים נבנתה על כך שהעיקר היא השמיעה, דהיינו ההבנה [כפי שמורה המילה "שמע"], והיו בהווייתן בל' הקודש, דהיינו תבין בלשון הקודש, ולא בלשון אחרת. ע"כ. לכאורה לא מובן, כי יש לומר בידיוק להיפך, הסיבה שלא דרשו שמע שדי בהבנת הענין, וא"צ פירוש המילות, לא בגלל דפסיקא להו דבלשון הקודש אין צריך להבין פירוש המילות, אלא בגלל דפסיקא להו דחובה להבין את פירוש המילות, כפי שהגמ' ממשיכה שם מנין לומדים שצריך כוונת הלב באמירת שמע, מדכתיב והיו הדברים האלה וגו' על לבבך, ועל כן לא צריך לכך דרשה מיוחדת. ולא יכלה הגמ' לדרוש כפי שהקשה הרע"א שידרשו "שמע" להבנת פירוש המילות, כי זה אנו יודעים בלא דרשה זו.

גם כל ראייתו נשענת על הבנת דרשת חז"ל. וידוע הדבר שאחר חתימת התלמוד אין לדרוש דרשות מדעתינו, וגם הראשונים לא דורשים דרשות, משום שכלי ודרכי הדרשות אבדו מאיתנו, וכמו שכתב הכוזרי (מאמר ג אות סח והלאה). ושם (אות עב) כתב, שרוב דרשות הפסוקים איננו מבינים כיצד חז"ל למדו אותם. ומבאר (אות עג) זאת, שהיה להם סודות נעלמות מאיתנו בדרכי הדרשות, שהיו אצלם בקבלה בדרכי הלמידות של י"ג מדות. ע"כ. וכ"כ הרחיד"א בעין זוכר (מע' ד אות יב) משם מהר"י קולון (שורש קסח) שאין לדרוש דרשות אחר חתימת התלמוד, וכן האריך בזה היד מלאכי (אות קמד) שגם

הראשונים אין להם לדרוש דרשות, ועוד לו ביד מלאכי (אות תקמה), וכ"כ בשדי חמד (ח"ו דפים 128 ע"א, 132 ע"א), ובשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ג סימן כח ד"ה ומ"ש בעזר מקודש). והיות וכל מהלך הרע"א מושתת על הבנת דרך דרשת חז"ל, וממנה מדמה ומוציא דין, לכאורה להוציא דין מכח הבנת הדרשה, הוא כלדרוש דרשה מדעתינו, לפי שללא הבנה מוחלטת של דרך לימוד הדרשה, לא שייך לדמות מתוכנה ולהוציא דין. ומאחר ולדרוש דרשה איננו יכולים, אף להוציא דין מדרך הדרשה איננו יכולים. ובפרט דגם איהו גופיה הגאון רע"א מודה שאינו מבין את תוכן דרשת חז"ל, שהרי לא מסביר מדוע באמת לא דרשו חז"ל כדבריו, לקיים את שניהם, גם ק"ש דוקא בלשון הקודש, וגם שיבין פירוש המילים, ונתן טעם לדבר, כי כך היה "פסיקא להו מילתא" לחז"ל, שבלשון הקודש אין צריך להבין פירוש המילים. וכפי שעוד הוא כתב, שמוכח מהגמ' שללא דרשת "שמע" בכל לשון, היינו דורשים ו"והיו" דוקא בלשון הקודש, היינו שמוכח מהגמ' כן, אך אנו לא נדע למה. כי באמת לנו אין הבנה מדוע רבנן דרשו "שמע" בכל לשון, ו"והיו" כסדרן, ואילו רבי דרש "שמע" השמע לאזנך, ו"והיו" בלשון הקודש. והיות והרע"א עוסק בהוצאת דין חדש מתוכן הדרשה, לכאורה שוב אי אפשר להשען על דבר המוסכם בחז"ל, מה שאנחנו לא יודעים מנין. כי קשה לתפוס את החבל בשני קצוותיו, להבין את הדרשה ומכח ההבנה להוציא דין, ומאידך להודות שאיננו מבינים בכלים שלנו את הדרשה, וחז"ל ידעו למה עשו כן.

מה גם שיש לציין שכל תשובת רע"א הנזכרת נכתבה לנגח את רוח הרפורמה שפיעמה אז, שהיו אז שהדפיסו סידורים רק בלשון לע"ז, ואז קמה תנועה שדרשה להחליף את נוסח התפילה בבתי הכנסת מלשון הקודש ללשון לע"ז, ושכך יתפללו החזנים, כדי שגם המון עם יבינו את התפילות, כמבואר שם. ועל כך חגר הגאון בעוז מותניו, ויצא להלחם בהם, ובין הדברים בא לנגח טענתם דבק"ש בעינן כוונת הלב, לקבל עליו מלכות שמים, ורבים לא מבינים לשון הקודש, ולכן טענו שחובה לקרא ק"ש בלע"ז. ודחאם, שזה נכון רק בפסוק ראשון, ברם שאר ק"ש סגי בכוונה לצאת יד"ח, גם ללא הבנת המילים, וכתב, ופשוט שאפילו הרקנים שבנו, יודעים עכ"פ פירוש של פסוק ראשון דשמע ישראל. ואותם שאין יודעים, בקל יוכל ללמוד זאת. ושוב הוסיף את האמור, וביותר דנלע"ד דגם בפסוק ראשון בעינן רק כונה שמקבל עליו מלכות שמים, ואין צריך שיבין פירוש המלות וכו'. ע"כ. וא"כ כתב כן כדי ללמד זכות על המון עם, ועל מנהג ישראל "זה יותר מאלפים שנים" [כפי שפתח את מכתבו], וכדי לנגח את עושי החדשות בעלי המלחמות, וגם כאמור נכתבו הדברים לצירוף וסניף. ועל כן יש מקום ללמוד, שכתב את הדברים רק

לאז, ולמקומות הדומים. ברם גם הוא יודה, שהיודע לשון הקודש, חייב לכוון את פירוש המילים, ושאין לו להישען על חידושו הגדול, הנאמר בשעת הדחק גדולה כשעתו. דחיית ראייתו מן הגמ'.

הכוונות קודם אמירת קריאת שמע

כללי מצוות צריכות כוונה

ב. קודם בואנו אל פירוש המילים שחובה לכוון בקריאת שמע [ויתבארו להלן סעיף ח והלאה], עלינו לברר את הכוונות שיכוון לשם מצוה קודם קריאת שמע, ועל כן מוכרחים אנו להרחיב בכללי מצוות צריכות כוונה.

להלכה נפסק שמצוות צריכות כוונה, דהיינו לא די שיעשה את המצוה בפועל, אלא חובה שקודם עשיית המצוה יכוון לעשות את המצוה. כגון, היושב בביתו ושומע קול שופר מבית הכנסת הסמוך, צריך שיכוון לקיים מצות שמיעת שופר, כדי לצאת ידי חובה, ולא די במה ששמע בפועל את קול השופר.

מצוות מעשיות א"צ כוונה פעילה

החיוב של מצוות צריכות כוונה, אינו לכוון במחשבתו את המילים "הנני בא לקיים מצוה פלונית", או "לשם מצוה פלונית" וכדומה, אלא די שידע שהוא עושה מצוה עתה. לכן התוקע בשופר, לא צריך לחשוב, "בכוונתי לצאת ידי חובת המצוה", היות ואדם הנוטל שופר לעשיית מצות שמיעת שופר, יודע שהוא עושה מצוה, שזו כל הסיבה שהוא תוקע בשופר עתה, ולכן גם אם לא עלתה בדעתו שום מחשבה על עשיית המצוה, יצא ידי חובת קיום המצוה. וכן על זה הדרך, המניח תפילין, או הישן בסוכה וכדומה, בכולם ברור בדעת העושה, שהוא עושה מצוה, שאחרת לא היה עושה פעולות אלו, וזו כל הסיבה שעושה אותן, לכן בכל אלו המצוות, גם אם לא חשב בדעתו הנני בא לקיים מצוה פלונית, אלא עשאן בסתמא ללא שום מחשבה, יצא ידי חובת המצוה, לכל הדעות.

מצוות בשב ואל תעשה חובה לכוון

ברם יש מצוות שכן צריך מחשבה מפורשת שבכוונתו לצאת ידי המצוה, כגון בשמיעת שופר [שמיעה ולא תקיעה הנ"ל], אדם היושב בביתו ועסוק בעניניו, ולפתע שומע קול שופר מבית הכנסת הסמוך, בזה צריך שיכוון לקיים מצות שמיעת שופר, ולא די במה ששמע בפועל את קול השופר, שאילולי כוונה זו, כלל לא יודע שעושה מצוה, כיון שלא הוא התוקע.

מצוות מעשיות שחובה לכוון

אף במצוות שאין צריך כוונה מפורשת לשם המצוה, פעמים שיש בעשייתם כוונה לאיזה צורך אחר, שאינו עשיית המצוה, או פעמים שיש בעשייתן כוונה לצורך מצוה אחרת, ובאופנים אלו חובה לכוון לשם מצוה, שהיות והכלל בחיוב כוונה למצוה הוא, שידע העושה שעושה מצוה, לכן במצוות כאלה כשעושה אותן ללא מחשבה, אלא בסתמא, יתכן שכלל לא ישית ליבו שהוא עושה מצוה, וסתמות עשייתו תהיה לצורך האחר, ואז לא יצא ידי חובה. כגון, הקורא שנים מקרא והגיע לפרשת שמע, אם לא כיון בפירוש גם לצאת ידי חובת קריאת שמע, לא יצא ידי חובת קריאת שמע, היות ותכלית קריאתו היא לשם מצות שנים מקרא, ולא למצות קריאת שמע. וכן התוקע בשופר כדי לקרא לשכנו וכדומה, חסר כאן התנאי הנזכר, שידע שעושה מצוה, ולא יצא. וכן על זה הדרך.

ספק כיוון

המסופק אם כיוון לשם מצוה [במצוות שצריך כוונה בפירוש לשם מצוה] ויש דבר המוכיח שכן כיוון לצאת ידי חובה, יצא. כגון היה מהלך בדרך ושמע תקיעות מש"ץ, ונעמד לשומעם, אף שאינו יודע אם נתכוון לצאת ידי חובה, כיון שנעמד, חזקה שכיון. וע"ע בפנים.

המסופק אם כיוון לשם מצוה [במצוות שצריך כוונה מפורשת], ואין דבר המוכיח שכיוון, בזה להלכה א"צ לשוב ולעשות את המצוה שנית. ברם מה טוב אם ישוב ויעשה את המצוה שנית, עם כוונה מפורשת, ותבא עליו ברכת טוב [וברור שלא יברך.]

הידור מצוה

כל האמור הוא מעיקר הדין, ברם כדי שלא יפלו ספיקות בקיום המצוה, האם ידע שהיא מצוה או לא ידע, עדיף שיכוון בפירוש קודם עשיית המצוה שכוונתו לעשותה. ויתרה מכך להידור מצוה, ככל שכוונתו תהיה יותר לשם מצוה, כך מעלתו גדלה ועצומה יותר. [דרגות רבות יש בכך, וכסוגיית לשם שמים, כוונה פחותה בעשיית המצוה היא כדי לקבל שכר. ויותר ממנה, כדי שנפשו תשתלם. ויותר, כדי לשמח את השם, וכו'. וכן דרגות דרגות ישנן בעושה מחמת יראה או מחמת אהבה, וככל שתגדל היראה או האהבה והדביקות, כן תגדל המצוה, וכו'.]

מצוות צריכות כוונה

א. נחלקו הראשונים אי מצוות צריכות כוונה או לאו, ונלקטו בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב סימן כט). הסוברים שמצוות צריכות כוונה הם:

הרי"ף (ר"ה כח ע"א) [כ"כ בדעתו הרא"ש (ר"ה כח ע"א) והרמב"ן במלחמות (שם) והמאירי (שם) ורבנו ירוחם (ח"ב דמ"ח ע"ד) והמגיד משנה (הלכות שופר פ"ב ה"ד), ועוד ראה בחזו"ע (הנ"ל עמ' תקנד), ומסיק התם (עמ' תקסד) דדעת הרי"ף דצריך כוונה. אולם מאידך שמו את הרי"ף עם הסוברים שא"צ כוונה, הרשב"א (ר"ה כח ע"א) והארחות חיים (שופר סימן ח), ועוד ראה בהלכה ברורה (סי' ס שער הציון ס"ק כט) בזה.]

וכן דעת הרמב"ם (שופר פ"ב ה"ד) [אלא שיש בו עיקולי ופשורי, דלכאורה פסק להיפך בהלכות מצה (פרק ו) שמי שאנסוהו לאכול מצה יצא. גם בפירוש המשניות (סוכה מא ע"ב) כתב דדוקא אם הוציא את הלולב הפוך, פטור מהוצאה בשבת, אבל בהוציאו ישר, מדהגביה נפק ביה. ומסיק בחזו"ע (ריש עמ' תקנב) דחזר בו במשנה תורה. ולגבי אנסוהו, הביא שרבנו אברהם בן הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם (סי' לד עמ' נח, ובשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' קיד) יישב את דברי אביו, דשאני מצה שקיומה בעשיית מעשה, ולכן כשעשה מעשה גם ללא כוונה, עשה את המצוה, ויצא יד"ח, כגון אכילת מצה, טבילה, קריאה וכדומה. משא"כ שופר, הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מכוין מאי עביד מן המצוה, וה"ה שומע מגילה. ע"כ. ועוד הביא בחזו"ע שם מראשונים רבים שביארו בדומה את הרמב"ם, דשאני כשנהנה מאכילה, יוצא אף ללא כוונה, וכדין המתעסק בחלבים ועריות שחייב כיון שנהנה, כדאיתא בסנהדרין (סב ע"א). שכ"כ הר"ן (סוף פ"ג דר"ה), המאורות (ר"ה כה ע"א עמ' רנה), המאירי (ר"ה כח ע"א), הארחות חיים (שופר אות ח) והכל בו (סי' סד). וגם הראב"ד בשם כתוב (סי' כז עמ' סט) מדעת עצמו חילק כן. וכן עולה בדברי הב"י (סי' תעה וסי' תקפט). אלא ששוב כתב הרב (עמ' תקסד) שאין זה מוכרח כל כך בדעת הרמב"ם דס"ל דמצוות צריכות כוונה.]

וכן דעת הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' יא) [אולם בהמשך בחזו"ע (שם עמ' תקסד) כתב, נראה שהרא"ש מסופק, מדכתב "הלכך אזלינן לחומרא", ושכ"כ בדעתו הפמ"ג (סי' רעג משב"ז ס"ק ב) ובשורשי הים (דפ"ט ע"ד) ושכן נראה בב"ח (סי' תעה).]

וכן ס"ל לעוד ראשונים רבים, שהנה כן דעת הראב"ד בשם כתוב (סי' כז עמ' סט, ובדרשתו לר"ה עמ' נא) והיראים (סי' תיט) והארחות חיים (שופר הל' ח) ובעל המאורות והרי"ד (ר"ה כח ע"א, ובסוכה מא ע"ב ופסחים קיד ע"ב) וכ"כ רבינו ירוחם (ח"ב דמ"ח ע"ד) ושכן דעת רוב הפוסקים. וכ"כ הטור (ס"ס ס). ובהלכה ברורה (סי' ס שער הציון ס"ק כט) הוסיף שכן דעת הבה"ג (ברכות רפ"ב ופרק ז, וסוף ר"ה) הרמב"ן במלחמות

(פסחים פ"י ור"ה פ"ג) ורבינו יהונתן מלוניל (ברכות יג ע"א) והמרדכי (סוף פסחים) ובכד הקמח (ערך תורה) ושהראבי"ה (ח"ב סי' תקלג) הביא עוד כן בשם רבינו שב"ט.

שא"צ כוונה

ב. מאידך הסוברים שא"צ כוונה הם: הר"י ן' גיאת במאה שערים (עמ' לו) ובשם רב האי גאון (ואולם ראה בסמוך). וכן דעת הרשב"א (ברכות יג ע"א ור"ה כח ע"ב, ובשו"ת ח"א סי' שדמ) ושכן דעת הבה"ג [מאידך המגיד משנה (הלכות שופר פ"ב ה"ד) כתב להיפך בבה"ג.] וכן דעת רבנו משולם הביאו בארחות חיים (הנ"ל), וכן דעת הריטב"א (ר"ה כח ע"א ד"ה אל) וכ"כ הרז"ה בבעל המאור (הובא במ"מ שופר פ"ב ה"ד) ובעל הדברות (שופר דף צט ע"ב) ושכן שדר רב שרירא גאון, וכ"כ תלמידי רבינו יונה (ברכות סוף פ"ק) ובשם רשב"ם, וכ"כ האור זרוע (ח"ב סי' רסא) וההשלמה (ברכות יג ע"א, ור"ה כח ע"ב) והמאורות (ברכות יג ע"א עמ' נח, ור"ה כח ע"ב עמ' רנד) והמאירי (בחיבור התשובה עמ' רפב, ובברכות יג ע"א) ושכן פסקו רוב המפרשים. ועוד הביא בהלכה ברורה (סי' ס שער הציון כה) שכן משמע בר"ח (ברכות יג ע"א) [שכן כתבו בדעתו הראבי"ה (ח"ב סי' תקלג עמ' ריג) האו"ז (ק"ש סי' לא) והרשב"ץ (ברכות יג ע"א).] וכ"כ הראבי"ה (ח"ב סי' תקלג עמ' ריג) והעיטור (ח"ב שופר ח"א דף נט ע"ב) ושבלי הלקט (סי' רצז) והאשכול (ח"ג סימן ו עמ' יב) והרא"ה (ברכות יג ע"א) ורבינו דוד בונפילד (פסחים קיד ע"ב) ובספר השלחן (ק"ש שער שני). ובדעת רב האי גאון הנ"ל הביא עוד ראשונים שכ"כ בדעתו, אלא שמאידך הרמב"ן במלחמות (פסחים שם, ובר"ה פ"ג דף ז ע"ב מדפי הרי"ף) הביא שרב האי גאון בפירוש לברכות כתב להדיא להיפך, ושעל כן הכתוב במאה שערים בשמו לאו רבנא אשי חתים עלה.

מרן

דעת מרן דבעינן כוונה, כדכתב להדיא (סימן ס סעיף ד) וכן פסק עוד (סי' תקפט ס"ח) לגבי שופר דבעינן כוונה. ומה שפסק בפסח (סי' תעה ס"ד) באנסוהו לאכול מצה יצא, על כרחך לחלק כאמור, דשאני היכא דהחיך נהנה, וכן מתבאר בב"י (סי' תעה, ותקפט). ומה שפסק בספירת העומר (סי' תפט) על פי הרמב"ם שלא יענה כמה היום, היינו משום סב"ל חש לדעות שמצוות א"צ כוונה, ככתוב כל זה בחזו"ע (שם עמ' תקכו, וע"ע שם עמ' תקסה) ודלא כביה"ל (ס"ס ס) ודעימיה, דנקטי בדעת מרן שהוא מסופק. וכן מסיק בחזון עובדיה (שם עמ' תקסג) ובהלכה ברורה (סי' ס סעיף יא). והיות ואנן אתכא דמרן סמכינן, כן עיקר.

היודע שעושה מצוה ולא חשב לעשות לשם מצוה

ג. החיי אדם (כלל סח סעיף ט) חידש, דאע"ג דמצוות צריכות כוונה לענין קריאת שמע, דין זה אמור דוקא במי שלומד את פסוקי קריאת שמע, שצריך שיכוון לשם מצות קריאת שמע, ובלאו הכי לא יצא ידי חובה. והוסיף בזה"ל, אבל אם קורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין כסדר התפלה, וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב, **אף על פי שלא כיון לצאת, יצא** , שהרי משום זה עושה, כדי לצאת, אף על פי שאינו מכוין. ע"כ. כלומר אדם שעושה מצוה, ויודע שעושה מצוה, גם אם לא כיון במחשבתו לשם מצוה, שפיר נחשב לשם מצוה.

והוא סברא דמסתברא, דמצוות צריכות כוונה אינו דין להעביר במחשבתו את המילים "לשם מצוה", אלא מצוות צריכות כוונה היינו שעשיתו תהיה לצורך המצוה, ולא לצרכים אחרים. ולכן כשעושה מצוה, ויודע שעושה מצוה, די בזה. ולכן גם לא הביא הח"א שום ראיה לדבריו, רק כתב כן מסברא (כלל סח סעיף ט) בזו הלשון, שהרי משום זה עושה, כדי לצאת, אף על פי שאינו מכוין. והנה לנו שהחיי אדם כתב את דבריו לגבי עניינו לענין מצות קריאת שמע, שאף שלא כיון לשם מצות קריאת שמע, שפיר יצא ידי חובה, כיון שידע שעושה מצות קריאת שמע.

וכ"כ מדנפשיה בשו"ת ארץ צבי (פרומר סי' נב ד"ה גם כשנדקדק) והוכיח מלשון המשנה ר"ה (כז ע"ב) וברכות (רפ"ב) שכתוב, אם כוון "לבו" יצא, משמע דסגי בכוונה לשם מצוה, אף שלא נתלבשה הכוונה באותיות [על פי דברי התניא סי' כ שיש כוונה בלב, ואח"כ היא עולה למוח ולובשת אותיות.] ושכן משמע להדיא במאירי בהקדמתו לנדרים בביאור ד' הירושלמי ר"ה, דאם עמד, חזקה כוון. ובזה מיושבת קושיית המ"א בהל' ר"ה בדברי הירושלמי ע"ש.

והכי חזי הוית בתשובת הפסקי תשובות (אות ד, נדפסה בסוף ח"א עמ' תתקלט) שהאריך לתפוס בכל עוז את דברי הח"א, ושזהו דין פשוט וברור, שכל שיודע שעושה את המצוה, גם אם לא חשב לשם מצוה, יצא לכתחילה ממש, ושאף אין זהו דיעבד, ואין צורך לכוון במחשבתו קודם המצוה לשם המצוה, אלא די שיודע שעושה מצוה. וכתב, וכל סתימת הראשונים והפוסקים לעניין הסבר מצוות צריכות כוונה, שמקיים המצוה לשם המצוה, ולא לשם להתעסק בעלמא, אבל אם יודע שעושה המצוה לשם המצוה, די בכך, אפילו לא כיון קודם המצוה שרוצה לצאת בעשיית אותה המצוה. ושכן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שמד) ובמ"א (סי' תקפט ס"ק ד) ומדוייק בשו"ע הרב (סי' ס סעיף ה). עכת"ד. ואם כי מלשון שו"ע הרב, יש מקום לדון. ברם באמת ברשב"א ובמ"א מבואר הכי.

הרשב"א

שהנה בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן שמד ד"ה ומדעתי) עסק בכוונה באבות ובק"ש, וכתב שהכוונה לפירוש המילים באבות לעיכובא, ושאין זה תלוי בדין מצוות צריכות כוונה, וביאר וז"ל, דמה שאמרו מצות צריכות כונה, אינו אלא שיכוין לבו לצאת, ולא יעשה כמתעסק בעלמא, וכענין שאמרו בתקיעת שופר, ובכפאוהו ואכל מצה, **וזה שהתפלל הרי נתכוין לצאת** . עכ"ל. הנה לנו, שהמתפלל שמונה עשרה, עצם תפילתו היא כוונה לצאת, וא"צ כוונה מיוחדת קודם התפילה, הנני בא לקיים מצות תפילה. וממשיך שם הרשב"א על האמור, שאפילו למאן דאמר מצות צריכות כוונה, יצא המתפלל, בין אם כיון למילות התפילה, ובין אם לא כיון, אלא הרהר בדברים אחרים, ונתן טעם בדבר, " **דמכל מקום הרי נתכוין להתפלל ולצאת חובה** ". ע"כ. הרי לנו שעצם התפילה היא כוונה לצאת ידי חובה.

גדולי האחרונים

ד. והכי הוא במ"א (סי' תקפט סס"ק ד) לעניין כוונה לצאת ידי חובה בשופר, וכתב את דבריו בשם הרדב"ז, והנה ז"ל, מי שבא לבית הכנסת לצאת ידי חובה עם הצבור, אף על פי שבשעה ששמע לא כוון לבו, אלא סתמא, יצא. אבל הבא לבית הכנסת בסתמא לא יצא, רדב"ז ח"א סי' קס. עכ"ל. דהיינו מחלק בין מי שבא לבית הכנסת לצורך שמיעת שופר, לבין כשבא לסיבה אחרת לבית הכנסת, שהראשון אף אם בשעת שמיעת קול שופר לא חשב לשם מצוה, יצא, והשני לא. והנה תשובת הרדב"ז לפנינו היא בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תתט) ושם כתב לחלק בין מי שהיה בבית הכנסת ושמע קול שופר, לבין מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת וז"ל, זה סתמו כאלו כיון לבו, ויצא, דלהכי אתא לבי כנישתא. וזה סתמא כאלו לא כיון לבו, ולא יצא, כיון דלא אתא לבי כנישתא, לא נפיק ידי חובתיה, עד דמכוין, למאן דאמר מצות צריכות כוונה, צריך כוונה לצאת וכו'. ואפי' למאן דאמר מצות צריכות כוונה, כיון שזה בא לבית הכנסת לצאת ידי חובתו בכלל הצבור, אף על פי שבשעה ששמע לא כיון לבו, אלא סתמא, יצא ידי חובתו. עכ"ל. ובכף החיים (שם ס"ק מד) הביא עוד שכ"כ הכנה"ג (הגה"ט שם) משם הרדב"ז, והאליה רבא (ס"ק ט), וכן פסק שו"ע הרב (סעיף ח) וז"ל, מי ששמע תקיעת מצוה, ואח"כ נסתפק לו אם נתכוין לצאת בשמיעתו, צריך לתקוע לו שנית מספק. אבל מי שהיה מהלך ועמד כדי לשמוע התקיעות מש"ץ, ואח"כ נסתפק לו אם נתכוין לצאת בשמיעתו, אין צריך לתקוע לו שנית, דכיון שעמד מהליכתו, חזקה שנתכוין לצאת ידי חובתו. עכ"ל. וכ"כ המטה אפרים (אות טז). וכ"כ המ"ב גופיה (סי' תקפט ס"ק טז) שעל דברי השו"ע (שם

סעיף ח) בדין שופר שכתב, נתכוון התוקע להוציאו, ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו, כתב המ"ב, זה מיירי כשבא לבית הכנסת בסתמא, אבל אם בא לבית הכנסת לצאת ידי חובה עם הצבור, אף על פי שבשעה ששמע לא כיון לבו, אלא בסתמא, יצא. ע"כ.

לא כיון לצאת יד"ח ומוכח על ידי דבר נוסף מהמצוה, שדעתו למצוה

ה. והנה המשנה ברורה (סי' ס ס"ק יא) הביא להלכה את החיי אדם הנ"ל, ואולם ביאר את דבריו בדרך אחרת בזה"ל, רצונו לומר, היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת, אע"פ שלא כיון בפרוש יצא. אבל בסתמא בודאי לא יצא, כדאיתא בתוס' סוכה (דף לט ע"א ד"ה עובר עי"ש). עכ"ל. ויותר ביאר המ"ב את שיחתו בביה"ל (ס"ס ס סוף ד"ה וכן הלכה) והביא דוגמאות למקרה שמוכח שעשייתו כדי לצאת ידי חובה, וגם ראיות לכך, כגון, בקריאת שמע **על ידי סדר התפלה** , ובשאר מצוות על ידי הברכות, או על ידי ההכנה להמצוה, כגון שהסב לאכילת מצה, כדאיתא בירושלמי (פסחים פ"י ה"ג) גבי מצה, דבין שכיון **ובין שלא כיון** , מכיון שהסב, **חזקה דכיון** . או שבשומעו קול שופר או מגילה **עמד** בבית הכנסת, שעמידתו מורה שכיון, כדאיתא בירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ז) שכיון שעמד, חזקה שכיון. וכל כה"ג בשאר מצוות. עכת"ד. ועוד ביאר המשנה ברורה את שיחתו במקום אחר (סימן רלט שער הציון ס"ק ב) במי שהתפלל ערבית מבעוד יום, שחייב לשוב ולקרא ק"ש בלילה. ולכן בקריאת שמע על המיטה, יכון לצאת בהן המצות עשה של קריאת שמע. והוסיף, שאפילו לפי מה שכתב החיי אדם, דאם לא כיון בק"ש של שחרית וערבית לקיים המצות עשה, גם כן יוצא בדיעבד. התם **משום דכשהולך להתפלל**, מסתמא מכוון לקיים כמו שתיקנו חכמים, מה שאין כן בזה. עכ"ל. והיוצא מבואר מכל דברי המ"ב יחד, שלמד בחיי אדם, ומכל מקום כן דעתו לדינא, שאם עשה דבר נוסף קודם המצוה, המוכיח שדעתו למצוה, שפיר יצא ידי חובה, גם אם בשעת המצוה לא חשב דבר על קיום המצוה. וזה שונה מהבנתנו בחיי אדם, שיש מצוות שאין צורך בדבר נוסף קודם המצוה המוכיח, אלא עצם המצוה פעמים מורה שכוונתו למצוה, כי המדליק נרות חנוכה ברור שכוונתו לשם מצוה, שאחרת לשם מה מדליק חנוכיה. [ואין כוונת המ"ב בח"א, באומרו שצריך מעשה המוכיח, היינו מעשה בדוקא, שהרי לעיל בביה"ל ס"ס ס כתב, שדיבור התפילה כסדרו הוא דבר המוכיח, ולא הצריך הליכה לבית הכנסת שם, וכן כתב עוד שם, שהברכות גם הם דבר המוכיח. ושאני ק"ש על המיטה שאינה דבר המוכיח, כי סדר ק"ש העל המיטה כתקנת חז"ל, אינו כולל כוונה לצאת ידי חובת מצות ק"ש. וגם אין לדחות את הח"א מראיות המשנה

ברורה, שיש להשיבם, דשאני התם שהעושה באותה שעה לא זכר שהוא עושה מצוה, ועל כן צריך הוכחה חיצונית שמוכיחה שבתודעתו כן היתה הידיעה שהוא עושה מצוה, והח"א עסק במי שיודע שעשה מצוה, ולא כיון במחשבתו את המילים לשם מצוה. והרי גם הראנו לדעת לעיל שעם הח"א עומד הרשב"א ועוד, ובוודאי דהכי יישב הרשב"א את הירושלמי.]

והיות שדין זה שלמד המשנה ברורה מחודש הוא מאוד, לכן לא היה די למ"ב לכתוב כן מסברא גרידא, כדעביד הח"א, והרגיש צורך להוכיח כן מן הירושלמי הנ"ל בשני מקומות, ועוד הוכיח מתוס' סוכה (דף לט ע"א ד"ה עובר) שהקשו למ"ד מצוות א"צ כוונה, למה לא יצא בהגבהת הלולב קודם הברכה, ושוב לא יוכל לברך. ותירצו שלא יוצא ידי חובה היות ונוטלו שלא בדרך גדילתו. ומבואר שלמ"ד מצוות א"צ כוונה, פשוט לתוס' דלא קשיא, והיינו שאין הוכחה מתוך מעשהו בעת נטילתו שכוונתו לצאת ידי חובה, ולכן לא יוצא ידי חובה. וע"ע כאן בהערה אולם יש מקום לטעון שגם המ"ב מודה כלפי דינא לדינו של הח"א [להבנתנו בו], שהנה המ"ב גופיה פסק במקום אחר (סי' תקפט ס"ק טז) כדברי המ"א וכמובא לעיל בדין שופר שכתב, שאם בא לבית הכנסת לצאת ידי חובה עם הצבור, אף על פי שבשעה ששמע לא כיון לבו, אלא בסתמא, יצא. ע"כ. וכ"כ עוד פוסקים ע"ש. והן אמת שניתן לבאר זאת דהמ"ב לשיטתיה אזיל, שכאן נחשב שמוכח על ידי הגעתו לבית הכנסת, שכוונתו לצאת, ולכן כששמע שופר, אף שלא חשב לשם מצוה, שפיר יצא. מ"מ גם לפירוש זה, עצם דין זה מושתת על דברי הח"א עם תוספת, שהרי פעמים רבות עד מאוד, אדם בא לבית הכנסת ללא חשיבה פעילה הנני בא כדי להתפלל, אלא שבא כיון שמוליכות אותו רגליו לשם, על פי הרגלו במשך שנים מידי יום בקומו לילך לבית הכנסת, וא"כ איך המ"ב פסק שיוצא ידי חובה בכל אופן, הרי באופן זה גם ביאתו לבית הכנסת הייתה ללא מחשבה פעילה, הנני בא לקיים מצות תפילה ושופר. ואין זאת אלא שדברי הח"א היו פשוטים לו, שגם להאמור שבא לבית הכנסת ללא מחשבה, שפיר נחשב שבא לצורך המצוה, כיון שכל הליכתו היא לצורך כך, רק שלא חשב על כך במחשבה פעילה, הנני בא לצורך תפילה ושופר.

ברם באמת, א"כ קשה, מדוע כתב המ"ב שהסב באכילת מצה ההסבה היא הוכחה, והלא גם ללא ההסבה יצא לפי הח"א, כי האוכל מצה יודע שעושה מצוה, ולכן גם אם לא כיון לשם מצוה, יוצא. וכן השומע שופר בבית הכנסת, גם אם הגיע לסיבה אחרת לבית הכנסת, מ"מ יודע שעושה מצוה, דאל"כ לשם מה הוא שקט וקשוב היטב לשמיעת השופר. קל וחומר השומע מגילה, וכי יקשיב בסתם לכל קריאת המגילה תוך דיקדוק

שלא להפסיד מילה, ולא ידע שהוא עושה מצוה. ואע"פ שהקושיא גדולה, מ"מ אין ברירה אלא לבאר במ"ב, שאע"פ שהוא מודה, דבכל הני סתמא הוי ידיעה שעושה מצוה, מכל מקום יש אופנים שאינו יודע ובהם דיבר עתה, כגון שהיה בבית הכנסת ושמע קול שופר בגלל היותו שם, ולא השית ליבו לשמוע, אלא ששמע, ועתה שואל האם יצא. וכן כיוצא בזה בשמיעת מגילה. וכן באכילת מצה באופן שלא שת ליבו וסבר שאוכל סעודה, שבכל הני אע"פ שלא ידע במוחש שעושה מצוה, מכל מקום המעשים שעשה קודם [היסב או נעמד], מוכיחים שבידיעתו פנימה, אכן ידע שעושה מצוה, ועל כן שפיר יצא. ואע"פ שהיה למ"ב לפרש זאת, מ"מ כן נראית כוונתו, ושגם הוא מודה בכל הני שסתם עשייתם היא עם ידיעה שעושה מצוה, ואז אה"נ לא צריך הוכחה שעשה מצוה. או שמא המ"ב לא נחית לעצם חידוש החיי אדם, ולכן פירש את החיי אדם בדרך שונה, וכן הוא גם בפסקו הנ"ל בשופר, שלא נחית להכי, אע"פ שפסקו בשופר מושתת על הנחת יסוד של הח"א וכנ"ל, ולכן גם הביא את ראיותיו לחידושו הגדול [דכל דמוכח על ידי דבר נוסף שפיר יצא] מדברי הירושלמי, ולהאמור יש לדחותם על פי יסוד החיי אדם.

דרך אחרת במ"ב

בפסקי תשובות בתשובה שבסוף הספר (סוף ח"א עמ' תתקלט) על דברי המ"ב הנ"ל, שיכון קודם המצוה לשם מצוה, ושכ"כ הח"א (כלל כא) והמעשה רב. האריך לתמוה, שלא מוזכר כן בשום אחד מהראשונים והאחרונים, אלא די שהוא יודע שעושה מצוה, ולא צריך כוונה מחשבתית בדעתו לשם מצוה, אם לא לפי הסוד, ואין זו סוגייתינו עתה כמובן. וראיה לדבריו הביא משו"ע הרב (סי' ס סעיף ה) והרשב"א (ח"א סי' שמד) וכאמור. וסיים הפסקי תשובות, שיתכן שהח"א (סי' כא) והמעשה רב שכתבו שיכוון קודם המצוה, כוונתם כדי לעורר את האדם שיהיה בידיעה שהולך לקיים המצוה, וגם הם מודים שדי בידיעתו שעושה מצוה. אולם במ"ב א"א לומר כן, היות ולמד בח"א שזהו רק בדיעבד ולא לכתחילה. עכת"ד. ותחילה, על תמיהתו שאף אחד לא כתב כן, יש להשיב מסתמות לשון הטור (סוף סימן ס) שכתב וז"ל, ובה"ג פסק דמצות צריכין כוונה, וצריך שיכוין לצאת, וכן כתב א"א הרא"ש. הרי שצריך לכוין לצאת, ולא סגי בסתמא. וכן מורה לשון השו"ע (סי' ס סעיף ד) יש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה. אם כי פשוט שהח"א יישב, שהם באו לאפוקי מי שקורא קריאת שמע ללא ידיעה שעושה מצוה, ואה"נ מי שיודע שעושה מצוה די בזה, אלא שאז יכולות להיות תקלות, והטוב ביותר שיכוון להדיא. ברם תמיהת הפסקי תשובות שאף אחד לא כ"כ, מסולקת, ומסתבר שאם נחפש נמצא

עוד שכתבו כן. למעשה כאבו של הפסקי תשובות נובע מכך שגם הוא למד כהבנתנו בח"א, וכ"כ היה פשוט לו דין זה, עד שלמד בפוסקים כאילו כולם כתבו כן במפורש, וזה אינו אלא הוא חידוש, אמנם חידוש נכון. גם לא שם לב שהמ"ב למד אחרת את הח"א, וכמו שכתבנו לעיל. ולכן עוד כתב שם הפסקי תשובות, על דברי המ"ב הנ"ל שהוכיח כן מתוס' סוכה, שהיא ראיית הח"א לדין אחר, שאם כיון בהדיא לא לצאת, לכו"ע לא יצא וככתוב בח"א (שם). ולכן כתב שכנראה חסר במ"ב, וצריך להוסיף במשנה ברורה "וכו'" לפני כדאיתא בתוס' סוכה. ע"כ. ולפי הגהתו ראיית המ"ב מתוס' אינה קשורה לדברי המ"ב כאן. וזה אינו, כי אמנם אמת שהחיי אדם כתב שם דין אחר, ולצורכו הביא ראיה מהתוס' הנ"ל, אולם המ"ב שכלל לא עסק בדין זה, הביא ראיה מדיליה מאותו תוס' לחידוש הח"א [לפי הבנתו בח"א]. ופשוט הפסקי תשובות הבין בח"א כדרכנו בהבנת הח"א, וסבר שגם המ"ב הבין כן בח"א, ולכן תמה על המ"ב. , עוד בדעת המ"ב ובמי שלמד אחרת במשנה ברורה.

מסופק אם כיון ומוכח שכיון

ו. כן מבואר כחידוש זה של המשנה ברורה, מעוד פוסקים רבים, שהנה כתב המ"א (סי' תקפט ס"ק ו) על דברי השו"ע, שמי שהיה מהלך בדרך ושמע תקיעות מש"ץ, יצא אם נתכוון לצאת. ומקורו טהור בב"י מדברי הירושלמי, והביא המ"א את המשך הירושלמי, דהיינו דוקא בעובר, אבל בעומד, חזקה כיוון. וביאר המ"א, דמיירי במסופק אם כיון לצאת ידי חובה. וכ"כ המ"ב (שם ס"ק יח) כמ"א הנ"ל, דבעמד לשמוע שופר, אף שאינו זוכר אם כיון לצאת, חזקה שכיון, ושכן פסק הא"ר. ע"כ.

סובר שלא כיון ומוכח שכיון

ויתרה מכך הפר"ח (ס"ס תקפט) השיג על ביאור המ"א הנ"ל בירושלמי דמיירי במסופק, ולומד בירושלמי שמשמיענו חידוש גדול יותר, דמיירי כשיודע שלא כיון, ומ"מ היות ועמד, חזקה שכיון, ופסק כן להלכה. וכן דרך בדרכו המטה יהודה (ס"ק ט) שאפילו יודע שלא כיון בפירוש לצאת, אלא בסתם, מהני כאלו נתכוון בפירוש לצאת. ופירוש "חזקה כיון" רצונו לומר, כאלו כיון בפירוש לצאת, וכן הוא לשון הפר"ח בסימן תר"ץ. ע"כ. וכן הוא בערך השלחן (שם ס"ק ט) דמוכח מהירושלמי שאפי' יודע שלא כיון לצאת ידי חובה, עמידתו היא הוכחה על כך שידע שעושה מצוה, ושפיר יצא, וכדאיתא בירושלמי (פסחים פ"י ה"ג) יוצאין במצה, בין שכיון **בין שלא כיון** , ומפרש טעמא כיון דהיסב, חזקה כיון. ועע"ש. וכן פסק בהלכה ברורה (סי' ס סעיף יז, ואל חלק מהנ"ל הגענו דרכו), ועוד הפנה לעיין באלף המגן על המטה אפרים (סי' תקצ אות כח) ובשו"ת אבני נזר

(יו"ד סוף סימן שנח). עכ"ד. ועוד ראה בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב עמ' תקס והלאה). וכן פסק כמשנה ברורה הנ"ל, בשו"ת באר שרים (ח"ה סי' עג).

המסופק אם כיון לשם מצוה [במצוות שצריך כוונה להדיא]

ז. כשיש אצלו ספק אם כיון לשם מצוה, במצוות שצריך להדיא כוונה, ואין דבר המוכיח שכיון, בזה להלכה א"צ לשוב ולעשות את המצוה שנית, היות ויש כאן ס"ס, שמא הלכה כמ"ד מצוות א"צ כוונה, ואת"ל דמצוות צריכות כוונה, שמא חיוב זה הוא רק מדרבנן ולכן ספקו להקל [ראה בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב סי' כט) באורך, ובהלכה ברורה (סימן ס בבירור הלכה ס"ק ט).] ואת"ל דחיוב זה מדאורייתא, שמא כיון. ואם זו מצוה מדרבנן, הרי שבזה מתווסף ספק נוסף, הם השיטות דמצוות צריכות כוונה דוקא במצוה דאורייתא, אולם בדרבנן לא [ראה בזה בשו"ת חזו"ע (ח"ב סי' כט עמ' תקלג והלאה) באורך וברוחב, ושם (עמ' תקסד) סיים שדין זה לא מוכרע, וראה במ"א (סי' ס ס"ק ג) ובביה"ל (סוף סימן ס ד"ה וי"א) ובספר הלכה ברורה (סי' ס סעיף יד) באורך.] וככל האמור כן מסיק בשו"ת חזו"ע (ח"ב סימן כט עמ' תקס, תקסא). וזהו שלא כמ"א (סי' תקפט ס"ק ה) והפמ"ג (שם סי' תקפט בא"א), והמ"ב (סי' ס ס"ק ח) שתלו את דין המסופק אי כיון, במח' אי מצוות צריכות כוונה מדאורייתא או מדרבנן. והביה"ל (סי' ס ד"ה וכן הלכה) תלה זאת אי פסק מרן דמצוות צריכות כוונה מכח וודאי, או מספק לחומרא. אך מ"מ אם יכול להחמיר ולעשות את המצוה שנית, תבא עליו ברכת טוב, אשריו ואשרי חלקו [וברור שלא יברך].

עדיף לכוון לשם מצוה קודם המצוה, וכל המכוון יותר לשם מצוה עדיף טפי

ח. כ"כ בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב סי' כט עמ' תקסו) ולכתחילה לכו"ע צריך כוונה בכל המצוות, וכמו שכתב הטור (סי' תקפט) בשם רב שרירא גאון, וכ"כ הרז"ה בבעל המאור פסחים (קיד ע"ב, דף כה ע"א מדפי הרי"ף) בשם רב האי גאון, שאף לדעות שמצוות אינן צריכות כוונה, כתבו כמה ראשונים שלכתחילה צריך שיכוון לקיים המצוה. והכי אמרינן בנדרים (סב ע"א) אמר ר' אליעזר בר צדוק, עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמם. ופירש הר"ן לשם פעלם, לשם הקב"ה שפעלם וציוה עליהם. ע"ש. וכ"כ המשנה ברורה (סי' ס סס"ק י) אחר חידושו שכל שמוכח שכוונתו לשם מצוה, גם אם לא כיון לשם מצוה יצא, סיים, שכל זה רק לענין בדיעבד, אבל לכתחילה, ודאי צריך ליזהר לכוון קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה, ושכן העתיקו כל האחרונים בספריהם, עיין בחיי אדם (ח"א כלל כא ס"ד) ובדרך החיים (הלכות ק"ש סכ"א) ובמעשה רב (פסוקי דזמרה וק"ש סל"ז). ע"כ. וכ"כ בהלכה ברורה (סי' ס סעיף יז) כמ"ב הנ"ל,

ולעיל (סעיף יא) כתב, שאף לדעות שמצוות אינן צריכות כוונה, כתבו כמה ראשונים שלכתחילה צריך שיכוון לקיים המצוה, והוסיף שמלבד בעל המאור והטור הנ"ל, כ"כ גם תלמידי רבינו יונה (ברכות פ"א דף ו ע"א מדפי הרי"ף), והעיטור (ח"ב שופר ח"א דף נט ע"ב), וע"ע בציוניו שם. וכן הוא בשו"ע המדות אהבת הבריות (עמ' רב) מרבינו יונה הנ"ל, ומפי ספרים ע"ש, שאף שבמצוות שבין אדם לחבירו הכוונה למצוה לא מעכבת [היות ותכלית המצוה נעשית גם ללא כוונה], מ"מ המכוון לשם מצוה, מעלתו יתירה, ממי שאינו מכוון לשם מצוה. ושכ"כ החפץ חיים בספרו אהבת חסד (ח"ב פכ"ג סוף אות ב), ויותר טוב אם הוא מכוון בהמצוה רק לשם השם שציוה על זה בתורה, כי אז על ידי כח קדושת המצוה, שנעשית על אופן היותר נעלה, נתעורר למעלה על ידי זה מדת החסד מאוד מאד, ונמשך מדת החסד על כל מציאות הבריאה. ע"כ. וזוהי כל סוגיית עבודת השם לשמה, ודרגותיה, ופשוט. והכי חזי הוית לבעל החיי אדם גופיה שמבואר בו כאמור, שהנה בחיי אדם (חלק א כלל כא סעיף טו) כתב וז"ל, בין פרשה ראשונה לשניה יפסיק מעט, ויכוין לקבל עליו עול מצוות שהם העונשים. וכן בין "והיה" "לויאמר" יפסיק מעט, ויכוין לקיים מצות עשה זכירת יציאת מצרים. עכ"ל. הנה הגם דאיהו ראש המדברים בכך שבמצוה פעילה א"צ כוונה לשם מצוה, מצריך כוונה לכל הפחות לכתחילה, וזה כאמור.

אולם בתשובת הפסקי תשובות (נדפסה בסוף ח"א עמ' תתקלט) השיג על המ"ב הנ"ל שכתב שלכתחילה יכוון לשם מצוה, ובלא כן יצא רק בדיעבד, שאין מוזכר כן בשום אחד מהראשונים והאחרונים, אלא די שהוא יודע שעושה מצוה, וסיים הפסקי תשובות, שיתכן שהח"א (סי' כא) והמעשה רב (אות לז) שכתבו שיכוון קודם המצוה, כוונתם כדי לעורר את האדם שיהיה בידיעה שהולך לקיים המצוה, וגם הם מודים שדי בידיעתו שעושה מצוה. אולם במ"ב א"א לומר כן, היות ולמד בח"א שזהו רק בדיעבד ולא לכתחילה. ע"כ. ולהאמור זה אינו, וכתוב כן הן בראשונים והן באחרונים, שעדיף טפי לכוון לשם מצוה. ובמ"ב שכתב שזהו בדיעבד אבל לכתחילה יכוון לשם מצוה, נראה שכוונתו היות וכן מורה פשט לשון הטור והשו"ע, שיכוון קודם המצוה, לכן הורה שכן יש לעשות לכתחילה. שהנה זה לשון הטור (ס"ס ס), ובה"ג פסק דמצוות צריכין כוונה, **וצריך שיכוון לצאת** , וכן כתב א"א הרא"ש ז"ל. עכ"ל. ובדומה הוא לשון השו"ע שם (סי' ס סעיף ד) ויש אומרים שצריכות **כוונה לצאת** בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה. ולכן כתב המ"ב לכתחילה היינו לעשות כהוראת השו"ע. [וכבר כתבנו בהערה לעיל, שכנראה המ"ב לא עמד על היסוד שצריך לדעת שעושה מצוה, ולא שצריך כוונה לשם

מצוה, וכן הוא בעוד פוסקים.] ומ"מ הדין דין אמת, שאף אם אין דין לכתחילה לכוון קודם המצוה, מ"מ כן טוב ונכון לעשות, לכוון קודם המצוה לשם עשייתה, כדי שלא יפול בספקות האם קיים את המצוה. ויתרה מכך, כדי לעשות את המצוה ביתר שלימות, וכנזכר כאן מפי קמאי ובתראי.

כוונה לשם מצוה קודם קריאת שמע

ג. מעתה לאור האמור, נבא אל נידוננו. קודם אומרו קריאת שמע יפסיק מעט, ויכוון בדעתו לקיים את המצוה.

ואם קרא קריאת שמע בסתם, ללא כוונה לקיים מצות קריאת שמע:

במקרה שקרא קריאת שמע שלא על סדר התפילה, אלא כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע [כגון בשחרית חשש שיעבור זמן קריאת שמע, ולכן הקדים קודם התפילה וקרא קריאת שמע, או שהתפלל ערבית בפלג המנחה, שחוזר וקורא קריאת שמע אחר צאת הכוכבים], בזה ברור שגם ללא כוונה לשם מצוה, יצא ידי חובה, שכן זו כל תכלית קריאתו, כדי לקיים את המצוה, ודינו כדין המניח תפילין והישן בסוכה הנזכרים, שאף ללא כוונה לשם מצוה, יצא, שכן יודע שהוא עושה מצוה, שזו כל תכלית עשייתו.

מאידך בקריאת שמע שעל המיטה, פשוט שאין כוונתו לקיים מצות קריאת שמע, אלא אומרה לפי סדר אמירת קריאת שמע שעל המיטה. ולכן בכגון שהתפלל ערבית מוקדם, ולא כיון בקריאת שמע שעל המיטה לצאת ידי חובת קריאת שמע, לא יצא ידי חובה קריאת שמע, ודינו כדין הקורא בתורה פרשת שמע, ולא כיוון לקיים מצות קריאת שמע, שלא יצא.

אולם כשקרא קריאת שמע על סדר התפילה בסתם, ללא שום כוונה לשם מצות קריאת שמע, בזה כן יצא ידי חובה, היות ובפסוק ראשון של קריאת שמע הבנת פירוש המילים מעכבת, ולא שייך שיכוון את פירוש המילים היטב, ללא שבדעתו יודע שעושה את מצות קריאת שמע, שאחרת מדוע מכוון עתה יותר משאר התפילה, ממילא כוונה זו היא ממש כמי שמניח תפילין, ושאר מצוות הנזכרים לעיל, שעצם עשייתם, היא הוכחה שיודע שעושה מצוה, ולכן יצא ידי חובת קריאת שמע בסתם, גם ללא כוונה מפורשת לצאת ידי חובה. [אלא אם כן הוא כה מכוון בכל מילה בתפילה, כמו הכוונה בקריאת שמע, שאז לא יהיה גילוי דעת בעצם כוונתו בפירוש המילים בפסוק ראשון של קריאת שמע, שכוונתו לשם מצוה. אלא שמלבד שאין זה מצוי, הרי באדם כזה, בוודאי גם יכוון לשם מצות קריאת שמע.]

ולכן הקורא קריאת שמע ובקוראו את המילים "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" כיוון לפירוש המילים, אולם לא זכר לכוון לקיים את מצות זכירת יציאת מצרים, לא יצא ידי חובת מצוה זו, לפי שסתמו של אדם זה הוא עסוק במצות קריאת שמע, או בסדר התפילה, ולא במצות זכירת יציאת מצרים. לכן ללא מחשבה לזכור לקיים מצוה זו, לא יודע שעושה מצוה זו, ולא יצא ידי חובה [אלא באופן נדיר, ראה בפנים (אות יד).]

קרא ק"ש בתפילה ללא כוונה

א. מעתה בא נבא לענין שאנו עסוקים בו, מי שקרא קריאת שמע בתפילה, ולא חשב בדעתו לשם מצוה, האם יצא ידי חובת ק"ש, כיון דקי"ל מצוות צריכות כוונה, או שיצא. והנה החיי אדם (כלל סח סעיף ט) הנ"ל, כתב להדיא לגבי נידון זה וז"ל, אבל אם **קורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין כסדר התפלה** , וכן כשאוכל מצה, או תקע ונטל לולב, **אף על פי שלא כיון לצאת, יצא** , שהרי משום זה עושה, כדי לצאת, אף על פי שאינו מכוין. ע"כ. ופסק כן המשנה ברורה (הנ"ל סי' ס ס"ק יא) כח"א לענין ק"ש, ועוד כן כתב בביה"ל (ס"ס ס סוף ד"ה וכן הלכה), הקורא ק"ש על סדר התפילה, סדר התפילה מוכיח שכוונתו לצאת ידי חובה. ולכן אע"פ שלא כיון לצאת ידי חובה, חזקה שכיון. ועוד כן כתב בסימן רלט (שער הציון ס"ק ב) שההליכה להתפלל היא הוכחה שאף שקרא ק"ש בסתמא, כוונתו לקיים המצוה כמו שתיקנו חכמים, ולכן יצא ידי חובה. ע"כ. וכן פסק בספר הלכה ברורה (סי' ס סעיף יז) שאם קרא ק"ש בזמנה עם ברכותיה בתוך סדר התפלה, אע"פ שלא כוון לצאת ידי חובה, היות ומעשיו מוכיחים שזוהי כוונתו, יצא. וציין לאחרונים רבים שכתבו כמ"א לעניין שופר, והובאו דבריהם לעיל (סי' ג סעיף ב אותיות ו,ז), ומינה יליף בדדמי להא.

ואף שיש לדון בדבריהם, כי לכאורה היה מקום לחלק בין קריאת שמע שחרית, שעובר זמן רב מתחילת התפילה עד שמגיע לק"ש, וממילא בבואו לק"ש יש מקום לטעון שללא כוונה בהדיא לצאת ידי חובת ק"ש, דעתו היא על המשך התפילה, וסבור שממשיך להתפלל כאשר עשה עד עתה, ולא שמקיים מצוה בפני עצמה באמצע התפילה של ק"ש. וכשם שהלומד תורה, שעסוק הוא במצות ת"ת, ותוך לימודו קרא פרשת שמע, לא יצא ידי חובה, שהיא מצוה אחרת, וצריך כוונה בדווקא לכך. ויש לפלפל ולדון שיהיה הדבר תלוי בדעות, באנשים ובזמנים, וכבסמוך בעז"ה. מ"מ לדינא נראה ברור להקל כהני אשלי רברבי, מטעם אחר, היות ותנאי במצות ק"ש הוא כוונה לפירוש המילים, ואם לא כיון לפירוש המילים לא יצא, ולכן עסקינן במי שקרא ק"ש וכיון לפירוש המילים [שאל"כ בודאי לא יצא] רק שקרא בסתם ולא חשב בהדיא שמקיים מצות ק"ש,

והיות וכוונה זו של הבנת המילים של פסוק ראשון דק"ש, מצריכה כוונה יתירה על שאר התפילה, והאדם משית ליבו היטב לפירוש המילים, ומדקדק בהם יתר על שאר התפילה, ממילא הדקדוק במילים מורה שהאדם משית ליבו שעתה מקיים מצוה, ומודע לכך בפנימיותו, ודמי למניח תפילין ללא כוונה לשם מצוה, שהח"א ודעימיה כתבו דהוי לשם מצוה כיון שיודע שעושה מצוה, שאחרת למה מניח. וכן הישן בסוכה, וכדומה. ה"ה כאן, הכוונה היתירה שמכוון במילים, מורה שיודע בפנימיותו שעושה עתה מצוה, וזהו המניעו לכוון יותר, ועל כן, שפיר יצא לכו"ע.

כוונת פירוש המילים עולים לשם מצוה

ב. והכי מבואר להדיא כמה וכמה פעמים בתשובת הרשב"א (ח"א סימן שמד ד"ה וכנגד, וכן אח"כ בסוף ד"ה וכנגד, ובריש ד"ה ואם תאמר, ובריש ד"ה ואם תאמר השני, קושייתו מתבססת על כך), שכל שכיון לפירוש המילים של פסוק ראשון דקריאת שמע, כוונה זו עולה גם לשם מצוה, שבכלל מאתים מנה. וא"כ יוצא מדבריו לענין נידוננו, שהיות וחובה לכוין בק"ש את פירוש המילים, הקורא ק"ש ולא חשב כלל לשם מצוה, אלא רק כיון לפירוש המילים, יצא ידי חובה אף שמצוות צריכות כוונה, כי בפירוש המילים כלולה גם הכוונה לשם מצוה. [ושם הרשב"א לפני כן (סוד"ה ומדעתי) כתב שהכוונה בק"ש היא זו וז"ל, אלא שהתפלה וקרית שמע יש בהן כונה אחרת, והיא כונת הלב שלא להרהר בהן בדברים אחרים, כדי שיהו פיו ולבו שוים בבקשת הרחמים, ובייחוד, ובקבלת עול מלכות שמים, ובסדור השבחים. ע"כ. ועוד בהמשך (ד"ה ואם תאמר) ביאר את הכוונה המחוייבת בהן וז"ל, לפי שיש בפרשה ראשונה, ובפסוק ראשון, יחוד השם, וקבלת מלכות שמים, ולפיכך צריך כונת הלב, כדי שייחד בוראו יתברך בכוונה רצויה, ובגמירות דעתו, ויקבל בהסכמת הלב, מלכותו יתברך. אבל מכאן ואילך, כל שקורא מלותיה כתקנן, אף על פי שלא כיון לבו בכונותיה ובקבלת ענייניה וכו'. עכ"ל.]

כשבירך קודם המצוה

ג. לכאורה עוד יש לבא ולהקל, במי שקרא ק"ש על סדר התפילה בלא כוונה לשם מצוה, שיצא ידי חובה, משום דעות הפוסקים שכתבו שכל מצוה שמברך עליה תחילה, גם למ"ד צריכות כוונה, שפיר הברכה יוצרת כוונה, וכאשר הבאנו לעיל דהכי כתב המ"ב בביה"ל (ס"ס ס סוף ד"ה וכן הלכה) דכל היכא שמוכח שעשייתו כדי לצאת ידי חובה, בסתמא גם אם לא כיון לשם מצוה יצא, והביא דוגמאות לכך ואחת מהן, ובשאר מצוות על ידי הברכות. ולמעשה כן כתב התשובת חן (הנ"ל סימן ט בצד השני) ושכ"כ הכס"מ. וכן דעת מרן זצ"ל בשו"ת חזו"ע (ח"ב עמ' תקסד) שעסק במי שאכל מצה ללא כוונה

לשם מצוה, וכתב, ומכל מקום הדבר ברור, שאם בירך על המצה "על אכילת מצה" אין לך כוונה גדולה מזו, ויצא ידי חובה לכולי עלמא, וכמו שיבואר עוד להלן (מעמ' תקסח עד סוף התשובה, וכ"כ גם לעיל עמ' תקמז ד"ה עוד).

וממילא לכאורה כן יש לומר אף בתפילות שחרית וערבית, שהיות וקודם ק"ש ישנן ברכות ק"ש, על כן לכו"ע, גם אם לא כיון, יצא. והכי חזי הוית דכתב ממש בישועות יעקב (סי' ס ס"ק ג ד"ה והנה) והביא כן מהדרישה (סימן ס אות ב) שהקורא ק"ש בברכות, סתמה הוי לשמה. ובלי ברכות סתמא לא, עד שיכון בפירוש. שהיות והדרך לקרוא עם ברכות, כשקורא בלי ברכות, סתמו שלא לצאת. וז"ל הדרישה, שהמברך לפני ק"ש, המה להראות שדעתו לקרות שמע, לצאת בו ידי חובה, ותו לא צריך כוונה. וע"ע בשו"ת חזו"ע (ח"ב עמ' תקמז), וע"ע להלן (אות ו).

כוונה במצוות של אמירה

ד. ואין להשיב על דברינו מתלמידי רבנו יונה (ברכות ו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמנם) שלכאורה מבואר בהם להיפך מכל האמור, שחידשו, שכל מצוות התלויות בדיבור, לכו"ע בעינן כוונה, גם למ"ד אין צריך כוונה. ומינה לנידו"ד, הקורא ק"ש בתפילה בסתמא, ללא כוונה לשם מצוה, לא יצא אף למ"ד מצוות א"צ כוונה, ק"ו לדידן דקי"ל דמצוות צריכות כוונה, שלא יצא ידי חובה, היות והיא מצוה התלויה באמירה. והב"י (ס"ס תקפט) הביא בשתיקה את דבריהם ולא העיר דבר, ומינה כתב הפסקי תשובות (בתשובתו הנזכרת בסוף ח"א אות ג) שהב"י חושש לשיטת ר' יונה.

ברם זה אינו, כי דברי תלמידי רבנו יונה אמורים באופן שלא יודע שעושה עתה מצוה, דאע"ג דלמ"ד מצוות א"צ כוונה יוצא, אף כשהאדם כלל לא משית ליבו שעושה מצוה, מ"מ במצוות התלויות בדיבור, חידשו תלמידי רבינו יונה שמודה שצריך כוונה. [כי דברי תלמידי רבנו יונה אמורים במי שטעה והתחיל לברך על שכר ברכת הגפן, בסוברו שהוא יין, וברכת הגפן לא פוטרת שכר, וסיים בברכה הנכונה, וכתבו תלמידי דרבינו יונה שלפי הצד בגמ' דהכוונה בתחילה הברכה (שסבר שמברך על שכר ולא על יין) מעכבת, בזה אף למ"ד אין מצוות צריכות כוונה, יודה הכא שהברכה ללא כוונה לברכה הנכונה, מעכבת, שכן ברכה ללא כוונה, היא כמצות עשיה ללא עשיה. והיינו שהוא נחשב שאינו יודע שעושה מצוה כלל, כי סובר שמברך על דבר אחר, ומכוון לברכה אחרת שאינה פוטרת.] ואילו אנו עסוקים במי שיודע שהוא עושה מצוה [או משום תחילת דברינו כיון שמכוון בפסוק ראשון את פירוש המילים יתר על שאר התפילה, עצם מעשיו מוכיחים כן, שאחרת מה עושה, וכדין המניח תפילין שהסתמא שלו לשם

מצוה, דאל"כ לשם מה מניחן. או מצד המשך דברינו, שהברכה שהקדים לק"ש מוכיחה שיודע שעושה מצוה], ובכל כה"ג פשוט שיודו תלמידי רבנו יונה, דכיון שיודע שעושה מצוה שפיר יצא.

אין הלכה כן

ה. ואם לא יסכים המסכים עם דברינו אלו [שדברי תלמידי רבינו יונה אמורים דוקא במי שלא יודע שעושה מצוה] הרי שאז נימא דלהלכה קי"ל דלא כתלמידי דרבינו יונה, שאע"פ הב"י (ס"ס תקפט) הביאם ולא העיר דבר, מ"מ מרן גילה דעתו בכמה דוכתי דלא כוותייהו, שהרי פסק בשו"ע (סי' תפט סעיף ד) בדיני ספירת העומר, שאם ענה לשואלו כמה היום, שוב לא יברך, והיינו משום סב"ל דלמ"ד אין צריך כוונה יצא, והרי הוי אמירה, ועע"ש במ"א (ס"ק ח). וגם בשו"ע דידן (סי' ס סעיף ד) שהביא את המח' אי מצוות צריכות כוונה, עסוק הוא במצות אמירת ק"ש, ומוכח דדעתו דבזה פליגי. ועוד פסק בשו"ע (סי' ריג סעיף ג) דצריך לכוון לצאת בברכת המברך, ובב"י במקום ביאר להדיא שזהו למ"ד מצוות צריכות כוונה, ולמ"ד א"צ כוונה, יוצא גם ללא כוונת שומע ומברך, וכן העיר הא"ר (סי' ריג ס"ק ה). גם בהערות וביאורים שעל הטור (סימן תקפט הערה 7) הביאו שהפר"ח (שם ס"ח) הקשה על תלמידי דר' יונה מברכות (רפ"ב) דשנינו במתני' היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון ליבו יצא, ומותיב עלה בגמ', ש"מ מצוות צריכות כוונה, וחזינן דשפיר המח' נמצאת גם בדברי אמירה. יתרה מכך בהגהות הב"ח (על בגליון הרי"ף שם אות ו) מבאר שדברי ר' יונה הם רק בהו"א של הגמ', ולמסקנא אינו כן. ובגישה אחרת ניגש המאמר מרדכי (סי' תקפט ס"ק ג) שזו דעת ר' יונה גופיה, ולא כן דעת הסוברים מצוות אין צריכות כוונה, דלהם אה"נ ה"ה באמירה. ועוד חזינן ברבנו אברהם בן הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם (סי' לד עמ' נח, ובשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' קיד) דכתב להיפך הגמור, דבאמירה לכו"ע א"צ כוונה, דדמי למעשה. דשאני מצה שקיומה בעשיית מעשה, ולכן כשעשה מעשה, גם ללא כוונה, עשה את המצוה, ויצא יד"ח כגון אכילת מצה, טבילה, **קריאה** וכדומה, משא"כ שופר, הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מכוין מאי עביד מן המצוה, וה"ה שומע מגילה, עכת"ד. וכן בשו"ת חזו"ע (ח"ב עמ' תקסב) אחר שהביא את אלו דברי תלמידי רבינו יונה (ברכות יב ע"א ד"ה אמנם) הביא את גדולי האחרונים, שהקשו על כך מסוגיא דרפ"ב דברכות הנ"ל, ושכן מוכח מהטור (ס' ס) בשם רבינו האי גאון דלא כוותיה, שכתב שאם לא קראה להגיה, אלא כיון לקרות כדרך קריאה, אע"פ שלא כיון לבו לצאת יצא, שמצוות א"צ כוונה. ועוד הוכיח כאמור מן השו"ע (סי' תפט ס"ד) במי

ששאל אותו חבירו בבין השמשות כמה ימי הספירה, יאמר לו אתמול היה כך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות שוב בברכה. ע"כ. וחזינן דאף במצוה דאמירה למ"ד א"צ כוונה יצא, ועע"ש באורך כיד ה' הטובה עליו. וכ"כ בספר הלכה ברורה (סי' ס סעיף טו) לדחות את תלמידי דר' יונה מדברי השו"ע (סימן ס) ומפי ספרים וסופרים ע"ש.

לא כיון לשם זכירת יציאת מצרים

ו. להאמור יצא חידוש לפי המ"ב והח"א הנ"ל, שהקורא ק"ש ובהגיעו לאשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, כיון לפירוש המילים, אך לא כיון לשם מצות זכירת יציאת מצרים, שפיר יצא ידי חובה. לפי המשנה ברורה, כיון שעשה מעשה המוכיח שכוונתו לצאת ידי חובה, בבואו לבית הכנסת. ולפי הח"א (כלל סח סעיף ט) משום שהוא על סדר התפילה, שהנה כתב בזה"ל, אבל אם קורא קריאת שמע **כדרך שאנו קורין כסדר התפלה** , וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב, אף על פי שלא כיון לצאת יצא, **שהרי משום זה עושה**, **כדי לצאת**, **אף על פי שאינו מכוין** . ע"כ. כלומר כיון שעושה כסדר התפילה, שתכליתה לעשות את המצוות הכלולות בה, וביניהן מצות ק"ש, נחשב לשם מצוה. ממילא ניקום ונידון דה"ה למצות זכירת יציאת מצרים, עצם קריאתו היא לשם מצוה, גם אם לא מכוין לשם כך, אלא קראה בסתם, שפיר יצא ידי חובה. [ובפשטות הכי משמע בתשובת הרשב"א הנזכרת (ח"א סימן שמד) דכתב לגבי כוונה באבות וז"ל, ואפי' למאן דאמר מצות צריכות כונה יצא, בין כיון לבו ולא הרהר בדברים אחרים בתוך תפלתו, בין הרהר בדברים אחרים, וכאותה שאמרו בירושלמי, זימנא חדא בעיתי כווני ומניתי אפרחייא [רצה לכווין, והסיח דעת על מניין היונים הפורחות, דשפיר יצא ידי חובת תפילה]. דמכל מקום **הרי נתכוין להתפלל ולצאת ידי חובה** . אלא שהתפלה וקריית **שמע** יש בהן כונה אחרת, והיא כונת הלב שלא להרהר בהן בדברים וכו'. עכ"ל. אע"פ שדבריו הם לגבי אבות, מ"מ סיים דה"ה על קריאת שמע, שסתם קריאת שמע היא לצאת ידי חובה. ברם הכרח ליכא מהכא, היות ויש להשיב דדבריו בסתם אמורים לגבי תפילה דוקא, ומה שממשיך על ק"ש, הוא כלפי המשך דבריו, שבאבות וק"ש בענין תרי, כוונה לצאת וכוונת פירוש המילים, ואה"נ סתם תפילה אינה כדי לצאת ידי חובת ק"ש. או שדבריו לגבי ק"ש שסתם הוא לצאת ידי חובה, מיירי לא על סדר התפילה, אלא כשקורא בפני עצמו, כדי לצאת ידי חובה. אך מ"מ גם אם נימא דמוכח כן גם בדעת הרשב"א, כל הבירור שיבא להלן בעז"ה, שפיר שייך גם ברשב"א, כשם ששייך בח"א ובמ"ב.]

ז. ברם צריך ביאור במה שאמרו את דבריהם גם לענין הקורא קריאת שמע על סדר התפילה [וממילא נבא לנידוננו לענין יציאת מצרים. כי בק"ש כבר התבאר לעיל שאנו מודים להם, אך מטעם הרשב"א שהוא טעם אחר, כיון שמדקדק בהבנת המילים.] ולכאורה יש לחלק בין סתם של הנחת תפילין סוכה וכדומה, לסתם של קריאת שמע, לפי שבשחרית עובר זמן רב מתחילת התפילה, עד שמגיע אליה, וא"כ מסיח דעת ממצות קריאת שמע. שלחיי אדם ודעימיה התנאי הוא שיודע שעושה מצוה, וכאן יתכן עד מאוד שהסתם שלו הוא על מצות התפילה, ולא זוכר שעושה מצוה נוספת של ק"ש, וק"ו לענין זכירת יציאת מצרים הנזכרת בק"ש, שאף אם כיון באומרו אשר הוצאתי אתכם וכו' לפירוש המילים, בסתם לא השית ליבו לעשות מצות זכירת יציאת מצרים. ואכן לח"א, מי שאחר התפילה קרא עשר זכירות כדי לזכור יציאת מצרים, גם אם לא כיון לשם מצות זכירת יציאת מצרים, שפיר יצא, היות וזו כל תכלית קריאתו, ועל כן זהו עצם חידוש החיי אדם שבסתם כיון לשם מצוה. לא כן המתפלל שחרית ועובר זמן רב עד הגיעו לקריאת שמע, וקל וחומר לגבי זכירת יציאת מצרים, יש לומר שללא כוונה מפורשת לשם ק"ש, ולשם זכירת יציאת מצרים, דעתו בסתם היא על המשך התפילה, ולא למצוה אחרת, ממה שהתפלל עד עתה. וכן לכאורה יש להקשות על המ"ב, דאכן מי שנעמד לשמוע שופר, או שהיסב לאכילת מצה, גם בסתמא יצא, שמוכח שדעתו לצאת, משא"כ בעסוק בתפילתו עידן ועידנים ופלג עידן, אף שתחילתו מוכיחה שדעתו היא לצאת ידי חובה, אך היות ועוסק בתפילה כבר זמן רב, אע"פ שפתח בכוונה לשם מצות תפילה, בהגיעו לק"ש ולזכירת יציאת מצרים, שצריך לדעת שעושה מצוות נפרדות ונוספות על מצות התפילה, כבר טרוד הוא בהרגלו, ובסתמא ללא כוונה להדיא, אינו מכוון לשם מצוות אלו כלל, ועל כן בקוראו לא נחשב שעושה לשם מצוה.

ולכאורה יש להוכיח כן מגוף ראיית המ"ב מירושלמי פסחים (פ"י ה"ג), שכיון שהיסב למצה סתמא כיון, הא באכל בלא הסבה, סתמא לא, אע"ג שכל ביאתו לליל הסדר היא לצורך מצוות ליל הסדר, ודמי הגעתו לליל הסדר [שכולו רצוף מצוות, וסדר שונה מכל הלילות, עד ששואלים מה נשתנה] כהגעתו לתפילה. וכן מדין עמד לשמוע שופר, הא ישב לא, אע"ג שהוא בבית הכנסת, וכל ביאתו לבית הכנסת בראש השנה הוא לקיום מצוות ר"ה.

גם יש להקשות על דבריהם בק"ש [וכאמור שמזה נבא לנידוננו לענין יציאת מצרים. כי בק"ש אנו מודים מטעם אחר, שסתמא יודע שעושה מצות ק"ש, כיון שמדקדק בהבנת המילים, אלא שלטעמם יש להקשות.] היות ובא לקיים בבואו להתפלל מצות תפילה,

ולא מצות קריאת שמע, אלא שחז"ל שזרו בתפילה עוד מצוות, וביניהן קריאת שמע, הרי בסתם תכלית ביאתו אינה לשם מצוה זו, אלא לשם מצות תפילה. ובלא כוונה להדיא לשם קריאת שמע, דעתו היא שממשיך את התפילה שהיא המצוה שהתחיל בה, ולא למצוה החדשה שעתה נפתחת היא קריאת שמע. ומ"מ הדבר תלוי בדעות ובאנשים כי לא כל הדעות שוות, וקשה עד מאוד להחליט שדעותיהם של כל האנשים שוות, וכוונת כל בני אנוש הבאים לתפילה, אף בכה"ג לשם מצוה.

ביאור הח"א והמ"ב

ח. ולכן נראה כי המ"ב הח"א וכל כה"ג, שהיו אנשי ההלכה הטהורה, היה ברור להם כשמש בצהרים שכשבאים להתפלל, חפצים לעשות כך וכך מצוות דאורייתא, קריאת שמע, המלכת ה', יחודו, אהבתו, זכירת יציאת מצרים ותפילה וכדומה. כשם שלנו ברור כשאנו מניחים תפילין, או כשישנים בסוכה, שאנו עושים מצוה, ומינה מסיק המ"ב לענין סתמא דיצא ידי חובה. ברם כגון אנשים כימינו אנו, הידיעה כשניגשים להתפלל סתם, אינו חלוטה כל כך לכל אלו המצוות, אלא שבא לקיים מצות בוראו להתפלל, ולא כולם זוכרים בה בשעה את חילוקי המצוות שישנן בתפילה, ודבר זה תלוי בדעות, ובשעות. וגם באדם עצמו, לא כל עיתותיו ורגעיו שוים, שיש ימי עליה וירידה, ימים שמכווין היטב, וימים שעוסק בתפילה כמלומדה. והעיקר גם אם לא נתווכח מהי דעת האנשים, מ"מ כל שמכיר בעצמו שאין מחשבתו חלוטה בבואו להתפלל לכוון גם לצאת ידי חובת זכירת יציאת מצרים, או שגם אם מצוה זו כה חקוקה בדעתו, כך שבדר"כ כוונתו גם אליה, ברם לא בכל עת, כי פעמים הוא עייף או חלש, ופעמים מתפלל כמצוות אנשים מלומדה, ואז כלל לא עלה זה במודעו, וכן על זה הדרך, כל כה"ג יודו הח"א והמ"ב שלא יצא בסתם בזכירת יציאת מצרים, ללא כוונה להדיא למצוה זו. ועוד בה, כי יתכן עד מאוד שכל דברי המ"ב והחיי אדם אמורים דווקא לגבי לצאת ידי חובת ק"ש, שהיא מצוה גדולה ומפורסמת, משא"כ לגבי זכירת יציאת מצרים. והיות וכאמור (וכפי שעוד נוכיח בסמוך) דבריהם שסתמא של הבא לבית הכנסת גם לצאת ידי ק"ש, תלוי בדעות ובזמנים, נראה שבמצות זכירת יציאת מצרים, יודו שהסתמא של אנשים, אינה לצאת בזה ידי חובה, אלא אם כן חושב להדיא. ומ"מ גם אם לא, העיקר והיסוד העולה מן האמור שהכל תלוי בדעות, ומי שיודע שהסתמא שלו לא לצאת, לכו"ע לא יצא. וקצת ראיה לדברינו, שהנה החיי אדם גופיה (ח"א כלל כא סעיף טו) בדיני ק"ש כתב, בין פרשה ראשונה לשניה יפסיק מעט, ויכוין לקבל עליו עול מצוות שהם העונשים. וכן בין "והיה" "לויאמר" יפסיק מעט, ויכוין לקיים מצות עשה זכירת יציאת מצרים.

ולא יפסיק בין "אלהיכם" "לאמת" וכו'. עכ"ל. הנה לנו, דאיהו גופיה מצריך כוונה לשם מצוה זכירת יציאת מצרים, ולא סמך על חידושו כאן.

תלוי בדעות האנשים וראיה משופר

ט. והננו להראות ולחזק את הדבר שהכל תלוי בדעות ובזמנים, ושגם המ"ב יודה לענין זכירת יציאת מצרים שבסתמא לא יצא, שהנה כן עולה מדברי המ"ב גופיה במקום אחר בהלכות שופר (סי' תקפט ס"ק טז) שהשו"ע (שם סעיף ח) כתב, נתכוון התוקע להוציאו, ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו. כתב המ"ב, זה מיירי כשבא לבית הכנסת בסתמא, אבל אם בא לבית הכנסת לצאת ידי חובה עם הצבור, אף על פי שבשעה ששמע לא כיון לבו, אלא בסתמא, יצא. ע"כ. הנה לנו במ"ב גופיה שמחלק באדם הבא לבית הכנסת לתפילות ר"ה, בין אם זכר בשעת ביאתו שבא לבית הכנסת גם כדי לצאת ידי חובת שופר, לבין אם בא סתם לצורך התפילה, וכתב כאן להיפך ממה שאמר בק"ש. שבק"ש כתב שסתם ביאתו של אדם לתפילה, היא גם כדי לצאת ידי חובת ק"ש [ולכן פסק שהקורא ק"ש בסתמא ללא כוונה לשם מצוה, יצא.] ואילו בשופר כתב להיפך, שסתם ביאתו של אדם לבית הכנסת בראש השנה היא לצורך התפילה, ולא זוכר אז את תקיעת שופר, ולכן סתם שמיעת שופר ללא כוונה לצאת ידי חובה [או מעשה המוכיח שכוונתו לצאת] לא יצא. ואין זאת אלא כאמור ממש, שהיה פשוט למ"ב שבקריאת שמע, היות והיא מצוה יום יומית, דעתם של האנשים בביאתם לבית הכנסת להתפלל היא לצורך מצות תפילה, וגם לצורך מצות ק"ש, משא"כ בשופר שהיא מצוה הנעשית פעמים בשנה, סתמא לא זוכרים זאת, וחזינן כאמור, שהכל תלוי בדעות. ומינה נילף דגם לדעת המ"ב לגבי זכירת יציאת מצרים בסתמא לא יצא, היות והיא מצוה שאינם חלוטה וזכורה היטב בדעת האנשים, אע"פ שהיא מצוה יום יומית, וסתמא של זכירת יציאת מצרים עוד גרע מסתמא של תקיעת שופר.

וכן חילק להדיא בדעות האנשים הכף החיים (סי' תקפט ס"ק מד) שעל דברי הרדב"ז המ"א ודעימיה הנזכרים לעיל (סימן ג סעיף ב אות ד) שהבא לבית הכנסת לשמוע שופר, ולא כיון בהדיא לשם מצות, אלא בסתמא יצא, אבל הבא לבית הכנסת ושמע שופר בסתמא לא יצא. כתב כף החיים, ואם בא לבית הכנסת להתפלל, כבא בסתמא דמי, אלא אם כן כיון שבא להתפלל ולצאת ידי חובת שופר עם הצבור. עכ"ל. והנה לנו שהכל תלוי בדעת הבא, האם המניעו לבא לבית הכנסת הוא חובת התפילה, או שזוכר עוד חובות שהם גם מניעות אותו לבא לבית הכנסת, שזוכר את חיוב שופר. ומינה לנידו"ד בזכירת יציאת מצרים, שאם בבואו לבית הכנסת, כיון שבא גם כדי לקיים מצות זכירת

יציאת מצרים, אכן סתמא שלו [כשקרא וכיון פירוש המילים, באומרו אשר הוצאתי אתכם וגו'] למצוה זו, ואם בא בסתם ללא כונה זו, לא.

ועוד כן יוצא מבואר מדברי הביאור הלכה (ס"ס ס ד"ה וכן הלכה) דידן, שאחר חידושו הנ"ל [שכל שמוכח שכוונתו לצאת, גם אם לא כיון לכך, יצא] כתב, לפי מנהגנו שמתפללים בליל שבת מפלג המנחה, וחייבים לחזור ולקרא ק"ש בצה"כ, וא"כ בסתמא מחמת סדר התפילה לא מכוונים לצאת ידי חובת ק"ש, לכן אם אירע שהתפלל בליל שבת בצא"כ, לא יצא בסתמא בק"ש, ללא כוונה להדיא. ע"כ. ומבואר שדוקא בליל שבת, הא בשאר השבוע, שתדיר מכוונים לצאת ידי חובת ק"ש, סתמא שלו היא לצאת ידי חובה, ושפיר יצא בסתמא ללא כוונה. ומעתה אם דרכו של פלוני להתפלל כמה פעמים בשבוע ערבית מוקדם, נראה שאז גם המ"ב יסתפק בדעת הסתם שלו בכל קריאת שמע, דחזינן שהכל תלוי בדעות ובאנשים.

ברכות ק"ש

י. והוא הדין והוא הטעם נאמר בידיוק גם לגבי הסברא הנוספת שהבאנו (לעיל אות ג), להקל בקרא ק"ש בתפילה בסתם בלא כוונה, שהיות ובירך ברכות ק"ש קודם ק"ש, הוי הוכחה שהסתם שלו, לשם מצוה. שיש לחלק בין ברכה קצרה, כגון ברכת להניח תפילין, שאז אכן הברכה מוכיחה היטב על הכוונה, שאחרת למה בירך עכשיו. לבין ברכות ק"ש שהן ברכות ארוכות, ונהפכות לתפילה בדעת האומרם, ועוד גרע, שכאמור הן חלק מסדר התפילה, וממילא כשאינו מכוין בפירוש בדעתו לשם מצות קריאת שמע, לכאורה עדיין חסרה כוונה לשם מצוה, אא"כ הוא אדם שדעתו בסתם לצאת ידי חובת ק"ש כדעת המ"ב ודעימיה וכאמור.

גם לפי זה, כל זה יהיה במי שלא מתפלל פעמים פלג המנחה, שאז אינו יוצא ידי חובת ק"ש, עד ששב לקרותה בזמנה. ברם מי שכן, הרי הסתמא שלו בקריאת שמע של ערבית אינה לצאת ידי חובת ק"ש, אף שמברך ברכות ק"ש, וכפי שיוצא מפסק המ"ב בביאור הלכה (סוף סימן ס סוף ד"ה וכן הלכה) וכאמור לעיל.

אחרונים בלא כיון לשם מצות ק"ש

יא. בשו"ת תשובת חן (שוצצין סימן ט) דן אם כיון בקריאת שמע רק פירוש המילות, ולא לשם מצוה, האם יצא יד"ח. וסוף דבר העלה, שלכתחילה יש להחמיר דבעינן תרוויהו, הן כוונה למצוה והן פירוש המילים, לחוש לשתי השיטות, לדעת הרשב"א ודעימיה, דכוונה היינו פירוש המילים, דהיינו לקבל עליו עול מלכות שמים, ולדעת הרמב"ן דבענין כוונה לשם מצוה. ולענין בדיעבד פסק כהרשב"א שכן פסק בשו"ע, ולכן אם לא

קיבל עליו עול מלכות שמים לא יצא. ומאידך אם קיבל עליו מלכות שמים, ולא כיון לצאת יד"ח המצוה יש ס"ס להקל, שמא א"צ כוונה כלל לשם מצוה, ואת"ל דצריך, שמא כרשב"א שהכוונה המחוייבת בפסוק ראשון היא פירוש המילים, וכיון שהתכלית היא לשים על הלב, על כן בזה די שעשה את התכלית, גם ללא כוונה למצוה, כמו שביאר לעיל באורך, שכל מצוה שמתקיימת תכליתה, א"צ כוונה לשם מצוה. אך סיים שלא מפני שאנו מדמים נעשה מעשה, ושלכן ישוב ויקרא ק"ש, אולם ללא ברכה. עכת"ד.
ובשו"ת באר שרים (ח"ה סי' עג) נשאל במי שלא כוון בק"ש לשם מצוה, האם יצא, והביא שהמ"ב (הנ"ל סי' ס ס"ק י) פסק כחיי אדם, ולכן מסיק שכיון שתפילתו בבית הכנסת סגי בכך, לפי שכוונתו למצוה מוכרחת ממילא, ושפיר יצא ידי חובה, אף שלא כיון בפירוש קודם ק"ש לשם מצוה.

ק"ש על המיטה

יב. מי שלא יצא ידי חובת ק"ש בערבית [כגון שהתפלל קודם צאת הכוכבים, או שלא כיון בפירוש המילים] וקרא ק"ש על המיטה, ולא כיון לשם מצות ק"ש, גם ללא ביאורנו הנזכר בדעת הח"א והמ"ב, יוצא דלכו"ע לא יצא, היות וקריאת שמע על המיטה תכליתה אינה לשם מצות קריאת שמע, ועל כן כשקוראה לא מכוון לכך. ודמי לקורא בתורה שלא יוצא בק"ש, אע"פ שבקוראו בתורה, כוונתו לשם מצות ת"ת, מ"מ לא יצא ממילא במצות קריאת שמע, כדאיתא ברפ"ב דברכות, לפי שהן שתי מצוות שונות, ולכן צריך שתי כוונות נפרדות.

לא יודע שיש מצוה

יג. אם לא יודע שיש מצות ק"ש, כל ימי חייו מעולם לא יצא ידי מצוה זו, אע"פ שהזהירו אותו לכוון את פירוש המילים, וכן עשה כל ימיו, כי סבר שאמירת ק"ש היא חלק מהתפילה, ולא מצוה בפני עצמה שחז"ל הכניסוה לתפילה, משום חיובה. והוי כרפ"ב דברכות, קרא בתורה ולא כיון לק"ש שלא יצא, ושם מיירי אף שיודע שיש מצות ק"ש, מ"מ לא כיון לשם מצות ק"ש, אלא למצות ת"ת, לכן לא יצא, וה"ה הכא, שכיון למצות תפילה ולא לק"ש. ודמי לדברי הביה"ל (סי' ס סעיף ד ד"ה יש אומרים) דקי"ל התוקע לשיר או להתלמד לא יצא, והביא כן מן הראשונים. והוסיף המ"ב, ודע עוד, דדוקא אם הוא יודע שהוא חייב עדיין במצוה זו שהוא עושה, אבל אם הוא סבור שהוא פטור ממנה, כגון שנטל לולב ביום ראשון דסוכות, וקסבר שהוא ערב סוכות. או שקסבר שלולב זה פסול הוא, לכו"ע לא יצא. וראיה מהנפסק בשו"ע הלכות פסח (בסימן תעה ס"ד) שאם היה סבור שהוא חול, או שאין זו מצה, לא יצא ידי חובתו וכו'. ע"כ. ודון מינה ואוקי

באתרין. וכיוצ"ב כתב עוד הביה"ל (סוף סימן ס סוד"ה וכן הלכה) ע"ש. וכ"כ בפסקי תשובות (בתשובה הנדפסת בסוף ח"א אות ג) ומסתברא דה"ה במצוות התלויות בדיבור כק"ש, תפילה, הלל, קידוש וברהמ"ז, כשאינו יודע כלל שיש בזה משום קיום מצוה, אלא בתוקף בערותו או אי שפיות דעתו חושב שזוהי תחינה בעלמא, או לחש, או סתם לימוד תורה, אז לכו"ע אינו יוצא ידי חובתו. ועוד כתב שם (אות ו ד"ה ואחד) שהמתפלל שאינו יודע כלל שקיימת מצות ק"ש, בודאי אינו יוצא אף אם תוך כדי תפילתו אמר קריאת שמע. ועוד כ"כ הפסקי תשובות (סי' ס אות ז ד"ה ודע) ושכ"כ בספר דרך פיקודיך (בהקדמה אות ו) שמי שאכל כזית מליל א' דסוכות בסוכה, וסבר שיש גגון מעל הסוכה עקב הגשמים, וסוף דבר נודע לו שהיה פתוח. וכן מי שנטל ד' מינים וסבר שהם פסולים, ואח"כ נודע לו שכשרים המה, וכל כיוצ"ב, לא יצא. ושכן האריך השדי חמד (כללים מע' מ אות סט).

עם הארץ גמור חסרון ידיעתו יצילו

מאידך גיסא נראה להאמור, שאם הוא עם הארץ גמור, עד שכלל לא יודע שיש מצות עשה של תפילה, ולא מכיר את חילוקי המצוות, אלא בא לבית הכנסת כדי לעשות מה שציוונו ה', הרי שאז חסרון ידיעתו יצילו, שהיות וכל חלק וחלק מן התפילה כוונתו לעשות את צווי ה', וממילא אצלו גם ק"ש היא עשיית צווי ה', ושפיר יצא [כמובן בתנאי שמכוון את פירוש המילים, שזהו תנאי המעכב במצות ק"ש]. שאין חיוב לדעת את מקור המצוה, והאם היא מצוה דאורייתא או דרבנן, וכדומה, אלא לדעת שעושה מצוה, ולא שיסבור שעושה מצוה אחרת, וזה שפיר שייך באדם זה, ולכן יצא. משא"כ לעיל בסמוך דעסקינן במי שיש לו ידע בסיסי הלכתי, כרוב רובו של העולם, ויודע שבבואו לבית הכנסת מקיים מצוה של תפילה, אך כיון שלא יודע שיש מצות עשה של ק"ש, סובר שק"ש היא חלק ממצות התפילה, ממילא לא יצא יד"ח קריאת שמע, כיון שלא יודע שיש מצוה כזו.

סיכום

יד. אע"ג דקי"ל מצוות צריכות כוונה, א"צ שקודם עשיית המצוה, בדעת העושה, יעלו המילים "לשם מצוה", אלא די שיודע שהוא עושה מצוה, וזו כל סיבת עשייתו. כגון הישן בסוכה, היות וברור שכל ביאתו לישון בה, הוא לשם מצות סוכה, לכן א"צ בביאתו לישון בסוכה מחשבה "לשם מצוה". [אלא שבסוכה יש אומרים שתנאי במצוה הוא זכרון יציאת מצרים, היות שכן פירשה התורה, ועמדנו על כך להלן (סעיף טז אות ד) ע"ש.]

ולכן אדם שקרא ק"ש בתפילה בסתמא ללא כוונה לצאת ידי חובת ק"ש, היות וכיוון את פירוש מילות הפסוק הראשון היטב [שהרי זה לעיכובא במצות ק"ש], ממילא בהכרח שידע שעושה מצות ק"ש, ולכן א"צ כוונה מחשבתית הנני בא לקיים מצות קריאת שמע, אלא מספיקה הידיעה שעושה מצוה, וזה שפיר קיים כאן, ולכן יצא ידי חובה.

קל וחומר מי שהתפלל ערבית מוקדם, וחוזר וקורא ק"ש בהגיע צאת הכוכבים, או מי שקורא ק"ש קודם שחרית, מחשש שמא יעבור זמן ק"ש, בשני המקרים, אף שלא חשב לשם מצות ק"ש, בודאי שיצא, שזו כל תכלית קריאתו, לצאת ידי חובת ק"ש. שכאמור אין צורך שהמילים "לשם מצוה" יעלו בדעתו, אלא שידע שעושה מצוה.

ולפי זה, לגבי כוונה למצות זכירת יציאת מצרים, הקורא ק"ש סתם, ולא חשב בשעת אומרו "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" לקיים מצות זכירת יציאת מצרים, היות ועובר זמן רב מתחילת התפילה, עד זכירת יציאת מצרים בק"ש, והיות וקראה בסתמא ללא כוונה לשם מצוה, דעתו היא על המשך התפילה, ולכן לא יצא, וכן נראה שהיא דעתם של רוב העולם אף דעתם של בני התורה. אלא אם כן מצות זכירת יציאת מצרים כה מופנמת וקבועה בליבו היטב, עד שהמניע שלו לבא לבית הכנסת הוא גם כדי לצאת ידי חובת מצוה זו, אז אכן הסתמא שלו בקריאת שמע הוא גם למצוה זו, ויצא בסתמא אף ללא כוונה להדיא לקיים מצות זכירת יציאת מצרים. [בתנאי כמובן שהבין את מילות הפסוק "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" באומרו אותם בק"ש], ושפיר יצא ידי חובה לפי שאצלו מצוה זו דומה למדליק נר חנכה בסתמא, או ישן בסוכה, שכאמור ברור שיצא.

ולכן נראה, שאדם פשוט שכלל לא יודע שיש מצות עשה של קריאת שמע, או חוזר בתשובה שבא פעם ראשונה לבית הכנסת, כדי לעשות את ציווי ה', וניכנס לדעתם ונראה שהם כלל לא יודעים את חילוקי המצוות, שיש מצות קריאת שמע, ויש מצות תפילה, ויש מצות זכירת יציאת מצרים וכדומה, ואעפ"כ היות וכל ביאתם לבית הכנסת היא כדי לעשות את ציווי ה', שפיר יצאו ידי חובת כל המצוות הנ"ל [אם כוונו להבנת המילים כדינם בפסוק ראשון, וביבינו אומרם אשר הוצאתי אתכם וכו', וכדו'] היות וחפצם לעשות את ציווי הבורא, שפיר יצאו ידי חובה, לפי שאין צורך לדעת כל פרט בעשיה, אם היא מצוה זו, או זו, וכ"כ עוד להלן (סעיף ה).

אולם אדם שיש לו מעט מן המעט ידע הלכתי, ויודע שיש מצוה בפני עצמה הנקראת תפילה, כשבא לבית הכנסת להתפלל, ולא יודע שיש מצות ק"ש, לא יצא ידי חובת ק"ש, כיון שסובר הוא שעושה את מצות התפילה, ולא יודע כלל על מצות ק"ש.

כוונה לשם מצוות ידיעת ויחוד השם

ד. אין חובה לכוין קודם אמירת קריאת שמע לצאת ידי חובת מצות ידיעת מציאות השם שהוא האלהים, במילים "השם אלהינו", וכן לכוון לשם מצות יחוד השם, במילים "השם אחד" [וכפי שיתבאר להלן (סעיפים יא,יב) פירושם]. לפי שמצות קריאת שמע היא מצות אמירת קריאת שמע, ולא מצות ידיעת השם ויחודו הנמצאים בפסוק זה [אף שבמצות קריאת שמע חובה להבין את מילות פסוק ראשון, ובהן כתוב "השם אלהינו, השם אחד", מכל מקום להבין את המילים ולדעת את מציאותו וליחדו בפועל, הן מצוות שונות].

אכן המכווין גם למצוות אלו, ירויח עוד שתי מצוות עשה דבר תורה, כמו שהמכוון לאהבת השם באומרו "ואהבת", או המכוון לזכור יציאת מצרים באומרו, "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", ירויח עוד מצוות. ברם הכוונה למצוות אלו לא מעכבת את מצות קריאת שמע, ואם לא כיוון להם יצא ידי חובתו במצות קריאת שמע, והוא הדין כאן.

הקורא קריאת שמע בסתם, ולא כיוון בפירוש לקיים מצות מציאות השם ויחוד השם, האם קיים מצוות אלו או שהפסידן. הדבר תלוי בדעות האנשים, האם הוא "חי" את מצות קריאת שמע, שבה יש מצוות נוספות של מציאות האל ויחוד השם, שאז בשעה שקורא קריאת שמע בסתם גם ללא כוונה מפורשת לשם מצוות אלו, היא גם לקיום מצוות אלו, ולכן תעלנה בידו מצוות אלו, ואם לא, לא, וראה גדרם בפנים.

האם צריך לכוון קודם ק"ש לשם מצות מציאותו ויחודו

א. מצות אמירת שמע ישראל נלמדת מדכתיב, ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך (ברכות רפ"ב, וספר המצוות להרמב"ם עשה י). ולכן גם מצוה זו היא מצות עשה שהזמן גרמא, שזמנה הוא בבוקר ובערב, ולכן נשים פטורות מאמירתה. ואילו מצות ידיעת השם נלמדת מדכתיב שמע ישראל ה' אלהינו, והמילה שמע היא ידיעה והבנה פנימית ולא אמירת המילים גרידא [שכ"כ בספר חובות הלבבות (בריש שער היחוד) מדכתיב שמע ישראל וגו', ושמע הוא אמונת הלב, כמו נעשה ונשמע, והרי חובת החקירה בידיעת ה', וזהו ה' אלהינו. וכ"כ רבנו עזרא מגרוניא שפותח את ספרו העוסק במנין המצוות, בחיוב ידיעה. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (החדשות מכת"י סימן שסח). והכי מבואר מראשונים רבים רבים שנאספו לעיל (סימן א סעיף יד) שלמדו את חובת ידיעת יחוד השם, מפסוק זה, שלמדו ש"שמע" הוא ציווי על הידיעה, דהיינו לדעת ש"השם אלהינו השם אחד", הרי שהפסוק מצווה על ידיעת מציאותו, ועל ידיעת אחדותו. ומה שהם בציווי ידיעת מציאות האל, הביאו את הפסוק אנכי ה' אלהיך, ולא את הפסוק שמע וגו', היינו שפני שסוברים שאנכי הוא הפסוק הקולע יותר למצוה

זו, אך התורה כיוונה גם כאן לאותה משמעות. והכי מבואר בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) שעשרת הדברות כלולין בק"ש, אנכי ה' אלהיך- שמע ישראל ה' אלהינו. לא יהיה לך אלהי' אחרי' על פני- ה' אחד. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא- ואהבת את ה' אלהיך, מאן דרחים מלכא לא לישתבע בשמי' ומשקר וכו'. והביאו את דברי הירושלמי הראשונים, ומהם הרמב"ן בהאמונה והבטחון (פרק יט) והראבי"ה (ברכות סי' לג) והמאירי (ברכות דף יא ע"ב ד"ה זה שביארנו, ובריש פירושו מגן אבות ובעוד דוכתי) ועל כך מושתת סידור הרס"ג את תרי"ג מצוות בק"ש.]

וכך הוא אף לגבי מצות יחוד ה', שהיא מצוה אחרת ממצות קריאת שמע, והיא נלמדת מדכתיב ה' אחד, וכאשר נקבצו לעיל (ריש סימן א סעיף א) ראשונים רבים שכ"כ. אלא שכמובן יש קשר בין מצוות אלו, היות ומצות קריאת שמע היא לקרא את הפסוק "ה' אלהינו ה' אחד", שממנו הוא מקור הציווי על מצות מציאות השם ויחודו. ויתרה מכך, כי במצות קריאת שמע יש חיוב להבין את מילות פסוק ראשון, וכנזכר לעיל (ריש סימן ג) ממילא הקורא ק"ש כדינה, מכוון לידיעת מציאות השם וליחודו. ברם היות והן מצוות נפרדות, ובאמירת קריאת שמע בתפילה, עסוקים בחיוב המצוה הראשונה, ממילא פשוט וברור שאין חיוב לכוון לצאת ידי חובת מצוות מציאות האל ויחודו השם בקריאת שמע, שהרי אין חיובן עתה, רק חיוב קריאת שמע. ואין הכי נמי, המכוון קודם קוראו קריאת שמע, גם למצוות מציאות האל ויחוד השם, ירויח עתה גם את מצוות אלו, ברם חיוב הלכתי לכוון כן, בוודאי שאין, שאין זהו כלל מקומו ההלכתי. וכמו שבהמשך פסוקי קריאת שמע אומרים ואהבת את ה' וגו', שמכאן נלמדה מצות עשה של אהבת ה', ופשוט שאין מצוה זו חלק מחיוב מצות ק"ש, שהקורא ואהבת, ואפילו לא כיון את פירוש המילים, שפיר יצא ידי חובת ק"ש, וכדנפסק בשו"ע (ס"ס ס, ועוד בסי' סג סעיף ד), שחיוב הבנת המילים בקריאת שמע הוא רק בפסוק ראשון, אלא שמי שיכוון בקוראו פסוק זה למצות עשה של אהבת ה', ויעורר את ליבו באהבה אליו יתעלה, ירויח עוד מצות עשה, ברם פשוט שאין מצוה זו תנאי במצות קריאת שמע, אלא שהמכוין אליה ירויח עוד מצות עשה. כן הוא גם לגבי מצוות מציאות האל ויחודו, אם יכוון אליהן בעת אומרו קריאת שמע, שפיר ירויח עוד מצוות עשה, ברם אינו חלק מחיוב המצוה. וכן משמע במעשה רב (פסוקי דזמרה וק"ש סל"ז) דכתב וז"ל, לכוין קודם ק"ש לצאת ידי חובת ק"ש. ע"כ. הרי שרק לשם מצות ק"ש בעינן ולא ליחוד ה', וכן היא סתימת כמעט כל הפוסקים.

האם גם ללא כוונה לשם מצות יחודו יוצא במצוה זו בק"ש

ב. אלא שיש לדון, הקורא ק"ש בסתם, ולא כיון בפירוש לשם מצות מציאותו ויחודו, האם תעלנה בידו גם מצוות עשה אלו, או לאו. שלכאורה יש מקום לומר, דלכו"ע, גם למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, כאן לא בעינן כוונה בפורשת לשם המצוה, היות ועסקינן במי שמקיים את מצות קריאת שמע כדינה, שחובה עליו להבין את מילות הפסוק הראשון, ולהתחבר אליהן, (כדלעיל סימן ג סעיף א וכדלהלן סעיף יא), והיות וכיוון להבין את המילים, להמליך את ה' עליו, ולקבל את יחודו, ממילא מכוין לקבל עליו את מציאותו ויחודו, וזו הכוונה הנצרכת במצות יחוד ה', ועל כן די בה, ואין צורך לכוון גם לשם מצוה, כנזכר לעיל (סימן ג סעיף ב אות ג) מדברי הרשב"א והח"א ועוד, שא"צ לחשוב על המילים "לשם מצוה", אלא לדעת שהוא עושה מצוה, וזה לכאורה שפיר מתקיים כאן.

ברם באמת יש לחלק בין דין הרשב"א דמיירי ביודע שעושה מצוה, לבין הכא שבסתם עסוק הוא במצוה אחרת של ק"ש, ולא במציאות ויחוד ה', ודמי ממש לדין היה קורא בתורה והגיע זמן ק"ש, שדוקא אם כיון ליבו לשם מצות ק"ש יצא, כדאיתא ברפ"ב דברכות [למ"ד דמצוות צריכות כוונה דקי"ל כוותיה], אע"פ שכוונתו בקריאה לשם מצות ת"ת, ומבין את פירוש המילים [שאחרת פשוט שלא יעלה לו לשם ק"ש, שהרי חסר לו בתנאי המצוה], לא עלה לו לק"ש, כיון שכוונתו למצות ת"ת ולא לק"ש, ולכו"ע בסתם לא יצא.

תלוי בדעות בני האדם

ג. אלא שכאן עדיף טפי, היות והאדם יודע שיש מצות מציאות האל ויחודו, ושהן גם בעת אמירת פסוק ראשון של ק"ש, ובודאי גם מכוון לכך פעמים רבות, על כן עולה השאלה, עתה כשקרא ק"ש בסתם, ולא חשב בפירוש לשם מצוות מציאותו ויחודו, האם גם מצוות אלו עולות בידו, אחר שהבין את המילים, ומונח בדעתו שיש בזה מצוות מציאותו ויחודו, אלא שעתה בפירוש לא עלה כן בדעתו. ובאמת שדין זה כבר התבאר לעיל (סימן ג סעיף ג, ושם אות ו והלאה), שבכגון דא הדבר תלוי בדעות בני האדם, כי יש מי שכוונתו בקריאת שמע לקיים גם מצוות מציאותו ויחודו, לפי שידיעה זו חקוקה בליבו, ועל כן סתם קריאתו ק"ש, היא גם למצוות אלו, אף שלא מכוון לשם מצוה. ויש אנשים שידיעה זו אינה כה חקוקה בליבם, ועל כן סתם קריאתם אינם לשם מצוה זו, אלא רק לשם מצות קריאת שמע, שאע"פ שמכוון לפירוש המילים, שבאומרו "ה' אלהינו" שהשם הוא האלהים, ובאומרו "ה' אחד" חושב שהוא אל יחיד ושלם בתכלית, כוונתו בסתם, לקיום מצות ק"ש, ולא למצות מציאות ויחוד ה', אלא אם כן יחשוב בפירוש גם

לשם מצוות אלו. וככל האמור לעיל (סי' ג סעיף ג אות ח) אודות מצות זכירת יציאת מצרים, דאף להח"א (כלל סח סעיף ט) ודעימיה (הובאו לעיל סימן ג סעיף ב אות ג), שכל שיודע שעושה מצוה, יצא בסתם, ללא כוונה לשם מצוה, וכן לחידוש המ"ב ודעימיה (סימן ס ס"ק יא, הובא לעיל סי' ג סעיף ב אות ה) שכל שמוכח שעושה מצוה יצא בסתם, ושביאתו לבית הכנסת היא הוכחה שכוונתו למצוה. תלוי הדבר בדעות האנשים, ואף הם [הח"א והמ"ב] יודו שבסתמא לא יצא בזכירת יציאת מצרים. וכפי שהמ"ב גופיה (סי' תקפט ס"ק טז) כתב לחלק באדם הבא לבית הכנסת לתפילות ר"ה, בין אם זכר בשעת ביאתו שבא לבית הכנסת גם כדי לצאת ידי חובת שופר, שיצא בסתמא בתקיעת שופר, לבין אם בא סתם לצורך התפילה, דסתמא לא יצא, וזה להיפך ממה שאמר בק"ש, שסתם ביאתו של אדם לתפילה, היא גם כדי לצאת ידי חובת ק"ש, ולכן הקורא ק"ש בסתמא ללא כוונה לשם מצוה, יצא. ואין זאת אלא ככלל האמור, שהדבר תלוי בדעות בני האדם, ומינה למצות זכירת יציאת מצרים, דלא יצא בסתמא, וה"ה הכא לגבי מצוות מציאות ויחוד ה', תלוי הדבר בדעות. ואף שיש מעלה למצוות מציאות ויחוד ה', על מצות זכירת יציאת מצרים, היות ומצוות אלו צמודות למצות ק"ש, ובזה יהיו אנשים שסתם דעתם לשם ק"ש ולשם יחודו, אף שבסתם דעתם אינה לשם יציאת מצרים. מכל מקום הכל תלוי בדעתו של האדם, האם הוא "חי" את מצות ק"ש, שבה מצוות נוספות, אז אכן יצא, ואי לאו, לא יצא. ונכון להדגיש שהדבר תלוי בדעתו של האדם, ולא בהלכה האם יש בק"ש עוד מצוה של יחוד ה', או שזהו חלק מן מצות ק"ש. אם כי בודאי ישנם אנשים רבים שמכח ההלכה משתנית כוונתם, ברם לנידונינו המדד יהיה מהי דעתו של האדם הזה, בשעה שאמר ק"ש. [וכל זה כמובן אמור במי שיודע שיש מצות מציאות האל ויחודו באמירת "ה' אלהינו ה' אחד", שבאינו יודע, בוודאי שאינו מקיים מצוות אלו בסתם בשום אופן, וכנזכר לעיל (סי' ג סעיף ג אות יג) שתנאי ראשון במצוות צריכות כוונה, הוא הידיעה שיש כזו מצוה.]

תכלית המצוה נעשית גם שלא לשם מצוה

ד. יש עוד לבא מצד אחר, דאף אי נימא דלא יצא ללא כוונה להדיא לשם מצוות מציאותו ויחודו, יש לומר דכאן לכו"ע יצא, כיון שכיוון לפירוש המילים, ממילא תכלית המצוה עלתה בידו, שכן עולה מסיעת הפוסקים (הובאה בשו"ע המדות חלק אהבת הבריות סימן ד סעיף ה ע"ש) דבמצוות שבין אדם לחבירו לא צריך כוונה, היות ובהם מטרת המצוה שהיא להטיב לרעו, נעשית גם ללא כוונה לשם מצוה. וכן אם מטרת המצוות שבין אדם לחבירו לתועלת העושה עצמו, שנפשו תהיה רחמנית ובעלת חסד וכו', גם

זה נעשה ללא כוונה למצוה. משא"כ בשאר מצוות, ללא הכוונה למצוה, העיקר חסר מן הספר דרחמנא ליבא בעי, ולכן מצוות צריכות כוונה. ומינה נימא דלדידהו ה"ה הכא בקריאת שמע, דאמנם רחמנא ליבא בעי, ברם הלב שפיר נמצא כאן, היות ועסקינן במי שמכוון לפירוש המילים, רק שלא כיון לשם מצוות מציאות ויחוד ה', אלא לעשות מצות קריאת שמע, והיות והלב נמצא, שפיר יצא לדידהו, דניזיל בתר טעמא.

מצוות מעשיות

וכן לסוברים שבמצוות שיש בהם מעשה, יוצא לכו"ע ללא כוונה, שכן דעת רבנו אברהם בן הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם (סי' לד עמ' נח, ובשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' קיד) בדעת הרמב"ם, שעמד ליישב את דברי אביו, דמחד פסק אנסוהו לאכול מצה יצא, ומאידך בשופר חייב כוונה למצוה. וכתב דשאני מצה שקיומה בעשיית מעשה, ולכן כשעשה מעשה גם ללא כוונה, עשה את המצוה ויצא יד"ח, כגון אכילת מצה טבילה קריאה וכדומה. משא"כ שופר הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מכוין מאי עביד מן המצוה, וה"ה שומע מגילה. ע"כ. הביאו מו"ר זצ"ל בשו"ת חזו"ע (ח"ב עמ' תקכב, תקנא) ועוד פוסקים העומדים בשיטתו ע"ש. ולפי"ז לכאורה שפיר יצא במציאות ויחוד ה', אף שלא כיון לשם מצוה, כיון שאמר את מילות מציאות ויחוד ה' והבינם, שאע"פ שאין "מעשה" במצוות מציאות ויחוד ה', ניזיל בתר טעמא, שבמצוות מעשיות יוצא ללא כוונה כיון שעשה את המעשה, משא"כ בשמיעת שופר שהיא שמיעת קול בעלמא, על כן ללא כוונה לעשות מצות שופר, השומע לא עשה דבר, רק אוזניו ממילא קלטו את גלי קול השופר. לפי"ז שפיר יצא ידי חובת מציאות ויחוד ה' באומרו שמע ישראל, היות והוא פעל מחשבת מציאות האל ויחודו בחושבו על פירוש המילים "ה' אלהינו ה' אחד", ולא ישב כגולם, ואדרבה יש לומר ק"ו דיצא, כיון שכל המצוה היא המחשבה, ופעל במחשבתו. ק"ו לפי מה שיתבאר להלן (סעיף יא) שבעת אמירת מילים אלו, יש להתחבר אליהן, ולקבל עליו עול מלכותו ואחדותו יתעלה, די"ל דיצא בסתמא ידי מצוות אלו.

דחיה

ה. ברם זה אינו, דדעת מרן דלא כוותיה דרבנו אברהם, שהרי חייב כוונה לשם מצוה בקריאת שמע, מלבד הבנת פירוש המילים (שו"ע סי' ס סעיף ד, סי' סג ס"ד) ואילו לרבנו אברהם א"צ כוונה לשם מצוה בקריאת שמע. זאת ועוד מרן הכס"מ (שופר פ"ב ה"ד) גם עמד על הקושיא הנ"ל של רבנו אברהם בדברי הרמב"ם [ולא ראה את דבריו], ותירץ אחרת כתירוץ הר"ן (סוף פ"ג דר"ה) דשאני אכילת מצה שנהנה מהאכילה, וכדאמרינן

בעלמא (סנהדרין סב ע"ב) המתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה. [וכדברי הר"ן הנ"ל, כן חילקו בעל המאורות (ר"ה כח ע"א עמ' רנה), והראב"ד בספר שם כתוב (סי' כז עמ' סט) ובדרשת הראב"ד לראש השנה (עמ' נא) והמאירי (ר"ה כח ע"א עמ' פז) והארחות חיים (הל' שופר אות ח) והכל בו (סי' סד).] ולפי"ז בנידו"ד שקרא "ה' אחד", וכיון ליחוד ה', לא יצא ידי מצות היחוד, שהרי אין כאן הנאה. ואנן אתכא דמרן סמכינן. וגם קי"ל היה לומד בתורה וקרא פרשת שמע ולא כיון לצאת ידי חובתה, אע"פ שכיון את פירוש המילים, לא יצא בק"ש, כדאיתא ברפ"ב דברכות למ"ד דמצוות צריכות כוונה, דקי"ל כוותיה. משא"כ לרבנו אברהם בן הרמב"ם, יצא בק"ש אף שקראה בשביל ללמוד תורה, כמו שהוא כ"כ להדיא בתשובתו, והוא ילמד את הגמרא באיזו דרך שונה. ברם מרן שכן פסק שבק"ש בעינן כוונה למצוה, הרי לפנינו גמ' ערוכה שלא יצא בלמד תורה בקריאת שמע, וה"ה הכא ממש, שלא יצא ביחוד ה' כשקרא ק"ש.

ומכאן גם סתירת הטענה הראשונה, שנבא להקל בקרא ק"ש סתם על פי סיעת הסוברים שבמצוות שבין אדם לחבירו א"צ כוונה, וה"ה הכא, דמכאן קשה עליהם, מדוע בהיה קורא בתורה והגיע זמן ק"ש לא יצא, הרי תכלית המצוה התקיימה. ובוודאי יחלקו איזה חילוק, אך נידוננו שהוא ממש כדין היה קורא בתורה, ממילא דינו כדינו, שלא יוצא ידי חובה, ללא כוונה לשם מצוה, וכך מסתבר שגם הם יאמרו.

ו. איברא דחזי הוית בשו"ת תשובת חן (שצוצין סימן ט) שנשאל בדומה לנידוננו, אם כיון רק פירוש מילות פסוק ראשון של שמע, ולא כיון לשם מצוה, האם יצא יד"ח, ויישב את הסתירה ברמב"ם על פי הכס"מ הנ"ל (בהלכות שופר פ"ב ה"ד), מדברי הר"ן, דשאני כפאוהו ואכל מצה שנהנה מהמצה באכילה, משא"כ שמע שופר, ולא כיון, לא יצא. אלא שאנו הוצאנו מכך, שבנידו"ד לא יצא ידי חובה, ואיהו למד מכאן להיפך, משום שביאר את הטעם שנהנה מהאכילה, שכל שתכלית המצוה מתקיימת, לא בעינן כוונה לשם מצוה. והגדיר זאת שכל מצוה שתכליתה היא עצם עשייתה, לא יוצא ללא כוונה לשם מצוה, כיון שעשיה כזו, וליבו בל עימו, אין נחשב כלום [כגון נטילת לולב]. משא"כ במצוות שתכליתן היא התוצאה, כגון צדקה, שפיר יוצא ללא כוונה, כי התקיימה התכלית [לא הבנתי את הגדרתו, שא"כ למה בכפאוהו מצה יצא, ולחילוקו בזה המצוה היא עשייה.] ולכן כתב שבק"ש שהתכלית היא המלכת ה', שפיר יוצא אף שלא כיון לשם מצוה, כי התכלית התקיימה "ואם שם לבו למה שאמר, כבר קיים המצוה בשלמות, ונתקיים התכלית הנרצה בהמצוה", אע"פ שלא כיון לשם מצוה". עכת"ד. אולם לכאורה יש ללמוד אחרת, ולהשיבו כאמור. [מה גם, דאיהו גופיה למעשה לא סמך

על כך, היות ומספקא ליה הפירוש בדעת הרמב"ם, שיש גם דרך אחרת לפרשו, כדנקיט בו הלח"מ (הלכות שופר פ"ב ה"ד) שלמד ברמב"ם כדעת הרמב"ן במלחמות (ר"ה סוף פ"ג) שבק"ש א"צ כוונה למילים, רק כוונה לשם מצוה. ושהמאירי (ברכות רפ"ב) מסופק בשני צדדים אלו בדעת הרמב"ם. ולכן כתב, שלכתחילה יש להחמיר דבעינן תרוויהו, הן כוונה למצוה, והן פירוש המילים, לחוש לשתי השיטות, לדעת הרשב"א ודעימיה, דכוונה היינו פירוש המילים, דהיינו לקבל עליו עול מלכות שמים, ולדעת הרמב"ן דבענין כוונה לשם מצוה. ולענין בדיעבד פסק כהרשב"א, שכן פסק בשו"ע, ולכן אם לא קיבל עליו עול מלכות שמים לא יצא. ומאידך אם קיבל עליו מלכות שמים, ולא כיון לצאת יד"ח המצוה, יש ס"ס להקל, שמא א"צ כוונה כלל לשם מצוה, ואת"ל דצריך, שמא כרשב"א שהכוונה המחוייבת בפסוק ראשון היא פירוש המילים, וכיון שהתכלית היא לשים על הלב, על כן בזה די שעשה את התכלית, גם ללא כוונה למצוה, כמו שביאר לעיל באורך, שכל מצוה שמתקיימת תכליתה, א"צ כוונה לשם מצוה. אך סיים שלא מפני שאנו מדמים נעשה מעשה, ושלכן ישוב ויקרא ק"ש, אולם ללא ברכה. עכת"ד.]

אחרונים

ז. ועתה נביא מה שמצאנו שדיברו בכך האחרונים, הנה בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ג סימן ה) עמד בנידוננו האם חייבים לכוון קודם ק"ש, בנוסף ללשם מצות קריאת שמע, גם לשם מצות יחוד ה'. וכתב, שהיות ובספר המצוות הן שתי מצוות נפרדות, מצות יחוד ה' (מצוה ב) ומצות אמירת ק"ש (מצוה י), והכי הוא גם בחינוך (מצוות תיז,תכ), על כן מחוייבים בשתי כוונות נפרדות, לשם עשיית המצוות הנפרדות, ושכ"כ להדיא הבא"ח (ח"א וארא סעיף ו) וז"ל, קודם שיקרא קריאת שמע, יכוון לקיים מצות עשה שנצטוינו לקרא קריאת שמע, שתי פעמים ביום, כמו שכתוב, ודברת בם וכו' בשכבך ובקומך. גם יכוון לקיים מצות עשה ליחד את השם. עכ"ל. גם בקונ' מעשה רב (סעיף לז) כתב כן, ולכן, כן יש לעשות. ואולם בכדי להליץ טוב על מנהג העולם שלא מכוונים לכך, כתב, כיון דאומרים ענייני באהבה ולאהבה קודם ק"ש [היינו בברכות ק"ש] נכלל כ"ז. [ובפסקי תשובות שבסמוך, מביאו, שהיות ואומרים קודם ק"ש "וליחדך באהבה וכו'", לכן אם מכוין למה שאומר, יוצא במצות יחוד ה'. ע"כ. דהיינו בזה שמזכיר לפני ק"ש "וליחדך" הרי הזכיר את יחוד ה', ובזה יצא יד"ח מצות יחודו, אם כיון למילים. ולכאורה יש להשיב, דלא יהני הא, אף במכוין לפירוש המילים, ומשית ליבו שהמילה וליחדך, היא יחוד ה' שבק"ש, אלא אם הוא "חי" את מצות יחוד ה', שהרי פירוש המילים בברכת ק"ש שם אינו לעשות מצות יחודו, אלא שאנו מודים שם לה' שקרבנו אליו ואל

מצוותיו, ומהם, יחודו, יראתו, ואהבתו, וא"כ אינו מכוון לצאת עתה במצוות אלו, אלא שמספר שנצטווינו בהם. אלא שאם הוא חי מצוה זו, ממילא סתם כוונתו היא לצאת ביחודו שבסמוך ממש באמירת ק"ש. ברם אם כן אדם זה בלאו הכי יצא במצות יחודו, בעת אמירת המילים ה' אחד, וכאמור.] עכת"ד. ולאור האמור יש להשיב, שאין כוונה זו מעכבת את מצוות מציאות האל ואחדותו, שהן מצוות שונות מקריאת שמע. ונראה על כן, שגם דברי הבא"ח המה כדי להרויח עוד מצות עשה, ולא תנאי במצות ק"ש, שאין חיוב מצות יחוד ה' בקריאת שמע. ויתכן שגם הרב קנין תורה מודה לכך, אלא שהיות והן נלמדות מדכתיב שמע ישראל וגו', ס"ל שכאן הוא מקום עשיית מצוות אלו לכתחילה, ועל כן פשיט"ל שיש לכוון אליהן עתה, שעתה הוא זמן עשייתן, שאילולי כן מתי יקיימן.

גם בספר פסקי תשובות (סי' ס אות ח) אף שכתב שצריך קודם ק"ש לכוין לצאת ידי חובת מצות עשה דק"ש, ומצות יחוד ה', וקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, מ"מ בדיעבד כל שכיון שרוצה לקיים מצות דקריאת שמע סגי. וביאר שיחתו שפסקו לכתחילה, נשען על כך שהיות ומצות ק"ש ויחוד ה' הן ב' חיובים שונים, כדאיתא ברמב"ם בספר המצוות (מצוה ב ומצוה י) ובחינוך (מצוה תיז ומצוה תכ) על כן בעינן תרי כוונות. ופסקו לענין בדיעבד, הוא משום שכן העלה בשו"ת קנין תורה הנ"ל. ועוד סמך על המ"ב (ס"ק י) שנשען על הח"א, שבשעת הדחק אם לא כיון כלל יצא, כיון שמוכח שכוונתו לצאת ידי חובה. ועוד הפנה לרב ערוה"ש (סי' סעיף ח, יובא בסמוך). עכת"ד. ויש להשיבו כמבואר, שכלל אין חיוב מצות יחוד ה' בקריאת שמע, לפי שהן שתי מצוות שונות בתכלית. וההשענות על המ"ב, שגם אם לא כיון לשם מצוה יצא בדיעבד, נראה שגם המ"ב יודה ברובא דאינשי שהקורא קריאת שמע לא מוכח שכוונתו לצאת ביחוד השם, היות והיא מצוה צדדית למצות קריאת שמע, וכמו שהמ"ב גופיה כתב שהבא להתפלל בבית הכנסת לא יוצא בסתמא בשמיעת תקיעת שופר, אלא שיש אנשי הלכה שסתמם הוא גם ליחוד ה', והדבר תלוי בדעות, וכאמור ודננו בכל זה לעיל (סעיף ב) בארוכה, קחנו משם.

בדיעבד

ח. בדיעבד בקרא ק"ש סתם ללא כוונה לשם מצוות מציאות ויחוד השם, כשסתם קריאתו אינה לשם מציאות ויחוד ה' [כי באדם ש"חי" את מצוות מציאות ויחוד ה', כאמור, בזה גם אנו מודים דשפיר עלה בידו מצות יחוד ה'] יש כאן ס"ס להקל שעלו בידו גם מצוות מציאותו ויחודו, שמא הלכה כמ"ד מצוות א"צ כוונה, ושמא הלכה כרבנו

אברהם בן הרמב"ם ודעימיה, שכל שפועל עשיית מצוה, גם למ"ד מצוות צריכות כוונה יצא, אף שלא כיון למצוה, היות והמצוה נעשית, ולפי"ז כאן שפעל מחשבה לייחד את ה', כי חובה להבין את פירוש המילות, יצא. ברם נראה שאי אפשר לסמוך על כך, היות ושני הספיקות יחדיו הם נגד מרן, שפסק שבק"ש צריך כוונה לשם מצוה. ושאר הדעות הנזכרים לעיל שכתבו להקל בנידו"ד או בדומה, דחינו, או שהם לא דיברו כבנידו"ד [היינו חידושי הח"א, המ"ב (הנ"ל), וכן חידוש הערוך השלחן (דלהלן סעיף הבא), לא שייכים הכא.] או שהשבנו עליהם וכאמור.

כוונה כללית לשם כל המצוות שבק"ש

ה. נכון לכוון קודם קריאת שמע, שבדעתו לצאת ידי כל המצוות הכלולות בפרשיותיה, ואף שבשעת כוונה זו לא עלו בדעתו פרטי המצוות, אם כשקורא את קריאת שמע מבין את פירוש המילים, ירוויח את שאר המצוות שבקריאת שמע [בתנאי שיש לו את הידיעה הבסיסית שבקריאת שמע ישנן מצוות אלו.]

על פי הנזכר לעיל שלהידור מצוה יש מעלה לחשוב בפירוש, לשם מצוה. על כן מה טוב ונעים, שיעצור מעט קודם אמירת קריאת שמע ויכוון בפירוש שבכוונתו לקיים מצוות עשה של קריאת שמע, מציאות השם, יחוד השם, וזכירת יציאת מצרים.

לשם מצוה, או לשם מצוה פלונית

א. בספר ערוך השלחן (סי' ס סעיף ח) חידש בזה"ל, לפי מה שקיי"ל מצוות צריכות כוונה, יש להיזהר בכל מצוה לכוין לשם מצוה. ואין צריך לכוין לשם מצוה זו, אלא סתם לשם מצוה. והוכיח דבריו מרש"י (ברכות יג ע"א ד"ה ש"מ) שכתב מצות צריכות כונה, שיהא מתכוין לשם מצוה, ע"ש. ע"כ. וכוונתו כגון קודם ק"ש, לא צריך לחשוב לשם מצות "קריאת שמע", אלא די שעולה במחשבתו לשם מצוה. וממילא לדעתו בנידוננו, שיש כמה מצוות בק"ש, שהן, ק"ש, המלכתו, ויחודו, א"צ לחשוב הנני בא לקיים גם מצות קריאת שמע, וגם מצות המלכת ה', וגם מצות יחודו, אלא מספיק שחושב הנני בא לקיים את כל המצוות שכאן. דהיינו יש את חידוש החיי אדם (כלל סח ס"ט) שנידון לעיל (סימן ג ס"ב באורך), שכלל לא צריך שיעלו במחשבתו המילים "לשם מצוה", רק לדעת שעושה מצוה, אך מכל מקום העושה יודע איזו מצוה עושה. כגון המניח תפילין בסתם ללא כוונה לשם מצוה, עצם הנחתו היא לצורך מצות תפילין, שאחרת למה הוא מניחם, על כן יודע שעושה מצוה וגם יודע איזו מצוה מקיים, היא מצות תפילין. ואילו הערוך השלחן חידש, שצריך מחשבה פעילה של "לשם מצוה", אך אין צורך לפרט במחשבתו את שם המצוה, רק שידע שעתה מקיים מצוה. ומסברא נראה כוותיה וכאשר

כתבנו גם אנו לעיל (סוף סעיף ג אות יד) מסברא לגבי חוזר בתשובה טרי, או עם הארץ גמור, דשפיר יצא ידי חובה כשכוונתו לשם המצוות שכאן, שכן עולה בהבנת מהות הדין של מצוות צריכות כוונה מחידוש הח"א ודעימיה הנ"ל, שאין פירוש הדין מצוות צריכות כוונה כפשוטו ממש, שצריך לחשוב בדעתו לשם מצוה, אלא העיקר שיעשה את המצוה לשם עשייתה. ומינה נילף דה"ה גם שא"צ את ידיעת סוג המצוה שעושה, ודי שיעשה כדי לעשות רצון השם. וכשם שפשוט שגם אם עושה המצוה לא יודע אם זו מצוה מן התורה או מדרבנן, ומהיכן היא נלמדת וכדומה, ה"ה שאינו צריך לדעת איזו מצוה בידיוק הוא מקיים, רק לדעת שעושה הוא את ציווי השם. [ואף שעל ראיית ערוך השלחן מלשון רש"י יש להשיב שאינו מוכרח כדי להוציא מכך דין, דשפיר אפשר לבאר ברש"י שכוונתו לשם המצוה שעושה אותה ויודעה, שעל זה קאי, וראייתו מלשון רש"י, דומה לאם היה מוכיח מלשון הגמ' שאמרה, מצוות צריכות כוונה, הרי שכתבה הגמ' את המילה "מצוות", ולא איזו מצוה, שפשוט שאין ראיה מכך, ה"ה מלשון רש"י אין הכרח. ובפרט שברש"י כתוב "מצות" ולא מצוה, הרי שמתחזקת דחיה זו. מכל מקום כן נראה כוותיה, וכאמור.]

וכן ניתן להוכיח כוותיה דהערוך השלחן, מסיעת הפוסקים הנזכרים לעיל (סימן ג סעיף ב אות ה) שכתבו שאף אם לא כיון לשם מצוה כלל, אלא שמעשיו מוכיחים שכוונתו לשם מצוה, שפיר יצא, אף למ"ד מצוות צריכות כוונה, ולדידהו ק"ו דיצא כדברי הערוך השלחן, שדבריו אמורים במי שכן כיון לשם מצוה, רק לא פירט במחשבתו, את שם המצוה.

וכן פסק כוותיה דהערוך השלחן בשו"ת באר שרים (ח"ה סי' עג), ואף שכתב שהמ"ב (סימן ס ס"ק י) חולק על ערוך השלחן, וכוונתו כנראה מלשון המ"ב "לכוין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת **המצוה** ", שלשון זו מורה שצריך לכוון למצוה שעושה, ולא סתם לשם מצוה [וראה בסמוך.] מ"מ הרב באר שרים, פסק כוותיה דהערוך השלחן [כנראה היות והערוך השלחן הביא ראיה לדבריו מלשון רש"י, והמ"ב בפשטות לא נחית להכי].

ב. ברם בספר פסקי תשובות (הנ"ל סי' ס אות 30) הביא את הערוך השלחן ותמה עליו, שדבריו קשיי הבנה, דאם המצוה לפניו ומקיימה לשם מצוה, בעל כרחך מכוין לשם מצוה זו? וגם עצם חידושו הוא נגד סתימת השו"ע וכל הפוסקים והמ"ב בכללם, שבשו"ע כתב, "לכוין לצאת בעשיית **אותה** מצוה", ובמ"ב (סי' ס סס"ק י) "לכוין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת **המצוה** ", וזה מורה שלא כדבריו. ונשאר בצ"ע. עכת"ד. הנה לגבי אי הבנתו במה דברים אמורים, פירושם כגון שקודם קריאת שמע יכוון לשם המצוות

הכלולות בה, ללא זכירת פרטי המצוות. וגם לגבי מצות קריאת שמע לבדה, שפיר שייך שקודם קריאת שמע עולה בדעתו שהוא בא לקיים מצוה, אך בעצלות המחשבה נעצר כאן, ולא חשב שזו מצות קריאת שמע. ולגבי שאלתו השניה מלשון השו"ע והמ"ב, בפשטות יענה הערוך השלחן, שהם לא אמרו את דבריהם כדי לדייקם דיוק זה, ולא נחתי כולי האי לכך, אלא כוונתם לצורך הענין, שהמכוון יכון לשם מצוה, ואה"נ גם הם יודו לעצם חידושו, שהוא מילתא דמסתברא. [שהרי המ"ב שם כתב שאפילו שלא חשב כלל לשם מצוה, כיון שמעשיו מוכיחים שכוונתו למצוה, שפיר דמי. ק"ו שיודה המ"ב לחידוש ערוך השלחן, שמדבר במי שכן כיון להדיא לשם מצוה, ורק לא חשב לשם איזו מצוה. ועל כן פשוט שלשון המשנה ברורה הוא לאו בדוקא לדייק כהנ"ל, אלא חפץ להשמיע את עיקר הדין, וכשם שגם הרב ערוה"ש יכל לכתוב לשון כזו בהלכותיו. זאת ועוד ראה בביה"ל (סי' תקפח) ביישובו על דרך אפשר, שמבואר בו שא"צ כוונה לשם מצוה פלונית.]

אחר זמן חזי הוית בשו"ת מעט מים (סי' צה ד"ה אחר) שמבואר שהיה פשוט לו, שכוונה לשם מצוה חייבת להיות לשם מצוה פלונית שציוני ה', ולכן היה ברור לו שהחשיבה לשם מצוה היא הרהור בד"ת. ותמה על הרחיד"א בספרו טוב עין (סי' חי אות לז) משם גדול אחד, שמבואר בו להיפך, שבמקום הטינופת בשעה"ד יוכל לנענע לולב, והלא מצוות צריכות כוונה, אלמא דשרי לכוון לשם מצוה. ובתירוץ השני כתב לבארו שלמד שדי בכוונה "לשם מצוה", וא"צ בעת הכוונה לפרט במחשבתו "לשם מצוה פלונית שציוני השם", אך איהו לא ס"ל. ולענ"ד היה פשוט לי בחיד"א שם שזו כוונתו, שדי שמכוון לשם מצוה, ולכן שרי. ועוד ראה בשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' כט) לאורך התשובה, שגם לו היה מושכל ראשון, שכוונה לשם מצוה היא הרהור בד"ת, משום שצריך לכון לשם מצוה פלונית שציוני ה', כמו שהביא שם (אות ו) את המעט מים הנ"ל. [וכמש"כ שם (בריש אות ב), וזהו כל תוכן האות, וכן (אות ג) על כך בנויה דחייתו את הראיה מחלה. וכן (אמצע אות ג) שכתב, אבל לעשות מצוה במקום מטונף, יש לחוש פן שיחשוב בדיני המצוה, **ובכוונת המצוה** , והו"ל מהרהר בד"ת במקום המטונף דאסור. עכ"ל. ושם (אות ד) למד כן גם במ"ב (ביה"ל סי' תקפח ד"ה שמע) [ולענ"ד אדרבה מהביה"ל שם מבואר להיפך, שא"צ לשם מצוה פלונית, אלא לשם מצוה.] ועוד שם (אות ה) כתב וז"ל, משום שלא מצאה הקפידה מקום לנוח בעשיית מצוה במקום מטונף, אלא משום שמצות צריכות כוונה, וא"א לכוין במקום מטונף, דהו"ל מהרהר בד"ת במקומות המטונפים. עכ"ל.] ברם יש להשיב כאמור. ובשו"ת חלקת יואב (או"ח סימן לג ד"ה

והנה יש לחקור) הוכיח מתוס' ועוד, שמי שכיון לקיים מצוה דרבנן, ובאמת היא מצוה דאורייתא, עולה לו הכוונה לשם מצוה, ע"ש. ולדרכו ה"ה שא"צ לכוון למצוה פלונית, אלא די כוונה למצוה.

ועל כן יוצא שאם קודם שקורא ק"ש חושב, הנני בא לקיים את כל המצוות הכלולות כאן, שפיר דמי, ויעלו בידיו כל המצוות המופיעות בקריאת שמע. כמובן בתנאי שבשעת קריאת המצוות יבין את פירוש המילים, כגון באומרו אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים יבין את המילים, ובזה תעלה בידו מצות זכירת יציאת מצרים. ברם חידושו של הערוך השלחן, לא יועיל למי שקורא ק"ש סתם ללא כוונה לשם מצות יחודו, כיון שלא כיון לשם מצוה.

כוונה לשם מצות ולא תתורו וגו' ואחרי עיניכם

ו. אע"פ שיש מי שכתב לכוון קודם אמירת פסוק ראשון לשם מצות ולא תתורו וגו' ואחרי עיניכם, הנקראת בהמשך קריאת שמע, זה אינו, לפי שלהלכה מצות "אחרי עיניכם" היא איסור הסתכלות בעריות, ובזה כמובן לא שייכת כוונה לשם מצוה קודם קריאת פסוק זה, שעל ידי כוונה זו, עם קריאת הפסוק, לא מקיים את המצוה [דומה הדבר למי שיכוון לשם מצות ישיבה בסוכה ולא יושב בה, שלא עושה בכוונה זו דבר.]

לשם מצות ולא תתורו אחרי לבבכם

מצות ולא תתורו "אחרי לבבכם" להלכה היא שלא להסתקרן בדברי האפיקורסים והמינים ובתורותם, ושאם באה אליו מחשבת מינות ידחאה. וחידש החינוך שכל המתחזק במחשבת אמונה, יקבל שכר על מצות ולא תתורו אחרי לבבכם. על כן נכון ויפה קודם קוראו פסוק זה, להתחזק במחשבת אמונה, כדי לקיים מצוה זו בעת קריאתה, ודבר בעיתו מה טוב. אך כמובן להאמור לא די שיכוון לשם מצוה, ואף לא די שבשעה שקורא את הפסוק ולא תתורו אחרי לבבכם שיבין את המילים שהוראת התורה היא להרחיק מחשבות כפירה, אלא כדי לקיים את המצוה, עליו לחשוב בפועל בה בשעה מחשבת חיזוק באמונה, כגון שיחשוב השם הוא האלהים, וכדומה, ובזה יקיים מצוה זו. [אע"פ שרבים נמשכו אחרי החינוך הנזכר בשש מצוות תמידיות, שכתב במצוה השישית התמידית שהיא הן על הציווי אחרי לבבכם, שכאמור הוא ציווי על הרחקת מחשבות כפירה, והן על הציווי אחרי עיניכם, שלומד שהיא מצוה שלא לרדוף אחר תאוות העולם. ברם אף שנוקטים כמותו להלכה לענין אחרי לבבכם, לא כן לענין אחרי עיניכם, לפי שרוב הראשונים נוקטים שהוא ציווי על שמירת העינים. ומה שבעל החינוך כללן במצוה אחת, הן במנין מצוותיו, הן בשש מצוות התמידיות שהחשיבם

מצוה אחת, היא המצוה התמידית השישית. היינו לשיטתו ששתיהן הן לאו להמנע ממחשבות המקלקלות, מחשבות מינות וכפירה, ומחשבות רדיפת התאוות, על כן סובר שהן לאו אחד.]

לשם מצות אחרי לבבכם ואחרי עיניכם

א. בספר פסקי תשובות (סוף סימן ס) כתב, ובספרים כתבו שמהנכון קודם ק"ש, לכוין על כל המצוות הקשורים בה, דהיינו שש מצוות תמידיות וכו', ושלא לתור אחר מחשבת הלב וראיית העינים. ומקורו הערה מספר שולחן הטהור (סי' ס סעיף א) וטהרת הקודש (מאמר תיקון היסוד פי"א) וחלקת יהושע (מאמר ו אות ח). ע"כ. הנה ס"ל דקודם אמירת פסוק ראשון דק"ש, נכון שיכוון גם לשם מצות ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ולכאורה קשה עד מאוד לפי שמצוה זו לא שייכת בעת אמירת ק"ש, שבוודאי אין כוונתו לפי דעת רוב הראשונים שואחרי עיניכם הוא לאו על שמירת העינים (נאספו בשו"ע המדות חלק אהבת הבריות עמ' רעב והלאה), שאין קשר להכא כלל, אלא כוונתו לדעת הרמב"ם (ע"ז פ"ב ה"ג, ול"ת מז) והחינוך (מצוה שפז) [והרי החינוך הוא מקור המושג שש מצוות תמידיות] ודעימייהו, שואחרי עיניכם הוא לאו על ההמנעות מרדיפת תאוות העולם, ואחרי לבבכם הוא לאו שלא להסתקרן בדרכי המינות והאפיקורסות ושיסירם ממחשבתו. וא"כ גם לדעתם מה שייך לכוון קודם פסוק ראשון של ק"ש לשם מצוה זו, והרי ללא עשיית המצוה בפועל, דהיינו שיסיר מליבו תאוות העולם, וידחה מחשבות אפיקורסות ומינות, לא מקיים שום מצוה. וכשם שהמכוון לשם מצות סוכה ללא ישיבה בסוכה לא עשה דבר, כן הוא הכא, וא"כ מה מועילה, ומהי התכלית בכוונה זו.

איך שייך מצוה תמידית בל"ת

ב. ובבואנו הלום אעיקרא דדינא צריך בירור בעצם מצוה זו, שהרי החינוך (בהקדמתו) כתב שהיא מצוה תמידית, ואיהו גופיה החינוך (מצוה שפז) כתב בביאור לאו זה וז"ל, אם יעלה על לבו לחשוב באותן דעות הרעים, יקצר מחשבו בהם וכו'. ע"כ. הרי שקיומה הוא כשבאה לו מחשבת איסור ודוחה אותה, וכן סיים שם שהעובר על זה ויחד מחשבות בענייניים אלו וכו'. וא"כ צריך ביאור כיצד שייך לקיים מצוה זו בכל עת, ופשוט שאין מחשבות כפירה בכל עת בליבו כדי שיסירם בכל עת.

יישובי האחרונים

וחזי הוית להרב ערוך השלחן (סימן א סעיף יד) שהתקשה באמור, ולכן בכותבו את שש המצוות התמידיות, הוסיף ביאור וז"ל, ששה מצות חיובן תמידי וכו', והששית, שלא לתור אחר הלב ואחר העינים, כדכתיב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וגו',

ואחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו זנות. עכ"ל [החינוך]. והכוונה, לבלי להעלות על הדעת מחשבת מינות, ואם מעצמו יעלה על הלב, יסיחנה מדעתו ויתחזק בתורה ויראת ה', וירחיק עיניו מעניני זנות, ואם במקרה יעלה על עיניו יסיח דעת ויתחזק וכו'. עכ"ל. הרי שהוקשה לו, מה שייך מצווה תמידית בולא תתורו, ושולל את האפשרות שהאדם יעלה מחשבת כפירה וידחה אותה "לבלי להעלות על הדעת מחשבת מינות", שכן לא יתכן שהחפץ לקיים מצוה זו, יתחיל לייצר מחשבת מינות, ומיד ידחה אותה, שבוודאי אין לו לייצר מחשבה כזו, לגרות את עצמו ואז ידחאה. ועל כן מבאר שכוונת המצוה היא, שאם מעצמו עולה מחשבה כזו, ידחאה. וא"כ קשה כיצד שייך לקיים מצוה זו בכל עת, ועל כך מיישב, שהיות ובכל עת יכול להכשל בהם, ממילא בכל עת יכול לקיימן, אף שבפועל לא שייך לקיימם בכל עת. עכ"ד. ברם אם כן הוא, למה בחר החינוך רק שש מצוות תמידיות, והלא הרבה מן הל"ת הם כן, כגון כל מאכלות אסורות, עבודות הקרקע האסורות כל השנה, לא תנאף לא תחמוד, לא תתאוה וכו' וכו' שכולם "בכל עת יכול להכשל בהם, אף שבפועל לא מקיימם בכל עת".

וחזי הוית בירחון קול התורה (חלק נא עמ' רצו) מאמרו של הרה"ג ישראל מאיר דוב גומבו שליט"א שגם הוא התקשה באמור, כיצד מקיים מצות תמידית בל"ת. וכתב, שכנראה מהאי טעמא החרדים השמיט מן הששש מצוות את הל"ת, והוסיף שני עשה מדיליה. ושוב כתב ליישב על דרך אולי י"ל בדוחק, שמי שלא זיכך לבבו תמיד, נכנסים אל לבבו מחשבות כפירה ותאוות, ולכן מצוות אלו תמידיות אצלו. עכת"ד. [ולדבריו יוצא שאכן לא שייך לקיים מצוות ל"ת אלו, רק בעת דחיית מחשבות אסורות, ובלאו הכי לא. ועצם התירוץ קשה, כי גם אדם שהינו "בהמה", לא בכל עת עולות לו מחשבות כפירה ומחשבות תאוה. ועוד יקשה כדהקשה איהו גופיה, דלדבריו החינוך דיבר רק לאנשים שאינם צדיקים, ופשט דברי החינוך הם לכל העולם.]

עוד יישב על דרך אפשר, דל"ת התלוי במחשבה, כיון שהאפשרות להכשל בו קרובה, ובנקל יכול לבא אליה, בשונה מל"ת התלויים במעשה, שאינם כה בנקל לעבור עליהן. לכן במצוות אלו, בכל פעם שמקבל על עצמו להיזהר בהן, נחשב כמקיימן. עכת"ד. כלומר, בכל עת שמקבל על עצמו שה' הוא האלהים אין אל אחר, ושברצונו רק לעובדו, ולסור מעל תאוות העולם, בכל מחשבה שכזו מקיים מצוות לא תעשה אלו, ולכן מצוות אלו תמידיות ובכל עת אפשר לקיימן. ולפי"ז מש"כ החינוך על ל"ת שלא לתור אחר מחשבת הלב והעינים, ועובר על זה תמיד בכל עת עסקו. ע"כ. לא בא לבאר כיצד מקיים את מצוה זו תמיד, אלא רק להראות את חומרתה, שדרך מחשבה גרידא עובר עליה, ולא

ביאר כאן כיצד מקיימה תמיד. וכוונתו בהקדמת ספרו שזו מצוה תמידית, שבכל עת שמתחזק בשלילת מחשבות התאוה והכפירה, מקיים את מצות הל"ת, וזה ניתן לחשוב בכל עת, ולהרוויח מצות ל"ת בכל עת. ואע"פ שקיום ל"ת אינו בהתחזקות במחשבה שלא לעבור עליה, אלא בעת נסיון שדוחה אותה מעליו, שהמתחזק במחשבה שלא לאכול חזיר, בודאי שלא מקיים ל"ת, רק בעת שפורש מאכילת חזיר, ראה כאן בהערה כדאיתא בקדושין (לט ע"ב) גבי ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, ומפרש לה, כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנא. ופירש רש"י וז"ל, ההוא ישב ולא עבר עבירה דקאמר נוטל עליה שכר, בעבירה שבא לידו, וכפה יצרו, ולא עבר, אין מצוה יתירה מזו. עכ"ל. והכי הוא בלשון מתני' (סוף מכות דף כג ע"ב) גבי שכר על אי אכילת דם, גזל, ועריות "הפורש מהן", וכן ברש"י שם (ד"ה לזכות את ישראל, כתב שפורשין מהן). והכי הוא בפירוש המשניות להרמב"ם (שם) וגם המאירי בחדושיו (שם) הביאו בשתיקה. וכ"כ העיקרים (מאמר ג פרק כז) וז"ל, שהאדם היושב ובטל, בלי ספק אי אפשר שיקנה בזה שום שלמות. אבל אם בא לידו דבר עבירה, ונמנע ולא עשאה, מפני יראת השם, הנה הוא זוכה בזה לחיי העולם הבא, כאילו עשה מצוה. ומזה הצד יתנו כל מצות לא תעשה שבתורה שלמות בנפש. כי מי שישב ולא אכל בשר חזיר, לפי שהיה לו מה יאכל, או שהיתה נפשו קצה בו, איננו ראוי לקבל שכר בזה. אבל אם היה מתאוה לאכול בשר חזיר, או שלא היה לו מה יאכל, ונזדמן לפניו בשר חזיר, ונמנע מלאכלו מפני יראת השם, ולהשלים מצותו שצוה שלא לאכלו, אף על פי שהיה רעב ותאב אליו, הרי זה ודאי ראוי לקבול שכר. עכ"ל. , לכך הוצרך החינוך לחדש, דשאני מצוות ל"ת דידן, שהן תלויות במחשבה גרידא, לכן בהן הוי ל"ת בכל עת.

יישוב החינוך

ג. ואשר נלע"ד בביאור דברי החינוך [ותחילה נכתוב את התירוץ, ואח"כ נוכיחו בעז"ה], שהחינוך סובר שמקיים מצות ל"ת דולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם בחיזוק החשיבה ההפוך, והיות ול"ת זה תלוי במחשבה, לכן אפשר לקיימו תמיד. כגון החושב להתרחק מתאוות העולם, בעצם חשיבה זו מקיים מצות ולא תתורו אחרי עיניכם, וכן החושב מחשבות חיזוק האמונה, בעצם חשיבה זו מקיים אחרי לבבכם. ושונה ל"ת זה משאר ל"ת שרק אותו מנה החינוך במצוה תמידית, לפי של"ת דולא תתורו תלוי במחשבה, וממילא האדם יכול בכל עת לעורר את מחשבתו בזה, ולקיים את המצוה. משא"כ שאר לא תעשה, היות ותלויים הם במציאות ובפרטים טכניים, בלעדיהם לא

יכול לקיימן, כגון כשאין לפניו מאכלות אסורות, לא יכול לקיים מצוותן, לכן אינן מצוות תמידיות.

מצוות תמידיות קיומיות ולא חיוביות

ועתה נבוא להוכיח כן, ותחילה נקדים שכבר עמדנו לעיל (סימן ב סעיף א אות ג בהערה) על הבנת דברי החינוך באומרו שהן שש מצוות תמידיות, שאין כוונתו שהן שש מצוות חיוביות תמידיות, אלא שהמקיימם עושה מצוה, והיות והן תלויות במחשבה, ומחשבות האדם תמיד עימו, על כן הן מצוות ששייך לקיימן בכל עת. ובקצרה נזכיר מנין הוצאנו כן, והלא בכמה דוכתי כתב החינוך להיפך שהן מצוות חיוביות, וזה מורה שלא כפירושנו, שהנה כתב החינוך (בריש ספרו בהערת המחבר), שיש מצוות שאינם נוהגות בזמן הזה, ויש שכן, ואף הם, יש שחיובם מגיע על ידי סיבה, ופעמים שלעולם לא תבא הסיבה, ויש מצוות שכל ישראל חייבים בהם ללא שיתחדש בהן סיבה, אך חיובן תלוי בזמנים. והוסיף וז"ל, חוץ משמה מצוות מהן שחיובן תמידי, לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו, ואלו הן, א, להאמין בשם. ב, שלא להאמין זולתו. ג, לייחדו. ד, לאהבה אותו. ה, ליראה אותו. ו, שלא לתור אחר מחשבת הלב וראיית העינים. סימנם שש ערי מקלט תהיינה לכם. וכך בסוף מצות האמונה במציאות ה' (מצוה כה) כתב, וזאת מן המצוות שאין להם זמן ידוע, שכל ימי האדם חייב להיות במחשבה זו. עכ"ל. ברם צריך ביאור, שלא יתכן שכוונתו מצוה חיובית של מחשבה פעילה בכל עת, שלא יתכן חיוב כזה, וא"כ מה כוונתו שהמצוה בכל עת? ואי תימא שבכל עת שייך שתעלה אל ליבו מחשבת כפירה, ועל כן בכל עת יש חיוב הל"ת, הרי כן הוא גם בעוד הרבה מצוות ל"ת, כגון מאכלות אסורות, בכל עת שייך שיתאוה להן, ולהן לא קרא מצוות תמידיות? גם בסוף מצות יחוד ה' (מצוה תיז) כתב וז"ל, וזאת אחת מן המצוות שאמרנו בתחלת הספר שהאדם חייב בהן בהתמדה, כלומר שלא יפסק חיובן מעליו לעולם, ואפילו רגע קטן. עכ"ל. [וקשה כהנ"ל?] וכן בסוף מצות אהבת השם (מצוה תיח) כתב, וזאת מן המצות התמידיות על האדם ומוטלות עליו לעולם. [וקשה כנ"ל]. והנה אור חדש האיר החינוך את כוונתו במצוות התמידיות במצות יראה ה' (מצוה תלב) שכתב וז"ל, וזאת אחת מן המצות התמידיות על האדם, שלא יפסק חיובן מעל האדם לעולם, אפילו רגע אחד. ומי שבא עבירה לידו, חייב להעיר רוחו, ולתת אל לבו באותו הפרק, שהשם ברוך הוא משגיח בכל מעשה בני אדם, וישיב להם נקם, כפי רוע המעשה. ועובר על זה, ולא שת לבו בכך באותן שעות [שהתעורר לעבירה, הנ"ל], ביטל עשה זה, שזו היא שעת קיום עשה זה בכיוון. ואולם כל ימי האדם וכל עתותיו בכלל המצוה, לעמוד זריז

ונזכר עליה. עכ"ל. הרי שכאן פירש שיחתו, ומכאן נלמד על שאר דוכתי הנ"ל, שאומרו שאלו המצוות חיוביות, כוונתו כמו שפירש כאן, שבשעה שקרוב לעבירה, אז חייב לעורר מחשבה פעילה של היראה, ובשאר זמנים אין חיוב להפעיל מחשבה זו. אולם אם חושב ביראת השם, בכל מחשבה, עושה מצוה. והחידוש במצוות אלו, שהיות והן תלויות במחשבה, בכל עת יכול לעורר את מחשבתו להתחזק באמונה ולקיים את מצוות אלו, על כן הן שש ערי מקלט לאיש היהודי, שיכול בכל עת לרוץ אל הרי מקלט אלו, ולהתייחד עם קונו בעשייתן בכל מקום ובכל זמן, גם אם אין עמו שום חפץ מצוה. וה"ה בשאר המצוות הנ"ל, חיוב מחשבת האמונה, יחודו ואהבתו, הם בשעה שהאדם עומד מול מחשבות או מעשים הסותרים אותם, ובלא כן אמנם אין חיוב, אולם אם חושב, מקיים מצות עשה.

עוד כתב החינוך במצות ולא תתורו (מצוה שפז) בסיום המצוה, כל מי שהוא הולך בדרך זה, עובר על לאו זה תמיד, בכל עת עסקו במה שאמרנו. עכ"ל. ואמנם פשט דבריו שקיום המצוה רק בעת נסיון, וכן הוא פשט דברי הרמב"ם (ע"ז פ"ב הלכות ב,ג) שביאר שאיסור ולא תתורו אחרי לבבכם הוא מי שמסתקרן לדעת את דרכי העבודה זרה, ללא סיבה, רק לסקרנותו. וה"ה לגבי כל מחשבת מינות או דעות שעוקרות את התורה, שמסתקרן לשמוע מה אומרים הכופרים והמינים, ומהו הלך מחשבתם, בזה עובר על איסור ולא תתורו. ונראה שלומד כן מפשט הפסוק ולא תתורו, לפי שהמילה לתור פירושה לחפש, א"כ הפסוק אוסר לחפש במחשבות המינות, ולחפש תאוות עינים, וה"ה כל תאוות העולם, אסור לחפשם, רק שבתאוות, אסר מסברא רק את הרודף אחריהם, ואילו במינות, בפשטות אסר גם חשיבה חד פעמית.

ולהאמור יבואו הדברים יחדיו, שסובר החינוך, שלעבור על הל"ת הוא רק בשעת התמודדות, שאז מחוייב להפעיל מחשבה הסותרת, אך לקיים את המצוה אפשר בכל עת. וכשם שבל"ת של שלא להאמין זולתו (מצוה כו) ההתחזקות במצות האמונה בהשם, על ידי חשיבה הסותרת את ההאמנה בזולתו, כגון שומע קולות וברקים, מתחזק באמונה שה' הוא השולט על כוחות נוראים אלו, ולא שיש להם כח עצמי, ח"ו. רואה את השמש וצבא השמים וחושב כן, עד שאפילו רואה את השולחן וחושב שחיותו השלחן היא מאיתו יתברך, וכדומה, כל זה חיזוק האמונה באל יתברך, וסתירת הטענה שיש כח אחר ח"ו. ומחשבות אלו ניתן לחושבם בכל עת ובכל שעה, ובהם מקיים מצוות עשה. וכן הוא אף בולא תתורו אחרי לבבכם, ההתחזקות במחשבה ביסודי הדת, היא סתירת הכפירה,

וממילא המתחזק במחשבות אמונה, מקיים מצות ל"ת של ולא תתורו אחרי לבבכם. וכן מבואר שלמד הגאון מקאמרנא בשלחן הטהור (סי' ס סעיף א) שיובא בסמוך ראה שם. ברם דברינו הם נגד החיי אדם (פ"א אות ב) והביאור הלכה (סימן א ד"ה הוא כלל גדול) בשם החינוך, וז"ל, שש מצות חיובן תמידי, לא יפסקו מעל האדם אפילו רגע אחד כל ימיו, וכל זמן וכל רגע שיחשוב בהן, קיים מ"ע, ואין קץ למתן שכר המצות, ואלו הן וכו'. עכ"ל. הנה לנו, שהן מצוות חיוביות בכל עת. ברם לשונותם הם לשון החינוך גופיה (סוף מצוה תלב) ומשם העתיקוהו, וכיון שהכרחנו את פירושנו מהחינוך גופיה, שהרחיב שיחתו במקום אחר, מה שאמרנו בחינוך נימא אף בהו, שאין כוונתם למצוה חיובית, אלא למצוה קיומית השייכת בכל רגע.

כוונה לשם מצות ולא תתורו קודם ק"ש

ד. ומעתה נשוב אל נידוננו, אף לפי החינוך שאפשר לקיים מצות ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם בכל עת, מ"מ המזכיר בפיו את הפסוק ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ומכוון לקיים מצוה זו, לא די בכוונה למצוה בשביל לקיים את המצוה, אלא צריך להתחבר אל המילים בכוונתו, להתחזק במחשבות האמונה ובמחשבות הרחקת התאוות. ומעתה מה יעזור אם קודם ק"ש יכוון לקיים מצות עשה של ולא תתורו וכו', ממ"נ אם מכוון עתה בעת חשיבתו קודם ק"ש, במחשבות התחזקות באמונה, הרי שאז בעת חשיבתו קיים את המ"ע, ואין זה קשור לק"ש. ויתרה מכך אף בעת שיקרא את הפסוק, לא יקיים את המצוה. ואם בעת הקריאה יחשוב לקיים את המצוה, הרי שעתה מקיימה, גם ללא מחשבה לשם מצוה שחשב קודם ק"ש, וכדלעיל (סימן ג סעיף ב). ועל כן לא מובן על מה הדברים אמורים, לכוון קודם ק"ש לצאת יד"ח מצות ולא תתורו.

על כן אל המקור נכספה נפשי, והוא ספר שלחן הטהור קאמרנא (סי' ס סעיף א) והנה שם כתב בזה"ל, שיכון במצות ק"ש לששה מצוות הנוהגין בכל רגע, א, לידע שיש שם אלוה וכו', ה, לאהבה אותו וליראה אותו בפסו' השמרו לכם, ו, לקיים מצות לא תתורו, שלא לתור אחר מחשבות הלב וראיות העין, להיות כאין ממש בטל. עכ"ל. ומעתה פירש במצוה ה', שאת מצות אהבה ויראה יעשה בעת אומרו השמרו לכם וכו', וא"כ במצוה ו' כוונתו ג"כ על דרך זו, שבעת אומרו ולא תתורו יקיימה. ויתירה מכך מפורש בדבריו, שאין כוונתו לכוון סתם לשם מצוה קודם ק"ש, כאשר סברנו, אלא כוונתו שבעת אומרו פסוק זה, נכון וישר לקיים את מצות הפסוק, ובפועל לקיים את ולא תתורו, על ידי ביטול תאוותיו, ובלשונו "להיות כאין ממש בטל". מעתה סרה תמיהתנו אזלא לה. ודין גרמא לנו לתמוה לשון הפסקי תשובות הנזכר, שלצורך הקיצור ואסיפת כמה דברים

יחד כתב וז"ל, ובספרים כתבו, שמהנכון קודם ק"ש לכוין על כל המצוות הקשורים בה, דהיינו שש מצות תמידיות וכו'. עכ"ל. ובדברי השלחן הטהור זה אינו וכאמור, אלא לקיים בפועל את מצות ולא תתורו, ולא לכוון לשם מצוה. ושני הספרים הנוספים שציין שם, שהם טהרת הקודש (מאמר תיקון היסוד פי"א) וחלקת יהושע (מאמר ו אות ח) את"י. שוב השגתי ספר טהרת הקודש והוא לאדמו"ר בעל השומר אמונים, ושם מנה את המצות עשה שבק"ש, וכלל לא הזכיר את מצות ולא תתורו.

ה. ומ"מ עוד עולה מדברי הגאון מקאמרנא הנזכרים, שלמד בחינוך כהבנתנו, שקיום ולא תתורו הוא במחשבות התחזקות באמונה, ובמחשבות התחזקות ביטול התאוות, שכאמור בשלחן הטהור (סי' ס סעיף א) שם עסק בשש מצוות תמידיות "הנוהגין בכל רגע", וכתב במצוה ולא תתורו וז"ל, לקיים מצות לא תתורו, שלא לתור אחר מחשבות הלב וראיות העין, להיות כאין ממש בטל. עכ"ל. דהיינו שקיום מצות ולא תתורו היא כשעושה עצמו כאין ממש בטל, כלומר כשמסרס את תאוותיו, בזה מקיים ולא תתורו, ולא כשמכוון לשם מצות ולא תתורו וקורא את הפסוק, וזה כאמור.

מאידך גיסא הגאון רבי ירוחם פערלא זצ"ל למד ברמב"ם ובחינוך, שלא כדרכנו, שולא תתורו מקיים החושב לעשות איזו עבירה שתהיה, בזה עובר על לאו דולא תתורו. שהנה בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (לאוין א) כתב וז"ל, מ"מ מבואר דלדעת הרמב"ם וסמ"ג וחינוך, גם למחשבת ע"ז לא איצטריך קרא, אלא ללאוי יתירי. ועוד, דבלא"ה יש לאו על המחשבה בדבר עבירה, אפילו שלא במחשבת ע"ז אלא בשאר עבירות, מדכתיב, ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, כמש"כ הרמב"ם (ע"ז פ"ב ה"ג, ובסה"מ לאוין מז) עיין שם, ובחינוך (מצוה שפז), ובסמ"ג (לאוין טו). ולאו זה מנאוהו הבה"ג וסייעתו ז"ל, וגם כל שאר מוני המצות. וכן כתב רבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי סי' מ"א) דהך קרא הוא אזהרה שלא לחשוב לעשות עבירה בכל דבר פשע וחטא, עיין שם. הן אמת דרבינו הגאון ז"ל [הרס"ג שעליו נכתב הספר] לא מנה לאו זה במנין הלאוין, וכנראה ס"ל דאין בזה אזהרת לאו, שאינו אלא טעם למצות ציצית, כדמשמע מפשטיה דקרא. וכן מתבאר וכו'. עכ"ל. והביא עוד ראשונים שכן למדו שאינו לאו, ושמאידך הרס"ג גופיה בהאמונות והדעות (מאמר י פ"ד) כותב שהוא לאו. וצ"ל דס"ל שזו אסמכתא, וזו כוונתו בספרו האמונות והדעות, ע"ש. ברם לכאורה אף שכדבריו כן הוא ברבינו יונה שהביא, מ"מ זה אינו בחינוך וברמב"ם (ל"ת מז ובמשנה תורה ע"ז פ"ב ה"ג) ובסמ"ג (לאוין טו), וכאשר פירשו להדיא שלאו זה הוא על מחשבות כפירה, ומינות, ולא על

מחשבות עבירה של כל עבירה, וזה פלא על גאון הגאונים רבנו ירוחם פערלא זצ"ל, שכללם יחד עם רבינו יונה בחד שיטתא.

להלכה מהי מצות אחרי עיניכם

ו. אולם גם לביאורנו זה במצות אחרי עיניכם, מ"מ אין הלכה כוותייהו, אלא כרוב הראשונים שהוא לאו על שמירת העינים, וכאשר נאספו הפוסקים בהאי מילתא בשו"ע המדות (אהבת הבריות עמ' רעב והלאה). וא"כ אין להורות לכוון לשם מצות ולא תתורו וגו' אחרי עיניכם קודם קוראו פסוק זה, כיון שלא שייך כלל לקיים מצוה זו בעת קריאת פסוק זה, שאינו לאו התלוי במחשבה.

להלכה מהי מצות אחרי לבבכם

ברם לגבי המצוה דולא תתורו אחרי לבבכם, נראה שכן הלכה כוותייהו, שהוא לאו מחשבתי, שכן מנוהו כמעט כל הראשונים, שכן הוא בסמ"ג (לאוין טו) ששם את ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם בלאו אחד, ובביאור אחרי לבבכם נקט כרמב"ם, שהוא חיוב הרחקת מחשבות מינות, ובאחרי עיניכם כתב וז"ל, ואחרי עיניכם זו זנות. עכ"ל. הנה לנו שאף שהוא סובר שולא תתורו אחרי עיניכם, הוא לאו המחייב את שמירת העינים, מ"מ את אחרי לבבכם לומד כרמב"ם, דהוא חיוב שמירת המחשבה ממינות. [ברם צ"ע בסמ"ג, שכיון שלדעתו הן מצוות שונות בתכלית, איך כללם בלאו אחד? וניחא לחינוך (מצוה שפז) ודעימיה שכללום בלאו אחד, כי כאמור הם למדו שולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם הוא אותו לאו, להרחיק את האדם ממחשבות קלוקלות של שני הסוגים, של מינות ושל תאוות, ועל כן מובן למה למנותם בלאו אחד, לא כן לסמ"ג שצריך להבין את שיטתו.] וכן עביד הסמ"ק (במצוה ל) שואחרי עיניכם היא מצות שמירת העינים, ובמצוה (יב) כתב, שאחרי לבבכם הוא שלא לשאול מה למעלה וכו'. וכן מנו אחרי לבבכם בלאו, רוב מוני המצוות, וכאשר אספם הגאון רבנו ירוחם פערלא הנ"ל בספרו על הרס"ג (ל"ת א) שכן הוא ברמב"ם (ספר המצווה לאוין מז, ובמשנה תורה ע"ז פ"ב ה"ג) החינוך (שם) והסמ"ג (לאוין טו). והבה"ג וסייעתו ז"ל, וכל שאר מוני המצות. ורבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי סי' מ"א). למעט הרס"ג שלא מנה לאו זה במנין הלאוין, וכנראה ס"ל דאין בזה אזהרת לאו, שאינו אלא טעם למצות ציצית, כדמשמע מפשטיה דקרא. ושכן ביארו את פשט הפסוק האבן עזרא ורבינו בחיי (שלח שם). עכת"ד. ומעתה שרוב רובם של הראשונים סוברים שואחרי לבבכם הוא לאו גמור, וכמעט כל מי שראינו שפירש לאו זה, פירשו כרמב"ם, שהוא לאו להרחיק מחשבות כפירה, למעט רבינו יונה שלמד שהוא לאו לחשוב לעשות עבירה. על

כן כן עיקר להלכה, שואחרי עיניכם הוא לאו המחייב הרחקת מחשבות כפירה. ממילא כאשר אדם בקריאת שמע קורא את הפסוק ולא תתורו אחרי לבבכם, שפיר שייך לכוון שם לשם מצוה זו. אך כמובן להאמור, לא סגי בכוונה זו כדי לקיים את המצוה, ואף לא די שבשעה שקורא את הפסוק ולא תתורו אחרי לבבכם, שיבין את המילים, שהוראת התורה היא להרחיק מחשבות כפירה. אלא כדי לקיים את המצוה, עליו לחשוב בפועל בה בשעה מחשבת חיזוק באמונה, כגון שיחשוב ה' הוא האלהים, וכדומה, ובזה יקיים מצוה זו, לדברי החינוך שהיא מצוה תמידית.

הכוונות בעת אמירת פסוק ראשון

הסיח דעת מהכוונה באמצע ק"ש

ז. אם באמצע אמירת פסוק ראשון של קריאת שמע, הסיח דעתו מכוונת הפסוק, וחשב בדברים אחרים, ושוב חזר לכוון את המשך הפסוק, יצא ידי חובת המצוה, ואינו צריך לשוב ולקרא קריאת שמע, ולא כדעות המחמירים בכך.

הרהור בדברים אחרים באמצע פסוק ראשון

א. כתב הביה"ל (ר"ס קא) וז"ל, ומשמע מלשון הרשב"א המובא בבית יוסף (לעיל בסימן סג דיבור המתחיל כתב), דיש ליזהר באבות, שלא יהא לבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים. **ואפילו אם בעת שיאמר אחר כך התבות של הברכה, יחזור ויכון** . כן משמע לכאורה שם מפשטות לשונו, אף דיש לדחות קצת. ויש לעיין לענין דיעבד. ועל כל פנים לכתחילה, יש ליזהר בזה מאד. עכ"ל. וזו כוונתו בדבריו בסי' סג (ס"ק יג). והנה מש"כ "שכן משמע לכאורה מפשטות לשונו, אף דיש לדחות קצת", היינו שבב"י הנ"ל הביא שכתב הרשב"א "אבל צריך כוונת הענין, כלומר **שלא יהרהר בדברים אחרים** , כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב וכו', שבשאר מצוות וכו' יצא, אם כיון לצאת, אע"פ **שהרהר באמצע המצוה** . אבל אלו שהן קבלת מלכות, או סידור שבחים [ברכת אבות], אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים. עכ"ל. הנה לנו שביאר הרשב"א מהי הכוונה המחוייבת בפסוק ראשון "שלא יהרהר בדברים אחרים", ושוב מבאר הרשב"א שהוא "הרהור **באמצע** המצוה". לאמור אע"פ שכן כיוון בתחילה ובסוף, אלא שבאמצע הסיח דעת, לא הוי כוונה, זו הבנת המ"ב. [וע"ע כאן בהערה שוב ראיתי שבשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן ה) ביאר אחרת מנין למד המ"ב ברשב"א שהסחת דעת באמצע הכוונה היא לעיכובא. שאם כוונת הרשב"א כשלא כיוון כלל לפירוש המילות, הרי באופן זה לא קיבל כלל מלכות שמים, שהמצוה בקריאת שמע היא קבלת מלכות שמים, ואם לא כיון כלל, לא עשה את המצוה בכלל. ולמה הרשב"א חילק בין שאר מצוות שעשאם בלא

כוונה, שיצא יד"ח [הרשב"א לשיטתו שם שמצוות אינן צריכות כוונה], לק"ש שלא, והרי ק"ש בלא כוונה כלל, היא מקבילה לשאר מצוות שלא עשאם כלל [ולא שעשאם, אך ללא כוונה למצוה]. על כרחך שכוונת הרשב"א כאמור, שכן כיון לקבל מלכות שמים, אלא שהסיח דעת באמצע הכוונה. עכת"ד.

ולע"ד אי משום הא לא איריא, וכאשר האג"מ גופיה דחה זאת בהמשך, אלא שביאר שלכך כיון המ"ב שיש לדחוק קצת, ולכאורה אינה דחיה קצת, אלא דחיה גמורה. היות והרשב"א בתחילה למד את דברי הגמ' שק"ש צריכה כוונה, היינו כוונה לשם מצוה, ולפי זה אין צריך כלל להבין את פירוש המילים מעיקר הדין, וככל שאר מקומות התפילה. ובמסקנת הרשב"א חזר בו, וזהו כל חידושו כאן, שקריאת שמע בלא כוונת פירוש המילים, לא יצא ידי חובה, גם אם כיוון קודם לשם מצות ק"ש. דהוה סלקא דעתך למימר, דמי שקרא ק"ש בלא כוונה, אף שלא קיבל עליו מלכות שמים כלל, כן נקרא שעשה את המצוה בקריאה, אך עשה את המצוה ללא כוונה. ולכך בא וחידש הרשב"א, שמצות קריאת שמע צריכה כוונה לעיכובא, ובלא כן, לא יוצא יד"ח, בשונה משאר מצוות שיוצא ידי חובה בעשיה ללא כוונה. וכל מהלכו של האג"מ נבנה רק אחרי שאנחנו יודעים את חידושו של הרשב"א, שקבלת מלכות שמים לעיכובא, וממנה דן בדבריו, שאז ללא כוונת פירוש המילים, חסרה עשיית המצוה, ולכן מקשה מאי קמ"ל הרשב"א, ולמה חילק בין ק"ש לשאר מצוות, ומכח כן הסיט את כוונת הרשב"א לדבר אחר. ולכאורה זה אינו, לפי שזהו כל שחפץ כאן הרשב"א להשמיענו, ולאפוקי מהבנתו שלו עצמו הראשונית הכתובה שם.

ועוד, הרי המשנה ברורה כתב שכהבנתו עולה מפשטות לשון הרשב"א, והבנת האג"מ אינה מתוך פשטות לשון הרשב"א, אלא מפשטות הענין. ולדרכנו אתי שפיר, שכן עולה מפשט לשון הרשב"א שכתב "שהרהר באמצע המצוה" ומילים אלו מורות, שקיים את המצוה, ורק באמצעה הרהר. ולכן למד המשנה ברורה ברשב"א שבק"ש שהמצוה היא הכוונה, הרהר באמצע, היינו שכיוון את פירוש המילים, אלא שבאמצע הכוונה, הרהר בדברים אחרים.

בשובי להתבונן בדברי האג"מ, ראיתי שגם האג"מ מודה לדחייה הנ"ל בהבנת הרשב"א, אלא שלכן הוצרך להוסיף מדוע המ"ב לומד כן, והגיע לדבר חדש, שהיות והב"י בהביאו את דברי הרשב"א, לא הביא את ההו"א של הרשב"א בסוגיא [שהכוונה היא לשם מצות ק"ש, ולא לפירוש המילים], הרי זה מורה שהב"י למד שכוונת הרשב"א היא להסיח הדעת באמצע הכוונה, דאל"כ מאי קמ"ל הב"י בהבאת דברי הרשב"א, ודינו פשוט,

שפסוק ראשון ללא כוונה אינו נחשב כלל עשיית המצוה. אלא בודאי הבנתו ברשב"א להשמיענו שהיסח הדעת אף באמצע הכוונה לא מהני. ע"כ. ולדרכו יוצא אף שבדעת הרשב"א אין הכרח, ברם דעת מרן כן.

ואי משום הא לא איריא כלל, שהרי הב"י רק מצטט את הרשב"א, והביאו להשמיענו את הדין שבק"ש בעינן הבנת המילים לכו"ע, אף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה. [שאמנם דין זה היה פשוט לאג"מ עד שמקשה לשם מה להביאו. אולם חזינן דלרשב"א דין זה לא היה פשוט, ולכן היה צריך הב"י להשמיעו. ויתרה מכך טרח בשו"ע (סי' סג סעיף ד) לכתוב חידוש זה וז"ל, עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, הלכך אם קרא ולא כוון לבו בפסוק ראשון, לא יצא ידי חובה, וחוזר וקורא. ואפילו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, מודה הכא. עכ"ל.]. וגם אי כהבנת האג"מ בב"י, איך עלה על דעת הב"י שכך אנו נבין בדבריו, והוא לא רמז לכך, בזמן שהבנה כזו בב"י כקרובה לנבואה. וגם בשו"ע נקט את לשון הרמב"ם, שאינו סובל כוונה זו, וכאמור למעלה. וגם בודאי המ"ב לא כיון לכך, שהרי הוציא כן "מפשטות לשון הרשב"א", ולדעת האג"מ אין זה יוצא מפשטות לשון הרשב"א, אלא מהבנת הב"י בפשטות לשון הרשב"א.

ואין זאת, אלא שהאג"מ לא השית ליבו למילות הרשב"א הנזכרות "שהרהר באמצע המצוה", שהן גרמו למ"ב ללמוד כן ברשב"א [וכפי שגם בהמשך כתב האג"מ על דרך אולי, שהמ"ב הוציא כן מלשון הרשב"א שכתב, "אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים", ולא כתב הרשב"א, אינו בדין שלא ידע מה שאומר בשעה שאומרם, מכאן למד המ"ב ברשב"א שכוונתו להיסח הדעת באמצע הכוונה. ע"כ. ולא הצביע על המילים הברורות ברשב"א דלעיל.] ולכן הוקשה לו מנין למד כן המ"ב, ובתחילה הוצרך להמציא מתוך משמעות דברי הרשב"א, וכאמור, אלא ששוב דחה שבאמת אין ראיה מהרשב"א, וא"כ למה המ"ב חשש לכך. ולכן נדחק שכך המ"ב למד בב"י שהבין ברשב"א, וזה אינו, אלא משום פשט לשון הרשב"א הנזכר, וא"צ לדחוקים. הבנה אחרת, מנין יליף הכי המ"ב ברשב"א.] אלא שלא חתוך למ"ב לגמרי שלכך נתכוון הרשב"א, וכדמסיים "אף דיש לדחות קצת". והיינו שיש ללמוד ברשב"א ש"הרהר באמצע", היינו שבמשך כל עשיית המצוה הרהר בדברים אחרים, ולא כיוון כלל לפירוש המילים, ואומרו "אמצע" הוא לאפוקי מקודם עשיית המצוה, שדיבר בשאר מצוות באדם שקודם המצוה כיון לשם מצוה דיצא יד"ח, אע"פ שהסיח דעת בעת עשיית המצוה. שהנה ז"ל הרשב"א, וכל שכן שיצא אם כיון לצאת [כיון קודם עשיית המצוה, לשם מצוה] אע"פ שהרהר באמצע המצוה. ולכן סיים הביאור הלכה, דצ"ע לענין בדיעבד, ואולם לכתחילה יש ליזהר בזה

מאד. ע"כ. היינו, היות ופשטות דעת הרשב"א [להבנת המ"ב] לעיכובא, ועסקינן בחיובא דאורייתא. ולכן בהלכות ק"ש (סי' סג ס"ק יג) פסק המ"ב וז"ל, אפילו אם קודם שהתחיל לקרות, נתכוין לקיים בהקריאה המצות עשה דקריאת שמע, מכל מקום כל שבאמצע פנה לבו לדברים אחרים, הרי לא קבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב. ובשער הציון במקום כתב, מוכח מבית יוסף בשם הרשב"א. [ואע"פ שכאן לכאורה מבואר בדעת המ"ב דהוי לעיכובא אף בדיעבד. לכאורה נראה שבכוונה לא כתב כן להדיא, אלא לקח כמה ציטוטים מלשון הרשב"א וסידרם יחדיו, כי לדעת המ"ב "יש לדחות קצת" וניתן ללמוד בלשון זו אחרת, שהרי דברי הביה"ל בר"ס קא נכתבו באחרונה. ובאג"מ (ח"ה סימן ה ד"ה אבל מ"מ) למד בדעת המ"ב שהוא מסופק לענין בדיעבד, ושלכן מי שהסיח דעת באמצע הכוונה יצא בדיעבד, אך כשלא כיון כלל, לא יצא יד"ח.]

גם בספר ילקוט יוסף (מהדו' תשס"ד סימן סא סעיף ב) פסק כמ"ב (סי' סג ס"ק יג), ושכ"כ הגאון הסטייפלר בקריינא דאיגרתא (לא צויין היכן). ולכן פסק וז"ל, ואם הסיח לבו באמצע הקריאה, וחשב על דברים אחרים, לא יצא, שהרי לא קיבל עליו עול מלכות שמים. ע"כ.

הוכחה מדברי הרשב"א במקום אחר

ב. ברם המ"ב לא ראה את דברי הרשב"א בשו"ת (ח"א סי' שדמ) ששם מבואר בדעתו, שמה שכתב בחידושיו לברכות הנ"ל, כוונתו לאסור הרהור בדברים אחרים בפסוק ראשון, כשלא כיוון כלל לפירוש המילים, ולא שמכוון את פירוש המילים ורק באמצע הסיח דעת, ושב וחזר לכוון את ההמשך. ששם נשאל במי שלא כיוון כלל באבות, אם יצא ידי חובת תפילה. ועל כך משיב, שבאבות צריך כונה, ואם לא כיוון צריך לחזור [להדיא שלא כיוון כלל], וכך ממשיך פעמים רבות, וכגון "הלכך אפילו התפלל ולא כיון **כלל** חוזר ומתפלל" וכתב (בד"ה ומדעתי) שדין זה, אינו תלוי במחלוקת אי מצוות צריכות כוונה או לאו, "דמה שאמרו מצוות צריכות כוונה, אינו אלא שיכוין לבו לצאת, ולא יעשה כמתעסק בעלמא, וכענין שאמרו בתקיעת שופר ובכפאוהו ואכל מצה. וזה שהתפלל הרי נתכוין לצאת. ואפילו למאן דאמר מצוות צריכות כוונה יצא, בין כיון לבו ולא הרהר בדברים אחרים בתוך תפלתו, בין הרהר בדברים אחרים [הנה לפנינו כאותה לשון של הרשב"א האמורה, ובהדיא שכוונתו באומרו שהרהר דברים אחרים בתוך תפילתו, היינו **שלא כיון כלל לתפילה** (דמשום מצוות צריכות כוונה שפיר יצא, היות וכיוון לשם מצוה קודם התפילה) ולא שהסיח דעת באמצע] וכאותה שאמרו בירושלמי (ברוכת פ"ב ה"ד) זימנא חדא בעיתי כווני ומניתי אפרחייא, דמכל מקום הרי נתכוין

להתפלל ולצאת חובה. אלא שהתפלה וקרית שמע יש בהן כונה אחרת, והיא כונת הלב שלא להרהר בהן בדברים אחרים [כאמור אותם מילים, כלומר, שלא כיוון כלל, וכדממשיך נמי] כדי שיהו פיו ולבו שוים בבקשת הרחמים, וביחוד, ובקבלת עול מלכות שמים, ובסדור השבחים". [פיו ולבו היינו אמירת המילים, עם כוונת פירוש המילים. ולא יתרה מכך, שאף שפיו ולבו שוים, היות והסיח דעת באמצע, וחשב בדברים אחרים, ג"כ מבטל את הכוונה.] עכ"ל. וכן ממשיך (בד"ה ואם) שגם למ"ד מצוות א"צ כוונה, צריך כוונת הלב בפסוק ראשון, וכתב וז"ל, אבל מכאן ואילך [אחרי פסוק ראשון של ק"ש], כל שקורא מילותיה כתקנן, אף על פי שלא כיון לבו בכונותיה ובקבלת עניניה, ואפילו לא כיון לצאת, יצא, דמצות אין צריכות כוונה. עכ"ל. הא בפסוק ראשון, צריך שיכוון למילותיה, ולקבלם על ליבו, ולא עלה על ליבו שילמדו בדבריו שאף אם עשה כל זאת, אלא שהסיח דעת באמצע הכוונה, גם בזה לא יצא ידי חובה.

והכי חזי הוית שהמהדיר את שו"ת הרשב"א (מכון ירושלים ח"א סימן שדמ הערה 16) כתב שמאלו דברי הרשב"א, יש לדחות את הבנת הביאור הלכה ברשב"א.

פירוש אחר ברשב"א ברכות

ג. ובאמת שגם ללא דברי הרשב"א בשו"ת, יש לדון בהבנת המ"ב בחידושי הרשב"א מכמה צדדים, ולטעון שכוונת הרשב"א שהרהר באמצע, היינו שלא כיון כלל למילות הפסוק הראשון, ולא שכיון למילים ורק הסיח דעת באמצע הכוונה ושב וכיון. ואומרו אמצע, הוא לאפוקי מקודם עשיית המצוה, דעלה קאי. [וכנזכר לעיל שהרשב"א דיבר שם בעשיית שאר מצוות, אם קודם המצוה כיון לשם מצוה, יצא, אע"פ שהסיח דעת בעת עשיית המצוה, וז"ל הרשב"א, וכל שכן שיצא אם כיון לצאת [כיון קודם עשיית המצוה, לשם מצוה] אע"פ שהרהר באמצע המצוה.] וגם שאם לכך כיון הרשב"א, כל כה"ג חידוש גדול כל כך, הוי ליה לפירושי להדיא. גם מנ"ל לחדש הא. גם הלא הרשב"א ביאר את דבריו בפסק הרמב"ם (הלכות ק"ש רפ"ב) שהכוונה בק"ש אינה לשם מצוה, אלא הבנת וקבלת התוכן, ולכן מה שכתב הרמב"ם, "אם קרא ולא כוון לבו בפסוק ראשון לא יצא ידי חובה", היינו שלא כוון לתוכן הפסוק הראשון. ואי כוונת הרשב"א כמ"ב, שהיינו גם אם כן כוון לתוכן, אלא שבאמצע הכוונה הסיח דעת, ושוב חזר וכיוונה, כיצד שייך לכתוב עליו "ולא כוון לבו בפסוק ראשון" והרי כן כוון, אלא שבאמצע הכוונה הסיח דעת. וכפי שיקשה גם על דברי המ"ב הנ"ל שחוזרים על השו"ע (סי' סג סעיף ד) שהעתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל, ובלשון זו לכאורה א"א להלום את דברי המ"ב. שהנה כתב השו"ע וז"ל, עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, הלכך אם קרא ולא כוון לבו בפסוק

ראשון, לא יצא ידי חובה. עכ"ל. ואי כהבנת המ"ב, איך שייך לכתוב עליו "ולא כוון לבו בפסוק ראשון" הלא כוון וכוון, רק הסיח דעת. [אולם נכון שמלשון השו"ע, המ"ב לא יסוג, היות והוא סובר שכ"כ ברשב"א. אך היות והרשב"א אמר את דבריו על לשון זו של הרמב"ם, הרי זו ראיה טובה בהבנת דברי הרשב"א גופיה, וכאמור.]

אחרונים שהבינו את הרשב"א שלא כמ"ב

ד. וכן מבואר כהבנתנו ברשב"א בדברי הפר"ח (סי' ס ס"ק ד) דנקט להלכה כהרשב"א, ונקט את לשונו, ושב וביארו בזה"ל, דהך כוונה הוי כוונת הענין וכו', כוונת קריאה וכו', כיון לבו בכולי פרשה, דהיינו כוונת הענין וכו'. עכ"ל. הרי שהבין שהלשון הרהר באמצע, היינו שלא כיון כלל את המילים, ולא שכיון את המילים, ורק באמצע הסיח דעת. וכן מבואר בספר שו"ע הרב (סימן ס סעיף ה) שרואים שנקט את לשונו של הרשב"א, ומבואר בדבריו שכוונתו באומרו שהרהר בה באמצע, היינו שלא כיון כלל את פירוש המילים, רק לפני המצוה כיון לשם מצוה. וכן השיג על המ"ב בשו"ת באג"מ (או"ח ח"ה סי' ה) שאין כוונת הרשב"א כהבנת המ"ב, במי שכיון את מילות ק"ש ובאמצע הסיח דעת, ושב וחזר וכיוון. אלא במי שלא כיון כלל במילות ק"ש, שלא נתכוין לקבלת מלכות שמים, שדינו לחזור, כאילו לא אמרו כלל. שאם כהבנת המ"ב, חידוש גדול כזה היה לרשב"א לפרש. וכן דעת האג"מ לדינא.

אחרונים המקלים

ה. מלבד האג"מ (או"ח ח"ה סי' ה) הנזכר שחלק על המ"ב לדינא, כן פסק גם בשו"ת שבט הלוי (ח"י ס"ס טז) שמי שנזכר באמצע קריאת שמע שלא כיון, יכוון שם. אולם לא הראה מקור לדבריו. וכן בספר פסקי תשובות (סי' סג אות 40) אחר שהביא את המ"ב שלכתחילה ימנע מלפנות לבו באמצע הפסוק לדברים אחרים, וציין לעיין בתשובות והנהגות (ח"ג סי' כד), למעשה פסק שאם הסיח דעת יצא ידי חובה, שכ"כ שבט הלוי הנ"ל, ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' נה ואת"י). ועוד בפסקי תשובות (סימן קא אות 8) על דברי הביה"ל דידן, הביא שבהליכות שלמה (פ"ח הערה 32) אמר רשז"א זצ"ל, שדברי המ"ב הם חידוש גדול, ואפשר לדחות ראיותיו, ועכ"פ הוא חומרא שרק יחידי סגולה יכולים לעמוד בזה. ע"כ.

מקום כוונת המילה, בשעת אמירתה או אחריה

ח. לכתחילה כוונת המילה תהיה בשעת אמירתה ובטויה של המילה. ובדיעבד תוך כדי דיבור לאמירת המילה מועילה הכוונה, ואף אם המשיך הלאה באמירת הפסוק, כל

שלא עבר שיעור זמן תוך כדי דיבור מאמירת המילה, מועילה הכוונה. וכל שהתחיל לכוון תוך כדי דיבור, גם אם נמשכה הכוונה אחר כך, כשר הוא.
ואם סיים את אמירת פסוק שמע ישראל, ונזכר שלא כיוון את פשט הפסוק, לא יועיל לכוון שם, ועל כן עליו לחזור ולקוראו עם כוונה, ובחוזרו על פסוק ראשון, יקראו בלחש. [אף על פי שפסוק ראשון המנהג לקוראו בקול רם, כנזכר בשו"ע (סי' סא סעיף ד), כדי שלא יבא לידי איסור אמירת "שמע" פעמים, שנראה כמקבל עליו שתי אלהויות חס ושלום (שו"ע סי' סא סעיף ט).] והרגיל בכך לכוון רק בקריאתו השניה, לא טוב הדבר, לפי שמדבר עם מלכו של עולם, כדבר איש לרעהו, ובגמרא אמרו על כך,שראוי להכותו בקורנס נפחים.

כוונת פסוק ראשון חיוב דאורייתא או דרבנן

א. כבר נתבאר לעיל (סימן ג סעיף א) שחובה לכוון בפסוק ראשון של קריאת שמע את פירוש המילים, וכדאיתא בברכות (דף יג ע"ב) ת"ר, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, עד כאן צריך כוונת הלב, דברי רבי מאיר. אמר רבא הלכה כרבי מאיר. ע"כ. ולכן פסק הרמב"ם (הלכות ק"ש פ"ב) הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. וכלשון זו פסק גם השו"ע (ס"ס ס). ועוד פסק (סי' סג סעיף ד) בזה"ל, עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, הלכך אם קרא ולא כוון לבו בפסוק ראשון, לא יצא ידי חובה, וחוזר וקורא. ועוד נתבאר שם (לעיל ריש סימן ג) שביארו הראשונים שכוונה זו היא הבנת המילים
והנה הגמ' ברכות הנ"ל למדה את חובת הכוונה מהפסוק והיו הדברים האלה וכו' על לבבך, וכאשר למדו התנאים והאמוראים בברכות (דף יג סוע"א וע"ב) כל אחד לשיטתו שם במה צריך לכוון, ולהלכה קי"ל כר"מ (שם ברכות יג ע"ב) דקאי רק על פסוק ראשון, דהיינו "והיו הדברים האלה" הם הדברים שבפסוק ראשון, הם יהיו "על לבבך", שיכוון פירושם. וא"כ כוונת פסוק ראשון של קריאת שמע היא דין גמור דבר תורה. וכ"כ המעדני יו"ט (ברכות פרק ב סי' ג סוף אות ח), דהכוונה היא דין תורה, ובזה ביאר מדוע על ברכת אבות נפסק בטור וברמ"א (ר"ס קא) דהאידנא אם לא כיוון אין מחזירין אותו, ואילו על פסוק ראשון של שמע, לא נזכר כן בטוש"ע. ויישב, דשאני כוונת ק"ש שהיא דאורייתא. ע"כ. וכ"כ הא"ר (סי' סג אות ז) שהיא דין תורה. וכ"כ בשו"ע הרב (סי' סג סעיף ה) שאם לא כוון לבו בפסוק ראשון, לא יצא מן התורה.
אלא שהפמ"ג (סי' סג משב"ז ס"ק ג, וא"א ס"ק ה) מספקא ליה אי הכוונה בפסוק ראשון לעיכובא מהתורה, ושמדברי המ"א (סי' קא אות א) משמע דמדרבנן. וכוונתו

לפי שהמ"א התקשה בקושיא הנ"ל, מאי שנא פסוק ראשון מאבות, ותירץ, דשאני ק"ש שהיא חזרה רק על פסוק אחד. [דהיינו לחזור על אבות לא הטריחוהו, היות ובין כה מסתברא שלא יכוון, אך פסוק אחד הטריחוהו, דשמא יכוון.] ומתוך שנכנס לפירצה דחוקה ויישב בקושי [וכפי שגם כתב על תירוץ זה הא"ר (הנ"ל), שהוא תירוץ דחוק], מוכח דס"ל שגם כוונת פסוק ראשון מדרבנן, ולכן לא יכל לתרץ דשאני פסוק ראשון שכוונתו מד"ת. ועל דברי הא"ר הנ"ל (סי' סג אות ז) כתב הפמ"ג, ולא הבינותיו כעת, וצ"ע. ועוד ציין לעיין בדברי הא"ר (סי' סד אות א) והמ"א (שם אות א). ע"כ. גם הביאור הלכה (סי' סג ס"ד ד"ה וחוזר וקורא) כתב שהפמ"ג מסתפק אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. ע"כ. והמ"ב גופיה לא הביא ראיה לשום צד, א"כ גם איהו מספקא ליה מילתא. ולדרכנו היות והכוונה בפסוק ראשון נלמדת מפסוק מפורש, על כן הוי דאורייתא, בפרט שכן דעת רוב הפוסקים, ומה גם שהפמ"ג ודעימיה מספקא להו, ולא יוציא ספקם, מידי וודאם של הסוברים דהוי ד"ת.

כוונה בשאר התפילה לפני המילה בתוכה או אחריה

ב. ומעתה נבא לברר היכן הוא המקום לכוון את פירוש המילים של פסוק ראשון, ולמעשה נידון זה הוא גם לגבי כל התפילה, היכן הוא המקום הטוב ביותר לכוון, האם קודם אמירת המילה, בתוכה, או אחריה. ברם בכל התפילה דיון זה הוא רק לכתחילה ולא לעיכובא [היות והכוונה לא מעכבת חוץ מפסוק ראשון של שמע וברכת אבות] לא כן בנידוננו שהכוונה מעכבת.

בעת האמירה

והנה לגבי הכוונה בתפילה, נמצאו ראשונים שכתבו שיכוון בעת אמירת המילות, או לאחריהן מיד, ובכל אופן לא לפניהם, שהנה כתב רבינו יונה (ברכות לא ע"א) המתפלל צריך שיכוין לבו, פירוש שיכוין לבו לאמירת המלות שידע מהו אומר. ע"כ. וכן הוא בסמ"ק (מצוה יא) וז"ל, ויחשוב בכל תיבה שאומר, פירושה. וכ"כ בחובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג,ט) תקן אחי ענין תפלתך בלבך, והשווהו עם דיבורך. וכן מבואר בספר הבתים (הל' ק"ש שער ג ס"א) לגבי כוונת פסוק ראשון של ק"ש שכתב, וכונת הלב צריך בפסוק ראשון, ואי זהו כונת הלב, שיתן לבו **להבין מה שהוא קורא** . עכ"ל. וכן מבואר במלמד התלמידים (פרשת ואתחנן ד"ה ורבותינו) בדברו על כוונת פסוק ראשון, דכתב וז"ל, ורבותינו ז"ל אמרו בפי', אם כיון לבו יצא וכו', ואחר שהוא כן, **צריך שיצייר האדם בלבו מה שמוציא בפיו אות באות תיבה בתיבה** וכו'. עכ"ל. ולכל הני פירושם, או כוונה בעת אמירת המילה או אחריה, ובכל אופן לא לפניה.

לפני האמירה

מאידך בליקוטי מהרי"ח (סדר הנהגת התפלה) כתב, שיקדים הכוונה לאמירה, דהיינו שקודם שיאמר אדון עולם אשר מלך, יהרהר בלבו פירוש המלות, ולא להיפך. וככתוב באיגרת הרמב"ן "והסר כל דברי העולם מלבך בעת התפלה וטהר רעיונך, **וחשוב הדיבור קודם** שתוציאנו מפיך". וכ"כ בס' הרוקח (בהקדמה) קודם שיצא הדיבור מפיך חשוב ביאורו. וכ"כ השל"ה (ס' תמיד ענייני תפלה נר מצוה ז ד"ה במחשבה). והובאו בספר בפסקי תשובות (סי' צח אות ב). וכן הא"ר (סי' ה ס"ק ב) הביא מרבינו בחיי (ויקרא כד,י, על הפסוק וינצו במחנה) שאת כוונת השם יכוון קודם ההזכרה, והנה ז"ל, כי מכאן [מפרשה זו של נוקב שם ה'] יתבאר לנו עיקר גדול ופינה עצומה בברכות, וכיצד יתחייב האדם לברך השם. שהרי המקלל, בתחילה פירש את ה' באותיותיו, ואחר כך קללו, זהו שאמר, ויקב בן האשה הישראלית את ה' ויקלל, ונתחייב על זה בעונש מיתה. וכן כנגדו לענין הברכה והשכר, צריך המברך כשהוא מברך את ה', שיתבונן תחילה בלבו בפירוש אותיות ה', ובמה שהן מורות, ולכוין בהם במחשבתו, ואח"כ יברך את ה' ויזכירנו בפיו, ועם זה יקבל שכרו משלם, ויחיה חיי עד. זכר לדבר מה שכתוב (תהלים קמה,א) ארוממך אלהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד, יאמר, ארוממך תחלה במחשבתי ובכוונת הלב, ואח"כ, ואברכה. כענין שאמרו (ברכות ח ע"א) לעולם יכנס אדם שעור שני פתחים ואח"כ יתפלל. עכ"ל. [אם כי ברבינו בחיי במקום אחר בספרו כד הקמח (ערך תורה) ביאר שאף קריאה בתורה [לא בק"ש] בלא הבנה, היא מצוה גדולה, וכתב, וקריאה זו קראוהו רז"ל מצות קריאה, ואע"פ **שאינו מבין כל מה שהוא קורא** [דהיינו לא מבין כלל]. ושוב עבר לדין קריאה עם הבנה, וכתב וז"ל, וכאשר הוא מן הענין **ומכוין לפירוש הדברים**, הרי זה מצוה, ויקראו אותה רז"ל "מצות כונה". ובפרשת קריאת שמע יש לכוין בה שלש כונות, האחת מצות קריאה, והשניה "מצות כונה", והשלישי שיצא ידי חובתו באותה קריאה. עכ"ל. ופשט דבריו "שאינו מבין כל מה שהוא קורא" הוא, שהכוונה הצריכה היא הבנה בעת הקריאה, ולא קודם, ולכאורה א"כ סותר את משנתו. ונראה דלא קשיא, לפי שבכד הקמח דיבר על לכתחילה, וזהו בעת האמירה, ואילו בפירושו על התורה, דיבר בדבר חסידות, וגם דוקא בהזכרת שם ה', כמו שמבואר לו שם.]

עוד השיבני ידידי וחביבי הרה"ג נהוראי אוחנה שליט"א, שאין הכרח מדברי הרמב"ן שכתב, וחשוב הדיבור קודם שתוציאנו מפיך, וכן מדברי הרוקח יש להשיב, שיש בכוונת התפילה שני דברים, ראשית לדעת מהו הנושא שבו הוא עסוק, ושנית הבנת כל מילה. והם דיברו לגבי הרישא, כגון קודם רפאנו יבין שהולך לבקש על רפואה,

וכדומה, ועל כך אמרו הרמב"ן והרוקח שיקדים הכוונה. אך בעצם הבנת המילים, י"ל שיודו להני קמאי שהכוונה תבא בעת האמירה. וכמו שהסברא גם מורה שקשה להלום שיכוון קודם כל ביטוי מילה את כוונתה, כי אז תפילתו תהיה למשא ומקוטעת ותישמע כמגמגם. [ברם בשל"ה ובליקוטי מהרי"ח קשה להלום זאת, אך גם שם ניתן לדחוק, ונימא דלכן דייק השל"ה שם וכתב "פירושה", היינו פירוש מילולי, ועוד כתב "ופירוש ביאורו" היינו הענין.]

מקום הכוונה בהזכרת השם

ג. וכן חזינן כדעה קמייתא בכוונת השם (ראה להלן סעיף י) שאמרו שם שיכוון בעת אמירת המילה, שהנה רבינו יונה בס' היראה כתב, יאריך עד שיחשוב היה הוה וכו'. ע"כ. וכן הוא לשון הטור והשו"ע (סימן ה) כשיזכיר השם יכוין פירוש קריאתו וכו', וכ"כ הארחות חיים (דין מאה ברכות סי' ג) צריך לכוין כשמזכיר שם ה' בברכות, שהוא היה הוה ויהיה. וכן הוא באבודרהם (ברכת המצוות דף יא ע"א) בשם הטור, ובהזכירו אלהים יכוין שהוא תקיף וכו'. וכ"כ להוכיח מכוונת ה' לכוונת קריאת שמע, הגאון רש"ז אויירבך בספר שיח הלכה (סי' ה אות ג). [אולם רבנו בחיי (אמור כד,י) והא"ר (סי' ה ס"ק ב) הנ"ל, לשיטתם אכן כתבו גם לגבי כוונת השם, שיכוון קודם ההזכרה, וכן כתב בהלכה ברורה (סימן ה סעיף ד) על פי רבנו בחיי הנ"ל]. גם המקובלים נזהרים לכוון בעת אמירת המילים, כמו שבכף החיים (סי' צח ס"ק ד) הביא מהאר"י שמשמע בזוהר (ויקהל ריג ע"ב) שכוונת השמות תהיה דוקא בעת אמירת השם, ושכן נוהגים המקובלים. ע"כ. (הובא בפסקי תשובות סי' צח אות ג הע' 28). ועוד ראה הוכחות נוספות לכך בהמשך.

הוכחה דלכתחילה בעינן כוונה בעת אמירת המילה

ד. מוכח מדברי הגמ' ברכות (דף יג ע"ב) שכוונת המילה לכתחילה היא בשעת אמירתה. דתניא סומכוס אומר, כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו וכו'. ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' חייא בר אבא, חזייה דהוה מאריך טובא, אמר ליה כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת. עכ"ל. חזינן שהכוונה היא בעת אמירת המילה, לא לפני אמירתה ולא אחרי אמירתה, ולכן אמרו להאריך באחד, לפי שבמילה זו יש אריכות בכוונה, להמליך את ה' בשמים ובארץ ובד' רוחות. ואם כוונת המילה לכתחילה נעשית לפני אמירת המילה או אחריה, א"כ א"צ כלל להאריך, אלא יקצר, שהרי הכוונה אינה בעת אמירת המילה. וכך כתב רש"י במקום (ד"ה ובדל"ת, ובד"ה דאמליכתיה למעלה וכו') שהכוונה היא בעת הארכת המילה. וכן הסכמת הפוסקים דמן קמאי וכאשר נקבצו להלן (סעיף יב בביאור כוונת המילה אחד כותרת

ראשונים) שכתבו, שיאריך באחד עד שיכוון אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות השמים, **קחנו משם**. והכי נפסק בשו"ע (סי' סא סעיף ו), וגם שם מבואר שהכוונה היא בעת אמירת המילה.

וכך הוכיח הרה"ג צבי אריה ליב לוריא בקובץ כנסת חכמי ישראל (סי' צז אות טז), שהכוונה צריכה להיות ממש בעת אמירת המילה, מדברי הגמ' ברכות הנ"ל. והוסיף תבלין לכך, שהרי אמר שם רב אשי בגמ', ובלבד שלא יאריך באות ח'. והרא"ש (שם ברכות פ"ב סי' ג) ועוד כתבו, שלא יאריך גם באות א' ד"אחד". ומעתה שאע"פ שיכולות להיות תקלות אם יאריך באותיות א' או ח', בכל זאת אמרו חז"ל להאריך במילה "אחד", הרי זה מוכיח, שהכוונה צריכה להיות דוקא בתוך כדי אמירת המילה, ולא אחריה. ע"כ. ברם ראיה זו תוכיח את דין לכתחילה, ואין ממנה הכרח לענין בדיעבד.

כוונה אחרי השלמת פסוק ראשון, ובהנ"ל

ה. בקובץ כנסת חכמי ישראל (סימן פט) כתב הרה"ג חיים סגל להוכיח מדברי הגמ' בברכות (דף לג סוף ע"ב), ומגילה (דף כה ע"א) [ונביא את דברי הגמ' לפי פירוש רש"י שם] שחילקה בין האומר את כל פסוק שמע ישראל וכופלו, שמשתקים אותו, דמחזי כשתי רשויות. לבין הכופל כל מילה מפסוק זה, שדינו קל יותר, שהוא מגונה, אך לא משתקים אותו, לפי שאינו נראה כמקבל עליו שתי מלכויות, אלא כמתלוצץ. אמר ליה רב פפא לאביי, ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה, ולבסוף כוון דעתיה [וזו סיבת כפילות המילים, ואינו מתלוצץ, ומדוע מגונה הדבר?] אמר ליה, חברותא כלפי שמיא מי איכא [פרש"י, מנהג שנוהג אדם בחברו, ינהג אצל המקום, ולא יזהר בתפילתו?!] אי לא כוון דעתיה מעיקרא, מחינן ליה במרזפתא דנפחא, עד דמכוין דעתיה. [פרש"י, מחינן ליה כלומר, מלמדין אותו שיכוין, ומכין אותו אם ירגיל בכך.] ע"כ. והוכיח מקושית רב פפא, אולי מה שהוא כופל את המילים, הוא משום שלא כיון באמירה ראשונה, ואין כאן מתלוצץ. ואי אחר אמירת המילה רשאי לכוון את תוכנה, לשם מה עליו לחזור על אמירת המילה, שיכוון שם בלא לחזור עליה, וא"כ קושיית רב פפא לא מובנת. אין זאת אלא שאינו רשאי לכוון אח"כ, ולכן שפיר הקשה רב פפא אולי לא כיון, ולכן מוכרח לחזור על אמירת המילה פעם שנית.

אלא שדחה זאת על פי דברי הט"ז (סי' סא ס"ק ג) שהביא את דברי ספר חסידים, שמי שלא כיון באמירת שמע ישראל וגו', שאסור לחזור פעמיים על פסוק זה, יחזור עליו בלחש עם כוונה, ושוב אינו נראה ככופר, שכן לא נשמע לאחרים. ומקשה הט"ז מדברי הגמ' הנ"ל, שאם רשאי לומר בלחש, למה לא תירץ אביי לרב פפא על קושיתו שאולי לא

כיון בראשונה ולכן כופל את המילה, שאם כדבריך, היה לו לחזור על הפסוק בלחש, ולא בקול ולכן מגונה הדבר? ודוחה הט"ז את ראייתו, שקושיית רב פפא הייתה שהיות ויש לימוד זכות על מה שכפל את המילים, למה מעשהו נקרא מגונה, ומה שאמר בקול ולא בשקט, אף שלא טוב עשה, מכל מקום בזה לא שייך לקרותו מגונה ולגעור בו, די היה ללמדו, ואה"נ אם לא כיון, שפיר יכול לחזור ולכוון בלחש. ועל כך משיבו אביי, שאין עליו לימוד זכות, כי גם לטענתך מגונה הדבר שקרא שמע ללא כוונה, ואת הרגיל בכך מכים על זאת. אך כלפי דינא, מי שעבר ולא כיון, יודה דשפיר חוזר בלחש ומכוון. עד כאן דברי הט"ז, לפי ביאור הלבושי שרד במקום. ולפי"ז דוחה הרב סגל את ראייתו אף לנידוננו, שקושית רב פפא היא לימוד זכות שמסיר מעליו את הקפידא הגדולה, עד כדי כך שמגונה הדבר, ואה"נ עדיף לו לחזור על כוונת המילה בלא אמירתה. ועל כך משיב אביי, שאז יש עליו קפידא אחרת, מדוע לא כיון בעת אמירת המילה, ומכין אותו על כך, אם הוא רגיל בזה. [אגב, בתחילה עלה בדעתי להוכיח נגד החסידים מדברי רבינו יהונתן מלוניל שבסמוך ע"ש, מתוך שלא יעץ למי שלא כיון שיקרא בשקט, ואז לא יקרא מגונה, וירויח תרווייהו. כי באמת מדוע לא יעץ כן, דניזיל בתר טעמא שמגונה הוא ביחס לעולם, ובלחש הם לא שומעים, ואינו מגונה? ואין זאת אלא דאה"נ מהני, ורק שדיבר בעלמא כפי הדרך שקוראים פסוק ראשון של ק"ש בקול, וכמנהג הנזכר בשו"ע (סי' סא סעיף ד), והוא מנהג קדמון בספרד כמובא בטור (שם), וכן הזכירו האבודרהם (סדר שחרית בביאור ק"ש ד"ה והטעם שאין), וגם הרמ"א (שם סעיף כו) כתב שכן נוהגים, ובדרכ"מ (בסוף הסימן) הביא כן מהכל בו.]

ראיה מהסיפא שיכוון בעת אמירת המילה

ו. בהגיענו הלום, אמנם דחה את הראיה מקושית רב פפא, ברם הראיה עולה מתירוץ אביי, שמפורש בדבריו שיש לכוון בעת אמירת המילה ולא אחריה, אפילו שלא המשיך מילה אחרת, ואם לא עושה כן מכים את הרגיל בכך בקורנס, וכלשון הגמ', אי לא כוון דעתיה **מעיקרא** , מחינן ליה במרזפתא דנפחא. שהרי הקפידא כאן אינה על שהוא כפל את המילים, דעסקינן עתה לפי שאלת הגמ', שאם לא כיון וחוזר וכופל את המילה, אין כאן את הבעיה שנראה כמתלוצץ, לפי שאינו עושה ליצנות, אלא מתקן את חוסר כוונתו. ועל כך השיבה הגמ', שבזה ישנה בעיה חדשה, שמי שתדיר לא מכוון בעת אמירת המילה, דינו להכותו, דחברותא כלפי שמיא מי איכא, ולפי זה, גם לא יועיל שיחשוב אחר המילה, אף שלא המשיך למילה אחרת, שהבעיה נשארה בידיוק אותה בעיה, בין אם כופל מילה מילה, ובין אם אומר מילה ללא כוונה ושוב מכוון, דוכי

חברותא כלפי שמיא מי איכא. כן עולה מפירוש רש"י (שם), וכן הוא בנימוק"י (התם). וכן פסקו כרש"י [ש"משתקין אותו" קאי על חזרת כל פסוק שמע, ו"מגונה" הוא על החוזר מילה מילה] הראב"ד (הביאו האהל מועד ק"ש דרך א נתיב ז), הראבי"ה (מגילה סו"ס תקפט), המאירי (מגילה כה ע"ב ד"ה זהו ביאור) הסמ"ק (מצוות יא, קד) והמנהיג (הלכות שבת סוף עמ' קעא).

וראיה זו תיכון אף לשיטת הרי"ף (ברכות כג ע"ב מדפיו) והרמב"ם (ק"ש פ"ב הי"א), שלומדים בגמ' ההיפך מרש"י, שבחוזר מילה מילה משתקים אותו, ובחוזר על כל פסוק שמע, מגונה הדבר, ועל כך הקשה רב פפא כאמור, ויישב אביי. ועמהם עומדים הבה"ג (ברכות שם), הר"ח (הובאו בתוס' שם ד"ה אמר פסוקא), הרוקח (ברכות סי' שכ ד"ה בפ' אין עומדין), רבנו יהונתן מלוניל (ברכות שם), הריטב"א (מגילה כה ע"א ד"ה א"ר זירא), הסמ"ג (עשין יח) האהל מועד (ק"ש דרך א נתיב ז) ושכן דעת רב האי גאון, וכן כתב בספר על הכל (סו"ס יט). [ורבים מן הראשונים תפסו את שתי השיטות לחומרא, כגון הטור (כאן סי' סא), האגור (ברכות סי' קי), האבודרהם (בקדושת שחרית של שבת), רבינו ירוחם (דף כו ע"ג), כל בו (סימן י ד"ה הקורא למפרע) ועוד.] ולפי"ז יש ראיה לנידו"ד שצריך לכוון בעת אמירת המילה ממש.

ושמא יש לדחות, שזהו רק לכתחילה, והיות ועסקינן בתפילה, הרגיל בלכוון רק תוך כדי דיבור, אמורים עליו דברי הגמ', חברותא כלפי שמיא מי איכא, שיש בכך בזיון שמדבר עם מלך, וחושב רק אחרי הדיבור על דבריו, ולפי"ז יצא דשפיר בדיעבד מהני תוך כדי דיבור, אולם לכתחילה יכוון תוך אמירת המילה, ומי שרגיל בתוך כדי דיבור מכים אותו.

דחיה

ז. אלא שיש מקום לפרש אחרת את קושית רב פפא, שהקשה כן רק על החוזר על כל פסוק שמע ישראל, וכלל לא דיבר על חזרת מילה אחת [אמנם ניתן גם לפרש שקושיית רב פפא קאי אתרווייהו, הן על דין משתקין אותו, והן על דין מגונה, וגם אז שפיר נשארת הראיה האמורה.] ולפי"ז בכוונת מילה אחת, אכן שפיר דמי לכוון מיד אחר אמירת המילה, אף שלא כיוון בעת אמירתה, שלא על כך אמרו בגמ' שהיה לו לכוון מעיקרא, ואם לא מחינן ליה, אלא על פסוק שלם שלא כיון בו. וגם סברא יש בדבר ללמוד כן בגמ', כי קשה להלום שהקפידא כה גדולה על מי שמכוון כל מילה רק אחרי אמירתה, ולכאורה הוא צדיק גמור. וגם הקושיא השניה, הרי בכל התורה תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ומאי שנא הכא? ומ"מ גם לפי פירוש זה בגמ' יוצא, שבפסוק שלם הכוונה לא יכולה

להיות אחר השלמתו, אלא דוקא בתוכו, שעל החוזר על הפסוק כי לא כיון בתחילה אמרה הגמ', חברותא כלפי שמיא מי איכא, ואם רגיל שלא לכוון באמירה הראשונה, כה מקפידים עליו עד שראוי להכותו, ואם עבר ולא כיון, לא מהני לכוון אחר אמירת הפסוק, אלא עליו לחזור ולאומרו ולכוון בעת אמירתו, שהטענה חברותא כלפי שמיא מי איכא, נמצאת בעינא ובמלא עוזה, גם במי שמכוון אחר אמירת הפסוק וכנ"ל.

וחזי הוית לרבנו יהונתן מלוניל (ברכות שם) שמפרש את הגמ' כרמב"ם, שעל הכופל מילה משתקים אותו, ומבואר בדבריו כיצד לומד הוא את מהלך הגמ', ותחילה מבאר למה הכופל מילה משתקים אותו וז"ל, שהרי מפסיק כל הענין. אבל כשאומר כל הפסוק כסדר, וכפלו פעם שנית, מגונה הוא, שיש לחשוד אותו על שלא כיון בו בתחילה חוזר אותה. אבל אין משתקין אותו, דנוח לו שיקרא מגונה, משיעשה רשע שעה אחת לפני המקום, כלומר שלא כיון בו. עכ"ל. ומבואר שלומד שקושית רב פפא היא על דין מגונה [ולשיטתו של רבינו יהונתן, היינו על החוזר על פסוק שלם] והקשה רב פפא למה מגונה הדבר, ושמא לא כיון, ולכן חוזר. ועל כך משיבו אביי, שעל שום כך בידיוק מגונה הדבר, איך לא כיון, וכי מדבר הוא עם חברו, ולכן כשחוזר על פסוק שלם, הוא נחשד שלא כיון ומגונה הדבר. ברם באמת מי שלא כיון, יחזור ויקרא, שמוטב שיהיה מגונה, ולא יבטל מצות קריאת שמע. עכת"ד. ובכל אופן לכוון באותו מקום ללא חזרת הפסוק, לא מהני, דאחרת כן היה לו לייעץ, והכל היה בא על מקומו בשלום, ולמה כתב שמי שלא כיון אין לו ברירה אלא לחזור ולהיות מגונה, משום שעדיף לעשות דבר מגונה, מלהיות רשע, והרי שפיר יכול לא להיות רשע ולא מגונה, שיכוון שם במקומו, ללא חזרה בפיו על הפסוק. ואין זאת אלא שלא מהני כוונה על הפסוק אחר אמירתו, ולכן אין לו ברירה אלא להיות מגונה, כדי שלא להיות רשע בפני המקום. ולענין קרא מילה וכיון, ליכא ראיה מהכא לפי פרושו.

סיכום

על כן יוצא שבין לפירוש רש"י ודעימיה, ובין לרבינו יונתן מלוניל ודעימיה, פסוק שלם צריך לכוון בעת אמירתו, וא"א לכוון אחר אמירתו. ואם לא כיון בשעת אמירתו, עליו לחזור ולקוראו עם כוונה. והרגיל בכך לכוון רק בשנית, מחינן ליה במרזפתא דנפחא.

הוכחות נוספות שלא מועילה כוונה אחר אמירת כל הפסוק

ח. עוד כתב הרה"ג סגל בכנסת חכמי ישראל (שם) להוכיח מכמה דוכתי שלא מועילה כוונה אחרי שאמר את פסוק שמע ישראל, ראשונה, מספק הגמ' ברכות (דף י"ב ע"א) פתח בדחמרא וסיים בדשיכרא, דהיינו מי שטעה והתחיל לברך ברכת הגפן על שכר

שבירכתו שהכל, ובאמצע הברכה שם ליבו לכך וסיים הגפן, ומבואר ברש"י ובתוס' שם, שהספק הוא כיון שהכוונה היתה בשעת אמירת ברוך אתה, אדעתא דחמרא. ור"י פסק התם לחומרא, שיחזור ויברך. וקשה, שבמקום שיחזור ויברך, יכוון עתה? אלא ודאי שהכוונה לא יכולה לבא אח"כ. אולם לגבי ראיה זו, בכנסת חכמי ישראל (סימן רל) הרב צבי אריה ליב לוריא, כתב לדחותה, דשאני התם שישנה כוונה נגדית בזה שכיון אדעתא דחמרא, וכמו שהתוס' (שם ד"ה לא) הקשו לשיטתם שמצוות אינן צריכות כוונה, מה השאלה פתח בדחמרא וסיים בדשכרא, ומשני כאמור, דשאני היכא דמכוון להיפך, מגרע אמירתו, דלא להוי אמירה כלל. ומעתה דוקא בזה לא מועילה הכוונה, משא"כ כשאין כוונה נגדית, נימא דשפיר דמי לכוון גם אח"כ.

ראיה נוספת הביא מן פסק השו"ע (סי' סג סעיף ד) שאם לא כיון בפסוק ראשון יחזור ויקרא. וגם האחרונים שם הזהירו שיקרא בלחש, משום שאסור לומר שמע שמע, ולמה לא פתרו זאת שיכוון עתה? אין זאת אלא שהכוונה לעיכובא בשעת האמירה. וכיוצא בזה הוכיח מהבאר היטב (סי' סד ס"ק ג) שמי שלא יודע אם קרא פסוק ראשון של ק"ש, יחזור ויקראו, לפי שגם אם קראו, בוודאי לא כיוון. ותקשי לצד זה יש תקנה, שיכוון עתה? ואין זאת אלא שהכוונה לא מועילה אחר האמירה.

אחרונים

הסוברים כוונה בעת אמירת המילה בק"ש

ט. החיי אדם (כלל כא סעיף יא) לגבי כוונת מסירת נפש בשעה שאומר "אחד", כתב, שיכוונה אחר גומרו את המילה, שכן הביא מהזוהר בתלת דוכתי (משפטים קיט ע"א, צו לג ע"א, ובהקדמת התיקונים) שכתב, שיכוון במילה אחד למסור נפשו, וממשיך וז"ל, מכל זה משמע, שמסירת נפש יהיה בתיבת אחד דוקא. **אך בלתי אפשר שיאריך באות ח' ד"אחד" כל כך, עד שיכוין פירוש המלה של אחד** , ולצייר במחשבתו איזה מיתה של מסירת נפש. אך בודאי שכוונת הזוהר "למימסר נפשו באחד", רוצה לומר, אחר שיכוין פירוש המלה דאחד, וכנ"ל, **ואחר שישלים תיבת אחד ויגמור מחשבתו הנ"ל** , אז יקבל על עצמו מסירות נפש. עכ"ל. הנה לנו דלכתחילה כוונת המילה תהיה בעת אמירתה, ורק לענין הכוונה שהוסיף הזוהר [שאינה פשט הכתוב, אלא על פי הסוד], וא"א כל כך להאריך באחד, יכוונה אחר אמירת המילה. [עוד ראה למ"ב בביאור הלכה (ר"ס קא) דכתב לגבי כוונת ברכת אבות וז"ל, ומשמע מלשון הרשב"א המובא בבית יוסף לעיל בסימן סג דיבור המתחיל כתב, דיש ליזהר באבות שלא יהא לבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים, **ואפילו אם בעת שיאמר אחר כך התבות של הברכה, יחזור ויכון** , כן

משמע לכאורה שם מפשטות לשונו, אף דיש לדחות קצת, ויש לעיין לענין דיעבד. ועל כל פנים לכתחילה יש ליזהר בזה מאד. עכ"ל הביאור הלכה. וזו כוונתו גם בכוונת ק"ש (סי' סג ס"ק יג) דכתב, שהרהור בדברים אחרים מעכב, אע"פ ששב וחוזר לכוין. ע"כ. והיות וכלל ידוע הוא, שאין המחשבה מפסיקה מלפעול, ולעולם האדם חושב, לכן אם לא כיון לפירוש מילות שמע ישראל, רק אחרי אמירתן, בהכרח שבעת אמירתן, חשב מחשבות אחרות, ולפי המ"ב אין לעשות כן. ולפי"ז על האדם לכוון בעת אמירת המילה, כי אם אחריה הרי זה מורה שחשב על דברים אחרים. אולם אחר ההתבוננות נראה שאין הכרח, לפי שיש מחשבה במילות ק"ש, אולם לא גמר מחשבתו עד אחר שסיים את המילים, כי לא היה מרוכז דיו וכדומה, וא"כ אכן חשב על מילות ק"ש, ולפי"ז אין הכרח מהמ"ב דס"ל שהכוונה בהכרח תהיה בעת אמירת המילה. ובין כה ראה מש"כ להשיב על המשנה ברורה מדברי הרשב"א ומדברי האחרונים (לעיל סעיף ז), וממילא א"א ללמוד לדינא מחידוש זה של המ"ב לנידו"ד.]

כשהתחיל לכוון בתוך המילה מהני להמשיך הכוונה אחריה

י. בארחות רבינו (ח"א עמ' נג אות קע, הובא במ"ב דירשו סי' סא אות 6) אמר הקה"י, שהוא מכוין בעיקר אחרי גומרו את המילה "אחד", שא"א לכוין הכל בעת אמירת "אחד", וגם א"א להאריך, ולכן אם התחיל לכוין בעת אומרו "אחד" מועיל לסיים הכוונה גם אחרי גמר המילה. ע"כ. וכיוצ"ב ראיתי שציינו ליסוד ושורש העבודה (שער ד פ"ה עמ' ריד) ובשם שו"ע הגר"ז (סי' סא סעיף ז) שגם אם מאריך במחשבתו בכוונת אחד, נחשב כמאריך באחד, ויובא בסמוך, וכן מבואר בחיי אדם (כלל כא סעיף יא, הובא לעיל אות ט).

המקלים לכוון אחר אמירת המילה

יא. הגאון רש"ז אויירבך בהליכות שלמה (תפילה פ"א ה"ד, והוא מספר שיח הלכה סי' ה אות ג) כתב וז"ל, אע"ג שמדברי הראשונים מבואר שהכוונה היא ממש בעת ההזכרה, מ"מ לענ"ד הקלושה היה נראה, כיון שאנשים פשוטים כאשר ירצו לדקדק ולכוין ממש בשעת האמירה, עלולים מאד לשבש בכך את התיבה. לכן בתפילה שהיא תחנונים, טוב לכוין מקודם שמוציא מפיו, כדרך המתחנן שיודע ומכוין קודם שמוציא מפיו. ובקריאת שמע, שזה רק קריאה, יכול לכוין גם אח"כ. ע"כ. [והביאו דבריו הפסקי תשובות (סי' סג אות ד), ובשגיאות מי יבין (סי' י הע' סא), ובמ"ב דירשו (סי' סא אות 6)]. ונראה שדעתו היא שדין זה הוא לכתחילה ולא לעיכובא, ולכן באופן שאם יכוון בעת אמירת המילה יכול להיווצר קילקול, עדיף הרע במיעוטו, שיכוון אחר אמירת המילה.

ובארחות הלכה (שם בהליכות שלמה) על סיום דבריו בק"ש, כתבו, שכן מבואר בשו"ע הרב (סי' סא ס"ז). והנה שם כתב, לענין תיבת אחד של ק"ש, שמה שאמרו להאריך בד', אין הכוונה להאריך בביטוייה, אלא להאריך במחשבה, כלומר את האות ד' יאמר מהר, שהיא בסוף המילה ונחטפת, אלא שאחר אמירתו, יאריך שם בכוונה להמליך את ה' בד' רוחות. [כמובן לא ידעו מביטוייה הנכון של האות ד', כתמנים וההודים, וכן לא ידעו זאת פוסקים רבים, ראה כף החיים (סי' סא ס"ק כו) ומ"ב (ס"ק כא) והלכה ברורה (סי' סא שער הציון כז).] וגם מי שאינו מאריך בכוונה זו, עליו להפסיק בין פסוק שמע לברוך שם, שעיקר קבלת מלכות שמים בפסוק שמע, ועל כן יש להפסיק בינו לבין ברוך שם וכו'. [המהדירים ציינו שכ"כ הרוקח (סי' שכ), להפסיק בין פסוק שמע וברוך שם, ושכן הוא בפסיק' פרק מקום שנהגו]. עכ"ד [לפי הבנתנו בו]. חזינן דס"ל דלכתחילה יכוון אחר אמירת המילה. עוד הביאו שכן הוא ביסוד ושורש העבודה (שער המזרח פ"ה) ששם חילק בין הכוונה הפשטית שיחשוב בעת אמירת המילים, לבין קבלת עול מלכותו ויחודו, שיקבלה אחר אמירת המילה אחד. וכן כוונת מסירת נפש, שא"א שגם אותה יכוון בעת אמירת המילה אחד, לכן קודם אומרו ה' אחד, יכוון מסירת נפש באחת מד' מיתות, ואחר אומרו אחד יכוון, למסירת נפש בג' מיתות הנותרות. עכ"ד.

המקלים אחר המילה תוך כדי דיבור

יב. כ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' נה) שבדיעבד כוונה תוך כדי דיבור מהני, דומיא דאיתא בשו"ת חלקת יואב (ח"ב יו"ד סי' מה) מהתבואות שור, השוחט בהמה סתם, ותוך כדי דיבור כיון לשם ע"ז, השחיטה פסולה, אפילו למ"ד דלא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, ומהאי טעמא רוצה לומר החלקת יואב דמהני לקדש השם תוך כדי דיבור מכתיבתו. ושבח"א (מאה"ע סי' ח) הוא הביא כמה ראיות להתבו"ש. ולכן כתב השבט הקהתי, דמהני בנידו"ד תוכ"ד. ואף למקדש מעט (סי' רעו ס"ק ב) דמסתפק בקידוש השם, י"ל דס"ל דאחר גמר המעשה לא מהני לקדש, אבל אחר גמר הדיבור תוכ"ד, נראה דמהני. עכת"ד. וכן הוא בפסקי תשובות (סי' סא אות ו) שפסק להקל, היות ותוך כדי דיבור כדיבור, על פי שיטת הגר"א (ס"ק טו) שכל הכוונה תהיה רק באות ד' של אחד [ואין קפידא אם כל הכוונות שבמילה אחד יאמרו דוקא במקומם, כגון שבח' ימליך בשמים ובארץ וכו'] והגר"א הוכיח כן מדברי רש"י (ברכות יג ע"ב) והזוהר (ח"א דף קנח), וגם המ"ב (ס"ק יח) הביא את הגר"א. והרי הם מקצרים בביטוי האות ד', היות ואינם יכולים לבטאה נכון, ואיך יוכלו ברגע לכוון את כל כוונות המילה אחד, אין זאת אלא דס"ל לכוון אחרי אמירת המילה. ומבאר זאת הפסקי תשובות מדיליה, משום שתוך

כדי דיבור כדיבור. ושכ"כ לכוון באות ד', בספר חלקת יהושע (מאמר רביעי אות ח) על פי שולחן ערוך הרב (סעיף ז הנ"ל), עפ"י המ"א (סי' קכח ס"ק עג), ושכן הכריע באשל אברהם בוטשאטש בשם חמיו. עכת"ד. ועוד כ"כ הפסקי תשובות (סי' סג אות ד) שלכתחילה יכוין תוך כדי אמירת התיבות, ואם לא כיון כלל בשעת אמירת הפסוק, אלא מיד לאחריו תוך כדי דיבור, וק"ו באמצעו יצא, שכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י סוף סי' טז) [אולם לכאורה זה אינו, היות ושם דיבר שיכול לכוון באמצע הפסוק, ופשטות דבריו גם לאחר כדי דיבור, בפרט שכן היא המציאות בדר"כ, היות ומאריכים במילות פסוק ראשון.] וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' נה) הנ"ל.

כוונה אחר המילה גם אחרי כדי דיבור כל שהוא תוך אמירת הפסוק

יג. ויתרה מכך בשו"ת שבט הלוי (ח"י סוף סי' טז) נשאל, מי שנזכר באמצע פסוק שמע ישראל ששכח לכוון הכוונות הצריכות, האם יכול לכוון באמצע, או יתחיל מתחילת הפסוק, והשיב בזה"ל, יכוין באמצע הפסוק. עכ"ל. ומתוך שלא חילק, אלמא דדבריו המה בכל מקום שנזכר באמצע פסוק ראשון, גם אם עבר תוך כדי דיבור, ובפרט שכן היא המציאות, היות ומאריכים באמירת שמע ישראל וכו'.

המקלים ביותר דמהני כוונה אחר השלמת הפסוק

בילקו"י (מהדו' תשס"ד סימן סא סעיף ב) הביא בשם החזון איש (הובא בסוף ספר אשי ישראל), שאפילו הכוונה המחוייבת אינה מוכרחת בשעת אמירת פסוק ראשון, אלא אף לאחר שאמר הפסוק יכול לכוין. גם בפסקי תשובות (סי' סג אות ד) הביא שבס' לשכנו תדרשוהו (ח"א פ"ב), בכוונות ק"ש, בשם הגר"ח קנייבסקי בשם החזו"א זצ"ל, דכל זמן שלא התחיל באמירת בשכמל"ו, יוכל להרהר הכוונה דפסוק ראשון. ע"כ. ועע"ש, והובא לעיל. ובדומה עמדו הפוסקים, האם מהני כוונה לשם מצוה אחרי שהתחיל, שהגרשז"א בהליכות שלמה (תפלה פ"ז דבר הלכה אות כג מתשובת כת"י) מספקא ליה במי שלא כיון קודם ק"ש לשם מצוה, אם מועילה כוונה זו תוך כדי דיבור אחר שהשלים אמירת פסוק ראשון.

יד. והיות והובאו לעיל ראיות שאחרי שסיים אמירת פסוק ראשון ללא כוונה, ועבר תוך כדי דיבור, שוב לא מהני לכוון את פשט הפסוק, והמקלים לא הוכיחו דבריהם. בפרט שהכוונה בפסוק ראשון לעיכובא דבר תורה וכנזכר לעיל, א"כ כן הלכה. [וליכא למיעבד ס"ס, שמא כחזו"א ודעימיה (הנ"ל בסמוך) דשפיר דמי לכוון אחר אמירת פסוק ראשון, ושמא כרמב"ן ודעימיה (לעיל סימן ג סעיף א אות ה) דאין חובת כוונת המילים בפסוק ראשון. לפי ששני הספיקות אינם שקולים, דלא הוו ס"ס (וכדלהלן סעיף יב אות

יג). ובר מין דין א"א להשען על שמועות מחודשות, וכמו שכתבנו לעיל (סימן א סעיף יב בהערה).] לכן ישוב ויקרא פסוק ראשון בלחש [משום האיסור לומר שמע פעמים שנראה כשתי רשויות ח"ו (סי' סא סעיף ט-יא).] ויכוון בעת אמירת המילים. אולם כל שהוא תוך כדי דיבור מתחילת הפסוק, שפיר יכול לכוון את כוונת המילה, אף שכבר אמר מילה או מילים נוספות, וכמו שכתבו הני אשלי רברבי דלעיל, על פי הכלל שבכל התורה, תוך כדי דיבור כדיבור דמי.

להרהר פסוק ראשון עם כוונתו

טו. בספר שגיאות מי יבין (סימן י הערה נט) הביא מארחות רבינו (ק"ש אות קצד) בשם החזון איש, שאם לא כיון בברכת "אבות", אם עוד לא התחיל אתה גיבור, יהרהר במחשבה כל ברכת אבות, וסיים, אולי ה"ה בנ"ד בפסוק שמע ישראל. ע"כ. וחזי הוית בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' כח) שביאר את דברי החזו"א, משום דמהני למ"ד הרהור כדיבור דמי, ועע"ש. [וספר זה אינו תח"י, וממה שהביאו את החזו"א בספרים הקודמים, לכאורה נראה אחרת, כי לפי התשובות והנהגות תנאי מותנה בקולת החזו"א, שיהרהר גם את נוסח הברכה, והם לא הזכירו זאת.] ואי משום הא, קשה עד מאוד, דהלא קי"ל דהרהור לאו כדיבור (כדאיתא בשו"ע סי' סב, וסי' קפה, וראה בהלכה ברורה ח"א אוצרות יוסף סי' יז, ובח"ה סי' צד ס"ק ט). וחזי הוית בדומה לענין כוונת ברכת אבות, שגם היא לעיכובא, שכתב בהלכה ברורה (ר"ס קא) שבדיעבד אם לא כיוון באבות, וסיים את המילים מגן אברהם, יהרהר שם את מילות ברכת אבות, עם כוונתם. ומקורו חצב שם באוצרות יוסף (סימן י), מדברי מרן זצ"ל בילקו"י (ח"א עמ' קנז), דאיכא ס"ס, שמא כסוברים שהכוונה לא מעכבת כלל, ושמא מהני כוונה במודים במקום אבות, ושמא הרהור כדיבור דמי. ע"כ. וכן הוא בפסקי תשובות (סי' קא הע' 18) מפי ספרים. ואי משום הא, ליכא למילף לנידו"ד לענין ק"ש שיהרהר את מילות ק"ש וכוונתם ויהני, כי הספק השני לא שייך כאן, ושני הספיקות הנותרים אינם שקולים, ולכן ליכא למיעבד ס"ס (וכדלהלן סעיף יב אות יג). ועוד שהספק שמא הרהור כדיבור, יש לדון בו, שאף שרבינא אמר כן לגבי ק"ש (בברכות כ סוע"ב) מ"מ במח' שנוי הדבר בדעתו לדינא לענין ק"ש, ראה באנציקלופדיה תלמודית (כרך י עמ' תקצב), ולפי הסוברים שגם הוא מודה למעשה לאסור, ליכא ס"ס זה הכא בק"ש. מה גם דשאני התם באבות שכבר סיים את הברכה, ואינו יכול לחזור על אמירתה, והוי סב"ל לכל צד, הן אם נורה לו לחזור על אבות, הן אם נורה לו להמשיך בתפילה, והוא דיעבד גדול, לכן סמך על ס"ס זה, לא כן בנידו"ד דשפיר יכול לחזור ולומר מילות ק"ש ואין בכך דבר, וגם קל הדבר על

מאוד. ואעיקרא דדינא, עצה זו לא הבנתיה בענין ק"ש, שעד שיהרהר את הפסוק כולו עם כוונתו, למה שלא יוציאו בפיו, ושוב א"צ קולות דחוקות, וכפי שכתב כיוצא בזה המ"א (סי' קא ס"ק א). ואי משום כל האומר שמע משתקין אותו, הרי בשקט ליכא איסור, כמש"כ האחרונים (על סי' סג סעיף ד) [דניזיל בתר טעמא, שבשקט אינו נראה כשתי רשויות.]

כוונת שמות הקודש בפסוק ראשון

ט. באומרו את שמות הקודש בפסוק ראשון של קריאת שמע, חובה לכוון, "שמע ישראל" הבן וקבל ישראל, כי "השם אלהינו", השם הוא האלהים שלנו, "השם אחד", השם הוא אל יחיד אין אל אחר זולתו, והוא בעל אחדות גמורה [כאשר התבאר גדרו לעיל (סימן א סעיף ב והלאה)].

וטוב ונכון לכוון את הנאמר בשו"ע (סי' ה) שבעת אמירת שמות הקודש יכוון בשם "הויה" שהוא היה הוה ויהיה ואדון כל, ובשם "אלהים" שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם. ולכן טוב ויפה שבנוסף להאמור בכוונת פסוק ראשון של קריאת שמע, יכוון גם כוונות אלו, שבאומרו "שמע ישראל השם" יכון גם שהוא אדון כל היה הוה ויהיה, ובאומרו "אלהינו" יכוון גם שהוא אלהים שלנו השולט ובעל היכולות כולם. ובאומרו "השם" השני, ישוב ויכוון כאמור.

ומעלת כוונות שמות אלו נאמרה לכוונה בכל הזכרת שמות השם שבתפילה, ולאו דוקא בברכות. [אולם בלימוד תורה, קריאת תהלים, שנים מקרא וכדומה, אין צריך, וגם לא נכון לכוונם, שכוונה זו מפריעה ללימוד]. אולם אם לא כיוון כוונות אלו, יצא ידי חובה, וכאשר מבואר בראשונים. וסיבת הדבר, כי כוונת שמות אלו, אינם פשט המילים, אלא תוספת כוונה, ורק פשט המילים הוא המעכב בפסוק ראשון של קריאת שמע, וקל וחומר בשאר התפילה, והפשט הוא הנזכר בתחילת הסעיף.

ויפה הדבר לכוון בבוקר קודם התפילה, שכל שמות הקודש שאזכור כוונתי בשם הויה, היה הוה ויהיה, אדון כל. ובשם אלהים, תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם, ובשם אדנות, אדון כל, וכאשר יעצו האחרונים שכוונה זו תועיל למאן דאמר, שאם לא כיון כוונות אלו, כאילו כוונם.

מהי הכוונה הנצרכת לכתחילה בכל התפילה

א. לפני בואנו אל כוונת שמות הקודש, נקדים, שפשוט שלכתחילה בעינן כוונה בתפילה ובק"ש, כנזכר בשו"ע בכמה דוכתי (כגון סי' ה, סי' סא סעיף ה, סי' סב ס"א, סי' סג ס"ד, סי' צח, ר"ס קא). [וראה במשנה ברורה (סי' ה ס"ק א) שהכוונה לעיכובא, ומי שלא

מכוון יענש, כמו שכתב בספר חסידים (סימן טו), וסיים, ע"ש עוד מה שהאריך בגודל העונש עבור זה. ושם החסידים כתב מעשה על נפטר שהתגלה בחלום לאחד מקרוביו ואמר לו, בכל יום דנים אותי על שלא הייתי מדקדק לברך ברכת המוציא וברכת הפירות וברכת המזון בכוונת הלב. ע"כ. ועוד הניף קסתו בעל המשנה ברורה בספרו שם עולם (ח"א פי"א) וכתב, שאין בנו יראת שמים כהוגן, אנו דואגים על איבוד רובל כסף, יותר מאשר על הזכרת השמות הקדושים בתפילה שלא בכוונה, שהוא עוון פלילי, שעליו נאמר, קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם. וכן כמה אחרונים הראו מקור לדברי הטור (סי' ה) שצריך לכוון בברכות, מהפסוק בישעיה (פכ"ט פי"ג) יען כי ניגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדני, ולבו רחק ממני, ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה. כאשר כתב החסידים (סי' טו) הנ"ל, שכן הוא בכף החיים (ס"ק א), ובשו"ת אז נדברו (ח"ג סוף סימן יא) ובהלכה ברורה (שער הציון ס"ק א) ושכ"כ החיי אדם (כלל ה אות כו) והקיצור ש"ע (סי' ו אות א) והיפה ללב (ס"ק א) והמאסף לכל המחנות (ס"ק א).]

והכוונה לכתחילה בתפילה היא הבנת המילים, כאשר מבואר גם בלשון השו"ע (סי' צח ס"א) המתפלל צריך שיכון בלבו פרוש המלות שמוציא בשפתיו, והוא מלשון הטור (שם), ובב"י הביא עוד שכ"כ הסמ"ק (סי' יא), שיחשוב בכל מילה שאומר, פירושה. והכי הוא בחובות הלבבות (חשבון הנפש פ"ג אות ט) וברבינו יונה (ברכות לא ע"א) וברמב"ן באגרתו, וברוקח (בהקדמתו) ועוד. וכן הובאו לעיל (סימן ג סעיף א אות ב) בכוונת ק"ש ראשונים רבים שכתבו הכי, דבעינן לכוון פרוש המלות, קחנו משם.

פשט התפילה בשמות אנשים

ב. והנה בכוונה הנצרכת לתפילה, כאשר נזכרים בה שמות אנשים כגון אברהם אבינו, פשוט שא"צ לכוון את סיבת קריאת שמו אברהם, כי אב המון גויים נתתיך (בראשית יז,ה) שאין צד שבשעה שמזכיר בתפילה את השם אברהם, יכוון אל אברהם אבינו שהוא אב המון גויים. או באומרו את השם ישראל, יכוון שהוא מלשון שררה, כנאמר כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל (בראשית לב,כט), אלא הכוונה שצריך לכוון היא אל האיש אברהם אבינו, או האיש יעקב אבינו. ולצורך הבהירות נרחיב את היריעה, כגון בקרבנות שאומרים, "שהבטחתנו בתורתך וכו', וזכרתי את בריתי יעקוב, ואף את בריתי יצחק, ואף את בריתי אברהם אזכור", אין צורך לכוון בעת אמירת "יעקב", על שם שידו אוחזת בעקב עשו (בראשית כה,כו), לפי שהכוונה כאן בהזכרת שמות האבות היא תפילה לפני ה' שיזכור הבטחתו לזוכרם, ואין קשר בתוכן תפילה זו, לסיבה שנקראו האבות בשמות אלו, לפי שתוכן התפילה היא, אנא ה' תזכור את הבטחתך לזכור את

יעקב, ואילו לפי תוספת זו הכוונה היא, אנא ה' תזכור את הבטחתך לזכור את יעקב, הנקרא כן שכשנולד אחז בעקב עשו, שכמובן אין בזה קשר לתפילה זו, ותוספת זו היא כרגל תותבת לכוונת התפילה. וכפי שכך הוא הדיבור, כשאומרים שמות אנשים בהזכרת מעשיהם, או כשקוראים אנשים זה לזה בשמותם, הכוונה היא אליהם, ולא אל סיבת קריאת שמם. דרך משל ידידי שמו אביחי, כי כן קראו אביו להיות זכרון המשך לאביו, שהוא חי על ידי צאצאיו. כשאני פונה אליו בשמו "אביחי" הכוונה לקרא לו, ואין שום כוונה אתה אביחי על שם הסבא שעוד הוא חי. וה"ה הכא בתפילה, אשר צריך בה הבנת המילים, ולא שורשם של המילים.

להנ"ל בשמות קודש

ג. ומעתה לכאורה הוא הדין ביחס להזכרת שמות השם בתפילה, הפשט הוא לכוון אל הבורא, ולכאורה אין צורך לכוון את סיבת קריאת שמו אדנות מלשון אדון הכל וכו', ואדרבה לצורך פשט התפילה לחשוב את סיבת קריאת השם היה מקום לומר דגרע, כגון בתפילת הקורבנות הנ"ל שאנו אומרים, וקיים לנו ה' את הדבר שהבטחתנו בתורתך וכו' וזכרתי את בריתי וכו'. הפשט הוא בבקשה בורא עולם קיים את הבטחתך בתורה שהבטחת אזכור בריתי וכו', ואם נוסיף בכוונת התפילה את כוונת קריאת שם הויה, הכוונה תעלה כך, בבקשה בורא עולם, שאתה היה הוה ויהיה ואדון הכל, קיים את הבטחתך בתורה שאזכור בריתי וכו', ומה הקשר להכניס כאן את סיבת קריאת שמו הויה, הרי כוונתינו לפנות אל בורא העולם. ודומה הדבר לכך שמבקשים באדם שיגיש ספר, ועל כן יפנו אליו בלשון, אביחי שאתה זכרון להולכים לסבא, שהנה הוא עוד חי, תגיש לי בבקשה את הספר. כמובן אף אחד לא מדבר כך, לפי שאין בבקשה קשר להוספת סיבת קריאת שמו אביחי כאן, ודיבור בשפה זו לכאורה גורע. אמנם זה ברור שחז"ל קבעו את השמות בתפילה בכוונה מכוונות, ויש סודות עמוקים בהם, ברם אנו עסוקים בכוונה לפי הפשט, שהוא דין לכתחילה, ולכאורה להוסיף את כוונת סיבת שמו, אינו נצרך לפשט, ויש מקום לטעון שעוד גורע, כאמור.

הערה זו נכונה לא רק לגבי השם הויה, אלא גם לגבי שמות אלהים ואדנות, שתקיף בעל היכולת וכו' ואדון הכל, הם ביאורים מדוע נקרא הבורא בשמות אלו, ולפשט התפילה לכאורה די לכוון אל בורא העולם, כאמור. וכך אנו רואים גם בתרגום אונקלוס לכל אורך התורה, שאת שלושת השמות הנזכרים, הויה, אדנות, אלהים, תרגמם "יי", כלומר הכוונה בפשט הכתוב בכל שמות אלו בלא חילוק, היא אל הבורא.

כוונת שמות הקודש

ד. ברם הנה אנו רואים שנפסק בשו"ע (סי' ה) שלא כן, אלא שבהזכרת שמות הקודש, יש לכוון גם אל סיבת קריאתם, בשם הויה יכוין שנקרא כן לפי שהיה הוה ויהיה, ואף לכוין אל קריאתו, ששם הויה נקרא בלשון אדנות, ויכוין שנקרא כן, לפי שהוא אדון הכל וכו'. ואילו היה כתוב בחז"ל בבלי או בירושלמי, שכן יש לכוין בהזכרת שמות הקודש, היינו מבארים שזו תקנת חז"ל בקריאת שמות הקודש, שלרוב קדושת השמות, יכוין בנוסף לפשט התפילה שהוא פניה אל הבורא, גם את סיבת קריאת השמות. ברם היות וזה לא נזכר בחז"ל, ואפילו לא במדרשים [אנכי לא מצאתי בחפשי עד היכן שידי מגעת, וגם אם ימצא, אין זה משנה, היות והראשונים שכתבו כוונות אלו, כתבו כן מדעתם, ולא מן הש"ס, כדלהלן.] הרי זה מחייב חקירה מנין הוציאו דין זה.

ולטעון שהם למדו, שזהו הפשט בתפילה, שכשמזכירים שם קודש, יש לכוון אל סיבת קריאת השם. זה קשה להולמו, וכאשר התבאר לעיל בסמוך, שאין זהו הפשט הנדרש בכל התפילה, ואדרבה יש מקום לומר שלפי הפשט, כוונה זו גורעת, וא"כ מנין הוציאו כן, ובלא שיש בחז"ל הוראה שכן יש לעשות, אי אפשר להמציא חיוב חדש.

ביאור הפשט בכפילות השמות בתפילה

ה. כמו כן לטעון, שהיות ובתפילה פעמים רבות מזכירים שם הויה יחד עם שם אלהים, כגון בפסוק ראשון של ק"ש, ובכל ברכה ברוך אתה ה' אלהינו וכו', ובעוד דוכתי, כפילות שם ה' מצריכה ביאור לפי הפשט, לשם מה הכפילות. לכן הוצרכו להגיע אל כוונת ה', ששם אלהות הוא מלשון תקיפות ויכולת, ואילו שם אדנות מלשון אדון הכל וכו'. זה אינו, תחילה, כי לפי הפשט אלהים הוא הבורא, ברם מיהו הבורא, כל דת טועגת כדעתה, שהוא פלוני או אלמוני, עפרא לפומייהו. והאמת היא ששמו הוא הויה, דהיינו הויה הוא שמו והוא האלקים, ועל כן אין כאן כפילות כלל לפי הפשט. וכך כתב הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב אות ג) ואם יאמר אדם, מה ענין שני שמות הללו המשומשים תמיד במקרא, הויה אלהים? נאמר, כבר קבע שהם לענין אחד, כאמרו, כי כה אמר ה' בורא השמים הוא האלהים (ישעיה מה,יח). ואמרו דעו כי ה' הוא האלהים הוא עשנו (תהלים ק,ג). ע"כ. והמהדיר הביא כן מירושלמי ברכות (פ"ט הל"א), שאלו וכו' את ר' שמלאי, מה ההן דכתיב אל אלהים ה' וכו'. אמר לתלמידיו, שלשתן שם אחד, כאינש דאמר בסילקוס קיסר אגוסטוס. ע"כ. וכך הוא בתרגום אונקלוס לאורך התורה, שמתרגם את כל שלשת השמות בשווה "ייי", וכשבאו שני שמות יחד, הויה אלהים, או אדנות אלהים, תרגם "ייי' אלהים". וכן הוא בחובות הלבבות (ריש שער היחוד) על הפסוק שמע ישראל כתב, ולא התכוון באמרו "שמע", לשמע האוזן, אך התכוון לאמונת

הלב וכו', להאמין ולקבל, ואחרי אשר חייבנו להאמין באמיתת מציאותו, חייבנו להאמין שהוא אלהינו, כמו שאמר "אלהינו", ואח"כ חייבנו להאמין כי הוא אחד אמתו, כמו שאמר "ה' אחד". ע"כ. ובשו"ת הרשב"א (ח"ה סימן נה) עמד על פשט כפילות השמות, וביאר, שה' אלהינו, היינו שה' משגיח, ומשגיח עלינו, ע"ש. וכן הוא בספר אהל מועד (ריש שער ק"ש). וכך הורונו בפסוק ראשון של ק"ש שפירוש כפילות השמות שמע ישראל ה' אלהינו הוא, שהויה הוא אלהינו, דהיינו שהויה הוא אלהים **שלנו** , ומשמעות זו היא שאנחנו עבדיו, ועל כן הורו שיש חיוב להפנים זאת כאן, ולקבל עול מלכות שמים, וכאשר יתבאר להלן (סעיף יא). וגם לעיל (סימן א סעיף א אות ד) בראשונים החולקים על רש"י, ועוד שם (אות ו).

זאת ועוד, אי מחמת כפילות השמות נדרשו לפירוש שמות הקודש, הרי שאז היה להם להורות את כוונת השמות, רק במקום שיש כפילות שמות, ולא כאשר הורו לכוון את כוונת השמות בכל מקום. [להזכיר עסקינן עתה לצד שאין סיבת קריאת השמות נזקקת לפשט התפילה, ורק כפילות השמות הכריחה אותם לפרשם.]

מנין להצריך גם כוונת השם הנכתב

ו. עוד צריך להבין בכוונת שם הויה, שקריאתו בפה היא בשם אדנות, ושלכן יש לכוון שהוא אדון הכל, ולכן הצריכו לכוון גם את שמו הנכתב שאינו נקרא, שסיבת שמו הויה, משום שהוא היה הוה ויהיה. ומנין הצריכו בפשט התפילה גם כוונה זו, ללא מקור בחז"ל שהורו לכוון כן, כשבכל התפילה אנו מכוונים רק לנקרא בפה [שהרי התפילה בעקרון נאמרת בפה ולא מתוך הנקרא, שכך היה במשך כל הדורות, רק בדורות האחרונים אכשור דרי והודפסו סידורים. וכך באמת סובר בביאור הגר"א (סי' ה ס"ק ד) שדי לכוון בקריאת שמות הויה ואדנות רק לאדון כל, וכמבואר ברבינו יונה בספר היראה, וכדלהלן.]

פשט שם הויה

עוד קשה, בעצם הכוונה בשם הויה שאמרו לכוון, היה הוה ויהיה, לכאורה אין זהו הפירוש המילולי של שם הויה, ופירושו הוא, הויה מתמשכת, דהיינו נקרא כן, כי מציאותו היא הויה מתמשכת, כמו שיתבאר כאן בהערה כגון הכתוב על איוב, שהיה מעלה עולות, אולי חטאו בניו, ושם נאמר ככה יעשה [י' בפתח] איוב כל הימים (איוב א,ב), ופרש"י, כמו היה עושה מחר, כשכתב בדבר ההוה ותדיר, פעמים שכתב בו לשון עבר, ופעמים לשון עתיד. עכ"ל. וכן בשם הויה, לכאורה מנוקד בפתח תחת הי' הראשונה, ופירושו הווה תמידי. וכגון הנאמר במלאכי (ג,יח) בין עובד אלהים לאשר

לא עבדו, והתניא (ריש פרק טו) ביאר שעובד אלהים הוא לשון הווה, דהיינו שכל הזמן הוא עובד את הבורא. דוגמא נוספת הנאמר, וכל הכלי אשר ישב עליו יטמא (ויקרא טו,ד) ופירש"י, ישב [הי' בקמץ] לא נאמר [שאז היה פירושו בלשון עבר], אלא אשר ישב [הי' בציריה] עליו הזב [ול' זו קשה ומלמדת] במיוחד תמיד לכך. ע"כ. דהיינו שיושב על כלי המיוחד תמיד לישיבה [שרק עליו תחול טומאת מושב]. והנה לנו שלשון ישב (הי' בצירה), הוא הווה מתמיד. וכן הוא בפסוק זכור את יום השבת (שמות כ,ז) פרש"י, זכור לשון פעול הוא, כמו (ישעיה כב,יג) אכול ושתו, (שמואל ב,ג,טז) הלוך ובכה, וכן פתרונו, תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת. עכ"ל. ועוד ראה בבמדבר (ו,כג) בברכת כהנים "אמור להם", ופרש"י, כמו זכור שמור. ע"כ. וכוונתו כאמור, להווה מתמשך. וכך באמת סובר לדינא הגר"א (סי' ה סס"ק ד) שיש לכון בשם הויה "נמצא קיים", ולא היה הוה ויהיה, ועוד נעמוד על כך בעז"ה בהמשך. , כלומר מציאותו מעל הזמן. ואמנם אכן מכך יוצא שהוא היה הוה ויהיה, אך הפירוש המילולי לשם הויה, הוא הויה מתמשכת, ולא היה הוה ויהיה, והיה הוה ויהיה הוא רק נוטריקון של שם הויה, ולא פירושו המילולי, וכמו שגם ברור ששם הויה אינו כולל שלוש מילים יחדיו. [וכן כתב שהוא על דרך רמז, הרב פתח הדביר (ס"ס ה) ושכן מבואר במגן אברהם (סי' ה ס"ק ב) ועוד]. וא"כ מתחזקת השאלה, שמאחר ואין מקור לכוונת היה הוה ויהיה בשם הויה, מנין הוציאו כוונה זו, ובפרט שכוונה זו לכאורה אינה מדוייקת בפירוש המילולי. [ברם אי משום הא יש לומר, שא"צ להבין את הפירוש המילולי בתפילה, אלא את תוכנה, ועל כן נקטו לשון היה הוה ויהיה, שזהו תוכן שם הויה, וקל לכל אחד להבין משמעותו, ולא כתבו לכוון הויה מתמשכת, שזהו הפירוש המילולי.]

האם כוונות אלו דין גמור

ז. אמנם ניכר מבין ריסי עיניהם של פוסקים רבים וכדלהלן, שלא השיתו ליבם לנקודה זו, מהו מקור ההלכה בכוונת שמות הקודש, אלא באו לכך מתוך הנזכר בטוש"ע, ולכן היה פשוט להם שכוונת שמות הקודש הוא דין גמור, שהרי הוא נכתב בשו"ע [והביאו הדברים לידי כך, שיש שחייבו את הכוונות האלו אף בעת הלימוד או בקריאת תהלים, ויש שכתבו שהאינו מכוון בכל שם יענש, ועוד כהנה], ועיקר חפצנו לבא אל מה שמכח כן רבים כתבו שכוונת שמות אלו מעכבת בפסוק ראשון של ק"ש, ובלעדיהם לא יוצא ידי חובה. ואילו בש"ס היה כתוב שחובה לכוון כן בשמות הקודש, אז היינו אומרים שחז"ל תיקנו שבשמות הקודש, לא די בכוונת פשט הזכרת השם בתפילה שהוא בורא

העולם, אלא לרוב קדושת השמות תקנו גם לכוון את סיבת קריאת השמות בשמותם. ברם בראותינו שאין לכך מקור בחז"ל, א"כ מנין הוציאו הטור והש"ע להחמיר בשמות יותר מכל שאר מילות התפילה, שבהם א"צ לכוון אל סיבת קריאת כל מילה לסיבתה, אלא לכוונת המילה גרידא, ואילו בשמות מלבד לכוון אל הבורא, הצריכו לכוון גם אל סיבת קריאת השמות בשמותם.

לאור האמור נראה שהדין של כוונת השמות הנזכר בשו"ע ובראשונים, אינו דין גמור, אלא הוא תוספת יפה לכוונה בתפילה, ותוספת זו הוסיפו, הן מחמת קדושת השמות, והן שבסיבת קריאת השמות בשמות שונים יש הסבר חלקי לשינוי השמות בתפילה, והן שבזה יש נתינת טעם כשנכפלים השמות יחדיו, כגון ה' אלהים וכדו', כנמצא לרוב בתפילה. ברם אכן, כל אלו ההסברים אינם הפשט הפשוט הנזקק לתפילה, אלא תוספת להבנה, שהראשונים מדעתם סברו שטוב ויפה לכוונם מהטעמים הנזכרים, ועל כן אינם חיוב, אלא דבר טוב ונכון לעשותו, ולכן אינם לעיכובא. וכאשר בעז"ה עוד נוכיח הכי להלן מן קמאי ובתראי, שאין כוונת השמות הנ"ל מעכבת אף בפסוק ראשון של קריאת שמע, דבר המכריח את האמור, היות ובפסוק ראשון כוונת הפשט מעכבת את המצוה, ואי כוונת השמות היא פשט השמות, היה זה מעכב בפסוק ראשון. [ועל תתמה על חפץ, איך יתכן שדברים שאינם דין גמור נכתבים בשו"ע, והוא ספר הלכה ולא ספר מוסר. שכן נמצא רבות דברי חסידות בשו"ע וכדלהלן בעז"ה.]

סיכום, מה שנמצאו כוונות בשם ה', אינם פשט התפילה, אלא לרוב קדושת השמות, הוסיפו תוספת כוונה להבין את סיבת קריאתם בשמותם, כגון פשט המילים ברוך אתה ה' הם, שהקב"ה מבורך, ואין הפשט, שהקב"ה ששמו היה הוה ויהיה, הוא מבורך, שהרי אין זה קשור לפשט הברכה, אלא תוספת יפה, מדוע נקרא שמו הויה, כי היה הוה ויהיה, ועל כן זו תוספת חסידות בכוונת הברכה.

מקור כוונות השמות

ח. לא מצאנו בחז"ל בשום מקום, שאמרו שיש לכוון בעת אמירת שמות הקודש את כוונת השמות [הנזכרת בש"ע, וכוונות אלו כאמור הן סיבת קריאת השמות בשמותם, ולא פירוש הפשט של התפילה בהזכרת השמות. שהרי הפשט בהזכרתם הוא הכוונה אלא הבורא]. לא בבלי וירושלמי מדרשי הלכה ובשאר המדרשים, ואפילו לא בזהר. לא רק זאת, אלא שאפילו פירוש קריאת השמות בשמותם, כמעט ולא נמצא בחז"ל, וראה כאן בהערה

מקורות לפירוש שם הויה

מן המקורות היחידים בחז"ל שמצאנו פירוש שם הויה הוא בזוהר (במדבר פנחס דף רנז ע"ב) וז"ל, אוף הכי הויה, מניה תלייא כל הויין, ואיהו וכל הויין דיליה, סהדין על מארי עלמא, דאיהו הוה קדם כל הויין, ואיהו בתוך כל הויה, ואיהו לאחר כל הויה. ודא רזא דסהדין הויין עליה, היה הוה ויהיה. עכ"ל. אולם גם מקור זה אינו עולה בדיוק עם פירוש הטור והשו"ע, לפי שהם כתבו שפירוש שם הויה הוא היה הוה ויהיה, היינו שה' מעל הזמן. ואילו כאן פירש הזוהר, שהוא גם מלשון מהווה את המציאות [ה' בורא את העולמות בכל עת, ואם רגע אחד יפסיק להחיותם יעלמו] וגם כדבריהם שהוא מעל הזמן, וא"כ אין זה עולה בדיוק עם דבריהם, ומוכח שלא מכאן מקורם. והעיקר שהזוהר לא כתב כאן לכוון כן בעת אמירת שם הויה, רק שבשם הויה טמון הסוד הנ"ל. [וראה בתיקוני זוהר (דף קכב סוע"ב), אך לפי ביאור המתוק מדבש שמה, דברי הזוהר שם היה הוה ויהיה, קאי על הקב"ה, ואינו פירוש שם הויה. ששם אהיה מורה שעתה הוא נסתר מהשגתנו, לפי שמציאות שאינה תלויה בזמן אינה מובנת לנו, ורק לעתיד יתגלה, ע"ש.] ובמדרש זוטא (שיר השירים פרשה א) מונה שבעים שמות לבורא, וביניהם פירש כמה שמות וז"ל, נקרא עליון, עליון במרומים. אלהים, שבדין ברא את העולם, ה' מרי ארעא ומרי שמיא. אדון, שהוא אדון כל הארץ. אלוה, שהוא אלוה כל בריותיו. שהוא תקיף על כל. ע"כ. ופירוש חלק מהשמות כאן אינו עולה יפה עם הטוש"ע, שהויה מפרשו משום שהוא מהווה את הבריאה, ושם אלהים מלשון דין ["שבדין ברא את העולם"]. ואולם שמות אדנות ואלוה פירשם כבטוש"ע. ועוד איתא באידרא רבא (דף קלב ע"א) מהו אל, תקיף יכול. ע"כ. וע"ע בזוהר (שמות רלה ע"ב ד"ה ברזא דמשכנא) לגבי שם אדנות.

פשט שם הויה

ובהגיעינו הלום בכלל יש לעמוד על פירוש שם הויה מה הוא, כי אמנם בטוש"ע ועוד ראשונים רבים שיבואו להלן, כתבו לכוון, שהוא היה הוה ויהיה, והיינו מתוך ששם הויה הוא, שמציאותו היא הויה מתמשכת. אולם יש שפירשו אחרת, שהוא מלשון מהווה את המציאות, ולדעתם אם צריך לכוון את פירוש שם כתיבתו, הכוונה היה הווה ויהיה אינה נכונה. ויש ראשונים שסוברים שאין אנו יודעים מהו פירוש שם הויה, ולדידהו ברור שאין לכוון היה הוה ויהיה, או מהווה את המציאות וכדו'. ונבא בקצירת הא'ומר.

ראשונים הסוברים שאין ידוע לנו פירוש שם הויה

וכן עולה שיש לכוון בשם הויה אל הבורא, מדברי הראשונים הסוברים שאין ידוע לנו פירוש שם הויה, והיות וכן, יוצא שלדעתם יש לכוון בעת אמירת שם הויה אל הבורא בלבד ללא כוונה נוספת, שהנה כתב הרמב"ם במורה (ח"א פרק סא וסוף פרק סג) שאין פירוש שם הויה ידוע לנו ולא ניקודו. ועל דרך אפשר כתב שהוא הוה תמידי, דהיינו מחוייב המציאות, ותוכנו אחדות גמורה [וכן ביארו את הרמב"ם הגר"י קאפח (פרק סב הערה 17) ובמורה שבההדרת ן' שמואל (שם ח"א פרק סא)] ואחרי ששם זה לא ידוע לנו, ברור שלדעת הרמב"ם אין לכוון בקריאתו לאיזו כוונה מלבד אל הבורא, שאין מתפללים על דרך אפשר [נתאר לעצמנו שמבקשים ממלך דבר, ופונים אליו אתה ששמך אולי ראובן, אם תוכל לעזור וכו', הלא ברור שבוחרים מילים ווודאיות, כגון אדוני המלך אם תוכל וכו'.] ובפרט שהרמב"ם שם הרחיב בביאור שמות ה' (במורה ח"א פרקים נ-ע) ושהבנתם צריכה תלמוד רב, ובתנאי שימולאו כל ההכשרים קודם לימוד תורת הסוד, לפי שהתארים הם סודות התורה, כמש"כ שם כמה פעמים, וכגון במורה (ח"א פרק נט) שאין ללמד את ההמון תארים, כי זהו סוד מסודות התורה, וכן ביאר (ח"א פרק לה) מה הם סודות התורה, וביניהם כתב שהם התארים, ושם (ח"א פרקן סב) כתב, שהבנת שם זה היו מלמדים בבית המקדש רק לתלמיד הגון, ורק פעם בשבוע (קידושין דף עא). ואחר עלות כל זאת ברור שלדעת הרמב"ם אין לכוון כן בקריאת שם הויה, וק"ו שלא להורות כן הלכה בשו"ע.

ואחרי הרמב"ם הלך העיקרים (מאמר ב פרק כח) שכל השמות משותפים [דהיינו שמשתמשים בהם לה' וגם לדברים אחרים, כגון גם הדיינים נקראים "אלהים", וכדו'] כי הונחו על ה' מצד הפעולות [הסיבה שניתנים לשיתוף, היות ואינם שמות ה' באמת, אלא הם שמות פעולותיו, כגון ה' נקרא "אלהים", משום על שהוא שולט על העולם.] אולם שם בן ארבע אותיות, אי אפשר שיצדק על זולתו [זולת ה'] כלל בשום צד [אינו שם משותף, שאינו שייך אלא בה'] לפי שהוא שם יאמר עליו יתברך מצד חיוב מציאותו [וכנ"ל], וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפרק סא ח"א, וזה דבר לא ישתתף בו זולתו מן הנמצאים כלל, ולזה נקרא "שם המפורש" [מל' מופרש מהשאר]. ע"כ. וכן הוא בכוזרי (מאמר ד פרק א). . וע"ע להלן (אות יג) דעת מרן והגר"א מהיכן נחצב דין זה, וגם מהם מבואר שאין שום מקור לזה בחז"ל. [כמובן על פי הסוד יש כוונות רבות לשם הויה, כדאיתא בכל ספרות הקבלה בשער הכוונות לכל אורכו, ובזוהר בדוכתי טובי, ובשל"ה (תולדות אדם בית הויה) ומפי ספרים, ובשו"ת רב פעלים (סוד ישרים ח"ב סימן יא), וראה בשו"ת מהרי"ל (סי' קצב), ועוד רבות ואין צריך לפנים. והמקור לכך ששם הויה אין כתיבתו

כקריאתו, בביאור הגר"א (סי' ה ס"ק ד) ציין לסוף פ"ג דפסחים (דף נ ע"א), וריש פ"ד דקדושין (דף עא ע"א). ויש להוסיף דהכי הוא במתני' סוטה (פ"ז משנה ו).] ומעתה שלא נמצא בשום מקום בחז"ל שיש לכוון את כוונות השמות, הראשונים שיבואו להלן שאמרו זאת, אמרו כן מרוח מבינתם ומדעתם הרחבה, בתורת תוספת כוונה לתפילה, וכאשר התבאר לעיל בסמוך באורך, שכוונה זו אינה פשט התפילה, ועל כן הוי דבר חסידות. [ועוד ראה בהערה הנ"ל בסמוך, סיעת ראשונים הסוברים שאין ידוע לנו פירוש שם הויה, ושהוא נסתר, ושלכן נעלם ניקודו, ושזהו סוד שם הויה שהיו מלמדים אותו רק ליחידאים אחת לשנים רבות כנזכר בגמ', וגם מהם מוכח שאין מקור בחז"ל לכוונת היה הוה ויהיה. ועוד יותר יוצא, דלכל הני ברור שאין לכוון בשם הויה, היה הוה ויהיה, או איזו כוונה אחרת בפירוש כתיבתו, היות ואין אנו יודעים פירושו.]

ראיות מהראשונים

ט. ונראה לחזק זאת על פי דברי הארחות חיים (בדין מאה ברכות סי' ג) שכתב כדברי הטור הנ"ל בכוונת השמות וז"ל, צריך לכוין כשמזכיר שם ה' בברכות, שהוא היה הוה ויהיה. עכ"ל. ואי נימא דהצריך כוונה זו לפי שהיא הפשט, לפי"ז יצא שכוונה זו בפסוק ראשון של ק"ש היא לעיכובא. והנה בהלכות ק"ש (סי' יח) כתב הארחות חיים, וצריך להאריך כשיאמר ה' אלקינו, שיחשוב בלבו, ה' מלכנו, וזהו קבלת מלכות שמים. והר"י חסיד כתב, ובכל אחד מג' שמות יאריך כדי שיחשוב בלבו כי היה והוא הוה ויהיה. עכ"ל. ומבואר שלדעתו בפסוק ראשון של ק"ש בשם הויה די לכוון לקב"ה, ובאלקינו, די לכוון שהוא מלכנו, ודרך חסידות מוסיף את דברי ר"י חסיד [הכוונה לרבינו יונה שגם הוא מכונה חסיד] שיחשוב היה הוה ויהיה. [וכבר ראינו שגם ברבינו יונה גופיה, מפורש שאף בפסוק ראשון של ק"ש, בדיעבד אם לא כיון כן, יצא ידי חובתו.] ואיך יעלו דבריו יחדיו. אין זאת אלא כאמור, שמש"כ בהלכות מאה ברכות אינו פשט שם הויה, אלא הוא תוספת יפה לכוונה, ולכן אינו מעכב בפסוק ראשון של ק"ש.

וכן נראה להוכיח מסיעת ראשונים (שבסמוך) שמבואר בהם שאין כוונת השמות מעכבת אף בפסוק ראשון של ק"ש, ואי כוונת השמות היא פשט התפילה, כוונה זו היתה מעכבת בפסוק ראשון של ק"ש. ואין זאת אלא שכוונת השמות אינה פשט התפילה, אלא תוספת יפה אף נעימה.

ראשונים שכוונת השמות בק"ש לכתחילה ולא לעיכובא

י. כתב רבינו יונה בספר היראה (בדברו על ק"ש) וז"ל, ובקריאת שמע יהיה נזהר, שיוציא בשפתיו, וישמיע לאזניו רמ"ח תיבות שבו. ויתן ריוח בין הדבקים, כדברי רבותינו ע"ה,

בכל לבבך, ועל לבבך, וכיוצא בהן. ובכל אחד ואחד משלשה שמות וצריך עיון מה שייכת כוונה זו בשם אלהינו, ובשו"ת חמדת אברהם (דיין ח"ב ר"ס א, ועוד בד"ה הנה מה) כתב שזו ט"ס, וקאי רק על שמות הויה, שכן גרס בביאור הגר"א (סי' ה אות ד) ברבינו יונה "אחד מב' שמות", וכ"כ בהלכה ברורה (סי' ה בבירור הלכה א). וחיזוק לדבריהם ניתן להביא מדברי רבינו יונה בשערי העבודה (שלמעלה בסמוך) שמבואר בו שבפסוק ראשון של ק"ש כוונת הנכתב היא רק בשם הויה, ולא בשם אלהים. וכן הוכיח גירסא זו משערי העבודה בשו"ת אז נדברו ונדפסה תשובתו בסוף ספר שערי העבודה (מהדו' ג' שבההדרתו, וראה עוד בדבריו להלן), ושכ"כ אליו הרה"ג ר' נטע גרינבלט (נדפסו דבריו בסוף הספר שם עמ' קט). אולם בארחות חיים (הל' ק"ש סי' יח) שמובא למעלה, כתב בשם רבינו יונה וז"ל, והר"י חסיד כתב, ובכל אחד מג' שמות יאריך כדי שיחשוב בלבו כי היה והוא הוה ויהיה. עכ"ל. הנה לנו שהביא את דברי רבינו יונה על ג' שמות, ואם הוא ט"ס ברבינו יונה שלפנינו, קשה עד מאוד שאותה ט"ס נפלה גם בספר אחר מן הראשונים. גם לגירסת הגר"א, לשון רבינו יונה אינה עולה יפה, שכתב, ובכל אחד ואחד מב' שמות וכו', ואי קאי אשמות הויה, מהי הכפילות וההדגש במילים אחד ואחד. גם למה לא כתב דקאי על שמות הויה, רק כתב שבב' שמות יכוין וכו', ולא פירש באלו ב' שמות, שבפסוק ראשון יש ג' שמות. ולפי הגירסא הניצבת לפנינו אג' שמות, שכאמור קשה עד מאוד מה הקשר לכווין בשם "אלהינו" כוונת היה הוה ויהיה, שמא היות ועסקינן בפסוק ראשון של ק"ש שבו הכוונה מעכבת, הוסיף רבינו יונה תוספת כוונה באמירת שמות ה' [שהרי הוא סבור שכוונה זו אינה נצרכת להזכרת השם, כדמסיים ואזיל].

ושמא הוא בדומה לדרכו של הרוקח בסידורו (על ק"ש שבקרבנות) שכתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, להכי כת' ג' שמות, כי הוא היה והוה ועתיד להיות. ע"כ. דהיינו מתוך שהתורה כתבה כאן יחדיו ג' שמות, הגיע הרוקח לכוונה זו של היה הוה ויהיה. רק שהוא הסתפק בכוונה זו לג' השמות יחדיו, ואילו רבינו יונה הצריך כוונה זו לכל אחד ואחד מג' השמות, וצ"ע. וכיוצ"ב חזינן בעוד ראשונים כגון בחזקוני (דברים פרק ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וגו', שמע והבן לדבר זה, ה' שהיה מאז מאין תחלה, הוא ה' של עכשיו, והוא ה' שיהא חי וקיים באין סוף ותכלה וכו'. עכ"ל. וחזי הוית בשו"ת אז נדברו (חי"ג סי' כח) שביאר את דברי ר' יונה בכוונת השמות בפסוק ראשון, לפי שבפסוק זה יש חיוב קבלת עול מלכות שמים, וכוונת היה הוה ויהיה היא קבלת מלכות שמים, ולפי האמור העיקר כגירסת כל הספרים מג' שמות, ולא כגירסת הגר"א

מב' שמות. עכת"ד ועע"ש. וכיוצ"ב חזי הוית שהביאו שהרה"ג רבי רפאל צבי ובר בסוף ספר וזאת הברכה (מהדו' ד' עמ' 260) ביאר את כוונת רבנו יונה שבג' שמות יכוון היה הוה ויהיה, לפי שבזה תהיה קבלת מלכות שמים גמורה, ולכן הצריך זאת רק בקריאת שמע, ולכן גם אין זה לעיכובא, ויש לעמוד על דבריהם. ועתה ראיתי בספר אהל יוסף (אשכנזי ח"ב סימן טז דף סג ע"א) שכתב שיש לגרוס בהמשך דברי רבינו יונה, אם לא יוכל לכוון כל כך, יכוון "ה'" שהוא מעולם, "אלהינו", שהוא עתה אלהינו, "ה'" הוא עתיד להיות אחד. ע"כ. דהיינו שם ראשון מורה על העבר, ושם שני על ההוה, ושם שלישי על העתיד. ולפי"ז גם ברישא הכי פירושו, שיש לכוון בג' שמות היה הוה ויהיה, היינו ששם ראשון יש לכוון על העבר, ושני הוה ושלישי עתיד, שיחדיו הם מורים על היה הוה ויהיה. ומש"כ שאם אינו יכול לכוון כל כך וכו', היינו על ההארכה בכוונת המילה אחד, שאותה רשאי להשמיט.

עכ"ד. האמורים בפסוק הראשון, יאריך עד שיחשוב היה הוה ויהיה. ולא יאריך באלף דאחד, ולא ימהר בחית לקרותה בחטף. ויאריך בדלת עד שיחשוב בלבבו, שבורא עולם הוא מלך למעלה ולמטה בשמים ובארץ וארבע רוחות העולם, ממזרח וממערב צפון ודרום ותהום רבה, ורמ"ח איברים שבו [דהיינו שה' מלך גם על אבריו של הקורא]. ואם לא יוכל לכוין כל כך יכוין, ה' שהוא עתה אלהינו, עתיד להיות אחד. וכל פעם בהזכירו שם המיוחד יחשוב בו פירוש קריאתו, שהוא אדון כל. עכ"ל. הנה לנו בסיום דבריו שכתב שלכתחילה בהזכרת שם הויה יחשוב רק אדון כל, ורק בפסוק ראשון של קריאת שמע יכון היה הוה ויהיה. ואף בפסוק ראשון של קריאת שמע כתב להדיא דהוא לכתחילה, ולא לעיכובא, ואפילו כוונת אדון כל אינה מעכבת, וכדמסיים, שמי שאינו יכול לכוין כל כך, דיו לכוין ה' שהוא עתה אלהינו, עתיד להיות אחד, ולא כתב כאן לכוון אדון כל. [עוד כתב רבינו יונה בשערי העבודה (אות כה) לבאר את כוונת אמירת שמע ישראל בזה"ל, "יי' אלהינו", הכונה באמרו יי', מי ששמו יי', ותהיה הכונה בנכתב ובנקרא. ע"כ. ולאור דבריו בספר היראה, נראה שכוונתו גם כאן היא לכתחילה ולא לעיכובא.] וכן משמע בארחות חיים (הל' ק"ש סי' יח) דכתב, וצריך להאריך כשיאמר ה' אלקינו, שיחשוב בלבו, ה' מלכנו, וזהו קבלת מלכות שמים. והר"י חסיד כתב, ובכל אחד מג' שמות יאריך כדי שיחשוב בלבו כי היה והוא הוה ויהיה. עכ"ל. ונראה שלדעתו בשם הויה ראשון שבק"ש די לכוון לקב"ה, ובאלקינו, יכוון מלכנו, כאשר סתם בראשית דבריו, ושוב הוסיף בדרך חסידות את דברי ר"י חסיד [הכוונה לרבינו יונה, שגם הוא מכונה חסיד] שיחשוב היה הוה ויהיה. או שדעתו היא כסתם, וביש מי שאומר הביא את

רבינו יונה, ויותר נראה כרישא, ולכל פירוש יוצא מבואר דאין כוונת השמות מעכבת אף בפסוק ראשון של ק"ש.

אולם בדין מאה ברכות (סי' ג) כתב וז"ל, צריך לכוין כשמזכיר שם ה' בברכות, שהוא היה הוה ויהיה. עכ"ל. הנה לנו כאן, שכן הצריך כוונת היה הוה ויהיה בהזכרת שם הויה בכל מקום בברכות. ולאור דבריו לעיל, שאפילו בפסוק ראשון לא הצריך כן רק בתורת חסידות, או שפסק שם שא"צ לכוון היה הוה ויהיה, על כן נראה שכוונתו כאן בברכות בתורת חסידות, ולא מדינא, והעיקר דלכל הפחות בוודאי דעתו, שאין כוונה זו מעכבת בפסוק ראשון דק"ש, שהרי כן הוא במקור ברבינו יונה גופיה. ועוד ראה בספר המנהיג (דיני תפילה עמ' פה) שכתב וז"ל, ומצאתי בספרים הפנימיים, המברך את ה' צריך שיכווין את לבו, בהווה והיה ויהיה, כעניין שנאמר יי' מלך, יי' מלך, יי' ימלוך לעולם ועד, מצפץ מצפץ מצפץ בא"ת ב"ש. ואין מוסרין את הדבר אלא לצנועי'. אב"ן. עכ"ל. ולשונו מורה שכוונה זו היא חסידות גמורה, ושזהו חלק מסודות התורה, ולכן מוסרים כוונה זו רק לצנועים. ואי ראשית דבריו הם גם לפי הפשט, איך פתח שמצא זאת בספרים הפניימים, וסיים שמוסרים כן רק לצנועים, כשראשית דבריו היא לכו"ע. ובספר מעלות המדות (המעלה הראשונה ד"ה וכן צריכין אנו) כתב לבאר את הפסוק שמע ישראל וז"ל, והשמיעה הזאת היא לשון קבלת הלב, שנכוון לבנו ונקבל בשכלנו שהקב"ה נמצא תמיד, כלומר היה והוה ויהיה, היה קודם שנברא העולם, והווה תמיד בעוד העולם מתקיים, ויהיה אחר שישוב העולם לתוהו ובוהו. וכתב "אלהינו" לומר, שצריכין אנו לקבל עלינו אלהותו. ואחר כך כתב "אחד" לומר, שצריכין אנו להאמין שהוא אחד ומיוחד בכל מין יחוד וכו'. עכ"ל. וא"כ מפרש את שם הויה שהוא היה הוה ויהיה, ברם פירש כן רק בשם הויה הראשון, ובשם הויה השני לא פירש רק שהוא מורה לבורא, ואי כוונת היה הוה ויהיה בשם הויה היא לעיכובא, איך לא חזר על כך.

ואין זאת אלא שבשם הראשון נזקק להוסיף את טעם קריאת שם הויה בשם זה [מטעם שהוא מעל הזמן], שבזה תבואר כפילות השמות "ה' אלהינו". ועל כן נלע"ד דאף לדעתו, גם בשם הויה הראשון שכתב לכוון היה הוה ויהיה, היא תוספת בכוונה ולא לעיכובא. וכן הרוקח בריש ספר השם כתב, הויה **משמעותו** היה ויהיה והוה, ושלשתם נעוצים בכתיבתו ובקריאתו וכו'. למה הויה בראש השם משמע יהיה, ובסופו משמע שהיה. להודיע שהויתו אחר העולם, כמו קודם העולם. עכ"ל. כלומר היה הוה ויהיה רמוז באותיות הויה, כי אם נקרא את השם הויה כשהי' נקודה בצירה, הוא לשון עתיד. ואם נקרא בלא הי', הוא גם לשון הוה, וגם לשון עבר (כשננקד בקמץ). וא"כ אומרו

"משמעותו", אינו פשט, אלא סוד. וכדפתח לעיל מינה בסמוך בריש הספר, אתחיל לכתוב ספר השם, ה' שמו המיוחד הנכבד והנורא נברא **משמעותו** וכו', ומבאר שם סודות ע"ש, ולכן פותח בבקשת סליחה על גילויים, ועל תנאים קודם לימוד ספרו, ועל טבילה ותענית וכו' ע"ש, וא"כ אומרו משמעות אינו פשט. [ועוד ראה בסידור הרוקח (על ק"ש שבקרבנות) דכתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, להכי כת' ג' שמות, כי הוא היה והוה ועתיד להיות. ועוד כנגד ג' אבות וכו'. ומשמע שפשט שם הויה אינו היה הוה ויהיה. אולם בסידור הרוקח (על המילים ואהללה שמך לעולם ועד) כתב וז"ל, כי שמך [הוא שם הויה] לשון היה הוה ויהיה. עכ"ל. וכן בסוף ההלל פירש, מעולם ועד עולם אתה אל, כי שמו מעיד לשון היה הוה ויהיה. ולאור כל דבריו יחדיו, כוונתו על דרך הסוד, וכאשר הוא נוקט לאורך ספרו פירושים רבים ושונים לאותה מילה. ואין להוכיח שאין כוונה זו מעכבת בפסוק ראשון מתוך שהרמב"ם לא הזכיר זאת. כיון שהוא לא פירש כלל את מילות פסוק ראשון [חוץ מן כוונת המילה "אחד" (ק"ש פ"ב ה"ט) והיינו בתורת חסידות ולא פשט, ועל כן אותו הזכיר, וכאשר ביארנו לעיל.] ועל כן ברמב"ם אפשר ללמוד שהיה הוה ויהיה היא כוונת שם הויה, ובזה שכתב הרמב"ם (רפ"ב דק"ש) שחובה לכוין לפירוש המילות של פסוק ראשון, כלול לכוון לכך, וממילא ליכא ראיה מדבריו.]

המפרשים להדיא פשט השמות כפשוטם

יא. וכן יוצא מבואר בספר על הכל (סימן ב) ולר"י נרא' שצריך להפסיק בין י"י אלהינו לי"י אחד, דפשטי דקרא הכי הוא, שמע ישראל י"י אלהינו, פי' ששמו י"י אלהינו, ומי ששמו י"י, הוא אחד, והיינו קבל' מלכות שמים. עכ"ל. וכך כתב הרמ"א (סימן סא סעיף יד) בפירוש פסוק זה וז"ל, שמע ישראל כי ה' שהוא אלהינו הוא ה' אחד. ע"כ. ועוד ראה לעיל (סימן א סעיף א אות ד בחולקים על רש"י וגם אח"כ שם בסמוך) מן הראשונים, שמבואר בהם, שפשט פסוק ראשון של שמע בהזכרת שמות הקודש, הוא לבורא, ולא הצריכו כוונת השמות, ע"ש, וכן הוא באהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב א). וכן נקט כוותיה דרבינו יונה בביאור הגר"א (סי' ה ס"ק ד) ונתן טעם בדבר שא"צ לכוין רק אדון הכל, שכן העיקר לפי עומק הדין, כי בכל הולכין אחר הקריאה, ואין צריך להרהר כלל על הכתיבה, אף שיש בכתיבה סודות גדולות, והם הלכה למשה מסיני, וכן כאן הולכין אחר הקריאה בנקודתו. ע"כ. וכן הוא לו במעשה רב (ק"ש אות מא) אין צריך לכוין בכל השמות רק אדון כל.

וכן יוצא מבואר מדברי רבי יחיאל בן יקותיאל מן הענוים בספרו בית מדות, שכוונת היה הוה ויהיה בפסוק ראשון דק"ש אינה לעיכובא, דכתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד וכו', וה', הראשון צריך לכון בו, שהוא הוה היה ויהיה. ואלקינו, זה קבלת עול מלכות שמים. וגם הוא אחד בלי שום הרכבה ושינוי, כי כל גזרותיו נגזרות וידועות לפניו. עכ"ל. ומתוך שכתב זאת בלשון צריך, וידוע שלשון זו היא לכתחילה ולא לעיכובא.

כתבו לכוון כן, אך אין הכרח בדעתם אי חסידות או לכתחילה או לעיכובא

יב. הצדה לדרך (מאמר ראשון כלל א פל"ד ד"ה והנני מבאר) ביאר את שמע ישראל, ובין דבריו ביאר את שם "הויה" וז"ל, והוא להאמין שהאל מחויב הוויה הנצחית, שמציאותו מחוייבת, לא אפשרית כשאר כל הנבראים, מלאכים, וגלגלים, וההוים והנפסדים. וזה יורה שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא הוה והיה ויהיה. ע"כ. והיות ששם הויה שהוא מפרשו "הוויה נצחית" לא מורה על "מחוייב ההוויה הנצחית", אלא שבדרכי ההוכחות השכליות, אחרי שהוא הוויה נצחית, הרי זה מכריח שהוא מחוייב ההויה הנצחית [כי מוכרח שלבעל הוויה נצחית אין בו שינוי, ולכן שהוא מחוייב המציאות, ראה במורה (ח"ב פ"א, וח"א סוף פרק ס) ובעוד דוכתי], על כן דבריו שיכוין בשם הויה "שהאל **מחויב** ההוויה הנצחית, ושמציאותו **מחוייבת** ", באו בתורת תוספת כוונה, ולא לעיכובא, וממילא גם סיום דבריו "וזה יורה שם הויה, שהוא הוה והיה ויהיה", אין לנו בירור אי לעיכובא קאמר. וכן הוא בדרשות ר"י ן' שועיב (ואתחנן ד"ה ואמרו כי זהו) שמאריך בכוונות שמע, ובדברי חסידות, ובין הדברים כותב, ויש בה [בקריאת שמע] עניינים אחרים נכבדים, והיא חביבה מאד לפני השם ית', והיא מפתח היראה והאהבה, ויש בה רמ"ח מלות כנגד רמ"ח איבריו של אדם, ויש בה לכוין בשמו' היה הוה ויהיה וכו', עכ"ל. והראבי"ה (ברכות על דף יג סי' מו ד"ה תנו רבנן) בדיני קריאת שמע כתב וז"ל, וצריך להרהר בלבו בכל ענין הזה להמליכהו בקרותו הפסוק, ויהרהר שהשם הוא היה הוה ויהיה, פירוש, היה קודם בריאת העולם, והוא חי וקיים, ועתיד להיות יחיד וקיים בעולמו, שנאמר ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד. עכ"ל. ובכל הני מבואר ג"כ לכווין היה הוה ויהיה, ברם לא מבואר אי לעיכובא קאמרי.

וכן כתבו שיש לכוון בברכות את הכוונות הנזכרות [וממילא לדידהו ק"ו בק"ש] שכ"כ הטור (סימן ה) וז"ל, ויכוון בברכותיו פירוש המילות שמוציא מפיו, ובהזכירו השם יכוין פירוש קריאתו באל"ף דל"ת, לשון אדנות, שהוא אדון הכל. ויכוין עוד פירוש כתיבתו ביו"ד הא, לשון הויה, שהוא היה והוה ויהיה. ובהזכירו אלהים יכוין, שהוא

תקיף ואמיץ, אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים וכו'. עכ"ל. וכ"כ הארחות חיים (דין מאה ברכות אות ג) וז"ל, וכשמברך השם צריך שיכוין לבו שהוא היה והוה ויהיה, כענין שכתוב ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך. עכ"ל. וכן העתיק את הטור האבודרהם (בברכת המצוות ד"ה כל הברכות כולן).

וכ"כ שפירוש שם הויה הוא היה הוה ויהיה [אך לא עסקו בכוונה בתפילה] רבנו בחיי (שמות פ"ג פסוק יג סוד"ה ועל דרך המדרש), וכן בספר אהל מועד (פרק דרך ארץ) כתב וז"ל, וזכר בפסוק אנכי ה' אלהיך, שם של ד' אותיות, שהוא השם המיוחד, כי השם מורה היה והוה ויהיה, ופי' דבר זה, אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים. עכ"ל.

ב"י ושו"ע

יג. בב"י על אלו דברי הטור בכוונת השמות, שבשם הויה יכוון היה הוה וכו', כתב רק את המילים "מבואר הוא". ע"כ. לאמור שדברי הטור פשוטים המה, ואינם צריכים מקור. ואחר שהתבאר שלא מצאנו מקור בחז"ל לכך שיש לכוון היה הוה ויהיה בהזכרת השמות, פירושו **שהבין הב"י שהטור כתב כן מן הסברא** , ושזו סברא פשוטה, שהיות והברכות צריכות כוונה [ולזה כמובן יש מקורות רבים בחז"ל, וכגון הנזכר לעיל בריש סעיף זה], ה"ה שיש לכוון בשמות הקודש את פשטם. והטור כתב מדעתו את פשטם, ולכן יש לכוונם. כי שם אדנות ברור שפירושו אדון הכל, ושם אלהים ברור ששמו מלשון כח [כמפורש בתורה בדוכתי טובי שפירושו שורר ושולט, כגון עד האלהים יבא דבר שניהם (שמות כב,ח) הם הדיינים, שלהם שררה בהכרעת הנידונים. וכגון יש לאל ידי (בראשית לא,כט) היינו יש בכוחי, כדפרש"י התם, וביבמות (כא ע"א) האל לישנא דקשה הוא, דכתיב (יחזקאל יח,יג) ואת אילי הארץ לקח. ובכוזרי (מאמר ד פרק א) ובמורה (ח"א רפ"ב, וח"ב פ"ו) ששם אלהים משותף לה', ולמלאכים, ולדיינים, ולמנהיגי המדינות. וכן הוא בעיקרים (מאמר ב פרק כח).] ושם הויה פירושו היה הוה ויהיה. וכן עביד בשו"ע להעתיק את לשון הטור. וראה בשו"ת אבקת רוכל (סימנים כז כח) לגבי פירוש שם הויה, ועוד במגיד מישרים (סוף שמות).

אולם בביאור הגר"א (סי' ה אות ד) כתב שמקור דברי השו"ע הם מרבינו יונה בספר היראה. וזה לכאורה קשה, שהרי הבאנו לעיל את דברי רבינו יונה שהוא כתב שרק בק"ש יכוין בשם הויה היה הוה ויהיה, ובשאר התפילה די לכוון אדון הכל. גם מבואר בב"י הנ"ל בסמוך, שלא זכר בה בשעה את דברי רבינו יונה, וסבר שמקור הטור פשוט מן הסברא, ואם מקורו מר' יונה, בודאי שהב"י היה מציין אליו. שוב בינותי שהגר"א דייק כדרכו בלשונו וכתב, שמקור דברי מרן, טור, והוציאו מדברי רבנו יונה וכו'. עכ"ל.

דהיינו שמקור השו"ע מהטור, והטור מקורו **הוציא** מרבינו יונה, דהיינו באמת אין אלו דברי רבינו יונה, אלא שהטור שאב את התוכן מרבינו יונה, שכוונת שם הויה הוא היה הוה ויהיה וכו', אלא שרבינו יונה כתב לכוון כן רק בפסוק ראשון של ק"ש, ואילו הטור משך את הדברים והוסיף מדיליה, שיכוון כן בכל שם הויה. וא"כ הגר"א חלוק על מרן מנין הוציא כן הטור. [וראיתי שבשו"ת חמדת אברהם (ח"ג סימן א ד"ה והלום ראיתי) הביא את דברי הרה"ג מיכאל סגרון שליט"א ר"מ בישיבת כסא רחמים באור תורה (אייר תשס"א סי' צב) ליישב את דברי הטוש"ע מהערת הגר"א, שמרבינו יונה משמע שאין צריך לחשוב אלא פירוש קריאתו, וזה שלא כשו"ע שגם יכוון את פירוש כתיבתו. שהטוש"ע הוציאו את דבריהם גם מהארחות חיים הנ"ל שכתב, שכשמברך השם צריך שיכוין לבו שהוא היה הוה ויהיה, ושכ"כ כיוצ"ב בספר המנהיג (דיני תפילה אות מז עמ' פה). והשיבו החמדת אברהם דמי גילה לו רז זה, ומסתבר יותר כגר"א, שהרי בארחות חיים לא נזכר מכוונת אדון הכל, רק ברבינו יונה, ועכ"פ אין לכתוב כן בתורת ודאי. ע"כ. ולענ"ד יש לחלק בין מקור הטור לבין השו"ע וכאמור, ושהגר"א לא העיר דבר על הטור, אלא ביאר את מקורו, שהטור הוציא כן מדברי רבינו יונה, לאמור דאיהו לקח את דבריו ויצר מהם הלכה חדשה, ובאמת דבריו אינם עולים בקנה אחד עם רבינו יונה. ובבואנו הלום נימא דקשה לטעון שמקור דברי הטור הוא מהארחות חיים, היות והוא בן זמנו, וכמדומני שהטור מעולם לא הביא את דבריו.]

בדעת הטור כוונות ה' בק"ש לעיכובא או לכתחילה

יד. לפי הבנת הגר"א, נראה בדעת הטור, שכוונה זו אינה לעיכובא אף בפסוק ראשון של ק"ש, שהרי ברבינו יונה מפורש כן, והטור שאב את דבריו מרבינו יונה, וגרר כוונה זו אף בכל אמירת שם הויה, על כן נראה שדברי הטור לגבי שאר התפילה, המה דברי חסידות, ולענין פסוק ראשון של ק"ש לכתחילה, ברם לא לעיכובא.

וכן נראה אף בשאר הראשונים, שמלבד סיעת הראשונים הנ"ל, שמבואר בהם כן, עוד נראה להשוות את השיטות ולומר כן אף בשאר הראשונים שלא מפורש בדבריהם הכי, היות ואין לכך שום מקור בש"ס, אלא שהראשונים כתבו כן מדעתם, והתבאר לעיל שהסברא היא שדי לכוון אל הקב"ה, וסיבת קריאת שמות הקודש, מדוע נקרא שם זה כך, ושם זה כך, אינו חלק מהפשט המוכרח לתפילה, על כן נראה דלכתחילה קאמרי ולא לעיכובא, ומעיקר הדין די לכוון בכל שמות הקודש אל הבורא. ואיך שלא יהיה כן נראה עיקר להלכה, היות ובהני קמאי דלעיל מבואר דאינו לעיכובא, ובשאר הראשונים אין הכרח לענין בדיעבד, על כן בוודאי שיש לנו לתפוס כראשונים שמפורש בהם.

דעת מרן בטור

ולפי הבנת מרן בטור שמקור דבריו פשוט, הרי זה לכאורה מורה שמרן מבין בטור ושכן דעתו, שכוונות ה' הנזכרות המה פשט המילים, ולפי"ז המה לכתחילה בכל התפילה ולעיכובא בפסוק ראשון של ק"ש. ברם נלע"ד דאף לדעת השו"ע לא לעיכובא קאמר, ושמא אף להידור מצוה קאמר. דנחזי מנא להו למימר הכי, הרי אין לכך שום מקור בש"ס ואפילו לא במדרש, ועל כן מה שכתב הב"י שמקור הטור הוא משום שכן מבואר, היינו שכן הסברא מורה, כי מה חילוק יש בין שמות הויה אדנות ואלהות, אין זאת אלא האמור, כפי שמבין כל מבין. והיות וחילוק זה אינו פשט המילה, אלא תוספת ביאור והשלמה, כי המכוון ברוך אתה ה' וכו', שה' היינו הקב"ה, שפיר כיון את הפשט, וכאשר התבאר לעיל בריש אמיר, על כרחך שאין זאת אלא תוספת העמקה, שאם יוסיף בכוונה שהויה הוא היה הוה ויהיה, תבא עליו ברכה. ומה שהיה הוה ויהיה הוא פירוש אמיתי בשם הויה, אינו מכריח לכוון כן בעת אמירתו, שהרי כל סודות השמות הן אמת, ומי שאינו מכוונן, אינו מעכב, וה"ה הכא. ודרך משל, הקורא לבנו יצחק כי חפץ לברכו שיצחק כל ימיו, כשקורא לו שיביא לו דבר מה, כשקרא "יצחק" האם מכוון עתה יצחק כדי שיצחק, ברור שלא, שמו הוא יצחק ולכן השתמש במילה זו, ולא לכוונה שכיון בברית המילה לקוראו כן. וה"ה בתפילה, דעסקינן בפשט. וכאשר התבאר כל זה לעיל באורך, ועתה חזרנו על עיקרי הדברים.

וגם אי תימא דבתפילה לכתחילה בעינן לכוון את כוונת השמות, ברם לעיכובא לא, ואף בק"ש לא מעכב, דמנא לן לחדש כן בלא שום מקור, ועד כדי כך שהב"י כותב על כך שזהו פשוט, ולא צריך לכך שום מקור, אין זאת אלא שלמד כאמור שהוא דבר הראוי, וזו כוונתו גם בשו"ע.

היתכן שבשו"ע יכתוב חסידות בלשון דין

טו. ואל תתמה על חפץ שכתב דבר חסידות בשו"ע, וכדעביד בעוד דוכתי טובי, וכגון מש"כ בכמה דוכתי בלשון אסור בשו"ע, והפוסקים ביארו את אותם מקומות שאינם איסור אלא דבר חסידות, ראה בשו"ע המדות (חלק אהבת הבריות עמ' שא) מפי ספרים. וכן חזינן הכא בק"ש לענין כוונות המילה אחד הנזכרות בשו"ע שיתבאר להלן (סעיף יב) שהן דבר חסידות קחנו משם. וכגון סדר לבישת הבגדים הנפסק בשו"ע (סי' ב) והוא דבר חסידות כדכתבו הב"ח (אות ג) הפמ"ג (משב"ז ס"ק א) ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' מז אות ג), הביאם להלכה בהלכה ברורה (סימן ב סעיף א) ע"ש. וכן ראה בשו"ע (סי' רמ סעיף ז) לא ישמש בתחילת הלילה וכו' והוא חסידות, כמש"כ המ"א (שם ס"ק כ) וכן

מבואר במ"ב (שם ס"ק לד) וראה בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן ב אותיות ד,ה). ובכותרת שו"ע (או"ח סי' קע) כתוב, דברי מוסר שינהג אדם בסעודה. ע"כ. [ובזה ייושב למה אין מקפידים בנפסק שם (סעיף א) בשו"ע, אין משיחין בסעודה, ולכן הרי"ף השמיטו, וכ"כ הרמב"ם (ברכות רפ"ז) שאלו מנהגי דרך ארץ, וע' בכותרת הטור (סי' קע). ויישוב הפרישה (שם אות א) והא"ר (ס"ק א) שהיום שלא מסבים, אין דין זה, לא יעלה עם השו"ע שכתב דין זה בשולחנו, וכפי שהחיד"א בברכ"י (שם ס"ק א) אף שבתחילה מצא מנח בדברי הפרישה. מ"מ בשיוריו (שם) סתר זאת מן השו"ע סי' קסז שהיום אין הסבה ובכל זאת פסקו בשו"ע, ולדרכנו אתי שפיר.] וכן ראה עוד בשו"ע (ר"ס רמ) וכאשר התבאר בשו"ע המדות (חלק אהבת הבריות עמ' רצג בהערה) ע"ש. ואפילו עצות טובות כתובות בשו"ע, אפילו שכתבם בלשון דין, כגון (סי' לב סעיף כד) ולא ימחק בעודו לח, אלא ייבשנו יפה, כי אז יגרר בקל, ולא ישאר לו שום רושם. ועוד שם (סעיף כב) כל פרשה אחר שיכתבנה, יקראנה היטב בכוונה ודקדוק פעמים ושלש, ויחזור ויקראנה קודם שיתננה בתוך ביתה, כדי שלא תתחלף פרשה בפרשה. ע"כ. והיא עצתו הטובה של הר"י אסכנדרני, כמבואר בב"י. וראה עוד שם בשו"ע (סעיף כב), ובשו"ע (סי' רמ סעיף טו) לא יבעול והוא שבע. ע"כ. שהיא עצה טובה. וכל הני והדומים להם, מה שכתבם השו"ע בתורת הלכות, אין כוונתו שהם הלכות, אלא כל מקרה לגופו, אם חסידות, ואם עצה טובה וכדומה. ובפוסקים אחרים הדבר מצוי מאוד שנוקטים לשון הלכה שיש לעשות כך וכך, וכוונתם שראוי לעשות כן, ופעמים רבות לא נזהרו לחלק בלשונם בין דין גמור לדבר הראוי, ולכן כל מקום שמוכח שאין זהו דין אלא דבר הראוי, או דבר חסידות, אין זה מן התימה לומר כן, אף שכתבוהו הפוסקים בלשון דין גמור. [ולעצם הקושיא, איך יתכן בשו"ע שיכתוב חסידות והוא ספר הלכה ולא מוסר, אי משום הא לא איריא, כדחזינן בדוכתי טובי שנכתבו דברי חסידות בשו"ע, וכתבם בלשונות "טוב", "ראוי", "ירא שמים", וכדומה. וכל עיסוקנו עתה הוא כשכתוב בשו"ע לשון דין, ואפילו הכי פעמים מצאנו שכוונתו לדבר חסידות.] ועוד ראה כאן בהערה

האם הכללים מוחלטים

ונראה להוסיף כאן סייג, שבעלי הכללים יכתבו או שכתבו את הכלל הנ"ל, שיתכן שיכתב דין בשו"ע והוא חסידות, והלומדים הבאים אחריהם, יכולים לטעות ולתפוס כלל זה בכל עת, ולהשתמש בו בדוכתי טובי, וזה אינו מכל וכל, רק היכא שיש הכרח וראיה גמורה לכך, רק אז נאמר שדין הכתוב בשו"ע הוא חסידות, ולא בכל מקום. הצורך בהערה זו הוא מאשר רואות עינינו, שפעמים תפסו הלומדים את הכללים בהחלטיות,

ופסקו כמותם בכל אופן, כגון הלשון צריך שהוא לכתחילה, שאף שבוודאי כן הוא, מ"מ נמצאו פעמים רבות שהוא דין גמור. וכן הל' אפשר שארוכה מח' הפוסקים, אם היא לשון ענוה, או דמספקא ליה מילתא, ואי אפשר לתפוס במוחלט כאיזה צד, בלא לנשום את הכלל הזה, לפי המקום והזמן ולפי הכותב, כי ימצא פעמים רבות שיש להם יוצאים מן הכלל, וכאשר גם עצם מח' זו מראה שכל הסוברים כצד אחד, המה כשכתבו בספריהם ל' אפשר, כתבוהו כדעתם, ומאידך העומדים מנגד כתבו הפוך, וגם באלו עצמם נמצא יוצאים מן הכלל פעמים רבות. וכן כגון הכלל אפושי פלוגתא לא מפשינן, שעל ידו ראינו שהשתמשו בו ליצור רוב פוסקים, ופסקו דינא על פי רוב פוסקים, וברור שאין כלל זה יוצר רוב, אלא חיזוק וסברא לצד האחד. וכגון הכלל רש"י פרשן, וכמה פעמים חזינן בב"י ובפוסקים שהביאו שיטתו להלכה, ואין זאת אלא שלרש"י ביחס לראשון אחר שכתב בספר הלכה, יש לכותב הלכה איזה מעלה, אך לא שדעת רש"י בטלה להלכה, אלא קיימת. וכן על זה הדרך בעוד כללים רבים. והיסוד הוא שהכללים נושמים וצריכים בדיקה בכל מקרה לגופו, האם יכון כלל זה בגופו של עניין או לאו, ולא לתופסם בכל אופן. ואף כלל זה גופיה משתנה, ובין סוגי הכללים עצמם יש כללים חזקים יותר, ויש פחות, והכל לפי העניין. ומאידך אין לתפוס את הקצה השני של החבל ולומר שאין למדין מן הכללות, ושלכן יש להניחם בקרן זוית, וכאשר התבארה שלילת צד זה בשו"ע המדות (שמחה עמ' רצה בהערה) מפי ספרים, ומילתא בטעמא, קחנו משם. והכלל הוא שכל כלל נתפוס אותו, אלא אם כן יש הכרח לומר שכאן יצא הוא מן הכלל. וכיוצ"ב חזינן בב"מ (דף נו ע"ב) על לשון התורה "בידו", שהוא ביד ממש, ומותבינן ומויקח את כל ארצו מידו, והתם הוא מרשותו, ולא מידו ממש, ומסקינן דכל ידו ידו ממש, ושאני התם דליכא למימר הכי, ובהכרח דהוא ברשותו, ודון מינה ואוקי באתרין, ועוד ראה ביד מלאכי (סי' כד) כהנ"ל מפי קמאי. וכתבנו כיוצ"ב בקובץ בתורתו (ח"ב חופה וקידושין כרך א עמ' תקכא הע' 9) בתשובתינו על פילגש ע"ש. לגבי היחס לכללים.

הסוברים לעיכובא ובדעת מרן

מאידך יש שלמדו במרן שהוא לעיכובא בק"ש, היות וזהו פשט המילים, והפשט מעכב בפסוק ראשון, שכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' כו) וכ"כ בשו"ת חמדת אברהם (ח"א עמ' י, ח"ג סימן א עמ' לה והלאה), ושכן כתב בספר נתיבות החיים (ח"א סי' ה אות ג, ובח"ד במשובב נתיבות עמ' קכה). וכן כתב בעל המשנה ברורה בספרו שם עולם (ח"א פי"א) שאין בנו יראת שמים כהוגן, אנו דואגים על איבוד רובל כסף, יותר מאשר על

הזכרת השמות הקדושים בתפילה שלא בכוונה, שהוא עוון פלילי, שעליו נאמר, קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם. וע"ע בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' עט אות ד, ח"ג סו"ס יא, חי"ג סי' כח).

אחרונים המקלים שכוונת השם אינה מעכבת בפסוק ראשון

טז. כן מבואר בסידור היעב"ץ (לפני ק"ש באות ה, וגם אחרי פסוק ראשון) דכתב, ותהיה הכוונה הפשוטה הראשונה בפ' שמע ע"ד הנגלה כך, "השם" שהיה, והוא "אלהינו" ההווה, "השם" יהיה "אחד" לעתיד, שידעו הכל השם המיוחד. ע"כ. ואי כוונת השמות מעכבת, איך השמיטן. וכן מבואר בחיי אדם (כלל כא סעיף יא) שאחר שביאר שבפסוק ראשון צריך לכוין את פירוש המילות, כתב וז"ל, יכוין "שמע ישראל" רוצה לומר, קבלו עליכם, "השם" שהוא "אלהינו", שאנחנו מאמינים בו, הוא "השם אחד" בכל העולמות, בשמים ובארץ, וד' רוחות העולם. עכ"ל. הנה לא הזכיר כאן בפסוק ראשון של ק"ש את כוונת שמות הקודש, ובהכרח דס"ל שאין כוונתם מעכבת את קריאת שמע. זאת ועוד, בכל הלכותיו כלל לא כתב שיש לכוין את שמות הקודש, ובהכרח או דפליג אשו"ע שא"צ לכוין כוונת השמות, וזה לא ניתן להאמר, או שלומד כדרכנו שזהו חסידות, ולכן השמיטם, ולכן אין הם מעכבים אף בפסוק ראשון של ק"ש. וראה עוד בדבריו (כלל א סעיף ה על מצוה ג) בשש מצוות תמידיות, שבמצות יחוד ה' הזכיר את פסוק שמע ישראל, ובשם הויה הראשון ביארו, ה' שהווה הכל ברצונו, ומאידך בשם הויה השני, לא ביארו. וגם מבואר מביאורו את שם הויה הראשון, דלא ס"ל דפירושו היה הוה ויהיה. ובהעלות כל דבריו יחדיו נראה דסבירא ליה בעלמא בהזכרת שם הויה, דדי לכוון אל הבורא, אולם כאן לכפילות השמות הוסיף ביאור, וגם ס"ל שאין כוונה זו מעכבת, וכאשר לא הזכירה בהלכות ק"ש בבארו את פסוק ראשון. [אגב, הביאור הלכה (סימן א ד"ה הוא כלל) בהביאו את שש מצוות תמידיות, מעתיק את לשון הח"א הנ"ל, ולכאורה לא שם לב שפירוש זה סותר את משנתו בכוונת השמות.] וכן בבן איש חי (ש"א וארא סעיף ז) פירש שמע, היינו קבל והבן, כי ה' הוא אלהינו, ועוד הוא ה' אחד. ע"כ.

והיות ולא הזכיר כלל עניין כוונת השם, אלמא ס"ל דסגי לכוון להשם, וא"צ את כוונת כל שם בפני עצמו. [ברם תקשי, דלעיל (פרשת וישב סעיף ג) כתב הבא"ח, שעל פי הסוד כשמזכיר שם הויה יצייר שילוב הויה ואדנות וכו' ע"ש, ואם כה דיקדק והזהיר אל דברי הסוד, למה לא הביא את דברי השו"ע הנ"ל, שלכל הפחות משום חסידות היה לו להביאו, שאחרי שמביא חסידות יתירה מכך, למה השמיט את חסידות השו"ע. ושמא מעדיף להביא דברי חסידות על פי הסוד, מאשר חסידות על פי הפשט.] וכן בערוך

השלחן (סי' סא סעיף ד) בפשט כוונת פסוק שמע ישראל כתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו, כלומר שהוא אלהינו עתה, ה' אחד, עתיד להיות ה' אחד, שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' וכו'. ע"כ. וכ"כ להדיא בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן ה אות ב, ובמסקנתו שם ד"ה ולענין דיעבד) דכוונת השם אינה לעיכובא אף בפסוק ראשון של שמע, רק לכתחילה. והמעכב הוא שבהזכרת השמות יכוון אל הבורא. וראייתו היא מכך שקדושת שבעה שמות שאינם נמחקים (שבועות לה ע"א) אינה מחמת פירוש השמות, אלא מחמת עצם ביטוי השמות, גם ללא שום הבנה, כדמוכח מכך שדוקא השם הויה קדוש, ולא המילים היה הוה ויהיה, אע"פ שהם פירושו, וה"ה בשאר השמות, ולכן די באמירת השמות לכוון אל הבורא, ולכן בפסוק ראשון של שמע די לכוון, ה' הוא אלהינו והוא ה' אחד. ושם (ד"ה ולענין דיעבד) כתב, דבדיעבד סגי בזה, וטוב שיחזור ויאמר עם כוונה שלימה [אחר שיגמור הפרשה]. ושם (בד"ה אבל כשלא) הוכיח זאת מכך שתירגמו בסידורים לנשים בל' אשכנז, כל השמות ל' גאט [הוא "אל" בלע"ז], גם הויה אדנות ואלהות, והם סידורים משנים קדמוניות ופשטו בישראל. ושכן מבואר מל' הטור (סי' ה) שכוונת השמות שכתב אינם פירוש המילים, שהנה כתב, יכוון בברכותיו **פירוש המילות** , ובהזכירו השם יכוון **פירוש קריאתו** באדנות וכו'. ע"כ. הנה שאדון הכל אינו "פירוש המילות" אדנות, אלא פירוש קריאתו, ובכל התפילה סגי ב"פירוש המילות", וה"ה בשמות סגי לכוון אל הבורא, אלא שלכתחילה הצריך הטור בשמות גם "פירוש קריאתו". ואולם בל' השו"ע משמע שסובר שזהו מילות השמות, אך ל' השו"ע אינו מדוייק. עכת"ד. [ויש לדון בדבריו, כדרכה של תורה.] וכן הגאון נטע צבי גרינבלט בדבריו הנדפסים בסוף ספר היראה (עמ' קט, שבההדרת האז נדברו) על דברי רבינו יונה שיכון בפסוק ראשון היה הוה ויהיה, כתב שבאמת נראה שיצא ידי חובתו אפילו אם לא יכוון באמרו השמות שום אחת מהכוונות, דסוף כל סוף, כל הכוונות הן פירוש השם וטעם שנקרא כן, ורק אם יכוון בשמות שמוסב על ה', והיינו ג-ט בלע"ז, יצא. [כלומר כוונת השמות אינם פשט התפילה, שהפשט בשמות הוא הבורא, אלא פירוש מדוע נקרא בשם זה, וכדברינו ב"ה.] ונראה שזהו שסיים החסיד רבינו יונה ז"ל, ואם לא יוכל וכו'. עכת"ד. והרי שהוא כתב ב"ה כדברינו ממש. גם בסידור כוונת הלב בסופו, נדפסה טבלה של כוונת קריאת שמע, ונקטו שכוונות השם הנזכרות, הם לשלימות המצוה ולא לעיכובא, ודי לכוון באומרו ה' אלהינו וגו', כי ה' שהוא אלהינו, הוא ה' אחד. וחילם מדברי הבא"ח הנזכרים.

הגר"א

יז. דעת הגר"א (סימן ה ס"ק ד) לענ"ד היא, שמעיקר הדין די לכוונין בשם הויה כקריאתו בלבד שהוא מלשון אדנות, והכוונה הנצרכת היא אדון כל, וא"צ לכוון את כתיבתו מלשון הויה, ואף בפסוק ראשון של ק"ש, מעיקר הדין די בזה. ועוד חולק הוא על פירוש כתיבתו, שאין פירושו היה הוה ויהיה, אלא "נמצא קיים" ואילו היה הוה ויהיה, אינו פירוש המילה, אלא נוטריקון שלה. [מה שהסכים שם בביאור הגר"א עם רבינו יונה, היינו בענין שבכל שמות הויה סגי בכוונת פירוש קריאתו ולא כתיבתו. ברם מה שסיים רבינו יונה שבפסוק ראשון בענין גם פירוש כתיבתו, בזה פליג עליה הגר"א.] וכן מבואר במעשה רב, שהספר מסודר על סדר אורח חיים, ושם בהגיעו לתפילת יח (אות מא) כתוב, להתפלל בכוונה מלה במלה, ולכוין פירוש המילות וכו', ואין צריך לכוין בכל השמות, רק אדון הכל. עכ"ל. ואי כוונתו שבק"ש חובה לכוין היה הוה ויהיה, או נמצא קיים, הוה ליה לאשמועינן הכי. זהו הנלע"ד דעת הגר"א. וראיתי שהביאו את דברי הגאון הנאמ"ן באור תורה (כסלו תשמ"ז סימן כ) דפסק דבדיעבד אם כיון בפסוק ראשון של ק"ש רק אדון הכל יצא. ומבואר שם שבדיעבד נשען על דעת רבינו יונה והגר"א. וחזינן שבפרט זה למד בהם כמותינו ב"ה. ומ"מ נראה דאף לדעת הגר"א בשם אלהים יש לכוון שולט בתוקף, שכן לדעתו לא די בשמות לכוון אל הבורא, אלא יש לכוון גם אל סיבת קריאת השם בשם זה, ולכן בשם אדנות הורה לכוון אדון כל, וניזיל בתר טעמא דבשם אלהות יש לכוון לתקיף ויכול.

אלא שכמדומני כמעט אנכי לבדי למדתי בו הכי, דחזינן שלמדו בדעתו לענין כוונת פסוק ראשון של ק"ש, שהגר"א מודה דבעינן לכוון היה הוה ויהיה, ודהוי לעיכובא, שהנה כן משמע במ"ב (סי' ה ס"ק ג) שציטט את הגר"א דפליג על השו"ע בדבריו על רבינו יונה, וסיים המ"ב, לבד בקריאת שמע, שם צריך לכון גם כן שהיה וכו', עיין שם. עכ"ל. ואי היה לומד כדרכנו, היה לו לצטט את סוף דברי הגר"א, או לפחות לבאר שזהו בדעת רבינו יונה, ולהגר"א לא ס"ל. וכן הרב שמואל אלימלך טוירק בהפרדס (שנה מה חלק הלכה וחדו"ת סי' פב שנת תשל"א) פשיט"ל דהגר"א מודה בק"ש דבעינן לכוין גם כתיבתו, ושואל מה חילוק יש בין ק"ש לשאר התפילה, וששמע מגדול אחד בשם מרן הרי"ז הלוי מבריסק חילוק, ע"ש. וכן משמע בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יט סימן יא פרק ב אות ב), ואף שבשו"ת תשובות והנהגות (ח"א ס"ס נט) בתחילה הסתפק בדעת הגר"א בק"ש, בתר הכי (ח"ג סי' כה) לא הסתפק בדעת הגר"א, אלא חתך בסכינא חריפא דבכוונת שם הויה דפסוק ראשון מפרש בביאור הגר"א (סי' ה) שכאן צריך לכוין היה הוה ויהיה ואדון כל, וזהו לעיכובא וכו' ע"ש. וכן כתב המהדיר למעשה רב השלם (אות

יג) וציין שכן עולה מבית יעקב (ס"ק ב), וכ"כ במעשה רב שבההדרת ידידי הרה"ג יעקב זלושינסקי שליט"א, וראה כאן בהערה נראה שמה שהם למדו כן בגר"א [דכוונת שמות הקודש בפסוק ראשון של ק"ש לעיכובא, וזה שלא כדברינו] היינו מתוך שבביאור הגר"א פתח שמקור דברי הטוש"ע מרבינו יונה בס' היראה, וכתב הגר"א שמשמע מרבינו יונה שם וז"ל, שא"צ לחשוב אלא פי' קריאתו בק"ש, ששם ב' השמות מורין על היה הווה ויהיה וכו', וכן עיקר לפי עומק הדין וכו'. עכ"ל. ולמדו שהגר"א מסכים עם ר' יונה, ולכן בק"ש בעינן כוונת היה הוה ויהיה. ותחילה אף לדידהו הרי מסיים הגר"א לחלוק, שכוונת היה הוה ויהיה אינה נכונה בשם הויה, אלא נמצא קיים, וא"כ היה להם ללמוד בגר"א שבק"ש בענין לכוון בשמות הויה נמצא קיים, ולא היה הווה ויהיה [מלבד כוונת אדון כל]. ועוד אי כדבריהם, דהגר"א ס"ל לדינא כר' יונה, הרי הגר"א בביאורו קיצר כדרכו, ולא הביא את כל דברי ר' יונה, והובאו דבריו לעיל שמסיים ר' יונה להדיא, שכ"ז לכתחילה ולא לעיכובא אף בק"ש. וא"כ לדידהו דהגר"א כר' יונה ס"ל, היה להם לנקוט דלהגר"א אין כוונת היה הווה ויהיה בשם הויה מעכבת בדיעבד אף בק"ש, וכל דבריו באו על דין לכתחילה, ולא על לעיכובא. ועוד בה, דהרי הגר"א פירש שיחתו מדוע אין צריך לכוון להיה הוה ויהיה, בגלל שבכל הולכים אחרי הקריאה, ולא אחרי הכתיבה, רק כוונות הסודות קשורות לכתיבה, ואי כהבנתם בדעת הגר"א דהוי לעיכובא בפסוק ראשון של ק"ש, מנין הוציא שבק"ש כן בעינן כוונת הנכתב חוץ מהנקרא, ואיהו גופיה ביאר דאין לכך שום מקור. [ניחא אם נלמד שפשט שם הויה הוא גם הנכתב, יובן מדוע תהיה כוונת הנכתב לעיכובא בק"ש, כיון שפשט הכתוב בפסוק ראשון לעיכובא, כאשר התבאר לעיל. אלא שעתה הגר"א מפרש שאין זהו הפשט לעניני התפילה, וא"כ מנין יוציא הגר"א דין לעיכובא ללא מקור.] לכן נלע"ד בדברי הגר"א כאמור, ומה שהגר"א הביא את רבינו יונה, אינו שכן דעת הגר"א, אלא לבאר את מקור דברי הטוש"ע, ברם איהו פליג גם ארבינו יונה, וכדמפרש לה. ומה שהסכים עם רבינו יונה היינו בענין שבכל שמות הויה סגי בכוונת פירוש קריאתו ולא כתיבתו, ברם מה שסיים רבינו יונה שבפסוק ראשון בענין גם פירוש כתיבתו, בזה פליג. וגם את"ל שהגר"א מודה לכך, היינו רק בתורת חסידות ולא לעיכובא, כפי שכן הוא להדיא גם בדברי רבינו יונה, ולא כאשר כתבו כל הני דלעיל דהוא לעיכובא.

שוב אינה לידי מאמר על דעת הגר"א הנ"ל בפרדס (שנה מה חלק הלכה וחדו"ת סי' פב שנת תשל"א) ושם הובאו דברים בשם הרי"ז הלוי מבריסק בנידו"ד, והיות ואין זה מצוי, על כן הננו להביאו, הרב הכותב שם הוא הרב שמואל אלימלך טוירק, וגם הוא

פשיט"ל דהגר"א מודה בק"ש דבעינן לכוין גם כפי כתיבתו, ושואל מה חילוק יש בין ק"ש לשאר התפילה. ושמע מגדול אחד בשם מרן הרי"ז הלוי מבריסק שביאר ביאור נאה על זה, שפסק הרמב"ם בע"ז (פ"ב ה"ז) בדין מגדף שחייב סקילה בין על שם המיוחד, ובין על שאר שמות. ויליף לה מפסחים (דף נ ע"א) לא כשאני נכתב אני נקרא וכו', וא"כ בשם הויה כלול שם אדנות, ושכן דעת השו"ע. והיש חולקים שהביא הרמב"ם, וגם הגר"א על השו"ע, המה ס"ל, דדוקא היכא דמחוייב מן התורה להזכיר את השם, כגון בברכת כהנים, בזה שחייבה תורה לומר את השם, הרי שכלול בשם הויה שם אדנות, וכדאיתא בפסחים הנ"ל, לא כן כשאין חיוב תורה להזכיר את השם, די בהזכרת שם אדנות, דלעולם אזלינן בתר הקריאה. ולכן מגדף הוא בשם הויה דוקא. ולכן הגר"א יליף דבשמונה עשרה ושאר ברכות, שאינו מחוייב מהתורה לקרות השם, רק הוא מתקנת חכמים, כשקורא שם הויה די לכוין רק אדון הכל, אבל בק"ש שהוא מחוייב מן התורה, בעינן כוונת תרווייהו.

ואילו הרב הכותב נתן טעם אחר, על פי הגמ' פסחים (שם) שביארה על הפסוק והיה ה' למלך וכו' ביום ההוא, וכי היום אין שמו אחד, ומשני לא כעוה"ז וכו', העוה"ז נכתב בהויה ונקרא באדנות, אבל לעוה"ב כולו אחד, נכתב בהויה ונקרא בהויה. וא"כ האחדות האמיתי מורה נמי על אחדות השם, שכ"ז הוא בעוה"ב, ולכן בקריאת שמע שמעידין על האחדות הגמורה, צריכין לכוין גם על כתיבת שם הויה, שזהו כוונת הפסוק. אבל בשאר התפילה, אינו צריך כלל לכוין לשם כתיבתו, דבכל מקום הולכים אחר הקריאה. וכתב דיצא נ"מ בין הביאורים בדעת הגר"א, בכוונת השם במצוות מן התורה, כגון בברכת כהנים וכדו', וכן בשאר פרשיות שמע למ"ד שהן מן התורה. ומעתה קשיא על הגרי"ז ויצא סיוע לדידיה מביאור הגר"א (סי' ה) שהראה מקורו מר' יונה בספר היראה, ושם כתב לכוון רק בפסוק ראשון, אלמא דבברכת כהנים א"צ. מדוע הם למדו כן בגר"א, ומה שיש להשיבם.

ומאידך יש שלמדו בדברי גר"א כצד השני לגמרי, דס"ל שבשמות הויה ואדנות די לכוון אל הבורא, וזה עולה לדינא כדברינו ממש [שכן אנו פסקנו דמדינא א"צ לכוון כוונות בשמות הקודש, אלא די לכוון אל הבורא, אך אנו לא למדנו כן בדעת הגר"א], ואילו כן היא דעת הגר"א, היינו שמחים על כך כמוצאי שלל רב, אלא שלענ"ד זה אינו, שהנה בספר הליכות שלמה (תפילה פ"א הלכה ג) נשען על הגר"א בצירוף כוונה כללית קודם התפילה, דכתב, שאף שבשו"ע מבואר לכוון, כיון שדבר זה לא נזכר בגמ', לכן אפשר שיש לסמוך על הנוסח הנדפס בסידורים (בשם בעל אשל אברהם) להתנות בתחלת

היום על כל היום, כיון שבדורותינו החלושים קשה לכוין בכל פעם. **ובמשך היום יכוון בכל פעם רק כוונה כללית, שזהו שמו של רבון העולמים** . ועיין גם בביאור הגר"א שם שחלק על השו"ע וכתב, שאין צריך לכוון אלא פי' הקריאה בלבד. לכן יש להקל בזה. ומאידך יש לדון בעצה זו, שהרי מאותה שעה שכיון כך בתחלת היום, כבר הסיח דעתו, ופנה להתעסק בדברים אחרים. ולכן בשאר ברכות שאין כוונת השם מדינא, אולי יש לסמוך על כך, משא"כ לפסוק ראשון של ק"ש, ונראה דהוא הדין לברכה ראשונה של שמונה עשרה, לא מהני כוונה זו. עכ"ד. ולכאורה צ"ע, שנשען על הכוונה הכללית בבוקר, יחד עם הגר"א שחולק על השו"ע, ולכן כתב שבמשך היום יכוון בכל פעם רק כוונה כללית, שזה שמו של רבון העולמים. ע"כ. ותקשי, דלהגר"א יש לכוון את פירוש קריאתו שהוא אדון הכל, ולא רק לכוון אל בורא העולם, וא"כ הגר"א לא מסייע לדבריו אלא סותרם, ונשאר בידו רק חידוש האשל אברהם דמהני תנאי בבוקר, ואיהו גופיה הגרש"ז אורייבאך, אינו חפץ להשען על כך לבד, כמבואר בדבריו. ואין זאת אלא שהבין בגר"א שמש"כ אדון הכל, כוונתו לקב"ה, ולא למילים אדון הכל. וכך ראיתי שהבין גם בפסקי תשובות (סימן ה) ראה שם לכל האורך. ואחר המחילה זה אינו, כי הגר"א כתב דבעינן פירוש קריאתו, היינו פירוש משמעות המילה אדנות, שהוא אדון הכל, ולא לכוונה הכללית אל הבורא יתברך.

אחרונים המקילים בשאר התפילה שדי לכוון בהויה רק אדון כל

יח. נמצאו סיעת פוסקים שסמכו על הגר"א בעת הצורך וכדומה, שדי לכוון בשם הויה אדון כל, שכן צירף את הגר"א להקל בהליכות שלמה (תפילה פ"א הלכה ג) ויובא להלן בעז"ה, וכן בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' א) מסיק שהעיקר בכוונת שם הויה הוא כוונת אדון כל, ותוספת כוונה היא היה הוה ויהיה וכדכתב הגר"א. גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יט סימן יא פרק ב אות ב) כתב תחילה את לשון השו"ע, ושוב הביא את דברי הגר"א בשם ויש סוברים, שגם בשם הויה אין צריך לחשוב כי אם פי' קריאתו, דהיינו אדון הכל, כי בכל הולכין אחר הקריאה, ואין צריך להרהר כלל על הכתיבה, אף שיש בהכתיבה סודות גדולים (ביאור הגר"א שו"ע סי' ה). האמור המה הכוונות הפשטיות, אבל הבאים בסוד ה' מכוונים כוונות נוראות (ערוך השלחן סעיף ד). עכ"ל. ופשטות דבריו שלומד בשו"ע דהוא לעיכובא ושכן הלכה, ברם המקיל כגר"א יש לו ע"מ שיסמוך. גם בשו"ת אור לציון (ח"א פ"א אות יח) אע"ג דנקיט דלמרן עיקר החיוב בשם הויה בברכות, ודבעינן פירוש כתיבתו וקריאתו. אפילו הכי כתב בהערה, ומ"מ מי שקשה לו בכל זה, יכוין לכל הפחות כפירוש קריאתו, שהוא אדון הכל. ע"כ. דהיינו שיעשה לכל

הפחות כדעת הגר"א. ע"כ. וראה במ"ב (סי' ה ס"ק ג) שעל דברי מרן כתב, ובבאור הגר"א וכו', ע"כ. וא"כ לכאורה לא הכריע בין דעת מרן להגר"א, אי יש לכוון בשאר התפילה בשם הויה אדון הכל היה הווה ויהיה, או שדי לכוון אדון כל. וכ"כ הגאון הנאמ"ן באור תורה (כסלו תשמ"ז סימן כ) שבדיעבד אם כיון בפסוק ראשון של ק"ש רק אדון הכל יצא, וכן משמע בפסקי תשובות (סי' ה הע' 7) ויובאו להלן.

אחרונים שבק"ש כוונת השמות לעיכובא

יט. כ"כ דהוא לעיכובא בק"ש המ"ב (סי' ה ס"ק ג). ועוד הביאו שכ"כ האשל אברהם מבוטשאטש בסידורו תפילה לדוד, שהתנאי קודם התפילה לכוונת השמות שהוא חידשו, סייגו דלק"ש לא מהני. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ריש ח"ד אות ד, ובהעולה להלכה) שכוונת השמות מעכבת בפסוק ראשון, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' כו) ושכן דעת מרן, וכ"כ בספר הליכות שלמה (תפילה פ"א הלכה ג), וכן משמע בהלכה ברורה (סי' ה בירור הלכה אות א). וכן משמע בשו"ת אז נדברו (ח"ג סוף סימן יא). ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א ס"ס נט) הפנה אל ספרו הלכות הגר"א ומנהגיו (ס"ד) ששם הוא הסתפק בדעת הגר"א לענין בדיעבד, אם לא כיון כוונות השם בפסוק ראשון של ק"ש, אי הוי לעיכובא. ומ"מ ברור לו שלכתחילה בעינן לכוון היה הוה ויהיה אדון כל. והביא ראיה מדעת עצמו דהוי לעיכובא, מתוך שחז"ל תקנו לומר ברוך שם כבוד מלכותו בק"ש, ומבאר כשם שכששומעים את קריאת השם המפורש ביום כיפור, תקנו שם לומר ברוך שם כבוד מלכותו, גם כאן תקנו לומר כן. וזה מורה בכוונת חז"ל, שלא די בכוונת השם כפי קריאתו, אלא שחפצם גם שתהיה כאן כוונת שם כתיבתו, ולכן גם כאן שמו את תקנתם לומר ברוך שם וכו', שהיא נתקנת במקום הזכרת שם הויה כקריאתו, ומשמע שכוונה זו לעיכובא. וראוי להזהיר מאוד על זה, שלא נזהרין כל כך בשמע ישראל. אלא ששוב סיים, דבדיעבד אפשר להשען על דעת הרע"א שמספיקה בק"ש קבלת מלכות שמים גם ללא הבנת פירוש המילים, עיין בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן מו). עכת"ד. [לגבי ההשענות על הרע"א, כבר דיברנו לעיל במקומו (סימן ג סעיף א אות ה ובהערה) שדבריו הם נגד הראשונים] ועל פי האמור יש להשיבו בהבנת דברי הגר"א. וראייתו מכך שתיקנו לומר ברוך שם כבוד מלכותו, לא הבנתי מנין שנתקנה בגלל כוונת שם הויה, ודבעינן לכוונה, וזו כמעט נבואה, וק"ו שאי אפשר להוציא מכך הלכה, שהרי סיבות רבות ניתן לומר למה תיקנו לומר ברוך שם, מן תורת הסוד ועד הפשט, ומנין שזה קשור לשם הויה, עד שמוכרח הדבר לכוון לעיכובא. וגם אם הפשט היה כדבריו, אין זה מורה דהוי לעיכובא, ושפיר ניתן לומר דהוי לכתחילה שתיקנו כמו

ביו"כ, ברם לעיכובא לא. וכדי להוציא הלכה מחודשת, צריך הכרח. ועוד שב והניף קסתו בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' כה) ושם שוב לא הסתפק בדעת הגר"א, אלא חתך בסכינא חריפא דבכוונת שם הויה דפסוק ראשון מפרש בביאור הגר"א (סי' ה) שכאן צריך לכוין היה הוה ויהיה ואדון כל, וזהו לעיכובא וכו' ועע"ש. וכן בספר נתיבות החיים (סי' ה אות ג, הביאו בשו"ת חמדת אברהם שם עמ' י) נקט בדעת מרן דבעינן כל כוונות ה' אף בפסוקים ובדברי שירות ותשבחות, ולא רק בברכות ובק"ש, ושם לא נחית להכי רק כתב כן בפשטות, אולם שב והניף קסתו בנתיבות החיים (ח"ד במשובב נתיבות עמ' קכה ואת"י) בזה.

מאידך חזי הוית שהביאו את דברי הגאון הנאמ"ן באור תורה (כסלו תשמ"ז סימן כ) שבדיעבד אם כיון בפסוק ראשון של ק"ש רק אדון הכל יצא. וראה עוד בפסקי תשובות (סי' ה הע' 7) שנשאר בצ"ע על דברי ההליכות שלמה (פ"א אות ג) דכוונת השמות לעיכובא בפסוק ראשון, שהקשה הרי בק"ש פירוש המילות מעכב, ופירוש השמות הוא אדון הכל, ושאר פירושים המה כוונות ולא לעיכובא. והוא בהשען על דבריו לעיל (הע' 2) מהמ"ב (ס"ק ג) ומהגר"א שדי בכוונת אדון כל [ומבואר כאן כאשר הבאנו לעיל בדעתו, שהוא הבין בגר"א, שא"צ כוונת פירוש שם הויה, אלא לכוון אל הבורא, וכן מבואר לו בהמשך (סי' ה אות א), וכבר השבנו על כך לעיל שזה אינו בגר"א.] ומהאג"מ [ולכאורה גם למטוניה דהפסקי תשובות, לא קשיא על ההליכות שלמה, כי משענת הפסקי תשובות היא על החולקים על השו"ע, וההליכות שלמה אחז בשולי גלימת בעלי השו"ע והנושאי כלים]. ועוד ציין לדבריו להלן (סי' סג אות ד הער' 37) ושם הביא לאג"מ הנ"ל, וציין לאז נדברו (חי"ג ס' כח) ולתשובות והנהגות (ח"ב מו הנ"ל) ולתשובת רע"א מכת"י, דס"ל שהכוונה אינה מעכבת אף בפסוק ראשון של ק"ש. ע"כ.

להלכה

כ. לאור האמור נראה עיקר, שאין כוונת השמות מעכבת אף בפסוק ראשון של קריאת שמע, דמעיקר הדין די לכוון בשמות הקודש אל הבורא בלבד, כאשר ראינו לעיל מפי קמאי, ומראיות. ועוד יש לצרף לספק את סיעת הסוברים שא"צ לכוון פירוש המילות בק"ש הלא הם הרמב"ן ודעימיה, הרע"א והנמשכים אחריו, שהובאו לעיל (סימן ג סעיף א אות ה), ואם כן איכא ס"ס להקל, שמא א"צ לכוון את פירוש המילים, ואת"ל דצריך, שמא אינו לעיכובא. וכן עביד למעשה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סוף סימן נט), וכן פסק הגאון הנאמ"ן. וכל זה מעיקר הדין, אולם מה טוב אף נעים שיוסיף את כוונת השמות, וכאשר כתבו הראשונים השו"ע והאחרונים.

כוונת אלהינו

כא. ומש"כ בהלכה שבהזכרת שם אלהינו שבפסוק ראשון יכוון אלהים שלנו ותקיף עלינו וכו'. הנה לגבי כוונת שאר שמות אם צריך לכוון תלוי בשיטות הנ"ל, וראה פסקי תשובות (סי' ה הע' 9), ולהאמור לדידן די לכוון אל הבורא. ועוד ראה בזה בסוף תשובת חמדת אברהם (ח"ג סי' א) שכתב שבשם אלהינו יש לכוון אלוה שלנו, ולא כמו שכתבו רבים בעל הכוחות כולן בלבד, אלא צריך יחס אלינו. ושכ"כ הרב מאזוז שליט"א ע"ש.

כוונת ה' רק בברכות?

כב. נמצאה שיטה אמצעית, בין המחמירים לכוון בכל שמות הקודש, לבין המקלים שכוונת שמות הקודש הן בברכות דוקא, שכוונת השם נצרכת רק בברכות ולא בשאר התפילה, וילפי לה מלשון הטור והשו"ע (סי' ה) שכתבו דין זה על ברכות. שכן כתב הגאון רבי שמואל בטיטו בהגהת ספר פקודת אלעזר (סי' צח ס"א דף קה ע"ג, הביאו בשו"ת חמדת אברהם ח"ג סי' א ד"ה וכעת ראיתי) דמרן לא דיבר אלא בברכות. ע"כ. והכי נקיט ואזיל בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"א סי' יח) דלדעת מרן עיקר החיוב הוא בברכות, וכל שכן בפסוק ראשון של ק"ש, שכן הוא לשון מרן (סי' ה) שכתב, יכוין בברכות. ומינה נילף נמי לענין ק"ש שהכוונה בה לעיכובא, כמבואר בשו"ע (סי' ס' סעיף ה), והרי מקור מרן בכוונת השם היא מרבינו יונה בספר היראה, כמש"כ בביאור הגר"א (סי' ה) ורבינו יונה גופיה דיבר בפסוק ראשון של ק"ש, וא"כ כן דעת מרן. עכת"ד. וכ"כ הגאון הנאמ"ן באור תורה (אייר תשס"א סימן צב בהערה ז) שרק בברכות לבד יש לכוין כן, כלשון מרן. גם בכותרת סימן ה' "כוונת הברכות", יכוין בברכות פירוש המילות וכו'. וכלשון הארחות חיים (הנ"ל) שכתב שכשמברך השם צריך שיכוין לבו וכו', אבל בפסוקים א"צ לכוין כל זה. וכן הדפסנו בסידור איש מצליח, והמחמיר תע"ב. ע"כ. וכן כתב גם בספר הלכה ברורה (סימן ה ובבירור הלכה א) היות ובשו"ע כתב דין זה בכוונת הברכות, והביא עוד ראשונים שכתבו דין זה על ברכות, שכ"כ הארחות חיים (דין מאה ברכות סימן ג) שצריך לכוין כשמזכיר שם ה' בברכות שהוא היה הוה ויהיה. וכן כתב האבודרהם (בדין ברכת המצות ומשפטיהם דף יא ע"ב) בשם ה"ר יעקב ב"ר אשר (הוא הטור) וכו'. והיות והגר"א פליג אשו"ע, וס"ל דדין זה רק בק"ש, וכמבואר במקור הדין ברבינו יונה. ברם אנן אתכא דמרן נקטינן דמחמיר, ועל כן כן עיקר לדידן, ברם דיינו לתפוס כן בכוונת הברכות. עכת"ד.

וכן כתב בשו"ת חמדת אברהם (ח"ב סי' א) שלפי הטוש"ע דין זה הוא רק בברכות, ובשאר התפילה יש לכוון רק אדון כל. ואולם סיים על דרך אפשר, שגם לשו"ע כוונה

זו נצרכת בכל התפילה. ונביא את תורף דבריו, הנה בתחילה כתב שזו מח' בין הטור לרבינו יונה, דלטוש"ע כוונת השמות היא דוקא בברכות, כלשונם, ואילו לרבינו יונה אין חילוק, ודי בהכל לכוון אדון הכל. אלא שתמה על כך מנא להו לטוש"ע שבשאר התפילה א"צ לכוון שום דבר בשם ה', ומאי שנא מכל שאר התפילה. ולכן דחק שאף להטוש"ע בעינן בשאר התפילה כוונת אדון הכל, כדעת רבינו יונה שזהו הפשט, אלא שחולקים בעניין ברכות דבעינן עוד כוונות, ובפסוק ראשון גם רבנו יונה מודה לכך. ושאף שאפשר לבאר שמש"כ הטוש"ע כן בברכות, היות ועסוקים הם בברכות השחר, ואה"נ גם הם מודים דדין זה קאי על כל התפילה. מ"מ פשטות לשון הטוש"ע אינו מורה כן, ושכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' כו) שכן משמע מלשון מרן דדוקא בברכות קאמר. ואין לחזק זאת מלשון השו"ע שחילק את ההלכה לשני נושאים, דין כוונה בברכות, ודין כוונת ה', ונימא דהסיפא הוא גם שלא בברכות. לפי שפשט לשון מרן מפורש שהוא בברכות, וכן מורה גם כותרת הסימן, שכתוב בה "כוונת הברכות". ומ"מ סיים, ועכ"פ אפשר שאע"פ שהש"ע מיירי בברכות, מ"מ ה"ה בכל שאר התפילה. ע"כ. ועוד הביאו שכ"כ הרה"ג רבי רפאל צבי ובר בסוף ספר וזאת הברכה (מהדו' ד עמ' 260) דדין השו"ע אמור בברכות דוקא. עוד עמד על כך בשו"ת חמדת אברהם (שם עמ' י) והביא שבספר נתיבות החיים (סי' ה אות ג) נקט בדעת מרן כצד השני, דבעינן כל כוונות ה' אף בפסוקים ובדברי שירות ותשבחות, ולא רק בברכות ובק"ש. וחלק עליו. ואיהו שב והניף קסתו בנתיבות החיים (ח"ד במשובב נתיבות עמ' קכה) בזה, והשיג על החמדת אברהם (ח"ג סימן א עמ' לה) והלאה, ואת"י.

כג. ברם לאור האמור לעיל נראה, שדברי הטוש"ע הארחות חיים והאבודרהם לא באו דוקא בברכות, כי אם כוונתם דוקא בברכות, מנא להו למימר הכי, ומה הסברא לטעון כן, הרי דין זה הם עצמם הולידוהו אף יצרוהו, ואין לו מקור בחז"ל, וכיון דס"ל שיש לכוון בכוונת השם כוונות אלו, מה סברא יש לחלק בין ברכות לשאר התפילה. ומה שכתבו השו"ע (סימן ה) דין זה על ברכות וז"ל, ויכוין בברכותיו פירוש המילות שמוציא מפיו, ובהזכירו השם יכוין וכו'. היינו כי עסוקים הם בכוונת הברכות בריש ספרם, וראו לנכון כבר שם לחקוק את כוונת ה', כבר בפעם הראשונה שהזכירו את הצורך בכוונה, לעורר על כוונת השם לרוב חשיבותה. ובאמת כוונה זו צריכה בכל מקום שצריך כוונה. ולשון הטור (סי' ה) גם מורה כן, שהרי הוא פיסק, "לכון בברכות, וכוונת השם", הנה לנו שהם שני דינים ואין כוונת השם תלויה רק בברכות. ולא מבעי לדידן שדין כוונת השמות הוא תוספת חסידות, שהוסיפו הראשונים מדעתם, א"כ מה שכתבו כן בברכות הוא לאו

דוקא, וה"ה בכל מקום אחר, דניזיל בתר טעמא, שאין לחלק בדבר חסידות זו בין ברכות לשאר מקומות התפילה. אלא גם אם נימא בדעתם, שהם סוברים שזהו פשט התפילה, ולכן זהו דין לכתחילה, אדרבה הטענה הנ"ל תעמוד בעינה, שאם זהו פשט המילה, אין שום חילוק בכוונה הפשט לכתחילה, בין ברכות לשאר התפילה. ומה הצד ללמוד את דבריהם כאילו הם הלכה למשה מסיני, הרי ניזיל בתר טעמא, ומנין הוציא הטור גופיה את דינו. ולכן בב"י על כל דברי הטור הנ"ל כתב שהם דברים מבוארים, דהיינו שא"צ להראות מקור לכך, ואי כוונה זו נאמרה דוקא בברכות, בודאי שדין זה צריך בירור ומקור, מנין אמרו כן. גם האחרונים הראו מקור לדברי הטור מהפסוק בישעיה (פכ"ט פי"ג) יען כי ניגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדני, ולבו רחק ממני, ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה, והובאו לעיל (אות א), והרי פסוק זה לא נאמר על ברכות אלא על עצם הכוונה בתפילה.

ונראה עוד להוכיח כן מכל הראשונים הנ"ל שכתבו כוונת השמות בסתם, ולא תלו זאת בברכות, וכן מפורש ברבינו יונה ודעימיה הנ"ל, שבשאר התפילה יכוון אדון כל. וכן כתב הפתח הדביר (סי' ה אות א) שמה שהטור ומרן הכניסו כאן את כוונת ה', קודם דיני התפילה, לעורר לבות בני אדם אל העבודה הקדושה האלהית וכו'. ע"כ. היינו שכוונה זו היא בכל התפילה. וכן הביאו האחרונים את הלבוש (סימן ה) שכתב להדיא שכוונת השמות היא בכל התפילה.

עצה לכוון בבוקר שכל שמות הקודש שאזכיר וכו'

כד. מודפס בסידורים שיאמר קודם התפילה, כל שמות שאזכיר כוונתי בשם הויה, היה הוה ויהיה אדון כל, ובשם אלהים וכו', ושזה יועיל לו שא"צ לכוון את כוונת השמות בתפילה. והנה מקורו מהאפיקי ים (ח"ב בהנהגות שבראש הספר אות ג), ואיהו יליף לה מדין כוונת שמות הקודש בכתיבה סת"ם שנפסק בשו"ע (או"ח סי' לב סעיף יט, ויו"ד סי' רעד) שיש לקדש כל שם, והט"ז (יו"ד שם סק"א) פסק דמהני קודם הכתיבה שיכוון כל שמות הקודש שאכתוב כוונתי לכותבם לשם קדושת השם, ומינה נילף להכא. וכן יליף לה מכוונת סת"ם (סי' לב סעיפים ח, יט) דמהני בתחילה הכתיבה שיכוון שהוא כותב לשם קדושת סת"ם, וא"צ יותר לשוב ולכוון כן, אף שהפסיק והסיח דעת. וכן הוא בספר שומר אמונים (דף רפג בהוספות וביאורים ס"ק סב) והובא בסידור דעת קדושים בקונטרס תפילה לדוד (אות כא) וגם הוא השעין את דבריו על כך שכן הוא בכתיבת סת"ם, ובגט פטורין, שהסתמיות נגררין אחר המפורש מתחילה. ע"כ. והעיר הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ג סימן יא אות ח) דמשמעות לשונו שעצה זו לכתחילה היא. וכן כתב

בפסקי תשובות (סי' ה אות א), ושכ"כ בשלחן הטהור (סעיף א) ובטעמי המנהגים (אות כט) בשם האוהב ישראל. ע"כ. וכן הורה הגרח"פ שיינברג זצ"ל בקובץ העמק (חוברת ב כסלו תשנ"ט קרית ספר עמ' סה) שעדיף לומר תנאי זה ולהתפלל בקצב בישיבה, מלכוון כל השמות ויאריך בתפילתו. ע"כ. הביאו בשו"ת חמדת אברהם (ח"ג סימן א) ועוד לו (בח"ב סימן א) הביא משמו שיש מקום לסמוך על תנאי זה, ושאפשר שמועיל תנאי זה אפילו פעם אחת לכל החיים, וכמו שמצאנו לגבי מודעה שמוסר אדם. ע"כ. ובשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' עט אות ד) כתב, שראה שכבר נתפרסם תנאי זה בחוברת ד. א. ל. בשם אדם גדול (והשיבו כדלהלן). גם בהליכות שלמה (תפילה פ"א הלכה ג) נשען על הגר"א בצירוף כוונה כללית קודם התפילה, דכתב, שאף שבשו"ע מבואר לכוון, כיון שדבר זה לא נזכר בגמ', לכן אפשר שיש לסמוך על הנוסח הנדפס בסידורים (בשם בעל אשל אברהם) להתנות בתחלת היום על כל היום, כיון שבדורותינו החלושים קשה לכוין בכל פעם. ובמשך היום יכוון בכל פעם רק כוונה כללית, שזהו שמו של רבון העולמים. ועיין גם בביאור הגר"א שם שחלק על השו"ע וכתב, שאין צריך לכוון אלא פי' הקריאה בלבד. לכן יש להקל בזה. ומאידך יש לדון בעצה זו, שהרי מאותה שעה שכיון כך בתחלת היום, כבר הסיח דעתו, ופנה להתעסק בדברים אחרים. ולכן בשאר ברכות שאין כוונת השם מדינא, אולי יש לסמוך על כך, משא"כ לפסוק ראשון של ק"ש, ונראה דהוא הדין לברכה ראשונה של שמונה עשרה, לא מהני כוונה זו. עכ"ד.

הסוברים שתנאי זה לא מועיל

כה. בשו"ת בצל החכמה (ריש ח"ד) כתב עצה זו מדנפשיה, וביססה על המבואר בט"ז (יו"ד סי' עדר סק"א הנ"ל) בשם הסמ"ג, שבתחילת הס"ת יאמר כל האזכרות שבו הוא כותב לשם קדושת השם. אלא שסייג היתר זה (שם אות ד) וכתב, שישתדל בכל היכולת לכון את כוונת השמות בהזכרת כל השמות, כי כן מבואר בשו"ע (סי' ה), ועוד, הרי הרבה פוסקים חולקים על הט"ז, וס"ל דלא מהני אמירתו בתחילת הכתיבה. וששוב הראוהו עצת הדעת קדושים, לומר כוונה כללית בכל בוקר, הנדפסת בסידורים, וששמח על כך, ועל כן מסקנתו שלא יסמוך על הכוונה הכללית, אלא יכוון בכל שם, אך הכוונה הכללית היא עצה טובה. ועע"ש. גם בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' עט אות ד) כתב להשיב על התנאי הכללי, שכוונת השם זה מעצם דין כוונת התפלה, ולא שייך בזה תנאי. אלא שבעל האפיקי ים מרוב יראתו ופחדו, ולאחר כל ההשתדלות לכוון בכל שם, עדיין היה חושש אולי לא כיוון טוב באיזה שם, ועל זה מהני תנאי, בבחינת נאנס ולא עשה, שיהא נחשב כאילו כיון בכל שם. ואף שראיתי שכבר נתפרסם זה בחוברת ד. א. ל.

בשם אדם גדול, אבל לאו מר בר ר' אשי חתים עליה, וזה גורם לקלקל. ע"כ. ושב והניף קסתו (ח"ג סי' יא אות ח). ובשו"ת חמדת אברהם (ח"ב סימן א עמ' יא והלאה) כתב להשיב על ראיות התפלה לדוד מסת"ם וכתיבת גט, דהרי למרן (סי' לב סעיף יט, ויו"ד סי' רעו ס"ב) לא מהני כוונה כללית בכתיבת ה', אלא בכל כתיבה צריך לכוון. ואף לרמ"א באו"ח שהביא י"א דמהני, היינו בתנאי שבעת הכתיבה כיון לשם קדושת ה', רק לא הוציא מפיו, משא"כ הכא שלא חושב כלל בכוונת ה', רק סומך על התנאי שהתנה קודם התפילה. וכן הביא שבחדושי בתרא על הג"ה במ"ב (סי' ה ס"ק ג) דחו את האפיקי ים והשיבו עליו, כיצד מהני. ועוד הביא משו"ת בצל החכמה (ח"ד ס"א) דגם הוא ס"ל להקל, וראייתו מסת"ם, ומ"מ כתב דעכ"ז ישתדל בכל היכולת לכוין בהם עכ"פ פעם אחת בראש כל תפלה וכו'. וגם עליו השיב כאמור, וסיים החמדת אברהם שכן עיקר, רק למי שבלאו הכי לא מכוין, בודאי תנאי זה לא יזיק, ואולי גם יועיל בדיעבד, אבל בודאי שאין לסמוך על תנאי זה לכתחילה. ושכן הוא שמע מעד נאמן בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א, שאמר לו, שנראה שאינו מועיל תנאי לענין זה, ומ"מ עדיף מכלום. ע"כ. וכן בספר הלכה ברורה (סי' ה בירור הלכה סוף אות א) אחר שהביא את האפיקי ים ודעימיה, סיים, ובאמת שלא מצאנו כן בדברי שאר פוסקים, והוא חידוש גדול לומר שתועיל מסירת מודעה זו. ואולי אף הפוסקים הנ"ל שכתבו כן, אין כוונתם אלא לרווחא דמילתא, ועל צד היותר טוב, אם יקרה שלא יכוין, אבל לכתחילה, אף הם מודים שאין לסמוך על זה וכו'. ומכ"ש לענין פסוק ראשון של ק"ש, שצ"ע אם תנאי זה מועיל. ע"כ. ולדרכנו שכוונת השמות היא תוספת כוונה דבר חסידות, הרי שיש מקום יותר לעצה זו, שאע"פ שהשיבו עליה וכאמור, מ"מ בודאי שיש בזה תועלת שלדעת הט"ז מהני, ובפרט שקל הדבר עד מאוד. על כן מה יפה הדבר לכוון בבוקר קודם התפילה, שכל שמות הקודש שאזכור כוונתי בשם הויה, היה הוה ויהיה, אדון כל. ובשם אלהים, תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם, ובשם אדנות, אדון כל.

כוונת השמות בלימוד תורה

כו. ובבואנו הלום, חזי הוית בשו"ת חמדת אברהם (ח"ב סימן א הנ"ל) שבשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קח) לגבי כוונת השמות בשנים מקרא ואחד תרגום כתב, דנהי דסוגיית הש"ע והפוסקים מורים לכוין בכל שם השם, אמנם בשמות הבאים בדרך הלימוד, אולי כ"ע מודים להגר"א דדי בכוונת הקריאה דהיינו אדון הכל. ואיהו הרב חמדת אברהם נראה לו דה"ה כשקורא בתורה, ולא גרע מהבנת שאר המילים, וכשם שהצריכו חז"ל להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, כדי שיבין וידע את הקריאה

בשעת קריאת התורה. ע"כ. ולאור האמור יש להשיבם, שאין צורך לכוון בלימוד תורה את כוונת השמות, ואדרבה גרע ומפריע ללימוד, לפי שאין קשר בין כוונת השמות לתוכן הדברי תורה, וכאשר התבארו הדברים בריש אמיר. ואף בתפילה שאמרו לכוון את כוונת השמות, אמרו כן בתורת חסידות, וכאמור, והבו לן דלא נוסיף עלה בלימוד התורה, שהעיקר בו הוא הבנת התוכן וכוונת השמות מפריעה לכך, ואין לנו אלא איפה שאמרו חז"ל בענייני תפילה, שבהם יש כוונות עד אין סוף.

מתי יכוון בשמות

י. כשמכוון את כוונות השם הנזכרות, הטוב ביותר שיכוונם בעת אמירת שם השם, לא לפני אמירת השם ולא לאחריו. ולכן אם יש צורך יאריך בעת אמירת השם, כדי להספיק לכוון את הכוונות הנזכרות. ואם התחיל לכוון תוך כדי אמירת המילה, וגמר את הכוונה לאחר אמירת המילה, שפיר דמי. ומכל מקום תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ולכן גם אם לא כיון כלל תוך כדי אמירת המילה, אלא לאחריה תוך כדי דיבור, שפיר דמי.

כוונה בעת הזכרת השם

א. הטוב ביותר שכוונת השם יכוון בעת אמירת השם, לא קודם אמירתו ולא לאחריו, וכמבואר בלשונם של הראשונים, שהנה רבינו יונה בס' היראה כתב לגבי כוונת השם וז"ל, יאריך עד שיחשוב היה הוה וכו'. ע"כ. הרי שפתיו ברור מללו, שיאריך באמירת שם השם, כדי שיספיק לכוון את כוונת השם, ואם כן כוונת השם צריכה להיות בעת אמירת השם. וכן הוא לשון הטור והשו"ע (סימן ה) כשיזכיר השם יכוין פירוש קריאתו וכו', וכ"כ הארחות חיים (דין מאה ברכות סי' ג) צריך לכוין כשמזכיר שם ה' בברכות, שהוא היה הוה ויהיה. וכן כתב באבודרהם (ברכת המצוות דף יא ע"א) בשם הטור, ובהזכירו אלהים יכוין שהוא תקיף וכו'. וכן חזינן בכוונת המילים בקריאת שמע לעיל (סימן ג סעיף ח), שיכוון בעת אמירת המילה. וכן הגאון רש"ז אויירבך בספר שיח הלכה (סי' ה אות ג) כתב להוכיח מכוונת ה' לכוונת קריאת שמע, שתהיה הכוונה בעת אמירת המילה. גם המקובלים נזהרים לכוון בעת אמירת המילים, כמו שהכף החיים (סי' צח ס"ק ד) הביא מהאר"י שמשמע בזוהר (ויקהל ריג ע"ב) שכוונת השמות תהיה דוקא בעת אמירת השם, ושכן נוהגים המקובלים. ע"כ. ועוד ראה להלן בסמוך עוד אחרונים דס"ל הכי.

כוונה קודם האמירה

ב. איברא דרבנו בחיי (אמור כד,י) והא"ר (סי' ה ס"ק ב) בהשען עליו, כתבו שיכון קודם ההזכרה, וכן כתב בהלכה ברורה (סימן ה סעיף ד) על פי רבנו בחיי הנ"ל. אולם לאור

האמור, העיקר כרוב הראשונים שיכוון בעת אמירת השם. יתרה מכך חזי הוית בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' עט אות ג) שהביא את רבינו בחיי שיכוון קודם שיזכיר השם, וכתב שדבריו הם מפני חומר קדושת ה', אבל מעיקר דין כוונה הוי כשאר תפלה, שכתבו הראשונים "מלה ומחשבה עמה". עכת"ד. [ולא הבנתי מה עושה קדושת השם לשנות את מקום הכוונה]. גם בשו"ת חמדת אברהם (ח"ב סימן א ד"ה ובהיותי בזה) הביא את רבינו בחיי הנ"ל ועוד, ועליהם הביא שבשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קח) כתב, שאמנם דעת הא"ר כרבינו בחיי, אבל כמדומני שהמנהג כמשמעות הטוש"ע לכוין בשעת אמירת התיבה ולא קודם לכן. איברא שמעתי מצדיקים שנהגו גם כהאליה רבה, ע"ש. ע"כ. ושב והניף קסתו בשו"ת חמדת אברהם (ח"ג עמ' לו) והביא מדברי ספר נתיבות החיים (ח"ד קונ' משובב נתיבות עמ' קיא והלאה) שעמד על כך, והביא עוד אחרונים שכתבו שיכוין קודם האמירה, שכן היעב"ץ בסידורו בית יעקב (לפני ברכת נט"י) כתב, קודם שיזכיר ה' יכוין וכו', וכ"כ הגאון מליסא בדרך החיים, והחיי אדם (סימן ה), וע"ע בליקוטי מהרי"ח (סדר הנהגת התפילה), ובספר ארצות החיים (סי' ה). וע"ע בזה בהקדמת סידור כוונת השם.

ברם לאידך גיסא דייק נתיבות החיים מהחיד"א ועוד אחרונים שבשעת אמירת ה' יכוון, וכן מסיק. ועוד הביא החמדת אברהם הכי מהמנחת שלמה (ח"ב סי' ד אות יד הנ"ל) ושכ"כ הגאון הנאמ"ן באור תורה (כסלו תשמ"ז סי' כ), להוכיח שבעת האמירה יכוון, מכך שאמרו להאריך באחד, ושאם לא מספיק לכוון יאריך באמירה, כמו שאמרו להאריך באחד, ואמרו שם שיאריך בחי"ת, כדי שימליך את הקב"ה בשמים ובארץ, ובדל"ת שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו וכו'. ומ"מ כל שמכוין תוך כדי דיבור לאמירה, שפיר דמי, דכל תוך כדי דיבור כדיבור דמי. ע"כ. וכן כתבנו לעיל (סימן ג סעיף ח) מפי ספרים וסופרים דתוך כדי דיבור כדיבור דמי.

קבלת מלכות שמים

יא. בקריאת שמע מלבד החובה להבין את המילים של פסוק ראשון, וכנזכר לעיל, יש מצוה להמליך את השם עליו, דהיינו לא רק לכוון למילים אלא להתחבר אליהם, ומי שמכוון באמת בקריאת שמע אכן עושה כן, ברם מי שמכוון רק את פירוש המילים, פעמים רבות לא מקיים את חיובו, שאפשר לומר השם הוא האלהים, ולהבין זאת ללא חיבור למילים, אלא כהודעה. ואפשר להתחבר למילים ולהרגיש שהשם הוא האלהים ואני עבדו [דוגמא קיצונית לכך, במוצאי יום כיפורים עת שמכריזים הציבור "השם הוא האלהים", שכולם כאש שלהבת בוערת אל הבורא, להמליכו עלינו.] וכצד השני כן היא

החובה בקריאת שמע, להמליך את השם עליו בפועל. ולכן חז"ל קראו למצות קריאת שמע, קבלת מלכות שמים במקומות רבים, שכן על האדם כאן לקבל על עצמו מלכות שמים.

והנכון ביותר לקבל מלכותו של השם יתברך, גם באומרו את המילים "השם אלהינו", שיקבל עליו שהוא האלהים, וגם באומרו את המילים "השם אחד", שיקבל על עצמו שהשם הוא האל היחיד, ושאין לו גוף וכו', [כנזכר לעיל בפירוש המילים], והיינו כנזכר שיתחבר למילים, ולא רק יוציאם מפיו כדבר המוסכם. ברם אין זה מעכב, ואם יקבל עליו מלכות שמים רק במילים השם אלהינו, או רק במילים השם אחד, יצא ידי חובה.

להמליכו עליו בפועל

א. דין זה התבאר בשו"ע המדות חלק האמונה, וכפלנו הלכה זו כאן, כדי שלא תחסר היריעה בכוונת פסוק ראשון, אשר אנו עסוקים בה. ונביא את תמצית הדברים, הבה"ג (ברכות יג) גורס בגוף הגמ' ברכות בזה"ל, כדי שתמליכהו **עליך** על השמים ועל הארץ. ע"כ. וכן גורס השבלי הלקט (תפילה סי' טו) בגמ'. ובדומה נראה שגורס הרמב"ם בחז"ל בספר המצוות (עשה ב) וז"ל, ובהרבה מקומות אומרים [חז"ל] מצות יחוד, וקוראים למצוה זו גם מלכות, לפי שהם [חז"ל] אומרים, כדי לקבל **עליו** עול מלכות שמים. עכ"ל. ואף לפי הגירסא שבגמ' לפנינו, שלא כתוב כן, מ"מ הכי נקטו לדינא ראשונים רבים, שכן מבואר ברש"י (ברכות דף כא ד"ה ה"ג והרי ברהמ"ז) על דברי הגמ', שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, מפרש, קבלת מלכות שמים, **כדאיתא בק"ש**, **שמקבל עליו** את השם לאדון ולמלך מיוחד. עכ"ל. הנה לנו, דבעינן לקבל עליו עול מלכות שמים בפועל בק"ש. וכ"כ רבינו יונה בשערי העבודה (אות כה), ובאבודרהם (דיני קריאת שמע ד"ה והטעם) ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שדמ) ובספר מעלות המדות (המעלה הראשונה ד"ה וכן צריכין אנו) וכ"כ המאירי (רפ"ב דברכות ד"ה והמשנה הראשונה), ורבי יחיאל בן יקותיאל מן הענוים בספרו בית מדות, ומלמד התלמידים (פרשת ואתחנן ד"ה ורבותינו), והאהל מועד (שער ה' דרך ב), האשכול (המהדורא עם נחל אשכול הלכות תפילה וק"ש), צידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג), הראבי"ה (ברכות על דף יג סי' מו ד"ה תנו רבנן), הנמוקי יוסף ברכות יג ע"ב), ספר השלחן (הל' ק"ש שער שני) וסיים שכ"כ הרשב"א, וכ"כ הארחות חיים (הל' ק"ש סי' יח). וכן הביא עוד ראשונים רבים, שמבואר בלשונותיהם שיש לקבל בפועל על האדם מלכות שמים, הגאון רבי מנחם כשר בקובץ נועם (כרך כב עמ' י והלאה) קחנו משם.

חז"ל

ב. והכי נמצא רבות בחז"ל, שקריאת שמע היא מצות המלכת ה' יתברך, מלבד הגמ' ברכות הנ"ל, וכדאיתא במתני' ברכות (רפ"ב) אמר ר' יהושע בן קרחה, למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, כדי **שיקבל עליו** עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות. ועוד שם בגמ' (יג ע"ב), כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולד' רוחות השמים תו לא צריכת. ועוד איתא בברכות (כא ע"א) שאני תפילה דלית בה מלכות שמים. ע"כ. כלומר שונה תפילה מק"ש, שבק"ש יש קבלת מלכות שמים, ולכן חמורה יותר ע"ש. ועוד בברכות (סא ע"ב) בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה, זמן קריאת שמע היה וכו', והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. וברש"י (שם) וקורא קריאת שמע. והכי הוא בספרי (שלח פיסקא קטו) איזו היא פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים, ומיעט בה עבודה זרה, אין אתה מוצא אלא פרשת שמע. ע"כ. ובעוד מקומות בש"ס בבלי וירושלמי ומדרשים, ליקטם הגאון רבי מנחם כשר זצ"ל בקובץ נועם (ריש כרך כב). ונראה שחז"ל למדו כן, לפי שכל המקור לחיוב הכוונה בפסוק ראשון של ק"ש, הוא מדכתיב "על לבבכם", שיהיו הדברים על הלב, וכדאיתא בברכות (יג ע"ב), וא"כ בעת אומרו "ה' אלהינו", שחובה להבין את המילים שה' הוא האלהים שלנו, אין זו רק הבנה אלא גם שימת הדברים על הלב, הוי אומר שיש לקבל עליו מלכות שמים בפועל, ולא רק לחשוב את פירוש המילים.

ג. ומש"כ שהנכון ביותר לקבל עליו מלכותו, גם במילים ה' אלהינו, לקבל עליו שה' הוא האלהים, והוא האלהים שלנו, וגם במילה אחד, לקבל עליו שהוא אל יחיד, הכי מבואר ברש"י (ברכות כא ע"א) וכ"כ החינוך (מצוה תיט) וז"ל, משרשי המצוה, שרצה השם לזכות עמו **שיקבלו עליהם**, **מלכותו**, **וייחודו** בכל יום ולילה כל הימים וכו'. עכ"ל. וכן מבואר בראבי"ה (ברכות יג) ועוד ראשונים ע"ש. זאת ועוד הובאו שם ראשונים, שבמקום אחד הזכירו חיוב המלכת ה' במילים ה' אלהינו, ובמקום אחר כתבו כן על המילים ה' אחד, והרי זה מכריח שלמדו כאמור, דאפשר לקבלו כאן, ואפשר כאן. ולכן כתבנו בהלכה שהטוב ביותר להמליכו, הן באומרו ה' אלהינו, והן באומרו ה' אחד.

והיינו טעמא דראשונים רבים הזכירו חיוב המלכת ה' עליו בעת אמירת ה' אחד, ולכאורה היה מקום לומר שהמלכת ה' שייכת רק בקבלת אלהותו, ולא באמונת אחדותו? משום שהאמנה במציאות ה', ושהוא אחד, זהו גופא המלכת ה' באמת. כי מי שמאמין בה', ולא יודע שה' אחד, אינו ממליך את ה', אלא ממליך את מה שהוא חושב שהוא ה', ואין זה ה' כלל. וכאשר האריך הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פרק ס) לבאר את רוע טעות ההגשמה, כמשל מי שלא יודע מהו פיל, רק יודע שהוא בעל חיים, ותיארו

לו שהוא מעופף ימי, עם פרצוף אדם, שעולה ליבשה, וכדומה עוד שיבושים רבים. שאדם זה אינו נקרא שאמרו לו את ההיפך מפיל, אלא שאינו יודע כלל מהו פיל. כמותו כן המגשים, הסובר שיש גשם לה', הרי שגרע טובא, שלא רק שאינו יודע במדויק את ה', אלא מתפלל למשהו אחר לגמרי. ע"ש. ועוד ראה אליו (ח"א פרק סו) שטעות בהגשמה חמורה מטעות ע"ז, כי טעות ע"ז היא שיודע את הבורא, וסובר שמותר, או שרצון הבורא לעבוד את משמשיו. ואילו בהגשמה הטעות בעצם הבורא. וכ"כ בספר חובות הלבבות (שער היחוד פרק ב) שהמגשים עובד זולתו, וכ"כ הר' יוסף ן' צדיק בספרו עולם קטן (ריש מאמר ב עמ' 21) ובספר שער השמים המיוחס לראב"ע (בהקדמה) ספר אהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ב) ובשם הרוקח, וכ"כ ועוד ראשונים, נאספו לעיל (סימן א סעיף ז אותיות ב,י) קחנו משם.

כוונת "אחד"

יב. באומרו "אחד" חובה לכוון שני דברים, שהשם אלהים יחידי, ושאחדותו שלימה בתכלית. פירוש, שהשם הוא אלהים היחיד, אין עוד אלהים זולתו. ושאחדותו אחדות גמורה, היינו שלילת המורכבות הנזכרת לעיל (סימן א סעיף ב והלאה), על כל פרטיה.

ואין צורך בשעה זו לזכור את כל פרטי שלילת המורכבות הנזכרים לעיל בפועל, רק די שידע את פרטיה, ובשעה שמכוון באומרו "אחד" על שלילת המורכבות, כלול כל זה בדעתו. שאחר שיודע והפנים את משמעות אחד שלם בתכלית על פרטיו, די לו לחשוב שהשם אחד בתכלית כפי שיודע. וכפי שכך הוא בכל כוונת התפילה, בכל מילה שאומרים, מבינים מיד את משמעותה, ואין צורך לזכור את כל פרטיה. למשל המילה "אבינו" הנזכרת בתפילה, אין צורך לזכור את כל פרטיה, שמשמעותה מלבד הולדת התולדות, גם מורה על המסירות לבנו, והדאגה אליו, וחינוכו, וייסורו לצורך חינוכו, והעברת הדין בעת הצורך וכו' וכו', אלא כשאומר בתפילה "אבינו", מיד יודע כל אחד מהו "אבא", ואין צורך לזכור את כל פרטי האבהות. כן הוא אף כאן, בכוונו אחד שלם בתכלית, הרי זה כולל את כל פרטיו הידועים לו.

במקום שיש מנהג שבאמירת "אחד" מכוונים רק לאל יחידי, יש להם על מה שיסמוכו [אך זהו בתנאי שברור שכן המנהג במקומם, ולא על פי בירור קצר, קל וחומר שלא על פי סברת הלב].

בנוסף, חסידות לכוון את הנזכר בשלחן ערוך, שבאומרו "אחד" יאריך באות דלי"ת של אחד, ויחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו, ומושל בד' רוחות העולם, ואין צריך להאריך בהמלכת השם יותר משיעור זה. והיות ודין זה חסידות הוא, על כן אם לא כיוון את

הנזכר כאן, יחיד ומושל בד' רוחות, יצא ידי חובה. [המלכת השם עליו זו תכלית מצות קריאת שמע, והיא עיקר הכוונה, ואין אנו עסוקים בפרטי מצות קריאת שמע, אלא במצות היחוד המופיעה בקריאת שמע.]

כוונת "אחד", אל יחיד, ושלם בתכלית

א. דעת הרמב"ם ועוד רבים מן הראשונים, שפירוש המילה "אחד" כולל שני ענינים, האחד, שהשם הוא אלהים יחיד [אין אלהים אחר]. והשני, שה' אחד באחדות גמורה [דהיינו שלילת המורכבות, על כל חלקיה ופרטיה], שהרמב"ם במשנה תורה (יסודי התורה פ"א ה"ז) אחר שביאר את האחדות הגמורה, סיים, שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. וכן הוא לו בפירוש המשניות (סנהדרין פ"י מ"א ביסוד השני, תרגום הרה"ג עזרא קורח הוצאת מכון המאור) לא כאחד של מין, ולא כאחד של סוג, ולא כפרט האחד המורכב וכו', וזה היסוד השני הוא שהורה עליו באמרו, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ע"כ. וממילא שלומד שזהו פשט, וחובה בפסוק ראשון לכוון את הפשט, יוצא שחובה לכוון זאת בעת אמירת המילים השם אחד. ועם הרמב"ם עומדים עוד סיעת ראשונים גדולה, כאשר נאספו לעיל (סימן א סעיף ב) שכ"כ חובות הלבבות, האבן עזרא, הרוקח, הרשב"א, רבנו בחיי, האהל מועד, הספורנו והעיקרים. וכן גם דעת הצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג) ובעל המאורות בספר מלחמת מצוה (בדברו על קריאת שמע), וכן כתבו החזקוני (דברים פרק ו,ד), ומעלות המדות (המעלה הראשונה), הרמב"ן בהאמונה והבטחון (פרק יט) ובשו"ת הרשב"א (החדשות מכת"י סימן שסח) ועוד. וממילא לכל הני אשלי רברבי, לא סגי בכוונת ק"ש באומרו "אחד" לכוון רק שה' הוא אלהים יחיד, אלא אף שאינו גוף ואינו מורכב וכו'. [ואין לדחות זאת בטענה שפשט הכתוב הוא רק אל יחיד, ואולם דרשו חז"ל את המילה אחד, גם לשלימות היחוד, ואין זהו פשט הכתוב אלא דרשה, וממילא אין חובה לכוון כן בק"ש. כי ברור שהרמב"ם פירש שזהו פשט הכתוב, הן משום שכשהרמב"ם משתמש במילה "שנאמר" [כפי שעשה כאן בהלכות ק"ש הנ"ל], כוונתו שזהו פשט הפסוק, ובדרשה משתמש הרמב"ם במושג "מפי השמועה", ופעמים במושגים "קבלה" או "אמרו חכמים", וכדומה. הן משום שאין שום דרשה בגמ' לדרוש אחד לשלימות המורכבות, ופשוט שהרמב"ם לא ידרוש דרשה מדעתו. יתר על כן אין בכלל בחז"ל שום מקור לשלימות היחוד, אלא שהרמב"ם ודעימיה למדו שזהו פשט הכתוב כאן, וכן עוד פסוקים המורים שאין לו גוף, ועיקר המשענת היא ידיעתם בחכמת הפילוסופיה שכן הוא בהכרח גמור, וזה גרם להם להכריח שזהו פשט הפסוק, וראה להלן (אות ז בהערה) שהבאנו תשובת הרמב"ם (נדפסה באגרות הרמב"ם מהדו' שילת

ח"ב דף תפח, ולפנ"כ בדפו"ר של אגרות הרמב"ם דף ב ע"א) ועל כן בפשט עסקינן, ולא בדרשה, ועוד ראה להלן (אות ז כותרת יסוד המחלוקת.)] ועוד יובאו להלן (אות יא) עוד ראשונים שכתבו שיש לכוון בק"ש ליחיד בתכלית.

ראשונים שכתבו שבאחד יכוון אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות השמים

ב. איברא, דלכאורה יש מקום להוכיח לאידך גיסא, מן קמאי שכתבו שבקריאת שמע בעת שיאמר "אחד", יכוון שה' שולט יחידי בשמים ובארץ ובארבע רוחות, ולא הזכירו את שאר פרטי יחוד ה', שאינו גוף, ואינו מורכב, ואינו בזמן, ותאריו משלים וכו', והרי זהו מוכיח דס"ל שדי לכוון לאל יחיד. ותחילה הכי הוא בשלחן ערוך (קריאת שמע סימן סא סעיף ו) וז"ל, צריך להאריך בחי"ת של אחד, כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, שלזה רומז החטוטרות שבאמצע הגג החי"ת. ויאריך בדלי"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם. ולא יאריך יותר מכשיעור זה. עכ"ל. והוא העתק לשון הטור במקום. וכ"כ עוד ראשונים רבים, דהכי כתב רבינו יונה בספר היראה (בק"ש, ובאים הדברים יחדיו, היות ורבינו יונה הוא מקור דברי הטור בתפילין הנ"ל) וז"ל, ויאריך בדל"ת, עד שיחשוב בלבבו, שבורא עולם הוא מלך למעלה ולמטה בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם, ממזרח וממערב מצפון ומדרום ותהום רבה, ומאתים וארבעים ושמונה אברים שבו. ואם לא יוכל לכוון כל כך, יכון, השם שהוא עתה אלהינו, עתיד להיות אחד. ע"כ. ועוד לו בספר שערי עבודה המיוחס אליו כתב וז"ל, והכונה באמרו יי' אחד, יכוין במלת יי', כלומ', מי ששמו יי', שקבלנו עלינו עול מלכותו, וקבלנו אותו למלך שופט עלינו, הוא אחד. והכונה באחד, שהוא אחד בשמים בארץ ובארבע רוחות העולם. עכ"ל. וכן הביא הב"י (או"ח סימן סא) את תלמידי דרבינו יונה (ברכות דף ז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ובלבד) שכתבו, ואומרים רבני צרפת, דמכאן נראה, שצריך להאריך מעט בחי"ת כשיעור שימליכהו בשמים ובארץ, ובדלי"ת יאריך גם כן כשיעור שימליכהו בארבע רוחות העולם וכו'. ועוד הביא הב"י (שם) שכ"כ הסמ"ק (סי' ב) צריך לכוין באל"ף, שהוא אחד. ובחי"ת שהוא יחיד בז' רקיעים ובארץ, הרי ח'. והדלי"ת, רמז לד' רוחות. ולעתיד יאמרו כל העולם שהוא אחד. ע"כ.

וכן נמצאו עוד ראשונים רבים מאוד שכ"כ, דהכי הוא בסידור רש"י (סי' יד) דכתב, אבל בדלי"ת יאריך עד שיעור שיעשנו בלבו יחידי בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם וכו'. ולא יאריך יותר מדאי, אלא עד דמחשב בארבע רוחות הארץ, להאמינו בכל הילודים, על שם כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים. ובארבע רוחות והתהום ליחדו בכולן, על שם, ומתחת זרועות עולם. ובארבע רוחות הרקיעים, כדי להודיע שאין בכולן

אלא רשות אחד וכו'. עכ"ל. ועוד לו הכי בפרדס (סי' סג). וכ"כ הרוקח (סימן שכ) וצריך להאריך באחד ובד', ובלבד שלא יחטוף בח'. וצריך להאריך שיחשב מלכות שמים למעלה ולמטה ובד' רוחות. ע"כ. וכ"כ בפסקי ריא"ז, ובפסקי הרי"ד (ברכות שם), ובאשכול (הל' תפילה וק"ש), וכ"כ הראבי"ה (ברכות סי' מו) שהביא את דברי הגמ' שתמליכהו בשמים ובארץ ובד' רוחות, והוסיף, וצריך להרהר בלבו בכל ענין הזה, להמליכהו בקרותו הפסוק, ולהרהר שהשם הוא היה הוה ויהיה. ע"כ. והרא"ה (שם) ביאר גמרא זו וז"ל, פי', בחית ימליכהו על השמים ועל הארץ ועל ד' רוחות העולם, כלומר כי הוא יתעלה המשגיח ממכון שבתו על כל בריותיו. והכי הוא בסמ"ג (עשה ב) ובמחזור ויטרי (סימן יב) שבאחד יכון, שארבע רוחות העולם, וארבע רוחות התהום, וארבע רוחות הרקיעים, אין בכולם אלא רשות אחד. וכן הוא באבודרהם (סדר שחרית בביאור ק"ש), וכן הנימוק"י (ברכות יג ע"ב) על דברי הגמ' "תו לא צריכת" פירש, שתאריך שיעור שתחשוב בלבך שהוא אחד בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם. ושכוונה זו היא קבלת עול מלכות שמים. ע"כ. וכ"כ בשבלי הלקט (סי' טו), וברבינו ירוחם (נ"ג ח"ב דף כד רע"א) כתוכן דברי הגמ'. וכן כתב במנורת המאור (נר שלישי סי' צו) וצריך להאריך בדל"ת דאחד, שעור שיכון בו, הקדוש ברוך הוא, יחיד ומולך בארבע רוחות העולם ולמעלה ולמטה, כדגרסינן בריש פרק היה קורא, תניא סומכוס וכו'. ע"כ. וכ"כ בספר השולחן (הל' ק"ש שער שני), וכ"כ הבה"ג (הלכות ברכות) ובסדר רב עמרם גאון (בק"ש) הר"י מלוניל (ברכות פ"ב) והאור זרוע (ק"ש סי' לד) ובסידור חסידי אשכנז (על ק"ש) המאורות (ברכות שם) ובספרו מצוות זמניות (הל' ק"ש), האגודה (ברכות שם), ספר הבתים (ק"ש ש"ד ב"ג), האגור (סי' קח) הצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג), האהל מועד (שער ק"ש דרך א), הכל בו (סי' י), ארחות חיים (הל' ק"ש סי' יח), ותניא רבתי (סי' ד).

ולכאורה חזינן דכל הני ס"ל, שבעת אומרו "אחד" די לכוון אלהים יחיד, ולא כלול בזה שאינו גוף ושאינו מורכב וכו', כל הנזכר ברמב"ם ודעימיה.

כוונת "אחד" בשמים ובארץ חסידות

ג. אולם נראה שיש לדחות זאת, ולצורך כך נשוב ונעתיק את לשון השלחן ערוך (קריאת שמע סימן סא סעיף ו) וז"ל, **צריך** להאריך בחי"ת של אחד, כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, שלזה רומז החטוטרות שבאמצע הגג החי"ת. ויאריך בדלי"ת של אחד, שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם. ולא יאריך יותר מכשיעור זה. עכ"ל. ולשון זו היא העתק לשון הטור במקום. והנה נודע שהלשון "צריך", אינו חיוב,

אלא לכתחילה ראה בזה בהערה דהכי כתבו הרשב"א והמאירי ברכות כאן (יג ע"ב), וראה בכלל זה באורך בעין זוכר (מע' צ אותיות ו, ח), ובארעא דרבנן (אלגאזי), ובגנזי חיים (מע' צ אותיות טו, יז-יט), ובאברהם אזכור (פאלאג'י מע' צ אות כו), ובשד"ח (מערכת צ אות ה), ובטהרת הבית (ח"ב עמ' רפו), ובשו"ת נחלת לוי (ח"ב סימן ו אות א), ובספר דברי שמואל (ניטין עמ' קלד). אם כי יש מקומות שלשון צריך הוא לעיכובא, וכאשר הרשב"א הנ"ל כתב שם, והיינו רק כשיש לכך הכרח גמור. וכן כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן שמד) שכשיש הכרח לשון צריך הוא לעיכובא, ע"ש. , ואילו כאן נראה שזה דבר חסידות, דהכי מבואר במקור הדין בברכות (דף יג ע"ב) תניא סומכוס אומר, כל המאריך באחד, **מאריכין לו ימיו ושנותיו** וכו'. רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חזייה דהוה מאריך טובא, אמר ליה, כיון דאמלכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות, תו לא צריכא. ע"כ. ומדאמרו "מאריכין לו ימיו ושנותיו", הנה לנו שהוא דבר חסידות. ותקשי, הן הלא כוונת פירוש מילות ק"ש, הוא לעיכובא ולא חסידות, וכדפסק הרמב"ם (ק"ש פ"ב ה"א), הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובה. והשאר, אם לא כיון לבו וכו' יצא. והוא שכיון לבו בפסוק ראשון. עכ"ל. והכי נפסק בשו"ע (סוף סימן ס) וכאשר פתחנו בריש אמירי? ולהאמור מבואר הדבר, לפי שיש כאן שני דינים, הראשון לעיכובא, והוא כוונת פירוש מילות פסוק ראשון של ק"ש, ומהו פירוש המילים שמע ישראל וכו', לא עסקו בכך הרמב"ם והשו"ע. וישנו דין שני בכוונת קריאת שמע, שהוא דבר חסידות, להאריך באמירת אחד באות ד, ואז לקבל את ה' עלינו למלך גמור, שלו שלטון יחידי, ובכוונה זו ניתן להאריך עד מאוד, ועל כן נתנו חז"ל שיעור, ושאין צורך יותר ממנו שיכוון שהשם יחיד בעולמו, ומושל בד' רוחות העולם, ודיו. ומעתה מש"כ בשו"ע הנ"ל שיאריך בחי"ת כדי שימליך וכו', אין זהו פירוש המילה "אחד", אלא זו סוגיא אחרת של דבר חסידות במצות המלכת ה' עליו ועל העולם, ולתת לכך תוקף וחוזק בליבו ובמחשבתו. והרי בשו"ע למרות שכתב שכוונת המילים בפסוק ראשון היא לעיכובא, לא פירש שום מילה מפסוק זה, חוץ מהנזכר כאן לגבי אחד, ואין זאת אלא כאמור, שגם פירוש זה, אינו פשט המילה "אחד", אלא תוספת כוונה שנכון וטוב לכוונה.

וגם הדברים מוכרחים מצד עצמם, כי ברור שפירוש המילה "אחד" אינה אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות, אלא "אחד" היינו אל יחיד, ודיו, ואין זאת אלא שפירוט האחדות בשמים ובארץ וכו', היא לתוספת חיזוק בהמלכת ה' יתברך, ולא פשט המילה.

והכי עוד יוצא מבואר מדברי הרמב"ם (ק"ש פ"ב) שבריש הפרק פסק, הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. ובמרחק בהמשך (הלכות ח,ט) פסק, **וצריך** לדקדק באותיותיו **ואם לא דקדק יצא** . כיצד ידקדק, ישמור שלא ירפה החזק ולא יחזיק הרפה, ולא יניח הנד ולא יניד הנח. לפיכך צריך ליתן ריוח בין הדבקים, בין כל שתי אותיות הדומות שאחת מהן סוף תיבה, והאחרת תחלת תיבה הסמוכה לה, כגון "בכל לבבך", קורא "בכל" ושוהה, וחוזר וקורא "לבבך". וכן "ואבדתם מהרה", "הכנף פתיל". וצריך לבאר זיי"ן של "תזכרו". **וצריך להאריך בדל"ת של "אחד"**, **כדי שימליכהו בשמים ובארץ ובארבע רוחות** וכו'. עכ"ל. הנה לנו, שהדין להאריך בד' שימליכו בשמים ובארץ ובארבע רוחות, אינו פשט המילה, אלא הוא תוספת כוונה לדקדוק מצוה, ואינו לעיכובא. וכפי שכתב בריש ההלכה מה הם הדיקדוקים בק"ש, ושאם לא דקדק יצא. ולכן גם שמם בשתי הלכות שונות, זו בהלכה א, וזו בהלכה ט, שכן הם שני דינים שונים. [ואזיל לדרכו דרך הקודש, לכתוב את הלכותיו מן הכבד אל הקל, שמתחיל את הפרק בהלכות שהם חיוב גמור ומן התורה, אל חיובים דרבנן, אל חיובי דרבנן קלים, אל דברי חסידות, ופעמים עד שמסיים בדברי מוסר, עיין בשו"ע המדות (אהבת הבריות עמ' עט ד"ה סדר הספר, ושם עמ' עז-פו).] ובזה גם יבואו דברי הרמב"ם יחדיו, שהראנו לדעת לעיל, שפירש בכמה דוכתי את פירוש המילה "אחד" על שלימות היחוד, ואילו כאן הזכיר רק כוונת אל יחיד? ואין זאת אלא שזהו פשט המילה, וזו תוספת כוונה. וזאת מלבד הנזכר שכתב "וצריך להאריך" וכו', והלשון צריך היא לכתחילה ולא לעיכובא, וכאן נראה שכוונתו לדבר חסידות, כמבואר במקורו מן הגמ'. ונמצא מבואר, שדברי הגמרא לכוון שימליכו בשמים ובארץ ובד' רוחות, אין זהו פשט המילה "אחד", אלא תוספת כוונה לדבר חסידות.

והכי מבואר במאירי (ברכות יג ע"ב) שאחר שכתב כמה פעמים (כגון ריש ד"ה ונמצא) כל שלא כיון לבו בפסוק ראשון לא יצא אף בדיעבד, שוב כתב (ד"ה מאחר) וז"ל, מאחר שפסוק ראשון צריך לכונה יתירה, **מצוה** לקורא שיאריך באחד ולא באלף וכו', ושיעור הארכתו בדל"ת הוא עד כדי שיצייר בלבו היותו ית' מולך על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם. עכ"ל. א"כ מחלק בין חיוב הבנת פירוש המילים, לבין מצוה שיכון אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם.

ראשונים שכתבו לכוין גם לשלימות היחוד וגם אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות

ד. והכי עולה נמי מדברי רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ערך יחוד השם) דמחד תפס כרמב"ם במושלם בענין יחוד ה', על כל פרטיו באורך וכבסמוך. ומאידך (שם) באמירת

ק"ש כתב, שיצייר בלבו ומחשבתו שהוא יתעלה מלך יחיד בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם. ע"כ. ואי "אחד" היינו אי מורכבותו וכו', מדוע השמיט זאת כאן, וזהו פשט המילה? וכעביד איהו גופיה נמי בפירושו על התורה (דברים פרק ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וז"ל, לכך הוצרך לומר, ה' אלהינו ה' אחד, להורות ה' שהוא אלהי ישראל הוא אחד, והוא לבדו נקרא ה' אחד, ואין זולתו ברוך הוא, שאחדותו שלמה מכל צד, בלא שום הרכבה בעולם, ואין לו באחדותו דומה לא בעליונים ולא בשפלים, ועתיד שיהיה בכל האומות אחד, כענין שכתוב (זכריה יד,ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. עכ"ל. וכן הוא לו עוד בכד הקמח (ריש יחוד השם) דכתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו,ד), הזכירה תורה פרשת שמע אחר עשרת הדברות, לבאר כי בדבור (דברים ה,ו) אנכי ה' אלהיך יהיה היחוד. וכן דרשו ז"ל, רבי נתן אומר, מכאן תשובה למינין שאומרים שתי רשויות וכו'. לכך הוצרך לומר ה' אלהינו ה' אחד, להורות, כי ה' שהוא אלהי ישראל, הוא לבדו נקרא ה', והוא אחד ברוך הוא וברוך שמו, שאחדותו שלימה מכל צד ומכל פנה, בלא שום הרכבה בעולם. ואין לו דומה באחדותו, לא בעליונים ולא בתחתונים. ע"כ. ועוד ראה אליו בכד הקמח (ערך לולב ד"ה ודבר ידוע) ע"ש. ולהדיא שפירוש הפסוק גם שאינו מורכב וכו'. וחזינן דמחד תפס כרמב"ם בפירוש אחדות ה', ושזהו פשט המילה "אחד", ומאידך בכוונת ק"ש לא הזכיר מזה דבר, רק שלטון ה'? ולהאמור אתי שפיר, ולא קשיא מידי, דהא פשט המילה, והא תוספת כוונה לדבר חסידות.

ולדרך זו יבואו יפה גם דברי הרוקח, שכבר הזכרנו את דבריו שכתב (הלכות חסידות שורש היחוד סוד"ה בריש מדרש, ועוד לו בספר השם עמוד ו) כדברי הרמב"ם, שיחוד ה' כולל גם את אי מורכבותו על חלקיהן. ומאידך איהו גופיה בספר הרוקח (ברכות סימן שכ) כתב וז"ל, וצריך להאריך שיחשב מלכות שמים למעלה ולמטה ובד' רוחות העולם. שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. עד כאן כוונת הלב דברי ר' מאיר. וכן פסק רבא הלכה. וכוותיה עבדינן דהוא בתרא. וכן רב נחמן ורב יוסף לא מצרכי אלא פסוק ראשון זהו קרית שמע של רבי. עכ"ל. [ועוד ראה אליו בפירושי סידור התפילה לרוקח (קדושה של מוסף עמוד תקעב) ועוד שם (ר"ה סוף מלכויות סוף אות קלב).] והרי שהזכיר את הכוונה שיכוון באומרו ה' אחד לגבי אל אחד, ולא הזכיר את אי מורכבותו? ואין זאת אלא שעתה בא להוסיף דבר חסידות בכוונת קריאת שמע, ברם מהו פשט הכתוב המחוייב בכוונה, זה כבר ביאר במקום אחר. וכן יוצא מבואר מעוד ראשונים שהובאו לעיל (סימן א סעיף ב) שפירשו שמצות היחוד כוללת את שלימות היחוד, וכאן כתבו לכוון בק"ש

באמירת "אחד" שהוא אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות (כאשר הובאו לעיל בסמוך), והוי תרתי דסתרי, דכן הוא בספרים המאורות, צידה לדרך, אהל מועד והבתים, ואין זאת אלא שבאו לומר עוד כוונה של חסידות, ומעיקר הדין צריך לכוון באומרו אחד, לשלימות היחוד.

ומעתה נימא הכי בכל הני ראשונים הנזכרים, שכתבו שיכוון באומרו "ה' אחד", שה' אחד בשמים ובארץ ובד' רקיעים, שבאו לומר דבר חסידות, ולא את פשט המילה, ויודו שפשט המילה אחד, היינו גם אחד באחדות גמורה, ורק שלא עסקו בפשט המילה, אלא בתוספת דבר חסידות שצריך לכוונו. [ברם ראה להלן בסמוך שכתבנו לאידך גיסא] ולא אעלים מעיני הקורא שבשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן ה אות ב ד"ה ולענין בדיעבד) כתב שהכוונה באומרו "אחד" שהוא א' למעלה ולמטה וב' רוחות, היא לעיכובא, ולא יצא בלאו הכי. ושם (בסוף ד"ה אבל כשלא) לגבי תרגומי הסידורים בל' אשכנז לנשים, שלא הוסיפו כוונה זו בפסוק ראשון של ק"ש, כתב שיש לכלול כוונה זו בדבריהם, ע"ש, ויותר ניחא להוסיף בתרגום ממש, שהוא א' בשמים וכו'. עכת"ד. והיינו שראה שכוונה זו כתובה בשו"ע, ותפס שהיא לעיכובא. ברם לאור האמור מבואר בראשונים שלא כדבריו.

ראשונים החולקים

ה. ברם תירוץ זה לא יכון בדברי רבינו יונה ודעימיה הנזכרים לעיל (סימן א סעיף ב אות ב), שפירשו את **פשט** הכתוב "ה' אחד", רק על כך שה' הוא אלהים יחיד, ולא על שלילת המורכבות.

ומעתה מה שהעמסנו לעיל בסמוך, בכל הני ראשונים שהזכירו את דברי הגמ' שיכוון באומרו אחד יחיד בשמים ובארץ ובד' רוחות, שיעלו עם הרמב"ם ודעימיה, ויודו שפשט המילה "אחד" שהוא אלהים יחיד ושלם שאינו מורכב, ולהידור מצוה יכוון את הפרטים, שהוא אחד בשמים ובארץ ובארבע רוחות. אולם ברבינו יונה ודעימיה מבואר שלא כן, אלא שכל הכוונה באחד היא רק הנ"ל, ולא על אי מורכבותו. וכיון שכן הוא בדעתם, ממילא יש מקום לטעון לאידך גיסא בכל הראשונים דלעיל לגבי כוונת ק"ש, דהכי אף הם ס"ל כרבנו יונה ודעימיה. ומעתה בכל הני ראשונים שכתבו שבאומרו "אחד" יכוון, שה' אחד בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם, ליכא הכרח אי ס"ל כהרמב"ם ודעימיה, דחוץ מכך חובה לכוון את פשט הכתוב, הכוללת את שלילת המורכבות. או דס"ל כר' יונה ודעימיה, שפשט הכתוב הוא רק על ה' יחידי, ולא על שלילת המורכבות, ולכן די לכוון לדעתם את האמור, וא"צ לכוון אל שלילת המורכבות.

הסוברים דסגי לכוון ב"אחד" שעתיד להיות אחד

ו. עוד נמצא מפורש בדברי רבינו יונה (בספר היראה בק"ש) דלא כרמב"ם ודעימיה בפשט המילה "אחד", שאחר שביאר את הכוונה האמורה בשמים ובארץ וכו' הוסיף, ואם לא יוכל לכון כל כך, יכון השם שהוא עתה אלהינו, עתיד להיות אחד. ע"כ. והנה לנו להדיא דאיהו ס"ל דמעיקר הדין אין צורך כלל להזכיר את היחוד. ואולם זה צריך באור, שמפרש את היחוד על לעתיד לבא בפשט הפסוק, ולא על יחוד ה' עכשיו. ובודאי מקורו מהספרי (דברים פסקא לא), וכפירוש רש"י על התורה, ובסמוך נביא עוד העומדים בשיטתו, אולם כאן מבואר שהוא נוקט כדבריהם בפשט הכתוב, ודסגי בהכי להלכה למעשה לצאת ידי חובת כוונת פסוק ראשון של ק"ש, וזה לכאורה נגד כל הראשונים ממש. ומ"מ גם אם נשים את רש"י והרמב"ן על התורה שכתבו כן, ונימא בהו דהכי ס"ל בפשט הכתוב, ולכן שגם הם יסברו כוותיה בכוונת ק"ש [מה שאינו נראה, וכאשר כתבנו לעיל התם, שכתבו כן על דרך הדרש, וכאשר הכרחנו מעוד דוכתי בדבריהם הכי. מ"מ בודאי רבינו יונה ילמד בהם בדווקא], מ"מ הם מיעוט נגד רוב רובם של הראשונים. וכרבינו יונה הכי חזי הוית דנקיט הכי להלכה מדנפשיה היעב"ץ בסידורו (לפני ק"ש באות ה, וגם אחרי פסוק ראשון) דכתב, ותהיה הכוונה הפשוטה הראשונה בפ' שמע ע"ד הנגלה כך, "השם" שהיה, והוא "אלהינו" ההווה, "השם" יהיה "אחד" לעתיד, שידעו הכל השם המיוחד. ע"כ. וכן בערוך השלחן (סי' סא סעיף ד) בפשט כוונת פסוק שמע ישראל כתב וז"ל, שמע ישראל ה' אלהינו, כלומר שהוא אלהינו עתה, ה' אחד, עתיד להיות ה' אחד, שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' וכו'. ע"כ. ולא הזכיר דבר מכל האמור, רק שזהו הפשט להלכה. וכנראה יצא לו כן אחר שראה את הדין שחובה לכוון את פשט הפסוק, ועל כן פתח את החומש, וראה את פירוש רש"י שפירש כן את הפסוק, והבין שזהו פשט הכתוב, ועל כן העתיקו להלכה. ברם להלכה זה אינו וכמבואר [אע"פ שמצאנו ברבינו יונה דנקיט הכי להלכה].

שוב אחר מופלג אינה ה' לידי את ספר שערי העבודה לר' יונה ושם (אות כה) פירש את כוונת "אחד" על ההווה וז"ל, והכוונה באחד, שהוא אחד בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם וכו', וזהו נקרא יחוד. עכ"ל. וא"כ גם איהו גופיה מפרש על ההווה, וצריך ליישב את דבריו יחדיו. ועתה ראיתי במקור היראה שעל ספר היראה לר' יונה (הערה סה) שהביאו את דברי הגאון הצדיק ר' יצחק מלצן ז"ל בסידור הגר"א, שהקשה על ר' יונה בפרשו את המילה "אחד" שעתיד להיות אחד, שזהו נגד הגמ' ברכות שיכוון באחד בשמים ובארץ ובד' רוחות. [ואי משום הא לא איריא, וכאמור, דהא חסידות, והא דין.] וייישב ששני הפירושים הולכים לכוונה אחת, כי מאחר שאנו יודעים שהוא ית"ש שליט

יחיד בשמים ובארץ, ממילא אנו יודעים שכל מה שהוא נגד רצונו, אין סופו להתקיים, ורק שכך גזרה חכמתו ית', להמציא ענייני הרע, לתת מקום לעבודה ובחירה וכו'. וכן ממה שאנו יודעים אשר לעתיד לא תתקיים רק מלכותו ושליטתו ית', מזה אנו מבינים כי גם למפרע, לא היה מציאות מוכרח ושליטה אמיתית זולתו וכו'. עכת"ד. ולכאורה קשה להלום תירוצו, כי לפירושו הכוונה שעתיד להיות אחד, מגלה שהוא אחד עתה, ור' יונה לא הורה לכוון זאת, וא"כ מהי מהני אם פשט הכתוב הוא שהוא אחד עתה.

יסוד המחלוקת

ז. ויסוד המחלוקת הוא בפשט המילים ה' אחד, כי המקלים ס"ל שפשט הכתוב הוא רק על כך שה' הוא אלוה יחידי, ואין כמה אלהויות. ברם הרמב"ם ודעימיה ס"ל דהכוונה כאן היא גם לאחד באחדות גמורה, משום שהמילה "אחד" משמשת בכמה צורות, כגון כשאנו אומרים על פלוני "אחד", כוונתינו אחד מתוך רבים, אע"פ שרבים כמותו. ואם נמצא בע"ח יחיד בעולם, שאין כמותו, השם "אחד" שנקרא לו, פירושו סוג יחיד, ברם עצמותו מחולקת לחלקים לאברים וקצוות גשמיים, לחלקי נפש וכו'. ויש פירוש המילה "אחד" שהוא אחד בתכלית מכל כיוון. וכיון שהתורה ציוותה כאן על האמנה ב"אחד", כשם שברור שאין כוונתה אחד שיש עוד אחדים כמותו, כך ברור שכוונתה אחד באחדות גמורה, שכן בהכרזת האמונה על מהות הבורא מצווה כאן התורה, ועל כן פשיט"ל להני קמאי שזהו פשט הכתוב כאן "אחד".

ונראה שיש קשר לכך שהם ידעו את אחדות השם מתוך ההוכחות הפילוסופיות, וכמו שהאריכו בזה, ושזהו חלק מן המצוה לדעת את יחוד ה', כנאמר "שמע", וכאשר הובאו דבריהם לעיל (סימן א סעיף יד) באורך, וכאשר עולה מדברי הרמב"ם בתשובה שהובאה כאן בהערה תשובה זו נדפסה באגרות הרמב"ם (מהדו' שילת ח"ב דף תפח, ולפנ"כ בדפו"ר של אגרות הרמב"ם דף ב ע"א), כדאי לציין שתשובה זו נכתבה על ידי הרמב"ם בעברית ואינה תרגום. השאלה נסובה לגבי ידיעת העתידות מחכמת הכוכבים, והשפעת המזלות, עד הטענה שאין בחירה. ועל כך משיב הרמב"ם שכל אלו הבל, והאריך לדחות זאת, מתוך שהחכמים באמת שהם חכמי יון, לא התעסקו בהן. רק החושבים עצמם חכמים, הם הכשדים, הכלדים, המצרים והכנענים חיברו בהם אלפי ספרי הבל וריק. וחכמי יון שוחקין ומלעיבין באלו הארבע אומות שאמרתי לכם, ועורכין ראיות ברורות לבטל כל דבריהן, שורש וענף [וביאר את יסוד ראיותיהם בפירוש המשניות (ע"ז פ"ד משנה ז) ע"ש, וע"ע במורה הנבוכים (ח"ג פרק כט).] וגם חכמי פרס הכירו והבינו שכל אותן החכמות וכו' שקר וכזב וכו'. וכתב וז"ל, ואני יודע שאפשר שתחפשו ותמצאו דברי

יחידים מן החכמים בתלמוד ובמדרשות, שדבריהם מראין שבשעת תולדתו של אדם, יגרמו לו הכוכבים כך וכך. אל יקשה זה בעיניכם, שאין הדרך שיניח אדם הלכה למעשה, ויהדר אפירכי ואשנויי. וכן אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת, ושכבר נתאמתו בראיות, וינער כפיו מהן, ויתלה בדברי יחיד מן החכמים. שאפשר שנתעלם ממנו דבר, או שיש באותן הדברים רמז, או אמרן לפי שעה ומעשה שהיו לפניו. [ועתה מביא ראיה לדבריו המפליאים, מנידוננו, והוא כמובן העניין הנוגע אלינו] הלא תדעו, שהרי כמה פסוקים מן התורה הקדושה אינן כפשטן [כוונתו לגבי פסוקי הגשמה וכדומה, כפי שכתב כן בדוכתי טובי], ולפי שנודע בראיות של דעת, שאי אפשר שיהיה הדבר כפשוטו, תירגמו המתרגם תרגום שהדעת סובלת. ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו, שהעינים לפנים הן ולא לאחור. וכבר הגדתי לכם את כל לבי בדבר זה. עכ"ל. שפעמים מכח הידיעות המדעיות מפרש את התורה. ועוד שמא דין גרמא להו, דאי מצות יחוד ה' באה רק על האמנה באלהים יחיד, תיפוק לה משום ל"ת דלא יהיה לך אלהים אחרים על פני. וכך קצת מורה לשונו של הרמב"ם בריש יסודי התורה (פ"א הלכות ו,ז), וכן לעיל מינה (בסדר המצוות שבריש הפרק) דכתב וז"ל, הלכות יסודי התורה וכו' א, לידע שיש שם אלוה. ב, שלא יעלה במחשבה שיש שם אלוה זולתי י"י. ג, ליחדו וכו'. עכ"ל. ומשמע שיחוד ה' היא תוספת על שלא יעלה במחשבה שיש שם אלוה זולתי י"י, ואי יחוד ה' היינו שהוא אלהים יחיד ואין עוד אלהים, היינו הך. מאידך גיסא רבנו יונה ודעימיה למדו שפשט הכתוב "ה' אחד" היינו אל יחיד ואין עוד אלהים, ואולם שלילת המורכבות אינה כלולה כאן. דאולי נכון לומר שהיא רמוזה כאן, אך אין זהו פשט המילה, ולכן אין צורך לכוון לכך. והיות ונודע שר' יונה ניגח את הפילוסופיה (ראה באגרת הרמב"ן (נדפסה בכתבי הרמב"ן מוסד הרב קוק ח"א עמ' שלו. וחלק מאיגרת זו העתיקה הרב חיד"א בשם הגדולים ערך הרמב"ם. ושם בכתבי הרמב"ן עמ' שמט איתא) כי ר' שלמה מן ההר שלח אל חכמי צרפת את תלמידו ר' יונה וכתבים בידו, והם הסכימו לנדות ולהחרים את כל איש אשר ידו ירים להגות בספר מורה הנבוכים), ממילא יותר נופלים הדברים, דס"ל שאין זהו פשט הכתוב.

עד כה העולה להלכה

דעת רוב הראשונים, שמצות עשה של האמנה ביחוד ה', כוללת גם את אי מורכבותו על כל פרטיה, ושזהו פשט המילים "ה' אחד" [שכן דעת הרמב"ם, חובות הלבבות, האבן עזרא, הרוקח, הרשב"א, רבנו בחיי, האהל מועד, הספורנו והעיקרים. כן גם דעת הצידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג) ובעל המאורות בספר מלחמת מצוה (בדברו על

קריאת שמע), החזקוני (דברים פרק ו,ד), ומעלות המדות (המעלה הראשונה), הרמב"ן בהאמונה והבטחון (פרק יט) ובשו"ת הרשב"א (החדשות מכת"י סימן שסח) ועוד.] על כן בכוונת ק"ש באומרו "אחד", לא די שיכוון שהשם אל יחיד, אלא שיכוון גם על אחדותו הגמורה, שאינו גוף ואינו מורכב וכו'. על כן כן עיקר, כרוב רובם של הראשונים, דאזלינן בתר רובא, ובפרט שהרמב"ם עומד עמהם, ובפרט דהוי להחמיר בשל תורה [שכן דעת רוב הראשונים שק"ש היא דאורייתא, ראה לעיל (סימן ג סעיף א אות א) ,ובשו"ת יבי"א (ח"ח או"ח סימן ו אותיות ד,ה)]. על כן, מצות עשה של האמנה ביחוד ה' כוללת, גם את אי מורכבותו על כל פרטיה. וגם זהו פשט המילים "ה' אחד" שבקריאת שמע. ולכן בעת אמירת מילות קריאת שמע, חובה לכוון שני פרטים, הראשון, שהשם אלהים יחיד, והשני, שלם בכל צד.

קושיא על האמור

ח. איברא, דבאחרונים כמעט ולא נמצא מי שכתב כדרכנו, שבאומרו "אחד" יכוון גם לשלימות היחוד, רק כתבו שיכוון יחיד בשמים ובארץ וד' רוחות, כדכתב בשו"ע. והיות וכמעט ולא נמצא מי שמורה כן, כנראה אין מי שעושה כן, וממילא המנהג נגדנו.

ורק לדוגמא, היעב"ץ בסידורו (לפני ק"ש באות ה, וגם אחרי פסוק ראשון) כתב, ותהיה הכוונה הפשוטה הראשונה בפ' שמע ע"ד הנגלה כך, "השם" שהיה, והוא "אלהינו" ההווה, "השם" יהיה "אחד" לעתיד, שידעו הכל השם המיוחד. ע"כ. ובחיי אדם (חלק א כלל כא סעיף יא) אחר שכתב שפירוש המילות לעיכובא, ביארם וז"ל, יכוין "שמע ישראל", רוצה לומר, קבלו עליכם, ה' שהוא אלהינו, שאנחנו מאמינים בו, הוא ה' אחד בכל העולמות, בשמים ובארץ וד' רוחות העולם. ועוד הכי לו בריש הספר (כלל א סעיף ה), להדיא הורה, לכוון רק אל אל יחיד. וכן הוא בערוך השלחן (סימן סא סעיף ד) ע"ש, גם בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן ה ד"ה ולענין דיעבד) דן בכוונה המעכבת בק"ש, וביאר שבאחד יכוון שהוא אחד למעלה ולמטה ובד' רוחות, ע"ש, וחזינן בהו, דהבינו ההפך הגמור מכל דברינו, שאנו אמרנו שכוונה זו חסידות, והעיקר שהוא אל יחיד, ואילו הני אשלי רברבי, כלל לא נחתי לענין שלימות היחוד. וכן הוא בילקו"י (מהדו' תשס"ד סימן סא סעיף ב, ובהערה שם) ובהלכה ברורה (ס"ס ס וסימן סא על סעיף ו של השו"ע). ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן נט) כתב, שהעיקר לכוון באומרו "אחד", שהוא ית"ש לבד מנהיג הכל בשמים ממעל, ועל הארץ מתחת, ואין עוד מלבדו. [אלא דאיהו גופיה בתשובות והנהגות (ח"ג ס"ס כה) כתב, שהרמב"ם (פ"א מיסודה"ת ה"ז) מפרש, דהיינו שאין יחיד כמוהו, שהאדם מכריז כן בק"ש, שהכל ממנו ית"ש, ומכחו, ואין זולתו

וכו', שאין דבר אלא ממנו ואין זולתו. עכ"ל. הנה לנו מי שסוף סוף מציין אל אלו דברי הרמב"ם, אך אע"פ ששמחנו על הציון, לכאורה הביאור שביאר את דברי הרמב"ם אינו, שהוא פירשו על מנהיג יחיד, ואילו הרמב"ם פירש גם על אחד מכל צד, דהיינו שלימות היחוד וז"ל הרמב"ם, אלוה זה אחד הוא, ואינו שנים, ולא יתר על שנים. אלא אחד שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם וכו'. והואיל ואינו גוף, לא יארעו לו מאורעות הגופות, כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר. לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד. וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר ה' אלהינו ה' אחד. עכ"ל. וצ"ע בדבריו].

יתר על כן, ותגדל התימה שבעתים, שבשו"ע הרב (ס"ס ס, וסימן סא סעיף ו, וסימן סג סעיף ה) לא הזכיר מעניין שלימות היחוד באמירת פסוק שמע ישראל, והוא כידוע מאריך עד מאוד בשלימות יחודו יתעלה, בספר התניא (שער היחוד והאמונה). וכן הבא"ח (ש"א פרשת וארא) כשמפרש את הכוונות בפסוק ראשון של ק"ש, לא הזכיר מענין היחוד השלם, ואיהו גופיה כתב בשו"ת רב פעלים (ח"א סוד ישרים סוף סימן א) ובאמת דבר ידוע הוא, שלא יש מי שמודה ביחוד האלוק כמו היהודים, וזאת המצוה **המוטלת עלינו ליחד שם אלקינו בכל יום, ובכל לילה** , בפסוק שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ע"כ. והיינו כמו שהוא ביאר בדוכתי טובי את שלימות היחוד, כגון בהקדמותיו לספרו דעת ותבונה, ובקונטרס חוט המשולש (הנדפס בספרו עוד יוסף חי) ובשו"ת רב פעלים (ח"א או"ח ס"ס א), ועוד. ושב והניף קסתו בעוד יוסף חי (חלק ההלכות וארא סעיף ב ד"ה והנה) וז"ל, הכונה הפשטית העקרית וכו', שהשי"ת הוא אחד, שהוא לבדו, בלי שום שיתוף, ברא והמציא כל המציאות של עולמות, עליונים ותחתונים.

אחרונים שכתבו לכוון לשלימות היחוד בק"ש

ט. איברא, דנמצאו מעט אחרונים שכתבו כדרכנו, שבאומרו "אחד" יכוון לשלימות היחוד, שהנה האברבנאל (עה"ת דברים ו) על הפסוק שמע ישראל, כתב המדע הראשון, הוא יחוד אלהינו יתברך, ושלילת הרבוי ממנו, וע"ז אמר שמע ישראל וגו', וכו'. והנה ב"אחד" יכללו שני מיני אחדות, הראשון, הוא היותו ית' אחד בעצמו בתכלית הפשיטות, נמנע ההרכבה והרבוי, וכו'. השני, מניעת השניות [שאין אלהים זולתו ע"ש] וכו'. עכ"ל. וכ"כ הרמח"ל בדרך ה' (חלק ד פרק ה אות ו) וז"ל, נמצא כלל ענין פסוק ראשון של שמע, הוא העדות וההודאה בייחודו יתברך **בכל הבחנותיו** [היינו כמו שביאר לעיל בסמוך ובריש הספר, ובעוד דוכתי טובי, אחדות גמורה מכל צד]. קבלת עול מלכותו, והמליכו

על כל הברואים כולם, וגמור בדעתנו, להימסר על קידוש שמו. עכ"ל. וכן בנפש החיים (שער ג סוף פרק ו, וע"ע סופי"א ופי"ב) אחר שביאר בפרקים הקודמים, שה' הוא אחד באחדות גמורה, וכל חילוקי העולמות והצימצומים אינם אלא בבחינתנו, לכן כתב וז"ל, שבאמרו אחד יכוון שאדון יחיד ב"ה, הוא אחד בכל העולמות והבריות כולם אחדות פשוט כמשמעו, וכולם נחשבים לאין, ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי וכו'. עכ"ל. וממשיך כך (בפרקים ז,ח) וכתב (באמצע פרק ח) וז"ל, וכן ביחוד פסוק ראשון דק"ש בתיבת "אחד", ראוי להעובד אמתי, לכוון בקדושת מחשבתו, שהוא יתברך שמו, מצידו הוא אחד כמשמעו גם בכל הברואים כולם, אחדות פשוט לבד, כקודם הבריאה, וכמ"ש אי"ה להלן. עכ"ל. ועוד מאריך שם (פרקים ט-יא) שלכן כל העבודה היא לשם הויה, שהוא מקור הכוחות כולם, ואסור לעבוד לאיזה כח פרטי הנמשך ממנו יתברך, שזה נחשב ע"ז. ומסיים (סוף פרק יא) וזהו גם כן בכלל ענין יחוד פסוק ראשון דקריאת שמע, ה' אלקינו ה' אחד, רצה לומר, לכוון שהוא יתברך, הוא אלקינו בעל הכוחות, ומקור שורש נשמתנו וחיותנו, ושל כל הברואים והעולמות.

ואף שברא והמציא מציאות כוחות ועולמות ובריות, עם כל זה הוא בבחינת הוי"ה ואחד מצידו יתברך, שאין הברואים כולם חוצצים ח"ו כלל נגד אחדותו הפשוט יתברך הממלא כל, ונקרא גם עתה הויה ואחד. וכ"כ הגאון רבי אברהם קוק בסידור עולת ראיה (עמ' רמז) לכוון לשלימות היחוד בתכלית. וכ"כ להלכה הגאון מנחם כשר בנועם (כרך כב עמ' לו) בסיכום תשובתו הארוכה בגדר קבלת מלכות שמים בקריאת שמע שכתב, שיכוון באומרו "אחד", יחיד ומיוחד בד' רוחות העולם מעלה ומטה בכל העולמות, **למעלה מן המקום והזמן** . ע"כ. וכ"כ בסידור כוונת השם, בבארם את ק"ש, לכוון שהוא אחד בעצמותו. [אולם במהדורות מסויימות (תשס"ט, תש"ע) בסוף הספר הביאו טבלה של כוונת ק"ש, ושם לא הזכירו מזה, וכנראה טבלה זו כתב מחבר אחר מעורך הסידור. ובפשטות כן עולה שיש לכוין הכי באומרו "אחד" מדברי השל"ה (שבת פרק תורה אור אות עב) ע"ש. גם יש לעיין בלשון הקיצור שו"ע (סי' יז סעיף ג) דכתב בכוונה שיכוין באומרו ה' אחד, יחיד "ומיוחד" בשמים ובארץ. ע"כ. ושמא אומרו "מיוחד" כוונתו לשלימות היחוד [ובשל"ה הנ"ל מבואר כן]. וכן בערוך השלחן (בריש הספר סימן א סעיף ה) כתב, שיש אלהים אחד יחיד "ומיוחד" וכו'. וזהו שנאמר, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו'. ומקורם כנראה מדברי רש"י (ברכות דף כא ע"א ד"ה הכי גרסינן) וז"ל, כדאיתא בקריאת שמע, שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך **מיוחד** . עכ"ל. וכן כתבו בכמה סידורים בביאור המילה "אחד", יחיד ומיוחד, כגון באיש מצליח, עבודת השם,

למען שמו באהבה. וע"ע בשו"ת דברי יציב (בליקוטים והשמטות סימן ח אות ח ד"ה ויש לומר). ובתשובות והנהגות (ח"ג ס"ס כה) כתב שיכון באחד, על פי הרמב"ם ביסודי התורה (פ"א ה"ז). ואולם ראה לעיל בסמוך (אות ח) מש"כ בדעתו.]

כוונת קבלת מלכות שמים או גם פשט המילים

י. ולפום ריהטא, בנסיון ליישב את המנהג, עלה במחשבה על דרך שמא, שהמטרה במצות קריאת שמע היא קבלת עול מלכותו, וזה יקיים בכוונתו, גם ללא שימת לב לפשט המילה אחד, ועל כן שמא דיו שיקבל עליו את מלכותו יתברך בעת קריאת שמע. וסיוע לכך ניתן להביא ממקורות רבים שהזכירו את מצות שמע ישראל שהיא קבלת מלכות שמים, ועל כן נימא דאין חובת כוונת פשט המילים, אלא את תוכנם, לקבל עליו מלכות שמים ושה' שולט יחידי, ולזה כוונת שלימות היחוד אינה מוכרחת. וא"צ ללקט את המקורות לכך כי רבים הם, ודי שנביא מן המעט את דברי המשנה (ברכות רפ"ב) אמר ר' יהושע בן קרחה, למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות. ובגמ' שם, כדי **שתמליכהו** על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם. ואת דברי האשכול (המהדורא עם נחל אשכול הלכות תפילה וק"ש) דכתב על דברי רבא, דהלכה כר"מ דפסוק ראשון צריך כוונה ותו לא, וז"ל, וכוונה דקאמר רבא פרושו, שיכוון לקבל עליו עול מלכות שמים בלבו, כדכתיב על לבבך. עכ"ל. ויש מקום ללמוד בו שא"צ לכוון את פשט המילים ממש, אלא את התוכן, ועיקרו שהאומר ק"ש, יקבל עליו את עול מלכותו יתעלה, שה' הוא מלך העולם. ויתר על כן בחידושי הרא"ה (ברכות שם) פירש שקבלת מלכות שמים היינו השגחה, שעל דברי הגמ' כדי שתמליכהו על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם כתב, פי' בחית ימליכהו על השמים ועל הארץ ועל ד' רוחות העולם, כלומר, כי הוא יתעלה המשגיח ממכון שבתו על כל בריותיו. עכ"ל. ועוד הכי הוא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שדמ), ובדברי רבי דניאל הבבלי בדבריו הנדפסים בשו"ת ברכת אברהם (סי' לא). וראה בזה באורך מפי הראשונים (להלן סעיף יב) בחיוב המלכת ה' בק"ש. גם הגאון מנחם כשר זצ"ל בנועם (כרך כב) האריך באותות ובמופתים מפי קמאי בחיוב קבלת עול מלכות שמים בעת אמירת פסוק ראשון של שמע, ושלא די בהבנת המילים גרידא ע"ש. ומעתה כדי ליישב את המנהג שאין מכוונים באחד לשלימות היחוד, נימא דהוא משום שאין חובת כוונת פשט המילים, אלא לתוכנם, לקבל עליו מלכות שמים ושה' שולט יחידי, ולכן כוונת שלימות היחוד אינה מוכרחת.

חובת כוונת פשט המילים

אולם מלבד שאין זהו פשט הגמ' ברכות (שם רפ"ב), שהרי נחלקו בגמ', אם חובה לכוון רק בפסוק ראשון, או את כל הפרשה שאחריה, ועוד שיטות אחרות התם, והיות וא"א לבאר דהכוונה הנצרכת בפרשה השניה, היא קבלת עול מצוות, ולא פשט המילים, ממילא ה"ה למ"ד דבעינן כוונה בפסוק ראשון, הוא על זו הדרך, כוונת פשט המילים. יתר על כן הרי הובאו לעיל (סימן ג סעיף א) סיעת ראשונים שכתבו להדיא שחובה לכוין בק"ש את פירוש המילים, ועוד הובאו לעיל (אות א) ראשונים רבים שפירשו להדיא את פשט המילה "אחד", גם לשלימות היחוד, והעולה מדעתם יחדיו, שחובה לכוין באומרו "אחד", גם לשלימות היחוד. ומעתה פשוט שעל דרך זו נבאר את הראשונים דלעיל, שחוץ מהבנת פשט המילים, כתבו, שיש להמליך את ה' עליו בפועל, וזה מה שבאו להשמיע, ולא עלה עלי לב, שדי בהמלכת ה' יתברך, ללא הבנת המילים.

ראשונים שכתבו להדיא שבק"ש באחד יכוון לשלימות היחוד

יא. ויתרה מכך, כי נמצאו עוד ראשונים שכתבו להדיא שיכוון בקריאת שמע באומרו "אחד", שה' הוא אחד באחדות גמורה מכל צד וכו'. [ובזה הם שונים מהני קמאי דלעיל (אות א) שלא כתבו כן להדיא, אלא כתבו שיש לכוון לפשט, ובמקום אחר ביארו שהפשט הוא שלילת המורכבות וכיוצ"ב, ואילו הני ראשונים שנביא עתה, גם אם היה הדין שדי לקבל עליו מלכות שמים, ושא"צ לכוון את פשט המילים (מה שאינו מכל וכל, וכדכתבו הני קמאי דלעיל להדיא), מ"מ עדיין יש חובה לקבל עליו מלכות שמים **עם היחוד הגמור** , וממילא אין מכאן שום ישוב למנהג לכוון באמירת אחד רק לאל יחיד, ולא על היחוד הגמור.] שהנה כן האריך בספר צידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג) ומן המעט בדבריו נביא שכתב, ואחר שבארנו זה [את שלילת המורכבות על פרטיה], נשוב למה שהתחלנו בתחלת הפרק ונאמר, כי מציאות האל **ואחדותו**, **ושאינו גוף ולא כח בגוף** , למדנו משה אדון כל הנביאים במלות קצרות בפרשת קבלת עול מלכות שמים, שהיא פרשת שמע, ובפסוק הראשון, ולכן **צריך בו כוונה** יותר מכל הפרשה, וכמו שהיה אומר רב נחמן למשרתו העומד לפניו, שבפסוק הראשון יהיה מעוררו ומקיצו, ואע"פ שהוא מצערו, שהרי הוא כולל קבלת עול מלכות שמים. והנני מבאר קצת מכוונת הפרשה שמע וכו' ע"ש באורך. וכ"כ בספר מלחמת מצוה (בבארו את ק"ש) והקדים, הנה ראיתי לבאר ולפרש הנה על דרך הפשט, דברים מעניני התפלה, כגון פסוק ראשון של קרית שמע וכו', ורבים מסתפקים בביאורם ופירושם וכו'. ואמר "י"י אחד" בדרך כלל, שאין אחר זולתו, ואין עוד מלבדו. כאילו אמר י"י אלהינו, הוא י"י אחד. ובא להורות כי הוא

הקדמון, שאין קדמון זולתו. והוא ההוה, והוא מהוה, וממציא, ראשון, חי, חכם, ויכול מאין חסרון וחלישות כח כלל. וכל זה נשמע במשמעות "אחד" וכו'.
וחייו וחכמתו ויכולתו, הכל אחד בקדמות ואחדות אמיתי ונצחי, מאין התחלה ומאין תכלית, וכו'. עכ"ל. וכ"כ רבי יחיאל בן יקותיאל מן הענוים בספרו בית מדות וז"ל, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד וכו', וה' הראשון צריך לכון בו שהוא הוה היה ויהיה, ו"אלקינו" זה קבלת עול מלכות שמים, וגם הוא " **אחד" בלי שום הרכבה ושינוי, כי כל גזרותיו נגזרות וידועות לפניו** . עכ"ל. [גם בספר ציוני על התורה, לרבי מנחם ברבי מאיר, מראשוני מקובלי אשכנז כתב (דברים ו,ד), דע שנכללו בפסוק זה שלש כוונות גדולות ועצומות ישרות ותמימות, שנקבל עלינו אדנותו וכו'. והשלישית היא, שנדע כי הוא האחד **האמיתי** וכו'.] וכ"כ תלמיד הרשב"א בספר מלמד התלמידים (פרשת ואתחנן ד"ה ורבותינו) ורבותינו ז"ל אמרו בפי', אם כיון לבו יצא וכו', ואחר שהוא כן, צריך שיצייר האדם בלבו מה שמוציא בפיו אות באות תיבה בתיבה, ולפיכך ראוי שנבאר אותו כפי מה שקבלתי מרבותי, ונאמר, כי אמרו שמע ישראל הוא קריאה לישראל, לשמוע שתי מצות שבאו בפסוק זה וכו', והמצוה השנית, לדעת ולקבל קבלה אמיתית וחזקה, שאלהים זה הוא אחד, כפי מה שסובל איש איש ממנו. כי כל המון העם אנשים ונשים גדולים וקטנים צריך שיקבלו קבלה אמיתית, שיש אלוה אחד בעולם אין שני לו, והוא בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם, כי לזה נתקנה התנועה. והוא מאין ערך ודמות, רואה ואינו נראה, יודע הכל ואינו נודע כפי מה שהוא ית', אחד הוא בכל מקום וכו' ע"ש באורך, והביא ראיות לכך ע"ש. וכ"כ גם בעקידת יצחק (דברים ואתחנן שער צ דף כ) לבאר את כוונת ה' אחד, שהוא הנמצא המיוחד והמשולל מכל מיני רבוי וחיבור, בכל צד מהצדדים שאפשר. ומזה יחוייב הרחקת העבודות הנוכריות כולן וכו'. אמנם כבר כתבנו בפרשת שטים שער פ"ג, כי האחד יאמר גם כן על דרך ההיכלל והשלימות וכו', **ויהיה ענין האחד אשר יאמר בו ית', השלם הכולל כל השלמויות כולן, אשר לא נמצא חוץ ממנו שלמות אמיתי מכל הצדדים כלל** וכו'. עכ"ל. וכ"כ בספר אהל מועד (שער ה' דרך ב) וז"ל, שמע ישראל וכו' אחד, עד כאן צריך **כונת הלב פי'** , שאנו צריכין להעיר בנפשותינו בכונה שלימה יסוד הכתו' הזה וכונתו, והטעם, מפני שכל יסודות התורה תלויין באמונת היחוד, ואלו העיקרין שנכללו בזה הכתוב, "שמע ישראל", קבל והאמן שיש "השם", כלומר, שיש נמצא מחוייב המציאות. והנמצ' הזה הוא "אלקינו", כלומר מנהיגנו ושופטינו המשגיח בנו, והוא "ה' **אחד**", **כלומר, לא יעלה על לב, שעם**

היותו משגיח בכל, יהא לו חדוש הרצוף והפעולות, ושום מקרה ממקרה הגשמות, אלא הוא בתכלית האחדות, והוא יסוד האחדים . עכ"ל.

ומעתה מה שנמצאו לעיל (אות ח) אחרונים רבים שבביאורם את כוונת פסוק ראשון, לא הזכירו את שלימות היחוד, שמא הוא משום שנמשכו אחר השו"ע (סי' סא סעיף ו) שבכוונת המילה "אחד" כתב, שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, ויחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו, ומושל בד' רוחות העולם. ע"כ. ולא הזכיר משלימות היחוד, וסברו שכוונה זו היא הכוונה שכתב לעיל (ס"ס ס, ובסימן סג סעיף ד) שחובה לכוון את פשט הפסוק. ועל כן הצריכו בכוונת שמע ישראל במילה "אחד" רק כוונה זו, ולא הזכירו דבר משלימות היחוד. ברם זה אינו, כי דברי השו"ע בסימן סא (סעיף ו) המה דברי חסידות בתוספת פירוט של קבלת מלכות שמים, ואת החיוב הזכיר בשאר דוכתי בשו"ע (ס"ס ס, ובסימן סג סעיף ד) דחובה לכוון את פשט הפסוק, ושם לא פירש את הכוונה של פשט המילים המחוייבת, כמו שלא ביאר בשום מקום את כוונת המילים האחרות שבפסוק שמע ישראל ה' אלהינו ה'. ואין זאת אלא שסמך על המעיין, שידאג להשיג את פירוש מילות אלו, כאשר מחייבתו ההלכה הנזכרת. וכאשר התבאר כל זה לעיל (אות ג והלאה) באורך.

הסוברים שאין חובה לכווין פשט המילים

יב. אמנם נמצאו מעט מן הראשונים ומן האחרונים, שסוברים שאין חובה לכווין את פשט המילים בק"ש, וסבירא להו דהכוונה המעכבת במצות קריאת שמע היא כוונה לצאת ידי חובת המצוה, והובאו לעיל (סימן ג סעיף א אות ה, ועוד שם בהמשך). מ"מ כבר התבאר (שם) שאין הלכה כמותם, אלא כרוב רובם של הראשונים והאחרונים, ושכן דעת מרן, שחובה לכווין את פשט המילים בפסוק ראשון, וא"כ אי אפשר ליישב את המנהג דרכם. ובעיקר שלפי המנהג כן מכוונים את פירוש המילים בק"ש, רק במילה "אחד", מכוונים לכך שהוא אל יחיד, ולא גם לשלימות היחוד, וא"כ בוודאי שא"א לסמוך את המנהג על פי סיעת הפוסקים הנזכרת, שכן המנהג הנזכר אינו עולה לשיטתם.

יישוב המנהג

מעתה שוב נשוב לנידו"ד, כדי ליישב את המנהג כיום [אם כן הוא המנהג, וראה בסמוך שאין זה מבורר לי] שבאומרם "אחד", מכוונים רק לכך שהוא אל יחיד, ולא לשלימות היחוד, לכאורה אין ברירה אלא לתלות את המנהג שנשען על הראשונים הנזכרים לעיל (סימן א סעיף ב אות ב) דסבירא להו דהמילה "אחד" היא ציווי רק על אל אחד, ולא מצות עשה גם על שלילת המורכבות [אע"פ שכולם מודים ששלילת המורכבות היא אמת,

ברם ס"ל שאין זו עצם מצות עשה של יחוד ה'. ובפרט שיש כאן ס"ס שמא כסוברים שא"צ בק"ש כוונת פירוש המילים [שכן דעת הרמב"ן במלחמות, וכן למד הלחם משנה ברמב"ם, וכן למאירי יש צד כזה ברמב"ם]. ואת"ל שחובה, שמא כסוברים שדי לכוון לאל יחיד, וא"צ גם לשלילת המורכבות. [ומה שרק סמכנו את המנהג על ס"ס זה, ולא הקלנו למעשה, היות ושני הספיקות אינם שקולים לחלוטין, שכנגד כל צד שבס"ס עומדים רוב רובם של הראשונים, וכאשר התבאר בשו"ת יבי"א בדוכתי טובי, דלא עבדינן ס"ס היכא ששניהם אינם שקולים, ומהם (ח"ח או"ח סי' מד אות ד, ויו"ד סי' א אות ד, וסי' ב אות ט), ובטהרת הבית (ריש ח"א, וח"ב עמ' סב, שפד), וכ"כ הגרי"ח סופר שליט"א בספר נר יהודה (סי' ד), וכ"כ בספר שבילי הספיקות (סימן נא), ובשו"ע המדות (חלק אהבת הבריות עמ' לז).]

מהו המנהג

יג. כל זה כתבנו בתחילה, אולם שוב אמרנו לברר האם כך הוא המנהג באמת, על כן שאלתי מעט את יושבי בית המדרש, מה הם מכוונים באומרם "אחד", וחלקם אמרו לי שהם מכוונים גם לשלימות היחוד וחלקם לא. גם חפשתי מעט בסידורים, שהם בוודאי הגורמים לרוב המנהג בכוונת קריאת שמע [וכ"כ הב"ח (סימן סא) לגבי אמירת אל מלך נאמן, שכך היה המנהג על פי הסידורים שבידינו מאבותינו וכו'.] ואמנם רובם לא הזכירו בכוונת המילה "אחד" את שלימות היחוד, שכן הוא בסידור בית מנוחה, ובסידור יעב"ץ (שנקט כרש"י על התורה וכנ"ל), ובסידור אישי ישראל (תש"ז), ובסידור עוד יוסף חי (הביא את הבא"ח) וראה בסמוך (אות יד) מהשומר אמונים (ח"א סוף אות לא). אולם מאידך בסידורים כוונת הלב ועבודה שבלב, כתבו, לכוין יחיד בעצמותו ואין מלבדו וכו'. ע"כ. והיינו שלימות היחוד. גם בסידור עולת ראיה (עמ' רמט) כ"כ על שלימות היחוד. ובסידורים חזון עובדיה מהדורא חדשה, ובסידור יחוה דעת, הביאו את לשון מרן השו"ע. ובסידורים חזון עובדיה (מהדורה ישנה, בהלכות שקודם ברכות ק"ש), ואיש מצליח כתבו, יחיד **ומיוחד** וכו', וכן עבדי בסידורים למען שמו באהבה, ועבודת השם, ואומרם "ומיוחד" בפשטות הכוונה לשלימות היחוד. ברם זה תלוי בהבנת הקורא, ועל כן לא יכריח שמי שלמד את הכוונה מאלו הסידורים מכוון לכך. ברם מאידך, בוודאי יש רבים שילמדו כאמור. על כן כל זה גרם לי אי וודאות מהו המנהג, האם מכוונים לשלימות היחוד, או לאו.

והיות ויש טורח רב בעמידה על המנהג, בכל קהילות ישראל, ובכל המקומות [ומה יעזור חיפוש בספרי המנהגים שנכתבו לפני חמישים ומאה שנה ויותר, והמנהג מאז ועד

עתה השתנה עד בלי הכר.] על כן כתבנו בהלכה למעלה לתלות זאת במנהג, שבמקום שנוהגים כן, יש להם על מה שיסמוכו. ברם החפץ להקל בהשען על המנהג, עליו לדעת שכן הוא המנהג, במקומו ובשערו באופן וודאי, ולא על פי השערות קלות דעת, כפי שנמצא רבות. [ולא עצרתי בלשוני, אודות טעות בשוגג, שבספרי ההלכה בני זמנינו ראיתי כמה וכמה פעמים שכותבים את המושג "מנהג", בזמן שהמציאות שונה בתכלית. (ואף שהיה תועלת אם היינו מראים באצבע, אולם מפני הכבוד נמנענו). ולא רק פוסקים שאינם רגילים בלשונות ההלכה, עירבו בין המושג ההלכתי "מנהג", לבין השימוש הלשוני של המילה "מנהג". אלא גם פוסקים הנזהרים טובא בלשונות ההלכה, ראינו שנקטו את המילה "מנהג", ואכן כוונתם למנהג הלכתי גמור, בזמן שבמציאות אינו כזה מכל וכל, משום שהסתכלו בשערם ובמקומם בבית הכנסת שלהם, או במשפחתם, וסברו שכן הוא המנהג בשאר מקומות, בלא בירור מה קורה באמת בעולם, והדברים מבהילים. על כן כל בעל הלכה, קודם השתמשו במושג ההלכתי "מנהג", וקל וחומר קודם כותבו מושג זה, ידרוש ויחקור היטב אודותיו, ולא יסמוך על מה שרואות עיניו מהיכרותו הראשונית, שהיא בדרך כלל היכרות הכוללת רק מעט אנשים. ובדידי הוה עובדא פעמים רבות, שאחר החקירה נודע לי שהמנהג שונה בתכלית מאשר סברתי ומאשר רואות עיני. ולרוב נחיצות הענין סטיתי ממקומי, להעיר הערה זו.]

מי שאינו יודע את המושג אחד שלם בתכלית

יד. מי שאינו יודע את האמור לעיל, שה' אחד בתכלית, שהוא ודעתו אחד, שה' הוא "סוג" אחר, הרי שבאומרו "אחד", אינו עובד את ה', אלא עובד דבר אחר. הדברים האמורים חמורים עד מאוד, ובוודאי לא מליבי בדיתים, ואילולי שכך היו כותבים רבותינו, לא הייתי מעלה אותם על הכתב. שהנה כתב השומר אמונים (אירגאס ח"א סוף אות לא והלאה) ששאל שאלתיאל את יהוידע, מה הוא מכוון בעת אמירת שמע ישראל, במילים "ה' אחד". על כך השיבו שמכוון הוא, שה' אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם. ועל כך אמר יהוידע דברים חמורים עד מאוד וז"ל, עליך אמר קרא, בפיו ובשפתיו כבדוני, ולבו רחק ממני, ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה. והלא אם יאמר אדם כל היום, אני מאמין שהשי"ת אחד, מה מועיל לו, אם אינו מצייר בלבו איך הוא אחדותו. כי האמונה אינה האמירה בפה, כי אם התאמת הדבר במחשבת הלב, והצטיירו בשכל. והאמירה בפה היא, להורות מה שבלב. ואם לבך מאמין הריבוי, אם תאמין שהוא כשאר אחדי עולם, מה יועיל לך היחוד שאתה אומר בפיך. ולכן ודאי שחייב האדם לבקש לדעת קבלת רבותינו ז"ל על סוד אחדותו, באיזה צד תאמר, וכמו

שנאמר, וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו'. ולפיכך כל חכמי המחקר העוסקים באלהיות, השתדלו וחקרו בשכלם בעניינים הללו, עד שהשיגו לדעת ולהסכים עם המקובלים במקצת פרטי אמונת אחדות האלוה. כגון שהוא אחד פשוט מבלי הרכבה ורבוי עניינים מתחלפים, אלא אחד פשוט מכל צד ובחינה. עכ"ל. תוכן הדברים מושתתים על דברי הרמב"ם במורה (ח"א פ"נ) שהאמונה אין תועלת באמירה בפה אלא בהבנת הדברים. וכ"כ ממש הראב"ן במאמר השכל (דף יג ע"ב על אנכי ה') כי אם יאמר אדם כל היום אני מאמין שה' אחד, ואינו גוף, והוא קדמון, מה מועיל לו אם לא הצטייר בלבו. ועליו נאמר בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני. ואמר, קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם. אבל אני חושב כי ענין שמע [המילה שמע, בשמע ישראל, פירושה] בכאן הוא, התאמת הדבר במחשבת הלב, והצטיירו בשכל. עכ"ל. וכ"כ גם בספר תולעת יעקב (גבאי בסוף ההקדמה) וכמו שביאר הרב ז"ל [היינו הרמב"ם הנ"ל] כי האמונה אינה הענין הנאמר, אבל הענין המצויר בנפש. ואין אמונה אלא אחר הציור. עכ"ל.

ועוד כתוכן זה כתבו הראשונים, לבאר את גודל רוע הטעות בהגשמה, שנמצא כל ימיו שאינו עובד את הבורא אלא עובד דבר אחר. שהנה הרמב"ם במורה (ח"א פרק ס) אחרי שביאר שרק התארים השליליים יכונו בבורא [למעט תארי פעולות, שאינם תארים בו, אלא חוצה לו], המשיל את הסובר שיש לבורא איזה תואר חיובי, למי שלא יודע מהו פיל, רק שהוא בעל חיים, ותיארו לו שהוא מעופף ימי, עם פרצוף אדם, שעולה ליבשה, וכדומה, עוד שיבושים אחרים. אדם זה אינו נקרא שאמרו לו את ההיפך מפיל, אלא שאינו יודע כלל מהו פיל. כמותו המגשים, הסובר שיש גשם לה', הרי שגרע טובא, שלא רק שאינו יודע במדויק את ה', אלא מתפלל למשהו אחר לגמרי. ע"ש. ועוד ראה אליו (ח"א פרק סו) שטעות בהגשמה חמורה מטעות ע"ז, כי טעות ע"ז היא שיודע את הבורא, וסובר שמותר, או שרצון הבורא לעבוד את משמשיו. ואילו בהגשמה הטעות בעצם הבורא. וכ"כ חובות הלבבות (שער היחוד פרק ב) וז"ל, ואמת אמר הפילוסוף באמרו, לא יוכל לעבוד עילת העילות ותחלת ההתחלות אלא נביא הדור בטבעו, או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החכמה. **אבל זולתם, עובדים זולתו** , מפני שאינם מבינים נמצא אלא מורכב. עכ"ל. והכי כתבו גם ר"א מגרמיזא בשער היסוד, והאהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ב) ובספר עולם קטן (ריש מאמר ב עמ' 21) ובהקדמת ס' שער השמים המיוחס לראב"ע (נדפס בריש ס' בתולת בת יהודה לשד"ל) וגן השכלים לר' נתנאל אלפיומי (תרגום הגר"י קאפח עמ' מז) שאם דברת הגשמת. ואם שתקת כחשת

וכפרת. עכ"ל. וכ"כ עוד ראשונים הובאו לעיל (סימן א סעיף ז אותיות א,ב). וכ"כ עוד רבים כיוצ"ב לעיל (סעיף א סעיף יד).

כוונת ק"ש למסור נפש על יחודו

יג. עוד כוונה חשובה עד מאוד היא, שבאומרו "אחד" יכוון למסור נפשו על יחוד השם, שידמיין בדעתו שמוציאים אותו להורג אם לא יבטל את האמונה באל וביחודו, ובדמיונו יחוש שמוסר נפשו להיהרג על כך בד' מיתות בית דין, סקילה, שריפה, הרג וחנק. וביאר האר"י שכוונה זו כה נשגבה מעלתה, שיש בה כדי להשפיע שפע בכל העולמות, כעין ההשפעה שהשפיעו עשרת הרוגי מלכות, שבזמנם בחורבן בית שני כה גברו העוונות, שלא היה כח ביד בני האדם לגרום להשפעת השפע על ידי התפילה, והיה העולם נאבד, כי אי אפשר היה להביא לתיקונו, ובטלה כל תכלית בריאת העולם. ועל ידי מסירת נפשם של עשרת הרוגי מלכות, חזרה העטרה ליושנה, שבעבודת בני האדם יושפע שפע מן העליונים. וכעין מעלה זו, מועיל המכוון למסור נפשו על קדושת השם בקריאת שמע, להגביר את ירידת השפע מן העליונים.

ונכון לצייר בדמיונו דמיון חזק ואמיתי, שהוא נהרג על קדושת השם, וככל שדמיונו יפעל יותר בדעתו, ויראה בעיני רוחו כאילו הוא ממש נהרג עתה על קדושת שמו, ויחוש את צער היסורים למען שמו, כך תגדל מעלת כוונה זו.

ואיש היודע בנפשו, שאינו יכול לעמוד בנסיון של מסירת נפש ביסורים קשים ומרים, אין בכך כפירה, אלא נסיון שאינו יכול לעמוד בו. ועל כגון זאת אנו מתפללים בכל בוקר, ואל תביאני לידי נסיון [אלא שנכון לו לעבוד על נפשו, שיוכל למסור נפשו גם ביסורים קשים.] ולכן איש כזה בקריאת שמע לא יכוון מסירת נפש במיתה שאינו יכול לעמוד בה, אלא יכוון למסור נפשו במיתה שאין בה יסורים רבים, מיתה שיודע שיכול לעמוד בנסיונה, ואותה יצייר בעיני רוחו, דמיון חזק ואמיתי, עד שירגיש שחווה מסירת נפש זו, ואם גם זאת לא יוכל, לא יכוון כוונה זו.

זוהר

א. כתוב בזוהר (ח"ב משפטים קיט ע"א) וז"ל, ומייחד לקודשא בריך הוא בכל יומא למהוי מיתתיה ב"אחד", כגוונא דשחיטת בהמה, בתריסר בדיקות דסכין, ובסכין, דאינון אח"ד וכו'. עכ"ל. והכי הוא עוד בזוהר (ח"ג ויקרא צו דף לג ע"א) וז"ל, שוב יום אחד לפני מיתתך, דבכל יום ויום צריך בר נש לאהדרא בתיובתא, ולממסר רוחיה לגביה, דיפוק ב"אחד" וכו'. וגם בתיקוני זוהר (הקדמה דף י ע"ב) איתא, והאי איהו רחימוי דמאריה, מאן דמסר נפשיה ב"אחד" ברחימוי דמאריה, ובגין דא ואהבת את י"י אלהיך,

אפילו נוטל את נפשך וכו'. ע"כ. הנה לנו בג' מקומות שהזוהר מורה שיש לכוון למסירת נפש באומרו "אחד".

ראשונים

וכה"ג כתבו הראשונים, שהנה הרא"ש בקונ' ארחות חיים (יום א אות כה) כתב כן, אולם לא על המילה "אחד", אלא על המילים "ובכל נפשך" וז"ל, לאהוב את ה' בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, ותחשוב באמרך את ה' אלקיך בכל לבבך וגו', למסור גופך וממונך על קדושתו, ובזה תקיים בעצמך דברי המשורר, כי עליך הורגנו כל היום. עכ"ל. וכ"כ בהרחבה בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' נה) בבארו את כוונת קריאת שמע [גם על המילים "ובכל נפשך"] וז"ל, שכולנו חייבים לקרות את הפרשה, לא לכוונת קריאה בלבד, כקורים אחת מפרשיות שבתורה לצאת י"ח הקריאה בלבד. רק לכוין דעתנו לדעת, שהוא אחד יתעלה, ושהוא אלהינו. **ושאנו חייבים למסור נפשנו** , ותאותנו, וכל מאודנו, לשמו ית'. ושנהיה גומרים ומסכימים הסכמה מוחלטת בכך, לא בעקימת שפתים לבד. השם יצילנו מן הכת, שנאמר בהם, בפיו ובשפתיו כבדוני, ולבו רחק ממני. ושנקבל עלינו זה, לא כמצערים ודואגים על כך, כמו שגומר אדם בלבו ביראת מי ששולט עליו, ושאי אפשר לו לצאת מתחת רשותו, ולהמנע מעשות מצותו, רק כאוהב וחושק, וכו'. "ובכל נפשך" כולל כל מה שיגיע לאדם מן הנזקים והצער, ואפי' נטילת נפשו בקיום המצות. כאמרם ז"ל, מה לך יוצא ליסקל, על שמלתי את בני. מה לך יוצא לישרף, על שנטלתי את הלולב. והוא מדתו של יצחק אבינו ע"ה, שנעקד על גבי המזבח, ופשט צוארו תחת הסכין, לחשבו כי השי"ת חפץ בכך וכו'. והכלל, שצריכין אנו לקבוע בנפשנו, הסכמה מוחלטת בכל עת שנקרא הק"ש, שאנו מסכימין למסור כל תאוותנו, וחשקי לבבנו, וכל נפשנו מן האברים, **ועד נטילת נפש** והממון, על יחוד קדושת שמו, וקבלת מלכותו. **ושנראה בציור הלב**, **כאילו באנו לידי כך**, **וקיימנו** . והוא אומרו, כי עליך הורגנו כל היום. וכי אפשר ליהרג בכל יום, אלא שבכל יום שאנו קורין בק"ש " **ובכל נפשך**" **ומסכימים על כך**, **הרי הוא כאילו הורגנו באותה שעה עליו ית'**, **כי כל המסכים על זה**, **כאילו עשאו** . והוא שאמר, והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ר"ל, יהיו מוסכמים וחקוקים על לבבך. עכ"ל. הנה לנו שיצייר האדם בליבו, כאילו בא לידי מסירת נפש. ויתירה מכך, לא שיסכים לכך בלית ברירה מפני שהבורא ציווהו, אלא כאוהב וחושק, מתוך אהבתו את הבורא. ועוד ממשיך הרשב"א שם על זו הדרך וז"ל, ומדעתי, כי זה היה מדעת מ"ש בגמרא בברכות (דף יג ע"ב) עד היכן כוונת הלב, עד על לבבך. כי בלתי גמר כוונת הלב והסכמתו, לא יתכן אמיתת הענין. ע"כ באומרנו על

לבבך, צריכין אנו להתבונן על כוונה הזאת, ושנסכים עליה. וע"כ נ"ל שהלכה כדברי מי שאומר עד על לבבך, עד שם צריך כוונת הלב. ואמנם לא יתכן הכוונה האמתית, אף בגמר הלב על זה כולו, אם תהיה בהסכמה הכרחית מתוך היראה, כי מסכים לפחד הגמול והעונש, ושמח היה, אם לא נצטוה ולא נצרך לכך, ואין זו עבודה שלימה, עד שיהיה שמח בעת שנצטווה, ומצא עצמו בגמר דעתו על הקיום. והוא אומרו, ושננתם לבניך, ודברת בם, כאדם המלמד לבנו דברים ערבים עליו, והם מורגלים בפיו, ומדבר מהם תדיר, שאין אדם מדבר בדברים שלבו קץ ומואס בהם וכו'. עכ"ל.

כיוצ"ב כתב רבנו בחיי בספרו כד הקמח (פרק הבטחון) אולם לא על כוונת ק"ש, וז"ל, ועוד מענין הבטחון, שימסור אדם נפשו אל השי"ת, ותהיה מחשבתו משוטטת תמיד בדבר זה, אלו היו באים להרגו, או שיעבור על התורה, שהוא מוסר עצמו על המיתה ולא יעבור. ועל זה אמר דוד ע"ה (תהלים כה) אליך ה' נפשי אשא, וכתיב (שם) אלהי בך בטחתי אל אבושה, כי המוסר הנפש בענין זה, הוא מענין הבטחון, ומלת אשא מלשון (בראשית מג) וישא משאות, וכתוב בדברי הימים (א,כא) ויאמר המלך דוד לארנן, לא כי קנה אקנה בכסף מלא, כי לא אשא אשר לך לה' והעלות עולה חנם. והכוונה לומר, שיקריב נפשו במחשבתו מנחה להשי"ת, שאלו היה בא לידי כך, היה מוסר נפשו על קדוש ה' יתברך. וכן אמר דוד ע"ה (תהלים מד) כי עליך הורגנו כל היום, ואין אדם יכול, כי אם פעם אחת? אבל כל שעה ושעה שהוא מחשב בדבר זה, יש לו שכר עצום ועיקר רב. ולכך אמר כל היום, כי זה לענין השכר והגמול, כאלו נהרג הרבה פעמים בכל יום. וכן אמרו במדרש תהלים (שם עט) אם הרגם, ודרשוהו ושבו ושחרו אל, אפי' הורג אותנו, לו אנחנו מקוים, ולו אנו דורשים, ואליו אנחנו משחרים, הוי ושבו ושחרו אל. ומכללי מסירת הנפש הוא שיחשוב בדעתו כי כל מעשה השי"ת לטובה, וכמו שאז"ל כל דעבדין מן שמיא לטב, ושיקבל כל הבא עליו מאהבה וכו'. עכ"ל.

מרן

ב. כך חזינן דהמלאך המגיד הזהיר את מרן בכוונה זו, כאשר כתוב במגיד מישרים (בראשית ח,ב) אזדהר בכוונה דלבך בעידן ק"ש, לממסר נפשך על קדושת שמי. ועוד שם כתוב, תייחד שמי ד' זימנין ביומא, בכוונת לבא לממסר נפשך על קדושת שמי. ע"כ. [ובמעבר יבוק (מאמר שפתי צדק פ"ג) ביאר שהבטחתו של המגיד שמרן ימות על קידוש ה', הייתה על הכוונה הנ"ל, ושעפ"ז סרה תמיהת רבים היכן קויימה.]

ובשו"ע אמנם לא נזכרה כוונה זו במפורש, אולם הב"ח אורח חיים (ר"ס סא) ביאר את לשון הטור, שהיא לשון השו"ע, שכתב שיקרא ק"ש "באימה ויראה", על הדרך האמורה,

וז"ל, ונראה ד"אימה ויראה" זו היא באופן זה, שיכוין בשעה שהוא קורא שמע, לקבל עליו עול מלכות שמים, להיות נהרג על קדוש השם המיוחד, דזהו ובכל נפשך אפילו נוטל את נפשך (ברכות סא ע"ב), ועל זה אמר הכתוב (תהלים מד,כג) כי עליך הורגנו כל היום, כי אז בכוונה זו יקראנה באימה וביראה ברתת ובזיע. עכ"ל. גם הפמ"ג (סי' סא משב"ז ס"ק א) הזכיר את דברי הב"ח, וכן המ"ב (סי' סא ס"ק ג) הביא את הב"ח שלכך כיון מרן "באימה ויראה" להיות נהרג על קידוש ה'.

האר"י

והכי הוא בדברי האר"י הח"י, בשער הכוונות (דרושי כוונות קריאת שמע דרוש ה) וז"ל, אבל עתה בק"ש, אנו כוללים עצמינו ג"כ בסוד המ"ן דזו"ן, אבל אינו מספיק שנמסור נפשותינו בסוד מיתה, אלא בסוד קידוש ה', שהוא מסירת נפשינו להריגה. ולכן צריך לכוין במלת "אחד", בשם יאהדונה"י, ויכוין בד' מיתות ב"ד, סקילה, שריפה, הרג וחנק, ע"ד שידעת, וז"ס הכתוב, כי עליך הורגנו כל היום, שלא אמר אליך, אלא עליך, פי', במי שהוא עליך, שהיא החכמה שעל הת"ת, אשר עליו ממש הורגנו. וז"ס משרז"ל על ר' עקיבא שעלה אל המחשבה שהיא חכמה בסוד מסירת נפשו להריגה. ודי למבין. עכ"ל. והרחיב שיחתו בשער הכוונות (דרושי נפילת אפים דרוש ה) שיש השפעה תמידית לקיום העולמות בדוחק, והשפעה זו יש בכוחה רק להעמיד את העולמות על עומדם, ובעת שיש איש, המוסר עצמו על קידוש ה' בכח בק"ש, וק"ו אם יש המוסר נפשו בפועל, כעשרת הרוגי מלכות, נשפע שפע עד בלי די, ע"ש. ועוד ראה לו בפרי עץ חיים (ק"ש פרק ז), ושם (נפילת אפים פ"ד), ובספר עולת תמיד (שער נפילת אפים) בכוונת ק"ש באחד, שיכוון למסור נפש.

ובעץ חיים (שער לט פ"א) ביאר, שע"י התפילות מעלים הניצוצות שהיא הקדושה שנפלה לתוך הקליפה, ובהעלותם נוצרים נשמות חדשות. והיות וחיות הקליפה היא מן הניצוצות שנפלו אליה, כשיכלו הניצוצות להתברר, תמות הקליפה, ואז בילע המות לנצח, הם הקליפות שיתבטלו לגמרי, ואז יבא משיח, ותהיה הגאולה. ובחורבן בית שני, כה גברו העוונות, עד שלא היה כח ביד בני האדם לברר את הניצוצות ע"י התפילה, והיה העולם נאבד. וע"י י' הרוגי המלכות, הצליחו להעלותם ולתקנם.

אחרונים

ג. וכ"כ הרמח"ל בספרו דרך ה' (חלק ד פרק ד) לגבי מצות ק"ש וז"ל, והנה מתנאי המצוה הזאת, להיות האדם גומר בדעתו למסור נפשו על יחודו ית', ולקבל עליו כל יסורין ומיני מיתה על קידוש שמו ית'. ונחשב לו כאילו עשה הדבר בפועל, ונהרג על

קידוש השם. עכ"ל. ועוד לו בפירוש המצוות (נדפס באוצרות רמח"ל עמ' רלז) כתב, שיכון למסור נפש לגביו, להתדבק בו בדביקות אחד, ולדעת שאין שליטה חוץ ממנו וכו'. באותה השעה שמוסרים נפש לגביו, נוטלים כח ושליטה עליון, מה שאין אפילו [כח כזה] לכל צבא השמים וכו'. אבל ישראל הכל נוטלים, ומעלים הכל ליחוד העליון, אשרי חלקם בעולם הזה ובעולם הבא. עכ"ל. וכ"כ המהר"ם חאגיז בספרו אלה המצוות (מצוה תיז עשה קעב) צריך שיכוין האדם בדעתו ויגמור במחשבתו כשאומר פסוק זה, שהוא מוסר עצמו למיתה על יחוד קדושת שמו ית'. ואם ח"ו המצא ימצא אויב שירצה להכריח אותו להכחיש יחוד אמיתות זה, שיקבל עליו כל הארבע מיתות ותולדותיהן. והוא לא יכחיש אמיתות זה, לא בדיבור, ולא במחשבה, ולא במעשה שיוכיח ההפך מזה, ואזי יתרצה האיש הלזה אל אדוניו, כאילו בא לידי גמר ומעשה, ויהיה לפניו כקרבן אשה, כי מחשבה טובה כזו שיעשנה בהסכמת הלב וכו', הנה שכרו אתו כאילו עשאה בפועל, ודבר זה יש לכוין כשמאריך בדלי"ת של אחד וכו'. עכ"ל. וכ"כ בספר חרדים (פ"א מצוה טז) [אך על "בכל נפשך"] וז"ל, מצות עשה לקדש את השי"ת אם יאנסוהו להמיר דתו, או לעבור על אחת משלש עבירות חמורות שבתורה, והם ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים, יהרג ואל יעבור. ובשעת הגזירה אפילו על מצוה קלה, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. ויחשוב כן בלבו כשקורא ק"ש בתיבת "בכל נפשך" ובתיבת "ובכל נפשכם", ויסכים הסכמה גמורה, שאם יבא לידי נסיון, יתחזק וימסור נפשו וממונו בשמחה, כר"ע, ובני חנה, ונחשב לו כאלו נמסר בפועל. והיינו דכתיב כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה, וכי אפשר לו לאדם ליהרג בכל יום, אלא מעלה הקדוש ברוך הוא לצדיקים, כאלו הם נהרגים בכל יום בהעלותם על לב ככה, הכי איתא בספרי (דברים פיסקא לב אות ה) וכו'. עכ"ל. והביא כן מן הזוהר דלעיל. וכ"כ החיי אדם (כלל כא סעיף יא), וביסוד ושורש העבודה (שער המזרח פ"ה).

וכ"כ בסו"ס נועם אלימלך בריש קונטרס הנקרא צעטיל קטן וז"ל, וידמה בנפשו ויצייר במחשבתו, כאלו אש גדול ונורא בוער לפניו עד לב השמים, והוא בשביל קדושת השם יתברך, שובר את טבעו, ומפיל את עצמו להאש על קידוש השם יתברך, ומחשבה טובה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה וכו'. בפסוק א' של ק"ש, וברכה ראשונה של שמונה עשרה, יהרהר כנ"ל. ועוד יכוין אם יענו אותו כל אומות העולם בכל עינוים קשים, ויפשטו עורו מבשרו להכחיש ח"ו ביחודו, יסבול כל היסורים, ולא יודה להם ח"ו. ויצייר בדעתו ומחשבתו, כאלו עושין לו כנ"ל, ובזה יצא ידי חיוב ק"ש ותפלה כדין. עכ"ל. וכ"כ בליקוטי מוהר"ן (תורה סי' קצג) לכוון כן בק"ש, ושכן עשה ר"ע כל ימיו, וזהו אומרו

לתמידיו כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו'. וכן בספר טהרת הקודש (מאמר תיקון היסוד פרק י) בבארו את כוונות ק"ש כתב, וז"ל, שבאמרו "ה' אחד" יקבל על עצמו מסירות נפש, שבאם יגיע לו נסיון שיכפור באחדות ה' ח"ו, אז הוא מוכן ומזומן ליסקל ולישרף וליהרג וליחנק בעבור כבוד קדושת שמו י"ת. ויצייר לעצמו כאילו עומד לפניו אש גדול, והוא מטיל עצמו לתוך האש. וכאלו משליכים אותו מהר גבוה, או זורקים עליו אבנים לסוקלו, וכן הרג, וחנק. ואם זוכה לכוון הכוונה הזאת, אז אשרי לו ואשרי חלקו. (ומובא בצעטיל קטן לרבינו הק' ר"ר אלימלך זי"ע ג"כ בזה, שלא ישטה את עצמו להיות כגונב דעת עליונה ח"ו). עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב בהקדמה) וז"ל, כתבו המפרשים בכוונת הכתוב כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן לטבחה, כי איך נהרגים בכל יום, הלא אם נהרגים בפעם אחת ח"ו, לא שייך עוד פעם ב' ביום השני. אך קאי על כונת הק"ש, שצריך לכיון למסירת נפש בד' מיתות בעת הק"ש, וזהו נחשבנו כצאן לטבחה, כל היום בעת ק"ש, והמחשבה נחשבה בזה למעשה וכו'. עכ"ל. וכ"כ עוד רבים.

מי שבדמיונו יודע שלא יעמוד ביסורים קשים

ד. אף שהראנו לעיל שנכון ליצייר בדמיונו דמיון חזק ואמיתי, שהוא נהרג על קדושת ה', וככל שדמיונו יפעל יותר בדעתו, ויראה בעיני רוחו כאילו הוא ממש עולה לעולה עתה על קדושת שמו, וחש את צער היסורים למען שמו, כך תגדל מעלת כוונה זו, ושזהו ביאור הפסוק כי עליך הורגנו כל היום. מ"מ מי שלא יכול לדמיין יסורים קשים ומרים, שיודע בנפשו, שלא יוכל לעמוד בניסיון כה קשה, אין בזה כפירה, אלא הוא נסיון שאינו יכול לעמוד בו. ובפרט שבשכל כן חפץ למסור נפשו אף במקום יסורים קשים ומרים, אלא שבגלל הרגש רגש הרחמנות שלו על עצמו, יודע שלא יוכל לעמוד בנסיון זה, פשוט שאינו כופר, ועל כגון דא אנו מתפללים בכל בוקר, ואל תביאני לידי נסיון. כי היודע בנסיון שאינו יכול לעמוד בו אינו חטא, רק אם יבא לידו, ויעבור עליו, יחטא. ואל"כ רוב בני האדם חוטאים בכל עת, שהרי יש ניסיונות רבים שאינם יכולים לעמוד בהם. וכך מוכח מכתובות (לג ע"ב) אמר רב, אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה, פלחו לצלמא. ומבארת הגמ', דמיירי בהכאת מלכות שאין לה קצבה, בשונה ממלקות ארבעים שיש להן קצבה. הרי שעל חנניה מישאל ועזריה מעידה הגמ' שלא היו יכולים לעמוד בנסיון של יסורים קשים, והיו עובדים ע"ז ח"ו. ק"ו היודע שלא יוכל לעמוד בנסיון זה שאין זו כפירה, אלא נסיון שלא יכול לעמוד בו. והכי איתא בשיר השירים רבה (וילנא פרשה ב אות ז) על הפסוק עליך הורגנו כל היום, אמר ר' חייא בר אבא, אם יאמר לי אדם,

תן נפשך על קדושת שמו של הקדוש ברוך הוא, אני נותן, ובלבד שיהרגוני מיד וכו'. אבל בדורו של שמד, איני יכול לסבול. ומה היו עושים בדורו של שמד, היו מביאין כדוריות של ברזל, ומלבנין אותן באש, ונותנין אותן תחת שיחיהן, ומשיאין נפשותם מהן. ומביאין קרטיות של קנים, ונותנין אותן תחת צפרנן, ומשיאין נפשותיהם מהם, הוא שאמר דוד (תהלים כה) אליך ה' נפשי אשא, אשיא כתיב, שהיו משיאין נפשם על קדושת שמו של הקדוש ברוך הוא, וכו'. עכ"ל.

הוי אונס

יתרה מכך הרמב"ם באיגרת השמד ביאר, שהמצווה ביהרג ואל יעבור, ועבר את העבירה ולא נהרג, מפני פחד מיתה, שאין עליו כרת, ואף לא מלקות, **ושהוא נחשב אנוס** , ואינו נקרא רשע, אלא שעבר על חילול השם, והנה ז"ל, ואם לא יהרג, אלא עבר מפני האונס ולא נהרג, לא הטיב לעשות, והוא מחלל שם שמים **באונס** . אמנם, אינו חייב עונש מכל השבעה מיני עונשים, והם, ארבע מיתות בית דין, כרת, מיתה בידי שמים ומלקות. שלא מצאנו בכל התורה כולה, לא בקלות ולא בחמורות, מקום שיחייב ה' גבול מגבולי העונש לאנוס, אלא לעושי ברצון וכו'. וברוב המקומות אמרו, **אנוס רחמנא פטריה** . ולא נקרא לא פושע, ולא רשע, ולא פסול לעדות, אלא אם כן עשה עבירות יפסל בהן לעדות. אלא שהוא לא קיים מצות קידוש השם, ולא יקרא שמו מחלל שם שמים ברצון, בשום פנים. אמנם מי שיאמר או שיעלה בדעתו מפני שאמרו חכמינו זכרונם לברכה, יהרג ואל יעבר, שאם עבר שיהיה חייב מיתה. זו טעות גמורה, שאין הדבר כן, אלא כמו שאספר. וזה שהוא מצווה שיהרג, ואם לא נהרג אינו חייב מיתה, ואפילו עבד עבודה זרה באונס אינו חייב כרת, וכל שכן שלא יהרגוהו בית דין וכו'. עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם במשנה תורה (יסודי התורה פ"ה ה"ד) וז"ל, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ועבר ולא נהרג, הרי זה מחלל את השם. ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה חילל את השם ברבים, ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם, ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם. ואעפ"כ, **מפני שעבר באונס** , אין מלקין אותו, ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין, אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו וכו'. עכ"ל. וכ"כ עוד הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת סג) וז"ל, הנה התבאר לך שעובד עבודה זרה באונס, אינו חייב כרת, וכל שכן מיתת בית דין, אבל עבר על חלול השם. עכ"ל.

על כן, איש כזה, היודע שאינו יכול לעמוד בנסיון מסירת נפש קשה [ואף היודע שאינו יכול למסור נפש כלל, דניזיל בתר טעמא וככל האמור], אין בזה כפירה, ולא חטא [אלא שנכון שיעבוד על עצמו, כך שבעת נסיון ח"ו, כן יוכל למסור נפשו, גם ביסורים קשים.]

ובקריאת שמע לא יכוון מסירת נפש במיתה שאינו יכול לעמוד בה, אלא יכוון למסור נפשו במיתה קלה שאין בה יסורים רבים, מיתה שיודע שיוכל לעמוד בנסיונה, ואותה יצייר בעיני רוחו, דמיון חזק ואמיתי, עד שירגיש שחווה הוא מסירת נפש זו. ומי שיודע שאינו יכול למסור נפשו למיתה, לא יכוון כוונה זו, שכן פשוט מסברא, דניזיל בתר טעמא. ובדומה ראה בספר טהרת קודש דלעיל (סוף אות ג) שהביא מצעטיל קטן, שכתב בעל הנועם אלימלך, שלא ישטה את עצמו, להיות כגונב דעת עליונה ח"ו.

ק"ש היא שירת השירות לבורא

ה. בבואנו הלום, אמרנו להביא פנינה נפלאה ומופלאה שכתב הרמח"ל בפירוש המצוות שלו (מצוה יג, נדפס באוצרות רמח"ל עמ' רלד), שכל מלאכי מרום בשעה שהקב"ה מצווה מי מהם לעשות דבר מה, לא יוצאים מלפניו, עד שאומרים שירה. שכל כח שנוטלים מלפני המלך, בשיר נוטלים אותו. וכשסיימו מלאכתם, באים להביא עבודתם לפניו, ושוב אומרים שירה, שאינה מתקבלת אלא בשירה.

וכפי שכך הוא בשמים, כן הוא אף בארץ, שבעת השינה נשמת האדם, עולה לפני המלך, ועל כן בבואה לפניו, יש לה לומר שירה. וכן בבוקר כשיורדת לגוף, כדי לעשות רצון הבורא, עליה לומר שירה. ומהי אותה שירה, זוהי קריאת שמע, שהאדם אומר פעמים ביום, ולכן נאמרת בבוקר ובערב, "בשכבך ובקומך".

וא"כ אין לך שום ממונה בעולמות העליונים שאין לו שירה בפני עצמו, ושירת השירות של כל העולמות היא קריאת שמע שאנו אומרים, לפי ששירה חדשה זו היא שירת האדם העולה על הכל, וכוללת את כל השירים, ובשירת האדם תלויים כל השירים, ועע"ש.

אמירת ברוך שם ופירושה

יד. לשלימות היחוד הוסיפו חז"ל, שאחר אמירת שמע ישראל, יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. שמלבד היחוד שיחדנו את הבורא בשמע ישראל, מוסיפים עתה עוד הכרזה, שמלכותו מלכות עולם.

פירוש המילה "ברוך"

המילה "ברוך" שבברוך שם וכו' פירושה, מקור הברכות, לפי שלמילה "ברוך" שני שימושים בשפה, הראשון, למי שברכו אותו. והשני, למי שמשפיע ברכה על אחרים. שכשם שאדם המרחם על אחרים נקרא "רחום", כן המשפיע ברכה על אחרים נקרא "ברוך". וכאן השימוש במילה "ברוך" הוא כשימוש השני, והיינו שבח לבורא, שהוא מקור השפע והחיות של כל העולמות, ובזה מולך על הכל לעולם ועד. [גם הסוברים שבברכות המילה "ברוך" פירושה ברכה להשם, שיושפע לשמו ברכה, ובזה יושפעו

כל העולמות, וכפי שקבע הבורא את הנהגת העולמות. כאן מודים ש"ברוך" הוא מקור הברכות.]

"שם כבוד מלכותו"

דרך הלשון, כשחפצים לפאר, ככל שמוסיפים הקדמות, יש בכך כבוד יתר, כגון כבוד הרב, המילה "כבוד" היא הוספת תואר לתואר "רב". ובדבר שמכבדים מאוד, מוסיפים עוד תואר לתואר, כגון "כבוד קדושת הרב" שהמילה "כבוד" היא תואר, והמילה "קדושת" היא תואר לתואר, ובדרך זו נמצא שמרבים בתארים, שיש בזה הוספת כבוד, כגון ברוך כבוד השם, הרי ששיבחו את התואר כבוד של השם, וכנאמר זמרו כבוד שמו. ויש שמשבחים את התאר לתאר תארו, וזהו כאן שאומרים, ברוך שם כבוד מלכותו.

ברוך שם וגו' אמירתו מדרבנן

א. אמירת ברוך שם וכו', אינה מן התורה, אלא היא הוספה שהוסיפוה חז"ל, שהרי היא לא כתובה בתורה. וכדאיתא בפסחים (נו ע"א) מה הטעם שאנו אומרים ברוך שם וכו', ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול. אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. "אמרי רבנן היכי נעביד", נאמרוהו, לא אמרו משה. לא נאמרוהו, אמרו יעקב. "התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי". ע"כ דברי הגמ'. הנה לפנינו שהיא תקנה דרבנן, כפי שכתוב "אמרו רבנן", ו"התקינו שיהו אומרים" וכו'. וכן הרמב"ם (ק"ש פ"א סוה"ד) הביא את תוכן דברי הגמ' הנ"ל ביעקב ובניו, בלשון זו, מסורת היא בידנו, שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים וכו', **לפיכך נהגו כל ישראל** לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה. עכ"ל. והכי כתב הרמב"ן בהאמונה והבטחון (פרק ג ד"ה והכתוב הזה) וז"ל, כי **תקנו רבותינו** ז"ל בק"ש ברוך שם כבוד וכו'. והכי כתב רבנו יהונתן מלוניל (פסחים נה ע"ב ד"ה כורכים) וז"ל, **וחכמים תקנו** שיאמרו אותו לפי שיעקב וכו', והמאירי (פסחים שם) כתב, ולא מיחו חכמים בידם, הואיל ולא אמרה משה רבינו, אלא שמ"מ הדבר נאה לאמרו ובחשאי, מצד מה שאמרו בגמ' שכשקבץ יעקב וכו'. והריקנאטי (דברים ו,ד) **ותקנו רבותינו** ז"ל בק"ש לומר ברוך שם וכו'. ורבנו בחיי (עה"ת דברים ו,ד), והכי כתב בספר השלחן (ק"ש שער א ד"ה הקורא קריאת שמע), ולמה קורין כך ומפסיקין בק"ש לומר ברוך שם, שאינו כתוב בתורה, זהו ממה שדרש שמעון בן פזי וכו' **התקינו** שיהו אומרין אותו בחשאי. ע"כ. היא הגמ' פסחים הנ"ל. והכי הוא בטור (סי' סא).

עוד מבואר דהוי דרבנן מדאיתא במדרש רבא (דברים ב,לו) שהמלאכים אומרים ברוך שם, ולכן נהגנו אחריהם, ובלחש, משל לגנב תכשיט מן המלך ונתנו לאשתו, והורה לה שתתקשט בו רק בביתה. ע"כ. הרי שאין לאמירת ברוך שם מקור מן התורה אלא מדרבנן, שלמדו מן המלאכים דבר זה. והכי כתבו בסידור רש"י (סי' יד) ובשבלי הלקט (תפילה סי' טו) ממדרש תנחומא בפרשת שמע, ומתשובת הגאונים רב דניאל גאון, וכ"כ הריטב"א (יומא לה סוע"ב ד"ה והן עונין). וכן מבואר ממה שנהגו ביו"כ לאומרו בקול, משום שביו"כ אנו כמלאכים, הרי שהוא דין דרבנן, וכאשר כתבו המהרי"ל (מנהגים הלכות ליל יום כיפור אות י) ובספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים יום כיפור) וז"ל, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול רם, לפי שאז אנו כמלאכים, ואין אנו צריכין לאמרו בחשאי. עכ"ל. וכ"כ בספר אבודרהם (דיני קריאת שמע) וז"ל, ואמרינן באלה הדברים רבה, למה ישראל אומרים בשכמל"ו בלחש, בשעה שעלה משה למרום גנבו מן המלאכים, ולמדו לישראל. אמר ר' שמואל בר נחמני, משל לבן בתו של מלך שהיתה לו בת בתולה, והיתה רואה בגדים נאים, ואומרת לו קח לי הבגדים הללו והיה לוקח לה. פעם אחת נכנס לפלטרין של מלך, וראה קוזמירון של מטרונה שם. [פי' בגד נאה וחשוב]. מה עשה גנב אותו ובא ונתנו לבתו. התחיל מצוה וכו'. והכי פסקו הטור (סי' תריט) ומרן בשו"ע (סי' תריט ס"ב).

פירוש "ברוך" מקור הברכות

ב. נחלקו הראשונים בפירוש המילה "ברוך" שתיקנו חז"ל בתחילת כל הברכות, מה כוונתה, י"א שפירושה "משפיע ברכה" כמו שהמילה רחום היא משפיע רחמים, כך ברוך הוא משפיע ברכה, ולפי"ז המילה ברוך אינה "ברכה" לה' שיקרה לו דבר טוב, כפי השימוש הרגיל של המילה ברכה, כשמברכים איש את רעו, אלא המילה "ברוך" היא שבח לבורא שהוא משפיע הברכות או מקור הברכות, וכפי שמוכח גם מהנוסח "ברוך", ואם הכוונה לברכו, היו צריכים לומר "יבורך" "תבורך" וכדומה, והעיקר, כיצד שייך לברך את הבורא שאינו חסר דבר, ויתירה מכך, שלא שייכת אצלו תוספת. שהנה כ"כ האבודרהם (שחרית בברכת נט"י) וז"ל, ברוך אינו לשום פעול, אלא כמו רחום וחנון, שהוא עצמו, הוא מקור הברכות, ואינו מקבלם מאחרים. עכ"ל. וכ"כ העיקרים (מאמר ב פרק כו) שברוך הוא שם משותף למקבל שפע, ולמעניק שפע, ובברכות השימוש הוא השני, ע"ש באורך. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' נא, וח"א סי' תכג), והחינוך (מצוה תל) שענין הברכה שאנו אומרים לפניו, לעורר נפשנו בדברי פינו, כי הוא המבורך, ומבורך יכולל כל הטובות, ומתוך התעוררות הטוב הזה בנפשנו, ה' יוריק ברכה, ע"ש.

יבורך

מאידך נמצאו הסוברים שברוך היינו כפשוטו, שתחול עליו ית' הברכה, ועל השאלה הצווחת, מה שייך לברך את הבורא, כשהתוספת אינה שייכת אצלו? מבארים שכך ה' ברא ומנהיג את עולמו, שע"י עשיית מצוות, הוא מוריק שפע, ועל כן מברכים את "שמו", שיוריק לשמו מאתו ברכה ושפע, ואז יגיע השפע לכל העולמות. שהנה כ"כ הרשב"א בחידושי אגדות (ברכות ז ע"א), ורבנו בחיי (עה"ת דברים ח), וכפי שהאריך הרחיב בזאת בספר נפש החיים (שער ב פ"ב) והראה כן מהאר"י ועוד. [רוב ליקוט זה נלקח מספרו של ידידי הרה"ג שמואל מאיר ריאחי שליט"א מסכת של תפילה (עמ' יד) ועע"ש.]

פירוש "ברוך" דק"ש

ג. לאור האמור, בא נבוא אל נידו"ד, בק"ש, מהי כוונת "ברוך" שם כבוד מלכותו לעולם ועד, מחד ניתן לפרש ש"ברוך" הוא שבח לבורא שכך היא המציאות, שמלכותו משפיעה ברכה ושלטון מעתה ועד עולם, ולפי"ז אמירה זו היא השלמה ליחוד שנאמר בשמע ישראל, שגם עתה משבחים ומכריזים שמלכותו לעד. ומאידך גיסא יתכן לפרש, שאחר קבלת מלכותו ויחודו שאמרנו בשמע ישראל, מברכים שימשיך להשפיע מלכותו לעולם ועד, ולפי"ז ברוך שם וגו' אינו המשך קבלת מלכותו, אלא תפילה על המשך מלכותו. והיות ורוב המפרשים נקטו כרישא [ואף שהנפש החיים הנ"ל שסובר שברוך היא ברכה שיוסיף שפע, בברוך שם וגו' פירש מקור הברכות, וכבסמוך] ולא מצינו להדיא מי שעומד בצד השני, שפירושו הוא תפילה שתוסיף מלכותו לעולם [וכפי שביהא שמיה רבא "מברך", לכו"ע הכוונה היא לברכה שתחול על הבורא, ואף הסוברים ש"ברוך" הוא מקור הברכות, מודים שם, אף הכא נימא ד"ברוך שם" וגו', הוא תפילה.] לכן העיקר כצד הראשון, וכדלהלן.

ברוך שם שלימות היחוד עלאה ותתאה

ד. כתב המעילי (הביאו הגאון רבי מנחם כשר בנועם כרך כב עמ' נא והלאה) שכיון שבק"ש המלכנו את ה', וה' לא ניכר לנו אלא מצד פעולותיו, ולא מצד מהותו, לכן כאן אחר המלכת ה', אומרים ברוך שם וכו', שהכרותינו עימו היא רק דרך שמו [ששם קודש הוא תואר פעולת השם], ולכן עתה נכון לברך את השם שעל ידו הוא מולך, "לכך אמר ברוך שם כבוד מלכותו, כלומר שהוא מולך על כל הנמצאים, והוא מנהיגם ומשגיח בהם, כמלך שמוליך העם לפי רצונו". ע"כ. נמצא שלומד, שברוך שם, הוא לשלימות היחוד שיחדנו בק"ש, ולפי"ז "ברוך", על כרחך הוא מקור הברכות, וכאמור.

וכן הביאו שכתב הצידה לדרך וז"ל, ורצו בזה כי אחר שהוא נמנע שישיג אדם ממנו אמיתות עצמו [של הבורא], אלא יכיר אדם גדולתו ורוממותו מצד פעולותיו וכו'. ולכן אחר זה הפסוק הנכבד של קבלת עול מלכות שמים [שמע ישראל וגו'], אנו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. שאנו משיגים מעלתו משם כבוד מלכותו וממשלתו על כל נבראיו. ולכן אמרו שהוא כציקי קדרה, שנותן טעם לעיקר, אבל אינו עיקר התבשיל. כמו שהוראת הפסוק הזה [ברוך שם וגו'] אינו עיקר הידיעה. ואם תאמר אותו בקול רם, יש גנאי לחסרון שכלנו [שאיננו יודעים את מהות היחוד], ואם לא נאמר אותו, יש צער, שנראה כאילו השגנו השגה שלמה, לכן תיקנו לומר אותו בחשאי. עכ"ל. הרי ששמע ישראל הוא היחוד השלם האמיתי, וברוך שם הוא השלמת היחוד ה' דרך פעולותיו, שאותו איננו יודעים באמת.

וכ"כ האברבנאל בק"ש (דברים ו,ד) שהאריך לבאר שיחוד שמע ישראל וגו', הוא אחדות גמורה מכל צד, ויחוד דברוך שם וגו' הוא סוד לשלמים, שאחדותו גם שלימה במלכותו, והמלכות היא כל הכוחות שאנו רואים [שלמראה עין, רואים להיפך מאחדותו, הרשעה גוברת וכו', וגם מראים פירוד בו, שכל מציאות העולמות כולם חלקים ונפרדים, דבר המצביע לכאורה על הפועלם, שאינו אחד באחדות גמורה, אלא בעל פירוד, כיון שפועל דברים נפרדים] וזה סוד, ולכן רק מלאכים אומרים אותו, ולכן אנו אומרים אותו בלחש, ורק ביו"כ שאנו כמלאכים אומרים בקול. עכת"ד ע"ש. ונמצא לפי דרכם, "ברוך שם" וכו' היינו מקור הברכות, דהיינו שבח שהוא קביעת עובדה שכן היא המציאות, שהוא המשפיע את מלכותו לעולם ועד, ובזה מכריזים את שלימות היחוד.

השפעת הבורא עד העוה"ז

ה. בדומה כתב האהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב א) ולכך תקנו בק"ש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כי הוא רומז לברכה הבאה מן העולם העליון לבית דוד ["שם" הוא העליון ו"מלכותו" הוא מלכות בית דוד] ומשם תבוא הברכה לעולם השפל ["לעולם" הוא העוה"ז.]

היחוד הנסתר

והעקידה (בראשית שער ו סוד"ה למה שהיה, ובאורך בשער סג) כתב, שברוך שם הוא היחוד הנסתר מבינת המלאכים, ק"ו מבינת אנוש, כי לא יוכלו לעמוד על אמיתות הבורא, ולכן הם תארי ההסתר, ברוך, שם, כבוד, מלכותו, ולא אומרים, ברוך שם בלבד, את"ד, ע"ש.

רמח"ל יחוד בתחתונים והבאתם לשלימות, ו"מלכותו" הוא מה שמתגדל שמו בזה

ביתר ביאור עמד על כך הרמח"ל בדרך השם (ח"ד פ"ד אות ז) שברוך שם כבוד מלכותו, הוא שבח שהשם מתיחד בתחתונים וע"י דביקות זו מביאם אל שלימותם. והיינו לפי שבק"ש העדנו וקיבלנו את יחודו, הן את אמיתת יחודו, והן את יחוד שליטתו, והן את יחוד הנהגתו, ע"ש. ומכח קבלה זו עלינו, השם מגביר את ממשלת יחודו בעולם, ונדבקים בו יותר, ומושפע טוב לכל העולמות. ובברוך שם הוא דבר נוסף, כי תכלית הבריאה שהכל ישוב אל יחודו יתעלה, שנתייחד ונתדבק בו, לקבל את השלימות, דבר המושג בעת קיום המצוות ובפרט בעת ק"ש. אלא שהיות ואנו נמצאים בגוף חשוך, ובעולם חשוך, והרע מעורב בנו לא נטהרנו ממנו, אין דבר זה נשלם אלא לעתיד. משא"כ בעליונים, כבר עתה, בעת קיום המצוות ובאמירת שמע ישראל, הם נדבקים בבורא יותר, ונשלמים יותר, ובזה מתגדלת מלכותו בהם יותר. ולכן ראוי למלאכים לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", היינו שמלכותו מתגדלת בהם. לא כן באנושות עתה, שאין השם שורה עליהם כראוי, ולא כבודו מתגדל בם, לכן אינם ראויים לומר פסוק זה. ואולם יעקב שהיתה מטתו שלימה זכה לכך, ולכן אמר פסוק זה, ומצד יעקב גם אנו ראויים לענין הזה קצת, ולכן אנו אומרים אותו בלחש, וביום כיפור שכל ישראל מתעלים אומרים אותו בקול.

כתוכן זה וביתר בהירות כתב הרמח"ל במאמר החכמה (נדפס בדרך השם מהדו' ספינר עמ' שכט והלאה) וביאר שהמלאכים גם עכשיו הם במצב שיהיו כל הברואים לבסוף, כי המלאכים עתה דבקים בו ית', ושכינתו שורה עליהם, ומנהיגתם, ואחריה הם נמשכים תמיד, כצל אחר הגוף. ועל כך הם מודים בברוך שם וגו', ש"מלכותו", היא ההתרוממות שהשם מתרומם עליהם [היינו כביכול שהשם מתכבד בזכותם שעל ידיהם נעשה "מלך"] ע"י השראת שכינתו עליהם, ושיעבודם למלכותו, ע"ש.

נפש החיים ושכן הוא בזוהר

ו. וכן בנפש החיים (שער ג פ"ו) כתב, ש"שמע" הוא יחוד עליון, ו"ברוך" יחוד תחתון דהיינו בעוה"ז, שאחר שביאר את יסוד האמונה שא"א להשיג במהות הבורא כלום, כתב וז"ל, והוא ג"כ **א' מהטעמים** שאחר יחוד פסוק ראשון דק"ש, אומרים בשכלמ"ו, והוא כמ"ש להלן בפרק יא, שענין יחוד פסוק ראשון בתיבת "אחד", היינו לכוין שאדון יחיד ב"ה, הוא אחד בכל העולמות והבריות כולם, אחדות פשוט כמשמעו, וכולם נחשבים לאין, ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי. ושלא נבא להתבונן חלילה על מהות הענין, איך, ומה, לזאת אנחנו אומרים אח"ז, "ברוך שכמל"ו" שיתבאר שם שהכוונה הוא על הבחינה **שמצד השגתנו** , שמתראה מציאות עולמות ובריות מחודשים ברצונו יתברך,

הצריכים להתברך מאתו, והוא המולך עליהם, זהו ב"ש כבוד מלכותו וכו'. (וזהו הענין שפסוק ראשון נקרא בזוהר (בראשית יח ע"א) יחודא עלאה, ופסוק בשכמל"ו נקרא יחודא תתאה. והוא מבואר). עכ"ל. ואשר ציין לדבריו להלן פי"א, שם ביאר שה' הוא חיות של כל העולמות, והכל פועל באחדות גמורה, וזה פלא, שעל פי השכל ומראה עינינו הכל פירוד, והאמת שאעפ"כ פועל הכל באחדות הגמורה. ובהגה שם, שזהו סוד ברוך שם וכו' ושלכן התקינוהו בחשאי, שאחרי שבשמע ישראל יחדנוהו, שה' הוא הכל ממש, וכל העולמות הם כאילו אינם במציאות, איזה שבח זה לשבח את מלכותו, הרי זו המעטת השבח הראשון, שפירוש "מלכותו" הוא, שיש מציאות של עולמות, שעליהם הוא מולך? אלא האמת היא שגם את מלכותו הוא עושה באחדות גמורה, ואנו לא נדע כיצד, ולכן המשילוהו לציקי קדרה, שהוא גנאי, ולכן נאכל ונאמר בחשאי. ובדרך פשטנית יותר ביאר, שברוך שם הוא יחודו ומלכותו על העולמות התחתונים, שאינו שבח לו, כמשל המשבח מלך ששולט על נמלים, כן וק"ו לשבח את הבורא שמולך על התחתונים. ובכל אופן זהו רצון ה' שנייחדו ב"ברוך שם", ולכן אנו אומרים יחוד זה, ולכן בחשאי. עכת"ד.

בדרך זו דרך גם ר' צדוק הכהן מלובלין בדובר צדק (עמ' ג) שמבאר את היחוד ששמע ישראל הוא יחוד הויה, היינו כוחו בלי גבול, וברוך שם הוא יחוד אדנות, היינו כוח מלכותו המוגבל, גם הוא באחדות גמורה.

עוד ראשונים לשלימות היחוד

התגדלות שמו עתה ובעתיד

ז. וכן יוצא לפי דברי הרמב"ן (דברים פרק ו,ה) שעה"פ ה' אלהינו ה' אחד, כתב וז"ל, ואתה צריך להתבונן בזה, כי שנה הכתוב כאן לומר "ה' אלהינו", ולא אמר "אלהיך" כמו שאומר בכל מקום, שמע ישראל אתה עובר היום וגו' כי ה' אלהיך (להלן ט,א-ג), שמע ישראל אתם קרבים היום וגו', כי ה' אלהיכם (להלן כ,ג-ד), וכן בכל הפרשיות שידבר עם ישראל, יזכיר ה' אלהיכם, או ה' אלהיך, וגם בכאן אמר ואהבת את ה' אלהיך. אבל הזכיר ביחוד "ה' אלהינו", כי עשה עם משה את הגדולות ואת הנוראות, לעשות לו שם תפארת. והנה דל"ת אחד גדולה, לרמוז על מה שכתוב (ישעיה סג,יב) בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם [שהד' שנכתבת גדולה, רומזת על הגדולה של ה' "אלהינו" הנזכר קודם, שמתוך שהוא "אלהינו" היינו אלהים שלנו, שעשה לנו נפלאות גדולות ועצומות, מכך עשה לו שם גדול]. ולכך תקנו בקריאת שמע, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ואמרו, משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה וכו' (פסחים נו ע"א), כי משה

אמר בתורה ברמז. עכ"ל. הרי שברוך שם הוא שלהשם יש ויהיה שם עולם, וזהו סוג של שבח המשלים את היחוד.

יחוד השכינה בבורא

וכן יוצא מדברי הריקנאטי (דברים ו,ד) שברוך שם הוא יחוד השכינה בבורא, ושהריחה ציקי קדירה היא השכינה המתאווה ליחוד עם הבורא שגנאי הוא שהיא תאמר את שבחה בפיה, ובעוד דרך שמתאווה לשפע מאת הבורא שגנאי הוא לה לבקשו, והדרך להשגתם היא דרך יחוד שעושים בני ישראל בק"ש וזהו עבדיה הם עם ישראל שהביאו לה בחשאי ע"ש. וכתוכן זה כ"כ גם רבנו בחיי (עה"ת דברים ו,ד) ושציקי קדרה הוא דבר מבושם בריחו משיב נפש, ושעם ישראל באמירת ברוך שם, מייחדים יחוד תחתון, היינו את השכינה עם הבורא, ובזה הביאו לה עבדיה בחשאי.

קבלת יחודו לעד

וכן יוצא מפירוש האבודרהם (דיני קריאת שמע) על יעקב בשעת פטירתו וז"ל, אמרו לו [בני יעקב] שמע ישראל, פירוש, אבינו. ה' אלהינו ה' אחד, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד. פתח הזקן ואמר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. פירוש וזה אמרו פעם שנית, ושמעו אל ישראל אביכם, כלומר מאחר זה שהוא ברוך שם כבוד מלכותו, יהא קבלה בידכם, וענו כלם ואמרו כן. עכ"ל. ולפי"ז אמירת יעקב ברוך שם, אינה הודאה לה', אלא קבלת מלכות שמים שנית, ושואל את בניו, האם קבלתכם כן לעד, ועל כך ענו שכן הוא. ועוד ראה להלן (אות ח).

ב"י מכלל היחוד

וכן יוצא מבואר לפי דברי הב"י (ר"ס סו) שכתב וז"ל, מצאתי כתוב (בכס"מ ק"ש פ"ב הט"ו הראה מקורו מהגהות הרמ"ך, ושכן נמצא ברב האי גאון ועוד) דבאמצע פסוק שמע ישראל אין להפסיק כלל, שאין דבר גדול כקבלת מלכות שמים. ע"כ. והוסיף על כך הב"י, וז"ל, ונראה לי, דה"ה לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, **שגם הוא מכלל הייחוד** . ומטעם זה אין להפסיק בין פסוק שמע ישראל, לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. עכ"ל. הנה מבואר בדבריו, שברוך שם הוא מכלל היחוד, היינו שלמד שפירושו הוא יחוד שמו יתעלה, ויעלה עם האמור. [ואי תימא דברכה גם יכולה להחשב לשלימות היחוד, אז לא היה כותב שאין להפסיק באמירתו, שכל חילו הוא מכח שאין להפסיק בעת קבלת מלכותו יתעלה, ואם היא רק ברכה מנ"ל דאין להפסיק. ובפרט שעצם דין זה שאין להפסיק הוא חידוש, ועתה עוד הוסיף הב"י ומשכו גם לברוך שם, ואילו למד שהיא ברכה שמברכים את השם, אין מקום למושכו, עיין בזה להלן (סעיף הבא אות ד).]

"מברך" בקדיש

ח. ברם לאידך גיסא, גם הסוברים ש"ברוך" הוא מקור הברכות, מודים שיש את השימוש בשורש ברוך לברך את השם, שהנה הטור (ר"ס נו) הביא מח' ראשונים בפירוש הקדיש, והיוצא לכל השיטות שם כאמור, הן לפי פירוש המחזור ויטרי (סי' ט) שפירש "יהא שמו" החסר הוא שם "יה", "רבא", דהיינו שלם, וכאשר הובא בב"י (סי' נו) ע"ש. והכי כתב בליקוטי הפרדס מרש"י (דף יג ע"ב) וז"ל, בפי' הקדיש וז"ל, יתגדל ויתקדש, על שם הפסוק והתגדלתי והתקדשתי. והיאך יכול אדם להגדיל שמו של הק', שמא ח"ו כביכול חסר הוא. אין, ודאי חסר הוא, כדכתיב, כי יד על כס יה, נשבע הקדוש ברוך הוא שלא יהיה הכסא שלם, עד שימחה זכר עמלק. עכ"ל. וכ"כ הרוקח (סי' לט על הקדיש) בשם יש אומרים, והכלבו (סי' ז), והארחות חיים (ח"א בדין הקדיש אות י). ואף לפי התוספות (ברכות ג ע"א ד"ה ועונין) שחלקו על המחזור ויטרי וכתבו, שפירושה יהא שמו הגדול שלם. וכך האבודרהם גופיה (בקדיש וביאורו) שכאמור לעיל (אות ב) ס"ל ש"ברוך" היינו מקור הברכות, כאן בקדיש, אחר שהביא את היש מפרשים כמחזור ויטרי באורך, סיים בזה"ל, ואינו נכון בעיני, כי שמיה רבא הוא תרגום של שמו הגדול. עכ"ל. והרי דאיהו גופיה מפרש שיתגדל שמו לעתיד, דהיינו שמיחלים לכך, ולא שמשבחים שכך היא המציאות, ששמו מבורך. ונמצא שלכל הפירושים "מברך" בקדיש, הוא ברכה לבורא, ולא שבח.

יעקב הודה בשבח ברוך שם

ט. לאור זאת, יש מקום להשיב לאידך גיסא, שהיות והמקור לאמירתנו ברוך שם וכו' הוא מכך שיעקב אמר ברוך שם, וכדאיתא בפסחים (נו ע"א), לכאורה פשט הגמ' שם הוא שהיתה כוונתו לברך את הבורא בברכה [לאור האמור, דשפיר יש מושג כזה בקדיש, ולכו"ע], על שזכה שכל בניך לימודי השם, ולכל הפחות כוונתו לשבח שתכליתו הודאה, ולא היתה כוונתו לעוד הוספה ביחוד, שהודה לה' על שאין פרץ ואין יוצאת בבניו, ולא בא לחזק את היחוד מעוד פן. והנה הרמב"ם (ק"ש פ"א סוה"ד) כתב, מסורת היא בידנו, שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים וכו', לפיכך נהגו כל ישראל לומר **שבח ששבח** בו ישראל הזקן, אחר פסוק זה. עכ"ל. דהיינו מה שאנו עושים, הוא מה שעשה יעקב, וביעקב כאמור לא קיבל עליו מלכות שמים באמירת ברוך שם, אלא הודה לה' בשבח זה, ולפי"ז אמירת ברוך שם, היא הודאה לבורא, ולא פן נוסף של היחוד לשלימותו, ככל הני הנזכרים לעיל. כמו כן רבים מן הראשונים הביאו כמקור לאמירת ברוך שם, רק את הגמ' פסחים (נו ע"א) מיעקב, ולא הזכירו את המדרשים שבהם ניתן

ללמוד שפירושו לשלימות היחוד [כגון המדרש רבא (דברים ל,לו) שלמדו כן מהמלאכים שהובא לעיל (אות א) ומאחרים] והרי זה לכאורה מורה דילפי, שהוא שבח של הודאה, כפשט הגמ' פסחים. דהכי הוא ברי"ף (ברכות ח ע"ב) ובספר המנהיג (דיני תפילה עמ' עו) והאשכול (ק"ש דף ז ע"ב) ובסמ"ג (עשין יח) [ושם כתב, שמח הזקן וענה, ברוך שם וכו'. ע"כ. והרי זה מחזק את הבנתנו האמורה, שברוך שם היא הודאה], וכ"כ עוד רבים. וכך הוא בתרגומי יונתן בן עוזיאל, ותרגום ירושלמי, וכתר יונתן, שעל הפסוק שמע ישראל (דברים ו,ד) הביאו את מעשה יעקב ובניו, ושענה יעקב, וז"ל התרגום ירושלמי, עני יעקב ואמר, יהי שמיה רבא מברך לעלם. ולשון תרגום יונתן שם עני יעקב ואמר בריך שום יקריה לעלמי עלמין. ולשון כתר יונתן שם, ענה יעקב ואמר, ברוך שם כבודו לעולמי עולמים. מבואר משלושת תרגומים אלו, שלמדו את פשט הכתוב שברוך שם הוא שבח לבורא, כמו אמירת יהא שמיה רבא מברך, דהיינו בהם מבואר יותר מכך, לא רק שבח לבורא, אלא ברכה לבורא שתתווסף אליו ברכה.

והכי מבואר במהרש"א (פסחים חידושי אגדות נו ע"ב ד"ה פתח), שאף שדרך בדרך שונה בפירוש ברוך שם, מ"מ גם לדרכו יוצא כאמור, שברוך שם הוא שבח לבורא ולא לשלימות היחוד, שביאר שברוך שם אמרו יעקב כיון שבניו הזכירו שם שמים, וכמו שבמקדש בהזכרת כהן גדול שם שמים ביום הכיפורים, עונים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. והתם ילפי לה מדכתיב, כי שם ה' אקרא וגו', ואילו משה, כיון שלא אמר את שמע ישראל כקורא ק"ש, כמקבל עליו מלכות שמים, אלא בדרך לימוד, לכן לא שייך לענות אחריו ברוך שם, ולכן לא כתבו. עכת"ד. ונמצא שלומד שברוך שם הוא שבח לבורא, וכדילפי לה מהבו גודל לאלהינו, ואינו קבלת מלכות שמים. וככתוב גם בתענית (טז ע"ב) שבמקום אמן במקדש היו אומרים ברוך וכו' ושזהו "תהלה", דיליפי לה מדכתיב ומרומם על כל ברכה "ותהלה", ואמרו שם, יכול על כל ברכות כולן לא תהא אלא "תהלה" אחת, ת"ל ומרומם על כל ברכה ותהלה, על כל ברכה תן לו "תהלה". ע"כ. הנה שלמד המהרש"א שאמירת ברוך שם וגו' היא שבח ותהלה, ולא לשלימות היחוד.

יעקב ביקש מבניו לקבל מלכותו

י. ברם באמת נמצא בראשונים שלמדו, שמה שאמר יעקב ברוך שם וכו' אינו רק שבח לבורא על שמיטתו שלימה, אלא הוראה לבניו לקבל עול מלכותו, שהנה כתב רבינו יונה בשערי העבודה בזה"ל, כלומר קבלו עליכם עול מלכות שמים, והעידו על היחוד. ויתירה מכך הבאנו לעיל שהאבודרהם (הל' ק"ש) גורס כן בגמ' ממש, שעל אמירת יעקב ברוך שם וכו' גורס, וענו כולם ואמרו כן. והוסיף ביאור וז"ל, פי' וזה אמרו פעם שנית

ושמעו אל ישראל אביכם, כלומר מאחר זה שהוא ברוך שם כבוד מלכותו יהא קבלה בידכם, וענו כלם ואמרו כן. עכ"ל. ובקובץ נועם (כרך כב עמ' נב הנ"ל) הביא דהכי איתא בספרי האזינו (פי' שכג לפי גירסת סבד"ר) בזה"ל, אילו הסתכלו ישראל במה שאמר להם יעקב אביהם, לא שלטה בהם אומה ומלכות, ומה אמר להם, **קבלו עליכם מלכות שמים** . עכ"ל. הרי שבספרי זה מפורש, שכוונת יעקב באמירת ברוך שם וגו', היא לקבלת מלכות שמים. ולפי"ז נסתרה הראיה מיעקב, לפי שאמירתו ברוך שם וגו', היא להשלמת היחוד. ואף שמהתרגומים הנ"ל ראיה להיפך, אולם נראה שאי אפשר להוציא מהם הלכה, היות והתרגומים לא אמרו שכן יש לכוון בק"ש, אלא שעל הפסוק שמע ישראל, הביאו את המדרש עם יעקב שכשאמרו בניו שמע וגו', הודה לבורא בברוך שם. ואין מכאן ראיה שכוונת התרגומים שכן יש לכוון בק"ש, רק שלכך כיון יעקב.

שבח [ולא השפעת ברכה]

יא. אומנם הרוקח (ברכות סי' שכ) הביא ממדרש, שכשעלה משה למרום שמע מלאכי השרת **מקלסין** ברוך שם. ע"כ. ולפי מדרש זה, אף אמירת המלאכים ברוך שם וכו' היא קילוס לבורא עולם, ולכאורה אינו עולה בדרכנו שלמדנו שהיא קבלת יחודו. וכן הרס"ג הנ"ל בהאמונות והדעות (סוף מאמר ב עמ' קטו) כתב, שברוך שם הוא "שבח והלל", הרי שאינו השפעת ברכה אליו, אלא שבח לו. אולם כאמור את המילה שבח וה"ה את המילה קילוס, ניתן ללמוד בשני דרכים, שהוא שבח המשלים את היחוד, או שאחר היחוד משבחים אותו, ועל כן ליכא הכרח מהכא. ומ"מ לכל הפחות נלמד מהרס"ג הרוקח והמדרש, שלדרכם ברוך שם אינו ברכה לה', שאז לא היו אומרים שהוא שבח אלא ברכה.

להלכה

אחר עלות כל זאת, כיון שנדחתה הראיה מהרמב"ם ודעימיה שברוך שם וגו' היא ברכה לבורא, הן משום שנמצאו ראשונים שפירשו להדיא שיעקב אמרו לקבלת יחודו, והן שאף אם כוונתו לשבח, נימא שהיא שלימות היחוד ולא לברכה, והכי מסתבר בכדי לקרב את הדעות. והעיקר, כיון שנמצאו סיעת ראשונים דס"ל שברוך שם הוא לשלימות היחוד, וכן דעת מרן שקיבלנו הוראותיו, וכן הוא על פי הזוהר הרמח"ל והנפש החיים, על כן פשוט שכן עיקר .

פירוש ברוך שם וכו'

יב. פירוש "שם כבוד מלכותו" ביאר הרס"ג בהאמונות והדעות (סוף מאמר ב עמ' קטו) שבלשון, מי שחפצים לפארו, ככל שמוסיפים הקדמות, יש בכך כבוד יתר, ולכן

משבחים את התארים, כגון ברוך כבוד ה', הרי ששיבחו את הכבוד של ה'. ולפעמים משבחים את התואר לתואר, כנאמר זמרו כבוד שמו, ויש שמשבחים את התאר לתאר תארו, לפי שאומרים ברוך שם כבוד מלכותו. ע"כ. ובדרך אחרת כתב העקידה (בראשית שער ו סוד"ה למה שהיה, ובאורך בשער סג) שברוך שם הוא היחוד הנסתר מבינת המלאכים, ק"ו מבינת אנוש, כי לא יוכלו לעמוד על אמיתות הבורא, ולכן הם תארי ההסתר, ברוך, שם, כבוד, מלכותו, ולא אומרים, ברוך שם בלבד, את"ד, ע"ש.

מהו "כבוד"

עוד ראיתי בספר העיקרים (מאמר ב פרק יז) שעמד על האמירה ברוך כבוד ה' ממקומו [אומנם אין זה ממש נידו"ד לגבי, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אך מ"מ מבאר את המושג "כבוד" של, ומינה נילף לנידו"ד, שהוא כבוד מלכותו], וביאר שהמושג "מקום" שייך רק בדברים גשמיים, לפי שמקום הוא שטח, ורק גשם צורך שטח להיות בו, ולכן פשוט שה' אינו צריך מקום. על כן המושג "כבוד השם" שמצאנו שנזכר בו "מקום" כגון כבוד ה' ממקומו, וכן נזכר "מקום" בבית המקדש, וכן הפסוק, ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר, וכן הפסוק והנה כבוד ה' נראה בענן, בכל אלו קשרו את כבוד ה' למקום מסויים, היינו משום שכבוד ה' נראה לנו בצורה גשמית, כמו בפסוקים הנ"ל, אש, עמוד הענן, לבת אש, וכדומה, וזהו כבוד ה', שבהראותו מתגדל כבודו בעינינו, ובחינה גשמית חייבת מקום. עכת"ד. ולפי"ז ברוך שם "כבוד" מלכותו לעולם ועד, היינו התגלות גשמית המבטאת את מלכותו, והתגלות זו יש לה שם, ואותו אנו מברכים, שימלוך לעולם ועד. ודבריו עולים יפה עם סיעת הראשונים והאחרונים שהובאה לעיל.

כוונת ברוך שם אם לעיכובא

טו. אף שראוי ונכון באמירת ברוך שם וכו' לכווין את פירוש המילים, היות והיא נתקנה לשלימות היחוד שאמר בפסוק ראשון, על כן גדולה חשיבותה, ולכן הרוקח (שמע ישראל אות מב) כתב שיאמרה בכל כוונת לבו. מכל מקום, אם לא כיון בה את פירוש המילים, יצא ידי חובת מצות קריאת שמע.

ראיות שהכוונה לא מעכבת

א. היות וכל אמירת ברוך שם וגו' היא תקנה מדרבנן, ואינה מצוה מן התורה, וכאשר נתבאר לעיל בהלכה הקודמת, והיות והמקור להלכה שהכוונה מעכבת בפסוק ראשון, הוא מדכתיב והיו הדברים האלה וגו' על לבבך [וכדאיתא בברכות (יג ע"ב) מחלוקת תנאים על מה חוזר פסוק זה, והלכה כר"מ ורבא דקאי אפסוק ראשון, שהוא יהיה על הלב, דהיינו שיאמר עם הבנתו, ראה בזה לעיל (סימן ג סעיף א).] ופירוש "האלה" הוא

הפסוק ראשון של ק"ש, הנזכר שם לפנ"כ בסמוך, הוא יהיה "על לבבך" דהיינו עם כוונה, והיות ולא כתוב בתורה שם, ברוך שם וכו', הרי שאין מקור מן התורה לחייב כוונת ברוך שם וכו', ומהיכי תיתי להוליד חיוב בלא מקור. וכיוצ"ב כתב הב"ח (סי' סא ס"ק ח) לבאר את הריא"ז (ברכות פ"ב ה"ד) לגבי ברוך שם שכתב, שאם לא אמרו אין מחזירין אותו. עכ"ל. שטעמו, דק"ש דאורייתא, לא יצא ידי חובתו אם לא אמרו. אבל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אינה אלא תקנה, כיון דאמרה יעקב, הלכך אין מחזירין אותו. עכ"ל. ונמשכו אחריו כמה אשלי רברבי וכדלהלן בע"ה.

ראיה מברכות

עוד ראיה נפלאה לכך שאין הכוונה מעכבת בברוך שם וכו' [ושאפילו עצם האמירה לא מעכבת], הביא הביאור הלכה (סי' סא סעיף יג ד"ה אחר), ממתני' דרפ"ב דברכות, היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כון לבו יצא. ובגמ' שם, והכי הוא להלכה, ש"כיון ליבו" היינו כוונה לצאת ידי חובת ק"ש, יצא בק"ש. והלא לא אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, לפי שקרא בתורה, ובתורה לא מופיעות מילות אלו, הרי לפנינו שיצא יד"ח ק"ש אף ללא אמירת המילים ברוך שם וכו', ק"ו שאם אמרם ולא כיון את פירושם שיצא, ועע"ש בביה"ל לגבי ראיה זו. שוב ראיתי בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סי' ט אות ד) ובספר הלכה ברורה (בירור הלכה סי' סא ס"ק יד) שעל ראיה זו הביאו שההפלאה בספר פנים יפות (ואתחנן עה"פ שמע ישראל) והצל"ח (ברכות יג ע"א) דחו, שהקורא בתורה אם כיוון לבו לפסוק ראשון, יצא יד"ח פסוק ראשון, אך אכן חובה עליו לומר מיד אחריו ברוך שם וכו', שבלא כן לא יצא. ע"כ. ולא ראיתי דבריהם בפנים, ולכאורה היא תמיה גדולה שאחרונים יעשו אוקימתא בגמ'.

ראיה מפסחים

ב. עוד הוכיח הביה"ל מדאמרו במשנה פסחים (נו ע"ב הנ"ל) על אנשי יריחו, על שלשה דברים לא מיחו בידם, ואחד מהם, על שהיו כורכים את שמע, ובגמ' פירש רבי יהודה, שלא היו אומרים ברוך שם וכו'. ואם אמירתו לעיכובא, איך לא מיחו בהם, הרי לא יצאו יד"ח. והרואה יראה שם שמיחו בהם גם על דברים שאינם איסור דאורייתא. ובשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סי' ט אות ד) הנ"ל, השיב על פי בעל החרדים בפירושו לירושלמי (רפ"ב דברכות) שביאר שאף שלא מיחו בהם חכמים, "אפשר" דבדיעבד נמי לא יצאו, ויתכן שהוא מדרבנן, ולכן לא מיחו בידם, שמוטב שיהיו שוגגים וכו', שידעו שלא היו מקבלים מהם. וסיים דבריו בעל היבי"א שם, שאין בזה כדאי לדחות דעת רוב ככל האחרונים שחלקו על הב"ח, והסכימו עם הלבוש ומג"א (ויובאו להלן בעז"ה) שאף בדיעבד אם

לא כיון בבשכמל"ו לא יצא, וכ"ש אם לא אמרו. ע"כ. ולכאורה קשה להלום שעל דרך "אפשר" ניתן להוליד דין, ובעיקר כאשר מבואר, כמה מן הדוחק יש באפשר זה. וגם שדין זה הוא חידוש מסברא בדימוי מילתא לדין פסוק ראשון [לענין הכוונה שתעכב], וכאמור יש לחלק ביניהם טובא, כי שהכוונה תעכב צריך פסוק, וא"א להמציא דין. ועוד בראשונים מצאנו רק מי שמקל בכך, כדלהלן בסמוך. ועוד שהמשנה ברורה בביאור הלכה התם, השיב על דחיה זו, שבגמ' שם אמרו שמיחו בהם על דברים שלא היה בהם איסור תורה. ועוד הוסיף הביה"ל לדחות וז"ל, ועוד דלמה לן לעשות פלוגתא רחוקה בין ר' יהודה לר"מ שסבר שם דלא היו מפסיקין, ופירש רש"י בין אחד לואהבת, ועיין שם במהרש"א דלפי סברת ר"מ לא היה צריך כלל לומר בשכמל"ו לפירוש רש"י, אלא ודאי דאף לר"י בדיעבד אין מחזירין אותו. ע"כ. ועוד ראה להלן (אות ה) לגבי דעת המ"ב גופיה להלכה בזה.

המקלים

ג. והכי עולה להקל מדברי חד מן קמאי הריא"ז (ברכות פ"ב ה"ד) דכתב וז"ל, ונראה בעיני, שאם לא אמרו אין מחזירין אותו. עכ"ל. והביאו השלטי גיבורים (ברכות ח ע"ב אות ז) והביאם הב"ח (סי' סא ס"ק ח) וביארו הב"ח וז"ל, וטעמו, דק"ש דאורייתא, לא יצא ידי חובתו אם לא אמרו. אבל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אינה אלא תקנה, כיון דאמרה יעקב, הלכך אין מחזירין אותו. עכ"ל. הרי שאפי' לא אמרו, לא מעכב, ק"ו אם לא כיון. וכן הביא כף החיים (אות מה) שפסקו כב"ח, הכנה"ג בהגה"ט, והעולת תמיד (אות ט). ובספר הלכה ברורה (בבירור הלכה סי' סא ס"ק יד) הביא שכן פסק להקל הערוך השלחן (סי' סו ס"ו) שאם לא אמרו לא חוזר, והאבי עזרי (מהדו' רביעא ק"ש) ודייק כן מלשון הרמב"ם שכתב שהוא "מנהג" אלמא דאינו לעיכובא. וע"ש בבירור הלכה, מש"כ עליו. ובדרכו של הריא"ז יש לשים גם את רבנו יהונתן מלוניל (פסחים נה ע"ב) שכתב, ולא מחו בידם חכמים, כיון דליכא בהא איסורא, דהא לא אמרו משה רבינו. עכ"ל. ופשטות דס"ל דאינו לעיכובא. [ברם יש מקום לבעל דין לחלק, בין זמנם לבין זמנינו עתה אחר שנתפשטה אמירתו, דהוי לעיכובא.]

ראיות שאמירתו מעכבת

דעת מרן

ד. המ"א (סי' סא ס"ק יא) כתב שכוונתו מעכבת, שכן נראה דעת מרן בר"ס סו יע"ש, ע"כ. והיינו שפסק מרן שם שלא להשיב שלום אפילו למלך, בפסוקים שמע ישראל, ובברוך שם, שלא יפסיק בהם כלל, אם לא מפני מי שירא שמא יהרגנו. ע"כ. הנה שהשוה פסוק

ראשון, וברוך שם. ומקור דין זה חצבו הב"י (בריש הסימן) בזה"ל, מצאתי כתוב (ולא פירש היכן, אולם בכס"מ ק"ש פ"ב הט"ו הראה מקורו מהגהות הרמ"ך, ושכן נמצא ברב האי גאון ועוד) דבאמצע פסוק שמע ישראל אין להפסיק כלל, שאין דבר גדול כקבלת מלכות שמים. ע"כ. והוסיף על כך הב"י, ונראה לי, דה"ה לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שגם הוא מכלל הייחוד. ומטעם זה אין להפסיק בין פסוק שמע ישראל, לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. עכ"ל. הנה שהשוה מרן את פסוק ראשון ופסוק ברוך שם, ששניהם הם קבלת מלכותו ויחודו, ולכן אסור להפסיק בשניהם. ומינה יליף המ"א, דדעת מרן שכשם שפסוק ראשון הכוונה מעכבת בו, אף ברוך שם כן הוא.

ולכאורה יש לחלק, כי גם אם ברוך שם הוא מכלל היחוד, זה מוליד את הדין שלא להפסיק באמצעו, כי עסוק הוא בייחוד הבורא, ובדבר חשוב כזה, אין להפסיק בשום אופן. לא כן לענין הכוונה שתעכב, כי זה מנין ניתן להוציא, ואם רבי לא שנאה רב מנ"ל. והכי כתב לחלק המשנה ברורה בביאור הלכה (סי' סא סעיף יג ד"ה אחר) להשיב על ראית המ"א מהשו"ע הנ"ל, שאין ראיה, כי כולם מודים שהוא ענין גדול, אבל אין ראיה שאם דילג שיחזור, ועע"ש. עכת"ד. וראה שלענין שלא להפסיק, כתב החינוך (מצוה תכ) שלא ראינו מי שיקפיד על חבירו כלל אם לא יפסיק לו, ואפילו בין הפרקים. ע"כ. דהיינו שלכן היום אין להשיב שלום, אפילו בין הפרקים, וכ"כ האחרונים משמו להלכה, המ"א (סי' סו ס"ק א) א"ר (ס"ק ב) מ"ב (ס"ק ב) ועוד. חזינן שלהורות שלא להפסיק, לא צריך ראיות גדולות, שמה בכך שלא יפסיק, ואדרבה יש בו צד חומרא (אף שכמובן יש בו גם צד קולא, פגיעה ברעו), משא"כ לענין נידו"ד, לפסוק שהכוונה מעכבת, לכך צריך ראיות חלוטות.

ובפרט שעצם הדבר שלא להפסיק באמצע פסוק ראשון הוא חידוש, ובפשטות נסתר מן הדין שפסקו מרן גופיה התם שהדברים שפוסק בשבילם באמצע הפרק, הוא אף באמצע פסוק, וכפי שהביא כן הב"י (ר"ס סו) מירושלמי (ברכות פ"ב סוף ה"א) שאמרו שם, באמצע הפרשה אפילו באמצע הפסוק, וכפסק הרא"ש ברכות (פ"ב סי' ה) והטור (שם ר"ס סו). ומ"מ מרן נקט דשאני פסוק ראשון לחומרת קבלת מלכות שמים, ואנו כמובן קיבלנו הוראותיו. [שוב ראיתי בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סי' ט אות ב) שהביא עוד שכן כתב בספר האשכול (ח"א ס"ס כו עמ' ס) בשם רב האי גאון, ובספר הלכה ברורה (סי' סו בבירור הלכה אות ה) הוסיף שכ"כ בספר הבתים (ק"ש שער ג סי' ח).] ברם לא רק זאת, אלא עוד חידש לנו מרן מכח דין זה, דה"ה אף בברוך שם, והיינו שלומד הב"י, שברוך שם יש בו תוספת בקבלת מלכות שמים, וכאשר מדוקדק בלשון הב"י הנ"ל שכתב,

ונראה לי דה"ה לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, **שגם הוא מכלל הייחוד** . עכ"ל. הרי שכתב שגם הוא מכלל היחוד, ולא כתב שגם הוא היחוד. [לכן לא יקשה ממקומות רבים בתפילה, כגון בקורבנות בעת אומרנו אתה הוא אחד קודם שבראת העולם וכו', או באמירת אדון עולם, ועוד קטעי תפילה רבים, שיש בהם המלכת ה' יתברך, וכי ס"ד דיהיה אסור להפסיק בהם למלך השואל בשלומו, ולית מאן דאמר שאסור להפסיק בהו, ופשוט שדעת מרן גופיה להתירם, שהרי אסר רק בפסוק ראשון ובברוך שם, ואילו בשאר ק"ש, ק"ו בשאר התפילה, התיר לשאול מפני היראה, ולהשיב מפני הכבוד. דשאני הכא שהוא מכלל היחוד.] ומעתה הוא חידוש נוסף המצריך בירור, כי הסברא שהולידה את הדין שאין להפסיק בפסוק ראשון היא כאמור, "שאין דבר גדול כקבלת מלכות שמים", ברם ברוך שם וגו', אינו הציווי על קבלת מלכות שמים ויחודו, אלא שלימות מצוה זו שהוסיפו חז"ל, וכאשר נתבאר בסעיף קודם באורך, ואם בדין תורה אמרו מפני חומרתו, מנ"ל להחמיר אף בדרבנן.

אחר עלות כל זאת, מבואר שמה ששם מרן את אמירת ברוך שם כקבלת מלכותו, ושלכן משך את הנאמר על הפסוק שמע ישראל שאסור להפסיק בו אף למלך השואל בשלומו, הוא חידוש גדול. ואף שכמובן ואין צריך לפנים, אנן אתכא דמרן סמכינן, שלא להפסיק אף בברוך שם, ברם לעניין נידו"ד לגבי כוונת ברוך שם, אם היא תעכב את מצות קריאת שמע, שהוא דין שלא כתוב בשו"ע, בזה י"ל שמרן לא פסק כן, אחרי שכל דין זה, הוא חידוש על חידוש [החידוש שאין להפסיק בפסוק ראשון, והחידוש דה"ה בברוך שם] ולמושכו הלאה, שגם הכוונה תעכב בו, הוא חידוש שלישי, ואין לך בו אלא חידושו. ובפרט שכאמור יש לחלק בין דינים אלו, לבין הכוונה, דלהפסיק בהם לרוב חשיבותם אין להפסיק, לא כן לענין הכוונה שתהיה לעיכובא, לכך צריך מקור בחז"ל, כפי שלגבי פסוק ראשון שהכוונה מעכבתו, למדו זאת מן המקרא, וכיון שלגבי ברוך שם אין מקור, אי אפשר להמציא דין חדש. ועוד ראה כאן בהערה

יחס הלכתי לאיסורי הזוהר

בספר הלכה ברורה (בבירור הלכה סי' סא ס"ק יד) הביא שהתפארת ישראל על המשניות (ברכות פ"ב אות ט) פקפק על הב"י שהשוה את דין הפסקה בפסוק ברוך שם, להפסקה בפסוק שמע ישראל, שאיך יתכן לתת חשיבות לבשכמל"ו שאינו פסוק בתורה, יותר מאמצע הפסוק בקריאת שמע. ושהשיבו היבי"א (ח"ו או"ח סי' ט אות ד) מהזוהר (תרומה קלט ע"ב) שמסייע את הב"י, שהזוהר קשר את פסוק ראשון וברוך שם, שכתב

שמ"ט אותיותיהן מתחברות ועולות יחדיו, ושלכן צריך לכוון לבו ורצונו בכולן, ע"ש, ושכן השיבו בשו"ת מתת ידו (ח"א או"ח סי' לא). ע"כ.

ולא הבנתי, הלא כן היא דרכו של הזוהר, להראות מעלות נפלאות גם בדברים "פשוטים", כי כן הוא בעולמות העליונים, ק"ו בענין ק"ש, אך לא משום כך נוכיח שהכל מצוה אחת. וכי אם נמצא בזוהר שיקשור את כל קריאת שמע יחדיו, נוכיח שהכוונה מעכבת בכל ק"ש. וראה יתירה מכך באידרא רבא (ח"ג דף קמא ע"ב) שאינו מכוון בק"ש ע"פ הסוד, ישתצי הוא ודוכרניה מן עלמא לדרי דרין, וראה בזוהר (פקודי דף רסב ע"א והלאה) לגבי מי שאינו מכוון בתפילה על פי הסוד, "טב ליה דלא אתברי, וקב"ה אמר, כתבו זה האיש ערירי גבר לא יצלח בימיו, גוזל אביו ואמו", ועוד ראה שם (ויקהל דף ר ע"ב והלאה) במעלת וחובת הכוונה בתפילה. ועוד (תרומה קעח ע"ב) לגבי מי שאינו מכוין ע"פ הסוד בתפילה "טב ליה דלא אתברי", ופשט דברי הזוהר הנ"ל, שאינו מכוון על פי הסוד לא רק שלא יצא ידי חובתו, אלא שטוב לו שלא נברא, וברור שלא נוציא מכאן הלכה שכוונות האר"י בתפילה הן לעיכובא, ובלאו הכי לא יצא יד"ח. ועוד ראה בזוהר (ויקרא יא ע"ב) הכי בעי ב"נ לאזדהרא בשמא קדישא, דיכתוב שמא קדישא כגוונא דא, ודא איהו כדקא חזי, ואי לאו, לא אקרי שמא קדישא, ואקרי פגים. ומאן דפגים שמא קדישא טב ליה דלא אתברי. עכ"ל. הרי שמי שכותב בסת"ם שמות הקודש בלא כוונות על פי הסוד, כפי שמבאר שם הזוהר, נקרא פוגם בשמות, וטוב לו שלא נברא. גם לגבי האוכל בשר אחר חלב, כתב הזוהר (ח"ב שמות משפטים דף צד ע"א) דכל מאן דאכיל האי מיכלא דאתחבר כחדא, (או) בשעתא חדא או בסעודתא חדא, ארבעין יומין אתחזיא גדיא מקלסא בקלפוי לגבי אינון דלעילא, וסיעתא מסאבא מתקרבין בהדיה, וגרים לאתערא דינין בעלמא, דינין דלא קדישין. ואי אוליד בר באינון יומין, אוזפין ליה נשמתא מסטרא אחרא דלא אצטריכא. עכ"ל. והביאו הב"י (או"ח סי' קעג), וכך יראה הרואה בדוכתי טובי בזוהר, וכנודע.

אין זאת אלא דכל כה"ג הוא דרכו של הזוהר, ואין להוציא מכאן דין לענין מעשה, כי הזוהר עסוק בסודות, ולמי שנמצא בדרגה גבוהה, עליו דיבר וחייב את חיוביו, שלצדיקים תובעים מהם שיעשו יותר מחיובי התורה, כדי שיזכו למעלות רמות יותר, כאשר שמענו מפי קודשו של גאון עוזנו מרן הרב עובדיה יוסף שליט"א גופיה, שכך ביאר את דברי מהרח"ו בשער הגילגולים (הקדמה כב) על צדיק שנענש על שנכנס חול במנעליו וטלטלו ד"א בשבת, והלא הוי פס"ר דלנח"ל בדרבנן, ואיך ענשוהו והוא מותר. וביאר כאמור, שבאמת אין בכך איסור, אלא שכדי להכניסו לעולם הבא של חסידים

וצדיקים, שם גם דברי היתר המה איסור, דעסקינן בעולם החסידות, ואיהו חסידות לא עבד, ועל כן אי אפשר להכניסו למקום החסידים, וככתוב במהרח"ו שם. ע"כ. ועוד ראה כיוצ"ב בספר הליקוטים (בשלח ד"ה ואחר זה) שכתב מהרח"ו, שכשמעלים את נשמת הצדיקים לדרגה גבוהה יותר, מגן עדן התחתון לגן עדן של מעלה, לפני כן מוכרחים להכנס לגיהנם עליון, בשביל לשרוף את עבירות הצדיקים הנקראים "דקים כחוט השערה", היינו על שעשו המצוות ברפיון ידים, שלא באהבה ובחפץ גדול. לפי שלגן עדן העליון, זוכים רק מקיימי המצוות בשלימות. ע"ש. ועל דרך זו י"ל שבאו איסורי הזוהר הרבים, בלשונות חריפים על דברים המותרים, שהם על הדרך הנזכרת, שאינם איסור אלא היתר, ולבעל דרגות רמות המה איסור, וכ"כ היעב"ץ במור וקציעה (סי' א דף ב ע"א) לגבי אזהרות הזוהר על חצות לילה. וכן על זה הדרך אלו דברי הזוהר כאן, שאין חולק במעלת אמירת ברוך שם וכו', השאלה האם דינו כדין פסוק ראשון לכל דבר, מכך שקושר את כוונת שמע וברוך שם, לזה בוודאי שאין ראיה מאלו דברי הזוהר, דלית מאן דפליג בקשר שביניהן ובמעלתן, אחרי שחז"ל תקנו לאמר ברוך סמוך לשמע, אך לא שנוכיח מכאן הלכה למעשה שהקשר ביניהם הוא אחד לכל הנושאים ההלכתיים, ונימא כשם דהכוונה מעכבת בפסוק ראשון, ה"ה בברוך שם. ומ"מ לא באנו לחלוק לענין הפסקה בעת אמירת ברוך שם, כי אנן אתכא דמרן סמכינן, שפסק שאין להפסיק גם בברוך שם. ברם לענין נידו"ד, האם הכוונה תעכב בברוך שם, היות ובזה לא דיבר מרן, ולכך צריך פסוק ללמוד שהכוונה תעכב, בזה נראה שגם מרן יודה להקל, אחר עלות כל זאת שהוא חידוש על חידוש, ולדין זה צריך פסוק.

דעת היבי"א בנידו"ד

וגם י"ל שיודה לכך היבי"א, אף שפשטות דבריו מחמיר גם לגבי הכוונה שתעכב בברוך שם, מ"מ עיקר דבריו באו לגבי ההפסק, שבזה פסק מרן שאין להפסיק, ועל כן משכן נפשו בכדי ליישב את מרן שכן ראוי, לא כן לענין הכוונה, שלא דיבר בזה מרן, ויש לחלק ביניהם, וכאמור. ואיהו גופיה בעל היבי"א הקל שם להפסיק בין פסוק ראשון לברוך שם כשאומרם שלא לצאת יד"ח, רק על סדר התפילה, כגון כשמתפלל ערבית קודם הלילה וכדומה, אע"ג דמרן גופיה כתב בב"י הנ"ל שאין להפסיק ביניהם, יצא לחלק בין כשיוצא יד"ח, לאינו. ואע"פ שזהו דוחק גדול, שהרי כל חילו של הב"י שהמציא דין זה, הוא מכח הסברא שכתב בב"י שאין להפסיק בעת קבלת מלכות שמים והיחוד, וכיון שזו הסברא, אין קשר לאם יוצא יד"ח או לאו, כי עסוק הוא בקבלת עול מלכות שמים, ואז אין להפסיק. מ"מ לא היה קשה בעיני הגאון בעל היבי"א, לומר כן, אחר שמרן לא כ"כ

להדיא, ובצירוף כל הני צירופי שצירף שם. וה"ה י"ל בנידו"ד שיודה להקל, ועדיף טפי, כי בנידו"ד מרן לא גילה דעתו להדיא. לגבי השגת התפארת ישראל על הב"י, והיחס ללשונות איסור של הזוהר, בדברים המותרים, וגם בדעת בעל היבי"א בנידו"ד.

המחמירים

ו. עוד הביא כף החיים דהלבוש (סי' סג ס"ה) כתב שהכוונה מעכבת, וכ"כ המג"א (סי' סא ס"ק יא) [הנ"ל שהרי סיים עם הלבוש, ושכן משמע בשו"ע רס"י סו, וכ"כ בדעתו הביה"ל (ד"ה אחר), ושכן למדו החיי אדם (כלל כא סעיף י)] וא"ר (סי' סא אות יט) והפמ"ג (א"א אות יא) ורבינו זלמן (סי' סא אות יג, ובסי' סג אות ה) והרחיד"א בקשר גודל (סי' יא אות טו) ושלמי צבור (דף צה ע"ד) ובסידור בית עובד (ק"ש אות ז) ובכף החיים (פאלאג'י סי' יד אות ל), וסיים הרב כף החיים, וכן עיקר, ונראה שם שנשען על ראית המ"א ממרן. וכן נראית למעשה דעת המ"ב, דאף שהבאנו לעיל שהביה"ל (סי' סא ד"ה אחר) הוכיח מכמה דוכתי שהכוונה לא מעכבת בברוך שם, מ"מ נראה שלענין מעשה לא מלאו ליבו להקל כנגד המ"א ודעימיה, שבמ"ב (סי' סא ס"ק יא) לא פסק, אלא הביא מח', ויתירה מכך להלן (סי' סג אותיות יא,יב) סתם המ"ב דהוא לעיכובא, שאין ללכת בעת אמירת ברוך שם כדין אמירת שמע ישראל, ושאם לא כיון בברוך שם, לא יצא יד"ח, דהיינו שלמעשה לא סומך להקל, וחשש להני גדולים, אף שראה שעם המקלים עומד הריא"ז, שהובא בב"ח. ונראה שזה משום שקל הדבר, ומה בכך שיחזור ויקרא שנית בכוונה. וכ"כ בספר הלכה ברורה (בירור הלכה סי' סא ס"ק יד) דכוונת ברוך שם לעיכובא, ושכ"כ הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (ברכות ריש פ"ב), והפרישה (סי' סא ס"ק א), והמקור חיים (אות יג), והבאר היטב (ס"ק יא) והחסד לאלפים (סי' סג ס"ק ד), והבן איש חי (וארא אות כ), ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (חאו"ח סי' ה). ושכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סי' ט אותיות ב-ד).

ו. לכאורה יש ראיה שאמירת ברוך שם מעכבת, מספר תשב"ץ קטן (סימן ריט) שכתב וז"ל, בברכות של שחרית מתכוין בשמע ישראל עד אחד, אח"כ אומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כדי לצאת ידי חובתו. כי אמר שיש בספר שתקן רבינו ברוך ממגנצ"א ששלח לרבינו יהודה חסיד, ושאל, היאך היה עושה בפסח ובשבועות ובנשואין, שקריאת שמע נמשך לפעמים עד לאחר שלש שעות, ולכן עובר זמן קריאת שמע, ומתי היה פוטר עצמו מקריאת שמע. והשיב לו רבינו יהודה חסיד, שהיה מתכוין לצאת ידי חובתו בשמע ישראל בברכות של שחרית, ואחר כך היה אומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כדאיתא במסכת ברכות (דף יג) היה קורא שמע ישראל ה'

אלהינו ה' אחד, וזו היא קריאת שמע של רבינו יהודה הנשיא. וכן פסקו התוספות שכן הלכה. עכ"ל. דהיינו בברכות של שחרית הם ברכות השחר, שם באומרו שמע ישראל [כדרכנו על סדר הקורבנות] היה מתכוין לצאת יד"ח, והיה מוסיף ברוך שם וכו', כי כוונתו לצאת בק"ש, וכנראה בסדר תפילתם שם היו אומרים רק שמע ישראל בלי ברוך שם וכו'. א"כ תחילת דבריו מתכוין בשמע ישראל, ואח"כ אומר ברוך שם וכו', אינו להורות שרק בשמע ישראל מכוין את פירוש המילים, אלא כאמור מכוין לצאת יד"ח ק"ש. וגם ליכא הוכחה מכאן שאמירת ברוך שם לעיכובא, מתוך שהוצרך להוסיפה, כי גם אם היא אינה מעכבת, בוודאי שהגון ונכון לאומרה, והיא מוסיפה לשלימות אמירת שמע ישראל, כיון שהיא הוספה מועטת וחשובה, וכעין דברי הב"י דלעיל, שברוך שם הוא מכלל היחוד. והכי הוא גם במהרי"ל (מנהגים הלכות תפילה אות א) הנהגת מהר"י סג"ל בבה"כ בסוף ימיו, היה משכים לבה"כ, ואמר פסוקי דזמרה. כשאמר בשחר שמע ישראל דגבי לפיכך אנחנו, היה מסיים אחריו, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, משום שבאותו זמן היה מכוון לקבלת עול מלכות שמים, דרוב פעמים נמשך זמן קריאת שמע שלא בעונתה. עכ"ל. וכאמור, אין הכרח שאמירת ברוך שם מעכבת. וגם אם היה ראיה שהאמירה מעכבת, אין ראיה שהכוונה מעכבת. עוד חזינן ברוקח (שמע ישראל אות מב) דכתב, ויאמר בלחש בכל כוונת לבו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. עכ"ל. פשוט שאומרו "בכל כוונת לבו" הוא לכתחילה, ובזה אין מי שחולק שכן ראוי להיות שיכוון בכל ליבו, אלא שדיוננו הוא על דין בדיעבד.

כוונת הנחת תפילין היחוד

טז. טוב ויפה לכוון בעת הנחת התפילין את הנזכר בשו"ע (סימן כה סעיף ה) שצוונו הקב"ה, להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים, על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעיט הנאותיו. עכ"ל. כל כוונה זו היא לשלימות מצות התפילין, ולא לעיכובא, ואף לכתחילה מי שאינו חפץ לכוון כוונה זו רשאי [אך שיכוון לכל הפחות לשם מצוה] קל וחומר ענין יחוד השם הנזכר בכוונה זו, שרשאי להשמיטה. אולם כוונה זו היא הידור מצוה, שטוב ויפה לכוונה.

וטעם הדבר הוא, לפי שמקור כוונה זו יצאה מכך שהתורה נתנה טעם למצות הנחת תפילין, כדי שנזכור את יציאת מצרים, הכתובים בפרשיות שבתוך התפלין, ואז נבא

לקיים את כל התורה, ככתוב (שמות יג,ט) והיה לך לאות על ידך, ולזכרון בין עיניך, למען תהיה תורת השם בפיך, כי ביד חזקה הוציאך השם ממצרים. והמניח תפלין בלא זכירת טעם המצוה, קיים את המצוה במושלם, וטעם המצוה ממילא מתקיים, ועל כן אין חובה לזכור את טעמה בעת הנחת התפילין. אולם יש בכך הידור, שבעת עשיית המצוה, יזכור את הטעם שאמרה התורה למצוה זו. ולכן מה שנתווסף בכוונת המצוה יחוד השם, הוא לתוספת הסבר וביאור, על שום מה יציאת מצרים גורמת לקיום התורה. ולכן אפשר להשתמש גם במילים אחרות בכוונה זו, וכלל לא להזכיר את יחוד השם, כגון "כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על אלהות השם, ועל השגחתו" וכן כיוצא בזה שאר לשונות, ואין הזכרת יחוד השם, תנאי בכוונה זו.

התמצית דלהלן

א. בתוך כוונת התפילין הנזכרת בשו"ע הנ"ל, החלק של יחוד ה', צורף כאן לתוספת שלימות המצוה, לתת טעם ולתבל את מצות התפילין. כי לשלימות המצוה, די לזכור את יציאת מצרים. אולם מהי תכלית זכירה זו? להביא לעבודת ה', שכן היא מוכיחה את יסוד הדת, שה' הוא האלהים היחיד, ולו שלטון גמור, ואין מונע לו. ועל כן החפץ לקיים מצות תפילין בשלמותה, וזכר את יציאת מצרים, ולא זכר את יחוד ה', קיים את המצוה בשלימותה.

מקור כוונה זו והכוונה של יחוד ה'

פסק השו"ע הנזכר [עד וישתעבד וכו'] מקורו טהור מלשון הטור מילה במילה, רק שהטור הוסיף "שהם מורים על יחודו, **שהוא יחיד בעולמו** וכו'", והב"י השמיט את הסיפא, לפי שראה בכך כפילות. ובאמת צריך עיון, מנין הוציאו חיוב לכוון כן בתפילין, והטור שהוא המקור, לא כתב מקור לפסקו, גם הב"י לא הראה שום מקור. [מה שציין בבאר הגולה לרבינו יונה (והוא בברכות דף ח ע"א מדפי הרי"ף ד"ה הרוצה), הוא מקור לפרט בדברי הטור, שה' ציוה להניחם על הזרוע כנגד הלב וכו', ולא לענין יחוד השם, כי רבינו יונה שם לא דיבר בזה, ובכלל לא כתב שיכון בעת הנחת התפילין לכך, כאשר גם הובאו דבריו בב"י (סי' כה על סעיף ד).]

והנה הב"ח במקום, הפנה לדברי הטור במקומות נוספים (סימן ח, ושם ציין לסימן תרכה) שכתב בדומה לכאן, שיש לכוון במצוות ציצית לזכור את מצוות ה', ושתכלית הישיבה בסוכה זכר ליציאת מצרים ולעניני הכבוד. וביאר הב"ח, שדין זה הוא חידוש של הטור שלמדו מתוך פשט הפסוקים, דכתיב והיה לך **לאות** על ידך וגו' **למען** תהיה תורת ה' בפיך, **כי** ביד חזקה הוציאך וגו', יורה כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכוונה שיכון

בשעת קיום המצוה. ע"כ. דהיינו, התורה כתבה שטעם מצות הנחת תפילין היא לזכור יציאת מצרים, שעל ידי זכירה זו נקיים את כל התורה. וכן פירש הרמב"ן על התורה (במקום). ומעתה יש ללמוד כן אף מן הפסוק הסמוך שם (שמות יג,טז) שנאמר, והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך, **כי** בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים. וכ"כ הלבוש (סי' ח סעיף ט) לגבי כוונת הציצית, דילפינן לה מקרא. וכן הפרישה במקום (סי' כה אות י) כתב על דברי הטור, שצונו המקום להניח ד' פרשיות וכו', דכתיב והיה לאות על ידך. ע"כ. לאמור, שלמד את פשט הפסוקים, שהם הוראת התורה שהתפילין צריכים להיות לנו לזכרון על הכתוב בהם. וכ"כ העטרת צבי (סי' ח ס"ק יא) לפי שכתוב בפרשת ציצית למען תזכרו. ומרן הב"י (בסימן כה) לא הראה מנין הוציא הטור שיכון בתפילין, ואולם בהלכות ציצית (סימן ח) על דברי הטור ויכוין בהתעטפו שצוונו המקום להתעטף כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם, כתב, פשוט הוא. ע"כ. וכנראה כוונתו משום שזהו פשט הוראת התורה. והכי ביאר את מרן השו"ג (ס"ק יא) הביאו כף החיים (ס"ק לא) כלומר זיל קרי בי רב הוא, דכתיב וראיתם אותו וזכרתם וכו'. וא"כ י"ל ששתיקת הב"י בהלכות תפלין שלא הראה מקור לאלו דברי הטור, היא כאמור, שכן מורה פשט פסוקי התורה, וכל כך פשוט הדבר, שלא הוצרך להזכירו. וכן יוצא מבואר שמקור הטור מהפסוק, בדברי הפמ"ג (סי' תרכה א"א ס"ק א) "ובאמת כתוב מפורש (ויקרא כג,מג) למען ידעו דורותיכם וכו'", וכן מבואר במחצית השקל (שם ס"ק א).

ומעתה מש"כ הטור ויכוין בהנחתן וכו', מקורו הוא מכך שאמרה תורה, והיה לך לאות על ידך וגו', למען תהיה תורת ה' בפיך, כי ביד חזקה הוציאך וגו'. שנתנה התורה טעם למצות הנחת התפילין, כדי שנזכור יציאת מצרים, ועל ידי זה תהיה תורת ה' בפיך, דהיינו תגרם שמירת התורה. והבין הטור, כיצד על ידי זכירת יציאת מצרים תקויים התורה, כיון שנסי יציאת מצרים "מורים על יחודו, שהוא יחיד בעולמו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים, לעשות בהם כרצונו" עד כאן לשון הטור. דהיינו נסי יציאת מצרים מוכיחים את יסודות דת ישראל, וממילא מביאים לידי שמירת התורה. וא"כ המילים שבחר הטור שמורים על יחודו וכו', הם מילותיו של הטור, ואין לכך שום מקור אחר.

וממילא אין מצוה לזכור את יחוד ה' בעת הנחת התפילין, אלא המצוה היא לזכור את יציאת מצרים, ומה שהוסיף הטור לזכור את היחוד, זהו לתוספת הסבר, מה התועלת בזכירת יציאת מצרים, וגם לדעת הטור, מי שלא יכוון את היחוד, רק את יציאת מצרים, קיים את המצוה בשלמותה, ויכל הטור להשתמש במילים אחרות, וכלל לא להזכיר את

היחוד, כגון לומר שיציאת מצרים מוכיחה את אלהות ה' והשגחתו וכדומה. [אם כי היה מקום להבין שהטור למד זאת מדכתיב "לאות", ואות הוא סימן, והבין שהתפילין מהוות "סימן" על הכתוב בהם, ובהם הלא נזכרת פרשת יחוד ה'. ולדרך זו, לזכור את יחוד ה' בעת הנחת התפילין, הוא חלק מהכוונה, שיש ענין לזכור את יציאת מצרים הכתובים בפרשיות, ובאותה מידה לזכור את יחוד ה' הכתובים בפרשיות. ומעט סיוע לכך, היה ניתן להביא מדברי הפרישה הנ"ל. אך אם כן, למה הזכיר רק את יחוד ה', ולא את שאר הפרטים הרבים הכתובים בתפילין. וגם אז יש הבדל בין כוונת המצוה בהנחת תפילין, לבין ציצית וסוכה, דהא מדכתיב "לאות", והא מדכתיב "למען", וסתימת כל הפוסקים דלעיל, מורה שהם למדו מהפסוקים באותה דרך.]

האם זכירת יציאת מצרים בעת הנחת התפילין מעכבת

ב. ובבואנו הלום, לכאורה היות והתורה כתבה, שהמטרה בהנחת התפילין לזכור את יציאת מצרים, שעל ידי זכירה זו נבא לידי קיום התורה. על כן המניח תפילין, ולא מכוון לזכור את יציאת מצרים, בטלה עיקר כוונת התורה, ובפשטות הוא לעיכובא, כי המטרה נחסרת.

ברם נראה לדחות זאת, דפירוש הפסוק למען תהיה, היינו שעל ידי הנחת התפילין, ממילא ידעו את המטרה, ולא שבשעת ההנחה צריך לכוון לכך. שהרי לא צוותה התורה שתי מצוות, להניח תפילין, ולכוון את הכוונה הנזכרת, אלא להניח תפילין, והלמען ממילא קא אתי. כי מהנחת התפילין מוכיחים את מעמד הר סיני, בשעה שהנושא עולה לדיון. ברם בעת קיום מצות תפלין, גם אם לא זכר בה בשעה את יציאת מצרים, מ"מ מצות תפילין קיים, ואת המטרה לא חיסר, שכן עצם הנחת התפילין משקיעה בלב את זכירת יציאת מצרים, וממילא מביאה לעשיית רצון ה'.

וכן ניתן להוכיח, מן הטוש"ע, שבהלכות ציצית ותפילין כתבו שיכוון כנ"ל, ברם בהלכות סוכה לא כתבו שיכוון, רק ביארו את טעם המצוה לישב בסוכה, זכר ליציאת מצרים. ואם הכוונה לעיכובא, איך לא כתבו את ההלכה שיכוון בעת הישיבה בסוכה, והיא לעיכובא. אמנם האחרונים בהלכות סוכה למדו בטוש"ע, שמתוך שכתבו את כוונת המצווה, הרי זה מורה שיש לכוונה בעת העשיה [ונעמוד על כך בהמשך נקי נדר.] מ"מ אי לעיכובא, היתה חובה לכתוב כן בפירוש ולא ברמז, מתוך דיוק דבריהם. ובר מין דין, גם אי נימא בדעת הטור דלעיכובא קאמר, מ"מ בדעת מרן, אי אפשר לומר כן, אף שנמשך אחר הטור והעתיקו, שהרי בב"י כלל לא הראה מקור לטור, ואי הוא למד שכוונת הטור דבעינן כוונה ושהכוונה לעיכובא, איך לא הראה מקור לכך בבית יוסף,

ויתרה מכך איך בבית יוסף לא ביאר שכוונת הטור לכך. שוב אחר מופלג חזי הוית למו"ר בחזון עובדיה סוכות (עמ' צז) שהביא כן משם שו"ת ערוגת הבושם (סי' קפו אות ב) על דרך אפשר, דמה"ט לא כתבו מרן והרמ"א בש"ע שצריך שיתכוין כן בישיבתה, לפי שאינו לעיכובא. ועוד ראה בסמוך עוד ראיות והכרחים לכך.

הסוברים לכתחילה לא לעיכובא

ג. והנה עמד הב"ח (סי' תרכה) על דברי הטור, ששינה מדרכו בקודש לכתוב רק פסקי הלכות, ואילו כאן ביאר את כוונת המקרא בסכות תשבו שבעת ימים וגו', למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו', שתלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, לפי שהוא יסוד התורה וכו'. ע"כ. וביאר הב"ח שהטור טרח בכך, משום שסובר שאם לא ידע כוונת מצות הסוכה כפי פשט הפסוק, **לא קיים המצוה כתיקונה** . והוסיף הב"ח שהטור הולך לדרכו, ומטעם זה בסימן ח לגבי ציצית כתב הטור, יכוין וכו', לפי שכתוב (במדבר טו,מ) למען תזכרו וגו', וכן לגבי תפילין (סי' כה) כתב הטור, שיכון וכו' לפי שכתוב למען תהיה תורת ה' בפיך, שפשט המקרא הוא, שהתפילין הם אות וזכרון כדי שתהא תורת ה' שגורה בפיו, כי ביד חזקה הוציאך. עכת"ד. ומבואר בלשונו שהוא לכתחילה ולא לעיכובא. ועל כן אע"פ שיש מקום לשמוע מדברי הב"ח בסימן ח שסובר שהכוונה לעיכובא, דכתב וז"ל, "יורה כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונתה שיכוין בשעת קיום המצוה, משא"כ שאר מצוות דיוצא ידי חובתו, אע"פ שלא יכוין בה דבר וכו'" ע"כ. אולם היות וסיים שם בזה"ל, ועיין במה שאכתוב בהלכות סוכה בס"ד. ע"כ. ובסוכה הנ"ל הרחיב שיחתו, ומבואר בו כאמור שאינו לעיכובא, על כן כן עיקר. ומש"כ בסימן ח "עיקר המצוה" ו"יוצא ידי חובתו" הם ל"מצוה כתיקונה" ולא לעיכובא. שוב ראיתי שכן למד בדברי הב"ח הפמ"ג (סימן ח משב"ז ס"ק ז) שהביא את הב"ח בזה"ל, שאם לא כיון כן, אין עושה "כתקנה" [הגרשיים מהפמ"ג] יע"ש. עכ"ל. יתרה מכך ראה להט"ז (סי' תרכה) שכתב בדעת הטור והשו"ע וז"ל, וזה פשוט שאין גוף מצות ציצית להזכיר יציאת מצרים, אלא שהכתוב ייחס המצוה אחר יציאת מצרים וכו', שתלה מצוה זו ביציאת מצרים כמו בהרבה מצוות, שאין בהם אלא התלייה ביציאת מצרים, **לא שזה טעם המצוה** . וכו'. [ברם איהו ס"ל בסוכה, שחלק מהמצוה לזכור עניני כבוד, ע"ש בפילפולו, וסיים, שכן נראה לי נכון מאוד. ע"כ. אולם זה שלא ככל הני אשלי רברבי דבסמוך, וכמו שהמשב"ז במקום כתב, המעיין בב"ח (וממילא בכל הני אשלי רברבי שנמשכו אחריו) יראה להיפך וכו', עיקר הודעה שידעו שישבו בסוכות ממש, וזהו שצריך שנדע בכוונתה.]

וכ"כ בספר עולת תמיד (סי' ח ס"ק יא) לבאר את כוונת הטור דלאו לעיכובא קאמר. והוכיח ממנחות (מג ע"ב) שלמדה את הפסוק וראיתם אותו וזכרתם ועשיתם, שהראיה מביאה לידי זכירה, וזכירה לידי עשיה. ולשון הגמ' "מביא" משמע שמעצמו יבוא לידי זכירה, ולא שצריך לזכור בפועל בעת עשיית המצוה. ע"כ. איברא דהא"ר במקום (סימן ח אות ט) על דברי העולת תמיד כתב שיש לדחותן בקל. ע"כ. היינו את ראייתו ממנחות. ברם גם הוא מודה דאין הכוונה מעכבת, שהנה הא"ר (סי' ח ס"ק ט) גופיה כתב שם, ואם לא כיוון כך, משמע דלא קיים המצוה "כתיקונה". ע"כ. אלמא דאינו לעיכובא, וכלשון הב"ח הנ"ל. וכן דעת הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ו) דבדיעבד אפילו אם לא כיון רק לשם מצוה בלבד יצא. וכן מבואר לו עוד במשב"ז (סימן ח ס"ק ז) וכ"כ עוד הפמ"ג (ר"ס תרכה באשל אברהם) היינו שלצאת ידי המצוה כתיקונה צריך לכוין גם את זה, הא דיעבד יצא, כל שכיון לצאת לבד. וכ"כ שם (סי' תרכה במשב"ז) וז"ל, וכל זה לצאת המצוה כתיקונה על צד היותר טוב, ודיעבד אם לא כיון רק לצאת במצוה שצונו השם יתברך, יצא, דמצות צריכות כוונה לצאת, כבסי' ס סעיף ד. ע"כ. ובכף החיים (סי' ח ס"ק לב) הביא שכ"כ החסד לאלפים, ומי שאינו מכוין כך, עליו נאמר ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה, ונמצא שאינו מקיים כוונת הבורא, שהרי פירש ואמר, וראיתם אותו וזכרתם, וכתוב למען תזכרו. עכ"ל. וממנו הוא מקור דברי הבא"ח (ריש הלכות תפילין) שכתב, וכתבו האחרונים ז"ל, מי שאינו עושה כך, עליו נאמר ותהי וכו'. וגם לשונם מורה שאינו לעיכובא. וגם המ"ב (סי' כה ס"ק טו) נמשך אחרי הפמ"ג להקל בדיעבד, וכן פסק בהלכה ברורה (סי' ח סעיף כד ועוד לו בסי' כה סעיף כ).

הסוברים לעיכובא

ד. אולם בהערות וביאורים על הטור הביאו את דברי הערוך לנר בספרו ביכורי יעקב (סי' תרכה ס"ק ג) שמצדד להחמיר שגם בדיעבד הכוונה מעכבת, ושזו דעת הב"ח. גם המשנה ברורה בביאור הלכה (סי' ס סעיף ד ד"ה ויש אומרים) נראה שחושש לו, וכן נראה גם בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן א) שחושש לו. ולכאורה יש להשיב כאמור. ואל ספר ביכורי יעקב שהוא המקור, נכספה נפשי אלא שאת"י, שוב ראיתי בחזון עובדיה סוכות (עמ' צז) שציטט את הביכורי יעקב, והנה טענתו מושתתת על הבנתו את פשט הפסוק, למען ידעו דורותיכם, שהוא ציווי הכתוב שיכוין כן, ולכן כתב, שאם לא כיון אפילו בדיעבד לא יצא, דלא כפמ"ג. ובלילה הראשון אם לא כיון, יש להחמיר ולאכול שוב בכוונה. ע"כ. והוסיף הרב (שליט"א) זצ"ל, שכ"כ גם בספר דרך פקודיך (הקדמה א אות ה עמ' י). ואולם מו"ר דחאם, שאין זהו ציווי התורה, מדברי הגמ' (ריש סוכה),

שנחלקו האמוראים מנין למדו שסוכה הגבוהה מכ' אמה פסולה, ורבה יליף לה מדכתיב למען ידעו דורותכם וגו' [שזהו הפסוק שאנו עסוקים בו], עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא. ואמוראים אחרים למדו ממקומות אחרים. ובריש עמ' ב מבארת הגמ', מדוע הם לא למדו כרבה, וז"ל הגמ', כולהו כרבה לא אמרי, ההוא ידיעה לדורות היא. ופרש"י, ההוא, לאו בידיעה דישיבת סוכה קא אמר, אלא בידיעות דורות הבאין היקף סוכות עניי כבוד הנעשה לאבות. ע"כ. ולא דחתה הגמ' דקרא אצטריך לגופיה, שצריך לכוין בישיבתו זכר לעניי כבוד, מוכח שאין פשט הכתוב מחייב את הכוונה. והביא את סיעת המקלים, והוסיף על האמור שעמהם עומד גם שו"ת ערוגת הבושם (סי' קפו אות ב), ושאפשר דמה"ט לא כתבו מרן והרמ"א בש"ע שצריך שיתכוין כן בישיבתה. וכן משמע מש"ע הרב, שכתב שיכוין זכר ליציאת מצרים, ולא כתב לכוין זכר לעניי כבוד. וסיים הרב, וכן עיקר. ועל כן בהלכה (שם עמ' צה) כתב בזה"ל, **טוב** שיכוין שציונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים, וזכר לעניי כבוד שהקיפם הקב"ה. עכת"ד, ועע"ש.

לאור האמור עד עתה, דעת הטור והשו"ע שנמשך אחריו היא, שהכוונה זכר ליציאת מצרים בעת הנחת התפילין היא חלק חשוב מהמצווה, ברם אינו לעיכובא. [והכוונה ליחוד ה', כבר כתבנו לעיל שהיא תוספת יפה לזכירת יציאת מצרים, ושפיר יקיים בשלימות את זכירת יציאת מצרים, בלי זכירת יחוד ה'.]

הכוונה היא לתוספת שלימות והידור המצוה

ה. יתרה מכך נראה להוכיח, שאף הכוונה שכתב הטור, אינה כוונה שצריך לכוון לכתחילה, אלא להידור מצוה, דבר שיפה ונכון לעשותו. דלכאורה תקשי טובא, שלדרכו של הטור, היה לו לכתוב שיש לכוין בעוד מצוות כן, הרי באותה פרשה גופה (שמות יג) [שמהם הוציא הטור את הצורך לכוון זכרון יציאת מצרים, בעת הנחת התפילין] פסוקים אלו ממש נאמרו, גם על מצוות פטר חמור, ועל בכור בהמה, ועל בכור אדם, ולא שמענו ולא ראינו שום חד [לפי מיעוט ידיעתי], ואף לא בטור ובשו"ע גופייהו, שכותבים שיכוון במצוות אלו זכר ליציאת מצרים.

ועוד דלדרכו של הטור, מצאנו שפירשה התורה בדומה לגבי מצוות אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ בפסח, כנאמר (דברים טז,ג) לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, **כי** בחפזון יצאת מארץ מצרים, **למען** תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ושם במצות אכילת מצה כמדומני אין מי שהורה שיש לכוון זכר ליציאת מצרים. ועוד כיוצא כתוב בתורה בשמירת שבת (שמות פרק כ,ט-י) כנאמר, ויום השביעי

שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך. **כי** ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם, וינח ביום השביעי, **על כן** ברך ה' את יום השבת ויקדשהו. וכן הוא עוד בשמות (לא,טז-יז) ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם. ביני ובין בני ישראל, **אות** הוא **לעלם** , **כי** ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, וביום השביעי שבת וינפש. ולא מצאנו מי שאומר שיש לכוון בעת שמירת שבת זכר לבריאת העולם. ועוד אמרה תורה באיסור עשיית מלאכה ביו"כ (ויקרא כג,כח) וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, **כי** יום כפרים הוא לכפר עליכם לפני ה' אלהיכם. ולא מצאנו מי שאומר שבעת פרישה ממלאכה ביו"כ, יכוון משום שהוא יום כפרה. וכן מצות אהבת הגר שנצטווינו בתורה (ויקרא יט,לד) כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם, ואהבת לו כמוך, כי גרים הייתם בארץ מצרים, אני ה' אלהיכם. ומצות כיסוי הדם ואיסור אכילת דם ככתוב (ויקרא יז,יג-יד) ואיש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל, ושפך את דמו, וכסהו בעפר. כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא, ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו, כי נפש כל בשר דמו הוא, כל אכליו יכרת. ולגבי נשיית בעל חוב (שמות כב,כה-כו) נאמר, אם חבל תחבל שלמת רעך, עד בא השמש תשיבנו לו. כי היא כסותו לבדה, היא שמלתו לעורו, במה ישכב, והיה כי יצעק אלי ושמעתי, כי חנון אני. וכן על זה הדרך עוד מצוות רבות שפירשה בהם התורה טעם והפוסקים לא הזכירו לא מינה ולא מקצתיה, שזכירת ההטעם הוא לכתחילה בעשיית המצוה, ק"ו שלא כתבו שהוא לעיכובא.

שוב מצאתי שבאמת כ"כ הפמ"ג (סימן ח משב"ז סס"ק ז) על דברי הטוש"ע שיכון בהתעטפו וכו', כתב, ולפ"ז בפדיון הבן נמי כתיב ביה טעם יציאת מצרים. ע"כ. לאמור שאכן לדברי הטור יש לכוון כן גם שם. ברם באמת א"כ, על שום מה השמיט זאת הטור שם, ועוד בדוכתי טובי הנזכרים, שאף הפמ"ג לא עמד עליהם, ולא הזכיר לכוונם, וכאמור, וזה דבר השמיטה מצריך עיון רב לשיטתם. מה שמורה את גודל חידוש הטור, ודאף איהו גופיה והמחזיקים בדרכו, לא תפסו במושלם כחידוש זה בכל דוכתי. ואין זאת אלא שאף הטור וההולכים לרגליו, כוונתם לכוון כן לצורך תוספת שלימות המצוה, ולא רק שאין כוונה זו מעכבת, אלא שאף לכתחילה לא צריך לכוונה, אלא לשלימות המצוה, ראוי והגון לכוון כן.

דברי הראשונים

ו. ועוד ראיה לכך, דאי תימא דלעיכובא קאמר, או לכתחילה בעינן שיכוון זכר ליציאת מצרים, שזהו פשט הכתוב, הן לגבי תפילין, הן לגבי סוכה, ולגבי זכירת המצוות בעת לבישת הציצית, א"כ מדוע שום חד דמן קמאי לא כתבו, בה בשעה שפירטו את כל דיני ציצית, תפלין וסוכה, מה שמכריח דלא ס"ל הכי. ואז אף אי נימא בדעת הטור דלעיכובא קאמר [מה שאינו], מ"מ להלכה אזלינן בתר רובא.

ועוד ניתן להוכיח כן, מפסק רבינו יונה, שמותר ללבוש את הטלית קטן לכתחילה תחת הבגדים, והוא מטעם שלמד את הפסוק וזכרתם וכו', בדרך אחרת מחידוש הטור הנ"ל, וממילא לדעתו אין צורך לכוון כן בעת הלבישה, שהנה כתב רבינו יונה (ריש ספר היראה) וז"ל, וילבש בגדיו, ויהיה לו טלית קטן ולבשנו מתחת למדיו, כי עיקר מצות ציצית לזכרון ללבשו תמיד, כי לזכרון המצוה נתנה, ולמען לא יסור האדם אחרי שרירות לבו, ואחרי מראה עיניו המחטיאים את הגוף. והדרך הזה לא ימצא כי אם בלכתו בדרך, אשר דברי ערוה מצויים שם וכו'. עכ"ל. חזינן דיליף את פשט הכתוב וראיתם אותו וזכרתם, בדרך אחרת מהטור, או שבעת שלבוש בציצית, זוכר לעשות רצון השם, גם אם לא רואה את הציצית בפועל. או שבעת שרואה את הציצית, ממילא זוכר את מצוות ה', ולא שצריך לכוון לזכור את מצוות השם. [וכמעשה דוד במרחץ הנזכר במנחות (מג ע"ב) ת"ר חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות, תפילין בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן, ומזוזה לפתחיהן. ועליהן אמר דוד, שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך. ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ, וראה עצמו עומד ערום, אמר, אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה. וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו. לאחר שיצא, אמר עליה שירה. ע"כ. וכשם שהמילה מזכירה אף שלא רואה אותה, כן יש מקום לומר דס"ל אף בציצית, ולא שיש ציווי לזכור.]

ומעתה לאור דברי רבינו יונה, לכאורה כן נוכיח מכל העומדים בשיטה זו, וס"ל דשרי ללבוש טלית קטן תחת הבגדים, דלא ס"ל כטור בכוונת המצוה, שכן כתב המרדכי (ציצית סי' תתקמב, ותענית סי' תרלז) בשם המהר"ם מרוטנבורג, שהטלית קטן תחת הבגדים. וכן הוא על פי הסוד ככתוב בשער הכוונות (דף ז ע"ב) הביאו המ"א (סי' ח ס"ק יג) ונמשכו אחריו האחרונים, וכ"כ עוד רבים, ראה בשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן לו) ובספר פתיל תכלת, ובהלכה ברורה (ח"ב אוצרות יוסף סי' כז). ברם באמת מלבד רבינו יונה שמפורש בו כאמור, בשאר פוסקים ניתן להשוותם עם הטור, דס"ל דסגי בראיית הציצית בעת שלובשה, ובזה מקיים וראיתם אותו, שגם הטור יכול לסבור כן, ולכן סובר שיזכור לכוון לזכור את מצוות ה' בעת הלבישה. וכמו שהעיטור (הלכות ציצית

סוף החלק השלישי) סובר שילבש הטלית קטן תחת בגדיו, ויקיים וראיתם אותו בעת שלובש, שכתב להשיב על הסוברים שאין לכסות את הטלית תחת המקטורן שאינו כן, ומה שנאמר וראיתם אותו, היינו רק על הציציות, שבשעה שלובש הטלית ומתעטף בו, הרי הציצית בראיה אצלו ואצל אחרים.

ובאמת פסק השו"ע (סימן ח סעיף יא) עיקר מצות טלית קטן ללבשו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצוות. והב"י (ד"ה ומתוך) למד כן מדברי הטור (סימן כד) שכתב שילבש ציצית כל היום, כי עיקר מצותה על זכירת המצוות, ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך. ע"כ. משמע שהציצית נראית. ושכ"כ הנמוקי יוסף בהלכות קטנות (יב ע"א דיבור הראשון) בשם הריטב"א. ע"כ. הנה לנו שמרן עומד בזה בדעת הטור. ובאמת כי בביאור הגר"א על דברי השו"ע שיכוון בציצית לזכור את מצוות ה', ציין לסעיף זה, והרי שהוא סובר שהיינו הך, שהוא עיקר המצוה, ומעתה אדרבה דעת מרן עולה בזה עם דעת הטור, בקנה אחד, עם הצורך לכוון בעת לבישת הציצית לזכור את מצוות השם. ברם באמת אין הכרח שהסוברים שצריך שהציצית תראה, סוברים שצריך לזכור את יציאת מצרים, דשפיר אפשר שיסברו שהציצית צריכה להראות, ככתוב וראיתם אותו, ומאידך אין זכירת המצוות תנאי במצוה, ואף לא לכתחילה, אלא להידור מצוה. ודרך ראית הציצית ממילא נזכרים במצוות, ואין זה תנאי במצוה לזכור בפועל את המצוות, וכאשר דחינו לעיל.

ומ"מ לא היה ברצונינו לבא ולהוכיח מכאן שההלכה אינה כטור, אלא להביא ראשונים שבודאי אינם עומדים בשיטתו אף לענין ציצית. וזאת חוץ ממה שכל הראשונים חולקים עליו [אם נלמד בו דלעיכובא קאמר] לגבי הכוונה בתפילין ובסוכה ואף לגבי ציצית, מדלא הזכירו שיכוון כן, וכן מדלא הזכירו בעוד מצוות וכנזכר לעיל. זאת ועוד יש לפלפל, דאי תימא דהכוונה הנ"ל לעיכובא כפשט הכתוב, א"כ לפי פשט הכתוב הנ"ל נוציא הלכות שלא שמעתן אוזן, שמאחר ומפורש בפסוק טעם הדבר, א"כ מעתה בגד של ד' כנפות תחת הבגדים לא יהיה חייב בציצית, ואף אי תימא דיטיל בהם ציצית, לפחות שלא יברך עליו. וזה פשוט שאינו בגמ' ובכל הראשונים, רק בגד המונח בארון לא חייב בציצית, כי ציצית חובת גברא בעת לבישתו ולא חובת מנא (שו"ע ר"ס יט) כנודע, ואין צריך לפנים.

ראיה מהרא"ש

ז. עתה מציאה מצאתי בדברי הרא"ש אבי הטור [ובפרט שידוע כמה אדוק הטור במשנת אביו, עד שאמרו הפוסקים ששניהם נחשבים כח אחד, נ"מ לטענת קים לי ולספיקות.]

שנשאל בשו"ת הרא"ש (כלל כד סימן ב) למה אין מברכים על סיפור ההגדה, והשיב וז"ל, הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים, ואין אנו מברכין עליהן, כגון, הפרשת בכורות, וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה, ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולאו דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו (וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים). עכ"ל. והביאו בשו"ת תשובת חן (שצוצין סימן ט ד"ה ולכאורה אכתי) וביאר את דבריו, שמה שאמרה התורה על מצוות רבות שהן זכר ליציאת מצרים, אין זהו תנאי במצוה, אלא שזכרון יציאת מצרים יוצא מהן ממילא, כי קיום מצוות בכור וציצית, מביאים לזכירת יציאת מצרים [ולדעת הרא"ש, ה"ה אף בהגדה של פסח, שאם לא ישאל הבן, אין מצוה לספרה, רק שבסיפור יציאת מצרים נחלקו עליו קמאי, ברם לא על עצם היסוד האמור, שבו לא ראינו חולק.] וא"כ מכאן נמצא מפורש בדעת הרא"ש ככל האמור ב"ה, שאין זכירת יציאת מצרים תנאי במצוות שאמרה תורה שהן זכר ליציאת מצרים, אלא שכך יוצא ממילא מהן. ולכן מי שלא זכר את יציאת מצרים, בעת קיומו מצוות אלו, שפיר יצא ידי חובה לכתחילה. ומכח דברי הרא"ש האמורים הכי מסיק בשו"ת תשובת חן הנ"ל (סי' ט ד"ה ולכאורה אכתי) שמצוות תפילין וציצית ושאר מצוות שנזכר בהן זכר ליציאת מצרים, אין חובה לזכור בעת עשייתן את יציאת מצרים, וכתב, בשאר המצוות [חוץ מהגדה] שהם לזכר יציאת מצרים, לית מאן דפליג, דאפילו לא כיון כלל לזכרון בשעת מעשה, נמי יצא, דעיקר המצוה מתקיים בפעולה המורה על יציאת מצרים.

הנלע"ד בפשט הטור והשו"ע

ח. לאור האמור, הנראה בדעת הטור שכוונה זו לשלימות המצוה גרידא, אחר שהתורה אמרה שכוונתה כדי שנזכור, ואין כוונה זו חלק מהמצוה [בשונה מלעיל שכתבנו בדעתו, שכוונה זו היא חלק חשוב מהמצוה, אולם לא לעיכובא]. וכשם שאם יבא מי שיאמר, שלשלימות מצות שמירת השבת, יפה לזכור בעת שמירת השבת שבבריאת העולם ביום השביעי שבת וינפש, וכמבואר בפסוקים, ואף אחד לא יחלוק על כך, כן היא כוונת הטור אף כאן במצוות תפלין ציצית וסוכה, לשלימות המצוה להידור, ולא שזהו תנאי במצוה, לא לכתחילה, וק"ו שלא בדיעבד. וממילא אין שום מחלוקת בכך, והכל יבא יחדיו כפתור ופרח, שלכן שאר הראשונים לא כתבו לכוון כן, ואמירת התורה למען תזכרו, הוא טעם המצוה ולא ציווי, וטעם זה מתקיים ממילא בעת העיטוף בטלית, ולבישת התפילין, והישיבה בסוכה, וכן בשאר מצוות התורה, פטר חמור, פדיון הבן, בכור בהמה, שמירת שבת, ויו"כ, ועוד מצוות שפירשה התורה את טעמם, ואין צריך

בפועל לזכור זאת. ולכן, אף אחד לא הצריך לכוון כן באלו המצוות, ואף הטור גופיה שהוא מחדש כוונה זו, לא הצריך בהם כוונה. ואפי' בישיבת הסוכה לא כתב לכוון כן [רק האחרונים למדו בו שלשיטתו מש"כ בציצית ותפילין שייך אף כאן]. כי התורה צוותה על קיום המצוה, ונתנה טעם לציוויה, ולא ציוותה לכוון את הטעם בעת עשיית המצוה, והטעם ממילא קא אתי.

להלכה כוונת סוכה תפילין וציצית

לפיכך בכוונת המצוה בישיבת הסוכה, אין חיוב כשיושב בסוכה לזכור את יציאת מצרים ועניני הכבוד, אלא שבכלליות יודע ידיעה זו, וממילא ישיבת הסוכה מחזקת את ידיעת יציאת מצרים, אף שעתה אינו זוכר בשעת הישיבה. וכשיעלה נושא יציאת מצרים, מיד ידע שהסוכה שישב בה, הוא ואבותיו ואבות אבותיו עד יציאת מצרים, מוכיחה את יציאת מצרים. וכן לגבי הכוונה בתפילין ובציצית, היא ג"כ על דרך זו, ולא שבכל פעם שיניח תפילין עליו לזכור את יציאת מצרים, ובהתעטפו בציצית לזכור את מצוות ה'. ומ"מ לתוספת הידור מצוה, מה טוב ויפה הדבר, לכוון בכל פעם שיושב בסוכה, לזכור את יציאת מצרים ועניני הכבוד. ובשעת הנחת התפילין, לזכור את יציאת מצרים. ובעת התעטפו בציצית לזכור את מצוות ה', וכאשר כתוב בשו"ע, וזה לכו"ע טוב ויפה.

הזרוע כנגד הלב וכו' חובה לכוון?

ט. ובבואנו הלום, נימא עוד מילה בכוונת התפילין, מנין הוציא השו"ע (סי' כה סעיף ה), שצריך לכוון "לשעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעיט הנאותיו". והטור כתב רק שמניחים תפילין "על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח", וגם את זה השו"ע הנ"ל העתיק, ועוד הוסיף השו"ע את הכוונה האמורה, ועל כן צריך עיון מנין מקורה. ובבאר הגולה הראה מקור לכך מדברי תלמידי רבינו יונה (ברכות דף ח ע"א מדפי הרי"ף ד"ה הרוצה, והובא בב"י כאן באות ד, וצריך להגיה שם אות ה), שעל דברי ר' יוחנן (ברכות יד סוע"ב) הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה, יניח תפילין, ויקרא ק"ש ויתפלל, כתב רבנו יונה לבאר זאת בזה"ל, טעם הדבר, מפני שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח, ובתפילין שבזרוע אדם משעבד גופו. ומפני כך צוו להשים אותם כנגד הלב, שהלב היא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור את הבורא, וימעיט הנאותיו וכו'. וכשקורא ק"ש ומתפלל בענין שמשעבד לו נשמתו וגופו, זו היא מלכות שמים שלימה. עכ"ל. וחזינן דדברי רבינו יונה כלל לא באו מתוך הפסוקים דלעיל למען וכו', אלא משום

דברי הגמ' לקבל עליו מלכות שמים שלימה. והשו"ע שילב בדבריו שיכון בעת הנחת התפילין שני נושאים, האחד, לזכור יציאת מצרים משום הפסוק, וכמו שכתב הטור. והשני, את חסידות הגמ' הרוצה לקבל עליו מלכות שמים שלימה, לפי פירוש רבנו יונה. ומעתה אף להני אשלי רברבי הנזכרים לעיל, שסוברים שהכוונה שהזכיר הטור היא לעיכובא, או שהיא עיקר המצוה, כל זה נכון לגבי זכרון יציאת מצרים, ולא לגבי דברי הטור שיכוון שהתפילין של ראש כנגד המחשבה, ושעל הלב כנגד התאוה, כי כוונת מחשבה זו, לכו"ע היא הידור מצוה ואינה לעיכובא, שהרי הטור כלל לא הזכירה.

שער יחוד השם - מוסר

סימן א - ה' חפץ שנהיה כמוהו

בבואנו אל מצות יחוד ה', שהיא תכלית עבודת ה', המוקד והעיקר שאליה צריכים לשאוף, וכאשר האריך הרחיב הרמח"ל בספריו דרך השם, דעת תבונות ועוד לו רבות, וכאשר יתבאר להלן, בחרנו להתחיל מן הקל אל הכבד, על כן פתחנו בסימן זה ובסגנונו, אף על פי שיסודותיו והעמקה בו יתבארו בסימנים הבאים. גם אמרנו ללכת בדרכו של הרמח"ל בדרך דו שיח בין השכל לנשמה רק הפכנו את המושגים לצרכינו, כאשר יראה הרואה. המקורות למאמר זה יתבארו להלן בהערה "מקורות", מ"מ כבר עתה פטור בלא כלום א"א, ועל כן נראה שסיבת בריאת העולם מבוארת בספרים דרך ה' (חלק א פרקים ב,ג), ובדעת תבונות (תחילה הספר והלאה). ושהתכלית להיות כמוהו, מתבארת בדעת תבונות (ח"א אות קנח, וגם אות כד) ובאדיר במרום (ח"א על ד"ה מאי מצחא דלתתא). ומה שפתחתנו שכל מבקש ה' צריך לשאול שאלה זו בתחילת עבודתו, כן ביאר בתחילת המסילת ישרים (ריש פרק א) יסוד החסידות וכו'. .

בשביל מה עשה ה' כל אלה

א. פנה השכל אל הנשמה, ישנה שאלה הנמצאת באמתחתי זה עידן ועידנים, שאינה נותנת לי מנח, וכיון שאת הנשמה, יודעת דרכי עליון, אשאלך, אולי תמציאי לי מרגוע. מהי הסיבה שבורא העולם ברא את העולם, הלא פשוט שהוא עצמו אינו זקוק לבריאה על כל חלקיה, מן הכוחות העליונים והמלאכים, ועד העולם הגשמי על כל חלקיו, ואף לאנושות ברור שה' אינו צריך לנו, ואם כן לשם מה ברא כל אלה.

ותען הנשמה- שאלה גדולה שאלת, והיא למעשה שאלת השאלות שכל מבקש ה' צריך לשאול בתחילת עבודתו, שאם לא ידע את תכלית עבודתו, לא ידע להיכן להגיע. כשם

שהנמצא בשדה תעופה ואינו יודע לאיזו מדינה עליו לנסוע, ולאיזו עיר עליו להגיע, לא יוכל להגיע למחוז חפצו לעולם.

ואשיבך בשאלה, נתאר לעצמנו שהשם נתן לך את היכולת לתת לבנך אהובך כל אשר שתחפוץ, נאמר שה' העניק לך כוחות על טבעיים שאינם מוגבלים, וכל מה שאתה רוצה נעשה תיכף ומיד, כמובן שאתה חפץ להעניק לבנך מתנות לרוב, כי יש בידך לתת לו כל אשר יעלה על ליבך, ללא הגבלה וללא מעצורים, הלא אתה אוהבהו עד מאוד וחפץ להטיבו. ובכן מה היית נותן לו במתנה.

ב. השכל - רגע זו שאלה מפתיעה, אף פעם לא חשבתי עליה... בוודאי הייתי נותן לו כסף עד בלי די, דירה נאה המרחיבה דעתו של אדם, פרנסה בשפע... בעצם אחר המחשבה, הייתי נותן לו חיים טובים הכוללים מדות טובות, אהבת תורה, ילדים צדיקים, שמחה, אושר, אהבה, וכו' כל אשר מתאווים אנו להשיג בכל ימי חיינו, ועמלים אנו עליהם בכל כוחותינו.

הנשמה - אכן בוודאי ענית בחכמה, כי אילו היה בכוחך לעשות כל זאת, היית נותן לו ככל האמור, משום שאתה אוהב את בנך וחפץ בטובתו. אולם כל זה כמובן רק במחשבה. וראה זה פלא, אומנם אצלינו הרצון להעניק לילדינו את כל הטוב הקיים, הוא רק במחשבה ברצון ובתאוה, אולם אצל אבינו שבשמים, הוא כבר נהג כך למעשה עם בניו, איתי ואיתך ועם בנך יחידך אשר אהבת, ונתן לנו את המתנות הגדולות ביותר שיכולות להיות עלי תבל, בלי גבול, כפי שרק הבורא יכול לתת.

השכל - אני לא מבין את כוונתך, כמדומני שכל הדברים שאמרתי לפני כן, שאילו היו ביכולתי, הייתי נותן אותם לבני, לא יזיכו לי ולך ולבני אם נקבלם, ולא ידוע לי שהשם נתנם לי, וכיצד את אומרת לי שכבר קיבלנו את כולם, ואף יתירה מהם?

הנשמה - רגע, סבלנות, תרשה לי להשלים את דברי. כל מה שהשם בראנו, הוא רק כדי לתת לנו את ההנאות הכי גדולים שיש בעולם, שיהיה לנו כל הזמן הכי טוב שיכול להיות, ונהנה כל הזמן הנאות אין סופיות, שזוהי כל תכלית הבריאה שלשמם ברא ה' את כל העולמות הרוחניים והגשמיים על כל חלקיהם, כי ה' אוהב אותנו, וכשם שאתה שאוהב את בנך, היית נותן לו את כל הנזכר, אילו היה יכולת בידך, כך ה' חפץ בכך, לתת לנו את כל הטוב, כדי שיהיה לנו הנאה עד בלי די. אך היות ומדובר על ה' שהוא האלהים, ויש בכוחו אין סוף, ויש בטובו אין סוף טוב, בשונה ממה שאתה היית נותן לבנך את ההנאה והטוב לפי המושגים שלך, ה' יודע שיש הנאות גדולות יותר מחיים טובים, מפרנסה בשפע, ואף מאהבה אחוה שלום ורעות, ואת הנאות אלו חפץ להעניק

לנו, והנאות אלו נמצאות בעולם הבא. ולכן ה' ברא את העולם הבא, כדי לשים אותנו בו, ששם נהנה באושר עצום, עשרת מונים ממה שאנו מכירים כאן בעולם הזה, הנאה עצומה לאין ערך מכל הדברים שאתה היית נותן לבנך, לו היה יכולת בידך, כי שם העונג וההנאה עולים על כך אין סוף. ואף על פי שאנו לא מכירים את ההנאות שיהיו בעולם הבא, מכל מקום חז"ל ברוח קודשם, נתנו לנו השגה מועטת בגודל ההנאות שיהיו שם, ואמרו באבות (פ"ד,יז) יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה. ופירשו הראשונים שם [הרמב"ם, המאירי, הרשב"ץ (שם) והמחזור ויטרי (סי' תכז ד"ה פרוזדור).] שאם ניקח את כל ההנאות שחווה האדם בעולם הזה, ונקבצם לשעה אחת של הנאה, וניתן לאדם להנות מכך במשך אותה שעה. על אף שאי אפשר לתאר את גודל ההנאה שיחווה אותו אדם, מכל מקום הנאה של שעה בעולם הבא גדולה ממנה!!! ובמסכת ברכות (לד ע"ב) שנינו, כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא, עין לא ראתה אלהים זולתך.

דהיינו ההנאות שבעולם הבא, אפילו המלאכים אינם מכירים את רוב גודלם, רק הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו יודע אותן. והרמח"ל (דעת תבונות סי' קכד) הוסיף, שאם בהנאות העולם הזה הקדוש ברוך הוא כל כך "השקיע", שיצר עולם מופלא בהנאות גשמיות ורוחניות, נופים קסומים עד אין מספר, בעלי חיים קסומים ונדירים, כוכבים רחוקים, מוזיקה ושירה על אלפי חלקיהן, קשרי אהבה בין אב לבנו וכו' על כל רבדיהם, סוגי הכבוד על חלקיו, סיפוק ואושר על סוגיהם, סוגי בשמים לרבבותיהם, חוש הטעם בכדי להנות מאין סוף סוגי מאכלים שונים ומורכבים, וכו' וכו' עוד הנאות אין ספור, וזאת אף שהוא עולם חולף, ורק אמצעי לעולם הבא, אם כן כמה "ישקיע" הבורא בעולם העיקרי, בעולם הבא, וכמה תהיינה שם ההנאות בלי גבול ושיעור, כשההנאות שם הם התכלית כולה, ועוד ראה כאן בהערה ביתר עמקות כתב הרמח"ל בדרך ה' (ח"א פרק ב) שהשם הוא שלם בתכלית, ולכן ברא את העולם להטיב בשיא השלמות, ולא יספיק לו בהיותו מטיב קצת טוב, אלא בהיותו מטיב תכלית הטוב שאפשר לברואים שיקבלו. ע"כ. דהיינו ההטבה שה' מצפה לתת לנו, היא המקסימום שבורא העולם יכול להעניק **לנו**. ומה מפליאים דברים אלו, כי העונג הצפון לצדיקים, אינו רק בגדר עין לא ראתה וכו', אלא היא ההטבה המקסימלית שהבורא בכבודו ובעצמו יכול לתת לנו. [כמובן השכר בעולם הבא יהיה כל אחד לפי דרגתו ופעולתו בעולם הזה, ולא לכולם בשוה, וכמו שכתב במסילת ישרים (פרק ד ד"ה אך לפחותים) ואין צריך לפנים, שהוא יסוד מיסודי הדת, כל עיסוקנו עתה הוא לגבי המקסימום שאפשר לברואים לקבל.] כתוכן

זה מבואר גם בשומר אמונים (אירגאס ח"א אות מא) שכתב וז"ל, שהרי כל החכמים הסכימו דתכלית הבריאה היתה כדי להיטיב לזולתו, כי הוא הטוב הגמור, ומטבע הטוב להיטיב. ואם כן, אם הוא יכול להיטיב באופן יותר נאות ממה שהוא העולם הזה, ולא עשה כן, נמצא דאינו טוב גמור ושלם, שהרי מונע הטוב ומקמץ ידו מלהיטיב כל מה שיכול להיטיב, וחלילה לאל מזה החסרון. עכ"ל. .
נמצא שה' ברא אותנו ואת כל העולמות, כדי לתת לנו הנאות נשגבות ועצומות, ונהנה בשיא ההנאה שאנו יכולים להשיג, במשך זמן אין סוף.

שיברא רק את העוה"ב

השכל - אינני מבין את דבריך, אם כל חפץ ה' לתת לנו את שיא ההנאה בעולם הבא, אם כן למה ה' שם אותנו כאן בעולם הזה, עולם הבחירה, שיכול האדם לחטוא, וגם אם לא יחטא, לא בהכרח יגיע לשיא הגן עדן. וגם בשביל מה בכלל להיות בעולם הזה, היה על ה' לברא אותנו היישר בגן עדן, ששם נהנה את ההנאות האין סופיות, כדי שמיד תהיה לנו שיא ההנאה, כמו שאמרת שלשם כך ה' ברא את העולם, ולמה ה' הניחנו בזה העולם, שיש בו נסיונות ונפילות, ואפי' צדיקים גמורים נופלים בו, כנאמר שבע יפול צדיק וקם, ואין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. ובפרט שבעולם הזה ישנם יסורים וחולאים רעים, וכמה צרות ויגונות ורשע ישנם בעולמנו, מלחמות, קנאה שנאה תחרות חתרנות וכו' וכו', אם המטרה היא העולם הבא, אם כן למה לא לשימנו היישר שם.
הנשמה - שאלה טובה שאלת, ובחכמה פתחת פיך, אלא שאני לא סיימתי את דברי הראשונים, ואענה לך במשל.

משל

ג. משל למלך רם ונישא השולט על מדינות רבות, והוא מלך רב חסד, חכם, וטוב לב. בכל יום היה נוהג לצאת בכירכרתו לטיול ברחבי עירו, כדי לפוש מעט מעמלו וטירחתו, לשאוף אויר צח, ולראות את נופי ממלכתו הקסומים. גם חפץ לשים את עינו ואוזנו על עמי הארץ, ולשמוע אל קול שוועתם. באחד החורפים, נוסע הוא כדרכו בעגלתו, טיפטוף הגשם מקיש על גגו כצילצול פעמונים, כקורא לו, המלך עננו. מידי פעם נשמעים קולות רעמים, ואת החשכה מאירים ברקים. המלך מתרווח בכורסה שבעגלה, כורסה העשויה מעשה אומן, משובצת יהלומים ומרוקמת זהב. לרגע חשב המלך, לו יכולתי לעצור את הזמן, ולנצור רגעים יפים אלו עדי עד. הן מה יפים הם מראות העיר, דומה כי העיר נצבעה בצבעים חדשים, והארץ מתרחצת ממרומים. סוסי האצולה דוהרים במעלה הגבעה, אכן ייחוסם מוצדק הוא, הן לא מורגש עליהם מאמץ, אף ביום גשום זה.

ברחוב אין איש, כולם מצאו מחסה ליד האחים הבוערים בבתים, רק קול פעמי הסוסים וטיפטוף הגשם נשמע, אפילו בעלי החיים נעלמו ואינם. לפתע שומע המלך קול ילד בוכה. בבהלה הוציא את ראשו מן הכירכרה, מנין הקול? לתדהמתו רואה המלך, נער קטון לבוש בלויי סחבות, יושב על רצפת הרחוב בין השלוליות, ובוכה. נכמרו רחמי המלך על הילד, וציווה לעצור את המרכבה, ואת הילד הכניס לתוכה. מרוב קור שיניו נוקשות, וצבעו הפך כחול. המלך ברחמיו עטפו בגלימתו, לחממו קמעא, ויאמר המלך "מה לך כי תבכה, ומדוע אתה יושב כאן ברחוב לבדך, עת הגשם מכה על ראשך"? ויען הילד ויאמר, "יתום אנכי ואין לי קרוב וגואל, הרחוב הוא ביתי ואין לי מקום מחסה. מידם של העוברים והשבים מתפרנס אני, כאשר מתעוררים רחמיהם עלי, ומשליכים לעברי דבר מה", ואת קולו הרים בבכיה, "מאסתי בחיי, איני יודע את נפשי מן הקור והגשם, הלא טוב מותי מחיי" ויבכה הילד בכי גדול.

המלך הכיר בין ריסי עיני הילד שפיקח ושנון הינו, כי החכמה ניכרת על לשונו, רק שלא שפר עליו מזלו. ויקחהו אל ביתו, ויצווה להאכילו לרחצו לסוכו ולהלבישו מחלצות, ושוב קראו וישוחח עמו, ורוח נעוריו, שנינותו וחריפות הילד, קנו את ליבו של המלך, כי חן הוצק בשפתותיו, שנון ופיקח היה, כל רואהו אומר ברקאי. על כן המלך ברחמיו כי רבו, לקחו תחת חסותו, ועם בניו יוצאי חלציו גידלהו. ויאהבהו המלך, כי פיקחותו קנתה את לבו, גם בעל מדות טובות היה, ויפה תואר ויפה מראה, על כן ממאכלו האכילהו, וממשקהו השקהו, וילבישהו בגדי מלכים, ויחיה בארמון חיים טובים, חיי מלכים, מאכלו בכלי שנהב, ומיטתו עשויה זהב, ומלבושו עדי שני משובץ יהלומים, כאשר יעלה עלי דמיון.

ויגדל הנער, וישלחו המלך לעיר אחרת ללמוד את חכמות העולם, ולאמנו באימונים צבאיים. ובהגיע ימי הפגרה, בא הנער אל המלך, ויכרע ברך לפניו, ויבכה ויאמר, איני חפץ בטורח ובעמל הגדול הזה, הן חפץ המלך בטובתי, והיא אינה אלא לשוב אל הארמון, ולחיות שם כבתחילה, כשכל הנאות תבל נמצאים בהישג ידי, בכל יום הייתי יוצא לטיולים רכוב על סוסי אצולה, יחד עם נערי המלך בני גילי, ואת פני המלך היו רואות עיני, וכל אשר חפצתי היה לי. ואילו עתה, השכם בבוקר מקיצים אותי, ועלי לרוץ מרחקים עצומים, ובשאר אימוני כושר מפרכים מחייבים אותי, כדי שאהיה אמון עלי מלחמה. ואחר הבוקר המפרך, עלי ללמוד כמה שפות, ואת חכמות חשבון דיקדוק והיסטוריה הדק היטב, גם שאר חכמות והנהגות מלכים, טקטיקה, דרך ארץ ומדות טובות, וכל אלו הן לי לזרא לטורח ועמל, כי לא נקנים במהרה, רק אחר עמל שנים, על

ידי טורח ויזע רב. ויבכה הנער אל המלך, ויתחנן לפניו להשיבו אל הארמון כבתחילה. המלך לא נענה לו, ולא הסכים על ידו, ויען, לא, כי זה חפצי, שתדע את כל החכמות, ותהיה אלוף צבא, אלוף חשבון אלוף דרך ארץ וכו'.

המלך בהכירו את הנער כי פיקח הינו, ידע כי לו נאווה תהילה בעתיד לשימו למלך תחתיו, כי הוא ראוי לכך יותר מכל בניו, שאין להם חלק ממידותיו הטובות, פיקחותו ושנינותו, ובאהבתו אותו, ואת ממלכתו, לו ייעד המלך את הממלכה תחתיו, על כן העמיס עליו את טורח הלימודים והאימונים, כדי שבבא העת יהיה מלך טוב הראוי למלוכה. וכן היה, כי לימים נעשה הנער לאיש חיל רב פעלים, ובעל תושיה, בעל מדות טובות ויש שכל בכל חכמה, וידיו רב לו בכלי מלחמה ובדרכיה, עלה ונתעלה על כל היושבים איתו ראשונה בספסל הלימודים, עד שנעשה לאיש חיל בכל התחומים כאשר ניבא לו המלך, אלוף מדות, אלוף חכמות, אלוף צבא, אלוף מלחמה. והמלך כי זקן, ויצוה כי "בנו" זה ימלוך תחתיו, כי לו נאה ולו יאה להנהיג את הממלכה.

לימים בעת שיבתו על כסא מלכותו, כשהוא שולט בחכמה בממלכה, ונוהג אותה בחסד וברחמים, מידי פעם הרהורי עברו היו עולים במחשבתו, ויזכור את ימי ילדותו הקשים, בשוכבו באשפתות, ואת בואו אל ארמון המלך, וששוב שלחו המלך "לאשפתות" של עמל הלימודים והאימונים, וידע כי אותן ימים, היו ימי חסד של המלך עמו, לפי שימים אלו, הן הם שהכשירוהו להיות מלך, ואילולי הטורח הרב שטרח בלימודים, ובחכמת המלחמה, לא היה ראוי להיות מלך רב חסד ובעל תושיה וחכמה, ולא היה ראוי לשבת על כסא ממלכתו. ועל ימים אלו בירך את המלך שחייב אותו בהן, ולא שמע אל קול שוועתו לחזור את הארמון, ולחיות בהם חיי תענוגות. כי תענוגות הארמון בטלים ומבוטלים הן ביחס לחיי מלוכה שחיי הוא כעת, והנאותיו עתה גדולות הן עשרת מונים יותר מהן, על כן היה שוה כל אותו טורח שטרח, על אף שהפסיד את אותן תענוגות באותה עת, בשביל להשיג את חיי המלוכה.

אכן המלך עשה עמו חסד רב בזה שהכריחהו לשאת את משא הלימודים, כי בלעדיהם לא היה זוכה להיות מלך על הממלכה. ואף שבאותן שעות השתוקק לשוב אל הארמון, ולהנות מתענוגות תבל, והיה חפץ לחיות כך כל ימי חיו. עתה שהוא מלך, יודע שהנאות אלו הן כאין וכאפס מול הנאותיו עתה, שהוא מלך השולט על מדינות רבות, ותחת ידו הכסף הזהב הכבוד והתהילה, ולכל מוצא פיו ישמעו רבבות בני אדם.

הנמשל

ד. חפצו של ה' לתת לנו את ההנאה הגדולה ביותר שיכולה להיות בעולם, כמו שרק ה' יודע לעשות זאת, והנאה זו היא שאנחנו **נהיה כמו הקדוש ברוך הוא**, שמדותיו הן אין סוף של טוב, ומעניק חיות לכל העולמות, בכל עת ללא תמורה. כן כן כוונתנו למילים אשר קוראות עיניך, ולא דרכנו בדרך משל ומליצה, ה' יתברך יודע שהטוב הגדול ביותר לנו הוא, שאנו נהיה "כמוהו", נהיה "מלכים" כמוהו, ולשם כך הוא מייעד אותנו, שזה הטוב הגדול הזה היכול להיות לנברא, שנזכה להגיע לעולם הבא, ונהיה דומים לאלהים. אך לעשותינו כמותו ממש, שאנחנו נהיה "אלהים", זה אי אפשר, ועל כן חפץ ה' לעשותינו קרובים אליו ככל היותר, להיות דומים אליו ככל היותר, שזה הדבר הגדול ביותר שניתן לתת לנו. והדרך להשיג זאת היא בזה העולם, עת האדם נלחם במדותיו, לבחור להטיב ולא להרע, לוותר ולא לנקום, לאהוב ולא לשנוא, ובבחירת המצוות ושלילת העבירות, שהן כולן מצחצחות את הנפש, ומכשירות אותה להיות נפש זכה וברה הראויה למלוכה, להיות מלך אמיתי.

העולם הזה דומה לספסל הלימודים של אותו נער, והעולם הבא הוא הזמן שבו ה' יקח כל יהודי ויהודי וימליכו על ממלכות, שכל העובד כאן יותר, ימלוך שם יותר, לפי שיהיה יותר דומה לה', ויותר קרוב אליו, וזהו העונג וההנאה האמיתית הגדולה ביותר שישנם עלי אדמות, ואותם ה' חפץ להעניק לנו מתנת חינם, מפני שהוא אוהב אותנו, וחפץ בטובתינו. כמו שאתה היית נותן לבנך את כל הדברים שאמרת לפני כן, אילו היה יכולת בידך, כך ועשרת מונים יתירה מכך ה' בפועל עושה כן, ונותן לנו את ההנאה הגדולה ביותר שיכולה להיות לנו, רק כדי שיהיה טוב לנו, אף על פי שלו עצמו אין שום תמורה וטובת הנאה מכך.

על כן ה' יתברך לא חפץ לברוא אותנו ולשים אותנו הישר בגן עדן, כי אילו היה שמנו היישר בגן עדן, הרי זה כמו להשאיר את הנער לחיות בארמון, אמנם זו הנאה עצומה, ברם הנאה זו היא כאין וכאפס מול ההנאה שה' מייעד לנו, כי כאמור ה' חפץ להעניק לנו הנאה גדולה מכך עשרת מונים, ה' חפץ לעשות אותנו מלכים, ולשימנו בגן עדן, כשלכל אחד ממלכה משלו. ולשם כך מוכרחים אנו להיות בזה העולם שהוא "ספסל הלימודים" של אותו נער, כי כאן בעולם הזה האדם משתפשף בדרכי מלחמה, ובכל חכמה, כי כאן הוא עולם הבחירה, וביד האדם לבחור אם להיות וותרן או להיפך, אם לאהוב או לשנוא, אם לקיים מצוות או עבירות, ובכל אלו אנו מזככים את הנפש, ומכשירים אותה להיות נפש של מלך חסד, להיות בעלי מדות טובות, קדושים וטהורים וקרובים לבורא, כאן אנו

מכשירים את עצמנו למלוכה, ואחר כך בבא העת, ה' ימנה אותנו למלכים, שזו כאמור הנאה הגדולה אין סוף מלגור בארמון.

שיבראנו בעלי מדות טובות וקדושים

ה. **השכל** - אך אם כך הוא, למה ה' לא ברא אותנו כבר בעלי מדות טובות, דבוקים וקרובים אליו, והיה שם אותנו הישר בעולם הבא, מלכים השולטים על ממלכה, וראויים לכך לפי שכבר היה בוראינו עם התכונות המתאימות לכך, בעלי מדות טובות קדושים וטהורים, ושוב לא היינו צריכים את זה העולם, והיישר היינו מגיעים אל שיא ההנאה בגן עדן?

הנשמה - בוודאי מחכמה שאלת, והרי זה מראה שהבנת את האמור, ועל כן מוכרחים אנו להרחיב מעט. ולצורך הבהירות תחילה נענה את תמצית התשובה, ואחר כך נרחיבה ונבארה. אם ה' היה בוראינו מושלמים, ושם אותנו היישר בגן עדן, היינו נהנים מגן עדן הרבה הרבה פחות ממי שמגיע לגן עדן אחרי שעבר את העולם הזה והכשיר את עצמו למלוכה. והיות וכאמור חפצו של ה' לתת לנו את ההנאה הגדולה ביותר, על כן לא היה די לה' לשימנו הישר בגן עדן, ולברא אותנו מותאמים למלוכה, אלא רק אחר עוברנו את זה העולם.

רובוט או אדם

נרחיב ונבאר, נניח שיש רובוט המנהל משרד חשבונות בצורה זריזה ומדוייקת להפליא. ובמשרד לידו שוכן מנהל החשבונות הטוב ביותר בארץ, שאומנם אינו מצליח להגיע לרמתו של הרובוט, אך מנהל את משרד החשבונות שתחת פיקודו בצורה נפלאה שאין כמותה בכל הארץ. "אישיותו" של מי מוערכת, האם של הרובוט, או של האדם? ברור שלא מעריכים את "אישיותו" של שום רובוט או מחשב, כי לא מגיע לרובוט שום הערכה על כך שהוא עושה את מלאכתו במערכת אוטומטית שנוצרה על ידי האדם. אולם מנהל החשבונות ש"יצר" את עצמו, והגיע לרמת הנהלת חשבונות בין לאומית, עד שהוא מנהל החשבונות הטוב ביותר בארץ, אישיותו מוערכת על הישגיו, היות והוא "יצר את עצמו", ומעשי ידיו הביאוהו עד הלום, ולא נוצר כמנהל החשבונות הטוב ביותר.

כך הוא ההבדל בין אם ה' היה שם אותנו מושלמים בגן עדן, הרי שהיינו "רובוטים" מושלמים, ולרובוט לא מגיע הערכה, ולא מגיע לו שכר על זה שהוא רובוט טוב מאוד. ואף אם ה' היה בוראינו חצי מושלמים, חצי רובוט וחצי אדם, גם אז אינו כמו אדם שלם. שיא הטוב ושיא ההנאה מהשגת השלימות, היא להיות שלם שהשיג את שלימותו מצד עצמו. וכמו שה' שלם מצד עצמו כן חפץ ה' שהאדם ישיג את שלמותו מצד עצמו.

ולכן לעתיד, כשיתגלה כבוד ה' בעולם, וכולם יכירוהו, לא יהיה שכר על עבודת ה', כי מי שמוכרח לעשות דבר, לא מגיע לו שכר על כך. ובלשונו של הרמח"ל (דעת תבונות ח"א סי' מ) וזה פשוט, כי כאשר יטהר האדם מיצר הרע, הנה אין עבודתו אלא בכח מוכרח, ואין השבח מגיע אליו כלל.

הבוחר להיות טוב דומה לה' ש"בוחר" להיות טוב ולכן יותר קרוב לה'

ו. ביתר עמקות נסביר שהעולם הבא אינו כאשר חושבים אנשים, שהוא עולם המלא הנאות שנכנסים להנות שם, לקחת מן ההנאות ולהנות מהן. אלא ההנאה בעולם הבא היא בעצם פיתוח הנשמה שפיתח האדם כאן בעולם הזה, ככל שהוא הפך את עצמו ליותר טוב, ליותר בעל מעשים, ממילא נשמתו גדלה ונתקדשה, ובזה נעשית נשמתו יותר דומה לבורא, ולכן נשמתו קרובה יותר לבורא, וכל הקרוב יותר אל הבורא, כך הנאתו גדלה יותר, שההנאה שם היא הקירבה לבורא, וכך הוא נעשה בעולם הבא "מלך" גדול יותר. [וכאשר יתבאר יסוד זה להלן (סימן ב אות ח).]

מעוד בחינה הדברים נכונים, כי ככל שנשמתו גדלה ונתקדשה מחמת התנהגותו כאן בעולם הזה, הוא דומה יותר לבורא, כי כמו שהבורא הוא טוב ומשפיע שפע טוב על כל העולמות, ובורא אותם, ומחייה אותם בכל רגע, כך האדם כאן במעשיו הטובים בעולם הזה, משפיע ה' מכוח מעשיו שפע על כל העולמות, שפע טוב, ומחייה בכח מעשיו הטובים ובמצוותיו את כל העולמות, וכל העולמות המלאכים והשרפים וכו' חיים מכח מצוותיו, וממילא הוא דומה לבורא שהוא מחייה את העולמות, ולכן מגיעה לו מלכות בעולם הבא, מלכות על כל אשר החייה קיים ויצר מכוחו.

והיות והשכר בעולם הבא אינו חיצוני לאדם כמו משכורת, אלא השכר הוא בעצם הנשמה של האדם, ככל שעושה מצוות יותר, כך משנה האדם את נפשו והיא גדלה בקדושתה, וממילא מתקרבת יותר לה', כי היא דומה יותר לה', והקירבה היא השכר, שהיא ההפיכה לדומה לאלהים, הפיכה למלך בעולם הבא. על כן כשהאדם מכוחו וטירחתו השיג את קירבתו של הבורא, הנאתו תגדל עשרת מונים, ממי שהניחוהו קרוב לה', כי מי שהשיג את שלימותו הוא קרוב יותר לה', ממי שלא השיג את שלימותו, שהמשיג את שלימותו דומה הוא לה' הרבה יותר, היות וגם ה' "השיג" את שלימותו, ולא קיבל אותה, על כן המשיג את שלימותו קרוב לה' [שכאמור הקירבה היא השכר] הרבה יותר ממי שיקבל את שלימותו במתנה. [כאשר מבואר כל זה בספר דרך ה' (פ"ב אותיות ב,ג).]

נהמא דכיסופא

מעוד בחינה הדברים נכונים, מי שמקבל את השלמות במתנה, תמיד תהיה לו בושה על שמקבל הוא מתנת חינם את האושר האין סופי, הרגשה זו במשך הזמן תגרום אצלו פגם מהותי בעצם ההנאה. נתאר לעצמנו שני עניים שאוכלים בביתו של נדיב במשך שנים רבות, האחד מקבל ארוחתו מתנת חינם, צדקה כי הוא עני. והשני עובד אצל הנדיב, וחלק משכרו היא ארוחתו. ההנאה מהארוחה של שניהם אינם שוה, כי העני שמקבל צדקה במשך שנים על שנים, מגיע בשפלות ברך ובבושה, הרי נותנים לו צדקה. מה שאין כן העני השני, מקבל את שכרו על עבודתו, ולכן אינו בוש ונכלם לאכול את האוכל, ונהנה מהאוכל הנאה גמורה. קל וחומר לגבי השכר בעולם הבא, שהוא שכר אין סופי, לא שכר במשך מספר שנים, ואף לא שכר במשך מיליון שנים, ולא מיליארד שנים, אלא שכר במשך אין סוף ממש, מיליארדים של מיליארדים של מיליארדים שנים, עדיין אינם דקה מתוך זמן של אין סוף. ולקבל מתנה אין סוף של עונג, מעצים את הבושה בקבלת המתנה, וממילא מעצים את גודל החסרון שחש בקבלת המתנה, ובמשך השנים הבושה גדלה, והחור בהנאה נהפך לבור אשר יתן טעם לפגם בעצם ההנאה. [זהו המושג המוכר של "נהמא דכיסופא", ונתבאר בספרים דרך ה' (שם) דעת תבונות (ח"א אות יד) ועוד רבות.]

הנאה מילוי חסר

מעוד בחינה הדברים נכונים, מצד עצם ההנאה, כי כל המושג הנאה במהותו, בין הנאה גשמית ובין הנאה רוחנית, ההנאה היא מילוי חסר נפשי, וללא חסר אין הנאה. וממילא ההנאה של משיג השלמות מצד עצמו, גדולה לאין ערך ושיעור ממי שיצרו אותו בעל שלמות, שהראשון השלים את החסר העצום שהיה לו שהתאוה כל ימיו אל השלימות, ולכן יהנה הנאה עצומה, ואילו השני לא. ולהלן (סימן ג אות ו) יתבאר יסוד זה, לך ראה שם. מעתה מובן מעוד פן מדוע שמנו ה' בזה העולם, כדי שנעבוד כאן בעולם הזה להשיג את הצידקות, את המצוות, את הקירבה אליו, ואחרי מאה ועשרים שנקבל את תוצאות מעשינו, להיות קרובים אליו, ממילא ההנאה מכך תגדל עשרת מונים, כי כאמור הנאה תלויה בגודל החסר, ומי שעבד מאה ועשרים שנים להשיג את הקירבה לאלהים, החסר שלו לקירבת אלהים הוא ענק ועצום, וכשלבסוף ישיג חסר הזה, ההנאה מכך תהיה עצומה לאין ערך ושיעור, ממי שיקבל את הקירבה להשם ללא עבודה, רק מתנת חינם. היוצא מבואר מכל האמור, שכל מה שה' ברא אותנו ואת כל העולמות, הוא כדי לתת לנו את שיא ההנאה, כמו שאילו יכולת היית נותן לילדך את שיא ההנאות, אך ה'

ברוב חכמתו, לא די לו בהנאות שאנו מכירים, אלא חפץ להעניק לנו הנאות גדולות מכך עשרת מונים, ולכך ברא את כל העולמות והביאנו לעולם הזה, כדי שנזכה ונרכש ונגיע לשיא ההנאה, שהיא למעשה להיות כעין כמוהו, להיות מלכים הראויים לדרגה זו מחמת עצמנו, מחמת השגתינו, ולא מחמת שקיבלנו זאת במתנה.

ומעתה שה' כל כך אוהב אותנו, וכל כך חפץ בטובתינו, ולשם כך ברא את כל העולמות, ואת העולם הזה על כל רבדיו וחלקיו, מן הגלקסיות על מליארדי כוכביהם, ועד האטומים והאלקטרונים של האות שאתה קורא עכשיו, הכל עשה ה' כדי להטיב לנו, איך לא נרוץ אל ה' כחולה אהבה, ונאמר לו תודה, תודה אבא, אנחנו אוהבים אותך, אנחנו חפצים בקירבתך, אנחנו רוצים לעשות את רצונך בשלימות, כדי שנזכה להיות מלכים, ונזכה לאושר עוד יותר גדול, כמו שהמלך במשל, חפץ שהנער יצליח בלימודיו ובמשימותיו, כדי שימליכו על ממלכתו כפי שהיה לבסוף.

ובמשפט אחד: ה' שהוא אין סוף טוב, חפץ להעניק לנו את שיא הטוב שיכול נברא לקבל, ושיא הטוב הוא שאנחנו מעצמנו ומכוחנו נהפוך את עצמנו להיות כעין "כמוהו". החפץ לראות מקורות למאמר זה, וגם הרחבה ודיוק הדברים [שבמאמר זה כתבנו משל, ולעולם אינו כנמשל ממש], יראה כאן למטה בהערה

מקורות

התכלית שאנו נהיה כמוהו, כ"כ בדרך ה' (ח"א פרק ב) שכיון שה' שלם בתכלית, גם הטוב שחפץ להטיב הוא שיא הטוב שיכולים לקבל, ולכן חפצו "בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו ית' מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי", ושזה יושג על ידי שנתדבק בבורא. וששיא הטוב הוא שהאדם בעצמו השיג את הטוב מצד עצמו, ולא שקיבלו במתנה, כמו שהבורא שלם בעצמו. [וכן הרחיב שם בפרק ג, שצריך שיהיה זה בבחירה, כי המוכרח במעשיו, לא נקרא שלם, כי אינו בעל השלימות, אלא המכריחו הוא בעל השלימות], ושהקירבה לה' משיגה את השלימות, כי כל הבריאה תלויה בהשגת אור ה', וכל המשיג יותר, שלם יותר, וקרב יותר לבורא, ולהיפך להיפך. ושתושג הקירבה והשלימות, במדות טובות ועבודת ה', ולהיפך להיפך. עכת"ד. עוד שהתכלית להיות כמוהו, מבואר בדעת תבונות (ח"א אות קנח) ובאדיר במרום (ח"א על מאי מצחא דלתתא). עוד בכך שה' חפץ שאנחנו נהיה מלכים, ראה בקל"ח פתחי חכמה (פתח לא), ושזהו אומרם שלכל צדיק יש לו עולם בפנ"ע, והיינו כשזכה רק להשיג את שורש נשמתו. ברם אם זכה יותר, זוכה לש"י עולמות. ע"כ, ועע"ש. גם בקצרה כתב בדעת תבונות (ח"א אות יח) שברא ה' הכל כדי להטיב, וכדי שתהיה ההטבה שלימה ידע,

שראוי שיהיו המקבלים אותה מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא, ולא ישאר להם בושת בקבלם הטוב. ואח"כ (אות כ) מסביר, שהשלמות שעל האדם להשיג היא הדביקות, וחסרון שיש לו הוא ההרחק מהדביקות.

חלק אלוה ממעל

עוד שהתכלית שנהיה כמותו יתעלה, עולה מכך שחפצה של הנשמה לחזור אל יוצרה, שהלא היא "חלק אלוה ממעל" ראה בסמוך, ובדרך ה' (ח"א פ"ד) ובעוד דוכתי. ובמסילת ישרים (פרק א) משל לעירוני שנשא בת מלך שאם יביא לה כל מה שבעולם, אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך. כך הנפש אילו הבאת לה כל מעדני עולם [הגשמיים] אינם כלום לה, שהיא מן העליונים.

ברם צריך תשומת לב, שאין הכוונה באומרנו שהנשמה חלק אלוה, שהיא "חלק" מהבורא, שהרי היא נבראה, ושום "חלק" מהבורא אינו נברא. אלא הכוונה שהיא נבראה בקירבה לאור ה', וממנו חיותה, על כן נקראת חלק אלוה, והנשמה בהכנסה לאדם הורחקה מה', ובחזרתה להתקרב לאור ה', בזה יושלם היחוד והתיקון, כמבואר בדעת תבונות (קנח ד"ה הנה עיקר) וז"ל, והנה הנשמות עצמן טרם רדתן לגוף, אינן אלא **ככל שאר הנבראים**, תלויים בבורא ית', לפי שאין להם שם עבודה בבחירה וכו'. מה שאין כן לנשמות טרם בואן בגוף בעולם הזה, כי לא יהיו אלא כעבד דשקיל ואזיל אחרי אדוניו. והנה הם "חלק אלוה" ממעל ודאי, **ודבוקות בו ית'**, אך בבושת מקבל הצדקה, כמו שביארנו. עכ"ל. הנה שהמושג חלק אלוה, הוא משום הדביקות שלהם בבורא, ולכן אע"פ שהן נבראות נקראות חלק אלוה ממעל, שככל שקרובים יותר להשם, כך מקבלים יותר מאורו, ואור זה הוא חלק אלוה, וכאשר יתבאר להלן (סימן ב אות ד) שכך הוא בכל הבריאה, מי שמקבל יותר "אור" מאת הבורא, הוא יותר קדוש, לפי שהוא יותר "קרוב" אל הבורא. ולהיפך להיפך, ע"ש. וכן בהמשך (ד"ה ומשל נאה) כתב וז"ל, שעל כל פנים, הנשמות "חלק אלוה" ממעל הן, **ומתאחזות** בו תמיד מצד היותו שרשן ומקורן, אך לא בלב גס והרמת ראש, אלא כשנים ההופכים פניהם זה לכאן וזה לכאן, שמראה זה על הריחוק וכו'. עכ"ל. הרי שמבאר שהאמירה "חלק אלוה", היינו משום שחיות הנשמות ממנו בדביקות, "ומתאחזות בו" ולכן הן חלק אלוה, ושאל הדביקות הזו חפצם לחזור, וכן כתב עוד בהמשך שם ע"ש. וכ"כ בכללים ראשונים (כלל כח) וז"ל, אך בהיותם [הנשמות] בלתי תיקון, הוא היותם אחור באחור, שאין להם מצח להרים ראש לפניו, ואף הוא אינו פונה להם באהבה, אפס כי הם נשואים מני רחם, **והם דבקים בו ית' מצד היות הנשמה חלק אלוה ממעל**, ובבחי' זאת לא יתפרדו מעולם ועד עולם.

ולכן נוק', אפילו כשהיא אחור באחור, כותל אחד לשניהם, כי בבחינת קשר מוטבע בין הקדושה העליונה, כלל הארותיו ית'. ונשמות ישראל, אין ביניהם פירוד [דהיינו לעולם יש דביקות ביניהן לבורא]. אך כשהם חסירי ההשלמה, לא יהיו המה אלא נסבלים ממנו, אך לא שיפנה להם באהבה רבה, ולא שיהיה להם הרמת פנים לפניו.

שותפות ומלכות

עוד שהנשמה נעשית כעין הבורא אחר עבודתה [ובמשל העני נהפך למלך] כן מבואר בכללים ראשונים (כלל כט) שכתב הרמח"ל, והנה בדבר הזה הוא השיתוף ששם הקדוש ברוך הוא בינו ובין התחתונים, כי במה שהוא עצם ההנהגה, שהיא השלמת הבריאה, חילק הקב"ה את הדבר בינו ובין התחתונים בשוה, שהם שותפים אליו ממש, הוא עומד ומתקן עניני ההשפעה המתיחסים לימין, דכתיב וימיני טפחה שמים, והם מתקנים עניני הקבלה המתיחסים לשמאל, דכתיב אף ידי יסדה ארץ. ובמדרש אמרו על כנסת ישראל "יונתי תמתי", תאומתי, לא אני גדול ממנה, ולא היא גדולה ממני, כי הם ממש שותפים בשוה. ואף על פי שיש מרחק כל כך גדול בינו ית' ובינינו, נתן לנו ההשוואה הזאת. הוא הענין שנוק' היא רק ספירה עשירית, ואף על פי כן עושה הקבלה לכל ז"א. ואמנם מציאות השותפות שבין הקדוש ברוך הוא וישראל הוא זה, כי הנה המציא האדון ברוך הוא את החושך המוטבע בתחתונים, שבו תלוי מציאות הרע והחזרתו לטובה. ואמנם לתחתונים מגיע רבות התיקון במציאות החשוך הזה, וכפי מה שהם מתקנים בו, כך ישפיע האדון ב"ה השפעות חדשות לפי ערך ההכנה וכו'. וכן כתב עוד אודות השותפות, בכמה מקומות, כגון בדע"ת (אות קנח) ובקל"ח (פתח לא) שכל צדיק זוכה לעולם בפנ"ע, ואם זכה יותר, יזכה לש"י עולמות.

הנמשל גדול מהמשל לאין ערוך

אחר עלות כל זאת, מתברר, שהנמשל גדול מהמשל לאין ערך, ולאין שיעור, כי במשל לבסוף נעשה הילד מלך, ובנמשל נעשה האדם כמו אלהים, שותף לאלהים. כי במשל ההנאות הן הנאות העולם הזה, ובנמשל הן הנאות העולם הבא, שעליהן נאמר עין לא ראתה אלהים זולתך. כי במשל יש להנאות סוף, וגם בהם יהיו צרות העולם הזה, על כל חלקיהן. ובנמשל ההנאות הם אין סופיות, וללא עכירות העולם הזה.

א"א לא להכנס לתוכנית

אגב בואנו הלום נאמר עוד מילה, לאור האמור, יש טועים ובדעתם עולה מחשבה אפיקרוסית, שאם ה' עושה לי טובה בזה שהוא נותן לי מצוות ועבירות, אני יכול לומר לה' איני חפץ בטובות, ומעדיף לעשות מה שבא לי, ולא להיכנס ל"תוכנית האלקית",

איני חפץ להכנס למעגל של שכר ועונש, ואעשה מה שבא לי, ואח"כ לא אקבל עונש, כי אני בחרתי לא להיות בתוכנית האלוקית. מחשבה זו היא שטות ואפיקורסות, כי אמנם ה' הוא רב חסד, אך ה' הוא גם מלך, ומלך מחליט מה טוב לנתיניו, ומחייבם וכופה אותם לנהוג בחוקיו. וכמו אב שמכריח את בנו ללכת לבית ספר, וגם אם יגיד הבן אני לא רוצה טובות, איני רוצה ללמוד, אביו לא ישמע לו ויכפהו ללכת ללימודים. וכמו במשל עם הנער, שחפץ לטייל, אך המלך כפהו להשאר בלימודיו. כן ה' לא מניח לנו ברירה, ואי אפשר לומר לו איני חפץ בטובות, אני לא רוצה את תוכניתך, אלא לעשות את אשר יעלה על ליבי. כי ה' כופה אותנו על כך, ולא משאיר זאת לברירה ובחירה. הבחירה שה' הניח בידינו, היא לבחור לעשות מצוות או עבירות, אולם לבחור להכנס לתוכנית האלוקית, או לא להכנס אליה, ולעשות מה שבא לי, לזה אין בחירה, ואין ברירה, וה' כופה על זאת. כי על אף שה' הוא אב אוהב ורחום, אך ה' הוא גם מלך, ומלך מחליט מה טוב לנתיניו, וגם אם הם לא חפצים בהחלטותיו, וסוברים באיזה דבר שהוא לא טוב להם, המלך כופה אותם על זאת, וכבר מילתנו אמורה, שלא רק מלך נוהג כן, אלא גם אב בבנו. וכך כתוב בספרי (במדבר שלח פיסקא קטו) והובא גם ברש"י על החומש, על הפסוק אני ה' אלהיכם (במדבר טו,מא) שאנו אומרים בסוף פרשת שמע פעמיים באהבה, וז"ל, עוד למה נאמר, והלא כבר נאמר [בתחילת הפסוק] אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, ומה ת"ל [לשם מה הכפילות] אני ה' אלהיכם? כדי שלא יהיו ישראל אומרים, מפני מה צונו המקום, לא שנעשה וניטול שכר. אנחנו לא עושים ולא נוטלים שכר וכו'. אמר להם, והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגויים וכו', חי אני נאום ה' אלהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם. ביד חזקה, זו דבר, שנאמר, הנה יד ה' הויה. בזרוע נטויה, זו חרב, שנאמר וחרבו שלופה בידו וגו'. עכ"ל.

סימן ב - כל העולמות על כל חלקיהם הם יחוד הבורא

הקדמה

למרבה ההפתעה, מצוה זו שעסוקים אנו בה, מצות יחוד השם, לא רק שאינה עוד מצוה ממצוות הבורא, ואף לא רק מצוה חשובה מאוד, אלא היא סובבת ומלפפת את כל הבריאה, מיצירתה ועד אחריתה, היא חיותם של כל הנבראים, ותכלית כל העבודה, היא השכר והעונש, סיבת הטוב והעונג, סיבת הצרות והרע, סיבת והנהגת העולם וסיבובו, ועוד רובדים רבים רבים. למעשה הכל מכל כל סובב סביב קוטב מצוה זו.

אמנם הקדמה זו נשמעת יומרנית ולא הגיונית, ברם כך הם פני הדברים, כאשר יראה הרואה להלן. הבה נטעם בקצה המטה מן דבש היחוד, ויאורו עינינו, נבואה להתייחד עם אבינו בוראינו

היחוד מעלתו יותר מלימוד תורה

אגב בואנו הלום, ראינו להביא כאן את דבריו המפליאים של רבנו בחיי (בפירושו לאבות פ"א, נדפס בקובץ שיטות קמאי ברכות ח"א דף שב) וזה לשונו, וידוע כי המצוות התלויות בלב, מעלתן גדולה מן המצות התלויות בדיבור. לפי שהעבודה בהם רוחנית ושכלית מכוח המחשבה, מה שאין כן בדבור שיצטרך אדם בו לאיברי הגוף וכו'. וכן מצוות התלוית בלב, כגון **האמונה והיחוד, מעלתן גדולה מן המצות התלויות בפה, שהיא התורה**. וכן מצוות התלויות בפה, מעלתן גדולה מן המצות התלויות במעשה. לפי שהעבודה בהן יותר שכלית, מצד הדבור שהוא מכח הנפש השכלית, משא"כ במצות התלויות במעשה, שיצטרך אדם בהן לנענע גופו בכל איבריו. ומפני שמעלתן גדולה מן המצות התלויות במעשה, לכך אמרו, גדולה תורה יותר מכל הקרבנות כולן וכו'. עכ"ל. כיוצ"ב ביאר החפץ חיים (בהקדמת ספרו שמירת הלשון) שחיות רמ"ח האברים ושס"ה גידים של האדם, הם מרמ"ח אברים ושס"ה גידים הרוחניים של כל אחד, ו"המזון" הרוחני שלהם, הוא מקיום רמ"ח מצוות עשה ושס"ה ל"ת שעושה כל אחד. כגון המקיים מצוה ביד, שורה על ידו הרוחנית אור השם, שמחייה את אותו אבר (ככתוב בשערי קדושה שער א פ"א, ובעוד ספרים). ולכן המקיים את כל המצוות, הוא שלם ומקודש בכל אבריו. ומאידך, אם פוגם בדיבור, "פיו" הרוחני נפגם. ואם פגם במחשבה, הרי שפגם במקום גבוה יותר, כי "השכל" הרוחני שלו נפגם. והלא אף בעולם הזה, כמה רע אם מתקלקל לאדם חס ושלום כח הדיבור, או השמיעה, קל וחומר בעולמות העליונים. עד כאן. ולפי זה קל וחומר אם פוגם "בשכל" הרוחני, על ידי מצוות המחשבה, ובראשם היחוד.

לא נברא גן עדן וכל מעלותיו רק למייחדים באמת

עוד כתב רבינו בחיי (דברים ו,ד) על הפסוק שמע ישראל וגו', וזה לשונו, ודע כי לא נברא גן עדן וכל מעלותיו, כי אם לאותם המיחדים בכוונה. כי המודה ביחוד, כופר בעבודה זרה, וכל המודה בעבודה זרה, כופר ביחוד. וגיהנם ושבעה מדוריו לא נבראו, אלא לעובדי עבודה זרה. עד כאן לשונו.

כתוכן זה עולה מדברי הרמב"ם שכתב פעמים רבות במורה הנבוכים שהבנת היחוד, היא הלימוד הגבוה ביותר הנקרא מעשה מרכבה, כגון במורה הנבוכים (ח"א פרקים

לה,נט ועוד), ובפירוש המשניות (חגיגה פ"ב מ"א) כתב, וכוונתם במעשה מרכבה המדע האלהי, והוא הדבור על כללות המציאות, ועל מציאות הבורא, ודעתו, ותאריו וכו'. עכ"ל. ועוד ראה במורה הנבוכים (ח"א סי' לו) שטעות בהגשמה חמורה מטעות בע"ז, שטעות בהגשמה היא טעות באלהות עצמה, ואילו העובד עבודה זרה מודה באלהים, רק שטועה בשמשי הבורא, בסוברו שמותר לעובדם. ולכן סידר את הלכות יסודי התורה בתחילת המשנה תורה. .

חיות העולם מהבורא

א. דבר מפעים ומעורר השתאות, שיש צורך להפנימו אל חדרי ליבנו, ויש בכוחו להוסיף יראת שמים, קדושה ואהבה לבורא, הוא הידיעה שקיומם של כל העולמות, הן הרוחניים והן הגשמיים, מתחילתם ועד סופם, מן האטומים ועד הכוכבים והגלקסיות, הם מהבורא, בכל עת ובכל שעה. הבורא יתברך הוא "החשמל" של העולם, ואילו יפסיק "להזרים חשמל" וחיות לאיזה חלק בבריאה, אותו חלק יעלם מן העולם כליל, ולא יהיה לו שום מציאות. לא רק שאותו חלק "יפסיק לפעול", שהאטומים יפסיקו להסתובב, או אם מדובר בבעל חיים, לא רק שהוא ימות, או הצמח ינבול, אלא כולם יעלמו לחלוטין, ולא תהיה להם שום מציאות. וכך אם יפסיק לרגע ה' את חיותו של כל העולם, העולם יעלם כליל.

ה' מחייה את כל הבריאה בכל עת

האמור שה' מחייה את כל העולמות בכל רגע באופן פעיל, כתוב בזוהר (בראשית דף לג רע"ב אמר רבי חיא, ובויגש דף רז ע"א) על הפסוק כונן שמים בתבונה, שה' מחייה הכל בכל רגע. וכן כתב יוסף בן מתתיהו נגד אפיון (ספר שני אות כא), ובכוזרי (מאמר ג אות יא) וזה לשונו, מפני שאין עניין הבריאה דומה לענין המלאכה, כי האומן כשהוא עושה ריחים על הדמיון [דרך משל העושה ריחים..], וילך לו, ויעשו הריחים מה שבעבורו נעשו. והבורא יתברך בורא האברים, ונותן להם כוחות, וממשיך להם עם הרגעים, ואילו היו מעלים על לב הסתלקות השגחתו והנהגתו, רגע אחד, **היה נפסד העולם כולו**. עד כאן לשונו. וכן כתב הרמב"ם (ריש יסודי התורה הלכות א-ה) וכל הנמצאים מן שמים וארץ ומה ביניהם, לא נמצאו אלא **מאמיתת המצאו**. ובמורה הנבוכים (ח"א פרק סט ובתרגום הגר"י קאפח בדף קטז סוע"א) כי במציאות הבורא הכל מצוי [דהיינו מציאות העולם היא על ידי מציאות הבורא באופן פעיל, וכפי שממשיך], והוא מקור קיומו, בענין שמכנים אותו שפע, כמו שנבאר באחד מפרקי מאמר זה (ח"ב פרק יב). ואם יעלה על הדעת העדר הבורא, **תעדר כל המציאות** וכו'. והרי הוא איפוא לו [השם ביחס לעולם] במעלת הצורה

לדבר שיש לו צורה, אשר בה הוא מה שהוא, ובצורה תתקיים אמתתו ומהותו, כך יחס ה' לעולם [כשם שצורת איזה דבר היא קיומו, ואם תתבטל הצורה יתבטל קיומו, כן השם הוא כצורה לעולם]. וממשיך, שלכן נקרא ה' חי (בציירה) העולמים, עניינו שהוא חיות העולם, כמו שיתבאר (ח"א פרק עב). וכן מסיים הרמב"ם שם את הפרק (ח"א פרק סט) שה' מספק לעולם **את הקיום והתמידות**, לפי שה' צורת העולם וכו'. עד כאן. וכן כתב הרמב"ם בעוד דוכתי. וכן כתב הרמב"ן (שמות יג,טז, ובסוף פרשת בא). והרמ"ק באורך, ובמקומות רבים (נקבצו דבריו בספר קול הנבואה עמ' קצט). גם בחכמת האמת יסוד זה סובב והולך בכולה בסדר השתלשלות העולמות, שקו אין סוף נמצא בפנימיות כל העולמות, מן העליון ביותר, עד תחתית עולם העשיה, כדאיתא בריש עץ חיים ובריש אוצרות חיים, ובשערי קדושה (ח"ג ש"א וש"ב) ועוד רבות, ועוד כן כתב בשער ההקדמות (הקדמה ד, ועוד בדרוש כיצד נעשו הכלים דף נג ע"ב במהדו' ברדוויין) וזה לשונו, והנה אין ספק כי **אם יפסק** רגע אחד מלהמשיך המאציל אור בתחתונים, היה העולם חרב, ולא היה מתקיים אפילו רגע אחד. וכן כתב הרמח"ל בסוף ספר מלחמת משה (אות טו ידיעה ד, נדפס בסוף דעת תבונות ח"א עמ' שסא) שזו תכלית תורת הסוד, ושב וכן כתב בראש ספרו אדיר במרום, ובספר חוקר ומקובל (בדברו על ד' חלקי חכמה הקבלה החלק הד'), ועוד רבות בספריו.

ויסוד זה אמרו הבעל שם טוב, וכאשר כתוב בספר התניא (שער היחוד והאמונה ריש פ"א) שביאר הבעל שם טוב, שדבר ה' מתלבש בשמים להחיותם, ובלא כן יחזרו לתוהו, אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכן כל הבריאה. וזהו מה שאמר האר"י ז"ל, שגם בדומם יש בחינת נפש וחיות רוחנית. ועל פי האמור בעל התניא (שם פרק ב) מבאר, שכיון שהבריאה היא מציאות של יש מאין, לכן ה' מוכרח ליצור אותה מחדש בכל עת, שרק מציאות של יש מיש אפשר להניחה אחרי הייצור, ותמשיך להתקיים מעצמה. מה שאין כן מציאות של יש מאין. משל למה הדבר דומה, לדיבור היוצא מן הפה, שברגע שיפסיק המדבר לדבר, יכלה ה"יש" של הדיבור. ושעל כך נאמר, ואתה מחיה את כולם, ודרשו, אל תקרי מחייה אלא מהווה [המהדירים ציינו שכן כתב הראשית חכמה (שער הקדושה סופ"ז) והשל"ה (שער האותיות מאמר ג-ד ושם אות ס).] וכן כתב יסוד זה, שהשם מחייה את הבריאה בכל עת באופן פעיל בספרים קדושת לוי (שמות ר"פ שקלים) וליקוטי מוהר"ן (סוף תורה ז בהשמטות) וחובות התלמידים (מאמר ראשון אות ב עמ' קסט) ובספרו הכשרת האברכים (עמודים פו,קלה,קלז,קסט). ועוד הרחבנו בכך לעיל בחלק ההלכות (סימן א סעיף ה אות ב).

המציאות היא דמיון

יתירה מכך מרחיב יסוד זה בעל התניא (שער היחוד והאמונה פרק ג), ש"הכל אלהות", שאפילו החומר, וכל מה שאנו רואים אל מול עינינו, אינה עצמיות בפני עצמה, אלא ביטול גמור לאלהות, ומה שנראים לנו הדברים כעצמיות, הוא מפני ההסתרה שה' ברא בבריאה, שיראה לנו ושנרגיש עצמיות, אף שהאמת היא, שהכל אלהות, ובטלים לבורא, עיין שם באורך וברוחב. ושוב ראיתי שגם נושא זה מקורו מהבעל שם טוב, ככתוב במכתבים מהבעל שם טוב ותלמידיו (הוצאת מקיצי נרדמים מכתב לז) במכתב להשיב למנגחם וזה לשונו, ראשית דבר, השיטה שהאין סוף ברוך הוא ממלא כל עלמין, ומסבב, ובתוך, ולית אתר פנוי מיניה, **ואפי' בדברים הנמוכים**, זהו שיטת קבלת הרמ"ק זלה"ה, **ועליו בניתי ויסדתי גם שיטתינו האמיתית**. ועתה מה פתח רבו נ"י [הגר"א] את פיו לקרוא את השיטה הזאת ובעליו בשם וכו', חס ושלום, מהאי דעתא רחמנא ליצלן, ולולא דמסתפינא, הייתי אומר להיפך וכו'. עד כאן לשונו.

וראה זה פלא, שבדומה לתוכן זה כתב גם הרמח"ל באדיר במרום (ח"ב בפירוש מאמר הזוהר פקודא קדמאה) שה' הוא שורש כל העולמות, ופירוש "כלא קמיה כלא חשיבי" הוא, שכל מציאות העולמות אינם אלא כמי שחולם חלום ויראה דבר בדמיון. לפי שהבורא הוא המציאות, ומה שאנו חשים את המציאות, הוא כדמיון שאנו חשים, ובאמת "כלא חשיבי". משל לאור השמש הנכנס דרך זכוכית בעלת גוונים, והחדר מתמלא צבעים שונים, ובאמת אור השמש צבעו שונה. כך הבורא פועל באחדות ושלמות, ושם לפניו מסך הצמצום, שבו תלויים כל "הגוונים", הם כל חוקי הטבע מתחילתם ועד סופם. ולכן נדע שהמציאות החושית שלפנינו, אמיתותה שונה בתכלית. באותה דרך כן הוא גם לגבי הזמן, שבאמת אין לזמן קיום, כיון שאצל הבורא אין זמן, וה' הוא כל המציאות, ומה שאנו חשים את הזמן, הוא רק בגלל ה"זכוכית". ועוד עיין שם באורך. ובדומה גם דרך בספר נפש החיים (שער ג פי"א).

גם המדע מודה לכך

ב. מעניין שהמדענים הגיעו סוף סוף לידיעה, שכל חיות העולם היא האנרגיה שלו, ואם תפסק האנרגיה, תעלם המציאות כליל. [ומהי אנרגיה זו, לכך אין להם תשובה] (ראה כאן בהערה) הרב עדי כהן בספר אנחנו לא לבד (עמ' 60) הביא שבירחון המדעי (Science 1/7/05) אספו 125 בעיות שהמדע טרם מצא להן פתרון, וביניהם, מה מקיים את החוקים והקבועים הפיסיקליים. [מעניין שעורכי הירחון שם ציינו שלמעשה התאספו אצלם אלפי בעיות, אלא שמחמת קוצר היריעה, הביאו רק מקצתן].

כמו כן בספר המהפך 3 (עמ' 150) כתוב, אין ביד המדע הסבר ברור באשר למקור האנרגיה המפעילה את האלקטרונים, אשר בה תלוי קיום היקום. עד כאן. עוד מעניין להביא מספר המהפך 3 (עמ' 188 ובהרחבה בהערה 51 מאת ד"ר יהודה שנפס) למה האלקטרונים לא קורסים אל האטומים, שמאחר והאלקטרון הינו חלקיק בעל מטען חשמלי שלילי, ולפי "משוואות מקסוול", כאשר חלקיק בעל מטען חשמלי נע במעגל, הוא חייב לפלוט גלים אלקטרומגנטיים, וממילא לאבד אנרגיה, וליפול פנימה. כלומר, לצמצם את מסלולו. וככל שמסלולו המעגלי הולך וקטן, כך גוברת תאוצתו הצנטריפוגלית, ולכן הוא שוב יפלוט פוטון, יאבד אנרגיה, יקטין את מסלולו, וכך חוזר חלילה עד שיקרוס לגרעין. לאור זאת, היו האלקטרונים שבכל אטומי החומר הקיים ביקום, אמורים ליפול אל גרעיניהם בתוך זמן קצר, והיקום היה קורס ונעלם! מה הוא הגורם לאטומים להישאר יציבים? כיום מוסבר, כי הקוונטיזציה היא היסוד העיקרי ליציבות האטומים. אלקטרון יכול לנוע רק במספר רמות אנרגיה לא רציפות סביב. בכדי לעבור למסלול אחר מרמת האנרגיה הנוכחית, דרושה עוצמת אנרגיה משמעותית מבחינתו. קליטת פוטון, או פליטת פוטון תעוררו למסלול אחר. "כלומר, החומר זקוק לאור בכדי "להתעלות" ממקומו... אולי יש גם כאן איזה היטל של עניין רוחני נלמד". עד כאן. ,ולנו כאמור ברור מהי.] כאשר הסביר פרופ' בנימין פיין בריש ספרו דלות הכפירה (פרק ב עמ' 34 בהוצאת מוסד הרב קוק) את יסודות המדע המודרני, ולצורך הבהירות, תחילה נציג את תוכן דבריו בלשוננו. אם נסתכל במקרוסקופ אדיר [לו היה כזה] על כל חומר שבבריאה, נראה שהוא עשוי מחלקיקים קטנטנים שמקובצים יחד, ויחדיו יוצרים את החומר שאנו מתבוננים בו. לחלקיקים אלו נתנו את השם "אטומים". מתברר שסביב כל אטום, או קבוצת אטומים, מסתובבים סביבם במהירות אדירה חלקיקים קטנטנים אחרים, שנתנו להם את השם "אלקטרונים". בעבר סברו שהמרחק בין האלקטרונים הסובבים את האטומים, הוא כה רב, עד שהמשילו זאת לאם ניקח את מגדל אייפל [שהוא מגדל עצום שגובהו כשלוש מאות מטר, וכולו עשוי מתכת], ונרוקן את "האויר" שבין האטומים לאלקטרונים שלו, תימצא בידינו "קופסת ברזל" בגודל קופסת גפרורים. הסיבה שלמראה עינינו החומר יציב, מלא ולא זז, אף על פי שהאלקטרונים כל הזמן סובבים סביב האטומים, ובמרחק גדול זה מזה, היא לפי שהאלקטרונים מסתובבים כל כך מהר, עד שהם יוצרים חלק "הנראה" שלם בסיבובם. כשם שמאוורר פועל, למראית עין נראה כולו מקשה אחת, אולם כשאנו מפסיקים את סיבובו, אנו מגלים שיש לו שלוש

כנפים, ושרובו אויר. כך האלקטרונים מסתובבים כה מהר סביב האטומים, עד שהם יוצרים מקשה אחת, את כל מקום סיבובם, אולם באמת רובו אויר.

כל זאת סברו בעבר, אולם הפיזיקה המודרנית גילתה עשרת מונים מכך, שאם ניקח את החומר של **כל** העולם, הכוכבים הגלקסיות וכל אשר בהם, ונפסיק לרגע את האנרגיה המסובבת את האלקטרונים סביב האטומים, **יעלם העולם כליל**, **ולא תהיה לו מציאות כלל**. כיון שהמדע המודרני הוכיח, שמציאות האטומים היא בעלת מימד אחד, וכל מה שאנו רואים אותם בהתגבשם יחד, בעלי שלושה מימדים, מראה זה, ותחושה זו נעשים רק מכח האנרגיה שסובבים האלקטרונים סביב האטומים, אך בהפסק הסיבוב, יעלם העולם. עד כאן. מה נפלאה ידיעה זו, שיש בכחה להפנים את האמיתות הידועה לנו מחז"ל, שהשם מחייה את כל הבריאה באופן פעיל בכל עת ובכל שעה, ולכן אם השם יפסיק את האנרגיה, לא יהיה עולם. או בלשונו של פרופ' בנימין פיין (שם) **מבחינה פיזיקלית כל נפח החומר נתפס על ידי שדות פיזיקליים**, **ואילו חלקיקי החומר אינם תופסים שום נפח**. נשמע מוזר? היינו מצפים שחלקיקי החומר, האלקטרונים, פרוטונים, נטוריונים וכו', יתפסו אם לא את רוב נפח החומר, לפחות חלק ניכר ממנו. אולם לפי עקרונות הפיזיקה בת זמננו, **הנפח של כל החלקיקים שבחומר**, **שווה אפס**. **לא נפח מזערי**, **אלא אפס מוחלט**! אין זה אומר שהחלקיקים אינם קיימים ואינם ממשיים, הם ממשיים וקיימים בממדים קטנים יותר מן המרחב התלת ממדי, הם נקודות, או קווים חד ממדיים, מיתרים. עד כאן.

גם הרב זמיר כהן בספרו המהפך 3 (עמ' 150) כתבו ככל האמור מבחינה מדעית, וזה לשונם, כידוע החומר מורכב מאין ספור אטומים, אשר כל אחד מהם אינו אלא חלל ריק, המכיל ענן של אלקטרונים קטנטנים, שנעים סביב גרעין מיזערי המורכב מנייטרונים ופרוטונים, אשר כל אחד מהם בעצמו אינו אלא ענן דליל ביותר, כמעט ריק, שבו מסתובבים חלקיקים קטנים עוד יותר, שקיבלו את השם קוורקים. תנועתם של האלקטורנים היא היוצרת מראה של מעין מעטפת, ככנפי מאוורר הנעים במהירות ויוצרים אשליה של צלחת. וכאשר אין ספור אטומים עומדים בצפיפות, העין המוגבלת בראייתה, רואה מראה חומרי, וחוש המישוש חש במגע עם חומר מוצק. **ומה יקרה אילו יפסיקו האלקטרונים את תנועתם**? **כל החומר שביקום ייעלם מיד**. ושם (הערה 76) הערת ד"ר יהודה שנפס, מומחה למתמטיקה פיזיקה ובינה מלאכותית באוניברסיטת בר אילן, מעיר וזה לשונו, כעת גם לפי המדע ניתן לתפוס עד כמה החומר אינו אלא אשליה, שהרי הכל מורכב מישויות פיזקליות, שאין להם כל ממשות אובייקטיבית,

והם מתממשים לערכים רק לאחר תחושת צפייה וכו'. עד כאן. עוד ראה שם בספר המהפך (כל הפרק הנ"ל, וכן בפרק שלאחריו) שעמד על רעיון זה באורך, שסוף סוף הגיעו המדענים לידיעה הנושנת בתורה, שהעולם חיותו מאת הבורא.

מראה עינינו דמיון

ג. מעתה מה נפלא בהתברר שהעולם הזה, שהוא שיא העלם הבורא, למעשה כולו "דמיון בעלמא", והאמת היא שכל הבריאה, מסיבוב האטומים והתקשרותם, עד חבלי השמים, שביל החלב, הגלקסיות וקשריהם, הכל מכל כל הם הבורא. רק שה' הסתיר את עצמו בצורה כזו, כפי שרק הוא יכול, שבמה שהוא עצמו מחייה ומקיים באופן פעיל, יראה כאילו אינו נמצא כלל. העולם הצועק "אין אלהים", באמת כל כולו הוא "יש אלהים", וכל מה שאנו רואים וחשים, הוא "דמיון", והמציאות האמיתית של המציאות, היא רק הבורא.

כשעובד ה' מסתכל על השולחן, קל וחומר על גופו, ועל כל הסובב אותו, הוא רואה את הבורא, שהרי כל המציאות שרואות עיניו, היא רק בגלל שה' מחייה זאת באופן פעיל, ואדרבה כמה "כשרון" יש לבורא שהסתיר עצמו בצורה כה פלאית, עד שבהסתכלות שטחית נראה כאילו אין את הבורא, בזמן שבהתבוננות יודעים שכל מה שיש כאן הוא הבורא. כשרואה את השולחן ויודע שכל חיותו וקיומו מהבורא, הוא שר שירה לבורא העולם, על הפלא העצום ביצירת השולחן ובקיומו, ושהוא היחיד היכול להיראות לכל העולם, כאילו הוא לא נמצא כאן, בו בזמן שהוא הקיום היחידי של העולם, ובלעדיו לא היה ולא יהיה כל קיום לעולם.

נקודה זו שלכל הנבראים אין מציאות עצמית, זולת מה שממציאם הבורא בכל רגע, הוא הקוטב שסובב בספר התניא במאמר היחוד והאמונה, ושכל הסיבה שאנו לא מרגישים את הביטול האמיתי של כל המציאות אל הבורא, היא משום שה' הסתיר וצימצם את היכולת שלנו לראותו, על ידי שהסתיר את "אורו הגדול", בהסתרים על גבי הסתרים, כאשר מבארת תורת הסוד באורך, את השתלשלות ההסתרים, ועוד עיין שם.

האם אנו רואים את מה שאנו רואים

אולי כדאי להראות שהעולם הזה דמיון מזוית נוספת. כל דבר שאנו רואים בעינים, הוא מחמת החזרת קרני האור מאותו דבר שאנו מסתכלים עליו, העין קולטת את קרני האור, והם מומרים לאותות חשמליים אל המח, שמתרגם לנו את המראה לאשר אנו רואים. נמצא שמה שאנו רואים אינו בהכרח מציאותו האמיתית, אלא תרגום והמרה שמגיש לנו המח. ואם נתבונן, הרי יש דרכים רבות לראות דברים, כגון המסתכל על אדם, אילו

המח היה מתרגם את המראה כצילום רנטגן, היה רואה את חלקיו הפנימיים של האדם שמולו. ואילו הצילום היה של אולטרא סאונד, היה אחר, ושל סי טי, היה אחר. עטלף רואה את הדברים על ידי שמוחו מתרגם את גלי הקול שהוא משמיע למראה, והרי שרואה את העולם אחרת, וכו' וכו'. [יתכן שכל אדם לא רואה מה שחברו רואה בידיוק, אלא דבר שונה מעט, אולי לכל אחד המח מתרגם את המראה בצורה שונה משל רעו.] ואם כן נשאלת השאלה, מי רואה את העולם בצורה האמיתית, העטלף, הרנטגן וכו', או אני. התשובה שכל אחד רואה את העולם בצורה אחרת, וכולם רואים אמת לפי הכלים שיש להם.

כך הוא הדבר בעוד רובדים רבים, מה שאנו חשים בעת מגע היד באיזה חפץ, אינה תחושת מגע "אמיתית", אלא תרגום של המוח למגע האצבעות המומרות לאותות חשמליים. וכן הוא גם בשמיעת קולות, ובטעימת טעמים, למעשה כן הוא בכל הכלים שיש לנו, תרגום של המוח לאותות החשמליים שהוא מקבל מן הגוף.

נמצא שאילו היה השם בורא את המוח כך, שכשהיינו רואים את השולחן, היינו רואים אותו יתעלה, שהוא מחייה את השולחן. הרי שהיינו רואים את המציאות האמיתית של הבריאה. ומה שאנו לא רואים זאת, אינו מפני שזה לא נכון, אלא מפני שהשם בנה את המח האנושי, שכך יתרגם את מראה עינינו. בפרט אחר ראותינו שאף בראיה גשמית ישנן צורות רבות של ראיה, השונות זו מזו בתכלית, קל וחומר בראיה הרוחנית האמיתית של הדברים.

ככל שמקבלים יותר חיות מהבורא כן קדושים יותר

ד. אחר שהתבאר שכל הנמצא בבריאה על כל חלקיו, החי, הצומח והדומם על אין ספור חלקיהם, חיות הכל בכל רגע היא מן הבורא, ואף כל העולמות הרוחניים על כל חלקיהם, חיותם מאת הבורא, ואף הסטרא אחרא על כל חייליה ופרטיה כולם, חיותם מן הבורא. השם יתברך הוא הכח היחידי בעולם, ואין שום כח אחר זולתו. נתקדם שלב נוסף, ההבדל בין הברואים, הוא בכמות שהם מקבלים חיות מאת הבורא, ככל שהפרט קדוש יותר, ורוחני יותר, כך הוא מקבל יותר "אור" מאת הבורא, ולכן הוא יותר קדוש, לפי שהוא יותר "קרוב" אל הבורא. ולהיפך, ככל מקבל פחות "אור" מאת הבורא, כך הוא פחות קדוש, וזו הסיבה לפחיתותו. כך הוא בכל הברואים, מהכוחות העליונים, והמלאכים, ועד הגשם כאן בעולם הזה, ועד עפר הארץ, שהוא הפחות שמקבל חיות מהבורא. (כמש"כ בדע"ת ח"א אותיות עח,קיד,קטז, וח"ב אותיות יא-יב) וזוהי כל חכמת האמת בסדר השתלשלות העולמות, שקו אין סוף נמצא בפנימיות כל העולמות,

וכל ההבדל בין העולמות הוא בכיסויים שיש לעולם מקו האין סוף, שככל שמתרבים הכיסויים, כך העולם נמוך יותר, כדאיתא בריש עץ חיים, ובריש אוצרות חיים, ובשערי קדושה (ח"ג שערים א,ב) ועוד רבות. . נשמת איש יהודי מקבלת שפע "אור", שאף שגופו פחות וגשמי, ולכן כאמור הגוף מקבל "מעט אור", מכל מקום נשמתו מגיעה ממקום גבוה מאוד, אף גבוה מן המלאכים, ולכן הנשמה קדושה יותר מן המלאכים. וזו הסיבה שבשעה שיהודי עושה מצוה, בכוחו להשפיע ולהפעיל את כל העולמות והמלאכים, שנשמתו גבוהה מהם כמו שביאר בשערי קדושה (ח"ג ש"ב) ע"ש באורך, ובאדיר במרום (ח"א ד"ה הזוהר מאי מצחא דלתתא נהרין ארבע מאה בתי דינין) כתב וז"ל, כי הנה הנשמות הם נקראים חלק אלוה ממעל, והם יותר מן המלאכים כידוע. עכ"ל. וכ"כ במסילת ישרים (פרק א) על האדם, שנופחה בו נשמה גדולה מן המלאכים. וכ"כ בסוף כללי קנאת ה' צבאות (כלל כג) ויובא בסמוך (אות ה), ואכ"מ. . אף הסטרא אחרא חיותה ממנו יתעלה, אלא שהיא מקבלת "פחות אור" מאשר המלאכים, ולכן היא יכולה להיות טמאה, ובאמת הסטרא אחרא מקבלת יותר חיות מהחיות שמקבל העולם הגשמי, ולכן היא רוחנית, ואילו העולם הזה גשמי, וכאשר ביאר מהרח"ו בשערי קדושה (ח"ג שער ב). וכל חפצה של הסטרא אחרא לקבל שלטון עצמאי "ההיפך מהיחוד" כ"כ קל"ח (בהתחלה ואותיות כח,כט וגם באות סא), ובכללים ראשונים (כלל כט) ובדע"ת (ח"ב אות לב). והסיבה שהסט"א טמאה יותר מהחומר הגשמי, כי בחרה ברע, בשילטון עצמי, ולא התבטלה לבורא. וביאר זאת בדעת תבונות (ח"ב אות לב), שאע"פ שלמלאכים אין בחירה, מכל מקום יש אופן שבו יכולים הם להרע, מחמת חסרון ידיעה. שאם השורש לא מאיר אל המלאך כ"כ טוב, לא ידע בשלימות, ויכול לטעות, ואם יטעה, יכחד, כמו מלאך שמקדים לומר שירה. וזוהי בחירת הסט"א, בסוברה בטעות, שאם ירעו בני האדם, תנתן לה שליטה נגדית לה', מבלי יכולת ה' לנגדה. וחפצה בכך להנתק מה'. ואם חפצה היה להחטיא את בני האדם, כדי לעשות צווי ה', הרי שהיתה מלאך קדוש. עכ"ד. וכיוצ"ב ביאר בדרך השם (ח"ג פ"ד אות ו) את אפשרות טעויות הנביאים בהוראות הנבואה. ע"ש. גם בספר התניא (פרקים כא,כב) מבאר, שהסטרא אחרא שמחזיקה עצמה ליש עצמי היא ע"ז, שהיא צועקת יש עוד מלבדו, ועל פי זה הוסיף, שלכן הגאוותן נחשב עובד ע"ז. ושם (פרק כד) שהחוטא נמצא נמוך מהסט"א גופה, שהיא מודה שחיותה מהאלהות, רק רוצה בשלטון עצמי. משא"כ החוטא, כופר ביחוד ובאלהות לגמרי, ולכן העשיה היא השמרים של הסט"א. ועע"ש. .

נמצא שלא רק שכל מציאות הבריאה היא רק הבורא, שרק יחודו מקיים את הבריאה, אלא גם כל הדרגות והשלבים בבריאה, תלויים ב"כמות" עם יחודו, שככל שמתייחדים יותר עם הבורא, כך דרגת המקבל גבוהה יותר, לפי שהוא קרוב לבורא, וככל שמתרחקים ממנו להיפך.

סיבת הטובות והרעות היא יחוד ה' או היפוכו

ה. הנזכר שהכל הוא יחוד ה', עולה מעוד רובדים, ונרחיב, סיבת כל הרעות בעולם הם הסתר פניו, הגורמת למיעוט הארתו, שבשעה שה' ממעט את הארתו, הרי זה נותן מקום לטומאה אפשרות לשלוט והרע מתרבה. ואילו סיבת כל הטובות, הם גילוי פניו, שבשעה שה' "יאר פניו אליך", הרי שאז מסתלקת הטומאה, הסטרא אחרא והרוע, ומשתלטת הקדושה ומתפשט הטוב. וזאת מפני שאותו דבר שקיבל את הארת פניו, התקרב לבורא ונעשה קדוש יותר. גילוי פניו הוא גילוי יחודו השפעת השפע האלהי, והסתר פניו, להיפך. [כן כתב בדעת תבונות (ח"א אותיות לח והלאה, ואותיות קח-קכ) ובכללים ראשונים (כלל לד).] ובלשונו של הרמח"ל בספרו דרך ה' (שער א פרק ב), והנה תראה כי השלמות האמיתי הנה הוא מציאותו ית', וכל חסרון, אינו אלא העלם טובו ית', והסתר פניו. ונמצא שהארת פניו ית' וקירבתו, תהיה השורש והסיבה לכל שלמות שיהיה, והסתר פניו השורש והסיבה לכל חסרון, אשר כשיעור ההסתר, כך יהיה שיעור החסרון הנמשך ממנו. עד כאן לשונו. וכן כתב עוד בסוף כללי קנאת ה' צבאות (כלל כג) וזה לשונו, ובאמת הנפרדים, ובפרט הגשמיים, הם כך מפני רוב היות נגבלת [מלשון הגבלה, דהיינו מיעוט של] ההארה בהם, שהם נשארים חשוכים. כי הגוף חשוך הרבה, והנשמות פחות ממנו, והמלאכים מתעלים כמו כן על בני אדם, והם עצמם מתעלים זה על זה במדריגתם. והקרוב יותר, הוא אשר בעצמותו יש הארה יותר, ומתרחק ממהות הארות השורש, פחות ממה שמתרחק מי שהוא תחתיו וכו'. עד כאן לשונו. [ככל שהשורש הרוחני קרוב יותר לבורא, מואר יותר.]

בעת עשיית מצוה ה' משפיע "אור" ומתייחדים עמו

ו. כיון שכל הבריות תלויות בכמות "האור" שהם מקבלים מאת הבורא, כשאדם עושה מצוה, הוא מגדיל את "הפתח" של נשמתו, ומקבל יותר "אור" ו"חיות" מהבורא, וממילא נשמתו מתקדשת יותר, וגדלה יותר, וכאשר כתב הרמח"ל בדרך ה' (חלק א פרק ג אות יב) [וראה בזה בשו"ע המדות (אהבת הבריות מוסר פ"א אות י עמ' שלד).] ועוד ביאר בספרו דעת תבונות (אות קס) וזה לשונו, והנה בהיות הצדיקים עובדים העבודה הזאת [דהיינו עבודת השם] יתעורר היחוד העליון, ויגלה קצת גילוי ממנו, כפי הכנת העבודה ההיא,

עד שיהיה נוסף תיקון בבריאה כולה, כערך העבודה ההיא. שאין לך עבודה שאין מוספת תיקון בעולם, מצד גילוי מיחודו ית', שהוא המעביר מה שמפריד בין הנבראים ובין הבורא ית', ומדביק הנבראים אל הכבוד העליון. ויתדבק מציאות התחתונים עם קדושתו ית' וכו'. עד כאן לשונו. דהיינו עבודת השם, מסלקת את המחיצות שבין אור ה' לעולם, ולעובד, וכפי גודל העבודה, כך גודל סילוק המחיצה, ולכן מתקרבים יותר לבורא. וכן כתב בכללים ראשונים (כלל כט), ואמנם מציאות השותפות שבין הקדוש ברוך הוא וישראל הוא זה, כי הנה המציא האדון ברוך הוא את החושך המוטבע בתחתונים, שבו תלוי מציאות הרע והחזרתו לטובה. ואמנם לתחתונים מגיע רבות התיקון במציאות החשוך הזה, וכפי מה שהם מתקנים בו, כך ישפיע האדון ברוך הוא השפעות חדשות, לפי ערך ההכנה. וכו', כלל החושך הזה המוטבע במציאות התחתונים, צריך לבררו מהמצאת הרע, ולשום אותו להחזרת הרע לטוב, וכמו שנתבאר לעיל בענין הבירור. וכפי הבירורים העולים, יורדות השפעות חדשות של קדושה והארה. עד כאן.

השם משפיע על הכל בשוה השאלה איזה כלי יש למקבל

ביתר דיוק השפעת אור השם היא על הכל באותה מידה, אור השם מושפע על הכל בשפע אין סופי, [כ"כ בקנאת ה' צבאות (נדפס בגנזי רמח"ל עמ' קלח,קלט) ובסוד המרכבה (נדפס בגנזי רמח"ל עמ' רסד) ובעוד דוכתי.] השאלה איזה כלים יש למקבל האור, ככל שיש לו כלים גדולים יותר לקבל את האור, ממילא מקבל יותר מאורו ית', ומתקרב אל ה' ומתקדש, ולהיפך להיפך. ועבודת השם פותחת את הכלים לקבל יותר אור, כשהאדם עושה מצוה, גורם לפתח הכלי שלו לגדול, או לעצם הכלי שלו לגדול, וממילא מתמלא יותר באור ה', מתקרב יותר אל ה', מתקדש יותר, ומתייחד יותר עם בוראו. שהנה כתב הדעת תבונות (אות קס הנ"ל) בזה הלשון, מצד גילוי מיחודו ית', שהוא **המעביר מה** שמפריד בין הנבראים ובין הבורא ית', ומדביק הנבראים אל הכבוד העליון. ויתדבק מציאות התחתונים עם קדושתו ית' וכו'. עד כאן לשונו. הנה לנו שיש דבר המפריד בין אור ה' לנבראים, והתיקון הוא לסלק את המפריד, שאז אור השם מגיע בשפע. וכן כתב עוד בכללי פתחי חכמה ודעת (כלל א) לגבי הספירות, שהם מציאות אחד כמו מחברת צינורות, שבעמדה על תיקונה כראוי, ממשיכים השפע מן המאציל אל המתקנה. עד כאן.

מערכת השכר והעונש היא יחוד ה'

ז. גם השכר והעונש בעולם הבא תלויים ביחוד ה', שכאמור כשעושה מצוה דבק בה', ועל כן הנה שכרו לפניו בעולם הבא, שהוא דבק וקרוב לה', שלפי קירבתו כך גודל

הנאתו, ולהיפך חס ושלום, להיפך. שהנה ביאר בדעת תבונות (אותיות כד,סא) שהשלימות שעל האדם להשיג היא הדביקות בבורא, **והיא ההנאה, והשכר בעולם הבא**, וכמאמר חז"ל, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו', אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. והוסיף שכן גם מורה השכל, שהיות והנשמה היא חלק אלוה ממעל, בוודאי אין תשוקתה אלא לשוב ולידבק במקורה ולהשיגו, כטבע כל עלול, החושק לעילתו, ואין מנוחתה אלא כשתשיג זאת ואומרם שלכל צדיק יש לו עולם בפנ"ע, היינו כשזכה רק להשיג את שורש נשמתו, ברם אם זכה יותר, זוכה לש"י עולמות, ראה בקל"ח (פתח לא). ועוד ראה בדע"ת (אותיות מח,קנח,קס והלאה) לגבי היחוד העליון שהאדם עושה בקיימו מצוות. .

וכן כתב בקל"ח (פתח ד) שהתכלית גילוי יחודו, ושגילוי יחודו הוא השכר וההנאה, עיין שם בהרחבה. ועוד כתב (פתח מט), אך תענוג הנשמות האמיתי אינו בטוב [בלבד] אלא בשלמות, שהוא ענין יחודו וכו'. אלא שרצה האין סוף ברוך הוא לגלותו בגילוי ברור, להראות גודל שלמותו. ולעשות זה, הוצרך לעשות מעשה גדול, שהוא העלם שלמותו זה, עד שימצאו החסרונות, כדי שסוף סוף יחזור ויתגלה, ויראה לבסוף מה שהיה כבר מתחלה. ואז נקרא שכבר נח מענינו זה, והשלים מה שחשב לעשות, והרי נגלה היחוד הזה הקדום. ומשם והלאה יהיה התענוג הנצחי, שהוא מה שיתענגו הנשמות בבירור אמיתו, שזה הוא העונג האמיתי, וכמפורש למעלה. עד כאן לשונו.

השכר בעוה"ב אינו נתינת פרס חיצוני כי אם דרגת האדם

ח. לאור האמור כתב הרמח"ל (בדרך השם ח"א פ"ב סי' ג, ושם פרק ד אות ד, וח"ב פ"ב אות ז. ובדעת תבונות אותיות יד,מ ד"ה ותביני, ואות עח, ובקל"ח פתחים ג,ד) שבעת עשיית המצוות, מתעלה הנשמה אל הדבקות בו יתברך, שהיא תכלית האדם, ובגלל שהתקרבה הנשמה יותר אל הבורא, לכן נשמתו מתחזקת גדלה ומתקדשת, אלא שאנו לא רואים כל זאת, היות וגזר הבורא שדבר זה יסתר מעינינו, על ידי הגוף העכור, המסתיר את אור הנשמה המכוסה ונמצא בתוכו. ונמצא, כי אם נסתכל על קבוצת אנשים הממתינים לאוטובוס, או יושבים בבית המדרש, למראית עין נראים אנשים זהים לפנינו, רק שונים במראה פניהם לבושיהם ומדת גופם, אך מבחינת הנשמה, לכאורה לכולם נשמה קדושה באותה מידה. אולם אין זה מן האמת, כי כעת ממש, לזה נשמה גדולה זכה ועצומה, ולזה נשמה קטנה, ורק שאנו לא רואים זאת. ובבא יום פקודה, בעת שהנשמה יוצאת מן הגוף, מזהירה כל נשמה לפי מה שהיא, ודביקה בהשם יתברך כל אחת לפי שעורה ואיכותה, לפי מה שעבדה והשיגה פה בעולם הזה, הוא עולם העבודה.

והדברים נפלאים, כי יוצא שאין השכר והעונש בעולם הבא, כאשר סבורים העולם שהוא כשכר פועל על עבודה שעבד, שבסוף היום מקבל תשלום של כסף או שוה כסף, ולהיפך אם הזיק מקבל עונש, קנס או מלקות וכדומה. שבכל אלו השכר והעונש הם דבר חיצוני לאדם שמקבלו. אלא האמת היא שהשכר והעונש בעולם הבא אינם חיצוניים למקבלו, אלא הם עצם מהותו של המקבל, כי אדם שעבד את השם בעולם הזה, ממילא נשמתו התקדשה ו"גדלה" והתקרבה אל השם, וממילא כשיגיע לעולם הבא, נשמתו הזכה והברה, תהיה דבוקה בבורא. ועצם התקדשות הנשמה זהו שכרה בעולם הבא, שככל שדבוקים וקרובים יותר לבורא, כך גדלה ההנאה שם. לא כן מי שהרע ונשמתו עכורה, ורחוקה מהבורא, לפי שהיא עכורה, לכן אין לה אפשרות להנות. כלומר השכר והעונש הם מה שהאדם השיג בעצם מהותו וזיכוך נשמתו פה בעולם הזה, ולפי מה שהאדם יצר את נשמתו, כך היא נשמתו בעולם הבא, קרובה או רחוקה מאיתו יתעלה. ואין השכר והעונש דבר חיצוני לנשמת האדם, שמקבלת פרס על עשיית טוב, ועונש על עשיית רע. וכן כתב עוד בדעת תבונות (סי' יח) שהשכר הוא עצם השגת שלימות נפשו שמשיג עובד השם, ועוד שם (סי' כח) כתב, ויהיה שלמותם שכרם בזכות מה שטרחו להשיגו. ובקל"ח (פתח ד) כתב, ענין שתהיה נאה בו העבודה וכו' אם ירצה לגלות יחודו בפועל, כי זה הדבר יהיה מה שיתן מקום יפה לעבודה, ולא זו אף זו, שזה עצמו יהיה ההטבה. עד כאן לשונו. וכן כתב בספר אדיר במרום (ח"א ד"ה הזוהר מאי מצחא דלתתא נהרין ארבע מאה בתי דינין) וזה לשונו, אך סוד הענין הוא, כי הנה הנשמות הם נקראים חלק אלוה ממעל, והם יותר מן המלאכים כידוע. והם נגזרות מצד העצמות במציאותו כנ"ל, וכך הם צריכין להדבק בו, וזהו סוף תענוגן. עד כאן לשונו. וכיוצא בזה כתב גם בספר נפש החיים (שער א פי"ב) שהשכר והעונש הם גוף עשיית האדם, ואינם חיצוניים לו.

הדביקות

ט. לאור האמור שהקדושה תלויה בהארת ה' יתברך, שאז האדם מתקרב לבורא ומתקדש, ולעתיד יהנה מחמת הקירבה, שהארת ה' היא תכלית העבודה, והיא השכר, שהיא ההנאה לעתיד וכו', מה מובן הדבר שכה האריכו הרחיבו הספרים הקדושים במעלת הדביקות בבורא יתברך, שהיא מטרת העבודה, ושמעלתה לחוש את ה' הנמצא "לידינו" בכל צעד ושעל, ומחמת זאת לקיים "בכל דרכיך דעהו". שכן הדביקות היא תכלית הבריאה, ועליה סובבים כל המצוות, שתכלית המצוות לקרב את האדם אל הבורא, וככל שקרב יותר לה', כן מתקדש יותר, ויותר מקבל הארת פניו. ומן המעט נביא, שכן כתב בחובות הלבבות (שער הבטחון לקראת סוף פ"ד) שהמטרה של השכר בעולם

הבא, היא הדבקות באלהים. וכן כתב הרמב"ם בספרו הנהגת הבריאות (מוסד הרב קוק עמ' 61) לקרבו אל השם בוראו, ולדביקה בו, אשר היא לו הטובה הנצחית. עד כאן לשון התרגום. ובהרחבה במורה הנבוכים (ח"ג פרק נא) שזהו כל תכלית האדם, ושהדבק בה' תמיד, זוכה לנבואה. ולפי רמת דביקותו, כך ה' משגיח עליו, עד שהדבק בהשם תמיד מושגח בדרך ניסית, עיין שם. וכן כתב הרמב"ן (דברים יא,כב) על הפסוק ולדבקה בו, לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו, ולבו איננו עמהם, אבל הוא לפני ה' וכו'. עד כאן לשונו, ועוד עיין שם. והרשב"ץ במגן אבות (פ"ג מ"ג ד"ה אבל) כתב, כי בהתקרב האדם אל האלהים יתברך, הוא דבק בו, ובהתפרדו ממנו, יתפרד אותו דיבוק. וזהו הדיבוק שהזהירה עליו התורה ואמרה, ובו תדבק (דברים י,כ), שלא תפרד מחשבתו מהאל כלל. והרמ"א (בהגהתו על תחילת השו"ע או"ח ר"ס א) כתב, שויתי ה' לנגדי תמיד, הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלקים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול וכו'. עד כאן לשונו. ומהרח"ו בשערי קדושה (ח"ג סוף שער ה) כתב, ועיקר הכל הוא יראתו יתברך תמיד בכל רגע לבלתי יחטא. וזה על ידי שישים השם נגד עיניו, כמו שכתוב שויתי ה' לנגדי תמיד, ויכוין להדביק מחשבתו בו, לא יפסיק אפילו רגע, וזהו סוד ולדבקה בו, ובו תדבק. ועוד כתב שם (ח"ג סוף שער ז) להשגת רוח הקודש היו דורכים בה אף בדורות הראשונים, וכמו שכתב הרמב"ן בפסוק (דברים יא,כב. ל,ב) ולדבקה בו. ובאגרת הקדושה אשר חבר [הרמב"ן] בפרק החמישי בענין בן עזאי, שהיה יושב ושונה ואש מלהטת סביבותיו. עד כאן. וידידי ר' מאיר מיארה בספרו חוג גרונה (עמ' 93) ליקט את דברי הרמב"ן מה שכתב רבות לענין הדבקות, עיין אליו. וכן כתב עוד מהרח"ו בעץ חיים (ריש שער הכללים) כשעלה ברצונו יתברך שמו, לברא את העולם כדי להטיב לברואיו, ויכירו גדולתו, ויזכה להיות מרכבה למעלה **להדבק בו** ית'. עד כאן.

וכן כתב בספר דרך השם (ח"א פ"ב סי' ג) ששלמות האדם היא ענין אחד עם הדבקות בו יתעלה, שקנית השלמות ראויה להתדבק בבורא יתברך. ועוד כן כתב (ח"א פרק ד אות ו, ובח"ב פ"ב סימן ז). ובספרו מסילת ישרים (פרק א) כתב, כי השלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר (תהלים עג) ואני קרבת אלהים לי טוב. ואומר (שם כז) אחת שאלתי מאת השם אותה אבקש, שבתי בבית השם כל ימי חיי וגומר, כי רק זה הוא הטוב. עד כאן לשונו. ועוד כתב כן בספרו סדר הויכוח (עמ' עב והלאה) לענין מלחמת היצר, ואם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין, הוא

יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בבוראו, ויצא מן הפרוזדור ויכנס בטרקלין וכו'. ואם הוא שולט בעצמו, ונדבק בבוראו, ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבוד בוראו, הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו. ועוד ממשיך (שם עמ' עד) זכינו לדין, כי עיקר חובת האדם הוא להיות כל פנייתו רק לבורא יתברך שמו, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתעלה, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן המה כל עניני החומריות והתלוי בהם. עד שימשך אחריו יתעלה ממש כברזל אחר אבן השואבת. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת, ירדוף אחריו, ויאחז בו ולא ירפהו. ומה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה, יברח ממנו כברוח מן האש, וכענין שנאמר (תהלים סג,ט) דבקה נפשי אחריך, בי תמכה ימינך. כיון שכל ביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו להשיג את הקורבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה. עד כאן לשונו. וכן כתב עוד בספרו דעת תבונות (ח"א בהתחלת הספר ובהמשך סי' קס ד"ה והנה בתחילה).

והגר"א בביאורו על תחילה השו"ע שויתי ה' לנגדי תמיד וכו', כתב, שהוא כלל גדול בתורה, ושזהו **כל** מעלת הצדיקים. וכן תפס בדביקות בספר בעל שם טוב בהרבה מקומות (ומהם, עקב לא-נג, נז-נט, שמיני ד, בראשית קז, קלט, מסעי א, בהעלותך ח, מצורע יח). וכן כתב בספר התניא (סי' מא,מב) שעל האדם ליזכר בה' ולידבק בו במשך היום כולו, חוץ מבשעת הלימוד, שיעשה כן רק פעם בשעה, דבלאו הכי בשעת הלימוד מתחדשים היחודים, עיין שם. ועוד ראה אליו (פרק ד) שהזהיר שעיקר הדביקות היא בתורה ובמצוות, שהן יחוד עם הקב"ה, ולא בהרגשת הלב והשתוקקות בעלמא. גם בספר נפש החיים דיבר בכך רבות (פרק א, וריש פרק ב, ובד"ה כי באמת, וקרא ללשמה דביקות, ובפ"ד, ושם בזהירות לא לטעות בדביקות, וכן בפרק ז), ועוד לו (ריש שער ד והלאה) שהדביקות לא תהיה על חשבון לימוד תורה, כי התורה עיקר, והדבקות קב חומטין. וכן כתב בספר שומר אמונים (ראטה סוף ח"א עמ' רלה) לגבי שש מצוות תמידיות, שאחת מהן לדבקה בו. וכן כתב במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 163 והלאה), ועוד ראה בעניין הדביקות בשו"ע המדות (חלק אהבת הבריות עמ' שלא והלאה).

איך להשיג רוח הקודש

י. מעתה מה מובן הדבר שהדרך להגיע אל רוח הקודש, מוסכמת היא, הן על פי בעלי הקבלה, הן על פי בעלי המוסר, הן על פי החסידות, הן על פי המתנגדים, והן על פי בעלי הפילוסופיה [כדלעיל, וכדלהלן] שהיא הדביקות בה', לחוש את ה' בכל רגע, לחיות את האמת שה' נמצא איתנו, ורואה אותנו, ומחייה אותנו ואת העולם כולו, ולכן לעשות את

רצונו בכל רגע, כי הוא נמצא איתנו. כמשל בן ההולך עם אביו, שבכל רגע מחזר אחר רצונו של אביו וצרכיו, להגיש לו כל צורכו ולעשות לו כל חפצו. כך יחוש את הבורא בכל רגע ויחפוץ לעשות רצונו, ובהנהגה זו יבא אל שערי הקדושה, אל רוח הקודש. שכמובן כל אדם אינו מתנהג באותה צורה כשהוא נמצא בחדר לבדו, או אם יש אחר עמו, וגם אם האחר נמצא בקצה של החדר ופניו הפוכות, התנהגותו של כל אחד לא תהיה כאילו הוא בחדר לבדו, שהרי יש כאן עוד משהו. ומי ש"חי" את הבורא בכל רגע, **מרגיש** את מציאותו, לא בשכל בלבד, אלא בהרגשה מופנם אצלו הדבר, ולכן כל מחשבותיו הם, מה הבורא רוצה שאעשה, ומקיים בכל פניותיו בכל דרכיך דעהו, שאף השינה והאכילה שלו הם כדי לעשות את רצון ה' [ככתוב בשו"ע (או"ח סי' רלא). וראה ברמב"ם בהקדמתו לאבות (שמונה פרקים פ"ה) שהרחיב בזה.] ומי שיחייה כן, יזכה לרוח הקודש אך כמובן יש לסייג זאת, שהשגת רוח הקודש מותנית תחילה בכך שיושלמו לו שאר תנאים להשגת רוח הקודש, שישתלם במדות, ובמצוות, ושלא יהיו לו עבירות וכו', כמש"כ הרמב"ם שם בפרק שבסמוך כמה פעמים, ובפירוט מלא במורה (ח"ב פרק לו) וגם במשנה תורה (יסודי התורה פ"ז ה"א), ושדרגות השלימות בפרטים אלו, הם דרגות הנבואה. ועל כך בנויים כל הספרים שערי קדושה, ומסילת ישרים, לך ראה שם, אולם אין זה מקומו. .

שהנה הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פנ"א) פתח את הפרק, שפרק זה אינו עוד פרק מפרקי הספר, אלא הוא כל מגמת עבודת ה', ושם שעובדי ה' הם כחפצים לראות את פני המלך, אך חלקם כמחוץ לעיר, וחלקם מחוץ לגדר, וחלקם בפרוזדור, ורק הדבק בכל עת בבורא, הוא כמי שזכה להכנס את המלך לפני ולפנים, ושבזה באים לרוח הקודש, ושלפי דרגת הדביקות, כך היא דרגת הנבואה, שכל הדבק יותר, דרגת נבואתו יתירה. ומצב שבו יהיה מדבר עם בני אדם, ומתעסק בדברים ההכרחיים לגופו, וכל דעתו באותה שעה מופנית אליו יתעלה, והוא לפניו יתעלה תמיד בלבו, והוא עם בני אדם בנגלהו. על דרך מה שנאמר במשלים הפיוטיים אשר נאמרו לעניינים הללו, אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק וגו', וכו', היא דרגת משה רבנו, והאבות. ושלפי הקירבה לה' כך הוא מושגח, ושאינו קרוב לה' הוא בהסתר פנים ומופקר למקרים. ובסוף הפרק ביאר נפלא שזוהי מיתת נשיקה, שמרוב הדביקות בה' לגודל העונג והחשק בה', נפרדת הנשמה מהגוף. ושעל האדם לשים ליבו להרבות עתים כאלו, ועוד עיין שם. וכן כתב במשנה תורה (יסודי התורה רפ"ז) מיסודי הדת לידע, שהאל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה וכו' אלא דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא, להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקדוש

ברוך הוא כולה, מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו. עד כאן לשונו. וכן האריך בנו ממלא מקומו הבא אחריו רבנו אברהם בהמספיק לעובדי השם (פרק ההתבודדות) שכולו נסוב בדרך להשגת הדביקות בה', ושזו האחרונה שבדרכי עבודת ה' הנשגבת, וסופה נבואה. ועוד קודם להרמב"ם כן כתב הכוזרי (מאמר ה אות י) שהשגת רוח הקודש תהיה על ידי הדביקות. וכן דרך בדרכו של הרמב"ם הרמב"ן בפירושו לאיוב (לו,ז) שאף על פי שבעניינים כגון אלו אינו דורך בדרכו של הרמב"ם, לפי שהיה מקובל ומרחיק הפילוסופיא, כאמור בנושא זה הסכמת הכל היא, ולכן כתב שהחסיד הגמור הדבק באלהיו תמיד, ולא יפרד הדבק מחשבתו בו בעניין מענייני העולם וכו', וכתב שיהיה מושגח ושמור תמיד בפרטיות ניסית, ולא כשאר בני אדם. וסיים שכן כתב הרמב"ם במורה. וכוונתו לדברי הרמב"ם הנזכר לעיל. וראה עוד בדברי הרמב"ן הנזכרים לעיל (דברים יא,כב) על הפסוק ולדבקה בו. וכן הוא בספר שערי קדושה (חלק ד) ביחודים שיעשה להשגת רוח הקודש, שתכלית היחודים היא הדביקות בבורא, להעשות מרכבה לשכינה, עיין שם. וכן כתב הרמח"ל במסילת ישרים, שכל הספר הוא דרך העליה בדרגות עבודת ה', עד השגת רוח הקודש, שההיא הדרגה האחרונה שבספר, הקדושה, וכתב (שם), שיהיה האדם נבדל ונעתק מן החומריות לגמרי, ומתדבק תמיד בכל עת ובכל שעה באלהיות וכו', שאפילו בשעת התעסקו במעשים הגשמיים המוכרחים לו מפאת גופו, הנה לא תזוז נפשו מדבקותה העליון וכו'. וסיים את הספר, שלכך אין צריך דוקא שיעסוק בלימוד כל היום, אלא גם בעל מלאכה יוכל לזכות. וזה לשונו, וכבר יוכל להיות חסיד גמור, איש אשר לא יפסוק מפיו הלימוד, כמו מי שמפני צרכו הוא בעל מלאכה פחותה, וכתיב כל פעל ה' למענהו. ואומר, בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך. עד כאן.

עבודת ה' גילוי יחודו

יא. ועתה בא נבא באחדות השם אל רבדים עמוקים יותר, כאמור, באמת כל המציאות היא יחוד ה', לפי שה' מחייה את כל הבריאה בכל עת, אלא שהסתיר זאת כפי שרק הוא יכול, ולכן אנו החיים כאן בעולם הזה, בעולם הגשמי, חיים במציאות הצועקת חס ושלום אין אלהים, הן מצד המציאות הגשמית שחשים אנו אותה, והכל נראה גשם ולא רואים רוח, ונראה כאילו אין רוח כלל. הן מצד הנהגתו של העולם, הרשעה גוברת, מלחמות, חורבנות, שואות, פוגרומים, גירושים, פיגועים, רוע מדות, תככים, תאוות רעות המניעות את העולם וכו', ועל כולנה דרך רשעים צלחה, וצדיק ורע לו, מקרה אחד לצדיק ולרשע, שכל אלו וכיוצא בהן מראים חס ושלום שאין בורא ומשגיח לעולם.

הסתר יחודו בשביל הבחירה והעבודה

ובאמת השם יצר את כל ההסתרים האלו, כדי שנוכל לעובדו, שתהיה לנו בחירה לבחור לעשות רצונו, או להיפך חס ושלום. שאם כשהיינו רואים שולחן, היינו רואים שהקדוש ברוך הוא מסובב את האטומים שלו, קל וחומר אם היינו רואים את ה', חשים אותו בחושים, לא היתה לנו בחירה שלא לעובדו, אלא כל האנושות היתה "רצה" באהבה ובהשתוקקות אליו, רק להתקרב אליו, רק לחוש אותו, לעשות רצונו. וזו הסיבה שלמלאכים אין בחירה, לא שאינם יכולים בפועל לעשות ההיפך מרצונו, אלא שאף שאכן יכולים הם להרע, אך לא יעשו כן, כי משתוקקים הם לעשות רצונו. כמשל בן האוהב את אביו, שטכנית יכול לסתור או להכות את אביו, ברם אין לו בחירה לעשות כן, שאינו חפץ לעשות כך בשום פנים ואופן, לפי שאוהב הוא את אביו. ובכדי שתהיה לנו בחירה לעשות רצונו, או להיפך חס ושלום, הסתיר ה' את עצמו, כך שהבוחר לעובדו, עובד את ה' מחמת בחירתו, ולא מחמת שמוכרח הוא. [וכמש"כ הרמח"ל בדוכתי טובי, ומהם בספר אדיר במרום (ח"א על דברי הזוהר ד"ה מאי מצחא דלתתא נהרין ארבע מאה בתי דינין), ובקל"ח (פתח מט), ועוד (פתח פא) כל העבודה של בני אדם תלויה במה שהידיעה העליונה נעלמת מהם. אם היו יודעים, לא היתה עבודה על פי הבחירה, ולא היה שכר ועונש. ובדעת תבונות (ח"א אותיות מ,מג,קע) ושלכן לעתיד שיתגלה כבוד ה' בעולם, תתבטל הבחירה, ולכן לא יהיה בעשיית המצוות זכות או חובה. ושלמלאכים אין בחירה, ראה באדיר במרום (מהדו' פרידלנדר עמ' לד, תנה, תנח), ובקל"ח (מהדו' פרידלנדר עמ' פז, רפג), ובדעת תבונות (ח"ב אות לב), ועוד עיין לעיל (אות ד) בזה.]

המטרה בעבודת ה' גילוי יחודו

המטרה בעבודת ה' היא לגלות את הסתר העולם הזה, שאף שהעולם הזה כאמור צועק אין אלהים, עובד ה' משתמש בעולם הזה גופו, לצעוק יש אלהים. ולכן את עבודת האדמה, חרישה, זריעה, קצירה וכו', שהאדמה גשם מוחלט, ותלויה הצמחתה בפעולות אדם, ולכאורה כל זה מורה שאין רוח, ושאין אלהים. עובד עובד ה' את האדמה, על פי ציווי ה' ומצוותיו, חורש קוצר וכו' רק בימים המותרים, לא בשבת, חג, מועד ושמיטה, ושלא בשור וחמור יחדיו, וזורע שלא בכלאים, ומשאיר לקט שכחה ופאה וכו' כל המצוות, שלא בגזל, ובהפרשת תרומות ומעשרות, ובברכה וכו'. הרי שבגשם עצמו המורה אין אלהים, בו משתמש ומראה שיש אלהים. האמור אינו מושג עיוני ומחשבתי גרידא, אלא כך פועלים בפועל כל העולמות, כי כאמור נשמת האדם קשורה בכל העולמות, ופועלת בכולן, וכשאדם עושה מצוה, נותן הבורא שפע חיות לעולמות,

ומסלק את החושך שהיא הסתרתו. ולהיפך בעת עשיית עבירה חס ושלום, קורה להיפך, מסתתר כבודו, ומסתתר יחודו, ונראה כאילו יש כח אחר חוץ מהבורא. ובלשונו של הרמח"ל בדעת תבונות (סי' מ ד"ה ותבינו) כי האדם המקיים תורה ומצוות כרצון בוראו, ומרומם ונותן עוז ותעצומות לנשמתו, זוכה על ידי זה להארת פניו, המשפיעה שלמות עליו ועל הבריאה, והחסרונות והרע מתמעטים, **ומתקרב גילוי יחודו ית'**. ואילו זה המתפתה אחרי יצרו ומשליט את גופו וחומרו, מגביר את הסתר הפנים, וגורם רעות וחסרונו לעצמו ולבריאה, ומרחיק את גילוי היחוד חס ושלום. עד כאן. [ועוד ראה לכך מקורות נוספים להלן בסמוך.]

עבודת השם בדרגה נשגבת

יב. לכן עבודת הבורא בדרגה גדולה ועצומה היא, שבשיא הסתר הבורא, לצעוק ה' הוא האלהים אין זולתו, וכל אשר נראה אחרת, אינו אלא הבורא בכבודו ובעצמו, וכך לגלות את יחוד ה' בעולם. כגון רבי עקיבא בשעה שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל על כך שלימד תורה, כמסופר במסכת ברכות (סא ע"ב) שזו שעה של שיא ההסתר, שלמראה העינים נראה חס ושלום שאין בורא, שהנה עבדיו מומתים במיתה משונה וביסורים נוראיים, ולא די בזה, אלא שהורגים אותם על כך שעבדוהו, והבורא כביכול "לא עושה דבר", מעשה זה מכל כיון צועק חס ושלום אין אלהים, בשעת הסתר פנים כה גדולה, רבי עקיבא מוסר את נפשו על קדושת שמו, וצועק שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, מגלה את ההסתר, וצועק להיפך, ה' הוא האלהים, ה' הוא המנהיג, וכל מה שאתם רואים הוא הסתר בלבד. בשיא ההסתר, לחיות את שיא הגילוי, זהו שיא עבודת האדם. וכך כתב הרמח"ל בדעת תבונות (ח"א אות מ עמ' כו ד"ה אמנם הנה זה, ושם אות קכד) שככל שגבר הרע והוסתר כבוד ה', שנראה כאילו אינו נמצא, שהרי הצליחו הרשעים, ועובדי ה' לא קיבלו שכר, ושצועקים ולא נענים, ובכל זאת האמינו בה' באמונה גמורה, הרי זו עבודת ה' הגדולה ביותר, וכמה שכר יקבלו על כך, וזהו כבודו, שאפילו החושך הגדול של הסתר פניו, אינו אלא לכבודו. עד כאן. ועוד כתב שם (אותיות קסו,קע) שלצדיקים שהחזיקו באמונה בה', ואדרבה לא כפרו, אלא קיבלו את היסורין מאהבה, יקבלו שכר גדול. וכך ביאר בדרך ה' (ח"ד פ"ד אות א) שתכלית העבודה לגלות את יחודו בשיא ההסתר, ושזו מעלת קריאת שמע, שבה צועקים אנו "ה' אחד", שה' הוא מנהל את העולם באמת, וכל הרוע הוא הסתר פניו. ושמכוונים בקריאת שמע למסור נפשנו על קדושת שמו, שיש בכוחה כעין מסירת נפש, למשוך הארה גדולה וחזקה מאוד, לפי רוב עוצמת גילוי יחודו שעושים במצוה זו, עיין שם.

ה' הוא האלהים בסיביר

בדרך זו מסופר על הרב יצחק זילבר זצ"ל בסיפור חייו "להשאר יהודי" (עמ' 206 ירושלים תשס"ח) שהיה יהודי שומר מצוות ברוסיה הקומוניסטית תחת ממשלת סטלין יש"ו, ובחירוף נפש ובעקשנות לא תתואר, שמר את מצוות התורה ואת השבת, חרף היסורים והעונשים שהענישוהו. באותם ימים סטלין חפץ להפטר מכל היהודים, ולכן העליל שהרופאים היהודים התלכדו נגד העם הרוסי, ובמזיד קבעו אבחנות רפואיות מוטעות, וריפאו באופן לקוי שורה של אישים צבאיים ופולטיים, על מנת לגרום למותם. ויצר תעמולה תקשורתית אנטישמית, "חשיפות תקשורתיות" נולדו חדשים לבקרים, על רופאים יהודיים נוספים, והמשטרה דאגה להוציא "הודאות" מאת ה"נאשמים", כך שהאנטישמיות גהתה לגבהי מרומים, ולבסוף הוחלט על משפט פומבי לרופאים, שתוצאותיו היו ברורות, תליית הרופאים בככר האדומה, והגליה לסיביר לכל היהודים, דהיינו הוצאה להורג לכל היהודים. בנתיים, במקומות מגורים ומקומות עבודה, החלו הוועדים השונים להכין רשימות יהודים, שלא לדלג חלילה על איש, מפני הגירוש. היה זה ערב משפט הרופאים, באותה עת ערב פורים תשי"ג הרב זילבר זצ"ל היה במאסר במחנה עבודה בסיביר, לכבוד החג תפס שיחה עם מספר אסירים יהודים, וסיפר להם את סיפור המגילה, שכהיום הזה בעבר נגאלנו מהמן וכו', ושאם חפץ ה' לגאולנו, כך יעשה. אחד מהאסירים השיבו בכעס, השוטה אתה, ראה כולנו במחנה כפיה זה שנים, ועתה כל היהודים ברוסיה נידונים למיתה בגלל סטלין, ואתה מדבר על אלהים שיכול להצילנו, איפה אלהים שאתה מדבר עליו, למה הוא לא עושה דבר. והר' זילבר השיבו מעומק ליבו באמונה שלימה ובהחלטיות, שאם ה' ירצה יצילנו. ומה יפה לסיים את הסיפור [האמיתי והמדהים] שבאותו ערב אף שסטלין היה בריא כשור, אירע לו אירוע מוחי חמור, וכעבור שלושה ימים נפח נשמתו, והתבטלה הגזירה, כן יאבדו כל אוייבך השם. ברם גם אם הסיפור לא היה מסתיים כך חס ושלום, התוכן אמת לאמיתה, להחזיק בה', להאמין בו, ולעבדו בלבב שלם, חרף כל היסורים, וכל הרעות בעולם, שאף שהם מראות באצבע אין אלהים, אנו נראה באצבע ונצעק באמונה שלימה ברמ"ח אברינו ובשס"ה גידנו, ה' הוא האלהים אין זולתו.

התניא לקדש את החומר

ככל האמור האריך הרחיב בספר התניא (שער היחוד האמונה לאורכו, ובפרט בפרקים ב,ג,ו,ז) שה' מחייה את הבריאה בכל עת יש מאין, ושלכן מצד האמת כל המציאות אפילו הגשמית, היא באמת אלהות, רק שה' יחד עם השפעת היצירה בכל עת, נותן גם

השפעה של הגבלה, וזה גורם לכל הנמצאים כאן בעולם, אפשרות להיות בתוך מציאות ה', ולראות בעיני הבשר ודם, כאילו חס ושלום אין כאן אלהים. ושם (פרק ה) שתכלית העבודה והמצוות, לקדש את החומר, ולהראות שה' נמצא בכל דבר, ולגלותו בתוך החומר. עיין שם באורך וברוחב.

החזרת ההסתר אל גילויו

יג. לכן מערכת המצוות והעבירות על פי הסוד, היא החזרת הניצוצות לקדושה, או להיפך חס ושלום, השתלטות הסטרא אחרא על אותו דבר. שכן המצוות מגלות את יחוד ה', והעבירות מסתירות את יחודו, והמטרה במצוות היא לקרב את העולם ואת האנושות כולה אל הבורא, ושלב נוסף של גילוי יחודו הוא, שבקיום מצוה מקבלים את הארת פניו, לפי שה' משפיע שפע ממנו לכל העולמות, ובפרט אל נשמת עושה המצוה, והרי שמתקדשת נשמת העושה, וכל נשמות ישראל לפי שקשורות כולם בעולמות העליונים זה לזה, ועל כן מכח חזרת ניצוצות הקדושה אל מקורם, אל הבורא, אל היחוד, שכל אלו התקרבו אל הבורא והתייחדו עמו, מושפע שפע לכל העולמות, וכמו שהתבאר לעיל. וחפצה של הסטרא אחרא הוא לעשות את ההיפך הגמור מהיחוד, שהיחוד הוא שה' הוא הכח היחידי, והסטרא אחרא חפצה לקבל שלטון עצמי, שהיא תשלוט ותנהיג את העולם. וכך הוא בכל עשיית מצוה, החזרת הניצוצות האבודים מהבורא בחזרה אל שורשם, דהיינו גילוי היחוד, ולהיפך בעת קיום עבירה, הוא הסתרת היחוד, וממילא גורם לסתימת פתח נשמת העושה, ולקבלת פחות "אור" מהבורא לנשמה, ולנשמות, ולעולמות. [כאשר ביאר זאת הרמח"ל בכללים ראשונים (כלל כט), גם בדע"ת (אות קנח) לגבי היחוד שעושה האדם במצוות, ועוד שם (אות קס), וכן בכללי פתחי חכמה ודעת (כלל ח), ושזו כל עבודת הסט"א להפריד את האור ע"ש, ולהלן (סימן ג אות ב). וכן הוא גם בכל תורת הקבלה, וכגון בסוף קל"ח (פתח קלח), ושם (פתח ד), ובקנאת ה' צבאות (ח"ב ד"ה התלבשות הנשמות בתוך הקלי'). ועל פי זה ביאר התניא (שער היחוד והאמונה פרק ה) שאף שכל החומר הוא באמת אלהות, כיון שלמראה עינינו העולם נראה חומרי, והפוך לאלהות, לכן יש בו את המצוות, כדי לגלות בחומר את הרוח. ולכן בעולם הבא אין קיום מצוות, כי שם אין צורך לגלות את האלהים באיזה דבר, ששם הכל רואים שהכל אלהות]. ועוד ראה כאן בהערה

הגוף יהיה כרוך אחר הנשמה

על פי הדעת תבונות (ח"א סי' פח) נעמיק חקר בנקודה שהתכלית להגיע ליחוד ה' בעשיית המצוות, ושבעשייתן האדם מתקרב אל הבורא, ובזה יקבל שכרו. המטרה של

בריאת העולם, שהגוף כל כך יזדכך, עד שלא יקרא יותר בשם גוף, כיון שלא יהיה לגוף שליטה כלל, רק הנשמה תשלוט. אך מציאותו של הגוף, לא תתבטל, כי לשניהם יחד יהיה השכר, אך השליטה תהיה לנשמה לבד. ודרגות השליטה של הגוף והנשמה מושרשות בעולמות העליונים. (והוסיף ביאור בדע"ת סי' קכו) ולכן אדם הראשון קודם החטא, המציאות הגשמית שלו, היתה שונה מהאנושות המוכרת לנו, לפי שלא היה לו גוף גשמי כשלנו, אלא גופו היה כרוחניות שלנו. ועל כן היה בגן עדן, שהוא מקום הנשמות **עתה**. וגם הפירות בגן עדן היו זכים ורוחניים כצורכם. ואדם הראשון היה כחנוך שהצליח לזכך גופו. ואם היה אדם הראשון מתקן את העולם ביום השישי, ולא היה חוטא, היתה "גשמיותו" נהפכת לרוחניות שלו, שהיא דרגה נפלאה. ועץ החיים היה פרי כפשוטו, אך זך ודק, וכפי שבפירות עתה ישנם רפואות, כן בו היתה רפואה להכניס בלב דביקות בה', אהבתו, ושלילת התאוה. ולהיפך בעץ הדעת, היתה בו סגולה לתאוות וחטאים. ולכן כשאדם הראשון אכל מעץ הדעת, ירד בדרגה, ונהיה מצבו כמצבנו עתה, שהגוף שולט, והנשמה אורחת. [עוד ביאר הדעת תבונות (סי' מ עמ' כט) שכיון שחטא אדה"ר גרם ירידה לעולם, שהוסתר יותר יחוד ה', ונראה כאילו אין אלהים חס ושלום. לכן תיקון העולם הוא לגלות יותר את יחוד ה', שבעולם הגשמי להשתמש בגשם לעבודתו ולקיום ציוויי ה', והרי זה מגלה את הסתר יחודו.] ולכן מטרת עבודת ה', להשליט את הנשמה על הגוף, שהנשמה תכוין את כל צרכי הגוף לבורא, על דרך בכל דרכיך דעהו, שכל מעשיך יהיו לשם שמים, שגם האכילה, השינה ושאר כל צורכי הגוף, ישמשו רק לעבודת הבורא. ולעתיד אחרי תחית המתים, יעלו דרגה, הנשמה תשלוט, והגוף יהיה כאורח, עד סוף האלף השישי. ובאלף השביעי יעלה העולם לדרגה רוחנית יותר, והנשמה תהיה עיקר והגוף אורח, ומצבם יהיה כמצבו של משה כשהיה במרום, והגוף לא יצטרך לגשם נגד טבעו, מחמת שהנשמה תספק לו רוח. ובאלף השמיני הנשמה כה תשלוט על הגוף, שהגוף יאבד את חוקיותו לצורך הגשם, שקודם לכן באלף השביעי יהיה צריך הגוף גשם, אך בקבלו רוח ישביע את צורכו זה, ואילו עתה יאבד הגוף את הצורך הגשמי. ובאלף התשיעי יאבד הגוף יותר את חוקיותו, וישאר רק מבחינה שורשית כללית, וכמו שהיגון בלב איש, גורם לכבידות מסויימת לגוף, כך להיפך, הגוף יגרום איזו כבידות "גשמית" לנשמה. ובאלף העשירי ועד עולם, הגוף יאבד לגמרי כוחו, והנשמה תאיר לחלוטין, והגוף יהיה כרוך אחריה. (ושם אות צב) ומציאות האלף העשירי היא התכלית, וכל השלבים הקודמים הם שלבי ביניים של זיכוך הגוף אל התכלית. ועוד ראה בזה בקל"ח (סוף פתח מט).

לאור האמור יבואו נפלא דברי רש"י שבפירושו על החומש (דברים ו,ד) פירש את הפסוק, ה' אלהינו ה' אחד, ה' שהוא אלהינו עתה, ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג,ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'. ונאמר (זכריה יד,ט), ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. עד כאן לשונו. ונמשכו אחריו הרמב"ן (שם) ורבינו יונה (בספר היראה בק"ש) לגבי כוונת ק"ש שכתב בזה"ל, ואם לא יוכל לכון כל כך, יכון השם שהוא עתה אלהינו, עתיד להיות אחד. עד כאן. וראה בזה לעיל בחלק ההלכה (סימן א הלכה א ד"ה פירוש המילים ה' אחד). העמקה ביחוד לעתיד של האדם עם הבורא.

סיכום

יד. ה' הסתיר את עצמו בהסתרות רבות, הסתרה על גבי הסתרה, עד תכלית ההסתרה כאן בעולם הזה, שבו כל הגשמיים הסובבים אותנו צועקים אין אלהים, בזמן שבאמת כל מהותם היא רק האלהים. וה' שמנו בזה העולם כדי לגלות את הכיסויים, ועל ידי זה נגלה את הכיסויים שה' שם גם על נפשותינו [שגם על כל נפש יש כיסויים שכיסה ה', ועל ידיהם הסתיר את אורו.] ואז הם וכל האורות יחזרו וידבקו בה'. וזו עבודתינו בעולם הזה, וזה שכרנו בעולם הבא, שככל שהאדם יסיר את הכיסויים, כן יתדבק בבורא יותר. וזו ההנאה בעולם הבא, הדביקות והקירבה לבורא.

כל תהליך הגילוי נעשה בפועל, כמו שדבקות הנשמה בבורא נעשית עתה בפועל ממש בקיום מצוות, רק שהיות ואנו נמצאים בעולם ההסתר, ובתוך הגוף החשוך, לפיכך אין ביכולת עינינו לראות את שקורה בעת עשיית המצוות. אך בשכל אנו יודעים שבפועל בעת קיום המצוות, הניצוצות חוזרות ליוצרם, והעולם מתתקן, ונשמת עושה המצוה גדלה, שמקבלת שפע אור מהבורא, ומתדבקת אליו ומתקרבת אליו, ואילו היו לנו עיניים לראות, היינו רואים זאת, וכולנו נראה זאת לעתיד לבא.

סימן ג - הנהגת העולם הנהגת היחוד

א. מעוד פנים רבות הבריאה כולה היא יחודו יתעלה, ועל כך נכתבו ספרי הרמח"ל, דעת תבונות, דרך השם וקל"ח פתחי חכמה, ועוד יסוד זה מופיע רבות בספריו. והחפץ להעשיר את ידיעותיו, ולעמיק חקר ביחודו יתעלה, יראה את הדברים במקורם, שכמובן במסגרת זו לא באנו להקיף את הנושא, אלא רק להעביר את עיקרי דבריו בשפה קלה. אלא שישנו נושא נוסף ביחוד הבורא, שהינו יסודי עד מאוד, ועל כן חפצנו לגעת בו.

רשע וטוב לו צדיק ורע לו

לאור האמור, שכל תכלית הבריאה להטיב עם בריותיו, ולגלות את היחוד, תיכף קמה וגם ניצבה קושיה גדולה, שלמראה עינינו לכאורה אנו רואים את ההיפך הגמור מתכלית הבריאה, למה דרך רשעים צלחה, ולמה צדיק ורע לו, השואות, היסורים, הצרות, הרעות לאורך כל ההיסטוריה ושאנו חווים גם עכשיו בעוונות, כולם מראים באצבע, כאילו חס ושלום אין אלהים, והם לכאורה ההיפך הגמור ממטרת היחוד, ומהמטרה להטיב עם בריותיו, ולשם מה עשאם ה', ולצורך מה נתן להם מקום בעולם.

התרבות הרעה היא הסתר יחודו בגלל מעשי בנ"א שהסתירוהו

ב. תחילה נבאר שהתגברות הרעה בעולם, אינה במקרה, אלא דוקא כשבני האדם חוטאים, יש רשות לסטרא אחרא להרבות את הרעה, וגם זאת משום גילוי היחוד. ונרחיב, כאמור תכלית הבריאה לגלות את הבורא במעשי המצוות, ועל כן אדם הראשון אילו היה שומר את ציווי הבורא ביום הראשון, לשמור מצוותיו [כנאמר, ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה (בראשית ב,טו), ובספרי (דברים עקב מא) "לעבדה", זה תלמוד, ו"לשמרה", אלו המצוות, וכך ביאר הרמח"ל בדרך עץ חיים.] ולא היה אוכל מעץ הדעת, בזה היה "מגלה את הבורא" ואת יחודו בעולם, והיה משלים את תיקונו, ואת תיקון העולם, בשבת, והיתה נגמרת העבודה, ולא היינו נמצאים במצב שאנו נמצאים בו היום כלל. אך היות וחטא, דהיינו גרם להסתר יחוד ה', וה' חפץ בתיקון העולם והטבתו, ולא בקילקולו, לכן חפץ ה' שיתקן האדם את אשר קילקל, וכיון שהקילקול היה שהסתיר האדם במעשיו את יחוד ה', על האדם לגלות את יחוד ה' במקום נמוך יותר, במקום שיחוד ה' מוסתר עוד יותר, ובזה יתקן את אשר קילקל. שתיקון הסתר יחוד ה', יעשה על ידי גילוי גדול יותר של יחוד השם. לשם כך ה' הוריד את האדם הראשון לדרגה שבה יותר קשה לגלות את יחוד ה', ולכן הוא סולק מגן עדן אל העולם הגשמי המוכר לנו, שכאן מוסתר יחוד ה' בהסתר גדול, בשונה מהמציאות שהיה בגן אדם, ששם יחוד ה' היה מוסתר בהסתר קטן. ועתה על האדם בעולם מוסתר כל כך, לגלות את יחוד ה', וכשמגלים את יחוד ה' אפילו בעולם כה מוסתר, בזה מתקנים את הקילקול שנעשה. וכך הלאה, ככל שהרעו יותר בני האדם במעשיהם, דהיינו הסתירו את יחוד ה' יותר, כך לתיקון הדבר, יש צורך לגלות את יחוד ה' ממקום נמוך יותר, ולכן צריך שתהיה אפשרות בחירה יותר, ורע יותר. וזו הסיבה להתגברות הרע בעולם, בגלל החטאים שלתקנם יש צורך לצעוק במעשינו יש אלהים במקום נמוך מאוד הצועק אין אלהים, שאף בשעת הצרות והרוע, להאמין ולעבוד את ה' באמת. [אך לתגבורת הרע יש גבול, עד ביאת המשיח, שאז ה' ישים גבול

לבחירה, ולאפשרות שליטת הסטרא אחרא, ויגלה את יחודו, שהוא היחיד האמיתי, ויוודע שכל הזמן שהיה רע בעולם, היה זה מרצונו, וכאשר ביאר בדעת תבונות (ח"א אות מג).]

נמצא שהרוע בעולם מתרבה בגלל מעשינו הרעים, שגורמים להסתר יחודו, והם מחייבים מעשי מצוות גדולים יותר, לפי שהם הפוכים למעשה העבירה, שהם מגלים את היחוד יותר. שהעבירה הסתירה את יחודו יותר, וכנגדה יש צורך במצוה שתגלה את יחודו יותר [דעת תבונות (סי' מ עמ' כט).]

צדיקים סובלים שלא כדין ולכן יזכו שלא כדין

ג. בנוסף לסיבה הנזכרת, שהרוע בעולם משום הצורך בגילוי יחוד ה', ישנו ביאור מעמיק יותר, שגם שורשו הוא משום גילוי יחוד ה'. [על פי הדעת תבונות (ח"א אות קסו)] היות והצדיקים סובלים עתה אף שלא מגיע להם, מכח כן, מדת הדין היא שכנגד זה יקרה גם להיפך, שגם הרשעים יזכו לעולם הבא, בזכות הצדיקים. שכיון שהצדיקים סבלו על מה שלא הגיע להם, ובזה הוסתר היחוד הסתר גדול. מדת הדין היא, שבזכות סבל שלא כדין, והסתר היחוד שלא כדין, יהיה עונג שלא כדין, ויתגלה היחוד בגילוי שלא כדין, וגם הרשעים יזכו לגילוי יחודו, אף על פי שלא הגיע להם מצד מעשיהם. ונמצא שגם מה שיגלה ה' בעתיד את יחודו, ויעביר את הרשעה, אף אם העולם לא יהיה זכאי, שגבול שם ה' לעולם להתנהל בהנהגת הסתר פנים, לפי שתכלית כל הבריאה היא גילוי פניו, וכמו שנתבאר לעיל (סימן ב אות ה כאן בחלק המוסר), הרי שגם גילוי יחוד זה הוא בזכות הצדיקים, ולא מתנת חינם, שהם נעשים שותפים לבורא בגילוי יחודו, שכל העולם יזכה בזכות צדיקים אלו לגילוי יחודו, ולעונג בעולם הבא. ממילא מובן כמה רב שכרם, וכמה גדול יהיה העונג המזומן לצדיקים אלו לעתיד. נמצא שבהנהגה זו של העולם, השם היות והוא שלם בתכלית, ורוצה שכולם יזכו להגיע לעולם הבא, גם אלו שלא זכאים מבחינת מעשיהם, מכל מקום יתגלה יחודו גם להם. אך כמובן לא כולם יזכו בשווה, אלא מי שהרבה בעשיית מצוות ומעשים טובים, שכרו יהיה גדול כפי ריבוי מעשיו, ומי שפחות פחות [וכמו שפשוט, וכן כתב הרמח"ל במסילת ישרים (פרק ד ד"ה אך לפחותים), ועוד רבות]. וכמובן הצדיקים עצמם שסבלו כאן בעולם הזה שלא כדין, בעולם הבא יזכו עוד יותר. [דעת תבונות (אות קסז)] אולם לא כל הצדיקים סובלים, כי ה' יודע שצריך לתיקון העולם, גם העלם היחוד, שאמנם מחד יהיה רע לצדיקים, ברם מאידך שתהיה גם מדת הדין, שיהיה טוב לצדיקים, שכר ועונש לפי מעשיהם. ולהיפך ברשעים, יהיו כאלה שמדת הדין תשלוט בהם, שיהיה להם רע מחמת מעשיהם, ויהיו כאלו שמדת

הדין לא תפגע בהם כלל. ומי נבחר לכך, ומי לכך, רק ה' יודע, לפי המערכת העליונה שברא, לפי שורשי הנשמות. ועל כך אמרו, הכל תלוי במזל, הוא המזל העליון שממנו שורשי הנשמות, ולבסוף כל אחד יקבל שכרו לפי פעולתו והנהגתו בעולם הזה.
ה' השלם בתכלית, עשה שתיקון העולם יהיה עצם שלימותו, בגילוי יחודו בשלימות, ושיהיה התיקון גם למי שלא יהיה שלם. שהשלם בתכלית עושה הכל בשלימות, שלא ידח ממנו נידח.

הסט"א מרבה את גילוי יחודו

ד. יתירה מכך, גם הסטרא אחרא עצמה, שכל מהותה היא ההיפך מיחוד הבורא, שכאמור חפצה בשילטון עצמאי, שהיא תשלוט ולא הבורא, למעשה הסטרא אחרא עצמה, משמשת להחזיר הכל אל הבורא, ולגלות את יחודו ביתר שאת. שהרי על ידה של הסטרא אחרא יש מקום לבחירה, ממילא כשלבסוף בחרו בטוב והתגלה היחוד, יתברר שהסטרא אחרא היתה אמצעי לגילוי היחוד.
זאת ועוד, ככל שירבה שלטון הסטרא אחרא בעולם ויגבר הרע, כן יתגלה יחוד ה' יותר, שאף על פי שהבורא היה חיות הסטרא אחרא, לא עיכב ממנה להרע [לחפצו בבחירה, בכדי להטיב לבריותיו], וימצא שהשלטון של הבורא, הוא שלטון מוחלט ללא שום עוררין, שילטון כה, רב שבחפצו יכול לעשות גם ההיפך משלטונו ויחודו, שברצונו נותן שלטון לסטרא אחרא, וברצונו נוטל ממנה. ואז עוד יתברר שלאורך כל ההיסטוריה ה' שמר על העולם שלא יאבד, שאף בעת שגבר הרע עד מאוד, ולכן באמת היה העולם צריך להכחד, ה' בשילטונו עצר זאת. ויתרה מכך, לבסוף כשיגלה יחודו, ויטול לחלוטין את השליטה מידי הסטרא אחרא, כולם יכירו וידעו שאין זולתו, כי יתברר שה' היה, וקל וחומר שעכשיו, הוא השולט היחידי, ברצונו מחליט עד כאן הרע, ומכאן גילוי היחוד, שאין עוד מלבדו. וימצא שאפילו הכח והרצון של הסטרא אחרא, היו מכוחו וברשותו, וגם הסטרא אחרא ברצותה להרע, למעשה עשתה את רצון הבורא, ולא היה לה כח עצמי כלל. והרי שאדרבה ככל שהרע יותר יגבר, כך יותר יתגדל גילוי יחוד ה', שיותר יתברר שהוא השליט היחיד, ושאין שום כוח זולתו. לפי שהכל היה מידו, שהוא היה היחידי בהכל, וכל הסטרא אחרא והרוע היו רק הסתר פניו, הם שימשו כלוח שחמט שה' הזיז את הכלים, שהנה הוא תיקן הכל, ושכל חיותם כל הזמן היתה ממנו, משום רצונו בבחירה, בשביל להטיב לבני האדם. ואין שום כח מלבדו. וכל הכוחות שנראו להיפך, לא שלטו באמת, רק למראית עין, והיו ככלי משחק ביד הבורא. [ראה בקל"ח (ריש פתח ד) וכל רעה חוזרת לטובה ממש, ועוד שם (ד"ה נמצא כללו של דבר). ובקנאת

ה' צבאות (עמ' קלח) כתב, ואודיעך בזה סודות גדולים, כי זאת היא הנחמה האמיתית, בהראות האמת, שהגלות עצמו לא היה חסרון, אלא אדרבה פעולה נסתרה ועשויה במארב אל הקליפות עצמם וכו', אך בסוף הכל יראה, שלא היתה זו אפילו שליטה לשעתה, אלא פעולה נסתרת של השכינה, לדחותם מן הקדושה ומישראל. וזה עיקר כעסם [של הסטרא אחרא] בבושתם, כי מה שחשבו הם להרע, אותו המעשה עצמו היה להיפך, ואין להם אפילו נחמת לישתמיש איניש (ברכות כח רע"ב). עד כאן לשונו. וסיום דבריו כוונתו, לכשהתייעץ רבי אלעזר בן עזריה עם אשתו, האם לקבל את הנשיאות שהוצעה לו, שאלה אותו, ואולי אחר כך יעבירו אותך, ושאז תצטער על שקיבלת את הנשיאות. ענה לה, שיש הנאה להשתמש יום אחד בכוס יקרה, ולהתכבד בה, ואם תשבר תשבר. עד כאן. ואילו לסטרא אחרא אפילו נחמה זו לא תהיה, כי יתברר שמעולם הם לא השתמשו בכלי היקר, היינו בשילטון, שגם כשרשעה גברה עד מאוד, הסטרא אחרא רק חשבה שהיא משתמשת בשילטון, אך מי שהשתמש תמיד בו, הוא הבורא, השולט היחיד, מעולם ועד עולם.]

ככל שיגבר הרע כך יגדל העונג לעתיד

ה. זאת ועוד יוכר היחוד יותר ברבות הרעה, שככל שיגבר הרוע יותר, אדרבה יתגלה יחוד ה' יותר, ויהיה יותר עונג ושכר בעולם הבא, מסיבה נוספת, לפי שבעתיד, עת יגלה ה' את יחודו, לא יעלים ה' את הסטרא אחרא, אלא יבטל את כוחה, וישמרה כפופה ובטלה, שלא יהיה יכולת בידה להרע. ברם רשעותה וטומאתה ישארו כפי שהיו בתחילה, אלא שלא יוכלו לבא לידי ביטוי, כי ה' ישים את "האצבע הקטנה שלו" עליה, ויאסור אותה. ונמשיל זאת שלעתיד לבא יהיה מוזיאון וגן חיות לרוע, שבו נכנסים לבקר הצופים ברוע, לפוגשו מקרוב, על כל סוגיו ודרגותיו אחורי סורג ובריח, שבו הסטרא אחרא כפופה תחת ממשלת הבורא יתברך, ולא יכולה להרע, כי סגורה אחורי הסורג, לפי שה' השולט היחיד. ויראו את כל ההיסטוריה של הרוע, כמה היה רע בעולם, וכמה היתה טומאה בעולם, חושך והסתר פניו יתעלה. וכשיצאו מהמוזיאון, ויצאו אל האור שבו הם חיים, אל כבוד ה' הנגלה, ולא נסתר, כשמכירים וחשים את טובו וקדושתו החופפים על כל העולם, אדרבה מתוך החושך שפגשו את הרוע, יותר יכירו את האור, ויותר תתעצם ההנאה והעונג בקירבה אליו, ובהכרת טובו ויחודו של ה', וההנאה מכך תגדל לאין ערך. שכשיש ניגוד, מחד רואים את הרוע והטומאה כפופה, ומאידך את הקדושה הסובבת, כשמחד רואים את הרוע שהיה במשך כל ההסטוריה, שואות, רציחות, רוע מידות, עוונות טומאות וכו' וכו', ומנגד רואים את טובו של ה' הנמצא

בהכל, שכל מה שברא ה' הכל היה רק בכדי להטיב בהכרת יחודו. יותר יתענגו בטובו, ויותר יתדבקו בו, ויותר יהנו בעולם הבא. שכאמור הדביקות בה' היא ההנאה והשכר בעולם הבא, שנהנים מזיו השכינה. ונמצא שאדרבה ככל שיגבר הרוע כאן בעולם הזה, זו סיבה לגילוי יחודו של ה' יותר בעולם הבא, והסיבה להתרבות העונג בעולם הבא.

ככל האמור כתב הרמח"ל בקל"ח (פתח מט), והוסיף וזה לשונו, כשרוצה לגלות הכח השלם והנכבד מאוד, שבו תענוג הנשמות תענוג גדול מאוד, אי אפשר כי אם שיגלה בתחלה חסרון הגדול מאוד, כי כפי החסרון שמתגלה, כך מדרגות השלימות שמתגלה בסופו וכו'. שיש שתי מציאויות לרע, א', בהיותו רע ממש פועל רעתו [וזה עתה]. הב', שאותם עניינים עצמם שהם ענייני הרע, יהיו משוקעים במקומם, ולא פועלים [וזה לעתיד לבא]. וזה נקרא שחזר לטוב, כי זהו גילוי השלמות [שהבורא שולט ברע, ולא נותן לו לפעול], וזהו מרבה ההשפעה כנזכר לעיל [שמתוך הרע, ניכר יותר הטוב, ויותר יהנו מהקירבה לבורא, ויגדל העונג בעולם הבא.] והנה התיקון האחרון הוא, שרע פועל רע [בפועל] לא יהיה, אלא אדרבה אותם עניינים יהיו רק בדרך שלילה, פירוש, בלתי פועלים [הסטרא אחרא חפצה להרע כפי מהותה, אלא שהיא כפופה] מפני גילוי היחוד, שגורם להם שלא יפעלו. עד כאן. ועוד כתב בקל"ח (פתח ד ח"ד) שאילולי הרוע, לא היה מתגלה היחוד בפועל, וזהו השכר והתענוג. וכן משמע באדיר במרום (עמ' יח) עיין שם, ועוד ראה בדעת תבונות (ח"א סי' קכד מהדו' פרידלנדר עמ' קד) כי הנה אפילו בזמן שמתחזק וגובר עדיין [הרע] גם מזה נמשך טוב, כי זהו החשך שממנו יהיה ניכר האור של השלימות העליון, בזמן שיתגלה לעתיד לבא. עד כאן לשונו. וכן ביאר הגר"ח פרידלנדר שם (הערה 240) שעל ידי החושך והרע, מובלט יותר אור השלמות. ועוד כן כתב הרמח"ל בקנאת ה' צבאות (גנזי רמח"ל עמ' קלח).

הנאה מילוי חסר

ו. היסוד המבואר כאן הוא, שכל הנאה מכל סוג שתהיה, הן גשמית, הן רוחנית, תלויה במילוי חסר, ולכן בהתגלות הרשעה והתרבות הרשעה, אדרבה יתמלא החסר, שהוא הרצון להשיג את הטוב, ולהתקרב אל הטוב, ובהשגתו תגדל ההנאה והעונג.

נסביר, כושי פרימטיבי החי בכפר אוהלים, שלא ראה בית בנוי מימיו, לא יהנה לגור בבית בנוי, הוא יעדיף לחוש את החול נוגע באצבעות רגליו. רק אחרי שיגור בבית בנוי, ויחוש את מעלותיו על האוהל, וישתוקק להנאות אלו, אז השתוקקות זו תיצור אצלו חסר נפשי, ובבואו לגור בבית מגורים, יהנה במילוי החסר. כמו כן יתכנו שני אנשים שאוכלים יחדיו ארוחת מלכים, ולשניהם אותו חוש טעם וריח, ושניהם רעבים באותה

מידה, ומכל מקום האחד יהנה מהארוחה עשרת מונים מחבירו. כי האחד עשיר והשני עני, לעני יש חסר נפשי עצום על ידי ההשתוקקות היום יומית להשיג אוכל, קל וחומר בתאוה למאכלי מלכים, ועל כן בהשגת השתוקקות זו, מתמלא אצלו חסר עצום, וישיג הנאה עצומה. ואילו העשיר לא מתאווה לכך כל כך, שכך הוא אצלו בין כה בכל יום, והיות ואין לו חסר גדול להשלים, גם הנאתו מהאוכל לא תהיה רבה. להבדיל כך הוא גם בהנאות רוחניות, כגון השתוקקות לדעת ש"ס, גורמת חסר נפשי, האדם המרגיש שחסר לו ידיעת הש"ס, ומשתגע למה אני לא יודע, ומתי אדע וכו'. וכשהשתוקקות זו באה לידי מילוי החסר, בהשגת ידיעת הש"ס, וגם שלבים קודמים, בהשגת מסכת אחת וכו', הנפש מתמלאת הנאה.

המשוואה היא: ככל שגדל החסר [כשיש יותר השתוקקות לסיים ש"ס, או לרכוש מידה טובה, או לעבוד את ה' וכדומה, וככל שירבו המחשבות על כך, מתי אזכה לכך, וכדומה] כך בהשלמת אותו חסר, תגדל ההנאה, ועוד ראה כאן בהערה עצירת התאוה לא תהיה בעת שהאדם קרוב להשגתה, כאשר סבורים אנשים, כי אז הדבר קשה עד מאוד, אלא בעת שהתחיל לחשוב על אותה תאוה, שאז האדם מתחיל ליצור בנפשו יצירת חסר לתאוה זו, וככל שירבה לחשוב עליהן, כך חסר זה "ישגע" את האדם להגיע לידי מלויו. ואף שבעת שהוא חושב על תאוה זו, בטוח בליבו שלא יעשה תאוות אלו, כי הן אסורות, או שליליות, או לא מתאימות לו, וכדומה, מכל מקום מחשבות אלו מגדילות את החסר הנפשי, וממילא את הצורך למלאותו. וכשהחסר הנפשי ענק, אז קשה מאוד לעצור את התאוה, לפי שכאמור, ככל שהחסר גדל, כך תגדל התאוה וההנאה. נניח שאני רוצה מחשב חדש, ובאמת איני צריך [כי אם אני צריך באמת, אין זו תאוה שלילית אלא חיובית, כמש"כ הרמב"ם (דעות פ"א ה"ד), והמספיק לעובדי ה' (שער הפרישות), ועע"ש דברים נפלאים] כשאני מדמיין בפעם הראשונה "הלוואי ויהיה לי מחשב" וכדומה, ואחר כך אני מדמיין את עצמי משתמש במחשב, סוף סוף אוכל לרשום את חידושי התורה שלי, אוכל לתקנם באותו דף, אז לא אצטרך לטובות של פלוני, כמה זמן אחסוך, איך יהיו הדברים מסודרים, תהיה לי ספריה אדירה של ספרי קודש, וכו' וכו'. מחשבות אלה, הן הן המחשבות הקריטיות, כי אלו הן המחשבות שיוצרות את החסר הנפשי. ככל שאני אחשוב עליהן יותר, כך אני מגדיל את החסר הנפשי, והצורך למלאות חסר זה, יגרום "שגעון", הרגשה שאני "חייב" לקנות מחשב. תופעה מוכרת? לפני שראיתי את המחשב, לא היה לי שום תאוה לכך. אולם כשראיתיו וחמדתיו בראשונה, כאן כאן הוא הזמן לשים לב למחשבות התאוה, כי אם אתן לדמיוני להשתולל במחשבות עליו, אני מפתח

אצלי את "פצצת הזמן המתקתקת", וככל שאחשוב על כך יותר, כך אני מעמיס חומר נפץ בפצצה. הרעיון הוא כשעולה בדמיוני המחשבה הראשונה איזה מחשב מצויין, הלוואי והיה לי וכו', עלי להחליט האם אני צריך מחשב באמת, או שזה רעיון שלילי ותאוותני. אם התשובה היא שזה רעיון שלילי, כאן צריך לעצור את המחשבות, שכל מחשבה שתעלה בליבי על המחשב, עלי לדחותה ולחשוב על דבר אחר.

לאידך גיסא, מי שרוצה לעשות דבר חיובי, כאן טמון הסוד והדרך להשיגו, כגון מי שרוצה לסיים ש"ס משניות, ספר פלוני, קבלה אלמונית, ככל שהוא יחשוב על כך, כמה יהיה לי טוב אם אעשה כך, כמה זה חשוב, כמה אני יכול להיות קרוב לה' על ידיהן, וכדומה, ככל שהוא "יתייסר" במחשבות אלו, כך הוא מפתח "פצצה" חיובית בנפשו, ומגדיל את החסר הנפשי, שיבא לידי מילויו, כשהוא ישיג את המידה שחפץ, או כשיסיים את הספר שמבקש. וככל שיגדל החסר הנפשי, יהיה חייב להשיגו, והרגשה זו "תשגע" אותו להשיגו, להשלים נפשו במדה זו, או בסיום זה, כי בליבו פנימה לא ימצא מנוח ומרגוע עד שישלים את אשר מבקש. וככל שיגדל החסר, כך תגדל ההנאה בהשגה. יסוד זה מבואר בדברי הרמח"ל הנזכרים, והרחיבו המכתב מאליהו (ח"ג עמ' 180). וסיבת יסוד זה היא בכך שה' ברא את הבריאה בשלימות, וגרם לה חסרון, כדי שהבריאה תשוב אל השלימות. וכך היא כל עבודת האדם, שה' הוריד את הנשמה ממקום גבוה מאוד, ששם היא נהנת מהקירבה לבורא, אל הגוף העכור, שם הנשמה רחוקה מאוד מהבורא, כדי שתחוש את החסר העצום מריחוק מהבורא, ותתאווה לשוב אל מקום מחצבה, ביתר שאת וביתר עוז, וכך תהנה עשרת מונים, כיון שהיא השלימה את עצמה (דרך ה' ח"א פ"ד) וכאמור. וזו הסיבה ש"הנפש לא תמלא" בתאוות העולם הזה, שאינה מוצאת בהם מרגוע, עד שתשיג הנאות רוחניות, לפי שהיא מן העליונים. ככתוב במסילת ישרים (פרק א, ממדרש קהלת רבה ו) משל לעירוני שנשא בת מלך, אם יביא לה כל מה שבעולם, אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, שהיא מן העליונים. עד כאן. וכיון שהבריאה מושתתת על יסוד זה, על כן הוא סובב אותנו ברובדים נוספים של כל הנאה, ושל כל חשק ורצון. שזהו יסוד בחיים, ולכן כדאי להרחיבו, כי ממנו לומדים היכן צריך לעצור תאוה לדברים שליליים, או לדברים אסורים, ואיך לפתח כלים להשלים רצון חיובי.

ולכן ברא ה' את הנשמה "חלק אלוה ממעל", היינו בקירבה ודביקות עצומה לבורא, במקום שהנאת הנשמה היא ללא גבול ושיעור, והוריד את הנשמה לזה העולם, כדי שתוכל לבחור בין טוב לרע, כדי לבחור בטוב, ולשוב ולהתדבק ביוצרה, כי הנשמה,

חפצה לשוב אל מקומה, אל הבורא, כי משם לוקחה, וכפי שכל דבר חפץ לשוב אל שורשו, כן הנשמה חפצה לשוב אל יוצרה, ולשם שאיפתה, ושם תשיג את שיא הנאתה, ביתר שאת וביתר עוז מבתחילה (דעת תבונות שם אות כד).

סיכום

ז. נמצא שאדרבה הרוע שהיה בכל הששת אלפים שנים, שלמראית עין נראה שגרם להסתיר את יחוד ה', אדרבה יגלה את יחוד ה', ביתר שאת וביתר עוז, שכן ככל שגבר יותר הרע בתוך הששת אלפים שנים, שהיו רציחות, שואות, חורבנות, עבדו ועבודה זרה גילו עריות, שכל אלו צעקו "אין אלהים" חס ושלום, לבסוף יתברר שכל אותו הזמן, הכח היחידי, והחיות היחידה שהיתה לכל אלו, לא היתה עצמית, אלא רק מהשם, ושה' בראם והחייה אותם בכוונה מכוונת, מתוך תוכנית להטיב לבריותיו, שבשכר בחירותיהם הטובות, יזכו להנות בהכרת יחודו. ונתן לרוע מקום בשביל שתהיה בחירה ושכר ועונש. הרי שאדרבה מתוך הרוע, יותר יוכר שה' הוא השלטון היחידי בכל המצבים, ואין שום דבר מלבדו. וכשיראו את הרשע שהיה בעולם, ועד כמה השחיתו והתעיבו, אדרבה ראיה זו תגרום לעונג נוסף בהכרת יחוד ה' וטובו וקירבתו, שאין האור ניכר אלא מתוך החושך, ואין הנאה אלא השלמת חסר, ונמצא שככל שיגבר הרע, כן תגדל ההנאה והטוב בעולם הבא.

שירה חדשה

מה נפלאה עבודת היחוד, שנמצא שכל הבריאה כולה, מן הגלקסיות הרחוקות ביותר, ועד האטומים שמרכיבים את האותיות שאתה ידידי קורא עכשיו, כולם הם יחודו, וכל עבודתינו היא לגלות את יחודו, והשכר והעונש והעונג בעולם הבא הם יחודו, ואף הסטרא אחרא והרשעה והצרות, הן לגילוי יחודו, והנהגת ה' את העולם, היא על ידי גילוי יחודו, וכל העולמות צועדות אל גילוי יחודו, כך שכל המערכת כולה שברא ה', מכל היבטיה, היא יחודו. אין זאת אלא שרק ה' שהוא אחד באחדות גמורה, עשה הכל באחדות נפלאה. [כ"כ הדעת תבונות (ח"א אות לט והלאה). וכ"כ בתחילת כללי קנאת ה' צבאות שמחכמת הבורא לכלול את הכל בענין אחד. וראה עוד בקל"ח (סוף פתח ד).] ורק כשלבסוף נראה את הפזל שהרכיב הבורא, מה שנוכל להבין מפזל זה, "נשתגע" כחולים אהבה על הבורא ואל הבורא, על חכמתו הנפלאה והעצומה, ועל טובו האין סופי, וככל שיגלה לנו עוד רבדים מן הפזל, כך תגדל ההנאה והקירבה לבורא. [דע"ת (ס"ס קמו, וגם אות נד וס"ס קע) קל"ח (סוף פתח מט)].

לסבר את האוזן, אדם הקורא ספר נפלא, העשוי מלאכת אומן, כשבסוף הספר שזורה כל עלילת הספר יחדיו, גם פרטים שהיו נראים שאינם קשורים לגוף העלילה, מתבררים שקשורים ושזורים המה, ויחדיו יצרו פסיפס נפלא, שנעשה ליצירת אומנות נפלאה. יש החווים סוג הנאה כזו ביצירה מוזיקלית, בציור, ארכיטקטורה וכדומה. אך כל אלו כמובן הן זכר דבר, להמשיל את ההנאה העצומה שנחווה בעת שה"פזל" הנפלא שיצר הבורא בכל העולמות, יתחבר אל מול עינינו, פסיפס של כל הבריאה, של כל החיים יחדיו, של כל ההנהגה, של כל תכונות האנשים, למה זה נולד במקום פלוני, ולהורים שנולד וכו' וכו', שכל כולם הם דבר אחד ויחיד, שהוא יחוד הבורא. ובלשונו של הרמח"ל (דע"ת ס"ס קע) יפרוש האדון ברוך הוא את השמלה לעיני כל היצור, מכל מה שנעשה מיום ברא אלהים אדם על הארץ, ועד היום ההוא. ויראה יושר משפטו בכל מעשה ומעשה, קטון וגדול, ומה נגזר עליו לפי משפטו האמיתי, לזמן קיבול השכר שלעתיד לבא. עד כאן לשונו. פזל שרק הבורא יכול ליצור, וכאשר יסיר ה' את הלוט מעל התמונה שצייר, ויגלה לנו את החלק שנוכל להשיגו, נרוץ אליו כחולה אהבה.

סימן ד - הוכחות ליחוד השם

א. היות ולעיל בחלק ההלכה (סימן א סעיף יד) התבאר שפסקו הראשונים שמצות עשה לדעת את יחוד השם, בהוכחות שכליות, על כן בסימן זה נבא לקיים מצוה זו. כבר התבאר לעיל בחלק ההלכה (סימן א סעיף ב), שמצות יחוד ה' נחלקת לשני חלקים, הראשון, שה' הוא אל יחיד ואין עוד אלהים זולתו. והשני, שהוא אחד באחדות גמורה.

הוכחה ממעמד הר סיני ושלשלת הקבלה

הוכחה לשני חלקי יחוד השם, הן לכך שה' הוא אל יחיד, והן לכך שהוא אחד באחדות גמורה, ישנה ממעמד הר סיני, ששם כל עם ישראל היה במעמד נבואי, וראו שה' הוא אל ושולט יחיד, ושאין לו גוף ולא דמות הגוף, אחד באחדות גמורה. כמו כן, הניסים שחוו קודם יציאת מצרים והליכתם במדבר במשך ארבעים שנה, מעידים על בורא יחיד שאין זולתו. וזאת מפני שאי אפשר היה לזייף מופתים אלו, היות ומליוני בני אדם שחוו את המופתים, הם בעצמם מעידים עליהם. ועדות בקנה מדה כזה לא נמצאה לשום דבר, וכלל פשוט הוא שבלתי אפשרי לזייף היסטוריה שחוו מליונים. זאת ועוד, אם זיוף היה בדבר, פירושו של דבר, שנותן התורה בא לעם שלא היה במצרים, ולא ראה את המופתים שהיו שם, ולא ראה את מעמד הר סיני, ולא הלך במדבר במשך ארבעים שנה במקום שאין אוכל ושתיה, וחיו על ידי ניסים בכל עת, עמוד ענן ואש ובאר מים צמודים להם, שלו ומן יורדים אליהם בכל יום, אילו את כל אלה לא ראו, ולא חוו על בשרם,

ונותן התורה היה מספר להם כפי שכתוב בתורה, שאתם ראיתם כל זאת, אתם העדים על כך, בוודאי שלא היו מקבלים את דבריו, והיו אומרים, לא היו דברים מעולם. זאת ועוד, בוודאי שלא היו מתחייבים באין ספור חיוביים של מצוות, במשך כל ימי חייהם, וחיי בניהם יוצאי חלציהם, מכח עדות שאומרים להם שהם ראו, בזמן שהם לא ראו כלום מזה. על כן ברור שראו וחוו כל זאת, ואי אפשר היה לזייפם.

ועדות זו הועברה מדור לדור, במסורת אמינה ומדוקדקת שאינה ניתנת לעירעור, לפי שעדות שעוברת בעם שלם מאיש לאיש, דור אחר דור מאב לבן, את אשר חוו ועברו מליוני אבותינו, ומה שנצטוו, עדות שעוברת בצורה מדוייקת ובחיזוקים רבים שלא תיפול טעות בהעברה מדור לדור, על ידי מצוות המחזקות את זכרון העדות [פסח, סוכות, שבועות, תפילין, מזוזה וכו'] ועל ידי עונשים של מי שלא יעשה כן, עם שמירת אותיות התורה בדיקדוק עצום. וכשאנו רואים שגם היום ממשיכים להקפיד ולדקדק את כל דיקדוקיה, הנה לנו שהעדות הועברה מדור אל דור, בדביקות, קנאות ודיקדוק, עדות כזו שראשיתה עדות שחוו וראו בעצמם מליונים [ולא יחיד שמספר שראה], והם בעצמם העבירו עדותם לבניהם, ובניהם לבניהם, והעברת העדות נעשתה בכל דור על ידי מליוני בני אדם שהעבירו למליונים, במסירות ודביקות עד כדי מסירת החיים על עדות זו, ותוך כדי שכל חייהם חיים הם בשמירת העדות בקיימם את המצוות, ובשמירת התורה. עדות כזו אין שני לה, והיא עדות שאינה ניתנת לערעור, והיא ראיה גמורה וחלוטה, והוכחה גמורה וחלוטה לכך שה' הוא אל יחיד ואין זולתו, ושהוא אחד באחדות גמורה מכל צד ואופן, כפי שנתגלה לאבותינו במעמד הר סיני. וכאשר עמדנו להוכיח את אמינות המסורת ודיוקה, בשו"ע המדות (חלק האמונה בחלק המוסר) באורך וברוחב, ואין צורך לכפול את הדברים, לך ראה שם, ולכן באנו כאן בקיצור נמרץ. ומכל מקום פטור בלא כלום אי אפשר, על כן הבאנו כאן בהערה הרס"ג בספרו האמונות והדעות בהקדמה (אות ה) ביאר, שיש ג' דרכים המובילים אל האמת. ידיעת הנראה בחמשת החושים. ידיעת השכל, כגון, עצם חשיבות האמת וגנות השקר, שהיא סוג ידיעה שכלית. ידיעת ההכרח, היינו שמתוך שני הראשונים מכריח דבר נוסף, שבהתבטל הוא, מתבטל המוחש, או המושכל הנ"ל. ואנו מאמתים את התורה על ידי שלושתם, ומוסיפים עליהם עוד רביעי, שלמדנו אותו מתוך אותם השלושה, ונעשה לנו יסוד, והוא, נכונות המסורת האמיתית, לפי שהוא בנוי על ידיעת המוחש, וידיעת השכל, כמו שנבאר במאמר השלישי מספר זה. עכ"ל. וביאר (הקדמה אות ו) שהמופתים שראו עם ישראל, אינם ניתנים לזיוף, לפי רוב עוצמתם, ראיית עשרת המכות, קריעת הים, מעמד הר סיני, נס ירידת המן שהתמיד

ארבעים שנה, השולל אפשרות תחבולה, שיתכלכל עם המונה קרוב לשני מליון בני אדם במשך ארבעים שנה, מלא כלום, כי אם ממזון מהאויר. אילו היתה אפשרות תחבולה כזו, אפילו במקצתה, מזמן היו המדענים ששים עליה. גם האפשרות שהיתה הסכמה של שקר בעם ישראל, ובאמת כל אלו לא היו, לא תיתכן. כי המסורת סותרת זאת מכל וכל. ובפרט שמעבירי המסורת הם אבות לבנים, שאמרו להם אנחנו היינו במדבר ארבעים שנה ואכלנו מן. ואם שקר היו דוברים, בניהם היו מכחישים אותם, כיון שהם מכירים את פרנסת אבותם ויאמרו להם, וכי אין זו שדך, וזו כרמך, אשר לא חדלתם מלהתכלכל מהם. על כן הדור החדש לא היה מקבל שקר זה. ועוד שהראנו השם אותות ומופתים שאינם ניתנים להכחשה ולמרמה, כי הם ראו את כבוד השם, ושמעו את קולו, ושדבר עם משה. וההוכחות המוחשיות, מוסכמות על כל בני האדם.

עוד כתב (הקדמה ה הנ"ל) שלאמת את המסורת הנאמנה, הוא פשט הפסוק (איוב כד,כה) אחוך שמע לי, וזה חזיתי ואספרה, אשר חכמים יגידו, ולא כחדו מאבותם. להם לבדם נתנה הארץ, ולא עבר זר בתוכם. ושביאר את תנאי קבלת המסורת בפירושו על הפסוק שם. והביא דבריו הרב המהדיר (הערה 32) וזה לשונו, שתהיה המסורת רצופה כל דור כראשון. ושהמוסרים יהיו מלומדים, וחכמים ע"ש. וכיוצ"ב בפירושו לאיוב (לד,ב) ביאר, שהידיעה האמיתית תהיה על פי שני אופנים, או בראייה באחד מחמשת החושים. או במסורת נאמנה עליו. והתנאי למסורת נאמנה הוא, שתהיה רצופה דור אחר דור, ושהמוסרים אותה יהיו מלומדים וחכמים. ע"כ.

וכן סיים הרס"ג (סוף הקדמה ה) בזה"ל, ואחרי כל זה יש לך יתרון עליהם, באותות ובמופתים שנעשו לך. ולכן החזק בשלשה דברים אלו, בכל שער מספר זה, והם שראיותיך יותר חזקות, ויש לך תשובות לחולקים עליך, ושאותות נביאיך מכריעות. ע"כ. ועל כן בתחילת הספר (בהקדמה לשער א) כתב הרס"ג הקדמה שעל הקורא להחזיקה לאורך כל ספרו, והיא, שאותות נביאינו הם ההכרע להכל. ושכל חפצו בספרו להביא ראיות עיוניות, שהם עדיפות על האחרות, ושיש בהם תשובות לאחרות, אך ההכרעה היא לא מכוחם, אלא מכח המסורת והמופתים. כי השם הודיענו בתורה שהוא חידש הכל מן האין, ואימת זאת באותות ובמופתים, ולכן קבלנוהו. [וע"ע שם במאמר ג (אות ג והלאה) איך נסמוך על נבואה, ואיך נדע ששקר וכדו'.]

גם הכוזרי עמד על כך רבות בספרו (מאמר א אות פ והלאה באורך, ובריש מאמר א אותיות יא-כו, ובמאמר ד אות יא, ובמאמר ה אות ו, ובסוף ספרו חתימת הספר מאמר ה אות כא), ועוד לו במעלת המסורת (מאמר ה אותיות ה,ו, ובאות יד כמה פעמים). ונביא

מקצת דבריו שיש בהם חידוש (מאמר א אות מח) פירוט סדר הדורות בתורה מאדם ועד יציאת מצרים, מרחיק אפשרות יצירת הדת במרמה, על ידי הידברות בין אנשי הדת, וקביעת מספר השנים לקיום העולם. כי מנין השנים המורכב מפרטים אנושים כה רבים, אי אפשר שיחליטו עליו עשרה אנשים, מבלי שיתבלבלו ביניהם במסירת הפרטים, ואז יתגלה סודם וכלונם. כל שכן כשאומה שלמה של מליונים טוענת כן. מה גם שאם רמאים יסדוהו, בודאי היו קמים רבים שיחלקו עליהם, ויספרו את זכרון ההיסטוריה אחרת. גם עצם פירוט התורה במוצאן של האומות, מי מולידם לפרטי פרטיהם, מחזק זאת. וכן סיפור התורה איך נוצרו שפתם של האומות בימי פלג, בזמן שכשמשה אמר כל זאת היה רק כחמש מאות שנה לאחר מאורעות אלו, בודאי שהיו מכחישים אותו בפרטים היסטורים כה סמוכים, וכה משמעותיים, לייסוד כל אומה ואומה מן העולם. גם עצם המציאות של שפות רבות מוכיחה שנוצרו בזמן מסוים, היות והן מורכבות משורשים, שמות ופעלים, וכל אלו מחזקים שכלית את המסורת של הווצרות הלשונות בימי פלג. וכן האם שמענו על אומה החולקת על סדר ימות השבוע ומנינם אחד, וכיצד שוררת אחדות דעות בין תושבי סין לפורטוגל בימים, מבלי שיתאספו כולם יחד להחליט על סדר זה. הרי זה מורה על יצירת כל העולם מאדם אחד. עוד האריך הרחיב שם, ורק נראה מקום, שכתב (מאמר ג אותיות לט-נג) אודות כח חכמים וגזרותיהם, ועל תורה שבעל פה, ופירוש המקראות על פיה. ובהמשך (אות נד) שלא שכחו את התורה בשום דור. ושם (אות סד) סדר השתלשלות המסורת, ושם (אותיות סז-סט) דקדוק כתיבת המשנה והגמ', ושם (אות עב) דרכי הלמדנות בפסוקים ופירוש האגדות.

הרמב"ם באיגרת תימן (מודפס בכל מהדורות אגרות הרמב"ם), עמד על כך בהרחבה ע"ש. ובמורה הנבוכים (ח"א פרק לה) שמופתי משה שונים משל שאר הנביאים, ומכל מי שיקום אחריו, שכולם סיפרו אותם יחידים, פרט למשה רבנו, שנעשו לעיני כל ישראל. ושפירוש הפסוק ולא קם נביא עוד וגו', לכל האותות והמופתים וגו', לעיני כל ישראל, היינו שגם המופתים שעשה, לא קם ולא יקום כמותם, שהם נעשו "לעיני כל ישראל". ועוד לו במורה (ח"ג פ"נ) האריך שסיפורי התורה כולם נצרכים, ומטרת מנין המסעות במדבר, שלכאורה נראה אריכות מיותרת, בא לסלק טענות הכופר בסיפור שהייתם במדבר מ' שנה, שבודאי שהו קרוב לישוב אפשרי כמו הבדואים במקומות שהחריש והקציר אפשרי, או שניזונו באחד הצמחים שהיו שם, או שהיו שם בארות מים וכדומה. כי בסיפור המסעות המדוייק, סולקו כל הפקפוקים הללו, ועע"ש.

הרמב"ן (שכחת הלאוין אות ב על ספר המצוות) ביאר, שעל ידי מעמד הר סיני תתבסס האמונה, ותכחיש גם מי שיעשה ניסים גלויים לקיים דת אחרת, שכן אנחנו ראינו את השם, ושמענו את קולו, וממילא נדע שהוא שקרן. ובפירושו על התורה (שמות יג,טז) שניסי יציאת מצרים מכחישים את כל סוגי הכפירה, ושלכן ציוה אותנו השם מצוות רבות שתכליתן זכירת מופתים אלו, ושהעובר עליהן יענש קשות, כדי לחזק זכרון זה באומה לדורות עולם, שלא ישכחו בשום אופן, ועל ידי זכרון זה יכחישו את כל הכפירות לסוגיהן.

כתוכן זה כתב גם הרשב"ץ במאמר חמץ (אות קט ריש שער ב). גם החינוך בהקדמתו האריך בכך. גם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ט, נדפס גם בפירושי הגדותיו ב"ב דף עד ע"ב) דיבר באמינות המסורת, וראיית עם ישראל בחוש, העדיפים על פני הוכחות מדעיות של אנשים שאין להם מסורת זו, ושלכן אין להאשים מדענים כופרים, כי אין להם מסורת.

גם בספר העקרים (מאמר א, פרק יז) האריך הרחיב, ונביא את תורף דבריו, כיון שהתורה מושתתת על קבלה איש מאיש, ושורש הקבלה הושג לעם ישראל בחוש ראייתם במעמד הר סיני, לכן תהיה התורה אמיתית ונצחית בלי ספק. ושם (פרק יח) מבאר את ההבדל בין קבלת עם ישראל, לבין קבלת שאר דתות, אף ששניהם מיוסדים על מופתים המוכיחים על עושיהם. כי רק בעם ישראל המופתים היו הוכחות גמורות על הנבואה, לפי שהתנבאו ושמעו שהשם מצוה שמשה יורם, כנאמר (דברים ה,כז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עימדי, ואדברה אליך את כל המצוה והחוקים והמשפטים אשר תלמדם. מה שאין כן מופתי הגויים, אינם הוכחות עצמיות, כגון מי שעשה מופת שהלך על מים, וכדומה, אין זה מכריח שקיבל נבואה, רק שיכול לעשות מופת, ושמא במרמה או בכישוף עשה. ושם (פרק יט) שקבלה מאב לבן לא ניתנת להכחשה, כי אבות לא ינחילו שקר לבניהם. ושם (פרק כ) שדבר שצוה הבורא נביא בינו לבין עצמו, לעולם יפול בו ספק שלא היו דברים מעולם, כי מי שמע או ראה זאת, רק הנביא בעצמו, הוא העד, והוא הדיין. מה שאין כן אמונת ישראל, לא האמינו במשה מכח דברי משה, אלא שהם ראו את השם, ושמעו את קולו, ושהוא מצווה להם לשמוע לנביאו משה. ושם (פרק כד) שראוי לכל דתי לבדוק את דתו אם אמיתית היא. אך כדי שלא יוצרך לבלות כל ימיו בבירור הדתות בלא סוף, כיון שכל הדתות מסכימות בדת ישראל שהיא אמיתית, רק שטוענים שאח"כ באו "עידכונים" ממרום, לכן, מאמיני שאר דתות יוצרכו לבדוק את דתם, מאחר והם מודים שדת ישראל אמת. ומאמיני דת ישראל יוצרכו לבדוק את דתם אם היא זמנית או נצחית. ועיין שם שנותן הוראות בדיקה,

ומסיימם, שיוצרך לבדוק את שליחות נותן אותה הדת, אם היא הוכחה בהוכחה עצמית, וכנזכר לעיל (פרק יח), אז בודאי אמיתית היא, ואם לאו, בודאי שקר היא, אחר שכל דת מכחישה את רעותה. ורק הדת שהוכחה מהוכחה עצמית, תהיה ההוכחה המוחלטת, וממילא היא הדת הנכונה לבדה. וכאמור הוכחה עצמית יש רק לדת ישראל.

אחרונים

גם אחרונים רבים עמדו על כך, ומהם בספר בית אלהים להמבי"ט (שער היסודות), ובספר הנצחון (סי' נט ויום שישי כולו), וספר כוזרי שני, כולו נסוב על אמיתת המסורת תורה שבעל פה. היעב"ץ במגדל עוז (אלון מורה אוצר הטוב אות יא), ובספר הברית (מאמרים יט,כ באורך) באורך שמעמד הר סיני הוא הראיה הניצחת. המלבי"ם (שמות יט,ט), ובספר מסילות אל האמונה לר' יוסף גבאי (פרק ב), ובספר מסע אל מעמד הר סיני לרב מרדכי נוייגרשל. מעט מתוכן דברי הראשונים בכך, מה שלא עשינו שם.

וכן כתב שיש להוכיח את אחדות ה' ממעמד הר סיני, האברבנאל (דברים ד,כה ד"ה ואחר שזכר) שאחר שהזכיר הפסוק את מעמד הר סיני ויציאת מצרים, ביאר הפסוק את התכלית מהם ואמר, "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים", רוצה לומר שתכלית מעמד הר סיני, בעבור שתדע שהשם יתברך הוא האלהים, **הוא אחד ואין עוד** מלבדו. ותכלית יציאת מצרים מאהבת ה' את האבות, כדי להוריש את בניהם את ארץ ישראל. ואחר כך אמר וידעת היום והשבות אל לבבך, שלאור האמור, אל תהיה עקש, אלא דע והשב ללבבך שה' הוא האלהים, ותעבדו במצות הארץ, ואז לא תקיא הארץ אתכם, ויקויימו שתי התכליות, של יציאת מצרים [שארץ ישראל תהיה לעם ישראל], ושל מעמד הר סיני [הוכחת אלהותו] הנזכר לעיל. ופירוש וידעת, שישים בלבו מעמד הר סיני, ואז לא ישאר בלבו ספק כלל, לא במציאות השם יתברך **ולא באחדותו וביכלתו**, וזהו אמרו והשבות אל לבבך, שהוא מלשון בשובה ונחת (ישעיה ל) [שעל ידי מעמד זה, האדם ידע בנחת ללא ספקות שה' הוא האלהים ושאין עוד.] עכת"ד. גם הרמח"ל בתחילת ספרו דרך השם (ח"א פ"א אותיות ב,ה) כתב שיסוד הדת, שה' אחד מכל כיון, ושידענו זאת בקבלה מן האבות ומן הנביאים, **והשיגום כל ישראל במעמד הר סיני**, ועמדו על אמיתתם בבירור, ולימדום לבניהם דור אחר דור כיום הזה, שכן ציום משה רבנו ע"ה מפי הגבורה, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו', והודעתם לבניך ולבני בניך. עד כאן לשונו. וכן כתב המהר"ם שיק בספר המצוות שלו (מצוה כה) על הפסוק אנכי ה', שהוא חיוב לברר אמיתת אמונה הזאת, על ידי מעמד הר סיני, שעל ידו תדע ותבין כי ה' הוא האלקים, הוא מהווה כל ההוויות, ומחוייב המציאות וכו', וממשיך, ולפי האמור נראה, דבכלל

מצות עשה זו הוא כל ענייני אמונות, שהקב"ה הוא הבורא עולם, והוא מנהיגו, ומקיימו, מהרסו, ומשדדו לפי צורך העולם, **כאשר ראינו בניסים ונפלאות בשעת יציאת מצרים, שהוא יתברך אין בו חסרון, ובלתי משתנה, שהוא מחוייב המציאות** וכו'. עד כאן לשונו.

קבלה בידינו כמופיע בספרות הקדומה ביותר

ב. ככל האמור אנו רואים בספרות הקדומה ביותר שנמצאת לפנינו, שה' אחד ובאחדות גמורה, עוד מזמן הבית, וכן הלאה, דבר המוכיח שכן הוא בקבלה בעם ישראל דור אחר דור. שהנה העיד יוסף בן מתתיהו שחי בזמן חורבן בית שני [שהעיד את קורות הימים בספריו, ואת אשר ראו עיניו, ונמצאו דבריו מכוונים לאמת, כגון בתארו את מידות בית המקדש לפרטי פרטים, כפי שמדדו היום הארכיאולוגים את חפירות הבית. והראשונים הביאו ממנו ראיות רבות, והוא נודע כגדול ההיסטוריונים], בספרו יוסף בן מתתיהו נגד אפיון (ח"ב אות טז) אחר שהרחיב אודות היחוד השלם, כתב שאלה הדברים "ידועים הם לכל" [ישראל], הדבר הראשון הוא על אודות האל', כי הוא על הכל, ובכל מקום כבודו. הוא שלם ותמים. הוא היוצר והמחיה את הכל. הוא ראשון ואמצעי וסוף כל דבר. הוא גדול בכל מעשיו, ונורא בכל פעולותיו. ומרומם בכחו ובגבורתו. אבל אי אפשר להשיגו ולהעריך את גדלו ותפארתו. ואין כל תואר לשערהו. לשון איש קצרה מלהביע, ולבבו לא יוכל להבין צורתו וצלמו. ואין נכון להעלות במחשבה תמונה או תבנית לאל, כי הוא רואה ואינו נראה וכו'. עד כאן לשונו. הנה לנו שקבלה היא ביד כל ישראל, עוד בזמן חורבן בית שני "וידועים הם לכל" שלימות אחדותו. וכך גם הסרת ההגשמה מבוארת לאורך תרגום אונקלוס, שהיה בסוף בית שני, והיה נקרא בבתי כנסיות בכל ישראל בכל שבת. וכן הוא בבראשית רבה (פרשה כז,א), ובזוהר (בריש האדרא, פרשת נשא ארור האיש וכו', ובפנחס דף רנז ע"ב ואית למנדע וכו', ובדף רנח אוף הכי נשמתא וכו') ובתיקוני הזוהר (בהקדמה, בפתח אליהו) ובזוהר חדש (דף נה), והרי לפנינו שכן היתה ההסכמה בכל ישראל עוד מזמן הבית.

וכן הלאה מופיע הדבר בספרי הראשונים, שהיחוד השלם קבלה היא בידנו, ככתוב ברס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב אות ט) שקבלה היא בידנו, וכן כתב החובות הלבבות (בהקדמה ד"ה ואני שאלתי) ורבנו אברהם בן הרמב"ם בקונ' מלחמות ה' (הוצאת מוסד הרב קוק) וזה לשונו, שזהו יסוד הדת ומוסכם אצל כל החכמים בדורות הקודמים, ואין בו ספק אצל אחד מבני ישראל, מקצה המזרח ועד קצה המערב בכל יושבי ארץ ישמעאל וכו'. והרמב"ן באיגרתו לחכמי צרפת (נדפסה בכתבי הרמב"ן מוסד הרב קוק ח"א עמ' שמט), ובספר צידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג ד"ה מציאות האל) אבל אמונתנו וקבלתנו האמיתית,

כמו שמסרה לנו משה אדון הנביאים, כי השם יתברך מצוי ומשגיח, והוא אחד ואינו גוף, ולא בעל תמונה, וכי חידש העולם בכלל וכו' עיין שם. וכיוצא כתב הרמב"ם (קריאת שמע פרק א הלכה ד) שהיא מסורת בידינו וזה לשונו, הקורא קריאת שמע, כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את יי' אלהיך עד סופה. ולמה קורין כן, מסורת היא בידינו, שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציום וזרזם על יחוד השם, ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו, ושאל אותם ואמר להם בני, שמא יש בכם פסלות, מי שאינו עומד עמי ביחוד השם, כענין שאמר לנו משה רבינו פן יש בכם איש או אשה וגו'. ענו כולם ואמרו, שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד, כלומר, שמע ממנו אבינו ישראל, יי' אלהינו יי' אחד. פתח הזקן ואמר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. עד כאן לשונו. ועוד ראה בדברי הרשב"ץ (הקדמה אות ו עמ' כד). וכן מבואר במהר"ל בספר גבורות השם (הקדמה שניה), ועוד ראה בזה לעיל בחלק ההלכה (סימן א סעיף טו אותיות ג-ו) שהבאנו עוד ראשונים שכתבו שכן קבלה היא בידנו, איש מפי איש, עד משה במעמד הר סיני שהבורא אחד בתכלית האחדות, עיין שם.

ידיעה מתוך ציווי התורה

ג. גם כיון שמשה אמת ותורתו אמת (כנ"ל, וכפי שהארכנו בשו"ע המדות חלק האמונה הנ"ל, בהוכחות רבות) והוא מסר לנו שה' אל יחיד ומיוחד, וכך כתוב בתורה שה' הוא אל יחיד, הרי שמכאן מוכח שה' הוא אל יחיד, וכן כתב הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב אות ב עמ' פו) שאין בורא זולת אחד, כאמרם אתה הראת וכו' (דברים ד,לה), וכן וידעת היום והשבות אל לבבך, כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד (דברים ד,לה), וכן וידעת וכו' (שם ד,לט), וכן כי אני אל ואין עוד (ישעיה מה,כב), וכן כי אפס בלעדי אני ה' ואין עוד (ישעיה מה,ו) עד כאן, ועוד עיין שם, ועוד לו שם (אות ט על העצם ועל הכמות) באורך. וכן כתב הריא"ז (סנהדרין פי"א אות ג) וזה לשונו, וכן צוה עלינו רבן שלנביאים עליו השלום, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ולא אמר להשכיל ולהתבונן בידיעת האלהות בדרך חכמה, אלא להאמין **הייחוד**, על פי שמועה, ועל פי קבלה [היינו ש"שמענו" מאבותינו ש"קיבלו" איש מפי איש], כשם שאנו מקובלים כל התורה והמצוות על פי שמועה ועל פי קבלה וכו'. יתהלל המתהלל השכל "וידוע" אותי, כי באלה חפצתי נאם ה'. וה"ידיעה" הזאת [הנ"ל וידוע אותי] היא שמירת התורה והמצוות, כאשר אמר הנביא הזה במקום אחר, דן דין עני ואביון אז טוב, הלא היא "הדעת" אותי נאם ה'. עד כאן לשונו. ושב והניף קסתו בקונטרס הראיות שבסוף פסקיו לסנהדרין (דף

צ ע"א) לענין יחוד ה', שלא לחקור בזה, אלא להאמין בתמימות וזה לשונו, אלא ודאי לא הקפידו לכך, אלא יאמין אדם היחוד כפי שכלו, ואפילו הנשים כפי מיעוט שכלן, שאמר משה עליו השלום, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ושמע לשון שמועה ולשון קבלה, שעל פי שמועה ועל פי קבלה יאמין דבר זה. ולא נתן משה תורה לישראל אלא בדרך אמונה ובדרך קבלה וכו'. עד כאן לשונו. וזו בפשטות דעת הסמ"ג (עשה ב) לגבי יחוד ה' שכתב וזה לשונו, ועוד האריך [הרס"ג] מאד בעניין הייחוד, ואין צורך כל כך להאריך, כי כל ישראל תקועים באמונה חזקה כי יוצר הכל הוא אחד מיוחד, כמו שנאמר ה' אחד, ונאמר אתה הראת לדעת וגו', ונאמר וידעת היום והשבות וגו', ונאמר (שם לב,לט) אני אני הוא ואין אלהים עמדי, ובמקרא יש מקראות רבות כאלו. עד כאן לשונו. דהיינו, היות וכתוב בתורה שה' הוא אחד באחדות גמורה, מכח התורה כל ישראל יודעים את אחדותו ית'. וכנראה זהו שפתח שם בריש דבריו בזה הלשון, מצות עשה להאמין ולשמוע היא הקבלה שהוא אחד וכו'. עד כאן לשונו. דהיינו מכח הקבלה יודעים שה' הוא אל יחיד.

הוכחות שכליות לאל יחיד

סיבות הטבע מורים על יצרן יחיד

ד. מלבד זאת, את החלק הראשון ביחוד השם, שה' הוא אל יחיד, הוכיחו לפי שכל חוקי הטבע מושתתים על היסוד, שלכל דבר הנמצא בעולם יש סיבה וטעם שהולידה אותו, וכל דבר שלא יודעים את סיבתו, מה הולידו ויצרו, חוקרים ומנסים להבינו, וזוהי כל חוכמת מדעי הטבע, מן המסד ועד הטפחות. אילו לא היה סדר וסיבה לכל דבר, כל חוקי הטבע היו בטלים, וגם לא היה מה לחקור בחוכמת הטבע, וגם לא היה מה להמציא, כי לשום דבר אין חוק והכרח, רק מקרה, ולכן החשמל לא היה עובר במנוע חשמלי, הנורה לא היתה נדלקת, והמחשב לא היה עובד וכו' וכו'. היסוד של כל חוכמת הטבע הוא, שלהכל חוקיות, סדר וסיבה. והנה ככל שחוקרי הטבע חוקרים ומחפשים את הגורם והסיבה היותר פנימית, כך מתמעטים הגורמים והסיבות. כגון המים האור והשמש הם הגורמים לכל החי והצומח, עד שמגיעים לסיבה אחת שגרמה להכל, היא הפיצוץ הגדול שממנו התפתחו הכוכבים והגלקסיות עד העולם הנמצא לפנינו כעת, וכפי שנתבאר בשו"ע המדות חלק האמונה (חלק המוסר) שכן היא גם מסקנת המדע היום עיין שם. [רק שטועים חלק מהמדענים במנין השנים שמאז ועד עתה, היות ואינם מכירים בבורא, כי אין להם מסורת, ולא יודעים מהמסורת, וכמו שכתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ט ונדפס גם בפירושי הגדותיו ב"ב עד ע"ב) שראיית עם ישראל בחוש, עדיפה עשרת מונים על פני הוכחות מדעיות של אנשים שאין להם מסורת זו. ושלכן אין להאשים מדענים כופרים,

כי אין להם מסורת. עד כאן. ואילו היו מכירים במסורת, בוודאי שהיו משנים את מנין השנים, והיו מוצאים הסברים מדעיים לכך. ועיין בזה בהרחבה בשו"ע המדות חלק האמונה (חלק המוסר כותרת סתירות דת ומדע). ובין כה, אין זה משנה את עצם היסוד הנוגע אלינו כאן, שלכל דבר יש סיבה]. וכיון שאנו רואים שדבר אחד גרם להווצרות העולם על כל חלקיו, בהכרח שיש לעולם בורא אחד, שעשה הכל בפעולה אחת, הן משום שפעולה אחת עושה אחד ולא שנים. הן משום ראותינו שהסיבות מתמעטות והולכות עד סיבה אחת, אם כן גם יוצר אותה סיבה, הוא אחד ולא שנים.

חוקי הטבע מורים על יצרן יחיד

ה. מעוד כיוון הדברים נכונים, היות ואנו רואים שכל מדעי הטבע מושתתים על אותם יסודות, וחלים עליהם אותם כוחות ואותם חוקי טבע. כגון כל העולם בנוי מאטומים, ועל כולם חלים הכח הגרעיני החלש והחזק, על כולם חל כח המשיכה וכו' וכו'. כמו כן כל הבריאה בנויה מאותם חומרים, ובאותו סגנון, דנ"א, תאים, מבנה בעלי החיים והצומח וכו' וכו'. וכל אלו מצביעים על יצרן יחיד, כי אם היו שני יצרנים, היו לכל אחד חוקי טבע שונים, כוחות שונים, מבנים שונים.

יתירה מכך, כל מערכות הטבע זקוקות זו לזו, והרי זה מורה על יצרן יחיד. השמש ומיקומה, סיבוב כדור הארץ וזויתו, כולם יחדיו יוצרים את האור והחושך, הקיץ והחורף, וימות השנה, שכל אלו מוכרחים לקיום חיים כאן בכדור הארץ, ובלעדיהם לא היה שום צומח ושום חי, האטמוספירה שבלעדיה לא היו חיים כאן בכדור הארץ, מחזור המים והאקולוגיה שבטבע, ועוד רבבות דוגמאות מפורסמות, ושאינן מפורסמות שניתן להביא לכך מן הטבע, וכנודע. והיות והטבע זקוק זה לזה בשביל קיום החיים, הרי זה מורה על יצרן יחיד, כי כל המערכת זקוקה זה לזו.

יתירה מכך הגיעו המדענים לידיעה, שצריך את כל היקום בשביל שיהיו חיים כאן על כדור הארץ. נשמע מפתיע? על כן נעתיק את דברי פרופ' בנימין פיין בספרו דלות הכפירה (עמ' 169 בהוצאת מוסד הרב קוק), המדע המודרני גילה, שבשביל קיום האדם, לא די במערכת השמש, אלא יש צורך בכל היקום! כדי ליצור את מרכיבי היסוד של החיים, הלא הם הפחמן, חנקן, חמצן ופוספור, צריך שהיסודות הפשוטים, מימן והליום, שהיו נוכחים בשלב הראשוני של המפץ הגדול, "יתבשלו" על ידי תגובות תרמו-גרעניות המתרחשות בתוך הכוכבים. כאשר כוכבים דועכים הם מתפוצצים, והיסודות החיוניים הללו מתפזרים במרחב, ומשתלבים בכוכבי הלכת, ובסופו של דבר בתוכנו. ולפיכך בשל התפשטותו, צריך היקפו להיות לפחות כעשרה מיליארד שנות אור. אל לנו להיות

מופתעים שהיקום הוא כה גדול. שום אסטרונום לא יוכל להתקיים ביקום קטן יותר. היקום חייב להיות גדול כפי שהוא, כדי לפתח אפילו יחידת חיים אחת, המבוססת על פחמן. (J.D. Barroow and F.J. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle, p. 3). כתוכן זה כתב גם הרה"ג מרדכי נוייגרשל בספרו מסע אל עמקי ההויה עיין שם.

על הטוען שנים להוכיח דבריו

ו. זאת ועוד, לתוספת חיזוק ויישוב על הלב, היות וברור שיש בורא לעולם [כפי שמוכח ממעמד הר סיני ועוד רבות, ראה בשו"ע המדות (חלק האמונה בחלק המוסר) באורך וברוחב.] הרי שבורא אחד בוודאי שיש, וכדי לטעון שיש שנים אין שום הכרח, כי בורא אחד מוכרח, ושניים אפשריים. ולכן על הטוען שיש שנים, להוכיח את דבריו, וכל עוד לא הוכיח בהוכחה גמורה שיש שנים, הרי ברור שיש רק אחד. קל וחומר לפי מה שנתבאר בראיה הקודמת, שיש יצרן אחד, שללא הכרח וראיה גמורה שיש שנים, ברור שיש רק אחד. יתירה מכך, היות והבורא אינו ידוע לנו עתה בהכרת החושים, אלא בהוכחות, ואילולי ההוכחות, היינו אומרים שאין בורא. ממילא כל שהוכח שיש בורא אחד, ולא הוכח שיש שנים, בהכרח שיש אחד. וכשם שאילולי ההוכחות למציאות האל, היינו אומרים שאין בורא, אף שלא הוכח שאין בורא, כי כדי לטעון שיש דבר שאינו מוכר בחושים, צריך להוכיח זאת, ולא להיפך. כן נאמר על הטוען שיש שני בוראים, שעליו להוכיח זאת. [הראיה הראשונה היא מצד שבורא אחד מוכרח, ושנים אפשריים בלבד, והשניה היא ששני בוראים לא יתכנו ללא הוכחה. ככל האמור כן כתב בחובות הלבבות (שער היחוד פרק ז) ועוד עיין שם, ושחוקי הטבע קשורים זה בזה, ראה גם במורה (ח"ב פ"א עיון ה), ואת הראיה האחרונה כן כתב גם הרס"ג באמונות והדעות (מאמר א סוף אות א עמ' פד).]

אם הם שנים אינם כל יכול

זאת ועוד, אם יש שני בוראים לעולם, יש שני צדדים, או שכל אחד זקוק לרעו בשביל לבנות את העולם, או שלא. אם אינו זקוק לו, אם כן לשם מה בנה את העולם עם רעו. ואם זקוק לו, הרי שכל אחד מהם מוגבל, ולכן זקוק לרעו, כדי לבנות את העולם בשותפות. ומושכל ראשון שבורא העולם אינו מוגבל. על כן נותרה בפנינו הברירה היחידה שבורא העולם הוא יחיד. [כ"כ חובות הלבבות (הנ"ל), והרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב אות ב עמ' פו) והסמ"ג (עשין ב) ועוד עיין שם.]

הוכחות לאחדות גמורה

לבורא אין גשם

ח. כבר ע"פ הרס"ג בהאמונות והדעות (מאמר ב בהקדמה עמ' פא) ומורה הנבוכים (ח"ב פרק א בפרט עיון שלישי, ולפני כן בפתיחה לח"ב הקדמות יז-יט), ודרך בדרכו מלמד התלמידים (פרשת ואתחנן). [אולם הבאנו את הרמב"ם בשינוי מתוכנו, לפי שהרמב"ם כתב להוכיח כן אף לטועים שהעולם קדמון, וכיום אין מי שסובר כן, אף בכופרים. וגם הוכחנו לעיל שהעולם נברא, וא"כ א"צ להביאו ככתבו, ועל כן לקחנו את התוכן אלינו, בפרט על פי המבואר לעיל בחלק ההלכה (סי' א סעיף טו אותיות ח,ט) ע"ש.] נתבאר לעיל שכל מדעי הטבע מושתתים על היסוד, שלכל דבר הנמצא בעולם יש סיבה וטעם להיווצרותו, וכל דבר שלא יודעים את סיבתו, מה הולידו ויצרו, החוקרים מנסים להבינו. גם אם המדענים עדיין לא גילו את סיבתו, וגם אם לא יגלו לעולם את סיבת הדבר, ברור שיש לו סיבה, רק שלא הגיעו עדי חקרה. כגון כל צמח באדמה נוצר מזרע שהרקיב באדמה וינק את מזונו מהאדמה מהמים מהאויר והשמש, ובדומה כל בעלי החיים והצמחים. וכן הלאה, המים עצמם נוצרו מחימום השמש את הימים, והפיכתם לאדים, הנישאים בעננים, וירידת הגשם בגלל הקור באויר הגורם לאדים להתגבש לטיפות גשם. כמו כן כשאנו נראה כדור מתגלגל, נדע שדבר מה דחף אותו, רגל של ילד, משב רוח, כח משיכה וכדומה. אך ברור שדבר מה הניעו, כי אין הדבר נע אילולי שיש לו מניע. מתוך מחקר הסיבות הראשונות הנזכר, הגיעו המדענים לעולם שנוצר מהפיצוץ הראשון, שהוא התחיל את כל הווצרות העולם. וכמו שנתבאר בארוכה בחלק האמונה (חלק המוסר) עיין שם. ברם נשאל את השאלה, מה גרם לפיצוץ הראשון, מה הניע את כל המערכת, הרי כאמור לא יתכן שהפיצוץ הראשון נוצר מעצמו, שהרי זהו היסוד לכל החקירה המדעית, ששום דבר לא נוצר מעצמו, אלא על ידי סיבה, ואם כן אותה שאלה שהולידה את כל המחקר להווצרות הבריאה, שבסופו הוביל לפיצוץ הראשון, תשאל על פיצוץ זה עצמו, מה הולידו. התשובה ידועה, כי הבורא יצרו יש מאין. ברם מעתה נשאלת אותה השאלה על הבורא עצמו, מי יצרו, שהרי כל ההכרח היה, שלכל מניע יש מניע אחר, ואם כן מיהו הבורא של הבורא. כדי להבין את התשובה, נענה תחילה תשובה לא נכונה, תשובה מתרסת, אכן את הבורא ברא הבורא הגדול, שהוא הוא האלהים. ברם אם כן שוב נשאלת השאלה על בורא זה גופו, ומי בראו. נמצא שבדרך זו אנו נסתובב במעגל אין סופי של שאלה ותשובה, כל מי שנחליט שהוא הבורא, תשאל עליו השאלה מי בראו, וכשנחליט "שפלוני" בראו, תשאל עליו שאלה זו. וכיון ששאלה זו לא תיתכן שתהיה עד אין סוף, שהרי לא יתכן להמשיך בשאלה

ותשובה של בורא ונברא עד אין סוף, וחייב להיות בורא ראשון שהתחיל את המערכת כולה. מכריח הדבר שיש בורא שהוא הבורא הראשון, שהוא אינו נברא, אלא היה מאז ומעולם, וזאת נבין רק אם נאמר **שבורא זה אינו גשמי אלא רוחני**, ולכן חוקי הטבע לא חלים עליו. שאכן השאלה מי בראו תחול על דברים גשמיים, שכן אנו רואים בכל גשם, שיש לו סיבה או בורא, ששום דבר גשמי לא היה מאז ומעולם. ברם אם עברנו לתחום אחר, שבו לא חלים חוקי הטבע, ממילא הקושיה תתיישב היטב, לפי שבדברי רוח שייך דבר אין סופי, שהיה מאז ומעולם, לפי שלא חלים עליו חוקי הטבע, והוא הבורא.

מחוץ למסגרת

אם נרצה לחדד את האמור, נניח שכל העולם הזה, כל היקום, על מליארדי הגלקסיות שבו, נמצאים בתוך "מסגרת" דמיונית, כגון מסגרת בגודל עשרים ס"מ על עשרים ס"מ. ואז נשאל מי ברא כל אלה, מי הוא הנמצא מחוץ "למסגרת" שייצר את המסגרת, עם כל הפלאים שבתוכה. ואם נאמר ש"פלוני" ברא כל זאת, שהוא גדול יותר מן המסגרת של הדף, מעתה נצייר בדימיוננו "מסגרת" גדולה יותר, כגון בגודל שלשים ס"מ על שלושים ס"מ, שהיא הבורא. אך מיד תשאל השאלה על מסגרת זו מי יצרה. ואם נענה "אלמוני", הרי שרק המסגרת תגדל, והשאלה תשאר בעינה, ומי בראו, וכן הלאה עד אין סוף. והיות וחייב להיות סוף לשאלה מי ברא כל אלה, על כן מוכרח להיות שיש יוצר ראשון, שלא חלים עליו חוקי הטבע, ולכן לא תשאל עליו השאלה מי בראו, כי הוא "מחוץ למסגרת", מחוץ לחוקי הטבע, ולא קשה עליו השאלה מי בראו. ששאלה זו היא שאלה על מי שנמצא "בתוך המסגרת", שאלה החלה על מי שחוקי הטבע חלים עליו, לא על מי שנמצא מחוץ למסגרת, ואין חוקי הטבע חלים עליו.

האמירה "רוחני" אינה בריחה מן השאלה, לפי שהיכרותינו עם רוח נמצאת ברובדים רבים, נבואה, נשמה, מלאכים, וגם במדעים הוכיחו זאת, וכאשר נתבאר בשו"ע המדות חלק האמונה (במוסר בהוכחות אות ז והלאה) ממות קלני, מדיומים, רגרסיה, גילגולי נשמות, דיבוקים, עיין שם עדויות רבות על אנשים שחוו זאת ונחקרו, ואין צורך לכפול. [הוכחה זו מושתתת על הרמב"ם במורה (ח"ב פ"א עיון ד) והעיקרים (ח"ב פרק ד).]

המושגים אין סוף וגשם

ט. בהגיענו הלום, כדי להוכיח ביתר עמקות, שלבורא העולם לא יתכן שיש גשם, ולא תנועה, ועוד חלקים אחרים, יש צורך להעמיק חקר בעצם המושג אין סוף. לשם כך נשאל, האם לגלקסיות ולכוכבים יש סוף, או שהם נמצאים עד אין סוף. שאלה זו נשאלת מידי פעם, ברם אינה נובעת אלא מחוסר הבנת המושגים גשם ואין סוף. המושג "גשם

אין סופי", הוא דבר בלתי אפשרי, מצד מהותו. המושגים גשם, ואין סוף, המה תרתי דסתרי. והיות ומי שלא העמיק במושגים אין סוף וגשם, הכלל הנזכר אינו מובן, על כן מוכרחים אנו להרחיב מעט.

המושג גשם הוא דבר שחשים אותו בחושים או בכלי מדידה, מהותו של דבר גשמי, שהוא מוגבל בגבולים, ולכן לא שייך שיהיה אין סופי. ונבאר, מקובל לומר שלמספרים אין סוף, אולם באמת המושג מטעה, לפי שהכוונה אינה שיש מספר שאין לו סוף, אלא שעצם ספירת המספרים, אפשר לסופרם בלי סוף. אולם עצם המספרים, אין שום מספר שאין לו סוף באמת, לפי שכל מספר, גדול ככל שיהיה, הוא דבר מוגדר וסופי, וממילא מוגבל מלהיות אין סוף. המושג אין סוף במספרים, יכול להיות רק בעצם ההתקדמות במניין המספרים, שבהם אפשר להוסיף ולהתקדם במניינם עד אין סוף, ברם לא בעצם המספרים, שכל אחד מהם מוגבל ומוגדר. ולכן מי שיבקש מספר אין סופי, הבקשה בעצם מהותה בלתי אפשרית, והיא תרתי דסתרי, אין סוף מחד, ומספר, שהוא מוגבל מאידך. מאותה סיבה לא יתכן דבר גשמי אין סופי, שכאמור הגדרת דבר גשמי הוא מוגבל ונמנה. ורק ריחוק שכלנו מהגדרת המושגים אין סוף וגשם, גורמים לטעות המצריכה ביאור, למה לא יתכן גשם אין סוף.

נמחיש זאת, נניח שאתה כל יכול, ונבקש ממך לברא עולמות אין מספר, האם יתכן הדבר? לא! כי לברא עולמות שהם דברים גשמיים, חייב להיות להם גבול, וכמו שבארנו במספרים, שאי אפשר לבקש מספר שהוא אין סופי, שהוא דבר מופקע ותרתי דסתרי מינה וביה, כן הוא בעולמות, אי אפשר לבקש מנין אין סופי של עולמות, כי לכל מנין יש גבול, ואותו מנין הוא סופי, ולא שייך בו המושג אין סוף. אכן לברא עולמות אין סוף, יתכן הדבר רק אם נחדש בכל רגע בריאת עולמות חדשים, אז יהיה שייך לברוא עולמות אין סוף, וכמו שזה שייך בתוספת ספירת מספרים. אך אז אין פירושו של דבר שיש אין סוף עולמות, כי כאמור זה לא יתכן, אלא שהעולמות מתווספים בהוספה אין סופית, אך בכל מצב נתון, יש להם גבול ומספר.

ואם תחפוץ לחלק בין עולמות, לבין קרקעות, שאכן בעולמות לא שייך המושג אין סוף, כי כל עולם בפני עצמו מוגדר ואינו אין סופי, לבין קרקע אחת אין סופית, ותאמר שלברא קרקע אחת רצופה אין סופית אפשרי הדבר. זה אינו, ומאותו הטעם, כי כל קרקע בנויה מחלקיקים [אטומים, גרגירי חול, וכדומה, תגדיר מה שתרצה] ולכל חלקיק יש גבול ומנין, ודברים בעלי גבול ומנין, לא יתכנו להיות בלי סוף, וכאמור.

מסקנא, **המושג אין סוף לא שייך בגשם, רק בתור מושג מושאל, אם מוסיפים ובוראים בלי סוף, וגם אז בכל רגע נתון יש למניינם סוף**. נמצא שבלתי אפשרי לברוא בפועל עולמות אין מספר, כשם שאי אפשר למנות מספר שהוא אין סופי, לפי שעצם ההגדרה של גשם, הוא גבול, ולכל גבול יש סוף, גם אם הוא סופו יהיה רחוק עד מאוד. ולכן לא יתכן שיש עולמות אין מספר, או דבר גשמי שאין לו גבול.

הוכחה לבורא אין סופי ללא גשם

י. כמו כן מאותו טעם לא יתכן שיש פועל ונפעל, סיבה ומסובב, מניע ומונע, בורא ונברא לאין סוף, אלא חייבים להגיע למקום שבו יש פועל ראשון שלא פעלו אותו, וכן סיבה, מניע, בורא ראשון, שאין להם סיבה, מניע, או בורא. כי אז לא היינו מגיעים לאשר נמצא לפנינו כעת, העולם וכל אשר בו. כי מאין סוף לא מגיעים אלינו, שהרי צריך אין סוף להגיע אלינו, ואם צריך אין סוף להגיע אלינו, פירושו של דבר שבלתי אפשרי להגיע אלינו, כי מאין סוף אי אפשר להגיע הלום. [הרי זו הוכחה נוספת לעולם נברא, חוץ מהנזכר לעיל (אות ח) ששם התבאר שהסברא מכריחה שיש בורא ראשון שאין לו בורא, לפי שאי אפשר לומר עד אין סוף שלכל דבר יש בורא. ואילו עתה ההוכחה היא מצד הבנת המושג אין סוף, שהוא בלתי אפשרי בדבר מוגבל, וממילא העולם שהוא מוגבל, אינו אין סופי, אלא נברא.] ואם כן בראותינו עולם נברא שיש לו סיבות, ואנו חוקרים אודותיהם, ומסיקים שלכל סיבה יש מסובב שסובב את הסיבה, וכמו שהתבאר לעיל שזהו היסוד בחכמת הטבע. אין ברירה אלא להגיע לבורא ראשון, שהוא סיבת הבריאה, שלו עצמו אין סיבה, דהיינו **שהוא אין סופי**, הוא בורא העולם, הקדוש ברוך הוא.

והיות והבורא הוא אין סוף, בהכרח שלה' אין שום גשם, כי כאמור, כל גשם הוא סופי ומוגבל בגבולו, והמושג גשם אין סופי, בלתי אפשרי מצד מהותו. בנוסף אנו יודעים שה' אינו סופי, גם מצד ההסכמה, שלבורא כח אין סופי, וכאשר רואות עינינו מן העולם, שמי שבראו יצרו ומחייהו בכל עת, הינו בעל כוחות אין סופיים, וכאשר כן הוא גם בקבלה, שלה' כח אין סוף, וחיים אין סוף וכו' וכו'. וכאמור, כיון שהוא אין סופי, אין לו גשם, שגשם אין סוף, הוא בלתי אפשרי. [מושתת על דברי הרמב"ם (בפתיחה הראשונה לח"ב. ופרק א עיון ג), ועוד ראה שם במהדורת ן' שמואל (במבוא לח"ג עמ' ע והלאה), ובכוזרי (מאמר ה ריש אות יז). ראיה זו שונה מהקודמת, שהקודמת היתה, שהבורא הראשון חייב להיות מחוץ לחוקי הטבע, דהיינו רוחני ואין סופי, שאם לא כן גם עליו תיפול השאלה מי בראו. ועתה הראיה היא, שכיון שהבורא אין סוף, לא יתכן אצלו גשם, שאין גשם אין סופי, שהם תרתי דסתרי.]

אינו גשם שלכל גשם כילוי והתחלה

יא. עוד נוכיח שלבורא אין גשם, מתוך חקירת העולם שמכריחה אותנו להגיע לכח רוחני שבראו. כי אם נתרץ את השאלה מי ברא את כל העולם, בורא גשמי בעל כוחות עצומים. תשאל השאלה גם עליו מי יצרו, שהרי כל דבר גשמי נוצר, ולא היה מאז ומעולם, וכפי שלכל דבר גשמי יש סוף וכילוי, הרי זה מכריח שיש להם התחלה, שאם הם היו מאז ומעולם, גם לא היו כלים לעולם. גם עצם המושג גשם מכריח כילוי, כמו שנתבאר לעיל בסמוך, שהמושג אין סוף אינו שייך בגשם. ולכן גם עצם הדבר שהוא גשמי יורה שיש לבורא סוף, ושהוא מוגבל, דבר המופקע מן השכל. ויותר, יורה הדבר עליו שהוא נברא, ואז שוב אינו הבורא אלא נברא, וחזרנו לשאלה מיהו הבורא. על כן מוכרחים להגיע להבנה שבורא העולם אינו בעל גשם, אלא כולו רוח, שכדי להבין את יצירת הבריאה הגשמית, חובה להגיע לכח שחוקי הטבע אינם חלים עליו, ולכן אינו כלה, וכוחו אין סופי, ולכן הוא היה מאז ומעולם. וכשתשאל, ואת הרוחני מי יצר, נבין בשכל שעל הרוחני לא חלים חוקי הטבע.

אין לו ית' מדות

גם לומר שלרוחני זה שברא את העולם יש תנועה, כעס, רצון, וכדומה, אי אפשר, שהרי כל אלו תכונות גשם, וחזרנו להתחלה שהטלנו גשם בבורא, ולא יצאנו ממבוך השאלה, ומי בראו [שכאמור אי אפשר להמשיך אין סוף בשאלת בורא ונברא, וגם מצד שהמושג "אין סוף" לא יתכן בגשם, וגם מצד שלכל דבר גשמי יש כילוי והתחלה], רק החלפנו את המילים מגשם לגשם אחר, ועל כל דבר גשמי חלה השאלה מי בראו, שכן על כל דבר גשמי חלים חוקי הטבע, וכבר הכרחנו שבורא הטבע, יוצא מחוקי הטבע, ואינם חלים עליו, ועל כן מוכרח שאינו גוף, ואין בו כח מכוחות הגוף. [רס"ג בהאמונות והדעות (הקדמת מאמר ב עמ' פא, ושם אות יא עמ' קו לגבי מקום).]

תנועה וגשם בבורא

עוד הוכחות שאין בו ית' גשם, אילו ה' היה גשם אין סופי, לא היה יכול לנוע [מצד חסרון, ולא מעלה, בשונה מאינו יכול לנוע רוחני, שפירושו נמצא בכל מקום בכל זמן.] היות וגשמיות אין סופית [אילו היה דבר כזה, אך כבר התבאר שלא יתכן] לא יכולה להתנועע, הן מצד שהוא היה צריך למלא את כל העולם, ולא היה לו "מקום" להתנועע. הן מצד שאם כן לא היה לו היכן להתנועע, לפי שהיה נתקל בדברי גשם אחרים.

זאת ועוד, אילו היה בו גשם, לא היתה נותנת אין סופיותו מקום לעולם כלל, והעולם היה בטל. נתאר לעצמנו שהים הוא אין סופי, ממילא היה עולה על גדותיו ומציף על כל העולם, כולל כל האוירים שבין הכוכבים.

מה גם שאם הוא היה גשם, הרי פירוש גשם הוא, שיש אויר שמקיפו. ואם הוא ממלא הכל, אין מקום לשום דבר, גם לא לאויר, ואם כן מה מקיפו. זאת ועוד, באומרנו שהוא אין סוף פירושו, שהאויר המקיפו גם כן אינו סופי, ולא יתכן שאין סוף מקיף אין סוף, כי אי אפשר להקיף אין סוף. [מקורו בהנ"ל, וכיוצא בזה ראה באמונות והדעות (מאמר ב אות יא, עח' קו לגבי המקום).]

מראה מקום להוכחות פילוסופיות

יב. עין רואה שכתבנו כאן רק מעט מזעיר מהראיות הפילוסופיות [מן הטעם שנתבאר לעיל (חלק ההלכה סימן א סעיף טו)], ולא עליך המלאכה לגמור, והחפץ להעמיק חקר בראיות וחקירות אלו, יוכל למצאם בספרים האלה. הרס"ג בהאמונות והדעות (כל מאמר ב, וגם במאמר א שיטות ה,י-יב) [ועל ראיותיו ראה תגובת הרמב"ם במורה (ח"א פרק סט והלאה).] ובחובות הלבבות (שער היחוד פרקים ז-י) באורך. הרמב"ם (יסודי התורה פ"א ה"ז) כתב את תמצית ההוכחות, ובאורך במורה (סוף ח"א, והעיקר ריש חלק ב כ"ה הקדמותיו, ופרקים א,יט) וזהו עיקר תכלית ספר המורה. [ממולץ להשתמש בפירוש ן' שמואל בהוצאת מוסד הרב קוק, בפרט בנושא הפילוסופיה במורה, שהוא עמום ברמב"ם, מהטעם שכתב בתחילת דבריו, שלא בא ללמדה, אלא כתב את דבריו למי שכבר למדה ויודעה. גם המפרשים הבאים אחריו קיצרו במקום שהיה להאריך, ובפרט שדברי הרמב"ם שם מיוסדים על דברי אריסטו שאינם בהישג יד, ובמהדורה הנזכרת הביאם ממקורם, והרחיב את היריעה. ונכון להוסיף כאן את סייגו של הרמב"ם באגרתו לרבנו שמואל ן' תיבון (אגרות מהדו' שילת עמ' תקנב,ג) שמורה לו שאת ספרי אריסטו לא ילמד לבדו, כי לא יובן רק עם פירוש אלסכנדר, או פרוש תמסטיוס, או ביאור אבן רשד.] עוד בארוכה עמד בספר הבתים (חלק א) שכולו עוסק בפילוסופיה יהודית אליבא דהרמב"ם. ועוד לו בריש ספר הבתים (ספר האמונה חלק א מצוה ראשונה באורך) שיש לחקור את יסודות האמונה, עיין שם. וכן באהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב א) מביא את תוכן כה' ההקדמות של המורה, ולכן בגוף הספר (עמוד ראשון פרק א) מאריך בהוכחות על אמונת החידוש, ושם (עמוד ד פרק א) הוכחות לתורה מן השמים ודחיית הכופרים.

וכן הביא את ראיות הרמב"ם המגן אבות לרשב"ץ (בהוצאת מכון הכתב) שהוא ספר אמונות ודעות (ולא ספרו על אבות) כולו ראיות על מציאות האל ואחדותו, ושם (פרק ב

ראיות לאחדותו, ופרק ג לאי גשמותו ופרק ד לקדמותו). וכן האריך הרחיב בספר העיקרים (מאמר ב, ובפרט בפרקים א,ד,ה, ושם בפרק ה, תפס יותר את הראיה הג' של הרמב"ם). ועוד ראה בספרים ספר הגיון הנפש לר' אברהם בר' חייא הנשיא, מקור חיים לרבנו ן' גבירול. והאמונה הרמה לראב"ד הקדמון, ובספר עולם קטן, והרלב"ג בספרו מלחמות השם. גם בספר מלחמת מצוה לבעל המאורות בביאור הפסוק שמע ישראל (דברים ו,ד מביא ראיות פילוסופיות. נדפס בקובץ שיטות קמאי ברכות עמ' שיג). ובשו"ת הרשב"א (החדשות מכת"י סימן שסח) הוכחות באורך על מציאות ה' ואחדותו. רבנו בחיי בכד הקמח (ערך לולב ד"ה ודבר ידוע), ועוד לו על התורה (דברים ו, ד ד"ה וע"ד השכל). וכן בספר הישר (שער ח) מביא הוכחות למציאותו ואחדותו [ואף דאיהו תוקף את הפילוסופיה, כי יסודותיה כפירה, ברם שב ומגדיר שהאיסור הוא אם אין לו רב שמלמדו. הרי שאחז בדרך אמצעית. וכן בספר אור החיים ליעב"ץ ממגורשי ספרד (סוף פרק י) אף שכולו נגד החקירה, הביא את דברי ספר הישר הנ"ל, וסיים את פרק י, שאם תחשוק נפשך לדעת איזה ראיה על הרחקת הגשמות, דרוש אותה מעל ספר הישר הנזכר, ומעל ספר חובות הלבבות, ותשמע אותה ממלמד חסיד גדול ובקי במלאכה, ואל תעמיק הרבה, כי גדול שכרך יותר מצד האמונה, משיגדל מצד החקירה וכו'.] גם בספר צידה לדרך (מאמר א כלל א פל"ג ד"ה מציאות האל) מביא ראיות, וכן הראב"ן במאמר השכל (מצוות א,ב), והסמ"ג (עשה ב) ראיות פילוסופיות בקצרה, וסיים שא"צ להאריך כהרס"ג. וכן עביד הסמ"ק (מצוה ב). וכן נמצאו אחרונים רבים שהביאו ראיות פילוסופיות ליחודו, דכן דעביד הרדב"ז במצודת דוד (מצוה ג) שציין ראיות פילוסופיות ליחודו, ושהם מופתים חזקים וראיות בריאות וטובות, וכן המבי"ט בבית אלהים (בהקדמת שער ג, ובפרק ח ראיות ליחודו, ובפרק ט לאי גשמותו, ופרק י לקדמותו). והאברבנאל בספרו ראש אמנה, כולו נסוב על יסודות האמונה, ובפירושו על התורה (דברים ו,ד) מביא ראיה פילוסופית ליחודו, וכן ר' יצחק ב"ר יוסף קארו בספרו תולדות יצחק (ויקרא כב,יח), ובספר ארי נוהם (פרק ו). גם ספר מעשה טוביה (מאמר א) כל הספר בנוי על כך. גם בספר בחינת הדת עוסק בכך לאורכו, וכן בספר הנצחון. וכ"כ ראיות פילוסופיות ליחודו, בריש ספר המצרף. והכי עביד ר"י החסיד באמרות טהורות חיצוניות ופנימיות הנדפ"מ מכת"י באורך. גם בעל הצמח צדק מלובאוויטש בספרו דרך אמונה, כולו בנוי על החקירה והראיה בדרכי הפילוסופיה, ובו עשרה מופתים שכליים על חידוש העולם. ועוד ראה לעיל בחלק ההלכה (סימן א סעיף טו).