

דף נד

נונא סמא לעיניי

אמרו בסוגייתנו שדג הוא סם ורפואה לעיניי, ונרמז במילה נו"ן סמ"ך ע"י.

בתחילת ספר ליקוטי מוהר"ן (תורה א) מבאר שאדם מישראל צריך לחבר את העולם לתורה, וזאת באמצעות אור השכל והתורה. אבל אור השכל הוא גדול מאד, ואדם לא יכול להתחבר אליו ישירות. דרוש לו אמצעי, והוא הנו"ן דהיינו המלכות, כמ"ש "לפני שמש ינון שמו". והיינו שהמלכות היא שיש בחירה בין שני צדדים, הבחירה בטוב מביאה את האדם לאור השכל. לאדם יש נסיונות רבים וע"י שמשפר את עצמו מגיע לאור השכל. השכל נמשל לאור השמש והמלכות נמשלת ללבנה. המטרה של עבודתנו היא להתחבר לאור השכל ע"י המלכות.

ספר פרפראות לחכמה (פירוש על ליקוטי מוהר"ן) מחבר את דבריו לגמ' שלנו. שהנו"ן הוא סם לעיניי, דהיינו שהמלכות (אות נו"ן) מביאה לידי העיניי דהיינו השכל.

כידוע הבני יששכר כתב רבות על חנוכה. בתוך דבריו מביא מהספר יצירה שכל חודש יש לו אות ששייכת אליו. האות של חודש מרחשון היא נו"ן, ומתבאר ע"פ הגמ' (ברכות ד, ב) שבמזמור אשרי אין אות נו"ן משום שהיא מורה על נפילה וירידה, ואכן אין בחודש זה חגים. אולם הגמ' שם מוסיפה "אעפ"כ סמכו דוד ברוה"ק שנאמר סומך ה' לכל הנופלים", הרי שהאות סמ"ך מחזקת וסומכת את הנפילה של הנו"ן. וסמ"ך היא האות של חודש כסליו אשר סומכת את הנפילה של חשון!

וביאור הענין, שבכסליו יש את הגילוי של נס חנוכה המורה על כך שבאמת העולם מגלה את כבוד שמים, ומתחת לפני השטח רוחש האור הגנוז. וע"י כן מתגלה שגם בחודש חשון שהוא יום רגיל, יש הארה עצומה. ומוסיף הבני יששכר שיש רמז לכך, שהאות נו"ן של חשון, יחד עם הסמ"ך של כסליו, יוצרים יחד את המילה "נס".

והנה לא נתבאר בדברי הבני יששכר את ענינו של טבת אשר האות שלו היא "עין". מבאר רבי צדוק הכהן (פרי צדיק לו' דחנוכה ור"ח טבת אות יח) שאחרי שעוברים דרך חנוכה שענינה תושבע"פ מגיעים לע' פנים לתורה.

לפ"ז יש לומר דרך רמז שגם זה אכניס לגמ' שלנו: נונא (חשון) סמא (כסליו - ניסים) לעינא (טבת - שלימות השגת התורה).

דף נה

וממדבר מתנה

הגמרא מביאה שרב יוסף אמר לרבא את הדרשה - וממדבר מתנה, כיון שאדם עושה עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל התורה ניתנת לו במתנה.

מבאר כאן המהר"ל יסוד (שנשנה בדבריו בעוד מקומות). תורה היא דבר רוחני, דבר ה', ודבר רוחני נקנה רק על ידי אדם רוחני.

בעל גאוה הוא אדם גשמי, כי כל ענין בעל הגאוה הוא שאדם זה תופס

את עצמו כמשהו, כדבר עיקרי, והרי כלפי הקב"ה לא שייכת תפיסה כזאת, ורק אדם ששייך לגשמיות ולהסתר של העולם הוא יכול להיות בעל גאוה.

הבן יהודע אומר שהמילה מתנה מורכבת מהמילים 'מה' ו'תן'.

המילה 'מה' היא ענווה אמיתית, שמו שגמרא אומרת שגדול מה שנאמר במשה ואהרן מאברהם אבינו, כי הם אמרו ונחנו מה. 'תן' עולה 'מה' כפול עשר. כידוע בדברי המקובלים שהרחבה של דבר הוא כפול עשר.

ביאור זה מתחבר עם מש"כ בספרי חסידות לגבי חנוכה.

הבת עין אומר שמה שאפשר לזכות לנר חנוכה הוא רק ע"י ענוה ושפלות, כמו שאומרים שאין לנו רשות להשתמש בהם, כי אנו לא בדרגה של ענוה להשתמש בהם, תולעת בגימטריא רשות. נר חנוכה מניחים אותו למטה מ"י טפחים.

האמרי אמת אומר, שחנוכה זה מלשון חן, ולענויים יתן חן. ובספר עטרת ישועה (בנו של האמרי נועם מדז"יקוב), מוסיף שהגמרא פותחת את סוגית חנוכה במילה מאי חנוכה, מה זו כניעה.

לדברי המהר"ל מובן היטב, כי אי אפשר לקבל דבר רוחני בלי להתעלות מעל הגשמיות, כמו שמאריך הבני יששכר שנר חנוכה זה אור הגנוז. וכן תורה שבעל פה, היא מעל העולם, ונאמר עליה למנצח על השמינית. כידוע שמספר שמונה הוא מעל העולם. וזה חנוכה.

נדרי

ערסא דגא ואיסור ניהוש

הגמ' דנה מהו "דרגש". ובביאור הראשון מבארת שדרגש זה "ערסא דגא".

הב"י (יו"ד סי' קע"ט) מביא מרבינו ירוחם שיש מנהג בעם ישראל שעושים שולחן בליל ברית מילה ומניחים עליו אוכל שיהיה סימן טוב לתינוק הנולד, וכותב רבינו ירוחם שאסור לעשות כן, כי זה בגדר העורכים לגד שולחן, כלומר שזה דרכי האמורים וניהוש. ואומר הב"י שלכא"ו רואים בגמ' דילן שמתור לעשות כן, דהרי היו עושים ערסא דגא דהיינו מיטה שמעמידים בשביל להביא מזל על הבית.

הרדב"ז (חלק ח' סי' קכו) דן בענין זה, ואומר שמצד ניהוש לית לן בה, כי מה שאסור ניהוש זה רק שרואה משהו ועפ"ז מחליט מה יהיה העתיד שלו ופועל לפי זה, אבל אצלנו כל מה שרוצה זה להביא מקום למזל לחול, ולחזק את המזל אין איסור.

ולכא"ו דברי הרדב"ז מוסברים היטב ע"פ דברי המהר"ל בבאר הגולה (באר השני) על מה שבראש השנה לוקחים סימנים ואומרים יה"ר וכו', ומביא שהיו שלעגו ע"ז שזה ניהוש ודרכי האמורים, ואומר המהר"ל שביאור הדבר ע"פ הרמב"ן בפרשת לך לך הכותב יסוד גדול כדלהלן.

מצינו בתנ"ך פעמים רבות שכאשר הנביאים היו אומרים נבואה, נצטוו לעשות פעולה גשמית בעולם, כדי להחיל את הדברים. כלומר, ע"י

הפעולה המעשית, קיום הנבואה מתחזק (שסיבות שונות לא יוכלו למנוע את היציאה לפועל שלו). ואומר הרמב"ן שהנביאים היו עושים סימנים לראות אם יחולו הדברים, לדוגמא, אברהם אבינו הקב"ה אומר לו קום והתהלך בארץ לאורכה ולרחבה כי לך אתננה, ומה הענין ללכת? אלא שבכך הוא מחיל את הכיבוש של עם ישראל.

ואומר המהר"ל שזה ענין הסימנים בר"ה שאנחנו רוצים שההשפעה של השנה תתחיל לחול, ואם הדברים נשארים מופשטים, הרי הברכה עלולה להיפסק, על כן אנחנו מביאים לזה חלות בעולם ומתחילים את הברכה ע"י עשיית הסימנים. לדוגמא אוכלים תפוח בדבש כדי שתהיה שנה טובה ומתוקה, ע"י שעושים כן, מתחילה כבר המתקנות של השנה ועי"ז תמשך ההשפעה, כי כבר חלו הדברים בפועל בעולם.

זה לכאוף ממש דברי הרדב"ז שערסא דגאדא שעשויה למזל אינו נחוץ, כי אין הפירוש שע"י זה יודעים שיהיה טוב, אלא זה פועל המשכה של הברכה בפועל ואין בכך בעיה של נחוץ.

דף נז

כפר דימא

ישמעאל איש כפר ימא ואמרי לה איש כפר דימא.

הרא"ש מסביר: דימא - כך שם העיר. בשו"ת אבני צדק לבעל הייטב לב (אהע"ז סי' סא) דן האם כפר ועיר הם שמות מתחלפים או שמדובר בשני מושגים נפרדים. בספרי (כי תצא סי' רפט) כתוב שחליצה צריכה להיות בגובהה של עיר, והשאלה היא האם אפשר לעשות חליצה בכפר או דוקא בעיר. ומביא בשם המהר"ם אלשקר (סי' נה) שכשכתוב עיר ה"ה כפר (אא"כ ידוע אחרת) כגון שבעת טובי העיר ה"ה בכפר. ומביא האבני צדק ראייה, שהגמ' בסוף יבמות (קו, ב) מביאה שהיתה חליצה שנעשתה בכפר עיטם, הרי שאפשר לחלוץ בכפר ולא דוקא עיר.

הנכד של האבני צדק, רבי חנוך העניך מיייער בספרו מפענח נעלמים (סי' ב אות ג) דוחה את ראיית סבו ואומר שלפעמים השם של העיר הוא 'כפר' (כגון שהתחיל ככפר וגדל להיות עיר) ומביא לזה כמה ראיות. ואחת מהן מהגמ' שלנו שהרא"ש אומר שכפר דימא היה עיר.

ויש להוסיף על כך. כתוב בספרי המקובלים שההבדל בין עיר לכפר, הוא, שעיר הוא עיקר מקום כבודו של הקב"ה, וכפר הוא מקום חיצוני והגילוי שם יותר נסתר. בזה יכול להיות שהמילה כפר הוא כלשון כפרה, שפירושו 'הסרה', ובכפר אין את הגילוי הגמור והוא בר-הסרה. רבי משה זכות מביא שישעיה ראה את המרכבה כבן עיר ויחזקאל ראה כבן כפר, בצורה חיצונית. וא"כ אפשר לומר שהתפקיד של האדם להביא לגילוי הקב"ה במקומות החיצוניים, מן העיר אל הכפר. לכן י"ל שעיר וכפר הם לשונות מתחלפים, שעיקר הענין בכפר הוא להפוך להיות עיר.

דף נח

גידולין ונס חנוכה

הסוגיא עוסקת בדין גידולין.

הקשה הבית יוסף (סי' תרעא) מדוע חנוכה נקבע לשמונה ימים, הלא הנס היה רק שבעה ימים. ונאמרו על קושיא זו עשרות תירוצים.

קושיא נוספת ידועה, כיצד ניתן להנות מהשמן שנוסף בדרך נס, הלא אסור להנות ממעשה ניסים.

ועוד קשה, דהנה הרד"ק בספר מלכים (מ"ב פ"ד פסוק ז), בענין נס ריבוי השמן שעשה אלישע לאשה האלמנה, מביא בשם התוספתא שהאשה שאלה את אלישע האם צריכה להפריש תרו"מ מהשמן שנוסף, ונענתה שפטורה. והיינו משום ששמן של נס אינו נחשב כגדל בארץ, א"כ הוא הדין שיש לפסלו להדלקת המנורה.

ונראה ע"פ הנידון בסוגייתנו שכפי שביאר הר"ן השאלה היא האם גידולים נחשבים חלק מהפרי או כדבר לעצמו [ומסקינן שהגידולים אין מעלין את העיקר והיינו שנחשבים חלק מהפרי]. ויש לומר אפוא ששמן שהתרבה בדרך נס, הרי הוא כמו גידולין. ואין כאן איסור של הנאה ממעשה ניסים, שרק כאשר הנס עומד לעצמו אסור להנות ממנו, אבל כאשר מחובר לדבר טבעי אין איסור. ומאחר והיה שמן ליום אחד, נמצא שכל השמן שהתרבה הוא כמו גידולין של העיקר וחלק ממנו ואינו נידון כ'מעשה ניסים'. [יתכן שזה גם הפשט בתוספתא, שאומר אלישע לאשה בדרך ממנ"פ: אם השמן החדש הוא חלק מהשמן הראשון הרי הוא פטור מן המעשר, שאינו דבר חדש, ואם נאמר שאינו חלק מהשמן הראשון הרי הוא מעשה ניסים ופטור מן המעשר].

ומיושב שאנו מודים גם על היום הראשון, משום שאילולי השמן של הנס הראשון שאינו נס, לא היינו יכולים להנות מהשמן הנוסף.

והדברים מצטרפים לדברי השפת אמת שהגילוי הגדול של חנוכה הוא שלא רק הנס הוא נס, אלא מתגלה שגם הטבע הוא בהשגחת ה'. ועל כן מודים על היום הראשון שהוא 'טבע'.

דף נט

הנודר כאילו בנה במה

נדרים הם דבר שיש לו מתירין כיון שיש מצוה לאדם להשאל על נדרו, דכל הנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו הקריב עליו קרבן. וצ"ב מה החומר הגדול בזה.

ויש בזה שני דרכים במפרשים.

(א) המהר"ל (בח"י אגדות לעיל דף כב, א, וב"ב דף עד, א) מבאר שאדם שנודר מוציא את עצמו מן הכלל, הרי עם ישראל לא קיבל על עצמו אותו נדר, ורק הוא אסר את עצמו. עי"ז הוא נעשה לעומד לעצמו מחוץ לציבור.

וזה הפשט בהתרת נדרים שצריכים שלשה אנשים שמייצגים את הציבור, וכן ע"י חכם שגם הוא מייצג את הציבור (רב' - לשון רבי').

וזה הפשט שנדר שנעשה על דעת רבים אין לו הפרה, שבכך הנדר מצורף לרבים.

וזה הדימוי ל"בנה במה", שהבונה במה מחוץ לבהמ"ק פורש מהעבודה של כלל ישראל ונעשה יחיד פורש.

ב) רבי צדוק הכהן (קומץ המנחה א אות צה, פרי צדיק) מבאר שהחסרון הוא על דרך הירושלמי "דיין מה שאסרה התורה". התורה נותנת לנו גדרים כיצד להתקדש. אדם שמקבל על עצמו גדרים ואיסורים חדשים, מביא את העבודה למקום שאינו שייך. ודומה הדבר למה שאמר קורח "כי כל העדה כולם קדושים", וזו טעות לקחת את הקדושה במידה שווה, כי גדרי התורה מחולקים ומובחנים. וזה הדימוי לבניית במה, שהבונה אותה יוצא מהמהלך של גדרי התורה.

החיוב להתיר נדר הוא עד כדי כך, שמצינו לרבי יוסף ענגיל בגליוני הש"ס שדן אם יש לברך על התרת נדרים, שהרי זו כמו מצוה דרבנן.

דף ס

שני ימי ראש חודש

הגמ' בע"ב אומרת שכשאדם אומר 'חודש זה' אסור, אסור במשך כל החודש וראש חודש להבא, כלומר ראש חודש הוא היום הראשון של החודש הבא. ושאלה הגמ' פשיטא. והשיבו כי איצטריכא לחודש חסר.

הר"ן מבאר שהכוונה שהחודש הבא חסר וממילא החודש הזה מלא, ונמצא שראש החודש הבא יש לו שני ימים, וקמ"ל שראש חודש מתחיל מתאריך ל' בחודש. [מענין לציין שאת הדף הזה לומדים בראש חודש טבת שהוא שני ימים ראש חודש].

דבר זה מביא אותנו לשאל מה זה שני ימי ראש חודש, הרי ראש חודש הוא יום אחד כי זה היום שמתחיל החודש, ולמה ל' של החודש הקודם נכלל ב'ראש חודש' של החודש הבא.

וביותר קשה שבדברי רבותינו מובא שראש חודש הוא יום קדוש כי כל יום שיש מוסף יש בו נשמה יתירה, וכתוב במדרש שלעתיד לבא בראש חודש תהיה עלייה לרגל. וא"כ יגדל הפלא מדוע עושים ראש חודש מיום שהוא בכלל לא של החודש המתחיל.

והנה הדרך האחת לבאר היא כמו שכתב הצ"ח בכרכות (כו, ב) שלגבי ראש השנה כתוב שבימים שהעדים השתהו מלבוא עשו אותו יום קודש ויום שלמחרת, ואומר הצ"ח שבאמת זה קאי על כל ראש חודש, כי בכל ראש חודש הלויים היו שרים את השיר של יום, ואם הגיעו העדים באיחור נוצרה בעיה איזה שיר לשיר. ועל כן בזמן ביהמ"ק כשהגיעו באיחור אז היום הראשון עשו אותו קודש וגם למחרת. והרב לופיאנסקי הוסיף שאפשר לומר שהיום הראשון יש לו פוטנציאל להיות ראש חודש כי מחכים לעדים, וע"פ דברי המקובלים כל יום שיש לו פוטנציאל להפוך למשהו גדול, יש לו את הקדושה הזאת ולכן ראש חודש הוא שני ימים.

אבל באמת בראשונים מבואר דרך אחרת, ואמנם היא יותר 'טכנית' אבל יש בה אור חדש לשני ימי ראש חודש, והוא המבואר בשבולי הלקט וזה

מבואר בשיבולי לקט (שבולת קס"ח) בשם רבינו ישעיה בעל התוס' רי"ד, וכן לומדים הרבה מהאחרונים מדברי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ח ה"ד).

וכך הוא ביאור הדברים: הגמ' בר"ה אומרת שהיקף החודש של הלבנה הוא כ"ט יום וחצי ועוד קצת (כ"ט י"ב תשצ"ג), וכשנגמר היקף אנחנו נמצאים באמצע היום ולא שייך לעשות ראש חודש באמצע היום, ולכן דוחים את הראש חודש ליום הבא. משום כך עושים [באופן כללי] חודש אחד מלא וחודש אחד חסר, שבכך משיגים את הממוצע של כ"ט וחצי.

נמצא שגם ביום השלושים של החודש הקודם יש קדושה כי זה היום שבו הלבנה התחדשה, על כן שני ימי ראש חודש פירוש הדבר שהיום הראשון הוא קדושת חידוש הלבנה [קדושת הטבע], והיום השני הוא תחילת ספירת החודש החדש [קדושת מנין בני ישראל].

דף סא

יובל אליבא דרבי יהודה

דנו בסוגיא באדם האוסר את עצמו ביובל זה, האם נאסר בשנת היובל הקרובה, ותלינן לה במחלוקת רבי יהודה ורבנן אם שנת החמישים עולה למנין השנה הראשונה של השמיטה הבאה, או שאינו עולה למנין זה. ולפי רבי יהודה שנת החמישים עולה לכאן ולכאן, ונמצא שלדידו ההיקף של יובל הוא בעצם של מ"ט שנים.

ומה שיש לתמוה, הגם שלפי רבי יהודה שנת החמישים עולה כשנה ראשונה של ההיקף הבא, אבל סוף סוף היא גם הסיום של ההיקף הזה, ומאי חזית ללכת בתר היבט זה ולא בתר היבט זה.

הגמ' מביאה שרבנן מקשים על רבי יהודה שבהיקף הראשון של השמיטה יש רק חמש שנים של עבודה. ומשיב להם שהתורה דיברה על הרוב, כמו שצריכים לומר בהבטחת 'ועשת את התבואה לשלש השנים' שכאשר מדובר בשנת היובל ההבטחה היא לעשות יבול של ארבע שנים. וקצת משמע בגמ' שהקושיא שמקשה רבי יהודה על רבנן היא רק לשיטתם, ולדידה לא קשה, וצ"ב למה אין קשה כן גם לדידה.

ובירושלמי מבואר שלפי רבי יהודה שנת היובל היא השנה הראשונה של השמיטה הבאה, אבל זה רק לענין שמיטה, אבל לענין היובל הבא אין מונים את היובל הקודם כשנה ראשונה, נמצא שיובל אינו מגיע לאחר שנת השמיטה אלא ביובל הראשון, שהרי ביובל השני השמיטה היא בשנת המ"ט, ובשנה שאחריה היא שנה רגילה, ורק בשנה שאחריה עושים יובל. וכן מבואר להדיא בספר הזוהר (מובא בשערי הזהר לר"ר מרגליות) וכן מבואר בתומים (סי' סז) מדנפשיה בדעת רבי יהודה.

ולפי הבנה זו שתי הקושיות לא קשות. שבאמת היובל אינו תחילת המחזור הבא של היובל. וכן מה שמקשה רבי יהודה על רבנן לא קשה לדידה, שכן לפי שיטתו כמעט אף פעם לא ייצא יובל ושמיטה צמודים זה לזה, ואין צריך ברכה של עשיית התבואה לארבע שנים.

נכתב לרגל יום הזכרון של מו"ר הגאון רבי משה שפירא זצ"ל שחל בעשרה בטבת

זרעו בחיים

(נכתב בקיצור)

תמצית: קושיות: מה עניין המפסר ס"ו שמסכם את זרע יעקב שבא עמו מארץ כנען - דברי התיקוני זוהר שס"ו הוא כנגד ששים מסכתות ו'ו סדרים, למה להזכיר שניהם - דברי המגלה עמוקות בעניין האבות והגעתם לשלמות רמ"ח - ביאור החילוק בין עבודת האבות - מסו"ה כנגד ג' בחינות הנ"ל - בחינת יעקב אבינו, מטתו שלימה - גמ' תענית מה זרעו בחיים הף הוא בחיים, דברי רבי צדוק שחיותו מתגלה בזרעו - ביאור דהגילוי ע"י הזרע הוא בחינת נצח וחיבור לא"ס - ביאור עניין ששה סדרים וששים מסכתות חיבור הפרטים לכלל - ס"ו בגי' גלג"ל, עניין הגלג"ל לפי הנ"ל.

א.

המספר "ששים ושש"

פירוש למה שנוגע לכאן הוא שהמספר ס"ו הוא כנגד ששים מסכתות וששה סדרי משנה שהם תורה שבע"פ. והדברים צריכים ביאור דמדוע סופרים יחד גם את המסכתות וגם את הסדרים, והרי הסדרים כוללים את המסכתות?

ב.

דברי המגלה עמוקות בעניין השלמת האבות לבחינת רמ"ח

המגלה עמוקות מבאר דבר נפלא בעניין האבות, וז"ל (פרשת ואתחנן אופן ק"ע): "מהידוע כי השיעור קומה הוא רמ"ח דמות כמראה אדם, ואדם כלול מן רמ"ח אברים, ואברהם לא היה לו השיעור קומה של רמ"ח עד שנקרא אברהם שהוא בגימטריא רמ"ח, כי קודם לכן נקרא אברם. ויצחק לא תיקן השיעור קומה עד שנשא את רבקה, כי אז היה בן מ' שנה בקחתו את רבקה, תצרך מ' אל יצחק יהיה רמ"ח. ויעקב לא תיקן השיעור קומה עד שירד למצרים כל נפש הבאה לבית יעקב ששים ושש, תצרך ס"ו אל יעקב יעלה רמ"ח".

פירוש שכל אב לא השלים את עבודתו עד שבא לכלל רמ"ח, אברהם כשנוסף בו אות ה', יצחק כשנשא את רבקה, ויעקב כשירד למצרים עם זרע במספר ס"ו.

וצריך ביאור דמדוע כל אב מתחלק באופן זה דוקא. ובפשטות נראה שהמגלה עמוקות מבאר כאן עומק בעניין עבודת האבות והוא שכל אחד בא לתקן שלב נוסף בקומת האדם השלם. אברהם מתקן את האדם עצמו - רמ"ח אברים, יצחק מתקן את בחינת ההתפשטות של אדם בבחינת נישואין, ועל כן דוקא אצלו העסק הגדול במציאת זיווג. ויעקב אבינו מתקן את המשך הדורות - זרע ישראל, השלב השלישי בבחינת אדם, וע"כ עיקר עסקו בהשלמת זרעו מצידו והוא כשבא לכלל ס"ו. (והטעם שהשלמת זרעו אינה במספר ע' הוא שכידוע יוסף עלה למדרגת אב ועל כן הוא משלים את המספר מצד עצמו, ועדיין צ"ב בעניין יוכבד, ואכ"מ).

בפרשתנו התורה מונה את את זרע יעקב שבא למצרים, וחותרת בפסוקים הבאים (בראשית מו, כו-כו): "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב כל נפש ששים ושש, ובני יוסף אשר ילד לו במצרים נפש שנים כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". וביאר רש"י: "כל הנפש הבאה ליעקב, שיצאו מארץ כנען לבוא למצרים וכו' לפי שכשיצאו לבוא מארץ כנען לא היו אלא ששים ושש, והשני כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים הוא לשון עבר לפיכך טעמו למעלה בבי"ת לפי שמשבאו שם היו שבעים שמצאו שם יוסף ושני בניו ונתוספה להם יוכבד בין החומות".

והנה המספר שבעים שנכתב מבואר מה בא ללמדנו, שהרי כפי שכתב רש"י מכאן למדים שיוכבד נולדה בין החומות וממילא את מספר השנים שהיו בני ישראל במצרים. וכן המספר הוא כנגד דברים אחרים, כדוגמת מה שביאר רש"י על הפסוק (דברים לב, ח): "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" וז"ל: ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים הציב גבולות עמים שבעים לשון, עכ"ל.

אך המספר ששים ושש שנאמר כאן אומר דרשני, שמה משמעות מספר זה של ששים ושש, ומדוע צריך להזכיר את מספר האנשים שירדו עם יעקב מצרימה, ולא די לומר שהמספר הכולל הוא שבעים.

ס"ו כנגד ששים מסכתות וששה סדרים

והנה בתיקוני זוהר חדש כתוב (תיקונא קדמאה): "אף על גב דאוקימנא בה כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה ששים ושש. בגין דאתקשרא בשמאלא וימין מקרבת. בגין דתליא מנה עמודא דאמצעייתא דס"ו אנון שתין מסכתות ושית סדרי משנה דאתיהיבו מגבורה. דאיהו שמאלא. ששים גבורים אתקריאו דנטלין מגבורה דתמן אורייתא דבעל פה דאיהי שכנינתא תתאה כללא דס' מסכתות ושית סדרי משנה".

[מסו"ה - ג' הבחינות הנ"ל]

ד.

בחינת זרעו מביא לידי חיבור לנצח

ויש לבאר בזה עוד דהאדם הוא בעל גבול ומידה, ועיקר עבודתו הוא להתחבר לבחינת אין-סוף, ולהיות כל כולו חלק אלו-ה שהוא נצחי ואינו בעל גבול. והחידוש הגדול שנתגלה ע"י זרע ישראל, והמשך הדורות, הוא שיש כאן חיבור לנצחיות, נצח ישראל לא ישקר, יש כאן גילוי של בחינת אין סוף בתחתונים. וא"כ שפיר ע"י בחינת "זרעו", מתגלה "לא מת", שהם ב' בחינות של אותו מטבע.

ויש לבאר לפי זה את מספר ס"ו המבואר בתיקוני זוהר הנ"ל. דכיון שבחינת יעקב אבינו הוא לגלות את החיבור של פרטי העולם לכלליות של בורא העולם, א"כ דבר זה מתגלה בבחינת מסכתות הש"ס דוקא - תורה שבע"פ, גילוי בחינת התחתונים. ודבר זה מתגלה בבחינת ס' מסכתות, וו' סדרים, שכשם שהו' סדרים הם כללות הס' מסכתות, ויש כאן חיבור בין הפרטים לכלל, כך גילוי זרע ישראל הוא גילוי של פרטים המתחברים לכלל.

עומק בחינת ס"ו הוא עניין הגלג"ל

ויש להוסיף עוד בענין מספר זה מה שכתב בתיקוני זוהר (תיקון סט): "גלגל איהו אתרי' בשיתין ורזא דמלה כל הנפש הבאה לבית יעקב מצרימה ששים ושש", פירוש, כפי שכתב הגרמ"מ משקלוב: כל הנפש הבאה ליעקב ששים ושש, זהו סוד ס"ו, וזהו סוד "גלג"ל".

ונראה לבאר קצת בהקדם מה שביאר מו"ר זצ"ל על דברי הגר"א בתיק"ז בעניין ריבוע מגו עיגולא. והוא, דעניין האדם הוא בחינת קו שיש לו התחלה אמצע וסוף, והולך ממקום למקום. אבל בחינת עיגול אין לו התחלה אמצע וסוף, והוא בחינת אין סוף.

והנה, יש בחינה בעולם שהוא התחברות הקו לעיגול, והוא בחינת גלגל, פירוש שהגלגל הוא עיגול מסביב לנקודה אמצעית. וכן כתב הגר"א שם בהמשך: "וכמו בגלגל שמתגלגל סביבות נקודה האמצעית והוא נח כמו קוטב וקוטר". ולפי הנ"ל זהו הביאור דסוד ששים ושש של זרע יעקב הוא בחינת גלג"ל, שחיבור האדם לבחינת אין סוף הוא ע"י זרעו, יש כאן חיבור של העיגול יחד עם הקו.

ה.

סיכום

נמצא לפי כל זה, דבחינת יעקב השלמה שהיא בחינת לא מת, מתגלה היא ע"י זרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים. ודוקא במספר ס"ו שהוא המספר שמורה את החיבור שיש לאדם עם בחינת אין סוף, או מצד ו' סדרים וששה סדרי משנה, או מצד בחינת גלג"ל. נמצא שהשלמת עבודת יעקב הוא עם מספר ס"ו - יחד רמ"ח.

[ואגב אורחא נצרך לכאן מציאה נפלאה ששמעתי מפי הרב אלישע הורוביץ שליט"א, שמשנה רבינו שם על פניו מסו"ה, מסו"ה ג' בחינות הנ"ל. ומצאתיה בילקוט ראובני פרשת תשא וז"ל (אות ריד): "סוד מסו"ה מהר"ש אסטורפאלי כל האדם צריך תקון לרמ"ח אברים והנה אברהם לא אשתלם כ"א ע"י ה' יעלה מספרו רמ"ח ויצח"ק בגי' ר"ח ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה וגו' יצח"ק עם מ' שנה תקן רמ"ח, יעק"ב בגי' קס"ב חסר מן רמ"ח ס"ו ותיקן אותו בששי' ושש נפש שירדו למצרימה. והנה משה כלול תלת אבהון כדאית' בזוהר וצריך תיקון נגד ג' אבות וניתן לו סוד מסו"ה מ' דיצחק ס"ו דיעק"ב ה' דאברהם". וה' יראנו נפלאות.]

ג.

מה זרעו בחיים אף הוא בחיים

ובביאור עניין עבודת יעקב נראה לבאר יותר דהנה על יעקב אבינו נאמר שהיתה מיטתו שלימה (ויק"ר לו, ה). פירוש שהוא מביא לעולם את הבחינה של זרע אמת הממשיך את ישראל סבא אל תוך העולם. ולכן היצר כל כך על הילקח יוסף, שבזה היה נראה שאיבד את עיקר עבודתו בעולם.

והנה הגמרא בתענית (ה:): אומרת: אמר רבי יוחנן יעקב אבינו לא מת אמר ליה וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא, אמר ליה מקרא אני דורש שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", והמפרשים טרחו לבאר מה ביאור העניין שלא מת, והפרש על אתר כתב: "נדמה להם שמת אבל חי היה", אך המהרש"א דחה דבריו וביאר בדרך אחרת.

והנה רבי צדוק הכהן ביאר את הסוגיא דכאן התגלתה בחינת מעין "ברא כרעיה דאבוה" שהבן ממשיך את האב לאחר מותו והוא חי דרכו, וזה הכוונה מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, פירוש שחי ע"י זרעו. וז"ל ברס"סי לילה (ריש אות מ): "מה זרעו בחיים אף הוא. פירוש שהוא ממש עצמות נפשו מתפשט בכל דור בחיי גופנים ממש כי זרעו הם נמשכים מטיפי מוחו וחלק מחיותו וכל זרע יעקב יש בהם חלק מעצמיות חיותו".

וזה הביאור בבחינת עבודת יעקב אבינו להביא לידי גילוי זרעו בחיים. וא"כ שפיר מתברר מדוע בחינת רמ"ח דייעקב אבינו הוא ע"י זרעו, שע"י שנשלם זרעו במספר ס"ו, בא לידי השלמת עצמו וגילוי בחינת אדם שבנו.