

לאור קדושת לוי

על התורה והמועדים

אברהם וינרוט

© תשע"ט 2019
כל הזכויות שמורות למחבר

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו
בשום צורה ובשום אמצעי, אלקטרוני או מכני,
לרבות צילום והקלטה, ללא אישור בכתב מהמחבר.

הוצאת ספרים פלדהיים
ת"ד 43163 ירושלים 91431

Distributed by:
Feldheim Publishers
208 Airport Executive Park
Nanuet, NY 10954

עימוד:
חותם • 077-3088172

Printed in Israel

את אחיי אנוכי מבכה

במהלך כתיבת ספר זה הלכנו לבית עולמם, בשם טוב
שני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול

גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת
איש אשכולות, ספרא וסייפא, מוח ולב

סנגור בכל הווייתו

מי שלא שמעו טוען, לא שמע סנגור גדול מימיו
הרב עו"ד ד"ר **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל
נ.ל.ב.ע. ז' בחשוון תשע"ט ת.נ.צ.ב.ה

אחי שלי

אציל הנפש, טוב ומיטיב, חכם הרזים ויקר היקרים
כולו יאה, כולו נאה, משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים

ה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע.ר באדר תשע"ח ת.נ.צ.ב.ה

יהי ספר זה ותורה שתילמד מכוחו,

לעילוי נשמתם הטהורה

ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים

בלע המות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים

(ישעיהו כ"ה, ח')

ספרים נוספים מאת המחבר

- גניבה וגזילה – פרקי יסוד, הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- ביטחון והשתדלות, תשס"ז. הספר זכה בפרס ירושלים לספרות והגות לשנת – תשס"ח.
- הספר ראה אור גם באנגלית בשם **Faith in G-d versus Human Effort**, הוצאת פלדהיים, תשע"ג.
- החיים בהלכה, עקרונות יסוד ומקרי גבול, הוצאת פלדהיים, תש"ע. פרס רמת גן תשע"ד.
- מאמרי אברהם – פרקים בנושאים הלכתיים, תשמ"ג.
- פמיניזם ויהדות, הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- ספיריטואליזם ויהדות, סדרת אוניברסיטה משודרת, בהוצאת משרד הביטחון – תשנ"ו.
- שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע, הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- אב בדעת – מאמרים במגוון נושאים תורניים, הוצאת שו"ב, תשע"ג.
- עיוני תפילה, הוצאת פלדהיים, תשע"ד. ספר זה עתיד לראות אור בקרוב אי"ה גם באנגלית.
- רז-יה – סוגיות מודרניות בהלכה, שו"ב, תשע"ז.
- עשות משפט, הוצאת פלדהיים, תשע"ז.

ספרים משפטיים

- מיסוי מוסדות ללא כוונת רווח (מס הכנסה ומע"מ), תשנ"ב.
- חברות ממשלתיות – תחולת המשפט המנהלי, הוצאת בורסי, תשנ"ה.
- ריבית הסכמית, הוצאת שו"ב, תשנ"ח.
- דיני הלוואות הגנה על הלווה, בשיתוף עם פרופ' ברק מדינה, בורסי, תש"ס.
- התניית שירות בשירות על ידי תאגיד בנקאי, עם בועז אדלשטיין, הוצאת שו"ב, תשס"א.
- ערבות בנקאית, הוצאת שו"ב, מע"מ, מהדורה שנייה מורחבת – תשע"א.
- דיני קניין – פרקי יסוד, הוצאת לשכת עורכי הדין – תשע"ז.

לצפייה ועיון בספרי המחבר:

<http://aviweinrothbooks.com>

מכתב ברכה מאת הגאון הגדול רבי **ברוך מרדכי אזרחי שליט"א**
ראש ישיבת "עטרת ישראל" וחבר מועצת גדולי התורה

עשרת ימי תשובה תשע"ט

הנה שוב ב"ה הניף את ידו המבורכת, ידידי ורב חביבי וממציוני גידולי ישיבתנו הקדושה **הרב אברהם וינרוט הי"ו נ"י ויצ"ו**, בספר מיוחד, המבאר ומאסף כאמיר גורנה ומבהיר בדברי סגורן של ישראל, רבי לוי יצחק מברדיטשוב זצ"ל, בספרו "קדושת לוי".

הנה כבר אמורה מילתנו בספריו הרבים של ידיד נפשי הנ"ל, כי עדיין חקוקה בזיכרוננו דמותו, בהיותו מנפלאי בני ישיבתנו הקדושה, עילוי בכישרונותיו ושקדן, שקוע בעמלה של תורה, ומה שחשוב במיוחד הוא, כי הרב רבי אברהם הנ"ל, הגדול בתורה, הינו בעל יראת שמיים עמוקה וצרופה, אשר ודאי יראתו הקודמת לחכמתו היא זו המקנה יקרות מיוחדת להוד חידושו, הן בהלכה והן באגדה.

אברכו בכל לב, כי יפוצו מעיינותיו חוצה ויזכה לכל הטוב הצפוי לעמלי התורה.

בברכת גמר חתימה טובה וביקרא דאורייתא

ברוך מרדכי אזרחי

מכתב ברכה מאת הרב הגאון **אלימלך בידרמן שליט"א**

למע"כ האי גברא ויקירא, אוהב תורה בלב ונפש, רחים ומוקיר רבנן ואיהו צורבא מרבנן, עושה חסד לאלפים, יושב על מדין ה"ה **הרב אברהם וינרוט שליט"א**

אחר דרישת שלומו הטוב

שמחתי באומרים לי כי הינך עומד לקראת הוצאת ספרך "לאור קדושת לוי" על התורה והמועדים, פרי עמלך ויגיעתך בתורתו הגדולה הרחבה והעמוקה של איש האלוקים **רבינו הקדוש רבי לוי יצחק מברדיטשוב זי"ע** בעל מחבר ספר 'קדושת לוי'

וכבר איתא בגמ' (יבמות זז.) אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב (תהלים סא ה) 'אגורה באהלך עולמים', וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים, אלא אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם **יהי רצון שיאמרו שמועה מפי בעולם הזה**, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר. והפליג הגאון הנודע הרבי ר' יהונתן אייבשיץ זי"ע (בספרו יערות דבש ח"ב דרוש ז) בזה"ל: **אבל כשאומרים דבר שמועה מפיו אז נשמת צדיק מתלבשת שם בלומדים, ועומדת שם.**

נוראות מצינו ב'ספר חסידים' (סי' רכד) **וכל האומר דבר שמועה מפייהם, הם מתפללים עליו שם ומליצים טובה עליו.**

ואם הדברים אמורים בכל צדיק וצדיק הרי קל וחומר בעת העסק בתורתו של הרה"ק מברדיטשוב זי"ע, אשר ידוע מה שאמר הרה"ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא זי"ע שעצם הזכרת שם העיר ברדיטשוב מעוררת זכותו הגדולה ופוחתת שערי רחמים, כי כל עבודת קדשו בעודו עלי אדמות היתה להמליץ טוב על ישראל, זה שמו זה זכרו 'סגורם של ישראל', וכל שכן שהעמל במשנתו ודיבוב שפתיו עושה רושם גדול לעזור להן ולהושיע על המברר מקחו של צדיק, ואשרי העם הם לומדיו.

לא נצרכא אלא לברכה, שתזכה לברך על המוגמר בקרוב, לפתוח פתח וצוהר לדברות קדשו מלהבות אש, לשמחת לב מבקשי ה', וזכות הרבים וזכותו הגדולה של בעל הקדושת לוי יעמדו לך לטובה ולברכה כל הימים, ויושר יליצו בעדך ובעדנו חיות אש להיפקד בדבר ישועה ורחמים משמי שמי קדם.

אברהם אלימלך בידרמן

הרב הגאון **שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א**
מ"ץ דקהל מחזיקי הדת דחסידים בעלזא, בעל שו"ת "שבט הקהתי"

יום ועש"ק פרשת חיי שרה שנת תשע"ט לפ"ק

הובא לפני ספרו החשוב והמועיל של **הרב אברהם וינרוט שליט"א** המבאר את דבריו הגבוהים של **רבי לוי יצחק מברדיטשוב זי"ע** בספרו הגדול והקדוש "קדושת לוי".

כידוע, חשיבות רבה נודעת לספר קדוש זה, אשר לאלפים מאחינו בני ישראל הוגים בו בדחילו ורחימו קרוב למאתיים שנה, ו"כל דבריו דברי אלוקים חיים לעורר לבות בני עמנו לעבודת בוראינו יתברך" (לשון הרה"ק מאפטא זי"ע בהסכמתו לקדושת לוי). ועתה בא הרב הנ"ל, התעמק בדברות קדשו של סנגורם ורבם של ישראל, והעלה פנינים ומרגליות יקרים מתוך דבריו, לבאר ולהאיר צפונות דברי ה"קדושת לוי" כיד ה' הטובה עליו, תוך הוספה מדברי קדשם של חז"ל בש"ס ומדרשים, דברי ראשונים ואחרונים, ודבריהם של גדולי ההשקפה השונים, באופן מאיר עיניים ושובה לב, בהבנה עמוקה, באופן בהיר, מובן ושווה לכל נפש, עד שגם מי שאינם בקיאים בדבריו ובהגיונותיו ואינם מורגלים בלימוד תורותיו, זוכים להבין את דברות קדשו העמוקים של אבי לוי יצחק זצ"ל. יש אפוא להודות להלל ולשבח את הרב אברהם וינרוט הי"ו על פועלו העצום, שהשכיל לקנות לו כסגור את גדול סנגורם של ישראל בכל הדורות, ולברר מקחו של צדיק, והנני לברכו מכל לב כי יפוצו מעיינותיו חוצה, ויזכה לזכות את הרבים בחיבורים נוספים, ככל אוות נפשו לכבוד ה' ותורתו, מתוך בריאות הגוף והנפש לאורך ימים ושנים טובות. וזכותו של מרן ה"קדושת לוי" זי"ע תעמוד לו ולזרעו עד סוף כל הימים.

בעה"ח לכבוד המחבר זי"ע
שמאי קהת גרוס הכהן

הגאון הגדול הרב **פנחס פרידמן שליט"א**
ראש הכוללים דחסידים בעלזא

יום ג' שנכפל בו כי טוב פרשת בראשית שנת תשע"ט לפ"ק

הנני בזה להמליץ מליצה ישרה על המחבר, שחיבורו מעשה ידי אומן, הרב **אברהם וינרוט הי"ו**, שהוא ראוי לשמש כדוגמא אישית לרבים וטובים העוסקים בפרנסתם, איך לקיים מה ששינינו במשנה (אבות פ"ב מ"ב): "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון". וכבר זכה להוציא ספרים יקרי ערך אשר שבחוהו רבנן ותלמידהו.

והנה גם הפעם זכה שנתקיים בו מאמרו של רבי יצחק בגמרא (מגילה ו:): אם יאמר לך אדם "יגיעתי ומצאתי תאמן", אחרי שהתעמק בדברות קדשו של סנגורם ורבם של ישראל הרה"ק רבי לוי יצחק **מבארדיטשוב זי"ע** בספרו "קדושת לוי", להעלות פנינים יקרים מתוך דבריו הקדושים בכתב, מבואר היטב, שווה לכל נפש, וידוע מה שמבואר בספרים הקדושים גודל הענין לברר מקחם של צדיקים.

על כן, ידי תיכון עמו לברכו מעומק הלב, שחפץ ה' בידו יצליח להגדיל תורה ולהאדירה לכבוד ה' ותורתו, ויפוצו מעיינותיו חוצה לזכות את הרבים, ויזכה להוציא עוד ספרים ככל אוות נפשו לכבוד ה' ותורתו, מתוך בריאות הגוף והנפש לאורך ימים ושנים טובות.

המברך בכל לב בהערכה וידידות
פנחס פרידמן

מכתבי ברכה לספרים קודמים

לספר "ביטחון והשתדלות"

הגאון הגדול הרב אהרן יהודה לייב שטיינמן זצ"ל

בא לפני ספרו של הרב אברהם וינרוט שליט"א העוסק בנושא של "ביטחון והשתדלות".

מדובר בספר חשוב מאוד, בנושא שהינו מיסודות האמונה וההשקפה הנכונה, ובפרט בדורנו.

הספר מקיף את דעות הראשונים והאחרונים בבהירות רבה, מסכם את הסוגיות בשפה ברורה, ובכלל ערוך בטוב טעם ודעת, עדי כי כל מעיין עשוי להפיק ממנו תועלת רבה, ולהתבשר מדברים ישרים וברורים. ראוי הוא מאוד הספר הזה לבא על שולחן מלכים, מאן מלכי - רבנן. ואני מברך את הרב המחבר, ספרא וסיפא, הרב אברהם ב"ר משה אהרן וינרוט הי"ו, כי יזכה לברכה והצלחה בכל מעשיו, לנחת דקדושה מכל יוצאי חלציו, יפוצו מעיינותיו חוצה ויזכה לחבר חיבורים נוספים וטובים כחיבור הזה, לזכות את הרבים. אך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו, לאורך ימים ושנים.

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה

ט' סיון תשע"ב לפ"ק א.י.ל שטיינמן

הגאון הגדול הרב **דוד כהן שליט"א**
ראש ישיבת "חברון - כנסת ישראל" וחבר מועצת גדולי התורה

י"ג תשרי תשס"ו

לידידי מכבר הימים, עו"ד הרב אברהם וינרוט שליט"א

שמחתי מאוד לראות את ספרו החדש בענייני הביטחון בבורא וחובת ההשתדלות, שכבר כתב מרנא הגר"א בכמה מקומות, שזה היסוד הראשי לעבודת התורה והמצוות של האדם בעולם הזה, ואשריו שזכה להעמיד פרקי יסוד בעניינים אלו.

עוד זכורני ימים מקדם, כאשר חבש ידידי המחבר את ספסלי בית המדרש בישיבת "עטרת ישראל" והיה ככוכב המזהיר בכישרונות נדירים, ובהבנה מעמיקה וחודרת, ועוסק בתורה בביקוש ובצמאון גדול.

ותמיד היה זכור אצלי לטוב תקופה זו שבה מסרתי שיעור בישיבה לתלמידים מצטיינים, ובמיוחד כשמשתתף בשיעור תלמיד כמו ידידי ר' אברהם, החודר לעמקם של דברים בבהירות נפלאה ובהסברה ישרה.

וכאשר זכיתי, הרבה שנים אחר כך, לראות את ספרו של ידידי המחבר בענייני גניבה וגזלה, רחב ליבי, ועמדתי משתאה ומתפעל איך הצליח להוציא מתחת ידו יצירה נפלאה זו, ועם טרדותיו הרבים השכיל להעמיד העניינים הקשים והעמוקים ביותר בקרן אורה, והצליח להאיר בבהירות נפלאה ובשפה רהוטה מושגים קשים, שהיו לנחלת הרבים המתענגים על ספריו.

ועכשיו, ברכתני שנית ברכת הנהנין, על ספרו החדש שבו פרקי יסוד בהלכות דעות וחובת הלבבות, ולא הניח ידו גם מלעסוק בפרקי יסוד של עניינים אלו, שהם יסוד לכל הנהגת האדם ועבודתו בעולם הזה.

והספר מלא וגדוש בהיקף גדול, ובכישרון רב, נכתב בשפה בהירה, ומיוסד על מקורות נאמנים. והצליח להעמיד הדברים כשולחן ערוך, כיד השם הטובה עליו. וברוך השם שזכה לכך, ואין לי אלא לברכו להמשיך במפעליו הגדולים, להיות משכיל בכל דרכיו, ולזכות הרבים בתורתו.

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,

דוד כהן

הגאון הגדול הרב משה הלברשטאם זצ"ל

ב"ה, ראשון לסדר הבו גודל לא' ו' תשרי התשס"ו

הן מע"כ הרבני יו"ש מוה"ר אברהם וינרוט שליט"א, הגיש קדם הרה"ג הגה"צ מוהרמ"ה שליט"א דיינא רבא פעיה"ק, גליונות ספרו בענייני בטחון בה', אשר ערך תפוחי זהב במשכיות כסף, דבר דבור על אופניו, שיהיו לתועלת בקרב קהל ועדה.

ומוסרני לו בזאת את ברכת מו"ר שליט"א, כי חפץ ה' בידו יצלח, יעשנה בדפוס ויקבענה, וברכת רבים וטובים עליו תבוא, ויהי חלקו עם מצדיקי הרבים, וחסד ה' יסובבנו לאוישט"א.

כו"ח בפקודת מו"ר הגה"צ שליט"א, דוד בנימין הכהן
בבית הוראה של מו"ר הגה"צ שליט"א
פעה"ק ירושלים תובב"א

בס"ד ו' תשרי

באתי בזה בדברי ברכה והצלחה בס"ד, וא"צ אלא להעדפה, על גודל וחיזוק מדת הבטחון בהשי"ת, הסובב כל עלמין במדת החסד והרחמים. ויזכה המחבר הרב שליט"א לטוב לנו כה"י.

משה הלברשטאם
פהע"ק ירושלים

לספר "עיוני תפילה"

הגאון הגדול הרב שמואל קמינצקי שליט"א

ר"ח סיון תשע"ח

The sefer תפילה, עיוני תפילה, written in loshon hakodesh and approved by great roshei yeshiva in eretz yisroel, is an anthology of insights from rishonim and achronim on a subject which "stands at the height of the world, but is inadequately appreciated", which tefillah is (berochos 6b). it has recently been translated and is available for enhancing the kavono in tefillah for the English readership.

Extended is a brochah that the tefillos be answered from above for a good of klal Yisroel.

אך ידי תכון עם חותמי הברכות די בארעא דישראל על הספר עיוני תפילה בשפתו המקורית לשוננו הקודש אשר חובר ע"י גברא דאתמחי מכבר בספרים אשר גם מרן הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל סמך ידו עליהו ועודדו לחבר חיבורים ולהפיצם. והנה כעת תורגם הספר הלז לשפת מדינתנו אשר רחוקה היא משער השמים ובה צריכים עיון בתפילה ובתחינה ביתר שאת וביתר עז. ויה"ר שתפלותינו ועתירותינו יערבו לפניו יתברך ויתננו לחן ולחסד ולרחמים בכל קראנו אליו.

בברכת הצלחה,
שמואל קמינצקי

הגאון הגדול הרב **ברוך מרדכי אזרחי** שליט"א
ראש ישיבת "עטרת ישראל" וחבר מועצת גדולי התורה

בס"ד כסלו התשע"ד

כבוד ידידי מלא ברכת השם, הרב אברהם וינרוט הי"ו נ"י ויצ"ו.

הנני בזה לברכך מעומק הלב על ההוצאה לאור של ספרך החדש "עיוני תפילה".

ספר מופלא, מלא על גדותיו חידושי תורה מרהיבים ומקיפים, במצוות "לעבדו בכל ללבכם ובכל נפשכם זו תפילה". שמחה מיוחדת היא לי כי הפעם הנפת ידך בעה"י בתורת ה"אורח חיים". ונראים הדברים כי קיימת בנפשך את ה"אורח חיים למעלה למשכיל".

טביעת אצבעות כשרונותיך העילויים, מבצבצים ומכריזים "ברקאי".

אין ספק, כי מלבד עצם חשיבותם של מערכות חידושי תורתך, יש בכך משום נחת רוח עצומה לעילוי נשמת אמך ע"ה, אשר היטבת כל כך לשרטט את דמותה ב"הקדמתך" המרתקת.

אין ספק כי הספר יקנה לו משכן כבוד ברום מעלת ספרי הקודש של חידושי תורה בסודיית הש"ס ובספרי הפוסקים.

ספר מופלא זה מצביע, כמו כן, ומעיד כמאה עדים, על מדת אורח חיך האישי, כי השכלת למלא במלוא המשמעות את ה"עשה תורתך קבע" כך שכל עיסוקך הרבים והמגוונים הופכים להיות "עראי" לעומתה. כמו כן, התפעמתי מעצם השתקעותך ונתינת דעתך וכוחותיך הנעלים והמבורכים לתורת התפילה, אשר לבטח גוררת אחריה את עבודת התפילה עצמה.

עלה והצלח, ידידי ורב חביבי, המשך לעלות ולהתעלות בתורת השם ובעבודתו. ויהיו חידושי תורתך המופלאים נשמעים בפי כל חפצי תורה, עמקותה, למדנותה והיקפה כיד השם המבורכת עליך ועל כשרונותיך המיוחדים.

הכו"ח באה"ר ובהוקרה
וביקרא דאורייתה
ברוך מרדכי אזרחי

הגאון הגדול הרב **שלמה פישר** שליט"א

ב"ה י"ד טבת תשע"ד

לדידי חזי לי ספרא דמאריה טב, ספר **עיוני תפילה** להאי גברא קדישא איש חמודות ולו עשר ידות מוהר"ר עו"ד **רבי אברהם וינרוט** נר"ו.

ומאד נהניתי מטוב טעמו וישרות דבריו. ואין ספק כי בעזרת ה' יתברך יפים הדברים לתועלת למבקשי ה' בדבר העומד ברומו של עולם כמו שאמרו חז"ל.

אגב בפרק י' האריך המחבר בענין תפלת הציבור שהיא בעיקר חזרת הש"ץ, הנה גם אני הייתי בר מזלה בעניין זה בספרי דרשות בית ישי ב' עיין שם היטב.

יתברך ממקור הברכה ברוב אושר והצלחה ויזכה לחבר עוד ספרים להגדיל תורה ולהאדירה כנפשו ונפש תדרשנו לטובה.

שלמה פישר

הגאון הגדול הרב **דוד כהן שליט"א**
ראש ישיבת "חברון - כנסת ישראל" וחבר מועצת גדולי התורה

אדר א', תשע"ד

לידי הנעלה והדגול ת"ח מובהק המשפיע מתורתו הרחבה בספרים מצוינים בעומקה של הלכה וביסודות המחשבה, ד"ר הרב אברהם וינרוט שליט"א. כבר זמן רב שאני רוצה לכתוב מכתב תודה והוקרה על הספר החדש שהוא מיוחד במינו ביסודות עבודת התפילה ותוכן עניינה, והוא ספר מאיר עיניים ומשמח לב והרבה תועלת יש בה למבקש ה' הרוצה להיכנס לתוכן הפנימי של עבודת התפילה. ולאחר שנפגשנו בשבוע הקודם והעלנו זכרונות מהתקופה הנפלאה שבה שקדת על תלמודך בישיבת עטרת ישראל, התעוררו מחדש הרגשות שהיו בלב עשרות בשנים והזדרזתי לכתוב מכתב זה להוקיר ולהודיע מעלת הספר הנפלא שבעזרת ה' יתברך יביא תועלת וברכה, ויהא רעוא מן שמיא שימשיך הרב המחבר שליט"א לזכות אותנו בעוד ספרים נפלאים מתוך בריאות נאמנה ומנוחת הנפש להגדיל תורה ולהאדירה.

בידידות נאמנה ובברכה,

דוד כהן

ג.ב

ראוי לציין את דבריו הנפלאים של המהר"ל ביסוד העבודה שביאר עניין התפילה בפרקים א'-ב'. וביאר העניין שהתפילה נחשבת עבודה שע"י התפילה האדם תולה את עצמו בבורא לאמור שאין לו משל עצמו כלום והכל ממנו ולכן היא נחשבת עבודה אף שהיא על מנת לקבל פרס.

ד.ב.

הרב הגאון הצדיק רבי **דוד אבוחצירא שליט"א**

בעה"ת י"ד כסלו תשע"ד אז תצליח את דרכך וא"ז תשכ"ל לפ"ך

לכבוד מעלת ויקרת ידידי ומכובדי

יקר ונעלה לשם טוב ותהילה

כמוהר"ר דר' אברהם וינרוט שליט"א

רמת גן יע"א

שלום ירבה וכל טוב סלה.

יקרת מכתבו הגיעני במועדו ובתוכו רצוף אהבה רבה, ואתא ואייתי מתנייתא בידיה האי ספרא דנהר דעא, הספר החשוב והיקר המקיף כלול מכל, מלא וגדוש, דרוש וחיידוש, והכל בטוב טעם ודעת. דבר דבור על אופנו. תפוחי זהב במשכיות כסף, דברי פי חכן חן, ישר חילו וכחו לאורייתא. כה יוסף ה' וכה יתן. וכבר אתמה גברא בחבוריו היקרים המסולאים מפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים, ועוד לו בכתובים בעה"ת. חזק ואמץ ברוב אונים ואמץ כח.

וברכות לראש משביר רב אחאי גאון רבי יעקב שליט"א ורבי צבי שליט"א וכל המשפחה הקדושה כל אחד לפי כבודו הטוב חיים עד העולם אמן ואמן.

בידידות ובהוקרה ובהערכה רבה,

דוד אבוחצירא

לספר "החיים בהלכה"

מרן הראשון לציון הגאון הגדול הרב **עובדיה יוסף זצ"ל**

הסכמה

הובאו לפניי גליונות הספר הנותן אמרי שפר "החיים בהלכה" סובב על עניני קדושתם וערכם של החיים בהלכה, מעשה ידי אומן נטע נאמן, צנצנת המן, ומלבשתו ענוה ויראת חטא, ונוגה לו סביב, חכו ממתקים וכולו מחמדים, שוקד באהבה על דלתות התורה, הרה"ג **רבי אברהם וינרוט שליט"א**, אשר נושא ונותן באמונה בדברי רבותינו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, חדשים גם ישנים, ונחית לעומקא דדינא, ומסיק שמעתא אליבא דהלכתא. וכביר מצאה ידו לסדר הדברים בטוב טעם ודעת, בבקיאות רבה ובסברא ישרה, יפה דן יפה הורה, אשרי יולדתו צינה וסוחרה אמיתו, כאשר ה' אתו ירבו כמותו תרב גדולתו, ותנשא מלכותו, ולפעלא טבא אמינה איישר חיליה.

לא נצרכה אלא לברכה, יהי רצון שחפץ ה' בידו יצלח לברך על המוגמר ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה להאדירה, ברבות הטובה גם עד זקנה ושיבה, וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה, ועוד יעלה מעלה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לגאון ולתפארת, והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ וכל אשר יעשה יצליח.

עובדיה יוסף

הגאון הגדול רבי **חיים פינחס שיינברג זצ"ל**

הביאו בפניי ספר חשוב ויקר, אשר חיברו הרה"ג רבי **אברהם וינרוט שליט"א**, העוסק בשאלות הנוגעות לקדושתם וטיב ערכם של **החיים בהלכה**, ולמקרים שבהם יש לבחור בין חיים לחיים, ובין חיים לערכים אחרים. חשיבותה של סוגיה זו ברורה על פניה מטבע הדברים, וקיים צורך ברור לרדת לשורשם של דברים, בעיון, בבקיאות, בסדר ובהירות.

חיבור זה מבהיר סוגיות עמוקות אלו, בהבנה למדנית חריפה ובשפה ברורה ובהירה. הדברים מרהיבים עין ושובי לב, מבוארים בעיון גדול מסוגיות הגמרא, הראשונים עד לדברי האחרונים, ערוכים בטוב טעם ודעת בכל עניין ועניין, והכל מוגש לפי המעיין דבר דבור על אופניו. ניכרים בדברים העמל הרב, השקידה, ההבנה העמוקה של הרב המחבר בסוגיות הנ"ל, כשהמחבר נושא ונותן במלחמתה של תורה בכישרון רב ובידע בכל סוגיות ההלכה בעניינים הנ"ל.

ואף שזמן רב שאיני יוצא בהסכמות לספרים, מטעם שעמדי, מכל מקום לא אמנע טוב מעליו ועל כן אברך את הרב המחבר שיזכה ויעלה ספרו על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנן, ויתקבל באהבה ובשמחה לפני הלומדים, ויזכה לחבר עוד חיבורים נפלאים כאלו בתורה הקדושה, ולשבת באהלה של תורה כל ימי חייו מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

הכו"ח לכבוד התורה
חיים פינחס שיינברג

לספר "עשות משפט"

הגאון הגדול רבי **ברוך מרדכי אזרחי שליט"א**
ראש ישיבת "עטרת ישראל" וחבר מועצת גדולי התורה

הבו גודל לידידי ורב חביבי, מלא ברכת ה', הרה"ג רבי אברהם וינרוט הי"ו, על דבקותו בתורת ה', על עמלו בתורת ה' ועל פירות חידושי תורתו הפרושים בזה לפנינו, בספרו החדש "עשות משפט", גוש חידושי תורה עמוקים וערבים כיד ה' המבורכת עליו.

ידידי הרה"ג רבי אברהם, המבורך ב"ה בכשרונות נפלאים, במידות מתוקנות וביראת שמיים צרופה, זכור לנו היטב עוד משנות לימודיו בישיבתנו הקדושה, אשר יש לומר, לא פסק פומיה מגירסא, בהתמדה ובהשתקעות, ומאז היו קשור בקשר אמיץ עם חבריו ורבותיו השמחים תמיד בגדילתו ובגדולתו.

יהי רצון כי ירבה גבולו בספרים נוספים כיד ה' המבורכת על כשרונותיו ואישיותו הנעלה.

ברוך מרדכי אזרחי

הגאון הגדול רבי **דוד כהן שליט"א**
ראש ישיבת "חברון - כנסת ישראל" וחבר מועצת גדולי התורה

יום בשורה עבורי לראות את יצירתו הנפלאה של ידידי וחביבי, הרב ד"ר אברהם וינרוט שליט"א, אשר למד אצלי בשנות נעוריו בישיבה הקדושה "עטרת ישראל" והפליא כל רואיו בכשרונותיו המופלאים וברוחב בינתו והיה בבחינת בור סיד שאינו מאבד טיפה, וגם לאחר שיצא לעסוק בחיי המעשה, לא ניתק עצמו מעיסוק תמידי בתורה בעמל ויגיעה, להבין ולהשכיל ולחדור לכל עניין לעמקה של הלכה, והרבה להוציא מתחת ידו ספרים נפלאים בעמקה של הלכה ובהלכות דעות וחובת הלבבות, והרבה נהנו והתפעלו מספריו. ועכשיו הוא מוציא מתחת ידו ספר נוסף "עשות משפט" העוסק בסמכויות המשפט ההלכתי, בקביעת הדין, לדין או לפשרה, ובשמירה על טוהר המשפט העדות ובענייני דין מרומה, ומעמיד היטב את יסודות הדברים בברור כל נושא ונושא, לכל צדדיו בעומק העיון ובהיקף רב, להשכיל להעמיד דברים עמוקים ונושאים קשים בשפה ברורה ורהוטה השווה לכל נפש להשיג עומק העניין עד משמעותו להלכה בחיי המעשה. ובוודאי רבה התועלת שבספר הזה לכל הנכנס בשערי יסודות המשפט של משפט התורה.

ברכתי לרב הגאון שליט"א שימשיך בעבודתו הגדולה ולהשפיע מתורתו הרחבה בספריו ובמאמריו מתוך בריאות נאמנה ומנוחת הנפש.

המברך באהבה רבה,
דוד כהן

הגאון האדיר, שר התורה בעל ה"מעשה אפוד" רבי ישראל שניאור שליט"א

שמחתי לראות את הספר החדש אשר הכין ידידי היקר הדגול והנעלה, איש חי רב פעלים לשם ולתהילה, כביר בחסד ובמעש, הרב ד"ר עו"ד אברהם וינרוט שליט"א.

והנה ידידי זה אשר הוא ידוע כבעל כשרון גדול וחריף, ומיוחד בעמקנותו וביושר הגיונו החד, כבר הוציא בעבר ספרים אשר קיבלו את ברכותיהם החמות של רבנים ידועים וחשובים.

והדבר משמח לראות שעם כל טירדותיו הרבות בעניני העולם המשפטי בהם עושה חיל ושמו הולך לפניו לתפארה, עם כל זה מוצא הוא זמן לקבוע עיתים לתורה ולהגות בה, ומצליח בעיונו העמוק לדלות פנינים יקרים בהתבוננות חודרת, ומעלה ציצים ופרחים לתפארה.

ואף כעת בספר הזה שמוציא, והוא ספרו הראשון בעניני חושן משפט, אשר שמו יקבנו "עשות משפט", טיפל ביד אומן בענינים יחודיים שלא טופלו, והאיר בבהירות וברירות נקודות חשובות ביותר, ובכירונו כי רב הצליח להעלות את הדברים על הכתב בצורה שיטתית ומצויינת במיוחדיותה ומקוריותה, ולהגישם כשולחן הערוך באופן נאה ומרהיב.

ומשמח מאוד לראות שאדם בתפקידו הנכבד מוצא זמן לעסוק בתורה הקדושה במסירות גדולה, וניכרת ההשקעה הרבה שהשקיע מזמנו ומאונו לכבוד לימוד התורה, ולכל כי האי אמינא איישר חיליה, ויהא דוגמה לרבים על המסירות לקבוע עתים לתורה ולעמול בה.

ואין לי אלא לברך את המחבר היקר, שיזכה להתעלות בתורה מתוך שלוות הדעת ומנוחת הנפש, ויזכו הוא ונוות ביתו שתחי' לראות נחת מכל צאצאיהם, מתוך אושר ועושר, בריאות ושמחה, כל הימים.

ישראל שניאור

מבוא - זווית הראייה של סנגור

"אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף, להגיד לאדם

יושרו, ויחוננו ויאמר פדעהו מרדת שחת מצאתי כופר"

(איוב ל"ג, כ"ג-כ"ד)

כלומר, גם אם 999 איש רואים מצב כשחור משחור,

ורק סנגור "משוגע" אחד מני אלף רואה בה היבט

צחור - האיש עשוי לצאת זכאי.

יעקב וינרוט ז"ל

המשנה במסכת אבות (פרק א' משנה ו') אומרת "הוי דן את כל האדם לכף זכות". ובכן, האם מצווה לדון לזכות גם כשהדבר מאולץ ולא הגיוני? האם מצווה עליו להיות נאיבי, תמים ופתי ולהאמין לכל אדם ואף לרשע בכלל זה? ברור שלא. מהם אפוא גדרי החיוב לדון אדם לכף זכות?

הרמב"ם בפירוש המשנה מבאר, כי החובה לדון לכף זכות שונה מאדם לאדם. אם בפנינו אדם שאיננו יודעים את טיבו ומעשהו גבולי שניתן לפרשו לכאן או לכאן, הרי שחובה עלינו לדונו לכף זכות. אולם, ביחס לאדם הידוע כצדיק יש לדון לכף זכות גם מעשה הנראה כמעשה רע, וזאת אף כשהדבר מתאפשר רק בדוחק רב מאוד וכאפשרות רחוקה. לעומת זאת, ביחס לאדם רשע העומד ברשתו מצווה עלינו לדונו לכף חובה אף במעשה הנראה על פניו כמעשה טוב וזאת גם כאשר פרשנות זו מתאפשרת רק בדוחק וכאפשרות רחוקה.

בדרך פרשנית זו הלך גם רבי עובדיה מברטנורא ופירש כי יש לדון לכף זכות: "כשהדבר שקול בכף מאזנים ואין לו הכרע לכאן ולכאן. כגון, אדם שאין אנו יודעים ממעשיו אם צדיק הוא או רשע, ועשה מעשה שאפשר לדון אותו לזכות ואפשר לדון אותו לחובה, מדת חסידות היא לדונו לכף זכות. אבל אדם שהוחזק רשע, מותר לדון אותו לחובה, שלא אמרו אלא "החושד בכשרים לוקה בגופו" (שבת דף צ"ז ע"א א'), מכלל שהחושד ברשעים אינו לוקה".

ברם, הסבר זה מותיר קשיים רבים:

- א. הסברם של הרמב"ם ורבי עובדיה מברטנורא אינו מתיישב לכאורה עם לשון המשנה, שהרי נאמר בה "הוי דן את כל האדם" – לא רק אדם בינוני או צדיק, אלא כל אדם. מצד שני, כיצד ניתן לדון כל אדם לכף זכות, הן יש אנשים רעים ומעשים רעים בהחלט?
- ב. **במשנה נאמר "הוי דן"**. וכי כל אדם שופט הוא? האם יש בכלל חובה על האדם להיות שיפוטי ולדון את זולתו? והרי נאמר בהמשך המסכת (פ"ב מ"ד) "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו"!
- ג. מקור החיוב לדון אדם לכף זכות מבואר בגמרא במסכת שבועות (דף ל' עמ' א') מן הפסוק (ויקרא י"ט, ט"ו) "בצדק תשפוט עמיתך". חיוב זה הוא מצוות עשה מדאורייתא לפי שיטת ראשונים רבים. כך למשל הרמב"ם בספר המצוות מצוות עשה קע"ז כתב כי האדם חייב לדון את חברו לכף זכות, "לא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב, ועל כל פנים לכולי עלמא חיוב גמור הוא ולא מידה בעלמא". ברם, נשאלת השאלה, כיון שהפסוק מצווה לשפוט את חברו 'בצדק', מניין ההיסק לפיו מחייבת מידת ה**צדק** לדון את האדם לכף זכות? שמא נכון יותר לומר כי על האדם לשפוט בצדק – קרי לפי **האמת** באופן בלתי מוטה כלל.
- ד. כיצד מתיישב הציווי לדון כל אדם לכף זכות עם החיוב שנקבע בתורה (שמות כ"ג, ז') "מדבר שקר תרחק"? הן מידת האמת היא ערך נעלה ונשגב, ונאמר על הקב"ה בתהילים (ק"ט, ק"ס) "ראש דברך אמת". במשנה באבות (פרק א' משנה י"ח) מצינו את דברי רבי שמעון בן גמליאל כי "על שלושה דברים העולם עומד: על הדין, על האמת, ועל השלום". לכאורה, מידת האמת מחייבת כי לא נדון לכף זכות, אלא נדון דברים כהווייתם בלא נטייה כלשהי בשיפוטו של האדם.
- ה. השאלה מתחזקת בעיון בסוגיה במסכת שבת דף קכ"ז עמ' ב' בה מובא יישום של החובה לדון אדם לכף זכות, וניכר כי בפנינו הטיה ברורה של העובדות מן ההיגיון הרגיל והקבוע של האירועים, באופן המהווה לכאורה חריגה משיפוט צודק ואובייקטיבי. כך מצינו שם:

מעשה באדם אחד שירד מהגליל העליון ונשכר אצל בעל הבית אחד בדרום במשך שלש שנים. ערב יום הכפורים אמר העובד למעביד: "אנא תן לי את שכרי ואלך ואפרנס את אשתי ובני". אמר לו המעביד: "אין לי מעות". אמר לו העובד: "תן לי פירות". אמר לו המעביד: "אין לי". אמר לו העובד: "תן לי בהמה". אמר לו המעביד: "אין לי". אמר לו העובד: "תן לי כרים וכסתות". אמר לו המעביד: "אין לי". [כאשר מדובר בפועל המכיר את בעל הבית כבר שלוש שנים ויודע שיש לו את כל אלו].

הפשיל העובד את כליו לאחוריו והלך לביתו בפחי נפש. לאחר חג הסוכות נטל בעל הבית את שכרו של העובד בידו והביאו אליו (לגליל העליון) ואף נשא עמו עבורו משא כבד של מאכל, משתה ומיני מגדים. לאחר שאכלו ונתן לו שכרו, אמר המעביד לעובד:

"בשעה שאמרת לי תן לי שכרי ואמרתי אין לי מעות במה חשדתי?" השיב לו העובד: "חשבתי שמא השקעת את כספך בסחורה שרכשת בזול ולא נותרו בידך מזומנים".

"ובשעה שאמרתי אין לי בהמה, במה חשדתי?"

ענה לו העובד: "שמא מושכרת היא הבהמה לאחרים ונמצאת בידם".

"ובשעה שאמרת לי תן לי קרקע ואמרתי לך אין לי קרקע במה חשדתי?"

ענה העובד: "אמרתי שמא מוכרת ביד אחרים היא".

"ובשעה שאמרתי לך אין לי פירות במה חשדתי?"

ענה העובד: "שמא לא הפרישו תרומות ומעשרות מהפירות ולכן אסור ליתנם כשאינם מתוקנים".

"ובשעה שאמרתי לך אין לי כרים וכסתות במה חשדתי?"

ענה העובד: "חשבתי שמא הקדשת את כל נכסיך ואינך יכול להשתמש בהם עכשיו".

אמר לו המעביד: "בשבועה, כך היה! וכשם שדנת אותי לכף זכות, כך ידון אותך הקב"ה לזכות".

לכאורה, זה אינו מקרה גבולי, אלא מקרה שבו העובדות הפשוטות שבפנינו נוטות בבירור לכף חובה. הכיצד ייתכן שמידת הצדק תחייב לדון לכף זכות בנסיבות שכאלו, שבהם מעביד לא משלם לעובד את שכרו, וטוען "אין לי" כאשר ממונו ידוע ומפורסם? האם זו מידת הצדק?

ג. בסוגיה האמורה במסכת שבת (דף קכ"ז עמ' ב') נאמר כי "כל הדין חברו לכף זכות – דנים אותו מן השמיים לכף זכות". ברם, איזו השוואה היא זו? הן האדם הדין את חברו לכף זכות עושה כן בתנאים של ספק ואי ידיעה של העובדות, ואילו אצל הקב"ה איך הוא "דין לכף זכות" ומטה את הדין? הלא הוא עושה זאת במצב שבו העובדות ידועות לו היטב, שהרי אצל הקב"ה אין ספק כלשהו ביחס למציאות.

ביאורו של ה"שפת אמת"

להבנת הדברים נפנה לביאורו של ה"שפת אמת" המדייק בלשון המשנה. לא נאמר "הוי דן כל אדם", אלא "הוי דן את כל האדם". אם תדון את האדם אפשר שתמצא בו הרבה חובה, אך אם תדון את כל האדם ודאי תמצא בו גם זכות. הווי אומר, כי כשאדם נתקל במעשה שלילי, עליו לדון את האדם כמכלול ולראות לנגד עיניו את מי שעשה את המעשה מזווית ראייה של 'כל האדם' על כל מעלותיו וחסרונותיו, בשים לב לרקע שבו גדל והתחנך ולמציאות שבה הוא פעל.

אבל הרבה יותר מזה. נראה כי בדברי ה"שפת אמת" טמון רעיון מאוד עמוק שמבאר סנגוריה מהי. סנגוריה איננה זווית ראייה המתעלמת מן הידוע, אלא אדרבה, סנגוריה נובעת מראייה יסודית של מכלול שלם, ורבדים עמוקים שאינם נראים על פני השטח בראייה ראשונה ושטחית. כאשר בוחנים את הנסיבות כולן, מגלים גם צדדי זכות. ראייה כוללת זו, היא זו העושה צדק עם האדם ("בצדק תשפוט עמיתך") שכן היא מביאה במשפט את כל ההיבטים של העניין – ויש בה כדי להביא ללימוד זכות. לימוד הזכות על האדם, אינו הטיה מדרך האמת. לימוד זכות הוא האופן שבו יש לראות את האדם – 'בצדק'.

גם הכלל שאמרו "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו", הוא חלק מן הציווי לבחון כל דבר על כל היבטיו, שהרי כל מעשה צריך כאמור, להיבחן לפי מכלול תכונותיו ונסיבותיו של העושה. עלינו לבחון את מצבו של האדם באותו מקום ובאותו זמן. התנא מדגיש על כן, שאדם אינו יכול לחוש את עוצמת רגשותיו של חברו בשעת עשיית המעשה אלא אם כן עמד באותו מצב וחש זאת בעצמו.

ראיית כל צדדי העניין היא החושפת את האמת, ועל כן עומד העולם על הדין, השלום – והאמת, הכוללת הכרעת הדין רק אחרי שמיעת סנגוריה ראויה. כמו כן, יובן שהחיוב לדון אדם (לכף זכות) – אינו חיוב להיות שיפוטי, אלא חיוב לתור אחר כל נקודת זכות אפשרית ולהפוך כל אבן כדי למצוא נקודת זכות. ואין

אדם יכול לעשות זאת אלא לאחר שיגיע למקומו של הנידון, שכן רק אז מועשרת ראיית המכלול שלו והחשיבה מופרית באמצעות מרחב חווייתי שגורם לאדם לעשות כל מאמץ כדי לחשוב על כל ההיבטים האפשריים. כך מצינו בסוגיה במסכת שבת דף קכ"ז עמ' ב' אודות העובד שמעבידו לא נתן לו את שכרו כי חשיבה כוללת ויצירתית הצליחה לאתר היבטים שאין חושבים עליהם במחשבה שטחית, ומובן כי מי שעושה כך גם הקב"ה דן אותו לכף זכות.

חידושו של השפת אמת הוא אפוא שסנגוריה היא ראיית מכלול וכוללת היבטים שאינם נחזים בראייה מרפרפת שמתמקדת רק בפני הדברים. בניגוד לראייה שטחית ורדודה, הסנגור בוחן היבטים שאחרים לא ראו, כי הראייה שלו יסודית יותר, עמוקה יותר, מקורית יותר, מקיפה יותר. היסודיות מולידה את צדדי הזכות!

סנגוריה כפעולה מכוונת

ראיית כל היבטי העניין, לרבות החיוביות שבהן, חיונית למשפט צדק, שבו יש הכרח לדון ולשמוע את כל הצדדים. אבל, הרבה מעבר לכך. לעיתים כאשר דנים אדם לכף זכות, ולו מחמת נקודה אחת חיובית שנמצאה בדוחק, יש בכך כדי לשנות את האדם הנידון. ולהיפך, אם מרשיעים אדם ומתייגים אותו כרע, מעלים אותו על מסלול שבו הוא יצדיק את הציפיות. אולם כאשר מזכים אותו ומתייגים אותו כטוב ומצפים ממנו לטוב, הרי שהוא מקבל הזדמנות להגשים ציפיות חיוביות אלו.

רבי נחמן מברסלב ביאר דברים אלו באופן מרהיב (ליקוטי מוהר"ן תורה רפ"ב הידועה כ"אזמרה") בה הבהיר כי בכל אדם מטבעו יש טוב, ואף רצון להיטיב לזולת. הרוע שבאדם הוא במידה רבה חיצוני, בבחינת (שיר השירים א', ה') "שחורה אני – ונאוה". האדם יכול להיות יפה בתוכו פנימה אף בעת שהוא מלוכלך ומזוהם, וזאת אם הלכלוך הוא חיצוני ולא משקף את המהות. לפעמים אדם טוב טועה, אבל המעשה לא עושה אותו פחות טוב.

הרבה תלוי בנסיבות שבהן הוא נתון ובתדמית שלו בעיני אחרים ואף בעיני עצמו. אם מלבים את הלהבה הפנימית היא יכולה להאיר גם את חיצוניותו של האדם. על כן, חשוב לבנות תדמית חיובית לאדם לחשוף את נקודות הזכות שבו, (וכמובן, לומר לו את הדברים) כדי לחזק בו את נקודת הטוב שמשקפת את ה"אני" הפנימי העמוק והאמיתי שבו.

לימוד הזכות על החייב וגילוי נקודת הטוב שבו, יוצר ובונה בחייב אישיות חיובית. על כן, גם אם רוב היבטי האישיות הם שליליים, מוטל עלינו ליטול נקודת זכות אחת, שבוודאי תימצא אם רק נביט בעיון במכלול כולו, להתמקד בה וללמד עליו זכות.

כך נאמר (תהילים ל"ז, י') "ועוד מעט ואין רשע". צריך אדם לבקש בו "עוד מעט" טוב שיש בו עדיין, ששם אינו רשע, ולדון אותו לכף זכות.

הדגשת נקודת הזכות שלו תבנה את התדמית החיובית שבו ואז יחדל אכן להיות רשע וישתנה מהיסוד. המשך הפסוק האמור הוא "והתבוננת על מקומו ואיננו". מבאר רבי נחמן "על ידי זה אתה מעלה אותו באמת מכף חובה לכף זכות, עד שישוב בתשובה על ידי זה, וזהו 'ועוד מעט' – ואין רשע'. על ידי שמוצא ברשע עוד מעט טוב, ששם אינו רשע, על ידי זה 'והתבוננת על מקומו ואיננו', היינו כשתבונן ותסתכל על מקומו ומדרגתו, ואיננו – שם על מקומו הראשון".

לדון את עצמו לכף זכות

לא רק בדיון על הזולת מוטל חיוב זה, על האדם מוטל לדון אף את עצמו לכף זכות. אמנם, עליו להיות אמיתי ונוקב עם עצמו בחשבון נפשו, בלי הנחות. אך אל לו ליפול לתהומות של ייאוש ודיכאון גם אם התוצאה לא מרנינה. אדרבה, עליו למצוא בעצמו את אותה נקודה חיובית, המכונה "עוד" בפסוק "ועוד מעט ואין רשע", ואז יתקיים בו הפסוק (תהילים קמ"ו, ב') "אזמרה לאלוהי בעודי" (בנקודת החיוב, ה"עוד" שלי), כי האדם יכול להושיע את עצמו, אם יאחז בנקודה החיובית שבו, ויבנה באמצעותה את תדמיתו החיובית בעיני עצמו. תדמית חיובית זו של האדם בעיני עצמו תשתקף במציאות ותשנה אותו לטובה. לימוד הזכות עושה אפוא צדק עם האדם, ומשקף מציאות אמיתית, באשר יש בו כדי לשנות אותו לטובה.

סנגוריה כראיית מכלול – דוגמאות

לדון לכף חובה קל ופשוט. כדי להסיק מסקנה לחובת אדם אין צורך להתעמק ודי בראיית הדברים בשטחיות, כפי שהם נראים על פניהם. לשרבט משוב שלילי יכול בנקל כל אדם שאינו חושב. להפיל ולהקלין יכול כל אדם שטחי. אבל כלשון הגמרא במסכת ביצה (דף ב' ע"ב) "כוח דהתירא עדיף", קל להחמיר ולאסור, אך כדי להתיר צריך חשיבה מעמיקה וידיעת המכלול. בדומה לכך, הסנגור אינו מסתפק בראייה רדודה ושטחית, אלא מעמיק ובוחר היבטים נוספים הטמונים באותה התנהגות עצמה, ואשר אינם גלויים במבט שטחי ראשוני.

המבקש ללמד זכות צריך לעמוד ולאתר זווית ראייה המסתתרת בשפירר חביון של האירוע.

לימוד זכות נובע מעיון שיטתי, שבו האדם בוחן את כל צדדי העניין, באופן מעמיק ומקיף.

מכוח יכולות עיוניות אלו צומחת יכולתו של הסנגור הגדול ללמד זכות. ראיית עומק זו היא המאפשרת לגלות את כל נבכי העניין, ולמצוא בו צדדים שונים, שיש בהם כדי ללמד זכות. זו יכולתו של סנגור גדול.

נמשיל את הדברים בשלושה משלים:

סנגוריה של משה רבינו – בפרשת "כי תישא" משה מתייצב ללמד זכות על עם ישראל אחרי חטא העגל. הכיצד ניתן לסנגר על העם בעקבות מעשה נורא שכזה? הקב"ה קרע עבורם את הים, שידד מערכות טבע בעשרת המכות, הוציאם ממצרים, נגלה אליהם בכבודו ונתן להם תורה בסיני. ובעוד שהלוחות נכתבות בכתב אלוקי, העם בוגד בה', עובד עבודה זרה, מחליף הנהגה אלוקית בעגל, ואף שמח בחטאו זה ופורץ במחולות סביב העגל. מה יעשה סנגור שמטילים עליו לסנגר על מקרה "אבוד" שכזה?

משה התייצב לפני ה' (שמות ל"ב, י"א-י"ב) "ויחל משה את פני ה' אלוהיו ויאמר: למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכוח גדול וביד חזקה. למה יאמרו מצרים לאמור, ברעה הוציאם להרוג אתם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה. שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך". כלומר, אם ה' ימצה את הדין עם עמו, יתחלל שם ה' ומצרים יאמרו כי אין בכוח ה' להושיעם. טיעון זה פעל. על אף חומרת החטא, טענה זו מתקבלת על ידי הקב"ה ונאמר (שמות ל"ב, י"ד) "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו".

ובכן, מה חידש משה בטיעונו? האם טיעון זה לא היה ידוע מראש לקב"ה היודע כול?

מאידך גיסא, הרי אם הטיעון היה ידוע מראש בעת שה' חפץ למצות את הדין, כיצד הביא טיעון זה לשינוי בעמדת הקב"ה?

נראה אפוא כי ראיית הסנגור שאפיינה את משה, הייתה להרים אבן ולמצוא תחתיה מרגלית שהייתה שם – מאז ומעולם, אלא שהוא מיקד זרקור לנקודה זו. ההטיה לכף זכות מגיעה על ידי הדגשה של נקודה אחת מתוך המכלול הקיים שההתייחסות אליה נותנת משקל אחר לעניין הנדון. אכן העובדות היו קיימות גם קודם ואין בהן חידוש. אבל, החידוש הוא בזווית הראייה הנובעת מראיית מכלול.

משה, כגדול הסנגורים של עם ישראל, הפנה את המבט האלוקי להחלטת ה' להוציאם ממצרים, שסיבתה בוודאי טמונה באותה נקודה טובה הקיימת במהות עם ישראל. נקודה שהצדיקה את העדפתם על המצרים ובחירתם ל'גוי מקרב גוי' לשם יצירת עם קדוש. בראיית המכלול יש להתחשב לא רק במעשי ישראל כרגע, אלא גם בהיבט שהקב"ה לא החשיבו בתחילה והוא האינטרס של ה' עצמו בבחירת עם ישראל.

קידוש השם שהתרחש בהעדפת בני ישראל היוצאים ממצרים, לעומת חילול שמו הגדול שיתרחש אם חלילה יתברר שהוצאתם הייתה כדי 'להרוג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה'. הנה כי כן, כשמעיינים בדברים בראיית מכלול, מוצאים בהם צד זכות המאיר את הכול באור אחר.

סנגוריה בדור השואה – הרב אליעזר סילבר מארה"ב, פגש אחר השואה, אדם שסרב להתפלל. אדם זה טען כי אינו מעוניין להתפלל לאחר שראה במחנה הריכוז מישהו שהצליח להביא עמו סידור אך דרש מאנשים חצי ממנת הלחם היומית שלהם בעד תפילה אחת.

שאל אותו הרב סילבר: "מדוע מביט אתה רק על חמדנותו של בעל הסידור ואינך רואה, באותו מקרה עצמו, את העובדה שיהודים ויתרו על מאווייהם הגשמיים ונתנו מפיתם, במסירות נפש ממש, כדי שיזכו להתפלל?"
 "בצדק תשפוט עמיתך" – צדק מחייב לראות את כל הזוויות של העניין, ולא להיות חד ממדי. באותו סיפור עצמו יש צד זכות, חיובי, כה מודגש וברור, שכל המביט על העניין כמכלול – רואה אותו.

סנגוריה של רבי לוי יצחק מברדיטשב, המכונה "סנגורם של ישראל". רבי לוי יצחק ניתח את הדברים לעומקם, ראה מכלול ומצא – סנגוריה. פעם אחת ראה רבי לוי יצחק אדם המושח את גלגלי העגלה בזמן תפילתו. לכאורה, היה זה מעשה שלא ייעשה, שהרי מי שמתייצב בפני מלך מלכי המלכים אינו יכול להמשיך לעסוק בעיסוקיו. אולם, רבי לוי יצחק לא התייחס לאותו אדם כמי שעוסק במלאכתו תוך כדי תפילה. להיפך, הוא ראה בו אדם שתוך כדי עיסוקיו השוטפים מוצא לנכון לפנות את ליבו לתפילה, ואינו שוכח גם בעת עבודתו השוטפת כי יש ריבונו של עולם, שמידו הכול ואליו יש להתפלל.

פתח דבר - פירושו של רבי לוי יצחק מברדיטשב לתורה ולמועדים

רבי משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "מסילת ישרים" פרק י"ט מציין כי מוטל על הצדיקים "ללמד סנגוריה על הדור כולו". וכבר אמרו חז"ל (יומא דף ע"ז) כי אף המלאך גבריאל הוזמן לשוב ולהיכנס לפניו מן הפרגוד רק כאשר מצא נקודת זכות ייחודית ולימד סנגוריה על ישראל. גם לגדעון (שופטים ו', י"ד) נאמר: "לך בכוחך זה והושעת את ישראל". מה פשר המונח "כוחך זה"? מבאר הרמח"ל "לפי שלמד סנגוריה על ישראל, כי אין הקב"ה אוהב אלא למי שאוהב את ישראל וכל מה שאדם מגדיל אהבתו לישראל, גם הקב"ה מגדיל את אהבתו אליו, כשם שהאב אוהב את מי שמלמד סנגוריה על בניו".

רבי לוי יצחק מברדיטשב היה סנגור גדול לעם ישראל. אהוב לשמיים ואהוב לבריות. ראיתו של רבי לוי יצחק מברדיטשב היא ראית מכלול, ראית עומק, המאפשרת לגלות את כל נבכי העניין, ולהאיר צדדים שונים, חדשים, מקוריים. אכן, כאמור, זו יכולתו של סנגור גדול. יכולת כבירה זו ניכרת בפרשנותו של רבי לוי יצחק לתורה ולמועדים.

בספרו "קדושת לוי" על פרשות השבוע והמועדים, מעניק לנו רב לוי יצחק מברדיטשב זוויות ראייה ייחודיות - ראית סנגור, המלומד בלימוד זכות, מכוח עומק מחשבתי והארת זוויות מחודשות של הדברים. ואכן, הדברים מרהיבים. מקוריים. מאירי עיניים ושובי לב. הפרשה נראית כה שונה לאחר שמעיינים בספר "קדושת לוי". החידושים שמחים כבעת נתינתם בסיני, ומהווים צוהר לעולמה של החסידות בכלל, על עומק המחשבה הטמון בה, על הארת הפנים שבה ניחנו פירושיה, ועל כוחה להאיר את נקודות הטוב שבכל יהודי.

עיינתי בספר "קדושת לוי" מידי שבת והדברים היו מקור קדושה ואורה לכבוד ולעונג שבת. ניסיתי להעביר את התלהבותי לבני המשפחה בשולחנות השבת, אך לעיתים נתקלתי בקושי. פניתי על כן לבאר את הדברים בלשון ימינו, באופן שיהיו בהירים, ברורים, שווים לכל נפש ומובאים בראית מכלול. רעיונות אלו רשמתי לעצמי, מידי מוצאי שבת, אף הרחבתי והקדמתי הבהרה של יסודות בחסידות והגות, כדי שיהיה בפנינו דבר סדור ומבט כולל, על מה שנכתב בקצירת האומר. ניתן לומר על כך, כפי שכתב הרמח"ל בסוף ספרו "מסילת ישרים", כי ספר זה "להתלמד בו חיברתי, ולהועיל לאנשים שכמותי ברבים נתתיו. אולי אזכה שיזכו אחרים על ידי וייטב להם בעבורי, ואעשה נחת רוח ליוצרי", ושמא אף נחת רוח למחבר הגדול והקדוש רבי לוי יצחק מברדיטשב.

אכן, הסבר הדברים בספר דנא אינו כתוב במקור והוא נובע מניסיון שלי לדלות רעיונות נשגבים הנכללים בדבריו של רבי לוי יצחק מברדיטשב ולעיין בהם בראיית מכלול. לשם הבנת הדברים גם הבאתי מדברי גדולי מחשבה רבים ושונים במרוצת הדורות.

הספר "קדושת לוי" ראוי לעיון רב. הרעיונות בו שגיאים ונשגבים. אינני מרהיב עוז "לעלות בהר ה'" ומקל וחומר שלא "לנגוע בקצהו". אולם, תורה היא וללמוד, אנו צריכים. דברים קדושים ומרוממים אלו חשתי צורך להבהיר, ללמוד ולבאר, והנני תפילה כי אם חלילה לא כיוונתי בדבר מה באופן מלא לדעתו של רבי לוי יצחק, הרי שהוא יסגור וילמד עליי זכות, שכן כוונתי בלב שלם לפתוח צוהר לדבריו ולרעיונות יסוד בחסידות.

דבריו של רבי לוי יצחק מברדיטשב הם זרקור ומאור גדול, אשר לאורו התבארו רעיונות נפלאים ומושגי יסוד בחסידות. בחרתי ליטול בכל פרשה ומועד אבן טובה אחת מן הספר "קדושת לוי" של רבי לוי יצחק, ללטשה ולהציגה בסגנון שווה לכל נפש, למען ייחשפו הרבים לדבריו של הסגור בפירושו לפרשה.

מי ייתן והיו הדברים לרצון, ובמרום ילמדו עליי ועלינו זכות, שתהא למשמרת שלום.

אברהם וינרוט

תוכן הענינים

א	פרשת בראשית	אמת מארץ תצמח
ה	פרשת נח	צדיק בפרווה • השאלה הפרשנית המתעוררת • הסברו של רבי לוי יצחק מברדיטשוב
יא	פרשת לך לך	קדושה בחיי החולין ואף בעולם הרגש • לקדש את המעשים הגשמיים • לקדש גם את הרגשות • בכל צרתם – לו צר • על מי חייב להתפלל האדם המאמין • אל תשאל מה עושה הבורא למענך – שאל מה אתה עושה למענו
יט	פרשת וירא	פישרה של אמונה תמימה • כשאינ תשובה – אין שאלה
כה	פרשת חיי שרה	תפילה מהי?
לג	פרשת תולדות	התבטלות עצמית לפני התפילה • מהותה של תפילה היא התחושה ש"לא מגיע לי" • תפילת רש
לט	פרשת ויצא	תודה והודיה בעובדות
מה	פרשת וישלח	ביעור הרע או העלאתו
נא	פרשת וישב	המתקת הדינים בשורשם • המתקת הדינים בשורשם – כיצד?
נז	פרשת מקץ	לא לבייש – בכל מחיר
סג	פרשת ויגש	צדיק גוזר והקב"ה מקיים
עא	פרשת ויחי	ההעדר קודם להווייה
עה	פרשת שמות	לא הגעת ליעד
עט	פרשת וארא	להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות

פה	פרשת בא "משביעו - רעב. מרעיבו - שבע"
פט	פרשת בשלח מהותה של שירה
צה	פרשת יתרו נעשה ונשמע - שני רצונות המפעמים בכל אדם וחשיפת מהותו האמיתית
קא	פרשת משפטים להט הנשמה וזריזות המעשה
קז	פרשת תרומה אורות וכלים
קיא	פרשת תצווה "מפי עליון לא תצא הרעות"
קיז	פרשת כי תישא "מעין עולם הבא - יום שבת מנוחה"
קכג	פרשת ויקהל "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו"
קכט	פרשת פקודי "עיניך ברכות בחשבון" - סגולה נגד עין הרע
קלג	פרשת ויקרא הנשמה קוראת לאדם
קלט	פרשת צו אור ישר ואור חוזר
קמה	פרשת שמיני כיצד משפיע אוכל פיסה על תכונות הנפש?
קמט	פרשת תזריע עבודה צורך גבוה
קנה	פרשת מצורע העלאת ניצוצות הקדושה
קנט	פרשת אחרי מות רב ותלמיד
קסג	פרשת קדושים סוד כוחה של תפילה בציבור

קסט	פרשת אמור	ספירת העומר כהליך היטהרות אישי
קעה	פרשת בהר	מוחין דקטנות ומוחין דגדלות
קפא	פרשת בחוקותי	מתי מצטרפת מחשבה למעשה
קפז	פרשת במדבר	נשמה של יהודי - אות בספר תורה
קצג	פרשת נשא	קידוש השם וערך החיים
קצט	פרשת בהעלותך	"כמה לך בשרי" - הרוחניות משפיעה על החושים
רה	פרשת שלח	"סלחתי כדבריך"
ריא	פרשת קורח	כוונה בלא מעשה - נשמה בלא גוף
ריז	פרשת חוקת	דיבור ולא הכאה - חינוך הבונה תדמית חיובית
רכג	פרשת בלק	ה' מדבר אל האדם דרך המאורעות וחובה להקשיב
רכט	פרשת פנחס	כלים שלובים
רלה	פרשת מטות	ברית כרותה לשפתיים
רלט	פרשת מסעי	"המקום גורם"
רמג	פרשת דברים	גופי תורה ולבושיה
רמט	פרשת ואתחנן	תפילה על התפילה
רנה	פרשת עקב	אמונה פשוטה

רנט	פרשת וילך ללכת אל המילים
רסה	פרשת האזינו גלות ושירה
רעא	פרשת וזאת הברכה הגבורה והגדולה לחי העולמים
רעה	מועדי ישראל אשר תקראו אותם במועדם
רעז	חודש אלול חדש ימינו כקדם
רפא	ראש השנה "שופר קול פשוט"
רפה	יום הכיפורים "ממך אליך אברח" • הפיכת אני לאין
רצג	סוכות "שיירי מצווה מעכבים את הפורענות"
שא	שמיני עצרת לא ליפול "מאיגרא רמא לבירא עמיקתא"
שז	חנוכה סבל פיסי כן – סבל נפשי לא
שיג	פורים "עד דלא ידע" – ביטול הדעת והשליטה
שיט	פסח פה סח – יש עם מי לדבר
שכה	ל"ג בעומר מל"ג בעומר מתנוצץ אור חג השבועות
שכט	שבועות "עצרת" על שום מה? • א. ראיית מכלול • ב. מהות החג – מעין עולם הבא • ג. "עד שתחפץ" – צריך חפץ כדי לשמור רגש
שלג	תשעה באב בית המקדש השלישי אינו בנוי מאבנים הוא בנוי מציפיות
שלו	מעגל השנה

לאור קדושת לוי

אברהם וינרוט

פרשת בראשית

אמת מארץ תצמח

לקראת סיום בריאת העולם נאמר (בראשית א', כ"ו) "ויאמר אלוקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". נעשה – לשון רבים. הכיצד?! הרי "אין עוד מלבדו". מבאר רש"י, כי פסוק זה בא ללמדנו לנהוג בענווה, שהרי אף הקב"ה "נמלך בפמליה שלו" בטרם שברא את האדם. אף על פי שהמלאכים לא סייעו ביצירת האדם, לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענווה, שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן.

מדוע היה צורך להימלך במלאכים דווקא לפני יצירת האדם, שהוא תכלית הבריאה ופאר היצירה?

המדרש (בראשית רבה ח', ה') מבאר כי בהחלטה על בריאת האדם היה מקום להימלך בדבר, שכן לבריאת האדם היו פנים לכאן ולכאן. מידת ה**חסד** צידדה בבריאת האדם, שכן הוא גומל חסדים; **האמת** טענה "אל ייברא, שכולו שקרים";

מידת ה**צדק** צידדה בבריאת האדם, שכן הוא ניחן בחוש צדק ואף עושה צדקות. אולם, מידת ה**שלום** טענה כי אל לו לקב"ה לברוא אדם, שכן כולו קטטה. מעוינות היו המאזניים ושקולות בין חיוב לשלילה.

מה עשה הקב"ה? נטל את האמת "והשליכה לארץ", שנאמר (דניאל ח', י"ב) "ותשלך אמת ארצה". אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבון העולמים, הן האמת היא החותם שלך (שבת נ"ה, א')? אין זאת אלא ש"אמת מארץ תצמח" (תהילים פ"ה, י"ב).

דברי המדרש הללו תובעים הסבר: מה פשר השלכתה של האמת ארצה? האם כך משיגים רוב? האם ניתן להשתיק את האמת? האם ניתן לברוא דבר בר קיימא על אדנים של שקר? הרי שנינו (אבות א', י"ח) "על שלושה דברים העולם קיים: על הדין, על השלום – ועל האמת".

פירוש מרהיב לכך מציע רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי":

אכן בראייה שטחית העולם מלא שקרים. אך בהתבוננות לעומקם של דברים נראה תופעה מפתיעה המנוגדת לחלוטין למבט השטחי. כל חיי העולם הזה מושתתים על אמון. העולם קיים על האמת וללא אמת לא היה קיום לעולם כלל.

באין אמון, לא היינו יכולים לשתות את מי השתייה שלנו ואת הלחם שאנו אוכלים מבלי לחשוש שאינם נקיים או אולי אף מורעלים, לא היינו יכולים לצאת מבינתנו ולהשאיר את רכושנו, לא היינו יכולים להפקיד את שמירת וחינוך ילדינו בידי אחרים, והיינו מנועים מעבודתנו.

ללא אמון אין אפשרות לחיי מסחר ויחסי עובד ומעביד. עם שקרן אי אפשר להתקשר בשום עסק, אי אפשר להעסיקו בשום עבודה, מפני שאי אפשר לסמוך עליו.

בלי אמון אין קיום למערכות יחסים יציבות בין אדם לאשתו, בין אדם לחברו, בין שכן לשכנו ובין אדם לארצו. גם השלטון עצמו חייב להאמין באנשיו ואנשיו חייבים להאמין בו.

בהעדר אמון אין קיום למערכת המשפט ולמוראה של מלכות. כוח החוק והמשפט נעוץ באמון כי הוא מופקד בידי אנשים ישרים ונטולי משוא פנים. אם "שריך סוררים וחברי גנבים" מה ערך יש לחוקים ולשלטון שהם מקיימים? קיום המשפט נעשה אף הוא ע"י מתן אמון בעדויות אנשים, ותלוי ביושרם של השופטים והשוטרים.

אמון הוא בסיס גם לכבוד האדם בעיני זולתו ובעיני עצמו, ואילו השקרן מאבד את כבודו. הרמב"ם (הלכות עדות פרק י"א) פוסק כי "הבזויים פסולים לעדות". וטעמו של דבר, כי אדם הנעדר כבוד עצמי מועד לשקר. במשנה במסכת סנהדרין (כ"ט עמ' א') מצינו כי בית הדין היו מתרים בעדים לומר אמת, באזהרה לפיה עדי שקר בזויים גם בעיני מי ששכר אותם למסור עדות שקר. לכאורה, איזו הרתעה יש באמירה זו? וכי מה אכפת לעד שיהא בזוי בעיני מי ששכר אותו? אין זאת אלא, כי כבוד האדם בעיני הבריות מושתת על האמת. המחסום העיקרי בפני אמירת שקר ואובדן האמון האישי נעוץ בכבודו העצמי של האדם. כל אדם זקוק למינימום של כבוד עצמי. יכולתו של העד לשקר, אף אם הוא מקבל שכר על כך, נובעת משכנוע עצמי שיש במעשה שהוא עושה גם מטרה טובה, לעזור לזה ששכר אותו. אם גם מי שהוא "עוזר" לו אינו חושב כך, הרי שאיבוד כבודו גם בעיני השוכר אותו,

הופך אותו לחסר כבוד עצמי לחלוטין, והוא שם מחסום בפני עד השקר. האדם יודע שכבוד האדם בעיני הבריות מושתת על האמת, ומי שאינו שומר על אמינותו – מאבד את כבודו העצמי ואת הערכתו האישית בעיני הבריות.

כל מערכת יחסים בעולם הזה מושתתת על אמון. שקרן אינו מוצא את מקומו בחברה. אחד מכישורי החיים הבסיסיים שאדם למד הוא – לשמור על אמינות. הגאון מוילנא כתב על כן באיגרתו לבני משפחתו כי יש לחנך את הילדים באהבה, בחיבה ובנחת, מלבד – בעת שהם מלמדים את לשונם לכזב.

עם כעסן, גאוותן או כילי אין אנשים נמנעים מלהתקשר. אף המגוננות שבעבירות אינן מונעות אדם מלהיות מקובל חברתית בחברה מסוימת. אבל, שקרן נדחה בכל חברה שהיא. בחברה של אנשים הגונים – ברור כי הבריות אינן חפצות לשאת ולתת עם שקרן. אך אף בחברת פושעים, מי שאיבד את האמון – מגונה ומנודה מן החברה. תכונה זו ייחודית היא למידת האמת, ולא מצינו כיוצא בה ביחס למידות מגוננות אחרות.

נמצינו למדים כי הקב"ה ברא את העולם באופן שבו "סדר העולם" מכריח את האדם להתנהל ביושר ולשמור על אמון אישי. בעוד שהאדם הוא בעל בחירה ואין דבר בעולם המונע מן האדם לבחור במידה מגונה, הרי שבמידת האמת חיי העולם הזה מהווים "מורה טבעי" לאדם המכריח אותו לאחוז באמת.

יש צורך ב"מורה טבעי" זה, שכן כפי שטענו המלאכים, מטבעו אין האדם נוטה אל האמת. התאוה והיופי החיצוני גרמו כבר לאדם הראשון לבגוד באמת הידועה לו ולהמרות את פי ה'. "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל" (בראשית ג', ו').

יצר ההישרדות דוחף אף הוא את האדם אל השקר המהווה לעיתים אמצעי חיוני להישגים, ומגונן עליו מפני מציאות קשה. האמת עלולה להיות מרה, כואבת, מאכזבת, והשגתה מחייבת לפעמים התמודדות קשה. האמת היא תכונה קשה לרכישה, והדביקות בה במצבי מבחן קשה שבעתיים. אילו היה אפשר להתקיים בלא האמת, לא היה האדם נאמן לאמת. מכיוון שידע ה' כי יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום להסיטו מן האמת, השתית הקב"ה את חייו של האדם ואת מבנה אישיותו על שני גורמים: האחד הוא, שהאדם הינו "יצור חברתי", השואף להתקבל בחברה ולהיות מכובד בעיניה, והשני הוא – דחיית החברה את האדם שאין לתת

בו אמון, כך שבלא אמון אישי לא יוכל למצוא את מקומו וכבודו במסגרת החברה האנושית.

ענייני העולם הזה מטביעים אפוא באדם את מידת האמת. מכאן נוכל להבין את דברי המדרש כי הקב"ה "השליך אמת ארצה". האמת טענה כי אין לברוא את האדם מכיוון שכולו שקרים. זו טענה מכריעה ושוברת שוויון.

לכאורה עם טענה זו אין דרך להתמודד! אולם, המסקנה אינה כי אין לברוא את האדם, אלא שיש לברוא אותו באופן שיביאו לתקן בעצמו את מידת האמת שבו.

"ותשלך אמת ארצה" – פשרו של דבר הוא כי האמת הוטבעה ביצירת הארץ. התיקון נמצא בכך שהאמת "הושלכה ארצה" והקיום הארצי מחייב את האדם להיות איש אמת. הקב"ה יצר את הטבע האנושי באופן שגם בעניינים ארציים – לא יתקיים האדם בלא אמת. "אמת מארץ תצמח", היינו שהחברה האנושית, היא עצמה, מצמיחה בו את האמת, מביאה לתיקון נטייתו הטבעית של האדם לשקר ומצמיחה בו את האמת.

משתיקן האדם את מידת האמת שבו, ולו בעל כרחו מטעמים חברתיים, הרי הוא חותר לאמת פנימית גם ביחסים שבינו לבין אלוקיו והריהו עובד ה' באמת. וכך כותב בחובת הלבבות בשער האמת: "כי כשיש אמת בבני אדם, אז מודים שעשה שמים וארץ והים וכל אשר בס... לכן ירגיל עצמו לילך באמת, וילמד תורה וידע האמת, שיוכל לעשות המצוות על אמיתתן כהלכתן".

אכן, 'חותמו של הקב"ה אמת' (שבת נ"ה עמ' א') וכתוב (תהילים ק"א, ז): "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני". אך משתוקנה מידת האמת נסללה הדרך לבריאת האדם.

הבריות סבורות כי החיים מקלקלים את האדם ומלמדים אותו לשקר. רבי לוי יצחק מברדיטשב מחדש נקודת מבט סנגורית לפיה, אמינות היא תכונה נרכשת, ואדרבה, החיים מתקנים את האדם ומלמדים אותו לומר – אמת.

פרשת נח

צדיק בפרווה

השאלה הפרשנית המתעוררת

בתחילת פרשת נח נאמר (בראשית ו, ט-י) "אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלוקים התהלך נח. ויולד נח שלשה בנים, את שם את חם ואת יפת".

כתוב זה מעורר קושי, שכן לכאורה, אחרי המילים "אלה תולדות נח" היה צריך לומר "שם, חם ויפת". אך בפועל אין רצף תחבירי ואחרי המילים "אלה תולדות נח" לא בא פירוט של בניו, אלא נאמר כי **נח עצמו** היה צדיק תמים בדורותיו. מה הקשר בין "תולדות נח" לבין צדקותו ודרגתו הרוחנית?

אין לומר כי 'נח איש צדיק' הוא מאמר המוסגר, כך שעם הזכרת הצדיק סיפר הכתוב בשבחו ולאחר מכן מיד שב לספר ששם חם ויפת הם בניו, שהרי אם כן מדוע נאמר אחר כך ויולד נח? מה פשר הכפילות "אלה תולדות נח" ושוב לאחר מכן "ויולד נח שלושה בנים"? לכאורה, 'אלה תולדות נח' ו-'ויולד נח' משמעותם שווה וממילא החזרה מיותרת, והרי הכלל הוא שבתורה אין מילים מיותרות?

בתשובה לתמיהות אלו מביא רש"י את דברי חז"ל כי המילים "תולדות נח" אינן מתייחסות לצאצאיו של נח אלא למעשיו הטובים ולצדקותו, שכן "**עיקר** תולדותיהם של צדיקים הם – מעשים טובים". כלומר, לאדם יש תולדות גשמיות (צאצאים) ותולדות רוחניות (מעשים הטובים) והתולדות הרוחניות הן העיקר. לכן הקדים הכתוב את המעשים הטובים לצאצאים.

מדוע נחשבים המעשים הטובים **לעיקר** תולדותיו של האדם?

המהר"ל בספרו גור אריה מבאר, כי בתולדותיו הפיסיות של האדם ישנם שלושה שותפים: האב והאם הנותנים את הגוף, והקב"ה הנופח נשמת חיים. נמצא כי היצירה של תולדות פיסיות היא בעיקרה פרי מעשיו של הקב"ה. לעומת זאת,

בתולדות הרוחניות של האדם אין לו שותפים, שהרי הגמרא אומרת במסכת נידה (דף ט"ז ע"ב) "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". למעשים הטובים אחראי האדם לבדו. לכן המעשים הטובים הם העיקר במה שאדם מפיך מעצמו ומותיר אחריו. בנוסף, תולדות פיסיות הן יצירה של דבר חיצוני לאדם, ואילו מעשים טובים הם דבר שבו אדם מגדיר ו"מוליד את עצמו". בעת שאדם נותן מעצמו לזולת – הוא בונה את עצמו. לכן נאמר "אלה תולדות נח – נח!"

ברם, עדיין יש להבין מה פשר המונח "אלה תולדות נח", שכן חז"ל קבעו כלל פרשני (בראשית רבה י"ב, ג') לפיו בכל מקום שנאמר "אלה" הדבר בא למעט ולומר "אלה – ולא אחרים". מה בא אפוא הביטוי "אלה" למעט ביחס לתולדותיו של נח?

הסברו של רבי לוי יצחק מברדיטשב

רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" מסביר פסוק זה, בדרך המשקפת את השקפת עולמו ואת פועלו.

לשם הבנת הדברים נפתח במשל חסידי ידוע, לפיו יש שני דרכים להתמודד עם קור עז: דרך אחת היא, להתעטף במעיל פרווה חם. במקרה זה אדם מחמם – **את עצמו**. דרך שנייה היא, להסיק את התנור ולחמם את החדר. במקרה זה, אדם מחמם – **את כל סביבתו**.

בדומה לכך, יש שני סוגי צדיקים. האחד הוא צדיק שעובד את הקב"ה בהתלהבות אך לשם כך מתבודד מהחברה וממילא אינו מקרב את הבריות לעבודת ה'. צדיק זה אינו טוב לבריות. הוא עשוי אמנם לדאוג לרווחתם הפיסית של סובביו, אך אין הוא מקדם את מצבם הרוחני. לעומת זאת, יש צדיק העובד את ה' בעצמו ובד בבד דואג למצבם הרוחני של סובביו. הוא מקרב את הרחוקים וצועד עימם. זהו צדיק שהוא טוב לבריות. כך מבאר רבי לוי יצחק את דברי הגמרא במסכת קידושין (דף מ' ע"א) לפירוש הפסוק (ישעיהו ג', י') "אָמְרו צָדִיק כִּי טוֹב כִּי פְרִי מַעֲלֵלֵיהֶם יֵאכְלוּ". לכאורה, מה פשר המונח "צדיק כי טוב"? וכי יש צדיק שאינו טוב? הרי אם אינו טוב – אין הוא צדיק. אין זאת אלא שיש צדיק שהוא טוב לשמים ו**טוב לבריות** וזהו צדיק טוב, ויש צדיק שהוא טוב לשמים אך אינו טוב לבריות וזהו צדיק שאינו טוב. שמה נשאל, איך ייתכן כי אדם שאינו טוב לבריות ייקרא בתואר צדיק? אין זאת אלא, שמדובר בצדיק הגומל חסד עם הבריות במישור הפיסי אך

אינו משפיע על הבריות מקדושתו. צדיק שאינו טוב לבריות הוא בבחינת "צדיק בפרווה" המחמם רק את עצמו.

צדיק טוב – הוא מי שמסיק את הבעירה הפנימית שבו כתנור ומשפיע על כל סביבתו.

נח היה צדיק תמים. אבל נח היה איש מופנם מאוד. רק את האלוקים היה מתהלך נח, אבל לא היה מתהלך עם הבריות לקרבם להיות מעובדי הבורא. נח בנה תיבה לעצמו ולבני משפחתו, אך לא התפלל על בני דורו ולא מנע את המבול המתקרב. השפעתו הסביבתית אפסית. נח לא השפיע על מצבם הרוחני של שאר בני דורו.

צדקותו התמקדה בשאיפתו להתעלות רוחנית אישית שלו עצמו. מעשיו הטובים של נח – הם כל פועלו. אין אדוות המתפשטות והולכות מעבר לכך. על כן נאמר "אלה תולדות נח – נח איש צדיק". "אלה" – למעט וללמד כי רק אלה הם תולדות נח, נח הסתפק בכך שעשה את עצמו איש צדיק. "תולדות" של אדם הם פירות השפעתו. בגמרא בסנהדרין (צ"ט ע"ב) מצינו "כל המלמד בן חברו תורה כאילו ילדו". אצל אברהם כתוב (בראשית י"ב, ה') "ואת הנפש אשר עשו בחרן" ומבאר רש"י כי אברהם היה מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים. אברהם לא הסתפק בחינוך בניו ובני ביתו, ועשה נפשות רבות לה'. נח לעומת זאת לא קירב לה' איש – שם חם ויפת, הם נשוא התייחסותו. זה כל מה שהיה לנח. נח התמקד בעצמו והתא המשפחתי שלו אולי הלך בדרכו, אך לא דאג לרמה הרוחנית של בני דורו.

נח הוא צדיק בפרווה.

לכאורה לפנינו ביקורת נוקבת על נח. אולם, רבי לוי יצחק מברדיטשב מסנגר גם על נח.

נח התמקד בביתו שלו פנימה ולא השפיע מבחינה רוחנית על בני דורו לקרבם לה' ולהביא לעלייתם הרוחנית. אך אין לומר כי לנח לא היה אכפת מבני דורו, שהרי לאחר המבול, כשיצא נח מן התיבה וראה את החורבן, געה בבכי והקריב קרבנות לה'. תפילתו זו נשמעה והועילה עד כי ה' נשבע שלא יביא עוד מבול על הארץ. לכאורה, נח יכול היה להתפלל באותה צורה קודם שהתרחש האסון. אילו עשה כן, יכול היה למנוע את המבול מראש. הנביא ישעיהו (נ"ד, ט') אמר "כי מי נח זאת לי,

אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ". מבאר הזוהר (חלק א' ס"ח א') כי המבול מכונה "מי נח" והאסון משויך אליו, מכיוון שנח לא התפלל מראש על בני דורו למנוע את האסון הנורא שבא עליהם, משמע שהיה בידו לעשות כן. מדוע אם כן התפלל נח רק אחרי המבול ולא התפלל לפני שאירע האסון כדי למנוע אותו?

מדוע היה נח צדיק לעצמו ולא ניסה לחמם ולקרב את בני דורו?

על כך משיב רבי לוי יצחק מברדיטשב – מפני שהיה נח עניו ולא הכיר בערך עצמו. נח היה איש מופנם ועניו מופלג. 'הלוואי שאצליח לתקן את עצמי', חשב נח לעצמו. נח לא ראה עצמו כמגדל-אור המסוגל להקרין אור רוחני על סביבתו ולהוות מקור השראה.

משום כך לא השפיע נח על בני דורו ולא קרבם לקב"ה.

נח גם לא התפלל עליהם כי הוא לא חשב שתפילתו תועיל, 'מי אני שתפילתי תועיל לבני דורי שיינצלו'? ייתכן שנח גם סבר שתפילתו לא נחוצה, שכן בענוותו אמר בליבו כי "אם אני אנצל בתיבה ואני איני צדיק יותר משאר הדור, הרי שגם הם יינצלו כמוני".

משום כך לא התפלל נח על בני דורו שיינצלו מן המבול.

הרב מברדיטשב מוסיף ומסנגר על נח גם בביאורו לדברי רש"י (בראשית ז', ז') כי "נח מקטני אמנה היה". איך אפשר לומר כי נח היה קטן אמונה שעה שהתורה מעידה שנח היה "צדיק תמים". והתשובה היא, שאין ספק כי נח האמין באלוקיו באמת ובתמים, אלא שקטן אמונה היה – **בעצמו**. כלומר, נח היה עניו מופלג ולא הייתה לו אמונה בעצמו, שהוא יכול לבטל את גזירת המבול אם אך יתפלל. "נח היה קטן בעיניו באמונה שהוא צדיק תמים שיכול לבטל הגזירה, שכן לא היה חשוב בעיני עצמו".

אנו אומרים בפיוט "אל אדון": "מלאים זיו ומפיקים נגה, נאה זיום בכל העולם". לכאורה, ביחס למי שמפיק נגה היה צריך לומר "נאה נגהם בכל העולם". אין זאת אלא, שאדם שתוכו מלא זיו – משפיע בכך זיו על כל סביבותיו. ההשפעה על הסביבה לא נובעת ממה שאדם מפיק כלפי חוץ אלא ממה שהוא מלא בו בתוכו. אבל, תנאי לכך שישפיע על סביבתו הוא, שיאמין בכוחו ובסגולותיו הפנימיים. אכן, אסור לאדם להתגאות, אך גאוה מוגדרת ע"י הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק י"א "כלל עניין הגאוה הוא, שהאדם מחשיב עצמו בעצמו

ובלבבו ידמה כי לו נאווה תהילה." האדם צריך אפוא להפנים כי לא מגיעה לו כל תהילה מחמת תכונותיו ויכולותיו, שכן אלו לא תכונות שלו עצמו אלא ניתנו לו ממרום כתפקיד, וכגודל היכולות כן גודל המחויבות. אבל, אל לו לאדם להתכחש ליכולת העצמית שלו והוא חייב להיות מודע לעצמו וליכולותיו, שהרי אם לא יעשה כן ימצא כי הוא לא ימלא את תפקידו ויאבד את יכולת השפעתו, ואם כן לשם מה ניתנו לו התכונות והכישרונות הללו? אין משמעה של ענווה חלילה כי האדם לא יכיר ביכולותיו, מפני שעל ידי כך הוא עלול להימנע מלממש אותן ובכך לפגוע בחובתו בעולמו. אסור לה לענווה לפגוע באמונת האדם בכוחו וביכולותיו. אדרבה, מי שאינו מאמין ביכולתו נחשב ל"קטן אמונה".

פרשת נח, לפי ביאורו של רבי לוי יצחק, מלמדת כי לא די לאדם כי יהיה צדיק מושלם ויעבוד את אלוהים בדבקות ובהתלהבות. עליו להיות מעורה עם הבריות ולחוש אחראי למצבם הפיסי והרוחני. מוטל על האדם לבנות תחושת ערך ואמונה בעצמו וביכולותיו. לא די באמונתו באלוהים ועליו להאמין גם בכוח תפילתו וביכולתו להשפיע על סביבתו. אם יעשה כן, יחרגו תולדותיו הרוחניים מד' אמותיו ויקרינו על כל סובביו, והוא יחלץ מן "הפרווה" המחממת רק אותו עצמו.

פרשת לך לך

קדושה בחיי החולין ואף בעולם הרגש

ה' נגלה אל אברהם ואומר לו (בראשית י"ב, א'-ג') "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה. ואברכה מברכך ומקללך אאור ונברכו בך כל משפחת האדמה". בעקבות כך אברהם הלך, כאשר דבר אליו ה', והגיע לארץ ישראל עד אלון מורה. מיד לאחר מכן (בראשית י"ב, ז') נאמר:

"וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו".

הרמב"ן מפרש כי מטרת בניית המזבח הייתה: "כי הודה לשם הנכבד וזבח לו זבח תודה על שנראה אליו". אלא שמקשה הרמב"ן מדוע בנה אברהם מזבח דווקא בעיתוי הזה? הן ה' נראה אל אברהם ובישר לו בשורות טובות כבר קודם לכן, בחון, בטרם שהחל בדרכו לארץ ישראל, כמו שנאמר בתחילת הפרשה ויאמר ה' אל אברם לך לך וגו'. לכאורה, היה עליו לבנות מזבח כבר שם, כאשר ה' נראה אליו?

רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" מסביר פסוק זה, בדרך הנובעת מגישת החסידות השמה דגש רב ומחנכת להפוך לעבודת ה' רוחנית גם את מעשיו הגשמיים של האדם וצרכי גופו (כמו אכילה ושינה), בבחינת (משלי ג', ו') "בכל דרכך - דעהו".

מבאר הקדושת לוי: "שהקב"ה הבטיח לאברהם בכאן טובת הגשמות, ולכך היה צריך מזבח והוא ענין הקרבה להקריב הטובה הזאת להבורא יתברך". היינו שכאשר אדם מקבל טובה גשמית עליו לקרבה לעבודת ה'.

על דבריו אלו התמציתיים חוזר רבי לוי יצחק ביתר הרחבה בהמשך הפרשה. להלן נבאר את דבריו באופן סדור ומפורט, על שום חשיבותם.

לקדש את המעשים הגשמיים

בניגוד לגישה המבדילה בין פעולות רוחניות (תפילה, לימוד תורה ועשיית מצוות) שבהן יש קדושה, לבין פעולות גשמיות של הנאת הגוף (אכילה, שינה, רחיצה וכיו"ב) שהן לכאורה פעולות של חולין, הרי שהיהדות מבקשת לחנך אדם להחזיר קדושה גם בפעולות החולין המובהקות של האדם.

רבי משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "מסילת ישרים" (פרק כ"ו) מבאר, שאדם המתקדש בקדושת בוראו אפילו מעשיו הגשמיים הופכים להיות ענייני קדושה ממש. הדוגמה לכך היא הקרבן שמקריבים בבית המקדש שבו "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים", היינו שפעולת האכילה הגשמית של הכהנים את בשר הקרבן גורמת לכפרה הרוחנית של מביא הקרבן.

שמה תשאל, כיצד יכול אדם להתקרב לבוראו גם בפעולות גשמיות? התשובה היא כי פעולות אלו מתעלות והופכות למעשה רוחני אם האדם אינו שם את עצמו במרכז ואינו רואה בפעולות הגשמיות שלו מטרה אלא אמצעי לעבודת ה'.

בחסידות ניתן לכך משל, לפיו מוטל על האדם לראות בגופו מעין סוס, והשכל של האדם הוא הרוכב. ה"סוס" צריך לקבל אוכל, שתייה ומנוחה, כדי להביא את הרוכב ליעדו. אבל, מי שמחליט בכל דבר הוא הרוכב ולא הסוס. תכלית אכילת החציר על ידי הסוס אינה ההנאה של הסוס אלא הגשמת רצונו של הרוכב להגיע אל היעד.

משל זה מסייע להבין את דברי הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ה') כי על האדם לאכול רק כדי לשמור על נפש בריאה בגוף בריא וממילא "לא יבחר את המאכל והמשתה היותר ערב, אלא יכוון אל המועיל, ואם יזדמן שיהיה ערב – יהיה, ואם יזדמן שיהיה נמאס – יהיה".

יסוד הדברים ברמב"ם (הלכות דעות פרק ג' הלכה ג') המבהיר, כי מוטל על האדם ש"ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה'... ואפילו בשעה שהוא ישן, אם ישן כדי שתנוח דעתו עליו, וינוח גופו כדי שלא יחלה (שאז) לא יוכל לעבוד את ה', נמצאת השינה שלו עבודה לקב"ה".

רבי אלימלך מליז'נסק כתב באיגרת שאותה כינה "פתק קטן" ("צעטיל קטן" בידיש), כי אדם יוכל להכניס ממד של קדושה במעשיו אם יחשוב בכל עת, כי הוא מוכן ומזומן לקיים מצוות "ונקדשתי" ולמות על קידוש השם. כלומר, אף בשעת עונג יחשוב כי אהבתו לה' גוברת על כל מאווייו והוא מוכן להמיר עונג זה בקיום מצוות קידוש השם. זו כמובן דרגה עילאית ונשגבה של אמונה ולא כל אדם יכול להרגיש באמת בכל רגע שהוא מוכן למסור נפשו. אולם, בהלכה הפסוקה נקבע כי אדם יכול וחייב להכניס ממד של קדושה לחייו הגשמיים גם בכוונה פשוטה יותר, אם אך יכוון לעשות אותם לתכלית הראויה, של חיזוק גופו כדי שיוכל לעבוד את בוראו כראוי. כך נפסק בשולחן ערוך אורח חיים סימן רל"א:

"בכל מה שייחנה בעולם הזה, לא יכוון להנאתו, אלא לעבודת הבורא יתברך, כפי שכתוב: בכל דרכיך דעהו (משלי ג, ו) ואמרו חכמים (אבות ב', ט"ו): "כל מעשיך יהיו לשם שמים", שאפילו דברים של רשות, כגון האכילה והשתיה וההליכה והשיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו, שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו אינו משובח, אלא יתכוון שיאכל וישתה כפי חיותו, לעבוד את בוראו... ומי שנוהג כן, עובד את בוראו תמיד".

הכוונה הראויה מאפשרת אפוא לאדם לחיות חיים של קדושה בכל מעשיו ופעולותיו.

אם האדם רואה את עצמו ואת הנאותיו כמרכז החיים – הרי שיש במעשיו הגשמיים חולין.

אך אם הוא רואה את עבודת ה' כמרכז חייו, הרי שבידו להפוך כל פעולה גשמית לקדושה – ע"י עשייתה לשם שמיים.

יש הרגילים לחוות דברים אלו מידי שבת, עת שהם מקדימים לומר לפני אכילת כל מטעם "לכבוד שבת קודש". גם רכישת המטעמים מלווה באמירה זו כפי שמצינו ב"משנה ברורה" סימן ר"נ ס"ק ב': "טוב שיאמר על כל דבר שקונה 'זהו לכבוד שבת', כי הדבור הוא פועל הרבה בקדושה". כמו כן נוהגים לטעום מתבשילי השבת ביום שישי כנרמז בדברי התפילה "טועמיה חיים זכו". במקרה זה האדם נהנה מאוד מסעודות השבת, אך במרכז הווייתו לא נמצאת הנאת כרסו – אלא כבוד השבת. אך מדברי השולחן ערוך שהזכרנו נראה שיכול האדם בכל אכילה

ועשייה, גם בימות החול, לומר 'לכבוד עבודתו יתברך' ולהעלות את אותה אכילה ועשייה למדרגת עבודת ה'.
הנה כי כן, אדם יכול לעשות מעשים גשמיים מאוד ועם זאת להכניס בהם ממד של קדושה.

לקדש גם את הרגשות

הרב לוי יצחק מברדיטשב נותן לדברים ממד נוסף של עומק ומיישם אותם לא רק לגבי פעולות פיסיות של האדם אלא גם לרגשות שלו בעת שהוא חווה רגעים של צער או שמחה גשמיים.

גם את אלו ניתן להעלות ולקדש.

לדבריו: כאשר קורה לאדם דבר המסב לו צער, אל ישים את עצמו במרכז ההווה ואל יצטער על עניינו האישי, אלא יהא צערו על כך שבגלל הדבר המצער נמנעת ממנו היכולת לעבוד את הקב"ה כראוי, בשלוות הנפש ובטוב לבב. נקודת מבט זו הופכת את צערו האישי הגשמי לצער רוחני על החיסרון בעבודת ה', והסתכלות זו עושה נחת רוח לבורא ותביא לגאולת האדם.

במידה זו יש להתייחס גם לדבר טוב שהקב"ה נותן לאדם. כך למשל, כשה' משפיע על האדם פרנסה טובה, אל ישמח בטובתו שלו, אלא בתנאים האידיאליים שניתנו לו לעבוד את בוראו כראוי.

הדברים מושרשים ויסודם בדברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ט', הלכה א') כי שכרן של מצוות ומעשים טובים יינתן רק לעתיד לבא. ומה שכתוב בתורה כי עושי רצון ה' יזכו לשפע גשמי בעולם הזה, אינו בגדר שכר אלא יצירת תנאים אידיאליים לעבודת ה' מתוך רווחה ומנוחת הנפש.

המונח קרבן בא לבטא קירוב של דברים זה לזה. כאשר האדם מקריב קרבן לה' הוא עושה זאת בכך שהוא מקרב את טובתו הגשמית לדרגה של קדושה, אם הוא מתעלה על רגשי הנאתו שלו ועיקר שמחתו היא על כך שבאמצעות הטוב הגשמי שקיבל, יוכל לעבוד את בוראו טוב יותר במישור הרוחני.

כך יכול הוא "להפוך גשם - לרוח". הדבר הגשמי והמגושם - הופך קדוש ורוחני.

זהו לדבריו פשר הקרבן שהקריב אברהם אבינו דווקא כאן ולא בתחילת הפרשה.

בתחילת הפרשה לא הביא אברהם קרבן כשה' נגלה אליו, שכן שם לא הבטיח לו הקב"ה שום הבטחה גשמית חדשה ומשמחת. אכן נאמר "ואברכך ואגדלה שמך", אך ברכה זו ביטאה רק הבטחה שלא יחסר דבר מממונו שיש לו עכשיו ומשמו הטוב הנוכחי מחמת נדודיו (כפי שמבאר רש"י שם). אבל, כאשר ה' הבטיח לאברהם כי יקבל את ארץ ישראל (בפסוק ז') הרי שבכך השפיע עליו טובות גשמיות חדשות. לכן, מיד בנה אברהם מזבח לה', כלומר הקריב את הטובה הגשמית הזו לבורא, ולא שמח בטובת עצמו, אלא שמח על כך שבאמצעות ירושת הארץ יוכלו בניו לעבוד את בוראם באופן מיטבי במישור הרוחני.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר אפוא את פשר הקרבן שהקריב אברהם אבינו, בהתאם להשקפת עולם לפיה מוטל על האדם לשים את עבודת הבורא במרכז החיים כמטרה המכוונת את כל מעשיו.

רבי לוי יצחק מוסיף ומחדש, כי יש ליישם השקפה זאת אף לגבי רגשות שמחה או צער, כך שקנה המידה לאושרו ולצערו של האדם היא נחת הרוח או הצער שהדבר מסב לה'. כמאמר השיר: כאשר יושבים ישראל ועוסקים בשמחת התורה. הקב"ה אומר לפמליה שלו (המלאכים), ראו, ראו, בניי חביביי, המסיחים דעתם מצרה שלהם ועוסקים בשמחה שלי. (השיר מבוסס על דברי הזוהר ויקרא כ"ב עמ' א' "קודשא בריך הוא כניש לפמליא דיליה ואמר חמו בני רחימי דאינון דחיקין בגלותא ושבקין צערא דלהון").

בכל צרתם - לו צר

נראה כי לדברים יש ממד נוסף של עומק. בתלמוד ובמדרש מבואר כי כאשר צר לאדם - הדבר מצער את אביו שבשמים, שהרי אב מצטער בצרת בנו. וכך דרשו במדרש רבה על הפסוק בשמות ג', "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה": אמר ר' ינאי: מה התאומים הללו אם חשש אחד מהם בראשו חברו מרגיש, כך כביכול אמר הקדוש ברוך הוא: "עמו אנכי בצרה (תהילים צ"א), ואומר: בכל צרתם לו צר (ישעיהו ס"ג). אמר ליה הקדוש ברוך הוא: אי אתה מרגיש שאני שרוי בצער, כשם שישראל שרויים בצער, הוי יודע ממקום שאני מדבר עמך, מתוך הקוצים. כביכול שאני שותף עמך בצערך" - וכן אמרו חז"ל במסכת סנהדרין דף מ"ו עמ' א': "כשאדם מישראל מצטער שכינה מה לשון אומרת? קלני מראשי קלני מזרועי",

ובמסכת מגילה דף כ"ט עמ' א': תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: בוא וראה כמה חביבים ישראל לפני הקדוש ברוך הוא. שבכל מקום שגלו – שכינה עמהן... ואף כשהן עתידים ליגאל שכינה עמהן, שנאמר: (דברים ל') ושב ה' אלהיך את שבותך, והשיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהקדוש ברוך הוא שב עמהן מבין הגליות".

הזוהר בספרא תניינא מתאונן, שכינה בגלות ואין בכם מי שיתעורר אליה לרצותה לבעלה. כלומר מצפים מאתנו לדאוג לגאולתה של השכינה. משום כך מוטל על האדם להתעלות על עצמו, להסיח את דעתו מצעריו שלו ולהתמקד בצער השכינה.

יפה בהקשר זה הביאור החסידי לפסוק בתהילים (כ"ג) "גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא רע כי אתה עמדי". פירוש הדברים בפשטות הוא, כי אין האדם מתיירא מהצרות הבאות עליו, שכן ה' מלווה אותו בכל מצב. ברם, רבי ישראל מרוז'ין, בשעה שנאסר בבית הסוהר, באר את הפסוק על דרך החסידות כך: "גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא". היינו, מה שאני יושב בגיא צלמוות, על זה לא אכפת לי ולא אירא. אבל כל צערי ויגוני הוא על זה ש"אתה עמדי". זהו "רע – כי אתה עמדי" כלומר שגם השכינה מצטערת מזה. מוטל אפוא על האדם להסיח את דעתו מצרתו שלו ולהתמקד בצער השכינה וגלותה, ובשם ה' המחולל ברבים כתוצאה מצרתו שלו.

ואכן, הבעל שם טוב בצוואתו (צוואת הריב"ש אות ע"ג) כתב, כי צריך שתהיה התפילה מכוונת על צער השכינה ולא על צרתו שלו "ומי שאינו מתפלל על צער השכינה – לא תתקבל תפילתו"

למעשה, זהו הציר שסביבו סובב עניין התפילה!

על מי חייב להתפלל האדם המאמין

רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער ב', פרק י"א) כתב, כי עיקר כוונתו של האדם בבואו להתפלל צריכה להיות להתפלל על ה' שיגדל שמו בעולם "כמו שהאיש מאנשי החיל משליך כל ענינו וצרכי עצמו מנגד, ומוסר נפשו ברצונו רק על כבוד המלך, שיתגדל כתר המלוכה של אותה מדינה ותינשא מלכותו".

כך מוסברת בחז"ל גם אמירת ה"קדיש" לאחר פטירתו של אדם, כנחמה של האדם לקב"ה על כך שאיבד "חייל" אהוב מלגיונו, שכן כל אדם מישראל הוא בן אהוב

לקב"ה. על כן, אומרים אנו "יתגדל ויתקדש שמו הגדול של הקב"ה" ואל יחסר מגבורתו ומגדולתו דבר, עקב אובדן זה שלו. הנה כי כן, בן לעם ישראל מסיח את דעתו מאבלו האישי ועוסק חלף זאת בצער השכינה על האובדן של חייל נאמן מלגיונו של מלך. עד כדי כך מגיע החיוב של אדם מישראל לחיות כשמרכז עולמו וחיו אינו תועלתו האישית ואושרו האישי אלא דבקותו באלוקיו, בכל משעולי חייו ובכל תחומי ההוויה והרגש.

אכן, נוסח התפילה מכוון לצרכיו הגשמיים של האדם, אך מטרת הדברים היא, שיהא לאדם טוב כדי שיוכל לעבוד את בוראו כראוי, ושתימנע ממנו הצרה כי ה' מצטער כשרע לבניו.

בכך מיושבת תמיהה קשה שמתעוררת ביחס לתפילה: כיצד מתפלל אדם שה' ירפא אותו מחוליו, שעה שחולי זה הוטל עליו על ידי הקב"ה עצמו והדבר נעשה על ידי ה' – לטובת האדם. אם כן, כיצד מבקש האדם מה' שיסיר ממנו דבר שנועד להועיל לו? משל לחולה שמשקים אותו תרופה מרה כדי לרפא אותו. האם תישמע בקשת החולה שלא ישקו אותו את התרופה שנועדה לטובתו? אם כן, כיצד ולשם מה ישפוך האדם שיח לפני ה' להסיר מעליו הייסורים?

התשובה הניתנת לכך בספר "נפש החיים" היא, כי האדם אכן אינו מתפלל על טובתו שלו אלא על טובת בוראו, והדברים הם בבחינת אמירה: "כשאני חולה אינני יכול לעבוד אותך כראוי. ואתה אב רחום וחונן מצטער כאשר בנך סובל. אנא מנע את הסבל הזה, כדי שאתה לא תסבול. וכשאדם אינו חש לצערו האישי אלא מצר על כך שה' נאלץ לסבול בסבלותיו, הרי שבכך זוכה הוא להיגאל. יסוד לדברים מצוי כבר בסוגיית הגמרא (ברכות דף ס"ג ע"א): **"כל המשתף שם שמים בצערו – כופלים לו פרנסתו"**.

בדרך זו מבואר גם מאמר חז"ל ביחס לחנה, שלגביה נאמר (שמואל א', פרק א', י') "והיא מרת נפש ותתפלל על ה'". יושם אל לב: לא כתוב "ותתפלל אל ה'" אלא **"על ה'"**. דרשו חז"ל (ברכות דף ל"א, ב') "שהטיחה דברים כלפי מעלה". מבאר ספר "נפש החיים" כי על אף ש"היא מרת נפש", הרי שהיא השליכה צערה מנגד, ולא התפללה על עצמה כלל אלא "ותתפלל על ה'" כלומר על צער השכינה, המצרה בצרת האדם, כמו כל אב שנאלץ לראות את בנו סובל בשעת צערו.

רבי חיים מוולוז'ין בספר "נפש החיים" מסכם על כן:

"עבודת התפלה היא לנו עתה (לאחר חורבן בית המקדש) במקום עבודת הקרבן. והקרבן היה תלוי כולו במחשבתו של הכהן, שבמחשבתו היה יכול לפסול את הקרבן, וע"י קדושת מחשבתו היה הקרבן מתעלה לריח ניחוח לפני ה'".

אל תשאל מה עושה הבורא למענך - שאל מה אתה עושה למענו

ביד האדם להפוך כל פעולה גשמית לקדושה ורוחנית ע"י עשייתה כאמצעי לעבודת בוראו, כי הכול הולך אחר הכוונה.

יתירה מכך, מוטל על האדם להסיח דעתו מעצמו, ולא לשים את הנאותיו שלו ואת צרותיו שלו - במרכז הווייתו, אלא להתמקד בצער השכינה הסובלת בסבלו, ובנחת הרוח שהוא מסב לבוראו כשטוב לו ושמח. זו צריכה להיות גם כוונת האדם בתפילה. אדם מישראל המסיח דעתו מצעריו שלו ומתפלל על השכינה הסובלת בסבלו, נחשב כמי שמקריב קרבן - והופך גשם לרוח.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מחדש אפוא, מנקודת המבט הסנגורית שלו, כי האדם הגשמי הנאלץ לעסוק רוב זמנו בפעולות גשמיות כאכילה שתייה שינה השגת פרנסה ועוד, הרי הוא מוקף בכל רגע בהזדמנויות בלתי נגמרות להפוך את אותן פעולות לרוחניות ולקדש בכך את חייו. ולכן, אל לו לאדם לשאול מה עושה בוראו עבורו - אלא מה עושה הוא עבור בוראו.

פרשת וירא

פישרה של אמונה תמימה

עם תום ניסיון העקדה אמר ה' לאברהם (בראשית כ"ב, י"ב) "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידיך ממני".

מה פשר המילה "עתה"? האם רק עכשיו התברר כי אברהם ירא אלוקים? הן אברהם עמד בניסיונות קשים גם קודם לניסיון העקדה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מיישב את הדברים על פי הבחנה בין שתי דרגות של אמונה:

הדרגה האחת היא, ציות מושכל לציווי האלוקי. זה ציות לציווי שהאדם מבין אותו. במקרה זה, האדם שלם עם המעשה, שהרי הבין את נימוקיו. (ייתכן כי משום כך קוראים לסיבה – "טעם"). אולם, דווקא משום כך נמצא כי הציות אינו מושלם, שכן האדם עושה את הדבר לא רק מחמת הציווי האלוקי אלא גם מכיוון שמעצמו נוטה הוא לעשות דבר ששכלו מחייבו. רצון אישי הוא סתירה לציות ולכורח. משום כך דנו הפוסקים ביחס לאדם שעשה מעשה עבירה מפאת כך שאנוס היה, אולם מתברר שהיה עושה את אותה פעולה מרצונו שלו גם בלי כפייה, שיייתכן ואינו נחשב בכך לאנוס.

דרגה גבוהה יותר של אמונה היא ציות לציווי אלוקי שהאדם אינו מבין אותו. במקרה זה הציות מוחלט ונעשה בלי מניע או רצון אישי כלשהו.

כאשר אברהם שומע את ציווי של הקב"ה לעקוד את בנו. האם הוא מציית בגלל שבדרגתו הנבואית הגבוהה הוא מבין את טעם הדבר, או שמא זה ציות אמוני מוחלט ועיוור? בזמן העקידה אין לדעת. אולם, לאחר שהקב"ה מצווה את אברהם להוריד את יצחק מעל המזבח ולהקריב איל במזבח, מתברר שלא היה טעם רציונלי להקרבת בנו, שהרי ציווי זה בוטל. התברר שהיה זה ציווי שניתן רק כדי לנסות את אברהם ואין לו טעם מובן אחר. אדרבה, אילו היה טעם אובייקטיבי

לעקידה, הרי שהקב"ה לא היה מורה לאברהם לבטל אותה. לכן, נאמר "עתה ידעתי" רק עתה, כשה' הורה לאברהם להוריד את יצחק מעל המזבח, התברר למפרע לעין כל, שאין ומעולם לא היה טעם בעקידת יצחק. בהעדר טעם – אין מה להבין ואין עם מה להסכים. לכן רק עתה נודע כי הציות של אברהם נבע בהכרח מיראת שמיים צרופה ומאמונה טהורה, הנקייה מכל שמץ של מניע אישי.

רבי לוי יצחק מוסיף ומבאר כי המונח "מצווה" הוא מלשון צוות, חיבור ומיזוג. אדם העושה מצווה מתחבר למצווה ומצטוות אליו. המצווה והמצווה הופכים לישות שיש לה רצון אחד בלבד, הלוא הוא רצונו והבנתו של המצווה. בקיום המצוות אמור האדם להצטוות לקב"ה, לבטל את רצונו שלו ולקיים מצוות בענווה, כלומר מחמת רצונו של המצווה תוך ביטול של רצונו שלו. עליו לקיים מצוות שיש בהן הנאת הגוף, כגון עונג שבת ויום טוב, באותה דרגת טוהר וציות שבהם הוא מקיים מצוות שאין בהן שום הנאה גופנית, כמו תפילין וציצית. כך מצינו בספר המצוות לרמב"ם (מצוות עשה ל"ג), כי קיום הציווי של אהרן בלבישת בגדי הכהונה, שתכליתן לפאר את מעמד הכהן הגדול ולכבדו בלבישת בגדים "שהם בתכלית היופי, מזהב ומאבנים יפות" אולם – "לא יכוון בהם היופי אלא רק לקיים הציווי שציווה האל למשה".

אברהם ציית בלא מניע אישי. כך בעת עקידת בנו וכך כאשר קיים את הציווי להוריד את בנו מן המזבח. אברהם לא עשה זאת מחמת מניע אישי ומתוך אנוחות רוחה, אלא רק מחמת ציווי ה'.

הניסיון בעקידה אינו מתמצה אפוא בעצם היכולת של אברהם להתגבר על הרגש האנושי של אהבת אב לבנו יחידו שציפה לו במשך עשרות שנים, וציות אמוני עיוור, אלא יש בעשיית הציווי מתוך חוסר הבנה מוחלט של מהותו, גם ביטול רצון האדם לרצון בוראו באופן שהופך אותו לרוצה ושמח לעשות רצון אביו שבשמיים בכל לבו.

אברהם הקריב את היצר האנושי לפעול כאדם רציונלי וחושב, וציית לקב"ה בענווה מוחלטת. רש"י מביא את דברי המדרש, לפיהם אמר אברהם לקב"ה: אמרת לי (בראשית כ"א, י"ב) "כי ביצחק יקרא לך זרע", וחזרת ואמרת (שם כ"ב, ב') "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק... והעלהו שם לעולה", ועכשיו אתה אומר לי "אל תשלח ידך אל הנער"? כלומר, יש בדברי הקב"ה סתירות שאברהם

לא הבין אותן כלל. היכולת לציית לציווי כה קשה, כאשר אברהם גם לא מבין את פשר הציווי ואת טעמו, היא דרגה נשגבה ועילאית של אמונה.

יושם אל לב, כי המעשה הנשגב של אברהם מכונה בתואר "עקידת יצחק". לכאורה, העקידה (הקשירה) של יצחק על גבי המזבח היא פרט זניח ושולי בכל הסיפור. אברהם גם לא הצטווה לעקוד את יצחק, ועשה זאת כפעולה טכנית שתאפשר לו לשחוט כהלכה. מדוע מתמקדים אנו בפעולת הקשירה של יצחק כדי להגדיר את המעשה? שאלה נוספת היא מדוע אנו מזכירים בעיקר את יצחק והרי הניסיון היה של אברהם אבינו והיה מתאים יותר להדגיש את הקרבת אברהם יותר מאשר את יצחק הקרבן?

עיון במדרש ישפוך לנו אור חדש על הפרשה ויישב את השאלות ששאלנו.

כך מתאר לנו המדרש (בראשית רבתי על פרשת וירא) "ויעקוד את יצחק בנו" (בראשית כ"ב, ט') יצחק אמר לאברהם קשור ידי ורגלי שלא אבעט בך ונמצאתי מחלל מצות כבוד [אב]. מפני שהנפש חצופה היא, שלא אראה המאכלת באה עלי ואבעט בך ואזדעזע ואפסל מן הקרבן ונמצאתי מתחייב כל מיתות לשמים. אמר לו אבא מהר ועשה רצון יוצרך, גלול בגדיך וחגור מתניך ושרפני יפה.

אברהם אבינו נצטווה על ידי ה' להעלות את בנו לעולה. אמרנו כי אברהם ביטל רצונו לפני רצון ה'. אך מה עם הבן עצמו? לא מדובר בהקרבת בהמה שאין בה דעת להבין שהיא הולכת להישחט אלא בבחור צעיר וחזק בהרבה מאביו הישיש והוא יכול להתנגד לרצון אביו, ובפרט שהוא לא נצטווה כלל על המצווה מאת ה'. אם אין בהסכמתו של יצחק משום מצווה ייתכן שאסור היה לו לאבד את חייו. המדרש מביא לנו את נקודת מבטו של יצחק ואת הבנתו לפיה לא רק שהבין שיש במעשהו משום מצווה, אלא הוא גם חשש כי הפרעה שלו למצווה עלולה להוריד את המצווה מ'הקרבת קרבן' למעשה רצח גרידא. משום כך זירז את אביו לקושרו יפה שלא יוכל להתנגד ולפסול את ההקרבה. נמצא כי יצחק לא היה משתתף פסיבי וטפל במעשה המצווה אלא הוא היה חלק ממנה ושותף בה. עקידתו של יצחק הייתה הכרחית לקיום המצווה. יצחק שהבין כי רצון החיים המפעפע באדם עלול להתנגד למעשה ההקרבה גם בניגוד לרצונו, הוא שביקש מאביו לעוקדו יפה כדי שיוכלו לקיים את המצווה.

נראה כי עקידה מסמלת ומבטאת את ביטול הרצון העצמי. אדם עקוד הופך מ"גברא" ל"חפצא" – מסובייקט לאובייקט, מדבר פעיל לדבר סביל, מאדם לקרבן. מעשה העקידה הוא הממחיש לנו יותר מכל את מידת ביטול הרצון העצמי של שני המשתתפים בה אל מול רצונו של ה'.

אכן, אמונה אינה דבר פשוט. יהושע בן נון תיקן את תפילת "עלינו לשבח" בה נאמר: "וידעת היום – והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמיים ממעל ועל הארץ מתחת – אין עוד".

יש לקבל שכלית ולהשריש רגשית, כי ה' הוא אל נשגב – ו"אין עוד". אין עוד מלבדו – לרבות לא הרציונל האישי של האדם והבנתו שלו. יש לקיים את מצוות ה' מתוך ענווה, שבה האדם לא עושה מה שהוא מבין כראוי ונכון אלא מתוך ציות שלו למה שה' ציווה עליו.

מהותה של העקידה אינה רק בעצם הקושי להקריב בן יחיד, אלא נוגעת לקושי החמור עוד יותר לעשות דבר כזה בלי להבין למה.

אדם לא שואל שאלות את בוראו!

כשאין תשובה – אין שאלה

רעיון עמוק זה של רבי לוי יצחק מברדיטשב, מהווה מוטיב שאותו מצאנו גם בהסברו של הרב חיים סולובייצ'יק מבריסק בלימוד סנגוריה מופלאה על עם ישראל.

במדרש מצינו כי אברהם אמר: "ריבון העולם, בשעה שאמרת לי "קח נא את בנך את יחידך" היה לי מה להשיב לך. אתמול אמרת "כי ביצחק יקרא לך זרע" ועכשיו "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק... והעלהו שם לעולה" ולא השבתי כן, אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך. יהי רצון מלפניך, בשעה שיהיו בני חוטאים, זכור להם אותה העקדה ותתמלא עליהם רחמים".

על מדרש זה שואל הרב סולובייצ'יק כמה שאלות:

א. האם הזכות לזרעו של אברהם היא בכך שאברהם לא שאל שאלות, ולא מעשה העקידה עצמו, שבו אברהם מוכן להקריב לה' את בנו יחידו אשר אהב?

ב. למה באמת לא שאל אברהם מאומה קודם לכן? ומדוע הזכיר אברהם שאלה זאת לאחר העקידה?

ג. מה הקשר בין העובדה שאברהם לא שאל את הקב"ה לפשר הציווי לעקוד את בנו לבין העבירות שיחטאו בניו?

תשובתו של רבי חיים מבריסק מרהיבה:

בברייתא של רבי ישמעאל מצינו כי הדרך לפרש את ציווי של הקב"ה נעשית באמצעות כללי פרשנות המכונים: "שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן: קל וחומר, גזירה שווה וכו'". אחת ממידות אלו היא "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". כלומר, כשיש סתירה בין שני כתובים סותרים – התשובה מצויה בכתוב שלישי המכריע ביניהם ומבאר את הדברים.

אברהם אבינו נתקל בשני ציוויים סותרים: בפסוק אחד נאמר "כי ביצחק יקרא לך זרע", ובפסוק אחר נאמר "והעלהו שם לעולה". זו סתירה שלא הייתה עליה תשובה, עד שבא הכתוב השלישי ובאר את העניין כי הקב"ה לא ציווה לשחוט את יצחק אלא רק להעלותו על המזבח ואז – להורידו מהמזבח בלא פגע. אולם, תשובה זו נגלתה לאברהם רק כאשר אמר ה' לאברהם "אל תשלח ידך אל הנער". רק בשלב זה התברר כי כאשר נאמר "והעלהו לעולה" – פשר הדבר היה "העלאה בלי לפגוע בשערה משערות ראשו". "אסקתיה – אחתיה" – העלית אותו וכעת הורד אותו. ברם, כל עוד שלא היה פסוק שלישי המבאר את פשר הדבר, הייתה זו סתירה בלי הסבר. לכן, לא שאל אברהם מאומה עד שהגיע הכתוב השלישי, כי אצל אדם מאמין כשאינן תשובה – לא שואלים ומצייתים בלי להבין. אכן, יש מצווה ואף חיוב לשאול שאלות וקושיות כדי להבין, מפני שכל שאלה גוררת תשובה וכך נוצרת ומופרית התורה שבעל פה. אולם, שאלה שאין עליה תשובה, אינה תורמת ליצירה התורנית ומהווה רק סתירה לאמונה. במקרה זה, מצווה האדם המאמין לדמום, לא לשאול דבר ולציית – בלי להבין. כשאינן תשובה – לא שואלים דבר!

כך עשה אברהם. רק לאחר שהגיע הפסוק השלישי והבהיר את העניין יכול היה אברהם להזכיר את השאלה שריחפה עד לאותה עת, שכן לאחר מעשה העקידה,

בבוא הציווי להוריד את יצחק מהמזבח, היה הסבר לסתירה ששררה קודם לכן. במעשה העקדה יש אפוא גבורה עילאית של ציות מוחלט בלי להבין למה. כל עוד שלא היה הסבר – אברהם אבינו לא שאל דבר.

אברהם דמם בעת שלא היה הסבר לדברים וציית בלי להבין.

על כן, אמר אברהם לקב"ה: כשם שאנכי כבשתי את עצמי שלא לשאול שום קושיה עליך, מפני שידעתי שאין תשובה לדבר, כן יהי רצון מלפניך, כשיבואו זמנים שבניי יעברו על בריתך ויעשו מעשים רעים עד שלא יוכלו להשיב שום תירוץ למעשיהם – נהוג בהם במידה כנגד מידה רחם נא עליהם ואל תשאל שום שאלות וקושיות! כשאין תשובות – אל תשאל דבר.

פרשת חיי שרה

תפילה מהי?

רבקה מגיעה לארץ ישראל ורואה את יצחק לראשונה בחייה, כשהוא עומד בשדה לבדו – ומתפלל.

בפסוק נאמר (בראשית כ"ד, ס"ג) "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב".

בגמרא (ברכות דף כ"ז ע"ב) מצינו כי "תפילות אבות תקנום".

אברהם תקן תפלת שחרית – שנאמר (בראשית י"ט, כ"ז) "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם", ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר (תהילים ק"ו ל') "ויעמד פינחס ויפלל";

יצחק תקן תפלת מנחה – שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב", ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר (תהילים ק"ב, א') "תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו";

יעקב תקן תפלת ערבית – שנאמר (בראשית כ"ח, י"א) "ויפגע במקום וילן שם", ואין פגיעה אלא תפלה, שנאמר (ירמיהו ז' ט"ז) "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תישא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי".

סביר להניח כי יש יחס בין אישיותו ודרכו של כל אחד מן האבות, לבין התפילה שתוקנה על ידו. נראה גם כי יש יחוד בכל אחת מן התפילות שאין בשאר התפילות, ולכן תוקנה תפילה זו דווקא ע"י אב זה בנוסף על מה שתיקנו שאר האבות.

מהו ייחודה של תפילת המנחה, ובמה מותאמת היא לאישיותו של יצחק? על ייחודה של תפילה זו עמדו חז"ל במסכת ברכות (דף ו' ע"ב) "לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה, שנאמר (מלכים א', י"ח, ל"ו) "ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר...". לכאורה, מנחה היא תפילה ככל שאר התפילות שאנו מצווים עליהן. מה אפוא הצורך באזהרה מיוחדת של הגמרא להקפיד על תפילה זו? מה מיוחד בתפילת המנחה שיש בה עת רצון שכזו?

רבי לוי יצחק מברדיטשב עומד על מהותה של תפילת המנחה "בעזרת השם" – כלומר ע"י פיענוח השם של תפילה זו. למה נקראת תפילתו של האדם בשעת בין הערביים בתואר "תפילת מנחה"?

השמות של שאר התפילות מובנים הם, ונגזרו מן השעה שבה האדם ניצב להתפלל. תפילת 'שחרית' מתפלל אדם בעת שמאיר השחר – ומכאן שמה "שחרית". תפילת 'ערבית' מתפלל האדם בשעות הערב – ומכאן שמה ערבית. ברם, מה מבטא השם מנחה? ומה מקורו?

שאלה זו עתיקה היא. כבר עמדו עליה בעלי התוספות (במסכת פסחים דף ק"ז עמ' א') לפני כשמונה מאות שנים והשיבו כי שם התפילה קשור להקרבת קרבן מנחה בין הערביים, או לרמוז על כך שזו עת רצון. כמו כן, מאות שנים אח"כ פירש התוספות יום טוב בביאורו למשנה (ברכות פרק ד' משנה א') כי השם מנחה בא מן השורש מנוחה. אכן, האדם בשיא פעילותו ולא הגיעה עת מנוחתו אך בשעת המנחה יש כבר "מנוחת השמש" ומכאן השם "מנחה".

בירושלמי (ברכות פ"ד ה"א) מבואר כי תפילת המנחה קשורה לזמן הקרבת הקטורת שהוקרה אחר תמיד של בין הערביים, בהתאם לפסוק "תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב".

לפי פירושים אלו השם קשור למה שנעשה 'לפנות ערב'.

אולם, רבי לוי יצחק מבאר בדרך משלו, וסבור כי **המונח מנחה מבטא – מתנה. שי. דורון.**

האדם המתפלל מנחה נותן שי. הוא מגיש מנחה לה' אלוקיו. כביכול על לא דבר. בהעדר סיבה מיוחדת.

תפילת ערבית מחויב אדם להתפלל, שכן הוא מפקיד את נשמתו בידי בוראו. בערבית נאמר 'אמת ואמונה' על משקל הכתוב בתהילים (צ"ב, ג') "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות".

האדם מאמין בה' מפקיד נשמתו בידו ומתפלל כי יחזירה לו רעננה ומלאת כוחות.

תפילת השחרית מחויב אדם להתפלל, שכן ה' החזיר לו את הנשמה שאותה הפקיד בידו אמש, בשנתו, האמין באדם – ונתן לו יום חדש לחיות בו. ה' אף נתן לאדם בבוקרו של יום שמש מאירה, ועשה לו כל צרכו. בשחרית נאמר 'אמת ויציב'.

העולם יציב ונוהג כמנהגו, כשהשמש זורחת והאדם הוצב מחדש על משמרתו, עם נשמה רעננה שהוחזרה לו.

לעומת זאת, תפילת מנחה, אין אנו מחויבים להתפלל, שהרי לכאורה כלום לא קרה.

מצד אחד, הערב עוד לא נטה לבא ואין זו שעת שינה והפקדת הנשמה בידי הבורא. מצד שני, היום התחדש זה מכבר והאדם כבר הודה על כך. מה לו לאדם אפוא כי יתפלל בשעה זו, בעיצומו של יום? בהעדר כל סיבה לתפילה זו, היא נקראת 'מנחה', מלשון נדבה ומתנה.

ברם, יש להבין, מה פשר הדבר שהאדם נותן "מנחה" לקב"ה? וכי האדם יכול לתת מתנות לבוראו?

איוב כבר אמר (איוב ל"ה, ז) "אם צדקת מה תתן לו, או מה מידך יקח"? הכול שייך לבורא ובא ממנו. הכיצד ניתן אפוא לתת לבורא את אשר יצר הוא עצמו?

ובכלל, האם תפילת האדם לבורא היא מתנה שלו לאלוקיו? האם זה פשר התפילה? נראה כי כדי לעמוד על מהותה של תפילת מנחה, יש להקדים ולהבין תחילה סוגיה בסיסית עוד יותר הנוגעת לשאלה: מהי תפילה?

תפילה מוגדרת כ"עבודה שבלב", כלומר עבודת האדם את אלוקיו בליבו. המקור התורני לחיוב האדם להתפלל הינו הפסוק (דברים י"א, ג): "לאהבה את ה' אלוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". מבארת הגמרא במסכת תענית (דף ב', ע"א): "איזו היא עבודה שהיא בלב? הווי אומר זו תפילה". עיקרה של התפילה על פי חז"ל היא התפילה המכונה 'תפילת העמידה' ('שמונה עשרה') בה צריך האדם לראות את עצמו כעומד לפני בוראו. והנה, כבר במבט שטחי במבנה התפילה אנו רואים כי עיקר התפילה מוקדש לבקשת צרכי האדם מאלוקיו. נשאלת השאלה, כיצד ניתן לומר כי אדם עובד את אלוקיו בתפילתו, כאשר הוא שואל מה' את צרכיו שלו?

האדם בתפילתו מבקש מה' להגשים את מכלול משאלותיו: פרנסה, שלום בית, הצלחה, זיווג, ילדים, חיים ארוכים, רפואה שלמה, גאולת העם, ברכת הארץ וכל נושא הנמצא במתחם הצרכים והמאוויים האנושיים. האדם מתמקד בעצמו ובצרכיו, לכאורה אגוצנטרי לגמרי, האם זוהי עבודת ה'?

מטרת התפילה גם אינה יכולה להיות מסירת מידע לקב"ה על צרכי האדם, שהרי אנו מאמינים כי צרכים אלו ידועים לו לפרטי פרטיהם. הקב"ה גם מודע לדכדוכה של הנפש הנזקקת לישועה ולמה שעובר על האדם אף בחדרי חדרים, לרבות בחדרי מוחו וליבו. מה לנו אפוא לשטוח את הדברים בפני הקב"ה בתפילה, שעה שהכול גלוי וידוע לפניו? יתירה מכך, הן הקב"ה הוא "עילת העילות וסיבת הסיבות" לכל המתרחש בעולמנו, וכל מצוקה שהאדם חווה – באה לו מאת ה'. הקב"ה לא זקוק למשל לבקשת הרפואה על ידי החולה וקרוביו, כדי לדעת כי פלוני בן אלמונית חולה הוא וזקוק לישועה, שהרי החולי בא מלכתחילה – מידי ההשגחה העליונה. אם כן מה הטעם שישטח אדם בפני ה' את צרותיו ומאורעותיו? יתירה מזו, אם הייתה לה' סיבה להשית עליו מחלה זו, איך יבקש להסיר אותה ממנו ללא ביטול הסיבה להבאתה?

המהר"ל מפראג בספרו 'נתיבות עולם' (נתיב העבודה פרק ג') מבאר, כי התפילה היא עבודת ה', שכן בשעת התפילה ניצב האדם בפני אלוקיו כשכל ישותו והווייתו שמוטים מעליו. ההכרה בחדלון כוחו ובאפסותו המוחלטת של האדם מול האלוקים, אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש – מתבטאת בכך שהאדם פונה אל ה' ומבקש על כל צרכיו. בעצם מעשה התפילה מוכיח האדם שהוא מודע לכך שחיים ורפואה, הצלחה, כבוד, שלוה ונחת – וחלילה מוות, חולי, מחסור ומכאוב – נתונים כולם בידי הקב"ה – והאדם הוא בסה"כ גרגר, אשר הרוח האלוקית נושבת בו וחורצת את גורלו, לשבט או לחסד.

אכן, יש בידי האדם יכולת בחירה והוא נזר הבריאה ותכליתה. כוחות עצומים ניתנו לו לאדם. אבל, ההצלחה היא פרי סייעתא דשמיא ואם יעזבנו הקב"ה חלילה לרגע קט – יאבד סברו. ברגע אחד קטן, עלול האדם המוצלח ביותר לאבד חלילה את בריאותו, או את חייו, או את היקרים לו מכול, או את מקור הצלחתו וקיומו, ואז אבדה תוחלתו באחת, והוא משול לחרס הנשבר, לציץ יבש, לאבק פורח ולענן כָּלָה ולחלום יעוף.

התפילה היא אפוא ביטוי לאמונת האדם באלוקיו, שמחמתה הוא ניצב בפני האל – תוך הכרה באפסות האדם ובגדולת הבורא וכוחו האינסופי. מכאן מובן, כי על אף שהאדם שואל את צרכיו שלו, יש בכך משום עבודת ה' במובן העמוק ביותר האפשרי, וזהו מעשה מובהק של אמונה צרופה בבורא שאליו מתפלל האדם.

הכרת האדם בכך שהכול מאתו יתברך היא סיבה בפני עצמה להסרת מחלה או הקושי שהושת עליו מאת ה'.

הדברים נכונים במיוחד בשעת המנחה.

עד לדורות האחרונים תפילת המנחה הייתה בסיום היום שבו יצא אדם בזריחת החמה 'לפעלו ולעבודתו עדי ערב'. והנה דווקא כאשר 'שכרו אתו ופעולתו לפניו', דווקא אז הוא מעיד על עצמו שהוא יודע שהכול בא מאת ה' וכל עבודתו הינה בגדר השתדלות גרידא.

נכונים הדברים שבעתיים בדורות האחרונים, כאשר בשעה זו אדם נמצא בעיצומה של העשייה שלו. הוא טרוד ועסוק, אין לו שלווה הנפש שהיא הבסיס לכל מחשבה אמונית נשגבה. אדרבה, הוא שרוי בשטף פעילותו ונראה לו לכאורה שהתפילה קוטעת את העשייה החשובה שלו, שבה תלויה כביכול כל הצלחתו. והנה, הוא עוצר את הכול – ועומד להתפלל. בפעולה זו יש אמירה. בפעולה זו יש הכרזה (Statement) לאמור: כלום לא חשוב, אדרבה הרבה יותר חשובה היא התפילה כי הכול מאת ה' ולא מידי!

בתפילת המנחה האדם מבטא את אמונתו שהתפילה חשובה יותר מכל העשייה שלו. המנחה אינה רק תפילה אלא קטיעה של כל העשייה והצבת התפילה במרכז, בראש סדר העדיפויות. בתפילת המנחה יש אפוא גם תפילה תוך כדי עשייה להצלחת העשייה, וגם הצהרה במעשה של המתפלל כי תפילתו חשובה יותר מכל מה שהוא עושה בעצמו. האדם המתפלל מנחה ניצב בפני אלוקיו ואומר: "לבד איני יכול. לבד איני מצליח". יש אפוא בתפילה זו הכרה שהאדם רק משתדל אך ה' הוא הקובע, ושאינו קשר סיבתי ישיר בין מעשה לתוצאה, בין השתדלות האדם בפעולותיו לבין הצלחתו. על כן, במרכזה של היממה ובעיצומה של העשייה – עוצר האדם את הכול וניצב להתפלל: "אנא ה' שלח ברכה במעשה ידיי והצלח את דרכי".

משום כך הזהירו אותנו חז"ל להקפיד על תפילת המנחה ביתר שאת, שהרי ניסיון גדול הוא לאדם, לעצור באמצע העשייה של עצמו, לקטוע את הרצף, ולעמוד להתפלל. בכך נוצרת עת רצון גדולה. הקרבה זו היא עיקרה של תפילה.

תפילה זו היא מנחה לה'. אכן, אדם לא יכול לתת לאלוקיו את קניינו, שהרי קניין זה – לא שלו הוא, אלא "לה' הארץ ומלואה". לכן, כלשון דוד המלך (דברי הימים א',

כ"ט, י"ד) "מי אני ומי עמי כי נעצור כוח להתנדב כזאת, כי ממך הכול ומידך נִתְּנוּ לך". אבל, אדם יכול להקריב לאלוקיו את אישיותו, את גאוותו, את רצונותיו. וכלשון הגמרא במסכת סנהדרין דף מ"ג עמ' ב' כי "כל הזובח את יצרו (כלומר את רצונותיו ומאווייו האישיים), מעלה עליו הכתוב כאילו כיבד את הקב"ה בעולם הזה והעולם הבא". וממשיכה הגמרא ומציינת "בזמן שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה – שכר עולה בידו, מנחה – שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה – מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם, שנאמר "זבחי אלוקים רוח נשברה, ולא עוד אלא שאין תפלתו נמאסת, שנאמר לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה". המצב האולטימטיבי של הקרבת האדם את אישיותו, בא לידי ביטוי בשעת המנחה, כשהוא קוטע עשייה אינטנסיבית בעיצומו של יום, ונעמד להתפלל.

אברהם תיקן את תפילת שחרית, שהרי הוא ניצב עם שחר האומה, והשריש אמונה בעולם חדש שנוצר. זו תפילה של "להגיד בבוקר חסדך". תפילה של מי שגומל חסד, מפיץ אור גדול ומתפלל לה, כי "טוב להודות לה".

יעקב ירד לגלות, ובערבו של יום תיקן תפילת ערבית. זו תפילה של "ואמונתך בלילות". גם בעת אובדן וסבל, בעת חשכה, נותר האדם איתן באמונתו בקב"ה ומתפלל לגאולתו.

יצחק תיקן את תפילת המנחה, שהיא תפילה בעיצומה של עשייה. בשעה זו האדם לא מודה על ההזדמנות, שהרי זו ניתנה לו זה מכבר, ואינו מצוי בחשכה של אובדן. אדרבה, הוא בשיא פעילותו ובשיא תפארתו האישית. דווקא אז, מקריב הוא את גאוותו האישית, קוטע הכול ומכריז "לבד איני יכול לעשות דבר".

יצחק מבטא את ההקרבה של האדם את עצמו. יצחק הוא נשוא העקידה. אין זה פלא כי יצחק הוא שתיקן את תפילת המנחה, שהיא עקדה של ה"היבריס" – של גאוות האדם ואמונתו הכוזבת כי פעולותיו שלו קובעות הן. אכן, תפילה זו מנחה היא לקב"ה.

מכאן מובן גם מדוע שעת מנחה היא עת רצון ומובנת גם אזהרת חז"ל להיות זהירים בתפילת המנחה. הרוצה לעמוד על עומק זהירות זו יכול לעשות דווקא לפי המסופר על רבי לוי יצחק עצמו מתלמידו רבי יצחק יהודה ספרין מקומרנא, (בספרו נתיב מצוותיך, נתיב הייחוד שביל ד): " זוהר כזה ממש זכיתי לראות בראש השנה אצל מורי, שחל יום ראשון בשבת, וביום השני לא היה מורי רבי יכול לתקוע,

ועמד מורי להתפלל מנחה ותפילת מנחה שלו היתה תמיד אש שורף שלהבת יה כנודע. וכשראיתי זאת הלכתי ממקומי ועמדתי אצל החלון קרוב למקום מורי להתפלל שם. ואחר התפילה היה דרך מורי לילך מעט אנה ואנה וגם להחלון וכשהחזיר פניו מן הכותל ראיתי על פניו זיו וזוהר השכינה בכמה מיני זיו וזוהר והדר כמראה הקשת של מעלה בגוונין נהירין. ונפל עלי פחד ורעדה ונפלתי לאחורי והחזיקו בי בני אדם שלא אפול ולא ידעו הסיבה. וכשראה מורי את הרעדה שלי החזיר את פניו לכותל וסמך ראשו על הכותל שניים או שלושה רגעים והחזיר את פניו ולא ראיתי עוד שום דבר”.

כפי שציינו בדברי המבוא, מסופר על רבי לוי יצחק, שראה אדם המושח את גלגלי העגלה שלו בשמן, מטפל בסוסיו ובה בעת מתפלל. היו שראו בכך זילות לתפילה. אולם, רבי לוי יצחק סנגר עליו ואמר ”ראו, גם בשעה שהוא עסוק במלאכתו שלו, זוכר הוא את אלוקיו – ומתפלל”.

לא סיפור הוא זה. אלא לימוד מהותה של תפילה! בתפילה בכלל, ובתפילת המנחה במיוחד, יש הקרבה גדולה מצד האדם. תוך כדי עשייתו זוכר האדם את אלוקיו – ומתפלל. במרכז ההוויה ובעיצומה של עשייה ניצבת הענווה האישית והאמונה הגדולה, עת שהאדם מציב במרכז ההוויה והעשייה – את הקב”ה! בתפילה זו הוא מקריב את האגו שלו. את ישותו העצמית. את תחושתו כי ”כוחי ועוצם ידי עשו לי את החיל הזה”. הוא ניצב עניו ושמוט כוחות בפני אלוקיו ואומר ”מרכז חיי – אתה הוא. מעשיי לא יועילו במאומה בלא עזרתך. בלעדיך – אני אין”. אכן, זו המתנה הגדולה ביותר שיכול האדם לתת לאלוקיו. תפילת מנחה!

פרשת תולדות

התבטלות עצמית לפני התפילה

יצחק ורבקה היו נשואים עשרים שנה ולא נפקדו בילדים. במצוקתם התפללו בצוותא אל ה'. בפסוק נאמר (בראשית כ"ה, כ"א) "וַיַּעֲתֶר יצחק לה' לְנוֹכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עָקְרָה הִיא, וַיַּעֲתֶר לוֹ ה' וַתַּהַר רַבְקָה אִשְׁתּוֹ".

רש"י מבאר את המילים "לנוכח אשתו" – זה עומד בזווית זו ומתפלל, וזו עומדת בזווית זו ומתפללת. פירוש זה טעון הסבר, שכן לכאורה איזו חשיבות יש למיקום של יצחק מול רבקה בעמדו להתפלל?

זאת ועוד, בפסוק לא נאמר "ויעתר להם ה'" אלא נאמר "ויעתר לו ה'". מבאר רש"י כי אכן ה' לא נעתר לתפילת רבקה אלא רק לתפילת יצחק. "ויעתר לו – לו ולא לה, שאין דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע לפיכך לו ולא לה". ושוב הדברים תמוהים, וכי במה מתבטאת העובדה שה' נעתר רק לתפילת יצחק ולא לתפילת רבקה, שעה ששניהם התפללו על אותו הדבר וחפצו באותה תוצאה? נראה לכאורה כי יש גם קשר סמוי בין העובדה שיצחק התפלל מול רבקה, לבין העובדה שה' נענה דווקא לתפילתו שלו. מה פשר הדברים?

רבי לוי יצחק מברדיטשב יורד לשורש הדברים ומבאר כי המונח "לנוכח אשתו" אינו מבטא רק מיקום בחדר התפילה, אלא בא לבטא שבקשת יצחק מאלוקיו הייתה "בזכות אשתו".

יצחק חשב בליבו, שאין לו עצמו די זכויות כדי שיוכל לבקש מה' דבר מה. יצחק התפלל על כן לה' – בזכות רבקה. אבל, משעשה כן יצחק, הרי שה' נעתר לתפילתו ונאמר "ויעתר לו" – להשמיענו כי ה' נעתר ליצחק בזכותו שלו, בהיותו צדיק בן צדיק, שלא חשב שהוא צדיק!

פסוק זה בא אפוא ללמד את האדם כיצד יש להתפלל: דבר ראשון מלמד אותנו הפסוק כי אל לו לאדם לסבור כי יש לו זכות להיושע ואל לו להתפלל בזכותו שלו. בנוסף לימדנו הפסוק, כי מי שמתפלל בזכות אחרים – נושע, אבל בזכותו שלו.

בדומה לכך מצינו במסכת ברכות (דף י' עמ' ב') "כל התולה בזכות עצמו – תולים לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים – תולים לו בזכות עצמו". רש"י מבאר את המונח "תולה בזכות עצמו": "שאומר בתפלתו: עשה לי בזכותי". כלל זה מודגם בגמרא בכך שמשה היה עניו ביותר ובתפילתו תלה בזכות אחרים, שנאמר: "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך". על כן, נענה משה בזכות עצמו שנאמר (תהילים ק"ו, כ"ג) "ויאמר [ה'] להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו".

כך מביא גם רש"י על תפילת משה שהתפלל בלשון 'ואתחנן' (דברים ג, כ"ג) ש"אף על פי שיש לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים מכל מקום אינם מבקשים כי אם מתנת חנם". בדומה לכך, מצינו כי יעקב אבינו הקדים בתפילתו לומר "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך" (בראשית ל"ב, י"א), על אף שיכול היה לתלות את ישועתו בזכותו שלו. תפילה חייבת אפוא לנבוע מתוך תחושה של התבטלות עצמית לפני מעשה התפילה.

מהותה של תפילה היא התחושה ש"לא מגיע לי"

תחושת התבטלות זאת נמשכת גם לאחר התפילה. מי שסבור כי מכוח התפילה חייב ה' להיעתר לבקשתו, עלול לא אחת לחוש מרירות ואכזבה כאשר תפילה שנשא מכל לב אינה נענית. אל לו לאדם לפתח תחושה של "מגיע לי" – גם לא בזכות התפילה. כך מצינו במסכת ברכות (דף נ"ה עמ' א') "כל המאריך בתפלתו ומעיין בה – סוף בא לידי כאב לב". את המונח "מעין בה" מבאר רש"י: "אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכוונה".

האדם נותן דין וחשבון לאלוקיו. אך לא להיפך. ה' לא חייב לאדם דבר ומנהל את עולמו על בסיס חשבונות שמיים כלליים, ששכל האדם מוגבל מכדי להבינם. לעיתים תשובת האב היא "לא", כי זו טובתו של הבן. אכן, הענווה ותחושת הביטול העצמי הם נקודת זכות שה' יביא בחשבון שמימי כולל זה. אולם, תחושת "מגיע לי" דוחה את הגאולה. תחושת אדם כי ה' "חייב להיעתר לבקשתו" שהרי רבו זכויותיו, למשל כי התפלל היטב, מסתיימת בכאב לב ובקשתו אינה נענית, שהרי מהותה של תפילה היא – לבקש רחמים, כלומר לחוש "לא מגיע לי".

יתירה מכך, הגמרא במסכת ברכות שם ממשיכה ומציינת, כי לא רק שתחושת "מגיע לי" מסכלת את קבלת התפילה וגורמת לכך שהתפילה אינה נענית, אלא

שיש בה אף יצירת קטרוג שמימי על האדם. הגמרא אומרת כי "שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם, ואלו הן: קיר נטוי ועיון תפלה, ומוסר דין על חברו לשמים". שלושה דברים אלו מורים כי האדם סומך על זכויותיו שלו. העובר תחת לקיר נטוי ואינו חושש מפני הסכנה שבדבר, סמוך ובטוח שה' יעשה לו נס מכוח זכויותיו; המוסר דין על חברו, מבקש שה' ישפוט בינו לחברו מכיוון שהוא בוטח בזכויותיו שלו; והמעין בתפילתו – סמוך ובטוח שה' חייב להיענות לתפילתו שנישאה בכוונה רבה. דברים אלו "מזכירים עונותיו של אדם". מבאר רש"י: "שעל ידם מפשפשים למעלה במעשיו, לומר: בוטח זה בזכויותיו, נראה מה הם...".

הבסיס לתפילה הוא אפוא ענווה. במסכת ברכות (דף י' עמ' ב') מצינו "אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל, לפי שאין גבהות לפני ה', שנאמר (תהילים ק"ל, א') "ממעמקים קראתיך ה'", וכתוב (תהילים ק"ב, א'): "תפלה לעני כי יעטוף". בזוהר (בראשית פרשת וישלח דף קס"ח עמ' ב') נאמר כי יש תפילה הקודמת לכל התפילות שבעולם, והיא "תפילה לעני כי יעטוף". זו הגבוהה שבתפילות ופותחת את כל השערים. במדרש תהילים, שם, מבואר, כי המונח "עני" אינו מבטא מחסור כספי אלא שפלות רוח.

מי שהוא עניו באמת, הניצב להתפלל כשהוא חש את אפסותו שלו ואת גדולת הבורא, ואינו מתפלל מכוח זכויותיו – תפילתו מרקיעה שחקים.

תפילת רש

תפילה של אדם הנישאת בענווה, מתוך תחושה של "לא מגיע לי" – מכונה "תפילת רש".

בפיוטי הסליחות אומרים אנו: "כדלים וכרשים דפקנו דלתיך". הרב נפתלי טרופ, ראש הישיבה אצל ה"חפץ חיים", עמד על הבחנה בין עני המוגדר כדל, לבין עני שהגיע למצב שבו הוא רש. הדל הוא אדם שהונו מדולדל אך לדל יש עוד משהו בבית. דל המתדפק על דלתו של אדם ואינו נענה – מתייאש וחוזר לביתו. לרש – אין כלום! הוא מרושש באופן מוחלט. לרש אין שום דבר להישען עליו. רש לא עוזב את הדלת שעליה דפק, ואם אין פנייתו נענית, הוא שב ומפציר עד אשר יענה, שהרי אין לו כל ברירה. אין לו לאן לחזור. לכן, הדלת לא נשאת סגורה כאשר מי שמתדפק עליה הוא רש.

במסכת ראש השנה (דף ט"ז, עמ' ב') נאמר: "כל שנה שְׁרָשָׁה בתחילתה מתעשרת בסופה". מבארים המפרשים כי הכוונה שאדם שעושה עצמו רש ועני בראש השנה יגרום הדבר שתתקבל תפילתו ויזכה לשנה טובה יותר. **תפילה של רש – נענית. חזקה של תפילה זו נעוץ בתחושת האפסות של האדם.**

שיאה של תפילת "אבינו מלכנו" נחתמת באמירה: "חננו ועננו כי אין בנו מעשים. עשה עמנו צדקה וחסד והושיענו". הכיצד ייתכן לומר חננו ועננו בזכות זה שאין בנו מעשים? האין זאת קטגוריה? התשובה היא, לא. זו סגוריה! אדרבה, מי שמכיר באפסותו, וחש שהוא רש, שאין לו זכות עצמית כלל – נגאל ונושע!

בגמ' במסכת בבא קמא (דף צ"ב עמ' א') נאמר כי "כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה". ללמדך כי מי שאינו שם ליבו לצרכי עצמו ומחשיב בעיקר את צרת חברו – תפילתו חשובה יותר לפני המקום עד שהיא מועילה לו בעצמו עוד בטרם שתתקבל תפילתו על חברו.

דרגה גבוהה זו של תפילה, מלמדנו רבי לוי יצחק, כאשר יהודי מוותר על זכותו שלו עבור אחיו, היא זו שיכולה לבקוע רקיע ולקרוע את גזר הדין.

מסופר על רבי לוי יצחק מברדיטשב כי בערב יום הכיפורים באו אליו בני עירו. נתנו איש איש צדקה כ"פדיון נפש" ונרשמו בפנקסו כדי שיתפלל עליהם ויזכירם בתפילתו, איש איש בשמו הטוב.

אישה אחת, אלמנה, ביקשה לרשום את עצמה ואת בנה העולל, אולם לא היה לה כסף לרישום שני השמות. רבי לוי יצחק רשם את שמה שלה, אך ציין בפניה כי לא יוכל לרשום גם את בנה הקט בלא שתיתן דמי פדיון נפש גם עבורו. האישה יצאה לקושש פרוטה לפרוטה, בערב יום הכיפורים, אך לא הצליחה להשיג את הסכום הדרוש. היא שבה אל רבי לוי יצחק עם מה שהשיגה, אך רבי לוי יצחק ציין, שלא כדרכו, כי בלי הסכום המלא לא יוכל לרשום גם את הילד. האישה שבה לנסות

לאור קדושת לוי | פרשת תולדות

להשיג את יתרת הסכום. היום נטה ורבי לוי יצחק ישב וחיכה, אחוז שרעפים, ולא פנה לאכול את הסעודה המפסקת. לפתע "נקרעה הדלת" והאלמנה שבה וניצבה בביתו. היא פרצה בבכי וזעקה "לא השגתי את הכסף. מחוק נא את שמי, ורשום את השם של בני במקומי".

או אז פרש רבי לוי יצחק את כפיו לשמיים ואמר: "לרגע הזה חיכיתי. ריבונו של עולם, הבט משמיים וראה: כשאינן לאם די כסף הרי היא מוסרת את נפשה עבור ילדה, ובכך זוכה היא בחיים גם לעצמה וגם לבנה. אף אנו בניך ואתה אבינו. ניצבים אנו לפניך כעת כדלים וכרשים. חון והצל את בניך עם ישראל, רשום נא אותנו לחיים, אף אם אין לנו במה לשלם ואין בנו מעשים".

פרשת ויצא

תודה והודיה בעובדות

לאה נתנה שמות לבניה, ששת השבטים: ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יששכר וזבולון.

שמות אלו מלווים את עם ישראל מדור לדור.

בני ישראל נגאלו ממצרים בזכות "שלא שינו את לשונם, לבושם ושמם".

מקור השם יהודה – במתן תודה לה'. כך נאמר (בראשית כ"ט, ל"ה) "וַתֵּהָרַע עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אֹדָה אֶת ה' עַל כֵּן קָרָאתָ שְׁמוֹ יְהוּדָה".

שם של אדם מגדיר את מהותו ואת תפקידו בעולמו. רבי נחמן מברסלב (בשיחות הר"ן אות צ"ה) ציין "דע, שהשם שנותנים לו לאדם הוא לפי הפעולה שיש לו לאדם לעשות בעולם".

רבי נחמן מברסלב אף אומר, כי יש אדם שממלא את תפקידו במחצית שנותיו ואז צריך לקרוא לו בשם אחר, ולהגדיר לו ייעוד חדש כדי להאריך את שנותיו.

יהודה הוגדר אפוא ע"י אמו בשם המבטא אמירת תודה!

לימים זכה יהודה למלכות. יהודה עצמו היה מלך לאחיו ומזרעו יצאו עוד תשעה עשר מלכים:

דוד, שלמה, רחבעם, אביה, אסא, יהושפט, יהורם, אחזיהו, יואש, אמציהו, עזיהו, יותם, אחז, חזקיהו, מנשה, אמון, יאשיהו, יהויקים וצדקיהו. מלכות זו המשיכה ועתידיה להימשך בכל הדורות. בברכת יעקב לבניו לפני מותו נאמר (בראשית מ"ט, י') "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה". מבאר רש"י, כי גם ראשי הגלויות שבבבל, שמונו ע"י המלכות היו משבט יהודה. כמו כן, נשיאי ארץ ישראל היו משבט יהודה. תופעה זו תשרור "עד כי יבא שילה" – מלך המשיח שהמלוכה שלו". מלך המשיח יהיה אף הוא משבט יהודה, מזרע דוד.

הגיעו דברים לידי כך, שהכהן הגדול כשנכנס לקודש הקודשים ביום הכיפורים, היה מתפלל תפילה קצרה, ברגעים הבודדים שהיה שם, ואחד מהדברים שעליהם ביקש היה, ש"לא ייפסק שלטון משבט יהודה". בזכות מה זכה יהודה למלכות?

אומר רבי לוי יצחק מברדיטשוב כי הדבר נבע מכך שאמו הגדירה אותו כמי שיודע לומר תודה!

מה פשר הדבר? ודאי חשוב לומר תודה, אך כיצד משליכה ההודיה ויוצרת כישורי מלכות?

בחז"ל מצינו כי הודיה מסוג אחר היא שזיכתה את יהודה במלכות. לא הודיה מלשון אמירת תודה, אלא הודאה באשמה, מלשון וידוי. בתוספתא (ברכות פרק ד' הלכה י"ז) מצינו את דברי רבי טרפון "מפני מה זכה יהודה למלכות? מפני שהודה בתמר". בספר בראשית פרק ל"ח מצינו כי יהודה ירד מן הדרך ובא על תמר כלתו, לאחר שהתאלמנו שניהם. יהודה עשה כן בלא שידע את זהותה של תמר ומסר בידה כעירבון את חפציו האישיים (מטה ופתילים). לימים באו לומר לו כי "זנתה תמר כלתך", "ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף". בעת שישבו לדון בדינה של תמר, לא אמרה תמר כי יהודה הוא אבי הילד, כדי שלא לביישו. היא שלחה אל יהודה את המטה והפתילים שנתן לה, ואמרה כי היא הרה למי שהינו בעל החפצים הללו – כדי שיבין בעצמו. יהודה, יכול היה להתעלם מכך, או להוציא את דינה זכאית מכוח נימוקים שונים. אולם, יהודה בחר להודות בריש גלי במעשיו ואמר "צדקה ממני". קרי, הצדק עם תמר והילד הוא ממני.

הודיה זו בשגגתו ונטילת אחריות עליה היא שזיכתה את יהודה במלכות. הרי לנו טעם נוסף שבזכותו ניתנה מלכות ליהודה. אך האם טעם זה שונה לגמרי מהטעם הראשון, או שמא יש קשר בין הודיה בעובדות לבין כושרו של אדם לומר תודה?

המונח להודות מבטא שני מושגים שונים: אמירת "תודה" והודיה באשמה. הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" (חנוכה, מאמר ב', אות ה') מבאר כי לשני המונחים הללו התייחדה מילה אחת, שכן ניתוח תופעות אלו מראה כי שניהם באים משורש אחד בנפש האדם.

אמירת תודה משמעה הכרה של אדם כי הוא נזקק לחברו ולא יכול היה להסתדר בכוחות עצמו.

הכרה זו היא פגיעה והמעטה של הכבוד העצמי. רבים מבני האדם אוהבים לקבל מתנות אך החכם מכל אדם אומר במשלי (ט"ו, כ"ז) "שונא מתנות יחיה". כי אכן, אדם אוהב לקבל מתנות אבל הוא לא אוהב להרגיש חייב, וגם אחר שקיבל את המתנה קשה לו לומר תודה. בגמרא במסכת ביצה (דף ל"ב, עמוד ב') כתוב כי מי שתלוי בפרנסתו באחרים "חיי אונים חיים", ומבאר המהר"ל כי מעיין נקרא "מקור מים חיים" כי המונח "חיים" מבטא מקור נביעה עצמי. יצר החיים כרוך ברצון להיות עצמאי. היזקקות לזולת פוגעת ברגש זה. מי שחב תודה לזולתו מרגיש "אסיר תודה". אסיר – משום שנפגע מרחב העצמאות שלו.

אדם רוצה לחוש כי הוא שולט בחייו וקיומו לא תלוי באחרים. סיבה נוספת לכך שאדם מתחמק מלהכיר בטובתו של חברו היא משום שההכרה בטובה שעשה לו חברו מחייבת אותו להחזיר טובה. האדם שקיבל טובה ולא מוכן להשיב טובה תחת טובה מכונה בפי כל 'כפוי טובה'.

כשאדם מקבל טובה מחברו הרי שהוא מנסה בליבו להמעיט מן הטובה ואומר לעצמו כי חברו עשה זאת כי השתלם לו, הוא לא הפסיד מזה, אני כבר עשיתי לו הרבה יותר טובות, או שעשה זאת ממילא ולא במיוחד בשבילי, ועוד תירוצים שתכליתם להגן עליו מפני המחויבות להכיר בטובת חברו.

התופעה שבה אדם הוא "כפוי טובה" היא פועל יוצא של כפירתו בעצם קיומה של הטובה שנעשתה לו, כדי שישתחרר ממחויבותו. לא בכדי נהוג לומר שהאדם הוא "אסיר תודה", כוונת הביטוי היא לומר שהאדם המקבל טובה חש כ'אסיר' של הנותן, כי הוא מחויב אליו. ומי אינו רוצה להיות בן חורין?

עשרת הדיברות מונות את השדרה הערכית של עם ישראל. נכללים בה היסודות המוסריים בעולם הערכים של האדם: לא תרצח ולא תגנוב, לא תחמוד ולא תנאף, לא תענה ברעך עד שקר, לא תישא את שם ה' אלוקיך לשווא, שבת וכיבוד אב ואם. מדוע נפתחת מגילת ערכים זו בציווי של "אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, מבית עבדים?" מה לכך ולמוסר? אין זאת אלא שהמחויבות שלנו לערכי המוסר נובעת מן הציווי הערכי הראשון של – הכרת הטוב! לאחר שהאדם הכיר בכך שהוא חייב את חירותו לנותן התורה הרי שהוא חש מחויב לשמוע בקולו ולקיים את ציוויו. האדם חייב אפוא ללמוד להגיד תודה. ולא רק להגיד מהשפה ולחוש, אלא להכיר תודה!

אמירת תודה מבטאת הכרה של אדם במציאות כהווייתה. מי שאומר תודה – מודה שאינו מושלם ונזקק להשלמה מזולתו.

ההודיה באשמה נובעת אף היא מאותו שורש בנפש האדם. ההודאה באשמה פוגעת בגאווותו של האדם והיא מחייבת הכרה במציאות וברוע שעשה ובעקבותיה הוא נדרש ליטול אחריות. מי שמודה באשמה פוגע בכבודו העצמי ומודה כי אינו מושלם. אך דווקא בכך שהוא מכיר במציאות ונושא באחריות – זוכה הוא להערכה ולכבוד. כך נהג יהודה בעת שאמר לתמר קבל עם ועולם "צדקה ממני". הודיה מסוג זה מבטאת הוד!

הן הודיה באשמה והתנצלות כנה הבאה בעקבותיה, והן אמירת תודה, מהווים הכרה של האדם בעובדה שהוא לא מושלם. בשניהם יש ממד עמוק של ענווה.

לאה הודתה לקב"ה. הודיה זו מבטאת הכרה כי האדם אינו יכול להתקיים בכוחות עצמו, ואין לו משלו ולא כלום. כל הישגיו באים לו מכוחה של סייעתא דשמיא (עזרת ה'). הכרה זו היא המלכה של הקב"ה בעולם. בזכות המלכה זו – ניתנה ליהודה מלכות.

רבי לוי יצחק מבאר כי אין כאן רק נתינת שם על ידי לאה שרצתה להודות לה'. שמו של אדם מגדיר את מהותו ולאה מגדלת את בנה ומחנכת אותו בתכונה זו. יהודה מתחנך על ברכי ההודיה. הוא עניו מטבעו ואינו חש קושי להודות לזולת ולהכיר בכך שלבד אינו יכול. משום כך הוא מסוגל להודות כי אינו צודק, מסוגל להיות עניו ולומר: חטאתי, צדקה ממני תמר, איני מושלם ואני נושא באחריות על מעשיי. יהודה מסוגל להודות בטעות ולהציל את יוסף ממיתה שאינה צודקת, ואת בנימין ממכירה שאולי סבר שהיא מגיעה לו אך לא לאביו. ולבסוף הוכיח שהוא מוכן לקדש את ה' בכל מעשיו. הודיה מכשירה למלכות. הכיצד? כי את מי יש למנות כמלך? בידי מי יש להפקיד שלטון על אחרים? את מי שידאג לכבודו ולא יהיה מוכן להודות בטעותו? רק בידי מי שמסוגל לשלוט על עצמו, אינו סובר כי מושלם הוא ונעלה על אחרים, רק בידו ראוי להפקיד את המלוכה!

מלוכה על עם ישראל אינה התנשאות על הזולת, אלא שירות ואף עבדות. הגמרא במסכת הוריות (דף י' עמוד א') אומרת: "כסבורים אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם".

מסופר כי אחד מתלמידי הבעל שם טוב בא אל רבו להתייעץ. הציעו לו להיות רב בעיר מסוימת, אלא שהוא אינו חש ראוי לשררה זאת. ענה לו הבעל שם טוב: וכי את מי אתה רוצה שימנו? את מי שחש שהוא ראוי לשררה?!

היכולת להודות באשמה ולהתנצל והיכולת להכיר תודה ולהרגיש חייב לזולת, באות מאותו שורש בנפש האדם בו הוא מכיר בעובדה שהוא כשלעצמו – לא מושלם. הכרת הטוב והכרה באשמה כרוכים בויתור על כבוד עצמי ונדרשת לשם כך ענווה. שררה יש לתת רק בידי מי שאינו חושב שהוא מושלם, אלא מכיר במציאות באופן ריאלי, מסוגל להודות בטעות ולשאת באחריות לה.

על כן, מורה לנו רבי לוי יצחק מברדיטשב, כאשר הגדירה לאה את בנה יהודה כמי שמסוגל להגיד תודה, היא הכשירה את נפשו למלוכה! ככל שאדם חש שאין לו ערך עצמי – דבר זה עצמו מעצים את ערכו, וכלשון הזוהר פרשת שלח, דף קס"ח עמוד א: "מאן דאיהו זעיר איהו רב, ומאן דאיהו רב איהו זעיר" – מי שגדול בעיני עצמו – אדם קטן הוא ומי שהוא קטן בעיני עצמו – אדם גדול הוא!

פרשת וישלח

ביעור הרע או העלאתו

"מעשה אבות סימן לבנים". פרשת "וישלח" מכינה אדם להתמודד בכל דור במפגש עם הרוע.

בפרשת וישלח פוגש יעקב את עשיו לראשונה לאחר יריבות הדמים שנוצרה ביניהם.

חז"ל (בראשית רבה ע"ח, ט"ו) מכנים פרשה זו כ"פרשת הגלות", המכינה אותנו להתמודד עם אתגרי התקופה, והרמב"ן מביא כי רבי יהודה הנשיא נהג ללמוד את פרשת "וישלח" בכל פעם שעמד להיפגש עם אנשי המלכות הרומאית, כדי "ללכת אחרי עצת הזקן החכם (יעקב אבינו), כי ממנו יראו הדורות וכן יעשו".

בעולמה של חסידות בכלל ובספרו של רבי לוי יצחק מברדיטשב בפרט, מצינו לא אחת את השימוש במונח (המופיע בפרק ה' של ספר יצירה): **"עולם, שנה, נפש"**. כלומר, כל תופעה מוצאת ביטוי מקביל בשלושה ממדים: במרחב המקום (עולם), במרחב הזמן (שנה) ובמרחב האישיות של האדם (נפש). כך למשל בית המקדש מיועד להשראת קדושה במרחב המקום, השבת מיועדת להשראת קדושה בממד הזמן, וליבו של האדם מיועד להשראת הקדושה והמוסר בנפש האדם.

בהתאם לדרך הילוך זו, נוטל רבי לוי יצחק את מפגש יעקב ועשיו מממד ה"עולם" ו"השנה" (קשיי הגלות ופגעי הזמן) אל ממד הנפש, ומלמד כיצד מוטל על האדם להתמודד בעת שהוא נפגש עם יצריו המאיימים לכבוש אותו. יש בפגישה זו כדי ללמד כיצד יכול אדם להתמודד עם הרוע הפנימי שבו. פגישה זו היא בלתי מנועת. הפסוק אומר (שמות כ"ב, ל') **"אנשי קודש תהיון לי"** – גם כשיגיע האדם לדרגת קודש, הוא נותר איש ולא הופך למלאך. לאדם יש יצרים. אין לברוח מהם אלא להתמודד איתם. גישת התורה אינה גורסת דיכוי של יצרים, כי יצר הוא כמו קפיץ דרוך. אם מדכאים אותו כליל, הוא לא נעלם אלא חוזר ומכה ביתר שאת. על כן, הדרך אינה להתנזר כליל ואדרבה נזיר נקרא חוטא וחייב להביא קרבן. דרכה

של תורה היא "קדש עצמך במותר לך". יש לעדן את היצר ולא לדכא אותו. קרי, למשל, להתיר לאדם לקיים יחסי אישות, אך לסייג זאת ולעדן את היצרים (דהיינו ההיתר מתייחס רק ליחסים עם אישה הנשואה לאותו אדם ע"י חופה וקידושין, בימים ובאופנים המותרים בלבד). אם לעומת זאת סבור אדם שקדושה מחייבת להימנע כליל מיחסי אישות, הרי שחלף קדושה סופו שיגיע חלילה לגילוי עריות. אדם השואף להיות מלאך – ודאי שלא יהיה מלאך, אך עלול לחדול מלהיות אדם.

כמו כן, אין לצום ולהתנזר מאכילה, אלא לאכול תוך עידון היצר על ידי סייגים הלכתיים (כגון הלכות כשרות ושליטה עצמית בעת האכילה). רבינו יונה גירונדי בספרו "יסוד התשובה" מביא את עצת הראב"ד לאדם המבקש להתמודד עם תאוותיו כי יימנע מתענויות וחלף זאת "בעת מאכלו ועודנו תאב לאכול, יניח מהמאכל משהו לכבוד בוראו ואל יאכל וימלא את כל תאוותו".

אבל, מה יעשה אדם כשהיצרים גועשים בקרבו והוא נמצא בניסיון מר? כיצד ינהג אדם במפגש עם הרוע הפנימי, כאשר יצרו נאבקים בו ומאיימים לכבוש אותו כליל?

במקרים אלו די בעידון היצר, כי הוא גועש. מה עושים?

רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" מבאר, כי המפגש של עשיו במלאכים ששולח אליו יעקב, הוא "עולם קטן" (מיקרוקוסמוס) של המלחמה הפנימית בין יצרו של האדם.

"היצר הרע שמכונה בשם עשיו, פוגש במלאכי יעקב, שהם מחשבות קדושות של יעקב, שמהם נבראים מלאכים". הפסוק אומר (בראשית ל"ב, י"ח-י"ט):
 "כי יפגשך עשיו אחי ושאלך לאמר למי אתה ואנה תלך ולמי אלה לפניך. ואמרת, לעבדך ליעקב מנחה הוא שלוחה לאדוני לעשיו"

כלומר, בעת שיש קונפליקט בין כוחות הטוב והרע שבאדם והיצר הרע מתגבר והולך, אל לו לאדם להילחם ביצרו אלא שומה עליו לגייס אותו לעזרתו. הכיצד? ע"י כך שיקריב "מנחה לעשיו". כלומר, מוטל על האדם לפנות ליצרו ולומר לו בליבו, כי הוא מתעתד לעשות את מצוות הבורא מסיבות של **תועלת גשמית** והנאה צרופה שהוא עשוי להפיק ממעשים אלו.

יצרו הטוב של האדם (המכונה יעקב) שולח מנחה ליצרו הרע (המכונה עשיו) באמרו לו שבאמצעות מעשיו הטובים ישיג תועלת גם בענייני העולם הזה:

"ובזה מוכנע היצר הרע שלא לקטרג על דבקותו בה". האדם אינו מבקש להתנזר מהנאות, אלא מוצא את ההנאה והסיפוק במעשיו הטובים ועושה אותם תוך שהוא קד ליצריו ומסביר להם כי זה טוב – להם.

מעניין הדבר, כי דברים מקבילים מצינו בביאור הגאון מווילנא (על משלי כ"ה כ"א), המבאר את דברי הגמרא (קידושין דף ל' עמ' ב') "אם פגע בך מנוול זה (היצר הרע) משכהו לבית המדרש". כיצד מושכים את היצר לבית המדרש ומה הוא יעשה שם? למה לא עדיף לעזוב אותו מחוץ לבית המדרש?

תשובתו של הגאון היא, כי כאשר יצרו של אדם תוקפו, אין בכוחו להתעלם מן היצר, להשתחרר מלפיתתו וכבליה וללכת לבית המדרש. היצר הרע הוא חלק מן האדם עצמו, הוא מבטא את תאוותיו ורצונותיו הגשמיים. הדרך היחידה שיתמודד האדם עם יצרו, היא על ידי **שימוש ביצר עצמו**, על ידי כך שאדם משכנע את יצרו שתצא לו תועלת **גשמית** מן הלימוד בבית המדרש. במקרה זה, ידרבן אותו היצר עצמו לפנות לבית המדרש.

ומווילנא לבגדד. גם רבי יוסף חיים בעל 'בן איש חי' בפירושו 'בן יהודע' על הגמ' בקידושין שם, מפרש מאמר זה כי הצורך ביצה"ר הוא לא רק לשם מעשה זיווג וענייני העולם הזה, אלא גם לשם חידוד הלימוד הנעשה בבית המדרש, כמו שכתב בזוהר (ח"א דף קלח ע"א) יצר הרע נחוץ לעולם כגשם הנחוץ לעולם, שאלמלא יצר הרע שמחת הלימוד לא הייתה קיימת. ומסכם הזוהר, על כן תמשוך את יצר הרע להשתמש בו לדבר טוב.

הזוהר שם מוסיף ואומר כי משום כך גם לעתיד לבוא לא יתבטל כליל היצר הרע של עריות אלא רק יתעדן ויעשה בו האדם שימוש לצורך לימוד תורה ועשיית טוב. כלומר, אדם ללא יצרים מאבד את היצירתיות ואת הרצון לכבוש את המרחב שמחוצה לו. לכן, אסור לאדם לדכא את היצרים שלו, אלא מוטל עליו להשתמש בהם עצמם ולנתב אותם כחומר בעירה שיוביל אותו לתכליות חיוביות.

דרך האדם להתמודד במפגש עם הרע הפנימי שבו, היא אפוא להשתמש ביצריו ככלי להגשמת ייעודיו הרוחניים, ולעשות טוב – מתוך מניע שהוא כביכול – אנוכי.

יפים הדברים כלפי השימוש ביצר הרע מכאן ולהבא לצרכי עבודת ה'. אך מי שכבר נפל ביד יצרו הרע וכשל בעוונותיו, גם אם מכאן ולהבא יחזור בתשובה, אבל מה יהא על כל עברו החוטא? האם זהו מעוות לא יוכל לתקון?

מרהיבים בהקשר זה דבריו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק בספרו "על התשובה" כי יש שתי דרכים שבהן אדם מתמודד עם עברו ושב בתשובה על חטאיו. דרך אחת היא "תשובה מיראה" שבה האדם לא מביט אל עברו אלא ירא מפני עתידו. דרך זו מכונה "ביעור הרע" ובה אדם מדחיק מתודעתו את התקופה ואת המעשים שעשה בעבר ואשר אינם מעוררי כבוד. אולם, "כאשר אדם מוחק חלק מן העבר הוא מקצץ בכך חלק מהווייתו. עברו מתכווץ ואישיותו מתגמדת".

עדיפה על כן "תשובה מאהבה" שבה האדם מביט אל עברו באומץ ומבקש לתקן את הרע שעשה. דרך זו מכונה "תיקון הרע והעלאתו". מי שחוזר בתשובה כזאת "זדונות נעשים לו כזכויות" (יומא דף פ"ו עמ' ב') ו"במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד" (ברכות דף ל"ד עמ' ב'). הכיצד? שכן, בדרך זו אין האדם שוכח את עברו ואינו משליך אותו למצולות ים. אדרבה, זיכרון החטא מעצים בנפשו את השאיפה להשתנות ולהיות טוב יותר, ובלשונו של הרב סולובייצ'יק:

"בעל תשובה היודע לא לשכוח את העבר, לא לתלוש את הדפים של חטא מספר הזיכרונות שלו, אלא דווקא לזכור את החטא ולרתום אותו לתפקיד חדש, להשתמש בו כדי להגביר בקרבו את עוז הגעגועים של קדושה הפורצים בקרבו – הוא הזוכה לתשובה המעלה את הרע עצמו לדרגה של טוב. על ידי דחף זה של הגעגועים עולה בעל התשובה על הצדיק הגמור. את חטאו לא שכח, אסור לו לשכוח אותו. החטא הוא הכוח הדוחף. הוא משמש לו קרש קפיצה לעלות מעלה".

הרב סולובייצ'יק ממשיך וטווה קורי רעיון זה לממד נוסף של עומק. טבעו של עולם הוא כי הרגשות השליליים באדם ניחנו בדרגת אינטנסיביות גבוהה יותר מאשר הרגשות החיוביים. כך למשל: השונא לא יירתע מכל מאמץ כדי להזיק לשנוא נפשו. גשם, ברד ושלג לא יעכבוהו מלנקום. לעומת זאת, הידיד שנקרא לעזור לאהובו, ימצא לרוב תירוץ להישאר בבית ויטען כי קר לו או חם לו, או קשה לו. זהו טבעה של האהבה, שאינה כה תוקפנית כשנאה.

אדם שחטא ועשה תשובה, גילה בקרבו מאגרי אנרגיה בעוצמות שאינן גלויות למי שעשה רק טוב. משנחשף בעל התשובה לעוצמות אלו המפכות בקרבו בעת החטא, יכול הוא להעלות את הדינמיות של המידות הרעות שהיה רגיל בהן ולהעתיק אותה גם למידות הטובות. באותה תאווה שבה רץ לדבר עבירה, יכול הוא לרוץ עתה לדבר מצווה. את אותה להיטות ומסירות שהשקיע בעשיית עושר

לאור קדושת לוי | פרשת וישלח

שלא במשפט יכול הוא להשקיע עתה בפעילות של צדקה. ע"י החטא גילה בקרבנו כוחות נפש חדשים ומאגר של אנרגיה, שלא ידע על קיומם לפני שחטא. בידו לקדש את הכוחות הללו ולכוונם כלפי מעלה – כך שישרתו אותו גם בעת שהוא עושה דבר מצווה.

הנה כי כן, באמצעות היצרים הגשמיים והשליליים מועצמת האישיות ובכוח האדם לעשות שימוש ביצרו הגשמי כדי להעפיל לפסגות רוחניות.

מכוח תובנה חשובה זו מיישבים חז"ל בין שני מקורות הנראים לכאורה כסותרים: מצד אחד, נאמר בספר קהלת (ז', כ"ט) כי "עשה האלהים את האדם ישר, והמה בקשו חֲשֹׁבוֹנוֹת רַבִּים". יצר לב האדם טוב אפוא מברייתו.

מצד שני, נאמר בספר בראשית (ח', כ"א) כי "יצר לב האדם רע מנעוריו". על סתירה זו משיבים חז"ל במדרש תנחומא (בראשית פרק ז'): "אמר הקב"ה: אתה עושה אותו רע! יצר הרע מסור בידך". כלומר, ביצר האדם כשלעצמו אין רע אלא האדם עלול לעשות בו שימוש רע. היצר הוא כלי. עם כלי ניתן להשתמש לטוב ואפשר להשתמש לרע. הכול תלוי באדם המשתמש ואין האדם מסור ברשות יצרו.

רבי לוי יצחק מסנגר אפילו על יצרו הרע של האדם ומלמדנו, כי אין בו כשלעצמו כל רע. בכוחו של אדם להשתמש ביצר עצמו ככלי רב עוצמה להניע אותו להגשמת הנעלות שבמטרות – וזהו פשר המנחה שמביא יעקב לעשיו אחיו כשהם נפגשים. זהו משל לרוע הפנימי של האדם במונחי "עולם שנה נפש" והוא מלמד על דרך ההתמודדות של האדם ביצרו שאינה נעשית ע"י דיכוי והדחקה. אדרבה, מוטל על האדם להשתמש ביצרים הגשמיים שלו לשם העצמה וקידום האישיות שלו ומטרותיה הרוחניות. אל לו לאדם לעקור את הרע אלא מוטל עליו לעדנו, להעלותו ולקדשו.

פרשת וישב

המתקת הדינים בשורשם

יוסף הושלך לבית הסוהר על ידי פוטיפר, ובתורה נאמר (בראשית ל"ט, כ') "ויקח אדוני יוסף אותו ויתנהו אל בית הסוהר, מקום אשר אסירי המלך אסורים, ויהי שם בבית הסוהר".

לכאורה, המילים "ויהי שם בבית הסוהר" מיותרות, שהרי ברור כי מי שנאסר בבית הסוהר – מצוי בבית הסוהר.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר כי המילים "ויהי שם בבית הסוהר" מלמדות אפוא כי יוסף כלל לא ניסה להשתחרר מבית הסוהר ולשנות את מצבו, אלא השלים עם העובדה של "ויהי שם" – כי בטוח היה כי מאת ה' הייתה זאת ובוודאי יהיה הכול לטובה, שהרי כל מה שעושה ה' הכול לטובה. אדרבה, כאשר בשלב מסוים פנה יוסף אל שר המשקים וביקש ממנו להזכירו בפני המלך, הוא לקה על כך והתווספו שנתיים למאסרו, כפי שנאמר ברש"י על הפסוק (בראשית מ', כ"ג) "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחו". מעשה זה, של פנייה לשר המשקים, סתר את מידת הביטחון בה' שבה נהג יוסף בתחילה כפי שדרשו חז"ל (בבראשית רבה פ"ט ג') על הפסוק בתהילים (מ', ה') "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים" – "זה יוסף שלא בטח במצרים שנקראים רהב". המילים "ויהי שם בבית הסוהר" נועדו אפוא לומר, כי מוטל על האדם להשלים עם מצבו ולהצדיק את הדין, תוך אמונה כי כל מה שעשה הקב"ה "בוודאי יהפוך לו לטובה".

יוסף האמין בה' שהכול לטובה – וכך היה.

בדיעבד הסתבר כי השהות בבית הסוהר היטיבה עם יוסף, שכן שם הכיר את שר המשקים ופתר את חלומו. שר המשקים המליץ על כן לפרעה על יוסף כפותר חלומות, והתגלגלו הדברים לכך שיוסף יצא מבית האסורים ומונה ע"י פרעה, כשהוא בן שלושים שנה, למשנה למלך מצרים, השולט באימפריה הגדולה בתבל באותה עת.

גדולי המחשבה מעירים כי השורש "נחם" משמש לבטא עידוד והפחת תקווה (כמו ניחום אבלים), ובה בעת משמש לבטא חרטה ("וינחם ה' כי עשה את האדם", בראשית ו', ו'). אדם מתנחם כאשר הוא מבין, שגם על מה שנחזה כעת כרעה, הוא יוכל לימים לברך, בראייה לאחור: "ברוך הטוב והמיטיב". נחמתו של אדם היא, כאשר הוא חוזר בו מראייתו את המאורעות כחורבן ורואה בהם בניין. שינוי היחס של האדם אל המאורעות הפוקדים אותו, מהווה מקור לעידוד ולתקווה. אדם לא יודע באמת מה טוב עבורו, ולעיתים מה שנדמה לו כרע מתברר כטוב, ולהפך. אדם חי עם מבט לעתיד אך מבין את מצבו רק כעבור זמן במבט לאחור.

כך מצינו שנאמר (ישעיהו י"ב, א') "אודך ה' כי אנפת בי (כעסת עליו) ישוב אפך ותנחמני". הכיצד מודה אדם על כי ה' כעס עליו? הגמרא במסכת נידה (דף ל"א עמוד א') מסבירה זאת באמצעות משל אודות שני אנשים שביקשו לצאת למדינת הים לשם מסחר. אחד מהם נפל למשכב ולא יכול היה לעלות על הספינה. התחיל מחרף ומגדף. לימים שמע שהספינה טבעה וחברו שעלה על הספינה – נספה בים. התחיל מודה ומשבח. זה פשר הכתוב "אודך ה' כי אנפת בי". מודה הוא על מה שנראה בעיניו ככעס וכרעה והתברר כטובה.

עיקרון זה הוא הבסיס להבנת המשנה במסכת ברכות (דף נ"ד עמ' א') "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, שנאמר: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". "מאודך" מלשון מידה, כלומר "בכל מדה ומדה שה' מודד לך הוי מודה לו". מבאר הרמב"ם בפירושו המשניות למשנה זו בברכות: "זה דבר מושכל אצל הנבונים, אף שלא הזהירה עליו תורה, לפי שהרבה דברים נחשבים לרע בתחילתם, וסופם שמביאים טובה גדולה, והרבה דברים נחשבים בראשיתם טוב ויהיה בסופם רע מאד. לכן, אין ראוי לנבון להצטער בבוא צרה גדולה, לפי שאינו יודע התכלית. וגם אל יתפתה וישמח כשתגיע אליו טובה לפי מחשבתו, לפי שאינו יודע התכלית".

רבי לוי יצחק מברדיטשב מציין כמקור לדברים את הגמרא במסכת תענית (דף כ"א עמוד א') אודות "נחום" שכונה "איש גם זו". מדוע קראו לנחום "איש גם זו"? מפני שכל עניין שהיה מגיע אליו היה אומר "גם זו לטובה".

יום אחד רצו ישראל לשלוח דורון לבית הקיסר. אמרו: מי ילך? ילך נחום איש גם זו – המלומד בנסים.

שלחו בידו ארגז מלא באבנים טובות ומרגליות. הלך ולן באכסניה אחת. בלילה קמו בעלי האכסניה נטלו את הארגז ומלאוהו בעפר.

בא נחום לפני הקיסר, פתח את הארגז והראהו שהוא מלא עפר. ביקש הקיסר להרוג את עם ישראל ששלחו את נחום, שכן אמר: צחוק עושים ממני היהודים. שמע זאת נחום ואמר: גם זו לטובה.

בא אליהו הנביא ונדמה להם כאחד מהם, אמר להם: אולי זהו עפר מעפרו של אברהם אביהם, שזרק עפר על שונאיו ונהפך לחרבות, זרק תבן ונהפך לחיצים, שנאמר (ישעיהו מ"א, ב') "יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו".

הייתה מדינה אחת שלא יכל המלך לכבשה. בדקו את העפר שהביא נחום במלחמתם עם מדינה זו וכבשוה. כאות תודה, הביאו את נחום לבית הגנזים של המלך, ומלאו את הארגז שלו באבנים טובות ומרגליות ושלחוהו בכבוד רב.

כאשר שבו נחום ומלוויו מבית הקיסר, עצרו בדרכם חזרה באותה אכסניה שעברו בה בהליכתם. אמרו בעלי האכסניה לנחום: מה הבאת עמך לקיסר שגמל עמך כבוד כה רב?

אמר להם: מה שלקחתי מכאן הבאתי לשם.

סתרו בעלי האכסניה את המבנה כולו והביאו את כל העפר לבית המלך.

אמרו למלך: העפר שהובא לכאן ע"י נחום – משלנו הוא.

בדקו ולא מצאו שהעפר נהפך לחיצים, והרגו את האכסנאים הללו".

נראה כי אלמלא היה נחום בוטח בה' ואומר "גם זו לטובה" אלא היה עצוב על מר גורלו ומורט את שערות ראשו, לא היה קורה הנס הזה. רק בטחונו של נחום בקב"ה כי "גם זו עשה לטובה" גרם לכך שאליהו הנביא הציע לנסות את העפר במלחמה והתחולל הנס. נמצא כי באופן אובייקטיבי הדבר שקרה היה אכן אסון, ורק אמונתו של נחום היא שהפכה אותו לטוב. ברם, צריך להבין על סמך מה חשב נחום על הדברים כטובים, בה בשעה שהמצב הנתון היה אכן טרגי? לכאורה, בפנינו כלל לפיו גם רע הופך לטוב, שכן "הבוטח בה' חסד יסובבנו" וכאשר אדם "חושב טוב – נהיה טוב". מה שמבטיח שיהיה טוב הוא עצם המחשבה שיהיה טוב. ואכן, רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר כי ע"י אמירת "גם זו לטובה", האדם "ממתיק הדינים מעליו, והופך אותם לרחמים ועושה מרע טוב". נראה כי אין הכוונה באמירת גם זו לטובה להתעלם מן המציאות הקשה ולומר עליה שהיא טובה, אלא האדם מכיר בכך שכיוון שבאה עליו רעה מאת ה' ודאי יש מטרה

חיובית ברעה זו, אם לכפרת עוונות או להעמידו בניסיון או סיבה נעלמת אחרת. ועצם ההכרה של האדם בכך, שכל מה שנעשה עמו מקורו בקב"ה הרוצה בטובתו, מביאה לכך שהדין יתהפך לרחמים.

המתקת הדינים בשורשם – כיצד?

כיצד פועלת סגולה זאת להמתיק את הדינים ולהפוך רע לטוב? מדוע ההכרה בכך שהעונש הוא מה' והוא לטובת האדם הופכת את הדין לרחמים? עמד על כך המקובל האלוקי רבי משה קורדובירו בספרו "תומר דבורה" (פרק ראשון) עת שהסביר את פשרו של השעיר שהושלך לעזאזל ביום הכיפורים כדי לכפר על עוונות בני ישראל, כפי שנאמר (ויקרא ט"ז, כ"ב) "ונשא השעיר עליו את כל עוונותם אל ארץ גזירה". מקשה הרב משה קורדובירו כי לכאורה "זה קשה מאוד, וכי ישראל חטאו והשעיר נושא"? אין זאת אלא כי תכליתה של מידת הדין אינה להעניש אלא היא להחזיר את החוטא למוטב, שהרי הקב"ה הוא טוב ומטיב ו"לא יחפוץ במות המת, כי אם בשובו מדרכו וחיה". על כן, כאשר ישראל מתוודים על חטאייהם, הם מכירים בכך שמגיע להם עונש על אשר עשו ומצדיקים את הדין. הודאת בעל דין זו לכאורה פועלת כנגדם אך בפועל היא סגולה להמתיק את המקום שבו הרע משלים את ייעודו, מתבטלת מציאותו בעולם הדין והוא נהפך לרחמים, שהרי עם ההכרה בחטא והטבת המעשים תם ונשלם תפקידה של מידת הדין. כך מצינו הלכה כי לאחר שנגזרה על אדם מיתת בית דין והוא נסקל, קוברים את האבן שבה נסקל, וכן מי שהוצא להורג בסיף קוברים את החרב שבה נהרג, כי הרע השלים את ייעודו. אמירת 'גם זו לטובה' על דבר רע היא הודאה יום יומית שהאדם מבין שחטא והוא זקוק לתיקון. על כן, כאשר בני ישראל מתוודים ומקבלים עליהם את הדין, מתמצה בכך תפקידה של מידת הדין. ומאחר שמידת הדין כבר מילאה את תפקידה, בטלה מציאותה מן העולם. ממילא, מומתק הדין בשורשו והופך לרחמים. זהו הטעם ש"מודה ועוזב – ירוחם".

רעיון זה ניצב גם ביסוד הסגולה להמתקת הדינים המובאת על ידי הרב חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער ג' פרק י"ב) לפיו: "ענין גדול וסגולה נפלאה להסיר ולבטל מעליו כל דינים ורצונות אחרים, שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו שום רושם כלל, כשהאדם קובע בלבו לאמור הלא ה' הוא האלהים האמתי ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם. ממילא, יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות

שבעולם שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל". בדרך זו מבאר רבי חיים מוולוז'ין את המשנה במסכת ראש השנה (דף כ"ט עמוד א') המבארת את הפסוק (במדבר כ"א ט') "ויעש משה נחש נחושת וישימהו על הנס והיה אם נשך הנחש את איש והביט אל נחש הנחושת וחי", שואלת המשנה "וכי נחש (נחושת) ממית או נחש מחיה? אלא בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים ואם לאו היו נמוקים". מבאר רבי חיים מוולוז'ין כי כשהסתכלו כלפי מעלה והתבוננו בכוח השרף "בטלוהו מלבם ולא השגיהו על כוחו הנורא ושעבדו את לבם לאביהם שבשמים בלבד ואז היו מתרפאים. והוא אמיתת ענין המתקת כחות הדינים בשרשם. והוא מבואר למבין".

הרמח"ל בספרו "דרך השם" חלק ב' פרק ח' אות א' כותב "ידענו באמת שאין חפצו של הקב"ה אלא להיטיב, והנה הוא אוהב את ברואיו כאב האוהב את בנו, אלא שמטעם האהבה עצמה ראוי שייסר האב את בנו להיטיבו באחריתו, וכענין שנאמר (דברים ח' ה'): "כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך". נמצא, שהמשפט והדין עצמו ממקור האהבה הוא נובע, ואין מוסרו של הקדוש ברוך הוא מכת אויב ומתנקם, אלא מוסר אב הרוצה בטובת בנו". מכאן נובע כי הדין יהיה ממותק ולא קשה ואכזרי, כי האהבה "תמזוג את הדין ברחמים". מכאן גם נובע כי לפעמים יעבור האדון ברוך הוא, על שורת הדין לגמרי וינהג ברחמים, וכענין שנאמר (שמות לג י ט): "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם".

המתקת הדינים בשורשם משמעה אפוא, כי בשורש כל הדברים המתרחשים בעולמנו נמצא הטוב, שהרי הכול נעשה ע"י הקב"ה, שהוא "א-ל רחום וחנון", המבקש אך להיטיב עם ברואיו ולשם כך בראם. אלא, שלעיתים יש צורך בעונש ובמידת הדין כדי להגיע בסופו של דבר למה שמיטיב לאדם ומיטיב אותו. על כן, עצם ההכרה בדבר זה, חוסכת את הדין ומייתרת אותו, שהרי הגיע למיצויו, וממילא חוזר הדין לשורשו - הטוב - ומתבטל.

הרב חיים מצ'רנוביץ' בספרו "באר מים חיים" על פרשת בא מבאר את הדברים באמצעות משל: אב לוקח שוט ומניחו לפני בנו, כדי שהבן יפחד מהשוט ויירא לעשות דבר שלא כרצון אביו. אין כוונת האב בהנחת השוט להכות בו, אלא די לו שהבן יירא מפני השוט ויטיב את דרכיו. ההכאה אינה התכלית והאב אוהב את בנו. ממילא הבנת מטרתו של השוט מייתרת ומונעת את השימוש בו. אכן, כאשר הבן נוהג שלא כשורה, האב נאלץ לעשות שימוש בשוט ולהלקות את בנו כדי

להשיבו למוטב. אולם, ברגע שהבן מבין את מטרת השוט ושב בתשובה, אין עוד שימוש לרעה בשוט, שהשלים את ייעודו והשוט מוחזר אחר כבוד למחסן הכלים. במקרה זה האב מחזיר את הבן לחיקו ומרחם עליו.

בעולמה של חסידות, החשיבה החיובית אינה עניין פסיכולוגי בעלמא, אלא היא יסוד בונה באמונה היהודית. הרבי מאפטא בספר "אוהב ישראל" (פרשת נח) כתב כי במונח "אמונה" טמונים שני היבטים: ההיבט הראשון נובע מן המונח "אמן", ומשמעו אמונה של האדם במה שיקרה בעתיד. ההיבט השני נובע מן המונח "אמן" או "אמן", משמעו "גידול" והוא מבטא את כוחה של האמונה להביא לשפע אלוהי הנובע מכוחו של הקב"ה, המשפיע טוב למאמינים בו וקוראים אליו באמת.

רבי לוי יצחק מסנגר לא רק על בני אדם רעים, אלא גם על מציאות רעה, ומלמדנו כי טובה היא אם אך יאמין בה' שאינו מבקש להרע לו אלא רק להטותו לדרך הישר. אמונה היא דרך דו סטרית: מצד אחד, האדם מביע את אמונו בה' ובוטח בו כי הוא עושה הכול לטובה, ומצד שני ע"כ שהוא מאמין בה' – האמונה מגשימה את עצמה, שכן היא גופה הכלי שבאמצעותו האדם מושך שפע ברכה, הצלחה וישועה מה' עליו וממתיק את הדינים בשורשם, להפוך אותם מדין לרחמים.

פרשת מקץ

לא לבייש - בכל מחיר

יוסף מלך במצרים. בארץ שרר רעב. אביו ואחיו בארץ. אחיו באו אליו למצרים לרכוש אוכל. בידו של יוסף לסייע לאחיו או לנצל חלילה את מצוקתם. בפרשת "מקץ" נאמר (בראשית פרק מ"ב, ו-ז): "ויבואו אחי יוסף וישתחוּ לו אפים ארצה, וירא יוסף את אחיו ויכירם ויתנכר אליהם וידבר איתם קשות". יוסף התנכר לאחיו והטיח בהם דברים קשים. מדוע? מה מטרת התעמרות יוסף באחיו המפורטת באריכות בפרשה?

אכן, האחים מכרו את יוסף וטבעי שיהיה בליבו עליהם. אבל יוסף הלא הוא המכונה בפי חז"ל 'יוסף הצדיק', וגם לפי פשוטו של מקרא ניכר היה כאיש גדול מאוד. מדובר באדם עם שליטה עצמית גבוהה, שידע לשמור על עצמו בשעות הקשות ביותר כעבד ולכבוש יצר של תאוה לאשת פוטיפר, הוא שמר על כבודו גם בבית הסוהר. האם ייתכן כי איש גדול זה התעמר באחיו והתנכר אליהם מטעמים של "התחשבות אישית"? קשה להניח כך שהרי יוסף כמשנה למלך יכול היה להעניש את מי שמכרו ורצה לרצוח אותו באיזה עונש שירצה, אך הסתפק בדיבורים קשים בלבד וגם בהמשך נזהר שלא לפגוע בהם.

הרמב"ן (על פסוק ט') מעמיק את הקושי ושואל שאלה נוקבת: נפשו של יעקב יצאה אל בנו האהוב יוסף, והוא דאג לו כל הימים ומאן להתנחם. הכיצד זה לא שלח יוסף שליחים לאביו במשך שנים כה רבות לְבַשְׂרו: "אני יוסף בנך האהוב - עודני חי. שלומי טוב, ואף הנני מלך במצרים, יש לי שני בנים: מנשה ואפרים!"! אכן, כל עוד שיוסף היה עבד ואסיר, סביר שהדבר נמנע ממנו. אבל, מאז שעלה יוסף לכס המלוכה ועד שהגיע אביו למצרים חלפו תשע שנים, והמרחק ממצרים לחברון הוא מהלך שבעה ימים בלבד. הכיצד לא שלח יוסף איגרת לאביו?

הרמב"ן מתרץ כי יוסף עשה הכול כדי להגשים את חלומו אודות השמש הירח והכוכבים שישתחוּ לו. היה ברור ליוסף שהאופן היחיד שאביו ואחיו ישתחוּ לו

יהיה, אם לא ידעו את זהותו ויבואו אליו כאל מלך מצרים. על כן, לא כתב לאביו איגרת במשך שנים ולא הודיע לו על קיומו.

ברם, המפרשים הקשו על הסבר זה: מה התכלית בהגשמת חלום? האם מוטל על אדם להגשים את חלומותיו? ומה התועלת בהגשמת חלומותיו? אף אם נאמר שיש עניין להגשים חלום, שהוא מעין נבואה וחזון, האם תועלת זו שווה את הנזק של צער האב? ומה תרם ליוסף או לעולם זה שאביו השתחוה לו?

יש מפרשים כי יוסף רצה להשיג אחווה בין האחים ולשם כך נדרש תהליך של זיקוק וחינוך שלהם. רק לאחר שהאחים חווים כאב וצער הם יכולים לומר זה לזה "אבל אשמים אנחנו על אחינו, אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו, על כן באה אלינו הצרה הזאת". האחים מבינים בסופו של תהליך את המצוקה שבה היה שרוי יוסף, מזדהים עימו ואומרים זה לזה, הכיצד זה לא שמענו את מצוקתו? לכן, יוסף לא כתב לאביו. הוא רצה שהאחים יעברו תהליך של הזדככות שיחזיר את האחווה. רק אחרי שיהודה מסר את נפשו עבור בן אחר של רחל, בנימין, התוודה יוסף ואמר לאחיו: "אני יוסף, העוד אבי חי".

ברם, גם הסבר זה לא מניח את הדעת, שהרי הוא מתעלם מן הצער של האבא יעקב במשך כל השנים הללו. את כל התהליך החינוכי הזה לאחיו עושה יוסף על גבו של יעקב?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מוצא דרך לסנגר על יוסף המתנכר לאחיו. דרך המבארת גם מדוע לא הודיע יוסף לאביו דבר במשך שנים.

לדבריו של רבי לוי יצחק, יוסף שידע שהחלום יתגשם, שהרי אף על אביו נאמר "ואביו שמר את הדבר" ופירש שם רש"י שהיה "ממתין ומצפה מתי יבוא", ורצה יוסף שהגשמת החלום תיעשה באופן כזה שאחיו לא יחושו מושפלים.

אילו היו אחיו משתחוים לו ביודעין שהוא יוסף, הרי שהם היו מרגישים מנוצחים וחווים תחושה של תבוסה. במקרה זה היה מתברר להם בזמן ההשתחויה ליוסף כי הוא צדק בוויכוח עימם אודות אמיתות חלומותיו, וההשתחויה הייתה כרוכה בהשפלה. על כן, הסתיר יוסף את זהותו מאחיו ואף מאביו, כך שיחשבו שהם משתחוים למלך אחר, ולא ירע בעיני אחיו בעת שהם משתחוים ליוסף.

הסבר זה מצטרף לתמונה הכללית אודות דמותו של יוסף לפיה הוא ירש מאימו רחל את תכונת השתיקה. רחל לא סיפרה ליעקב כי החליפו אותה בלאה, כדי שזו

לא תתבייש. יוסף בדומה לכך לא סיפר ליעקב מעולם שהאחים השליכו אותו לבור ולאחר מכן אף מכרו אותו. הרמב"ן (בראשית מ"ה, כ"ז) מציין, כי יעקב לא ידע עד סוף ימיו כי האחים מכרו את יוסף וחשב שהיה תועה בשדה ושהמוצאים אותו לקחוהו ומכרו אותו למצרים. האחים לא סיפרו ליעקב את חטאתם, כי יראו לנפשם פן יקצוף ויקללם, "ויוסף במוסרו הטוב לא רצה להגיד לו". יוסף שתק שנים כדי שלא לבייש אותם!

מי שנוהג כך באחים שמכרו אותו – נוהג כמובן באצילות נפש מרהיבה ויוצאת דופן. אך נראה כי בפירושו של הרב לוי יצחק מברדיטשב טמון חידוש גדול עוד יותר בנוגע לגדלותו של יוסף מזה שמצינו ברמב"ן. לא רק שיוסף לא דיבר בגנות האחים מילה וחצי מילה כל ימיו, אלא שהוא היה רגיש גם לסיטואציה שבה הם מתביישים מעצמם. הן ברור שאילו יוסף היה מספר מי הוא, והאחים היו נאלצים להשתחוות לו על שום רום מעלתו, יוסף לא היה עושה דבר כדי לביישם. אבל, יוסף חשש שגם אם הוא לא יבייש – הם מצדם יתביישו ויחושו השפלה.

חובת הרגישות מפני תחושת בושה של הזולת היא עצומה. הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ד' הלכה ד') מתייחס לחומרה של "מתכבד בקלון חברו" על אף שלכאורה הוא לא בייש אותו. מי שרואה אדם בקלונו מותר לו להודות לה' שלו אין הדבר הזה קורה. אבל אדם המביט מהחלון ורואה אדם נופל ברחוב ונהנה מכך, אף שהנופל לא רואה את החיוך המוסתר של הצופה, וחיוך זה גם לא מוסיף דבר לבושתו של הנופל, אף על פי כן ולמרות שהוא לא בייש את רעהו במאומה ולא ציער אותו, נקרא הדבר "מתכבד בקלון חברו", שהיא מידה רעה מצד האדם עצמו וחלה על כך כל החומרה שנאמרה ביחס להלבנת פנים.

במסכת כתובות (דף ס"ז ע"ב) נאמר הכלל "נח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו" ביחס למקרה הבא: בשכנות למר עוקבא התגורר עני. מר עוקבא נהג לתת לו מתן בסתר, שאותו הניח מידי יום על מפתן דלתו. יום אחד, כאשר בא מר עוקבא להניח את המעות הגיח לפתע העני וביקש לדעת מי תומך בו. מר עוקבא הסתלק במהירות לבית המדרש. העני דלק אחריו לשם ומר עוקבא התחבא בתוך התנור המוסק, כדי שהעני לא יתבייש מפניו.

באותו מקרה, מר עוקבא לא בייש את העני בשום צורה שהיא. אדרבה, הוא היטיב לו כל הימים. העני עצמו הוא שרצה לראות מיהו האיש המיטיב לו ולא בוש בכך. מדוע נאמר כי מוטב שמר עוקבא יפיל עצמו לכבשן האש כדי שלא תיגרם בושה?

הרמב"ם בפירוש המשנה על סנהדרין פרק י' (הקדמה לפרק "חלק") מבאר כי חומר הדברים אינו נובע מהצער שנגרם למתבייש, אלא מפגם בנפשו של המבייש, שכן מי שנהנה מקלונו של אדם אחר – יש לו "נפש חסרה שלא הגיעה לשלמות ואינה ראויה לחיי העולם הבא".

כלומר, מי שמסוגל ליהנות מקלון חברו – פשוט לא ראוי לחיי העולם הבא כי נפשו פגומה.

ביוש של אדם פוגע בצלם האלוקים שבאדם וממילא יש כאן מעין פגיעה בכבוד שמיים. בגמרא בסנהדרין (דף נ"ח ע"ב) מצינו כי מי שנותן סטירה לחברו "כאילו סוטר לועה של שכינה".

לגבי מלבין פני חברו ברבים נאמר במסכת אבות פרק ג' כי אין לו חלק לעולם הבא, בעוד שבשפיכות דמים ממש אין הדין כן. הלבנת פנים ברבים גרועה מכל, אף יותר מרציחה ממש, שכן פגיעה זו חורגת מהמישור הפיסי. בפגיעה נפשית יש זלזול בכבוד האדם וממילא יש בה מרכיב של חילול השם. מי שנהנה מבושתו וקלונו של אדם – נהנה מפגיעה בכבוד שמיים! מביוש של אדם צריך לברוח כמפני אש.

יוסף לא היה יכול לספר לאביו מה קרה לו ולא היה יכול לומר לאחים "אני יוסף" בעת שהם משתחוים לו, כי הדבר היה כרוך בהשפלה של אחיו. את זה יוסף לא יעשה בשום אופן!

רבי לוי יצחק נוטל את ההתנכרות של יוסף לאחיו, מסנגר עליה והופך את הקערה על פיה, בהבהירו, כי בכך באה לידי ביטוי עומק אישיותו של יוסף כמי שיודע לשתוק כדי שלא לנצח בוויכוח ולא לגרום למישהו אחר לחוש מובס ומבויש.

בשולי פרק זה, ובעידן של ביוש פומבי ("שיימינג"), יפה לעיין בסיפורו של ש"י עגנון: "והיה העקוב למישור". זהו מעשה שיש בו להמחיש את החשש ממצב של ביוש של אדם ברבים, שכאמור יש בו מרכיב של פגיעה בצלם אלוקים וממילא חילול השם.

במוקד סיפור זה ניצבת דמותו של מנשה חיים הקבצן, שנשלח בעצת אשתו לחזר על הפתחים. הוא קיבל מכתב המלצה מרב העיר, אבל בעונו התפתה למכור גם את מכתב ההמלצה לקבצן אחר. לימים, נמצא הקבצן האחר ללא רוח חיים ובכיסו מכתב ההמלצה הנושא את שמו של "מנשה חיים". השמועה על מותו של מנשה חיים נפוצה ובית הדין התיר לאשתו להינשא לאחר, שכן סברו כי מנשה חיים הקבצן – מת.

מנשה חיים שב לעירו וגילה שאשתו נשואה לאחר ואף חובקת בן, שהקהל מוזמן לברית המילה שלו. אילו היה מנשה חיים מגלה את זהותו, היה ממיט אסון על אשתו שנישאה לזר בהיותה אשת איש וכן היה גורם לכך שבנה יוכרז כממזר.

אכן, מנשה חיים אינו אשם בקלון שבא על האישה מכורח הנסיבות ומבחינה הלכתית מסתבר שהיה חייב להתריע כי הילד אסור לבא בקהל ולאשתו אסור להמשיך ולחיות עם בעלה השני.

אבל מנשה חיים לא כך נהג, שכן:

"חס מנשה חיים על כבודה ועל כבוד זרעה כי יוציאו אותה מבעלה
בחרפה ויעשו את בנה ממזר, ואחז בפלך השתיקה, וחסך ("וכיסה")
עליה ולא פירש גנותה. והיה דוחה עצמו לומר שוגגת היא, ואם יש בה
עוון, ונשא הוא את עוונה, ומוטב שייעקר הוא משני העולמות ואל
תבוא אשתו לידי בושה וכלימה".

מנשה חיים הלך לבית הקברות ובילה שם את שארית חייו, באנונימיות מוחלטת. בסוף ימיו חלה מנשה חיים ורק בהיותו על ערש דווי סיפר את סיפורו לשומר בית הקברות.

השומר העמיד מצבה על קברו, ונתן שם ושארית למנשה חיים הכהן, שהלך ערירי. ובבא יום השנה לפטירתו, עמדה האישה על קברו של מנשה חיים ודמעויה ננערו לעפרו. תהא נשמתו צרורה בצרור החיים.

אכן, מבחינה הלכתית מן הסתם לא היה מותר לו לנהוג כך, אך באמצעות התנהגותו של מנשה חיים שהקריב את עצמו ושילם מחיר אישי יקר ממחיש לנו עגנון עד כמה מושרש וחשוב הוא הערך של לא לבייש. מנשה חיים היה מוכן לשלם כל מחיר – כדי שלא לבייש! כי זהו ערך שאין שווה לו.

פרשת ויגש

צדיק גוזר והקב"ה מקיים

לאחר שיעקב יורד למצרים, ממשיכה הפרשה לספר אודות הנהגתו של יוסף את מצרים. המצרים פנו אל יוסף ואמרו (בראשית מ"ז, י"ט) "למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו, קנה אותנו ואת אדמתנו בלחם, ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה, ותן זרע ונחיה ולא נמות".

שואל רש"י: לשם מה היה נחוץ למצרים זרע, הן יעקב ירד למצרים אחרי שתי שנות רעב בלבד, ויוסף ניבא (בראשית מ"ה, ו') כי "עוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר"?

תשובתו של רש"י היא כי "מכיוון שבא יעקב למצרים, באה ברכה לרגליו, והתחילו לזרוע וכלה הרעב".

על דברי רש"י אלו מקשה הרמב"ן, כי אם כלה הרעב אחרי שנתיים, הרי שפתרון חלומו של פרעה על ידי יוסף לא התקיים. פתרון חלום שכזה הוא סוג של נבואה. הכיצד ייתכן כי נבואה לא תתגשם?

רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו קדושת לוי מבאר את הדברים בדרך המקורית הבאה:

יוסף אמר לפרעה בפתרון החלום (בראשית מ"א, כ"ה) "אשר האלוהים עושה הגיד לפרעה".

פתרון החלום אמנם כמוהו כנבואה והוא אכן משקף את רצון הא-ל כי ישרור רעב שבע שנים.

אולם, רצון זה תקף רק כל עוד אין במצרים צדיק שיקבש מהקב"ה לבטל את גזירת הרעב.

החלום ביטא את התוכנית האלוקית לסדר העולם הטבעי בטירתו. אבל, יש כוח נשגב המושל במציאות ומסוגל לשנות תוכנית זו – וזהו רצון הצדיק.

כאן בא אפוא לידי ביטוי עיקרון לפיו "צדיק גוזר והקב"ה מקיים".

לעיקרון זה של "צדיק גוזר והקב"ה מקיים" שני מקורות: במסכת תענית דף כ"ג עמ' א' מצינו כי תפילת הצדיק יוצרת רצון אלוקי להגשים את תפילתו.

כך מצינו כי לאחר שתפילת חוני המעגל לגשמים התקבלה, אמרו לו חכמים: נאמר (איוב כ"ב, כ"ח) "ותגזר אומר ויקם לך" מלמד שהצדיק גוזר מלמטה והקב"ה מקיים את מאמרו מלמעלה. מכאן, שהקב"ה עושה את רצון צדיקו. למעלה מכך מצינו במסכת מועד קטן דף ט"ז עמ' ב' כי הפסוק (שמואל ב', כ"ג, ג') "צדיק מושל ביראת אלוהים" מלמד, כי צדיק שהוא ירא אלוקים, מושל כביכול בקב"ה, עד כדי כך שגם כאשר הקב"ה גוזר גזירה – הצדיק יכול לבטלה.

מה פשר הדבר? מה סוד כוחו של הצדיק לשנות את המציאות? וכי ייתכן כי השלטון בעולם אינו מסור בידי הבורא אלא בידי הצדיק הנבחר? הן הקב"ה הוא "מלך מלכי המלכים", קרי, כי אף אלו השולטים בעולם נשלטים על ידו.

רבי לוי יצחק עומד על כך בספרו "קדושת לוי" לפרשת יתרו ומבאר, כי כוחם של הצדיקים נובע מכוח תורתם. הקב"ה נתן לישראל וחכמיהם את התורה שבעל פה שהיא הכוח לפרש את התורה שבכתב, ו"כפי מה שהצדיקים שבדור יפרשו את התורה כן יקום". בביאורו של רבי לוי יצחק לפרשת ואתחנן הוא מוסיף ומפרש את הפסוק (שמות י"ט, כ') "וירד ה' על הר סיני" כי הקב"ה כביכול ירד והכפיף עצמו לחז"ל, שכן כאשר הקב"ה נתן את התורה לישראל משמעות הדבר היא, כי כוח ההכרעה ההלכתי עבר לידי חז"ל, והופקע כביכול מהקב"ה. משום כך הומשל מתן התורה למכר של חפץ שבו המוכר נפרד ממנו ועובר לידי הקונה (ברכות דף ה' עמ' א').

בספר "קצות החושן" מובא בהקדמה, כי המשמעות של "מתן תורה" הוא, שבידי חז"ל ניתן כוח ההכרעה בשאלות הלכתיות בהתאם לשכל האנושי, גם אם הדברים אינם נראים כאמת בעיני שמייים, על פי התבונה הנשגבה. "הקצות החושן" הביא בהקשר זה את דברי הר"ן בדרושו (בפרק שביעי, ובדרוש י"א) כי אם הכריעו חז"ל הכרעה הלכתית שהיא "הפך האמת ונדע זה על ידי בת קול או נביא – אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים".

ביטוי חד לדברים מצוי בסוגיית "תנורו של עכנאי" (בבא מציעא דף נ"ט עמ' ב') בה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע. רבי אליעזר ביקש להביא ראיה לדבריו והמציאות נכפפה לדבריו. "אמר, אם הלכה כמותי – חרוב זה יוכיח, נעקר חרוב ממקומו מאה אמה... אם הלכה כמותי – אמת המים תוכיח, חזרה אמת המים לאחוריה..."

אם הלכה כמותי – כותלי בית המדרש יוכיחו, הטו כותלי בית המדרש ליפול". יתירה מכך, הגמרא מציינת כי "אמר רבי אליעזר אם הלכה כמותי – מן השמים יוכיחו. יצאה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. מאי לא בשמים היא? – אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחים בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'". כלומר, כאשר חכמים פוסקים הלכה (על פי רוב דעות) – הרי שזהו הדין, ואין לקב"ה אלא להסכים עם בניו, לאחר שנתן להם את התורה. ואכן, הגמרא ממשיכה שם, כי באותה שעה חייך הקב"ה בקורת רוח ואמר "נצחוני בני".

בדומה לכך מצינו בגמרא בבא מציעא דף פ"ו ע"א, כי הייתה מחלוקת בבית דין של מעלה בסוגיה מסוימת בדיני טהרות. הקב"ה אמר טהור ולעומתו שאר בית הדין אמר טמא. נקרא רבה בר נחמני להכריע בדין ולשם כך התבקש לבא לשייבה של מעלה. רגעים לפני שיצאה נשמתו פסק כי הדין הוא: טהור. ברם, הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת (פרק ב', הלכה ט') פוסק ביחס למקרה זה כי הוא: טמא. כלומר, הרמב"ם פוסק נגד דעתו של הקב"ה ושל רבה בר נחמני באותה סוגיה. הכיצד? מבאר רבי יוסף קארו (מחבר ה"שולחן ערוך") בספרו "כסף משנה", שם, כי כללי הפסק הם המכריעים את ההלכה ו"כיון שבשעת יציאת נשמה הוא אמר כך, הרי זה בכלל 'לא בשמים היא', אלא בידי ישראל המקדשים אורחותיהם עד כי התורה היא נחלתם".

כמו כן, במשנה מסכת ראש השנה פרק ב' משנה ח' מצינו את דברי רבי עקיבא כי לקביעת בית דין יש תוקף מחייב גם אם הם טועים. וכך פוסק הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פרק ב' הלכה י': "שאין הדבר מסור אלא להם, ומי שציווה לשמור המועדות, הוא ציווה לסמוך עליהם, המקור לכך נלמד מן הפסוק (ויקרא כג) אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם – בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו".

בירושלמי ראש השנה (פרק א' ה"ג) מובא "אין אומה כאומה זו, בנוהג שבעולם אם השלטון אומר היום והנידון אומר למחר, למי שומעין? לא לשלטון? אבל הקב"ה אינו כן, אמרו בית דין היום ראש השנה, הקב"ה אומר למלאכי השרת העמידו בימה ויעמדו סניגורין וקטיגורין שאמרו בני היום ראש השנה. נמלכו בית דין לעבר את החודש ולקבוע את ראש השנה למחר, הקב"ה אומר למלאכי

השרת העבירו את הבימה ויעברו הסניגורין והקטיגורין שהרי נמלכו בני לעבר את החודש למחר".

אולם למרות שמצאנו שיש כוח לחכמי התורה שבעל פה להכריע בתורה, עדיין צריך להבין מדוע יש להם גם כוח להשפיע על המציאות בעולם?

חז"ל אמרו (עי' בראשית רבה פרשת בראשית פרשה ח') כי התורה ומצוותיה קדמו לעולם אלפיים שנה. ובזוהר (חלק ב' קס"א, ב') נאמר כי "באורייתא הסתכל הקב"ה וברא עלמא". כלומר, הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם על פי הנאמר בה. התורה היא אפוא התוכנית האלוקית והכוח אשר על פיו מתנהל העולם. לכאורה מדברי חז"ל מתחייב כי העולם מתנהל לפי התורה, שהרי אם התורה קדמה לעולם, נמצא שכל המצוות שהן זכר ליציאת מצרים היו קיימות לפני שיצאו בני ישראל ממצרים.

אמת זו הייתה ברורה גם לראשונים מפרשי הפשט בתורה. כך מבאר רבי אברהם אבן עזרא בספר שמות י"ג, ח' על הפסוק: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" שיש קושי בהבנתו לפי הפשט. פסוק זה הוא תשובה לשאלת הבן שקדמה לו מדוע אנו עושים את מצוות הפסח? אם כך היה על הפסוק לומר: 'זה, כלומר מצוות הפסח, בעבור מה שעשה ה' לי שהוציאני ממצרים'. וכך מביא האבן עזרא: "אמר רבי מרינוס, פירוש בעבור זה, היה ראוי להיותו הפוך 'זה בעבור שעשה ה' לי, והביא רבים כמוהו לדעתו' ודחה האבן עזרא את דבריו בחריפות: "ולפי דעתי, אין אחד מהם נכון, כי איך נהפוך דברי אלהים חיים. וטעם הפסוק הפך מחשבתו, כי אין אנו אוכלים מצות בעבור זה. רק פירוש בעבור זה, בעבור זאת העבודה שהיא אכילת המצה ולא יאכל חמץ, שהוא תחילת המצוות שצוה לנו השם, עשה לנו השם אותות עד שהוציאנו ממצרים. והטעם [כי] לא הוציאנו ממצרים רק [כדי] לעבדו, ככתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה (שמות ג', י"ב), וכתוב אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים (במד' ט"ו, מ"א)":

בעל ה'פנים יפות' מבאר כי הדבר מפורש בתחילת פרשת בא. שם נאמר כי ה' אומר למשה שהוא יעשה את המכות "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'", ואף שדברי ה' נאמרו לפני יציאתם ממצרים והשלמת המכות בכל זאת זהו המקור למצוות סיפור יציאת מצרים.

יצירת האדם נעשתה בהתאם לאזהרות התורה ומצוותיה, וכפי שאמרו חכמים: "רמ"ח איברים ישנם באדם כנגד רמ"ח מצוות עשה, ושס"ה גידים יש באדם כנגד שס"ה מצוות לא תעשה".

היטיב להמחיש את משמעות הדברים הרב חיים הלוי סולובייצ'יק רבה של בריסק. מקובל לחשוב שמצוות כיבוד אב ואם ניתנה משום שישנה מציאות פיסית של אב ואם בעולם, והתוצאה המוסרית המחויבת מעובדה נתונה זאת היא לכבדם. אולם, מדוע ברא הקב"ה את האדם באופן שיהא חייב להיוולד מאב ואם? מחדשים לנו חז"ל כי אדרבה, משום שרצתה התורה להזהיר על מצוות כיבוד אב ואם וכדי שתוכל מצווה זו להתקיים, נברא האדם באופן שיש לו אב ואם. כלומר, המציאות הפיסית של אב ואם אינם סיבת המצווה, אלא להיפך, המציאות הפיסית של אב ואם היא תוצאה הנובעת ממצוות כיבוד אב ואם. כך גם כל הפרטים ופרטי הפרטים שבבריאה, כולם נבראו על פי התורה והיא הכוח שבעקבותיו ועל פיו מתנהל העולם.

לנוכח האמונה היהודית בעולם מושגח, המונהג ומנוהל לפרטי פרטי ע"י הקב"ה בכל רגע, ובהינתן הקביעה כי הנהגה זו נעשית על פי התורה, ולנוכח הקביעה כי מה שפוסק בית דין של מטה הוא תורת אמת – נמצא, שקביעת פסק ההלכה בבית הדין מחייבת את התאמת המציאות הפיסית לפסק הדין. המסקנה המחויבת היא אפוא, כי פסיקת ההלכה ע"י חכמים – משנה את המציאות הפיסית.

בירושלמי כתובות פרק א' הלכה ב' אף מצינו – כי הכלל הוא שבתולה שנבעלה בטרם שמלאו לה שלוש שנים בתוליה חוזרים, ולאחר ג' שנים אינם חוזרים. ואם נבעלה הבתולה כשהיא בת שלוש שנים ויום אחד אך בית הדין נמלכו לעבר את החודש באופן שנמצא כי היא בתוך שנתה השלישית, הרי שהבתולין חוזרים. כלומר, המציאות הפיסית – נכפפת לקביעת בית הדין.

על בסיס דברי הירושלמי הללו ביאר ה"חזון איש" (קונטרס השיעורים ל"ט) את דין טריפה. משמעות המונח "טריפה" הוא בהמה שאבריה הפנימיים ניזוקו באופן שלא תחיה י"ב חודש. לכאורה "אם באמת התרסקו אבריה, מה תועיל דעתו של החכם ששיער לפי דעתו והכשירה?" אלא, כותב ה"חזון איש": "ונראה שהכרעת השיעור בטריפה ניתנה לחכם... ואפשר שחיה תלויים בהוראת החכם". כלומר, אם יפסוק החכם שאין זו טריפה – הרי שהיא תחיה.

עם זאת, העיקרון לפיו "צדיק גוזר והקב"ה מקיים" אינו מתייחס רק לפסיקת הלכה ולפרשנות התורה על ידי בית הדין. לצדיק יש כוח רב מחמת האמור במשנה באבות (ב', ד') "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו". אדם שמבטל את רצונו לרצון הקב"ה, הרי שהקב"ה מבטל כביכול את רצונו שלו ועושה את רצון אותו אדם. לכן, יכול הצדיק להתפלל לבקש ולברך ורצונו ייעשה.

אכן, יכולתו של הצדיק לברך ולשנות סדרי עולם מעוררת לכאורה קושי עיוני, שהרי העולם מתנהל על פי עקרונות של שכר ועונש. הכיצד ייתכן אפוא כי עקרונות של שכר ועונש ישונו רק בעקבות ברכה שנתן הצדיק? כוחה של תפילה בכלל ותפילת צדיק בפרט נתבארה בדברינו לעיל והיא נכנסת לכלל הזכויות של הנידון, אבל מה הכוונה שה'צדיק גוזר'?

בעניין זה נפנה לסוגיה מרתקת במסכת בבא קמא, דף נ' ע"א: "מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין". אדם בשם נחוניא חפר בורות שתייה לעולי הרגל שעלו לירושלים בשלושת הרגלים: פסח, שבועות וסוכות. לימים נפלה בתו של נחוניא זה לאחד מן הבורות הללו.

באו והודיעו על כך לר' חנינא בן דוסא. ר' חנינא הרגיע את הפונים ואמר כי לנערה שלום ולא אירע לה דבר. משנקף הזמן והתעורר חשש כי הנערה תמות כתוצאה מהשהייה בבור, פנו שוב לר' חנינא בן דוסא והוא הרגיע את הפונים אליו ואמר להם כי כבר הוציאו אותה מהבור. ואכן, הסתבר כי כך היה. שאלו את ר' חנינא בן דוסא מהיכן ידע כי לנערה שלום? וכי נביא הוא? "אמר להם רבי חנינא: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך אמרתי: דבר שאותו צדיק הצטער בו, ייכשל בו זרעו?" כלומר לא ייתכן שבתו של נחוניא, שעסק בחפירת בורות לטובת הציבור, תלקה בדבר זה עצמו.

אולם, הגמרא ממשיכה ומציינת דבר מזעזע: "אע"פ כן, מת בנו של נחוניא בצמא". והשאלה זועקת לשמיים: הכיצד זה מת בנו של נחוניא בצמא, כאשר אביו השתדל כל חייו להרוות צימאונם של עולי הרגל? במה שונה המקרה של הבן מזה של הבת של נחוניא, שעליו אמר ר' חנינא בן דוסא כי תוצאה זו אינה מתקבלת על הדעת?

תשובה מעניינת לכך מצויה בקובץ פירושי הראשונים לגמרא, שנאסף ע"י ר' בצלאל אשכנזי, המכונה "שיטה מקובצת". שם מובהר כי כאשר קרה המקרה עם בתו של נחוניא, היה ר' חנינא בן דוסא בחיים וטען כלפי שמיים, כביכול: הכיצד יכול אתה, הקב"ה, להמית בבור המים את בתו של נחוניא? גם אם מגיע

לה הדבר על פי עקרונות של שכר ועונש, לא ייתכן שלא לקחת בחשבון במסגרת שיקולי הענישה את העובדה שנחוניה מסר את נפשו למען חפירתם של הבורות הללו עצמם – וזאת נקודת זכות. טענתו של צדיק כרבי חנינא בן דוסא נשמעת: **”והסכים הקב”ה לדבריו, שכן דרכו של הקב”ה שמסכים לסברת הצדיקים שבדור”**.

לעומת זאת, בנו של נחוניה מת בצמא לאחר שר’ חנינא בן דוסא נפטר ולא היה מי שיטען את הטענה הזו בפני הקב”ה. הדין לגבי הבן של נחוניה הוכרע לכך חובה מכיוון שלא היה סנגור שיטען.

נמצא כי גם ‘טענות’ של צדיק ודברי סנגוריה שלו על אדם משפיעות על דינו בבית דין של מעלה, כי ‘מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא’. זהו גם אחד הטעמים לכך שבבוא יומו של אדם והוא נקרא לבית דין של מעלה יש עניין להזכיר את מעשיו הטובים וצדקותיו אשר עשה בעולם הזה.

”צדיק גוזר והקב”ה מקיים”. כוחו של הצדיק לבטל את הגזירה שגזר הקב”ה, אינו גובר על עקרונות היסוד של שכר ועונש, אלא הוא כוחו של הסנגור הטוב, לטעון היטב מכוח עקרונות של שכר ועונש עצמם ולהשפיע על הדין תוך כדי התהוותו כך שיטה לכף זכות!

פרשת ויחי

ההעדר קודם להווייה

יעקב מברך את בני יוסף (בראשית מ"ח, כ') "בך יברך ישראל לאמור: ישימך אלוהים כאפרים וכמנשה" והפסוק מסיים "וישם את אפרים לפני מנשה". רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" נותן להקדמת אפרים לפני מנשה ממד נשגב המלמד פרק באמונה. שמו של אדם מבטא את מהותו. שם של בני יוסף, אפרים ומנשה, מהווה ביטוי לתופעות קוטביות זו מזו.

מנשה מסמל צרה – מלשון "תהום נשיה" כלומר דבר שהוא **שכוח ואבד**, כפי שנאמר (בראשית מ"א, נ"א) "ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה כי נשני אלוהים את כל עמלי ואת כל בית אבי". הווי אומר, השם מנשה משקף תקופת חיים שבה חווה יוסף הסתר פנים אלוקי, כאילו נשכח.

אפרים מסמל ישועה, שפע ופריזון, כפי שנאמר (שם, פסוק נ"ב) "ואת שם השני קרא אפרים כי הפְּרַנִּי אלוהים בארץ עניי".

כאשר יעקב הקדים את אפרים למנשה הוא הבהיר אפוא, שהישועה קודמת לצרה.

במסכת מגילה דף י"ג עמ' ב' מצינו כי "אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה תחילה, אבל אומות העולם אינו כן. מכה אותן ואחר כך בורא להם רפואה".

לכאורה, מה חשוב סדר הבריאה של הדברים, כאשר ממילא בפועל הרפואה פועלת את פועלה רק לאחר שהאדם חלה? הן גם אצל ישראל יש מכה ורק לאחר שחלף משך זמן קצוב, פועלת הרפואה. מה הועילה אם כך העובדה שהרפואה נבראה בעולם עוד לפני בריאת המכה?

כאן מחדש רבי לוי יצחק כי הקדמת הרפואה למכה מלמדת שכל תכליתה של המכה היא לצורך הישועה שתבוא אחריה, בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה".

מבחינה לוגית הדבר תמוה לכאורה, שהרי אם המטרה הסופית היא שהאדם יהיה בריא, מדוע נזקק הקב"ה לגרום לו חולי מלכתחילה? הרי עדיף להימנע מן החולי ומן התרופה כאחד, בבחינת (שמות ט"ו, כ"ו) "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אֶשִׁים עליך כי אני ה' רופאך".

אין זאת אלא, שהתרופה אינה מחזירה את האדם למצבו הקודם, אלא זהו תהליך של שיפור, שבו יש שבירה לצורך בניין מתוקן יותר. לעיתים מן ההכרח לסתור בניין קיים כדי לבנות במקומו בניין חדש גדול יותר ומשוכלל יותר.

המכה או החולי מערערים את בטחונו העצמי של האדם ומראים לו שלא הכול בידו וגורמים לו לשנות את אורחות חייו ואת חשיבתו ותפיסת עולמו. בעקבותיו האדם נעשה מתוקן וראוי יותר. לכן "על ידי החולי האדם נעשה כלי לקבל השפע. כדרך שאדם שרוצה לעשות מכלי קטן כלי גדול – שוברו קודם לכן".

כאשר הקב"ה רוצה להשפיע לאדם שפע מלמעלה, צריך שיהא האדם כלי קיבול לספיגת שפע זה. על כן, שולח לו הקב"ה צרה או חולי, שזהו שבירת הכלי הקטן, שאחריו יהיה הכלי יותר גדול.

המהר"ל מפראג, בספרו "אור חדש", עומד על עומק הדברים ומבאר, כי מכה שבאה לאדם יכולה לבא כענישה על העבר, או כאמצעי לתיקון האדם ובנייתו בעתיד. הכלל הוא כי לעולם הסיבה קודמת לתוצאה והיא העילה שמצמיחה את התוצאה. אם המטרה של הרפואה היא רק לחזור למצב הקודם, הרי שהמכה קודמת לרפואה, שכן החולי הוא המצב הנתון והוא העילה ליצירת הרפואה. אילו היה ניתן להימנע מהחולי לא היה צורך ברפואה כלל.

אצל אומות העולם תכליתה של המכה היא ענישה. אחרי שאדם לתיקונו קיבל את עונשו הוא זכאי להתרפא ולחזור למצבו הקודם.

לעומת זאת, אצל ישראל, המכה אינה התכלית אלא אמצעי, שכן הרפואה לא מחזירה את החולה למצבו שלפני החולי אלא למצב טוב בהרבה. תכלית המכה אצל ישראל אינה רק ענישה על העבר והשבת האדם לקדמותו, אלא היא גם שיפור האדם ותיקונו לעתיד. מטרת הענישה היא ליצור אדם נקי וזך יותר בבחינת "כיון שלקה, הרי הוא כאחיק" (מגילה דף ז' עמ' ב') והרי הוא כלי מוכן יותר.

רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" שער ב' כותב, כי כאשר באים ייסורים על האדם ראוי לו שישמח בהם ויודה לה' עליהם כמו על הצלחותיו "כי יהיה החושך סבת

האורה, כמו שכתוב (מיכה ז', ה'): "אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי – קמתי! כי אשב בחשך – ה' אור לי", ואמרו חז"ל במדרש תהילים מזמור כ"ב: אלמלא נפלתי לא קמתי, אלמלא ישבתי בחושך, לא היה אור לי".

רעיון זה המכונה "העדר קודם להויה", הוא יסוד מוסד בעולמה של חסידות. הרב שלמה מרדומסק בספרו "תפארת שלמה" על פרשת וישב מבאר כי תופעה זו, של העדר קודם להויה, נמצאת גם בטבעו של העולם והיא משקפת צמיחה אורגנית. זרע צומח ונובט רק לאחר שנרקב בעפר קודם לכן. בבריאת העולם הלילה קדם ליום שנאמר "ויהי ערב ויהי בוקר", והחושך קדם לאור כפי שנאמר "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום, ויאמר אלהים יהי אור" – **כי מציאות החשך הוא הסיבה לאור**".

ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו צדקת הצדיק אות י"א כותב, כי חיי האדם מורכבים מחושך ואור, יום ולילה וחוזר חלילה, ותמיד החושך קודם לאור, כפי שהקליפה קודמת לפרי.

רבי מנחם טברסקי מצ'רנוביל בספרו "מאור עינים" על פרשת יתרו מסביר, כי באדם יש יסוד דיאלקטי, של "רצוא ושוב" ואין הוא יכול לעמוד תמיד על מדרגה אחת. לכן "כשהוא דבוק בה' הוא מרגיש חיות ותענוג ואח"כ מסתלק ונופל ממדרגתו... כדי שיבא אח"כ למדרגה יותר גדולה, שבכל דבר צריך להיות **העדר קודם להויה** ועל מנת להגביהו למדרגה יותר גבוהה, צריך להיות העדר קודם, לכן צריך ליפול ממדרגתו הנוכחית".

בדברי רבינו תם ב"ספר הישר" (בשער השישי) נוכל למצוא את ההיגיון שבדבר: **אילו היו חיי האדם מישוריים ולא מעגליים, הייתה בהם חד גוניות השוללת יצירתיות והתפתחות**. לכן, האדם נברא באופן שיש בו "ימי אהבה" ו"ימי שנאה". התנועה היא מעגלית: בתחילה באה התלהבות ראשונית והאהבה הגדולה. אח"כ האדם מתרגל לדבר, ולבסוף קץ בו ומתרחק ממנו. אלו ימי שנאה ומיאוס. אז בחלוף ימים שבהם התרחק ממה שאהב קודם לכן, הוא מסוגל לשוב ולהעריך את אשר נטש, לחזור ולדבוק בו ואף לאהוב אותו **ביתר שאת**. נמצא כי הנטישה, ההעדר והחושך – מולידים את ה"בוקר" שלמחרת, את האור שמפציע ואת ההתאהבות המחודשת שהפעם היא מושרשת, בשלה ועמוקה יותר. ההעדר הוא אפוא כר לצמיחת ההויה וערש לידתה.

בהתאם לרעיון זה מבאר רבי לוי יצחק אמירה מופלאה המצויה במסכת מגילה (דף ט"ו עמ' א'): "בא וראה, שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם. בשר ודם שופת את הקדירה ואחר כך נותן לתוכה מים, ומדת הקב"ה נותן מים ואחר כך שופת את הקדירה". שופת את הקדירה היינו מתקין אותה ומתאים אותה לגודל הרצוי. כאשר יש צורך להפוך קדירה קטנה לגדולה, צריך לשבור את הקטנה ולעשותה מחדש כגדולה.

המים מבטאים שפע של ברכה וחיים (כפי שמצינו למשל בזוהר חלק ג' רנ"ה עמ' א'). הקב"ה בוחר להשפיע על אדם "מים רבים" (כלומר שפע רב של חסדים) וזאת התכלית שקודמת לפעולה.

ברם, לשם השפעת "מים רבים" מן ההכרח להגדיל את הקדירה. לכן הקב"ה "שופת את הקדירה" – דהיינו מתקן את האדם שהוא כלי הקיבול, ע"י השבר או הצרה שבאים עליו, שמתוכה צומחת אישיות מתוקנת וגדולה יותר, הראויה לקלוט את השפע, שהיה מיועד לה מראש.

נמצא כי בבריאה ההעדר קודם להוויה, שכן כדי ליצור הוויה חדשה יש צורך בהעדר. תכלית ההעדר הוא – ההוויה שצומחת ממנו. התכלית של הסתירה היא הבניין החדש והגדול יותר, שהיה מתוכנן מלכתחילה. "אפרים קודם למנשה" – הישועה נוצרת לפני המכה והיא תכלית המכה. אין הצרה באה לאדם כדי שיסבול, אלא כדי שיתקן את עצמו ויזכה לשפע גדול, שאותו לא היה מסוגל לקלוט ולהכיל במצבו הקודם.

רבי לוי יצחק מלמד אותנו, כי האור אינו רק בקצה המנהרה, אלא הוא קדם לה והוא תכלית המעבר במנהרה החשוכה. לכן חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, וכבר אמר ישעיהו הנביא (י"ב, א') "ואמרת ביום ההוא אודך ה' כי אנפת בי – ישוב אפך ותנחמני".

הקב"ה שהוא אב רחום וחנון אינו מכה את ישראל כדי להעניש, אלא סותר על מנת לבנות בניין גדול וטוב יותר, בבחינת "מן המצר קראתי י-ה, ענני במרחב י-ה".

פרשת שמות

לא הגעת ליעד

הקב"ה שולח את משה להוציא את בני ישראל ממצרים. משה שואל את הקב"ה (שמות ג', י"ג) "הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת לי להם אלוהי אבותיכם שלחני אליכם, ואמרו לי מה שמו? מה אומר אליהם?" ותשובת הקב"ה היא (פסוק י"ד) "ויאמר אלוהים אל משה: אהיה אשר אהיה. ויאמר, כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם".

מה פשר המונח "אהיה"? ומהו כפל הלשון "אהיה אשר אהיה"? ומה תשובה היא זו לשאלת בני ישראל?

רש"י שם בפסוק שלפני כן מביא כי משה שאל את ה': מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים? וענה לו ה' דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו ממצרים. כלומר אף שכרגע אין זכות לישראל לגאולה בכל זאת ה' גואל את ישראל על שם העתיד. המונח "אהיה" – מבטא הווייה עתידית. והמונח "אהיה אשר אהיה" מבטא הווייה עתידית רחוקה יותר שתהיה אחרי ההווייה העתידית הראשונה.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר, כי מונח זה משקף מהלך חיים חיוני, לפיו מוטל על האדם להיות בתנועה מתמדת אל על, ובכל עת שהגיע להישג מוטל עליו לשאוף שוב לדרגה אחת גבוהה יותר.

שאיפה זו היא אין סופית, כי אין דרגה גבוהה שאין דרגה גבוהה ממנה. המחיש זאת רבי יעקב קרנץ "המגיד מדובנא" עת שהתבקש ע"י הגאון מווילנא להטיף לו מוסר, ובתגובה אמר לו: "הפער בין הידע שלי לידע שלך, הוא כאין וכאפס לעומת הפער בין הידע שלך לבין מה שעדיין יש לך ללמוד ולא למדת". כלומר, אף הגאון מווילנא, שאין חקר לידיעתו העצומה בכל מקצועות התורה ולעומק הבנתו ובקיאותו – לא יכול להקיף את האין סוף הגלום בה.

"אהיה" – הוא ציווי לאדם: תתקדם כל הזמן! אל תעצור במקומך לעולם.

מי שסובר כי כבר הגיע לדרגה העליונה מפסיק להתקדם. אך מי שמפסיק להתקדם אינו עומד במקומו, הכלל הוא שאין צעידה במקום, שכן האדם אינו סטטי אלא דינמי. מי שמפסיק לעלות – מתדרדר מטה. כפי שמסביר הגאון מווילנא על הפסוק במשלי (ט"ו, כ"ד) "אורח חיים למעלה למשכיל, למען סור משאול מטה" – "האדם נקרא 'הולך', מכיוון שצריך ללכת תמיד מדרגה לדרגה, אורח חיים – דרך חיי האדם המשכיל צריכה להיות בכיוון מעלה שאם לא יעלה למעלה – ירד מטה מטה (עד לשאול תחתית), כי אי אפשר שיעמוד בדרגה אחת.

אסור לאדם לשבת על זרי הדפנה ולחשוב כי הגיע אל הפסגה, עליו להיות עניו ולהבין שיש פסגה מעל פסגה זו והוא לא הגיע אל היעד הסופי אלא יש לו עוד הרבה מאוד פסגות לפניו. על כן – יעשה נא עוד צעד נוסף באופן מידי, ולאחריו יבואו צעדים נוספים. משום כך נאמר במסכת סוטה (דף כ"א עמ' ב') "אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו, שנאמר (איוב כ"ח, י"ב): "והחכמה מאין תמצא". רק העניו שאינו מחשיב את עצמו וסובר כי הוא רחוק מאוד מהמטרה העיקרית, יעשה בכל פעם צעד נוסף וימשיך לטפס כלפי מעלה.

ה"בעל שם טוב" נהג לומר משל, אודות אב המלמד את בנו הקטן ללכת, ולשם כך ניצב מול בנו וקורא לו להגיע אליו. בכל פעם כשהבן מתקדם שתיים או שלש פסיעות לקראת אביו, מרחיק האב את עצמו מהבן כדי שהבן ילך עוד. נמצא כי בכל עת שהבן מתקרב אל האב, הוא מגלה שהמרחק נשאר כשהיה ויש לו צורך בצעד נוסף כדי להתקרב לאביו, כי היעד טמון – בעצם ההליכה ובשאיפה של הבן להתקרב אל אביו.

בדרך זו מפרש רבי לוי יצחק את הפסוק (תהילים כ"ז, ד') "אחת שאלתי מאת ה' – אותה אבקש", כתפילה של האדם על עצמו שתמיד ימשיך להיות "מבקש", שלא יסתפק בדרגה שאליה הגיע אלא ישאף בכל פעם לעלות – עוד דרגה אחת, ביודעין כי כשיגיע לדרגה זאת, יבקש שוב – עוד דרגה אחת. מן הראוי כי בקשותיו של האדם להתקדם לא ייפסקו לעולם וכדי שלא יתייאש יבקש בכל עת לעלות רק בעוד דרגה אחת, ובלבד שלעולם יבקש לעלות עוד. בגמרא בבא קמא דף ג' עמ' ב' מצינו דעה כי אחד מאבות הנזיקין המכונה "מבעה" (בארמית "מבעי" פירושו מבקש אני) הוא האדם, הנה כי כן, האדם מוגדר כמבקש!

לשאיפה מתמדת זו קורא רבי לוי יצחק במונח 'אהיה', שמשמעו ראייה מכוונת עתיד, שבה האדם מכיר בכך שבהווה אין השגתו שלימה וממשיך לשאוף לעולם

להשגה נעלה ומרוממת יותר. כיסופים אלו הם אין סופיים, שכן גם כשיכבוש את היעד שאליו הוא שואף כעת, יחוש רעב להגיע ליעד נוסף גבוה ממנו. פשר המונח "אהיה – אשר אהיה" הוא אפוא, "שאין לדבר סוף, שבכל פעם שמשיגים, יודעים שיש עוד השגה למעלה מזו – עד אין סוף". כלומר, גם כשאגיע ל"אהיה" הראשון – אכסוף ל"אהיה" הבא בתור, הגבוה ממנו.

כאן יש לשים לב לנקודה נוספת.

מצד אחד, אדם חייב לשאוף באופן תמידי. הכיסופים חייבים להיות מרכיב מרכזי בחייו.

מצד שני, שאיפת האדם להגיע אל האין סוף עלולה להביא אותו לרצון לקפוץ מהר מידי וגבוה מידי ישירות אל הדרגות הגבוהות הניצבות לנגד עיניו, ואז הוא עלול להתרסק.

השם "אהיה אשר אהיה" טומן בחובו הוראה נוספת. לא לשאוף לעתיד הסופי אלא להתקדם אליו בדרך של עלייה אחר עלייה ודרגה אחר דרגה, ובלשונו של רבינו בחיי בחתימת ספרו "חובת הלבבות": "היזהר מריבוי והפלגה בלי הדרגה – פן תאבד, כי רוב השמן בנר – היא הסיבה לכהות". על כן, מוטל על האדם להתקדם בדרך שהתווה החכם באדם (משלי ד', י"ח) "כאור נוגה – הולך ואור – עד נכון היום", כלומר על ההתקדמות להיות מדורגת, שלב אחר שלב, כמו אור השמש שמאיר את הבוקר שלב אחר שלב, כאשר כל שלב גורר שלב נוסף.

נמצא כי יש לרקוח איזון עדין בין שאפתנות אין סופית לביו מתינות ונחת רוח להעפיל קמעה קמעה באופן הדרגתי, כשהאדם עולה בסבלנות ובנחת שלב אחר שלב בסולם ומתקדם ממדרגה למדרגה. עמד על כך הגאון מווילנא בביאורו לפסוק במשלי (י"ט, ב') "ואץ ברגלים חוטא". לדבריו המונח רגליים מסמל את המידות הטובות של האדם (רגל מלשון להתרגל, שיהיו המידות הטובות מוטבעות באישיותו וטבעיות לו) "אץ ברגליים" הוא מי שמנסה להטביע בעצמו מידות טובות "במרוצה". פעולת הטמעה של מידות טובות חייבת להתבצע ביסודיות "ולא יקפוץ למדרגה שאינו ראוי לה, וזהו אץ ברגלים היינו שקופץ למידה גבוהה שאינה לפי מדרגתו". מי ש"אץ ברגלים" – קופץ מעבר למדרגה שבה הוא ניצב, ומנסה להעפיל למדרגה הבאה בתור, בטרם שהפנים והטמיע בקרבו את המדרגה הנוכחית שאליה הגיע, נקרא "חוטא" – כלומר הוא מחטיא את המטרה ונשאר חסר כל – כי יפול".

רבי חיים מוולוז'ין בספרו רוח חיים על מסכת אבות (א', י"ג) מסביר את פשר הדברים כי "האדם לא יוכל לעלות במעלה העליונה מהסולם אם לא יציג רגלו מקודם על המדרגה התחתונה", שכן לא די להגיע למדרגה רוחנית מסוימת, ויש להפנים אותה, שלא תהא מהשפה ולחוץ, מעין חיקוי חיצוני.

במסכת חולין דף ק"ה עמ' א' מצינו את דברי מר עוקבא כי אביו היה ממתין בין בשר לחלב זמן ארוך בהרבה ממנו ולכן הוא כינה את עצמו בתואר "חומץ בן יין". לכאורה, מדוע לא הפך מר עוקבא מחומץ ליין ולא אימץ את דרכו של אביו? אין זאת אלא שהוא חש כי לא הגיע לדרגה של אביו, ואם יחקה אותו בלי להפנים את דרגתו, המעשה יהא חסר ערך.

מכיוון שלא מספיקה עשיית הדברים אלא צריך תהליך עמוק של הפנמה, ברור שלא ניתן לקפוץ במהירות מדרגה לדרגה, כי המהירות וההפנמה הם "תרת" דסתר" (שני דברים הסותרים זה לזה).

הרב ישראל מסלנט בספרו "אור ישראל" איגרת כ' מסכם כי אדם צריך לאזן בין שני זרמים סותרים בנפשו, שחייבים לפכות בו בכל עת תמיד – הזרם הראשון הוא: נחישות ותשוקה תמידית להעפיל ולכבוש עוד ועוד. רעב נצחי. והזרם השני בנפשו הוא: הדרגתיות, נחת ועדינות. אם יפסיק לשאוף – יתדרדר. אם יתקדם מהר מידי – יתרסק.

בפרשה הקודמת לימדנו רבי לוי יצחק כי הגלות היא שלב מחויב לפני הגאולה, ובפרשה זו מוסיף רבי לוי יצחק ומסביר לנו שאי אפשר להלין על שלביו הנחותים של הסולם כי בלעדיהם אי אפשר להעפיל למרומי הסולם. המסר שמשגר הקב"ה לעם ישראל, הנמצא במצוקה ועומד על סף ימי גאולה הוא: "אהיה" – העתיד לפניכם! צריך לשאוף. אסור להתייאש.

האמביציה חייבת לבעור באדם בכל עת, כשהיא מלווה באש יוקדת של אמונה בה' והכרה ביכולותיו, ואלו מובילים מהישג להישג, מתהומות של גלות לפסגות של גאולה וחרות.

"אשר אהיה" – אחרי כל הישג יבא שלב נוסף. הגאולה בוא תבוא! אך יש לחתור אליה בנחת ובהתמדה. לא מגיעים אליה ע"י קפיצה נחשונית אחת, אלא יש לפעול בשום שכל ובסבלנות, בעוצמה ונחישות אך בנחת, בלהט אך בקור רוח.

פרשת וארא

להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות

משה נפגש עם פרעה לראשונה ואומר לו (שמות ז', ט"ז) "ה' אלוהי העברים שלחני אליך לאמור: שלח את עמי ויעבדוני במדבר, והנה לא שמעת **עד כה**". לכאורה, המילים "לא שמעת עד כה" תמוהות, שהרי זו הפעם הראשונה שמשה מדבר עם פרעה, ובשלב זה עדיין לא נחתה עליו אפילו המכה הראשונה מעשרת המכות. מה פשר המילים "עד כה"?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר את הדברים תוך שימוש בהבחנה המצויה בדברי חז"ל בין המונח "כה" למונח "זה". במדרש חז"ל (ספרי מטות, א) מובא כי משה רבינו נהג לפתוח את נבואותיו באמירה "זה הדבר אשר ציווה ה'". לעומת זאת שאר הנביאים נהגו להתנבא בלשון "כה אמר ה'".

זה – הוא מונח המבטא דבר מדויק, שאדם רואה אותו כהווייתו.
כה – משמעו משהו משוער. תופעה שאדם מבין בשכלו אך לא רואה אותה לנגד עיניו, וממילא יכול הוא רק להעריך את ממדיה.

הבחנה זו משקפת שתי דרכים שבאמצעותן האדם למד על המציאות. דרך אחת, עושה שימוש בחוש הראייה, כשהאדם מבין מעצמו, מכוח מבט. ללא מילים וללא הסבר של אחרים. אדרבה "תמונה אחת שווה אלף מילים". דרך שנייה, עושה שימוש בחוש השמיעה ובה האדם למד על המציאות בדרך של הבנה והיסק לוגי מדברים שנאמרו לו.

האדם למד על המציאות ממה שהוא שומע מפי אחרים, ואדם חווה את המציאות בעצמו ע"י מה שהוא רואה.

ראייה מתייחסת אך ורק לדבר מוחשי. שמיעה לעומת זאת, תופסת דבר בלתי מוחשי: קולות, צלילים ומילים. שמיעה במובן של הבנה (ראה רש"י בראשית מ"א, ט"ז) מתייחסת רק לדבר מופשט – רעיונות ודעות.

בין ראייה לבין שמיעה יש הבדל מהותי: האדם כיצור גשמי משתכנע יותר מחוש הראייה, שבאמצעותו הוא חווה דברים מוחשיים, מאשר מחוש השמיעה שבאמצעותו הוא למד על תופעות מופשטות. על כן, הכלל הוא (ראש השנה כ"ה ע"ב) כי "לא תהא שמיעה גדולה מראיה". ראייה משכנעת את האדם יותר משמיעה. ובמכילתא (פרק י"ט, ט') מתאר כיצד ביקשו בני ישראל לפני מתן תורה: "רצוננו לשמוע מן מלכינו שאינו דומה שומע מפי פדגוג לשומע מפי המלך. אמר לו הקב"ה (למשה) אני אתן להם מה ששאלו, "בעבור ישמע העם בדברי עמך". אמרו לו רצוננו לראות את מלכינו, שאינו דומה שומע ורואה לשומע ואינו רואה. אמר לו הקב"ה אני אתן להם מה שביקשו "ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם". אף לעתיד לבוא עתידים ישראל לראות פני שכינה עין בעין שנאמר כי עין בעין יראו (ישע' נ"ב, ח') ואומר זה ה' קוינו לו (ישע' כ"ה, ט'). אדם הרואה תופעה במו עיניו חווה אותה ומשתכנע באמיתותה באופן מוחלט. אם יבא חכם גדול ויצג הוכחות שכליות כי תופעה כזו לא תיתכן, לא יוכל לשכנע בדבריו את הרואה, שהרי הוא ראה את הדברים במו עיניו. אם באים עדים שאין הוא מפקפק ביושרם ומעידים כי פלוני מת, ולאחר מכן "בא הרוג ברגליו" ואנו רואים כי הוא חי – הראייה תגבר על השמיעה. שמיעה אינה הוכחה מכרעת ואם יובאו ראיות אחרות האדם מסוגל להשתכנע מהן. אדם גם מסוגל ללמד זכות על פעולה שלא ראה אותה, ועל חוויה שלא חווה בעצמו. לעומת זאת, ראייה של מעשה ותוצאותיו מותירה רושם עז על עד הראייה.

ראייה היא אפוא ההוכחה האולטימטיבית מבחינתו של האדם לקיומה של תופעה, והיא כובשת את ההויה כולה ומותירה חותם ברור וחד ערכי. בדברים מוחשיים אדם יכול להיווכח באופן מוחלט על ידי הראייה, המותירה רושם בל יימחה. לעומת זאת, בדברים מופשטים שאותם יכול האדם רק לשמוע – השכנוע הוא יחסי ועשוי להשתנות. האמונה מבוססת על שמיעה משום שהיא מתחילה במקום שבו מסתיימת הידיעה והחוויה החושית שאדם מסוגל לראות. לכן, האמונה דומה לשמיעה והלמידה עלולה לדהות, לכהות ולפוג.

בהר סיני אירעה תופעה יוצאת דופן שבו המופשט הפך למוחש. בפסוק נאמר (שמות י"ט, כ') "וירד ה' על הר סיני". בהר סיני חוו בני ישראל גילוי שכינה. לא הייתה זו "שמיעה" אלא חוויה אישית הכובשת את כל מרחב ההויה של האדם ומותירה רושם בל יימחה, שאינו משתנה לעולם. הייתה זו על כן "ראייה של

הנשמע", שכן עוצמתה ותוקפה של החוויה במתן תורה, הייתה עזה ורשמיה ערכיים ונצחיים בדומה לרושם שמותירה ראייה ולא שמיעה. זה פשר המונח שנאמר ביחס למעמד הר סיני "וכל העם רואים את הקולות"!

במעמד הר סיני לא הייתה רק למידה שכלית אלא חוויה של אמונה, שנטעה בתוכנו את היכולת להאמין אמונה ברמה של שכנוע סופי, מוחלט ועולמי, אף אם אין אנו ממשיכים לראות את הדברים כמו עינינו.

בהתאם לכך מבאר הבעל שם טוב את הפסוק (שמות י"ט, ט') "בעבור ישמע העם בְּדַבְרֵי עֵימָךְ וגם בְּיָאֲמִינוּ לְעוֹלָם". אכן, עוד קודם למתן תורה נאמר "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". אבל, בעקבות מתן תורה הפכה האמונה בה' ובמשה לאמונה מוחשית, הנחרתת באדם שחוהה תופעה באמצעות חוש הראייה, שהרי "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש" (דברים ה', ד'), וראינו בעינינו את גילוי השכינה כפי שנאמר (דברים ד', ל"ה) "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלוקים".

לכן, חל שינוי בנבואתו של משה. בתחילה נקט משה, כמו שאר הנביאים, במטבע הלשון "כה אמר ה'". כך למשל (שמות ד', כ"ב) "כה אמר ה', בני בכורי ישראל" וכן (שמות ה', א') "כה אמר ה' אלוהי ישראל שלח את עמי". אולם, החל ממתן תורה החל משה להתנבא במונח "זה".

רבי לוי יצחק מבאר על כן, כי לאחר מתן תורה האמונה בה' ובמשה עבדו היא אמונה של ראייה, ו"מה שראינו בעינינו במעמד הר סיני נקרא 'זה', כי מה שאדם רואה בעיניו אומר זה הדבר ראיתי, ושייך בזה לשון 'זה'". בהתאם להבנת מונחים אלה מבאר רבי לוי יצחק כי בעת שמשה ניצב לפני פרעה, בראשיתה של הדרך המובילה את עם ישראל אל פסגת האמונה של האדם, בשלב שבו האמונה הייתה שכלית ולא חושית, בשלב של "כה" ולא "זה", עמדו שתי אפשרויות:

אפשרות אחת שפרעה ישלח את העם. במקרה זה עם ישראל היה יוצא ממצרים, מגיע להר סיני וחווה שם אלוקות. הדרגה של "זה" הייתה מגיעה מיד, בלי צורך להתעכב בדרגה של "כה".

אפשרות שנייה, שפרעה יקשה את ליבו ודרגת האמונה המוחשית של הר סיני" המכונה "זה" תתעכב וחלף זאת תשרור למשך זמן דרגה של "כה".

לכן, אמר משה לפרעה "שלח את עמי ויעבדוני במדבר" וכך תשרור אמונה של "זה". ואולם, מכיוון שפרעה סרב לשלח אותם הרי שנאמר עליו "והנה, לא שמעת עד כה" – פרעה גרם שתמשיך לשרור לזמן מה אמונה מן הסוג המכונה בביטוי "כה".

מדברים אלו של רבי לוי יצחק עולה, כי בימי הגלות אין האמונה בה' בגדר של חוויה מוחשית שבה האדם רואה את הקולות, בבחינת "זה", אלא הייתה זו אמונה שכלית עמומה בבחינת "כה". ואכן, בזוהר (חלק ג' דף ר"ל עמ' א') נאמר כי בימי גאולה נקראת השגת האדם את אלוקיו בתואר "אמת" ובימי גלות ו"הסתר פנים" היא נקראת "אמונה". אין זו אמונה של ראייה, הנוהגת בעת של "אור" אלא אמונה שעוד יהיה אור ועוד נראה עין בעין בשוב ה'.

בגמרא סנהדרין דף צ"ד עמ' א' מבואר כי הגלות נמשלה ללילה ובשעות אלו, של צער והסתר פנים, האדם אינו רואה אלא רק "מאמין". אולם, מבחנה של אמונה הוא דווקא בתקופות חשוכות כפי שנאמר (תהילים צ"ב, ג') "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות". הלילה הוא זמן שבו אין אור ואין מציאות ה' נראית ומוחשית לנו.

רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "צדקת הצדיק" אות ח' מבאר משום כך את דעת הסוברים כי "תפילת ערבית רשות ולא חובה", שכן אי אפשר לחייב אדם להתפלל בשעה שאינו רואה אלוקות. "תפילה היא הכרת הנוכח", בחשכת הלילה, כשאדם לא מכיר בנוכח – קשה לאדם להתפלל.

רק מי שמאמין אף בימים חשוכים מגיע לדרגה גבוהה ומתפלל!

בהתאם לרעיון זה ביאר רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו צדקת הצדיק אות ר"ח את דברי הגמרא במסכת ברכות דף ד' עמ' ב' "איזהו בן העולם הבא? – זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית". ערבית מסמלת את החשיכה, כאשר האדם אינו רואה אלוקות ואינו חווה אמונה בחושיו.

אם למרות מצבו זה, הוא מסוגל להאמין בהשגחה אלוקית שתושיעו ותביאו לידי גאולה, ומכוח הארה זאת, המבליחה לו בשעת חושך אישי, הוא נעמד להתפלל, הרי שהוא "בן עולם הבא".

בדומה לכך מבאר המהר"ל בספרו גבורות ה' פרק ט' את דברי חז"ל (שבת דף קי"ט עמ' ב') כי "גדול העונה אמן יותר מן המברך". המברך הוא מי שרואה אלוקות לנגד

עיניו ומודה לה' על הטוב שנפל בחלקו. לעומת זאת, העונה אמן הוא זה שרק שומע מחברו ומאמין לדבריו גם בשעה שאינו רואה את הנהגת ה' והשגחתו על כל הנעשה בעולמו. לכן המאמין גדול מן המברך.

רבי לוי יצחק מלמד סנגוריה על מי שנמצא בזמנים חשוכים ואינו רואה את ה' לנגד עיניו. אם בכל זאת הוא ממשיך להאמין גם בימים החשוכים שבהם הוא אינו רואה אלוקות, זוהי עבודה המקרבת את הגאולה, לפיכך הוא מוסיף כי יש שתי דרגות של אמונה:

יש אמונה המתבטאת במילה "זה", שהיא דרגה של ראייה מוחשית וחוויתית של מציאות ה'.

זו דרגה גבוהה מאוד של אמונה ששררה בעקבות מעמד הר סיני. בדרגה זו הכול בהיר וברור ואין ספקות.

אך יש גם אמונה המתבטאת במילה "כה", שהיא אמונה בימים של חושך והסתר פנים, כשהאלוקות אינה נראית כביכול. בימים אלה הכול מטושטש והקב"ה מסתתר כביכול בסתר חביון. במצבים אלו האדם אכול ספקות, ומתקשה להתפלל, כי "תפילה היא הכרת הנוכח" ובזמנים של חושך לא מכירים את הנוכח. אבל, מי שמתעלה ומצליח לבקוע את מסך החשכה ולהאמין – מעלתו גדולה לאין שיעור. אדרבה, אמונה נבחנת בזמנים חשוכים אלו, והיא הערובה לכך שנגיע לאור ולאמונה בדרגת 'זה'.

"להגיד בבוקר חסדך. ואמונתך – בלילות!"

פרשת בא

"משביעו - רעב. מרעיבו - שבע"

גלות בני ישראל במצרים הייתה פיסית אך גם רוחנית. בספר "שני לוחות הברית" (של"ה) תורה אור על פרשת שופטים, מצינו כי גלות 'מצרים' משמעה 'מַצַּר-ים'. בני ישראל היו נתונים במיצר בתחום המכונה "ים" קרי - תאוותיו החומריות של האדם (כפי שמצינו בספרו של רבי חיים ויטאל "שערי קדושה" חלק א' שער ב'). מצרים הייתה אפוא מיצר שבו התאוות החומריות סגרו על בני ישראל מכל עבר ושמנו את דרגתם הרוחנית במיצר.

הגיעו דברים לידי כך, שנאמר (דברים ד', ל"ד) כי הקב"ה בא למצרים "לקחת לו גוי מקרב גוי". ודרשו חז"ל (מכילתא בשלח, פרשה ו') כי עם ישראל התערה בקרביים של המצרים, כעובר במעי אמו שהוא חלק בלתי נפרד מאמו. חז"ל מציינים (ויקרא רבה כ"ג, ב') כי הדמיון של בני ישראל למצריים היה מלא: "אלו ואלו ערלים, אלו ואלו מגדלי בלורית, אלו ואלו לובשי כלאים". ובמדרש ויקרא רבה פרשה כ"א מצינו כי כאשר ביקש הקב"ה לבקוע את ים סוף בפני עם ישראל ולהטביע בו את המצרים באו שרי אומות העולם וקטרגו על ישראל לפני הקב"ה באומרם: "ריבוננו של עולם, אלו עובדי עבודה זרה ואלו עובדי עבודה זרה, אלו מגלי עריות ואלו מגלי עריות, אלו שופכי דמים ואלו שופכי דמים, מפני מה אלו יורדים לגהינום ואילו אינם יורדים".

הגיעו דברים לידי כך שבזוהר (זוהר חדש בתחילת פרשת יתרו) נאמר כי ישראל נפלו במצרים לתהומות של סיאוב והגיעו לשער האחרון משערי הטומאה.

ביחס לגלות זו נאמר (שמות ו', ו') "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והצלתי אתכם מעבודתם". משמע כי הייתה גאולה פיסית מן העבודות שהתבטאה בעבודת פרך, והייתה גם גאולה רוחנית מן הירידה אל השפל הרוחני המכונה "תחת סבלות מצרים".

אולם, לכאורה, מי שנמצא בתהומות של טומאה לא סובל מן הסביבה שבה התערה, שהרי הוא רגיל אליה ולא שונה ממנה. מדוע מכונה הדבר בלשון "סבל"?

על כך מחדש רבי לוי יצחק מברדיטשב חידוש מרהיב, לפיו לבני ישראל במצרים היה אכן תענוג מדברים מאוסים, והיציאה מ"סבלות מצרים" משמעה שמכאן ואילך לא יוכלו עוד לסבול תענוגות אלו. הגאולה הרוחנית היא שהפכה את העונג הפיסי למייסר. כלומר, הפסוק אינו אומר שבמצרים היה סבל רוחני שפסק עם הגאולה. להיפך, הגאולה התבטאה בכך שהנאות מצרים הפכו להיות בדיעבד לסבל. אדרבה, עצם העובדה שלא יכלו יותר לסבול את מצרים ואת מה שנחשב שם לעונג – הוא גאולתם. מדוע וכיצד הופך עונג פיסי לסבל?

מבאר רבי לוי יצחק כי "ישראל עם קדוש יש להם תענוג וְחִיּוֹת מִן הַתּוֹרָה והמצות. לעומת זאת, תענוגו של הַרְשַׁע וְחִיּוֹתוֹ הוא מדברים מאוסים, כמו שראינו שחזיר התענוג שלו הוא מדבר מאוס, כן הרשע יש לו תענוג מדבר מאוס. וכאשר הַרְשַׁע חוזר בתשובה, הרי שהוא מבין ויודע שהתענוג שהיה לו קודם לכן היה מדבר מאוס".

היציאה ממצרים משמעה כי האדם מפסיק לסבול, שכן עם היכולת לשאוף למשמעות ולדחות סיפוקים פיסיים, מחליף האדם דכדוך באושר. אדרבה, הוא רואה כמה מסכן היה כשלא היה פשר רוחני לחייו. אכן, היו לו הנאות חיים פשוטות וחשובות. וזה כל מה שיש לעבד, שהרי לעבד אין משמעות בחיים ולכן הוא מפצה את עצמו בחיפוש להגשים סיפוקים פיסיים. אבל, סיפוקים אלו מספקים הנאה רגעית הכבה כמו זיקוק ואינם מספקים אושר וסיפוק. הגשמת סיפוקים פיסיים מספקת את האדם לטווח קצר ולאחר מכן האדם חווה נפילה, ריקנות ואף דכדוך.

המרכיב העיקרי של אושר הוא משמעות, לא הנאה. הדרך אל האושר לא עוברת דרך התמכרות להנאות פיסיות. מי שינסה למקסם עד הקצה את ההנאות שלו בחיים, לא יהיה מאושר. אדרבה, מי שמסוגל לדחות סיפוקים כדי לשאוף להישגים חש אושר. "טוב להיות טוב".

המרוץ אחר הנאות פיסיות הוא למעשה מרוץ אחר האין סוף הבלתי מושג.

רש"י מפרש את הפסוק (בראשית מ"ט, כ"ז) "עד תאוות גבעות עולם" כי תאוה משמעה קצה וגבול. מי שמבקש להגשים סיפוקים חותר אל הקצה שאליו לעולם לא יגיע, כפי שקו האופק מתרחק כל אימת שאדם מנסה להתקרב אליו. בקהלת (ה', ט') נאמר "אוהב כסף לא ישבע כסף" ואומרים חז"ל (קהלת רבה א', י"ג) כי לעולם אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו, שכן מי שיש לו מנה – רוצה מאתיים, ומי שיש לו מאתיים – רוצה ארבע מאות".

ודוק, לכאורה בדוגמא המספרית האמורה, מימש האדם חצי מתאוותו. הוא רוצה מאתיים אך מנה יש לו. מדוע נאמר אם כן במדרש כי אדם אינו מת וחצי תאוותו בידו? אין זאת אלא, שבמרוץ אחר החצי הבלתי מושג, האדם אינו מעריך את החצי שכבר השיג והוא משול בעיניו כאין וכאפס. כך למשל מצינו אצל המן הרשע שהשיג כמעט הכול, אך אמר (אסתר ה', י"ג) "וכל זה איננו שווה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך".

הדרך אל האושר אינה יכולה לעבור אפוא במרוץ אחר הגשמת התאוות, שכן זהו מרוץ אין סופי. אדרבה, מרוב ריצה מאבד אדם לא רק את אושרו, אלא גם את ההנאה ממה שכבר יש לו, ולעיתים אף את כל מה שכבר השיג, כפי שאדם הראשון ישב בגן עדן וכל הנאות העולם האידיאליות היו פרושות לפניו, אך הוא התאוה אל פרי העץ האחד שנאסר עליו, וסופו שגורש מגן עדן והפסיד את הכול.

על כך אמר החכם באדם בספר משלי (כ"ה, ט"ז) "דבש מצאת אכול דיין, פן תשבוענו והקאתו". מבאר רבי משה אלשיך "אם יזדמן לאדם דבש – לא ימשוך ידו ממנו כי ינעם לחכו. אך לא ירבה לו יותר מהשיעור שהוא די לו, כי אם ירבה, לא יהנה ממנו ואף יקיא את מה שכבר אכל, עד בלתי השאיר דבש בגופו".

אדם המצוי במרוץ אחר הנאות וסיפוקים פסיים משול אפוא לעכבר הרץ על גלגל, בריצה אין סופית שאינה מובילה לשום מקום אך נוטלת את שלוות הנפש. היחלצות ממעגל זה היא על כן, היחלצות ממצב של סבל ומעבר לאושר וחרות. **זוהי יציאת מצרים.**

זאת ועוד, אדם הנתון במרדף אחר מילוי סיפוקים פסיים אינו מתערה באמת בחברה שסביבו וסובל מבדידות. רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" שער א' מבאר את הפסוק (משלי י"ח, א') "לתאוה יבקש נפרד". "פירוש, מי שמבקש ללכת אחר תאוותו ורצונו, נפרד מכל חבר ועמית, כי ירחקו ממנו אוהב ורע, כי תאוות בני אדם ומדותם חלוקות, אין רצונו של זה כרצונו של זה".

על כן, כדי להפוך את בני ישראל מחבורת בודדים לעם, היה מן ההכרח להמיר שאיפה לסיפוקים פסיים מידיים, במתן משמעות רוחנית לחיים.

בהתאם לרעיון זה מבאר רבי לוי יצחק את דברי חז"ל (במסכת ביצה דף ט"ז עמ' א') כי "נשמה יתירה" ניתנת לאדם – בשבת.

משמעותה של הנשמה היתירה הזאת היא, שבשבת האדם מקבל נקודת מבט שונה על חיי החולין שלו. הוא חווה חיים של קדושה ומנוחת הנפש. פסק הזמן

ממרוץ החיים, מאפשר לו לעצב סולם ערכים עם סדרי עדיפויות שונים. כתוצאה מחוויית השבת – הופכים אף ימי השבוע לנעלים יותר.

לכן נאמר בגמרא במסכת שבת דף קי"ח, עמ' ב' כי "אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות מיד היו נגאלים". מדוע צריך שתי שבתות ולא די בשבת אחת? מבאר רבי לוי יצחק כי שבת אחת נחוצה כדי לתת נקודת השקפה נכונה על מציאות החול, כך שהאדם יידע שהריצה אחר תאוותיו הגשמיות היא מנגנון הרס עצמי שמרחיק אותו מאושר ומסיפוק אמת. הנשמה היתירה בשבת הראשונה מלמדת להתענג מחיים של משמעות וקדושה. אבל, אחרי השבת באה "מוצאי שבת" והאדם עלול לחוות ירידה במדרון התלול, עם החזרה אל חיים של מרוץ אחרי הגשמת סיפוקים פיסיים. רק אם הוא לוקח את השבת הראשונה וגורר אותה אל ימי החולין עד שהם נהפכים לגשר משבת אחת – לשבת השנייה שבאה אחרי ימי החולין שבתווק, הרי שהוא חווה גאולה.

רבי לוי יצחק מלמדנו פרק בהלכות חירות האדם.

אדם נגאל מן המצר רק כשאינו סובל יותר את מצבו. היציאה מסבלות מצרים באה רק לאחר שישראל לא סבלו עוד את הנאות החיים שחוו במצרים, הנראים עתה בעיניהם כסיאוב וכסבל. זה פשר המונח "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים".

בתוך הסבל הרב של עבודת פרך והעדר משמעות לחיים, הפכו ישראל לעבדים גם במובן הרוחני, שבו האדם חווה הנאות פיסיות פשוטות ומצמצם את מרחב השאיפה שלו לסיפוקים פיסיים, שאותם הוא מחשיב בעוניו לטעם החיים. בפועל, זהו מיצר שבו האדם נתון, שכן ההגשמה של תאוות גשמיות משולה למי שמנסה להרוות את צימאונו ע"י שתייה של מי מלח. היא רק מעמיקה את הצמא ומדכדכת את האדם, שתמיד יחוש ריק ובלתי מסופק. היציאה ממצרים היא יציאה מעבדות לחירות גם במובן זה שהאדם חדל להיות עבד ליצריו.

יציאת מצרים זו מתרחשת בכל דור ודור ואצל כל אדם ואדם, בשלב כלשהו של חייו, וזוהי שעת גאולתו, הפיסית והרוחנית.

פרשת בשלח

מהותה של שירה

בני ישראל יוצאים מים סוף ונעמדים לומר שירה. בפסוק נאמר (שמות ט"ו, א') "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה', ויאמרו לאמור".

חז"ל עמדו על השאלה כי לפי דרך כתיבת התורה היה הפסוק צריך לומר אז שר משה בלשון עבר, מדוע אם כן כתבה התורה את המילה 'ישיר' בזמן עתיד?

גם המילים "ויאמרו לאמור" טעונות הסבר, שהרי בדרך כלל משמעות המונח "לאמור" היא, ציווי לומר לאחרים. האם בני ישראל כאן פנו למשהו נוסף שיאמר? בפשטות מי שאומר שירה ונפשו מתרוננת עליו אינו מתקשר עם אנשים אחרים ואינו מבקש להעביר לאחרים את דבריו.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר את הדברים בהתאם לפירוש של ה"בעל שם טוב" על הפסוק בתהילים (קכ"א, ה') "ה' צלך". וכי כיצד ניתן לומר על הקב"ה שהוא צל שלנו? וכי אנו העיקר והקב"ה הוא הצל? הרי לכאורה זה חוסר כבוד משווע ואף כפירה לומר כדבר הזה?

הפסוק בא לבטא את האופן שבו ה' מלווה את האדם, כאשר המונח 'צל' הוא משל להנהגה זו. ה' מתנהג עם האדם כמו צל, במובן זה שכמו שהצל מחקה את תנועות האדם, באותה מידה הבורא מתנהג עם האדם באופן המתאים להנהגתו ולפעולותיו. כלומר, אם האדם מתנהג עם הקב"ה "על פי דין" ועושה רק את מה שהוא מחויב לעשות, הרי שגם ההנהגה האלוקית עמו היא "על פי דין" והוא יקבל בדיוק את מה שמגיע לו לפי טיב מעשיו. אבל, אם האדם עובד את אלוקיו במסירות נפש ועושה דברים מעבר למחויב בדרך הטבע על פי שורת הדין, הרי שגם הקב"ה עוזר לאדם חוץ לדרך הטבע ומעבר למה שמגיע לו לפי מידת הדין.

לפיכך מבאר רבי לוי יצחק כי כשישראל אמרו שירה בשעת גאולת מצרים, הרי שהם גרמו בכך שגם הקב"ה שר כביכול את השירה הזאת. המונח 'שיר' אינו בא מלשון מדבר עתיד, אלא מלשון "פעיל" – יגרום לשני שישיר, כלומר ישראל גרמו בשירתם שגם הקב"ה ישיר. כך יש לפרש גם את הסיפא של הפסוק "אז ישיר... את השירה הזאת – לה" – כלומר גרמו שהקב"ה כביכול גם כן שר את השירה הזאת. וזה גם פשר המילים "ויאמרו לאמור" – אמירתם גרמה לכך שגם ה' אמר את השירה.

ובכן, יש להבין: מה משמעות הדבר שגם הקב"ה שר שירה? מה פשרה של שירה המושרת על ידי הקב"ה? לשם כך ננסה לבאר מהי מהותה של שירה?

במדרש ילקוט שמעוני (רמ"א) מצינו התמקדות של חז"ל במילה "אז" הניצבת בראשית השירה.

"אמר ר' עקיבא, בשעה שאמרו ישראל אז ישיר, לבש הקב"ה חלוק של תפארת, שהיו חקוקים עליו כל אז שבתורה: (ירמיהו ל"א, י"ב) "אז תשמח בתולה", (ישעיהו ל"ה, ה'-ו') "אז ידלג כאיל פסח", "אז תפקחנה עיני עיוורים" וכו'. כיון שחטאו – קרע הקב"ה חלוקו, שנאמר (איכה ב', י"ז) "בצע אַמרתו" ועתיד הקב"ה להחזירו שנאמר (תהילים קכ"ו, ב') "אז ימלא שחוק פיננו". רבנן אמרו, כל פרקמטיא (סחורה) של משה לא היתה אלא ב "אז": הצלת נפשו באז, (שמות ד', כ"ו) "וירף ממנו אז אמרה חתן דמים", קנטורו באז – (שם ה', כ"ג) "ומאז באתי אל פרעה", שירתו באז (שם ט"ו, א') "אז ישיר משה", אף הפרשת ערים באז: (דברים ד', מ"א) "אז יבדיל משה שלוש ערים".

עולה מדברים אלו כי המילה "אז" בשירת הים אינה רק תיאור זמן אלא היא מהווה 'מילה מנחה' בעלת משמעות עצמית המשמשת חלק מן הקילוס. מגיעים הדברים לכדי כך שה' מתעטף כביכול בגלימת הוד המשובצת ב"אזים" השונים במרוצת השנים. גלימה זו נקרעה בחטא העגל וה' יאחה את הקרעים וילבשנה שוב לעתיד לבא. ובכן, איזה שבח טמון במילה אז? מהי אותה מהות בגוף המאורעות, המוצאת את ביטויה במילה 'אז'?

במדרש זה נאמר כי משה חטא ב"אז" ותיקן חטאו על ידי שירה ב"אז". המילה "אז" מהווה צורת ביטוי הרומזת לעומק נוסף הקיים במהות המאורע. אחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן היא גזירה שווה. כאשר התורה משתמשת באותה מילה במקומות שונים הרי שהיא באה להשוות ביניהם או להראות שיש קשר

ביניהם. כנגד קנטור ב-"אז", באה מעין "תשובת המשקל" של שירה המבוטאת ב"אז". אם נבין את פשרו של החטא וכיצד הוא מגולם במילה "אז" הרי שנבין גם את פשרו של הקילוס המתבטא במילה "אז".
נעניין אפוא באירוע של הקנטור על ידי משה, שהתבטא במילה אז, ונסה להבינו.

בפסוק נאמר (שמות ה', כ"ג) "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה". ובכן, מה היה חטאו של משה באמירת דברים אלה? אכן יש בו מרירות – אבל לכאורה בצדק. שהרי משה יצא לשליחות לגאול את בני ישראל שזעקתם עלתה אל האלוקים, והנה, לא רק שאין השליחות מצליחה אלא שהמצב מורע. משה תמה על כן, הכיצד זעקת בני ישראל נשמעת על ידי ה' ולשם כך ה' שולח אותו, והנה שליחותו הסיבה נזק והרעה את המצב? זו סתירה גלויה.

מעתה נשאלת השאלה לאיך גיסא: מדוע באמת סובבו בשמיים כי העול יכבד על בני ישראל? האם זה משרת את השליחות להוציאם במהרה לנוכח זעקתם העולה אל ה'? התשובה הניתנת לכך בחז"ל היא, כי בברית בין הבתרים נאמר לאברהם (בראשית ט"ו, י"ג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה". בפועל, הסתיים השעבוד במצרים אחרי מאתיים ועשר שנים בלבד. הקב"ה "חישב את הקץ" (ק"ץ בגימטריה מאה ותשעים) וארבע מאות שנות גלות שנקבעו בברית בין הבתרים התקצרו במאה ותשעים שנה והפכו למאתיים ועשר שנות שעבוד וזאת – מחמת קושי השעבוד. במבט לטווח רחוק נמצא כי קושי השעבוד שירת את הישועה ואת זירוזה.

כעת יושם אל לב: משה אמר "ומאז באתי אל פרעה... הרע לעם הזה – והצל לא הצלת".

משה טען כי קושי השעבוד הוא רע, ואינו תורם להצלה. פרט זה מוטעה הוא, והוא נבע מהעדר ראייה של המכלול. הגורם לקנטור של משה היה אפוא קוצר ראייה. ואכן נראה כי הדבר תואם לחלוטין למשמעות המילה אז שהרי זו מבטאת התמקדות ברגע אחד מסוים, מבלי לקחת בחשבון שהוא חלק ממהלך מתמשך. "אז" משמעו אם כן ראייה לטווח קצר המסתיימת ברגע הנוכחי ואינה צופה פני עתיד.

מכאן נעבור למונח "אז ישיר", ולמהותה של שירה.

בני ישראל יוצאים מהים ומתייצבים לומר שירה. מה מעמדם ומה מצבם באותה עת? הם ניצבים רק בתחילת הדרך, בנקודת מוצא. ואין זו דרך בעלמא אלא נתיב של ייסורים.

לפניהם – המדבר הנורא. על שכמם – צידה מועטה שארזו בחיפזון, בצק שלא החמיץ – מצות. יעדם – ארץ המיושבת בשבעה עמים חזקים שיש צורך להילחם עימם במשך שנים כדי לנחול את הארץ. הם בלתי מגובשים וטרם קבלת התורה. העתיד הרחוק יותר: ייסורים, גלויות ואין קץ תלאות, עד אשר תגיע הגאולה השלמה בעת שה' ימלוך על כל הארץ. והנה מחזה מופלא: למרות אי ודאות מוחלטת באשר לעתיד ומול המדבר האיום. ליד הים ששב לסעור ולפלוט כסף אך גם גוויות ושאריות של האימפריה – המשעבדת, תזכורת לסיוט של מאתיים ועשר שנים, מתייצב עם שלם, שוכח את עצמו ואת מצבו – ושר.

ומה הוא שר? הוא שר לא רק את סיפור ההצלה שראו עיניו אלא הוא שר גם על העתיד. העם שר על בהלת אלופי אדום ועל כך שנמוגו כל יושבי כנען, ועל כניסתם לארצם ואף על בניין בית המקדש. זוהי שירה ספונטנית הבוקעת בבת אחת ממאות אלפי גרונות וצופה את פני העתיד באמונה גמורה ובבהירות נבואית! האם פלא כי על גלים סוערים ועילאיים אלו של התרוממות רוח מרחפת לה רוח אלוקים? האם פלא כי בשעה זו נרקמת לה גלימת הוד שבה מתעטף הקב"ה? למלאכי השרת אסור לשיר בשעה זו, כי שירתם נצחית, ואילו מאורע שבו מעשי ידי ה' טובעים בים אינה סיבה לשיר. אבל בני תמותה – העומדים על בלימה, בראותם מחזות אלוקים, להם מותר למצות את הדבקות הרגעית, להתרומם מעל למציאות – ולשיר.

השירה הזו – בוקעת שחקים. היא מסיטה, לרגע, את שירתם התמידית של המלאכים. היא נישאת כגל, רגעי אבל גבוה מעל גבוה, ממנה נרקמת גלימת הוד לקב"ה. גלימה שכל כולה משובצת ב"אזים" – בהתרוממות רגעיות היוצרות את תיקונו של עולם במלכות ה' ואת הגאולה שתבוא בעקבותיה. אכן, בחטא העגל הייתה שוב נפילה רגעית "כי בושש משה לבא" – נפילה של רגע והגלימה נקרעה. אך לעתיד לבא נשיר שירה חדשה שירה שאינה רגעית, אלא אדרבה התעלות הנובעת מראיית נצח, שירה שתאריך נצח.

השירה היא תופעה המגולמת במילה "אז", שכן היא מבטאת התרוממות רוח הנובעת מתמקדות ברגע אחד מסוים. זה התיקון לחטא הראייה לטווח קצר – המסתיימת ברגע הנוכחי ואינה צופה פני עתיד.

במצב של שירה שבו האדם מתמקד ברגע נתון אחד ושוכח עולם ומלואו אין האדם מאבד את עצמו, להפך, בשכחתו הוא מוצא את עצמו! הוא שוכח את מצבו הרגעי והחולף בעולם הזה ומבטו הוא ארוך טווח אל מעבר להבלי העולם ומצוקותיו הטרדניות והקטנוניות.

נראה אפוא כי המילה "אז" מבטאת בשלות של מאורעות שהצטברו באופן שהם נותנים את ביטויים בהתמקדות ברגע אחד מסוים. משה קנטר בדברו דיבור של מצוקה בשעת קושי, כשהדברים לקו בקוצר ראייה, בפרץ רגשות רגעי של מרירות. תיקונו של משה נעשה על ידי פרץ רגשות רגעי של התעלות, בהתרוממות מעל המציאות היום יומית האפורה והמגושמת ומן המצב כפי שהוא לאשורו, ושירתו מביעה את ביטחונו בהתגשמות כל ההבטחות העתידיות. כנגד קנטור של קוצר ראות שהתבטא במילה "אז", שר משה שירה ותיקן דווקא ע"י קוצר ראות והתעלות הנובעת מכך, שהתבטאה אף היא, במילת "אז".

בהתאם לכך מבאר רבי לוי יצחק כי הקב"ה נוצר את רגעי ההתעלות הללו שמהם נרקמת גלימת הנצח, ונוהג גם הוא עם ישראל באותה מידה של "אז".

"אז" – ישיר הקב"ה! כשם שעם ישראל נהג בהנהגה של "אז" המתמקדת ברגע אחד, ומביאה אדם לפסגות של רוממות רוח והודיה לה, כך ינהג עימם הקב"ה ש"ישיר" – כלומר, יתמקד ברגע אחד נעלה שלהם – בלי להעיב עליו עם מעשי עבר ובלי להביא בחשבון חטאי עתיד, והוא תופר מרגעים אלו את גלימת הגאולה העתידה.

בביאור זה גלומה אפוא אמירה חדה וחריפה מאוד של סנגוריה על עם ישראל ובקשה מלפני הקב"ה: זכור לנו את הרגע הזה, של השירה – שבו שכחנו עבר ועתיד והתעלינו לפסגות.

ריבונו של עולם נהג גם אתה עם עמך ישראל באותה הנהגה שבה נהגו הם עימך. שכח להם את העבר ואל תפן אל נפילות העתיד.

דון את עמך ישראל, אהוביך, לפי הווייתם הנוכחית, בבחינת הזכות שלימד המלאך על ישמעאל בעת שצמא למים וביקש לדון אותו (בראשית כ"א, י"ז) "באשר הוא שם".

פרשת יתרו

נעשה ונשמע - שני רצונות המפעמים בכל אדם וחשיפת מהותו האמיתית

בפרשתנו בעת קבלת התורה אמרו ישראל " כל אשר דבר ה' נעשה", ובסוף פרשת משפטים מסופר שוב על קבלת התורה וגם שם נאמר תחילה שבני ישראל אמרו (שמות כ"ד, ג') "ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה", ורק לאחר מכן נאמר בפסוק ז' "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", כשגם אז הם מקדימים נעשה לנשמע. משאמרו "נעשה", אומר על כך הכתוב (שם י"ט, ח') "וישב משה את דברי העם אל ה'". מקשה על כך רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים", מדוע היה צריך משה לספר לקב"ה את תשובת בני ישראל? הן הקב"ה בוחן כליות ולב ויודע מה נעשה בלבבות בני אדם?

מבאר רבי לוי יצחק מברדיטשוב כי תשובת בני ישראל שהקדימו נעשה לנשמע היא דבר פלא, שאין בני אדם יכולים להשיגו. תשובה זו משקפת כוח אלהים המפעם באדם. משה הבין על כן כי אין אלו דברי עצמם, אלא "רוח ה' דיבר במ ומילתו על לשונם". כלומר, השכינה דיברה מתוך גרונו. משה ייחס את הדיבור של "נעשה ונשמע" אל ה' ומשמעות הכתוב "וישב משה את דברי העם אל ה'" אינה מלשון תשובה על שאלה, אלא משה ייחס את דבריהם אל ה', ויש בזה גם מלשון "השבת אבדה" והחזרת הדבר למקור נביעתו. נמצא כי יש רצון אנושי של אדם ויש רצון אלוקי המפעם באדם, והאמירה של "נעשה ונשמע" נבעה מרצון אלוקי זה. ובכן, מה פשרם של שני רצונות אלו?

כדי להבין סוגיה זו יש לעמוד על טיבה של הקדמת נעשה לנשמע. במסכת שבת דף פ"ח עמ' א' מצינו כי "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצאה בת קול ואמרה: מי גילה לבני רז (סוד) זה שמלאכי השרת משתמשים בו". ובכן, כיצד יכול אדם לבקש להידמות למלאך ולהקדים עשייה לשמיעה? לכאורה, הקדמה של נעשה לנשמע אינה אפשרית אצל אדם, שהרי אי אפשר לקיים מצווה בלא לדעת את תוכנה ומשנה ערוכה היא במסכת אבות (ב' ה') "לא עם הארץ

חסיד". כך למשל, מי שאינו בקיא בהלכות שבת, כיצד יימנע מחילול שבת? כיצד ניתן אפוא להקדים נעשה לנשמע, בבחינת "תן לי לנגן בפסנתר, אף שמעולם לא ניסיתי"?

בסוגיה האמורה במסכת שבת נאמר עוד, כי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו שש מאות אלף מלאכי השרת לכל אחד מישראל, וקשרו לו שני כתרים: אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיון שחטאו ישראל (בחטא העגל) ירדו מיליון ומאתיים אלף מלאכי חבלה ופירקום. תוספות שם תמה, מדוע הכתרת הכתרים נעשתה על ידי שישים ריבוא מלאכים ואילו הסרתם נעשתה על ידי מאה ועשרים ריבוא מלאכים? הרי מידה טובה גדולה ממידת פורענות? ותשובתו היא, כי למלאך הטוב היה כוח לקשור שני כתרים ואילו למלאך הרע היה כוח להסיר רק כתר אחד ולכן נדרשה כמות כפולה של מלאכים רעים. גם כאן דרוש הסבר מה הכוונה כי למלאך לא היה כוח?

ידועים גם דברי המדרש (ספרי, "וזאת הברכה", שמ"ג) כי כאשר בא הקב"ה לתת תורה, עבר בין האומות והציע להם לקבלה. כל אומה שאלה "מה כתוב בה?" השיב להם הקב"ה כשהוא נוקב באחד מן הציוויים המוסריים הבסיסיים של עשרת הדיברות: לא תרצח, לא תגנוב, לא תנאף וכו'. האומות סירבו לקבל את התורה, כי אמרו שמסורת אבותיהם בידיהם לעבור על ציווי זה. לכאורה, תשובה זו תמוהה מאוד, שהרי איזה מין תירוץ הוא זה של אדם הרוצח כי אינו מתקן את דרכיו, שכן גם אבותיו עשו כן? האם אין החיוב המוסרי גובר על "מסורת" אבות זו ומחייב אותם לתקן את דרכיו?

המהר"ל בחידושי אגדות שם, מבאר את הסוגיה בכללותה בדרך המרהיבה הבאה: אצל אנשים רבים יש "נשמע" – שזו השקפת העולם שלהם, ויש "נעשה" שאלו חיי המעשה שלהם. לעיתים רבות האידיאולוגיה והמוסר נמצאים בקוטב המזרח ואילו חיי המעשה נמצאים בצד מערב, ולא קרב זה אל זה. אנשים אלה חיים בסתירה פנימית בין ה"נעשה" לבין ה"נשמע" שלהם, נקרעים בין הרצוי למצוי, עוברים תהליכים דיאלקטיים של "רצוא ושוב" ולבסוף מתפשרים ואינם שבעי רצון מחייהם וממידת ההגשמה העצמית שלהם.

בשעת מעשה, פועלים על האדם כוחות ויצרים שאינם משקפים בהכרח את דרגתו המוסרית. הרצון האמיתי של האדם מתבטא ברגע שאחרי העשייה. אז שומע האדם קול המפעם בליבו ואומר לו: "טוב עשית" – כשמדובר בדחיית

סיפוקים, או "למה עשית" – כשמדובר בכניעה ליצרים. אשריו ואשרי חלקו של האדם שאין אצלו סתירה בין ה"נעשה" לבין ה"נשמע" שבא אחריו. זהו הרז המפעם במלאך שרת, שאין לו רצונות משלו כלל. ממילא שוררת בקרבו הרמוניה ושלמות בין "נעשה" לבין "נשמע", וכל אשר יעשה תואם בהכרח לציווי בוראו. אך אף שרז "מלאכי" זה לכאורה לא ניתן להגשמה אנושית בדרך כלל, אבל בכל זאת הוא יכול להיות מצוי אצל אדם המתגבר על טבעו וחי חיים של מילוי שליחות מוסרית. אדם זה מסוגל לומר "נעשה ונשמע".

אומות העולם השיבו לקב"ה כי יש אצלם סתירה טבעית בין הרצייה לבין העשייה, ואין טעם כי יקבלו עליהם קבלות מוסריות שאינן תואמות לטבעם, כי דבר לא טבעי לא יחזיק מעמד לאורך זמן, וסופם שישובו לנהוג לפי נטייתם הטבעית. לעומתם ישראל בני אברהם יצחק ויעקב השיבו "נעשה ונשמע", שכן מסורת אבותם לימדה אותם להכיר בכך שיש בורא לעולם ועל האדם לבטל את רצונו מפני רצון בורא העולם. לכן גם נטייתם הטבעית של ישראל לא מתנגשת למצוות התורה ואין אצלם סתירה פנימית חלילה בין עשייה לרצון. דרגה רוחנית זו אפשרה להם לומר נעשה ונשמע ולרצות לקבל תורה ולשאוף לקשירת כתרים של הגשמה עצמית.

רעיון זה מסביר את קשירת הכתרים על ידי מלאכי השרת: הכלל הוא כי אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות. עם זאת, בעת שקיבלו ישראל תורה, יכול היה אותו מלאך לקשור שני כתרים, שהרי הנעשה והנשמע היוו שלמות אחת. לעומת זאת, כשחטאו בעגל, לא יכול היה אותו מלאך לעסוק בשני כתרים, שהרי הנעשה והנשמע נפרדו וכל כתר ייצג מהות נפרדת, לכן נדרש מלאך נפרד לכל כתר.

בהתאם להסבר מרהיב זה מובן פשר אמירתו של רבי לוי יצחק בדבר רצון אנושי ורצון אלוקי המפעם באדם. בכל בן ישראל יש רצון אנושי להגשים את מאוויי ליבו, ויש רצון עמוק יותר ונשגב יותר המשקף את קומתו המוסרית ואת מאווייו הרוחניים. רצון אלוקי זה הנובע מנשמת האדם שהיא חלק אלוה ממעל, משקף את מהות האדם.

במסכת ברכות דף י"ז ע"א' מובאת תפילה בנוסח הבא: "ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה (יצר הרע שבאדם). יהי רצון מלפניך שתצילנו מידו, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". לכאורה, היצר הרע הוא חלק מן האדם, בדיוק כשם שהיצר הטוב הוא חלק ממנו. כיצד אומר אפוא האדם כי הוא רצה לקיים את רצון בוראו ומאשים את יצרו הרע שגרר

אותו בניגוד לרצונו? הן יש בו שני יצרים ואם הוא בחר לעשות כעצת יצרו הרע, הרי שזהו רצונו שלו? תשובה לכך מצויה בדברי רבי חיים ויטאל בספרו שערי קדושה חלק א' שער א' הכותב כי כשם שהצמר הוא רק בגדו של הכבש כך גוף האדם אינו האדם, אלא לבושו החיצוני בלבד. המהות האמתית של האדם היא "נפשו השכלית". לכן, כאשר אדם שואל "מה אני באמת רוצה" עליו לשאול את עצמו תחילה "מי אני באמת"? והתשובה היא כי יצר הרע אינו משקף את האני האמיתי שלו והוא רק ה"שאור שבעיסה". האדם הוא באמת מי ש"רצונו לעשות רצון אלוהי". האדם חי אפוא בקונפליקט בין רצונו האמיתי, לבין מה שהוא מגשים בפועל, מחמת יצרו הרע (השאור שבעיסה). רצונו הטוב של האדם ניבט ומתגלה לאחר מעשה, כאשר יצרו שוקטים. בבחינת "השכל בא אחרי הזמן".

נראה כי בדרך זו יובנו דברי הרמב"ם בהלכות גירושין פרק ב' הלכה כ' שפסק כי אדם החייב על פי דין לתת גט לאשתו ומסרב לגרש "בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכים אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר". על הלכה זו תמה הרמב"ם, הן גט חייב להיות מעשה רצוני של האדם, וגט שניתן בכפייה ("גט המעושה") אינו תקף. אם כן כיצד לא בטל גט זה, שניתן בכפייה? מה מועילה אמירת "רוצה אני" שהושגה עם הכאה במקלות? האם ניתן להשיג רצון בדרכי כפייה? המונח "רצון כפוי" הוא דבר הסותר את עצמו בהגדרה, שהרי אם הוא כפוי אינו רצון? מה מועילה אפוא אמירת "רוצה אני" שהושגה בכוח הזרוע? ותשובתו של הרמב"ם היא: "מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, אין זה אנוס. אלא, הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

נראה כי פשר הסברו של הרמב"ם הוא כי כאמור, יש באדם רצון אנושי המשקף את תשוקותיו הפיסיות, ויש בו רצון פנימי יותר (אלוקי) המשקף את נשמתו העורגת לעשות את רצון בוראה. מי ש"יצרו תוקפו" אנוס על ידי יצרו וה"נעשה" שבו גובר על ה"נשמע" – שבאותה שעה אינו נשמע וגלי היצר הגואים מחרישים את קולו. רצונו האמיתי של מי שיצרו גובר עליו נשמע לו רק לאחר מעשה, כששקטו גלי היצר הגואים בו וים הרגשות נח מזעפו. אז ינבוט וייחשף רצונו האמיתי. אדם מישראל המחויב לתת גט – מבין זאת בתוך תוכו ורוצה לנהוג עם אשתו בהגינות ובאופן נורמטיבי והולם. ראיה לכך היא, שלאחר מעשה יודה על

כך. אכן, יצריו גואים בן בשעת מעשה ומחרישים את קול רצונו הפנימי. אולם, משהוכה אותו אדם, ושוחח עם גופו בשפתו שלו, עד כי תשש יצרו והרפה מטרפו, שב אדם אל רצונו האמיתי. בדרך כלל רצון זה מתבטא ברגע שאחרי! לאחר מעשה זה של נתינת הגט – לא יתחרט אותו אדם על מעשהו, אדרבה, ישמח. לכן, כשאדם זה אומר "רוצה אני" הדבר משקף רצון שאכן קיים בו.

בהתאם לרעיון זה מובן פסקו של השולחן ערוך יורה דעה סימן שמ"ד סעיף א' כי כאשר מספידים אדם "מזכירים מדות טובות שבו, ומוסיפים בהם קצת, רק שלא יפליג". לכאורה, אם אסור לשקר ביחס לאדם בדרכו לעולם האמת, מדוע מותר "לשקר קצת" ולהוסיף "קצת" על שבחיו האמיתיים? אין זאת אלא, שכל אדם רוצה להשיג לכל הפחות קצת יותר מכפי שהשיג בפועל, וההתמודדות עם יצריו השילה ממנו את ההגשמה של חלק ממה שרצונו האלוקי שאף אליו. כפי שמצינו במסכת אבות דרבי נתן פרק כ"ב "כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, שנאמר נעשה ונשמע". לנוכח הפער בין יצרו של האדם הבא לידי ביטוי ב"נעשה", לבין מהותו האמיתית של האדם הבאה לידי ביטוי ב"נשמע", נמצא כי בן ישראל בדרך כלל הוא גדול ממעשיו, אלא אם כן היו מעשיו מרובים מחכמתו שאז אין צורך להוסיף עליו קצת. בהספד על אדם אין אנו מציירים את מעשיו בלבד, אלא את שיעור קומתו בכלל. על כן הלכה היא, כי ניתן להוסיף קצת על מה שעולה ממעשיו, שכן בכך מצטייר האדם כפי שהיה – באמת.

נראה כי המונח "נעשה ונשמע" מבטא עבודת ה' בלב שלם, שבה יש זהות בין הרצונות האנושיים הגואים באדם בשעת מעשה, לבין הרצון האלוקי המפעם באדם, ומתבטא בדרך כלל לאחר מעשה. פשר הקדמת נעשה לנשמע היא, כי הרצייה האלוקית תפעם באדם כבר בשעת מעשה ולא רק אחריו, כך שהוא ישמע לקול מהותו האמיתית.

רבי לוי יצחק מבאר אפוא על פי זה את הפסוק "וישב משה את דברי העם אל ה'" כמשקף דברי שבח של משה על בני ישראל, לאמור כי מהותם האמיתית היא "הרצון האלוקי" המפכה בהם, ואשר בא לידי ביטוי גם בשעת עשייתם ומאפשר להם לקבל תורה בלב שלם, בבחינת "וטהר ליבנו לעבדך – באמת".

פרשת משפטים

להט הנשמה וזריזות המעשה

בסוף פרשת משפטים הכתוב מתאר את מעמד קבלת התורה, ובכלל זה נאמר (שמות כ"ד, י"ז) "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל". פסוק זה, מבאר רבי לוי יצחק מברדיטשב בדרך החסידות, מלמדנו שאבן הבוחן לפיה יכול אדם לדעת האם מעשיו רצויים בעיני ה' היא "אם רואה שלבו בוער כאש ומתלהב, ויש לו חשק ורצון בעבודת הבורא, אז בוודאי מוכח שיש לה' תענוג מעבודתו, ולכך מסייעים לו מהשמיים, ושולחים לו מחשבות קדושות לתוך לבו".

הדבר רמוז בפסוק באופן הבא:

אם רוצה אתה לדעת האם יש "מראה כבוד ה'" במעשיך – עליך לדעת כי ה' מראה לאדם שמעשיו רצויים, בכך שהוא – האדם מרגיש "כאש אוכלת" – ומעשיו נעשים בהתלהבות ומסתייע בידו לעשותם כאשר "ליבו בוער כאש".

חידושו של רבי לוי יצחק הוא, שהתלהבות האדם במעשיו אינה באה באופן טבעי אלא היא פרי של סייעתא דשמיא (עזרה משמיים). הלהט בעבודת ה' לא נובע רק מעבודתו העצמית, אלא נשלח ללב האדם על ידי אלוקיו, בעת שמעשיו רצויים. על כן, לפעמים קם אדם בבוקר והאדם שבו לא קם. ליבו אינו עמו להתלהב בעבודת ה', ואין לקטרג עליו, שכן בלי סייעתא דשמיא – אין התלהבות. גם כוונה בתפילה אינה באה מאליה. אדם מתרכז בנקל בעת שהוא משוחח עם רעהו והנה דווקא בעת תפילה עם הקב"ה, שאין לו ספק בחשיבותה, דעתו מוסחת. טעמו של דבר הוא כפי שאמרו חז"ל (סוכה נ"ב ע"ב ב') על הפסוק (תהילים ל"ז, ל"ב) "צופה רשע לצדיק ומבקש המיתו" כי אין לך יום שאין יצרו של אדם מתגבר עליו ומבקש לטרדו מן העולם ואלמלא הקב"ה עוזר לאדם היה הוא נופל בידי יצרו שנאמר (שם ל"ג) "ה' לא יעזבנו בידו". לנוכח מלחמה תמידית זו בין האדם ליצרו ברור כי במיוחד בעת שהאדם מנסה להתעלות ועוסק במצווה מופיע יצרו ומנסה להסיטו מעשיית המצווה בתואנות שונות. כדי להתגבר על יצרו זקוק אפוא האדם לעזרת

ה' וסיוע זה יינתן לו לפי המאמץ המושקע מצדו כדי להתגבר על יצרו, כפי שנאמר בחז"ל (שבת ק"ד עמ' א') "הבא ליטהר מסייעין אותו".

חידושו של רבי לוי יצחק הוא שעל ידי התבוננות בליבו יכול האדם לדעת אם זכה בסיועו של הקב"ה, מכיוון ש"מראה כבוד ה' – כאש אוכלת", האש הפנימית היא "נייר לקמוס" המעיד על רגש הדדי שיש בין האדם לאלוקיו, והיא מתרחשת רק כאשר כלל מעשיו של האדם רצויים בעיני ה'. מי שאינו מתלהב ואף לא מצליח להתרכז ולכוון כהלכה, אות הוא כי מעשיו אינם רצויים, ומכיוון שעבודת ה' היא יחס הדדי עם הקב"ה, אין השיחה זורמת ואין לו סייעתא דשמיא בעבודת ה' שלו. במקרה זה מוטל על האדם לתקן את מעשיו ולשוב אל ה' בכל ליבו, ואז עבודת ה' שלו תיראה אחרת לגמרי, ותיעשה בכוונה ובאש היקוד, שהרי הלהט הפנימי והשמחה של המצווה היא עניין מהותי ביותר, שבלעדיו עבודת ה' – חסרה בפן המהותי שלה. רבינו בחיי (דברים כ"ח, כ"ז) אומר כי כאשר נאמרו קללות לישראל על "אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה" (דברים כ"ח, מ"ז) האדם נידון על כך שעבד את ה' – רק לא היה בשמחה. וכך פוסק הרמב"ם בהלכות לולב פרק ח' הלכה כ'.

רבינו בחיי (במדבר ד', כ"ב) כותב עוד כי "השמחה במעשה המצות היא מצוה בפני עצמה וכתוב (תהילים ק' ב') 'עבדו את ה' בשמחה', כי השמחה שלמות העבודה. על כן היה ענין השיר במקדש ובמשכן, בשיר הפה והכלי שהוא מביא נפש האדם לדרך השמחה".

ההתלהבות אינה רק "פרט" בעשיית המצווה ומעין הידור מצווה בלבד, אלא שעשייה בלי התלהבות היא גוף בלי נשמה, ואין בה כדי להגשים את תכלית מעשה המצווה – להתקרב אל ה'.

בספרו "קדושת לוי" על פרשת פינחס מבאר רבי לוי יצחק את הפסוק (במדבר כ"ח, ט') "והקרבתם אֶשָׁה עולה לה" באופן הבא: "אם הקרבן שלנו הוא 'אֶשָׁה' לשון אש התלהבות, אז הוא 'עולה לה'". כלומר, עשייה מתוך להט ובערה פנימית של הנשמה, היא תנאי הכרחי לכך שעבודת הבורא תעלה ותתקבל ברצון.

בדברי רבי לוי יצחק התחדש כי התלהבות בעבודת ה' והשמחה של מצווה, אינן נובעות רק מפעולת האדם עצמו אלא בעקבות עבודתו הרוחנית של האדם מעשיו רצויים בעיני ה', ו"שולחים לו מחשבות קדושות לתוך לבו". נמצא כי אדם צריך להתחיל במאמץ משלו, בעקבות המאמץ שלו הוא זוכה לסייעתא דשמיא וליבו מתלהט כאש אוכלת ומושך את כולו בהתלהבות לתוך המצווה.

רעיון זה, לפיו מחשבות קדושות של האדם ניטעות בליבו ממקור עליון, והדבר משליך על עבודת ה' שלו – מושרש הוא בעולמה של חסידות. במשנה (ברכות ל"ד ע"ב) מצינו כי רבי חנינא בן דוסא ידע כי תפילתו מקובלת כאשר התפילה הייתה שגורה בפיו. מה פשר המונח "שגור בפיו"? האם רק רהיטות השפה? שלא נקש בלשונו, לא טעה ולא גמגם?

פשיטא כי כדי לזכות בסייעתא דשמיא זו נחוצה תפילה מתוך שימת לב לרהיטות השפה ולתוכן הנכון. גם באלה אנו זקוקים לסייעתא דשמיא, וכך מתפללים אנו בימים הנוראים: "אלוהינו ואלוהי אבותינו, היה נא עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל העומדים לפניך היום לבקש רחמים ותחנונים על עמך ישראל. הורם מה שיאמרו, הבינם מה שידברו, הודיעם מה שישאלו. ואל יכשלו בלשונם ואל יבושו במענם ואל יאמרו לפניך דבר שלא כרצונך".

אבל בעולמה של החסידות מתחדש כי בעקבות אלו האדם זוכה גם לתוכן פנימי נוסף של מחשבות קדושות התלהבות ושמחה. רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" על פרשת וישב מביא את דברי רבי אלימלך מליז'נסק כי המונח שתהא תפילה "שגורה" בפיו, הוא מלשון שליחות (לשגר – לשלוח) והכוונה היא, שרבי חנינא חש כי הקב"ה שיגר ושם בפיו את התפילה שנשא. הוא חש סייעתא דשמיא בתפילה, במובן זה ששולחים לו ממרום את המחשבות הנכונות, את רגשות הקודש ואת תעצומות הנפש.

רבי לוי יצחק מעצים את הדברים ומבאר כי לא רק התוכן הנכון נשלח אל האדם ממרום, אלא גם הרגש הנכון ולהט העשייה. להט האדם במעשיו מבטא קרבה אל ה'.

הרמח"ל בספרו מסילת ישרים פרק ז' מציין, כי "הרצוי יותר בעבודת הבורא, הוא חפץ הלב ותשוקת הנשמה". לכן מעשיהם של צדיקים נעשים תמיד במהירות (למשל "ואל הבקר רץ אברהם"), שכן "האדם אשר תלהט נפשו בעבודת בוראו, ודאי שלא יתעצל בעשיית מצותיו, אלא תהיה תנועתו כתנועת האש המהירה, כי לא ינוח ולא ישקוט עד אם כלה הדבר להשלימו". שורשו הנפשי של המונח רץ הוא "רוצה", כי כאשר אדם רוצה משהו בכל נפשו ומאודו – הוא רץ ומזדרז להשיגו. בזוהר (חלק ג' ר"ח ע"ב) אף מצינו כי האדם מתנועע בתפילתו, לנוכח הלהט של הנשמה, שכתוב (משלי כ') "נר ה' נשמת אדם" והנר מתנועע בעת בעירתו.

חז"ל (מכילתא פרשת בא) דורשים את הפסוק "ושמרתם את המצות" כאילו נאמר בו ושמרתם את המצוות, ללמדך כי "כדרך שאין מחמיצים את המצה כך אין מחמיצים את המצווה אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד". מהשוואה זו עולה, כי העדר זריזות אינו העדר מעלה אלא בפנינו חיסרון הפוגם במצווה, עד כי מצווה שנעשתה שלא בזריזות היא מעין חמץ בפסח.

מדוע מהווים להט הנשמה זריזות המעשה תנאי לעשיית מצווה? שמא אדרבה, יש להעריך את האדם על כי עשה מעשה על אף כבדות גופו הטבעית? הן העצלות וכבדות המעשה הם מצבו הטבעי של האדם, והרמח"ל ב"מסילת ישרים" פרק ו' מבאר כי טבע האדם כבד מכיוון שהוא עשוי מעפר, שדרכו להימשך מטה ולנוח. ממילא, אם אדם עושה מצווה, למרות שאין רוח בו, מה לנו כי נלין עליו ואף נגדיר את עשייתו כפגומה?

הדברים יתבארו על פי דבריו של המהר"ל בספרו גור אריה על פרשת בא המתייחס להשוואה שעורכים חז"ל בין מצות למצוות, מה הקשר בין השניים? הסברו של המהר"ל מניח יסוד מרהיב.

המהר"ל מבאר כי "התורה אסרה חמץ מפני שהקב"ה נגלה לבני ישראל, ומאחר שנגלה עליהם אין כאן עיכוב, כי מעשיו (של הקב"ה) נעשים מיד, בלא כל שיהוי. לכך ציווה ה' שאין מחמיצים את המצה להודיע כי פעולת ה' מתבצעת בלי זמן כלל. בדומה לכך, "מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה", כי מצווה היא דבר ה' ומוטל על האדם לעשותו בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמיים שהם נתונים תחת הזמן. ואם הוא מחמיץ את המצווה, הרי שהוא פוגם את המצווה כאילו היא דבר שהוא תחת הזמן".

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" על פסח, מאמר א', מבאר את הדברים כדלהלן: הבריאה הראשונה שנוצרה בעולם היא הזמן. "בראשית - ברא אלוקים". הבריאה הראשונה היא התהוות המונח "ראשית", שמשמעה התבנית שבמסגרתה תופס המוח האנושי את המציאות, תוך עיבודה במונחים של "עבר, הווה, עתיד". מסגרת מחשבתית זו, של זמן, נבראה עם בריאת העולם. על כן, לכל דבר גשמי שנברא במסגרת הבריאה, יש ארבעה ממדים: שלושה ממדים גשמיים (אורך, רוחב, גובה) וממד רביעי - של זמן, שבו הוא מתהווה ומתקיים.

ארבעה ממדים אלו הם מגבלות התחומות את ההווה לתוך משבצת של זמן ומקום.

לעומת זאת, מציאות רוחנית היא מופשטת ובלתי מוגבלת. כשם שאין לה ממדים פיסיים, כך אין לה ממד של זמן. אנו, קרוצי החומר, נתונים להגבלות של זמן ומקום בהשגתנו השכלית, ולכן אנו מנסים לקטלג ולשבץ את המציאות הרוחנית לממדים של זמן ומקום. אך בפועל בדברים המבטאים ממד רוחני לא שולטים מגבלות פיסייות, ואדם חש שדברים רוחניים חורגים בפועל מתחומי המגבלות הללו של ההשגה האנושית. ביחס לתחומי המקום, מצינו במסכת יומא דף כ"א עמ' א' כי "מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון אינו מן המידה". כלומר, ארון הברית לא תפס מקום. במשנה באבות (ה', ה') נאמר כי בבית המקדש היו "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים". הוא הדין ביחס למגבלות הזמן. ביחס לדבר רוחני אין מגבלות של זמן.

עשיית מצווה ע"י האדם היא עשייה גשמית, אך תכליתה רוחנית. מבחינת מהותה הייתה המצווה אמורה להיות משוללת ממד של זמן כלל. אכן, מכיוון שהיא נעשית על ידי האדם בכליו הגשמיים מן ההכרח שתוגדר במסגרות של זמן. אולם, אדם העושה מצווה שואף להיבט הרוחני שלה וממילא חותר מטבעו לפרוץ את מסגרת הזמן ולצמצם אותה למינימום האפשרי. על כן, הנשמה מאיצה בו לרוץ ולעשות את מעשה המצווה בלא כל שיהוי, ולעשות בזריזות ובמרוצה. המהירות בעשייה באה לצמצם את ממד הזמן למינימום האפשרי מתוך שאיפה של החלק הרוחני שבאדם – לפרוץ כליל את מסגרות הזמן, ביחס לעשייה רוחנית שהיא במהותה מופשטת ולא מוגבלת.

אין זו מידת זריזות פיסיית שתכליתה להספיק כמה שיותר מעשים פיסיים בכמה שפחות זמן, אלא זו שאיפה אחרת, רוחנית, לפרוץ את מסגרות הזמן כמתחייב מרוחניותו של המעשה. לכן, מי שעושה מעשה מצווה מתוך עצלות – מחמיץ את תוכן המצווה ופוגם במהותה.

להט הנשמה זריזות המעשה, בעשיית מצווה, נובעים משאיפתה הטבעית של הנשמה לחזור לכור מחצבתה הרוחני, בטרם בריית האדם, בו נהנתה מקרבת אלוקים והייתה מצויה בהוויה רוחנית שהיא מחוץ לגדרי הזמן. אך בהיות הנשמה שבויה בתוך גוף האדם משום כך הוא זקוק לסייעתא דשמיא ולשיגור מחשבות קדושות מלמעלה כדי להשיב את נשמתו לדרכה הטבעית – ובעקבות אלו הוא זוכה לעשות מעשה מצווה בלהט ובזריזות.

להט הנשמה וזריזות המעשה הם גם בסיסה של תפילה, וצריך האדם להתפלל שתינתן לו סייעתא דשמיא שיוכל להתפלל בלהט, מכל לב.

מסופר על חסיד שבא לפני רבו לבקש שיתפלל עבורו להיפקד בישועה ורחמים. אמר לו רבו: האם כבר התפללת בעצמך? השיב לו החסיד: רבי, אינני יודע להתפלל. ענה לו הרבי, אם כן הבעיה העיקרית אינה הישועה שביקשת – אלא שאינך יודע להתפלל. עמוד נא בתפילה שה' ילמד אותך כיצד להתפלל.

להט הנשמה וזריזות המעשה הם מעיקרי העשייה הרוחנית גם בעולמה של תורה. בית מדרש אינו ספרייה. חז"ל דרשו במסכת מכות (דף י' עמ' א') את הפסוק "חרב אל הבדים ונאלו" כמלמד, שחרב (חורבן) יבוא על צוואר מי שיושבים ועוסקים בתורה בדרך. תורה יש ללמוד בצוותא, בחברותא, מתוך להט של ויכוח והתמודדות. אדרבה, "מי אוהב בהמון – לו תבואה", כל האוהב (ללמוד) בהמון – לו תבואה – הוא מניב. חוויית לימוד שכזו עשויה להפוך אילן סרק לעץ פרי, שכן אין המדובר בלימוד עיוני גרידא, אלא ברוח סערה ובסופה של לימוד. את כל נימי נפשו משתף האדם בחוויית הלימוד. אל עומק העיון ישאף להגיע ולהתייגע, ושם בעומק זה – ימצא פרי משלו.

את הפסוק "הוא ינהגנו על מות" דרשו חז"ל כאילו הייתה כאן רק תיבה אחת "עלמות" – מלשון נעורים וצעירות. עלמות היא הכושר להתרומם מעל הקרקע ולסעור. הסערה הרוחנית היוקדת באדם משמרת את ליחו כי לא ינוס והיא העושה פרי.

האדם יכול לשלהב את להט נפשו ולעוררו על ידי זריזות מעשיו. הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק ז' אומר כי מי ש"ממהר תנועתו החיצונה, גורם שתבער בו תנועתו הפנימית והחשק והחפץ יתגבר בו וילך" והוא מוסיף ואומר כי "כמו שהזריזות הוא תולדת ההתלהטות הפנימי, כמו כן מן הזריזות תולד ההתלהטות".

התלהבות ולהט בעשייה הם סוד קיומה של כל פעילות רוחנית שיש בה ממד של קדושה.

פרשת תרומה

אורות וכלים

פרשת "תרומה" עוסקת בהקמת המשכן, ונאמר (שמות כ"ה, ח' - ט') "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו - וכן תעשו". מה פשר המילים "וכן תעשו"? הן הפסוק כבר החל באמירה "ועשו לי".

חז"ל במסכת סנהדרין (דף ט"ז ע"ב) דרשו "וכן תעשו - לדורות". מבאר רש"י: "אם יאבד אחד מן הכלים, או כשתעשו לי כלי בית עולמים, כגון שולחנות ומנורות וכיורות ומכונות שעשה שלמה - כתבנית אלו תעשו אותם".

הרמב"ן תמה על הדברים, שהרי כלי המקדש ומידותיו לא תאמו לכלי המשכן ומידותיהם. רבי לוי יצחק מברדיטשב מיישב את השאלה באופן הבא: המשכן וכליו הם ביטוי פיסית למציאות רוחנית עליונה. הם בבחינת לבוש חיצוני לקדושה פנימית. אין הם מקום מגורים וכלי קיבול אלא ציור מוחשי למציאות רוחנית מופשטת קיימת. כדי שהאדם יוכל להכיל מונחים רוחניים ומופשטים אלה וידע כיצד לפעול בעולמו הגשמי בתחומי עבודתו הרוחנית בעולמות העליונים, ניתן לו משל ודוגמא במציאות גשמית. מידות המשכן וכליו הם אפוא ביטוי למציאות רוחנית, ובלשונה של חסידות: כלי המשכן מכונים "כלים" והמציאות הרוחנית המשתקפת באמצעותם מכונים "אורות".

הכלים מבטאים מציאות רוחנית נתונה, אבל ברור כי יש צורך להתאים את מידות המשכן וכליו למציאות הרוחנית הקיימת באותו זמן. ממילא אם המציאות הרוחנית משתנה עם חלוף הדורות, ברור שיש להתאים את ה'כלים' 'לאורות' אותם הם מבטאים. משה רבינו מסר את המידות התואמות לדורו שלו, ועל התאמה זו יש להקפיד בכל דור. בעת בניית בית המקדש, בימי שלמה המלך, לא התאימו מידות המשכן למציאות הרוחנית ונדרשו מידות שונות להיכל ולכלי המקדש, בהתאם

לרמה הרוחנית של בני אותו דור. אולם, השינוי במידות אינו שינוי בעיקרון שקובע כי המידות מותאמות למצב הרוחני של בני הדור. אכן, המצב של בני הדור משתנה אך עיקרון ההתאמה של הכלים לאורות – זהה.

ממילא מיושבת קושיית הרמב"ן, שכן מידות המזבח בימי בית המקדש היו אכן שונות ממידות המזבח במשכן, אך העיקרון של "וכן תעשו" לא התייחס למידות, אלא לצורך להתאים את תבנית הכלים למידת האורות של קדושה שזכו בני אותו דור להכיל.

משמעות האמירה של רש"י 'וכן תעשו' – לדורות, כי בכל דור ודור כאשר בונים בית מקדש, יש להתאים את העשייה לרמה הרוחנית ולתפיסת הקדושה של בני אותו דור.

שמא תשאל, אם כן היה לכאורה צריך להיות כי עם ירידת הדורות יקטנו מידות המקדש וכליו. אך בפועל המקדש בימי שלמה גדול מן המשכן, והמקדש בימי הורדוס גדול עוד יותר?

תשובה לכך מצויה בסוגיה מרהיבה במסכת סנהדרין (דף ז' עמ' א') בה מובא ביטוי "כאשר שוררת אהבה עזה בין בני זוג די להם במקום שרוחבו כחודה של חרב, ובהעדר אהבה לא טוב גם במיטה הרחבה שישים אמה. אמר רב הונא, כי הדבר עולה מן הכתובים. בזמן משה רבינו נאמר (שמות כ"ה, כ"ב) "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת" ומבואר בברייתא, כי הכפורת הייתה בשיעור של טפח בלבד. לעומת זאת, בימי שלמה המלך נאמר (מלכים א', ו', ב') "והבית אשר בנה המלך שלמה לה', ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו". ולא היה די בכך, שהרי נאמר (ישעיה ס"ו, א') "כה אמר ה': השמים כסאי והארץ הדום רגלי, איזה בית אשר תבנו לי ואיזה מקום מנוחתי?" כלומר, כשחטאו ישראל לא היה כל שטח שיש בו כדי להכיל את השכינה.

הנה כי כן, יש לעיתים יחס הפוך בין תוכן לבין כלי ההכלה שלו, אדם חכם נפשו מתפעלת מיצירה מתוחכמת קטנת המידות ומרובת האיכות, ואילו אדם שאינו חכם זקוק למבנה גדול ומרשים כדי להתפעל. כפי שלעיתים גודלו של היכל משפט לא מעיד על מידת הצדק השורה בו, ופעמים שגודל ההיכל עשוי להעיד דווקא על סיאוב ועל נטייה לפאר חלף צניעות ויושרה. גדולתו של בית אינה מתבטאת

במידותיו אלא בגודל מעשיהם של היושבים בו. הכלים המבטאים אורות – אינם האבנים והיתדות אלא בני האדם הבאים בהיכל.

רבי משה אלשיך כותב בפרשת כי תישא: "המשכן – אין השראת שכינה בו מצד עצמו, כי אם באדם, כפי שנאמר (שמות כ"ה, ה') "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". לא נאמר ושכנתי בתוכו אלא "ושכנתי בתוכם", כי היכל ה' הוא האדם וממנו יתפשט אל המשכן, שעל ידי היות האדם היכל ה' נמשך אל המשכן".

רבי חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים, שער א' פרק ד' מתייחס בהרחבה לתוכנו הפנימי של בית המקדש, תוך שהוא מבהיר כי השאיפה לבניין בית מקדש היא שאיפה לבניין האדם הפועל בו, ואם אין תוכן רוחני יצוק בהיכל הרי שהוא הרוס וחרב אף בעמדו בתפארתו ואין עניין להקימו. בלי אורות – אין עניין בכלים. לכן הוא מבהיר כי נבוכדנצר וטיטוס לא פעלו מאום בעת שהחריבו את הבית, כמו שאמרו חז"ל (איכה רבתי) כי טיטוס טחן קמח טחון. זאת משום שבית המקדש שהם החריבו כבר היה מנותץ קודם מהבחינה הפנימית שלו בשל חטאי ישראל, ואורותיו חשכו ותוכנו הורק וממילא היה הכלי נעדר משמעות.

הנפש החיים מוסיף ומדגיש כי כשם שהאורות והתוכן הפנימי מושגים בפעולות הכהן הגדול בבית המקדש הארצי וממעשי עם ישראל הבאים בשעריו, כך גם כל העולמות העליונים והמקדש של מעלה קשורים ותלויים במעשי בני האדם בעולם הגשמי. אל יאמר אדם בלבד מה חשיבות יש במעשיו "מה אני ומה כוחי לפעול במעשי שום ענין בעולם"? כל פעולה של אדם פועלת לא רק בעולם הזה אלא "בגבהי מרומים בעולמות וצחצחות האורות העליונים". ליבו של האדם הוא "הקודש והמקדש העליון".

אם הזדעזענו ממדרש חז"ל לפיו טיטוס בעל זונה במקום קודש הקודשים, עלינו לדעת כי "בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה לא טהורה בניאוף", הוא עושה את אותו הדבר ביתר שאת, שכן טיטוס חילל את הכלים והאדם מחלל את האורות, ו"הרי הוא מכניס זונה בבית קודש הקודשים העליון ומגביר את כחות הטומאה בבית קודש הקודשים העליון, הרבה יותר ממה שנגרם התגברות כח הטומאה על ידי טיטוס". לכן, האיש החכם "ליבו יחיל בקרבו בחיל ורעדה, בשומו על לבו את מעשיו הרעים עד היכן מגיעים הם לקלקל ולהרוס, הרבה יותר ממה שהחריבו נבוכדנצר וטיטוס".

בניית בית המקדש מכוונת אפוא להשרות שכינה **באדם** ולא לפו בינה להעצים את האורות שהוא עשוי להפיק במעשיו. "כי ודאי עיקר ענין הקודש והמקדש ושריית שכינתו יתברך – הוא האדם". זה פשר הציווי "ככל אשר אני מראה אותך... **וכן תעשו**" – לדורות. "אל תחשבו שתכלית כוונת ה' היא עשיית המקדש החיצוני. דעו שכל תכלית רצון ה' בתבנית המשכן וכל כליו לרמז לכם שממנו תראו **"וכן תעשו"** – אתם את עצמכם, שתהיו אתם במעשיכם הרצויים כתבנית המשכן וכליו. כולם קדושים, ראויים ומוכנים להשרות שכינה בתוכם ממש".

רבי לוי יצחק מלמדנו אפוא כי האדם, כמוהו כמקדש, והוא אמור להוות כלי קיבול לאור האלוקי.

פרשת תצווה

"מפי עליון לא תצא הרעות"

הפרשה מתחילה בדיבור אל משה לצוות את ישראל בעניין המנורה, ונאמר (שמות כ"ז, כ') "ואתה תצווה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתיב למאור להעלות נר תמיד".

לכאורה המילה "ואתה" מיותרת? מבחינה תחבירית די היה לומר למשה "צווה את בני ישראל".

מהו אפוא פשרה של המילה "ואתה"?

על כך משיב רבי לוי יצחק מברדיטשב תוך הסתמכות על שאלה דומה של האר"י (ליקוטי תורה פ' שמות ד"ה ועתה לכה) על הציווי של הקב"ה למשה להביא את עשרת המכות על פרעה. שם נאמר (שמות ג', י') "לכה ואשלחך אל פרעה". לכאורה המילה "לכה" מיותרת ודי היה לומר "ועתה אשלחך אל פרעה"? או "ועתה לכה אל פרעה". מה פשר הכפילות "לכה" ו"אשלחך"?

האר"י מיישב את כפילות הלשון בהתאם לעיקרון המכונה "מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה ג, ל"ח) שעליו עמדו חז"ל בכמה וכמה מקומות.

בספרא, בחוקותי (פרשה ב', פרק ד') נאמר: "לכם מידכם היתה זאת – אין הרעה יוצאת מלפני הקב"ה לעולם, שכן מפי עליון לא תצא הרעות – אלא הטוב". בדומה לכך מצינו במדרש רבה (דברים, ג') "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב – אלא מאליה הרעה באה על עושי הרעה והטובה באה על עושי הטובה". כמו כן, בקהלת רבה פרשה ג' נאמר כי האדם גורם לעולם את הרעה על עצמו "ושמא תאמרו מידי ה' היתה זאת לכם? לאו! אלא אתם עשיתם לעצמכם. לפיכך, למעצבה תשכבון מידכם היתה זאת לכם".

המלבי"ם מבאר בדרך זו את הפסוק (ישעיה מ"ה ז'): "יוצר אור ובורא חושך עשה שלום ובורא רע אני ה' עושה כל אלה". הקב"ה יצר את האור ועושה השלום. אולם, החושך והרע לא נעשו ואינם יצירת הקב"ה אלא הם בריאה הבאה ממילא

כפועל יוצא של העדר אור ושלמות. כפי שקור הוא העדר חום וכפי שחוסר הוא העדר שלמות. הקב"ה ברא את הטוב, ואת האור והחום הבא מן המאורות. אך מקום שבו הטוב אינו מגיע ונמנע השפע האלוקי של האור, שם שורר החושך והרע. ביאור הדברים מצוי בדברי הרמח"ל בספרו "דרך ה'" (חלק א', פרק ה') כי מקור כל הטוב שבעולם הוא הארת פנים מאת ה', ואילו סיבת כל הרע שבעולם הוא הסתר פנים ו"העלם הארתו". אולם, "אין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו על הרעה אלא על הטובה" (בראשית רבה ג'). כלומר, הטוב בא מאת ה', אבל הרע לא נשלח על ידו ואין הקב"ה מחשיך מאומה, אלא האדם הוא הגורם את הרעה לעצמו, ובמעשיו הרעים הוא גורם להסתר טובו של ה', **בבחינת מקום שבו יש מקור אור בחדר, והאדם בוחר לכסותו ולהפוך את החדר למקום שבו שורר החושך והסתר הפנים.**

בהתאם לכך מבאר האר"י כי אף את מכות מצרים הביא פרעה על עצמו בעקשנותו שלא לשמוע לקול ה'. אכן, ה' הקשה את לב פרעה, אך כפי שמבאר הרמב"ם ב"שמונה פרקים" בפרק ח' הדבר בא כעונש **לאחר** שהוא עצמו הקשה את ליבו בתחילה ובחר שלא לשמוע לדבר ה'. הרמב"ם מדגיש כי "פרעה וסיעתו מרו בבחירתם, מבלי כפיה ומבלי הכרח, ועשקו הגרים אשר היו ביניהם, ועשו להם עוול גמור, כמו שנאמר (שמות א, ט) "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל... הבה נתחכמה לו". וזה המעשה היה מהם בבחירתם וברוע עצתם, ולא היה להם בזה הכרח. והיה עונש ה' להם על כך – למונעם מן התשובה, עד שיחול בהם מן העונש מה שחייב צדקו שהוא עונשם".

מעשי פרעה הם אפוא אלו שהולידו הסתר פנים וחושך מצרים. לכן רצה ה' שגם תוכחתו של משה אל פרעה תהיה בידי אדם והוא מבחירתו לא ישמע בקולו, ולא שהוא ימרה את דבר ה' שנאמר ישירות אליו. משום כך אמר ה' למשה 'לכה' – פירוש מעצמך. כלומר, זו פעולה שאינה מתייחסת כביכול לקב"ה, אלא פרי מעשי אדם.

בדומה לכך מבאר רבי לוי יצחק כי גם במעשי המשכן יש סוג של הסתר פנים, בכך שאת הקרבה לה' ועבודתו חווים רק הכהנים. חז"ל מציינים במכילתא על הפסוק (שמות י"ט, ה') "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", נאמר: "מכאן אמרו, ראויים היו כל ישראל לאכל בקדשים עד שלא עשו העגל, משעשו העגל נטלו מהם ונתנו לכהנים". מצב זה אומר רבי לוי יצחק עתיד להשתנות כמו שאמרו

חז"ל כי לעתיד יהיו כל ישראל ראויים לעבוד עבודה ככהן גדול. נמצא כי צווי זה של עבודת הכהנים מבטא הסתר פנים זה שנגרם על ידי חטאם, ולכן אמר ה' למשה "ואתה תצווה" – כביכול ציווי זה נובע מידי אדם ולא מידי הקב"ה. מה פשר האמירה כי הקב"ה אינו מביא על האדם את הרעה, אלא הוא מביא אותה על עצמו?

הן הקב"ה דן את האדם, וגוזר עליו שכר או חלילה עונש?

כוונת הדברים היא כי אחר שברא ה' את עולמנו וטבע בו את הנהגת השכר והעונש, הרי שהאדם במעשיו בוחר את הגמול המגיע לו. וכמו שמפורש בתורה: "ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה, את הברכה אשר תשמעו אל מצוות ה' אלוקיכם, והקללה אם לא תשמעו וגו'".

כדי להמחיש עד כמה הגמול טבוע ביצירתו של עולמנו, נעמוד על רעיון שהבהיר הרב חיים שמואלביץ, בספרו "שיחות מוסר" תשל"א מאמר כ"ד, ביחס לעבירות שבין אדם לחברו. לדבריו, העונש על עבירות אלו הוא תוצאתי ולא נתון כלל לשיקול דעת. הדבר משול למי שמכניס יד לתוך אש, שדינו לקבל כווייה, אף אם לא הייתה לו כל כוונה רעה במעשה, והוא היה שוגג או אף אנוס. הכווייה היא תוצאה ישירה מן המעשה עצמו ואינה תוצאה של ענישה ושיקול דעת. בדומה לכך, הקב"ה קבע כמעין חוק טבע בעולמו, כי מעוול ייצא נפסד וחוק זה פועל בכל מקרה.

הדוגמאות שמביא לכך הרב חיים שמואלביץ מאלפות הן:

הגמרא בכתובות (דף ס"ב, עמ' ב') מספרת כי היה אמורא (רב רחומי) שנהג ללמוד במשך כל השנה בבית המדרש ולהגיע לביתו בערב יום הכיפורים. פעם אחת נמשך ליבו בלימודו וכתוצאה מכך לא שם לב לחלוף הזמן ובושוש פעימו. אשתו שראתה כי בעלה לא מגיע – דאגה לו מאוד, הצטערה והזילה דמעה. כתוצאה מכך נפל רב רחומי בגרם המדרגות – ונהרג. שואל רבי חיים שמואלביץ, מה ההיגיון בענישה זו? הרי עתה הדאגה לבעל המאחר התממשה והאישה תבכה עוד הרבה יותר? אין זאת אלא שהאסון לא בא לספק את הצד הנפגע, אלא הוא פועל יוצא ישיר מן המעשה, בבחינת אש אוכלת שכל השולח יד נכווה, בין אם התכוון ובין אם לאו.

דוגמא נוספת היא המקרה שהובא במסכת בבא קמא (דף קי"ז עמ' א') לפיו לרב כהנא הייתה שפה שסועה. לכן, כאשר רבי יוחנן ראה אותו לראשונה היה נראה לו כי

רב כהנא מגחך ולועג לו. כתוצאה מכך רב כהנא נפטר. שוב נשאלת השאלה, איך יתכן להעניש אדם שלא עשה כלום, ואדרבה זהו מום פיסית שלקה בו ואינו תלוי בו? אין זאת אלא, שלא מדובר בענישה כלל, או בדין הנתון לשיקול דעת, אלא זו תוצאה טבעית הנובעת מאליה מכך שמישהו נפגע בגללו. העדר כל כוונה רעה לא מסייע להינצל מעונשה הטבעי של הפגיעה. אין זו ענישה שבאה לאדם מאת ה', אלא רעה שהביא האדם על עצמו, מכוח הטבע שברא ה' בבריאה, לפיו מי שפוגע – נפגע.

הדברים דומים לכלל לפיו קללת חכם מתקיימת, אף אם נאמרה בלא כוונה שתחול על פלוני. כך מצינו כי יעקב אמר ללבן (בראשית ל"א, ל"ב) "עם אשר תמצא את אלוהיך לא יחיה" והתורה אומרת כי "לא ידע יעקב כי רחל גנבתם", ועם זאת הקללה חלה ורש"י שם אומר "ומאותה קללה מתה רחל בדרך". בדומה לכך מצינו במסכת מכות (דף י"א ע"א) "אמר רבי אבהו: קללת חכם אפילו על תנאי היא באה". כלומר, גם אם הקללה הותנתה בתנאי שלא התקיים, עדיין הקללה חלה. והראיה לכך היא שעלי הכהן אמר לשמואל (שמואל א', ג, י"ז): "כה יעשה לך אלוהים וכה יוסיף אם תכחד ממני דבר". תנאי זה לא התקיים שהרי שמואל לא כחד דבר מעלי, ונאמר (שם, פסוק י"ח) "ויגד לו שמואל את כל הדברים ולא כחד ממנו". ובכל זאת חלה הקללה שנאמר (שמואל א', ח, ג) "ולא הלכו בניו בדרכיו".

הנה כי כן, יש דברים שכוחם טבוע בבריאה והוא בלתי מסויג. הקב"ה לא דן ומחיל אותם בכל מקרה ומקרה, אלא הם נקבעו מראש בעת בריאת העולם כמעשים עם תוצאה ישירה: כמו שאש שורפת, כך קללת חכם חלה. פגיעה בזולת – גובה מחיר. מכאן ואילך, האדם משתמש בכלים נתונים אלו מעת לעת ועלול להביא רעה על עצמו ועל זולתו.

יסוד הדברים מצוי כבר בדברי הרמב"ם בספרו "מורה הנבוכים" (חלק ג' פרק י"ב) המציין את שאלת ההמון, אודות הרעות הרבות הפוקדות את עולמנו, שלעיתים הן רבות מן הטובות שבעולם. במיוחד מתעורר הקושי כאשר רואים ילד סובל, או בעל חיים נשמד, וכל בעל נפש מתקומם ושואל: הלא אלו לא חטאו ועל מה נענשו? תשובתו של הרמב"ם היא, כי העולם נברא על דרך הטבע שיש בו מחלות ושאר פגעים טבעיים וכן לאדם ניתן כוח הבחירה להביא רע על זולתו ואף על עצמו. לרוב הרע הזה אינו בא כהנהגה אלוקית אלא כתוצאה מבחירה של האדם עצמו והוא כולו פרי מעלליו של אדם. הן בעת שהוא מסב סבל לזולת, והן בעת שהוא מסב

סבל פיסי לעצמו, (באי שמירת בריאותו על ידי ריבוי מאכל, התמסרות לתאוות הגוף וחשיפה ללכלוך ומחלות), והן בעת שהוא מסב לעצמו סבל נפשי ורוחני.

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ה', הלכה ד' והלכה ה') מבאר כי זו כוונת המשנה באבות (ג', ט"ז) "הכול צפוי (ע"י הקב"ה) אך "הרשות נתונה" לאדם לפעול בהתאם לכוח הבחירה המצוי בידו. הקב"ה שולט בעולמו, אך במסגרת שליטה זו נתן הקב"ה לאדם בחירה להרע לאחרים ואף לעצמו, וכוח זה מסור בידיו מכוח החלטת ה' והטבע שטבע בעולמו.

הדברים מפורשים גם בגמרא במסכת עבודה זרה דף נ"ד עמ' ב', מצינו כי שאלו פילוסופים את הזקנים (חז"ל) ברומי, אדם שגזל חטים וזרע אותם בקרקע, דין הוא שלא יצמחו, שהרי גזולים הם? הכיצד זה אם כן מאפשר הקב"ה לכוח הצמיחה שנטע בעולמו לפעול בשעת חטא? ותשובת חז"ל היא כי "עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידים לתת את הדין". יתירה מכך, אדם שבא על אשת חברו, דין הוא שלא תתעבר, שהרי כידוע (קידושין דף ל' עמ' ב') **שלושה** שותפים באדם: אביו ואמו נותנים את החלק הגשמי והקב"ה נותן את הנשמה ורוח החיים באדם. אם כן, כיצד ייתכן שייווצר אדם ממעשה עבירה עם אשת איש? כיצד זה ישתתף הקב"ה ביצירה זאת שיסודה בחטא? "אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין". ואכן, אמר ריש לקיש, כי הקב"ה קובל על הרשעים שלא די בכך שהם משתמשים בכוח היצירה שטבע הקב"ה בעולם לצורך מעשי חטא חמורים, אלא שהקב"ה נאלץ כביכול להשתתף ביצירה ולתת חיים בוולד שבא מעבירה, שכן (כלשון רש"י שם) "גזרה היא שינהג העולם כמנהגו". הנה כי כן, כוחות עצומים ניתנו לאדם להרע, מכיוון שהקב"ה טבע כללים בבריאה ובידי האדם ניתנה הבחירה, להשתמש בהם לטוב או לרע – כרצונו.

הרב חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א' פרקים א'-ד') מבאר באופן זה את המונח "צלם אלוקים" שבו ניחן האדם. בתורה נאמר (בראשית א', כ"ז) "ויברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו". לכאורה, איך יתכן להשוות אדם לאלוקים? יתירה מכך, רש"י שם מבאר כי המונח צלם מבטא "דפוס" ותבנית. פירוש המילים "בצלם אלוהים ברא אותו" הוא, שאותו "צלם המתוקן לו (לאדם) צלם דיוקן יוצרו הוא". והדברים פלא, שהרי כלשון תפילת "יגדל אלוהים חי וישתבח" – הקב"ה "אין לו דמות הגוף ואינו גוף". הכיצד ייתכן אפוא לומר כי האדם נברא בדפוס ותבנית קונו, שעה שהקב"ה הוא שיא ההפשטה ואין לו צורה וצלם גשמי כלל?

אלא מבאר רבי חיים מוולוז'ין שהמונח "אלוהים" פירושו "בעל הכוחות כולם", כפי שמובא בטור אורח חיים סימן ה'. בדומה לכך יש לומר על האדם שהקב"ה השליט אותו על העולם כולו, כך שיהיו לו כוח ויכולת לשלוט הן בעצמו והן בכל העולם, לעשות בו טוב או רע לפי בחירתו שלו. צלם אלוקים שבאדם מתבטא אפוא בבחירה שבידו, בכוחו הגדול וביכולתו להיטיב או להרע.

בפירושו זה מלמד רבי לוי יצחק סנגוריה - על הקב"ה! לנוכח כל הרע המתחולל בעולם. "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" (איכה ג, לה). אור פני ה' מאיר ומיטיב לעולם כולו, בשפע אלוקי בכל תחום. האדם הוא שעלול לקלקל ולהחריב את עולמו שלו, אם הוא בוחר חלילה ברע. וכמאמר חז"ל (קהלת רבה, ז') "בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הם. וכל מה שבראתי - בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך". כל רע הוא תוצאה מבחירה של האדם ונגרם ע"י האדם לעצמו ולזולתו, בבחינת מי שבוחר להתרחק מן האור ובכך מביא על עצמו חושך, כפועל יוצא ישיר ממעשיו, יהיו כוונותיו אשר יהיו.

אך ראוי לשים אל לב כי בכך טמון מסר אופטימי מופלא, שהרי אם הרע אינו בא מעם ה' אלא מן האדם המתרחק מה', הרי שבידי האדם גם לשוב אל ה' ולהתקרב אליו על ידי תורה, מעשים טובים, ועל ידי תפילה שהיא מלשון "פתיל" וקשר של קירבה של האדם אל ה', שבפניו התייצב להשיח את ליבו. האדם יכול לחזור אל ה"חדר המואר" ואל ההשפעה המופלאה של האור האלוקי וכל הטוב הנובע ממנו. האדם יכול אפוא לתקן את הרע שבעולם ולהפכו לטוב, כמאמר המכתם שטבע רבי נחמן מברסלב (לק"ת קי"ב):

**"אם אתה מאמין שאפשר לקלקל - תאמין שאפשר גם לתקן!
אם אתה מאמין שאפשר לפגוע - תאמין שאפשר גם לרפא."**

פרשת כי תישא

”מעין עולם הבא - יום שבת מנוחה”

בפרשת כי תישא התורה מציינת את מעלתה וסגולתה הרוחנית של השבת במילים (שמות ל"א, י"ג) "כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם" אך התורה מוסיפה לומר "לדעת כי אני ה' מקדשכם". בגמרא במסכת שבת (דף י' ע"ב ב') מובא, כי הקב"ה הודיע לבני ישראל את סגולת השבת, שכן "הנותן מתנה לחברו - צריך להודיעו, שנאמר "לדעת כי אני ה' מקדשכם". אמר הקב"ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, ואני מבקש לתת אותה לישראל - לך והודיעם". מבאר רש"י שם, כי הנותן מתנה צריך להודיע על כך למקבל "שמתוך כך יהא אוהבו". מדברי הגמרא עולה כי היה צורך להודיע את סגולת השבת, שכן היא שונה מכל המצוות בהיותה מתנה של הקב"ה לעמו.

נשאלת השאלה: במה מהווה השבת מתנה מיוחדת יותר מכל שאר המצוות? כמו כן, יש להבין מהי הידיעה שצריך "לדעת" על סגולתה של השבת שאותה נשלח משה להודיע לבני ישראל לראשונה בפרשה זו, והיא עתידה להגביר את אהבת בני ישראל לה'?

על שאלה זו משיב רבי לוי יצחק מברדיטשב כי "שבת היא מתנה טובה, רצה לומר האור והקדושה הבא מלמעלה לתוך לבות בני אדם, ורוח קדושה ושכל חדש וחיות רוחנית הבאה מעולם עליון".

נראה כי הדברים מכוונים לדברי הגמרא במסכת ביצה (דף ט"ז ע"א א') כי "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם בערב שבת, ולמוצאי שבת נוטל אותה ממנו". בגמרא שם מבואר כי את מצוות השבת ושכרה גילה ה' גם לאומות העולם, אבל אודות ייחודיותה של המתנה הניתנת לישראל במסגרת השבת שהיא הנשמה היתירה, לא גילה הקב"ה דבר לאומות העולם, אלא לישראל בלבד. הנשמה היתירה שבה ניחן האדם בשבת משנה את הווייתו להווייה רוחנית יותר, עד כדי כך שבתלמוד הירושלמי (מסכת דמאי פרק ד' הלכה א') מצינו שאפילו 'עם הארץ' שאין לסמוך על

נאמנותו בימות החול בדקדוק במצוות הופך להיות נאמן בשבת, שכן "אימת שבת עליו והוא אומר אמת". הכיצד? מה קורה לאדם בשבת?

רבי לוי יצחק מבאר כי "הקב"ה רצה להטעים לעם ישראל את טעמו של השכר הרוחני בעולם הבא, ולכך נתן להם את יום השבת, שהוא תענוג רוחני מעין עולם הבא, ובשבת כל אדם יכול להבחין בתענוג הרוחני". באמצעות השבת יכול אדם להתעלות טפח מעל הווייתו הגשמית, להיות מרומם ונעלה יותר ולמעשה לחוות בעולם הזה מעין עולם הבא. חז"ל אמרו כי שבת היא אחד משישים מהעולם הבא (ברכות דף נ"ז, עמ' ב'), וכך מובא במדרש עשרה הרוגי מלכות כי ר' יהודה בן בבא ביקש מן הקיסר: "המתן לי עד שאקיים מצוה אחת ושבת שמה והיא מעין עולם הבא". כאן נעוץ ההבדל בין מצוות השבת לבין שאר המצוות. אכן, כל המצוות מרוממות את האדם ובמיוחד מצוות תלמוד תורה. אבל, בשאר המצוות אין האדם חווה את השכר הרוחני שיקבל מכוח המצווה, ואילו באמצעות השבת חווה האדם גם תענוג רוחני שהוא שכר המצווה ומעין עולם הבא. מלבד מצוות זכירת השבת שהיא מצוות "קום ועשה" הרי ששמירת השבת היא מצווה שקיומה נעשה בדרך של "שב ואל תעשה". השבתת הגוף מעשייה מעצימה את החוויה הרוחנית שחווה הגוף. שילוב זה של הנאה רוחנית שחווה גוף האדם הינה ייחודית לשבת, ומבטאת את העובדה שככלל תרי"ג מצוות שייכים לעולם העבודה ואילו מצוות השבת נוגעת גם לעולם הגמול והשכר, בהיותה **מעין עולם הבא** – בתוככי העולם הזה.

רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" על פסוק זה אף מוסיף כי על בני ישראל להשיג את בחינת 'נשמה' בעולם הזה משום שמן הנמנע ששיגי אדם אפשרות לעלות לעולם הנשמות בלא שיחווה קודם לכן "ענף מכך בהיותו בעולם הזה". משום כך, אם לא ישיגו בני ישראל "מעין עולם הבא" בעולם הזה באמצעות השבת, לא תהיה להם היכולת לחוות עולם הבא ממש לעתיד לבא. נראה כי טעם הדבר הוא כי האדם חווה דברים באמצעות חושיו, ואילו העולם הבא הוא עולם הנשמות שאינו מושג בחוש גשמי. רק לאחר שנפשו של אדם הכילה את החוויה 'הנשמתית' בעולם הזה, הוא יכול לחוות אותה שוב ואף להעצים אותה בעולם הבא, שהוא העולם העתיד להיות אחרי תחיית המתים, כאשר נפשו של אדם תשוב אל גופו – אלא שהגוף יהא רק מעין מלבוש הטפל לחלוטין לנשמתו הרוחנית כדברי הרמח"ל בספרו "דרך ה'" (חלק א' פרק ג'). לכן, חווה האדם כבר בעולם הזה, את השבת שהיא מעין עולם הבא, וכך יוכל לחוות את העונג המלא בהגיעו לעולם הבא ממש.

רבי לוי יצחק מברדיטשב ממשיך וטווה קו זה בהבהירו כי להטעמת דוגמת שכר זו קוראים חז"ל בשם 'מתנה', שכן הכלל הוא כי בעולם הגשמי הזה, אין הקב"ה נותן לאדם את השכר הרוחני שמגיע לו בגין עשיית מעשי מצווה, ובלשון חז"ל במסכת קידושין דף ל"ט עמ' ב': "שכר מצוה בהאי עלמא (בעולם הזה) – ליכא (אין)". ממילא, לא ייתכן שיהיה עונג השבת כשכר בעולם הזה. אולם, מתנה נוספת על שכרו יכול הקב"ה להעניק לאדם גם בעולם הזה. עונג השבת מוגדר על כן כמתנה.

רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" מוסיף ומבאר כי זו כוונת הגמ' ליישב ששאר האומות אינן יכולות להלין על כך שטעם זה של השבת לא התגלה להם, שהרי עסקינן ב'מתנה' נוספת על גוף המצווה ושכרה שהקב"ה נתן לעמו ו"אין דרך לומר: למה לא נתת מתנה גם לנו".

משה התבקש אפוא למסור לבני ישראל את טעמה של מצוות השבת ש"אות היא ביני וביניכם לדורותיכם", במובן זה שבשבת חווה אדם בעולם הזה הדומה לפרוזדור, תענוג רוחני מבואי, שהוא **אות ייחודי בין בני ישראל ובורא עולם, והיא גם 'טעימה' מן השכר שיקבל האדם באופן מלא בהגיעו לטרקלין שהוא עולם הבא.**

בהתאם לכך, פשר המילים "לדעת כי אני ה' מקדשכם" הוא, כי על ידי שמירת השבת ידעו בני ישראל שה' מביא את עמו לדרגת קדושה עילאית בעולם הנצחי עולם "שכולו שבת" (כמאמר חז"ל במסכת ראש השנה דף ל"א עמ' א') שבו העונג הרוחני נחווה במלואו, ונותן להם דוגמתה בעולם הזה. משה מסר אפוא לבני ישראל את המהות של השבת כחוויה רוחנית מבואית לשכר המלא שיזכו לו בעולם הבא. הנה כי כן, בשורת השבת חורגת ממנוחה גשמית ויש בה גם הנאה רוחנית צרופה.

בכל המצוות הודיע משה לבני ישראל רק את החיוב לקיים את מעשה המצווה, כאשר בעולם הזה אין אדם חווה את שכרה הרוחני של המצווה. שונה היא לחלוטין השבת, שבה יש מתנה, הלא היא – חוויה של קידוש החומר והיא דוגמא של השכר הרוחני הנובע ממצווה זו. משה הצטווה על כן להודיע לבני ישראל את ייחודיותה של מצוות השבת, ואת האות הטמון בה לחוויית השכר המלא בעולם הבא, כדי שבני ישראל יבינו מהו השכר הצפון להם אם יקיימו את המצוות.

יכול אפוא אדם לחשוב כי עליו לפרוש מן הגשמיות על מנת לחוש את נשמתו היתירה, אך לא היא. הפסוק אומר בצד 'ושמרו בני ישראל את השבת', גם 'לעשות את השבת'. בד בבד עם שביתת השבת שהיא ב'שב ואל תעשה' נצטוו ישראל גם

במצוות עשה של כיבוד ועונג ומצוות "זכור את יום השבת לקדשו" על היין, על ה' נאמר (בראשית ב, ג) "ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו" ודרשו חז"ל כפי שמביא רש"י שם: "ברכו במוך, שכל ימות השבת היה יורד להם עומר לגלגלת ובששי לחם משנה, וקדשו במוך, שלא ירד בו מן כלל", וכנגד זה גם אנו מכינים בשישי ואוכלים בשבת מנה כפולה של אוכל – 'לחם משנה', זוהי קדושת השבת וברכתה.

זו גם כוונת רש"י במסכת תענית דף כ"ז עמ' ב' המפרש: "נשמה יתירה – שמרחיבים דעתו לאכילה ושתיה". ושנה לנו רש"י במסכת ביצה דף ט"ז ע"א "נשמה יתירה – רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרוחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו".

שבת היא אפוא מציאות שבה יכול אדם לחוש חוויה רוחנית של קדושה באמצעות עונג פיסי.

נהוג על כן לענג את השבת בבשר ודגים וכל מטעמים ולומר "לכבוד שבת קודש". נראה שיש באמירה זו עומק רב יותר מאשר כיבוד השבת.

ככלל, על המקיים מצווה לחשוב בליבו כי הוא מקיימה מתוך אמונה שלמה בקב"ה ומתוך רצון לקיים את מצוותיו, לשם כך תקנו לברך לפני כל עשיית מצווה "בא"י... אשר קדשנו במצוותיו וציוונו". אבל ה"חפץ חיים" בספרו אהבת חסד (חלק ב' פרק כ"ג) מבאר כי מצווה הנעשית רק "בגשמיות הפעולה בלא כונה כלל" אינה יכולה לפעול למעלה בעולם הרוחני, והשכר עבורה הוא חסד ה' רק בעולם הזה שהוא עולם הגשמי. אולם, אם האדם מכוון לשם מצווה, הרי שיש במעשה קדושה רבה "ופועל קדושתה למעלה" כפי שנאמר בתהילים (ק"ח, ה') "גדול מעל שמים חסדך ועד שחקים אמתך". לכן, חשוב שהאדם יכוון לעשות מצוות "לשם קיום מצוות ה'". זה פשר הביטוי שאנו אומרים בוודאי "סרנו ממצותיך וממשפטיך הטובים – ולא שוה לנו", שהרי מי שמשווק חפץ משתדל ליפות ולפאר אותו כדי שיהיה לרצון לפני הקונה. ואילו בענייני המצוות "שבזה תלוי כל עוצם קדושת האדם וחיותו לנצח, אנו משפילים את העסק הטוב הזה בהעדר מחשבת המצווה, והאדם אינו חושב כלל בעת הפעולה לשם מצווה". על כן, מדגיש החפץ חיים כי "אשרי האיש הנבון, המשכיל לעשות את מעשי המצוות מתוך כוונה לקיים את מצוות ה', וע"י זה יזכה להתקדש וזהו שכתוב "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי – והייתם קדושים לאלהיכם". כך בכל מצווה וקל וחומר במצוות השבת שבה אנו זוכים לקדושה יתירה שעלינו לכוון בעשיית המצווה לכבוד קדושת השבת המיוחדת.

ביחס לכוונת המצווה מציין ה"חפץ חיים" דברי מדרש המבחין בין "אהבה, בקשה יראה".

המונח "אהבה" – מתייחס למי שמקיים מצוות בלי כל אינטרס אישי, רק מחמת אהבתו אל הקב"ה. כזהו 'קרבן העולה' העולה כליל לה', שאין בו אכילה ותועלת אישית לאדם המקריב או לכהן המטפל בהקרבה.

המונח "יראה" – מתייחס לעובדים את ה' מתוך פחד ויראה, לנוכח החטאים שעשו ובקשתם כי ה' יסלח להם על מעשיהם. כזהו מי שמקריב קרבן חטאת ומבקש כי חטאו יכופר.

המונח "בקשה" – מתייחס למי שמקיים את מצוות ה' מתוך מטרה אישית, כגון האומר: "מטבע זאת הנני מפריש לצדקה, כדי שבני החולה יחלים מחוליו ויחיה". כזהו קרבן השלמים שבו יש חלק המוקרב לה' אך גם הנאה אישית לכהן ולבעלים, שכן הם אוכלים מברו.

גם דרך הבקשה חביבה לה' ואף ביחס לקרבן שלמים וקרבן חטאת נאמר "לריח ניחוח לה". אולם, אין להשוות את דרגת "הבקשה" לדרגת "האהבה". מי שמערב אינטרס אישי במעשה המצווה פוגם בשלמות המעשה. הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק ט"ז עומד על סוגים שונים של עשיית מצווה שלא לשמה. הרע מכולם הוא שאינו עובד לשם ה' כלל, אלא לרמות בני האדם ולהרוויח כבוד או ממון. סוג אחר של מצווה שלא לשמה, היא עבודת ה' על מנת לקבל פרס. סוג שלישי הוא מקום שבו אדם עושה מצווה מפני שכך גזר אבינו שבשמיים, אך יש לו בעניין גם אינטרס אישי כלשהו, כגון שישבחוהו בני אדם או שיקבל שכר במעשהו. אכן, נטייה אישית זו היא דבר הבטל במיעוטו, ברם זהו מעשה שיש בו תערובת אינטרס שאינו טהור לגמרי ו"כשם שאין עולה על גבי המזבח אלא סולת נקיה מנופה בשלש עשרה נפה (מנחות דף ע"ו עמ' ב') כך אי אפשר לעלות על רצון מזבחו העליון אלא את המובחר שבמעשים, הטהור מכל מיני סיג".

פעולה שיש בה אינטרס אישי היא פגומה. אכן, נאמר בגמרא (פסחים דף נ' עמ' ב') "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". אך על כל פנים "מי שלא הגיע עדיין מתוך שלא לשמה אל הלשמה – רחוק הוא משלמותו". לכן גם מי ש'נהנה' מעשיית מצוות, כגון נהנה באכילת בשר 'צלי אש' בפסח או משתתף בתפילה יפה בשירה וזמרה ושמח בהן, הרי שעדיין לא הגיע לשלמות קיום המצווה.

ברם, יש מצוות שבהן עונג של האדם לא רק שאינו נחשב לאינטרס זר, אלא אדרבה עונג זה עצמו מהווה חלק ממעשה המצווה ותכליתה. כך מצינו למשל ביחס למצוות לימוד תורה. לגבי מצווה זו כתב הרבי מסוכוטשוב בהקדמה לספרו "אגלי טל", כי טעות היא לחשוב שמי ששמח ומתענג בלימודו אינו למד תורה לשמה, וכי יש ללמוד תורה רק לשם מצווה ללא התענוג שיש בלימודה. ה"אגלי טל" מביא את דברי הזוהר לפיהם מנוע הצמיחה של האדם הוא העונג שלו. ההנאה האישית שמביאה את יצר הרע להתפתח היא זו שמביאה גם את יצר הטוב להתפתח. לכן, השאלה היא, האם העונג האישי מהווה כלי לצמיחת היצר הטוב או כלי לצמיחת היצר הרע. לגבי לימוד תורה העונג הוא בוודאי חלק מכלי ההעצמה של היצר הטוב לפיתוח אישיות תורנית מובהקת. אדרבה "עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעים בדמו. מאחר שנהנה מדברי תורה – הרי שהוא נעשה דבוק לתורה. הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצוה". לכן בברכות התורה אנו לא מבקשים רק סיוע בלימוד תורה אלא גם "והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפינו".

לאור דבריו של רבי לוי יצחק נראה כי גם ביחס למצוות השבת יהווה העונג הפיסי הנעשה לכבוד שבת קודש, כלי להעצמה רוחנית של האדם והוא נכלל בתכלית המצווה וממילא לא ייגרע מן ה"לשמה" שבקיום המצווה, אלא להיפך יוסיף לרוחניותו של האדם ולקדושתו. דבריו של הרבי מסוכוטשוב ביחס למצוות לימוד תורה מתוך הנאה רוחנית של הלומד, נכונים כהווייתם גם ביחס למצוות עונג שבת, שכן גם במקרה זה בפנינו עונג שיסודו ביצר הטוב המביא לקדושה. בשבת העונג הגופני הוא בבחינת "מעין עולם הבא" ונחשב למתנה טובה של הקב"ה לאדם.

נראה כי פירושו של רבי לוי יצחק מלמד סגוריה על מי שמענג את השבת באופן פיסי, ומלמדנו כי מי שמקיים את השבת בבשר ודגים וכל מטעמים – עובד את ה' באהבה רבה ומביא את עצמו לקדושה.

פרשת ויקהל

”מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו”

בגמר מלאכת המשכן נאמר (שמות ל"ו, ז') "והמלאכה היתה דִּים לכל המלאכה לעשות אותה והותר". בפסוק זה יש לכאורה סתירה פנימית. מצד אחד נאמר כי המלאכה הייתה דיה – מלשון די, כלומר בדיוק לפי הצורך. מצד שני נאמר "והותר" כלומר: למעלה מהצורך. על שאלה זו עמדו מפרשים רבים. רבי לוי יצחק מברדיטשב הציע לה הסבר מקורי משלו.

הסברו של רבי לוי יצחק מבוסס על דברי הגמרא במסכת ברכות (דף נ"ה ע"א) כי מלאכת המשכן הייתה מעין בריאת שמים וארץ, ובצלאל שבנה את המשכן בהוראת ה' עשה את מלאכתו באמצעות צירופי שמות של הקב"ה, שבאמצעותם ברא ה' את עולמו.

ביחס לבריאת העולם מצינו בגמרא במסכת חגיגה (דף י"ב ע"א) כי בשעה שברא הקב"ה את העולם היה מתרחב ומתפשט והולך, עד שגער בו הקב"ה והעמידו על מקומו בגבולות תחומים, שנאמר (בראשית ל"ה, י"א) "אני אל שדי" אני הוא שאמרתי לעולם די. בפסוק זה בפנינו צמד שמות של הקב"ה: אל ו- שדי. המונח "אל" מבטא כוח, כמו (בראשית ל"א, כ"ט) "יש לאל ידי" כלומר יש בכוחי. צמד המילים "אל שדי" מבטא אפוא מצב שבו הקב"ה "מתגבר כביכול על השפעתו" ואומר לבריאה המתחוללת מכוחו שלו – די.

הצורך בהגבלה זו של התפשטות העולם נבע מכך שהעולם נברא על ידי אלוקות שהיא כוח אין סופי. כל דבר הבא מכוח האין סוף – מתרחב ומתפשט עד אין בלי די. אין לו גבול ולא שיעור. ממילא, הוצרך הקב"ה לומר לעולם הנברא די, ולקבוע גבולות ותחומים לבריאה. מכאן למדים אנו כלל לפיו "צריך להתנהג בעולמו לפי כוח המקבלים ולא לפי כוחו האין סוף".

תופעה מקבילה אירעה במשכן. בעת הקמת המשכן נעשה שוב שימוש בכוחות הבריאה האלוקיים, ואלו אין סופיים ובלתי מוגבלים. היה אפוא צורך שוב להגביל בריאה זו ולתחום את גבולותיה, בבחינת "אל שדי". המונח "דים והותר" מבטא אפוא את היכולת האין סופית שהגבילו אותה. ה"דים" מצמצם את ה"הותר" כפי ש"שדי" מצמצם את "אל".

נראה כי אין פירוש זה נוגד את פשוטו של מקרא אלא מקביל אליו, שהרי ה' אמר שבני ישראל יתנדבו ויתנו תרומה והבטיחם "ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם", כלומר שלפי עשייתם כך תהא השראת השכינה במשכן. לכך מבואר בפשוטו של מקרא כי אמנם נדבת בני ישראל הייתה הרבה יותר מהנצרך ולכן הוזקק משה להעביר כרוז "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש" (שמות לו, ו). וכשם שהיה צריך לתחום את תרומת בני ישראל כך היה צורך לתחום את המשכן עצמו בבנייתו.

נמצאנו למדים כי גם במעשי בני אדם יש להגביל את כוחות היצירה האין סופיים אל תחומי המעשה הפרקטיים באופן שתהיה התאמה וחפיפה ביניהם. אם לא שוררת הרמוניה ביניהם – אין זו יצירה אלא חורבן. ואכן, במשנה במסכת אבות (פרק ג' משנה ט') מצינו "כל שמעשיו מרובין מחכמתו – חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת". כלומר, אם אין התאמה בין ההשגה השכלית של האדם לבין המישור המעשי שבו – אין קיום לחכמה השכלית.

אמנם עדיין אמירה זו טעונה הסבר. לכאורה ניתן היה לומר כי חכמה ומעשה הם שני קווים מקבילים שלכל אחד מהם עשוי להיות קיום עצמי משלו. החכמה יכולה להיות בת ערך גם אם אינה מיושמת. מדוע אין ערך לחכמה עיונית מופשטת שאינה מיושמת הלכה למעשה?

תשובה לכך מצויה במשנה נוספת במסכת אבות (פרק ג', משנה י"ז) "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובים ושורשיו מועטים והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו. אבל, כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטים ושורשיו מרובים, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו שנאמר (ירמיהו י"ז) "והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שורשיו, ולא יראה כי יבא חום והיה עלהו רענן, ובשנת בצורת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי".

הרוח המנשבת בעץ – משולה לרוחות הזמן ולמאורעות החיים שמביאים את האדם לידי ניסיון. תאוריה שאינה מכוונת את עצמה לעולם המעשה, לא נשאת מופשטת אלא נסתרת על פניה ונעקרת כמו עץ נטול שורש, שכן אם יש סתירה בין עולמו הרוחני של האדם לבין עולמו המעשי, הרי שבשעת ניסיון, תהפוך התאוריה שלו למופרכת ואף לצבועה ונלעגת.

דוגמה יפה לכך נמצאת במעשה שהביא הרב שמשון פינקוס בספרו "תפארת שמשון" על פרשת כי תישא, ביחס לפילוסוף הגדול אריסטו, שהרמב"ם כינה אותו בתואר "חכם גדול". אריסטו כתב ספר חכמה בגנות התאוות המחריבות והורסות את האדם. ועם זאת יש המספרים כי פעם אחת מצאוהו תלמידיו מתעסק בתאוה מגונה ביותר. שאלוהו תלמידיו: "אריסטו, אריסטו – הכיצד?" ענה להם אריסטו: "בעת שאני מתעסק בפילוסופיה אני אריסטו. אבל עתה שמתעסק אני בתאוותי – אינני אריסטו".

בהקשר זה יושם אל לב כי במשנה האמורה נמשלו המעשים של האדם לשורשי האילן, ואילו החכמה נמשלה לענפי האילן. לכאורה, היינו מצפים להיפוך הסמלים במשל, שכן המעשה נובע מן החכמה וממילא אמורה החכמה להיות משולה לשורש והמעשה אמור היה להיות משול לענף הנובט מן השורש. חז"ל באו להעמיד אותנו כאן גם על תופעה חמורה שיש לתת עליה את הדעת. בתת הכרתו יודע האדם כי יש צורך בהתאמה בין מעשיו לבין התאוריה שלו, אלא שבמקום לכוון את מעשיו לפי חכמתו פעמים רבות הוא נוטה להתאים את האידיאולוגיה שלו ואת חכמתו – למעשיו. נמצא כי מן המעשה נובטת החכמה, והוא שורש הדברים. כך מצינו במסכת סנהדרין (דף ס"ג ע"ב) "יודעים היו ישראל שאין ממש בעבודה זרה, ולא עבדו עבודה זרה אלא כדי להתיר להם עריות".

כך למשל מצינו בבראשית (פרק ל"ד, פסוק י') כי נשיא העם החיווי הציע לעמו למול כל זכר כדי לאפשר להם להתמזג עם בני יעקב. הוא פורש משנה אידיאולוגית סדורה "והתחתנו אותנו, בנותיכם, תיתנו-לנו, ואת-בנותינו, תקחו לכם. ואתנו, תשבו; והארץ, תהיה לפניכם, שבו וסחרוה והיאחזו בה". ומה ניצב מאחורי הדברים הרמים הללו? "שכם בני, חשקה נפשו בבתכם. תנו נא אותה לו לאישה". כלומר, תאוה פשוטה לדינה בת יעקב!

ומידה טובה מרובה על המידה הרעה, ידועים דברי ספר החינוך במצווה ט"ז לגבי מה שנצטוו ישראל לאכול את הפסח בצורה מכובדת. "ועתה בני אם בינה שמעה

זאת, והטה אונך ושמע, אלמדך להועיל בתורה ובמצוות. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו. ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות... ועל כן אמרו חכמים זכרונם לברכה (מכות דף כ"ג ע"ב) רצה המקום לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, כדי להתפיס בהן כל מחשבותינו ולהיות בהן כל עסקינו, להטיב לנו באחריתנו, כי מתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד. ורמזו זכרונם לברכה על זה באמרם (מנחות דף מ"ג ע"ב) כל מי שיש לו מזוזה בפתחו וציצית בבגדו ותפלין בראשו מובטח לו שלא יחטא, לפי שאלו מצות תמידיות ונפעל בהן תמיד".

לכן מזהיר אותנו ספר החינוך: "לכן אתה, ראה גם ראה מה מלאכתך ועסקיך כי אחריהם תמשך ואתה לא תמשכם".

אדם חייב לשמור על איזון ושיווי משקל מתמיד בין רוח לגשם, שאם לא כן תביא תוספת החכמה לכך שברוח המצויה – העץ כולו יעקר חלילה.

במסכת חגיגה דף י"ד עמ' ב' מצינו כי היו ארבעה תנאים שהפליגו במדרגות העיון המופשט ובלשון הגמרא "נכנסו בפרד"ס" (ראשי תיבות המבטאים את כל היבטיה ועומקיה של התורה "פשט, רמז, דרש, סוד"). אך מכיוון שלא הייתה להם היכולת לאזן בין הדרגה העיונית לבין יכולת ההכלה המעשית של האישיות, הרי שהתוצאות היו קשות: "בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע (יצא מדעתו); אלישע בן אבויה קיצץ בנטיעות (כפר בעיקר), (רק) רבי עקיבא יצא בשלום".

נראה כי בכך מובנת הוראת ה' אחרי חטא העגל (שמות ל"ג, ה'-ר) "ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך, ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב". במעמד הר סיני הכריזו ישראל "נעשה ונשמע" – קרי כי יש בידם להתאים את עולם המעשה עם עולמם הרוחני. אולם, משהתברר בחטא העגל כי הם אינם יכולים לעמוד בכך, הרי שהם התבקשו להוריד מעצמם כתר רוחני זה, ולא להיות במדרגה עיונית נשגבה, שאינה מיושמת הלכה ולמעשה.

בדומה לכך מצינו כי במדרש (שיר השירים רבה ד', ג') נאמר: "שנים עשר אלף איש יצאו למלחמת מדין וניצחו, שכן "לא הקדים אחד מהן תפלין של ראש לתפלין

של יד. אילו הקדים אחד מהם תפילין של ראש לתפילין של יד – לא היה משה משבחם ולא היו עולים משם בשלום.”

מבאר המלבי”ם (שמות י”ג, ט’) כי תפילין של יד מבטאים את עולם העשייה של האדם ואילו תפילין של ראש מבטאים את חכמתו ודרגתו הרוחנית של האדם. ממילא, יש הכרח להקדים תפילין של יד לתפילין של ראש כדי ליצור תשתית מעשית לחכמה העיונית, שתתמזג באדם ותשתלב עם אישיותו. המשמעת העצמית האישית בחיי המעשה היא תנאי לדרגה רוחנית גבוהה “כי כן סדר מלחמת היצר לכבוש את האויב הפנימי ורק אח”כ ישא למרום עיניו אל קדוש ישראל”.

המונח “המלאכה היתה דים” מבטא צורך של האדם לשמור על איזון בין התורה העיונית שלו, לבין יכולתו ליישם את הדברים, כך שהחלק הגשמי שבו והחלק הרוחני שבו ישתלבו ויתמזגו זה בזה לשלמות אחת, בלא שיהא נתק בין עולמו הרוחני לבין עולמו הגשמי.

מכאן נובע חיוב של האדם שלא להעפיל לפסגות שאין הוא יכול לחיות לפיהן וליישמן באופן שיטתי לאורך זמן. לא די להיות בבחינת “מי יעלה בהר ה” אלא יש לדעת להיות גם בבחינת “ומי יקום במקום קדשו”.

פרשת פקודי

“עיניך ברכות בחשבון” - סגולה נגד עין הרע

“אלה פקודי המשכן, משכן העדות, אשר פוקד על פי משה” (שמות ל”ח, כ”א). התורה מונה באופן מפורט ובריש גלי את כל מרכיבי המשכן וכליו. שואל רבי לוי יצחק מברדיטשב, כיצד נמנו הדברים בלי לחשוש מעין הרע? הן במדרש (תנחומא פרשת כי תישא סימן ל”א) מצינו כי “הלוחות הראשונות שניתנו בפומבי – שלטה בהם עין הרע ונשתברו” ומשום כך ניתנו הלוחות השניות בצנעה, בלא מעמד של קולות וברקים. ואכן, החשש מפני עין הרע – אינו מיסטיקה והוא מעוגן גם במקורות הלכתיים מובהקים.

כך, למשל, החשש מפני עין הרע מצוי בגמרא במסכת תענית (דף ח’ עמ’ ב’): “אמר רבי יצחק, אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר (דברים כ”ח, ז’) “יצו ה’ אתך את הברכה באסמיקך”. מה שמצוי באסם נסתר הוא וסמוי מעין הבריות ושם שרויה הברכה. מכאן הסיקו חז”ל כי עיני האנשים פוגמות במידת הברכה, שאדם מייחל כי תשרה בנכסיו ובמעשה ידיו. בניגוד לתבואה שבאסם, כאשר אותה תבואה נמצאת בשדה לעיני בני אדם הרי היא נמצאת בסכנת עין רעה ולכן אמרו במסכת בבא בתרא (דף ב עמ’ ב’): “אסור לאדם לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה” (כלומר, בשעה שהשדה מלא ביבול). ומבאר רש”י את טעם האיסור: “שלא יזיקנו בעין רעה”. הגמרא במסכת בבא מציעא (דף ל’ עמוד א’) אומרת, כי אל לו לאדם לשטוח בגד נאה לשם ניקוי במקום שבו הוא גלוי לרבים, שכן בכך הוא שורף את הבגד “משום עינא” (שיתנו בו עין הרע).

במסכת ברכות (דף נ”ה עמ’ ב’), נאמר כי מי שנכנס לעיר ומתיירא מעין הרע, יאחז אגודל יד ימינו ביד שמאלו ואגודל יד שמאלו ביד ימינו ויאמר: “אני, פלוני בן פלונית, מזרעו של יוסף בא, שאין עין הרע שולטת בו”. ואם מתיירא מעין הרע שלו, יראה על דפנו השמאלית של הנחיר השמאלי של חוטמו. ובהמשך נאמר שם

כי מי שנחלש וחלה, ביום הראשון לא יגלה לאחרים – כדי שלא יורע מזלו. אך לאחר מכן יגלה לאחרים, כפי שנהג רבא, אשר ביום הראשון של מחלתו לא גילה על כך לאיש, ולאחר מכן אמר לשמש: צא והכרז "רבא חולה", שכן אוהביו יבקשו עליו רחמים, ומי ששונא אותו ישמח, ועל ידי שמחתו יראה ה' וישיב חמתו וירפאהו, שנאמר: "בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך, פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו" (משלי כד, י"ז-י"ח).

הדברים באים לידי ביטוי קיצוני במסכת בבא מציעא (דף ק"ז עמ' ב') שם נאמר: "והסיר ה' ממך כל חולי (דברים ז', נ"א) אמר רב זו עין, ומבאר רש"י "כל חולי – דבר שכל החוליים תלויים בו, וזו העין – עין רעה". והגמרא ממשיכה ומציינת שם: רב סליק לבי קיבריה (רב הלך לבית הקברות) עבד מאי דעבד (עשה מה שעשה), ומבאר רש"י: 'יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת. אם מת בזמנו אם בעין רעה". אמר (רב) תשעים ותשעה בעין רעה (כלומר, תשעים ותשעה אחוז מן המתים נפטרו בטרם זמנם כתוצאה מעין הרע) ואחד בדרך ארץ" (רק אחוז אחד מן המתים, נפטר בהגיע זמנו כדרך כל הארץ).

לכאורה, החשש מפני עין הרע סותר ליסודות האמונה היהודית לפיהם יש אל אחד, המנהיג את עולמו לבדו, ומשגיח על בריותיו ועל מעשיהם ונוהג בהם בהתאם לעקרונות רציונליים של שכר ועונש המותאמים למעשיהם. לפי עקרונות אלו האדם הוא אדון לגורלו, במובן זה שגורלו נחתך לפי טיב מעשיו, ואין שום כוח בעולם – לבד ממעשיו של האדם עצמו – היכול להשפיע על החלטת האלוקים, הקובע את אשר יארע לו. ובכן, אם לפי עקרונות של שכר ועונש, לא מגיע לאדם מסוים עונש ואדרבה זכאי הוא לחיות ואף בטוב ובנעימים, כיצד ייתכן כי יארע לו נזק ואף חולי ומוות כתוצאה מעין הרע?

הסבר יפה לכוחו של עין הרע מצוי בדבריו של הרב דסלר בספרו "מכתב מאליהו" לפיו עין הרע אינו חריגה מעקרונות של שכר ועונש, אלא דווקא הפעלה שלהם. הכיצד? שכן כאשר אדם בולט לעיני הבריות, יש מי שמקנא בו ותמה בליבו "למה כל הטוב הזה מגיע לו"? שאלה זו – מעוררת דין בשמיים על אותו אדם. דין זה בוחן באופן פרטני את מעשיו של האיש שמקנאים בו, ואז סופו מי ישורנו, כפי שנאמר בתפילת "נתנה תוקף" "כי לא יזכו בעיניך בדין". הנזק הנגרם מעין הרע הוא אפוא בכך שמתעוררת על האדם מידת הדין.

ברם, לפי הסבר זה ניתן למצוא סגולה נגד עין הרע, גם כאשר האדם צריך לבלוט. הרב יצחק זילברשטיין בספרו "חשוקי חמד" על מסכת בבא מציעא (דף ק"ז עמ' ב') הביא שאלה בדבר ילד שאביו חשש מפני עין הרע בעת שישתתף בחידון ארצי ויבלוט בידיעותיו ובכישרונו.

הרב זילברשטיין השיב לו כי כתוב בראשונים שמי שיש לו עין טובה, דן כל אחד לכף זכות ורואה רק במעלת חברו ולא בחסרונו – אין עין הרעה שולטת בו. זאת מכיוון שהקב"ה משלם לו מידה כנגד מידה ומאחר שעינו טובה לא תשלוט בו עין הרע. כלומר, מידת הדין לא תתעורר לגביו, שכן הוא לא מעורר אותה לגבי אחרים. כיוצא בזה מצינו בגמ' ראש השנה דף י"ז עמ' א' "אמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, שנאמר נשא עון ועבר על פשע, למי נושא עון – למי שעובר על פשע".

בתפילה שקודם התפילה, שניסח רבי אלימלך מליז'נסק, מתפללים על כן: "ותצילנו מקנאת איש מרעהו, ולא יעלה קנאת אדם על ליבנו ולא קנאתנו על אחרים. אדרבה, תן בליבנו שנראה כל אחד מעלת חברינו ולא חסרונם. ושנדבר כל אחד את חברו בדרך הישר והרצוי לפניך. ואל יעלה שום שנאה מאחד על חברו חלילה".

נראה כי הדברים באים לידי ביטוי חד בהסברו של טוב העין והסגור הגדול של ישראל, רבי לוי יצחק מברדיטשב לשאלה, כיצד מנו בפומבי את כלי המשכן? תשובתו היא, כי במלאכת המשכן נעשה הכול על פי חשבון מפורט ולמרות זאת הייתה הברכה שורה, שכן עין הרע שולט רק בדבר שאנשים מקנאים בו ושואלים "מכוח איזו זכות ניתן". אולם, מי שרואה בדברים ברכה אלוקית, ולא מציאות שקיימת בפני עצמה, אינו מעורר קטרוג שכזה. אדרבה, אדם כזה בכלל לא רואה לנגד עיניו חפץ, שיש לפלוני, אלא מביט בעולם בעין רוחנית שבה העיקר הוא מציאות ה' וברכתו. ממילא, ראייתו אינה גורמת כלל עין הרע. אכן, אנשים גדולים מתעניינים באידיאות, אנשים בינוניים מתעניינים בביצוע, ורק אנשים קטנים מתעניינים באנשים ובחפצים שלהם. לכן, כאשר אנשים גדולים רואים משכן וכליו אין הם רואים זהב וכסף אלא שכינה, וממילא ראייה זו אינה טומנת בחובה עין הרע.

רבי לוי יצחק מפרש בהקשר זה שסגולתם של ישראל היא לראות את הטוב שבכל דבר וזה הוא ביאור הפסוק שנאמר על כנסת ישראל בספר שיר השירים (ז', ה') 'עיניך ברכות בחשבון'. מבאר רבי לוי יצחק כי לגבי עם ישראל אף בדבר שיש

בו חשבון ובא להודיע מניין ומספר, אין חשש לנזק של עין הרע "מחמת שאיש הישראלי בכל דבר אשר רואה ומסתכל, רואה את כוח הבורא אשר נמצא בו, וכיון שמדביק הדבר ההוא לשורשו, אז בראיה זו ממשיך ברכה ושפע ממקור עליון על הדבר ההוא. וזה שכתוב "עיניך ברכות", שעניך נעשו כמו ברכות ומעינות שפע, אף בדבר 'חשבון'".

עין הרע היא קטרוג ודין. וממילא, למי שניחן בראייה סנגורית אין עין הרע אלא ברכה ממקור עליון.

פרשת ויקרא

הנשמה קוראת לאדם

ספר ויקרא פותח במילים "ויקרא אל משה". מי קורא למשה?
בדרך כלל מצינו "וידבר ה' אל משה לאמור". מדוע לא נאמר אפוא "ויקרא ה' אל
משה"?

מבאר רבי לוי יצחק מברדיטשב כי המונח "ויקרא" מתייחס – אל משה עצמו.
הכיצד? אין זאת אלא שנשמתו – פנימיותו קראה לו לעשות את מצוות ה'.

בדומה לכך נאמר (שמות כ"ד, א') "ואל משה אמר עלה אל ה'". מי אמר למשה לעלות
אל ה'? מבאר רבי לוי יצחק "כי כשאדם עושה מצווה, הרי שהמצווה עושה רושם
למעלה, והיא שמעוררת אותו לעשות תמיד רצון הבורא". ההשלכות של מעשה
מצווה אינן מסתיימות בעצם עשייתו, אלא יש להן גלים ואדוות נוספות בהיותן
כוח משיכה המעצים את שאיפת הנשמה להמשיך ולהתעלות אל בוראה.

אך אם אצל כל אדם 'מצווה גוררת מצווה' על ידי שהמצווה הראשונה גורמת לו
לרצות לעשות עוד מצווה, הרי שאצל משה היה כוח נוסף שמשך אותו להתעלות.
כל אדם מבקש להתפתח בתחום שבו הוא מזהה את מעלתו. אדם עשיר שואף
להשיג עושר נוסף, אדם שזכה לכבוד מפתח מאוויים להשיג כבוד נוסף, אבל
שאיפתו של משה הייתה תמיד לעלות רק בתחום הרוחני. כפי שמבואר בזוהר
(חלק ב' ע"ט עמ' ב') על הפסוק (שמות י"ט, ג') "ומשה עלה אל האלהים". רצונו הפנימי
היה תמיד לעלייה ושאיפה רוחנית והוא שקרא ואמר לו תמיד לעלות עוד. "וזהו
ואל משה אמר עלה אל ה', זה שהיה רצונו לעלות אל ה', זה אמר לו עלה אל ה'.
רצונו התמידי להתעלות הוא היה הכוח שהניע ומשך אותו להוסיף עוד קדושה
על קדושתו, והוא שקרא לו לעלות אל ה', כי כאשר אדם עולה בדרגה רוחנית הרי
שנשמתו מושכת אותו להמשיך ולהתפתח בדרגות קדושה נוספות. זו גם כוונת
הפסוק "ויקרא אל משה" הרי אומר רצונו הפנימי קרא לו אל ה' ולכן "וידבר ה'
אליו מאהל מועד".

באופן דומה ביאר רבי שלמה מרדומסק בספרו "תפארת שלמה" על חנוכה, את האמור בסוף תפילת "נשמת כל חי": "כאמור לדוד ברכי נפשי את ה', וכל קרבי את שם קדשו". הפשט במילה "כאמור" הוא: כפי שהדברים נאמרו במקום אחר (בתהלים ק"ג, א'). אולם, על דרך חסידות באר כי "כאמור לדוד" פירושו על ידי דוד, שהאומר לדוד "ברכי נפשי", הוא – דוד עצמו!

"כי הצדיקים אשר כל מגמתם ותכונת נפשם להתעלות, ונשמתם נחצבה ממקום גבוה, כל תשוקת חפצם כל ימיהם היא רק לעלות ולדבק בשרשם, כפי שנאמר בתהלים "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי".

הפסוק "ויקרא אל משה" לפי דברי רבי לוי יצחק, מלמד אותנו כי בכל תחום שבו אדם מבקש להתעלות נשמתו מושכת אותו עוד ועוד. לפי הזוהר, ישנו כוח משיכה פנימי באדם להשתלם ולהתעלות במה שהוא חושב כמעלה עבורו, וכוח זה אינו נובע רק ממעשים שכבר עשה, אלא מעצם ההחלטה שלו למצוא את מעלתו וייעודו בתחום זה.

אדרבה, המעשה בפועל פחות חשוב מן ההחלטה של האדם. אם הוא מחליט בליבו להתעלות בקרבת ה', הרי שנשמתו תמשוך אותו לכך, ואם הוא מחליט חלילה לעבור עבירות, הרי שכוחות הנפש שלו יסייעו לו בכיוון הפכי זה, וכלשון הגמרא במסכת מכות (דף י' עמ' ב') "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו".

כך מפרש רבינו יונה את המשנה באבות (ג', ט') "כל שמעשיו מרובין מחכמתו – חכמתו מתקיימת". לכאורה קשה היאך יתכן שיהיו מעשיו מרובין מחכמתו הרי בלי דעת וחכמה – מאין ימצא המעשה? מבאר רבינו יונה (בביאורו למשנה וכן בספרו שערי תשובה) כי המשנה מתייחסת למקרה שבו אדם מקבל עליו מראש לעשות מעשה. כלומר, מי שמוכן מראש אפירורי לקבל על עצמו לעשות כל מה שיצטווה לעשות וזאת עוד לפני שהחכים ושמע את הדברים ובטרם שהתקבלו על דעתו מעלה עליו הכתוב כאילו כבר עשה את המעשה, וזהו מי שמעשיו מרובין מחכמתו. רבינו יונה מסיים שם כי באבות דרבי נתן הדברים מפורשים כהתייחסות לעם ישראל שאמרו "נעשה ונשמע" – "כי (לכאורה) קודם שיוכל לעשות את המעשה צריכים לשמוע מה יעשו? אלא שקיבלו עליהם תחילה לעשות כל אשר יצוה עליהם וישמעו, ומיד קבלו שכר כאילו עשוהו".

גם לצד הרע אומר לנו הפסוק "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", ולכאורה הרי שנינו "עין רואה והלב חומד" ולמה הקדים הפסוק את הלב לעין? אין זאת

אלא שהאדם הולך אחר ליבו ורואה דברים בעקבות נטיית לבבו. כך מבאר רבינו בחיי (דברים כ"ט י"ח) את דברי הגמרא במסכת יומא (דף כ"ט, עמ' א') כי "הרהורי עבירה קשים מעבירה". לכאורה, אם אדם רק הרהר ולא עשה, מדוע הדבר כה חמור? הן במסכת קידושין (דף ל"ט עמ' ב') מצינו כי "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה" ואדם לא נענש על מחשבה בעלמא. אין זאת אלא שאדם נמצא במקום שבו נמצאות שאיפות ליבו. לכן, מי שנפל ועשה מעשה עבירה אך ליבו טהור ושואף אל הטוב, הרי שהגדרת האדם הזה ומשיכתו הטבעית תהא להיות טוב. ואילו מי שבתוככי ליבו שואף לרע ולחטא, הינו מסואב אף אם לא עשה דבר ונפשו תמשוך אותו להשתלם ולהתעלות בחטא שאליו שאף. אכן מבחינה מעשית לא חטא עדיין ואין לעונשו בהעדר מעשה חטא. אבל, הגדרת האדם הזה קשה היא, שהרי האדם נמצא במקום שבו ליבו חפץ להיות.

המהר"ל בספרו גור אריה (בראשית ב' ט"ו) מבאר כי בכל מקום במקרא שבו נאמר על אדם כי 'לקחו אותו' מפרשים חז"ל "לקחו בדברים". כך למשל כאשר נאמר (במדבר כ', כ"ה) "קח את אהרן ואת אלעזר בנו והעל אתם הר ההר" מפרש רש"י "קח את אהרן - בדברי ניחומים".

כלומר, "לוקחים אדם" ע"י שכנוע ולא ע"י לקיחה פיסית. לוקחים את הדעת ולא את הגוף. זאת מכיוון שבחפץ פיסית אין דבר מלבד הגוף וממילא הוא נמצא במקום שבו הונח. אבל, אדם נמצא במקום שאליו שואף הלב. לכן, אם ניקח את האדם פיסית למקום מסוים, בלי לקחת את ליבו, הרי שהוא בעצם לא נמצא באותו מקום. משום כך, אם רוצים שאדם יעבור למקום אחר, במישור המהותי, צריך לשכנע את האדם "כדי שתחול הלקיחה גם על דעת האדם, שהוא עיקר האדם, ואם לא כן - לא נעשתה לקיחה של האדם, שהרי עיקר האדם הוא דעתו ושכלו".

זאת ועוד, במסכת סוטה (דף כ"ב עמ' א') נאמר כי טוב לאדם ללכת לבית כנסת שהוא יותר רחוק מביתו, שכן בכך הוא זוכה לקבל שכר פסיעות. לכאורה, אם אדם אינו צריך לפסוע פסיעות נוספות כדי להגיע לבית כנסת, שכן יש לו בית כנסת קרוב, מה לנו כי יטרח טורח שאינו נחוץ? האם יקבל שכר על דבר שאין בו טעם ענייני? מבאר המהר"ל בספרו נתיבות עולם (נתיב העבודה פרק ה') כי כשאדם הולך לבית כנסת הוא שואף לקרבת ה' "וידוע כי השואף בליבו להגיע למטרה - דבק בה יותר ממי שכבר הגיע אליה בגופו". התהליך הנפשי חשוב מהתוצאה הפיסית.

הגיונם של דברים הוא, כי עם ההגשמה של השאיפה בפנינו מציאות גשמית. מציאות פיסיית מוגבלת מטבעה ותחומה בגבולות של זמן והוויה. לעומת זאת, השאיפה שבלב היא רוחנית ומופשטת, וממילא אין סופית ובלתי מוגבלת.

בדרך זו ניתן להבין את פשר דברי הגמרא במסכת סוכה (דף נ"ב ע"א) כי "לעתידי לבא מביא הקב"ה את יצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה, ורשעים נדמה להם כחוט השערה". מהו אפוא היצר באמת, חוט שערה או הר גבוה? אין זאת אלא כי תאוה לאחר שמומשה אינה אלא חוט שערה, כי ציפייה שמומשה הופכת למציאות פיסיית מוגבלת מטבעה. לעומת זאת, תאוה שלא מומשה נותרת כשאיפה מופשטת ואין סופית וממילא היא נותרת כהר גבוה.

בהתאם להבנה זו, נראה כי כאשר אדם מחליט לעשות מצווה יש לכך שני היבטים: היבט אחד פיסי – עשיית המעשה. היבט זה יתממש לדבר המוגבל בתחומי הוויה וזמן.

אבל, יש היבט נוסף. ההחלטה שבלב! מי שקיבל החלטה לעשות מצווה – שואף לעבוד את ה'. ליבו נמצא במקום שאליו הוא שואף ובכך הוא מגדיר את עצמו כמי ששואף לקרבת ה'. שאיפה זו משליכה על כל הווייתו של האדם, והיא כוח משיכה עצום. יש בהחלטה זו הרבה מעבר למניע רגיל של אדם לקיום מעשה שהוא החליט לבצעו. החלטה זו יוצרת תהליך.

היחסים בין האדם לבין אלוקיו הם יחסים הדדיים ועל כן, אדם השואף לקרבת אלוקים נענה ממרום וזוכה לקדושה. להווייה קדושה זו קוראים בעלי המחשבה בתואר "אור מקיף". כך מבאר רבי חיים מוולוז'ין בספרו "רוח חיים", בהקדמה, כי כאשר האדם גומל בליבו לעשות מצווה, הרי שהחלטה זו עצמה עושה רושם בעולמות העליונים "ומתעורר עליו אור מקיף מהקדושה וסוכך עליו, והוא לו לעזר ולסעד להשלים את המצווה. וע"י גמר המצווה מתחזק עוד יותר הלבוש הרוחני ומאיר". בדומה לכך מבאר רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א', פרק ו') את הפסוק (ויקרא כ', ז') "והתקדשתם והייתם קדושים" כי יש שתי קדושות: מעת שעולה בדעת האדם לעשות מצווה הרי שהוא אפוף בקדושה עליונה, ועם סיום המצווה הוא זוכה לקדושה נוספת.

כוח הקדושה המתחיל בשאיפתו של האדם משפיע עד כדי כך שהרמח"ל בספרו דרך ה' (חלק א' פרק ג') מציין כי עם שאיפת האדם להתקרב אל ה' והחלטתו לעשות

לאור קדושת לוי | פרשת ויקרא

מעשי מצווה, הוא מתקדש ונמשך אל ה' באופן שהיה אמור ליטול ממנו את כוח הבחירה. על כן, ה' נוטל את האור הגדול המופק מן הקדושה האופפת אותו באותה שעה וגונז אותו כך שיעמוד לאדם ויאיר לנשמתו רק אחרי פטירתו מן העולם.

האדם נמצא היכן שליבו רוצה להיות.

מי ששואף לקרבת ה' ומחליט לעשות מעשי מצווה, הווייתו מתקדשת.

הווייה נעלה זו מביאה לכך שהקב"ה חפץ בקרבתו של אדם זה ("אור המקיף") וממילא נשמתו מושכת אותו להשלים את מעשה המצווה ולהתעלות.

כוח משיכה זה הוא שקרא אל משה. כמה מובן עתה באור יקרות המונח "ויקרא אל משה". מי קרא? הנשמה קראה לו!

פרשת צו

אור ישר ואור חוזר

בפרשת צו נזכרו קרבן עולה וקרבן חטאת. בגמרא במסכת זבחים דף פ"ט עמ' ב' מצינו כי "חטאת קודמת לעולה". לכאורה, הדבר תמוה שהרי היה ראוי שיחול כאן הכלל (במשנה הוריות דף יב עמ' ב') "כל המקודש מחברו קודם לחברו" ועולה היא קרבן העולה כליל לה' ואין הכהנים או הבעלים אוכלים מבושרה דבר. בנוסף, קרבן עולה בא לעיתים רבות כנדבה, דהיינו כקרבן שאדם מביא מכוח נדר או נדבה שלו, כמתואר בספר ויקרא פרק א'. לעומת זאת קרבן חטאת בא כדי לכפר על חטא שנעשה בשגגה. הכיצד ייתכן אפוא כי מעלתו של קרבן חטאת גדולה ממעלת קרבן עולה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מיישב את הדבר באמצעות שימוש בהבחנה הקיימת במונחים קבליים בין "אור ישר" לבין "אור חוזר". נבאר להלן מונחי יסוד אלו, ולאחר מכן נעמוד על הסברו המרהיב של רבי לוי יצחק לעדיפות שיש לקרבן חטאת על קרבן עולה.

"אור ישר" מוגדר בעולם הדימויים הקבלי כמקור האור.

"אור חוזר" מוגדר כהשתקפות של האור.

כך למשל, השמש היא מקור של אור, ועל כן האור הנובע ממנה יוגדר כ"אור ישר". לעומת זאת, לירח אין אור משלו והוא רק מחזיר אור שקיבל מהשמש, על כן יוגדר כ"אור חוזר".

המקובל הגדול רבי אליהו דה וידאש, מתלמידי הרב משה קורדובירו בצפת, בספרו הנודע "ראשית חכמה" (שער האהבה, פרק ראשון) משתמש בדימויים אלה בתיאור אופן היצירה של מערכת היחסים ההדדיים בין בני אדם. בספר משלי (כ"ז, י"ט) נאמר "כמים הפנים לפנים, כן לב האדם לאדם". פסוק זה מעורר תמיהה "וכי יש פנים למים?" חז"ל פירשו על כן (ילקוט שמעוני תתקס"א) כי כאשר האדם מביט במים ומראה להם פנים שוחקות, הרי שהבואה הנשקפת שוחקת אליו. אם לעומת

זאת, הוא מראה למים פנים זעופות, הרי שזה גם המראה שישתקף אליו בחזרה. "כן לב האדם לאדם" – כלומר, כך גם קורה ביחסי האדם עם זולתו. אם הוא חש כלפי רעהו אהבה ורוצה בטובתו, הרי שתהיה לכך השפעה על טבעית והוא ייווכח כי זה היחס שייווצר בלב חברו כלפיו. באותה מידה, אם בתוככי ליבו הוא חש כלפי רעהו רגש שלילי (שנאה, קנאה, חוסר הערכה וכיו"ב) הרי שבדרך על טבעית זה גם היחס שייווצר אצל חברו כלפיו. על כן, אם רוצה אדם לשנות את יחס הזולת כלפיו, אל לו לנסות להשפיע על האחר, אלא ישנה תחילה את היחס בליבו שלו כלפי אותו אדם, והתוצאה תהא שישתנה בהתאם יחס הסביבה אליו.

בהתאם לרעיון זה נמצא כי ליחס האדם כלפי הזולת – קוראים "אור ישר". לתוצאה הנובעת מכך קוראים "אור חוזר", שכן זו ההשתקפות של היחס הפנימי המקורי ותוצאה הנולדת ממנו.

עולם דימויים זה משקף גם את היחס שבין האדם לאלוקיו. לעיתים ה' מעניק לאדם שפע שמקורו בחסד האלוקי האין-סופי בלא כל תלות במעשי האדם ובמצבו הרוחני. חסד זה מכונה "אור ישר", או "אתערותא דלעילא" – התעוררות של שפע אלוקי מלמעלה.

אולם, יש יחס אלוקי לאדם, שהוא תוצאה הנגזרת מיחס האדם כלפי אלוקיו. אם למשל האדם אוהב את אלוקיו הרי שבכך הוא גורר כלפי עצמו חסד ושפע אלוקי, כתוצאה מן היחס ההדדי בינו לאלוקיו, וכתוצאה מהנהגה של דין הכפופה לעקרונות של "שכר ועונש". ליחס זה קוראים "אור חוזר", שבו השפע האלוקי הוא השתקפות של מעשי האדם. הנהגה זו מכונה בזוהר בכינוי "אתערותא דלתתא" – התעוררות שפע אלוקי הנובעת ממעשי האדם כאן למטה.

בהתאם לכך, מבאר רבי לוי יצחק בספרו "קדושת לוי" על פרשת בשלח, כי "השפעת ה' לעולם נקראת 'אור ישר', ומה שהעולמות מגביהים עצמם לעבוד את ה' – נקרא 'אור חוזר'".

השפע האלוקי שבא ממקור עליון, כאור ישר, נובע ממידת החסד האין סופית של הקב"ה.

זו מידת הרחמים. לעומת זאת, השפע האלוקי הנובע מעקרונות של שכר ועונש, שהינו פועל יוצא ממעשי האדם, כמוהו כמעשי האדם – מוגבל, סופי, ומדוד. זוהי מידת הדין. דין מלשון "די" – קצבה וגבול. הדין מבטא צמצום לפי ערך המקבל ומה שמגיע לו.

הרב חיים ויטאל, תלמידו הגדול של האר"י, בספרו "עץ חיים" (שער ל"ט, דרוש ב') מבאר כי מלכתחילה נברא העולם במידת החסד, שהרי לא היה מי שיעורר מלמטה את מידת האור החוזר. העולם נברא אפוא ב"אור ישר". חסד ללא גבול. לתכונה זו, של חסד אין סופי השופע כ"אור ישר" קוראים בלשון הקבלית "רעווא דרעוויין" – רצון הרצונות, שכן מטרת בריאת העולם ורצון האלוקות בבריאתו נבעה מכך שהקב"ה הוא טוב, ותכלית הטוב היא להיטיב לזולת. הטוב נותן כי הוא עצמו טוב, בין אם מגיע למקבל ובין אם לאו. על כן נאמר, (תהילים פ"ט, ג') "עולם חסד ייבנה".

אולם, עולם שנברא רק מתוך מידת החסד אינו יכול להתקיים, שהרי החסד הוא אין סופי ואין לו גבול, ואילו העולם חייב להיות מותאם להוויה פיסית שיש לה גבולות ותחומים. לכן, צמצם כביכול הקב"ה את הוויית החסד שבו ושיתף בבריאה את מידת הדין.

בבריאת העולם נטבעו על כן בסדר ההנהגה האלוקית עקרונות של שחר ועונש. הדבר נבע מכך שלמקבל לא טוב לקבל בלי סיבה, שכן אז הוא חש שאינו זכאי לכך ושהוא אוכל לחם חנם, דבר שיש בו בושה ומכונה "נהמא דכיסופא" – לחם של בושה. לכן, ניתנו באדם שני יצרים וכוח הבחירה ביניהם. לאחר שהאדם בוחר להיות טוב ומתגבר על תאוות אישיות, הרי שהוא "מרוויח" את לחמו בדין, וחש ראוי לשכר, שאותו הרוויח בדין ביושר ובכבוד כגמול על מעשיו. על כן, בטרם בריאת העולם שרר "אור ישר" – חסד אין סופי, ועם בריאת העולם נקבעה ההנהגה הטבעית של "אור חוזר" של דין.

ראש השנה הוא יום הדין, וזו הנהגה של "אור חוזר". פסח הוא הנהגה של "אור ישר" – עת שה' גאל את עמו מכוח בריתו עם אברהם אבינו על אף שהעם היה שקוע במ"ט שערי טומאה, ומידת הדין זעקה כי אין הבדל בין ישראל למצרים, שכן "הללו עובדי עבודה זרה, והללו עובדי עבודה זרה". להנהגת הדין המכונה "אור חוזר" מתייחסים במונחים הקבליים בסימון האותיות "תשר" (מהסוף להתחלה) ועל כן הדין הוא בחודש "תשרי". לעומת זאת, להנהגת החסד של "אור ישר" מתייחסים במונחים הקבליים בסימון אותיות הא"ב כסדרם, ועל כן הגאולה של י"ב השבטים היא בחודש ה"אב-יב".

על אף שהעולם נוהג ככלל במידת הדין, יש שעות נעלות, שבהן שבה לשרור ההנהגה המקורית (רצון הרצונות – רעווא דרעוויין) של חסד אין סופי שאינו מוגבל

ואינו תלוי במעשי האדם. שעות חסד אלוקיות אלו הן למשל ביום הכיפורים, שהוא זמן מרום שבו, אף מעבר למעשי האדם, "עיצומו של יום מכפר".

בדומה לכך, מצינו בגמרא במסכת ראש השנה (דף י"ז עמ' ב') ביחס ל"ג מידות של רחמים, כי הקב"ה נתעטף כביכול בטלית כשליח צבור, הראה למשה סדר תפילה זה ואמר לו "כל זמן שישראל חוטאים – יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם. ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם". פשר הדברים הוא, כי יש מידה של רחמים, שאינה מוגבלת רק למי שזכאי לה על פי שורת הדין, ועל כן גם מי שחטא יכול להגיע למחילה ולסליחה גמורה מכוח מידה זו, שהיא "אור ישר".

השל"ה (עשרה מאמרות מאמר שביעי) מקשה, כיצד נאמר בגמרא כי "ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם" ו"הרי אנו רואים שכמה פעמים אנו מזכירים י"ג מידות ולא נענים?" תשובתו של השל"ה בשם הגאונים היא, כי נאמר בגמרא "כל זמן שישראל חוטאים – יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם". מה פשר המונח "יעשו" עת שעסקינן באמירה? ללמדך כי אין די באמירת י"ג מידות, אלא יש לעשות וליישם את י"ג המידות, דהיינו כשם שהקב"ה הוא "רחום, וחנון, אך אפיים ורב חסד ואמת" כך יהא גם האדם חנון ורחום ביחסיו עם זולתו – ואז ייושע. הדרך של אדם להיחלץ מן המעגל של שכר ועונש, שבו עלול להיחרץ דינו לשבט, עוברת דרך מידת החסד האלוקית שבה יש מתן אין סופי גם למי שאינו ראוי לכך. אולם, כדי שמידה זו תחול, מוטל גם על האדם לתת מצדו גם למי שלא מגיע לו ושאינו ראוי לכך. עמד על הדברים רבי שלמה מרדומסק, בספרו "תפארת שלמה" (ביחס ל'בין המצרים'), האומר כי גדולה מצוות צדקה שכן במסגרתה אדם נותן דבר מועט לעני ובאמצעותה מתעורר חסדו הגדול של ה', כפי שמצינו במדרש רבה פרשת בהר, כי אדם נתן צדקה לגרושתו והתעוררו עקב כך רחמי שמיים להביא מטר על פני הארץ. ידוע הסברו של ה"בעל שם טוב" לדברי הגמרא במסכת בבא בתרא דף ט' עמ' ב' כי ירמיהו הנביא התפלל על אנשי ענתות החוטאים ואמר: "ריבונו של עולם, אפילו בשעה שמבקשים לעשות צדקה לפניך, הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים". לכאורה, כיצד ביקש ירמיהו שייכשלו בעת מתן צדקה? ביאר הבעש"ט כי על פי מידת הדין לא הייתה זכות קיום לאנשי ענתות, על שום חטאם. הדרך היחידה שבה יזכו לחיים, היא על פי מידת החסד האלוקית, שאינה מוגבלת על פי עקרונות של שכר ועונש. על כן קללת הנביא היא ברכתם, שכן מידת החסד האלוקי הפורצת את מידת הדין ומושכת שפע אין סופי של "אור ישר" מתעוררת, כאשר אדם נותן צדקה – אף למי שאינו ראוי לה.

בהתאם לרעיון זה מבאר רבי לוי יצחק את העדיפות של קרבן חטאת על פני קרבן עולה.

קרבן החטאת מובא ע"י אדם שחטא וממילא לא מגיע לו דבר מהקב"ה. המונח חטא משמעו חיסרון והחטאה. האדם מבקש אפוא רחמי שמיים כדי שימלא את חסרונו וישיב אותו למסלולו בבחינת האמור בגמרא בברכות דף ז' עמ' א' "וחנותי את אשר אחון (שמות ל"ג, י"ט) – אף על פי שאינו הגון". עם הבאת קרבן החטאת מעורר אפוא האדם את המידה האלוקית של "רעווא דרעווין" – רצון הרצונות המקורי, להיטיב לבריותיו, גם כשאינם זכאים לכך. מידה המכונה "אור ישר".

על כן, קרבן חטאת עולה בחשיבותו וקודם לקרבן העולה, שבו האדם מנסה לעלות ולרצות את אלוקיו בכוחו הוא על פי מידת הדין ועקרונות של שכר ועונש מדודים ומוגבלים, בבחינת "אור חוזר".

אדם שעובד את אלוקיו בידעין שלא מגיע לו דבר, ומתחנן להיושע מכוח מידת החסד – נושע. קשה יותר מצבו של אדם שמבקש להיושע מכוח מידת הדין, בסברו שמגיע לו. אצל אדם זה הישועה מוגבלת ותחומה למגבלות של דין, להשתקפות של "אור חוזר" הנובע ממעשיו, ואלו נבחנים במשורה ובמשקל, ואזי משקלם מי ידענו. על כן מציין רש"י על הפסוק (דברים, ג', כ"ג) "ואתחנן אל ה' בעת ההיא" כי המונח "ואתחנן" מבטא "מתנת חנינם". משה לא ביקש לקבל דבר בדין, אלא התחנן לאלוקיו לקבל מתנת חנינם, שכן זו דרכם של צדיקים "אע"פ שיש להם אפשרות לתלות במעשיהם הטובים, אין מבקשים מאת ה' אלא מתנת חנינם. כפי שנאמר (שמות ל"ג, י"ט) וחותי את אשר אחון".

רבי לוי יצחק מסנגר על האדם החוטא ומלמדו כי ישועתו עשויה לבוא קודם לגאולתו של האדם המביא קרבן עולה, כי דווקא מי שחושב שלא מגיע לו, ומבקש מתנת חנינם – הרי שמגיע לו להיושע, מכוח "רצון הרצונות" הלא היא מידת החסד האין סופית של הקב"ה.

פרשת שמיני

ביצד משפיע אוכל פיסו על תכונות הנפש?

בפרשת שמיני נמנו המאכלות האסורות ונאמר (ויקרא י"א, א'-ב') "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמור אליהם, דברו אל בני ישראל לאמור, זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ". הביטוי "לאמור" הוא שגרתי ומבטא את העובדה שמשה נשלח לומר את הדברים לבני ישראל. אולם, בנוסף למילה "לאמור" נאמר בפסוק גם "לאמור אליהם" ולכאורה מילים אלה מיותרות.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מציע לכך הסבר היורד לשורשו של איסור מאכלות אסורות, תוך הבאת דברי הרמב"ן בפרשה זו, על פסוק י"ג, העוסק בעופות הטמאים לפיו "רבותינו למדו סימנים בעופות (חולין דף נ"ט ע"א) ... והסימן הגדול בעופות היא הדריסה, שכל עוף דורס לעולם טמא. התורה הרחקתו מפני שדמו מחומם לאכזריות ונותן אכזריות בלב... טעם האיסור בעופות, מפני אכזריות תולדותם... וזה לאות שיש בכולם סגולות רעות מאד".

כלומר, האיסור של מאכלות אסורות נובע מכך שיש בהם תכונות רעות הנבלעות בנפש האוכל מהם.

בדומה לכך מצינו בספר כלי יקר (ויקרא י"א, א') כי אין לומר שהמאכלות האסורות אינן בריאות לגוף האדם "שהרי כל האומות אוכלי בשר השקץ והעכבר וכל הטמאים וכולם חזקים אף בריאים אין כושל בהם, ואוכליהם לא חלי ולא מרגיש. אלא ודאי שכל אלו אין הכוונה בהם כי אם אל רפואות הנשמה, כי הם משקצים את הנפש הטהורה ומגרשים רוח טהרה וקדושה מן האדם ומולידים אטימות השכל ותכונת האכזריות".

בפרשת שמיני מכונים בעלי החיים האסורים במונח "טמאים" ובעלי החיים המותרים נקראים "טהורים". מה עניין טומאה וטהרה לכשרות ואיסור אכילה? טעם הדבר מובן לאור דברי המהר"ל כי המונח טוהר מבטא צוהר (האות ט') והאות צ' מתחלפות. כך למשל, בארמית רהיט פירושו רץ). טהרה מבטאת אפוא חלון ופתח. לעומת זאת, המונח טמא מבטא אטימות, שכן מאכלות אסורות גורמות לאטימות הנפש ולגסות הרוח.

עמד על כך הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק י"א, המביא את דברי חז"ל (ב"תורת כהנים שמיני): "לא תטמאו בהם ונטמתם בהם (ויקרא יא), אם מטמאים אתם בהם, סופכם לטמא בהם, והיינו, כי המאכלות האסורות מכניסים טומאה בלבו ובנפשו של אדם עד שקדושתו של הקב"ה מסתלקת ומתרחקת ממנו. והוא מה שאמרו חז"ל במסכת יומא דף ל"ט "ונטמתם בהם" – אל תיקרי ונטמאתם, אלא ונטממתם, שהעבירה מטממת לבו של אדם, כי מסלקת ממנו הדעה האמתית ורוח השכל שהקב"ה נותן לחסידים, כמו שאמר הכתוב (משלי ב) כי "ה' יתן חכמה", והנה הוא נשאר בהמי וחומרי, משוקע בגסות העולם הזה. והמאכלות האסורות יתירות בזה על כל האיסורים, כיוון שהם נכנסים בגופו של האדם ממש ונעשים בשר מבשרו".

יסוד הדברים מצוי כבר בדברי תוספות מסכת גיטין (דף ז' עמ' א' ד"ה "השתא") המבאר את דברי הגמרא כי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים במיוחד בהקשר של אכילה. אכן, מצינו כי גדולי עולם נכשלו בדבר איסור, אולם רבינו תם מבהיר כי ביחס למאכלות אסורות שומר עליהם הקב"ה במיוחד, שכן גנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור, שהרי האוכל נכנס בגופו של האדם ממש.

כיצד משפיע אוכל פיסית על תכונות הנפש?

לכאורה אוכל פיסית משפיע רק על הגוף, עת שהוא נבלע במערכת העיכול. מדוע יש באוכל השפעה על נפשו של האדם ועל מידות האופי שלו? תשובה לכך מצויה בדברי רבי חיים ויטאל בספרו "שערי קדושה" (חלק א', שער א') כי הגוף הוא לבוש הנפש בעולם הזה, ואחרי הפטירה יופשט מעליו הלבוש ויתלבש בלבוש זך ונקי רוחני. וכשם שלבוש גוף האדם נעשה בתבנית איברי הגוף, כן עשה הקב"ה את הגוף, שהוא לבוש הנפש, כך שכל אבר גשמי אינו אלא לבוש לתכונה מתכונות הנפש של האדם.

כלומר, כשם שיש באדם רמ"ח אברים ושס"ה גידים פסיים כך יש לו "נפש חיה הכלולה מרמ"ח איברים רוחניים ושס"ה גידים, ואלו מתלבשים ברמ"ח האיברים ושס"ה הגידים של הגוף".

הרב חיים ויטאל מביא ראיה לכך שהחלק הנפשי הוא הפועל באמצעות האבר הפיסי שבו הוא מולבש, שהרי "לא יפעלו איברי הגוף אלא בעוד הנפש בהם: עין רואה ואוזן שומעת אך בהסתלק הנפש חשכו העיניים והתבטלו כל החושים מרמ"ח האברים". התורה, הכלולה בתרי"ג המצוות, היא מזון לתרי"ג אברי הנפש.

מאידיך, כאשר אדם עובר עבירה הרי שהוא פוגע בחלק הנפש הניזון מאותו אבר פיסי שלו, וממילא אכילת מאכלות אסורות, הנבלעים בדמו של אדם ומזינים את האברים הפיסיים – משפיעה על נפש האדם.

רבי ישראל מאיר הכהן מראדין (מחבר הספר "חפץ חיים") גם הוא כותב בהקדמה לספרו "שמירת הלשון", כי לכל אדם יש רמ"ח אברים ושס"ה גידים רוחניים, שעליהם מלובשים רמ"ח אברים ושס"ה גידים גשמיים. כנגד אברים אלו נתן לנו הקב"ה רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה המחולקים לאברי הביצוע. יש מצווה שתלויה ביד ויש מצווה שתלויה ברגל וכיו"ב וכשאדם מקיים בעולם הזה מצווה באמצעות אבר מסוים שורה לעתיד לבא אור ה' על אותו אבר המחיה אותו.

רבי חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים (שער ד' פרק כ"ט) מוסיף ומבהיר כי התורה מחיה את כל האברים, וכל חולי בגוף הוא תולדה של חולי בנפש האדם. לכן אמרו בגמרא עירובין דף נ"ד עמ' א' "חש בכל גופו יעסוק בתורה שנאמר ולכל בשרו מרפא". כמו כן, במדרש ויקרא רבה פרשה י"ח, ד' מצינו כי "בשעה שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו (שמות כ"ד) "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" – נרפאו כולם ולא היה בהם זב ומצורע, ולא חיגרים ולא סומים ולא אילמים ולא חרשים ולא שוטים", שכן עם קבלת התורה בשלמות – נרפאו מכל חולי גופני שהוא לבוש פיסי לתכונה רוחנית.

ממילא גם מובן כי כאשר אדם חולה אנו מבקשים עבורו "רפואת הנפש ורפואת הגוף", שהרי יש קשר בין מצב נשמתו של האדם לבין רפואת גופו, שמהווה שיקוף פיסי ולבוש הנשמה.

בהתאם לכך, מובן לחלוטין כי "מאכלות טמאים" הנבלעים באברים הפיסיים של האדם – גורמים לאטימות הלב, ולפגמים רוחניים מובהקים בנפש האדם, שהגוף הוא הלבוש שלה.

ביטוי חד לדברים אלו מצוי באיגרת של הרמב"ם לקהילת אלג'יר במענה לשאלה שהייתה כרוכה בפקפוק באמונה בתחיית המתים. הרמב"ם השיב כי "מדבריכם שאתם כופרים בדברי חז"ל ניכר שלא נזהרתם ממאכלי איסור". הרמב"ם מציין כי מי שאוכל דברים טרפים, נטרף גם שכלו ומטשטשת תחושתו הרוחנית. "אם כן, איך תוכלו להכריע בשכל שלכם וכו' בעת שאתם משורש סדום ועמורה?"

בדומה לכך כתב רבי יעקב עמדין בפירושו למשנה במסכת אבות (פרק ג' משנה ד) "למאכלות מבוא גדול לקדושה או להפך ממנה" ו"קדושת האומה תלויה בזהירות ממאכלות אסורות, כי מן המאכל הטהור יעשה הגוף טהור להאציל עליו רוח אלוקים".

הנה כי כן, לאיסור מאכלות אסורות זיקה ישירה עם קדושת ישראל ומעלתם הרוחנית הנעלה.

בהתאם לכך מבאר רבי לוי יצחק מברדיטשב את לשון הכתוב "לאמור אליהם" בדרך מרהיבה זו:
על הפסוק (שמות ב', ז) "האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות", אומר רש"י כי בתיה בת פרעה נטלה את משה והביאה אותו למצריות רבות כדי שיינק מהן, אך משה סרב "לפי שהוא עתיד לדבר עם השכינה. לפיכך לא רצה לינק מטמאה, משום שעתיד לנבא לישראל מפי השכינה".

רבי לוי יצחק למד מכאן גזירה שווה לעם ישראל כולו:
"לעתיד לבוא, עתיד הקב"ה לדבר עם כל איש מישראל, כמו שנאמר (יואל ג', א') "וניבאו בניכם ובנותיכם". מכיוון שהקב"ה ידבר עם כל אדם מישראל מוטל עליו להיזהר מאכילת מאכלות אסורות, שהרי "איך שייך שהשכינה תדבר עם הפה שאכל טמא?"

על כן אמר להם הקב"ה, בהקדמה לאיסורי מאכלות אסורות, את המילים "לאמור אליהם" כרמז שעתיד הקב"ה לדבר "אליהם" – עם כל אחד ואחד, ולכך לא יאכלו דבר טמא". וביאורו של הפסוק לפי זה: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן" הרי אני מתעתד "לאמור אליהם", לכן "דברו אל בני ישראל לאמור זאת החיה אשר תאכלו",

רבי לוי יצחק שם לנגד עינינו ומדגיש בפנינו את קדושת כל יחיד ויחיד בעם ישראל, שמכוחה ידבר ה' לעתיד לבא עם כל אחד ואחד כפי שדיבר עם משה רבינו. משכך, מי שעתיד לדבר עם הקב"ה – הכיצד יאכל טרפות? "האצילות מחייבת!"

פרשת תזריע

עבודה צורך גבוה

פרשת "תזריע" עוסקת, בין השאר, בטומאת האישה היולדת ופוחתת במילים (ויקרא י"ב, ב') "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים". הזוהר (חלק ג' מ"ב, ב') מקשה, הן יצירת הוולד מורכבת משלושה שלבים: הזרעה, היריון ולידה ואילו בפסוק זה מדלגים על שלב הביניים, ועוסקים בהזרעה ובלידה תוך התעלמות מן ההיריון. מדוע הזכיר הפסוק "אשה כי תזריע", שעה שההזרעה קדמה בשני שלבים ללידה? לכאורה, היה על הפסוק לומר "אישה כי תהרה וילדה זכר" ולהתייחס להיריון שהוא השלב שקדם ללידה?

על שאלה זו משיב הזוהר "א"ר יוסי אתתא מן יומא דאתעברת עד יומא דיולדת לית לה בפומא אלא ילדו דילה אי להוי דכר", מבאר רבי לוי יצחק כי "אשה כבר מראשית עיבורה עד יום הלידה אין בפיה אלא 'זכר' אני יולדת או נקבה אני יולדת". כלומר, מחשבתה נתונה לשאלה מה יהא מין העובר. על כן, אומר הכתוב: "אישה כי תזריע" – כבר משעה שהיא מתעברת; "וילדה זכר" – מחשבתה טרודה בזהות מין העובר שברחמה. ברם, מה מלמדת אותנו אמירה טבעית זאת של האישה? מהו המסר שפסוק זה טומן בחובו כאשר מפרשים אותו באופן זה?

רבי לוי יצחק מבאר כי האדם עובד את ה' עם נשמתו. בתחילת יצירתו עת נזרעים זרעי פעולותיו, נשמתו מתלבטת באיזו דרך ללכת בעבודת ה', האם לעובדו בבחינת 'זכר' או בבחינת 'נקבה'.

ביאור זה עושה שימוש בשפת הסמלים. הרש"ר הירש בספרו "המצוות כסמלים" מבהיר כי בפסוקי התורה יש פשוט פשוט ובנוסף לכך יש תורה שלמה של שפת סמלים. בני אדם משתמשים גם בסמלים לתקשורת אישית בצד המילים. כך יש לנו סמלים להבעה אישית כגון, מנוד ראש כאות להסכמה או לשלילה. סמלים בעלי

משמעות חברתית כגון, לחיצת יד וכן טפיחה על הכתף היכולות לסמל ידידות או איבה. כמו כן, יש סמלים ציבוריים ולאומיים. הבורא השתמש גם הוא בסמלים כדי למסור מסרים לבני אדם. הקב"ה לא הסתפק בדיבור לשם חינוך כאשר כרת עם נח ברית אחר המבול, אלא צירף לכך את הקשת בענן. כמו כן, כשהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו את יסוד העם, הוא לא הסתפק במילים אלא הוציא אותו החוצה, הראה לו את הכוכבים והמחיש לו את הבטחתו באומרו (בראשית ט"ו, ה') "כה יהיה זרעך". יש סמלים המתבטאים גם במצוות המעשיות. הבורא קורא לברית המילה "אות ברית קודש", וכן העיד הכתוב על מצוות התפילין ומצוות השבת כי הן ניתנו לנו כאות. מכאן שיש מצוות שהן סמלים המעידים על תוכן פנימי.

ביאורו של רבי לוי יצחק מברדיטשב לדברי הזוהר האמורים, משתמשים אף הם בתורת הסמלים ומהווים צוהר לעיון בכמה מושגי יסוד של תורת החסידות. רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר את דברי הזוהר בהתאם לכלל כי "בכל מעשה של אדם יש שלשה בחינות: זריעה, היריון ולידה".

כלומר, יש שלב ראשון של "חכמה", שהוא המחשבה המופשטת של האדם והרעיון הצץ במוחו שעתיד להוליד את המעשה, כמאמר הפיוט ב'לכה דודי' 'סוף מעשה במחשבה תחילה'. שלב זה נרמז במילה "אשה כי תזריע", הוא סמל לשלב הראשוני והמופשט של היצירה.

לאחר מכן יש שלב שני של "בינה", 'להבין דבר מתוך דבר', הדומה ל"היריון", שבו מתורגם הרעיון המופשט למישור מעשי של תוכנית עשייה. השלב השלישי המכונה "דעת" ונרמז במילה "וילדה" הוא "גמר המלאכה" על ידי מעשה המוציא את התוכנית אל הפועל. כלומר, כאשר הרעיון המופשט וביטוי התכנוני מתחברים לכלי העשייה – בפנינו דעת. ואכן, המונח "דעת" בלשון הקודש מבטא "חיבור" כמו (בראשית ד', א') "והאדם ידע את חוה אשתו".

המונח "חב"ד – חכמה בינה דעת, מבטא אם כן שלושה שלבים המאפיינים עשייה, מייזום ועד לגמר הפעולה. כך למשל, בשלב הראשון יש רעיון מופשט לבנות ארון, אחריו בא שלב של תרגום הרעיון המופשט לתוכנית ביצוע מעשית ושירטוט של הארון, והשלב השלישי הוא – בניית הארון לפי התוכנית.

שלוש החלקים האמורים בעשייה של האדם, מבטאים שלוש דרגות בקומתו הרוחנית של האדם המכונים נר"ן – נפש, רוח, נשמה.

הנשמה שוכנת כביכול במוחו של האדם ומבטאת את החלק המופשט וההוגה שבאישיות.

הרוח שוכנת כביכול בליבו של האדם ומבטאת את החלק הרגשי של האדם, שבו הוא תאב ורוצה לתרגם הלכה מופשטת למעשה.

הנפש שוכנת כביכול בכבד ומבטאת את החלק הגשמי – היצרי שבאדם, הכולל את כוח החיות הגשמי שבו האדם הוא ארצי, חומרי ודומה לחיית השדה. ראשי התיבות של שלוש האברים הללו: **מוח, לב, כבד**, הם **"מלך"**.

מי שהמחשבה הרציונלית שלו שולטת ברגש שלו, ושולטת ביצריו ובמאווי גופו, מולך על עצמו.

אם חלילה המוח והלב נגררים אחר היצרים שבכבד, הרי שראשי התיבות הם: **כבד, לב, מוח – פלם**. מבאר תוספות במסכת עבודה זרה (דף ד' עמ' ב' ד"ה רגע כמימרא) כי לכך כיוון בלעם הרשע עת שביקש לקלל את עם ישראל במילה אחת: **פלם**. ואכן, קללת האדם היא שעה שיצריו שולטים בו.

שלושה שלבים אלו בעשייה קרויים בשפת החסידות גם **"מחשבה, דיבור, מעשה"**. **המחשבה** היא החלק המופשט. **המעשה** הוא פעולה פיסית. בין מחשבה לבין מעשה יכול לשרור נתק. הפעולה היחידה שאדם לא יכול לעשות בלי מחשבה היא **"דיבור"** שהוא ביטוי פיסית ראשוני למחשבה המופשטת, וזהו השלב שבו מתרגמים מחשבה כללית לתוכנית מעשית סדורה.

הרב יצחק הוטנר בספרו **"פחד יצחק"** (על פסח מאמר ט"ו) מביא את ביאורו של הרמ"א (אורח חיים סימן ו') לברכת **"רופא כל בשר ומפליא לעשות"** כי הקב"ה **"מפליא לעשות"** – במה ששומר רוח האדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי. ביטוי גשמי לדבר רוחני נקרא אפוא בלשון **"פלא"** שהרי מפליא הדבר כי שני הפכים מתחברים זה עם זה. בהתאם לכך מבאר הרב הוטנר, כי כאשר אדם מתחייב במוצא פיו ויוצר יצירה רוחנית של **"נדר"** באמצעות כלי הדיבור הגשמיים שלו, קוראת לכך התורה (במדבר ו', ב') **"איש או אשה כי יפליא לנדור"**. הרמב"ם קרא על כן לחלק בספרו העוסק בהלכות נדרים בשם **"הפלאה"**.

ביכולת גוף האדם לדבר יש ביטוי להמצאות השכל בגוף האדם. שכלו של האדם נראה כשהוא מתבטא באמצעות אבר גשמי – הלשון, את הדברים המופשטים שאותם הוא חושב. הדיבור הוא שלב ביניים בין מחשבה למעשה מוגמר, באמצעות הדיבור ניתן ביטוי לרעיון מופשט בכלי ביטוי מוחשיים. הדיבור הוא שילוב מפליא

בין שני כוחות מנוגדים: מוח ונשמה מופשטים מחד גיסא, וגוף גשמי עם מאוויים ויצרים גשמיים, מאידך גיסא. כוח הבחירה והחירות של האדם המכריע בין הקווים המקבילים הללו – מתבטא ביכולתו לדבר, שבה יש ממשק בין כלי המעשה לבין המחשבה. ספר יצירה קורא על כן ללשון – "גורם מכריע" או "לשון מאזניים".

נשוב לפירושו של רבי לוי יצחק מברדיטשב לפסוקנו. רבי לוי יצחק שאל מדוע זקוק הקב"ה לכך שיהודי יעשה מצווה? הלא לקב"ה יש אלפי מלאכים שאומרים 'קדוש, קדוש, קדוש' באימה ובראה, ואם כן יכול היה לצוות אותם לעשות את רצונו?

תשובתו ניתנה באמצעות משל: אם יש לאדם תוכי המדבר בלשון בני אדם, האם הוא יכול לקיים אתו דו שיח משמעותי? האם יכול הוא לומר "בואו ונשמע דבר חידוש מפיו של התוכי"?

הנמשל מובן. המלאכים נעדרי כוח בחירה. האדם הוא הנברא היחיד המסוגל לבטא הגיגים משלו, מתוך הכרעה שעשה בין יצרו הגשמיים לבין החלק הרוחני והמופשט שבו. הקב"ה לא הסתפק על כן בציווי על מלאכיו, עושי דברו, וציווה גם על האדם מישראל להתגבר על החלק היצרי שבו ולעשות את מצוותיו, שכן בכך מתבטאת מלכותו של הקב"ה בעולמות התחתונים.

הכלל הוא ש"אין מלך בלא עם". הקב"ה מושל בכל ובידו כוח וגבורה. אבל, רצה ה' שעולמו לא יתנהל רק באופן זה אלא מטרת בריאת העולם הייתה שיהיו בו בריות שיקבלו את מלכותו של ה' בעולם מרצונם. זו הכוונה במדרש חז"ל שמביא רש"י על הפסוק הראשון בתורה: "בראשית ברא אלוקים" "בשביל התורה שנקראת ראשית, שנאמר (משלי ח' כ"ב) "ה' קנני ראשית דרכו", ובשביל ישראל שנקראו ראשית, שנאמר (ירמיהו ב', ג') "קדש ישראל לה' ראשית תבואתו". כל אומות העולם מצויים תחת ממשלתו של ה' אבל ישראל הם העם המקבל עליו את עול מלכותו – **ברצון!** רצון עצמי אין למלאך אלא רק לאדם, שיש לו כוח בחירה. הקב"ה מייחל אפוא כביכול למעשי האדם.

בהתאם לכך יובנו באחת דברי הזוהר שבהם פתחנו, לפיהם "אשה מראשית עיבורה עד יום הלידה אין בפיה אלא 'זכר אני יולדת או נקבה אני יולדת'".

המונח "אישה" מסמל, על פי תורת הסמלים הקבלית את הנשמה (תיקוני זוהר, תיקון ו'), שכן הנשמה קולטת שפע מהקב"ה, וחידושו של הפסוק האמור בהתאם לזוהר הוא כי בנשמת האדם, שבה מתעורר הרעיון של עשיית מעשה מצווה, קיימות שתי דרכים לביצוע "זכר" או "נקבה".

כלומר: מהרגע הראשון שבו הנשמה מבקשת לעשות מעשה מצווה, מתעוררת באדם מחשבה מופשטת שעוד לא קיבלה ביטוי מוחשי כלשהו, (כלומר מהשלב המכונה בשפת הסמלים הקבלית במונח "תזריע", ועוד לפני השלב המכונה "היריון"). עד לשעת הלידה, כלומר עד לשעת הביצוע המעשי, מתלבטת הנשמה כיצד לעשות את המעשה ולמה לכוון בעת עשייתו.

אדם יכול לפעול בשני אופנים: אופן אחד הוא, פעולה שתכליתה קבלה של תועלת אישית. דבר המכונה בתורת הסמלים הקבלית במונח "נקבה" דהיינו הכלה, קבלה, וקליטה של הזולת; אופן שני הוא, פעולה שתכליתה להשביע את רצון הקב"ה ולגרום לו נחת רוח בלא כוונת רווח ותועלת אישית. דבר המכונה בתורת הסמלים הקבלית במונח "זכר" דהיינו מי שמשפיע מעצמו לזולתו.

הנשמה מתלבטת אם כן משעת ה"תזריע" (המחשבה) ועד ללידה (הביצוע) האם תפעל לתועלתה האישית או – לתועלת הקב"ה.

תועלת לקב"ה?

כן! משיב רבי לוי יצחק.

אדם יכול לתת ולהעניק מעצמו לקב"ה, כפי שמביא רבי לוי יצחק בפירושו השני מדברי הזוהר (חלק ג' ז, ב) "ישראל מפרנסים את אביהם שבשמים", ומבאר רבי לוי יצחק "דהיינו, במה שאנו עושים מצות ומעשים טובים אנו גורמים תענוג לבורא". אכן, כאמור, "אין מלך בלא עם" והקב"ה זקוק לעם שיקבל עליו את עול מלכותו. מי שעושה מעשה מתוך שאיפה לתועלת עצמית, לא ממליך את ה' בשלמות, אלא עושה דברים מחמת רצונו שלו. לעומת זאת, מי שמבטל את רצונו ושאיפותיו האישיות לטובת הקב"ה לבדו – ממליך בכך את הקב"ה, והקב"ה מייחל לכך. הרמב"ן (שמות כ"ט, מ"ו) מכנה זאת במונח "עבודה צורך גבוה". כלומר, יש כביכול לקב"ה צורך בעבודת האדם ובהמלכתו של הקב"ה.

רבי לוי יצחק מוצא ערך מוסף עצום לעבודת ה' של האדם, שכן יש כביכול לקב"ה צורך בה. מן הראוי על כן כי האדם ימליך את הקב"ה ומשעה שעולה בנשמתו ההחלטה לעשות מצווה, אל לו לכוון ברצון לקבל אלא ברצון לתת ולעשות נחת רוח ליוצרו.

פרשת מצורע

העלאת ניצוצות הקדושה

פרשת מצורע עוסקת בין השאר בנגעי בתים. אומר המדרש (ויקרא רבה י"ז, ד) "אין בעל הרחמים נוגע בנפשות תחלה. נגעים הבאים על האדם, תחלה הם באים בביתו. אם לא חזר בו, הרי הם באים על בגדיו. לא חזר בו, הרי הם באים על גופו". משמע, כי נגע בבית הוא ראשיתה של פורענות. ואכן, במסכת ערכין (דף ט"ז ע"א) מצינו כי "על שבעה דברים נגעים באים: על לשון הרע, על שפיכות דמים, על שבועת שוא, על גילוי עריות, על גסות הרוח, על הגזל ועל צרות העין". מצד שני, מצינו ברש"י (ויקרא י"ד, ל"ד) כי נגעי בתים מהווים בשורה טובה "לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, ועל ידי הנגע נותץ הבית – ומוצאן". נשאלת השאלה, כיצד ייתכן כי הנגע שבסודו הוא עונש על עבירה, יהווה סגולה לפרנסה ועושר? וכי ייתכן שנגע טמא יוליד שפע ויהווה בשורה טובה?

על שאלה זו משיב רבי לוי יצחק מברדיטשב, כי השמחה אינה נובעת ממצייאת הממון כשלעצמה אלא מהעלאת ניצוצות הקדושה, שהיו אצורים במטמון שנמצא, ואשר נגלו עם השמדת הקליפה הרעה שעטפה אותם. כדי להבין את הדברים לעומקם נעזר מבט אל ראש הפרק בתורת החסידות השאוב מקבלת האר"י, ועוסק בהעלאת ניצוצות הקדושה.

רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א' פרק ו') מבאר כי החטא הקדמון של אדם הראשון יצר מציאות שונה לחלוטין מזו ששררה עם בריאת האדם. עם בריית האדם וקודם החטא – נטייתו הטבעית של האדם הייתה לנהוג בקדושה ובטהרה, כפי שנאמר "עשה האלוהים את האדם ישר" (קהלת ז', כ"ט). יצר הרע שבא לפתות את האדם, לא היה טבוע באדם עצמו, אלא ניצב מחוצה לו ואמר לו: חטא". כלומר, לאדם הייתה בחירה בין טוב לרע והיה יצר רע, אבל הוא כשלעצמו היה ישר ומזוכך כילד שלא טעם טעמו של חטא ו"כחות הרע היו עומדים מחוצה

לו". האדם היה בעל בחירה לצאת מגדרו ולחרוג מטבעו אל תחום הרע "כמו שאדם הוא בעל בחירה להיכנס אל תוך האש. לכן כשרצה יצר הרע להחטיאו הוצרך הנחש לבא מבחוץ כדי לפתותו".

לאחר שחטא האדם בחטא הקדמון "נכללו והתערבו בו גם כחות הטומאה והרע". כלומר, יצר הרע הפך לטבוע ככוח מכוחות האישיות הפנימית של האדם, על כן כשאדם רוצה לחטוא הוא אומר "מתחשק לי". אדרבה, כאשר יצר הטוב מדבר אל האדם הוא אומר לו "לא כדאי לך".

משחטא האדם נמצא כי "היצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו. ונדמה לאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העוון, ולא שאחר הנמצא מחוצה לו מפתה אותו". נמצא, כי משחטא האדם הרי שבתוך תוכו נמצא רע המעורב עם כוחות נפשו, וזהו "ענין עץ הדעת טוב ורע". דעת במובן המקראי משמעו חיבור. האכילה מעץ הדעת חיברה אפוא את הטוב והרע ביחד, עד כי יש ערבוביה במעשי האדם, ואדם הפכפך ומתהפך מטוב לרע ומרע לטוב, וגם במעשה הטוב עצמו מתערבות מחשבות זרות וכמעט בלתי אפשר לרוב העולם שיהיה כולו קדוש זך ונקי לגמרי בלי שום נטייה ומחשבה של תועלת עצמית. "וזהו שאמר הכתוב (קהלת ז') "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" – רצה לומר שלא יתכן שלא יהיה קצת חסרון במעשה הטוב שעושה, כי חטא משמעו חסרון כידוע".

האדם "עולם קטן הוא" (תנחומא פקודי, ג'). כלומר, האדם הוא מיקרוקוסמוס של העולם כולו, והעולם נברא כבבואה של האדם. כאשר האדם ערבב בעצמו את הטוב והרע כאחד, הרי שבכל הבריאה התערבבו הפרי והקליפה, וניצוץ הקדושה טמון גם בתהומות של הוויה טמאה.

הניצוץ האלוקי הוא שורש הקיום של כל הוויה, שהרי כל ההוויה בעולם קיימת רק מכוח דבר אלוקים, שברא את העולם בששת ימי בראשית וממשיך לקיימו בכל רגע נתון. על כן, יש לראות אלוקות בכל הוויה שהיא. את הפסוק "ואתה מחיה את כולם" (נחמיה ט', ו') מבארים גדולי החסידות, כגון רבי שלמה מרדומסק בספרו "תפארת שלמה" על פרשת בראשית: "בכל דבר נברא שבעולם, קיימת הארה מחיות האלוהות והיא המהוה אותו כמו שנאמר "ואתה מחיה את כולם".

ממילא, משחטא האדם בחטא הקדמון והתערבבו רע וטוב בכל ההוויה, התוצאה היא כי ניצוץ אלוקי מקיים אף הוויה טמאה, כשהוא בלוע בה ואף שבוי בקרבה.

רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" במדבר י"ד, ט' מבאר כי: "כל נברא יש בו ניצוץ קדוש, ואפילו בנבראים בלתי טהורים, ואנשים רשעים, וגם בשטן הרשע. אין מהם שאין בו חלק החיוני (המחיה אותו) שהוא בחינת הטוב שהוא דבר המעמיד (המחיה אותו ומקיימו) שזולתו לא יתקיים כל דבר. ובהיפרד ניצוץ החיוני ממקומו יתבטל ויאבד כל הבניין".

ה"אור החיים" ממשיך ומבאר כי "בחינת הקדושה בטבעה להמשיך מינה כאבן השואבת". כלומר, כאשר אדם קדוש נוהג בקדושה בסביבתו של ניצוץ אלוקי שכזה, הרי שהניצוץ האלוקי נשאב ונדבק אל מקורות הקדושה שלו ויוצא מתהומות ההוויה הטמאה שהוא נתון בהם. למעשה, הניצוץ האלוקי הקדוש הוא המחיה ומקיים את ההוויה הטמאה שמסביבו, שלא בטובתו. על כן, שאיבת הניצוץ הקדוש מתהומות ההוויה הטמאה שבה הוא נתון, מביאה לעקירת שורש הקיום של ההוויה הטמאה – ולביטולה.

ה"אור החיים" מבאר על פי זה את מאמר חז"ל (שבת ל"ד ע"א) "נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות והבן". כלומר, האדם אינו אלא ערימת עצמות אלא שמפעמת זו נשמה, שהיא ניצוץ אלוקי. אם הנשמה זרה להוויה הגופנית בהיותה נתונה באדם רשע, הרי שדי במבט של צדיק כדי שזו תעזוב את הגוף הטמא שבו היא שבויה ותישאב אל מקור הקדושה. ומששבה הנשמה אל כור מחצבתה לא נותר מאותו רשע אלא – גל של עצמות, ללא קיום.

בדומה לכך מבאר רבי חיים מוולוז'ין, בהקדמה לספרו "רוח חיים" על מסכת אבות, את דברי הגמרא במסכת סוטה (דף י"ג ע"א) כי ראשו של עשיו נקבר עם האבות במערת המכפלה, למרגלות יעקב אחיו. דבר זה מרמז שגם אצל אדם רשע כעשיו, הראש – כלומר שורשו הרוחני ומקום נשמתו, קדוש היה וטמון היה בו ניצוץ אלוקי, שיש עניין לגאול אותו ולהחזירו למקורו. הדרך לעשות כן הייתה ע"י הפרדת הראש מהגוף, כלומר ע"י הפרדת הניצוץ האלוקי מן ההוויה הטמאה שבה היה אפוף וטמון. משנפרד הראש מהגוף נגאל הניצוץ האלוקי ושב לכור מחצבתו. על כן טמון הוא במערת המכפלה עם האבות הקדושים שמהם בא.

לאחר החטא התערבבו אפוא הטוב והרע כאחד, כאשר הניצוץ האלוקי הקדוש "קבור ונטמע" במעמקי ההוויה הטמאה שבה הוא אפוף, ועבודת האדם היא – להפריד את הטוב מהרע כשהוא שואב את הניצוץ הקדוש ממעמקי הוויתו, גואל אותו ומעלה אותו למקורו. עבודה זו של האדם מתבטאת, מטבע הדברים, גם

ביחסו לרכוש, שהרי אין דבר בעולם המסוגל להתקיים בלא רצונו של הקב"ה, כלומר בלא ניצוץ אלוקי המהווה אותו. ניצוצות הקדושה בלועים בכל הוויה שהיא, ללא הבחנה אם הוא מדבר, חי, צומח או דומם.

רבי משה קורדובירו בספרו "פרדס רימונים" (חלק ב', מצווה קנ"ה) מבאר את דברי חז"ל (ברכות דף ט' עמ' א') על הפסוק "וינצלו את מצרים" – "שעשו את מצרים כמצולה שאין בה דגים", כי כוונת הדבר שהרכוש ששאלו בני ישראל מן המצרים לא נועד להעשיר את ישראל, אלא להוציא את ניצוצות הקדושה ממצרים. כך אכן עשו בני ישראל עד כי כל הניצוצות הועלו משם. ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (ויקרא לחג הפסח – מאמר ל"ט) מוסיף ומבאר על כן כי "מה שבישרו לאברהם אבינו "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" לא הייתה הכוונה על ריבוי כסף וזהב, שהרי אצל אברהם אבינו לא הייתה חשיבות לכסף וזהב. אלא "ענין ואחרי כן יצאו ברכוש גדול היינו – שיוציאו הקדושה משם".

מעתה מובן עד מאוד ביאורו של רבי לוי יצחק לבשורה הטובה שנמסרה לעם ישראל כי ימצאו מטמון בבתים שאותם ינתצו עקב נגע צרעת שנמצא בהם. השמחה לא הייתה בעצם מציאת המטמון אלא שהאוצרות שהיו טמונים שם, הם ניצוצות של קדושה שהיו "קבורים" באותו מטמון, בדומה להסברו של הרמ"ק. בהתאם לכך מובן כי אכן, נגע צרעת משקף תומאה ונובע מחטא. אבל, כאשר הוויה גשמית וטמאה מנותצת הרי שהניצוץ האלוקי שהיה טמון בה – מתגלה ושב לשורשו. עם ניתוץ הבית התגלה אפוא מטמון רוחני, "וזהו עיקר השמחה – מעליית הניצוצות".

רבי לוי יצחק מברדיטשב רואה ניצוץ של קדושה ובשורה טובה אף בעת ששבעה חטאים גרמו לטומאה ולניתוץ ביתו של אדם. עם ניתוץ הבית הגיע הרע אל סופו ובקע ממנו ניצוץ אלוקי קדוש – שהוא מטמון גדול ובשורה טובה.

אל לו אפוא לאדם לשבת ולמרר בבכי על ההוויה הגשמית שהגיעה אל סופה, וחלף זאת מוטל עליו לשמוח על האור הרוחני הבוקע מעמקי המצולה, ועל האוצר המתגלה מבין ההריסות.

פרשת אחרי מות

רב ותלמיד

פרשת אחרי מות מתחילה במילים (ויקרא ט"ז, א') "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבנתם לפני ה' וימותו". בחז"ל הובאו הסברים רבים לשאלה על שום מה מתו שני בני אהרן, נדב ואביהוא, והמדרש (ויקרא רבה כ', ו') פותח בהבאת דעתו של רבי אליעזר "שהורו הלכה בפני רבם".

על הסבר זה מקשה רבי לוי יצחק מברדיטשב, כיצד ניתן לומר כי סיבת מותם הייתה, שהורו הלכה בפני רבם, שעה שבפסוק נאמר "בקרבנתם לפני ה' וימותו"? ובכלל מקשה רבי לוי יצחק "מפני מה המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה אף על פי שהורה כדת?"

רבי לוי יצחק מבאר כי הקב"ה ברא "מחיצות, מחיצות" כלומר רבדים שונים של יכולת הכלה והשגה רוחנית. לכל נברא יש יכולת מוגבלת להכיל את הקב"ה והוא לא יכול להיכנס לפנים מן המדור הרוחני שאליו הוא שייך. "אפילו מלאך שנכנס לפנים ממחיצתו נשרף".

משום כך, מצינו בגמרא במסכת עירובין (דף נ"ד עמ' ב') "כיצד סדר משנה? משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן וישב לשמאל משה. נכנסו בניו של אהרן ושנה להם משה פירקם. נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. נכנסו זקנים ושנה להם משה פירקם. נסתלקו זקנים, נכנסו כל העם ושנה להם משה פירקם".

כלומר, אהרן למד בפני עצמו, בניו למדו בנפרד, הזקנים למדו בהוראה אחרת וכלל ישראל בפני עצמם, כל אחד למד תורה ממשה, לפי עומק השגותיו ויכולות הקיבול וההכלה שלו. יושם אל לב, כי כאשר למדו בניו של אהרן היה אהרן נוכח וישב לשמאלו של משה. זאת מכיוון שתורת משה מגיעה לבניו של אהרן רק כאשר יש ביניהם אמצעי ביניים המסוגל להכיל דרגה רוחנית גבוהה יותר ולהוריד אותה לכלי קיבול נמוכים יותר שאינם יכולים להכיל מכלול כה גדול של רוחניות ועומק.

בהתאם לכך מבאר רבי לוי יצחק, כי נדב ואביהוא ניסו להתקרב אל ה' מעבר לדרגת ההכלה שלהם. הם "הורו הלכה בפני רבם" במובן זה שהם לא שאלו את משה רבם והחליטו על דעת עצמם להתקרב אל ה', בלי אמצעי ביניים של משה ואהרן, כך שיקבלו תורה ישירות מה'. ברם, משעשו כן חרגו ממסגרת קיומם ונשרפו. זה פשר המונח "בקרבתם לפני ה' וימותו" – סיבת המיתה הייתה ההתקרבות אל ה' בלי אמצעי של קבלת התורה בדרך של "רב ותלמיד".

הנה כי כן, יש הסוברים כי רבי נחוץ כדי ליטול את תפילת היחיד ולהביאה בפני ה'.

רבי לוי יצחק מחדש, כי הרבי נחוץ כדי להביא את דבר ה' אל היחיד, כדי שיוכל להכיל אותו ולעכל אותו לפי יכולתו. לימוד תורה בלא דרך של רב ותלמיד, הוא דילוג על "מסורת הלימוד" שעלול לשבש את יכולת ההשגה וההבנה הנכונה. רבינו בחיי (במדבר ט"ז, א') מבאר כי זו הייתה גם טעותו של קרח, שסבר כי "כל העדה כולם קדושים" והמשיל את עם ישראל לבית מלא בספרים וממילא "כולם חשובים ומלאים במעלות, למה יצטרכו למשתררים ולמתנשאים עליהם"? מדוע צריך אמצעי כשאפשר לפנות אל הקב"ה במישרין? בפועל, תלמיד לא יכול לקבל תורה בלי רב.

הרמב"ם בהקדמה לספרו "משנה תורה" מפרט את מסורת קבלת התורה מרב אשי, שחתם את התלמוד עד למשה רבינו, במשך ארבעים דורות, שאותם הרמב"ם מונה אחד לאחד ומסיים: "עלי קיבל מפנחס; פנחס מיהושע; יהושע ממשה רבינו ומשה רבינו מפי הגבורה, נמצא שכולם מה' אלוהי ישראל". הרב חיים שמואלביץ' (ראש ישיבת מיר) בספר "שיחות מוסר" (שנת תשל"א, שיחה כ"ג) כתב על כך: "אמנם הכול קיבלו תורה מהקב"ה, אך צינור ההשפעה הוא הרב, אשר הוא ה"בעלים" לכלול את התלמיד ולקבלו אל תוך חופתו, ליהנות מזיו ההשפעה השורה שם". נמצא כי בלי רב שיכניס את התלמיד למדרגה הרוחנית הראויה, ויכלול אותו במסגרת כלי ההבנה וההפשטה שלו עצמו, אין התלמיד יכול ללמוד תורה כדבעי.

בדומה לכך מצינו בגמרא במסכת מכות דף י' עמ' א', כי אדם שהרג נפש בשגגה ודינו לגלות לעיר מקלט, הרי שאם תלמיד חכם הוא "מגלים את רבו עמו, שנאמר (דברים ד', מ"ב) "ונס אל אחת מן הערים האל וחי". דורשים חז"ל "עשה לו דבר שממנו יהיו לו חיים". מבאר הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ז' הלכה א'): "חיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד – כמיתה חשובים".

ברם, מדוע צריך התלמיד רב כדי ללמוד תורה? מדוע לא די לו כי יהא בעיר המקלט בית מדרש עם ספרים? ואף אם זקוק הוא לרב, מדוע יש צורך שיהא זה רבו המובהק, ולא די בכל רב אחר המצוי שם? אין זאת אלא, שדרך קבלת התורה נעשית דווקא בדרך של לימוד מרב מובהק, שיודע להכליל את התלמיד בדרגה הרוחנית שלו עצמו, ולהעלותו לפסגה רוחנית שאליה לא ניתן להעפיל בלי רב.

יתירה מכך, מי שסבור כי ביכולתו ללמוד תורה בלי מסורת של רב, עלול להשתבש. מסוגיה זו במסכת מכות עולה כי בהעדר רב שילמד תורה עם התלמיד – חיי אינם חיים. ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו "ליקוטי מאמרים" עמוד קנ"ב מבאר זאת בדרך הבאה: האור האלוקי הוא אין סופי. זו הווייה שלא ניתן כלל להכילה בכלים אנושיים. כלי שמנסה להכיל מעבר ליכולתו – פוקע ונשבר. לכן: "מי שאין שכלו גדול, ועל אף זאת הוא מעמיק בהשגות יותר מכפי כוח כלי שכלו לקבל, הרי שמוחו מתקלקל ונפגע או מת, כפי שמצינו במסכת חגיגה (דף י"ד עמ' ב) כי "ארבעה נכנסו בפרדס, בן עזאי, ובן זומא, אלישע בן אבויה, ורבי עקיבא. בן עזאי הציץ ומת; בן זומא הציץ ונפגע".

רבי יצחק עראמה בספרו "עקדת יצחק" שער ק"ב מביא את דברי הנביא יחזקאל (מ"ו, ח'–ט') כי כל אדם שנכנס לבית המקדש מפתח אחד יצא מפתח אחר, מלבד המלך שיצא ונכנס מאותו פתח. לדבריו, בית המקדש הוא מקום של השגות אלוקיות נעלות, ומי שנכנס בשער אחד לא יוצא כפי שנכנס, מלבד המלך המסוגל להכיל קדושה באופן בלתי אמצעי. "אנשים שאינם בעלי מעלה, כאשר יעסקו בעניינים שהם למעלה מהשגתם, יגרום להם הדבר נזק גדול. יתחדשו בהם דעות הפוכות מהאמת, ואמונות חדשות שלא סברו כמותם עד עכשיו. על כן, המון העם נכנס בפתח אחד של המקדש ויוצא בפתח שכנגדו, רמז לכך שכאשר אדם פשוט יעסוק בעניינים גבוהים שלמעלה מהשגתו, לא יוכל לאחר מכן לשוב למקומו ולאמונתו הראשונה, אלא יצא בפתח אחר ויביאנו הדבר לידי כפירה".

המלך נכנס ויוצא באותו שער בבית המקדש – אם ראוי הוא למלכותו. ר' צדוק הכהן בספרו "מחשבות חרוץ" אות ט' מביא בהקשר זה את דברי האר"י כי בסוף פרשת וישלח (בראשית ל"ו, ל"א – ל"ט) מנויים "המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך לבני ישראל". מדוע מצא הכתוב למנות מלכים אלו? ומדוע נאמר על כל אחד מהם "וימלוך" – וימת? פרשת "מיתת מלכי אדום" באה ללמד על שבירה שחלה בכלים רוחניים כתוצאה מרצון למלוך שלא היה במקומו. אכן, צלם

אלוקים כולל בתוכו מלכות ורצון להיות עצמאי ובלתי תלוי באמצעי כלשהו. מכאן השאיפה הטבעית למלוך. אולם, הגשמת רצון זה עלולה להיות הרסנית, אם יש באדם גאווה והוא סבור כי אינו זקוק לאיש ושיכולת ההפשטה שלו מספיקה כדי להגיע עד ה' אלוקיו בכוחות עצמו.

רבי צדוק הכהן מלובלין מוסיף ומבהיר כי מי שסבור כי יכולת ההפשטה וההכלה שלו כה גבוהים עד שאינו זקוק למסורת ולרב שילמדו ויעביר לו מהיקף ראייתו, לוקה בחטא היוהרה. חטא היוהרה מהווה כשלעצמו גורם לאובדן האדם, כפי שמצינו במסכת סוטה (דף ה' עמ' א') כי חז"ל דרשו את הפסוק באיוב (כ"ד, כ"ד) "רומו מעט – ואיננו", כי "כל אדם שיש בו גאווה – לבסוף מתמעט, שנאמר: "רומו – מעט", אם הוא מתרומם, סופו שיהא "מעט"; ושמה תאמר: ישנו בעולם? תלמוד לומר "ואיננו" – כלומר, סוף הגאווה לגרום לאובדנו המוחלט של האדם. מי שבולט אובד. הגמרא מביאה על כך את משלו של רבי ישמעאל לפיו כשרואים בשדה גבעול שהוא בולט מידי – קוצרים אותו.

רבי לוי יצחק מסיים את הסברו האמור ביחס לנדב ואביהוא, ודורש: "והוא הדין בכל ישראל ובכל דור ודור, הקב"ה צמצם שכינתו לגדול הדור, וממנו לתלמידיו, ומהם לכל ישראל. המורה הלכה בפני רבו ורוצה לעלות ממדרגתו ומצמצום שלו, כדי ללמוד בכוחות עצמו ולהתקרב בעצמו לקב"ה, בלא לקבל את השפע הרוחני באמצעות רבו, יתבטל שורש קיומו חלילה".

רבי לוי יצחק מסנגר אפוא על נדב ואביהוא ומלמד כי הם שאפו לקרבת אלוקים בלי אמצעי, כפי הנובע מצלם האלוקים של האדם. טבעי כי אדם ישאף לעצמאות ולקשר בלתי אמצעי, אלא שדרך קבלת התורה מחייבת מסורת של רב ותלמיד, שכן ההפשטה האלוקית היא אין סופית. כדי שאדם יוכל להכיל מסרים רוחניים נעלים – נחוץ רבי.

פרשת קדושים

סוד כוחה של תפילה בציבור

הקב"ה מצווה (ויקרא י"ט, ב') "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם". דורשים חז"ל (ויקרא רבה כ"ד, ט') "קדושים תהיו – יכול כמוני? תלמוד לומר "כי קדוש אני ה'" – קדושתו למעלה מקדושתכם". מה פשר הדברים הללו? וכי עלה על הדעת לומר שקדושת האדם גדולה, או אף מושווית בדרך כלשהי, לקדושת הקב"ה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר כי האדם עלול לשאול את עצמו, כיצד יוכל הוא לעמוד בפני אלוקיו בתפילה, שעה שהוא עני ממעש והקב"ה כה נשגב ונעלה? לכאורה, הקב"ה לא ישעה כלל לתפילתו, כפי שאדם פשוט לא מעז לפנות אל המלך, ולא סבור שהמלך בכבודו ובעצמו הוא המען שבפניו יבוא לשטוח בפניו את בקשותיו הפרטיות והאישיות.

אכן, מחשבה זו עצמה – היא עבודת ה' של האדם, היודע בפני מי הוא עומד. בזכות מחשבה זו הוא עשוי להיושע "כי כל מה שהוא קרוב יותר אל המלך, נראה יותר בעיניו גודל שפלותו שלו".

יתירה מכך, תפילה של אדם אל ה' היא הכרה בכך כי אנו חיים בעולם "מושגח" שבו הקב"ה קובע כל פרט מפרטי חיינו, כשהכול בא מאת ה', וחלילה בלי סייעתא דשמיא עלול אדם לאבד ברגע את כל אשר לו. הכול תלוי בקביעת א-ל עליון: חייו, בריאותו, עושרו, זוגיותו, ילדיו וכל החשוב לו.

יש גם מעלה רבה בכך שהמתפלל שם לנגד עיניו כי הוא עני ממעש, ניצב בפני יושב תהילות ישראל, אלא שה' רחום וחנון ושומע תפילה, לרבות תפילה של מי שאינו ראוי להישמע כלל, באשר לכל אדם יש "זכות עמידה" וזכות להישמע. תפילת האדם הניצב בפני אלוקיו שמוט כוחות ויומרה אישית כשהוא מבקש על כל פרט מפרטי חייו, ומכיר בהשגחת הקב"ה על כל פרט ופרט בעולמו ועל היותו קרוב לכל קוראיו אשר יקראוהו באמת, עולה כדי קידוש השם, ויש בה להגדיל ולהאדיר את שמו של הקב"ה.

בהתאם לכך מבאר רבי לוי יצחק את דברי המדרש "קדושתו למעלה – מקדושתכם". האות "מ" אינה קיצור של המילה "מאשר" ואינה מבטאת השוואה, בבחינת קדושתו יותר גדולה מאשר קדושתכם. האות "מ" מבטאת קיצור של המילה "מחמת", כלומר "קדושת הקב"ה מתעלה – מחמת קדושת ישראל. "דהיינו, שנתקדש שמי מחמת 'קדושתכם'".

מה פשר הדבר כי שמו של הקב"ה מתקדש מכוח קדושת ישראל?

בגמרא מגילה כ"ז עמ' ב' מצינו את הכלל, כי אין אומרים דבר שבקדושה בקהל המונה פחות מעשרה יהודים ("מניין"). ואכן, על אף שכל יחיד ויחיד מצווה להתפלל הרי שחז"ל הפליגו במעלת התפילה בציבור. כך למשל שנינו בפסחים דף מ"ו עמ' א' כי חייב אדם לטרוח וללכת עד ארבעה מיל כדי להתפלל בציבור ואחוריו עד מיל. בגמרא במסכת ברכות דף מ"ז עמ' ב' מצינו מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה – שחרר את עבדו כדי שיצטרף ל"מניין". הגמרא מציינת כי בכך עבר רבי אליעזר על מצוות עשה של "לעולם בהם תעבודו" ובכל זאת עשה כן, כדי שהרבים יוכלו לצאת ידי חובתם. מבארים תוספות שם כי רבי אליעזר שחרר את העבד כדי שישלים מניין והדבר מהווה צורך רבים של תפילה בציבור.

הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק ח' הלכה א') פוסק כי לא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. בטור אורח חיים סימן צ' נפסק: "לא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הציבור". ה"משנה ברורה" (סימן צ' ס"ק כ"ח) דן במקרה שבו יש בבית הכנסת רוב עם ומחמת כך שורר בלבול רב, ואין אדם שומע לא תפילה ולא קריאת התורה. ומסקנתו היא כי כאשר עליו לבחור בין תפילה בבית הכנסת ביחיד, או בביתו בעשרה, תפילת ציבור עדיפה. מכאן, שאם אין בביתו עשרה אנשים ועליו לבחור בין תפילה ביחיד בכוונה לבין תפילה בציבור, הרי שהוא מחויב להתפלל עם הציבור.

העדפת התפילה בציבור על פני תפילת היחיד לכאורה לא מובנת כלל, שהרי התפילה היא שיחה של האדם עם אלוקיו. האין אדם ראוי לפרטיות בעת שהוא נושא כפיו למרום ובמיוחד בהיותו שרוי בעת צרה? לכאורה אדם הרוצה לפנות אל אלוקיו ולבקש את אשר על ליבו, מעדיף לעשות זאת ביחידות וללא קהל סביבו. יחסים שבין אדם למקום, הכוללים בקשות אישיות, וידוי על חטאים והודאה על חסדים, הם דברים שככל שתישמר מידת הפרטיות שלהם – כן יהיו הדברים יותר

כנים ויוצאים מן הלב. לכאורה כאשר אדם ניצב בין רבים, הדבר מפחית מיכולתו להתייחד עם אלוקיו. אדם ייטיב להתפלל במקום שבו הוא ניצב בדד, ומשיח דברים בינו לבין קונו, בלא שאיש יצפה בו, ובלא שיחוש כי אחרים צופים בו. הכיצד ייתכן אפוא כי מעשה כל כך פרטי כמו תפילה ייעשה בציבור? זאת ועוד, תפילה היא במהותה מעשה אינדיווידואלי. תפילה היא קשר בלתי אמצעי של המתפלל עם הקב"ה. התפילה היא במהותה מעשה המשתנה מאדם לאדם, איש איש כפי דרגתו ומידת הקרבה שהוא חש לאלוקיו, איש איש ובקשותיו השונות ומידת הצרכים שלו ומצוקתו האישית. אין בקשות האנשים שוות ואין קרבתם אל ה' זהה. ממילא, מתבקש לכאורה, כי תפילות של אנשים שונים, אינן יכולות להיכלל יחדיו ואינן מתחברות זו לזו. מה אפוא פשרה של תפילה בציבור?

בזוהר (חלק א', דף קל"ב עמ' א') מצינו כי כאשר היחיד מתפלל עליו לכוון היטב כדי שהתפילה תתקבל. לעומת זאת, תפילת הציבור מתקבלת על אף שכל יחיד ויחיד לא כל כך מכוון, שכן בתפילת רבים – לא צריך כוונה של כל יחיד ויחיד כדי שהתפילה תתקבל. תפילת הציבור גוברת על העדר הכוונה. ובכן, למה? מה גורם לכך שתהא התפילה נשמעת אף שאין הפרטים המרכיבים את הציבור מכוונים בה?

רבי פנחס מפולוצק, מגדולי תלמידי הגר"א, בספרו "ראש הגבעה" מבאר, כי מעלתה של תפילה בציבור מובנת בהתאם לדברי ספר הזוהר כי המלאך סנדלפון, הממונה על תפילות ישראל, רוקם ועושה עטרה משלל צבעי התפילות השונות.

מתפילת הציבור נעשה כתר כבוד לקב"ה, שכן התפילה בציבור כוללת כמה גוונים. לעומת זאת תפילת יחיד אינה אלא גוון אחד של תפילה, ולכן היא לא יכולה להיות עטרה מרוקמת של הקב"ה. הוא מבאר כך:

"כל איש, כפי מדתו בצדק, וכפי מהירות ושמחת לבו בשעת תפילתו – יוצאים הגוונים. יש שמתפלל מתוך מרירות לבו, ומוצא פתילים וחוט שחור. ויש שמתפלל מתוך עושר ויש שמתפלל מתוך עוני. יש שמתפלל מתוך שמחה של מצוה, או מתוך לימוד התורה הקדושה, או מתוך הצדק, ויש המתפלל מתוך תשובה, ויש מתוך התעניית. לא גוון של זה כגוון של זה. יש פה שהוא מפיך מרגליות בתפילתו ויש פה שמלהיב זיקוקין דינור ואבנים טובות, ואין מספר לגוונים היוצאים

מתפילות ישראל. וברוך חכם הרזים, שיודע מה יש בלב כל אחד ואחד, ויודע מדרגתו ושוורש נשמתו של כל אחד, ומכולם יחד נשזרת ונרקמת עטרה יפה לראש אלוהינו".

אבא שלי, ר' משה אהרן וינרוט ז"ל, הסביר לי את הדברים כך: האם ראית פעם תזמורת שיש בה עשרים כינורות בלבד? המוזיקה שלהם תהיה אולי מדויקת ויפה, אבל חד גונית. לעומת זאת, כשיש תזמורת שמנגנים בה בהרבה מאוד כלים, המוזיקה יפה הרבה יותר. הגיוון עלול לגרוע מהדיוק של היחיד ומאיכות הביצוע שלו אילו ניגן לבדו, אבל המוזיקה כמכלול תהיה הרבה יותר יפה כאשר יש כלים שונים. יש רק תנאי אחד: שהם ינגנו כולם בהרמוניה, שיהיו להם תווים אחידים ושיישמעו למנצח. אם הם משתלבים יחד – זו מוזיקה נהדרת דווקא בגלל הגיוון והשוני. כך גם תפילה בציבור. אכן, נפגם מטוהר הכוונה של היחיד. אבל, אם היחיד משתלב בציבור, הרי שמתפילת היחידים השונים יוצאת תפילה מגוונת ונפלאה, שהקב"ה עושה ממנה עטרה לראשו. אכן, היחיד מוותר במקרה זה על עוצמת הכוונה שלו, אבל אם מטרת התפילה היא – נחת רוח לבורא, הרי שהדבר מושג דווקא בעת שאנשים רבים ומגוונים מתפללים כאחד.

הרב קלונימוס אפשטיין, מתלמידי ה"חוזה מלובלין", בספרו "מאור ושמש" על פרשת קדושים, מבאר כי הציווי "קדושים תהיו" נאמר ב"הקהל", שנאמר (ויקרא י"ט, ב') "דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו". זאת מכיוון שככלל, טוב לו לאדם להיות בודד כדי שלא יימשך אחרי חברה רעה, כפי שפסק הרמב"ם בהלכות דעות (פרק ו' הלכה א') אם איש ישראל גר במקום שיש בו דעות רעות ומנהיגים לא טובים, עליו לברוח מהמקום ההוא, וילך ממקום למקום וממדינה למדינה עד שיגיע למקום תורה ודעות ישרות ומנהיגים טובים. ואם אינו מוצא שום מקום אשר ייטיב לו – צריך להתבודד. ברם, בדידות ופרישות זו מועילה רק כדי להינצל מדעות רעות וממעשים רעים "אבל להשיג הקדושה העליונה – אינו זוכה עד שידבק עצמו אל אנשי השם – עובדי ה' באמת, וישתתף עמם יחד בעבודה רבה, הן בתפילה והן בלימוד התורה. אם ירצה לפרוש מן הציבור, להתבודד ולהתפלל ביחיד, בלתי אפשרי שישגי הקדושה העליונה".

זהו שאמר המדרש "קדושים תהיו, יכול כמוני? תלמוד לומר: כי קדוש אני – קדושתו למעלה מקדושתכם". פירוש, יכול כמוני – שהאדם ירצה להתבודד כפי שהקב"ה יחיד הוא, ויסבור שעל ידי זה ישיג את הקדושה העליונה. תלמוד לומר

לאור קדושת לוי | פרשת קדושים

”כי קדוש אני – קדושת למעלה מקדושתכם”, שאין זה אלא אצל הבורא לבדו, שהוא יחיד ומיוחד. אבל אם האדם ירצה להמשיך עליו קדושת הבורא – אי אפשר אלא ב”הקהל” – לעבדו שכם אחד.”

דברי חז”ל על הפסוק ”כי קדוש אני – קדושת למעלה – מקדושתכם”, באים להודיענו, כי קדושת השם מתגדלת ורבה – מתוך קדושת ישראל הניצבים ברוב עם בתפילה. אל לו לאדם לחשוב רק על עצמו בעת שהוא עובד את ה'. אכן, עבודתו שלו זכה ומדויקת יותר כאשר הוא ניצב לבדו ומתפלל בכוונה ובדבקות. אבל, עליו לחשוב על הקב”ה, שקדושתו מאמירה ומתעלה ככל שמקדשים אותו כלל ישראל. על המתפלל לחשוב כיצד תעשה תפילתו נחת רוח לבורא וזו נעשית כאשר עולה לפני הקב”ה תפילה מגוונת, של עמו ישראל, הכוללים יחידים שונים, איש איש וגוון תפילתו שלו, הייחודי רק לו. מתפילת הכלל נעשה ניגון של הלב, שהקב”ה עושה עטרה לראשו.

פרשת אמור

ספירת העומר בתהליך היטהרות אישי

בפרשת אמור מצווים אנו לספור ספירת העומר, ובפסוק נאמר (ויקרא כ"ג, ט"ז) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה לה".

לכאורה די היה לומר "וספרתם" מדוע היה צורך לומר "וספרתם לכם"?

המונח ספירה בעברית מודרנית מתייחס למספרים, שהם תג המבטא ערך כמותי או סידורי. אולם, בלשון הקודש ספירת ערכים כמותיים או סידוריים נקראת "מניין". הכהן מונה את ההזאות שהוא מזה על הפרוכת, "אחת, אחת ואחת" וכו'. לעומת זאת, המונח "ספירה" בא מהמונח "ספר" שמגולל תהליך מראשיתו לסופו. כך למשל, כאשר אדם נותן לאשתו גט, נאמר על כך בתורה (דברים כ"ד, א') "וכתב לה ספר כריתות" ומבואר במסכת גיטין דף כ"א עמ' ב' כי המונח "ספר" מבטא "ספירת דברים". כלומר, הגט מגולל את תהליך הגירושין של בני הזוג.

כיוצא בזה גם בדיני אשה זבה כשאומרת התורה (ויקרא ט"ו כ"ח) "ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר". הבינו חז"ל כי לא באה התורה לומר כי האישה טהורה ביום השמיני לראיית הזיבה, אלא מלמדת אותנו התורה כי האישה הזבה, ובזמננו גם הנידה, עוברת תהליך של היטהרות שבו האישה סופרת ומונה ימים נקיים מזוב ואחר תטהר. אישה שלא ספרה את הימים הנקיים אלא נזכרה ביום השמיני ואומרת 'בעצם עברו עליי שבעה ימים ללא ראיית זוב', לא תהיה טהורה, רק אישה שספרה כל יום שעבר בנקיות וצירפה יום ליום לשבעה ימים עליה נאמר ואחר תטהר. כלומר הספירה אינה ספירה בעלמא כפי שאדם מונה חפצים, אלא מדובר בתהליך של היטהרות.

בספירת העומר לא נצטוונו להקריב מנחה חדשה מקץ חמישים יום להבאת העומר אלא מדגישה התורה 'וספרתם לכם', ואכן אנחנו לא מסתפקים בכך שיש

לנו לוח שנה ובנקל נוכל לחגוג את חג השבועות ביום החמישים לעומר, אלא אנחנו סופרים את הימים מידי יום ומצרפים את הימים לשבועות. איזו חשיבות יש לספירה זו, מה פשרה, ומדוע היא מתייחסת להבאת העומר?

בזוהר (חלק ג' צ"ז עמ' א') מושווית ספירת העומר עם ספירת "שבעה נקיים" של נידה, ומהשוואה זו למדים כי גם כאן מדובר בתהליך של היטהרות והספירה היא ספירה של ימי טהרה. כי כשהיו ישראל במצרים, היו אחוזים בטומאת מצרים ולאחר שנימולו והביאו קרבן פסח נכנסו לשערי קדושה. עם הברית של דם פסח ודם מילה פסקה מהם טומאתם, כאישה שפסקו דמיה. וכמו אישה שלאחר הפסקת הטומאה צריכה לספור שבעה ימים נקיים, אף בני ישראל שיצאו ממצרים, כיון שפסקה טומאתם אמר להם הקב"ה מכאן ואילך סיפרו ימים לטהרה. לכן נאמר "וספרתם לכם", בדומה למה שנאמר "וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר", שכן כפי שאישה סופרת "לה" – לעצמה, להיטהרותה אף כאן הספירה היא "לכם" – לעצמכם, להיטהרותכם.

ברם, הדברים עדיין טעונים הסבר, שכן אצל אישה נידה הספירה מצביעה על עוד יום של נקיות של האישה הסופרת. אך מה פשר המונח "וספרתם לכם" בספירת העומר, מה משתנה אצלנו בכל יום מימי הספירה? האם היום הנוכחי הנספר שונה מקודמו, או מהיום שיבוא אחריו?

בנוסף יש להבין, מה פועל אדם בעת שהוא מוציא מפיו את מילות הספירה? הן בספירת העומר מדובר במצווה הנעשית רק באמצעות דיבור ולא נאמר בתורה מה פשר הדיבור ומה האדם סופר, ואם כן, מה משמעותה של ספירת העומר ומה תכליתה? והרי הדיבור הינו ביטוי למחשבה, אם אדם לא מבין מה שהוא אומר – אין זה דיבור כלל אלא מלמול ולהג, ועל מה מכון האדם כאן בספירתו?

הדברים יתבארו על פי התפילה הנאמרת לאחר מצוות ספירת העומר שהיא מיוסדת על דברי הזוהר: "ריבוננו של עולם, אתה ציוויתנו על ידי משה עבדך לספור ספירת העומר כדי לטהרנו מקליפותינו ומטומאותינו, כמו שכתבת בתורתך "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום", כדי שיטהרו נפשות עמך ישראל מזוהמתם. ובכן יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שבזכות ספירת העומר שספרתי היום יתוקן מה שפגמתי בספירה (חסד/גבורה/תפארת/נצח/הוד/יסוד/מלכות), ואטהר ואתקדש בקדושה של מעלה. ועל ידי זה יושפע שפע רב

בכל העולמות ולתקן את נפשותינו ורוחותינו ונשמותינו מכל סיג ופגם, ולטהרנו ולקדשנו בקדושתך העליונה. אמן סלה". אף שמדובר בסתרי תורה, מכל מקום מאחר שתקנו לכל אדם לאומרם ננסה להבין ולו במעט מה פשרם של דברים אלו?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר את הדברים באופן הבא:
לכל מציאות גשמית יש שישה צדדים (כמו בקובייה), שהם ארבע הרוחות ולמעלה ולמטה. בנוסף, קיים התוכן הפנימי והמהות של החפץ המוקף בששת הצדדים. המהות הפנימית מלכדת את ששת הפנים של החפץ – למציאות אחת. בדומה לכך, העולם נברא בשישה ימים, כשבכל יום נתגלה פן אחר של המציאות הפיסית. בשבת ניתנה לעולם המהות הפנימית שלו וסיבת קיומו. הנהגת הקב"ה את עולמו כוללת אף היא שבעה רבדים, חסד, גבורה (דין), תפארת (רחמים) וכו' שהם האופנים השונים שבהם מנהיג הקב"ה את בראיו, והרמוזים בפסוק (דברי הימים א', כ"ט, י"א) לך ה' הגדולה (חסד) והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ (מידת היסוד המאחדת שמיים וארץ) לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש (מלכות)". המידה השביעית (מלכות) אין לה משלה ולא כלום אלא היא מבטאת את מהות שש ההנהגות שקדמו לה, והיא מיזוג שלהן. לשבע מידות אלו קוראים "ספירות" בהיותן תהליך הנגלל מראשיתו עד סופו, כאשר כל מידה נאצלת מהמידה שקדמה לה.

נמשיל את הדברים ונמחיש אותם על ידי ביאור שלוש הספירות הראשונות. הקב"ה הוא טוב, ותכלית הטוב הוא להיטיב, על כן תכלית בריאת העולם הייתה "חסד" שנאמר (תהילים פ"ט, ג) "עולם חסד יבנה". ברם, החסד לבדו אינו מוגבל וניתן לכול, למי שמגיע ולמי שלא מגיע, (לכן נקראת מידה זו בפסוק האמור בדברי הימים כ"גדולה"). ברם, כיון שאדם בוש לקבל מתנת חינוך ואינו נהנה ממה שניתן לו כ"לחם חסד", קבע הקב"ה כי האדם ירוויח את לחמו ביושר ובדין לאחר שיהא בידו לבחור ברע והוא ישתמש בכוח הבחירה ויבחר בטוב, נוצר הצורך להגביל את החסד וליתנו רק לזכאים, ומכאן נוצרה ההנהגה של הדין המעצבת את מידת החסד ונועדה לקיימה. ברם, "מי יעמוד לפניך בדין?" לכן, נוצרה מידת הרחמים, המכונה "תפארת" שתכליתה ליצור איזון ומיזוג בין מידת החסד לבין מידת הדין, כדי שאדם יוכל ליהנות מהחסד, כמי שהרוויח אותו בדין.

ביציאת מצרים נגלה הקב"ה לעמו, בכל היקף הנהגתו, כלומר בכל שבע הספירות. לכן, פסח הוא חג הכולל שבעה ימים והיום האחרון שבו נשלמה ההנהגה האלוקית

הוא חג נוסף. ברם, הנהגה זו של הקב"ה באה בהופעתה הראשונה כשפע אלוקי שאינו תלוי במעשי האדם, שכן בני ישראל לא היו זכאים לכך בדין. מידת הדין קטרגה בשעת קריעת ים סוף ותמהה כיצד המצרים טובעים ובני ישראל ניצלים עת ש"אלו עובדי עבודה זרה ואלו עובדי עבודה זרה"? אבל למרות שהייתה זו שעת חסד מוחלט, אי אפשר היה לבני ישראל לעמוד במדרגה זו שזכו לה באופן זמני. פסגה רוחנית שאדם לא עמל עליה, מתפוגגת ואינה מותירה רושם. חז"ל אומרים (מכילתא שירה פרק ג') כי "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה הנביא יחזקאל", אך עובדה היא כי שפחה זו שראתה מחזות אלוקים עד שיכלה להצביע באצבע ולומר "זה אלי ואנוהו" – נשארה שפחה ולא הפכה להיות נביאה כיחזקאל, כי מה שזכתה לו באותה שעה הייתה פסגה רוחנית חד פעמית שלא הושגה בעמל אישי מתמשך. גם הר סיני אינו קדוש היום בקדושה כלשהי ונותר כהר סתמי במדבר, שכן מתן תורה בהר סיני בא בלי כל מאמץ אנושי ונבע מהתגלות אלוקית ניסית. לעומת זאת, מקום המקדש בהר המוריה התקדש במעשים של דורות רבים ובמסירות נפש שהחלה עוד באברהם אבינו ובנו בעקידת יצחק. על כן נקרא בית המקדש בית עולמים והקדושה שלו אינה מתפוגגת לעולם.

מה התועלת אם כן בהבאת בני ישראל בפעם הראשונה לדרגה גבוהה כזו אם הם לא יכלו להישאר בה? אין זאת אלא משום שגם לאחר שההישג מתפוגג נשאר רושמו על מי שהשיגו והוא יודע להיכן עליו לכוון את דרכו. שכן לאחר שאדם הגיע פעם אחת לפסגה – הוא שואף להעפיל לאותה נקודה שוב. כך למשל, מצינו במסכת נידה דף ל' עמ' ב', כי כאשר הוולד נמצא במעי אמו "מלמדים אותו את כל התורה כולה. כיון שבא לאוויר העולם – בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו את כל התורה כולה". לשם מה מלמד המלאך את העובר תורה, אם לאחר מכן הוא גורם לו לשכוח את אשר למד? אין זאת אלא, כי לאחר שאדם למד פעם אחת, הוא שואף לחזור לאותה נקודה. בהתאם לכך, לאחר היציאה ממצרים, שאף עם ישראל לשחזר את ההישג הרוחני שאליו נחשף קודם לכן, עת שראה את ההנהגה האלוקית עין בעין. על כן, נצטוו בני ישראל בימים שלאחר ניסי מצרים להתחיל להעפיל מספירה לספירה בכוחות עצמם, כפעולה שנובעת מעמל אנושי ומהווה הישג הנחקק באישיות האדם והינו בר קיימא. וכ'מעשה אבות סימן לבנים' גם אנו נצטוונו לספור את הימים הללו ולעלות מדרגה לדרגה בימים אלו.

אך מהי הדרך לעלייה ובמה עלינו לקדם את עצמינו בימים אלו? רבי לוי יצחק מבאר את סוד הספירה גם למי שאינם 'יודעי ח"ן' (חכמת נסתר), כי שבע הספירות

מקבילות לשבע פעולות בנפש האדם שבהם יש לנקוט בשבעת השבועות הבאים מיד לאחר הפסח, ומטרתם להפוך את האמונה התיאורטית שבנו להרגשה ממשית ממש כמו שעשו זאת בני ישראל ביציאתם ממצרים.

“זה סוד הספירה:

בשבוע הראשון (שבא כנגד ספירת “חסד”) – **אנחנו חפצים באהבתו;**
בשבוע השני (שבא כנגד ספירת הגבורה והדין) – **אנחנו חפצים ביראתו;**
בשבוע השלישי (שבא כנגד ספירת “תפארת”) – **אנחנו חפצים שיתפאר בנו כאב המתפאר בנו; בשבוע הרביעי והחמישי** (שבאים כנגד ספירות “נצח והוד”) – **שנאמין באמונת הבורא;**
בשבוע השישי (שבא כנגד ספירת “יסוד” שהוא החדרת הקדושה אל החומר ומכונה בפסוק האמור בדברי הימים “כל בשמיים ובארץ”) – **שנהיה אנחנו דבוקים ומקושרים בעבודתו;**
בשבוע השביעי (שבא כנגד ספירת “מלכות”) **שאנחנו ממליכים אותו על כל העולם כולו ועלינו”.**

נמצא כי ימי הספירה אינם מבטאים מניין גרידא של ימים אלא הם תהליך נפשי, שבו אדם מעפיל מדרגה אמונית אחת לדרגה שמעליה, כדי לחזור אל הפסגה הרוחנית של ראיית ההנהגה האלוקית שאליה נחשפנו בחג הפסח, והפעם מכוח השקעה של מאמץ אנושי. זו גם הסיבה שספירת העומר אינה ספירה לאחור כאדם שמונה את הימים לאירוע נכסף, אלא ספירה בספרור עולה. אנו מוסיפים מידי יום מספר נוסף, שכן אדם מוסיף מידי יום ממד נוסף של מאמץ והישג לקומתו הרוחנית.

נמצא, כי אין די במניין הימים אלא יש צורך **לספור**. אין די בכך שאדם מוציא מפיו מספר סידורי של יום שחלף, אלא על הספירה להיות בבחינת “וספרתם לכם”, דהיינו עליה לחולל שינוי באישיות האדם ובקומתו הרוחנית, כשהוא מתקדם בתהליך של פעילות המתחוללת בנפשו, עקב בצד אגודל, צעד אחר צעד ושלב מעל שלב, בשבעת הפעולות האנושיות המקבילות לשבע הספירות האלוקיות.

ממילא מובנים דברי הזוהר המשווים את תהליך הספירה אחרי חג הפסח לספירת האישה המיטהרת, שנאמר לגביה “וספרה לה”, שהרי גם בספירת העומר עסקינן בתהליך היטהרות אישי.

מעניין הדבר כי ביחס לכל מצווה הנעשית על ידי דיבור נקבע כלל של "שומע כעונה" לפיו די לאדם לשמוע את הדיבור מפי חברו, ובלבד שהדובר והשומע יתכוונו שהדיבור יועיל לשניהם. אולם, ביחס לספירת העומר מצאנו דעה בראשונים, שנפסקה להלכה בשולחן ערוך אורח חיים סימן תפ"ט סעיף א' (לפי ביאורו של ה"משנה ברורה" שם) לפיה לא מועיל דין "שומע כעונה", שכן נאמר "וספרתם לכם" וחייב כל אדם לספור בעצמו את הספירה. לכאורה, אם אדם שמע ומכוון לצאת ידי חובה, הרי שהדיבור מיוחס אליו וכאילו בקע משפתיו שלו, מדוע סותר הדבר את הדין של "וספרתם לכם"?

אולם, לפי המבואר לעיל הדבר ברור, שכן את המילים יכול אולי חברו להוציא אבל המונח "וספרתם לכם" מלמדנו כי הספירה צריכה לבטא תהליך היטהרות אישי, ותהליך שכזה יכול רק האדם עצמו לעשות בעצמו. כיוצא בזה מצינו כי אדם יכול לצאת ידי חובה של תפילה על ידי חזרת הש"ץ, מלבד אמירת "מודים" שאותה אומר כל אדם בעצמו, כי הודיה אינה מעשה חיצוני אלא ביטוי לרגש אישי – שאותו חייב כל אדם לבטא בעצמו.

יתירה מכך, קריאת שמע היא חיוב זהה לכל ישראל וממילא נוצר מכנה משותף שמכוחו יכולה אמירה של אדם אחד לקיים חיוב של כמה אנשים. לעומת זאת, תהליך היטהרות של אדם הוא לעולם אינדיווידואלי ואינו זהה לתהליך שחוה אדם אחר. אלו תהליכים שונים. ממילא, לא יכולה ספירה של אדם אחד – להועיל לזולתו.

רבי לוי יצחק מלמדנו אפוא את מהותה הפנימית של ספירת העומר שאינה מניין טכני של ימים אלא מוסיף ממד פנימי עמוק לדברים, לפיו ספירת העומר מהווה תהליך נפשי אישי של היטהרות ועלייה ממדרגה למדרגה.

רבי לוי יצחק מסכם על כן ואומר: "לכן יש לספור ספירת העומר באהבה וביראה, ובפרט יש לאדם לשמוח ולדבק את עצמו באלו המידות הישרות, כמאמר חכמינו (מכות דף י' עמ' ב') "בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו".

פרשת בהר

מוחין דקטנות ומוחין דגדלות

אחת לשבע שנים מחויבים אנו להשבית את הארץ מכל מלאכה. זוהי מצוות שמיטת הארץ. בפסוק נאמר (ויקרא כ"ה, ב') "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה". מה פשר המונח "שבת לה"? הרי כל מצוות התורה נעשות לנוכח ציוויו של ה' ולא נאמר כי יש להניח "תפילין לה", או כי יש להתעטף ב"ציצית לה". מדוע נאמר אפוא דווקא במצוות שמיטת הקרקע שבת לה?

רבי לוי יצחק מברדיטשוב מבאר, כי מי שמעבד את הקרקע בלי לתת לה מנוחה, שואב ממנה את כוחה לתת יכול ובכך פוגע בעצמו. (כך למשל מציין הרשב"ם בבא בתרא דף כט ע"א "שנוהגין לזרוע שנה ולהוביר שנה שלא להכחיש את הקרקע"). על כן, דרך העולם לחרוש את השדה שנה אחת ולתת לה מנוחה בשנה שאחריה, כדי שהקרקע תנוח ותניב יותר תבואה בשנה שלאחר מכן. ניתן היה אפוא לומר כי תכליתה של מצוות השמיטה היא טובת האדם ותועלתו מהשדה. לכן נאמר "ושבתה הארץ שבת לה" ללמדנו כי שביתת הארץ בשנת השמיטה לא תעשה מחמת טובת הארץ אלא היא שבת לה' – ונעשית רק מחמת ציווי ה'.

רבי לוי יצחק מדמה את 'שבת הארץ' לפירושו של האר"י (שער הפסוקים פרשת כי תישא) על מצוות השבת, שלגביה נאמר (שמות ל"א, י"ג) "ואתה דבר אל בני ישראל... את שבתותי תשמורו". מדוע נאמר דווקא כאן "ואתה דבר"? הן כל התורה נאמרה על ידי משה? כמו כן, מה פשר המונח "את שבתותי", כלומר – שבת כיום המיוחס לקב"ה, מדוע לא די היה לומר "את השבת תשמורו" כשם שנאמר (דברים ה', י"ב) "שמור את יום השבת לקדשו"?

האר"י מבאר את הדברים בהתאם לדברי המדרש שמביא הטור אורח חיים סימן רפ"א על נוסח תפילת השבת "ישמח משה במתנת חלקו". הטור מפרש שם מדוע נקראת השבת מתנת חלקו של משה? שכן "כשהיו אבותינו במצרים וראה משה כובד השעבוד שהכבידו עליהם המצרים, ביקש מפרעה שייתן להם יום

אחד בשבוע שינוחו בו, כדי שיוכלו לעבוד יותר טוב. נעתר פרעה ונתן למשה לבחור יום מנוחה. משה בחר ביום השביעי שהפך ליום המנוחה של בני ישראל במצרים. לימים, כאשר הצטוו ישראל לשמור את השבת, שמח משה שבחר ביום הזה וזהו "ישמח משה במתנת חלקו". בהתאם לכך מבאר האר"י "זוה פירוש 'זאתה' דבר, כי אתה – משה ציווית עליהם לנוח בשבת מטעמי מנוחה. על כן דווקא עליך מוטל כעת ללמדם כי השביתה בשבת מכאן ואילך היא מטעם אחר. 'את 'שבתותי' תשמורו" – זהו יומו של הקב"ה, וישראל מצווים לנוח בשבת לא כמנוחת עבודתם, אלא רק מחמת שכך ציווה ה'.

ברם, דברי הטור האמורים מעוררים שתי קושיות: ראשית, מדוע בחר משה במצרים כיום מנוחה דווקא ביום השביעי? האם הייתה זו בחירה אקראית, שבמקרה הזדמנה להיות תואמת למצווה האלוקית לשמור את יום השבת לקדשו? שנית, מדוע נקראת השבת "מתנת חלקו" של משה? הן לכאורה לא רק שאין קשר בין יום המנוחה שהשיג משה במצרים בימים של עבודת לפרעה, אלא אדרבה, מטרת יום השבת הפוכה מיומו של משה והיא באה להיות יום מנוחה וקדושה לה' של עם בני חורין, שתכליתו להעיד כי הקב"ה ברא את העולם בשישה ימים וביום השביעי "שבת וינפש"?

הסבר לכך נמצא לאחר שנעיין בדברי רבי לוי יצחק בספרו "קדושת לוי" על פרשת יתרו, על הדיבר הראשון בעשרת הדברות: "אנכי ה' אלהיך". חז"ל דרשו (מכילתא יתרו מסכתא דראש חדש ה') "לפי שנגלה הקב"ה לישראל על ים סוף כגיבור עושה מלחמות, ואילו בהר סיני נגלה להם כזקן מלא רחמים. כדי שלא לתת פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן, נאמר "אנכי ה' אלהיך – אני במצרים ואני על הים". כלומר, ה' הוא אחדות אחת, בין כשהוא נגלה כזקן ובין כשנגלה כבחור. ברם, מה פשר הביטוי "בחור" ו"זקן" בהתייחסות לקב"ה? ומדוע חל שינוי בהתגלות ה' לישראל, בים סוף כבחור ובהר סיני כזקן?

רבי לוי יצחק מבאר את הדברים שוב בהתאם לכתוב בכתבי האר"י (פרי עץ חיים שער חג המצות פרק ג') כי "בחג הפסח הוא מוחין דקטנות ובחג השבועות הוא מוחין דגדלות".

פשר הדברים כדלהלן:

יש שתי דרגות בעבודת ה', "לשמה" ו"שלא לשמה".

הרמב"ם בהלכות תשובה פרק י' הלכה א' כותב "אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל את כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן, כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא. אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד **מיראה** ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והקטנים שמחנכים אותם לעבוד מיראה עד שתרבה דעתם ויעבדו **מאהבה**".

ובהלכה ה' שם, מוסיף הרמב"ם וכותב: "כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות, הרי זה עוסק **שלא לשמה**. וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר, אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצווה מצווה זו הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים (פסחים נ' עמ' ב') 'לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. לפיכך, כשמלמדים את הקטנים וכלל עמי הארץ, אין מלמדים אותם אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתם ויתחכמו חכמה יתירה... עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה".

נמצא כי יש מי שמקיים את התורה מחמת תועלת אישית שלו וזוהי עבודת ה' שלא לשמה, המאפיינת את הקטנים המתרכזים בעצמם. לעומת זאת, יש מי שמקיים את התורה מחמת ציווי ה' וכדי לעשות נחת רוח ליוצרו. זוהי עבודת ה' לשמה, המאפיינת את הגדולים שדעתם בשלה יותר וניחנה בראייה מרחבית. רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר כי "זה שעובד את ה' שלא לשמה מחמת טובתו האישית – נקרא "**מוחין דקטנות**", רצה לומר קטנות השכל ("ראש קטן" בלשוננו) כמו בן קטן, שעושה רק לטובתו שלו. צמצום החשיבה יכול לבוא מכך שאדם נמצא בראשית דרכו הרוחנית (קטן, או עם הארץ) והוא יכול לנבוע מדכדוך והעדר כוח רצון להתעלות. לעומת זאת, מי שחננו ה' בבינה ובטוב לבב, מקיים את המצוות לשמה ונקרא "**מוחין דגדלות**", כמו בן גדול העושה את חובותיו בחכמה ("ראש גדול" בלשוננו).

רבי לוי יצחק מוסיף ומבאר, כי המוחין דגדלות הם התוכן הפנימי של המעשה, והמוחין דקטנות הם הלבוש והמעטה החיצוני והשטחי של אותו מעשה. ממילא, כשם שלא ניתן לאכול את הפרי לפני הקליפה, כך המוחין דקטנות הם לעולם שלב לפני המוחין דגדלות ואין לזלזל בפרוודור כי בלעדיו לא ניתן להגיע לטרקלין. כשם שאדם לא נולד גדול אלא נולד קטן ומתפתח עם השנים, כך גם בעבודת ה'

לא ניתן להגיע מיד ל"מוחין דגדלות", אלא יש לעבוד את ה' תחילה מכוח "מוחין דקטנות" שהם המעטה החיצוני של ה"מוחין דגדלות". עם זאת, תנוח דעתו של האדם גם כשהוא נמצא בימים של מוחין דקטנות – סופו של התהליך להתרחש והוא יגיע לגדלות המוחין בסופו של יום.

בדומה לכך מצינו בדבריו של רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" שער ג' פרק ג':

"כמעט בלתי אפשרי להגיע מיד בתחילת קביעת לימודו למדרגת "לשמה", כמו שבלתי אפשרי לעלות מקומת הקרקע לעליית הגג בלא להשתמש במדרגות הסולם. על כן אמרו חז"ל (פסחים נ' עמ' ב') "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה". "לעולם" רוצה לומר בקביעות". כלומר, אין דרך אחרת.

לאור רעיון זה מבאר רבי לוי יצחק את דברי האר"י כי דרגת עם ישראל בחג הפסח היא של מוחין דקטנות, כי במצרים היו בקטנות, והיו עובדים את ה' שלא לשמה. וזוהי כוונת בעל ההגדה של פסח שכתב כי "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו במצרים". בוודאי לא עלה על הדעת שעבדו עבודה זרה ממש. אלא כוונת הדברים היא, שהיו עובדים את ה' – שלא לשמה, וזה נקרא עובד עבודה זרה, כלומר אדם שעושה דברים מתוך כוונה זרה, ולמעשה עובד את עצמו ולא עובד את ה' מחמת ציוויו בלבד. לעומת זאת, בחג השבועות הייתה דרגת עם ישראל בבחינת מוחין דגדלות, אחר שקבלו את תורה ואמרו "נעשה ונשמע".

מכיוון שיחסו של ה' אלינו הוא הדדי, הרי שבעת יציאת מצרים, בזמן שעבודת ה' הייתה בגדר של מוחין דקטנות, הרי שבה במידה "נגלה להם ה' כבחור" – בחור הוא עלם צעיר לימים – לשון קטנות. לעומת זאת, במתן תורה שבה היו ישראל בדרגת מוחין דגדלות – נגלה להם ה' כזקן ובעל חכמה.

בהתאם לכך נראה כי מובנים דברי הטור. משה בחר במצרים כיום מנוחה ביום השביעי, שכן הוא ידע מראש את ערכה של שבת כיום שבו הקב"ה נח ממלאכת יצירת העולם. אולם, בשלב זה של עם ישראל, לפני מתן תורה, לא הציג משה את יום המנוחה בדרגה של "לשמה" – כעשיית נחת רוח לה' מתוך אהבת ה'. משה חידש יום מנוחה מטעם פרקטי, של מנוחת הגוף מעמל השבוע, בבחינת מוחין דקטנות, שהם הנדבך הראשון בעבודת ה' הנחוץ כדי להביא את האדם בסופו של יום לעבודת ה' לשמה, מתוך אהבת ה' ומוחין דגדלות. ממילא מובן כי משניתנה

לאור קדושת לוי | פרשת בהר

תורה לישראל והתחדשה השבת כציווי אלוקי, שמח משה במתנת חלקו, שהרי הזרע שזרע נבט והניב את היכולת לעבוד את ה' שלא לתכלית גשמית של האדם, אלא לתכלית הנשגבה של עבודת ה'.

רבי לוי יצחק מלמדנו כי התכלית הנשגבה של המצוות היא קיומן מתוך רוחב דעת ואהבת ה' כמצוות "לשמה". אבל, רבי לוי יצחק מסנגר גם על עבודת ה' מתוך מוחין דקטנות, שהרי אי אפשר להגיע לגדולה בלי להיות קודם לכן קטן – וזה הקטן גדול יהא.

פרשת בחוקותי

מתי מצטרפת מחשבה למעשה

אדם מנסה, רוצה ועושה – אך לא תמיד מסתייע בידו להצליח. לעיתים נעשה ניסיון לא מוצלח.

האם במקרה זה נחשבת מחשבת הרצון כמעשה? או שמא מחשבות לא נחשבות וקובע מבחן התוצאה? בסוגיה זו דן רבי יצחק מברדיטשב בפרשת "בחוקותי". הפרשה פותחת כך (ויקרא כ"ז, ג') "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם".

לכאורה שמירת המצוות היא על ידי עשייתן. אין אלו שני דברים שונים. אם כן, לשם מה נזקק הכתוב לכפל הלשון באומרו "תשמרו ועשיתם"? רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" מבאר את המונח "ואת מצותי תשמרו", בהתאם למה שכתוב לגבי חלומותיו של יוסף, (בראשית ל"ז, י"א) "ואביו שמר את הדבר".

שם מבאר רש"י את המונח "שמר" כציפייה ואף תקווה. ובלשונו: "היה ממתין ומצפה מתי יתקיים, וכן (ישעיה כ"ו, ב') "שומר אמונים". בדומה לכך מצינו ברש"י על מסכת סוטה דף י"ח עמ' ב' ביאור למונח "שומרת יבם – מצפה וממתנת ליבם שייבמה".

לפי זה המונח לשמור מצווה פירושו – לייחל לקיומה. הכתוב בא אפוא ללמדנו כי מלבד עשיית המצווה יש ערך רב גם לכוונה הקודמת לעשייה, ולרצון לעשותה המניע את האדם.

יתירה מכך. גם אם הניסיון לעשות לא התממש והמצווה לא נעשתה – יש משקל וערך עצמי לרצון ולכוונה לעשות.

רבי לוי יצחק מביא בהקשר זה את דברי הגמרא במסכת קידושין (דף מ' עמ' א') כי "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה", כלומר כאשר אדם מקבל עליו במחשבתו לעשות מצווה מסוימת ובסופו של דבר לא עלה בידו לעשותה, הקב"ה רואה אותו

כמי שעשה את המצווה ונותן לו שכר, למרות שהמחשבה לא הגיעה לידי מימוש בעשיית מעשה.

בהתאם לכך, מבאר רב לוי יצחק את לשון הפסוק "ואת מצותי תשמרו ועשיתם" כך: "אם תשמרו את מצוותי, כלומר שתחשבו לעשות מצוותי, אף על פי שאין אתם עושים עדיין, ייחשב הדבר כאילו כבר התקיים "ועשיתם אותם", פירוש שייחשב הדבר בעיני (הקב"ה) כאילו כבר עשיתם אותם, לפי שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה".
ברם, האם בכל מקרה מחשבה כמוה כמעשה? האם גם מחשבה רעה כמוה כמעשה, הגם שהעבירה לא נעשתה?

בדברי הגמרא במסכת קידושין המובאים לעיל מצינו כך:
"מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, שנאמר: (מלאכי ג', ט"ז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו".
מה פשר המונח "לחושבי שמו"? אמר רב אסי: אפילו חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה".

לעומת זאת, הגמרא ממשיכה ואומרת שם "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, שנאמר (תהילים ס"ו, י"ח) "אָן אִם רֵאִיתִי בִלְבִי – לֹא יִשְׁמַע ה'". כלומר, כשהרוע נותר טמון וגנוז בלב ולא הגיע לכלל מעשה "לא ישמע ה'" – אין הקב"ה מתייחס לכך.

נשאלת השאלה, הן הקב"ה (דברים ל"ב, ד') "תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא". הקב"ה אינו נוהג 'איפה ואיפה' בדין. מדוע יש אם כן הבחנה בין מחשבה טובה העולה כדי מעשה, לבין מחשבה רעה שאינה נחשבת כלל?

זאת ועוד, הגמרא ממשיכה ושואלת שם כיצד ייתכן לומר כי הקב"ה אינו מתחשב כלל במחשבת אוון, הרי כתוב (ירמיהו, ו', י"ט) "הנני מביא אל העם הזה רעה פרי **מחשבותם**"? מתרצת הגמרא: "מחשבה שעושה פרי – הקב"ה מצרפה למעשה, ואילו מחשבה שאין בה פרי – אין הקב"ה מצרפה למעשה". כלומר, אם המחשבה הניבה פרי של עשייה והסתיימה במעשה הרי שיש עונש לא רק על המעשה הרע אלא גם על הכוונה שקדמה לו. אולם, אם המחשבה לא עשתה פרי אין מתחשבים בה כלל ואין עונשים עליה. אלא שגם הבחנה זו טעונה הבהרה, הן אם למחשבה

הרעה אין ערך ומתחשבים רק במעשה, הרי שגם אם המחשבה יצאה אל הפועל, מדוע נותנים משקל למחשבה?

הקושי מתעצם עת שמעיינים בתוספות במסכת קידושין דף ל"ט עמ' ב': "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה – ובעובדי עבודת כוכבים הדבר הפוך, כלומר מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה, שנאמר לגבי עשיו (עובדיה א') "מחמס אחיך יעקב תכסך בושה ונכרת לעולם", ולא מצינו שעשה עשו ליעקב שום רעה אלא מחשבתו הרעה אשר חשב עליו מצרפה הקב"ה למעשה. לעומת זאת, מחשבה טובה של עובדי כוכבים אין הקב"ה מצרפה למעשה שנאמר בדניאל (ו'), ביחס למלך דריוש כי עד שקיעת החמה ניסה להציל את דניאל מזריקתו לגוב האריות. ומלשון הכתוב עולה כי מחשבה טובה זו אינה נזקפת לזכותו עד שהצילו בפועל.

גם כאן נשאלת השאלה: הלא דיין האמת לא אמור להפלות בין הנידונים לפניו, ואם כן מדוע אצל יהודים הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה ומחשבה רעה אינו מחשיב להם אלא אם עלתה כדי מעשה, ואילו אצל גויים מחשבה טובה אינה נחשבת למאומה, ומחשבה רעה נחשבת כמעשה אף אם בסופו של דבר הניסיון לעשות עבירה היה בלתי מוצלח. מה פשר האפליה הזו בין יהודי לגוי?

כדי להבין את הדברים נעיין בדברי הרמב"ם בהלכות גירושין פרק ב' הלכה כ' שפסק כי אדם החייב על פי דין לתת גט לאשתו ומסרב לגרש "בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכים אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר". על הלכה זו תמה הרמב"ם, הן בכל התורה מעשה שנעשה באונס אינו נחשב למעשה, וגט במיוחד חייב להיות מעשה רצוני של האדם, ולכן גט שניתן בכפייה ("גט המעושה") אינו תקף. אם כן כיצד לא בטל גט זה, שניתן בכפייה? מה מועילה אמירת "רוצה אני" שהושגה באמצעות מלקות? האם ניתן להשיג רצון בדרכי כפייה? המונח "רצון כפוי" הוא דבר הסותר את עצמו בהגדרה, שהרי אם הוא כפוי אינו רצון? מה מועילה אפוא אמירת "רוצה אני" שהושגה בכוח הזרוע?

תשובתו של הרמב"ם היא: "מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, אין זה אנוס. אלא, הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

פשר הסברו של הרמב"ם הוא, כי יש באדם רצון אנושי המשקף את תשוקותיו הפיסיות, ויש בו רצון פנימי יותר (אלוקי) המשקף את נשמתו העורגת לעשות את רצון בוראה. מי ש"יצרו תוקפו" אנוס הוא על ידי יצרו החומרי להמרות את ציווי ה', וגלי היצר הגואים מחרישים את קול הרצון הפנימי האמיתי שלו החפץ לשמוע בקול ה'. רצון פנימי זה נשמע בדרך כלל רק לאחר מעשה, כשכבר שקטו גלי היצר הגואים שבאו על סיפוקם וים הרגשות המתאוות נח מזעפו. אז ינבוט וייחשף רצונו האמיתי של האדם ויכול הוא לשקול את מה שנעשה באופן בהיר.

אדם המחויב לתת גט מבין את סיבת החיוב בתוך תוכו והיה רוצה לנהוג עם אשתו בהגינות. לאחר מעשה הוא יודה על כך. אכן, יצרו החומריים גואים בו בשעת מעשה ומחרישים את קול רצונו הפנימי. אולם, משהוכה אותו אדם, ו"שוחחו" עם גופו בשפתו שלו, עד כי תשש יצרו והרפה מטרפו, שב אדם אל רצונו האמיתי ואומר 'רוצה אני'. רצון זה נגלה תמיד, ברגע שאחרי! לאחר מעשה זה של נתינת הגט לא יתחרט אותו אדם על מעשהו, אדרבה, ישמח. לכן, כשאדם זה אומר "רוצה אני" הדבר משקף רצון שאכן קיים בו.

בהתאם לרעיון זה נמצא כי בכל איש ישראל יש רצון טבעי לעשות טוב. אם בכל זאת הוא לא עשה את המעשה – אין זאת אלא כי המציאות גברה עליו ומנעה ממנו להגשים את רצונו. אבל, ברור הדבר כי אלמלא מציאות זו – היה עושה את המעשה. לכן, בישראל הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה גם אם נאנס ולא עשאה.

לעומת זאת, כאשר יש אצל יהודי מחשבה רעה, הרי ודאי לנו שהיא מחשבה זרה, חיצונית ומנוגדת למהותו החיובית. היא עומדת בסתירה ברורה לרצון פנימי המפכה ביהודי לעשות טוב ולסור מרע, המשקף את נשמתו העורגת לעשות את רצון בוראה. יש בהחלט סיכוי סביר כי רצון זה יגבר בשעת מעשה והאדם יתעשת, ישמע ליצרו הטוב – ולא יחטא. על כן, כל עוד שהמחשבה הרעה לא באה לידי ביטוי במעשה עבירה – אין לדון אותו לכף חובה על מחשבת בוסר זו. עם זאת, כאשר המחשבה הרעה באה לידי מימוש הרי שסופו מעיד על תחילתו כי מחשבות אוון שבו גברו על תשוקתו לטוב, וממילא המרידה באלוקיו מתבטאת כבר בשלב המחשבה והאדם נידון עליה. הגמרא שם מוסיפה ומציינת כי ביחס למחשבת עבודה זרה – די במחשבה הרעה והחמורה הזאת כדי להיחשב למעשה, מדוע? כי מהותם של בני אברהם העברי היא סילוק כל מחשבת עבודת אלילים מן העולם,

אם בכל זאת הגיע אדם עדי כך שיש בו מחשבת עבודה זרה, אות הוא שנפשו הושחתה ונשמתו אינה עורגת עוד לבוראה.

ההנחה כי נפש האדם עורגת לעשות את רצון בוראה, לעשות טוב ולסור מרע נכונה אך ורק ביחס לנשמת יהודי שהומייה לבוראה. לעומת זאת, ביחס למי שאינו בן ברית, התנועה הנפשית היא הפוכה.

מי שהחיים הגשמיים הם מרכז עולמו והם מוקד חייו ומהות אישיותו שואף מלכתחילה להגשים מאווים יצריים, שהם מוקד חייו ומהות אישיותו ואין בו כוח שיעמוד כנגד רצונות אלו. לכן, אף בלי שהמחשבה הרעה התגבשה לכלל מעשה, אין לומר כי ספק אם מחשבה זו תתגבש לכלל מעשה, שהרי אין בו כמיהה לטוב המתנגשת בה. מחשבתו היצרית תואמת לאישיותו ובדרך כלל אין מה שיעצור בעדה. זו הסיבה שמחשבה רעה אצל מי שאינו בן ברית נידונה כמעשה מושלם משום שהיא רצונו היחיד. לעומת זאת, אם גוי רוצה לעשות מעשה טוב, הרי שהדבר נוגד את מהותו ואת יצריו, וספק אם רצונו הטוב יתקיים ויתמיד. לכן, כל עוד שלא עשה מעשה אין הקב"ה מצרף לו מחשבה למעשה. רק כאשר יתגבר על יצריו ויעשה מעשה טוב בפועל, הרי שהדבר יעלה כדי מצווה.

הדברים מומחשים באמירה חסידית ידועה, המיוחסת לרבי זושה מאניפולי (אחיו של רבי אלימלך מליז'נסק). מצינו בזוהר שאדם העושה מצווה יוצר מלאך טוב ואם עושה עבירה הרי שהוא יוצר מלאך רע. אמר רבי זושה: "אינני מקנא במלאכים שנוצרים על ידי העבירות של יהודים. מדוע? מכיוון שכאשר גוי עובר עבירה הוא נהנה מן העבירה מלוא חופניו והמלאך שנוצר מעבירה זו הוא מלאך מדושן עונג, חזק וחסון. לעומת זאת, כאשר יהודי עובר עבירה, הרי שבתוך ליבו ונשמתו יש לו ייסורי מצפון וחולשת הדעת על שאינו יכול להתגבר על חולשותיו. הוא נאנח בתוכו ואינו נהנה הנאה שלמה. ממילא המלאך שנוצר על ידי העבירה הזאת הוא מלאך צנום, חלוש, צולע, גיבן ובעל מום".

רבי לוי יצחק מסנגר על ישראל ומלמדנו כי "את מצותי תשמרו - ועשיתם" - "אם תשמרו את מצוותי, כלומר שתחשבו לעשות מצוותי, אף על פי שאין אתם עושים עדיין, ייחשב הדבר כאילו כבר התקיים "ועשיתם אותם", כי נפש יהודי הומייה ומייחלת בכל עת לעשות את רצון קונה.

פרשת במדבר

נשמה של יהודי - אות בספר תורה

ספר במדבר נקרא בחז"ל "ספר הפקודים", מכיוון שנמנים בו, שוב ושוב, בני ישראל. לאחר פירוט שמות ראשי השבטים נאמר (במדבר א', י"ט) "כאשר צוה ה' את משה ויפקדם במדבר סיני". לכאורה, התחביר בפסוק תמוה, שהרי ראוי היה לומר את הדברים בסדר הפוך, קרי: "ויפקדם במדבר סיני - כאשר צוה ה' את משה". שאלה זו מיישב רבי לוי יצחק מברדיטשב על פי עיקרון המופיע בזוהר (חלק ג' דף ע"ג ע"א) כי שלושה דברים נקשרו זה בזה: הקב"ה, תורת ישראל ועם ישראל. דברי הזוהר הללו הם מקור הביטוי כי "קודשא בריך הוא, אורייתא (התורה) וישראל - חד הוא (אחד הם)".

מעיקרון זה נובעים דברי הזוהר (זוהר חדש, חלק ב' דף כ"ד, ע"ב) כי ה' נתן את התורה לישראל לא רק במובן של לימוד וקיום התורה, אלא "שנשמות ישראל הם גוף התורה, כי המילה ישראל היא ראשי תיבות "יש שישים ריבוא אותיות לתורה". כלומר, כשם שעם ישראל שיצא ממצרים מנה שישים ריבוא (שש מאות אלף איש), כך אותיות התורה הם (בספירה מסוימת) שישים ריבוא. "נמצא ישראל הם התורה, כי כל אחד מישראל הוא אות מהתורה".

בהתאם לכך מבאר רבי לוי יצחק, כי בכך שמשה מנה את ישראל הוא למעשה מנה את אותיות התורה המכוונות כנגדם. זו כוונת הפסוק "כאשר צוה ה' את משה - ויפקדם במדבר סיני", כלומר משה למד את ציווי התורה "אשר צוה ה' את משה" - מכך שספר את בני ישראל.

ננסה להבהיר את פשר האמירה כי ישראל הם גוף התורה. ביחס לתורה מצינו בגמרא במסכת עירובין דף י"ג ע"א א' כי מי שמחסר ממנה אות אחת "מחריב את כל העולם כולו". שלמות התורה היא תנאי לכשרותה. נמצא שהרוב זקוק למיעוט ואם חסרה ולו אות אחת - אין זו תורה.

אין הדבר אמור רק בכתיבה של ספר תורה אלא גם בקיום המצוות.

רבינו יונה כותב בספרו "שערי תשובה" שער א' כי "כל מי שאינו נזהר מחטא מסוים, ואינו מקבל על נפשו להישמר ממנו, גם אם הוא מהעוונות הקלים, אף אם הוא נזהר מכל העבירות שבתורה, קראוהו חכמי ישראל (חולין דף ד' עמ' ב') "מומר לדבר אחד", והוא נמנה בין פושעי ישראל. זאת מכיוון שאם יאמר עבד לאדונו: כל אשר תאמר אלי אעשה מלבד דבר אחד – כבר שבר בכך את עול אדונו מעליו והישר בעיניו יעשה. לכך נאמר (דברים כ"ז, כ"ו): "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם" – ביאורו, אשר לא יקבל על נפשו לקיים כל דברי התורה מראש ועד סוף". לקבל עולו של מלך משמע לציית לו בכל דבר ועניין. מי שפורק עול "רק בדבר אחד" – אינו כפוף למלך כלל. על כן, התורה היא שלמות, ואי אפשר לגזור ממנה ולו פרט אחד.

בדומה לכך בעם ישראל, המכלול נובט מן הפרטים. אין פרט זניח ואין יהודי "לא חשוב". כל "יהודי פשוט" הוא עולם ומלואו, שבלעדיו אין "כלל ישראל", כשם שבלי אות אחת – אין ספר התורה כשר. לכן מצינו במסכת מועד קטן דף כ"ה, עמ' א', כי מי שנוכח בשעת יציאת נשמה של יהודי חייב לקרוע את בגדו, והגמרא מציינת "למה זה דומה? לספר תורה שנשרף". מבאר המהרש"א שם, כי פטירת אדם מישראל דומה לקריעת ספר התורה, שכן לכל איש יש אות אישית בספר התורה, ואובדן איש זה כמוהו כאובדן ומחיקת אות מספר התורה.

המדרש אומר על הפסוק בתהילים (קיי"ט, י"ח) "גל עיני ואביטה **נפלאות** מתורתך", "אמר לו דוד המלך להקב"ה רצונך שאשמור דבריך? גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" מדוע ראיית 'נפלאות' היא שתביא את דוד לשמירת התורה?

דברי המדרש יתבארו על פי מה שכתב רבי שלמה מרדומסק בספרו "תפארת שלמה" (מועדים) בהתייחסו לחג השבועות: **נפלאות פירושו 'נפלה אות'**. כשאדם חוטא אין הפגם נוגע רק לעצמו באופן פרטי, אלא נפלה אות מהתורה ונחסרה שלמות התורה וכשרותה. אדם זה דומה למי שקודח חור בספינה, שברור כי אין הוא יכול לטעון כי עשה כן בתא הפרטי שלו, שכן הספינה כולה מנוקבת כתוצאה מחטאו האישי, לכן משנה זהירות חייב הוא לנהוג בתורה ובמצוותיה כי אחריות כל הספינה מוטלת עליו. זה פשר הפסוק (תהילים י"ט) "תורת ה' **תמימה** – **משיבת נפש**" – שהתורה נכללת מנשמות ישראל". כלומר, התורה שלמה (תמימה) רק כאשר היא "משיבת נפש" וכל אחת מנשמות ישראל מוצאת בה את מקומה. הזיקה שבין הפרט לבין השלם היא הדדית והתרומויות הנפש של כל אחד ואחד מישראל מושגת כשהוא מוצא את חלקו בתורה – את האות המתייחסת אליו.

הרבי מרדומסק מבאר עוד בדרך זו בספרו תפארת שלמה (ליקוטים) כי משום כך אומרים אנו בכל בוקר את ברכת "אלוקי נשמה" בסמוך לברכות התורה, כי התחדשות הנשמה מידי בוקר מאפשרת לה לחדש חידושי תורה. וזה פירוש התפילה "ותן חלקנו בתורתך", כלומר לכל אדם יש חלק משלו בתורה, שהרי יש אות בתורה המכוונת כנגדו. ועל כך אנו מתפללים "והאר עינינו בתורתך", תפילתנו היא שתהא לנו אחיזה והארה בחלקנו האישי בתורה. רמז רמזו לכך במסורת ישראל שכאשר ילד מתחיל ללמוד תורה מלמדים אותו את הפסוק הראשון בספר ויקרא, ומפנים את תשומת ליבו לכך שבמילה 'ויקרא' בספר התורה האות א' אלף כתובה בכתב קטן (ויקרא), ללמד כי התייחסות התורה לבני ישראל היא אישית, והקב"ה מדבר אל כל אחד ואחד מישראל – וגם אליו הקטן והרך בשנים.

הזיקה בין הפרט לבין השלם מחייבת את הפרט לראות את עצמו כחלק מן השלם. אין הוא יכול לראות את עצמו כאינדיבידואל, שאינו תלוי בכלל. אין משמעות לאות אחת בספר תורה בלי המכלול. כך מצינו בגמרא במסכת תענית דף ז' עמ' א' ביחס לפסוק (משלי כ"ז, י"ז) "ברזל בברזל יחד" – "לומר לך: מה ברזל זה, אחד מחדד את חברו – אף שני תלמידי חכמים מחדדים זה את זה בהלכה. ולמה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר (ירמיהו כ"ג, כ"ט) "הלא כה דברי כאש נאם ה'" לומר לך: מה אש אינה דולקת בלא שתהא מדורה המורכבת מכמה גזרי עצים אף דברי תורה אין מתקיימים כשלומד אותם אדם יחידי. וזהו שנאמר (ירמיהו נ', ל"ו) "חרב אל הבדים ונאלו" – חרב על מי שעוסקים בתורה בבדידות, ולא עוד אלא שנעשים טיפשים, שנאמר "ונאלו". הנה כי כן, תורה חייבים ללמוד באופן של סיעור מוחות ואש יוקדת, שכן האדם היחיד הוא אחת בלבד. הוא צר אופק ורואה רק את זווית הראייה הייחודית שלו, ולכן עליו לשלבה במכלול דעות הלומדים כדי לקבל את הממד המורכב והנכון של התורה. על כן, יש ללמוד תורה "בחברותא" וחוני המעגל אף הקצין ואמר (תענית דף כ"ג עמ' א'): "או חברותא או מיתותא", (אם אין חברותא – אין קיום).

התורה ניתנה לעם ישראל כמכלול, ולא כצבר של פרטים שאינם מתייחסים אל הכלל.

מכאן נבין מדוע אחדות ישראל הייתה תנאי לקבלת התורה. רש"י מבאר את הפסוק (שמות י"ט, ב') "ויחן שם ישראל" – לא נאמר "ויחננו" אלא ויחן – כאיש אחד בלב אחד. תנאי לקבלת התורה הוא אפוא האחדות של עם ישראל, כי רק כאשר כל פרט משולב במכלול נוצר הפסיפס השלם. כל משמעו של הפרט היא בהיותו

חלק המשתלב בכלל. אם הפרט אינו משתלב בכלל, זו תורת היחיד ולא תורת הכלל והספר פסול. תורה שבה הפרט ניצב בפני עצמו גורמת לכך שמתורת הכלל חסרה אות של הפרט שנפרד מהכלל, ומשמעות הדבר שספר התורה פגום ופסול.

ייתכן כי זה פשר דברי הגמרא ביבמות דף ס"ב עמ' ב' כי "שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לרבי עקיבא וכולם מתו מפסח ועד שבועות, מפני שלא נהגו כבוד זה בזה". מיתת התלמידים בפרק הזמן שבו יש להתכונן לקבלת התורה, מלמד כי פגם באחדות התלמידים הוא פגם בכשרות התורה. מי שפוסל את תורת חברו הרי הוא כשורף אות בתורה ומכאן חומרת הדבר. הכבוד לזולת נובע מהבנה שיש לזולת זווית ראייה שאין לאיש מלבדו. תלמידי רבי עקיבא היו אמורים לפעול כזוגות וכחבורה מאוחדת, כחברותא זה עם זה. ומשלא נהגו כבוד זה בזה, הם לא ראו את זווית הראייה הייחודית שיש בכל אחד והתוצאה הייתה כי הזוג נפרם. התורה לא נלמדה על ידי פרטים המשתלבים בכלל. לכך לא היה להם ולתורתם קיום.

למרות שהפרט משתלב בכלל כחלק מפסיפס, אין הוא מאבד את זהותו הייחודית. אין הוא נטמע בכלל ולא מאבד את תרומתו הייחודית, את זווית הראייה המקורית שלו ואת המאפיינים הייחודיים לו. כל אות היא "אקזמפלר" – פריט ייחודי התופס מקום לעצמו וראוי לכבוד. הרב שלמה מרדומסק מציין על כן בספרו "תפארת שלמה" על חג השבועות כי בין אותיות התורה השונות יש רווח ריק. אם שתי אותיות נוגעות זו בזו – הספר פסול. כל אות היא בת משמעות בפני עצמה. ובהיקש מאותיות ספר התורה ליחיד עם ישראל למדים, כי יש להקפיד לשמור על מרווח המחיה של כל יחיד ויחיד. "יוצא מוסר השכל, שצריך כל אדם לשמור את עצמו לבל יהיה בו שום צד נגיעה והשגת גבול בחברו בעסק פרנסתו. ולא יתקנא בו אם יראה אצלו מעלה יתירה ממנו. כי כמו בספר התורה אם יש נגיעה של אות באות הספר כולו פסול, כי כל אות צריכה להיות מוקפת גוויל (קלף חלק), כן כל אחד מישראל, כי אם לא כן נפסל חלק שורש נשמתו באותיות התורה".

כך גם פירשו המפרשים את הפסוק בתחילת הפרשה: "ה' אלוקים הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרוב". משה מדמה את ריבוי בני ישראל לכוכבי השמיים. מאידך בהפטרת הפרשה אומר הנביא הושע (ב, א): "והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא יִמְד ולא יסָפֵר". וכן אמר יעקב אבינו (בראשית ל"ב, י"ג) "ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב". ולאברהם הבטיח ה' את שניהם לאמור כי בני ישראל יהיו הן כעפר הארץ והן

ככוכבי השמיים (בראשית י"ג, ט"ז, ובראשית ט"ו, ה'). מדוע השוו אפוא את ריבוי בני ישראל גם לחול הים וגם לכוכבי השמיים?

התשובה היא כי גרגרי חול רבים הם, אך כל אחד מהם אין לו ערך עצמי. רק בהתחברם יחדיו יוצרים הם כוח עצום שגם גלי הים הגדול אינם יכולים לו. אבל כוכבי השמיים כל אחד מקום יש לו לעצמו ואורו אינו כאור חברו. אדרבה אם ייגע כוכב בכוכב יאבדו שניהם, ואולי אף יגרמו לאובדן חלק מהיקום. כך הם גם בני ישראל, מצד אחד כל אחד כוכב, השומר על ייחודו. מצד שני, כוחם באחדותם כחול הים. מוטל אפוא על כל אדם להשתלב במכלול בלי שהוא מאבד את ייחודיותו שלו.

רבי לוי יצחק מתייחס למפקד בני ישראל ומבאר כי הספירה היא של היחידים שמהם נוצר עם ישראל כמכלול. אין זו רק ספירה כמותית אלא גם ספירה מהותית. הספירה היא "במספר שמות כל זכר לגולגלותם". לכל פרט יש שם. והספירה היא של הראש ("לגולגלותם") לא של הגוף, כי הראש הוא משכן השכל, ומקור זווית הראייה הייחודי של כל אדם ואדם. אין "יהודי פשוט". אין פרט לא חשוב. אם פרט אחד חסר חלילה - אין מכלול, כי כל יהודי כמוהו כאות בספר תורה!

פרשת נשא

קידוש השם וערך החיים

בפרשת נשא מובא עניינה של אישה אשר בעלה קינא לה שלא תיסתר עם איש אחר והיא בכל זאת נסתרה עמו כשהיא טוענת כי מאומה לא היה ביניהם. חשד זה המקנן בלב הבעל כמוהו כתולעת ההורסת ומכרסמת את שלום הבית. הדרך להוציא את החשד מן הלב הייתה על ידי כך שהאישה שתתה מים שערבו אותם עם עפר המשכן ועם קלף שעליו פרשת סוטה כפי שנכתבה בתורה. אם האישה לא חטאה הרי שלא אירע לה דבר ואדרבה אף התברכה. אך אם חטאה הרי ששתיית המים המיטה עליה חורבן. מים אלו כללו את שם ה' שנכתב בפרשת סוטה, ושמו של ה' נמחה אל תוך המים ונמהל בהם למרות שבדרך כלל הדבר אסור בתכלית. הגמרא במסכת שבת דף קט"ז עמ' א' מבהירה כי אמר הקב"ה: "שמי שנכתב בקדושה – יימחה על המים, כדי לעשות שלום בין איש לאשתו". אולם, לא בנקל מחו את שם ה' על המים. בטרם הכנת מי הסוטה פנו הכהנים אל האישה וביקשו ממנה כי אם חטאה – תודה במעל, למען לא ימחה שם ה' לשווא. הכהנים אף השביעו אותה לאמור (במדבר ה', כ"א) "יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך בתת ה' את ירכך נופלת ואת בטנך צבה".

ביחס לפסוק זה תמה רבי לוי יצחק מברדיטשב מדוע נאמר "יתן ה' אותך", הן יש עיקרון המכונה "מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה ג, ל"ח), לפיו הקב"ה אינו מביא רעה לעולם בדרך אקטיבית. עיקרון זה מבואר על ידי הרב משה חיים לוצאטו בספרו "דרך ה'" (חלק א', פרק ה') כי מקור כל הטוב שבעולם הוא הארת פנים מאת ה', ואילו סיבת כל הרע שבעולם היא הסתר פנים ו"העלם הארתו". אולם "אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה אלא על הטובה" (בראשית רבה ג'). כלומר, הטוב בא מאת ה', אבל הרע לא נשלח על ידו ואין הקב"ה מחשיך את העולם. אלא האדם הוא הגורם את הרעה לעצמו בכך שהוא מונע מעצמו את אורו של עולם. בבחינת אור בחדר, שהאדם החוטא בוחר לצאת ממנו למקום שבו שורר החושך והסתר הפנים. הענישה לחוטא היא אפוא לעולם בדרך של "הסתר פנים", ודי בפסיביות כביכול של ה' כדי שהאדם ילקה מאליו. אם כן, שואל רבי לוי יצחק, כיצד נאמר כי ה' הוא הנותן את הרעה לאישה שסטתה?

רבי לוי יצחק מבאר על כן, כי בהכרח הענישה לאישה הסוטה אינה רע אלא חסד מאת ה', ולכן בא הדבר מאת ה' באופן אקטיבי ונאמר "יתן ה' אותך". הכיצד מוגדר עונש כחסד וכהטבה?

מסביר רבי לוי יצחק כי עם ענישת האישה הסוטה נעשה קידוש השם גדול, שהרי כולם רואים את השגחתו של ה' בעולמו היודע את אשר נעשה בחדרי חדרים. קידוש השם הוא תכלית החיים. עונש לחוטא שיש בו קידוש השם – מביאו אל תכלית קיומו וממילא הוא חסד ולא דין.

כדי להבין את עומקם של דברים, נקדים ונעמוד קמעה על משמעות המונח הגדול של "קידוש השם".

מצוות קידוש השם היא מצווה תמידית שאדם מצווה בה בכל עת, כל ימי חייו, והיא מן המצוות הגדולות ביותר. הרמב"ם פוסק בהלכות יסודי התורה פרק ה', הלכה א': "כל בית ישראל מצווים על קידוש השם הגדול הזה, שנאמר 'ונקדשתו בתוך בני ישראל'".

חיובו של האדם במצוות קידוש השם מגיע עד כדי מסירת נפש. מצווה זו מוגדרת בספר המצוות של הרמב"ם (מצוות עשה ט') "לקדש את שמו, שנאמר 'ונקדשתו בתוך בני ישראל' – רוצה לומר התרת עצמנו למות בידי האנס בעבור אהבתו יתעלה והאמנה באחדותו".

קידוש השם היא הגשמה של תכלית הקיום והכרה בכך כי ערך החיים נובע מערכו של הא-ל-נותן החיים. כלומר, החיים אינם מהווים ערך עליון ואף לא ערך מוחלט, אלא ערך הנובע מקדושתו של נותן החיים. בעולמה של תורה, האדם אינו ניצב במרכז, אלא מהווה כלי להגשמת ייעוד אלוקי. כמאמר המשנה באבות פרק ו' משנה י"א: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מ"ג, ז') כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". האדם אינו אלא צלם – צלם אלוקים. תכלית בריאת האדם היא השראת כבוד שמיים בעולמנו זה. החומר שממנו קורץ האדם אינו בר חשיבות מעבר להיותו כלי לעבודת ה'. האדם לא נולד כדי להגשים הנאות ותאוות של החומר. אדרבה, הציווי הוא "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך... אפילו נוטל את נפשך ואת ממונך". מכיוון שערך החיים נובע מכך שהחיים הם מתת אלוקים ונוצרו על מנת להרבות כבוד אלוקים, ברור כי לא ניתן לקדש את ערך החיים גם כאשר אדם נדרש לעבוד עבודה זרה. עבודה זרה היא התרסה חריפה ובלתי נסבלת כנגד הא-ל-נותן החיים

ובגידה בו, והיא מהווה סתירה לתכלית החיים וליסוד ערכם. על כן, נדחה הקיום מפני תכלית הקיום. מטעם זה נקבע כדבר פשוט הדין שמחייב אדם למסור את נפשו בגין עבירה של עבודה זרה כעבירה שהיא בגדר של "ייהרג ואל יעבור".

קידוש ה' אינו רק בגלל מה שיאמרו אחרים אלא הוא מכוון אף לתודעת האדם עצמו, שהרי דין ייהרג ואל יעבור נאמר גם במצבים שבהם מצווים על אדם לעשות פעולת עבודה זרה שהיא לכאורה חסרת משמעות ציבורית. למשל, כאשר כופים על יהודי להשתחוות לעבודה זרה בחדרי חדרים. לכאורה, מה יש בכך? הן היהודי ואף זה שכופה עליו את המעשה יודעים כי מדובר בפעולה הנעשית מן השפה ולחוץ בלבד בלא שתהא לה משמעות פנימית כלשהי. וגם אז, מצווה אדם למסור את נפשו על קידוש השם, להשליך את חייו מנגד, להיהרג ולא לעבור. טעם הדבר הוא מפני שאם לא כן תישאל השאלה: איזה מין מלך הוא זה, שחייליו אינם נאמנים לו ומוכנים להעדיף את חייהם על פני כבודו? אכן, גדול קידוש השם מהימנעות מחילול השם. ההנגדה של קידוש השם איננה חילול השם שבדבר אלא עצם העובדה שאדם אינו מוכן להיות חייל נאמן של המלך, מלכו של עולם, ולהשליך את חייו מנגד כדי להראות שתכלית חייו קדושה מעצם הקיום. החובה למסור את הנפש נובעת מן החובה להאמין כי תכלית קיום האדם היא לקדש את שם השם, נותן החיים ומקור ערכם. על כן, מוכן הוא להיות חייל נאמן של המלך, מלכו של עולם, ולהשליך את חייו מנגד כדי להראות שתכלית חייו עדיפה בעיניו מעצם הקיום שלו, והתכלית מצויה בחובתו לקדש את שמו של אלו.

הד לדברים נמצא בדבריו היפים של הרב אביגדור נבנצל בספרו "שיחות לספר ויקרא", שיחה ח', שם מוצאים אנו את הדיון הבא בקשר לדברי המדרש ורש"י שמותם של נדב ואביהוא נועד לחנך את העם למורא מקדש:

רוצים אנו לשאול עצמנו שאלה ביחס למותם של נדב ואביהוא: האמנם היה הדבר כדאי? האם שווה חינוך-העם למצות מורא-מקדש, בנזק שגרם מותם של השנים לחיי-הרוח של עם ישראל? הרי מדובר בשנים, שהיו מתאימים להנהיג את ישראל לאחר משה ואהרן (סנהדרין דף נ"ב ע"א). ומלבד זאת, הרי לנו דבריו של משה רבינו עצמו, האומר כי כשמע מה' "בקרובי אקדש", חשב שהכוונה אליו או אל אהרן, שהם הקרובים ביותר לה'; ועכשיו, לאחר שנתגלגל קידוש השם על ידם, הוא נכח לדעת שנדב ואביהוא גדולים ממשה ואהרן (ויקרא רבה, ב'). אם-כך, מי

יודע כמה תורה וחסד וקידוש-השם, יכולים היו שני אישים אלה לטעת בישראל אם היו ממשיכים לחיות? האם כדאי שכל פועלם ייעצר באיבו, והם ימותו רק כדי לקדש שם-שמים ברגע מותם? האמנם אין ההפסד גדול מן התועלת?

אם ה' בכל זאת מסלק שני צדיקים אלה מן העולם, משמע שקידוש השם הוא המעשה הנעלה ביותר ועבודת-ה' שאין למעלה הימנה, כי קידוש-השם הוא תכלית כל הנבראים: "כל הנברא בשמי ולכבודי בראתיו" (ישעיהו מ"ג, ז); תכלית כל נברא בעולם הזה, היא להגדיל כבוד-שמו וייחודו יתברך. ואף שכל תורה, כל מצווה, היא קידוש-השם, אבל יודע-תעלומות החליט, שחינוך העם למורא המקדש הוא קידוש-השם הגדול ביותר.

הנה כי כן, שם שמיים המתקדש ברבים הוא במקרים מסוימים נעלה מכל אשר ישיג האדם בחייו, ומכאן החובה למסור את הנפש על קדושת השם.

בירושלמי במסכת קידושין (דף ד' עמ' א') מצינו מימרה קשה: "**גדול הוא קידוש השם מחילול השם**". מה בא מאמר זה לומר? מה טיבה של השוואה זו? הרי קידוש ה' היא מצווה וחילול שמו היא עבירה, וכי צריך לומר שמצווה עדיפה על עבירה? אחד ההסברים לכך הוא, כי יש להבחין בין "מם" היתרון (הקובעת כי דבר מסוים גדול יותר מדבר אחר) לבין "מם" המקור, המציינת כי דבר פלוני **נובע** מתוך דבר אלמוני, כתינוק היוצא ממעי אמו. בהתאם לכך, אין משמעותו של המאמר כי קידוש השם גדול יותר מחילול השם, אלא משמעותו היא שגדול הוא קידוש השם המתגלה **מתוך** מציאות של חילול השם, כ"יתרון האור מן החושך" (קהלת ב', י"ג). היינו, יתרון האור המתגלה בזוהרו דווקא מתוך החושך.

מאמר זה (של ר' הושעיא) בא אפוא לומר כי שמו של הקב"ה יתגדל ויתקדש דווקא מתוך המציאות הקשה של חילול השם, שבה אנו שרויים. כך למשל, החוטא עשוי להביא לקידוש השם גדול בעונש שיספוג, ובכך יגשים את ייעוד החיים הגדול ביותר של האדם.

בהתאם לעיקרון זה מבאר רבי לוי יצחק כי כאשר הקב"ה עושה דין ברשעים מתקדש שמו הגדול ואנשים יראים מפניו "נמצא זה הדין - חסד להם (לרשעים), שהם נעשים כלים לקדושת שמו יתברך, וזה חסד להם, כי בכך תתעלה נפשם". רעיון זה בא לידי ביטוי בפסוק (משלי ט"ז, ד') "כל פֶּעַל ה' לְמַעַנְהוּ, וגם רשע ליום רעה".

לכאורה, מה הקשר בין שני חלקי הפסוק? מבאר רבינו יונה "כי הקב"ה ברא את האדם לעובדו, ואת הכול ברא לכבודו, כמו שנאמר (ישעיה מ"ג, ז): "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". והמשך הפסוק הוא "וגם רשע ליום רעה". כלומר, "גם הרשע שאינו עובד את ה' ומבקש להשבית את תכלית בריאתו, הלא מיועד ונכון הוא ליום רעה". ובבא עליו יום הרעה – יהיה קידוש השם. נמצא שקבלת העונש על ידי הרשע מרבה את כבוד ה' ובזה הוא מילא את ייעודו. כך גם בריאת הרשע נעשתה לכבוד השם והתקיים בה מאמר הכתוב "כל פעל ה' למענהו" ואפילו הרשע ביום רעה.

רבי לוי יצחק מאיר אפוא באור חדש את מהות הענישה לחוטא. אין זו נקמה שה' נוקם במי שעבר על דבריו. ככל שהענישה לרשע נעשית באופן גלוי ומפורסם יותר היא מייצרת קידוש השם גדול יותר כפי שאמרו חז"ל: כשהקב"ה עושה דין ברשעים, מתעלה ומתקדש שמו, שנאמר (ביחס ליום בוא גוג על אדמת ישראל והישפטו – יחזקאל ל"ח, כ"ג): "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'". נמצא כי הענישה היא תיקון לחוטא שמגיע אף הוא לייעודו בחייו, שהרי בסופו של יום, עם הענישה שיספוג נעשה קידוש השם, וזו תכלית חיי האדם. בהתאם לכך מובן מדוע נאמר לגבי האישה הסוטה "יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך".

אכן, "מפי עליון לא תצא הרעות" – לעולם אין הקב"ה עושה דבר רע באופן אקטיבי. אבל, הענישה של האישה הסוטה הנעשית בפרסום בבית המקדש אינה דבר רע אלא אדרבה יש בה חסד, שכן "על ידה יתקדש שמו הגדול לירא מלפניו". כלומר, ענישה זו גורמת קידוש השם וזו ההגשמה הנעלה ביותר של תכלית חיי האדם.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מוצא תכלית חיובית גם לחיי החוטא שנענש, באשר הוא הביא בסופו של יום לקידוש השם. רבי לוי יצחק אף מוצא נקודת זכות בעונש עצמו, שיש בו חסד אלוקי נעלה עם החוטא, שכן משהביא החוטא לקידוש שם שמיים הוא הגשים ומיצה את ערך החיים ותכליתם.

פרשת בהעלותך

”כמה לך בשרי” - הרוחניות משפיעה על החושים

פרשת בהעלותך עוסקת, בין השאר, במן שירד לבני ישראל במדבר מידי יום (מלבד יום השבת).

על אף תופעה ניסית מרהיבה זו של מן היורד מן השמיים ומשביע את בני ישראל בלב המדבר, מצינו (במדבר פרק יא, ד'-ה') ”והאספסוף אשר בקרבנו התאוה תאוה, וישובו ויבכו גם בני ישראל. ויאמרו מי יאכילנו בשר? זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם”.

לכאורה הפסוק לא מובן, שהרי התלונה הייתה ”מי יאכילנו בשר”. אם כן, מה פשר האמירה ”זכרנו את הדגה?” מה הקשר בין בשר בהמה שלא היה להם במדבר לבין דגים?

על כך משיב רבי לוי יצחק בספרו ”קדושת לוי” כי בני ישראל טעמו במן את כל הטעמים שרצו לטעום בו (יומא דף ע”ה עמ’ א). כלומר, רצונו וכוונתו של האדם בעת שאכל מן הולידה בפיו את הטעם שייחל לו. ברם, ”מאכל שלא טעמו עדיין – לא ידעו כיצד לטעום אותו במן”. אדם אינו יכול לדמיין ולרצות לטעום טעם שאותו לא חווה קודם לכן מעולם. מכיוון שכך, נוצר פער בין בשר לבין דגים. הכיצד? כאן מחדש רבי לוי יצחק כי ”בשר כשר, דהיינו לאחר שחיטה ומליחה כמצוותה, יש לו טעם אחר מבשר בלא שחיטה ומליחה”. ממילא, מכיוון שבמצרים לא היה בשר כשר, שהרי לפני מתן תורה לא הצטוו בני ישראל על השחיטה, הרי שהם לא הכירו את טעמו של בשר כשר, שנשחט והומלח כדין, ובלי חוויה אין דמיון. נמצא כי הם לא יכלו לדמיין בעת אכילת המן את טעמו של בשר כשר, שהרי טעם זה לא חוו מעולם, לכן, טעם זה נמנע מהם לחוש בעת אכילת המן. לעומת זאת, את טעם הדגים יכלו בני ישראל לטעום במן, שהרי לגבי דגים לא הייתה מצווה שהתחדשה בעת מתן תורה, וממילא לא השתנה טעם הדגים ממה שהיה במצרים.

בהתאם לכך מבאר רבי לוי יצחק כי אמירת בני ישראל ”מי יאכילנו בשר”, הייתה בקשה כי יינתן להם בשר כשר כדי שיחוו טעם חדש זה ואחר כך יוכלו לקבל טעם

זה בעת אכילת המן. לאחר מכן אמרו, **לשם ההנגדה**, "זכרנו את הדגה" – כלומר, את טעם הדג, להבדיל מהבשר, יכלו לטעום במן שכן טעם זה עצמו חוו במצרים, ורק טעם בשר כשר לא חוו.

ההסבר מרהיב. אך הדברים מעוררים תימהון. מה פשר הקביעה של רבי לוי יצחק כי "בשר כשר, לאחר שחיטה ומליחה, יש לו טעם אחר מבשר בלא שחיטה ומליחה". לכאורה, בשר הוא בשר, וטעמו זהה בין אם נשחט כדין ובין אם לא קוימה בו כל מצווה.

כדי להבין את הנושא נעמוד על תלונה נוספת של בני ישראל על המן, כפי שהיא מופיעה בפרשת חוקת (במדבר כ"א ה'): "וידבר העם באלהים ובמשה, למה העליתונו ממצרים למות במדבר, כי אין לחם ואין מים ונפשנו קצה בלחם הקלוקל". העונש על אמירה זו היה (שם בפסוק ו') "וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם וימת עם רב מישראל". מבאר המדרש (במדבר רבה י"ט, כ"ב) "מה ראה להיפרע מהם בנחשים? הנחש אפילו אוכל כל מעדנים שבעולם מתהפכים בפיו לעפר שנאמר (ישעיה ס"ה) "ונחש עפר לחמו". ובני ישראל אוכלים את המן, שנהפך למטעמים הרבה. יבא נחש שאוכל מינים הרבה ובפיו טעם אחד, ויפרע מן אוכלים מין אחד וטועמים מינים הרבה".

כלומר, על בני ישראל הייתה חובה להכיר טובה על שניתן להם אוכל שיש בו טעמים הרבה, ומשכפרו בטובה קבלו עונש על אמירת הגנות של המן במידה כנגד מידה – על ידי הנחש שיש לו חוש טעם חדגוני.

נמצא, כי רב הגוניות של הטעמים שטעמו בני ישראל במן, היא חלק חשוב ממהותו ומעצם הגדרתו. נשאלת השאלה, האם זו ההגדרה של מן? זו מהותו? ובכלל, לשם מה היה צריך לתת במן טעמים אין סופיים התלויים בכוונת האוכל? איזו תכלית משרתת רבגוניות זו?

יתירה מזו, הרמח"ל בספר מסילת ישרים פרק ט"ז בבואו לבאר את מידת הפרישות והצורך להימנע מתאוות העולם הזה כותב: "הנה תענוג המאכל הוא היותר מוחש ומורגש, היש דבר אבד ונפסד יותר ממנו? שהרי אין שיעורו אלא כשיעור בית הבליעה, כיון שיצא ממנה וירד בבני המעיים אבד זכרו ונשכח כאילו לא היה, וכך יהיה שבע אם אכל ברבורים אבוסים כמו אם אכל לחם קיבר אם אכל ממנו כדי שביעה, כל שכן אם ישים אל לבו החלאים הרבים שיכולים לבוא עליו מחמת אכילתו, ולפחות הכובד שמגיעוהו אחר האכילה והעשנים המהבילים את שכלו.

לאור קדושת לוי | פרשת בהעלותך

הנה על כל אלה ודאי שלא יחפוץ אדם בדבר הזה, כיון שטובתו אינה טובה ורעתו רעה". נמצא שההיגררות אחר הטעמים שיש בעולם אינה מן המידות הטובות ואם כן מה בכך שבמאכל מסוים יש ריבוי טעמים?

אמנם מאידך כיון שברא אלוקים את חוש הטעם והרבה את גווניו אין ספק כי גם לזה יש כוונה והסבר. חוש הטעם, כמו ארבעת החושים האחרים, הוא חוש פיסי. אך עם זאת נראה כי יש קשר ישיר בין חוש זה – לבין רוחניות. נבאר.

במשנה במסכת סוטה (דף מ"ח עמ' א') מצינו כי "מיום שחרב בית המקדש ניטל טעם הפירות.

רבי שמעון בן אלעזר אומר כי (העדר) הטהרה – נטל את טעם הפירות".

נמצא כי הקדושה של בית המקדש השפיעה על חוש הטעם.

דומה לכך מצינו במסכת שבת דף קי"ט עמ' א' "אמר לו קיסר לרבי יהושע בן חנניא, מפני מה תבשיל של שבת ריחו נודף? אמר לו: תבלין אחד יש לנו, ושבת שמו, שאנו מטילים לתוכו – וריחו נודף. אמר לו: תן לנו הימנו. אמר לו: כל המשמר את השבת – מועיל לו, ושאינו משמר את השבת – אינו מועיל לו". נמצא שוב כי יש קשר ישיר בין החוש הפיסי לבין שמירת השבת, שהיא דבר רוחני מובהק.

בהתאם לכך גם מבאר הספורנו (בראשית פרק ג', י"ד) כי עונשו של הנחש "ועפר תאכל" נבע מירידה של הנחש אל הדרגה השפלה ביותר מבחינה רוחנית. ירידה רוחנית זו גרמה לכך שקוצצו רגליו כדי שלא יעלה מעבר לתחושה הבסיסית של דרגת העפר ו"שלא ישיג את התענוג, שהיה לו קודם החטא במאכל ובמשתה, כמו שקרה לישראל בחטאם כמאמר המשנה (הנ"ל) במסכת סוטה 'הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח'". כלומר, העפר הוא המכנה המשותף של הבריאה כולה והרובד הנמוך ביותר שלה, באשר ממנו בא הכול ואליו חוזר הכול בסופו של יום. עם ירידתו הרוחנית של הנחש, הוא טעם אפוא בכל דבר רק את הרובד הבסיסי ביותר של טעם, שהוא רובד העפר, כי כאמור יש קשר ישיר בין החוש הפיסי לבין הדרגה הרוחנית.

ואכן, הניסיון מלמד כי ככל שאדם נמוך יותר בדרגתו הרוחנית, כן גסים יותר חושיו והוא זקוק לצבעים חדים, למוזיקה רועשת ולתבלינים חריפים או מתוקים מאוד, כדי שיתעוררו חושיו.

לעומת זאת, ככל שאדם מפתח רמת רוחניות, דעת והפשטה גבוהים יותר, כן הוא מסוגל להיות אינן טעם ובעל הבחנה דקה יותר בחושיו השונים.

הגיונם של דברים מבואר ע"י רבי חיים מוולוז'ין בספרו "רוח חיים" על המשנה במסכת אבות (פרק ג' משנה ג') בשם הרב חיים ויטאל, שבאר את הפסוק (דברים ח', ג') "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'" – "העניין הוא, כי ודאי הנשמה אינה ניזונה מהלחם הגשמי, אך בשעה שאמר הקב"ה "תוצא הארץ דשא" נוצר מהבל פי ה' כח קיום לדבר ההוא". כלומר, כל דבר מתקיים בעולמנו מכוח דבר ה' הניצב בשמיים וממשיך להורות לו להתקיים בכל רגע ורגע.
 "אם כן, כל מאכל מורכב משני דברים: גשמי ורוחני".

גם האדם האוכל את המאכל ניזון ממנו בשני חלקיו: גוף האדם ניזון מגשמיות הלחם ונשמת האדם ניזונה מכוח דבר ה' הטמון בו. זהו עומק משמעות הפסוק "לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם". כלומר, גשמיותו של האדם ניזונה מהרובד הבסיסי והגשמי של הלחם, אך הרובד הרוחני של האדם – נשמת האדם – ניזונה מן הרוחניות הטמונה באותו מאכל. חלקו הרוחני של המאכל נובע מכוח דבר ה' שניצב בשמיים מאז ששת ימי בראשית ועד עולם, וממשיך לתת קיום לעולם בכלל ולאותו מאכל בפרט. דבר ה' הטמון במאכל יורגש יותר ככל שעסקינן באדם רוחני יותר וזהו טעמו הפנימי של המאכל – ההולך ומתעצם ככל שדרגתו הרוחנית של האדם גבוהה יותר.

בהתאם לכך מובנים הם דברי הרשב"א (מסכת חולין דף צ"ח עמ' ב') כי גם כאשר מיעוט של בשר טרף נפלה אל בין שישים חתיכות של בשר כשר והוא "בטל בשישים", אם בכל זאת נשאר בו טעם הרי ש"טעם כעיקר" ואין דין של ביטול ברוב. "אין חשיבות האוכל אלא בטעמו". לכן "כל היתר שמקבל טעם מן האיסור, וטעם האיסור ניכר בו, טעימתו זו היא הכרתו כדכתיב (איוב י"ב, י"א) "וחיך אוכל יטעם לו".

לכאורה, אם מאכל בטל בשישים הרי שבטלה ממשותו. מדוע אינו בטל אפוא?

אין זאת אלא, כי אכן במיעוט הכלול בתערובת אין ממש מבחינה חומרית ומשמעותו שולית. אבל, הטעם הוא הביטוי הרוחני של המאכל. ממילא, אם נשמר בו טעם של מאכל אסור, הרי שאין לו ביטול ברוב. בעימות בין רוח לגשם – הרוח היא המנצחת.

לאור קדושת לוי | פרשת בהעלותך

בהתאם לכך ניתן לעמוד על מהותו של המן. הרמב"ן בפרשת בשלח (שמות ט"ז, ו') מציין:

"דע, כי יש במן ענין גדול, רמזו על כך חז"ל במסכת יומא (דף ע"ה, עמ' ב') על הפסוק "לחם אבירים אכל איש" (תהילים ע"ח, כ"ה). אבירים הם מלאכי השרת שאוכלים את המן – דברי רבי עקיבא.

אמר לו רבי ישמעאל טעית. וכי מלאכי השרת אוכלים לחם? אלא "לחם אבירים" – אבירים מלשון איברים – לחם שנבלע באיברים". הרמב"ן מבאר שם את דברי רבי עקיבא, כי קיום מלאכי השרת תלוי בזיו השכינה (מאכלם של המלאכים הוא – אור השכינה). וכן דרשו חז"ל (שמות רבה ל"ב, ד') את הפסוק "ואתה מחיה את כולם" (נחמיה ט', ו') – שכל הנבראים (ומלאך בכלל זה) צריך שהקב"ה יחיהו ממזון מסוים. ומה שמחיה אותו הוא זיו השכינה, כפי שנאמר (קהלת י"א, ז') "ומתוק האור" – ששיגו באמצעות האור "טוב טעם". והמן הוא מתולדת האור העליון שנתגשם ברצון בוראו יתברך. נמצא, שאנשי המן ומלאכי השרת ניזונים מדבר אחד. מפני זה היו מוצאים טעם במן מכל מה שירצו, כי הנפש במחשבתה תדבק בעליונים ותמצא מנוח חיים ותפק רצון מלפניו". כלומר, מן הוא מזון שמלאכים ואנשים אוכלים אותו, שכן הוא "אור עליון שקיבל ביטוי גשמי".

המן הוא אפוא שילוב של גשמי עם דבר רוחני בכל התגלמותו, בבחינת "תולדת האור העליון שנהיה גשמי". האור הגשמי מורכב אף הוא כידוע מכמה גוונים שרק באמצעים עדינים אפשר לראותם, וקל וחומר לאור עליון הכולל הכול. ממילא, הדעת שהיא מקור רוחו ונשמתו של האדם, השפיעה על הטעם שהורגש עם אכילת המן שאצר בתוכו את כל גווני הטעם השונים, שהם פועל יוצא ישיר מכוונת האוכל ומהתמזגות של דעתו עם פעולת האכילה. נמצא כי הטעמים השונים שהרגישו בעת אכילת המן – אכן מגדירים אותו ומבטאים את מהותו.

אף שאין לאדם להיגרר אחר תאוותיו, אבל אדם האוכל לקיומו מותר לו לקבל בשמחה את מתנת ה' במגוון הטעמים שברא ה' להנאתו ומברך על כך ברכת הנהנין. אך כשהוא אוכל לשם מצווה כגון האוכל כדי שיוכל לעבוד את בוראו או בסעודות שבת נעשה הטעם עצמו לחלק מהמצווה. זהו הטעם המיוחד של מאכלי השבת שרק מי שמשמר את השבת ירגיש בו.

בהתאם לרעיון זה מובנים דבריו של רבי לוי יצחק מברדיטשוב כי בבשר שנעשתה בו מצווה, כגון שנשחט והומלח כדין, יש טעם שונה, מבשר שלא נעשתה בו מצווה. אכן, במישור הפיסי – בשר הוא בשר ואין הבדל. אבל, במאכל פועם גם רובד רוחני המעניק לו טעם מיוחד גם באופן גשמי. רק אדם רוחני, אנין דעת ודק הבחנה יבחין בשוני הטעמים בין בשר כשר לבין בשר שאינו כשר, כפי שיבחין בגרגיר אפונה מתחת למאה מזרנים. "דור דעה" שעמד למרגלות הר סיני במתן תורה – הבחין בשוני זה ולכן הקפידו עליו כשהלין על המן.

בתהלים (ס"ג, ב') נאמר "צמאה לך נפשי, כמה לך בשרי". הנפש כמהה לדבר ה' אבל, האם גם לבשרו של האדם יש כמיהה וערגה לקדושה? כן!

רבי לוי יצחק מבאר, כי לבשר שנעשתה בו מצווה יש טעם פיסי אחר מטעמו של בשר שלא זכה לכך. בעולמה של חסידות התחדש, הרוחניות משפיעה גם על החושים הפיסיים ויש לה ממשות לא רק בתחום ההשגה והדעת המופשטת, אלא גם במציאות הגשמית.

פרשת שלח

"סלחתי כדבריך"

בעקבות חטא המרגלים ביקש הקב"ה לכלות את עם ישראל. משה הביא לביטול גזירה זו בטענתו (במדבר י"ד, ט"ו-ט"ז) "ואמרו הגויים אשר שמעו את שמעך לאמור, מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר". טענה דומה השמיע משה ביחס לגזירת הכליה שבאה בעקבות חטא העגל. שם טען משה (שמות ל"ב, י"א-י"ב) "ויחל משה את פני ה' אלהיו ויאמר, למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכוח גדול וביד חזקה. למה יאמרו מצרים לאמור ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה. שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך". ושם נאמר באופן סתמי "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו".

לעומת זאת כאן התקבלה במפורש טענתו של משה על ידי הקב"ה (במדבר י"ד, כ') "ויאמר ה' סלחתי כדבריך". פירש רש"י: "כדבריך" – בשביל מה שאמרת, פן יאמרו מבלתי יכולת ה'".

רבי לוי יצחק מברדיטשב תמה "לכאורה ייפלא מה בא רש"י להשמיענו?" הן הדבר עולה מלשון הכתובים כי משה טען וה' נעתר לתפילתו וקיבל את דבריו.

בנוסף תמה רבי לוי יצחק על תפילת משה לקב"ה שלא יכלה את ישראל, כדי שלא ייגרם חילול השם בעיני אומות העולם. "לכאורה קשה, הלא ביד הקב"ה מסורות כל מחשבות בני אדם והוא יכול להטות אותם ככל אשר יחפוץ. אם כן, מה החשש מפני חילול השם? הרי בידו של ה' להטות את מחשבות האומות שלא יאמרו 'מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר', וממילא לא יהיה חילול השם".

מתרץ רבי לוי יצחק, כי במקרה זה הקב"ה לא יכול היה כביכול להטות את לב הגויים שלא לחשוב מחשבות שיש בהם משום חילול השם. הכיצד? מכיוון שהכלל הוא (תענית כ"ג עמ' א') כי "צדיק גוזר והקב"ה מקיים", כמאמר הכתוב (איוב כ"ב, כ"ח)

"ותגזר אומר – ויקם לך". על כן, מכיוון שאמר משה בתפילתו שיהיה חילול השם אם הקב"ה יכלה את ישראל, הרי שלא ניתן היה עוד למנוע תוצאה זו. דברי משה בטיעונו יצרו אפוא מציאות חדשה. וזה פשר דברי רש"י "סלחתי כדברך – בשביל מה שאמרת" כלומר אין זו רק קבלת הטיעון של משה, אלא אמירה שטיעון זה יצר מציאות בלתי נמנעת ובגללו – בשבילו הקב"ה לא יכול לכלות את ישראל מבלי להזיק לשמו הגדול.

מה משמעות החשש מפני חילול השם? מה פשר החשש מפני מה שיאמרו הגויים? הן לכאורה, כמאמר המכתם "לא חשוב מה הגויים אומרים. חשוב מה שהיהודים עושים". יאמרו – יאמרו. מה הנזק שבכך? למה חשוב מה שהגויים חושבים או אומרים?

שאלה זו שואל הרמב"ן על הפסוק (דברים ל"ב, כ"ו-כ"ז) "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם, לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת". הרמב"ן מבאר כי מפסוק זה עולה כי היה ראוי לפי שורת הדין שעם ישראל ייוותר בגלות לעולם ושלא תהיה לו חלילה כל תקומה. "כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות". מדוע אפוא ניצל עם ישראל ונגאל? משיב הרמב"ן: "אין לנו הצלה מיד העמים רק – בעבור שמו (של הקב"ה), כפי שנאמר ביחזקאל (כ, מ"א מ"ד) "וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם בם ונקדשתי בכם לעיני הגויים, וידעתם כי אני ה' בעשותי אתכם למען שמי, לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל". ונאמר עוד שם (פסוק ט') "ואעש למען שמי, לבלתי החל (שלא יתחלל) לעיני הגוים". לחיזוק דבריו, מביא הרמב"ן את טיעונו זה של משה בפרשתנו ומציין כי ה' הודה לו בזה שנאמר (במדבר י"ד, כ') "ויאמר ה' סלחתי כדברך". כלומר, הצלת עם ישראל נובעת רק מכוח החשש מפני חילול השם.

הרמב"ן מרחיב את ביאור הדברים: "והטעם בטענה הזאת, איננו כרוצה להראות כוחו בין שונאיו, כי כל הגויים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו". אם כן, למה חשוב מה הגויים אומרים?

בתשובה לכך אומר הרמב"ן דבר שהוא יסוד מוסד: "ה' ברא את האדם כדי שיכיר את בוראו ויודה לשמו. והרשות בידו להרע או להטיב (כוח הבחירה). וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כל בני האדם, לא נשאר רק העם הזה לשמו (עם ישראל הוא העם היחיד שבאמצעותו מתגלה שמו של הקב"ה), ופרסם בהם (ה') באותות ובמופתים כי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה, אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו ולא יסופר עוד

בהם. ואם אדם יזכיר כן, יחשבו כי אותות אלו נעשו על ידי המזלות והכוכבים, ודבר זה חלף ועבר מן העולם. במקרה זה תימצא מטרת בריאת האדם בטלה לגמרי, שהרי לא יישאר מי שמכיר את בוראו. ומשסוכל הטעם בבריאת האדם מתייתר הצורך בקיומו של העולם בכלל".

כלומר, החשש מפני חילול השם הוא חשש מפני החזרת העולם לתוהו ובוהו, שכן הקיום של עם ישראל כרוך בגילוי מציאותו והווייתו של הקב"ה בעולם. העולם יאבד אם תחדל להתקיים מטרתו ותתבטל זכות קיומו כמקום שבו מגלה האדם את מציאות השם ויתחולל חורבן חלילה.

נעמוד על עומקם של דברים.

הרמח"ל בספרו "דעת תבונות" מאריך לבאר כי תכלית בריאת העולם בכלל והאדם בפרט נובעת מכך שהקב"ה הוא טוב. כיון שהבורא הוא המשפיע כל מה שיש לבריותיו ואיננו זקוק מהם למאומה, נמצא שדבר טוב באמת, הוא דבר שמבקש להיטיב לזולתו. הקב"ה שחפץ להיטיב ברא את האדם כדי להיטיב לו. הטוב והעונג המוחלט שיש לאדם הוא – קרבת אלוקים, שכן הנשמה היא חלק אלוה ממעל והיא כוספת לשורשה. כל עונג אחר לא יסב לה אלא סיפוק רגעי וחולף, כשם שבת מלך הרגילה לארמון אינה מגיעה לסיפוקה בכל אשר תראה אצל בני הכפר, "וגם הנפש – לא תמלא" (קהלת ו', ז'). מתעוררת אם כן השאלה, אם קרבת אלוקים היא העונג המוחלט והשלם, לשם מה ירדה הנשמה לעולם הזה? אין זה אלא משום שירידה לצורך עלייה ירדה הנשמה, שכן מי שמקבל לחם חסד חש בושה והעדר ערך עצמי, והטוב שמשפיעים עליו לוקה בחסר. אם היה ה' משפיע טוב על הנשמה באופן שלא ניתן לה לזכות בו בדין לא הייתה זאת הרגשה של טוב אמיתי. על כן, ברא הקב"ה את העולם ושם בו את הנשמה כשהיא פועלת בעולם גשמי, בתוך גוף גשמי, עם יצרים ועם יכולת בחירה בין החלק הרוחני שבאדם לבין החלק הגשמי שבו. לאחר שאדם עומד בניסיון, הוא זוכה, בדין וביושר, לשכר של קרבת אלוקים. משכך, הוא מקבל את העונג המלא של קרבת אלוקים בזכות ולא בחסד, ונמצא הקב"ה מיטיב עם בריותיו – טוב מוחלט. **לפי הסבר זה, תכלית בריאת העולם היא, הטוב שמפיק ממנו האדם.**

לעומת זאת, המשנה במסכת אבות פרק ו' משנה י"א אומרת כי "כל מה שברא הקב"ה בעולמו – לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיהו מ"ג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", ונאמר (שמות ט"ו, י"ח) "ה' ימלוך לעולם ועד".

בספרי חסידות מבואר על כן כי "אין מלך בלא עם" והקב"ה חפץ שימליכו אותו לא רק בעולמות העליונים אלא גם בעולמות התחתונים. **נמצא כי תכלית בריאת העולם היא כבוד שמיים וגילוי מלכותו של הקב"ה.** מהי אפוא תכלית הבריאה? הטוב שמפיק האדם מבריאתו, או המלכות של הקב"ה?

נראה כי שתי התכליות שלובות זו בזו. הכיצד? עניין זה מתבאר עת שמעיינים בדברי הגאון מווילנא בסידורו ביחס למטבע הלשון בתפילה, בברכת יוצר אור: **"טוב יצר כבוד לשמו"** – הטוב הגדול ביותר שעשה הקב"ה הוא בכך, שיצר מציאות שבה מתאפשר לאדם לתת לקב"ה כבוד כביכול. הרי אילו היו משבחים את ה' גדודי נמלים, בוודאי לא היה הדבר נחשב בעיניו לכבוד. וכיון ש"ומותר האדם מן הבהמה אין" (קהלת ג', י"ט), אם כן שבחו של אדם לה' אינו יותר משבח הנמלה, ובפרט שבהשוואה לאין סוף נעלם ההבדל בין האדם לבין הנמלה. הקב"ה חידש אפוא חידוש עצום בזה שנתן משמעות כביכול למעשי האדם ואפשר לו לתת כבוד לבוראו ולהמליכו בעולמו. רק מכוח חידוש זה יכול האדם כביכול לקדש שם שמיים, או לחלל שם שמיים, ובחירה זו של האדם נחשבת לבת משמעות וערך. חידוש זה נעשה על ידי הקב"ה, כדי שהאדם יוכל לזכות בשכר בדין ובישר. רק בזכות חידוש זה של הקב"ה יש משמעות לכבוד שמיים כפי שהוא ניתן על ידי האדם. ואכן, הרמב"ן בפרשת כי תצא (דברים כ"ב, ו') מביא את דברי התלמוד הירושלמי, כי אין ערך ממשי לה' במעשיו הטובים של האדם, ובכל זאת "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו **לטוב לנו כל הימים** (דברים ו', כ"ד). כלומר הכוונה בכל המצוות היא רק – **להיטיב לנו**, ולא עבורו יתברך".

"טוב יצר כבוד לשמו" – טובו של הקב"ה נראה בזה שנתן לאדם את יכולת הבחירה שלו, שבה הוא מסוגל לבחור בטוב ולתת כבוד לקב"ה. הקב"ה נתן לאדם יכולת לקדש שם שמיים, או חלילה להביא לחילול השם. זו תכלית בריאת העולם. מעתה מובנים דברי הרמב"ן כי מי שמקיים תכלית זו בעולם – הוא עם ישראל, שקיומו מגלה את שם השם בעולם, וממילא אם יאבד עם ישראל, תאבד תכלית קיום העולם. אין כאן חשש ממחשבות שליליות של הגויים אלא מכך שלא יהיה מי שיקדש את שמו של ה' בעולמו ועל ידי כך לא תהיה זכות קיום לעולם. על כן, יש קשר בל יינתק בין שמו של הקב"ה וגילוי בעולם – לבין קיום עם ישראל, וכשם שהקב"ה היה הווה ויהיה לעד ושמו ינון לנצח נצחים, כך קיומו של עם ישראל נצחי, ו"נצח ישראל לא ישקר".

כמה יפים בהקשר זה דברי התלמוד הירושלמי מסכת תענית פרק ב' הלכה ו':
"שיתף הקב"ה את שמו הגדול בעם ישראל (כלומר, יש התמזגות של שם ה' בעם
ישראל). משל למלך שהיה לו מפתח קטן של ארמונו. אמר המלך: אם אני מניחו
כמות שהוא – יאבד. הריני עושה למפתח הקטן שרשרת גדולה, כך שאם יאבד
המפתח – יימצא על ידי השרשרת.

כך אמר הקב"ה אם מניח אני את ישראל כמות שהם – נבלעים הם בין האומות.
אלא, הריני משתף את שמי הגדול בהם וממילא הם חיים וקיימים. וכך נאמר
(יהושע ז', ט') "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן
הארץ, ומה תעשה לשמך הגדול" – שהוא משותף בנו?"
שם ה' מתמזג אפוא בקיומו של עם ישראל וקשור בו בעבותות, כמו מפתח
הקשור בצווארו של אדם.

לפי דברי הירושלמי הללו מבואר בספר "צרור המור" כוונת הכתוב (דברים ל"ב, ט')
"כי חלק ה' עמו – יעקב חבל נחלתו". כלומר, עם ישראל הוא חלקו של ה' ויש
חבל ארוך, מן הארץ עד לשמיים, "והקב"ה קשר שמים וארץ כאחד וחברם בחבל
זה, כעניין השרשראות שהם כמו עבותות וחבלים לאחוז השם שלא יפרד מישראל,
עשה להם שרשרת גדולה לאחוז בכנפות הארץ עד שער השמים כדי שלא יאבדו".
בהתאם לדברים אלו מובן היטב ביאורו של רבי לוי יצחק.

לאדם ניתן הכוח לקדש שם שמיים או חלילה לחלל שם שמיים. אכן, לב האדם
מסור בידי ה' וביד ה' להביא לכך שהגויים לא יחשבו מחשבות אוון כלפי הקב"ה
בעקבות כליה של עם ישראל חלילה. היה בידו לכלות את עם ישראל בלי שהדבר
יגרום חילול השם. אבל, משה סיכל אפשרות זו כשגזר כי כליה של עם ישראל
תסתיים בהכרח בחילול השם ובאובדן סיבת קיומו של העולם.

האמירה "סלחתי כדבריך" חורגת מקבלת הטיעון של משה כי יש להציל את עם
ישראל מכליה כדי שלא יתחלל שם שמיים. באמירה זו קיבל הקב"ה את הקביעה
והמציאות שיצר משה בדבריו, לפיה לא ניתן עוד להשיג כבוד שמיים בעולם שבו
עם ישראל כלה חלילה. בעקבות האמירה "סלחתי כדבריך" נמצא כי שם ה' וקיום
עם ישראל קשורים זה בזה קשר נצחי ובל יינתק לעולם.

פרשת קורח

כוונה בלא מעשה - נשמה בלא גוף

"ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי ודתן ואבירם... ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אליהם, רב לכם כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'" (במדבר ט"ז, א' ג').

מה משמעות הביטוי "ויקח"? מה לקח קורח? אומרים חז"ל, כי קורח לקח לידי ציצית ומזוזה – כדי להמחיש את טיעונו. כך מצינו במדרש רבה (במדבר פרשה י"ח פסקה ג') "קפץ קורח ואמר למשה: טלית שכולה תכלת, מהו שתהא פטורה מן הציצית? אמר לו משה – חייבת בציצית. אמר לו קורח: טלית שכולה תכלת – אין פוטרת עצמה, ארבע חוטים פוטרם אותה?"

ועוד שאל קורח את משה: בית מלא ספרים מהו שיהא פטור מן המזוזה? אמר לו משה – חייב במזוזה. אמר לו קורח: כל התורה כולה אינה פוטרת את הבית. פרשה אחת שבמזוזה פוטרת את הבית? אמר קורח למשה: דברים אלו לא נצטוו עליהם. מלבך אתה בודה אותם."

מה היה פשרה של מחלוקת זו בין קרח לבין משה ביחס לטלית שכולה תכלת ובית מלא ספרים? האם אלו המצוות היחידות שמצא קורח שקשה להבין אותם? וכי את מצוות פרה אדומה ושעטנז הוא הבין יותר? ברור שחז"ל התכוונו להציג בפנינו את שיטת קורח שבא לחלוק באופן עקרוני על הבנת משה את התורה שכולם שמעו בהר סיני.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר את הדברים בדרך מחודשת מאוד כדלהלן:

משה קיבל תורה מסיני, אך משירד מן ההר אל בני ישראל התמקד לא רק בלימוד התורה אלא גם בקיומה המעשי. משה הורה כי לתורת המופשט אין קיום עצמאי ותכליתה לחלחל ולהגיע עד לרובד המעשי הנמוך ביותר – ולקדש אותו. בעיני בשר, חסד עם הזולת הוא מעשה גשמי. בפועל, כלשונו של רבי ישראל מסלנט "הגשמיות של השני היא הרוחניות שלך". מתן כוס תה לנזקק אינה התעסקות

גשמית בכוס ובמים חמים, אלא מעשה מצווה רוחני קדוש ונעלה. ברור לכל כי קיומם של מצוות שבין אדם לחברו הוא הכרחי. אך משה חידש לנו כי כך גם במצוות שבין אדם למקום. כוונת התורה היא שעלינו לעבוד את ה' בכל הפעולות הגשמיות שנצטוונו לרבות חוט של תכלת על בגדינו וקלף מקופל על פתחינו (מזוזה) או על ראשנו (תפילין).

לעומת זאת, קרח היה שכלתן שסבר כי המעשים הללו הם בגדר של השפלה, והורדת העיקרון המופשט מדרגתו הנאצלת. העיקר הוא הלימוד, ההבנה, העומק המחשבתי והעיוני. לעומת זאת, המעשים – גשמיות יש בהם, וממילא טפלים הם. כך למשל, תכלית מצוות אכילת מצה היא "זכר ליציאת מצרים". אם אדם אוכל מצה ואינו מכוון הרי שזו סתם אכילה, שבה "מותר האדם מן הבהמה אין". לעומת זאת, אדם שכוון את כל הכוונות הראויות, אף בלא שאכל. בטנו ריקה אך מוחו מלא וגדוש, לפי קורח – קדוש הוא.

כך מבאר רבי לוי יצחק כי אף שכוחו וגדולתו של משה רבינו היו בפיו ובמחשבתו, "אבל יש לה (לעבודת ה' שלו) התלבשות (ביטוי מעשי) בעולם העשייה, כמאמר הכתוב (ישעיה מ"ד, ו') 'אני ראשון ואני אחרון'". וכי הקב"ה אחרון הוא? אין זאת אלא שהקב"ה נמצא מקצה לקצה – מהעולמות העליונים והרוחניים ועד לאחרון הרבדים הגשמיים בעולם העשייה. אכן, משה רבינו אינו צריך לחוט של תכלת כדי "לזכור את מצוות ה'" ולעשות אותם, אבל גם הוא חייב ללוות את מחשבותיו הקדושות בעשייה גשמית. כך יכולה קדושה לשרות גם במעשים גשמיים מאוד, של אכילה, שתייה, לוויה, שינה ואף מצוות פרו ורבו. לעומת זאת, קרח "לא היה מאמין שלתורת משה יש התלבשות גם בעולם העשייה, ולכן נפרע ממנו הקב"ה במידה כנגד מידה בכך ש"ותפתח הארץ את פיה" (במדבר ט"ז, ל"ב). כלומר "הארץ" – הארציות והגשמיות של עולם העשייה, הם שנפרעו ממנו, מכיוון שקרח זלזל בהם וטען שאין להם חלק בקיום התורה.

בהתאם להסבר זה מובנים דברי המדרש האמור. קרח התמקד בתכלית הרוחנית של המצווה. תכליתה של מצוות מזוזה היא כלשון ספר החינוך (מצווה תכ"ג) "להיות זיכרון לאדם באמונת השם בכל עת בואו לביתו וצאתו". כלומר, לזכור את הקב"ה בכל עת שאדם יוצא ונכנס בפתח ביתו. אם כן, בית מלא ספרי תורה, שבכל פינה ופינה מזכיר לאדם את בוראו, מקיים ממילא את התכלית הראויה. בהתקיים התכלית, מה צריך גם מעשה?

בדומה לכך, התכלית של מצוות ציצית היא לזכור את ה', כפי שמצאנו בגמרא במסכת מנחות (מ"ג, עמ' ב') "מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונים? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד". ממילא, שאל קורח, אם יש לאדם טלית שכולה צבועה בצבע תכלת. מבחינת תכלית המצווה ושורשה, ברור שהוא מקיים את הדברים ובהידור רב. בהתקיים התכלית – למה צריך את המעשה הפעוט והטפל של נטילת חוטים של ציצית? לדידו של קורח, זה חילול הקודש והורדת התכלית הנשגבה והנעלית למעשה גשמי ונעדר חשיבות של נטילת חוטים וקביעת קלף במשקוף, הנעשים לאחר שהתכלית כבר התקיימה ובלי שיוסיפו עליה מאומה. אולם, לפי תורת משה, בהעדר הפן המעשי, הטלית פסולה והבית נעדר מזוהה. לא די בכוונה וכדי לקיים מצווה צריך מעשה גשמי.

בדרך דומה ביאר הרב מבריסק, רבי יצחק זאב סולובייצ'יק, את הגמרא במסכת בבא מציעא דף ס"א עמ' ב' בה נאמר, כי הטעם לכך שהקב"ה הזכיר את יציאת מצרים לגבי מצוות ציצית הוא מפני ש"אמר הקב"ה: אני הוא שהבחנתי במצרים בין בכור למי שאינו בכור, אני הוא שעתיד להיפרע ממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא". מבאר רש"י "קלא אילן – הוא צבע הדומה לתכלת, והתורה אמרה (במדבר ט"ו, ל"ח) "פתיל תכלת" ותכלת דמיו יקרים, שצבוע בדם חלזון שאינו עולה מן הים אלא אחת לשבעים שנה". כלומר, מי שבמקום תכלת שעולה הון רב, נוטל צבע מלאכותי שהגוון שלו זהה לתכלת – הקב"ה נפרע ממנו. לכאורה מדוע נאמר שהקב"ה נפרע ממי שלקח צבע מלאכותי של תכלת (קלא אילן) ולא נאמר בפשטות שהקב"ה נפרע ממי שאינו מקיים מצוות ציצית? אין זאת אלא משום שלכאורה הצבע של קלא אילן ממלא את התכלית של מצוות התכלת, שהרי צבע זה מזכיר אף הוא את כיסא הכבוד. ממילא כיון שתכלית המצווה התקיימה, מתייתר המעשה נטול הערך העצמי של נטילת תכלת דווקא. לכך הדגישו חז"ל שה' ייפרע ממי שאינו מקיים את המצוות כפשוטן.

אדם הנוהג כן אינו עוזב את תורת משה כליל בהליכה אחר יצרו, אלא מגלה פנים בתורה שלא כהלכה וחוטא בחטאו של קורח, שהעדיף את המהות והכוונה השכלית על פני המעשה הפשוט והגשמי. חטא זה הוא עקירת יסודה של תורת משה, שעניינה לבטא רעיון מופשט, במעשה פיסי – פשוט.

בדרך זו מבאר רבי אברהם סבע בספרו "צרור המור" על פרשת נצבים כי יש לגנות את "המבעירים אש זרה" וחושבים שאין המצוות מכוונות לעשייה, אלא תכליתם

היא הכוונה. וידיעת סוד התפילין וטעמם היא התכלית ולא העשייה. לאמיתו של דבר, עיקר התורה היא דווקא המעשה.

לכן אמרו בני ישראל "נעשה ונשמע" והקדימו נעשה קודם לנשמע כי העיקר הוא דווקא המעשה! וזה פשר הפסוק (דברים כ"ט, כ"ח) "הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם". כלומר, הכוונות הנסתרות והמופשטות – הם לה' אלוקינו. ואילו האדם הקרוץ מחומר יתמקד בנגלות, כלומר במעשים הגלויים, המוחשיים והפשוטים.

בדומה לכך ביאר הרב חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים (שער א' פרק כ"ב) את הגמרא במסכת ברכות דף י' עמ' א' כי חזקיהו לא נשא אישה, שכן ראה ברוח הקודש כי יצאו ממנו בנים חוטאים ותסוכל כוונת מצוות "פרו ורבו" שתכליתה להרבות בעולמנו עובדי ה' יראי שמיים. חזקיהו חלה מאוד ונטה למות. כאשר בא הנביא ישעיהו לבקר אמר לו: "בהדי כבשי דרחמנא למה לך" כלומר – מי שמך להיכנס לכבשן של הקב"ה ולראות מה הוא מבשל ביחס לעתיד. "מאי דמפקדת אבעי לך למעבד (מה שמוטל עליך – חייב אתה לעשות) ומאי דניח קמי קב"ה לעביד (ומה שראוי בעיני הקב"ה – יעשה הוא)". כלומר, אל לו לאדם להתייחס לקיום הכוונות המופשטות על חשבון קיום המעשים הפשוטים. מבאר רבי חיים כי "משבא משה והוריד את התורה לארץ וקבע כי 'לא בשמים היא', כלומר לבל יתחכם האדם הגדול שהשגתו מרובה, לומר: אנכי הרואה סוד וטעמי המצות בעולמות העליונים שראוי לי לפי שורש נשמתו לעבור על איזו מצוה, או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותה במגרעת, או לשנות זמנה".

רבי חיים מוסיף ומבאר בנפש החיים, בפרקים שלאחר שער ג' (פרק ד') כי לעיתים עצת היצר היא להפליג בכוונות ולהגביה עוף במחשבות – עד שיעבור זמן התפילה והמצווה, ויעשה המעשה בחיפזון ובדרך אגב, תוך התמקדות בכוונה. על כך אומר רבי חיים: "ובכן, הגע עצמך אם יטריד אדם עצמו בליל הסדר בכוונת אכילת כזית מצה שתהא האכילה בקדושה וטהרה ודביקות, וימשיך ההכנה כל הלילה עד שיאכל בפועל רק לאחר שעלה השחר, הרי כל טהרת מחשבתו פיגול הוא. לא ירצה! לעומת זאת, מי שאכל כזית מצה בזמנה אף בלא קדושה וטהרה יתירה, הרי קיים מצות עשה הכתובה בתורה ותבוא עליו ברכה". רבי חיים ממשיך ומבאר שם בפרק ה' כי "זאת הדרך אש היא עד אבדון תאכל, והורסת כמה מיסודות התורה הקדושה, שהעיקר בכל המצות הוא חלק המעשה, וטהרת המחשבה אינה אלא

מצטרפת למעשה". הנה כי כן, כוונה ומעשה הם שתי קומות. הקומה הראשונה היא המעשה והקומה השנייה היא הכוונה.

בל נטעה. אין ספק כי צריך כוונה במעשי המצוות. כך למשל ידועים דברי רבינו בחיי אבן פקודה, בספרו "חובת הלבבות" (שער חשבון הנפש, פרק ג') אודות תפילה בלי כוונה: "כי המילים תהיינה כקליפה והעיון במילים – כמו לב, והתפילה כגוף והעיון כרוח... וכשיתפלל המתפלל בלשונו וליבו טרוד בעניין אחר זולת התפילה, תהיה תפילתו כגוף בלי נשמה וכקליפה בלא לב, מפני שגופו נמצא וליבו בל עמו". אכן, הכוונה היא לב המצווה.

אבל, בלי קומה ראשונה פשיטא שאין קומה שנייה. בלי מעשה – אין כלום, ולא די בכוונה מופשטת. כוונה בלי מעשה כמוה כנשמה בלי גוף.

אין הבדל אם הנשמה נבדלת מהגוף או הגוף נעדר נשמה. השילוב בין הכוונה למעשה הוא היוצק חיות.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבהיר יסוד מוסד בתורת משה, כי אין לזלזל חלילה במעשה, כי תכלית המצווה היא – המעשה הפשוט.

אין "יהודי פשוט" ואין "מעשה פשוט". אדרבה בכל מעשה מצווה יש משום קידוש החומר!

פרשת חוקת

דיבור ולא הכאה - חינוך הבונה תדמית חיובית

בפרשת חוקת מתואר מאורע, אשר מחמתו לא זכה משה רבינו להיכנס לארץ ישראל. נאמר (במדבר כ', י-י"ב) "ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע ויאמר להם שמעו נא המורים, המן הסלע הזה נוציא לכם מים. וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים, ויצאו מים רבים ... ויאמר ה' אל משה ואל אהרן יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם".

רש"י מבאר כי משה נענש מכיוון שמיעט בכבוד שמיים, שכן היה מצופה ממנו לדבר אל הסלע והוא היכה את הסלע ואילו היה מדבר אל הסלע היה בכך להגדיל כבוד שמיים. לעומת זאת, הרמב"ם, ב"שמונה פרקים" פרק ח', מבאר כי משה לקה מכיוון שנקט במידה של כעס, עת שאמר לבני ישראל "שמעו נא המורים". לכאורה, פירושו של הרמב"ם תמוה, שהרי בפסוק נאמר בפירוש כי החטא נבע מכך שמשה נמנע מעשיית קידוש השם. הכעס על בני ישראל הוא לכאורה בגלל חטא אישי של משה, שלא נהג בעניין זה מידה ראויה של אורך רוח. אבל, אין בכך משום חילול השם.

רבי לוי יצחק מברדיטשב נוקט כי אין מחלוקת בין רש"י לרמב"ם ומדובר בטעם אחד. הכיצד?

יש שני אופנים לחנך אדם:

דרך אחת היא לומר לו את "גודל מעלתו ומקור מחצב נשמתו", אשר הוא למעלה מכיסא הכבוד (כפי שמצינו בזהר חלק א' קי"ג, עמ' א'), ואת גודל נחת הרוח המוסבת לקב"ה ממצווה שמקיים כל איש ישראל, ובכך מטה את לבו לעשות את רצון קונו. בדרך זו היה הסלע מוציא מים ללא צורך בהכאה, כי "הנה זה שמוכיח את ישראל בטוב ומספר תמיד בגדולת ישראל וצדקתם, אז כל הדברים הנבראים בעולם צריכין לעשות מעצמם הרצון של ישראל לדבר שנבראו, דהיינו בשביל ישראל".

דרך שנייה היא "להוכיח אותו בדברים קשים ובדברי ביושים, עד שיעבוד את בוראו מתוך הכרח".

משה נקט במקרה זה בדרך השנייה. הוא תייג את בני ישראל במילה "המורים" שמשמעה סרבנים וקשי עורף. לא היה זה תיאור לגנאי של המעשה אלא תיאור לגנאי של העושה. מחנך טוב אינו אומר לחניך "אתה אדם רע", אלא "עשית מעשה רע". כי תיוג האדם כרע מונע ממנו לחזור בו ויוצר אצלו נחיתות המגשימה את עצמה. לעומת זאת האמון של אדם ביכולותיו חיוני ליכולתו להשתפר. לכן, חיוני לנקוט בדרך הראשונה המרוממת את האדם ומחנכת אותו לטוב ולהסתייגות עצמית פנימית שלו ממעשה רע שנעשה. לדברי רבי לוי יצחק "זה שמוכיח את ישראל בטוב, מעלה את נשמת ישראל למעלה למעלה, ומספר תמיד בצדקת ובגדולת ישראל כמה גדול כוחם למעלה, וראוי הוא להיות מנהיג על ישראל". שלמה המלך אומר במשלי (י"ג, כ"ד) כי "חושך שבטו שונא בנו, ואוהבו שיחרו מוסר", ומפרשים שם הרלב"ג והאלשיך כי מי שאוהב את בנו מקדים ללמדו מוסר באהבה על מנת לבטל את הצורך בשבט.

ההבחנה בין דיבור לבין הכאה כפי שמבאר גם המהר"ל בספרו גור אריה, בפרשתנו, היא שהכאה – מכריחה. דיבור – משכנע. מי שפועל מכוח הכאה, עושה את הדברים בעל כורחו, אך מי שפועל מחמת דיבור – עושה את הדברים מרצונו הפנימי. אכן, גם הכאה במטה הגורמת למים לנבוע מסלע היא נס המחולל קידוש השם. אולם, פעולת דיבור מראה כי בטבע אין תנגודת לקיום דבר ה', ואין צורך לכפות דבר. הכול קורה מחמת תהליך פנימי של שמחה לעשות רצון ה'. משה נקט אפוא כלפי בני ישראל וכלפי הסלע באותה גישה של כפייה בניגוד לרצונם, חלף גישה שתכליתה לרומם ולהביא לכך שרצון ה' ייעשה מתוך רצון והכרה עצמית.

בהתאם לרעיון זה של רבי לוי יצחק נראה כי ניתן להבין מחלוקת בית שמאי ובית הלל, בשאלה הידועה בגמרא בכתובות דף ט"ז עמ' ב': "כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא. ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו בית שמאי לבית הלל: הרי שהייתה חוגרת או סומא, אומרים לה, כלה נאה וחסודה? והרי התורה אמרה (שמות כ"ג, ז) 'מדבר שקר תרחק!' אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדברכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו".

לכאורה תמוהה היא שיטת בית שמאי. אם אדם נשא אישה שיש בה מום, האם נכון להגיד לחתן "נשאת כלה צולעת"? לשם מה נכון להגיד את זה? לכאורה, אם אין לך משהו טוב להגיד אל תאמר דבר. למה להגיד משהו בכלל? מצד שני, לא מובנים דברי בית הלל, שכן כיצד מותר לומר נאה על מה שאינו נאה? הרי הכתוב מצווה "מדבר שקר תרחק"?

נראה כי יש כאן מחלוקת עקרונית על **טיבו של דיבור ומהותו**. לפי בית שמאי הדיבור של אדם – מתאר מציאות כפי שהוא רואה אותה. לכן, היגדים של אדם יכולים להיות או נכונים ואמיתיים או לא נכונים ושקריים. בית שמאי בודקים דברים לפי נכונותם במציאות. לפי בית הלל תפקידו של הדיבור הוא לא רק לתאר מציאות קיימת, אלא הוא נועד גם כדי ליצור מציאות.

יש משפטי חיווי – שמחווים דעה על מצב קיים, ויש משפטי חיווי – שיוצרים הוויה, זהו הדיבור שמחולל דברים על ידי עצם האמירה ואומר: יהי! אדם יכול על ידי דבריו לחולל דברים בתחום האישיות וההוויה. דיבור של אדם יכול לעודד, ליצור השראה, להניע מעשים, כשם שהוא יכול חלילה לדכא, לזלזל, לגמד, לבקר, לרפות ידיים ולהשבית מעשים. הדיבור לא רק מעביר מידע יבש, אלא גם מחולל רגש ויחס אישי אל המידע הזה. הרגש משפיע על מצב הרוח ועל הלך הרוח ועל האישיות כולה, כי האדם לא מורכב רק מגוף ומוח – אלא בתווך יש גם לב. האדם הוא יצור חברתי. חשוב לו להיות אהוב, חשוב, מכובד ומוערך. כשמעודדים אותו ונותנים לו תחושת ערך הוא שמח, שבע רצון ופועל במרץ ובשמחה, ואף יוצר ומחדש. ולהיפך. ספר החינוך לימדנו ש"אחרי הפעולות נמשכים הלבבות", אבל מסתבר גם, שאחרי הלבבות נמשכות הפעולות. ועל הלבבות משפיע הדיבור.

זו שיטתו של הלל הזקן, כפי שמבאר אותה הרמב"ם. במשנה מסכת אבות פרק א' משנה י"ב מצינו "הלל אומר הווי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". איך קרב אהרון את הבריות לתורה? מבאר הרמב"ם בפירוש המשנה: "שאהרן, עליו השלום, כשהיו מספרים לו על אדם שתוכו רע, ושבידו עבירה, היה מקדים לו שלום ומתחבר עמו, ומרבה לספר עמו. והיה ההוא מתבייש ואומר: אוי לי, אילו ידע אהרן צפוני ומה שעשיתי, לא היה

מסתכל בי, כל שכן מדבר עמי. אני אצלו בדמות איש מעלה. הרי אני מצדיק את מחשבתו. וממילא חוזר בתשובה".

בדרך דומה מצינו בגמרא בבא מציעא דף פ"ה עמ' א' כי רבי יהודה הנשיא בא לעירו של רבי אלעזר ברבי שמעון, שאל אותם האם יש בן לאותו צדיק? אמרו לו: יש לו בן והוא חוטא גדול. מה עשה רבי יהודה הנשיא? "אסמכיה ברבי". כלומר, קודם כל קרא לו בתואר "רבי". משנטע בו את התחושה שהוא מסוגל להיות רבי "אשלמיה לרבי" אח"כ לימדו להיות אכן רבי. הגמרא מתארת שם כיצד גדל הנער הזה להיות בדרגתם של אביו רבי אלעזר וסבו רבי שמעון בר יוחאי. הדיבור של אדם בונה עולמות. הכינוי שלו והתדמית שיצרו לו, הביאה לכך שהדברים יגשימו את עצמם.

בית שמאי סבורים כי כאשר אדם רואה בני זוג, הוא חייב לתאר את המציאות כמות שהיא, ללא כחל וסרק, כי הערך המרכזי בחיים הוא – האמת! זה רעיון "קוצקאי", לפיו אדם חייב להכיר את המציאות כהוייתה ולפעול במסגרתה בעיניים פקוחות, ולו כדי שידע להשלים עם המציאות או לשנות אותה כשצריך ואפשר. אם הוא לא יהיה ריאלי ולא יכיר את המציאות – הוא לא ידע להתמודד עמה בצורה נכונה. זה פשר דברי בית שמאי.

לעומת זאת, לשיטת בית הלל יש עניין לשבח, לעודד להחמיא, לומר מילות אהבה – גם אם יש בהם גוזמה – כי הגוזמה סופה שתגשים את עצמה. ולא רק בין בעל לאשתו אלא אפילו בין לוקח למקח. אדם קנה מקח בשוק, האם ייחנה ממנו? האם ישמח בו? האם יהיה שבע רצון? התשובה לא אובייקטיבית אלא סובייקטיבית – הרבה תלוי ברגש. במה שהקונה חושב על המקח. לכן, יש להלל ולשבח את המקח בפניו. כך במקח מהשוק, וקל וחומר ביחסים שבין חתן וכלה. המילים המשבחות יוצרות מציאות רגשית, הן יוצרות קשר בין אישי, והקשר הנפשי והרגשי הזה – בונה עולמות!

במשנה מסכת אבות פרק ב' משנה ח' מצינו: "חמשה תלמידים היו לרבן יוחנן בן זכאי ואלו הן רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע בן חנניה ורבי יוסי הכהן ורבי שמעון בן נתנאל ורבי אלעזר בן ערך. הוא היה מונה שבחן: רבי אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טיפה, רבי יהושע אשרי יולדתו, רבי יוסי חסיד, רבי שמעון בן נתנאל ירא חטא, ורבי אלעזר בן ערך מעין המתגבר".

כאשר בפרקי אבות מסופר שרבן יוחנן בן זכאי שיבח את תלמידיו, אין חז"ל באים להיות ספר היסטוריה או ביוגרפיה, אלא יש כאן מדריך לחיים מוסריים ומידות טובות. חז"ל מראים לנו כיצד רב בונה תלמיד. הרב מעודד אותו על ידי כך שהוא מוצא בו נקודה ייחודית ומשבח אותו בנקודה הזאת. בזה הוא גורם לו לפתח את הייחודיות שלו, להתחזק בנקודת החוזקה ולאחוז בה כנקודת אחיזה שמרימה את האישיות כולה לגבהים.

מורה גדול יודע למצוא אצל תלמיד את נקודת החוזק שלו, ולהציג לו אותה, כדי שיאמין בעצמו, וכדי לבנות את הביטחון העצמי שלו. שבח כזה הוא אמירה יוצרת ומכוננת! שבח כזה הוא בגדר של מים חיים שמגדלים אדם טוב יותר, מצליח יותר, מקורי יותר, שלם יותר, מאושר יותר, אוהב יותר – זהו דיבור של היווי! דיבור של יהי!

פרשת בלק

ה' מדבר אל האדם דרך המאורעות וחובה להקשיב

המלאך ניצב בדרכו של בלעם עת שרכב על אתונו, בדרכו לקלל את עם ישראל. האתון ראתה את המלאך כשחרבו שלופה בידו ועל כן סתתה מדרכה. בלעם לא ראה את המלאך והיכה את האתון. בתגובה פתחה האתון את פיה ואמרה (במדבר כ"ב, ל'): "הלוא אנכי אתונך אשר רכבת עלי מעודך עד היום הזה, ההסכן הסכנתי לעשות לך כה? ויאמר לא". בשלב זה נגלה המלאך לבלעם ושאל אותו (שם, ל"ב-ל"ג) "על מה הכית את אתונך זה שלוש רגלים? הנה אנכי יצאתי לשטן כי ירט הדרך לנגדי, ותראני האתון ותט לפני זה שלש רגלים".

שואל רבי לוי יצחק מברדיטשב: למה חרה למלאך שבלעם היכה את האתון? הן כל עוד שבלעם לא ראה את המלאך, הייתה זו תגובה טבעית של אדם שאתונו סוטה ממסלולה?

מבאר רבי לוי יצחק כי "בלעם ראה דבר תימה וחיידוש, שרבעה האתון תחתיה", דבר שלא עשתה לו עד כה. כנביא, היה לו להתבונן ולהסיק מכך, שרצון ה' הוא שישוב לביתו ולא ילך לקלל את ישראל. ובמה שהכה גילה בלעם עוצם רשעותו, גם שהסיק כי רצון ה' הוא שלא ילך – אף על פי כן הלך, ואף היכה בחרי אפו את האתון על שערכה אותו.

כלומר, כאשר אדם מאמין רואה תופעה – עליו להיות קשוב. עליו להסיק מסקנות. הוא צריך להבין שלא סתם הוא נחשף לאירוע, אלא ה' מדבר אליו באמצעות המאורעות שהוא חווה. אל לו לכפות את רצונו על המציאות ולנסות לשנות אותה בכוח, אלא מוטל עליו לנסות להבין "מה רומזים לו משמיים" ולהתאים את עצמו לכך.

הד לדברים הללו רואים אנו כאשר משה הולך במדבר לרעות את הצאן ולפתע נחשף למחזה של שיח (סנה) בוער באש ואיננו כלה. ביחס לכך נאמר (שמות ג', ג') "ויאמר משה: אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה, מדוע לא יבער הסנה".

כלומר, משה לא עבר לסדר היום. הוא ראה מחזה מופלא – ופנה להבין את המאורע שנגלה לו. משה היה קשוב למה שקורה סביבו. לא הייתה זו סקרנות לראות תופעות טבע, אלא משה הניח שמראים לו משהו ושעליו להבין מהו רצון ה' הנגלה אליו באמצעות מאורע זה. ואכן, בזכות תכונה זאת של משה נאמר (שם, פסוק ד') "וירא ה' כי סר לראות – ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר: משה, משה". כלומר, ה' נגלה אל משה רק לאחר שנוכח כי משה קשוב ואינו עובר לסדר היום.

משה "סר לראות" – כלומר, סר מדרכו השגרתית, עזב הכול וביקש להתמקד במאורע שבפניו וברצון ה' הנשקף מכך. כך מבאר הספורנו "סר לראות – להתבונן בדבר". ולאחר מכן "ויקרא אליו אלהים", מבאר הספורנו: "להודיעו, כמאמר חז"ל (שבת ק"ד, א') "הבא להיטהר מסייעים בידו".

בדומה לכך מצינו לגבי אברהם אבינו כי הגיע לאמונה בקב"ה לאחר שהתבונן בתופעות שמסביבו, שהיו חסרי פשר אלמלא קיומו של כוח עליון המנהל את עולמו. בלשון חז"ל (בראשית רבה ל"ט, א'): "עולמו. בלשון חז"ל (בראשית רבה ל"ט, א'):

"משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה (טירה) בוערת. אמר (לעצמו) הן לא יתכן שהבירה הזו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו "אני הוא בעל הבירה". כך, מכיוון שהיה אבינו אברהם אומר בליבו הכיצד יתכן שהעולם הזה בלא מנהיג? לכן הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם".

נמצא כי כל אמונתו של גדול המאמינים, שייסד את האמונה בא-ל אחד, החלה ונבעה מכך, שהוא לא עבר לסדר היום על מאורעות שראה והיה קשוב אליהם. אברהם אבינו הביט בהשחתה האנושית של העולם ובבירה הדולקת ואמר לעצמו "העולם נראה הפקר", העולם עושה רושם כאילו אין לו בעל בית. אבל, זה לא יכול להיות, שהרי יש כאן בירה, ולא ייתכן שבירה נוצרה מאליה וללא תכלית. משהגיע אברהם להבנה זו וחקר את פשרה, נגלה אליו ה' והתחדשה האמונה בקב"ה כא-ל אחד.

הנה כי כן, המאורעות דיברו אל אברהם. הוא הבין שיש להם סיבה וחקר אודותיהם. זו חובת האדם!

הרמב"ם בספרו "מורה הנבוכים" (חלק ב' פרק מ"ח) מבאר כי אדם חייב לראות כל מאורע המתרחש סביבו כפרי ההשגחה העליונה ולא כמקרה, ועליו לחקור מהו המסר האלוקי הנמסר לו באמצעות מאורע זה. הרמב"ם מציין כי הדבר עולה מסדרה של אירועים בתנ"ך. כך למשל:

לבן ובתואל אומרים לאליעזר ביחס לרבקה (בראשית כ"ד נ-נ"א) "מה יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב. הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לבן אדוניך כאשר דבר ה'". ובכן, היכן שמעו כי כך דיבר ה'? אין זאת אלא, אומר הרמב"ם, שהם היו קשובים למאורעות, וראו בכל מאורע רמז לאמירה אלוקית, שעליהם להבינה ולהפנים את מסריה אליהם.

יוסף הלך לחפש את אחיו "וימצאהו איש והנה תעה בשדה" (בראשית ל"ז, ט"ו). מיהו האיש? מבאר רש"י שהיה זה מלאך ה'. האם זה פשוטו של מקרא לומר כי אדם זה היה מלאך ולא איש רגיל? נראה כי התורה מלמדת אותנו כי כאשר יוסף טעה ופגש איש בדרך, הטעות והמפגש הם סימן משמייים. אומר הרמב"ן שאין כוונת חז"ל שהיה כאן מלאך ה' ממש, אלא מלאך הוא שליח ה' לכוון את הדברים למקום הראוי, שהרי אילו היה תועה וחוזר לאביו, המכירה והירידה למצרים היו מתבטלות. אבל הקב"ה שמכוון את הסיפור שולח שליח. מכאן מסיק הרמב"ן "ללמדך כי הגזירה אמת והחריצות שקר".

כמו כן מביא הרמב"ם את דברי יוסף לאחיו (בראשית מ"ה, ה'-ז') "ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה, כי למחיה שלחני אלהים לפניכם. כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר. וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדלה". יוסף לא ראה את המאורעות כמקרה בעלמא, או כתוצאה מרצון אנושי. אלו לא מנהלים את העולם. הכול מתרחש משמייים והוא פרי ההשגחה העליונה. יוסף היה קשוב למאורעות והבין אותם בדרך זו. ממילא הסיק כי נמכר למצרים כדי להגשים שליחות עליונה.

בדומה לכך מצינו (שמואל א' פרק כ', כ'-כ"ב) כי יהונתן מוסר לדוד סימן. הוא יירה שלושה חיצים ולאחר מכן ישלח את הנער להביאם, ו"אם אמור אומר לנער הנה החצים ממך והנה קחנו ובואה, כי שלום לך ואין דבר, חי ה'. ואם כה אמר לעָלָם, הנה החצים ממך והלאה, לך כי שלחך ה'". ובכן, ברור כי דוד אמור במקרה זה לברוח מכיוון ששאל רוצה להרגו. אך מניין שאב יונתן את האמירה לדוד כי עליו לברוח "כי שלחך ה'"? אין זאת אלא, שדוד ויונתן היו קשובים למציאות והבינו כי אם רודפים את דוד במקום הזה ועליו להיעקר ממקומו, אות הוא כי משמייים רוצים שיגיע ויהיה במקום אחר. מכאן הסיקו כי זו שליחות שמימית להביאו לשם.

הרמב"ם פוסק הלכה בדרך זו בהלכות תעניות פרק א' הלכה ב'-ג':
 "מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכול שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקריה, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צדות אחרות, הוא שכתוב בתורה (ויקרא כ"ו, כ"ז-כ"ח) "והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי", כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו, אם תאמרו שהוא קרי (מקרה) אוסיף לכם חמת אותו קרי".

טעמו של דבר מתבאר בדברי רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" שער ב' : "ותדע ותשכיל כי יסורים שמביא ה' על האדם באים לטובת האדם, לשתי תועלות, האחת - לכפר על חטאיו ולהעביר את עונו. והשנית - להזכירו ולהשיבו מדרכי הרעים. ואם לא קבל המוסר ולא שב מדרכו, אוי לו ואוי לנפשו; כי סבל יסורים ונשא את עונו, ולא נרצה עונו, אבל נכפל ענשו".

כלומר, מי שלא השכיל להיות קשוב למה שקורה עמו, ולא עצר להתבונן ולשאול את עצמו "צרה זו על שום מה"? מפסיד בכפליים, שהרי הוא סבל והיה סבלו לשווא. חטאו לא כופר על ידי ייסוריו וגם המסר לא הופנם, ומן ההכרח יהא לשלוח לו מסר חמור יותר וברור יותר. רבינו יונה מציין כי "יש אדם שסובל - אם לא ידע ולא יתבונן כי התלאות מצאוהו מפני חטאיו, אך יאמר כאשר נהגו לומר הפלישתים (שמואל א', ו', ט') 'כי לא ידו נגעה בנו, מקרה הוא היה לנו', בזאת יהיה קצף עליו מלפני ה'". כלומר, אם אדם אומר שכישלון שחוה הוא יד המקרה, הרי שסבלו יוכפל - עד שיבין!

יש להבין כי המונח "ייסורים" מתייחס גם לתופעות מאוד שגרתיות. כך מצינו במסכת ערכין דף ט"ז עמ' ב' כי בהגדרת ייסורים נכללים המקרים הבאים: אדם שארגו לו בגד ללבוש "ואין מתקבל עליו" - כלומר, הבגד החדש שקנה לא תואם למידותיו; "התכוונו למזוג לו חמין ומזגו לו צונן, או התכוונו למזוג לו צונן ומזגו לו חמין"; "נהפך לו חלוקו" - כלומר, הוא לבש את הבגד הפוך ונאלץ לפשוט אותו וללבשו שנית;

"הושיט ידו לכיס (לארנקו) ליטול שלש מטבעות ועלו בידו שתיים בלבד".

ללמדך, כי גם הדבר השגרתני ביותר, אם הוא "תקלה" שמחמתה אדם מרגיש כי "לא הולך לו", אל יאמר בליבו כי זהו מקרה, אלא יהא נא קשוב לדברים ויבין שיש בהם מסר עבורו.

אם יאמר בליבו "כי דבר זה ממנהג העולם אירע וצרה זו נקרה נקרית, הרי שתוסיף הצרה צרות אחרות". אך אם יקשיב ויבין – ימצא נשכר. כי שום דבר לא קורה במקרה. הכול השגחה. הקב"ה מדבר אלינו דרך המאורעות הפשוטים הללו. על כן, יש לשמוע!

ואכן, חכמי ישראל בכל הדורות ראו את המאורעות סביבם כדברים שלא באו במקרה, אלא כיד ההשגחה המדברת אליהם דרך המאורע שאירע, ועליהם לחשוב היטב מה רוצים לומר להם ולפעול בהתאם. מגיעים הדברים לידי כך שמספרים על רש"י שביאר ביחס לאפוד שלבש הכהן הגדול (שמות כ"ח, ד') "לא שמעתי ולא מצאתי בברייתא פירוש תבניתו. ולבי אומר לי שהוא חגור לו מאחוריו, רחבו כרוחב גב איש, כמין סינר שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים". בשום מקום אחר בפירושו לתנ"ך ולתלמוד לא השתמש רש"י במילים "וליבי אומר לי". מה פשר מילים אלו?

האגדה מספרת כי רש"י לא היה מסתכל מחוץ לארבע אמותיו. פעם אחת הלך רש"י ברחוב והיה סוס דוהר על ידו. מתוך בהלה הרים רש"י את ראשו והסתכל. הוא ראה גברת אחת, רעייתו של שר העיר טרויש, כשהיא רוכבת על סוס וחגורה בסינר. הצטער רש"י ושאל את עצמו "למה הראה לי ה' את המחזה הנפסד הזה?" מיד נזכר רש"י כי אינו יודע לפרש את המונח "אפוד" בהיעדר מקור בברייתא. לכן ציין רש"י כי "ליבי אומר לי" כי המראה שהראו לו, הינו פרי ההשגחה ונועד להדגים את תבנית האפוד שהיה מעין סינר זה שחגרה אשת השר בעת רכיבתה.

רבי לוי יצחק מלמד סנגוריה על הכעס שכעס המלאך על בלעם.

היה על בלעם להיות קשוב למאורעות. בלעם ראה ש"לא הולך לו" עם האתון, באופן יוצא דופן. בלעם חשב שזה מקרה שהאתון סוטה מהדרך ואף ניסה לכפות את רצונו כדי שהכול ילך בשופי ולמישרין, כפי שהוא (בלעם) רוצה. בלעם לא השכיל להבין כי האתון סוטה מהדרך כי זה מה שה' רוצה! אין מקרים בעולם – הכול השגחה. הקב"ה מדבר אלינו דרך המאורעות ומוטל עלינו לשמוע!

פרשת פנחס

כלים שלובים

פרשת פנחס מתחילה באמירה (במדבר כ"ה, י"א-י"ג) "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אמור, הנני נותן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל". פסוקים אלו מעוררים שאלות בסיסיות:

לכאורה פנחס הוא קנאי שהרג את הנפש. כיצד זכה עקב כך ל"ברית השלום"? יתירה מכך, בפסוקים הללו נאמר כי פנחס עשה שני דברים שונים ומנוגדים: מחד, קנא את קנאת ה'. מאידך, מציל את עם ישראל. מהו אם כן פנחס, גואל ומושיע או כעסן ורוצח?

במסכת חולין (דף קל"ד ע"ב) מצינו כי בני ישראל הצטוו לתת לכהן מכל בהמה הנשחטת את הזרוע, הלחיים והקיבה, כנגד מעשיו של פנחס. "הזרוע כנגד היד, שנאמר (במדבר כ"ה ז') "ויקח רומח בידו", הקיבה שכן פנחס פגע בכזבי שנאמר (שם ח') "אל קבתה", ולחיים כנגד התפילה שנשא פנחס, שנאמר (תהילים ק"ו, ל') "ויעמד פינחס ויפלל ותעצר המגפה". פנחס עשה אם כן שני מעשים הנראים כמנוגדים בתכלית: רצח ותפילה להצלה. איזה מן שילוב הוא זה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר כי "פנחס אף על פי שקינא קנאת ה' צבאות, לא היה מעורר עליהם דינים חס ושלום, רק חסדים גדולים, ומכפר על בני ישראל, והוא היה מליץ יושר על ישראל, כפי שמצאנו בגמרא (סנהדרין דף מ"ד ע"א) כי פנחס סנגר על בני ישראל ואמר: ריבונו של עולם, בגלל שני אנשים אלו (זמרי וכזבי) יפלו עשרים וארבע אלף איש מישראל?"

כיצד ניתן להבין כי עשיית דין בחוטאים מעוררת חסדים גדולים ומכפרת? ואיך היא מתיישבת עם דמותו של מליץ היושר והסנגור? כלומר, פנחס עשה מעשה של כעס, שנבע מתוך רחמים ומתוך חסד ולימוד זכות על עם ישראל. רבי לוי יצחק מוסיף ומבהיר כי "הכלל הוא שהאדם צריך לעשות כל מעשיו במידת החסד, כפנחס שאף שעשה מדת משפט היה מדתו חסד גם כן". ברם, מה פשר הדברים הללו? כיצד ניתן להחשיב מעשה של הרג ומיצוי דין כחסד, ואיך ייתכן שילוב בין כעס לבין רחמים ושימוש בשתי המידות הסותרות בו זמנית?

הרמב"ן כתב כי "הודיע הקב"ה למשה שישלם שכר טוב לפנחס על קנאתו אשר קנא לאלהיו, ועל הצדקה שעשה עם ישראל לכפר עליהם, ולא מתו כולם במגפה", שכן במידותיו של הקב"ה מוצאים אנו "חסד" כמידה אחת, ולאחריה מידה שנייה "גבורה" – שהיא דין, שהוא ההפך מן החסד. כל אחת משתי המידות הללו היא קיצונית וחד ממדית וממילא חסרה בה השלמות. המידה השלישית היא על כן "תפארת", שהיא השלמות בהתגלמותה, הנוצרת משילוב בין חסד לגבורה, כך שיש בה מכלול. ברם, איך משלבים שתי תכונות הופכיות?

נראה כי הסבר לדברים מצוי בספרו של רבי יצחק עראמה "עקידת יצחק" (שער צ"ג) המתייחס למעשה שהוא לכאורה אכזרי מעין כמוהו של כילוי "עיר הנידחת" – כלומר, עיר שכל יושביה עבדו עבודה זרה. דווקא על כך נאמר (דברים י"ג, י"ח) "ונתן לך רחמים". הכיצד?

מבאר רבי יצחק עראמה כי עיר הנידחת היא תופעה מושחתת מאוד. מי שרגיש אינו יכול להישאר אדיש לעוול. רחמיו הם אלה שמובילים אותו לנקום. אדרבה, מי שאדיש לעוול – אכזרי הוא.

המרחם על אכזרים – מצטרף לעוול שנעשה ונחשב לאכזר, והמתאכזר אליהם – מרחם על הקרבן. מי כעם ישראל חש בדברים הללו, כאשר טבחו בנו בני עוולה, וגויים שחזו במחזה נשארו אדישים. "השמש זרחה, השיטה פרחה והשוחט שחט". מי שריחם על הרוצחים כמה נתעב ואכזר הוא בעיני הקרבן ובעיני האמת.

זו כוונת הרמב"ן. מי שנשאר אדיש למעשהו של זמרי ולא איכפת לו שימותו רבבות אלפי ישראל, אינו רחמן אלא אכזר, פנחס אמנם קינא ליחיד הרע, אך בזה עשה צדקה, שעצר את המגפה שעשתה שמות בישראל, במעשהו ובתפילתו.

ואכן, בתפילת "שמונה עשרה" התווספה הברכה התשעה עשר של "ולמלשינים אל תהי תקווה, וכל המינים כרגע יאבדו, וכל אויבי עמך מהרה יכרתו, והזדים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכלם ותשפילם ותכניעם במהרה בימינו". לכאורה, הדברים רוויי אכזריות ומשטמה. ברם, מי שחיבר תפילה זו הוא התנא "שמואל הקטן", שהיה ידוע באהבת הבריות הטהורה שבלבו, והמשנה (אבות ד', י"ט) מעידה עליו כי היה שגור בפיו תמיד הפסוק (משלי כ"ד, י"ז) "בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל ליבך". הווי אומר כי דווקא רגישותו לעוול שנעשה לעם ישראל, הביאה אותו לחבר תפילה לעשיית דין ברשעים.

אכן, אצל אדם רחמן מפותח רגש של חסד ורחמים. הוא עלול לחוס על מי שמענישים אותו ולבקש שלא יסבול. אבל, שלמות של אדם היא, כאשר הוא משתמש בכוחות הנפש שלו – לפי מה שמחייב השכל. אדם שרואה עוול אינו יכול להיות מובל על ידי רגש הרחמים ביחסו כלפי עושה העוול. ההבנה השכלית כי עסקינן במי שעשה פשע מחייבת שלא לרחם עליו. במדרש אסתר רבה (פרשה י, ג) מצינו כי "הרשעים ברשות לבם, והצדיקים לבם ברשותם".

הרמב"ם בהלכות דעות פרק א' מלמד אותנו כי על האדם להתרחק מן השימוש בקיצוניותן של המידות ולהרגיל עצמו ללכת במידת האמצע. אך אין כוונתו של הרמב"ם שעל האדם להיות בינוני, אדם ודאי צריך לשאוף לשלמות. אלא כוונתו שעל האדם לדעת להשתמש בקיצוניות רק במקרים רחוקים ביותר המצריכים זאת. כך הוא כותב בהלכה ד': "כיצד? לא יהא בעל חמה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש, אלא בינוני, לא יכעס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת". כלומר אדם צריך לדעת לכעוס כשצריך, אבל רק כשצריך. אדם שאינו יודע לכעוס איך יקיים את הכתוב (תהילים קל"ט כ"א) "משנאך ה' אשנא"? הן נצטוונו ללכת בדרכיו של הקב"ה והוא גם 'רחום וחנון' וגם 'א-ל קנא ונוקם', על כן עלינו לדעת להשתמש בשתי המידות הללו, אך האדם השלם אינו משתמש בקיצוניות של המידות אלא במקרי קיצון בלבד.

בהתאם לכך מובנים דברי הספורנו כי פנחס התברך ב"ברית שלום" שהיא אריכות ימים, שכן המוות נגרם מהעדר איזון ושילוב הרמוני בין מרכיבי הרגש של האדם ותכונותיו הטבעיות, ואצל פנחס היה שילוב מלא בין "חסד" לבין "דין". כל תכונה השלימה את רעותה, ובאה לידי ביטוי במקום שבו השכל מחייב להשתמש בה.

בדומה לכך מבאר רבינו בחיי כי פנחס פעל מכוח מדת השלום שבו, עת ששילב בין חסד לדין ויצר משתי המידות הסותרות הללו שלמות אחת. פנחס התאכזר אל עושי העוול מכוח מידת החסד שפעמה בליבו ומכוח רחמיו על בני ישראל שמידת הדין נמתחה מעל לראשם.

שילוב זה מצינו גם אצל אליהו (וחז"ל מציינים בזוהר חלק ב' ק"צ עמ' א' כי פנחס הוא אליהו) שמצד אחד מצינו (מלכים ב' פרק א') כי העניש את שר החמישים ואת כל חמישים אנשי צבאו מכוח הדין, ומצד שני מצינו (מלכים א' י"ז) כי החיה את המת מכוח מידת הרחמים שבו.

ואכן, השם "אליהו", כולל שני שמות: דין ורחמים, "אל" בלשון הקודש פירושו "כוח", כמו "יש לאל ידי" וזו מידת הדין, ואילו האותיות "יו"ד ה"א וא"ו" בשם אליהו, מסמלות את מידת הרחמים בשמו של הקב"ה. השילוב בין כוחות הנפש הללו הוא שלמות אלוקית.

מעניין הדבר כי אצל אנשים שלמים מצינו יכולת נדירה להכיל רגשות סותרים בו זמנית, שכן הרגש שלהם נשלט על ידי מוחם, וכל תכונה נפשית מוצאת את מקומה הראוי, כשהיא משתלבת עם שאר תכונות הנפש. כך למשל מצינו במסכת עבודה זרה דף כ' עמ' א' כי כאשר ראה רבי עקיבא את אשת טורנוסרופוס הרשע "ירק, שחק ובכה". ירק מכיוון שחש כלפיה תיעוב במצבה הקיים, שחק שכן צפה שהיא עתידה להתגייר ולהינשא לו, ובכה על יופיה שעתיד לדהות ולבסוף אף לשוב לעפר. רק אדם בעל שליטה עצמית כרבי עקיבא יכול היה לשלב בו זמנית שלושה רגשות שונים וסותרים בהתבוננו על תופעה אחת.

בדומה לכך מצינו בדברי התלמוד הירושלמי המובאים בתוספות במסכת סוטה דף כ"ב עמ' ב', כי מוטל על אדם לעבוד את ה' "בדחילו וברחימו" ביראה ובאהבה בו זמנית, כשהוא מביא לידי ביטוי בו זמנית את שתי תנועות הנפש הפוכות הללו ועושה שימוש בכל תכונה במקום הראוי לה.

כך אומר רבינו יונה על הרי"ף מסכת ברכות דף כ"א עמ' א' על דברי הגמרא שם "וגילו ברעדה - במקום גילה שם תהא רעדה. אצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג. אבל, לגבי עבודת ה' אין הדבר כן. אלא אדרבה, כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו -

לאור קדושת לוי | פרשת מנחם

ישמח ויגיל באותה יראה. מטעם זה נאמר בפסוק אחד (תהילים ב', י"א) 'עבדו את ה' ביראה' ובפסוק אחר נאמר (תהילים ק', ב') 'עבדו את ה' בשמחה'. רוצה לומר כי תעבדו את ה' ביראה ובאותה יראה עצמה תשמחו ותגילו".

דמותו של פנחס הייתה אפוא פסיפס מרהיב המשלב בין דין לחסד, כאשר רגישותו לעם ישראל היא שהביאה אותו לתור אחר רומח ולמצות את הדין עם מי שעשו מעשה שמתח את מידת הדין על עם ישראל.

על כן, ביאר רבי לוי יצחק, כי "פנחס אף על פי שקינא קנאת ה' צבאות, לא היה מעורר עליהם דינים חס ושלום, רק חסדים גדולים, ומכפר על בני ישראל, והוא היה מליץ יושר על ישראל".

פרשת מטות

ברית כרותה לשפתיים

בפרשת מטות עומד הכתוב על חובת האדם לקיים את נדרו. בפסוק (במדבר ל', ג') נאמר "לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה". הפשט הפשוט בדברים הוא כי "ככל היוצא מפיו יעשה" – האדם שנדר את הנדר.

לא כך ביאר רבי לוי יצחק מברדיטשב. לדבריו, הפסוק בא לחדש חידוש החורג מחיובו של אדם לקיים את הבטחתו ולהגשים את נדריו. הכתוב בא לומר כי מי שאינו מחלל דיבורו ואינו עושהו חולין, הרי ש"ככל היוצא מפיו יעשה" – הקב"ה! כלומר, ברכתו ודיבורו של אדם זה מתקיימים, והקב"ה כביכול "שומע בקולו". אם אדם שומר את מה שרבי לוי יצחק מכנה "ברית הלשון" הוא יכול אפוא לשדד מערכות.

בדומה לכך מצינו בספר חסידים סימן תקמ"ב וכן כתב בספר "אורחות צדיקים" שער האמת, כי "כל הדובר אמת כל דבריו ומחשבותיו יתקיימו, שנאמר (איוב כ"ב, כ"ח) "ותגזר אומר ויקם לך" – מכאן שצדיק גוזר והקב"ה מקיים.

אכן, בדברי חז"ל מצינו כי בדיבורו של אדם יש כוח עצום. במסכת מועד קטן (דף י"ח ע"א) מצינו כי "ברית כרותה לשפתיים". מה שאדם אומר – מגשים את עצמו, שנאמר "ויאמר אברהם אל נערי שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם". מכיוון שאברהם אמר לנערי כי ישוב אליהם עם יצחק – הסתייע הדבר בידו והוא חזר אליהם ביחד עם יצחק.

מצד שני, "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו" (משלי כ"א, כ"ג). ידוע המכתם לפיו "אל יפתח אדם פה לשטן". מי שמוציא מפיו אמירה "אני מת ש..." כדאי שיחדל מכך מיד, כי גם בדיבור של קללה יש כוח רב, והוא פועל את פועלו אף אם לא התכוון כלל שהדברים יתגשמו.

רחל גנבה את התרפים של לבן ויעקב לא ידע מכך. על כן, כאשר חיפש לבן את התרפים אצל יעקב, אמר לו יעקב (בראשית ל"א, ל"ב) "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה". דורשים חז"ל (בראשית רבה ע"ד ט') כי אמירה זו של יעקב הייתה "כשגגה היוצאת מלפני השליט" וכתוצאה ממנה מתה רחל בטרם עת.

בדומה לכך מצינו כי משה שלח לקרוא לדתן ולאבירם בעת המחלוקת עם קרח ועדתו, והם השיבו (במדבר ט"ז, י"ב) "לא נעלה". בכך גזרו על עצמם ירידה. כך דורשים חז"ל (במדבר רבה י"ח, י') "הכשילם פיהם לרשעים וברית כרותה לשפתים, שמתו וירדו לשאול תחתית".

כמו כן, במסכת מכות (דף י"א, עמ' א') מצינו "קללת חכם אפילו על תנאי היא באה", שהרי בספר שמואל א' (ג', י"ג-י"ח) מצינו כי ה' נגלה אל שמואל בהיותו נער והודיעו דהוא עתיד לשפוט את עלי הכהן על כי בניו קלקלו והוא "לא כהה בהם". עלי הפציר בשמואל לדעת מה אמר לו ה' והשביעו "כה יעשה לך אלהים וכה יוסיף אם תכחד ממני דבר מכל הדבר אשר דיבר אליך".

שמואל גילה לו הכול ועם זאת בניו של שמואל לא הלכו בדרכו – כי נתקיימה בו קללתו של עלי הכהן.

הנה כי כן, דיבור בורא מציאות, בבחינת נבואה המגשימה את עצמה, אף אם האומר לא התכוון לדברים.

יתירה מכך, רבינו בחיי אומר כי "אין בכל העבירות כולן עבירה חמורה כעובר על השבועה". כלומר, הפרת דיבור של נדר או שבועה יוצר עבירה שהיא חמורה ממי שעושה מעשה של איסור.

נשאלת השאלה כיצד ייתכן שדיבור יהיה חמור ממעשה?

רש"י מבאר את הפסוק: "לא יחל דברו" – לא יעשה דבריו חולין". מכאן מסיק ה"שפת אמת" כי הדיבור הוא קודש, ומי שמפר את דיברתו הופך את הקודש לחול. אך מה יש בדיבור, שיש לראות בו דבר קדוש? ובכלל יש להבין, מהיכן נובע כוח הדיבור של האדם? לכאורה, דיבור הוא אמצעי תקשורת בין בני אדם. הא ותו

לא. מעשים יוצרים מציאות ואילו בדיבור אין ממש וכלשון המכתם "דיבור הוא זול ונעדר תוקף". כיצד יכול אפוא הדיבור לחולל פלאים?

ספר החינוך (מצווה רל"א) שואל מדוע יש כוח בדיבור של קללה? והוא מבאר כך: "בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, וכמו שכתוב (בראשית ב', ז') 'ויפח באפיו נשמת חיים' תרגם אונקלוס 'לרוח ממללא' (לרוח מדברת). ה' נתן בה כוח רב לפעול אפילו במה שהוא חוץ ממנה. על כן ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים, כנפש הצדיקים והחסידיים, ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו, וזה דבר ידוע ומפורסם בין יודעי דעת ומביני מדע". כלומר, הייחודיות של האדם על פני כל בעל חיים אחר, מצויה ביכולת הדיבור שלו.

הדיבור מבטא יכולת מחשבה, הבחנה וניתוח. כוח הדיבור משקף אפוא את נשמתו של האדם, שהרי משכן הנשמה הוא במוח. אונקלוס מתרגם על כן כי הנשמה שנפח ה' באדם – היא כוח הדיבור.

נשמה זו היא חלק אלוה ממעל, שאותה נפח בו אלוה. ו"מאן דנפח מדיליה נפח" – כלומר, כשהקב"ה נפח באדם נשמה הוא נטע בו חלק אלוהי, מעצמותו כביכול. על כן, כוח היצירה האנושי המצוי בדיבור, מבטא את הניצוץ האלוהי הטמון בו. אין תמה אפוא כי בכוח הדיבור לברוא מציאות, וככל שאדם רוחני יותר וקשור לאלוהי, כך מתחדד ומתעצם כוח הדיבור שלו להשפיע על סביבותיו.

בדומה לכך ביאר הרמב"ן על בראשית ב', ז' "ויפח באפיו נשמת חיים – ירמוז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש יסודה וסודה, שהיא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באחר – מנשמתו נתן בו". הרמב"ן מבאר כי מי שנודר כמוהו כנשבע בחיי המלך, שכן בכוח הדיבור של האדם מצויה אלוהות, וכאשר האדם כופר בכך, הרי שהוא כמי שמזלזל במלכו של עולם. מכוח הזיקה שבין אדם לאלוהי המתבטאת בכוח הדיבור נובעת אפוא החומרה של הפרת נדר.

נכון שאין בית דין של מטה עונשים על מחשבות ודיבורים אלא על מעשים, אבל אין הדבר נובע מנחיתות הדיבור אלא מפני שלא היה קיום לבני אדם אם היו מענישים על כך, שהרי אנשים מזלזלים בדיבורם ומרשים לעצמם לחשוב מחשבות רעות. אבל בדין של מעלה חומרת המחשבה והדיבור גדולים יותר שהרי האדם מקלקל בהם את החלק החשוב ביותר שלו – את נשמתו.

נראה כי באופן זה יש להבין גם את דברי הגמרא (סנהדרין דף צ"ב עמ' א') "כל המחליף דיבורו – כאילו עובד עבודה זרה", שהרי הדיבור משקף את החלק האלוקי שבאדם. אמירת שקר היא על כן הכנסת צלם בהיכלו של מלך שחותמו אמת.

רבינו יונה ב"שערי תשובה" (שער שלישי אות קפ"ד) מציין "ונתחייבנו על גדרי האמת, כי הוא מיסודי הנפש". בדומה לכך כתב הרמב"ם באיגרת לבנו, רבי אברהם: "שנאו השקר והעוול ואל תתאוו למטעמיהם כי הוא כבונה על החול. דעו כי האמת והצדק הם תכשיטי הנפש". בדומה לכך מצינו בספר "אורחות צדיקים", שער האמת כי "הנשמה נבראת ממקום רוח הקודש, שנאמר (בראשית ב', ז): "ויפח באפיו נשמת חיים", ונחצבת ממקום טהרה, ונבראת מזוהר העליון מכסא הכבוד. ואין למעלה במקום קדשי הקדשים שקר, אלא הכול אמת, שנאמר (ירמיהו י', י'): "וה' אלהים אמת", וחותרמו של הקב"ה אמת (שבת נ"ה, א'), וכתוב (תהילים ק"א, ז): "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני". על כן, כשאדם עוסק בשקר – אין השקר דבק לאמת. ומי שהוא זוכה להתבונן בדברים אלו, איך הנשמות נחצבות ממקור האמת, יעשה כל עניניו באמת, ולא יכניס השקר במקום קדושת האמת".

מכיוון שנשמתו של אדם מתבטאת בכושר הדיבור שלו שהוא פועל יוצא של המחשבה שבה ניחן, מסיק ספר אורחות צדיקים, כי האיסור לחלל נדר מתייחס לא רק לדיבור אלא גם למחשבה.

לכן "אם קיבל עליו במחשבותיו לעשות דבר אחד – לא יחל דברי מחשבותיו. ואם אינו יכול לעמוד בו, ילך אצל חכם ויתיר לו מחשבותיו".

הקב"ה נטוע בקרב כל אדם ואדם באמצעות נשמה שהיא חלק אלוה ממעל. נשמה זו מתבטאת בכוח החשיבה והדיבור. מכיוון שהקב"ה אמת – מוטל על אדם לשמור על טהרת הדיבור ולומר רק אמת. אם הוא עושה כן, הרי שהזיקה שלו לאלוקיו נשמרת בטהרה, ומופקדים בידיו כוחות אדירים.

בהתאם לעקרונות יסוד אלו ברורים אפוא דבריו של רבי לוי יצחק המלמד אדם להעריך את כוחותיו לייקר את כוח הדיבור שבפיו, ולהאמין כי אם לא יחלל דברו, הרי ש"כל היוצא מפיו" – יעשה הקב"ה!

פרשת מסעי

“המקום גורם”

בפרשת מסעי מנויים המקומות שבהם חנו בני ישראל במדבר. בפרשת אמור למדנו כי ספירה של דבר מראה על חשיבותו. ובכן, מה החשיבות של מניין מקומות אלו? איזו משמעות יש לכך? מבאר רבי לוי יצחק מברדיטשב כי כאשר אדם מגיע למקום מסוים יש לו תפקיד – לתקן את המקום!

כיבוש ארץ ישראל אין מטרתו להשתבח בכוח הזרוע וגם לא בדרך של יישוב המקום בבחינת “עוד בית, עוד כביש ועוד עץ”. כל אלו הן המעטפת החיצונית החומרית. רבי לוי יצחק מדריך אותנו להתבונן בפנימיות הדברים ומודיענו כי “עיקר כיבוש הארץ היה על ידי מצוות ומעשים טובים שעשו במקום שהיו צריכים לכבשו. והיו עובדים את ה' ביראת הרוממות (יראת ה' הנובעת מן ההכרה בגודלו ורוממותו של הקב"ה) ובאהבה אמתית (עבודת ה' הנעשית בשמחה ובנפש רוגשת והומה הנובעת מאהבת ה'). ועל ידי זה היו מתקנים את היראות ואת האהבות הרעות שהיו שם קודם לכן. כך היה גם בארבעים ושתיים החניות שחנו בני ישראל במסעם במדבר. כתיב (במדבר ל"ג, כ"ד) 'ויחנו בחרדה' – ותיקונו של מקום זה היה על ידי שעבדו שם את ה' בחרדה ויראה. וכתיב (שם, כ"ח) 'ויחנו במתקה' – ותיקונו של מקום זה היה ע"י מתיקות ואהבת ה'. וכתיב (שם, כ"ג) 'ויחנו בהר שפר' ושם עבדו את ה' במידת ההתפארות”.

מה פשר הצורך לתקן מקום? לכאורה, המקום פסיבי. האדם הוא העושה מצוות או חטאים, אך הקרקע שעליה נעשה המעשה אינה שותפה לדבר. הקרקע סובלת את כל מי שדורך עליה תהא דרכו לעשות ככל אשר ירצה. כאשר רוצים לומר כי מישהו לא היה שותף לחטא ונעשה בו שימוש בלתי רצוני כדי ליישם את הפעולה אומרים אנו כי היה “קרקע עולם”. מדוע אם כן צריך לתקן מקום שנעשו בו חטאי אהבה או שנאה בלתי ראויה. וכי יש זיקה בין החטא שחטאו אנשים במקום

מסוים עם המקום עצמו? האם החטא מזוהה עם המקום שבו נעשה עד כי נאמר שחטא שנעשה במקום מסוים משפיע על המקום ומזהמו?
 אכן כן! **האדם משפיע על המקום.**

מקום שבו נעבדה עבודה זרה או בוצע רצח – המקום ארור והקרקע נטמאת. בתורה נאמר (ויקרא י"ח, כ"ה) **"ותטמא הארץ ואפקוד עוונה עליה ותקיא הארץ את יושביה"**. ובפסוק כ"ח שם **"ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה"**. רש"י שם מבאר כי החטא נספג בארץ כביכול והארץ משולה למי שאוכל מאכל מאוס וחש במעיו עד כי נאלץ להקיא.

כמו כן מצינו בפרשתנו (במדבר ל"ה, לג-ל"ד) **"ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה, כי הדם הוא יחניף את הארץ ולא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו. ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה"**. הרמב"ן מפרש פסוק זה באומרו כי כאשר אדם חוטא, נספג החטא כביכול במעמקי המקום שבו נעשה. הכתובים מפורשים ורבים בעניין זה **"כמו שנאמר (ירמיהו ג, א) 'הלא חנף תחנף הארץ, 'והארץ חנפה תחת יושביה' (ישעיה כ"ד ה), 'ותחניפי ארץ בזנותיך' (ירמיהו ג ב).** וענין הטומאה, שתהיה הארץ טמאה ולא ישכון בה כבוד ה"

בדומה לכך מצינו כי גם מעשה מצווה משפיע על המקום שבו נעשה. כך ידועים דברי הגמרא במסכת סנהדרין דף צ"ה עמ' ב' כי כאשר יעקב הגיע לחרן אמר **"אפשר עברתי על מקום שהתפללו בו אבותיי ואני לא התפללתי בו?"** ומשום כך חזר לאחור כדי להתפלל בהר המוריה. מכאן כי ראה חשיבות להתפלל דווקא במקום שבו התפללו אבותיו לפני שנים רבות, כי מקום זה נספג בקדושה, כתוצאה מפעולה שנעשתה בו, ויש סגולה להתפלל דווקא במקום זה.

במסכת ברכות (דף ו' עמ' א') אנו רואים כי מקום המיוחד לתורה ולתפילה יש בו מעלה מיוחדת. **"תניא, אבא בנימין אומר: אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר: (מלכים א', ח) 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה', במקום רנה שם תהא תפלה. ובדף ח' עמ' א' שם מסופר כי רבי אמי ורבי אסי נהגו להתפלל דווקא בין העמודים בבית המדרש, שכן שם בדיוק למדו תורה, אף שהיו בשכנותם שלושה עשר בתי כנסת אחרים. מכאן שתורה הנלמדת במקום מסוים משנה את המקום עצמו, מרוממת ומקדשת אותו, ומי שמתפלל שם – תפילתו מושפעת מן המקום הקדוש.**

משום כך אמרו **"משנה מקום משנה מזל"**, כי המקום משפיע על האדם.

במסכת ראש השנה דף ט"ז עמ' ב' מונה הגמרא דברים הקורעים גזר דינו של אדם: צדקה, צעקה, שינוי השם, שינוי מעשה ושינוי מקום שנאמר (בראשית י"ב א') "ויאמר ה' אל אברם לך מארצך" ולאחר שיעשה כן "ואעשך לגוי גדול". אדם שנמצא במקום מסוים ורוצה לשנות את גזר דינו ילך למקום אחר שם יוכל לפתוח דף חדש.

בפסוק (בראשית ל"ה, י"ג) נאמר "ויעל מעליו אלהים במקום אשר דיבר אתו". אומר רש"י: "במקום אשר דבר אתו - איני יודע מה מלמדנו". מבאר המהר"ל בספרו "גור אריה":

"ולמה אינו יודע מה מלמדנו? הרי משמע כי המקום ההוא מיוחד לשכינה, שהרי יעקב קרא את שם המקום אשר דבר אתו "אל בית אל" (שם, פסוק ז), כי המקום גורם ויעקב ידע בקדושת המקום. לפיכך נאמר "במקום אשר דיבר אתו" לומר שהמקום גורם והיטב ידענו מה מלמד אותנו הפסוק".

בדומה לכך מצינו בפרשתנו (במדבר ל"ה, י"ד) כי היו שלוש ערי מקלט בישראל ושלוש ערי מקלט בעבר הירדן. לכאורה, היחס אינו ברור, שהרי בארץ ישראל גרו תשעה וחצי שבטים והשטח גדול, ואילו בעבר הירדן גרו רק שניים וחצי שבטים והשטח היה קטן. הכיצד ייתכן כי גם שם היה נחוץ אותו מספר של ערי מקלט? מבאר רש"י "משום שבגלעד היו רוצחים מרובים". תירוץ זה תמוה לכאורה, שהרי ערי מקלט לא מיועדות לרוצחים במזיד, אלא לרוצחים בשגגה? מתרץ המהר"ל בספר "גור אריה" כי "זה שהיו שם הרבה רוצחים, היינו מפני שהמקום גורם, שהיה מגדל רוצחים לרצוח אנשים. לכן, היה המקום מוכשר לגדל אנשים הורגי שוגג". כלומר, המקום משפיע על האדם ומטהו לזלזל בחיי אדם וממילא לרצוח בשוגג.

בנוסף על ערי המקלט הקדישו בכל עיר ועיר שטח ללוויים, שהרי לא היה להם חלק ונחלה משלהם בארץ ישראל. ערי הלוויים שימשו אף הם כערי מקלט לרוצחים בשגגה, ומבאר ספר החינוך (מצווה ת"ח) "שבט הלוי מבחר השבטים ונכון לעבודת בית ה'... ומפני גודל מעלתם וכושר פועלם וחוץ ערכם נבחרה ארצם לקלוט כל הורג נפש בשגגה יותר מארצות שאר השבטים, אולי תכפר עליו אדמתם המקודשת בקדושתם". נמצא כי האדמה מתקדשת כתוצאה מכך ששבט קדוש יושב עליה, וקדושה זו עשויה להשפיע על אחרים הבאים בתחומם.

עוד מצאנו כי יעקב תמה בפני יוסף כאשר הביא בפניו את מנשה ואפרים (בראשית מ"ח, ח') "מי אלה". מבאר רש"י: "מהיכן יצאו אלו שאינם ראויים לברכה". יוסף

השיב על כך (שם, ט') "בני הם אשר נתן לי אלהים בזה". מה פשר המונח "בזה"? מבאר אונקלוס "בזה" פירושו במקום זה. ומסביר הש"ך על התורה (מתלמיד הארי ז"ל) "שהמקום גורם. במצרים כולם עובדי עבודה זרה". כעין זה כתב האלשיך: "השיב יוסף ואמר 'בני הם', כלומר בני דומים אלי, כי צדיקים הם. ומה שתראה בהם פגם יהיה על כי 'נתן לי אלהים בזה', במקום אדמה טמאה הזאת, כי ערות הארץ היא... ודבקה במ חלאת טומאת המקום".

'כל פעל ה' למענהו' מטרת כל דבר בבריאה היא להיות כלי לעבודת ה', וכאשר בני אדם אינם משתמשים בחומריות לעבודת ה' הרי שהחומר מחטיא את מטרת בריאתו. מצוות מקדשות אותנו כפי שאנו אומרים 'אשר קדשנו במצוותיו', וכך חלילה עבירות גורמות את ההיפך. אכן, האדם הוא תבנית נוף מולדתו ויש זיקה הדדית בין אדם למקומו. האדם משפיע על המקום ויכול לגרום לטומאתו או לקדושתו, ובמקביל המקום משפיע על האדם ומהווה גורם השראה לחיוב ולשלילה.

לכאורה, מקום רע משחית ועל האדם להימנע מלשבת בו. מחדש רבי לוי יצחק כי יש כאן גם אתגר. מי שמסוגל להתמודד עם הרוע צריך לבוא ולתקן את המקום. לא לומר שהמקום אבוד, אדרבה, מוטל עליו להגיע למקום שכזה, להשפיע את ההשראה שלו ולתקן את המקום על ידי עבודת ה' הנובעת מאותה השפעה. כך למשל מקום המעורר פחד – מתקנים אותו על ידי יראת שמיים, ומקום המעורר אהבות פסולות – מתקנים אותו על ידי אהבת ה'.

עיקרון זה הוא יסוד מוסד בעולמה של חסידות ובספר "דגל מחנה אפרים" על פרשת מסעי, מביא בשם סבו, הבעל שם טוב, כי בחייו של כל אדם יש מ"ב מסעות מיום היוולדו עד שובו אל בית עולמו, ומוטל עליו לתקן את נקודות הציון והתחנות שבהן הוא עובר.

אכן, המקום משפיע על האדם אך האדם חזק מן המקום ובידו לתקן עולם במלכות.

פרשת דברים

גופי תורה ולבושיה

ספר דברים נקרא בשם זה, שכן הוא מורכב כולו מן הדברים אשר דיבר משה אל בני ישראל לפני מותו. הספר פותח בפסוק (דברים א', א', ג') "אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן... דבר משה אל בני ישראל ככל אשר ציווה ה' אתו אליהם".

המילים "אלה הדברים" טעונות הסבר, שכן במדרש (בראשית רבה י"ב, ג') מצינו כי "כל מקום שנאמר 'אלה' פוסל את הראשונים". כלומר, המילה "אלה" באה למעט ולומר כי "אלה הדברים" להבדיל ממה שקדם לכך. נשאלת השאלה, כיצד ניתן לומר כי רק את הדברים שנאמרו בספר דברים אמר משה, שעה שכל התורה, לרבות ארבעת החומשים הראשונים (מבראשית עד במדבר) נאמרה מפי משה?

שמא תאמר כי אף שהכול נאמר על ידי משה, אך לספר דברים יש תוספת מעלה על פני ארבעת החומשים שקדמו לו, הרי שבתוספות במסכת גיטין דף ב' עמ' א' מצינו כי אדרבה, להיפך, לשאר החומשים יש מעלה יתירה, העולה על זו של ספר דברים. תוספות שם מביא את דברי רבי סעדיה גאון כי נוהגים לכתוב בגט י"ב שורות, שכן הגט נקרא בתורה "ספר כריתות" ובספר התורה יש 12 שורות ריקות, הנובעות מארבע שורות הרווח הקיימות בין חומש לחומש. שואל תוספות, מדוע 12 ולא 16 שורות ריקות? הרי יש הפסק גם בין חומש במדבר לבין ספר דברים? מתרץ תוספות כי אין רווח זה נחשב להפסק בין שני דברים שונים, שכן "משנה תורה לא נחשב (לספר בפני עצמו מכיוון) שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה". נמצא אפוא כי ספר דברים אינו עולה בחשיבותו על שאר החומשים אלא דווקא נופל מהם. אם כן, מדוע נאמר "אלה הדברים"?

הרב לוי יצחק מברדיטשב משיב על שאלה זו על פי מה שכתוב בזהר חלק ג' קמ"ט עמ' א', כי "בתורה יש פנימיות וסודות נעלמים", ולמעשה אין פרטים אלא

הכול הוא בבחינת כללים, כאשר כל מאורע פרטי המופיע בתורה נועד ללמד כלל רחב הנוגע לכל העולם, בכל זמן שהוא. גם בסיפורי התורה יש שני ממדים: ממד נסתר שבו כל פרט הוא סמל ומשל למה שקורה בעולמות עליונים, וממד שני שהוא הרובד הפשוט שבא ללמדנו כיצד יש להתנהג במידות טובות וישרות ואלו מסקנות יש להסיק מעיון בדברים. כך למשל יש להסיק ממעשי אברהם כיצד יש לעשות חסד, וממעשי רחל יש ללמוד עד כמה יש לוותר לזולת (לאחותה לאה, שהרי רחל גילתה לה את הסימנים). "נמצא שנכתבו המעשים כדי ללמוד גם מהמעשה עצמו (ברובד הפשוט של הדברים) את תכונת הנפש התלוי בה".

על הרובד הנסתר והנרמז בתורה עמד רבי אברהם, אחי הגאון מווילנא, בפתיחת ספרו "מעלות התורה". הוא ביאר את דברי המשנה, בסוף מסכת מכות (ג', ט"ז) "רבי חנניא בן עקשיא אומר, רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות". לכאורה אין זה מובן, איזו זכות היא לעם ישראל שיש מצוות רבות? אדרבה, אילו היו מצוות מועטות, היה להם קל יותר לקיים את כולם וזכויותיהם היו רבות יותר? עוד תמה על פשר המונח "הרבה להם תורה", האם ניתן היה לקצר את התורה? בתשובה לכך ביאר רבי אברהם, אחיו של הגאון מווילנא כוונת התנא באומרו ריבוי התורה והמצוות היא ללמדנו כי התורה והמצוות כוללים בחובם הרבה מאוד פרטים נוספים ומצוות נוספות, כי לתורה יש רובד נסתר במילותיה, ואף ביחס לתרי"ג המצוות ישנו רובד נסתר. אכן בחז"ל (בגמרא סוף מכות דף כ"ג עמ' ב') נאמר כי ישראל הצטוו בתרי"ג (גימטריה של 613) מצוות. אולם, הקדמונים התלבטו אלו מצוות נכללות במניין 613 המצוות, ובעניין זה נחלקו הרמב"ם, הרמב"ן, הסמ"ג "וגם אחרונים סערו וכל אחד ואחד סותר מנינו של חברו בסתירות וקושיות עצומות, ובאמת לכל אחת מהשיטות יש פרכה". אין מחלוקת בין הקדמונים בדיני התורה אלא רק על העיקרון מה יש למנות בתוך תרי"ג מצוות ומה לא. לדוגמא ניתן למנות כל קרבן כמצווה בפני עצמה אבל גם בתוך כל קרבן ישנן חמש עבודות עיקריות ואף הן נחלקות לפרטים רבים שכל אחת מהן היא מצווה בפני עצמה ומכילה תוכן פנימי שונה משל חברתה. אין זאת אלא ש"באמת כל דיבור ודיבור שבתורה שיצא מפי הגבורה, הוא מצווה בפני עצמו". נמצא כי המצוות רבו ועצמו עד אין מספר. ומי שיש לו כושר לעיין עיון שכלי ולב מבין, ויכול להתנהג בכל פרטי ענייניו והנהגותיו מקטן ועד גדול על פי התורה והמצווה, מחויב בכך בכל עת. ומה שהוזכר בחז"ל מניין של תרי"ג מצוות אינו אלא שורשים. אך שורשים אלה מתפרסים לענפים

רבים. "ובכל דיבור מדיבורי התורה, נכללת כל התורה וכל המצוות כולן, כלליהם ופרטיהם ודקדוקיהם. לכן נמשלה התורה לעץ, שנאמר (משלי ג', י"ח) 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. כמו שלעץ יש שורש אחד ומתפשטים ממנו ענפים רבים, וכל ענף וענף נחלק לכמה ענפי משנה, וכל ענף משנה מגדל כמה פירות, ובכל פרי יש הרבה גרעינים, ובכל גרעין יש כוח להצמיח אילן שלם, עם שורשים וענפים, וענפי משנה ועלים ופירות, וגרעינים שבתוכם כוח להצמיח עוד אילן. כן הוא בדברי התורה והמצוות. כל דיבור ודיבור וכל מצווה ומצווה, כוללים את כל המצוות ואת כל הדיבורים".

נמצא כי כאשר אדם מקיים מצווה אחת, או למד דבר תורה אחד, הרי הוא 'זוכה בדברים הרבה', שהרי הוא אוחז בעץ עם ענפים רבים וכולם משתייכים אליו. הרובד הנגלה של הדברים הוא רק פן אחד שלהם, אך יש רובד נסתר.

"ונעלם מאתנו איזה מהם שרשים, ואיזה מהם ענפים, ואין מהצורך לדעת זאת".

בדומה לכך מצינו גם בזוהר חלק ג' דף קנב עמ' א': אמר רבי שמעון (בר יוחאי) אוי למי שסבור כי בתורה יש סיפורים בעלמא ודברי הדיוטות. כל דברי התורה הם סודות עליונים. גם מלאך שאינו מוחשי ואינו עשוי מחומר אלא מרוח, כאשר הוא יורד למטה, לעולם זה שכולו חומר, הוא מתלבש בלבוש העולם הזה. ואם במלאכים כך, הרי שהתורה שהיא קודש קודשים על אחת כמה וכמה. התורה קדושה היא וכולה רוחניות מופשטת. בעת שירדה תורה לעולם הזה, היה מן ההכרח כי תלבש את לבושי העולם הזה, שאלמלא כן לא היה העולם יכול לעכל אותה ולהכיל את האמור בה. לכן אמר דוד המלך (תהילים קי"ט) "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" וביקש כי יגלו לו את מה שנסתר ומצוי מתחת ללבוש התורה. משל למה הדבר דומה, ללבוש יפה של אדם, שאינו משקף כמובן את תוכן האדם ומהותו. ברור לנו כי אלו שחושבים שאותו לבוש הוא הגוף, לוקים בראייה שטחית ורדודה. כך מי שחושב שהגוף הוא שורש החיות ותכליתה ולא הנשמה, לוקה באותה ראייה שטחית. לתורה יש "גוף" שהוא מצוות התורה הנקראות "גופי תורה", וגוף זה מתלבש בלבושים, שהם סיפורי העולם הזה. הכסיל מסתכל רק בלבוש, שהוא סיפור התורה, ולא מתבונן במה שמצוי תחת אותו מעטה חיצוני של לבוש. אבל, החכמים מתבוננים בשורש הדברים שהם נשמת התורה ולא במעטפת שלה, ומבינים שסיפורי התורה הם רק קצה קרחון לעומקים עצומים של סודות התורה ושל עקרונות מוסר הגנוזים תחתם.

כך גם ביאר המלבי"ם על תהילים י"ב, ז' ביחס לפסוק "אמרות ה' אמרות טהורות". המילה "אמרה" בארמית משמעה – שפה של בגד ושוליו. דוד חידש כי גם שפת הבגד החיצוני של לבושה של התורה, היא חלק מן האמרות הטהורות וטמונות בהן סודות התורה. דוד המלך דיבר אפוא "כנגד המשתדלים לזייף את תורת ה' ולדרוש בה דרשות של דופי". דוד המלך אומר "אמרות ה' אמרות טהורות" – היינו, האמרות והמליצות והסיפורים שבתורה שהם לבושים וגוויות העוטפות את החכמה האלוהית ואת הסודות הצפונים בה, הן טהורות. ללמדך שגם הסיפורים והמליצות שבתורה הן נקיות מכל סיג, וכל פרט בהם הוא בעל משמעות עמוקה, מדויק, ואינו מיותר. "ואינן כאמרות הפילוסופים שילבישו את החכמות בספורים בדויים שאין בהם מועיל, לא כן התורה שגם הנגלה ממנה שהוא לבוש אל הנעלם היא טהורה ומלאה חכמה ומוסר". התוכן והחכמה הפנימית המתלבשת תחת הלבושים, הם "כסף צרוף בעליל לארץ דבר יקר מאד ומזוקק שבעתים".

אולם, בכך יש הבדל בין התורה כולה לבין חומש דברים. במשנה תורה המסרים החינוכיים ניתנים בריש גלי, בלי צורך להסתיר את הדברים בלבושים חיצוניים. זאת מכיוון "שהדור שהיה במצרים, היה משוקע בטומאת מצרים והכעיס את ה'. ממילא, הוצרך הקב"ה להלביש את התורה בסיפורי מעשיות כדי שגם אנשי גשם אלו יבינו את הדברים. לעומת זאת "משנה תורה" נאמרה לדור אחר. דור שנכנסו לארץ ישראל. דור שלא היו משוקעים בטומאת מצרים. לכך נמסרה להם התורה בלי שום לבוש".

רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" על פרשת דברים אף הוסיף וציין כי "היהודי הקדוש" נהג ללמוד בכל יום פסוקים מספר משנה תורה, ואמר כי זהו ספר מוסר, שכן משה רבינו הבהיר באמצעותו באופן גלוי ובהיר – מסרים שהיו קודם לכן נסתרים.

בהתאם לכך, מבאר רבי לוי יצחק כי יש הבחנה בין ארבעת החומשים הראשונים לבין "משנה תורה" שנאמר מפי משה. בארבעת החומשים מבראשית עד במדבר, הרעיון הפנימי והרובד הנסתר של הדברים אינו גלוי וידוע לכול. לעומת זאת, בספר דברים יש לרעיונות הנשגבים ביטוי ברור וחד בפשט הכתובים. המסר אינו חבוי מאחורי מעשה מסוים, אלא הדברים מופיעים בפשטות, כמו שהם.

על כן אמר משה "אלה הדברים" – האומר 'אלה' הרי הוא כמצביע על משהו הנוכח לפניו, ללמדנו כי בעוד שבחומשים שקדמו לכך מסר משה תורה שבה הנסתר רב

לאור קדושת לוי | מרשת דברים

על הגלוי ואינו עולה מפשט הדברים על פניהם, הרי שבדבריו שלהלן, המפורטים בספר דברים, נמסרו מסרים ברורים ומובנים על פניהם. הביטוי "אלה הדברים" מכוון אפוא להדגיש את השוני שיש בין דברי משה בספר דברים לבין דבריו בארבעת החומשים הראשונים. אכן, בספר דברים משה רק חוזר על הנאמר בשאר החומשים, אך בדברי משה בספר דברים הכול גלוי ומובן על פניו.

דברי תורה אינם אלא לבוש חיצוני לקדושה עילאית ולעומק אין סופי המקופל וגלום בהם. המסר החיצוני של "סיפורי התורה" בארבעת החומשים הוא לבוש שאינו מסגיר את התוכן העמוק והנסתר האצור בהם. ברם, ספר "דברים" הוא יוצא דופן במעלתו, ומשה אמר "אלה הדברים" על שום הייחודיות של הדברים הנאמרים בספר זה, שכן רק בדברים אלו יש מרחק קצר בין הכתוב לבין המסר המובע באמצעותו.

פרשת ואתחנן

תפילה על התפילה

משה מתחנן אל הקב"ה כי יאפשר לו להיכנס לארץ ישראל ואומר (דברים ג', כ"ג): "ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר". – המילה 'לאמר' הוא לכאורה מיותרת, שהרי אלו לא דברים שנאמרו למשה כדי שיאמרם לאחרים זולתו, אלא תפילה ישירה שהוא עצמו נשא לקב"ה. מדוע נאמרה אפוא המילה "לאמר"? מיישב רבי לוי יצחק "ונראה, שפירוש הפסוק 'ואתחנן אל ה' בעת ההיא', פירוש שהיה מתחנן תחילה כדי שיוכל להתפלל אחר כך". כלומר, התחינה במילה "ואתחנן" אינה מתייחסת לתפילה לכניסה לארץ אלא נסובה על עצם האפשרות להתפלל, כלומר זוהי תחינה כדי שיוכל "לאמור" – להתפלל. את המילה 'לאמר' מבאר אפוא רבי לוי יצחק "שקודם לא היה יכול לאמור, כי היה בוש מלפניו יתברך, והיה צריך להתפלל שיוכל להתפלל". נמצא כי אפילו התפילה הנוקבת שנישאה על ידי משה רבינו בהתחננו לה' כי יאפשר לו להיכנס לארץ ישראל, שנבעה ממעמקי לבו של אדון הנביאים, הייתה זקוקה – לתפילה שתקדם לה. מאחר שנגזרה גזירה על משה שלא ייכנס לארץ בשל פרשת מי מריבה, מדוע שיהיה בידו לשכנע את ה' לשנות את הגזירה ולבקש 'מתנת חינום'? לכך היה משה בוש להתפלל והיה צריך להתחנן לפני כן שתינתן לו הזכות להתפלל, כפי שהסביר רבי לוי יצחק לעיל, בפרשת תולדות, שהצדיק המתפלל חש שאינו ראוי להיות ניצב לפני ה', ודווקא בשל הרגשה זו ה' מקבל את תפילתו, בבחינת 'תפילה לעני כי יעטוף'.

בדומה לכך באר הרב פנחס הלוי הורוויץ בספרו "פנים יפות" את המילה "לאמר" על דרך מה שאמרו חז"ל במסכת ברכות דף ד' עמ' ב' "המתפלל צריך שיאמר בתחילה ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך". ועניינו, כי התפלה היא כאילו עומד האדם בהיכל המלך ומבקש מן המלך. ואם יחשוב האדם אודות גדולת הבורא ויכיר בשפלות האדם, הרי שיאחזהו הפחד והרעדה עד כי יהיה כאלם לא יפתח פיו. לכן, צריך הוא שה' יעזור לו להתפלל. וזהו שנאמר (ישעיהו ס"ה, כד) 'טרם יקראו ואני אענה'. כלומר, לפני שהאדם מתחיל להתפלל הקב"ה נענה לבקשתו של

האדם שיתאפשר לו להתפלל, שהרי צריך עזר מאת הבורא שתהא התפלה שגורה בפיו. לכן תיקנו חז"ל לומר בתחילת התפילה "ה' שפתי תפתח" שזו תפילה שיענה לו ה' שיוכל להתפלל.

כלומר, לאור הקושי העצום להגיע לתפילה כהלכה, אדם חייב להכין עצמו לתפילה ולהתייבב להתפלל כשהוא מבין את גודל המעמד. אולם, אם יעשה כן כדבעי הוא עלול להתרגש ולהיות אחוז אימה ויראה, לכן עליו להקדים תפילה לתפילה, שבה יתחנן כי ה' יעזור לו – להתפלל.

בספרי החסידות מובא כי העצה החשובה ביותר לכוונה בתפילה היא תפילה על התפילה, שכן תפילה טעונה סייעתא דשמיא וכל דבר הטעון סייעתא דשמיא – טעון תפילה. ממילא מובן כי האדם צריך להתפלל לקב"ה כי יסייע בידו להתפלל ולכוון בתפילה. ואכן, אנו פותחים את תפילת 'שמונה עשרה', בתפילה של: "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך".

את המונח "ה' שפתי תפתח" באר רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (פרשת בלק) בשם רבי אלימלך מליז'נסק לאור דברי המשנה במסכת ברכות דף ל"ד עמ' ב' "אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא, שהיה מתפלל על החולים ואומר, זה חי וזה מת. אמרו לו: מנין אתה יודע? אמר להם: **אם שגורה תפילתי בפי – יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו – יודע אני שהוא מטורף.**"

את המונח "שגורה" מבאר רבי אלימלך מליז'נסק כשיגור של שליח, דהיינו אם חש המתפלל שהקב"ה שולח לפיו כביכול את הדברים הנאמרים, אות הוא כי תפילתו רצויה, שכן הקב"ה משתתף כביכול עם עמו ישראל בתהליך התפילה. על כן, מצינו בתפילה שאותה אומרים אנו בימים נוראים: "היה עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל. הבינם מה שידברו, הורם מה שיאמרו".

התפילה היא אפוא תהליך שבו הקב"ה משתתף ועוזר למתפלל. ומה מביא את הסייעתא דשמיא בתפילה? תפילה קודם התפילה. ואכן, מפורסמת וידועה תפילת רבי אלימלך מליז'נסק, הנאמרת כ'תפילה קודם התפילה', בה מתפלל אדם לבוראו כי יסייעו להתפלל: "יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, שומע קול שוועת עתירות ומאזין קול תפלת עמו ישראל ברחמים, שתכין לבנו ותכונן מחשבותינו ותשגר תפלתנו בפינו, ותקשיב אוזנך לשמוע בקול תפלת עבדיך המתחננים אליך בקול שוועה ורוח נשברה".

רבי מתתיהו רבינוביץ', (אדמו"ר מביאלא) בקונטרס 'תפילת הצדיקים' הביא ראייה לכך שצריכים להרבות בתפילה כדי לזכות להתפלל כראוי, מדברי המשנה (ברכות, דף ל', עמ' ב') "חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים". לכאורה לשון המשנה הפוך, היה צריך לומר: "שוהים שעה אחת – כדי שיכוונו לבם – ומתפללים?" אין זאת אלא שכוונת המשנה היא לומר, שבאותה שעה היו – מתפללים שיוכלו לכוון בתפילתם.

הנה כי כן, בתפילה יש שני חלקים, חלק ההכנה לתפילה הנחוץ כדי שהמתפלל ייכנס כראוי לפני ולפנים למצב רוחני של "עמידה לפני ה'", וחלק שני של כוונה פשוטה בתפילה שבה המתפלל מתכוון למשמעות המילים שהוא מוציא מפיו. עמד על הדברים רבי חיים הלוי סולובייצ'יק בספרו 'חידושי רבי חיים הלוי' על הרמב"ם בהלכות תפילה. רבי חיים הקשה כדלהלן: במסכת ברכות (דף ל"ד, עמ' ב') מצינו כי "המתפלל צריך שיכוון את לבו בכולן (בכל ברכות 'שמונה עשרה') ואם אינו יכול לכוון בכולן יכוון את לבו (ברכה) אחת. אמר רבי חייא אמר רב ספרא – באבות". כלומר הברכה האחת שחובה לכוון בה היא ברכת 'אבות', הלא היא הברכה הראשונה בתפילת 'שמונה עשרה'. וכך נפסק להלכה ברמב"ם, הלכות תפילה (פרק ל', הלכה א') כי "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיוון את לבו בברכה ראשונה – שוב אינו צריך". משמע כי הכוונה מעכבת רק בברכה הראשונה של 'שמונה עשרה' ולא בכל שאר הברכות. ברם, דברים אלו סותרים לכאורה את מה שפסק הרמב"ם עצמו בהלכות תפילה (פרק ד', הלכה א') כי בין חמשת הדברים המעכבים את התפלה נמנה 'העדר כוונת הלב'. הרמב"ם מפרט (שם, בהלכה ט"ו): "כוונת הלב כיצד? כל תפלה שאינה בכוונה – אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה – חוזר ומתפלל בכוונה". משמע כי כל חלק מחלקי התפילה צריך שיהיה בכוונה, וכל מה שיאמר בלא כוונה אינו תפילה. הכיצד מתיישבת אפוא הלכה זו עם הסוגיה במסכת ברכות שנפסקה בפרק י' מהלכות תפילה של הרמב"ם, לפיה תפילה שכיוונו בה בברכת 'אבות' בלבד – נחשבת תפילה, אף אם לא כיוון כלל בשאר חלקי התפילה?

רבי חיים סולובייצ'יק מיישב את הרמב"ם, כדרכו, תוך הבחנה בין 'שני דינים'. היינו במקרה דנן, בין שני סוגי מחשבות המכוונות בהלכה בשם 'כוונה': א. ידיעת המתפלל כי בעמדו בתפילה הוא ניצב לפני ה'. בכוונה זו מגדיר האדם את מהות המעשה שלו כ'תפילה', וזו הכוונה הבסיסית **טרם** העמידה לתפילה, בבחינת 'ה' שפתי תפתח". ב. כוונה של **פירוש המילים** שהוא מוציא מפיו. זהו דין של 'כוונה' **בשעת** התפילה עצמה.

פסיקתו של הרמב"ם בפרק ד' (הלכה ט"ו) מהלכות תפילה, מתייחסת לכוונה מן הסוג הראשון, של עמידה לפני ה', שבלעדיה אין זה כלל מעשה תפילה. כמו שהרמב"ם בהמשך דבריו (הלכה ט"ז) מבהיר: "כיצד היא הכוונה? שיפנה ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה". עבודת התפילה חייבת אפוא להיות מתוך הכרה שעומדים לפני ה' **כמציאות ממשית**. העדר כוונה שכזו מעכבת בכל קטע וקטע מן התפילה, שהרי בלי כוונה שכזו אין זה 'מעשה תפילה'. לעומת זאת, פסיקתו של הרמב"ם בפרק י' מהלכות תפילה מתייחסת לתפילה עצמה לאחר שכבר חש ומכיר לפני מי הוא עומד. כלומר, 'מעשה תפילה' יש כאן, אלא שעדיין צריך 'כוונה' בתפילה עצמה. ביחס לכך, נקבע בסוגיה במסכת ברכות, כי דין זה של 'כוונה' – קרי התייחסות לפירוש המילים, מעכב רק בברכה הראשונה של 'אבות' ולא בכל שאר ברכות 'שמונה עשרה'.

רבי חיים סולובייצ'יק מבהיר כי בכל מצווה על האדם לדעת מה היא המצווה שאותה הוא עומד לקיים ומהי מהות עשייתה. אדם שאינו יודע למשל מה הן תפילין ומה היא מצוות תפילין, אינו יכול לכוון לשם מצוות תפילין, בנוסף לכך ישנן הכוונות המופיעות בשולחן ערוך סימן כ"ה סעיף ה': יכוון בהנחתם וכו'. דין זה חל גם ביחס לתפילה ומחייב את האדם לדעת מהי תפילה ולהכיר במהות המעשה שהוא עושה בהתייבצו להתפלל. בפתח התפילה מוטל אפוא על האדם לחשוב "הריני מכוון לקיים מצוות תפילה". ומהי מצוות תפילה? הגדרתה הבסיסית של תפילה היא 'עמידה לפני ה'". ממילא, אין אדם יכול לכוון לצאת ידי חובת תפילה ללא ידיעה כי פישרה של תפילה היא 'עמידה לפני ה'".

הבחנה זו של הרב סולובייצ'יק מפורשת גם בהלכה הפסוקה **ב'שולחן ערוך' בהלכות תפילה** (אורח חיים, סימן צ"ח, סעיף א'): "המתפלל צריך שיכוון בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו, ויחשוב כאילו שכינה כנגדו, ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו, עד שתישאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו, ויחשוב כי אילו היה מדבר לפני מלך בשר ודם היה מסדר דבריו ומכוון בהם יפה לבל יכשל, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חוקר כל המחשבות".

לפי הסברו האמור של הרב סולובייצ'יק נראה כי מקבלים נופך של הבנה, דבריו של סבו, רבי חיים מוולוז'ין, בספר "נפש החיים" (שער ב', פרק א') המביא גם הוא מקורות לשתי כוונות בתפילה שמהם נלמד הצורך לכוון בהיבטים שונים של התפילה. היבט אחד הוא הכנת הלב לפני התפילה, שמקורו במסכת ברכות (דף

ל"א, עמ' א'): "המתפלל צריך שיכוון ליבו לשמים שנאמר (תהילים י', י"ז): "תכין לבם תקשיב אזנך". היבט שני הוא **כוונת הלב למילות התפילה** כפי שמצינו בתפילת חנה (שמואל א' א', י"ג): "וחנה היא מדברת על לבה", ואמרו חז"ל: "מכאן למתפלל שצריך שיכוון לבו".

הנה כי כן, יש הכנה לתפילה וכוונה שמקומה **לפני** התפילה, כאשר כוונה זו היא המכוונת את מעמד התפילה ומתמקדת בתחושת האדם כי הוא מתייצב לפני ה', ויש כוונה נפרדת **בשעת** התפילה, המתמקדת בכוונת האדם לתוכן המילים שהוא מוציא מפיו.

רבי חיים סולובייצ'יק משתמש במונח של 'עמידה לפני ה'" כהגדרה בסיסית למהותה של תפילה.

נעמוד אפוא על יסודו של מונח הלכתי זה כניצב בבסיס הגדרת מעשה התפילה. בגמרא במסכת ברכות (דף ל"א, עמ' א') נאמר כי "המתפלל צריך שיכוון את לבו לשמים", ומבאר הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק ד', הלכה ט"ז): "שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא **עומד לפני השכינה**". התפילה כוללת אפוא שני דברים: האחד, ריכוז של האדם בבקשותיו ובתפילתו, והשני מתייחס לעצם המעמד, שבו המתפלל חש כי הוא ניצב **"לפני ה"**. כמו כן, מצינו במסכת סנהדרין (דף כ"ב, עמ' א'): "המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, שנאמר: 'שויתי ה' לנגדי תמיד'".

להגדרת התפילה כ'עמידה לפני ה'" יש נפקויות **הלכתיות**. כך למשל ב'שולחן ערוך' (אורח חיים, סימן ק"ב, סעיף א', וד') נפסק כי: "אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל" וכן "אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות". בפשטות סיבתו של איסור זה נעוצה בכך שהעובר לפני המתפלל או היושב בתוך ד' אמותיו "מבטל כוונתו (של המתפלל) על ידי זה". ברם, ה'חיי אדם' כתב כי טעמו של איסור זה נעוץ בכך שהעובר לפני המתפלל **מפסיק בין המתפלל לשכינה**. ה'ביאור הלכה' מביא כי יש נפקות רבה בין שני טעמים אלה לאיסור לעבור לפני המתפלל, שהרי אם הטעם לאיסור נובע מן החשש להסיח את דעת המתפלל, הרי שהאיסור לא יחול אם המתפלל הפשיל את תליתו על פניו ואינו רואה כלל את העוברים לפניו. אולם, לפי הטעם של ה'חיי אדם' שהאיסור נובע מכך שהמתפלל עומד לפני ה', הרי שאין להתיר לעבור בתוך ד' אמותיו של המתפלל גם כשהמתפלל הפשיל את תליתו על פניו, שהרי העובר לפניו **מפסיק כביכול בין המתפלל לבין השכינה**.

מדברי ה"ביאור הלכה" עולה אם כן כי מהות התפילה היא מציאות מוחשית שבה האדם עומד לפני הקב"ה.

ההכנה לתפילה היא תנאי להצלחתה והיא חובה גמורה, שהרי הלכה פסוקה היא ב"שולחן ערוך" אורח חיים סימן צ"ג: "ישהה שעה אחת קודם שיקום להתפלל, כדי שיכוון לבו למקום".

על המתפלל לשהות כדי להיכנס למהלך התפילה מתוך הילוך נפש של "עמידה לפני ה'".

ביחס להילוך הנפש הראוי מוסיף השולחן ערוך שם ופוסק "לא יעמוד להתפלל אלא באימה והכנעה. לא מתוך שחוק וקלות ראש ודברים בטלים ולא מתוך כעס, אלא מתוך שמחה".

רבי שלמה וולבה בספרו 'עלי שור' (חלק ב', שער שלישי, עמ' ש"ג) מתייחס להלכה האמורה אודות החובה לשהות שעה אחת לפני התפילה ומבהיר כי חובה זו קיימת לכל אדם בכל מצב:

"לשהות מעט לפני ואחרי התפילה היא הלכה לדורות!

כמה זה "מעט"? חמש דקות יהיה הרבה. והשוהה לפני התפילה דקה אחת ממש, וישב בשקט על מקומו, מרוכז בעצמו ובתפילה שהוא עומד להתפלל, יראה נפלאות איך דקה זו עשויה להשפיע על כל תפילתו.

אנחנו רדופים מקצב החיים המודרניים שהכל צריך להיעשות במהירות. באוכל ובשיחת רעים אנו מאריכים למדי. אבל בתפילת שחרית אנו לחוצים שכל אחד ממנהר לעבודתו, זה בכה וזה בכה, ובקושי אנו יכולים להתרגל בתפילה מתונה, ואפילו דקה אחת יקרה לנו. לכן, אפילו דקה זו של שהייה לפני התפילה עולה לנו במאמץ ומאבק. אך אין לוותר עליה".

רבי לוי יצחק מלמדנו שבלי הכנה שום דבר אינו נעשה כראוי, גם לא הכוונה בתפילה, ומוטל על האדם להקדים ולהתפלל על כך. יש כוונה אחת המתייחסת לפירוש המילים שהוא מוציא בשפתו בשעת התפילה, ויש כוונה אחרת שעליה יש לעמוד לפני התפילה ומכוחה אדם חש כי שכינה כנגדו. תפילה על כוונה מקדימה זו היא חלק מן ההכנה לתפילה, שחסידיהם ואנשי מעשה הקדישו לה רבות.

פרשת עקב

אמונה פשוטה

פרשת עקב מתחילה באמירה (דברים ז', י"ב) "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך".

רש"י מבאר את המונח "עֶקֶב" כמכוון למילה "עֶקֶב", והפסוק בא לומר כי אם בני ישראל ישמרו גם מצוות קלות, שאדם דש בעקביו, הרי שיזכו שה' ישמור להם "את הברית ואת החסד אשר נשבע".

האם דווקא הדברים הקלים הם שגוררים שכר כה חשוב? לכאורה, אם מצווה קלה בחשיבותה ובחומרתה לעומת מצוות אחרות, יש לכך סיבה ראויה. הכיצד ייתכן אם כן, שחז"ל ראו מצווה מסוימת כבעלת חשיבות פחותה ועם זאת דווקא בה תלוי קיום הברית האלוקית וקיום השבועה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מוסיף ביאור עמוק, תוך שהוא עושה שימוש מטאפורי אחר במונח "עֶקֶב".

לדידו המונח עקב משקף אמונה תמימה שאינה נובעת מן השכל שהרי העקב הוא האיבר בגוף המרוחק ביותר מהראש. רבי לוי יצחק מבאר כי "הכלל הוא, כי יש אדם העובד את הבורא על ידי שחוקר דברים בשכלו; ויש אדם שעובד את הבורא מכח אמונה פשוטה בלי שום חקירה על ידי שכלו".

יש דברים שאדם יודע. מכוח הכרה חושית (ראייה, שמיעה, ריח, מישוש) או מכוח השגה שכלית.

מקום שבו הידיעה מסתיימת מתחילה אמונה תמימה.

אדם נזקק לאמונה בדברים שאותם אין הוא יודע בעצמו ואין לו הוכחה שהם אמת. שם הוא נשען על רגש של אמונה. הוא מאמין בליבו למה שלא השכיל לפענח בשכלו או לראות בעיניו.

לכן נאמר (תהילים צ"ב, ג') "להגיד בבוקר חסדך – ואמונתך בלילות". בזמן חושך ואפילה, כשאין ראייה – נותרת האמונה. ואכן, גם בימים של חשכה והסתר פנים, כשיהודי ניצב מול שאלות קשות ללא מענה ואינו רואה את ההשגחה האלוקית, הוא נותר דבק באמונתו.

את האמונה השכלית מדמה רבי לוי יצחק לראש שהוא משכן השכל והתבונה, ואילו את האמונה הפשוטה והתמימה מדמה הוא לעֶקֶב, שהוא נקודת הקיצון המרוחקת ומנוגדת לשכל שבראש.

הנגדה מקבילה לכך נמצא עת שנעיין בגמרא סנהדרין דף צ"א עמ' א'. "אמר אנטונינוס לרבי יהודה הנשיא: גוף ונשמה יכולים לפטור את עצמם מן הדין. כיצד? גוף אומר: נשמה חטאה, שמיום שפרשה ממני – הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת: הגוף הוא שחטא, שמיום שפרשתי ממנו – הריני פורחת באוויר כציפור. ענה רבי יהודה הנשיא לאנטונינוס, אמשול לך משל למה הדבר דומה: למלך שהושיב שני שומרים לשמור על פרדס שלו: אחד חיגר ואחד סומא. אמר החיגר לסומא, ראיתי בפרדס פירות מצוינים הרכיבני וניטול אותם ונאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, הביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס ואמר להם, היכן הפירות הטובים שבפרדס? ענה לו החיגר, האם יש לי רגליים להלך בהן? אמר לו הסומא, לי אין עיניים כדי לראות. מה עשה המלך? הרכיב את החיגר על גבי הסומא ודן אותם כאחד. אף הקב"ה, בדומה לכך "מביא את הנשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד".

מסוגיה זו נמצאנו למדים כי לפעמים השכל מושך את האדם לעבירה ולפעמים הגוף מתאוה לה, ועל כך צייתה התורה "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". הנשמה נמשלה לכוח הראייה (ואכן המוח הוא משכן הנשמה), ואילו הגוף נמשל לכוח ההליכה שברגל.

על הקשר בין רגל לבין עין – שהיא הקצה המקביל לה, ניתן לעמוד משורה של מקורות.

במסכת ברכות דף מ"ג עמ' ב' מצינו כי "פסיעה גסה פוגמת במאור עיניו של אדם, והתיקון לכך הוא בעת שהוא שותה כוס של קידוש בליל שבת ומאמין באמונה פשוטה שהקב"ה ברא את השמיים ואת הארץ". כמו כן מצינו במסכת פסחים דף קי"א עמ' ב' כי אחד מן הדברים הגורמים לעיוורון הוא מי שלובש נעלים על רגליו בעודן לחות ממי הרחצה. מעניין הדבר כי במסכת חגיגה דף ג' עמ' א' מצינו כי חיגר ברגלו אחת – פטור מן החובה לעלות לרגל, ובמסכת סנהדרין דף ד' עמ' ב'

מצינו כי גם הסומא באחת מעיניו – פטור מן הראייה. כמו כן, בלעם בן בעור היה שתום עין אחת וחיגר באחת מרגליו. הנה כי כן, כי יש קשר ברור בין רגל לעין.

הרגל והעין הם אם כן שני קצוות באדם. עין התבונה וההבנה שבמוח לעומת רגל המסמלת את ההרגל, שבו האדם פועל בלי לחשוב כלל, מכוח אינסטינקט אוטומטי שלו. כך אומר המדרש (ויקרא רבה ל"ה, א') על הפסוק בתהילים (ק"ט, נ"ט) "חישבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך" – "אמר דוד המלך לפני הקב"ה: ריבון העולמים, בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני אני הולך, לבית דירה פלונית אני הולך. אבל, רגלי היו מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות". ללמדך כי הרגליים של עובד ה' מוליכות את האדם גם מאליהן ובלא משים, מכוח ההרגל אל המקום שאליו הרגיל עצמו ללכת כדי לעבוד את ה'. גם כאן הרגל היא הקצה השני של החשיבה.

בניגוד לצדיק שרגליו מושכות אותו לדבר מצווה הרי שרגליו של עובר עבירה עלולות להכשילו. במסכת עבודה זרה דף י"ח ע"א מצוינו כי "פעם אחת הייתה בתו של רבי חנינה בן תרדיון מהלכת לפני גדולי רומי. אמרו: כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו. כתוצאה מאמירה זו הייתה אותה נערה מדקדקת בפסיעותיה אף יותר, ועל כך נענשה באשר הייתה זו הליכה בולטת ולא צנועה. הגמרא דורשת שם על כך את הפסוק (תהילים מ"ט, ו') "עוון עקבי יסובני" – עוונות שאדם דש בעקביו בעולם הזה – מסבבות ומקיפות אותו ביום הדין. מבאר שם רש"י "עוונות שאדם דש בעקביו – דקדוק פסיעות". לכאורה, מה הייחודיות לעניין העבירה ברגל? הבעיה בהליכה של אותה עלמה הייתה חוסר בצניעות, אך מה הנפקות עם איזה איבר נעברה העבירה? אין זאת אלא שעבירה שאדם עושה מכוח ההרגל שלו, מלמדת על תת ההכרה שלו ועל מהותו האמיתית, שמתבטאת בשעה שאינו חושב ואינו מחושב.

בהתאם להסברם של דימויים אלו, מבאר רבי לוי יצחק כי השכר האלוקי הגדול ניתן למי שמאמין בה' באמונה פשוטה – "אמונת עקב". "וזוהו 'היה עקב תשמעו' פירש רש"י 'מצוות שאדם דש בעקביו', כי עיקר עבודתו והשגת אחדות הבורא הוא על ידי האמונה, שהיא סוף המדרגה".

ואכן, האמונה התמימה היא לעיתים חזקה מאמונה שיסודה בשכלו של האדם. פרשנים בתקופת גירוש ספרד ציינו כי הניסיון הראה, שבעתות שמד וגזירות קשות על קיום הדת היהודית, נמצא כי אלו שאמונתם נסמכה רק על שכלם,

התקשו להמשיך להאמין. לעומת זאת, דווקא יהודים שהאמינו מכוח אמונה פשוטה ותמימה – החזיקו באמונתם זו, גם בימים של חושך והעדר הבנה בדבר דרכיו של הקב"ה עם עמו ישראל.

כמה יפים בהקשר זה דבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "צדקת הצדיק" אות ד', כי "המצווה הראשונה שמתחייב בה אדם כשנעשה בן שלוש עשרה שנה היא קריאת שמע של **ערבית**, כי קבלת עול מלכות שמים שלמה נעשית דווקא מתוך החושך והסכלות והעדר המעשים".

רבי לוי יצחק מברדיטשב משבח במיוחד את האדם הפשוט המאמין ב"אמונת העקב", שאינה נובעת משכלו של אדם אלא מאמונה תמימה ופשוטה והליכה בדרכי אבות, הבאה לידי ביטוי בהרגליו התת הכרתיים המעידים על מהותו. אמונה זו קיימת בכל המצבים, אף בימים של חושך ואי אפשרות לחשוב נכוחה או להבין את דרכי ההשגחה, שנסתרות הן מהשגתו. בזכות אמונה זאת, של "מאמינים בני מאמינים", זוכים ישראל שה' שומר להם את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיהם.

פרשת וילך

ללכת אל המילים

משה מדבר אל בני ישראל ביומו האחרון, ובתורה נאמר (דברים ל"א, א') "וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל".

לכאורה, הליכת משה אינה רלוונטית לאמירה שלו לבני ישראל. לשם מה ציין אפוא הכתוב כי משה הלך בטרם שדיבר? יתירה מזו, הרי משה לא היה צריך ללכת אל בני ישראל שהרי גם בפרשה הקודמת הוא עמד ודיבר אל בני ישראל הניצבים לפניו.

משיב רבי לוי יצחק כי הדבר בא ללמד שמשה נגרר אחרי דיבורו ולא שלט בדיבור. הכיצד? ומה פשר הדבר?

כדי להסביר עניין זה עומד רבי לוי יצחק על הבחנות לשוניות בסיסיות. ראשית, שני ביטויים מצויים בגמרא ביחס לשליח ציבור: במסכת שבת דף כ"ד עמ' ב' מכונה שליח הציבור כמי ש"יורד לפני התיבה", ואילו במסכת ברכות דף ל"ד עמ' א' מכונה שליח הציבור בתואר "עובר לפני התיבה". מדוע קוראים לו לפעמים יורד ולפעמים עובר?

שנית, יש לשים לב כי המונח תיבה משמש בלשון הקודש בשני מובנים:

א. קופסה גשמית, כמו תיבת נח או ה'עמוד' שעליו מניח שליח הציבור את הסידור בעת התפילה;

ב. מילה, דיבור הנהגה מן הפה, כמו במונח "ראשי תיבות", שהן האותיות הראשונות של המילים.

רבי לוי יצחק מבאר כי המונח "יורד לפני התיבה" מבטא מצב שבו התיבה (במובן של מילה הנהגית מהפה) נמצאת בדרגה גבוהה יותר מן האדם ההוגה אותה, ולכן הוא "יורד" ונמוך ממנה. לעומת זאת, המונח "עובר לפני התיבה" מסמל אדם שעובר לפני התיבות (המילים) ומנהיג אותן, הוא מושך את התיבות אחריו.

על פשר הדברים עמד רבי לוי יצחק בפירושו להגדות חז"ל ומשרטט מהלך מרהיב כדלהלן:

אדם מצווה להתפלל ולעמוד בקשר ישיר עם אלוקיו. המונח תפילה שאוב מהמילה "תפילה", ללמדנו כי מטרת התפילה היא לקשור אותנו אל ה' כמו פתיל המורכב מחוטים הקשורים וכרוכים זה בזה. אבל, כיצד מצופה מבשר ודם גשמי וסופי להידבק בקב"ה שהוא אין סופי וכליל הרוחניות? כיצד יכולים שני הפכים לתקשר ביניהם ולהתקרב עד דרגה של התפתלות וכריכה זה בזה?

כדי להבין עניין זה נקדים את דברי רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" שער א' פרק ט"ז, כי באדם המורכב מגוף ונשמה, שהיא חלק אלוה ממעל, יש שלושה רבדים: **מחשבה, דיבור ומעשה**. המעשה הוא פיסי וגשמי; המחשבה היא רוחנית ומופשטת; הדיבור ניצב בתווך, מצד אחד יש בו שימוש בכלי הגוף הפיסיים (מיתרי קול, לשון ושפתיים) ומצד שני יש בו ביטוי לחשיבה של האדם. בדיבור יש ביטוי לחלק הרוחני של האדם. אבל המילה אינה רק תוצר הדיבור אלא האדם גם חושב באמצעות מילים. נשמתו, שהיא החלק החושב שבו, באה לידי ביטוי במילים שהוא חושב תחילה ואחר כך הוגה. כאשר אדם עוסק בדיבורים של תורה ותפילה הרי שהוא מחבר את כוחותיו הפיסיים לשכלו ולכוחותיו הרוחניים המופשטים.

בדרך זו יכול אדם גשמי להידבק אל הקב"ה, שכן הוא רותם את הגשמיות להיות כלי ביטוי להוויה הרוחנית שלו וזו מתקשרת עם בוראה.

יש מקרים זמנים שבהם הנפש הומה לבוראה, המוח שקוע בשרעפים של מחשבות קדושות וטהורות, והמילים באות מעצמן להוציא את הרוחניות הזו מן הכוח אל הפועל. לעומתם יש מקרים זמנים שבהם האדם מתחיל להתפלל וליבו בל עמו ובמוחו לא שוררת כל מחשבה נעלה. כאן התנועה היא הפוכה, באמצעות מילות התפילה הוא מעורר את נפשו למחשבות של קדושה.

למקרה הראשון, שבו האדם שרוי בערפלי טוהר קוראים "עובר לפני התיבה", שכן הרוחניות של האדם מצויה הרבה לפני המילים ולמעלה מהן. המילים מנסות במקרה זה להוריד את המחשבה המופשטת לקרקע המציאות ולבטא אותה כלפי חוץ, באופן גשמי ונתפס.

למקרה השני, שבו האדם שרוי בערפיח גשמי, בסתר המדרגה ובנקודת שפל רוחנית, והמילים הקדושות שהוא הוגה נועדו לרומם אותו ולהעיר את נשמתו מתרדמתה, קוראים "יורד לפני התיבה". האדם במצבו זה ירוד הוא. עליו להתרומם.

רבי לוי יצחק מביא בהקשר זה את דברי רבו, המגיד ממזריץ', שביאר את הפסוק שנאמר לנח (בראשית ז', א') "בא אתה וכל ביתך אל התיבה", כי המילה "תיבה" מתייחסת למובן השני שלה כלומר "מילה" הנאמרת על ידי האדם. הכניסה של האדם אל התיבה משמעה הכנסת תוכן רוחני אל תוך כלי הביטוי הגשמי, בבחינת קידוש החומר על ידי הכוונה שהוא מכוון בעת שהוא הוגה את הדברים בפיו. יתירה מכך, הציווי הוא לבא אל תוך התיבה "אתה וכל ביתך" והדבר מסמל את הציווי לאדם לבא אל תוך תוכן של תיבות התפילה – עם כל מה שיש לו, כך שכאשר יתפלל יהיו כל כוחותיו הפיסיים משועבדים למחשבתו ולא להפך.

בביאורו להגדות עומד רבי לוי יצחק על דברי הגמרא במסכת בכורות דף ח' עמ' ב' בה מתואר ויכוח בין רבי יהושע בן חנניה לזקני אתונה. אלו אמרו לרבי יהושע "בנה לנו בית באוויר". אמר רבי יהושע שם (משמות הקב"ה) והעמיד בית בין שמיים וארץ. לאחר מכן סנט בזקני אתונה ושאל האם בידם להעלות לבנים וטיט לבית זה. רבי לוי יצחק מבאר כי טענת זקני אתונה הייתה כי אדם אינו יכול להיות אלוקי ולהתנשא אל מעל החומר, שהרי הוא מורכב מגוף חומרי. לטענתם אין בידו להתרומם מגשמיותו, כשם שלא ניתן להעמיד בית גשמי באוויר העולם. השיב להם רבי יהושע בכך שאמר שם משמות הקב"ה והעלה את הבית לשמי רום. בכך הראה רבי יהושע בן חנניה כי על ידי כוח הדיבור שבאדם הוא יכול לשעבד את הגשמיות הגסה והעכורה לרוחניות טהורה וזכה. התורה עשויה כולה משמות הקודש של הקב"ה כפי שאומר הרמב"ן בהקדמתו לפירושו לתורה, והעולם נברא על פי התורה כפי שנאמר בבראשית רבה א' ובהקדמת הזוהר (ה,א) "קוב"ה איסתכל באורייתא וברא עלמא" (הקב"ה הסתכל בתורה שהיא התוכנית שלפיה ברא את העולם), וממילא מי שעוסק בתורה ובתפילה מסוגל לפתח כוחות רוחניים מופשטים הגוברים על מיצרי החומר וגבולותיו הפיסיים. "שלומי אמוני בית ישראל מלבד שמדבקים את עצמם לבורא על ידי דיבורם, ביכולתם גם להמשיך שפע קודש מן הרוחניות ולהחדירו אל תוככי החומר הגשמי ועולם העשייה".

אדרבה, רבי יהושע סנט בזקני אתונה ושאל האם יוכלו גם הם להעלות לבנים וטיט אל על, כלומר האם גם הם מסוגלים לרומם את עצמם מעל הגשמיות שבה הם נתונים ולצאת מכבלי המציאות הפיסית שלהם, אל עבר עולם המופשט להפוך גשם לרוח?

כל אדם יכול להיות במצב רם ונישא שבו הוא נשגב ומופשט והמילים נמוכות ממדרגתו הרוחנית, ועלול להיות גם במצב גשמי שבו עליו לדחוף עצמו למעלה באמצעות מילים נעלות.

משה רבינו היה במשך כל ימיו נשגב מן המילים, אולם ביומו האחרון "נסתם ממנו מעיין החכמה" כפי שמצינו בגמרא במסכת סוטה דף י"ג ע"ב. במצב זה נעלמה ממשוה מדרגתו הטמירה והשגתו המופשטת שהיא מעבר למילים והוא נאלץ "ללכת אל המילים" ולהשתמש בהן כדי לדאות ולעלות שוב להשגות רוחניות קדושות. זה פירוש הביטוי "וילך משה וידבר" – "משה הלך אל הדיבור, כי התיבה הייתה למעלה ממנו".

רבי לוי יצחק מבאר בדרך זו "דבר נפלא, למה בשירת האזינו נבואת משה רבינו סתומה מאוד".

הדיבור שמשוה אמר לבני ישראל ביומו האחרון היה "שירת האזינו". שירה זו שונה מדיבוריו האחרים של משה. ככלל, הדברים שאמר משה ניחנו בקיצור מילים ובבהירות התוכן. לעומת זאת, בשירת האזינו נאמרים דבריו באמצעות שפה מליצית, כפלי לשון, משלים, חידות והתוכן לא ברור על פניו. רבי לוי יצחק מבאר כי הדבר נובע מכך, שמשוה ראה את הקב"ה "באספקלריא המאירה" (יבמות דף מ"ט ע"ב), כלומר דרך מחיצה (אספקלריה) העשויה מזכוכית שקופה. נבואת משה משקפת על כן את דבר ה' כהווייתו וממילא הדברים שאמר היו כה בהירים ומובנים. ואכן, כשדרגת ההפשטה וההבנה של האדם גבוהה, הוא יכול לקצר בדבריו וטיעונו בהירים ומובנים לכל. אבל, ביומו האחרון נלקחה ממשוה דרגתו הרוחנית והוא התנבא כמו נביאים אחרים, שראו את האור האלוקי דרך מנסרה של אורות. הם נזקקו על כן למשלים כדי להפוך את המופשט לנתפס בעין בשר. "קודם הסתלקותו של משה רבינו עליו השלום, ניטלה מסורת החכמה ממנו וניתנה ליהושע, ולכך שירת האזינו היא סתומה ונאמרה בדרך משלים".

בביאור זה מצוי מסר נפלא, לפיו משה ביומו האחרון, כאשר נסתתמו ממנו שערי חכמה, מסוגל היה להגות במילים ולהתרומם באמצעותן לפסגות של שירת האזינו.

לאור קדושת לוי | פרשת וילך

גם אדם שאינו בדרגת משה רבינו אם חשך עליו יומו, יפתח את ספר התפילה או את ספר התהילים ויתן למילות התפילה למשוך אותו אל על להסתכל כלפי מעלה ולכוון את ליבו לאביו שבשמים.

נמצאנו למדים כי יש שאדם מתעלה לדרגת הפשטה עליונה כשהוא ניצב "מעל המילים". לכך יש לשאוף כמובן. אבל, גם כאשר אדם גשמי ושרוי בעלטה רוחנית הוא מסוגל להעפיל בסולם רוחני באמצעות הגיית מילים של תורה ותפילה. בכל מצב הוא מסוגל להכניס תוכן רוחני לתוך כלים גשמיים וללכת אל המילים.

פרשת האזינו

גלות ושירה

הרמב"ן (דברים ל"ב, מ') מלמדנו כי שירת האזינו היא נבואה מפורטת שבה ניבא משה מראשית אחרית את כל קורות עם ישראל לאורך כל הדורות. "לזה רמז הכתוב שאמר (דברים ל"ב, מ"ד) "ויבא משה וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם". הזכיר "כל" להגיד שהשירה כוללת כל העתידות להיות להם, על אף שהיא קטנה בדבור... ואילו היתה השירה הזאת מכתב אחד מן החוזים בכוכבים שהגיד מראשית אחרית כן, היה ראוי להאמין בה מפני שנתקיימו כל דבריה עד הנה לא נפל דבר אחד. קל וחומר כי אנחנו נאמין ונצפה בכל לב לדברי האלהים מפי נביאו הנאמן בכל ביתו, אשר לא היה לפניו ואחריו כמוהו, עליו השלום".

התורה מכנה את דברי משה לבני ישראל בפרשת האזינו בתואר שירה, ונאמר (דברים ל"א, ל') "ויכתוב משה את דברי השירה הזאת על ספר עד תומם". ברם, תואר זה מעורר כמה קשיים. ראשית שירה היא דבר שבוקע מגרונו של אדם בעת שמחה. כך מבואר בגמ' ערכין דף י"א עמ' א' "איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב? הוי אומר: זו שירה". ומפרש רש"י שם: "אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב" אך שירת האזינו נאמרה על ידי משה ביומו האחרון ותוכנה מנבא ומפרט את כל הגלויות, הסבל והייסורים שיפקדו את עם ישראל עד ליום הגאולה. הכיצד ניתן לכנות מגילת ייסורים זו בתואר שירה? האם יש שמחה בכך? ברובד עמוק יותר יש להקשות, הפסוק להלן בפרשת וילך (דברים ל"א, י"ח) אומר כי הגלות, הייסורים והסבל נובעים מהסתור פנים של הקב"ה מעמו ישראל, ואילו שירה מבטאת שמחה הנובעת מגילוי השגחה אלוקית בבחינת "ואני קרבת אלוקים לי טוב" (תהילים ע"ג, כ"ח). שירה וגלות הם אפוא תרתי דסתרי. איך אפשר לשיר על גלויות? ושאלה נוספת, מדוע נאמר בפסוק כי משה כתב את דברי השירה "עד תומם"? מה החידוש שבדבר? וכי עלה על הדעת שמשה יכתוב משהו קטוע ובלתי מושלם?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מיישב את הדברים לאור מאמר הגמרא פסחים דף פ"ז עמ' ב': "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים", שנאמר (הושע ב', כ"ה) על הגלות "וזרעתיה לי בארץ". הכיצד ניתן לקרוא לגלות בתואר זריעה? הן זריעה מכוונת להצמיח פירות? אין זאת אלא, שאף הגלות היא בבחינת זריעה של ה' את עמו בין הגויים כדי להגדיל את עם ישראל ולצרף להם את הגרים. אולם, סוגיה זו מעוררת לכאורה שני קשיים בסיסיים: קושי אחד, כיצד ניתן לומר כי יש בגלות תכלית ראויה ותוכנית שנקבעה מראש, שעה שגלות היא תוצאה של חטא, עיוות ואורח בלתי סדיר של המאורעות. קושי שני, איזה עניין יש בריבוי מספרי של בני ישראל דווקא על ידי גרים, הלא הבטיח ה' לאבותינו שירבה את זרעם כחול הים וככוכבי השמים לרוב? ומה בכלל המטרה בהגדלת עם ישראל, הן מקרא מפורש הוא (דברים ז', ז'-ח') "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים, כי מאהבת ה' אתכם". יתירה מכך, כיצד ניתן לומר שיש עניין להרבות גרים, שעה שבמסכת יבמות דף מ"ז עמ' ב' נאמר כי גר שבא להתגייר, מצננים את רוחו ומנסים להניא אותו מכך, שכן "קשים גרים לישראל כספחת" (סוג של נגע בעור).

רבי לוי יצחק מבאר את מאמר הגמרא כי תכלית הגלות היא להוסיף גרים לעם ישראל בכך ש"ישראל מעלים הניצוצות הקדושות שבתוך האומות". על משמעות העלאת ניצוצות הקדושה עמדנו בדברינו לעיל על פרשת מצורע, אך כאן נרחיב בהבנת פשרה של גלות כמכשיר להעלאת ניצוצות הקדושה. לאחר שנבין עניין זה, נחזור לביאורו של רבי לוי יצחק לפשרה של שירת האזינו.

הרב חיים מטשרנוביץ בספרו "באר מים חיים" על פרשת בראשית מבאר את דברי הגמרא הנ"ל במסכת פסחים "לא גלו ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם גרים", כי "הם הניצוצות הקדושות אשר מעלים בני ישראל בכל מקום שהם בבחינת מצא מין את מינו וניעור". כלומר, יש כלל בהלכה לפיו אם חתיכת בשר חזיר נפלה לתוך קדרה שבה יש שישים חתיכות של בשר כשר, היא בטלה בשישים וכל התערובת מוגדרת ככשרה עד כי מותר לאדם לאכול את כל תכולת הקדרה. אבל, אם תיפול לאחר מכן עוד חתיכת בשר חזיר לאותה קדרה, כך שכעת אין שישים חתיכות של היתר כנגד שתי חתיכות האיסור, הרי שהקדרה אסורה. שמא תאמר, כי בטרם שנפלה החתיכה השנייה כבר בטלה החתיכה הראשונה והוגדרה כבשר כשר? התשובה היא כי כאשר מין פוגש את מינו (שתי חתיכות האיסור נפגשות בקדרה) הוא משיל מעליו את התכונות שקיבל בעת שבטל ברוב וחוזרת ונעורה

בו תכונתו העצמית. תופעה כזו מתרחשת גם כאשר בין האומות מעורבב ניצוץ של קדושה. האדם שנשמתו קדושה בטל ברוב ונחשב כחלק מהרוב אבל כשהוא פוגש את מקור הקדושה הוא חוזר ומתמזג עם מקור הווייתו בדומה ל"ביטול אור נר קטן כשיעמוד נגד המדורה הגדולה". על כן, כאשר עם ישראל נמצא בגלות, נוצר ממשק בינם לבין הגויים שיש ניצוצות קדושה בשורש נשמתם. ניצוץ זה חוזר ונעור כשהוא פוגש את מינו וכך הוא שב לכור מחצבתו וזוכה לגאולה.

הגלות מסייעת אפוא לניצוצות של קדושה להיגאל משביים בין האומות. המקום שאליו גולים ישראל נבחר על כן כמקום שבו יש מה לתקן. בהתאם לכך אומר הרב פנחס הלוי הורוויץ בספרו "פנים יפות" (שמות י"ט, ה') כי בני ישראל הצטוו שלא לשוב לעולם למצרים, שכן שם אין מה לפעול, מכיוון שכאשר יצאו ישראל ממצרים אמרו חז"ל כי עשאוה "כמצולה" (רשת) שאין בה דגים" (ברכות דף ט', עמ' ב'), וכוונתם ש"היתה גאולה שלימה ולא נשאר במצרים שום ניצוץ קדוש".

הרב אלימלך מליז'נסק בספרו "נועם אלימלך" על פרשת יתרו מקשה "וכי בשביל הגרים יהיו ישראל גולים מארצם?" אכן, חשוב מאוד לגאול את אלו שיש בהם ניצוצות קדושה ונטמעו בין הגויים, אך האם יתכן שלשם גאולת האחד נגזר סבלו של עם ישראל? ולמה שעם ישראל יגלה ויבוא אליהם, ולא שיבואו האומות לארץ ישראל מעצמם ויתגיירו שם? משיב רבי אלימלך: "הענין הוא, שהניצוץ הקדוש שבהם מעורר אותם להתגייר, אך הוא קטן מאוד ואין בו כוח להשיא את לבם שיבואו מעצמם לארץ ישראל להתגייר". הניצוץ הקדוש מתחזק רק כאשר הוא בקרבת עם ישראל.

מוסיף על כך תלמידו הרב קלונימוס אפשטיין בספרו "מאור ושמש" על פרשת חקת, כי גם אם לא היו ישראל חוטאים היו הניצוצות נגאלים מבין האומות, משום שכשעם ישראל נמצא בארצו במצב מתוקן וראוי ללא חטא, הרי שהאור הבוקע ממנו עצום ורב ומגיע למרחקים. הניצוצות הקדושים היו משיקים לו, מתחזקים ונשאבים אליו. אך משחטא ישראל מהלך הדברים משתבש. האור האלוקי אינו יכול להגיע עד לקצווי ארץ ואין בו לחזק ולגאול את הניצוצות האמורים. אך גם במצב של חטא, מכיוון שהחטא גורר גלות, הרי שייוצר שוב ממשק קרוב בין ניצוצות הקדושה הבלועים בנשמות גויים הנמצאים במקום הגלות, ואלו יזכו שם לחיזוק, יתעוררו וייעורו ויזכו לגאולה. הגלות היא אכן עונש ותכליתה אינה העלאת הניצוצות מבין הגויים, שהרי ניתן היה להגשים מטרה זו ביתר שאת

כשישראל בארצם. אך משהביא החטא את הגלות, יש תועלת בדבר לגאול את הניצוצות הקדושים הבלועים שם.

בדומה לכך באר הרבי מאפטא בספרו "אוהב ישראל" על פרשת בא כי "עיקר כוונת הגלות אף שהוא בדרך עונש, אך עם כל זה הוא לטובתנו, כי ה' חס על נשמות ישראל וניצוצי הקדושה המפוזרים בארבע כנפות הארץ. ואילו היו זוכים ישראל ועושים רצונו של מקום היו יכולים לשבת על אדמתם בהשקט ובטחה וכל ניצוצי הקדושה בכל מקומות מושבותיהם היו נמשכים מאליהם לישראל ולא היו צריכים לטרוח אחריהם, כי היה הענף נמשך אחר השורש. אך בעוונותינו הרבים שקלקלו מעשיהם – אין בהם שוב כוח זה (לשאוב את ניצוצות הקדושה אליהם ממרחקים) והוצרך לפזר את ישראל בין האומות כדי שילקטו כל ניצוצי הקדושה המפוזרים".

נמצא כי הגלות לא נועדה להרבות את עם ישראל, ואינה מיועדת להביא כמה שיותר גרים, שכן יש גרים הקשים לישראל העלולים להשפיע עליהם לרעה, ובשל כך אין מקבלים כל גר שבא אלא רק מי שמוכן להתאמץ ולהתגייר באופן כן ואמיתי ולדבוק בישראל ובתורה בכל ליבו. אבל, יש בגלות יתרון של גאולה לניצוצות קדושה הבלועים בין האומות. יתירה מכך, מהלך זה מביא בסופו של דבר גם לגאולת עם ישראל ושיבתם לארצם, שכן כל כוח חיותם של אומות העולם נובע מאותם ניצוצות קדושה הבלועים ביניהם. ברגע שגואלים ניצוצות אלוקיים אלו ומחזירים אותם לכור מחצבתם, נשאר הקליפה מדולדלת בלי תוכן והיא כלה מאליה, כעשן שאין בו כל ממשות והוא מתפוגג מאליו. כך מסביר רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" למוצאי יום הכפורים את תפילת "ובכן תן פחדך ה' אלוקינו על כל מעשיך" כי בעקבות הגלות והממשק עם ישראל, עולים ניצוצות הקדושה וממילא "כל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ".

עתה נשוב לביאורו של רבי לוי יצחק לשירת האזינו. משה מתאר בנבואתו את כל הגלויות שייגזרו על עם ישראל כתוצאה מחטאיהם, ועם זאת מכנה אותן בתואר "שירה" המבטאת שמחה, בכינוי זה הוא בא לגלות את הטוב הגנוז בגלויות השונות. שכן בגלות יש גם גאולה לנידחים שונים, וכן בהעלאת הניצוצות הקדושים שנבלעו בין האומות, מצוי מהלך של גאולה לעם ישראל שהרי "עם כלות הקדושה הבלועה באומות – ממילא יכלו". על כן, כשנאמר

לאור קדושת לוי | פרשת האזינו

בפסוק כי משה כתב את הדברים "עד תומם" – אין הכוונה לתום השירה אלא עד תום כיליונם של האומות, שהרי תהליך העלאת הניצוצות הקדושים הוא גם תהליך ההתרסקות של הקליפות האופפות אותם.

רבי לוי יצחק מוצא נקודת אור אף בסבל הכרוך בגלות ישראל ומלמדנו כי כאשר גלותו של האחד מביאה לגאולתו של האחר, זהו תהליך שבסופו כולם נגאלים ופורצת שירה.

פרשת וזאת הברכה

הגבורה והגדולה לחי העולמים

משה נפרד מעם ישראל בברכה. בברכת משה לעם ישראל לפני מותו נכלל השבח הבא (דברים ל"ג, כ"ט) "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויביך לך ואתה על במותימו תדרוך". נמצא כי אחד משבחי עם ישראל טמון בגאוותו. הכיצד?

ועוד קשה מה מקום יש להתגאות בכלל? ובפרט שאת זה אומר משה, האיש העניו מכל אדם! הרי גאוה היא דבר מגונה בעיני חז"ל עד כי בספר "אורחות צדיקים" (שער הגאוה) כתב כי "הגאוה היא המטבע אשר פסל המלך הגדול – הקב"ה והזהירונו עליה בתורתו, כמו שנאמר (דברים ח', י"א): 'השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך', כי הגאה ישכח יוצרו, כדכתיב (שם, י"ג – י"ד, י"ז – י"ח): 'ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך' – 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך' – 'ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל'. בעלי הגאוה מתועבים בעיני ה', שנאמר (משלי ט"ז, ה'): 'תועבת ה' כל גבה לב'. ואפילו לא נתגאה על שום אדם, לא בדיבור ולא במעשה, אך בלבו לבד הוא מתגאה – נקרא 'תועבה', שנאמר 'תועבת ה' כל גבה לב', אפילו אם אין לו גבהות אלא בלב – נקרא 'תועבה'. ואמרו חז"ל (סוטה ד' עמ' ב'): כל אדם שיש בו גסות הרוח (גאוה) כאילו עובד עבודה זרה, ויש אומרים: כאילו בא על העריות כולן, וראוי לגדעו כאשרה (עץ של עבודה זרה), ואין עפרו ננער (אינו מתעורר בתחיית המתים) והשכינה מיללת עליו, ואומר עליו הקב"ה: אין אני והוא יכולים לגור ביחד בעולם".

לנוכח התיעוב הקיצוני של מידת הגאוה, כותב הרמב"ם בהלכות דעות פרק ב', הלכה ג', כי אף שככלל מוטל על אדם ללכת ב"שביל הזהב" שזו המידה הממוצעת בין התכונות השונות. למשל, אל לו להיות כילי וקמצן ואל לו להיות פזרן ובזבזן, אלא ילך בדרך האמצע ויהא נדיב המכלכל מעשיו בתבונה ובשום שכל. אבל, לא

כן ביחס לגאווה. שם אין לנהוג בדרך האמצע "אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד, אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה מאוד. לפיכך נאמר במשה רבינו: שהיה "עניו מאוד", ולא נאמר עניו בלבד, ולפיכך ציוו חכמים: **מאוד מאוד** הוי שפל רוח".

גם הרא"ש בחר לפתוח את ספרו אורחות חיים ליום א' במילים: "ואלה הדברים שיזהר בהם לסור ממוקשי מות ולאור באור החיים, להתרחק מן הגאווה בתכלית הריחוק". בפירוש המשנה הרמב"ם ממחיש עוד יותר את הצורך בקיצוניות שבה ינקוט האדם ביחס למידת הענווה, וכך הוא כותב על דברי התנא באבות פרק ד' משנה ד' "מאוד מאוד הוי שפל רוח": "ראיתי בספר מספרי המידות, שנשאל אחד החסידים, ונאמר לו: איזהו היום השמח שעבר עליך מימך? אמר: יום שהייתי נוסע על גבי ספינה, והיה מקומי בה השפל שבמקומות, והייתי לבוש בלויי סחבות, והיו בספינה סוחרים ובעלי ממון, והייתי שוכב במקומי, ואחד מאנשי הספינה קם להטיל מים, והגיעה שפלתי בעיניו ופחיתות המצב אשר הייתי בו, עד כדי שגילה עצמו והטיל מימי עלי. וחי ה', לא הצטערה נפשי במעשהו כלל, ולא התעורר בה רוגז, ושמחתי שמחה גדולה שהגעתי למדרגה שלא יצערני ביזוי זה ולא אשים לבי אליו. ואין ספק שזו היא תכלית שפלות הרוח, עד שירחק מן הגאווה".

הגאווה מקלקלת את כל ההישגים הרוחניים של האדם. בהקדמה לספר "אורחות צדיקים" מובא כי המתגאה במעשיו "דומה למי שממלא חבית יין משובח, ויש בתחתית החבית נקב קטן, אין ספק שיאבד כל היין המשובח בנקב הקטן, אם לא יסתום אותו – כך המתגאה הזה, אף על פי שהוא מלא תורה, יאבד הכל על ידי המידה הרעה הזאת, אם לא יחיש לתקנה".

הכיצד ייתכן אפוא כי משה שיבח בעם ישראל את תכונת הגאווה?

מצד שני, עת שמעיינים בדברי הנביא ירמיהו (פרק ט, כ"ב-כ"ג) מוצאים אנו כי פעמים שמותר לאדם להתהלל: "כה אמר ה': אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל הגיבור בגבורתו, אל יתהלל עשיר בעשרו. כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי". מכאן עולה, כי על אף שאסור להתהלל בתכונות אנושיות כמו חכמה, גבורה ועשירות יש בהחלט ציווי להתהלל בידיעת ה'. בדומה לכך מצינו בדברי הנביא (דברי הימים ב' י"ז, ו'): "ויגבה לבו בדרכי ה'". אנו גם נותנים ביטוי לתחושות עליונות אלה בתפילה באומרנו: "מודה אני לפניך שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ולא מיושבי קרנות", וכן "אשרנו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו". אך זה עצמו

מעצים את השאלה כיצד מתיישבים הדברים עם הציווי לאדם להיות מאוד מאוד שפל רוח?

כדי להבין סוגיה זו נעיין בטעם שניתן לאיסור הגאווה.

הרמב"ן כותב באיגרתו לבנו כי האיסור להתגאות נעוץ בכך שאין לו לאדם תכונה כלשהי שהיא באמת שלו. "במה יתגאה לב האדם? אם בעושר – ה' מוריש ומעשיר; אם בכבוד – הלא לאלקים הוא, שנאמר (דברי הימים א' כ"ט, י"ב): והעושר והכבוד מלפניך, ואיך יתפאר בכבוד קונו? ואם מתפאר בחכמה, כבר נאמר (איוב י"ב, כ'): "מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח". הרמב"ן מוסיף ומציין כי לא רק שאין לאדם משהו שלו להתגאות בו, אלא שעצם הגאווה היא לבושו של המלך בלבד, שנאמר (תהילים צ"ג, א'): "ה' מלך גאות לבש", לכן "המתגאה בלבו על הבריות, הוא מורד במלכות שמים".

הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" בפרק י"א ובפרק כ"ב מבאר כי אסור לו לאדם שיחשיב את עצמו בעיני עצמו, ולדמות בלבבו כי לו ראויה תהילה על היותו בעל שכל, נאה, נכבד, גדול או חכם "כי אין הגאווה אלא עיוורון בכך שאינו רואה את חסרונותיו, שהרי אין אדם מושלם. אי אפשר לאדם שלא יהיו בו חסרונות רבים, או מצד טבעו או מצד משפחתו וקרוביו או מצד מקרים שקרו לו, או מצד מעשיו. ממילא, אף אם יהיה בעל מעלות רבות, החסרונות האלה יספיקו להחשיכם".

רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו רסיסי לילה אות מ"ח, מבאר כי הגאווה נחוצה למלך, מפני שהיא מביאה לקבלת שררתו של המלך. "המלוכה הוא לבוש של גאות והמלך מתגאה על עבדיו שכן נאמר (דברים י"ז, ט"ו): "שום תשים עליך מלך" ומבואר במסכת קידושין דף ל"ב עמ' ב' כי המצווה היא "שתהא אימתו עליך". לכן הכלל הוא כי "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", כי בלי כבוד ודיסטנס מהמלך אין שם מלוכה". ואם למלך בשר ודם כך, הרי שלמלך מלכי המלכים ודאי ראוי לומר "ה' מלך גאות לבש" (תהילים צ"ג, א').

בהתאם לכך נראה כי כאשר אדם אינו מתגאה בתכונותיו האנושיות כישות בפני עצמה, אלא אדרבה מקור גאוותו הוא אביו שבשמיים שנתנם לו, הרי שאין בכך כדי להיות סתירה לכבוד שמיים אלא להיפך – זהו כבוד שמיים, וממילא הדבר מותר ואף רצוי, ואלו דברי הנביא כי "בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי". באופן דומה מבאר רבי לוי יצחק את ברכתו של משה לבני ישראל, כי אכן אסור

להתגאות גם בעת ניצחון, אבל "זה מותר – שלא לירא משום דבר, אלא להתגאות שיש לו פטרוֹן, אביו שבשמים, ועל זה אמר משה 'אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה'... ואשר חרב גאותך", רצה לומר כי גאווה זו שאתה יודע שה' 'מגן עזרך' הוא לך חרב, שעל ידי זה תתגבר על אלה המתגאים בעצמם ולא בקב"ה".

נמצא כי אף שהגאווה היא תכונה מגונה, שכן האדם המתגאה אינו יודע את מקומו בעולמו, אינו שם לב לחסרונותיו ולחובותיו וחש כי יש לו ישות ותכונות משלו, משל הוא מקור נביעה של תכונות, ושוכח כי הגדולה והגבורה שייכים רק לחי העולמים. גאוותו פוגמת גם בכפיפותו כלפי בעל השררה האמיתי – הקב"ה שהוא בעל הכוחות כולם. אך מי שאינו גאה בתכונותיו ואינו מחשיב את מקומו אלא הוא מודע לתפקידו ולחובתו בעולמו לנצל את הכוחות שקיבל מאת ה' לטובת מי שנתנם לו, ראוי שירגיש "גאוות יחידה", כחייל בלגיונו של מלך.

מועדי ישראל אשר תקראו אותם במועדם

"שורש כל המועדים הוא סדר שסידרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים – בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו" (רמח"ל, דרך ה', חלק ד' פרק ז')

הרמח"ל מלמדנו, כי הזמן הוא כמין מעגל שנתי שהאדם הצועד בו מגיע אל אותן הנקודות הקבועות בו מידי שנה. המילה שנה באה מלשון שינון וחזרה כמו "עשה ושנה". אכן, תפקידו של האדם הוא להתחדש עם מהלך הזמן ומכאן המושג "חודש". אבל, בנוסף לפעולות האדם המקדמות אותו, יש גם לזמן השפעה עליו, כפי שסביבתו של האדם משפיעה עליו. המועדים הם זמנים שבהם האיר אור אלוקי ואור זה נותר במקומו ומשפיע על מי שמגיע שוב לסביבת הזמן הזה. בהגיע חג, אנו מברכים "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", הזמן הוא ממשות קיימת שמגיעים אליה, כי הארתו של "הזמן הזה" הייתה קיימת לפנינו, ואנו מודים על כך שצעדנו במעגלי השנה והגענו שוב לאותה נקודת זמן, שבה נוצץ אור אלוקי, שאותו חווים אנו מחדש. אור זה נותר שם כדי להאיר בהשפעה המסוגלת לו. בפסח חווים אנו התחדשות. בשבועות חווים אנו מתן התורה ובסוכות את גילויי השמחה של האדם המאמין באלוקיו.

המועדים הם אפוא זמני חוויה מרוממים, שיש בהם אור אלוקי. עלינו לדעת את משמעותם ולאסוף השפעות נשגבות אלו אל חיקינו. זוהי התפילה "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך" – העמס והטען עלינו ה' את ברכת הזמן המרומם הזה, למען תלווה אותנו בהמשך דרכנו הלאה במשעולי הזמן.

נעמוד אפוא להלן על משמעות המועדים והאור האלוקי השופע בהם, כפי שמבארם רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי".

חודש אלול

חדש ימינו כקדם

אלול. בעת שמתנוצצות בנו רגשות של כמיהה לשוב בתשובה, אנו מבקשים (איכה ה', כ"א) "השיבנו ה' אליך ונשובה, **חדש** ימינו כקדם". מה הקשר בין ההתחדשות לתשובה? ומה פשר ההתחדשות "כקדם"? לכאורה אלו שני כיוונים הפוכים, שכן או שהאדם שב למקומו הקודם או שהוא מתחיל דרך חדשה?

מבאר רבי לוי יצחק מברדיטשב כי יכולת האדם לשוב בתשובה שלמה, תלויה באמונתו שהוא נוצר בכל רגע מחדש.

נאמר (דברים י', י"ב) "**ועתה** ישראל, מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה'" מבאר המדרש (בראשית רבה כ"א, ו') "אין ועתה אלא תשובה". מבאר רבי לוי יצחק "פירושו כך הוא, משום שכל אדם ואדם מישראל מחויב להאמין באמונה שלמה, שבכל רגע ורגע מקבל חיות חדשה מהקב"ה. נמצא אם כן כי בעת שעושה תשובה הוא מאמין כי הוא בריה חדשה וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ב' הלכה ד' כי מדרכי התשובה שהשב 'משנה את שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים'. ובזה ה' ברוב רחמיו אינו מזכיר לו עונות הראשונים. וזה פירוש המדרש 'אין ועתה אלא תשובה'. מה שהיה היה ועכשיו זה זמן חדש. כיון שהוא מאמין שהוא עתה בריה חדשה מועילה לו תשובה. וזה פירוש הפסוק 'השיבנו ה' אליך ונשובה'. איך נשובה? על ידי "**חדש** ימינו כקדם".

מדוע מהווה האמונה בהתחדשות בריאת האדם בכל יום, תנאי לחזרה בתשובה? כדי להבין עניין זה נתמקד במהותה של תשובה, כפי שהיא מובאת בספרו של הרמח"ל "מסילת ישרים" בפרק ד'. הרמח"ל מבאר כי תשובה היא חסד ה' שקבע כי "עקירת הרצון כעקירת המעשה". כלומר, האדם המתחרט מכל לב ומצטער צער עמוק על מעשיו, עוקר בכך את החטא מתחומי הווייתו. "דהיינו, כי היות שהשב בתשובה מכיר את חטאו, ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו

חרטה גמורה כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי, והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בליבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו".

מקור הדברים בגמרא במסכת נדרים (דף כ"א עמ' ב'). שם מסופר כי אדם בא לרב הונא וביקש להתיר את נדרו. שאל אותו רב הונא: לבך עלך? כלומר, האם היית מיושב בדעתך באותה עת? ענה לו אותו אדם: לא. התיר רב הונא את נדרו. אם כן, הוא הדין ביחס לחטא, שהרי מצינו במסכת סוטה דף ג' עמ' א' כי "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות". ממילא, משהתחרט והגיע למסקנה כי לא היה מיושב בדעתו עת שחטא – יש בכך כדי לעקור את הוויית החטא, כשם שנעקרה הווייתו של נדר.

ברם, לכאורה אין המשל דומה לנמשל, שהרי בגמרא במסכת נדרים עוסקים בנדר, שהוא בגדר של "מילה שנאמרה" וביצירת מציאות רוחנית (נדר) שכל כולה בתחום הרצון. אבל, כיצד יכולה עקירת הרצון לעקור מעשה שנעשה במציאות הפיסית? איך יכול אדם לשוב בתשובה, שעה שאת המעשה שעשה אין להשיב? כך למשל, אם חטא אדם ורצח נפש מישראל, הן ברור כי כל חרטה שבעולם לא תוכל להשיב את המת לתחייה. ואם אשת איש סטתה מן הדרך ונולד בן ממזר. האם יש בכוחה של תשובה להעלים אדם שנולד ומסתובב בינינו? מה אם כן מועילה התשובה שעשה? האם תוכל חרטה להסיר מעשה העשוי מן המציאות?

תשובת הרמח"ל היא, כי אכן את המעשה לא ניתן לשנות. אבל, אפשר לשנות את עושה המעשה. התשובה מנתקת את הקשר שבין המעשה שנעשה על ידי ה"אני" של אתמול, לבין ה"אני" של היום, שהינו שונה מן הקצה אל הקצה. מי שעשה את המעשה של אתמול אינו "אני" – שהרי אני היום שונה לחלוטין ומנותק מן האני של אתמול. ויש בידי האדם יכולת להתנתק מן האני שלו, ולהשתנות. כיצד? דבר זה ייתכן רק אם מבינים כי הקיום האנושי משול לנהר. אדם לא טובל באותו נהר פעמיים כי הנהר אמנם נראה אותו נהר, אך המים זורמים כל העת והמים שאדם טובל בהם כעת אינם המים שבהם טבל לפני שעה. כך גם בהוויית האדם – אין רצף של הווייה, אלא האדם נברא בכל רגע מחדש.

תהליך התשובה הוא אפוא תהליך של התנתקות מן הרצף של הקיום האנושי הקודם שלו, ודבר זה ייתכן בגלל שההתחדשות היא המצב הטבעי בבריאה, כפי שנאמר 'המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'. ממילא, כל מה שנדרש מן האדם הוא לחוות את ההתחדשות הטבעית שלו ולהבין שהוא לא אמור להישאר עם משקעי העבר כי הוא אדם שונה. ההווה שלו נוצרה עתה – בהווה. מה שהיה היה. הוא שונה ומתחדש בכל רגע "כקדם" כמו תינוק בלידתו. מכיוון שזהו התהליך הטבעי והרגיל בחיי אדם הרי שהוא מסוגל להשתנות באחת ולהתחדש.

כאן טמון עומק רב. תוקפה של עבירה חורג מהמעשה שנעשה. 'עבירה גוררת עבירה' משום שלאחר שעבר אדם עבירה, הרי שהוא הגדיר בכך את עצמו כמי שרמתו המוסרית שפלה וירודה. זו תדמיתו בעיני עצמו והיא גורמת לכך שהאדם מועד לעשות את אותו מעשה שוב. תדמית זו גורמת לעושה העבירה לחשוב כי הוא מסואב ואבוד ומשחיתה יותר מאשר העבירה עצמה. כך עלול האדם להיגרר לתהומות, שמקורן בייאוש עצמי. "עבירה גוררת עבירה" כי האדם סבור שהוא נמצא ברצף הווייתי. קטיעת הרצף היא זו שתביא את האדם לתשובה. משום כך מצינו במסכת יומא (דף פ"ו ע"ב) כי תשובה נמדדת בכך שאדם עומד בניסיון זהה לזה שבו נכשל ומבאר רש"י כי משחטא אדם הרי ש"יצרו מתגבר עליו ואומר לו: ראה פלונית, ואותו מקום, ואותו פרק הוא – **קום עשה מה שעשית כבר**". הגמרא ממשיכה ומביאה שם את דברי רב הונא כי "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו". שואלת הגמרא הכיצד ייתכן כי העבירה הותרה לו רק מכיוון שנעשתה? והתשובה היא כי הדבר "נעשה לו כהיתר". מגיעים הדברים עד כדי כך שאמרו חז"ל כי אדם שעבר עבירה ושנה בה, הרי שמכאן ואילך אם חשב לעבור עבירה ונאנס ולא עשה את המעשה "מחשבתו עולה כדי מעשה".

לכן, לא מספיקה חרטה על המעשה, אלא נחוץ ניתוק של הרצף ההווייתי של האדם. רק משיכיר בכך שהוא לא אותו אדם שחטא, יוכל להתנתק באמת מן החטא.

ודוק, תשובה היא תהליך כה עמוק ומקיף, ועם זאת נאמר כי אין צורך אלא בכך שהאדם יפתח פתח כפתחו של מחט והקב"ה יפתח לו פתח כפתחו של אולם. הכיצד? רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (שמות פרשת תצוה, אות ז'), מביא את דברי ה"בעל שם טוב" כי הפתח שבוקע בעל התשובה יכול להיות קטן ודק אך עליו להיות כפתח של מחט – **"נקב מפולש מעבר לעבר עד חלל הלב"**.

זאת מכיוון שהשאלה אינה איזה מעשה עשה האדם ומה עשה האדם בעקבותיו. השאלה היא מה עשה המעשה לאדם, והליך התשובה הוא הליך של ניתוק האדם מהתדמית השלילית שהחטא גורם לו. והתהליך אינו כה קשה, די בחודה של מחט, כי התחדשות האדם טבעית היא.

רבי לוי יצחק מחדש כי תהליך התשובה הוא תהליך של התחדשות וזהו תהליך טבעי!

טהרת הלב מושגת על ידי כך שהאדם ניצב בפני בוראו ומחליט להשתנות באופן מוחלט – חדש ימינו כקדם. האדם יכול להשתנות ולהפוך בבת אחת לאדם אחר, אם אך יאמין בכל לב כי אין רצף של הווייה הכובל אותו. אדם משתנה כל העת. לכן, אם השכיל האדם להאמין בעצמו כי הוא כלל אינו אותו אדם שעבר את העבירה, הרי שהתשובה בפנינו.

ראש השנה

”שופר קול פשוט”

בתהילים (פ”ט, ט”ז) נאמר ביחס לתקיעת שופר “אשרי העם יודעי תרועה, ה’ באור פניך יהלכון”. הפסוק משבח את עם ישראל בכך שהם יודעים להריע ולתקוע בשופר. שואל המדרש (ויקרא רבה כ”ט, ד’) וכי רק עם ישראל יודע להריע ואין אומות העולם יודעים להריע? ולמה נאמר ‘אשרי העם יודעי תרועה’? אלא שעם ישראל יודעים “לפתות את בוראם בתרועה והקב”ה קם ועובר מכסא הדין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים והופך להם מדת הדין למדת רחמים”.

מדרש זה אומר פרשני. כיצד פועל השופר ומעביר את השופט כל הארץ מערוץ של דין לערוץ של רחמים? מה פשר הפיתוי שמפתים את הקב”ה על ידי שופר ואשר רק עם ישראל יודע לבצעו? ובכלל, המונח פיתוי משמעו הטיה של שיקול הדעת. מה פשר הדבר ביחס ל’שופט כל הארץ’, האם אפשר לפתותו ש’לא יעשה משפט’?

מקובל מהאר”י הקדוש לומר לפני תקיעת שופר שבע פעמים את מזמור מ”ז בתהילים, שבו נאמר “כל העמים תקעו כף הריעו לאלהים בקול רנה”. השופר מוגדר כ”קול” כלומר, זהו קול שתוכנו מתבטא בעצם השמעתו. ללא מילים. דבר המכונה בחז”ל “קול פשוט”.

אדם מבקש משאלות ומלמד על עצמו סנגוריה בהשמעת קול בלי מילים?

אכן כן. זו מהותה של תקיעת שופר על ידי עם ישראל. רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר את הדברים באמצעות משל: “עבדי המלך האהובים למלך, כאשר באים לפני המלך לבקש חפצם, נופל עליהם פחד לדבר לפני המלך, כי יראים הם, שמא לא יוכלו לדבר כראוי, ויהיה פתחון פה למקטרג להמליץ רע עליהם. על כן, הם מבקשים רצונם בדרך רמז בלבד, והמלך ממלא משאלתם. כך בראש השנה כאשר אנחנו עמו בית ישראל מתפללים לפני הבורא, אימה ויראה גדולה נופלים עלינו. אנחנו יראים לדבר לפניו פן נכשל בלשונו באיזה דבר ויהיה פתחון פה למקטרג.

לכן צועקים אנחנו בקול בלא דיבור וזהו קול השופר שהוא קול פשוט, צעקה רבה מעומק הלב, והקב"ה בוחן לבות ויודע נסתרות ממלא משאלותינו לטובה".

כלומר, כשאדם עומד לדין וטוען טענה, הרי כנגד טענה שאדם טוען עלולה תמיד להישמע טענה נגדית. ובכלל, טענה פירושה "מגיע לי כי...", ומשהושמעה טענה שכזו היא נשקלת במאזני מידת הדין לבדוק ולבחון האם אכן מגיע. כשמתעוררת מידת הדין הדבר חמור, שכן "מי יצדק לפניך בדין?" אבל, כאשר יש לאבא ילד והוא חושב כי ראוי להענישו, אך לפתע הילד נופל ונחבל קשות. האב זונח את כל הטענות ורץ לסייע לו. מה שינה את כל הגישה? הזעקה "אוי" שצעק הילד במצוקתו. בצעקה זו אין תוכן ולא טיעון רציונלי. זוהי משאלה בלא מילים "עזור לי" והיא חזקה מכל הטענות גם יחד. כאשר הוא זועק מקירות ליבו ולא טוען דבר אלא מביע מצוקה, הרי שהשיקול אינו דין אלא באה לידי ביטוי מידת הרחמים. זו משמעות השופר. קול פשוט. זעקה מקירות הלב. סגולה זו מיוחדת לבני ישראל מפני שבני ישראל הם גם בניו של הקב"ה והם פונים אליו לא רק כ"מלכנו" אלא גם כ"אבינו". יש מחויבות לדאוג לבן יותר מאשר לכל אדם אחר, כיון שהבן סומך על אביו וזועק אליו במצוקתו על כן בנוסף ליחס הטבעי של 'כרחם אב על בנים', יש גם אחריות המוטלת על האב להציל את בנו. על כך אומר דוד המלך "אשרי העם יודעי תרועה". עם ישראל לא רק שהוא היחידי שהוא מודע לכך שהקב"ה הוא מלך העולם, עם ישראל צועק אל ה' כי ה' לא רק 'מלכנו' אלא בה בעת ה' הוא גם 'אבינו' השומע קול זעקת בניו. לכן, עמים אחרים באים לדין וטוענים טענות, אך עם ישראל יודע לפתות את הקב"ה ולשכנעו שלא להביט על הטענות אלא לשמוע את קול השופר, את קולה הפשוט של הזעקה, שמכוחה פועל הקב"ה על פי מידת הרחמים.

על משמעותה של זעקה מקירות הלב עמד ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (ואתחנן, מאמר ב') עת שהסביר את הסתירה הקיימת לכאורה בדברי חז"ל לגבי השמעת קול זעקה בשעת התפילה. מחד גיסא מצינו לגבי חנה (שמואל א', א', י"ג) "וחנה היא מדברת על לבה" – כלומר, תפילתה הייתה בלחש וקולה לא יישמע. וכך אמרו חז"ל במסכת ברכות (דף כ"ד ע"ב) "המגביה קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמונה", שכן הוא מראה כי הקב"ה כביכול מושפע מגינונים חיצוניים של גובה הטונים של המתפלל, משל היה הקב"ה "חבר מושבעים" ולא השופט כל הארץ.

מאידך גיסא, מצינו שנאמר "הקול קול יעקב" (בראשית כ"ז, כ"ב) ומובא בזהר כי נאמר פעמיים "קול" כנגד קול תורה וקול תפילה, שאותם יש להשמיע בקול – לא

בשקט. בדומה אנו אומרים בתפילת שמונה עשרה "שמע קולנו". לא נאמר רק "שמע תפילתנו" או "שמע בקשתנו". משמע כי תפילה צריכה להיות בקול. וכן נאמר ביחס לאנשי כנסת הגדולה (נחמיה ט', ד') "ויזעקו בקול גדול".

מתרץ רבי צדוק: כי יש להבחין בין תפילה שהיא בקשת בקשותיו הרגילות של האדם, לבין תפילה של אדם המביע זעקת מצוקה. תפילה "רגילה" שבה האדם מבקש באופן מושכל את צרכיו, צריכה להיאמר בלחש "בודאי הוא שבסתם תפילה לה' אין להגביה קולו ואם מגביה קולו הוא מקטני אמנה". לעומת זאת תפילה של מצוקה – צועקים, כי מי שכואב לו אינו טוען אלא זועק. בקול.

"לפעמים כאשר צר לאדם מאד ולא יכול עוד להכיל את הצער שבקרבו מחמת איזה ענין שנוצרך בו לישועה, אז הוא צועק מעומקא דליבא (מעומק ליבו). והוא אין מכוון להגביה קולו לפני ה', רק הצעקה פורצת ובוקעת מקירות לבו, בראותו שאין לו שום עצה, וכמו שאמרו חז"ל (יומא דף ס"ט עמ' ב') על הפסוק "ויצעקו בקול גדול" שאמרו "בייא בייא", שהוא בלשון אשכנז גוואלט גוואלט (הצילו, הצילו) ותפילה בצעקה כזו מתקבלת ואינה חוזרת ריקם".

טיעונים יש לכל אדם והם מיוחדים רק לו, אך בנקודת המצוקה – כל בני האדם שווים. בנקודה זו שבה אנו תוקעים בשופר ומשמיעים קול הברה פשוט המבטא מצוקה, יש מכנה משותף לכל עם ישראל. רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "מחשבות חרוץ" אות ז' מבאר את דברי חז"ל במסכת עבודה זרה דף ד' עמ' ב' כי ראוי לאדם בראש השנה שלא להתפלל ביחידות וכן אמרו חז"ל בזוהר חלק ב' (מ"ד עמ' ב') על הפסוק (מלכים ב', ד', י"ג) "בתוך עמי אנכי יושבת", כי האישה השונמית ביקשה מאלישע הנביא שלא להזכיר את שמה בתפילתו, שכן מדובר היה בראש השנה והיא ביקשה לכלול את עצמה בכלל ישראל כדי לזכות בדיון. מה פשר הדבר? האם יכול אדם להסתתר בתוך הכלל ולהעלים עצמו מעינו הבוחנת של הקב"ה היושב למשפט? הרי אף שהקב"ה דן את כולם ב"סקירה אחת" אך יחד עם זה כל אחד ואחד נבחן כשלעצמו ואנו עוברים לפניו "כבני מרון", כלומר כיחידים. אין זאת אלא, שכשאדם עומד בפני עצמו כיחיד הרי שהוא טוען טענות ומדגיש את מה שייחודי לבקשות האישיות שלו. אבל, כשספינה טובעת לא טוענים טענות אלא זועקים, והזעקה של כולם זהה. עם ישראל מתאחד "בנקודת הלב שהוא משורש אחד, וזהו קול שופר שהוא קול פשוט היוצא מעומק הלב שאין בו חיתוך אותיות שהוא חילוק הפרטים. ואז אין עוד מקום לשום קטרוג והשטן מתערבב".

רבי צדוק הכהן מוסיף ומבאר בספרו "תקנת השבים" כי הזעקה שמשמיע עם ישראל בראש השנה בתקיעת השופר אינה נובעת רק מאימת הדין. השמעת קול שופר מבטאת את מצוקת האדם המבקש לשוב אל אלוהיו. הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג' הלכה ד' כותב "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל. הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". רבי צדוק מבאר על כן כי קול השופר הוא זעקת האדם האובד, מחפש הדרך, הנכסף וכמה אל אביו, כבן שהתרחק מאביו ומבקש לחזור אל חיקו. על כך נאמר כי "הקול קול יעקב" – קול פשוט המבטא את הפנימיות הנסתרת שכל רצוננו רק לעשות רצונו יתברך ועל ידי זה יעלה זכרונו לפניו לטובה.

הזעקה שבאה מקירות הלב מבטאת אפוא רגש שהוא גבוה מכל דיבור ומכל טיעון. רבי מנחם נחום טברסקי מייסדה של חסידות טשורנוביל, בספרו "מאור עינים" (ליקוטים) מבאר את השופר כ"קול פשוט" במובן הזה, שהוא חושב באמצעות מילים, אבל יש קול שהוא עמוק מכל מחשבה וטהור מכל שיקול והוא הקול הפשוט שבו. כמו תינוק בן יומו הבוכה כשהוא מבקש את אמו, לא מהבנתו ושכלו אלא רק מרגש טבעי טהור. בכל אדם יש נקודה באישיות הנותרת לעולם טהורה, ללא פגם, כפי שנוצרה מלכתחילה, שהרי נאמר (קהלת ז', כ"ט) "עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים". תקיעת השופר היא הקול הנובע מן השורש הפנימי הטהור ביותר של האדם כפי שהוא במקורו. זך ופשוט. חף מכל חשבון של תועלת. קול השופר הוא קולה של אמירה בלא מילים הנזעקת מעמקי הנשמה הטהורה, כפי שרבי נחמן מברסלב נהג לומר, האדם הוא כמו בצל. מתחת לכל הקליפות נשאת רק הדמעה.

רבי לוי יצחק מלמדנו כי השופר הוא קולו של הלב הזועק ללא מילים, וללא צורך במילים. זהו הקול הפשוט והצלול של הנשמה הכמהה אל אלוהיה ומייחלת לגאולתה. את הקול הזה יודע להשמיע רק בעל נפש. זהו כלי התקשורת המייחד את עם ישראל, והוא גבוה מכל טיעון שכלי המתבטא במילים. אשרי העם יודעי תרועה.

יום הכיפורים

"ממך אליך אברח"

הרמב"ם פותח את הלכות תשובה בפרק א' הלכה א' במצוות הוידוי ואומר "כל מצות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא".

מה פשר מצוות הוידוי? מה תורם הדיבור שמדבר אדם, בינו לבין עצמו, ואומר כי חטא?

ממה נפשך, אם האדם לא שב בתשובה שלמה וידויו לא מועיל, שהרי אינו אלא דיבור חיצוני חסר ערך. כפי שפסק הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ב' הלכה ג': "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב (את החטא), הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ".

אם לעומת זאת החוטא כבר שב בתשובה שלמה, מה מוסיף הדיבור של הוידוי? הן בתשובתו כבר עבר תהליך נפשי עמוק ונוקב הכולל חרטה על העבר וקבלה שלא לחזור לחטא זה לעולם, כפי שפסק הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ב' הלכה ב': "ומה היא התשובה? שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, וכן יתנחם על שעבר, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". מדוע פסק אפוא הרמב"ם כי אחרי כל התהליך הזה "צריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינים אלו שגמר בלבו"? מה מוסיף הוידוי על התשובה השלמה?

מענה לכך מצוי בדברי רבי לוי יצחק מברדיטשב המבאר את נוסח הפיוט בתפילת הימים הנוראים "באין מליץ יושר מול מגיד פשע תגיד ליעקב דבר חוק ומשפט, וצדקנו במשפט המלך המשפט, האוחז ביד מידת משפט". לכאורה, השופט האוחז במידת המשפט חייב לפסוק על פי דין "ויקוב הדין את ההר". ממילא, אם אין לסגור מה להשיב לפרקליט המגיד פשע, הרי שהאדם אמור לצאת חייב בדין. אין יתכן לבקש מהשופט עצמו שיהיה גם הסנגור?

בדומה לכך נאמר בתפילה "היה עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל העומדים לבקש תפלה ותחנונים מלפניך על עמך בית ישראל. הורם מה שיאמרו. הבינם מה שידברו. השיבם מה שישאלו". אנו מבקשים שהשופט יורה לסנגור מה לטעון בפניו. ובכן, כיצד אפשר לבקש מהשופט כל הארץ כי לא יעשה משפט?

ר' לוי יצחק מבאר את הדברים על בסיס עיקרון יסודי לפיו "באין מליץ יושר" דהיינו ב"אין" במידה שאדם מחזיק עצמו ל"אין", זה עצמו משמש כ'מליץ יושר". כלומר, "אדם אף על פי שחטא, כיון שיודע שחטא ומבקש מלפניו יתברך שימחל לו, ומכיר בשפלותו, (דבר) זה עצמו משמש מליץ יושר לפני ה'". נבאר עיקרון זה באופן סדור.

ההתנהגות המצופה מעם ישראל בימי הדין טעונה ביאור. מצד אחד מצינו בגמרא במסכת ראש השנה דף ל"ב עמ' ב' "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו – וישראל אומרים שירה?"

כלומר, בשעת הדין אין נפשו של אדם מתרוננת ומאפשרת לו לומר הלל. מצד שני מצינו במדרש ילקוט שמעוני תהילים רמז תתפ"ח "בנוהג שבעולם אדם שיודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואינו חותך ציפורניו, לפי שאינו יודע היאך דינו יצא. אבל ישראל אינן כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחים שערם ומחתכים ציפורניהם ואוכלים ושותים ושמחים בראש השנה, לפי שיודעים שהקב"ה עושה להם נסים ומוציא דינם לכף זכות וקורע להם את גזר דינם". הכיצד מיושבת הסתירה בין הדברים?

הרב יצחק זאב סולובייצ'יק (הרב מבריסק) בחידושי הגרי"ז החדשים (סימן ע"ה) מצא לכך מענה בדברי הרמב"ם בפירושו המשניות על המשנה במסכת ראש השנה פרק ד' משנה ו', שכתב כי "לא היו קוראים הלל בראש השנה ולא ביום הכיפורים לפי שהינם ימי הכנעה ופחד – ומברח ומנוס אליו". הרמב"ם מבאר אם כן כי הימים הנוראים הם ימי פחד ומורא עד כדי בריחה. אבל, לאן אדם בורח בעת מצוקתו וחרדתו? הרי אין מקום לברוח מאת ה'. אין זאת אלא שהאדם נס מה' – אליו!

כמו כן מצינו בפיוט "כתר מלכות" שחיבר המשורר רבי שלמה אבן גבירול (שיש הנוהגים לאומרו בליל יום הכיפורים) "אם לעווני תבקש, אברח ממך אליך". למעשה, כבר אמר זאת דוד המלך בתהילים פרק קל"ט, ז'–י': "אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח? אם אסק שמים – שם אתה; ואציעה שאול – הַנֶּפֶס; אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים; גם שם ידך תִּנְחַנֵּי ותֹאחֲזֵנִי ימינך". הקב"ה הוא לא רק מלכנו אלא גם אבינו. כשבורחים ממנו ומצויים במצוקה, מי שעוזר בעת צרה הוא – הקב"ה "ידך תנחני ותאחזני ימינך".

ובלשונו של רבי לוי יצחק: "אם האדם מיישב עצמו (מתעשת וחושב בקור רוח) אין לו פחד, כי הבורא הוא אב, ואב בודאי שופט בנו לטוב".

בימי הדין נמצא אדם מחד גיסא בחרדה מן הדין שעושה עמו ה', ועל כן אינו יכול לומר הלל, שהרי הלל אומר אדם שכבר נושע. אך אותו שופט הוא גם אב רחום וחנון ואם אדם מכיר בחטאו ומצוי במצוקה, הרי שאותו שופט ממתין לו ורוצה בתשובתו. על כן, מוצא האדם השב בתשובה מחסה בחיקו של ה' ובוטח בו ואינו מתיימש, אלא אוכל ושותה ולובש בגדי חג כמי שבטוח שיש מי שיבוא להושיעו בצרתו, שהרי אותו שופט כל יכול השופט אותו, הוא גם זה שיושיע אותו בהיותו אב רחום וחנון.

העיקרון הוא אפוא "אברח ממך אליך" – אכן הימים הנוראים הם ימי פחד ומורא עד אשר אין מקום לומר שירה כלל, אבל כאשר יגיע האדם לדרגה שבה הוא מכיר בחטאו ובצרתו ומתחרט על החטא שהרחיק אותו מאלוקיו, הרי שדבר זה עצמו הוא מקור לשמחה ובטחון בה' שיעשה נס, שהרי כשמכיר אדם בצרתו הוא בורח במצוקתו זו אל חיק אלוקיו – הממתין לו בזרועות פתוחות.

הדבר משול לדג שעלה בחכה. אם ינוס הדג מפני הדייג, הרי שהקרב יינעץ בבשרו ביתר עוצמה והוא יילכד. אבל, אם ישחה הדג אל עבר הדייג, הרי שהחכה תשתחרר מבשרו והוא יינצל.

ודוק, אדם לא בורח אל ה' אם הוא מתבצר בעולמו שלאחר החטא, אינו מכיר במצוקתו ואינו יודע כי חטא. מי שאינו מודע לסכנה שבה הוא מצוי אינו בוטח בה' אלא פשוט לא מודע לצרתו. המנוס אל ה' והביטחון בישועתו שייך רק אחרי שהאדם מרגיש שהוא צריך לברוח ממצב שבו הוא נתון. זה פשר הווידי. הווידי הוא ההכרה המצמררת בחטא, סילוק כל התירוצים וההבנה כי במעשיו הוא יצר

ריחוק מהקב"ה. אדם מעכל דברים כשהוא מעביר אותם מעבר לסף ההכרה על ידי כך שהוא מוציא אותם מפיו.

אכן, ככל שגדלה מידת הכרת האדם בצרתו ומידת הכרת החטא שלו, כן הוא מרגיש את הנחיצות לשוב והצורך לבטוח בה' שרק אליו הוא יכול לנוס בעת צרה. לא זו בלבד שאדם לא צריך להתיימש כתוצאה מחטא, אלא להיפך דווקא בשעה שהוא מכיר בחטאו עליו לנוס אל אלוקיו ולבטוח בו כי יושיעו מחטאו ויקבלו שוב אל חיקו.

בהקשר זה ידועים דברי רבי נחמן מברסלב בליקוטי מוהר"ן תורה נ"ו, המבאר כי ה' יושב ומצפה לנו אף במצב של "הסתרה שבתוך ההסתרה". פשר הדברים מבואר על ידו כדלהלן: ההסתרה הראשונה היא מציאותו של החטא, שבה גבה הר בין אדם לאלוקיו עקב חטאו. זוהי הסתרה אחת של ה' מן האדם. "אולם, כשהקב"ה נסתר בהסתרה אחת, אפשר ליגע ולחתור עד שימצא אותו יתברך, מאחר שיודע שה' נסתר ממנו". לעומת זאת, יש "הסתרה שבתוך הסתרה", המתרחשת כאשר "ההסתרה עצמה נסתרת מן האדם, דהיינו שאינו יודע כלל שה' נסתר ממנו". כשהאדם אינו מכיר בכך שחטא, במקרה זה האדם לא מוצא את האלוקים המסתיר פניו ממנו – כי הוא בכלל לא מחפש אותו! זהו מצב המונע מלשוב אל ה' הנסתר ממנו בהסתרה כפולה.

"זה בחינת (דברים ל"א, י"ח) 'ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא', דהיינו שאסתיר את ההסתרה, כך שלא ידעו כלל שה' נסתר. (במקרה זה) בוודאי אינו יכול למצוא את ה', מאחר שאינו יודע כלל שצריך לבקש אותו יתברך, כי אינו יודע כלל שה' נסתר ממנו, כי ההסתרה בעצמה נסתרת". ההסתרה שבהסתרה היא לכאורה מצב נואש, כי אם האדם חטא ואינו מבקש את אלוקיו, כיצד ימצא אותו? אך רבי נחמן מחדש כי אין יאוש כלל בעולם "ובאמת אפילו בכל ההסתרות, ואפי' בהסתרה שבתוך הסתרה, בוודאי גם שם מלובש ה' יתברך, כי בוודאי אין שום דבר שלא יהיה בו חיות ה', כי בלעדי חיותו לא היה לו קיום כלל". כלומר, ה' הוא לא רק מלך אלא גם אב רחום וחונן המצפה ומיחל לתשובת בניו, וגם כשהם מצויים במצב של הסתרה שבתוך הסתרה הוא ממשיך לדאוג להם ויסייע לתשובתם. ה' לא מתיימש מבניו ואל להם להתיימש מעצמם ולחוש נדחים או דחויים, שכן בשום מצב לא ננעלו שערי תשובה.

האדם חייב אפוא לשמור על תחושה שה' עמו לא רק במצוקתו אלא גם לאחר שחטא.

אדרבה, עצת היצר היא להחטיא את האדם ואחר כך להשפילו ולשכנעו שנסתרה דרכו מה' כדי לקבע בו תחושה של מורך וייאוש מעצמו ומיכולתו להתקרב לאלוקיו. התחושה הרעה הזאת – היא הרסנית אף יותר מהחטא עצמו. על החוטא לזכור כי ה' מצפה לו גם לאחר החטא. י"ג המידות של הקב"ה פותחות במילים "ה', ה', א-ל רחום וחנון". דרשו חז"ל במסכת ראש השנה דף י"ז עמ' ב': "ה' ה' – אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה". ללמדך, כי ה' נמצא עם האדם גם לאחר החטא. אנו מתפללים "והסר שטן מלפנינו ומאחרינו", הווה אומר שלא יצליח לשכנע אותנו קודם החטא וגם לא לאחריו.

אכן, נאמר (ויקרא ט"ז, ט"ז) "השוכן אתם בתוך טומאתם" ואומרת הגמרא במסכת יומא נ"ז עמ' א': "אפילו בזמן שהן טמאים – שכינה שרויה ביניהם". אין מצב שבו הקב"ה לא שוכן עם האדם. אם יהודי שנכשל בעבירה הגרועה ביותר אינו מסוגל לעמוד נוכח פני ה' ולשפוך את ליבו בפניו – אות הוא שלא דרך על מפתן האמונה.

בספר נחמיה פרק ח', פסוקים ט'-י' נאמר: "ויאמר נחמיה... ועזרא הכהן הסופר והלויים... לכל העם, היום קדוש הוא לה' אלוהיכם אל תתאבלו ואל תבכו כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה. ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם". איזו חדווה יש למי שחטא? ומה מבטחו כי לא יצא ח"ו חייב בדין? אין זאת אלא כי אין המדובר בחדווה של החוטא אלא בחדוות ה'. כלומר, יש שמחה בשמיים כאשר "הוא מעוזכם" – יהודי בוטח בקרבת ה' אליו, שאינה פוסקת לעולם, גם לא לאחר שחטא. המגיד ממזריץ' נהג לומר כי צדיקים נחתמים לאלתר לחיים כי על אף פחדם מיום הדין הם בוטחים בה' שבאהבתו אותם ירחם עליהם כרחם אב על בנים. על כך נאמר בתהילים פרק כ"ה פסוקים ב', ה', ז': "אלוהי בך בטחתי אל אבושה אל יעלצו אויבי לי... כי אתה אלוהי ישעי אותך קיויתי כל היום... חטאות נעורי ופשעי אל תזכור כחסדך זכר לי אתה למען טובך ה'". מי שמאמין שאהבת ה' אליו תביא לכך שה' לא יעזבהו, גורם לכך שה' אכן לא יעזבהו.

הפיכת אני לאין

אדם שחטא מרגיש לעיתים נידח, מלוכלך ושפל. איך בורחים אל הקב"ה לאחר שקרה דבר כזה? הכיצד שבים ודבקים במה שקדוש וטהור אחרי הכרה בחטא? כיצד ישוב האדם אל אלוקיו לאחר שגבה הר החטא ביניהם?

רבי לוי יצחק כותב כי "יום הכיפורים אינו מכפר עד שיכניס עצמו לגדר "אין" שיאמר אני וכל מה שיש לי וכל הכוחות שלי, הכל מהבורא". כלומר, מוטל על אדם לבטל את אישיותו המקובעת ואת הרגליו. יום הכיפורים מכפר על האדם כשיבטל עצמו לגמרי לאלוקיו, וזה עניין ההשתחויה לה' הנעשית ביום הכיפורים. הנביא ישעיהו (כ"ז, י"ג) אמר על כך "ובאו האובדים (בחטאים)... והשתחוו לה" – ואז ייגאלו.

כך מבאר רבי לוי יצחק את דברי המשנה במסכת יומא פרק ח' משנה ט': "אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים שנאמר (יחזקאל ל"ו) 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' ואומר (ירמיהו י"ז) 'מקווה ישראל ה' מה מקווה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל". בפשטות המונח "מקווה ישראל" מדבר על תקווה. אך רבי עקיבא מפרש את המונח "מקווה ישראל" כמקווה מים. מה פשר הדברים?

במקווה, אדם טובל את כל כולו ונעלם במי בראשית, הוא מבטל את נוכחותו וחוזר למצב של תוהו ובוהו טרם שנברא. האדם הטובל במקווה חוזר לתוהו ולאין. זהו תהליך התשובה. הדרך של עם ישראל לזכות שוב בנוכחותו הבלתי אמצעית של הקב"ה היא על ידי כך שהאדם מתבטל אליו לחלוטין, מבטל את אישיותו וגאוותו ומשעשה כן שב הקב"ה באחת אל האדם והוא שמטהר את ישראל.

למעשה זה גם עומק פְּשרה של זכות העקידה. ילדיו של אדם הם עתידו ותמצית ההווה שלו. אדם המקריב לאלוקיו את הדבר המבטא את האני שלו, זוכה לקרבת אלוקים. הדרך להשיג קרבת אלוקים גם אחרי החטא היא אפוא ביטול סיבת החטא, קרי – ביטול האני.

על כך נאמר (תהילים ס"ט, י"ד) "ואני תפלתי לך ה' עת רצון אלוהים ברב חסדך ענני באמת ישעך". מה פשר המילה "ואני" בפסוק זה? התשובה היא ביטול האני. האני הופך לאין.

רבי לוי יצחק מבאר אפוא כי "באין - מליץ יושר מול מגיד פשע". מליץ היושר על פשעים שנעשו במזיד ואף מתוך מרד בקב"ה הוא ביטול האני והפיכתו ל"אין". זה פשר המונח "אני לדודי ודודי לי" - "אני לדודי" - מי שמוסר את האני שלו לה' - הרי ש"דודי לי", הקב"ה שב אליו כבראשונה.

רבי לוי יצחק מחדש לנו כי האדם עצמו יכול להיות הסנגור הגדול שלו אם ישכיל לבטל את ה"אני" שלו, את הישות שיצר בעולמו של חטא ויאוש, ולהטיל עצמו לזרועות אביו שבשמיים, שיקבלו גם לאחר שחטא. האדם בורח מה' - אל ה', על ידי כך שיחוש כי אין "אני והוא" אלא האני - אין, והוא "יש" - היש היחיד שקיים. הכרה זו היא מליצת היושר הגדולה של האדם, והיא שיאה של התשובה. זה פשר הוודוי, שבו אדם אומר "אבינו מלכנו חטאנו - לפניך". הוא מכיר בחטאו, ועם זאת יודע שגם אחרי החטא הוא מצוי "לפניך". ה' מצפה לו ואליו יש לברוח, כי הקב"ה הוא בבחינת "אבינו - מלכנו". הוא לא רק שופט ומלך אלא גם אבא, ואבא מחכה לילדיו בזרועות פתוחות וחותר לתשובתם - בכל מצב.

סוכות

"שיירי מצווה מעכבים את הפורענות"

בפרשת המועדות בתורה (ויקרא פרק כ"ג, מ') נאמר "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפות תמרים, וענף עץ עבות, וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים".

שואלים חז"ל (מדרש תנחומא פרשת אמור סימן כ"ב) מדוע נקרא היום הראשון של סוכות בתואר "יום הראשון"? "וכי ראשון הוא?" והלא סוכות חל בט"ו בתשרי ולא בא' בתשרי?

אכן, בפשטות המילה "ביום הראשון" מבטאת את הראשון של החג. בדומה לכך מצינו באותו פרק בתורה (פסוקים ו'-ז') "ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה', שבעת ימים מצות תאכלו. ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". המונח "ביום הראשון" נאמר ביחס לפסח, על אף שפסח חל בט"ו בניסן ולא בא' בניסן. אין זאת אלא שהמונח "ראשון" מתייחס לכך שזהו היום הראשון של החג.

אולם, ביחס לארבעת המינים לא הניחה תשובה זאת את הדעת. בספר "טורי זהב" (ט"ז על שולחן ערוך אורח חיים סימן תקפ"א) מבואר כי בכל מקום במקרא כאשר נאמר ראשון, הדבר נבע מכך שהיה לאחר מכן שני. אולם מצוות ארבעת המינים נוהגת מהתורה יום אחד בלבד, ואם אין שני ביחס למי יום זה הוא ראשון?

קושי נוסף בכינוי היום הראשון של סוכות בתואר "ראשון" נובע ממהותו של חג הסוכות לעומת חג הפסח. פסח הוא מועד של התחלה וחידוש של עם ישראל בצאתם ממצרים. ניסן נחשב כראשון לחודשי השנה ופסח חל לעולם באביב – המסמן התחלה. המונח ראשון מתאים אפוא לחג הפסח שיש בו ראשוניות. לעומת זאת, המונח "ראשון" זר לסוכות, שכן סוכות הוא מועד המצוי לעולם בסופה של מערכה. סוכות הוא חג האסיף, הוא משלים את מערכת הימים הנוראים ואת מערכת הרגלים. סוכות מסמל סופו של תהליך ולא ראשיתו.

הרב הוטנר בספרו "פחד יצחק" על יום הכיפורים מאמר ז' מוסיף לדברים ממד של עומק.

שלוש הן נקודות הממשק של שליח עם שולחו. בעת יצירת השליחות ומינוי השליח; בעת קיום השליחות על ידי השליח ועל ידי מילוי התפקיד; ובעת החזרת השליחות למשלח עת שהשליח מדווח ואומר "עשיתי שליחותך". פסח מסמל את מינוי השליח – יציאת מצרים ויצירת עם ישראל כעם, מהווה מינוי של עם ישראל לשליח הקב"ה להיות "עם סגולה" בעולם ולשאת את המסר האלוקי. **לכן זהו גם חג האביב** שכן זו ההתחלה. לאחר מכן בא שבועות, שבו נתנו לשליח (עם ישראל) את הגדרת התפקיד על ידי מתן תורה. **זהו חג הקציר** וקיום השליחות על ידי קיום המצוות בחיי היום יום. העם קוצר את הישגיו ומגשים את ייעודו. סוכות הוא מועד סגירת המעגל והשבת המינוי לידי השולח באמירה של "עשיתי שליחותך". סוכות הוא **חג האסיף** שבו האדם בא עם הפירות שאסף ושמח לפני ה', הרכוש אשר בשדה מגיע לבית בעליו. יש בו הגשמה ואסיף של מה שנזרע וניטע ביציאת מצרים.

חג הסוכות גם מבטא אמונה צרופה בקב"ה. כשאדם יושב בסוכה "בצילא דמהימנותא" כלשון הזוהר, כלומר בצל האמונה, כאשר אינו סבור כי ביתו מבצר ועושרו מגן לו כביכול, אלא הוא שם מבטחו בה' לבדו. ההפטרה של סוכות (זכריה י"ד) עוסקת בחזון אחרית הימים משום ששיאה של אמונה זו יגיע עד כדי ביטול יצר הרע של עבודה זרה – בחג הסוכות כפי שמתואר בהפטרה, כאשר ה' יהיה למלך על כל הארץ (גם על שבעים אומות העולם). במצב זה יוכל עם ישראל לומר לאלוקיו כי המשימה הושלמה. על כן, מביאים בחג הסוכות שבעים פרים כנגד האומות, משום שחג זה מסוגל להביא לתיקון עולם במלכות ה'. על כן, יש בסוכות מצווה יתירה של שמחה שהייתה מתבטאת בשמחת בית השואבה, הגדולה מכל השמחות של כל הרגלים, שהרי זו השמחה של ה"גמר מלאכה". במסכת סוכה (פרק ה' משנה ד') נאמר כי בעת שמחת בית השואבה מזכירים "אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה, והמה משתחוים קדמה לשמש – ואנו לי-ה עינינו". זוהי האמירה של השליח – אני השלמתי את השליחות. בוטל היצר של עבודה זרה ובמקומו באה שאיפה אחת וראייה עין בעין עם ציווי ה' – כי "עינינו לי-ה". ואכן, כשאין יצר הרע משתרר אור גדול ורואים הכול באור ברור ופשוט. אין זו זכירה של יציאת מצרים, אלא ידיעה! זכר ליציאת מצרים פירושו לזכור משהו מן העבר. ידיעה פירושה הגשמה של משהו בהווה! בסוכות, יציאת

מצרים היא לא רק משהו מן העבר שזוכרים אותו אלא משהו מן ההווה **שיודעים** את משמעותו ומיישמים אותו ברגע זה ממש. השיא הוא על כן באמירת (דברים ד', ל"ה) "אתה הראית **לדעת** כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו".

הנה כי כן, בסוכות התהליך מגיע לידי גמר, שלמות ושיא. לכן מתעצמת השאלה מדוע השתמשה התורה ביחס לחג הסוכות בתואר "ביום הראשון". על כן, מסבירים חז"ל כי המונח "ראשון" בא לבטא "ראשון הוא לחשבון עוונות". כלומר, כל העוונות של עם ישראל נמחקים ביום הזה, ומכאן ואילך מתחיל דף חדש ונקי, ה"מונה" מתאפס, ומתחילים לספור את העוונות מחדש ביום הזה.

המדרש ממשיל את הדברים למלך שמדינה הייתה חייבת לו סכום עתק ולא היה להם במה לפרוע. המלך נסע אל המדינה כדי לגבות את החוב. יצאה אליו משלחת ושכנעה אותו לוותר על חלק מהחוב. משהתקדם המלך פגשה אותו משלחת שנייה ושכנעה אותו לוותר על חלק נוסף. לבסוף כשפגש המלך את בני המדינה כולם, הם בכו בפניו ושכנעו אותו לוותר על היתרה ולמחוק את החוב כולו. ובנמשל: "המלך זה הקב"ה, בני המדינה אלו ישראל שצברו חוב מחמת עוונות שחטאו כל ימות השנה. מה הם עושים? ערב ראש השנה גדולי הדור מתענים והקב"ה מוותר להם על שליש מעוונותיהם. מראש השנה ועד יום הכפורים יחידים מתענים והקב"ה מוותר על שליש נוסף מעוונותיהם. ביום הכפורים כל ישראל מתענים ומבקשים רחמים והקב"ה מוותר להם על הכול. מה ישראל עושים לאחר מכן? נוטלים לולביהם ביום טוב ראשון של חג הסוכות ומהללים ומקלסים את הקב"ה והוא מתרצה להם ומוחל להם ואומר להם הרי ויתרתי לכם את כל עוונותיכם הראשונים. מעכשיו הוא ראש חשבון, לכך כתיב ולקחתם לכם ביום הראשון ראשון לחשבון עוונות".

ברם, מחיקת העוונות על פי המשל האמור נעשית ביום הכיפורים. מדוע אם כן קרא הכתוב בתואר "ראשון" (לחשבון עוונות) לחג הסוכות?

רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו קדושת לוי (על שבת תשובה) מבאר כי בימים הנוראים אנשים חוזרים אל ה' מיראת הדין זוהי "תשובה מיראה". לעומת זאת "אחר יום הכפורים כשעוסקים במצות סוכה ולולב וארבעת מינים, וצדקה כיד ה' הטובה, לעבוד את עבודת ה' בשמחה וטוב לב, אזי התשובה הזאת היא "תשובה מאהבה".

לכן, סוכות הוא זמן שמחתנו. אף שביחס לכל יום טוב יש מצווה לשמוח כפי שפוסק הרמב"ם בהלכות יום טוב פרק ו' הלכה י"ז "וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים ט"ז) "ושמחת בחגך". אולם, בחג הסוכות יש שמחה כפולה, שנאמר "ושמחת בחגך" ובנוסף נאמר "והיית אך שמח". שמחת החג ושמחה על שזכינו לחזור אל הקב"ה. שמחה זו מבטאת תשובה אל ה' מאהבה ולא רק מיראה.

ההבחנה בין הדברים מובאת במהר"ל בספרו "נתיבות עולם" נתיב התשובה פרק ב' כי חטא יוצר מרחק וחיץ בין האדם לאלוקיו. תשובה מיראה מחזירה את האדם לאלוקיו אך הכוח המניע לכך הוא – הקב"ה. לעומת זאת בתשובה מאהבה הכוח המניע הוא – האדם.

על כן בתשובה מיראה העבירות שעובר אדם במזיד ובכוונה תחילה אינן נמחקות לו, אלא הופכות למעין שגגות שאדם עובר בלא כוונה תחילה (יומא פ"ו, עמ' ב'). לעומת זאת על ידי תשובה מאהבה, שבה הכוח המניע הוא האדם עצמו – הזדונות נהפכות לו לזכויות ולמצוות, שהרי כעומק החטא כך היא מעתה תוקפו של המניע לתשובה. אדרבה, החטא במקרה זה הוא מעין קפיץ שנדרך, שעתה ישוב למקומו בעוצמה וביתר שאת (עמדנו על הדברים בהרחבה בפרשת וישלח).

נמצא כי אמנם ביום הכיפורים נמחלו עוונות עם ישראל אך בחג הסוכות כשבאים לשוב אל ה' ולעבדו מאהבה – החטאים נמחקים לחלוטין. אדרבה, "בסוכות שאז הוא מאהבת השם, אז השם יתברך מונה וסופר העוונות, כדי שיתהפכו לזכויות ויהיו מליצים טובים על ישראל". כלומר, הקב"ה מונה את סך העבירות ועורך "חשבון עוונות", שכן אלו עומדים לזכות עם ישראל לאחר שנהפכו למעין מצוות ולכוח מניע חיובי המקרב את ישראל לאביהם שבשמיים.

ועם כל זה קשה עדיין הביטוי "חשבון עוונות", מדוע צריך להזכיר כי מונים שוב את העוונות? האם זה דבר משמח? ובכלל, גם אם יש קשר כולל בין מחיקת העוונות לבין שמחת חג הסוכות בכללותו, מדוע צוין קשר זה דווקא לגבי ארבעת המינים? הן הפסוק אומר "ולקחתם לכם ביום הראשון (לחשבון עוונות) – פרי עץ הדר, כפות תמרים, וענף עץ עבות, וערבי נחל". מה הקשר בין ארבעת המינים למחיקת החטא?

כדי להבין נקודה זו נראה כי יש לעיין במהותה של המצווה ליטול את ארבעת המינים ולנענע אותם.

מה פשר הנענועים שאנו עושים עם ארבעת המינים? לכאורה זו פעולה שאין בה מסר פנימי כלשהו? איזו כוונה צריך אדם לכוון כשהוא מנענע לולב?

מצוות הנענועים (לארבע הרוחות למעלה ולמטה) נאמרה הן ביחס לארבעת המינים והן ביחס למנחות המוקרבות בבית המקדש. הגמרא במסכת מנחות דף ס"ב עמ' א' – מבארת את טיבם:

"מוליך ומביא – למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד – למי שהשמים והארץ שלו". כלומר, זהו מעשה של המלכת הקב"ה בכל מרחבי ההוויה. ניתן אם כן להבין שאחר שאדם שב בתשובה שלמה, הוא מקבל את מלכות ה' על היקום כולו – באהבה. אך למה דווקא עם ארבעת המינים? ומה עם המנחות?

הגמרא מביאה שם הסבר נוסף: "מוליך ומביא – כדי לעצור רוחות רעות. מעלה ומוריד – כדי לעצור טללים (משקעים) רעים". כלומר, הנענוע לכל עבר נועד להגן על האדם מפגעי הסובב אותו ולהותיר אותו במרכז כשהוא מוקף בהגנה סגולית. והגמרא מבארת כי הנענועים בארבעת המינים מונעים את פגעי הטבע, כי "שיירי מצוה מעכבים את הפורענות". כלומר, דווקא מה שטפל לעיקר המצווה הוא שמגן על האדם מפני פגעי הסביבה. מהם שיירי מצווה ומדוע דווקא הם?

הסבר לכך מצוי בדברי הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק י"ח, כי יש להבחין בין "צדיק" לבין "חסיד". "צדיק" מלשון צדק – הוא עושה רק את מה שצודק ונכון לעשות על פי שורת הדין, לא פחות אך גם לא יותר. "חסיד" מלשון חסד, עושה מעבר למה שמוטל עליו על פי הציווי הבסיסי. מדוע חורג החסיד ועושה מעבר למה שצוּוה? מסביר הרמח"ל, כי כאשר אדם אוהב למשל את אבא שלו, הוא לא עושה עבורו רק את מה שאביו מצווה עליו לעשות, אלא אם נראה לו שאביו ייחנה ממהו, הוא טורח לעשות זאת עבור אביו, כדי לעשות לו נחת רוח, שכן הוא אוהב אותו. בדומה לכך, כאשר אדם אוהב את הקב"ה הוא לא מסתפק בעשיית מצווה, אלא עושה הרבה מעבר לכך. "מי שאוהב את הבורא אהבה אמיתית, לא ישתדל ויכוון לפטור את עצמו במה שהוא מחויב בו, אלא יקרה לו כמו שיקרה לבן שאוהב את אביו, שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל.

ואף על פי שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור. די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו ולא ימתין שיצווהו יותר בפירוש או שיאמר לו פעם אחרת".

הרמח"ל מוסיף בפרק י"ט שם כדוגמא לדברים שאדם עושה ממידת חסידות, מתוך אהבת ה', את מה שנקרא בדברי חז"ל כ"שיירי מצווה", ומבאר בזה את מאמר חז"ל כי "שיירי מצוה מעכבים את הפורענות" – "אף על פי שגוף המצוה נשלם בלעדיהם וכבר יצא בזה ידי חובתו, הנה זה לכל המון העם. אך החסידים אין להם אלא להרבות בהשלמתם ולא למעט בהם כלל". כלומר, ביטוי מובהק לעשיית דברים מעבר למצווה היא עשייה הטפלה לחיוב עצמו, ונעשית מעבר למה שמצווה.

בשתי המצוות הנזכרות ניכרת אהבת האדם לבוראו. המצווה האחת היא במנחה הנלווית לקרבן, ובאה כתוספת על עיקר המצווה ויש בה סולת מעבר למה שקמץ הכהן והקטיר. המצווה השנייה היא ארבעת המינים, שבהם נצטוונו בהידור ואנו מהדרים מעבר למה שמחויב על פי דין. גם הנענועים עצמם אינם מעכבים את המצווה, מי שלקח בידו את ארבעת המינים כבר יצא ידי חובתו, אך כולנו מהדרים לנענע בהם בהלל והושענות ואצל אנשי ירושלים מצינו כי ארבעת המינים לא היו זזים מידם כל היום, כמובא בגמ' סוכה (דף מ"א ע"ב) "תניא, רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו – מניחו על גבי קרקע. הולך לבקר חולים ולנחם אבלים – לולבו בידו, נכנס לבית המדרש – משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו, מאי קא משמע לן? להודיעך כמה היו זריזין במצות".

ההידור והתוספת הם שגורמים ל"שיירי המצווה" להגן, מפני שהם מראים כי אכן שוררת אהבה בין האדם לאלוקיו, והוא עושה מעבר למה שהוא חייב, ומחפש לעשות נחת רוח לבוראו. נמצא כי בחג הסוכות כאשר אדם חוזר אל אלוקיו מתוך אהבת ה' ולא רק מתוך יראתו, הדבר בא לידי ביטוי ב"שיירי המצווה", כלומר בהידורים שהאדם מקפיד עליהם בעת נטילת ארבעת המינים מעבר למה שהוא חייב ומצווה. ביטויי אהבה אלו, מעמידים אדם בנקודה שבה הוא מתייחד

עם בוראו ומתנתק מכל סביביו. מה פלא אפוא כי ביטויי אהבה אלו מגינים עליו מכל הרוחות והפגעים שהזמן והסביבה טומנים בחובם. זה פשר נענועי האתרוג והלולב לכל רוח.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מלמד אותנו פרק באהבת ה'. מצוות ארבעת המינים נעשית באהבה ומבטאת אהבה. האדם מהדר ב"שיירי מצווה" מעבר למה שצווה, מתוך אהבתו לאלוקיו. מצוות "ולקחתם לכם" – לוקחת את האדם, כובשת את כל הווייתו, עד שהוא נישא אל אלו, מבודדת אותו מכל רעשי הרקע של כל סביביו, ומגינה עליו מכל הסובב אותו. נענועי הלולב מבטאים אמירה כי בטלות הן כל ההשפעות מצפון מדרום ממזרח וממערב, אין למעלה ולמטה, רק האדם ניצב במרכז לבדו עם אלו, ביחסי אהבה. אכן, בהידורי המצווה של ארבעת המינים ניתן ביטוי לאהבה רבה, שהיא מניע פנימי של האדם לשוב אל ה' ביתר עוז. הקב"ה סופר על כן את העוונות מראשיתם, כי ביחסי תשובה מאהבה נעשית כל עבירה לזכות. מצוות "ולקחתם לכם" של ארבעת המינים עם ביטוי האהבה שבהם גורמת לכך שחג הסוכות, שהוא שיאו של תהליך אמוני מקיף, מוגדר גם כ"ראשון לחשבון עוונות".

שמיני עצרת

לא ליפול "מאיגרא רמא לבירא עמיקתא"

חג הסוכות הוא 'שבעת ימים' אך התורה הוסיפה עליו את היום השמיני. מדוע?
"למה ימי הסוכות הם שמונה ימי חג הפסח הם רק שבעה?"

כך שאל רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו קדושת לוי (לפסח).

השאלה היא הן על חג הסוכות, מדוע יש בו שמונה ימים, והן על חג הפסח מדוע קבעה התורה בפרשת בא (שמות י"ב, ט"ו-ט"ז) עוד בטרם יציאת מצרים "שבעת ימים מצות תאכלו... וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם".

שבועות הוא יום אחד, כנגד היום שבו ניתנה תורה, היה לכאורה מקום לקבוע כי גם חג הפסח יהיה יום אחד, ביום שבו יצאו בני ישראל ממצרים. מדוע קבעה התורה חג פסח שבעה ימים וחג סוכות שמונה ימים?

סגולת המספר 'שבע' מוסברת בדברי הרמב"ן (שמות כ"א, ב') כי עבד משתחרר בשנה השביעית זכר ליציאת מצרים וזכר למעשה בראשית כמו שבת:
"כי השנה השביעית לעבד שבתון ממלאכת אדוניו כיום השביעי, ויש בה עוד שביעי בשנים שהוא היובל (העבד יוצא גם ביובל, שחל אחרי שבע שמיטות), כי השביעי נבחר בימים ובשנים ובשמיטות והכל מכוון לעניין אחד, והוא סוד ימות העולם מבראשית עד ויכלו".

כלומר, העולם נברא בשבעה ימים ומאז יש בו מעגל מחזורי של שבע, כאשר אחרי שש מושלמת כל עשייה וביום השביעי בא ממד המנוחה – הקדושה והרוחניות. הקב"ה שבת ביום השביעי ותהליך זה חל גם אצל עבד, שמשלים שש שנות עבודה ובשביעי – יוצא לחופשי.

המהר"ל מבאר כי המספר 'שש' מבטא את שש הקצוות שבהן תחומה כל הווייה גשמית. ארבע רוחות השמיים וכן למעלה ולמטה (כמו קובייה שהיא בת שש פנים). 'שבע' הוא המספר מעל ה'שש' והוא מורה על קדושה שמעל הטבע. חז"ל מציינים (ויקרא רבה כ"ט, ט') "כל השביעים חביבים", שכן הספרה שבע מבטאת את הממד הפנימי והרוחני של ההווייה.

לכן, פסח וסוכות הם בני שבעה ימים, שמיטות ויובלות נספרים במעגלים של שבע, ימי משתה וימי אבלות הם שבעה ימים, הרקיע השביעי הוא מקום משכן כבודו של הקב"ה, משה רבינו היה דור שביעי לאברהם אבינו, דוד המלך היה השביעי באחיו.

כדי להבין את המהות של המספר שבע כממד רוחני של ההווייה הפיסית (שכאמור תחומה בשש קצוות), נעיין בדברי רבי חיים בן עטר על יום השבת בספרו "אור החיים". הפסוק אומר (בראשית ב', ב') "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה". לכאורה, מדוע נאמר כי המלאכה הסתיימה "ביום השביעי", הרי המלאכה הסתיימה ביום השישי לפני שבאה השבת? ה"אור החיים" מבאר את הדברים לפי דברי הזוהר (בפרשת קורח) כי העולם היה "רופף ורועד עד שבאה שבת" ובשבת התקבע העולם ונהפך למציאות מוצקה. זאת שכן "ביום שבת ברא ה' את נפש העולם". המונח "שבת וינפש" משמעו "נפש העולם המחיה אותו מבחינה רוחנית". בשבת "נשפע שפע חיוני (חיים) בכל הנבראים, כי קודם השבת לא היה נפש לכל הנבראים". הזוהר (תזריע מ"ד, א') מבאר כי לא רק השבת הראשונה נתנה חיות בכל הנבראים אלא בכל שבת יש את הכוח לתת חיות ושפע פנימי לכל הנבראים, וזו הסיבה שהצטוונו למול ביום השמיני, כי אחרי שמונה ימים מהלידה בהכרח עברה על הוולד שבת וממילא ניתנה בו נפש. השבת היא אפוא השלמת הממד הרוחני של ההווייה והנפש שניטעה בה.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מוסיף כי העובדה שהעולם בנוי על שש ושבע נובעת מכך שהנהגת הקב"ה את עולמו היא בת שש קצוות ורובד נוסף, כאשר הממד השביעי הוא המעניק לעולם את קיומו. כלומר, הנהגת ה' את עולמו נעשית באמצעות שבע ספירות (המכונות בקבלה "שבע ספירות הבניין" שכן בדרך זו נברא העולם). יש הנהגה של "חסד" (השפע האין סופי והבלתי מוגבל, שאינו מותנה במעשי האדם), יש כנגדה הנהגה של "גבורה" ודין (שעניינה צמצום והגבלה, דין מלשון "די") ויש הנהגה שהיא שילוב של שתי ההנהגות הללו ביחד, שזו ה"תפארת".

בדומה לכך יש הנהגות של "נצח" "הוד" ו"יסוד" המבטאים שוב את אותן המידות בשילובים שונים, ובסוף כל המידות הללו נמצאת מידת "המלכות", היונקת מכל המידות כולן, כשאינן לה משל עצמה ולא כלום, והיא היא זו שמשפיעה על העולם. בהתאם לכך ברור ומובן מדוע פסח הוא חג בן שבעה ימים, שהרי העולם מורכב ממחזורים של שבע ולכל הוויה יש שבע פנים. יציאת מצרים, כמו כל תהליך של הוויה נעשה בשבעה ימים, כשהראשון הוא יום היציאה ממצרים והתהליך מסתיים (בקריעת ים סוף) ביום השביעי.

אך לאור זאת מתעצמת השאלה, מדוע בסוכות נוסף היום השמיני? מה פשר היום של 'שמיני עצרת'?

מבאר רבי לוי יצחק: "ימי הסוכות הם שמונה, כי שבעה ימים הם נגד שבע הספירות, והיום השמיני הוא נגד בחינת מקבל ההשפעה". כלומר, תהליך ההשפעה האלוקי על האדם הוא בן שבעה רבדים, אך האדם מפנים את הדברים – ביום השמיני. גם אחרי פסח בא יום שמיני – שהוא חג השבועות, עצרת, שכן אז הושלם הליך ההפנמה. בסוכות מגיע יום ההפנמה, מיד אחרי החג וזהו שמיני עצרת.

דברים אלו מיוסדים על דברי הרמב"ן (ויקרא פרק כ"ג, ל"ז): "ועל דרך האמת, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ (שמות כ"ג), ויום השביעי הוא שבת ואין לו בן זוג, וכנסת ישראל היא בת זוגו שנאמר ואת הארץ, והנה היא שמינית. 'עצרת היא', כי שם נעצר (נאסף) הכל". כלומר ה'שמינית' היא כנסת ישראל המקבלת את השפע של השביעי, ואיסוף השפע נעשה ביום השמיני משום כך נקרא 'עצרת'. ומוסיף הרמב"ן שם: "וצוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפנייהם ולאחריהם כי כולם קדושים ובתוכם ה', ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם, וקדש יום שמיני כשמיני של חג, והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה שהראם בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש. ולכך יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות עצרת, כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן". הנה כי כן, בחג הסוכות נאסף השפע של שבע הספירות בשמיני של חג, וגם שבועות נחשב ליום החג השמיני של פסח (כאשר ימי הספירה בין פסח לשבועות נחשבים למעין חול המועד) כך שכל ההשפעות של חג המצות שהלכו והתאספו בשבע הספירות שנספרו בשבעת השבועות נאספים ע"י האדם בחג השבועות – יום מתן תורה הכולל את הכול.

מה פשר הדברים? מדוע זקוק אדם ליום נוסף כדי להפנים את הדברים?

הרב שלמה וולבה נהג לומר: כי האדם זקוק לזמן לעיבוד השפע הרוחני שקיבל כדי להתאים אותו לארציות של ימי החול הממששים ובאים. האדם מצוי בסכנה גדולה כאשר הוא חווה ימי התעלות ועומד בפני החזרה אל ימי החול והשגרה. הוא המשיל זאת לחללית ששייטה בשמי רום ומבקשת לחזור לבסיסה. כדי שתוכל לעשות זאת היא חייבת להאט בשלב החזרה והחדירה אל האטמוספירה, כדי שלא להתרסק. בדומה לכך, האדם המבקש לחזור אל ימי החול, חייב להמתין מעט, להפנים ולאגור בתוכו את האורות שספג בימי ההתעלות, ולהימנע ממעבר חד ממצב אחד למשנהו.

בגמרא במסכת חגיגה (דף ה' ע"ב) מצינו כי רבי יהודה הנשיא החזיק בספר קינות וכאשר קרא את הפסוק (איכה ב', א') "השליך משמים ארץ" נפל הספר מידו. אמר: "מאיגרא רם לבירא עמיקתא" (מהר גבוה לבור עמוק). איזו תובנה נוספה לרבי יהודה מהשמטת הספר לארץ?

הרב חיים שמואלביץ' בספרו "שיחות מוסר" מאמר י"ג ביאר כי לספר לא קורה כלום כשהוא מונח על הארץ. אבל, נפילה מהירה מלמעלה למטה – קורעת אותו. המעבר החד בין המצבים השונים, גורם נזק רב שיכול להימנע בתהליך איטי ושקול של הפנמה והרגל.

דוגמא מרהיבה לכך מביא הרב חיים שמואלביץ' מן הדו-שיח שהתקיים בין שאול המלך לשמואל הנביא (שמואל א' ט"ו). שמואל הודיע לשאול כי: "קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום, ונתנה לרעך הטוב ממך". שאול עונה לו: "ויאמר חטאתי, עתה כבדני נא נגד זקני עמי ונגד ישראל, ושוב עמי והשתחויתי לה' אלוקיך". למה היה נחוץ לשאול מחווה של כבוד לאחר שהודיעו לו על סיום מלכותו? איזו תועלת יש בכבוד רגעי זה, לאחר שה' מאס בו מלהיות מלך על ישראל?

על כך משיב הרב שמואלביץ' כי "השכיל שאול לשמור עצמו בבקשה זו מסכנת הנפילה מדרגת 'וימשחך ה' למלך על ישראל' לדרגת 'וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל'. שאול ביקש משמואל שיאט את מרוצת נפילתו, ולפחות יכבדנו 'נגד זקני עמי ונגד ישראל' כדי להתחזק אף במצבו הנחות, כדי שלא ייחבט על ידי הנפילה וישמור על עשתונותיו".

משום כך, כאשר אדם מסיים את הימים הקדושים של חודש תשרי ומבקש לחזור לימי החול, הוא חייב להימנע ממעבר חד. עליו ליטול עמו את השפע הרוחני שקיבל, לזקק ולתמצת אותו כצידה לדרך, ולאצור אותו בקרבו. התהליך הזה של ההפנמה מצד האדם – הוא היום השמיני המכונה "שמיני עצרת" מכיוון שאדם עוצר לרגע את התהליך של המעבר מקודש לחול, ואוצר בקרבו את השפע הרוחני שספג בשבעת ימי החג שקדמו לו.

רבי לוי יצחק מבאר אפוא כי "לכן נקרא יום השמיני של סוכות 'עצרת' כמו שכתוב (במדבר כ"ט, ל"ה) "ביום השמיני עצרת תהיה לכם", דהיינו שההשפעה שהשפיע הקב"ה על האדם בשבעה ימים על ידי שבע הספירות, נעצרה ונקלטה אצל המקבל. בתפילת החג נאמר: "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך" – האדם מתפלל כי יוכל להעמיס על כתפיו ולשאת אל ימי החול את הברכה והשפע שנשפע עליו בימי החג. זה פשר האמור "עצרת תהיה לכם" דהיינו, שתקבלו לכם ויהיה נקלט השפע בכם". ההטמעה וההפנמה של ימי הקודש נעשית ביום השמיני.

נאסוף ונפנים גם אנו את מה שלימדנו רבי לוי יצחק, כל הוויה פיסית בעולמנו היא בת שש קצוות והפן הרוחני הפנימי המשלים הוויה זו הוא השביעי. תהליך של יצירה מסתיים על כן בתוך שבעה ימים. אולם, לאחר ימי השיא של חג הסוכות, כאשר אדם מבקש לחזור אל ימי החול, עליו לעצור קמעה. אסור למעבר להיות חד. חייבים לרכך אותו ולהקדים לו הכנה מסוימת שבה האדם עוצר לרגע, מפנים ושואב אל תוכו את תמצית השפע שנשפע עליו ממרום. זה פשרו של שמיני עצרת, המקדים את המעבר מסוכות לסתם יום של חול.

חנוכה

סבל פיסי כן - סבל נפשי לא

במסכת שבת (דף כ"א עמוד ב') מובאת מחלוקת בית שמאי ובית הלל ביחס להדלקת נרות חנוכה. לדעת בית הלל יש להדליקם בסדר עולה, כך שביום הראשון מדליקים נר אחד ובכל יום מוסיפים נר נוסף. לדעת בית שמאי יש להדליקם בסדר יורד, כאשר ביום הראשון מדליקים שמונה נרות ובכל יום מפחיתים נר אחד. הגמרא מבארת כי טעמם של בית שמאי הוא, שיש להקביל את הנרות לקרבנות המובאים בחג הסוכות, שבהם ביום הראשון מקריבים שלושה עשר פרים ובכל יום לאחר מכן מפחיתים פר אחד, עד שביום השביעי מקריבים שבעה פרים בלבד. טעמם של בית הלל, לעומת זאת, נעוץ בכלל ש"מעלים בקדש ואין מורידים".

לכאורה, טעמם של בית שמאי לא מובן. מהי ההקבלה בין נרות חנוכה לבין פרי הקרבן בחג הסוכות? ולמה לא לפעול לפי הכלל הגדול של "מעלים בקודש"?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר את הדברים באופן הבא:
כאשר אדם שרוי במחסור, יש שני ממדים לסבל: הממד האחד הוא סבל פיסי הנובע מן המחסור. הממד השני הוא סבל נפשי של צער ודאגה מהבאות. הסבל הפיסי הוא גזרת הקב"ה. כמו שאמרו חז"ל (בבא בתרא דף י' עמ' א') "כשם שמזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה, כך חסרונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה".
אולם הסבל הנפשי הוא דאגה שהאדם מביא על עצמו. בידו לבטוח בה' ולהימנע מדאגה זו.

אדרבה, רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ד') מביא את הפסוק במשלי (י"ח, י"ד): "רוח איש יכלכל מַחְלָהו ורוח נכאה מי יִשְׁאַנָה" ומפרש: "כאשר יחלה הגוף, הנפש תעזור לגוף ותסעדהו, באשר תדבר על לבו ותנחמהו לקבל ולסבול. אבל, כאשר הנפש חולה ונכאה מן היגון והדאגה, מי ינחם את הנפש ומי יסעד אותה?"

על כן, הדאגה ומרירות הלב יכבדו מחולי הגוף, כי הנפש סועדת את הגוף בחוליו, אבל כשהנפש חולה ונכאה מיגוניה, לא יסעד אותה הגוף".

השמחה של אדם הנגאל מסבלו נחלקת אף היא לשני ממדים: אם לאחר תקופת מחסור מתבשר האדם שעומדת להגיע אספקה שתמלא את כל מחסורו, הרי שהממד הנפשי של הסבל מתפוגג מיד. האדם מתמלא בשמחה, על אף שהממד הפיסי של הסבל עדיין קיים. האדם מחויב על כן בהודאה לקב"ה על מילוי החסר כבר בשלב הבשורה הטובה, שבו "יש פת בסלו" והוסר הממד הנפשי של סבלו.

הממד הפיסי של הסבל מתפוגג רק כאשר האספקה מגיעה בפועל, והאדם אכל ושתה. על כן, כאשר האדם בא על סיפוקו גם במישור הפיסי, הוא חייב שוב בהודיה לקב"ה על היבט זה.

אדם הנמצא בביתו, והוא רעב, יש רק ממד אחד לסבלו, במישור הפיסי, שהרי האספקה זמינה ואין לו כל דאגה. לעומת זאת, מי שנמצא במדבר סובל הן בממד הפיסי של הרעב והן בממד הנפשי של הדאגה לעתיד. על כן אמר דוד המלך בתהילים (ק"ז, ח' - ט') ביחס להולכי מדבריות: **"יודו לה' חסדו... כי השביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב"**. לכאורה, זהו כפל לשון מיותר. ולא היא. יורדי המדבר יודו לה' גם על "כי השביע נפש שוקקה" והסיר מהם את ההשתוקקות הנפשית למציאת דבר מאכל. בנוסף, מודים הם לקב"ה גם על השלמת המחסור בממד הפיסי כאשר "נפש רעבה מלא טוב".

בין תחושת השמחה הנובעת מהסרת הסבל הנפשי, לעומת תחושת השמחה הנובעת מסיפוק הצורך הפיסי - קיים שוני רב.

ביחס להיבט הנפשי, השמחה היא בבחינת "פוחת והולך".

כלומר, ברגע הראשון שהאדם מתבשר כי סר מקור הדאגה - השמחה גדולה עד מאוד. אך לאחר מכן האדם מתרגל למצבו והשמחה הולכת ודועכת. לכן, יש לברך על בשורה טובה תיכף כששומע עליה האדם, שכן בשלב זה השמחה היא בשיאה, וכך תהא גם ההודיה לקב"ה מלאה ושלמה.

לעומת זאת, ביחס לסיפוק הצורך הפיסי, השמחה היא בבחינת "מוסיף והולך". ברגע הראשון כשהאדם אכל מעט ועדיין הוא רעב - שמחתו קטנה. לאחר מכן, כאשר האדם אכל מעט יותר גדלה השמחה יותר, ולאחר שאכל כדי שביעה הרי ששמחתו שלמה. משום כך, שלב השביעה המלאה הוא המועד שבו מוטל על

האדם לברך את קונו, כמאמר הפסוק (דברים ה', י') "ואכלת ושבעת – וברכת את ה' אלהיך".

בסוכות השמחה היא רוחנית, שכן השמחה נעוצה בכך שהעוונות נמחלו ביום הכיפורים והשכינה שבה לשרות בעם ישראל בחג הסוכות. מכיוון שטבעה של שמחה נפשית שהיא פוחתת והולכת עם הזמן, נקבע כי מספר פרי החג פוחת והולך בכל יום ויום.

בדומה לכך, עם מציאת פך השמן שררה שמחה נפשית גדולה, עת שראו באופן מוחשי שה' לא עזבם, פתח להם שערי שפע ושערי אורה, ואפשר להם לקיים את המצווה. שמחה נפשית זו המשיכה כמובן כאשר ראו מידי יום ביומו כי ה' עושה להם נס שהשמן מספיק ליום נוסף. אולם, הנפש התרגלה לנס זה ותחושת החידוש שבו התפוגגה והלכה. על כן, שמחה זו פחתה והלכה מיום ליום, בדומה לשמחת חג הסוכות.

לעומת זאת, במישור הפיסי הלכה השמחה ורבתה מיום ליום, כאשר התמלא עוד ועוד הצורך הפיסי למצוא שמן, והתעצם הנס שבו היה ריבוי פיסי של יש מאין.

כאשר באו חז"ל ותקנו את מצוות נר חנוכה, לדעת בית שמאי נתכוונו שעיקר ההודאה תהיה על המישור הנפשי של השמחה, בהסרת הדאגה של האדם למילוי מחסורו.

לכן, השוו בית שמאי את נס פך השמן לפרי החג, עת שהשמחה היא נפשית ופוחתת והולכת. לעומת זאת, לדעת בית הלל עיקר ההודאה הייתה על המישור הפיסי של הגאולה, ולכן השמחה רבה והולכת כמו סיפוק פיסי, וממילא "מעלים בקודש" בהוספת נר מידי יום.

אך אין הכוונה שלדעת בית הלל עיקר המבט צריך להיות גשמי ולא רוחני, אלא שלשיטת בית הלל במבט של תקנת חכמים לא ראוי לתקן הודאה על המישור הנפשי שכן מלכתחילה לא היה מקור לדאגה ולא היה מקום לסבל נפשי.

כך מצינו בגמרא במסכת בבא קמא (דף צ"א ע"ב) כי מי שמצטער על מות קרוב משפחה וקורע את בגדיו יותר מהשיעור הנצרך על פי דיני אבלות – לוקה. הטעם הוא, שעל האדם לבטוח בקב"ה שכל הנעשה עמו הוא אך לטובה. צער מיותר מהווה כפירה באמונה בסיסית מחויבת זו.

אכן, זו הייתה מידתו של הלל הזקן, כפי שמצינו במשנה במסכת ברכות (דף ס' עמוד א') "מעשה בהלל הזקן שעבר ושמע קול צווחה בעיר, אמר: מובטחני שאין זה בביתי, ועליו נאמר (תהילים קי"ב, ז') "משמועה רעה לא יירא – נכון לבו בטוח בה", כלומר האיש הירא את ה' אינו ירא משמועה רעה **משום** שנכון לבו בטוח בה'. וראה בדברינו בפרשת וישב. בשל כך התקנה על השמחה מן הנס היא רק בהיבט הפיסי שלו.

ההלכה היא כידוע כבית הלל, שמוסיף והולך. מכאן שהשמחה וההודאה היא על ההיבט הפיסי ולא על ההיבט הנפשי, שכן אסור היה לאדם לדאוג מפני העתיד והיה עליו לבטוח בקב"ה.

ברם אין כוונת הדברים לגרום לנו להסיט את המבט אל הנס הגשמי ולהפוך את השמחה שלנו לשמחה גשמית, שהרי לימדנו רבי לוי יצחק (ראה דברינו בפרשת לך לך) שכל כוונת ההבטחות הגשמיות הן כדי להפוך אותם למנוף רוחני. הדרך הנכונה לשמחת החג היא לשמוח על הנס הגשמי המאפשר לנו לעבוד את ה' ביתר שאת וביתר עוז.

כך מתאר את הדברים בשפתו הציורית רבי יעקב קראנץ ה'מגיד מדובנא' בספרו 'אהל יעקב' בפרשת ראה לגבי חג הסוכות. חז"ל דרשו מן הפסוק (דברים ט"ז, ט"ו) "שבעת ימים תחוג לה' אלוֹקֶיךָ... והיית אֶךְ שמח – לרבות יום טוב אחרון של חג", ותמהו איך נלמד מכאן ריבוי ליום טוב אחרון? מבאר המגיד מדובנא ומתבל את דבריו כדרכו במשל: "כי הנה יש שמחה מוגבלת בזמן, למשל עשיר הנוסע לחתונת בנו ועמו אחוזת מרעיו. התחלת הנסיעה תהיה בשמחה רבה כי יודעים הם מספר שבועות יחיו חיים של שמחה ועונג. אולם, כאשר יעברו ימים אחדים מן הימים היקרים האלו, יניעו ראשם לאמור: מתי נשוב לחגוג שוב. וכאשר יעברו הימים כולם, יאסרו המרכבות לנסוע לביתם ויפרדו איש מעל אחיו, תראה על פניהם עננה. אם כן נידונה השמחה המוגבלת בזמן להיות מהולה בדוק של עצבות, וככל שיתקרבו אל גמר השמחה תהיה העצבות גדולה עד מאוד".

לעומת זאת, מי ששמחתו היא שמחת אלוֹקִים: 'ישמח ישראל בעוֹשָׁיו', ישמח ביום האחרון כביום הראשון – שהרי אין דבר המונע ממנו להמשיך ולהיות דבוק בה' גם לאחר החג. לא כן מי ששמחתו היא במילוי תאוותו, שאז בלילה הראשון של החג תראה בו שמחה נפלאה כי יבוא מבית הכנסת לביתו ויתעדן בבשר ויין, אולם בלילה השני של חג תראה בו השתנות ממה שהיה בו אתמול, כי לבו יכאב

לאור קדושת לוי | חנוכה

עליו שנחסר לו יום אחד מימי החג, עד שמגיע היום האחרון ואז יתהלך בשבר רוח לאמור: הנה עוד מעט יתפללו ערבית של חול ובאו ימי החול. על זה מלמד אותנו הפסוק: שבעת ימים תחוג לה' אלוֹקֶיךָ, כלומר תחוג שבעה ימים מלאים כאשר שמחתך תהא לה' אלוֹקֶיךָ, שאז יזכה לרבות גם יום טוב אחרון של חג לשמחה.

רבי לוי יצחק מחדש חידוש חשוב, שאותו רואה הוא גם בנרות החנוכה, על האדם להיות תמיד 'מוסיף והולך' ואין לו להתרגש ממאורעות קשים, מפני שהסבל הפיסי שנגזר ע"י הקב"ה הוא נתון. אבל, את הסבל הנפשי, המרירות והדאגה הנלווים אל הסבל הפיסי, האדם מביא על עצמו. זהו ממד מיותר ואף אסור. יש להימנע ממנו, כי אנו מאמינים ש"כל דעביד רחמנא - לטב עביד" - בסופו של דבר נראה, כי הכול לטובה.

פורים

"עד דלא ידע" - ביטול הדעת והשליטה

במסכת מגילה דף ז' עמ' ב' נאמר "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך אורח חיים סימן תרצ"ה סעיף ב'.

שואל רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו קדושת לוי (קדושה רביעית לפורים) לכאורה אין זה מובן כי חויבנו לשתות לשכרה בפורים, שהרי שכרות היא מדה מגונה עד מאד.

רבי לוי יצחק מבאר כי מטרת השתייה אינה לריבוי שמחה והוללות, אלא להגעה למצב שבו מבין האדם שעולמו מתנהל גם בלי שיקול דעתו: "אדם המבסם את עצמו - הוא בלי דעת. ובשעת השכרות כשהוא בלתי דעת, אין הבדל בין 'ארור המן' שכוונתו לעולל רעה לחברו, לבין 'ברוך מרדכי' הרוצה לעשות טובה. והכל לטובה, כי מה שהכין המן עץ למרדכי - לבסוף נתלה עליו הוא עצמו ועשרת בניו, וכן מה שיעץ המן לאחשוורוש להרוג את ושת, ולעשות גדולה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו, היה הכל לטובת ישראל. כוונת המן הייתה להרע לישראל, אולם ה' הפך זאת לטובה שלא מדעת המן".

שתיית היין בפורים לא נועדה אם כן להרבות בשמחה, והדין של "עד דלא ידע" אינו רק שיעור של היקף השתייה המחויבת, אלא תכלית השתייה, לאבד את הדעת העצמית ולהבין כי מבחינת גורלו של אדם אין הבדל בין כוונתו של המן להרע לו לכוונתו של מרדכי להיטיב לו, ומה שקובע הוא רק רצון ה', וכלשון הפסוק (משלי י"ט, כ"א) "רבות מחשבות בלב איש, ועצת ה' היא תקום".

נמצא כי מצוות היום בפורים היא - לאבד את הדעת העצמית ולהבין כי האדם אינו מכוון את מה שקורה בעולם. אכן, "אם שותים - לא נוהגים", ללמדך זה שנוהג ומוביל את המאורעות, אלא הוא מונהג. האדם יושב על יד הנהג של אירועי חייו. הוא רק נחזה כמי שמנווט, אך בפועל המזיק והניזק - שניהם "בובות על

חוט" ודעתם וכוונתם אינה משנה דבר. אדרבה, אדם נושע רק לאחר שהוא שם את הדעת האישית שלו בצד, ומכיר בכך שהכול בידי שמים.

האדם נושע כשהוא בלי דעת משלו, בבחינת "ישן". עמד על הדברים באופן מרהיב "המגיד מאוסטרהא" (עיירה באוקריינה), רבי יעקב יוסף בן יהודה בספרו "רב ייבי" (שנת תרל"ד, דף כ"ט עמ' ב'), ביחס לפסוק בתהילים (ג, ו) "אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי ה' יסמכני".

חז"ל אמרו במסכת סנהדרין (דף צ"ז עמ' א') כי: 'שלושה דברים באים לאדם בהיסח הדעת: מציאה, עקרב ומשיח. (כלומר, פרנסתו, אסונו וגאולתו של אדם). המונח משיח מתייחס גם לגאולה פרטית של אדם, "כי כשיש צרה ליחיד והוא נגאל ממנה, כאילו בא משיח אצלו". גאולה זו באה לאדם בהיסח הדעת! "וזה פירוש הפסוק 'אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי ה' יסמכני'. אני שכבתי - דהיינו כשאני שוכב לפני שונאי, שרודפים אותי, ואינני יכול לעלות ולהתגבר עליהם, אזי 'ואישנה', דהיינו שאני מסיח דעת מן הצרה, כמו שהאדם בשעת שינה מסיח דעת מדברים הצריכים לו. ואז כשאני מסיח דעת אני נגאל מן הצרה". ממשיך "המגיד מאוסטרהא" ומבאר מדוע היסח הדעת הוא תנאי לגאולה:

"הטעם שהגאולה באה בהיסח הדעת, כי כאשר האדם בדעתו אזי מחשב פעולות להינצל מן הצרה, ואין לו ביטחון גמור בה', לכך אין לו עזר מה', שה' אומר: כיון שאתה רוצה להציל עצמך בפעולות, אין אני רוצה לעזור לך, ואראה איך אתה תוכל לעזור לך בעצמך. אבל כשהאדם מסיח דעת מן הצרה, ואומר: מה לי לעשות פעולות, ה' יעשה מה שרוצה, אז עוזר לו ה', וזהו: ה' יסמכני".

הווי אומר כי לעיתים אם האדם משתדל להינצל מן הצרה, הרי שהוא גורר כלפיו התייחסות אלוקית שלילית, בבחינת אמירה: "אם פלוני חושב שהוא יכול לכלכל את ענייניו בעצמו, הרי שאדרבה: ניתן בידי את המושכות ונראה לאן יוביל". לעומת זאת, אם אך יסיח דעתו מן הצרה, וישים את מבטחו בה' כשהוא מבחינתו "ישן" ונותן לקב"ה להובילו לחוף מבטחים, הרי שה' יושעו.

לכאורה, יכול היה אדם לחשוב כי בטחון בה' צריך לבוא ביחד עם השתדלות טבעית, שהרי בספרי על הפסוק (דברים ט"ו, י"ח) "וברכך ה' אלוקיך - בכל אשר תעשה" נאמר: "יכול אפילו עומד ובטל? תלמוד לומר, 'בכל אשר - תעשה'". מכאן כי ברכת ה' שלוחה רק למי שעושה מעשה ולא עומד בטל. על האדם מוטל אפוא

להשתדל מצדו לבצע את הפעולות הדרושות, ורק אם עשה כן תחול לגביו ברכת ה'. לעומת זאת, רואים אנו כי מוטל על האדם להסיח דעת מצרתו ולהותיר את העניין כולו לקב"ה כשהאדם מצידו "ישן" וחסר מעש.

ההסבר לכך הוא כי אמנם מוטל על האדם להשתדל כמנהגו של עולם אך אסור לו לחשוב כי במעשיו הוא פועל ומשיג. ובלשונו של הרב וולבה בספרו "עלי שור": "לפי מראה עינינו מתנהגים כל ענייני העולם על פי סיבה ומסובב (קשר סיבתי): האדם עני מפני שאינו מוכשר למשהו; הוא חולה בגלל תורשה או וירוס; הוא אינו מצליח בלימודיו מפני שאינו בעל כשרון. אולם, אנו צריכים ליצור בתוכנו את התודעה, כי הכל תלוי אך ורק ברצון ה' ולא בסיבות גשמיות. **האדם חייב להשתדל ולעשות, ובה בעת להאמין כי לא חל "חוק הברזל" של קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה.**" אדרבה, אם הוא חושב בליבו שהוא זה שעשוי לגרום לתוצאה, הרי שבכך הוא מרחיק מעצמו את הישועה.

הדברים מקבלים ביטוי חד בגמרא במסכת סנהדרין דף כ"ו עמ' ב' בה מצינו כי כשאדם רוקם תכניות וסבור שבדעתו להשפיע על העתיד הרי שיש בכך סגולה בדוקה שהתוכניות ישתבשו, שנאמר (איוב ה', י"ב) "מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה". מגיעים הדברים לידי כך שהגמרא מציינת כי הדברים אמורים אף ביחס לתוכנית הנוגעת לדברי תורה, ומבאר רש"י שם: "מחשבה שאדם חושב בליבו כך וכך אעשה, כך וכך תעלה בידי – מועילה להשבית הדבר, שאין מחשבתו מתקיימת אפילו לדבר תורה, כגון האומר עד יום פלוני אסיים כך וכך מסכתות". נמצא כי כאשר אדם חושב כי "הוא בשליטה" הרי שתכניותיו משתבשות, אפילו כשתכנן כיצד ללמוד תורה!

רבינו בחיי בספר חובת הלבבות בפתיחה לשער הביטחון מציין כי "מי שבוטח בזולת ה' (כלומר, באדם אחר שאמור לסייע לו) – מסיר האלהים השגחתו מעליו, ומניח אותו ביד מי שבטח עליו". ודוק, במקרה זה, תיתכן מציאות שבה האדם הסתייע בזולת והצליח. אבל "אם יבטח על חכמתו ותחבולותיו וכח גופו והשתדלותו – יעזבוהו ה' לנפשו ויגע לריק ויחלש כחו, ותקצר תחבולתו מהשיג חפצו". כלומר, במקרה זה, התוכנית תשתבש והוא גורם לעצמו נזק. מה ההבדל? נראה לכאורה כי כאשר אדם בוטח בזולת, הוא מבין שבעצמו אינו יכול. זו כבר עשיית כבוד דרך. אבל, מי שבוטח בעצמו – ראוי לחינוק! ה' מראה לו, שדעתו אינה קובעת ואינה מכרעת ואף אינה מועילה לו.

במדרש (בראשית רבה, פרשה פ"ט אותיות ב'-ג') על הפסוק "ודבר שפתים אך למחסור" (משלי י"ד, כ"ג), מבואר כי יש מקרים שבהם השתדלות טבעית מהווה חסרון בביטחון בה' והיא גורעת על ידי כך מישועת האדם ומעכבת אותה. כדוגמא לכך מציין המדרש את יוסף המבקש משר המשקים (בראשית מ', י"ד): "כי אם זכרתי אתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד והזכרתי אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה". השתדלות זו, שהיא מעין מעשה ייאוש שכן היא מבקשת דבר שהוא רחוק מסבירות, נזקפת לחובתו של יוסף וגורמת להארכה של סבלו בשנתיים נוספות. על האדם לדעת כי כאשר נגזרה גזירה משמיים שום השתדלות לא תוכל להצילו ממנה ואולי אדרבה תקרב אותו אל הגזירה, כדברי הרמב"ן (בראשית ל"ז, ט"ו): "ולהודיענו עוד כי הגזירה אמת והחריצות שקר". כך מצינו בסיפור המעשה עם שלמה המלך ומלאך המוות המובא במסכת סוכה (דף נ"ג ע"א): אֶלְיָחֻזֶרֶךְ וְאַחֶיָהּ הָיוּ סוֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה. יוֹם אֶחָד רָאָה שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ כִּי מֵלֶאךְ הַמּוֹת עֶצוּב. שָׁאַל שְׁלֹמֹה אֶת מֵלֶאךְ הַמּוֹת: לָמָּה אַתָּה עֶצוּב? הֲשִׁיב מֵלֶאךְ הַמּוֹת לְשְׁלֹמֹה, כִּי בִיקְשׁוּ מִמֶּנּוּ לִיטוֹל אֶת נִשְׁמוֹתֵיהֶם שֶׁל שְׁנֵי סוֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ, שֶׁכֵּן הִגִּיעַ זְמַנָּם לְמוֹת. שֶׁלַח שְׁלֹמֹה אֶת שְׁנֵי סוֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ בַּמְהִירוֹת לְעִיר לֹז, שָׁאִין מֵלֶאךְ הַמּוֹת שׁוֹלֵט בְּתוֹכָהּ. בְּרֵם, אֶךְ הִגִּיעוּ לְשַׁעַר הָעִיר לֹז וּבִטְרָם שֶׁנִּכְנְסוּ אֵלֶיהָ – מָתַן. לְמַחֲרַת רָאָה שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ אֶת מֵלֶאךְ הַמּוֹת כְּשֶׁהוּא מְבוּדָח. שָׁאַל שְׁלֹמֹה אֶת מֵלֶאךְ הַמּוֹת: מָדוּעַ אַתָּה מְבוּדָח? אָמַר לוֹ מֵלֶאךְ הַמּוֹת: אַתָּה שֶׁלַחְתָּ אֶת סוֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ בְּדִיּוֹק לְמָקוֹם שְׁבוּ הוֹרוּ לִי לְקַחְתָּ אֶת נַשְׁמַתָּם.

דוגמא ידועה נוספת להשתדלות טבעית של אדם כגורם שהוא לא רק מיותר, אלא אף מזיק, מצויה בסיפורו הידוע של "יוסף מוקיר שבת". במסכת שבת (דף קי"ט ע"א) מסופר על אדם בשם יוסף שהיה מכבד את השבת בכל כוחו ועל כן נקרא: יוסף מוקיר שבת. בשכנותו של יוסף גר נוכרי אחד, שהיה בעל נכסים מרובים. יום אחד אמרו החוזים בכוכבים לאותו נוכרי: כל נכסיך סופם שיפלו בידי יוסף מוקיר שבת. הלך הנוכרי, מכר את כל נכסיו, קנה בכסף מרגלית אחת והטמינה בכובעו. לימים עבר הנוכרי על גבי גשר שעל הנהר, נשבה הרוח, הפריחה את כובעו והפילה אותו לנהר. בא דג ובלע את המרגלית. הדייגים העלו את הדג בחכתם בערב שבת, בסמוך לכניסת השבת. אמרו: מי יקנה דג זה עכשיו? אמרו להם: לכו מכרוהו ליוסף מוקיר שבת, שרגיל לקנות דגים לכבוד שבת. מכרוהו לו,

ומצא את המרגלית. מכרה יוסף תמורת הון רב. הנה כי כן, השתדלותו של הנוכרי לשמור את ממונו שלא ייפול בידי יוסף מוקיר שבת, לא רק שלא עלתה בידו, אלא היא שסייעה לקיום הגזירה האלוקית.

אכן, כשאנו מודים לה' על הניסים שעשה לאבותינו, הלקח העולה מהם כי להשתדל ולעשות מעשים טבעיים כדי להצליח – צריך. אבל, חובה להבין כי האדם אינו בשליטת עצמו ומעשיו. דעתו אינה קובעת ואין בידו לתכנן את העתיד. הוא משול למי שרץ אל יעד כל שהוא, אך בלי כל ידיעה של הכיוון, ובלא שמץ של מושג לאיזה יעד תוביל אותו ריצתו. מה לו אפוא כי ירוץ וינסה לקבוע את העתיד? אין כל תבונה במעשה שכזה. אדרבה, כדי להיושע עליו "ללכת לישון" – לשים בצד את הדעת העצמית שלו, כשהוא מפקיד את ההנהגה של העולם – בידי בורא העולם. כמה הגיוני וכמה קשה הוא הדבר הזה. זו מצוות 'עד דלא ידע' בפורים.

פסח

פה סח - יש עם מי לדבר

מצוות היום בפסח - היא בפה. לדבר והרבה!

הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה א' פוסק כי "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות י"ג, ג') זכור את היום הזה וכו', ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח".

מצוות סיפור יציאת מצרים אינה מיועדת רק לחינוך הבנים, שהרי המצווה תקפה גם כשאין בנמצא בן כדי לחנכו וללמדו. המצווה גם אינה מיועדת ללמוד כדי לדעת, שהרי החיוב קיים אף ביחס למי שכולם חכמים, כולם נבונים ויודעים את התורה כולה. המצווה היא לספר ואף להרבות בסיפור - כדי להחדיר מסר ולהשריש אמונה, באמצעות פעולת הסיפור.

אף מצוות תפילין מוגדרת שם (פסוק ט"ז) במילה "לטוטפות בין עיניך כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים". ומבאר רש"י בשם מנחם כי המילה "טוטפות" היא מלשון להטיף, קרי "לשון דבור... שהרואה אותם קשורים בין העיניים יזכור הנס וידבר בו". התפילין לא נועדו אפוא רק למי שהניח אותם אלא למי שרואה אותם בראשו ולמען ידבר על נס יציאת מצרים.

חובת הדיבור והסיפור ביציאת מצרים מקורה בפסוקי התורה.

עוד בהיות בני ישראל במצרים לפני שנגאלו ולפני שנעשו כל המכות אומר ה' אל משה: (שמות י', א'-ב') "ויאמר ה' אל משה, בא אל פרעה, כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו, ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתים במ וידעתם כי אני ה'". כלומר תכלית ריבוי המכות הייתה אפוא מתחילה לא להוציא את בני ישראל מיד פרעה ומיד מצרים אלא כדי שבבוא היום, אחר שעם ישראל ייגאל, הוא יספר

באוזני ילדיו מדור לדור את פלאי ה'. הגיונם של דברים בצדם, שהרי אילו הייתה כל המטרה של עשרת המכות להביא ליציאת מצרים לא היה צורך **בעשר** מכות, ודי היה בנס אחד גדול שיביא להכרעה מיידית. אין זאת אלא כי תכלית הניסים המופלאים שנעשו בעשרת המכות היא כדי שישראל יספרו על כך. ב'פסח דורות' נאמר (שמות י"ג, ח') "**והגדת לבנך** ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". תכלית יציאת מצרים היא אפוא "**והגדת לבנך**". סיפור מדור דור.

במשנה מסכת פסחים (פרק י' משנה ה') מצינו "רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה ומרור. פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים". הנה כי כן, כדי לצאת ידי חובה לא די לדעת מהו פסח – צריך גם לומר זאת. על כן מצינו בספר פרי עץ חיים (שער חג המצות פרק א', ושער הכוונות דרושי פסח דרוש ג') כי החג נקרא פסח, מלשון פה-סח. מה פשרה של חובת דיבור זו? מדוע צריך לדבר כל כך הרבה?

הסבר מרהיב לסוגיה זו מצוי בספרו של רבי לוי יצחק מברדיטשב "קדושת לוי". לצורך הבנת דבריו, נקדים ונעמוד על שאלתו הידועה של רבי יצחק אברבנאל מדוע נתן רבי יהודה סימנים למכות מצרים "דצ"כ, עד"ש, באח"ב". מה באו לבטא סימנים אלה? האברבנאל מבאר כי כל סדרת מכות נועדה לבטא רובד נוסף בהשגחת ה' ולהפריך אחד משלשת רובדי הכפירה שהביע פרעה, שהם: א. כי כביכול אין אלוקים כלל. ב. כי גם אם יש אלוקות הרי שהקב"ה אינו מתעניין בעולמנו הגשמי וח"ו לא מנהל את העולם. ג. כי לאחר שנקבעו חוקי הטבע אין לקב"ה כביכול כוח ויכולת לשנותם.

סדרת המכות דצ"ך – מלמדת כי יש אלוקים, כפי שנאמר (שמות ז', י"ז) "**בזאת תדע כי אני ה'**". במכת דם היכה הקב"ה את היאור שמצרים סגדו לו כאלוהים; במכת צפרדע השתנו טבעי עולם והצפרדעים נכנסו לתנוריהם ולבטניהם; במכת כינים אמרו החרטומים (שמות ח', ט"ו) "**אצבע אלוקים היא**". סדרת המכות עד"ש – נועדה להראות כי ה' מנהל את העולם (אמונה בעולם מושג בהשגחה אלוקית), כפי שנאמר (שמות ח', י"ח) "**למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ**".

במכת ערוב – החיות באו למקום יישוב ולא פחדו מבני האדם, משום שה' שלח אותם.

במכת דבר ראינו השגחה פרטית, שכן כל בהמות מצרים חלו ואילו ממקנה ישראל לא מת אחד, וגם אצל המצרים לא מתו אלא הבהמות של אלו שלא יראו מדבר ה'. ה' קבע אפוא באופן פרטני: בהמות של מי יחלו ואלו לא יחלו. במכת שחין המצרים חוו על בשרם מכה שנגרמה על ידי חופן אפר של אדם אחד, שגרם לכוויות איומות בכל רחבי מצרים, כי כל גרגר אבק מושגח על ידי הקב"ה.

סדרת המכות באח"ב – נועדה להראות כי יש לקב"ה כוח לשנות את מערכות הטבע כפי שנאמר (שמות ט', י"ד) "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ", דהיינו, כל כוחות הטבע כפופים לדבר ה'.

במכת ברד – שימשו מים ואש בכפיפה אחת בניגוד לכל כללי הטבע הבסיסיים. מכת ארבה מראה שליטה של הקב"ה בטבע שכן היא כללה תזמון של כל סוגי הארבה וניתובם בניגוד למסלולם הטבעי.

במכת חושך שהו מצרים במשך שישה ימים בחושך ועלטה מוחלטת ללא אור השמש, בניגוד לכללי הטבע שבהם החמה מאירה לבאי העולם בשעות היום. במכת בכורות הגיעו עשרת המכות לפסגת תכליתן וגיליון, עת שהוכח כי גם אדם בריא וצעיר, הפסיק לחיות, שלא כדרך הטבע, וברגע אחד מדויק שבו הפסיקו לחיות המונים, בלא כל סיבה "טבעית". הקריטריון לחיים לא היה בריאות האדם על פי "דרך הטבע", אלא הקב"ה הבחין בין מי שהוא בכור (מאמו או אף מאביו) לבין מי שאיננו בכור. יתירה מכך, יהדותו של האדם הייתה אף היא קריטריון לחיים, שכן הקב"ה נטל את נשמות המצרים בלבד כשהוא פוסח על בתי ישראל בהשגחה פרטית נפלאה. על ידי המכות הללו נוכחו הכול לדעת כי הקב"ה לבדו הוא המנהיג את עולמו – ואין זולתו כלל.

בהתאם לכך מבאר רבי לוי יצחק כי "הקב"ה עשה עמנו ניסים ונפלאות והכה את מצרים בכל מכה, כדי לשלול את הדעה הנפסדת של הכופרים, כמאמר הכתוב (שמות ט', י"ז) 'למען ספר שמי בכל הארץ', כי מכך שראינו שה' שידד את מערכות הטבע ועשה בהם כרצונו, למדנו שיש מנהיג לעולם המחפש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית".

אולם, זו רק ראשיתו של המסר.

רבי לוי יצחק מוסיף ומדגיש כי לא די לדעת כי ה' הוא המנהיג את העולם. צריך גם לדעת כי הנהגה זו שונה במהותה מכל הנהגה אחרת המוכרת לנו. לשם הבנת המשך דבריו נעיין ברש"י על הפסוק (דברים ל"ב, מ"א): "אם שנותי ברק חרבי ותאחז במשפט ידי". רש"י מבאר: "רבותינו באגדה למדו מתוך לשון המקרא שאמר 'ותאחז במשפט ידי' כי לא כמידת בשר ודם מדת הקב"ה. מדת בשר ודם זורק חץ – אינו יכול להשיבו. ואילו הקב"ה זורק חיציו ויש בידו להשיבם, כאילו אוחזם בידו".

הנהגת ה' שונה מהנהגת בשר ודם, שכן כאשר שופט בשר ודם חורץ משפט, הוא קם מכיסאו, ואין כבר עם מי לדבר כדי לשנות את רוע הגזירה. בנוסף, משנפל הפור והחל להתבצע – אין בידי השופט להשיב דברים למכונם. מרגע זה שולט מנגנון טבעי בלתי חוזר.

לעומת זאת, המשפט שה' עושה נתון בידיו ונשאר בשליטתו בכל עת. ממילא נמצא כי בידו להושיע את האדם – גם אם על פי דרך הטבע כבר נשלח החץ לעברו.

בנוסף, ה' ממשיך להיות נוכח. הקב"ה לעולם לא קם מכיסאו. המלך מעולם לא פנה למקום אחר. אדרבה, "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו', ג') ואין מקום הפנוי מהשראת שכנתו – ובלשון הזוהר (תיקון נ"ז): "לית אתר פנוי מיניה". על כן, תמיד תמיד – יש עם מי לדבר.

בכל מכות מצרים ידע פרעה כי הוא יכול להסכים לשלח את ישראל, משה יעתיר אל ה' "ויסר מעלי רק את המות הזה". גם במכת בכורות יצא פרעה אל משה בחצות הלילה לגרש את ישראל ממצרים כדי להפסיק את הרג הבכורות. ההנהגה שנגלתה בעת גאולת מצרים הבהירה אם כן, שהקב"ה שולט בעולמו ואין כדבר הזה "מאוחר מידי", שהרי ה' יכול להשיב חץ ממעופו ולמעשה הוא נשאר בכל רגע ורגע – בידי ה', וממשיך לעוף רק אם ה' ממשיך לרצות בכך. בנוסף, למדים אנו ממכות מצרים כי ישראל צעקו אל ה' ונענו ומשה בכל עת יכול להעתיר אל ה' וה' שומע אליו, זאת משום שה' נוכח עמנו בכל עת, וניתן תמיד לדבר עם המלך, שהוא כאן, חי וקיים ושומע.

הרמח"ל בספרו מסילת ישרים פרק י"ט מטיל על כן חובה על האדם לדעת כי הוא "עומד לפני הבורא ונושא ונותן עמו. אף על פי שאין עינו של אדם רואהו, הרי שמי שהוא בעל שכל נכון, יבין במעט התבוננות ושימת לב, כי הוא נושא ונותן

ממש עם ה' יתברך, ולפניו הוא מתחנן ומאתו הוא מבקש, וה' מאזין לו מקשיב לדבריו, כאשר ידבר איש אל רעהו ורעהו מקשיב שומע אליו". מטרת המכות ביציאת מצרים הייתה אפוא ללמדנו כי ה' הוא א-ל חי וקיים, הנוכח עמנו בכל זמן, בכל עת, בכל משעולי חיינו ו"תמיד, תמיד, יש עם מי לדבר".

אך הידיעה השכלית של הדברים אינה מספיקה. מי שאינו טורח להזכיר לעצמו את הדברים להטמיעם ולשנן אותם, נסחף במרוץ החומריות שבו הוא מתפתה לחשוב כי הוא המצליח והמביא טרף לביתו והוא הנותן לעצמו חיל. לכן נצטוונו מלבד זכירת יציאת מצרים בימים ובלילות, גם לבלות ערב שלם בסיפור וחזרה על כל פרטי יציאת מצרים כדי שהדברים יוטמעו בקרבנו ויופנמו בהווייתנו כל השנה.

על כן, מצוות זכירת יציאת מצרים כל השנה היא – בדיבור, וסיפור יציאת מצרים בליל הסדר המצווה היא בריבוי דברים ובמצוות ליל הסדר שנועדו להמחיש יציאה זו – פסח, מצה, ומרור, והגדת לבנך, וארבע כוסות.

באמצעות דיבורים אלו אנו משרישים בנו ובילדינו את האמונה שה' נוכח בכל צעד ושעל בחיינו.

מהות הפסח היא אפוא פה-סת, ללמדנו יש לנו אלוקים חיים ואנו – מדברים עימו!

רבי לוי יצחק מבאר אפוא כי מסר אמוני גדול זה, שה' נוכח וניתן לדבר אליו, בא לידי ביטוי במילים "פה-סת", "רצה לומר פה המדבר, כלומר אף שכבר ברא כל העולמות, הרי הוא בבחינת מדבר עם עבדיו, ועודם לפניו".

ל"ג בעומר

מל"ג בעומר מתנוצץ אור חג השבועות

הלכה פסוקה היא (רמ"א על שולחן ערוך אורח חיים סימן תצ"ג סעיף ב') כי ביום ל"ג מרבנים בשמחה. בטעם הדבר נחלקו המפרשים:

יש שכתבו, שהשמחה בל"ג בעומר היא לכבודו של ר' שמעון בר יוחאי, שרצונו שישמחו ביום זה; ויש שכתבו, שבל"ג בעומר, היינו שלשים ושלשה יום לאחר יציאת מצרים, התחיל לרדת מן לבני ישראל במדבר, שכן שלשים יום אכלו מהמצות שהוציאו ממצרים, ושלשה ימים הלכו בלא לחם. ביום ל"ג בעומר התחיל לרדת מן.

נראה על פניו כי אין זה צירוף מקרים וחז"ל קבעו שיש לשמוח ביום הזה, שכן יש קשר בין מהותו ואורו של היום לבין המאורע שקרה בו. אם כן נראה על פניו כי אין זה צירוף מקרים שמאורעות אלו קרו ביום זה ויש להם ולשמחה שנקבעה בו 'צד שווה', שעיקרו באור שהושפע מיום זה.

מה פשרו של קשר זה?

יש שתלו את השמחה ביום זה בתלמידי ר' עקיבא שמתו בימים שבין פסח- לעצרת וביום זה פסקו למות ואף נוספו חמישה תלמידים חדשים לרבי עקיבא ובהם רבי שמעון בר יוחאי, שהפיצו תורה בעם ישראל. מאידך, יש שכתבו שאין זה סביר שהשמחה משום שפסקו התלמידים למות, שהרי הטעם שפסקו למות נובע מכך שמתו כולם ולא נשאר מהם אחד, אלא ההסבר הוא שהתלמידים לא מתו כולם בשנה אחת, אלא בכל שנה בימים שבין פסח לל"ג בעומר מתו מקצתם, ולכן בכל שנה, משהגיע ל"ג בעומר, היו בטוחים שלא ימותו יותר באותה שנה, והיו שמחים באותו יום, ועשוהו ליום טוב.

ודוק, גם העובדה שתלמידי רבי עקיבא פסקו למות דווקא ביום ל"ג בעומר, אינה מקרית ומלמדת שיש משהו ייחודי ביום הזה, שגרם לכך שיפסיקו למות בו. ואכן, יש שכתבו, שתלמידי רבי עקיבא מתו בימים של ספירת העומר שכן אלו ימי דין.

בל"ג בעומר פסקו למות, שכן ביום הזה מתגלה מידת הרחמים, ולכן הוא יום של שמחה. אך עדיין נשאלת השאלה, מדוע הופכת מידת הדין למידת הרחמים ביום הזה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" (על פרשת ויצא) מבאר את מהותו של יום ל"ג בעומר בדרך מקורית מאוד. לדבריו, ימי ספירת העומר אינם מקשה אחת, אלא נחלקו לשני חלקים שונים: שני השלישים הראשונים שהם ל"ב הימים הראשונים, הם ימים שנושבת בהם השפעה מימי הפסח, ואילו השליש האחרון שהם י"ז הימים הנותרים, שמל"ג בעומר עד חג השבועות הם ימים שבהם נשאבת השפעה מחג השבועות ומתן תורה.

רבי לוי יצחק מביא את דברי חז"ל (מכילתא יתרו כ', ב') כי "בים סוף נדמה הקב"ה לישראל כבחור, ואילו במתן תורה נדמה להם הקב"ה כזקן". רבי לוי יצחק מבאר את הדברים כמשל לתינוק שמרגילים אותו ללכת לבית הספר. בתחילה אומר לו אביו כי בבית הספר יש דבר טוב שהתינוק מתאוה לו, ועל ידי זה מרגילו ללכת לבית הספר. לאחר מכן, משהתרגל הילד ללכת לבית הספר לומד עמו האב שם הרבה תורה. כך הקב"ה, נגלה לנו בים סוף כבחור וחולל ניסים ונפלאות, כדי שנדע שיש בורא לעולם ונכסוף לעבדו ולקבל את תורתו. לאחר מכן, נגלה להם הקב"ה כזקן ולמד איתם תורה.

הנמשל הוא, כי ההנהגה הניסית של הקב"ה מאירה בפסח וממשיכה עד ל"ג בעומר. מאותה עת ואילך מתחילים הימים שבהם עם ישראל כבר רוצה מעצמו לעבוד את בוראו ומייחל למתן תורה. על כן, מל"ג בעומר ואילך מתחילה ההארה של מעמד הר סיני שהיא קבלת התורה.

האדמו"ר מסוכוטשוב (רבי שמואל בורנשטיין, בנו של מחבר הספר "אבני נזר", ונכדו של הרבי מקוצק), בספרו "שם משמואל" על פרשת בחקותי, מביא את דברי הגמרא במסכת ברכות דף ג' עמ' א' כי הלילה נחלק לשלוש משמרות ובאשמורה האחרונה "תינוק יונק משדי אמו ואשה משוחחת עם בעלה". פירש רש"י שם "מפני שהוא קרוב לאור, דרכם של בני אדם להתעורר". מכאן כי "בשליש האחרון מתנוצץ אור החוזר מאור היום. כמו כן בשליש האחרון של ימי הספירה, שהוא מל"ג בעומר ואילך מתנוצץ אור חג השבועות. על כן, כמו שבשליש האחרון מהלילה דרכם של בני אדם להתעורר מפאת אור החוזר, כן הוא בשליש האחרון של ימי ספירת העומר דרכם של בני אדם להתעורר מפאת האור החוזר של חג השבועות".

בהתאם להסברו של רבי לוי יצחק אודות שני החלקים השונים של ימי ספירת העומר מובן מדוע נזונו בני ישראל מהצידה שהביאו עימם ממצרים עד ליום ל"ג בעומר, שהרי סדר ההנהגה האלוקית שהחל ביציאת מצרים המשיך עד ליום ל"ג בעומר, ומיום זה ואילך פסק. ביום ל"ג בעומר החל להתנוצץ אורו של יום מתן תורה, ועל כן החל באותו יום לרדת מן מהשמיים. ירידת המן היא חלק מתהליך הכשרת עם ישראל לקבלת התורה, ובמכילתא (מסכת ויסע פרשה ב') מצינו "רבי שמעון בן יוחאי אומר: לא ניתנה תורה להילמד אלא לאוכלי המן. יושב דורש ולא יודע מהיכן אוכל ושותה ומהיכן לובש ומתכסה". כלומר, המן ניתן כדי לספק את צרכי עם ישראל כך שיהיו פנויים מדאגות וכל מעייניהם יהיו נתונים אך ורק ללימוד תורה.

זאת ועוד, בהתאם להסברו האמור של רבי לוי יצחק אודות שני החלקים השונים של ימי ספירת העומר גם מובן מדוע החלה ביום ל"ג בעומר הנהגה ניסית של ימי רחמים, שבהם לא מתים תלמידי חכמים, שהרי ימים אלו מוארים באורה של תורה ושואבים מחג מתן תורה. בשלושים ושניים הימים הראשונים של ימי ספירת העומר מתו תלמידי רבי עקיבא שלא נתנו כבוד זה לזה (ערכה של המילה "כבוד" בגימטריה הוא שלושים ושניים), שכן אלו ימי דין. ההנהגה האלוקית בימים הללו נמשכת מהנתינה האלוקית שהחלה בפסח ואשר אינה תלויה במעשה כלשהו של האדם או במצבו הרוחני כאשר ה' גואל את עם ישראל אף כשהם שרויים במ"ט שערי טומאה ומידת הדין מקטרגת "אלו (המצרים) עובדי עבודה זרה ואלו (בני ישראל) עובדי עבודה זרה". בימים של "לקיחה" בלי סיבה שוררת מידת הדין. לעומת זאת מל"ג בעומר ואילך מתנוצץ אורו של חג השבועות כאשר עם ישראל עולה בדרגתו הרוחנית, כוסף ועורג לתורה ואומר "נעשה ונשמע". כשאדם זוכה לכך הרי שחלה מידת הרחמים.

עד כה סברנו כי שמחים בל"ג בעומר מכיוון שקרו בו דברים משמחים, והמפרשים פירטו אירועים אלו. רבי לוי יצחק חידש זווית ראייה חדשה ופנימית לפיה ל"ג בעומר הוא יום של שמחה במהותו, ומשום כך אירעו בו הדברים המשמחים. ל"ג בעומר הוא המועד שבו מתחילה ההארה של מתן תורה, כאשר עם ישראל כוסף ומייחל לקבלה ומשום כך זכאי לשפע אלוקי ולתחולתה של מידת הרחמים.

שבועות

"עצרת" על שום מה?

בתורה נקרא החג בתואר "שבועות" או "חג הקציר". אולם, במשנה מכונה החג בכל מקום בתואר "עצרת". כך מצינו במדרש לקח טוב (במדבר כ"ח כ"ו) "אמר רבי טוביהו ברבי אליעזר חזרתי על כל עניני המועדות ולא מצאתי חג שבועות שנקרא עצרת. ורבותינו קראו בכל מקום עצרת לחג השבועות, והוא לשון תרגום אונקלוס "בעצרתכון". כלומר, נבחר שם שאין לו מקור בתורה. מדוע?

רבי לוי יצחק מברדיטשב כותב: "נשאלתי במדינת ליטא, מפני מה נקרא חג שבועות בשם 'עצרת', והלא לא נזכר בתורה שם עצרת רק ביחס לשמיני עצרת (במדבר כ"ט, ל"ה)? והשבתי בשלשה אופנים". נפרט את הדברים.

א. ראיית מכלול

כל הימים הטובים נקראים על שם מאורע שהתרחש בהם, לעומתם השם שבועות אינו קרוי על שם מאורע שאירע ביום זה אלא על שם הזמן שקדם לו ומצוות ספירת העומר שהושלמה בו, "וספרתם לכם שבע שבועות תמימות".

וכאן יש להבין, לכאורה אדם סופר לקראת מטרה, והנה בהגיעו אל היעד מכנים את החג על שם השלמת הספירה ולא על שם היעד שהושג. מדוע? אין זאת אלא שיש חשיבות עצומה לעצם ההשלמה של תהליך ולהבאתו לכלל סיום. השלם גדול מסך חלקיו ונותן לכל חלק ממד אחר. סגירת מעגל מועילה לראות את חלקי הפאזל כחלק ממכלול שלם, שמשליכה על הבנת כל חלקי השלם ומאירה אותם נכונה. רק בעת השלמת התמונה מובן כל פרט, ומוצא את מקומו עת שהוא משתבץ במכלול. הווי אומר, מתוך ראיית התמונה הרחבה מושגת הבנה של הפרטים השונים. לכן, בשונה מהליכה לקראת מטרה וספירה לקראת יום מסוים, הרי ספירת העומר היא תהליך שיש לו חשיבות מצד עצמו וסיומו של תהליך זה אינו רק שיאו של מאמץ מרוכז והתמדה, אלא יש בו כדי לתת משמעות שונה לגמרי לפרטים המרכיבים אותו, שכן השלם מאפשר את העיון הנכון בכל חלקי המכלול והבנתם נכונה.

זו הסיבה שאנו חוגגים סיום מסכת ועושים סעודות גדולות לכבוד גמרה של תורה (שיר השירים רבה א', ט' וכן קהלת רבה א', א'). זו גם משמעות השם 'עצרת' – נקודת העצירה והסיום המעניקה משמעות לספירה כולה. ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" לחג הפסח מציין כי "בלשון חז"ל נקרא שבועות עצרת, והאר"י ז"ל כתב ש'עצרת' הוא לשון קליטה, שהקדושה נקלטת אז". גם ביאור זה משתלב עם האמור, כי האדם קולט את הקדושה כאשר השלים להשיג את כל ההשגות של ימי ספירת העומר. הווי אומר – שבועות נקרא בתואר עצרת, כי הושלמה הספירה והגיעה עת ההפנמה של הדברים וקליטתם הראויה הנובעת מראיית השלם.

ב. מהות החג - מעין עולם הבא

בכל חג ההתחברות למהות היום נעשית על ידי ציווי לבצע מצווה המתבטאת בפעולה מעשית המוטלת עלינו. בפסח אכילת מצה ובסוכות יש מצוות נטילת לולב וישיבה בסוכה. אולם, בחג שבועות אין שום מצווה מעשית המוטלת על הפרט (מלבד קרבן 'שתי הלחם' שהיה במקדש) ומצוות היום מתבטאת רק ב"שב ואל תעשה" בכך שאנו נעצרים ונמנעים מעשיית מלאכה. על כן נקרא החג בשם 'עצרת'. החגים מבטאים מאורעות שיש להם ביטוי בעולם המעשה, כמו יציאת מצרים וישיבה בסוכה ("כי בסוכות הושבת"). למאורע פיסוי יש ביטוי בציווי לעשות מעשה פיסוי. לעומת זאת, מתן תורה משקף מצב רוחני נעלה ונשגב של עם ישראל. למצב רוחני לא ניתן לתת ביטוי על ידי מעשה פיסוי.

ואכן, המאורעות בעולמנו מתנהלים במהלך של "היום לעשותם, ומחר לקבל שכרם". גם במעגלי השנה, יש מועדים המסמלים את ראשית הדרך, כמו יציאת מצרים, שהיא תחילתה של העשייה, ויש מועדים המסמלים את ה"מחר לקבל שכרם", וזהו חג השבועות המבטא את ההגעה אל היעד. ממילא מהותו של חג השבועות אינה יכולה לבוא לידי ביטוי בעשייה אלא דווקא ב"עצרת" מכל מלאכה.

נראה כי דברים אלו משקפים רעיון עמוק מאוד. הביטוי הראוי לרמה הרוחנית המרוממת חייב להיות "עצרת" – הימנעות ממלאכה והתנתקות מעולם העשייה. רק כך יכול אדם לזכות בשקט נפשי ולהתרכז בפסגה הרוחנית שאליה העפיל. הדבר דומה לשבת, שבה הנפש מגיעה לפסגות רוחניות ונזקקת ל"שבת מנוחה", שאינה מושגת על ידי מעשה כלשהו, אלא על ידי שביתה מכל מלאכה.

השבת מכונה "מעין עולם הבא" (ברכות דף נ"ז עמ' ב') ועל עולם הבא נאמר (שם דף י"ז, עמ' א') "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר (שמות כ"ד, י"א) "ויחזו את האלהים" – שזהו פסוק שנאמר לגבי מתן תורה.

הווי אומר, לחג מתן תורה קוראים עצרת, כי כדי להגיע לפסגה רוחנית ולמצות אותה, חייבים לעצור את ההווייה הפיסית, למשך אותה עת.

ג. "עד שתחפץ" - צריך חפץ כדי לשמור רגש

הסבר שלישי נותן רבי לוי יצחק לקריאת חג השבועות בשם "עצרת", בהתאם לדברי הרמב"ן בספרו "האמונה והבטחון", (פרק י"ט) שפירש את הפסוק (שיר השירים ח, ד') "מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ" – מלשון חפץ. צריך כלי (חפץ) כדי לשמור בו את האורות. כלומר, התעוררות רגשית נשגבה של האדם עלולה להיות הבזק חולף, אינה נשמרת בקרבו ואינה מטביעה חותם, אלא אם האדם נותן לדברים מיד ביטוי מעשי. הבזקים רוחניים, כמו "חיות הקודש", רצים "רצוא ושוב" בקרב האדם, כשהוא מתקדם מחמתם אך נסוג מיד לנקודת המוצא, כאילו לא חווה כל התעלות. שעתיים אחרי הפסגות הרוחניות של "תפילת נעילה ביום הכיפורים" עלול אדם לשוב לתהומות ההווייה ולהתקוטט בעת בניית הסוכה, בלי שיוותר בו כל רושם מהקדושה שחווה ביום הכיפורים. על כן "כשמגיעה לאדם התעוררות של יראה ואהבה לבורא, יראָה תיכף ומיד לעשות לה כלי, היינו שיעשה תיכף איזה מצווה, כגון שייתן צדקה, או ישב תיכף ללמוד וכיו"ב, כי ידוע שהתעוררות הבאה אל האדם בפתע פתאום הוא אור המושפע עליו מלמעלה, ונקרא בחינת נשמה, ולכן צריך האדם להלבישה בגוף, כדי שיהיה לה חיזוק ובסיס. וזה פירוש הפסוק "מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ", כי 'חפץ' הוא מלשון כלי, דהיינו ההתעוררות ההוא, שבא אל האדם צריך תיכף ומיד כלי, וזהו 'עד שתחפץ'".

מכאן עובר רבי לוי יצחק למצבם של ישראל בשעת מתן תורה. אין ספק כי בני ישראל חוו התעוררות רוחנית גדולה. אך מצד שני לא הייתה להם באותה עת שום מצווה שתוכל לשמש ככלי קיבול לספיגת והטמעת ההתעוררות הנעלה שאותה חוו. המצווה היחידה שהייתה בידם היא מצוות "הגבל את ההר וקדשתו" ששררה

ב"שלושת ימי ההגבלה", ועל ידי קיום מצוות לא תעשה של משה שלא לגעת בהר סיני (שמות י"ט, י"ב) הפכו את עצמם לכלי קבלה למעמד. אכן, היה זה דבר פעוט מאוד ביחס למעמד הנשגב, אך גם יהלום יקר ערך נשמר במעטפת נייר. אכן, המעטפה שווה פרוטה, אך בלעדיה היהלום לא יישמר ויאבד. המצווה הפשוטה הזאת, של היעצרות והימנעות מלגעת בהר "הייתה המצווה שבאמצעותה עשו כלי להתעוררות לעבודת ה'. ועל שם זה נקרא החג בשם 'עצרת'".

חג השבועות נקרא בשם עצרת משלושה טעמים:

- א. ביום הזה הגענו לנקודת העצירה והושלמה ספירת העומר. סיום של תהליך חורג מתחושת ההישג של התמדה והגשמה. הסיום מאפשר ראיית מכלול, המועילה להבנת חלקי תמונת התצרף השלם.
עצרת – העצירה מבטאת קו סיום – כאשר קליטה והפנמה מושגים רק עם ההגעה ליעד.
 - ב. מהות החג היא פסגה רוחנית שחוינו בעת מתן תורה. להישג רוחני אין ביטוי מעשי. אדרבה, האדם זקוק למנוחת הנפש ול"עצרת" מכל מלאכה כדי לחוות כדבעי הישג רוחני. כדי לחוות את מתן תורה נחוצה – עצירה, הימנעות ממלאכת חולין והתמקדות בפן הרוחני.
עצרת – עצירה של כל הוויה מעשית – כדי לחוות רוחניות בהווה.
 - ג. העצירה מכל מלאכה וקיום הציווי להימנע מגישה להר סיני, היוותה כלי קיבול לאורות הנשגבים שחוו ביום הזה. השם עצרת מלמד כי בלי כלי, ובלי ביטוי מעשי מידי, אין משמעות לחוויות קדושות, כי הן לא יישמרו ולא יחוללו שינוי. כדי שחויית מעמד מתן תורה תורגש גם בעתיד, לאחר מעשה, ולא תתמסס ותתפוגג נחוץ – ביטוי מעשי.
כדי שחוויה לא תהיה בבחינת הבזקים נטולי השפעה שאינם מכים שורש בנפש – נחוצה עצרת.
עצרת – עצירה מכל מלאכה – ביטוי מעשי מידי כדי שחוויה רוחנית תישמר לעתיד.
-

תשעה באב

בית המקדש השלישי אינו בנוי מאבנים הוא בנוי מציפיות

במסכת תענית דף ל' עמ' ב' נאמר "כל המתאבל על חורבנה של ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, וכל שאינו מתאבל על ירושלים אינו זוכה ורואה בשמחתה".

שואל רבי לוי יצחק מברדיטשב, האם ייתכן שאדם המאמין בכל לב באלוקיו, לומד תורה בהתמדה ועושה מצוות לא יזכה לראות בבניין בית המקדש ולהיגאל עם כל אחיו רק מכיוון שלא התאבל על החורבן?

שאלה זו מתעצמת עת שמעיינים ברמב"ם הלכות מלכים פרק י"א הלכה א': "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל... וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו". הייתכן כי מי שאינו מאמין בביאת המשיח, שלא הזכרה בתורת משה, יוגדר ככופר בתורה ובמשה? ויתירה מזו, מדוע המאמין באמונה שלמה בביאת המשיח בלא לכפור חלילה בכך שהגאולה בא תבוא, ועם זאת אינו מחכה לביאתו ייחשב לכופר ואינו מאמין?

רבי לוי יצחק מבאר כי בחורבן איבד עם ישראל שלושה אובדנים גשמיים, ובכל אחד מהם היה רובד עמוק יותר של אובדן רוחני.

אובדן בית המקדש

א. היבט גשמי - אובדן מקום תפארתנו, ומקור נביעת השפע בתחום הלאומי המדיני והפרטי בפרנסה וברכה שנבעה מבית המקדש.

ב. היבט עמוק יותר - אובדן הבית הקדוש והאפשרות של האדם להתקרב לבוראו ולכפר על מעשיו באמצעות הקרבנות. אכן, גם לאחר החורבן ניתן לחזור בתשובה. אך הקרבן הביא לרמה נשגבה הרבה יותר של כפרה. כך מצינו במסכת שבת דף י"ב עמ' ב' כי רבי ישמעאל בן אלישע חטא בשגגה וכתב בפנקסו "לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה".

אובדן ירושלים

ג. היבט גשמי – אובדן העיר המקסימה ביופיה ובחכמת יושביה.
ד. היבט עמוק יותר – אובדן הטהרה ששרתה בירושלים, בה נאכלו קודשים, תרומות ומעשרות "אשר שוכניה היו שואפים רוח טהרה וקדושה תמיד, והיה בנקל להם להגיע אל השלמות, כי בשכון איש מקום קדוש הוא יותר רחוק מן החטא וקרוב אל הזכות והשלמות, ועתה נעדר כל זה".

אובדן ארץ ישראל

ה. היבט גשמי – אובדן החרות והכבוד הלאומי והאישי.
ו. היבט עמוק יותר – אובדן המעלה הרוחנית של הישיבה בארץ ישראל כמקום שבו האדם קרוב יותר לאלוקיו ומסוגל להשיג שלמות רוחנית.

נמצא כי החורבן הלאומי כלל גם שלושה היבטים של אובדן רוחני פרטי לכל אדם ואדם וירידה ממעלתו. ואכן, במסכת סוטה דף מ"ט עמ' א' מצינו כי חורבן בית המקדש הביא להידרדרות רוחנית של העם. "משחרב בית המקדש התדלדלו אנשי מעשה, גברו בעלי זרוע ובעלי לשון, 'חוצפא יסגא' (החוצפה תתעצם), מלכות תיהפך למינות, ואין תוכחת, וחכמת סופרים תסרח ויראי חטא ימאסו, והאמת תהא נעדרת, נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים, בן מנוול אב, בת קמה באמה, כלה בחמותה, אויבי איש אנשי ביתו, פני הדור כפני הכלב". האדם המאמין בתורת משה, ומביט סביבו ורואה בירידה הרוחנית הנגרמת לו ולעמו, אינו יכול שלא להתאבל לאחר שהוא יודע שהוא שרוי במצב רוחני ירוד שממנו לא יוכל להיגאל עד ביאת גואל צדק.

הציפייה לגאולה מבטאת אפוא גם חתירה של האדם לשיקום בניינו הרוחני הפרטי.

מכאן ברור פסקו של הרמב"ם כי מי שאינו מצפה לגאולה נחשב לכופר, שכן ניתן להבין כי אדם אינו מצפה לגאולה בתחום הלאומי, גם אם הוא מאמין שזו תבוא, שכן הוא בחייו הפרטיים ובחלקת האלוקים הקטנה שלו, אינו חש בכל חיסרון. אבל, מכיוון שהחורבן נוגע גם לשלמות הרוחנית של האדם כפרט, אי אפשר להסביר העדר ציפייה לגאולה, בלא שהדבר ינבע מכפירה וחוסר רצון לשלמות, ומהעדר הכרה שהאובדן נוגע לו אישית וגורע משלמותו הרוחנית.

הגמרא במסכת שבת דף ל"א עמ' א' מציינת שורה של דברים שאדם נשאל אודותיהם בהגיעו לבית דין של מעלה, ובהם השאלה: ציפית לישועה? שואל על כך "ספר מצוות קטן" (סמ"ק) מצווה א', היכן כתובה החובה לצפות לישועה? ותשובתו היא כי הדבר כלול בדיבר "אנוכי ה' אלוקיך", כי האמונה בייחוד ה' מחייבת את חזרת העולם למצבו המתוקן, ומי שאינו מצפה לישועה אינו מאמין בעולם שבו הקב"ה גואל את האדם ומאפשר לו לחיות בעולם שבו מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. ובלשון הסמ"ק "אני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם, וכן יושיענו ברחמי שנית".

רבי לוי יצחק ממשיל זאת לבן של מלך שחטא לאביו והוגלה מן הארמון אל מקום מושבם של אנשים גסים ונבערים. בן המלך השיל מעליו את גינוני המלוכה, והתערה בין בני המקום כשהוא חי חיים פשוטים והופך למגושם, גס ונבער. אם לא יזכור את עברו ואת מוצאו, וכי "האצילות מחייבת", התוצאה תהיה כי הוא יאבד את תחושת האובדן. אך הרבה מעבר לכך הוא יאבד גם את אפשרותו להיגאל, שהרי מהותו משתנית, ומאדם עדין ומזוכך הוא מתבהם והופך לגשמי ומגושם, שאינו שואף ואינו מתאים עוד לשוב אי פעם לארמון המלך. על כן, תנאי לגאולה הוא שימור תחושת האובדן האישי בתחום הרוחני. לא רק הארמון חסר לו, אלא העידון בתכונות האופי והזיכוכ השכלי. לכן, מי שאינו מתאבל על ירושלים לא זוכה לראות בבנינה כי הוא מאבד את צלמו הרוחני של בן המלך.

רבי צדוק הכהן מלובלין, בספרו "פרי צדיק" לפרשת ואתחנן, מפנה את תשומת הלב לכך שחז"ל אמרו "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה" – בלשון הווה ולא בלשון עתיד, ("יזכה ויראה"). ובדומה לכך בנוסח התפילה נקבעה לשון הווה "בונה ירושלים", "מצמיח ישועה", "המחזיר שכינתו לציון". והטעם לזה הוא כי "לפי ערך תשוקתו (של האדם לגאולה) כך הוא זוכה להתנחם". כלומר, לפי היקף הציפייה לגאולה, הוא משמר בקרבו את דרגתו הרוחנית הקודמת למצבו הנוכחי, כך שגם בעת שהוא נתון בסביבה גשמית ירודה, הוא משמר את מעמדו הרוחני הקודם שהוא תנאי לגאולה.

נמצא אפוא כי מכיוון שהאובדן של ירושלים הוא גם אובדן אישי, פרטי של דרגה רוחנית, תנאי לגאולה הוא שהאדם ישמור בהווה את זיכרון העבר, כדי שהעבר

לא יתמוסס אלא ימשיך לחיות ולפעום בקרבו, שכן רק כך יוכל להישאר מזוכך וראוי לגאולה שתבוא בעתיד.

רבי לוי יצחק מוסיף ומבאר כי "גזרה על המת שישתכח מן הלב" (פסחים דף נ"ד עמ' ב'). לעומת זאת חי אינו נשכח. על כן כל עוד שזיכרון העבר חי באדם – יש לו תקווה להיגאל בעתיד. על כן נאמר (ישעיה א', כ"ז) "ציון במשפט תפדה", שהיא כמו 'משכון' הנפדה, מכיוון שמעולם לא נמכרה לחלוטין, וזיקתה אל הבעלים לא נותקה מעולם, שכן הבעלים לא התיימש ממנה.

כך מבאר רבי לוי יצחק את האמור במגילת איכה (פרק ג', כ'–כ"ב) "זכור תזכור ותשוח עלי נפשי. זאת אשיב אל לבי על כן אוחיל. חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו". כלומר, כל עוד שאדם מתאבל על העבר, זוכר את מעלתו האישית שאבדה, ונפשו שחה ושפופה על אובדן זה, "על כן אוחיל" – בכך יש כדי להוות טעם לתקווה להיגאל בעתיד.

רבי לוי יצחק מחדש כי האבלות היא רגש של אובדן אישי המשמר את הדרגה הרוחנית של האדם, ואינו מניח לו להיסחף בסביבה המגושמת שבה הוא מצוי. תחושת אובדן אישי זה יוצרת ציפייה לגאולה, ואת הרצון לשלמות שהוא תנאי להגשמתה. בציווי זה יש מסר אופטימי מאוד, שכן מי ששומר בהווה את זיכרון העבר, שואף לתיקון העצמי ותיקון הכלל, והוא זה שמהווה חלק מבניין הגאולה ובכך הוא ראוי לשמחתה.

מעגל השנה

בחודש אב, לימד אותנו רבי לוי יצחק, כי הרגשת האובדן מביאה לשאיפה לגאולה של "השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם". וכך אנו ניצבים שוב בפתחו של חודש אלול, שבו פתחנו את מעגל השנה.