

לאור
רבי צדוק הכהן
מלובלין

על פרשה ומועד

אברהם וינרוט

©

כל הזכויות שמורות למחבר

התשפ"א – 2020

אין לצלם, להעתיק או לעשות כל שימוש מסחרי
בלא לקבל אישור בכתב מראש מהמחבר

הוצאת ספרים פלדהיים

ת"ד 43163 ירושלים 91431

Distributed by:

Feldheim Publishers

208 Airport Executive Park

Nanuet, NY 10954

עיצוב כריכה ועימוד:

חותם • 077-3088172

Printed in Israel



לעילוי נשמת

אבי מורי ה"ה **משה אהרן**
ב"ר מרדכי אליעזר **וינרוט** ז"ל

אמי מורתי ה"ה **דרייזל**
ב"ר אריה (אפטרגוט) **וינרוט** ע"ה

מספרי המחבר

- ביטחון והשתדלות, פלדהיים תשס"ז. זכה בפרס ירושלים לספרות והגות לשנת - תשס"ח.
- גניבה וגזילה - פרקי יסוד, הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- מאמרי אברהם - פרקים בנושאים למדניים, תשמ"ג.
- אב בדעת - מאמרים במגוון נושאים תורניים, שואב, תשע"ג.
- רז-יה - סוגיות מודרניות בהלכה, שואב, תשע"ז.
- ספיריטואליזם ויהדות - תשנ"ו.
- שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- Faith in G-d versus Human Effort פלדהיים, תשע"ג.
- החיים בהלכה - עקרונות יסוד ומקרי גבול פלדהיים, תש"ע. זכה בפרס ר"ג תשע"ד.
- עיוני תפילה פלדהיים, תשע"ד.
- Insights Into Tefilah - The Essence Of Prayer פלדהיים תשע"ט
- עשות משפט פלדהיים, תשע"ז.

סדרת מן האור הגדול

- לאור המהר"ל, פלדהיים, תש"פ.
- לאור קדושת לוי, פלדהיים, תשע"ט. מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- לאור רבי צדוק, פלדהיים, תשפ"א.

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 שואב, 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 שואב, תשס"א.
- ערבות בנקאית הוצאת שואב בע"מ, מהדורה שנייה מורחבת - תשע"א.
- דיני קניין - פרקי יסוד הוצאת לשכת עורכי הדין - תשע"ז
- דיני קניין - פרקי יסוד מהדורה שנייה מעודכנת, הוצאת "נבו" תשפ"א.

לצפייה ועיון בספרי המחבר: <http://aviweinrothbooks.com>

את אחיי אנוכי מבכה

לעילוי נשמת
שני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול
גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת
איש אשכולות, ספרא וסייפא, מוח ולב
סנגור בכל הווייתו וגדול הסנגורים בדורנו
מי שלא שמע את יעקב 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

אחי היקר והאהוב
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. ז' באדר תשע"ח

יהי ספר זה ותורה שתילמד מכוחו,
לעילוי נשמתם הטהורה
ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים
בלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים

(ישעיהו כ"ד, ח')

ת.נ.צ.ב.ה

מכתב ברכה מאת הגאון הגדול הרב **ברוך מרדכי אזרחי** שליט"א
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת "עטרת ישראל"

בס"ד, ראש חודש "אני לדודי ודודי לי" תש"פ

לכבוד ידידי יקר כל יקר, מוכשר נאמן וגדוש טובה, מלא ברכת ה', למדן וירא שמיים,
הרב (והפרופ') **אברהם וינרוט** הי"ו נ"י יצ"ו ושליט"א

שוב זכיתי ב"ה לשושי על אמרתך כמוצא שלל רב" והנה הוא בהדרו ספרך החדש "**לאור
רבי צדוק הכהן מלובלין**".

גמעתי את הספר בשקיקה ומצפה להמשיך שיקיתי בקרוב.

השתאתי מרבגוניותך המתפרשת על פני מרחבים. קולטת אותם, יוצרתם לכלי מלא
מחזיק ברכה ושוב יוצא למרחבים וחוזר חלילה. התפעלתי מלמדנותך, המבצבצת
ומנצנצת מבין שורותיך, ומכישרונך העילויי ויוצא הדופן להעמיק להתבונן, להשוות,
להפריד, להרהיט ולהנעים.

כה ייתן לך ה' וכה יוסיף, טובה וברכה עד עולם, ללמוד וללמד, לפעול ולהפעיל, תורה
יראה וחסד, כיד ה' המבורכת עליך ועל ספריך. כה לחי ידידי, רב חביבי ורב חסדי.

ביקרא דאוריתא ובהוקרה רבה
כוח"ט בכבוד רב ויקר אין קץ
ברוך מרדכי אזרחי

ימי הרחמים והסליחות תש"פ

מכתב ידידות

הנה הראני תלמידי היקר והדגול הרב פרופ' אברהם וינרוט שליט"א אשר ידיו רב לו בהרבה מחלקי התורה, ומלבד ידיעותיו הרחבות הוא חוקר ומעמיק לירד לעומקם של דברים ולגלות רזי תורה וטעמיה. המחבר כבר הוציא לאור סדרת ספרים מיוחדת במינה בכמה מקצועות גדולים בהלכה ובאגדה ובמחשבת ישראל. ספרים ברמה גבוהה ביותר, שיש בהם תועלת וברכה לשוחרי ומבקשי תורה, ונתקבלו בהערכה ובחיבה בכל אתר ואתר.

עכשיו נשאו ליבו של המחבר, להיכנס אל הקודש פנימה ולדלות פנינים יקרים ומערכות מסודרות מתורתו של גאון המחשבה, אשר כל רז לא אניס ליה, מורנו רבי צדוק הכהן מלובלין.

הרב המחבר השכיל לקחת נושאים עמוקים מאוד ולהביאם לפני המעיין בשפה ברורה ובהירה המאירה את הנושא באור תורתו הרחבה של הכהן הגדול, וכבר ידוע כי מורנו רבי צדוק הכהן זצ"ל היה קצר מאוד בדבריו, והרבה מדבריו קצרים במקום אחד ורחבים במקום אחר. והנה, הרב המחבר השכיל לחבר את היריעה כולה לחטיבה אחת ולגלות זיו הודה של תורה שבתורתו של בעל ה"פרי צדיק" זצ"ל. בוודאי יהיה הספר הזה לתועלת גדולה ולברכה לכל מבקשי עומק המחשבה ובפרט למבקשים להתרומם בעולם המחשבה הגדול של מורנו רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל.

תעמוד לרב המחבר זכותו של מורנו רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל להמשיך בעבודתו הברוכה ובמפעליו הגדולים מתוך בריאות נאמנה ומנוחת הנפש להגדיל תורה ולהאדירה.

המברך באהבה
דוד כהן

מכתב ברכה מאת גאון הגאונים, מופת הדור, שר התורה, בעל ה"מעשה אפוד"
רבי ישראל שניאור שליט"א

בס"ד, תשרי התשפ"א

שמח ליבי עד מאד לנוכח ספרו החדש של ידידי היקר והנעלה, דגול מרבים, שמו מהללים, איש חי רב פעלים, נודע בשערים, רודף צדקות וחסדים, הרב (פרופ') אברהם וינרוט שליט"א, ואשר שמו יקבנו: **"לאור רבי צדוק הכהן מלובלין"**.

בספר זה יצר המחבר יצירת מופת. במלאכה שיש בה חכמה גדולה, ערך וסידר את דבריו העמוקים של הכהן הגדול מאחיו הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל זיע"א, באופן המאפשר לכל אחד ואחד להתחבר אל תורתו המקיפה והעמוקה של רבי צדוק זצ"ל, אשר כידוע תורתו שלמה וקדושה ומאירה בכל מיני שלמויות, אך מחמת העומק וההיקף שבה, נמנעו רבים או לא הצליחו ללומדה. והנה כעת בא המחבר, ובעזרת כשרונותיו החריפים והחדים, יחד עם ידיעותיו המקיפות בתורה, ומעל לכל אלו אהבת התורה ויראת השמים שבו, מגיש ומנגיש לכל את תורתו של רבי צדוק זצ"ל, בשפה ברורה ושווה לכל נפש.

ספר זה הוא חלק מסדרת ספרים חדשה אותם יצר המחבר שליט"א בשנים האחרונות, ובהם הספרים החשובים "לאור המהר"ל", "לאור קדושת לוי", סידרת ספרים המאירים ומבליטים את הזווית הייחודית בתורתם של גדולי ישראל. אין המדובר בליקוט של רעיונות וחיידושים, אלא ביצירת מערכות שלמות וסדורות, בהירות ומאירות.

אף בספר זה הניף המחבר ידו – יד אומן איתנה ושרטט שבילים ונתיבים בתורתו של הכהן הגדול רבי צדוק זצ"ל, אשר אכן כדברי המחבר משלבת מחשבה עמוקה וחדשנות מרהיבה, עומק וחיידוש שחוברים ותואמים אל הפשט, באופן שהפרשה כולה נחשפת באור חדש המאיר את כל כולה ומגלה את צפונותיה ומטמוניותיה.

אכן מה מאד משמח לראות כי מתקיים בו ביד ידי המחבר הרב (פרופ') אבי וינרוט שליט"א, הכתוב "כבד את ה' מהונך", כאשר הוא רותם את כשרונותיו הגדולים שחננו השי"ת ועושה בהם שימוש מפואר לכבוד התורה ולומדיה, בבחינת זה א-לי ואנוהו, ולמרות טרדותיו הגדולות ועיסוקיו חובקי ארץ ומלואה בתחום המשפטי, כידוע וכמפורסם, הוא מפנה מזמנו, ולא פחות מכך – מליבו, ומצליח לשקוד על התורה לעומקה ולרוחבה, להעמיק אל תהומות יסודותיה ולהעפיל אל גבהי הרריה, ולהתוות מערכות בסוגיות חמורות שהן מכבשונו של עולם, וכל הרואה אומר: **ברקאי**.

וכבר מילתי אמורה במכתביי הקודמים כי המחבר שליט"א מחייב את כל העוסקים במלאכה, בהוכיחו כי ניתן ושייך לעשות המלאכה עראי והתורה קבע, אף בסוג מלאכה שיש בה את הכח לגזול ולעשוק את זמנו של האדם ואת שלווה נפשו, ולזכות לסייעתא דשמיא להצליח בלימוד התורה, לעובדה ולשומרה ולגדל בה פירות ופרחים. ממנו יראו וכן ילמדו, וקידוש ה' רב וגדול יש בכך.

אין לי אלא לברך את הרב המחבר שליט"א, שיזכה להמשיך לשקוד על התורה ולחבר עוד ועוד חיבורים מועילים, ויזכה יחד עם רעייתו מנב"ת להתברך באושר ועושר, בריות גופא ונהורא מעליא, ונחת מכל הצאצאים, זרעא חיא וקימא די לא יפסוק ודי לא יבטול מפתגמי אוריתא, ולא תמוש התורה מפיו ומפי זרעו וזרע זרעו עד העולם, אכ"ר.

הכו"ח למען התו"ל

ישראל שניאור

פה עיה"ת בני ברק

גמליאל הכהן רבינוביץ (ראפפורט)

ר"מ ביישיבת המקובלים "שערי השמים"

נכד הש"ך והרמ"א זיע"א,

מח"ס "טיב התשובה", "טיב הכוונות",

"טיב התהילות", "טיב התורה", "טיב התפילה",

"טיב ההגדה", "טיב העבודה"

רח' הרב משה חגזי 2 טל 02-5385344

ע"ה"ק ירושלים תובב"א

בס"ד, יום י"א חשון תשפ"א יומא דהילולא רחל אימנו עיר הקודש

ראיתי חיבורו החשוב של מעלת הרבני המפואר ירא שמים מורינו הרב **אברהם וינרוט** שליט"א

בשם **לאור רבי צדוק הכהן מלובלין** על פרשה ומועד. ידוע שדבריו של רבי צדוק הכהן עמוקים מאוד והרב וינרוט הסבירם וקירבם אל ההבנה כך שבינם כל צורב, ובירר מיקחו של צדיק.

והנה, על ספרו הקודם על בטחון והשתדלות קיבל ברכת חבר הבד"ץ הגאון הצדיק ר' משה הלברשטם זצ"ל שחפץ ה' בידו יצליח ויהא חלקו עם מזכי הרבים וחסד ה' יסובבנו, אשר על כן גם אני מצטרף לברכה על חיבור הזה ואברכו בברכת כהן שיזכה לברכה והצלחה

גמליאל הכהן רבינוביץ

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

בס"ד יום שלישי שנכפל בו כי טוב פרשת נח תשפ"א לפ"ק

הובא לפני ספרו החשוב של הרב **אברהם וינרוט שליט"א לאור רבי צדוק הכהן מלובלין** המבאר ומפשיט דבריו העמוקים מני ים, 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.

גדול בתורה עד מאוד היה רבי צדוק הכהן, ואף כתביו עמוקים וטמירים בעומק המחשבה הטמונה בהם. הגיונותיו ורעיונותיו של רבי צדוק עוסקים במושגי יסוד והשקפה חשובים וקדושים, אלא שעומקן של דברים, מנעו מהמעיינים לרוות את צמאונם, מלהיכנס אל הקודש פנימה ולעיין בתורה הכהן הגדול מאחיו, אותה נתן בכלי שנחתם בטהרה.

ועתה שמחתי לראות כי בא גואל וגלל אבן מפי הבאר. דלה מן המעמקים והביאו בפנינו בכלי ערוך ומפואר, מים זכים וצלולים. כדי שנוכל כולנו לשתות לרוויה ממי מעיין הדעת הנפלאים של רבי צדוק הכהן. הספר שלפנינו ערוך במלאכת מחשבת, ונפלא בבהירותו.

זכה הרב המחבר שליט"א, והוא ניחן בכשרון הנדיר ליטול דבר מרשות היחיד המורמת אל על ולהעבירו לרשות הרבים באופן יפה ונגיש, בהיר ומסודר. וכבר התפרסמו בשערי ספר, ספריו הקודמים 'לאור קדושת לוי' ו'לאור המהר"ל', וכמעשהו בהן כן מעשהו בספר 'לאור רבי צדוק הכהן'. לאחר העיון בספריו אלו הפרשה זוהרת באור יקרות והרעיונות כה יפים ומחודשים, עד שהמעייין בהם זוכה לעונג שבת וחדוות הנשמה, שמחת הלב ובהירות הדעת והמחשבה.

רבי צדוק הכהן זי"ע, לא זכה לפרי בטן, לפיכך דברי תורתו הם הממשיכים את דרכו, ומאירים את העולם אחריו באור נגוהות.

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 הכהן הגדול מלובלין יעמדו לו ולזרעו לרוב נחת ושמחה כל הימים.

דעה ז"ל הגדול ה' 322
ה'תשפ"א
הכהן

אברהם אלימלך בידרמן

רח' הושע 1

בני ברק

בס"ד, יום ד' לסדר 'וה' ברך את אברהם, כ"ד מר חשוון תשפ"א

לכבוד האי גברא רבא ויקירא, מלא ברוח חכמה, אוהב תורה ולומדיה, משאו ומתנו באמונה ובישירות, ושם שמים מתקדש על ידו, **הרב אברהם ויינרוט שליט"א**, ישא ברכה מאת ה' וצדקה מאלוקי ישעו.

שמחתי באומרים לי כי הינך הולך מחיל אל חיל, וממשיך בעבודת הקודש אשר חכמה היא ואינה מלאכה, לזכות את הרבים בפתיחת שערי מחשבה עבודה ומוסר **לאור** תורתן של מצוקי ארץ המאירים לארץ ולדירים עליה, ודבריהם חיים וקיימים עד היום הזה, ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום.

ועל של עתה באתי, מים עמוקים ידלה איש תבונה מ'אוצר המלך', הני ספרי דבי רב, האי גאון וקדוש ו'דובר צדק', הכהן הגדול מאחיו רבינו צדוק הכהן מלובלין זי"ע אשר לו דומיה תהילה, הארוכים מארץ מידה ורחבים מני ים ועמוקים מני תהום, והשכלת לסלול ארחות ונתיבים לקרב עומק המושג לקוצר המשיגים למען ישוטטו הרבים ותרבה הדעת. תן לחכם ויחכם עוד, יטבלו מטותיהם ביערת הדבש ויאורו עיניהם ב'אור זרוע לצדיק'.

וכבר אמרו חז"ל בפרשתן, פר' חיי שרה (בר"ר נח, ח) 'עשרה פעמים כתיב בני חת בני חת, עשרה כנגד עשרת הדברות, **ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות**'. ואין לך מברר מקחו של צדיק יותר מהדולים 'דברי סופרים' מתורתו ומשקים אותה לאחרים, עד שמעלה עליהם הכתוב כאילו קיימו עשרת הדברות, שהם תורתו של הקב"ה בעצמו, ואנא נפשי כתבית יהבית.

לא נצרכא אלא לברכה, שזכותו הגדולה של הגה"ק רבי צדוק הכהן זי"ע תעמוד לך ולכל בני ביתך לאורך ימים ושנים בבריות גופא ונהורא מעליא מתוך הרחבת הדעת, וכאשר זכית לסיים ספר זה כן תזכה להתחיל ולסיים עוד ספרים אחרים, ללמוד וללמד כאוות נפשך ותשוקתך הטהורה. ואך טוב וחסד ירדפוך כל ימי חיך.

בכבוד וביקר כראוי וכיאות

אברהם אלימלך
בידרמן

מכתבי ברכה לספרים קודמים

לספר "בטחון והשתדלות"

מִרְן הַגָּאוֹן הַגְּדוֹל הָרַב אֶהְרֵן יְהוּדָה לֵיִב שְׁטֵינְמָן זצ"ל

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

מדובר בספר חשוב מאוד, בנושא שהינו מוסדות 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

מִרְנָה הָרֵאשִׁיטוֹן לְצִיּוֹן הַגָּאון הַגְּדוֹל הָרַב עֹבְדִיָּה יוֹסֵף זצ"ל

הסכמה

הוּבָאוּ לִפְנֵי גִלְיוֹנוֹת הַסֵּפֶר הַנּוֹתֵן אִמְרֵי שֹׁפֵר "הַחַיִּים בַּהֲלָכָה" סוֹבֵב עַל עֲנִי קְדוּשַׁתָּם וְעֶרְכָּם שֶׁל הַחַיִּים בַּהֲלָכָה, מַעֲשֵׂה יָדֵי אֹמֶן נֹטֵעַ נֶאֱמָן, צִנְצֻנֵּת הַמֶּן, וּמִלְבָּשֶׁתוֹ עֲנוּה וִירַאת חֹטֵא, וְנוֹגֶה לוֹ סָבִיב, חָכוֹ מִמַּתְקִים וְכוּלּוֹ מִחֻמְדִּים, שׁוֹקֵד בִּאֲהָבָה עַל דִּלְתוֹת הַתּוֹרָה, הָרַה"ג רַבִּי אַבְרָהָם וִינְרוּט שְׁלִיט"א, אֲשֶׁר נוֹשֵׂא וְנוֹתֵן בִּאֲמוּנָה בְּדַבְרֵי רַבּוֹתֵינוּ הַפּוֹסְקִים, רִאשׁוֹנִים וְאַחֲרוֹנִים, חֲדָשִׁים גַּם יִשְׁנִים, וְנִחִית לַעֲמֻקָּא דְּדִינָא, וּמְסִיק שְׁמַעְתָּא אֵלִיבָא דֶּהֱלָכְתָּא. וְכִבִּיר מִצָּאָה יָדוֹ לְסֹדֵר הַדְּבָרִים בְּטוֹב טַעַם וְדַעַת, בְּבִקְיָאוֹת רַבָּה וּבִסְבָּרָא יִשְׂרָהּ, יָפָה דֵּן יָפָה הוֹרָה, אֲשֶׁרִי יוֹלְדָתוֹ צִינָה וְסוֹחֲרָה אִמִּיתוֹ, כֹּאֲשֶׁר ה' אֵתוֹ יִרְבוּ כְּמוֹתוֹ תִּרְבֵּי גְדוּלְתוֹ, וְתִנְשֵׂא מַלְכוּתוֹ, וּלְפַעֲלָא טַבָּא אִמִּינָה אִישֵׁר חִילָהּ.

לֹא נִצְרַחָה אֵלָּא לְבִרְכָּהּ, יְהִי רְצוֹן שַׁחֲפֵץ ה' בִּידוֹ יִצְלַח לְבָרֵךְ עַל הַמוֹגֵמֵר וְעוֹד יִפְּצוּ מַעֲיִינוֹתָיו חוּצָה לַהֲגִדִּיל תּוֹרָה לַהֲאֲדִירָהּ, בְּרַבּוֹת הַטּוֹבָה גַּם עַד זִקְנָה וְשִׁיבָה, וְסִיב וּבִלָּה בָּהּ, וּמִינָה לֹא תִזְוַע, שְׁאִין לָךְ מִדָּה טוֹבָה הֵימָנָה, וְעוֹד יַעֲלֶה מַעֲלָה לְלִמּוּד וּלְלַמֵּד לְשִׁמּוּר וּלְעֲשׂוֹת לְגָאוֹן וּלְתַפְאֶרֶת, וְהִיא שְׁמוֹ כֶּשֶׁם הַגְּדוֹלִים אֲשֶׁר בָּאֵרֶץ וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ.

עֹבְדִיָּה יוֹסֵף

מִרְנָה הָגָאון הַגְּדוֹל רַבִּי חַיִּים פִּינְחָס שְׁיִינְבֵּרְג זצ"ל

הִבִּיאוּ בְּפָנַי סֵפֶר חָשׁוּב וְיָקָר, אֲשֶׁר חִיבְרוּ הָרַה"ג רַבִּי אַבְרָהָם וִינְרוּט שְׁלִיט"א, הָעוֹסֵק בְּשִׂאלוֹת הַנוֹגְעוֹת לְקְדוּשַׁתָּם וְטִיב עֶרְכָּם שֶׁל הַחַיִּים בַּהֲלָכָה, וְלִמְקָרִים שֶׁבָּהֶם יֵשׁ לְבַחֲרוֹ בֵּין חַיִּים לְחַיִּים, וּבֵין חַיִּים לְעֶרְכִּים אֲחֵרִים. חֲשִׁיבוֹתָהּ שֶׁל סוּגִיָּה זוֹ בְּרוּרָה עַל פְּנֵיהַ מִטְּבַע הַדְּבָרִים, וְקִיִּים צוֹרֵךְ בְּרוּר לְרֹדֶת לְשׁוֹרְשָׁם שֶׁל דְּבָרִים, בְּעִיּוֹן, בְּבִקְיָאוֹת, בְּסֹדֵר וּבִבְהִירוֹת.

חִיבּוּר זֶה מְבַהֵר סוּגִיּוֹת עֲמוּקוֹת אֵלּוּ, בַּהֲבִנָּה לְמַדְנִית חֲרִיפָה וּבִשְׁפָה בְּרוּרָה וּבִהִירָה. הַדְּבָרִים מְרַהִיבִים עֵין וְשׁוֹבֵי לֵב, מְבֹאֲרִים בְּעִיּוֹן גָּדוֹל מִסּוּגִיּוֹת הַגִּמְרָא, הָרִאשׁוֹנִים עַד לְדַבְרֵי הָאַחֲרוֹנִים, עֲרוּכִים בְּטוֹב טַעַם וְדַעַת בְּכָל עֲנִיין וְעֲנִיין, וְהַכֹּל מוֹגֵשׁ לְפִי הַמַּעֲיִין דְּבַר דְּבוּר עַל אֹפְנִיּוֹ. נִיכְרִים בְּדַבְרֵים הָעֵמֶל הָרַב, הַשְׁקִידָה, הַהֲבִנָּה הָעֲמוּקָה שֶׁל הָרַב הַמַּחְבֵּר בְּסוּגִיּוֹת הַנ"ל, כֶּשֶׁה־מַּחְבֵּר נוֹשֵׂא וְנוֹתֵן בְּמַלְחֻמָּתָהּ שֶׁל תּוֹרָה בְּכִישְׁרוֹן רַב וּבִידֵעַ בְּכָל סוּגִיּוֹת הַהֲלָכָה בְּעֲנִיִּינִים הַנ"ל.

וְאִף שִׁזְמֵן רַב שְׁאִינִי יוֹצֵא בַּהֲסַכְמוֹת לְסַפְרִים, מִטַּעַם שְׁעִימְדִי, מְכַל מְקוֹם לֹא אִמְנַע טוֹב מֵעֲלִיו וְעַל כֵּן אֲבָרֵךְ אֶת הָרַב הַמַּחְבֵּר שִׁיזְכֶּה וְיַעֲלֶה סַפְרוֹ עַל שׁוֹלְחָנָם שֶׁל מַלְכִּים, מֵאֵן מַלְכֵי רַבָּנָן, וְיִתְקַבֵּל בִּאֲהָבָה וּבִשְׂמִיחָה לְפָנַי הַלּוֹמְדִים, וְיִזְכֶּה לְחַבֵּר עוֹד חִיבּוּרִים נִפְלָאִים כֹּאֲלוֹ בְּתוֹרָה הַקְּדוּשָׁה, וּלְשַׁבֵּת בִּאֲהֵלָה שֶׁל תּוֹרָה כָּל יְמֵי חַיָּיו מִתּוֹךְ מִנוּחַת הַנֶּפֶשׁ וְהִרְחַבְתַּת הַדַּעַת.

הַכּו"ח לְכַבּוֹד הַתּוֹרָה
חַיִּים פִּינְחָס שְׁיִינְבֵּרְג

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, ברכתי 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

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 וחידוש, והכל בטוב טעם ודעת. דבר דבור על אופניו. תפוחי זהב במשכיות כסף, דברי פי חכן חן, ישר חילו וכחו לאורייתא. כה יוסף ה' וכה יתן. וכבר אתמחה 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

”כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה
אשר אני עושה, עומדים לפני, נאם ה’.
כן יעמוד זרעכם ושמכם”
(ישעיהו ס”ז, כ”ב)

פתח דבר

דרוש וחידוש

ספר טוב משיב תשובות טובות לשאלות טובות.
על כן, בפתח דברו ייאמר, כי הוא מבטיח למעיין ”תשובות לכל השאלות שתמיד שאלת”.
ספר זה לעומת זאת יבטיח למעיין תשובות מרהיבות לשאלות – שלא שאל את עצמו מעולם.
רבי צדוק הכהן מלובלין היה חדשן מופלג. אלמלא היה השם ”תפוס” ע”י רבי עקיבא איגר, היה מקום לכנות את ספרו בשם ”דרוש וחידוש”.

כך למשל, כאשר דן רבי צדוק בפתיחתה של מסכת ברכות, שאל שאלה: מדוע פותח הש”ס בהלכות ברכות שחיובן אינו מן התורה אלא רק מדרבנן? (ר’ צדוק הכהן מלובלין ”צדקת הצדיק” אות ב’). ובכן, האם שאלה זו עלתה בדעתנו קודם לכן?
תשובתו של רבי צדוק מחדירה ממד של הגות וחידוש אף בזווית זו, בבארו כי הברכה היא הקדמה הכרחית לכל מעשה מצווה. פשר החיוב בברכה הוא ”לייחד כל מעשיו לה’, כמו שנאמר (משלי ג’, ו’): ‘בכל דרכיך דעהו’ וכמו שכתב הרמב”ם (הלכות דעות פרק ג’ הלכה ג’). ידיעה זו מושגת ע”י הברכה”. רבי צדוק עומד אפוא על כך שמוטל על האדם להחדיר תודעה עמוקה לכל מעשה (וראו את תורתו להלן בפרשת ”עקב”), שהרי ”עיקר הכול דע את אלוהי אביך” (דברי הימים א’, כ”ח, ט’) ואחר כך ’עבדהו’, שצריך לדעת למי עובד”.

הגאונות שבפשטות

ההגדרה של סברה גאונית, אמר רבי אלחנן וסרמן זצ”ל, היא בפשטותה ובתחושת האמת שהיא משרה. עד כדי כך שלאחר שמיעתה יאמר המעיין: ”זה פשוט ונכון”.

למה אני לא אמרתי את זה מיד". תהליך זה יתרחש בספר זה ביחס לשאלות, והמעין ישאל את עצמו: "למה אני לא שאלתי שאלה זו עד היום?" אבל, תהליך זה לא יחזור על עצמו למקרא התשובות. רבי צדוק מפתיע בתשובותיו והמעין ישתאה ויחוש בעוצמת החידוש.

ודוק, הרעיונות נשגבים אך בהירים ומובנים ואדרבה תחושת האמת שבהם חריפה. מדוע יש אפוא בתשובותיו של רבי צדוק תחושת חידוש על אף כוח שכנועם ותחושת אמיתם?

העמקה כתנאי לחידוש

נראה כי נוכל לעמוד על פשר הדבר לאחר עיון ברעיון של רבי יצחק הוטנר ב"אגרות וכתבים" ע"ד. הרב הוטנר עמד על הפסוק (תהלים ל"ג, ט') "הוא אמר ויהי, הוא ציווה ויעמוד" ככוח אלוקי הממשיך לחדש את ההווה בכל רגע ורגע. לאמור כי:

"הסתכלות בטבע העולם מציבה בפנינו תמונה של חזרה תמידית: יום ולילה, מולד הלבנה, ארבע תקופות בשנה. כל אלה הם מחזורים קבועים ההולכים ונשנים בלי הרף. אבל, לאמיתו של דבר יודעים אנו כי הקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. כלומר, כשם שאמר הקב"ה בפעם הראשונה "יהי אור" – היה האור חידוש מוחלט שהתהווה יש מאין, כך גם פועל המאמר הזה של "יהי אור" בכל רגע ורגע, ומחדש את מציאות האור מן האין אל היש. קיום המציאות ברגע זה אינו מכריח את קיום המציאות ברגע שלאחריו. על כן, בעומק, כל הבריאה כולה מלאה חידוש מתמיד, ונמצא שהקב"ה ברא את עולמו בצורה של חזרה מבחוץ ובתוך של חידוש מבפנים".

הווי אומר, כי במבט שטחי דברים הם נדושים, שגרתיים, חוזרים על עצמם, אפורים. "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש" (קהלת א', ט').

אבל, רק בשכבה העליונה. זו הנראית במבט שטחי ומרפרף. מציאות זו היא מעין שכבת קרח, שמתחתיה יש מים זורמים. מי שמעמיק ראות, מגלה את החידוש שבדברים. הווי אומר אפוא כי **חידוש מרהיב נובע מהעמקה**.

נראה כי זו הסיבה שאדם המעין בדבריו של רבי צדוק מתפעם מהם על אף שיש בהם פשטות וכוח שכנוע עצום, הנובע מנקודת האמת שבהם. ההתפעמות נובעת

מכך שהמעין מגלה ממדים חדשים הנובעים מעומק החשיבה של רבי צדוק. הפרשה לאחר העיון בדבריו של רבי צדוק אינה דומה עוד לפרשה כפי שהייתה לפניו, שכן המעין נחשף לממד נוסף. מרהיב. עמוק וחדש לגמרי. המעין יגלה מרגלית זוהרת שהייתה מונחת לפניו כל העת, אלא שהוא כלל לא הבחין בקיומה, מכיוון שהייתה מכוסה בכמה שכבות, עד שבא רבי צדוק והעמיק חקר, העמיק לחשוב.

החידוש מפיה חיים

רבי צדוק החשיב מאוד את הצורך בחידוש. חז"ל דרשו את הפסוק (דברים ו', ו'): "אשר אנוכי מצוין היום" – "שבכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים" ומבאר רבי צדוק כי החידוש חורג מן הצורך להכניס רענונות וחשק, אלא מהווה גורם המפיה חיים.

העמקה, התעוררות וחידוש מחיים את האדם ומחיים את תורתו. לעומת זאת, עמידה במקום, חזרתיות של הרגל נטול תודעה, הם כניעה לכוח המשיכה של הארץ הגוזר על כל דבר תהליך של מוות בבחינת "ואל עפר תשוב". אפילו מים, שהם מקור חיים, אם אין בהם נביעה זורמה מתמדת, הם מתבאשים ומאבדים את מקור חיותם. דבר שאינו פורה נחשב כמת ואין לו קיום בעולם של ברכה. בתורה נאמר (ויקרא כ"ו, ג'-ד'): "אם בחוקותי תלכו... ועץ השדה ייתן פרי". הברכה אינה מסתפקת בכך שעצי הפרדס יניבו פירות רבים ומתוקים, אלא מתבקש שיהא פרי גם לאילנות סרק. למה צריך ברכה לפרי באילן סרק? אין זאת אלא שסרק מבטא עמידה במקום וחזרה על הקיים, שאינו אלא תהליך איטי של מוות ואובדן ערך. בעולם של ברכה אין מקום לסרק ולמה שאינו מתחדש ומניב פירות.

מילה על רבי צדוק

"דרך כוכב מיעקב". רבי צדוק היה כוכב שביט מזהיר, אף בדורם של גאוני עולם. למעשה, כל הווייתו של רבי צדוק חידוש הייתה.

רבי צדוק הכהן רבינוביץ'-רובינשטיין מלובלין, נולד למשפחת רבנים "מתנגדים" בעיר קריזבורג שבקורלנד (ליטא) ביום כ"ג בשבט תקפ"ג. אביו, הרב יעקב הכהן, היה רב הקהילה ואמו, מצאצאי השל"ה. רבי צדוק התייתם מאביו בגיל שש, וגדל בבית דודו, אחי-אביו, הרב יוסף הכהן רבינוביץ רבה של קריניק ומחבר ספר "כפות זהב". רבי צדוק למדן שבלמדנים היה ועילוי מזהיר. נודע כ"עילוי מקריניק". רבי צדוק ידע ש"ס בעל פה לפני גיל בר מצווה. את חיבורו הראשון כתב רבי צדוק

בגיל 17 (בשנת ה'ת"ר). מלבד גאונותו היה רבי צדוק שקדן עצום, ומסופר כי מדי יום ביומו לא היה טועם כלום עד שהיה מסיים מסכת ומקיים סעודת מצווה. תשובה לרבי צדוק התפרסמה בספרו של הפוסק הגדול רבי יוסף שאול נתנזון בשו"ת "שואל ומשיב" (מהדורה שתיתאה סימן נ"ד) הפותחת במילים "תשובה לרב החרף, מורנו הרב צדוק הכהן מקריניק במדינת ליטא". ברם, קורות חייו של רבי צדוק הביאו אותו להיות מגדולי עמודי המחשבה בעולם ההגות החסידי. ספריו של רבי צדוק רבים, מגוונים ועמוקים הם²⁰ וחלקם עוסקים בפנימיות התורה ובעקרונות יסוד של החסידות. בסוף ימיו אף היה רבי צדוק אדמו"ר. מה גרם לשינוי זה באורחות חייו של רבי צדוק?

רבי צדוק נזקק לחתימות של רבנים בעניין אישי שלו, והדבר הביאו להיפגש עם רבים מגדולי דורו. רבי צדוק נפגש עם רבי יצחק אלחנן ספקטור רבה של קובנה מחד גיסא ועם אדמו"רים שונים ובהם בעל "חידושי הרי"ם", מאידך גיסא. בתוך כך נפגש רבי צדוק עם רבי מרדכי יוסף ליינר, האדמו"ר מאיזביצה – ראדזין מחבר הספר "מי השילוח". בעקבות מפגש זה הפך רבי צדוק לתלמידו המובהק של האדמו"ר מאיזביצה, וקנה את דרכו הייחודית בחסידות. דברים רבים שבפנימיות התורה קיבל מרבו, העמיק בהם ועשה אותם משנה סדורה. לאחר פטירת רבו עברה ההנהגה לבנו של הרבי מאיזביצה, רבי יעקב מראדזין (מחבר הספר "בית יעקב") וכן לבכיר התלמידים (נכדו של רבי עקיבא איגר) הרב אריה לייב איגר, שהיה חברו הקרוב של רבי צדוק. רבי צדוק לא נענה לבקשת חלק מן החסידים להנהיגם וכן סרב לקבל את רבנות העיר לובלין. רק לאחר פטירת הרב אריה לייב

א. בין ספריו: **משיב צדק** על ישיבה בסוכה בשמיני עצרת ונלווה אליו ד' דרושים שדרש בבר המצווה שלו; **תפארת צבי** על שו"ע יורה דעה; **תקנת השבין** – על מצוות התשובה; **לבושי צדקה** על ספרי בעל הלבושים; **מחשבות חרוץ**; **צדקת הצדיק**; **קומץ המנחה**; **אוצר המלך**; **אור זרוע לצדיק**; **דברי סופרים** עם קונטרס זכרונות; **דובר צדק**; הערות לדברי ימי ישראל על ספר שם הגדולים; **ספר הזכרונות** (כולל את "ספר הזכרונות הקצר" על השיטות במניין מצוות האמונה והלכותיהם, ו"ספר הזכרונות הארוך" – על מצוות האמונה. נכתב בשנת ה'ת"ר. בסופו נדפס קונטרס "משיב הטענה" שנכתב בשנת ה'תר"ב על מצוות קדוש החדש – תשובה על החיבור "מגילת טענות"); **ישראל קדושים** – מעלת קדושת ישראל; **פוקד עקרים**; **רסיסי לילה** עם קונטרס דברי חלומות; **שיחת מלאכי השרת** עם קונטרס שיחת שדים; מראה מקומות לספר המידות של רבי נחמן מברסלב; **פרי צדיק** (סדרת ספרים מתורתו על פרשה ומועד, שנכתבה ע"י תלמידיו מדרשותיו מדי שבת. בסוף חלק א' נדפס גם קונטרס שביתת שבת – סיכום מצוות השבת עשה ולא תעשה מכתב יד).

איגר בשנת תרמ"ח, נענה רבי צדוק להפצרות וישב על כסאו בעיר לובלין עד לפטירתו ביום ט' באלול תר"ס (1900). בתקופה זו נהג לומר דרשות על שולחנו בסעודות שבת, מועד וראשי חודשים. דרשות אלו נרשמו בידי התלמידים, כונסו לאחר פטירתו ונדפסו בסדרת הספרים "פרי צדיק".

פרי צדיק

רבי צדוק היה פורה ומחדש כל ימיו. אולם, חשוך ילדים היה. רמז לדבר ספרו "פוקד עקרים". בפתיח לספרי דרשותיו, "פרי צדיק", הובהר שם הספר לאור דברי מדרש תנחומא (פרשת נח סימן ב'):

"פתח רבי תנחומא בר אבא ואמר, 'פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם' (משלי י"א, ל'). אמר רבי יהודה הלוי בשעה שאדם מסתלק מן העולם בלא בנים הוא מיצר ובוכה. אומר לו הקב"ה למה אתה בוכה? מפני שלא העמדת פרי בעולם הזה? יש לך פרי יפה מן הבנים. אומר לפניו (האדם) ריבונו של עולם: אי זה פרי העמדתי? אומר לו הקב"ה: התורה! שכתוב בה 'פרי צדיק עץ חיים', בנים אינו אומר אלא פרי צדיק".

חז"ל דרשו (סנהדרין דף י"ט ע"ב) כי "כל המלמד בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב – כאילו ילדו". במסכת בכורות דף מ"ד ע"ב ב' מבארת הגמרא את הפסוק (דברים ז', י"ד): "לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך" כברכה ש"לא יהיה בך עקר – מן התלמידים, ועקרה – שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום". כוח הפיריון הרוחני של האדם נקרא אף הוא הולדה והענקת חיים.

רבי צדוק עומד בהרחבה על דברים אלו (ראו להלן בפרשת עקב) ומבאר, כי כאשר רוצה הכתוב לומר שהמציאות כולה תהיה לברכה, אין הוא מסתפק בברכת הפיריון הפיסית של האדם, ומחייב גם פיריון רוחני, שבו אין באדם עקר בכוח תורתו ובכוח תפילתו. אכן, כוח הריבוי והחיות הנצחית של האדם אינו מתבטא רק במישור הפיסי של ההולדה, אלא מתקיים גם ובעיקר בכוח הרוחני של תורה ותפילה. ע"י תורה יכול האדם להשלים מציאות של עקרות פיסית ולהשרות ברכה וחיים עד העולם.

תורתו של רבי צדוק לעולם עומדת, טעמה וליחה לא נס וריחה לא נמר. חידושו העמוקים של רבי צדוק הם "פרי צדיק" – פרי הילולים מתוק ומרהיב. ביקשתי להטעים את המעיין מפירותיו הנפלאים של רבי צדוק ולכך נועד ספר זה, פרי עיון בתורת רבי צדוק בשבתות ובמועדים. נהיה נא כולנו בניו ופירותיו ומי ייתן ויהיו הדברים הנצחה לדמותו, לעילוי נשמתו ולזכותנו.

למען אחיי

ספר זה בא בעקבות ספריי **"לאור קדושת לוי"** (פלדהיים, תשע"ט) ו**"לאור המהר"ל"** (פלדהיים, תש"פ) המוקדשים לעילוי נשמת שני אחיי היקרים והאהובים, **יעקב וינרוט ז"ל** ו**צבי יצחק וינרוט ז"ל**. מקוריים מאוד היו אחיי, בכל אורחות חייהם ובדרך חשיבתם. החידוש ההעמקה והיצירתיות היו מאפיין חד במיוחד אצל אחי הגדול בכול **יעקב ז"ל**. לא ניתן היה לצפות מראש את תגובתו לאירועים. אחרי שהביע דעה בנושאים מסוימים ניכרת הייתה **"עין הבדולח"** שלו, שהעניקה לו ראייה בהירה, מאירה ומקורית. אין תואם יותר להנצחת דמותם של אחיי, מאשר ע"י ספר של מחשבה עמוקה וחדשנות מרהיבה. יהיו נא הדברים הנלמדים בספר זה לעילוי נשמתם.

שלמי תודה בקצרה

בצאתי מן האוהל אבקש להודות לבני ביתי ובראשם לנוות ביתי, מנשים באהל תבורך. מקיפים הם אותי ב"ה בשולחנות השבת. הם ה"משוב" הקרוב שלי, האור לנתיבתי במשעולי חיי. לכבודה של שבת ולכבודם עיינתי והבהרתי רעיונות נפלאים אלו, למען יהא שולחן השבת בבחינת נקודת אור מחשבתית.

שולחן השבת

לימדונו חז"ל על חשיבות שולחנו של אדם.

רבי צדוק נהג לסיים את כל דרשותיו בהתייחסות לשבת ואכן עונג שבת צרוף הוא לעיין בדבריו המרהיבים של רבי צדוק ואין מתאים לרוממות שולחן השבת מעיון בדבריו.

יהי רצון כי המעיין בספר זה יזכה לכך ששולחן השבת שלו יעלה מעלה בקודש, ויהא זה שולחן הנהנה ממהלך שלם, סדור ומרהיב, המעביר מדור לדור מזיו אורו הגדול של אחד מענקי עולם.

וינרוט אברהם

אלול תש"פ

תוכן הענינים

א	פרשת בראשית.....	תוכנה הפנימי של המילה "בראשית"
ז	פרשת נח.....	מי המבול – הזדמנות גדולה שהוחטאה
יג	פרשת לך לך.....	יהודי הוא תמיד בדרך
יט	פרשת וירא.....	החדרת קדושה בשלושת ממדי העולם
כה	פרשת חיי שרה.....	זממה שדה ותיקחהו
לא	פרשת תולדות.....	סחר חליפין בתכונות נפש
לז	פרשת ויצא.....	סולמו של אדם
מג	פרשת וישלח.....	דיבור שהוא שליחות
מט	פרשת וישב.....	"וישב יעקב" – ביישוב הדעת ובריכוז
נה	פרשת מקץ.....	מהותה של סעודת השבת
סא	פרשת ויגש.....	פשר ההתנגשות והפיוס בין יהודה ליוסף
סז	פרשת ויחי.....	חשכת הגלות מובילה לאור הגאולה
עג	פרשת שמות.....	אותיות התורה ומקבליה ככלי קיבול לחכמת ה'
עז	פרשת וארא.....	אמונה מדעת ואמונה תמימה
פג	פרשת בא.....	נקודת הקדושה שנצרבה בכל יהודי
צא	פרשת בשלח.....	דכדוך בשעת שמחה

פרשת יתרו	צז
"ואביא אתכם אלי"	
פרשת משפטים	קג
מהלך התורה בנתיבות משפט	
פרשת תרומה	קיא
אם אין יצר – אין תורה	
פרשת תצווה	קיז
אדם המתעלה מעל לשמו	
פרשת כי תשא	קכג
לעשות את השבת	
פרשת ויקהל	קכט
אש מאירה ומחממת ואש שורפת ומכלה	
פרשת פקודי	קלה
משכן ומקדש – בית מדרש ובית כנסת	
פרשת ויקרא	קמא
לשמוע אל הקריאה ולחוות תורה	
פרשת צו	קמז
עולת תמיד כתיקון לחטא התמידי	
פרשת שמיני	קנג
וגילו ברעדה	
פרשת תזריע	קסא
קדושה כ"עונג" וטומאה כ"נגע"	
פרשת מצורע	קסז
התורה כדרך טבעית לתיקון יצר הדיבור	
פרשת אחרי מות	קעג
כהן גדול לפני ולפנים – יחיד שהוא ציבור	
פרשת קדושים	קעט
קדושה כאספקלריה מאירה לחיים	
פרשת אמור	קפה
השבת מקדש הזמן	
פרשת בהר	קצא
שמיטה וסיני – תרתי דסתרי	

קצט	פרשת בחוקותי אור וחושך וסדר אלוקי – אין מקרה ואין חטא
רה	פרשת במדבר מוח ולב שני רעים שאינם נפרדים
רט	פרשת נשא פרשת סוטה כמסר של תקווה לחוטא
ריג	פרשת בהעלותך ביום שמחתכם – אלו השבתות
ריט	פרשת שלח ניסיון מסוג "צא"
רכה	פרשת קורח אמת שהקדימה את זמנה
רלא	פרשת חוקת חיי עולם נטע בתוכנו
רלז	פרשת בלק שורש נקודת הלב
רמג	פרשת פנחס קנאה בתוך המחנה ולמען קדושת ישראל
רנא	פרשת מטות מהות הדין ודברים בין משה לבין בני גד וראובן
רנז	פרשת מסעי מסע אישי משבת לשבת
רסג	פרשת דברים דברים אישיים בלי תחושת עצמיות
רסט	פרשת ואתחנן כל אדם לוחם את מלחמתו שלו
רעה	פרשת עקב אני פורה, משמע אני חי
רפא	פרשת ראה ליטרת בשר שהיא חיי נצח
רפז	פרשת שופטים חכמה ויראה – בלמים ואיזונים

רצג	פרשת כי תצא חומרי הבעירה והכיבוי של היצר
רצט	פרשת כי תבוא לישרי לב שמחה
שה	פרשת נצבים אין תנאי סף לקבלת התורה
שיא	פרשת וילך מי שהלך ומי שהולך
שיט	פרשת האזינו טל אורות טליך
שכה	פרשת וזאת הברכה שער החמישים
שלג	ראש השנה חדוות ה' היא מעוזכם
שלט	יום הכיפורים וטהר ליבנו לעבדך באמת
שמה	סוכות כשאין בית מקדש – יש סוכה
שנא	שמיני עצרת קשר של בן ואביו
שנז	חנוכה שתי קומות של דעת
שסג	פורים עיצומו של יום מקדש
שעא	פסח זמן של תיקון האדם
שעז	שביעי של פסח העצרת שלפני עצרת – תהליכי הפנמת הקדושה
שפה	ל"ג בעומר הסתלקות שהיא לידה והארה גדולה
שצא	שבועות תיקון ליל שבועות
שצה	ט' באב הטוב הרוחני מפציע מתוך החורבן הגשמי

לאור
רבי צדוק הכהן
מלובלין

אברהם וינרוט

פרשת בראשית

תוכנה הפנימי של המילה "בראשית"

המונח בראשית מבטא את יסוד הבריאה ותכליתה

התורה פותחת באמירה (בראשית א', א'): "בראשית ברא אלהים, את השמים ואת הארץ".

בפשטות, המילה "בראשית" משמעה "בהתחלה" ובאה לומר מהו הדבר הראשון בסדר כרונולוגי שנברא. אבל, אי אפשר לומר במקרה זה שהשמיים והארץ הם שנבראו תחילה, שהרי כתוב מיד (שם שם, ב') "והארץ היתה תוהו ובוהו וחשך על פני תהום, ורוח אלהים מרחפת על פני המים", משמע כי כבר היו מים, בטרם שנבראו שמיים וארץ.

על שאלה זו עמד רש"י וציין: "לא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא להורות כך תמה על עצמך, שהרי המים קדמו, ונאמר: 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים'. ועדיין לא גילה המקרא בריאת המים מתי הייתה. מכאן למדת שקדמו המים לארץ".

רש"י מוסיף ומציין כי השמיים נבראו מאש וממים (המילה "שמיים" מורכבת מהמילים "אש-מים"). נמצא שגם האש קדמה לבריאת השמיים. "על כרחך לא לימד המקרא סדר המוקדמים והמאוחרים כלום". אם כן, מה באה לומר המילה "בראשית"?

בראשית מבטא תכלית וסיבה

רש"י מבאר כי "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל". כלומר, אין אפשרות לפרש פסוק זה כפשוטו. על כן יש לומר כי המונח "בראשית" אינו מבטא קדימות כרונולוגית אלא חשיבות, בבחינת דבר העומד בראש. לאמור כי יש "ראשית" שהיא הסיבה לבריאה והיא הדבר הראשון במעלה, אשר לשמו בראו שמיים וארץ. כאשר נאמר "בראשית" יש לקרוא זאת במובן של "בעבור ראשית". רש"י מבאר כי מה שעומד ביסוד בריאת העולם ומהווה אבן הראשה שלו הם שני

דברים: התורה ועם ישראל. לאמור, כי העולם נברא "בשביל התורה שנקראת (משלי ח', כ"ב) "ראשית דרכו", ובשביל ישראל שנקראו (ירמיהו ב', ג') "ראשית תבואתו". נמצא כי המונח בראשית מבטא את תכלית בריאת העולם ואת יסוד הבריאה.

"בראשית" – בריאה ראשונה שאחריה באה בריאה שנייה

הסבר נוסף למונח "בראשית" מצוי אף הוא ברש"י, ולפיו מונח זה בא ללמד כי הבריאה כללה שני שלבים. שלב ראשון ובראשיתי שבו נברא הכול באופן "כללי" בבחינת "בריאה בכוח", ושלב שני שבו הסתדרו כל פרטי הבריאה על מכונם, בבחינת "בריאה בפועל". כלומר, כל מעשי שמיים וארץ נבראו לראשונה ביום הראשון, וזו הבריאה של "בראשית". לאחר מכן, המשיך מהלך בריאה שני, במשך שישה ימים נוספים, כאשר בריאה זו רק סידרה דברים על מכונם.

כך למשל על הציווי של היום הרביעי (בראשית א', י"ד) "יהי מאורות ברקיע השמים" אומר רש"י: "המאורות ביום הראשון נבראו, וביום הרביעי ציווה עליהם להתלות ברקיע. וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום הראשון, וכל אחד ואחד נקבע במקומו ביום שנגזר עליו". רש"י מבאר כי זהו שכתוב (שם, שם, א') "בראשית ברא אלוהים, את השמים ואת הארץ". לא נאמר "ברא שמיים וארץ", אלא התווספה המילה "את", שכן זו באה לרבות "את השמיים – לרבות תולדותיהם של השמיים; ואת הארץ" לרבות תולדותיה של הארץ". הווי אומר תבל ומלואה מכוכבי שמיים ועד לכינה השורצת באדמה נבראו בנקודת "בראשית" ברגע הראשון.

בראשית – מאמר שברא מציאות

במסכת אבות פרק ה' משנה א' מצינו כי "בעשרה מאמרות נברא העולם". ברם, כאשר מונים את המאמרות בפרק א' של ספר בראשית מוצאים אנו רק ט' פעמים את המונח "ויאמר אלוקים". על כן, מציינת הגמרא במסכת ראש השנה דף ל"ב עמ' א' כי המילה "בראשית" היא עצמה ג"כ מאמר שבו נברא העולם. המילה "בראשית" מבטאת בריאה של שמיים וארץ ומלואם שנעשתה באמצעותה.

הבריאה היא השתקפות פיסית של התורה וזירת הביצוע שלה

"בעשרה מאמרות נברא העולם". העולם שאנו רואים נברא ע"י מילים. אבני הבניין שלו הן ה"מאמרות של הקב"ה", כלומר המילים שמופיעות בתורה כביטוי לציווי האלוקי שבו נבראו שמיים וארץ. אך יתירה מכך, העולם שנברא הוא השתקפות של תוכנית אלוקית שעמדה בבסיסו. כך מצינו בזהר חלק ב' דף קס"א עמ' א' כי הקב"ה הביט בתורה וברא את העולם ("קודשא בריך הוא הסתכל באורייתא

וברא עלמא"). הדברים מבוארים בדברי חז"ל במדרש בראשית רבה בראשית א', א' – "התורה אומרת: אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה ארמון, אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותו מדעת עצמו, אלא יש לו תכניות ושרטוטים אדריכליים, לדעת היאך הוא עושה חדרים והיאך הוא עושה שערים. כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". נמצא כי התורה היא התוכנית שעמדה ביסוד היצירה והבריאה היא השתקפות פיסית של התורה וזירת הביצוע שלה.

כל היבטי הבריאה והתורה כלולים במילה "בראשית"

רבי צדוק הכהן מביא בפנינו היסק לוגי הנגזר מן הדברים: מכיוון שהמונח "בראשית" מבטא את יצירת מכלול הבריאה, ומכיוון שהבריאה היא ביטוי לתוכנית האלוקית שהיא התורה, נמצא כי המונח "בראשית" הוא ביטוי לתורה. הווי אומר כי כל התורה כולה קיבלה ביטוי במילה "בראשית". ואכן, רבי שמעון בר יוחאי חיבר ספר בשם "תיקוני הזוהר" שיש בו שבעים פרקים שבכל אחד יש פן אחר של המילה "בראשית". והמספר שבעים אינו מקרי אלא מבטא "שבעים פנים לתורה" (במדבר רבה י"ג, ט"ו). מגיעים הדברים לכך שהגאון מווילנא בביאורו לספר הקבלה "ספרא דצניעותא" נ"ה, עמ' א' כותב כי "כל מה שהיה הווה ויהיה עד עולם, הכול כלול בתורה מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל" ולא הכללים בלבד אלא אפילו פרטיו של כל מין ומין ושל כל אדם בפרט וכל מה שאירע לו מיום היוולדו עד סופו... וכלל כללי הכללים בפסוק ראשון בשבע מילים של "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ". אגב, כאשר נשאל הגאון היכן במילה "בראשית" טמונה למשל מצוות פדיון הבן, השיב לאלתר כי המילה "בראשית" היא נוטריקון של "בן ראשון אחרי שלוש יום תפדה".

המילה בראשית כוללת צירופים המבטאים את יסודות התורה

המילה "בראשית" מבטאת אפוא את כל התורה הניצבת ביסודה של כל המציאות. בהתאם למהלך מחשבתי זה יש לצפות כי המילה "בראשית" תבטא עקרונות יסוד בתורת ישראל שהם התכלית לקיום העולם, כדברי רש"י בביאורו הראשון למונח "בראשית". פרשה זו היא על כן הזדמנות מרהיבה לעיין בדבריו של רבי צדוק המתווה קו זה לנקודת עומק נוספת. רבי צדוק מביא מ"תיקוני הזוהר", כי המילה "בראשית" כוללת צירופי אותיות שונים המבטאים את עקרונות היסוד של התורה וייחודיות עם ישראל, שהם: יראת שמיים, שמירת הברית ושמירת השבת. הכיצד?

בראשית - ירא בַּשֶּׁת

בתיקוני הזוהר (סוף תיקון ו') מבואר כי אותיות המילה "בראשית" כוללות את צירוף המילים "ירא בַּשֶּׁת". רבי צדוק מבאר מונח זה, שהוא מיסודות הדת, כדלהלן: ביראת ה' יש שתי דרגות:

הדרגה התחתונה של יראת שמיים היא - יראת העונש.

בדרגה זו של יראת שמיים האדם מפחד לחטוא מאימת הדין ומחמת העונש בעולם הזה או הבא. אדם זה אינו רואה במרכז ההווה את ה' אלא את עצמו ונמנע מחטא מחמת האינטרס שלו לעונג, לרווחה ולמניעת ייסורים מעצמו ומבני ביתו. כלומר, אדם זה לא מפחד מה' אלא מן השוט שבידו. מובן אפוא כי יראה זו אינה תכלית הבריאה.

הדרגה העליונה של יראת שמיים היא יראה מפני הרוממות של האל-הגדול והנורא. בדרגה זו של יראת שמיים האדם רואה את האלוקות לנגד עיניו וממילא בוש מלחטוא. כך כתב הרמ"א בהגהתו על שולחן ערוך אורח חיים סימן א', הלכה א': "כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלוא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו... מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד ה' יתברך **ובושתו** ממנו תמיד".

מקור הדברים בפסוק שנאמר במעמד הר סיני (שמות כ', י"ז): "בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". דרשו חז"ל במסכת נדרים דף כ' ע"א: "בעבור תהיה יראתו על פניכם" - זו בושה; "לבלתי תחטאו" - "כל אדם המתבייש - לא במהרה הוא חוטא".

במסכת ברכות דף כ"ח ע"ב ב' מצינו כי כאשר עמד רבי יוחנן בן זכאי להיפטר מן העולם אמרו לו תלמידיו: "רבינו, ברכנו". אמר להם: "יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם". אמרו לו תלמידיו: עד כאן? - אמר להם: הלוואי ותזכו לכך. והראיה, כשאדם עובר עבירה אומר: הלוואי שלא יראני אדם". מבאר רבי צדוק כי "הרואה פני אדם שחטא כנגדו - הוא מתבייש ממנו. כמו כן יהיה מורא שמים על האדם, שיראה את מלך מלכי המלכים הקב"ה עומד מעליו ויתבייש לחטוא.

יראה זו שמה במרכז ההווה את הקב"ה, ובה רוצה ה' כפי שנאמר (קהלת ג', י"ד) "והאלוקים עשה שיראו מלפניו". יראה זו נקראת ראשית כמו שנאמר (תהילים ק"א, י'): "ראשית חכמה יראת ה'" והיא תכלית הבריאה כמו שנאמר (דברים י', י"ב): מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה".

יראה זו היא אפוא מיסודות הדת, והיא מאפיינת את עם ישראל. רבי צדוק מבאר כי אומות העולם חשים לעיתים יראת שמיים מן הדרגה הנחותה, של יראת

העונש, כפי שמצינו אצל אנשי נינווה (יונה ג', ח' – ט'). לעומת זאת, עם ישראל חש גם יראת רוממות, שהיא "יראת ב'ש'ת", שכן נשמתם ניצבה במעמד הר סיני והם חוו מחזה אלוקים חיים, שעד סוף כל הדורות טבע את חותמו בנשמתם. רוממות א-ל זו הביאה אותם לירא מפניו. כך מצינו במסכת נדרים דף כ' עמ' א' כי "מי שאין לו בוש'ת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני", כי במתן תורה היו הכול, אפילו הנשמות שעתידים להיברא כמו שדרשו חז"ל (תנחומא יתרו י"א), וכולם ראו את כבודו ואת גודלו יתברך שמו, וממילא יש להם יראת ב'ש'ת. ובכן, המונח הבסיסי הזה של "ירא ב'ש'ת" – הוא צירוף אותיות הנכלל במילה "בראשית".

בראשית – ברית אש

בתיקוני הזוהר (בהקדמה ובתיקון כ"ג) מבואר כי אותיות המילה "בראשית" כוללות גם את צירוף המילים "ברית אש". רבי צדוק מבאר מונח זה, שהוא יסוד נוסף מיסודות הדת.

את הברית שאנו כורתים בבשר הילד הנימול בהיותו בן שמונה ימים – יש לשמור. כלומר, אדם צריך לגדור את יצרי וליהימנע משימוש בכוחות היצירה שניתנו בידי לברוא חיים באופן שהתורה אסרה. ודוק, עבירה זו אינה מתבצעת בשולי האדם אלא במרכז התודעה שלו, שאמור להישמר בקדושה. באדם ניתנה יכולת הבנה מעמיקה ויצירה רוחנית באמצעות המח, וניתנה בו גם יכולת יצירה פיסית שבכוחה הוא שותף עם הקב"ה בבריאת חיים, אך גם תאוה זו מצויה במוחו של האדם. בזוהר חלק ג' עמ' רמ"ד עמ' א' מכונה העבירה הזו כ"טיפות של מח" שכן המח הוא האיבר שבו האדם חוטא בחטא תאוותי זה. הברית שנחתמה בבשרנו מחייבת אפוא לשמור על המח והגוף בקדושה ובטהרה. קשה אם כן להגזים בחשיבותה של שמירת הברית. ויש להבין כי קוראים לפעולה זו "ברית", שכן יש לנו ברית עם ה' שיסייע לנו במלחמה. רבי צדוק מבאר כי האדם נתון במלחמה בשונא הגדול ביותר שלו, שהוא היצר הטמון בקרבו, ובמלחמתו זאת ניצב לצדו בן הברית שלו – הלוא הוא הקב"ה המגן עליו. "ותמיד אנחנו נלחמים נגד היצר הרע וה' יתברך עוזר לנו וסוכך עלינו בסוכת שלומו באור המקיף שלא יוכל לנו... כי יצר הרע נקרא שונא (סוכה דף נ"ב עמ' א') ואנחנו לוחמים תמיד נגדו וה' לא יעזבנו בידו". עסקינן אפוא בברית עם מקור הקדושה מול מקור הטומאה שבו אדם נלחם, שכן הברית מגנה על האדם במלחמתו באש היצרים הניצתת בו. לברית קוראים על כן "ברית אש" שכן "תאוות עבירה נקראת אש" כפי שאמרו חז"ל

במסכת קידושין דף פ"א עמ' א' כי כאשר עמד רבי עמרם החסיד לחטוא, הוא זעק "נורא בי עמרם" (אש בביתו של עמרם). שמירת הברית עם הקב"ה היא מיסודות העולם. היא נקראת מידת היסוד ומובא בזוהר חלק א' דף צ"ג עמ' א' כי יש להגדיר כצדיק את מי ששומר על הברית. על צדקות זו העולם עומד ועל כן נאמר על צדיק זה (משלי י', כ"ה): "צדיק יסוד עולם". "ברית אש" זו היא אפוא יסוד העולם ומהווה גם היא תכלית הבריא. ובכן, המונח הבסיסי הזה של "ברית אש" – מהווה גם הוא צירוף אותיות הנכלל במילה "בראשית".

בראשית – ירא שבת

בתיקוני הזוהר (תיקון ט') מבואר כי אותיות המילה "בראשית" כוללות את צירוף המילים "ירא שבת". השבת חורגת מיום מנוחה והיא גם יום של קדושה, וזהו שוב מונח שניתן רק לעם ישראל שהם "מקדשי שביעי". על כן נאמר על השבת (שמות ל"א, י"ג): "אות היא ביני וביניכם" ומגיעים הדברים לכך ש"עכו"ם ששבת חייב מיתה". רבי צדוק מבאר זאת בכך ש"אין להם שייכות כלל לקדושת שבת, כמו שאמרו חז"ל במדרש (דברים רבה א', כ"א): משל למלך ומלכה שהיו יושבים ומשוחחים זה עם זה, מי שבא ומכניס עצמו ביניהם – מתחייב בנפשו". שבת מאפיינת את עם ישראל והיא תכלית הבריא, כפי שנאמר עליה "תכלית מעשה שמים וארץ". אכן, גם המונח הבסיסי הזה של "ירא שבת" – הוא צירוף אותיות הנכלל אף הוא במילה "בראשית".

הנה כי כן, רבי צדוק מכניס תוכן נוסף במונח "בראשית".

יש במילה הבודדת הזאת – הכול.

הבריא כולה נוסדה באמצעות מילה זו.

התורה כולה, שעמדה בבסיס הבריא, מתבטאת במילה הזאת.

ממילא מובנים דברי "תיקוני הזוהר" מהם עולה כי המילה בראשית כוללת צירופי אותיות שונים המבטאים את שלושת יסודות התורה: יראת שמיים (ירא ב'שבת), שמירת הברית (ברית אש) ושמירת השבת (ירא שבת).

פרשת נח

מי המבול – הזדמנות גדולה שהוחטאה

ככלל מים נותנים חיים ואילו במבול קיפדו חיים

הקב"ה הודיע לנח כי היקום כולו עומד להימחות מעל פני האדמה במבול של מים. כך נאמר (בראשית ו', י"ז): "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים, כל אשר בארץ יגווע". מבול זה של מים מעורר כמה תמיהות:

א. למה דווקא מים? ככלל, מים הם הבסיס לקיום. במקום שאין מים אין חיים. מדוע אפוא נבחרו דווקא המים, בניגוד לטבעם, כדי למחות כל חיים מעל פני האדמה?

ב. למה כל כך הרבה מים? לשם מה היה צורך במבול ששיבש מערכות בראשית במשך שנה תמימה? הרי להרוג כל בשר די היה בשעה הראשונה. אך הקב"ה לא הסתפק בכך ובפסוק נאמר (שם ז', י"ב): "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה". לשם מה? יתירה מכך, גם לאחר חלוף ארבעים ימים מצינו בתורה כי המים המשיכו לגאות במשך שנה תמימה, שבה לא היו שמש ולא ירח, וכל הבריאה שה' טרח לברוא הושמה לאל. ובכן, לשם מה נדרשה אפוא גאות זו של מים במשך זמן רב כל כך?

ג. למה היו המים דו כיווניים? בפסוק נאמר (שם ז', י"א) כי "נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו". ובכן, לשם מה היה צריך שהמים יבואו גם מלמעלה וגם מלמטה?

הקללה באה ע"י כלי של ברכה

בתורה נאמר (שם ו', י"ז): "מביא את המבול מים על הארץ" ומבאר רש"י: "מבול – שבלה את הכל, שבלבל את הכל". הווי אומר, כי המונח "מבול" משמעו מים שניתכו בעוז באופן שגרם בלאי והפסד. ברם, שבהמשך מצינו כי המבול ירד כגשם גרידא ונאמר (שם ז', י"ב): "ויהי הגשם על הארץ". זוהי סתירה גלויה. גשם אינו

מבול. אדרבה, גשם הוא סימן ברכה ודבר טוב ומועיל. בגמרא במסכת תענית דף ז' עמ' א' וב' מצינו כי "גדול יום הגשמים כיום שניתנה בו תורה" ולדעת רבא אף יותר מיום שניתנה בו תורה; וכן "גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ", ו"גדול יום הגשמים, שאפילו ישועה פרה ורבה בו". הכיצד ייתכן אפוא כי המבול היה גשם? על כך משיב רש"י כי בתחילה החל המבול לרדת כגשמי ברכה ורק לאחר מכן הפך הקב"ה את המים למבול. ובלשונו של רש"י: "כשהורידן, הורידן ברחמים שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה, וכשלא חזרו היו למבול". נמצא כי הריבוי של הברכה הוא שגרם לתוצאה הקשה. דבר זה מעורר תמיהה קשה, שכן בפנינו עונש שניתן ע"י אמצעי של ברכה.

דור המבול נהנו מגן עדן בטרם שנמחו

משהגיעה עת המבול לרדת נאמר (בראשית ז', י'): "ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ". ביחס לכך שואלים חז"ל במסכת סנהדרין דף ק"ח עמ' ב': "מה טיבם של שבעת הימים?"

מספר הסברים ניתנו לכך בגמרא ואחד מהם הוא כי: "לשבעת הימים שהטעמים (הקב"ה) מעין העולם הבא, כדי שידעו מה טובה מנעו מהן". כלומר, כדי להעצים את המכה, הקב"ה נטל אנשים שאיבדו את זכות קיומם ונדונו להימחות כליל, וסיפק להם במשך שבעה ימים עונג עילאי, שהוא מעין עולם הבא, כדי שידעו מה הם מפסידים. ברם, שעולם הבא אינו טעם גשמי מועצם. הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ח' הלכה ו' מבאר כי אין לדמות את העולם הבא כמקום שבו אדם "אוכל ושותה מאכלות טובות ובוועל צורות נאות ולובש בגדי שש ורקמה ושוכן באוהלי שן ומשתמש בכלי כסף וזהב ודברים הדומים לאלו, כמו שמדמים אלו הערביים הטיפשים האווילים השטופים בזימה". הרמב"ם מבהיר כי העולם הבא הוא עונג רוחני צרוף, שאנו בעלי הגוף המגושם לא מבינים אותו כלל. אדרבה, במסכת ברכות דף י"ז עמ' א' נאמר: "לא כעולם הזה העולם הבא. 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". הכיצד ייתכן אפוא כי זו החוויה שטעמו אנשי דור המבול? האם ישבו ונהנו מזיו השכינה כשעטרותיהם בראשיהם? הכיצד? ורבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות צ"ב מעמיק לשאול ותמה: "אחרי פתיחת אור כזה הרי לא היו עוד בני מבול?" כלומר, מי שמתעלה לדרגתם של צדיקים וחווה מחזות אלו קיים רוחניים נשגבים שכאלה, כבר אינו יכול להיות רשע בר כיליון. דור מבול והישג רוחני בדרגה של

עולם הבא הם תרתי דסתרי, שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת. מה היו אפוא אנשי דור המבול: צדיקים הרואים אורות של קדושה ונהנים מזיו השכינה, או רשעים מוחלטים הנעדרים כל זכות קיום?

דור המבול ראוי היה לקבל תורה ע"י משה

חז"ל מציינים בעניין זה דבר מפתיע ופלאי. בזוהר חלק ג' דף רט"ז עמ' א' נאמר כי "עתיד היה משה לקבל את התורה בדור המבול, שנאמר (בראשית ו', ג') "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר" (המילה "בשגם" רומזת למשה, כפי שמצינו במסכת חולין דף קל"ט עמ' ב', ואכן המילה "בשגם" היא בגימטריה משה), אלא בגלל שהיו רשעים, לא קיבלו אותה". כלומר, בעת המבול היו אנשי אותו דור ראויים לקבל התורה, ואילו רק ניתנה למשה ההזדמנות היה בא בדור ההוא ומעניק להם תורה. מה פשר הדברים הללו? דור המבול היה לכאורה בשפל המדרגה עלי אדמות. הם איבדו כל צלם אנוש עד כי הקב"ה החליט לאבד אותם כליל, ונאמר (בראשית ו', ה'-ז') "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות ליבו רק רע כל היום. וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי ניחמתי כי עשיתים". כיצד ייתכן כי דור זה היה בדרגה של קבלת התורה? האם יש סתירה גדולה מזו?

גודל הניסיון כגודל הטובה שיוכל לקבל

התשובה מפתיעה ברגע הראשון עוד יותר מן השאלה. רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות ע"ו משיב כי "בעת כישלון האדם, עליו לדעת שאותה עת היא הכנה לאותו דבר לטוב, ואם יזכה באותה שעה יוכל לעלות למדרגה גדולה מאד. כי כפי גודל החטא שהיצר מסיתו כך הוא גודל הטובה שיוכל לקלוט בזמן הזה אם יהפוך תשווקה זו וחמדה זו לטוב. ומאותו ענין ממש הוא הטובה היפך הרעה". כלומר, כישלון הוא הזדמנות שהוחמצה. כל ניסיון הוא צומת דרכים ובפני האדם פתוחות שתי דלתות: האחת מובילה לשאול תחתית ולתהום מצולות החטא, והשנייה מובילה לגן עדן ולפסגה רוחנית. כדי לזכות בפסגה מוטל על האדם להתגבר על המכשול ולדלג מעבר לתהום הפרושה לרגליו, שתכליתה להעצים את הזכות של מי שעמד בניסיון ולא חטא. נמצא כי מי שניצב בפני ניסיון קשה ונכשל יכול היה באותה מידה להצליח ולקבל שכר אינסופי, וכגודל הכישלון כן גודל השכר שיוכל היה לקבל. לכן, מי שניצב בחייו בפני פיתוי ועומד לחטוא, ישים נא לנגד עיניו

כי ברגע זה עצמו הוא יכול לזכות בשכר אדיר, שהחטא בא להפסידו. בהתאם לכך מובן לחלוטין פשר דברי חז"ל אודות העולם הבא שהוטעם לדור המבול. אכן, אילו רק עמדו בניסיון – היו זוכים לכך. כגודל האובדן כן גודל ההזדמנות שהוחמצה והשכר שאבד. אותו דור מבול שאיבד את כל עולמו ונפלו למצולות, עמד בהכרח באותה שעה בפני ניסיון שאילו רק עמד בו יכול היה לנסוק לשמי שמיים ואף לקבל תורה.

חורבן ומשיח באים כאחד

רבי צדוק מביא את דברי התלמוד הירושלמי במסכת ברכות פרק ב' הלכה ד' כי בעת חורבן המקדש נולד המשיח. לכאורה, אין זמן מרוחק מהגאולה מאשר עת החורבן. אולם, פשר הדברים הוא, כי בעת החורבן והנפילה לתהומות של עונש ולמצולות של חטא, האדם קרוב מאי פעם למיצוי יכולתו לעמוד בניסיון ולזכות בקופה כולה ובגאולה המוחלטת והשלמה. הניסיון מביא עמו את ההצלחה והכישלון כשהם כרוכים כאחד, ועימם כרוכים השכר והעונש, וכגודל העונש כן גודל השכר.

מי ברכה ותורה נהפכו למבול כשלא עמדו בניסיון

בהתאם לרעיון מקורי זה מבאר רבי צדוק את העובדה שהאסון הגיע לדור המבול באמצעות מים שאף החלו כגשמי ברכה. אכן, מים הם יסוד של חיים. יתירה מכך, בגמרא במסכת תענית דף ז' עמ' א' מצינו כי דברי תורה נמשלו למים. דור המבול אכן יכול היה להשיג חיים ושפע ואף תורה אילו רק עמד בניסיון. אך משלא עמדו בניסיון נהפכה הברכה עצמה למקור של ענישה, שהרי הדברים ירדו שלובים כאחד והמפתח להטות את הכף לכאן או לכאן ניתן בידי האדם. ריבוי המים הוא פועל יוצא ישיר מהריבוי של השפע העצום שהיה צפון להם אילו אך עמדו בניסיון. בלשונו של רבי צדוק: "מים היינו תורה והם הפכוהו למים הזדונים. התורה היא תכלית קיום העולם ובשבילה נברא העולם. והם גרמו לאובדנו. ובאותה עת עצמה אילו זכו היה זה ממש להיפך, שהוא ירידת מימי התורה לקיום העולם".

מעיינות תהום רבה וארובות השמים כמבועי חכמה ודעת

לפי הסברו האמור מבאר רבי צדוק, בספרו "פרי צדיק" על ראש חודש חשוון, גם את העובדה כי המבול נבע ממים שבאו מלמעלה ומלמטה בה בעת. המים מבטאים את הברכה שהיו עשויים להשיג אילו עמדו בניסיון, עד כדי השגת תורה,

שבה יש מבועי חכמה מלמעלה ולמטה. ואכן כך מפורש בזוהר חלק א' דף קי"ז עמ' א': "בשש מאות שנים לאלף הששי יפתחו שערי החכמה למעלה ומעינות של חכמה למטה, ויתוקן העולם להיכנס לאלף השביעי, וסימן לדבר 'בשנת שש מאות שנה לחיי נח נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו'".

הנה כי כן, בכל עת שאדם עומד בפני חטא, יעצור רגע ויבין כי ברגע זה עצמו בידו לזכות בשפע עצום, וכדי לזכות בו הועמד בפני ניסיון. הכישלון וההצלחה ירדו שלובים ושניהם בידו, וכגודל העונש בעת כישלון כך גודל השכר בעת ההצלחה. הניסיון הוא על כן הזדמנות חיים.

דור המבול היה יכול לזכות במבועי מים חיים ובשפע רוחני מלמעלה ומלמטה. השפע היה אין סופי. מתן תורה ממש וגן עדן ממש. אכן, כגודל ההזדמנות כן גודל ההחטאה, וכגובה ההישג הצפוי, כן עומק הנפילה. וכך הפך גשם למבול ומים חיים למים הזדונים. כמה חבל!

פרשת לך לך

יהודי הוא תמיד בדרך

השוואה בין עקידה לבין הגירה

הקב"ה ציווה את אברהם (בראשית י"ב, א'): "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". במטבע לשון זו של "לך לך" השתמש הקב"ה גם בעת שציווה את אברהם לעקוד את יצחק ואמר לו (שם כ"ב, ב'): "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה, והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך". חז"ל הסיקו במדרש תנחומא פרשת וירא סימן כ"ב, כי נאמר "לך לך אל ארץ המוריה" ונאמר "לך לך מארצך" כדי ללמד כי הניסיון האחרון של אברהם (העקידה) כמוהו כניסיון הראשון של אברהם (היציאה מארצו וממולדתו ומבית אביו). ברם, שלכאורה הניסיון שבו הועמד אברהם בעת העקידה הוא גדול הניסיונות של אברהם ופסגת ההקרבה האנושית. כיצד ניתן להשוות ניסיון זה עם הניסיון הראשון של אברהם, שבסך הכול ציווה עליו הקב"ה להגר ממקום למקום?

מהו הניסיון בהגירה לתועלת עצמית?

הקושי מתעצם עת שחז"ל דנים במשמעות הביטוי "לך", שהרי בפסוק לא נאמר רק "לך", אלא נאמר "לך לך". בפשטות משמעותה של המילה "לך" היא – לך להיכן שתרצה אתה. אבל, אי אפשר לפרש כך, שהרי הקב"ה הכתיב לאברהם להיכן ללכת ונאמר: "אל הארץ אשר אראך". על כן, מבאר רש"י את המונח "לך", כמבטא תכלית עצמית של אברהם במובן זה שהוא צווה ללכת – לשם עצמו. כך מבאר רש"י: "לך לך – להנאתך ולטובתך, ושם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים. ועוד שאודיע טבעך בעולם". ברם, שאם תכלית ההליכה היא לטובתו של אברהם, אין בכך שום דבר יוצא דופן, שהרי אנשים רבים מהגרים ועוזבים את ביתם ומולדתם במטרה לשפר את איכות חייהם. מהו אפוא הניסיון הגדול הטמון בכך וכיצד השוו חז"ל ניסיון זה עם עקידה של בן יחיד?

"לך" לתועלתך בעקידה?

זאת ועוד, אם המונח "לך" בציווי לאברהם לעזוב את מולדתו ובית אביו מתפרש כ – "לתועלתך" אם כן כיצד נפרש את המונח "לך" בפרשת העקידה? האם גם שם נאמר כי אברהם הצטווה ללכת אל הר המוריה ולעקוד שם את בנו יחידו אשר אהב – לתועלתו שלו? הרי לכאורה זו הקרבה של כל תכלית חייו, שאליה ייחל במשך 100 שנה וייחלה שרה במשך 90 שנה. על הבן הזה גם ניתנה לו הבטחה אלוקית "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כ"א, י"ב) וכעת עם עקדתו מושם הכול לאל. הכיצד ניתן לומר על העקידה את המונח לך "לך" לטובתך?

לך לך – לעצמך

בזוהר חלק א' דף ע"ז עמ' ב' מצינו כי חז"ל ביארו את המונח "לך לך" – "לעצמך" במובן של תיקון האדם. כך מבאר הזוהר: "לך לך לעצמך, לתקן את עצמך, לתקן את הדרגה שלך". ואכן, במקומות רבים שבהם נאמר בתורה הליכה, ירידה, עלייה וכיו"ב אין הדברים מבטאים הליכה פיסית אלא התעצמות או ירידה רוחנית ומעבר מדרגה אחת למשנה. בדרך זו מובן גם המונח "לך לך" בפרשת העקידה, כהוראה לאברהם לתקן את עצמו ולהתעלות למדרגה רוחנית עוד יותר נעלה. ברם, שעדיין יש להבין מה פשרו של ביטוי זה ביחס לעקידה, וכי אברהם הולך "אל עצמו" כשהוא הולך לעקוד את בנו? וכי מהותו של ניסיון העקידה מתבטא בהליכה אל היעד? מה יש בו במטבע לשון זה של "לך לך", שיש בו צד השווה הן להגירה מארץ מולדת והן לעקידה?

שיקול דעת תמידי מתוך ראיית מכלול

רבי צדוק בספרו "קומץ המנחה" חלק ב' אות כ"ב מחדש חידוש גדול, לפיו אל לו לאדם להניף דגלים ולנסח סיסמאות שבהן ידגול בלי בחינה מחודשת בכל עת. אדם ששם לנגד עיניו תכלית מסוימת ודבק בה, עלול לאבד בשלב מסוים את שיקול הדעת ולקבל החלטות מתוך קיבעון מחשבתי, וזו לא המטרה. אין לקב"ה חפץ ברובוטים של מצוות. התכלית של כל המצוות ושל לימוד התורה היא לתקן את האדם, ועליו לבחון ולשקול מחדש מדי יום ביומו ובכל עת ובכל שעה, האם המעשה אשר הוא עושה משרת את רצון ה' ונכון באיזון כללי של שיקולים גם לאור המציאות המשתנה. אכן, גם ערך שהוא בבחינת תכלית קיומית שאליה האדם חותר – מחייב שיקול דעת בכל עת ולעיתים יש לסגת ממנו או לשנותו. כך למשל, אדם רחמן עלול בנסיבות מסוימות לרחם על אכזרים למרות ששיקול נכון של הדבר במצב זה מחייב דווקא להתאכזר. כמו כן, אדם שמקפיד על טבילה במקווה או תפילה במניין עלול לחרף

נפש ולמסור אף את נפש זולתו, שעה ששיקול נכון מחייבו להימנע מכך. אדם חייב לפעול בשיקול דעת תמיד, ולא לצמצם עצמו לראיית ממד אחד בלבד, יהא חשוב כאשר יהא. מצוות יישוב ארץ ישראל חשובה היא מאין כמותה, חסד מצווה קיומית היא, תורה היא תכלית הכול, ועם זאת – יש נסיבות המחייבות "לקפל דגל" מסוים מתוך ראייה כוללת ובבחינת "ביטולה זוהי קיומה".

אין תמיד כן ואין אף פעם לא

בהתאם לעיקרון זה מבאר רבי צדוק כי כל דבר ועניין צריך שיקול דעת מתמיד ואין כללים שהם בבחינת "אף פעם לא" או בבחינת "תמיד כן". מגיעים הדברים לידי כך ש"אין לאדם לשים תכלית אחת ולכוון לאיזה דבר פרטי, כגון להיות גדור מתאוות, להיות לומד תורה או מתמקד בעבודה וכיו"ב. ועל זה צווח הנביא כמה פעמים באומרו שהקב"ה לא ביקש מישראל להקריב קרבנות. כך למשל אמר הנביא ירמיהו (ז', כ"ב-כ"ג): "כי לא דברתי את אבותיכם ולא ציוויתי ביום הוציאי אותם מארץ מצרים, על דברי עולה וזבח. כי אם את הדבר הזה ציוויתי אותם לאמור, שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם, והלכתם בכל הדרך אשר אצווה אתכם למען ייטב לכם". הקשו המפרשים הלא באמת כן ציווה אותם להקריב קרבנות? רק רצה לומר, שהם עשו התכלית זה לבדו להקריב קרבנות ולעשות מצוות וכמו שנאמר (ישעיהו כ"ט, י"ג): ותהי יראתם אותי מצוות אנשים מלומדה – וזה לא ציווה".

תרי"ג מצוות – תרי"ג עצות

לכל מצווה יש תכלית פנימית, ואסור לו לאדם לדבוק בקליפה ולשכוח את התוכן. כך מצינו במסכת קידושין דף ל"א ע"א: "יש מאכיל את אביו פסיוני (עוף מאוד יקר ומשובח) ובכל זאת מאבד את עולמו, ויש המעביד את אביו בעבודת ריחיים ובכל זאת זוכה לחיי העולם הבא". מבאר רש"י כי הראשון מכבד את אביו במעדרים אך "מראה לו צרות עין על סעודתו", ואילו השני נאלץ להעביד את אביו במלאכה קשה, אך הוא מפייסו בדברו דברים טובים וניחומים, מטיל עליו את העבודה בלשון רכה ומראה לו צורך השעה שאינם יכולים להתפרנס אלא ביגיעה זו". נמצא כי לא המעשה החיצוני עיקר אלא המהות הפנימית. על כך אומר רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות ס"ח כי "תכלית כל העבודות שבאיברי הגוף והמצוות שבהם היא רק ליישר את הלב – והעיקר הוא הלב ששם מעון ה'". משום כך חייב אדם לבחון בכל עת האם המעשה שעשה ממלא את התכלית שלשמה הצטווה במצווה. המעשה הוא האמצעי ולא המטרה ואם עשה מעשה חיצוני

ואיבד את התוכן הרי שהחטיא את היעד. על כך נאמר בזוהר חלק ב' דף פ"ב עמ' ב' על תרי"ג המצוות כי הן בגדר של "תרי"ג עיטין" – עצות. העצה היא לעולם לא המטרה. העצה מורה דרך אל היעד ולא התכלית עצמה.

"אם חכמת – חכמת לך"

רבי צדוק מביא בהקשר זה שאלה, שנשאלת לכאורה חדשות לבקרים רק ע"י אפיקורסים, ביחס למצוות שבין אדם למקום: וכי מה אכפת לקב"ה אם אני נטלתי ידיים, או איזו נעל אנעל תחילה, של ימין או של שמאל? והנה, שאלה זו עצמה נשאלה ע"י חז"ל במדרש תנחומא פרשת שמיני סימן ח': "וכי מה אכפת לו לקב"ה בין ששוחט את הבהמה ואוכל או אם נוחר אותה בשחיטה פסולה ואוכל? כלום אתה מועיל לו או כלום אתה מזיקו? או מה אכפת לו לקב"ה בין אם אוכל טהורות לבין אם אוכל נבלות?" הסברו של המדרש מפתיע: "אמר שלמה (משלי ט', י"ב) "אם חכמת – חכמת לך". כלומר מי שמפיק תועלת מן החכמה אינו המורה אלא התלמיד. "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות וישראל שנאמר (תהילים י"ח, ל"א): כל אמרת ה' צרופה". כלומר, הקב"ה אכן לא זקוק למעשה המצווה ואין לו כל נפקות אם האדם עושה אותה אם לאו. הנפקות היא לאדם עצמו. תכלית המצווה אינו המעשה שהוא דבר חיצוני, אלא התוכן הפנימי הנובע מן המעשה. המצוות מכוונות לנקות את האדם מרצונותיו ומתאוותיו האישיות ולהביא אותו להיות רוחני יותר וממושמע לרצון ה'. על כן, אומר רבי צדוק, מי שמקיים את המצוות בלי לתקן את פנימיותו – עשה מעשה שנעקרה ממנו כל תכליתו.

צא מעצמך כי לעיתים המעשה של אתמול כבר לא נכון היום

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את האמירה לאברהם אבינו "לך לך מארצך". כלומר, הקב"ה ציווה את אברהם לצאת מאזור הנוחות שלו, מן היעדים שקבע לעצמו ושראה בהם את חזות הכול. הקב"ה הורה כי אל לו לשעוט במסלול שהתווה לעצמו מראש, בלי שיקול דעת מחודש ובחינה מחודשת שיש בה גם ראיית מכלול, כי לעיתים המעשה של אתמול כבר לא נכון היום, והתוכן הפנימי אינו מתקיים עוד. על כן, ציווה ה' את אברהם לנטוש את הכול ולצאת לדרך חדשה, שבה יראה דברים בראיית מכלול מחודשת, ויבין כי גם מעשי חסד מובהקים הם רק תמרורי דרך ולעיתים יש לשנות כיוון כדי להגיע אל היעד.

בלשונו של רבי צדוק: "לך לך מארצך – רצה לומר, ממקום שקבעת לך, שאתה רוצה לעשות חסד לבריות וכיו"ב. שלא יהיה לך מקום מוגבל שלך, רק 'אל הארץ

אשר אראך – שיהיה מקומך ומדורך; 'אשר אראך' – אשר אני מראה אותך, בכל עת ובכל רגע אני מראה אותך, זהו ארצי ומקומי, שם תדור".

הניסיון הקשה בציווי של "לך לך מארצך"

רבי צדוק מחדש אפוא חידוש עצום לפיו המונח "לך לך" אינו מסתפק בציווי על אדם לזנוח סביבה רעה או מעשים שאינם ראויים, אלא מצווה על אדם לבחון מחדש גם דרך העולה בית אל, ומעשים נעלים. הקיבעון הוא רע גם כשהמעשה של אתמול היה מוצדק, כי המציאות של היום מחייבת בחינה מחודשת, שמא התוכן הפנימי יאבד בהעדר שיקול דעת ומחשבה. לעיתים יש להתחדש ולזנוח גם את הנעלה שבמעשים, לאור ראיית המכלול והערכה מחודשת הנעשית בנסיבות חדשות. על פי הסבר זה מובן מאוד הניסיון העצום הנכלל בציווי של "לך לך מארצך". אין זו רק הגירה ממשפחה, מבית וממולדת, יש כאן עזיבה ובחינה מחודשת של דרך חיים נכונה, שאברהם הקריב הרבה למענה. לכך נדרשות תעצומות נפש בלתי נדלות.

הניסיון הקשה בציווי של "לך לך אל ארץ המוריה"

בהתאם להסבר זה נטווה כחוט השני התוכן הפנימי המשותף בין הציווי של "לך לך מארצך" לבין "לך לך אל ארץ המוריה", שהרי גם בעקידת יצחק הצטווה אברהם לזנוח את כל הישגיו ואף את ההבטחה האלוקית של "כי ביצחק יקרא לך זרע", ולהתחיל הכול מחדש. הציווי של אתמול אינו הציווי של היום. הכול משתנה באחת.

הנה כי כן, האדם מצווה לבחון כל בוקר מחדש את דרכו ולשקול האם נכונה היא גם היום, בנסיבות החדשות השוררות סביבו. אסור לו להתקבע בשום דבר. הוא צריך לחשב מסלול מחדש בכל עת ולהיות מוכן לשנות את דרכו, אף אם אתמול הובילה אל היעד. עליו לשמור על גמישות מחשבתית שתאפשר לו לזנוח לא רק הרגלים רעים אלא אף הרגלים טובים. כי כל הרגל הוא ההפך משיקול דעת ועלול להביא לכלל טעות. לא המעשה עיקר אלא היעד שאליו מובילה הדרך. השאלה לעולם אינה "לאן הגעת" עד עתה, אלא "לאן אתה ממשיך ללכת" והאם המעשים שאתה עושה כעת מובילים ליעד הנכון. המשמעות הפנימית של הציווי "לך לך" היא, שיהודי לא מגיע אל היעד לעולם ומשום כך הוא תמיד צריך לבחון מחדש את הדרך. יהודי הוא תמיד בדרך.

פרשת וירא

החדרת קדושה בשלושת ממדי העולם

"שלושה אנשים" – מלאכים בדמויות שונות

אברהם מחלים לאחר המילה ונאמר (בראשית י"ח, א'-ב'): "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום. וישא עיניו וירא והנה שלושה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה". ביחס לשלושה אנשים אלו מביא רבי צדוק מדרש מפתיע. תחילה נאמר במדרש (בראשית רבה מ"ח, ט') כי שלושת האנשים שבאו אל אברהם היו שלושה מלאכים: מיכאל, רפאל וגבריאל.

מדרש זה תואם לאמור בזוהר המבאר את הכתוב: "וירא אליו ה' באלוני ממרא" כי כאן התנבא אברהם לראשונה באופן שבו ה' נחשף אליו בשם הוי"ה, וזאת בעקבות ובזכות מילתו. שלושת המלאכים, מיכאל, רפאל וגבריאל היו הפמליה של הקב"ה. אולם, המדרש מציין כי הם לא נגלו לאברהם כמלאכים אלא כאנשים, ולא אנשים גרידא אלא: האחד נדמה לו כסדקי, השני נדמה לו כנווטי והשלישי נדמה לו כערבי. רש"י על המדרש מבאר: "סדקי – מוכר פת; נווטי – ספן מנהיג הספינה; ערבי – ישמעאל".

מה פשר הדמויות השונות שבהן נגלו המלאכים אל אברהם? מה מסמלות הדמויות הללו?

"שלושה אנשים" – אברהם יצחק ויעקב

רבי צדוק מוסיף ומעמיק את הקושי בהביאו את דברי הזוהר (חלק א' דף צ"ח עמ' א') כי שלושת האנשים הם: אברהם יצחק ויעקב. דברים אלה הם לכאורה מדרש פליאה, שהרי אברהם עצמו הוא שאירח את האנשים הללו. האם ראה אברהם את בבואתו שלו? והאם ראה את עצמו בדמות של אופה? אם כן, מה פשר הדבר? וכיצד ראה את יצחק ויעקב שעה שאלה טרם נולדו? מה פשר דברי הזוהר הללו ומה המסר הטמון בהם?

אברהם רואה את כל יסודות קדושת ישראל

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" מבאר, כי נבואה זו הייתה דרגה רוחנית שאלה העפיל אברהם לאחר מילתו, והמחזה שנראה אליו נגע לתפקידו של אברהם כמי שאמור להשריש קדושה בזרעו אחריו. חז"ל אומרים (במדרש בראשית רבה מ"ו, ב') כי אברהם לא יכול היה להוליד את יצחק בטרם שמל את ערלתו "כדי שיצא יצחק מטפה קדושה". המילה היא אם כן הבסיס לקיומו של עם ישראל.

על כן מבאר הזוהר חלק א' דף צ"ח עמ' ב' כי המחזה שנגלה אליו בנבואתו היה של "שלושה אנשים" – אלו אברהם יצחק ויעקב "כי מצד המילה נרמז לו כי כל קדושת אומה הישראלית יצאה ממנו". כלומר, באברהם גלומה קדושת ישראל לכל היבטיה ובו "נכללים כל קדושת שלושת האבות הקדושים שהם שורש קדושת ישראל".

קדושת ישראל כתיקון לעולם כולו

רבי צדוק מוסיף ומבאר כי תכליתה של קדושה זו היא להשרות קדושה בעולם כולו.

אברהם היה "אב המון גויים". הוא הביא לעולם את קדושת ישראל עת שמל את ערלתו ולאחר מכן נולד יצחק. מהותה של קדושת אברהם "שזכה על ידי מצות המילה שנכלל בו קדושת שלושה האבות, שהיו עיקר תכלית העולם, ומהם יצאו אומה ישראלית שבשבילם נברא העולם כדכתיב (ירמיהו ב', ג') 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו' – והם מכניסים קדושה בכל העולם".

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק כי שלושת המלאכים שנגלו לאברהם מבטאים את היקף העולם כולו. בגמרא מסכת חולין דף צ"א עמ' ב' מצינו כי מלאך ממלא אלפיים פרסה, ובגמרא במסכת פסחים דף צ"ד עמ' א' מצינו כי שיעור העולם כולו הוא ששת אלפים פרסה. נמצא כי מלאך ממלא חלל של שליש מן העולם ושלושת המלאכים מבטאים את היקפו של העולם כולו.

זו מידת השפעתו של אברהם – מן הקצה עד הקצה. "וזה שרמזו השלושה מלאכים לאברהם שכל העולם בשבילו ובשביל יצחק ויעקב שיצאו ממנו".

ים, מדבר ומקום יישוב

בנקודה זו תווה רבי צדוק קו מעמיק בהבנת המראה שנראה לאברהם אבינו והמסר הטמון בו לפיו כל אחד מהמלאכים שראה אברהם, ביטא תכונה מסוימת שמלאך ממונה עליה, וכל אחד מן האבות משרה קדושה שיש בה כדי לתקן תכונה זאת.

רבי צדוק מביא את דברי התוספות במסכת פסחים (שם ד"ה "כל") כי בעולם יש שלושה חלקים:

ימים, מדבריות ומקום יישוב. כל אחד ממקומות אלו ניחן בפיתויים וביצרים משלו. השראת הקדושה בעולם כולו משמעה אפוא החדרת קדושה בכל אחד מן ההיבטים הגשמיים הללו של העולם. מכאן ובהתאם לכך, עובר רבי צדוק לבאר את פשר הדמויות השונות שהמלאכים התגלמו בהן.

החדרת קדושה בממד ההנאה שבעולם המיושב

המלאך הראשון שנגלה לאברהם היה בדמות מוכר פת. מלאך זה מכוון כנגד החלק המיושב שבעולם, שכן פת מרמזת על האכילה שאותה מצינו בחלק המיושב של העולם.

מכיוון שראינו כי שלושת האנשים אף נגלו כבבואה של אברהם יצחק ויעקב, נמצא כי מלאך זה הוא בבואתו של אברהם עצמו "וזה היה כנגד אברהם שהאכיל פת לעוברים ושבים ועל ידי זה פרסם את אלוהותו של ה' יתברך בעולם כפי שמצינו במדרש (בראשית רבה נ"ד, ו')."

מהו כוח הקדושה שיש להחדיר בהיבט זה של חיי האדם?

על כך מבאר רבי צדוק כי האכילה מבטאת את ההיבט הנהנתני של האדם כפי שמצינו בחז"ל כי היצר הרע שולט מתוך אכילה ושתייה, ולמדו זאת חז"ל (בספרי פרשת עקב ז') מן הכתוב "ואכלת ושבעת" וסמוך לכך "הישמרו לכם פן יפתה לבבכם" (דברים י"א, ט"ז).

הקדושה שהחדיר אברהם בעולם התמודדה על כן עם ההיבט היצרי של האדם בתחום הנהנתני שלו.

אברהם רתם את יצר האכילה כמנוף להשראת שכינה כפי שמצינו "ויטע אשל בבאר שבע", דורשים חז"ל: "פונדק לאכילה ושתייה לכל העולם כדי להכניסם תחת כנפי השכינה. אברהם נתן אכילה ושתייה חנם חוץ מאותם שלא רצו לקבל עליהם כבוד מלכותו יתברך שמו, ופרסם אלוהותו בכל הארץ".

החדרת קדושה בממד ההפקרות שבעולם הלא מיושב

המלאך השני שנגלה לאברהם היה בדמות ערבי. מלאך זה מכוון כנגד החלק המדברי והבלתי מיושב של העולם ונדמה לו כערבי "שהם שוכני מדבריות ובאוהלים חודש כאן וחודש כאן". אכן, לגבי ישמעאל נאמר (בראשית כ"א, כ"א):

"וישב במדבר פארן" ונאמר (שם ט"ז, י"ב): "והוא יהיה פרא אדם" וכתיב (ירמיהו ב', כ"ד): "פרא לימוד מדבר".

מהו כוח הקדושה שיש להחדיר בהיבט זה של חיי האדם? על כך מבאר רבי צדוק כי המדבר הוא מקום מופקר. אין בו עכבות של תרבות ועידון אנושי. אין בו כללי התנהגות של מקום יישוב המושתת על אדני חוק וסדר ציבורי. האדם עושה במדבר כבשלו ואין לו כל גבולות. "איש הפרא, הגדל במדבר הוא מפקיר עצמו כמדבר למלאות תאוותו וחמדות רעות".

מכיוון שראינו כי שלושת האנשים אף נגלו כבבואה של אברהם יצחק ויעקב, נמצא כי מלאך זה הוא בבואתו של יצחק. ואכן, יצחק אבינו החדיר קדושה בתכונת "ההפקר" ורתם מידה זו ככלי להשגת קדושת התורה. אכן, "התורה ניתנה במדבר שמרמז שאין התורה מתקיימת אלא במי שמשים עצמו הפקר כמדבר וכמו שאמרו חז"ל במדרש (במדבר רבה א', ז'). משמעותה של הפקרות זאת, בכך שלאדם לא אכפת מעצמו. הוא אינו מתעדין ומתייפה, הוא אינו כובל עצמו בכבלים חברתיים, אלא יושב ולומד כאילו הכול מסביבו מדבר שממה, אין עולם מיושב ואורחותיו ואין חברה ומוסריה. נמצא כי הוא "מקדש עצמו ומפריש עצמו מתאוות וחמדות עולם הזה, כפי שנאמר ביצחק (בראשית כ"ד, ס"ב): "והוא יושב בארץ הנגב" – שהיה מנוגב מתאוות וחמדות עולם הזה".

החדרת קדושה בממד ההתפשטות והכיבוש שבעולם

המלאך השלישי שנגלה לאברהם היה בדמות יורד ים, ומכיוון שראינו כי שלושת האנשים אף נגלו כבבואה של אברהם יצחק ויעקב, נמצא כי מלאך זה הוא בבואתו של יעקב. היפוכו של יעקב הוא עשיו שעליו נאמר (ישעיהו י"ז, י"ב): "הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון". כוח הרשעה מושווה בחז"ל למי תהום רבה והם דרשו את הפסוק (בראשית א', ב'): "על פני תהום" – "זו ממלכת הרשעה" (בראשית רבה ב', ד'). אכן, תכונתו של עשיו היא "שרוצה להתפשט על פני כל העולם ולכסות את כל העולם ברעתו כמו מים שמכסה את היבשה".

כוח יצרי זה מבטא אפוא את תאוות הכיבוש וההשתלטות.

יעקב אבינו רתם מידה זו ככלי להשגת קדושה ו"נחלה בלי מצרים". מידתו של יעקב היא דעת שעליה נאמר כי לעתיד לבוא (ישעיהו י"א, ט') "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

מהותה של דעת היא חיבור, ויעקב חיבר מוח עם לב ויצר שלמות אחת הרמונית, כך שלא נותר בו שיור וחלל פנוי שהוא ריק מקדושה ויראת ה'.

בלשונו של רבי צדוק: "כי על ידי מדת הדעת מתכסה כל הגוף בקדושה ותורה. דעת היינו שמחבר חכמת המוח עם בינת הלב ונעשה כל הגוף מלא קדושה כמו שהיה מתכסה כולו תחת המים. וזהו תורה שבעל פה שעל זה נאמר (איוב י"א, ט'): ורחבה מני ים".

הנה כי כן, המילה יוצרת אדם מהול שקדושה נמהלת ונמזגת במרחבי ההווה והקיום הפיסי שלו. אברהם אחרי המילה לא ראה סתם אנשים. אברהם ראה קדושה. בעקבות המילה חווה אברהם מחזה אלוקי של השראת קדושה בשלושת ממדי החיים שיש בהם כוח יצרי: ממד האכילה והעידון הגופני המצוי במקום יישוב, ממד החופש תחושת ההפקר והעדר המחויבות שחש אדם החי במדבר, וממד הכיבוש ותשוקת ההתפשטות שמבטא הים ומבטאת הדעת החובקת כול. "המלאכים שנתגלו לאברהם אחר המילה רמזו לו, שהוא זרעו הם יסוד הקדושה בכל שלושת חלקי העולם".

פרשת חיי שרה

זממה שדה ותיקחהו

מה חשיבותה של מערת המכפלה

שרה נפטרה ונקברה במערת המכפלה. טרחה רבה טרח אברהם עד שהצליח להניח את ידו ולרכוש את המערה מבני חת. התורה מייחדת פרשה שלמה למקח הזה. מה החשיבות של מקום הקבורה בכלל ובמקום הזה בפרט? לאחר שהושלם המקח אומר הכתוב (בראשית כ"ג י"ז): "ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא, השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר בכל גבולו סביב".

את המונח "ויקם" מבאר רש"י: "תקומה היתה לה שיצאה מיד הדיוט ליד מלך". לכאורה, קבר הוא קבר וקרקע היא קרקע בכל מקום באשר היא. מה פשרה של תקומה לחלקת אדמה?

זממה שדה ותיקחהו?

ספר משלי מסתיים בפרק "אשת חיל מי ימצא" שלפי דברי חז"ל (תנחומא חיי שרה ב') היה ההספד שספד אברהם לשרה. בהקשר זה דרשו חז"ל את הפסוק "זממה שדה ותיקחהו" כי שרה "זממה ונטלה שדה המכפלה". ברם, שמדרש זה מעורר קושי מהותי וקושי טכני.

הקושי המהותי הוא, מה פשר הרצון העז והתשוקה של שרה לרכוש שדה? וכי הייתה אשת נדל"ן? מה עוד שאין זו שדה שבו חייתה אלא שדה שבו נקברה. ומה התשוקה למערת המכפלה בחברון הרי חז"ל מציינים (במסכת כתובות דף ק"ב עמ' א') כי חברון הייתה המקום הגרוע ביותר בארץ ישראל, ומכיוון שאדמתה אדמת טרשים שאינה ראויה לעיבוד או למחיה הקצו אותה לקברים. מה אם כן פשר האמירה "זממה שדה" שמבטא חשק עז להשיג שדה זו?

הקושי הטכני נובע מכך ששרה כלל לא רכשה את השדה ואי אפשר לומר עליה "ותיקחהו" שהרי אברהם רכש את השדה לאחר מותה. שרה גם לא "זממה"

לרכוש את השדה, שהרי "בחייה לא ידעה שרה כלל משדה המכפלה. רק אברהם אבינו קנה השדה אחר מותה וקברה שם. ואיך כתב עליה מדרש חז"ל זממה שדה ותיקחהו?"

שרה החיתית

בעקבות רכישת מערת המכפלה מכנה הנביא את שרה אימנו בתואר "חיתית". כך נאמר (יחזקאל ט"ז, ג'): "ואמרת כה אמר ה' אלוקים לירושלים מכורותיך ומולדותיך מארץ הכנעני, אביך האמורי ואמך חתית". רש"י שם מבאר "אביך ואמך – אברהם ושרה משם נטלו גדולתם, ובני חת נתנו לה קבר". נמצא כי בעקבות קבורתה של שרה בחלקה שנרכשה מבני חת, קורא לה הנביא בתואר "חיתית". ברם, שהשדה נלקחה מבני חת ולא נשארה שלהם. במיוחד הדבר תמוה, שהרי יש להבחין הבחנה יסודית בין השאלה מה שאדם עושה, לבין השאלה מיהו האדם ומהי ההגדרה שלו. מדוע אם כן נקראה שרה חיתית, הן שרה לא חייתה שם בחייה ולא הושפעה מבני חת ואילו הקבורה של אדם במקום מסוים אינה מאפיין הקובע את זהותו ומהותו. מדוע אפוא קוראים לשרה חיתית?

סיבת מותה של שרה

נראה כי כדי להבין סוגיה זו יש להקדים ולבאר קושי נוסף, הנוגע לנסיבות מותה של שרה אמנו.

רש"י (על בראשית כ"ג, ב') מציין את דברי חז"ל כי "נסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק, לפי שעל ידי בשורת העקידה שנזדמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט, פרח נשמתה ממנה ומתה". דברים אלה מעוררים שתי תמיהות חריפות:

א. כיצד ייתכן שאברהם עמד בניסיון על אנושי והקריב את בנו יחידו, ואילו שרה לא עמדה אף בדיעבד בבשורה לאחר מעשה, כשסוף טוב הכול טוב ואמרו לה ש"כמעט שלא נשחט"?

ב. התורה אינה מספרת סיפורים בעלמא אודות "סיבת המוות" של אנשים. יש מן הסתם מסר מוסרי שאותו באה התורה ללמדנו בהסמכת פרשת עקידה לפרשת מות שרה. מה יש אפוא ללמוד מן הבהלה שהביאה לכך שפרחה נשמתה של שרה?

נראה לכאורה כי מדרש זה נועד ללמד כי ניסיון העקידה היה שייך רק לחייו ולמידותיו של אברהם, ואילו תכונות הנפש של שרה לא הכילו אותו. מדוע?

יוצר האדם

רבי צדוק בספרו "קומץ המנחה" חלק ב' אות נ' עומד על המזיגה של איש ואישה לבית אחד באמצעות תכונת האהבה. אדם שאוהב את רעהו מוכן לקבל אותו גם אם הוא שונה ממנו בתכלית. האהבה בין בני זוג נחוצה מכיוון שיש בזיווג של אדם ואישה משום חיבור בין הפכים. אדרבה "האהבה היא רק בין שני הפכים". האישה היא "עזר כנגדו" של האדם וה"עזר" שבה נובע מכך שהיא "כנגדו" ובכך היא משלימה אותו והוא משלים אותה. אילו הייתה זהות – לא היה צריך זיווג. הזיווג מאחד שני קצוות של דברים מנוגדים ומרוחקים זה מזה מטבעם ובתכונות נפשם וכך נוצרת שלמות. על כן מציינים חז"ל במסכת יבמות דף ס"ג עמ' א' כי "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר (בראשית ה', ב'): "זכר ונקבה בראם... ויקרא את שמם אדם". אדם שאין לו אישה אינו אדם, שכן יש בו רק פן אחד של המטבע, והוא נקרא בזוהר "פלג גופא" – חצי אדם. רק עם נישואי האדם מברכים אנו "יוצר האדם" "לפי שהשלמות באה מהתכללות שתי המדות של הזכר ושל הנקבה".

יצחק בבואה של שרה

איחוד בין הקצוות מגיע לידי מיצוי בעת שנולד ילד משותף לבני הזוג. האדם נוצר כתמהיל של אביו ואמו שהם שני קצוות שהתחברו בנקודה אחת משותפת. אולם, יצחק נטל את מידותיה של שרה בשלמות ולא הייתה בו מזיגה של תכונות אברהם. כך בישר המלאך את אברהם (בראשית י"ח, י'): "שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן – לשרה אשתך". היה זה בן שהתייחס כולו לשרה ונשא את תכונותיה.

חסד לאברהם ופחד יצחק

תכונת נפשו של אברהם הייתה חסד ואהבה כפי שנאמר (מיכה ז', כ'): "תתן אמת ליעקב, חסד לאברהם". מכיוון שביארנו כי כדי ליצור שלמות תכונת האישה הופכית לזו של האיש, נמצא כי תכונת נפשה של שרה הייתה – יראה ודין. רבי צדוק מבאר "הלכך שרה המנוגדת לאברהם היא ממידת הגבורה". בדומה לכך, רבקה שהייתה בעלת חסד כפי שראינו בפרשת חיי שרה, הייתה מנוגדת לתכונות של יצחק שהייתה דין ויראה, כפי שנאמר (בראשית ל"א, מ"ב): "פחד יצחק".

התעברות התכונות זו בזו בעת העקידה

בעת עקידת יצחק קיבל יצחק את תכונותיו של אברהם ונקשר בו. על כן, קוראים למעשה זה "עקידה" מלשון קשירת קשר וביטול עצמי של תכונות הנפש. במעשה

העקידה אהב אברהם את בוראו עד כדי מסירת כל היקר לו. תכונת אהבה עזה זו השריש באותה עת והנחיל לבנו יחידו, יצחק. מצד שני, נאלץ אברהם להניף מאכלת על בן, שזו פעולת דין ואיבה המנוגדת לאהבה הטבעית של אב לבנו. זהו מעשה מובהק של דין ובכך נמזגה בו מידתם של שרה ויצחק. על כך אומר הזוהר חלק א' דף קי"ט עמ' ב' כי רצה הקב"ה שתיכלל באברהם גם מידת הדין "וכאן נכללו מים עם אש, ואברהם לא היה שלם עד עכשיו, עת שהתעטר לעשות דין ולהתקינו במקומו. וכל ימיו לא היה שלם עד עכשיו שנכלל מים עם אש ואש עם מים".

המים מייצגים את ההתפשטות לכל עבר ואת מידת החסד, ואילו האש המכלה, שורפת ומצמקת את ההוויה ומסמלת את הדין. בשעת העקידה התמזגו אפוא הפכים אלו באב ובבנו והיו לאחד.

עם העקידה נשלם ייעודה של שרה בעולמה

ניסיון העקידה בא אפוא להטמיע באברהם את מידת היראה ויצר בו שלמות. שרה לא הייתה זקוקה לניסיון העקידה, שהרי מידת היראה הייתה טבועה בנפשה מיסודה.

יתירה מכך, משנשלם אברהם בכל התכונות והשתלם גם במידת הדין, הרי שהוא לא היה זקוק עוד לקיומה של שרה כעזר כנגדו, כמי שתביא לידי ביטוי בחייו את הממד המנוגד למידת החסד שלו. על כן, עם העקידה נשלם ייעודה ותפקידה של שרה בעולמה ופרחה נשמתה.

שרה מביאה לתקומה של מערת המכפלה

בטרם שהשלימה שרה את תפקידה עלי אדמות היא הביאה לתיקון ולתקומה של מידת היראה.

בהקשר זה מביא רבי צדוק את דברי ה"חזוה" מלובלין בספרו "דברי אמת" על פרשת "לך לך", כי "שבעת העממים" שישבו בארץ כנען בטרם כיבושה ע"י בני ישראל ביטאו שבע מידות גרועות בנפש האדם. העם החיתי ביטא את מידת הגבורה. "חיתי" – מלשון "נתן חיתתו" והפחיד.

כיבוש הארץ נועד לגאול תכונות אלו מ"קליפותיהם" ולרתום אותן ל"מרכבת הקדושה" האלוקית. כנגד הפחד השלילי המצמית והמשתק שהשרו בני חת, באה מידת היראה הקדושה של שרה, שהביאה אותה לחיים שיש בהם יראת שמיים ויראת חטא.

שרה הייתה "חיתית" לא רק מכיוון שנקברה בארצם של בני חת, אלא מכיוון שתפסה את מידתם של בני חת והביאה את מידת היראה לכדי שלמות ותכלית ראויה וקדושה.

ממילא מובן כי שרה "זממה שדה ותיקחהו", במובן זה שהיא שאפה ליטול את כוח היראה ששרר בנחלתם של בני חת ולקדש אותו. הייתה זו משאלתה של שרה כל ימי חייה. היה זה תפקידה בעולמה. אכן, משנקברה שרה במקום זה, הייתה זו התמזגות מלאה של אדם ומקום, ותקומה רוחנית הייתה לה למערת המכפלה באשר ממקום של פחד שלילי מצמית ומשתק הפכה היראה במקום זה למידה קדושה המהווה מנוע לקיום רוחני קדוש וטהור.

הנה כי כן, במערת המכפלה הביאה שרה למזיגה של תכונת נפשה עם רוח המקום. תכונת היראה והתקיפות שאפיינה את בני חת קיבלה תקומה רוחנית עם קבורתה של שרה בשדה המכפלה. היה זה שדה ששרה זממה בחייה בשאיפתה התמידית לקדש את מידת היראה האנושית של בני המקום ושאותו גייסה ככלי שרת לאש של קדושה.

פרשת תולדות

סחר חליפין בתכונות נפש

העסקה בין יעקב לעשיו

יעקב ועשיו נפגשים ועושים עסקת חליפין משונה: נזיד עדשים תמורת בכורה. כך נאמר (בראשית כ"ה ט"ז-ל"ד): "ויזד יעקב נזיד ויבא עשו מן השדה והוא עיף. ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה כי עיף אנכי על כן קרא שמו אדום. ויאמר יעקב מכרה כיום את בכורתך לי. ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה. ויאמר יעקב השבעה לי כיום וישבע לו וימכור את בכורתו ליעקב. ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכורה".

פרשה זו מעוררת שורה של תמיהות חריפות:

א. מה קנה יעקב? הרי בכורה נובעת מנתון **עובדתי** ובלתי משתנה. רק מי שהגיע ראשון מבטן אמו לאוויר העולם הוא בכור. אם כן, איך ניתן למכור בכורה? האם אפשר למכור כהונה או גובה?
ב. מדוע מנמק עשיו את המכירה בכך שהוא "הולך למות". הרי אצל עשיו אין לבכורה כל משמעות גם אם יאריך ימים כימי מתושלח?
ג. התורה מצאה לנכון לספר את הסיפור הזה ומכאן שיש בו חשיבות ויש בו כדי לבטא את מהות חייהם ומאווייהם של יעקב ועשיו. במה בא הדבר לידי ביטוי?!

ד. התורה מפנה זרקור לאמירתו של עשיו: "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה" ומציינת כי אמירה זו מאפיינת את עשיו וקבעה את שמו לנצח – "על כן קרא שמו אדום". ואכן, חז"ל מציינים כי יש קשר בין אמירה זו לבין האדמומיות של עשיו בכל דרך הילוכו וצורתו. כך נאמר במדרש תנחומא (וישלח ד') על עשיו: "הוא אדום שנאמר: 'ויצא הראשון אדמוני' (בראשית כ"ה, כ"ה), ומאכלו אדום שנאמר: 'מן האדום האדום הזה', וגבוריו אדומים,

ולבושו אדום, ומגיניו אדומים, וארצו אדומה". מה פשרה של אדמומיות זו המאפיינת את עשיו?

ה. התורה מפנה זרקור לכך שיעקב נטל את הבכורה תמורת "נזיד עדשים" ומציינת כי פעולה זו מאפיינת את יעקב וקבעה את שמו לנצח. עשיו אומר על כך (שם כ"ז, ל"ו): "הכי קרא שמו יעקב, ויעקבני זה פעמיים. את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי". נטילת הבכורה משלימה אפוא את דרך הילוכו של יעקב מראשית הווייתו, עת שנאמר עליו (שם כ"ה, כ"ו): "ואחרי כן יצא אחיו וידו אווזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב".

רש"י מבאר כי אחיזת העקב אפיינה את יעקב והיותה סימן "שאינן זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטל אותה הימנו". נמצא כי ברכישת הבכורה השלים יעקב את הצורך שלו לקחת מעשיו את כוחו וזו אכן דרכו של מקח חליפין שבו כל אחד ממלא חסר של משנהו. משל יפה לכך מצינו במסכת מגילה דף י"ד עמ' א' "משל לשני בני אדם, לאחד היה בתוך שדהו – תל (גבעה), ולאחד היה בתוך שדהו – חריץ. בעל חריץ אמר: מי יתן לי תל בדמים? ובעל התל אמר: מי יתן לי חריץ בדמים? לימים נפגשו זה עם זה, אמר בעל חריץ לבעל התל: מכור לי תילך! אמר לו: טול אותה בחינם, והלוואי (שתיקח)".

נמצא כי עשיו לקח משהו שחסר היה לו, ויעקב לקח משהו שחסר לו. המקח ביטא את מהותו של יעקב ומה שחסר לו בחייו. ובכן, מה חסר לו?

אין תכונה רעה אלא תכונה שמשתמשים בה לא נכון

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות מ"ז מציין כי אין תכונה רעה, יש רק תכונה שמשתמשים בה לא נכון. "כל הכוחות הנטועות בכל נפש מישראל אין לחשוב שהוא רע גמור ושצריך להיות הפכו, כי אין לך שום מידה וכוח שאין בה צד טוב גם כן, רק צריך שישתמש בהם כפי רצון ה'. אם משתמש במידה טובה שלא לפי רצון ה' נמצא שגם מידות טובות – הן רעות".

כך מצינו כי מידת הרחמנות, שהיא מידה טובה, הביאה לכך ששאל נענש על כך שריחם על עמלק, ובמסכת גיטין דף נ"ו עמ' א' מצינו כי "ענוותו של ר' זכריה בן אבקולס החריבה את בית מקדשנו". מצד שני, מידה רעה כגון כעס, שנעשה בה שימוש טוב, משובחת בעיני חז"ל. כך אמרו חז"ל במסכת שבת דף ס"ג עמ' א' כי יש להידבק בתלמיד חכם שנוקם ונוטר כנחש. כמו כן מצינו כי גאוה היא מידה מגונה מאוד ובכל זאת אמרו חז"ל (סוטה דף ה' עמ' א') כי יהא בנידוי מי שיש בו גאוה וכן יהיה בנידוי מי שאין בו גאוה כלל, שכן זו מידה שלעיתים חשוב

להשתמש בה. נמצא כי לכל אחד נחוצה גם תכונה שבה לא ניחן, בין אם זו תכונה רעה ובין אם זו תכונה טובה, שהרי לכל תכונה יש שימוש נכון וחיוני.

לכל אדם יש חלק בגן עדן ובגיהנום

במסכת חגיגה דף ט"ו עמ' א' מצינו כי הקב"ה "ברא צדיקים וברא רשעים ברא גן עדן וברא גיהנום, ולכל אחד ואחד יש שני חלקים: אחד בגן עדן ואחד בגיהנום. זכה צדיק נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן. נתחייב רשע נטל חלקו וחלק חברו בגיהנום". על כך תמה רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" (על פרשת וישלח ד'):

- א. מה פשר הדבר שצדיק נוחל את חלק חברו בגן עדן?
- ב. מה פשר הדבר שרשע נוחל חלק של צדיק בגיהנום? וכי לא די לו בעונשו שלו? ולמה בכלל היה לצדיק חלק בגיהנום?
- ג. הגמרא קוראת לצדיק ולרשע חברים הנוחלים איש את חלק חברו. המילה חבר מבטאת חיבור, ובכן איזה קשר ושייכות יש ביניהם? "קשה שיקראו הרשע חברו של הצדיק".
- ד. ובכלל, מה פשר הדבר שיש לאדם נחלות מראש בגן עדן ובגיהנום? וכי זה מלון שצריך לשריין בו מקום? לכאורה, היה מקום שאדם יבוא לעולם בלי נחלה בשום מקום, ובעת פטירתו מן העולם ישבצו אותו במקום הראוי לו בהתאם למעשיו, כאשר צדיק נוחל גן עדן ובגיהנום לא חסר מקום לשום רשע.

כל אחד שואב ממשנהו תכונות החשובות לו

רבי צדוק מבאר סוגיה זו בהתאם למבואר לעיל כי אין תכונה רעה אלא תכונה שמשתמשים בה לא נכון ויש צורך בכל התכונות השונות, לפי צרכי החיים המשתנים.

גן העדן הוא פועל יוצא ממהות טובה והגיהנום הוא נחלת הרשעים. אבל, כל אדם נולד "דו אנפי" והוא בעל תכונות שיש בהן טוב ורע כאחד. השאלה רק מה הוא יעשה עם תכונות אלו. בתוך כל צדיק יש רשע שנכבש על ידו ובכל רשע יש צדיק שנרמס בתוכו. על כן הצדיק צריך לברור בתוכו את הבר מן המוץ, לפתח את הטוב ולדחות את הרע שבו.

כיבוש תכונות אנושיות נעשה בדרך של מפגש עם אנשים אחרים והשפעה מהם. צדיק פוגש ברשע ולמד ממנו את מה שטוב בו ומאמץ אל תוכו תכונות שאצלו היו סבילות, בבחינת "תוכו אכל וקליפתו זרק". הרשע לעומת זאת פוגש בצדיק ושואב

ממנו תכונות של רוע שאצל הצדיק היו סבילות בבחינת קליפה טפלה. בדרך זו נמצא כי יש אכן חברות, חיבור וקשר בין הצדיק לרשע, במובן זה שכל אחד מהם הוא אבן שואבת הקולטת לתוכו את התכונות הזניחות והכבושות אצל זולתו. בדרך זו נוטל הצדיק את התכונות של הרשע המביאות לגן עדן ונוטל הרשע מן הצדיק את התכונות הרעות שהנחילו לו מראש, והמובילות לעברי פי פחת. "וכן היו יעקב ועשיו זה לעומת זה".

הנחישות היא שמכריעה בהתמודדות

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות ר"נ מציין יסוד נוסף המשליך על הדרך שבה אדם מושפע מסביבתו. בהתמודדות של אנשים שקולים בכוחם – יגבר זה שהוא יותר נחוש. במקרה זה ההכרעה עוברת מן המישור הפיסי אל המישור הנפשי. כך מצינו בגמרא כי כאשר דיני הראיות שקולים או כשאין ראיות לכאן ולכאן, ההכרעה נעשית בדרך של "כל דאלימ גבר". הכיצד? האם ההכרעה ההלכתית נמסרה לכוח הזרוע? מבאר הרא"ש במסכת בבא בתרא פרק ג' סימן כ"ב כי "מי שהדין עמו, ימסור נפשו להעמיד שלו בידו, יותר ממה שימסור האחר לגזול". כלומר, מי שיודע כי הצדק עמו ימסור את נפשו על כך, וממילא יגבר גם בכוחו הפיסי על חברו. הנחישות הפנימית והתשוקה הבוררת לנצח הם שיכריעו. ובלשונו של רבי צדוק: "הניצחון של אדם על אדם הוא כפי גודל החשק של אדם לנצח".

הנזיד האדום שהאדמוני חמד

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את פשרו של הנזיד שבישל יעקב ואשר עשיו חמד אותו. בתבשיל המבעבע הזה היה גלום כוח של חימום, והוא מבטא בעירה פנימית ואף כעס ונחישות נחרצת. זהו כוח שיש בו להכריע, שהרי בהתמודדות של אנשים שקולים בכוחם – יגבר זה שהוא יותר נחוש. אלא יעקב השתמש בכוח זה ל"ריתחא דאורייתא", וכפי שמצינו במסכת קידושין דף ל' עמ' ב' "אמר רבי חייא בר אבא: אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו, שעוסקים בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה" כלומר הם מתנצחים ומתווכחים בכל עוצמות אישיותם והווייתם. אלא, שאין הוויכוח הזה אישי אלא ענייני ועל כן "אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה".

ריתחא דאורייתא אינה קיימת אצל אדם נינוח וותרן שאינו עומד על דעתו. לימוד תורה מחייב אפוא לשאוב מהסביבה כוח שלילי ולרתום אותו למטרות נעלות. זה היה הנזיד המבעבע של יעקב.

נזיד זה חמד עשיו. אצל עשיו התכונה הדומיננטית הייתה זעם והאדמומיות הייתה תכונתו בכל הווייתו. על כן הוא נקרא "אדום". משראה עשיו תבשיל של יעקב שיש בו אדמומיות ובעבוע, הוא ביקש לסגל לעצמו ולנכס אליו אדמומיות זו, ככל אדם שמבקש לשאוב מזולתו את מה שסביל שם ופעיל אצלו.

מסירות הנפש הטמונה בבכורה שרכש יעקב

יעקב למד מעשיו את כוחה של הנחישות. לרצות משהו עד הסוף ולמסור את הנפש עליו, כפי שעשיו מוכן לעשות כדי להשיג את מאווייו הגשמיים ולממש את תאוותיו. הבכורה ביטאה נכונות למסור את הנפש ולוותר על כל המאוויים האישיים לצורך עבודת ה'. כך מבאר רש"י את אמירתו של עשיו "הנה אנוכי הולך למות ולמה זה לי בכורה" – "אמר עשו מה טיבה של עבודת הבכורים בבית המקדש? אמר לו יעקב, כמה אזהרות ועונשים ומיתות תלויים בה, כגון אותה ששנינו 'אלו הן שבמיתה: שתוי יין ופרועי ראש'. אמר עשיו, אני הולך למות על ידה, אם כן מה חפץ לי בה".

עשיו לא היה מוכן לוותר על מרחב הנוחות שלו, של שתיית יין והופעה חיצונית משוחררת, למען הישגים רוחניים. דבר זה נחשב בעיניו למוות מיותר וחסר תוחלת. דווקא את התכונה הזאת, שהייתה סבילה אצל עשיו, רצה יעקב לכבוש ולעורר, שהרי זו תכונה מרכזית ופעילה מאוד בחייו שלו. זו התכונה שבחר יעקב לרכוש באותו סחר חליפין שעשה עם עשיו.

הנה כי כן, בין יעקב לעשיו היה סחר בתכונות, כאשר כל אחד מהם ביקש לחזק בתוכו תחומים שאליהם שאף ושהם השתלם. הרכש של עשיו היה ריתחא וכעס, שאצל יעקב הם כוח סביל שנעשה בו שימוש רק בעולמה של תורה. אצל עשיו הם הפכו לכלי משחית ולהגדרתו כאדום. יעקב רכש מעשיו את הנחישות ומסירות הנפש למען הגשמת המטרה. עשיו משתמש בנחישות זאת כדי לגבור בכל התמודדות על מאוויים גשמיים. השימוש בתכונה זו לצורך התחום הרוחני הייתה סבילה אצל עשיו. על כן, הוא שמח להתפטר ממנה בתחום הבכורה הדורש ויתור על אזור הנוחות ואף סיכון חיים לצורך עבודת ה'. תכונה זו שמח יעקב לקלוט בשתי ידיו.

פרשת ויצא

סולמו של אדם

סולם באמצע החלום

יעקב יוצא מבאר שבע ובדרכו לחרן ישן הוא וחולם חלום שיש בו מחזה אלוקי. בחלומו נגלה אליו ה', מברך אותו ומבטיח לו כי ישמור עליו בדרכו, בצאתו ובשובו, ואף ינחיל לו את הארץ.

אבל, בחלומו, בטרם שנגלה אליו ה' ומברכו חולם יעקב אודות סולם. כך נאמר (בראשית כ"ח, י"ב-י"ג): "ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו. והנה ה' ניצב עליו...". מחזה זה מעורר שורה של תמיהות:

א. ברורה לנו ההבטחה לנחול את ארץ ישראל וחשיבותה ליעקב שנאלץ לצאת מארץ אבותיו לנכר. אבל מדוע חשובה היא התפאורה שבה רואים אנו כי יש סולם, יש מלאכים העולים ויורדים בו, וה' ניצב בראש הסולם ומדבר עמו משם. מה הקשר בין הסולם לבין ההבטחות שקיבל יעקב? ובכלל, מה פשר הסולם הזה? מה מבשרת נבואה זו?

ב. מלאכים נקראים "עומדים" ואילו אדם נקרא "מהלך". על כן נאמר בנביא זכריה (ג', ז'): "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". הרמח"ל בספרו "דרך עץ חיים" מבאר כי המלאכים נקראים עומדים "מחמת שאינם בעלי בחירה רק המה כמוכרחים וממילא הם עומדים תמיד במדרגה אחת. אבל בני האדם המה בעלי בחירה ולכן קוראים להם מהלכים". אם כן, כיצד ייתכן כי המלאכים, שהם בהגדרה "עומדים", עלו וירדו בסולם. וכי תנודתיות יש למלאך?

ג. לכל דבר רוחני יש תשוקה לעלות ולהגיע לכור מחצבתו האלוקי הנמצא בראש הסולם. אם כן, יש להבין, מה פשר המלאכים היורדים בסולם? שמא ירידה רוחנית יש להם?

רבי צדוק בספרו "קומץ המנחה" חלק ב' אות ע"ב, מבאר את פשר החלום של יעקב בדרך מרהיבה כדלהלן:

הסולם

הסולם הוא משל למסע חייו של אדם.

לכל אדם יש בחייו שלבים שונים, והוא מתקדם או נסוג "מתהום הארץ עד רום רקיע" – בשלבי הסולם. בין אם עולים ובין אם יורדים – כל צעד חייב להיות הדרגתי. אחרי כל שלב צריך להתמקם מחדש בסולם ולהניח עליו שתי רגליים. כך נאמר (משלי י"ט, ב') "ואץ ברגליים חוטא", בריצה עצמה יש חטא, שכן מי שמדלג על שלבי הסולם לא יחזור למקומו אלא ייפול חלילה ויתרסק.

המלאכים

העולים ויורדים בסולם הם מלאכים. אך אין זה מלאך ה' ממש, שכולו רוחניות. המלאך הוא האדם.

מלאך פירושו "שליח" כפי שנאמר (במדבר כ', יד): "וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום".

מלאך – מלשון מלאכה וקיום של פעולה מסוימת, שהאדם נשלח לעשותה. למלאך ה' אין דבר מלבד קיום השליחות. זאת כל מהותו. לכן שמו נקבע על שם המלאכה שנשלח לעשותה. לעומת זאת, אדם הוא בעל בחירה והוא יכול להכיל רצונות נוספים מלבד השליחות האלוקית. אבל אדם שבוחר לקיים את השליחות האלוקית ולהקדיש לה את חייו, נקרא אף הוא מלאך, כפי שנאמר (מלאכי פרק ב', ז'): "שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא".

אכן, חייו של האדם הם שליחות. כך מבאר רבנו יונה בספרו "שערי תשובה" שער שני אות כ"א: "מי שחננו ה' דעה ישיב אל לבו, כי ה' שלחו בעולם הזה לשמור משמרתו ותורתו וחוקותיו ומצותיו. ולא יפקח עיניו – זולת לעשות שליחותו. לקץ הימים אם עשה שליחותו באמונה, ישוב ובא ברנה, ושמחת עולם על ראשו כעבד אשר שלחו המלך לעבר הים, שאין עיניו ולבו זולתי על דבר שליחותו עד שובו אל אדונו. כך אמר שלמה (משלי כ"ב, י"ט-כ"א): "להיות בה' מבטחך – להודיעך קושט אמרי אמת, להשיב אמרים אמת לשולחך".

עולים ויורדים

בסולם יש לא רק עליות אלא גם ירידות. השליחות האלוקית של האדם מתקיימת לא רק בעלייה, אלא גם בירידה. הירידות הן על כן חלק מהחיים. הירידה היא

צורך – כי "כידוע שאי אפשר לעלייה יותר גדולה בלי ירידה". הירידה היא אם כן "לצורך עלייה".

ה' ניצב עליו

חז"ל (מדרש תנחומא פרשת מקץ, ה') מבארים כי כאשר נאמר: "והנה ה' ניצב עליו" אין הכוונה לסולם, אלא ה' ניצב מעל יעקב עצמו. רבי צדוק מציין כי "סלם" בגימטריה "סיני" (130) שכן "שם הוא מקום עליית המדרגות מן הפחות שבישראל עד למדרגת משה רבינו שאין למעלה ממנו, שהוא על ההר".
התייבבות ה' מעל יעקב באה ללמד, כי ה' ניצב על האדם גם בהיותו במדרגה הנמוכה ביותר בסולם.

המסר המתלקט מפרטי החלום

המסר המתלקט מפרטי המחזה שנגלה ליעקב בצאתו למסע חייו הוא זה: יעקב יוצא ממקום של פסגה רוחנית, בארץ ישראל, בו הוא חוסה בביתם הגדול של יצחק ורבקה ולומד בבית המדרש של שם ועבר. יעקב הולך משם אל הבלתי נודע, מחוצה לארץ הקודש, בבית לבן הארמי. יעקב חושש מירידה וממרחק מה', שיגרמו לו לסטות צעד משמעותי ממסלולה של שליחות חייו. על כך אומר לו הקב"ה כי החיים הם סולם, שיש בו גם מורדות. אך גם בעת ירידה נשאר האדם מלאך המבצע שליחות, וגם אז – ה' ניצב עליו.

אין עלייה רצופה בלי ירידות

ברם, איך ייתכן כי אדם מבצע את שליחות חייו גם בעת שהוא יורד בסולם? הן לכאורה, בעשותו כן הוא מתרחק ממחוז חפצו הרוחני ומיעד השליחות? על כך משיב רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות י"א כי אי אפשר לעלות באופן מתמיד ורצוף בלי לרדת. הירידה נחוצה כדי לעלות. בהקשר זה מביא רבי צדוק את מאמר ה"בעל שם טוב" על הפסוק (משלי כ"ד ט"ז) "שבע יפול צדיק וקם" כי הקימה של הצדיק מתהווה דווקא לאחר שבע נפילות, וזהו מהלכו הטבעי של האדם שכדי לקום קימה של ממש, עליו ליפול קודם לכן שבע פעמים.
בצוואת הריב"ש אות ס"ד אף כתב הבעל שם טוב, כי הנפילה היא לעיתים תוצאה של סיעתא דשמיא, שכן משמיים מכירים בכך שהאדם צריך נפילה זו כדי לקום "והירידה היא לצורך עלייה כדי לבוא למדרגה גדולה".

זו דרכו של עולם הן בחיי האדם והן בחיי האומה. בספרו "רסיסי לילה" אות כ"ד מציין רבי צדוק כי כך הוא בכל ימות עולם שיש ירידה לפני הישג. קודם למתן תורה הייתה גלות מצרים שבה היו שקועים בתוך מ"ט שערי טומאה; קודם לבניין המשכן בא חטא העגל; קודם לבניין בית המקדש נשבה ארון הברית ע"י פלשתים. הירידה קודמת לתקומה.

חשכת הלילה מולידה את הבוקר שאחריה

רבנו תם ב"ספר הישר" (בשער השישי) מבאר 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, ואלו ימי האהבה הגדולה; אח"כ האדם מתרגל לדבר; בהמשך התהליך, אדם קץ ומתרחק ממה שהתרגל אליו והפך אצלו למובן מאליו, ואלו ימי שנאה ומיאוס; אח"כ בחלוף ימים שבהם התרחק האדם ממה שאהב בראשית הדרך, מסוגל האדם לשוב ולהעריך את אשר נטש, לחזור ולדבוק בו ואף לאהוב אותו **ביתר שאת**.

חיי האדם מורכבים מחושך ואור, יום ולילה וחוזר חלילה, ועל אף שהיום הוא העיקר החושך קודם לאור, כפי שהקליפה קודמת לפרי. כך מצינו במסכת שבת דף ע"ז ע"ב ב' כי דרכו של עולם הוא שבתחילת העדר צועדות עיזים שחורות ולאחריהן צועדות כבשות לבנות, שכן זו דרכו של עולם שהוא מתנהל כדרך בריאתו "ברישא חשוכא והדר נהורא" (בתחילה חושך ולאחריו אור). נמצא כי הנטישה, ההעדר והחושך – מולידים את ה"בוקר" שלמחרת ואת האור שמפציע מתוכו.

לא אוכל עוד לצאת ולבוא

אל לו לאדם לחשוש מימים של ירידה וחושך, שהרי תהליך חייו של אדם הוא מעגלי, וההעדר הוא כר לצמיחת ההווה וערש לידתה. אדרבה, האדם צריך לצעוד ביודעין שבחלק ממשעולי חייו דרכו מובילה לימים של ירידה. בהקשר זה יש מסר חשוב מאוד במחזה הממשיל את שליחות האדם בעולמו – לסולם.

בסולם, כדי להתקדם לשלב יותר גבוה, מן ההכרח לעקור רגל אחת מן השלב הקודם. עם עקירה זו האדם מערער את יציבותו ומסתכן בנפילה, אך עליו לעשות כן כדי לעלות, ואם לא יעשה כן יישאר לעמוד במקומו. במקרה זה תאבד תכלית חייו להמשיך ולהתקדם, לעלות אל על ולהגיע לראש הסולם. אכן, על משה רבינו

ביומו האחרון נאמר (דברים ל"א ב'): "לא אוכל עוד לצאת ולבוא". כלומר, הוא לא יכול לבוא עוד אל הקודש פנימה ולהתקדם בשליחות חייו, כי נשללה ממנו האפשרות לצאת ממקומו הרם בראש הסולם. בהעדר בחירה ואפשרות לנפול אי אפשר עוד לעלות, כי תנאי לעלייה הוא – אפשרות לרדת, ואם אין לילה אין את הבוקר המפציע לאחריו.

טוב מאוד – זו השינה

רבי צדוק בספרו "ליקוטי מאמרים" אות י"ג גם מבאר מדוע הגיע יעקב לתובנות חשובות אלו דווקא מתוך שינה, שכן השינה היא זמן של חידלון ואיפוס המאבק של אדם ביצרו. לאחר שאדם חדל ממרוץ חייו הוא מסוגל להתחיל מחדש. הוא אוסף את השברים ומלקט את התובנות. בשנתו הוא מתמלא בכוחות נפש ומתחיל שוב לעלות בסולם ואף ביתר עוז ומתוך הבנה גבוהה יותר. זהו עומק ההבנה בדברי חז"ל במדרש רבה (בראשית ט', ו'): "וירא ה' את כל אשר עשה והנה טוב מאוד" – טוב מאוד זו שינה.

הנה כי כן, סולם יעקב הוא מסר עצום לאדם, והוא מלמד כי חייו של אדם הם שליחות רצופה של טיפוס הדרגתי בסולם ומעבר ממצב למצב. בסולם יש "עולים ויורדים" – אין כל המצבים שווים. לפעמים צריך לרדת כדי לדרוך את הקפיץ, לאגור כוח נפשי ולעלות ביתר שאת. על כן, השליחות מתקיימת גם בירידה וממילא "והנה ה' ניצב עליו" – ה' ניצב על האדם בכל שלבי הסולם ובכל שלבי חייו.

פרשת וישלח

דיבור שהוא שליחות

עשיו רואה מלאכים ממש?

יעקב שולח אל עשיו מלאכים. יעקב מצווה אותם מה לומר לעשיו, ולאחר מכן הם מוסרים ליעקב את תשובתו של עשיו. כך נאמר (בראשית ל"ב, ד'-ז'): "וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו, ארצה שעיר שדה אדום. ויצו אותם לאמור כה תאמרון לאדוני לעשו, כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי ואחר עד עתה. והי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה, ואשלחה להגיד לאדני למצוא חן בעיניך. וישבו המלאכים אל יעקב לאמור, באנו אל אחיך אל עשו וגם הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו".

חז"ל מציינים במדרש רבה (ע"ה, ד') כי היו אלה מלאכים ממש ולא שלוחים בשר ודם.

מדוע לא שלח יעקב אנשים רגילים, וכי זקוק עשיו למפגש עם מלאכי אלוקים? יתירה מכך, שואל רבי צדוק: "כיצד היה בכוח עשיו לראות מלאכים ממש? אכן, הגר שפחת שרה ראתה מלאכים. אך הגר הייתה ראויה לזה, כמו שאמרו במדרש, מה שאין כן עשיו, שנפרד מכול וכול מהקדושה".

"אדוני" או "עשיו"

רש"י על פסוק ז' מבאר את תשובת המלאכים: "הוא נוהג עמך כעשו הרשע, עודנו בשנאתו". נמצא כי המונח "עשיו" סותר למונח "אח" ומבטא רשע. המונח "אדוני" והמונח "עשיו" הם ביטויים מנוגדים – "תרתי דסתרי". עשיו מתואר בכפל לשון: אם כן, מתעוררת שורה של קשיים לשוניים:

א. יעקב אומר למלאכים: "כה תאמרון לאדוני לעשיו". ברם, שאלו ביטויים סותרים.

ב. למה כינה יעקב את עשיו בלשון כבוד "אדוני" כשהוא משוחח שיחה פנימית עם המלאכים שהוא שולח?

ג. בפסוק נאמר: "כה תאמרון לאדוני לעשו". לא נאמר "לאדוני עשיו" אלא "לאדוני" "לעשיו" כביכול היו אלו שני אנשים.
ד. בתשובת המלאכים נאמר: "באנו אל אחיך, אל עשו". לכאורה ה"אל" השני מיותר.

דיבורי חיווי ודיבורי היווי

יש דיבורים שיש בהם **חיווי** דעה אודות המציאות הקיימת, ויש דיבורים שיש בהם **היווי** מצב, כשהדיבור עצמו יוצר את המציאות.
דבר האדם מתאר מציאות.
דבר ה' יוצר מציאות. דבר ה' לא חוזר ריקם לעולם ומוכרח להתקיים.

דבר ה' מפי אדם

יש מקרים שבהם אדם אינו מוציא מפיו את דברו שלו אלא את דבר ה' כפי שנאמר (ישעיהו נ"א, ט"ז): "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כיסיתך לנטוע שמים וליסד ארץ".
כאשר אדם מוציא מפיו את דבר ה' – הרי שדיבור זה מוגדר כדיבור היווי החייב להתקיים וחל עליו מאמר הנביא ישעיהו פרק נ"ה, י'-י"א: "כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרווה את הארץ והולידה והצמיחה, ונתן זרע לזורע ולחם לאוכל. כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם, כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתי".

"כה" – דבר השכינה

רבי צדוק מביא את דברי חז"ל (ספרי מטות ב') כי "כל הנביאים התנבאו בלשון "כה" אמר ה'" ומבאר כי המילה "כה" מורה כי אין הנביא אומר דבר משל עצמו, אלא מבטא בדיוק את אשר הושם בפיו, כשהוא פה לשכינה "והוא רק שליח לדברי השכינה". כך מצינו בזוהר (חלק ג' דף ר"י עמ' ב') כי כאשר אמר ה' לבלעם (במדבר כ"ג, ה'): "שוב אל בלק – וכה תדבר" פשר הדבר הוא כי השכינה היא שתדבר מגורו ודבר זה מכונה "כה".

בדומה לכך נאמר ביחס לכהן הנושא את כפיו ומברך את העם בברכת כהנים (במדבר י', כ"ג): "כה תברכו את בני ישראל". דורשים חז"ל (במסכת סוטה דף ל"ח עמ' א') "כה – בלשון הקודש". כיצד למדים מהמילה "כה" כי עליהם לברך דווקא בלשון הקודש? מבאר רבי צדוק, כי ברכת הכהן מבטאת ברכת שמיים כפי שנאמר אחר כך בכתוב: "ושמו את שמי על בני ישראל – ואני אברכם". הכהן אינו זה

שמברך אלא מוציא מפיו את ברכת הקב"ה. הכהנים הם רק שלוחי השכינה והיא זו שמברכת. המילה "כה" מבטאת אם כן את לשון השכינה וממילא בהכרח שתהא בלשון הקודש.

מלאך מי שדיבוריו אינם משלו

מי שמדבר מפי ה' ואינו מבטא את עצמו כלל, נקרא בתואר "מלאך", שהרי למלאך שרת אין משל עצמו ולא כלום והוא בגדר של ישות שכל תכליתה לבצע את דבר ה'. מלאך – מלשון מלאכה, שכן הוא מבצע את המלאכה שעליו להוציא אל הפועל ואין בו כל ישות עצמית או רצון עצמאי משלו. "על כן נקראים הנביאים מלאכים כמו שנאמר (חגי א', י"ג): 'ויאמר חגי מלאך ה' כי זהו שורש תיבת מלאך שאין בו רק כוח משלחו'".

דבר ה' אינו חוזר כלעומת שבא גם כשהוא מכוון ללב האדם

רבי צדוק מחדש כי משפטי היווי יוצרים מציאות ומתקיימים גם כאשר דבר ה' אינו מכוון ליצירת מציאות גשמית אלא מופנה ללב האדם, שניחן בבחירה חופשית "וכמו שמכל דיבור של ה' נעשה מלאך המבצע שליחות – כי דיבור ה' יתברך הוא המלאך השליחות, כמו כן יש כוח בצדיקים שנקראו פי ה' שיהיו דבריהם עושים רושם בלב השומע".

בהתאם לכך מבוארים דברי חז"ל במסכת ברכות דף ו' עמ' ב' כי "כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים שנאמר (קהלת י"ב, י"ג): 'סוף דבר הכול נשמע את האלוקים ירא'". כלומר, מי שהוא ירא אלוקים, סופו של דבר שאין דבריו חוזרים ריקם, שהרי דבריו הם דברי אלוקים חיים ודיבורים אלו הם דיבורי היווי שמימיים – החייבים להתקיים.

השומר של רבן גמליאל

בהתאם לרעיון זה מבאר רבי צדוק בדרך מרהיבה את סוגיית הגמרא במסכת ברכות דף כ"ח עמ' א'. הגמרא שם מתארת את המהפך שהתחולל בבית המדרש כאשר חדלה נשיאותו של רבן גמליאל ומושכות ההנהגה עברו אל רבי אלעזר בן עזריה. הגמרא מתארת כי בזמן רבן גמליאל היה שומר בפתח בית המדרש וכל מי שאין תוכו כבדו – לא הורשה להיכנס, "שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כבדו – לא יכנס לבית המדרש". ביום שבו מונה רבי אלעזר בן עזריה "סלקוהו לשומר הפתח וניתנה להם רשות לתלמידים להיכנס". שואל רבי

צדוק "איזה שומר היה לו שיבין את פנימיות לבב אנוש?" כלומר, היכן מצינו אדם שיודע לבחון כליות ולב ולהכיר באדם שאין תוכו כבד? על כך משיב רבי צדוק כי אכן רבן גמליאל רק הכריז שכל מי שאין תוכו כבד לא ייכנס לבית המדרש. לא נאמר כי הוא מינה שומר, כי אכן אי אפשר לשמור על כך. אבל! כאשר רבן גמליאל הכריז שמי שאין תוכו כבד לא ייכנס "היו דבריו ממש כשומר הפתח, שכן הם פעלו בלב המרגיש בעצמו שאין תוכו כבד שלא יוכל להיכנס לבית המדרש". כלומר, הדיבור של רבן גמליאל היה בגדר של משפט היווי הפועל בלב שומעיו ואינו שב ריקם ודיבור זה עצמו היה ה"שומר" שניצב בפתח בית המדרש ומנע ממי שאינם ברי לבב להיכנס.

בלשון רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" לפרשת מצורע אות ז': "שמעתי בשם רב קדוש אחד, כי כאשר רבן גמליאל אמר שמי שאין תוכו כבד אל יכנס הרי שהדיבור בעצמו היה שומר הפתח, שמי שלא היה תוכו כבד לא היה לו חשק להיכנס". לעומת זאת, כאשר נתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא ונתן רשות לכל התלמידים להיכנס, הרי שהוא אמר משפט היווי מנוגד שיצר מציאות שבה "נסתלק שומר הפתח של רבן גמליאל".

השליחות של יעקב אל עשיו

יעקב ביקש לתהות על קנקנו של עשיו ולעמוד על טיבו האמיתי, שכן היו בעשיו רבדים שונים וסותרים זה לזה ולא היה תוכו כבד. מצד אחד היה רשע במעשיו. מצד שני, ראה יעקב שיצחק היה מקרבו ואוהבו. במסכת סוטה דף י"ג עמ' ב' מתואר כיצד מת עשיו וכי ראשו התגלגל למראשותיו של יעקב בטרם קבורתו במערת המכפלה. בתרגום יונתן על בראשית נ', י"ג מובאת דרשת חז"ל כי ראשו של עשיו נקבר במערה "בגו עיטפיה דיצחק" – בחיקו של אביו יצחק. אומר רבי צדוק כי "היה לעשו כוח גדול בחכמה שבראשו". לעשיו היה "ראש" כשל אבות האומה.

על כן, תמה יעקב: "שמא יוכל להכניסו בקדושה" וכמו שאמרו חז"ל במדרש רבה: "אמר יעקב אשלח שלוחים לבחון האם יחזור בתשובה". בהתאם לכך מובן לחלוטין כי יעקב שלח שליחים כדי לבחון האם זה "עשיו" שרשעים מעשיו, או שמא זהו "אדוני" או "אחי". מהי מהותו ומהי פנימיותו של עשיו?

וישלח יעקב מלאכים – אלו דיבוריו

איך בודקים פנימיות של אדם? אם ישלח יעקב אדם, בשר ודם, הרי שהוא יראה לעיניים ולא ללב. על כן נקט יעקב בשיטת "רבן גמליאל", הוא שלח "מלאכים" ממש, כלומר דיבורים שיש בהם להשפיע על אדם שאין תוכו כברו שלא לרצות להיכנס. יעקב אמר "כה תאמרון" – כלומר, היו אלה דיבורים קדושים היוצאים מפיו אך מבטאים את דבר ה' שאינו שב ריקם לעולם. אלו היו השליחים שפגעו בליבו של עשיו, בהיותם דבר אלוקים שיעקב הוא רק שופר ומשפך שלהם בדרכם ליעדם.

מי שתוכנו כברו נפעם מדיבורים אלו ושב בתשובה מיד. אך מי שהדיבור לא חודר לליבו אות הוא כי ליבו ערל ואין תוכו כברו, אלא כלשון רש"י: "הוא נוהג עמך כעשו הרשע ועודנו בשנאתו".

הנה כי כן, יעקב שלח לעשיו מלאכים ממש, אלה דיבורי היווי המשפיעים על לב השומע.

דיבורים של אדם ירא אלוקים עשויים להיות "מלאכים" העושים שליחותם כדבר אלוקים חיים. דיבורים אלו עשויים להיות "משפטי היווי" היוצרים מציאות ומתקבלים על לב שומעיהם.

אימתי זוכים לכך? על כך אומר רבי צדוק בספרו "מחשבות חרוץ" אות ד', כי האדם יוכל להכניס חיות בשומע ע"י דיבוריו כשיש בדבריו חיים. ואימתי יש חיות בדברים? כשהם בוקעים מפיו של אדם ירא שמיים "שכל פעולותיו ודיבוריו כרצון ה' וע"י זה יש בהם חיות כטעם 'ואתה מחיה את כולם' (נחמיה ט', ו'), שאז יוכל בדיבוריו וכן בפעולותיו להכניס חיות גם כן באדם אחר".

אכן, יש שאדם מצליח להגיע לדרגה של "סוף דבר הכול נשמע" ודבריו הם דברי אלוקים שאינם חוזרים ריקם.

פרשת וישב

"וישב יעקב" - ביישוב הדעת ובריכוז

ישיבת יעקב כנגד ישיבתו של עשיו

הפרשה מתחילה באמירה (בראשית ל"ז, א'): "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען". אולם, לאמירה זו אין לכאורה כל תכלית, שכן מיד לאחר מכן עוברת הפרשה לתאר את מאורעותיו של יוסף ונאמר (שם שם, ב'): "אלה תולדות יעקב – יוסף". לשם מה נאמר אם כן הפסוק הראשון כי יעקב ישב בארץ כנען? הקושי מתעצם עת שאנו מעיינים בדברי חז"ל. רש"י מבאר כי בפרשה הקודמת ("וישלח") מנה הכתוב את אלופי עשיו ואת ארצות מושבם בדרך קצרה, שכן הם לא היו חשובים. על כן, בפרשה זו פירש לך הכתוב באריכות ובפירוט את יישובו של יעקב ותולדותיו "לפי שהם חשובים לפני המקום להאריך בהם. משל למרגלית שנפלה לחול, אדם ממשמש בחול ומנפה אותו במסננת עד שמוצא את המרגלית, ומשמצאה הוא משליך את רגבי העפר מידו ונוטל את המרגלית. משל אחר 'וישב יעקב' – נכנסו גמליו של מוכר פשתן כשהם טעונים פשתן. תמה הפחמי להיכן ייכנס כל הפשתן הזה? היה פיקח אחד משיב לו: ניצוץ אחד יוצא ממפוח שלך ושורף את כולו. כך יעקב ראה את כל אלופי עשיו הכתובים למעלה, תמה ואמר מי יכול לכבוש את כולם? לכן נאמר (פסוק ב'): 'אלה תולדות יעקב יוסף', ונאמר (עובדיה א', י"ח): 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש', ניצוץ יוצא מיוסף שמכלה ושורף את כולם".

ממדרש זה עולה אפוא כי הפרשה באה לפרט את ישיבת יעקב כמשקל נגד ליישובו של עשיו. ברם, שהכתוב מפרט את צרותיו של יוסף ולא את הכוח של בית יעקב.

כינוסו של יעקב וכינוס בניו

יתירה מכך, במדרש בראשית רבה פ"ד א' על הפסוק "וישב יעקב" מציינים חז"ל כי הדברים מכוונים כנגד האמור בספר ישעיהו (נ"ז, י"ג): "בזעקך יצילוך קבוציך" כלומר "כינוסו של יעקב וכינוס בניו הצילו מיד עשו".

מה פשר המונח כינוס בניו של יעקב ניתן להבין בנקל. אבל, שואל רבי צדוק, מה פשר המונח "כינוסו של יעקב"? "איך שייך כינוס על נפש אחת"? אדם אחד מתכנס? עם מי? ומה הקשר בין דברים אלו לבין "וישב יעקב בארץ כנען"?

זאת ועוד, המונח "כינוס" מבטא אחדות וזה אכן סוד הכוח להתמודד מול עשיו. ברם, שפרשת וישב אינה מפרטת אחדות בין בני יעקב אלא עוסקת דווקא במחלוקת השוררת ביניהם.

התכנסות, יישוב הדעת וכוונת הלב

רבי צדוק מבאר כי "כינוסו" של יעקב מבטא ריכוז מחשבתי וזה היה סוד כוחו של יעקב. כך נאמר (בראשית כ"ט, י'): "ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן אחי אמו ואת צאן לבן אחי אמו, ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר". מבאר רש"י "ויגל" – כמי שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית, להודיעך שכחו גדול". מה הבשורה בכך שיעקב אבינו היה בעל כוח רב? תשובה לכך מצויה בנוסחה של תפילת "טל": "זכור טען מקלו ועבר ירדן מים. יחד לב וגל אבן מפי באר מים". כלומר, כוח הריכוז הנפשי והיכולת להתמקד בנקודה אחת הוא שהעניק ליעקב גם כוח פיסי. כוח זה הוא סגולה להתמודד עם עשיו ועם כל קשיי החיים. רבי צדוק מבאר בהקשר זה כי יש להבחין בין שני מושגים שונים: כוונה (כוונת הלב) וריכוז (ייחוד הלב). נעמוד על הדברים כסדרם.

פשרה של כוונה

את המונח "כוונה" או "כוונת הלב" מכירים אנו מדיני תפילה, שהרי הכוונה היא הבסיס לתפילת האדם. כך מצינו במשנה במסכת ראש השנה (דף כ"ז ע"ב): "מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא. אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כוון לבו וזה לא כוון לבו".

כוונה מושגת רק אחרי הכנה ראויה. במסכת ברכות דף ל' ע"ב: "ב' מצינו כי 'חסידי' הראשונים היו שוהים שעה אחת לפני התפילה ומתפללים כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים".

רבי צדוק מבאר כי המונח כוונה הוא "ישרות הלב שלא יהיה פזור בתאוות וחמדות עיני עולם הזה רק שיהיה מכוון ומיושר לאביו שבשמים". כלומר, מחשבת האדם מוסחת מטבעה, ותפקידו לכוון אותה לנתיב ישר וראוי, כמו מי שמתבונן דרך כוונת ומישיר מבט לנקודת היעד.

תפילה בלי כוונה כגוף ללא נשמה

הכוונה היא הבסיס לתפילה. ידועים בהקשר זה דברי רבנו בחיי בספרו "חובת הלבבות" (שער חשבון הנפש, פרק ג') כי במצוות שהן חובת האיברים (כמו סוכה, לולב, ציצית, מזוזה ושמירת שבת) יש צורך להקדים למעשה המצווה כוונה לקיים את המצווה (ראש השנה דף כ"ח ע"ב), אבל טרדת הלב בעת עשיית מעשה המצווה אינה מעכבת. לעומת זאת, לגבי תפילה, כמצווה שהיא בגדר חובות הלבבות חייב אדם לכוון בשעת התפילה עצמה, לייחד את מחשבתו באותה שעה לה' בלבד ולפנות ליבו מכל המחשבות אודות העולם הזה וטרדותיו, ואם לא עשה כן לא תתקבל תפילתו:

"כי המילים יהיו – בלשון, והכוונה – בלב. והמילים כגוף לתפילה, והכוונה כנשמה. וכאשר האדם מתפלל בלשונו וליבו עסוק שלא בעניין התפילה, תהיה תפילתו כגוף בלי נשמה וכקליפה בלי תוך הפרי עצמו".

תפילה בלי כוונה כגוף בלי נשמה שכן עיקר מטרתה של התפילה אינה תוכן הבקשה, שהרי הקב"ה אינו זקוק למידע מהאדם אודות צרכיו השונים. מטרת התפילה היא הבעת "כלות הנפש אל ה'", וכניעתה לפניו, עם הרוממות לבוראה והשבח וההודאה לשמו, והשלכת כל דאגותיה וצרכיה עליו".

אמוראים שאינם מכוונים?

מכיוון שהכוונה היא יסוד התפילה, היינו מצפים כי המצב השכיח יהא להתכוון היטב בתפילה. ברם, שבפועל נראה כי הכוונה בתפילה היא דבר נדיר ובלתי שכיח כלל ועיקר. כך למשל במסכת בבא בתרא (דף קס"ד ע"ב) מצינו את דברי רב לפיהם כל אדם עובר בכל יום מימי חייו על העוון של "עיון תפילה". מה פשרו של עוון זה המכונה "עיון תפילה"? תוספות שם מבאר כי "עיון תפילה" פירושו העדר כוונה בתפילה: "ומזה אין אדם ניצול בכל יום, שאין שום אדם יכול לכוון בתפילתו היטב". מדוע כה שכיחה היא העבירה של העדר כוונה בתפילה? למה כל כך קשה להתרכז? אנו יכולים לשוחח שעה ארוכה עם בן שיחנו ולהתרכז, ואיננו יכולים לכוון שעה קלה כשאנו שופכים את ליבנו בבקשה לפני אבינו שבשמיים? השאלה מתעצמת שכן תוספות שם מביא את דברי התלמוד הירושלמי מסכת ברכות (פרק ב' הלכה ד'), בהם מצינו כי מי שלא כיוון אינו צריך לחזור ולהתפלל, שכן זו נחלת הכלל. אגב דברים אלו אומר רבי חייא כי מימיו לא עלה בידו לכוון בתפילתו. פעם אחת ביקש לכוון ומצא עצמו מהרהר בליבו בשאלה: מי נכנס אצל המלך ראשון, השר או ראש הגלות? האמורא שמואל הוסיף ואמר, כי באמצע

התפילה הוא מצא את עצמו מונה אפרוחים. רבי בון בר חייא אמר כי מצא עצמו מונה שורות אבנים שבבניין. רבי מתניה אף אמר כי הוא מחזיק טובה לראשו, שכן כאשר הוא מגיע בתפילתו ל"מודים" הרי שראשו כורע ומשתחוה מעצמו. הכיצד נחשבת תפילתם של אמוראים אלו לתפילה, שעה שנעדר ממנה יסוד הכוונה?

ובכלל, תמה רבי צדוק "פלא שהאמוראים לא יכוונו בתפילתם, ובפרט רבי חייא שלגביו מצינו במסכת בבא מציעא דף פ"ה עמ' ב' כי כאשר התפלל רבי חייא "אמר משיב הרוח – ונשבה רוח; אמר מוריד הגשם ובא הגשם; כאשר בא לומר מחיה המתים – רגש העולם וכדי למנוע שתתרחש תחיית המתים בטרם זמנה ירד אליהו הנביא ונדמה לו כדוב כדי לטרדו ולהסיח את דעתו שלא יתכוון". משמע כי הוא היה בעל כוח תפילה עצום וכיוון היטב בתפילותיו.

כוונה תוך התרכזות בהווה

הקושי של אדם לכוון נובע מכך שלמחשבה יש נטייה לנדוד. במעשיו היום-יומיים האדם עושה דבר אחד וליבו כבר נתון לדבר הבא. הוא אינו חי את ההווה. כך נמצא כי האדם לא נהנה מעולמו, שהרי בעת הליכתו בדרך אין הוא רואה שמיים וארץ שסביבו אלא מהרהר במה שיארע עמו כשיגיע ליעדו. משהגיע לנקודת היעד – שוב נודדת מחשבתו למה שיעשה בעת אחרת. מי שחי בהלך רוח שכזה, נמצא מטבע הדברים כי גם כאשר הוא מתפלל – מחשבתו נודדת, שהרי כך הוא אורחו בכל מעשיו. תכלית הכוונה בתפילה היא ללמדנו כי "לא תעסיק מחשבתך אלא במה שאתה עושה". על כן, מורה הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק נ"א לתרגל טכניקה של ריכוז האדם במעשי החולין שלו במה שהוא עושה בהווה בלא שמחשבתו תנדוד כלל למה שמעבר לעיסוקו באותו הרגע. לאחר שינהג כך האדם במשך כל שעות היום בשאר ענייניו, הוא ילמד לעשות כן גם בעמדו לפני ה' בתפילתו, ואז תהא התפילה זכה וברורה ותבטא דבקות מוחלטת של האדם באלוקיו בעמדו לפניו.

ההבדל בין כוונה לבין ריכוז

כוונה משמעה אפוא כי האדם מסתכל ישר בלא שהמחשבה מוסחת לדברים אחרים ובלא לפזול לצדדים. כוונה בתפילה משמעה כי אדם מתמקד בעמידה לפני ה' ואינו חושב על דברים גשמיים שאירעו בעבר או שבהם יעסוק בעתיד ואשר מעסיקים את הווייתו. הוא שוכח לרגע את מרכז חייו הגשמי וממקד את

מבטו ומחשבתו בהווה של עמידה לפני ה'. הוא רואה נכוחה את ההווה הרוחני שלו. חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת לפני התפילה כדי שיכוונו ליבם "היינו ליישר לבם שיהיה רק לב אחד לאביהם שבשמים ולא יהיה בלבם שום דבר מענייני הגוף וזה מעלת החסידים".

אבל, יש אדם שהוא רוחני בכל הווייתו. לא צריך ליישר אותו ולהביא אותו להתנתק מענייני הגוף שכן כל חייו רוח ולהט של קדושה. כדוגמא לכך מביא רבי צדוק את דברי הגמרא בברכות דף ט"ז עמ' ב' אודות התפילה "נשכים ונמצא ייחול לבבנו ליראה את שמך", היינו "שאינו נצרך שום הכנה רק מוצא לבבו מוכן ליראה ה' כל היום ויכול להתפלל תיכף". כלומר, יש אדם המשכים משנתו ואינו נזקק להכנה מוקדמת. הוא לא צריך להתנתק מעולם החלומות הגשמיים שבו היה שרוי בשנתו, מכיוון שהווייתו רוחנית מאוד.

אבל, גם מחשבה של איש כזה עשויה לנדוד מעניין רוחני אחד לרעהו. כוונה יש לו – אבל ריכוז לא. מצופה ממנו כי יתרכז בנקודה רוחנית אחת הכובשת את כל הווייתו.

בדרך זו מבאר רבי צדוק כי פשיטא שהאמוראים כיוונו היטב בתפילתם. הבעיה הייתה – הריכוז.

רבי חייא "לא היה נצרך ליישר הלב ולכוון לבו לאביו שבשמים על ידי הכנה מדברי תורה או מיראה לשהות קודם התפילה, אלא היה משכים ומוצא ייחול לבבו לאהבה וליראה את ה' מיד". מה שאמר רבי חייא כי חסר לו בתפילה הוא יישוב הדעת. רבי צדוק מחדש כי גם מי שכל ישותו נשגבה והוא אחוז בשרעפים רוחניים, מתקשה לעיתים לרכז את כל מחשבותיו ורצונותיו לנקודה אחת.

עשיו מתפזר ומתפשט ועקב מתכנס

יעקב היה מופשט מכל דבר גשמי. אך הרבה למעלה מכך. יעקב היה מרוכז בדבר אחד בלבד.

מלבד "כוונת לב" ישרה, היה לו גם "ייחד לב" כמי שאין לו בעולמו אלא נקודה אחת שהוא מתרכז בה. על כן, גדולתו של יעקב אבינו מתבטאת במילים "וישב יעקב". "וישב" – מלשון יישוב הדעת שנבע מכך שכל כוחות הנפש התרכזו בנקודה אחת בלבד. אכן, ישיבה מבטאת קביעות כפי שמבאר רש"י את הפסוק (אסתר א', ב'): "כשבת המלך אחשוורוש – כשנתקיימה המלכות".

עשיו היה ההפך הגמור. הוא מבטא את השאיפה של האדם להתפשט לכל מרחבי ההווה של העולם הזה ולכבוש כל נקודת עונג ותאוה אפשרית. רחש לב מסוג

זה העובר בנו – נובע ממהותו של עשיו ונותן לו אחיזה בנפשנו. יעקב התמודד עם עשיו בכך שהייתה בו תנגודת לא רק לתאוות גשמיות אלא גם להתפזרות לכל רוח. יעקב התעלה ברצונותיו וידע להתרכז בתכלית אחת. אכן, יעקב כינס את עצמו ואת בניו. לא כינס במובן של אחדות אלא במובן של "יחד לב", במובן של ריכוז מלא ומוחלט של כוחות הנפש המאפיין אדם שאין לו בעולמו אלא דבר אחד בלבד.

הנה כי כן, יש כוונה ישרה שמלמדת אדם להתרכז במה שהוא עושה בהווה שלו. כוונה זו הכרחית כדי שאדם יכוון בתפילה. אך בכך לא די. יכול אדם להיות בעל שאיפות רוחניות רבות וממילא גם אם הוא מכוון לעניינים שברוח הרי שמפוזר הוא. כדי שאדם יוכל להגשים את עצמו הוא חייב לראות את המכלול ולבחור מתוכו נקודת ליבה מרכזית אחת שבה יתרכז ואלה יתכנס. עשיו מבטא את ההתפשטות וההתפזרות ואילו יעקב מבטא תכונה של "יחד לב". הוא בורר את הבר מן המוץ, זורק את הטפל ומתמקד כל כולו בנקודה אחת.

"וישב יעקב" – ביישוב הדעת ובריכוז.

פרשת מקץ

מהותה של סעודת השבת

לשם מה יוסף והאחים סועדים?

יוסף פוגש במצרים את כל אחיו, לרבות את בנימין והוא מזמין אותם לסעודה. כך נאמר (בראשית מ"ג, ט"ז): "וירא יוסף איתם את בנימין ויאמר לאשר על ביתו הבא את האנשים הביתה, וטבוח טבח והכן כי איתי יאכלו האנשים בצהרים". ובכן, מה באה התורה ללמדנו בסיפורו של פרט זה? מה הייתה מטרתה של סעודה זו? יוסף לא התגלה לאחיו במהלך הסעודה. הקרבה ביניהם הייתה רק רקע ליחס הפכפך של תפיסתם לאחר מכן כשיצאו מביתו ובאמתחת בנימין הגביע של יוסף שהוטמן שם מבעוד מועד. לשם מה מצא לנכון יוסף להזמין את אחיו לסעודה?

הכיצד האחים ויוסף משתכרים?

התורה מציינת כי לא זו בלבד שהאחים אכלו עם יוסף אלא שהם אף שתו עמו לשוכרה. כך נאמר (שם, ל"ד): "וישתו וישכרו עמו". מדוע השתכרו האחים עם יוסף? הן השתכרות היא תופעה מגונה של אובדן דעת והתבהמות. כך כתב הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" חלק ג' פרק ח' כי התקבצות בני אדם להשתכר יחד "ראוי שיהיה אצלך יותר חרפה מהתקבץ אנשים ערומים מגולי הערווה העושים את צרכיהם זה בפני זה". הרמב"ם מבאר זאת כי כאשר אדם נצרך לנקביו זהו "ענין הכרחי ואין לו תחבולה לדחותו. אבל, השכרות הוא ממעשי האיש הרע בבחירתו". כלומר, ככל שאדם רוחני יותר הוא מסתיר יותר את החלק הפיסי והבהמי שבו וככל שהוא נלוז ונמוך יותר הוא אינו בוש בכך. אדם בוש מהחלק הבהמי שבו ולכן הוא לא בוש בפנים ובידיים (שאינן לבהמה ויש רק לאדם) אך הוא בוש ונמנע מהתערטלות ומעשיית צרכים בפומבי. שכרות היא התערטלות מן הדעת של האדם ובעקבותיה הוא נותר רק עם החלק הבהמי שבו. לכן, אדם רוחני מתבייש מאוד במעשה זה, ובמיוחד כך, כשהשכרות נעשית מרצון ומדעת, כמי

שמשליך את רוחניותו מאחורי גבו ואינו מתבייש בבהמיותו. אם כן, איך ניתן להבין שהאחים ויוסף השתכרו בצוותא?

סעודת יוסף ואחיו הייתה סעודת שבת

רבי צדוק מוצא הסבר לדברים תוך עיון בדברי המדרש (במדבר רבה י"ד, ב') בו מבארים חז"ל את הפסוק "וטבוח טבח והכן". לכאורה, מה פשר המילה "והכן"? הן הטביחה הייתה לשם אכילה שבאה מיד בעקבותיה, ולא היה בה גורם של הכנה מעבר לכך? תשובת חז"ל היא כי היה זה ערב שבת, לגביו נאמר (שמות ט"ז, ה') "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו". ההכנה הייתה אפוא לשבת שבאה לאחר הטביחה. כלומר, יוסף ואחיו התכוונו לסעודה שחלה בשבת. הסעודה של יוסף ואחיו הייתה אפוא סעודת שבת. זה פרט שמשנה את התמונה כולה!

סעודת שבת כפעולה פיסית שמעצימה את הרוח

בנקודה זו טמון הסברה של הפרשה לאור הסברו העמוק והמרהיב של רבי צדוק לייחודיותה של סעודת השבת. מהלכו של רבי צדוק הוא כדלהלן:

א. האדם נולד כשהוא סובל משניות ושוררים בו שני יצרים: האחד שואף לרוחניות והשני שואף לגשמיות, ובין שתי השאיפות הללו אין מכנה משותף. אדרבה, יצרים אלו הם הפכים המנוגדים זה לזה כאש ומים. היצר הרע שבאדם אינו תוצאה מקלקול של ההווה וכבר מתחילת הבריאה נטוע בו יצר זה, כמו שאמרו חז"ל (קידושין ל"ב): "**בראתי יצר הרע** בראתי לו תורה תבלין". כלומר, עם בריאת האדם כבר נברא בתוכו היצר הרע. "אף קודם הקלקול היה באדם הראשון כוח זה שיוכל הנחש לפתותו ולהכניס בו תאוה".

ב. האדם יכול להאכיל את יצריו ולהעצימם. כלומר, הכוחות הבראשיתיים קיימים בו מרגע היוולדו, אבל האדם הוא זה שמבעיר בעצמו את יצריו. הווי אומר כי שני יצרים אלו הם מעין "מפלצות" החזקות ממנו. הן נאבקות זו בזו ומנצחת בקרב – זו שאוכלת יותר. מי מהן תזכה ביותר מזון? מי שחשובה יותר בעיני האדם, שכן הוא הבוחר לזון ולפרנס אותה.

ג. למעלה משני היצרים הללו ניצב הכוח החזק ביותר באדם שהוא – יצר הקיום. על כן, הדבר הראשוני ביותר הפועם באדם מיד עם לידתו הוא יצר

האכילה, שכן זו מקיימת את גופו של האדם ומתמידה את קיומו. אבל, יצר פיסית זה – אינו יצר הרע. הוא יצר חיים.

ד. תינוק, וגם בעל חיים, אוכל רק כדי להתקיים. מששבע אינו אוכל עוד. הטעם והעונג לא קיימים בשלב זה. אבל, משגדל אדם ומפתח מודעות עצמית, הוא משתמש באכילה גם כדי להשביע את יצרו הרע ואת משיכתו הפיסית אל הערב והמהנה על חשבון הטוב והמועיל.

ה. על כן, תחילת פיתוי הנחש את האדם לחטוא הייתה ע"י אכילה. כך נאמר בפסוק כי חוה ראתה את עץ הדעת כי "תאווה הוא לעינים ונחמד העין להשכיל" (בראשית ג' ו'). כלומר, אכילה זו לא באה כדי להתקיים (כמו אצל חיות השדה) אלא נבעה ממודעות עצמית של האדם שחפץ להאדיר את העונג והנאה הגשמית שהוא חווה באמצעותה. זה יצר הרע!

ו. יש אכילה נוספת שתכליתה אינה שביעה וקיום אלא היא נובעת ממודעות עצמית ורצון להגשים מאויים המצויים מחוץ למעשה האכילה. דבר זה קיים בסעודת השבת, שבה אדם אוכל לשם "עונג שבת". ודוק, אין זו אכילה לשם עינוג עצמו בשבת, אלא לשם "עונג שבת" – השבת עצמה היא כביכול זו שמתענגת. תכליתה של אכילה זו היא להעצים את הכוח הרוחני שבאדם. זהו היצר הטוב!

ז. לכאורה, סעודת השבת היא עניין גשמי, ככל אכילה. לא כך. זאת מכיוון שלא המעשה עיקר אלא התכלית. יש מעשה גשמי המעצים את הכוח הרוחני שבאדם. כזו היא סעודת השבת. כה רוחנית היא סעודת השבת עד שהיא נקראת "סעודת דמלכתא" משל סועד אדם עם מלכו של עולם.

ח. אכילה של קדושה היא גם אכילת קרבנות שלגביהם נאמר (פסחים דף נ"ט ע"ב): "כהנים אוכלים וישראל מתכפרים". כמו כן, יש מי שכל מאכליו מעצימים את כוחו הרוחני וזהו תלמיד חכם ש"שולחנו דומה למזבח" (חגיגה דף כ"ז ע"א). אכילת תלמיד חכם נחשבת כאכילת קרבנות. על כן מצינו כי מי שמאכיל תלמיד חכם הוא כמי שמקריב קרבן תמיד (ברכות דף י"ב ע"ב) ומי שמשקהו יין דומה למי שמנסכו על גבי המזבח (יומא דף ע"א ע"א). באכילה של מצווה האדם רותם את כוחותיו הפיסיים לתכלית הרוחנית שלו.

"וזוה עיקר התיקון שיהיה אכילתו בקדושה ועל ידי זה זוכה לכל הקדושות". ט. אבל, האכילה של סעודת השבת עולה על סעודה גרידא של תלמיד חכם. ההבדל הוא יסודי וכדי להבינו יש להקדים ולעיין בנקודה נוספת.

י. בספרו "ישראל קדושים" אות ה' מביא רבי צדוק את דברי ה"מגן אברהם" (אורח חיים סימן ו' ס"ק ד') בשם האר"י כי כשם שהגוף ניזון מגשמיית המאכל שהרי הוא מחיה אותו ושומר על קיומו, כך הנשמה נהנית מרוחניות המאכל. הכיצד? מכיוון שכל דבר פיסי קיים בעולם רק מכיוון שהקב"ה "אמר ויהי". דבר ה' הוא המהווה כל דבר ודבר. נמצא כי בכל הוויה של דבר פיסי טמון כוח אלוקי ודבר ה'. בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את הפסוק (דברים ח', ג'): "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" כלומר, החיות של האדם לא נובעת מהגשמיית של הלחם אלא מכך שבא אל פיו דבר ה' שמהווה את המאכל הזה. "ודבר זה הוא המחיה את הנפש".

יא. בסעודת השבת יש מצווה שהיא בגדר של דבר ה' הבא אל ליבו ומעצים את רוחו ונשמתו. על כן, בעוד שבכל אכילה צריך אדם להתכוון כוונות ראויות כדי שהמזון יעצים את כוחו הרוחני ויבטל את הרגש הפיסי, הרי ששונה היא סעודת השבת, שבה הרגש הפיסי משועבד מאליו לרוח האדם, לנוכח המצווה הטמונה באכילה זו.

יב. כך מביא רבי צדוק שם את דברי האר"י כי "בשבת כל מאכל האדם הוא בקדושה ואין בו פסולת (קרי דבר שמעצים את יצרו הרע) והיינו מאחר שהכול מצוה. וזהו כוח הנשמה היתירה באכילה ושתייה, הקולטת את הרוחניות מכל מה שאכל".

יג. סעודת השבת היא אפוא תיקון לפגם שנוצר באדם ע"י סעודות שתכליתן תאוות העונג. סעודת השבת מעצימה את היצר הטוב ומסייעת לאדם במלחמתו ביצר הרע.

סעודת שבת כתיקון שורש המחלוקת בין יוסף לאחיו

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק כי כשהתאספו כל השבטים אצל יוסף הוא "עשה להם סעודת שבת, שכן רצה להכניס בכולם קדושה זו". תכליתה של אכילה זו היה לתקן את שורש המחלוקת ששררה בין יוסף לאחיו.

מצינו בחז"ל (בראשית רבה פ"ד, ז): "שיוסף חשד באחיו שהם אוכלים אבר מן החי שהוא הפגם שבאכילה". אכילה אסורה היא לעולם אכילה המעצימה את הכוח הגשמי שבאדם. אכילת מצווה היא לעולם אכילה המעצימה את הכוח הרוחני של האדם ומתקנת אותו. הכתוב בא אפוא לומר כי יוסף תיקן את הביקורת שלו על אחיו כמי שמעצימים את כוחם החומרי, ע"י כך שישב עימם לסעודת שבת מקודשת.

יין של מצווה כבסיס לקדושה

הציור של "זכור את יום השבת לקדשו" נעשה ע"י שתיית יין של קידוש. יתירה מכך, בקידוש הנעשה בבוקרו של יום השבת גם אין ברכה בדבר קדושת השבת. הקידוש נעשה ע"י אמירת ברכה על היין "בורא פרי הגפן" ושתיית היין, הא ותו לא. הכיצד? רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" לפרשת שלח אות י"א מבאר "על השתייה שבסעודת שחרית אין אומרים שום קידוש רק ברכת בורא פרי הגפן, כי ה' נותן קדושה מלמעלה באכילה ובשתייה". כלומר, בסעודת שבת הגוף משועבד לחלוטין לרוח, והקדושה חלה אף בלי שהאדם יצרף את תודעתו למעשה. אדרבה, הקדושה מתגלה ובאה לידי ביטוי דווקא ע"י היין שיש בו כדי לטשטש את התודעה. האדם מפיל את חומות השכל העצמי שלו, וחי בעולם שכולו שבת. ממילא מובן מדוע יוסף ואחיו גם שתו לשוכרה, שהרי שכרות מגונה היא מכיוון שהאדם זקוק לדעת כדי לשמור על צלם האלוקים שבו כך שהגוף לא ישתלט על ההווה. אבל, בסעודת השבת אין הוא זקוק לשמירה על הצלם, ודווקא אובדן המודעות העצמית מעצים את שליטתה של הנשמה היתירה שניזונה מדבר אלוקים המפכה בכל לגימה של מצווה.

הנה כי כן, אם אדם משעבד את כוחות הגוף לתעצומות הנפש הרי שבכוחו לעשות מעשה גשמי שמעצים את הכוח הרוחני שלו. כוח זה מתבטא במיוחד בסעודות השבת שבהן האדם ניחן בנשמה יתירה הניזונה ממעשה המצווה ומקיום דבר ה' הטמון בה. אכן, מי שטרח בערב שבת ושיעבד את הגשם לרוח, תאכל לשובע נפשו בשבת. יוסף ביקש לתקן את הנטייה שחש באחיו להעצמת כוחם החומרי, ועל כן ישב עימם לסעודת שבת שהופכת חול לקודש.

פרשת ויגש

פשר ההתנגשות והפיוס בין יהודה ליוסף

שני כוחות מתנגשים הנפגשים זה עם זה

הפרשה הקודמת מסתיימת בדו שיח בין יהודה ליוסף. לפתע מתחילה הפרשה הנוכחית במפגש בין יהודה ליוסף. כך נאמר (בראשית מ"ד, י"ח): "ויגש אליו יהודה ויאמר בי אדוני ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני ואל יחר אפך בעבדך, כי כמוך כפרעה". גישה זאת של יהודה אל יוסף תמוהה היא, שהרי הם כבר מדברים ביניהם ונמצאים בקרבה זה לזה. אין זאת אלא שהמונח "ויגש" אינו מתאר גישה פיסית, שהרי פגישה זו כבר הייתה בעיצומה, אלא עסקינן בשני כוחות שהתנגשו זה בזה. מה קרה במפגש כוחות זה?

המפגש של יהודה ויוסף מכפר על עבירות

"מעשה אבות סימן לבנים" והמפגש בין יהודה ליוסף אינו מצטמצם לאירוע נקודתי וחד פעמי אלא מבטא שני כוחות בעם ישראל שככלל יש ריאקציה ותנגודת ביניהם, אולם כאשר מתקיים מפגש ושילוב ביניהם הדבר מביא לגאולה. כך מצינו בזוהר (חלק א' ר"ו א') כי חז"ל דרשו את הפסוק (תהילים מ"ח, ה'): "כי הנה המלכים נועדו עברו יחדו" כמתייחס ליהודה ויוסף שנועדו זה עם זה בעת שיהודה ניגש ליוסף. חז"ל דרשו את המילים "עברו יחדו" כמבטאים כפרה וסליחה, כפי שנאמר (מיכה ז', י"ח): "נושא עוון ועובר על פשע". הזוהר מבאר אפוא כי ע"י המפגש של יהודה ויוסף – נגאל עם ישראל ונמחלו חטאיו ו"אז כל הפנים מאירים וכל העבירות נסלחות". מה פשר הדבר?

יהודה ויוסף שני חדרי הלב

רבי צדוק מבאר את העניין בדרך ההילוך המרהיבה הבאה:

א. ב"ספר יצירה" מצינו את השימוש במונח "עש"ן" – "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 קדושה, רגש ומוסר – בנפש האדם.

ב. בהתאם לכך מציין "ספר יצירה" בפרק ו' כי יש הקבלה בין לב באדם לבין מלך בעולם. בלשונו: "לב בנפש – כמלך במלחמה". כלומר, הלב פועם באדם, שולח חיוניות לכל אבריו והוא מקור החיות והפעולה של האדם. במקביל, המלך במלחמה משול ללב הפועם, שכן הוא מקור הכוח והפעילות של האומה כולה, ובלעדי המלחמה גוועת.

ג. רבי צדוק ממשיך הקבלה זו ומציין כי בליבו של אדם יש שני חללים כפי שנאמר (קהלת י', ב'): "לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו". כנגד זאת גם במלכות יש שני גורמים, הלא הם: "משיח בן יוסף" ו"משיח בן דוד" שאלו שני תהליכים שיתרחשו בגאולה השלמה. כמו כן בתחילת כניסת עם ישראל לארץ ישראל היה מהלך הישועה מדורג ונעשה בראשות שני מלכים: תחילה ע"י יהושע בן נון שבא משבט אפרים בן יוסף, אשר היה מלך ראשון בישראל והוא שכבש את הארץ; לאחר מכן, הושלם המהלך ע"י דוד המלך, שהיה משבט יהודה. ובכן, מה תפקידם של שני חללי הלב, ומה תפקידם של יוסף ויהודה שנמשלו להם?

ד. רבי צדוק מבאר כי יוסף "הוא בחינת אש של היראה, ופחד ה' לנגד עיניו לבל יעבור שום נדנוד עבירה נגד רצון ה', כמו שאמר (בראשית מ"ב, י"ח): "את האלהים אני ירא". כלומר, יוסף ניחן בכוח של שליטה עצמית. מחמת תכונה זאת ניצל יוסף מן החטא עת שהועמד בניסיון של אשת פוטיפר.

ה. שליטה עצמית זו היא גבורה, כפי שאמרו חז"ל (אבות ד', א'): "איזהו גיבור הכובש את יצרו". השליטה העצמית של האדם שמכוחה הוא בא לידי יראת ה' ואינו נכנע ליצריו, היא גם "ראשית החכמה", שנאמר (תהילים קי"א, י'): "ראשית חכמה יראת ה'".

ממילא ברור, כי השליטה העצמית מבטאת את החלל הימני של הלב, שהרי נאמר כאמור "לב חכם לימינו" ומכאן שצד ימין של הלב מבטא את מקור נביעת החכמה.

ו. תכונה זו של יוסף מאפיינת יחידי סגולה. יוסף ניחן בגבורה עילאית שמכוחה יכול היה להימנע מנפילה לתהומות של חטא. אבל, אין זו דרך

הרבים, שעליהם נאמר (קהלת ז', כ'): "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".

ז. שמאלו של הלב הוא חלק הכסיל שבאדם הנופל בתהומות החטא. זו תכונת הרבים. אבל, יהודה ידע לקום מנפילה זו ואמר לתמר (בראשית ל"ח, כ"ו): "צדקה ממני". יהודה הוא שייסד את הכוח להודות בטעות והוא מבטא את יכולתו של החוטא לקום ולשוב ממעמקי התהום עד ה'. על כן "הועמד יהודה נגד הלב כסיל לשמאלו, שגם אם אירע איזה פגם מחמתו, שיוכל גם כן להיות נתקן".

ח. על דוד המלך שבא משבט יהודה נאמר (שמואל ב', כ"ג, א'): "הגבר הוקם עָלָי ודרשו חז"ל (מועד קטן דף ט"ז ע"ב) כי הוא "הקים עולה של תשובה", כאשר אמר אחרי מעשה בת שבע (תהילים נ"א, ד'; יב') "הרב(ה) כבסני מעוני ומחטאתי טהרני... לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי". בכך הורה דוד לדורות כיצד לעשות תשובה.

ט. חכם אינו נכנס לבור שהפיקח יודע לצאת ממנו. כוחו של יוסף הוא שליטה עצמית המונעת חטא מלכתחילה. כוחו של יהודה מאפשר לצאת מתהומות החטא אחרי שכבר נפלו אליו. כוחו של יוסף מסור ליחידי סגולה שליבים לימינם. כוחו של יהודה משפיע על הרבים, שליבים לשמאלם.

י. חיבור בין יהודה ליוסף משמעו כי כל הלבבות הוכשרו. במצב זה נמצאים בדרגה אחת הן יחידי הסגולה שלא חטאו מעולם באשר היו גיבורים ושלטו ביצרים, והן כלל ישראל שנפלו וקמו מן המצולות. חיבור בין יהודה ליוסף מביא לכך שגם מי שחטא ושלט בו צד שמאל של ליבו, יש בו הכוח לשוב ולהתחבר אל מי ששלט בו הצד הימני של הלב הניחן בשליטה העצמית המונעת חטא מלכתחילה. שניהם יגיעו לאחדות של התגברות על החטא וזוהי הגאולה השלמה. "ועל זה מרמז הזוהר באומרו שכאשר הם (יהודה ויוסף) מתחברים לאחד – כל העבירות נמחקות".

יוסף ויהודה – אש ומים

בהתאם להסבר זה מבאר רבי צדוק את דברי מדרש תנחומא, פרשת ויגש סימן ו', בו דרשו חז"ל כי כאשר יעקב שלח את יהודה למצרים לפני ירידתו לשם, כפי שנאמר (בראשית מ"ו, כ"ח): "ואת יהודה שלח לפניו" יצר יעקב אבינו חיבור בין יהודה לבין יוסף "זה ארי זה שור, אתמול מתנגחים זה עם זה ועכשיו הוא משלחו אצלו ועל כך נאמר (איוב כה, ב'): "עושה שלום במרומיו".

הפסוק המלא הוא "המשל ופחד עמו – עושה שלום במרומיו". דרשו חז"ל: "המשל" זה מיכאל "ופחד" זה גבריאל. מיכאל מן המים וגבריאל מן האש והם עומדים לפני השכינה ואינם מזיקים זה את זה. וזהו שנאמר "עושה שלום במרומיו". כלומר, הקב"ה מאחד בין שני הפכים, שהם אש ומים, ממשלה ופחד, והם חיים בשלום זה לצד זה, וכמוהם הוא החיבור בין יהודה ויוסף.

רבי צדוק מבאר כי הסבר הדברים הוא זה:

א. יוסף משול לשור רוגז וכועס. יוסף מסמל את כוח האש, שהיא מידת הגבורה המתייצבת כנגד יצריו של האדם בלהט אמוני והודפת אותם. על זה מרמז "פחד זה גבריאל שהוא שר של אש".

ב. האש מכלה ומכווצת. המים מתפשטים לכל עבר. אש מסמלת דין ויראה. מים מסמלים חסד ואהבה. על כן, מים מסמלים תשובה. יהודה מסמל עוצמה שאינה נובעת מכעס, וזהו האריה. יהודה אינו משול לשור רוגז ואינו אש. אדרבה, הוא מבטא את כוח המים, שיש בהם להרגיע את הנפש בשוך התאוה, ולהשיבה על מי מנוחות אל מקורה בתשובה שלמה.

ג. בדרך כלל "יוסף" ו"יהודה" הם כוחות מנוגדים. מי שעוצמתו שקטה אינו חי בשלום עם מי שרוגז ורושף להט. המפגש ביניהם הוא כמו המפגש בין אש למים. זוהי ההתמודדות בין יהודה ליוסף במשך כל הדורות. אבל "עושה שלום במרומיו" משכין שלום בין גבריאל שר האש, לבין מיכאל שר המים, ובין יוסף ליהודה, ובכך באה גאולה לעולם.

כוחו וממשלתו של בעל התשובה

בהמשגה האמורה נותר עדיין להבין מדוע נקרא יהודה בתואר "המשל"? וכאן מגיע הסברו של רבי צדוק לשיאו באומרו, כי בעל התשובה כביכול מושל בקב"ה. הכיצד?

לעיתים נאמר כי אין תשובה על חטא מסוים או לאדם מסוים. כך למשל מצינו במסכת חגיגה דף ט"ו עמ' א' "יצאה בת קול ואמרה: 'שובו בנים שובבים' (ירמיהו ג', י"ד) – חוץ מאלישע בן אבויה" (המכונה שם אחר). על אף זאת אומר רבי צדוק: "אפילו בדבר שנשמע מה' שלא יועיל לו תשובה, עם כל זה – אם היה דוחק עצמו לשוב בתשובה היה מתקבל", כמו שכתב בשל"ה (שער האותיות אות ק') בשם ספר "ראשית חכמה" (שער הקדושה פרק י"ז) שעל זה רמזו חז"ל באומרם (פסחים דף פ"ו עמ' ב'): "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה – חוץ מצא". כלומר, גם אם הקב"ה אומר

לאדם שיצא ממחיצתו, אל לו לשמוע לו, ולכשיתעקש לשוב בתשובה – סופו שיתקבל ע"י הקב"ה.
"בחינה זו נקראת המַשִּׁל, שיש לו תוקף וממשלה להרהיב עוז בנפשו לגשת אל הקודש, הגם שלמראה עין נראה שאפסה תקוה ח"ו. עם כל זה, בל יתיאש בעצמו. ועל ידי זה בא התגלות הישועה להתוודע שנתקן הכול".

הנה כי כן, המפגש בין יהודה ליוסף הוא מפגש בין שני חללי הלב שקיימים בכל אדם ומסמלים: רוגז ושלווה, שלטון עצמי ופיוס, להט ופשרה. כאשר אדם יוצר הרמוניה בין כוחות הנפש הסותרים הללו אין דבר העומד בפניו והוא יוצר שלמות וגאולה!

פרשת ויחי

חשכת הגלות מובילה לאור הגאולה

מדוע מנה הכתוב את שנות חייו של יעקב במצרים?

לפני פטירתו של יעקב אבינו נאמר (בראשית מ"ז, כ"ח): "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, והיה ימי יעקב שני חייו שבע שנים וארבעים ומאת שנה". הפסוק מבדיל אפוא בין שנותיו של יעקב במצרים לשאר ימי חייו ומפרטם. לעומת זאת, השנים שיעקב למד בבית המדרש של שם ועבר לא נכתבו בתורה, אף לא בדרך רמז, וחז"ל למדו אודותיהם רק מחישוב מסובך של שנותיו של ישמעאל. כפי שמצינו במסכת מגילה דף י"ז עמ' א': "למה נמנו שנותיו של ישמעאל? כדי ליחס בהן שנותיו של יעקב". פרט מהותי זה בחיי יעקב לא פורט. מדוע אם כן, מצא הכתוב לנכון לפרט דווקא את השנים של יעקב בארץ מצרים? האם הן יותר חשובות מהשנים בבית מדרשם של שם ועבר?

יתירה מכך, הרי את העובדה שיעקב היה במצרים שבע עשרה שנה ניתן להסיק בנקל מכך שהגיע למצרים בן מאה ושלושים, כפי שמצינו בפרשה הקודמת, ונפטור כשהוא בן מאה ארבעים ושבע. אם כן, מדוע מנה הכתוב באופן מפורט את שנותיו של יעקב במצרים?

השנים במצרים הן שנקראות שנות חיים

אכן, לשנות חייו של יעקב במצרים יש חשיבות רבה. בפרשת ויגש מצינו (בראשית מ"ז, ח'-ט') כי פרעה שאל את יעקב: "כמה ימי שני חייך?" ויעקב השיב לפרעה: "ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה, מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי בימי מגוריהם". כלומר, יעקב לא כינה את כל מאה ושלושים שנותיו עד לבואו למצרים כשנות חיים, אלא כשנות "מגורים" מלשון גֵר. לעומת זאת שנותיו במצרים כונו כשנות חיים. כך מצינו בזוהר (פרשת ויחי דף רט"ז עמ' ב') "כל ימיו של יעקב לא נקראו 'ויחי' מכיוון שבכל יום היה שרוי בצער. אך לאחר שהגיע יעקב למצרים נקראו שנותיו שם 'ויחי'. הפסוק לא אמר 'וישב' יעקב אלא 'ויחי' – ללמד כי הייתה חיוניות וחיות רבה בשנים אלו.

השנים במצרים החיו את כל שנותיו של יעקב

שנותיו של יעקב בארץ ישראל היו מעין דבר ארעי ופרוזדורי, שהובילו לשנותיו של יעקב במצרים, שהן השנים העיקריות שבהן יעקב ממש "חי". אדרבה, שנותיו של יעקב במצרים הן שנקראו חיים והן שהצליחו לשדרג את כל שנות חייו. שבע עשרה השנים שהיה יעקב במצרים החיו גם את מאה ושלושים השנים שעברו עליו עד אז. כך אמרו חז"ל ב"תנא דבי אליהו רבה" פרק ה': "כל מי שהייתה לו שנה אחת טובה סמוך לזקנתו סימן יפה לו, והעלה עליו הקב"ה כאילו כל ימיו היו בטובה". כלומר, הדברים הם בבחינת "הכול הולך אחר החיתום" ו"סוף טוב – הכול טוב".

חיים כמקור נביעה וקשר לקדושה

מה היה כל כך טוב במצרים, שהחיה את חייו של יעקב? רבי צדוק מבאר כי המונח "יחיי" אינו מבטא רק ימים שיש בהם שמחה ושלוות הנפש, אלא המונח "חיים" מבטא חיבור לקדושה. כך מצינו במסכת ברכות דף י"ח עמ' א' כי רשעים בחייהם קרויים מתים ואילו צדיקים במיתתם נקראו חיים. בדומה לכך מצינו ביחס לפסוק (בראשית י"ז, י"ח): "לו ישמעאל יחיה לפניך", פירש רש"י: "יחיה ביראתך". חיים הם אפוא כלי להשראת שכינה. המילה חיים מבטאת קשר אל מקור הנביעה של הנשמה, כפי שאנו קוראים "מים חיים" למי מעיין הקשורים למקור נביעתם. יעקב לא חי במאה השלושים השנים הראשונות של חייו, שכן לצרות הרבות, שהיו מנת חלקו של יעקב, היה מחיר רוחני כבד והוא "לא נשלם בקדושתו". עוגמת הנפש מרדיפתו של עשיו, משעבודו של לבן ומאובדנו של יוסף, גרמה ליעקב שלא שרתה עליו השכינה כדבעי. רק משנודע ליעקב כי יוסף חי במצרים נאמר (בראשית מ"ה, כ"ז): "ותחי רוח יעקב" ומבאר רש"י: "שרתה עליו שכינה, שפרשה ממנו (עד לאותה עת)". זו הסיבה שכל ימי יעקב שהיה בצער לא נקראו חיים אצלו "כי לא נשלם בקדושתו ורק במצרים זכה להשתלם בקדושתו".

איך ייתכן שיעקב השתלם בקדושה דווקא בארץ הטמאה?

ברם, רבי צדוק שואל בהקשר זה שאלה חריפה מאוד: הכיצד ייתכן שבארץ הקודש לא זכה לקדושה מלאה, והוא השתלם בקדושה דווקא בארץ הטומאה? "לכאורה לפי השכל כיון שארץ ישראל היא המקום המקודש יותר מכל העולם, ולאברהם אבינו אמר הקב"ה: 'לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול', וליצחק אמר הקב"ה: 'גור בארץ הזאת' ואסר

עליו לצאת מן הארץ, האבות וגם יעקב בעצמו חבבו את הארץ. אם כן היה ראוי שישתלם יעקב בקדושתו בארץ הקדושה ולא במצרים בארץ הטמאה שהיא ועמה מזוהמים יותר מכל העולם".

עיקרה של תורה שבעל פה התחדש דווקא בגלות

רבי צדוק מציין כי תופעה זו אינה יוצאת דופן וכבר מצינו כמותה – שכן דווקא בגלות בבל ובגלות בית שני, התעצמה ההתפתחות של התורה שבעל פה, ודווקא שם התגלו רזי התורה, שלא התגלו לעם ישראל ביושבם על אדמתם. כך יש לזכור כי:

א. דווקא בבבל היו אנשי כנסת הגדולה.

ב. במסכת סוכה דף מ"ד עמ' א' מצינו כי רבי יוחנן היה אומר לבני ארץ ישראל: סבור הייתי שתורה שלכם, שלא גליתם מארצכם ולא היה לכם טירוף הדעת. אבל, ראיתי שהתורה היא של בני בבל, שאף על פי שגלו, עמדה להם חכמת "החרש והמסגר" שגלו עם יכניה, כדכתיב (מלכים ב' כ"ד): "הכל גבורים עושי מלחמה" ותניא בסדר עולם: וכי מה גבורה עושים בני אדם הנתונים בשלשלאות של ברזל? אלא, שגיבורים היו במלחמתה של תורה".

ג. הדבר בא לידי ביטוי באופן שיטתי בהיסטוריה של גיבוש התורה שבעל פה: "עזרא עלה מבבל ויסד את התורה שבעל פה. התורה חזרה ונשתכחה, עד אשר עלה הלל מבבל והעמידה על מכונה. ושוב נשתכחה תורה מישראל עד שעלו רב חייא ובניו מבבל ויסדו".

ד. התלמוד הבבלי שהוא עיקר תורה שבעל פה שלנו – נוסד בגלות בבל. ה. אמרו חז"ל (שיר השירים רבה ד', י"ב) כי הקב"ה אמר על כנסת ישראל: "צדיקים העמידה לי בחורבנה יותר מצדיקים שהעמידה לי בבניינה".

הרי לנו כי דווקא בגלות, התורה פורחת ופרה ורבה עוד יותר מאשר בימי השלווה בארץ הקודש. ובכן: מה פשר הדבר? כיצד קורה דווקא בעת של חושך ומצוקה בארץ טמאה ובין עמים טמאים – הקדושה מתעצמת והתורה משגשגת?

איך ייתכן כי ככל שמתעצמת הירידה מגיעים לרום המעלה?

רבי צדוק מציין כי יש אנשים התמהים איך נזכה אנו לגאולה, כאשר בכל דור הנפשות קטנות והולכות? ואכן, לכאורה יש בעולם שני תהליכים סותרים: מחד גיסא, בפנינו מגמה של ירידת הדורות וגלגל ששיניו מובילות כלפי מטה ונסוגות לאחור, מאדם הראשון שהוא נזר הבריאה, דרך דורות של ענקי עולם

לדורות של אנשים הקטנים והולכים, וכלשון הגמרא במסכת שבת דף קי"ב עמ' ב':
 "אם ראשונים כמלאכים – אנו כבני אדם, ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים,
 ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים".
 תהליך זה דומה למים חמים העוברים מכלי לכלי עד שהם מצטננים והולכים,
 ולתמונה שהופכת לדהויה וכהה ככל שהיא מתרחקת ממקורה.
 מאידך גיסא, לגבי הגאולה מתרחש תהליך הפוך, ובפנינו גלגל ששינוי מופנות
 כלפי מעלה, כאשר כל דור שחולף מקרב אותנו לגאולה הנכספת ולעולם המתוקן
 שישורר עם בוא גואל, שבו יתחדש אור שבעת הימים וכמאמר הנביא (ישעיהו י"א,
 ט'): "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".
 כיצד מתיישבים תהליכים סותרים אלו זה עם זה? איך ייתכן כי דווקא בשיא החושך
 יזרח האור, וככל שמתעצמת הירידה מגיעים לרום המעלה של הגאולה השלמה?

המוחות קטנים אך הלבבות מתרחבים

תשובתו של רבי צדוק לכך היא: "שמעתי בשם הרב הקדוש רבי בונים מפשיסחא,
 שהנפשות קטנות בכל דור והמוחות מתמעטים בכל פעם, אבל נקודת החיים
 שבלב מתרחבת ונטהרת בכל דור יותר ויותר תמיד, והאדם נעשה מזוכך יותר בכל
 פעם בגלות". כלומר, המח קטן מדור לדור אך הלב גדל ומזדכך.

החושך הגדול בחוץ מעצים את השפעת אלומת האור הפנימית

נראה כי הסבר לדברים מפעיימים אלו מצוי בדברי רבי חיים ויטאל בספרו "שער
 הגלגולים" הקדמה ל"ח: "פעם אחת שאלתי למורי (האר"י הקדוש), איך היה אומר
 לי שנפשי היתה כל כך נעלה, והרי הקטן שבדורות הראשונים, היה צדיק וחסיד,
 שאין אני מגיע לעקבו? ואמר לי, דע לך, כי אין גדולת הנפש תלויה במעשה האדם,
 רק כפי הזמן והדור ההוא. כי מעשה קטן מאד בדור הזה שקול לכמה מצות גדולות
 שבדורות אחרים, כי בדורות אלו הקליפה גוברת מאד מאד לאין קץ, מה שאין כן
 בדורות ראשונים".

כלומר, ככל שיש חושך גדול יותר בחוץ, כן גדלה השפעתה של אלומת האור
 הפנימית.

בדורות הראשונים ההשגה האלוקית הייתה גדולה יותר, אך דווקא בימים של
 חושך, גלות ומצוקה,

בהעדר השגה שכזאת, מבטאת הדבקות בה' חיבור אמיץ יותר בין האדם לאלוקיו.

ניחומים לגלות ולזמן של חושך ומצוקה

בהתאם לכך מובן כי הגלות היא זמן של חושך ומצוקה, אך דווקא משום כך נמצא כי כל מעשה של

דבקות בה' מבטא חיבור אמיץ יותר בין האדם לאלוקיו, המשרה קדושה ומזכה בסייעתא דשמיא עצומה. כגודל הקושי כן גודל ההישג של מי שעמד בו. אכן, אתגר שעומדים בו – מחשל. ניסיון שהאדם עמד בו בגבורה עשוי להפוך לנס ודגל, רם ונישא, והוא מקרב את הגאולה.

מנקודת השקפה זו נמצא ניחומים גם בימים של צרה ומצוקה, שהרי דווקא הגלות והקושי הם לטובה, מבחינת הישגי עם ישראל בתורה ובקדושה, ומבחינת התקרבותו אל הגאולה השלמה.

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" על פרשת ואתחנן אות כ"א מוסיף ומבאר: "וזה שנאמר (ישעיהו מ', ב'): דברו על לב ירושלים, שיכנסו התנחומים בלב ישראל, שיתנחמו בכפלים, שיכירו שהגלויות הן לטובה, ולתת להם אחרית ותקווה, שהכול לטובה, כדי לזכות לאורו של משיח והתורה שבעל פה שתתגלה על ידו. וטעם אריכות הגלויות הוא, כדי שיתוקנו כל הנפשות – איש לא נעדר".

חשכת המנהרה מלמדת על קרבתנו אל קצה

לא לחינם מצא הכתוב לנכון לפרט את שבע עשרה שנות יעקב בגלות מצרים, ואף כינה אותן כשנות חיים. שנות הגלות הפיחו ביעקב רוח חיים, ודווקא בעת שיעקב ישב בארץ הטומאה הוא "נשלם בקדושה". ישראל סובלים בגלות אך מבחינה רוחנית הם משגשגים וקדושתם מתעצמת. יעקב חי חיים של קדושה במצרים הטמאה והתלמוד הבבלי לא נוצר בארץ הקודש בשלווה, אלא בארץ העמים בשנות הגלות הדוויה. יתירה מכך, הגלות היא מבוא ותהליך של הקדמה לגאולה השלמה.

הנה כי כן, הכתוב מספר לנו על שבע עשרה שנות חייו של יעקב במצרים, כי יש בהן מסר אופטימי ומעודד לעם ישראל בכל הדורות, ללמדם כי חשכת המנהרה מלמדת על קרבתנו אל קצה, שבה יש אור גדול.

פרשת שמות

אותיות התורה ומקבליה ככלי קיבול לחכמת ה'

מניין שמות בני ישראל לשם מה?

פרשת שמות מתחילה במניין שמות בני יעקב שירדו עמו מצרימה. רש"י תמה לשם מה נדרש מניין זה בתחילת ספר שמות, לאחר שבפרשת ויגש (בראשית מ"ו, ח') כבר נאמר: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" והכתוב מונה באריכות את שמות כל מי שירד עם יעקב למצרים.

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות קפ"ד מוסיף לקושי ממד נוסף. רבי צדוק מציין כי שמע מרבו (האדמו"ר מאיזביצה בעל ספר "מי השילוח") כי "פתיחת כל ספר וכל פרשה היא 'צורתא דשמעתא' (צורת השמועה) של אותו ספר ואותה פרשה". כלומר, ההתחלה היא מעין כותרת והגדרה של התוכן כולו, כפי שמצינו במסכת עירובין דף מ"א ע"א' כי הגוף נגרר ונמשך אחרי הראש. נמצא כי כאשר נמנים שמות בני ישראל בראש ספר שמות יש בכך כדי להגדיר את מהותו של הספר כולו. ואכן, שמו של הספר כולו הוא "שמות". משמע כי כל הספר חוסה תחת השם הזה ומוגדר על ידו. ברם, ספר "שמות" עוסק ביציאת מצרים, בקבלת התורה ובמלאכת המשכן. מה הקשר בין שמות בני ישראל הנמנים בתחילת הספר, לבין התוכן של ספר שמות?

שמות בני ישראל כביטוי לשישים ריבוא אותיות התורה

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" על פרשת שמות מבאר כי עיקרו של ספר שמות הוא מתן תורה.

אכן, הספר עוסק גם בשעבוד למצרים וביציאת מצרים. אולם, התכלית של אלו הייתה השראת השכינה בעם ישראל ע"י מתן תורה. ספר שמות גם עוסק בהרחבה בהקמת המשכן. אולם, שוב, מטרת המשכן היא השראת שכינה בעם ישראל באמצעות התורה, ובמרכזו של המשכן נמצא ארון הברית, שבו היו מצויים לוחות הברית, שאותן הוריד משה מסיני בעת קבלת התורה. התוכן של ספר שמות סב

אפוא סביב מתן תורה. נמצא כי קריאת שם הספר "שמות" על שם שמות בני ישראל קשורה בהכרח עם קבלת התורה. רבי צדוק מציין כי בתורה יש שישים ריבוא אותיות כנגד שישים ריבוא נפשות ישראל שהיו מקבלי התורה, ומציין את דברי המקובלים כי "ישראל ראשי תיבות 'יש שישים ריבוא אותיות לתורה'". רבי צדוק מבאר כי "אור התורה הוא עצמו אור נפשות בני ישראל". לכן, שמות בני ישראל הם כותרת למתן התורה.

לכל איש מישראל יש אות בתורה

דברי רבי צדוק מיוסדים על דברי הקדמונים כי לכל נפש מישראל יש אחיזה באות הכתובה בספר התורה. כך מצינו בדברי רבי חיים ויטאל בספרו "עץ הדעת טוב" (פרשת יתרו ד"ה "עוד נוכל לאמר"): "ונודע כי שישים ריבוא אותיות שבתורה כנגד שישים ריבוא נפשות ישראל. לכל אחד מישראל יש חלק בתורה כפי נשמתו". בדומה לכך מצינו בספר "מגלה עמוקות" (פרשת ויחי ד"ה "המלאך הגואל"): "לפי שיש לכל אחד מישראל אות בתורה. לכן יש שישים ריבוא אותיות כנגד שישים ריבוא נשמות". השל"ה (פרשת קורח, ב"תורה אור") הביא את דברי המקובלים שיצאו ממצרים שישים ריבוא נשמות שיונקות את חיותן משישים ריבוא אותיות התורה, שכן "רוחניות התורה הם נשמות ישראל". מה פשר הדברים?

מהותו של שם

שם חורג מאמצעי זיהוי. שמו של אדם הוא "שם עצם" ולא רק "שם תואר". הוא מגדיר את מהותו של האדם ואת שורש נשמתו. כך מציין רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" על פרשת החודש אות ג' "אמרו בספרים הקדושים שכל אחד שמו הוא עיקר חיותו. על כן כשקוראים לאדם בשמו הוא ניעור משנתו אף בלא שינערו את גופו". ושם בפרשת ויקרא אות א' מוסיף רבי צדוק כי "ענין קריאת שמו הוא התעוררות הנפש כפי שמצינו בכתבי האר"י ז"ל שקריאת שמו של האדם הוא שורש נפש חיה שלו, ולכן הוא מקיץ מן השינה כשקוראים אותו בשמו, מפני שמתעורר בו הנפש חיה שלו". כלומר, גם אם רעש או דיבור לא יעיר את האדם משנתו, הרי שקריאה בשמו תעיר אותו, כי השם מבטא את מקור החיים הרוחני של האדם וממילא מחובר עמו.

שמו של האדם מבטא את מקור חיותו ושלוב זרוע עם התורה

בהתאם לכך מובן הקשר הפנימי העמוק בין מתן תורה לבין שמות בני ישראל, שהרי על התורה אומרים אנו "כי הם חיינו". שורש הקיום של עם ישראל נעוץ בתורה,

ובמקביל חיות האדם קשורה בשמו. חיות האדם מישראל מצויה אפוא בשניים: בשם שלו ובתורה הקדושה. ממילא מובן כי השם שמבטא את מקור החיים הרוחני של האדם והתורה המבטאת את שורש קיומו – חייבים להיות שלובי זרוע.

אורייתא וישראל חד

בגמרא במסכת ברכות דף נ"ח עמ' א' מצינו כי מי שרואה שישים ריבוא מבני ישראל המכונסים במקום אחד מברך "ברוך חכם הרזים". המונח "חכם הרזים" מכוון כנגד דעת הקב"ה. התורה היא הביטוי לדעת הקב"ה. על הקשר בין תורה לבין שישים ריבוא בני ישראל עמד ה"אלשיך" על במדבר א', ג' שביאר כי מקור הנביעה של התורה ושל נשמות בני ישראל הוא אחד. "כל רזי התורה יוצאים מהכוחות שיצאו משם אותן הנשמות, ויונקות כל רזי תורה משרשן". כלומר, יש כוחות רוחניים עליונים שמהן נאצלות הן נשמות ישראל והן אותיות התורה. ואכן, בזוהר חלק ג' דף ע"ג עמ' א' (פרשת "אחרי מות") מצינו כי "אורייתא וישראל חד". בזוהר חדש (חלק ב' דף מ"ט עמ' ב') אף מצינו כי עלה במחשבתו של הקב"ה לברוא את עם ישראל עוד טרם בריאת העולם, שכן התורה קדמה לעולם ועם ישראל הוא שראוי לקבל את התורה. ממילא "כל האותיות נכתבו... ועליהם נתקיימה התורה והכל היה חקוק ונרשם בישראל".

הסברו של רבי צדוק לקשר הפנימי בין שמות ישראל ואותיות התורה

רבי צדוק בספרו "ליקוטי מאמרים" (על ספר יהושע) מבאר את מהות הקשר הפנימי בין אותיות התורה לבין נשמות ישראל מקבלי התורה, כדלהלן:

חכמת הקב"ה היא אין סופית, כמו שהקב"ה בעצמו אין סופי. מה שמתגלה מהקב"ה בעולם הזה הוא רק בהתאם לכלי הקיבול של השכל האנושי. הנשמות של עם ישראל בעת קבלת התורה מבטאים את כלי הקיבול הזה. ממילא נמצא כי הביטוי הפיסי למתן תורה מצוי בשניים אלו: באותיות שמבטאות אותה, ובכלי הקיבול האנושי שהוא – שישים ריבוא של עם ישראל מקבלי התורה. הקשר בין ישראל מקבלי התורה לבין אותיות התורה נעוץ אפוא בכך, ששניהם מהווים כלי קיבול גשמי לאור האין סוף האלוקי הטמון בתורה.

אם חסרה אות ואם חסרה נשמה הספר פסול

בהתאם לכך מציין רבי צדוק בספרו "ישראל קדושים" – אות י' את דברי המדרש במכילתא יתרו ג' כי אילו היה חסר אחד משישים ריבוא בני ישראל בעת קבלת

התורה "לא היתה התורה ניתנת כי קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל כולא חד". מבאר רבי צדוק כי התורה היא חכמתו של ה' "שהוא וחכמתו אחד הוא", והיא כוללת את כל שורשי הנפשות מישראל "ששורשם מאותיות התורה כידוע, ואם היה חסר אחד היה חסר אות אחת מהתורה או קוצו של אות המעכב ופוסל". הטעם הוא כאמור, כי כלי הקיבול לחכמת ה' מורכב הן מאותיות התורה והן ממקבלי התורה. ממילא, כשם שאות החסרה בספר תורה פוסלת אותו, שכן כלי הקיבול פגום, כך אילו הייתה חסרה נפש אחת מישראל מקבלי התורה היה מתן התורה פגום, מחמת חיסרון בכלי הקיבול הגשמי של התורה.

י"ב השבטים שירדו למצרים הם שורש כל ישראל

רבי צדוק מבאר כי לתורה יש כללים ופרטים, ועשרת הדיברות הם תמצית התורה ויסוד כל דבריה. בדומה לכך עם ישראל נבע מי"ב השבטים של יורדי מצרים והם ביטאו את תמצית עם ישראל ושורשו. הבסיס למתן תורה הוא שמות י"ב השבטים שירדו למצרים. ובלשון רבי צדוק: "וכלל כל הנפשות מישראל הם כלולים בשנים עשר שבטים, ועל כן שמות השבטים שהוא שורש נפשותם שהרי השם הוא שורש החיות, הוא גם כן כולל כל התורה". על כן, שמות בני ישראל היורדים מצרימה הם הכותרת המשקפת את תוכנו של ספר שמות. הספר עוסק בקבלת התורה בכלי קיבול גשמי, ושמות בני ישראל הם כלי קיבול נשגב אף יותר.

נמצא אפוא כי שמות בני ישראל הם ההגדרה לספר שמות כולו. במרכזו של ספר שמות ניתנה תורה לעם ישראל ולכל שם משמות שישים ריבוא בני ישראל מקבלי התורה יש אחיזה באחת משישים ריבוא אותיות התורה. זאת מכיוון ששם האדם הוא ביטוי לבסיס קיומו ולשורש נשמתו, וכלי הקיבול של התורה הם שניים: אותיות התורה ושישים ריבוא נפשות ישראל שקיבלוה. וממילא "אורייתא וישראל חד הוא".

פרשת וארא

אמונה מדעת ואמונה תמימה

התגלות אלוּקִית בשמות שונים לאבות ולמשה

פרשת וארא מתחילה, בתוכחה של ה' למשה, על כי הרהר אחר מידותיו ואינו דומה לשלושת האבות. כך נאמר (שמות ו', ב'-ג'): "וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם".

רש"י מבאר את הדברים. "באל שדי" – הבטחתים הבטחות וכולן אמרתי להם "אני אל שדי".

"ושמי ה' לא נודעתי להם" – לא ניכרתי להם במידת אמיתות שלי, שעליה נקרא שמי "הוי-ה" נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". כלומר, הקב"ה נגלה אל האבות בשם "שדי" ולא בשם "הוי-ה", ועל אף שזכו להשגה נמוכה (יחסית) הם המשיכו להאמין בקב"ה חרף העובדה שהבטחות שנתן ה' לאבות לא התקיימו בימיהם. האבות לא הרהרו אחר מידותיו של ה'. ממילא, יש תרעומת על משה שזכה להשגה שמימית גבוהה יותר (שם הוי-ה") ועל אף זאת, משלא ראה שההבטחה האלוּקִית מתממשת מיד, הוא פנה אל הקב"ה והתרעם (שמות ה', כ"ב-כ"ג): "למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתני. ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך".

דברי רש"י אלו זועקים להסבר ומחייבים להבין שלושה אלו:

א. מה פשר השוני בין שמותיו של הקב"ה (שדי ו-"הוי-ה"), ומה הקשר בינם לבין התרעומת שהייתה למשה ולא הייתה לאבות, על כך שהבטחות ה' לא התקיימו מיד?

ב. האם ייתכן כי ההשגה האלוּקִית של האבות הייתה בשם שהוא פחות מאשר ההשגה האלוּקִית של משה?

ג. רבי צדוק שואל שאלה חמורה בבסיס הדברים. כיצד ניתן לומר כי הקב"ה נגלה לאבות רק בשם "שדי" ולא בשם הוי-ה": "הלא מצינו שנגלה ה' יתברך גם לאבות בשם הוי-ה?"

כך למשל נאמר לגבי אברהם (בראשית י"ח, א'): "וירא אליו יהו-ה באלוני ממרא"; ולגבי יצחק נאמר (שם כ"ו, ב'): "וירא אליו יהו-ה ויאמר אל תרד מצרימה, שכון בארץ אשר אמר אליך"; ולגבי יעקב נאמר (שם כ"ח, י"ג): "והנה יהו-ה ניצב עליו ויאמר אני יהו-ה אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק, הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך".

משמעות השם "שדי"

בגמרא במסכת חגיגה דף י"ב עמ' א' נאמר: "בשעה שברא הקב"ה את העולם היה (העולם) מרחיב והולך, עד שגער בו הקב"ה והעמידו, וזהו שאמר ריש לקיש: מהו שנאמר (בראשית ל"ה, י"א) 'אני אל שדי' – אני הוא שאמרתי לעולם די". כלומר, הקב"ה הוא מופשט ואינסופי, וממילא כוח היצירה האלוקי שברא את העולם הוא ג"כ מטבעו אינסופי ובלתי מוגבל. כוח זה גרם לכל נברא להתרחב ולהתפשט עד אין סוף. על כן, כדי לתחום את העולם לגבולות מוגדרים ותחומים, היה צורך בציווי אלוקי נוגד, שיתחם את העולם ויאמר לכוחות היצירה "די". עד כאן ותו לא.

ובכן, מה רע בזה שהעולם יהיה אינסופי? לשם מה היה צריך להגביל ולתחום אותו? רבי צדוק הכהן מביא ביחס לכך את ביאורו היסודי של רבי שמחה בונים מפשיסחא, כי היצירה של העולם אמורה לשרת תכלית מסוימת, וממילא השלמת התכלית היא הגבול של היצירה. משהושלמה התכלית, דין היצירה להסתיים. תכלית הבריאה היא, שנבין מן העולם שנברא את קיומו של הקב"ה. ממילא, משהגיע העולם למצב שבו ניכר מדרך הילוכו, פרטיו וכלליו, שיש בורא ומנהיג לעולם, הרי שתם הצורך בכוחות היצירה, והקב"ה ציווה על כוחות אלו "די". נמצא כי השם "שדי" מגדיר את הבריאה כמי שיש בה די כדי להכיר את הקב"ה מתוכה.

עיון במציאות מלמד אמונה, מוסר ותורה

רבי צדוק הכהן מציין כי התבוננות בבריאה מסוגלת להביא לשלושה דברים:

- א. להכיר בקיומו של בורא לעולם, בבחינת: "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" (ישעיהו מ', כ"ו) ובבחינת: "ומבשרי אחזה אלוה" (איוב י"ט, כ"ו).
- אדם המוצא שעון משוכלל על אי בודד מבין מעצמו כי לא היה זה תהליך

אבולוציוני שיצר את השעון, אלא שהיה כאן בעל ידע ותחכום רב שיצר אותו. בדומה לכך אדם המביט בפלאי תבל, ואף בפלאי הגוף האנושי, מבין מעצמו כי כל זה לא קרה במקרה ויש בורא לעולם.

יפים לעניין זה דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ב' הלכה ב': "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול".

ב. **להכיר בתכונות המוסריות הנדרשות.** כך מצינו במסכת עירובין דף ק' עמ' ב' כי "אלמלא ניתנה תורה, היינו למדים צניעות מחתול (המכסה את צואתו) גזל מנמלה (שאינה נוטלת גרגר השייך לחברתה) עריות מיונה (הנאמנה לבן זוגה) וכיו"ב".

ג. **להבין את התורה עצמה.** הכיצד? מכיוון שהקב"ה "הסתכל באוריינתא וברא עלמא" (כלשון הזהיר חלק ב' דף קס"א עמ' א') נמצא כי התורה היא התוכנית האלוקית לבריאה. חז"ל ביארו במדרש רבה בראשית א', א': "התורה אומרת, אני כלי העבודה של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה ארמון, אינו בונה אותו כרצונו אלא על פי הנחיות אומן, והאומן אינו בונה מדעת עצמו, אלא על פי תכנית אדריכלית כתובה. כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". מכיוון שהעולם הוא התוצר והתורה היא התוכנית של מוצר זה, נמצא כי התבוננות במוצר מאפשרת לפענח את התוכנית שעל פיה נוצר.

מלאה הארץ קניינך

ר' צדוק בספרו "פרי צדיק" לראש חודש אלול אות ג' מוסיף ומבאר על פי דרך הילוך זו את האמור בתהילים ק"ד, כ"ד: "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קניינך". מה פשר המונח "קניינך"? כי העולם כולו מלא באפשרויות "לקנות" את האמונה בקב"ה, תוך התבוננות במציאות.

ה' מדבר אליי דרך כל מאורע

מי שמתרגל לעיין במציאות ולהסיק ממנה שיש בורא לעולם, מסיק מכך כי העולם לא נברא בכדי, העולם מושגח ומנוהל לפרטי פרטיו ע"י הקב"ה, ואין בעולם מקרים. הכול פרי תכנית אלוקית מכוונת ומדויקת. ממילא, כל מקרה שהאדם חווה הינו מכוון אליו אישית. לפי זה מבאר רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" לפסח אות ל' את הפסוק (תהילים קי"א, ב'): "גדולים מעשי ה' דרושים לכל חפציהם"

כי מכל פרט במציאות הפיסית ניתן לעשות "דרוש" ולימוד על קיום מציאותו של הבורא.

לא רק מה שקורה לאדם מכוון בהשגחה אלוקית, אלא גם כל מה שנקרה לעיני האדם מכוון ונועד ללמד אותו להפיק לקחים. ובלשון רבי צדוק: "כל דבר שבא לנגד עיני האדם, בכוונה ובהשגחה פרטית נזדמן לנגד עיניו כדי שילמד ממנו, וכמו שמספרים על הרבי ר' זושא מאניפולי שהלך בדרך לתומו, ובא לנגדו ערל וביקש ממנו שיסייע לו להעמיד את העגלה שלו שנתקעה ועליה שחת (שקורין בידיש 'היי'). אמר לו רבי זושא שאינו יכול. השיב לו הערל: 'יכול אתה אבל אינך רוצה'". מיד אמר רבי זושא לעצמו: "רמזו לי מהשמיים שה'א' תתאה (האות ה' האחרונה של שם הוי-ה המרמזת על השכינה) נפלה (בבחינת גלות השכינה), וביכולתי להעמידה, אלא שאיני רוצה מספיק". רבי צדוק מציין כי למעשה זו גמרא מפורשת במסכת סוטה דף ב' עמ' א' "למה נסמכה בתורה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך שכל הרואה סוטה בקלולה יזיר עצמו מן היין". נשאלת השאלה: למה שיזיר עצמו מיין אדם שלא חטא בדבר? אין זאת אלא שהמאורע שנגלה לנגד עיניו בא לרמז לו כי נהנתנות מובילה לחטא ושילמד ממה שראה, כי לא במקרה נתקל בתופעה, אלא הדבר הוא פרי השגחה.

האבות למדים מהבריאה על קיום הבורא ודרכיו

רבי צדוק מביא את מאמרי חז"ל כי האבות למדו על מציאות ה' בדרך של עיון בבריאה עצמה.

"אברהם אבינו היה הראשון שהתחיל להכיר באלוקות ע"י כך שהתבונן בעולם ושאל את עצמו: "מי ברא את כל זה?". כך אומרים חז"ל במדרש רבה בראשית ל"ט, א': "משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת (בניין מואר) אמר: וכי בירה זו בלא מנהיג (שידליק בה את האור)? הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך היה אברהם אבינו אומר: וכי תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם".

כמו כן, אברהם הסתכל בעולם ומתוך המוצר המוגמר הבין את התוכנית האלוקית שהעולם נברא על בסיסה, הלא היא התורה "ועל כן קיים כל התורה עד שלא ניתנה וזה שאמרו חז"ל (בראשית רבה ס"א, א') זימן הקב"ה לאברהם שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה". כמו כן, יצחק ויעקב הכירו באלוקות מן הבריאה עצמה.

השגת האבות את ה' מתבטאת בשם "שדי"

רבי צדוק מבאר בהתאם לכך את משמעות הפסוק: "וארא אל אברהם ואל יצחק ואל יעקב באל שדי". כלומר, האבות השיגו את מציאות ה' באמצעות התבוננות בבריאה עצמה, ודבר זה הוא הביטוי לשם "שדי" המורה כי הבריאה נפסקת במקום שבו די בה כדי להכיר באלוקות מתוכה.

השגת משה את ה' מתבטאת בשם "הוי-ה"

בעוד שדרכם של האבות להכיר באלוקות היא ע"י התבוננות במציאות עצמה, והבנה רטרואקטיבית מי יצר את כל אלה, הרי שיש דרך נוספת להכיר באלוקות, והיא הדרך הישירה, שבה הקב"ה נגלה אל האדם ומורה לו את דרכיו. שם "הוי-ה" הוא כביכול "שם העצם" של הקב"ה, שאינו רק "שם תואר" והוא מבטא את ההתגלות הישירה של הקב"ה במציאות. למשה נגלה ה' בשם זה ומשה הוריד תורה מן השמיים, שבה ה' מאיר ללב במישרין את אורו, בלא צורך בהתבוננות בבריאה. זוהי דרך אמונית מועדפת ורבי צדוק מציין כי "משניתנה תורה אין לאדם להשכיל להשיג אלהותו יתברך שמו מצד שום שכל רק מצד התורה הקדושה".

"ושמי יהו-ה לא נודעתי להם"

ר' צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות קפ"ט מוסיף ומבאר כי יש "שני מיני השגות אלוהות: אחת, מצד הבריאה, שהאדם מכיר שיש בורא וזה נקרא 'מעשה בראשית'. שנית מצד ההנהגה וזה נקרא 'מעשה מרכבה' שה' רוכב על הברואים". כלומר, יש הנהגה שבה האדם גורם לעצמו להאמין, ויש הנהגה שבה ה' מתגלה אליו ומנהיג אותו.

רבי צדוק מציין כי אכן, גם האבות ידעו והכירו את שם "הוי-ה" וה' נגלה אליהם בשם זה. אבל, כתוב "ושמי יהו-ה לא נודעתי להם", כלומר "שהקב"ה לא הנהיגם בדרך של השפעה ישירה, אלא הם מצד חכמתם הלכו בדרך ה' כפי כוח השגתם, ולא הראה להם ה' את הדרך שבה ילכו".

מבחינת התוצאה אין הבדל בין מי שהגיע להשגה האלוקית ישירות או בעקיפין מלימוד המציאות, אבל האבות לא נזקקו להדרכה והגיעו אל התוצאה הנשגבה הזאת – מעצמם.

זה פשר דברי יעקב (בראשית מ"ח, ט"ו): "האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו" – היינו שהקב"ה לא הנהיגם, אלא שהם מצד חכמתם הלכו בדרך ה' כפי כוח השגתם. ולא הראה להם ה' יתברך את הדרך אשר ילכו בה אלא הם הלכו לפני

הקב"ה, דהיינו שהשיגו דברי תורה כפי השגת חכמתם מצד הבריאה שנגמרה בשם אל שדי שתספיק להכרת מלכותו יתברך".

ההבדל בין שתי הדרכים

מי שמכיר בבורא מכוח המציאות, עלול לספוג מכה אמונית כאשר המציאות מאכזבת. מסקנה המתבססת על ניסיון וטעייה, נסתרת כאשר העובדות טופחות על פניה. לעומת זאת, ידע המבוסס על הבנה שכלית עצמית או נבואה אלוקית, אינו נסתר כאשר יש "הסתר פנים" אלוקי וההנהגה האלוקית אינה ברורה לו.

ההסבר בדברי רש"י

בהתאם לכך מובנים מאוד דברי רש"י המבאר במה הלין ה' על משה. ההסבר הוא, כי האבות האמינו בקב"ה מכוח הנהגה של "אל שדי" כלומר מתוך ראיית המציאות עצמה שמעידה על הבורא. אמונה המבוססת על ראיית המציאות הייתה מועדת להיסדק כאשר הבטחות אלוקיות אינן מתממשות במציאות ונגלית כביכול סתירה בין ציווי הבורא לבין המציאות שבה הוא אמור להשתקף. על אף זאת, האבות לא קבלו על הקב"ה ולא הרהרו אחר מידותיו. אמונתם לא התערערה כחוט השערה עקב הניסיונות הקשים שחוו. היה מצופה כי תוצאה זו תתקיים מקל וחומר אצל משה שאמונתו הייתה מבוססת על "שם הוי-ה", כלומר על ידיעה ברורה הנובעת מהתגלות אלוקית ישירה ובלתי אמצעית של הקב"ה אליו. על כן התרעם עליו הקב"ה, כיצד ייתכן כי בקושי האמוני הראשון שנקרה לדרכו כבר תמה על דרכי הבורא. רבי צדוק מבאר כי אמר הקב"ה למשה: "אתה שהדעת קבועה בלבך בהנהגתי למעלה משכל אנושי, ותיכף בתחילת שליחותך אתה מהרהר אחר מידותי?"

נמצאנו למדים כי האמונה הפשוטה והתמימה עשויה להביא את האדם לפסגות לא פחות ושמה יותר מאמונה הנובעת מנבואה ומתפיסה אלוקית דעתנית מושכלת. רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות רל"ב משבח מאוד את האמונה התמימה של מי שכל ענייני העולם וכל הנבראים מזכירים לו שיש בורא ומציין כי "זה טעם הברכה לפני כל הנאה". כלומר, האדם המברך הופך כל הנאה פיסית שהוא חווה למקור אמוני נשגב המגלה לו שיש אלוקים שיצר את העולם. משום כך "התחלת הש"ס, שהוא שורש כל התורה כולה היא דווקא במסכת ברכות".

פרשת בא

נקודת הקדושה שנצרכה בכל יהודי

יציאת מצרים כיסוד האמונה

בפרשת בא הגיע תהליך יציאת מצרים לשיאו ולהגשמתו ונאמר (שמות י"ב, מ"א): "ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים". מאורע זה הוא אירוע מכונן בחיי האומה. אבל, דומה לכאורה כי ניתן לו משקל יתר, שהרי הוא "זכר ליציאת מצרים", כל מועדי ישראל הם "זכר ליציאת מצרים" ומצוות רבות נעשות כ"זכר ליציאת מצרים". על כן, תמה "החינוך" בפרשת בא מצוה ט"ז: "למה זה יצווה אותנו ה' לעשות את כל אלה לזיכרון אותו הנס? והלא די במצווה אחת (כמו תפילין, או קריאת שמע מדי יום) כדי שיעלה הדבר במחשבתנו ולא ישכח מפי זרענו".

יתירה מכך, עשרת הדיברות פותחות ב"אנוכי ה' אלוךך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ', ב') כלומר, כשה' נגלה לעמו ונותן תורה, הוא מציב בבסיס האמונה את יציאת מצרים. מדוע? הרי הבריאה עצמה היא הבסיס והיסוד לאמונה. אבן עזרא מקשה על כן: "שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך?"

גאולת ישראל סותרת לעקרונות של שכר ועונש

קושי נוסף מתעורר עת שמעיינים בדברי חז"ל ומוצאים כי יציאת מצרים לא הייתה שעת שיא מבחינה רוחנית אלא דווקא שעת שפל ושמא אף שיא של שפלות. כך מצינו בספר יחזקאל כ' ו'-י':

"ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים, אל ארץ אשר תרתי להם, זבת חלב ודבש, צבי היא לכל הארצות. ואומר אליהם, איש שיקוצי עיניו השליכו ובגילולי מצרים אל תטמאו, אני ה' אלהיכם. וימרו בי ולא אבו לשמע אלי, איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גילולי מצרים לא עזבו, ואומר לשפוך חמתי עליהם, לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים. ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני

הגוים אשר המה בתוכם, אשר נודעתי אליהם לעיניהם להוציאם מארץ מצרים. ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר". בני ישראל אחזו אפוא ב"גלולי מצרים".

כך מצינו בזוהר חלק ב' דף ק"ע עמ' ב' "בזמן שישראל עברו בים ורצה הקב"ה לקרוע להם את ים סוף, בא רהב - המלאך הממונה על מצרים - וביקש דין מלפני הקב"ה. אמר לפניו, ריבון העולם, למה אתה רוצה לעשות דין על מצרים ולקרוע את הים לישראל? הרי כולם רשעים לפניך, וכל דרכך בדין ואמת. אלה עובדי כוכבים ומזלות ואלה עובדי כוכבים ומזלות. אלו חטאו בגלוי עריות ואלו חטאו בגלוי עריות. אלו שופכי דמים, ואלו שופכי דמים. באותה שעה היה קשה לפניו לעבור על דרך הדין". כמו כן, במדרש ויקרא רבה כ"ג ב' מצינו: "מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים קשה ללקטה, כך הייתה גאולתם של ישראל קשה לפני הקב"ה... אלו ואלו ערלים, אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית, אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים. לא הייתה נותנת מדת הדין לישראל שיגאלו ממצרים לעולם. אמר ר' שמואל בר נחמני אלמלא שכבל הקב"ה את עצמו בשבועה, לא היו ישראל נגאלים לעולם".

ובכן, כיצד ייתכן שסדרי עולם המבוססים על שכר ועונש לא התקיימו בשעת יציאת מצרים?

המעבר המהיר מטומאה לקדושה

בזוהר חדש חלק א' דף נ"ב עמ' א' מצינו כי עם ישראל חווה מעבר חריף מאוד, בזמן קצר מאוד, משיא של סיאוב וטומאה לשיא של קדושה וטהרה. כך נאמר שם:

"כשישראל היו במצרים נטמאו וטינפו את עצמם בכל מיני טומאה, עד שהיו שוכנים תחת מ"ט כוחות הטומאה. והקב"ה הוציאם מתחת השעבוד של כל אלו הכוחות, ועוד שהביאם במ"ט שערי בינה שכנגד שערי הטומאה. הקב"ה התנה עם אברהם רק להוציאם ממצרים, אך הקב"ה עשה טובו וחסדיו עמם גם להוציאם ממ"ט שערי טומאה ולהכניסם במ"ט שערי קדושה. משום כך תמצא בתורה חמישים פעמים יציאת מצרים. מטעם זה אנו סופרים (בספירת העומר) ממ"ט שערי בינה מיום טוב של פסח עד חג השבועות, כי בכל יום הוציאנו מכוח הטומאה והביאנו כנגדו לכוח הטהרה".

ובכן, איך מתרחש שינוי כה קיצוני במהירות שכזו, בלי תהליך הדרגתי מתמשך? הרי ככלל, מה שמשנתנה במהירות חוזר לסורו באותה מהירות, ורק מה שהוטמע

באופן מתמשך, שיטתי והדרגתי, חודר למעמקי הנפש ושוכן בה לאורך זמן. כיצד ייתכן אפוא כי ביציאת מצרים ניתן האות לנסיקה חדה שכזו ממעמקי הטומאה לפסגת הקדושה – בתוך ימים?

יציאת מצרים כמכוות אש

בחז"ל מצינו כי יציאת מצרים הייתה מאורע שהיה בו כביכול קושי גם לקב"ה. חז"ל במדרש תהילים מזמור קי"ד, דרשו את הפסוק (דברים ד', ל"ד): "או הניסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי... ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך", כמתייחס לקרביים. כלומר, המונח "מקרב" אינו מוגבל למשמעות של "מתוך" אלא מבטא גם אברים פנימיים, ללמדך כי עם ישראל היה מובלע בתוך המצרים לא רק מבחינה פיסיית, אלא גם מבחינת הזהות הפנימית, והיה כמו עובר שכל מקור חיותו הוא אימו. אך הרבה מעבר לכך. ההוצאה של עם ישראל ממצרים הייתה תהליך שבו הקב"ה שם כביכול את ידיו בתוך אש של כבשן. בלשון המדרש: "מקרב גוי – כאדם שהוא שומט את העובר מתוך מעי הבהמה, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר גוי מקרב גוי, כענין שנאמר: 'והקרב והכרעים' (ויקרא א' י"ג), למדנו צער לנשמת. ומניין אף לשומט? שנאמר: 'ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים' (דברים ד', כ'), כאדם שהוא נוטל את האש מתוך הכור שלא בצבת ושלא בסמרטוטים, כביכול כן עשה הקב"ה לישראל". מה פשר ההגדרה של יציאת מצרים כתהליך של מכוות אש, שקשה כביכול גם לקב"ה?

צריבת נקודת קדושה בנשמתו של כל יהודי

רבי צדוק מבאר כי יציאת מצרים אינה פועל יוצא של שכר ועונש, אלא יש בה פעולה של הולדה מחדש במישור הרוחני ונקודת התחלה. כאן מחדש רבי צדוק חידוש עצום, לפיו בפעולה של יציאת מצרים הפך הקב"ה את בני ישראל לעבדיו וצרב בנשמתם מכוות אש, במובן זה שהטביע חותם של קדושה בכל יהודי ויהודי וצרב את יסוד האמונה בשורש נשמתו. משעת יציאת מצרים ואילך, טבועה בנשמתו של כל אדם מישראל "נקודה של קדושה" שהיא הלב והמוקד של אישיותו, וממילא גם אם יחטא, יהיה זה מעשה חיצוני שלא יפגום במהות הפנימית, שהיא הליבה של האישיות שלו.

ורד הוא ורד גם בין קוצים

רבי צדוק בספרו "רסיסי לילה" אות נ"ב מבאר את התהליך של יציאת מצרים בדרך הבאה:

הכלל הוא כי "מה שמלך כובש במלחמה הוא שלו" (גיטין דף ל"ח ע"א). על כן, העבד נשלט ע"י המלך באופן מוחלט. בגלות מצרים היו בני ישראל עבדים ונעדרו ישות עצמית משלהם כלל.

ה' הוציאם מעבדות למצרים, להיות עבדיו שלו ולא עבדים לעבדים, כמאמר הגמרא במסכת קידושין דף כ"ב ע"ב. מאותה עת ואילך, גם כשגלו וחזרו והשתעבדו לאומות העולם, אין הם הופכים לעבדים של האומות המשעבדות, והעבדות היא רק פיסית ושטחית. אין האומות יכולות לקנות קניין בליבם וברוחם של ישראל "וקנין גוי בישראל הוא רק שיעבוד הגוף ולא שיעבוד כוחותיו כלל. על כן, אף כאשר ישראל חוטאים זהו דבר חיצוני בלבד".

חז"ל במסכת סנהדרין דף מ"ד ע"א המשילו את ישראל בין האומות לוורד הנמצא בין קוצים שאף אם לו עצמו יש קוצים כמוהם – הוא שומר על ייחודו ואינו קוץ אלא ורד.

קדושה ייחודית לכל אדם מישראל

רבי צדוק בספרו "ליקוטי מאמרים" אות י"א מבאר, כי עד יציאת מצרים שאבו ישראל את קדושתם מן האבות. אך מאז יציאת מצרים יש קדושה ב"כל נפש מישראל בפרט, ולא רק בכלל מצד האבות". בדרך זו מפרש רבי צדוק את הציווי לַמְנוּת את עם ישראל, שכן לכל אחד מהם יש ייחוד וחשיבות משלו, שהרי הקב"ה צרב בו נקודת קדושה פרטית. ממילא, כל אדם מישראל הוא פריט ייחודי שאינו בטל ברוב. ובלשונו "ושמעתי שזהו עניין פקודי בני ישראל ומניין מספרם, היינו שכל דבר שבמניין וכן דבר חשוב בפני עצמו אינו בטל לגבי הכלל, כי יש לו כוח מיוחד פרטי שאין בכל אחד. לקדושה פרטית זו זכו במתן תורה ועל ידי גלות מצרים שקדמה לה".

הפנימיות מתגלה במהלך של גלות וגאולה

רבי צדוק ממשיך ומבאר, בספרו "ליקוטי מאמרים" אות ט"ז, כי ע"י הטבעת חותם הקדושה הייחודי בכל אדם מישראל נשמרת המהות הפנימית בכל מצב, והסביבה לא מצליחה לעמעם נקודה פנימית זו. יהודי עלול להיות מלוכלך חיצונית בכל מיני סיאוב אך התוכן הפנימי לעולם יישאר בקדושתו.

זו הייתה ההבחנה בין ישראל למצרים, וממילא זו ההצדקה לגאולתם. שוני זה מתברר דווקא ע"י הגלות והירידה למעמקי הטומאה. הדרך לברר זאת היא פשוטה. אם מיד לאחר ששולפים אדם זה מתוך מעמקי הסיאוב הוא מצליח לצוף ולהתעלות; אם הוא לא צריך לעבור תהליך פנימי של השתנות, אלא מתחבר מיד לקדושה כגחלילית הנמשכת אל האור, אות הוא שהנקודה הפנימית שמרה על קדושתה כל העת, והחיצוניות הייתה מעטה ומסכה בלבד.

ובלשוננו: "כל גלות ודאי גורם שיקוע ברע, עד שבמצרים הגיעו למה שאמרו ז"ל (ויקרא רבה כ"ג, ב') על פסוק (דברים ד', ל"ד) 'גוי מקרב גוי' הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה וכו', וזה היה הכנה למתן תורה, היינו כי **התברר שאפילו בתכלית שיקוע עצום עם כל זה הם באמת דבוקים לגמרי בה' יתברך וברחיצה מועטת מתנקים, כי אין החיסרון בעצם** (בליבה של הדבר) כלל.

וע"י זה זכו לתכלית ההתגלות העצומה ביותר שהייתה בעולם הזה להיות נבחרים לעם מיוחד. ומשנבחרו ישראל, אי אפשר להם עוד להשתנות. ואפילו הגדילו העוונות עד למעלה, כמאמר חז"ל "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" (סנהדרין דף מ"ד ע"ב) ואי אפשר לעקור ממנו שם ישראל כלל בשום אופן".

וטהר ליבנו לעבדך – באמת

רבי צדוק מבאר כי בכך שונים ישראל מכל האומות ויש תשובה לטענת השר של מצרים מדוע נגאלו ישראל שעה שאלו עובדי עבודה זרה ואלו עובדי עבודה זרה. אכן, מבחינה חיצונית עשויים ההבדלים להיטשטש. אבל, הנקודה הפנימית של כל יהודי קדושה היא, ונקודה פנימית קדושה זו אין דרך לקעקע. קדושת ישראל זו היא המהות האמיתית והליבה וכל השאר הוא רק מעטה חיצוני. נקודה טהורה זו נשארת בטהרתה לעולם, שכן הקב"ה "שוכן איתם בתוך טומאתם" ואינו מסלק את נקודת הקדושה שטבע בנשמתו של כל יהודי, גם אם מבחינה חיצונית הוא רחוק מאוד. נמצא כי אצל עם ישראל החטא הוא מעטה חיצוני שאינו מבטא את מהות האדם ואילו אצל אומות העולם החטא נעשה חלק מן האדם באמת.

ובלשוננו של רבי צדוק: "וכל טענת האומות הוא, שגם הם חשובים כמו בני ישראל או עוד יותר, כי מאחר שישראל קדושים אף שעושים כיוצא בהם לפי דעתם יחשבו שגם הם כן, ועל זה הוא הברור שהם לא עשו אלא כלפי חוץ ולא בפנימיות ליבם, מה שאין כן אומות העולם שעושים חטאים באמת".

גוי שחטא מגיע לסיפוקו וישראל שחטא עצב ומתחרט

כדי להמחיש את הכלל שלפיו החטא הוא מעטה חיצוני שאינו חודר לנקודת הקדושה הפנימית של אדם מישראל נעמוד על שתי אמרות של גדולי החסידות. אמירה חסידית אחת, מיוחסת לרבי זושא 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 זושא: "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".

אמירה דומה לכך מצינו "בשער יששכר" חודשי תמוז אב אות ח' כי סעודת סיום מסכת היא אות לחולשת כוחו של הס"מ (קיצור שמו של המלאך הרע), שכן ראשי תיבות של שמו מצויים מורים: סעודת מצווה אין לעשות, או סיום מסכת אין לעשות. והביאור בזה עפ"י דברים המיוחסים לבעש"ט כי משנפגשו הס"מ והמלאך מיכאל, אמר לו האחרון כי סעודת מצווה היא אות למפלתו, כי ישראל לעולם אינם עושים עבירה מתוך רצון ואם עושים הם מצטערים על כך, ואילו מצווה משקפת את רצונם האמיתי. שאל אותו הס"מ: וזאת מניין לך? אולי העבירה משקפת את רצונם? השיב לו: וכי ראית מימך יהודי שעושה סעודה על כי זכה לעשות עבירה? אבל הוא עושה סעודת מצווה כשסיים מסכת.

יציאת מצרים טבעה בנפש היהודי את האמונה

רבי צדוק מוסיף ומחדש כי כאשר חקק הקב"ה בנשמתו של כל יהודי נקודה של קדושה, הוא צרב בו גם – אמונה פשוטה בקב"ה. יציאת מצרים היא בסיס האמונה, לא רק מכיוון ששם ראה עם ישראל את ידו החזקה של הקב"ה ונוכח עין בעין במציאותו, אלא מכיוון שמאותה עת ואילך יש לכל יהודי נטייה טבעית מולדת ובלתי תלויה – להאמין בקב"ה. כשם שלכל אדם יש אינסטינקטים הנחוצים לו לעצם הקיום, כך נטבעה ביהודי תכונה טבעית של אמונה.

כך מציין רבי צדוק בספרו "אור זרוע לצדיק" אות א', כי הדיבר הראשון בעשרת הדיברות: "אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" לא נאמר בלשון של

ציווי, שהרי האמונה אינה ציווי אלא תכונה טבעית מולדת של מי שהם "מאמינים בני מאמינים" (שבת דף צ"ז עמ' א'). על כן "מי שאינו מאמין בזה – לא יועילו לו כל הציוויים והאזהרות, שזהו שורש פורה ראש ולענה, ועצמותו אינו מקדושת ישראל כלל, שהם עיקר מקורם ושורש חיותם הוא דיבור אנכי ה' אלוקיך וכו'. ולכך דבר זה אינו ציווי שהוא על ידי אתערותא דלתתא (התעוררות שבאה מלמטה – מן האדם) אלא דבר זה הוא מתנה מלמעלה בלא אתערותא דלתתא כלל, אלא שעצם שורשם הוא כך".

יציאת מצרים כבסיס לעשרת הדיברות ולמצוות

לאור האמור מיישב רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות ר"ז את שאלתו של רבי יהודה הלוי שהובאה ע"י אבן עזרא, למה לא פתחו עשרת הדיברות במאמר: אנוכי ה' אלוקיך שבראתי שמיים וארץ? שכן ביציאת מצרים נחקקה בנשמתם האמונה בה' ומאותה עת ואילך יש להם נטייה להאמין, לא כמסקנה שכלית אלא כרגש טבעי הנובע מליבם.

רבי צדוק מבאר כי המונח "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" אינו טעם או הוכחה, שהרי אמונה אינה נובעת לעולם מידיעה שכלית, ואדרבה אמונה מתחילה במקום שבו הדעת מסתיימת. לכן נאמר "אמת ואמונה", שכן אמת אדם יודע, ואמונה אדם מרגיש בלי לדעת. ממילא, אי אפשר להשריש אמונה במי שאין לו נטייה טבעית לכך. המונח "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" משמעו כי ה' הוציא אותנו ממצב שבו היינו נתונים לממשלת שכלנו ותאוות גופנו "והעלה מחשבותינו להיות דבוקים בו. ולפיכך בכל המצוות נאמר שהם זכר ליציאת מצרים, כי מצרים הם היפך התורה והמצוות כולם".

אל לאדם להתייחס מעצמו

רבי צדוק מציין כי ביציאת מצרים יש גם מוקד של אמונה של אדם בעצמו, שממנה הוא יכול לשאוב עידוד וכוחות רבים. זאת מכיוון שהוא נוכח לראות, כי ביכולתו לשוב למקור מחצבתו ואף לעלות ממ"ט שערי טומאה למ"ט שערי קדושה, כפי שקרה לבני ישראל במצרים. האדם המתבונן בסיפור יציאת מצרים נמלא תקווה כשהוא מבין כי מצבו הרוחני הירוד הינו פרי של מעטה סיאוב חיצוני האופף אותו, אך הקב"ה טבע בו נקודת קדושה שנשארה בטהרתה, והיא נקודת אחיזה המסייעת לו להתנתק חיש ממצב זה. כך מציין רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" פרשת ואתחנן אות ה' "עניין זיכרון יציאת מצרים, שהוזהרו עליו כמה פעמים הוא

כדי שלא יפול האדם בעצמו אחרי שיחשוב וידע נגעי לבבו ושלא יתייאש ח"ו. על זה בא זכירת יציאת מצרים, שאף שהיו משוקעים שם בקליפה, כעובר בבטן אמו, מכל מקום הוציא ה' אותנו משם וכן יעזור ה' לכל מי שירצה לשוב באמת".

הנה כי כן, יציאת מצרים חורגת מהמאורע ההיסטורי החשוב בתולדות האומה, ויש בה שלושה היבטים רוחניים: האחד, צריבת נקודת קדושה כמכוות אש יוקדת שנשמתו של כל אדם מישראל. השני, חקיקת נטייה טבעית בכל אדם מישראל להאמין באלוקיו, שהיא הבסיס לעשרת הדיברות ולמצוות. והשלישי, חקיקת יכולת באדם להתנער ממצבו הקיים, לשוב למקור מחצבתו ולנקודת הקדושה שמצויה בלב אישיותו, ולהוליד את עצמו מחדש. רבי צדוק מציין על כן בספרו "פוקד עקרים" אות ג' "כי זכירת יציאת מצרים היא סגולה להיפקד בבנים, כי בזכירת אותו נס הוא מעורר את כח ההולדה".

פרשת בשלח

דכדוך בשעת שמחה

יציאת מצרים כשעת צער

לאחר יציאת מצרים נאמר (שמות י"ג, י"ז): "ויהי בשלח פרעה את העם". חז"ל מציינים במדרש (בראשית רבה מ"ב, ג') כי יש הבחנה בין לשון "ויהי" לבין לשון "והיה".

"בכל מקום שנאמר "ויהי" משמש צרה, "והיה" – שמחה". כך מבואר במסכת מגילה דף י' עמ' ב' "דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה: כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צער".

"ויהי" – כולל בחובו "ווי" – לשון יבבה וצער.

הגאון מווילנא מבאר כי ויו ההיפוך שמופיעה בתחילת המילה גורמת לשינוי המשמעות מלשון עבר ללשון עתיד ולהיפך. במילה "והיה" הופכת ויו ההיפוך לשון עבר (היה) ללשון עתיד. כאשר אדם רוצה שהעבר יימשך גם בעתיד ויש לו כמיהה לעוד – הוא נמצא בעיצומה של תופעה משמחת. לעומת זאת במילה "ויהי" נמצא כי ויו ההיפוך הופכת לשון עתיד (יהי) ללשון עבר. מקום שבו רוצה אדם שהעתיד כבר יהא מאחוריו, הדבר מסמל חשש מהבאות וצער.

ברם, בעת יציאת מצרים השעה היא שעת גאולה וישועה. היינו מצפים כי עם ישראל יהיה שרוי בשמחה עצומה, בהתנתקות מן העבר הקשה ובכמיהה לעתיד טוב יותר. כיצד ייתכן לומר על שעה גדולה זו "ויהי" – לשון צער?

דכדוך בשעת גאולה?

חז"ל במדרש (שמות רבה ב' ז') תרצו קושי זה באמרם, כי הצער בעת יציאת מצרים היה של פרעה ושל המצרים ולא של ישראל. "מי צווח ווי? פרעה".

ברם, שהסבר זה דחוק הוא, שהרי התורה מבטאת את המציאות מנקודת המבט של עם ישראל ולא מנקודת מבטו של פרעה. ואכן, בזוהר (חלק ב' דף מ"ה עמ' א') מבואר כי הייתה זו שעת צער של עם ישראל, שהרגישו בשעה זו "תבירו דרוחא

(שבירות הרוח) ואמרו ווי". הדברים זועקים להסבר, כיצד ייתכן שהעם הנגאל משעבוד נורא ומעבודת פרך יחוש דכדוך ועצבות?

שלושה סוגי תפילה

רבי צדוק מבאר עניין זה לאחר ביאור של דברי הזוהר (חלק א' דף קס"ח עמ' ב') כי מצינו בכתובים שלושה מיני תפילה: **"תפילה לעני"** (תהילים ק"ב, א'); **"תפילה למשה"** (שם צ', א'); **"תפילה לדוד"** (שם י"ז, א'). המונח **"תפילה ל..."** משמעה הגדרה של מהות התפילה, ולא רק שוני של האיש המתפלל. מה פשרן של שלושת סוגי התפילה השונים?

תפילה לעני

רבי צדוק מבאר את המונח **"תפילה לעני"** כתפילה המבטאת את דכדוך הנפש של אדם הנמצא בשפל המדרגה מבחינת מציאותו הקיומית. זו תפילה שנובעת מהלך רוח של מצוקה של מי שהוא חסר כול. תפילה זו אינה להגשמת משהו מסוים ומוגדר כי – הכול חסר. רבי צדוק מבאר כי בתפילה זו **"אינו מתפלל שיתנו לו דבר מה, אלא שופך שיחו על כך שהוא חסר כל"**. בספרו **"פרי צדיק"** לראש השנה אות ט' מוסיף רבי צדוק ומבהיר את מהותה של תפילת העני, שזהו **"קול צעקה היוצא ממעמקי הלב, שאינו יכול לפרט בשפתיו אפילו בחיתוך הדיבור, רק שצועק בקול פשוט מכאב לבו"**. כלומר, בתפילה זו אדם לא טוען ולא מבקש, הוא מוכה יגון והלום צער ולכן אינו מסוגל להתרכז בדבר ובתפילתו לא נשמעות מילים אלא זעקות שבר. תכליתה של זעקה זו היא **"כמי שמשיח צערו ודאגתו לפני אוהבו כדי להפיג הצער מלבו"**. כך מצינו במסכת סנהדרין דף ס"ד עמ' א' כי כאשר אנשי כנסת הגדולה התפללו, לשונם הייתה **"בייא בייא"** (געוואלד, געוואלד) **"היינו צעקת קול פשוט, מעומק כאב הלב, על גודל הצער"**. ואכן, גם כאשר אב כועס על בנו, אם הוא נופל וצועק מכאב, האב שוכח באותו רגע את כל הסיבות לכעס וממהר לעזור לבנו אוהבו. אכן, אנחת כאב שבוקעת מעמקי הלב חזקה מכל טיעון. זהו **"קול פשוט"**. למשמע זעקה זו הקב"ה נוטש את כל הטיעונים ועוזר. תפילה זו בוקעת שערם וכשהשער פתוח יכולים כולם להיכנס. על כן, אומר רבי צדוק: **"תפלה כזו מקובלת ביותר, כמו שנאמר: 'תפלה לעני כי יעטוף' ולפני ה' ישפוך שיחו"** – תפלת העני עוטפת את שאר התפלות ומעלה את כולן למרום.

תפילה למשה

רבי צדוק מבאר את המונח: "תפילה למשה איש האלוקים" כתפילה המבטאת את תחושת השפלות של אדם הנמצא ברום המעלה. כלומר, דווקא אדם שהוא "איש אלוקים" ויש לו השגות רוחניות נעלות בדבר נשגבות הבורא האינוסופי, חש ממילא את נמיכות הקומה של האדם הסופי, הגשמי והמוגבל. "תפילה למשה" מבטאת אפוא את הלך רוחו של מי ש"השיג גדולת ה', כמו משה רבינו, שבראותו גודל קדושת ה' נעשה בעיני עצמו שפל בתכלית השפלות".

כך כתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ב' הלכה ב'): "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם את חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע ה' הגדול, כמו שאמר דוד: 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי' (תהילים מ"ב, ג'), וכשמחשב בדברים האלו מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות".

ההבחנה בין "תפילה לעני" ל"תפילה למשה"

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" לפרשת וישב אות ג', עומד על הבחנה בסיסית הקיימת בין "תפילה לעני" המבטאת שיברון לב הנובע ממצוקה קיומית, לבין "תפילה למשה" המבטאת ענווה של מי שהגיע בהשגתו לרום המעלה והבין את אפסיות האדם.

תפילה היא לעולם "עמידה לפני ה'". אבל, המקום שבו עומד האדם המתפלל שונה הוא ב"תפילה לעני" לעומת מקומו של המתפלל "תפילה למשה". הכיצד? במסכת סוטה דף ה' ע"א מצינו מחלוקת בין רב חסדא לרב הונא בביאור הכתוב (ישעיהו נ"ז, ט"ו): "כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו, מרום וקדוש אשכון, ואת דכא ושפל רוח".

המונח "ואת דכא" מלמד כי הקב"ה נמצא עם מי שהוא "דכא ושפל רוח". אך, כיצד נמצא ה' עם שפל הרוח? ע"י כך שה' יורד אל האדם למקומו השפל, או שאדרבה הקב"ה נושא את שפל הרוח ומגביה אותו למקומו שלו? יש שתי אפשרויות מנוגדות לקרבת אלוקים: התקרבות של ה' אל האדם וירידתו אליו או קרוב של האדם אל ה' והעלאתו אל על, וזו ההבחנה בין "תפילה למשה" ל"תפילה לעני". תפילה מסוג של "תפלה למשה איש האלהים" היא תפילה שבה האדם זוכה לכך שה' "מגביהו עד ששוכן למעלה אצלו". לעומת זאת, המונח "תפילה לעני" מבטא ירידה של ה' ממרום שבתו אל נקודת השפלות של העני, עד כי "ה' מרכין כביכול

את שכינתו ושוכן בתוך ליבו של המתפלל". יתירה מכך, מכיוון שבתפילה לעני יש זעקה בלי יכולת לבטא מילים וטענות, הרי שהקב"ה שם את עצמו במקום העני ושם בפיו את מה שיש לומר כדי להיוושע. הקב"ה כביכול יורד ומצוי "בתוך אותיות התפלה", על דרך שאמרו חז"ל (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". רבי אלימלך מליז'נסק באר כי המונח "שגורה תפילתי" מבטא לשון שליחות (שגר הוא שליח, כמו שגריר). פשר הדבר הוא, שהקב"ה שלח כביכול את התפילה בפיו של המתפלל ושם בפיו את אשר יאמר.

תפילה לדוד

סוג שלישי של תפילה מכונה "תפילה לדוד" והוא מבטא את דכדוך הנפש של בעל התשובה, שזכה להתקרב אל ה' וחש צער ויגון על מה שעשה בעבר. במצב נפשי זה אדם חש שהוא כלל אינו ראוי לעמוד לפני ה'. בעל התשובה בוש מפני ה' ומבקש למצוא לו מסתור, כאדם בגן עדן לאחר החטא.

דוד נחשב לאבי תנועת התשובה ובתהילים נ"א, ג'–ט"ו התחנן לשוב אל אלוהים "בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע". כה אמר דוד בתפילתו: "חנני אלהים כחסדך, כרב רחמין מחה פשעי. הָרַב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני. כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד... תחטאני באזוב ואטהר תכבסני ומשגל אלבין. תשמיעני ששון ושמחה, תגלנה עצמות דיכיתי. הסתר פניך מחטאי וכל עוונותי מחה. לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי. אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תיקח ממני. השיבה לי ששון ישעך ורוח נדיבה תסמכני. אלמדה פשעים דרכיך וחטאים אליך ישובו".

על דוד נאמר (מועד קטן דף ט"ז עמ' ב') כי הוא "הקים עולה של תשובה". הלך רוחו של דוד בתפילתו הושפע מדכדוכו של מי שחש בוש ונכלם מעברו. על כן אמר דוד על עצמו (תהילים כ"ב, ז'): "ואנכי תולעת ולא איש, חרפת אדם ובזוי עם". דוד "היה סבור בדעתו שהוא גרוע מכל, ורחוק מהקדושה לגמרי, ומלא חסרונות נגד רצון ה'. והיה לבו נשבר בקרבו מחמת שהוא מלא חסרונות. על כן אמר שלבד שלא נחשב למאומה, בבחינת תולעת ולא איש, עוד הוא 'חרפת אדם ובזוי עם' כלומר גם כאדם הוא חסר ערך". נמצא כי תפילה מסוג של "תפילה לדוד" מבטאת את שברון הרוח של מי שבוש בעברו, והיא נובעת מתהומות של דכדוך הנפש של אדם שבעברו היה בשפל המדרגה מבחינת מציאותו הרוחנית.

תהליך הצתת האור והחשכה שבאה לאחרי

רבי צדוק עומד על תהליך מעגלי שעובר בעל התשובה העומד בתפילה מן הסוג של "תפילה לדוד". תהליך התשובה כולל שלושה שלבים והלכי רוח: בתחילת הדרך עת שהוא מצוי במצולות החטא, חש בעל התשובה בחושך ובעלטה; לאחר מכן בא שלב ההתלהבות והוא מצוי ב"אורות". בתחילת דרכה של התשובה חווה האדם אור גדול, עת שהקב"ה נגלה אליו ומאיר את דרכו לחזור. "האדם החפץ לקרב עצמו לקדושת ה' יתברך, מאיר לו הקב"ה מאור קדושתו, שהיא למעלה מהשגת השכל האנושי, והוא משיג חיות של קדושה, בלי שום מסך (מחיצה) מבדיל, והוא מתמלא כולו באורה". ביחס למצב זה מציין רבי צדוק את דברי ספר ה"רוקח" כי "אין חוזק כחוזק החסידות בתחילתו" כי על ידי האור הגדול בוער בליבו חשק ורצון לקדושה בכל תוקף ועוז. ברם, שלאחר עצימות האורות בא השלב השלישי, שהוא שלב של נפילה קשה. לבעל התשובה מתברר בשלב זה כי "האור הזה (שאותו חווה בתחילת דרכה של תשובה) הוא דבר זמני, שניתן לו רק לפי שעה" "כדי שיראה האדם שיש אור אלוהותו יתברך בעולם". לאחר מכן, שב האדם למציאות הבנלית "ונעלם ממנו אותו האור". משנזרק בעל התשובה אל קרקע המציאות השגרתית, הוא חווה את דכדוך הנפש שחוה דוד המלך כאשר שב מחטאו "ורואה האדם כל מה שפעל ועשה נגד רצון ה' יתברך בכל הזמנים שעברו עליו, ואז נשבר לבו בקרבו ולא נשאר בו רוח. והוא מתפלל לקב"ה בכל לבו ושב בתשובה שלמה. וזהו כמו תפילה לדוד שאמר: "לב טהור ברא לי אלוקים". נמצא כי בעל התשובה המתפלל תפילה מסוג של "תפילה לדוד" ניצב בפני הקב"ה ככלי מלא בוש וכלימה על עברו וחווה משבר ודכדוך הנפש.

התהליך הנפשי שעברו בני ישראל בצאתם ממצרים

רבי צדוק מבאר כי התהליך הנפשי שחוו בני ישראל בצאתם ממצרים היה זהה לתהליך שעובר כל בעל תשובה, המתפלל "תפילה לדוד". במצרים היו בני ישראל שרויים בחושך ובעלטה רוחנית כשהם שקועים בתוך מ"ט שערי טומאה. בליל יציאת מצרים התגלה להם הקב"ה באור יקרות והם יצאו ביד רמה, בלא שום מסך מבדיל בינם לבין הקב"ה "והיו מלאים מאורו יתברך בבהירות גדולה". אבל, מיד אחרי האור הגדול באה הנפילה הקשה ו"תיכף נעלמה מהם אותה ההארה, ואז התמרמרו בלבם בזכרם מה שעבר עליהם במצרים שהיו משוקעים

בקליפת החטא, במ"ט שערי טומאה, עד שאם היו מתעכבים, היו נשארים שם ח"ו לעולמי עד. משום כך, נשבר רוחם בקרבם".

ויהי – בשלח פרעה את העם

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את המונח "ויהי" לשון צער הנאמר לגבי השעה שבה "שלח פרעה את העם". אכן, הייתה זו שעת גאולה וישועה. העם גם חווה בסמוך לכך התעלות רוחנית עצומה. אבל, כדרכה של תשובה – לאחר עצימות האורות חש בעל התשובה כי כל האורות כבים, והוא בוש ונכלם במעשיו ובחטאיו. זוהי אפוא שעה גדולה ועם זאת שעה של "ויהי" – של דכדוך הנפש ושל צער עמוק. אבל, זאת לדעת שצער זה מבטא קרבה רבה של האדם לאלוקיו. אדרבה, אדם בוכה רק על מה שהוא לא משלים עם חסרונו. המת משתכח מן הלב וחדלים לבכות עליו. רק דבר חי מעורר כמיהה וגעגועים תמידיים.

הנה כי כן נמצאנו למדים, כי התנאי הבסיסי לתפילה הוא ענווה והכנעה, כשאדם שפל בדרך בעמדו לפני ה'. אך יש שלוש סיבות לשפלות הרוח בעת תפילה: תפילה לעני – כשאדם נדכא מחמת כאבי חדלונו הקיומי; תפילה למשה – כשאדם בשיאו הרוחני מדוכדך מכיוון שהכיר באפסותו שלו; ותפילה לדוד – כשאדם עובד תהליך של התפכחות, כאשר המרחק שחש האדם מאלוקיו הוא עצמו בסיס לדבקות מחודשת ו"במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים יכולים לעמוד". תפילה שכזו היא הבסיס ל"אז ישיר"!

פרשת יתרו

"ואביא אתכם אלי"

מדוע הוקדמה ביאת יתרו למעמד הר סיני

יתרו היה אדם ששמע והפיק לקחים. לא כל מי ששמע על יציאת מצרים מצא לנכון להסיק מסקנות ולהצטרף אל קהל ה'. אך לגבי יתרו נאמר (שמות י"ח, א'): "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה, את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו, כי הוציא ה' את ישראל ממצרים".

בגמרא במסכת זבחים דף קט"ז עמ' א' מצינו מחלוקת מתי בא יתרו אל משה? דעה אחת היא, כי יתרו בא לפני מתן תורה, כפי העולה מסדר המקראות. דעה שנייה היא, כי "אין מוקדם ומאוחר בתורה" וכי "יתרו אחר מתן תורה בא". ובכן, לפי הדעה שיתרו בא לאחר מתן תורה יש לתמוה, מדוע שונה סדר הכתובים כך שהקדים הכתוב את המאורע של ביאת יתרו למעמד הר סיני? האם סדר זה של הבאת האירועים בא ללמד משהו מבחינת תוכן הדברים?

איך מסתפחים למה שעוד לא התגבש

השאלה מתעצמת עת שיוורדים למהות ההצטרפות של יתרו לעם ישראל. חז"ל רואים ביתרו את הגר הראשון שהסתפח לעם ישראל. ובכן, כיצד מספרים על הליך הגרות של הסתפחות אדם מן החוץ לעם ישראל, בטרם שהובן התהליך הפנימי של גיבוש ישראל לכלל עם וקבלת התורה על ידם?

כיצד תקף גיור כפוי?

הליך הגיור כולל שלושה מרכיבים: מילה, טבילה וקבלת מצוות. שלוש הפעולות הללו חייבות להיות רצוניות. אם הן לא באות מתוך רצון חופשי – אין זו גירות. ברם, שעם ישראל קיבל תורה בכפייה, שהרי הקב"ה "כפה עליהם הר כגיגית" (שבת דף פ"ח עמ' א'). איזו מן גירות היא זו? יתירה מכך, לעתיד לבוא ישוב עם ישראל אל אלוקיו בלי שיישאל לרצונו. כך ניבא יחזקאל (כ', ל"ג): "חי אני נאום ה' אלוקים,

אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". כיצד ייתכן שעם ישראל שב למוטב – בעל כורחו? מה תוקף יש לפעולה כזו כשהיא כפויה?

כיצד מתיישבת בחירה חופשית עם כפייה על תשובה וטהרה

עיקרון יסוד בעולמה של תורה הוא הבחירה החופשית שניתנה לאדם לעשות טוב או רע. כמאמר הכתוב (דברים ל', י"ט): "נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים". והנה, במסכת סנהדרין דף צ"ז עמ' ב' מצינו מחלוקת תנאים האם יש אפשרות שעם ישראל לא יעשה תשובה וממילא לא ייגאל לעולם. "רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושים תשובה – נגאלים, ואם לאו – אין נגאלים. אמר לו רבי יהושע: אם אין עושים תשובה אין נגאלים? אלא, הקב"ה מעמיד להם מלך שגזירותיו קשות כהמן, וישראל עושים תשובה ומחזירין למוטב". נמצא כי יש דעה לפיה יש הכרח מובנה לגאול את ישראל, והם יחזרו בתשובה וייגאלו. כדעה זו פסק הרמב"ם הלכות תשובה פרק ז' הלכה ה': "אין ישראל נגאלים אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותם ומיד הן נגאלים". למעשה כך כבר מצינו בדברי הנביא המתאר כי לעתיד לבוא הקב"ה יזכך ויטהר את ישראל ובכך יביא לידי כך שישוּבו אליו. כך נאמר (יחזקאל ל"ו, כ"ה-כ"ז): "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, מכל טומאותיכם ומכל גילוליכם אטהר אתכם. ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם, והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. ואת רוחי אתן בקרבכם, ועשיתי את אשר בחוקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם". ברם, שנאמר בגמרא כי חזרה בתשובה זו תעשה, בין אם ירצו בכך ובין אם לאו. אם לא ירצו בכך, יבואו גזירות קשות שיביאו אותם בעל כרחם לשוב אל ה'. ובכן, להיכן נעלם עיקרון הבחירה החופשית בעולם שבו הקב"ה כופה על בניו לשוב בתשובה בניגוד לרצונם?

שתי סיבות לבחירה: שכלית ורגשית

רבי צדוק מבאר כי יש שתי סיבות לבחירה בין חלופות. האחת נובעת מכך שחלופה אחת טובה מרעותה בתכונה מסוימת. השנייה, אינה מנומקת באפן אובייקטיבי ונובעת מקשר אישי. כך למשל "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חברו" (בבא מציעא דף ל"ח עמ' א'). התבואה של חברו מרובה יותר ויש בה תשעה חלקים, אך האדם בוחר בתבואה שלו, המונה רק עשירית ("קב" אחד) – כי היא שלו. פרי עמלו. זוהי אהבה שאינה מנומקת ואינה רציונלית. אין זו מערכת שיקולים שכלית, לוגית, אלא זיקה רגשית של אדם למה שהינו חלק ממנו.

הבחירה בישראל כבחירת אב את בנו

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" על שבת הגדול מבאר את הפסוקים (מלאכי א', ב'-ג'): "הלא אח עשו ליעקב... ואוהב את יעקב. ואת עשו שנאתי". מה החידוש בכך שיש אהבה לאח אחד ויחס אחר לאח אחר? אין זאת אלא שהמונח "אח" מבטא זהות בין האחים (אח מלשון "אחד" ומלשון איחוי וזהות). דבר הנביא הוא אפוא כי אף אם התקלקלו דרכיו של יעקב ומעשיו יהיו דומים למעשי עשיו, וכן אם להיפך, עשיו ייטיב את דרכיו ויהיה כיעקב, בכל זאת הקב"ה יאהב לעולם את יעקב וישנא את עשיו. הכיצד? הרי זו אפליה שרירותית חמורה, המערערת את כל יסודות האמונה בדבר הנהגת הקב"ה את עולמו לפי עקרונות ברורים של שכר ועונש? אין זאת אלא, שהקב"ה בוחר בישראל מכוח אהבת אב את בנו, שאינה מנומקת. ואכן, משנה ערוכה היא במסכת אבות פרק ג' משנה י"ד: "חביב אדם שנברא בצלם. חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר (בראשית ט' ו'): 'כי בצלם אלהים עשה את האדם'. חביבים ישראל שנקראו בנים למקום. חיבה יתרה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים י"ד, א'): 'בנים אתם לה' אלהיכם'". אכן, כל בני האדם נבראו בצלם אלוהים. אבל עם ישראל הם לא רק בעלי צלם אלוהים אלא גם בנים של הקב"ה! אב מעדיף ילד שהוא בנו, גם אם יש ילדים אחרים יפים ומוצלחים ממנו, כפי שאדם אוהב את עצמו אף אם יש אדם אחר מוצלח יותר. הבחירה הזו אינה שכלית ואינה מנומקת. היא בחירה רגשית, טבעית – וחזקה מכול.

פשר המונח עם סגולה

רבי צדוק ממשיך ומציין כי זו המשמעות של המונח "עם סגולה". לכאורה יכול אדם לסבור כי סגולות ומעלות מיוחדות יש בעם ישראל, וסגולות אלו הם שהביאו את הקב"ה לבחור בעמו, מטעמים רציונליים. חשיבה שכזו עלולה להביא למסקנה כי אם יאבד העם את סגולותיו אלו ויסתאב, הרי שהקב"ה ייטוש את עמו ושמא אף ימיר אותם באומה אחרת. ברם, כאשר נאמר (שמות י"ט, ה'): "והייתם לי סגולה מכל העמים" ונאמר (תהילים קל"ה, ד'): "כי יעקב בחר לו י-ה, ישראל לסגולתו", משמעות הדבר כי הבחירה של ה' נעשתה – בלי סיבה רציונלית. אין זו אהבה מנומקת הנובעת מסיבה מסוימת. זו אהבה רבה, אהבת עולם, שאינה תלויה בדבר ואינה נובעת מדבר. אב לא חדל לאהוב את בנו גם אם הסתאב מאוד. ואכן, כך מצינו במסכת קידושין דף ל"ו עמ' א': "בנים אתם לה' אלהיכם – רבי מאיר אומר כי בין אם ישראל עושים את רצון ה' ובין אם לאו הם נקראים בנים, שנאמר (ירמיהו ד', כ"ב): "בנים סכלים המה", ונאמר (דברים ל"ב, כ'): "בנים לא אמונ

בם", ונאמר (ישעיהו א', ד'): "זרע מרעים בנים משחיתים", ואומר (הושע ב', א'): "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בְּנֵי אֵל חִי". הנה כי כן, התואר "בן" אינו מְשָׁל אלא מציין קרבה טבעית, ולכן זהו תואר שאינו אבד מהם, בכל מצב.

רבי צדוק מביא בהקשר זה את דברי "היהודי הקדוש" מפשיסחא, כי המונח "סגולה" משמעו "דבר סגולי בלי טעם". כלומר, כפי שיש רפואה הפועלת באופן מובן, ויש "סגולה", שאותה מחזיק אדם כאמצעי מרפא – בלי טעם הגיוני ברור. בדומה לכך עם ישראל הוא "עם סגולה", שכן בחירתו ע"י הקב"ה אינה רציונלית ואינה מובנת באמצעים שכליים. בחירה זו נובעת מעצם העובדה שה' קרוב אל בניו ואוהבם "נדבה" – בלי סיבה, אלא רק – כי זהו בן.

ברית שלא מדעת

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" פרשת בשלח אות י"א מבאר בהתאם לכך מדוע נצטוונו למול תינוק בן שמונה ימים. לכאורה מכניסים אדם "בברית" שלא מדעתו. כיצד ניתן ליצור מחויבות מוחלטת ברמה של ברית עם תינוק שאינו בר דעת? הרי למעשה בלי דעת אין כל תוקף. אין זאת אלא, שהברית בין ה' לעמו אינה תוצאה של מערכת יחסים מושכלת, אלא תוצאה מקרבה טבעית ובלתי תלויה בהבנה שכלית כלשהי. ממילא, כדי להיכנס למערכת יחסים זו אין צורך בדעת. אדרבה, הדעת זרה היא לבסיסה של המחויבות ולמהותו של קשר האהבה בין ה' לעמו.

הקרבה לבן אובד מתחילה מהאב

קיימת נפקות בין אהבה התלויה בסיבה לבין אהבה טבעית והיא מתבטאת באופן חד במקרה שהאהוב מתרחק ואינו שואף לחזור. אם מדובר באהבה שכלית, הרי שאהבה זו תגווע ותחדל אם האהוב יהיה בבחינת רחוק מן העין ורחוק מן הלב, ולא יעשה מאמצים להתקרב. לעומת זאת, אם זהו בן אובד, הרי שאביו הוא זה שיחפש דרך להתקרב אליו כדי להשיבו לחיקו. בדרך זו מבארת הגמרא במסכת קידושין דף ע' עמ' ב': "זו מעלה יתירה בין ישראל לגרים, בישראל כתיב (יחזקאל ל"ז, כ"ז): "והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם" ואילו לגבי גרים כתיב (ירמיהו ל', כ"ב): "והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלוהים". כלומר, אצל אומות העולם הבאים להתגיר, התהליך מונע על ידם, ורק לאחר שהם מתקרבים ומפצירים להיות חלק מן העם הנבחר, הקב"ה פותח להם דלת ומסכים להיות להם לאלוקים.

אך אצל עם ישראל התהליך הוא הפוך: "הקב"ה מקרב אותם מצדו ומתוך שהוא מקרבם – הם יהיו לו לעם".

השבה של בן אובד גם אם נשאר במריו

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק מדוע ביחס לעם ישראל יש תוקף לגיור כפוי ולעתידי לבוא חלה חזרה בתשובה של העם לאלוקיו מכוח תהליך שה' יוזם "בחמה שפוכה". אכן, מעשה כפוי נעדר תוקף. אולם, כאמור, אין המדובר בתהליך שיוזם האדם ואשר אמור להיות בר תוקף מצדו. אדרבה, האהבה לבן אינה רציונלית ואינה מותנית במעשה תקף מצדו. זהו הליך פרי יוזמתו של האב שחפץ לקרב אליו את בנו האובד גם אם בן זה לא השתנה ואינו ראוי לכך.

גרותו של יתרו כרקע לסגולת ישראל

בהתאם למהלך זה מבאר רבי צדוק את הסיבה לכך שהכתוב הקדים את פרשת גיורו של יתרו למתן תורה. אצל יתרו יש צורך במהלך טבעי של "וישמע יתרו" כתנאי לגיור. הוא מתפעל ונפעם ממה ששמע, רק על בסיס זה הוא מבקש להתקרב אל ה' ורק אז מושטות לו זרועות פתוחות. רקע זה, משמש כהנגדה המבליטה את אהבת ה' לעמו, שהיא אהבת בן לאב שאינה תלויה בדבר ואינה מנומקת. אדרבה, ה' נתן תורה לעמו ישראל תוך שהוא כופה עליהם הר כגיגית שכן הם לא במצב רוחני נשגב, והוא זה שיורד אליהם כדי לקרבם אליו, כאב המחפש את בנו, יהיה מצבו אשר יהיה. ביחס לעם ישראל אומר הכתוב במעמד הר סיני (שמות י"ט, ד'): "ואשא אתכם על כנפי נשרים – ואביא אתכם אלי".

הנה כי כן, אהבת ה' לעמו אינה אהבה שכלית אלא אהבה בלתי מוסברת, של אב לבן. עם ישראל הוא עם סגולה במובן של "רפואה סגולית" שאינה רציונלית. זוהי אהבה שאינה תלויה בסגולות ומעלות כלשהן, אלא נעוצה בעצם הקרבה של הבן אל אביו שבשמיים. "קודשא בריך הוא וישראל חד הוא" (זוהר חלק ג' דף ע"ג עמ' א'). אין הדבר נובע מתכונות משותפות אלא זו מהות רוחנית אחת. על כן, תר הקב"ה אחר בנו האובד, יהיה נידח ככל שיהיה, וסופו לשוב אליו.

פרשת משפטים

מהלך התורה בנתיבות משפט

מדוע התחיל הכתוב בפירוט דיני הממון

בפרשת יתרו נאמרו עשרת הדיברות, שהם העקרונות הכלליים של התורה. כך נאמר (שמות כ"ד, י"ב): "את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם". את המונח "התורה והמצוה" מבאר רש"י: "כל שש מאות ושלש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה (גאון) פירש ב'אזהרות' (פיוט) שיש, לכל דבור ודבור מצות התלויות בו". כלומר, כאשר נאמר (שמות כ"א, א'): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" התורה מונה את פרטי התורה והמצוות שנכללו קודם לכן בעשרת הדיברות כעקרונות כלליים.

ברם, שכאן מתעורר קושי. האם כסף הוא "ראש המדברים בכל מקום"? האם דיני ממונות הם הדבר החשוב ביותר? מדוע פירוט המצוות לאחר מתן כללי התורה, עוסק במשפטי הממון? מדוע לא התחילה התורה בפירוט דיני בין אדם למקום והערכים הנעלים המופיעים בדיברות הראשונות, כגון: איסורי עבודה זרה, איסור שבועת שווא, חיוב שמירת שבת, דיני כיבוד אב ואם וכיו"ב?

דיני הממונות כמעטה חיצוני הסובב את ערכי התורה

חז"ל מתייחסים לכך במדרש רבה (שמות ל', ג') ומבארים כי דיני הממונות נסמכו לעשרת הדיברות לא על שום חשיבותם אלא שהם מעין "שומר ראש" המגן על המסגרת התורנית שבה מצוי האדם. כך מבאר המדרש: "משל למלכה שהייתה הולכת בדרך. כלי מלחמה מלפניה ולאחריה והיא באמצע. כך התורה, דינים מלפניה ודינים לאחריה והיא באמצע". המדרש מפרט כי נאמרו דינים לפני מתן תורה, עת שנאמר, לאחר קריעת ים סוף בעת שבני ישראל חנו במרה (שמות ט"ו, כ"ה): "שם שם לו חוק ומשפט". כמו כן נאמרו דינים לאחריה, שנאמר "ואלה המשפטים". מדרש זה עשוי ליישב את הקושי שהעלנו, שכן דיני הממונות אינם החשובים ביותר, אלא מופיעים כמסגרת לקיום חברה מתוקנת, שבגדרה מתקיימת התורה כולה וערכיה הנשגבים.

ברם, שדברי המדרש הללו מעוררים שני קשיים בסיסיים:

א. לפני פרשת מתן תורה, בפרשת "יתרו" עצמה, יש פרשה העוסקת בהקמת מערכת המשפט במינוי השופטים ובציווי: "ושפטו את העם משפט צדק". מדוע אם כן לא נקב המדרש בפרשה זו, הצמודה למתן תורה, כמי שמשמשת מעטה חיצוני הסובב לה? שומר ראש בדרך כלל צמוד למי שעליו הוא שומר. מדוע אם כן בחר המדרש לדלג על פרשת מינוי השופטים ונקט כי ההקדמה למתן תורה היא פרשת הדינים ביציאת מצרים והחניה במרה?

ב. מדברי המדרש הללו נמצא כי משפטי הממון הם בבחינת "שומר ראש" חיצוני **מסביב** לערכי התורה הפנימיים. והדבר תמוה, שהרי דיני הממונות הם חלק פנימי מערכי התורה?

על כן, שב הקושי למכוננו, מדוע כתבו את דיני הממונות בצמידות לאחר עשרת הדיברות? וכי איזו מעלה יתירה יש בהם עד כי הועדפו על מצוות שהן ברום עולמו הרוחני של האדם?

אין לומר כי מלוא כל הארץ משפט

רבי צדוק מתרץ קושי זה באמצעות העלאת יסוד מחודש ומפתיע. לכאורה, יכול אדם לחשוב כי "מלוא כל הארץ משפט" וכי העולם עומד על הדין. ברם, שאילו היה כך הדבר, הרי שנמצא כי יסוד הקיום מושתת על ההכרעה האנושית, כאשר האדם השופט ודן, הוא שניצב ביסוד הקיום.

אלא שהאדם הוא מוגבל, יחסי ומועד לטעות. אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, והרבה פעמים טחו עיניו מלראות, ומה שרואים במציאות לא רואים מכס השיפוט. האם ייתכן כי העולם מושתת על חכמה אנושית מוגבלת? על כך משיב המדרש, כי המשפט הוא סירה שאותה משיט האדם. אבל, הנתיב שבה שטה הסירה נקבע ע"י ההשגחה העליונה, שהיא זו שמנווטת את מהלכי העולם ומוודאת שבסופו של יום ייעשה צדק.

משמעות דברי המדרש שיש לתורה "שומרי ראש" היא, שהמשפט האנושי הוא חיצוני לתורה ומשמש רק כ"שומר ראש" שאינו מחליט לאן ללכת אלא מתאים עצמו למקום שאליו הולך בעל הדבר לפי יעדיו. התורה עצמה היא אמת מוחלטת והעולם מנוגט על פיה – ע"י הקב"ה עצמו.

איך פועלים הדברים? מהם דרכי הקב"ה? על מקצת הדרכים נעמוד להלן.

דיני ממונות כמקבילה לגלגולי נשמות

רבי צדוק מביא את דברי הזוהר בפרשה זו (דף צ"ד עמ' א') "פתח רבי שמעון 'ואלה המשפטים' – אלה הם סידורי הגלגול, דיני הנשמות". הזוהר מאריך מאוד בביאור דיני הגלגול כמקבילה והסבר ל"משפטים אשר תשים לפניהם". מה פשר הדבר? איזו מקבילה קיימת בין משפטי הממון לבין גלגולי נשמות?

הסברו של הבעש"ט

הסבר לדברי הזוהר הללו ניתן ע"י הבעש"ט, וכך מצינו בספר "דברים ערבים" בפרשת משפטים אות י"ח: "הרב הקדוש המגיד ממעזריטש זי"ע ביקש מרבו ה"בעל שם טוב" שיבאר לו את דברי הזוהר הללו. בתשובה שלח אותו הבעש"ט שייסע ליער אחד ויראה שם אילן אחד ומעיין תחתיו, יתעכב שם עד לשעה שש ואז יחזור אליו. המגיד נסע לשם וראה איש אחד שבא למעיין ושכח שם ארנק עם מעות. אח"כ בא אדם שמצא את הארנק, לקחו והלך לדרכו. אח"כ בא אדם עני לנוח שם. בשלב זה שב למקום האיש הראשון, שאיבד את הארנק, ושאל את העני: "היכן הארנק עם המעות אשר שכחתי כאן?" העני לא ידע על כך מאומה, שהרי האיש השני נטל את הארנק בטרם שהעני בא לשם. העני טען על כן, שלא היה שם ארנק כלל. משהשיב כך, הכה בעל הארנק את העני מכות נמרצות. בשלב זה הגיעה השעה שש והמגיד נסע לביתו של הבעש"ט. המגיד סיפר לבעש"ט את אשר ראה. המגיד נפעם משלושה מעשי עוול שראה לכאורה: האיש הראשון איבד את כספו על לא עוול בכפו. האיש השני קיבל כסף שלא כדין. האיש השלישי חטף מכות שלא בצדק.

למשמע הדברים הגיב הבעש"ט ואמר לו כך: "בגלגול קודם היה האיש הראשון חייב כסף לאיש השני. הם פנו להתדיין בפני האיש השלישי, שהיה בגלגול הקודם הדיין ששפט ביניהם ופסק שאין הראשון חייב לשלם לשני דבר. לכן, עתה תוקן העוול שנעשה במשפט, שכן האיש הראשון שילם לשני את חובו, ואילו הדיין קיבל את עונשו".

סיפור זה הוא בבואה לדברים המוכרים לנו מרש"י על הפסוק (שמות, כ"א, י"ג) שנאמר ביחס להורג נפש בשגגה המחויב לגלות לעיר מקלט: "ואשר לא צדה והאלוהים אינה לידו". המילה "אינה" מלשון תאונה. הכיצד ייתכן כי מעשה האלוקים יהיה בגדר של תאונה? באר רש"י, על פי הגמרא במסכת מכות (דף י' עמ' ב') "במה הכתוב מדבר? בשני בני אדם. אחד הרג נפש בשוגג ואחד הרג במזיד ולא

היו עדים בדבר (כתוצאה מהיעדר עדים נמנעה האפשרות להעניש אותם בבית הדין. הרוצח במזיד לא נהרג וההורג בשוגג לא גלה לעיר מקלט). הקב"ה מזמנם (את הרוצח במזיד ואת ההורג בשוגג) לפונדק אחד. זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם וזה שהרג בשוגג יורד מהסולם, ונופל על זה שהרג במזיד והורגו (כך, מקבל הרוצח במזיד את העונש שאמור היה לקבל בגין מעשיו) ועדים מעידים עליו (על ההורג בשוגג, שכן הפעם נכחו עדים בעת התאונה) ומחייבים אותו לגלות. נמצא זה שהרג בשוגג גולה וזה שהרג במזיד נהרג". ודוק, מי שראה רק את המקרה השני, בו נפל אדם מסולם והרג נפש – ראה תאונה. הוא ראה מוות מיותר. גם מי שהיה מודע רק למקרה הראשון גרס כי נעשה עוול שהרי שני אנשים נטלו נפשות ויצאו בלא עונש, משל אין דין ואין דיין. רק מי שרואה את התמונה הכוללת יכול לראות את הצדק השמימי שנעשה כאן.

רבי צדוק מבאר על כן את דברי הזוהר, כי פרשת הגלגולים היא חלק מפרשת משפטים, כי על אף שאנו רואים פעמים רבות עוול במשפט, או עוול בלא משפט, הרי שבפועל ברצף הדורות דואג הקב"ה לצדק שישרור ולתיקון העוול והעיוותים שנוצרו קודם לכן. המשפט, כבודו במקומו מונח. אם המשפט לא גרם צדק, מחמת מוגבלות המציאות האנושית, הרי שיש מי שיושב מלמעלה ומתקן.

המשפט כתיקון האדם באספקלריא של דורות

רבי צדוק מבאר בהתאם לכך כי לדיני הממונות יש שתי תכליות: האחת היא תיקון החברה כך שאדם יוכל לדור עם רעהו בלא שאיש את חברו חיים בלעו ובלא שכל דאלים גבר. אבל, למשפט בכלל, ולדיני הממונות בפרט, יש תכלית נוספת, לא פחות חשובה, והיא – תיקון האדם.

חיוב האדם בדיני ממונות חורג ממשפטים שבין אדם לחברו ומביא גם לתיקון נשמת האדם שעוול כלפי רעהו. אכן, לא תמיד משפט אנושי מועיל לתקן את העוול. כך למשל, אם אדם לווה כסף מרעהו והעדים מתו. הלווה מכחיש את ההלוואה. הוא גם גזלן בכך שאינו משיב, וגם רמאי בטענתו ומכזב בעדותו. אבל, בבית דין של מטה יחול הכלל של "המוציא מחברו עליו הראיה" והוא יזכה בדין. הכסף יישאר בידו על אף שלאמיתו של דבר אינו שלו. נפשו מזוהמת בחטא, והעוול שנעשה לא תוקן ע"י משפט בני האדם. על כך משיב הזוהר כי המשפט הוא כלי בידי "המלך המשפט" ליצור צדק בעולמו אך בהעדרו יוצר הקב"ה צדק ותיקון לאדם ולעולם – בדרכיו שלו, וההגה נשאר בידיו. באספקלריא של דורות

נמצא כי העולם יתוקן, כאשר מי שחויב כעת לשלם "שלא כדין" מחזיר למעשה חוב ישן, של סכום זהה, שאותו נשאר חייב בעבר, ובכך הוא מתקן עוול ומתקן את עצמו. הדיין יכול אפוא "להירגע", שכן אם נוצר עיוות – הקב"ה יתקנו.

המעטפת של התורה

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק מדוע נזקקה התורה למעטה חיצוני מלפניה ומלאחריה?

בני אדם המקבלים לידם תורה אלוקית עלולים לחשוש מן האחריות שהושמה על שכמם.

אכן, התורה היא אלוקית והיא אמת לאמיתה. בתורה יש להביא לתיקון עולם במלכות שד-י. אבל, השופט המיישם את המשפט הוא בשר ודם, מוגבל ויחסי, מועד לטעות ולעוול. כיצד יתוקן העולם כשכלי חמדה יקר ואלוקי מופעל על ידי אדם שהוא מטבעו "איטר יד" וסומא עיניים ביחס לאמת בטהרתה? על כך השיב המדרש, כי האדם אינו שופט אחרון, אלא "המשפט לאלוקים הוא". בסופו של יום העוול מתוקן על ידי ההשגחה העליונה, ובמרוצת הדורות כל נשמה באה אל תיקונה.

על כך נאמר (משלי ח', כ'): "באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט", מבאר המדרש כי "התורה אומרת באיזה נתיב אני מהלכת? והתשובה היא: בתוך נתיבות משפט!" כלומר, המשפט הוא כלי הנוסע בתוואי שנסלל ע"י הקב"ה, המטה אותו מכל צדדיו להגיע לדרך מישור. רבי צדוק מבאר, כי זו המעטפת של התורה ועל כן "לא יפחדו ישראל כי אם ייכשלו חס ושלוש בדבר נגד דברי תורה אבדה תקוותם, כי מי יוכל לתקן אשר עיוות? לזאת הבטיחה התורה אני מהלכת בתוך נתיבות משפט".

עיון מלמעלה מלמד שהעונש בא לתקן ולא לנקום

הזוהר (בדף צ"ד עמ' א') מבאר כי "ענין כל העונשים, בעולם הזה ובעולם הבא, הוא רק כדי שלא יידח ממנו נידח, ואף אם הרבה האדם לפשוע, יש כלים להשיבו לה' ולטהרו, ע"י עונשים וייסורים שיבואו עליו". בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את מאמר הזוהר (תיקוני זוהר הקדמה דף י"ז עמ' ב') כי "משפט הוא רחמים", שהרי בסופו של יום המשפט מביא לתיקון האדם.

רבי צדוק מביא מדברי חז"ל כי בהתבוננות במאורעות הקורות את האדם בפרספקטיבה רחבה, נמצא שהקב"ה מביא לכך שלכל מעוות בא תיקון בסופו של

יום, שכן "ה' מרחם על נפשות ישראל שלא יידח ממנו נידח", וכמאמר הזוהר (חלק ב' דף ק"ג עמ' ב') שה' מסבב את הדברים כך שלבסוף כל נשמה תתקן ולא תידחה מכלל ישראל ומדבקותה בקב"ה.

המעטה לעשרת הדיברות עוסק בתיקון האדם ע"י דיני הממונות

בהתאם לכך מסביר רבי צדוק את בחירת "שומר הראש הראשון" שקדם למתן תורה, הלא היא פרשת "שם שם לו חוק ומשפט". שאלנו על המדרש מדוע נבחרה פרשה זו כהקדמה לעשרת הדיברות, ולא פרשת מינוי השופטים בעצת יתרו? והתשובה היא, שפרשת מינוי השופטים עוסקת ביסוד מערכת המשפט עצמה, שהיא תיקון לחברה. אך אין פרשה זו עוסקת בתיקון האדם. לעומת זאת, דיני הממונות שנצמדו לעשרת הדיברות, מקדים ומאחור, עוסקים גם בתיקון האדם. על כן נבחרו כ"שומרי ראש" וכמעטה לתורה בטהרתה.

מרירותה של מרה כהכנה לאורחות משפט

רבי צדוק מבאר כיצד פרשת המשפטים שניתנו לבני ישראל ב"מרה", מהווה הכנה לקבלת התורה. דרך הילוכו היא זו: לכאורה, מה מר לבני ישראל שעה שהם מצויים אחרי יציאת מצרים ואחרי קריעת ים סוף, כשהם מתחילים לקבל תורה ומצוות? אין זאת אלא שהאור הגדול שהם נחשפו לו בעת יציאת מצרים וקריעת ים סוף, האיר להם את הדרך. אבל, באור שנוצר הם ראו כמה פגומים הם, שהרי במצרים היו ישראל שקועים בתוך מ"ט שערי טומאה. על כן, משראו מחזות אלוקים על הים "המר להם בזכרם מעשיהם הראשונים בהיותם משוקעים במצרים והיו ראויים לכל המכות כמו המצרים". בני ישראל שאלו את עצמם כיצד יוכלו לתקן את המעוות? הם היו שרויים במצוקה עת שחשבו כי "אפס תקוה וילקו עוד במחלות מצרים". זו המרירות ששרתה על בני ישראל ב"מרה". לכן נאמר "שם שם לו חוק ומשפט" היינו משפט הקב"ה בענייני נשמות ישראל, החושב עליהם מחשבות לבלתי יידח ממנו נידח". כלומר, הקב"ה דואג לכך שעונש הבא על אדם יביא לתיקונו. בכך שונה הוא עונש זה ממכות מצרים, שתכליתם הייתה להשמיד ולא לתקן.

רבי צדוק מבאר כי זה פשר הכתוב במרה (שמות ט"ו, כ"ו): "כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך": "היינו, שאף אם אשים מכות אלו עליך לא אשים אותם כדרך אשר שמתו במצרים, כי שם באו המכות לאבדם. מה שאין

כן על ישראל, לא אשימם אלא בדרך רפואה, כמו שחותכים מכה, שאף אם יכאב הדבר לשעתו הרי הוא לטובה ותכליתו להחזירו לבריאותו, כי ה' מלא רחמים על ישראל ועל נפשותם ובתוך נתיבות משפט התורה מהלכת".

רבי צדוק מחדש אם כן כי "בתוך נתיבות משפט – התורה מהלכת" ואילו המשפט האנושי אינו חזות הכול. פרשת "משפטים" שבאה אחרי מתן תורה, וכן פרשת "מרה" שקדמה למתן תורה, הם "שומרי הראש" הסוללים את דרכה של התורה מלפניה ולאחריה אך "לא עליהם המלאכה לגמור", שכן צדק מוחלט על פי דיני התורה, משרה הקב"ה בעצמו, המנהיג את עולמו. משפט דיני הממונות הוצמד לעשרת הדיברות לא מכיוון שזה הדבר החשוב ביותר, אלא אדרבה כדי להבהיר שזה רק אמצעי אנושי, זמני ומוגבל, להשגת צדק. אך אין לחשוש כיצד יתוקן העולם אם חלילה יארע עיוות בדין, שכן הקב"ה מנהיג את עולמו ומביא לתיקונו, ובמרוצת הדורות יבוא כל דבר על מקומו בשלום. רבי צדוק מסכם על כן כי "אל יתיאש שום אדם מישראל ממצבו הרוחני הירוד, כי הקב"ה חושב מחשבות לבלתי יידח ממנו נידח, שלא תאבד שום נפש מישראל, אלא יתוקן על ידי גלות או גלגול וכיו"ב – וזו פרשת משפטים".

פרשת תרומה

אם אין יצר - אין תורה

ארון עץ?

במרכז כלי המשכן ניצב הארון, ונאמר (שמות כ"ה, י'-י"א): "ועשו ארון עצי שטים, אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו. וציפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו, ועשית עליו זר זהב סביב". רש"י מבאר כי "שלשה ארונות עשה בצלאל: שנים של זהב ואחד של עץ, נתן של עץ בתוך של זהב ושל זהב בתוך של עץ, נמצא ארון של עץ מצופה זהב מבית ומחוץ".

שואל על כך אבן עזרא: "אחר שעשו הארון זהב, מה צורך לעץ?" רבי צדוק מבאר שאלה זו כך: "שאר כלים וקרשים שהיו של עץ היו רק מצופים זהב. לעומת זאת הארון היה עשוי מזהב ועוביו היה טפח (כעשרה ס"מ) אם כן, למה נצרך גם לארון עץ?"

השאלה חריפה ביותר, שכן בתורה נאמר "ועשו ארון עצי שטים". ההגדרה היא אפוא "ארון עץ". ובפועל, הארון היה עשוי בעיקר מזהב. הארון אפילו לא היה עץ מחופה זהב, אלא היו אלו שלושה ארונות המולבשים זה על זה, כשארון העץ אינו דומיננטי. מבית ומחוץ היו אלו ארונות זהב. איש לא ראה את העץ. אם כן, במה מתבטא הדבר שזהו ארון עץ? ומה בכלל צריך עץ שכזה בארון?

עצי שיטים מתקנים רוח שטות

רבי צדוק מביא בתשובה את דברי חז"ל (תנחומא תרומה י') כי הארון נעשה אם כן כשבליבו עצי שיטים, מכיוון שהוא בא לתקן את מחשבות השטות שבלב האדם. כלומר, השימוש שנעשה בכלי המשכן ב"עצי שיטים" נבע מכך, ש"יבואו עצי שיטים ויכפרו על שטותם". ואכן, בגמרא במסכת בכורות דף ה' עמ' ב' מצינו: "מהו לשון שיטים? שהתעסקו בדברי שטות". פשר הדברים מצוי בדברי חז"ל במסכת סוטה דף ג' עמ' א': "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות".

מבאר רבי צדוק כי החטא "הוא דבר נתעב ומזוהם והחוטא מתעב עצמו בשביל מילוי תאוות רגע אחד, ומפסיד טוב עולם הבא ואין שטות וטיפשות גדול מזה". לאמור, אדם החושב באופן שקול לא יקבל החלטה לעשות מעשה של חטא, שכן ההנאה רגעית מאוד והחרטה תישאר לאורך זמן. הסיבה שאדם חוטא נעוצה בכך, שבזמן החטא הוא לא חושב באופן שקול. כלומר, החטא נובע משטות. אילו היה החטא מעשה שקול ונכון, האדם לא היה מתחרט ומלא ברגשות אשם "בדקה שאחרי". ובפועל המציאות מלמדת כי ב"דקה שאחרי" מי שדחה סיפוקים שמח שהשכיל להתגבר ולא התפתה לדחף רגעי, ואילו מי שנכנע ליצרים – מתחרט על כך ושואל את עצמו: למה עשיתי את זה?

יצר הרע בוער יותר במקום תורה

ברם, הסבר זה טעון ביאור, שהרי הארון היה מוצב בקודש הקודשים ואין לך מקום האפוף כובד ראש ורחוק מכל רוח שטות מן המקום הזה. יתירה מכך, בארון ניתנו לוחות הברית, שהם ליבת התורה והחכמה האלוקית. התורה היא ההפך הגמור מכל רוח שטות. מדוע שמו אפוא בלב הארון עצי שיטים? רבי צדוק משיב על כך תשובה מפתיעה, לפיה התיקון החריף ביותר לרוח שטות ולדבר עבירה נחוץ במיוחד אצל תלמידי חכמים העוסקים בתורה. רבי צדוק מביא בהקשר זה את דברי חז"ל במסכת סוכה דף נ"ב עמ' א' כי יצר הרע מתגרה בתלמידי חכמים יותר משאר בני האדם. חז"ל אף אומרים שם כי "כל הגדול מחברו – יצרו גדול ממנו". לכן, היה צריך עצי שיטים דווקא בארון שהוא מקור האחיזה ומקום השייכות של תלמידי החכמים העוסקים בתורה. ברם, שדברים אלו מעוררים שתי תמיהות קשות:

ראשית, חז"ל אומרים כי התורה היא הנוגדן היחיד היעיל כנגד יצר הרע. כך נאמר במסכת קידושין דף ל' עמ' ב': "אמר הקב"ה לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו". כלומר, התורה מעצימה את יישוב הדעת של הלומד, הופכת אותו לרוחני ומעניקה לו כוחות להתמודד עם יצריו הגשמיים. הכיצד ייתכן אפוא כי לימוד התורה יעצים את רוח השטות ואת היצר הרע? שנית, אף אילו לא היה בתורה כוחות לשמש כתנגודת ליצר הרע, כיצד ייתכן כי יהיה בה כוח שמעצים את יצר הרע, כך שדווקא מי שלומד תורה מועד ליפול?

יצר הוא כוח בעירה פנימי של תאוות חיים

רבי צדוק מבאר את הסוגיה ע"י תובנה מחודשת מאוד במונח "יצר". בראייה שטחית המונח "יצר" משמעו דחף המשתלט על האדם לעשות דבר מסוים ומוגדר, ו"יצר הרע" הוא דחף נפשי לעשות משהו מסוים שהוא רע. ברם, רבי צדוק מחדש כי "יצר" הוא מונח ניטרלי. יצר הוא כוח בעירה פנימי של תאוות חיים. אבל, הוא לא דוחף לשום כיוון מסוים. האדם הוא שנוטל את הכוח המניע הזה ומטה אותו לאן שירצה. רבי צדוק מביא בעניין זה את הפסוק (דברי הימים א', כ"ט, י"ח): "ליצר מחשבות לבב עמך". כלומר, יצר הוגדר כמחשבת הלב. מכאן כי היצר אינו אובדן שליטה או אובדן שיקול דעת, אלא מבטא רגש ורחשי לב שמניעים את האדם. אכן, חשק הוא תחושת חסר, תחושת רעב וחוסר סיפוק הדורשת מילוי. אבל, מה יביא לסיפוק ומה יהיה המילוי של החסר? דבר זה נתון לבחירה של האדם. בלשונו של רבי צדוק: "ה' ברא את האדם עם יצר שמשוקע בו, והוא ענין החמדה. והבחירה נתונה לאדם – להכניס את החמדה לקדושה או להיפך".

האדם בוחר לעשות את היצר לרע

רבי צדוק מביא לעניין זה את דברי חז"ל במדרש תנחומא (בראשית ז'): "אם תאמר למה ברא הקב"ה את היצר הרע? אמר הקב"ה אתה עושה אותו רע". כלומר, היצר הוא כוח ניטרלי, שאינו רע מיסודו, אלא זהו כוח בעירה שיש באדם המניע אותו להגיע לסיפוק, כאשר האדם הוא שמגדיר לעצמו מה חסר לו ובמה הוא מחפש לספק את עצמו. כלומר, התכלית שלשמה נברא היצר לא הייתה לשמש כ"יצר רע", אלא אדרבה להיות חשק וחמדה שעיימם האדם אמור להשתמש כדי להגביר את חשקו ללימוד תורה. אלא שהאדם קלקל את יצרו וכיוון את עצמו לחשקים גשמיים, וכפי שאמר החכם באדם (קהלת ז', כ"ט): "אשר עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים".

אכן, לאחר שהאדם בוחר להגדיר לעצמו רעב בתחום מסוים, הרי שבכך הוא מכווון את יצר הקיום שלו להגשים מאויים אלו, ויצר הקיום הוא הכוח החזק מכל כוחות האדם, כך שקשה להשתחרר מלפיתה זו של "יצר הרע". אבל, מלכתחילה האדם הוא שמחליט מה חסר לו ומה יספק אותו. אם בחר ברעב פיסי מסוים הוא ישעט לכיוון הפיסי, אך אם בחר ברעב רוחני, הוא ישעט לכיוון הרוחני.

התורה לא מבטלת את יצר הרע אלא מספקת אותו

הלכה פסוקה היא ברמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כ"ב הלכה כ"א: "שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר (משלי ה', י"ט): אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד". כלומר, התורה אינה מבטלת את יצר הרע אלא ממלאת אותו ומספקת אותו בדבר טוב. האדם הלומד תורה נשאר "חולה אהבה", אך האהבה שמרווה אותו וממלאת אותו בסיפוק – היא התורה.

אם אין יצר – אין תורה

בזוהר חלק א' דף קל"ז עמ' א' – קל"ח עמ' א' מצינו כי אף לעתיד לבוא כאשר הקב"ה יעקור את יצר הרע – לא יבטל היצר לגמרי, אלא שכוח הבחירה שבאדם יביא אותו לתיקון היצר ולשימוש בו עצמו אך ורק לצרכים רוחניים. שמא תאמר: בעולם שכולו מתוקן, למה צריך את היצר בכלל? למה צריך לתקן דבר רע, ולא עדיף פשוט לבטל אותו? על כך משיב הזוהר תשובה מסעירה: "אלמלא יצר הרע חדותא דשמעתא לא ליהווי" – בלי יצר הרע אין שמחה בלימוד תורה. כלומר, היצר הוא חומר הבעירה של האדם ומקור היצירה שלו. צריך יצרים, "רעב" ותשוקה כדי להגיע להישגים ולכבוש פסגות. בהתאם לכך מובנים דברי הגמרא במסכת קידושין דף ל' עמ' ב': "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע) משכהו לבית המדרש". לכאורה, מי שנתקף ביצרים גשמיים צריך לברוח מהם, ולא לקחתם עמו לבית המדרש ולטמא את הקודש. אין זאת אלא, שבמונח "משכהו לבית המדרש" מכוונים חז"ל לכך, שמוטל על האדם לרתום את יצריו הקיומיים ללימוד התורה בבית המדרש. אדם ללא יצרים מאבד את היצירותיות 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.

יצרם של תלמידי חכמים

בהתאם לכך מובן מדוע יצר הרע בוער ביתר עוז בקרב תלמידי חכמים, שהרי מפעפעים בהם כוחות יצירה. אדם יצירתי הוא אדם ער, רב חושים, סקרן, בעל בעירה פנימית ולהט. להט זה עלול להיות מנותב למחוזות גשמיים. יתירה מכך, אדם גשמי נאלץ להתמודד עם תקופות של רוויה והוא נאלץ להגביה בכל פעם את רף התשוקה והתחושה, לאחר שהחסר הקודם התמלא, עלה על גדותיו וחדל לספק אותו. מה שיש לו – כבר לא ממלא חסרים, ולכן הוא מוכרח לחפש

ריגושים שטרם השיג. תאוה גשמית היא אפוא תאוה למשהו שמתמלא וחדל לעומת זאת, תאוה לדעת ולחכמה כמוה כתאוה להגיע לקו האופק, זו תאוה למשהו אין סופי ובלתי מושג, שהרי החכמה היא ללא גבול והיא כמו בור ללא תחתית, שאי אפשר למלא אותו לעולם. תשוקה רוחנית היא אפוא כוח בעירה שאין דומה לו בעולם הגשמי. די בסטייה הכי קטנה כדי שעוצמות אלה יביאו את האדם לתהומות, וכגודל העוצמה כן גודל הסיכון.

עץ חיים ועצי שיטים

בהתאם למבואר לעיל מבאר רבי צדוק מדוע היה הארון עשוי דווקא מעצי שיטים: "עץ מרמז על התורה שנקראת עץ חיים, ושיטים מרמזים על חטא הנובע משטות". כלומר, כוח החיים שבאדם שמכוחו הוא מניב ופורה, הוא אותו כוח העלול להביא אותו לנסות להרוות את הצמא שלו בדרך של חטא ו"כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו". אולם, האדם יכול לחפות את יצריו בזהב טהור, מבית ומחוץ, להתגבר על היצר ולהכניסו לקדושה. המטרה של "ארון עצי השיטים" אינה להיראות, אלא לקיים בלב ליבו של ארון זהב מבית ומחוץ, את יצר הקיום ואת להט היצירה.

הנה כי כן, יצר משמעו חשק וכוח חיים. כוח זה חזק מן האדם, שהרי יצר הקיום הוא הכוח החזק ביותר. אבל האדם מחליט מהו הצמא שאותו הוא רוצה להרוות. בידו לשלוט ביצר הרע ולהשתמש ביצר הקיום שלו למילוי סיפוקים רוחניים. אפשר להכניס קדושה אפילו ביצר הרע. אדרבה, עצי השיטים המבטאים את היצר הרע שוכנים בלב ליבו של הארון שבו לוחות הברית, בתוככי קודש הקודשים. ואכן, במסכת יומא דף ס"ט עמ' ב' מצינו כי כאשר חז"ל ביטלו יצרים "יצאה דמות של אריה עשוי אש – מבית קדשי הקדשים". מה חיפש היצר דמוי האריה הזה דווקא במקום הכי קדוש? אין זאת אלא כי היצר הוא ביסודו כוח היצירה הקדוש ביותר שקיים, והאדם יכול להביאו לפסגתו ולתיקונו ע"כ שישתמש ביצרו כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

פרשת תצווה

אדם המתעלה מעל לשמו

הפרשה היחידה שבה השם "משה" לא נזכר

מעת לידתו של משה (בפרשת "שמות") ועד לפטירתו של משה (בפרשת "וזאת הברכה") נזכר שמו של משה בכל פרשה. מלבד פרשה אחת. בפרשת "תצווה" לא נזכר שמו של משה כלל. ואין זו פרשה שלא עוסקת במשה. אדרבה, משה הוא המדבר והוא המצווה כיצד לעשות את השמן למאור ואת בגדי הכהונה. אולם, השם "משה" לא נזכר וחלף זאת מדברים עליו בלשון "ואתה". הפרשה מתחילה במילים (שמות כ"ז, כ'): **"ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך"**.

כמו כן, בהמשך נאמר (שם כ"ח, א') **"ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו איתו"** (שם שם, ג') **"ואתה תדבר אל כל חכמי לב"**. למה "ואתה" ולא בנוסח המקובל "וידבר ה' אל משה לאמור"? שאלה זו שאל רבי יעקב בן הרא"ש, מחבר ספר "ארבעה טורים", בפירושו על התורה באומרו: **"ואתה תצוה – לא הזכיר משה בזו הפרשה, מה שאין כן בכל החומש, שמשעה שנולד משה אין פרשה שלא הזכיר בה"**.

פרשה שבה משה הוא הנושא והשם "משה" לא נזכר

יתירה מכך, בפרשת "תצווה" יש קטעים נרחבים שבהם אין משה מדבר אל בני ישראל או אל הכהנים, אלא הוא עצמו הנושא, והמעשים בפרשה נעשו על ידו באופן אישי. כך למשל בפרק כ"ט:

"(ד) ואת אהרן ואת בניו תקריב... (ה) ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן... (ו) ושמת המצנפת על ראשו... (ז) ולקחת את שמן המשחה ויצקת על ראשו ומשחת אותו: (ח) ואת בניו תקריב והלבשתם כותנות: (ט) וחגרת אתם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות... ומילאת יד אהרן ויד בניו: (י) והקרבת את הפר לפני אוהל מועד... (יא) ושחטת את הפר...: (יב) ולקחת מדם הפר ונתתה על

קרנות המזבח באצבעך, ואת כל הדם תשפוך אל יסוד המזבח: (יג) ולקחת את כל החלב... והקטרת המזבחה: (יד) ואת בשר הפר ואת עורו ואת פרשו תשרוף... (טו) ואת האיל האחד תיקח... ושחטת את האיל, ולקחת את דמו וזרקת על המזבח סביב: (יז) ואת האיל תנתח לנתחיו, ורחצת קרבו וכרעיו ונתת על נתחיו ועל ראשו: (יח) והקטרת את כל האיל... (יט) ולקחת את האיל השני... (כ) ושחטת את האיל ולקחת מדמו ונתתה על תנוך אוזן אהרן... וזרקת את הדם על המזבח סביב: (כא) ולקחת מן הדם אשר על המזבח ומשמן המשחה... (כב) ולקחת מן האיל החלב והאליה...".

איך ייתכן אפוא כי דווקא בפרשה שבה משה הוא הנושא, לא נזכר השם "משה"?

קללת משה היא שגרמה לכך

בעל הטורים מציין "והטעם, משום שמשה אמר לקב"ה בפרשת כי תשא לאחר חטא העגל (שמות ל"ב, ל"א-ל"ב): "אנא, חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב. ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". וקללת חכם אפילו על תנאי באה (מכות דף י"א, עמ' א'), ונתקיים בזה". כלומר, משה אמר שאם הקב"ה ימחה את עם ישראל מהעולם, יימחה עימם גם הוא עצמו. אכן, תנאי זה לא התקיים, אך דבר שחכם מוציא מפיו מתממש גם אם התנאי לא חל. על כן, לא נזכר שמו של משה בפרשה.

מקור דברי בעל ספר "הטורים" הוא בזוהר חלק ג' דף רמ"ו עמ' א', שביאר כי הקב"ה עשה את רצונו של משה וסלח לעם ישראל על חטא העגל מחמת בקשתו של משה. עם כל זאת, לא ניצל משה מעונש ושמו "נמחה" מספרו של הקב"ה, שזו התורה, במובן זה ששמו לא נזכר בפרשת "ואתה תצווה".

מה המשמעות לכך שמשה נזכר בפרשה רק בלי ציון שמו

רבי צדוק שואל: "יש להבין למה התקיימה קללה זו דווקא בפרשה זו?" אדרבה, כאשר משה לא נזכר בהגדה של פסח הדבר בולט ומעורר קושי רב. אבל, כאשר משה לא נזכר בפרשה העוסקת בבגדי הכהונה הדבר לא כל כך מוחש. ובכלל, הסבר זה של הזוהר טעון ביאור, שכן משה התייחס למחיית שמו במובן זה שלא ייוודע לעולם מי היה משה והתורה לא תיוחס לו כלל. דבר זה לא קרה. הקללה לא התקיימה כלל. לא מיניה ולא מקצתיה. שמו של משה ייזכר לעד, אנו מכנים אותו כ"משה רבינו" והוא נחשב למוסר התורה "משה קיבל תורה מסיני ומסרה..." (אבות א', א'). הנביא אף מכנה את התורה כ"תורת משה" (מלאכי ג', כ"ב).

שמו של משה לא נמחה והוא נזכר בתורה פעמים כה רבות. מה אם כן פשר הדבר שקללתו של משה "ואסאין מחני נא מספרך" התקיימה בכך שלא נזכר שמו של משה? וכי זו מחיית שם? יתירה מכך, גם בפרשה דנא כאשר נאמר "ואתה תצווה" ברור לגמרי שמדברים על משה. איזו משמעות יש אפוא לכך שמשה נזכר בפרשה בלי ציון שמו?

המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים הלכה משמו

רבי צדוק מבאר עניין זה על פי יסוד שאותו שמע מפי רבו, הרב מרדכי יוסף ליינר, מחבר הספר "מי השילוח" ומייסד חסידות איזביצה – ראדזין (תלמידו של רבי מנחם מנדל מקוצק). רעיון זה מתייחס לדברי הגמרא במסכת בבא קמא בדף ס"א עמ' א', בה נדון המעשה שמובא בספר שמואל ב', כ"ג, ט"ו – ט"ז. שם מצינו כי דוד לחם בפלשתים וה' עשה לו תשועה גדולה. דוד חנה במצודה והפלשתים היו בבית לחם. וכך נאמר: "ויתאוה דוד ויאמר, מי ישקני מים מבאר בית לחם אשר בשער. ויבקעו שלשת הגיבורים במחנה פלשתים וישאבו מים מבאר בית לחם אשר בשער, ויישאו ויביאו אל דוד, ולא אבה לשתותם ויסך אותם לה". הגמרא מציינת כי דוד לא התאוה למים במובנם הפשוט, אלא לדברי תורה שנמשלו למים. כלומר, התעוררה אצל דוד שאלה הלכתית חמורה, ושלוש הגיבורים חרפו את נפשם להגיע אל הסנהדרין כדי שיפסקו הלכה בשאלה זו ואת פסיקת הסנהדרין הביאו לדוד. על כך שואלת הגמרא: אם כן, מה פשר הכתוב שדוד "לא אבה לשתותם"? מתרצת הגמרא, כי דוד לא אמר הלכה זו משמם. אמר דוד: "כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי: כל המוסר עצמו למות (כלומר, מסכן את חייו) על דברי תורה – אין אומרים דבר הלכה משמו".

הגמרא תוהה, אם כן מה פשר הפסוק "ויסך אותם לה" (כמו לנסוך יין על המזבח ולקדשו)? מתרצת הגמרא כי דוד אמר הלכה זו "משמא דגמרא" – בשם הגמרא, כלומר כדבר אלוקים שאין לו מקור.

יש מקום שבו האדם מתעלה מעל לשם שלו

מה פשר הכלל כי "כל המוסר עצמו למות על דברי תורה – אין אומרים דבר הלכה משמו"?

בפשטות, מדובר בעונש למי שעשה מעשה לא ראוי של סיכון חיי אדם שלא כדין, שכן אסור לאדם לסכן את חייו כדי ללמוד תורה. יש רק שלוש עבירות שעליהן נאמר "ייהרג ואל יעבור" שבהן מותר למסור את הנפש כדי להימנע מעבירה, והן

גילוי עריות, שפיכות דמים, ועבודה זרה. אבל, ביחס לכל שאר המצוות הדין הוא "יעבור ואל ייהרג". אדרבה "פיקוח נפש" דוחה את כל התורה, שנאמר (ויקרא י"ח, ה'): "וחי בהם" ולא שימות בהם. שלושת הגיבורים נהגו אם כן שלא כדין כאשר חרפו נפשם למות כדי להביא לדוד פסק הלכה, ועל כן לא נזכר שמם.

ברם, שהסבר זה מעורר קושי שעליו עומד רבי צדוק, שהרי מסירות נפש כדי ללמוד תורה היא בהחלט כן דבר ראוי, ואדרבה אמרו חז"ל בגמרא במסכת ברכות דף ס"ג עמ' ב': "אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה". רבי צדוק מוכיח כי אין אלו דברי מליצה בעלמא המחייבים "השקעה אין סופית" אלא הדברים מתייחסים למסירות נפש ממש, שהרי הגמרא במסכת גיטין דף נ"ז עמ' ב' מביאה ביחס לכך את הפסוק (תהילים מ"ד, כ"ג): "כי עליך הִוַּרְגְנוּ כל היום" ("הוֹרְגְנוּ" – כפשוטו) ומבארת, כי מכיוון שעל התורה נאמר "כי הם חיינו" הרי שבלעדיה החיים אינם חיים ומצופה מן האדם למסור את נפשו ממש. רבי עקיבא מסר את נפשו כדי ללמד תורה ברבים כפי שמצינו במסכת ברכות דף ס"א עמ' ב' כי "מלכות הרשעה גזרה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה". נמצא כי מצופה מן האדם למסור את נפשו על לימוד התורה. אם כן, מדוע נקבע הכלל כי מי שמסר נפשו על לימוד תורה, אין אומרים דבר הלכה בשמו?

לנוכח שאלה זו באר רבו של רבי צדוק את הגמרא, כי מי שהגיע לדרגה של מסירות נפש, התעלה לדרגה העולה מעבר לשם שלו, וזו הסיבה שדבר הלכה זה לא נאמר בשמו. מה פשר הדברים?

שם מבטא את גדר המהות

בדברי חז"ל מצינו כי לעיתים אין אדם גדול נקרא בתוארו אלא בשמו, בבחינת "גדול מרבן שמו". כלומר, יש מי שהשם שלו יותר חשוב מהכינוי שלו (רבן, רבי, רב). השם עצמו הוא ההגדרה הטובה ביותר של האדם. ואכן, שם חורג מאמצעי זיהוי. שמו של אדם הוא "שם עצם" ולא רק "שם תואר". הוא מגדיר את מהותו של האדם ואת שורש נשמתו. כך מציין רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" פרשת ויקרא אות א' כי "ענין קריאת שמו הוא התעוררות הנפש כפי שמצינו בכתבי האר"י ז"ל שקריאת שמו של האדם הוא שורש נפש חיה שלו, ולכן הוא מקיץ מן השינה כשקוראים אותו בשמו, מפני שמתעורר בו הנפש חיה שלו". כלומר, גם אם רעש או דיבור לא יעיר את האדם משנתו, הרי שקריאה בשמו תעיר אותו, כי השם מבטא את מקור החיים הרוחני של האדם וממילא מחובר עמו.

שם ולמעלה מן השם

אכן, השם מבטא את גדר המהות. אך כשאדם מתעלה מעבר לגדר המהות נמצא שהשם "קטן" עליו. השם מבטא את ה"אני" של האדם, אך כשהוא מוסר את ה"אני" שלו למען מטרה נעלה, הרי שהוא ביטל את ה"אני" שלו למען אותה מטרה, ואין יותר "אני". בהעדר "אני" אין יותר "שם" שמבטא את האני שלו. על כן, מי שמוסר את נפשו עולה למצב שבו ההגדרה שלו אינה תחומה לתחומי החיים שלו והוא מגיע לדרגה העולה על שמו ומתחבר לנצח.

התעלות מצינור המקור הנביעה

בהתאם לכך ביאר רבו של רבי צדוק ואמר, כי דוד לא העניש את שלושת הגיבורים כאשר לא אמר הלכה בשמם, לאחר שמסרו את נפשם כדי להביא אליו את פסק ההלכה של הסנהדרין. לא היה זה עונש. אלא שבאמצעות מסירות הנפש התעלו אותם גיבורים, קדושי עליון, לדרגה העולה מעבר לשמם ה"פרטי". אין הם בגדר של "צינור" וכלי, שמערים אל תוכם תוכן מלמעלה, אלא הם התעלו ונכללים במקור הנביעה עצמו. על כן נאמר על דוד "ויסך אותם לה" כלומר, הוא ייחס את דבריהם לה' עצמו. ובלשון רבי צדוק: "מי שמוסר עצמו למיתה על דברי תורה, דברי התורה שלו כלולים במקור העליון ואין להם שייכות לנפשו בפרטות, רק הם דבר ה' ממש. על כן, אין אומרים דבר הלכה משמו רק משם הגמרא, כביכול היתה זו הלכה למשה מסיני".

משה מסר נפשו ולכן לא נזכר בשמו

לפי רעיון נפלא זה, של האדמו"ר בעל "מי השילוח", באר רבי צדוק את מחיית שמו של משה כביכול בפרשת "ואתה תצווה". משה רבינו מסר את נפשו למען כלל ישראל עת שאמר: "מחני נא מספרך אשר כתבת". הגמרא במסכת ראש השנה דף ט"ז עמ' ב' מבארת כי משה היה מוכן לאבד גם את העולם הבא שלו ולהירשם בספרם של רשעים גמורים. "וזהו ענין מסירות נפש, שמסר עצמו בעד כלל ישראל לתקן פגם ועוון העגל". ממילא, מכיוון שמשה מסר את נפשו, היה השם הפרטי שלו, "משה", "קטן עליו" וזו הסיבה שהוא לא נזכר בשמו. כלומר, מכיוון שהכפרה על חטא העגל הושגה ע"י מסירות נפשו של משה – לא נזכר שמו בפרשה זו "לא ח"ו לעונש, רק להורות גדולתו של משה, שהוא נכלל במקורו (בקב"ה שהוא מקור הנביעה עצמו) ולא היה לו כלל הוויה בפני עצמו".

הדבר נעשה דווקא בפרשה זו, שכן מובא בחז"ל, כי כניסתו של אהרן לכהונתו נעשתה ע"י משה שהיה אמור להיות הכהן הגדול וויתר על כך לאהרן אחיו. ממילא, פרשת בגדי הכהונה היא פרשה שיש למשה קשר אישי עמוק אליה ויש בה מסירות נפש שלו. בפרשה זו מן הראוי שיבוא לידי ביטוי הכלל ש"כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים הלכה משמו".

הנה כי כן, לכל איש יש שם שנתנו לו אביו ואמו, שם שנתנו לו חבריו ושם שנתן לו הקב"ה (מדרש רבה קהלת ז' ג'). ויש מי שמצליח לעשות לו "שם" העולה על שלושת השמות הללו וחקוק בנצח וזה מי שמסר נפשו על דבר והסכים לאבד את חייו. השם משקף הוויה וכשאדם מתעלה ומוסר את הווייתו – הופך השם הפרטי שלו ל"קטן" עליו. השם של אדם משקף הוויה גשמית ואילו אדם שוויתר על הוויה זו מתעלה למקום שהוא גבוה ממנה ומתאחד כביכול עם בוראו. ממילא נמצא, כי אם נציין "שם" גשמי ביחס למעשה זה, הרי שאנו ממעיטים בערכו של המעשה ובערכו של העושה. לכן, השם לא ייזכר במקרה זה. אכן, בפרשת "ואתה תצווה" משה הוא הנושא, מדברים אליו ועליו. אך הוא לא נזכר בשמו. הוא לא נזקק לשמו. הקב"ה מדבר אליו בלשון "אתה", שכן במסירת נפשו למען כלל ישראל, כשאמר: "מחני נא מספרך", עלה משה והתעלה אל דרגה שהיא למעלה משמו.

פרשת כי תשא

לעשות את השבת

כפל הדבר במילים שונות ובמשמעות שונה

בפרשת כי תשא יוחדה פסקה לשבת וכך נאמר (שמות ל"א, י"ג – י"ז):
"ואתה דבר אל בני ישראל לאמור: אך את שבתותי תשמורו, כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם. ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם... ושמרו בני ישראל את השבת, לעשות את השבת לדורותם ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש".

פסקה קצרה והקושי בה רב. כך למשל תמה רבי צדוק:

א. מדוע נכפל הציווי לשמור את השבת. תחילה נאמר "את שבתותי

תשמורו" ואח"כ נאמר שוב "ושמרו בני ישראל את השבת".

ב. בתחילה נאמר "שבתותי", שמשמעה שבת של ה', ולאחר מכן נאמר "את השבת".

ג. בתחילה נאמר "כי אות היא", שמשמעו סימן, ולאחר מכן נאמר "ברית עולם".

ד. בתחילה נאמר כי טעם הציווי לשמור שבת הוא "לדעת כי אני ה' מקדשכם" ולאחר מכן נאמר "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ".

שבת לפני עשייה או שבת אחרי עשייה

רבי צדוק מבאר כי הכתוב מתייחס לשני מאפיינים שונים של השבת, שניתן לעמוד עליהם מעיון בגמרא במסכת שבת דף ס"ט ע"ב. ה'התייחסות שם היא למי שהיה מהלך בדרך או במדבר, ואינו יודע אימתי שבת. רב הונא אומר כי הוא מונה שישה ימים ולאחר מכן שובת יום אחד. לעומת זאת לדעת חייא בר רב, הוא מיד מתחיל לשבות יום אחד ולאחר שעשה לעצמו שבת הוא מונה שישה ימים שבהם הוא עושה מלאכה עד שהוא שובת שוב. לכאורה, במה תלויה המחלוקת?

הרי אדם זה עושה לעצמו שבת באופן שרירותי, ושובת ממילא ביום שאינו חופף לשבת שנמנית מאז בריאת העולם. הוא רק עושה מעין "זכר לשבת" כדי שתהיה "שבת" בהוויית חייו. מה הנפקות אם כן אם הוא שובת מיד או רק לאחר שישה ימים? שאלה זו שואלת הגמרא ומבארת כי דעה אחת סבורה כי יש לשמור שבת בדומה למה שהיה **לעולם** בעת בריאתו, שאז באה שבת לאחר שישה ימי יצירה. לעומת זאת הדעה השנייה מציבה במרכז ההווה את האדם, ונוקטת כי יש לשמור שבת בדומה למה שהיה **לאדם** הראשון בעת בריאתו, ושם מיד לאחר בריאתו ביום השישי באה שבת ורק לאחריה התחילו ששת ימי המעשה. ובכן, מה פשר המחלוקת הזאת בדבר מהותה של השבת?

שבת ראשונה מעשה ה' ושבת שנייה מעשה האדם

רבי צדוק מבהיר כי האדם זכה לשבת מיד עם יצירתו, וחלה קדושת השבת מכוח השראה אלוקית, כשהוא מצדו לא עשה דבר כדי לזכות בקדושה זו. האדם אף לא היה זקוק למנוחה ולא שבת מכל יצירה. מי שיצק תוכן לשבת הראשונה – הוא הקב"ה. לעומת זאת, בשבת השנייה שבאה לאחר מכן האדם הגיע אל השבת לאחר ששת ימי מעשה וכאשר הוא שבת היה בכך ביטול של כוחות העשייה והכתרת השבת הרוחנית כעטרת ראשה של כל עשייתו הפיסית. מי שיצק תוכן לשבת השנייה – הוא האדם.

יום השבת כמקבל וכמשפיע

בתפילת ליל שבת נאמר על השבת "וינוחו בה" לשון נקבה, שכן השבת מקבלת מן האדם, היוצק תוכן לעמלו בשבוע החולף ע"י שביתה ממנו לצרכי רוח ונפש. בתפילת שחרית ומוסף נאמר על השבת "וינוחו בו" לשון זכר, שכן השבת היא הדגם המשפיע על האדם כזכר, כמעין של קדושה שממנו הוא שואב לשבוע הבא. ואכן, במסכת פסחים דף ק"ו עמ' א' מצינו כי הזמן הוא מעין מעגל שהשבת במרכזו וממילא יש לשבת פנים לכאן ולכאן, קדים ואחור, והשפעה הן לשלושת ימי המעשה הראשונים הבאים לאחריה, והן לשלושת ימי המעשה שבאו לפנייה.

נקודת שיא כדגם לשחזור

מה הייתה תכלית השבת הראשונה, שבה האדם נח מהעדר מלאכה? מדוע קיבל "מתנת חינוך" של קדושת שבת בלי לעמול? אין זאת אלא שזה היה הדגם שהוצב בפניו כיעד שאליו ישאף ושאותו ינסה לחקות. אכן, בתחומים רבים מוצאים אנו

הנהגה אלוקית שבה מעלים אדם לפסגה רוחנית ולאחר מכן מצפים ממנו לשחזר את ההישג בכוחות עצמו. כך למשל הביאו את בני ישראל לפסגה של "ראיית ה'" בעת קריעת ים סוף עת שראתה שפחה על הים מה שלא ראה הנביא יחזקאל, ולאחר מכן שבו בני ישראל לחיי מעשה אפרוריים, וספרו 49 ספירות עד ששחזרו את ההישג בעת מתן תורה. מה התועלת בהבאת בני ישראל בפעם הראשונה לדרגה גבוהה כזו, אם הם לא יכלו להישאר בה? אין זאת אלא שגם לאחר שההישג מתפוגג נשאר רושם שלו על מי שחווה אותו ומשם ואילך הוא יודע להיכן עליו לכוון את דרכו. לאחר שאדם הגיע פעם אחת לפסגה – הוא שואף להעפיל לאותה נקודה שוב. כמו כן, מצינו במסכת נידה דף ל' עמ' ב', כי כאשר הולד נמצא במעי אימו "מלמדים אותו את כל התורה כולה. כיוון שבא לאוויר העולם – בא מלאך וסוטרו 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.

שמירת שתי השבתות המביאות גאולה לעולם

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" בהתייחסו לחג הפסח, אות כ"ה, עומד על סתירה הקיימת לכאורה בדברי חז"ל, שכן בגמרא במסכת שבת דף קי"ח עמ' ב' מצינו כי אילו היו ישראל שומרים שתי שבתות מיד היו נגאלים, ואילו בתלמוד הירושלמי במסכת תענית פרק א' הלכה א' מצינו כי אילו שמרו כל עם ישראל שבת אחת בלבד כבר היו נגאלים. שאלה זו חורגת מסתירה בין שני מקורות ויש בה תמיהה מהותית בדבר פשר הדברים, שהרי איזה ערך מוסף יש למשקל המצטבר של שתי שבתות כדי להיגאל? אם יש בשבת כדי לגאול את עם ישראל מדוע לא די בשבת אחת?

על כך משיב רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" ב"מאמר קדושת שבת" ב', כי פשר שתי השבתות הוא בכך שהשבת מתקנת שני ממדים של הזמן. השבת צופה פני עתיד ומביאה לכך שהשבוע שיבוא אחריה יישא בחובו מטען רוחני של קדושה, בדומה לשבת שניתנה ע"י הקב"ה כדגם עילאי של קדושה שניצב בפני האדם כדי שלאחריו יפעל בכוחות עצמו ויביא את ששת ימי המעשה לכלל שיא של קדושה בשבת שתבוא אחריהם. לשבת יש גם ממד הצופה פני עבר, כאשר אדם מסכם ימי עשייה גשמית בשיא רוחני שהוא הכותרת והתכלית שלהם. זו השבת השנייה שבאה לאדם לאחר ששת ימי המעשה.

נמצא כי למעשה "השבת השנייה" היא שבת אחת ויחידה שמתקנת את הבריאה ומביאה את העולם לתיקונו ולגאולתו. אולם, לא ניתן להגיע לשבת השנייה בלי השבת הראשונה. אין זה צבר של שתי שבתות אלא מדובר בשתי "קומות רוחניות" שהאדם משתית האחת על גבי רעותה.

שתי פסקאות בכתוב כביטוי לשני רובדי השבת

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את ארבע התמיהות הלשוניות שבהן פתחנו:

א. הכתוב כפל את הציווי לשמור את השבת, שכן יש שני רבדים בשבת. מצד אחד, השבת "סוגרת מעגל" של יצירה אנושית ומסכמת אותו במנוחת הנפש וקדושת הזמן. מצד שני, השבת היא המודל לשאיפת האדם בפתח עשייתו של השבוע שיבוא.

ב. הכתוב ציין פעם אחת לשון "שבתותי", שמשמעה שבת של ה', שכן השבת הראשונה הייתה יציר כפיו של הקב"ה, ללא מגע יד אדם. לאחר מכן נאמר "ושמרו בני ישראל את השבת" באשר הדבר מתייחס לשבת השנייה, שהיא פרי עמלו של האדם.

ג. בתחילה נאמר כי השבת היא "אות ביני וביניכם" כלומר סימן שחקק הקב"ה במציאות, שבה האדם סביל ולא עושה מאומה, "כענין אות ברית שצרב בנו ה' להיות נימולים לשמונה בעוד שאין שום דעת בנפש". אבל, דבר זה היה תקף רק בשבת הראשונה. לעומת זאת בשבת השנייה שבאה אחרי ששת ימי מעשה של האדם, באה ברית שהיא פעולה הדדית של שני צדדים. ד. בתחילה נאמר כי טעם הציווי לשמור שבת הוא: "לדעת כי אני ה' מקדשכם" כלומר, קדושה שמשפיע ה' על האדם ב"אתערותא דלעילא" (בהתעוררות מלמעלה) בלא שהדבר יהא כרוך בעמל אנושי כלשהו. לעומת זאת, ביחס למהותה של השבת השנייה נאמר כי התכלית היא ליצור חוויה אמונית באדם שיכיר בכך שהעולם לא נברא מאליו בתהליך אבולוציוני, אלא הוא פרי יצירה אלוקית "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ".

לעשות את השבת

רבי צדוק ממשיך וטווה קו חשיבה זה ומבאר מדוע נאמר ביחס לשבת השנייה: "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת". איך עושה אדם זמן? ובכלל איך עושים משהו ביום שבו נאסרה כל פעולה אקטיבית, בבחינת "מעשה פסיבי"? אין

זאת אלא שאת השבת השנייה עושה האדם "כפי העמל שלו בימי המעשה וההכנה שלו לקדושה של השבת שאחר כך".
ברם, מה פשרה של עשייה זו? איך נוסכים קדושה בעולם גשמי? כאן מוסיף רבי צדוק נופך נוסף ומרהיב של עומק לדבריו.

בשבת חווה האדם מציאות רוחנית מופשטת

בתלמוד הירושלמי מסכת שבת פרק ט"ו הלכה ג' מצינו מחלוקת בדבר ייעודה של השבת. דעה אחת היא כי "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ולשתייה" ורק "התירו לו לעסוק בהן בדברי תורה". דעה אחרת סוברת כי "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה". התלמוד מביא ראיות לכאן ולכאן ולבסוף מביא את דעתו של רב אבהו כי נאמר "שבת לה" ומכאן למדים כי יש לשבות כמו ה' "מה הקב"ה שבת ממאמר, אף אתה שבות ממאמר". כלומר, הקב"ה ברא את כל העולם באמצעות עשרה מאמרות ובשבת חדל מכל יצירה ומכאן כי שבת מכל דיבור. על כן, מצווה גם האדם לשבות מכל דיבור – לרבות מדיבור של דברי תורה.

ובכן, דעת רב אבהו מעוררת קושי חמור ונוקב, שהרי לפיה השבת נעדרת תוכן רוחני כלשהו ומלבד אכילה ושתייה חומריים, מצווה האדם להימנע אף מדברי תורה. הכיצד? מה פשר הדברים?

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" מאמר קדושת שבת ז' מבאר, כי בוודאי שאדם צריך ללמוד תורה בשבת גם לשיטת רב אבהו, אלא שבשבת מגיע האדם לדרגת הפשטה, שהיא חשיבה טהורה בלי אומר ודברים אף בדברי תורה – וזו מהות השבת.

שירה ולא מילים

נראה כי ניתן להבין רעיון מופשט זה, תוך עיון בדברים נפלאים שכתב אחי, יעקב וינרוט ז"ל, ואין יפה מאשר להביאם בלשונו הזהב:

"אין אדם שלא שמע ולו פעם אחת את המציאות כשירה. המציאות שרה לנו בהיפתח כותר של פרח, בפכפוך מימיו של נחל, בשחר העולה קמעה קמעה ובזהרורי השמש השוקעת, ברחש העלווה, בדממת המדבר, בקולות מים רבים אדירים משברי ים, בצחוקו של ילד, בדמיונו של תינוק, בעולל היונק משדי אימו, באהבת נעורים ראשונה, ברדת שלג ראשון, בגובהו של הר, בענוותנותה של גבעה, בתהום רבה, בציוץ הציפורים.

כל אחד ואחד מאתנו היה לו מומנט כזה שהוא ראה בו שירה. אלה דברים של יום יום, שהחיים מזמנים לנו. אנחנו לא שומעים את השירה הזאת, משום שאנחנו רצים במרוץ החיים שמחריש את אוזנינו. אנחנו לא מסוגלים לשמוע את השירה של המציאות. אבל המציאות שרה.

גם אם תיקחו את כל הפיזיקאים ואת כל הבוטניקאים ואת כל המדענים יחד הם לא יוכלו להכיל כותר של פרח נפתח. אין דרך בעולם. תיקחו את כל הסופרים ואת כל המשוררים ואת כל האומנים – הם יוכלו לכתוב על האהבה, הם לא יוכלו לכתוב אהבה. אני בטוח, ומקווה, שגם אנשי מדע, ואולי דווקא אנשי מדע, לא יעשו רדוקציה של התופעות היומיומיות הללו, שחלק קטן מהן הדגמתי, להסבר מדעי. בסופו של דבר, התבונה והמדע לבדם לא יכולים להכיל את המציאות, אלא להסביר את חוקיות הופעתה. לא רק הדברים הגדולים שבחיינו אינם ניתנים לתיאור הכלוא בתוך דיבור, אלא גם הדברים הקטנים והיומיומיים הם לעילא ולעילא מכל חכמה, בינה ודעת. לדבר עליהם, משמע להגדיר אותם, או חלק מהם; ולהגדיר משמע לצמצם."

הנה כי כן, המציאות שרה שירה ובשבת נח האדם ממרוץ חייו ומסוגל להטות אוזן ולשמוע אותה. שירה זו מתעלה מעל לרובד של מילים, ואף החלק הרוחני שבאדם לא זקוק לדיבור, שכן דיבור מצמצם ומגביל את החוויה המופשטת. בשבת מגיעה המציאות לתיקון, מעין זה שחווה האדם בשבת הראשונה, עת שישב בגן עדן מקדם, בטרם שהייתה עשייה כלשהי מצדו, כשהוא חי בעולם מופשט, מעין עולם הבא. השבת הראשונה הייתה דגם שיצר הקב"ה ושם לנגד עיני האדם, כדי שאחרי כל העשייה שלו בששת ימי המעשה, הוא יסגור את מעגלי הזמן וההווה, ויגיע שוב למציאות שלמה זו בכוחות עצמו.

פרשת ויקהל

אש מאירה ומחממת ואש שורפת ומכלה

איסור הבערת אש בשבת כגורם ייחודי

משה הקהיל את בני ישראל ופתח בציווי על מצוות השבת. כך נאמר (שמות ל"ה, ב'-ג'): "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה', כל העושה בו מלאכה יומת. לא תבערו אש בכל מושבותיכם, ביום השבת". הכתוב מתחיל במצוות שבת הכללית, ולאחר מכן מפרט את האיסור להבעיר אש ביום השבת, שהיא מלאכה אחת מתוך ל"ט המלאכות האסורות בשבת. לשם מה היה צורך לפרט את איסור הבערת אש בשבת, אחרי שכבר נאמר הכלל האוסר את כל מלאכות השבת? שאלה זו שואלת הגמרא במסכת שבת דף ע' ע"א ומביאה מחלוקת רבי יוסי ורבי נתן.

דעת רבי יוסי היא כי "הבערה ללאו יצאת" – כלומר, הכתוב חידש שבמלאכת הבערת אש בשבת יש רק איסור "לאו" מדאורייתא ואין חייבים מיתת בית דין כבשאר מלאכות השבת.

אחד ההסברים לכך הוא, כי אנו שובתים בשבת מכל מלאכת יצירה, שכן ה' יצר את העולם בשישה ימים ובשביעי שבת. ברם, שהאש לא נוצרה בששת ימי המעשה אלא במוצאי שבת, כאשר אדם הראשון יצא מגן עדן ושפשף שתי אבנים זו בזו עד שהפיק אש. ממילא, שונה דינה של מלאכת הבערת אש מכל שאר המלאכות ודינה קל יותר.

דעת רבי נתן היא כי "הבערה לחלק יצאת" – כלומר, הכתוב לימד כי כפי שיש חיוב למי שמבעיר אש בשבת כך גם מי שעושה מספר מלאכות בשבת, חייב על כל אחת ואחת בנפרד. הפסוק מחדש אם כן שלכל מלאכה ומלאכה הנעשית בשבת יש חשיבות כגורם העומד בפני עצמו.

מה מיוחד במלאכת הבערת אש?

על סוגיה זו מקשה רבי צדוק שאלה נוקבת ומתבקשת, מדוע בחר הכתוב דווקא במלאכה של הבערת אש, כדי לחדש שכל פרט חשוב ועומד בפני עצמו? לשיטת

רבי יוסי מובן מדוע בחר הכתוב דווקא באש, שהרי יש בה חידוש יוצא דופן שלא נאמר בכל שאר המלאכות. אבל, לפי שיטת רבי נתן נותר הדבר קשה, שהרי החידוש כי כל מלאכה מחייבת כשלעצמה, אינו ייחודי למלאכת הבערה אלא חל על כל מלאכה ממלאכות שבת. אם כן מדוע נבחרה דווקא מלאכת הבערת האש כדי ללמד זאת?

בשבת אסורה אש המחלוקת

רבי צדוק מביא מדברי חז"ל שלאיסור להבעיר אש בשבת יש תוכן רוחני נסתר הכלול בגוף האיסור, וחורג מן האיסור להבעיר אש ממש. כך מצינו ב"תיקוני זוהר", תיקון מ"ח, כי איסור הבערת אש בשבת מכוון לכך שאסור לאדם לכעוס בשבת. הזוהר מבאר שכעס הוא הבערת אש פנימית שהיא אש הגיהנום. חז"ל ממשיכים ומבארים כי הגיהנום של האדם אינו אש חיצונית אלא האש שהוא עצמו הצית בחייו.

בעקבות דברי הזוהר הללו כתב ה"חפץ חיים" בספרו "משנה ברורה" סימן רס"ב ס"ק ט' כי "הזוהר והמקובלים הזהירו מאוד שלא יהיה שום מחלוקת בשבת חס ושלום, ובפרט בין איש לאשתו, וכן מוכח מהגמרא במסכת גיטין דף נ"ב עמ' א". בסוגיה במסכת גיטין מצינו כי היה זוג שהשטן התגרה בהם בכל ערב שבת בין השמשות ועורר ריב ביניהם. מריבות אלו חדלו רק לאחר שהתנא רבי מאיר עיכב את בני הזוג מלריב במשך שלושה שבועות רצופים, בשעה המועדת לכך, וגרם לכך שהם ישלימו ביניהם. לאחר שעשה כן שמע רבי מאיר את השטן באומר: "ווי לי, שרבי מאיר גירש אותי מבית זה".

הנה כי כן, שבת נועדה להפסיק כעס, ריב ואש של מחלוקת, ולכך כיוון הפסוק בהזכירו דווקא את איסור הבערת האש, כדבר העומד בפני עצמו וסותר את מהותה של השבת כשבת שלום.

שלושת אבות החטא נובעים מאש זרה

רבי צדוק מרחיב את היריעה ומבאר כי האש שיש לכבות בשבת חורגת מאש הכעס, וחלה על שלושה סוגי בעירה פנימית שלילית, שהם שורשם של כל איסורי התורה. שלושת אבות החטא של האדם נובעים מאש זרה.

במשנה במסכת אבות פרק ד' משנה כ"א מצינו כי "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם". שלושה מניעים אלו של האדם נובעים מאש בוערת היוקדת בקרב האדם.

- קנאה וכעס בוערים באדם כאש ונאמר (אסתר א', י"ב): "וחמתו בערה בו".
- תאוה היא אש פנימית יוקדת ונאמר (הושע ז', ד'): "כולם מנאפים כמו תנור בוערה מאופה" (תאוה בוערת כמו אש של תנור מוסק). בגמרא במסכת קידושין דף פ"א עמ' א' מצינו כי כאשר רבי עמרם החסיד כבש את תאוותו, יצא ממנו מעין עמוד של אש. אכן, אהבה בכלל, היא אש פנימית והכתוב אומר (שיר השירים ח', ו' - ז') "רשפיה רשפי אש... מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה". היראה מקפאיה אש זו ומצמצמת את הלהט הבוער של התשוקה הרושפת ברשפי אש.

- כבוד וגאווה גואים כאש והדבר ניכר אף באופן חיצוני, שהרי תכונתה של האש היא שאיפה כלפי מעלה, וכך גם בעל הגאווה המבקש להשתרר ולהתנשא. זאת ועוד, הגאווה כמוה כעבודה זרה המכחישה את קיום הקב"ה, שהרי כמפורט באיגרת הרמב"ן לבנו, מי שמאמין בה' מבין כי אין לו במה להתגאות והכול בא מאת ה', ואם חלילה תחדל הסייעתא דשמיא שלו - הוא עלול לאבד ברגע אחד את בריאותו, חכמתו, עושרו, משפחתו ואף את חייו. בעל הגאווה סבור כי הוא ואפסו עוד ואינו חש כי העולם מונהג בכל רגע נתון ע"י הקב"ה, שאין עוד מלבדו. על כן אמרו חז"ל במסכת סוטה דף ה' עמ' ב' כי "כל המתייחר כאילו בנה במה להקריב קרבן לעבודה זרה". וכידוע, עבודה זרה היא אש זרה הבוערת באדם. במסכת יומא דף ס"ט עמ' ב' מצינו כי כאשר ביטלו חז"ל את היצר של עבודת אלילים "יצא מעין גור אריות עשוי מאש מבית קודשי הקדשים".

שלושת אבות האומה תיקנו את שלושת אבות החטא

תכונת שלושת האבות היא לכבות את האש הזרה היוקדת באדם מכוח שלושת אבות העבירות.

כל אחד מן האבות כונן בנפשו תכונה הנוגדת לאש זרה זו ומבעירה תחתיה אש של קדושה הנובעת מעבודת ה'. כך מצינו בזוהר חלק ג' דף קנ"א עמ' א' כי כל אחד ואחד מהאבות עבד את הקב"ה מכוח מידתו המיוחדת ודבק בה' באמצעות אותה מידה:

- אברהם עבד את הקב"ה באמצעות מידת החסד והאהבה, אחז בה ולא עזב אותה לעולמים, ועשה טוב וחסד עם כל בני העולם.

- יצחק עבד את הקב"ה באמצעות מידת היראה, שנקראת "פחד יצחק", ופחד מהקב"ה לעולמים.

- יעקב עבד את הקב"ה מכוח מידת האמת, שכלולה בה אהבה ויראה כאחד ואחז בה לעולם.

עיון בתכונות אלו של האבות מראה כי הן תנגודת ברורה לאש הזרה הלוהטת הניצבת בבסיס שלושת אבות החטא:

- אברהם קידש את האהבה ויצר תנגודת לתאוות ולאהבות הזרות של האדם. כנגד הפרי באה הקליפה וזהו ישמעאל, בנו של אברהם, כפי שמצינו במסכת קידושין דף מ"ט עמ' ב' כי "עשרה קבים זנות ירדו לעולם, תשעה נטלה ערב". ישמעאל נטל את מידת החסד והאהבה לכיוון שלילי. אכן, תאוה היא אהבה שסטתה ממסלולה הקדוש, ועל חלק מאיסורי העריות נאמר על כן: "חסד הוא".

- יצחק קידש את מידת הגבורה והיראה, וחלף כעס על הזולת הוא ירא את ה' וכבש את יצרו שלו. גם אצל יצחק מצינו כי כנגד הפרי באה הקליפה, וזהו עשיו בנו של יצחק, שנאמר לגביו (בראשית כ"ז, מ'): "על חרבך תחיה".

- יעקב קידש את מידת האמת, שמכוחה אדם מכיר באפסותו שלו וברוממות הבורא המנהיג את העולם כולו לבדו. יעקב אמר על כן (בראשית ל"ב, י"א): "קטונתי".

בשבת מושפעים אנו מקדושת האבות

בזוהר חלק ב' דף ר"ד עמ' א' מצינו כי בשבת מתקשרים אנו אל תכונות נפשם של שלושת האבות וממילא יכולה הנפש לכבות את האש היוקדת של שלושת אבות החטא וליהנות משלווה ומשלום. "והיינו שזוכים ישראל לקדושת שלושת האבות הקדושים, שהם שורש חיי עולם, היפך משלוש הקליפות שמוציאים את האדם מן העולם".

שבת מכבה את שלושת מיני האש הזרה

בהתאם לכך מובן מאוד הכתוב: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", שכן בשבת ניצולים אנו משלושת מיני האש: "אש הקנאה, אש התאוה ואש הכבוד, ועל כך אמרו חז"ל במכילתא (בשלח, ויסע פרשה ה') "שהשומר שבת - משומר מן העבירה", וכן כתב רבי חיים ויטאל בספרו "פרי עץ חיים" (שער השבת פרק א') כי השומר שבת כהלכתה "ניצול מקטרוג היצר הרע כל ימי השבוע".

לא תבערו אש בכל מושבותיכם

רבי צדוק מבאר בדרך זו את הטעם לחיוב הספציפי שנאמר לגבי איסור הבערת אש בשבת, שאותו פירט הכתוב בנוסף לאיסור הכללי לשבות ביום השבת. הכתוב בא לומר לנו כי בשבת עלינו להדליק את אש הקדושה ולוודא שכבתה האש הזרה

הניצבת בבסיס שלושת אבות החטא: קנאה, תאוה וכבוד. יתירה מכך, הפסוק השתמש במילים "בכל מושבותיכם", כאשר המילה "מושבה" מבטאת את הישיבה בנחת מתוך יישוב הדעת, המאפיין אדם שהאש הזרה שבקרבו כבתה.

בזוהר חלק א' דף נ"א עמ' א' מצינו כי יש כמה גוונים לאש, האחת בהירה שהיא אש מאירה ומחממת, והשנייה כהה שהיא אש שורפת ומכלה. כך הן מידות הנפש, שאש היקוד שבה עלולה חלילה להצית אש של גיהנום ועשויה להאיר באור יקרות של חום וקדושה.

בשבת משתרר שלום באדם. הוא נח ממרוץ החיים ומתרגילי ההטעיה של יצריו. חלף האש הזרה והמכלה הוא ניזון מאישם המאירה והמחממת של שלושת האבות, כפי שנאמר בזוהר "ובשבת בת מתעטרא באבהן" כלומר, בשבת מתעטרים אנו בשלוש קדושותיהם של האבות, שאש היקוד שלהם היא אש הקדושה, החסד והענווה. רבי צדוק מבאר אפוא שהציווי המפורט ביחס לחיוב שלא להדליק אש ביום השבת, מבטא את מהותו של היום הקדוש הזה, שבו שוקעת האש הזרה הניצבת בבסיס שלוש העבירות ויוקדת בו רק אש הקדושה של שלושת האבות, שנפש היהודי מתקשרת ומתחברת בשבת לתכונתם ולקדושתם, בבחינת "אברהם יגל, יצחק ירנן, יעקב ובניו ינוחו בו". "יום מנוחה וקדושה לעמך נתת".

פרשת פקודי

משכן ומקדש - בית מדרש ובית כנסת

מה השוני בין משכן לבין מקדש

פרשת פקודי פותחת בכתוב (שמות ל"ח, כ"א): "אלה פקודי המשכן, משכן העדות, אשר פקד על פי משה, עבודת הלוויים ביד איתמר בן אהרן הכהן". המקום שיוחד לעבודת ה' במדבר נקרא אפוא "משכן העדות". לעומת זאת, המקום שיוחד לעבודת ה' בארץ ישראל נקרא "מקדש".

אכן, מצינו במסכת עירובין דף ב' עמ' א' כי לעיתים קראו למשכן בשם מקדש, וכן להיפך. למקדש קראו משכן, שנאמר ביחס למקדש (ויקרא כ"ו, י"א): "ונתתי משכני בתוכם", וכמו כן המשכן נקרא מקדש שנאמר (שמות כ"ה, ח'): "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". עם זאת, ככלל, המשכן והמקדש זכו לשמות תואר שונים ונפרדים.

שמו של דבר מעיד על הגדרתו ועל מהותו. במה נשתנה אפוא תוכנו ומהותו של המשכן מזה של המקדש?

משכן העדות ולא מקדש העדות

למשכן קוראת התורה בתואר "משכן העדות". עדות למה? ביחס לכך מצינו שנאמר (במדבר ט', ט"ו) "וביום הקים את המשכן כיסה הענן את המשכן לאהל העדות" – ומבאר רש"י כי "המשכן עשוי להיות אוהל ללוחות העדות". המונח עדות מבטא אפוא את לוחות הברית, המכונות "לוחות העדות", כפי שנאמר (שמות כ"ה, כ"א): "ואל הארון תיתן את העדות אשר אתן אליך". המשכן הוא אם כן מקום משכנו של לוחות העדות, שהם הציר שסביבו סב הכול. ברם, שאם כן היה מן הראוי שגם המקדש ייקרא "מקדש העדות", שהרי גם במקדש היה ארון העדות ניצב בקודש הקודשים ובו היו מונחים לוחות העדות. מדוע יוחד המונח עדות למשכן דווקא שנקרא "משכן העדות"?

משכן העדות נעלה מן המקדש

במבט שטחי נראה היה לומר כי תפקיד המשכן ותפקיד המקדש זהים, אלא שהמשכן היה ארעי, שכן בני ישראל היו במדבר, ואילו המקדש היה קבוע ונבנה כבית אבנים גדול בארץ ישראל.

ברם, שאילו כך היה הדבר, היה מקום לומר שהמקדש חשוב מן המשכן, שהרי הוא קיבע מקום לקדושה. בפועל, במסכת סנהדרין דף ז' עמ' א' מצינו כי המשכן עדיף מן המקדש. הגמרא שם מציינת ביטוי לפיו כאשר שוררת אהבה עזה בין בני זוג די להם במקום שרוחבו כחודה של חרב, ובהעדר אהבה אין מוצאים מנוחה ונחת 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". ובכל זאת לגבי המקדש נאמר (ישעיהו ס"ו, א'): "כה אמר ה': השמים כסאי והארץ הדום רגלי, איזה בית אשר תבנו לי ואיזה מקום מנוחתי?" כלומר, כשחטאו ישראל לא היה בבית המקדש כדי להכיל את השכינה. הכלים המבטאים אורות אינם נמדדים בגודל פיסי ושרר יחס הפוך בין התוכן לבין כלי ההכלה שלו, כשהמשכן עדיף על המקדש. ובכן, במה היה המשכן מרומם מן המקדש?

משכן ומקדש – תורה ותפילה

רבי צדוק מבאר בהקשר זה יסוד חשוב, לפיו יש שתי דרכים המובילות ליעד של עבודת ה': דרכו של משה ודרכו של דוד.

המשכן הוקם ע"י משה, שסלל דרך אחת בעבודת ה' והמשכן היה המקום לעבודת ה' בדרכו הייחודית של משה.

המקדש לעומת זאת, הוקם מכוחו של דוד, והיה מקום לעבודת ה' בדרכו של דוד. אכן, כוחו הייחודי של עם ישראל מצוי בפיו, ונאמר (בראשית כ"ז, כ"ב): "הקול קול יעקב".

אך המילה קול מופיעה פעמיים, שכן יש שני סוגי קול ודיבור. יש קול תורה ויש קול תפילה.

משה קיבל תורה מסיני ומסרה לישראל. קולו היה קולה של תורה. דוד היה "נעים זמירות ישראל" וקולו היה קולה של תפילה. המשכן היה אפוא מקום משכנה של עבודת ה' בדרכה של תורה, ואילו המקדש היה תל תלפיות לתפילות עם ישראל.

אוהל מועד – בית מדרשו של משה

המשכן נקרא "אוהל מועד" – המונח "אוהל" מבטא בית מדרש ללימוד. כך נאמר (שם כ"ה, כ"ז): "ויעקב איש תם יושב אוהלים" ואמרו חז"ל במדרש בראשית רבה (ס"ג, י') כי נאמר "אוהלים" בלשון רבים, שכן יעקב ישב בשני אוהלים, שהם בית מדרשו של שם ובית מדרשו של עבר.

בדומה לכך מצינו בגמרא במסכת ברכות דף ס"ג עמ' ב' "שאין דברי תורה מתקיימים אלא בידי מי שממית עצמו באוהלה של תורה, שנאמר (במדבר י"ט, י"ד): 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל'".

מדוע נקרא בית המדרש בתואר "אוהל"? מבאר רבי צדוק כי "מי שזכה להיות עמל בתורה כראוי, הוא בעולם הזה כאורח נטה ללון באוהל, כפי שנאמר במסכת אבות פרק ו' משנה ד': "כך היא דרכה של תורה – פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל". האוהל מסמל ארעיות, וזו תכונתו של אדם שאינו מוצא אחיזה בשום דבר גשמי וכל מעייניו מסורים לשאיפתו להגיע לפסגות רוחניות. המשכן נקרא על כן "אוהל מועד", מכיוון שתכליתו של המשכן היא לימוד התורה. בהתאם לכך מובן מדוע הוא מכונה כ"משכן העדות", כפי שמצינו במדרש שמות רבה נ"א, ז' כי "אין עדות אלא תורה".

גדר המהות של משכן לתורה – ארעיות

המשכן היה ארעי לא מחמת אילוץ וכברירת מחדל בהעדר דרך לבנות בית קבע במדבר. אדרבה, העדר המקום הקבוע ביטא את גדר המהות. זאת הייתה דרכו של משה, שרצה שיהיו ישראל פנויים תמיד רק לתורה ולא תהיה להם שום קביעות בענייני העולם הזה. משה היה איש אלוקים קדוש ומופשט והוא ביקש שעם ישראל ילמדו תורה בדרך שציווה יהונדב בן רכב לבניו: "באוהלים תשבו כל ימיכם" (ירמיהו ל"ה, ז'). דור המדבר היה דור דעה. הם קיבלו תורה מפי ה' בהר

סיני ורבים היה משה רבינו, ולא הייתה להם קביעות מקום, והם חנו בחניית ארעי באוהלים לפי שעה. הם לא דאגו לבניית בית וליישובו, לא דאגו ללבוש, למזון או למים, וכל מעייניהם היו נתונים ללימוד תורה ממשה. השראת השכינה במשכן, שנקרא אוהל, ביטאה דרכה של תורה, תורת משה.

המקדש - בית תפילה שייסד דוד

מלבד קולה של תורה יש קול נוסף. קולה של תפילה, וזו הייתה דרך עבודת ה' שסלל דוד, כפי שאמר על עצמו (תהילים ק"ט, ד'): "ואני תפילה". המקדש היה מקום עבודת ה' ע"י תפילה, שנאמר (מלכים א', ח', מ"ח): "והתפללו אליך דרך ארצם אשר נתת לאבותם, העיר אשר בחרת והבית אשר בניתי לשמך". אכן, גם במקדש היו ארון ולוחות, וסנהדרין שממנה יצאה תורה ישבה בלשכת הגזית שבמקדש. המשכן נקרא לעיתים מקדש, שהרי גם תפילה ועבודה היו בו, והמקדש נקרא לעיתים משכן, שכן גם תורה הייתה בו. אבל, גדר המהות של המקדש התמקד בתפילה ובעבודה. בבית המקדש השני לא היו ארון ולוחות הברית בקודש הקודשים. תורה לא הייתה מרכז של עבודת ה' במקדש והקדושה נבעה מכך שהמקדש שימש תל תלפיות לתפילה.

גדר המהות של תפילה - מקום קבוע

המקדש היה קבוע, ולא רק משום שבעת ישיבת קבע בארץ ישראל הדבר התאפשר, אלא שהמקום הקבוע ביטא את גדר המהות. עבודת ה' בתפילה מצריכה מקום, שכן האדם אמור לייחד מקום בתוך מרחבי ההווה הגשמית שלו לעבודת ה'. על כן אמרו חז"ל במסכת ברכות דף ו' ע"ב: "כל הקובע מקום לתפילתו אלוקי אברהם בעזרו". תפילה מחייבת קביעות של מקום וזמן, אחרת אדם נבלע במרחבי ההווה שלו, ומתקבע בדברים גשמיים בלבד, בלי לשייר מקום לקדושה. הגמרא במסכת שבת דף י' ע"ב א' מציינת כי רבא ראה את רב המנונא כשהוא מאריך בתפילתו ואמר כי הוא מניח חיי עולם ועוסק בחיי שעה, ומבאר רש"י כי התורה היא "חיי עולם" ואילו "תפלה צורך חיי שעה היא - לרפואה לשלום ולמזונות". התפילה ממוקדת בצרכים הקיומיים של האדם והיא מכניסה ממד של קדושה בחייו אלו. על כן, כשנכנסו לארץ ישראל, ישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו, וחיו חיים גשמיים של "ואספת דגנך תירושך ויצהרך" נצרך מקדש לקביעת

מקום לה', ועל ידי זה יזכור כל אדם מישראל, כי "ה' הוא הנותן לך כוח לעשות חיל" (דברים ח', י"ח).

הנה כי כן, שתי דרכים מובילות למלכו של עולם. משכן ומקדש. דרך אחת מחייבת אדם להיות מופשט מכל ענייני העולם הזה, כשהכול ארעי והדבר היחיד הקבוע בליבו הוא לימוד התורה. זו הייתה דרכו של משה, שאותה הנחיל לדור דעה במדבר. המשכן ביטא דרך זו בהיותו "אוהל" ובהיותו "משכן העדות" – שלוחות העדות ניצבים במרכז הווייתו. דרך שנייה היא שהאדם נטוע בארצו, איש תחת גפנו ותחת תאנתו, ועם זאת "ראשו מגיע השמימה" כשהוא מקדש את החומר, ובלב ההוויה הגשמית, הוא מייחד מקום קבוע לעבודת ה'. זו הייתה דרכו של דוד בבניין בית המקדש כמקום תפילה. אך המקדש הוא גם משכן והמשכן הוא גם מקדש, כי מוטל עלינו לקבוע מקום לתפילה ולקדש את החומר ואת בית הלבנים, ומצד שני מוטל עלינו לקבוע עיתים לתורה, כשהכול ארעי והדבר היחיד הקבוע בחיינו הוא – לימוד התורה.

פרשת ויקרא

לשמוע אל הקריאה ולחיות תורה

קריאה לשון חיבה

לאחר שספר בראשית עסק בבריאת העולם ומעשי האבות שהם סימן לבנים, ולאחר שספר שמות עסק בסיפור יציאת מצרים ובניית המשכן, בא ספר "ויקרא" ועוסק בתורת ה' המעשית דבר יום ביומו ומתחיל בעבודת קרבנות. הכתוב פותח באמירה (ויקרא א', א'): "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמור".

התורה כולה נאמרה למשה מפי ה', ומטבע הלשון השגור הוא: "וידבר ה' אל משה לאמור".

אך בפרשה דנא הקדימה התורה קריאה של ה' אל משה, לפני הדיבור של ה' אל משה.

רש"י מבאר כי הדבר נכון לכל התורה כולה ותמיד נחוצה קריאה של ה' למשה לפני שמדברים אתו. "ויקרא אל משה – לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה". ובכן, מהי קריאה זו?

מבאר רש"י: "לשון חיבה. לשון שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר (ישעיהו י', ג') וקרא זה אל זה". כלומר, קוראים לשומע כדי להראות לו שאוהבים אותו, שמתייחסים אליו אישית.

(בתפוצות ישראל מקובל היה להתחיל את הלימוד עם ילדים בפרשת ויקרא, ולהראות להם כי בתורה מופיעה האות אל"ף במילה "ויקרא" באות זעירה. הילד התמה על כך נענה, כי האות קטנה מכיוון שהקריאה היא אליו אישית, אל הילד הקטן. למשמע הדברים מתמלא הילד בחשיבות ובחיבה כלפי התורה).

נוסח הקריאה והתשובה

מקורם של דברי רש"י במדרש חז"ל בתורת כהנים א', א'. והנה, שם יש תוספת חשובה.

המדרש מציין כי את אופן הקריאה של ה' אל משה למדים אנו בגזירה שווה, מקריאת ה' למשה במחזה של הסנה הבוער בו נאמר (שמות ג', ד'): "וירא ה' כי סר לראות, ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה ויאמר הנני". בסנה יש קריאה לפני דיבור, כפי שבכתוב כאן יש קריאה (ויקרא) לפני דיבור ("וידבר ה' אליו"). המדרש למד מן הגזירה השווה כי כאשר ה' קרא אל משה בפרשתנו, הנוסח של הקריאה היה "משה משה", כפי שהיה בסנה. כמו כן למד המדרש מן הגזירה השווה, כי משה ענה על הקריאה בלשון "הנני" כפי שהשיב על הקריאה אליו במחזה של הסנה.

למה נועדה גזירה שווה ולימוד על מה שהיה

נוסח הקריאה אל משה ונוסח תשובתו של משה מעניין מאוד, אך דברי חז"ל אלו טעונים ביאור, שכן חז"ל לא כתבו ספר היסטוריה, ודברים נכתבו כדי להפיק מהם מסר שיש לו נפקות ושייכות גם לעתיד. דבר שאין לו נפקות מעבר למה שהיה באותה שעה, אינו מוצא מקום בדברי חז"ל. כך למשל כאשר הגמרא במסכת יומא דף ה' עמ' ב' מביאה את דברי חז"ל העוסקים בלבושם של בני אהרן בעת שנחנכה עבודתם, שואלת הגמרא: "כיצד הלבישן? מאי דהוה הוה!" כלומר, מה הנפקות כיצד הלבישם משה, מה שהיה היה! אם כן, מה תכלית הלימוד של חז"ל בדבר אופן הקריאה אל משה ואופן תשובתו? הרי זו לכאורה נחלת העבר בלבד. יתירה מכך, הלימוד נעשה באמצעות "גזירה שווה" שהיא אחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן כאשר יש לדברים נפקות הלכתית. מה אם כן פשר הגזירה השווה במקרה דנא?

קריאה למי שהוא מוכן ועומד?

לשם מה קרא ה' אל משה לפני שדיבר אליו? קוראים למי שעומד רחוק כדי שיתקרב, או כדי לתפוש את תשומת ליבו של השומע. אך ה' דיבר אל משה באהל מועד כאשר כל תשומת ליבו נתונה לשמיעת דבר ה'. יתירה מכך, משה לא היה צריך להכנה כלשהי, שהרי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ו' כותב כי "נקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים" ועל כן, בשונה משאר הנביאים "אינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת ...". מה אם כן פשר הקריאה אל משה? האם יש קרוב ומוכן ממנו?

ההכנה בטרם הלימוד

רבי צדוק מחדש כי הקריאה לא נועדה לצורך הליך השמיעה, אלא כדי שהשומע יתכונן נפשית לפני שהוא שומע. הכנה מלשון "פֶּן", בסיס וכלי קיבול. ההכנה דרושה בטרם שמתחילה ההוראה, כדי שהשומע יקלוט באופן עמוק ויסודי את אשר נאמר אליו. אכן, משה נשגב בקדושתו וניצב מוכן ומזומן תמיד לשמוע את דבר ה' ככל שיהיה, אך ה' קורא אל משה בטרם שהוא מדבר אליו, כדי שיתכונן נפשית לדבר הספציפי שאותו בא ה' למסור לו. בקריאה זו יש מסר עתידי המלמד אותנו כיצד ללמוד, שהרי אף משה, שלא קם נביא כמותו, חייב היה להתכונן בטרם שקיבל דבר חדש מה'.

הכנה לפני קבלת התורה

את הצורך בהכנה ללימוד תורה מצינו בדברי חז"ל על הפסוק (שמות י"ט, א'): "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני". רש"י מבאר: "ביום הזה – בראש חודש. לא היה צריך לכתוב אלא ביום ההוא. מהו ביום הזה? שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאלו היום נתנו". ברם, הדברים נאמרו בראש חודש סיוון והתורה ניתנה רק שישה ימים לאחר מכן. אין זאת אלא שהכתוב מדבר על ההכנה לקבלת התורה שנעשתה קודם לקבלתה. רבי צדוק מבאר כי מתן תורה לא היה פעולה חד פעמית אלא תהליך נמשך ובברכת התורה אנו אומרים בלשון הווה "נותן התורה", שכן "תמיד ה' נקרא נותן התורה בהווה". לקבלת תורה תמידית זו יש להתכונן בטרם קבלתה. ובכן, מהי ההכנה? מה יש לעשות לפני שלומדים?

ההכנה היא הרצון לקבל

חז"ל מבארים שההכנה קודם מתן תורה נועדה לכך "שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום נתנו". מה יש בדבר חדש שאין בדבר ישן? חשק! נמצאת למד כי ההכנה של האדם לקבלת התורה מתבטאת בכך, שהאדם מביא את עצמו למצב נפשי שבו הוא מתאוה לקבל תורה ומשתוקק לכך, כמי שמתלהב מדבר חדש.

תורה ניתנת רק למי שצמא ומשתוקק לה

התשוקה לתורה היא תנאי שאין בלתו לקבלת התורה. אכן, תורה היא אורח שאינו בא בלי הזמנה. תורה נקנית רק ע"י מי שיש בו שאיפה ורצון עז לקבל אותה, עד

שהוא ממש משתוקק לה, צמא לדברה ומבקש אותה בפה מלא. כך מצינו במסכת ברכות דף נ' עמ' א' כי הפסוק (תהילים פ"א, י"א): "הרחב פיך ואמלאהו" מתייחס לדברי תורה. את המונח "הרחב פיך" מבאר רש"י שם: "הרחב פיך – לשאול כל תאותך". כלומר, האדם צריך להיות "תובע בפה" ומבקש את דבר ה', כפי שהוא לא מתבייש לבקש מים כשהוא עומד להתעלף מצמא. חז"ל מצינים בתנא דבי אליהו זוטא פרק י"ד, כי אדם פגש את אליהו הנביא וקבל על כך שלא נתנו לו בינה מן השמיים ללמוד תורה. ענה לו אליהו כי אין ה' נותן תורה אלא למי שהוא משתוקק לה כאדם הצמא למים קרים להרוות נפש עייפה (צמאה).

קבלת התורה היא אש תמיד היוקדת בלב

כיצד נוצרת תשוקה בלב האדם לתורה? ע"י כך שהאדם לומד תורה בהתלהבות ובסערה.

המחשה לכך מצינו בתלמוד ירושלמי מסכת חגיגה פרק ב' הלכה א'. שם מסופר על התנאים שישבו ועסקו בדברי תורה וירדה אש מן השמיים והקיפה אותם. אמר להם אבויה (אביו של אלישע בן אבויה): רבותי, האם באתם לשרוף את ביתי עליי? אמרו לו: חס ושלום, אלא יושבים היינו ועוסקים בדברי תורה "והיו הדברים שמחים כנתינתם מסיני, והייתה האש מלכת אותם כלחיכתם מסיני, שנאמר (דברים ד', י"א): וההר בוער באש עד לב השמים". זו הדרך ללמוד תורה, כאשר האש השמימית של מתן תורה היא אש תמיד, היוקדת בליבו של לומד התורה בכל יום ויום.

איך מחדשים דבר ישן

איך מתלהבים מדבר ישן כאילו היה חדש? כיצד סוער הלב ומתלהב בעת שלומדים תורה?

התשובה לכך היא: טעם בלימוד!

החידוש, הוא היוצר השתוקקות, ואין הוא חייב להיות חידוש שלא שמעתו און מעולם, אלא פשוט של החידוש הוא – טעם חדש **אצל הלומד**, שאותו לא טעם עד כה.

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" לראש חודש סיוון, הביא בשם רבו האדמו"ר מאיזביצה רעיון מרהיב, המבאר כיצד יכול אדם לחדש בליבו את אש היקוד ואת ההתלהבות לדברי תורה. במדרש (ויקרא רבה ט"ז, ב') מובא מעשה ברוכל שצעק בשוק: "מי מעוניין לרכוש את סם החיים?" רבי ינאי פנה לרכוש סם יקר ערך שכזה. לאחר

ששילם אמר לו הרוכל כי סם החיים הוא להימנע מלשון הרע, כפי שנאמר (תהילים ל"ד, י"ג-י"ד): "מי האיש החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב, נצור לשונך מרע". אמר על כך רבי ינאי: "כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט, עד שבא רוכל זה והודיעו". ובכן, מה חידש הרוכל לרבי ינאי? התשובה היא שהרוכל הטעים את רבי ינאי בטעם חדש, שאותו הפיק מהמרחב החווייתי שלו כרוכל. הפשט הפשוט שהבין הרוכל האיר לפתע את הפסוק הזה לרבי ינאי באור מחודש והטעים בו טעם שאותו לא טעם רבי ינאי קודם לכן. מדברי המדרש הללו למד האדמו"ר מאיזביצה כי "בכל דברי תורה יש טעמי תורה, היינו מה שמרגיש טעם ומתיקות בדברי תורה". דברי תורה הם מעין תבשיל, שכל אדם מפיק ממנו טעם שונה, לפי המרחב החווייתי הפנימי שלו בעת הלימוד. אדם יכול לאכול את אותו מאכל ולהתלהב ממנו כשהטעם משתנה. אדם מחדש בקרבו טעם חדש בדברים, כשהוא סקרן ומשתוקק לחוות את הדברים ולא רק להבין אותם. צריך "להרגיש בלב חשק מחודש לקבלת דברי תורה וע"י זה יהיו דברי תורה נבלעים בלב וירגישו את טעמי התורה".

ה' הוא שמצית את האש בקריאתו

מה גורם לאדם לרצות לטעום טעמים חדשים בתורה? מה יוצר את התשוקה לחוות את הדברים ולא רק להבין אותם? רבי צדוק מחדש כי ההשתוקקות של האדם ללמוד תורה נובעת מקריאה שקורא ה' לאדם בכל יום ויום. קריאה זו היא המציתה אש יוקדת "וזהו לשון זירוז, לשון חיבה, שצינו חז"ל בתורת כהנים, באשר החיבה גורמת לזירוז, שכן אוהב מזורז לעשות רצון אוהבו". על קריאה זו של ה' לאדם נאמר במשנה במסכת אבות פרק ו' משנה ב': "בכל יום ויום, בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת: אוי להם לבריות מעלבונה של תורה". שאל על כך ה"בעל שם טוב", מה מטרתה של בת קול זו שאיש אינו שומע אותה? ומדוע היא יוצאת גם היום מהר חורב? תשובתו של הבעש"ט היא, כי אש היקוד של ההתלהבות שהייתה בהר סיני נבעה מקולו של ה' שקרא לכל אחד ואחד. קריאה זו לא נפסקה מעולם והיא ממשיכה להדהד גם היום. את הקול הזה שומעת נפשו של האדם הכמהה לה' ולשמיעת דברו. בת קול זו מעוררת התלהבות וחשק בלב כל אדם, אם אך יטה את אזנו. ההכנה לתורה היא אפוא – הטיית האוזן לשמוע את הקולות הללו. אם אך יאפשר אדם לנפשו לפעול בקרבו היא כבר תצית בו את הסערה הרגשית שהקריאה הזו מעוררת. בהינתן סערה זו – החשק ללמוד ניצת כבשעת מתן תורה בסיני.

"ויקרא" – הקריאה האישית משנה את האדם

נמצא אפוא כי כאשר קרא ה' אל משה הוא לימד אותו שתורה מתקבלת לאחר הכנה, הנובעת משמיעת קריאה אישית של הקב"ה אל האדם מדי יום ביומו. קריאה זו יוצרת קשר בלתי אמצעי בין המדבר לשומע. בתורת כהנים חז"ל מחדשים לנו, כי יש גזירה שווה בין מעמד הסנה הבוער לבין קריאת ה' למשה ביחס ללימוד התורה, כי בשני המקרים עסקינן בקריאה אל האדם לבוא ולחוות מחזה אלוקים המלהיב את הנפש, שייתן לו טעם מחודש לתובנות השכליות שלו, שהרי ההבנה מעמיקה ככל שאדם חווה דברים בחושיו. הקב"ה פנה אל משה בקריאה: "משה, משה", כי משה לפני מחזה הסנה הבוער ומשה אחרי מחזה הסנה הבוער – אינו אותו משה. ומשה השיב "הנני" – הוא הפנים את אשר ראה. כזו צריכה להיות שמיעת הקריאה של הקב"ה אל האדם ללמוד תורה.

הנה כי כן, זה פשר המונח "ויקרא"!

התורה מלמדת אותנו כי תורה נלמדת רק לאחר שאדם צמא לה ומבקש אותה בפה מלא.

השתוקקות לדברי תורה קיימת אצל מי שלומד בסערה, באש יקוד כבשעת מתן תורה.

ההתלהבות נובעת מטעם בלימוד.

המוח בא בעקבות הלב. החוויה של טעם חדש מעוררת השתוקקות.

החידוש אינו בהכרח בהבנה יוצאת דופן של הכתובים, אלא בטעם מחודש שטועם הלומד, ובחוויה האישית שהוא חווה את הדברים.

ומה מצית את אש היקוד של האדם להסתקרן, לחוות טעם חדש, ובעקבות כך לסעור, להתלהב ולהשתנות? "ויקרא ה' אליו"!

קריאתו של הקב"ה אל האדם שנשמעה בהר סיני ומתחדשת בכל יום ויום.

קריאה זו מבטאת יחס אישי של הקב"ה אל האדם הגורר אהבה הדדית שממנה נובעת זריזות העשייה ויקוד הלב. נפשו של אדם שומעת קריאה זו בכל יום.

ההכנה לתורה מחייבת אפוא כל אדם לעשות פעולה אחת – לשמוע אל הקריאה ולהיענות לה!

פרשת צו

עולת תמיד כתיקון לחטא התמידי

עולת תמיד של בוקר ושל בין הערביים

פרשת צו מתחילה בציווי להקריב שני קרבנות של עולת תמיד בכל יום: האחד, עולת תמיד של בוקר, לפני כל שאר הקרבנות ועמו מתחילים את עבודת היום; והשני, עולת תמיד של בין הערביים, אחרי כל הקרבנות ועמו מסיימים את היום.

מה תכליתו של קרבן התמיד?

לכל קרבן יש מטרה. יש קרבנות שבאים לכפר על חטא, ויש קרבנות שמביעים תודה. מה מטרתו של קרבן התמיד? האם עצם העובדה שהתחיל יום או שהסתיים יום היא סיבה לקרבן? האם זה קרבן שאין בו דבר מלבד השגרה?

עולת התמיד היא דורון שבא לריצוי אחרי הכפרה

שאלה זו נדונה במסכת זבחים דף ז' עמ' ב', והגמרא מציינת כי יש כפרה על החטא, ויש ריצוי שבא אחרי החטא. עסקינן במי שהפר מצוות עשה. התשובה מכפרת עליו אך הקרבן שאחרי התשובה הוא דורון שמרצה והוא בגדר של מתנה שנועדה לפייס את המלך, על כך שהאדם לא עשה את דברו. ברם, מה פשרו של ריצוי תמידי? פעמיים בכל יום מרצים את המלך? האם יש לכך ערך? האם המלך מתרצה כאשר צריך פעמיים ביום לשוב ולרצותו?

מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון

רבי צדוק מוסיף ותמה על סוגיה זו, שכן לכאורה היא ניצבת בסתירה גלויה לדברי חז"ל במדרש (במדבר רבה כ"א, כ"א) כי "מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון, שכן תמיד של שחר מכפר על עבירות שנעשו בלילה, ותמיד של בין הערביים מכפר על עבירות שנעשו ביום". הרי לנו, שהקרבן אינו דורון שבא אחרי הכפרה, אלא הוא בעצמו משמש לכפרה.

עולה מכפרת על מחשבה שעולה באדם

במדרש זה יש גם קושי לשוני, שכן המונח "עוון" אינו הולם לאי קיום מצוות עשה, אלא מתייחס לפעולה אקטיבית שאסורה באיסור לא תעשה. אבל, לא ייתכן שעולה מכפרת על איסור לאו, שהרי לשם כך צריך קרבן אשם או חטאת. מה אם כן פשר העוון שעליו מכפרת העולה?

כאשר שני כתובים מכחישים זה את זה – בא הכתוב השלישי ומכריע ביניהם. רבי צדוק מיישב את הסתירה בין דברי חז"ל בגמרא במסכת זבחים לבין דברי המדרש, באמצעות עיון במדרש נוסף, (במדבר רבה ז', ג') שם נאמר: "לעולם אין העולה באה אלא לכפר על הרהור הלב". כך גם מצינו בזהר חלק ג' דף כ"ז עמ' א' "זאת תורת העולה" – עולה היא מחשבה רעה העולה במחשבתו של אדם להסיטו מדרך האמת. "היא העולה" – היא העולה לקטרג על האדם". בגמרא במסכת יומא דף כ"ט עמ' א' מצינו כי "הרהורי עבירה קשים מעבירה" ומבאר רש"י שם: "הרהורי עבירה – תאוות נשים". הווי אומר, כי העוון שעליו מכפר קרבן התמיד אינן עבירות מסוג של לא תעשה, ואף לא על עבירות מסוג של ביטול מצוות עשה גרידא, אלא על הרהורי עבירה העולים במחשבתו של אדם. הרהורים אלה אינם איסור לאו, אך הם מכונים בתואר "עוון" וחמורים ביותר. בכך מיושב הקושי הלשוני שהתעורר ביחס לדברי המדרש כי התמיד הועיל לכך ש"מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון".

עולת תמיד כי הרהורי עבירה עולים תמיד

על דברי חז"ל כי קרבן התמיד בא על בסיס יומי כדי לכפר על חטא הרהורי עבירה, שואל רבי צדוק האם זהו חטא כה שכיח המצריך כפרה מדי בוקר וערב? התשובה היא שאכן כן. הרהורי עבירה הם תופעה שכיחה הקורית לאנשים תמיד. כך מצינו במסכת בבא בתרא דף קס"ד עמ' ב' כי: "שלושה דברים אין אדם ניצל מהם בכל יום", והם: עיון תפלה, אבק לשון הרע והרהור עבירה".

ההרהורים עולים מאליהם

במסכת חולין דף ל"ז עמ' ב' מסופר בשבחו של הנביא יחזקאל שלא הרהר הרהורי עבירה. הנביא התפאר על כך ואמר: "הנה נפשי לא מטומאה" (יחזקאל ד', י"ד). לכאורה, טומאה היא בגוף ולא בנפש. מבארת הגמרא: "לא הרהרתי ביום וממילא לא באתי לידי טומאת קרי בלילה".

מקשים תוספות, כיצד משתבח הנביא יחזקאל שלא היו לו הרהורי עבירה, הרי דבר זה אסור לכל אדם, כפי שנאמר (דברים כ"ג, י'): "ונשמרת מכל דבר רע" ודרשו חז"ל במסכת עבודה זרה דף כ' עמ' ב' שלא יהרהר אדם הרהורי עבירה. אם כן, מה הרבותא בדברי יחזקאל הנביא? תשובתו של תוספות מפתיעה: אכן, יש איסור לכל אדם להעלות בדעתו הרהורי עבירה, אך מסתבר כי ההרהורים לא שמעו על האיסור הזה, ובפועל מחשבות אלו עולות מאליהן במוחו של אדם. הנביא יחזקאל היה יוצא דופן בכך שניצל מכך. קרבן עולת התמיד נחוץ אפוא כדי לכפר על בסיס יומי על הרהורי עבירה העולים במוחו של כל אדם מדי יום ביומו.

איך יעיד יודע תעלומות שלא ישוב להרהר בעבירה?

ברם, שאם התופעה תמידית ואין מי שנקי ממנה מלבד הנביא יחזקאל, מסתער עלינו קושי חמור: איך אפשר לחזור בתשובה על עוון זה? הרי הלכה פסוקה היא ברמב"ם בהלכות תשובה פרק ב' הלכה ב': "מה היא התשובה? שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, וכן ינחם על מה שעבר, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם".

כלומר, תנאי לתשובה הוא שהאדם ישתנה באופן יסודי, כך שמעשה החטא יהיה זר לו. ובהתאם למצבו הרוחני בעקבות התשובה, לא יעלה החטא כלל על דעתו והוא לא ישוב עליו לעולם.

ובכן, כיצד ניתן לומר זאת על החטא של הרהורי עבירה, שבפועל לא סרים מדעתו של אדם וכל מי שאינו מגיע לדרגתו של הנביא יחזקאל צפוי בהחלט לשוב ולהרהר הרהורי חטא גם אחרי שעשה תשובה? הן ביחס לעוון זה אין לומר כי "יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", ואדרבה אפשר כמעט להעיד בוודאות את ההיפך הגמור.

התשובה היא טיפוס לפסגה שניתן ליפול ממנה

רבי צדוק מבקש בהקשר זה להבין מה פשר דברי הרמב"ם כי צריך אדם לחזור בתשובה באופן בלתי הפיך, עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם? הרי בפועל מציאות החיים היא ש"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז', כ'). כל אדם מועד ליפול ובעל תשובה בכלל זה. נמצא כי גם בעל התשובה מועד חלילה לחטוא שוב. אין זאת אלא שאנו לא חותרים לפסגות בלתי הפיכות ולכך שהאדם יהיה על אנושי. אבל, התשובה היא תהליך שבו האדם צורב בנפשו את החרטה עד כדי כך שמצבו הנפשי באותה שעה הוא כזה, שהחטא כלל

לא מדבר אליו וזר לו לחלוטין. אם אחר כך יתגבר עליו היצר הרע, הרי שיהיה זה שוב שינוי מפתיע שיגרור נפילה. אבל נדרש שלפחות בזמן התשובה הוא יהיה במצב נשגב ומרומם, שאם יימשך – לא יחטא.

תשובה על הרהורי חטא

בהתאם לכך נמצא, כי אדם שמתחרט על הרהורי החטא שבו, מסירם מליבו והם הופכים למחשבות זרות ובלתי רצויות בעיניו. העובדה שאדם מועד ליפול בעניין זה על בסיס יומי, מראה שיש יצר הרע מוגבר, שמנסה להוריד אדם מדרגתו מהר מאוד. אבל, אין בכך ללמד שהוא לא העפיל מלכתחילה לפסגה רוחנית שהפכה מחשבות אלו לבלתי נסבלות בעיניו. הוא העפיל לפסגה, גם אם הוא ממשיך להימצא במדרון חלקלק המועד לנפילות, שמחמתו צפוי כי הישג זה לא יאריך ימים.

צדיק לשעה

אדם ששב בתשובה על הרהורי עבירה הוא בגדר של "צדיק לרגע". אבל, צדיק לשעה הוא צדיק.

כך מצינו בגמרא במסכת קידושין דף מ"ט עמ' ב': האומר לאישה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק "אפילו רשע גמור – מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". כלומר, הרהור של תשובה יכול לחרוץ חריץ עמוק בליבו של אדם, ואף שלאחר מכן הוא חזר להיות רשע, אין בכך כדי לעמעם את הפסגה שאליה העפיל, לרגע קט. ברגע זה יש כדי להגדירו כצדיק ומתקיים התנאי שהתנה בשעת מעשה הקידושין. בהתאם לכך מובן כי האדם יכול לשוב בתשובה גם על עבירה של הרהורי עבירה, וקרוב התמיד אינו בגדר של "זבח רשעים תועבה", שכן אחרי תשובה זו האדם הוא צדיק לשעה, ובשעה זו התשובה מועילה לו.

קרוב התמיד כשיאו של תהליך התשובה

ברם, לאחר שהסברנו "טוב מדי" כי התשובה מועילה אף לעוון התמידי של הרהורי עבירה, שבה ומתעוררת השאלה: כיצד אומר המדרש כי מחמת קרבן העולה "מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון"? אם התשובה הועילה, הרי שכבר אין עוון אף בלי הקרבן?

על כך משיב רבי צדוק, כי אף שהתשובה הועילה ובעקבותיה הפך האדם לצדיק לשעה, הרי שמצד שני גם אין לומר שהתשובה הועילה לגמרי. מכיוון שאכן

התשובה הביאה לכך שאדם יגיע לפסגה שבה הרהורי העבירה זרים לו, אבל עליו לעשות מעשה שיאפשר לו להישאר בפסגה זו זמן משמעותי וישריש את הדברים בנפשו. קרבן התמיד הוא המחולל זאת. הכיצד?

הקרבן הוא המחשה לאדם מה היה צריך לקרות לו

כדי להבין נקודה זו ממשיך רבי צדוק ומתווה את קו מחשבתו תוך עמידה על מהות הפעולה של הקרבת הקרבן. הרמב"ן על ויקרא א', ט' תמה כיצד ייתכן שאדם שוחט בהמה ובכך יתכפרו עבירות שהבהמה לא עשתה אלא הוא עצמו עשה? הרמב"ן מבאר כי הקרבן הוא חלק מהליך התשובה של החוטא, שכן הוא ממחיש לאדם מה היה צריך לעשות לו עצמו בעקבות חטאו. המחשה זו פועלת בתחום הרגשי, שכן כדי לשרש מקרבו את החטא לא די בהבנה התודעתית כי חטא, שהרי חטא נובע מכך שהתודעה כלל לא פעלה.

חטא הוא אובדן שיקול דעת, וכלשון הגמרא במסכת סוטה דף ג' עמ' א' "אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות". מכיוון שסרה דעתו ממנו נשארה רק ה"בהמה" שבו, על כן מששב לדעתו ולחושיו מוטל עליו ליטול בהמה, לסמוך ידו על ראשה "וישרוף באש את הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאווה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלוהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו שלו ויישרף גופו..."

הקרבן הוא אף ביטוי למסירות נפש

כיצד מועילה המחשה זו לשנות את האדם? על כך משיב רבי צדוק כי: "בשעת הקרבת העולה עם התשובה הוא מוסר נפשו, שאם יעשה עוד נגד רצון ה' יתברך למה לו חיים והוא מוכן באמת להקריב נפשו. אלא שהתורה אמרה שיקריב בהמה חלף נפשו. ממילא אין יצר הרע שולט בו עוד".

כלומר, הקרבן אינו רק המחשה מה היה העונש שה' היה אמור לתת לו בגין חטאו, שכן חשש מעונש אינו דבר שמרתיע אדם בשעה שיצריו גואים. אין זאת אלא שהקרבן הוא מצב שבו האדם עצמו מוכן שיישפך דמו כפי שהוא עושה לקרבן. הקרבן הוא הצהרה כי חיי חטא אינם חיים והוא נכון למסירת נפשו, אלא שהתורה ציוותה כי לא יקריב את חייו שלו ולכן הוא מקריב קרבן, שהוא כמו האיל שהקריב אברהם אבינו חלף יצחק בנו בעקידת יצחק. נמצא כי הקרבן הוא

פעולה של נכונות של אדם למסור את נפשו שלו. את חייו הוא מוכן למסור ומקל וחומר – את רצונותיו. אכן, מי שמגיע לדרגה של מסירות נפש – אין לו יצרים.

הרהור חטא נובע מיצר החיים ונגוז בעת מסירות נפש

הקרבת בא כדורון למלך בעקבות הליך התשובה, אך הוא עצמו שיאו של תהליך זה, שכן העוצמה של מסירות הנפש בשעת הקרבן, משפיעה גם על חטא של הרהורי עבירה. אדם מהרהר בחטא כשהוא בריא ויצר החיים מפכה בו בעוז. אבל, במצבים של מסירות נפש, אין הרהורי עבירה. מכאן מובן אפוא כי קרבן הוא פסגה רוחנית, שבה אפילו הרהורי עבירה נשמטים מן האדם.

בהתאם לרעיון זה מבאר רבי צדוק את לשון חז"ל כי "מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון". לכאורה, קרבן התמיד הוקרב מכספי תרומות כלל ישראל, שהגיעו מכל רחבי הארץ ואף מחוצה לה. מדוע השפיע הקרבן דווקא על העוונות של אנשי ירושלים? אין זאת אלא שהם חוו את התהליך של הקרבת הקרבן "וכל אחד גמר בנפשו להקריב נפשו לפני הקב"ה".

מהלכו של רבי צדוק הוא אפוא כך:

עולת התמיד מכפרת על הרהור הלב, שהוא עוון תמידי. קרבן אינו מועיל בלי תשובה. קרבן התמיד בא על כן אחרי תשובה. אפשר להעפיל לפסגה ולעשות תשובה גם על חטא תמידי, שכן צדיק לשעה הוא צדיק גם אם הוא מועד ליפול לאחר מכן שוב. אבל, עליו לפעול שההישג לא יהיה לשעה אלא ישתרש בלב לאורך זמן, כך שהעולה בהר ה' גם יוסיף לעמוד במקום קדשו ולא ייפול מיד שוב במדרון החלקלק. לכך בא קרבן התמיד, שהוא שיא תהליך התשובה, בהיותו חוויה עוצמתית של מסירות נפש. חוויה זו מועילה אפילו להרהורי עבירה, שכן "כשמקריב קרבן עולה שהיא כעין מסירת נפשו, הוא מסכים בלבו שאינו רוצה לחיות נגד רצון ה', ולמה לו חיים. בשעת מסירות נפש זו שוב אין היצר הרע שולט בו, ובשעה זו הוא בגדר של בעל תשובה גמור".

פרשת שמיני

וגילו ברעדה

"אש זרה" ו"בקרובי אקדש"

מיתת בני אהרן היא פרשה שקשה להבין את טיבה. בתורה נאמר (ויקרא י', א'-ג'): "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטורת, ויקריבו לפני ה', אש זרה, אשר לא ציווה אותם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם, וימותו לפני ה'. ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דיבר ה' לאמור, בקרובי אקדש, ועל פני כל העם אכבד, וידם אהרן". מצד אחד בפנינו אמירה כי נדב ואביהוא חטאו בכך שהביאו "אש זרה" ובאותה נשימה ממשיך הכתוב ואומר "בקרובי אקדש" משמע כי קרובים הם לה' וברי מעלה גבוהה. הקרבה בה עסקינן אינה מקום עמידה גאוגרפי אלא מבטאת קרבה רוחנית אל הקב"ה ורש"י מבאר: "בקרובי אקדש – בבחי'י". משמע כי הם היו בחירי העם. האם בחירי העם מקריבים אש זרה?

נדב ואביהוא דמויות הוד או אנשים חטאים

הסתירה קשה עת שמעיינים בדברי חז"ל. מצד אחד משה מנחם את אהרן באופן שמשמע ממנו כי נדב ואביהוא לא חטאו, והאירוע נועד לקדש שם שמיים ולהבהיר כמה חשובה היא שמירת קדושת המקדש. אדרבה, רש"י מבאר את האמור "הוא אשר דיבר ה'" – היכן נאמרו בעבר הדברים? עת שנאמר (שמות כ"ט, מ"ג) "ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי" – דרשו חז"ל "אל תקרי בכבודי אלא במכוּבְדִי". "אמר לו משה לאהרן: אהרן אחי, יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום, והייתי סבור או בי או בך. עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך". נמצא כי נדב ואביהוא היו בחירי הקב"ה, ואף גדולים ממשה ואהרן.

מצד שני עיון בדברי חז"ל בנוגע לנדב ואביהוא יוצר רושם כי עסקינן באנשים שלא הקפידו בקלה כבחמורה חלילה. על אף שבתורה טעם המיתה שלהם מבואר

בכך שהקריבו אש זרה, הרי שחז"ל מציינים שורה של דברים נוקבים. במדרש (ויקרא רבה כ', ט') מצינו כי בני אהרן עבדו בבית המקדש כשהם שתויי יין, לא הקפידו ללבוש את כל בגדי הכהונה ונכנסו לשרת בלא רחיצת ידיים ורגליים. בנוסף, מציינים חז"ל חטאי "אישיות" כגון העובדה שלא נשאו נשים מרוב יוהרה, ובמסכת סנהדרין דף נ"ב עמ' א' נוסף טעם חריף לפיו "משה ואהרן היו מהלכים בדרך ונדב ואביהוא מהלכים אחריהם. אמר לו נדב לאביהוא: אימתי ימותו שני זקנים הללו ואני ואתה ננהיג את הדור? אמר להם הקב"ה: נראה מי קובר את מי". הנה כי כן, הדמות המצטיירת כתוצאה מדברי חז"ל אלו קשה היא. מצד שני נאמר: "בקרובי אקדש". ובכן, מה היו נדב ואביהוא, אנשים חטאים או שני אנשים קרובים אל ה' יותר מכול?

מה המסר שיש ללמוד מדמויות אלו?

נדב ואביהוא חטאו כבר בזמן קבלת התורה באותו חטא

חז"ל מציינים כי המוות של נדב ואביהוא היה בבחינת סיפור שסופו ידוע מראש. כך מצינו כבר בספר שמות פרק כ"ד פסוק י"א בתיאור מעמד הר סיני: "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו". מבאר רש"י כי המונח "אצילי בני ישראל" מכוון לנדב ואביהוא, וה' "לא שלח ידו" – מכלל שהיו ראויים להשתלח בהם יד". רש"י מבאר מדוע היה אמור הקב"ה לשלוח יד בנפשם, שכן "ויחזו את האלהים" – היו מסתכלים בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה". במדרש (במדבר רבה ב', כ"ה) אף נאמר ביתר חריפות "שזנו עיניהם כלפי שכינה, כאדם שמביט בחברו מתוך מאכל ומשתה, שהגיסו את לבם ועמדו על רגליהם וזנו עיניהם מן השכינה".

חז"ל מציינים כי הם לא מתו באותה שעה "משל למלך שהיה משיא את בתו ונמצא בשושבין שלה דבר של דופי. אמר המלך אם אני הורג את השושבין כעת, הריני מערבב שמחת בתי בעצב. אפרע ממנו בשמחתי שלי. מוטב שתתקלקל שמחתי שלי ולא שמחת בתי. כך אמר הקב"ה אם אני הורג את נדב ואביהוא עכשיו הריני מערבב שמחת תורה. למחר תבוא שמחתי שלי בחנוכת המשכן. מוטב שימותו בשמחתי ולא בשמחת תורה".

ובכן, יש להבין: למה צריך היה להמתין ולא ניתן היה להורגם שלא בשעת שמחה? הרי בין מתן תורה לבין חנוכת המשכן עברה כמעט שנה תמימה. מדוע היה צריך להרוג אותם דווקא בשעת שמחה? אין זאת אלא שאותו דבר שגרם למיתתם בעת

קבלת התורה הוא שגרם את מותם בזמן חנוכת המשכן, והם חטאו דווקא בשעת שמחה. מה פשר הדבר?

אהבה ודבקות גרמו לחטא ולריחוק

הקושי מתעצם מאוד כאשר בוחנים את מהות החטא של נדב ואביהוא. חז"ל מבארים שנדב ואביהוא הקריבו "אש זרה בקרבנתם לפני ה'", אך הבסיס של הדברים נבע מערגה אל ה' ומאהבה יתירה שאהבו אותו. כך מצינו בתורת כהנים (מכילתא דמילואים ל"ב) "ויקחו שני בני אהרן – אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה עמדו להוסיף אהבה על אהבה. 'ויקחו' אין קיחה אלא שמחה". נמצא כי זהו חטא של אהבה יתירה המתעורר בשעת שמחה. ובכן, כאן מתעוררת שאלה חריפה.

חטא משמעו החטאת המטרה והגעה למקום מרוחק מהמקום שבו אמור אדם להימצא.

חטא הוא אפוא ריחוק מה'. עד כדי כך שנוצר כביכול מסך בין ה' לבין החוטא, כפי שנאמר (ישעיהו נ"ט, ב'): "עוונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם". לעומת זאת אהבה היא קרבה ודבקות.

כיצד ייתכן אפוא שאהבה גרמה לחטא? האם היה זה קרוב מרחק? האם ייתכן שקרבה מרחקת?

המסתכל בשמש עיניו כהות

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות י"ד מבאר כי לעיתים הקרבה יוצרת ריחוק. כיצד?

השמש היא מקור אור המגביר את כושר הראייה. אבל, עודף אור – מסנוור ומחשיך. העין לא יכולה להכיל אותו. צריך כלים כדי להכיל אורות. בזוהר חלק ג' דף ר"ד עמ' ב' מצינו כי "האור הראשון שברא הקב"ה היה מאיר עד שלא יכלו העולמות לסבול אותו. מה עשה הקב"ה? עשה אור לאורו להתלבש זה בזה. וכן כל שאר האורות, עד שכל העולמות התקיימו בקיומם ויכלו לסבול". כלומר, האור גנוז בתוך "לבושים" ומגיע אלינו דרך מנסרה כדי שנהיה מסוגלים להכיל אותו. רבי צדוק מציין כי אנו עדים לתופעה זו בכל יום עת שאנו רואים כי גם ביום, שהוא שעת אורה ברא הקב"ה עננים הסופגים חלק מן האור, אבל לא מחשיכים, והם לטובה. עננים אלו גם מונעים חלק מתוקפו של החום המזיק.

נדב ואביהוא היו כגחליליות שנעו אל האור הגדול והמסתכל בשמש עיניו כהות. אבל, לא רק שהשתררה חשכה אלא שנשברו הכלים.

עוצמת האורות שוברת את הכלים

אם האור גדול מהכלי – אי אפשר להכיל אותו. אבל, לא רק שהאור לא נקלט אלא שהכלי נשבר. האר"י בספרו "עץ חיים" שער הכללים פרק א' מטביע את המושג של "שבירת הכלים" שנבעה מכך שהאור היה לעיתים בעוצמה החורגת מיכולת הספיגה והקליטה של הכלי. בהתאם לרעיון זה מבאר רבי צדוק כי בשעת שמחה אלוקית האור הוא עצום. יש לדעת כיצד להכיל אותו. נדב ואביהוא נמשכו לאור זה, מכיוון שהם ערגו אל ה' עוד יותר ממשה ואהרן. לכן גם חשבו שהם הראויים ביותר להנהיג את הדור, אף יותר ממשה ואהרן. מטעם זה הם התקרבו אל מקור האור מעבר למחיצה של "העננים" וממילא לא היו הכלים שלהם מסוגלים להכיל את האור והכלים נשברו. זו סיבת המוות וזה ההסבר בדברי הכתוב "בקרבכם לפני ה' וימותו".

הקרבה אל האור היא סיבת המוות

כדי לבאר כיצד שפע אור מעבר לתכולת הגוף גורם למוות, מביא רבי צדוק את דברי רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" בפרשת "אחרי מות" (ויקרא ט"ז, א', ד"ה "וידבר") שביאר כי נדב ואביהוא "התקרבו אל האור העליון בחיבת הקודש ובזה מתו, והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים, והנה הם שווים למיתת כל הצדיקים, אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם ואילו הם התקרבו לנשיקה... הגם שהיו מרגישים במיתתם לא נמנעו מקרוב לדביקות נעימות עריבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות עד כלות נפשותם מהם... ולכשתרבה בחינה זו בפנימיותו תגעל הנפש את הבשר ויצאה מעמה ושבה אל בית אביה". כלומר, הנשמה היא חלק אלוקי ממעל, וכשהיא חווה הארה ללא גבול שכזו, היא שבה אל כור מחצבתה שהוא האור העליון. בדומה לכך כתב "אור החיים" בביאורו לויקרא כ"ו, י"א: "וסוד הדבר כי הנפש כשמרגישה בקרבת האור הנערב אצלה, תכסוף ותתנתק ממקומה להידבק בשכינה, ולעוצם התאוה (של הנשמה לחזור לכור מחצבתה) יתרבה העריבות על הרגשת הפרידה (מהגוף) ולא תרגיש בו". זו על כן מיתת נשיקה, שבה אין צער לנשמה בעת פרידתה מהגוף מרוב דבקותה באור האלוקי. אדרבה, "אור החיים" מבאר כאמור כי שבירת הכלים ומיתת האדם נובעת מכך שעם חוויית האור הגדול "תגעל הנפש את הבשר ויצאה מעמה". נמצא

כי נדב ואביהוא הגיעו למצב של ערגה לה' עד כלות הנפש, וחוו אור אלוקי עליון שבו הנשמה שוב אינה יכולה להיות בגוף הבשרי שניתן לה – והכלי נשבר.

צריך לעבור מדרגה לדרגה באופן מדורג

איך אפשר להימנע מכך? האם אדם צריך להימנע מחוויה רוחנית גדולה ומאור גדול כדי שהנפש לא תמאס בגוף? התשובה היא, לא. אפשר לשמור על איזון בין נשמה לגוף גם בעת שמגיעים לאור האורות. אבל, כדי לשמור על האיזון הזה צריך להכין את הכלי. סוד ההכנה הוא מעבר מדורג, עקבי, שיטתי, איטי, שעובר בסולם מדרגה לדרגה בלי לדלג על שלב. אכן, כדי להביט באור צריך להתרגל. רבי צדוק בספרו "רסיסי לילה" אות נ"ח מציין: "צריך להיכנס בהדרגה ממדרגה למדרגה. אבל אם ישיג השגה שלמעלה ממדרגתו עלולה לצאת נפשו". הערגה של נדב ואביהוא הביאה אותם לקפוץ מדרגה ולבקש להיכנס לפני ולפנים בלי להכין קודם לכן את הכלי הגופני כראוי.

שבירת הכלים בהעדר הדרגה במקומות נוספים

רבי צדוק מראה כי בהעדר הדרגה נשברו הכלים ותופעה זו נתנה אותותיה במקרים רבים:

- בן עזאי הציץ ומת (חגיגה דף י"ד עמ' ב') – "מתוקף ההשגה שבאה בבת אחת".
- בשעת מתן תורה נגלה ה' לעמו בבת אחת ויצאה נשמתם (שבת דף פ"ח עמ' ב') – "לפי שלא היו מוכנים כולם למדרגת נבואה".
- רבי אלעזר בן דורדיא חזר בתשובה "הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצאה נשמתו" (עבודה זרה דף י"ז עמ' א'). מדוע מת באותה שעה? אין זאת אלא שבעל תשובה זוכה בבת אחת לתכלית השלימות וקונה את עולמו בשעה אחת. ממילא, בהעדר הדרגה – הוא רואה אור הגדול מיכולת ההכלה של הכלי ומשום כך יצאה נפשו באותה שעה.
- ביציאת מצרים נזקקו ישראל לדם על המשקוף ועל המזוזות (שמות י"ב, כ"ב). מבאר רבי צדוק כי גם שם עברו ישראל ממ"ט שערי טומאה לגלוי אלוקים חיים בשעה אחת "שלא בהדרגה רק בדילוג וקיפוף על המדרגות ובחיפזון. על כן הוצרכו להגנת דם פסח".

נדב ואביהוא קפצו לדרגה העליונה בלי הכנה

לפי ביאור זה נמצא כי נדב ואביהוא לא היו "אנרכיסטים" שזלזלו במצוות ה' חלילה. אלא שהם נמשכו אל הקדושה בלי הכנה ראויה. מרוב ערגה אל הקדושה ואל האור הגדול הם רצו עם המחיתה להקריב אש עוד בטרם שהתפכחו מיינם, בטרם שלבשו מעיל, בטרם שרחצו ידיהם ורגליהם. שורש התופעה הוא קרבת ה' העצומה שלהם, בשעת השמחה הגדולה. אולם, בהעדר הכנה ראויה של הכלים הגופניים, האור חזק מדי והכלי נשבר.

אהבה פורצת גבולות מפרה את האיזון המחויב בין אהבה ליראה

אם הכשל הוא בהעדר ההכנה נמצא כי השגת האור כשלעצמה ראויה היא. מדוע אם כן נקראת האש שהביאו כ"אש זרה"? הרי הבעיה אינה באש אלא בהעדר ההכנה של המקריב? רבי צדוק מוסיף בהקשר זה עוד ממד של עומק ומבאר מדוע האש הזו היא גם שלילית במהותה ונקראת בתורה "אש זרה". הטעם לכך נובע מכך שכאשר האיזון הפנימי של האדם בין גוף ונפש מופר והוא נתון באהבה פורצת גבולות – בפנינו אהבה בלי יראה. אהבה מסוג זה אינה שומרת על כבוד שמיים, וממילא "בקרובי אקדש" – שם ה' מתקדש כשהוא נפרע אף מאוהביו שאינם מכבדים את הוראתו.

מי שאוהב בלי לכבד – עלול לבעוט

בתלמוד הירושלמי מסכת ברכות פרק ט' הלכה ה' מצינו כי נחוץ לאדם לעבוד את ה' הן במידת האהבה והן במידת היראה, שכן יש בכל אחת ממידות אלו תכונה הנדרשת לאדם, שאינה מצויה בזולתה. כך מבואר שם: "עבוד את ה' מאהבה ועבוד את ה' מיראה."

עשה מצוות מאהבה משום שאם תבוא לשנוא את ה' (כפי שקורה למי שירא ממישהו) דע לך כי אתה אוהב ואין אוהב שונא.

עבוד את ה' מיראה, שאם באת לבעוט – דע שאתה ירא ואין ירא בועט". לכאורה, מדוע נזקקים אנו גם למידת היראה כדי שלא לבעוט? הרי האוהב גם לא שונא וגם לא בועט? אין זאת אלא שהיסק זה אינו נכון, ואם יש אהבה בלי יראה – האוהב עלול לבעוט.

אכן, בלי יראה וכבוד, נמצא כי האוהב עלול לבעוט בעיטה של זלזול. יראת ה' נחוצה אפוא כדי לשמור על יחס הריחוק והכבוד הנובע ממנו.

ברש"י ויקרא כ"ו, י"ב מבואר: "והתהלכתי בתוכם – אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר והייתי לכם לאלהים". ללמדך כי יש לשמור על איזון בין אהבה ליראה, שאם לא כן האהבה פורצת גבולות, והאוהב לא שומר על תנועותיו באופן מאוזן, וכלשון רבי שמעון בר יוחאי (בראשית רבה נ"ה, ח'): "האהבה מקלקלת את השורה".

הנה כי כן, נדב ואביהוא היו קרובים אל ה' מאוד. הם היו בחירי העדה. חטאם נבע מקרבה יתירה שנוצרה בשעות של שמחה. בשעות אלו גובר האור האלוקי והנשמה עורגת אל בוראה. אבל, נדב ואביהוא הביטו אל השמש. "בקרבתם לפני ה' וימותו". קרבה לא מדורגת שוברת את הכלי, שכן בעת ההארה הגדולה הנשמה מואסת בגוף ודבקה באלוקיה. ההדרגה נחוצה כדי שיישמר האיזון בין גוף לנפש גם בשעת האור הגדול. חשיפה מהירה מדי להארה הגדולה מפירה את האיזון. בהעדר הכנה של הכלי הגופני גם האש נקראת "אש זרה" מכיוון שכאשר האיזון הפנימי מופר – בפנינו אהבה שפורצת את גבולותיה של היראה. יראת ה' נחוצה כדי לשמור על יחס של ריחוק וכבוד ומי שאוהב עד כלות בלי כבוד עלול לבעוט. חייב אדם גם בשעת שמחה לקיים בעצמו (תהילים ב', י"א) "וגילו ברעדה".

פרשת תזריע

קדושה כ"עונג" וטומאה כ"נגע"

שלוש טומאות ושלושה שילוחים מן המחנה

בשלושה מצבים נטמא גופו של אדם טומאה שהיא אב הטומאה: בהיותו זב, בהיותו מצורע ובהיותו טמא מת. טומאה זו גורמת לכך שהטמא מורחק מהחברה. כך בפרשה דנא, העוסקת בעיקרה בטומאת מצורע, נאמר (ויקרא י"ג, מ"ה-מ"ו): "והצרוע אשר בו הנגע, בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה, וטמא טמא יקרא. כל ימי אשר הנגע בו יטמא, טמא הוא. בדד ישב מחוץ למחנה מושבו". בדומה לכך נאמר (במדבר ה', ב'): "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב, וכל טמא לנפש".

רש"י מבאר כי את דברי הפסוק "וישלחו מן המחנה" יש לפרש באופן שאינו אחיד והטומאות השונות גורמות לשילוחים שונים מחוץ למחנות שונים. כך מבאר רש"י: "שלוש מחנות היו שם בשעת חנייתן: א. תוך הקלעים היא מחנה שכינה; ב. חניית הלויים סביב כמו שמפורש בפרשת במדבר סיני היא מחנה לוויה; ג. משם ועד סוף מחנה הדגלים, לכל ארבע הרוחות, היא מחנה ישראל. הצרוע משתלח חוץ לכולן – משלוש המחנות; הזב משולח משתיים – ממחנה כהונה וממחנה לוויה; הטמא לנפש מותר אף בשל לוויה ואינו משולח אלא משל שכינה, וכל זה דרשו רבותינו מן המקראות במסכת פסחים דף ס"ז עמ' א'".

שלוש תמיהות

השוני בין הטומאות השונות, מבחינת החיוב בהרחקתם מהמחנה, מעורר מספר תמיהות:

- מכיוון שבשלוש הטומאות (זב, צרוע, וטמא מת) עסקין בטומאה שהיא אב הטומאה, מדוע יש הבדל כזה בין המקרים, וצרוע אינו יושב עם זב או עם טמא מת שהם קלים ממנו?

ב. כיצד ייתכן שטמא מת קל מכולם? הרי מת הוא אבי אבות הטומאה. כיצד ייתכן אפוא כי מי שנגע בטמא מת – כשר להיכנס למחנה לווייה?
 ג. ביחס למצורע מבהיר רש"י (ויקרא י"ג, מ"ו) כי הדין של "בדד יושב" מחייב לבדוד את הצרוע אף משאר הטמאים "שלא יהיו יושבים עמו" (טמא מת וזב) "ואמרו חז"ל כי נשתנה מצורע משאר טמאים בחיובו לשבת בדד, הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, אף הוא ייבדל". כלומר, נגע הצרעת בא כתיקון לחטא איסור לשון הרע, המבדיל בין אדם לחברו ומסכסך ביניהם ועל כן מוטל על המצורע לשבת בדד, מידה כנגד מידה לפירוד החברתי שאותו עולל בחטאו. נמצא כי הדין של "בדד יושב" אצל המצורע אינו נובע מדיני הטומאה אלא מחמת עונש המוטל עליו. מצד שני, הנידוי של הטמא והמרחק ממנו קיים אף במקום שאין בו כל עילה לעונש, כגון ביחס למי שנטמא למת. מהו אפוא פשר החיוב לצאת מחוץ למחנה?

"ענג" נהפך ל"נגע"

הזוהר מבואר כי טעמו של נגע הצרעת נובע מכך שהמצורע לא השכיל להתענג בעינוגים הגשמיים שיש בהם קדושה ומעין עולם הבא. דרך ההילוך של הזוהר היא זו:

בזוהר חלק א' דף כ"ו עמ' א' מצינו כי המילה "ענג" מהווה ראשי תיבות של שלושה מונחים: עדן, נהר, גן. הדברים מכוונים כנגד האמור בפסוק (בראשית ב', י') "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן". הזוהר ממשיך ומציין כי העונג האמור מצוי בשלוש סעודות השבת, שבהן אנו חווים בעולם הזה "מעין עולם הבא". בזוהר רעיא מהימנא חלק ג' דף רע"ג עמ' א' מצינו, כי מי שאינו מענג את השבת בשלוש סעודות לוקה בנגע צרעת וה"ענג" נהפך לו ל"נגע". ובכן, ניכר לעין כי "נגע" הוא היפוך אותיות של "ענג". ברם, מבחינה מהותית יש להבין מה פשרו של הקשר בין עונג השבת לבין נגע הצרעת?

הקשר בין עונג שבת לבין שלושת המחנות שהמצורע יוצא מהם

רבי צדוק מבאר את הקשר הפנימי בין עונג שבת לבין נגע הצרעת, על פי המהלך המרהיב הבא:

א. בזוהר חלק ב' דף ר"ד עמ' א' מצינו כי המונח "שבת" הוא צירוף של שני דברים: "ש", ו"בת". האות ש' מורכבת משלושה ראשים המבטאים את שלוש המידות של: חסד, גבורה ותפארת. המילה "בת" מבטאת במונחים קבליים את מידת ה"מלכות", כפי שנאמר (בראשית כ"ד, א'): "וה' ברך את אברהם בכל" ומבארת הגמרא (בבא בתרא דף ט"ז עמ' ב'): "בת היתה לאברהם ו"בכל שמה". המילה "בכל" היא ביטוי למלכות, שהרי המלכות מכילה בתוכה את הכול. נמצא כי במונחים קבליים "בת" שווה ל "בכל" ו"בכל" שווה "מלכות". בשבת יש אפוא איחוד בין "המשפיע" (שלוש המידות המשפיעות בעולמנו שהן חסד, גבורה ותפארת) לבין ה"מקבל" (מידת המלכות).

המונחים האמורים שאובים מרזי רזים של תורת הסוד אך תוצאתם הגלויה היא כי מי ששומר שבת נהנה משלמות ההשפעה של כל המידות האלוניות: חסד, גבורה ותפארת.

ב. בזוהר חלק ג' דף קנ"א עמ' א' מצינו כי כל אחד ואחד מהאבות עבד את הקב"ה מכוח מידתו המיוחדת ודבק בה' באמצעות אותה מידה:
– אברהם עבד את הקב"ה באמצעות מידת ה**חסד** וגמל אך טוב וחסד עם כל בני העולם.

– **יצחק** עבד את הקב"ה באמצעות מידת ה**גבורה**, שנקראת "פחד יצחק".
– **יעקב** עבד את הקב"ה מכוח מידת ה**תפארת** (האמת), שכלולה בה אהבה ויראה כאחד.

ג. נמצא כי המונח "שבת" הכולל ש' ו"בת" ומכוון כנגד שלוש המידות של חסד, גבורה ותפארת, מכוון למעשה כנגד שלושת האבות.

ד. הזוהר מבאר על כן, כי כל אחת מסעודות השבת מכוונת כנגד אחד מן האבות: סעודת ליל שבת מתקנת את הדין השורר בלילה, ומכוונת כנגד "פחד יצחק", סעודת הבוקר מתקנת את מידת ה**חסד** השוררת ביום ומכוונת כנגד אברהם, וסעודה שלישית מתקנת את מידת ה**תפארת** ומכוונת כנגד יעקב.

ה. גם שלושת המחנות של עם ישראל (מחנה שכינה, מחנה לווייה ומחנה ישראל) מכוונים כנגד שלושת האבות.

– מחנה שכינה כנגד אברהם אבינו שהיה ראש וראשון באמונה "שהוא היה הראשון שהתחיל להוריד את השכינה לארץ" (בראשית רבה י"ט, ז);

- מחנה לווייה כנגד יצחק אבינו שביטא את מידת הדין ונקרא "פחד יצחק", שכן הלוויים אמונים על הדין כפי שמצינו בזוהר חלק ג' דף ל"ט עמ' א' שהכהנים מידתם חסד ואילו הלוויים מידתם דין;
- מחנה ישראל כנגד יעקב אבינו, שאף אחד מילדיו לא יצא לתרבות רעה וכולם שבטי י"ה. יעקב השרה אפוא קדושה בכל מחנה ישראל והוא מבטא את קדושת ישראל ואחדותו.
- ו. שילוח של טמא מחוץ למחנה מלמד על ניתוקו מקדושתו של אותו מחנה.
- ז. מצורע משולח מחוץ לשלושת המחנות.
- ח. נמצא כי המצורע יוצא משלוש הקדושות שקיבלנו משלושת האבות.
- ט. ממילא מובן פשרו של הקשר בין עונג השבת לבין נגע הצרעת, שכן מי שמבטל את קדושת השבת ואינו מעננה בשלוש הסעודות המכוונות כנגד שלושת האבות, גורם לעצמו לנגע, שמביא להוצאתו מקדושת שלושת המחנות, שאף הם כנגד שלושת האבות.

הטעם הפנימי לשילוח טמאים ממחנות הקדושה

- ברור אם כן כי המצורע משולח מחוץ לשלושת המחנות מכיוון שהפקיע עצמו משלוש הקדושות שקיבלו ישראל משלושת האבות. ומה ההבדל בין טומאות הגוף השונות, של טמא מת, זב ומצורע. רבי צדוק בספרו "דובר צדק" באות ח' מבאר את מהותם של הדברים באופן הבא:
- א. במשנה במסכת אבות פרק ד' משנה כ"א שנינו: כי "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם".
 - ב. במשנה במסכת אבות פרק א' משנה ב' שנינו: "על שלשה דברים העולם עומד: על התורה, ועל העבודה ועל גמילות חסדים".
 - ג. התורה היא תיקון לתאוה, שהרי מהותה של תאוה היא העדר שובע ורצון להשיג עוד ועוד סיפוקים, עד שאין אדם יוצא מהעולם וחצי תאוותו בידו ומי שיש לו מנה רוצה מאתיים, כפי שנאמר במדרש קהלת רבה א' י"ג. תכונה זו ניטעה באדם בשביל התורה, כדי שיחשוק בה עוד ועוד. על כן, מי שממקד את תאוותו כדי להשיג עוד ועוד בתורה ניצל מתאוותיו הגשמיות של העולם הזה, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק כ"ב הלכה י"ט כי "לא תמצא תאוות אלא בלב פנוי מדברי תורה".

ד. העבודה (עבודת ה') היא תיקון לפגם הכבוד, שהרי העבודה היא עבודת עבד את אלוהיו ועבד אינו מצפה לכבוד. "אין חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב" ואכן "מאין יחפוץ בכבוד מי שמכיר את קונו ואת גדולת הקב"ה ולעומתם את שפלותו שלו".

ה. גמילות חסדים היא תיקון לפגם הקנאה, שהרי מי שחפץ להיטיב לרעהו אין עינו צרה בו.

ו. שלוש המידות של קנאה תאוה וכבוד, מבטאים אפוא טומאה והתנתקות משלושת מקורות הקדושה של עם ישראל: תורה, עבודה וגמילות חסדים.

ז. השילוח של טמא ממחנה מבטא כאמור את ניתוקו מקדושתו של אותו מחנה.

ח. שלוש הטומאות של זב, מצורע וטמא מת מבטאות קלקול במידות של תאוה, קנאה וכבוד.

ט. טומאת מת היא הופכית לקדושת ישראל המתבטאת בעבודת הקרבנות בבית המקדש, שהרי טמא מת אסור בעבודה. יתירה מכך, המוות והכבוד הן תכונות הופכיות, כמו שנאמר (קהלת ח', ח'): "אין שלטון ביום המוות", ומי שזוכר "לאן הוא הולך" ושסופו רימה ותולעה אינו מתגאה. טמא המת מוצא על כן ממחנה השכינה, שכן השכינה אינה יכולה לסבול בעל גאווה ואמרו חז"ל במסכת סוטה דף ד' עמ' ב' שכל אדם שיש בו גסות הרוח (גאווה) כאילו עובד עבודה זרה. "אין כבוד לפני ה' יתברך כמו שאמרו חז"ל במסכת ברכות דף מ"ג עמ' ב' כי מי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק את רגלי השכינה".

י. טומאת הזיבה נובעת מתאוה וממילא היא הופכית לקדושת ישראל שהרי "בכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה שעניינו הבדלה ופרישות ובעל התאוה אינו גדור בקדושה ובפרישות". תכונה זו הופכית אפוא לקדושת ישראל הנובעת מהתורה וממילא משתלח הזב ממחנה לווייה, שהרי זה השבט שעוסק בהפצת התורה ושעליו נאמר (דברים ל"ג, י'): "ורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

יא. נגע הצרעת בא לאדם מכיוון שדיבר לשון הרע כפי שמצינו בגמרא במסכת ערכין דף ט"ז עמ' א' (מצורע – נוטריקון של מוציא שם רע). לשון הרע של אדם כלפי רעהו נובעת מצרות עין וקנאה, שהרי מי שרוצה לראות בטוב חברו אינו מגנה אותו בעיני הבריות. על כן, מחויב הצרוע לצאת גם ממחנה ישראל שמידתם הבסיסית היא טוב עין וחפץ להיטיב, כפי שמצינו במסכת

יבמות דף ע"ט עמ' א' כי שלוש מדות יש בישראל: ביישנים, רחמנים וגומלי חסדים. אכן, מי שאינו חפץ להיטיב לזולתו מופקע מהתכונה הטבעית של עם ישראל וממילא מוצא ממחנה ישראל.

הנה כי כן, קיבלנו ממד של עומק והבנה בפגם הנובע מטומאות הגוף והצורך לשלח את הטמאים השונים מן המחנות השונים. ראינו כי קדושת ישראל ניטעה בנו ע"י שלושת האבות, שהטביעו בנו את שלושת יסודות העולם של תורה עבודה וגמילות חסדים, המגינים מפני טומאת הגשמיות הנובעת מקנאה תאוה וכבוד. חיים של קדושה מתבטאים אף במישור הגשמי ודוגמא לכך הוא עונג השבת בשלוש סעודותיה, שאף הן כנגד שלושת האבות. קדושה היא התנאי לעונג, ומי שמפר אותה מביא על עצמו נגע, שכן טומאת הצרעת היא הופכית לקדושת ישראל.

שלוש טומאות הגוף של זב, טמא מת ומצורע נובעים משלושת פגמי הנפש של תאוה, כבוד וקנאה הפוגמים בקדושת ישראל. שילוח אדם טמא מן המחנה מבטא את ניתוקו מקדושתו של אותו מחנה. טומאת המצורע מחייבת את סילוקו מכל המחנות, שכן נגע הצרעת נובע מלשון הרע, שהיא תולדה של קנאה וצרות עין וממילא מנוגד לתכונת הנפש הבסיסית של גמילות חסדים ומן השאיפה להיטיב לזולת. מי שמופקע מתכונת הנתינה וטוב העין – טמא הוא ומוציא עצמו ממחנה ישראל. עליו לתקן עצמו מן היסוד ולהתקדש, כדי להפוך שוב את טומאת הנגע לעונג של קדושה.

פרשת מצורע

התורה כדרך טבעית לתיקון יצר הדיבור

תורת המצורע – מתקנת לשון הרע

טהרת המצורע תורה היא. כך נאמר (ויקרא י"ד, א'–ב'): "וידבר ה' אל משה לאמור. זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו, והובא אל הכהן". לפרשת שילוח הקן לא קוראים "תורת שילוח הקן". מדוע נקראת פרשת טהרת המצורע בתואר "תורת המצורע"? הכלל הוא כי כאשר נאמר "זאת תורת" בא הכתוב לחדש, כי התורה והדבר הנדון בה – חד הם. כך מצינו במסכת מנחות דף ק"י ע"א כי כאשר נאמר (ויקרא ז', ל"ז): "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם" דרשו חז"ל כי "כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה, מנחה, חטאת ואשם". בהתאם לכך נמצא כי מי שעוסק בתורה מתקן בכך גופא את העוון שגרם לצרעת בגופו, שהוא כידוע עוון לשון הרע, כפי שמצינו במסכת ערכין דף ט"ז ע"א כי "מצורע – נוטריקון של מוציא שם רע". ואכן, במסכת ערכין דף ט"ו ע"א ב' מצינו "מה תקנתם של מספרי לשון הרע? אם תלמיד חכם הוא יעסוק בתורה".

מה יש בתורת המצורע שמתקנת דוברי לשון הרע?

בסוגיה האמורה במסכת ערכין מצוי חידוש החורג מגדר האמור אודות תיקון החטא ע"י תורה. יושם אל לב כי נאמר שם שהתיקון אינו רק לחטא אלא מוגדר כ"תקנתם של מספרי לשון הרע". כלומר, התיקון הוא לא רק לתופעה ולחטא אלא לאדם ולתכונות הנפש שלו לספר לשון הרע. ובכן, יש להבין: במה מהווה לימוד תורה תיקון לאדם שחטא בלשון הרע? לכאורה, אלו שני קווים מקבילים שאינם נפגשים. יש "סור מרע" ויש "עשה טוב". תורה היא תכלית הטוב. אך במה מתקנת היא את האדם שלא סר מרע?

שמא תאמר כי חז"ל (איכה רבה פתיחה ב') דרשו את הפסוק (ירמיהו ט"ז, י"א): "אותי עזבו ואת תורתי לא שמרו" – "הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שמתוך שמתעסקים בתורה – המאור שבה היה מחזירם למוטב". כלומר, לתורה יש כוח סגולי להחזיר אדם בתשובה על חטאיו. ברם, שדבר זה אמור ביחס לכל החטאים. אכן, המאור שבתורה מחזיר למוטב כל חוטא בכל תחום שהוא. מה התייחד אפוא בתורת המצורע?

התורה לא שוברת אלא מעדנת

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות רל"ד מלמדנו כי התורה לעולם אינה מטילה על אדם משימה המנוגדת לטבע האדם. אדרבה, "הקב"ה הסתכל בתורה וברא עולם" ומכאן שטבע האדם אינו יכול לחרוג מהוראות התורה. דיני התורה לא נועדו אפוא לשבור את הטבע האנושי. על כן, כאשר התורה מצווה ב"עשרת הדיברות" (שמות כ', י"ד) "לא תחמוד", כתב על כך אבן עזרא "אנשים רבים יתמהו על זאת המצווה, איך יהיה אדם מזהר שלא יחמוד דבר יפה בלבו?" כלומר, דבר שאינו נשלט – לא נאסר. אכן, התורה מכירה בכך שלאדם יש יצרים וגישת התורה אינה גורסת דיכוי של יצרים. אדרבה, יצר הוא כמו קפיץ דרוך. אם מדכאים אותו כליל, הוא לא נעלם אלא חוזר ומכה ביתר שאת. על כן, הדרך אינה להתנזר כליל ונזיר נקרא חוטא וחייב להביא קרבן. דרכה של תורה היא "קדש עצמך במותר לך". יש לעדן את היצר ולא לדכא אותו. כך למשל, התורה לא אסרה אישות אלא התירה זאת בסייג "לנשואות לנו ע"י חופה וקידושין", ואנו מברכים "מקדש ישראל" כי קדושה יש בכך. אם לעומת זאת סבור אדם שקדושה מחייבת להימנע כליל מאישות, הרי שחלף קדושה סופו שיגיע חלילה לגילוי עריות. אל לאדם לשאוף להיות מלאך כי מלאך לא יהיה והוא 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 תאוותיו".

אין תכונות נפש רעות – יש רק שימוש לא נכון בהן

רבי צדוק מציין כי כל אדם נברא עם תכונות נפש ייחודיות לו, והוא לעולם לא מצווה לשבור את תכונות הנפש שלו, יהיו אשר יהיו, אלא מחויב לנתב אותן לאפיקים חיוביים ויצירתיים. כך מצינו במסכת שבת דף קנ"ו עמ' א' כי יש

אנשים שנולדו עם משיכה לשפוך דם. לכאורה, זו תכונה מגונה ויצר שצריך לשרש מהיסוד. אך אדם ששובר את תכונות הנפש שלו – לא יוכל להמריא. על כן אמרו שם חז"ל כי אדרבה ישתמש נא איש זה בתכונת הנפש האמורה במסגרת מקצוע שבו היא מועילה, כגון בעיסוק בתחום הרפואי, או כשוחט או מוהל. בספרו "צדקת הצדיק" אות מ"ז מוסיף רבי צדוק ונותן לדברים ממד נוסף של עומק. רבי צדוק מבאר כי למעשה אין בכלל "תכונה רעה" באדם. יש רק תכונה שמשתמשים בה לא נכון.

הכול הולך אחר השימוש. תכונה "טובה" אם משתמשים בה לא נכון – פוגעת והורסת. תכונה רעה אם משתמשים בה נכון – בונה ומקדמת. כך למשל מצינו במסכת סוטה דף ה' עמ' א' כי חז"ל מגנים מכול וכול את מידת הגאווה, ועם זאת "אמר רבא: בשמתא דאית ביה, ובשמתא דלית ביה". כלומר, בנידוי יהא מי שיש בו תכונה זו ובנידוי יהא מי שאין בו כלל מידה זו. הכיצד? אין זאת אלא שלא המידה רעה היא, אלא אופן השימוש בה. לעיתים צריך בהחלט להשתמש במידת הגאווה. אשר על כן, האדם לא צריך לשרש תכונות נפש "רעות" שלו, אלא לתעל אותן לטוב. בלשונו של רבי צדוק "כל הכוחות הנטועים בכל נפש מישראל, אין לחשוב שיש בהם רע גמור ושצריך להיות הפכו, כי אין לך שום מדה וכוח שאין בה צד טוב גם כן. רק צריך שישתמש בהם כפי רצון השם יתברך".

מחשבה בטלה לא נאסרה כי אינה נשלטת

בהתאם לעיקרון זה מבאר רבי צדוק כי לא מצינו בתורה איסור על מחשבות בטלות. הציווי של "ולא תתורו אחרי לבבכם" (במדבר ט"ו, ל"ט) מתייחס רק להרהור עבירה (ברכות דף י"ב עמ' ב') ולא להרהור בטל וסתמי. אדרבה, חז"ל קבעו במסכת קידושין דף מ' עמ' א' כי אף "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה" מלבד מחשבת עבודה זרה. אין איסור כזה "כי זה אינו ביד האדם ובבחירתו כלל". מחשבתו של אדם מפליגה מאליה, בלי שהאדם ישיט אותה, ומה שאינו בשליטה – אינו אסור.

דיבור בטל נאסר כי יש ליצר הדיבור בקעה קדושה להתגדר בה

מכאן נעבור לדיבורים בטלים. מצוות עשה לדבר דברי תורה שנאמר (דברים ו', ז'): "ודיברת בם". בגמרא מסכת יומא דף י"ט עמ' ב' מצינו "השח שיחת חולין – עובר בעשה, שנאמר: 'ודיברת בם' – בם ולא בדברים אחרים. רב אחא בר יעקב אמר: עובר בלאו, שנאמר (קהלת א', ח') 'כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר'". נמצא כי דיבורים בטלים נאסרו מכול וכול. הכיצד? האם יש לאדם אפשרות לחסום את

כוח הדיבור שלו ולהתנזר מכל שיחת חולין? התשובה היא: כן! מכיוון שאדם יכול לדבר מבוקר ועד לילה – בדברי תורה. ביחס לדיבור יש מצווה תמידית של תלמוד תורה ונאמר (יהושע א', ח'): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה". נמצא כי התורה היא תיקון **לאדם**, המאפשר לו להתמודד עם האיסור לפטפט מילים בעלמא.

אין זו עשיית טוב המתקנת עשיית רע, אלא אמצעי שמאפשר לטבע האדם להתמודד עם איסור, תוך מתן פורקן לטבעו באופן מותר ומקודש.

כוח סגולי בתורה וכוח מעשי בדברי תורה

ודוק היטב לעומק שבדבר. בתורה יש סגולה כללית, כפי שראינו בדברי המדרש לעיל, "שהמאור שבה מחזיר למוטב". זה כוח התורה הקדושה למשוך את נשמת האדם לרצות להידבק אל מקור מחצבתה הקדוש, בהיותה חלק אלוה ממעל. יש בעיסוק בתורה כדי להביא אדם להיות רוחני וטהור. אבל, ביחס לדיבור אין אנו עוסקים רק במישור הסגולי של התורה, אלא אנו עוסקים בהיבט **מעשי** הנובע מן העיסוק בדברי תורה. הלימוד הוא גם "ריפוי בעיסוק" המאפשר לאדם לתת דרור ללשונו לדבר מבוקר ועד ערב ולהוציא את כל מרץ הדיבור שניחן בו, במסגרת הציווי התמידי לנצל את כל מרחבי ההווה והזמן ללימוד תורה. מי שמדבר בדברי תורה כל היום, אין לו כבר צורך טבעי לדבר עוד, ולפעמים גם אין לו כוח או חשק לעשות כן. מחמת העיסוק בדברי תורה נמצא כי האיסור לדבר דברים בטלים אינו נוגד ליצר הדיבור של האדם ומובן כיצד נאסר הדבר ה"טבעי" הזה. אכן, התורה לא מדכאת יצרים ויצר הדיבור בכלל זה. אבל, העידון של יצר הדיבור הוא – הדיבור בדברי התורה וזה גדר המותר.

התורה כעידון מעשי ליצר הדיבור

בהתאם לכך מובנים לחלוטין דברי חז"ל במסכת ערכין דף ט"ו עמ' ב' כי "תקנתו של בעל לשון הרע היא שיעסוק בתורה". גם כאן אין הכוונה לכוח הסגולי של תורה להחזיר אדם למוטב ולקדש אותו. עסקינן בשאלה, איך אפשר לחסום יצר של אדם "להתעניין בזולת" ולדבר אודותיו? הרי זה חלק מטבע האדם. כיצד ניתן לחסום יצר טבעי? התשובה של חז"ל היא, כי ליצר הדיבור יש "בקעה להתגדר בה", הלוא הוא הדיבור בדברי תורה. טבע האדם הוא לדבר על מה שמעניין אותו. מי שעסוק בתחום מסוים ייטה לדבר אודותיו ולא יעניין אותו לדבר על תחומים הרחוקים ממרחב ההווה שלו. קיימת אמרה (שאותה שמעתי מאבי ז"ל)

כי "אנשים גדולים מדברים על אידאות, אנשים בינוניים מדברים על פרקטיקה, ואנשים קטנים מדברים על אנשים". על כן, אדם שכל עולמו הוא לימוד תורה והוא משיח בה יומם ולילה, לא יימשך מטבעו לדבר על אנשים. זה פשוט לא יעניין אותו במיוחד. במקרה זה נמצא, כי ליצר הדיבור וההתעניינות שלו יהיה מקום טהור וקדוש שבו יוכל לבוא על סיפוקו.

התורה כפתרון טבעי ללשון הרע

רבי צדוק מבאר כי "לפי שהאדם שנברא עם כוח הדיבור אי אפשר לו לעצור עצמו שלא ידבר. רק העצה שידבר, אבל שיהיו כל דיבוריו בדברי תורה". בהתאם לכך מבואר היטב מדוע טהרת המצורע נקראת "תורת המצורע", כי אכן העיסוק בתורה זו מתקן את האדם מפגם זה. אכן, התורה היא פתרון טבעי, ולא רק סגולי, שמתקנת את החוטא בחטא הדיבור של לשון הרע, באשר הוא מהווה מוצא וביטוי ליצר הדיבור וההתעניינות הטבעית של האדם.

הנה כי כן, חז"ל לימדונו כי יצר רע לא מדכאים אלא מנתבים לטוב. רבי צדוק הוסיף וחיידש כי בכלל אין כדבר הזה יצר רע או תכונת נפש רעה, ויש רק שימוש רע ולא מאוזן בתכונות אלו.

אכן, הגר"א כבר לימדנו בביאורו לספר משלי (פרק ו', כ"ז) כי תכונות האדם נקראות "מידות" שכן צריך להשתמש בהן במידתיות לפי העניין והנסיבות, כמו בגד שמידותיו צריכות להתאים למידות האדם. מוטל עלינו אפוא להשתמש במידות ובתכונות הנפש ולרקוח אותן במינון נכון, כך שאלו ישמשו ליצירה ולבניין.

בהתאם לעיקרון זה מבאר רבי צדוק, כי אם רואים אנו שהתורה אסרה שיחה בטלה, אות הוא שאין הדבר נוגד את יצר האדם. בדומה לכך, כאשר נאסרה לשון הרע, אין הדבר נוגד את טבע האדם. דבר זה נובע מחובה מוחלטת של האדם להקדיש את כל מרחבי ההווה והזמן שלו ללימוד תורה. במתחם זה של דברי תורה יכול וצריך האדם לתת דרור וביטוי ליצר הדיבור הטבעי שלו.

הדיבור בדברי תורה הוא על כן נדבך חשוב בעידון האדם ותיעול נכון של יצר הדיבור שלו לנתיב בונה. ממילא, מי שעוסק בדברי תורה מתקן את היסוד הנפשי של חטא לשון הרע, לא כדבר סגולי אלא כעצה מעשית. זו "תורת המצורע"!

פרשת אחרי מות

כהן גדול לפני ולפנים - יחיד שהוא ציבור

בדידותו של הכהן הגדול בקודש הקודשים

הכהן הגדול היה נכנס לקודש הקודשים ביום הכיפורים להתפלל על עם ישראל. הכניסה לקודש הקודשים ביום הכיפורים הותרה אך ורק לכהן הגדול. התוצאה הבלתי נמנעת היא, שהכהן הגדול שהה שם לבדו. אבל, הכתוב אינו מסתפק בהוראה האוסרת על אחרים את הכניסה, אלא מדגיש את הצורך של הכהן הגדול להיות שם בבדידות מוחלטת. כך נאמר (ויקרא ט"ז, י"ז): "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו". ובכן, לשם מה חיונית הבדידות הזאת?

תפילת הכהן הגדול לעומת החיוב להתפלל בציבור

בדידותו של הכהן הגדול בתפילתו "לפני ולפנים" ביום הכיפורים ניצבת בהנגדה חריפה לכלל לפיו תפילת הרבים עדיפה על תפילתו של יחיד ומוטל על אדם לחתור להתפלל דווקא בציבור. משנה היא במסכת פסחים דף מ"ו עמ' א', כי חייב אדם לטרוח וללכת עד ארבעה מיל כדי להתפלל בציבור ולאחוריו עד מיל. הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק ח' הלכה א') פוסק כי לא יתפלל אדם ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור ובדומה לכך נפסק בטור אורח חיים סימן צ' "לא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הציבור".

תפילת הציבור מתקבלת יותר

תפילת הכהן הגדול בקודש הקודשים ביום הכיפורים היא תפילה גורלית מאוד. יום הכיפורים הוא יום של דין וחשוב היה עד למאוד שתפילת הכהן הגדול תתקבל. ובכן, סגולה לכך שתפילה תתקבל היא תפילת הציבור כולו. את הפסוק (איוב ל"ו, ה'): "הן אל כביר לא ימאס" דרשו חז"ל (ילקוט שמעוני איוב, תתק"כ) כי "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור, שנאמר (תהילים ס"ט, י"ד): 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון'. אימתי עת רצון? בשעה שהציבור מתפללים... ומנין שאין

הקב"ה מואס בתפלתם של רבים שנאמר: 'הן אל כביר לא ימאס', וכתוב (תהילים נ"ה, י"ט) 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי'". מדוע לא השתמשו אפוא באמצעי סגולי זה ביחס לתפילת כהן גדול? מדוע היה הכהן הגדול מתפלל ביחידות ולא נכנסו עמו מניין של כהנים?

הבדידות חיונית לטוהר הכוונה

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" באות כ"ה מבאר כי "תפילה טוב במקום שאין בני אדם, כי הם מבלבלים אותו בפניות ומחשבת חוץ ושאר מחשבות זרות בא על ידם וכמו שכתב בספר 'דגל מחנה אפרים' על פסוק (ויקרא ט"ז, י"ז) וכל אדם לא יהיה וגו' בבואו לכפר בקודש".

תפילה בציבור עדיפה על טוהר הכוונה

ברם, שיש להבין את פשר הדברים, שהרי מצינו בזוהר (חלק א', דף קל"ב עמ' א') כי תפילת הציבור מתקבלת על אף שכל יחיד ויחיד לא כל כך מכוון, שכן תפילת הציבור גוברת על העדר הכוונה ומתקבלת מחמת עצם תוקפה כתפילת רבים. ואכן, ה"משנה ברורה" (סימן צ' ס"ק כ"ח) פוסק כי תפילת ציבור עדיפה גם אם בבית הכנסת שורר בלבול רב מרוב עם המקשה על השמיעה ועל הכוונה. מדוע אם כן בתפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים הועדף טוהר הכוונה על סגולתה של תפילה בציבור?

מה סוד סגולתה של תפילה בציבור?

כדי להבין נקודה זו יש לעמוד על סוד סגולתה של תפילה בציבור. בהקשר זה מתעוררות על פני הדברים שלוש תמיהות קשות:

א. מה הטעם לכך שהועדפה תפילה בציבור בפחות כוונה מתפילת היחיד בכוונה. הן הכוונה היא ליבה של התפילה. ידועים דברי רבנו בחיי בספרו 'חובת הלבבות' (שער חשבון הנפש, פרק ג', החשבון התשיעי) "ודע, כי המילים יהיו - בלשון, והכוונה - בלב. והמילים - כגוף לתפילה, והכוונה - כנשמה. וכאשר האדם מתפלל בלשונו וליבו עסוק שלא בעניין התפילה - תהיה תפילתו כגוף בלי נשמה, וכקליפה בלי תוך הפרי עצמו". חובת הכוונה בתפילה נפסקה להלכה ב'טור' אורח חיים, סימן צ' וסימן צ"ח, ורבי יואל סירקיש בספרו 'בית חדש' (ב"ח) שם, ציין "ואם לא אמרה בלשון תחנונים,

אפילו בדיעבד לא נקראת תפילה וצריך לחזור ולהתפלל". כיצד ניתן אפוא

לוותר על המהות של התפילה ולהעדיף על פניה את התפילה בציבור?

ב. התפילה היא שיחה של האדם עם אלוקיו. האין אדם ראוי לפרטיות בעת שהוא נושא כפיו למרום ובמיוחד בהיותו שרוי בעת צרה? הרי אדם הניצב בין רבים מתקשה להתייחד עם אלוקיו. אדם מיטיב 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? ג. כיצד מתלכדות תפילות היחידים לתפילה בציבור? הרי זו אינה תפילה על הציבור אלא כל יחיד מתפלל על צרכיו שלו. תפילה היא במהותה מעשה אינדיבידואלי וקשר בלתי אמצעי של המתפלל עם הקב"ה. התפילה משתנה 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?

היחיד מוותר על הכוונה לצורך עטרה מגוונת לקב"ה

אחת מן התשובות המרהיבות לשאלה זו מצינו בספרו של רבי פנחס מפולוצק, מגדולי תלמידי הגר"א, בספרו "ראש הגבעה" המבאר, כי מעלתה של תפילה בציבור מובנת בהתאם לדברי הזוהר פרשת וישלח דף קס"ז, עמוד ב' כי המלאך סנדלפון, הממונה על תפילות ישראל, רוקם ועושה עטרה לקב"ה מן התפילות השונות. כתר הכבוד לקב"ה הנעשה מתפילת הציבור עדיף על זה שנעשה מתפילת היחיד, שכן התפילה בציבור כוללת כמה גוונים, לפי צרכי המתפללים השונים ואופן תפילתם, ולעומת זאת תפילת יחיד אינה אלא גוון אחד של תפילה. 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 התענית. 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 ושורש נשמתו של כל אחד, ומכולם יחד נשזרת ונרקמת עטרה יפה לראש אלוהינו".

אבא שלי, ר' משה אהרן וינרוט ז"ל, הסביר לי פעם 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 הרבה מאוד כלים, המוזיקה יפה הרבה יותר. הגיוון עלול לגרוע מהדיוק של היחיד ומאיכות הביצוע שלו לעומת ניגונו 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 טוהר הכוונה של היחיד, ונפגעת פרטיותו בעת שהוא מבקש לעזוק במרי ליבו. אבל, אם היחיד משתלב בציבור, הרי שמתפילת היחידים השונים יוצאת תפילה מגוונת ונפלאה, שהקב"ה עושה ממנה עטרה לראשו. 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.

תפילת הכהן הגדול היא תפילת ציבור

בהתאם לכך נראה כי תפילת הכהן הגדול נהנית מסגולתה של תפילת הציבור, גם כאשר הוא ניצב בקודש הקודשים לבדו ואין איש עמו. תפילה זו היא במהותה תפילת ציבור ולא תפילת יחיד, שהרי הוא שליח הציבור המעלה בפני הקב"ה את תפילות כלל ישראל, על שלל צרכיהם וגווניהם, על מאווי נפשם ומצוקותיהם האישיות והכלליות, וכאלו הן מתלכדות לכדי עטרה מרהיבה לכבוד שמיים וכמוהם כתפילת הציבור בטהרתה. נמצא כי כאשר כהן גדול מתפלל ביחידות הוא נהנה מ"שני העולמות" כאחד: מצד אחד יש לתפילה זו את סגולתה של תפילת הציבור המכילה את שלל גווני התפילות של יחידי ישראל, ומצד שני תפילה זו, בבדידות וביחידות, מאפשרת לכהן הגדול להתרכז ולהתפלל כוונה טהורה ומזוככת. על כן, בשעה גורלית זו של עם ישראל מן ההכרח להסיר מן הכהן הגדול כל מסיח שעלול לפגום ביכולתו לרכז את כל שרעפיו וכוונתו לתפילה.

תפילת הכהן הגדול נקייה מכל כוונה פרטית

אבל, הרבה מעבר לכך. נראה כי תנאי לכך שתפילת הכהן הגדול תכלול את תפילות כלל ישראל היא היחידות והבדידות שבה ניצב הכהן הגדול בתפילתו. זאת מכיוון, שיש דבר העלול לסכל את היכולת של הכהן הגדול לשמש כשופר צלול לתפילת

הכלל, והוא – האינטרס האישי שלו. אם הכהן הגדול ניצב בקודש הקודשים לא רק ככהן גדול אלא גם כפרט, כאהרן בן עמרם, עם צרכים ומאויים אישיים, הרי שנעכרת השליחות הציבורית ואין זו תפילת הרבים בטהרתה, שממנה נעשה כתר לקב"ה. רבי צדוק מביא בהקשר זה את דבריו של רבי משה חיים אפרים, רבה של סדילקוב ונכדו של הבעש"ט, בספרו "דגל מחנה אפרים" המבאר כי בעבודת אדם את בוראו הוא צריך לחתור לכוונה טהורה, כאילו הוא איש בודד בעולמו ואין שום אינטרס חברתי שישפיע עליו. כך מבאר "דגל מחנה אפרים" בפרשת מטות את הפסוק (שמות ל"ד, ג') "ואיש לא יעלה עמך... בכל ההר", כי כשאדם רוצה לעבוד את ה' באמת ובתמימות, צריך לחשוב ולדמות בעצמו כאלו הוא בעצמו יחידי בעולם ולא יהיה לו שום פניה משום אדם". רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות רכ"ט מוסיף ואומר כי לפני שהכהן הגדול נכנס לקודש הקודשים הוא כיפר בעד ביתו (ויקרא ט"ז, י"ז) ולאחר מכן כיפר על אחיו הכהנים ואחר כך בעד כל ישראל ואז נכנס לקודש הקודשים לבדו, כדי "שלא יהיו לו שום מחשבות זרות, שכן רוב המחשבות זרות נובעות מחיבורו לנבראים אחרים, שבזה הוא הרהורו. ואילו היה לבדו בעולם, רק הוא עם הבורא, היו כל הרהוריו בבורא בלבד".

כלומר, כהן גדול הניצב בתפילה ולידו מצויים אחיו הכהנים, הקרובים אליו, עלול לראות את עצמו כמי שנטוע בקהילתו וכאדם היושב בתוך עמו ורוצה בראש ובראשונה בטובת קרוביו בבחינת "ומבשרך אל תתעלם". במקרה זה לא תהא זו תפילת הציבור בטהרתה אלא תפילה שמעורב בה אינטרס שלו כיחיד. הטעם לבדידותו של הכהן הגדול בקודש הקודשים חורג אפוא מן הצורך שלו להתרכז בתפילה בצלילות הדעת ובטהרה הכוונה. הבדידות נובעת מן הצורך להציבו כאדם הניצב לפני הקב"ה כיחיד בעולמו, מופשט ומעורטל מכל מאויים האישיים, המשפחתיים והקהילתיים, כשליח ציבור שאין לו משלו ולא כלום.

הכהן הגדול כמלאך שרת שאין לו משלו ולא כלום

בדרך זו יש להבין את דברי המדרש ויקרא רבה כ"א, י"ב על הכתוב "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו". חז"ל שואלים כיצד ניתן לומר כי לא היה שם אדם באותה שעה, הרי הכהן הגדול עצמו נכח שם "וכי כהן גדול לא אדם היה?" מתרץ המדרש כי "בשעה שהיתה רוח הקודש שרויה עליו, היו פניו בוערות כלפידים עליו, וזהו שנאמר (מלאכי ב', ז'): "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא". ובכן, לכאורה, מה פשר השאלה ומה פשר התשובה? אין זאת אלא שהפסוק שואל, כיצד ייתכן שאדם הנכנס לקודש

הקודשים יכוון רק לצרכי הרבים בלא שיש לו משלו ולא כלום? וכי לא אדם הוא? ולכל אדם יש את הצרכים והמאוויים הפרטיים שלו ושל קרוביו שהוא נושא עמו? ותשובת חז"ל היא, כי הכהן הגדול נהג בתפילתו זו כמלאך שפניו לפידים והוא סער בדבקות עילאית שניתקה אותו מכל הווייתו הגשמית. הכהן הושווה בפסוק זה למלאך שרת, שהוא שליח שאין לו משלו ולא כלום.

בדידות הכהן הגדול כתנאי לגיוון של תפילתו

בהתאם לכך מובן מדוע בתפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים נחוצה הבדידות המוחלטת. בתפילה זו אין צורך בתפילת הציבור שבה מוותר אדם על טוהר הכוונה כדי להשיג את הגיוון שממנו נעשית עטרה לבורא. תפילת הכהן הגדול מעלה את תפילות כלל ישראל וממילא מגוונת מעצם מהותה. אדרבה, הכהן הגדול ניצב לפני הקב"ה בבדידותו, כמי שמנותק מכל הוויה חברתית שהיא. בדרך זו יכול הוא לכוון בתפילתו כמלאך שרת, שאין לו משל עצמו דבר, והוא מכוון רק עבור צרכי הציבור. בהעדר זווית אישית משלו, נמצא כי הכהן הגדול מעלה בפני הקב"ה את תפילות כלל ישראל, על שלל צרכיהן וגווניהן, על מאווי נפשם ומצוקותיהם האישיות והכלליות, וככאלו הן מתלכדות לכדי עטרה לכבוד שמיים ומהווים תפילת ציבור בטהרה.

הנה כי כן, בכל תפילה מוטל על האדם לכוון ולראות את עצמו כמי שעומד לפני ה'. אבל, מציבים את האדם בתוך רבים ומעדיפים את תפילת הציבור על הפרטיות והריכוז של היחיד, כיוון שמתפילות ישראל נעשית עטרה לקב"ה וזו ססגונית ומרהיבה יותר כשהיא נוצרת מתפילות כלל ישראל. היחיד מוותר במידת מה על טוהר הכוונה כדי שהקב"ה יוכל ליצור עטרה ססגונית מתפילות כלל ישראל שיש בהן גיוון הנוצר מצרכי כל פרט ופרט וייחודיותו. אולם, כאשר בפנינו כהן שהוא "שליח ציבור" שאין לו משלו ולא כלום, והוא מעלה בתפילתו את צרכי הרבים וצרכיהם המגוונים, הרי שתפילתו היא במהותה "תפילת ציבור". הכהן הגדול כולל בתפילתו אין סוף צרכים וגוונים כאחד, שהרי הוא פה לכולם. תפילה שכזאת מן ההכרח לעשות ביחידות ובדידות מזהרת, כשהכהן ניצב בפני ה' ופניו להבים, אחוז בשרעפים ואין לו בתפילתו דבר משל עצמו – אין עוד מלבדו.

פרשת קדושים

קדושה כאספקלריה מאירה לחיים

פשר השילוב בין קדושה, מורא אב ואם ושמירת שבת

תחילתה של פרשת קדושים תמוהה ונראית כצבר הוראות שאין ביניהן קשר פנימי.

כך נאמר (ויקרא י"ט, א'-ג'): "וידבר ה' אל משה לאמור. דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם, קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלהיכם. איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, אני ה' אלהיכם".

ובכן, מה הקשר בין קדושה לבין מורא מפני אב ואם? ומה הקשר בין שני אלו לבין מצוות השבת? ובכלל, לשם מה חוזר הכתוב בהקשר זה על מצוות השבת שעליה צוינו כבר כמה פעמים?

כללה של תורה והקשר בין שבת למורא אב

בזוהר חלק ג' דף פ"א עמ' ב' נאמר ביחס לשלוש המצוות שבהן פותחת הפרשה כי "פרשה זו היא הכלל של התורה" ("פרשתא דא כללא דאורייתא"). ביחס לקשר בין שבת למורא אב ואם, אומר הזוהר כי יש היקף ביניהם ומי שירא מאביו ואמו ישמור שבת. על כך תמה רבי צדוק כדלהלן:

א. מה פירוש הדבר "כללה של תורה". מהו הכלל?

ב. מדוע נאמר כי מי שירא מאביו ואמו שומר שבת? האם יש קשר סיבתי ביניהם?

ג. מדוע נבחרה מצוות השבת להיכלל ב"כלל של תורה"? אכן, הרמב"ן על ויקרא י"ט, ל' מציין "אזהרות שבת רבות הן בתורה כמו עבודה זרה, מפני שגם היא שקולה ככל המצוות". אך אם כן, מדוע לא פתח הכתוב וציין את איסור עבודה זרה בטרם שיביא את מצוות השבת, כפי שנעשה בעשרת הדיברות?

ד. מדוע בפרשה זו הקדים הכתוב את הציווי בדבר מורא אב ואם לפני הציווי לשמור שבת, ואילו בעשרת הדיברות הקדים שבת לכיבוד אב ואם?

כיצד נוצרת יראת רוממות כלפי אב ואם

במסכת פסחים דף כ"ב עמ' ב' מצינו כי שמעון העמסוני היה דורש כל "את"ים שבתורה, שהרי ניתן לומר כל היגד בלי המילה "את", ואם כן בהכרח כי המילה "את" נאמרה כדי לכלול בה משהו נוסף. ברם, משהגיע שמעון העמסוני לפסוק "את ה' אלהיך תירא" (דברים י', כ') חזר בו מדרשותיו, שהרי לא ניתן לכלול בציווי של מורא שמיים שום דבר נוסף הדומה למורא שמיים ונכלל בו.

"אמרו לו תלמידיו: רבי, כל "את"ים שדרשת מה יהא עליהם? – אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אני מקבל שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ודרש: את ה' אלהיך תירא – לרבות תלמידי חכמים".

הקשה המהרי"ל בתשובותיו בסימן א' מדוע פרש שמעון העמסוני מדרשותיו רק בהגיעו לציווי של "את ה' אלוהיך תירא", ולא פרש עוד קודם לכן בהגיעו לפסוק (דברים ו', ה') "ואהבת את ה' אלהיך"? וכי ניתן לכלול בציווי של אהבת ה' דבר נוסף הדומה לו?

תשובתו של המהרי"ל היא: שאהבה היא רגש שאדם יכול להחיל גם על בני אדם באופן שווה, כפי שנאמר (ויקרא י"ט, ח) "ואהבת לרעך כמוך". אבל, היראה שאנו עוסקים בה אינה יראת העונש אלא יראת הרוממות, שהיא תחושה של אדם הניצב מול משהו נשגב ומרומם ממנו. תחושה זו יכול לחוש רק כלפי הקב"ה ולא כלפי בשר ודם, שלכאורה אינו נשגב ומרומם ממנו. על כן, התקשה שמעון העמסוני ללמוד מהמילה "את" שיש מורא כלפי אדם, עד שחידש רבי עקיבא כי גם בין בני אדם יש מי שצריך לחוש כלפיו יראת רוממות, ואלו תלמידי חכמים, שגופם בשר ודם אך רוחם נשגבה ומרוממת ויש בה כדי להכיל את התורה. ברם, אם כן שואל רבי צדוק, מה פשרה של ההוראה לירוא מפני אב ואם? הן אב ואם אינם בהכרח תלמידי חכמים ורוחם אינה בהכרח גבוהה משל בנם ולעיתים אף פחותה מרוחו. הכיצד יכול הבן לחוש כלפיהם יראת רוממות?

מה פשר השבח לאומות העולם על כיבוד אב ואם

מצוות כיבוד אב ואם היא לכאורה מצווה שכלית והגיונית, הנובעת מהכרת הטוב פשוטה של האדם. חז"ל הביאו דוגמאות להצטיינות במצוות כיבוד אב ואם – מאומות העולם.

כך מצינו במדרש (בראשית רבה ס"ה, ט"ז): "אמר רבי שמעון בן גמליאל כל ימי הייתי משמש את אבא ולא שמשתי אותו אחד ממאה ממה ששימש עשיו את אביו".

במסכת קידושין דף ל"א עמ' א' מצינו: "צאו וראו מה עשה נוכרי אחד לאביו באשקלון" ומסופר אודות דמא בן נתינה, שנמנע מלהעיר את אביו על אף שבכך נמנעה ממנו עסקה שממנה יכול היה להרוויח ממון רב. על דוגמאות אלו תמה רבי צדוק, מה פשר המילים "צאו וראו"? האם חז"ל משבחים את אומות העולם ומורים לנו ללמוד מהם? הרי מצינו במסכת ערכין דף י"ד עמ' א' כי כאשר נאמר (דברים ז', ב'): "לא תחונם" נכלל בכך איסור לתת חן ולשבח את אומות העולם ומשום כך "אסור לומר כמה נאה עכו"ם זה". מה אם כן פשר הדיבור בשבחו של עשיו ובשבחו של דמא בן נתינה?

הטעם לכיבוד אב ואם באומות לא קיים אצל ישראל

רבי צדוק מבחין בעניין זה הבחנה יסודית היורדת לשורש העניין, בין המצווה השכלית וההגיונית של כיבוד אב ואם, המקובלת אף באומות העולם, לבין מצווה זו עצמה בעם ישראל.

הטעם לכך שאומות העולם מכבדים את אביהם ואימם נובע מכך "שהשכל מחייבן לכבד את מי שהביאווה לידי עולם הזה וכל תאוותיו וחמדותיו יקר בעיניהם". רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" לפרשת תולדות, אות ב' אף מוסיף כי "בוודאי כוונת עשיו לא הייתה לשם שמים, רק מפני דרך ארץ חייבו שכלו לכבד אב ואם, שהביאווה לחיי עולם הזה היקר בעיניו. אדרבה, הם מכבדים יותר לפי חביבות העולם הזה בעיניו".

כלומר, אומות העולם מצטיינים במצוות כיבוד אב, מכיוון שהם מאוד מעריכים את העולם הגשמי הזה ואת תענוגותיו וככל שמעריכים יותר את העונג בעולם הזה, כך מתרבה מידת הכרת הטוב למי שהביא אותם לעולם שכולו עונג חומרי. נמצא כי חז"ל לא שיבחו את אומות העולם על כיבוד האב שלהם, אלא הראו לנו כי מכיוון שהם נהנתנים ומחשיבים את תאוות העולם הזה, הרי שהם מצטיינים במתן שבח והודאה למי שהביא אותם לעינוגים המצויים בו.

סיבה זו אינה קיימת אצל עם ישראל, שהרי הנשמה ירדה ממקום עליון וכלאו אותה בגוף גשמי ובמקום של תאוות רעות, שעליה להתגבר עליהן בקושי רב ולהתמודד עם הניסיונות הכרוכים בהן. הגיעו דברים לידי כך שבמסכת עירובין דף י"ג עמ' ב' מצינו: "תנו רבנן: שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא".

אם כן, כיצד ניתן להודות לאב ואם על שהביאו אותנו לעולם הזה שבו טוב לאדם שלא נברא משנברא?

המצווה היהודית של כיבוד אב ואם

מהו הטעם במצוות כיבוד אב ואם אצל יהודי, שהעולם הזה הוא בעיניו מקום של התמודדות גשמית המנוגדת לקדושתו הטבעית? במענה לכך, הסמיכה התורה למצוות מורא אב ואם את הציווי של כיבוד שבת. מצוות השבת היא המחשה מופלאה ליכולת של אדם לקדש את הגשמיות. מצווה היא לענג את השבת באכילה של בשר ודגים וכל מטעמים וע"י זה האדם אינו מתבהם אלא מכניס קדושה לליבו, כפי שמצינו במדרש (במדבר רבה י', א') "מקדשו במאכל ובמשתה" ואמרו חז"ל (דברים רבה ג', א') "אתה אוכל ושותה ומענג את נפשך ומקבל שכר". לעם ישראל יש בעניין זה יתרון מובנה על אומות העולם, שכן לישראל יש "קדושת הגוף", כלומר "הגופים של ישראל הם גם כן קדושים". הווי אומר כי ניתן להחדיר קדושה רוחנית בתוך הווייתם הגשמית של ישראל, שכן הם מציבים כעיקר את הנפש כאשר הגוף רק טפל לה, בבחינת סוס ורוכבו. על כן אמרו חז"ל במסכת יבמות דף ס"א ע"א א' "אתם קרואים אדם ולא אומות העולם", כמבואר בזוהר חלק א' דף כ' ע"ב ב' כי "הנשמה היא הנקראת אדם והגוף נקרא בשר אדם". ממילא מובן מדוע מוטל על אדם לכבד את מי שהביא אותו לעולם הזה, שהרי זה מקום שבו יוכל לקדש אף את גופו. מצוות השבת היא אם כן הבסיס לכיבוד אב ואם יהודי.

בהתאם לכך מובנים הציוויים הפותחים את הפרשה. הציווי הראשון הוא "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם". כלומר, עם ישראל ניהן ביכולת להחדיר קדושה אף בממד הגשמי של חייו. על כך אומר הזוהר כי "פרשתא דא כללא דאורייתא" – פרשה זו היא הכלל של התורה, שכן זו תכלית המצוות כולן, לקדש את האדם ולשוות לחייו הגשמיים ממד של רוחניות וקדושה. בהקשר זה מוזכרת מצוות השבת שהיא ההמחשה והדוגמא החיה למי שחוה בעולם הזה "מעין עולם הבא". האדם אוכל ונשמתו יתירה, הוא נח ומודה לקב"ה על כי "מנוחה וקדושה לעמך נתת". מצוות השבת היא ההסבר למצווה של מורא אב ואם, שהרי בעם ישראל מצווה זו אינה נובעת מרגש תודה למי שהביא אותנו לעולם שכולו תענוגות גשמיים, אלא דווקא למי שהביא אותנו לעולם של דחיית סיפוקים גופניים, כיבוש תאוות ויצרים והחדרת קדושה לכל ממדי החיים. נמצא כי קדושת השבת מלמדת

את עם ישראל שהעולם הזה הוא מקום שבו אפשר לקיים את הציווי של "קדושים תהיו", וזהו כלל גדול העובר כחוט השני בכל מצוות התורה.

מורא אב ואם כשותפים ביצירה קדושה

על פי דרך הילוך זו מבאר רבי צדוק מהי הסיבה שאדם יכול לא רק לאהוב אב ואם אלא גם לירוא מפניהם – יראת הרוממות. אכן, לעיתים, אין הם מרוממים ונשגבים בדרגתם הרוחנית. אבל, הם "הביאו גופו בקדושה לעולם". הם השתתפו עם הקב"ה ביצירתו של האדם המשלב גוף ונשמה גבוהה, ומסוגל להחדיר את אורות הקדושה שבנשמתו אל מחשכי התאוות של גופו. אם כן, כשם שאדם חש יראת הרוממות כלפי בוראו, כן חש הוא יראה שכזו גם כלפי מי שהיה שותף עם הקב"ה ביצירתו. יראה זו אינה קיימת באומות העולם. מי שחש יראה זו – חי חיים של קידוש החומר. אכן, מי שמביט בהוריו ורואה בהם שותפים עם הקב"ה ביצירת הווייתו הקדושה, גם יחדיר קדושה במאכליו בעת שיכבד שבת. זה פשר ההיגד שמצינו בדברי הזוהר כי מי שירא מאב ואם גם יכבד שבת. אכן, משולבות הן מצוות אלו זו בזו, ויש בהן המחשה לכלל הגדול של "קדושים תהיו".

הנה כי כן, כיבוד אב ואם יהודי שונה מזה של אומות העולם. אין בו הכרת הטוב להורים שהביאונו עד הלום לעולם גשמי ומלא בתענוגות גשמיים. בכיבוד אב ואם זה מצטיינות אומות העולם. אבל, בכיבוד אב ואם יהודי יש כבוד ואף יראת הרוממות כלפי מי ששותף עם הקב"ה ביצירת הוויה שיש בה שילוב של גוף ונשמה גבוהה המאפשרת להחדיר קדושה בכל ממדי ההוויה הגשמיים. השבת היא דוגמא לכך, שכן היהודי חווה נשמה יתירה וקדושה בסעודה שיש בה עונג שבת גשמי. הציווי של "קדושים תהיו" הוא "כללו של דבר". זו התכלית של כל המצוות. זו האספקלריה שבה יהודי חי את חייו מהחל ועד כלות ולכך שואפת נשמתו. ביחס למי שחי כך את חייו אומר הזוהר חלק ג' דף פ"א עמ' א' כי הכתוב של "קדושים תהיו" אינו רק ציווי אלא – הבטחה נצחית, בבחינת "קדושים היו לא כתיב אלא תהיו – תהיו ודאי!"

פרשת אמור

השבת מקדש הזמן

חייב שמירת שבת "בכל מושבותיכם" – מה החידוש?

התורה מצווה על שמירת השבת תוך אמירה כי חובה זו נוהגת בכל מקום. כך נאמר (ויקרא כ"ג, ג'): "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש, כל מלאכה לא תעשו, שבת הוא לה' **בכל מושבותיכם**". בדומה לכך מצינו בפרשת "ויקהל" (שמות ל"ה, ג'): "לא תבערו אש **בכל מושבותיכם**, ביום השבת". מה פשר הציווי לקיים את השבת "בכל מושבותיכם", וכי הייתה הווה אמינא כי יש לשמור את השבת רק בארץ ישראל ולא בחו"ל? הרי זו לא מצווה התלויה בארץ (כמו: שמיטה, תרומות, מעשרות וכיו"ב) אלא מצווה התלויה ב"גברא" – באדם, כמו איסור גזל או רציחה, וממילא ברור מאליו כי מצוות השבת מחייבת את האדם יהא מקום מושבו אשר יהא.

שאלה זו שאלה הגמרא במסכת קידושין דף ל"ז ע"ב ב' מושב שכתב רחמנא (התורה) לגבי שבת למה לי? ומבאר רש"י: "כיון שחובת הגוף היא, פשיטא שנוהגת בכל מושבות". מדוע נאמר אם כן "בכל מושבותיכם"?

שבת ויום טוב – הילכו השניים יחדיו

הגמרא שם משיבה על תמיהה זו, כי בפרשתנו נכתבה מצוות השבת בפרק שמפורטים בו מועדי ישראל כולם וכותרתו "אלה מועדי ה'... אשר תקראו אותם במועדם". יש אם כן השוואה בין שבת לבין המועדים. במועדי ישראל יש קדושה רק אם בית הדין המצוי בירושלים קידש את החודש וקבע את הזמן. כך מבואר במסכת ברכות דף מ"ט ע"א א' כי אנו אומרים: "מקדש ישראל והזמנים" מכיוון שישראל הם המקדשים את הזמן – בבית הדין שבו מקדשים את החודש. קידוש החודש נעשה רק בבית הדין שבארץ ישראל. היה אפוא מקום לומר כי בדומה למועדים גם קדושת השבת תהא תלויה בבית הדין. לכן, בא הפסוק לחדש ולומר כי שבת חלה ומחייבת "בכל מושבותיכם" – אף מחוץ לארץ ישראל וגם כשאין בית דין שיקדש את החודש. ברם, שהדברים תמוהים, שהרי שבת היא "קביעה וקיימא"

– זמן הקבוע מששת ימי בראשית. מה ההשוואה בינה לבין המועדים? ואכן תמוה מדוע נכללה השבת מלכתחילה בין שאר המועדים שעה שהיא כה שונה מהם? על כך משיב רש"י בפרשתנו (ויקרא כ"ג, ג') ואומר: "מה ענין שבת אצל מועדות? ללמדך שכל המחלל את המועדות מעלים עליו כאילו חילל את השבתות, וכל המקיים את המועדות מעלים עליו כאילו קיים את השבתות". ובכן, יש להבין מה הקשר הפנימי בין הדברים, שהרי אם אין קשר בין שבת למועד לא מובן פשרה של אמירה זאת וכמוה כאמירה כי מי שמניח תפילין מעלים עליו כאילו אכל מצה. מן ההכרח אפוא לומר כי יש השוואה פנימית בין שבת למועד, ושהפסוק "בכל מושבותיכם" יצר הבחנה מסוימת ביניהם, שבלעדיה היו אלו מצוות שוות לגמרי. במה הושוותה אם כן שבת למועד ובמה נפרדה ממנה?

שתי דרכים להשיג קדושה

רבי צדוק מבאר סוגיה זו תוך עמידה על מהותה של השבת, הנקראת בתורה (ויקרא כ"ג, ג'): "מקרא קודש" והבנה כי יש שתי דרכים להתקרב אל ה'. הדרך האחת באמצעות קרבה פיסית במרחב המקום הגאוגרפי, ע"י כך שהאדם מצוי במקום מקודש ו"עולה לרגל" להר הקודש ובית המקדש. הדרך השנייה היא באמצעות קרבה אל ה' במרחב הזמן, ע"י כך שהאדם שומר את מצוות ה' לגבי זמן מקודש. נבאר.

קדושת המקום

ממה נובעת קדושת בית המקדש? הן הר המוריה התקדש עוד בטרם שנבנה בו בית המקדש וכבר יעקב אבינו קרא למקום זה (בראשית כ"ח, י"ז) "בית אלוקים" ו"שער השמיים". מדוע יש לומר כי מי שעומד בהר המוריה ניצב לפני ה' על אף שהשכינה מצויה בכל מקום ואין אתר הפנוי ממנה? נראה, כי ככלל קדושה נובעת מהתחברות אל נקודת ההשקה האלוקית עם העולם, שבה יש את מירב ההשפעה האלוקית על החומר הגס, שממנו אנו מורכבים ואשר במסגרתו אנו מתקיימים.

במסכת חגיגה דף י"ב עמ' א' מצינו כי "בשעה שברא הקב"ה את העולם היה העולם מתרחב והולך כשתי פקעיות של צמר, עד שגער בו הקב"ה והעמידו". כלומר, הבריאה החלה ב"פקעת" – בחומר ליבה – שהלך והתפשט. במסכת יומא דף נ"ד עמ' ב' מצינו כי ליבת הקיום של העולם הייתה בבית המקדש, בקודש הקודשים, שבו הייתה מצויה "אבן השתיה" – מלשון "תשתית" ויסוד לעולם. הגמרא מציינת כי האבן נקראה בשם "שתיה" שכן "ממנה הושתת העולם".

בזוהר חלק א' דף קפ"ו עמ' א' אף מצינו כי המונח "ציון" מבטא "נקודת ציון", שכן זו הנקודה שממנה "השתכלל ונוצר כל העולם וממנה כל העולם ניזון". כלומר, קודש הקודשים הוא מקור האור האלוקי וכל שאר המקומות ניזונים מהתפשטות אדוות של אור ממקור זה. על כן, ככל שמתרחקים מן המקום הזה, מתרחקים ממקור האור האלוקי והוא מתעמעם. כך מצינו במשנה במסכת כלים פרק א', כי יש עשר קדושות זו למעלה מזו, כאשר הנמוכה שבהן היא ארץ ישראל המקודשת מכל הארצות, והגבוהה שבהן היא קדושת מקום קודש הקודשים "שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכיפורים בשעת העבודה". נמצא כי מי שמתקרב לבית המקדש – מתקרב אל נקודת הממשק של האלוקות בחומר שממנו נברא העולם, שהיא "ליבת הכור" של הקדושה וההשפעה האלוקית במרחב המקום.

קדושת המועדות מחייבת להיוועד עם ה' במרחב המקום

חגי ישראל נקראו "מועדי ה'" ונאמר (ויקרא כ"ג, ב'): "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש אלה הם מועדי". המילה "מועד" משמעה התוועדות וחיבור, כמו (עמוס ג', ג'): "הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו". המועד הוא אם כן זמן שבו האדם מתוועד ומתחבר עם קונו. בדומה לכך מצינו מקום הנקרא "אוהל מועד" (שמות כ"ז, כ"א) וזהו המשכן, שבו הקב"ה מתוועד ומתחבר עם ישראל. נמצא כי המועד מהווה נקודת השקה אל הקדושה. אבל, המועד אינו זמן קדוש וכפי שנראה להלן נקודת ההשקה האלוקית עם העולם בבריאתו לא הייתה במועד (אלא בשבת). בהעדר נקודת השקה במרחב הזמן נמצא כי כדי שהאדם יוכל למשוך על עצמו קדושה, מוטל עליו להתחבר אל קונו באמצעות מרחב המקום. "לכן בשלש הרגלים המצווה לעלות ולראות לפני ה', כי שם יכולים להרגיש את קדושת המועדות".

שבת ומועד כזמנים של קדושה

עם ישראל הצטוו להכניס קדושה לחייו באמצעות השבת, שנאמר לגביה "מקרא קודש". נמצא כי שבת ומועד מהווים שניהם מקור לקדושה ולהיוועדות של האדם עם אלוקיו. זו הסיבה ששבת נכללת עם המועדים באותה פרשה, העוסקת בזמנים שהאדם מישראל מצווה להגיע למרומי קדושה והשפעה אלוקית. על כן, מי ששמר את השבת כמוהו כמי ששמר את המועדים, שהרי שניהם מובילים לעד משותף אחד של קדושת האדם וחיים בעולם הזה שאינם נסחפים להיבט הגשמי באופן מלא ואינם בטלים לו אלא מרימים ראש "מעל המים" הגשמיים ונושמים קדושה.

"בכל מושבותיכם" – קדושת השבת לא תלויה במרחב המקום

מחמת השוואה זו בין שבת למועד היה מקום לטעות ולומר כי בשבת, כמו במועד, צריך האדם להתחבר אל ה' במרחב המקום כדי לחוות ולהרגיש קדושה בטהרתה. היה לכאורה מקום לסבור כי יש לבוא ולעמוד לפני ה' במקום השראת השכינה במרחב המקום, בשבת כמו במועדים ובחגים, שיש בהם צורך לעלות לרגל כדי לחוות את הקדושה. על כן חידש הכתוב ואמר "שבת הוא לה' – בכל מושבותיכם", שהרי שבת אינה זקוקה לממד המקום כדי להשרות שכינה, באשר היא עצמה מהווה מקור וליבה של קדושה – בממד הזמן.

קדושת הזמן

קדושה נובעת כאמור מהתחברות אל נקודת ההשקה האלוקית עם העולם. ובכן, נקודת השקה זו קיימת לא רק במרחב המקום אלא גם במרחב הזמן – והיא השבת.

בהקשר זה מצינו בביאורו של רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" על בראשית ב', ג' כי אין זה נכון לראות את העולם כבריאה שהושלמה בששת ימי בראשית ואשר תוחלת הקיום שלה הוא ששת אלפי שנה. העולם מתקיים רק מכוח דבר ה' המהווה אותו בכל רגע ורגע, כפי שאנו אומרים "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", וביום השביעי הקב"ה שובת ונפסק הדיבור המקיים את העולם. ממילא, עם תום כוח הדיבור היה דין הבריאה להתבטל ולחזור לתוהו ובוהו. מי שמעמידה את העולם ונותנת לו קיום לשישה ימים נוספים היא – השבת. השבת נוטלת את כוחות היצירה של ששת ימי המעשה ומאריכה אותם למשך שישה ימים נוספים, וכך חוזר הדבר מדי שבת בשבת. העולם "נטען" בכל שבת בכוח קיום אלוקי שמחזיק מעמד עד לשבת הבאה.

בלשון "אור החיים": "בשעת הבריאה לא ברא ה' כוח בעולם זולת לעמוד ששת ימים... וברא יום אחד שבו חוזר ה' ומשפיע נפש לעולם שיעור המקיים אותו לעוד ששת ימים, וכן על זה הדרך. וזולת זה היום (השבת) היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחוזר לתוהו ובוהו. וצריך ה' להכינו פעם שנייה. נמצא כי באמצעות השבת העולם עומד".

הווי אומר כי השבת היא נקודת החיות של העולם ו"אבן השתיה" של קיומו הנוסכת בו את כוחות היצירה האלוקיים לשבוע נוסף. ממילא מי שמתקרב אל השבת מתקרב אל "ליבת הכור" שהוא מקור הקדושה וההשפעה האלוקית – במרחב הזמן.

נחלה בלי מצרים

בעניין זה יש אפוא נקודת הבחנה חריפה בין שבת לבין המועדים ואמרו חז"ל במסכת שבת דף קי"ח עמ' א': "כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים" כלומר קדושת השבת אינה תחומה במקום ובגבולות פיזיים. אדרבה, בשבת חווים אנו "פריסת סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים", שכן בכל מקום שבו עם ישראל שומר על קדושת השבת, שרויה קדושה כמו בממד המקום של ירושלים. ובלשונו של רבי צדוק: "מי ששומר שבת בכל מקום שילך תלך עמו קדושת ארץ ישראל. בשבת זוכה ישראל שכל מקום שבו הוא נמצא – אדמת קודש הוא. וזה שנאמר "בכל מושבותיכם" שבכל מקום יכולים לזכות לקדושת ארץ ישראל שהיא ירושה מהאבות".

שבת מקדשת כמו מקדש

נמצא כי עם ישראל יכול להגיע אל הקדושה העליונה ע"י התמקדות בקדושה הנובעת וזורמת מממד הזמן של השבת, כשם שהוא יכול להגיע לדרגה זו בעמדו לפני ה' בהר הקודש בירושלים. ואכן, במסכת שבת דף קי"ח עמ' א' מצינו כי יעקב אבינו שיצא לגלות (בבית לבן ובמצרים) זכה לנחלה בלי מצרים כפי שהובטח לו (בראשית כ"ח, י"ד): "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" וזהי קדושת השבת. מבאר רבי צדוק כי יעקב זכה "לפרוץ קדושתו בכל מקום אף שלא בארץ ישראל, שבכל מקום שיהיו ישראל השכינה הקדושה בתוכם. ועיקר זמן השראת השכינה בישראל הוא ביום השבת".

הנה כי כן, אדם צריך לחתור לקדושה, והוא חווה אותה באופן עוצמתי במקום שבו יש ממשק בין הקב"ה לבריאה. אך שתיים הן נקודות ההשקה האלוקית עם העולם. נקודת השקה אחת קיימת במרחב המקום וזהו מקום קודש הקודשים בבית המקדש, שממקומו הושתת העולם.

נקודת השקה שנייה קיימת גם במרחב הזמן – והיא השבת. הכתוב חידש לנו כי מצוות השבת קיימת "בכל מושבותיכם", שכן קדושת השבת אינה תלויה במרחב המקום. אדרבה, הכתוב (שמות ל"ה, ב') הקדים את החיוב לשמור שבת לציווי של מלאכת המשכן, ללמדנו כי מלאכת המשכן אינה דוחה את השבת, שהרי השבת היא ממד נפרד העומד בפני עצמו ואין האדם זקוק לממד המקום כדי לחוות קדושה. נמצא כי האדם יכול להגיע לקרבת אלוקים כמי שעומד לפני ה' בקודש הקודשים בבית המקדש אם אך ישמור את השבת. השומר שבת עושה בליבו פנימה משכן לשכינה "וקדושת שבת כעין קדושת המקדש, רק שהמקדש במקום ושבת הוא בזמן".

פרשת בהר

שמיטה וסיני - תרתי דסתרי

מה עניין שמיטה אצל הר סיני

מצוות שמיטה מובאת בפרשה תוך זיקה להר סיני ונאמר (ויקרא כ"ה, א' - ד'): "וידבר ה' אל משה **בהר סיני** לאמור. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ, אשר אני נתן לכם, ושבתה הארץ שבת לה'. שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך, ואספת את תבואתה. ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ, שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור".

ביחס לכך מביא רש"י את דברי המדרש בתורת כהנים: "בהר סיני - מה ענין שמיטה אצל הר סיני?

והלא כל המצות נאמרו מסיני?"

המדרש משיב על כך: "אלא מה שמיטה נאמרו כלליה ופרטיה ודקדוקיה בהר סיני, אף כל המצוות נאמרו כלליהן ודקדוקיהן מסיני".

כלומר, במצוות השמיטה אין כל ייחוד והיא נאמרה בהר סיני כמו כל מצווה אחרת. אך אם כן, מסתערת מיד השאלה, מדוע נאמרו המילים "בהר סיני" דווקא לגבי מצוות שמיטה?

מה הקשר המהותי בין הר סיני לבין שמיטה

רבנו צדוק מוסיף ומקשה בהקשר זה שתי שאלות חריפות:

א. שאלת חז"ל לא הייתה רק מדוע דווקא במצוות שמיטה נאמר "בהר סיני" (שאלה שעליה אין בפנינו תשובה) אלא השאלה היא "מה עניין שמיטה אצל הר סיני" כלומר, חז"ל תרו וחיפשו אחר קשר מהותי בין מצוות השמיטה לבין הר סיני. ובכן, מה פשרה של שאלה זו? למה צריך קשר בין מצוות שמיטה לבין הר סיני? הרי כל המצוות ניתנו בהר סיני, לרבות מצוות שאינן נוהגות בחז"ל (כמו "שום תשים עליך מלך"). מדוע אם כן דווקא לגבי שמיטה התעוררה תמיהה זו?

ב. אם השאלה היא, מה הייחוד במצוות השמיטה שנאמר לגביה "בהר סיני" ומה הקשר המהותי הייחודי בין מצווה זו לבין הר סיני, הרי שמתעצם הצורך להבין מה התשובה שניתנה לכך ע"י חז"ל? כדי להשיב על שאלות אלו מתווה רבי צדוק מהלך חשוב בדבר דרך קבלת התורה ונסיבות קיומה.

מתן תורה שלוש פעמים

בגמרא במסכת סוטה דף ל"ז עמ' ב' מובאים דברי רבי עקיבא כי התורה ניתנה לעם ישראל – שלוש פעמים:

א. בסיני – ניתנו כללי התורה ופרטיה;

ב. באוהל מועד – נאמר (ויקרא א', א'): "וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמור" ומבאר רש"י במסכת סוטה דף ל"ז, עמ' ב': "לאחר שהוקם המשכן נדבר הקב"ה עם משה בישוב ולמדו כל התורה".

ג. בערבות מואב – נאמר (דברים כ"ח, ס"ט): "אלה דברי הברית אשר ציוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב, מלבד הברית אשר כרת איתם בחורב".

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" נתיב העבודה, פרק י"ג מבאר בדרך זו את דברי הגמרא במסכת ברכות דף ח' עמ' א': "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכים לו ימיו ושנותיו". המהר"ל תמה: "ויש לשאול, למה שנים מקרא ואחד תרגום? על כך משיב המהר"ל "כי מצינו שהתורה ניתנה בהר סיני ונשנית באוהל מועד ונשלשה בערבות מואב, ובערבות מואב היה גם ביאור התורה שנאמר (דברים כ"ז, ח'): "הואיל משה באר את התורה", ופירש רש"י: "בשבעים לשון" (כלומר, תרגום התורה ללשונות אחרים). לפיכך – שנים מקרא ואחד תרגום".

מעמד עם ישראל במתן תורה הראשון

מעמדם של עם ישראל בעת קבלת התורה בסיני היה כשל הכהנים שהרי נאמר (שמות י"ט, ו'): "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".

הכהנים לא קיבלו נחלה בישראל ונאמר (דברים י', ח'): "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה', לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה. על כן לא היה ללוי חלק ונחלה עם אחיו, ה' הוא נחלתו". רש"י מבאר את

פשר המילים: "על כן לא היה ללוי חלק ונחלה" – "לפי שהובדלו לעבודת מזבח ואינם פנויים לחרוש ולזרוע".

הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק י"ג הלכה י"ב מבאר: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר (דברים ל"ג, י'): יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

הרמב"ם מוסיף ומציין שם בהלכה י"ג: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשאו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם – הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים".

מעמדם של כלל ישראל בעת מתן תורה בסיני היה אפוא של עבדי ה' שאין להם פנאי לחרוש ולזרוע ולעסוק בפרנסתם, כי כל מעייניהם נתונים ללימוד התורה. בסיני התרוממו ישראל לדרגה נעלה של כהנים והיו במצב רוחני זהה למה שיתחולל עימם לעתיד לבוא כפי שניבא הנביא ישעיהו (ס"א, ו'): "ואתם כהני ה' תקראו", כלומר שהם יהיו במצב שבו הארץ מצמיחה ככרות לחם מוכנים (גלוסקאות) כפי שמצינו במסכת שבת דף ל' עמ' ב'.

פסקה זוהמת נחש

הטעם לכך שעם ישראל זכה לכך שבמעמד הר סיני נפטרו ישראל מעול פרנסה, נעוץ בדברי חז"ל במסכת שבת דף קמ"ו עמ' א' כי "בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה וישראל שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתם". בסיני הגיעו אפוא ישראל לדרגת זיכוך רוחנית גבוהה ביותר וחזרו למצב שבו היה האדם שרוי בגן עדן מקדם לפני החטא, עד שנאמר עליהם (תהילים פ"ב, ו'): "אני אמרתי אלוהים אתם" ודרשו חז"ל במסכת עבודה זרה דף ה' עמ' א' "שלא יהיה מלאך המוות שולט בהם". על אדם הראשון בטרם החטא לא חלה הקללה של "בזיעת אפך תאכל לחם" והיה הכול מתוקן ומוכן לו בלא כל מאמץ וטורח, כפי שמצינו בגמרא במסכת סנהדרין דף נ"ט עמ' ב' כי "אדם הראשון היה מסב בגן עדן והיו מלאכי השרת צולים לו בשר, ומסננים לו יין". הוא לא היה זקוק לטורח כלשהו שכן "לא נברא האדם רק לשמש את קונו ולא יהיה לו שום עסק בעולם הזה". משהושווה

מצב בני ישראל למצבו של האדם קודם החטא, הרי שהם היו ממלכת כהנים, שאינם צריכים לטרוח ולעמול לפרנסתם כלל.

מעמד עם ישראל במתן תורה השני

בחטא העגל נפלו ישראל מדרגתם זו וחזרה זוהמתם. במסכת עבודה זרה דף ה' עמ' א' מצינו כי בעקבות חטא העגל שבה לשרור הקללה שנתקלה בה אדם הראשון לאחר החטא, ונאמר (תהילים פ"ב, ו'–ז'): "אני אמרתי אלוהים אתם ובני עליון כולכם – **אכן כאדם תמותון**". אך לא רק המיתה שבה, אלא גם הגזירה של (בראשית ג', י"ט) "בזיעת אפיק תאכל לחם". עם זאת, עמדה להם זכותו של משה רבינו, ובמשך כל ארבעים השנים שהיו במדבר אכל עם ישראל את המן ואדרבה "לא ניתנה תורה אלא לאוכלי מן" (מכילתא בשלח ויסע ב').

העמל נשוא הגזירה של "בזיעת אפיק תאכל לחם" התבטא בצורך ללקוט את המן. עמל זה לא היה שווה לכולם והיו מדרגות שונות לבני ישראל. במסכת יומא דף ע"ה עמ' א' מצינו כי "צדיקים ירד להם המן על פתח בתיהם, בינונים יצאו ולקטו, רשעים שטו ולקטו", ומי שהייתה אמונתם פחותה הייתה טרחתם מרובה. מכל מקום, במתן תורה השני (באוהל מועד) היה לכל אחד מבני ישראל "טורח קצת בפרנסתו" בכך שהיה עליו ללקוט את המן.

מעמד עם ישראל במתן תורה השלישי

אילו היה משה רבינו נכנס לארץ ישראל, הרי שהם היו אוכלים מן גם בארץ ישראל בכך היה מתמצה החיוב לעמול לפרנסתם. אולם, נגזרה גזירה כי משה לא יכנס לארץ ישראל ויהושע הוא שיביאם אל הארץ המובטחת. על כן, בעת קבלת התורה בערבות מואב ניתנה תורה למי שברור היה כי יתחיל לעבוד בבחינת "זה פונה לשדהו וזה פונה לכרמו".

התורה בערבות מואב ניתנת אפוא לאנשים עובדים שעליהם נאמר (דברים י"א, ד'): "ואספת דגנך תירושך ויצהרך". ביחס לאנשים אלו מצינו בגמרא במסכת ברכות דף ל"ה עמ' ב' מחלוקת תנאים חריפה. רבי ישמעאל סבור כי על אף שנאמר (יהושע א', ח'): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיקך", אין הדברים ככתבן, והציווי של "ואספת דגנך", מחייב "הנהג בהן מנהג דרך ארץ". רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים

רצונו של מקום מלאכתו נעשית על ידי אחרים. ברם, "אמר אביי, הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידם". מן ההכרח אפוא לעבוד ולהתפרנס. לחרוש ולזרוע, לקצור ולאסוף את הדגן. אדרבה, כנגד קשיי החיים וכדי שלא להיסחף בהם, החל משה, בערבות מואב, לתת לבני ישראל גם את התורה שבעל פה. על כן נאמר (דברים כ"ז, ח'): "דברי התורה הזאת באר היטב" ומצינו במדרש (שמות רבה מ"ו, א') כי בלוחות הראשונות היו רק עשרת הדיברות בלבד ובלוחות שניות "אני נותן לך שיהיה בהם מדרש ואגדות".

מהותה של מצוות השמיטה

רבי צדוק מבאר כי מטרתה של מצוות השמיטה הייתה "כי ישראל יהיו פנויים לעסוק בתורה ויכירו כי לה' הארץ". בשנת השמיטה זנחו ישראל את עבודת הארץ לשנה שלמה, כדי לחזור למצב שבו הם לא צריכים לעמול לפרנסתם, וזמנם מסור בידם לעסוק בתורה בלא כל טורח. האמונה השלמה בכך שאין קשר סיבתי בין עמל לבין תוצאה ושהכול ניתן מידו הפתוחה הקדושה והרחבה של הקב"ה, היא שמתקנת את חטאו של האדם ומסייעת להשיבו למצב שבו יוכל להתפרנס בלי עמל ורק לשבת ללמוד תורה. כך מצינו במשנה במסכת קידושין דף פ"ב עמ' א': "ראית מימך חיה ועוף שיש להם אומנות? והם מתפרנסים שלא בצער. והלא לא נבראו אלא לשמשני. ואני נבראתי לשמש את קוני – אינו דין שאתפרנס שלא בצער? אלא שהרעתי מעשי, וקיפחתי את פרנסתי". מכאן, כי תיקון החטא של העדר הביטחון בקב"ה הוא שמניב לאדם פרנסה בלא עמל וטורח. זו הייתה תכלית השמיטה.

שמיטה וסיני – תרתי דסתרי במישור המהותי

בהתאם לכך מובנת לחלוטין שאלת חז"ל "מה עניין שמיטה אצל הר סיני", שהרי כאמור במתן תורה הראשון, שהיה בהר סיני, היו ישראל בדרגה שבה הם ממילא לא צריכים לעבוד כלל למחייתם. יגיעה לשם מציאת פרנסה הייתה זרה להם. אם כן, לא היה כל ייחוד בשנה השביעית על פני כל שאר השנים, ובכולן שבתה הארץ שבת לה'. מה הצורך במצוות שמיטה שבה האדם זונח את עבודתו ושב אל עבודת ה', במציאות שבה האדם מלכתחילה אינו נדרש לעבד את הקרקע, לחרוש ולזרוע ולעמול לפרנסתו? מצוות שמיטה יכולה הייתה להתחדש אם כן רק במתן תורה של ערבות מואב, שבה לימדו את העם לעבוד את ה' במצב של "ואספת דגנך ותירושך ויצהרך", אך לא במתן תורה של הר סיני.

השאלה "מה עניין שמיטה אצל הר סיני" לא נובעת אפוא מכך שמדובר במצווה הנוהגת בארץ ישראל, וברור כי התורה כולה נאמרה בסיני, לרבות מצוות התלויות בארץ. המונח "סיני" אינו מבטא את העובדה כי הר סיני היה מחוץ לארץ ישראל. המונח סיני ביטא את העובדה שזהו מתן תורה למי שלא נגזרה עליו הגזירה של "בזיעת אפיק תאכל לחם". הקושי היה אפוא, מה הקשר המהותי בין סיני, לבין שמיטה, שעה שזה אף תרתי דסתרי.

בהר סיני ניתנה תורה גם למי שיידרדרו ממנו

משהובנה התמיהה של חז"ל, נפתח צוהר להבנת התירוץ של חז"ל. רבי צדוק מבאר כי תורה ניתנת לא רק לאדם הנמצא בפסגת הפסגות, אלא התורה ניתנה גם לאדם שיגלוש מפסגת הרוח לתהומות הגשם. אכן, בהר סיני לא צריך שמיטה. במצבם הנשגב והמרומם למרגלות ההר, הקב"ה מזין את האדם בלא טורח ועמל מצדו בכל עת ובכל שנה, וממילא כל השנים כולן שבת הן לה, ואת שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור. למצב זה לא נועדה שמיטה. אבל לא די במצב של "מי יעלה בהר ה'" ויש לצפות גם למצב של "מי יקום במקום קדשו". הירידה מן ההר הייתה צפויה מראש ועל כן, כבר בסיני ניתנה להם גם מצוות השמיטה וציוו אותם כיצד להתעשת ולחזור אל "תורת סיני" גם בימים שבהם ירדו ממדרגתם ויאלצו להיות עמלים לפרנסתם.

ובלשונו של רבי צדוק: "לימד כאן על מצוה זו שנאמרה גם כן מסיני, שאז צפה ה' שאם יתקלקל מצבם מאשר היו, יהיה להם שמיטה ויובל, ובא הכתוב ללמדנו ענין מה שאמרו (אבות ב', ד') 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך', והיינו שאף מי שזכה להיות בן עולם הבא אף בחייו, מכל מקום יש לו לפחד מרוגז היצר הרע כל זמן שיש מציאות רע בעולם. ועל זה כתבה התורה את מצות שמיטה בהר סיני".

המסר הכללי

נמצא כי בתירוץ חז"ל בדבר מתן הכללים של כל המצוות בסיני יש מסר עצום לפיו: תורה ניתנה לא רק לימים של אורה וקדושה, שבהם שורר רק טוב, אלא היא מיועדת גם לאדם המצוי בבכי רע, במעמקי תהומות של חטא ובמצולות של תאוה. התורה לא ניתנה למלאכי שרת ולא יועדה רק לצדיקים יסוד עולם אלא ניתנה לכל עם ישראל, בכל עת ובכל מצב. ממילא, אל לו לאדם להתיימש מעצמו

ולומר כי לא אליו נאמרו הדברים לאור שפל מצבו. אדרבה, הזוהר (חלק ב' דף פ"ב עמ' ב') מבאר כי "תרי"ג מצוות" הן תרי"ג עצות להינצל מן היצר הרע שהאדם לכוד בו.

הנה כי כן, השמיטה היא עצה לאדם השרוי בעולם של עמל, להבין כי אין קשר סיבתי בין טרחה לבין פרנסה. בשנת השמיטה האדם זונח את עבודת הארץ וחוזר למצב שבו זמנו בידו לעסוק בתורה בלא כל טורח. ציווי זה הוא בגדר תרתי דסתרי למצב של מתן תורה בהר סיני, שבו המצב הקבוע של עם ישראל היה של שחרור מעולה של פרנסה ומקללת "בזעת אפיך תאכל לחם". לישראל בסיני אין ייחוד בשנה השביעית, שהרי בכל השנים שבת לה'. על כן תמהו חז"ל מה עניין שמיטה להר סיני?

התשובה של חז"ל היא, שתורת ה' בסיני ניתנה מראש למי שירד לימים ממדרגתו העילאית ועל כן חייב לעסוק גם בעמל יומו. אל לו לאדם לסבור כי תורה ניתנה לצדיקים בלבד היושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. אדרבה, התורה ניתנה כדי לתקן מציאות של רע בעולם ו"כל זמן שיש מציאות של רע בעולם נצטרך לתרי"ג המצוות כדי להינצל מקטרוג יצר הרע". במדרש בראשית רבה ס"ח, י"ב מבואר כי המונח "סיני" הוא בגימטריה "סלם", כי הר סיני אינו מבטא פסגה אלא סולם – המאפשר גם למי שנמצא בתחתית להעפיל לפסגה.

פרשת בחוקותי

אור וחושך וסדר אלוקי - אין מקרה ואין חטא

החטא וגם עונשו במקרה?

התורה מבטיחה ברכה ושפע למי שהולך בדרכי ה' ועושה את רצונו. במקביל, התורה מציינת כי (ויקרא כ"ו, כ"ז-כ"ח): "אם בזאת לא תשמעו לי, והלכתם עמי בקרי. והלכתי עמכם בחמת קרי, וייסרתי אתכם אף אני שבע על חטאתיכם". המילה "קרי" מבוארת בראשונים כ"מקרה". ברם, שלא ברור מדוע החטא נקרא "קרי" שעה שהוא נעשה לעיתים במזיד, ולעיתים אף בכוונה תחילה לאחר תכנון מדוקדק.

במיוחד יש לתמוה על כך שעונשו של החטא נקרא "חמת קרי". האם גם העונש בא במקרה?

הדבר מעורר קושי חמור לאור האמונה בעולם מושגח, המתנהל לפי עקרונות של שכר ועונש הניתן במידתיות ובאופן המלמד את האדם לבוא על תיקונו "מידה כנגד מידה". איך ייתכן אפוא לכנות את העונש האלוקי כדבר המתרחש בשרירותיות ובמקרה?

החטא כחריגה מהמסלול

יסוד היסודות באמונה הוא שאין מקרה והכול השגחה, וכפי שמציין רבי צדוק בספרו "ליקוטי מאמרים" אות ה': "התחלת התורה 'אנכי ה' אלקיך', פירוש מנהיגך, שידע שה' הוא המנהיגו בכל דבר ואין שום מקרה בעולם, רצה לומר הזדמנות דבר מעצמו שלא בהשגחת ה' יתברך וסידרו שסידר, ודבר זה הוא שורש כל התורה כולה וכשמגיע לאמונה זו הברורה שוב אין צריך יותר".

על כן, אם כל חטאת היא "אם תלכו עמי קרי" שתחשבו שהכול מקרה". המילה "מקרה" היא ערוב הסדר במילים "רק מה". רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק"

אות קנ"ו מבאר כי העולם נברא עם תוכנית שבה יש רצף, כאשר לכל אדם ולכל נברא יש ייעוד ולכל מעשה יש מטרה. החטא משמעו החטאת המטרה וסטייה מהמסלול. החוטא מנסה לפגום בסדר האלוקי של הבריאה והוא מנסה להסיט את הדברים ממסלול שנקבע מראש. ממילא מובן כי החטא נקרא "קרי", שכן הוא חורג מרצון ה' ומהווה "יציאה מן הסדר". בלשונו של רבי צדוק: "כל העבירות נקראו 'אם תלכו עמי בקרי' לשון מקרה, כי העבירות הם יציאה מן הסדר ואין להם סדר".

העונש כחריגה מהמסלול

העונש הוא תוצר של החריגה מן המסלול שגרם החטא והוא בא להחזיר את הדברים למסלולם. מכיוון שהחטא הוא מציאות החורגת ממהלכו המתוכנן של העולם כפי שבראו הקב"ה, נמצא כי גם העונש הוא תגובה החורגת מן התוכנית הקבועה מראש. בעולם מתוקן אין מקום לחטא ואין מקום לעונש. על כן נקראו גם החטא וגם העונש שבא בעקבותיו במונח "קרי" המבטא סטייה מן המסלול המתוכנן מראש.

בחירת האדם אינה נותנת בידו כוח לשנות תוכנית אלוקית

יסוד היסודות של החטא נעוץ באובדן ההכרה של האדם כי העולם מתוכנן ומושגח. החוטא סבור לרגע, כשאוחזת בו רוח שטות, כי הוא יכול לעשות בעולם כרצונו ולהשיג תוצאה שבה הוא חפץ בתאוות ליבו. זו טעות ברורה. אמנם ניתנה לאדם בחירה ובידו כוח לעשות פעולה – אך אין בידו כוח לשנות תהליך. הוא משול למי שעובר מקרון לקרון ברכבת, ומגיע לעיתים עד הקרון האחרון שהוא המרוחק ביותר מיעד הנסיעה, אבל אין ביכולתו להשפיע על מרוצתה ויעדה של הרכבת. כלומר, אין בידי האדם לשנות את הכיוון של המאורעות ע"י כך שיעשה פעולה מסוימת. על כך אומרת המשנה (אבות ג', ט"ו): "הכל צפוי והרשות נתונה". בסופו של דבר יראה האדם כי לא זו בלבד שהפעולה שלו לא הצליחה לשנות דבר, אלא שהיא עצמה משתלבת בתוכנית האלוקית ומסייעת לה להתממש. כך למשל, המן הרשע סבר כי כאשר הוא מביא לסילוקה של ושתי ולהכתרת המלכת אסתר תחתיה הרי שהוא מביא לביצור כוחו שלו. הוא גם סבר כי כאשר הוא מכין עץ למרדכי בגובה חמישים אמה הוא צועד בכיוון של השמדת עם ישראל. בפועל, פעולות אלו עצמן השתלבו והיו חלק מתהליך שמימי, שהביא לנפילתו שלו.

התפקחות החוטא מאשליית הכוח

נמצאנו למדים דבר מחודש מאוד. ההחטאה של המטרה שנעשית ע"י החוטא היא רק מזווית הראייה שלו עצמו. אין לה אחיזה בפועל בעולם המעשה. זו אשליה בעלמא.

אכן, התיקון של החטא ע"י האדם נעוץ בנקודה זו עצמה, שבה הוא מתפכח מן האשליה שלו, מבין ומפנים כי למעשה אין מקרה בעולם וכי מלכתחילה אין בידו לשנות תהליכים. על כן, הקב"ה מגיב "בחמת קרי" שבה האדם נוכח כי העולם אינו מתנהל לפי רצונו שלו. אך מיד בהגיע האדם להכרה זאת, הרי שהוא "ממתיק כל הדינים ומתקן כל העבירות, כי אם כן על כורחך כולם לא היו יוצאים מן הסדר והיה מסודר כך ולא במקרה ואם כן אינו עבירה".

ריחוק שמקרב

מה פשר הסיפא של דברי רבי צדוק כי המעשה אינו עבירה? אכן, הייתה זו אשליה, אך האדם מצדו ניסה לשנות דברים ממסלולם וניסה להתרחק מאלוקיו? כיצד ניתן לומר כי מי שחטא כלפי בוראו והמתיק את הדין בשורשו כשהכיר שאין ביד האדם לשנות תהליכים שמימיים, לא חטא מלכתחילה? רבי צדוק בספרו "תקנת השבין" אות ה' מוסיף על כן ממד נוסף של עומק לדברים. לדבריו, פשר המונח תשובה הוא, שהאדם חוזר למסלול המתוכנן מראש של בריאה מושגת, ובעשותו כן ימצא כי למעשה הסטייה מן המסלול הייתה אף היא – חלק מן המסלול שנקבע מראש. כלומר, זו לא רק אשליה נעדרת תוצאות אלא דווקא דבר שהניב תוצאה הפוכה, בכך שמן העז יצא מתוק וככל שהמר היה מר יותר כן המתיקות המתגלה בדיעבד, מתעצמת.

החוטא אינו יכול להרחיק את בוראו ממנו. הוא עלול לסבור כי יש בידו להרחיק את בוראו מעליו כשהוא חוטא. בפועל, הקב"ה נותר קרוב אליו ומשגיח על כל מעשיו, ואף אם יסתיר פניו כביכול מצרתו הרי שגם בהסתרה שבתוך ההסתרה מצוי ה' יתברך ולא מש ממנו לרגע. האדם מצדו סבור היה כי התרחק מבוראו. התשובה מתקנת את החטא למפרע, בכך שהמרחק הזמני שבו היה שרוי מה' מעצים את הקרבה שבאה אחריו. הדבר דומה למה שמצינו במסכת נדה דף ל"א עמ' ב': "מפני מה אמרה תורה נדה טמאה שבעה ימים? מפני שרגיל בה, וקץ בה, אמרה תורה: תהא טמאה שבעה ימים, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". אכן, הקרבה של בעל התשובה לאלוקיו רבה היא לעיתים מזו

של האדם שלא התרחק מעולם, ומשום כך אמרו חז"ל במסכת ברכות דף ל"ד עמ' ב' כי "במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". נמצא כי לא זו בלבד שהחטא לא הסיט דבר ממסלולו אלא אדרבה "הריחוק הוא סיבת הקירוב. למדרגה זו מגיע בעל התשובה ע"י 'תשובה מאהבה' שבה הזדונויות נעשות לו כזכויות, שהרי כידוע, האהבה היא יותר גדולה אחרי הריחוק, נמצאו הזדונויות גם כן כזכויות, שהם הגורמים הקירוב". נמצא כי החטא לא היה פעולה של סטייה מן המסלול אלא אדרבה, אמצעי שהעצים את הקרבה למטרה.

תהליכים של רצוא ושוב

חטא הוא אם כן פעולה של התרחקות מדומה שהיא חלק מתהליך קבוע מראש של התקרבות.

קרירות וריחוק הם חלק מתהליך של התקרבות, שכן הם מעצימים את החום והקרבה שבאה בעקבותיהם. החטא משתלב בתוכנית האלוקית, הוא צפוי והרשות נתונה. הכיצד? שכן מלכתחילה התהליכים הם "דיאלקטיים" של רצוא ושוב. הבריאה החלה ממצב של "חושך על פני תהום" כדי שיהיה האור משובח. על כך נאמר בזהר חלק ב' דף קפ"ד עמ' א' "לית נהורא אלא ההיא דנפיק מגו חשוכא, ולית טבא אלא ההיא דנפיק מגו בישא". כלומר, אין אור אלא זה הנובע מן החושך ואין טוב אלא זה היוצא מן הרע. נמצא כי החושך כמוהו כאור – חלק מסדר אלוקי.

חטא שאינו סטייה מן המסלול הקבוע מראש

רבי צדוק חותם את הסברו זה עם דברי חז"ל על הפסוק במשלי (ל"א, כ"א): "כי כל ביתה לבוש שנים". בפשטות המונח "שנים" משמעו בגד העשוי מחוט השני, שהוא חוט אדום. אך חז"ל דרשו זאת כאמירה "שיהיו מעשיהם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית". כלומר, אין דבר מסודר יותר בבריאה מן הזמן ומן השנים שבאות זו אחר זו. מעשי האדם הם כמו שנים סדורות זו אחר

זו, ולמעשה גם בחטאיו אין בפועל חריגה מן הסדר שהוכתב מראש. אכן, האדם הוא הפרשן המוסמך של מעשיו שלו. הוא יכול חלילה להעמיק את חטאיו אך הוא יכול בה בעת להביא לכך שהם יהיו מנוף לקרבה יתירה.

הנה כי כן, אין מקרה. הכול מושגח מאת ה' ואין ביד האדם לשנות תהליכים שהקב"ה מכתוב.

אם כל חטאת היא הסברה הכוזבת שהעולם מתנהל מאליו, במקרה, וכי יש ביד האדם לסטות מן התוכנית האלוהית ולסלול לו דרך חדשה. על כן, נקרא החטא "קרי".

אבי אבות התשובה היא ההכרה כי כח האדם הוא אשליה ובפועל התהליך השמימי יקרה "כי אין מקרה". בפועל, אין ביד האדם לשנות מאומה. אף אין בידו לחטוא. לחטא אין אחיזה במציאות.

יתירה מכך, התיקון המלא של החטא נוצר כאשר האדם מפרש את מעשיו באופן המגדיר אותם בדיעבד כמעצימים את התהליך האלוהי וככאלו שמביאים אותו לקרבה יתירה אל אלוהיו, כאדם שהתרחק מאהבתו ושב אליה ביתר עוז. על כך אמרו חז"ל במסכת שבת דף פ"ט עמ' ב' "אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית ועד עכשיו כשלג ילבינו". כלומר, המעשים הללו ילבינו לגמרי ויתברר שאין חטא כלל ובכל השנים לא הייתה סטייה אחת מן הדרך. מתברר למפרע שהחטא עצמו היה פעולה שאין בה סטייה מן התוכנית האלוהית אלא העצמה שלה, כי גם רגעי החושך נועדו להיות רקע שמעצים את האור.

פרשת במדבר

מוח ולב שני רעים שאינם נפרדים

משה ואהרן יחד סופרים את ישראל

אחרי הקמת המשכן הצטוו משה ואהרן לספור את בני ישראל במדבר סיני. כך נאמר (במדבר א', א-ג): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באוהל מועד, באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמור. שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם, במספר שמות כל זכר לגולגלותם. מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל, תפקדו אותם לצבאותם אתה ואהרן". הספירה הייתה אפוא פעולה משותפת של משה ושל אהרן שספרו את כל בני ישראל ביחד.

ודוק, הצורך בספירה ע"י משה ואהרן כאחד לא נבעה מריבוי עם ישראל, שהרי משה ואהרן לא פיצלו את העם, באופן שמשה יספור שישה שבטים ואהרן יספור שישה שבטים. אלא, שניהם יחד ספרו את כולם. ציווי זה מעורר אפוא כמה תמיהות:

- א. לשם מה צריך את משה ואת אהרן יחדיו כדי לספור?
- ב. לשם מה צריך את משה ואהרן בדווקא כדי לספור? מדוע לא מינו לכך שליח פשוט?
- ג. בכלל, מה משרתת הספירה?
- ד. מה פשר הספירה "לגולגלותם"? איך אפשר לתאר אדם כגולגולת גרידא?

במדבר סיני באוהל מועד

הזוהר חלק ג' דף קי"ז עמ' ב' הקשה על האמירה בתורה כי הספירה הייתה "במדבר סיני באוהל מועד". ספירה אינה תלויה במיקום ולכאורה, המיקום הגיאוגרפי של הספירה אינו משנה דבר.

אם התורה מציינת את המיקום של הספירה, אות הוא שיש קשר פנימי בין מהות הספירה לבין המקום שבו התבצעה. אם כן, מה פשר הדבר? זאת ועוד, ידוע לנו כי אוהל מועד היה במדבר סיני ואם כן מה הצורך באמירה כי הספירה הייתה "במדבר סיני"? נראה כי הטעם לכך שנמנו שני המיקומים הללו, נעוץ בקשר פנימי

בין ספירה לבין כל אחד מן המיקומים הללו "סיני" ו"אוהל מועד". ובכן, מה מסמל כל אחד ממיקומים אלו ביחס לספירה?

ספירת חיילי תורה וספירת חיילי המשכן

הזוהר משיב על שאלה זו כי "מכיוון שניתנה התורה והוקם המשכן רצה הקב"ה לפקוד כמה צבאות יש לתורה וכמה צבאות יש למשכן. הספירה היא אמירה המחוללת מציאות וגיוסו של חייל לתורה ושל מתפקד לעבודת המשכן נעשה ע"י מינויו באמירה בפה, בדבר היותו מנוי לצבא העוסק בכך.

אף כאן – רצה הקב"ה לפקוד את חילות התורה ואת חילות המשכן.

זו ספירה עם שתי תכליות נפרדות, שהרי ספירה מונה את הפרטים של כלל וכאן היו שני כללים שונים: הכלל האחד, ספירה לצורך פקידת חייליה של תורה, והכלל השני ספירה לצורך פקידת חילות המשכן.

על כן כתוב: "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באוהל מועד". "אם באוהל מועד, למה במדבר סיני? אלא אחד לתורה ואחד למשכן". כלומר, הייתה זו "ספירת מדבר סיני" שהיא ספירת חייליה של תורה שניתנה במדבר סיני, והייתה זו גם ספירה של "אוהל מועד", שבה נמנו חייליו של המשכן.

עם זאת, הדברים נעשו באחת, שכן "התורה והמשכן לא נפרדים זה מזה, והולכים כאחד".

חיילים שונים בספירה אחת?

ובכן, מה פשר דברי הזוהר הללו בדבר ספירת חיילי תורה וספירת חיילי משכן? האם יש למשכן חיילים והאם יש לתורה חיילים? והאם אין אלו אותם חיילים עצמם? אם נפרדים הם, איך אפשר לספור שתי ספירות שונות אלו בבת אחת?

חייליה של תורה

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" מבאר, כי כאשר עושים מפקד בוחנים את כל בעלי התפקיד. בעלי חיים סופרים אך בני אדם פוקדים, כי לכל איש יש תפקיד משלו ומאפיינים ייחודיים שנועדו רק לו. האדם אינו חלק מעדר ואינו פריט אחיד, שאין לו כל משקל סגולי עצמי מלבד מספר סידורי. לכל איש יש שם והגדרה עצמית בלתי תלויה. על כן נאמר "במספר שמות". לכל אדם מישראל יש תפקיד ייחודי בחייו הנובע משורש נשמתו והוא תכלית בריאתו. תפקיד זה מתבטא בנקודה מסוימת המופיעה בתורה ומיוחדת לו. נמצא כי כל אדם הוא "חייל של תורה" ובלשון רבי צדוק: "כל אחד מישראל שורש נשמתו אות או חלק מאות בדברי תורה וזהו חיילין דאורייתא".

ספירת "מדבר סיני" היא ספירה המשייכת בין כל אדם ואדם לבין שורשו הנטוע בתורה, המגדיר את תפקידו הייחודי.

חיילי המשכן

המשכן הוא מקום השכנת השכינה. אבל, המלך אינו סגור בהיכלו, ונאמר (שמות כ"ה, ח'): "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", לא נאמר "ושכנתי בתוכו" כי הקב"ה שוכן בליבו של כל אדם. לכל "בית" יש ייחוד משלו – לכל אדם יש זווית ייחודית משלו בהיעשותו מדור לשכינה בהתאם למידת האמונה, ולהט הרגש של אהבת ה' ויראתו המפכים בליבו. נמצא כי לכל אדם יש תפקיד גם במישור זה של יצירת משכן ייחודי לקב"ה בליבו. על כן, גם למשכן יש חיילים שצריך לפקוד אותם בשמם, כשלכל אחד ואחד ייחוד משלו. ובלשונו של רבי צדוק: "חיילין דמשכנא – היינו שכל אחד מישראל יש בלבו השראת השכינה כמו שכתוב (זוהר חלק ג' דף ר"ל עמ' א') היא אמונה, שעל ידי שמצייר בלבו שמלך מלכי המלכים הקב"ה – עומד עליו ורואה במעשיו מיד יגיע אליו היראה".

בספרו "רסיסי לילה" אות כ"ו מוסיף רבי צדוק ומבאר כי "כמו שיש שישים ריבוא אותיות בתורה וכל נפש מישראל יש לו חלק מיוחד בתורה מצד החכמה שבמוח הדבוק בה, כך יש לכל נפש מישראל חלק פרטי במשכן ובית המקדש מצד הרצון שבלב הדבוק בה".

הצורך בספירת משה ובספירת אהרן

עסקינן אפוא בשני מפקדים שונים:

מפקד אחד סופר את חייליה של תורה ואת בעלי התפקידים השונים, בקיומה בהתאם לשורש נשמתם. מפקד שני סופר את חייליו של משכן ואת בעלי התפקידים השונים, במידת האמונה והלהט היוקד בליבותיהם. כיצד נעשים הדברים כאחד? התשובה היא כי אכן נעשו שני מפקדים שונים ע"י שני אנשים שונים. משה עשה מפקד וספר את חייליה של תורה, שהרי הוא זה שמסר תורה מסיני ואחראי על לימודה והשרשתה במוחות עם ישראל. הוא פקד על כן את הגולגלות – את הראש והמוח של אדם בהתאם להבנתו הייחודית בתורה. אהרן לעומת זאת עשה מפקד של חיילי המשכן, שהרי אהרן היה הכהן הגדול שהיה אחראי ואמון על הנחלת אהבת ה' והשראת השכינה בלב העם. ובלשון רבי צדוק: "משה רבינו ע"ה שורש דברי תורה חיילין דאורייתא ואהרן שורש העבודה חיילין דמשכנא".

מוח ולב שני רעים שאינם נפרדים

רבי צדוק באר כאמור כי שני המפקדים הללו נעשו בו זמנית, שכן "התורה והמשכן לא נפרדים זה מזה, והולכים כאחד". מה פשר הדברים? הן התורה היא במוח, והאמונה ועבודת ה' תלויים בלהטו של הלב? על כך עומד רבי צדוק בספרו "רסיסי לילה" אות כ"ו ומבאר, כי החלוקה בין מוח ללב אינה משקפת מצב ראוי. אדרבה, נכון הוא שיהא שילוב הדדיות ומזיגה בין המוח לבין הלב, כאשר "מוחא וליבא הם תרין ריעין דלא מתפרשין" – המוח והלב הם שני רעים שאינם נפרדים זה מזה.

תורה ותפילה במקום אחד

רבי צדוק ממשיך ומבאר כי כשם שהמוח והלב אמורים להתמזג באופן הרמוני לשלמות אחת ראויה, כך "תורה ותפילה כולה חד". לכאורה נראה כי התורה היא במוח ואילו התפילה היא בלב, ואלו פעולות שונות מאוד של עבודת ה'. אך בגמרא במסכת ברכות דף ח' עמ' א' מובאים דברי האמורא אביי כי מתחילה היה לומד תורה בביתו ומתפלל בבית הכנסת. ההפרדה בין המקומות השונים מבטאת הבדלה בין מהות הפעולות השונות של תפילה ולימוד תורה. ברם, לאחר ששמע אביי כי "מיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד", הרי שהוא מתפלל במקום שבו הוא לומד. הגמרא גם מציינת כי בטבריה, עירם של האמוראים רבי אמי ורבי אסי היו שלושה עשר בתי כנסת אך הם התפללו דווקא בין העמודים שבהם למדו תורה. רואים אנו כי מקום לימוד תורה מכונה "ארבע אמות של הלכה" וזהו מקום השראת השכינה ושם יש להתפלל. המקום האחד מלמד כי אלו פעולות המשלימות ומתמזגות זו עם זו. אכן, התפילה והתורה הן פעולות המוח והלב היוצרים שלמות אחת בעבודת ה'.

הנה כי כן, לא ספרו את בני ישראל. פקדו אותם. בחנו והגדירו לכל אחד את תפקידו ומנו אותו בשמו הפרטי, המורה על הגדרה עצמית ייחודית בלתי תלויה. לא היה זה מספר סידורי רץ של פרטים אחידים וחסרי מאפיינים ייחודיים, אלא הגדרת תפקיד ייחודית בחייו, הנובעת משורש נשמתו ותכלית בריאתו. תפקיד זה התבטא בשני רובדי האישיות: מוח ולב. לכל אדם יש חלק בתורה ולכל אחד חלק ייחודי בהשראת השכינה בקרבו לפי להט האמונה ואהבת ה' היוקדת בליבו. שני המפקדים נעשו ע"י משה וע"י אהרן כאחד, שכן המוח והלב חייבים להתמזג ולצעוד שלובי זרוע, כדי ליצור מזיגה ואחדות באישיותו הראויה של אדם שלם.

פרשת נשא

פרשת סוטה כמסר של תקווה לחוטא

עונש שנקרא מתנה וחסד אלוכי

אישה נשואה אשר התייחדה עם אדם זר ובעלה חושד בה, הייתה שותה מים שערבו אותם עם עפר המשכן ובמים אלו השרו קלף שעליו פרשת סוטה כפי שנכתבה בתורה והדיו נמחה במים. אם לא חטאה האישה, הרי שלא אירע לה דבר ואדרבה אף התברכה. אך אם חטאה הרי שמים אלו יהיו בה לקללה ולאֶלָּה ונאמר (במדבר ה', כ"א): "יתן ה' אותך לאֶלָּה ולשבועה בתוך עמך, בתת ה' את ירכך נופלת ואת בטנך צבה".

מאמר זה מעורר כמה תמיהות כדלהלן:

א. חז"ל קבעו כלל (במדרש בראשית רבה ג', ו') כי "אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה", כמו שנאמר (בראשית א', ה'): "ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה". ביחס לאור נאמר "אלוקים" ואילו ביחס לחושך לא נאמר שמו של הקב"ה, אלא נאמר סתם "ולחושך קרא לילה". אם כן מדוע נאמר כאן "יתן ה' אותך לאֶלָּה"?

ב. חז"ל קבעו כלל (במדרש בראשית רבה ל"ג, ג') כי "בכל מקום שנאמר שם הוי"ה זו מדת הרחמים", כפי שנאמר (שמות ל"ד, ו'): "ה' ה' אל רחום וחנון" ובכל מקום שנאמר שם "אלהים" זו מדת הדין כפי שנאמר (שם כ"ב, כ"ז): "אלהים לא תקלל" וההתייחסות היא לבית הדין. אם כן, כיצד ייתכן כי כאשר מדובר על עונשה של האישה הסוטה נעשה שימוש בשם הוי"ה המיוחד למידת הרחמים?

ג. חז"ל קבעו כלל (במדרש בראשית רבה ו', ה') כי כל מקום שנאמרה בתורה לשון נתינה זו מתנה טובה. והגיונם של דברים בצד, שהרי מי שמביא על רעהו דבר רע אינו נותן לו אלא לוקח ממנו. אם כן, כיצד נאמר ביחס לעונש של האישה הסוטה "יתן ה' אותך לאֶלָּה ולשבועה בתוך עמך בתת ה' את ירכך נופלת ואת בטנך צבה". הכיצד זה קוראים לעונש בלשון מתנה?

רבי צדוק מבאר על כן, כי הענישה לאישה הסוטה אינה רעה אלא חסד שנעשה עמה, ולכן יוחד שם ה' על הדבר, ונאמר שם הויה ואף לשון מתנה. הכיצד מוגדר עונש כחסד וכמתנה? רבי צדוק מבאר עניין זה בדרכן המקורית ואף מראה כי בפרשת סוטה יש מסר גדול של תקווה לכל חוטא.

מי הסוטה סוטים מעקרונות ההסתר של דרכי ההשגחה

בכל שכר ועונש אנושי אין התוצאה באה מיד אחרי המעשה, כדי שלא לשלול מן החוטא את הבחירה החופשית. אם אדם חוטא ידע כי מיד בעקבות חטא יכה בו הרעם ויאונה לו רע, הרי שהוא יימנע בהכרח מעשיית המעשה. אדם רגיל לא ישים את כפו באש לא כעניין של בחירה אלא כתוצאה טבעית מיצר הקיום שלו המכתיב לו שלא לעשות פעולות שיחישו את קיצו. על כן, הקב"ה "מאריך אפו וגובה את שלו" לאחר זמן. אכן, העונש בא בדרך של "מידה כנגד מידה" – כדי שהאדם יוכל להבחין שלא נעשה לו עוול והדברים אינם שרירותיים, אלא יש יד מכוונת והעונש בא כתוצאה מחטא. אבל, מי שרוצה לכפור, יוכל לתלות את העונש ביד "הגורל", כהמן הרשע שחשב כי "פור הוא הגורל" ולא הבין שהגורל הוא יד ההשגחה העליונה. ברם, לכלל זה שהעונש אינו סמוך לחטא יש חריג אחד יוצא דופן מאוד – והוא מי הסוטה. זהו מקרה שבו התחולל נס ואם האישה סטתה בא לה עונשה מהמים הללו שהיו מרעילים את גופה מיד, על אף שאין בהם רעל כלשהו. החטא נתן בה את אותותיו בתום השתייה והיא נאלצת להודות שיש השגחה.

השפל שבכפירה שלאחר החטא

הנס העצום הזה קורה דווקא למי שמצוי בתחתית תהומות השפל. חטא האישה הסוטה כבד מנשוא מכיוון שהשפל אינו מתמצה רק בנפילה הקשה שעברה בשעת החטא החמור של הניאוף, אלא גם בשלב **שלאחר** החטא, בכפירה הבוטה ובסברה כי אין השגחה אלוקית. זאת מכיוון שמי הסוטה נבללו משלושה מרכיבים: מים מהכור במקדש, עפר המקדש, דיו שנבעה ממחיקת פרשת סוטה שכתובה בתורה ע"י המים הללו. בפרשת סוטה נכלל שם ה' ועם מחיקתם – נמחה שם ה'. על כן, היו הכהנים פונים אל האישה הסוטה ומפצירים בה כי תודה בחטא אם חטאה ולא תמשיך בהליך המביא למחיקת שם ה' במים. והנה, האישה הסוטה ידעה כמובן שחטאה ועל אף זאת עמדה במריה. לא היה אכפת לה ששם ה' יימחה והיא גם לא חששה משתיית המים מכיוון שסברה כי "כלום לא יקרה" והחטא לא ייוודע, שכן לדידה אין במים הללו דבר. האמונה בהשגחה הפרטית של הקב"ה ממנה והלאה.

זו כפירה פומבית שנעשתה בבית המקדש, וגם לא מפריע לה שיימחה שם שמיים. זהו שפל שאין למטה הימנו.

המתנה האמונית הטמונה במי הסוטה

הקב"ה עושה אפוא נס מיוחד של סטייה מדרכי ההנהגה של העולם שיש בהן הסתרה של הקשר הסיבתי בין חטא לעונשו, ואף מוחה את שמו במים שאישה שפלה זו שותה והכול כדי להשיב את הסוטה בתשובה שהרי "ע"י שיקוים בה תיכף העונש תרגיש בנפשה השגחת ה' וייכנע לבבה הערל ובזה יהיה לה תיקון להחזירה לשורש הקדושה". נמצא כי הקללה שבמים היא ברכה עבורה ויש לראות בה "מתנה טובה מרחמי שמיים להחזירה לשורש הקדושה".

מסר של תקווה לכל חוטא

בדברים הללו יש מסר נפלא לכל חוטא, שהרי רואים אנו כי את גדול הניסים עושה ה' עם אחרון החוטאים וכי הקב"ה עושה הכול כדי לתקן את האדם ולקבלו בחזרה אל חיקו. כי "לא יידח ממנו נידח וגם מתכלית הריחוק יש תקווה לנפש ישראל להחזירה לשורש קדושת כנסת ישראל". הקב"ה אינו מתייאש משום חוטא, ואינו חוסך בעשיית ניסים מיוחדים לקרב גם את מי שהפך לרחוק שברחוקים. נמצא כי מי הסוטה הם מתנה עצומה, ששם ה' נקרא עליה, ונעשה בה שימוש בשם הוי"ה המבטא את מידת החסד האלוקית, שכן יש בהם זרע של תקווה וקרוב לא רק לסוטה אלא לכל חוטא, יהא נידח כאשר יהא.

ייסורים של אהבה

רבי צדוק ממשיך וטווה קו מחשבה זה ומבאר כי תכלית העונש אינה לנקום בחוטא אלא להחזירו לכור מחצבתו, שהרי אבא שמעניש את בניו – סובל בעצמו מכוח סבלם. "בכל צרתם – לו צר", שכן בניו הם השרויים בצער וצערם צערו הוא, שהרי הם "דם מדמו". העונש האלוקי ניתן בצער ולא מתוך נקמה והטעם היחיד שהקב"ה מעניש הוא כדי להשיב את האדם אליו. זה תוכנה הפנימי של האמירה (שמות ט"ו, כ"ו): "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך". אצל המצרים הייתה זו ענישה. אצל ישראל – זו תרופה. מכת ענישה גרידא לא מביא ה' על בניו "וזה שנאמר לא אשים עליך מכיוון שה' אינו שולח לישראל אלא רק ייסורים של אהבה, ונגעים שאינם ייסורים של אהבה לא אשים עליך אז רק בזמן של כי אני ה' רופאך שה' יתברך שולח הרפואה אחר התשובה".

העלמה ולא העלאה

מעיקרון זה, לפיו אין לקב"ה עניין להעניש את בניו אלא רק להשיבם אל חיקו, נובעת תוצאה נוספת – מפתיעה. הקב"ה מציג לאדם שוט, ואם הוא מפיך לקחים הרי שבאותו הרגע מתייתר השימוש בו – והשוט מוחזר אל חיקו בלי שהחוטא ייענש כמלוא נימה. ואכן, למהלך רעיוני זה נמצא מקור ברור בדברי הזוהר חדש חלק א' דף צ"ח עמ' א' שם נאמר: "בא וראה. מלך שאוהב את בנו, אף על גב שקילל אותו והלקה אותו, אהבת ליבו עליו. כשמראה רוגז חזק, אז רחמנותו עליו. כך הקב"ה, אף על גב שקילל, דבריו הם באהבה. והקשה מכל אותן הקללות, היא מה שנאמר (דברים כ"ח, ס"א): 'גם כל חולי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת, יעלם ה' עליך עד השמדך', כאן הן ההבטחות של האב על בנו, באהבה רבה. לא כתוב 'יעלה' אלא 'יעלם', יכבוש אותם ויכסה אותם בנקב של מקומם, שלא יצאו החוצה, ויהיו כבושים ומכוסים בנקביהם".

כלומר, המונח "יעלם ה' עליך" אינו מבטא עלייה של השוט על האדם, אלא לשון "יעלם" – העלמה וכבישה. העונש נעלם מן העולם ונמוג – כי אין בו צורך. אם החוטא שב בתשובה, הרי שהעונש אינו ניתן, כפי שקרה לנבואת יונה על אנשי נינוה שלא התקיימה לאחר שאלו שבו בתשובה. תכלית העונש אינה בעשייתו אלא באי עשייתו ודי בכך שהוא מרתייע ומשיב את לב החוטא לאביו שבשמיים. אין מסר נפלא מכך לחוטא העשוי לחסוך מעצמו באחת אף ייסורים של אהבה.

הנה כי כן, פרשת האישה הסוטה עוסקת במי שחטאה לא רק בשעת מעשה אלא גם בכפירה לאחר מעשה ובאדישות כלפי מחיית שם שמיים. על אף זאת, בוחר ה' לעשות נס גלוי עימה, ואף מוכן למחיית שמו הקדוש על המים, כדי שתחזור בתשובה. ללמדך כי הקב"ה אינו מתייאש משום יהודי, בשום מצב, ומרחיק לכת לעשות הכול כדי להשיבו לחיקו. אם כן, בוודאי שאל לו לאדם להתייאש מעצמו. יתירה מכך, הקב"ה הוא אב אוהב והוא סובל כשבניו סובלים. אם יד אחת נטלה סכין ופצעה את חברתה אין היד הפצועה נוקמת ופוצעת את היד הכואבת, שהרי זהו גוף אחד. לכן ייסורים לא באים להעניש וכל תכליתם להשיב את החוטא לקדושתו. ייסורים, מסר ומוסר באים מאותו שורש, ואם אך ישוב החוטא מחטאו וילמד את המסר, הרי שהוא ייתר אותם ויתקבל בזרועות פתוחות.

פרשת בהעלותך

ביום שמחתכם - אלו השבתות

בין תקיעה לתרועה

התורה ייחדה פרשה שלמה (במדבר י', א' - י') לעשיית חצוצרות ותקיעה בהן, לצרכים שונים.

כך נאמר: "עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אותם, והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות".

היו תקיעות שנועדו לכנס את העדה: "ותקעו בהן, ונועדו אליך כל העדה אל פתח אהל מועד";

היו תקיעות שנועדו לכנס את הנשיאים: "ואם באחת יתקעו, ונועדו אליך הנשיאים ראשי אלפי ישראל";

היו תקיעות ותרועות שנועדו להורות על מסע וחניה: "ותקעתם תרועה, ונסעו המחנות החונים קדמה. ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החונים תימנה, תרועה יתקעו למסעיהם. ובהקהיל את הקהל, תתקעו ולא תריעו";

היו תרועות שנועדו לזמן מלחמה: "וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאויביכם";

והיו תקיעות בימים של שמחה, ראש חודש ומועדי השנה: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם".

עין חדה תשים לב כי היו תקיעות (קול רצוף) והיו תרועות (קול קטוע ושביר). לפני מסע נשמע קול תרועה. לפני חניה נשמע קול תקיעה. לפני מלחמה נשמע קול תרועה, ואילו ביום שמחה נשמע קול תקיעה.

תרועה ותקיעה - דין וחסד

הרמב"ן (במדבר י', ו') מבאר כי התרועה מקבילה למידת הדין, שכן זהו קול של יבבה ובכי.

קולה של התרועה קטוע. דין הוא קטיעה של דבר באיבו. דין מלשון "די". גבול חד. התקיעה היא קול רצוף, זורם ברצף באופן "חלק" ללא מעצורים וללא מכשולים. היא מסמלת רחמים, חסד לכול. משום כך נועדה התקיעה לימי שמחה וחסד ואילו התרועה נועדה לימי מלחמה ודין. ובלשון הרמב"ן: "כי המלחמה לתרועה והמועדים והשמחה לרחמים". בהתאם להסבר זה מובן מדוע בראש השנה אנו תוקעים "תקיעה, תרועה, תקיעה" באופן שכורך את המרור של הדין עם חסד העוטף אותו מלפניו ומאחוריו, בבחינת המתקת הדין. ברם, יש להבין מדוע כשיוצאים למסע יש קול תרועה, וכי מסע הוא דין וסיבה לבכי? וכי אין מסעות של שמחה, בבחינת (ישעיהו נ"ה, י"ב): "כי בשמחה תצאו ובשלום תובלון"?

"וביום שמחתכם – אלו השבתות"

בנוסף, יש להבין את פשרה של התקיעה הבאה "ביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרות". מהו יום שמחה, שאינו ראש חודש ואינו חג? רש"י מביא את דברי הספרי המבאר "וביום שמחתכם – אלו השבתות". אנו מכירים מצווה לשמוח בחגים, שנאמר (דברים ט"ז, י"ד): "ושמחת בחגך", והגמרא (פסחים ק"ט ע"א) מלמדת כי "אין שמחה אלא בבשר ויין". ברם, שבשבת אין חיוב לעשות פעולות המעוררות שמחה. אין חובה לאכול בשר כדי להיות שמח. אנו מכירים מצווה של "עונג שבת" הנלמדת מן הכתוב (ישעיהו נ"ח, י"ג) "וקראת לשבת עונג". אך אין חיוב לשמוח בשבת. מדוע מכונה אפוא השבת בתואר "יום שמחתכם"? ודוק היטב, השבת מכונה "יום שמחתכם" ומכאן שהגדרת השבת היא "יום שמחה" וזה דבר שמבטא את מהותה של השבת. נמצא כי החג, שיש מצווה לשמוח בו, לא מכונה "יום שמחה". לעומת זאת, השבת שאין בה מצווה לעשות דבר שיעורר שמחה, מכונה "יום שמחתכם". הכיצד? יש להבין גם את ההקשר. מדוע הכינוי שמגדיר את השבת כיום שמחה התחדש באופן ובהקשר של תקיעות ותרועות, אגב החיוב לתקוע בחצוצרה בעת הקרבת קרבנות השבת?

שמחה נובעת ממנוחת הנפש

רבי צדוק מבאר את הטעם לתקיעה ותרועה בעת חניה ומסע באופן הבא: תקיעה באה בשעת שמחה ותרועה בשעת צער. מהו המוקד של שמחה? מנוחת הנפש.

בשעת מסע, כשהאדם בדרך הוא טרוד ואין לו מנוחת הנפש. ייתכן כי נוח לו מאוד, אבל מחשבתו טרודה ברצון ובשאיפה להגיע ליעד, להתארגן שם, לבצע מטלות, למצוא חן, להתאקלם, להצליח ולהגיע להישגים. לעומת זאת, בשעת חניה האדם עשוי להיות במצב פיסי לא נוח. אבל, הוא השלים את המאמץ והגיע אל היעד ועל כן נהנה מרגע של שלוה ומנוחת הנפש. לכן, בתחילת המסע הוא מריע ומייבב ובסוף המסע תוקע ושמח.

טרדת הנפש במסע ובמעבר משלב לשלב

רבי צדוק ממשיך ומוסיף ממד של עומק לדברים. המסע של האדם המטריד את מנוחתו אינו מוגבל רק להיבט הפיזי. אדם משתנה והולך במשעולי חייו. הוא עובר מהתמודדות להתמודדות וממצב למצב, בין במישור הסביבתי ובין במישור הנפשי. מעברים אלו כרוכים בהתחבטות ובטרדת הנפש. כדי לטפס בסולם (או חלילה לרדת בו) צריך להרים רגל לאוויר, והאיזון מתערער עד שהוא מתמקם בשלב אחר של הסולם. ברגעים אלו האדם חייב להתרכז בהשגת היעד ובשמירה על שיווי המשקל – והוא טרוד. על כן, אין ליבו פנוי לשמוח.

מ"ב המסעות במדבר כמסע אל הקדושה

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את התרועה בצאת בני ישראל למסעותיהם במדבר. גם שם, לא הייתה זו רק התקדמות גאוגרפית מנקודה לנקודה, אלא תהליך נפשי ומעבר ממצב למצב. ארבעים ושניים מסעותיהם של בני ישראל במדבר היו מסע רוחני של התקדשות לפני כניסה לארץ ישראל. מגיעים הדברים לידי כך שיש המפרשים כי מ"ב המסעות ומקומות החניה מכוונים כנגד אחד משמותיו של הקב"ה, שהינו בן מ"ב אותיות, שהם ראשי התיבות של תפילת "אנא בכח גדולת ימין", שתיקן רבי נחוניא בן הקנה (משום כך בסיומה של תפילת "אנא בכח" אומרים אנו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שהרי הוזכר "שם מלכותו" של הקב"ה, וכך מקובל היה להגיד אחרי אמירת שם ה' בבית המקדש). נמצא כי כל מסע היה מעבר מדרגה רוחנית אחת לרעותה. על כן, בשעת המסע הייתה טרדה רוחנית של מי שמבקש להתרכז בהשגת יעד, והחניה סימלה כיבוש של פסגה שגרה להתרוממות רוח ושמחה.

שבת היא זמן המנוחה בדרכו של האדם

ה"בעל שם טוב" נהג לומר כי לכל אדם בימי חייו יש ארבעים ושניים מסעות, ומוסיף על כך רבי צדוק כי על כך נאמר (קהלת י"ב, ה'): "הולך האדם אל בית עולמו", כי כל אדם נקרא "הולך", שכן כל ימיו הוא צריך להיות מהלך ועובר ממצב אחד

למשנהו, הוא עובר ניסיונות רבים עד שהוא מגיע לבית עולמו המוכן לו לעולם הבא, ואז נחה נפשו והוא מגיע למקום שבו הוא מוצא מנוחה נכונה, מנוחת עולמים. אבל, המסע אינו רצוף. יש בו הפוגות. מתי יש לו רגעים של הפוגה? בשבת! בהתאם לכך אומר רבי צדוק כי "כל אדם מצוי כל ימי חייו בימי המעשה במצב של טרדה והוא הכנה לבוא לשבת. השבת היא רגע של הפוגה, סיכום ואכילת הפירות, כלשון הגמרא במסכת עבודה זרה דף ג' עמ' א' 'מי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת?' על השבת אומרים אנו "מעין עולם הבא" שבו האדם עובר מזריעה לקצירה ולטעימה מפרי עמלו, לאחר שהגיע אל היעד. כך גם ברוחניות כי "כפי מה שהאדם מתקדש ומכין עצמו בששת ימי המעשה כן הוא מרגיש קדושה בשבת. וכל ששת ימי המעשה האדם שקוע בעמל ויגיעה, וכשבאה השבת באה מנוחה כמו שדרשו חז"ל את הפסוק (בראשית ב', ב'): "ויכל אלהים ביום השביעי – מה היה העולם חסר, מנוחה. באה שבת – באה מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה".

הודו לה' כי טוב בהגיע השבת

השבת היא זמן של מנוחה לא רק מן המאמץ הפיסי של האדם במרוץ חייו. היא מהווה זמן של הפוגה גם מהצורך ללחום את מלחמת היצר שבה האדם נתון במסע חייו ובמאבקו התמידי להישגים. "השבת הוא קודש וה' מכניס אז קדושה באדם כמו שנאמר (שמות ל"א, י"ג): לדעת כי אני ה' מקדשכם". הנשמה היתירה שניתנה באדם בשבת מבטאת את מנוחת הנפש שלו מהצורך להיאבק בין קודש לחול, בין גשמי לרוחני. אדרבה, בשבת גם הדברים הגשמיים מקבלים ממד של קדושה, של עונג שבת. "על כן תיקן הבעש"ט לומר בערב שבת במנוחה סמוך לפנות ערב את מזמור ק"ז בתהילים "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו – יאמרו גאוּלי ה' אשר גאלם מיד צר. ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים. תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו. רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף. ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יצילם. וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב. יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. כי השביע נפש שקקה ונפש רעבה מלא טוב". מזמור זה הוא המקור שממנו למדים בגמרא במסכת ברכות דף נ"ד עמוד ב' כי ארבעה חייבים להודות לקב"ה: עוברי ימים ועוברי מדבריות שמסעם הסתיים והם הגיעו ליעדם, אסיר שסבלו הסתיים והוא שוחרר מכלאו וחולה שנרפא ויצא מכלל סכנה. השבת מושווית אפוא למי שהגיע לסיומו של מסע מסויט ומפרך ומודה לקב"ה, שכן בהגיע השבת "יוצאים מהטרדה למנוחה דוגמת עוברי ימים והולכי מדברות הבאים לישוב וצריכים להודות לה'".

הטבילה בערב שבת

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" על פרשת "ויקהל" מוסיף, כי מכיוון שבכניסת שבת זוכה אדם לנשמה יתירה ונעקר יצר הרע מליבו, הרי שראוי כי יטבול במקווה בערב שבת. הכיצד?

רבי צדוק מציין את דברי "ספר החינוך" מצוה קע"ג בדבר טעמה של טבילה במים לטהר כל טמא: "אחשוב על צד הפשט כי העניין הוא, כדי שיראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה, כמו שהיה העולם כולו מים טרם היות בו אדם, וכמו שכתוב (בראשית א', ב'): "ורוח אלהים מרחפת על פני המים". וייתן אל לבו בדמיון, כי כמו שנתחדש בגופו יחדש גם כן פעולותיו לטוב, ויכשיר מעשיו, וידקדק בדרכי ה'".

כלומר, מי המקווה, הם מים שאינם שאובים, אלא מי בראשית, והאדם הטובל את גופו וראשו במים אלו נעלם במי בראשית וחוזר למצב שבו היה העולם שרוי בטרם בריאתו, כשהכול היה תוהו ובוהו ורוח אלוקים מרחפת על פני – המים. או אז, כשהוא כלה ונעלם, הוא מוציא את ראשו – ונולד מחדש. היציאה ממקווה הטהרה היא התחלה מבראשית ומגיח אדם חדש.

ובכן, מבאר רבי צדוק "זו גם התכלית של הטבילה בערב שבת, שהרי האדם נעשה בשבת בריה חדשה בלא שליטת יצר רע כמו שעשה האלהים את האדם ישר".

מקורו של העצב בקללה שאינה חלה בזמן של ברכה

ההפוגה של האדם בשבת מיגיעה וממרוץ החיים ומנוחת הנפש של האדם ממאבקו הפנימי הבלתי פוסק ביצריו, הם מקור למנוחת הנפש ומקור – לשמחה! ההתנתקות ממרוץ החיים ומהתחבטויות הנפש מביאה להפוגה גם מן העצב האופף את ימי החול.

מנוחת הנפש היא כר רחב ומצע שעליו צומחת שמחה. אך לשבת סגולה נוספת בהקשר מיוחד זה.

רבי צדוק מבאר כי קללת אדם הראשון כללה שלושה מרכיבים: המוות הבלתי נמנע שנגזר על כל אדם, הגזירה של "בזעת אפך תאכל לחם" – ועצב. העצב הוא חלק מקללת האדם הראשון שנגזר עליו מאבק מתיש כתנאי לכל הישג ועליו נאמר בקללת האדם הראשון (בראשית ג', י"ז): "בעצבון תאכלנה".

קללת האדם הראשון אינה חלה בשבת. אדרבה, שבת היא מקור הברכה ונאמר (בראשית ב', ג'): "ויברך אלהים את יום השביעי". ברכה זו היא מקור לפרנסה ואף מקור להסרת גזירת העצב, כפי שצינו חז"ל (בראשית רבה י"א, א') כי ברכת השבת

היא זו המפורטת במשלי (י', כ"ב): "ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה".
ללמדנו כי "הקללות של אדם וחווה של עצבון – בשבת אין להם שליטה".

מנוחה ושמחה

שבת היא לא רק יום של מנוחה, אלא גם יום של שמחה. על כך מבאר רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" לחג הפסח אות ל"ד, כי בתפילת השבת אומרים אנו: "ישמחו במלכותך שומרי שבת", שכן "על ידי הקדושה שנותן ה' בלב ישראל – זוכה על ידי זה לישרות הלב".

שבת כמציאות טבעית של שמחה

רבי צדוק ממשיך ומבאר כי בכך שונה השבת באופן מהותי מן החג. בחג צריך האדם לעורר בעצמו שמחה ע"י בשר ויין. הוא מצווה לשמוח. למה צריך ציווי? כי השמחה אינה פנימית ואינה עולה מאליה. בחג השמחה נובעת מכך שזה ציווי ה'.

"מה שאין כן בשבת שאין בו מצוות שמחה אלא זו מציאות של שמחה". בשבת האדם שמח מאליו באופן פנימי, בהגיעו להפוגה ממרוץ חייו, לשלוות הנפש ולהסרת קללתו של אדם הראשון של "בעצבון תאכלנה". על כן נאמר בספרי: "וביום שמחתכם – אלו השבתות".

הנה כי כן, התקיעות והתרועות לצרכים השונים נובעות מעיקרון אחד – בתחילתו של מסע יש טרדה וצער ובסופו של מסע יש מנוחת הנפש ושמחה. התקיעות והתרועות בעת מסעי ישראל, הן המקום לציין כי שבת היא גם סופו של מסע פרטי של האדם, ועל כן יש לתקוע תקיעה של שמחה גם בשבת. התקיעה בשבת מבטאת את השמחה של האדם אשר הגיע לזמן, שבו הוא יכול להניח את שתי רגליו על שלבי הסולם, להרפות ממסעו וליהנות ממנוחת הנפש. על כן, כשם שבני ישראל תקעו בעת שסיימו מסע ונחו, כך תוקע האדם עם סיום מסעו בששת ימי המעשה והגעתו אל השבת. באה שבת באה מנוחה ושמחה.

פרשת שלח

ניסיון מסוג "צא"

תנועת המטוטלת שעובר העם מתבוסתנות לגבורה

בני ישראל נעו בתנועת מטוטלת בעקבות פרשת המרגלים. המרגלים המסו את לב העם באומרים (במדבר י"ג, כ"ח-כ"ט): "אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד וגם ילידי הענק ראינו שם. עמלק יושב בארץ הנגב..."

רש"י מבאר כי עמלק הפחיד את העם – "לפי שכבר נכוו בעמלק, הזכירוהו מרגלים כדי לייראם".

בעקבות דברי הפחדה אלו פרץ העם בבכי, ניחם על יציאתו ממצרים וביקש לשוב אליה.

כך נאמר (שם י"ד, א'-ד'): "ותשא כל העדה ויתנו את קולם, ויבכו העם בלילה ההוא. וילונו על משה ועל אהרן כל בני ישראל, ויאמרו אליהם כל העדה, לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו. ולמה ה' מביא אותנו אל הארץ הזאת לנפול בחרב, נשינו וטפינו יהיו לבז, הלוא טוב לנו שוב מצרימה. ויאמרו איש אל אחיו, ניתנה ראש ונשובה מצרימה".

כתוצאה מכך בא כעס אלוקי ובעקבותיו הגזירה כי כל דור המדבר לא יזכה להיכנס לארץ ישראל. משה מסר את הבשורה המרה הזו לעם, ונאמר (שם שם, ל"ט): "וידבר משה את הדברים האלה אל כל בני ישראל, ויתאבלו העם מאד".

והנה, מיד לאחר תגובה רופסת ותבוסתנית זו והאבל שבא בעקבות העונש הכבד, התעוררה לפתע גבורה. לפתע אין העם ירא מעמלק והוא מבקש לעלות אל המקום שאליו חשש לעלות אמש.

זו פרשת "המעפילים" בה נאמר (שם שם מ'-מ"ה): "וישכימו בבוקר ויעלו אל ראש ההר לאמור, הננו ועלינו אל המקום אשר אמר ה' כי חטאנו. ויאמר משה, למה זה אתם עוברים את פי ה', והיא לא תצלח. אל תעלו כי אין ה' בקרבכם, ולא תנגפו לפני אויביכם. כי העמלקי והכנעני שם לפניכם ונפלתם בחרב, כי על כן שבתם

מאחרי ה' ולא יהיה ה' עמכם. ויעפילו לעלות אל ראש ההר, וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה. וירד העמלקי והכנעני היושב בהר ההוא, ויכום ויכתום עד החרמה".

מה פשר התנודתיות מבירא עמיקתא לאיגרא רמא

פרשת המעפילים מעוררת שורה של תמיהות חריפות:

- א. מדוע פחד העם מעמלק בתחילה ומדוע לא ירא ממנו דווקא לבסוף, כשאמרו להם שאין ה' בעזרם? "מלכתחילה מאי קא סבר ולבסוף מאי קא סבר?" מה חשבו בני ישראל בתחילה כשהחליטו שלא לעלות, ומה סברו לאחר מכן כשבחרו בכל זאת לעלות?
- ב. הכתוב אינו מציין כי העם בחר לעלות כמרידה בה', אלא אדרבה, כמעין תיקון. ובכן, איך חשבו שאפשר לתקן את חטא הכפירה בכוח ה', ע"י מרידה בציווי ה'?
- ג. משה לא הסתפק באמירה כי זו תהא מרידה בה' וגם אמר "והיא לא תצלח". וכי "מבחן ההצלחה" הוא סיבה שלא להמרות את דבר ה'?
- ד. מה פשר התנודתיות הקיצונית הזאת שחלה בעמדת בני ישראל ובהלך רוחם?

כל מה שאומר לך בעל הבית עשה – חוץ מצא?

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות מ"ו מבאר פרשה זו על בסיס הסברו של רבי אליהו די וידאש בספרו "ראשית חכמה" לדברי הגמרא במסכת פסחים דף פ"ו עמ' ב'. בסוגיה זו במסכת פסחים נאמר כלל לפיו "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה, חוץ מצא". לכאורה, אם בעל הבית מצווה על האדם לצאת מביתו, כיצד יכול הוא לסרב לכך? הרי אין לך סתירה עזה יותר לבעלות האדם על ביתו מכך שאורח מתנחל בביתו ואינו יוצא למרות שבעל הבית מצווה עליו לצאת. כלל זה גם סותר לכאורה להלכה הפסוקה. במסכת בבא קמא דף כ' עמ' א' מצינו כי אדם פטור מלשלם אם פלש לחצר חברו שלא מדעתו כאשר הקרקע אינה עומדת להשכרה, וממילא לא נגרם נזק, והוא אינו עומד לשכור קרקע ואין עשיית עושר על חשבון חברו.

אבל, אם חברו אמר לו צא מהקרקע והוא נשאר בה, הרי שהלכה פסוקה היא בטור חושן משפט סימן שס"ג כי "ודאי חייב ליתן לו כל שכרו". מדוע יש חיוב כספי על אף שאין הפסד ממוני? מבאר הרב שמעון שקופ כי מי שאמרו לו צא ולא יצא – ממרה את דעתו של הבעלים ובכך מתעלם מבעלותו ומכחיש אותה. זו פגיעה בעצם זכות הקניין. מה אם כן יסוד ההיתר שלא לשמוע לקול בעל הבית האומר לאורח "צא"?

בעל הבית הוא אדון העולם

בספר "ראשית חכמה" שער הקדושה פרק י"ז מבואר כי המונח "בעל הבית" במסכת פסחים מתייחס לאדון העולם, שהוא בעל הבית האמיתי בעולמנו והכול שלו.

המונח "צא" משמעו כי הבורא אומר לאדם כי עבודת ה' שלו אינה רצויה בעיניו והוא גוזר עליו "צא ממחיצתי, אינני מעוניין בך ובעבודת ה' שלך". על כך אומרת הגמרא כי האדם חייב לשמוע לכל ציווי של ה' חוץ מציווי של "צא". אל לו לאדם לשמוע לציווי זה. עליו להמשיך בעבודת ה' שלו, כשהוא נדחק בחזרה אל הקודש פנימה, כי אז בסופו של דבר עבודתו תתקבל. אדרבה, זהו חלק מן הניסיון של האדם לראות האם אהבתו אל ה' תתמיד, אף כשאומרים לו: "אינני אוהב אותך יותר, לך מכאן". אם אדם ממשיך לעבוד את ה' אף כשאינו מצווה ואף נתקל ב"כתף קרה", הרי שהוא עומד בניסיון ותשובתו אל ה' אלוקיו היא תשובה מאהבה, אהבת אמת, שבוודאי תתקבל.

כוונתו האמיתית של בעל הבית באומרו "צא"

ביאורו של ספר "ראשית חכמה" הוא אם כן, כי ברור שלבעל הבית יש זכות מלאה לשלוט בקניינו. אבל, יש להבין כי כאשר הקב"ה אומר לבנו "צא" – אין הוא רוצה לגרשו. מלכנו הוא גם אבינו, ואב גם אם הוא כועס אינו רוצה שבנו ייצא מלפניו אלא ישמח מאוד אם בנו יתעקש להישאר.

דוגמא יפה לכך היא רות (א', ז'-י"ח) אשר שמעה את נעמי מפצירה בה חזור ושנה לעזוב אותה ולחזור לביתה. ערפה שמעה לדברים, נשקה לחמותה והפנתה לה עורף. אבל, רות דבקה בה עד כלות. נעמי לא הגיבה בשמחה אלא "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה". אבל, דבקות זו של רות הייתה

משאת לב פנימית של נעמי. על כן, כאשר בעל הבית אומר "צא" – "אל תשמע לו, אלא תכנס בתשובה כי זה חשקו של בעל הבית, אלא שמטעה אותך".

שובו בנים שובבים – חוץ מאחר

ספר "ראשית חכמה" מציין כדוגמא לכך את דברי הגמרא במסכת חגיגה דף ט"ו עמ' א', בה מצינו שאלישע בן אבויה, המכונה "אַחַר", שמע בת קול שיצאה ואמרה "שובו בנים שובבים – חוץ מאחר" על כן, לא שב בתשובה והידרדר מדחי אל דחי. ברם, בפועל "אין לך דבר שעומד בפני התשובה, ואף אם שמעת 'שובו בנים שובבים חוץ מפלוני' כעניין אלישע 'אַחַר', אל תחוש, שהרי אלישע סוף סוף נתקבל אפילו שלא שב, כל שכן אם היה שב, שהיה מועיל לו יותר ויותר, אלא שסגרו דלתי התשובה בפניו, והיה צריך להפציר עד שייפתח הפתח. וזהו מה שאמרו חז"ל 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא'. בעל הבית דהיינו הקב"ה, כל מה שיאמר לך 'עשה' מהמצוות – עשה, חוץ מ'צא' שאם יאמר לך 'צא מביתי ואל תיכנס' כעניין אלישע 'אַחַר', אל תשמע לו, אלא תיכנס בתשובה".

סברת המעפילים כי אין לשמוע לבעל הבית שאמר "צא"

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק כי "המעפילים" סברו בטעות, כי כאשר ה' אומר שהעם לא יזכה להגיע לארץ ישראל, הרי שזו מעין אמירת "צא" שאומר בעל הבית, במטרה לנסותם ולראות האם אכן "ירימו ידיים" וייסוגו מהציווי האלוקי להיכנס לפני ולפנים אל "ארץ אשר ה' אלוך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלוך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים י"א, י"ב). המעפילים סברו כי אכן הייתה להם נפילה רוחנית מזעזעת בעקבות דברי המרגלים, והם "הרוויחו" בדין בצדק וביושר את אמירת "צא" שבעל הבית (הקב"ה) אמר להם, כפי שאמר לימים לאלישע בן אבויה (אחר) בעת שחטא. אבל, התיקון לנפילה זו מחייב שלא להשלים עם התוצאה אלא דווקא להעפיל, להתגבר על הפחד מעמלק, לעלות בכוח, להתעקש לחזור להיות אהוב, ולהיכנס במסירות נפש "לפני ולפנים", כשתשובה מאהבה תפיל את כל המחיצות ותשיב אותם אל תוך הבית שממנו גורשו.

"והיא לא תצלח" – היא ולא אחרת

על כך אומר רבי צדוק כי הייתה זו מחשבה נכונה של המעפילים. כך יש להגיב! צריך להיות כמו רות ולא כמו ערפה. אלא שבמקרה מיוחד זה אמר ה' "והיא לא תצלח". חז"ל מלמדים כי המונח "והיא" מבטא "במקרה זה בלבד". כלומר, משה אמר למעפילים כי כאן נגזרה גזירה מיוחדת, שהדבר לא יצלח. בל הבית אמר "צא" לא כניסיון לאדם אלא כעונש סופי. אבל, בכל מקום אחר: אכן, זו הדרך! לקרוע שערים, לא לקבל "לא" כתשובה, לבקוע דרך פנימה גם אם בעל הבית ציווה "צא", שכן "זה חשקו של בעל הבית – אלא שמטעה אותך".

הנה כי כן, המעפילים נהגו בחוצפה. בעל הבית שהוא מלכו של עולם אמר להם "צא", והם שנפלו בחטא והרוויחו בדין וביושר אמירה זו – לא שעו לציווי. אכן, חוצפה בהתגלמותה.

אבל, משה רבינו אמר על כך "והיא לא תצלח" – "היא ולא אחרת", שכן "יש זמן אחד שמצליח והוא זמנינו זה שהוא עקבי משיח". כלומר, מלמדנו רבי צדוק, כי בזמנינו זה, שהוא סוף זמן ההמתנה למשיח – החוצפה תרבה, כלשון הגמרא במסכת סוטה דף מ"ט ע"ב: "בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא". בזמן הזה הקרבה אל ה' היא רבה ומי שקרוב מאוד ואוהב מאוד, מצופה שלא יישמע לציווי "צא". פרשת המעפילים מלמדת אותנו אפוא כיצד על האדם לנהוג כשהנפילה קשה, בעל הבית שהוא מלכו של עולם אמר "צא" וסגר בפניו שערים ובכל זאת מצופה מהאדם להעז, להיות חצוף, להידחק לפני ולפנים ולא לוותר. מי שעושה כן, סופו שהוא מעפיל ועולה מעלה מעלה, והשערים נפתחים בפניו לחזור ולהיכנס.

פרשת קורח

אמת שהקדימה את זמנה

שוויון מעמדי כשורש המחלוקת

במה חלק קורח על הנהגתו של משה?

בתורה נאמר (במדבר ט"ז א'-ג'): "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן. ויקומו לפני משה ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים, נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם. ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אליהם רב לכם, כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה', ומדוע תתנשאו על קהל ה'?" רש"י מבאר כי הטענה הייתה "כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה", וממילא מדוע תתנשאו (משה ואהרן) ותהיו מורמים מעם. "לא אתם לבדכם שמעתם בסיני אנכי ה' אלהיך (שמות כ', ב'), כל העדה שמעו". כלומר, קורח טען שהעדה כולה קדושה ומכך נגזר שוויון מעמדי ואין צורך ביחסי "מנהיג-מונהג" ו"רב ותלמיד". מניע זה למחלוקת מפורש בתורה ועם זאת, לא כך בארו חז"ל את שורש המחלוקת.

ציצית ומזוזה כשורש המחלוקת

חז"ל במדרש תנחומא קורח ב' מבארים את הפסוק "ויקח קרח" כלקיחה של חפץ פיסי, שבאמצעותו המחיש קורח את טענותיו. המדרש מבאר כי הלקיחה הייתה של טליתות שכולן תכלת. קורח טען כלפי משה: אתה אומר (במדבר ט"ו, ל"ח): "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ובכן, האם טלית שכולה תכלת חייבת בציצית? אמר לו משה: חייבת בציצית! על כך תמה קורח: הכיצד ייתכן הדבר? טלית שכולה תכלת אינה פוטרת עצמה ואילו ארבעה חוטים פוטרים אותה? המדרש ממשיך ואומר כי קורח התריס ושאל עוד את משה: בית מלא ספרי תורה מהו שיהא פטור מן המזוזה? אמר לו משה: הבית חייב במזוזה! אמר קורח: ספר התורה כולל רע"ה (275) פרשיות, וכולן אין פוטרות את הבית מחיוב מזוזה,

ואילו שתי פרשיות שכתובות במזוזה פוטרות את הבית? מכאן הסיק קורח: "דברים אלו לא נצטוו עליהם ומליבך אתה בודה אותם".

כיצד משתלבים שני הטעמים השונים זה בזה

רבי צדוק תמה כיצד משתלבת הטענה של קורח לגבי מצוות ציצית ומזוזה בטיעון של "כל העדה כולם קדושים"? לכאורה אלו שאלות נפרדות. בתורה מצינו כי שורש המחלוקת נעוץ בחתירה של קורח לשוויון מעמדי, ואילו בדברי חז"ל מבואר כי לקורח היו טענות כי המצוות שמשה מסר אינן הגיוניות, ומכאן שלא ניתן מפי הגבורה אלא משה בדה אותן מליבו. לכאורה אלו שורשי מחלוקת שונים בתכלית שאינם משתלבים זה בזה.

כמו כן שואל רבי צדוק, מה הביא את חז"ל לפרש כי שורש המחלוקת נעוץ בפרשת ציצית ובפרשת מזוזה? לגבי ציצית, חז"ל למדו זאת מסמיכותה של פרשת קורח לפרשת החיוב בציצית. אבל, מה הביא את חז"ל לדרוש כי קורח העלה בפני משה גם את השאלה השנייה, בדבר בית המלא בספרים האם חייב במזוזה?

הציצית והמזוזה כמשל לכנסת ישראל

רבינו בחיי מבאר כי טלית שכולה תכלת ובית מלא ספרים שימשו כמשל וכדוגמא לעם ישראל "שכולם קדושים וכולם חשובים ומלאים מן המעלות". ממילא "למה יצטרכו למשתררים ולמתנשאים עליהם? והמשיל את המשתררים לחוט של תכלת ולמזוזה".

ברם, לשם מה צריך משל כדי להמחיש את הצורך בשוויון מעמדי? החתירה לשוויון ברורה ואדרבה לכאורה הנמשל ברור ואילו המשל תמוה: אם צריך ליטול תרופה במינון מסוים במשך זמן האם ניתן ליטול בבת אחת את כל החפיסה? אם צריך לאכול מדי כמה שעות האם ניתן לאכול הכול במרוכז ולייתר את שאר הארוחות? מה אם כן השאלה מדוע צריך חוט של ציצית ולא טלית שכולה תכלת? כמו כן לא ברור הקשר בין הנמשל למשל כיצד משקפות ציצית ומזוזה את קדושת ישראל שהרי אילו לא שמעו כל ישראל את דבר ה' בסיני, האם ניתן היה עדיין לטעון כי הם דומים למזוזה או לציצית?

התורה כולה אמת ולא מצטטים בה דבר כזב

רבי צדוק מקדים לביאורו יסוד מוסד שהוא מחדש ככלל בדברי חז"ל, לפיו התורה היא תורת אמת, וממילא כל האמור בה אמת ובכלל זה דברים שהתורה מצטטת

מפי אדם. הגיונם של דברים הוא, כי דבר שאינו אמת משול בעיני התורה לדבר מגונה ומאוס. ממילא, לא הייתה התורה מצטטת דברים לא נכונים מפי אדם כלשהו, כשם שאנו לא נחזור על דברי נבלה וגסות שאמר אדם. אם מצטטים את הדבר בתורה, אות הוא שהיה בו מן האמת ועל כן אין גנאי באזכורו. רבי צדוק בספרו "תקנת השבין" אות ט"ו מביא ראיה לעיקרון זה, מדברי חז"ל (בראשית רבה ק', ח') כי מותר לאדם לשנות בדיבורו (קרי לא לומר אמת) משום דרכי שלום, שהרי בתורה נאמר כי לאחר מותו של יעקב אבינו אמרו האחים ליוסף (בראשית נ', ט"ז-י"ז): "אביך ציווה לפני מותו לאמור. כה תאמרו ליוסף, אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך ועתה שא נא לפשע עבדי אלהי אביך". בפועל, יעקב לא אמר דברים אלו מעולם, והאחים בדו אמירה זו מליבם כדי שיוסף ימחל להם על מכירתו. מכאן שמותר לשנות מפני דרכי שלום. ברם, רבי צדוק מדייק, כי במדרש לא נאמר שיש ללמוד את הדבר מכך שאחי יוסף לא אמרו אמת, אלא מכך שהכתוב ציין זאת. ברם, שלכאורה הפסוק כשלעצמו אינו אומר שום דבר שאינו נכון, שהרי הפסוק רק מצטט את מה שהאחים אמרו ומתאר עובדות לאשורן ומציאות כהווייתה, כי כך הם אמרו. הראיה של חז"ל מפסוק זה מלמדת כי "הכתוב אינו מספר שקר" ואינו מצטט אמירה שקרית. אם הכתוב מצטט אמירה זאת, אות הוא שיש בה אמת, ונכון היה לומר את שאמרו האחים, כי משנים משום דרכי שלום.

עיוולים ויושר

התורה מציינת את דבריו של קורח. בהתאם לעיקרון האמור מציין רבי צדוק כי יש להניח כי בדברי קורח היה אמת, שאם לא כן לא הייתה התורה מצטטת את דבריו. אכן, כל העדה כולם קדושים ואין מקום למעמדות ואף ליחס של "רב ותלמיד". הכיצד? מה פשר הדברים? כדי להבין נקודה זו מביא רבי צדוק את דברי האר"י כי יש שני מהלכים של גילוי אורו של הקב"ה.

דרך אחת היא קווית ודרך אחרת מעגלית. נבאר.

- א. קו כולל לפחות שלוש נקודות. יש לו התחלה, אמצע וסוף. יש בו תהליך של השפעה והשתלשלות מן ההתחלה אל הסוף.
- ב. במעגל אין נקודת התחלה ואין נקודת סיום, ואין תהליך שבגללו השורש נהפך לענף.

ג. בעולם הזה, הגשמי והעכור, גילוי ה' נעשה באמצעות מסכים ומסכות ונעשה בהליך קווי שיש בו נקודה עליונה המשפיעה על זו שתחתיה, מהדרגות העליונות ביותר עד לדרגות הנמוכות ביותר. בהתגלות האלוקית יש תהליך של עשר ספירות, שהן ממסרות של האור האלוקי ממקורו העליון והאינסופי אל הבריאה הגשמית. ככל שדבר קרוב יותר אל המקור כך הוא נחשף לאור בהיר יותר.

ד. בהשפעה האלוקית הקווית, השוררת בעולם הזה, יש מעמדות שונים והבחנה בין רב לתלמיד, שכן יש הבחנה בין מי שנחשף לאור בהיר יותר בדרגת קרבה גבוהה יותר, לבין מי שממוקם רחוק יותר ונחשף אל האור מכוח ממסרות נוספות ומחיצות רבות יותר המצויות בהמשך התהליך, ומקבל את האור האלוקי בבחינת "כלי מכלי".

ה. בעולם הבא, ההשפעה האלוקית אינה תהליכית ואין בה נקודת התחלה, אמצע וסוף, אלא היא מעגלית, ובמסגרתה כל נקודה היא נקודת התחלה הסופגת הישר מן המקור הנמצא במרכז במרחק שווה מכל הנקודות. ההתגלות האלוקית היא מוחלטת וכולם רואים את הקב"ה בעצמו, בלא ממסרות, בלא מסכים ומסכות, בלא אמצעים ובלא חציצות. בהשפעה האלוקית המעגלית, אין מעמדות שונים, ואין צורך בקבלת השפעה רוחנית בדרך של "רב ותלמיד", שהרי כולם נחשפים באחת אל האור האלוקי הבהיר ביותר, במידה שווה ובלתי אמצעית. אולם, ההשפעה האלוקית המעגלית תשרור רק לעתיד לבוא, וביחס אליה אומרים חז"ל במסכת תענית דף ל"א עמ' א': "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן". "לשון מחול הוא בעיגול".

המציאות שראה קורח

בהתאם לעיקרון זה מבאר רבי צדוק את טענתו של קורח. הוא ראה את המציאות כפי שהייתה בשעת מתן תורה. באותה שעה הודמם העולם הפיסי והייתה התגלות אלוקית מלאה, בבחינת אור גדול ובהיר שכולם רואים אותו באופן שווה. הייתה זו מציאות של השפעה מעגלית, שבה אין צורך בתהליך ובמסרות ומחיצות. האור הבהיר נשקף לכל ישראל במלוא הדרו "וכל העם רואים את הקולות". אילו הייתה מציאות זו מתמידה, הרי שאכן לא היה צורך בהליך של "רב ותלמיד" כדי לקבל תורה, וכולם היו בדרגה שווה של הכלת האור האלוקי. ברם, שמציאות נשגבה זו נמוגה עם חטא העגל, ולאחר הפסגה של הר סיני באה נפילה עזה

וקשה אל תהומות של סיאוב גשמי. בתהומות אלו נחוץ סולם כדי להעפיל, והגבוה מושיט יד למי שנמצא בדרגה נמוכה ממנו. הפסגה התרחקה וזו המציאות העכשווית. בינתיים – ועד לקץ הימים – ההשפעה האלוקית היא קווית ולא מעגלית. המציאות של השפעה מעגלית לאור האלוקי תשוב רק לעתיד לבוא. אבל, קורח חי את הפסגה של מתן תורה והתכחש לשוני החרף שהתרחש עם הנפילה הקשה בחטא העגל. על כן, אמר קורח למשה "כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'". דבריו של קורח היו בבחינת אמת שלא הגיעה שעתה, כשהשעה שבה תחול אמת זו היא שעה עתידית שטרם הגיע זמנה. המשפט "כל העדה כולם קדושים" נאמר לישראל קודם מתן תורה "אבל חטא העגל גרם לחזרת היצר הרע וע"י זה אין הקדושה בהתגלות". אבל "טעה קורח וחשב שכן הוא תמיד כמו שיהיה לעתיד וכבר הוא עתה כן. ומשום זה נכתבו דבריו בתורה. אבל באמת התגלות הזאת האמיתי לא יהיה עד לעתיד".

אור מקיף ואור פנימי

בהתאם לכך מובן לגמרי המשל שהמשיל קורח. יש מצוות שהאדם עושה, ויש מצוות שהאדם בא בקרבן, והן מקיפות אותו ואת כל הווייתו. כך למשל ידועה האמרה כי אל הסוכה ניתן להיכנס "עם המגפיים". הסוכה אופפת את כל הווייתו של האדם מנפש ועד לגשמי שבבגדיו. במונחי קבלת האר"י זוהי הבחנה בין "אור מקיף" הקיים בסוכה, לבין "אור פנימי" הקיים בתפילין למשל. בהתאם להבחנה זו דעת לנבון נקל כי מצוות ציצית היא מצווה שבה האדם שרוי בתוככי הוויה קדושה ומוקף באורה של הטלית. ציצית היא על כן מצווה שיש בה אור מקיף. כמוה גם מצוות מזוזה ההופכת את ביתו של אדם למעון של שכינה וממילא מקיפה את האדם בקדושה ובאור מקיף. משמעות הדבר היא – השפעה מעגלית. ועם זאת, בתורת משה מצווה זו מסויגת ומתבטאת בחוט אחד של תכלת, ובקרן הזווית של שער הכניסה, שבה קובעים מקום לקדושה ולהנחת המזוזה. מדוע? שאל קורח. למה ניתנו מצוות אלו בדרך של "קווים ונקודות" ולא כאור מקיף, כולל ושוויוני?

אמת לשעתה

תשובתו של משה הייתה, כי יש להכיר במציאות וגם מי שניצב אל מול פני השכינה, בבואו לביתו ובלבשו את בגדיו הגשמיים, אין הוא מסוגל להכיל את האור הגדול בבחינת ראייה מעגלית, שכן טרם הגיעה השעה שבה חי האדם ב"יום

שכולו שבת" וכולו מנוחת הנפש. הגשמיות קיימת וכדי לקדשה צריך להיאחז בחוט אחד של תכלת המזכיר את התכלת העזה של כיסא הכבוד ומשרה יראת הרוממות מפני הקב"ה. בדומה לכך, המזוזה אינה אלא פינה אחת בביתו של אדם, שממנה יתד וממנה פינה לקדושה בכל הבית. אבל, עדיין לא הגיעה השעה שבה אדם יחיה רק בין ספריו. צריך להכיר במציאות העכשווית, וזו האמת לאמיתה, האמת לשעתה – עד לעתיד לבוא.

הנה כי כן, רבי צדוק מפתיע אותנו ומלמד כי תורתו של קורח היא אמת. על כן ציטטה אותה התורה. אבל, זו אמת שטרם הגיעה זמנה. דעת תורה זו תתקיים במציאות שתשרור לעתיד לבוא. בעולם הגשמי שבו אנו מצויים ההשראה האלוקית היא "קווית" ונאצלת מנקודה לנקודה ומדרגה גבוהה לדרגה נמוכה ממנה. לכן, יש צורך בלמידה בדרך של "רב ותלמיד" ואין שוויון מעמדי.

"משה אמת ותורתו אמת" בעולם הגשמי בו אנו נתונים.

אולם, לעתיד לבוא תהיה ההשפעה האלוקית מעגלית, כאשר הקב"ה ניצב במרכז המעגל וכולם נהנים מאור המקיף את כל הווייתם במרחק שווה מהמרכז, בלא צורך בתהליך למידה של "רב ותלמיד". לעתיד לבוא יתגשם חזונו של קורח כי "כל העדה כולם קדושים", לא יהא צורך ב"רב ותלמיד" ויתקיים מאמר הנביא (ירמיהו ל"א, ל"ג): "ולא ילמדו עוד איש את רעהו... כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם".

פרשת חוקת

חיי עולם נטע בתוכנו

חוקת התורה כולה ולא חוקת הפרה

הפרשה עוסקת בדיני פרה אדומה, אך מכנה אותם בשם הכולל "זאת חוקת התורה". כך נאמר (במדבר י"ט, ב'): "זאת חוקת התורה אשר ציווה ה' לאמור, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה, אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול". מדוע נקראים הדינים הללו בשם "חוקת התורה, ולא בשם חוקת הפרה, כפי שהלכות פסח נקראים בתורה (שמות י"ב, מ"ג) "זאת חוקת הפסח"? חז"ל בפסיקתא רבתי (פרה סימן ו') אף אומרים כי "פרשת פרה שקולה כנגד כל התורה כולה". ובכן, מה יש בה בפרשת פרה אדומה שנוגע ליסודות התורה כולה?

חוקה בלי טעם

רש"י מבאר את המונח "חוקה" באופן הבא: "לפי שהשטן ואומות העולם מצערים את ישראל לומר להם: מה המצווה הזאת ומה טעם יש בה? לפיכך כתב בה "חוקה", גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה". ברם, פירושו של רש"י תמוה מכמה וכמה בחינות:

א. מדברי רש"י אלו עולה כי המונח "חוקה" משמעו דבר חסר הבנה, אשר טעמו כמוס ונסתר.

מדוע? חוקה מבטאת ציווי. אבל, ככלל חוקים הם לא בהכרח בלתי מובנים. ב. הסיבה היחידה שהפריעה לישראל בכך שמצווים אותם לעשות דברים חסרי פשר, נבעה מכך שאומות העולם מקנטרים ומצערים אותם בשאלות שאין עליהן תשובות. מדוע לא הפריע לישראל עצמם שדיני פרה אדומה נראים כמשוללי טעם?

ג. ובכלל, אם מפריע לישראל שאין להם תשובה הולמת לשאלת הגוי, מהי התשובה שיתנו לו כעת? מה תהיה השקלא וטריא עמו? הגוי ישאל "מה ההיגיון שבדבר" והתשובה תהיה "אין". האם הגוי יקבל את זה?

חוק מלשון חקיקה בלב

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" על פרשת פרה מאמר א' מבאר מדוע שקולה מצוות פרה כנגד כל התורה, לאור דברי הזוהר חלק א' דף ר"ב עמ' א' כי אין דבר המעקר את כוחו של יצר הרע אלא התורה. על כן אומר רבי צדוק: "ופרשת פרה יש בה כוח זה, שעל ידי קריאת פרשה זו פועל בלב שיחקקו כל דברי התורה ולהיטהר מכל טומאות היצר הרע. על כן, פרשת פרה נקראת 'חוק', שכן על ידה נחקקים כל דברי התורה בלב האדם, וזה טעם שנאמר 'זאת חוקת התורה'. ולימדנו הכתוב שעל ידי קריאת פרשת פרה נחקקים דברי התורה בלב ומועילים לשבור את יצר הרע".

ברם, מה פשר הכוח הסגולי המיוחד שיש בפרשת פרה, כדי לחקוק בלב את דברי התורה כולם? בפשטות, זו מצווה הנוגעת באופן פרטני לטהרה של אדם שנטמא למת, ואין בה שום דבר כולל מעבר לכך. ובכלל, איך עובד הדבר הזה? אדם לומד תורה ימים ושנים, אך היא לא נחקקת בליבו. ואז הוא קורא את פרשת חוקת, ובין רגע התורה כולה נחקקת בו?

טהרה וטומאה – חיים ומוות

נראה כי כדי להבין עניין זה, מן ההכרח לעמוד על מהות המושג טומאה וטהרה, שבה עוסקת הפרה האדומה.

טומאה קשורה בטבירה למוות. האדם המת הוא אבי אבות הטומאה, שהרי האדם מורכב משני הפכים: מנשמה שכלית וזכה, ומגוף ארצי. כל אחד ממרכיבי האדם מושך לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות. בספר ה"חינוך" מצווה רס"ג מבואר כי כאשר האדם מת, נותר באדם רק החלק הגופני השפל המתאווה לגשמיות ומרחיק את האדם מאלוקיו. ממילא חלה עליו טומאה "שהיא דבר נמאס ונאלח". טומאה זו נועדה להביא לכך שהאדם יתרחק מהגוף נטול הנשמה "שהתפשט מכל הודו שזוהי נפשו, ולא נשאר בו כי אם החומר הרע".

אבות הטומאה נובעים אף הם מהעדר חיות: שרץ מת ונבלה איבדו את חייהם, צרעת היא בשר שנמק ומת, שכבת זרע היא חיים שלא מומשו, דם הנידה מבטא ביצית שלא הופרתה, ואף היולדת התנתקה מחיים נוספים שפיקו והתקיימו בתוכה והיו חלק ממנה. הטומאה נובעת ממוות ומגע עם המוות יוצר אף הוא טומאה, שכן מגע מחבר ומזהה בין דברים. אבל, מדוע קשורה טומאה למוות? העדר חיים גורם לטומאה, שכן הוא מבטא ריחוק מה' שהוא מקור החיים ומעיין הנביעה שלהם.

מקור הנביעה של חיי הנצח הוא הקב"ה, שקיומו נצחי. חיים הם כוח אלוקי שה' החדיר באדם והוא שמפכה בו, כאשר החיות מבטאת נביעה אלוקית המתחדשת בכל רגע נתון. הטומאה היא אפוא סתימה של מעיין החיים. בהתאם לקו זה נמצא כי הטהרה היא חידוש מקור הנביעה של חיי האדם. נמצאת למד, כי כאשר הפרה האדומה מטהרת מטומאת המת, יש בה מעין טל של תחיית המתים, והיא מחדשת את הקשר עם הקב"ה שהוא מקור הנביעה של מעיין החיים. כיצד קורה הדבר?

התורה כסם חיים

יש דבר אחד שמהווה תנגודת למוות ויוצר קשר של האדם אל מעיין החיים, והוא התורה שנקראת "תורת חיים" ושעליה מברכים "וחיי עולם נטע בתוכנו". הגיונם של דברים נעוץ בדברי הזוהר חלק ג' דף ע"ג עמ' א' כי "הקב"ה והתורה וישראל חד הם". כלומר, התורה היא החוט המקשר בין האדם לקב"ה, שהוא מקור החיים. הדבקות בתורה היא על כן דבקות בנצח האלוקי ומתן תכלית אין סופית לקיום הרגעי. ואכן, ביחס לפסוק (דברים י"א, י"ח): "ושמתם את דברי אלה על לבבכם" אומרים חז"ל במסכת קידושין דף ל' עמ' ב' "ושמתם – סם תם". התורה היא סם מושלם – סם חיים.

התורה כתנגודת לחטא ולמוות

רבי צדוק מוסיף ממד של עומק לדברים בהבהירו כי המוות נוצר כתוצאה מן החטא של אדם הראשון, שבעקבותיו באה הקללה של "ואל עפר תשוב". התוצאה החמורה ביותר של חטא היא "כרת", שהוא כריתת פתיל החיים שהיה מחובר אל שורש החיים – הקב"ה. החטא הוא החטאה והתרחקות ממקור החיות. ממילא מובן כי התורה היא מקור החיים, שהרי היא המהווה תנגודת ליצר הרע, כפי שמצינו בזוהר חלק א' דף ר"ב עמ' א' כי אין דבר העוקר את כוחו של יצר הרע אלא התורה. ואכן, כך מבואר במסכת קידושין דף ל' עמ' ב' כי על התורה נאמר "ושמתם – סם תם", שכן "משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטייה על מכתו. אמר לו: בני, כל זמן שרטייה זו מצויה על מכתך, אכול ושתה כפי שתרצה, ורחוץ בין בחמין בין בצונן ואין אתה מתיירא. אך אם אתה מעביר את הרטייה מן המכה הרי שהיא מעלה נמק; כך הקב"ה אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין. אם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו".

התורה היא נקודת הציון המרכזית בדרכו של האדם לשוב מן החטא ואנו אומרים: "השיבנו אבינו לתורתך... והחזירנו בתשובה שלמה לפניך". החטא הוא הגורם התרחקות מה' שהוא מקור החיים, ומסב מוות. התורה היא התרופה ליצר שהוא סיבת החטא ועל כן היא סם החיים, והיא גורמת לאדם להתחבר שוב למקור החיים.

התורה מטהרת

מן המוות נובעת טומאה. ממילא מובן כי תורת ה' שהיא סם חיים מטהרת. במסכת ברכות דף ט"ז עמ' א' דורשים חז"ל את הפסוק (במדבר כ"ד, ו'): "כנחלים נטיו כגנות עלי נהר, כאהלים נטע ה'" – "מה נחלים מעלים את האדם מטומאה לטהרה – אף אהלים של תורה כך".

בהתאם לכך מובנים דברי הרמב"ם, המסיים את הלכות מקוואות (בפרק י"א הלכה י"ב) באומרו כי "הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזירת הכתוב היא... ואעפ"כ רמז יש בדבר, כשם שהמכוון לבו להיטהר – כיון שטבל טהור, אף על פי שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האוון והדעות הרעות, כיון שהסכים בליבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת – טהור". הרמב"ם מבצע על כן הצרחה והשוואה בין מי המקווה למי הדעת של התורה, ושניהם מביאים לטהרה.

חקיקת התורה במהותו של הלומד

ההשוואה של התורה למקווה נובעת מכך שהאדם צולל אל עומקם של מי הדעת ואלו מקיפים את כל הווייתו. ואכן, תורה מצילה אדם מן החטא כשהוא שקוע בלימוד עד שהיא משנה את כל הווייתו. לימוד התורה חורג משאר המצוות והוא נחקק בליבו של אדם עד כי נוצרת זהות בין התורה לבין לומדי התורה. ככלל, יש הבחנה ברורה וידועה בין מעשים של אדם לבין ההגדרה שלו. לא כל מעשה של האדם מאפיין אותו. לימוד של מקצוע לא משנה את האדם כאדם. לעומת זאת לימוד תורה משנה את האדם ומגדיר אותו כ"חפצא" של תורה. כך למשל מצינו במסכת ברכות דף כ"ב עמ' א' כי לבעל קרי מותר ללמוד תורה, שכן "אין דברי תורה מקבלים טומאה, שנאמר (ירמיהו כ"ג, כ"ט): 'הלוא כה דברי' כאש נאם ה'" – מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינם מקבלים טומאה".

הפסוק בירמיהו נאמר על התורה עצמה. אך מניין לנו להחיל את הנאמר בו אף על לומדיה? אין זאת אלא שהתורה היא אש, ותכונת האש היא, שכל הנקרה בדרכה נבלע ונכלל בה. תלמיד חכם הלומד תורה – נעשה תורה. הפסוק העוסק בדברי תורה חל גם על לומדיה, ורואים את לומד התורה כמי שאינו יכול לקבל טומאה, שכן הוא עצמו מוגדר כתורה.

דרך הטהרה של פרה אדומה

פרה אדומה היא פרשה בתורה העוסקת בטהרה. אך מה שמטהר אינם מי הפרה אלא מי הדעת. הנכונות של האדם לאבד את ההווה האישית שלו ולקבל עליו עולה של תורה, כשהוא ממיר את דעתו שלו בדעת תורה ומקבל עליו את מצוותיה אף כשאינם נובעים משכלו שלו, מהווה חקיקה של התורה בליבו של האדם. במקרה זה הוא אכן מתמזג לחלוטין בתורה עד כדי ביטול יצריו שלו. בשלב זה, עם ביטול יצריו והפיכתו לחפצא של תורה, הרי שחל עליו הדין שתורה אינה מקבלת טומאה. אכן, התורה היא הקשר עם הקב"ה שהוא מקור החיים והיא ההפך מן החטא וההחטאה, מן המוות ומן הטומאה. התורה היא "סם תם" – שיקוי החיים והטבילה במעיין הדעת מטהרת את האוחז בעץ החיים. על כן, נאמר ביחס לפרה אדומה "זאת חוקת התורה", כי היא משקפת מצב שבו אדם לא רק לומד תורה אלא חוקק אותה בליבו ומטביע אותה בהווייתו, עד שהוא עצמו נהפך לתורה – ונטהר. כוחה של הפרה האדומה לטהר את האדם, הוא למעשה כוחה של תורה. על כן פשיטא כי חוקת הפרה האדומה נקראת על שם מהותה, קרי – חוקת התורה! בלשונו של רבי צדוק: "מפני שענין הפרה מועיל לתקן שורש היצר הרע, אשר שרשו הוא מחטא אדם הראשון שהביא קלקול לעולם. על כן, מועילה הפרה לטהר מטומאת מת שזה הביא החטא לעולם. הפרה מועילה לטהר ישראל מטומאת יצר הרע, והוא כח כלל דברי התורה לשבור את יצר הרע ומטעם זה כתיב 'זאת חוקת התורה' ולא חוקת הפרה".

בין ישראל לעמים

"אומות העולם מצערים את ישראל לומר להם: מה המצווה הזאת ומה טעם יש בה?"

אכן, מה שמטהר אינם המים אלא "חוקת התורה" הנעוצה ביכולת של אדם לצלול אל מי הדעת של התורה ולהפוך לחפצא של תורה. התורה מטהרת בהיותה תבלין ליצר הרע, הנעוץ בכך שמי שמקבל עליו עולה של תורה ממיר את רצונו שלו

ברצון בוראו ומבטל את יצרו שלו לעשות את מה שרצוי לו ואת מה שנראה לו מועיל, מענג ונכון. דבקות זו בקב"ה, מקור החיים, היא המטהרת. לפיכך יש להשיב להם: "זאת חוקת התורה – גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה".

אומות העולם המבקשים לעמוד על טעמה של פרה אדומה מנסים אפוא להבין את "חוקת התורה". הם תמהים מה יש בתורה שהופך אותה לסם חיים? האם יוכל להבין זאת מי שלא קיבל עליו עול תורה? לא. זר לא יבין זאת. משולים הדברים לדו שיח המופיע במסכת שבת דף קי"ט עמ' א' בין הקיסר לרבי יהושע בן חנניא. הקיסר שאל: "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". בדומה לכך, מי שאינו צולל אל מי הדעת, אינו מבין את התבלין שבתורה ואת דרכה לטהר.

הנה כי כן, טומאה מקורה במוות ובהתרחקות מעץ החיים. בעת הטהרה אדם פושט צורה ולובש צורה אחרת, ומחמתה באה פתיחת מעיינות החיים שנסתמו והשיבה אל מקור החיים. ברם, חיו של אדם הם כצל עובר. היכולת שלו לדבוק באלמוות ובנצח נעוצה ביכולתו לצלול למי הדעת של התורה ובכך לדבוק בבורא עולם שהוא מקור החיים. הלימוד של התורה חוקק אותה בהווייתו של הלומד, והוא מתמזג עם הנצח. בסיסה של טהרת הפרה האדומה הוא אפוא חקיקת התורה באדם. על כן נקראת פרשת פרה אדומה בשם "חוקת התורה".

פרשת בלק

שורש נקודת הלב

מה חשיבות שיחתה של אתון

פרשה שלמה יוחדה בתורה לדו שיח בין בלעם לבין אתון. במשנה במסכת אבות (פרק ה' משנה ו') אף מצינו כי "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן: פי הארץ ופי הבאר ופי האתון...". משמע כי יש חשיבות גדולה ונצורה בפה הזה של האתון, שדיברה שלא כדרך הטבע. ובכן, מה חשיבותה של פרשה זו ואיזו תועלת הוסבה מדיבורה של האתון? מה יש להסיק מדברי האתון?

מה חשיבות ברכתו של בלעם

פרשה נוספת יוחדה בתורה לברכות של בלעם. חז"ל ראו חשיבות רבה בדברים, עד כדי כך שבמסכת ברכות דף י"ב עמ' ב' מצינו כי בקשו חז"ל לקבוע את דברי בלעם בקריאת שמע. הגמרא דנה בשאלה איזה פסוק מדבריו שייך לקריאת שמע? אם משום שנאמר (במדבר כ"ג, כ"ב): "אל מוציאם ממצרים" הרי שיש פרשיות רבות בתורה שיציאת מצרים נזכרת בהן. אלא משום שנאמר (שם כ"ד, ט'): "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו". ובכן, מה כל כך חשוב בדברים אלו של בלעם?

בלעם כמשה

נבואה היא ההישג האנושי הרוחני הנשגב ביותר. בנבואה יש דרגות שונות והנביא שהגיע אל הפסגה האנושית הגבוהה ביותר היה משה רבינו המכונה "אב לנביאים", כפי שאנו אומרים בי"ג עיקרי האמונה: "אני מאמין באמונה שלמה שנבואת משה רבינו עליו השלום הייתה אמיתית ושהוא היה אב לנביאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו". אכן, מקרא מפורש הוא (דברים ל"ד, י'): "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים". והנה, בפרשה דנא אנו מתוודעים לנבואתו של בלעם וחז"ל אומרים (בספרי וזאת הברכה ש"ז) כי "לא קם נביא עוד בישראל כמשה – בישראל לא קם אבל באומות העולם קם. ואיזהו? זה בלעם בן בעור". נמצא כי בלעם הגיע לדרגתו של משה רבינו, והיה גדול מכל שאר נביאי ישראל.

נבואה נובעת מהזדככות הגוף

דברי חז"ל כי בלעם הגיע לדרגתו של משה בהשגת הנבואה תמוהים ביותר, עת שעומדים על הדרך שבה משתלם אדם ומגיע לדרגות הנבואה. במסכת נדרים דף ל"ח ע"א מצינו כי "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גיבור, עשיר, חכם ועניו". לכאורה מה הקשר בין עושר וגבורה פיסית לנבואה? מן ההכרח להיזקק לדברי המשנה במסכת אבות פרק ד' משנה א': "איזהו חכם? הלומד מכל אדם; איזהו גיבור? הכובש את יצרו; איזהו עשיר? השמח בחלקו". אכן, כך פסק הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה א': "אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גיבור במידותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאוד. אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו, שלם בגופו... והוא מתקדש והולך, ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו". יתירה מכך מצינו בדברי הרמב"ם בספרו "שמונה פרקים" פרק ז' שכתב כי יש מחיצות המבדילות בין האדם לבין דעת הבורא והנביא מסיר מחיצות אלו. מה הן המחיצות המונעות אדם מלהתנבא? מגרעות שכליות ("מעוט ההבנה ודוחק התבונה") ומגרעות בתכונות האישיות של האדם ובמזגו: "התאוה, הגאווה, הרוגז, הכעס, העזות, אהבת הממון והדומה להם".

מקור מעלתו של משה

בהתאם לכך מבאר הרמב"ם בפירושו המשניות על המשנה במסכת סנהדרין פרק י', כי משה היה "אביהם של כל הנביאים אשר היו לפניו ואשר קמו אחריו, כולם הם תחתיו במעלה ולא נשאר מסך שלא קרעו" – מכיוון שתיקן את כל מידותיו הגשמיות. על כן "לא מנעו מונע גופני ולא נתערב לו שום חסרון בין רב למעט, והתבטלו ממנו הכוחות הדמיונות והחושיות ונבדל כוחו המתעורר המשתוקק ונשאר שכל בלבד".

פסגות רוחניות ותהומות של סיאוב

לעומת זאת, לגבי בלעם מצינו במשנה במסכת אבות פרק ה' משנה י"ט כי בתכונות האישיות שלו היה ההפך הגמור מאדם מזוכך וטהור. כך נאמר שם כי "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם הרשע: עין טובה, רוח נמוכה ונפש שפלה – מתלמידיו של

אברהם אבינו. עין רעה, רוח גבוהה ונפש רחבה – מתלמידיו של בלעם הרשע. מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע? תלמידיו של אברהם אבינו אוכלים בעולם הזה ונוחלים בעולם הבא... אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשים גיהנום ויורדים לבאר שחת". נמצא כי בכל הדברים שמביאים אדם לנבואה, בלעם לא הגיע לפסגות אלא דווקא ירד לתהומות של סיאוב. אם כן, כיצד הגיע בלעם לדרגתו הנבואית של משה?

שורש נקודת הלב

רבי צדוק בספרו "רסיסי לילה" אות מ"ד מבהיר כי יש מושג הנקרא "שורש נקודת הלב", שהוא הזיקה העמוקה שיש בליבו של יהודי כלפי אביו שבשמיים. כך דרשו חז"ל את הפסוק (שיר השירים ה', ב'): "אני ישנה וליבי ער" ואת הפסוק (תהילים ע"ג, כ"ו): "צור לבבי וחלקי אלוקים לעולם" כי אפילו פושעי ישראל – "בעמקי לבבם דבוקים בה", שהוא שורש נקודת לבם".

כלומר, בכל בן ישראל יש רצון חיצוני להגשים את מאווי ליבו, ויש רצון פנימי, עמוק ונשגב יותר הנובע מנשמת האדם שהיא חלק אלוה ממעל, לעשות את רצון קונו. כך מצינו במסכת ברכות דף י"ז ע"א 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". כלומר, יצר הרע אינו משקף את האני האמיתי של יהודי והוא רק ה"שאור שבעיסה". רצונו העמוק הוא "לעשות רצון אלוקיו".

רצון פנימי ורצון חיצוני

בהתאם לכך יובנו דברי הרמב"ם בהלכות גירושין פרק ב' הלכה כ' שפסק כי אדם החייב על פי דין לתת גט לאשתו ומסרב לגרש בית דין מכים אותו עד שיאמר רוצה אני. על הלכה זו תמה הרמב"ם עצמו (על אף שספרו הוא ספר של פסקי הלכה ולא ספר עיוני המבאר את טעם ההלכות הפסוקות), הן גט חייב להיות מעשה רצוני של האדם, וגט שניתן בכפייה ("גט המעושה") אינו תקף. אם כן כיצד לא בטל גט זה, שניתן בכפייה? האם ניתן להשיג רצון בדרכי כפייה? הן 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". מדברי הרמב"ם עולה אפוא כי יש באדם רצון חיצוני המשקף את תשוקותיו, אך בה בעת יש בו רצון פנימי יותר (אלוקי) המשקף את נשמתו העורגת לעשות את רצון בוראה והוא המשקף את מהותו האמיתית הנובטת ברגע שבו שקטים גלי היצר הגואים בו וים הרגשות נח מזעפו.

אין תוכו כברו בישראל

נמצא כי אצל יהודי החזות החיצונית אינה משקפת את מהותו. מעשיו יכולים להיות רחוקים מאוד מאביו שבשמיים אך בעמקי ההווה מפעמת "נקודת הלב" ששורשה בנשמה קדושה העורגת אל הקב"ה והיא המבטאת את גדר המהות. שורש נקודת הלב הקדושה הזו, מביאה לכך ש"ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא". החטא הוא מעשה חיצוני וקליפה ואין בו כדי לשקף את המהות הפנימית. היחיד היודע את טיבה של נקודת הלב הפנימית הטהורה הזו הוא – הקב"ה. "ודבר זה אי אפשר לעמוד עליו שום בריה רק ה' יתברך מעיד שהוא כן אצל ישראל". יהודי – אין תוכו כברו – לטובה!

אין תוכו כברו באומות העולם

גם אצל אומות העולם אין תוכם כברם, אבל לאידך גיסא. המעשים עשויים להיות מתוקנים. המידות נראות טובות. אבל, זו רק מעטפת חיצונית. בפנים נקודת הלב כבויה. אין אמונה כנה בליבם והמידות הן רק נימוס. "אפילו חסיד אומות העולם שמכיר שכך טוב – מכל מקום עצם לבבו אינו כן". נמצא כי ההבחנה בין ישראל לעמים לא תהיה בהכרח במעטפת החיצונית, אלא דווקא בשורש נקודת הלב הטמונה בתוכי תוכם.

יכול להיות גוי שהוא אציל בתכונותיו ואף איש רוח, דעת תבונה ומדע, ועם זאת בנקודת הליבה של האישיות, הנסתרת מעין כול, אין הוא קשור אל הקב"ה בשורש נשמתו. אמנם גבוה ונשגב האיש, מתנשא אל על, אין כמוהו, אבל בצמרתו האישית יבושת, צל על תשומת ליבו וכהות באישיותו הפנימית.

בלעם כמשה במעטה החיצוני

בהתאם לכך ניתן להבין כי בלעם אכן היה נקי מכל פגמי הלב. הוא היה גיבור הכובש את יצרו, עשיר השמח בחלקו, חכם הלומד מכל אדם, ובכלל – איש

רוח, תאב דעת ורוחניות נשגבה. יתירה מכך בלעם "היה גם מלמד דרך ה' כעין אברהם אבינו, שהרי היה נביא לה' ויודע אמיתות ה'. נבואתו היתה נבואת אמת שנכתבה בתורה". לכן, מובן כיצד הגיע בלעם לדרגתו של משה בנבואה, שכן במעטה החיצוני המבטא את מעשי האדם – היה בלעם כמשה. רק בחלק הפנימי, של ערגת הנפש אל ה' – היה בלעם פחות מקל שבקלים שבישראל. תוך תוכו לא הייתה כברו. "בעמקי לבו הוא גוי, שאין לו שום שייכות באמת לכל שלוש המעלות הנזכרות של עין טובה, רוח נמוכה ונפש שפלה".

מתי מתגלה שורש נקודת הלב

מתי באה לידי ביטוי המהות הנסתרת של האדם?

בשני דברים: בשעת ניסיון, וכן כאשר מסתכלים בילדיו של האדם ובתלמידיו, שכן אלו לומדים בעיקר מן המהות הפנימית של האדם ומן המסרים הסמויים שבין השורות הפורצים רק ברגעי אמת, שבהם נסדקת המסכה והאישיות הפנימית ניבטת מבין הסדקים. אכן, אצל בלעם "כשהגיע לידי ניסיון – התברר לעין כול שהוא ההיפך משלוש המידות הטובות, של עין טובה, רוח נמוכה ונפש שפלה שהם תנאי הנבואה".

בהתאם לכך מובנים דברי המשנה באבות שהזכרנו לעיל "מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע"? לכאורה, הבחנה מחפשים בין דברים שיש ביניהם דמיון. אין שאלה מה ההבדל בין חתול למיץ גזר. אין זאת אלא, שבמישור החיצוני של האישיות יש אכן דמיון בין תלמידי אברהם לתלמידי בלעם. המשנה מחדשת על כן כי במישור הפנימי, בבחינת הרצון המצוי בעמקי ההווה הפנימית הנסתרת בתוך תוכו של האדם, נמצא כי רק תלמידי אברהם ניחנו בעין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה.

חמור נושא ספרים ולא מעיין בהם

בהתאם לכך ניתן להבין את פשר החשיבות של הדו שיח בין בלעם לבין האתון. בשלהי בריאת העולם, בערב שבת בין השמשות, בנקודת ההשקפה של קודש בחול, ברא ה' את "פי האתון" – כוח דיבור בבעל חיים. ככלל, דיבור מבטא יכולת הפשטה ותקשורת תבונית. מי ששומע אתון מדברת עשוי לסבור כי כמוה כאדם. אך בפועל, המרחק בין אדם לאתון הוא עצום. חמור יכול לשאת ספרים על גבו, אבל אין בידו לקרוא ספרים או לכתוב ספרים. הדעת אינה חלק ממנו. בעצמיותו הוא חמור.

הקב"ה הראה לנו נס זה כדי ליצור נקודת השוואה בין בלעם לבין אתונו, וכאשר מתקיים דו שיח בין בלעם לבין אתון מחדשת לנו התורה כי יש שוויון ביניהם בכך שחכמתם היא מן השפה ולחוץ. **שורש נקודת הלב – נעדרת!**

ברכתו של בלעם עוסקת במעלת פושעי ישראל

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק כי דברי שבח על הגרועים שבישראל יכול לומר דווקא בלעם, שהרי מי כמוהו להכיר במעלה של אלו שכלפי חוץ בלעם עולה עליהם, אך בפנימיותם הם נעלים עליו, שהרי ליבו חלל בקרבו ואילו אצלם, בתוככי הלב, יוקדת אש של קדושה.

על כן, סברו חז"ל כי יש לומר את ברכות בלעם בקריאת שמע שבה למדנו כי "ה' אלוקינו ה' אחד" – "שאף פושעי ישראל בכלל אחדות האומה ויש להם חלק בה' אחד ונבדלים מן העמים. על כך אמר בלעם: 'כרע שכב כארי' – היינו אף כשהם מצויים בדיוטא התחתונה ושוכבים על העפר, הרי הם כארי! והרי זה כל ענין קריאת שמע שנאמר בה: 'בשכבך ובקומך' רצה לומר בין כשהם במעלה עליונה ('בקומך') בין כשהם במדרגה תחתונה ('בשכבך') לא ניתק מהם עול מלכות שמים והתקשרות ישראל בה' אחד".

הנה כי כן, מלמדנו רבי צדוק כי "זה כל ענין פרשת בלק, לברר את מעלת ישראל על אומות העולם", וללמדנו כי אף רשעי ישראל קדושים הם מצד חיבור לבבם לה'. דווקא מי שהגיע לדרגות רוחניות נשגבות, אך ליבו היה חלל וריק משורש נקודת הלב יכול היה להבחין במעלתם הפנימית של ישראל. בנקודה הזאת בלעם קינא. את הנקודה הזאת הוא בירך. לנקודה הזאת הוא ייחל כשאמר "ותהי אחריתי כמוהו".

פרשת פנחס

קנאה בתוך המחנה ולמען קדושת ישראל

קנאות ושכרה

פנחס זוכה לכהונה מחמת קנאותו לה' שהתגלתה במעשה ההרג של זמרי בן סלוא לעיני בני ישראל.

כך נאמר (במדבר כ"ה, י"א-י"ג): "פנחס 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 אחריו ברית כהונת עולם, תחת אשר קנא לאלהיו וכפר על בני ישראל".

רבי צדוק מעיר הערה לשונית חריפה: בפסוק נאמר "בקנאו את קנאתי בתוכם". לכאורה, יש לומר "קנאתי בהם", שהרי אדם "מקנא ב" ולא בתוך.

קנאות – מצווה או איסור

פנחס קיים את הדין של "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו". מה פשרו של דין זה: א. ממה נפשך: אם הבועל ארמית הוא בר מוות, היה מן הדין שבית הדין יהרגוהו. אם אינו בר מוות, איך מותר לאדם פרטי לקחת את החוק לידיים ולהרוג אדם מישראל, ללא דין וללא דיין?

ב. הלכה פסוקה היא ברמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק י"ב הלכה ה' כי "אם בא הקנאי ליטול רשות מבית הדין להרגו אין מורין לו". מה פשר המונח "הלכה ואין מורין כן". אם זו הלכה יש להורות כן. הלכה פירושה – דרך חיים שבה יש ללכת. מה פשר המונח "הלכה" אם אין מורים כן?

ג. יתירה מכך, הלכה פסוקה היא ברמב"ם שם כי "אין הקנאי רשאי לפגוע בבועל ארמית אלא בשעת מעשה. אבל אם פירש אין הורגים אותו, ואם הרגו נהרג עליו". אם הפעולה של בעילת ארמית אסורה עד כדי דין מוות, מדוע חל הדבר רק בשעת מעשה?

ד. הרמב"ם ממשיך ופוסק שם כי "אם בא הקנאי להרוג את הבועל ונשמט הבועל והרג את הקנאי כדי להציל עצמו מידו – אין הבועל נהרג עליו". כלומר, לקנאי יש דין של "רודף" ולבועל הארמית מותר להורגו. ובכן, כיצד ייתכן שאדם העושה מעשה על פי דין תורה יחשב לרודף ולרוצח?
ה. אם הקנאי נחשב כרודף, מדוע קיבל פנחס שכר בגין מעשה זה? מי שעושה דבר שאינו לפי ההלכה, שהרי "אין מורין כן" מקבל שבחים מפי הקב"ה?

פנחס מזרע יוסף ויתרו

הגמרא במסכת סנהדרין דף פ"ב עמ' ב' מציינת כי לאחר שפנחס הרג את זמרי "התחילו שבטים מבזים אותו: ראיתם בן פוטי זה, שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה, והרג נשיא שבט מישראל! בא הכתוב ויחסו: פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן". מה פשר המונח "בן פוטי"?

על כך למדים אנו מעיון במסכת סוטה דף מ"ג עמ' א' "כתיב (שמות ו', כ"ה): "ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה". הגמרא מבארת כי המונח "פוטיאל" הוא בעל כפל משמעות וכולל בתוכו הן "פיטום" והן "פטפוט", ומונח זה מתייחס לשני אנשים: "יתרו שפיטם עגלים לעבודת כוכבים", ו"יוסף שפטפט ביצרו" כלומר זלזל ביצרו וכבש אותו. הגמרא מבארת כי פנחס נולד מ"בנות פוטיאל", שכן אבי אמו מצאצאי יוסף ואם אמו מצאצאי יתרו.

סוגיות אלו מעוררות שתי תמיהות יסודיות:

א. לכאורה למה ביזו השבטים את פנחס רק בעת שקינא והרג את זמרי. מדוע לא התעורר הדבר בעת נישואי אלעזר בן אהרן עם נכדה של יתרו? ובכלל, מה הביזיון בזה, הרי גם משה רבינו לקח לאישה את בתו של אותו כהן דת מדיני?

ב. שם של אדם מבטא את מהותו. והנה כאן המונח "פוטיאל" מגדיר שני אנשים שאין קשר ביניהם: יוסף ויתרו. יתירה מכך, מעשיהם סותרים זה לזה, שכן האחד מפטם את יצר העבודה זרה שבו ומחשיבו, והשני מתגבר על יצר העריות שבו ומזלזל בו.

פשרה של מידת הקנאות

רבי צדוק מבאר כי המונח קנאה מבטא פעולה בלי שיקול דעת. זו העזה של אדם המתעלמת מחשיבה רציונלית ומשיקולי רוח ומהפסד. הקנאי מוכן לסכן את הכול

ופועל כנגד כל הסיכויים. דוגמא לכך היא מלחמת אברהם אבינו בארבעה מלכים וצבאותיהם כדי להציל את לוט בן אחיו (בראשית י"ד, י"ד-ט"ו). חז"ל מציינים כי אברהם יצא למלחמה זו "לרדוף במתי מספר אחר ארבעה מלכים גיבורים כאלו שנצחו חמישה מלכים, ולמה היה לו למסור נפשו על זה רק הוא? מפני שבער בו קנאת ה' צבאות על הרשעים האלה".

פעולה זו של אברהם נעשתה כנגד כל השיקולים והסיכויים וחז"ל בבראשית רבה מ"ב, ח' מציינים כי האומות הגיבו ואמרו: "אברהם זה קוניון (קנאי) הוא".

הבועל ארמית – הוציא עצמו מן הכלל

התופעה של הריגת מי שבועל ארמית נובעת מקנאה, שכן זו פעולה הנובעת מאינסטינקט לא מחושב. מדוע? מכיוון שבבעילת ארמית באקראי שלא לצרכי נישואין אין לכאורה כל איסור פורמלי.

זו עבירה שמבחינת ההלכה – אין לענוש עליה כלל.

עם זאת, מדובר בפגיעה אנושה בקדושת ישראל. הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק י"ב הלכות ז'–ח' פוסק: "עוון זה, אף על פי שאין בו מיתת בית דין אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו. (מפני) שהבן הנולד מן הערוה – בנו הוא לכל דבר, ובכלל ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר. ואילו הבן הנולד מן הגויה – אינו נחשב לבנו. ודבר זה גורם להידבק בעכו"ם שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו".

כלומר, העבירה היא כלפי קדושת ישראל והמשכיותו של העם, והמעשה חמור מאוד שכן יש בו התנתקות של החוטא מעם ישראל. למעשה, זו הדרך היחידה של אדם מישראל לנתק את עצמו משרשרת הדורות הנוטעת קדושת ישראל בו ובזרעו, שהרי בכל חטא לרבות עבודה זרה, אין ישראל מתנתק מעמו ו"ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא". רק מי שבועל ארמית – עובר צד ומצליח להעביר חלק ממנו לעם זר. זרעו לא ייוחס אליו אלא יהיה בן עם זר. נמצא כי דווקא בשל חומרת העניין אין בו עונש פורמלי, שהרי עונש ניתן למי שנכלל בעם ישראל וסטה מן הדרך. אבל, מי שיצא מן המסגרת – יצא מגדר ההתייחסות.

על כן, הפגיעה בבועל ארמית היא בגדר של ההלכה – אך אין מורים כן. פעולה זו היא פגיעה חמורה בקדושת ישראל אבל משנעשתה נחצו הקווים וכבר אין את מי לענוש כי כבר אין אל מי להתייחס.

קנאות לקודשי ישראל

הנה כי כן, הבועל ארמית הוציא עצמו מן הכלל ומבחינה רציונלית אין מקום לפגוע בו, שהרי אין להעניש מי שכבר יצא מגדר ההתייחסות, כשם שלא יעלה על דעתנו להעניש גוי. אבל, חומרת המעשה זועקת על שום מהותו, שהרי הוא חורג מבעילה אסורה של ערווה ומגיע עד לתהומה של נפש בהיותו "חציית קווים" של הענקת זרע קודש לאומות העולם.

הקנאי הרואה את קדושת ישראל נרמסת ואת חומות הדת נופלות, הורג את הבועל ארמית מכיוון שהוא פועל בחום ליבו. זו פעולה לא רציונלית ולא שקולה. בעיניו, האיש בן מוות, לא מחמת שיקולי תועלת של ענישה בונה שאינה חלה על מי שבעל ארמית, אלא מכיוון שלא ניתן לעמוד מנגד ולשקול שיקולים רציונליים כשפוגעים בקדושת ישראל.

אדם שפוגעים באהבת חייו ורומסים אותה – מתפרץ ופועל בלהט ולא מתוך שיקול קר. אדרבה, אהבתו הגדולה מביאה לכך שהוא כלל אינו שוקל שיקולים של תועלת.

הלכה ואין מורים כן

אכן, קנאות זו היא התוצאה המצופה במקרה של פגיעה בקדושת ישראל. אבל, היא לא יכולה להיות הלכה כדרך סלולה לרבים אלא מותנית בכך שעסקינן באדם עם רגש טהור במיוחד, אשר רואה פגיעה בקדושת ישראל כפגיעה אישית בציפור חייו ובאהבת ליבו, עד כי הוא מגיב בלי שום שיקול – מחום ליבו. אם שוקלים שיקולים – אין מקום לעונש כלפי מי שכבר חצה את הקווים והוציא עצמו מן הכלל. אבל, מי שאוהב את ה' ואת עמו – לא שוקל שיקולים ומגיב, בצדק, בפרץ של רגשות – מוצדקים. על כן, תנאי לפעולה הוא, שהיא תנבע מאהבת אמת, שמביאה אדם שלא לשקול שיקולים כלל. אם הוא רואה פעולה של חילול קדושת ישראל ומחכה – תגובתו הבאה לאחר מכן כבר איננה אינסטינקט. האוהב הקנאי לא מחכה רגע. כמו כן, אם אדם רואה פעולה שכזו והולך לבית הדין להיוועץ – זה כבר לא מעשה של קנאות. האוהב הקנאי לא מתייעץ ולא שוקל. הלכה שבית דין מורים עליה אינה מעשה של קנאות אלא מעשה הנובע משיקול דעת. הדרך היחידה להתיר מעשה זה, היא כשהוא נעשה מתוך להט הנובע מפרץ של רגשות המתחולל בשעת מעשה ונעשה "בלי שום חשבון".

שני מניעים לאלימות

לפרץ של אלימות לא רציונלית יכולים להיות מניעים שונים בתכלית. מצד אחד, העדר שליטה אישית הנובע מכך שמדובר באדם חם מזג וחמום מוח, שאיבד את שיקול דעתו בפרץ של זעם בלתי נשלט העולה כלבה רותחת המכלה את הכול.

מצד שני, זו יכולה להיות תגובה הרואית של אדם שיש לו אידאלים נשגבים שאיתם הוא מזדהה בכל לב, עד כי הוא מוכן להקריב עבורם הכול. למניע הראשון אנו בזים מכל לב, שהרי הדבר מבטא את החלק הבהמי שבאדם יצרי.

למניע השני אנו רוחשים כבוד רב, שהרי הוא מבטא את החלק הנשגב שבאדם רוחני.

מדיין – מדון מהסוג הראשון

בפרשת בלק מצינו כי הכתוב מכנה את יתרו בתואר "קיני", ובלעם מתייחס אליו באמרו (במדבר פרק כ"ד, כ"א): "וירא את הקיני" ומבאר רש"י כי ההתייחסות היא לבני יתרו. הכינוי "קיני" נובע מקנאות.

יתרו היה כהן מדיין. הזהרה (חלק ב' דף ס"ז עמ' ב') מבאר כי המונח "מדיין" בא מלשון מדון, ריב וקטטה וקליפת מדין הוא כעס כמו שאמר רזא דא (סוד הדבר) אשת מדינים".

ביתרו הייתה אפוא מידה של זעם בלתי נשלט. זהו אחד מן היצרים של האדם – המכונים בזוהר כקליפות. יתרו ניחן אפוא ביצר הזעם והמדון המכונה "קליפת הכעס".

יוסף – מדון מהסוג השני

יוסף היה "גיבור הכובש את יצרו". אילו היה יוסף עושה חשבון של שיקולי טוב ומועיל, לא היה מסרב לבקשתה של אשת אדוניו. אבל, הוא לא עשה "חשבון". רש"י מבאר כי הוא "פטפט ביצרו" – זלזל וכבש אותו ולא חשבו.

יוסף הוא ה"אידך גיסא" של כהן מדיין וההפך הגמור ממנו. יתרו היה איש מדון ופעל בלי חשבון מתוך להט של כעס ואובדן שליטה עצמית. יוסף פעל גם הוא בלי חשבון, אבל מתוך אידאלים נשגבים שגבר על כל שיקול של "ערב ומועיל".

כך מבאר רבי צדוק בספרו "תקנת השבין" אות ו' כי "ענין מה שנתגדל משה רבינו במדין ונשא בת יתרו כהן מדין, הראש והגדול שבהם, וענין שנמכר יוסף למדיינים, שכן אמרו בזוהר (יתרו דף ס"ח ע"א) 'משה ויוסף בסוד אחד הם' ומולם ניצב כהן מדין שהוא 'סוד אשת מדנים'".

ביוסף וביתרו יש תכונה של אי עשיית חשבון רק השאלה היא להיכן מנתבים את הכוח הזה.

לתכונה המשותפת הזו קוראים "פוטיאל", שכן התכונה אחת היא, אלא שאצל יתרו היא הניבה ריב ומדון ואילו אצל יוסף הניבה גבורה אישית. פנחס היה "בן פוטי" – הוא היה צאצא של יוסף ושל יתרו כאחד, ואצר בתוכו את התכונה המשותפת לשניהם, של קנאות שאינה עושה חשבון.

השבטים ייחסו את הכעס של פנחס למדיין

השבטים ראו את פנחס עושה מעשה של אלימות. הם היו מקטרגים על מעשה זה של הריגת זמרי שהרי הוא לא היה מחויב מיתה על פי דין. הם אמרו זה לזה: "הלא משה רבינו לא הרגו ושום אדם לא התעורר להורגו. מדוע רק הוא קם להורגו? מן הסתם, מטעם שהוא מזרע יתרו שהיה כהן מדין". כלומר, הם הניחו שהקנאות נובעת מתכונת הכעס הבלתי נשלט, המניעה אדם חמום מוח לבוא לכלל רציחה. השבטים קטרגו וסברו כי עסקינן בחלק הבהמי של האדם המשתלט עליו מחמת "קליפת הכעס" שבו. תכונה זו אינה "תכונה יהודית" אלא נובעת ממי שבא מזרע עם זר, שפיטם עגלים לעבודה זרה והתבהם, ואין בו את קדושת ישראל המנוגדת לכל יצר של רציחה, והוא נעדר עדינות ושיקול דעת השולט על פרץ הרגשות האישי.

בלשונו של רבי צדוק: "אמרו השבטים שמפני שהוא מזרע יתרו לכן נתעורר לקנאה זו, שלא היתה על פי דין. קטרגו השבטים שלא היה צריך להורגו, רק עשה זאת מפני שהיה בו מדת הקנאה מפני שהיה מזרע יתרו כהן מדין – מקליפת הכעס".

קנאות יהודית

על כן, בא הכתוב לומר כי הקנאות של פנחס נבעה מהמקור הנשגב שבאדם, שמזדהה עם קדושת ישראל ואוהבם בכל ליבו. הוא מגיב בקנאות, מכיוון שהוא חש רגש עז של חום וחיבה לכלל ישראל, ואינו שוקל שיקולים של תועלת כאשר מישהו פוגע באושיות האומה היקרים לליבו.

"לכן בא הכתוב ויחסו אחר אהרן, היינו להורות שאדרבה מידתו היתה מדת החסד, שהיא מידת אהרן הכהן". כלומר, אין זו "קליפת כעס" שלילית הנובעת ממי שבא מזרע עם זר, אלא להיפך – "בקנאו את קנאתי בתוכם", לאמור כי היה זה רגש יהודי, הנובע מאצילות הנפש ואידאל רוחני נשגב ולא מהתגברות החומר. אדרבה "בשעת הקנאה היה גם כן בתוכם, בתוך בני ישראל, ורק מרוב רחמיו על ישראל נתקנא קנאת ה' צבאות לפגוע בזמרי ועבור זה נתן לו בריתו שלום".

הנה כי כן, לאותה תכונה עשויים להיות שני פנים: חיוביים ושליליים. היא עשויה לבטא כניעה ליצרים אפלים ובהמיים, והיא עשויה לבטא גבורה של אדם החדור באידיאלים רוחניים נשגבים המביאים אותו להגיב באופן נאצל וחסר פשרות. לפנחס היה רקע משפחתי מגוון וסותר. השאלה הייתה על כן, מהיכן נבעה קנאותו ומה היה פשרה. הכתוב העיד עליו כי מניעיו היו נאצלים וקנאתו הייתה למען כלל ישראל בהיותו בן נאמן לאומה – קנאתו הייתה "בתוכם" ולמענם.

פרשת מטות

מהות הדין ודברים בין משה לבין בני גד וראובן

הדיון בין משה ובין בני גד ובני ראובן

בני גד ובני ראובן קיימו דו שיח נוקב עם משה רבינו ביחס לכניסה לארץ ישראל וקבלת נחלה בעבר הירדן. הרקע לדיון זה מובא בכתוב (במדבר ל"ב, א'): "ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד עצום מאד, ויראו את ארץ יעזר ואת ארץ גלעד והנה המקום מקום מקנה".

בעקבות כך מובאת בקשת בני גד ובני ראובן (שם שם ד'-ה'): "הארץ אשר היכה ה' לפני עדת ישראל ארץ מקנה היא, ולעבדיך מקנה. ויאמרו, אם מצאנו חן בעיניך יותן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזתה, אל תעבירונו את הירדן".

משה ראה בקשה זו בחומרה רבה. הטענה הראשונה של משה הייתה כי הם אינם נושאים בעול עם אחיהם: "ויאמר משה לבני גד ולבני ראובן, האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה" (שם שם, ו').

טענה נוספת של משה כלפיהם הייתה כי במעשיהם אלו, הם משולים למרגלים שהניאו את העם מלרצות לכבוש את ארץ ישראל. משה אמר להם (שם שם, ז'): "ולמה תניאון את לב בני ישראל, מעבור אל הארץ אשר נתן להם ה'". משה ראה בבני גד ובני ראובן ממשיכי דרכם הנפסדת של המרגלים ואמר להם (שם שם, י"ד): "והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים".

תשובת בני גד ובני ראובן למשה הייתה, כי הם הובנו מלכתחילה שלא כהלכה, וכלל לא עלה בדעתם שלא להשתתף במלחמת אחיהם על ארץ ישראל. בקשתם הייתה רק כי בתום המלחמה והנחלה יקבלו הם את נחלתם בעבר הירדן. בלשון הכתוב (שם שם, ט"ז-י"ט): "ויגשו אליו ויאמרו גדרות צאן נבנה למקננו פה, וערים לטפינו. ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל עד אשר אם הביאונם אל מקומם, וישב טפינו בערי המבצר מפני יושבי הארץ. לא נשוב אל בתינו, עד התנחל בני ישראל איש נחלתו. כי לא ננחל איתם מעבר לירדן והלאה, כי באה נחלתנו אלינו מעבר הירדן מזרחה".

מה עמד ביסוד הדברים

פרשה זו מעוררת כמה תמיהות יסודיות:

א. מערכת השיקולים של בני גד וראובן נראית כמאוד נפסדת. מקנה צאן לעומת ארץ ישראל. אבל, משה לא הוכיח כלל את בני גד ובני ראובן על כך שהם מוותרים על ארץ חמדה. הטענה הייתה רק על כך שיש במעשיהם כדי לפגוע באחיהם משאר השבטים ויש חשש מהשפעה רעה עליהם. והיכן הדאגה של משה למצבם הרוחני של בני גד וראובן עצמם?

ב. הכיצד אמר משה כי לאחר שהמרגלים גרמו לדור המדבר שלא להיכנס לארץ, יגרמו בני גד וראובן לעונש דומה, מהי ההשוואה בין בני גד וראובן לבין המרגלים? הן המרגלים פעלו מתוך מגמה מכוונת וזדונית להמאיס את הארץ על העם, וזו בוודאי שלא הייתה תכלית בקשתם של בני גד וראובן? האם ניתן להשוות שוגג למזיד?

ג. קושי נוסף מתעורר כאשר משה מברך את בני גד בטרם מותו. הוא אמר להם (דברים ל"ג כ'–כ"א): "ולגד אמר ברוך מרחיב גד, כלביא שכן וטרף זרוע אף קודקוד. וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון, ויתא ראשי עם צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל". מבאר רש"י: "וירא ראשית לו" – ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג, שהיא ראשית כיבוש הארץ.

'כי שם חלקת מחוקק' – כי ידע אשר שם בנחלתו חלקת שדה קבורת מחוקק והוא משה. 'ספון' – אותה חלקה ספונה וטמונה מכל בריה, שנאמר (שם ל"ד ו'): "ולא ידע איש את קבורתו". מדברים אלו עולה כי הטעם לכך שבני גד בחרו לנחול את עבר הירדן נעוץ בכך שזהו מקום קבורת משה רבינו. ברם, שטעם נאצל זה עומד בסתירה גלויה למתואר בפרשה דנא, לפיה הטעם היה טריוויאלי מאוד וגשמי מאוד – מתן מרעה לצאן.

המן ובני גד – בני חוצה לארץ הם

ר' צדוק בספרו "פרי צדיק" לפרשת בהעלותך מבאר את הדברים תוך עיון בדברי הזוהר חלק ג' דף קנ"ה עמ' ב' על הפסוק המתאר את המן שירד משמיים לבני ישראל ואומר (במדבר י"א, ז'): "והמן כזרע גד הוא". מבאר הזוהר – כי הכוונה היא לזרעו של שבט גד שקיבל את נחלתו מחוץ לארץ ישראל, וכשם שבני גד נחלו את נחלתם מחוץ לארץ ישראל כך גם המן ירד אך ורק מחוץ לארץ ישראל. מהשוואה זו משמע כי שני הדברים קשורים הם, ומה שאפיין את המן אפיין גם את בני גד והפועל היוצא ממאפיין משותף וייחודי זה היה השייכות שלהם לחוצה לארץ. ובכן, מהו מאפיין זה?

הנהגת אוכלי המן במדבר והנהגת ארץ ישראל

ר' צדוק מבאר את הדברים תוך שהוא עומד על ההבחנה בין הנהגתו של משה במדבר לבין ההנהגה של בני ישראל עם כניסתם לארץ ישראל. הנהגת המדבר התאפיינה בכך שהאדם לא נצרך להתעורות בטבע העולם, והיה מופשט מכל הוויה גשמית כשכל מעייניו רוחניים. לא היה צורך להתעסק בפרנסה, שכן המן ירד מהשמיים. על כן נאמר על משה: "ישמח משה במתנת חלקו... ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת". השבת אפיינה את הנהגתו של משה, שכן "היה עסקו בחינת קדושת המן, היינו שיפקיר האדם כל עסקי וענייני עולם הזה ויהיה פנוי רק לתורה כמו בשבת, וכמו שהיו במדבר שאכלו המן ולא היה להם עסק בענייני עולם הזה כלל".

הנהגת המדבר הייתה מנוגדת לחלוטין לזו ששררה עם הכניסה לארץ, שבה עזבו בני ישראל את העיסוק המוחלט והתמידי בעניינים שברוח ועברו לעסוק זה בכרמו וזה בזיתו. בארץ ישראל הפכו בני ישראל להיות ארציים מאוד, ולכן היה צורך להחיל על ארץ ישראל את "קדושת הארץ" על ידי תרומות ומעשרות ושאר מצוות התלויות בארץ כדי שיוכלו להכניס קדושה אף בעסקם בענייני העולם הזה. נמצא כי "כשאדם מפקיר כל ענייני עולם הזה ואין לו עסק עמהן אין הוא זקוק לקדושת הארץ", שכן בכל מקום שבו הוא נמצא הוא מחובר אל הקודש ומופשט מכל הוויה גשמית.

מהותו של המן

רבי צדוק מביא בהקשר זה את דברי חז"ל (בראשית רבה ע"א, ט') על הפסוק (בראשית ל', י"א): "בא גד" – "בא מי שעתיד לגדל משתיתן של אומות העולם". כלומר, המונח "גד" בא מלשון גדיעה וניתוח של יסודות ותשתיות ההנהגה של אומות העולם.

מהי ההנהגה של אומות העולם שעוררה תנגודת חריפה אצל בני גד? מבאר רבי צדוק, כי יש מי שצרכי העולם הזה משרתים את חייו שתכליתם רוחנית ויש מי שתכלית קיומו היא – הנאות העולם הזה. הרדיפה אחר הנאות אלו הופכת את האדם לגשמי ומגושם וזו מהותם של אומות העולם. אכן, יש מי שאוכל כדי לחיות ויש מי שחי כדי לאכול.

האכילה מעץ הדעת שהיה "תאוה לעיניים" לא נעשתה כדי לחיות ולמלא צורך חיוני, אלא כדי למלא תאוה גשמית והיא הביאה מוות לעולם. לעומת זאת, המן היה ההפך המוחלט. לא היה בו שום תאוה לעיניים אך היה בו מילוי של צורך

חיוני. "וזה היה טענת האספסוף שהתאוו תאווה באומרים (במדבר י"א, ו'): 'ועתה נפשנו יבשה אין כל' הגם שהיו טועמים במן כל מיני טעמים, אלא מפני שנעדר מהם תאוות האכילה להנאת עצמם, שזה היה נפעל על ידי אכילת המן. לכן נקרא המן בלשון חז"ל (יומא דף ע"ה עמ' ב'): 'לחם שמלאכי השרת אוכלים' היינו להיות על ידי אכילה זו בבחינת מלאך הרחוק מתאוות העולם הזה".

ההשוואה בין גד לבין מן

בני גד ובני ראובן העדיפו להישאר בהנהגה רוחנית מובהקת, שבה אין צורך לעבד את הארץ ולהיות "עבד" של פעולות גשמיות. הם ביקשו ליהנות מהנהגה שהיא מעין "מן" הורד משמיים ומשביע בלא טורח ועמל, כשהאדם פנוי להיות רוחני יותר.

לבני גד היה מקנה והארץ בעבר הירדן מספקת את מזון המקנה מאליה, בשפע ובלא טורח, כך שאדם יכול להתפרנס ברווחה בלי צורך בעמל ובכך יוכלו להישאר רוחניים, מופשטים ופנויים לעבודת ה'. על כן אומר הזוהר כי המן היה כ"זרע גד" כלומר, כמו נחלתם של בני גד שהתאפיינו ברצון להיות מופשטים מכבלי החומר הגשמי.

בהתאם לכך מובן מה שנאמר בברכת גד (דברים ל"ג, כ"א): "וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון". בני גד רצו לנחול בעבר הירדן כדי להמשיך ולדבוק בהנהגה של משה, שנותר קבור שם, שהיא הנהגה ניסית ומופשטת הפטורה מן הצורך להיות ארצי ולהנחיל קדושה גם בארץ.

ההשוואה בין בני גד וראובן לבין המרגלים

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את ההשוואה בין רצונם של בני גד לנחול בעבר הירדן ולהיות בהנהגה הרוחנית והמופשטת של משה, לבין חטא המרגלים. המרגלים רצו להישאר במדבר מכיוון ששם הם חוו חוויות רוחניות נעלות, כאשר כל העם נהנה מלחם מן השמיים, פטור מתאוות גשמיות ויושב כל היום ולומד תורה מפי משה רבינו. דור המדבר קיבל את עצת המרגלים, שכן הם ייחלו להנהגה זו, ולכן הם לא זכו להיכנס לארץ ישראל שבה ההנהגה הפוכה ודורשת מן האדם לעבד את הארץ ולהיות שמימי.

כך מבאר רבי צדוק בספרו "ליקוטי מאמרים" על ספר יהושע, כי לא היה כלל צורך בשליחת המרגלים, שכן זה מעשה של השתדלות טבעית, נוהג שהינו נחוץ למי שנתון בהוויה גשמית טבעית "כדרך הטבע של מלכים הנלחמים זה עם זה, מה

שאינן כן דור המדבר שהיה כל הנהגתם חוץ לדרך הטבע ממש ורק על פי ה'. מה ענין להם ולמרגלים? אלא שרצה משה לנחול את ארץ ישראל שבה הקיום נעשה ע"י הנהגה טבעית, באמצעות השתדלות טבעית".

נמצא כי ביסוד רצונם של המרגלים עמד מניע קדוש להישאר קדושים בכל מקום, ולא רק בקדושת הארץ. בדומה לכך גם בני גד רצו להישאר רוחניים ולזכות בהנהגה זו עצמה. משום כך לא הוכיח משה את בני גד על כך שהם מואסים בארץ ישראל ואינם מייחלים לקדושת הארץ. אדרבה, הם רצו להישאר בנקודה גבוהה יותר של רוחניות, שבה אין צורך לקדש ארץ, ליטול גשמיים ולהפוך אותה לקדושה, אלא יש בה כדי להישאר מופשטים לגמרי.

הטענה של משה הייתה רק, כי שאיפה זו דומה לחטא המרגלים, שגרם לרפיון חמור אצל אחיהם שאינם עומדים בדרגה זו.

מה שאפיין את בני גד היה הראייה של האדם כדבר שלם, שבו עולם המעשה כפוף לעולם הרוח ואין לו קיום כשלעצמו. בברכת משה לשבט גד נאמר (דברים ל"ג, כ'): "וטרף זרוע אף קודקוד" מבאר רש"י, כי בני גד היו הורגים במלחמה באופן ייחודי במכת סיף אחת שקטעה "ראש עם הזרוע במכה אחת". בני גד היו מנצחים במלחמה, שכן לא היה אצלם פער והיסח דעת בין יד לראש, בין עשייה לעיון, בין הלכה לבין מעשה. על כן נאמר על המן כי הוא כ"זרע גד" – אכילה שאין תכליתה הגשמת תאוות אכילה אלא הקיום, שכשלעצמו נועד לתכלית נעלה.

בני גד גדעו את הקיום הארצי וחיו חיים של מדרג שיש בהם אמצעי קיום שהם אמצעי ולא מטרה. מעליהם נמצאים החיים ומעליהם תכלית רוחנית שלשמה חיים. בהתאם לכך סברו כי גם ישיבת ארץ ישראל שבה הקיום הופך לארצי – אינה ראויה. הם העדיפו להיות רוחניים בהנהגה מופשטת של "אוכלי המן" שהוא "כזרע גד", מאשר להיכנס לארץ שיש בה עבודת הארץ גשמית, וצריך להחדיר בה "קדושת הארץ" כדי שלא להפוך לארצי ומגושם.

הנה כי כן, המקנה והפרנסה הקלה בעבר הירדן היו רק תפאורה ורקע לדו שיח מאוד נוקב שהתקיים בין משה לבני גד וראובן ביחס לדרך הראויה להנהגת כלל ישראל.

פרשת מסעי

מסע אישי משבת לשבת

סוד פירוט מ"ב המסעות

פרשת מסעי מפרטת ארבעים ושניים מקומות שבני ישראל עברו בהם במסעם ממצרים לארץ ישראל ונאמר (במדבר ל"ג, א'-ב'): "אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים לצבאותם, ביד משה ואהרן. ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה', ואלה מסעיהם למוצאיהם".

פרשה זו מעוררת קשיים מהותיים ולשוניים.

במישור המהותי התקשו הראשונים לאיזו תכלית נמנו ופורטו המקומות שבהם חנו בני ישראל במסעם לארץ ישראל?

הרמב"ן הביא טעם שכתב רש"י מפי רבי משה הדרשן וכן את הטעם שפירט הרמב"ם ב"מורה נבוכים" וכתב על זה: "מכתב המסעות מצות ה' הוא... ענין לא נתגלה לנו סודו".

הרמב"ן מבאר כי מבחינה תחבירית כאשר נאמר: "ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה'" אין כוונת הדבר כי המסעות נעשו על פי דבר ה', שזה דבר פשוט שאין צורך לאומרו. אלא יש לפרש את הכתוב כמכוון לומר כי פירוט המסעות הוא שנעשה על פי ה', וזה דבר שנעשה מחמת ציווי ה' ואין לדעת את טעמו.

מסעיהם ומוצאיהם

במישור הלשוני יש להבין:

- בכתוב נאמר תחילה "את מוצאיהם למסעיהם" ואח"כ מיד נאמר שוב, ובסדר הפוך "ואלה מסעיהם למוצאיהם". מה טעם הדבר ומה פשר השינוי?
- ביחס לכל מסע נאמר מהיכן יצאו והיכן חנו, כאשר במסע שבא לאחר מכן נאמר שוב מהיכן יצאו. כך נמצא כי כל מקום (למעט הראשון והאחרון) נמנה פעמיים, פעם כמקום חניה ופעם כנקודת מוצא של המסע הבא. לכאורה, זו כפילות מיותרת.

ג. הכתוב אומר "מוצאיהם למסעיהם" ומחדש כי כל נקודת חניה היא נקודת המוצא של המסע הבא. מקשה רבי צדוק, לשם מה יש לחדש זאת? האין זה מובן מאליו מטבע הדברים?

מה תכליתה העצמית של כל חניה

רבי צדוק מביא את דברי הזוהר חדש חלק א' דף צ"ז עמ' ב': "בשעה שהוציא הקב"ה את ישראל מארץ מצרים, הוציאם בסוד השם של מ"ב אותיות, כמו שברא בו שמים וארץ".

כלומר, מ"ב מסעותיהם של ישראל מכוונים כנגד שם ה' שהוא בן מ"ב אותיות, שבאמצעותו ברא ה' שמיים וארץ. שם זה עולה מראשי התיבות של תפילת "אנא בכח" שחיבר התנא רבי נחוניה בן הקנה, המכוונת כנגד שם ה' (על כן מיד לאחר תפילה זו אנו אומרים: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כלומר "שם כבוד מלכותו" שהזכרנו זה עתה, יהא "ברוך" לעולם ועד).

מדברי הזוהר משמע כי לכל חניה היה תפקיד ייחודי, וכמוה כאות בשם ה' שבאמצעותו נבראו שמיים וארץ. ברם, שהדבר לא ברור כלל, שכן כאשר אדם נוסע מנקודת מוצא לנקודת יעד זהו מסע אחד. העובדה שיש לו עצירת ביניים אינה הופכת זאת לשני מסעות. למשל, אדם הנוסע ועוצר ברמזור, או בתחנת דלק, אינו עושה כמה מסעות, ואין לומר כי הוא נסע מביתו לרמזור וחנה בו, ועשה שוב מסע מהרמזור אל הרמזור הבא. המסע הוא אחד, מנקודת המוצא לנקודת היעד וכדי שהמשך המסע ייחשב כמסע נוסף חייבת להיות לחניה תכלית עצמית כיעד שהושג. ובכן, איזה יעד הושג ע"י החניה? הרי היעד היה אחד – להגיע לארץ ישראל. מה קרה בחניה? למה נחשבת היא למסע בפני עצמו?

יציאת מצרים כמסע פנימי של האדם

רבי צדוק מביא את דברי האר"י כי המסע ממצרים לארץ ישראל לא היה רק מסע גיאוגרפי ממקום למקום, אלא מסע רוחני מתהום הטומאה אל פסגת הקדושה. מצרים הייתה מקום טמא והיא נקראה (בראשית מ"ב, ט'): "ערוות הארץ". מצרים הייתה מצר לים הקדושה ולהתפשטות הרוח. לעומת זאת, ארץ ישראל "גבוהה מכל הארצות" בקדושתה, שהרי היא ארץ ש"עיני ה' אלוקיך בה" (דברים י"א, י"ב). עם ישראל היה שקוע במצרים במ"ט שערי טומאה והמסע לארץ ישראל הוא מסע פנימי, של היטהרות והתעלות אישית.

המלחמות הפנימיות במהלך המסע

עלייה רוחנית מושגת ע"י התמודדות אישית של אדם עם יצריו המאפשרת לו לעלות מכבלי היצריות למרומי פסגות רוחניות. המסע ממצרים לישראל היה אפוא מסע רוחני של ההתעלות מדרגה לדרגה והוא היה רצוף בקרבות פנימיים עקובים של אדם ביצרו.

על כן נאמר ביחס למסע הארון שנע ממקומו בכל אחד ממסעי בני ישראל (במדבר י', ל"ה):

"קומה ה' ויפוצו אויבך וינוסו משנאיך מפניך".

באלו שונאים נתקלו בני ישראל במדבר השמים, תמה רבי צדוק? אין זאת אלא שהכוונה היא ליצר הרע שמנסה לחרור ריב בין האדם לקונו, ולהשניא אותו בעיני בוראו. "בזה יוצדק לשון 'משנאיך' ולא נאמר 'שונאיך'".

תפקיד החניות במסע הרוחני

בקרב הרוחני של האדם עם יצרו אין רצף. האדם משתנה בכל יום, מצבי רוחו משתנים, כוחותיו שונים והנהגתו משתנה מיום ליום ומאירוע לאירוע. ממילא נתקל הוא מיד יום ביצר אחר, בעל פנים אחרים ויוצא לקרב חדש. כשם שלא ניתן לטבול באותו נהר ובאותם מים פעמיים, שהרי המים זורמים ומתחלפים, כך לא ניתן ללחום היום את מלחמת האתמול ולא ניתן להקדים להיום את מלחמת המחר. בכל יום חייב האדם להתמודד עם הנסיבות של אותו יום ועם אישיותו ורגשותיו באותו יום. כך מצינו בזהר חלק א' דף רכ"ד עמ' א' כי פירוש המונח שנאמר לגבי האבות "בא בימים" הוא שכל יום ויום היה בר משמעות והושג בו הישג שונה, וממילא עם פטירתו הוא הגיע ובאמתחתו הימים הרבים שבכל אחד מהם הושג הישג ייחודי לו.

ממילא מובן, כי במסע האדם יש תחנות, שכן בכל תקופה יש ייחוד משלה. המסע משול לסולם עם שלבים שונים. החניה היא מצב שבו האדם מתקבע ומתייצב עם שתי רגליו בשלב מסוים.

זו משמעות הכתוב "ובנוחה יאמר, שובה ה'" – המנוחה אינה גופנית אלא היא מבטאת קרב פנימי ששכך והוכרע לטובה.

חול ושבט – מסע וחניה

דוגמא לחניה שיש בה הישג רוחני היא השבת, שהרי שבת היא "מעין עולם הבא". כלומר, קרב אחד הסתיים והאדם הגיע אל המנוחה ואל הנחלה, שהיא העולם הבא. אלא, שלכל שבת יש מוצאי שבת ותיכף ומיד מתחיל הקרב הבא, ולכן זהו רק "מעין עולם הבא". יתירה מכך, שעת המנוחה אינה זמן שבו האדם שרוי בחוסר מעש על זרי דפנה, אלא שעה שבה האדם "מטעין סוללה" רוחנית ומתמלא בקדושה שתסייע לו במאבק הבא. בכך יש בשבת תכלית בפני עצמה. "והיינו שכל ימי האדם בעולם הזה, בכל ששת ימי המעשה הוא בבחינת הולך. והמנוחה היא בשבת". בשעת המנוחה מופיעה הקדושה לששת ימי המעשה שאחריו, "ל"ויהי בנסוע שאחר כך".

עם תום השבת מתחילים ששת ימי המעשה של הקרב הבא. לאחר הקרב הנוסף מגיעה שוב מנוחת השבת, שבה האדם משיג קדושה ברמה נשגבה יותר. נמצא כי האדם הולך ונוסע משבת לשבת, ועורך מנהל קרבות ממנוחה למנוחה, עד שיגיע ליעד הסופי וימצא מנוחה נכונה ושלמה. "בשבת השני משיג הקדושה בהתגלות יותר וכן הוא הולך כל ימי חייו עד שנשלם בשלימות עד אל בית עולמו ואז אין לו עסק עוד בעולם הזה".

"מוצאיהם למסעיהם – ומסעיהם למוצאיהם"

בהתאם לכך מובן לחלוטין מדוע כל אחת מן החניות במדבר יצרה מסע חדש. אכן, בראיית מכלול היה זה מסע אחד של בני ישראל ממצרים לארץ ישראל, אבל לכל שלב במסע הייתה תכלית ייחודית והיה בה כיבוש של יעד רוחני ועלייה בשלב של התמודדות עצמית של האדם מול יצריו. כל מסע כזה הסתיים בחניה שביססה את ההישג ועליה נאמר "מסעיהם למוצאיהם". לכן, הדגיש הכתוב כי היה זה מסע שבו יש נקודת מוצא וחניה, כאשר כל חניה משלימה הישג.

"בכל מסע היה עסק אחר, ובחניה היו משיגים קדושה מאות אחת משם מ"ב של הקב"ה ואחר כך הייתה נסיעה חדשה, שהייתה שונה לפי הקדושה מהחניה שיצאו משם".

החניה שבאה לאחר המסע הטעינה את בני ישראל בקדושה מועצמת שסייעה להם להתמודד בהתמודדות הרוחנית שאפיינה את המסע הבא. הכתוב מחדש

שמנקודת החניה הזו היה מסע אל היעד הבא, "מוצאיהם למסעיהם", שכן החניה הטעינה כוח רוחני שיאפשר את המסע הבא, וממילא היא שימשה כנקודת מוצא רוחנית למסע אישי זה.

הנה כי כן, רבי צדוק מבאר כי לכל מסע במדבר היה תפקיד רוחני במאבק של האדם ביצריו ובדרכו האישית מעמקי הטומאה לפסגות הקדושה. בדברים אלה צעד בעקבות דברי רבו, רבי מרדכי יוסף מאיזביצה בספרו "מי השילוח" (פרשת מסעי) כי במ"ב המסעות של בני ישראל ממצרים לארץ ישראל "נכללו כל הנסיונות וההתנשאות ששיג כל נפש מישראל". כך גם כתב רבי משה חיים אפרים מסדילקוב, בספרו דגל מחנה אפרים (פרשת מסעי) בשם סבו הבעש"ט "כל המסעות היו מ"ב והם אצל כל אדם מיום היוולדו עד שובו אל עולמו. יום הלידה הוא בחינת יציאת מצרים, ואחר כך נוסע ממסע למסע עד בואו לארץ החיים העליונה".

אכן, כל מסע הוא מאבק חדש והתמודדות שונה, וכל חניה היא הישג והשרשת היתרון הנפשי שהושג, כנקודת מוצא למסע הבא. אלה מסעי בני ישראל לדורותם.

פרשת דברים

דברים אישיים בלי תחושת עצמיות

מה חידש משה בספר "משנה תורה"

ארבעה חומשי תורה הסתיימו באמירה המסכמת (במדבר ל"ו, י"ג): "אלה המצוות והמשפטים אשר ציווה ה' ביד משה אל בני ישראל, בערבות מואב על ירדן ירחו". לאחר שהתורה מוצתה לכאורה, ניצב משה בעבר הירדן ופונה בדברים אל בני ישראל. מה חידש משה?

בתוספות הראשון במסכת גיטין דף ב' עמ' א' מצינו "מה שנוהגים לכתוב י"ב שורות בגט אומר ר"ת משום ש"גט" גימטריא י"ב. ור"י שמע בשם רב האי גאון ובשם רבינו סעדיה משום דכתיב (דברים כ"ד, א'): "ספר כריתות" (ומשווים גט לספר תורה). ויש י"ב שורות המפסיקות בין ארבעה חומשי ספר תורה, שצריך להניח ארבע שורות רווח בין כל ספר וספר. מקשה תוספות, הרי יש גם שורות של רווח בין ספר במדבר לספר דברים? ואם כן אין אלו שתיים עשרה שורות אלא שש עשרה שורות? משיב תוספות כי: "ההפסק שבין במדבר ל'משנה תורה' לא נחשב, שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה". כלומר, גט יוצר הפרדה וניתוק בין שני דברים חלוקים. אבל, הרווח שבין ספר דברים לשאר החומשים אינו נחשב, שכן אלו לא דברים נפרדים, וזה כמו רווח בין פרשה לפרשה באותו חומש. נמצא כי משה לא חידש דבר בספר דברים ומשה רק היה "חוזר ושונה" מה שכבר נלמד. ואכן חז"ל קראו לספר דברים "משנה תורה".

הרמב"ן בהקדמה לספר דברים מציין כי יש בו מעט מאוד מן החידוש ונזכרות בו "כמה מצות שלא נזכרו כלל כגון: היבום ודין המוציא שם רע והגרושין באשה, ועדים זוממין". עיקר תכליתו של הספר הזה היא להיות "משנה תורה, בו יבאר משה רבינו לדור הנכנס בארץ רוב מצוות התורה הצריכות לישראל". כלומר, משה משנן עם בני ישראל את התורה ומבאר אותה. משה חוזר על המצוות "פעם להוסיף בהם ביאור ופעם להזהיר את ישראל ברוב אזהרות בתוכחות וקול פחדים אשר יפחיד אותם בכל ענשי העבירות".

נשאלת השאלה: אפשר להבין מדוע משה דיבר ומצא לנכון לעשות עם העם "שיעור חזרה" ושינון, אבל למה נכללו הדברים כחלק מ"חמישה חומשי תורה"?

כפל לשון "דיבור"

גם מבחינה לשונית מתעוררת תמיהה, שהרי נאמר (דברים א', א'): "אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן". מיד לאחר מכן (פסוק ג') נאמר שוב "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש, דיבר משה אל בני ישראל ככל אשר ציווה ה' אותו אליהם". מהו הכפל הזה?

מכירת ארגמן

ר' צדוק בספרו "פרי צדיק" מביא בפתח ביאורו לפרשה זו את דברי המדרש (דברים רבה א', ז') "משל למה הדבר דומה? לאדם שהיה מוכר ארגמן והיה מכריז: 'הרי ארגמן'. הציץ המלך ושמע את קולו. קרא לו המלך ואמר לו: 'מה אתה מוכר?' אמר לו: 'לא כלום'. אמר לו המלך: 'אני שמעתי את קולך שהיית אומר 'הרי ארגמן' ואתה אומר לא כלום?' אמר לו: 'אדוני המלך, אכן אמת הדבר שארגמן אני מוכר, אלא שלגביך 'אינו כלום'. כך משה: ביחס לקב"ה שברא את הפה ואת הדיבור אמר (שמות ד', י'): 'לא איש דברים אנכי'. אבל ביחס לישראל כתיב בו: 'אלה הדברים'". המשל במדרש הזה מעורר תמיהות:

- א. לשם מה שאל המלך "מה אתה מוכר"? הרי הוא ידע מראש את התשובה.
- ב. האם אפשר לומר שהארגמן הופך ל"לא כלום" מכיוון שבעיני המלך אין ערכו רב?
- ג. מדוע בחר המדרש לומר כי מכרו ארגמן? הרי ארגמן הוא צבע ואין לו ממשות כשלעצמו. לא מוכרים ארגמן. מוכרים חפץ שאותו צבעו בצבע ארגמן.
- ד. ארגמן הוא צבע שלאחר שצבעו בו כלי או בגד הוא הופך לבולט ויפה. מה הנמשל?

שני ממדים לדברים שבספר דברים

ר' צדוק מבאר כי יש הבחנה בין דברי משה בארבעת חומשי התורה לבין דברי משה בספר דברים. בארבעת חומשי התורה נאמר "וידבר ה' אל משה לאמור". כלומר, הדובר הוא הקב"ה. משה הוא רק אמצעי להעברת הדברים לבני ישראל. לעומת זאת בספר דברים נאמר: "אלה הדברים אשר דיבר משה". הדובר הוא משה עצמו. ואכן, מצינו במסכת מגילה דף ל"א עמ' ב' כי את מה שנאמר בספר

דברים "משה מפי עצמו אמר". בספר דברים הכניס משה בדברי ה' אליו שני ממדים מעצמו:

- א. פירוש והבהרה של התורה שבכתב, שזו בסיסה של תורה שבעל פה. כך נאמר (פסוק ה'): "בעבר הירדן בארץ מואב, הואיל משה באר את התורה הזאת לאמור". אומר רש"י כי המונח באר משמעו: "בשבעים לשון פירשה להם". בני ישראל דיברו בשפה אחת, אך משה הנגיש את הדברים כך שיהיו מובנים מכל זווית אפשרית.
- ב. דברי תוכחות ומוסר. רש"י מבאר "אלה הדברים – לפי שהן דברי תוכחות".

בספר דברים הדובר לא נעלם מהכתב

ספר דברים נראה כתשלובת בלתי מסודרת של דברי תוכחה ומצוות שניתן בהם טעם. האם יש קו אחיד השזור בין בתריו של הספר? האם יש קשר בין הממדים השונים שהוסיף משה לתורה במסגרת ספר דברים? כדי להבין עניין זה נתמקד תחילה בחידוש שיש בספר דברים בממד המוסרי של דברי התוכחה.

רבי צדוק מביא את דברי "היהודי הקדוש" (רבי יעקב יצחק רבינוביץ' מפשיסחא) כי הוא נהג ללמוד מדי יום מספר פסוקים מספר "משנה תורה" באומרו כי זהו ספר המוסר שלו. מה מצא בספר דברים שאין בספרי מוסר אחרים. על כך עמד רבי צדוק והסביר:

יש הבדל עצום בין שמיעת דברי מוסר כתורה שבעל פה לבין עיון בדברי מוסר הנקראים מן הכתב. בדברים ששומעים בעל פה, יש ממד רגשי של התקשרות עם אישיותו של הדובר ואז (כלשון רבנו תם ב"ספר הישר" שער י"ג) "דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב". לעומת זאת, דברים הנכתבים מן הלב לא תמיד נכנסים אל הלב. הלהט לא יכול לעבור באמצעות כתב. הכתב יכול להעביר את המסר אבל לא את הקשר עם הדובר. הממד האישי לא עובר דרך הכתב שהרי הדובר הסתלק ואיננו. ספר דברים הוא שונה ויוצא דופן. ספר זה ניחן בתכונה פלאית, שבה אישיותו של משה נובעת מן הכתובים ומי שמעיין בספר דברים שומע את נהמת ליבו של משה עצמו המדבר אליו. משה נוכח!

בלשון רבי צדוק: "הלשון 'אלה הדברים' אשר דיבר משה' מורה שזה הוא הכוח בדברי 'משנה תורה', שמי שקורא בהם הוא כשומע עתה מפי משה, וזה פשר 'אלה הדברים' אשר משה דובר עתה בפי הקורא".

ברם, יש להבין כיצד מתרחש הפלא הזה? איך ייתכן שאדם נוכח בדבריו גם אחרי שהוא איננו?

דברו של משה הופך לחלק מן התורה

לגבי דבר ה' חל הכלל לפיו (ישעיהו נ"ה, י"א) "כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם". לאמור, דבר ה' חייב להתקיים שהרי הוא בורא מציאות. משה הוסיף ממד אישי משלו. אבל, דבריו האישיים הפכו לחלק מן התורה שבכתב, כלומר חלק מדבר אלוקים! משה ידבר והדברים הם דבר ה'. על כן גם דברי משה הם דבר ה' שחייב להתקיים והוא "נכנס ללב ופועל בטח". בהתאם לכך יש להבין גם את המונח של "הואיל משה באר את התורה". משה הכניס ממד אישי של הבנה, הנגשה וביאור לתורה שבכתב. אך, ביאורו שלו הופך לחלק מן התורה שבכתב. זהו חוט השני העובר בכל ספר דברים, שיש בו רעיון אחד ומכנה משותף, של החדרת דבר ה' ע"י משה לעומקי התודעה וההבנה של עם ישראל.

משה בטל לה' כשהוא מדבר

ברם, איך יכול להיות מצב שבו דבריו של אדם הופכים לדבר ה'? דבר ה' נצחי הוא ואילו אדם עראי ובר חלוף. על כך משיב ר' צדוק, אכן, אילו היו הדברים של משה עצמו, הרי שהם ברי חלוף כמוהו. אבל, משה התבטל לחלוטין למקור הנביעה העליון. התכונה של משה הייתה כי דברי התוכחה שלו שבאו מנהמת ליבו וכן ה"באר היטב" שהוסיף לתורה שבכתב, באו מאדם שהשכיל להתבטל לחלוטין לדעת עליון, כאשר הוא "אין לו משלו ולא כלום".

ממילא, על אף חידושו שלו – אין אלו דבריו אלא דבר ה'. כך מצינו בזוהר חלק ג' דף רל"ב עמ' א' כי משה "נקרא רבם של הנביאים, רבם של החכמים, רבם של מלאכי השרת, שהקב"ה ושכינתו מדבר מתוך פיו". בדומה לכך נאמר במדרש שמות רבה (ג', ט"ו) על הכתוב (שמות ד', י"ב): "ועתה לך, ואנוכי אהיה עם פוך והוריתיך אשר תדבר" – "יורה אני דברי לתוך פוך כמו חץ".

ללמוד תורה בלי חשיבות עצמית

הווי אומר כי משה בדבריו האחרונים, שיש בהם היבט כה אישי שלו עצמו הן בביאור התורה והן בדברי המוסר הנובעים מנהמת ליבו – אין בהם ולו "גרם אחד" של עצמיות ואנוכיות משלו.

מכאן יש ללמוד כיצד יש ללמוד תורה. כך כתב הרב זאב וולף מז'טומיר בספרו "אור המאיר" (פר' צו): "פעם אחד שמעתי שאמר לנו המגיד ממזריץ', אני אלמד אתכם את האופן היותר טוב איך לומר דברי תורה: באופן שאינו מרגיש את עצמו כלום, ולא הוא המדבר בעצמו. ותיכף כשמתחיל לשמוע דברי עצמו יפסיק". כלומר, אם רוצה אדם ללמוד וללמד כדבעי, יבטל את עצמיותו ויחוש שלא הוא הדובר, אלא דברי התורה מדברים מעצמם מגרונו כשהוא רק שופר לדברים.

פשר משל הארגמן

עתה מובנים היטב דברי המדרש ב"משל הארגמן". משה ביטל עצמו לחלוטין כלפי הקב"ה ואמר כי אינו איש דברים, שכן הוא ביטל לחלוטין את אישיותו שלו כלפי דבר ה'. אבל, דווקא משום כך היו דבריו שלו לחלק מן התורה הנצחית. הדברים שדיבר משה נתנו ממד נוסף לדברים, כמו צבע ארגמן, שאמנם הוא רק צבע הנבלע בחפץ עצמו בלא לשנות את מהותו, אך חשיבותו של הגוון בעיני המתבונן עצומה היא, שהרי בזכות הארגמן הדברים בוהקים וברורים לנגד עיניו.

הנה כי כן, חידוש עצום יש בספר דברים. משה הכניס בדבר ה' ממד נוסף של באור ע"י תורה שבעל פה וכן הוסיף דברי תוכחה משלו. הדברים מבטאים את הדובר כאילו הוא נוכח ועל כן הם חודרים אל הלב אף מן הכתב. הפלא הזה מתרחש, שכן הדברים הפכו לחלק מתורת ה' וקיבלו ממד של נצח. משה הוא הדובר בספר דברים והוא נוכח בדברים לעד, כי משה, העניו באדם הוא רק "צבע ארגמן" של הכלי. אין הוא חש בעצמיותו שלו כמלא נימה. אכן "אלה הדברים אשר דיבר משה" אך בה בעת נאמר מיד לאחר מכן: "דיבר משה אל בני ישראל – ככל אשר ציווה ה' אותו אליהם". למשה אין משלו ולא כלום.

פרשת ואתחנן

כל אדם לוחם את מלחמתו שלו

משה מקריב עצמו למען כלל ישראל

משה רצה בכל מאודו להיכנס לארץ ישראל. הוא התפלל על כך מכל הלב. בפסוק נאמר (דברים ג', כ"ג-כ"ה): "ואתחנן אל ה', בעת ההיא לאמור. ה' אלהים אתה החילות להראות את עבדך את גודלך ואת ידך החזקה, אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותך. אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן, ההר הטוב הזה והלבנון".

חז"ל מציינים כי משה התפלל באותה שעה "חמש מאות וחמש עשרה פעמים" שהם בגימטריה "ואתחנן". אולם, תפילה זו לא נענתה.

משה אמר (שם שם כ"ו): "ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי". הווי אומר הקב"ה לא שמע למשה מחמת עם ישראל אלא "למענכם". לא היה זה חטאו של משה במי מריבה שגרם שהתפילה לא תתקבל, אלא משה הקריב עצמו למען עם ישראל. ובכן, איזו תועלת הייתה לעם ישראל מכך שמשה לא נכנס לארץ ישראל? שמא היה זה עניין גדול גם של עם ישראל שמנהיג כמשה ינהיגו גם בכניסתו לארץ?

השערים נעולים אך תפילה נוספת הייתה עוברת דרכם

המדרש מאריך לתאר את כוח התפילה של משה מחד גיסא ואת נעילת השערים מאידך גיסא.

כך מצינו במדרש דברים רבה י"א, י': "כיון שראה משה שנחתם עליו גזר דין, גזר על עצמו תענית. עג עוגה ועמד בתוכה. אמר איני זו מכאן עד שתתבטל אותה גזירה. באותה שעה מה עשה משה? לבש שק ונתעטף שק ונתפלש באפר ועמד בתפלה ובתחנונים לפני הקב"ה עד שהזדעזעו שמים וארץ... מה עשה הקב"ה באותה שעה? הכריז בכל שער ושער של רקיע ורקיע בכל בית דין ובית דין שלא יקבלו תפלתו של משה ולא יעלו אותה לפניו מפני שנחתם עליו גזר דין". המדרש מתאר כי "שהייתה תפלתו של משה דומה לחרב שהוא קורע וחותך ואינו מעכב.

תפלתו הייתה מעין שם המפורש". על כן, באותה שעה "קרא הקב"ה בבהילות ואמר למלאכי השרת שלא לקבל את תפלתו". המדרש מציין כי הקב"ה "לא נשא לו פנים ולא נתן לו חיים ולא הכניסו לארץ ישראל".

עם זאת, מהכתובים עולה כי אילו היה משה ממשיך להתפלל הייתה תפלתו מתקבלת ולכן ציווה עליו הקב"ה לחדול מתפילה. אכן, השערים ננעלו אבל תפילה נוספת של משה הייתה חודרת אותם

ושערי מרום היו נקרעים. על כן הקב"ה ציווה על משה לחדול מתפילה. כך נאמר (דברים ג', כ"ו): "ויאמר ה' אלי רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה". כלומר, אילו היה משה ממשיך בתפלתו הייתה התפילה מתקבלת, וכדי שלא יקרה כן הוא צִוָּה שלא להמשיך להתפלל.

כאן מתעורר קושי עצום: אם הקב"ה סגר שערי תפילה וקבע כי התפילה לא תתקבל, לשם מה היה צורך להורות למשה שלא להמשיך ולהתפלל? מה פירוש הדבר שהשער ננעל ע"י הקב"ה ובכל זאת התפילה מתקבלת? ומצד שני יש להבין, אם תפילה נוספת הייתה אמורה להועיל אף כשהקב"ה סגר שערי תפילה, מדוע ציווה עליו הקב"ה שלא להתפלל? הרי הקב"ה עצמו היה זה שמקבל בקשה זו אילו הגיעה אליו, משמע כי דינה להתקבל?

מדוע מספיקות למשה מצוות שאינן תלויות בארץ?

בכתוב נאמר (שם): "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד". כלומר "מספיק לך". הכיצד ניתן לומר למשה כי מה שיש לו מספיק לו, שעה שנמנעת ממנו הכניסה לארץ? הן במסכת סוטה דף י"ד עמ' א' מצינו: "מפני מה נתאווה משה רבינו להיכנס לארץ ישראל? וכי לאכול מפריה הוא צריך? או לשבוע מטובה הוא צריך? אלא כך אמר משה: הרבה מצוות הצטוו ישראל ואין מתקיימים אלא בארץ ישראל. אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי". משה רצה אפוא להשיג את המעלות הרוחניות הנשגבות של ארץ ישראל שלהן לא זכה משנמנע ממנו להיכנס לארץ. הכיצד ניתן אפוא לומר לו "רב לך" על בקשה לקבל שפע רוחני שנמנע ממנו?

למה לקה משה על שאמר "רב לכם"

יתירה מכך, בעת שהקב"ה אמר למשה לחדול להתפלל להיכנס לארץ הוא השתמש במטבע הלשון "רב לך". באותו מטבע לשון ובמילים "רב לכם" השתמש משה בדברו עם קרח ועדתו עת שאמר להם (במדבר ט"ז, ז'-י'): "רב לכם בני לוי... המעט

מכם כי הבדיל אלהי ישראל אתכם מעדת ישראל להקריב אתכם אליו, לעבוד את עבודת משכן ה' ולעמוד לפני העדה לשרתם. ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי איתך, ובקשתם גם כהונה". דרשו חז"ל: "אמר הקב"ה למשה: אתה הכית (את עדת קורח) במקל, ובמה שהכית – אתה עצמך לוקה. אתה אמרת 'רב לכם' ולמחר יאמר לך ה' 'רב לך'. ברם, מהי ההשוואה? בטענת בני לוי לא היה צדק, שהרי הם לא היו ראויים לכהונה. מדוע נתבע משה על שאמר להם כך, ונקבע כי לא יזכה להיכנס לארץ ישראל?

כל אדם לוחם את מלחמתו שלו

כדי להבין את העניין נפתח אכן בביאור דברי משה לעדת קורח: "רב לכם". רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" על פרשת קרח, אות ח' מבאר כי בני קורח שאפו לדרגה רוחנית גבוהה של כהונה. משה השיב להם כי כל אדם צריך להתמודד במצב הרוחני שבו הוא הושם ואל לו לבקש לעצמו התמודדות במצב רוחני שנכון לאדם אחר. לקב"ה יש צבא ובו חיילים שונים בתפקידים שונים ומגוונים. לא כולם גנרלים. חלקם חיילים זוטרים. כל חייל צריך לעשות את המיטב במסגרת תפקידו הייחודי ולהשתמש בסגולות האישיות שלו כדי להתמודד עם הקשיים שנכונו לו. אם גנרל יבקש להתמודד עם קשיים של טבח, לא בהכרח יצליח, וכן להיפך. עליו לעשות את המרב והמיטב עם הכלים שבידו שכן אלו הותאמו לנסיבות חייו שלו ולתפקידו בעולמו. הוא לא נברא בזמן אחר ועם כישורים אחרים, שכן ההתמודדות שלו ייחודית לו, לזמנו ולכישוריו. לכן, אל לו לאדם לסבור כי היה מיטיב להתמודד עם מטלות חייו אילו אך הייתה לו הגאונות של רבי עקיבא איגר ומידות טובות כשל הלל הזקן, שכן להם הייתה התמודדות אחרת ותפקיד אחר, ואילו הוא ניחן במידותיו שלו ובכישורנותיו שלו כדי להתמודד עם תפקידו שלו. אדם צריך למלא את התפקיד שלו ולא לשאוף לקיים את התפקיד של זולתו. ברם, שבהתאם לכך מובן לחלוטין מדוע אמר הקב"ה למשה באותה מטבע לשון "רב לך". ההתמודדות של אדם בארץ ישראל שונה היא. נשגבה היא. אל לו למשה לשאוף אליה, שכן זו התמודדות במצב אחר מזה שאליו נכון.

תפילה היא השלמת חסר

בהקשר זה ממשיך רבי צדוק ואומר כי מכך יש ללמוד "שאף על מדרגות של קדושה אין לרצות ואין להתפלל על זה". כלומר, תפילה נועדה למלא חיסרון של אדם ולהגשים צורך שלו, בדבר שהוא זקוק בו לעזרת הקב"ה שיעזור לו וישלים

את חסרונו. אבל, דרגה רוחנית אחרת או התמודדות רוחנית אחרת מזו שלו, אינם דבר שחסר לו. אין זה צורך של האדם וממילא אל לו להתפלל על כך. משום כך מוטל על אדם להתפלל לעזר ה' כדי שיוכל להתגבר על היצר הרע שמפריע לו להגשים את עצמו במצבו שלו ולמלא את ייעודו שלו. כך מצינו במסכת סוכה דף נ"ב עמ' ב' כי אדם לא יכול למלא את תפקידו שלו בלי עזרה משמיים ו"אלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו". ממילא ברור כי על כך צריך וחובה להתפלל. אדם גם יכול לבקש כי ההתמודדות שלו תהיה **קלה יותר** "היינו שיזכה להיות פנוי רק לתורה ועבודה". אבל, אל לו לבקש התמודדות קשה יותר ב"מדרגות גבוהות כגון להשיג רוח הקודש וכדומה. על זה לא ייתכן להתפלל, שאם יהיה ברצון ה' להציבו במשימה זו ייתן לו אותה מאליו, ואם לאו – למה יבקש". משום כך, במקרה של משה "שלא היה רצון ה' שישגי קדושת הארץ, השיבו ה' 'רב לך' כמו שהשיב משה רבינו לבני לוי".

תפילה ותשובה כמקווה וים

לאחר שמשה מתאר כי תפילתו להיכנס לארץ ישראל לא התקבלה, אמר משה (דברים ד', א'): "**ועתה** ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות". מן המונח "ועתה" משמע כי יש קשר בין הדברים ודבר אחד נובע ממשנהו. על כן שואל רבי צדוק "מה ענין זה לזה? מפני שהוא התפלל ולא נענה לכן 'שמע ישראל אל החוקים'?"

בתשובה לכך מביא רבי צדוק שני מדרשים:

מאמר חז"ל אחד בבראשית רבה (כ"א, ו'): "אין ועתה אלא לשון תשובה", שמעתה יהיה טוב ומתחרט על העבר. מאמר חז"ל שני בדברים רבה (ב', י"ב): "שערי תפילה פעמים פתוחים פעמים נעולים אבל שערי תשובה לעולם פתוחים. מה מקווה פעמים נעול אף שערי תפילה פעמים פתוחים פעמים נעולים. אבל הים לעולם פתוח, כך ידו של הקב"ה לעולם פתוחה לקבל שבים".

רבי צדוק מבאר כי פשר הדברים כך הוא: תשובה היא חזרה של אדם לנקודת המוצא. כך למשל נאמר על שמואל כי שפט את ישראל וסבב מהרמה לבית אל ומשם לגלגל, ולמצפה "**ותשובתו** הרמתה כי שם ביתו" (שמואל א', ז', י"ז). אדם השב בתשובה חוזר למעמדו כפי שהיה לפני החטא. הוא שב אל עצמו המקורי, במצב של התמודדות מוצלחת עם יצריו במסגרת תפקידו שלו בעולמו. תשובה זו משולה לים, שהוא לעולם פתוח וגליו רצים רצוא ושוב אך נעצרים באותה נקודה.

לעומת זאת, בתפילה תלוי מה האדם מבקש. אם הוא מבקש להיברא מחדש ולשוב למצבו הקודם, הרי שתפילתו תתקבל. אבל, אם הוא מבקש שיעלו אותו בדרגת קושי ויציבו אותו במצב התמודדות שונה ונשגב יותר, הרי שהשערים לא ייפתחו. לא לכך מיועדת תפילה. לא לכך מיועד המקווה שבו האדם שב למי בראשית ונברא מחדש כשהוא עצמו טהור, מקודש ומחודש, אך לא אדם אחר.

תפקידו של משה כמנהיג של דור המדבר

משה לא ביקש דרגה רוחנית הגבוהה מתחומי השגתו ויכולת התמודדותו. אך הוא לא יכול היה להיכנס לארץ ישראל, כי זה תפקיד אחר והתמודדות אחרת. משה הוא מנהיגו של דור המדבר. ספינה זו טבעה וקברניטה נשאר עמה. רצון ה' היה שמשה יישאר בחוץ לארץ כדי שיכניס את דור המדבר לארץ ישראל לעתיד לבוא כמו שנאמר בחז"ל על הפסוק (דברים ל"ג, כ"א): "ויתא ראשי עם" דרשו חז"ל (במדבר רבה י"ט, י"ג): "תהא בצדם ותבוא עמהם". כלומר, תפקידו של משה לא הסתיים והוא אמור להיות מנהיגו של דור המדבר גם לעתיד לבוא ולהעלותם אל הארץ המובטחת.

על כן מובן כי אילו היה משה ממשיך להפציר בתפילה היה כוח ביד משה לפעול בתפילתו להיכנס לארץ ישראל, שהרי אין השפע הרוחני של ארץ ישראל נשגב מדרגתו. אבל, אילו היה עושה כן הרי שהייתה לו התמודדות אחרת ותפקיד אחר, ולא היה מי שימלא את תפקידו המקורי והעיקרי לדאוג לדור שיצא ממצרים. על כן, ביקש ממנו הקב"ה כי לא יתפלל להתמודדות אחרת ולתפקיד אחר. "ויתעבר ה' בי למענכם". כדי שיהא זה משה שמעלה עמו את דור המדבר לעתיד לבוא. מעתה מובן לחלוטין מדוע לא שעה ה' לתפילת משה ואף ביקש ממנו כי יחדל מתפילה נוספת בעניין זה.

הנה כי כן, תפילה ממלאת חיסרון של אדם וצורך שיש לו כדי למלא את תפקידו בעולמו. על כך יש להתפלל ותפילה שכזו – חזקה שתתקבל. אבל, אל לו לאדם להתפלל לקבל דרגת קושי או קדושה גבוהה יותר מזו שניחן בה. זה לא מה שחסר לו. עליו למלא את תפקידו שלו ולא לבקש להתמודד בהתמודדות שנועדה למישהו אחר.

פרשת עקב

אני פורה, משמע אני חי

והיה עקב תשמעון – מצוות שאדם דש בעקביו

טובה גדולה מגיעה לאדם עקב קיום המצוות. כך נאמר (דברים ז' י"ב-י"ד): "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם, ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך. ואהבך וברכך והרבך, וברך פרי בטןך ופרי אדמתך דגנך ותירושך ויצהרך שגר אלפיך ועשרות צאנך על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך. ברוך תהיה מכל העמים, לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך".

ככלל, כאשר תוצאה נגרמת ממעשה ונובעת מעשייתו נוקטת התורה במילה "אם" או "כאשר". המילה "עקב" אינה מצויה. המילה עקב היא לשון שאולה מן המילה "עֶקֶב", אך בתורה אין שימוש בלשון שאולה. על כן מבאר רש"י את המילים: "והיה עקב תשמעון – אם המצוות הקלות שאדם דש בעקביו תשמעון". כלומר, המונח "עקב תשמעון" אכן נובע מן המונח "עֶקֶב", שכן השכר ניתן לאדם בגין שמירת מצוות שאדם ממעיט בערכן עד שהוא "דש אותן בעקביו".

מבחינה לשונית ביאור המונח "דש בעקביו" הוא כך: דישה מבטאת פעולה חזרתית שאדם עושה שוב ושוב מתוך הרגל בלי כוונה מיוחדת.

כמו כן, המילה "עקביות" באה מן המילה עֶקֶב, ונובעת מרצף של פעולות שאדם דבק בהן אף בלא לחשוב. גם המונח עוקב מבטא הליכה בעקבות מישו, תוך שהעוקב משני למקור והולך בעקבותיו בלא יעד מכוון משלו. בכלל, הליכה נעשית באמצעות הָרָגֶל ונעשית גם כעניין של הָרָגֶל, כאשר רגליו של אדם מובילות אותו מאליהם למקומות שהוא מורגל להגיע אליהם.

ברם, נשאלת השאלה: מדוע ניתנות ברכות ה' האמורות בפרשה דווקא למי שעושה דברים כלאחר יד, כ"מצוות אנשים מלומדה", בלי כוונה עצמית ובלי תכלית ראויה אלא כעניין של הרגל?

מדוע ניתן השכר בגין מעשה מת?

זאת ועוד, במסכת אבות דרבי נתן פרק ל"א מובא כי "כל מה שברא הקב"ה בעולם ברא באדם". האדם הוא "עולם קטן" וכל אחד מאבריו ניצב כנגד אחד מפרטי הבריאה. מגיעים הדברים כדי כך שחז"ל מציינים כי כנגד "מלאך המוות בעולם" יש גם "מלאך המוות באדם". מהו מלאך המוות באדם? "זה עקבו של אדם". הכיצד? מדוע מקביל העקב למוות?

חז"ל מכנים דבר חי את מה שקשור למקורו ויונק ממנו. כך למשל המונח "מים חיים" מבטא מי מעיין הקשורים למקורם הבראשיתי ולמקור נביעה פעיל ומתמשך. על כן, מחשבה מקורית וחדשנית מבטאת כוח של חיים שכן היא קשורה לנשמת האדם המצויה במוחו. לעומת זאת, מה שאדם עושה בלי משים, כשהוא עוקב אחרי משהו אחר או אחרי הרגלים חזרתיים שלו, הוא מעשה נעדר חיות. משום כך, תפילה בלי כוונה נמשלה לגוף בלי נשמה, שהרי אין בה חיים הנובעים ממקור החשיבה. פעולות "עֶקֶב" הן אפוא מעשה מת. ברם, שאם כן מתעצם הקושי, כיצד ייתכן שפרשת עקב מלמדת כי דווקא על מעשים נעדרי חיות שכאלו, יקבל עם ישראל שכר?

עולם של חיים, ברכה ומתן פרי

רבי צדוק מבאר כי אדרבה, הפסוק בא לומר ששכר ניתן כאשר התודעה של האדם מחלחלת מראשו עד שורשי רגליו, ונוטעת חיים גם בעקביו ובמצוות שהוא עושה באופן חזרתי. האדם צריך להחדיר תודעה מראש ועד כף רגל, ואדרבה החזרתיות, כמו קרבן תמיד בבוקר ובערב, וכמו מים המטפטפים באופן רצוף, מביאים לחלחול עמוק מאוד.

כלומר, מוטל על האדם להפיח חיים גם במה שמטבעו נעדר כוונה. אם אין סוף מעשה במחשבה תחילה הרי שזו אינה מציאות של ברכה. אדם צריך לוודא כי התודעה מגיעה לכל הווייתו ובכך מביאה אף את העקב להגשמה עצמית. ואכן, חז"ל (איכה רבה א' ל') דרשו את הפסוק (איכה א' ד'): "דרכי ציון אבלות", "אמר רבי אבדימי דמן חיפה אפילו דרכים מבקשים תפקידם". כלומר, הדרך עצמה אבלה כביכול אם אין בה כדי להגשים עצמה ולממש את ייעודה. מציאות של ברכה היא מציאות של תודעה, חידוש והתרבות. מגיעים הדברים לידי כך שאפילו שינה מוגדרת בחז"ל כ"אחד משישים במוות", שכן ישן כמו ישן – נעדר התחדשות ופעילות שכלית ו"כל ההולך בטל כישן הוא". מי שפורה מבחינה פיסית ורוחנית – חי הוא. מן ההכרח להפיח חיים בכל מעשה ורק אז חלה עליו ברכת ה'.

ברכה משמעה ריבוי

דבר שאינו פורה נחשב כמת ואין לו קיום בעולם של ברכה. בתורה נאמר (ויקרא כ"ו, ג-ד'): "אם בחוקותי תלכו... ועץ השדה ייתן פריו". הברכה אינה מסתפקת בכך שעצי הפרדס יניבו פירות רבים ומתוקים, אלא מתבקש שיהא פרי גם לאילנות סרק, שכן סרק הוא קללה ומבטא מוות ואובדן ערך. בעולם של ברכה אין מקום לסרק ולמה שאינו מניב פירות.

עקר ועקרה – בתורה ובתפילה

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את דברי הגמרא במסכת בכורות דף מ"ד עמ' ב' על הפסוק בפרשתנו בדבר השכר הניתן לאדם: "לא יהיה בך עקר ועקרה ובהמתך". לכאורה, מדוע צריך היה לומר שלא תהיה עקרות, שעה שפסוק אחד קודם לכן כבר נאמר: "וברכך והרבך וברך פרי בטנך ופרי אדמתך"? על כך משיבה הגמרא: "לא יהיה בך עקר – מן התלמידים, ועקרה – שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום". כלומר עסקינן ב"קול תורה וקול תפילה". לכאורה יש לתמוה: הן הפסוק עוסק בשפע גשמי שיורד לאדם בעקבות עשיית המצוות העקבית שלו. מדוע יש לפרש אפוא את הפסוק כמכוון לעקרות רוחנית מתלמידים ומתפילה? בנוסף יש להבין את פשר הביטויים ומדוע עקרות של תורה מיוחסת דווקא לזכר "לא יהיה בך עֶקֶר", ואילו עקרות מתפילה מכונה "עקרה" בלשון נקבה?

מילה ופה – כוחות הפריזון שבאדם

רבי צדוק בספרו "ליקוטי מאמרים" באות י"א מבאר את הדברים באופן הבא:

א. יש באדם שני מקורות נביעה והולדה: האחד הוא ילדיו והשני הוא תלמידיו.

ב. בגשמיות האדם פרה ורבה ע"י העברת תמצית הישות הגשמית שלו לילדיו. זהו כוח ההפריה הפיסי הנעשה במה שמכונה "ברית המעור" כלומר באיבר המילה.

ג. ברוחניות האדם פרה ורבה ע"י העברת תמצית הישות התודעתית והרוחנית שלו לתלמידיו.

ההוראה של רב לתלמיד היא כוח ההפריה הרוחני הנעשה ע"י פיו של האדם. מעניין הדבר כי "מילה" ו"פה" זהים בגימטריה שלהם (85).

ד. כוח הפריזון הרוחני של האדם נקרא אף הוא הולדה והענקת חיים. חז"ל (בראשית רבה ל"ט, י"ד) דרשו את הפסוק (בראשית י"ב, ה'): "ואת הנפש אשר

עשו בחרן" – "אם מתכנסים כל באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד אינם יכולים לזרוק בו נשמה, ואתה אומר 'ואת הנפש אשר עשו' אלא אלו הגרים שגייירו. אם כן למה אמר עשו? אלא ללמדך שכל מי שהוא מקרב עובד כוכבים ומגייירו כאילו בראו". בדומה לכך דרשו חז"ל (סנהדרין דף י"ט עמ' ב'): "כל המלמד בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב – כאילו ילדו".

ה. בכוח הריבוי הרוחני הנעשה ע"י דיבוריו של האדם וקולו יש שתי בחינות: כוח ההשפעה על הזולת בדרך של נתינה – הנקרא בשפת הדימויים של חז"ל "זכר", וכוח פריון הנובע מן הקבלה מהזולת הנקרא בשפת הדימויים של חז"ל "נקבה".

ו. כוח הדיבור של נתינה הוא קול התורה, שבו הוא מחכים את זולתו ומלמד אחרים.

ז. כוח הדיבור של קבלה שבו האדם מבקש מה שחסר לו וטעון השלמה הוא קול התפילה.

ח. מעתה מובנים המונח עקר ועקרה המיוחסים לתורה ולתפילה, שכן כאשר "אין בכוח קולו בתורה להיכנס ללב השומעים ולהשפיע שיימשכו תלמידים אחריו הוא נקרא עקר בתורה. וכאשר אין בכוח דיבורו בתפילה להיות חיות בדיבור הוא נקרא עקרה".

ברכה ופריון – פיסי ורוחני

נמצא כי כאשר מתקיים "עקב" תשמעון, כלומר כאשר החיות מחלחלת מראש ועד עקב, בלא להותיר חלל ריק שאין בו תודעה, מפכים חיים בכל תחומי החיים, הפיסי והרוחני, ואין חלילה עקרות שכמוה כמוות, אלא נוצרת מציאות של ברכה ופריון. במדרש זה יש חידוש גדול לפיו כאשר רוצה הכתוב לומר שהמציאות כולה תהיה לברכה, אין הוא מסתפק בברכת הפריון הפיסית של האדם, ומחייב גם פריון רוחני שבו אין באדם עקר ועקרה בכוח תורתו ובכוח תפילתו. אכן, כוח הריבוי והחיות הנצחית של האדם אינו מתבטא רק במישור הפיסי של ההולדה אלא מתקיים גם ובעיקר בכוח הרוחני של תורה ותפילה.

השלמת עקרות פיסית באמצעות פריון רוחני

באמירה זו יש חידוש אופטימי מאוד המפיה תקווה אף בחייו של אדם שחלילה לא התברך בפרי בטן. לאמור, כי אכן עקרות היא ההפך ממציאות של ברכה וחיים. מי שאינו מצמיח פירות נקרא "עקר" מכיוון שהוא עקור מן העולם וחייו לא היכו

שורש. אבל, הפירון האמיתי של האדם אינו במישור הפיסי אלא דווקא במישור הרוחני של תלמידים ודברי תורה. יכול אדם להיות בעל כוח חיים, אם הוא פרה ורבה במישור הרוחני. כך מצינו במדרש תנחומא (פרשת נח ב') כי "בשעה שהאדם מסתלק מן העולם בלא בנים הוא מיצר ובוכה. אומר לו הקב"ה למה אתה בוכה? מפני שלא העמדת פרי בעולם הזה? יש לך פרי יפה מן הבנים, שהוא התורה שכתוב בה (משלי י"א, ל'): 'פרי צדיק עץ חיים' – בנים אינו אומר אלא 'פרי צדיק' וכן תולדותיו של אדם אלו מעשיו הטובים". נמצא כי ע"י תורה ומעשים טובים האדם יכול להשלים מציאות של עקרות פיסית ולהשרות ברכה וחיים עד העולם.

הנה כי כן, רוחו של האדם היא המשרה חיים בפעולותיו ועליו להשתית אף את מעשיו העקביים על מבועים של מחשבה מקורית וחדשנית. אך לא די באמירה: "אני חושב, משמע אני קיים". מהות החיים היא יצירה ומימוש עצמי ע"י פרייה ורבייה בגוף ובנפש. אדם חי כשהוא נותן פרי. אמור מעתה: "אני פורה, משמע אני חי".

פרשת ראה

ליטרת בשר שהיא חיי נצח

אכילת בשר תאוה

שורה של ציוויים מוסר משה לבני ישראל למען ינחלו חיים. אגב ציוויים אודות אכילת בשר הקרבנות מופיע פסוק העוסק באכילת בשר חולין ונאמר (דברים י"ב, ט"ז): "רק בכל אוות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך בכל שערך, הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל". כמו כן, לאחר מכן (פסוקים כ'-כ"א) הוסיף הכתוב ואמר: "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אכלה בשר כי תאוה נפשך לאכול בשר, בכל אוות נפשך תאכל בשר. כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקר ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך, ואכלת בשערך בכל אוות נפשך".

הפסוק עוסק אפוא בדרך שבה יאכל אדם בשר לתאוותו. רש"י מבאר את המונח "כי ירחיב": "לימדה תורה דרך ארץ, שלא יתאוה אדם לאכול בשר, אלא מתוך רחבת ידיים ועושר". מדברים אלו עולה כי כאשר לאדם יש אמצעים מותר לו לאכול בשר כדי להשביע את תאוותו ועל כך הכתוב אומר: "בכל אוות נפשך תאכל בשר".

האמנם בא הפסוק ללמד אדם כיצד להשביע את תאוותיו?

גנותה של תאוה

הדברים תמוהים במיוחד לאור העיון בספר ה"חינוך", מצווה שע"ד, המלמד אותנו שלא לנהות אחרי תאוות הגוף, ולתת לגוף רק את הנחוץ לו לצורך קיומו ובריאותו.

"החינוך" מבאר כי האדם מורכב מנפש וגוף וכי נשמתו השתעבדה "לשכון בתי חומר", כלומר היא שוכנת בין מצרי הגוף. מחמת כך מוכרח האדם "לנטות מעבודת בוראו לפעמים ולהשתדל בצרכי הבית אשר ידור שם, כי לא יתקיים בנין הבית עציו ואבניו ויסודותיו מבלתי שישגיח האדם עליו". עם זאת, מכיוון שתכלית

בריאת האדם היא עבודת ה', הרי ש"בכל עת שיוכל שכלו למעט בעבודת החומר, ישים מגמתו לעבודת קונו ואז טוב לו, ובלבד שלא יטוש מלאכת הבית לגמרי ויחריבהו". ה"חינוך" מוסיף ומציין, כי אם אדם מחריב את גופו "גם זה יחשב לו עוון, אחר שהמלך חפץ להיות לו בריה כזו". ה"חינוך" מציין כי "שביל הזהב" מצוי אצל מי שזונח את "מלאכת החומר וישבור תאוותיו במה שאינו חרבן גמור אל הבית, כגון מניעת שתיית היין וגידול השער, כי בזה ייכנע היצר ולא ידלוף הבית בעבורו ולא יהרסו פינותיו, אלא תתחזק בו עבודת השכל ויאורו מהלכיו וכבוד ה' ישכון עליו, ויתקיים באיש הזה כוונת הבריאה מבלי התמעט עבודת שכלו אל בוראו מפני שתוף החומר שבו".

בהתאם לדברים אלו נמצא כי יש לגנות מכול וכול אדם הנותן דרור לתאוותיו הגשמיות ומעניק לגוף את מאווייו מעבר לדרוש לו לצורך קיומו. כיצד ניתן ליישב דברים אלו עם הפסוק המלמד את האדם "בכל אוות נפשך תאכל בשר".

עונשה של תאוה

רבי צדוק הכהן מוסיף ומקשה, כיצד ייתכן שהכתוב בא להורות לאדם כיצד להשביע את תאוות הבשר שלו, שעה שמפורשת בכתוב (במדבר י"א, ד'; ל"ג-ל"ד) גנותם של "האספסוף אשר בקרבם התאוה תאוה, וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכילנו בשר". תאוה זו מגונה הייתה בעיני הקב"ה וגרמה לחרון אף ולעונש. כך נאמר שם: "הבשר עודנו בין שניהם טרם יכרת, ואף ה' חרה בעם ויך ה' בעם מכה רבה מאד. ויקרא את שם המקום ההוא קברות התאוה, כי שם קברו את העם המתאוים".

האם ייתכן שהנפש מתאוה לבשר?

רבי צדוק מוצא פתרון לפְּשָׁרָה של פְּרָשָׁה זו תוך שהוא מדקדק בלשון הכתוב שהדגיש פעמים רבות כי מדובר בתאוות הנפש ולא בתאוות הגוף. כך נאמר: "רק בכל אוות נפשך תזבח ואכלת בשר... ואמרת אכלה בשר כי תאוה נפשך לאכל בשר, בכל אוות נפשך תאכל בשר... ואכלת בשעריך בכל אוות נפשך". האם ייתכן כי הנפש היא זו שמתאוה לאכילת בשר ע"י הגוף?

הן חז"ל לימדונו כי הנשמה היא חלק אלוה ממעל, היא נחצבה מן העליונים וראתה שם בטוב ה'. ממילא, אין לה כל סיפוק מהגשמת מאוויים גשמיים. אדרבה, אדם מתקשה להתמיד באושרו ע"י סיפוקים גשמיים ונאלץ שוב ושוב להגביה את רף הריגושים שלו, בלא שהדבר יואיל לו בסופו של דבר. זאת מכיוון שנשמתו

לעולם אינה שבעה מהגשמת סיפוק גשמי, שהרי היא רגילה להרבה יותר, כלומר לסיפוק רוחני נשגב. חז"ל מציינים (ויקרא רבה ד', ב') "משל לעירוני שהיה נשוי לבת מלכים. אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם אינו יוצא ידי חובתו, לפי שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעל אדם עם נפשו אינו יוצא ידי חובתו למה שהיא מלמעלה". הרמח"ל בספר "מסילת ישרים" פרק א' מבאר כי הנשמה "אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם... ואין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא מואסת בו". אם כן, מה פשר הכריכה הנעשית בפרשה דנא בין הנפש לבין מאוויי בשר?

אכילת בשר המיישבת את דעת לומד התורה

תשובתו של רבי צדוק מפתיעה. לדבריו, אכן יש מקרים שבהם הנפש היא המתאוה לאכילת בשר. הכיצד?

דבר כזה ייתכן כאשר "הנפש מרגישה שנצרך לגוף אכילת בשר – להשגת דברי תורה". כך מצינו בגמרא מסכת בבא קמא דף ע"ב עמ' א' ביחס לאמורא רב נחמן, כי הוא לא השיב בתחילה על שאלה הלכתית שנשאל מפני שטרם אכל בשר שור. רש"י הסביר כי הכוונה באמירה זו היא לכך שרבי נחמן ישב על המדוכה וטרם עיכל את בשר השור – קרי את הסוגיה לעומקה. הוא "לא תפס את השור בקרניו" במובן המהותי של הדברים וטרם דקדק בטעמו של דבר כראוי. אבל, תוספות שם פירשו את הדברים כפשוטם, לאמור כי רב נחמן לא השיב מכיוון שדעתו לא התיישבה עליו כראוי, שכן לא אכל בשר באשר היה שרוי בתענית. הווי אומר, כי הבשר נצרך לרב נחמן לעסק התורה.

בדומה לכך מצינו במסכת עירובין דף ס"ד עמ' א' כי רב נחמן אמר: "כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילאי דעתאי". כלומר, כל זמן שלא שתיתי רביעית יין אין דעתי צלולה.

נמצא כי האכילה והשתייה הראויה נחוצה לאדם כדי להביא לכך שדעתו תהא מיושבת עליו ומוחו יהא צלול וכשיר להעמיק בדברי תורה. אם זו היא תכלית האכילה של הבשר ושתיית היין הרי שהנשמה היא הראשונה שמתאוה לכך.

בריאות הגוף לצורך הגוף או לצורך הנפש

אכן, הלכה פסוקה היא ברמב"ם הלכות דעות פרק ג' הלכה ג' כי יש שאדם דואג לצרכי גופו ובכך עובד את בוראו. הרמב"ם מבחין בעניין זה בין מי שדואג לגוף

לצרכי הגוף, לבין מי שדואג לגוף כדי שישמש כלי להגשמת צרכי הנפש. "המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על לבו שיהיה כל גופו ואבריו שלמים בלבד – אין זו דרך טובה. אלא ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה', שאי אפשר שיבין וישתכל בחכמות והוא רעב וחולה או אחד מאיבריו כואב. נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד, מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'".

דין תורה על ליטרת בשר וחיי נצח

דוגמא מרהיבה לעניין זה מצויה בדין התורה שהתקיים בין רבי יואל סירקיס, מחבר הספר "בית חדש" (ב"ח), לבין חתנו הרב דוד סג"ל, מחבר הספר "טורי זהב" (ט"ז). הב"ח התחייב לפרנס את חתנו, הט"ז, בבשר בהמה בכל יום. באחד הימים נתן לו הב"ח רק ריאה ולא בשר בקר ממש. כתוצאה מכך הזמין הט"ז את חותנו הב"ח לדין תורה על שלא עמד בדיבורו. פסק הדין ניתן לטובת הב"ח, שכן נפסק כי גם ריאה נחשבת לבשר. לאחר הדיון נשאל הט"ז מה ראה על ככה להזמין את חותנו לדין תורה על עניין שכזה? וכי בשר חסר לוי? על כך השיב הט"ז ואמר כי בשמיים היה קטרוג גדול על הב"ח על שנתן ריאה לחתנו במקום בשר ממש, שכן באותו יום שבו אכל הט"ז ריאה הוא למד פחות טוב מיום שבו היה אוכל בשר ממש. על כן קטרגו המקטרגים שיש להעניש את הב"ח. משראה זאת הט"ז הזמין את הב"ח לדין תורה, ומשפסק בית הדין לטובת הב"ח פסק הקטרוג. הנה כי כן, המתבונן מן הצד בדין התורה נדהם לגלות שני גדולי ישראל מתדיינים על ליטרת בשר. בפועל, הם לא התדיינו על בשר אלא על לימוד תורה. חיי נצח, הם שהיו מוטלים על כפות המאזניים.

אימתי התאוה הרוחנית ראויה

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את דברי רש"י: "לימדה תורה דרך ארץ, שלא יתאוה אדם לאכול בשר, אלא מתוך רחבת ידיים ועושר". האם תאוה של אדם היא דבר נשלט שאפשר לצוות על אדם שלא יתאוה אלא אם עשיר הוא? לכאורה אדרבה, ככל שסעודה של אדם פחות מספקת לו, מחמת מחסורו, כן מתאוה הוא יותר לסעודה הבאה, שהרי אדם מתאוה בעיקר למה שאין לו, והעני הרעב מתאוה לסעודה יותר מן העשיר השבע. אין זאת אלא, אומר רבי צדוק, שאכן הפסוק אינו עוסק בתאוה גשמית כלל, אלא בתאוה של הנפש להביא לכך שהגוף ילמד תורה בהרחבת הדעת ובצלילות הרוח. התורה מלמדת כי כל מה שנצרך לאדם כדי למלא

את ייעודו הרוחני ניתן לו מאת ה'. אם לא נתנו לו, אות הוא כי אינו זקוק לכך ואל לו להתאוות תאוה זו. מאידך, הפסוק אומר בפרשתנו "בכל אוות נפשך תאכל בשר", שכן התורה מחנכת את האדם להגשמת ציפייה גשמית כאשר זו מרוממת את הנפש ומאפשרת לימוד תורה כראוי.

הנה כי כן, האדם הוא שילוב של נשמה וגוף, ולעיתים כדי להגיע להישג רוחני תורני הוא צריך שלוה נפשית ושובע גופני. ההשראה הרוחנית שואבת במקרים מסוימים מסיפוק גשמי.

נמצא האדם נתון במאבק בין שני קטבים: גרגרנות תביא אותו להתבהם ולאבד את כוחו הרוחני, מאידך גיסא, סגפנות יתר והינזרות תביא אף היא לדיכוי כוחות היצירה הרוחניים. התורה מצווה על האדם "ראה" לאן מובילה הדרך, ובחרת בחיים!

פרשת שופטים

חכמה ויראה - בלמים ואיזונים

"שופטים ושוטרים תיתן לך"

משה מצווה את עם ישראל למנות שופטים ושוטרים ונאמר (דברים ט"ז, י"ח): "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק". מבאר רש"י: "שופטים" – דיינים הפוסקים את הדין 'ושוטרים' – הרודים בעם לקיים את ציווייהם, שמכים וכופתים במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט". שלושה הסברים בפנינו לחיוב זה.

א. חוק וסדר

חובה על כל חברה להשליט חוק וסדר כדי שתתקיים, שאם לא כן "איש את חברו חיים בלעו" (אבות ג', ב'). זהו הפשט הפשוט של הדברים. ברם, שהסבר זה מעורר קושי, שכן מינויים הנוגעים לחוק וסדר הם עניין ציבורי מובהק ואילו הפסוק אומר "תיתן לך" בלשון יחיד. כיצד יכול היחיד לקיים מצווה זו?

ב. השופט והשוטר מחילים את הדין על עצמם תחילה

חז"ל דורשים את הכתוב: "שופטים ושוטרים תיתן לך" כהוראה אל השופט והשוטר שישליטו את הדין על עצמם תחילה, בבחינת "קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים" (בבא מציעא דף ק"ז ע"א). כלומר, הכתוב "תיתן לך" בלשון יחיד מבטא חיוב המוטל על השופט והשוטר להחיל את יראת הדין על עצמו ובלשון המדרש בדברים רבה (ה', ה'): "שלא יהא המִּכָּה צריך ללקות". ברם, שהסבר זה אינו מתיישב לכאורה עם המשך הפסוק "תיתן לך בכל שעריך". לכאורה, שופט ושוטר המחילים על עצמם את הדין פועלים במישור הפרטי שלהם ולא בשער בת רבים.

ג. משמעת עצמית

רבי צדוק מבאר על כן את הכתוב כמכוון לכל אדם ואדם ומחייב אותו במשמעת עצמית. ובלשונו:

"וזה פירוש שופטים ושוטרים תיתן לך – לעצמך, שיהיה האדם שופט ושוטר לעצמו".

כלומר, הציווי אינו לרבים, ואף לא למי שמונה ע"י הרבים, אלא המונח "תיתן לך" עוסק בכל פרט ופרט. הפסוק מחייב כל אדם לשים לנגד עיניו את הדין כפי שעושה שופט המומחה לביאור ויישום הדין. כמו כן, מחייב הכתוב כל אדם ואדם לשים לנגד עיניו את מורא הדין – כשוטר המיישם את הענישה שבאה בעקבות הפרת הדין.

המונח "שופט" – מחייב שיקול דעת ושיפוט ערכי. המונח "שוטר" מכוון כנגד השיקול התועלתני והחשש מפני התוצאה המעשית של הפרת הדין. המונח "בכל שעריך" מתייחס לשני השערים שיש בכל אדם ואדם, שער החכמה ושער היראה.

שערי האדם

בגמרא במסכת שבת דף ל"א עמ' ב' מצינו: "כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות אך מפתחות החיצוניות לא מסרו לו, כיצד ייכנס?"

הסוגיה מתייחסת לתורה וליראת שמיים כאל מפתחות. מפתח פותח שער. משמע כי אדם ניצב בפני שערים שעליו לעבור. מכאן למדים אנו כי האדם העשוי מחומר צריך לעבור מסע אל עולם הרוח ובדרכו זאת עליו לעבור דרך שער חיצוני, שהוא שער יראת שמיים, ושער פנימי שהוא שער התורה.

יראת שמיים כתבלין משמר

אכן, "שני שערים לו לעולם הרוח של האדם" שער התורה ושער יראת השמיים. אבל נראה כי יש הבחנה ביניהם. חכמת התורה היא התוכן והמהות. יראת השמיים היא תבלין שבלעדיו האוצר הרוחני של חכמת האדם אינו שמור ועשוי להתקלקל. כך מצינו בגמרא במסכת שבת דף ל"א עמ' א' ביחס לפסוק בישעיהו ל"ג, ו': "והיה אמונת עֶתִיךְ חוסן ישועות חכמת ודעת – יראת ה' היא אוצר". דורשת הגמרא כך: "אמונת" – זה סדר זרעים; "עֶתִיךְ" – זה סדר מועד; "חוסן" – זה סדר נשים; "ישועות" – זה סדר נזיקין; "חכמת" – זה סדר קודשים; "ודעת" – זה סדר טהרות". ולאחר שאדם לומד את כל הש"ס הכוללים את כל התורה שבעל פה "יראת ה' היא אוצר" – אם יש לאדם יראת ה' הרי שתורה זו היא אוצרו. אם אין בו יראת שמיים, הרי שאין לו אוצר. הכיצד? הן למד את כל התורה כולה? "משל לאדם שאמר לשליחו: העלה לי כור חיטים לעליית הגג, שבה הוא אוצר ומאחסן

אותה. הלך והעלה לו. אמר לו: ערבת לי בהם 'קב חומטין' (מידה של מלח)? אמר לו: לאו. אמר לו: מוטב היה שלא היית מעלה את הפירות לאוצר". נמצא כי יראת השמיים היא ה"מלח" שמשמר מפני "רטיבות, קלקול ועובש". אכן, דעת וחכמה בלי מורא ורסן פנימי עלולים להיות כלי משחית, כמו כל כוח שאין בצדו בקרה. בהתאם למשל זה, דרך ארץ ויראת שמיים קודמים לתורה.

מהו השער החיצוני ומהו השער הפנימי

בדוגמא שהגמרא ציינה בדבר שני שערים האחד פנימי ממשנהו נמצא כי היראה היא השער החיצוני והחכמה היא השער הפנימי. השלב הראשון הניצב בפני אדם המבקש להיות רוחני וערכי הוא, יראת החטא והחשש הקמאי והפשוט מאימת הדין. השלב השני והמתקדם יותר אצל האדם, הוא השיפוט הערכי שלו ולימוד חכמת התורה. "ראשית חכמה יראת ה'" והמשנה במסכת אבות פרק ג' משנה ט' אומרת כי "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת".

ברם, שבהמשך לדברים הללו ממשיכה הגמרא שם ומציינת את דברי רבי ינאי כי מי שיש לו חכמה ואין לו יראה משול למי שאין לו חצר ועם זאת הוא עושה לה שער. בדוגמא זו היראה היא דווקא החצר הפנימית ואילו התורה היא השער לה. הכיצד? הן זו סתירה גלויה בדברי הגמרא. ובכלל, כיצד ניתן לקרוא לתורה שער וליראת שמיים חצר, האם העיקר הוא יראת שמיים ולומדים תורה כמבוא ליראת שמיים? האם לימוד התורה אינו התכלית ופסגת הכול?

כיצד קודמת המהות למבוא?

בפרשתנו נאמר "שופטים ושוטרים" תוך הקדמת השיפוט המהותי והערכי לשיטור ויראה.

בתיקוני הזוהר (דיבור המתחיל "דרגא עשיראה") מצינו כי אם אדם אינו יודע את התורה ואת האמור בה בדבר שכר מצוותיה ועונש העבירות הקבועות בה כיצד יהא ירא לעבור על מצוותיה? מכאן כי הדין המהותי קודם ליראת העונש, שכן בלעדיו אדם יכול להיות "ירא שמיים" אך לא יידע מה לעשות וממה להימנע. בדומה לכך מצינו במסכת יומא דף ע"ב עמ' ב' כי חז"ל ביארו את הפסוק (משלי י"ז, ט"ז): "למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין" כמכוונים למי שעוסקים בתורה ואין בהם יראת שמיים. בסוגיה זו מובאים שוב דברי רבי ינאי בדבר מי שעושה שער לחצר

שאין לו, ומבאר רש"י כי "התורה אינה אלא שער להיכנס באמצעותה ליראת שמים, שהיא החצר, לכך צריך שתקדים לו יראת שמים".
הדברים סותרים לכאורה לחלוטין את דברי הגמרא במסכת שבת דף ל"א עמ' ב' כי התורה היא שער פנימי ויראת שמיים השער החיצוני. בנוסף, הדבר תמוה ביותר גם מבחינה מהותית, הכיצד ייתכן לצפות מאדם להגיע לתוכן (החכמה) לפני המבוא (יראת שמיים), ולפתח חשיבה ערכית עוד בטרם שהתגבשה בו עמדה בסיסית של יראת הדין?

חכמה ויראה – בלמים ואיזונים

רבי צדוק מבאר כי החכמה והיראה הם שני כוחות **מקבילים** באדם, שעליו לאזן ביניהם בכל עת במקביל, בבחינת "בלמים ואיזונים".
שער החכמה הוא העיסוק במישור המהותי, ואדם חכם, הניחן בדעת עמוקה ובתבונה טהורה ובהירה, העוסק בגדולות ובמהויות, אינו נוטה ליחס חשיבות לדברים שנראים על פניהם כפרטים ונהלים, ואשר לימודם אינו מצריך חשיבה עמוקה. אלו נראים בעיניו כדקדוקי עניות וכנושאים טפלים ותפלים המסיטים את הריכוז ממה שחשוב באמת בבחינה עמוקה של ליבת הדברים. שער היראה נראה בעיני איש הדעת, כטפל. ברם, שזו טעות ואם לא יקפיד על פרטים אלו הוא עלול להחליק במדרון חלקלק ולהישאר בלא שום עכבות מוסריות. אדרבה, הכלל הוא ש"אחרי הפעולות יימשכו הלבבות" ונטיית הלב של אדם שמידותיו המוסריות נשחתו תטה אותו מדרך הישר גם בלימוד התורה, שהרי שכל ישר נובע מראייה נכוחה של אדם מאוזן ונטול פניות אישיות.
מצד שני, מי שלומד מוסר ואינו יודע את הדין המהותי ידמה לאדם שמבקש בכל מאודו לנגן בפסנתר, אך אינו בקיא בפעולת הקלידים. רצון ורגש בלי ידע – לא יסכון. כך למשל ברור כי אף הנפש המרוממת ביותר לא תוכל לשמור הלכות שבת בלי לדעת מה אסור ומה מותר, ואדם מוסרי מאוד לא יוכל לנהל מסחר הוגן בלי לדעת את כללי השולחן ערוך בחלק "חושן משפט" בדבר כללי ופרטי האסור והמותר. עמד על הדברים בפירוט החזון אי"ש בספרו "אמונה ובטחון" פרק ג' והבהיר
כי למשל "לימוד המוסר מנחיל אהבה וחמלה לנרדף וחמת מרורות לרודף. אך מה נוראה המכשלה להיות מן המחליפים את הרודף בנרדף ואין לדעת מי רודף ומי נרדף (כלומר, מי צודק הלכתית ומי לא) בלא עיון בספרי הפוסקים".

נמצא כי שני השערים הם שני כוחות המאזנים זה את זה ויש למשוך בשתי המושכות במקביל.

לימוד מוסר של מי שלמד תורה

רבי צדוק מוסיף לדברים היבט נוסף של עומק ומבאר כי בתחום המוסרי עצמו יש שני רבדים.

הרובד הבסיסי הוא החשש מפני הפרת הדין והקפדה על קלה כחמורה. זו **יראה מעשית** מפני הפרת הדין. יראה זו מיישרת את אורחות חייו של האדם. בעקבות יראה זו, כשהאדם נטול פניות אישיות סברתו ישרה והוא רואה נכוחה את הדין ומסוגל להבין את התורה לעומקה ולאמיתה. אולם, לאחר שעסק בתורה כדבעי, מגיע שלב נוסף בתחום המוסרי, שמכוחו השיפוט הערכי של האדם נעשה טהור וצלול יותר. אדם זה מבין את התוכן הפנימי של העקרונות המוסריים באופן עמוק יותר. החכמה מתפשטת גם לתחום היראה. אכן, יראה שבאה אחרי חכמה – היא עצמה חכמה נעלה. במובן הזה יש להבין את האמירה כי התורה היא שער לחצר היראה, שכן "ע"י התורה יוכל לזכות שתכנס היראה למעמקי הלב כמו שנאמר (משלי ב', ה'): 'אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא' שהוא בחינת בינה, וזה נקרא חצר פנימית, שכן נכנסת היראה בעומק, למעמקי הלב".

ראשית חכמה – יראת ה'

בהתאם לכך ניתן להבין את דברי הגמרא במסכת ברכות דף נ"ה ע"א: "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר (דניאל ב', כ"א): 'יְהִי חִכְמָתָא לְחַכְמִין וּמִנְדָּעָא לְיֹדְעֵי בִינָה' – כלומר "נותן חכמה לחכמים ודעת ליודעי בינה". כמו כן נאמר (שמות ל"א, ו'): "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה". לכאורה הדברים פלא, שכן אם תנאי מוקדם לחכמה הוא להיות חכם, הרי שהחכמה הראשונה מאין תמצא?

תשובה ידועה לכך (ומצויה למשל בדברי רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" שער ד' פרק ה'), כי "גם היראה נקראת חכמה" כפי שנאמר בספר איוב (כ"ח, כ"ה): "יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה". הטעם לכך הוא "שאיין הקב"ה נותן ומשפיע חכמה העליונה של התורה, אלא אם זו צפויה להתקיים בידי הלומד כך שיהא תלמודו בידו, ולשם כך נחוצה יראת שמיים". על כן "ראשית חכמה יראת ה'".

אולם, לפי דבריו של רבי צדוק מקבלת משנה הבנה ותוקף, ההבנה כי היראה היא עצמה "ראשית חכמה", שהרי ישרות הלב היא המביאה לסברה ישרה ורק מי

שלמד תורה ובקיא היטב בדרכיה, יידע לכוון את אורחות חייו ולהשתית אותם על מבועים של דעת רחבה והבנה נכוחה. אכן, גם החלק המוסרי "חכמה" הוא, וככל שמעמיקה חכמת האדם כן מבין הוא באופן מופשט ורחב יותר גם את התובנות הנוגעות ליראת שמיים.

הנה כי כן, "שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך". אדם צריך לעבור שני שערים בדרכו להיות איש מעלה. שער אחד מצוי במוחו וזהו שער התורה, המחייב אותו להיות "שופט" היודע דין ומיישמו לעצמו. השער השני מצוי בליבו וזהו שער היראה, המחייב אותו להיות שוטר על עצמו. רק מי שעובר משער לשער יכול להיכנס לפני ולפנים ולהכניס את דברי התורה למעמקי ליבו ומוחו. אכן, שערי החכמה הם: מוח ולב. דעת ורגש. תורה ומוסר. שני גורמים אלו סותרים זה לזה, ויש לאזן ביניהם ולאחוז בשניהם כבשתי מושכות המהוות איזונים ובלמים זו לזו. יתירה מכך, הדעת והיראה הם שבילים המובילים מזה לזה. הלב מוביל למוח. לב טהור הוא תנאי מוקדם לשכל ישר. אך בה במידה, רחבות הדעת מביאה לבינת הלב ולאחר שיש חכמה ניתן להגיע לתובנות ערכיות נבונות ולחכמת הלב.

פרשת כי תצא

חומרי הבעירה והכיבוי של היצר

לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע

אדם היוצא למלחמה נתקל בפיתויי היצר והתורה מתירה לו לשאת אשת יפת תואר שבה נתקל בשדה המערכה. כך נאמר (דברים כ"א, י"ג): "כי תצא למלחמה על אויבך, ונתנו ה' אלהיך בידך ושביית שביו. וראית בשביה אשת יפת תואר, וחשקת בה ולקחת לך לאשה. והבאתה אל תוך ביתך, וגלחת את ראשה ועשתה את צפרניה. והסירה את שמלת שביה מעליה וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה".

הכיצד זה הותרה לאדם אישה גויה, רק מכיוון שיצא לקרב? רש"י מבאר: "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור". ברם, שהיתר זה מעצים את הקושי, שהרי אם יש לאדם פיתוי לעבור על עבירות אחרות, האם יעלה על הדעת כי משום כך ייהפכו להיתר? הכיצד נכנע האדם ליצרו ללא קרב, רק כי יצא לקרב?

שתי דרכים להתמודד עם היצר הרע

אין זאת אלא כי ככלל, היצר חזק מן האדם והדרך להתגבר עליו היא ע"י כך שהאדם נמנע מלפגוש בו. כך נאמר (בראשית ד', ז'): "לפתח חטאת רובץ ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו". היצר נמצא מעבר לדלת, אך אם האדם לא פותח את הדלת היצר נשאר מחוץ לתחום. רק כך שולט האדם על יצריו. אבל, בשדה הקרב אין דרך לברוח או לסגת, שהרי ראשית תבוסה נסיגה, ואם כן מן ההכרח שהאדם ייפגש ביצר הרע חזיתית. משום כך, הדרך להוציא את העוקץ מן המכשול היא ע"י כך שמוסר מן החטא טעמו. הדבר נעשה בשני מישורים: א. במישור הזמן – ע"י דחיית סיפוקים וראיית דברים נכוחה; ב. בכך שהוא חדל להיות אסור וממילא התפוגג היבט הדמיון שבחטא.

שני מרכיבי החטא

אכן, לחטא יש שני גורמים מצטברים. האחד פיסי והוא נעוץ בהיות האדם קרוץ חומר, יסודו מעפר ותאוותו מפעפעת בגופו החומרי. קשה מאוד להשליט את הרוח על הגשמיות והמגושמות של הגוף, שרוצה סיפוקים מידיים. הרוח מבטיחה אור גדול בעתיד, ואילו הגוף רוצה עונג כאן ועכשיו. הגורם השני לחטא הוא נפשי והוא נעוץ בכוח הדמיון של האדם. נדמה לאדם כי אם אך יגשים את מאווייו הרי שהוא יגיע אל מחוזות האושר שלו. לו אך תתגשם תאוותו אז יידע אושר עילאי מהו. זהו עונג נפשי שמבקש האדם לממש בתאוותו לכבוש את מה שמעבר לתחום השגתו. היצר מתרגם את השאיפה הרוחנית של האדם לפרוץ גבולות ולהשיג הישגים, לתחומים של עונג פיסי.

בין שני הגורמים של החטא יש ממשק ברור. על כן, כאשר חדל הכוח הפיסי של האדם מתעממת בעירת כוח הכיבוש שבחטא. ומאידך גיסא, כאשר כבה הגורם הנפשי שבחטא והאדם עצוב ומדוכא, ניטל גם הכוח הפיסי מן החטא. כך למשל, אדם עצוב גם לא ייהנה כדבעי מן האוכל שיאכל ואדם עיוור לעולם לא חש שובע (יומא דף ע"ד ע"ב). שני גורמי החטא, הפיסי והנפשי, רוכבים אפוא זה על גבי זה ומתלכדים לגורם מניע. בדרך זו יש להבין את דברי הספורנו (בראשית ג', א') ביחס לחטא עץ הדעת: "אמרו חז"ל שהיה סמאל רוכב על הנחש, והוא שהכוח המתאווה המחטיא, יעשה את זה באמצעות הכוח המדמה המוביל אליו דמיוני התענוגים החומריים". כלומר, החטא הוא הרכבה של תאוה גשמית עם דמיון שכלי כשהכוח הרוחני רוכב על התאוה הפיסית ומעצים אותה.

כוח הכיבוש וכנפי הדמיון

רבי צדוק מציין בהקשר זה את דברי הזוהר חלק א' דף קל"ז ע"א – קל"ח ע"א – כי אף לעתיד לבוא כאשר הקב"ה יעקור את יצר הרע – לא יתבטל היצר לגמרי, אלא יתוקן וישמש לצרכים רוחניים. למה צריך לתקן דבר רע, ולא עדיף פשוט לבטל אותו? על כך משיב הזוהר כי "אלמלא יצר הרע חדותא דשמעתא לא ליהווי" – בלי יצר הרע אין שמחה בלימוד תורה.

כלומר, היצר הוא חומר הבעירה של האדם ומקור היצירה שלו, שכן זהו החלק הנפשי ביצר הנובע מן הרצון לכבוש הישגים, להתפשט במרחב אל מעבר לגבולות ההווה ולחדש. על כן, צריך את היצר הרע הזה גם לעתיד לבוא, שהרי "רעב" ותשוקה זו עצמה נחוצים כדי להגיע להישגים ולכבוש פסגות רוחניות.

בהתאם לכך גם ביאר רבי צדוק את דברי הגמרא במסכת קידושין דף ל' עמ' ב': "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע) משכחו לבית המדרש". לכאורה, מי שנתקף ביצרים גשמיים צריך לברוח מהם, ולא לקחתם עמו לבית המדרש ולטמא את הקודש. אין זאת אלא, שבמונח "משכחו לבית המדרש" מכוונים חז"ל לכך, שאדם ללא יצרים מאבד את היצירותיות ואת הרצון לכבוש את המרחב שמחוצה לו. לכן, אסור לאדם לדכא את היצרים הללו, אלא מוטל עליו להשתמש בהם עצמם ולנתב אותם כחומר בעירה שיוביל אותו לתכליות חיוביות בבית המדרש.

המלחמה בבעירה הפיסית – דחיית סיפוקים

אחת ההבחנות היסודיות בין האדם לבין הבהמה נעוץ ביכולת להקריב סיפוק מידי לטובת רווח עתידי. אדם יכול לומר לעצמו: "אני מאוד רוצה לאכול מאכל זה, אבל אז אהיה שמן ולא אוכל ללבוש בגד מסוים". לאדם יש גם הנאה נפשית מדחיית סיפוקים ומהתגברות עליהם. אם הוא משכיל לעשות זאת, הוא חש כי הוא בשליטה וכי אינו עבד של יצריו. אכן, "יש סוס ויש רוכב", ו"הרוכב" (השכל) הוא השולט ב"סוס" (הגוף) והוא המנהיג אותו. מכאן, כי הכוח הגשמי של היצר מביא את האדם לשאיפה להגשמה מיידית של סיפוקים, והדרך להתגבר על יצר זה היא ע"י דחיית הסיפוק. אדם לא אומר ליצרו "לא" אלא "כן", אבל עוד מעט". כך למשל, מי שמורגל לכעוס יוכל לשפר את התמודדותו עם יצר הכעס אם אך יתרגל לשותות כוס מים, או לספור עד עשר לפני שיעביר את המושכות ליצר הכעס.

כך מצינו במסכת קידושין דף מ' עמ' א': "אמר רבי אלעאי הזקן, אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירים אותו וילבש שחורים ויתכסה שחורים ויעשה כמו שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא". מבאר תוספות שם, כי לא הותר לו לעבור עבירה חס ושלום "אלא כך אמר ר' אלעאי יגיעת דרכים והאכסניות ולבישת שחורים, משברים את היצר הרע ומונעים אדם מן העבירה". כלומר, דחיית הסיפוקים תביא לכך שהבעירה הפיסית של היצר תכבה.

המתנה ושגרה כדרך לכיבוי האש

בדרך זו ניתן להבין את הציווי בפרשה כי אשת יפת תואר "מותרת אבל רק עוד מעט". יש להמתין שלושים יום. עד אז, הבעירה תשכך. שמא תשאל, הרי בתוך הזמן הזה תידלק אש היצר שבעתיים ותיצור השתוקקות וצמא גדול עוד יותר? לכך נתנה התורה עצה ואמרה: "ועשתה את צפרניה" – מבאר רש"י: "תגדלם כדי שתתנוול". וכן "וישבה בביתך" מבאר רש"י: "בבית שמשתמש בו, נכנס ונתקל

בה, יוצא ונתקל בה, רואה בבכייתה, רואה בניוולה, כדי שתתגנה עליו". "ובכתה את אביה" מבאר רש"י: "כל כך למה? כדי שתהא בת ישראל שמחה וזו עצבה, בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת". כלומר, מה שיכבה את בערת היצר בתקופת ההמתנה תהא השגרה, הסתמיות והראייה של דברים כהווייתם בלי קישוט ובלי ייפוי מלאכותי הפועל בתחום הדמיון. מה שמתחיל בהתלהבות גדולה ידעך אם אך ניתן לו זמן עד למימוש כאשר בזמן הזה תנגוס בו שגרת חיים ומציאות סתמית, יום יומית ואפורה.

במה שמותר אין כבר עניין

אבל, ליצר יש גם ממד רוחני ונפשי והוא "תאוות הכיבוש". הדמיון עובד! מה עושים כנגד היבט זה של היצר? התשובה לכך פשוטה היא: כיבוי אורות האשליה. אין זה כיבוש מלהיב – אלא דבר מותר.

מקום שבו אין דרך לברוח מן היצר ומן ההכרח להתמודד עמו חזיתית, דיברה התורה כנגד יצר הרע והפכה את האסור למותר. ברגע שאומרים ליצר "כן, אבל". המשמעות של ה"כן" היא, שאין פה שום כיבוש של משהו שהוא מחוץ לתחום. זה כבר לא "הדשא של השכן" אלא ה"דשא שלך", ואם כן אין פה מקום לדמיון ואין שום הישג נפשי ושום סיפוק בהשגת היעד.

בדרך זו מובנת הגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ה עמ' א': מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת עד שחלה מחלת לב מרוב תשוקה. "שאלו את הרופאים והללו אמרו: אין לו תקנה עד שתבעל לו. אמרו חכמים: ימות, ואל תבעל לו". שואלת הגמרא מדוע לא נמצא מזור לחוליו בכך שיישא אותה לאישה בהיתר? מתרצת הגמרא כי אם יישא אותה לאישה לא תתישב דעתו בעת שיגשים את תאוותו, שכן נאמר (משלי ט', י"ז): "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם". כלומר, כל מה שינעם לו הוא רק האיסור שבדבר וכיבוש פסגה שמחוץ לתחום. מה שמותר מאבד את טעם הכיבוש.

בלשונו של רבי צדוק בספרו "תקנת השבין" אות ט': "כי היצר חושק וגובר רק בדבר האסור וכמו שאמרו חז"ל שאין דעתו מתיישבת בהיתר אלא במים גנובים".

"תיזהר אל תאכל מהפרי המורעל"

הדברים מגיעים לידי כך שבמסכת נדרים דף צ"א עמ' ב' מצינו כי התירו אישה לבעלה על בסיס תובנה זו. נפרט דברים מרהיבים אלה: הגמרא מתארת שם מקרה ביש של אדם שהיה בביתה של אשת איש ולפתע הגיע בעלה. הנואף מיהר להסתתר מעבר לדלת. הבעל שבא הביתה היה רעב ופנה לאכול פרי שקודם לכן נגס בו נחש.

משראה זאת הנואף הוא צעק לבעל: "תיזהר אל תאכל מהפרי המורעל". מובן כי בכך נחשף הנואף. האישה טענה כי אינה אסורה לבעלה, שכן היא והנואף אמנם היו קרובים לעבירה אך לא הספיקו לחטוא עד שהגיע הבעל. רבא התיר את האישה באומרו כי אילו היה הנואף חוטא עמה, הוא לא היה מזהיר את הבעל. אדרבה, היה נח לנואף שהבעל ימות כדי שתיסלל דרכו לעשות עם האישה כרצונו בכל עת וככל שיחפז. שואלת הגמרא מה החידוש שבדבר? פשיטא! מתרצת הגמרא כי הייתה סברה לומר כי הנואף אכן חטא עם האישה אך הוא מזהיר את הבעל, שכן עדיף לו שהבעל יחיה ואז יהיה בחטא משום כיבוש איסור והאישה תהא בבחינת "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם". מבאר תוספות שם כי אכן, גם רבא שהתיר את האישה אינו שולל סברה זו, לפיה יש לחוטא אינטרס שהאישה תישאר נשואה לבעלה כדי שיהא למעשה טעם של כיבוש דבר אסור. אבל, הוא התיר את האישה לבעלה, שכן אדם שעובר איסור אינו מודע בדרך כלל לאמת המרה, שרגע אחרי שימלא את תאוותו וישלים את הכיבוש, כבר אין כל טעם בהישג. אילו הייתה אמת מרה זו ניצבת לנגד עיניו של אדם בעת החטא, הוא לא היה חוטא וכל טעמו של החטא היה ניטל ממנו. אדרבה, הוא חוטא רק מכיוון שהוא משלה את עצמו, שכאן בפניו הישג של ממש שחשוב לו לכבוש.

הנה כי כן, פרשת "כי תצא" מתארת את הדרך של האדם להתמודד מול יצר הרע במקום שבו הוא מתנגש בו חזיתית ואינו יכול להימנע ממפגש עמו. אש בוערת חייבים לכבות. שני חומרי בעירה לה לאש זו: האחד פסי והאחד נפשי. חומר הבעירה הפיסי מבקש עונג מידי, והדרך להתמודד עמו היא ע"י דחיית הסיפוק לעוד מעט זמן, שבמהלכו תחול שגרה סתמית ודברים ייראו כהווייתם. חומר הבעירה השני הוא נפשי ומקורו בדמיון של האדם כי אושר עילאי יציף אותו אם אך יגשים מאווים מסוימים. דמיון זה מתפוגג כאשר אדם יביא לתשומת ליבו את האמת המרה כי כפו הקמוצה של היצר ריקה היא. ברגע שאחרי החטא תיפתח כף ידו של היצר ויתגלה שאין בה כלום, אי אפשר להגיע לאושר ע"י הגשמת סיפוקים, כי כל הטעם נעוץ בעצם האיסור. אם אך יחשוב מחשבה זו ינטל טעמו של החטא ויתקיימו דברי הגמרא במסכת שבת דף ק"י עמ' א' "הרוצה שיסרס תרנגול יטול כרבלתו ומסתרס מאליו", מבאר רש"י כי "משניטל הודו הוא מתאבל ואינו משמש".

פרשת כי תבוא

לישרי לב שמחה

ההגדה בשעת הבאת ביכורים

פרשת ביכורים כוללת בחובה הגדה.

כך נאמר (דברים כ"ו, א'-י'): "והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך נחלה, וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלהיך נותן לך ושמת בטנא, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם. ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ואמרת אליו: **הגדתי היום לה' אלהיך** כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. ולקח הכהן הטנא מידך, והניחו לפני מזבח ה' אלהיך. וענית ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט, ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. וירעו אתנו המצרים ויענונו, ויתנו עלינו עבודה קשה. ונצעק אל ה' אלהי אבותינו, וישמע ה' את קולנו וירא את עונינו ואת עמלנו ואת לחצנו. ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול, ובאותות ובמופתים. ויביאנו אל המקום הזה, ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה', והנחת לפני ה' אלהיך והשתחוית לפני ה' אלהיך. ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך, אתה והלוי והגר אשר בקרבך".

מה נאמר בהגדה זו ומה פשרה

פרשה זו מעוררת שורה של תמיהות חריפות:

א. מה פשר הגדה זו? אין זו תפילה. אף לא סיפור לדור הבא. זו הכרזה. למה להכריז?

ב. למה קשור הכהן להגדה זו? התורה מצווה: "**ובאת אל הכהן**... ואמרת אליו:

הגדתי היום לה' אלהיך". ההגדה היא לה' למה אם כן צריך להשמיעה לכהן?

ג. האמירה: "הגדתי היום לה' אלהיך" משונה היא. האם זה אלוקי הכהן

ולא אלוקי מביא הביכורים? האם זו אמירת ה"בן הרשע" המוציא עצמו מן

הכלל? הרי היה צריך לומר "ה' אלוקיני"!

ד. המילה "הגדתי היום" נאמרת בלשון עבר. "הגדתי"? מתי? האם כבר אמר מביא הביכורים דבר מה? הרי רק עתה הוא פוצה את פיו ומתחיל לדבר? ה. בזהר (חלק א' דף רל"ד עמ' ב') מבואר כי יש הבחנה בין מטבע הלשון "הגדה" לבין אמירה ודיבור. "לשון הגדה בכל מקום רזא דחכמתא". כלומר, בעוד שדיבור ואמירה יכולים להיות ללא תוכן עמוק, הרי שלשון הגדה מבטא מסר נסתר, חכם ועמוק. ובכן, שואל רבי צדוק "מה חכמה יש בזה"? הן תוכן ההגדה הוא: "כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". מה החידוש בדברים אלו? מה המסר העמוק החבוי בהם? ובכלל, נותנים לאדם במה להכריז הכרזה, ומה שיש לו להגיד הוא: "הגעתי. אני פה"? ו. אחרי ההגדה באה הנחת הביכורים על המזבח ולאחריה שוב פותח מביא הביכורים את פיו ונאמר "וענית ואמרת". על איזו שאלה הוא עונה? ומדוע הוא פוצח בסיפור כל ההיסטוריה של עם ישראל, מיעקב שסבל מלבן הרשע דרך תלאותיהם של יוצאי מצרים ועד היום הזה. למה צריך להגיד את כל זה כשמביאים פירות ביכורים לבית המקדש ומכירים בטובת ה'?

תכלית הביכורים היא ישרות הלב

דרך הילוכו של רבי צדוק בביאור פרשה זו פותח בפשר המילה "והיה", בפסוק "והיה כי תבוא אל הארץ". לכאורה, די היה לומר: "כי תבוא... ולקחת מראשית פרי האדמה". כך למשל לא נאמר: "והיה כי תצא למלחמה", אלא נאמר במישרין "כי תצא". המונח "והיה" מבטא בדרך כלל הבטחה מותנית, כלומר אם תעשה פעולה מסוימת הרי שתזכה לדבר מה. כמו "והיה עקב תשמעון... ושמר ה' אלוך לך את הברית ואת החסד". אבל ביחס למצווה לא שייך לשון והיה. אין זאת אלא שלשון "והיה" מתייחס לסיום הפרשה, שבה נאמר "ושמחת בכל הטוב" והכתוב בא לומר כי אם יקיים אדם מצוות ביכורים הרי שיזכה לשמחה. מה מעורר את השמחה? על כך משיב רבי צדוק כי פרשתנו עוסקת במצווה שמביאה לידי ישרות הלב שעליה נאמר (תהילים צ"ז, י"א): "ולישרי לב – שמחה". כלומר, כשזוכים ליישר את הלב הדבר מביא לשמחה והבאת הביכורים מיישרת את הלב. נמצא אפוא כי מצוות הביכורים היא מצווה שתכליתה השרשת תודעה נכונה וישרה בלב האדם. מצווה זו חורגת מנתינה מסוג תרומות ומעשרות, ויש בה השלכה על כלל התודעה של מביא הביכורים. במה מתבטא הדבר?

הסכנה שבשביעה

רבי צדוק מבאר כי ראשית כל חטא היא הגאווה והחשיבות העצמית. סכנה רוחנית גדולה היא כאשר אדם שוכח כי אין לו משלו ולא כלום וכי הכול בא לו מדי הקב"ה, ואם יחדל חלילה חסד ה', יאבד ברגע קט את כל אשר לו. סכנה זו אינה קיימת אצל מי שנזקק בכל רגע לקבלת פרנסה מאת ה'. הוא לא ישכח מאיזו יד הוא אוכל, שהרי הוא נזקק לה בכל רגע מחדש. אך כאשר אדם זוכה לשפע יש חשש שמא יתגאה וישכח מהיכן בא הכול. הוא עלול לחשוב במונחים של "אני" ו"כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". השביעה הפיסית מסוכנת אפוא לנפש. על כן, במקום שבו נאמר (דברים י"א, ט"ו): "ושבעת" נאמר לאחר מכן: "השמרו לכם פן יפתה לבבכם", ולאחר שנאמר: "ואכלת ושבעת" (שם י"א, י"א) נאמר: "השמר לך פן תשכח את ה'".

חז"ל בספרי (עקב ז') מביאים כמה פסוקים שמהם למדים כי "אין אדם מורד אלא מתוך שביעה". בזוהר חלק ב' דף קנ"ד עמ' ב' אף מצינו כי "יצר הרע אינו מצוי אלא מתוך אכילה שתיה ושביעה" ועל כך נאמר (משלי ל', ט'): "פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה'", שכן מתוך אכילה ושתיה גדל ומתעצם יצר הרע בקרב האדם. בגמרא במסכת ברכות דף ל"ב עמ' א' מצינו כי "אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר", והגמרא מביאה משל: הייתה לאדם פרה כחושה, האכילה לשובע והייתה בועטת בו. אמר לה: מי גרם לך שתבעטי בי – המזון שהאכלתיך. הגמרא ממשיכה ומביאה משל חריף אף יותר, בדבר אדם שהיה לו בן יחיד, האכילו, השקהו, נתן לו כיס של זהובים, והושיבו על פתח של זונות. מה יעשה אותו הבן שלא יחטא?

הכרת הטוב כמצילת חיים

מה התרופה לסיכון שבשביעה?

יש מקום אחד בתורה שבו נזכרת שביעה בלי לחשוש לסכנה. ביחס לברכת המזון נאמר (דברים ח', י'): "ואכלת ושבעת" ולא נאמר לאחר מכן: "השמרו לכם פן יפתה לבבכם". הכיצד?

מכיוון שנאמר: "ואכלת ושבעת, וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך". מי שמודה ומכיר שה' יתברך הוא הזן ומפרנס אותו, יכול לשבוע בלי להסתכן. זהו גם פשרה של הבאת הביכורים. האדם נהנה מיבול של שדה. חלומו התגשם ומאמציו נשאו פרי, תרתי משמע. על כן, מחויב הוא לקחת את פרי הביכורים שלו, נשוא כל תקוותיו וציפיותיו, ולהביא בפני ה' בהכרה עמוקה "כי מידך הכול ומידך נתנו לך". אין זו נתינה שתכליתה להתחלק עם הזולת. תכליתה

של נתינה זו היא לדעת שגם יתרת היבול הנותרת אצל האדם – אינו פרי כשרונו וקניינו שלו, אלא נתונה לו מעם ה'. הבאת ביכורים היא נתינה שתכליתה להקליש את יצר הרע שנוצר בזמנים של הצלחה ושובע, ויש בה כדי להציל את האדם ולהוציאו מכלל סכנה. יש בה כדי ליצור ישרות לב!

סגולתה של ארץ ישראל שבה השובע לא מביא לכפירה

בנקודה זו מחדש רבי צדוק חידוש עצום בדבר סגולתה של ארץ ישראל. בכתוב נאמר על הארץ (שם י"א, י"ב): "ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה, תמיד, עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה". בפשטות באה אמירה זו לומר כי בארץ ישראל יש השגחה פרטית מיוחדת. אך בעומקם של דברים יש בהגדרה זו הרבה מעבר לכך. הפסוק מחדש כי יש קשר מיוחד בארץ ישראל בין הקב"ה הפותח את ידו ומשביע, לבין מי שמייחלים לחסדו. בארץ ישראל רואים וחשים בהשגחה הפרטית. רבי צדוק מבאר כי בארץ ישראל "שופעת הברכה מהמקור העליון באופן שיש הכרה אצל המקבל כי צמיחת הטובה באה מכח הנותן". על כן, זוהי ארץ שבה השביעה פחות מסוכנת. יש במקבל הכרת הטוב טבעית והודיה מתמידה לקב"ה, וממילא ניתן לשבוע בלי להתגאות ובלי לכפור בנותן הטובה. לכך מכוון מביא הביכורים באומרו: "כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". לכאורה, איזה צורך יש להזכיר כאן את שבועת ה' לאבות לתת לנו את הארץ? אין זאת אלא שהדברים מכוונים לדו שיח שהתקיים בעניין זה בין אברהם לקב"ה. ה' הבטיח לאברהם לתת לו ולזרעו את הארץ הזאת לרשתה. על כך שאל אברהם אבינו (בראשית ט"ז, ח'): "במה אדע כי אירשנה?" ופשר השאלה הוא, מה מבטיח לו שהטובה תחזיק מעמד גם אצל זרעו אחריו שלא ישקעו בארציות ושלא יישכח מהם שורש כל הטוב? השאלה נוגעת לעצם ההיאחזות בארץ שכן אם ישכחו את אלוהיהם הרי שהם יהיו חלילה כמו הכנענים אשר הארץ הקיאה אותם מקרבה. על זה כרת עמו ה' ברית עם להיות קיום לזרעו אחריו שלעולם לא יהיו נפסקים משורש הקדושה זו. הדרך להשריש בעם ישראל הכרה זו עבר דרך התלאות שעברו בגלות. יעקב ובניו שבעי תלאות היו בגולה, החל מלבן שביקש לעקור את הכול ועובר בפרעה שהשקיע אותם בטיט ובלבנים ובמ"ט שערי טומאה. בעקבות יציאת מצרים ניתנה תורה ונוצר קשר בלתי אמצעי בין ישראל לה', שנגלה להם בסיני ואמר: "אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". קשר בלתי אמצעי זה התעצם בארץ ישראל שעניי ה' בה והשגחתו גלויה. בהתאם לכך נמצא כי במצוות הבאת הביכורים מזכיר המביא את השבועה שנשבע ה' לאברהם, ומציין את כל התלאה שקדמה לכיבוש הארץ, שהרי זהו הבסיס לקשר

בלתי נפסק עם הקב"ה. מכוח ברית כרותה זו חש אדם בהשגחה פרטית ואינו שוכח את אלוקיו בימי אושרו. בהעדר תחושה של "כוחי ועוצם ידי" מתפוגגת הסכנה ואין השפע האלוקי נפסק. אושר שאין חשש שייפסק הוא מקור לשמחה. אכן, אם מביאים ביכורים מתוך כוונה זו הרי שמתקיים "ולישרי לב שמחה". על כך נאמר "והיה" – אם כך תשכיל להבין, הרי ש"ושמחת בכל הטוב". זו מהותה הפנימית ושורשה של הבאת הביכורים.

פשר ההגדה

בהתאם לרעיון עמוק ונפלא זה נראה כי כל התמיהות מתיישבות בזו אחר זו. נפתח בביאור השאלה מה פשר ההגדה שבהבאת ביכורים למה להכריז? ואיזה מסר נסתר חכם ועמוק יש בה?

התשובה זועקת מאליה. מביא הביכורים משתחוה פרוש ידיים בפני הקב"ה, מציג את ראשית פרי ביכוריו על המזבח ולמעשה מכריז ואומר – זה לא הישג שלי! הכול מידך. אני אין.

בהגדה זו אדם מודה לא רק על הפירות אלא גם על כך שבסוף כל התלאה זכינו לשבת בארץ הטובה. הטוב שבארץ ישראל אינו רק בכך שיש פרי בשדות. את זה יש גם בארצות אחרות. אבל, בארץ ישראל יכול אדם לשבוע בלי לכפור בנותן הטובה, כי הקשר עם הקב"ה בלתי אמצעי, מתמיד, ומורגש. קשר זה מונע מן האדם להתנכר לאלוקיו. ממילא, אין הוא חשוף לסיכון כי ייקחו ממנו את כל הטוב וירוקנו אותו מאושרו ומחשיבותו העצמית כדי להחזיר את אלוקיו לליבו, שהרי הקדושה לא פסחה עליו לרגע. זהו אושר בלי סיכון. ממילא מובן מדוע צריך "הגדה", ואיזו חכמה עמוקה ונסתרת יש בה, ומדוע היא מתייחסת לתלאה שקדמה לישיבת הארץ. הגדה זו מבארת למביא הביכורים את המהות הפנימית של מעשהו ומדגישה את ההשקפה הנכונה הגלומה במעשה זה.

הגדתי לשון עבר

ביחס להגדה זו מובן מדוע נאמר הגדתי בלשון עבר, שכן עצם הבאת הביכורים היא כבר אמירה כי הקב"ה הוא הנותן באדם כוח לעשות חיל. ההבאה היא פעולה המדברת בעד עצמה על דרך שנאמר (תהילים י"ט, ב'; ד'): "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע... אין אומר ואין דברים".

ההבאה היא כבר בגדר של הגדה בלא אומר ובלא דברים כי "אין לי משלי ולא כלום. אף את ביכורי פירותי החביבים לי מכול אני נותן לה". ההגדה שבאה בעקבותיה רק באה להמחיש ולהשריש בנפש מביא הביכורים כי כל ההישגים שלו הם מאת ה'.

ההגדה בנוכחות הכהן

בהתאם לכך, גם מובן תפקידו של הכהן בפרשת הבאת הביכורים, שהרי הכהן הוא אדם שחי כל חייו עם קשר רציף לקב"ה בלי להפוך לארצי ובלי לחשוש כי ישכח מאין בא לו הכול. הכהן ניזון תמיד מ"שולחן גבוה" – ואין לו חלק ונחלה בארץ. ה' הוא נחלתו. ממילא הכהן הוא הדמות המהווה השראה לנותן הביכורים ובנוכחותו מודה מביא הביכורים לאלוקיו, באומרו "כמוני כמוך". על כן, אף אומר מביא הביכורים: "הגדתי היום לה' אלוקיך", כלומר "גם בי יתקיים הקשר הבלתי אמצעי שיש בינך הכהן לבין אלוקיך". על כך כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק י"ג הלכה י"ב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים... אלא הם חיל ה'". אל הקשר הזה בין הכהן לאלוקיו מייחל מביא הביכורים ולכך מבקש הוא להתדמות. כמה יפים הם בהקשר זה דברי הרמב"ם שם הלכה י"ג: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים".

הנה כי כן, ההגדה הנאמרת בעת הבאת הביכורים היא ביסוס והשרשה של המסר שאותו אומר אדם בלי אומר ומילים כבר בעת הבאת הפירות, עת שהוא משתחוה פשוט ידיים, לאמור: "היבול שהניבה אדמתי אינו פרי מאמציי כשרוני וקנייני. לי אין משלי ולא כלום. לה' הארץ ומלואה". בהגדה זו טמונה אמונה תמימה וישרות לב. הבאת הביכורים היא קצה קרחון של קשר עמוק בין האדם לאלוקיו. קשר זה מתהדק בארץ ישראל שבה ניכר באופן גלוי כי העולם מושגח ומתנהל לפרטי פרטיו ע"י בורא עולם. על כך מודה מביא הביכורים גם על הארץ הטובה שבה ההשגחה גלויה ולא יזוח הלב ויתגאה מהטובה – וממילא תתמיד הטובה הזאת ולא תילקח ממנו, כפי שנעשה לבעלי הגאווה. הבאת ביכורים משרה שמחה בהיותה מעשה של ישרות לב והבנה מה יביא להתמדת השפע האלוקי הניתן לאדם. אכן, "ולישרי לב – שמחה".

פרשת נצבים

אין תנאי סף לקבלת התורה

לא בשמים היא

בני ישראל ניצבים כולם בפני ה' ומשה מלמדם כיצד להתמיד בעבודת ה' ולשוב אליו בכל לב.

משה אומר לבני ישראל כי משימה זו אפשרית היא.

כה אמר משה (דברים ל', י"א-י"ד): "כי המצווה הזאת אשר אנכי מצווך היום, לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא, לאמור מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה. ולא מעבר לים היא, לאמור מי יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד, בפיך ובלבבך לעשותו".

רש"י מוסיף חיוב מעבר לפשט הכתוב

בפשטות הפסוק אומר לבני ישראל כי התורה כבר ירדה משמיים לארץ ואין צורך לבקש שוב שליח שיוריד אותה עבורנו. אולם, רש"י מעצים את המילים "לא בשמים היא" ומביא את דברי חז"ל כי "אילו היתה התורה בשמים היית צריך לעלות אחריה וללמדה".

החיוב לעלות לשמיים אילו הייתה התורה ממשיכה להיות מונחת שם נלמד מכך שנאמר "לא בשמיים היא לאמור מי יעלה לנו". המילה "לאמור" מבטאת חיוב למנות שליח שיעשה כמעשה משה רבינו, שעלה לשמיים והוריד תורה. לפי רש"י חידש הכתוב כי חייב אדם להשיג תורה אף אם נשגבה היא ממנו.

לשלוח שליח או לעלות לבד?

ברם, שדברי רש"י סותרים לכאורה מבחינה לשונית לפשוטו של מקרא. הפסוק מציין אמירה "מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה". כלומר, הפסוק עוסק בשליח שאדם אמור היה למנות ולא בדבר שהוא אמור לעשות בעצמו.

בדומה לכך אומר הפסוק כי אילו הייתה התורה מעבר לים היינו אמורים לשגר שליח ש"יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה". כלומר, השליח יפליג ויביא תורה מהתם להכא.

אך רש"י מחדש "אילו היתה בשמים היית צריך לעלות אחריה וללומדה" – כלומר לעלות בעצמך לשמיים וללמוד אותה שם.

מה שבשמיים מחוץ לתחום ההווה והחיוב

רבי צדוק מפנה את תשומת הלב כי המונח "לא בשמים היא" שונה מאוד מן המונח "לא מעבר לים". מה שנמצא מעבר לים הוא רחוק – אבל בר השגה. בין מה שנמצא מעבר לים לבין מה שנמצא תחת ידנו אין הבדל מהותי מלבד מגבלה של מרחק. הפער מכאן לשם הוא בר גישור אלא שצריך לטרוח, להפליג, לעבור טלטולי דרך ויגיעה רבה. על כן, ברורה היא האמירה כי אילו הייתה התורה מעבר לים היה עלינו להביאה משם, שהרי בחיים לא הכול סוגה תמיד בשושנים וקושי אינו עילה לפטור ממחויבות. אם הישג רוחני וערכי כרוך בטרחה האדם מחויב לטרוח. בקהלת א', י"ח נאמר: "מוסיף דעת מוסיף מכאוב" ונהג הרבי מקוצק לומר כי מחויב אדם להוסיף מכאוב ובלבד שיוסיף דעת ("קרענקען זולסטו אין קענען זולסטו").

לעומת זאת, כאשר משהו נמצא בשמיים, משמעות הדבר היא שהוא לאו בר השגה במישור הרוחני. אין זה מרחק גאוגרפי אלא מרחק הווייתי. הארץ ניתנה לבני אדם קרוצי חומר ואילו "השמיים שמיים לה". השמיים הם מרחב המחיה של מציאות רוחנית שהיא מחוץ לתחום ההווייה של אדם גשמי וממילא אינה נוגעת לו.

כיצד אפשר להביא תורה משמיים אחרי מתן תורה

בהתאם לכך עומד רבי צדוק על תמיהה חריפה שמעוררים דברי רש"י במישור המהותי.

מה פשר האמירה כי אילו הייתה התורה בשמיים היינו מחויבים לעלות לשם כדי ללומדה?

הרי סוגיה ערוכה היא במסכת תמורה דף ט"ז עמ' א' כי "שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ישראל ליהושע בן נון: שאל ברוח הקודש. אמר להם: 'לא בשמים היא'. אמרו עם ישראל לשמואל הנביא: שאל בנבואה. אמר להם: אלה המצות – שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה". הנה כי כן, בפנינו הלכות שנשכחו. חשוב ללמוד אותן. והדרך להשיג אותן היא להעפיל למחוזות הרוח

האלוקיים והשמיים ויש מי שמסוגל לעשות כן. אך יהושע מודיע "לא בשמים היא", כלומר אינני עולה להביא תורה זו, כי תורה שבשמיים לא תורה היא. מה אם כן פשר האמירה כי אילו הייתה התורה בשמיים היה אדם מחויב לעלות לשמיים להוריד משם תורה? הרי מה שמעבר להשגת האדם בארץ ונמצא בשמיים – אינו תורה!

התנשאות מחריבה את הכול

רבי צדוק מבאר את הפסוק ואת חידושו של רש"י בהתאם לפרשנות שונה לחלוטין של המונח "לא בשמים היא" המתייחסת לנשגבות האישיות של האדם מחד, ולשפל הברך והענווה שלו מאידך! בגמרא במסכת עירובין דף נ"ה עמ' א' דרשו חז"ל את המילים: "לא בשמים היא" כמלמדים ש"לא תמצא התורה במי שמגביה דעתו עד לשמים", ואת המילים: "לא מעבר לים היא" דרשו חז"ל "שלא תמצא התורה במי שמרחיב דעתו כים".

על כך אומר רבי צדוק כי פשיטא שהסוגיה לא באה לחדש שהתורה אינה מצויה אצל אדם יהיר וריק מתוכן, המלא רק בעצמו ומתגאה על לא דבר. ברור מאליו שאין תוכן בכלי ריק. חידושם של דברים הוא בהכרח, כי גם מי שהוא איש רוחני, מלא וגדוש, שיש לו בהחלט במה להתגאות, אבל אם הוא מרגיש ביתרונו ומתנשא, הרי שבכך הוא מפקיע עצמו מתורה ומאבד הכול. בלשונו של רבי צדוק:

"מי שיש לו באמת גובה לב בדרך ה', להיות מרומם ונשגב בנפשו המתנשאת מעל כל עניני חמדת העולם הזה, והוא רוכב על במותי ארץ כשנפשו קשורה תמיד בשמים. וגם מי שלבו רחב כים, היינו שיש לו רוחב לב בדברי תורה, שלבו מלא בדברי תורה שנמשלו למים כמו שנאמר (ישעיהו י"א, ט'): 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'.

אף על פי כן, אם יש לו מזה תחושת התנשאות על זולתו – אין לו אפשרות לרכוש קניין בדברי תורה, כי דברי תורה נמשלו למים שיורדים ממקום גבוה למקום נמוך".

תורה באה משמיים ותשכון רק עם שפלי רוח

במסכת תענית דף ז' עמ' א' מצינו "נמשלו דברי תורה למים, שנאמר (ישעיהו נ"ה, א'): 'הוי כל צמא לכו למים'. לומר לך: מה מים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה".

לכאורה, כל דבר נופל ממקום גבוה למקום נמוך ולא רק מים התייחדו בתכונה לרדת למקום נמוך.

רבנו תם ב"ספר הישר" מבאר כי היסוד הרוחני של כוח המשיכה נובע מכך שכל דבר נמשך אל שורש הווייתו ואל כור מחצבתו. לכן, כל דבר ארצי נשאב אל המקום הטבעי שלו, שהוא העפר שממנו בא. לעומת זאת, יסודם של מים בשמיים ממעל. אילו נשאבו המים אל מקום הווייתם הם היו מתאדים ועולים. עם זאת, המים זורמים ממקום גבוה למקום נמוך, שאינו המקום הטבעי שלהם. ממילא מובן מדוע יש להשוות תורה למים, שהרי התורה היא כוח שמימי נעלה מכל נעלה, ועם זאת התורה שוכנת רק בחיקו של שפל רוח המתרחק מכל התנשאות, גם אם איש רוחני נשגב הוא.

מי יעלה לנו השמימה – ההכשרה הרוחנית של מלמד תורה

המונח "לא בשמיים" מתייחס אפוא לדרישה כי הרב יהיה שפל רוח. אכן, מוטל על הרב המלמד תורה להיות שמימי ונשגב. עליו להיות "מרומם מעל כל חמדת העולם הזה – עד לשמים". את הפסוק (מלאכי ב', ז): "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא", דרשו חז"ל במסכת חגיגה דף ט"ו עמ' ב': "אם דומה הרב למלאך ה' צבאות – יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו – אל יבקשו תורה מפיהו". בהתאם לכך, מבאר רבי צדוק, כי כאשר נאמר "מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו" פרוש הדבר הוא מיהו האיש השמימי שראוי כי נלמד ממנו תורה וכן "מי יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו" – היינו מי שיש לו נפש יקרה שלבו מלא מדברי תורה המקיפים את כל הווייתו כמי הים לעולם. אכן, "מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו", שכן מוטל על הרב המלמד תורה להיות שמימי. אבל "לא בשמיים היא" – ביחד עם השגב באה ענווה ושפלות הרוח. "במקום שבו אתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו".

התורה ניתנה גם למי שרחוק מן השמיים

הפסוק מדבר על דרישות היסוד מן הרב העוסק במתן התורה וחידש כי עליו להיות עניו ושפל ברחם גיסא, אך שמימי ומופשט מאידך גיסא. זהו השליח שצריך לשלוח כדי שילמד תורה לעם ישראל, וזו דרשת חז"ל מן המילה "לאמור". אבל, יש בפסוק רובד נוסף שאליו מתייחס רש"י. רש"י מבאר כי דרישת היסוד מן הרב אינה יכולה להיות תנאי סף לתלמיד.

לתלמיד – אין חסמי כניסה. אילו היה התלמיד צריך להגיע לשמיים – היה בידו להגיע אף לשם, אף שארצי ומגושם הוא. בבחינת "כן, אתה יכול!".
מי שמעיין ברש"י במבט שטחי סבור כי הוא בא להחמיר ולומר כי אילו היה צריך לעלות השמימה הייתה חובה לעשות כן. אבל, לא זה המסר הגנוז בדבריו, אלא אמירה כי מקבל התורה יכול ומסוגל לעלות לשמי שמיים כשהדבר נחוץ, תהא נקודת המוצא שלו אשר תהא.

רש"י מחדש בביאורו, כי הפסוק גונז אמירה נוספת לאדם, לפיה אל ייפול ברוחו מכך שיש לו נפש נמוכה שמחמתה הוא סבור שאין בכוחו להתעלות מן הארציות שלו. בפועל, האדם, כל אדם, יכול להתעלות לפסגות, להגיע "עד השמיים" ולקבל תורה. לכך אמר הכתוב "לא בשמים היא", לומר לאדם כי דברי תורה קרובים לכל אדם, יהא ארצי ככל שיהיה. "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". גם אם אתה איש ארצי מאוד, פשוט ומגושם, התורה מכוונת אליך ובידך לקיימה. הכתוב דיבר בלשון יחיד (אף שפתח בלשון רבים "ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה) ונאמר "בפיך ובלבבך" ולא "בפיכם ובלבבכם" ללמד כי הקב"ה מקבל כל יחיד ויחיד יהא מצבו הרוחני אשר יהיה, ו"רחמנא ליבא בעי" הקב"ה מבקש את טהרת הלב של העורג אליו, יהא רחוק ככל שיהיה. ובלשונו של רבי צדוק: "גם אם יש לו נפש נמוכה מאוד, אם ייתן על לבו לעשות עבודתו המוטלת עליו לפי כוחו ושכלו יהולל בפיו על ידי תורה ותפילה, הדבר חשוב מאד לפני ה'. כמו שאמר האר"י לתלמידו, רבי חיים ויטאל, על אחד שיש לו נשמה גבוה מאד יותר ממנו, ועם כל זה הוא יותר חשוב ממנו בעיני ה', ע"י עבודתו לפי ערכו".

דוגמא מפליאה

רבי צדוק ממחיש את הדברים באמצעות דברי האר"י כי אחד האנשים שהשיגו אור אין סוף, לאחר שהיו בנקודת התחלה שפלה ביותר הוא – דוד המלך.
מוצאו של דוד מרות המואביה ועם היוולדו ניהן בנפש נמוכה מאוד עד שאמרו חז"ל במדרש (שוחר טוב תהילים ט"ז) על פסוק (תהילים פ"ד, י"א): "בחרתי הסתופף בבית אלוהי", כי המונח "הסתופף" נובע מהשורש "סף". אמר דוד לקב"ה: כור מחצבת נפשם של אברהם יצחק ויעקב – בקיטון (החדר הפנימי ביותר בבית). כור מחצבת נפשם של משה ואהרן – בטרקלין. אך אילו כור מחצבתה של נפשי מצוי רק בסף של הדלת. על אף זאת, ודווקא מתוך נקודת מוצא נמוכה זו, פעל דוד לפני ה' להפליא כמו שנאמר (שם קי"ח, כ"ב): "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה".

מהו סולם הטיפוס? תפילה!

רבי צדוק מציין כי "על ידי שמכיר את שפל ערכו וישפוך את נפשו לפני ה' – הוא חשוב מאד לפניו יתברך כמו שנאמר (שם ק"ב, א'): "תפילה לעני כי יעטוף". המונח "יעטוף" מתפרש כתפילה העוטפת וצופנת בחובה את כל תפילות העולם ומעלה אותן לשמי מרום. המונח "עני" מתייחס למי שהוא עני ברוח. דווקא מי שמרגיש כי חסר הוא ונפשו פגומה "עוטף" את כל התפילות שבעולם מפני שתפילתו מקובלת לפניו יתברך, שכל פרט ונפש מישראל, אם הוא חש בשפל מעמדו, תפילתו מקובלת לפניו יתברך להיושע בכל ענייניו".

הנה כי כן, רבי צדוק מבאר כי המונח "לא בשמים היא" מחדש שהרב המלמד תורה צריך להיות שמימי אך שפל ברוך. אל לו להיות יהיר, כי התורה נמצאת דווקא אצל מי שמשפיל עצמו עד עפר. אך ביחס למקבל התורה מחדש רש"י שגם אדם ארצי מאוד, שנפשו שפלה ומגושמת – יכול להעפיל לגבהים ולקבל תורה. אין תנאי סף. כל אחד יכול להשיג תורה ולהגיע לדרגות עליונות. כל אדם רצוי הוא, תהא נקודת המוצא הנפשית והרוחנית שלו אשר תהא, ובלבד שיכיר בחסרונו ויתפלל.

פרשת וילך

מי שהלך ומי שהולך

לאן הלך משה

פרשת "וילך" מתארת הליכה שקדמה לדבריו האחרונים של משה לבני ישראל. כך נאמר (דברים ל"א, א' - ו'): "וילך משה, וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל. ויאמר אליהם: בן מאה ועשרים שנה אנוכי היום, לא אוכל עוד לצאת ולבוא, וה' אמר אלי לא תעבור את הירדן הזה. ה' אלהיך הוא עובר לפניך, הוא ישמיד את הגויים האלה מלפניך וירשתם, יהושע הוא עובר לפניך כאשר דיבר ה'. ועשה ה' להם כאשר עשה לסיחון ולעוג מלכי האמורי ולארצם, אשר השמיד אותם. ונתנם ה' לפניכם, ועשיתם להם ככל המצווה אשר צויתי אתכם. חזקו ואמצו אל תיראו ואל תערצו מפניהם, כי ה' אלהיך הוא ההולך עימך לא ירפך ולא יעזבך".

הליכה זו מעוררת שורה של תמיהות:

- א. מהו הקשר בין ההליכה לבין דבריו של משה? ומה המסר שחידש לנו הכתוב באומרו כי משה הלך בטרם שדיבר?
- ב. לאן הלך משה (זוהר, חלק ג' דף רפ"ג ע"ב)?
- השאלה אינה רק במובן הפיסי אלא מתייחסת ליעד שאליו כיוון משה להגיע. לעיתים אדם שואל את רעהו לאן פניו? והוא משיב "אני הולך לעשות הליכה".

ה"הולך" הראשון במשפט מבטא הכנה ושאיפה לקראת תכלית מסוימת. כך בתורה אין ההליכה מבטאת פעולת רגליים גרידא המעבירה אדם ממקום למקום, שהרי איזו נפקות יש לכך שפלוני עבר ממקום א' למקום ב' אם הוא נשאר אותו אדם. ההליכה מבטאת פעולה לקראת השגת מטרה מסוימת. כך למשל נאמר בתורה ביחס למלוות של בת פרעה (שמות ב', ה'): "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונעירותיה הולכות על יד היאור". מביא רש"י את דברי חז"ל: "הולכות - לשון מיתה, כמו (בראשית כ"ה, ל"ב): הנה אנוכי הולך למות". חז"ל מבארים כי "היו הולכות למות לפי שמיחו בה" (הן השיאו לבת

פרעה עצה שלא למשות את משה מן היאור). רש"י מציין כי פשט הכתוב מסייע לדרשת חז"ל "כי למה לנו לכתוב ונערוותיה הולכות?" כלומר, הליכה אינה פעולה שיש בה נפקות כלשהי, ואם התורה מציינת אותה, אות הוא כי מדובר ב"הליכה ליעד" מסוים.

בהתאם לכך, כאשר נאמר שמשה הלך, והזהר מקשה להיכן הלך, תוכן השאלה הוא: מהי המטרה שאליה כיוון משה ומה היעד שביקש להגשים בהליכתו זו, בבחינת "פנינו לאן".

ג. במה שונה פרשה זו מכל האמירות שדיבר משה לבני ישראל בתורה כולה, שבהן לא נאמר כי משה הלך להיכן שהוא בטרם שדיבר?
ד. לאחר משפט הפתיחה "וילך משה" נאמר: "לא אוכל עוד לצאת ולבוא". האין זו סתירה מיניה וביה? הוא לא יכול עוד לצאת ולבוא אבל בפסוק הקודם נאמר עליו "וילך"?

"לא אוכל עוד לצאת" – מהיכן?

רש"י מעמיק את הקושי ביחס לאמירה: "לא אוכל לצאת ולבוא" ומביא את דברי חז"ל התמהים מדוע לא יכול היה משה לצאת ולבוא? שמא מפאת גילו? "יכול תשש כחו?" הרי נאמר (דברים ל"ד, ז'): "לא כהתה עינו ולא נס ליחה". על כן מבארים חז"ל את המונח: "לא אוכל עוד לצאת ולבוא" – "איני רשאי. שניטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע. דבר אחר, לצאת ולבוא בדברי תורה, מלמד שנסתמו ממנו מסורות ומעיונות החכמה". ברם, שפירוש זה קשה להבנה, שכן בעוד שמובן לנו הביטוי "לבוא" בהתייחס לדברי תורה, שהרי אדם צריך להיכנס בשערי התורה ובחדריה, לא מובן מה פשר המונח "לא אוכל לצאת"? האם יש קושי לצאת משקיעות בלימוד התורה?

ובכלל, הרי משה אומר כי יכולות שהיו לו קודם יעברו ליהושע שייכנס בנעליו. מכאן שהמונח "לצאת ולבוא" מוקדש למעלותיו וגם היציאה היא מעלה? ובכן איזו מעלה יש ביכולת **לצאת** מדברי תורה?

הולך אדם לבית עולמו

רבי צדוק מבאר את ההליכה של משה בהתאם לאמור בקהלת (י"ב, ה'): "כי הולך האדם אל בית עולמו". פסוק זה דרשו חז"ל במסכת שבת דף קנ"ב עמ' א' "מלמד שכל צדיק וצדיק נותנים לו מדור לפי כבודו. משל למלך שנכנס הוא ועבדיו לעיר,

כשהם נכנסים הרי שכולם נכנסים בשער אחד. אבל, כשהם לנים, נותנים לכל אחד ואחד מדור לפי כבודו". מכאן "שכל צדיק יש לו עולם בפני עצמו". רבי צדוק מוכיח עיקרון זה גם מדברי המדרש (שמות רבה פרשה נ"ב סימן ג'): "מעשה ברבי שמעון בן חלפתא שבא ערב שבת ולא היה לו ממה להתפרנס. התפלל לפני האלוקים וניתנה לו אבן טובה מן השמים, שאותה משכן וקנה את צרכי השבת. אמרה לו אשתו: מהיכן האבן הטובה? סיפר לה. דרשה אשתו שיחזיר את האבן. אמר לה: למה? אמרה לו: רוצה אתה שיהא שולחן חסר ושולחן חברך מלא? הלך ר' שמעון והודיע מעשה זה לרבי (רבי יהודה הנשיא). אמר לו רבי: לך אמור לה שאם שולחן חסר אני אמלא אותו משלי. אמרה לו אשתו: "לך עמי למי שלימדך תורה. אמרה לו (האישה לרבי) וכי רואה אדם את חברו בעולם הבא? הרי יש לכל צדיק וצדיק עולם לעצמו, שנאמר (קהלת י"ב, ה'): 'כי הולך האדם אל בית עולמו'. לא נאמר עולמים אלא עולמו". כיון ששמע רבי שמעון כן הלך והחזיר.

הנה כי כן, מסכם רבי צדוק "לכל אדם יש עולם משלו ותכליתו כאן בעולם הזה היא להשיג את עולמו שלו בעולם הבא". האמירה כי יש לכל אדם עולם משלו בעולם הבא מבטאת את פסגת קיומו האישית ואת קיומה המלא של התכלית אשר לשמה נוצר. אכן, כל אדם נולד לצורך קיום תכלית מסוימת ואליה הוא חותר כל ימיו. משהגיע למטרה זו והשלים את ייעודו אנו אומרים בלשון עבר כי הוא "הלך לבית עולמו" וחדל ללכת, כי הגיע אל היעד.

אדם חי נקרא "הולך"

רבי צדוק מדגיש כי הליכה זו אינה מאפיינת רק את משה אלא "צריך כל אדם להיות הולך תמיד".

במשך כל חייו האדם הולך (בהווה) לבית עולמו והליכה זו מבטאת את החתירה של האדם אל הגשמתה המלאה של תכלית חייו, עד שזו תושלם. על כן "כל ימי האדם בעולם הזה הוא נקרא 'הולך'". זה ההבדל בין מלאך לאדם, כפי שנאמר (זכריה ג', ז'): "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". מלאך נקרא "עומד", שכן הוא תמיד נמצא במדרגה רוחנית אחת. לעומת זאת "האדם צריך להיות הולך במעלה תמיד, ממדרגה למדרגה, עד שמשלים עצמו ומגיע אל בית עולמו".

מי שעומד במקום חוטא כי האדם דינמי

רבי סעדיה גאון ביאר כי האדם אינו יכול לעמוד והוא חייב ללכת מדרגה לדרגה בעבודת ה', כי הבגרות הנפשית של האדם, המתעצמת ומתגברת מיום ליום, מביאה אותו להכרה עמוקה יותר של מציאות ה'. ממילא, מוטל עליו לעבוד את ה' בהתאם למתחייב מהתפתחותו ההכרתית. אין אדם יכול לעבוד את ה' בהתאם לדרגה הרוחנית וההשגה השכלית של אתמול, ועליו להתאים את עבודת ה' שלו להשגת ה' שלו היום!

דבריו של רבי סעדיה גאון הובאו ע"י רבי חיים טירר רבה של טשורנוביץ (בעל "באר מים חיים") בספרו "סידורו של שבת" (חלק ב' דרוש ג' פרק ג' מאמר ה'). שם מסופר כי תלמיד של רבי סעדיה גאון ראה שהוא מסגף עצמו ומתגלגל בשלג. נחרד התלמיד ואמר: "רבי, וכי אתה צריך לתשובה בסיגופים גדולים כאלה?" השיב לו רבי סעדיה: "ידעתי בנפשי שלא חטאתי שאצטרך להסתגף כך, אך אני מתגלגל בשלג מחמת מה שלמדתי מאיש אחד שהתאכסנתי אצלו. איש זה לא ידע מי אני וכבדני ככל אדם מישראל. אחר כך יצא הקול בעיר שאני הוא זה שבאתי לשם ומתארח בביתו. התחיל בעל הבית לכבדני בכבוד גדול. כשעמדתי לצאת לדרך נפל בעל הבית לפני רגליי ובכה שאמחל לו. שאלתיו, על מה עליי למחול לך, הלא כיבדת אותי כראוי? השיב לי שהוא מבקש מחילה על השעה הראשונה שבה שהיתי בביתו עת שהוא לא ידע מי אני, שאז כבדני רק כפי שמכבדים את שאר האנשים. נכנסו הדברים בליבי ואמרתי לעצמי, שאם בכבוד בשר ודם נפל לפניי בבכי ובתחנונים שאסלח לו על העבר, מכל שכן שכן הם הדברים בגדולת הקב"ה. כל יום אני מכיר יותר בגדולתו של הבורא לפי שכלי. ובכל יום אני מתחרט ועושה תשובה שלמה על כך שביום האתמול לא נהגתי בכבוד הראוי לפי מה שידוע אני ביום זה. על כן, בכל יום גדלה עבודתי ויראתי ואהבתי אל ה' ביתר שאת לפי ערך ההכרה בו, ועל העבר אני מתחנן ומבקש מלפניו ומסגף עצמי בסיגופים האלה, כדי שימחל לי על מיעוט עבודתי וקטנות יראתי ואהבתי בימים שעברו".

הווי אומר כי בכל יום יש חידוש תודעתי המחייב את האדם לשפר את מעשיו והליכותיו ואף לשוב בתשובה על כך שביום האתמול לא עבד את ה' כראוי, כפי ערכו המתחייב.

נמצא כי מי שעומד במקום נחשב לחוטא, כי הוא עובד את ה' לפי ההשגות שלו ביום האתמול, ולא זו בלבד שעליו להפנים את ההשגות הרוחניות שהתחדשו בו עם הזמן ולפעול לפיהן, אלא שעליו גם להתחרט על כי לא הפנים את הדברים

קודם לכן. פשיטא אם כן כי האדם צריך כל הזמן להתקדם ו"ללכת" מחיל אל חיל בעבודת ה' ולא יכול להישאר עם עבודת ה' של יום האתמול.

מי שעומד במקום חוטא כי המציאות דינמית

בעוד שרבי סעדיה גאון עמד על החיוב "ללכת" מחמת שינוי שחל בכל יום בתודעתו של האדם, הרי שהגאון מוילנא מבאר כי האדם חייב כל הזמן "ללכת" ולהתפתח בעבודת ה' שלו, שכן המציאות שמסביבו היא שמשתנה ואינה עומדת במקום. כלומר, האדם מצוי בשטף החיים והנהר זורם. על כן, אם לא ישחה לכיוון מסוים הוא ייסחף ויידרדר בדרגתו הרוחנית.

כך ביאר הגר"א את האמור בספר משלי (ט"ו, כ"ד): "אורח חיים למעלה למשכיל". הווי אומר כי החיים הם כמו סולם ובסולם אי אפשר לעמוד. או שעולים מדרגה או שיוורדים מדרגה. לכן צריך לעלות – כדי שלא תבוא ירידה. ובלשונו: "האדם נקרא הולך, שצריך לילך תמיד מדרגה לדרגה, ואם לא יעלה למעלה ירד מטה מטה, כי בלתי אפשרי שיעמוד בדרגה אחת".

משה הגיע אל היעד ובכוחו זה דיבר

על משה נאמר בלשון עבר "וילך" (ו' ההיפוך הופכת לשון עתיד ללשון עבר) והמשמעות היא כי משה חדל ללכת. הכיצד? אין זאת אלא שמשה הגיע אל היעד, כלומר לבית עולמו.

לאמור כי "משה רבינו היה הולך תמיד במעלה ממדרגה למדרגה ובפרשה זו הלך את ההליכה האחרונה שלו, שכן בא אל מדרגה זו שלגביה אמר: 'לא אוכל עוד לצאת ולבוא' היינו שלא עוד לצאת וליפול ממדרגתו".

הווי אומר כי ביום האחרון לחייו משה רבינו סיים את תפקידו בעולמו והגיע אל יעדו, שאליו הלך כל ימיו. משה הגיע לבית עולמו ומכאן ואילך לא צעד עוד ולא היה "הולך". נאמר עליו "וילך" בלשון עבר ולא היה לו צורך לצאת או לבוא. משה הגיע לשלמות "וכל הפרשיות מכאן עד סוף התורה שנאמרו היו ביום הזה, שבו הגיע למדרגה רוחנית מושלמת לאחר ההליכה האחרונה".

גם מי שנופל נקרא הולך אבל מי שמקובע – לא

ביום האחרון לחייו לא היה למשה יעד נוסף להגשים. הוא השלים את משימתו, הגיע אל ייעודו ונאמר עליו "לא אוכל עוד לצאת ולבוא". מכאן ואילך משה לא עמד עוד בפני ניסיון. הווי אומר כי משה הגיע ליעדו ולא יכול היה ליפול

ממדרגתו. אין הדברים מכוונים ללימוד התורה אלא לקיומה ופשר המונח "לא אוכל עוד לצאת" הוא, כי אין עוד חשש לנפילה. ברם, מכיוון שמשה לא יכול היה לצאת הוא גם לא יכול היה עוד "לבוא". כאן מחדש רבי צדוק כי **מי שלא יכול ליפול מדרגתו גם לא יכול לעלות**. צדיק יכול לקום ולעלות רק אם הוא יכול ליפול כפי שנאמר (משלי כ"ד, ט"ז): "שבע יפול צדיק וקם". מי שאינו מוריד רגל מהסולם ולא מסתכן בנפילה, גם לא קם ועולה למדרגה יותר גבוהה. הקיבוע שמונע ירידה – מונע גם עלייה. ובלשון רבי צדוק: "ועל ידי זה לא יוכל לבוא עוד למדרגה למעלה הימנו גם כן".

מה שאינו צריך שמירה שווה פחות

מי שאין לו סכנת ירידה כבר לא על הסולם אלא מעליו, מעבר למדרגה האחרונה. הוא כבר לא "הולך". ומעלת האדם היא ההליכה המתמדת! רבי צדוק בספרו "שיחת מלאכי השרת" פרק שני מוסיף ממד של עומק ומחדש כי מי שיש לו ניסיון ויש חשש מפני ירידה שלו, נמצא במעלה גדולה יותר ממי שכבר אין לחשוש לו מירידה. הכיצד? מפני ש"מעלה היא זו שהאדם צריך להיות נשמר, כמו שמנהגו של עולם שהעשיר מתיירא וצריך להיות נשמר מן הליסטים אבל עני אינו מתיירא ואין צריך שמירה. כמו כן היין נשמר שלא יחמיץ ולא יתקלקל ואילו המים אינם צריכים שמירה. מפני שכל דבר שיש לו מעלה צריך שמירה. מי שאין צריך שמירה, אות הוא שאין לו שום מעלה, מפני שכך יסד ה' בטבע הבריאה בכל דבר שיש לו מעלה ויכול להתעלות – הוא יכול להיחסר ולהיות שפל ואם אינו מושך אחריו חסרון – אינו בעל מעלה".

גם הירידה היא חלק מן ההליכה לקראת היעד

ההסבר לכך שמי שעלול לרדת נמצא במעלה גדולה יותר ממי שאין לו סכנת ירידה מצוי בכך שגם הירידה של האדם היא בבחינת הליכה אל השלמות של "בית עולמו". הכיצד? רבי צדוק מבאר כי אדם שיש לו תכלית, גם אם הוא נופל זהו חלק מתהליך של התקדמות והירידה שלו היא בבחינת "ירידה לצורך עלייה" (מטבע לשון של חז"ל במסכת מכות דף ז' ע"ב ב'). זאת מכיוון שע"י הירידה "מתגבר עוד בכוח רב". כוח זה

ננסך באדם כדי להתגבר על יצרו. על כן, האדם נקרא "הולך" אף במהלך ירידה רוחנית שהוא חווה. אבל, מי שאין לו יותר ניסיונות והוא מקובע בלי סכנת ירידה, לא ננסך בו הכוח לעלות וממילא אין לו יכולת עלייה.

הנה כי כן, האדם חייב תמיד ללכת מחיל אל חיל וממדרגה למדרגה, ואין הוא יכול לעמוד במקום: או מפני שהמציאות מסביבו משתנה ואם לא ישחה נגד הזרם יישטף וייסחף, או מכיוון שהוא עצמו משתנה מדי יום ועליו להתאים את עבודת ה' שבו, לרמת הבשלות הנפשית שלו ולהכרתו את ה' בהווה. על כן, האדם נקרא "הולך". הוא צועד תמיד אל בית עולמו ואל השלב שבו ישלים את העלייה במדרגות הסולם ויגיע להשלמה של תכלית חייו.

חידוש נוסף יש בפרשה לפיו, ביום שבו האדם כבר לא נקרא "הולך" אלא מוגדר כמי שהלך בעבר ומגיע למצב של קיבעון, שבו אין הוא יכול עוד לרדת ו"לצאת", הרי שהוא גם לא יכול יותר "לבוא" ולעלות. החשש מפני הירידה הוא תנאי לעלייה. האדם נקרא "הולך" אף בזמן שהוא חווה חלילה ירידה, אם אך הוא קובע לו יעד מתמיד ולא מפסיק ללכת. במקרה זה ינסוך בו ה' כוח, כך שהירידה תתברר כצורך עלייה. את ההליכה אסור אפוא להפסיק אף רגע – לעולם.

פרשת האזינו

טל אורות טליך

הדיבור והאמירה אל השמיים ואל הארץ

משה שר שירה גדולה בתום דבריו לעם ישראל ואומר (דברים ל"ב, א'-ג'): "האזינו השמים ואדברה, ותשמע הארץ אמרי פי. יערוף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי, כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב. כי שם ה' אקרא, הבו גודל לאלהינו". פסוקים אלו דורשים "הבינונו":

א. ברור לנו מדוע משה מדבר אל בני ישראל. אבל, לשם מה דיבר משה אל השמיים ואל הארץ? לכאורה, השמיים והארץ הם לא נשוא הנהגתו של משה.

ב. אל השמיים משה מדבר וקורא להם להאזין. אבל לארץ משה לא קורא לשמוע? ביחס לארץ נאמר "ותשמע" בבחינת שמיעה מאליה, כעין מי שמדבר אל מקורבו ומתכוון ששאר השומעים יבינו את המסר מעצמם.

ג. בלשון התורה יש משמעות שונה ללשון "דיבור" וללשון "אמירה". דיבור הוא מפורש, בוטה וחד. אמירה היא משתמעת ורכה. לגבי לשון "דיבור" מצינו במדרש שמות רבה פרשה מ"ב אות א': "אין 'דיבור' האמור כאן אלא דברים קשים, כמו שנאמר (בראשית מ"ב, ל'): 'דיבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'".

לעומת זאת, את הפסוק (שמות י"ט, ג'): "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל", מבאר רש"י: "לבית יעקב – אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה". כמו כן מצינו בזהר חלק ג' דף פ"ח עמ' ב' כי "אמירה היא בלחישתה". בהתאם לכך יש להבין: מדוע לגבי השמיים נאמר: "האזינו השמיים ואדברה" – לשון דיבור קשה ומחוספס, ואילו לגבי הארץ זו אמירה בלשון רכה, "ותשמע הארץ אמרי פי" ולא "דברי פי". האם לא היה הגיוני לעשות ההפך ולדבר אל הארץ בלשון גסה ומפורשת ואילו אל השמיים להשמיע דברים בלשון רכה ומשתמעת?

משה מדבר אל השמיים והארץ – שבאדם

רבי צדוק מבאר כי אכן משה לא מדבר אל השמיים ממעל ואל הארץ מתחת, ונשוא דבריו הוא האדם המצוי בתווך. האדם הוא נשוא התייחסותו של משה, והוא מכונה שמיים וארץ, כי הוא בלול משניהם. מצד אחד, האדם קרוץ מחומר גשמי בבחינת "ארץ" ונאמר לגביו (בראשית ג', י"ט): "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". אך מצד שני, ניטעה באדם נשמה שכולה רוחנית. על הנשמה נאמר (שם ב', ז'): "וייפח באפיו נשמת חיים" ומתרגם אונקלוס: "נפח באפוהי נשמתא דחיי והוות באדם לרוח ממללא" – לרוח מדברת.

"הארץ", שהיא הגוף, מכונה בזוהר עור הנחש ("משכא דחויא"), שזו הערלה ש"התלבשה" על אדם הראשון לאחר הקלקול של חטא האכילה מעץ הדעת. יצר הרע בוער בקרב החלק הגשמי שבאדם וצריך רוב חכמה כדי לתקן את הנטייה היצרית שלו. הנשמה לעומת זאת נותרה בטהרה, כלשון התפילה: "נשמה שנתת בי טהורה היא". הנשמה היא שעורגת אל אלוהיה ושומעת את דברו. אבל, משה לא דיבר רק אל הנשמה אלא דיבר אל האדם כמכלול!

האדם בלול מארץ ומשמיים ונדון כמכלול

משה מדבר הן אל השמיים והן אל הארץ. הוא אינו מכוון את דבריו אל נשמת האדם בלבד (השמיים שבו) אלא מדבר אל האדם כמכלול, כולל הארץ שבו. גישה "כוללת" זו ניתן להבין עת שמעיינים בגמרא מסכת סנהדרין דף צ"א ע"א 'א' בדו שיח שהיה בין אנטונינוס, קיסר רומי, לבין רבי (הוא רבי יהודה הנשיא מסדר המשנה). אנטונינוס טען כי הגוף והנשמה יכולים לפטור עצמם מן הדין. הנשמה יכולה לטעון כי היא רוחנית ואינה חוטאת. הוכחה לכך היא, שמיום שהנשמה עוזבת את הגוף היא פורחת כציפור, חופשיה מתאוות, מנפילות ומחטאים. הגוף מצדו יכול לטעון, כי אף הוא צריך להיות פטור מן הדין, שהרי הוא כשלעצמו רק גוש חומר, נטול תודעה ובחירה. את טענתו זו מוכיחה העובדה שמיום שהנשמה פורשת ממנו הרי שהוא מוטל דומם בקברו כאבן שאין לה הופכים. ענה רבי, אמשול לך משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם, שהיה לו פרדס נאה והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר החיגר לסומא: בוא והרכיבני וניטול מפירות השדה כשאתה הולך ואני מנחה אותך להיכן ללכת. כך עשו. כאשר העמידם בעל הפרדס למשפט אמר החיגר: אינני אשם, כלום יש לי רגליים להלך בהן? אמר לו הסומא: כלום יש לי עיניים לראות? מה עשה השופט: הרכיב את החיגר על גבי הסומא ודן את שניהם כאחד. אף הקב"ה מביא את הנשמה, זורקה

בגוף ודן אותם כאחד, שנאמר (תהילים נ', ד'): 'יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו'. יקרא אל השמים מעל – זו נשמה; ואל הארץ לדין עמו – זה הגוף". האדם נדון אפוא כמכלול כשהתודעה הנפשית מיוחסת לגוף ויצרי הגוף מיוחסים אף לרוח.

מובן אפוא מדוע דיבר משה בפרשה זו אל האדם בכללותו, הבלול מן החלק הרוחני (שמיים) והגשמי (ארץ) שבו – כאחד.

דברי משה בשירתו כוללים את התורה כולה

משה דיבר בפרשה זו אל האדם בכללותו ובדבריו כלל את – **התורה בכללותה**. הציווי של משה (דברים ל"א, י"ט): "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", התייחס לא רק לשירה של משה בפרשת "האזינו" אלא לתורה כולה מ"בראשית ברא" ועד לתום שירת משה. כך מצינו במסכת סנהדרין דף כ"א ע"ב ב' כי אדם מצווה לכתוב ספר תורה, שנאמר: "ועתה כתבו לכם את השירה". הדברים שאמר משה בפרשת האזינו כללו את התורה כולה. משה דיבר אל כל בני ישראל ודבריו כללו את התורה כמכלול, הן את התורה שבכתב והן את התורה שבעל פה, המפרשת את הדברים, ואשר ניתנה אף היא למשה בסיני.

הדיבור הישיר הוא אל הנשמה

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק את הביטוי "האזינו השמיים", שכן החלק הרוחני והתודעתי שבאדם הוא המצווה לשמוע היטב אל דברי התורה ולהפנים אותם. "הארץ" שהיא חלקו הגשמי של האדם, כבר תשמע מאליה דברים אלו ותבצע את אשר הנפש חפצה לקיים. מכאן אף מובן הלשון של דיבור אל השמיים ("האזינו השמיים ואדברה"), שכן משה הפנה אל החלק הרוחני של האדם דברים ברורים וחדים, שהם דברי התורה שבכתב. הווי אומר כי הדיבור המפורש של משה הכולל את התורה שבכתב, מתייחס אל החלק הרוחני של האדם.

האמירה המשתמעת מתייחסת אל הגוף

האמירה המשתמעת של משה, ע"י תורה שבעל פה, מתייחסת אל החלק הפיסי של האדם.

אל החלק הגשמי של האדם פנה משה בלשון משתמעת בבחינת דברים המובנים בדרך אגב ("ותשמע הארץ אמרי פי") שכן "הארץ" שבאדם אינה שומעת דברים שברוח, ואלה אינם מדברים אליה.

אלא שאצל אדם רוחני נמצא כי הגוף נוטה מאליו אחרי הנשמה ודבר ה' משפיע גם עליו, ממילא, לנסוך בו טהרה.

כטל אמרתי זו תורה שבעל פה

בהתאם לדרך הילוך זו מבאר רבי צדוק את המילים: "יערוף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי".

"יערוף כמטר לקחי" – מתייחס לתורה שבכתב כמו שנאמר (משלי ד', ב'): "כי לקח טוב נתתי לכם". תורה זו נמשלת למטר שניכר הדבר שיוורד מן השמיים. "תיזל כטל אמרתי" – מתייחס לתורה שבעל פה שנמשלה לטל, שירידתו מן השמיים אינה ניכרת.

תורה שבעל פה ניתנת בחושך

בזוהר חלק א' דף רל"ד עמ' ב' נדרש הפסוק (דברים ח', י"ז): "ואמרת בלבבך" – אמירה שבחשאי.

לגבי תורה שבעל פה כתיב "תיזל כטל אמרתי", והמונח אמירה מבטא דברים הנאמרים בחשאי.

טל יורד בלילה, בחושך. בדומה לכך תורה שבעל פה ניתנה למשה בלילה, בחושך. כך אמרו חז"ל במדרש תנחומא סוף פרשת כי תשא סימן ל"ו, כי משה שהה בהר סיני "ארבעים יום וארבעים לילה" ו"מנין היה יודע משה אימתי יום? אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה בכתב היה יודע שהוא יום, וכשהיה מלמדו על פה משנה ותלמוד, היה יודע שהוא לילה". מה פשר הדבר?

מתן תורה שבעל פה נעשה בסתר

מניין לנו שירד טל בלילה?

מכך שרואים שהארץ לחה מבינים ממילא שירד טל מלמעלה. את תהליך הירידה – לא רואים.

התורה שבעל פה נמשלה לטל, שכן תהליך החידוש נסתר מאתנו. לחכמים נדמה שהם עצמם אלו שמחדשים מליבם דברי תורה שבעל פה. בפועל, אלו דברי אלוקים חיים שניתנו למשה בסיני מאת הקב"ה, וה' שם אותם בפי חכמים בחינת "דברי אשר שמתי בפיך".

תהליך מתן התורה של חידושי תורה שבעל פה הוא נסתר, כמו תהליך ירידת הטל.

תורה שבעל פה ניתנה בסתר כנגד יצר הרע

רבי צדוק מוסיף ממד של עומק והבנה בדברים כי האדם צריך לחוש שהוא עצמו חידש משהו, בעמל שלו ומתוך שיתוף של הווייתו ושכלו שלו כדי שיוכל להתגבר על יצריו.

נואמים דגולים נטו "לשכוח" מילה במהלך הנאום כך שהקהל ישלים להם את המילה הזאת. בדרך זו חש הקהל כאילו הוא עצמו השתתף בשיח והגיית הדברים והדברים חדרו לתודעתו.

אם דבר התורה מתקבל על דעתו שלו ונובע (לדעתו) ממנו עצמו, נוטה האדם לקבל את הדברים, להתגבר על יצריו הגשמיים וליישם את התורה.

בהעדר יצר הרע תתבטל תורה שבעל פה

בהתאם לכך מובנים דברי חז"ל כי לעתיד לבוא, עם ביטולו של היצר הרע, לא יהא צורך עוד בלימוד תורה שבעל פה, שנמסרה מרב לתלמיד מדור לדור ועל כך נאמר (ירמיהו ל"א, ל"ג): "ולא ילמדו עוד איש את רעהו".

אכן, התהליך של "נזילת הטל" שבו יש לחלוחית שאין רואים כי מקורה ממרום, נחוצה כדי שהאדם היצרי יחשוב כי משכלו שלו נובעים הדברים, שהושמו בפיו ממרום.

אבל, מקום שאין יצר שצריך להתגבר עליו אין צורך בתהליך זה. בדרך זו גם מובנים דברי הגמרא במסכת נדרים דף כ"ב עמ' ב' כי "אלמלא חטאו ישראל לא ניתנו להם אלא חמישה חומשי תורה". כלומר, אלמלא החטא לא היה צורך בתורה שבעל פה, שהרי זו נועדה להתגבר על יצריו של האדם באמצעות תחושתו כי הדברים נובעים משכלו והבנתו שלו, שזו תורה שבעל פה.

ברכה על העונג האישי שבלימוד תורה שבעל פה

הפסוק: "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" מפורש אף הוא בהתאם למהלך זה כדלהלן:

כי שם ה' אקרא – מתייחס לתורה שבכתב, שהרי בזהר חלק ג' דף צ"ח עמ' ב' מצינו "אורייתא כולה שמא קדישא היא", כלומר התורה כולה מורכבת ומבטאת את שמו הקדוש של הקב"ה.

הבו גודל לאלוקינו – מתייחס לתורה שבעל פה. מפסוק זה נלמד במסכת ברכות דף כ"א עמ' א' כי מי שלומד תורה חייב להקדים ברכה ללימודו וחייב זה מתייחס במיוחד לתורה שבעל פה.

במסכת נדרים דף פ"א עמ' א' דנו חז"ל בסיבות לחורבן הבית ופירשו את האמור
בנבואתו של ירמיהו (ט', י"א-י"ב): "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דיבר פי ה'
אליו ויגידה, על מה אבדה הארץ ניצתה כמדבר מבלי עובר? ויאמר ה' על עזבם
את תורתי אשר נתתי לפניהם, ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה". חז"ל מבארים כי
עזיבת התורה שהביאה לחורבן התבטאה בכך שלא היו מברכים ברכות התורה
קודם ללימודה. מדוע נקרא הדבר אי שמיעה בקול ה'? מבאר רבי צדוק "שעיקר
התורה שבעל פה להרגיש טעם בתורה שבכתב, וכשמרגיש טעם הרי שהוא נותן
ברכה והודאה. על כן, כשאין מברכים מלמד הדבר שלמדו בלא חשק ובלא טעם.
וזה נקרא "עוזבם את תורת".

נמצאת למד כי תורה שבעל פה משתפת את ההוויה של האדם בלימוד ומטעימה
אותו טעם של עונג, שהוא התריס שחוצץ בינו לבין יצריו.

הנה כי כן, משה מסיים את שירת חייו במסירת התורה כולה לבני ישראל, כשהוא
מדבר אל כל אדם בראיית מכלול של גוף ונפש. אל החלק הרוחני של האדם מפנה
משה את דברי התורה שבכתב. דבר ה' נאמר באופן חד והדברים מיועדים אל
הנשמה. אבל, משה כולל בשירתו גם את התורה שבעל פה, שבה יש טעם ועונג
בלימוד.

החידוש מסב תחושת עונג ללומד התורה שבעל פה, וזו מסוגלת לגרום לכך
ש"תשמע הארץ אמרי פי" – גם החלק הגשמי והארצי שבאדם יישמע לתורה
ויושפע מן האור הגלום בה.

תורה שבעל פה ניתנה במשתמע ובהסתר, כמו "טל" היורד בלילה ובאין רואים,
שכן בתורה שבעל פה האדם חש כי הדברים נבעו כביכול ממנו עצמו וכי הווייתו
היא שחידשה בהם דבר מה.

בפועל (ישעיהו כ"ו, י"ט): "טל אורות – טליך".

דברי התורה הושמו בפי חכמים והם דברי אלוקים חיים.

מהלך דברים זה של מעין חידוש עצמי – חיוני הוא, כי אדם הסבור שהוא עצמו
חידש את הדברים בשכלו, נוטה לקבלם וליישם.

פרשת וזאת הברכה

שער החמישים

מה ציווה משה?

משה מברך את בני ישראל לפני מותו ובפתח הדברים נאמר (דברים ל"ג, ד): "תורה ציווה לנו משה, מורשה קהלת יעקב". מבאר רש"י: "תורה אשר ציווה לנו משה – מורשה היא לקהלת יעקב, אחזנוה ולא נעזבנה". מה פשר הביטוי "ציווה לנו משה"? משה היה "רבינו" הוא לימד את התורה לבני ישראל ומסרה להם. אבל, משה לא ציווה דבר.

הקב"ה הוא שציווה ומשה מסר נאמנה את הדברים מפיו. כך למשל נאמר בספר מלאכי (ג, כ"ב): "זכרו תורת משה עבדי, אשר ציוויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים". כלומר, התורה נקראת תורת משה, שכן התורה נמסרה לישראל מפי ה' ביד משה. אבל לא נאמר שמשה ציווה את ציווי התורה אלא נאמר: "אשר ציוויתי אותו" כלומר, הציווי הוא של הקב"ה. משה עצמו ג"כ מאלו שה' ציווה אותם. היה אפוא על הכתוב לומר: "תורה כתב משה" או "דיבר משה". מדוע נאמר "ציווה לנו משה"?

מה יישב את דעתו של משה?

במסכת מנחות דף כ"ט עמ' ב' מצינו כי כאשר עלה משה למרום לקבל תורה "מצאו לקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות". מבאר רש"י כי אלו "התגים שמסומנים מעל כל אות בספר התורה". כלומר, יש דברים שהם בגדר משמעות נסתרת שמעבר למילים הכתובות. שאל משה את הקב"ה: "ריבונו של עולם, מי מעכב על ידך?" כלומר, אם יש משמעויות נוספות לתורה, מדוע אין הן נכתבות במפורש? מדוע צריך להסיק אותן בדרך של פרשנות? ענה הקב"ה למשה: "אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות". כלומר, יש חלק בתורה שאינו נמסר מפיו

של משה, אלא יילמד בדרך של פרשנות ע"י רבי עקיבא, מכיוון שמוסר התורה באותם עניינים אינו משה אלא התנא רבי עקיבא.

בשומעו זאת, הבין משה כי עתיד להיות בעולם אדם נשגב ממנו, שיהא בידו לתת לעם ישראל תורה שמשה לא השיגה ולא יכול היה לתיתה לעם ישראל. "אמר משה: ריבונו של עולם, הראהו לי". אמר לו הקב"ה: "חזור לאחוריק". כלומר, כדי שמשה ישמע תורה מפי רבי עקיבא עליו לרדת ממדרגתו כנותן התורה ולשמוע את הדברים כתלמיד שמקבל תורה מרבו. בהתאם לכך, אומרת הגמרא, כי "הלך משה וישב בסוף שמונה שורות" כלומר, משה ישב כאחרון התלמידים של רבי עקיבא בסוף שורות תלמידיו. וכאן מופיעה בגמרא אמירה תמוהה מאוד: "לא היה יודע משה מה הם אומרים". כלומר, משה אב הנביאים שעליו נאמר: "לא קם כמשה עוד", לא הבין את מה שמדברים בבית המדרש! על כן, אומרת הגמרא, כי "תשש כחו". משה חש חלישות הדעת ממצב שבו יש בתורה חלקים הנאמרים כפירוש שלה וכתורה שבעל פה הניתנת מפי רבי עקיבא, שלא זו בלבד שאין לו חלק בנתינתה אלא שאלו דברים שהוא כלל לא מבינם. הגמרא ממשיכה שם ומציינת כי "מכיוון שהגיע לדבר אחד" (מבאר רש"י: "שצריך טעם"), אמרו לו תלמידיו (לרבי עקיבא): רבי, מנין לך? אמר להם: הלכה למשה מסיני". משכך "התיישבה דעתו של משה" – מבאר רש"י: "הואיל ומשמו אמר רבי עקיבא".

על סוגיה זו מקשה רבי צדוק שתי שאלות בסיסיות:

א. משה בוודאי לא היה פחות מקטן תלמידיו של רבי עקיבא. אם כן כיצד ייתכן "שלא הבין משה ולא היה יודע מה אומר רבי עקיבא אף שתלמידו רבי עקיבא הבינו".

ב. "במה התיישבה דעתו בהלכה זו ששמע שאמר רבי עקיבא שהיא הלכה למשה מסיני, יותר מכל מה שדרש רבי עקיבא שהתבסס על תורה שבכתב שידע שמשה הוא שהורידה לארץ?"

שער החמישים

רבי צדוק מייסד בהקשר זה יסוד מוסד בעולמה של קבלת תורה. הוא מבאר את פשר העובדה שמשה לא הבין את דברי רבי עקיבא מפני שאלו היו עבורו "משער החמישים של שערי בינה, שהוא מקום שבעלי תשובה עומדים". נבאר את הדברים כסדרם:

א. הגמרא במסכת ראש השנה דף כ"א עמ' ב' מציינת כי "חמישים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר (תהילים ח', ו'): 'ותחסרהו מעט מאלהים'".

ב. כלומר, יש 50 רמות של הפשטה והבנה עמוקה בלימוד התורה. משה הגיע כמעט עד לתכלית ההבנה הכוללת של הדברים, אך לשער הבינה העליון, ברמתו הגבוהה ביותר, הלא הוא השער החמישים – לא הגיע.

ג. מדוע לא הגיע משה עד לשער העליון? מדוע נותר שער זה סגור בפניו? ד. מבאר רבי צדוק כי בשער החמישים מנצנצת הארה רק למי שחוה חושך. משה לא יכול היה להשיג את החלק בתורה שטעמו נעוץ בחוויה של הפיכת חשכה לאורה, שכן משה רבינו לא חווה חושך של חטא מימיו. משה לא חזר בתשובה, אלא היה טוב מרגע היוולדו, כפי שהגמרא במסכת סוטה דף י"ב עמ' א' אומרת כי מיד עם היוולדו של משה התמלא כל הבית באורה.

ה. על כן מצינו במסכת ברכות דף ל"ד עמ' ב': "אמר רבי אבהו: מקום שבעלי תשובה עומדים – צדיקים גמורים אינם עומדים, שנאמר (ישעיהו נ"ז, י"ט): 'שלום שלום לרחוק ולקרוב'". הכתוב הקדים את הרחוק לפני הקרוב. כיצד ייתכן כי בעל התשובה שטעם טעם חטא ניצב במקום גבוה ממי שלא חטא מימיו? אין זאת אלא כי יש שער בתורה שאותו לא יכול להבין אלא מי שהיה שרוי בחשכה והפך אותה לאורה.

ו. רבי צדוק מעמיק לבאר רעיון זה בספרו "פרי צדיק" על פרשת חוקת אות ט"ז, ומציין את דברי המשנה במסכת עוקצין פרק ג' משנה י"ב כי "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות שנאמר (משלי ח', כ"א): "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא". "יש" בגימטריה 310. הוזהר חלק ב' דף קס"ו עמ' ב' מבאר כי 310 עולמות אלו נחלקו לשני חלקים: 207 עולמות (כמניין "רז" וכמניין "אור" בגימטריה) מצויים מצד ימין, ואילו 103 עולמות (כמניין "עגל" בגימטריה) מצויים מצד שמאל. תפקידו של האדם הוא להפוך את 103 עולמות החטא לשווים ל-207 עולמות האור, כדי שיהיה בידו "יש" שלם. הווי אומר, כי אל השלמות מגיע האדם רק לאחר שהוא הופך רע לטוב. ז. בהתאם לכך מובן כיצד קרה כי משה רבינו לא הבין דברים שלימד רבי עקיבא את תלמידיו, שהרי הם לא נולדו ברמת ההארה שזכה לה משה מיום היוולדו. תורה שהם למדו נבעה מהפיכת חשכה לאורה ובכך נמצאה בשער החמישים של משה, שאליו אין לו גישה. על כן, אמר לו הקב"ה "חזור לאחוריך" מבאר ה"אוהב ישראל" מאפסא (ליקוטים חדשים פרשת יתרו) "היינו שאמר לו הבט וראה במדרגה התחתונה, ואז תראה בני אדם המשוקעים בין הקליפות מפני הסתת היצר. וכאשר יתחרטו על עונותיהם וישובו אלי במסירות נפש – בשבילם אני קושר הכתרים הללו".

ח. בהתאם לכך מובן כי מי שנתן לעם ישראל חלק זה של התורה היה התנא רבי עקיבא בן יוסף, שהיה ממשפחת גרים וגם לא היה תלמיד חכם מנעוריו (כפי שמצינו במסכת פסחים דף מ"ט ע"ב ב' שאמר רבי עקיבא "כשהייתי עם הארץ"). רבי עקיבא עשה מהפך בחייו ומשכך זכה להוסיף חידושים רבים בתורה ופירש את התורה באופן שאותו יכול להבין רק מי שהפך חשכה לאורה. רבי עקיבא נתן לעם ישראל רובד בתורה שבעל פה, אשר היה עבור משה בבחינת "שער החמישים" שהינו מחוץ לתחום השגתו.

חולשת הדעת

משה רבינו נתן תורה לעמו ישראל, ולפתע הוא רואה כי חלק מן התורה שבעל פה ניתן ע"י רבי עקיבא. ביקש משה לדעת מה פשרה של חלוקה זו? מדוע לא זכה הוא עצמו לתת את התורה כולה לרבות חלק זה של התורה שניתן ע"י רבי עקיבא? בתשובה הבהירו לו כי יש חלק בתורה שרק רבי עקיבא יכול לתת. משה הניח כי אדם זה עולה עליו בטהרה ובקדושה מלידה ועד כלות וביקש לראות איש שלם זה שהגיע לשער החמישים של ההבנה. והנה, רואה משה כי כדי להבין זאת צריך דווקא לרדת. "חזור לאחור" נאמר לו. וגם אז עדיין אין הוא מבין את דברי רבי עקיבא. אחרון תלמידי רבי עקיבא מבין ואילו משה לא, מכיוון ששיא האורה מתנוצץ מאור הנובע מחושך שקדם לו.

קדושתו של משה מיום היוולדו עמדה לו לרועץ ביכולת להבין ולקבל את שער החמישים בתורה הנובע מהפיכת חשכה לאורה וממילא שאל משה את עצמו "שמא היה עליי לרדת איזושהי ירידה לשם עלייה, שאותה לא ירדתי?" על כך, חלשה דעתו של משה.

רבי עקיבא מפרש ומשה רבינו מחדש

משה האזין לרבי עקיבא והנה הגיע לדבר הלכה שאין בו טעם. ביחס לכך השיב רבי עקיבא לתלמידיו כי דבר זה הוא "הלכה למשה מסיני" וביטוי זה בא לומר כי יש דברים שנקבעו ע"י משה בלי טעם (כמו שכתב רש"י במסכת פסחים דף ל"ח ע"ב ב' ד"ה "איכא"). כלומר, רבי עקיבא ניחן בכוח מופלג של פרשנות לתורה שבעל פה. אבל פרשנות נסמכת על תכליתם של דברים ועל טעמם. משה חידש בתורה שבעל פה אף דברים שאין להם טעם, שכן משה רבינו הוא לא רק פרשן של דברי תורה אלא הוא עצמו מקור סמכות בדיני תורה שבעל פה.

במסכת שבת דף ל' עמ' א' מצינו: "מנהגו של עולם, שר' בשר ודם גוזר גזרה ספק מקיימים אותה ספק אין מקיימים אותה, וגם אם מקיימים אותה בחייו אין מקיימים אותה במותו. ואילו משה רבינו, גזר כמה גזירות ותיקן כמה תקנות, וקיימות הן לעולם ולעולמי עולמים". האם משה גזר גזירות משלו? התשובה היא כן! משה היה חדשן וחלק מן התורה שבעל פה נובעת מכוח חידושו של משה. אין זו פרשנות הנובעת מן הצורך לקיים את טעמו של הדין ותכליתו, אלא עסקינן בדינים שחידש משה בהיותו בר סמכות עצמית לעשות כן בפלפולו. בהתאם לכך מובן פשר הביטוי "תורה ציווה לנו משה". אכן, משה חידש ציוויים אלו מכוחו שלו.

החכמה מאין תמצא

דברים שחידש משה בתורה שבעל פה מכוח סמכותו שלו ומכוח פלפולו ודרשתו "לא היה יכול שום אדם להשיג". גם לא רבי עקיבא. מדוע לא השיג שום אדם בעולם דרגה זו של משה שהיה בעל סמכות עצמית (להבדיל מפרשנות של דברים שיש להם טעם ותכלית)? התשובה לכך מצויה בפסוק (במדבר י"ב, ג'): "והאיש משה עניו מאד, מכל האדם אשר על פני האדמה". סמכות נותנים למי שאינו מתגאה ואינו משתרר.

לא היה שפל בך ועניו ממשה ואת כוח החידוש שלו ינק מכך. משה זכה לדרגתו העילאית על ידי הענווה המופלגת שלו, כפי שנאמר (איוב כ"ח, י"ב): "החכמה מאין תמצא". מאין – ממי שהוא בעיני עצמו כ"אין" – כשום דבר. כששמע זאת משה הבין כי אין ירידה שהיה עליו לרדת כדי שיוכל לעלות לאחר מכן ואדרבה מכוח ענוותו הגיע לחדש דברים שאיש זולתו לא יכול היה לחדש. התיישבה דעתו!

הנה כי כן, תורה ציווה לנו משה – אלו דברים שזכה משה לחדש בתורה בעצמו, כמקור סמכות הקובע הלכות, אף בלא פירוש טעמים של דברים. בכך זכה משה מחמת ענוותנותו היתירה.

אבל, יש אורה הבוקעת רק מתוך חשכה. השער הנשגב ביותר בתורה (שער החמישים) מושג דווקא ע"י מי שהיה שרוי בחשכה והפך אותה לאורה. בכך זכה רבי עקיבא. על כן, אל ייפול ברוחו מי שהיה שרוי בחשכה ואף נפל. על צדיק נאמר (משלי כ"ד, ט"ז): "שבע יפול צדיק וקם". אחרי הנפילה באה תקומה ומי שקם והמשיך ללמוד – עשוי להגיע לפסגת הפסגות של רבי עקיבא, ללמוד תורה ולהאדירה.

על מועדי ישראל

ראש השנה

חדוות ה' היא מעוזכם

שמחה בשעה של דין?

בראש השנה קרא עזרא הסופר את דברי התורה באזני העם השבים לציון. היה זה מפגש חזיתי בין המציאות העגומה לבין המחויב על פי דין תורה ובעם השתרר בכי כללי. כך נאמר בספר נחמיה (פרק ח, ב'-י"ב): "ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמוע, ביום אחד לחדש השביעי. ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים, ואזני כל העם אל ספר התורה. ... ויאמר נחמיה הוא התרשתא ועזרא הכהן הסופר והלוויים המבינים את העם לכל העם היום קדוש הוא לה' אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו, כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה". עזרא הסופר מצווה את העם שלא לבכות ואף לענג את היום הקדוש באכילת מעדנים:

"ויאמר להם, לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו, ואל תעצבו כי חדוות ה' היא מעוזכם. והלוויים מחשים לכל העם לאמור: הסו, כי היום קדוש, ואל תעצבו. וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה, כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם". יש להבין:

א. מה הבין העם למשמע דבריו של עזרא שאותו לא הבין מתחילה? מה סברו מתחילה ומה הבינו לאחר מכן?

ב. מה פשר הציווי של עזרא לשמוח בראש השנה בשעה של דין? וכי יכול אדם לשמוח בשעה שגורלו נחרץ וכל חייו וחיי קרוביו מונחים על כפות המאזניים?

ג. הגמרא במסכת ראש השנה דף ל"ב ע"ב ב' מבארת כי אין אומרים הלל בראש השנה כבכל יום טוב שכן זו שעה של דין. "אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים

שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? אמר להם: אפשר מלך יושב על כיסא דין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה?" ובכן, כיצד מתיישבים הדברים עם דבריו של נחמיה: "אכלו משמנים ושתו ממתקים... ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם? וכיצד ייתכן כי בשעה שספרי מתים וחיים פתוחים "וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה"?

ד. מדברי הנביא נמצא כי יש מצווה שלא להתענות ולא להיעצב בראש השנה אלא יש לאכול ולשמוח. בספר "שבולי הלקט" סדר ראש השנה סימן רפ"ד הביא את דברי רבינו סעדיה גאון שכתב בפירושו לספר עזרא כי בראש השנה אסור להתענות, שכן הוא שווה לכל המועדים, שהרי נאמר בו (ויקרא כ"ג, כ"ד): "מקרא קדש", והוא קרוי "חג" ככל החגים שנאמר (תהלים פ"א, ד'): "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו", וכך כתוב בעזרא: "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו וגו' וענין זה ביום טוב של ראש השנה כתוב". ואכן, ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך אורח חיים סימן תקצ"ז היא: "אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתענים בר"ה ולא בשבת שובה; אמנם לא יאכלו כל שבעים, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם". אבל, בהמשך הלכה זו מציין השולחן ערוך כי "יש מקומות שקבלה בידם שכל מי שרגיל להתענות בראש השנה ומשנה רגילותו ואינו מתענה, אינו משלים שנתו". וברמ"א שם אף הביא דעה לפיה מצווה להתענות בראש השנה. ובכן, כיצד מתיישבת קביעת הפוסקים שיש להתענות בראש השנה עם דברי הנביא שציווה לאכול ולשמוח?

ה. דברי הפוסקים כי יש להתענות בראש השנה מוקשים במיוחד עת שמעיינים בתלמוד הירושלמי מסכת ראש השנה פרק א' הלכה ג' שם מצינו כי "בנוהג שבעולם אדם היודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שכן אינו יודע איך יצא דינו. אבל ישראל אינם כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחים זקנם ואוכלים ושותים ושמחים, שכן הם יודעים שהקב"ה עושה להם ניסים".

דברי התלמוד הירושלמי גם קשים כשלעצמם, הכיצד זה שמחים בשעה של דין? מניין לנו הביטחון שנצא זכאים בדין?

ו. רבי חיים ויטאל בספר "פרי עץ חיים" – שער תפילות ראש השנה פרק ז' הביא את דברי האר"י כי "יתחיל להתפלל תפלת השחר בבכי ותחנונים, כי מי שאין בוכה בימים האלו, אין נשמתו טובה ושלמה". אכן, האדם בוכה

על עצמו והבכי הזה מביא את ישועתו, שהרי הוא שב אל אלוהיו בלב שלם. אבל, הנביא ציווה באופן חד ומפורש להימנע מבכי ולשמוח. איך ניתן ליישב את דברי הנביא עם דברי האר"י?

על מה השמחה?

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" מוסיף ומקשה כיצד נעשה ראש השנה ליום טוב, הן אף אלמלא היה ראש השנה יום של דין, אין במה לשמוח. מהותו של ראש השנה היא שזהו יום בריאת האדם "ואמרו חז"ל (עירובין דף י"ג עמ' ב') 'נוח לו לאדם שלא נברא משנברא'". בריאת האדם אינה דבר שיש לשמוח בו, שכן זה קבלת תפקיד מחייב, שיש בו חובות ואחריות כבדה. על מה שמחים אפוא בראש השנה?

שעה של רוממות לקב"ה ולאדם

רבי צדוק מבאר בהקשר זה יסוד מוסד לפיו אל לו לאדם לעשות את ה"חשבון" שלו, אלא את חשבוננו של הקב"ה. כדי לעמוד על הדברים באחת נפתח באמירה של רבי בונים מפשיסחא. רבי בונים נשאל האם היה רוצה להיות אברהם אבינו? השיב רבי בונים: מה פשר הדבר, הן יש רק שלושה אבות ותו לא? הבהיר השואל את שאלתו: האם היית רוצה להתחלף עם אברהם אבינו, שיהא הוא רבי בונים ואתה אברהם אבינו? על כך השיב רבי בונים: "מה ירוויח מכך הקב"ה? עדיין יהיה לו בונים אחד ואברהם אבינו אחד. אלא עליי לשאול מתי יגיעו מעשי למעשה אבותיי". כלומר, החשבון אינו חשבוננו האישי, שהרי אז מרוויח הוא מאוד מחליפין אלו. החשבון הוא חשבוננו של הקב"ה: ויש לשאול מה הוא מרוויח? בדומה לכך, מבאר רבי צדוק כי כאשר שמעו העם את דברי עזרא שהקריא להם את ציווי התורה הרי שהם ידעו בעצמם שחטאו ולא קיימו ציוויים אלו "ומזה באו לכלל עצבות גדולה".

אמר להם עזרא: "לכו אכלו משמנים – כי קדוש היום לאדונינו". החשבון אינו של מה שטוב לכם, אלא של מה שטוב לקב"ה, ולו טוב מאוד כאשר בניו ממליכים אותו, חשים בקרבתו ויראים מפניו. זו שעה של רוממות לאדם ושעה של רוממות אף לקב"ה. על כך יש לשמוח.

השמחה בגילוי כבוד שמיים ויראתו

השמחה בראש השנה נובעת מכך שזו שעה של יראה. האדם ירא מהדין. אבל הקב"ה שמח בכך שהאדם ירא ממנו, כי זו תכלית הבריאה וזו תכלית קיומה.

בעת שהאדם חש יראה מפני הקב"ה מתקיימת תכלית הבריאה, שהרי מצינו במסכת שבת דף ל"א עמ' ב': "לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנאמר (קהלת ג', י"ד): 'והאלהים עשה שייראו מלפניו'". כמו כן אמרו חז"ל (אבות ו', י"א): "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו" כלומר כדי שתהיה התגלות כבוד מלכות שמיים, וזו נגלית כאשר יראתו מוטלת על הבריות כפי שמצינו במסכת קידושין דף ל"ב עמ' ב' כי מהותה של מלכות מתבטאת בכך שיש "מוראה של מלכות". על כן, אסור למלך למחול על כבודו, שכן המטרה היא יראה מהמלך. ממילא מובן כי יש לה' שמחה כביכול כאשר מקבלים את עול מלכותו, כמו שנאמר (תהילים ק"ד, ל"א): "ישמח ה' במעשיו". בשמחה זו של הקב"ה יש לשמוח בראש השנה כמו שאמרו חז"ל (תנא דבי אליהו רבה פרק ג'): "שמחתי מתוך יראתי".

שמחת הקב"ה במורא האדם

בראש השנה האדם זונח את פחדיו שלו ושמח בשמחת בוראו. כך מצינו בזוהר (רעיא מהימנא) חלק ג' דף ק"ד עמ' א', כי הקב"ה לוקח אליו את ישראל ושמח בהן כפי שהם לוקחים את אלוקיהם לחלקם ושמחים בו, כלומר ה' שמח עם ישראל על ידי מדת היראה שזה היה תכלית הבריאה.

יראת האדם מובילה לשמחת הבורא, ובשמחה זו שמח ירא ה' באמת. בהתאם לכך מובן כי "יצחק אבינו נקרא על שם השחוק והשמחה וכן הוא בזוהר (מדרש הנעלם חלק א' דף קל"ה עמ' א') כי השם "יצחק" מבטא צחוק ושמחה. זאת דווקא אצל מי שדרך הילוכו מאופיין בפחד, כפי שנאמר "פחד יצחק". השמחה היא אם כן, שמחת הבורא!

חדוות ה' ולא חדוות האדם

נמצא כי החדווה בראש השנה אינה חדוות האדם. לאדם אין כמובן שמחה כאשר מעמידים אותו לדין. גם אין שמחה בעצם העובדה שהאדם נברא וקיבל עליו אחריות ועול. השמחה היא שמחתו של הקב"ה! "חדוות ה' היא מעוזכם" – זו חדווה של הקב"ה והאדם שמח מכך שהביא לידי שמחת ה'. "זוה שאמר עזרא לעם ישראל 'אל תעצבו' שלא יביא היראה והפחד לידי עצבות, כי 'חדות ה' היא מעוזכם' כי זה שה' שמח מהיראה של ישראל וקבלת מלכותו עליהם, הוא מעוזכם, שעל ידי כך יכניס שמחה אף בלבבכם. לכן, לכו אכלו משמנים".

זו הייתה התובנה שהתחדשה בעם ישראל אחרי דברי עזרא הסופר אליהם "וכתיב (נחמיה ח', י"ב): 'וילכו כל העם וגו' ולעשות שמחה גדולה, כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם' – היינו שנכנסו הדברים בליבם, שהבינו והכירו שזו שעת שמחה של הקב"ה ששמח מחמת יראתם, ושמחה הבאה על ידי היראה היא שמחה גדולה ולכן נאמר "ולעשות שמחה גדולה".

הנה כי כן, האדם חרד לגורלו בראש השנה. אין הוא שמח בשעה של דין. אדרבה, מהדין הוא ירא ובעל נפש מתוקנת אף בוכה ויש מי שמתענה. אבל, זו שעה של רוממות למלך. חרדה זו היא תכלית הבריאה וקיומה מביא לשמחה שהתקיימה תכלית הבריאה. האדם מצווה שלא לעשות את חשבונו שלו אלא את חשבון בוראו. על כן בשעה זו הוא זונח את תוגתו שלו ואת תחושותיו האישיות – ושמח בחדוות בוראו. שמחה זו מביאה לישועת האדם, שהרי האדם מראה שאין לו בעולמו אלא את שמחת בוראו.

ממילא מתקיימים דברי הזוהר (חלק ב' דף קפ"ד עמ' ב') כי כשהאדם עצב הוא משרה עליו את מידת הדין, שהרי הוא מראה שהוא מתמקד בעצמו, אך כשהאדם מתגבר על עצמו ושמח בשמחת בוראו הרי שהוא מושך עליו מידת חסד וחדווה עליונה שהיא מעוזו בדין, לכתיבה וחתימה טובה.

יום הכיפורים

וטהר ליבנו לעבדך באמת

ההשוואה בין הקב"ה למקווה

המשנה במסכת יומא דף פ"ה עמ' ב' דנה בפועלו של יום הכיפורים לכפר על חטאי בני ישראל, ומסיימת במאמרו הגדול של רבי עקיבא:

"אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם – אביכם שבשמים, שנאמר (יחזקאל ל"ו, כ"ה): "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" ואומר (ירמיהו י"ז, י"ג): "מקווה ישראל ה'" – מה מקווה מטהר את הטמאים – אף הקב"ה מטהר את ישראל".

במקווה האדם מכופף את עצמו וטובל במי בראשית לא שאובים, עד מעל לראשו, כך שכל הווייתו נעלמת. על כן, לאחר הטבילה יוצא מן המים אדם חדש, שזה עתה הגיח שוב אל המציאות. המקווה יוצר התחדשות והטהרות. רבי עקיבא אומר "מקווה ישראל ה'" – באיזה מובן משווים את הקב"ה למקווה? האם יום כיפור נחשב למעין טבילה במשהו? במה משתנה האדם בכך שחלף עליו יום קדוש?

עיצומו של יום מכפר

ניתן היה לומר כי יום הכיפורים הוא יום של תשובה והתחדשות רוחנית, ואלו מטהרות את החוטא. ברם, שיום הכיפורים מטהר גם בלי תשובה והתחדשות. במסכת יומא דף פ"ה עמ' ב' מצינו ברייתא: "רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר". בדומה לכך מצינו במסכת שבועות דף י"ג עמ' א' כי שיטת רבי היא שעיצומו של יום מכפר ויום הכיפורים מכפר על השבים ועל שאינם שבים. כך גם נפסק ברמב"ם בהלכות תשובה פרק א' הלכה ב' ביחס לשעיר של יום הכיפורים כי הוא מכפר אף על מי שלא עשה תשובה ביחס לעבירות "קלות" כלומר "מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת". מה פשר הדבר שהחטא נמחק לאדם אף בלי שעשה תשובה? הכיצד?

רק מי שמאמין מתכפר

תמיהה נוספת מצטרפת לנו עם העיון בפסקו של הרמב"ם בהלכות שגגות פרק ג' הלכה י' כי יום כיפור ותשובה שלמה אינם מכפרים אלא אם האדם מאמין ביכולתו של יום הכיפורים לכפר. על כן, מי שאין לו אמונה בכך שהיום הקדוש מכפר לו – אינו מתכפר.

בלשון הרמב"ם: "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתם, אבל המבעט בהם אינם מכפרים לו. כיצד? היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרים, אף על פי שקרבו כמצוותם לא נתכפר לו".

מדוע צריך להאמין בסגולות הכפרה של היום הקדוש כדי להתכפר? מדוע לא די בעצם העובדה שאדם שב אל הקב"ה בכל לב ונפש, באמת ובתמים וחווה את קדושת היום?

החטא כמפליל והחטא כמטמא

רבי צדוק מבאר את הדברים באופן המבחין בין החטא כדבר מפליל המחייב אדם בענישה לבין חטא כגורם המשרה על האדם טומאה.

החטא הוא גורם מפליל המחייב עונש, כפי שנאמר (דברים ז', ט'): "וידעת כי ה' אלוך הוא האלוקים, האל הנאמן שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור". זהו אחד מעיקרי האמונה של הרמב"ם: "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו גומל טוב לעושי מצותיו ומעניש לעוברי מצותיו".

אך החטא גם מטמא ומזהם את הנפש. טמא מלשון אטום, שכן הוא סגור ואטום מכל רגש נאצל ונהיה רחוק מהקב"ה. החוטא חצה קו מסוים ואומר לעצמו: "התרחקתי", "נפלתי", "איבדתי את טהרתי".

החוטא מאבד את מעמדו כאדם כשר מישראל ונוצר סדק באישיותו לכל אורכה. כך מצינו כי בתורה נאמר (שמות כ"ג, א'): "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס" ודורשים חז"ל "אל תשת רשע עד" – רשע פסול לעדות. ומיהו רשע? כל מי שעבר עבירה שדינה מלקות כפי שנאמר (דברים כ"ה, ב'): "והיה אם בין הכות הרשע". נמצא כי מי שחטא מוגדר כרשע ואיבד את "חזקת הכשרות" שלו ואת מעמדו כאדם מהימן. הכיצד? מכיוון שנפשו הזדהמה. זוהי טומאת החטא.

משמעותה של רוח הטומאה

פועלה החמור ביותר של העבירה היא בדקה שאחריה, שבה חלה טומאת החטא, ואדם שעבר עבירה מגדיר את עצמו, בעיני עצמו, כמי שרמתו המוסרית ירודה.

נחצה קו מוסרי ואחריו אדם נוטה לעשות דברים שאינם הולמים אדם טהור. הוא כבר לא "שם" אלא שרוי בעולמו של חטא וממילא "עבירה גוררת עבירה". במסכת יומא (דף פ"ו עמ' ב') מצינו 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". אכן, החטא מזהם את רוח הטהרה שבאדם, משפיל את תדמיתו העצמית כדי לגרום לו לחשוב שהוא מסואב ואבוד. רוח טומאה זו גוררת את האדם לתהומות. חייבים להיטהר ולהיחלץ ממנה!

אל יתיאש החוטא מעצמו

החטא משרה רוח טומאה שאינה אלא ייאוש של האדם מעצמו וממצבו הרוחני. התדמית השלילית שלו בעיני עצמו מגשימה את עצמה. התשובה תלויה בתקווה של האדם כי ביכולתו להשתנות.

יצר הרע מעוניין ברגע שאחרי החטא עוד יותר מאשר בחטא, שכן ברגע זה הוא מנסה לקבע את האדם בדרכו הרעה. לצורך כך הוא מבקש לייאש את האדם ולומר לו: אבוד אתה. שנוא אתה. אין לך לאן לחזור, הדלת נעולה בפניך. הרמב"ם עמל על כן בהלכות תשובה להראות לאדם כי ברגע אחד בידו לשוב ולהיות אהוב ונחמד קרוב וידיד.

כך מצינו ברמב"ם בהלכות תשובה פרק ז' הלכה ד' כותב כי "אל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה מאוד... אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". הרמב"ם מוסיף ואומר שם בהלכה ו' כי "גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה שנאמר (הושע י"ד, ב'): 'שובה ישראל עד ה' אלהיך...' התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנוא לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד".

ה"שם משמואל" מבאר בדרך זו את מאמר הכתוב (תהילים ק"ל, ד'): "כי עמך הסליחה למען תיוורא" האם הסליחה משרה מורא? שמא להיפך? אין זאת אלא

שאדם שחושב כי עוונו בל יסולח מתקבע בחטאו, מתרחק מאלוקיו, מתייאש, וגם מפסיק לפחד, שהרי כבר אין לו מה להפסיד. הוא אולי מצטער אבל פחד כבר אין לו, כי אדם מפחד רק מהבלתי נודע ולא מן הוודאי והבלתי נמנע. רק כשיש אמונה בתשובה ובסליחה האלוקית, האדם בר תקווה ויש לו מה לפחד. "כי עימך הסליחה" – יש למה לקוות, ואז מתרחש "למען תיוורא" – האדם חוזר ליראת השמיים שלו ולדרגתו.

יום כיפור מכפר ומטהר

יום הכיפורים פועל בשני המישורים:

ביחס לחלק המפליל שבחטא, יום הכיפורים מכפר (מלשון תשלום כופר, המונע ענישה חמורה יותר) ועל כך נאמר (ויקרא ט"ז, ל'): "כי ביום הזה יכפר עליכם". ביחס לחלק המטמא שבחטא, יום הכיפורים מטהר. המשך הפסוק הוא: "כי ביום הזה יכפר עליכם – לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". הרמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים פרק ב' הלכה ז' פוסק כי הכהן הגדול "בשלשת הווידויים היה מתכוון לגמור את השם כנגד המברכים ואומר להם תטהרו".

אנו גם אומרים כך בתפילת יום הכיפורים: "זרוק עלינו מים טהורים וטהרנו כמה שכתוב (יחזקאל ל"ו, כ"ה): 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם'. כפר חטאינו ביום הזה וטהרנו כמה שכתוב: 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'.

האדם התרחק אך ביום כיפור הקב"ה התקרב אליו

כיצד מטהר יום הכיפורים את האדם?

ביחס לכך מביא רבי צדוק את הסוגיה במסכת יומא דף נ"ז עמ' א'. הגמרא מספרת שם אודות כופר שרצה לטעון כי מכיוון שחטאו ישראל זנח הקב"ה את הברית בינו לבין עמו ישראל ח"ו. הוא ניסה להשרות ייאוש ולהשריש את פועלה של רוח הטומאה. על כן אמר לרבי חנינא: "כעת טמאים אתם שנאמר (איכה א', ט'): 'טומאתה בשוליה לא זכרה אחריתה ותרד פלאים אין מנחם לה'". ענה לו רבי חנינא כי ביחס לעבודת כהן גדול ביום הכיפורים נאמר (ויקרא ט"ז, י"ד-י"ז): "ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפורת... ושחט את שעיר החטאת אשר לעם והביא את דמו אל מבית לפרוכת... וכיפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה לאהל מועד השוכן איתם בתוך טומאותם. וכל

אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו, וכיפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל". את המילים "השוכן איתם בתוך טומאותם" דרשו חז"ל במסכת יומא דף נ"ו עמ' ב' "אפילו בשעת שהן טמאים שכינה עמהם". ללמדך כי "פנימיות קדושת ישראל לא התרחקה משורש הקדושה". כלומר, רוחות הייאוש והטומאה מתפוגגים כאשר מגיע יום כיפור שבו הקב"ה קרוב אל האדם, יהא מצבו הרוחני אשר יהא. אכן, האדם התרחק, אבל הקב"ה הגיע אליו ובכך עורר את שורש נשמתו והשרה בו שוב – טהרה.

הזיק העומם נדלק ביום הקדוש

רבי צדוק מדמה את טומאת האדם לטומאת אישה נידה שבעלה מותר בהתייחדות עמה. כלומר, הטומאה משרה ריחוק חיצוני אך הקשר הפנימי בעומק הלב נותר ללא הרף. גם נפשו של החוטא עורגת אל הקב"ה, ובתוך תוכו נותר זיק בוער. על כן, כאשר מגיע יום הכיפורים "סגולת היום הקדוש הזה פועלת שתהיה הטהרה בשלימות לפני ה'". כלומר, ביום הקדוש הזה נושבת רוח טהרה על הלהבות העוממות של הנפש והקרבה אל ה' מביאה לכך שהאש שוב נדלקת, ורוח הטהרה שבה במלוא עוצה אל האדם.

כך כותב הרמב"ם בהלכות מקוואות פרק י"א, הלכה י"ב: "המכוון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האוון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר: 'זרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם' – ה' ברחמי הרבים מכל חטא עוון ואשמה יטהרנו".

הטהרה כאמונה של האדם ביכולתו לשוב עד ה'

בהתאם לכך מובן כיצד "עיצומו של יום מכפר", שהרי האדם משתנה ורוח הטהרה שבה אליו.

מה שהיה בערב יום הכיפורים זיק עומם, נדלק בעוז תעצומות מכוח עיצומו של יום.

רוח הייאוש של אדם מעצמו מתהפכת בקרבו לאמור: "טהור אני. אחר אני. מרומם אני. מסוגל לקדושה אני. קרוב אני לבוראי!"

הקרבה של הקב"ה אל האדם היא מעיין מים טהורים שבהם באה נפשו. האדם בא עם טומאתו לפני ולפנים ורוח הייאוש שלו מעצמו מתפוגגת. החוטא נטהר!

לאחר שהיחסים הומשלו לנידה שטומאתה בשוליה נאמר: "מקווה ישראל ה'". רבי צדוק מבאר כי אדרבה, כפי שקורה אחרי טבילה – הריחוק מתהפך לקרבה יתירה. אכן ראינו לעיל כי הרמב"ם פוסק שיש תנאי לכך ועליו להאמין ביכולתו להיטהר, והדבר פשוט וברור, שהרי כל עיצומה של הטהרה מן החטא היא, סילוק רוח הייאוש שמשרה החטא והשבת האמונה של האדם בכוחו ובטוהר ליבו. "וטהר ליבנו לעבדך באמת".

הנה כי כן, החטא משרה על האדם רוח טומאה של סיאוב וייאוש מעצמו לאמור: נפלתי. התרחקתי. אין לי תקומה. עליי להישאר שרוי במיצי החטא. אבל, תמיד נשארת גחלת עוממת בליבו של אדם ועורגת "השיבני ה' ואשובה". קריאה זו נענית וה' בכבודו ובעצמו שב אל האדם ביום הכיפורים ומתקרב אליו. "קראוהו – בהיותו קרוב". מקווה ישראל ה'. האדם שרוי כל כולו במצב של קרבת אלוקים כמו אדם הטובל במקווה, וקרבה זו מטעינה אותו מחדש בכוחות נפש וברוח חדשה. היום הקדוש משרה על האדם רוח טהרה והאש ניצתת במלוא עוצה. האדם חוזר להאמין בעצמו לאמור: שבתי. חזרתי. יצאתי מתהומות הייאוש והסיאוב. אני שוב מאמין בעצמי. נטהרתי. "אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם".

סוכות

כשאין בית מקדש - יש סוכה

זמן שמחתנו

חג הסוכות נקרא בתפילה "זמן שמחתנו". ואכן, התורה שילשה את הוראתה לשמח בסוכות.

כך נאמר (דברים ט"ז, י"ד): **"ושמחת בחגך"**; מיד לאחר מכן (שם שם, ט"ו) נאמר: **"שבעת ימים תחוג לה' אלהיך במקום אשר יבחר ה', כי יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח"**; וביחס לארבעת המינים הניטלים בסוכות נאמר (ויקרא כ"ג, מ'): **"ושמחתם לפני ה' אלהיכם"**. הרמב"ם פוסק בהלכות לולב פרק ח' הלכה י"ב: **"אף על פי שכל המועדות מצוה לשמח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש שמחה יתירה שנאמר: ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים"**.

על מה השמחה?

הגדרת סוכות כזמן שמחתנו מעוררת שני קשיים:

א. המועדים הוגדרו באמצעות אירוע שאירע בהם. בפסח אירעה יציאת מצרים ועל כן הוא מוגדר כ"זמן חרותנו", בשבועות אירע מתן תורה והוא מוגדר כ"זמן מתן תורתנו". לעומת זאת בסוכות ההגדרה של החג מתייחסת **לתגובה שלנו**. אבל מה ההגדרה של היום עצמו?

ב. מה קרה בסוכות? על מה שמחים?

הרמח"ל בספרו **"דרך ה'"** (חלק ד' פרק ז') ייסד כי **"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"**. כלומר, בכל חג אין אנו חוגגים את העבר, אלא את ההתנוצצות של המאורע החוזר על עצמו בזמן הזה. הזמן הוא כמין מעגל, שהאדם הצועד בו מגיע אל אותן הנקודות הקבועות בו מדי שנה. המועדים הם זמנים שבהם האיר אור אלוקי, הנותר במקומו

ומשפיע על מי שמגיע שוב לנקודת זמן זו. על כן, בהגיע חג, אנו מברכים "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". אנו מודים על כך שצעדנו במעגלי השנה והגענו שוב לנקודת 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. ובכן, מה חווים אנו בסוכות?

למה עשו זכר לענני הכבוד ולא עשו זכר למן ולבאר
טעמו של חג הסוכות התבאר בכתוב (ויקרא כ"ג, מ"ב-מ"ג): "בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם". ברם, שענני הכבוד לא היו הנס היחיד שעשה ה' עם אבותינו בצאתם ממצרים. הגמרא במסכת תענית דף ט' עמ' א' מציינת כי "שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, אלו הן: משה, ואהרן, ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן: באר וענן ומן. באר – בזכות מרים, עמוד ענן – בזכות אהרן, מן – בזכות משה". שואלים האחרונים: למה לא עשו זכר למן ולבאר אלא רק זכר לענני הכבוד?

למה "למען ידעו" ולא "למען תזכרו"
רבי צדוק מוסיף ומקשה: לנוכח העובדה שטעם הסוכה הוא זכר לכך ש"בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים", היה על הכתוב לומר "למען תזכרו כי בסוכות הושבתי", כפי שנאמר לגבי ציצית (במדבר ט"ו, מ'): "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי". מדוע נאמר אפוא חלף זאת: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי".

חקיקה בנפש מתקיימת לדורי דורות
רבי צדוק מדייק מן הכתוב "למען ידעו דורותיכם" כי המצווה בסוכות אינה רק לזכור אלא "לדעת" כלומר להשריש ולחקוק בתודעה "והיינו שיכנס הדעת בלב, לדורות". דבר שאדם חוקק בתודעתו אינו דוהה עם הזמן ואף עובר מדור לדור.

מפגשו של יעקב עם שרו של עשיו
דוגמא מרהיבה לכך שכאשר משתרשת תכונה בנפש היא נחקקת אף בדורות הבאים, מביא רבי צדוק מן המפגש שהיה ליעקב עם שרו של עשיו. רבי צדוק מביא את דברי המלאך ליעקב כי מכאן ואילך ייקרא שמו ישראל: "כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל" (בראשית ל"ב, כ"ט) "והיינו שמקודם היה עליו פחד

מעשיו ומשורו של עשיו, שהוא יצרו הרע של האדם". כלומר, יעקב פחד מן ה"שדים" החבויים בתוכו עצמו. יצרים אלו אינם נראים כלפי חוץ ואין האדם שת את ליבו לתקנם. חז"ל אמרו במסכת חולין דף צ"א עמ' א' כי המלאך הרע שפגש יעקב בלילה נדמה לו כתלמיד חכם. כלומר, כלפי חוץ לא ראו עליו את הרע הטמון בו. אכן, מהיבט זה של האישיות חשש יעקב תמיד.

הרוע פגש את יעקב בהיותו בודד בלילה, נאבק ביעקב ואף היכה בו בנקודה מסוימת. אבל, אחרי ההתמודדות של יעקב בחלק הרע שבתוכו, בטל הרוע, זרחה על יעקב השמש ונאמר (בראשית ל"ג, י"ח): "ויבא יעקב שלם עיר שכם". יעקב הגיע אל השלמות האמיתית והתנקה כליל. אין בו ולו נקודה אחת פנימית בלתי מתוקנת. האירוע הסתיים כך (שם, ט"ז-י"ז): "וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה. ויעקב נסע סוכותה ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות על כן קרא שם המקום סוכות". כלומר, היצר הרע הלך לדרכו ויעקב לא סבל ממנו עוד.

ולמקנהו עשה סוכות

חקיקת הקדושה ביעקב הייתה מושרשת, עמוקה וקבועה. יעקב אבינו "נשלם באמת מכל וכל ונשאר הקדושה אצלו בקביעות כבית, שנאמר (מיכה ז', כ'): "תתן אמת ליעקב", וכן נאמר (משלי י"ב, י"ט): "שפת אמת תכון לעד". התוצאה מהשרשת מידה טובה באישיות וחקיקתה בעומקי הנפש, היא קיומה לעד אף אצל זרעו של יעקב. זה פשר הכתוב "ולמקנהו עשה סוכות".

הסוכה היא ההגנה מפני יצר הרע

יעקב נאבק ברוע ויכל לו. הרוע הלך לדרכו. אבל, רוע עלול לחזור ולחדור אף לנפש נקייה וטהורה. אסור להישאר חשוף בפני הרוע, אשר "לפתח חטאת רובץ". נזקי זמן, חברה וסביבה עלולים לדדר את האדם. יעקב חשש לילדיו ולזרעו אחריו שטרם התמודדו עם הרע כמוהו. על כן, עשה יעקב סוכות למקנהו. הסוכה היא הקרבה של האדם לאלוקיו, כשהוא חוסה בצילו בכל עת. הסוכה נקראת "צל האמונה". כך נאמר בזוהר (חלק ג' דף ק"ג עמ' א'): "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" (ויקרא כ"ג, מ"ב), כל מי שהוא משורש וגזע קודש של ישראל "ישבו בסוכות" תחת צל האמונה ("צילא דמהימנותא"). הזוהר ממשיך ומציין כי "בשעה שיושב אדם במדור זה של צל האמונה, השכינה פורסת כנפיה עליו ממרום, ואברהם וצדיקים אחרים מתקינים דירתם עמו". רבי צדוק, בספרו "רסיסי לילה" אות נ"ד, מבאר כי אחד הדברים המרחיקים את האדם מאלוקיו הוא ההשתקעות שלו בעצמו ובטחונו בכוחו שלו המביא אותו

לחטאים הנובעים מגאוות לב ושכחת אלוהיו. אבל, כשהוא יוצא מבית הקבע שלו כשהוא ממחיש לעצמו את עראיותו בעולמו וחש כאורח, הרי שהוא חוסה בצל האמונה. אדם מבין את עראיותו כשהוא משווה את עצמו לאושפיזין, שהם גדולי האומה (האבות, משה, אהרן, יוסף ודוד), שהרי הם היו מגדל אור לעולם וכעת הם רק אורחים (אושפיזין) בעולמנו. מהו אם כן האדם, אם לא הערת שוליים נידחת בספר גדול, וזאת במקרה הטוב.

מחשבת ענווה זו מביאה קרבת אלוהים. רבי צדוק מציין כי רומזת לכך העובדה שבסיום פרק ה"ישן" שהוא סוף דיני סוכה מסיימים חז"ל בפסוק (תהלים ל"ז, י"א): "וענוים יירשו ארץ והתענגו על רוב שלום", "מפני שזה דווקא קדושת הסוכה הענווה ושבירת הלב וכמו שנאמר (ישעיהו ס"ו, ב'): ואל זה אביט אל עני ונכה רוח". קרבת אלוהים המושגת מענווה ואמונה תמימה ומלאה, וסביבת האושפיזין החוסים יחד עמו בצל השכינה – מגינה על האדם מן היצר הרע.

הצורך בסוכות אחרי טהרת יום הכיפורים

בהתאם לזה גם מובן מדוע בא סוכות אחרי יום הכיפורים.

יום הכפורים הוא זמן שבו שורה על האדם רוח טהרה. הוא מתנקה מיצריו ושב בתשובה על כל חטאיו. כך דרשו חז"ל (ויקרא רבה כ"א, ד') את הכתוב (תהלים כ"ז, א'): "לדוד ה' אורי וישעי" – "אורי" זה ראש השנה "וישעי" זה יום הכפורים, שבו נושע האדם מכל החטאים.

האדם נפגש ביום הקדוש הזה עם הרוע הפנימי ובדומה למפגש של יעקב ועשיו, בסופו של יום נמצא כי שעיר אחד נושא את כל העוונות ונשלח לדרכו האובדנית, ואילו שעירו של האדם הופך להיות "קודש לה". כך נאמר (ויקרא ט"ז, כ"ב): "ונשא השעיר עליו את כל עוונותם" ודרשו חז"ל (בראשית רבה ס"ה, ט"ו) כי עשיו הוא הנקרא שעיר והמילה "עוונותם" היא נוטריקון של "עוונות" "תם". כלומר, עשיו נושא על גבו את עוונותו של יעקב שנקרא איש תם ואילו יעקב מתנקה כליל.

ברם, שבגד צח מכול, הוא הזקוק מכול לשמירה מפני כתמים.

לכן, אחרי הזוך והטהרה של יום הכיפורים צריך מיד סוכה כדי להגן על הנשמה.

הכרעת המלחמה משרה שמחה

אדם נמצא במלחמה מתמדת ביצריו. חז"ל מבהירים במסכת סוכה דף נ"ב עמ' ב' כי "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומתחדש בכל יום". ככל שאדם מעפיל לפסגות כן מצוי הוא במקום תלול יותר ומסוכן יותר, והוא מועד ליפול. חז"ל

מציינים שם כי "אלמלא הקב"ה עוזר לאדם אינו יכול ליצרו". מה שמציל את הצדיק מן החטא היא קרבת אלוקים ואורו. במסכת תענית דף ט"ו עמ' א' דרשו חז"ל את הפסוק (תהילים צ"ז, י"א): "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" כי צדיקים זקוקים לאור ה' כדי להתגבר על יצרם. צדיק נקרא "גיבור הכובש את יצרו" והוא צריך אור להאיר לו וסייעתא דשמיא (סיוע ממרום) כדי להתגבר על יצרו. צדיק זה נמצא תמיד בסיכון ובקרבת מתמיד עם יצרו, ומשום כך הוא שרוי בחוסר ודאות ובחרדה "ועדיין יש לו מלחמה ואינו בשמחה". חז"ל מציינים עם זאת כי "לישרי לב שמחה" כלומר מי שזוכה ליישר את הלב ולהוריק מליבו את כל הרע – מגיע לידי – בשמחה.

יעקב לאחר שנאבק במלאך זכה לישירות לב לעולמי עד. גם עם ישראל זוכים לכך בעקבות יום הכיפורים ועם פרוס ימי חג הסוכות שבהם הם נמצאים בצל הקב"ה – השורה עימם ומגן עליהם מן החטא. מצב זה שבו אדם מוגן ובטוח – הוא מקור עצום לשמחה!

למען ידעו דורותיכם

יעקב הגיע לשלמות אחרי מלחמתו בשרו של עשיו. הוא חקק את הדברים בליבו לעדי עד והתנקה מן החטא בקביעות. חקיקה של דבר בנפש לעולמי עד נותנת את אותותיה לדורי דורות. חקיקה של דבר בעמקי התודעה נקראת ידיעה, שהיא התמזגות מלאה של דברים, בדומה לאמור (בראשית ד', א'): "והאדם ידע את חוה אשתו". אכן, מידת הדעת היא מידתו של יעקב כפי שמובא (זוהר חלק ב' דף י"ד עמ' ב') "עשה יעקב בסוד הדעת". באמצעות חקיקת הדברים בליבו בבחינת "דעת" זכה יעקב גם לבניו את מידת השלמות של האמונה הבאה לידי ביטוי בסוכות. אכן, ישראל זוכים בסוכות לדרגה של חופשיות מן החטא וזה פשר המונח "למען ידעו דורותיכם" כלומר "שיזכו למדת הדעת שתיחקק בליבם, כי בסוכות הושבת" – הגנה מיצר הרע".

טעם השמחה בסוכות

"אין שמחה כהתרת הספקות". הספק גורר עמו פחד המכרסם בלב האדם והשמחה שורה רק כשהספק מפנה את מקומו לוודאות. בהתאם לכך מובן מדוע נקרא חג הסוכות "זמן שמחתנו". שמחת האדם מושגת רק כאשר הוא נקי מן הצורך להיאבק ביצרו ומגיע להישג מתמיד, שאין לו צורך לחשוש כי יחמוק מידי החלקקות ויתדרדר לתהום רבה.

"ולישרי לב שמחה". טהרת יום הכיפורים וההיפרדות משרו של עשיו הנושא עמו את כל חטאי ישראל מצליחה להישמר, מכוח קרבת האלוקים הקיימת בסוכה ב"צילא דמהימנותא". זהו זמן של קרבת אלוקים ושהייה בצל כנפיו ביחד עם צדיקיו. זו סביבה מוגנת מחטא ואורו של ה' מפציע וזורח בה. בהגיע זמן קדוש זה של חג הסוכות, מגיע אדם לקרבת אלוקים אדירה זו, ואין לך שמחה רבה מזו. כמה מוטעמים הם לפי ביאור זה דברי הרמ"א בספרו "תורת העולה" חלק א', פרק ו'. הרמ"א המביא את דברי הגמרא במסכת סוכה דף נ"א ע"ב: "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" ומבאר: "והוא האמת, כי אין שמחה כשמחת התורה והשגת השכליות כמו שנאמר (תהלים י"ט, ט'): 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'. וכבר כתב חכם אחד, שלא טעם טעמה של שמחה מי שלא טעם התרת הספקות השכליות". על כן נקרא החג הזה "זמן שמחתנו".

סוכה ובית המקדש

סוכה היא אם כן "בית של אמונה". הארעי הוא האדם והקבוע הוא הקב"ה החוסה מעל. בית המקדש היה מקור של המחשת אמונה ונאמר (ישעיהו י"ב, ג'): "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה". ואכן, בית המקדש נקרא סוכה, שנאמר (תהילים ע"ו, ג): "ויהי בשלם סופו ומעונתו בציון". כשאנו עורגים לבניין בית המקדש אומר על כך הנביא עמוס (ט', י"א): "ביום ההוא אקים את סוכת דויד הנופלת". סוכה שהיא יסוד של אמונה ממלאת אפוא את אותו תפקיד שמילא בית המקדש. רבי צדוק מסכם על כן ואומר כי "מי שהוא מצוי בדירת עראי, הרי שהוא עצמו נעשה דירה לשכינה וזהו שנאמר למען ידעו דורותיכם וגו' שזה נוהג לדורות. ואף לאחר שיבטל ויחרב בית המקדש, שהוא דירה לשכינה – תישאר לנו הסוכה".

הנה כי כן, חג הסוכות הוא זמן שבו מושרש באדם יסוד האמונה. מי שסומך על אדם אחר או על עצמו, או על בית, או על חפץ, כמקור לביטחון, אמונתו עלולה להיפגם והוא מועד לחטא. החשש ליפול לתהומות החטא מעיב על שמחת הלב. אבל, מי שאין לו על מה לסמוך יודע! שיש אלוקים. קרבת אלוקים שלו מלאה ואמונתו שלמה. הישיבה בסוכה משרה אמונה תמימה ובלתי תלויה ומחמתה האדם חוסה באור בהיר ואז הוא בטוח מחטא. ביטחון זה מפני נפילה וישרות לב זו – משרים שמחה עצומה ומשום כך נקרא החג הזה – "זמן שמחתנו".

שמיני עצרת

קשר של בן ואביו

עצרת ושמחה במה נועדו

עם תום ימי חג הסוכות ציוותה התורה (במדבר כ"ט, ל"ה): "ביום השמיני עצרת תהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו". המונח "עצרת" פירושו עוצר ושבתות מלאכה, או עוצר לילה וחיוב להישאר ללון בירושלים. כך מבאר רש"י שם: "עצרת תהיה לכם – עצורים בעשיית מלאכה. דבר אחר עצרת עצרו מלצאת, מלמד שטעון לינה".

הרעיון של "קשה פרידתכם" מלמד לכאורה כי מעבר לזה לא קרה שום דבר ביום הזה ואכן אין שום מצווה מעשית שיש לקיים בו. חז"ל אומרים (במדבר רבה כ"א, כ"ד): "משל למלך שעשה סעודה לעבדיו במשך שבעת ימים. אחר כך אמר לבנו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך. כך בשבעת ימי החג מקריבים שבעים פרים כנגד אומות העולם ובשמיני עצרת פר אחד כנגד ישראל". כלומר, ביום הזה אנו נשארים בדרגתנו "סתם" כי קשה להיפרד.

היה מצופה אם כן, כי יום זה יהא סוג של ירידה הדרגתית בסולם הרוחניות בתהליך של גלישה אל עבר ימי החול. כך מצינו במסכת סוכה דף נ"ה עמ' ב': "למדה תורה דרך ארץ, שמי שיש לו אכסנאי (אורח) יום ראשון יאכילו פטומות, למחר מאכילו דגים, למחר מאכילו בשר בהמה, למחר מאכילו קטניות, למחר מאכילו ירק, פוחת והולך כפרי החג". והנה, בפועל, היום הזה הוא שיא השיאים של השמחה, בו נאמר (דברים ט"ז, ט"ו): "והיית אך שמח" ואף חוגגים בו את שמחת התורה.

ובכן, מהי שמחה זו?

ובכלל, מה הקשר בין שמחת תורה לבין שמיני עצרת? "הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו"? (עמוס ג', ג').

האם הקרבנות בימי הסוכות אינם של ישראל?

רבי צדוק מוסיף ומקשה, כיצד אמרו חז"ל כי בימי הסוכות מכוונים הקרבנות כנגד אומות העולם, המכוונים עבדים, ורק שמיני עצרת מכוון כנגד עם ישראל המכוונים בנים לה'. האם אומות העולם הם העובדים את ה' בימי הסוכות ולא עם ישראל? "בוודאי שגם בחינת עבודת עבד לא ייתכן לכנות על שם האומות, כי הם כלל לא מעוניינים בקרבנות ואין להם שייכות לעבודת ה'". ובכלל, מה פשר העובדה שאנו מקריבים קרבנות כנגד אומות העולם?

עבודת עבד ועבודת בן

רבי צדוק מבאר כי יש הבחנה גדולה בין עבודת ה' בימי הסוכות לבין עבודת ה' ביום שמיני עצרת. יש קשר עם בן, שהוא קשר שאינו תלוי בשום דבר. האהבה אליו בוקעת מאליה, יהיה באשר יהיה. ויש קשר עם עבד, שהוא קשר התלוי בעבודת העבד ובמעשיו. החיבה אליו היא פועל יוצא מעבודתו והיא לעולם תוצאתית וסיבתית, תלויה בדבר ושטחית. עבודת ה' בימי הסוכות דומה לקשר עם עבד ובכך הומשלה כקרבת כנגד אומות העולם, ואילו עבודת ה' בשמיני עצרת דומה לקשר עם בן יחיד. נבהיר.

עבודת ה' בימי הסוכות

יש אור פנימי בהיר וישיר הבוקע ממקורו ויש אור מקיף שבו קולט האדם החזרי אור ושביביו. בימי הסוכות אין אור ישיר והאדם עושה מעשים שתכליתם לקלוט את אורות הקדושה ע"י פעולות שנועדו לעורר את הקשר בינו לבוראו. האדם עושה מעשי מצווה רבים של מצוות ישיבה בסוכה ונטילת ארבעת המינים, שהם "פעולות להמשיך אור פנימי ואור מקיף על ידי לבושים של מעשה המצוות". כמו כן, מנסה האדם להתקשר לאלוקיו ע"י תפילה "שצועקים הושענא". אבל כל אלו הם בבחינה של "עבודת עבד". הקשר אינו פנימי אלא "קשר סיבתי" ותלוי בדבר. בכך מומשלת עבודת ימי החג לקשר עם אומות העולם, שהיחס אליהם הוא תמיד תלוי נסיבות ונבחן במבחן התוצאה ולא במבחן ההשתדלות והקרבה העצמית. על כך רומז הזוהר חלק ג' דף צ"ו עמ' ב' כי מעשי המצוות הם סעודת ענפי האילן

(סעודתא דענפי אילנא) כי מעשה המצוות נקראים בשם ענפים המסתעפים ומקיפים את השורש". כלומר, זהו קשר חיצוני כענפים המסוככים על אילן אך אינם גוף האילן.

עבודת ה' בשמיני עצרת

אורח מאכילים בתחילה פטומים ועם שוך ההתלהבות הוא אוכל רק ירק, שכן הוא הופך לבן בית. הוא מפסיק להיות זר ואין צורך בנימוסים רבים ובמחוות כדי ליצור עמו קרבה. הקשר הוא של קרבה פשוטה ובלתי אמצעית. אחרי ימי הסוכות מגיע יום שמיני עצרת, ובו בני ישראל הם כבר "בני בית". מתעוררת כלפיהם אהבת ה' ישירה כאהבת אב את בנו. אהבה זו אינה תלויה בדבר ואינה תלויה בתוצאה של פעולה כלשהי. בן אינו צריך לעשות דבר כדי לזכות באהבת אביו. הקשר בין אב לבנו הוא עמוק ומקיף את כל תחומי ההווה. על כן, ברור מדוע "אין צריך שום פעולה במעשה המצווה ביום הזה".

שמיני עצרת ושמחת תורה

בשמיני עצרת הביטוי לאהבה אינו חיצוני ואין קשר סיבתי בינו לבין עשיית מעשי מצווה. זהו קשר ישיר והדוק של נשמת ישראל לקב"ה. על קשר זה נאמר בזהר בפרשת אחרי מות דף ע"ג, עמ' א' כי "קוב"ה וישראל ואורייתא חד הוא". עבודתו הקשר בין ישראל לאביהם שבשמיים הם – התורה. ממילא מובן כי ביום שבו יש חישוף של הקשר העמוק בין הקב"ה לישראל שאחד הם, כאב ובנו, יש שמחה עצומה, וגם מובן כי השמחה היא בתורה, שהיא נקודת האיחוד והקשר בין ה' לעמו.

ממילא מובן כי ביום הזה אין צורך במצוות אך עושים הקפות בספר תורה. האדם האוחז בגוף האילן ובשורשו אינו צריך לאחוז גם בענפיו. הקשר הוא באמצעות התורה עצמה. אדם מקיף את הבימה כשבדו תורה, כמו מי שקשור בטבורו לנקודה אחת מרכזית שאינו ניתק ממנה, וככל שילך הוא רק מקיף את המרכז ונע סביבו במעגל. ההקפות מלמדות כי כל מרחבי ההווה מחוברים לקב"ה "לרמז שנכנסים המקיפים על ידי התורה עצמה שנקבע בפנימיות נקודה שבלב".

אושפיזין של שלמה

רבי צדוק מביא את דבריו של הרב בונים מפשיסחא ש"יום שמיני עצרת הוא האושפיזין של שלמה". לאמור, כי כל שבעת ימי החג נוצר הקשר של האדם עם אלוקיו ע"י מעשה המצוות וע"י תפילה וצעקת "הושע נא". כך במיוחד ביום השביעי של החג (הושענה רבה) שהוא יום האושפיזין של דוד, שמידתו הייתה תפילה, כפי שאמר בתהילים ק"ט, ד': "ואני תפילה". לעומת זאת, ביום שמיני עצרת באים לשלימות ע"י כך שנכנסים דברי התורה בליבו, כפי שמצינו בתיקוני הזוהר (תיקון י"ג) "היום הזה הוא יום הנביעה של התורה ואיננו צריכים לשום פעולה כמו שנאמר ב"שיר המעלות לשלמה" (תהילים קכ"ז, א'): "אם ה' לא יבנה בית שווא עמלו בוניו בו".

כלומר, שיטתו של שלמה המלך הייתה כי אין לאדם השפעה של ממש על הקורה סביבו. הוא יכול להשתדל אך לא לשנות, הוא יכול לעשות ולפעול אך לא להצליח. ההצלחה לא תלויה בו כלל, ואין קשר סיבתי בין מידת ההשתדלות לבין התוצאה. התוצאה אינה נובעת מן ההשתדלות אלא נקבעת בכוח עליון. "אכן, זו תכונתו של שלמה המלך שכל הפעולות של האדם להיכנס אל הקדושה לא יועילו. רק בעת שה' רוצה, חודרים דברי התורה אל פנימיות הלב, ואז אין צריך לעשות השתדלות". על כך נאמר בשיר של שלמה (שם, ב'-ג): "שְׁוֹא לָכֶם מְשִׁימֵי קוֹם מֵאַחֲרֵי שְׁבֹת אֲכָלִי לֶחֶם הָעֶצְבִּים כִּן יִתֵּן לִידִידוֹ שָׁנָא. הִנֵּה נִחַלֶּת ה' בָּנִים שָׂכָר פְּרִי הַבֶּטֶן". כלומר, "מי שהוא נקשר בפנימיות לבו בה' ונקרא ידידו, (כמו שנאמר לגבי שלמה, בשמואל ב, י"ב, כ"ה: "ויקרא את שמו ידידיה בעבור ה'"), הוא איננו צריך לשום מעשה וגם בעת השינה הוא נקשר בה' יתברך. אכן, מצינו (מלכים - א' ג', ה') 'בגבעון נראה ה' אל שלמה בחלום הלילה, ויאמר אלוקים שאל מה אתן לך".

גואל חזק עננו ביום קראנו

נמצא כי ביום שמיני עצרת קרבת ה' היא עצומה ואהבתו אינה תלויה בשום דבר. זו אהבת בן ואביו הקשורים בעבותות אהבה של החוט המקשר שהיא התורה. שמחת הלב על הקשר המיוחד הזה היא בגדר של שיא השיאים של הימים הנוראים וחג הסוכות וזוהי שמחת התורה. ביום שכזה, הבן מקבל בלא תנאי כל מה שהוא מבקש. לבקש צריך אך הבקשה נענית מיד.

כך מציין רבי צדוק "נצרכת קריאה ותפילה אבל הוא מיד נענה, כמו שנאמר (תהילים קמ"ה, י"ח): 'קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראהו באמת' ואין אמת אלא תורה כפי שמצינו במסכת ברכות דף ה' עמ' ב'. משום כך, אנו מתחילים את ההקפות באמירת 'אנא ה' הושיעה נא' ומיד אומרים 'בוחר לבבות הצליחה נא גואל חזק עננו' – כי ה' בוחר פנימיות הלב הנקשר בו וע"י זה הוא נעשה גואל חזק לענות אותנו ביום קראנו".

הנה כי כן, שמיני עצרת הוא הזמן שבו מפציעה אהבת ה' לעמו, כאהבת אב לבנו, שהיא אהבה עמוקה שאינה תלויה בדבר ואינה תלויה בקשר סיבתי ותוצאתי כלשהו. בעוד שימי הסוכות הם בגדר של עבודת עבד המשולה לקשר עם אומות העולם, ויש צורך במעשי מצווה רבים כדי להבעיר את להבות הקשר, הרי שבשמיני עצרת אין צורך בדבר. בן אינו צריך לעשות דבר כדי שיאהבו אותו. האהבה פורצת מאליה. עבודות הקשר נטועים בתורה, ודי לאדם כי יקיף בה את כל הווייתו באחזו בספר התורה. קשר שורשי זה הוא מקור לשמחה עצומה, וזוהי שמחת תורה!

חנוכה

שתי קומות של דעת

מאי חנוכה? נס פך השמן

הגמרא במסכת שבת דף כ"א עמ' ב' פותחת בשאלה "מאי חנוכה?" ומבארת כי כשנכנסו היוונים להיכל הם טימאו את כל השמנים שהיו בהיכל. על כן, כאשר גברה מלכות בית חשמונאי וניצחו את היוונים, בדקו ולא מצאו אלא "פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעו חז"ל את ימי החנוכה ועשו אותם ימים טובים בהלל והודאה". מדברי הגמרא עולה כי חנוכה מציינת את נס פך השמן, כאשר מלחמת המכבים ביוונים היא רק תמונת רקע ונקודת ציון לזמן שבו התרחש הנס.

ההודיה על נס הניצחון

דבר זה עומד לכאורה בסתירה מוחלטת לתפילת "על הניסים" שחז"ל תיקנו לומר בחנוכה.

בתפילה זו מובהר כי "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו. כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך, ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם. רבת את ריבם. דנת את דינם. נקמת את נקמתם. מסרת גיבורים ביד חלשים. ורבים ביד מעטים. וטמאים ביד טהורים. ורשעים ביד צדיקים. וזדים ביד עוסקי תורתך. ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך. ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה". כלומר, ההודיה היא על הניצחון בקרב שנערך בין המכבים ליוונים. רק בשולי תפילה זו נזכר נס פך השמן ואף זאת רק ברמז, כמאורע שאירע אחרי הניצחון המזהיר במלחמה. כך נאמר: "ואחר כן באו בניך לדביר ביתך, ופינו את היכלך, וטהרו את מקדשך, והדליקו נרות בחצרות קודשך". משמע כי עיקר ההודיה אינה על נס פך

השמן אלא על הניצחון. הכיצד מתיישבים הדברים הללו עם מאמר חז"ל בגמרא במסכת שבת?

מהי מהותו של הנס?

הסוגיה במסכת שבת מעוררת כמה תמיהות מהותיות.

א. במסכת פסחים דף ע"ז עמ' א' מצינו כי "טומאה הותרה בציבור". כלומר, כאשר כל עם ישראל טמא אין הטומאה מעכבת אותם מלהקריב קרבנות. אם כן, בהינתן העובדה שהכול היו טמאים – מדוע נמנע מהם להדליק בבית המקדש בשמן שאינו טהור? למה היה צורך בנס?

ב. יתירה מכך, התורה לא חייבה אדם לעשות דבר שהוא מעבר ליכולתו. על כן נקבע כלל במסכת נדרים דף כ"ז עמ' א' כי "אנוס רחמנא פטריה". כלומר, אדם פטור מעשיית מצווה שהוא אנוס ואין בידו לקיימה. מכאן ש"בהגדרה" נס יכול להתייחס רק לישועה פיסית ולא למצווה רוחנית, שהרי אם נמנע מאדם לקיים מצווה כלשהיא, הרי שהוא פשוט פטור ממנה ונס שיאפשר לו לקיים את המצווה לא הושיע אותו ממצוקה כלשהי.

מהו אם כן הצורך בנס פך השמן ומדוע נקבעו הלל והודיה על הישועה שהתחוללה בחנוכה כשהסתייע לקיים מצווה?

ג. הגמרא מציינת את המלחמה בקרב כרקע לנס פך השמן. בדומה לכך, בתפילת על הניסים נזכר נס פך השמן בעקבות הניצחון בקרב. ובכן, מהי השייכות הפנימית והקשר הסיבתי בין שני הניסים הללו, שאירעו שניהם בימים ההם בזמן הזה?

נס של ישועה ונס של אהבה

רבי צדוק מבאר כי יש שני סוגי ישועות. הסוג האחד מבטא היחלצות לעזרה בדבר קיומי אך אין בו כל צד של אהבה ורגש מצד המושיע כלפי נשוא פעולת ההושעה. כך למשל אדם המציל ממוות עושה חסד גדול. אבל, לא תמיד הדבר נובע מאהבה. הוא עושה זאת מכיוון שכאשר הקיום עצמו נמצא בסיכון רצים לעזור בלי שום "חשבון" אישי.

למעלה מכך הוא מי שמושיע את רעהו כדי להציל את נפשו ועושה דבר מה נוסף, שכל תכליתו גילוי חיבה. כך למשל אם נראה שלאחר פעולת ההושעה קם האיש המושיע ומוסיף גם חיבוק ונשיקה למי שנושע. דבר מה נוסף זה מלמד על חיבה

יתירה שיש למושיע, שהיא העומדת בבסיס פעולת ההושעה. אכן, העיקר היא הישועה. אבל, החיבה שאחרי מלמדת שהפעולה באה ממקום נאצל וגבוה יותר. בהתאם לכך מובן כי הישועה הקיומית ועיקר הנס היה בכך שהחשמונאים ניצחו במתי מספר את היוונים, שהיו מולכים בכל העולם והיו עם רב. אבל הנס שהיה בפך שמן גילה את החביבות של ישראל בפני הבורא, שכן על אף שהם היו פטורים מן המצווה הראה להם ה' כמה חביבה היא הדלקת הנרות על ידם. נמצא כי הנס הוא במלחמה אך האהבה של הקב"ה לבניו מתגלה דווקא בנס פך השמן שאירע בשולי הקרב. בהתאם להסבר זה כמה יפים הם דברי הרמב"ם בהלכות חנוכה פרק ד' הלכה י"ב: "מצות נר חנוכה מצוה **חביבה** היא עד מאד". האם נותנים ציונים למצוות? אין זאת אלא שבחנוכה היה נס שחרג מן ההיבט הקיומי ונס פך השמן מלמד גם על חיבה יתירה.

על מה יצאו למלחמת קיום?

מדוע נבחר פך השמן לבטא יחסים של אהבה בין הקב"ה לבניו? רבי צדוק פונה לבאר עיקרון יסוד הניצב בבסיס הפן המהותי של מלחמת יוון בישראל.

ככלל, מלחמה נושאת אופי פסי חריף, כאשר אדם מחרף את נפשו למות מכיוון שבלי המלחמה יישמט בסיס הקיום שלו. ממילא מובנות מלחמות הנובעות ממניעים פסיים, כמו טריטוריה, שטחי מזון ומחיה, מקורות מים וכיו"ב. אבל, מלחמות רבות נעשות בין תרבויות ודתות. מלחמות אלו נובעות מכך שאדם חש שבסיס הקיום הרוחני שלו נשלל. מלחמה שכזו מלמדת כי בפנינו שתי תפיסות עולם שהאחת שוללת לחלוטין את בסיס הקיום של רעותה. האם הייתה מלחמת התרבות של יוון בתורת ישראל מלחמה שכזו?

לכאורה, תורת יוון מבוססת על דעת, על יופי ואסתטיקה, פילוסופיה, מתמטיקה, מדע ושירה. האם תורת ישראל שוללת את בסיס הקיום של אידאלים אלו? מה מצדיק לצאת למלחמה כשבפנינו לכאורה שתי תרבויות של דעת?

המחלוקת בין אריסטו לשמעון הצדיק

רבי צדוק מבאר כי היוונים היו "קליפה לעומת קדושת תורה שבעל פה שעיקר התפשטותה החלה ע"י שמעון הצדיק, שהיה משיירי אנשי כנסת הגדולה וממנו התחילה שלשלת חכמי המשנה. בימיו היה אלכסנדר מוקדון (יומא דף ס"ט עמ' א') ואז התחילה חכמת יונית על ידי אריסטו".

בימים ההם בזמן הזה הייתה אפוא מחלוקת בין חכמי המשנה התנאים לבין חכמתו של אריסטו.

רבי צדוק מבאר כי חכמתו של אריסטו היא התנגדות לקדושת תורה שבעל פה, שכן "היוונים חידשו חכמה ומוסר מליבם בהנהגת דרך ארץ". מה פשר הדבר? האם יש נפקות האם אדם הגיע לערכים ראויים ממקור תורני אלו או משכלו? "קבל האמת ממי שאמרה" לימדנו הרמב"ם.

יתירה מכך, מקור החכמה הוא לעולם אלוהי. על פי ההלכה הרואה חכם גדול מישראל מברך "שחלק מחכמתו ליראיו" והרואה חכם גדול מאומות העולם מברך "שנתן מחכמתו לבשר ודם". מהי אם כן נקודת המחלוקת?

אכן, חכמתו של אריסטו הקיפה תבל ומלואה. הרמב"ם באיגרתו לרבי שמואל אבן תיבון כתב כי "דעת אריסטו היא תכלית דעת האדם מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוהי". חכמה עצומה יש בו. אבל, זו חכמה אנושית שאינה נובעת מקשר עם הקב"ה. אדרבה, היא מושתתת על מינות וכפירה בקיומו. כך מבאר הרמב"ן על ויקרא פרק ט"ז פסוק ח': "היווני (אריסטו) הכחיש כל דבר זולת מה שמורגש לו, והגיס דעתו לחשוב כי כל ענין שלא השיג הוא בסברתו איננו אמת". כלומר, התורה היוונית סברה כי כל מה שאינו נתפס בחושיו של האדם ואינו מוכח לוגית בשכלו האנושי – אינו קיים. ממילא הכחישו היוונים את קיום הבורא שאינו גוף ואין לו דמות הגוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף. נמצא כי בפנינו מלחמה שבה יוון מכחישה את בסיס הקיום של עם ישראל, כמי שמאמין במה שנמצא מעבר לתחום ההשגה האנושי.

שתי קומות בחכמה

הקב"ה נגלה לעם ישראל. לא רק ביציאת מצרים וקריעת ים סוף, שהן נס הצלה קיומי ולאומי, אלא ובעיקר בעת מתן תורה. בהתגלות זו למדנו שלא רק שהקב"ה קיים, אלא שיש לנו גם קשר בלתי אמצעי עמו ע"י תורתו הקדושה. יתירה מכך, ביחד עם תורה שבכתב ניתנה גם תורה שבעל פה אשר במסגרתה עם ישראל נוטל חלק בתורת ה' ומהווה חלק מיצירה של קדושה וחכמה אלוהית.

חז"ל לימדונו אפוא כי במקום שבו חכמתו של אריסטו מסתיימת יש חכמה נשגבה יותר ששם היא רק מתחילה. כלומר, יש חכמה אנושית ויש חכמה נשגבה ממנה בהרבה הנובעת מן האפשרות שבה ניחן עם ישראל לחצוב מקרבו מקור נביעה של חכמה **אלוקית** אין סופית, הלוא היא התורה שבעל פה. זוהי קומה

נוספת הניצבת מעל קומת האדם. איך יכול אדם שהוא בן תמותה ושכלו מוגבל לחצוב מתוכו חכמה אלוקית? דבר זה נובע מקשר בלתי אמצעי בין הבורא לבניו. לגבי חכמת ישראל נאמר "שחלק מחכמתו ליראיו", זהו חלק מתוך שלם המתייחס אליו וקשור עמו. לחכמי ישראל ניתנה היכולת לחדש וליצור במסגרת התורה שבעל פה, ו"חיי עולם נטע בתוכם".

זאת להבדיל מברכת החכמה על חכמי אומות העולם שלגביה נאמר "שנתן מחכמתו לבשר ודם" בבחינת מתנה שאין עוד אחריה זיקה בין הנותן למקבל, ובדומה לאברהם אשר נתן מתנות לבני הפילגשים – וישלחם (בראשית כ"ה, ו'). מלחמת יוון בישראל נגעה אם כן בעיקר לרצון לשלול את הקשר הבלתי אמצעי של ישראל עם הקב"ה, שמאפשר להם להיות מבוע של חכמה אלוקית, שהיא נשגבה יותר מפסגת החכמה האנושית של אריסטו. התנגודת הייתה אפוא לתורה שבעל פה.

קשר הבורא עם האדם הנובע מחיבתו אליו

הקשר הבלתי אמצעי של אדם מישראל עם החכמה האלוקית מלמד על חיבה יתירה שחש כלפיו הבורא, בבחינת אב ובנו. בשיר השירים (א', ב') נאמר "כי טובים דודיך מיין". ודרשו חז"ל במסכת עבודה זרה דף ל"ה עמ' א' כי חביבים דברי סופרים יותר מתורה שבכתב המכונה "יינה של תורה". נמצאנו למדים כי המלחמה הפיסית הייתה התוצאה והמניע שעמד מאחוריה היה – החביבות של ישראל אצל הקב"ה. אך מובן הוא אפוא כי בפסגת הניצחון של מעטים מול רבים בקרב עם יוון, ניצב נס שביטא את חיבתם היתירה של ישראל אצל הקב"ה, הלוא הוא נס פך השמן.

הנה כי כן, שתי מלחמות ניטשו בין ישראל ליוון. מלחמה פיסית שבבסיסה מלחמת אידאות בין לוגיקה אנושית נשגבה ונערצת לבין מעיין הנביעה של חכמה אלוקית נשגבה לאין ערוך.

היכולת של בן אנוש לשאוב ממעיני הדעת האלוקית נובעת מקשר ייחודי של אהבה יתירה של הבורא לבניו. קיום מצווה במסירות נפש מבטא חיבה יתירה זו ולכן מהווה נס פך השמן תשובה לשאלה: מאי חנוכה.

פורים

עיצומו של יום מקדש

האם המגילה נקראת מאליה?

מסכת מגילה פותחת בדברי המשנה כי **"מגילה נקראת** באחד עשר באדר, בשנים עשר באדר, בשלשה עשר באדר, בארבעה עשר באדר, בחמשה עשר באדר, לא פחות ולא יותר".

במשנה לא נאמר "קוראים מגילה" אלא "מגילה נקראת". אוזן רגישה תמהה מיד למשמע נוסח זה, שהרי המשנה לא מדברת על האדם המצווה לקרוא מגילה בימים הללו, אלא מתייחסת למגילה עצמה, שהיא "נקראת" בימים מסוימים, משל היא "נקראת" מאליה. הייתכן שהחפצא של המגילה הוא שיהיה נשוא המשנה, ולא הגברא המצווה לקרוא?

שאלה זו מועלית בספר "טורי אבן" (שכתב אף את הספר "שאגת אריה") שאף הוסיף והקשה מכך שבפרק שני של מסכת מגילה שנינו "קורין את המגילה באחד עשר" וההתייחסות היא לגברא הקורא ולא למגילה. מה השתנה אפוא במשנה הפותחת את הפרק הראשון?

נזכרים במאורע במקרה או במכוון

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" על פורים, מציין כי יש תואם בין לשון המשנה לבין לשון הכתוב (אסתר ט', כ"ח): **"והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור"**. מדוע ההתייחסות היא לימים ולא לאדם שמצווה לזכור ולעשות את מצוות היום? הרי יש שתי פעולות שונות: להיזכר באופן מקרי, פסיבי, ואסוציאטיבי במשהו שנקרה לנגד עינינו; ולזכור באופן אקטיבי כשהאדם מיוזמתו מעורר את עצמו בימים קבועים לזכור מאורע מסוים. האם הפסוק מדבר על משהו שנעשה מעצמו?

לעשות את היום

רבי צדוק מפנה את תשומת ליבנו לכך שנאמר (שם שם, כ"א): **"להיות עושים את יום** ארבעה עשר וגו' ואת יום חמישה עשר בו", ובדומה לכך נאמר (שם שם, י"ט):

"עושים את יום ארבעה עשר". אילו היה מדובר בעשיית מצוות הנוהגות בפורים, היה צריך לומר "עושים ביום ארבעה עשר שמחה". הזמן הוא מועד וכלי קיבול שבמסגרתו הגברא עושה פעולה, ואילו כאן משמע שהזמן עצמו הוא הנפעל ונעשה. מה פשר הדבר?

פורים ויום הכיפורים לא יתבטלו לעולם

ביחס לייחודיות של ימי הפורים שיהיו "נזכרים ונעשים בכל דור", מצינו במדרש (משלי סימן ט') שלעתיד לבוא יהיו כל המועדים בטלים, מלבד ימי הפורים שאינם בטלים לעולם, שנאמר (אסתר ט', כ"ח): "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם". המדרש ממשיך ומציין כי "אף ימי הכפורים אינם בטלין לעולם שנאמר (ויקרא ט"ז, ל"ד): 'והיתה זאת לכם לחוקת עולם'". מדרש זה מעורר שורה של תמיהות המופיעות בשו"ת הרשב"א חלק א' סימן צ"ג:

א. "בוודאי אף קוצה של יו"ד מן התורה לא ייבטל לעתיד ואיך ייבטלו המועדות?"

ב. אף אם נניח שמכוח מצב מסוים יתבטלו המועדות שחיובם מן התורה, איך ייתכן שדווקא פורים לא יתבטל, על אף שחיובו רק מדרבנן, מכוח תקנת אנשי כנסת הגדולה?

ג. חז"ל הביאו ראיה שיום הכיפורים לא ייבטל מכך שנאמר לגביו "חוקת עולם", אך לשון זו נאמרה בתורה גם לגבי חג הפסח שנאמר לגביו (שמות י"ב, י"ד): "חוקת עולם תחוגוהו" וכן נאמר שם (פסוק י"ז): "ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חוקת עולם"? אם כן, כשם שיום הכיפורים לא בטל לעולם כך צריך להיות הדין גם לגבי פסח. ובפועל, משום מה רק פורים ויום הכיפורים אינם בטלים ואילו פסח הוא בין שאר המועדות העתידיים שיתבטלו.

ההבחנה בין יום הכיפורים לפסח

הרשב"א מבאר כי פשר המונח שימי הפורים יהיו "נזכרים ונעשים בכל דור" אינו ציווי לכלל ישראל אלא זו הבטחה שניתנה ע"י הקב"ה לישראל, שאף בזמן גזירות השמד שיביאו לכך שישאלו יאלצו לבטל את מצוות קיום המועדות, כפי שנאמר (איכה ב', ו'): "שָׁכַח ה' בציון מועד ושבֹּת", מכל מקום ימי הפורים לא יתבטלו אלא יהיו נזכרים ונעשים בכל דור. כמו כן, הבטיח הקב"ה לעם ישראל כי לא יתבטל יום הכיפורים. אמנם, בשעה שהכריחו את עם ישראל לבטל מועד ושבֹּת – לא הניחום גם לקיים את מצוות יום הכיפורים. אולם, ביום הכיפורים מושגת מחילה

לעם ישראל אף ללא עשיית דבר מבחינתם, כך שתכלית היום מקוימת בכל מצב, שכן דברי המדרש נאמרו לפי שיטת התנא הסובר (שבועות דף י"ג עמ' א') כי יום הכיפורים מכפר אף למי שלא חזר בתשובה, שכן "עיצומו של יום מכפר". ממילא מובנת ההבחנה בין פסח לבין יום הכיפורים, שכן ביום שבו הכפרה אינה תלויה במעשה כלשהו של האדם, הרי שבהכרח כאשר נאמר "חוקת עולם" הכוונה היא להבטחה אלוקית שעיצומו של יום לא יחדל לכפר על בני ישראל לעולם. לעומת זאת, פסח מותנה בעשייה של בני ישראל ממילא כאשר נאמר בו "חוקת עולם" אין זו הבטחה אלוקית אלא ציווי על בני האדם שהחיוב המוטל עליהם יישאר לעולם, וזאת אף אם יקרה כי לא יוכלו לעמוד בחיובם.

מה ההבחנה בין פסח לפורים?

ברם, שהסבר זה אינו מניח את דעתו של רבי צדוק. אכן, ההבחנה בין פסח לבין יום הכיפורים ברורה. אבל, לפי הסברו של הרשב"א נמצא כי כאשר נאמר שיום הכיפורים לא יתבטל, הרי שהדבר נובע מכך שעיצומו של יום מכפר אף בחוסר מעש של האדם. אבל, הסבר זה אינו תקף לגבי יום הפורים, שיש בו מצוות התלויות באדם, שעלולות שלא להתקיים בנסיבות מסוימות. לפי ההבחנה של הרשב"א היה אמור פורים להיות בדמותו של פסח ושאר המועדים, ולא בדמותו של יום הכיפורים? מה עוד שבפועל המציאות הוכיחה כי במרוצת הדורות ביטלו האומות את ישראל מקיום מצוות הפורים בגזרותיהם, כפי שנהגו ביחס לשאר המועדות. אם כן, מה פשר ההבטחה שימי הפורים לא יתבטלו לעולם?

מהות הפורים כזמן של מנוחה מבעירתו של יצר הרע

כמענה לשאלות האמורות עומד רבי צדוק על מהות הפורים כזמן של מנוחה מבעירתו של יצר הרע.

כך נאמר במגילה (ט"ז, ט"ז): "ונוח מאויביהם". ומיהו גדול האויבים של האדם? היצר הרע הפנימי שלו, שעלול להוביל לחורבנו. חז"ל הגדירו את יצר הרע כ"שונא" של האדם. כך למשל דרשו (בראשית רבה נ"ד, א') את הפסוק (משלי ט"ז, ז'): "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו" כמכוון ליצר הרע המכונה כאויב. בדומה לכך מצינו בגמרא במסכת סוכה דף נ"ב עמ' א' כי יצר הרע נקרא בשמות שונים ושלמה המלך קראו בתואר "שונא".

ואכן, האדם עלול להיות גדול מחריביו שלו עצמו ולגרום נזק ששום אויב חיצוני לא יכול לגרום. יצרו של האדם הוא מנגנון הרס, המוביל אותו לאבדון והוא כמו

"סוס טרויאני" השתול בתוכו. הרס זה אינו מתבטא רק במישור המוסרי ואין זו בהכרח בחירה של ערב ומהנה באופן רגעי, על פני טוב ומועיל לאורך זמן. היצר הרע הוא נטייה אובדנית אף במישור הפיסי הגורם חורבן הן לשעה והן לדורות. זו מעין רוח שטות המשתלטת על האדם וגורמת לו נזק. כך מצינו במסכת אבות דרבי נתן פרק ל': "בשעה שאדם נולד יצר הרע נדבק בו. אם תעלה בהמה לראש הגג היא תיזהר שלא ליפול, ואילו תינוק רץ ליפול מהגג, ואם יהיה סמוך למדורה הוא רץ ליפול בתוכה. סמוך לגחלים הוא פושט ידו לקחתם. מפני מה? מפני שיצר הרע נזרק בו". התינוק נופל מחוסר דעת וכל אי זהירות נובעת מאובדן שיקול דעת וזו סכנה גדולה לאדם.

עמלק מבטא את נקודת הראשית של הרקב הפנימי

בזוהר חלק ג' דף ק"ס עמ' א' מצינו כי יצר הרע נקרא עמלק. לכאורה, מה פשר הדבר? הרי עמלק הוא עם זר ולא יצר פנימי? על כך משיב רבי צדוק בספרו "רסיסי לילה" אות ל"ח כי לכל אומה משבעים האומות יש מאפיין ייחודי. אומה אחת ניחנה בכעס ובחמה שפוכה, אומה אחרת ניחנה בגסות רוח, זולתה ניחנה בנטייה לניאוף, אחרת בנטייה לרציחה וכיו"ב. שבעים האומות מבטאים שבעים כוחות של רוע הגלומים בטבע האנושי. מהו המאפיין של עמלק? על כך משיב רבי צדוק תשובה מרהיבה כדלהלן:

במסכת שבת דף ק"ה עמ' ב' מצינו: "כך אומנתו של יצר הרע: היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך. עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד, שנאמר (תהלים פ"א, י'): 'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר', איזהו אל זר שיש בגופו של אדם? הוי אומר זה יצר הרע". כלומר, יצר הרע אינו פונה אל האדם ומשיאו לעבור מקיצוניות חיובית לקיצוניות שלילית בבת אחת, שהרי בכך לא יצליח. יצר הרע עושה זאת בדרך של "פיחות זוחל" המכרסם את ברמתו המוסרית של האדם. זהו קול מסית פנימי, הדובר בלחש ומעגל פינות, מכבה להט וגורם למדרון חלקלק שבו כדור שלג קטן מתחיל במרוצתו. כזה היה עמלק.

כל האומות הם כדור השלג לאחר שכבר צבר תאוצה. לכן, החשש שישראל ילמדו מהם – נמוך. אבל! עמלק מבטא רק את נקודת הראשית של הרקב. הוא מהווה "רק" זרע פורענות זעיר וראשוני, כפי שנאמר (במדבר כ"ד, כ'): "ראשית גוים עמלק". ובלשונו של רבי צדוק: "עמלק הוא ראשית גוים. הסתתו היא לראשית הרע. ובתחילת דרכו של יצר הרע אינו מסית ללכת לחטוא בפועל, כי את זה האדם

ודאי לא יעשה. אלא שהוא מזמן לאדם דבר שהעין רואה והלב חומד, ואז האדם עצמו כבר נופל וכלי המעשה גומרים (במדבר רבה י', ב').

המקרה הארעי והזכירה התמידית

רבי צדוק מבאר כי זה פשר המונח (דברים כ"ה, י"ז-י"ח): "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך". "קרך" מלשון מקרה. עמלק הקרה לפני בני ישראל משהו סתמי ובלתי מורגש, שאדם כלל לא שם לב אליו כיוון שהוא "בדרך" – מוטרד ולא מרוכז, בבחינת "אגב אורחיה נזדמן לפניו דבר". זוהי התחלת הסתת היצר. היסח הדעת הוא מעין תרדמה הנופלת על האדם ("ואתה עייף ויגע") והיא גורמת לכך שאדם ייפול מאליו אל התהום ("ולא ירא אלוקים").

הפתרון לכך הוא הריכוז, הלהט, הזיכרון בדבר מה שבאמת חשוב וממה צריך להסיט את המבט מיד. ובלשון רבי צדוק: "כשיזדמן לפניו איזה דבר, יזכור מיד שה' אסר דבר זה. כי עיקר לכידתו של היצר הרע היא ע"י מקרה מזדמן בדרך, שיצרו משכחו לרגע את האיסור הטמון בו, עד שהלב חומד אותו. וע"י ריפוי ידיים, שהוא העדר הזריזות – 'עצלה תפיל תרדמה' (משלי י"ט, ט"ז) שהוא העדר הדעת והזיכרון להתבונן. זהו 'זכור את אשר עשה לך עמלק', שכן העצה להתמודד עם עצתו של עמלק היא ע"י זכירה תמידית". אכן, הזכירה מעירה מחדש את הלהט ומונעת את הנפילה המתרחשת בעקבות רגע של היסח הדעת.

במלחמת היצר אדם רק משתדל והקב"ה פועל

בהתאם לכך מחדש רבי צדוק הכהן כי הציווי למחות את זכר עמלק הוא חיוב לשרש את הרע שבלב, שהוא יצר הרע. ברם, שלכאורה זו מלחמה אבודה מראש ומשימה בלתי אפשרית, שהרי לכל אדם יש דקות של יגיעה, של לאות והיסח הדעת, ואי אפשר לשמור על ערנות תמידית ועל אש התמיד. התשובה לכך היא, שהקב"ה מכיר את חולשות האדם, ועל כן הבטיח לאדם כי יעזור לו במאבקו זה, כפי שנאמר (תהילים ל"ז, ל"ג): "ה' לא יעזבנו בידו". בגמרא למדו חז"ל מפסוק זה כי "אלמלא הקב"ה שעוזר לאדם – אינו יכול ליצרו" (סוכה דף נ"ב ע"ב ב.). כל מה שעל אדם לעשות הוא אם כן להשתדל בכל כוחו ואח"כ הדבר נשלם ונפעל בידי הקב"ה.

במלחמת עמלק – האדם רק משתדל והקב"ה פועל

מכיוון שעמלק מבטא את דרכו של יצר הרע להסית את האדם "בדרך מקרה" ברגע של היסח הדעת ורפיון, הרי שגם המלחמה בעמלק נשלמת ונעשית בפועל ע"י

הקב"ה. כך מצינו במדרש תנחומא פרשת כי תצא ד': "אמרו ישראל, ריבוננו של עולם, אין אנו יכולים לעמוד כנגדו? אמר להם הקב"ה: אתם תהיו מזכירים שמו מלמטה ואני מוחק שמו מלמעלה". מבאר רבי צדוק כי ע"י הזכרת מצוות מחיית עמלק ע"י בני ישראל בעולם הזה, נעשית המחייה של עמלק ע"י הקב"ה.

האדם פותח פתח של מחט והקב"ה פתח של אולם

בהשתדלות של אדם אין קשר סיבתי אמיתי ויחס חד ערכי בין מעשה לתוצאה. אדם משתדל מעט והפעולה נפעלת למעשה ע"י הקב"ה. אדם זורע באדמה זרע קטן שנרקב, והקב"ה מצמיח עץ עם שורשים עמוקים, גזע עבות, עלווה ענפה ופרות מתוקים. משהוחל עיקרון זה גם על מלחמת היצר ועל מחיית עמלק נמצא כי עיקר מלאכת המחייה של עמלק היא דבר שקורה בעיקר "ללא מגע יד אדם". ביום הפורים הקב"ה הוא שמשלים את מלאכת המחייה של עמלק שבה התחיל האדם.

זהו על כן זמן של "ונוח מאויביהם", שכן הקב"ה מסלק ביום הזה את כוח השפעתו של היצר, ומעביר את האדם ממי שנתון ביד המקרה, "בדרך", למי שנתון בלהט של זכירה. בהתאם לכך מובן כי ישראל "עושים את היום" ולא עושים בעצמם דבר ביום הזה, שכן העשייה אינה שלהם אלא של הקב"ה. כל מה שנדרש מעם ישראל הוא "תנו עוז לאלוקים" – ע"י עשיית הצעד הראשון. בלשונו של רבי צדוק: "וישראל עושים בכל שנה הימים האלה, שיהיה בהם מחיית עמלק והם עושים את הימים דהיינו כוח הימים".

כפורים כ-פורים

בהתאם לכך מובן מדוע פורים דומה ליום הכיפורים (בתיקוני זוהר תיקון כ"א מצוין כי המילה "כפורים" משמעה "כ-פורים", כמו פורים), שהרי ביום הכיפורים עיצומו של יום מכפר, וגם בפורים מלחמת הלחימה ביצרו של האדם, אינה פרי כוחו של האדם, אלא פרי סייעתא דשמיא.

ובלשונו של רבי צדוק: "וכמו ביום הכפורים עיצומו של יום מכפר, כן ימי הפורים עיצומו של יום עושה מחיית עמלק. רק האדם צריך שיזכור שהיום יום הכפורים וכן שהיום פורים. ועל זה נאמר והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור דהיינו שהימים נעשים להיות מחיית עמלק על ידי ה'".

ימים הנעשים מאליהם

נמצא כי יום הפורים הוא זמן שבו המגילה נקראת מאליה, והזיכרון נעשה מאליו, שכן אלו ימים של אור גדול שמאיר ה' על האדם, ואור זה מביא כמו מאליו את הלהט שבליבו ואת שמחת נפשו. "ואמר הכתוב: 'והימים האלה נזכרים' שאף מה שמזכירים את שמו מלמטה, גם כן נעשה ע"י ה', ששולח בלב ישראל ההזכרה שיזכירו שמו מלמטה".

כוח ימי הפורים לא יתבטל לעולם

בהתאם לכך מובנת מהי ההבטחה של הקב"ה שהימים הללו "לא יעברו מתוך היהודים".

אכן, בשעת גזירות השמד, בעת שמכריחים את ישראל לבטל מועד ושבט, ברור שהגויים גם לא מניחים להם לקיים את המצוות הנוהגות בפורים. אבל, המשמעות של ההבטחה היא, ש"ימי הפורים לא יעברו" במובן זה שכוח הימים הללו, להיות בהם מחיית עמלק מלמעלה – זה לא יתבטל גם אז. וממש כמו ביום הכיפורים, שעיצומו של יום מכפר אף אם לא התענו בו ולא קראו מקרא קודש, כך גם ימי הפורים עצמם עושים מחיית עמלק למעלה.

הנה כי כן, כל אומה מאפיינת תכונת אופי של יצר הרע. אבל, מגלגל השלג הגדול הנמצא במורד המדרון החלקלק יודעים אנו להיזהר. עמלק הוא "ראשית גויים", שכן הוא מבטא את נקודת הרקב הראשונית ואת כדור השלג הזעיר הנמצא במעלה המדרון. מנקודה זו עלול אדם להסיח את הדעת במיוחד בשעה שהוא "קר" ונטול להט של קדושה. "אשר קרך בדרך" אומרים חז"ל "צינן אותך, שמשליך קרירות על האדם". המלחמה ביצר זה – היא על כן ע"י זכירה ולהט פנימי. במלחמת היצר זקוק האדם לסייעתא דשמיא וזו ניתנת לו בשפע ביום הפורים, שבו עיצומו של יום – מקדש.

פסח

זמן של תיקון האדם

אכילה שהיא מטרה

המצווה הראשונה שבני ישראל הצטוו בצאתם ממצרים היא קרבן פסח, שבו אוכלים את השה על מצות ומרורים. כלומר, המצווה הראשונה היא לאכול. מצווה זו יוצאת דופן היא מאוד. ככלל האדם נחלק לשלושה רבדים: מחשבה, דיבור ומעשה, וכנגדם הצטווה בשלושה סוגי מצוות: מצוות מופשטות, כגון "ואהבת לרעך כמוך", אשר קיומן הוא במוחו וליבו של אדם; מצוות התלויות בדיבור, שיש בו היבט רוחני מובהק, כגון קריאת שמע ותפילה; ומצוות התלויות במעשי האדם, כגון "נטילת לולב", שיש בהן כדי להפעיל את תודעתו של האדם. תכלית המצווה לעולם אינה עינוג חלקו הגשמי של האדם, כגון מילוי כרסו או הנאת החיך שלו.

אם נמצא מצווה שמקיימים אותה באמצעות אכילה, הרי שהמטרה אינה האכילה עצמה, אלא זו פעולה שתכליתה להגיע אל הלב ואל התודעה שבשכל ולפעול בחלק הרוחני שבאדם. כך מצינו כי בשבת יש מצווה לאכול כאמצעי להגיע לעונג שבת; ביום טוב האכילה היא אמצעי להגיע לשמחת החג; בסוכות המצווה לאכול היא כאמצעי לישיבה בסוכה. מכיוון שהאכילה היא אמצעי ולא מטרה – אין נפקות מה יאכל האדם. מה נשתנה אפוא חג הפסח מכל המצוות, שבו מצוות היום היא לאכול דברים מסוימים דווקא (פסח, מצה ומרור) וזו עצמה מטרת האכילה.

למה באה הגלות?

מצוות פסח מצה ומרור באות לזכר היציאה מגלות לגאולה.

ובכן, שאלה יסודית: מה פשר הגלות?

מדוע נגזר על עם ישראל בברית בין הבתרים (בראשית ט"ו, י"ג): "ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה"? מן הסתם הייתה תכלית לגלות כדי לתקן משהו. ובכן, את מה?

מצד שני, יש להבין כיצד תוקן העיוות שבעטיו באה הגלות, כך שעם תיקונו הפציע שחר הגאולה?
אחת מן התשובות הידועות לכך ניתנה ע"י האר"י בספרו "שער הפסוקים" בפרשת שמות.
האר"י לימדנו כי אדם הראשון "היה כולל כל הנשמות והיה כולל כל העולמות". כלומר, האדם הוא "עולם קטן" ומעין "מיקרו-קוסמוס" – תבל בזעיר אנפין. ממילא, כשחטא אדם הראשון בחטא עץ הדעת נוצר קלקול בכל מרחבי ההווה האנושית והתערב רע בטוב אצל האדם ובכל זרעו אחריו. היה צורך אפוא בגלות שתצרף את המין האנושי בכור ברזל, שיחזיר אותו למצבו הקודם, ומשנעשה כן זכו להיגאל.

מהותו של החטא הקדמון

ובכן, מה היה החטא של עץ הדעת, שגלות מצרים תיקנה אותו?
תשובה לכך מצויה ברמב"ן (בראשית ב', ט') כי החטא היה אכילה של עונג.
עד לאכילה מעץ הדעת היה האדם חי חיים של חובה ולא חיים של עונג. האדם עשה את המועיל ולא את הערב. כך באכילתו, כך בזיווגו ובכל ענייניו. טבעו המולד של האדם היה לעשות את מה שנחוץ לקיומו, ולא פעמו בו חשק ורצון אישי משלו כמניע למעשיו. האדם היה חלק מן הבריאה, וזה טבעה של הבריאה כולה לפעול בלי מניע אישי אלא רק לצורך קיום העולם. כך יעשו השמים וכל צבאם "פועלי אמת שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם, ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה".

עם אכילת עץ הדעת הרי ש"פרי האילן הזה הוליד באדם את הרצון והחפץ". מכאן ואילך האדם אוכל גם כשאינו זקוק לכך לשם קיומו, אלא כדי להתענג. לכן נקרא "עץ הדעת טוב ורע", כי "הדעת" – הוא בלשוננו "רצון", כלשון הגמרא במסכת פסחים דף ו' עמ' א' כי אדם שעזב את ביתו שלושים יום לפני החג פטור מבדיקת חמץ אם "אין דעתו לחזור". "דעתו" – כלומר "רצונו". כך גם בלשון הכתוב (תהילים קמ"ד, ג'): "מה אדם ותדעהו" כלומר "תחפוץ ותרצה בו".

משום כך, החל אדם להתבייש באברי הרבייה לאחר שאכל מעץ הדעת, שכן עד לחטא הייתה זו פעולה תמימה לצורך הקיום ולא הייתה כרוכה בה תאוה, וממילא יחסו של האדם לאברים אלו היה כיחסו אל הפנים או לידיים והוא לא התבייש בהם. אבל, לאחר שאכל מעץ הדעת, נכנסה בו תאוה לעונג, והאדם בוש בתאוותו זו. אכן, כלי תאוה יש מקום להצניע.

שינוי זה שהתחולל באדם היה במידה מסוימת עלייה בדרגה, שכן ניטעה באדם הבחירה בין טוב ומועיל, לבין רע ומענג. עם האכילה ניטעה בו אהבת האני שבו, וכעת ניצת בו הניסיון לבחור האם להיטיב לעצמו ולנהוג באנוכיות, או לתת מעצמו ולהיטיב לאחרים. יכולת בחירה לעשות טוב או רע "היא מידה אלוהית מצד אחד, ורעה לאדם בהיות לו בה יצר ותאוה".

תיקון האכילה התאונית ע"י אכילה של קדושה

החטא של עץ הדעת הוא אפוא אכילה גשמית, שנטעה בלב האדם את התאוה לעונג גשמי ואנוכי.

פועל יוצא מהלך רוח זה הוא שאדם לאדם זאב בודד, והחברה אינה מלוכדת אלא איש לאוהלו. זאת מכיוון שאדם העסוק בסיפוק יצריו האנוכיים ניצב לבדו ואינו מתלכד עם בני החברה שבה הוא נתון. על כך נאמר במשלי (י"ח, א): "לחטאה יבקש נפרד" וביאר רבנו יונה בספרו "שערי תשובה" שער א' אות ל"א, כי "מי שמבקש ללכת אחר תאוות ורצונו, נפרד מכל חבר ועמית, כי ירחקו ממנו אוהב ורע, שהרי תאוות בני אדם ומדותם חלוקות. אין רצונו של זה כרצונו של זה. אולם, אם ילך בדרך השכל, יתחברו לו החברים ויהיו אוהביו רבים". אכן, מי שחי חיים של חובה מסוגל למסור את נפשו עבור הזולת. אך מי שחי חיים של עונג עצמי הופך לאנוכי מאוד. משום כך, באה גלות מצרים שבה העבדות והשעבוד ריסקו וריטשו את ההווה העצמית והאנוכית של האדם. מי שחווה גלות לומד לחלוק את לחמו עם זולתו ולא להשתרר עליו. האחוה ותחושת החובה מתגברות אצלו על תחושת העונג האישי ועל האנוכיות שלו. בשאיפה לחירות מתגבשים היחידים לכלל חברה ומוכנים לוותר על מאויים אישיים עבורה. ואכן, מצוות רבות נובעות מחווה אישית זו. כך למשל: (שמות כ"ב, כ'): "וגר לא תונה ולא תלחצנו, כי גרים הייתם בארץ מצרים"; (שם כ"ג, ט'): "וגר לא תלחץ, ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים"; (דברים ט"ז, י"א-י"ב): "ושמחת לפני ה' אלוקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך, והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך... וזכרת כי עבד היית במצרים"; (שם ה', י"ד-ט"ו): "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים"; (שם ט"ו, י"ד-ט"ו): "העניק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך, אשר ברכך ה' אלוקיך תיתן לו. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלוקיך, על כן אנוכי מצווך את הדבר הזה היום"; וכנגד (שמות א', י"ג) "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך" - צווינו (ויקרא כ"ה, מ"ג) "לא תרדה בו בפרך".

הגלות הכניסה אפוא ממד של אנושיות ולכידות בעם ישראל. בכך הביאה הגלות לתיקון של החטא הקדמון, שלא היה אכילה גרידא, אלא חטא שהכניס ממד של רקב וזוהמה במין האנושי וממד של אנוכיות. על כן, משתיקנו בני ישראל רדיפת יצרים אנוכית זאת – הם זכו לגאולה.

אכן, יציאת מצרים היא שיבה למצבו של אדם הראשון לפני החטא, כפי שמצינו במסכת עבודה זרה דף ה' עמ' א': "לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המוות שולט בהן, שנאמר (תהילים פ"ב, ו'): 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם'". כלומר, עם היציאה ממצרים חזרו בני ישראל למצב של בני אלמוות, שאין צורך להמית את גופם, שכן נטהרה זוהמת חטא עץ הדעת. רק בעקבות חטא העגל נאמר עליהם: "חבלתם מעשיכם" והפסוק הבא ממשיך: "אכן **כאדם תמותון**" – כאדם הראשון.

המצווה הראשונה – אכילת מצווה

נמצא כי המטרה של גלות מצרים הייתה תיקון של חטא עץ הדעת, שבו האדם הכניס לפיו את פרי התאוה והפך למגושם ורודף עונג אישי. בהתאם לכך מובן כי ביציאת מצרים משתיקנו בני ישראל את החטא הקדמון, המצווה הראשונה המוטלת על בני ישראל היא – אכילה.

הם למדים שלא לעסוק באכילה של עונג, אלא באכילה שיש בה ממד של רוחניות ותיקון לפעולה האנוכית והגשמית שהחדירה זוהמה ללב האדם. זוהי אכילה שבה אנו מברכים "אשר **קדשנו במצוותיו** וציוונו", שכן ע"י אכילה זו האדם מכניס קדושה למעשיו הגשמיים.

ובלשון רבי צדוק: "באה מצוה ראשונה בתורה, באכילת פסח כאכילת מצווה, שבאה לתקן את הקלקול של אדם הראשון, שהוא שורש הסתת הנחש להכניס תאוה באכילה. ובאה מצוות הפסח לתקן הפגם... ביציאת מצרים, שכבר היה אומה שלימה, שקיבלו עול מלכותו. אז בא המצווה באכילה שמכניסה קדושה ומתקנת את שורש הפגם".

פסח מצה ומרור

לאור רעיון זה מבאר רבי צדוק מדוע אוכלים אנו בליל הסדר: פסח (בשר הקרבן), מצה (לחם) ומרור (ירק). אין מצווה לאכול פרי, שכן המצווה הראשונה שניתנה לאדם הייתה "מכול עץ הגן אכול תאכל" (בראשית ב', ט"ז). פרי העץ הוא המאכל שאותו אכל האדם גם בעולם מתוקן, קודם החטא, שבו אכילתו היא לצורך קיום

אנושי בחיים של חובה ותועלת. לא היה זה מעשה שנעשה מתוך תאוה לעונג אישי. הירק, הלחם והבשר הם סוגי מזון שהאדם החל לאכול רק לאחר שחטא, ומשום כך מוטל עליו לתקן אותם ולברך "אשר קדשנו במצוותיו" ללמד את עצמו להכניס קדושה באכילתם. נבאר.

מרור

בכל הנוגע למרור, שהוא ירק, מבאר רבי צדוק כי "באה מצוה באכילת ירקות שזה היה קללת אדם הראשון כמו שאמרו (פסחים דף ק"ח ע"א) כי 'זלגו עיניו (של אדם) דמעות ואמר: אני וחמורי נאכל באבוס אחד? כיון שאמר לו (בראשית ג', י"ט): 'בזעת אפך תאכל לחם' נתקררה דעתו. ועדיין לא נמלטנו מגזירה זו, שהרי 'קא אכלינן עיסבי דברא'" – אוכלים אנו את עשב השדה. ממילא ברור מדוע נצטוונו באכילת מרור, העשוי מקלח של עשב, ובו מתוקנת האכילה בממד זה.

מצה

בכל הנוגע למצות, הרי שהם "לחם עוני" המתקן את הצורך של אדם לאחר החטא לאכול לחם בזיעת אפיו. בגמרא במסכת ברכות דף נ"ח ע"א א' מצינו: "כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול". לחם העוני לימד את האדם לאכול אכילה שבה הוא מתחלק עם רעהו ואינו מתגאה בשבעו שלו. רבי צדוק מוסיף ומבאר בהקשר זה, כי המצה נקראת בזוהר (חלק ב' דף קפ"ג ע"ב) "מיכלא דאסוותא" – מאכל של רפואה, שכן "אכילה זו פועלת רפואה לשורש מכתו של עולם, כמו שנאמר (ישעיהו ל', כ"ו): 'ומחץ מכתו ירפא' ודרשו חז"ל (בראשית רבה י', ד') 'מחץ מכתו של עולם'. ונאמר (שמות י"ג, ה'–ו'): 'והיה כי יביאך וגו' שבעת ימים תאכל מצות' שעל ידי ביאתם לארץ נתקדשו כל המאכלים להיות בקדושה על ידי המצוות הנוהגות בארץ כמו הפרשת תרומות ומעשרות ושאר מצוות של חובת הקרקע שהם לתיקון המאכלים שיהיו בקדושה, שזו תכלית הרפואה לשורש מכתו של עולם, שבאה מתאוות המאכל. ע"י מצוות 'שבעת ימים תאכל מצות' נרפא ומתוקן פגם זה".

פסח

בזמן שבית המקדש היה קיים נאכל בליל החג קרבן הפסח, שהוא בשר. לאדם הראשון לא הותרה אכילת בשר כלל, ורק לנח נאמר (בראשית ט', ג'): "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה, כירק עשב נתתי לכם את כל". הטעם לכך

שלאדם לא הותרה אכילת בשר נעוץ בכך, שבאכילה זו יש תאוה מובנית לעונג עד כדי נטילת חיים של בעל חיים אחר, המוקרב על מזבח העדפת העונג העצמי של האדם. גישה אנוכית ונהנתנית זו ניתן היה להתיר רק אם אדם הופך לרוחני מאוד ועוסק בלימוד תורה, שבאמצעותה הופך האדם לנזר הבריאה ואכילתו מעלה את העולם כולו לתכליתו. בעולם של תורה ועבודת ה' העולם כולו נועד לשרת מטרה רוחנית נעלה וכאשר בעל החיים נאכל הוא מגיע אל ייעודו. תנאי לאכילת בשר חייב אפוא להיות – לימוד תורה. על כן מצינו במסכת פסחים דף מ"ט ע"ב ב' כי "עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר (ויקרא י"א, מ"ו): 'זאת תורת הבהמה'". אדם הראשון לא למד תורה ולא הוצרך לכך, שכן כל הציווי שחל עליו היה אחד "מכל עץ הגן אכול תאכל". בהעדר תורה לא היה האדם יכול לתקן את תאוות האכילה הטמונה באכילת בשר. רק לנח הותר הבשר שהרי נח למד תורה כפי שמצינו ברש"י על בראשית ז', ב' (ועיין זבחים דף קט"ז ע"א) "למדנו שלמד נח תורה". אכן, בדור המבול רצה ה' לתת לעולם תורה כמו שמובא בזוהר (חלק ג' דף רט"ז ע"א).

בפועל, מי שקיבל תורה הוא עם ישראל בצאתם ממצרים, ותכלית יציאת מצרים הייתה קבלת התורה, כפי שנאמר (שמות ג', י"ב): "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה". ממילא, בעת יציאת מצרים הגיעה השעה לתיקון אכילת הבשר וזהו קרבן הפסח, המכניס ממד של קדושה אף להיבט זה של חיינו.

הנה כי כן, פסח הוא זמן של תיקון האדם. תכלית הגלות והגאולה הייתה להביא לתיקון החטא הקדמון והאדם למד לרסן תאוות ולוותר על הוויה של רדיפת עונג אנוכי. חלף זאת חוזר הוא לחיות חיים של חובה, חיים של נתינה וחלוקת לחמו עם הזולת. בניגוד לעץ הדעת שהכניס זוהמה יצרית, יש בליל הסדר "שלוש אכילות מצווה שמברכים עליהן אשר קדשנו במצוותיו וציוונו, וזה שאמר רבן גמליאל: 'כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו: פסח מצה ומרור'. ויחשוב כל אחד על שום מה ניתנו לנו אכילות אלו? כדי להכניס בלב קדושה מהמצוות, על ידי אכילה הנעשית לשם שמיים".

שביעי של פסח

העצרת שלפני עצרת - תהליכי הפנמת הקדושה

מהו טעמו של החג בשביעי של פסח

נהוג לחשוב כי החג ביום השביעי של פסח נובע מכך שביום הזה נקרע ים סוף. בפועל, הציווי לחוג את שביעי של פסח נאמר כבר בפרשת "בא", עוד לפני יציאת מצרים וקריעת הים. בתורה נאמרה הוראה כוללת הנוגעת הן ליום הראשון והן ליום השביעי של פסח (שמות י"ב, ט"ו-ט"ז): "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי. וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכה לא יעשה בהם". אם כן, מה טעמו של החג ביום השביעי של פסח? מה התחדש בו?

היום השביעי של פסח קוטבי ליומו הראשון

בתורה נאמר: "שבעת ימים מצות תאכלו" ומשמע כי חיוב אכילת מצה חל בכל יום משבעת ימי החג. מצד שני נאמר בתורה (דברים ט"ז, ח'): "ששת ימים תאכל מצות, וביום השביעי עצרת לה' אלהיך", ומכאן עולה כי חובת אכילת מצה אינה חלה ביום השביעי. הגמרא במסכת פסחים דף ק"כ עמ' א' מסיקה כי כשם שביום השביעי אכילת המצה היא רשות, כך גם בשאר ימי הפסח, מלבד היום הראשון, אכילת מצה היא רשות. נמצא כי שני חגי הפסח הם בבחינת שני קטבים מנוגדים. ביום הראשון יש חובה לאכול מצה ואילו ביום השביעי זו רשות, והדין בימי חול המועד נלמד ממנו. היום השביעי הוא היום שבו העדר החיוב באכילת מצה ברור ומפורש והוא התנגדות החרפה ליום הראשון. שואל על כך רבי צדוק, מדוע נבחר היום השביעי לשמש סמן הופכי לחיוב אכילת מצה ביום הראשון? מה יש במהותו של היום השביעי שמנוגד לחיוב אכילת מצה?

שלושה מועדים נקראו "עצרת"

שלושה מועדים נקראים "עצרת": בסוכות נקרא היום השמיני בתואר "שמיני עצרת" ונאמר (במדבר כ"ט, ל"ה): "ביום השמיני עצרת תהיה לכם"; בפסח נקרא היום השביעי בשם "עצרת" ונאמר (דברים ט"ז, ח'): "עצרת לה' אלהיך"; לשבועות קראו חז"ל במשנה במקומות רבים בשם "עצרת". (כך למשל במשנה במסכת ראש השנה פרק א' משנה ב': "בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן").

מה פשר הדברים?

בהקשר זה מתעוררות שלוש שאלות בסיסיות:

- א. מה פשר המונח עצרת? מה נעצר בשביעי של פסח ובחג השבועות?
- ב. בתורה משמש השם "עצרת" להגדרת שביעי של פסח ושמיני עצרת. מדוע אם כן קראו חז"ל לשבועות בשם "עצרת"? האם יש מכנה משותף בין שבועות לבין שביעי של פסח?
- ג. לשמיני עצרת קוראים בתורה "עצרת תהיה לכם" ואילו שביעי של פסח נקרא בתורה "עצרת לה' אלהיך". כתוצאה מסתירה זו נחלקו התנאים במסכת פסחים דף ס"ח ע"ב מה חובתו של אדם ביום טוב. "רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש. ואמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם. רבי אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם. ורבי יהושע סבר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם". ברם, הגמרא אינה עומדת על השאלה מדוע דווקא ביחס לשביעי של פסח נאמר "לה' אלוקיך" ואילו ביחס לשמיני עצרת נאמר דווקא "לכם"? מה השוני בין החגים הללו, ששניהם נקראו "עצרת"?

שבועות הוא ה"עצרת" של פסח

במדרש תנחומא פרשת פנחס סימן ט"ו מצינו כי היה ראוי שיחוגו את שמיני עצרת בחלוף חמישים יום אחרי סוכות "כשם שעצרת (שבועות) אחר הפסח חמישים יום, אלא אמר הקב"ה: חורף הוא, ואין ישראל יכולים להניח בתיהם ולבוא לבית המקדש". נמצא כי היחס שבין שמיני עצרת לסוכות זהה ליחס שבין חג השבועות לפסח. התפקיד של שני המועדים זהה ולכן היה מן הראוי שבשניהם תעבור תקופה של חמישים יום בין החג ל"עצרת".

נמצא כי חג השבועות הוא מעין "שמיני עצרת" של פסח. ואכן, הרמב"ן בויקרא כ"ג, ל"ו מבאר כי הקב"ה "ציווה בחג המצות לחוג שבעה ימים בקדושה, ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם (שנברא בשבעה ימים), וקידש יום שמיני (את חג השבועות שבא בשבוע השמיני מפסח) כשמיני של חג (כשמיני עצרת), והימים הספורים בינתיים הם כמו חולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג (ימי ספירת העומר הם כמו ימי חול המועד בפסח ובסוכות), והוא יום מתן תורה, שהראם בו את אישו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש. **לכך יקראו רבותינו לחג השבועות בשם 'עצרת', כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן**".

מהות המונח "עצרת"

רבי צדוק עומד על פשר המונח "עצרת" ומביא את דברי האר"י שכתב כי "עצרת הוא לשון קליטה שהקדושה נקלטת אז". כלומר, קדושה צריך להפנים. לא די בהבזק או בחוויה חד פעמית, שכן חוויות הן בנות חלוף ולאחר רוממות הרוח באה החזרה לשגרה ואף נפילה "ולא נודע כי באו אל קרבנה". נחוצה הפנמה של הקדושה האלוקית וזו מתבצעת בתהליך עקבי ולא ברגע מרומם אחד. המונח "עצרת" פירושו כי חל תהליך הפנמה שאחריו הקדושה נעצרת בסכר שמוקם בליבו של האדם, נאגרת ונאצרת בתוכו. בהתאם לכך מבאר רבי צדוק כי בשמיני עצרת נאמר "עצרת תהיה לכם", שכן ביום הזה קולט עם ישראל את קדושת חג הסוכות ומפנים אותה. בדומה לכך בחג השבועות נשלמת קליטת הקדושה של ימי הפסח. ביחס לכך מציין רבי צדוק את דברי רבי בונים מפשיסחא כי "פסח הוא כמו ראיית חתן וכלה, ושבועות הוא הקניין". כלומר, תהליך ההתקשרות של עם ישראל לקב"ה כמוהו כתהליך יצירת הקשר בין חתן לכלה. בתחילה יש רושם ראשוני חד וחשוב אך בכך לא די ולאחר מכן התהליך מקבל ממד של עומק וקשר מחייב.

שביעי של פסח הוא העצרת לראשון של פסח

רבי צדוק מבאר כי שביעי של פסח הוא ג"כ זמן שבו הקדושה שהתחילה בחג הראשון הגיעה לשיא. ביום הראשון של פסח הייתה מכת בכורות ונגלתה ההשגחה העליונה שהוציאה את עם ישראל ממצרים וממצב של מ"ט שערי טומאה. הם "נכנסו לקדושה במידה ראשונה".

אך דרגה זו הייתה זמנית ולא שרדה אלא לפי שעה. הם שבו למצבם הקודם וממילא בחלוף שבעה ימים, בעמדם לפני ים סוף, היה קטרוג קשה על עם ישראל כפי שמצינו בזוהר חלק ב' דף ק"ע עמ' ב' כי כאשר רצה הקב"ה לקרוע להם את ים סוף "בא רהב שהוא המלאך הממונה על מצרים, ודרש שיַעשה דין צדק ע"י הקב"ה. אמר לפניו, ריבון העולם, למה אתה רוצה להעניש את מצרים ולקרוע את הים לישראל? כולם רשעים לפניך במידה שווה: אלה עובדי כוכבים ומזלות, ואלה עובדי כוכבים ומזלות. אלו חטאו בגלוי עריות, ואלו חטאו בגלוי עריות. אלו שופכי דמים, ואלו שופכי דמים". ברם, דרגה שפלה זו השתנתה במחי יד בעת קריעת הים ובני ישראל הגיעו שוב לדרגת קדושה ואמונה אמיתית עד שנאמר (שמות י"ד, ל"א): "וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו"

ואמרו חז"ל במכילתא בשלח ג' כי "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה הנביא יחזקאל". אכן, בעקבות בקיעת ים סוף ניצב העם כולו ושר שירה אדירה של אמונה שהגיעה לשיאה בקריאה (שמות ט"ו, י"ח): "ה' ימלוך לעולם ועד". זו פסגה אמונית נשגבת, שמהווה "עצרת" לקדושה שחוו אחרי מכת בכורות ויציאת מצרים. ברם, אם היום השביעי של פסח הוא שיא של קדושה, ויש בו "עצרת" לחג הראשון של פסח, מדוע נזקקנו ל"עצרת" נוספת בחג השבועות, שאף היא כאמור עצירה והפנמה של קדושת הפסח?

תהליך משולש של קרבה התרחקות והתקרבות

רבי צדוק משיב על הקושי האמור ע"י הבאת עיקרון חשוב מפי רבי בונם מפשיסחא בדבר תהליכי הפנמת הקדושה ע"י האדם. לפי עיקרון זה יש והקב"ה נותן לאדם מתנה רוחנית, מאיר עליו באור של קדושה ומביאו לפסגה. אבל, לאחר מכן הקב"ה מעלים ממנו את האור הזה, כדי שהאדם ישוב ויקנה דרגה רוחנית זו ביגיעתו שלו. בכך ישיג האדם שני דברים:

- א. האדם יהיה ראוי לדרגה הרוחנית שאליה העפיל הפעם בזיעת אפיו;
- ב. האדם ישריש את הדברים ויטמיע בעומקי אישיותו, כמו דבר שאדם משיג בעמל וצורב בהווה.

אם האדם צריך לעמול בעצמו לשם מה ניתנה המתנה מלכתחילה? מכיוון שההישג הראשוני שהיה פרי מתנה אלוקית השריש באדם צמא לחזור שוב לאותה נקודה והפעם בכוחות עצמו. דוגמא לכך מצויה במסכת נידה דף ל' עמ' ב', כי כשהוולד נמצא במעי אמו "מלמדים אותו את כל התורה כולה. כיוון שבא לאוויר העולם – בא מלאך וסטרטו על פיו ומשכחו את

כל התורה". לשם מה מלמד המלאך את העובר תורה ולאחר מכן גורם לו לשכוח את אשר למד? אין זאת אלא, כי לאחר שאדם למד פעם אחת, הוא שואף לחזור לאותה נקודה אבל הפעם – בעצמו.

שני ימי עצרת להארת הפסח

בהתאם לעיקרון זה נבין את התהליך שאירע בין השביעי של פסח לשבועות. בני ישראל חוו קדושה יתירה בקריעת ים סוף בשביעי של פסח, אך זו הייתה "אתערותא דלעילא" (התעוררות מלמעלה) מתנת הקב"ה, שנראה בגלוי אף לשפחה על הים. השפחה ראתה מה שלא ראה הנביא יחזקאל אך נשארה שפחה ולא הפכה לנביא, כי אחרי העלייה שבו ישראל לדרגתם הקודמת וחוו ירידה. מיד לאחר בקיעת הים נאמר (שמות ט"ו, כ"ב): "וילכו שלוש ימים במדבר ולא מצאו מים", ודרשו חז"ל במסכת בבא קמא דף פ"ב עמ' א' "אין מים אלא תורה, שנאמר (ישעיהו נ"ה, א'): 'הוי כל צמא לכו למים', כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו". בזוהר חלק ב' דף ס' עמ' א' מובהר כי מכיוון שטרם ניתנה תורה נראה כי בני ישראל נלאו למצוא את נותן התורה. כלומר, פסוק זה נדרש ע"י חז"ל כמתייחס לקב"ה ולקדושתו, שאותם חיפשו ישראל ולא מצאו. מדוע? ירידה זו נבעה מרצון הקב"ה כי בני ישראל יגיעו שוב לפסגה הרוחנית שחוו בשביעי של פסח, אך הפעם – בכוחות עצמם. ואכן, בני ישראל ספרו 49 ספירות עד ששחזרו בעצמם את ההישג הרוחני הזה – בעת מתן תורה.

נמצא כי לקדושת החג הראשון היו שני ימי "עצרת": האחד, חל בשביעי של פסח ונבע מהארה אלוקית שהביאה את ישראל לשיא של קדושה; והשני, הוא חג השבועות שבו הגיעו שוב לאותה נקודה אך הפעם לאחר שעמלו 49 יום בכוחות עצמם.

שביעי של פסח אינו בגדר של "עצרת היא לכם"

בהתאם לעיקרון זה מבהיר רבי צדוק מדוע לא נאמר על השביעי של פסח "עצרת תהיה לכם" כפי שנאמר ביחס לשמיני עצרת, אלא נאמר "עצרת לה' אלוהיך". ההישג ביום השביעי של פסח לא היה הישג של "לכם" ולא נבע ממעשי ידיהם, אלא היה בבחינת הארה אלוקית ומתנת חינוך שניתנה להם בבחינת "עצרת לה' אלוהיך". למונח של "עצרת תהיה לכם" הגיעו ישראל רק בחג השבועות, ולכן קראו חז"ל ליום הזה בשם "עצרת".

סולם בן שלושה שלבים

בהתאם לכך משרטט רבי צדוק קו מחשבתי העובר בין שלוש נקודות ציון:

- נקודה אחת היא החג הראשון של פסח שבו יש חובה לאכול מצה;
- נקודה שנייה היא שביעי של פסח, שבו אין חובה לאכול מצה;
- נקודה שלישית היא חג השבועות שבו מקריבים קרבן "שתי הלחם" העשוי משאור וחמץ, אף שבכל השנה אסור להקריב שאור.

ההבחנה היא זו: החמץ מסמל נפיחות עצמית ויצרו של אדם מכונה במסכת ברכות דף י"ז עמ' א' כ"שאור שבעיסה". בתחילת דרכו של אדם במעלות הקדושה עליו להתנזר כליל מחמץ ולכבות את אש יצרו. הוא יצא ממצרים וחפץ להפוך מעבד לאדון, ומלמדים אותו לאכול לחם עוני ולהמשיך בחיי עבדות, שבהם הוא עבד של הקב"ה וחופשי משעבוד לאדם אחר וחופשי מיצרו שלו. על כן הוא מצווה לאכול רק מצה. זה מצבו של האדם בחג הראשון של פסח.

לעומת זאת, בשביעי של פסח, בעת ששורה קדושה עליונה כמתנת שמיים, שעה שה' נגלה בים סוף לכל בני ישראל מגדול ועד קטן, אין כבר חובה לאכול מצה ולקדש את מלחמת האדם ביצרו. בשלב זה המלחמה כבר הוכרעה והאדם מצוי בפסגה רוחנית. היום הזה שונה אפוא במהותו מהחג הראשון של פסח ומצוי בקוטב השני שלו. עם זאת, ביום הזה האדם עדיין לא מורשה לאכול חמץ, כי הוא עוד לא יודע להתמודד עם יצרים בכוחות עצמו ולהכניס בהם קדושה.

בחג השבועות לאחר שהסתיים תהליך ההפנמה של הקדושה, אחרי שישראל עבדו עבודה יום-יומית והגיעו לפסגה הרוחנית בכוחות עצמם, אין מניעה לאכול גם חמץ, שכן בידם להחדיר קדושה אף באישיות המורכבת של האדם על היבטיה הגשמיים ולזכך אותם.

משהעפיל אדם בכוחות עצמו יש לו כוח להתמודד

אכן, בשלב של קבלת תורה אין כבר חשש מיצר הרע וניתן לקדשו ולהתמודד עמו פנים אל פנים. במסכת קידושין דף ל' עמ' ב' מצינו כי "נמשלה תורה לסם חיים. משל, לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה (תחבושת) על מכתו ואמר לו: בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך, אכול מה שהינך נהנה ממנו ושתה מה שהנאתך ממנו, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתיירא. אבל אם אתה מסלק את הרטיה, הרי שהמכה מעלה נמק. כך אמר הקב"ה לישראל: בניי, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין. אם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו".

המהרש"א אף מוסיף שם ומבאר כי הנמשל זהה וחופף לחלוטין למשל, קרי: "כל זמן שאתה עוסק בתורה, שהיא הרטייה על גבי מכתך שהוא היצר הרע, תוכל ליהנות מתענוגי עולם הזה ואין אתה בא לידי עבירה, כי התורה מגינה עליך כרטייה זו שמגינה על המכה".

הנה כי כן, למדנו כי כדי להשיג קדושה לא די בניצוץ רגעי ויש להחדיר את הקדושה בתהליך הפנמה איטי ועקבי, שבו הקדושה מפעפעת אל תוככי ההווה. המונח "עצרת" מבטא תהליך זה של הפנמת הקדושה. בפסח התחולל תהליך זה, כאשר ביום הראשון הגיעו בני ישראל לדרגת קדושה עליונה, אך היום השביעי הוא "עצרת", שכן התהליך התעצם והגיע לשיא שבו ראתה אף שפחה על הים מראות אלוקים חיים. אבל, הייתה זאת מתנת חינם אלוקית. על כן, נקבעה "עצרת" נוספת בחג השבועות שבה הגיע עם ישראל שוב לאותה דרגה, אלא שהפעם העפילו אליה בכוחות עצמם בימי הספירה, עד שהגיעו שוב להתגלות אלוקית נשגבה ולמתן תורה.

ל"ג בעומר

הסתלקות שהיא לידה והארה גדולה

ל"ג בעומר הילולא לרשב"י – על מה השמחה?

כתב האר"י בספרו "פרי עץ חיים", שרבי שמעון בר יוחאי נפטר ביום ל"ג לעומר. בספר "מגן אברהם" אורח חיים סימן תצ"ג ס"ק ג' כתב בשם האר"י, כי גדול אחד היה רגיל לומר "נחם" בכל יום ואמר "נחם" גם בל"ג בעומר ונענש. בספר "יד אהרן" סימן תצ"ג ביאר, כי אותו אדם נענש מפני שזהו יום שמחת רבי שמעון בר יוחאי. ואכן, החיד"א בספרו "ברכי יוסף" סימן תצ"ג סעיף ד' כתב, שיום ל"ג בעומר הוא "יום ההילולא של רבי שמעון בר יוחאי שהוא יום פטירתו". הילולא – היא שמחה. ובכן, מדוע שמחים ועושים הילולא ביום אובדן של צדיק גדול כרבי שמעון בר יוחאי?

הילולא בשמיים ואבל בארץ ואנו שמחים?

רבי יהונתן אייבשיץ בספרו "יערות דבש" חלק ב' דרוש י"א, ביאר את הדברים בהתאם לגמרא במסכת כתובות דף ק"ד עמ' א' בה צוין כי כאשר נפטר רבי יהודה הנשיא הספידו אותו בדברים הבאים: "אראלים (מלאכים) ומצוקים (צדיקים מצוקי ארץ) אחזו בארון הקודש. נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש". בהתאם לכך ביאר רבי יונתן אייבשיץ כי "במיתת צדיקים מלאכי השרת רוצים שימות הצדיק, ויום ל"ג בעומר הוא הילולא של רבי שמעון בר יוחאי כי מת אז, והיה למעלה הילולא, כי 'הנערה באה אל המלך'". כלומר, השמחה היא בשמיים כאשר נשמתו הקדושה של הצדיק הגיעה ליעדה ושבה לבוראה.

ברם, שהסבר זה טעון ביאור, שהרי במלחמה בין שמיים וארץ נמצא כי הפסדנו והוכרענו. כאן, בארץ, שורר אבל ואובדן. מה לנו אפוא לשמוח כאן בארץ עם פטירת הצדיק?

פטירת צדיק כיום תענית ולא כיום שמחה

רבי צדוק הוסיף והקשה קושיה חריפה – מן ההלכה הפסוקה. כיצד ייתכן כי יום פטירת רבי שמעון בר יוחאי משמש כיום שמחה, עת שבהלכה הפסוקה בטור

אורח חיים סימן תק"פ נפסק כי ביום שבו נפטר צדיק יש להתענות. כך נאמר שם: "אלו הימים שמתענים בהם מן התורה: באחד בניסן מתו בני אהרן; ב' בניסן מתה מרים ונסתלק הבאר; בכ"ו בניסן מת יהושע בן נון; ב' באייר מתו עלי הכהן ושני בניו ונשבה ארון הברית; בכ"ח באייר מת שמואל הנביא וספדוהו כל ישראל; בכ"ה בסיון נהרגו רבן שמעון בן גמליאל ורבי ישמעאל ורבי חנינא סגן הכהנים; באחד באב מת אהרן הכהן; בג' בתשרי מת גדליה בן אחיקם והיהודים אשר עמו". נמצא כי יום פטירה של צדיק הוא יום עצב ותענית מלאה. אם כן, למה ביום פטירת רבי שמעון בר יוחאי עשו יום טוב משתה והילולא?

ההבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה

רבי צדוק מבאר כי יש להבחין בהקשר זה בין צדיק שהוא "משורש תורה שבכתב" לבין צדיק שהוא "משורש תורה שבעל פה". כלומר, יש הבחנה בין צדיק שמורשתו והתורה שהנחיל היא תורה שבכתב לבין צדיק שהתורה שהנחיל היא תורה שבעל פה. למעשה, זוהי הבחנה בין קרן לבין פירות. התורה שבכתב היא הקרן. היא סופית ומוחלטת, בבחינת מסגרת סגורה ותחומה ואין להוסיף או לגרוע ממנה ולו אות אחת. לעומת זאת, התורה שבעל פה היא בבחינת פירות המתרבים והולכים. בתורה שבעל פה יש כוח חידוש לחז"ל. הגיעו דברים לידי כך שבגמרא במסכת מנחות דף כ"ט ע"ב מציינו כי "בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: ריבוננו של עולם מי מעכב על ידך? (לתת את התורה כמו שהיא). אמר לו הקב"ה: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע, הראהו לי. אמר לו: חזור לאחורייך. הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הם אומרים. תשש כחו; כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו לרבי עקיבא: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתייבשה דעתו". חז"ל אומרים בסדר עולם רבה פרק ל' כי "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש, מכאן ואילך, (משלי כ"ב, י"ז): 'הט אזנך ושמע דברי חכמים'". כלומר, בדרך פרשנות התורה התחולל שינוי מהותי. בתחילה נקבעו הדברים בדרך של נבואה וממילא לא הייתה מציאות של מחלוקת ושל ריבוי דעות בהלכה. תורה זו היא בגדר "תורה שבכתב", היא סגורה ותחומה לאחר שהתגלתה מלמעלה ואינה נתונה לשיקול דעתו של אדם כלל. אולם, לאחר שפסקה הנבואה, עברה פרשנות התורה לדרך של "הט אזנך ושמע דברי חכמים". כלומר, התורה נמסרה לשיקול דעתם של חכמי התורה שבעל פה ואז החלה התופעה של מחלוקת, כאשר "אלו

ואלו דברי אלהים חיים" (עירובין דף י"ג עמ' ב'). זוהי תורה שגדרה "תורה שבעל פה". אדרבה, היא לא ניתנה להיכתב מכיוון שהיא מסורה לליבם והבנתם הייחודית של חכמי התורה שבעל פה (כפי שביאר הריטב"א במסכת גיטין דף ס' עמ' ב'). תורה זו פרה ורבה ככל שמעיינים בה, מעמיקים בה ומחדשים בה.

ההבחנה בין צדיקי תורה שבכתב לצדיקי תורה שבעל פה

בהתאם לכך מובן כי צדיק שעסק בהנחלת תורה שבכתב מהווה מקור נביעה של דבר סופי ומוחלט, ועם פטירתו נסתם מעיינו. זהו אובדן שמביא לאבל ולתענית. לעומת זאת, צדיק שעסק בהנחלת תורה שבעל פה, עסק במקור שאינו פוסק. התורה שהנחיל פרה ורבה גם אחרי מותו. אדרבה, תורתו של צדיק זה היא בסיס לים אין סופי של חידושי תורה המבוססים על חידושי ועל העמקה בדבריו וירידה לסוף דעתו. לכן, עם פטירתו של צדיק זה אין מקום לבכי. ממילא מבאר רבי צדוק כי משה רבינו היה שורש תורה שבכתב ולכן בוכים וצמים ביום פטירתו. לעומת זאת, רבי עקיבא היה שורש תורה שבעל פה וכמוהו רבי שמעון בר יוחאי תלמידו. התורה שהנחיל מתעצמת מיום ליום, עוד ועוד, וממילא אין בכי ותענית בעת פטירתו.

בעת הסתלקות הצדיק – מוקירים את תורתו

ברם, שאין די בהסבר זה, שכן הוא מבאר מדוע כשנפטר "צדיק של תורה שבעל פה" אין בכי. אבל, מדוע לעשות בו יום של שמחה? על כך משיב רבי צדוק בהסתמך על דרשת חז"ל לפסוק (קהלת י"ב, י"א): "דברי חכמים כדורבנות וכמשמרות נטועים, בעלי אסופות, ניתנו מרועה אחד". חז"ל במדרש במדבר רבה י"ד, ד' ביארו את המונח "בעלי אסופות": "אימתי נטועים דברי תורה באדם? בזמן שבעליהם נאספים אל בית עולמם". כלומר, אדם משריש בליבו את דברי התורה שלימדו רבו – דווקא עם הסתלקותו. בשלב זה הוא מעריך הרבה יותר את הדברים. תהליך זה נובע מכך, שכל זמן שרבו קיים, התלמיד אומר לעצמו: אני חייב להתעמק בדברים, שהרי רבי קיים ובכל שעה שארצה יכול אני לשאול את רבי ככל שיידרש. אבל, לאחר שמת רבו, הרי שהתלמיד יגע ביום ובלילה לקיים תלמודו בידו, כי הוא יודע שאין לו יותר את מי לשאול ו"אם אין אני לי מי לי". זאת ועוד, כאשר הרב קיים, התלמיד מצווה להתבטל לרבו ולא להורות הלכה בפני רבו. אבל, כאשר הרב הלך לבית עולמו, הופך התלמיד לרב ומוטל עליו ליטול את תורת רבו ולהעמיק בה, לרדת לסוף דעתו של רבו ואף לחדש ולפרוץ דרכים באמצעותה. נמצא כי דווקא עם פטירת הרב – יש עדנה לתורתו. בהתאם לכך

מובן לחלוטין מדוע יש שמחה בעת פטירת צדיק שעסק בתורה שבעל פה, שהרי זוהי עת לידה מחודשת לתורתו.

פטירת הצדיק היא לידה מחודשת של תורתו

רבי אברהם גלנטי בספרו "קנינת סתרים" (איכה ה', ב') כתב, שבשעת פטירת הצדיק "מתעוררים כל מעשיו שעשה בעולם וכל התורה שעסק בה וכל הייחודים שייחד, וכולם חוזרים ומתחדשים והוא בסוד הילולא רבה של רבי שמעון". אכן, לפני פטירתו של צדיק נערך מאבק על "ארון הקודש" בין הארואלים יושבי מעלה, לבין הצדיקים מצוקי ארץ, שכן הם מבקשים להמשיך לקבל תורה מרבהם שימשיך ויבאר להם את תורתו. אך, עם פטירתו של הרב אין תורתו מסתלקת אלא להיפך, התלמידים עצמם הופכים לארון הקודש, שבו נתונה תורת רבה, והם יורדים לעומקם של דברים ומפרשים אותם. כך מצינו במסכת עבודה זרה דף י"ח ע"א כי כאשר הרומאים שרפו את התנא רבי חנינא בן תרדיון "אמרו לו תלמידיו רבי מה אתה רואה? אמר להם גוילים נשרפים ואותיות פורחות". כלומר, כלי הקיבול הפיסי נספה, אבל אותיות התורה פורצות מסגרות וגבולות, מתעלות ומגיעות לפסגות.

נמצא כי יום פטירתו של רבי שמעון בר יוחאי היה עת שבה תורתו ניטעה והושרשה בליבם של תלמידיו, ויש לה קיום ביתר שאת **לעדי עד**. אכן, בזוהר חלק ג דף רצ"ו ע"ב ב' מצינו, כי בעת פטירתו של רבי שמעון בר יוחאי היו מילותיו האחרונות: "כי שם ציווה ה' את הברכה **חיים עד העולם**".

הסתלקות המביאה הארה

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק כי ביום ל"ג בעומר נעשית הילולא רבתי לרגל פטירת רבי שמעון בר יוחאי, שכן ביום זה חוונו אובדן עצום אך גם שמחה של תורה, עם לידתה המחודשת של תורתו והתעצמותה בליבות תלמידיו ועם ישראל כולו. רבי שמעון בר יוחאי היה תלמידו של רבי עקיבא שתורתו היא מיסודות התורה שבעל פה. כך מצינו במסכת יבמות דף ס"ב ע"ב ב' כי לרבי עקיבא היו עשרים וארבעה אלף תלמידים וכולם מתו בפרק אחד והיה העולם שמם "עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם: ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה". אכן, בעת פטירת רבי עקיבא עצמו לא ניתן היה לשמוח, שכן חייו ניטלו בייסורים ע"י הרוצחים הרומאים. אך עם הסתלקותו של רבי שמעון בר יוחאי, פורצים מעיינות של שמחה, שהרי ביום הזה נפוצו מעיינות התורה שבעל פה.

בנוסף, רבי שמעון גילה את יסודות תורת הסוד האלוהית. ה"בעל שם טוב" בפרשת "ואתחנן" אות נ"א ביאר כי נסתר אינו דבר שקשה להבין אותו, שהרי לא כל אדם מבין גמרא ותוספות וסוגיות חמורות ועם זאת עסקינן בתורת הנגלה. אלא ענין הנסתר שבוספר הזוהר וכתבי האר"י "בנויים על הדבקות האלהית", ו"נסתר נקרא מה שאין אדם יכול להשיגו, כמו טעם של המאכל שאי אפשר להסבירו לאדם שלא טעם את הטעם הזה מעולם. כמו כן, ענין אהבת הבורא ויראתו, אי אפשר לפרש לחברו איך היא האהבה בלב. על כן, נקרא דבר זה נסתר". רבי שמעון בר יוחאי הקנה אפוא דרך של דבקות עילאית וחידוש דרך לימוד בתחום שעד אז היה בבחינת נסתר.

רבי צבי אלימלך מדינוב בספרו "בני יששכר" (מאמר חודש אייר ג' ב') כתב על כן כי שמחים בל"ג בעומר, שכן ביום הזה מתגלים אורות מהאור הגנוז מששת ימי בראשית, שאותו גילה רבי שמעון בר יוחאי ע"י גילוי פנימיות התורה וסודותיה. "ביום שעלה לשמי מרומים ציווה לרבי אבא לכתוב כל גנזי הנסתר אשר נתגלו, להשאיר ברכה מהארת האור הגנוז... שמור לנו ולבנינו עד יתגלה במהרה אור משיח צדקנו".

הנה כי כן, רבי צדוק מחדש לנו כי הסתלקות הגוף של הצדיק היא מועד שבו תורתו הרוחנית פרה ורבה בידי תלמידיו, שמעתה ואילך עליהם לעמול בה בכוחות עצמם ולרדת לסוף דעתו. במונחים של תורה זוהי שעת לידה וחידוש ולא שעת אבל ואובדן. ממילא, מי שבעיניו הגוף בטל בשישים לרוח הגדולה של רבו, נמצא כי שעת הפטירה היא שעה של שמחה – שמחת התורה, וכגודל חלקו של הצדיק בתורה כן מתעצמת השמחה על אשר נעשה ביום הזה. ממילא, אין תמה כי השמחה הגדולה ביותר מתחוללת בשעת הסתלקות תלמידו הגדול של רבי עקיבא, שהוא יסוד התורה שבעל פה ומקור האור הגדול הטמון בפנימיות התורה וסודותיה. ל"ג בעומר הוא אפוא יום שבו יש לשמוח בשמחתה של תורה ונתינתה. לאור זאת מציין רבי צדוק "בכל שנה כשבא היום זה, יכול כל אדם לזכות לפי כוחו לקבוע בליבו ולהשיג קניין בדברי התורה, שירדו ביום הזה לעולם בתורה שבעל פה – ולכן קבעוהו למועד".

שבועות

תיקון ליל שבועות

תרדמה קדומה בערב מתן תורה

מנהג ישראל להיות נעורים כל הלילה בחג השבועות וללמוד תורה. בספר "מגן אברהם" אורח חיים סימן תצ"ד מבואר טעם הדבר, כך: "מצינו בזוהר שחסידים הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן. ואפשר לתת טעם על פי פשוטם של דברים, לפי שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקב"ה להעיר אותם כפי שמצינו במדרש לכן אנו צריכים לתקן זה". כלומר, אנו ערים בלילה הזה כדי לתקן תרדמה קדומה של בני ישראל בליל מתן תורה בהר סיני.

לפי ששינה של עצרת ערבה והלילה קצר

מקור הדברים במדרש שיר השירים רבה פרשה א', י"ב המבאר את הפסוק (שמות י"ט, טז): "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד. ויחדר כל העם אשר במחנה". לכאורה, לשם מה נדרשו קולות וברקים שייצרו חרדה? מבאר המדרש "משל למלך שהודיע: ביום פלוני אני נכנס למדינה. וישנו להם בני המדינה כל הלילה שנת ישרים, כשבא המלך ומצאם ישנים העמיד שופרות וחצוצרות להעירם. כך במתן תורה ישנו להם ישראל כל אותו הלילה – לפי ששינה של עצרת ערבה והלילה קצר. בא הקב"ה ומצאם ישנים התחיל להרעיש עליהם בקולות". במדרש אף נאמר כי השינה בליל שבועות הייתה כה ערבה, עד שאפילו עקיצת פרעוש לא הייתה מעירה אותם.

פשר השינה שנפלה עליהם

מדרש זה מעורר כמה שאלות בסיסיות:

א. איך אפשר לישון בלילה כזה? האם אין התרגשות מכך שלמחרת בבוקר יהיה מתן תורה? הרי היה זה יום שהם ייכלו לו בכיליון עיניים כל ימי ספירת העומר, והוא יום שיא של כל השאיפות האנושיות כאשר השמיים נפתחים לרווחה וה' בעצמו יורד אל הר סיני ונותן תורה לעמו ישראל. הכיצד איפה לא היו לבבותיהם נפעמים בקרבם לצפות אל ה'?

- ב. מדברי המדרש לא משמע כי היה דבר שאינו ראוי בשינה הזאת. מדוע אומר אפוא ה"מגן אברהם" כי היה זה פגם שראוי לתקן אותו?
- ג. מדברי המדרש עולה כי השינה הייתה ערבה עליהם במיוחד בלילה הזה? מה פשרה של מתיקות זו בשנתם?

הכרה של שעות ערות ותת הכרה של שעות שינה

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות רמ"ג מבאר כי האדם אינו נבחן בשעות הערות שלו, אלא דווקא בעת שהוא מסיח דעתו ואינו נמצא בשליטה עצמית מודעת. אדם הנמצא בשליטה עצמית עשוי לדחוק מתודעתו צדדים אפלים באישיותו ותאוות מגוונות המתרוצצות בליבו. יצרים אפלים אלו נדחקים לקרן זוית ע"י התודעה – אך הם קיימים. מה שנמצא בתת המודע גם משפיע. אדרבה, תת המודע משקף לעיתים את פניה האמיתיות של האישיות והוא שיכריע בשעת מבחן.

תת ההכרה היא האדם האמיתי

רבי ישראל מסלנט בספרו "אור ישראל" מכתב ו' מבאר כי ישנם בנפש האדם כוחות מאירים וברורים (הכרה) וכוחות כהים (תת הכרה) "ועיקר עצמיותו של האדם הוא הכוחות הכהים, אותם שמתחת לסף ההכרה, כי הם מושרשים בפנים נפשו, ואילו הכוחות ההכרתיים הם שטחיים וחיצוניים. הכוחות התת הכרתיים הם אפוא אלו המכוונים את האדם. אין הידיעה וההכרה מכריעות מה יהיו מעשי האדם, שהרי אלו מצויים בתחום ההכרה השכלית, שהיא כוח תודעתי, שאינו טבוע בתוכיות הנפש, וממילא אין בכוחם לעמוד כנגד הכוחות הכהים (תת ההכרה) המושרשים מתחת לסף ההכרה – בפנימיות הנפש".

רבי ישראל סלנטר מביא לכך דוגמה מאלפת: "למשל אם יש לאיש תלמיד אהוב וחביב לו כבבת עינו ויעשה טובות עמו, ויש לאיש הזה גם בן, אמנם ישנאהו תכלית שנאה ויראה לו בפועל שנאתו. פעם אחת קרה כאשר נפלה שינה על האיש הזה ועל עפעפיו תנומה, ויצאה אש מאת ה' ותאחז בבית הבן וגם בבית התלמיד ושניהם בסכנה. נעורר פתאום את אותו האיש להחיש לעזרה להציל מן הדליקה גם את הבן וגם את התלמיד. נראה כי הוא ירוץ עד מהרה להציל בנו בראשונה. יען כי בפנימיותו קיננה האהבה לבנו השנוא לו, יותר מהאהבה שאוהב את תלמידו ע"י כוחותיו החיצוניים. לכן, כאשר נעורר את האיש משנתו אשר אז גם כוחותיו החיצוניים נמו שנתם, אז חיש קל יתעוררו כוחותיו הפנימיים ויתבררו ויתגברו על החיצוניים וירוצו להציל את בנו לראשונה".

שינה כהכנת תת ההכרה לקבל התורה

רבי צדוק מבאר כי בשעת השינה "החלומות של האדם מגידים לו מה הם הרהורי לבבו, ובאמצעותם יכול הוא לדעת במה הם שקועים ביום". זאת מכיוון שהרהוריו של אדם בשינה נובעים מן המאווים הסמויים והתת הכרתיים המפכים בו ביום, כמו שאמרו חז"ל במסכת ברכות דף נ"ה עמ' ב' כי אין מראים לו לאדם בחלום הלילה אלא מהרהורי לבו ביום. המבחן לדבקות מלאה של אדם באלוקיו נמצא אפוא דווקא כאשר אין לו שליטה עצמית ויכולת הדחקה. בהתאם לכך, מובן מדוע היה חשוב לבני ישראל לישון בערב מתן תורה, שהרי הם רצו להיטהר בקדושה של מעלה לא רק בשעות הערות שלהם ובחלק הנשלט והמודע של האישיות, אלא גם בחלק הלא מודע של האדם, המתבטא דווקא בשינה, כשההכרה שרויה בתרדמת.

פעולות בהכרה ממשיכות לפעול גם בשעת השינה

בספרו "מחשבות חרוץ" אות י' שאל רבי צדוק מדוע נאמר (ויקרא כ"ג, ט"ז): "תספרו חמישים יום" שעה שאנו סופרים רק ארבעים ותשעה ימים? ותשובתו היא, כי אכן ההכנה לקבלת התורה נמשכה ארבעים ותשעה ימים אך גם ביום החמישים המשיכה האישיות להזדכך, והפעם מאליה, בשנתם, בתת ההכרה של עם ישראל. בהקשר זה מציין רבי צדוק "שמעתי בשם הרבי ר' בונם מפשיסחא שהחלומות הם בירור האדם במה מעמקי לבבו שקועים, ויעקב אבינו שהיה דבוק באמת באלוקים חיים ושורש מדת הדביקות הנמצאת בברואי מטה, גם בחלומו ראה "והנה ה' ניצב עליו". וכך גם כל ישראל בשעת מתן תורה הגיעו לתכלית השלימות, שבכח זרע יעקב להשיג בעולם הזה – גם בשנתם".

תת הכרה כדרך דו סטרית

אכן, רבי ישראל מסלנט מלמד בספרו "אור ישראל" מכתב ו' כי תת ההכרה היא דרך דו סטרית, וכשם שיש פעולות הנובעות מנבכי תת ההכרה ומשפיעות על מעשי האדם, כך יש אפשרות להעביר דברים לנבכי תת ההכרה באמצעות פעולות שהאדם עושה. האדם יכול לשלוט במה שייכלל בתת הכרתו, למשל באמצעות הרגל ושינון. יש הרואים רק צד אחד של המטבע המכונה "תת הכרה" ומתעלמים מהגורם האלוקי שבאדם, מחלק הנשמה שבו, המהווה עיקר מהותו ותכליתו, המאפשר לאדם לשלוט בכל תחומי ההווה – ובכלל זה אף בתת ההכרה שלו. לנוכח חידוש זה ציין ר' ישראל סלנטר, כי כדי להבטיח את הנהגת חיי האדם לפי הכרתו השכלית ולא לפי נטיית טבעו – עליו להחדיר את ההכרה, האמונה והיראה

אל תוך הווייתו הנפשית, כלומר אל מתחת לסף ההכרה. בדרך זו תהפוך האמונה לכוח כהה ותת הכרתי, תשלוט בו ותחשל אותו.

עבודת ה' בלי עכבות – בשינה

רבי צדוק מוסיף על כן ומבאר, כי האדם יכול לשנות את תת הכרתו ולהשריש באישיותו קדושה שתפכה בכל תחומי הנפש שלו ותתפשט בכל מרחבי האישיות תוך שהיא מחלחלת גם לתהומות תת ההכרה וכובשת אותם. תהליכים אלו מתרחשים גם ולעיתים דווקא בשעות השינה, שכן בשעות הערות יש לאדם לעיתים חסמים ומגבלות שאינם ניצבים בדרכו בשנתו. בדרך זו פירש רבי צדוק את הפסוק בתהילים (קכ"ז, ב'): "שווא לכם משכימי קום מאחרי שְׁבֶת אוכלי לחם העצבים כן יתן לידידו שינא" – "היינו מי שהוא ידיד ה' יזכה לזה הבחינה על ידי השינה".

ערבות השינה כי הזיכוך מלא

בהתאם לכך מבאר רבי צדוק מדוע הייתה שנתם ערבה בליל חג השבועות, שהרי עבודת ה' של זיכוך הנפש נעשתה בה עבורם, מאליה, בלא כל טרחה. אדרבה, היא הוכיחה והראתה להם שהמלאכה של זיכוך הנפש נעשתה בשלמות וללא כל שיור, ולא נותרה פינה חשוכה באישיות. על כן, אין הם חשופים עוד ל"עקיצת פרעוש" שהוא בבחינת חומר אפל המצוי בפינה מסוימת ומסיח את דעתו. "לא עקצתן פורטענא – רצה לומר לא היה שום דבר מכאיב ומפריד הדביקות". אכן, הניקיון היה מלא ומוחלט והנפש טהורה הייתה ללא כל שיור ומוכנה לגמרי לקבלת התורה.

הנה כי כן, קבלת תורה אמיתית מחייבת זיכוך האישיות כולה בכל רבדיה, ההכרתיים והתת הכרתיים. אדרבה, תת ההכרה היא משקפת את הנפש לאמיתה ומשפיעה על האדם בשעת מבחן. על כן, צריך האדם לעבוד את ה' בשעות של ערות וגם בשעות של שינה ואובדן שליטה. מי שהשלים את הכנת התורה באופן מושלם וטיהר את כל פינות הנפש בארבעים ותשעה ימי הספירה יכול להמשיך בעבודת ה' גם ביום החמישים בשינה ערבה, שבה הנפש עובדת את ה' כשהיא שטה מאליה ברחובות האמונה לאחר שהתנתקה מכוחות המשיכה התאווניים של הגוף. ברם, מי שטרם הגיע לדרגה זו – מחויב עדיין בתיקון ליל שבועות ובזיכוך ההכרה שלו – עד שזו תחלחל לכל רבדי הנפש.

ט' באב

הטוב הרוחני מפציע מתוך החורבן הגשמי

תשעה באב עצב המהול בשמחה?

המשנה במסכת תענית פרק ד' משנה ו' מלמדת כי חמישה דברים אירעו לאבותינו בתשעה באב: "נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ; חרב הבית בראשונה ובשנייה; נלכדה ביתר ונחרשה העיר". המשנה חותמת את דבריה בקביעה כי "משנכנס אב ממעטים בשמחה".

משנה זו מעוררת מספר תמיהות:

א. מן המונח "ממעטים בשמחה" משמע שיש שמחה אלא שיש למעט בה. ובכן, מהי השמחה ביום שאירעו בו חמישה אסונות שכאלו.
ב. התנא יונתן בן עוזיאל תרגם את הפסוק באיכה (ב', א'): "השליך משמים ארץ תפארת ישראל" – "זה טלית ותפילין". אכן, הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך אורח חיים סימן תקנ"ה סעיף א': "נוהגים שלא להניח תפילין בתשעה באב שחרית". מבאר רבי צבי כ"ץ (מתלמידי הב"ח) בספרו "עטרת צבי" כי אין מניחים תפילין, שכן אנו מושווים למי שאבל על מתו כמו ביום הראשון לאבלות, שכן "אין מר יותר מיום זה, יום קביעת בכיה לדורות". ובכן, האם מי שמתו מונח בפניו שמח ורק ממעט בשמחה? בשיאה של אבלות יש שמחה כלשהי?

ג. אם יום זה כה מר כשיאה של אבלות על המת, כיצד ייתכן כי בשעת המנחה כבר קמים מן הארץ ומניחים תפילין. האבלות מתפוגגת כבר בעיצומו של יום? הרי אדרבה, ההיכל החל להישרף דווקא בחלקו השני של היום. כך מצינו במסכת תענית דף כ"ט ע"א: "בשבעה באב נכנסו נכרים להיכל; אכלו וקלקלו בשביעי ובשמיני בו; בתשיעי סמוך לחשכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו, שנאמר (ירמיהו ו', ד'): 'אוי לנו כי

פנה היום כי ינטו צללי ערב'. והיינו דאמר רבי יוחנן: אילו הייתי באותו הדור הייתי קובע את האבלות בעשירי באב, מפני שרובו של היכל בו נשרף". ד. ובכלל, מצד אחד מתייחסים לתשעה באב כיום האבל הקשה בשנה ובה בעת הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך אורח חיים סימן תקנ"ט סעיף ד' כי בתשעה באב אין אומרים תחנון ולא סליחות ואין נופלים על פניהם משום שתשעה באב נקרא מועד. הרמ"א מוסיף ופוסק כי גם אין אומרים "למנצח (תהילים כ')". הטעם לאי אמירת "למנצח" בימים טובים נעוץ בכך שבמזמור זה נאמר: "יענך ה' ביום צרה". ובכן, האם תשעה באב אינו יום צרה? יתירה מזו, ה"משנה ברורה" מבאר את ההלכה שאין אומרים תחנון בכך שתשעה באב נקרא מועד שנאמר במגילת איכה (א', ט"ו): "קרא עלי מועד". מהו אם כן תשעה באב, שיאה של אבלות או יום של מקצת שמחה ואף מועד?

חודש אב והאות ט'

הבריאה נעשתה באמצעות דיבור אלוקי. דיבור הוא צירוף של אותיות. התורה היא גם כן צירוף של אותיות. חז"ל מציינים (בראשית רבה א' א') כי הקב"ה "הסתכל בתורה וברא את העולם". כלומר, התכנית שעמדה בפני הבורא בעת הבריאה הייתה התורה. נמצא כי לכל דבר שנוצר בעולם יש ביטוי מקביל בתורה. בספר יצירה פרק ה' מצינו כי כל חודש בשנה מקביל לאות מסוימת וחודש אב נברא באות ט'. מה מבטאת אות זו בתורה? במסכת בבא קמא דף נ"ה עמ' א' מובהר כי "הרואה ט' בחלומו סימן יפה לו, הואיל ופתח בו הכתוב לטובה, שכן לא כתובה האות ט מ"בראשית" עד "וירא אלהים את האור כי טוב". נמצא כי חודש אב נברא באות ט', שמבטאת בתורה את הטוב שביצירת האור. ברם, סוגיה זו מעוררת כמה תמיהות:

- א. כיצד ייתכן לומר כי חודש של צרה וחורבן מבטא טוב?
- ב. האות ט' נאמרה בפסוק המתייחס לאור. ואכן, המונח טוב מיוחס בחז"ל לאור. כך למשל מצינו במסכת סוטה דף י"ב עמ' א' כי כאשר נאמר על משה רבינו (שמות ב', ב'): "ותרא אותו כי טוב הוא" חכמים אומרים: "בשעה שנולד משה – נתמלא הבית כולו אור, כפי שכתוב: 'וירא אלהים את האור כי טוב'". אם כן, כיצד ניתן לומר שחודש אב נברא באות ט' המבטאת את טובו של האור, הן בחודש הזה כבה אורו של עולם ונחרבו שני בתי המקדש (הראשון והשני) שנקראו במסכת בבא בתרא דף ד' עמ' א' "אורו של עולם".

ג. ברמב"ן על בראשית א' י' מצינו כי המונח טוב מבטא קיום ושלמות, ואילו רוע בא משורש המונח רעוע ובלתי שלם. על כן, ביום השני לבריאה שבו לא הושלמה יצירת המים לא נאמר "כי טוב", וביום השלישי שהושלמו שתי יצירות נאמר פעמיים "כי טוב". אם כן, כיצד ניתן לכנות במונח "טוב" את היום שבו הוחרבה יצירת הפאר של בית המקדש והשתרר חורבן?

טוב גלוי וטוב גנוז

רבי צדוק מבאר את מהותו של חודש אב תוך שהוא מקדים ומביא את דברי הזוהר חלק א' דף ג' עמ' א'. בזוהר מתואר דו שיח של הקב"ה עם כל אחת מן האותיות המבקשת להבין מדוע לא בה נברא העולם. "נכנסה האות ט' ואמרה ריבון העולם: נח לפניך לברוא בי את העולם שאתה נקרא בי 'טוב וישר'. אמר לה הקב"ה: לא אברא בך את העולם, שהרי **טובך נסתר בתוכך וצפון בתוכך**, שכתוב (תהילים ל"א, כ'): **'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'**. הואיל והטוב גנוז בתוכך, אין בך חלק לעולם הזה שאני רוצה לברוא, אלא יהא חלקך בעולם הבא".

כלומר, יש טוב גלוי ויש טוב חבוי ונסתר, שהוא גנוז בתוך דבר אחר שהוא קליפה של רוע שאין הטוב ניכר בהיותו בלוע בו. האות ט' מבטאת טוב שעליו נאמר **"צפנת ליראיך"**. כלומר, היא מבטאת טוב שיתגלה רק לעתיד לבוא, בעולמם של יראים ושלמים.

הגאולה הצומחת מתוך החורבן

נמצאנו למדים כי החורבן שאירע בתשעה באב הוא בגדר של טוב גנוז, אשר על פניו וכלפי חוץ יש בו רק רע, אך בפועל לימים נגלה את הטוב הטמון בו. אכן, בתלמוד ירושלמי ברכות פרק ב' הלכה ד' ובמדרש איכה רבה א', נ"א מובא כי בתשעה באב נולד משיח. כיצד נובטת הגאולה בעת החורבן? מכיוון שהחורבן מוליד שינוי שמאפשר את התיקון ואת הנחת היסודות לעולם חדש. "ביום החורבן כשנכבשו בבוקר, מיד עלה הרהור תשובה בלבם ואחר כך לעת ערב כשנשרף ההיכל, מזה נולד בחינת משיח. ומקודם לא עלה על דעתם שיחרב הבית שהיו סוברים 'ה' אתנו'. אולם כשראו שנכבשו, הרהרו תשובה בלבם ומזה נולד משיח". נמצא כי החורבן הפיסי של בית המקדש היה מקור הטוב ואבן היסוד של הגאולה העתידה, שכן חורבן הגשמיות הביא לתשובה שלמה ולבניינה של הרוח הטמונה באדם.

תשובה הנובעת ממצב של ממעטים בשמחה

בהקשר זה יש להבין, כי יש שתי מניעות בסיסיות לתשובת האדם: האחת היא – דיכאון. העדר כל שמחה. מי שאין לו שבב של תקווה, שרוי בייאוש המוליד חוסר מעש ואין לו טעם לשנות דבר. השנייה היא – אופוריה ושמחה הנובעת מהעדר הכרה של המציאות כהווייתה. אדם החושב כי הגיע לשלמות אינו משנה דבר. כמוהו גם מי שחושב כי התוצאה נהדרת גם אם לא יטרח להשתנות. מתי עושה אדם תשובה שלמה? כאשר השמחה השלמה רחוקה ממנו והוא מרגיש צער על חטאו ועל תוצאות החטא, אך מצד שני יש בו עדיין שמחה מסוימת על יכולתו לשנות ותקווה אופפת את רוחו. הנה כי כן, גאולת האדם צומחת מתשובה שהיא דבר המתקיים דווקא במצב של "ממעטים בשמחה".

מהותו של ט' באב

מהותו של ט' באב היא אם כן זמן שבו נובטת תשובה מתוך שברון הלב ובכך ניטע זרע הגאולה. ואכן, הרמב"ם בהלכות תעניות פרק ה' הלכה א' פוסק כי "יש ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה". ומוסיף ה"משנה ברורה" בסימן תקמ"ט ס"ק א' כי "חייב כל איש לשום אל לבו באותן הימים ולפשפש במעשיו ולשוב בהן כי אין העיקר התענית, ואין התענית אלא הכנה לתשובה".

התשובה קלה יותר כשהמלך יצא מביתו שחרב

רבי צדוק מביא את דבריו של המגיד ר' דוב בער ממזריץ' על הפסוק (איכה א', ג'): "כל רודפיה השיגוה בין המצרים" – היינו כי מי שרדף רוחניות וקרבת ה' בבחינת "רודף-יה", שרודף אחר השגת שם הויה לדעת ולהכיר את מי שאמר והיה העולם, הוא "שיג-וה" ישיג שם "ו-ה", ונקל להשיגו בימים אלו שנקראים בין המצרים. משל למלך שכשהוא בביתו קשה לבוא לחדרו. אבל כשהבית חרב והמלך נמצא בדרך, מחוץ לביתו, נקל יותר לגשת אליו".

חודש אב מסמל הויה שהיא טוב נסתר

רבי צדוק מוסיף ממד נוסף של עומק לדברים תוך עיון בכתבי האר"י שהביא שנים עשר צירופי הויה"ה (כלומר, שינוי סדר האותיות) כנגד שנים עשר חודשי השנה. צירוף שם הויה המכוון כנגד חודש ניסן הוא השם היוצא מראשי תיבות של הפסוק (תהילים צ"ו, י"א): "ישמחו השמים ותגל הארץ". בחודש הזה צירוף האותיות הוא כסדרו והכל גלוי "כיון שאז נתגלה אומה הישראלית". לעומת זאת, צירוף שם הויה של חודש מנחם אב הוא צירוף נסתר הנובע מן הפסוק (דברים כ"ז, ט'): "הסכת ושמע ישראל היום". מה פשר האמירה שזהו צירוף נסתר?

מבאר רבי צבי אלימלך מדינוב בספרו "בני יששכר" כי את כל הצירופים של שם הויה אין לבטא בפה, מלבד הצירוף הפשוט של המילה "הויה", שכן ביטוי זה מכוון לשם ה' רק באופן נסתר שעה שיש לו פירוש גלוי המבטא ממד של חולין. הממד הפשוט והגלוי של המילה "הויה" אינו מכוון לשם ה' אלא מבטא אישות וקידושין. כך מצינו במסכת קידושין דף ה' עמ' א' שחז"ל למדו מן הפסוק (דברים כ"ד, ב): "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" כי יש השוואה בדינים מסוימים בין גירושין לקידושין, שכן יש היקש בין "הויה ליציאה". הויה משמעה קידושין ואישות.

נמצא כי בחודש אב שורר שם הויה שמותר לבטאו בפה, שכן יש לו פירוש גלוי של חול, ואילו התוכן העמוק של השם הזה נסתר הוא. יחסים של קידושין ואישות הם דוגמא מובהקת לטוב גנוז ונסתר. על כך אומר רבי צדוק "פירושו מורה על הויה ואישות, שבאמת בחודש זה על אף שכלפי חוץ נראה שהוא בהעלם והסתרה מאד, אבל דווקא ע"י זה נברא אורו של משיח בזכות התשובה מאהבה, ואז יתברר שיש לישראל הויה ואישות ו"שוב אלי נאום ה'".

ממעטים בשמחה – אך יש שמחה נסתרת

בהתאם לכך מובנים דברי המשנה כי "משנכנס אב ממעטים בשמחה" אך יש שמחה, שכן בתוך האבלות נמצא טמון זרע השמחה של הגאולה העתידה. אדרבה, בעת המנחה – בשיא השריפה והעמקת החורבן הפיסי, נבט יותר זרע הגאולה והחל לבצבץ האור האלוקי הנובע מבניין הרוח של האדם שחזר בתשובה אל אלוהיו. לכן, בשעת המנחה קמים מן העפר ומניחים תפילין. אדרבה, זהו יום שעליו נאמר: "קרא עלי מועד" מלשון התועדות וקריב (כמו "אוהל מועד" וכמו

"ונועדתי לך... מעל הכפורת" (שמות כ"ה, כ"ב), שכן הקרבה אל ה' יצאה מאפלה לאורה בשעות הללו. ובלשונו של רבי צדוק: "באמת טובו של חודש אב גנוז בתוכו, ולעתיד יתברר שהכל היה בחינת אור כי טוב, אלא שהשמחה צריכה להיות צפונה וגנוזה בלב. רק צריך להאמין שלעתיד יתהפך יום תשעה באב למועדים וימים טובים ויהיה בו שמחה".

הנה כי כן, חודש אב מבטא טוב גנוז ונסתר המתגלה ונוצר רק מבין עיי החורבות. דווקא בעיצומו של החורבן הפיסי נבנה בניינו הרוחני של האדם וניצת שוב הקשר העמוק בין ה' לעמו ששב אליו מכל לב. קשר זה הוא קשר של הויה וקידושין, ועם יצירתו המחודשת נולד משיח ונזרעים ניצני הגאולה. על כן, זהו מועד ואף עת של שמחה נסתרת ותקומה.
