

לאור שם משמאל

על פרשה ומועד

אברהם וינרוט

©

כל הזכויות שמורות למחבר
התשפ"ג – 2022

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

חתימת רבנו ה"שם משואל" זיע"א – באדיבות: ווינרס מכירות פומביות WINNER'S



לעילוי נשמת

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

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

ספרי המחבר

- גניבה וגזלה – 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.
- פמיניזם ויהדות הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- ספיריטואליזם ויהדות סדרת אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הביטחון – תשנ"ו.
- שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- ביטחון והשתדלות, פלדהיים תשס"ז. זכה בפרס ירושלים לספרות והגות לשנת – תשס"ח.
- 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.
- By the light of the Maharal פלדהיים, תשפ"ג
- לאור המהר"ל, פלדהיים, מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- לאור קדושת לוי, פלדהיים, תשע"ט. מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- לאור רבי צדוק הכהן, פלדהיים, תשפ"א.
- לאור החיים, פלדהיים, תשפ"א.
- לאור שפת אמת, פלדהיים, תשפ"ב.
- לאור שם משמאל, פלדהיים, תשפ"ג.

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 הלואות 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, הוצאת "נבו" – תשפ"א.

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. ו' 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"ה, ח')

ת.נ.צ.ב.ה

מכתב ברכה של הרב **שבתאי הכהן רפפורט שליט"א**
נכדו של ה"שם משמואל"

י מרחשוון תשפ"ג

לכבוד

איש רב פעלים לתורה ולתעודה הרה"ג עו"ד **אברהם וינרוט שליט"א**

קראתי בעיון ובהנאה את ספרך "**לאור שם משמואל**" העוסק בדברי קדשו של זקני אדמו"ר זצ"ל מסוכטשוב בספרו, ובדברי הקודש של האדמו"ר מקאצק ואדמו"ר בעל "אבני נזר" זכר צדיקים לברכה, שמהם נבעה שיטתו ומחשבתו.

בעמוד שפ"ג הבאת את עניין נרותיו של אהרן המאירים לעולם. וכך נאמר בדברים לחנוכה תרע"א "ולפי דרכנו י"ל שזה קאי על הנרות של מעלה שמשם האור שופע למטה, שמשעה שהדליקם אהרן לעולם הם דולקין והולכים, וההדלקה בחנוכה היא רק כנ"ל להסיר את המסך המבדיל. ובזה יובן הטעם דכבתה אין זקוק לה, דברגע ההדלקה הוסר מסך המבדיל ושוב אף שכבתה מ"מ האור שלמעלה מעצמו מאיר והולך".

הדברים הללו הם סוד המשל, התרגום והמסורת. האדם המדליק את נר חנוכה אינו שקוף, המסיר מסך והאור שופע מאליו כפי שהוא. אינה דומה הסרת המסך של ראובן לזו של שמעון, ואינה דומה הסרת המסך היום להסרת המסך של שנים עברו. אם לא כן, אין סיבה שבכל שנה תהיה מצוה להדליק נר חנוכה מחדש, ושכל אדם יהא מחוייב בכך. ברור שהסרת המסך היא פעולתו של המסיר, הנושאת בתוכה את שכלו, טעמו, אישיותו והחוויות שחוה. לכן כל אדם צריך להדליק שמונה ימים בכל שנה כדי לגלות ולהאיר את נרותיו של אהרן לפי עניינו המיוחד.

כך עשית בדברי זקני אדמו"ר זצ"ל. חוץ מהסרת המסכים מן האור שבדברים, שהפכו אותם לנגישים גם לאלה שאינם אמונים על ספרי חסידות ומחשבה, באור השופע לאחר הסרת המסכים יש הרבה מאישיותך וטעמך.

על כך שא נא ברכה נאמנה

שבתאי הכהן רפפורט

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

בס"ד, ראש חודש חשוון התשפ"ג

הנה, ידידי ורב חביבי ברוך הכישרונות, ידען, למדן, חריף, בקי ועמקן, הרה"ג פרופ' **אברהם וינרוט** הי"ו נ"י ויצ"ו, שוב האיר פניו מול כל הוגי תורה יראה ומוסר, בספר חדש מרהיב ביפיו, "**לאור שם משמואל**", תוכו רצוף חידושים נפלאים, התעמקות בתורתו וחסידותו, מערכות של מחשבות ופירושים דנפקו מפומיה דהאדמו"ר השני לחסידות סוכטשוב, בן לבעל ה"אבני נזר" זצוקלה"ה.

הנה הספר "**שם משמואל**" כבר פקיע שמיה כיסוד היסודות והשיטות העמוקות בתורת החסידות, ובא ידי העילוי המופלא הרב רבי **אברהם וינרוט שליט"א**, וגילה הרבה מנבעי מצפוניו, בחידושים נפלאים והבנות עמוקות, פורשי כנפים, מבריקות, אל מרומי מחשבות החסידות והקדושה.

יברך הקב"ה את ידידי הרב רבי **אברהם וינרוט** ואת ביתו וכל אשר לו, כי יזכה להמשיך ולהוסיף כהנה וכהנה בכל מקצועות התורה והיראה להגדיל תורה ולהאדירה.

ביקרא דאורייתא
המכבדו והמברכו כערכו הרם
ב. מ. אזרחי

הגאון הגדול רבי **דוד כהן שליט"א**
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת "כנסת ישראל חברון"

בס"ד אלול תשפ"ב

מכתב ידידות

שמחתי מאוד לראות ספר נוסף בסדרת הספרים של ידידי ותלמידי משנות הנעורים, איש המעלה היקר והדגול ת"ח מופלג המשקיע הרבה מזמנו ומכוחותיו בעמלה של תורה ומשתוקק להתבונן ולהעמיק בה, לירד ליסודותיה וסודותיה, הרב פרופ' **אברהם וינרוט שליט"א**, המוציא לאור ספר מיוחד במינו **לאור "שם משמואל"** שהוא ספר יסוד בהעמדת דרך בעיון וההעמקה לגלות רז סודה של תורה שבכתב ומיוסד על דברי חז"ל המאירים אור התורה שבכתב בתורה שבעל פה.

והנה הגאון המחבר ספר "שם משמואל" הוא מגדולי מעתיקי השמועה וממשיך מורשת התורה של בית קוצק ודולה ומשקה מתורתם של אבותיו הגדולים, ומעמיד שמועתו של גאון הגאונים וקודש הקודשים בעל ה"אבני נזר" זי"ע ומלבד שהוא מעתיק שמועתו יש לו לאדמו"ר כבוד קדושת בעל ה"שם משמואל" כוח חידוש מיוחד ומגלה הרבה פנינים יקרים וחדשים המאירים אורה של תורה באור יקריות.

דבר גדול עשה ידידי הרב המחבר רבי אברהם וינרוט להעמיק ולגלות אור היקר שבו שבספר זה, שהרבה פעמים האיר בקיצור היריעה, ובידיעותיו המרובות וברוחב בינתו זכה להוציא דבר שלם, חיבור גדול, הפותח שערי אורה לפני המעיינים, לאור תורתו של בעל ה"שם משמואל" להתרומם ברוממות התורה ועומק המחשבה ויהיה בעז"ה לתועלת ולברכה למבקשי ה' הרוצים לאור באורה של תורה.

ותעמוד לידידי הרב המחבר, רבי אברהם וינרוט זכות רבותינו הגדולים שפתח שערי אורה לספרים להמשיך בעבודתו עבודת הקודש ולעמוד בעומס הגדול המלווה אותו מתוך בריאות נאמנה ומנוחת הנפש.

המברך באהבה

דוד כהן

מכתב ברכה מאת גאון הדור ותפארתו, שר התורה ועמוד ההוראה, בעל ה"מעשה אפוד"
רבי ישראל שניאור שליט"א

בס"ד, יום א' י"ב מרחשון, ה'תשפ"ג.

שמחת לב ונפש היתה לי בראותי את הספר החדש והמפואר, אוצר כל כלי חמדה, "**לאור שם משמואל**" על סדר הפרשיות והמועדים, אשר נכתב בטוב טעם ודעת ע"י ידידנו היקר והדגול, איש אשכולות הנודע לשם ולתהלה, איש חי רב פעלים לתורה ולחסד, **הרב פרופ' אברהם וינרוט שליט"א**.

• • •

הנה המפורסמות אינן צריכות ראייה, והכל יודעין את גדלותו של **הגאון הקדוש רבי שמואל בורנשטיין זצ"ל** (האדמו"ר השני לבית סוכטשוב) בעל ה"**שם משמואל**" עה"ת ומועדים, בנו יחידו ותלמידו המובהק של אביו **הגה"ק שר התורה והיראה רבי אברהם בורנשטיין זיע"א** בעל ה"**אבני נזר**" וה"**אגלי טל**" (מייסד חסידות סוכטשוב), ונכדו של **הרבי "השרף" מקאצק רבי מנחם מנדל מורגנשטרן זיע"א**. [וכאן המקום להזכיר שאף בתורת הנגלה היה בעל ה"**שם משמואל**" זצ"ל גדול ועצום מאוד, וכפי שניכר למעיינים בהגהותיו לספרי אביו הגדול זצ"ל אותם הוציא לאור. וכן העידו עליו עדויות מופלאות מאוד בעני"ז כמה מגדולי דורו זצ"ל, וכמו שיראה המעיין בספר "**מראה הדשא**" (הוצאת ירושלים תשס"ד, עמוד ר"ז הערה 14), עי"ש].

וכמו כן אין צורך להכביר במילין אודות רוממות דברי אלוקים חיים אשר יצאו מפיו בשולחנו הטהור בשבת וביו"ט בפני קהל רב של תלמידי חכמים ומהם גאונים וצדיקים, ונדפסו בספר "**שם משמואל**" [אשר הדפיסו מכתב ידו, בנו רבי דוד זצ"ל (בעל ה"חסדי דוד" והאדמו"ר השלישי לבית סוכטשוב), ולאחר מכן בנו רבי חנוך הניך זצ"ל (האדמו"ר הרביעי לבית סוכטשוב אשר כונן את ביהמ"ד החסידות סוכטשוב בירושלים)]. תורתו הייחודית והמקורית של ה"**שם משמואל**" נתקבלה באהבה גדולה בכל קהילות ועדות ישראל בכל מקומות מושבותיהם בכל קצווי תבל, וכמדומה שניתן לומר כי כמעט ואין קהילה יהודית שזיו אורו של ה"**שם משמואל**" לא הגיע עדיה.

• • •

והנה במקומות רבים בספר "**שם משמואל**" מורה הגה"ק המחבר זיע"א לאיש היהודי את המסילה העולה בית א-ל, לעבוד את השי"ת בלבב שלם כראוי.

ואחד היסודות הגדולים העולים מדברי קדשו בתמצית הדברים הוא, שיש ב' מדות שצריך האדם להתנהג בהן, מדה הראשונה היא מדת ישוב הדעת ומתינות, שצריך לדקדק בכל מעשיו והנהגותיו לעשותן בהתבוננות גדולה ועל הסדר הראוי כתיקונו, ורק לאחר שמשלים מדה זו יעלה בידו לבוא כראוי למדה השנייה שהיא עיקר מעלת האדם, והיא רגשת הלב

וסערת הנפש, להתדבק בבוא יתברך עד שתהא עבודתו מתוך התלהבות ותשוקה ורשפי אש קודש.

וכבר נתבאר ונתברר יסוד זה בדברי קדשו של ה"שם משמאל" זצ"ל במקומות רבים [מחד מצינו שהאריך בכמ"ק בענין מעלת וחשיבות "ישוב הדעת" בייחוד (עיין בהעולה מדבריו בפרשת בראשית, הוצאת שנת תשנ"ב, "שנת תרע"א" דף ה' ד"ישוב הדעת הוא התכללות מח ולב", וב"שנת תרפ"א" דף לו והלאה ד"חטא אדה"ר נגרם מחוסר ישוב הדעת", ובפרשת וארא "שנת תרע"ו" דף צב והלאה ד"גלות אדום הוא פיזור הדעת", ובחומש במדבר - עניני חג השבועות "שנת תרע"ד" דף עג והלאה ד"ישראל יש להן ישיבה בא"י ע"י ישוב הדעת במצות ה'", ובפרשת שופטים "שנת תרע"ח" דף קל והלאה ד"ע"י ישוב הדעת מנצחין ישראל את האומות וזוכים בדין", ובפרשת כי תצא "שנת תרע"ה" דף קמד ד"מצות שילוח הקן מסייעת לישוב הדעת בדרך", ועוד). ומאידך מצינו שהאריך בענין מעלת וחשיבות "התלהבות ותשוקה בעבודת השי"ת" בייחוד (עיין בהעולה מדבריו בפרשת בראשית "שנת תרע"ב" דף יא ד"כפי ההתלהבות והתשוקה שיש לאדם בעבודתו כן הוא סימן למדרגתו", ובפרשת תולדות "שנת תרע"ה" דף רפג ד"בארות המים שתיקנו האבות הוא לעורר ההתפעלות חדישים לבקרים", ובפרשת מקץ ושבת חנוכה "שנת תרע"א" דף קל ד"חימום הנפש בעשיית מצוות הוא המזכה לעוה"ב", ובפרשת מקץ ושבת חנוכה "שנת תרע"א" דף קלא ד"היונים טימאו השמנים כי ישראל התרשלו ולא עבדו בהתלהבות", ובפרשת מקץ "שנת תרע"ד" דף קמה ד"גיהנום של שלג בא על קרירות במצוות", ובפרשת ויחי "שנת תרע"ז" דף שז ד"כפי ההתלהבות והשתפכות הנפש בעת התפילה כן מושפע המזונות", ובפרשת שמות "שנת תרע"ז" דף נג ד"מעשה קטן שנעשה בהתלהבות חשוב יותר מאלפי מעשים גדולים בקרירות", ובפרשת משפטים ושקלים "שנת תרע"ח" דף נה והלאה ד"מטבע של אש כנגד רשפי אש בעבודת ה'", ובחומש שמות - עניני חג הפורים "שנת תר"פ" דף רח והלאה ד"עמלק הוא עולם הטבע שהוא צמצום החיות וההתלהבות", ובפרשת ויקהל שקלים "שנת תרע"ו" דף רחצ והלאה ד"המן הרשע ביקש לקרר את ישראל ועי"ז לנצחם ח"י", ובפרשת פקודי ופרה "שנת תר"פ" דף שמב ד"משה ציוה על הכלים תחילה כדי שיעשו ישראל בהתלהבות", ובפרשת ויקרא "שנת תרע"ג" דף כב ד"כל דבר אשר יבוא באש היצה"ר תקנתו באש דאורייתא", ובפרשת צו ופרשת זכור "שנת תרע"ו" דף פא ד"אש המזבח רומז שאש דת תהיה בווערת באדם", ובפרשת תזריע וחודש "שנת תרע"ו" דף רכז ד"בכל שנה מתעוררין ישראל מחדש בחשק נמרץ", ובחומש במדבר - עניני חג השבועות "שנת תרע"ו" דף מה ד"לימוד התורה" ברגש הנפש יש לו מעלה גדולה", ובפרשת נשא "שנת תרע"ב" דף קמ ד"העובד בקרירות הוא בחינת טומאת מת", ובפרשת בלק "שנת תרע"ו" דף שמז ד"בעוד קליפת עמלק שולטת א"א להתרגש ולהתפעל מדבר של קדושה", ובפרשת דברים "שנת תרע"ו" דף כב והלאה ד"אי אפשר לזכות בפנימיות התורה אלא בהתפעלות ורגש הנפש", ובפרשת ואתחנן "שנת תרע"ח" דף נב ד"ע"י התפעלות בתפילה נחשב שמחדש בה חידושים", ובפרשת כי תבא "שנת תרע"א" דף קסב ד"ע"י התפעלות ורגשת הנפש נכלל האדם עם כלל ישראל", ובפרשת נצבים "שנת תרע"ג" דף רז והלאה ד"ע"י התפעלות הנפש נראית מעלת ישראל וזוכים בדין", וב"חלק המועדים" - עניני יום הכפורים "שנת תרע"ד" דף קט ד"מהאש של התלהבות נעשו למעלה כבשים של אש", ובעניני חג הסוכות "שנת תרע"ב" דף קלג ד"ההתלהבות והאהבה בר"ה ויוה"כ מתקנים את העבודה שנעשתה בקרירות", ובעניני חג הסוכות "שנת תרע"ב" דף קמ ד"שמחת בית השואבה מסוגל לחמם אנשים קרירים", ועוד). ובנוסף אף מצינו דברים ברורים בדבריו שיש חובה והכרח ש"מידת התלהבות" הנזכרת תהא אך ורק מתוך "ישוב הדעת" (עיין בהעולה מדבריו בפרשת חיי שרה "שנת תרפ"א" דף רנט והלאה ד"אברהם ושרה הם כנגד מח ולב", ובפרשת בשלח "שנת תר"פ" דף רכט והלאה ד"יוסף ואחיו, וכן משה ואהרן, הם כנגד מח ולב", ובפרשת משפטים ושקלים "שנת תר"פ" דף סג והלאה ד"חטא העגל בא מחמת התלהבות לעבודת ה' שלא בישוב הדעת", ובפרשת תרומה "שנת תרע"ב" דף עו ד"שבת קודש מלמדנו שהתלהבות צריך לבוא מתוך ישוב הדעת", ובפרשת כי תשא "שנת תרע"ג" דף רכט ד"שני המזבחות הם לעומת מוח ולב שבאדם", ובפרשת כי תשא "שנת תרע"ג" דף רלא ד"זכור ושמור כנגד התלהבות וישוב הדעת", ובפרשת ויקהל שקלים "שנת תרע"ו" דף

רצט והלאה ד"חטא אחי יוסף וכן חטא העגל בא מרוב התלהבות בלי ישוב הדעת", ובפרשת בהר "שנת תרע"א" דף שלז ד"שמיטה ויובל כנגד לב ומוח", ובפרשת במדבר "שנת תרע"ז" דף מא ד"התורה ניתנה באש ובמים כנגד ההתלהבות וישוב הדעת", ובפרשת בהעלותך "שנת תרע"ג" דף קעז ד"בעבודת הלוויים מצינו הן השתוקקות והן ישוב הדעת", ובפרשת שופטים "שנת תרע"ו" דף קכו והלאה ד"נסיון המילה לאאע"ה היה לעצור את ההתלהבות ע"י ישוב הדעת", וב"חלק המועדים" – עניני יום הכפורים "שנת תרע"ז" דף קיט ד"נסיון העקידה נמשך ג' ימים כדי שיהא גם בישוב הדעת כראוי", ובעניני חג הסוכות "שנת תר"פ" דף קעט ד"חג הסוכות מאחד את האהבה עם ישוב הדעת", ועוד. וע"ע בדברי ה"שם משמואל" זצ"ל בפרשת דברים "שנת תרע"ט" דף כח, ועוד). ודו"ק בכ"ז].

וכמדומה שניתן לומר בלשון מליצה כאסמכתא להוראה זו את לשון הכתוב "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (פרשת ויצא כח, יב), והיינו שאף שהעיקר הוא להיות בבחי' שמגיע ונוגע בשמי השמים בהתלהבות אש קודש בדבקות בבורא עולם, עד שכל הללי עלמא יהיו לפניו כאין וכאפס, מ"מ א"א לקיים בחינה זו כראוי מבלי שיהיה בחי' "מוצב ארצה", היינו מיושב כראוי איתן ויציב בקרקע, אחר בירור כל פרטי ההלכות וההנהגות הראויות וקיומן למעשה בדקדוק. [והאמת שכבר מצינו סמך לעיקרו של רעיון זה מלשון הכתוב הנזכר בכמה וכמה מספרי רבותינו ז"ל, ואכ"מ להאריך בזה].

• • •

ידוע שהגה"ק בעל ה"שם משמואל" זצ"ל היה בבחי' נאה דורש ונאה מקיים, ומאי דנפח מדיליה נפח, שהיה מופלג במידה זו, שמצד א' היה עצור ומיושב ונוהג בשלוות נפש ובישוב הדעת עד מאד, אמנם בתוך זאת היה ניכר התלהבות פנימית באש דקדושה עליונה מאד, כפי שהעידו תלמידיו וצאצאיו (עיין בספר "מראה הדשא" עמוד רז).

ואף בדברי תורתו ניתן לראות מדת שלמות זו, כאשר מחד יש בתורתו מתינות ושיקול דעת וירידה ליסודות הדברים בעומק ההבנה והסדר הראוי, דבר דבור על אופניו, ועל כל זה מלאה תורתו התלהבות של אש קודש והתלהטות לעבודת ה' כידוע וכמורגש לכל ההוגים בתורתו.

ודבר פלא הוא, אשר נודע כי בהיותו טרוד בצרכי הכלל ברוחניות ובגשמיות, במסירות נפש ממש עד כלות הכוחות והזמן, לא היה סיפק בידו להכין את הדא"ח מקודם, אלא בתוך שולחן השבת היה מתדבק בבורא יתברך ובתורה הקדושה, והדברים היו יוצאין מפיו בבחי' שכינה מדברת מתוך גרונו נביעת קודש ממקור עליון, ורק לאחר השבת והחג היה מעלה את הדברים על הכתב בכתב יד קדשו. ולא יפלא כי מאז ועד ימינו אנו ידוע כי הלומדים בתורתו מושפעים ומתמלאים קדושה וטהרה ורגש נפלא לאהבת השי"ת ועבודתו ולימוד התורה הקדושה בשמחה ובשקיקה, ורבים השיב מעוון וקירבם תחת כנפי השכינה.

• • •

אכן הגם כי ספרי ה"שם משמואל" יקרים מפז ומפנינים המה, מכל מקום רבים הם בדורנו אשר עדיין לא זכו ליאור באורו הקדוש, וישנם שאף מתקשים להיכנס בשערי דבריו הקדושים מחמת שאין רגילים בסגנונו וקצרה דעתם להבין עומק הדברים.

ועל כן אפריון נמטיה להאי גברא רבא יקירא מיודענו וחביבנו, חכם ונבון, הרב פרופ' אברהם וינרוט שליט"א, אשר עמל ויגע ומצא כדי מידתו במידה גדושה, להגיש בפני הלומדים יצירה מופלאה המנגישה את דבריו של ה"שם משמואל" לכל אדם.

וביודעי ומכירי קאמינא, שאף מחבר ספר זה הר"ר אברהם שליט"א זוכה לילך בהנהגה אשר הורה בעל ה"שם משמואל" זצ"ל, ומקיים בנפשו את ב' המדות האמורות, בהיותו מדקדק בהלכה ובשמירת המצוות מתוך ישוב הדעת שלם, ובתוך לבו בוערת אש להבה לה' יתברך ולתורה הקדושה, בחי' 'אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה' (פרשת צו ו, ו), והיא שעמדה לו להצליח לעמול בתורה ולהוציא ספרים רבים ונפלאים אשר לאו כל איניש זוכה לכה"ג.

ואף בספרו הנוכחי "לאור שם משמואל", הנה נראה כי כח הפועל בנפעל, זוכה לכתבו כדוגמת מזיגת ב' המדות הנזכרים, באשר ספר זה עומד הוא מחד על בסיס איתן מושכל מיושב ומסודר בדקדוק עד לפרטי הפרטים, ועליו יציץ נזרו לבת קודש להלהיב ולהלהיט המעיינים אל קירבת אלוקים ודבקות בהשי"ת, ואכן ניכר שראוי הוא המחבר הר"ר אברהם וינרוט שליט"א ליטול הורמנותא לעסוק בתורת קודש דברי אלוקים חיים של הגאון הקדוש בעל ה"שם משמואל" זצ"ל.

וכבר מילתי אמורה בברכותיי לספריו הקודמים, על כי משמיא קזכו ליה להאיר לציבור עמך בית ישראל בסידרת ה"לאור", אשר הנגיש לכל את אור תורתם של כמה וכמה מגדולי וצדיקי הדורות זצוק"ל זיע"א, "לאור המהר"ל", "לאור החיים", "לאור קדושת לוי", "לאור רבי צדוק", "לאור שפת אמת".

ולא אכלה שפתי מלומר שעומד אני ומתפעל מהישגיו של הר"ר אברהם וינרוט שליט"א, אשר על אף היותו טרוד בענייני העולם המשפטי בפעילות גדולה ורחבה כידוע לכל מכיריו, מכל מקום "קובע" וגוזל הוא עתים לתורה בכל שעה פנויה, ומנצל זמנו באופן נפלא, ומכבד את ה' מהונו שהוא שכלו חריף וכשרון כתיבתו המחוכם והבהיר, עד שעלתה בידו להעמיד סידרה נפלאה זו המעוררת פליאה והערכה בקרב כל רואיה, ומקדש הוא שם שמים בקרב כל מכריו, והלוואי וממנו יראו וכן יעשו כל שאר העוסקים במלאכה, לעשות מלאכתם עראי ותורתם קבע.

• • •

ולסיום לא נותר לי אלא לברך את הר"ר אברהם וינרוט שליט"א בלב אוהב, יהי רצון שתזכה להמשיך ולזכות את ישראל בעוד ועוד חיבורים נפלאים שכאלה, ותזכה לעבוד את השי"ת מתוך שפע ברכה והצלחה, יחד עם נוות ביתך מנב"ת מרת שושנה תחי', בשלום ושלוה השקט ובטח, ונחת מכל הצאצאים, ברוב שמחה ואושר כל הימים, ותזכו להקביל פני משיח צדקנו בקרוב יחד עם כל כלל ישראל, אכי"ר.

הכו"ח למען התו"ל
ישראל שניאור
[פה עיה"ת בני ברק]

אברהם אלימלך בידרמן

רח' הושע 1

בני ברק

בס"ד, יום ג' שנכפל בו כי טוב לסדר 'צוהר תעשה', א' דר"ח מר חשוון תשפ"ג

החיים והשלום מאת עוטה כשלמה אורה, למזריח קרני אורה זו תורה, דורש וחוקר בכל תג ותג ומעטרים בנזר ועטרה, מצאתיו לב נבון להסבירה, צדק וחסד רודף באורח ישרה, נשאו ליבו ונדבה רוחו להתעוררה, בפתיחת שערי אורה, בספריהם של ארזי הלבנון אדירי התורה, **הרב רבי אברהם וינרוט שליט"א**, נודע ביהודה ובישראל גדול שמו בעשיית אזניים לתורה, בסדרת ספרי 'לאור' מחוברים למעיינות החכמה ומקורות הטהרה, הלוא המה רבינו האור החיים הק', והמהר"ל מפראג וה'שפת אמת' והגה"ק רבי צדוק מלובלין, זכות כולם יגן עלינו ועל כל ישראל.

מע"כ מסמיך ברכה לחברתה, וממשיך במפעלו הכביר בהוצאת ספרו החדש 'לאור השם משמואל', אשר כשמו כן הוא, ניצוצי אורה לפתוח מח ולב בתורתו הגדולה והעמוקה של הרה"ק ה'שם משמואל' זי"ע מסוכטשוב, ולילך לאורו - אור בהיר הוא בשחקים, ודברים חיים וקיימים להאיר לארץ ולדרים עליה עד עצם היום הזה, וכפטיש יפוצץ סלע להכניע עורף קשה ולמול ערלת הלב ואם ברזל הוא מתפוצץ, מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך, וכל דיבור ודיבור שיצא מפיו הק' נחצב ממקור החכמה, עמוק עמוק מי ימצאנה, תן לחכם ויחכם עוד.

על זאת שבחו אהובים ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות בצירוף ברכות נאמנות שיהי ה' עמו להצליחו ולסייעו במילוי כל משאלות לבבו לטובה, אלה וכאלה יוסף עמנו בהמשך עבודתו בקודש אשר חכמה היא ואינה מלאכה, ויזכה להפיץ מעיינותיו מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, וזכות כל מאורי הדורות אשר הינך עוסק בבירור מקחם יעמדו לך ולזרעך שלא תמוש התורה מפיד ומפי כל יוצ"ח, כי בהם ירבו ימך ויוסיפו לך שנות חיים, מתוך עושר וכבוד נחת והרחבה, לאורם ניסע ונלך עד ביאת גואל צדק ויעמוד הכהן לאורים.

ביקרא דאורייתא

אברהם אלימלך בידרמן

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

בס"ד

יום חמישי פרשת נח ב' מרחשון תשפ"ג

קבלתי בשמחה את ספרו החדש החשוב והמועיל של ידידנו הרב **אברהם וינרוט שליט"א**, "**לאור שם משמואל**", המבאר ומלבן את דבריו העמוקים של האי צדיק וקדוש רבי שמואל בורנשטיין מסוכטשוב, בספרו "שם משמואל", המבוסס על דברי אביו בעל ה'אבני נזר' וגם על דברי סבו הרה"ק מקוצק זכותם יגן עלינו.

ספר נפלא זה "**לאור שם משמואל**" מצטרף בהוד והדר לחיבוריו הנוספים המיוחדים של הרב וינרוט ובמיוחד סדרת הספרים שהתקבלה בחיבה יתירה בעולם התורה, "**לאור קדושת לוי**", "**לאור רבי צדוק הכהן**", "**לאור המהר"ל**", "**לאור החיים**" הקדוש ו-"**לאור השפת אמת**". **זכה המחבר רבי אברהם וינרוט שליט"א לבאר ולהאיר צפונות דברי בעל השם משמואל, תוך הוספה מדברי קדשם של חז"ל בש"ס ומדרשים, דברי ראשונים ואחרונים, ודבריהם של גדולי ההשקפה השונים, באופן מאיר עיניים ושובה לב, הבנה עמוקה, באופן בהיר, מובן ושווה לכל נפש.**

רבנו בעל השם משמואל בשולי דברי הקדמתו לספר אביו ה'אבני נזר' (חלק אורח חיים) כותב, וזה לשונו:

"עתה אצא וכפי פרושות השמימה, שהדברים יתברכו בלב המעיינים ויעשו פירות ופירי פירות. ובוודאי יהיה זה לקורת רוח לנשמתו הקדושה, כמו שעודנו בחיים חיותו בזה העולם היה מגמתו להאיר עיני ישראל". דברים אלו יפים הם גם על דברי רבנו עצמו, שההוגה בדברי קדשו יטעם בהם עונג עילאי, מרומם ומקדש. ובוודאי שההוגה בספרו המורחב של הרב וינרוט, ישבע ביותר ממטעמי המחבר, ויעשו הדברים רושם בנפשו.

זכות גדולה התגלגלה לפתחו של רבי אברהם וינרוט שליט"א אשר בזכות שקידתו ועמלו, רבים אשר לא הורגלו לעיין ולהגות בספר "שם משמואל", יוכלו להחיות נפשם ולהצטרף ללומדיו, כשהדברים מאירים לפניהם כספירים.

הנני מברכו בברכת כהן, יפוצו מעיינותיו חוצה, ויזכה לזכות את הרבים בחיבורים נוספים, ככל אוות נפשו לכבוד ה' ותורתו, מתוך בריאות הגוף והנפש לאורך ימים ושנים טובות וכל מילי דמיטב.

שמאי קהת גרוס

מכתבי ברכה לספרים קודמים

מכתב ברכה מכ"ק מרן אדמו"ר מבעלזא שליט"א

בס"ד, ו' כסלו תשפ"ב לפ"ק
עטרת שלו' ורב ברכות והצלחות,
אל מע"כ ידידנו היקר והחשוב,
מוה"ר ר' אברהם וינרוט שליט"א,
רמת גן יצ"ו.

אחדשה"ט בלו"נ חפצה!

הנני בזה לאשר קבלת ספרו החדש "לאור החיים" על התורה ומועדים.
הספר הובא אל הקודש פנימה, וכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א האציל את ברכתו
הק' וציוה להשיב:

**יישר כוח, ויזכה להמשיך להגות בתוה"ק כאוות נפשו, ולחדש חידו"ת לאמתה
של תורה בנקל, ולהצלחה רבה בכ"ע מתוך רו"נ וכט"ס.**

הכו"ח בפקודת הקודש

א. וינד

משב"ק

מכתב ברכה מכ"ק מרן אדמו"ר מצאנו שליט"א

בעה"י, כ"א בתמוז, לשנת "יהיה שפע חיים וברכה" תשפ"א לפ"ק

בימי בין המצרים, יזרח אור לישרים, וה' קרנו ירים,
למעלת כבוד ידידנו הנכבד איש חי ורב פעלים, שמו מפארים בהלולים,
פרו' הרב **אברהם וינווט** שליט"א
רמת גן יצ"ו

תקדמנו ברכות טוב,

בנועם רב נתקבל לידי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ספרו "**לאור החיים**" על פרשה
ומועד, אשר כדאיתמחי גברא בחיבוריו הקודמים הולך מחיל אל חיל גם בספרו
זה, בו פותח שערים להאיר עינים בתורת מרנא ורבנא בעל אור החיים הקדוש
זי"ע ועכ"י.

ברכת הקודש שלוחה לו, יישר כוחו וחילו לאורייתא, ויה"ר שזכות התורה יחד עם
זכותו הגדולה של האוה"ח הק' יעמדו לו במגן האלף להתברך מנותן התורה ית"ש
לראות ברכה והצלחה בכל דרכיו, מתוך רוב נחת ושפע, אושר דלעילא, ומתוך
הרוחת והרחבת הדעת אכיה"ר.

הכו"ח בפקודת הקודש שליט"א
שלום שטמר

מִרְן הַגָּאוֹן הַגְּדוֹל הַרְבֵּי אֶהְרֵן יְהוּדָה לֵיב שְׁטֵינְמָן זצ"ל

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

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

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

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה

א.י.ל שטיינמן

ט' סיון תשע"ב לפ"ק

לספר "החיים בהלכה"

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

הסכמה

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

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

עובדיה יוסף

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

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

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

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

הכו"ח לכבוד התורה
חיים פינחס שיינברג

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 וברכת 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

פתח דבר

עונג מאמת יצמח

תורת אמת

קוצק! אש האמת יוקדת ובווערת בסנה. האמת אינה נתונה לפשרה ואינה מתירה הקלה או ויתור כלשהו של אדם לעצמו. כך גם ובמיוחד בלימוד תורה. חתנו של הרבי מקוצק, רבי אברהם בורנשטיין (הרבי מסוכטשוב), בעל ה"אבני נזר", כתב בהקדמה לספרו "אגלי טל" (על ט"ל - 39 מלאכות שבת):
"ויען אברהם ויאמר" כי מעודו היה ממבקשי החכמה. מצעירותו לימדו אביו דרכי פלפול ולימוד ובגיל עשר כבר חידש חידושי תורה. "אח"כ נכנסתי לפני ולפנים לבית חמי, אדמו"ר מקוצק, מקור החכמה והתבונה. ממנו דרכי העיון למדתי, וממנו התודעתי מה ייקרא חידושי תורה **באמת**".

תורת אמת מחייבת כותב להיות מקורי

מי שאינו עושה פשרה בליבו, לא כותב חידושי תורה שיש בהם שמץ של אילוץ, דחק, או ספק של אמת. בוודאי שלא יכתוב דברים שאין בהם חידוש מקורי, המשרתים רק צורך אישי להיחשב, להתבטא ולומר דבר אף כשספק אם יש בו דבר. על כן בבית המדרש שהאמת ניצבת בבסיסו, נמצא ממילא **מטבע הדברים** כי חידושו של ה"אבני נזר", הם כה מקוריים וחדשניים. זאת ועוד, מבחנה של האמת בעקביותה. אמת אינה משתנה ואינה מתאימה את עצמה. היא נכונה בכל מקום ואינה נסתרת משום מקור. על כן, בבית מדרש של תורת אמת נמצא כי חושבים ומחשבים האם נכונה היא הסברה בשורשה ובעומקה מבחינת הגיונותיה, האם ירדה לשורש הדברים והגיעה לחקר האמת, והאם מתאימה היא בכל היבט ובכל זווית לכל אחד מן המקורות. אכן, חידושו של ה"אבני נזר" כה מחושבים ומדויקים, מרהיבים בעומקם, ומענגים בחידושם.

"שם משמואל" – ומקצת שבחו בפתח דבריו

האמור ביחס ל"אבני נזר" נכון כהווייתו גם לספר שכתב בנו של ה"אבני נזר", רבי שמואל בורנשטיין מסוכטשוב, בספרו "שם משמואל". הספר "שם משמואל" על פרשות השבוע ועל מועדי ישראל מבוסס על דברי אביו של המחבר, בעל ה"אבני נזר" ומביא גם מדברי סבו הרבי מקוצק. אך המחבר, פיתח את הדברים והוסיף להם נופך משלו, בבחינת "אין עומק שאין דרגה עמוקה ממנו".

המעייין בספר "שם משמואל" נפעם מן המקוריות ומזווית הראייה החדשה, מן ההתאמה השלמה של המהלך לכלל המקורות ב"חשבון" מרהיב, ומן היופי המתעורר משלמות הדברים.

כל קטע בספר "שם משמואל" – מסב עונג צרוף. חן הוצק בשפתותיו. חן יוצא מן הכלל. נדיר וייחודי. יש חן שהוא שובה עין ויש חן שהוא שובה לב.

מכירים אנו לימוד בבקיאות, ולימוד בעיון. אבל, יש גם לימוד של הפנמה ושינוי.

לימוד שבעקבותיו המעיין משתנה. הדברים חודרים אל ליבו. שובים את ליבו!

לימוד מְפָנִים הוא ביטוי לאמת חדורה וחודרת ואין שובה לב ומהנה כדבר אמת!

אכן, בקוצק היה שגור הביטוי: "למד להפנים אל תוכך", וכאשר חסיד סיפר לרבי מקוצק כי למד את כל הש"ס שאל אותו הרבי: "אבל מה הש"ס לימד אותך?"

ההפנמה היא פועל יוצא מתחושת המעיין כי נחשף לדבר אמת. אכן, תורת אמת של קוצק חריפה היא ובה בעת – קליטה היא, כי אמת חודרת אל הלב וקונה בו שביתה.

קטעים מן הספר דנא זכיתי להציג בפני קהלים שונים. מכנה משותף אחד היה לכולם. הדברים התקבלו בהנאה יוצאת דופן. דברי תורה של ה"שם משמואל" נשתו בצמא, הסבו עונג, הותירו רושם עז, הקסימו ושבחו את הלבבות.

עונג שהוא מצווה

מסתבר כי ה"אבני נזר" היה מודע לכך שדבריו מסבים למעיינים הנאה רבה. על כן מצא לנכון לכתוב בהקדמה לספרו "אגלי טל" כי הנאה ועונג מלימוד תורה – מותרים הם.

אכן, בעולם הערכים של אדם רציני המבקש לעמול ולשקוד על העיון, יש להמיר את המענג, הנוח והערב ולחתור למה שראוי, נכון ומועיל. מפתיע על כן לפתוח את ספרו של הרמח"ל "מסילת ישרים" ולמצוא בפרק א', כי "האדם לא נברא אלא להתענג על ה'". האם ייתכן כי תכלית בריאת האדם היא עונג? כן, משיב הרמח"ל – עונג רוחני הנובע מקרבת ה'.

בדומה לכך מבהיר ה"אבני נזר": "ומדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת מבני האדם הטועים מדרך השכל, בעניין לימוד תורה הקדושה, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד תורה כל כך לשמה, כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג, והוא רק לשם מצווה. אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו". גישה זו דוחה ה"אבני נזר" מכול וכול ומגדירה כטעות מפורסמת. "אדרבה, כי זה היא עיקר מצוות לימוד התורה, להיות שש ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעים בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה".

ה"אבני נזר" מביא את דברי הזוהר כי יצר הטוב ויצר הרע גדלים שניהם – מתוך שמחה, ומקום שבו העונג והשמחה נובעים מלימוד תורה – גדל היצר הטוב! אכן, אם אדם לומד רק כדי ליהנות הרי שזה לימוד שלא לשמה. אבל "הלומד לשם מצווה ומתענג מלימודו – הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג – מצווה".

נראה כי ה"אבני נזר" היה צריך לכתוב את הדברים הללו אודות תענוג מלימוד תורה, מכיוון שזו התוצאה הנגרמת **מטבע הדברים** למעיין בדבריו.

הרמוניה יוצרת יופי

מה גורם עונג כה רב למעיין, כשמוצגת בפניו סברה הקולעת אל האמת? נראה כי כדי להבין נקודה זאת מן הראוי לעמוד על חוליה עיונית הטמונה בהבנת מושג היופי. המהר"ל מסביר כי יופי הוא תופעה הנובעת ממיזגה ושלמות של גוף ונפש. נפרט קמעה.

א. בספר משלי (ל"א, ל' – בפרק שלפי חז"ל במדרש תנחומא נאמר כהספד של אברהם לשרה) נאמר: "שקר החן והבל היופי, אישה יראת ה' היא תתהלל". אם היופי הוא שקר, כיצד משבחים חז"ל את יופיה של שרה ורש"י (בראשית כ"ג, א') מציין כי "בת עשרים כבת שבע ליופי?"

ובכלל, האם ילדה בת שבע יפה יותר מאשר אישה בת עשרים בשיא פריחתה? ב. הכתוב מציין במקומות רבים את יופיו של אדם:

על רחל נאמר (שם כ"ט, י"ז): "ורחל הייתה יפת תאר ויפת מראה";

לגבי יוסף כתוב (שם ל"ט, ו'): "ויהי יוסף יפה תאר ויפה מראה";

לגבי אסתר נאמר (אסתר ב', ז'): "והנערה יפת תאר וטובת מראה";

לגבי דוד נאמר (שמואל א', ט"ז, ב'): "והוא אדמוני עם יפה עיניים וטוב רואי".

הכתובים מציינים את היופי וחז"ל משבחים אותו. במסכת בבא מציעא (דף פ"ד, עמ' א') מצינו "אמר רבי יוחנן אני האחרון שנשארתי מיפי התואר של ירושלים". הגמרא מציינת כי מי שרוצה לחזות ביופיו של רבי יוחנן ייקח גביע של כסף בעת יציאתו מידי הצורף, כשהוא בוהק ממראה להב האש, ימלא אותו בגרעינים של רימון, יקיף את שפת הכלי בעליו של ורד אדום, ויניח את הכלי באזור הדמדומים שבין חמה לצל. הזוהר שיעלה מכלי זה הוא מעין יופיו וזוהר פניו של רבי יוחנן. ובכן, מהי חשיבותו של היופי?

ג. המהר"ל בספרו "גור אריה" שואל שאלה זו ומשיב כי הכתובים אינם עוסקים ביופי גופני וחיצוני, אלא ביופי הנובע מהשתלבות, מזיגה ושלמות של גוף ונפש. ברם, שאם היופי חסר ערך, מה המעלה בכך שיש לאדם מלבד שלמות הנפש גם שלמות הגוף? ומה הקשר בין יופי של אדם לבין שלמות הנפש שלו? ד. יופי נתפס בעינינו כדבר שהוא אסתטי ונעים לעין, וכדבר שיש בו הרמוניה ומיזוג נאה בין מרכיבים שונים של גוון וצורה. אולם, המהר"ל בספרו "דרך חיים", על המשנה במסכת אבות (פרק ו', משנה י'), מבאר כי היופי נובע "מעניין אלוהי שיש בנבראים, מכיוון שאין היופי מתייחס אל הגשמי כלל". כלומר, **יופי נובע מהארה אלוהית פנימית השופעת וניכרת כלפי חוץ**. יופיה של זריחה או שקיעה אינה נובעת מן הצורה הפיסית של השמש המפציעה או השוקעת, אלא מכך שניכר בה כוח אלוהי. כמו כן, אדם מאושר וקורן, או אדם בעל שאר רוח, עניו ובעל קסם אישי – יפה בעינינו, שכן ניכרת בו זוהרה של הנשמה. האור האלוהי השורה בו פורץ ובוקע מבעד למעטה הגופני שלו.

ה. דוגמא מובהקת ליופי שאינו נובע משלמות פיסית ואסתטית, אלא מאור אלוהי הנחזה מבעד למעטה החומרי – מצוי ביופיה של ירושלים. בגמרא במסכת קידושין (דף מ"ט, עמ' ב') נאמר כי "עשרה קבים של יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים ואחד כל שאר העולם". המהר"ל, בספרו "חידושי אגדות" שם, מבאר כי "היופי שייך דווקא לארץ שיש בה קדושה מופשטת, כי היופי הוא זיו האור". כלומר, ההארה הרוחנית והקדושה של דבר היא מקור יופיו.

ו. המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" (על מסכת נדרים דף נ', עמ' ב') מציין את דברי הפסוק (קהלת ח', א'): "חכמת אדם תאיר פניו" ומבאר, כי "דבר זה כמו שהיה אצל משה שנאמר בו (שמות ל"ד, כ"ט): "כי קרן עור פניו" – ואין היופי ההוא יופי גשמי אלא אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בוודאי". כלומר, האור האלוהי הוא שניבט מן האדם ומאיר את פניו.

ז. בהתאם להסברו של המהר"ל נראה, כי דברי משלי על "שקר החן והבל היופי" מתייחסים לאסתטיקה הפיסית השטחית, ולמעטה החומרי של האדם. יופי זה הוא דבר הבל, שכן אין בו ממשות והוא חולף ועובר עם השנים. לעומת זאת, רוחו של האדם מתחשלת והולכת עם הזמן. יופיו הפנימי גובר ככל שדבר אלוקים חודר אל תוכו ומעצב את הווייתו והוא מקבל "הדרת פנים". במקרה זה בוקע מן האדם אור אלוקי, שמבטא יופי מסוג אחר – נצחי. זהו היופי של שרה. על כן, כאשר שרה הייתה בגיל עשרים, כשהגוף החומרי בשיאו, הייתה יפה כבת שבע, שלא טעמה טעם חטא. יופיו של ילד נובע מן התום שלו. מכך שדבר אלוקים מפעם בנשמתו בלא שהושחת מעכירותו של החומר ומדברו של היצר. יופי זה הוא ששיבחו המקראות לגבי רחל, אסתר, יוסף ודוד. יופי זה הוא ששיבחו חז"ל ביחס לרבי יוחנן והוא שהומשל לכוס של כסף בזהקת באור דמדומים, שממנה עולה ניצוץ.

ח. הנה כי כן, החומר עכור הוא ויופיו אינו אלא מעטה חיצוני שמתמוגג כמו הבל. היופי האמיתי הוא ניצוץ אלוקי פנימי הבוקע ממעמקי החומר ומבהיק באור הדמדומים של ההווה. ההרמוניה והשלמות הרוחנית הנשקפות מבעד לחומר – הם המעוררים השתאות והתפעלות.

עונג מאמת יצמח

מעטה נראה כי בידינו מפתח להבנת החן הנעוץ בדבר אמת:

- יופי נובע מהרמוניה ושלמות.
- אין דבר הרמוני ושלם יותר מן האמת.
- לכן סברה שיש בה אמת היא שכיית נוי ויופי.
- סברה עמוקה, שיש בה אמת, היא גם הישג רוחני.
- יש בה הרמוניה ושלמות ויש בה נוי אמיתי שהוא **שגב**. זוהי פסגה.
- אדם הנוגע בפסגה מרגיש תחושת הישג.
- מתחושת הישג מפיק אדם עונג אמיתי ושביעות רצון.
- על כן, עונג מאמת יצמח!

אמת מעונג תצמח

עונג מאמת יצמח. אך נראה שגם ההפך נכון ואמת תצמח מעונג. העונג הוא הדרך להגיע לחקר האמת.

ה"אבני נזר" הבהיר, כאמור, כי הלומד ומתענג על לימודו הרי שגם התענוג – מצווה. הוא אף הבהיר כי "עיקר מצוות לימוד התורה, להיות שש ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעים בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה". אך נראה כי עונג זה, המביא לידי דבקות, נחוץ גם כדי להגיע לחקר האמת. הכיצד?

עמד על כך ה"שם משמואל" בדבריו על פרשת במדבר (שנת תרע"ה) בהם באר את דברי חז"ל (במדבר רבה א', ו') כי התורה ניתנה בשלושה דברים: באש, במים ובמדבר. באש שנאמר (שמות י"ט, י"ח): "והר סיני עשן כולו"; במים שנאמר (שופטים ה', ד'-ה'): "גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים. זה סיני מפני ה' אלוקי ישראל";

במדבר שנאמר (במדבר א', א'): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני". לכאורה, לא ברור מה פשר הדברים? וכי יש השפעה סביבתית והתוכן משתנה לאור הנסיבות? "שם משמואל" מבאר כי בדברים אלה לימדו אותנו חז"ל כי תורה נקנית בשלושה דרכים:

א. **באש** – "רשפי אש שבלב האדם להיות הומה ומהמה לתורה". הלהט הפנימי, אש ההתלהבות, סיעור המוחות וסער הלבבות הם תנאי לעלייה רוחנית.

הרבי מקוצק נהג לומר: "אין לך כנהר של מים לטהרה. אבל, כשהוא קפוא אפשר לחרוט עליו צלם". אדם מעמיק לחשוב כשעניין מלהיב אותו, שובה את ליבו, מלהיט את נשמתו וחשוב לו מכול. על עמלק נאמר (דברים כ"ה, י"ח): "אשר קרך בדרך". הוא ניסה לקרר את הרגש, לצנן את הלהט, להביא ל"מחשבה קרה" שלכאורה היא שקולה יותר, ובפועל משמעותה כי האדם לא ישקיע את כל נפשו ומאודו באמונתו ובתורתו וממילא לא יתאמץ בכל כוחו להגיע לחקר האמת. על כן, קדמה מחיית עמלק למתן תורה, ותנאי ללימוד תורה הוא חום הלב, להט הרוח, אהבה רבה, דבקות ועונג!

ב. **במים** – "מן המים באים כל התענוגים, כמו שכתב רבי חיים ויטאל ב'שער הקדושה', וממים שבמוח התענוג בשכל".

עונג העיון ניצב בבסיס חקר האמת, שכן כדי לרדת לעומקם של דברים לא די בלהט פנימי המדרבן לפעולה רצופה, אלא צריך שני דברים נוספים:

– להתמקד. ריכוז מלא והתעניינות בנושא אחד בלבד, שבו מוצא האדם את כל סיפוקו. "לצמצם את כל חכמתו ובינתו ודעתו לתורה, ויהיה כל תענוגו בתורה".

- שלוות הנפש. "שיהיה לו שלוה ומנוחה בתורה, שזמן עסקו בתורה יהיה עיקר מנוחתו".

ג. **במדבר** - לאיש האמת אין בעולמו כלום מלבד האמת. הסביבה כולה היא עבורו כמדבר שאדם עובר בו מתוך שיקולי תועלת בלבד, בלי שהסביבה תעורר בו עניין כלשהו.

"היינו שלא יהיה מצורף להבלי עולם, ותהיה תכלית כוונתו בעסקו בעסקי עולם, למען יגיע על ידם לתכלית נרצה, וכמו העוֹבֵר במדבר שהכוונה להגיע אל הישוב, והמְדַבֵּר הוא רק אמצעי לעבור בו אל מקום הנרצה אצלו".

ודוק, קשה מאוד לחתור ולהגיע לחקר האמת. הדבר דורש יגיעה רבה ותעצומות נפש בבחינת "מי יעלה בהר ה'"? (תהילים כ"ד, ג'). יתרה מכך, יגיעה זו ותעצומות נפש אלה מחייבים התמדה ויש להחזיק בהם לאורך זמן, בבחינת "ומי יקום במקום קודשו"? (שם).

לימוד תורה לאמיתה מתאפשר אפוא רק כאשר אדם מתענג על הלימוד ונהנה מכל רגע. במקרה זה הוא לומד בכל ליבו, דבק בלימודו ומוצא בו את שלוות ואהבת נפשו ומקור לדבקות ולעונג שאין שני לו.

העונג הוא אבן יסוד בדרכי הלימוד

אמור מעתה כי העונג הוא אבן יסוד בדרכי הלימוד. תורת אמת היא עונג ולא משא. ה"שם משמואל" מביא בהקשר זה את דבריו המרהיבים של רבי יעקב קראנץ ("המגיד מדובנא") בספרו "אוהל יעקב", לביאור הכתוב (ישעיהו מ"ג, כ"ב): "ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל" - "משל לסוחר שמסר לסֵבֶל לשאת עבורו תיבה קטנה מלאה אבנים טובות אל מקום מלונו.

השליח פגש את הסוחר בשוק ואמר: 'עשיתי שליחותך. תן לי את שכרי כי עייפה נפשי מהמשא הכבד שנשאתי לך'. ויהי כשמוע הסוחר ויספוק את כפיו ויאמר: 'אם משא כבד נשאת אין זה שלי כלל, ונתחלף לך משאי במשא של מישהו אחר'. כך הנמשל - אמר ה': 'ולא אותי קראת יעקב' - המשא שנשאתם אינו שלי, 'כי יגעת בי ישראל' - מאחר שִׁיגַעְתָּ - לא קראת כלל אותי".

אמת מעונג תצמח ותצמיח

לא לשווא מתפללים אנו בכל שחר, בצמידות לברכות התורה: **וְהַעֲרַב נָא ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת דְּבַר תּוֹרַתְךָ בְּפִינוּ וּבַפִּיּוֹת עִמָּךְ בֵּית יִשְׂרָאֵל**. לימוד תורה אמור להיות עֵרֵב, מתוק ומענג וכדי להיות למדן צריך "טעם בלימוד". עמל רב נדרש כדי להגיע

לתורת אמת, וכדי לעמול באמת ולהתמיד בכך – יש להפיק טעם מן הלימוד. אך יש שכר לעמל התורה והוא מניב אמת צרופה ומרהיבה שהעיון בה מענג. הווי אומר כי אמת מעונג תצמח ותצמיח.

”שם משמואל” – מטעם רוחני

ה”אבני נזר” הטעים, כאמור, בהקדמה לספרו, כי עונג וטעם בלימוד תורה – מצווה הם, ומי שמתענג נעשה דבוק לתורה ודברי התורה נבלעים בדמו. כזה הוא העיון בספריו של ”אבני נזר”, והדברים נכונים גם בספר ”שם משמואל” המבוסס, כאמור, על דברי ה”אבני נזר”.

העיון בספר ”שם משמואל” הוא ”מטעם”. דבריו המקוריים להפליא, מסבים עונג עילאי, מרומם ומקדש. זהו תענוג שהוא מצווה. המבט הנגלה לעיני המעיין בספר ”שם משמואל” הוא תמיד מפתיע, מדהים בחידושו, פותח עיניים ושובה לב, עמוק וחריף ועם זאת כה מובן ומתקבל על הדעת ועל הלב. זהו עונג של אמת! ספר זה הוא דוגמא ואות לכך שעונג מאמת יצמח.

נשמות גבוהות שהן אור בעצמן

בהוצאת ספר יש נימוק ויש טעם. נימוק הוא סיבה חיצונית. הטעם הוא סיבה פנימית. כך למשל, כאשר אדם אוכל: הנימוק הוא שהאוכל טעים או שהאדם רעב. אבל, הטעם העמוק הוא, כי בלי אוכל לא יוכל האדם להתקיים. אם האדם חפץ חיים הרי שעליו לאכול. הנימוק להוצאת ספר זה ברור על פניו, ותכליתו להביא בפני המעיין באופן בהיר ושווה לכל נפש מתורתו הנפלאה והעמוקה של ה”שם משמואל”. אבל, הטעם להוצאת ספר זה היא לעשות משהו שבמשהו לעילוי נשמות בני משפחתי הקרובה, שנקראו לישיבה של מעלה.

- יהי נא ספר זה לעילוי נשמת אבי מורי, ר' משה אהרן ב"ר מרדכי אליעזר וינרוט ז"ל, שתורת אמת הייתה בליבו, ודמותו היא נר לרגליי ואור לנתיבתי תמיד.

אבא ז"ל היה דוגמא מהלכת לשלושת היסודות של מתן תורה, שעליהן עומד ה”שם משמואל”:

- אש יוקדת הייתה בליבו. תמיד סער ולהט באמונתו השלמה והמוחלטת.
- מי הדעת גדשו את חיו. הוא שלימדנו להתמקד, לשאוף, להתרכז ריכוז מלא הנובע מהתעניינות בנושא אחד בלבד, שבו נמצא את כל סיפוקנו. אבא היה סוער בכל הווייתו אך הוא זה שלימדנו שאין כל

סתירה בין להט פנימי לבין שלווה הנפש ועוצמה שקטה. ביטוי שגור בפיו של אבא היה: "לעולם תהא קר רוח ואיתן (קאלט אונד פעסט)".

- מדָּבָר - הסביבה כולה הייתה עבור אבא ז"ל כמדבר, שבו עבר בלי שהסביבה תעורר בו עניין כלשהו. לאבא לא היה דבר בעולמו מלבד לימוד התורה של בניו. הוא נהג ללמדנו לחיות עם כולם ובתוך כולם, אך את עצמנו. חיים שבהם הסביבה היא רק אמצעי והפנימיות היא העיקר. אכן, תורה שלמדתי ושאלמד אי"ה, נובעת מדמות אמת נהדרת זו של אבא ז"ל.

- ספר זה מוקדש לעילוי נשמת אמי מורתי ה"ה דרייזל בת ר' אריה (אפטרגוט) וינרוט ע"ה, שאמונתה הייתה בבחינת אמת מוחלטת ובלתי מתפשרת. מכוח אמת זו התפללה ובקעה רקיעים. מכוח אמת זו כיבדה אב ואם בשלמות. מכוח אמת זו קיימה מצוות יישוב ארץ ישראל מתוך הקרבה אין סופית. מכוח אמת זו מסרה נפשה על חינוך ילדיה לתורה ולמצוות. אמא שאפה לאמת הצרופה אך דרכיה עדינות ונעם כי טובת לב ואצילת נפש הייתה - באמת! ממעיין נאצל זה שאבנו והוא ממשיך לנבוע בליבנו.

- ספר זה מוקדש לאחי הגדול בכול, ר' יעקב ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל, שהיה בבואה מהלכת לכל התכונות הנזכרות לעיל. יעקב ז"ל, חי חיים של חיפוש אחר האמת, ובנקודות רבות בחייו השיג, בעומק העיון, פסגות של הבנה וחידוש, ואף פסגות של יופי הנובעות מהרמוניה ושילוב בין עולמות דעת שונים. יעקב ז"ל ניחן בשאר רוח והנוי והשגב שבדבריו ביטא ניצוץ מן הגאונות העצומה, שבה ניחן. כדי לעמוד על הדברים, אציץ אל מעבר לפרגוד מבעד לחרך שאותו פתח יעקב להשקפת עולמו ולכתיבתו, ב"הרצאה האחרונה", שנשא זמן קצר לפני פטירתו, כשגופו דעך אך מוחו צלול וחד ונשמתו לוחטת ויוקדת. כך אמר שם בשולי דבריו:

"אני בטוח, שאין פה אדם שלא שמע ולו פעם אחת את המציאות פְּשִׁיָּרָה. 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 מאימו, באהבת נעורים ראשונה, ברדת שלג ראשון,

בגובהו של הר, בענוותנותה של גבעה, בתהום רבה, בציוץ הציפורים. כל אחד ואחד מאיתנו 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.

אין שום דרך בעולם להכיל שירה זו באמצעי הדעת. 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 שבחינו 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. רק השירה של הדברים היא זו שמתווכת באמת בינינו לבין המציאות”.

כמה נאה, מתאים ומתחייב, לייחד לדמותו המרהיבה של יעקב ז”ל, ולהקדיש לזכרו ולעילוי נשמתו, ספר העוסק בתורת אמת כה מרהיבה, המסבה עונג של אמת. חבל רק שלא זכינו כי יעקב עצמו ימשיג ויגדיר את הספר דנא, בעושר ובעומק דעתו.

- כמו כן, מוקדש ספר זה בלב הומה לעילוי נשמת אחי ר' **צבי יצחק** ב”ר משה אהרן **וינרוט** ז”ל, שאמת יקדה בליבו, והתבטאה בטוהר מעשיו ובניקיון הדעת שלו. חכם הרזים ויקר היקרים היה. “צבי” – כשמו כן היה: אציל נפש, עדין, אנין, כולו נאה, כולו יאה. אהוב היה. טוב ומיטיב, בעל צדקה עצום ואיש חסד. מוכשר להפליא היה ועם זאת כה עניו – משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים. פנימי ונסתר היה – כדרכו של איש אמת.

מי ייתן ותורה שתילמד מכוח ספר זה – תעמוד לזכותם ולעילוי נשמתם של אבי ואמי ושני אחיי ז”ל.

מה אשיב

בצאתי מן הקודש לאור, אשא כפי ואשיחה, להרים שלושה שלמי תודה:

א. לקב"ה!

"מה אשיב לה' – כל תגמולוהי עלי" (תהילים קט"ז, י"ב). להשיב לקב"ה אי אפשר, שהרי הכול שלו ובא מידו. אבל, "אודה ה' מאוד בפי ובתוך רבים אהללנו" (שם ק"ט, ל'). הכתוב אומר (שם ג', ט'): "לה' הישועה על עמך ברכתך סלה". מבאר רש"י "לה' הישועה" – עליו להושיע את עבדיו ואת עמו; 'על עמך ברכתך סלה' – ועל עמו מוטל לברך ולהודות לו סלה". תפקידנו הוא – להודות לה'!

ב. לעוסקים במלאכה.

ספר הוא מלאכה רבה. רבים עוסקיה. "אם אין אני לי מי לי". נדרש סיוע הן בעיון והן במישור הטכני. אין לפרטם כי רצונם לחסות בנועמו של הצל, כיאה לאנשי חיל, שהם אנשי אמת. הם בבחינת חיילים אלמונים, שאלמלא פועלם ספר זה לא היה, או לא היה כך. אך "מניות" רבות להם, עם ערך נקוב, ורשומות הן לזכותם. תודתי מלב הומה לכל אחד ואחת מן העוסקים במלאכה. תחול עליכם ברכת בועז לרות (רות ב', י"ב) "ישלם ה' פועלך ותהי משכורתך שלמה מעם ה' אלוקי ישראל".

ג. נוות בייתי ובני בייתי הי"ו.

תודתי מכל לב לנוות בייתי אשר "שלי ושלכם שלה הוא" ואלמלא היא מי ומה אני. כמו כן שלמי תודה לבני משפחתי היקרים הי"ו, שהם גם כר הצמיחה וגם זירת הניסוי לכתובתי ולהשפעת הדברים על שולחן השבת. תפילתי עליהם, מעומקא דליבא, כי תחַזַר התורה אחרי אכסניה שלה גם בביתם ובבית זרעם – עד עולם. כמו כן, תפילה זכה אשא, כי יעמדו לזכותם הן דברי התורה הנלמדים מכוח הספר הזה והן זכותם הגדולה של ה"שם משמואל" ואבותיו הקדושים זיע"א.

לכבוד שבת קודש

ספר זה כ"אחיו" הקודמים ("לאור קדושת לוי", "לאור המהר"ל", "לאור רבי צדוק הכהן מלובלין", "לאור החיים" ו"לאור שפת אמת") נועד, בין השאר, לקדש את שולחן השבת, לרומם אותו ולהוות מוקד של קדושה ועונג שבת רוחני. ה"שם משמואל" (חלק המועדים – שבת חול המועד סוכות, שנת תרע"ג) עומד על ההבחנה הבסיסית הקיימת בין שלושת הרגלים, שהמצווה בהם היא (דברים ט"ז, י"ד) "ושמחת

בחגך", לבין השבת שמצוותה עונג. ודוק, עונג ולא שמחה. "שם משמואל" מבאר זאת כך:

שמחה – היא תחושה הנובעת מעומק הלב ופורצת החוצה "עד אשר לפעמים תתגלה גם באברים החיצונים ותביא את האדם לידי ריקוד". שמחה היא אפוא "התגלות הנעלם שבעומק הלב".

עונג – לעומת זאת, מבטא את הרובד העמוק של האדם, שנותר חסוי ופנימי. עונג נובע מתחושת סיפוק מהישג רוחני עילאי, פנימי, ומהתגשמות של "רצון שהוא במוח לבד".

שבת היא "יומא דנשמתא". היא יום שבו האדם ניחן בנשמה יתרה "והכל הוא בפנימיות ולא בהתגלות". לכן בשבת יש להפיק עונג ולא שמחה. "עליית שבת היא גדולה ואינה דומה ליום טוב, על כן שבת היא רק בפנימיות והעלייה היא רק בפנימיות העולמות, והחיצוניות כפי שהייתה כן נותרה ("כדקאי קאי"), ועל כן אין בשבת שמחה אלא עונג ורצון שהוא במוח לבד". נראה כי, אין דבר נכון יותר לקדושת השבת מאשר עונג פנימי נאצל, הנובע מתורת אמת.

אין דבר המרומם שולחן של שבת מהבאת דברים שיש בהם עונג עיוני נפלא, ובכך יתמזגו עונג העיון בעונג השבת והיו לאחד – לעונג עילאי צרוף!

אתפלל אפוא כי ספר זה יועיל לרומם את שולחן השבת ע"י כך שיביא בפני המעיינים מלוא הטנא מדבריו של "שם משמואל" ויטעים את הקהל הרחב ממעדני העיון החדשני והמרהיב לבית קוצק, לכבודה של אמת התורה ולכבודה של שבת קודש. "ויהי נעם ה' עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו".

ז' לחודש מרחשוון תשפ"ג

אברהם וינרוט

(יום הזיכרון לאחי ולסבי הגדול, יעקב וינרוט ז"ל)

תוכן הענינים

21	פתח דבר עונג מאמת יצמח
א	פרשת בראשית סוד השבת – אחדות בין גוף לנפש
ט	פרשת נח בלי ברית אין שבת ובלי שבת אין ברית
יג	פרשת לך לך שתי אהבות וההבדל הגדול ביניהן
כא	פרשת וירא להאיר תהומות ולא רק פסגות
כה	פרשת חיי שרה אמת היא יציב
לא	פרשת תולדות בין טפל לעיקר
לז	פרשת ויצא האדם הוא תבנית נוף מחשבתו
מג	פרשת וישלח מלחמת שור הבר והלווייתן
מט	פרשת וישב סודה של אחדות ושורשה של מחלוקת
נה	פרשת מקץ שתי מילים לשר המשקים
סג	פרשת ויגש מהותם של יהודה ויוסף
סט	פרשת ויחי כישרון ומהירות לעומת תהליך איטי ויסודי
עג	פרשת שמות כוח החידוש בשירות האויב
עט	פרשת וארא העלייה מאמונת האבות לאמונתו של משה
פז	פרשת בא שני פתחי טהרה
צג	פרשת בשלח פרעה מלִּוּהּ וישראל מתנערים

צט	פרשת יתרו כקושי היצר כן גודל הטהרה
קה	פרשת משפטים שיבה אל מקורות הנביעה ופקיעת השעבוד
קיג	פרשת תרומה המשכן כמשל
קכא	פרשת תצווה אין למדנות בלי קדושה
קכז	פרשת כי תשא תיקון קדושת הגוף שנשברה עם הלוחות
קלה	פרשת ויקהל הטעם לאיסור הבמות משהוקם המשכן
קמא	פרשת פקודי האמת מגינה מעין הרע
קמז	פרשת ויקרא קדושה נמדדת לפי הנאמנות לשליחות
קנג	פרשת צו טהרת מצפוני הלב
קנט	פרשת שמיני הקדושה שלמעלה מן הטבע
קסה	פרשת תזריע "אחור וקדם צרתני"
קעא	פרשת מצורע בטובה – אין למעלה מעונג וברעה – אין למטה מנגע
קעז	פרשת אחרי מות רצון שהוא למעלה מן הטעם והדעת
קפא	פרשת קדושים "אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני"
קפז	פרשת אמור כהונה ותמימות
קצג	פרשת בהר שמיטה ויובל – הגבלת הקניין לפרט וכלל
קצט	פרשת בחוקותי תאכל ישן ותתחדש
רג	פרשת במדבר מפקד – כל אחד מיוחד אך לא יחיד
רז	פרשת נשא גוף, נפש ונשמה

ריג	פרשת בהעלותך מזבח ומנורה – לב ומוח
ריט	פרשת שלח מהלכה של שליחות
רכז	פרשת קורח לדעת מה לדחות ומה לקנות
רלג	פרשת חוקת תשמישי מצווה ותשמישי קדושה
רלט	פרשת בלק קדושת "עפר יעקב"
רמה	פרשת פינחס אדם מת במקום שהוא לוקח וחי במקום שהוא נותן
רנג	פרשת מטות הפה ככלי שרת
רנט	פרשת מסעי מלחמה ובריחה
רסה	פרשת דברים הלשון קולמוס הלב
רעג	פרשת ואתחנן עת רצון – ואוצר של מתנת חינוך
רפא	פרשת עקב שיפוטיות עצמית ושכרה
רפז	פרשת ראה "ובחרת בחיים"
רצה	פרשת שופטים אנשי נר"נ ואנשי ח"י
שא	פרשת כי תצא "אחר ההתחלה נמשך הכול"
שז	פרשת כי תבוא שלמות האדם
שיג	פרשת נצבים מבחנה של נאמנות
שיט	פרשת וילך "וטהר ליבנו לעבדך – באמת"
שכז	פרשת האזינו פנייה אישית של משה
שלג	פרשת וזאת הברכה חידושה של ברכה

שלט	מועדים אלה מועדי ישראל אשר תקראו אותם במועדים
שמא	אלול תכלה שנה קודמת בנקודת ההתחלה
שמה	ראש השנה השופר ככלי הביטוי של הלב
שנה	שבת שובה שבת תשובה פורצת את מחסום החטא
שסג	יום הכיפורים טהרה מתחילה מן השורש
שסז	סוכות "הביאני המלך חדריו"
שעג	הושענא רבה תיקון הסביבה הטבעית
שעז	שמיני עצרת ושמחת תורה לפרוץ את גבולות הטבע ולהשיק אל הנצח
שפג	חנוכה להדליק את האור הגנוז
שפז	פרשת זכור קרבות הדעת
שצג	פורים המלחמה שמשני צדדי החומה
שצט	שבת הגדול פתיחת היכל האהבה
תה	פסח נקודות הכסף
תיא	שביעי של פסח נס גלוי כביטוי לדבקות גלויה
תיז	ל"ג בעומר "פרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט"
תכה	שבועות תורה בדחילו ורחימו – מחלוקת רבי עקיבא ורבי שמעון
תכט	תשעה באב אורות תשעה באב

לאור שם משמאל

אברהם וינרוט

פרשת בראשית

סוד השבת - אחדות בין גוף לנפש

בפרק זה עורך "שם משמואל" מסע עיוני עמוק, מקיף ומרהיב, בדבר מהותה וסודה של השבת.

תום המלאכה בשישי או בשביעי

"ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי" (בראשית א', ל"א).

עם תום ששת ימי המעשה באה השבת ונאמר (שם ב', א'-ב'): "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה".

לכאורה יש בכתוב סתירה מובנית. תחילה נאמר כי מלאכת שמיים וארץ הסתיימה ביום השישי. אך מיד לאחר מכן נאמר בכתוב: "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה".

ויכלו - מלשון כלי

"שם משמואל" מביא את דברי חז"ל במדרש רבה (י', ב') המסבירים באמצעות משל את מלאכת הבריאה של העולם: משל לאמבטיה מלאה מים, והיו בתחתיתה שני ציורים נאים. כל זמן שהייתה האמבטיה מלאה במים לא היו הציורים נראים. לאחר שהוציאו את המים נראו הציורים. כך, כל זמן שהיה העולם תוהו ובוהו לא נראתה מלאכת שמיים וארץ. כיון שנעקר תוהו ובוהו מן העולם נראתה מלאכת שמיים וארץ, "ויצא לצורך כלי" (משלי כ"ה, ד') - נעשו כלים. זהו שכתוב "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם".

הווי אומר כי המונח "ויכלו" בא מלשון כלי.

היצירה של השמיים והארץ הסתיימה ביום השישי. אבל, היא הפכה להיות ניכרת עם פרוש השבת, לאחר "ריקון האמבטיה" של התוהו ובוהו שריחף על פני תהום. בשעה זו הפכו הכלים שנבראו בששת ימי המעשה למוחשיים וניכרים. השבת היא שכילתה את התוהו ובוהו ששרר בארץ והסתיר את הכלים. ובכן, כיצד כילתה השבת את התוהו ובוהו?

כלי מלשון מכלול

"שם משמאל" מבאר כי המונח "כלי" בא מלשון "כל".

כלי הוא מצבור של חלקים ושברים שהפכו לאחד.

לאחר שיצירת הכלי הסתיימה, אין עוד שברים ורסיסים ויש מכלול אחד.

מה ייחד את החלקים והפכם למכלול? זהו ייעודו של הכלי!

תהליך הבריאה כלל אפוא שני שלבים:

א. יצירת פרטי פרטים רבים.

ב. איחוד הפרטים למכלול אחד, מכח ייעודם להגשמת מטרה אחת.

השלב הראשון נעשה בששת ימי המעשה. בימים אלו נבראו כל פרטי הבריאה

משמיים ועד ארץ. אולם, פרטים אלו ניצבו כל אחד לעצמו, כי היה חסר בהם כוח

המאחד אותם.

השלב השני אירע בשבת. זו נתנה תוכן פנימי ו"רוח נפשי" בפרטי הבריאה והפכה

אותה למכלול אחד.

השבת לעולם כנשמה לגוף

"שם משמאל" מבאר כי השבת הופכת את העולם למכלול אחד ולמקשה אחת,

מחמת התוכן הפנימי והייעוד שנתנה לעולם.

בכך דומה השבת לנשמת האדם ההופכת את רמ"ח אבריו – לאדם אחד.

"השבת היא כמו הנפש באדם חי, כמו שכתוב 'שבת וינפש' (מלשון נפש), וכמו

רוח חיים שבאדם שהנפש היא התכללות כל האברים".

בגמרא במסכת ברכות (דף י', עמ' א') מצינו כי: "הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה

ממלאה את כל הגוף". כל איבר משיג כוח חיים על ידי הנשמה. עובדה היא, שאין

סומא מוליד סומא. הכיצד בידו של עיוור ליצור את מה שאין בו עצמו? אין זאת

אלא שמקור החיות של כל איבר תלוי בנשמת האדם, וזו אינה נפגמת גם אצל

הסומא. על כן, יכול הסומא להוליד ילד שבו נשמה שלמה שאינה פגומה ובנשמה

זו יש כוח להפיח כושר ראייה בעינו של בנו.

הנשמה אחת היא וחז"ל קראו לה (במדרש בראשית רבה י"ד, ט') בתואר "יחידה", שכן

הנשמה מאחדת את פריטי הגוף לאחד.

אלמלא הייתה באדם רוח חיים, היה כל איבר עומד בפני עצמו. הנשמה מאחדת

את האיברים לאדם אחד שלם – בהיותה התוכן הפנימי של כל האיברים ותכלית

קיומם.

ודוק, פרט ששומר על ישות נפרדת ומתחבר באופן חיצוני בלבד, חוזר לתכונתו הטבעית ומתפרק ונפרד מהכלל בסופו של יום. ובלשון חז"ל (פסחים דף פ"ה, עמ' א'): "חיבורי אוכלי כמי שמפוררים הם". איחוד חלקי האדם מתמיד מכיוון שהנשמה אינה יוצרת חיבור חיצוני בלבד בין דברים נפרדים, שכל אחד מהם שומר על ישותו הנפרדת, אלא הנשמה מאחדת את הפרטים בחיבור פנימי ביניהם בהיותה תכלית ומקור החיות של הפרטים כולם.

במקביל לכך, השבת שאיחדה את פרטי העולם למכלול אחד, פועלת אף היא במישור הפנימי של הדברים, בהיותה תכלית הבריאה וסוד קיומה. זהו הפירוש של "ויכולו" שנעשתה כל הבריאה כלל אחד. זה פשר דברי המדרש שהעולם נעשה כלי, שהרי "כלי היינו כלל, לא כשברי כלים שכל אחד בפני עצמו".

תוהו ובוהו גם אחרי ימי יצירה

לאור האמור לעיל נבין את דברי חז"ל כי עם פרוש השבת הסתיים ה"תוהו ובוהו מן העולם".

אולם, "שם משמואל" מקשה, אם "תוהו ובוהו" משמעו ריק, הרי שהתוהו ובוהו הסתיים ברגע שנבראו דברים והעולם חדל מלהיות ריק. מדוע ציין אפוא המדרש כי התוהו ובוהו חדל רק בשבת?

אין זאת אלא שעם בריאת הפרטים השונים בששת ימי המעשה, העולם הפסיק להיות ריק אבל עדיין שרר בו תוהו. זאת מכיוון שבכל ששת ימי המעשה נבראו פרטים רבים, עוד ועוד, אבל לא היה תוכן לעולם. העולם היה בבחינת "תוהו" – תהייה על המהות ואי מציאת הדרך.

רק "בשבת באה לעולם רוח חיים ושלימות הבריאה, וזהו היפך תוהו ובוהו".

מעתה מובן כי עד לשבת לא נעקר תוהו ובוהו מן העולם.

משהבנו מה עשתה השבת לעולם, נוטל "שם משמואל" רעיון מרהיב זה ומבאר באמצעותו גם מה עושה השבת – לאדם!

עולם, שנה, נפש

בעולמה של חסידות מצינו לא אחת את השימוש במונח (המופיע בפרק ה' של ספר יצירה):

עש"ן – "עולם, שנה, נפש". כלומר, אותה תופעה מוצאת ביטוי מקביל וזהה בשלושה ממדים: במרחב המקום (עולם), במרחב הזמן (שנה) ובמרחב האישי של האדם (נפש).

כך למשל בית המקדש מיועד להשראת קדושה במרחב המקום, השבת מיועדת להשראת קדושה בממד הזמן, וליבו של האדם מיועד להשראת הקדושה והמוסר בנפש האדם.

לב ומוח כשמיים וארץ

בהתאם לרעיון זה מבאר "שם משמאל" כי השמיים והארץ מקבילים למוח וללב שבאדם.

מוחו של אדם הוא משכנה של הנשמה והחלק הרוחני שבאדם ועל כן הוא משול לשמיים.

הלב הפועם באדם מזרים דם מרץ וחיות באיבריו הגשמיים וממילא הוא בבחינת ארץ.

כך מצינו בגמרא סנהדרין (דף צ"א, עמ' ב'): "אמר אנטונינוס לרבי, הגוף והנשמה יכולים לפטור עצמם מן הדין, ע"י כך שהגוף יאמר כי אין בו הבנה, ואילו הנשמה תאמר כי היא רוחנית ואין בה יצרים. אמר רבי לאנטונינוס כי הדבר משול לחיגר שרכב על כתפיו של עיוור וביחד קטפו מפירות של פרדס. ברור כי כשם שהאיחוד ביניהם אפשר להם להתגבר על מגבלותיהם כדי לחטוא, כך הם גם נדונים כאחד". ובנמשל: "הקב"ה מביא נשמה וזורקה 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".

בסוגיה זו רואים אפוא כי הנשמה שמשכנה במוח הומשלה לשמיים והגוף נמשל לארץ.

להלן נראה כי ה"כלי" שלם כשיש התמזגות נכונה בין שמיים לארץ – ובין מוח ללב.

יישוב הדעת

האדם הוא כלי שלם ומכלול אחד כשכליו הגשמיים משרתים כהלכה את התוכן הרוחני שלו.

שלמות זו מכונה "יישוב הדעת".

"שם משמאל" מבאר את המונח "יישוב הדעת" בדרך הבאה:

דעת במונח המקראי משמע חיבור ואיחוד, כמו (בראשית ד', א') "והאדם ידע את חוה אשתו".

ישוב הדעת פירושו כי הכוח הנפשי שבמוח האדם מתאחד ומתמזג כהלכה עם הכוח הגשמי שבליבו. ישוב הדעת הוא אפוא הרמוניה בין מוח ללב, ובלשון "שם משמואל": "ישוב הדעת הוא התכללות מוח ולב, שהמוח מאיר ללב, והלב הוא מלך כל האברים, וע"י ישוב הדעת נעשה הכול כלל אחד".

"העדר ישוב הדעת" הוא תוהו ובוהו של האדם

במונחי ה"עולם" ראינו כי כל עוד שהתוכן (השבת) לא נמזג בפרטים, היה העולם בגדר של "תוהו ובוהו", והפרטים לא התמזגו למכלול אחד. בדומה לכך יש לומר במונחי "נפש" המתייחסים לאדם, כי בלי שהתוכן הרוחני נמזג בכלי הגשמי ובהיעדר "ישוב הדעת" – הרי שהאדם שרוי בתוהו ובוהו. כך מצינו במדרש (בראשית רבה ב', ד') "ובוהו" זו מלכות מדי, שנאמר (אסתר ו', י"ד) "ויבהילו להביא את המן". "ובוהו" – בהלה היא ההפך מיישוב הדעת.

השבת היא מיזוג שמיים וארץ שבאדם

במונחי ה"עולם" ראינו כי השבת היא שסיימה את התוהו ובוהו. בדומה לכך יש לומר במונחי "נפש" המתייחסים לאדם, כי יש לשבת תפקיד מקביל. השבת יוצרת "ידיעה" – חיבור ומיזוג בין גוף לנפש, ונאמר לגביה (שמות ל"א, י"ג) "לדעת כי אני ה' מקדישכם". השבת יוצקת תוכן רוחני בכלים הגשמיים, ומשכך נמצא כי הלב הפועם וממריץ את כל האיברים הגשמיים והתאוות – הופך לאחד עם המוח, שהוא משכן הנשמה. זהו איחוד של שמיים וארץ באדם, וישוב הדעת שחל בו. "וכמו בכלל הבריאה כשבאה שבת נעקר ה'תוהו ובוהו', כן הוא באדם הפרטי. ואז נראים שני הציורים הנאים שבאדם, שהם המוח והלב".

בשבת יש דעת דקדושה

"שם משמואל" מביא את דברי האר"י (בשער הגלגולים, הקדמה כ"ט): "דע, כי אם אדם הראשון, כאשר נברא ביום ששי, היה מתעכב וממתין מלהזדווג עם חוה אשתו עד ליל שבת, היו כל העולמות נתקנים".

"שם משמואל" מבאר, כי אם היה האדם ממתין עד שבת "הייתה חלה עליו דעת דקדושה, כי שבת היא דעת כפי שראינו לעיל, וכשלא המתין חלה עליו דעת טוב ורע".

הווי אומר כי יש "דעת דקדושה" ויש "דעת טוב ורע".

עד לבוא השבת היה באדם ערבוב של טוב ורע, כשהיצרים הגשמיים ניצבים כישויות עצמיות שאינן כלי להגשמת התכלית הרוחנית. במצב זה הפעולות הגשמיות אינן טהורות ויש "נגיעות" גשמיות המעורות ומעורבות בשיקוליו ובכוונותיו. זוהי "דעת של טוב ורע".

השבת החדירה את התכלית הקדושה והרוחנית אל תוך המציאות הגשמית והעלתה אותה לפסגות.

השבת הופכת גם את הגשמי לקדוש ולכלי שיש בו כדי להתמקד בהגשמת תכליתו הרוחנית של האדם – ובכך בלבד. זוהי "דעת דקדושה".

השבת מאפשרת לאדם להפיח תוכן של רוחניות צרופה גם בכליו הגשמיים.

על כן, אילו היה האדם משכיל לדחות את השימוש ביצרו הגשמיים עד לבוא השבת, הרי שלא היה העולם נופל למערבולת יצרית שהסתיימה בחטא הקדמון.

כשכוחות הגוף והנפש מתאחדים האדם נגאל

השבת עשויה להביא גאולה לעולם. בגמרא במסכת שבת (דף ק"ח, עמ' ב') מצינו: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אלמלי משמרים ישראל שתי שבתות כהלכתן, מיד נגאלים, שנאמר (ישעיהו נ"ו, ד'): 'כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי', וכתוב לאחר מכן (שם פסוק ז'): 'והביאותים אל הר קדשי'".

"שם משמואל" מבאר כי גאולת העולם באה כשהאדם חוזר ליישוב הדעת ומאחד וממזג באופן נכון בין מוח ללב, בין יצרי הגוף לבין התוכן הרוחני של האדם והופך אותם לאחדות אחת.

דבר זה מתרחש ע"י השבת.

"שם משמואל" מחדד את הדברים בהביאו את דברי המהר"ל (בספרו "נצח ישראל" פרק א') כי המילה "גאל" והמילה "גלה" שווים הם בשתי אותיות (ג' ו-ל') וההבחנה ביניהן היא שבמילה "גאל" יש א' (בגימטרייה 1) ובמילה "גלה" יש ה' (בגימטרייה 5) כלומר, ההבדל הוא ד' (בגימטרייה 4). ד' מרמז על התפזרות – לארבע רוחות השמיים. התפזרות זו היא הגלות.

הגאולה לעומת זאת נובעת מאחדות והתקבצות למקום אחד. מרכזה של המילה "גאל" הוא אל"ף, "שהוא חיבור שמאחד".

הווי אומר כי האדם גולה כשהוא מפוזר והוא נגאל כשיש בו אחדות כוחות והרמוניה סביב התוכן הרוחני שלו.
"שבת היא נפש הבריאה שמחברת את כל הבריאה להיות כלל אחד, על כן היא מביאה גאולה. והבן".

הנה כי כן, תוהו ובוהו אינו ריק – אלא מהומה והעדר תכלית. "תוהו" מלשון תהייה על המהות ואי מציאת הדרך. על כן, כשיש פרטים בלי תוכן מאחד – בפנינו תוהו ובוהו. התוכן הרוחני הוא ההופך את הפרטים הגשמיים לכלי אחד עם תכלית מוגדרת. שבת היא נפש העולם והיא המאחדת את כלל פרטי העולם לאחדות אחת, שכן היא נותנת לכל חלקי הבריאה הגשמית – תוכן וייעוד רוחני. האדם הוא עולם קטן. יש בו מאבק בין שמיים וארץ, בין מוח ללב, בין יצרים גשמיים לבין שאיפות רוחניות. אם היצרים הפיסיים אינם מתלכדים לשמש תכלית רוחנית אחת – האדם שרוי בתוהו ובוהו. שבת מעניקה תוכן רוחני לאדם ובה מתמזגים כוחות הגוף עם נפש האדם והופכים לכלי אחד המשרת תכלית קדושה. מיזוג זה יוצר "יישוב דעת" ו"דעת דקדושה". אחדות זו מרימה אדם מארבע קצוות של פיזור וגלות לקצה של גאולה. זה פשר מאמר הזוהר בפרשת תרומה (חלק ב', דף קל"ה, עמ' א') כי "רזא דשבת" – סוד השבת טמון באחדותה.

פרשת נח

בלי ברית אין שבת ובלי שבת אין ברית

נח הוא שבת?

עשרה דורות אחרי אדם הראשון נולד נח, ועם לידתו נאמר (בראשית ה', כ"ט): "ויקרא את שמו נח לאמור, זה ינחמנו ממעשנו ומעיצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'". רש"י שם מבאר: "זה ינחמנו – יניח ממנו את עצבון ידינו. עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם, והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים מקללתו של אדם הראשון ובימי נח נחה וזהו ינחמנו". הווי אומר כי נח הביא למנוחת האדמה מקללת אדם הראשון. חז"ל הוסיפו ואמרו (תיקוני זהר, דף נ"ד, עמ' ב') כי המילה נח מסמלת את השבת, שבה שוררת מנוחה ("נח דא שבת דביה נייחא"), וכמו כן אמרו חז"ל (תיקוני זהר, דף קל"ח, עמ' ב') כי כשבא נח באה מנוחה, שכן נח הוא שבת ובו נחו כולם ("איהו שבת, וביה נחו כלהו). מה פשר האמירה כי "נח הוא שבת"?

צדיק מוצא מנוח ורשע לא

"שם משמואל" מבאר כי לגבי נח נאמר (בראשית ו', ט'): "אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלהים התהלך נח". נח היה צדיק בודד לעומת דור המבול שהיו רשעים. לגבי הרשעים נאמר (ישעיהו נ"ז, כ'): "והרשעים כים נגרש, כי השקט לא יוכל ויגרשו מימיו רפש וטיט". הרשעים נעים כגלי הים, ואינם יכולים לשקוט ולנוח. נמצא כי הטעם לכך שנח מבטא מנוחה, נובע מהיות נח איש צדיק. לעומת זאת, אנשי דורו, שהיו רשעים "השקט לא יוכל". מה הקשר בין מנוחה לבין צדיקות?

מיהו רשע?

חז"ל אמרו (זוהר חלק ב', דף כ"ג, עמ' א') כי "כל מי שנימול נקרא 'צדיק', שנאמר (ישעיהו ס', כ"א): "ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ" וכל מי שנימול ושומר אות הברית הזאת נקרא 'צדיק'. ראייה לדבר מיוסף, שכל ימיו לא נקרא 'צדיק' עד ששמר אות ברית הקודש. כיון ששמר אותו, נקרא, 'יוסף הצדיק'. מכאן כי רשע

נקרא מי שפוגם בברית, ולרשעים אין מנוחה מכיוון שעברו על איסורי עריות. דור המבול שפגמו בברית נתקיים בהם "והרשעים כים נגרש כי השקט לא יוכל". יצריות ושלוות הנפש הם תרתי דסתרי ולא ישכנו זה בצד זה, "שם משמואל" מוכיח ממקור נוסף כי מי שפוגם בברית מאבד את מקומו ובאה הגלות. בגמרא (במסכת עירובין דף י"ח, עמ' ב') מצינו כי אדם הראשון חי מאה ושלושים שנה בלי אישה בעקבות חטא עץ הדעת, ובכל השנים הללו חטא בפגם הברית. בעקבות כך אמר האר"י (כפי שכתב רבי חיים ויטאל בספרו "שער ההקדמות" דף פ"ד, עמ' ב') כי אברהם היה גלגול של אדם הראשון, וכל אותן הנשמות שהתגלגלו בדור המבול והפלגה כולן הן זרעו ממש, רצה לומר טיפות זרעו ממש, אשר הוציא לבטלה. נשמות אלו התגלגלו בגוים גמורים: דור המבול, דור הפלגה, אנשי סדום ואנשי מצרים. אותו זרע שהיו גוים הפכו אח"כ לגרים בימי גלות מצרים, וחזרו להיות בני ישראל. זה פשר דברו של הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית ט"ו, י"ג): "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם". נמצא כי גלות מצרים באה מפגם הברית.

מדוע אין לרשע מנוחה?

"שם משמואל" מבאר את הטעם לכך שלרשע אין מנוחה:

- א. מנוחת הנפש ושלווה משיג אדם כשהוא מגשים את ייעודו בעולמו.
- ב. לעיתים, אדם חי חיים שלמים כדי שיגיע רגע אחד שבו ימלא את ייעודו ועל כך נאמר במשנה (אבות פרק ד', משנה ג'): "אין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום".
- ג. הייעוד האמור הוא זכות הקיום של כל דבר, והוא "נשתל" ונולד בזמן מסוים וניטע במקום מסוים כדי לקיים את ייעודו. "כל דבר יש לו שורש למעלה ולמטה".
- ד. נמצא כי האדם נטוע במקום מסוים בעולם הזה, כדי לקיים ייעוד שנקבע לו מלמעלה, שהוא שורש קיומו.
- ה. השליחות של האדם נועדה ליצור משהו חשוב בחיי הבריות בעולם הזה. מי שנוטל חיים מועל בשליחותו ומאבד את מקומו, ולכן גם אם הרג ונטל נפש בשוגג, הוא מאבד את מקומו וחייב גלות. בדומה לכך, מי שפוגם בברית – נוטל חיים, ואם עבר על איסור עריות הוא הסיט חיים ממסלולם ופגם בייעודו. ממילא איש זה מקלקל את האחיזה שלו בשורש החיים, ואין לו מקום.
- ו. על כן, "הרשעים כים נגרש כי השקט לא יוכל" – הם איבדו את מקומם ואין להם מנוחה.

לרשעים אין שבת

הכתוב אומר (בראשית ב', ב'): "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה". הכיצד נאמר כי הקב"ה שבת ביום השביעי, הרי בריאת העולם הסתיימה ביום השישי? על כך משיב רש"י: "מה היה העולם חסר? מנוחה! באה שבת באה מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה". כלומר, כל עוד שיש עמל וטורח אות הוא שהמלאכה טרם הסתיימה. השבת היא גמר המעשה של בריאת העולם, שכן היא שהביאה מנוחה. ברם, דור המבול לא זכו למנוחה, שכן הם נעקרו ממקומם, פגמו בברית והחמיצו את ייעודם. ממילא נמצא כי "לא פעלה עליהם קדושת השבת מאומה". מי שאיבד את זכותו למקום מסוים אינו יכול לנוח ולהיות שלו, וממילא אינו יכול לקבל את קדושת השבת.

נח הוא שבת!

נח היה הניגוד הגמור של דור המבול והיה צדיק. נח נשמר מפני פגם הברית. ממילא מובן כי הוא שמר על ייעודו בעולמו והיה זכאי למקום ולמנוחה. נח היה היחיד בעולמו שהיה זכאי למנוחת השבת! נח הוא התגלמות המנוחה ומשום כך נקרא "שבת". בלשון "שם משמואל": "נח היה כלי לקבל מנוחה, על כן כל המנוחה שהשפיעה השבת אז בעולם קיבל הוא, ולכך נח הוא שבת מלשון מנוחה".

בלי ברית אין שבת ובלי שבת אין ברית

ממהלך הדברים דלעיל נמצאנו למדים אם כן, כי מי שפוגם בברית מאבד את ייעודו ואת מקומו בעולמו וממילא את השלווה והמנוחה, ואינו יכול לקבל את קדושת השבת.

"ממוצא הדבר נשמע שאין אדם יכול לקבל קדושת השבת רק בהתאם למידת היותו שומר הברית, וכמה שהוא שומר הברית כל כך הוא נוטל משבת". "שם משמואל" מוסיף כי ביחס לשבת נאמר (שמות ל"א, י"ג): "ואתה דבר אל בני ישראל לאמור אך את שבתותי תשמורו, כי אות הוא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם". בהמשך אף נאמר (שם, פסוק ט"ז): "ושמרו בני ישראל את השבת, לעשות את השבת לדורותם ברית עולם". השבת היא אם כן, אות ברית. בדומה לכך, מצוות המילה היא "אות ברית", שנאמר (בראשית י"ז, י"א): "ונמלתם את בשר ערלתכם, והיה לאות ברית ביני וביניכם". הגמרא (במסכת שבת,

דף קל"ב, עמ' א') מבארת, כי חייב אדם להיות מוקף בכל עת בשני האותות הללו: אות ברית ואות שבת. "שם משמואל" מבאר: "כי בלי אות ברית אי אפשר לקבל שבת. והוא הדין להפך, אי אפשר להיות שומר הברית בלתי שמירת שבת. השבת מחדירה בבני ישראל כוח להתגבר על הטבע ומחמת כוח רוחני עז זה, בידם לשמור על הברית ולהתגבר על יצרים גשמיים.

"כגמול עלי אמו"

השבת מאפשרת להתגבר על הטבע אך יתרה מכך, היא מאפשרת לאדם להתגבר על עצמו!

התנועה נובעת מפיזור הנפש והתרחקות מנקודת האמצע, שמבטאת את החיבור למקור הדברים ומהותם. השבת מביאה בחובה מנוחת הנפש ומאפשרת לאדם לשוב למקורו. בשבת האדם נח מן הריצה לספק את יצריו, הופך לרוחני ומתבטל לאלוקיו. הוא הופך להיות כמו עולל היונק מאמו ונמצא בזרועותיה. עולל זה נמצא כל הזמן במקום אחד: בזרועות אמו. גם אם האם צועדת לקצווי ארץ – העולל מבחינתו נטוע במקומו בזרועות האם, כי הוא שם את כל יתרו על אמו ואינו רואה דבר זולתה.

"שם משמואל" מוסיף ומבאר על כן, כי "נח הוא שבת מלשון שביתה היינו שהוא שב למקורו, והוא בבחינת ביטול לה' לקיים את הכתוב (תהילים קל"א, ב'): "נפשי כגמול עלי אמו", וכך הייתה מהותו של נח שהיה נח מבטל עצמו בתכלית הביטול לה' ולא היה מרים את ידו ואת רגלו כי אם לרצון ה', וזה הפירוש לכתוב (בראשית ו', ט'): "את האלקים התהלך נח".

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי אדם מגיע לשלוות הנפש שלו כשהוא מתגבר על יצריו, והוא מוצא את מקומו בעולמו כשהוא רוחני.

בלי שמירה על הברית אין מנוחה, ושורר מבול שמזיח כל חפץ ממקומו (מבול מלשון בלבול). התופעה של דור המבול נבעה אפוא מפגם עריות, ואילו נח היה צדיק בהיותו גדור מיצריו. בכך זכה נח למנוחה.

במקביל, כל יהודי הגודר את יצריו ושומר על הברית, זוכה אף הוא למנוחה – מנוחת השבת!

פרשת לך לך

שתי אהבות וההבדל הגדול ביניהן

עזיבת ארץ שנעזבה זה מכבר?

אברהם אבינו מצוּנה לעזוב ארץ, מולדת ובית. כך נאמר (בראשית י"ב, א'): "ויאמר ה' אל אברם לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, אל הארץ אשר אראך". ציווי זה מעורר קושי, שכן עזיבת הארץ נעשתה זה מכבר. כך נאמר בפרשה הקודמת (שם י"א, ל"א): "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו, ויצאו איתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם". אם כן, כיצד הצטווה אברהם לעזוב את ארצו בשעה שזו כבר נעזבה? שאלה זו שואל רש"י: "מארצך – והלא כבר יצא משם עם אביו ובא עד לחרן?" תשובתו של רש"י היא: "אלא כך אמר לו: התרחק עוד משם וצא מבית אביך". כלומר, בנוסף לעזיבת הארץ, צוּנה אברהם כעת לעזוב גם את בית אביו. ברם, לשם כך די היה לומר לו לעזוב את בית אביו. מה הוסיף הציווי לעזוב את ארצו, שכבר בוצע, לציווי לעזוב את בית אביו? "שם משמואל" מיישב תמיהה זו ע"י הבחנה בין שני סוגים של אהבה. נפרט.

תולה ארץ על בלימה

כדור הארץ ניצב בנקודה קבועה בחלל, בלי ששום דבר מחזיק בו. מה שגורם לארץ לעמוד על עמדה בנקודה קבועה, הוא כוח משיכה של כוכבים אחרים, שהאחד מהווה משקל נגד לכוח המשיכה של משנהו ומאזן אותו. אבל, נשאלת השאלה: האם כדור הארץ נמשך לכיוונים שונים וסותרים, ולכן בפועל עומד על עמדו למרות משיכתו? או שמא כדור הארץ נדחה ע"י גרמי השמיים השונים, שכל אחד דוחה אותו ממנו והלאה לכיוון מנוגד, ולכן הוא נשאר על עמדו?

מדענים ינסו להשיב על כך תשובות המבוססות על ניסויים ומסקנות לוגיות הנובעות מהם. חכמי התורה משיבים על שאלה זו תשובות המבוססות על פסוקים ופרשנותם, בבחינת "סוד ה' ליראיו".

שיטת "אור החיים"

"אור החיים" (על בראשית ב', א') מבאר כי הארץ נמשכת אל הכדורים הסובבים אותה. זהו כוח משיכה ולא כוח של דחייה. "אור החיים" מדבר במונחים של משיכה ותשוקה של כדור הארץ להתקרב אל עצמים שמימיים אחרים, שהם מופשטים ורוחניים (ואכן, השמש אינה עשויה מעפר אלא מגזים לוהטים) ובלשונו: **"באמצעות אורו הנערב והמקווה אשר יסובב כדוריות העולם בהשוואה וכל חלק וחלק מהסובב של העולם יתעצם בכח אש התשוקה הבוערת בו להתקרב לבחינת כללות נצר המקווה"**.

כלומר, הארץ משתוקקת אל גרמי השמיים הסובבים אותה, ונמשכת אליהם, שכן יוקדת בהם אש אלוקית רוחנית.

נביא עוד מדברי "אור החיים" בלשונו ונבארם כסדרם:

"ולהיות כי כל בחינת סיבוב העולם תשווה בו שיעור התשוקה בין מצד מה שממנו כי אין תאוות חלק אחד רבה על חברו, שבאמצעות זה יתרבה התעצמות החלק ההוא ויחלש שכנגדו, בין מצד מה שאליו הוא האור הנעים, כי אינו קרוב לחלק מהסובב יותר מחברו, שבזה יגדל חלק מהעולם בכוח התעצמותו יותר מחלק אחר – אלא הכול בהשוואה".

כלומר, כדור הארץ הוא עגול – וכל צד מצדדיו נמשך לכוכב אחר, כאשר כוחות המשיכה לכיוונים השונים והמנוגדים שקולים הם זה לזה, כי המרחק והעוצמה של כוחות המשיכה הללו זהה.

"וכל חוט השערה מכל חלקי הסובב של העולם יתעצם להתקרב ומושך לצד הפונה אליו ובאמצעות התעצמות הנמשך מכל סביבות כדוריות העולם נמצא העולם עומד וקיים וכל חלק מעמיד את חברו".

כלומר, כוחות המשיכה השקולים והמנוגדים מאיינים ומבטלים זה את השפעתו של זה, וגורמים לכדור הארץ לעמוד על עמדו.

"ונמצא כל העולם תקוע ביתדות ומסמרי חשק הבורא לצד כלות ונטות רוחניות שבו, להתקרב לנערב יתעלה שמו".

הווי אומר, כי כדור הארץ נטוע במקומו באמצעות כוחות משיכה המופעלים עליו מכל הכיוונים, שאותם מדמה "אור החיים" ל"מסמרי חשק הבורא", שממסמרים את הארץ למקומה, מחמת רצונותיה העזים להתקרב לרוחניות האלוקית הערבה השופעת אליה מכל כיוון ועבר.

ארץ מלשון רצון ומלשון ריצה

לאור דברי "אור החיים" האמורים, מבאר "שם משמואל" את מאמר חז"ל (בראשית רבה פ"ה, ח'): "למה נקרא שמה ארץ? שרצתה לעשות רצון קונה". לכאורה, ארץ היא דומם. איזה רצון יש לארץ?

התשובה היא, כי הארץ היא אמנם דבר גשמי "עב ועכור ובלי דעה" אך בתוך תוכה טמון כוח עז, אשר שורשו בעליונים. כוח פנימי זה כִּמְהָ לאור האלוקי הנובע מגרמי השמיים ונמשך לאור הקדושה העזה שבהם. לפי דברי "אור החיים" מובן, כי שמה נקרא "ארץ" על שם המרוץ, שכן מוטבע במהותה של הארץ כוח משיכה המשתוקק להידבק בגורמי שמיים אחרים, רוחניים, ומנסה לרוץ אליהם. "ארץ" מלשון "רץ" ומלשון "רוצה", שהרי אדם רץ להיכן שהוא שואף ורוצה. האדמה נקראת אפוא בלשון "ארץ" כי שם של דבר הוא מהותו, וטבעה של הארץ להימשך ולרוץ מתוך כוח משיכה פנימי ומכוח "השתוקקות לדבק ברוחניות כי היא משתוקקת לעשות רצון קונה".

שיטת "הרמ"א"

הרמ"א בספרו "תורת העולה" (חלק ג', פרק כ"ד) מבאר כי הארץ עומדת על מקומה ביקום בלא שיש דבר המחזיק בה, בבחינת (איוב כ"ו, ז'): "תולה ארץ על בלימה", על "בלי" "מה" – על מאומה.

אך עמידת הארץ אינה נובעת מכוח משיכה הטמון בה כלפי גורמי שמיים שונים ומנוגדים, אלא מכוח דחייה של גורמי השמיים השונים והמנוגדים, שכל אחד מצדו דוחה את הארץ ממנו.

"וכתבו הפילוסופים שהוא דבר טבעי לה בהיותה הפך מן הגלגלים, כי הם בתכלית הזכות, והארץ בתכלית העובי והעכירות, וכל דבר מתרחק מהפכו, ולכן הארץ מתרחקת מן הגלגלים תכלית ההרחקה. ושם הארץ לעולם עומדת מטעם זה, והוא מפלאי בריאת ה'".

שתי השיטות נוגדות בתכלית

לכאורה, שיטת הרמ"א מנוגדת בתכלית לשיטת "אור החיים". בעוד ש"אור החיים" מדגיש כי גם בתוככי הארץ הגשמית יש כוח משיכה אל הרוחניות, הרי שלדעת הרמ"א הארץ עכורה "מצד לצד", מבחוץ ומבפנים, ולכן גורמי השמיים הרוחניים דוחים אותה מפניהם, כל האחד מצדו. בלשון "שם משמואל": "לכאורה שני הטעמים הם הפכים, שלטעם הראשון היא נמשכת אל השמים מכל צד, ולטעם השני היא נדחית מן השמים מכל צד".

שני סוגי אהבות

"שם משמואל" מחדש זווית ראייה שמחמתה נראה כי אין מחלוקת בין "אור החיים" לבין הרמ"א, "יש לפרש באופן שיהיו כל דברי החכמים קיימים ואלו ואלו דברי אלוקים חיים". הכיצד? כי יש שני סוגי אהבה:

א. יש אהבה שמתעצמת מחמת דחייה. כך למשל, אדם שמשתוקק לדבר מסוים ומונעים אותו ממנו – תגדל תשוקתו אליו עוד יותר. זו אהבה פיסית, שבה הגשמת סיפוקים מביאה לדעיכת החשק אליהם. באהבה זו המרחק יוצר געגוע מחודש ומבעיר את אש התשוקה הנישאת על כנפי הדמיון. אדם רוצה את מה שאינו מושג ורחוק ממנו, כדי לחוש תחושת הישג וכיבוש יעד.

ב. יש אהבה יוקדת, שאינה צריכה לתדלוק בדרך של משחק "דחייה-קרבה". זו אהבה שמעצימה את עצמה, שכן היא אהבה רוחנית. אהבה שכזו "היא בְּחִיּוֹת וְהַתְּלַהּבוֹת, רִשְׁפִּיה רִשְׁפִּיה אֵשׁ וְאִינְנָה נִצְרַכְתָּ לְדַחִייה".

בהתאם לכך מפרש "שם משמואל" כי הרמ"א אינו חולק על "אור החיים" בכך שהארץ משתוקקת לרוחניות, ונטועים בעומקה "יתדות ומסמרי חשק הבורא". יש כוח משיכה שמושך את הארץ לגרמי השמיים ועל כך אין חולק. לכן אמרו חז"ל כי היא נקראת "ארץ" על שם "רצון".

השאלה היא רק באיזו משתי האהבות דלעיל אוהבת הארץ את השמיים. "אור החיים" נוקט, כי מכיוון שנשוא האהבה (שאותו אוהבים) הוא שמימי, הרי שזו אהבה רוחנית, ובה יש רק משיכה בלא צורך בדחייה.

הרמ"א לעומת זאת מבאר, כי אמנם נשוא האהבה שמימי, אבל נושא האהבה (האוהב) הוא הארץ, שהיא גשמית וחומרית. על כן, אהבתה של הארץ לגורמי השמיים היא אהבה גשמית ומגושמת, ובה צריך תהליך של דחייה "רצוא ושוב" כדי להשיג תשוקה עזה.

על כן "יש לומר במהות הארץ שמשתוקקת להתקרב לשמים, וכאשר השמים דוחים אותה תגדל התשוקה ביותר, ושני הפירושים לדבר אחד התכוונו".

ביחס לארץ ישראל אין מחלוקת בין הרמ"א ל"אור החיים"

"שם משמואל" מוצא "נפקא מינה" נהדרת בין שיטת "אור החיים" לשיטת הרמ"א. לשיטת הרמ"א הארץ היא גשמית ולכן אהבתה היא מהסוג הראשון, שבו צריך דחייה, מעת לעת, כדי להעצים את האהבה. אבל יש נקודה אחת בארץ, שיש בה קדושה עליונה ועל כן אהבתה רוחנית לגמרי ואינה צריכה דחייה. נקודה זו היא – **ארץ ישראל!**

בארץ ישראל אין האהבה נובעת ממרחק אלא מקרבה תמידית לה' כפי שנאמר (דברים י"א, י"ב): "ארץ אשר ה' אלוהיך דורש אותה. תמיד, עיני ה' אלוהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה".

על כן "יש לה השתוקקות עצמית בחיות והתלהבות יתרה ואיננה נצרכת לדחייה". בארץ ישראל יש קדושה והיא דבוקה בשרשה השמימי וממילא אין השמיים דוחים אותה.

ביחס לארץ ישראל אין הרמ"א חולק כלל על דברי "אור החיים".

"אבני נזר" נותן טעם לגלות

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, ה"אבני נזר", שפירש את דברי הגמרא במסכת סוטה (דף י"א, ע"א) כי כאשר נאמר (בראשית ל"ז, י"ד): "וישלחהו מעמק חברון" כוונת הדברים שהשליחות של יוסף נבעה מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון. הסבר הדברים הוא זה:

- א. הצדיק הקבור בחברון, במערת המכפלה, הוא אברהם אבינו. מכוח עצתו העמוקה של אברהם אבינו, שלח יעקב את יוסף באופן שנוצרה גלות מצרים.
- ב. אברהם אבינו גדל בביתו של תרח, שהיה "מקום טינופת עבודה זרה". במקום כזה – כל שביב של קדושה הוא מים קרים לנפש עייפה. במקום שכזה ברור, מטבע הדברים, כי "אברהם שהרגיש דבר מה של קדושה התגדלה אצלו התשוקה ביותר, וכל דבר של קדושה היה חדש אצלו וחביב עליו עד למאוד". על כך נאמר (קהלת ב', י"ג): "יתרון האור מן החושך". "מן" במובן של "מתוך" כמו "המוציא לחם מן הארץ". הווי אומר כי מתוך החושך בוקע אור גדול יותר. אכן, במקום מאוד חשוך כל ניצוץ הוא אור גדול.

ג. אברהם השיג השגות עליונות ונאצלות של קדושה. אבל, אברהם חשש שזרעו אחריו, ברבות הימים "באשר יולדו ויגדלו על ברכי הקדושה לא יהיה הדבר חדש אצלם ולא יהיה חביב בעיניהם כל כך ולאט לאט יתקרר הדבר". ד. על כן, הייתה עצתו של אברהם, כי כאשר תתקרב מעט התשוקה אצל זרעו אחריו, הם ישתעבדו בגלות, והמניעות והרדיפות של הגלות ירעננו ויגבירו אצלם את התשוקה וההתלהבות לעבודת ה'. זה פשר העצה העמוקה של אברהם, שיעקב קיבלה, ואשר מחמתה ירדו בני ישראל לגלות. ה. רעיון זה מבאר את הכתוב לפיו הגלות באה (דברים כ"ח, מ"ה) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב". המפרשים הקשו הכיצד ייתכן כי מחמת הימנעות משמחה יגיע להם עונש גדול כל כך? אך בהתאם לאמור לעיל מובן הדבר. "הגלות אינה באה בעיקרה לעונש אלא שהיא יוצרת מרחק שתכליתו לשמש אמצעי להגדיל את התשוקה וההתלהבות. על כן, כאשר עם ישראל לא עבד את הקב"ה בשמחה הרי שבהעדר תשוקה והתלהבות, באה הגלות להחזירם אל חיק אביהם שבשמיים, באהבה רבה ותשוקה עצומה ברשפי אש שלהבתיה".

"לך לך" מאהבת חו"ל לאהבת ארץ ישראל

בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" את מאמר הקב"ה לאברהם: "לך לך מארצך". א. יש כאמור שתי אהבות: אהבת כל הארצות לקב"ה, שהיא גשמית ובה צריך דחייה כדי להשיג קרבה; ויש אהבה רוחנית טהורה, "אהבת ארץ ישראל", שבה לא צריך דחייה ואש היקוד היא אש תמיד. ב. אברהם החל לעבוד את הקב"ה בביתו של תרח. זו אהבה גשמית, שבה ההתעוררות לקדושה נובעת מן המניעות והרדיפות. באהבה מן הסוג הראשון, "אהבת חוץ לארץ", גודל התשוקה בא מחמת שגרמי השמיים דוחים את הארץ, כאשר הדחייה יוצרת קרבה. ג. הקב"ה ציווה על כן את אברהם לעזוב את ארצו. אין הכוונה רק לעזיבה פיסית של מקום – אלא לעזיבה מהותית, של "אהבת חוץ לארץ" והמרתה ב"אהבת ארץ ישראל" שהיא אהבה רוחנית עזה המעצימה את עצמה, בלי לדעוך ובלי להזדקק לדחייה כחומר בעירה. ד. העזיבה של בית תרח נעוצה בעזיבת שאר הארצות ועלייה לארץ ישראל, שבה יש אהבה מסוג שונה. השוני אינו כמותי אלא איכותי. זהו סוג אהבה שונה! אברהם התעלה בדרגת אהבת ה' שבו, ועל כן הצטווה שלא להסתפק

עוד באהבתו הראשונה אלא "לך לך מארצך – אל הארץ אשר אראך", שהיא ארץ ישראל.
ה. פשר הציווי "לך לך מארצך" שנאמר לאברהם הוא אפוא לעבור מאהבת חול הנהוגה בחו"ל לאהבה רוחנית, אהבת ארץ ישראל, שאינה צריכה להתעוררות התשוקה מפאת דחיית השמיים אלא "תקועה ביתדות ומסמרי חשק הבורא" כדברי "אור החיים".

הנה כי כן, יש שתי אהבות. אחת גשמית ומגושמת והשנייה רוחנית ונאצלת. מי שאהבתו גשמית חווה לעיתים דעיכה של אש היקוד, וכדי לשמר את אהבת ה' שבו, הוא נזקק לדחייה, להתרחקות ולגלות, כדי לחוות לאחר מכן התחדשות, געגועים והתעוררות. אבל, מי שאש היקוד שלו רוחנית, חווה התלהבות ועלייה מתמדת מיום ליום, כפי שאמר "היהודי הקדוש" מפרשיסחא, כי עבודת ה' אתמול לעומת עבודת ה' היום צריכה להיות כהשוואה של יהודי לנוכרי. כלומר, העלייה אינה בדרך של תוספת אלא בדרך של העצמה והכפלה מיום ליום. במקרה כזה, אין צורך בדחייה ובגלות. לאהבה זו מוטל עלינו לחתור. זוהי "אהבת ארץ ישראל" – וזהו המסר העמוק של "לך לך מארצך – אל הארץ אשר אראך".

פרשת וירא

להאיר תהומות ולא רק פסגות

במה זכה אברהם לביקור ללא אומר וללא דברים?

אברהם יושב בפתח ביתו, לאחר ברית המילה והקב"ה נראה אליו. כך נאמר (בראשית י"ח, א'): "וירא אליו ה' באלוני ממרא, והוא יושב פתח האוהל כחום היום".

בכל מקום שהקב"ה נגלה אל נביא יש דבר נבואה. יש אמירה. יש מסר. כאן אין. זהו ביקור של שתיקה. בלי מסר. בלי דיבור. כך מבאר הרמב"ן את דברי הגמרא במסכת סוטה (דף י"ד, עמ' א') כי הקב"ה בא לבקר את החולה "שלא היה לדיבור **אלא לכבוד לו**".

הקב"ה נגלה אל אברהם רק כדי להיות במחיצתו. זוהי זכות שאברהם אבינו לא זכה לה בכל הניסיונות, אף לא בעקבות ניסיון העקידה, שהוא ניסיון גדול מן המילה. "שם משמואל" תמה על כן, מדוע זכה בכך אברהם דווקא מחמת המילה?

למה אברהם לא נולד מהול?

אברהם אבינו הצטווה למול את עצמו. לעומת זאת, צדיקי הדורות נולדו מהולים. במסכת אבות דרבי נתן פרק ב' נאמר: "אדם הראשון יצא מהול... אף שת יצא מהול... אף נח יצא מהול... אף שם יצא מהול... אף יעקב יצא מהול... אף יוסף יצא מהול... ואף משה יצא מהול".

"שם משמואל" מקשה על כן, למה אברהם אבינו לא נולד מהול, כמו אדם הראשון או נח שנולדו מהולים? הן אברהם היה גדול מנח? בוודאי יש טעם בדבר.

ההתעוררות למעלה תלויה במעשה

"שם משמואל" מביא את דברי הזוהר כי מחשבה בלי מעשה "אינה מעוררת בעליונים". כלומר, כוח האדם לפעול ולהשיג הישגים רוחניים נעוץ במחשבה המלווה ע"י מעשה.

כך נאמר בזוהר (חלק ג', דף ק"כ, עמ' ב'): "בא ראה סוד הדבר, אף על גב שתפילה תלויה בדיבור הפה – הכול תלוי בעיקר המעשה בתחילה, אחר כך בדיבור הפה... ולא יתפלל אדם תפילה, עד שיעשה מעשה בתחילה לפני התפילה".

שתי תמיהות חריפות

"שם משמואל" תמה על דברי הזוהר הללו, שתי תמיהות חריפות:

א. המחשבה נובעת מן המוח ואילו המעשה הוא יציר כפיים. המוח הוא האיבר החשוב ביותר באדם, והוא מותר האדם מן הבהמה. הכיצד ייתכן שמעשה יהיה יותר חשוב מן המחשבה?

ב. מי שחיבר את הזוהר הוא רבי שמעון בר יוחאי. רבי שמעון עצמו הוא זה שמדגיש תמיד את חשיבותה של הכוונה ואת רצון הלב ("רעותא דלבא"), שבלעדיה מעשה המצווה נעדר ערך. בזוהר (חלק א', דף ק"ג, עמ' ב') נאמר כי "מצוה בלי מחשבה אין לה עליה".

אף ביחס לתורה מצינו בתיקוני זוהר (תיקון י', דף כ"ה, עמ' ב') כי תורה בלא ראה ואהבה אינה עולה למעלה ("אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרכת לעילא"). אם כן, כיצד ייתכן כי בעניין ההתעוררות למעלה מבפני רבי שמעון את המעשה על המחשבה?

התעוררות למעלה והמשכה למטה

ליישוב תמיהות אלו מביא "שם משמואל" את דברי אביו, ה"אבני נזר", כי "ההתעוררות למעלה תלויה יותר במחשבה, אך המשכה למטה תלויה במעשה". כלומר, האדם פועל בכל העולמות. יש לו השפעה בעולם העליון, ויש לו השפעה בעולם הגשמי. בעולם העליון, הרוחני והמופשט, משפיע האדם – ע"י מחשבה טהורה. אך בעולם הארצי והחומרי – האדם משפיע ע"י מעשה גשמי, שבאמצעותו הוא מצליח להביא לכך שהעולם העליון ישפיע מחסדו על העולם הזה. "שם משמואל" מוסיף ומבאר את הדברים לעומקם.

להחדיר קדושה ורוחניות במקום הנמוך והשפל ביותר של החומר

חז"ל אמרו (מדרש תנחומא, פקודי ג', כ'): "האדם הוא עולם קטן". כמו כן, מצינו בזוהר (רעיא מהימנא, דף רנ"ז, עמ' ב'): "אתקרי עלמא זעירא" ובזוהר חדש (חלק א', דף י"ב, עמ' א') מצינו כי "הא-ל יתברך ברא את האדם, שהוא נקרא עולם התחתון, כנגד עולם העליון הגדול, ונתן בו קיום הנפש המניע לגוף כולו, ועל כן הבדילו מכל הנבראים אשר למטה עמו". בעולם קטן זה יש שמיים וארץ:

- א. המוח של האדם דומה לעולם העליון, הרוחני והמופשט.
- ב. גופו של האדם דומה לעולמות התחתונים, הגשמיים והארציים.
- ג. בתחתית הגוף מצוי איבר המילה, המכוון כנגד התהומות הגשמיים, של המקום הנמוך ביותר בעולם הנמוך ביותר.
- (רגלי האדם אינם נחשבים חלק מ"קומת האדם", שכן הרגל היא מלשון הַרְגֵל, ויש בה דריסה וחזרתיות, הנעדרת יצירה כלשהיא).
- כך למשל כתב רבינו בחיי (על בראשית א', כ"ז): "מתוך חלקי גופו, שהם שלושה, יראָה שלושה חלקי המציאות שבמעשה בראשית.
- הראש שבאדם, ששם השכל שופע - הוא כנגד העולם העליון ששם השכלים הנפרדים (המלאכים);
 - מן הצוואר עד המתנים הוא חלק אמצעי שבאדם - כנגד העולם האמצעי;
 - וממתניו ולמטה הוא החלק השלישי, ויש בכלל החלק הזה פעולת ההולדה וההוויה והפסד כנגד העולם הזה שהוא בעל הוויה והפסד (חיים ומוות)".

נמצא כי כשאדם עושה ברית במקום המילה הוא חוקק קדושה בתהום העמוקה ביותר, של המציאות הנמוכה והשפלה ביותר בהוויה הגשמית ביותר.

להוריד קדושה מעולם רוחני לתוככי עולם גשמי

בהתאם לכך מובן כי אברהם לא נולד מהול כדי להמשיך את הקדושה מן העולם העליון המופשט והרוחני אל העולם הזה, הגשמי והמוחשי, שבו אין די במחשבה וצריך מעשה.

חז"ל דרשו (בראשית רבה ל', י'): "אברהם דומה לאוהבו של מלך, שראה את המלך מהלך במבואות האפלים. הציץ אוהבו והתחיל מאיר עליו דרך החלון. הציץ המלך וראה אותו, אמר לו עד שאתה מאיר לי דרך החלון בוא והאר לפני".

אברהם הפיץ אפוא את אור האלוקות בעולם הזה, האפל. זה היה תפקידו וייחודו. על כן, נזקק אברהם למעשה ולא היה לו די במחשבה טהורה.

תפקיד זה של אברהם בא לידי ביטוי במיוחד במצוות המילה, שהרי זו המצווה היחידה העושה שינוי בגופו של האדם, דבר שלא מצינו כמותו בכל מצוות התורה. בכוחה של המילה "למשוך את הארת האלוקות למטה מטה ביותר להאיר מתוך החושך ממש".

"לפי זה מובן הטעם שאברהם לא נולד מהול, כי אילו היה נולד מהול לא היתה לו מצוה עוד דוגמתה להמשיך את האלוקות מטה מטה, להאיר לכל העולם".

מילה דוחה שבת

בהתאם לרעיון זה ניתן להשיב על השאלה מדוע מילה דוחה שבת? הן לכאורה, שבת חמורה מאשר מילה, שהרי מי שלא מל עד סוף ימיו חייב כרת, אך אין לו עונש בידי אדם, ואילו מי שמחלל שבת דינו סקילה, שהיא מיתת בית דין החמורה ביותר. אך לפי הרעיון המפורט לעיל יובן, כי שבת היא זמן רוחני נשגב, אך אין בו שום שינוי בסדר הטבע, והתעלות האדם בשבת היא רק בפנימיות אבל לא בחיצוניות. שבת היא "יומא דנשמתא" – יומם של הנשמות ויש בו "נשמה יתרה". האדם מתעלה ונשמתו "נושמת" קדושה. לעומת זאת, מצוות מילה ממשיכה את אור האלוקות למטה, ומחדירה קדושה בחומר הגשמי כאן. על כן, יש במילה מה שאין בשבת ומילה דוחה שבת.

להחדיר אור לא רק לפסגות אלא גם לתהומות

בהתאם לכך מובן מדוע זכה אברהם מכוח המילה להתגלות אלוקית, שכל תכליתה לכבד את אברהם. זו התגלות אלוקית נדירה, ששום מצווה או מעשה לא זיכו אדם בהשראת שכינה דומה. הטעם לכך הוא, כי כאשר אברהם עושה ברית לאיבר המילה שלו, הרי שהוא מגשים את ייעודו וייחודו, כמי שמחדיר רוחניות אל תוך תוכי הגשמיות, ועושה מעשה של השראת שכינה בעולם התחתון. זהו מעשה מובהק שמחמתו ראוי כי תבוא שכינה לשכון במחיצתו ולשרות עימו – בעולמו הגשמי. במישור זה של החדרת רוחניות וקדושה בתוככי עולם החומר, עולה המילה על ניסיון העקידה.

אכן, העקידה היא מעשה נשגב של עבודת ה'. אין נשגב ממנה. אך השראת קדושה בעולם נחוצה לא רק במישור הנשגב אלא דווקא במישור היום-יומי, הגשמי, הארצי והחומרי.

הנה כי כן, יש מעשים נשגבים. הם מגיעים לשמי שמיים. מכוח מעשים אלו האדם שמימי ומואר. אברהם אבינו לימד אותנו באמצעות מעשה העקידה, כי האדם יכול להעפיל לפסגות על אנושיות.

אבל, אברהם אבינו לימד אותנו באמצעות ברית המילה, כי האדם צריך לקדש ולהאיר גם את המקומות שבהם הוא גשמי ומגושם, ואף ירוד וחשוך. השכינה באה לכבד את אברהם עת שהחדיר קדושה לחיי היום יום, לממדים הגשמיים שלו, שכן בכך האיר לא רק פסגות אלא גם תהומות.

פרשת חיי שרה

אמת היא יציב

"יודע ה' ימי תמימים"

שרה הלכה לבית עולמה והכתוב מסכם את חייה ואומר (בראשית כ"ג, א'): "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים, שני חיי שרה".
חז"ל אומרים (בראשית רבה נ"ח, א') כי על חיי שרה נאמר הכתוב (תהילים ל"ז, י"ח): "יודע ה' ימי תמימים ונחלתם לעולם תהיה".
"יודע ה' ימי תמימים" – כשם שהם (הצדיקים) תמימים (שלמים) כך שנותיהם תמימות (שלמות) בת עשרים כבת שבע לנוי, בת מאה כבת עשרים שנה לחטא. דבר אחר: שרה היתה תמימה במעשיה כעגלה תמימה.
"ונחלתם לעולם תהיה" – מכוון לסיפא של הכתוב בפרשתנו "שני חיי שרה".
מילים אלו מיותרות הן לכאורה, שהרי הכתוב כבר אמר "ויהיו חיי שרה". אין זאת אלא שמטרת המילים "שני חיי שרה" ללמד ש"חביבים חייהם של צדיקים לפני המקום בעולם הזה ולעולם הבא". כלומר, "שני חיי" – מכוון לחיים בעולם הזה ובעולם שכולו טוב.
מדרש זה מעורר כמה תמיהות:

א. חז"ל (בראשית רבה ס"ב, א') דרשו את הפסוק האמור בתהילים גם ביחס לאברהם אבינו ופירשו באמצעותו את הכתוב (בראשית כ"ה, ז'): "ואלה ימי שני חיי אברהם". אמרו חז"ל: "יודע ה' ימי תמימים" – זה אברהם, שנאמר (שם י"ז, א'): "התהלך לפני והיה תמים", "ונחלתם לעולם תהיה" – אלה ימי שני חיי אברהם, שחשב הקב"ה שנותיהם של צדיקים וכתבם בתורה כדי שתהא נחלת ימיהם זכורה לעולם".

נמצא כי כאשר אברהם הוגדר כתמים הובא לכך מקור מן הכתובים. לעומת זאת, כאשר חז"ל אומרים כי שרה מוגדרת כתמימה לא מובא לכך מקור כלשהו מן הכתובים. מניין למדו אם כן חז"ל כי גם שרה זכתה לשלמות?

ב. מה פשר האמירה כי שרה תמימה כעגלה? האם עגלה היא סמל התמימות?
 ג. כיצד ניתן לראות את חיי שרה ואברהם כמסכת אחת של שלמות ותמימות, שעה שהם לא היו קדושים מרחם, ונולדו במשפחות שהיו רחוקות מאמונה בה? אכן, הם הפכו להיות גדולי המאמינים בה, אך כיצד ניתן לכאורה לראות את חייהם כרצף אחד של שלמות מתחילתם ועד סופם?

שלמות היא עקביות ויציבות

"שם משמאל" מביא את דברי אביו ה"אבני נזר" שביאר את המהות של המונח "שלמות":

א. הגמרא במסכת עבודה זרה (דף ו', עמ' א') אומרת כי אסור לבן נח לאכול בהמה טריפה, שנאמר (בראשית ו', י"ט): "ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התיבה להחיות איתך, זכר ונקבה יהיו". המילה "איתך" מיותרת, והיא הוספה כדי לומר כי החיות שהוכנסו לתיבה היו דומות לנח והושוו אליו בשלמות גופם. שואלת הגמרא, מניין לנו כי נח היה שלם בגופו? משיבה הגמרא כי נאמר עליו (בראשית ו', ט'): "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו". שואלת הגמרא שמא מכוון המונח "תמים" לשלמות בדרכי הנהגתו של נח, ולא לשלמות גופו? משיבה הגמרא, כי את שלמות ההנהגה למדים מן המילה "צדיק" ומכאן כי המילה "תמים" מכוונת לשלמות הגוף של נח. הגמרא משווה אפוא את דיני הטריפה ושלמות הגוף של חיה ובהמה לדיני הטריפה ושלמות הגוף של אדם.

ב. את המונח "טריפה" מבאר רש"י במסכת חולין (דף נ"ז, עמ' ב'): "טרפה עד י"ב חדש חיה". כלומר, טריפה אינה מוציאה את שנתה ותוחלת חייה היא עד שנה.

הגמרא שם אומרת: "מעשה באחד שנפחתה גולגלתו, ועשו לו חידוק של קרויה (רטיה עם תרופה שעשויה מדלעת יבשה) והוא חי. אמר לו ר' שמעון בן אלעזר: משם ראייה? ימות החמה היה, וכיון שעברו עליו ימות הצנה מיד מת". רש"י שם מבאר כי "יש מכה שהיא נבערה (מלשון בעירה) – גורמת לחום) ומת מתוך חום, הלכך בעיני ימות החמה וימות הצנה". כלומר, יש מומים שמזיק להם הקיץ ויש שמזיק להם החורף והצד השווה שבהם הוא, שהבהמה הלוקה בהם אינה יכולה לסבול את שינויי מזג האוויר של קיץ וחורף.

ג. מכאן כי כאשר נאמר על נח כי היה תמים בגופו, משמעות הדבר היא, שהיה יכול לסבול את כל שינויי הזמנים.

ד. כעת יושם אל לב, כי הגמרא בשאלתה שם ביקשה לייחס את המילה "תמים" לאורחות חייו של נח, ותמהה שמא מכוון הכתוב לומר כי נח היה "תמים בדרכיו". המונח "תמים" מכוון אם כן הן לשלמות הגוף והן לשלמות ההתנהגות.

ה. נמצאת למד כי שלמות הנהגת האדם מתבטאת בכך שהוא אינו משתנה עם שינויי העיתים והנסיבות, ויש בו "שלמות מכל צד שיכול לסבול כל השינויים ואינו סר מתמימותו ומצדקתו".

ו. הווי אומר כי שלמות היא – יציבות ועקביות!

שלם הוא מי שאינו משנה ערכים לפי שיקולי תועלת משתנים

"שם משמואל" מבסס את הדברים גם על ביאורו של רש"י לכתוב (דברים י"ח, י"ג): "תמים תהיה עם ה' אלוֹקֶיךָ" – "התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו". כלומר, תמים הוא מי שאינו משתנה בעקבות מאורעות שונים.

"שם משמואל" מבאר, כי יש מי שחי בהתאם לעקרונות וערכים קבועים, הגוברים על שיקולי תועלת, ויש מי שהשקפת עולמו מושפעת משיקולי תועלת שהוא מפעיל מעת לעת ואלו משנים את ערכיו.

כך למשל, מי שחי "חיים של חובה" יקיים הבטחה שנתן, גם אם הנסיבות השתנו וכעת אין זה משתלם לו לכבד את התחייבותו. לעומת זאת, מי שחי "חיים של תועלת" יכבד הבטחה רק אם הדבר ממשיך להיות מועיל. אך אם השתנו הנסיבות – מילתו אינה מילה.

אדם תמים ושלם חי "חיים של חובה" ואינו חוקר את העתידות לדעת מה משתלם לו. ערכיו בלתי תלויים בנסיבות ובחישובי תועלת.

דוגמא יפה לכך הם דברי חז"ל (ויקרא רבה ל"ה, א') על הפסוק (תהלים קי"ט, נ"ט): "חישבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך" – "אמר דוד: ריבונו של עולם, בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר: לְמָקוֹם פְּלוֹנִי וּלְבֵית דִּירָה פְּלוֹנִית אֲנִי הוֹלֵךְ, וְהִיוּ רַגְלֵי מִבְּיֹאֵת אוֹתִי לְבֵתִי כְּנִסְיוֹת וּלְבֵתִי מִדְּרֻשׁוֹת". כלומר, רגליו הוליכו אותו כמו מאליהן, שכן הכוח המניע אותו היה תחושת חובה החקוקה בהווייתו עד כי הפכה לקבועה ותת הכרתית. עקרונות אלו הם קבועים ובלתי משתנים והם

מתגברים על שיקולי תועלת המשתנים עם חלוף העיתים והנסיבות, כשבשבת במשבי הרוח.
מי שיש בו שלמות ואינו חוקר אחר העתידות לבחון מה משתלם לו, אלא כל מה שיבוא עליו יקבל בתמימות, הרי שהקב"ה יהיה "עמו ולחלקו" – משכנו ברום המעלה עם ה' – בכל העולמות.

תם הוא איש אמת – ואמת אינה חדלה לעולם

"שם משמואל" מבסס את הדברים תוך עיון בהיבט נוסף.
יעקב נקרא (בראשית כ"ה, כ"ז): "איש תם יושב אהלים".
מידתו של יעקב הייתה אמת, שנאמר (מיכה ז', כ'): "תיתן אמת ליעקב".
אמת היא דבר שאינו משתנה!
אמת שהיא יחסית ונכונה רק לשעתה – אינה אמת.
בעל "חידושי הרי"ם" מגור הביא ראיה לכך מן הכתוב (ישעיהו נ"ח, י"א): "והיית כגן רווה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו".
הרד"ק שם מבאר, כי נחל שאינו אכזב הוא "מקור אשר לא יכזבו מימיו, כי אפילו בעת היובש הוא נובע, ופְּלוֹת הדבר הוא כזב כאילו מכזב בו שלא היה שם מעולם".
כלומר, מה שאינו מתמיד הוא כזב!
חידושי הרי"ם נהג לומר כי "נהר שמימיו פוסקים לזרום אחת לשבעים שנה נקרא – מים מכזבים".

כזב, פוסק. לעומת זאת, אמת מתמידה ואינה חדלה להיות אמת לעולם!
נמצא כי תם ושלם הוא מי שמידתו אמת ואמת היא דבר עקבי ויציב שאינו משתנה עם שינויי הנסיבות וחלוף הזמנים. עקרונותיו של אדם שלם הם אמת ויציב – בכל עת. לכן, אי אפשר לשאול אמת ויציב מה עדיף? כי אמת ויציב – היינו הך הם. אמת היא יציב, ואינה משתנה לעולם.

אמונה שלמה גם כשהגחלים עוממות

"שם משמואל" מבאר את דברי רש"י "תהיה עמו ולחלקו" באופן הבא:
כתוב (דברים ל"ב, ט'): "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו".
"לשון עֵם" הוא בעת שאין השכל מאיר, מלשון גחלים עוממות".
כיצד אם כן נאמר הדבר כשבח לעם ישראל?

אין זאת אלא כי כוונת הכתוב לומר, כי אף כששכלו של אדם עמום ומעומעם, והוא אינו רואה את התועלת שתצמח לו משמירה על עקרונותיו, הוא עדיין נמשך אחר ה'.

זוהי תמימות ושלמות שעליה נאמר כי הוא "עמו ולחלקו".
זו משמעות המונח, שנאמר לגבי נח "איש תמים", "שהיה נמשך אחר ה' בתמימות ועל כן לא פעל אצלו שינוי הדורות".
הווי אומר כי כאשר נאמר "אני מאמין באמונה שלמה" משמעות הדבר, כי אמונתו אינה תלויה בשינויי זמנים ונסיבות, נעלית מכל שיקולי תועלת, וקיימת לעד.

"שני חיי שרה"

בהתאם לכך מבאר "שם משמאל" את דברי חז"ל לגבי שרה, כי הכתוב "יודע ה' ימי תמימים" מתייחס לשרה. תמהנו מהיכן למדו חז"ל כי שרה הייתה שלמה ותמימה? התשובה נעוצה בכתוב הפותח את הפרשה.

רבי אברהם אבן עזרא מבאר כי המונח "שנה" הוא מלשון שינוי. כלומר, שינוי הזמן משנות את האדם. לגבי שרה נאמר בכתוב כמה וכמה פעמים "שנה". היא חיה בתקופה שבה חלו שינויים רבים. גלי חייה היו סוערים. עם זאת, הכתוב מסכם ואומר "שני חיי שרה" לומר ש"כולן שוות לטובה" – ללמדך כי כל שינויי הזמנים והעיתים לא פעלו עליה לשנותה מצדקתה.

שרה הייתה אפוא תמימה במעשיה במובן זה "שהייתה עומדת בצדקתה בכל מיני שינויים".

"בת מאה כבת עשרים לחטא". היא הייתה יציבה ועקבית ואורחות חייה ועקרונותיה נשמרו הן בצעירותה, כשהיזרים גואים. והן בזקנותה, כשהיזרים דועכים, אך גם כוחות החיים דועכים והגוף קמל ודועך ומתקשה לקיים אורחות חיים ראויים.

תמימותה הייתה כשל "עגלה" שאינה מפעילה שיקול דעת. אין שיקולי תועלת. יש הליכה בתלם!

רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (על פרשת חיי שרה, אות ג') מביא בשם הרבי מאיז'ביצה (רבי מרדכי יוסף ליינר בעל "מי השילוח") כי המילה "עגלה" מסמלת דבר "עגול" שאין לו ראש וסוף – אלא הכול שווה בו.

סיכום חיי שרה הוא אפוא, כי אכן היו שינויים ותמורות בסביבת חייה של שרה, ונקודת ההתחלה שלה אף הייתה בבית של עבודה זרה. אבל, שרה הייתה סמל של

יציבות כי העקרונות שלפיהם חיה – לא השתנו עם שינויי הזמנים והנסיבות. אין שוני בין נקודות חייה השונות, ובין בימי גאות ובין בימי שפל ואף כשגלים עלו וסערו – היא נותרה יציבה. עקרונותיה וצדקותה לא השתנו והם עמדו ועומדים לעולם!

הנה כי כן נמצאנו למדים:
אמת אינה משתנה. אין אמת יחסית הנכונה רק לשעתה, כפי שאין חצי אמת.
כזב מאכזב אחת לתקופה. אמת היא יציב.
ערכי אמת אינם משתנים עם שינויי הזמן והנסיבות.
מי שמידתו אמת, אינו שוקל שיקולי תועלת ועקרונותיו תקפים תמיד.
שלם הוא אדם עקבי ויציב שהאמת שלו אינה מושפעת משינויים של זמן ומקום.
שלמות האדם נמדדת ביציבותו וביכולתו לחיות לפי ערכיו, גם כאשר שיקולי תועלת מחייבים אותו להשתנות.
זהו המסר הטמון בסיכום חיי שרה.

פרשת תולדות

בין טפל לעיקר

מה פשר שאלתו של עשיו

שני בניו של יצחק מגיעים לפרשת דרכים ודרכיהם נפרדות זו מזו. הכתוב אומר (בראשית כ"ה, כ"ז-כ"ח): "ויגדלו הנערים והיה עשיו איש יודע ציד איש שדה, ויעקב איש תם יושב אוהלים. ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו, ורבקה אוהבת את יעקב".

רש"י מבאר: "יודע ציד – לצוד ולרמות את אביו בפיו, ושואלו: אבא היאך מעשרים את המלח ואת התבן? כסבור אביו שהוא מדקדק במצות". מקור הדברים במדרש (בראשית רבה ס"ג, י'): "ויהי עשו איש יודע ציד – צד את הבריות בפיו... צד בבית, צד בשדה. בבית (שאל) היאך מתקנים מלח? בשדה (שאל) היאך מתקנים תבן?" חז"ל התקשו כיצד ייתכן כי יצחק אהב איש ציד והעדיף אותו על יושב אוהלים? והתשובה היא, כי עשיו הערים עליו. ברם, שהתשובה אינה בהירה, וכי לא הכיר יצחק בטיבם האמיתי של בניו? וכי נפל בפח של שאלה מדומה? ובכלל, לכאורה השאלה של עשיו אינה מעידה על צדקות אלא על בורות.

"שם משמואל" מוסיף ושואל שאלה קוצקאית: "למה לא שאל עשיו על דקדוקי מצוות אחרים, כגון שחיטה וכיו"ב, שיש בהם דקדוקי מצוות באמת ולמה לו לבחור בדבר דקדוק כזה שהוא שקר?"

סדר הבריאה – עיקר שקודם לו טפל

"שם משמואל" מבאר את שאלתו של עשיו ואת טעותו של יצחק, בהתבסס על הבחנה יסודית בין שתי השקפות עולם ומבאר כי דרכו של עשיו נפרדה משל יעקב, לא רק בפעולות אלא גם בגישות.

מבוא לדברים הוא ההבנה כי כל סדר הבריאה מבוסס על יצירה בת שני חלקים: עיקר – וטפל המשרת אותו. נדגים:

במונחי מקום – הקב"ה ברא שני עולמות: עולם הבא ועולם הזה. העולם הבא הוא העיקר והעולם הזה טפל לו, כפי שמצינו במשנה (אבות פרק ד', משנה ט"ז): "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא. התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין";

במונחי זמן – הקב"ה ברא את ששת ימי המעשה ואת השבת. ימי החול טפלים לשבת כפי שמצינו בתנא דבי אליהו (פרק א') על הפסוק (תהילים קל"ט, ט"ז): "ימים יוצרו ולא אחד בהם" – זה יום השבת לישראל. כיצד? אדם עושה מלאכה כל ששה ונח בשביעי נתרצה עם בניו ועם בני ביתו";

במונחים של עצמים פיסיים – הקב"ה ברא פירות וברא להם קליפה שהיא טפלה לפרי ושומרת על תוכו. כך מצינו בגמרא במסכת ברכות (דף ל"ו, עמ' ב') כי למדים מן הכתוב (ויקרא י"ט, כ"ג): "את פריו" – "את" – לרבות קליפה שהיא טפלה לפרי. נמצאנו למדים, כי כדי להגיע לעיקר צריך לעבור דרך טפל ולעשות בו שימוש לצורך העיקר. אבל, החכם עיניו בראשו להבין כי אחרי הטפל בא עיקר וממילא אין להפוך את הטפל לעיקר.

הטפל מקבל חשיבות כשהוא משמש את העיקר

יש ערך רב גם לטפל. אם מתקיימים שני תנאים:

א. יודעים שהוא טפל ולא עיקר.

ב. עושים בטפל שימוש לצורך העיקר.

טפל המשמש את העיקר – עושה את הפעולה אשר למענה נברא ובכך הוא קונה שלמות.

"אם הטפל הוא טפל באמת לעיקר הרי שבאמצעותו נעשה גם הטפל שלם".

נדגים:

אם אדם רואה באמת את העולם הזה כטפל לעולם הבא וכפרוזדור בלבד שהוא משתמש בו כדי להתכונן לטרקלין הרי "שמתעלה גם העולם הזה ומתקדש, ועולם הבא מאיר גם בעולם הזה, ומתקיימת באותו אדם הברכה שברכו חז"ל זה את זה במסכת ברכות (דף י"ז, עמ' א'): "עולמך תראה בחיך".

אם אדם רואה באמת את ששת ימי המעשה כדבר הטפל לשבת והוא טורח בערב שבת כדי לאכול בשבת, הרי שבאמצעות השבת "גם ששת ימי המעשה מיתקנים ומתעלים".

כך מצינו במסכת ביצה (דף ט"ז, עמ' א'): "אמרו עליו על שמאי הזקן, שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר, זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה, מניח

את השנייה ואוכל את הראשונה". בדרך זו נמצא כי השבת מאירה לששת ימי המעשה ונותנת להם משמעות והווייה של קדושה. אם קליפה עושה את תפקידה ושומרת על הפרי הרי שיש לה חשיבות והיא נחשבת חלק בלתי נפרד מהפרי. במקרה זה ההתייחסות אל הקליפה היא כאל הפרי עצמו. כך למשל מצינו בגמרא במסכת חולין (דף ק"ח, עמ' א') כי "השומר מביא ומכניס את הטומאה לפרי", כלומר, אם טומאה נגעה בקליפה, הרי שהפרי כולו נטמא כי הקליפה והפרי חד הם.

עשיו הוא טפל שייעודו לשרת את העיקר

יעקב ועשיו תאומים היו. לידתם הייתה כאחד. אך עשיו היה טפל ליעקב וביום שנקבר יעקב מת גם עשיו, כי כשהפרי נופל אין עוד צורך בקליפה. עשיו היה בריאה שתכליתה לשרת את יעקב ולסייע ליושב האוהלים שחייו היו קודש. אילו היה עשיו מכיר בכך שהוא טפל, ואילו היה ממלא את ייעודו לשרת את העיקר ולסייע לו להגשים את תכליתו, הרי שבזכות יעקב היה גם עשיו משיג שלמות. אך זדון לבו של עשיו השיאו והוא לא רצה להיות טפל ליעקב, אלא עשה את עצמו עיקר, כאילו בשבילו נברא העולם.

"שם משמאל" מביא בעניין זה את דבריו של רבי בונים מפרשיסחא, כי העולם לא היה מתוקן יותר אילו היה עשיו צדיק ומקיים את מצוות ה'. אדרבה, הדבר היה מרע את מצבם של ישראל בעולם, שהרי אמרו חז"ל במדרש (דברים רבה א', ט"ז) כי עשיו הצטיין מאוד במצוות כיבוד אב ובזכות מצווה זו נמצא כי בעת "שבאו ישראל לעשות עמו מלחמה אמר הקב"ה לישראל – אין אתם יכולים לו". אנו סובלים צרות רבות כתוצאה מכך שעשיו קיים מצווה אחת בשלמות ומכאן כי אילו היה עשיו מקיים מצוות נוספות היה מצבנו בכי רע. אולם, אמר הרבי מפרשיסחא, העולם היה מתוקן יותר אילו היה עשיו נשאר כהווייתו – אך נכנע ליעקב ומשרת אותו. במקרה זה, הייתה הקליפה שומרת על הפרי, והיא עצמה הייתה מגיעה אל שלמותה וממלאת את ייעודה.

טעותו של טפל

מי שאינו יודע את מקומו – אינו ממלא את ייעודו בעולמו. טפל שחושב שהוא עיקר נשאר לעולם טפל ואינו מגיע אל השלמות שהיה עשוי לזכות בה אילו רק היה מכיר בתפקידו ומשרת את העיקר.

כך אמרו חז"ל (בראשית רבה פ"ג, ה'): "התבן, הקש והמוץ רבים ומתדיינים זה עם זה: האחד אומר בשבילי נזרעה השדה והאחר אומר בשבילי נזרעה השדה. אמרו החיטים: המתינו עד שתבואו אל הגורן ונדע בשביל מה נזרעה השדה. באו לגורן ויצא בעל הבית לזרותה ברוח. הלך לו המוץ ברוח. נטל בעל הבית את התבן והשליכו על הארץ. נטל את הקש ושרפו. לאחר מכן, נטל את החיטים ועשה מהן פרי (מצבור של גרגרים לשם טחינת קמח) וכל מי שרואה אותן מנשקן, כמו שנאמר (תהלים ב', י"ב): "נשקו בַּר פֶּן יאנף".

כך אומות העולם: הללו אומרים, אנו עיקר ובשבילנו נברא העולם, והללו אומרים בשבילנו נברא העולם. אמרו להם ישראל: המתינו עד שיגיע היום ואנו נדע בשביל מי נברא העולם, שנאמר (מלאכי ג', י"ט): "כי הנה היום בא בוער כתנור", ועל אומות העולם נאמר (ישעיהו מ"א, ט"ז): "תִּזְרַם (מלשון זרייה ברוח) ורוח תישאם וסערה תפיץ אותם".

מי שרואה תמונת מכלול ואת התכלית שתתגשם בסופו של יום, מבין מיד שהתבן והמוץ טפלים ואילו התבואה היא העיקר. באותה מידה, מי שרואה תמונת מכלול ואת התכלית שתתגשם בסופו של יום, מבין מיד שישראל עיקר ואומות העולם טפלים הם. אבל, מי שמתרכז בנקודת זמן אחת בתוך התהליך הכולל, ואינו רואה אותו בתמונת מכלול, עלול לטעות בין עיקר לטפל ולחשוב כי הטפל – עיקר הוא.

ביאור שאלתו של עשיו

אדם מדבר מהרהורי ליבו ורואה תופעות בהתאם להשקפת עולמו. גישה שגויה משפיעה לא רק על תפיסתו לגבי עצמו ולגבי תפקידו בעולמו, אלא גם לגבי כל התופעות שהוא רואה. יש מי שרואה את התהליך כמכלול ורואה את הנקודות שבדרך בראי התמונה הכוללת ובראי התוצאה הסופית.

אך יש מי שהוא קצר רואי ומתמקד בנקודות עצמן. הוא רואה נקודות וחושב שזו כל התמונה, ולכן טוען כי זכות השוויון מחייבת לתת חשיבות גם לנקודות המרכיבות את הטפל.

עשיו שאל שאלות שביטאו את פנימיותו ואת הרהורי ליבו. מהותו דיברה מתוך גרונו. אדרבה, הוא חשב את עצמו לעיקר ואת יעקב לטפל. על כן ובאותה מידה, הוא ראה את התבן כעיקר וכשווה לתבואה, וממילא שאל האם צריך לעשר את התבן. בדומה לכך טעה לגבי המלח, שאינו צריך מעשה נוסף כדי להשלים אותו, מכיוון שאינו עיקר אלא טפל לאוכל. השאלות הללו באו להציג ליצחק טענה

כי גם בו יש קדושה. ואכן, גם הטפל עשוי להגיע לשלמות. אבל, תנאי לכך הוא שהטפל ידע שהוא טפל וישרת את העיקר, ובכך טעה עשיו.

סברתו של יצחק כלפי עשיו

יצחק הכיר היטב את בניו וידע את טיבם.

יצחק גם ראה תמונת מכלול ואת התכלית שתתגשם בסופו של יום, וממילא ראה מיד שיעקב עיקר ועשיו טפל לו. מדוע אם כן חפץ יצחק לברך את עשיו? התשובה היא: דווקא מחמת היותו טפל, שכן הוא ידע שעשיו עצמו לא יודע שהוא רק טפל, שהרי אינו רואה תמונה כללית. על כן, עלול עשיו לאבד את כל עולמו. משום כך ביקש יצחק לברכו "כדי להאיר את עיניו ע"י הברכות והקדושה שיכניס בו כדי שידע מהי שלמותו". כלומר, המטרה הייתה ללמדו כי גשמיות ("מטל השמים ומשמני הארץ") באה מחמת ברכה שמימית, ומכאן שהגשמיות שואבת מן הרוחניות וטפלה לה. המסר שרצה יצחק להעביר לעשיו היה: בני, אתה אכן יכול להגיע לשלמות אך תנאי לכך הוא שתדע שרוחניותו של יעקב היא העיקר וגשמיותך שלך טפלה לו ועל כן עליך לסייע ליעקב.

חטא היוהרה

טעותו של יצחק הייתה בכך, שעשיו לא היה מסוגל בשום פנים להפנים את המסר הזה, כי גאוות הלב גורמת לשלושה דברים:

א. בגאוותו חושב הטפל שהוא עיקר ועל כן אינו משרת את העיקר ומחטיא את ייעודו;

ב. היהיר אינו מפנים מסרים הנגלים לנגד עיניו. הגאווה היא כמו שוחד המעווור עיני חכמים, והיא כמו שמן הגורם לחץ להחליק לצדדים. לכן, אין תרופה לבעל גאווה.

ג. היוהרה היא "חור שחור" הבולע את הטוב, ולא זו בלבד שהטוב אינו עומד כנגד הרע, אלא אדרבה הטוב שנבלע בו, מגביר את היוהרה.

בעוד שאצל אדם עניו הכלל הוא, כי ככל שתוסיף לו מעלות כן תרבה ענוותו, בבחינת "בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו", הרי שאצל היהיר המנגנון עובד הפוך: אם תשפיע עליו טובות, הרי שתעצים את גאוותו. במקרה זה לא תגרום לו להבין שהוא קליפה, אלא רק תוסיף לו עוד סיבה לחשוב שהוא העיקר.

כך מצינו בזוהר (חלק ג', דף רנ"א, עמ' א') כי יש "עננים חשוכים שמכסים על אורות של שבעה כוכבי לכת, שנאמר בהם (בראשית מ"א, כ"א): 'ותבאנה אל קרבנה ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע' – חשוך 'כאשר בתחילה'. שכל כך החושך של העננים שלהם, שלא יכולים אורות להאיר להם, ומשום זה נאמר 'ולא נודע כי באו אל קרבנה'".

ה"אבני נזר" ביאר כי הדברים מכוונים כנגד קליפת הגאוה, שאם באה בו מעט קדושה, הרי שע"י זה מתגאה עוד יותר.

הנה כי כן, הדרך לשלמות עוברת בהבחנה בין עיקר לטפל ובהבנה כי איננו שלמים אלא אם אנו טפלים לשלם.

"שם משמאל" מסכם את הדברים כך: "מזה יוצא לימוד לכל איש, שידע שמצד מעשי עצמו אינו נחשב לכלום, רק מצד מה שהוא מחובר לטהור או מחמת חיבור לכלל ישראל ומצד מעשיהם הטובים גם מעשיו נגררים להיות נחשבים. אבל לא שמעשיו בפני עצמם נחשבים, כי מי יאמר 'זיכיתי לבבי'. והבן".

פרשת ויצא

האדם הוא תבנית נוף מחשבתו

משה מתנבא ביום ויעקב בלילה?

יעקב יוצא מביתו לעבר בית לבן ובדרכו הוא ישן ורואה מחזות אלוקים. כך נאמר (בראשית כ"ח, י"ג-י"ד): "ויצא יעקב מבאר שבע, וילך חרנה. ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש וייקח מאבני המקום וישם מראשותיו, וישכב במקום ההוא. ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו. והנה ה' ניצב עליו ויאמר אני ה' אלוהי אברהם אביך ואלוהי יצחק, הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך".

בגמרא במסכת ברכות (דף נ"ז, עמ' ב') מצינו כי "חלום – אחד מששים לנבואה". הווי אומר, כי חלום אינו נבואה ממש, אלא מעין נבואה. אם כן, נשאלת השאלה: מדוע נראה ה' אל יעקב בחלום, בלילה, "כי בא השמש"? מדוע לא נגלה ה' ליעקב בנבואה ממש, בהקיץ ולאור יום?

השאלה האמורה מתעצמת עת שאנו מעיינים בדברי חז"ל על הכתוב (שמות י"ב, ב'): "החדש הזה לכם ראש חדשים". רש"י מבאר "החודש הזה" – "התקשה משה על מולד הלבנה, באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו הקב"ה באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו: 'כזה ראה וקדש'. כיצד הראהו? והלא לא היה מדבר עמו אלא ביום, שנאמר (שם ו', כ"ח): 'ויהי ביום דבר ה''; (ויקרא ז', ל"ח) 'ביום צוותו'; (במדבר ט"ו, כ"ג) 'מן היום אשר ציווה ה''? אלא סמוך לשקיעת החמה נאמרה לו פרשה זו, והראהו עם חשכה".

כלומר, נבואת משה היא ביום – ולא בלילה, וכאשר נגלה לו מחזה המתחולל מטבעו בלילה (לבנה בחידושה) הדבר עורר תמיהה כיצד דיבר איתו ה' בלילה? אם כן, מדוע הייתה נבואתו הגדולה של יעקב – דווקא בלילה?

לדבר עם הקב"ה בצנעה

חז"ל משיבים על כך במדרש (בראשית רבה ס"ח, י'): "כי בא השמש – מלמד שהשקיע הקב"ה גלגל חמה שלא בעונתה בשביל לדבר עם יעקב אבינו בצנעה.

משל לאוהבו של מלך שבא אצלו לפרקים. אמר המלך: כבו את הנרות, כבו הפנסים, מכיוון שאני מבקש לדבר עם אוהבי בצנעה. בדומה לכך, השקיע הקב"ה גלגל חמה שלא בעונתה, בשביל לדבר עם יעקב אבינו בצנעה".
והדברים פלא: "איך שייך בנמשל לומר שרצה הקב"ה לדבר בצנעה כדי שלא יטרידוהו שאר בני אדם כמו במשל?"

משבצות ידיעה אודות הנבואה

"שם משמואל" מבאר את הסוגיה כמעין תבנית עם משבצות סדורות, שלאחר הבנתן, משתבץ המקרה דנא למקומו כמין חומר. נפרט:

א. הגמרא במסכת מועד קטן (דף כ"ה, עמ' א') אומרת: "ראוי היה רבינו (רבי יהודה הנשיא) שתשרה עליו שכינה, אלא שבבל גרמה לו" (שלא יתנבא, כי אין נבואה בחוץ לארץ). שואלת הגמרא, הרי נאמר (יחזקאל א', ג'): "היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים". אם כן בפנינו נבואה בחו"ל, בארץ כשדים? מיישבת הגמרא כי לכן נאמר "היה" – "שהיה כבר". מבאר רש"י: "שהיה כבר – בארץ ישראל, ששרתה עליו רוח הקודש".
כלומר, אין הנבואה שורה בחו"ל, אלא אם כן אותו אדם התנבא קודם לכן בארץ ישראל.

מה פשר הדברים? מדוע אין נבואה בחו"ל? מדוע שונה הדבר ביחס למי שהתנבא קודם לכן?

ב. "נבואה היא התדבקות הנפש בשרשה". כלומר, אדם נהיה מופשט ורוחני עד כי נשמתו מתאחדת עם צור מחצבתה האלוקי, וממילא היא מסוגלת לראות מראות אלוקיים.

הגוף הוא דבר החוצץ בפני הנפש ומפריע לה להתמזג עם הרוחניות המופשטת. אבל, בארץ ישראל, גם המציאות הפיסית והארצית קדושה היא. על ארץ ישראל נאמר (דברים י"א, י"ב): "עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה". בגמרא במסכת בבא בתרא (דף ע"ד, עמ' א') אף מצינו כי יש מקום שבו השמיים והארץ נושקים זה לזה, ומבאר הגר"א, בביאורי אגדות שם, כי זהו מקום המקדש. במקום הזה, שבו הדומם מזדכך ונושק לרוח, נמצא כי גם גוף האדם מזדכך ואינו חוצץ בפני הנפש המתאחדת עם בוראה ומתנבאת. לכן, אין נבואה אלא בארץ ישראל, אך מי שגופו הזדכך בארץ, שורה הנבואה עליו אף בחו"ל.

ג. את הפסוק (דברים ל"א, י"ח): "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא", דורשים חז"ל במסכת חגיגה (דף ה', עמ' ב'): "אמר הקב"ה אף על פי שהסתרתי פני מהם – בחלום אדבר בו".

מבאר רש"י: "ביום ולא בלילה, שמראים לו חלום כדי שיתפלל על הדבר". כלומר, גם במקום שבו אין נבואה ויש הסתר פנים – חלום יש. ד. מכאן, כי גם בחו"ל שהוא מקום שאין בו נבואה – חלום יש. "שם משמואל" מבאר את טעם הדבר, כי הנבואה לא שורה בחו"ל מחמת גשמיותו של הגוף, החוצץ מפני התפשטות הנפש. אבל, "בחלום, כשהאדם ישן, הנפש מופשטת מהגוף. ואדם הזוכה לזה יכול לדבק אז נפשו בשרשה".

האדם נמצא במקום שבו נמצאת מחשבתו

על הכתוב האמור: "ויצא יעקב מבאר שבע", אומרים חז"ל (זוהר חלק א', דף קמ"ז, עמ' א'): "רבי שמעון אמר – יצא מארץ ישראל".

לכאורה הדבר אינו מובן, שהרי יעקב עדיין שהה בארץ ישראל (ואף נחבא בבית שם ועבר במשך שנים רבות) ורק בהמשך, אחרי חלומו, נאמר עליו (בראשית כ"ט, א'): "וישא יעקב רגליו, וילך ארצה בני קדם". מדוע אם כן נאמר כי הוא יצא כביכול מיד לחו"ל?

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", כי "כל מקום שבו דעתו של אדם מצויה – נחשב כאילו הוא שם בפועל". כלומר, האדם לא נמצא במקום שבו נמצא גופו, אלא במקום שבו נמצאות מחשבותיו. "אבני נזר" הוכיח את הדברים מן המשנה במסכת עירובין (פרק ד', משנה ז'): "מי שבא בדרך וחסכה לו, והיה מכיר אילן או גדר... ואמר שבייתתי בעיקרו, מהלך ממקום רגליו ועד עיקרו אלפים אמה ומעיקרו ועד ביתו אלפים אמה". כלומר, אדם נחשב כמי שקנה שבייתתו במקום שבו הוא רוצה להיות ושאליו נדדו מחשבותיו. גופו מחוץ לעיר אך הוא נחשב כמי שהיה בפועל במקום שבו איווה לשבת, ולכן הוא נחשב כמי ששבת עוד בערב שבת במקום שאליו הוא חפץ להגיע. תחומי שבת יימדדו מן המקום שבו היה במחשבתו, ולא מן המקום שבו היה שרוי גופו.

בהתאם לרעיון נפלא זה מובן, כי כאשר יצא יעקב מבית הוריו בבאר שבע כדי ללכת לחרן, נחשב הדבר כאילו היה שם בפועל תיכף כשיצא מביתו. לכן כתב הזוהר כי הוא יצא מארץ ישראל אף שפיסית עדיין היה שם. נמצא כי יעקב אמנם היה פיסית בארץ ישראל, אך מבחינה מהותית הוא נמצא בחו"ל, כי מחשבתו כבר הייתה נתונה למקום שאליו ילך.

הסבר פשוט מדוע יעקב מתנבא בחלום

משהוצגו דיני הנבואה כמשנה סדורה, משתבץ המקרה דנא למקומו בנקל ומובן מדוע יעקב לא התנבא בהקיע. ביארנו כי יעקב נחשב כאילו הוא מצוי בחו"ל, מעת שמחשבתו הייתה נשואה לשם. ממילא מובן, כי יעקב לא היה יכול להתנבא, שהרי אין הנבואה שורה בחו"ל. אכן, יש נבואה בחו"ל על מי שהתנבא קודם לכן בארץ ישראל, אך לא מצינו שיעקב התנבא קודם לכן בארץ ישראל. עם זאת, ראינו כי גם בחו"ל יש נבואה בחלום. על כן, שקעה השמש, ומחזה "סולם יעקב" נגלה ליעקב אבינו בחלום דווקא.

מטרה סופית ותחנות ביניים

הזוהר (חלק א', דף קמ"ט, עמ' א') מביא את הקושיה מדוע לא התנבא יעקב ביום ומיישב באופן אחר. "שם משמואל" מבאר כי הזוהר לא יישב את הדברים באופן הפשוט שהוצע על ידו, מכיוון שאת הזוהר כתב על פי המסורת רבי שמעון בר יוחאי, ובמסכת פסחים (דף כ"ה, עמ' ב') מצינו כי שיטת רבי שמעון היא, שהולכים אחר הכוונה. מי שבוחן את הכוונה של האדם אינו מתייחס לפעולה המיידית ולרצון לעשותה, אלא בוחן את התכלית הסופית ואת כוונת האדם לטווח רחוק. כך למשל, רבי שמעון סובר כי מהלך אדם על גבי עשבים בשבת ובלבד שלא יתכוון לעקור אותם, וכן רשאי הוא לגרור כלי כבד על גבי קרקע בשבת אם אינו מתכוון לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתו. בדומה לכך, יעקב הלך מבאר שבע לכיוון חרן ואין ספק כי רצה להגיע לחרן. אבל לא הייתה לו כוונה להישאר בחרן בבית לבן הארמי. הכוונה שלו לטווח ארוך הייתה – לחזור לארץ ישראל. על כן, יש לומר כי אכן אדם נמצא היכן שמחשבותיו נמצאות, אבל, המטרה הסופית שלו הייתה – לחזור הביתה לארץ ישראל. לכן, יש לראות בו כמי שהיה בארץ ישראל! כלומר, מכיוון שגופו נמצא בארץ ישראל, ואף כוונתו בעומק מאוויי ליבו הייתה לחזור בסופו של יום לארץ ישראל, הרי שרבי שמעון, בספר הזוהר, נאמן לשיטתו כי יעקב נחשב כמי ששוהה בארץ ישראל, ואי אפשר לומר כי היה מנוע מלהתנבא בהקיע ובשעות היום מחמת שהותו בחו"ל. על כן היה צורך בהסבר אחר.

אולם, ה"אבני נזר" יכול להיות נאמן לשיטתו כי הדברים נמדדים לפי הכוונה המיידית ולא לפי המטרה הסופית, שהרי הראיה שה"אבני נזר" הביא לדבריו, היא מן המשנה במסכת עירובין אודות אדם שבערב שבת סבר לקנות שבתה מתחת לעץ מסוים, הנמצא בדרכו לביתו. שם ברור כי התכלית הסופית היא הבית ועם זאת, הוא נחשב כמי ששבת בתחנת הביניים. בהתאם לכך, יעקב נמצא בחרן, בחו"ל, בתחנת

הביניים, שאליה הייתה מכוונת דרכו ולשם היו מכוונות מחשבותיו ותוכניותיו. על כן יעקב נחשב כמי שמצוי בחו"ל וזו הסיבה שה' נגלה אליו רק בחלום.

המחשבה קובעת

אדם יכול להיות בארץ ישראל בגופו, אך הוא נחשב בפועל בחו"ל כי מחשבתו מצויה שם.

אך גם להפך. ה' נגלה אל יעקב בחרן, ביום ולא בחלום, ונאמר (בראשית ל"א, ג'): "ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך". זאת מכיוון, שנבואה זו נאמרת ליעקב אחרי שראה את לבן שאיננו עימו כתמול שלשום ונתן דעתו לחזור לארץ ישראל. ממילא, מחשבותיו של יעקב היו להגיע לארץ ישראל ומשום כך נחשב הדבר כאילו הוא נמצא כבר בארץ ישראל, שבה היו מצויים מחשבותיו. על כך, באה לו הנבואה בהקנין.

הסבר המשל והנמשל

בהתאם להסבר זה מבאר "שם משמואל" את דברי המדרש בו פתחנו. הקב"ה ביקש להתגלות אל יעקב ולצורך כך היה מן ההכרח כי יעקב יהיה מסוגל להתפשט מלבושי גופו. אבל, מחשבתו של יעקב כבר הייתה נתונה בחו"ל וממילא לא הייתה לגופו יכולת להזדכך כליל והגשמיות הייתה אחוזה בו. גשמיות זו ניצבה בפתח ומנעה התייחדות והתאחדות של הנשמה עם קונה. התאחדות זו היא בבחינת דבר שבצנעה, שהגוף אינו אמור להשתתף בו. על כן, נפגש ה' עם יעקב בחלום בשעה שהנפש נפשטת מהגוף. זה פשר המשל אודות הצנעה מהגוף שלא יחצוץ בעד המראה. על כן, שקעה החמה שלא בעונתה ויעקב ראה מחזה אלוקים בחלומו.

הנה כי כן, נמצאנו למדים שני דברים חשובים מאין כמותם:

א. צריך לזכך את הגוף. האדם יכול להיות רוחני, מופשט שבמופשט, רק אם הגוף אינו חוצץ.

ב. את הגוף מזככים ע"י המחשבה!

האדם אינו נמצא היכן שנמצא גופו אלא היכן שנמצאת מחשבתו, והגוף מושפע במישרין מן המחשבה.

פרשת וישלח

מלחמת שור הבר והלווייתן

מנחת פיוס ומסר בצידה

יעקב עומד להיפגש עם עשיו, אחיו ויריבו הגדול. יעקב שולח מנחה כדי לפייס את עשיו. אבל, יעקב אינו מסתפק במנחת הפיוס, והוא שם דברים בפי השליחים המביאים את מנחת יעקב לעשיו.

כך אומר הכתוב (בראשית ל"ב, ד'-ו'): "וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו, ארצה שעיר שדה אדום. ויצו אותם לאמור, כה תאמרון לאדני לעשו, כה אמר עבדך יעקב: עם לבן גרתי ואחר עד עתה. ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה, ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך".

מה פשר המסר הטמון במילים: "ויהי לי שור וחמור"? כיצד אמורה ידיעה זו לשכך את כעסו ושנאתו של עשיו ולמנוע ממנו לצאת לקרב עם יעקב?

משיח בן יוסף ומשיח בן דוד

חז"ל במדרש (בראשית רבה ע"ה, ו') מבארים את המסר של יעקב באופן הבא: "שור – זה משיח שבא משבט יוסף, שנאמר (דברים ל"ג, י"ז): "בכור שורו הדר לו"; "חמור – זה מלך המשיח, שנאמר (זכריה ט', ט'): "עני ורוכב על חמור"; צאן – אלו ישראל, שנאמר (יחזקאל ל"ד, ל"א): "ואֶתֶן צאני צאן מרעיתי"; עבד ושפחה – אלו ישראל שנאמר (תהילים קכ"ג, ב'-ג'): "הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם. חננו ה' חננו כי רב שבענו בזו".

כלומר, יעקב משמיע לעשיו כי עם ישראל ניחן בהכנעה (כמו צאן, וכמו עבד ושפחה) אך לעתיד לבא יונהג ע"י משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.

ובכן, האם דבר זה אמור לפייס את עשיו, או להרתיע אותו? האם אמור לעניין את עשיו עכשיו, בעת מפגש עם יעקב, כי באחרית הימים, בעוד אלפי שנים, יהיו לעם ישראל שני משיחים? ומדוע חשוב לציין בפני עשיו גם את משיח בן יוסף?

"לכאורה צריכים להבין, מה תועלת בשליחות זו כדי להגיד לו כל זה? ועוד, מדוע נרמזו שני המשיחים בשור ובחמור דווקא?"

שתי תאוות סותרות

פרשה זו היא הזדמנות להבין את הליך הגאולה ואת הצורך בשני משיחים. לאחר שתובן הסוגיה ותיפרש התמונה כולה, תובן גם הפרשה דנא ותקבל נקודת מבט אחרת.

המשנה הסדורה שפורש' "שם משמואל" היא זו:

א. יש באדם שני חלקים סותרים: גוף חומרי וגשמי – ונפש רוחנית ומופשטת.

הרוח מושכת למעלה למעשים עליונים, והגוף מושך למטה לעניינים תחתונים. האדם נמשך אפוא לשני הקטבים, כאשר יש בקרבו מאבק מתמיד בין רוח לגוף.

רבנו תם בספר הישר (פרק שביעי) שואל שאלה קשה, איך ייתכן כי אדם יחטא כאשר צריך שיתוף פעולה של הנפש כדי לפעול, וזו רואה את המשיכה לדברים גשמיים כמעשה איוולת? תשובתו היא, כי אדם חוטא כאשר גם הנפש חולה. מה הופך את הנפש למסואבת? דבר מופשט כגון מחשבה רעה ותאוות שהן רוחניות!

ב. תאוות רוחנית מובהקת היא – הגאווה.

כבוד היא תכונה אלוקית, ונפשו של אדם שהיא חלק אלוקה ממעל, מכונה כבוד.

רבנו זרחיה הלוי, "בעל המאור", בהקדמה לספרו על מסכת ברכות, כותב: "במקומות רבים נקראת הנפש החיה 'כבוד', כדכתיב (תהילים ט"ז, ט'): 'לכן שמח ליבי ויגל כבודי', וכתיב (שם נ"ז, ט'): 'עורה כבודי', וכתיב (שם ל', י"ג): 'למען יזמרך כבוד'. כי הבורא אצל את הנשמה על האדם מכיסא כבודו ובה נתן עליו מהודו".

הרמב"ן בספרו האמונה והבטחון (פרק י"ז) מציין "והנשמה נקראת כבוד, שנאמר (תהילים ל', י"ג): 'למען יזמרך כבוד' ואומר (שם נ"ז, ט'): 'עורה כבודי'. הגאווה בשרשה נובעת אפוא ממקום גבוה, שנאמר (שם צ"ג, א'): 'ה' מלך גאות לבש'.

אבל, דווקא משום כך אסור לאדם להתגאות, כי בכך הוא נוטל את לבושו של המלך.

הרמב"ן באגרתו לבנו כותב: "ועתה בני דע וראה, כי המתגאה בליבו על הבריות, מורד הוא במלכות שמים, כי מתפאר הוא בלבוש מלכות שמים, שנאמר: ה' מלך גאות לבש".

ג. הרבי מקוצק אמר: עיקר יצר הרע של גאוה הוא אצל אדם שכבר הסתלקה ממנו התאוה. אכן, יש לאדם שלוש תאוות: 1. תאוה גופנית; 2. תאוות הממון – כאשר אדם מתבגר מעט הוא מתאוה לממון, שזו תאוה שהיא חצי גשמית וחצי מופשטת; 3. תאוות הכבוד – ככל שהאדם מתבגר יותר ונפרד מחושי הגופניים ומכוחות גופו, מתעוררת בו תאוה רוחנית מאוד, הלא היא תאוות הכבוד.

ד. נמצא כי אדם צריך להתמודד עם שתי תאוות סותרות ומנוגדות: עם תאוות הגוף ששוררת באדם בימים שבהם העיקר בעיניו הוא להשביע את חושי;

עם תאוות הנפש ויצר הכבוד, שהם רוחניים יותר ומתעוררים באדם כאשר החושים הופכים לקהים וחלשים, וגלי יצרי הגוף שוככים ושקטים מזעפם. ה. המלחמה הראשונה של האדם היא ביצרי הגשמיים. תחילה צריכים לסלק את גסות החומר ואת התאוות הגופניות. דבר זה נעשה ע"י שמירת הברית, וזהו כוחו של יוסף הצדיק. גאולה שלמה זו היא פעולת משיח בן יוסף. ו. לאחר שיסולקו מן האדם תאוות החומר – מתגבר יצר הרע של הכבוד וההתנשאות.

גאולה מיצרים אלו נעשית ע"י דוד המלך, שהיה "ראש בעלי ההכנעה, להכניע אותם לעבודת ה' ולבטל את הישות להיות בטל לה". דוד אמר על עצמו (תהילים כ"ב, ז'): "ואנוכי תולעת ולא איש" וגדולתו הייתה בשפלות רוחו. חז"ל אומרים במסכת ראש השנה (דף כ"ה, עמ' א') כי בעת קידוש הלבנה אומרים אנו: "דוד מלך ישראל חי וקיים". מבאר רש"י: "דוד מלך ישראל – נמשל כלבנה, שנאמר בו (תהילים פ"ט, ל"ז-ל"ח): 'כסאו כשמש נגדי. כירח יכון עולם'". ללבנה אין משלה ולא כלום. היא רק מקבלת את האור מן החמה, ומהווה צל דהוי שלה. מלכות הלבנה היא ההכנעה בהתגלמותה. משיח בן דוד מציין אפוא את הגאולה מחטא היוהרה.

שור הבר ולווייתן

רבי צדוק הכהן בספרו "פרי צדיק" (לראש חודש אדר, אות ב'), מבאר את דברי חז"ל (ויקרא רבה י"ג, ג') כי לעתיד לבא תהיה מלחמה בין הלווייתן לבין שור הבר.

הלווייתן – מסמל את שורש יצר הרע של תאוות הגוף. על הלווייתן אמרו חז"ל במסכת בבא בתרא (דף ע"ד, עמ' ב') את הביטוי "דגים פריצי" (דגים מבטאים פריצות). אכן, יצרי התאוה וההבות הגוף נמשלו למים, שהם מתפשטים בלי שום גבול וכמוהם כתאוה, שהיא אהבה שסטתה מסייגים וגבולות.

שור הבר – מסמל את היצר הרע של הכעס, בדומה לשור שאינו שולט בחרון אפו וכפי שמצינו במסכת ברכות (דף ס"א, עמ' א') כי לבהמה יש יצר הרע, שהרי אנו רואים כי כאשר שור זועם ונושף בזעם ובחרון אף הוא מזיק, נושך ובוועט ("בהמה מזקא ונשכא ובעטא").

מלחמת הלווייתן ושור הבר היא אפוא מלחמה בין שני יצרים מנוגדים בטבעם: האהבה הגשמית שחרגה מגבולותיה מצד אחד, והכעס הבלתי נשלט מאידך גיסא. אהבה וכעס, כמו תאוה וכבוד, הם יצרים מתחרים. לעתיד לבוא, תִּעֲרַךְ סְעוּדָה לְצַדִּיקִים מִשׁוֹר הַבֵּר וּמְלוּוִיִּתָּן כְּאֶחָד, שֶׁכֵּן "שְׁנֵי הַפְּגָמִים הַלְלוּ יִתְבַטְּלוּ מֵהַנֶּפֶשׁ זֶה יִהְיֶה תְּכֵלִית הַשְּׂמֵחָה בְּשִׁלְמוֹת לְעֵתִיד לְבֹא".

ביאור המסר של יעקב לעשיו

המאבק בין יעקב לעשיו אינו מוכרע בשדה הקרב הגשמי, אלא בשדה הקרב הרוחני. רק כאשר יעקב ובניו חוטאים ולא נשמע "קול יעקב" יש מקום ל"ידי עשיו". בהתאם לכך, יעקב החוזר מן הגולה לארץ ישראל, אומר לעשיו, כי בעקבות הגולה יש לו גם שור וגם חמור. כלומר, הוא שלם ומזוכך משתי התאוות: הן מתאוות הגוף והן מתאוות הרוח, הן מן היצר העורג והן מן היצר המתגאה והכועס. על כן, מאבקו של עשיו ביעקב הוכרע ואין לו סיכוי לנצח את יעקב. הבה נעמוד כעת על המסר הנמסר לעשיו:

א. משיח בן יוסף נרמז בשור, שהרי שור עיקרו לחרישה ובגמרא במסכת מועד קטן (דף ב', עמ' ב') מצינו כי דרכו של החורש לרפות את חוזקה של הקרקע. מקור התאוות הוא בלב, ועבודתו של משיח בן יוסף היא לרכך את לב האבן מאטימותו הגשמית, כפי שכתב הנביא יחזקאל (ל"ו, כ"ו): "והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר".

ב. משיח בן דוד נרמז בחמור, שהרי חמור מבטא הכנעה, כפי שאמר הנביא זכריה על מלך המשיח כי יהיה "עני ורוכב על חמור" וכפי שמצינו (בראשית מ"ט, י"ד-ט"ו): "יששכר חמור גרם... ויט שכמו לסבול".

ג. משום כך גם היה מקום לציין בפני עשיו את הכנעת עם ישראל שהם כצאן, שכן הכנעה משמעה שאדם נגאל גם מחטא הגאוה והשלים את

תהליך היטהרותו וגאוותו. אכן, חז"ל דרשו: "צאן אלו ישראל – צאן אין להם אלא קול אחד, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". ד. בדומה לכך אמרו חז"ל כי ישראל נמשלו לעבד ושפחה שעליהם נאמר: "כעיני עבדים אל יד אדוניהם" – היינו שלא תהיה להם שום מציאות בפני עצמם בלתי פניהם כלפי מעלה, וזוהי תכלית המכוון".

הנה כי כן, אדם צריך להתמודד עם יצרים גשמיים בתחילת ימיו, ועם יצרים רוחניים בהמשך ימיו. עליו להתמודד עם אהבה פיסית החורגת מסייגים וגבולות, כמו מים, ועם יצר הדומה ללווייתן אימתני השוחה במי תאוה אלו. כמו כן, עליו להתמודד עם חרון אף ועם הכעסים ההומים בו כשור זועם כאשר חמתו בוערת. בהמשך ימיו, עליו לגבור גם על יצר הגאווה ועל תאוות כבוד, שהיא רוחנית אך אינה מתאימה לאדם אלא למלכו של עולם. אם האדם מזכך את שני היצרים הללו וגובר על שניהם – תגבר ידו על ידי עשיו הלוחם בו, והוא ייגאל – גאולה שלמה.

פרשת וישב

סודה של אחדות ושורשה של מחלוקת

מה שורש המחלוקת התהומית בין יוסף לאחיו?

כל בניו של יעקב היו אנשי המעלה ונקראו (תהילים קכ"ב, ד'): "שבטי י-ה". על יעקב נאמר (ויקרא רבה ל"ו, ה') כי הוא זכה לכך שתהא מיטתו שלמה, וכל בניו היו לימודי ה'.

והנה, נאמר (בראשית ל"ז, ד'): "ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו, ולא יכלו דברו לשלום". האם יש מקום אצל אנשי מעלה לשנוא אח בגלל שאביהם אוהב אותו? הכיצד? הן מדובר באח, והוא אף יתום מאם. אין זאת אלא

שהייתה מחלוקת תהומית בין יוסף לאחיו. מה שורשה של מחלוקת זו? זאת ועוד, לגבי יוסף רואים אנו (שם שם, ב'): "אלה תולדות יעקב, יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו. ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם". מדוע מצא יוסף לנכון להתקרב לבני השפחות, יותר מאשר אחיו? ומדוע הביא את דיבת אחיו רעה אל אביהם?

סודה של אחדות ושורשה של מחלוקת

"שם משמואל" מחדש בעניין זה הסבר, הנובע מזווית ראייה מקורית ומרהיבה בדבר סודה של אחדות ושורשה של מחלוקת. מהלכו של "שם משמואל" הוא כדלהלן:

א. בריאת העולם בששת ימי בראשית כללה אין סוף פרטים, שלכאורה אין קשר ביניהם וכל אחד נפרד ועומד בפני עצמו. אין לכאורה כל מכנה משותף בין: עץ, נמלה, ירח, ים, כוכבים, ינשוף ואדם.

ב. בתום ימי הבריאה בהגיע השבת נאמר (בראשית ב', א'): "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם". "ויכולו" פירושו בפשטות "הסתיימו" (מלשון כָּלוּ). אבל, סיום זה לא נעשה רק מכיוון שנגמר הזמן, או מכיוון שיש מספיק פרטים, אלא מכיוון שהושגה התכלית והדברים התאחדו למכלול אחד. הווי אומר כי המילה "ויכולו" באה מלשון התכללות למכלול אחד.

- ג. השבת הפכה את כל פרטי הבריאה למכלול אחד ויצרה מכנה משותף ואחדות ביניהם. (כפי שביארנו בהרחבה לעיל, בפרשת "בראשית").
- ד. רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" (על בראשית ב', ב') מבאר "כי ביום שבת ברא ה' את נפש העולם והוא סוד אומרו (שמות ל"א, י"ז): 'וביום השביעי שבת וינפש'". וינפש – מלשון "נפש". "וינפש" – פירוש נשפע שפע החיוני בכל הנבראים כי קודם השבת לא היה נפש לכל הנבראים". מה פשר הדברים? "שם משמאל" מבאר כי עד שהגיעה השבת היה כל דבר ודבר נפרד בפני עצמו, ולא היה כוח מאחד לברואים. לא הייתה סולידריות ביניהם. כמו יד ועין, שאין קשר ביניהם, עד אשר ניטע באדם כוח החיים והם הופכים להיות איבריו של אדם אחד ונחשבים חלק ממכלול, עד כדי כך שאם איבר אחד כואב הרי שכל הגוף חש בכך.
- ה. החיות שניטעה בגוף אחד יוצרת אחווה וערבות הדדית בין חלקיו השונים. כך אומרים חז"ל (ויקרא רבה ד', ו') על הפסוק (ירמיה נ', י"ז): "שה פזורה ישראל" כי "נמשלו ישראל לשה. מה שה לוקה על ראשו או באחד מאבריו – וכל אבריו מרגישים, כך הם ישראל, אחד מהם חוטא וכולם מרגישים".
- בדומה לכך כתב רבי חיים ויטאל בשם האר"י, בספרו "טעמי המצוות" (על פרשת קדושים): "מצות 'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא י"ט, י"ח): דע כי כל ישראל סוד גוף אחד, כי כולם נכללו בנשמת אדם הראשון, וכל אחד מישראל הוא אבר פרטי, וזה טעם הערבות שאדם ערב לחברו אם יחטא. על כן נהג האר"י לומר את כל פרטי הווידויים, אף על חטאים שלא היו בו, והיה מסביר כי אף על פי שלא נמצאו בו צריך להתוודות עליהם כי כל ישראל גוף אחד, וכשחטא חברו כאילו חטא הוא עצמו. משום כך נאמר בלשון רבים: 'חטאנו' ולא 'חטאתי', כי מה שחטא אחד נחשב כאלו חטאו ביחד, מצד ערבות הנשמות".
- אכן, יושם אל לב כי בלשון הגמרא נאמר (סנהדרין דף כ"ז, ע"ב): "ישראל ערבים זה בזה". כלומר, הערבות ההדדית נובעת מתערובת ותמהיל של פרטים שתוכנם הפנימי אחד הוא.
- ו. העולם הוא אם כן כמו בית עם הרבה פריטי ריהוט, שכולם משרתים את בעל הבית!
- בדומה לכך, כאשר באה השבת ננסך תוכן רוחני בעולם בבחינת "נפש הבריאה", והעולם אינו מתקיים כרשימת מלאי של פריטים שונים, אלא כגוף הרמוני שמיועד להגשים תכלית אחת, של שירת הלל לבורא והכרה בכך שהוא ברא את העולם ומחייה אותו בכל זמן נתון.

ז. נמצאנו למדים כי אחדות נובעת מתוכן רוחני אחד. במקביל, מובן כעת, כי הפרטים נפרדים זה מזה כאשר יש לכל אחד מהם תוכן רוחני שונה ואין הם משרתים תוכן רוחני אחד. ח. שורשה של מחלוקת נעוץ אפוא בכך שהתוכן הרוחני נפרד.

פירוד הלבבות בישראל אינו מחמת חסרונם אלא מחמת מעלתם

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" (פרק כ"ה) הביא את שאלת אומות העולם על עם ישראל "אתם אומרים כי ישראל הם האומה הטובה", אם כן כיצד יתפרש ריבוי הדעות והמחלוקות? וכיצד יוסבר כי אין האחד שמח בהצלחת חברו ויש צרות עין, שנאה ותחרות?

תשובתו של המהר"ל מפתיעה. המהר"ל מבאר כי לא מדובר בתופעה הנובעת מהעדר אהבה הדדית או מרוע פנימי, והראיה לזה, כי כאשר נמצא משהו בצרה או במצוקה, הכל חשים לסייע לו "כאח ניגש לצרה". אחדות זו נובעת מכך ש"ישראל הם עם אחד בארץ, ולכך הם מרחמים זה על זה בצרתם מאוד מאוד". התחרות נובעת מתכונה טובה של הישגיות, תוכן פנימי אצל כל אחד ואחד. האחד מקנא בגדולה שיש לזולתו כי לכל אחד יש חשיבות עצמית "והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה". כל אחד שואף לגדולה וראוי לגדולה. כל אחד מלא וגדוש ומסוגל להשיג את הגדולה שבה זכה חברו. לכן, כל אחד יושב על המשבצת של רעהו. נמצא כי "פירוד הלבבות בישראל אינו מחמת חסרונם אלא מחמת מעלתם, שהם שכליים, ולכן אינם יכולים כל כך בנקל להתבטל אחד לחבירו".

חשיבות עצמית מולידה פירוד

בהתאם להסבר מרהיב זה מבאר "שם משמואל" את דברי חז"ל בגמרא במסכת סנהדרין (דף ק"ב, עמ' א') כי העיר שכם היא מקום מזומן לפורענויות: בשכם עינו את דינה; בשכם קלקלו השבטים במכירת יוסף; בשכם נחלקה מלכות בית דוד וירבעם מרד ברחבעם.

לכאורה מפליא הדבר שחז"ל ראו בשכם מרכז של אסונות וקלקול רוחני, שהרי מצינו כי חז"ל הפליגו בשבחה של שכם:

- יעקב נתן ליוסף במתנה – את שכם, כפי שנאמר (בראשית מ"ח, כ"ב): "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך, אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי". מן הסתם שיעקב לא נתן לבנו האהוב מתנה ירודה;

- יש שלושה מקומות בארץ ישראל שאין לאומות העולם מחלוקת ביחס לזכות הקניינית של עם ישראל עליהם (בראשית רבה י"ט, ז') – בית המקדש, מערת המכפלה וקבר יוסף – **בשכם**;
 - שכם הוא מקום של תיקון ותשובה, שהרי היא אחת מערי המקלט לרוצחים בשגגה (מסכת מכות דף ט', עמ' ב').
אין זאת כי – שם של כל דבר מגדיר את מהותו.
המילה שכם מבטאת "מנה", חלק" כפי שנאמר (תהילים ס', ח' וכן שם ק"ח, ח'): "אחלקה שכם". שכם הוא מקום החלוקה והפירוד בין השבטים, אך פירוד זה נבע מכוח רוב מעלתם.
בלשון "שם משמאל": "זה הוא העניין עצמו בשכם, שמחמת גודל מעלת המקום – הוא מעורר ביושביו מעלת הצורה להיות נחשב צורה שלמה בפני עצמה, והוא גורם התחלקות".
חשיבות עצמית מוצדקת היא אם כן זו שהולידה כל אחת מן הפורענויות שאירעו בשכם:
 - בשכם עינו את דינה – מחמת חשיבות עצמית, כפי שהסביר בעל ה"אבני נזר", כי המקום הנכבד "שכם" הביא את שכם בן חמור להחשיב את עצמו ולחשוב שהוא ראוי להיות חתן של יעקב אבינו. כך נאמר (בראשית ל"ד, י"ט): "כי חפץ בבת יעקב", היינו "שעיקר חפצו להיות חתן של יעקב";
 - בשכם קלקלו השבטים ומכרו את יוסף בהעדר אחדות ביניהם, שכן כל אחד החשיב את עצמו ולא היו נכנעים תחת יוסף;
 - בשכם נחלקה מלכות בית דוד, מכיוון שהם לא היו נכנעים תחת מלכות בית דוד.
- שכם היא אפוא מקום נעלה מאוד המביא לחשיבות עצמית, אלא שזו עצמה מולידה פורענות של מחלוקת ופירוד.

פירוד השבטים

ראינו כי סוד האחדות הוא כשיש לפרטים תוכן רוחני אחד. אצל השבטים היה לכל שבט תוכן רוחני נפרד. לכל שבט משבטי ישראל היו תכונות ייחודיות וגדולה משל עצמו. "כל אחד ואחד מהם נחשב לצורה שלמה בפני עצמו". על כן, לא היה מנהיג אחד וקבוצה מונהגת, אלא שנים עשר מנהיגים! ממילא, הם לא התלכדו לקבוצה אחת ולא חשו סולידריות זה לזה.

כוחו של יוסף

יוסף ניסה ללכד את אחיו. ליצור סולידריות ואחדות ע"י כך שהם יתלכדו תחת הנהגתו שלו.

משום כך דאג יוסף לאחיו בני השפחות ומשום כך חש יוסף אחריות למצבם הרוחני של אחיו הגדולים והביא את דיבתם אל אביהם, כדי שיחזירם למוטב. יוסף לא התנשא על אחיו, אך סבר כי כדי שתהיה אחדות, חייבת להיות הנהגה שבה יש מנהיג אחד וציבור של מונהגים. זה פשר החלום של יוסף אודות האלומה שלו הניצבת במרכז ושאר האלומות משתחוות לה. יוסף ביקש ליצור אחדות כאשר השבטים מתלכדים תחת הנהגתו ולשם כך ביקש שיהיה תוכן רוחני אחד ומכנה משותף. התוכן הרוחני שיוסף חתר להשרישו הוא ההקפדה על מידת היסוד ושמירת הברית. על כן אמרו חז"ל בזהר (חלק ב', דף צ"ב, עמ' א') כי יש הקבלה בין השבת לבין המילה מבחינת נטיעת תוכן רוחני היוצר אחדות. "בברית עומדים כל המקורות של איברי הגוף והוא כלל הכול, כמו זה שבת". ובהמשך דברי הזוהר שם "שבת היא בסוד הברית, שהוא מידת יסוד שאחוז בו יוסף". מידת היסוד שומרת על הכוח המתמצת ומכיל את כוחות כל שאר איברי הגוף וכולם בלולים בו ונכללים בו.

שלבים בהיפרדות ובנתק

יוסף ביקש ליצור אחדות אך לשם כך היו האחים צריכים לקבל את מרותו כמנהיג, לבטל את ייחודיותם שלהם, ולחתור לתוכן רוחני אחד. אילו היו האחים מקבלים את מרותו של יוסף, שהיה בבחינת שבת, הרי שהוא היה מאחד אותם לגמרי. בפועל, דבר זה לא קרה. מדוע?
התהליך שנוצר היה כזה:

א. אחדות באה לאחר התבטלות כלפי מנהיג אחד המשריש רעיון רוחני אחד. אבל, כדי להיכנע למישהו צריך להיות מאוחד עימו ולאהוב אותו. יוסף שחש אחריות למצבם הרוחני של האחים הביא את דיבתם רעה אל אביהם כדי לתקנם. על כן, יוסף נתפס בעיני אחיו כמי שמקטרג עליהם, וממילא הם לא יכלו לאהוב אותו.

זאת ועוד, יוסף ניסה להשכין אחדות תחת הנהגתו שלו ומעלתו לא נבעה בגלל העליונות שלו והייחודיות שלו, אלא דווקא בגלל שהוא אחז במידה שבאמצעותה כלל את כולם. אבל, האחים סברו כי יוסף מתנשא עליהם

ומנסה להשתרר. על כן, בשלב הראשון, נגרם פירוד רגשי שמנע את האהבה הנחוצה כדי להתבטל אל יוסף.

ב. בשלב השני נפרדו הדרכים, בהעדר כניעה ליוסף, נהייתה קבוצה של מנהיגים בלי מונהגים, כשלכל אחד ייחודיות וחשיבות, דרך עצמאית משלו והשקפת עולם שונה. החבילה התפרדה לגמרי.

ג. בשלב השלישי נוצר נתק שהוא פועל יוצא של העדר תחושת שייכות והעדר תוכן רוחני משותף. נתק הוא שורשה של שנאה. הכתוב אומר (דברים כ"א, ט"ו): "כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה". שואלת הגמרא במסכת יבמות (דף כ"ג, עמ' א'): "וכי יש אהובה לפני המקום, ויש שנואה לפני המקום? אלא, אהובה – אהובה בנישואיה, שנואה – שנואה בנישואיה". כלומר, נישואים של אנשים האסורים זה בזה, ואשר אמורים להיות מובדלים ורחוקים זה מזה, נקראים "נישואים שנואים". השנאה מבטאת את הפירוד, שבמהותו שורר ביניהם.

ד. בשלב הרביעי בחרו האחים ליצור גם נתק פיסי ומכרו את יוסף למי שיישא אותו למרחקים, אל ארץ נכר. "התחלקות הלבבות ופירוד הדעות הגיעה לכך שמכרו אותו, ואז נתחלקו ונפרדו לגמרי".

הנה כי כן, סודה של אחדות נובע מתוכן רוחני אחד. שורשה של מחלוקת נעוץ בתוכן רוחני נפרד.

בהעדר רגש של אהבה, אין התבטלות לערך אחד משותף ומחמת חשיבות עצמית, מוצדקת, צועד כל אחד בדרך ייחודית משלו והלכידות מתפוררת. לאחר מכן, בהעדר תחושת שייכות ותוכן רוחני משותף, גם נוצר נתק, והוא שורשה של שנאה.

לבסוף נוצר גם נתק פיסי והחבילה מתפרדת. זוהי פורענות של מחלוקת. זוהי תופעת שְׁכָם.

הדרך לאחדות מחייבת על כן, התבטלות, הדדיות ואהבה – כאשר האחד מטה לרעהו שְׁכָם.

פרשת מקץ

שתי מילים לשר המשקים

שנתיים חולפות מחלום שר המשקים לחלום פרעה

יוסף היה בבית האסורים ופגש שם את שר המשקים ואת שר האופים. לאחר שפתר את חלומו של שר המשקים ביקש ממנו יוסף, כי יזכור אותו בחזרתו אל בית המלך וכי בשעת כושר אף יזכירו לטובה שם. כך נאמר (בראשית מ', י"ג-י"ד): "בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך, ונתת כוס פרעה בידו כמשפט הראשון אשר היית משקהו. כי אם זכרתני איתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד, והזכרתני אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה". הפרשה דנא מפרטת את שעת הכושר שנוצרה, שבה מזכיר שר המשקים את יוסף בפני פרעה. הכתוב מציין כי חלפו שנתיים ימים עד ששעת כושר זו נוצרה. כך נאמר (שם מ"א, א'): "ויהי מקץ שנתיים ימים ופרעה חולם". מדוע היה חשוב לציין כי חלפו שנתיים מחלום שר המשקים עד לחלום פרעה?

שתי מילים מיותרות ועונשן

חז"ל מבארים כי הכתוב ציין שחלפו שנתיים עד שהזכירו את יוסף לטובה, כדי ללמדנו פרק בהלכות אמונה. במדרש (בראשית רבה פ"ט, ג') מצינו כי חז"ל דורשים את הכתוב (תהילים מ', ה'): "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים", כך:

"אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו – זה יוסף;

ולא פנה אל רהבים – ע"י שאמר לשר המשקים 'זכרתני' 'והזכרתני' ניתוסף לו שתי שנים".

כלומר, הבקשה של יוסף משר המשקים כי יזכור אותו ואף יזכיר אותו לטובה, היא חיסרון באמונה. על כן לקה יוסף בכך שגאולתו נדחתה. יוסף אמר "זכרתני", "והזכרתני" והגאולה התעכבה שנתיים – בגין כל מילה שנאמרה.

למקרא דברי המדרש מסתערות שלוש תמיהות חריפות:

א. **סתירה פנימית:** בתחילה כתוב במדרש כי יוסף שם בה' מבטחו, וכן נאמר כי הוא לא פנה אל רהבים (שאלו אנשי מצרים). לעומת זאת, בסיפא נאמר כי הוא נענש מכיוון שסמך על שר המשקים. כמו כן לא ברור פשט הכתובים: איך אפשר לומר כי יוסף לא פנה אל רהבים, שעה שבפועל הוא בהחלט כן פנה לשר המשקים כי יזכיר אותו לטובה?

ב. **תוכן הדברים:** למה אסור היה לפנות לשר המשקים? פנייה של אדם ממעמקי בור מאסרו אל מי שעומד לצאת משם ולחזור לגדולה, תוך בקשה ממנו כי יזכור אותו לטובה, היא לכאורה פעולת השתדלות טבעית ומתבקשת. אכן, הקב"ה הוא הגואל, הפודה והמושיע, אבל אדם מצוּן מצדו לעשות השתדלות טבעית. "כך הוא מנהגו של עולם לעשות השתדלות ולהתפלל לה' שיצליח בהשתדלותו, כך כתיב (דברים ט"ו, י"ח): "וברכך ה' אלוקיך בכל אשר תעשה", ודרשו חז"ל בספרי: "יכול אפילו יושב בטל? תלמוד לומר 'בכל אשר תעשה'".

מהו אם כן חטאו של יוסף?

ג. **מידתיות:** האם לוקים בשנת מאסר על כל מילה? ובכלל, האם שתי המילים שנאמרו הן שתי נפילות? הרי לכאורה זה אירוע אחד! מה עוד שגם אין קיום למילה הראשונה ('זכרתני') בלי השניה ('הזכרתני'), כי מכך ששר המשקים היה זוכר אותו לא היה יוצא ליוסף שום דבר, אלמלא גם היה מזכיר אותו.

מקום של שכחה ומקום של זכירה

"שם משמואל" מביא את דברי הזוהר (חלק א', דף קצ"ג, עמ' ב):

"ויהי מקץ' – מה זה מקץ? רבי שמעון אמר, המקום שאין בו זכירה, וזהו קץ השמאל.

מה הטעם? משום שכתוב: "כי אם זכרתני אתך כאשר ייטב לך", וכי כך ראוי ליוסף הצדיק שהוא אמר כי אם זכרתני אתך? אלא כיון שהסתכל יוסף בחלומו, אמר: ודאי חלום של זכירה הוא. והוא טעה בזה, שהרי הכול היה בקב"ה. על כן: המקום שהייתה בו שכחה, עמד לפניו. מה כתוב? ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו. כיון שאמר ולא זכר שר המשקים, מה זה וישכחהו? אלא וישכחהו, המקום שיש בו שכחה, וזהו הקץ של צד החושך. שנתיים ימים, מה זה שנתיים? ששב לדרגה שיש בה זכירה."

מה פשר הדברים הללו?

"שם משמואל" פונה לבאר פשרה של פרשה זו בכללותה – במבט רחב. לכשיובנו הדברים נראה כי יובנו מאליהם גם פשרם של דברי הזוהר הללו, כמין חומר.

לפעמים טוב לא לדעת

"שם משמואל" פותח בשאלה, שהקשו רבים, מדוע בכל כ"ב (22) השנים שפירש יוסף מאביו לא הודיע יוסף לאביו ולו פעם אחת, שהוא חי וקיים במצרים? הרי דבר זה עשוי היה להחיות את נפשו של יעקב ואין לך כיבוד אב גדול מזה? שמא תאמר כי הדבר נמנע ממנו בהיותו עבד ואסיר, עדיין קשה מדוע לא הודיע תיכף ומיד לאביו כי הוא חי – לאחר שמלך?

הרמב"ן נתן לכך טעם, כי יוסף סבר שהודעה כזו תסכל את קיום החלומות שחלם, שהרי האחים השתחוו לו רק מכיוון שלא ידעו בשעת מעשה כי הוא אחיהם. ברם, שהסבר זה אינו מניח את הדעת: מדוע סבר יוסף כי הוא זה שאמור לסייע בתכנון העתיד ובעיצוב דרכה של נבואה להתממש? הן זהו תפקידו של הקב"ה ולא של האדם! על כגון זה כבר נאמר כי אל לו לאדם להיכנס לדבריו הנסתרים של הבורא ("בהדי כבשי דרחמנא למה לך").

כמו כן קשה, האם הרצון להגשים חלום עדיף על כיבוד אב ועל הצורך למנוע את צערם ויגונם של אביו הזקן?

"שם משמואל" מבאר על כן כי טעם הדברים נעוץ בדברי רש"י שיצחק אבינו ידע שיוסף חי ולא גילה ליעקב משום שאמר בליבו: "הקב"ה אינו מגלה ליעקב ואני אגלה לו?"

טעם זה חל גם על יוסף, שלא הודיע לאביו דבר מכיוון שאמר בליבו: אילו היה ברצון הקב"ה שייודע הדבר ליעקב היה מגלה לו, ואם הקב"ה רוצה שיעקב לא ידע מכך – בוודאי שכך טוב.

הבוטח אינו מקווה שהרע יהיה טוב אלא מאמין שהרע הוא טוב

מקרה זה הוא דוגמא מובהקת לתכלית מידת הביטחון.

רבנו בחיי בן פקודה בספרו "חובת הלבבות" (שער הביטחון, פרק ד') מבאר כי מידת הביטחון בה' אינה גורסת שיש להאמין שדבר רע ומצער ישתנה בוודאי לטובה. בטחון בה' הוא להאמין ולבטוח שה' בוודאי חפץ להיטיב לבריותיו יותר ממה שהם חפצים להיטיב לעצמם, אלא שהוא, ממרום שבתו, יודע טוב מהם, מה באמת טוב להם. כל מה שה' עושה עם האדם הוא טוב לו, אלא שהאדם איננו

יודע ואיננו רואה את הטובה. אילו היה האדם יודע את מכלול העובדות, הרי שהוא עצמו היה בוחר בתוצאה זו. לכן, האדם הבוטח בה' אינו מצר על שום דבר שקורה לו, כי הוא בוטח בה' שדבר רע הקורה לו הוא – לטובה. על כן, לא הודיע יוסף לאביו דבר, כי הניח שהרע הזה לאביו – טוב הוא! אולם, בהתאם לכך, היה מצופה מיוסף כי יבטח בה' גם בעת שבפניו צרתו שלו, ועליו היה לצאת מנקודת הנחה כי כך טוב לו. ממה נפשך: אם סבור היה יוסף שמוטל על אדם לעשות השתדלות כדי לשנות את רוע הגזירה, הרי שהיה עליו להודיע לאביו שהוא חי. אם לעומת זאת סבר יוסף כי אין להודיע לאביו שהוא חי, מתוך אמונה שכל רע הוא אך לטובה ואין להשתדל לשנותו, מדוע פנה אל שר המשקים כדי לשנות את הגזירה שנגזרה עליו עצמו?

יוסף דומה לאבות במידת הביטחון

לכאורה ניתן היה לומר כי מידת הביטחון של יעקב שונה הייתה ממידתו של יוסף. ברם, "שם משמואל" דוחה סברה זאת מהטעם דלהלן: אנו אומרים בתפילה: "בעבור אבותינו שבטחו בך". כלומר, גדולת האבות הייתה בכך שהם בטחו בה' בלב שלם. וכי זו גדולתם? כן! נבאר:

א. חז"ל אמרו (בראשית רבה פ"ב, ו') כי האבות הם המרכבה לשכינה. לגבי אברהם נאמר (בראשית י"ז, כ"ב): "ויעל אלהים מעל אברהם"; לגבי יעקב נאמר (שם ל"ה, י"ג): "ויעל מעליו אלהים"; וכן כתוב (שם כ"ח, י"ג): "והנה ה' ניצב עליו". כלומר, השכינה שרתה על האבות.

ב. לכאורה, כיצד יכולה שכינה לשרות על בשר ודם, שעה שהכלל הוא כי הקב"ה אינו שוכן על דבר שאינו שלם, ובשר ודם אינו שלם שהרי (קהלת ז', כ'): "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"?

ג. אין זאת אלא שמחמת מידת הביטחון היו האבות "מסורים בכל בחינתם לה', אף בדבר שהיה לא מובן להם, והם היו כמרכבה הבטלה לרוכב". כלומר, ה' שרה על האבות מכיוון שהם לא נחשבו לישות שבוחנים את מעשיה, לנוכח ביטולם המוחלט לה'.

ד. נמצאת למד כי ה' שורה על אדם שבטל כלפיו ובוטח בו בלב שלם. והנה, יוסף היה גם הוא מרכבה לשכינה, כפי שמצינו בזוהר (חלק א', דף קפ"ט, עמ' א'): "יוסף הלך בגיא צלמות והורידו אותו למצרים, אבל השכינה הייתה עימו שנאמר (שם, ל"ט, ב'): 'ויהי ה' את יוסף'".

מכיוון שלמדנו כי ה' שורה רק על מי שמבטל את עצמו כליל לה' ובוטח בו בכל לב, נמצא כי מכאן יש ללמוד שגם יוסף ניחן בתכונת הביטחון של האבות והיה שלם בשלמותם במידת הביטחון – עד כי שכנה עליו השכינה.

שתי דרגות של ביטחון בה'

לפי האמור יובן כי יש שתי דרגות של ביטחון בה':

דרגתם של אנשים רגילים – לעשות השתדלות מסוימת כדי להיושע ממצוקה ולהאמין בכל לב כי הכול בא מאת ה' ולא ייפלא ממנו דבר להושיע את האדם מכל צרה, בכל עת;

דרגת האבות ודרגת יוסף – לא לעשות דבר ולהאמין שה' עושה רק מה שטוב להם, וממילא אין צורך בשום השתדלות מצדם כדי להיושע, שהרי הרע – טוב הוא!

בהתאם לכך מובן כי אצל אדם רגיל, אכן טבעי הדבר כי כאשר הוא בבית הכלא, שרוי בבור נידח, הוא פונה נואשות למי שעומד לחזור לגדולה בבית המלך ומבקש ממנו כי בהגיע שעת רצון, יזכור את מצוקתו ויזכירו לטובה. זה מעשה השתדלות טבעי.

אבל, מה שמובן ומקובל אצל אדם בעל מידת ביטחון בינונית ורגילה, כלל וכלל, אינו מובן ואינו מקובל ביחס ליוסף, שמידת הביטחון שלו בה' נעלה וגדולה מזו של אדם רגיל, שאינו בעל מעלה. יוסף התחנך על ברכי יעקב ואימץ את מידת הביטחון של האבות. ביחס למי שלא מודיע לאבא בשלוש מילים "עוד יוסף חי", אין מקום שיאמר לשר המשקים שתי מילים "זכרתני" "והזכרתני".

על כן "לא היה לו לעשות השתדלות מאומה. אף שלאדם אחר אין מעשה מסוג זה נחשב לחטא וכך מנהגו של עולם, אבל על כל פנים איננו לפי מידתו של יוסף, שלפי מידתו לא היה צריך לעשות השתדלות מאומה".

מפסגת הקדושה לתהום הנשייה

המרחק בין בעל ביטחון רגיל לבעל ביטחון מופלג, הוא המרחק בין מי שמשמש "מרכבה" וכס למשכן השכינה, לבין מי שגבהו שמיים מארץ בינו לבין ה'. זוהי הבחנה בין קדושה עליונה לבין העדרה.

נמצא כי כאשר יוסף לא נהג במידת הביטחון הראויה לו – הוא המיר קרבת ה' במרחק מה'!

כאן יש להבין כי ההפך מקדוש אינו מה שאינו קדוש. ההפך מקדוש הוא – טמא. כלומר, כאשר קדושה עוזבת מקום מסוים לא נותר בו ריק סתמי, אלא נוצרת טומאה רצוצה ודחוסה.

בדרך זו מפרשים חז"ל (זוהר חדש, רות, דף ל"ב, עמ' א') כי הטעם לכך שאוהל ששרוי בו יהודי שמת – מטמא, ואילו אוהל ששרוי בו גוי שמת – אינו מטמא. "משום שכל מקום שהייתה שורה בו קדושה עליונה ונתרוקן מהקדושה – שורים בו לעומתו, כוחות חיצוניים". על כן, ישראל שהייתה בו נשמה קדושה שנסתלקה עם מותו, שורים במקומה כוחות הטומאה השקולים בעוצמתם לעוצמת הקדושה ששרתה בה. לעומת זאת, בגוי לא שרתה נשמה קדושה מלכתחילה, וממילא לא שורה בו כעת טומאה בעוצמה שכזאת.

בהתאם לכך "יש לומר שכעין זה היה כאן עם יוסף, שלעומת שם ה' שנסתלק ממנו בא לעומתו כוח חיצוני". יוסף עבר אם כן מפסגה של קדושה וקרבת אלוקים לתהום הנשייה.

הסבר שיטתי לדברי המדרש ולדברי הזוהר

עתה נעבור לבאר את דברי המדרש ולדברי הזוהר שערים פתחנו:

א. יוסף היה שרוי בפסגה של קדושה, בהיותו מרכבה של שכינה. "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו" – זה יוסף. "ולא פנה אל רהבים" – כך מצופה היה שיהג, בהתאם למידת הביטחון שחלה עליו.

ב. אולם, יוסף עשה השתדלות של אדם רגיל ובכך נפל ממעמדו כמרכבה לשכינה, שהיא דבר התלוי במידת הביטחון של האדם ויכולתו להתבטל כליל לרצון אלוקיו.

ג. נפילה זו מכונה בזוהר "קץ" או אף "קץ השמאל". זאת מכיוון שהתוצאה מאבדן קדושה אינה חזרה למעמדו של אדם רגיל, אלא נפילה לשאול תחתית – של מרחק מהקב"ה, בדומה לנשמה קדושה העוזבת גוף מישראל, שמיד נכנסת תחתיה רוח טומאה. ביחס ליוסף התקיים הכתוב "וישכחהו" – המקום שיש בו שכחה, וזהו "הקץ של צד החושך".

ד. הקרבה אל הקב"ה היא קרבה אל מקור של חיים, אורה וזכירה, ואילו המרחק מהקב"ה הוא מרחק ממקור החיים וקרבה אל צד החושך לתהום של שכחה.

ה. כעת היה צריך יוסף לטפס ולעלות מבור עמוק כדי לחזור לדרגתו של אדם רגיל, ואז לטפס שוב ולחזור למעמדו שלו, כאיש מעלה שרוח ה' שוכנת

עליו כמרכבה וככס לקב"ה. על כך אומר הזוהר כי היה על יוסף לחתור במשך שנתיים כדי לחזור למעמדו. שנה מציינת היקף של זמן שלם ומעגל חיים שהושלם. יוסף היה צריך להקדיש שנה אחת כדי להגיע לדרגת אדם רגיל ועוד שנה אחת כדי לחזור לדרגתו שלו.

ו. זה פשר דברי הזוהר "ששבה הדרגה לדרגה שיש בה זכירה". כלומר, שנה אחת הוקדשה לדחות את הכוח החיצוני שזו דרגה שיש בה שכחה, ושנה אחת נוספת הוקדשה לכך שישב לדרגה שיש בה זכירה.

ז. נמצא כי יוסף הוא אכן אדם שבדרגתו המקורית הוא אדם שעליו נאמר: "אשר שם ה' מבטחו". ביחס לאדם כזה מצופה כי יוחל גם המשך הכתוב: "ולא פנה אל רהבים". אולם, יוסף נפל מדרגתו זאת בפנייתו לשר המשקים כי יזכרהו ולכן נאלץ במשך שנתיים לשוב ולהעפיל כדי לשוב לאותה מדרגה נעלה.

ח. יוסף אמר שתי מילים מיותרות ("זכרתני" "והזכרתני") שאינן תואמות לדרגתו כמי שלא אמר שלוש מילים לאביו "עוד יוסף חי". אכן, הנפילה הייתה אחת. אבל, כדי להעפיל שוב לדרגתו צריך היה לחכות שנתיים. שנה אחת כדי לצאת מתהום הנשייה ושנה נוספת כדי לשוב ולהעפיל לפסגה.

הנה כי כן, הכתוב אומר כי יוסף המתין שנתיים ימים בגין אמירת שתי מילים של "זכרתני" "והזכרתני" כדי ללמדנו, כי כאשר קדושה עוזבת מקום מסוים הרי שלא נותר בו ריק סתמי, אלא נוצרת טומאה רצוצה ודחוסה. על כן, מי שזוכה למדרגה של קדושה ולתכונות נעלות ואינו פועל בהתאם לדרגה שהגיע אליה, אינו יורד מדרגה אחת – אלא שתיים! הוא לא הופך להיות אדם בינוני, אלא נופל הרבה מתחת לכך, בבחינת האמור בחז"ל (ספרי על פרשת "עקב") "אם יום תעזבני – יומיים אעזבך". על כן, בבואו לשוב לדרגתו הקודמת, יהא עליו לטפס שתי מדרגות: האחת כדי להגיע לדרגתו של אדם בינוני והשנייה כדי להגיע לדרגת איש מעלה. והחכם – עיניו בראשו.

פרשת ויגש

מהותם של יהודה ויוסף

יהודה מרכז את ליבו של יוסף

הגביע של יוסף נמצא באמתחתו של בנימין. כלתה עליו הרעה. בפרשה הקודמת משמע כי דברי יהודה נופלים על אוזניים ערלות. כך נאמר שם (בראשית פרק מ"ד, י"ד-ט"ז): "ויבא יהודה ואחיו ביתה יוסף והוא עודנו שם, ויפלו לפניו ארצה. ויאמר להם יוסף מה המעשה הזה אשר עשיתם, הלוא ידעתם כי נחש ינחש איש אשר כמוני. ויאמר יהודה מה נאמר לאדוני, מה נדבר ומה נצטדק. האלהים מצא את עוון עבדיך, הננו עבדים לאדוני, גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו". הדברים לא מועילים דבר ויוסף מציע כי האחים יעלו לשלום אל אביהם, אך את בנימין יאבדו שכן הוא יישאר במצרים.

והנה, בפרשה שלנו יהודה ניגש שוב לסנגר על בנימין אחיו. הפעם הוא מצליח בדבריו לרכז את ליבו של יוסף ולשנות את דעתו, עד כי יוסף "נמס" והתוודע אל אחיו. מה השתנה? ובכלל, מדוע נאמר (שם שם, י"ח): "ויגש אליו יהודה". הרי יהודה היה שם זה מכבר.

כשיש גישה נכונה, הדברים חודרים לעומק

חז"ל מבארים כי יהודה לא ניגש אל יוסף במובן של קרבה פיסית, אלא הייתה זו גישה נכונה שגרמה לכך שדבריו של יהודה הגיעו לליבו של יוסף. יהודה הצליח להתקרב ליוסף ולגלות את צפונות ליבו, ודבריו היו מעין חבל שהביא את הדלי אל מעמקי באר.

כך אומר המדרש (בראשית רבה צ"ג, ד'): "ויגש אליו יהודה – כתיב (משלי כ', ה'): 'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונה ידלנה'. משל לבאר עמוקה מלאה צונן, והיו מימיה צוננים ויפים, ולא היתה בריה יכולה לשותות הימנה (מחמת עומקה). בא אחד וקשר חבל בחבל ונימה בנימה, משיחה במשיחה, ודלה הימנה ושתה. התחילו

הכול דולים ממנה ושותים. כך לא אז יהודה: משיב ליוסף דבר על דבר עד שעמד על לבו".

ובכן, כיצד הגיע יהודה לעמקי ליבו של יוסף? מהו ה"חבל" שבעזרתו הגיע הדלי עד למים העמוקים?

"שם משמאל" משרטט בעניין זה רעיון מרהיב המבהיר את השוני הבסיסי בין יוסף ליהודה – ולאחר שמתבררת נקודת השוני, הרי שברור מיד גם הצד השווה והמכנה המשותף ביניהם, שהוא נקודת המפגש של "ויגש".

קידוש ה' בצנעה ובפרהסיה

בגמרא במסכת סוטה (דף י', עמ' ב') מצינו:

"יוסף שקידש שם שמיים בסתר (ולא חטא עם אשת פוטיפר) – זכה והוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה, שנאמר (תהילים פ"א, ו'): 'עדות ביהוסף שמו'. יהודה שקידש שם שמיים בפרהסיה ואמר (בראשית ל"ח, כ"ו): 'צדקה ממני' – תמר, זכה ונקרא כולו על שמו של הקב"ה".

"שם משמאל" תמה, מה פשר דברי הגמרא:

אצל יוסף מובן כי מתחילה נקרא שמו יוסף ובזכות כך שקידש שם שמיים ולא חטא עם אשת פוטיפר נוספה לו האות ה' לשמו ונקרא "יהוסף". אבל, יהודה הרי נקרא כך מאז ומעולם ולא בעקבות קידוש שם שמיים כלשהו שעשה? אין זאת אלא שהשם שניתן ליהודה צפה פני עתיד. אכן, שם מגדיר מהות. מהותו של יוסף הייתה לקדש שם שמיים בצנעה ובהסתר, ואילו מהותו של יהודה הייתה לקדש שם שמיים בפרהסיה. יהודה אמר בגלוי: "צדקה ממני" על תמר כי זו מהותו מלכתחילה.

מהותו של יהודה – גבורה גלויה

נשיא שבט יהודה, נחשון בן עמינדב, קפץ ראשון לים סוף. לאחר מכן נבקע הים. מדוע קפץ קפיצה נחשונית לים סוער? האם אין זה מעשה התאבדות חסר תכלית? התשובה לשאלה זו היא, כי אריה שואג כי הוא אריה. לא מתוך שיקול רציונלי. בדומה לכך, יהודה מודה בגלוי כי צדקה ממנו תמר, כי הוא יהודה. אין זה שיקול רציונלי אלא תגובה טבעית. זו גבורה המשקפת את מהותו. משום כך, ראש שבט יהודה קופץ לים מתוך אמונה סוערת בקב"ה, כי זה טבעו לסעור בגלוי ולעין כול. אין זה שיקול רציונלי אלא – מהות!

הווי אמר כי מהותו של יהודה היא "גבורה גלויה".

על כן יהודה "קידש שם שמיים בגלוי".
"יהודה הכל היו רואים את צדקתו והיה צדיק תמים גם בחיצוניותו על כן נאמר (בראשית מ"ט, ח'): "יהודה אתה יודוך אחיך". ממילא, נזדמן לו קידוש שם שמיים בפרהסיה שהרי זו תכונתו".

מהותו של יוסף – גבורה נסתרת

יוסף התגבר על יצרו. זו גבורה עילאית, כפי שנאמר (אבות פרק ד', משנה א'): "איזהו גיבור – הכובש את יצרו". אבל, בעוד שיהודה הודה בגלוי (במה שעשה) הרי שאצל יוסף הגבורה הייתה נסתרת ואלמלא גילתה זאת התורה, איש לעולם לא היה יודע שהתגבר על יצרו (ולא עשה).
על יוסף יש לומר כי אין תוכו כברו – לטובה, כלומר החיצוניות לא הסגירה את התוכן הקדוש.

כך מצינו כי כאשר נאמר (בראשית ל"ט, ו'): "ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה" פירש רש"י כי יוסף היה מסלסל בשעריו. משמע כי כלפי חוץ היה מקפיד על מראה נאה ומושך. בזוהר (חלק א', דף ק"צ, עמ' ב') אף מצינו כי כאשר נאמר (שם שם, י"ב): "ותתפשחו בגדו" משמעות הדבר היא שהיפוי החיצוני היווה נקודת אחיזה של יצר הרע. יוסף הקפיד על מלבושיו שיהיו נאים ולא היה נראה כלפי חוץ כי בליבו פנימה הוא צדיק יסוד עולם. תכונתו של יוסף היא להיות איש צללים. "יוסף מדתו להיות הכל בהסתר והצנע ולא הראה את גודל צדקתו כלפי חוץ".
הווי אומר כי מהותו של יוסף היא "גבורה נסתרת". על כן הוא "קידש שם שמיים בסתר".

יוסף מצליח בכוח צנעתו לגבור על עשיו

להסתרה יש יתרון עצום, מכיוון ש"כל שהוא בהצנע יש לו כוח גדול בעולם העליון והנסתר".
המהר"ל בהקדמה לספרו "אור חדש" (עמוד נ"א) כתב כי השם "אסתר" מורה על גודל הצניעות שהיה בה, שהרי "הצנוע נסתר ובלתי נגלה" ומחמת כך "הגיעה תפילתה אל מקום עליון הנסתר".
בכוחה של צניעות זו – לגבור על אומות העולם, שפגמי ליבם צנועים ומוסתרים היטב.

חז"ל אמרו (בראשית רבה ס"ה, א') כי הכתוב (תהילים פ', י"ד): "יכרסמנה חזיר מיער", נאמר על עשיו. מדוע נמשל עשיו לחזיר? שכן "חזיר זה בשעה שהוא רובץ הוא

פושט את טלפיו – לומר 'אני טהור'. כך מלכות הזאת הרשעה, גוזלת וחומסת ונראית כאילו מציעה את הבימה (מכשירה שופטים שישבו על הבמה וידונו את הגזלנים)". נמצא כי הרוע של עשיו צפון ונעשה בהצנע. על כן, כוחו היה גדול. בדומה לכך מצינו בפרקי דרבי אליעזר (פרק מ"ט): "כל זרעו של עמלק אין מגלים הסוד בפיהם ואומרים אותו רק בליבם, שנאמר (בראשית כ"ז, מ"א): 'ויאמר עשו בלבבו', (אסתר ו', ו'): 'ויאמר המן בלבבו'". כל דבר שהוא צפון ומוכמן, הן לטוב והן לרע, כוחו גדול ביותר. רק יוסף יכול לגבור על צבועים אלו, שהרוע צפון בליבם היטב, שכן יוסף אף הוא צנוע ומוסתר בכל הווייתו. על כן מצינו במדרש (בראשית רבה צ"ט, ב') כי "ביד מי מלכות אדום נופלת? ביד משוח מלחמה שהוא בא משל יוסף".

יוסף מושך קדושה למטה ויהודה מעלה את המציאות למעלה

"שם משמאל" מוסיף לדברים ממד של עומק.

יוסף היה צדיק יסוד עולם וידע להתגבר על יצרו, וזהו יסוד האדם. אצל מי שמבקש לגבור על יצרו יש יתרון רב לצניעות וליכולת לפתח משמעת עצמית ועוצמה פנימית. אלו דורשים הפנמה, התכנסות והתבדלות. על כן, אחז צדיק זה בדרך ההסתר וההצנע. יוסף אינו משנה את הסביבה וכלפי חוץ הוא כמוהו. יוסף שינה את עצמו פנימה ועל כן מידתו היא מידת השתיקה והצניעות. נמצא אפוא כי יוסף אינו מעלה ומקדש את המציאות שסביבו, אלא בגבורתו הפנימית, הוא מושך שפע קודש ממעלה למטה. לעומת זאת, במידת יהודה יש מעלה שונה, באשר הקדושה שבו – נראית גם בחיצוניות, וממילא יש בו כוח לרומם גם את הבחינה הנגלית של המציאות. יהודה משכיל להגביה גם את העולם הזה, החומרי והנגלה, לעשותו קדוש ודבוק בעולם העליון. אכן "מדתו של יהודה היא המלוכה, שהיא מרכבה למלכות שמים, והיא השתוקקות ממטה למעלה בשירות ותשבחות, כידוע מענינו של דוד המלך. על כן, אחז צדיק זה דרכו בהתגלות, כי ביחס למי שאוחז במידה זאת של הפיכת המציאות הגשמית לקדושה יש להתגלות מעלה יתרה".

הווי אומר כי יוסף משך השפעה אלוקית מלמעלה למטה ואילו יהודה הגביה את העולם הזה משפל מצבו למטה כלפי מעלה אל הקדושה העליונה.

נקודת המפגש

נמצא כי יוסף היה בעמקי ליבו קדוש וטהור, אך כלפי חוץ לא ראו זאת. חיצוניותו הייתה בבחינת חולין. אבל, יהודה ידע איך לקדש גם את החול. הוא סער בגלוי וגרם למעטה החולין של יוסף להתלהט באש של קדושה. משעשה כן, פרצה החוצה פנימיותו של יוסף, שהייתה קדושה מלכתחילה – ונגלה ליבו של יוסף. זוהי משמעותו הפנימית של המפגש בין יהודה ויוסף.

הנה כי כן, כאשר נפגש אדם שכל ישותו סוערת בלהט של קדושה, עם אדם שבסתרי ליבו יש מאוויים קדושים וניצוץ אלוקי יוקד, הרי שנפרצים הסכרים ומצפוני הלב מתגשמים ומתקדשים.
מי שיודע לנהוג כיהודה מסוגל למוסס את יוסף ולהגיע אל ליבו.

פרשת ויחי

כישרון ומהירות לעומת תהליך איטי ויסודי

מה המסר לדורות בהקדמת אפרים למנשה

יעקב מברך את נכדיו, בברכה ההופכת להיות ברכת אבות לבנים לדורי דורות: "ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה". מנשה היה הבכור אך אפרים קודם לו. בעניין זה היה דין ודברים בין יוסף לבין יעקב. כך מתאר הכתוב (בראשית מ"ח, י"ג-י"ט): "ויקח יוסף את שניהם את אפרים בימינו משמאל ישראל ואת מנשה בשמאלו מימין ישראל, ויגש אליו. וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים והוא הצעיר ואת שמאלו על ראש מנשה, שיכל את ידיו כי מנשה הבכור... וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו על ראש אפרים וירע בעיניו, ויתמוך יד אביו להסיר אותה מעל ראש אפרים על ראש מנשה. ויאמר יוסף אל אביו, לא כן אבי. כי זה הבכור, שים ימינך על ראשו. וימאן אביו ויאמר, ידעתי בני ידעתי, גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל. ואולם, אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגויים". מה היה הוויכוח בין יוסף ליעקב, ומהו המסר לדורות כשאנו מברכים את בנינו באופן שמקדים את אפרים למנשה? "שם משמאל" עומד על הבחנה יסודית בין אפרים למנשה, ועם הבנתה יובן המסר העמוק והנפלא הטמון בברכה זו.

הליכה מול קפיצה

"שם משמאל" מביא את דברי הזוהר (חלק א', דף קכ"ח, עמ' א'): "בוא ראה, אברהם התקרב אל הקב"ה ותשוקתו הייתה כל יום בזה. ולא התקרב אברהם ביום אחד או בפעם אחת, אלא מעשיו קרבוהו בכל ימיו מדרגה לדרגה, עד שהתעלה בדרגתו. כשהיה זקן נכנס לדרגות עליונות כראוי, שנאמר (בראשית כ"ד, א'): 'ואברהם זקן', ואז 'בא בימים' – באותם ימים עליונים, באותם ימים ידועים בסוד האמונה". נמצא כי אברהם זכה לדרגותיו הנבואיות העליונות בתהליך ארוך, הדרגתי, מורכב ויסודי, שארך ימים רבים והושלם לעת זקנתו. לעומת זאת, לגבי בעלי תשובה כתוב בזוהר (שם, דף קכ"ט, עמ' ב'): "אשריהם בעלי התשובה, שהרי בשעה אחת, בפעם אחת, ברגע אחד, הם קרבים לקב"ה, מה שלא

היה כך אפלו לצדיקים גמורים שהתקרבו לקב"ה בכמה שנים. אברהם לא נכנס באותם הימים העליונים עד שהיה זקן, כמו שנאמר, וכן דוד, שכתוב (מלכים א', א', א'): "והמלך דוד זקן בא בימים". אבל בעל התשובה מיד נכנס ונדבק בקב"ה". כלומר, בעל התשובה זוכה לדרגות עליונות בבת אחת. הוא משלים פער עצום בלי תהליך ארוך, ויש לו "קפיצת הדרך" בדרכו אל היעד. הווי אומר כי אצל הצדיק היעד מושג ע"י הליכה עקבית ממושכת ובתהליך ארוך ויסודי ואילו אצל בעל התשובה היעד מושג ע"י קפיצה ובן רגע. מהו הגורם להבדל זה?

צעד עצמי וצעד כפול כתוצאה מסייעתא דשמיא

"שם משמואל" בדבריו על פרשת מקץ (חנוכה, ליל ו') מביא את דברי הזוהר הללו ומבאר כי יש שתי דרכים של אדם להתקרב לקב"ה:

- א. ע"י עבודת ה' באמצעות תורה, מצוות ומעשים טובים;
 - ב. ע"י בריחה מפני הטומאה. "וכך היא המידה, שככל שהוא בורח מהטומאה כך זוכה למה שנאמר (שמות ב', ט"ו): 'ויברח משה מפני פרעה' שהוא הטומאה זכה - ל'וישב על הבאר' (שם) שהיא הקדושה".
- על כן, מי שצועד בדרך הראשונה, של לימוד תורה ועשיית מצוות ומעשים טובים, הולך בדרך טובה וסדורה ומתקדם באופן עקבי, בתהליך איטי ויסודי. אך בעל התשובה מתקדם בקצב כפול כאשר כנגד כל צעד שלו לברוח מהטומאה - עושה הקב"ה מצדו צעד מקביל לקראתו ומקרבו לתשובה. המהירות של התהליך והקפיצה שנעשית ע"י בעל התשובה, נובעת מן השכר שהוא זוכה לו ומסייעתא דשמיא שהוא נהנה ממנה.

יעקב מתנהל לאיטו ואילו יוסף קופץ באחת

"שם משמואל" מחדש כי הוויכוח בין יעקב לבין יוסף נבע משוני זה. יעקב צעד בדרכו של אברהם שהייתה דרך איטית העולה בסולם, דרגה אחרי דרגה: - את הברכות השיג יעקב בהיותו בן ס"ג (63) שנים; - את השם "ישראל" השיג יעקב עת שנפגש עם המלאך בהיותו קרוב לגיל ק' (100) שנים.

לעומת זאת, יוסף בהיותו בן שמונה עשרה (18) שנה עמד בניסיון הקשה עם אשת פוטיפר וכבר בגיל זה השיג דרגה של צדיק. יוסף זכה אם כן לסייעתא

דשמיא והקב"ה צעד לקראתו, ככל שהוא ברח מן הטומאה שסבבה אותו. את מה שיעקב השיג בתהליך ארוך ומייגע, השיג יוסף בקפיצה אחת.

יש בעל תשובה – בלי חטא!

שמא תאמר, כיצד השיג יוסף את דרגתו באחת, הן מהלך זה מוקנה לבעלי תשובה, ואילו יוסף עמד בניסיון ולא חטא מלכתחילה? על כך משיב "שם משמאל" בחידוש נוסף, לפיו "בעל תשובה" אינו רק מי שחטא אלא יש תשובה גם אצל אדם צדיק. "שם משמאל" מביא לכך ראיה ברורה מדברי הזוהר (חלק ג', דף קנ"ג, עמ' ב') כי "המשיח עתיד להחזיר בתשובה את הצדיקים". "שם משמאל" מבאר כי "תשובה יכולה להיות גם בלי חטא, כי עניין התשובה הוא להשיב את הנשמה למקורה ושורשה שהייתה כלולה במאצילה". כלומר, יש תשובה שבאה לקרב אדם בחזרה אל הקב"ה בעקבות חטא שגרם ריחוק. אבל, יש תשובה שמשמעה חזרה אל שורשי הנשמה הנטועים במקור עליון, כאשר אדם דבק ברוחניות ובורח מסביבה גשמית ומסואבת, שהוא מצוי בה. תשובה זו תיתכן גם בלי חטא. עצם העובדה שהאדם מוקף בטומאה ואינו נבלע ונשטף בה, אלא מתרחק ומתבדל ממנה, מעניקה לו את המהלך של קרבת ה' בצעד כפול. כנגד כל צעד של האדם להתרחק מהטומאה, הוא זוכה לשכר והקב"ה עושה מצדו צעד מקביל של התקרבות אליו.

יוסף "איש קפוז"

"שם משמאל" מבאר כי יוסף היה אפוף ועטוף בטומאת מצרים, רחוק מבית אביו, ועל אף זאת שמר על טהרתו. על כן, זכה לסייעתא דשמיא עצומה וכל עליותיו היו דרך דילוג מ"בירא עמיקתא לאיגרא רמה ברגעא חדא" (מבור עמוק להר נישא ברגע אחד).

כך כתוב (בראשית מ"א, י"ד): "ויריצוהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלותיו ויבוא אל פרעה". גאולתו נעשית חיש, והוא הופך מאסיר למלך – ברגע אחד. כמו כן, בזה יש לפרש את דברי המדרש (בראשית רבה ו', ה') על הפסוק (בראשית ל"ט, ב'): "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח" – "רבי ברכיה אמר גבר קפוז" שנאמר (שמואל ב', י"ט, י"ח): "וצלחו הירדן לפני המלך". מבאר שם ספר "מתנות כהונה" – גבר קפוז – איש מקפיץ. כלומר, צוהל ושמח וטוב לב כפי שמצינו (שיר השירים ב', ח'): "מדלג על ההרים" – תרגום "מקפז". כלומר, יוסף היה אדם מוכשר, שמדלג ומגיע למטרותו באחת. המונח "איש מצליח" בא מלשון "צולח את הנהר" ועובר אותו בקפיצה.

לכאורה מה עניין דילוג וקפיצה לכתוב: "ויהי ה' את יוסף"? אך לפי ביאורו האמור של "שם משמואל" מובן הדבר, כי בעקבות הבריחה של יוסף מן הטומאה של מצרים הוא זכה לקרבת ה' עצומה. ממילא, יוסף לא היה צריך לטפס מדרגה אחר מדרגה, אלא התקדם בשני צעדים בכל פעם, דרך דילוג וקפיצה מעומק הבור לראש ההר, שכן כנגד כל צעד שלו, התקדם ה' אליו כפליים, כשכר וכסייעתא דשמיא.

מנשה ואפרים כיוסף ויעקב

בהתאם למהלך זה מבאר "שם משמואל" גם את ההבחנה בין מנשה לאפרים. "מנשה" נקרא כך על שם (בראשית מ"א, נ"א): "כי נשני אלוקים את כל עמלי". המילה "נשני" היא מלשון "גיד הנשה". רש"י (שם ל"ב, ל"ג) מבאר: "למה נקרא גיד הנשה? לפי שנשה ממקומו ועלה". מבאר "שם משמואל" "נשה" – לשון קפיצה כמו (ירמיהו נ"א, ל'): "נְשַׁתָּה גבורתם" וכן "כי נשני אלוקים את כל עמלי". הפעולה "נשני" מבטאת אפוא לשון קפיצה.

שם של אדם הוא מהותו. מנשה נקרא כך, שכן זו הייתה מהותו, שעלה במדרגותיו, כמו יוסף, בדרך של דילוג וקפיצה, ולא דרגה אחר דרגה.

"אפרים" לעומת זאת, נקרא על שם (בראשית מ"א, נ"ב): "כי הפרני אלוקים בארץ עוניי". "הפרני" – מלשון פירות הגדלים יום אחר יום עד שיבשילו. אפרים דמה ליעקב והתקדם בתהליך איטי ויסודי.

ההבדל בין מנשה לאפרים, היה כמו ההבדל בין יוסף לבין יעקב, והברכה של יעקב, שאומצה לדורי דורות, היא להעדיף את אפרים על פני מנשה. כלומר, להעדיף התמדה והתקדמות תהליכית על פני כישרון ומהירות המוליכים לתוצאה בקפיצה ולא בהליכה.

הנה כי כן, לפי הסברו של "שם משמואל" מובן היטב הוויכוח בין יעקב ליוסף ביחס לברכת הבנים. יוסף ביקש להקדים את הבכור, את מנשה, שצעד בעקבותיו והגיע לדרגות עליונות, כבעל כישרון מזהיר – מהר ובלי שהיות. איזה אב אינו מייחל לכך? אך יעקב העדיף על פניו את אפרים, שהיה כמו יעקב והתקדם צעד אחר צעד, בתהליך ארוך ואיטי, אך יסודי ומושרש. יעקב לימדנו אפוא לדורי דורות, להעדיף יסודיות על פני קפיצות נחשוניות ומהירות. מה שמושג אחרי חריש עמוק ומייגע, ועובר תהליך של הבשלה, עדיף על פני מה שהושג מהר ובלי עמל. עץ המשריש את שורשיו לעומק – יציב יותר ופירותיו מבורכים!

פרשת שמות

כוח החידוש בשירות האויב

התחדשות באומות כגורם לאסונם של ישראל

יוסף ואחיו וכל הדור שירד למצרים הלך לבית עולמו – וחשכת הגלות ירדה על ישראל.

מלך חדש עלה במצרים ועימו בא השעבוד.

הכתוב אומר (שמות א', ח'–י"א): **"ויקם מלך חדש על מצרים, אשר לא ידע את יוסף. ויאמר אל עמו, הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו. הבה נתחכמה לו, פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ. וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם, ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס"**.

מן הכתוב משתמע כי מידת ההתחדשות שהייתה במצרים, היא שעמדה ביסוד השעבוד של ישראל.

כך דרשו חז"ל (שמות רבה א', ח'): **"ויקם מלך חדש" – בבוא רבנן לדרוש פסוק זה פתחו בהבאת הכתוב (הושע ה', ז'): 'בה' בגדו כי בנים זרים ילדו, עתה יאכלם חודש את חלקיהם"**.

לכאורה, מה פשר המונח: **"יאכלם חודש"**?

משמע כי מידת ההתחדשות של האומות מביאה לאסונם של ישראל. ובכן, מה פשר הדבר?

בטומאה אין מחשבה יוצרת ואין חידוש

הקושי מתעצם עת שאנו מעיינים ביסוד שייסדו חז"ל (זוהר, חלק ב', דף ק"ג, עמ' א') כי התחדשות היא פועל יוצא מקדושה. כוחות הטומאה הם חזרתיים ואין בהם התחדשות. כך נאמר בזוהר:

"וְאֵל אֶחָד הַסְתַּרְסַּ (אינו פרה ורבה), ואין לו תשוקה לעולמים, ולא מתרבה ולא עושה פירות. שכן אילו היה עושה פירות, היה מחריב את כל העולם".

בדומה לכך מצינו במסכת עבודה זרה (דף כ', עמ' ב') כי אסור לאדם להביט בבגדים צבעוניים של אישה, אפילו אם הם שטוחים על גבי כותל. "אמר רב פפא: ובמכיר בעליהן". כלומר, אם המסתכל אינו מכיר את בעלת הבגד אין איסור בהבטה בבגד. משמע, כי המחשבה הטמאה מקובעת ולכוח הטומאה אין מחשבה אסוציאטיבית יוצרת.

בדומה לכך מצינו במסכת סוטה (דף ח', עמ' א') כי בעת שמשקים אישה סוטה ופורעים את שיער ראשה ועוד מיני ביזיון לגופה מוציאים את פרחי הכהונה מבית המקדש כדי שלא יעלו בהם הרהורים רעים לגביה. אבל, אצל אישה הנסקלת אין חשש כי הדבר יעורר הרהורי עבירה אצל פרחי הכהונה, שכן היא צועדת אל מותה. שואלת הגמרא, אכן היא תמות, אבל מדוע לא חוששים שמא יעורר הדבר בפרחי הכהונה הרהורים ביחס לנשים אחרות? משיבה הגמרא: "אמר רבא: מקובלנו שאין יצר הרע שולט אלא במה שענינו רואות". הנה כי כן, למזלנו, יצר הרע אינו יצירתי ואינו מסוגל לעשות היקשים ולחדש.

בעוד שלכוחות הטומאה אין מחשבה אסוציאטיבית יוצרת, הרי שלקדושה בהחלט יש. כך מצינו (שם דף י"ז, עמ' א') טעם לכך שהצטוונו לשים בבגדנו פתיל תכלת. "היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונים? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכיסא הכבוד". אצל אדם השרוי בעולם הרוח, די בצבע של תכלת כדי שמחשבתו תנדוד ותגיע עד למקור הקדושה! אם כן נשאלת השאלה, כיצד זה מדגישים חז"ל כי התחדש כוח יצירה אצל המצרים והוא שעמד ביסוד הגלות של עם ישראל? הרי לטומאה אין כוח לחדש?

הפרת ברית אצל ישראל הולידה כוח חידוש אצל מצרים

חז"ל משיבים על כך במדרש האמור ומבארים כי: "כשמת יוסף הפרו ברית מילה, אמרו נהיה כמצרים. על כן משה מל אותם ביציאתם ממצרים. מכיוון שעשו כן (שהפרו ברית) הפך הקב"ה את האהבה שהיו המצריים אוהבים את ישראל לשנאה, שנאמר (תהילים ק"ה, כ"ה): 'הפך לבם לשנוא עמו להתנכל בעבדיו', לקיים מה שנאמר: 'עתה יאכלם חודש את חלקיהם', 'מלך חדש' – שעמד וחדש עליהם גזרותיו".

כלומר, כוח החידוש של מצרים אינו הכוח שלהם אלא הכוח של עם ישראל! אצל המצרים נוצר כוח של חידוש – בגלל שישראל הפרו ברית. ובכן, מה פשר הדבר?

מעלה שמתחללת ע"י ישראל - עוברת צד

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, ה"אבני נזר", כי כאשר ישראל חוטאים ומאבדים מעלה ממעלותיהם, היא ממשיכה להתקיים ואינה מתבטלת, אלא שזוכה בה הצד השני.

בדרך זו ביאר את דברי המדרש (אסתר רבה א', י'): אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, ריבונו של עולם בית המקדש חרב ורשע זה יושב ועושה סעודה? אמר להם "תנו ימים כנגד ימים". כלומר, ימי הסעודה של אחשוורוש הם כנגד הימים שבני ישראל חטאו בהם, שנאמר (נחמיה י"ג, ט"ו): "בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת".

מבאר ה"אבני נזר", כי שבת היא יום של מנוחה ועונג. השבת ניתנה לעם ישראל כאות ברית עם ה'.

"ולא נתתו ה' אלוקיני לגויי הארצות, ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים, וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים, כי לישראל עמך נתתו באהבה, לזרע יעקב אשר במ בחרת". אבל, מחמת חילול השבתות ע"י עם ישראל לקחו אומות העולם את המנוחה והעונג מישראל.

הווי אומר, כי מעלה שמחללים אותה, אינה מתחללת אלא מתקיימת ועוברת צד!

פגם הברית הוא חילול כוח ההנצחה של האדם

בהתאם לרעיון זה של ה"אבני נזר" מבאר "שם משמואל" את המדרש שבו מצינו כי הפרת ברית ע"י ישראל יצרה כוח של חידוש אצל האומות. אדם הוא בר חלוף. ימיו כצל עובר. צל שאינו מותיר חותם, וברגע שחלף לא נותר ממנו דבר.

אבל, אדם יכול בכל זאת להשיק לנצח ולהנציח את עצמו, ע"י כוח ההולדה שבו. כוח ההולדה הוא מקור נביעה של חיים, שממשיכים להתקיים גם אחרי שהאדם עצמו כלה והתנדף.

על כן, פגם הברית הוא חילול כוח ההנצחה של האדם את עצמו. הוא נוטל את מקור החיות ומחבר אותו אל החידלון והכיליון. בכך מאבדים ישראל את כוח החיות שלהם ואת ההשקה אל הנצח.

אבל, הכוח הזה לא כלה. מעיין החיים הזה אינו מפסיק לנבוע. הכוח הזה - עובר צד. מה שלא ניתן מלכתחילה לאומות העולם נובע כעת בגבולם.

כוחו של יוסף משרת - את פרעה!

שמירת הברית היא הבסיס לכוח החידוש

"שם משמאל" מוסיף ומבאר מדוע שמירת הברית היא בסיס לחידוש. אדם מחדש כשהוא חורג מפעולה חזרתית ונדושה וחוה את הדברים באופן חי. החיות מאפשרת לו ללוות את הפעולות במחשבה רעננה ומשם נולד כוח החידוש. עשייה של דברים כמצוות אנשים מלומדה היא משעממת, נטולת רגש ונטולת חשיבה, וממילא גורמת לאדם להירדם, לשקוע, למאוס בדברים ולא לראות בהם כל אפשרות של חידוש או התחדשות.

שמירת הברית משמרת את כוח החיים, בקדושה. כאשר מקור החיים אינו משמש גשמיות גרידא, ונותר רוחני. אדם השקוע בגשמיות תאוונית, שוקע ברדידות ומתבהם. הוא הופך להיות חומרי, ודרכו של החומר להיות עייף, לרבוץ, לחתור לאיטיות ולמנוחה. כוח התנופה, החיות, הרעננות והמעוף – ממנו והלאה. הגוף שוקע והמוח אינו מחדש, אינו ממריא לגבהים רוחניים ואינו יוצר. לכן, כוח החידוש הוא כוחו של יוסף, הגדור בעריות ושומר על הברית. מי שאינו שומר על הברית – מאבד כוח זה.

בלשון ה"שם משמאל": "לפי זה יובנו דברי המדרש הנ"ל כי מדרגת יוסף היא 'חיות'. ואם אדם עושה העבודה בחיות באה מזה התחדשות ובכל עת מחליפים כוח בעבודת ה'. כל זמן שיוסף חי הייתה מדרגתו פועלת אצל כל אחד מישראל שתהיה העבודה בחיות ושלא תהיה בבחינת 'מצוות אנשים מלומדה'. וכל חיות העבודה באה מכוח שמירת הברית".

כוח החידוש בידי כוחות הטומאה

הכתוב אומר (קהלת ד', י"ג): "מלך זקן וכסיל" ודרשו חז"ל (קהלת רבה ד', ט'): "מלך זקן וכסיל – זה יצר הרע". הזקנה היא ההפך מהתחדשות. כסיל הוא מי שאינו מפעיל יכולות חשיבה. אין הוא חווה דברים עם שאר רוח, מעוף ויצירתיות. למרות זאת מצינו בדברי חז"ל (במסכת קידושין, דף ל' עמ' ב') כי "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום". הכיצד זה יש התחדשות אצל זקן וכסיל?

"שם משמאל" מבאר כי אכן, זה לא כוח מקורי של הכסיל. זה כוח פְּבוּשׁ. כוח שעבוד.

היצר משתמש בכוחות הרוחניים של האדם – לטובתו שלו. "ע"י שאדם פוגם בשמירת הברית ובמידת החיות – נמצאת אצל יצר הרע מידת התחדשות".

כוח השמחה בשירות כוחות הטומאה

"שם משמואל" מוסיף ומחדש כי כאשר נאמר על הגלות כי היא באה (דברים כ"ח, מ"ז): "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב, מרוב כל", אין הכוונה כי זו הסיבה שנגזרה גלות על ישראל. אלא זהו הכוח שבאמצעותו שולטים האומות על ישראל. נבאר.

כוח השמחה והתעוררות הנפש אינו נמצא אצל אדם גשמי, כי "הנפש לא תמלא" וצריך להגדיל את רף הסיפוקים הגשמיים בכל עת עד שלבסוף הנפש אינה מוצאת בהם כל טעם. סיפוקים גשמיים הם בשלב מסוים חזרתיים ולא מספקים. "ראית אחד – ראית את כולם". אין בהם חידוש ואין בהם כדי ליצור שמחה. על כן, לא היה מקור טבעי לשמחת הלב אצל אומות העולם.

הישגים רוחניים מקנים שמחה וסיפוק לנשמת האדם, והם מתעצמים והולכים יותר ויותר עד אין סוף ועד אין חקר. על כן, כוח השמחה והחידוש נמצא אצל עם ישראל, החיים בעולמות רוח מרהיבים ואין סופיים.

כאשר ישראל חוטאים וממירים רוחניות בגשמיות, כוחה של השמחה אינו אובד. אלא עובר צד. הגויים נהנים מכוח ממריץ, מחיה, מחדש וממתיק חיים, ובאמצעות כוח זה – הם משעבדים את ישראל.

בלשון ה"שם משמואל": "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה" – אין פירושה טעם על הגלות. יש טעמים רבים לגלות. אך הפירוש הוא, באיזה כוחות מתגברים אומות העולם על ישראל? על זה אמר הכתוב: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה". בכך יכולים הם להתגבר על ישראל כי הם נוטלים החיות והשמחה".

כשישראל איבדו את כוח החידוש – אומות העולם זכו בו

זה פשר דברי המדרש כי מכיוון שיוסף מת ובני ישראל הפרו את ברית המילה, הרי שהם איבדו את כוח החידוש ושקעו בטומאת מצרים. אבל, כוח החידוש לא בטל אלא – עבר צד. המצרים זכו בו.

"כוח החיות וההתחדשות מישראל – לקחוהו אומות העולם".

הגע בנפשך. ישראל שקעו בטומאת מצרים ואיבדו את כוח החידוש. ואילו מצרים הטמאים, ששיקעו את ישראל בטומאתם – קיבלו את כוח החידוש של ישראל. הם גם טמאים וגם מחדשים. זה כוח לא טבעי להם. זה כוחו של יוסף שעמד לרשות המצרים. כמה נורא.

על כן נאמר: "יאכלם חודש את חלקיהם". הם קיבלו את חלקם של ישראל בכוח החידוש.
"זה שהתגברו בכוח גדול ובחיות על ישראל הוא מחמת שישראל הפרו ברית מילה ושוב ניטל מישראל כוח החיות וההתחדשות בעבודה ולקחוהו המצרים, ולכך יכלו הם לשלוט כל כך על ישראל".

הנה כי כן, נמצאנו למדים שלושה דברים בסיסיים:

א. קדושה ורוחניות מאפשרת לאדם לחדש. רוחניות היא תנאי לשאר רוח והיא החממה שבה גדלים: יצירתיות, רעננות וחיות, מרץ נעורים ושמחת חיים. לעומת זאת, חומריות נוטלת מאדם את כוח החשיבה והיצירתיות, היא הופכת אותו לחזרתי, דל רוח, עייף ונטול חיות ושמחת חיים.
ב. יתרונות ותכונות נפש נעלות אינן מתבטלות. אם מישהו זורק – מישהו אחר מרים. אם ישראל מחללים שבת, הרי שאומות העולם זוכים ביום של מנוחת הגוף והנפש. אם ישראל אינם שמחים בעבודת ה' הרי שהגויים ישמחו במקומם. אם ישראל נופלים לשערי טומאה ומחללים ברית, הרי שכוחות הטומאה יונקים את כוח החיות והחידוש.
ג. מה שאפשר לקלקל בוודאי שאפשר גם לתקן. כוחות נפלאים אלו, שלנו הם!!! על כן, אם אנו חוזרים לתלם – אומות העולם יחדלו לחרוש במעניתנו. אם ישראל שבים לשמור ברית, לשמור שבת, להיות רוחניים ושמורים, הרי שאומות העולם יחדלו להחזיק בכוחות שהוקנו לעם ישראל ויחזרו אליו כל כוחות החידוש, החיות, הרעננות והשמחה.
"ושבו בנים לגבולם".

פרשת וארא

העלייה מאמונת האבות לאמונתו של משה

בפרק זה עומד "שם משמאל" על שני סוגים של אמונה ועל השפעתם המעשית.

איך מסבירים שדווקא שליחות משה מחריפה את הקושי

משה עורר קושי חריף. הוא נשלח לגאול את ישראל מסבלם הנורא. והנה, מאז שבא אל פרעה – המצב רק החריף והחמיר ונאמר (שמות ה', ט'): "תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה, ואל ישעו בדברי שקר". שוטרי בני ישראל צעקו לפרעה (שם שם, ט"ז): "תבן אין ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו, והנה עבדיך מוכים". הפרשה הקודמת מסתיימת על כן בשאלה מהדהדת של משה (שם שם, כ"ב-כ"ג): "וישב משה אל ה' ויאמר, ה' למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתיני. ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה, והצל לא הצלת את עמך". הפרשה דנא נפתחת בתשובת ה' לשאלה חריפה זו. כך נאמר (שם ו', ב'-ג'): "ידבר אלהים אל משה, ויאמר אליו: אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי ה' לא נודעתי להם".

ובכן, במה משיבים הדברים על השאלה: "למה הרעותה לעם הזה?"

שמא תאמר כי עדיין לא הגיע זמן הגאולה ובני ישראל היו צריכים עוד מירוק של חטאיהם, הרי שמשה הוסיף והקשה: "למה זה שלחתיני?" מדוע התחילה השליחות של הגאולה בטרם שהגיע זמן הגאולה? כיצד ייתכן שמשה נשלח להיטיב בשעה שצו השעה הוא דווקא להכביד את השעבוד?

שאלה זו נותרת לכאורה בלי מענה. מה התשובה?

"שם משמאל" מבאר את הדברים תוך הבנה כי משה חידש חידוש גדול והביא לשינוי יסודי בהנהגת הקב"ה את עולמו. נבאר את הדברים כסדרם.

עליות והורדות

חז"ל אומרים במדרש (בראשית רבה י"ט, ז') כי "עיקר שכינה בתחתונים היתה". כלומר, הקב"ה ברא את העולם מכיוון שהקב"ה "איווה להשרות שכינתו בתחתונים" ורצה

לשכון גם בעולם הזה ולא רק בשמי שמיים. אבל, חטאי האדם גרמו לכך שאין השכינה גלויה לעינינו והיא כביכול הסתלקה לה ושבה למקומה. "כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון; חטא קין נסתלקה שכינה לרקיע השני; חטא דור אנוש נסתלקה שכינה לרקיע השלישי; חטא דור המבול נסתלקה שכינה לרקיע הרביעי; חטא דור הפלגה נסתלקה שכינה לרקיע החמישי; חטא אנשי סדום נסתלקה שכינה לרקיע השישי; חטא מצרים בימי אברהם נסתלקה שכינה לרקיע השביעי.

כנגד חטאים אלו עמדו שבעה צדיקים וגרמו לשכינה לחזור אל העולם הזה: אברהם החזיר את השכינה לרקיע השישי; יצחק הוריד את השכינה מן הרקיע השישי לרקיע החמישי; יעקב הוריד את השכינה מהרקיע החמישי לרקיע הרביעי; לוי הוריד את השכינה מהרקיע הרביעי לרקיע השלישי; קהת הוריד את השכינה מן הרקיע השלישי לרקיע השני; עמרם הוריד את השכינה מן הרקיע השני לרקיע הראשון; משה עמד "והורידה מלמעלה למטה".

פועלם של האבות

"שם משואל" מבאר כי כשם שהיום השביעי הוא שבת כך היה משה ה"שבת" של שבעת הצדיקים.

כלומר, כל ששת הצדיקים שהיו לפני משה היו כמו "ששת ימי המעשה" במובן זה שעבודתם הייתה להמשיך קדושה בעולם הטבע ולהאיר את הטבע באור אלוקי, למען נדע כי הדברים לא קורים מאליהם. האור אינו נובע מן השמש הזורחת באופן טבעי, אלא השמש היא מאור שתלה הקב"ה בעולמו והיא נמצאת בשליטתו ובשירותו של הקב"ה. בדומה לכך כל המאורעות הקורות בעולמנו הם פרי השגחה "ואין עוד מלבדו". הטבע הוא רק כלי שרת בידי הקב"ה.

כך מצינו במדרש (בראשית רבה ל', י'): "למה אברהם דומה? לאוהבו של מלך, שראה את המלך מהלך במבואות האפלים. הציץ אוהבו והתחיל מאיר עליו דרך החלון. המלך ראה אותו ואמר לו: עד שאתה מאיר לי דרך החלון, בוא והאר לפני. כך אמר הקב"ה לאברהם, עד שתהא מאיר לי ממסופוטמיה (ארם נהריים) בוא והאר לפני בארץ ישראל".

אברהם האיר לנו אם כן ופתח את עינינו לראות ולהבין כי הקב"ה ברא את הטבע ומושל בו.

עשרת הניסיונות שהתנסה בהם אברהם אבינו באו ללמדנו כי הטבע נשלט לחלוטין ע"י הקב"ה ויש לציית לדבר ה' גם כשהדבר קשה ובעיני האדם אף אינו הגיוני.

במשימה זו של אברהם החרו החזיקו כל האבות ועבודתם הייתה להראות כי יש אלוקים שברא את העולם וממשיך לנהל אותו, בהשגחה כללית ופרטית, וחוקי הטבע הם כלי שרת בידיו. חוקי הטבע אינם שולטים בעולם אלא נבראו לשמש שליחיו של קל גדול ונורא. אחד ויחיד.

על יעקב נאמר (בראשית כ"ח, י"א): "ויפגע במקום" אמרו חז"ל (בראשית רבה ס"ח, י'): "ביקש לעבור ונעשה העולם כולו כמין כותל לפניו". העולם הפיזי הוא מעין מכשול, קיר בלתי עביר, בפני האדם המאמין. כך מבאר רבי יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק" (שער כ"ה) את חז"ל "רמזו אל תשוקתו אל השגת אלו האמיתות ועמידת המונעים ההיולאניים (החומרניים) לפניו". כלומר, הגשמיות נראית לעין ולכן אדם מגושם, הנשלט ע"י חושיו, לא רואה את הכוח הרוחני ששולט בכוח החומרי, מעצב ולש אותו כחומר ביד היוצר.

"האבות, בכוח קדושתם, בקעו את כל חומות הברזל שעמדו לפנייהם ונמשכו אחר רצון השי"ת, ובזה האירו את עולם הטבע עד שהיה בכוחם להוציא יקר מזולל, לגייר גיורים, ולברר הטוב מן הרע".

ההשגחה נסתרת ומסתתרת

האבות לא שידדו וביטלו את כוחות הטבע, אלא נעשו להם ניסים נסתרים המלוכשים בטבע.

בזמן האבות המשיך הטבע להיראות כשליט ונערמו קשיים אמוניים, שלא נפתרו באמצעות התגלות ה' בדרך של נס גלוי.

כך מבאר הרמב"ן (על שמות ו', ב') כ"י:

"ה' נראה לאבות בשם "שדי" שהוא מנצח מערכות שמים לעשות עמם ניסים גדולים, שלא נתבטל מהם מנהג העולם. ברעב – פדה אותם ממות, ובמלחמה – מידי חרב, לתת להם עושר וכבוד וכל טובה. והם ככל היעודים שבתורה בברכות ובקללות. כי לא תבוא על אדם טובה אלא בשכר מצוה, ולא תבוא אליו רעה אלא בעונש עבירה, רק במעשה הנס. ואם יונח האדם לטבעו או למזלו לא יוסיפו בו מעשיו דבר ולא יגרעו ממנו. אבל שכר כל התורה וענשה בעולם הזה הכול ניסים נסתרים, יחשב בהם לרואים שהוא מנהגו של עולם, והם באדם עונש ושכר באמת".

כלומר, בזמן האבות נאלץ האדם ללחום באמונה הטבעית בקשר סיבתי בין מעשים לבין תוצאות טבעיות. השם "שדי" – מבטא השגחה שאין בה כדי לשנות את הטבע, כאשר השכינה נסתרת ומסתתרת, והקב"ה נחבא ואינו גלוי בעולמו

שלו, שאותו ברא. "שדי" – ה' אמר לעולמו די, כך למשל הקב"ה שם גבול לים שהוא לא עובר אותו. הגלים שוצפים אך מגיעים לקו שאותו אין הם חוצים. למה אין הם ממשיכים? המאמין רואה שיש פה כוח עליון של מי שאמר לעולמו די. דבר ה' מרסן ומגביל את כוחו של הים בכל מקום ובכל עת ואומר לו: "די – עד כאן ותו לא". אבל, אדם שאינו מאמין מתבונן בים וממשיך לראות טבע. אין הוא רואה אלוקות. ההנהגה של שם "שדי" היא אפוא השגחה נסתרת. טבעית.

פועלו של משה

אצל משה התחולל מהפך. משה רבינו "עשה אותות ומופתים היוצאים מדרך הטבע לגמרי והראה שהטבע נדחה לגמרי מפני רצון ה'". הניסים שנעשו למשה היו על-טבעיים וממילא הראו בחוש כי הטבע הוא כלי שרת בידי הקב"ה. זו הנהגת הבריאה באמצעות שם "הויה" שמהווה ומחייה את העולם בכל רגע ולעיתים דורש מן ההוויה הפיסית להשתנות. משהתגלה כוח זה, פשיטא כי הים וגליו, הרקיע וכל צבאיו, הם רק משרתי א-ל, וממשיכים לפעול במתכונת הקבועה רק מכיוון שכך ציווה עליהם אדון כל. אך, אם רוצה הקב"ה שהם ישנו את תפקידם, הרי שמתרחש נס.

לנוכח הנס המתחולל, מבין כל בר דעת שגם הדברים ה"טבעיים" הם כחומר ביד היוצר, ובלשון הרמב"ן (שמות י"ג, ט"ז): "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים".

על כן, אמר ה' למשה כי הוא נראה לאבות רק בשם "שדי" – "בכוח היד אשר באמצעותה הוא משדד (מבטל, כמו נפל שדוד וחסר אונים) את כוחות הטבע ועוזר לבחיריו. אבל בשם "יר"ד ה"א" אשר בו נהיה כל הווה "לא נודעתי להם" – לעשות להם ניסים חוץ לדרך הטבע. דבר זה התחדש רק אצל משה, שעשה אותות ומופתים בשינוי ממנהגו של עולם, ע"י שימוש בשם "הויה" של הקב"ה.

משה בבחינת שבת

ששת ימי המעשה הם ממלכתו של עולם הטבע. האדם מתאמץ לחיות במסגרות טבעיות נתונות ועם זאת להאמין בהשגחה פרטית. לעומת זאת, בשבת מוטל על אדם לסבור כי כל מלאכתו עשויה. הוא אינו חי חיים של טבע ושל קשר סיבתי טבעי בין מעשה לתוצאה. בשבת חי האדם וחווה רגעים של קדושה ורוממות רוח, מעל לטבע, כאשר כל צורכי שבת ניתנים לו ע"י הקב"ה מעבר למזונות שנקצבו לו בדרך ההילוך הרגילה של הטבע.

מי שטרח בערב שבת הוא יאכל בשבת

בהתאם למידת הנהגתו של האדם בימות החולין, כאשר ההשגחה האלוקית מכוסה, חוסה ומסתתרת תחת חוקי הטבע, כן יזכה האדם לאמונה בהירה ב"שבת" בזמנים של הנהגה אלוקית גלויה.

"לפי הנהגת האדם בששת ימי המעשה, ועבודת ה' לברר את הטוב מן הרע, לעומת זה מאירה אח"כ באדם קדושת השבת".

הכתוב אומר (ישעיהו ט', א'): "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול, יושבי בארץ צלמות אור נגה עליהם". יש מי שהולך גם כשחושך, ויש מי שבחושך וצלמוות הוא יושב.

מי שהולך גם כשחושך – זוכה לאור גדול. מי שיושב בחושך זוכה לאור נגה. כלומר, אדם ההולך ובוקע את כל חומות הברזל שכנגדו, ולמרות כל המניעות והמחשבות הטורדות אותו – הוא מתאמץ בעבודת ה', נקרא 'הולך בחושך'. בהגיע השבת הוא יזכה ב'אור גדול'.

אבל, מי שאין בו אמונה פשוטה בקב"ה "והמניעות מטרידות אותו ומונעות ממנו לעבוד את ה'" – נקרא 'יושב'. אדם זה יזכה רק ל'אור נוגה'. אין הוא זוכה לאור גדול כאותם שגם בחושך היו הולכים. הווי אומר כי מי שישב בהגיע חושך, לא יזכה לאורה רוחנית בימים של "שבת" וההשגחה הפרטית שלו תוגבל אף היא לגדרי הטבע.

נמצאת למד כי יש "יהודים של יום חול" ושל אמונה שאינה חורגת מגדרי הטבע, ויש "יהודים של שבת" – שחיים מעבר לטבע, בלי תלות בחוקי סיבה ותוצאה, מכוח אמונתם כי הקב"ה הוא הניצב מאחורי הפרגוד כביכול ומפעיל את הטבע כרצונו.

האבות הכינו לנו את הנהגת השבת

כשם שאין שבת בלי ימי מעשה לפניו ובלי הכנה מראש, כן לא ניתן היה להגיע לדרגתו של משה בלי עבודתם המוקדמת של האבות. האבות עשו הכנה לשבת, שאחריה ניתן היה "לאכול בשבת" את פירות האמונה שהם זרעו באמונתם.

עבודת ה' של האבות הקדושים היא כעין ששת ימי המעשה, ועבודת אמונתם היא בבחינת הליכה גם בימים של חושך, כפי שאמר יעקב על אברהם ויצחק אבותיו (בראשית מ"ח, ט"ו): "האלוקים אשר התהלכו אבותי לפניו". אברהם האיר במבואות האפלים ובזכות הארה זו היה ביכולת משה רבינו "לפתוח את עולם הנסים בשביתת הטבע מעין השבת".

כוח אמונת ה"שבת" שבידינו נובע מירושת האבות ומכוח משה רבינו. בלשון "שם משמואל": "שהאבות הקדושים השרישו בקרבנו את הכוח להלוך בתוך החושך ובתוך המניעות המסתירות את האור האלוקי בתוך הטבע, ולהביא את האור האלוקי בתוך הטבע ע"י עבודתנו בתורה ותפילה ובסור מרע, ואח"כ לקבל את אור קדושת השבת שיהיה כאילו כל מלאכתנו עשויה שיהיה כאילו כל הטבע שובת, ובהילו אור קדושת שבת על ראשינו להתענג על ה', ושבת היא יומא דנשמטא מעין עולם הבא".

איך עולים ממעלת האבות למעלתו של משה?

יש מי שחיים בתוך מסגרות הטבע, הרצופות אמונה, אך הם אינם יוצאים מגדרי חוקיות של קשר סיבתי בין מעשה ותוצאה. הכיצד יעברו ל"חיים של שבת", שיש בהם אמונה אף מחוץ לגדר הטבע? הכיצד יגיעו לדרגה של מסירות נפש ולאמונה פשוטה שאינה עושה חשבון ואינה חוששת מקיום ציווי ה' גם כשכללי הטבע מתנגדים לכך? התשובה היא כי "לכל אלה היו צריכים מירוק וזיכוכ בארץ מצרים".

התשובה לשאלתו של משה

בהתאם למהלך אמוני כולל ובהיר זה, פורש ה"שם משמואל" הסבר סדור ומובן לתשובת הקב"ה למשה על שאלתו: "למה הרעות לעם הזה, למה זה שלחתני?" נפרט:

א. יש ניסיונות וקשיים המותאמים ל"יהודי של חול" ויש ניסיונות וקשיים המותאמים ל"יהודי של שבת".

ב. בטרם שבא משה למצרים נבע כוחם של בני ישראל רק מירושת האבות הקדושים, ואמונתם הייתה בבחינת ששת ימי המעשה. על כן, לא היה הזיכוכ והמירוק אלא בשיעור הנחוץ להשרשת דרגת אמונה זאת. אבל, אח"כ כשהקב"ה שלח את משה רבינו, השיגו בני ישראל את המעלה של להיות ראויים לקדושת שבת למעלה מן הטבע, ושיהיה כאילו כל מלאכתם עשויה. בהגיעם לדרגה זו – הם היו צריכים מירוק נוסף שיביא אותם גם לדרגת אמונה גבוהה זו.

ג. המירוק הזה הוא במה שהכבידו עליהם העבודה כל כך עד שלא נשארה בהם שום בחינה עצמית, כמאמר פרעה (שמות ה', ט'): "תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה, ואל ישעו בדברי שקר".

כלומר, המצרים ריטשו את ההוויה הקודמת שלהם לחלוטין עד שנוצרה הוויה חדשה, על טבעית, שהתבססה והוקמה על חורבות ההוויה הקודמת. ד. בכך מבואר היישוב לקושייתו של משה, כיצד ארע כי עם בואו לגאול את בני ישראל, ה' הרע להם והכביד עוד יותר את העבודה. התשובה היא כי עד לביאת משה, הייתה אמונת בני ישראל רק מכוח האבות, וכאמור ה' נגלה אל האבות רק בשם "שדי", שכן הם היו נתונים תחת גדרי הטבע, ועבודתם הייתה להמשיך את הקדושה אל הטבע, לדעת כי מה' כוננו מצעדי גבר. על כן, בניהם במצרים לא היו צריכים מירוק רב, אלא כדי להתאימם לדרגה זו. אבל, למשה רבינו נודע ה' בשם "הויה" שהטבע נדחה מפניו כליל. לצורך חיים של אמונה ניסית, מעבר לדרך הטבע, היו בני ישראל צריכים מירוק גדול יותר. ה. שאלתו של משה נענית אפוא באופן מובן וברור.

הנה כי כן, יש שתי דרגות של אמונה:

- א. אמונה טבעית (אמונה של יום חול), שבה האדם מאמין יודע כי הטבע נשלט ע"י הקב"ה. אבל, אין הוא מבקש לעשות דברים שהטבע שולל. אמונה זאת היא בערבון מוגבל.
 - ב. אמונה מעל לטבע (אמונה של שבת), שבה האדם מאמין כי הקב"ה מנהיג את העולם גם בדרך של נס, מעבר לטבע. זוהי אמונתו של משה רבינו. כוחות הטבע לא עמדו בפניו והוא שידד וביטל אותם בכוח שם "הויה". זוהי אמונה בלתי מוגבלת, בלתי מותנית ובלתי תלויה. אמונה ללא מצרים. קשה להגיע לאמונה נשגבה זו. אבל, מי שמאמין באמונה שלמה וחי מעבר לטבע – נגאל בכל מצב.
-

פרשת בא

שני פתחי טהרה

מה אשמתו של ערל שלא מל מחמת סיבה רפואית
כל ישראל מחויבים בהבאת קרבן פסח, לרבות גרים. אבל, לא ערלים. מי שלא מל – פסול מהבאת קרבן פסח. כך נאמר (שמות י"ב, מ"ח): "וכי יגור אִתְּךָ גֵר וְעָשָׂה פֶסַח לְה' הַמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאִזְ יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ וְהָיָה כְּאִזְרַח הָאָרֶץ, וְכָל עֶרְלָא יֹאכַל בּוֹ". רש"י מבאר כי כאשר נאמר "וכל ערל לא יאכל בו" כלול בכך גם מי שמתו אחיו מחמת מילה "שאינו משומד לערלות", אלא נמנע מלמול מסיבות רפואיות. נשאלת השאלה, מדוע פסול הוא מהבאת קרבן פסח, הרי הוא לא מל מחשש לחייו, ופיקוח נפש דוחה את כל מצוות התורה?

הקשר הפנימי בין פסח למילה

"שם משמואל" מוסיף לשאלה ממד של עומק. הפסול של ערל להביא קרבן פסח מוכיח כי יש קשר עמוק בין ברית המילה לבין קרבן הפסח, ומחמת קשר זה נמצא כי בלי מילה אין קרבן פסח. על הקשר בין פסח למילה ניתן לעמוד גם מן העובדה, שבמצרים, כאשר הקב"ה בא לגאול את ישראל ומצא כי הם ריקים מן המצוות ונעדרי זכויות, ציווה הקב"ה עליהם לעשות שתי מצוות: פסח ומילה. מדוע דווקא מצוות אלו? למה לא שבת או תפילין? משמע מכאן כי לפסח ומילה יש קשר פנימי, והן כאחת מהוות בסיס ליציאת מצרים.

זאת ועוד, המשנה הראשונה במסכת כריתות מציינת כי יש שלושים ושישה חייבי כרת בתורה. כולן נאמרו על חיובי "לא תעשה", מלבד שתי מצוות עשה שדינן כרת: מצוות פסח ומצוות מילה.

משמע שוב, כי אלו שתי מצוות שמשקלן הסגולי שווה, ויש קשר ביניהן, עד כדי כך שלא ניתן להתקיים בלעדי שתיהן ונגזר כרת על מי שאינו מקיימן. ודוק, ככלל מצוות עשה נועדו להוסיף מעלה לאדם, ואילו מצוות לא תעשה נועדו למנוע מן האדם לקלקל ולהוריד את מעלתו הקיימת. בהתאם לכך מובן, כי מי

שעובר על מצוות לא תעשה שיש בה כרת, גורם הרס יסודי שמביא לשלילת זכות הקיום שלו. אולם, כיצד ייתכן שאי קיום מצוות עשה תביא לחיוב בכרת? אכן, מי שלא קיים מצוות עשה לא עלה והתעלה, אך ממדרגתו הקיימת לא נפל. מדוע אם כן, נשללת זכות הקיום שלו?

אין זאת אלא, שפסח ומילה הן בגדר מצוות שבלעדיהן לא השתרשה מלכתחילה זכות הקיום של האדם ועל כן הוא נכרת. ובכן, לגבי מילה – מובן כי בלעדיה חסר בהגדרת הנפש היהודית של האדם. אבל, מדוע מושווה קרבן הפסח למילה בעניין זה? האם אצל אדם שלא הקריב קרבן פסח – נשללה זכות הקיום?

ובכלל מה הקשר הפנימי בין מילה לבין קרבן פסח, כך שבלי מילה אין קרבן פסח ועד כדי כך שבלי פסח ומילה אין זכות קיום לאדם הפרטי והוא נכרת, ובלי פסח ומילה אין לישראל גאולה ממצרים?

ברית המילה וברית הלשון

"שם משמאל" מבאר כי במצרים היו ישראל שקועים בשני מקורות של טומאה: עבודה זרה וגילוי עריות. המצרים היו שטופי זימה ועובדי עבודה זרה וישראל שהיו שם שקעו במ"ט (49) שערי טומאה אלו. על כן, יציאת מצרים הייתה כרוכה בתיקון ומירוק שתי טומאות אלו.

חטא עבודה זרה יסודו **בשכל** ובדעתו הקלוקלת של האדם.

חטא התאוה נטוע **בגוף ובחמדת הלב**, כפי שאומר רש"י (על במדבר ט"ו, ל"ט) כי "העין רואה והלב חומד וכלי המעשה גומרים".

למוח וללב יש שני כלי ביטוי, והפועל היוצא הנובע מהם זורם בשני פתחים: פתח עבור המוח ופתח עבור הלב. המילה (ובלשון ספר יצירה "המעור", מלשון עירווי וחיבור בין שני אנשים) היא פתח המוח, שכן "דרך שם יורד הזרע שהוא מהמוח, וסמך לזה מן הגמרא (במסכת יבמות דף נ"ג, עמ' ב'): 'אין קישוי אלא לדעת'". הווי אומר כי תאוות האדם לעריות מתחוללת במוחו.

הלשון היא פתח הלב, שכן אמרו חז"ל כי הלשון היא הקולמוס (העט) של הלב ("לישנא קולמסא דליבא"). שפה היא המפתח לליבו של אדם.

כדי לגדור את שני החטאים הללו של עבודה זרה ועריות, נכרתו עם ישראל שתי בריתות: ברית המילה וברית הלשון. "וניתנו על שני הפתחים שתי בריתות, כי אי אפשר שיהיה השכל של אדם זך ונקי אלא אם כן הוא שומר את ברית המילה. כמו כן, אי אפשר שיהיה לאדם לב טהור אלא אם כן שומר פיו ולשונו, כפי שנאמר (משלי כ"א, כ"ג): 'שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו'".

נמצא כי יש צורך בשמירת ברית המילה וברית הלשון כדי לשמור על טהרת האדם, במוח ובלב.

פסח ומילה – כנגד מוח ולב

“שם משמואל” ממשיך במהלכו ומבאר כי מצוות הפסח היא באכילה ובכך מקדש האדם את פתח הלב שהוא הפה. אמרו חז”ל כי “פסח” הוא נוטריקון (שילוב מילים) של “פה סח”.

מצוות הפסח שומרת אפוא את פיו ולשונו של אדם. מצוות המילה היא השמירה של המוח, שהרי כאמור תאוות העריות של האדם מתחוללת במוחו וממילא ברית המילה שומרת על זכות המחשבה של האדם. נמצא אם כן כי פסח ומילה הם שומרי שני הפתחים של האדם, ובהם תלויה גאולת ישראל שיהיה להם מירוק המוח והלב. על כן בזכות שתי מצוות אלו נגאלו ישראל. ברם, לא די היה במירוק שני מקורות טומאה אלו באופן חד פעמי במצרים, אלא יש צורך לשמור על שני הפתחים הללו באופן תמידי לבל יסתאב האדם. ממילא מובן מדוע חייבים כרת על ביטול שתי מצוות אלו, כי זה כל האדם ואם לא תיקן את מוחו וליבו “הרי הוא כבהמה ונכרתה הנפש היא מעֲמָה”.

אין טהרת הלב בלי טהרת המוח

בהתאם לדרך ההילוך האמורה מבואר מדוע מצוות הפסח ומצוות המילה תלויות זו בזו, כי אם אין מילה ופתח המוח פתוח לכניסת כל רע, מה תועיל שמירת פיו ולשונו לבל יקרב זר ללב? הלא המוח משפיע על הלב מבפנים, ומחשבות המוח מעוררות את הלב. ממילא, אם המוח מסואב הרי שגם רצונות וחמדת הלב יהיו מסואבים. על כן ברור כי בלי המילה אין קרבן הפסח מועיל דבר. אכן, מי שאינו מהול מכיוון שהוא אנוס מבחינה בריאותית מלעשות ברית מילה, לא אשם בכך!

אבל, בפועל פתחו פרוץ ועם פגם המוח נפגמת גם טהרת הלב. מובן אפוא כי מי שאינו מהול אינו יכול להביא קרבן פסח, שהרי תכליתו לטהר את הפה ובלו לטהר את פתחו של המוח – אי אפשר לטהר את הפה כפתח ללב.

טהרת המוח והלב בפתחה של תפילה

“שם משמואל” מוסיף לדברים נדבך נוסף ומראה כי טהרת המוח והלב היא גם בסיס לתפילה בדבקות. מהלכו המרהיב של “שם משמואל” בעניין זה הוא כדלהלן:

א. במסכת ברכות (דף ח', עמ' א') מצינו כי כאשר אדם נכנס לבית הכנסת אל נא יישאר לעמוד ליד הפתח, אלא יתערה בבית ה' בלי הסתייגות ויכנס "עם כל הלב" פנימה. הגמרא בחרה לבטא הלכה זו באמירה כי הנכנס לבית הכנסת ייכנס "שיעור שני פתחים". מה פשרו של ביטוי זה?

ב. רבי חנוך הכהן מאלכסנדר מבאר כי "שני הפתחים" רומזים על אהבה ויראה, שהם שני הפתחים שהאדם צריך להכניס דרכם את ה' ללבבו בבואו להתפלל. אולם, "שם משמואל" מבאר את הגמרא האמורה בהתאם למהלך שהתווה לעיל, כי הביטוי "שני הפתחים" מבטא את טהרת הלב וטהרת המוח. אדם צריך לגדור את שני פתחי הטהרה המשפיעים על ליבו ומוחו בטרם שיתפלל. "שם משמואל" מנמק זאת בחשיבותן של שתי המצוות הללו.

ג. אכן, איננו יודעים את משקלה של כל מצווה ואת חשיבותה. אבל, הרמב"ם בפירוש המשניות (למשנה במסכת אבות פרק ב', משנה א') מלמדנו כי "מעונשן של עבירות אתה יודע מתן שכרן של מצוות". אם יש עונש של כרת על מי שמבטל מצוות פסח ומצוות מילה מובן "שבקיומם נדבק ונשרש בשרשו היפוך הכרת". כלומר, מכיון שאם ביטל מצוות אלו אדם מאבד את מקור הקיום, נמצא מכאן כי קיום מצוות אלו מביאה להשרשת שורש הקיום!

ד. פסח ומילה המבטאים את טהרת הלב וטהרת המוח, חיוניים כדי להשריש את שורש הקיום של האדם ולחברו למקור החיים האלו. ממילא ברור כי מי שרוצה לעמוד לפני ה' ולהתפלל, וברצונו להגיע לידי דבקות בבוראו, שזו מהות התפילה, מן ההכרח כי יביא לטהרת המוח ולטהרת הלב, המביאות כאמור לדבקות ולחיבור האדם לשורש קיומו האלוהי.

ה. לכשיעוין נמצא, כי זהו המהלך שהתרחש ביציאת מצרים. הקב"ה הורה לבני ישראל כי יעשו פסח ומילה. שתי מצוות אלו, שגדרו את פתחי הלב והמוח, הביאו לדבקות של ישראל בקב"ה, ובעקבות כך הביאו שני דברים: את הגאולה, אך גם את השירה ששרו ישראל לה' לאחר הגאולה. שירה היא תפילה זכה ונשגבה.

חז"ל במדרש (שיר השירים רבה ב', ג') דרשו את הכתוב (שיר השירים ב', י"ד): "הראיני את מראיך השמיעיני את קולך" כי פסוק זה מתייחס לשעה שעמדו בני ישראל על הים:

"יונתי בחגוי הסלע – שהיו חבויים בסתרו של ים;

הראיני את מראיך – שנאמר (שמות י"ד, י"ג): "התיצבו וראו את ישועת ה'";
השמיעיני את קולך – זו השירה שנאמר (שם ט"ו, א'): 'אז ישיר משה';
כי קולך ערב – זה השיר;
ומראך נאווה – שהיו ישראל מראים באצבע ואומרים (שם שם, ב'): 'זה אלי ואנוהו'. מקור נוסף ממנו למדים כי השירה היא תפילה נשגבה מצינו במדרש (שמות רבה כ"ב, ג'): "צריך אדם לסמוך גאולה לתפלה כשם שהם הסמיכו שירה אחר האמונה בה' וקריעת ים סוף, וכשם שהם סיהרו את לבם ואמרו שירה – כך צריך אדם לטהר לבו קודם שיתפלל". הרי לנו כי השירה היא תפילה.
ו. נמצא כי בעקבות הדבקות של ישראל בקב"ה מכוח טהרת הלב והמוח שיצרו מצוות קרבן פסח ומצוות המילה – זכו לומר שירה. דביקות המוח והלב שחוללו קרבן הפסח ומצוות מילה, הביאו לדבקות הלב, שהיא הבסיס לשירה שהיא תפילה נשגבה.
ז. חובה זו נשארה לדורות וזה פשר הביטוי של הגמרא כי בכל תפילה יש להיכנס "שיעור שני פתחים": טהרת המוח וטהרת הלב.

הנה כי כן, טהרת המוח מחייבת שמירה על ברית המילה, ואילו טהרת הלב מחייבת שמירה על טהרת הפה. אלו שני פתחי האדם ואי אפשר לשמור על טהרה אישית בלי ששני הפתחים כאחד, יהיו גדורים ושמורים. לצורך כך נתקנו שתי בריתות: ברית המילה וברית הלשון (המתבטאת בקרבן הפסח). טהרה כוללת, ושלמה זו היא התנאי לגאולת ישראל, היא התנאי לקיום האדם לבל ייכרת ח"ו, והיא הבסיס לתפילה בדבקות. מי שלא שמר על טהרה שלמה זו – לא עבר בפתח!

פרשת בשלח

פרעה מלֹוה וישראל מתנערים

"ויהי בשלח פרעה" – וכי פרעה שלחם?

בני ישראל יוצאים ממצרים ביד רמה, בעל כורחו של פרעה שסירב בעקשנות לשלח את העם עד אשר ספג עשר מכות. והנה, על אף שהיציאה ממצרים הייתה לצנינים בעיני פרעה, אומר הכתוב (שמות י"ג, י"ז – י"ח): **"ויהי בשלח פרעה** את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, כי אמר אלהים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה. ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף, וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים".

השאלה מסתערת מיד **"ויהי בשלח פרעה"**? האם פרעה שלח? הרי הקב"ה הוא שהוציא את בני ישראל ממצרים ולא פרעה, שנאלץ להסכים לכך. בלעם אמר (במדבר כ"ג, כ"ב): **"אל מוציאם ממצרים"** וכאן כתיב: **"ויהי בשלח פרעה"**? שאלה זו שואלים חז"ל (שמות רבה כ, ג): **"ויהי בשלח פרעה – וכי פרעה שלחם?"**

פרעה מלווה את עם ישראל בצאתם

המדרש מיישב קושי זה באומרו, כי פרעה היה מלֹוה אותם **"ואין שלוח האמור** כאן אלא לווה שנאמר (בראשית י"ח, ט"ז): **"ואברהם הולך עמם לשלחם"**. ברם, שהדברים תמוהים עוד יותר: מדוע טורח מלך מצרים ללוות את מי שיוצאים משעבודו נגד רצונו ותוך כדי השפלתו? למה עשה כן? ומה הועיל הדבר לישראל? איזו משמעות הייתה ללווי הזה?

ליווי לשם קלקול

"שם משמאל" מביא את הסברו של אביו, בעל ה"אבני נזר", כי פרעה ליווה את בני ישראל מכיוון שרצה **"להיות לו חיבור עמם, ולהכניס בהם מחשבות רעות**

ולקלקלם". כלומר, פרעה רצה לטמא את בני ישראל, ולהשאיר חלק ממהותו שלו אצל בני ישראל גם בצאתם ממצרים.

פרעה לא השלים עם יציאת בני ישראל ממצרים ולכן רצה לוודא כי גם אם בני ישראל יצאו ממצרים, הרי שמצרים לא תצא מהם. הוא רצה לחלן ולחלל אותם, כך שטומאת מצרים תדבק בהם לעולם כדי שהם לא יזכו בקדושת ישראל.

כך יימצא כי גם בצאת ישראל ממצרים – מִצְרַיִם יהיו, כמי שלא יצאו. אבל, נשאלת השאלה: כיצד ביקש פרעה להשיג זאת ע"י ליווי? חברה רעה מקלקלת, אבל האם סבר פרעה כי יוכל להשפיע על ישראל לאורך זמן?

מהותה של לוויה

המהר"ל בביאורו לפרשת עגלה ערופה עומד על משמעותו והשלכותיו של ליווי. הכתוב אומר (דברים כ"א, ו'–ז') כי אם נמצא חלל ואין ידוע מי היכהו הרי שמוודים ובודקים מי העיר הקרובה ביותר, וזקני העיר הזו חייבים לקחת עגלה ולערוף אותה בנחל "וכל זקני העיר ההיא הקרובים אל החלל, ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל. וענו ואמרו, **ידינו לא שפכו את הדם הזה** ועינינו לא ראו". שואלים חז"ל (במסכת סוטה, דף מ"ה, עמ' ב'): "וכי עלתה על דעתנו שזקני בית דין שופכי דמים הם? אלא שלא בא על ידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוויה". נשאלת השאלה, מדוע אם אין מלווים את האדם עם צאתו מן העיר הופכים להיות שופכי דמים? וכי בוצעה הרציחה באותן פסיעות שבהן היו צריכים ללוות אותו? הרי הרציחה בוצעה בהמשך הדרך. אם כן, כיצד היה בליווי של הזקנים כדי למנוע את שפיכות הדמים?

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" (שם) מבאר כי אדם היוצא לדרך נפרד מן הכלל ועומד כיחיד. על כן, אין זכות הרבים עומדת לו כשהוא בדרכו ובכך הוא מסתכן. הליווי בתחילת הדרך הוא חיבור המלמד כי גם בדרכו אין הוא נפרד מן הכלל, ואין הוא עומד יחידי. בכך גורם הליווי שזכות הרבים תעמוד לו גם בהמשך דרכו **לכל אורכה**.

בלשון המהר"ל: "כי כוח האדם הוא יותר כאשר הוא בתוך כלל בני אדם, שאז יש לו כוח הרבים, וכאשר האדם הוא יחידי ונפרד יש לו (רק) כוח פרטי, ואז פגעים פוגעים בו. על כן, כאשר מלווים אותו בעת שהוא נפרד מן הבריות...זה מראה כי אינו פרטי והרבים מתחברים אליו, ואז יש לו חבור ודבוק למעלה ג"כ עד שגם העליונים וגם הקב"ה מתלווים אליו בדרך".

הווי אומר כי ליווי אינו כבוד גרידא, אלא זו פעולה המונעת את ההתנתקות הרגשית בשעת הפרידה. השפעת הליווי היא בכך שהפרידה אינה כרוכה בניתוק של היוצא לדרך מהשפעתו של המְלוּוֶה. מי שמלווה את היוצא לדרך אומר לו בכך "גם בלכתך אתה נשאר עמנו ותחת השפעתנו".

פרעה ביקש על כן ללוות את ישראל ובכך להביא לידי כך שבני ישראל יישארו תחת השפעת מצרים בהיותם חלק מן ה"כלל" והציבור של מצרים, גם לאחר יציאתם משם.

דרך כקו שיש לו חיבור מהותי עם נקודת היעד

בני ישראל ביקשו להתנער מהשפעתו של פרעה. הליווי שליווה פרעה את ישראל בעת צאתם ממצרים היה גרוע לא פחות מן השעבוד, שהרי הוא מנע את הגאולה הרוחנית. מה עושים כדי להתנתק ולהתנתק מן ההשפעה הרוחנית של פרעה? חז"ל נחלקו בעניין זה במכילתא (בשלח – מסכתא דויהי פתיחתא), ודרשו בדרכים שונות את הכתוב: "ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף". "שם משמואל" תמה, מדוע טרחו חז"ל לבאר בדרך הדרש את המילה "דרך". לכאורה, מה קשה בהבנת המילה כפשוטה של דרך כמהלך ממקום למקום? "שם משמואל" מבאר כך:

דרך היא חיבור בין שתי נקודות. אם אין משמעות לדרך כקו מחבר, הרי שלא מזכירים את הדרך כי מה הנפקות כיצד עבר פלוני מנקודה זו לרעותה? הדרך מוזכרת רק אם יש לה עצמה משקל במעבר מנקודה אחת לשנייה והיא שעיצבה את היכולת להגיע לנקודת היעד.

לכן למשל, אם נאמר שהיציאה ממצרים הייתה "דרך המדבר" הרי שיש ללמוד מכאן שלמעבר **דרך המדבר** הייתה נפקות כאמצעי נחוץ ובר השפעה לשם הגעה אל היעד.

"לכן נטו במכילתא מפירוש הפשוט וביארו כי עיקר הכוונה במילה דרך היא שזהו אמצעי לסלק את הפסולת מישראל כדי שלא יהיה לפרעה חיבור עמהם".

כיצד מתנערים מטומאה

טומאה איננה פסולת פיסית שניתן להתנער ממנה בתנועת כתף חדה. טומאה חודרת פנימה, לעומקי עומקים! טומאה מסאבת את הגוף אך גם את הנפש ואת הדעת. איך מתנערים מטומאה?

על כך נחלקו הדעות בדברי חז"ל במכילתא שם:

- שיטת רבי אליעזר היא, כי מתנערים מן הטומאה ע"י יסורים ח"ו. זיכוך נעשה ע"י צריבה בכור ההיתוך. כדי להוציא את השפעת הטומאה על הגוף, הנפש והשכל היה צורך "לייגעם, לצרפם ולנסותם". כך דרשו חז"ל:

'דרך' – לייגעם שנאמר (תהילים ק"ב, כ"ד): "ענה בדרך כוחי";

'המדבר' – לצרפם (לזככם כמו צורף המזכך את הכסף והזהב מסיגיו) שנאמר (דברים ח', ט"ו): "המוליכך במדבר הגדול והנורא";

'ים סוף' – לנסותם שנאמר (תהילים ק"ו, ז'): "אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך".

- שיטת רבי יהושע היא - שאין משפילים את החוטא אלא דווקא מרימים אותו. "תוכן כוונת רבי יהושע שהיו מגביהים את ישראל למעלה מהטבע וע"י זה תוסר מהם כל הפסולת. ואחר שהיו ישראל למעלה מהטבע לא היה כוח לפרעה ולמצרים להתחבר עמהם".

הגבהת האדם בשלושת הרבדים שלו: דעת, נפש וגוף

שיטת רבי יהושע היא כי יש להרים את קומת האדם כדי להפריד אותו מהשפעת הטומאה שדבקה בו. הדבר נעשה בשלושת המישורים, שבהם יש השפעה לחטא:

במישור הדעת - כדי להתנער מן הטומאה צריך לימוד תורה!

"העצה לסלק הפחיתות היתה להגביה את ישראל למעלה מהטבע וממילא תסור מהם הפחיתות ולא יהיה לפרעה ולחלקי הטבע חיבור עמהם, וזה שאמר 'דרך' כדי ליתן להם התורה, וזהו צירוף של כוח השכל". כך דרשו חז"ל את הכתוב:

'דרך' - זוהי התורה המלווה את האדם בדרכו, שנאמר (דברים ה', ל'): "בכל הדרך אשר ציווה ה' אלהיכם אתכם תלכו", ונאמר (משלי ו', כ"ג): "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר".

במישור הנפש - מתנערים מהשפעת הטומאה ע"י ניסים, שהם צירוף לנפש, כי כאשר "באו מים עד נפש וניצלו היתה הנפש מוגבהת למעלה מהטבע". כך דרשו חז"ל:

'ים סוף' - כדי לעשות להם נסים ונפלאות שנאמר (תהילים ק"ו, כ"א): "שכחו אל מושיעם עושה גדולות", וכן כתוב (שם שם, ט'): "ויגער בים סוף ויחרב ויוליכם בתהומות כמדבר".

במישור הגוף - מנעו את השפעת הטומאה ע"י אכילת המן.

"הם הלכו במדבר כדי ליתן להם את המן, והוא צירוף לגוף, כי המן הוא לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו, והוא למעלה מן הטבע. הגוף ניזון מהמאכל. מאחר שהמאכל היה למעלה מהטבע הרי שגם הגוף היה למעלה מהטבע". כך דרשו חז"ל: 'המדבר' – כדי להאכילם את המן שנאמר (דברים ח', ט"ז): "המאכילך מן במדבר".

הנה כי כן, פרעה ניסה ללוות את ישראל כדי שהטומאה של מצרים תמשיך ללוות את ישראל בכל אשר יפנו. טומאה מחלחלת לכל רבדי האדם וחייבים להתנער ממנה כדי להגיע לקדושת ישראל. עם ישראל יצא בחיפזון, לפני הזמן המיועד, במצב רוחני בוסרי, בלי תהליך שהגיע לידי בשלות. על אף זאת, יש דרך להתנער מן הטומאה. אפשר להפקיע טומאה בכור היתוך של ייסורים ע"י יגיעה, צירוף ועמידה בניסיון. אך אפשר גם להתנתק מתהום הטומאה ע"י התרוממות למרחבים של קדושה, כאשר התורה מלווה את האדם בדרכו, הנפש מתרוננת מהשגחת ה', והגוף ניזון בטהרה.

פרשת יתרו

בקושי היצר בן גודל הטהרה

מה פשר השאלה "מה שמועה שמע"?

יתרו יצא ממדין והלך עד למדבר סיני כדי לפגוש את ישראל בדרכם לארץ ישראל. מה גרם לו לעשות כן? בתורה 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". כלומר, יתרו הגיע למחנה בני ישראל במדבר מכיוון ששמע על יציאת מצרים. על אף שהטעם למסעו של יתרו מפורש בתורה, שאלו חז"ל (מכילתא, מסכתא דעמלק פרשה א'): "וישמע – מה שמועה שמע ובא"? ובכן, מה השאלה? הרי כתוב בתורה מה שמע!

הקושי מתעצם עת שמעיינים בהסברים של חז"ל:

"רבי יהושע אמר – מלחמת עמלק שמע ובא, שהיא כתובה בצדו (זו הפרשה הקודמת);

ר' אלעזר המודעי אמר, מתן תורה שמע ובא;

רבי אליעזר אמר, קריעת ים סוף שמע ובא."

שלוש דעות ואין מזכירים את יציאת מצרים הכתובה בתורה?

יתרו החוטא הכי גדול – הראשון להתגייר

יתרו היה עובד עבודה זרה. מחמיר גדול היה בכך ובעל מדרגה בחטאו. הכתוב אומר (שמות י"ח, י"א): "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים, כי בדבר אשר זדו עליהם". מבאר רש"י: "מלמד שהיה מכיר בכל עבודה זרה שבעולם, שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה". בניגוד ליהדות המאמינה כי "ה' אחד" הרי שעובדי עבודה זרה מאמינים בריבוי אלילים. יש אליל האש ויש אליל המים ועובדי האלילים נחלקים בשאלה לאיזה מן האלילים ראוי לסגוד. אולם, יתרו עבד את כל האלילים! הייתה בו תאוות עבודה זרה מופלגת ונטיות האלילות של כולם ביחד, והוא נמשך לכל עבודה זרה שבעולם.

מעניין הדבר אם כן, כי דווקא האיש הכי מסואב הלך במדבר להצטרף אל עם ה' ולהתגייר.

הכתוב אומר כי הוא שמע על הנס הגדול של יציאת מצרים וקריעת ים סוף. אבל, כל אומות העולם שמעו על כך. הם שמעו. התפעלו. השתוממו – ושוב שקעו. אך יתרו שמע, התנער ובא. מה פשר הדבר?

"מאין שאב כוח להרהיב עוז בנפשו להשליך את כל מהותו?"

"שם משמואל" מבאר כי תמיהה זו היא העומדת בבסיס שאלת חז"ל: "מה שמועה שמע ובא?" כלומר, מה גרם לכך שדווקא איש טמא וכומר של עבודה זרה, היה זה שהפנים את השמועה אודות הניסים של עם ישראל, בניגוד לכל שאר העולם? "שם משמואל" מבאר כך: "יש להבין, איש שהיה מוטבע כל כך בכוחות הרע, מאין שאב כוח להרהיב עוז בנפשו להשליך את כל מהותו ולאחוז במעלה רמה ונישאה, והאמין בעצמו כי לא אבדה תקוותו לשבת ברומו של עולם? כי טבע כוחות הרע לרפות את ידי הבא להיטהר ולהפיל עליו תרדמת ייאוש נוראה".

"שם משמואל" מוסיף ומעמיק את גודל הפליאה, בהפנתו את תשומת הלב לכך שעד לאותה עת לא היה תקדים לתופעה מסוגו של יתרו ולא הייתה כזאת מעולם. יתרו היה הראשון ולא היה לו ממי ללמוד. הניסים של יציאת מצרים ובקיעת הים היו מפורסמים בכל העולם, ובכל זאת לא התעורר איש בכל העולם כולו להשליך את אליליו ולבוא ולחסות תחת כנפי השכינה. זה ביאור דברי המדרש (במכילתא): "מה שמועה שמע ובא?" התמיהה הייתה: "מאין התעורר לבוא? אף ששמע על כל הניסים, מכל מקום עדיין תמיהה ורבותא, מדוע לא נפל גם יתרו ברשת הייאוש הנורא ככל האומות אז? אף שכולם שמעו, לא התעורר מי מהם לבוא".

זוכים לקדושה בזכות ההתגברות על הטומאה

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", כי "מכל מה שאדם בורח מצד הטומאה – בא לעומתו לקדושה". כלומר, כאשר יש יצר חריף שהאדם מתגבר עליו, הרי שהוא מתנתק מרוח הטומאה האופפת את החטא האמור ואינו נשאר על עמדו, אלא זוכה בזכות מעשה זה לרוח של קדושה. מי שלא נופל – מעפיל, והדרגה שאליה הוא מעפיל נובעת מכך שלא נפל. יתרו הבין אם כן, כי דווקא מכיוון שבחיקו קן של שרצים, הרי שעם עזיבתם הוא יעפיל לפסגות רוחניות חסרות תקדים וכמידת הקיצוניות שלו בחטא, כן תהיה מידת הזכייה שלו בעקבות העזיבה וההתגברות על החטא. "על כן יתרו שהיה מוקף מכל צד בכוחות

הרעים (קן של סיאוב), והשליך הכול מנגד פניו, ויברח אל תחת כנפי השכינה, בא לעומתו לקן של קדושה".

"שם משמואל" מבאר כי מה שנטע ביתרו את הכוח לעזוב את חטאי העבודה זרה, שבה היה שקוע, היא ההבנה כי ככל שהיה "גדול הדור" בחטא, כך יזכה לדרגה נשגבה בקדושה, יותר מכולם, וישב ברומו של עולם. הבנה זו היא שגרמה לו להסיק מסקנות מששמע על ניסי יציאת מצרים וקריעת ים סוף. מהיכן הגיע להבנה זו, של ה"אבני נזר"? יתרו מצא לה מקור בכל אחד מן האותות והמופתים: מתן תורה, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, כפי שיפורט להלן.

"ד' אליעזר אומר מתן תורה שמע ובא"

ביחס ללקח שהפיק יתרו ממתן תורה לעם ישראל מתווה "שם משמואל" את המתווה הבא:

א. במסכת שבת (דף פ"ח, עמ' ב') מצינו כי היה ויכוח בין ישראל למלאכים. הללו טענו כי חמדה גנוזה זו (התורה) אין לתת לבשר ודם. משה השיב להם, כי אין מקום שהתורה תהיה נחלתם הבלעדית של המלאכים, שהרי היא אינה מותאמת להם: "קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם?" לאדם יש צדדים אפלים של קנאה ויצר הרע ומחמתם יש לצוות עליו שלא לחמוד, לא לגנוב, לא לרצוח, לכבד שבת ולכבד אב ואם. לציוויים אלו אין מקום בעולמם של מלאכים והתורה אינה רלוונטית ל"אורחות חייהם" ולהורייתם. מה סברו המלאכים? "שם משמואל" מבאר כי בוודאי שהמלאכים לא חשבו לקיים את דיני ארבעה אבות נזיקין שבתורה, וכיו"ב, דברים שאין להם שייכות בהם, אלא שהם ביקשו ללמוד תורה ברובד הכי רוחני ומופשט. אם כן מה השיב להם משה?

ב. משה השיב כי ממה נפשך: בתורה כדבר מופשט לחלוטין – גם למלאכים אין אחיזה, שהרי התורה והקב"ה חד הם ולדרגת ה' לא יכול להעפיל גם מלאך.

בתחום המעשי פשיטא כי יש לאדם יתרון. אך גם בתחום המוגבל של לימוד מופשט יש יתרון לאדם על המלאך. הכיצד?

ג. משה השיב למלאכים, כי ישראל מגיעים לרמות נשגבות בלימוד תורה, מכוח ההתגברות שלהם על דברים גשמיים שהם נמשכים אליהם מטבעם, שהרי ככל שהאדם מתגבר על נפילה כן הוא זוכה למעלות רמות ונישאות עד אין קץ. אם כן, לישראל יש בעניין זה יתרון מובנה על פני המלאכים,

שהרי המלאכים לא מתמודדים עם צרכים ויצרים גשמיים ובהעדר אפשרות לנפילה גם אין אפשרות לעלייה.

ישראל מתמודדים עם יצרים ועקב כך – מגיעים לפסגות.

ד. יתרו הבין מכאן, כי תורה לא ניתנת למי שאין לו התמודדות עם יצרים אלא להפך, ככל שאדם נפל עמוק יותר, ולאחר מכן התגבר על יצרים הומים יותר, כן יש לו אפשרות להתעלות יותר. על כן נשא קל וחומר בעצמו ואמר בליבו: "אני שהנני מוקף בכוחות הרע, מקל וחומר שאני מסוגל לעלייה, שהרי אם אשליך הכול ואברח אל תחת כנפי השכינה, אגיע למעלות רמות ונישאות יותר מעם ישראל, שאין להם יצרים עוצמתיים כל כך".

"רבי אליעזר אמר, קריעת ים סוף שמע ובא"

מלבד הנס העצום שהתחולל עם קריעת ים סוער לשניים, היה בקריעת הים גם גילוי שכינה עצום, עד כדי כך שנאמר (שמות ט"ו, ב'): "זה אלי ואנוהו". "זה" – כי כל אחד הראה באצבעו ואמר: "זה הקב"ה".

כך אמרו חז"ל במכילתא: "ראתה שפחה על הים מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל... כשנגלה הקב"ה על הים, לא הוצרך אחד מהם לשאול אי זהו המלך, אלא כיון שראוהו – הכירוהו. פתחו כולם פיהם ואמרו: 'זה אלי ואנוהו'".

הכיצד ומכוח מה זכו לגילוי שכינה שכזה?

תשובה לכך מצויה בדרשת חז"ל (במדרש תהילים) על הכתוב (תהילים קי"ד, ג'): "הים ראה ויננס". חז"ל שאלו: "מה ראה (הים)?" תשובתם היא: "ראה ארונו של יוסף יורד לים. אמר הקב"ה: 'ינוס הים מפני הנס מן העבירה', שנאמר (בראשית ל"ט, י"ג): 'וינס החוצה' – הים נס מפניו, שנאמר 'הים ראה ויננס'".

"שם משמאל" מבאר כי כל הזכויות שעמדו לעם ישראל הספיקו רק להינצל, לעבור גאולים ולהטביע את מצרים, אבל לזכות להתגלות אלוקית שאין לשום נברא שייכות בו, אי אפשר להגיע מחמת שום זכות אלא דווקא מחמת הבריחה שברח יוסף מכוח טומאה גדול מאוד. התגברות זו של יוסף על יצריו הייתה למעלה מטבע אנוש, כפי שאמרו חז"ל (בראשית רבה פ"ז, ו'): "גברת נכבדה שאלה את ר' יוסי: 'אפשר יוסף בן שבע עשרה שנה היה, ועומד בכל חום תאוותו, והיה עושה הדבר הזה (מתגבר על יצרו)?' הוציא לפניו ספר בראשית והתחיל קורא לפניו מעשה ראובן ובלהה, מעשה יהודה ותמר, אמר לה: 'מה אם אלו שהם גדולים וברשות אביהן, לא פָּסָה עליהם הכתוב. זה שהוא קטן וברשות עצמו על אחת כמה וכמה'".

נמצא כי יוסף התגבר באופן על אנושי על טבעו ובזכותו הגיעו ישראל לדרגה כה גבוהה באמונה בעת קריעת ים סוף, "והיא הארה למעלה למעלה גבוהה מכל סדר הנבראים".

מעשה מובן, כי כאשר שמע יתרו אודות קריעת ים סוף לפני בני ישראל "התעורר מאד ואמר כי לו נאה ולו יאה להשליך את כל שבעה כוחות הרע שבו, ולא ייפלא שגם הוא ישיג מעלות רמות".

"רבי יהושע אמר – מלחמת עמלק שמע ובא"

הצטוונו למחות את שמו של עמלק מתחת השמיים, ונשבע הקב"ה בכיסאו שאינו מקבל גרים מזרע עמלק, ואפילו בהמה של עמלק הצטוו להחרים שלא יאמרו בהמה זו של עמלק הייתה. במה "זכה" עמלק ליחס קיצוני זה?

"שם משמאל" משתמש ברעיון האמור לעיל ומתווה קו מרהיב בהסבר הדברים:

א. "אכן, היו אומות שעשו עִמָּנו רעות ואכזריות מאד אלף פעמים ככה (מזו

של עמלק)...ועל כולם לא נחתם גזר דין, עונש נמרץ כמו על עמלק".

ב. עמלק זכה לשיא של תיעוב דווקא מפני שהיה בו שורש טוב, שהרי בא

מזרעו של יצחק אבינו. חז"ל אמרו (תנא דבי אליהו רבה פרשה כ"ב) כי לאליפז

התימני (בנו של עשיו) היה בן ושמו עמלק. אמר אליפז לעמלק כי ישראל

הם יורשי העולם הזה והעולם הבא, "עכשיו חפור להם בורות והכן להם

דרכים, כדי שתזכה ותירש ותנחל ותבוא לעולם הבא". ברם שהוא לא עשה

כן, אלא כיון שאמר לו רישומו של דבר שתק. מיד יצא עמלק להחריב את

כל העולם כולו, שנאמר (שמות י"ז ח'): "ויבא עמלק וילחם עם ישראל".

ג. "מכאן שהייתה נקודה טובה ושורש טוב לעמלק מאליפז, שגדל בחיקו

של יצחק, אבל הרשע הזה ברח משורש הקדושה". על כן התקיים הרעיון

של ה"אבני נזר" לכיוון הנגדי, וכמו שאמרנו שהבורח מן הטומאה באה

כנגדו קדושה רמה ונישאה, שאי אפשר להגיע אליה בשום זכות אלא מחמת

הבריחה מן החטא, הרי ש"זה לעומת זה עשה אלוקים" ויש שער הנו"ן

בטומאה, ואי אפשר להגיע עדיו ע"י מעשים רעים, אלא ע"י בריחה מנקודת

הטוב. על כן, עמלק שהיה בו שורש קדוש וברח ממנו, בא לעומתו עומק

הטומאה שלא הגיע אליו אדם זולתו, ולכן נאבד שמו וזכרו עדי עד".

ד. יתרו ששמע על מלחמת עמלק ועל עונשו, השכיל להבין כי במידת

פורענות נקבע כי הבורח מהקדושה באה הקדושה כנגדו, ואם כן גם ביחס

למדה טובה, שהיא מרובה ממידת פורענות, על אחת כמה וכמה שהבורח מהטומאה תבוא לעומתו קדושה רמה ונישאה. מכאן הסיק יתרו, כי כמידת עומק טומאתו כן יזכה הוא לשבת ברום המעלה של עם ישראל, בקדושה שיזכה לה מחמת זניחת כל רוחות הטומאה שבקרבו.

השמיעה החכמה ששמע יתרו

פתחנו בדברי המכילתא: "מה שמועה שמע ובא" והקשינו, הלא מפורש בכתוב: "את כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים?" תשובתו של "שם משמואל" היא כי השמיעה של יתרו הייתה עודפת, שהרי את עצם יציאת מצרים שמעו כל העולם אך איש מהם לא טרח ובא. יתרו השכיל להבין ממתן תורה, מקריעת הים וממלחמת עמלק כי דווקא מי שמסוגל להתגבר על יצר גדול זוכה לקדושה יתרה. מששמע זאת יתרו, הבין בחוכמתו כי "לו נאה ולו יאה יותר מהכול – מחמת שהָרַע שבו היה יותר מהכול". על כן, שינס יתרו מותניו ובא לזכות בגדולה.

הנה כי כן, יש אפשרות לזכות באור גדול ע"י התעלות במעלות התורה והמצוות. אבל, יש אפשרות לזכות באור גדול עוד יותר, אם מתגברים על יצר עוצמתי וחזק. רש"י במסכת סנהדרין (דף ל"א, עמ' ב') מציין: "ומצאתי בספר הגדה שהיה מר עוקבא בעל תשובה, שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא ונפל בחולי, ואשת איש היתה. לימים נצרכה ללוות ממנו ומתוך דוחקה התרצתה לו. וכבש יצרו ופטרה לשלום ונתרפא. וכשהיה יוצא לשוק היה נר דולק בראשו מן השמים". "שם משמואל" מסיק "ובאמת שזה לימוד גדול וחיזוק לכל איש ואיש שישים על לבו בהתבוננו על רוע מצבו, שאדרבה לו נאה ולו יאה לזכות למעלות רמות. מה גם בעודו בימי הנעורים ורתיחת הדמים בוערת בו, אז היא שעה יותר מוכשרת לברוח ולהתרומם על כנפי נשרים".

פרשת משפטים

שיבה אל מקורות הנביעה ופקיעת השעבוד

פשר המונח "עבד עברי" ודיניו

פרשת משפטים פותחת בדיני עבד עברי.

כך נאמר (שמות כ"א, ב'-ר'): "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד, ובשביעית יצא לחופשי חנם. אם בגפו יבא בגפו יצא, אם בעל אישה הוא ויצאה אשתו עמו. אם אדוניו ייתן לו אישה וילדה לו בנים או בנות, האישה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו. ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדוני את אשתי ואת בניי, לא אצא חפשי. והגישו אדוניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה, ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם".

פרשה זו מעוררת מספר תמיהות:

- א. הגמרא במסכת קידושין (דף ט"ו, עמ' א') מבארת כי כאשר נאמר "ועבדו לעולם" הכוונה היא "לעולמו של יובל". כלומר, העבד הנרצע משתחרר ביובל. ברם, מדוע מכונה היובל במילה "לעולם"? מדוע לא נאמר בפשטות "יובל"?
- ב. אם עבדות מוגבלת במהותה לשש שנים ובכוח הרציעה לפרוץ את גבול העבדות ולהפוך אותה לעבדות בלתי מוגבלת, מדוע חלה שוב מגבלה על העבדות והיא מסתיימת ביובל?
- ג. מדוע נקרא העבד בתואר "עברי" ולא בתואר "ישראל"?
- ד. מה הטעם הפנימי בקביעה כי עליו לעבוד שש שנים דווקא ולהשתחרר בשנה השביעית?
- ה. העבד אומר: "אהבתי...את אשתי ואת בניי". הכיצד קורא הוא לשפחה כנענית "אשתי"?
- הרי הוא לא קידש אותה, היא אינה יהודייה וגם אינה "שלו", שהרי היא שפחה השייכת לאדון, שמסר לו אותה רק כדי שזו תלד לו עבדים.
- ו. כיצד קורא הוא לילדים "בניי"? הן אלו ילדים שנולדו מאישה שאינה יהודייה, וממילא מכיוון שהאם אינה יהודייה גם הם אינם יהודים – ואינם מתייחסים אליו.

מעין, נהר ועבר הנהר

"שם משמאל" מבאר את הפרשה בהתאם להסבר ששמע מאביו, בעל ה"אבני נזר", בביאור המונח "עברי".

המונח "עברי" מופיע לראשונה ביחס לאברהם אבינו, שעליו נאמר (בראשית י"ד, י"ג): "ויבא הפליט ויגד לאברם העברי". רש"י מבאר: "העברי – שבא מעבר הנהר". ככלל שמו של אדם מבטא את מהותו ומגדיר אותו. ובכן, כיצד מתבטאת מהותו של אברהם בעובדה שמוצאו מעבר הנהר?

אין זאת אלא שיש להבין את המונח "מעבר לנהר" באופן הבא:

- מעין הוא מקור נביעה.
- נהר מוביל את המים ממקור נביעתם למקום אחר, וכך נמשכים המים למקום המרוחק ממקור הנביעה. כך למשל כאשר נאמר (שם ב', י'): "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן" משמעות הדבר שמקור הנביעה הוא עדן, והנהר מביא את המים אל קצהו השני של הנהר המצוי בגן.
- המונח "נהר" מבטא אפוא "הימשכות", כמו שנאמר (ישעיהו ב', ב'): "ונהרו אליו כל הגויים". כלומר, כי כולם יימשכו וינהרו אל בית המקדש.
- "עבר הנהר" נמצא מעבר לנקודת המשיכה של הנהר. אם הנהר מבטא את המשיכה מן המעין, שהוא מקור המים – הרי ש"עבר הנהר" הוא ההפך ממשיכה זו, כלומר, זה ביטוי המבטא את החתירה להישאר נאמן למקור!
- אברהם בא מעבר לנהר – כלומר, הוא שאב מן המקור!
- מכאן כי כאשר נאמר על אדם מישראל כי הוא "עברי" משמעות הדבר היא, כי הוא הגיע למקור נביעה פנימי ונשגב.

האבות באו מעבר הנהר – ממקור הנביעה

אברהם הוא "עברי" והאבות ישבו מעולם "בעבר הנהר", מכיוון שהם שואבים את רוחניותם ממקור נביעה פנימי ומקודש.

בהתאם לכך יובנו היטב דברי הזוהר (חלק ג', דף צ"ט, עמ' א') בו מבארים חז"ל את הכתוב (יהושע כ"ד, ב'): "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם": הטוב הרב שעשה הקב"ה עם ישראל, שהתרצה באבות, ועשה אותם מרכבה קדושה עליונה לכבודו, והוציא אותם מתוך נהר עליון נכבד קדוש, מאור כל המאורות, כדי שיתעטר בהם". כלומר, נשמת האבות נאצלת ממקור הנביעה העליון.

לספור עד מעבר לשבע

החזרה אל מקור נביעה קשורה בספרה שבע. הכיצד?
המהר"ל מבאר כי לכל דבר גשמי יש שישה ממדים חיצוניים וממד שביעי – פנימי.
שישה ממדים חיצוניים הם: ארבע רוחות השמיים, מעלה ומטה.
הממד השביעי הוא התוכן הפנימי ומהות הדבר.
לכן נברא העולם בשישה ימים ואילו היום השביעי, השבת, מבטא את התוכן
הפנימי שלו בהיותו "תכלית שמים וארץ". הממד השביעי הוא הפנימיות הרוחנית
הכלולה בתוך הטבע ומחייה אותו.
הממד השביעי הוא אם כן התוכן הרוחני של התבנית הטבעית. אך זהו ממד
שעדיין קשור לתבנית הטבעית ושרוי בפנימיותה.
כל מה שחורג משבעת הממדים – עובר מהרובד הגשמי של הבריאה אל הרובד
הרוחני שהוא מופשט לגמרי וחורג מגדרי הטבע.
לכן, ברית המילה, שהיא ההתגברות של האדם על תאוותיו הגשמיות ושעבוד של
גופו לקב"ה, שעיימו הוא כורת ברית – נעשית ביום השמיני.
משום כך, הדין הוא כי מילה (הממד השמיני) דוחה שבת (הממד השביעי).
שמונה מבטא ממד שמעבר לטבע. בדומה לכך שָׁמֹן (כמו שמונה) צף ומתנשא
מעל פני החומר ומבטא אף הוא ממד זה. המהר"ל כותב כי "לכך הדליקו מן השמן
שמונה ימים בחנוכה, כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש
הקדשים אחר שבעה? כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר שבע, כי בשבעה
ימים נברא העולם הזה הטבעי. ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה".
ברית המילה סותרת את הטבע, שכן לפי הטבע, האדם נולד ערל ואם כן באופן
טבעי האדם הוא ערל. המילה היא אפוא, שכלול ושיפור האדם מעל לטבע,
ומשום כך המילה נעשית ביום השמיני.
בדומה לכך, התורה מצויה אף היא בממד שמעל לזה הטבעי והיא באה אחרי
מלאות שבעה שבועות. על כן, בקודש הקדשים היו הארון והתורה, שהיא שכלית
בלתי גשמית, ונאמר (דברים ט"ז, ט'): "שבעה שבועות תספור לך, ואחר שבעה
שבועות, ביום החמישים, ניתנה התורה".
נמצאנו למדים כי:
המספר "שש" מסמל את ממדי הטבע הגשמי והחיצוני;
המספר "שבע" מסמל את ההוויה הפנימית ואת התכלית המצויה בתוך המסגרת
הטבעית;
מה שמעבר למספר "שבע" – מסמל את המערכת האלוקית שמעל לטבע.

הסבר לשם "עברי" וליציאה לחירות בשנה השביעית

מעתה בידינו להבין מדוע העבד נקרא "עברי" ומדוע הוא יוצא לחירות בתום שש שנים, עם פרוש השנה השביעית. נפרט:

- העבדות היא שעבוד.
- אדם המצוי במציאות גשמית - משועבד וכבול בכבליה.
- אם האדם מופשט ועובר מן הגשמיות אל הרוחניות - הוא משתחרר מכבלי השעבוד.
- מי שנתון בכבלי עולם גשמי - לא יכול לחוות חירות. שעבודו הוא שעבוד ללא קץ.
- אבל, עבד שהוא בן אברהם, יצחק ויעקב ניחן בנשמה גבוהה המסוגלת לשוב למקורה הרוחני העליון ולחוות רוחניות. הוא מסוגל לשוב אל עולם החירות.
- בששת ממדי הארציות - הוא עבד. "שש שנים יעבוד".
- בממד השביעי - "עברי" הוא! החיצוניות מגושמת אבל יש בו נקודה פנימית עמוקה של קדושה. בנקודה זו הוא שב אל מקור הנביעה הפנימי והרוחני שלו ושם הוא בן חורין.
- על כן מלמדת אותנו התורה כי גם אם בפנינו אדם שנתון בכבלי היצריות שלו ומשועבד ליצריו, עדיין בן אברהם, יצחק ויעקב הוא - ובידו לחזור אל עבר הנהר. כלומר, לשוב אל המקור ולחוות רוחניות. "ישראל אף על פי שחטא - ישראל הוא".
- על כן, בשנה השביעית - הוא בן חורין. זו מעין שבת. אין בה שעבוד. בלשון ה"אבני נזר": "השם ההוא (עבר עברי) מורה על מהות ישראל, שהם מפנימיות ומעולם החירות. לכן, לא נמצא אצל עבד עברי שעבוד לעולם, אחר שהוא בעצם מעולם החירות. ואף שבעוונותיו נתקלקל ונתגלגל עליו שיהיה עבד. זה רק בשש שנים שהן שש הקצוות, אבל בשביעית שהיא הפנימיות - הוא שב ובא למקורו, לעולם החירות. לכן נאמר פה בלשון 'עברי' - שזה מורה טעם המצווה הזאת".

עבד נרצע מכיוון שבשנת השבע לא שב למקורו

"שם משמואל" מבאר בהתאם לכך את דינו של עבד נרצע. קורה שאדם מגיע "לתחנה" שלו. אך הוא שקוע בתרדמה "ואינו יורד מן הרכבת". יש מקרה שבו העבד לא התעורר מיצריו בשנה השביעית והוא שרוי בחלום יצריו. הוא אומר "אהבתי את אשתי" על אף שהיא נוכרייה. הוא גם רואה בילדיה את

בניו, על אף שאינם מיוחסים אחריו. הוא שקוע בעולמו הגשמי, החיצוני, והנקודה הרוחנית והפנימית שלו – שרויה בתרדמת. שעבודו הגשמי נמשך. הרוחניות שבו לא התעוררה ומבחינה רוחנית, הוא לא נמצא בהכרה.

”אף שבאמת אין זו אשתו והבנים אינם בניו, ורק בחיצוניות נראה לו שזו אשתו והבנים נראים כבניו, אבל בפנימיות אין לו שום קשר והתחברות עמם. התורה אמרה על כן כי ‘האשה וילדיה תהיה לאדוניה’. התורה מייחסת את הילדים אליה ולא אליו. הם אינם מכונים אשתו ובניו, והוא שקרא אותם: ‘אשתי ובני’ מורה על עצמו שעדיין נמשך אחר החיצוניות”.

הפנימיות לא התעוררה. יש צורך לנקוב חור בערלת אוזנו של העבד כדי שהרוחניות תחדור.

על מקרה זה נאמר: “ועבדו לעולם”. נחכה ליקיצה שתתחולל בסוף הדרך – בשנת היובל.

שנת החמישים

כל אחד משבעת ממדי הישות הגשמית, הוא עצמו ישות גשמית-פיסית. ממילא, יש לו עצמו שבעה ממדים. שבע פעמים שבע מבטאים אפוא את מיצוי כל ממדי ההוויה הגשמית. חריגה משבע פעמים שבע פירושה מיצוי מוחלט של כל ההוויה הגשמית ומעבר אל הוויה רוחנית. התורה, שהיא הרוחניות בטהרתה ונמצאת מעבר לכל יכולת מיצוי בכלי ההשגה האנושיים. התורה שהיא (איוב י"א, ט'):

”ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים”.

”מדה”: בגימטרייה 49.

”ים”: בגימטרייה 50.

התורה חורגת אפוא מעבר ל-49 הממדים הגשמיים, ורחבה אף מן ההשגות המופשטות של האדם, ששכלו מוגבל לכלי ההבנה וההכלה האנושיים. התורה “עוברת את שער הנו”ן (נון בגימטרייה 50)”.

הטעם לספירת שבע שמיטות לפני היובל

הזמן מעגלי הוא, ועם תום הספירה של שבע שמיטות, מוצתה הספירה ומתחילים לספור מחדש. אין זה המשך של הספירה הקודמת, שהרי עם הגיָעָה של המציאות הפיסית ל-49 ממדיה נשלמה ההוויה הגשמית. מכאן ואילך באה אפוא התחדשות וספירה מבראשית.

זהו היובל המסמל את המקום שבו האדם חוצה את המסגרת הטבעית, לרבות הרוח הכלואה בתוככי החומר, ומגיע אל העולם שכולו מקור נביעה וכולו הפשטה ושחרור.

"ועבדו לעולם" – עד היובל

מה שבא בסופה של ספירת 49 ממדים הוא ספירה מבראשית. היובל מתרחש אפוא אחרי ספירה של שבע שמיטות ומבטא שיבה אל המקור. שבע כפול שבע הוא מבחינה מהותית "בלי סוף", שכן אחרי ספירה זו לא ממשיכים הלאה לספור אלא חוזרים לנקודת בראשית.

מעתה מובן כי כאשר נאמר על עבד נרצע: "ועבדו לעולם" אומרים חז"ל בגמרא (במסכת קידושין, דף ט"ו, עמ' א') כי המילה "לעולם" אינה מתפרשת כפשוטה, אלא מבטאת יובל. העבד משתחרר בשנת היובל והמהר"ל בספרו "חידושי אגדות" (שם) מבאר, כי היובל נקרא "עולם", ובספרו "נצח ישראל", (פרק מ"ה), אף הוסיף וביאר כי "כל יובל נחשב עולם בפני עצמו".

השיבה אל מקור הנביעה ופקיעת השעבוד

היובל בא בשנת החמישים, אחרי ספירת שבע פעמים שבע, שכן עם תום שבעה מחזורים של שבע שנים, תמה ההוויה הגשמית ומוצו כל רבדיה. אין עוד רובד גשמי שניתן לממש אותו. על כן, המציאות שבה אל נקודת המוצא ומתחדשת. היובל מבטא אפוא שיבה אל נקודת הנביעה. זו הנקודה שבה הדרך הפיסית מסתיימת, וגם מי שלא השכיל במהלכה לחוות רוחניות כלשהי, חייב להתעורר ביקצה טבעית המתחוללת כשהגשמיות מסתיימת. בשנת היובל הוא שב להיות בן חורין, שכן בנקודה זו האדם שוב אינו גשמי והשעבוד פוקע. השחרור ביובל נובע מעצם היותו זמן שבו חדלה הרדיפה אחר מימוש היבטים גשמיים.

חירות זו אינה תלויה כלל בהתנהגותו של העבד. היא נובעת מן המציאות שבה הגשמיות כלתה ונותרה רוחניות בלבד. רוח אי אפשר לשעבד. על כן ביובל אין שעבוד ואין עבדות.

בלשון "שם משמואל": "ביובל יצא – יובל מרמז ליובל הגדול שבו החיצוניות כלה ונכלה בהכרח, וביובל שהוא רמז ליובל הגדול נדחית החיצוניות לגמרי בהכרח לכך ביובל יצא".

יובל – השיבה אל מקורות המים

כך כתב רבנו בחיי (ויקרא פרק כ"ה, י') בביאורו לכתוב: "וקידשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו": "ועל דרך הקבלה 'יובל היא' מלשון 'ועל יובל ישלח שרשיו' (ירמיה י"ז, ח') וירמוז כי כל הדורות יובילו אל הסיבה הראשונה, ולכך נקרא היובל בשם 'דרור' כי הוא היובל אשר שם שורשי הדורות והנבראים כולן". מקורו של המונח "יובל" בשם "יובל" – מלשון הובלה. יובל הוא סופה של הסתעפות הנהר ושיבה אל מקורו. כאשר הדרך מסתיימת מפסיקים להתרחק מהמקור. לא בגלל החלטה של ההולך לחזור אל המקור, אלא פשוט כי הדרך הגיעה אל קיצה ושבחה למקור הנביעה.

כדי להגיע אל "מעבר לנהר" אדם שב אל פנימיותו הרוחנית וזהו הממד השביעי. זו הדרך הקצרה. אבל, גם מי שלא חווה את הרוחניות שלו, ועשה את "שבתו חול", סופו שישוב אל מקורו ויפסיק להתרחק ממקור הנביעה – כשהדרך מסתיימת. על כן, בשנת היובל – יוצא העבד העברי לחירות משעבודו. "שם משמואל" ממשיך לשרטט תמונה מרהיבה זו ומבאר מדוע בשנת היובל מסתיימת הדרך.

הנה כי כן, הגשמיות משעבדת והרוחניות – משחררת!

העבדות היא שעבוד פיסי. בעולם גשמי אדם משועבד. בעולם רוחני הוא בן חורין. ישות פיסית ניחנה בשישה ממדי נפח גשמיים. העבד הוא גשמי ומגושם בכל ששת ממדיו הפיסיים וכתוצאה מכך הוא משועבד. עם זאת הוא עברי, בן "אברהם העברי" שהגיע אל עבר הנהר, כלומר אל נקודת המוצא של הנהר, הלוא הוא מקור הנביעה הרוחני. בפנימיותו של עבד עברי מצויה נשמה היוקדת בלהט. ליהודי יש מהות רוחנית פנימית ועל כן הוא חותר, מטבעו, לשוב אליה. בממד השביעי הפנימי, האדם הוא רוחני וממילא בן חורין. משום כך, העבד יוצא לחירות בשנה השביעית, המבטאת את הנקודה הפנימית של המציאות הטבעית.

אך אם העבד לא התעורר "בתחנה", הרי שהוא בכל זאת יורד "בתחנה הסופית". בשנת החמישים, כשהממדים הפיסיים נמוגים מאליהם, מפציע עולם החירות הרוחנית. בשנת היובל מתמצית ומסתיימת הדרך הגשמית על כל ממדיה, וגם מי שהוא עבד נרצע ליצרו, שב למקורו – ומשתחרר!

פרשת תרומה

המשכן כמשל

המשכן כבית לתורה

לאחר מתן תורה הצטוו בני ישראל להרים תרומה ולהקים משכן. כך נאמר (שמות כ"ה, ב'): "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי". תכלית התרומה מבוארת בכתוב (שם שם, ח'): "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם".

הכתוב (שם ל"ח, כ"א) קורא למשכן בשם: "משכן העדות". הרמב"ן שם מבאר כי שם זה מבטא את העובדה שבלב המשכן נמצא הארון, שבו שיכנו את לוחות הברית. הלוחות נקראים "עדות" כפי שנאמר (שם כ"ה, ט"ז): "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך". מבאר רש"י: "העדות – התורה שהיא לעדות ביני וביניכם, שצויתי אתכם מצוות הכתובות בה". מטרת המשכן היא אפוא להיות מקום משכן ללוחות הברית המעידים על מתן תורה.

מדוע נחוץ משכן ללוחות?

המשכן כמשל לתורה

"שם משמואל" מבאר כי הקב"ה ציווה להקיף את התורה במשכן, מכיוון שהמשכן הוא משל ומבוא להבנת מהות התורה המצויה בלב המשכן. על כן, בבוא חז"ל (שמות רבה ל"ג, א') לבאר את מהות המשכן הם עומדים בהרחבה על התכונות שיש לתורה הקדושה.

"המשכן נקרא 'משכן העדות' שהוא משכן לתורה שנקראת עדות, שהיא שטר עדות בין ישראל לאביהן, ומובן שיש בהם התדמות בצד מה, ועל כן כשבא המדרש לפתוח בענין המשכן דיבר מקודם בענין התורה ומהותה".

המדרש עומד על שלוש תכונות מהותיות שיש בתורה, אשר עם הבנתן נוכל להבין מדוע ציווה ה' להקים משכן. נפרט.

"הפוך בה והפוך בה – דכולא בה"

המשכן נוצר מרשימה ארוכה של פריטים יקרי ערך. התורה כוללת את כולם כאחד. המדרש אומר על כך כי הבאת התרומה משתמשת במילה "לקיחה", שנאמר (שמות כ"ה, ב'): **"ויקחו לי תרומה"**. בדומה לכך, גם ביחס לקבלת התורה משתמש הכתוב במילה "לקח", שנאמר (משלי ד', ב'): **"כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו"**.

בכתוב זה משיא לנו שלמה המלך עצה טובה: **"אל תעזבו את המקח שנתתי לכם"**. חז"ל מבארים מהי הסיבה שמחמתה טוב הוא המקח הזה ואין לעזוב או להמיר אותו בעד שום דבר אחר!

"יש לך אדם שלוקח מקח, יש בו זהב אין בו כסף, יש בו כסף אין בו זהב. אבל המקח שנתתי לכם, יש בו כסף שנאמר (תהילים י"ב, ז): 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף ויש בו זהב שנאמר (שם, י"ט, י"א): 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. יש אדם לוקח שדות אבל לא כרמים, כרמים ולא שדות. אבל המקח הזה, יש בו שדות ויש בו כרמים שנאמר (שיר השירים ד', י"ג): **"שלחך פרדס רמונים"**.

הפריטים כמשל לתכונות הנפש

"שם משמאל" מבאר את הדברים, במתק, כי הזהב, הכסף, השדות והכרמים הם משל לתכונות הנפש:

- זהב ניחן בגוון אדום, המרמז לאש לטהט ועל דין. אלו מביאים בעקבותיהם – **יראה**.

- כסף ניחן בגוון של לובן, המרמז לחסד וטהרה, כפי שנאמר (ישעיהו א', י"ח): **"אם יהיו חטאיכם כשנים (האדום) כשלג ילבינו"**. ביום הכיפורים לובש הכהן הגדול בגדי לבן.

חסד מביא בעקבותיו – **אהבה**.

- **"יש אדם לוקח מקח – יש בו זהב ואין בו כסף"**, כלומר אהבה ויראה הן תכונות נוגדות. כשיש אהבה, אין יראה וכשיש יראה, אין אהבה. בענייני העולם הזה אי אפשר למזג ולשלב בין אהבה ויראה, כי אלו תרתי דסתרי.

- שדה משמש לגידול תבואה, ועל כן מרמז **לחכמה**, כפי שנאמר (ברכות דף מ', עמ' א') **"כי עץ הדעת היה חיטה, ו"אין התינוק יודע לומר אבא ואמא עד שיטעם טעם דגן"**.

- כרם - משמש לגידול ענבים. יין הוא התוכן הפנימי הגנוז בתוך העינב. על כן, היין מרמז על בינה, שהיא "הבנת דבר מתוך דבר". היין מעורר את החלקים הפנימיים של האדם ונאמר (מסכת עירובין דף ס"ה, עמ' א'): "נכנס יין יצא סוד", וכמו כן "יין" הוא בגימטרייה שבעים וגם "סוד" בגימטרייה שבעים.

- חכמה ובינה הן תכונות שונות מאוד. החכם מקיף ידיעות רבות. הוא "סיני" וגדולתו בבקיאותו. כדי להגיע להיקף נרחב צריך ללמוד במהירות, לזכור ולשנן, לעמוד על השווה בין תופעות שמקורותיהם שונים.

הנבון לעומת זאת אינו בבחינת "סיני" אלא בבחינת "עוקר הרים". התכונה המרכזית של הבינה היא עיון, ניתוח, הפשטה ועמידה על שוני בין דברים. "חכמה" ו"בינה" הן אפוא תכונות שונות ונפרדות. מי שניחן בבינה לא לומד לרוחב אלא לעומק. הוא לא מסתפק בידיעת עצם הדבר ומבקש להבין את פנימיותו ולעמוד על מהותו.

יראה ואהבה הן תרתי דסתרי, וגם חכמה ובינה הן תכונות שונות. אבל, הדברים עומדים בניגוד ובסתירה זה לזה רק "בענייני העולם". לעומת זאת בתורה יש בו זמנית "כסף וזהב שדות וכרמים", יראה ואהבה חכמה ובינה וכל התכונות מתמזגות וקיימות כאחד. הכיצד?

עקרונות יסוד שמהם נובעים פרטים שונים

"שם משמואל" מבאר כי התורה מבטאת את ערכי היסוד, שמהם מתפצלים הפרטים השונים ליחידות נפרדות של הבנה ותכונות. הגזע הוא אחד, ורק אח"כ מתפצלים ממנו הענפים, האחד לימין והשני לשמאל. ברובד העמוק של הדברים יש ביניהם מכנה משותף אחד.

התורה היא "למעלה מכל הפרטים וכל הפרטים מסתעפים ממנה", שכן התורה קדמה לעולם וחז"ל מלמדים אותנו (בראשית רבה פ', א') כי הקב"ה "הביט בתורה וברא את העולם".

על כן מובן כי התורה נעלה מכל התכונות הסותרות. היא למעלה מהם "וכללת כל ההפכים וכל בני חילוף". התורה היא שורש התופעות השונות והתכונות השונות, והיא התוכן הפנימי שלהם.

ברם, זה רק הרובד הראשון בהבנת מהותה של התורה.

הרוחניות הנשגבה הקדושה של התורה – כי היא אלוקית

הברואים כולם שואבים מן התורה. אך הרבה מעבר לכך – הבורא בעצמו והתורה חד הם.

המדרש אומר: "יש לך אדם לוקח מקח ובני אדם אינם יודעים מהו? אבל שכרו של המתווך מלמד מה ערכו של המקח שלקח. כך התורה אין אדם יודע מה היא. אך משכרו של משה נלמד מהי התורה, שנאמר (שמות ל"ד, כ"ט): 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו'".

"שם משמאל" מבאר כי יש בתורה פנימיות נשגבה וקדושה, שאינה ניכרת על פניה:

- בזוהר (חלק ג', דף קנ"ב, עמ' א') מצינו כי כאשר מלאכי עליון יורדים לבצע שליחות למטה הם מתלבשים בלבוש העולם הזה. "אם לא יתלבשו בלבוש העולם הזה, לא יוכלו לעמוד בעולם הזה, והעולם לא יסבול אותם". ואם במלאכים כך, הרי שהתורה שבראה אותם ובראה את כל העולמות על אחת כמה וכמה. כיון שירדה לעולם הזה, אם לא תתלבש בלבושי העולם הזה, לא יוכל העולם להכיל אותה. סיפור התורה – לבוש התורה הוא. "מי שחושב שאותו לבוש הוא התורה ממש, תיפח רוחו, ולא יהיה לו חלק לעולם הבא. התורה יש לה גוף, והם מצוות התורה שנקראים גופי תורה. גוף זה מתלבש בלבושים, שהם סיפורי העולם הזה. טפשי העולם מסתכלים רק באותו לבוש שהוא סיפור התורה ולא יודעים יותר, ולא מסתכלים במה שתחת אותו לבוש. אבל, אותם שיודעים יותר לא מסתכלים בלבוש, אלא בגוף שהוא תחת אותו לבוש".

- רבי שניאור זלמן מלאדי בספרו "תניא" (חלק א', פרק ד') מבאר כי בתורה יש רבדים על גבי רבדים של עומק והפשטה שמגיעים – עד לקב"ה בעצמו! יש פנימיות לפנימיות ונשמה לנשמה עד ה' עצמו, ועל כן כאשר אדם לומד את התורה הנגלית הרי הוא כמחבק את המלך כשהוא עטוי מלבוש על גבי מלבוש, כך שאין לו כל ממשק ונגיעה במלך עצמו. ובלשון התניא: "אף שהתורה התלבשה בדברים תחתונים גשמיים, הרי זה כמחבק את המלך דרך משל, שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך בין מחבקו כשהוא לבוש בלבוש אחד בין כשהמלך לבוש בכמה מלבושים, מאחר שגוף המלך בתוכם".

– "שם משמואל" מבאר כי יש לאדם קושי לעמוד על פנימיות התורה, שכן הזוהר אומר (חלק ג', דף ע"ג, עמ' א'): "אורייתא וקב"ה כולא חד". ממילא, כשם שאי אפשר להשיג ולהבין באמצעות שכל אנושי, מצומצם ומוגבל, את הקב"ה שהוא אין סוף, (ובלשון הזוהר: "לית מחשבה תפיסה ביה כלל"), כך אי אפשר להבין את פנימיות התורה, שהרי – התורה והקב"ה חד הם.

– התורה היא אלוקית וממילא נשגבה מתפיסת אדם. היא מתכסה בכיסויים רבים. ברם, המדרש מלמדנו כי ניתן לעמוד על מהותו של המקח וטיבו, כשמסתכלים על שכרו של המתווך. על משה נאמר כי אור בקע מעור פניו. משה נעטר בהוד אור אלוקי עד שיראו לגשת אליו. "מזה נודע שפנימיות התורה היא – הקב"ה בעצמו, אשר מזיו הוד כבודו האיר כל הארץ".

התורה כקשר בין האדם לקונו

בשלב הראשון למדנו כי התורה היא התוכן הפנימי של כל התופעות; בשלב השני למדנו כי לתורה עצמה פנימיות נסתרת, שהיא – הקב"ה בעצמו; בשלב השלישי נראה כי האדם הלומד תורה מחדיר אל תוכו את התורה. התורה היא בבחינת "חבל" שמי שאוחז בו – אחוז כביכול בקב"ה. המדרש מבאר כך:

"יש לך מקח שמי שמכרו – נמכר עמו. אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי וכביכול נמכרתי עמה, שנאמר: 'ויקחו לי תרומה' (ויקחו לי – כביכול מקח בי עצמי).

משל למלך שהייתה לו בת יחידה. בא אחד מן הנסיכים ונשאה לאישה. ביקש החתן לילך לו לארצו וליטול את אשתו. אמר לו המלך: בתי שנתתי לך, בת יחידה היא. לפרוש ממנה איני יכול. לומר לך אל תיקח אותה איני יכול לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך עשה לי קיטון (חדר) אחד, שאדור אצלכם מכיון שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה. לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תיקחוה איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים עשו לי בית אחד שאדור בתוכו, שנאמר: 'ועשו לי מקדש'". כלומר, הקב"ה מלווה את התורה ואינו נפרד הימנה וממילא נמצא כי מי שמחזיק בתורה – יוצר קשר ישיר עם הקב"ה.

התורה מקדשת את האדם כי היא קשורה בקב"ה

"שם משמואל" מבאר כי לא זו בלבד שהתורה קדושה היא, אלא שגם האדם הלומד תורה מתקדש. הכיצד יש קדושה באדם, שהוא בשר ודם ויצריו גשמיים? אם הוא לומד תורה הרי שנפשו עולה לגבהים רוחניים נשגבים ומעלה עימה אף את החלק הגשמי שבאדם. באמצעות התורה יכול האדם להגיע לפסגות רוחניות כה נשגבות, במחיצתם של ערפלי טוהר, עד שבאמצעות התורה הוא מזכך אף את גופו. האור האלוקי מציף אותו. עור פניו נהפך לאור!

"שם משמואל" מבאר את דברי המדרש כי "יש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו", היינו שהאלוקות שבתורה נצמדת עם נפש הישראלי המתעצם בתורה, ועל כן מרוב שקידתו ועיונו בתורה נעתקו ממנו התכונות והמידות הרעות שבנפש מצד התולדה, ונהפכו למידות טובות, חמודות חיים הם למוצאיהם, באשר האור האלוקי משפיע בו תמיד חיים חדשים עד שנעשה ברייה חדשה, וכאילו הוא אינו אותו האיש שהיו בו התכונות הקודמות.

תורה בלי קב"ה – אינה תורה

"שם משמואל" מבאר עוד כי כאשר נאמר במדרש כי הקב"ה אומר "לפרוש ממנה איני יכול" משמעות הדבר היא כי תורה אינה תורה אם אינה מבטאת קשר ישיר עם הקב"ה.

בלשון "שם משמואל": "התורה בלתי האלקות שבה היא רק כשאר חכמות, שאין בהן חיות שתתלהב בהן הנפש ושתיהפך תכונתו לטוב בשביל הידיעה. האלוקות שבתורה היא מקור החיים, ואם היתה האלוקות פורשת ממנה היתה התורה נשארת בלי חיות ולא היתה עוד תורת ה' אלא כשאר חכמות בעלמא. על כן מברכים 'נותן התורה' שהוא לשון הווה, שתמיד ישפיע חיים חדשים".

אדם בלי תורה – אינו אדם

"שם משמואל" מבאר את דברי המדרש: "לומר לך אל תיקח אותה איני יכול – שהיא אשתך". התורה נמשלה לאשתו של אדם, שכן אדם בלי אשתו נקרא חצי גוף ("פלג גופא"). הגמרא אומרת (במסכת יבמות, דף ס"ג, עמ' א'): "כל אדם שאין לו אישה אינו אדם, שנאמר (בראשית ה', ב'): 'זכר ונקבה בראם...ויקרא את שמם אדם'". האישה משלימה את האיש ושניהם יחד יוצרים שלמות. על כן מברכים אנו ברכת "יוצר האדם" בשעת הנישואין ולא בשעת הלידה, שכן בלידה עדיין אין זה אדם אלא רק חצי אדם, ואילו האדם השלם נוצר רק בעת הנישואין.

בדומה לכך, אי אפשר להגדיר את בן האנוש כאדם שלם כל עוד שהוא נעדר ממד של תורה שיעדן את יצריו, יוסיף לו פן של קדושה, ישרה בו מחשבות טהורות, יִקְנֶה ייעוד מרומם ונשגב לחייו, ימשוך אותו כלפי מעלה ויהווה משקל נגד ליצרים שמושכים אותו לארציות, תאוות וסיאוב. אדם בלי תורה הוא חד צדדי וחסר מרכיב חיוני להשלים ולאזן אותו.

"היינו שהיא משלימה את האדם שבלתי התורה לא יקרא אדם שלם, כי המידות בטבע פונות לרע, ורק התורה מתקנת את הדעות ומיישרת את כל המעשים".

התנגשות אינטרסים בלתי נמנעת

מצד אחד, הבנו שהתורה מבטאת אלוקות! התורה היא מלבוש לתוכן פנימי נשגב שהוא הקב"ה בעצמו. אף הבנו כי הקב"ה שורה על האדם מקבל התורה! מצד שני, האדם חייב לקבל תורה. כי התורה נחוצה לאדם כדי להיות אדם! כי בלי התורה אין מה שיעדן את חומריותו ויוציאו ממדמנת תאוותיו הגשמיות, שעשויות לכבוש כל חלקת אדם אנושית שבו.

המסקנה משני אלו היא התנגשות נוראה ואיומה.

האדם זקוק לתורה שהיא השראת שכינה אך משיקבל תורה ימצא כי הקב"ה בעצמו יִשְׁרָה בתוך האדם, שיש בו מדמנה של יצרים וסיאוב. כיצד? הרי אי אפשר לשכן קדושה במקום טמא, וארון הברית לא יכול להיות מוצב במקום מסואב!

הפתרון הוא המשכן - פינה טהורה בלב

מכאן מגיע "שם משמואל" לביאורו המרהיב מדוע נחוץ משכן ללוחות הברית. המשכן מבטא פנייה של הקב"ה ובקשה לייחד לו "פינה של קדושה". בלשון חז"ל: "עשו לי קיטון אחד - שאדור אצלכם".

האדם מבין זאת לגמרי לגבי לוחות הברית הפיסיים. פשיטא לנו כי ארון הברית לא יכול להיות מוצב במקום שאינו טהור, קדוש, נכבד, נישא, מורם ומרומם. אבל, המשכן הוא רק משל. התורה הנמצאת במשכן היא עדות להשכנת שכינה - באדם. זהו הנמשל!

על כן, מוטל על האדם לבנות משכן בתוכו כדי שתהיה בו עצמו פינה טהורה וזכה שבה יכולה לשרות אלוקות.

המשכן הוא "הלב הטהור המופרש מן התאוות, שיהיה כלי ראוי לקבל את האלוקות שבתורה שתמצא קן לה בתוך שורשי לבבו".
משכן העדות הוא אם כן משל ודוגמא, שתבהיר לאדם כי עליו לשמור בליבו פינה טהורה להשראת השכינה – בתוכו.

הנה כי כן, המשכן הוא רק משל.
בלב המשכן שוכנים לוחות הברית.
ומן המשל לנמשל – לוחות הברית מעידים על משכן התורה בלב האדם.
התורה קדושה ונשגבה היא. אלוקית היא! "קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא".
יתרה מכך, הקב"ה אינו עוזב את התורה ומי שנקנתה לו התורה קונה כביכול גם את הקב"ה. נמצא כי אדם שמקבל תורה, משרה בקרבו אלוקות. אם כן, כשם שברור לאדם כי אינו יכול להשכין את ארון הברית הפיסי במקום שאינו מורם ומרומם, כך נדרש האדם להקדיש תא אחד ופינה אחת בלב, שתישמר בקדושה ובטהרה, ותהיה ראויה להיות משכן האלוקות בקרב האדם.

פרשת תצווה

אין למדנות בלי קדושה

מדוע שונה שמן המנורה משמן המנחה

משה ציווה את בני ישראל להביא שמן זית למאור במנורת המשכן, ושמן זה חייב להיות "זך כתיית". כך נאמר (שמות כ"ז, כ'): "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתיית למאור, להעלות נר תמיד". רש"י שם מבאר:

"זך" – בלי שמרים, כמו ששנינו במנחות (דף פ"ו, ע"א): 'מגרגרו בראש הזית'. **כתיית** – הזיתים היה כותש במכתשת, ואינו טוחנן בריחיים, כדי שלא יהיו בו שמרים. אחרי שהוציא טיפה ראשונה מכניסם לריחיים וטוחנן, והשמן השני פסול למנורה וכשר למנחות, שנאמר 'כתיית למאור', ולא כתיית למנחות". כלומר, רק שמן למאור צריך להיות צלול וזך. אבל, בקרבן המנחה, שהיה מאפה בלול בשמן, לא היה צריך השמן להיות כה צלול, ולא הפריע שיש בו שמרים. מדוע? מהי ההבחנה בין שמן למאור לבין שמן למנחות? לכאורה, כל מה שמביא אדם בפני קונו מחויב להיות לעילא ולעילא, מן המיטב שבמיטב.

מדוע אם כן שונה דינו של שמן לקרבן מנחה מדינו של שמן למנורה?

זהות בין מרכיבי הקרבן למרכיבי המקריב

"שם משמואל" מביא בשם אביו, בעל ה"אבני נזר", כי יש זהות בין מרכיבי העבודה של האדם לבין מרכיבי אישיותו.

– המנורה מבטאת את עבודת הכהן עבור הציבור. ממילא חשובה היא בצלילות ובניקיון המוחלט, שהרי תנאי לעבודת הציבור הוא ניקיון כפיים ונקיות הדעת.

– קרבן המנחה לעומת זאת, הוא קרבנו של היחיד ודרך כלל זהו יחיד חוטא, שבא להיטהר ולהתכפר. קרבן מנחה מובא כ"קרבן עולה ויורד",

כלומר בהתאם למעמדו הכלכלי של החוטא (לפעמים מעמדו 'עולה' והוא עשיר ולפעמים מעמדו 'יורד' והוא עני). אצל היחיד הבא להיטהר מן החטא "אינו מזיק מעט הפסולת, כי הנצרך לכפרה – בהכרח עדיין אינו מנוקה מפסולת, וכמוהו כן קרבנו".

שמן המנורה כביטוי לחכמת האדם

"שם משמאל" מביא מהלך משלו, המבוסס על הרעיון כי השמן הוא סמל ומשל לחכמת האדם.

הארון הכיל את לוחות הברית שהם התורה **שבכתב**, שניתנה ע"י הקב"ה, ואילו המנורה הכילה שמן המסמל את חכמת האדם, הלומד ומחדש בתורה **שבעל פה**. אכן, לא אחת מצינו בדברי חז"ל כי הדלקת השמן במנורה מסמלת את חכמת התורה:

- במסכת ברכות (דף נ"ז, עמ' א') מצינו כי "הרואה שמן זית בחלום – יצפה למאור תורה, שנאמר (שמות כ"ז, כ'): 'ויקחו אליך שמן זית זך'".

- בגמרא במסכת בבא בתרא (דף כ"ה, עמ' ב'): "אמר רבי יצחק, הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין, וסימניך שולחן בצפון ומנורה בדרום".
- הכתוב אומר (שמואל ב', י"ד, ב'): "וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה".

הגמרא במסכת מנחות (דף פ"ה, עמ' ב') שואלת מדוע שלח יואב לחפש אישה חכמה דווקא בעיר תקוע? "אמר רבי יוחנן: מתוך שרגילים בשמן זית, חכמה מצויה בהן".

- במסכת הוריות (דף י"ג, עמ' ב') אף מצינו כי אחד מן הדברים המשיבים את הלימוד שנשכח הוא "הרגיל בשמן זית".

מכח עולם מושגים זה הממשיל שמן לחכמה, מבאר "שם משמאל" כי ההבחנה בין שמן למאור לבין שמן למנחות נובע מן ההבחנה בין תורה מעשית לתורה עיונית, שבה חייב אדם לשמור על טהרה וקדושה כתנאי להשגת חכמה. נפרט מהלך מרהיב זה להלן כסדרו.

תורה מעשית ותורה עיונית

יש חכמה שתכליתה לדעת מה לעשות (הלכה למעשה) ויש חכמה שתכליתה להבין את מהות המעשה והגיונו (לימוד בעיון). אלו תכונות שונות וחכמות שונות.

- מעשי מצווה בלי תוכן מחשבת, הנעשים כמעשה של גשם בלי רוח - מעשי מצווה הם.
 - אך להפך אי אפשר.
- אין אפשרות להיות גשמי ויצרי בעת שאדם עוסק במעשיו הפיסיים, ולהיות קדוש בעת שהוא הוגה בנושאים מופשטים. אין זו דרכה של תורה. המשנה אומרת (אבות ו, ד'): "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל". אין זה משום שיש להסתגף. אדרבה, אסור להסתגף והנזיר מביא קרבן חטאת על כך שהתנזר ממה שהתורה התירה. אבל, דרכה של תורה היא, שלא להִמָּשֵׁךְ אחר תאוות הגוף. זללן ותאוותן אינו יכול להיות למדן. אדם גשמי לא משיג הישגים רוחניים בתורה.
- אדם שאינו נוהג בטהרה, גם מה שהוא לומד בעיונו המופשט - פגום הוא! כך אמרו חז"ל (ויקרא רבה ג, ז): "לא יאמר אדם אלך ואעשה דברים מכוערים ודברים שאינם ראויים ואביא מנחה על מחבת ואהיה אהוב לפני המקום. אמר לו הקב"ה: בני מפני מה לא בללת מעשיך בדברי תורה, שאין שמן אלא תורה ואין שמן אלא מעשים טובים, וכן הוא אומר (שיר השירים א, ג): 'לריח שמניך טובים'".
- אם אדם אינו קדוש במעשיו - תורתו אינה תורה.

בלי קדושה אי אפשר להיות "למדן"

למה אי אפשר להיות "למדן" בלי להיות קדוש וטהור? מדוע אי אפשר לעשות "הפרדת רשויות" ולהיות מופשט בעת העיון ותאוותן בעת העיסוק בדברים גשמיים?

שתי תשובות לדבר: האחת סגולית והשנייה טבעית. התשובה הסגולית היא - כלשונו של ה"שם משמואל": "כל דבר מעורר את שרשו". כלומר, אדם הלומד תורה "מעורר השפעת החכמה, שזהו מאור התורה". התורה היא אור אלוקי. היא תורת ה'! התורה מבטאת קשר בין האדם לבין החכמה העליונה. על כן, הקשר הזה חייב להיות רוחני לחלוטין, בלא ש"פירורים" גשמיים תקועים ב"צינור הרוחני" שבו זורמת אליו הדעת ממקורה הקדוש.

לכן, אי אפשר להיות חכם בתורה בלי להיות רוחני וטהור. התשובה הטבעית היא - שאדם מושפע בעיונו השכלי - מהטיות ליבו. על כן, אדם שיש לו נטייה להתענג בעונג גשמי, דעתו מוטה ומוסטת למסקנות שלא יפגמו וימעטו מן העונג שהוא מעריך ומתאוה לו בליבו. הטיה גשמית מביאה

למסקנות עיוניות שגויות. יצרים חומריים יוצרים "נגיעות אישיות חומריות" הגורמים ל"הטיה" בשיקול הדעת, ומחמתן האדם מגיע למסקנות שגויות ומנסה לטהר את השרץ בכל טעם שכלי שיעלה על דעתו. "תורת ה' תמימה" (תמים מלשון שלם). יש בתורה שלמות עיונית מוחלטת, וממילא לא ניתן לרדת לעומקה בלי שהאדם שלם בכוחות העיון שלו. בעת העיסוק בתורה אדם חייב להיות נקי "משמרים" ומן השאור שבעיסה, כך שלא תהיה לו הטיה גשמית. אדם הלומד תורה מגיע למסקנות נכונות רק כשדעתו לא רק צלולה אלא גם טהורה. "הדבר ידוע שלעומת הבדלת האדם מענייני החומר ותכונותיו, בה במידה הוא זוכה לחכמת התורה. וזולת זה אין לו חכמת התורה ומאור התורה אלא כשאר מיני חכמות, ויכול לטהר השרץ במ"ט (49) פנים".

כשיש הטיה יצרית המסקנה העיונית אינה חד משמעית

תורה עיונית מחייבת ריכוז וכוח הפשטה. ככל שאדם גשמי ומגושם יותר כן קשה לו להיות מופשט. זאת ועוד, חכמה מביאה אדם לראות דברים בעין בדולח בהירה ולהגיע למסקנה, שהיא דבר ברור ומוחלט. לעומת זאת, אדם יצרי לא נוטה למסקנה ברורה בעניינים רוחניים, כי יש לו הטיה ואינטרס גשמי. "החומר מערבב את השכל, ואינו יוצא כל כך ברור". את הפסוק (משלי ז, ד'): "אמור לחכמה אחותי את", דרשו חז"ל (מסכת שבת, דף קמ"ה, עמ' ב'): "אם ברור לך הדבר כאחותך (שהיא אסורה עליך) אומר. ואם לאו אל תאמר". על כן "השכל שיהיה ראוי לחכמת התורה צריך להיות נבדל לגמרי מהחומר, כמו שכתב המהר"ל בספרו על פרקי אבות ("דרך חיים" פרק א', משנה ב'): 'מעלת התורה, שהיא השכל הנבדל (מופשט) מן החומרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החומרי רק ע"י התורה השכלית".

הטעם לירידת הדורות

"שם משמאל" מבאר, כי חכמת האדם ומידת ההפשטה והבהירות המחשבתית שלו צלולים וברורים, כמידת ניקיונו מתאוות גשמיות ויכולתו להיות טהור, רוחני ומופרש מחומריות. בלשונו: "כל איש לפי ערך הבדלת נפשו מחומר, כן היא ברורה חכמת תורתו". "שם משמאל" תולה בכך את התופעה של "ירידת הדורות" ומבאר כי "דור אחר דור עד הדורות האחרונים, נתמעטו הלבבות, מחמת שאין השכל נבדל כל כך מהחומר".

תורת אמת מקוצק תצמח

ה"שם משמואל" עומד בהקשר זה על תורת סבו הגדול, הרבי מקוצק, שהדגישה את הצורך של האדם ללמוד מתוך טהרת הלב, כשהוא עוקר מליבו כל הטיה הנובעת מאינטרס אישי כלשהו.

הרבי מקוצק השריש כי התורה היא תורת אמת, וכשיש הטיה כלשהי – אין אמת. נקודת האמת היא המבחינה בין "פלפולים" בעלמא, לבין חידושי תורה למדניים אמיתיים!

"השם משמואל" הביא בהקשר זה את דברי אביו, מחבר הספר "אבני נזר", בהקדמתו לספרו הידוע הנוסף, "אגלי טל":
"כד הוינא (כשהייתי) טליא (טלה, כלומר עול ימים) למדני אבי זצ"ל דרכי פלפול; וכד הוינא (כשהייתי) כבן עשר – חידשתי חידושים.
אח"כ נכנסתי לפני ולפנים לבית חמי (הרבי מקוצק), מקור החכמה והתבונה, ממנו דרכי העיון למדתי, וממנו התוודעתי מה יקרא חידושי תורה באמת, כי לא כל הפלפולים חידושים המה".

חכמת יוון היא הפשטה בלי טהרה

שם משמואל" מציין את דברי המהר"ל, בספרו "נר מצוה", העומד על כך שתרבות יוון הציגה מצוינות בחכמות רבות, שיש בהן הפשטה (מתמטיקה, פילוסופיה, שירה ועוד) אבל – אלו חכמות הנעדרות קדושה אישית.
מסופר כי אריסטו נחזה כשהוא עושה מעשים תאוותניים. ובמענה לתמיהת תלמידיו הסביר אריסטו כי "כשאני עסוק בתאוותי – אין אני אריסטו".
חכמה זו אינה נמשלת לשמן אור. אדרבה, זו חשכה!
זו סתירה לאור אלוקי.

על כן, לא ניתן היה להדליק את המנורה בבית המקדש משמן שטימאו אותו היוונים ונדרש "נס פך השמן" כדי להדליק את המנורה מפך שנשמר בטהרה, כשהוא חתום בחותמו של הכהן הגדול.

יתרה מכך, "שם משמואל" מציין כי ליוון הייתה השפעה לרעה על חכמי ישראל בדורם, ומעיינות החכמה שלהם נעכרו. בסביבה טהורה, הראייה זכה והמסקנות ברורות. אבל, כשהטהר הסביבתי נעכר, הרי שהאור מתעמעם ועימו באה אי בהירות, שהיא הבסיס לדעות שונות – ולמחלוקת.

"זהו הטעם לכך שתמצא דורות ראשונים, שהיה שְׁכֵלם נבדל לגמרי, לא הייתה שום מחלוקת בישראל בדיני התורה. המחלוקת הראשונה שהייתה בין חכמי

ישראל הייתה בימי יוסי בן יועזר (כפי שמצינו במסכת חגיגה דף ט"ז, עמ' א', רש"י ד"ה "יוסי בן יועזר"), שהיה בימי מלכות יון, שהחשיכו עיניהם של ישראל בגזירותיהם, והייתה להם אחיזה בחכמה, כפי שכתב המהר"ל".

זך למאור ולא למנחות

כמה מובן כעת כי שמן הזית למאור, המבטא את הצורך "לעורר השפעת חכמת התורה" – צריך להיות שמן זית זך בלי "שמרים". שמן זה רומז לתורה העיונית המופשטת בהרתה. כדי לזכות במאור שבתורה ולהבין אותה לאמיתה, נדרשת טהרה מוחלטת וניקיון מכל שמץ של גשמיות. זוהי הסיבה שאי אפשר להדליק מנורה טהורה בשמן זית שאינו זך ואשר מעורבים בו חלקים חומריים.

כל שבב ושמץ של חומריות מהווה סתירה לאור התורה! לעומת זאת, חכמת המעשה ניתנה לכל ישראל, ולא רק למי שהוא רוחני וקדוש. לכל אדם מישראל יש אות וחלק בתורה, ונאמר: "אתם ניצבים היום כולכם" (דברים כ"ט, ט) – לרבות: "שואב מימך וחוטב עציך". על כן, השמן למנחות, יכול להיות שמן שיש בו גם שמרים, שהרי שמן זה רומז לחלק התורה שמביא לידי מעשה, ומעשים טובים אינם תלויים בטוהר הכוונה אלא במעשה בפועל. אדרבה, המעשה הטוב הוא שמביא בעקבותיו את הכוונות הטובות, וכלשון ספר ה"חינוך" (פרשת "בא", מצווה ט"ז): "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות". על כן אמרו חז"ל: "זך כתית – למאור ולא למנחות".

הנה כי כן, שמן למנחות יכול לכלול גם שמרים כי תורה מעשית יכולה להילמד ע"י כל אדם.

אבל, אור התורה העיונית המופשטת מחייב, כתנאי מוקדם, טהרה וקדושה. התורה היא תורת אמת. אין בה מקום להטיה מכוח אינטרס אישי כלשהו. אור של תורה עיונית בוחק בהיותו מושתת על "שמן זית זך כתית", בלי שמץ של חומר גשמי שמעכיר את הצלילות. הווי אומר כי אין למדנות בלי קדושה!

פרשת כי תשא

תיקון קדושת הגוף שנשברה עם הלוחות

מה הייתה מטרת שבירת הלוחות?

משה ירד מהר סיני וראה את העם שמח בעבירה שעבר. בעקבות כך, שבר משה את לוחות הברית מעשי ידי ה'. כך נאמר (שמות ל"ב, י"ט): "ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות, ויחר אף משה וישלך מידיו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר".

מה הייתה מטרת שבירת הלוחות?

הן לוחות הברית היו הישג בעל משמעות חד פעמית לאדם, המקבל לידי מכתב מאלוקים. אין גבול לערכם של לוחות אלו. הכיצד שוברים לוחות שהם מעשי אלוקים, רק מכיוון שיש כעס, מוצדק, על מי שחטא? המדרש מבאר כי שבירת הלוחות היה מעשה של הצלה לעם ישראל מעונשו של החטא. הכיצד?

מכיוון שחטא העגל היה מעין בגידה של אישה בבעלה לאחר נישואיה. השבירה של הלוחות הפרה את הנישואין והפכה אותה לפנויה. כך נאמר במדרש (שמות רבה מ"ג, א'): "מה עשה משה? נטל את הלוחות מתוך ידו של הקב"ה כדי להשיב חמתו. משל למה הדבר דומה, לשר ששלח שליח לקדש לו אישה. הלכה האישה וקלקלה עם אחר. מה עשה השליח? נטל את כתובתה, שנתן לו השר כדי לקדשה – וקרעה. אמר מוטב שתידון כפנויה ולא כאשת איש. כך עשה משה, כיון שעשו ישראל אותו מעשה נטל את הלוחות ושרן".

ברם, שהדבר אינו מובן, שהרי חטא העגל בא אחרי שכבר ניתנה התורה לישראל בסיני, ואם כן כיצד הועילה שבירת הלוחות? הרי הדבר דומה לשליח שקרע את השטר אחרי שהקידושין כבר נכנסו לתוקף ובלא שיפקיע את תוקף הקידושין למפרע.

תורה אינה ניתנת – למומר

הסבר שונה לכאורה לשבירת הלוחות מצוי בגמרא במסכת שבת (דף פ"ז, עמ' א') שם מבואר, כי סברתו של משה הייתה שבעקבות חטא העגל נמצא שעם ישראל אינו כשיר לקבל תורה, וממילא אין ללוחות זכות קיום אצל ישראל. מי שחוטא בעגל – לא יכול לקבל תורה, מכיוון שחטא העגל הוא עבודה זרה, ומומר שעבד עבודה זרה אינו יכול לקבל תורה. מדוע?

משה דרש קל וחומר כדלהלן: "ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות, אמרה תורה (שמות י"ב, מ"ג): 'כל בן נכר לא יאכל בו', אם כן, התורה כולה כאן, וישראל משומדים – על אחת כמה וכמה".

רש"י מבאר כי "כל בן נכר לא יאכל בו" בא מלשון ניכור ומתייחס למי "שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים". משה דרש על כן קל וחומר ביחס לתורה כולה, שכן זו "תלויה בלוחות הללו, וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה שאינם ראויים לה".

ה"קל וחומר" מופרך

"שם משמואל" תמה תמיהה חריפה על הסברה של הגמרא, לנוכח דברי הרמב"ן (על שמות פרק ל"ב, א') כי עם ישראל לא רצה לעבוד עבודה זרה חלילה, אלא עשו את העגל כתחליף להנהגתו של משה. הרמב"ן מבאר כי כאשר בני ישראל אמרו על העגל (שמות ל"ב, ח'): "אלה אלוהיך ישראל" לא היה בכוונתם לומר כי העגל הוא תחליף לקב"ה ולא הייתה זו אלוהות אחרת במובן של מי ש"ממית ומחיה", אלא הכוונה באמירת: "אלה אלוהיך" הייתה, שהנהגת הקב"ה תיעשה באמצעות תחליף לשליחותו של משה. ובלשון הרמב"ן: "שלא בקשו העגל להיות להם לאל ממית ומחיה, וקבלו עבודת אלהותו עליהם. אבל ירצו שיהיה להם במקום משה מורה דרכם... וכיון שראו העם את משה מיד הניחו את העגל ובעטו בו שהניחו לו לשרפו ולזרות עפרו על פני המים, ולא היה מהם חולק עליו כלל".

בדומה לכך כתב גם רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי (מאמר א', אות צ"ז):

עם ישראל לא היה מודע לכך שהתוצאה של מעשיו עולה כדי עבודה זרה. הם לא ידעו כי להאמין שיש אמצעי פיסית להנהגת ה' היא עצמה עבודה זרה. נמצא כי הם עברו עבירה בשוגג ובבלי דעת.

אם כן, נפרך לכאורה הקל וחומר שעשה משה, שהרי הדין של "כל בן נכר לא יאכל בו" נאמר רק לגבי מי שהוא מומר במזיד והתנכר ביודעין לאביו שבשמים. אבל, מי שהוא שוגג אינו נחשב למומר ואינו פסול לאכול מקרבן הפסח. מדוע הסיק אפוא משה, כי עם ישראל אינו כשיר לקבל את התורה?

ההבחנה בין אותיות ספר תורה לבין הגוילים שלו

"שם משמואל" מבאר את הסוגיה באמצעות הבחנה יסודית שמבחין הרמב"ן (בספרו "מלחמות ה'" על הרי"ף במסכת סוכה, דף ד', עמ' ב') בין האותיות של ספר התורה לבין הגוילים (הקלף) שעליהם כתוב ספר התורה.

האותיות של ספר התורה – הן גוף הקדושה (מה שנקרא "קדושת הגוף"). הגוילים של ספר תורה – הם רק "תשמישי קדושה", שכן הם רק משמשים אמצעי ומקום לאותיות להיכתב עליהם. הגויל טפל לאותיות, שהן העיקר. לכן מצינו במסכת שבת (דף קט"ז, עמ' א') לגבי הגיליון שעליו נכתב ספר התורה כי אם נמחקות האותיות – מאבדים הגוילים את קדושתם ("אזל – הלך – כתב – אזלא לה – הלכה לה – קדושתיה"), שהרי אין לגוילים קדושה עצמית, וכל קדושתם קיימת רק כל עוד שהם משמשים את האותיות, שלהן יש קדושת הגוף עצמית.

ההבחנה בין שכל האדם ורוחו לבין גופו

"שם משמואל" מבאר כי בדומה להבחנת הרמב"ן ביחס לספר תורה, כן יש להתייחס גם לאדם. השכל והרוחניות שבאדם – הם גופי קדושה; הגוף של האדם הוא רק תשמיש קדושה.

ובלשונו: "הגוילים בהתדמות הגוף של תלמיד חכם, והרוחניות והשכל שבו לבד הוא בהתדמות אותיות התורה".

על כן, אדם שפרחה נשמתו ונותר רק גופו, דומה לספר תורה שנשרף, והריהו כגוילים בלי אותיות.

כך מצינו בחז"ל במקומות הבאים:

– במסכת שבת (דף ק"ה, עמ' א'): "העומד בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע.

למה זה דומה לספר תורה שנשרף";

– במסכת מגילה (דף כ"ו, עמ' ב'): כי ספר תורה שבִּלָּה, גונזים אותו אצל תלמיד חכם שמת;

– במסכת ברכות (דף ח', עמ' ב') אף מצינו הקבלה ברורה בין אדם שהפך לגויל של ספר תורה, בעקבות "פריחת האותיות" והתוכן מזיכרונו. הגמרא אומרת כי יש להיזהר בכבודו של "זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו", וחז"ל משווים זאת למה שמצינו כי בארון הברית היו מונחים הלוחות השניות ובצידם היו מונחים גם שברי הלוחות הראשונות.

קלקול האדם אינו נמדד במעשיו אלא בדעתו

"שם משמואל" מבאר כי התורה ניתנה אך ורק "לנפש השכלית שבאדם, שהוא בדומה לתורה".

כלומר, התורה לא ניתנה כדי שהגוף ידע מה לעשות, אלא כדי ליישר את הדעת, שהיא המכוונת את מעשי הגוף. כך כותב הרמב"ם (הלכות תמורה פרק ד', הלכה י"ג): "וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק, מְגִדֹּל העצה כדי לתקן הדעות וליישר את כל המעשים". על כן, אם אדם פועל באמצעות הגוף אבל לא קלקל את הדעת, אין הוא אדם מקולקל!

באדם שחטא בשוגג לא דבק קלון ולא נגרע דבר ממעמדו. די לו כי יביא קרבן ויתכפר. "אין השוגגים נדחים עפ"י דיני התורה, כי השוגג הוא בלי דעת ובלי השכל, והשכל לא נתקלקל כלל, והתורה לא נתנה אלא לשכל ואינו נצרך אלא לקרבן. וזהו שאמרו חז"ל (ילקוט שמעוני חלק ב', שני"ח): 'שאלו את התורה: נפש החוטאת – מה דינה? אמרה התורה יביא אשם ויתכפר לו', שמצד התורה שניתנה רק לשכל, הרי שאדם זה, שלא קלקל בשכל, אינו נדחה ועל כן מתכפר בקרבן".

באמירת "נעשה ונשמע" קיבל גם הגוף את קדושת האותיות

"שם משמואל" מחדש כי יש יוצא מן הכלל לאמירה כי התורה ניתנה רק כדי ליישר את הדעת המכוונת את מעשי הגוף. היכן? בעת שאמרו ישראל "נעשה ונשמע" והקדימו עשייה לשמיעה, הם קבלו על עצמם שהגוף ילך בדרכה של תורה, אף מעבר למה שהדעת מכוונת אותו. גוף זה צועד בדרך התורה מטבעו ומעצמו עוד קודם שתתעורר הדעת, והריהו "נמשך אחר ה' כחמה וכלבנה שלא ישנו את תפקידם". על כן, באמירת "נעשה ונשמע" התעלו בני ישראל למדרגה שבה התורה ניתנה אף לגוף, ולא רק לדעת שמכוונת את הגוף. הם העלו את גופם ממעמד של "תשמיש קדושה" למעמד של קדושה בעצמה "כמו שהם נמשכים אחר ה' אף בלי הוראת השכל".

הווי אומר כי עם אמירת "נעשה ונשמע" התעלה הגוף עצמו מעל לדרגת "תשמישי קדושה" וזכה ב"קדושת הגוף".

הלוחות הראשונות היו קדושות בקדושת הגוף

בדומה לבני ישראל שאמרו "נעשה ונשמע" וקידשו ב"קדושת הגוף" – גם את גופם, כך אירע גם ללוחות הברית עצמם. על הלוחות נאמר (שמות ל"ב, ט"ז):

"והלוחות מעשה אלוקים המה והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות".
ה"לוחות" ו"המכתב" באו שניהם ממקור עליון והקדושה נחרתה בתוככי הלוחות.
הלוחות הם מעבר לרקע כי התורה חקוקה בהם – בגופם. על כן, נמצא כי
הייתה ללוחות "קדושת הגוף" – בדומה לאותיות ולא בדומה לגווילים, שהם רק
"תשמיש קדושה".

מומר לנעשה ולא מומר לנשמע

"שם משמואל מבאר, כי לאחר שהובהרו ההבחנות האמורות, מיושב היטב ה"קל
וחומר" שעשה משה. נפרט:

א. ככלל, אדם הפועל באמצעות הגוף בלא שקלקל את הדעת, אינו אדם
מקולקל. בוודאי שאין להגדיר כמומר את מי שעשה מעשה בשוגג, שכן
המונח "מומר" מבטא ניכור של אדם לאביו שבשמיים, ואילו השוגג לא
מתנכר חלילה אלא טועה. על כן, מעשה שנעשה בגוף בלבד בלי הוראת
השכל – אינו פוגם במעלת האדם ובמעמדו כַּבֵּר קבלת תורה ומצוות.

ב. אבל, השוגג נדחה מן המעלה הגדולה שהשיגו ישראל ע"י אמירת "נעשה
ונשמע", שמכוחה ניתנה גם לגוף עצמו קדושת הגוף. מן המעלה הזו נדחו
השוגגים והמוטעים, שהרי שוב אין לומר כי הם נמשכים מטבעם אחר ה',
אף בלי הוראת השכל.

ג. נמצא אפוא כי בחטא העגל לא נפגם החלק התודעתי של ישראל, אבל
נפגמה הקדושה היתרה של הגוף, שאליו הגיעו בזכות הקדמת אמירת הנעשה
קודם לנשמע.

ואכן, בחז"ל מצינו כי בחטא העגל נפגם ה"נעשה" ולא ה"נשמע". כך אמרו
חז"ל (שמות רבה כ"ז, ט'): "משל למלך שאמר לעבדו שמור לי ב' כוסות הללו.
עד שהוא נכנס לפלטין היה עגל אחד שרוי על פתח הפלטין, נגח השור את
העבד ונשברה אחת מן הכוסות. היה העבד עומד ומרתת (רועד) לפני המלך.
אמר לו המלך: למה אתה רועד? אמר לו, לפי שנגח אותי עגל ושבר אחד
משני הכוסות. אמר לו המלך: אם כן הזהר בכוס השני. כך אמר הקב"ה שני
כוסות מזגתם בסיני: "נעשה" ו"נשמע". שברתם את ה"נעשה" ועשיתם לפני
עגל – היזהרו ב"נשמע".

ד. נמצא כי בעקבות חטא העגל שנעשה בשוגג, אין ישראל ראויים עוד
ללוחות הברית, שבהם הקדושה חדרה ועברה מן התוכן אף אל החומר
הנושא אותו. קדושת גוף זו נוהגת רק במי שגם גופו קדוש ומטבעו אינו

נמשך אל החטא. ביחס לקדושת הגוף הזו – הם נחשבו למומרים, במובן של מי שהמיר את המצב שבו היה אמור להיות. "מומר" הוא מלשון חילוף, כמו (ויקרא כ"ז, י'): 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו', וכל חילוף ממה שראוי להיות – נקרא מומר".

ה. מעתה מובן לחלוטין הקל וחומר שעשה משה וברור מדוע החשיב את ישראל למומרים לכל התורה כולה. אכן, ביחס למעלת התורה בכללותה, מומר הוא רק מי שהתנכר למעלת התורה לקדש ולתקן את הדעת, ומשום כך מומר הוא רק מי שעבר עבירה במזיד ואינו מתייחס למי שעבר עבירה בשוגג ובלי קלקול הדעת. אבל, ביחס למעלת לוחות הברית יש להכליל בהגדרת מומר גם שוגג ומוטעה.

"ישראל מומרים, היינו לעומת מעלת הלוחות שצריך שיהיה נמשך לרצון ה' אף בלי הוראת השכל". לגבי דיני התורה לא נקרא חילוף ממה שראוי להיות אלא במזיד שהשכל נתחלף, אבל הגוף בעצמו בלי הוראת השכל בלאו הכי איננו צריך להיות כל כך בקדושה. אבל לגבי מעלת הלוחות שגם הגוף צריך להיות גופי קדושה, שוב גם השוגג ומוטעה נקרא מומר שהוא חילוף ממה שראוי להיות".

בהעדר לוחות אין קובלנה על קלקול הגוף בשוגג

"שם משמואל" מבאר לפי מהלך זה גם את דברי המדרש שבו פתחנו, כי משה שבר את הלוחות כדי להגן על ישראל, שיידונו כאישה פנויה ולא כאשת איש. הן ראינו כי בחטא בשוגג אין לדון את האדם, שהרי לא סיאב את הדעת. כל הקובלנה כנגד עם ישראל נבעה מכך שהם זכו למעלה נשגבה של קדושת הגוף אף לגופם, כפי שהייתה ללוחות הברית. על כן אמר משה "אשבור את הלוחות" – וממילא לא יהיה מקום לקבול עליהם. מרגע שהלוחות אינם בידם הרי שחוזר לחול עליהם, הדין המקורי לפיו אדם אינו מאבד את מעמדו בגין עבירה שחטא בשוגג בגופו, בלי שיקלקל את דעתו.

ע"י תורה – אפשר לתקן

"שם משמואל" מדגיש עם זאת כי גם לאחר חטא העגל ושבירת הלוחות עוד לא אבדה התקווה לקדש גם את הגוף ב"קדושת הגוף" ממש, שכן ע"י כך שאדם "משקיע עצמו בתורה הרי שהתורה מהפכת טבעו לאט לאט עד שנעשה גם גופו שכלי".

אכן, הלוחות הראשונות נשברו ואינם. אבל, משה התחנן ונענה – וניתנו לנו לוחות שניים.

על הלוחות השניים נאמר (שמות ל"ד, א'): "ויאמר ה' אל משה פֶּסֶל לך שני לוחות אבנים כראשונים, וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת".

הלוחות השניים היו מעשה ידי משה אך גם הם היו כתובים "באצבע אלוקים", וגם לוחות אלו נהנו מקדושת הגוף. לא היה זה כתב הכתוב בשטחיות מעל גבי גוויל אלא כתב שנחקק בגוף הלוחות. קלף הוא תשמיש קדושה בעלמא מכיוון שהקלף והכתב הם שני דברים נפרדים, השוכנים זה לצד זה. לעומת זאת, בלוחות הברית (גם בלוחות השניים) הכתב נחקק בתוך לוחות האבן עד כי נמצא שהלוחות והכתב היו לדבר אחד. "דבר זה רומז שע"י שאדם חוקק דברי תורה בתוך לבו יכול להיעשות הוא והתורה דבר אחד ממש, ולב האבן נהפך ממש ללב בשר".

הנה כי כן, התורה ניתנה כדי לתקן את דעותיו של האדם המנהיגות את גופו. על כן, אם אדם חוטא חלילה באמצעות הגוף בלא שקלקל את הדעת, הרי שאין הוא מאבד את מעמדו. השוגג אינו נדון כמזיד.

אבל, השוגג מאבד את "קדושת הגוף" שלו שבה זכו ישראל בעת שאמרו "נעשה ונשמע".

אמירת "נעשה ונשמע" העלתה גם את הגוף לדרגה עליונה שבה הוא הולך מעצמו, באופן טבעי, בדרכה של תורה. גוף שחטא בשוגג ירד מדרגה נעלה זו ומשום כך נשברו הלוחות הראשונות.

עם זאת, אפשר עדיין לחזור לדרגה האמורה, כאשר האדם לא רק לומד תורה אלא אף חוקק את דברי התורה בתוך ליבו. במקרה זה האדם יכול לקדש ב"קדושת הגוף" גם את גופו "עד שנעשה גם גופו שכלי" אפשר אפוא לתקן ולהחזיר את קדושת הגוף שנשברה עם הלוחות.

פרשת ויקהל

הטעם לאיסור הבמות משהוקם המשכן

הקלה – על שום מה?

משה הקהיל את בני ישראל וציווה עליהם, שוב, על השבת וכן על הקמת המשכן. כך נאמר (שמות ל"ה, א-ה'): "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם, אלה הדברים אשר ציווה ה' לעשות אותם. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה', כל העושה בו מלאכה יומת. לא תבערו אש בכל מושבותיכם, ביום השבת. ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמור, זה הדבר אשר ציווה ה' לאמור. קחו מאתכם תרומה לה' כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה', זהב וכסף ונחושת".

פרשה זו מעוררת שתי שאלות יסודיות:

ראשית, מדוע נדרשה הקלה של העם לפני שציוו אותם על השבת ועל המשכן? מה עניינה של הקלה עם ישראל לציוויים אלו? שנית, מדוע חזר משה על הציווי לשמור שבת, לאחר שזה כבר נאמר כמה וכמה פעמים?

היחיד והקהילה – תרתי דסתרי?

"שם משמאל" מביא בפתח דבריו את הסברו של אביו, בעל ה"אבני נזר", כי יסוד הבנת הדברים נעוץ בדברי המשנה במסכת זבחים (פרק י"ד, משנה ד'): "עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה (נעשית) בבכורות. משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה (נעשית) בכהנים".

ה"אבני נזר" מבאר כי משנאסרו הבמות נמצא כי בני ישראל חדלו לעבוד את ה' כיחידים "ונעשו כל ישראל כאחד". משום כך, הקדים משה את הקלה עם ישראל לציווי על המשכן, כדי להפוך אותם לקהילה אחת ולכלל אחד. מטעם זה גם הקדים משה את הציווי על השבת למלאכת המשכן, שכן שבת היא בסוד של אחד ("רזא דאחד" כלשון הזהר חלק ב', דף קל"ה, עמ' א') וממילא באמצעות שבת זכו למשכן.

כלומר, יש עבודה של יחיד ויש עבודה של הכלל. עבודת היחיד נעשית בבמה, ועבודת הכלל נעשית במשכן ומחייבת שהעם יהיה מאוחד ומגובש כציבור וכקהילה. על כן, קדמה ההקהלה של עם ישראל לציווי על הקמת המשכן. ברם, יש להבין מדוע אלו מסלולים מנוגדים? למה כאשר יש כלל אין יותר מקום לעבודת היחיד? וכי עם יצירת קהילה מאוחדת בטל הצורך של היחיד לעבוד את ה' גם כפרט, בעבודה שבה יבוא לידי ביטוי מבנה האישיות הייחודי של כל אחד ואחד?

"שם משמאל" כותב כי "דברים אלו יש לבאר" ופונה לעשות כן.

נפש, רוח ונשמה – במה, משכן ומקדש

"שם משמאל" מקדים לבאר שבעה מושגי היסוד (קרבן, נפש, רוח, נשמה, במה, משכן, מקדש):

א. **קרבן** – הוא מלשון התקרבות, שכן ע"י הקרבנות מתקרבים אל ה'. הציר שעליו סובב המשכן הוא עבודת ה' הנעשית ע"י הקרבת קרבנות, וליבת הדברים היא שאיפת וכמיהת האדם להתקרב אל ה'. ברם, באדם יש רבדים שונים והכמיהה לקרבת אלוקים עוברת מרובד לרובד כפי שנראה להלן.

ב. בחלק הרוחני של אדם יש שלושה חלקים: נפש, רוח ונשמה (נר"ן): **נפש** – היא כוח החיים המחייב את הגוף. מְשַׁכְּנָה של נפש זו הוא בכבד ובדם, כפי שנאמר (דברים י"ב, כ"ג): "כי הדם הוא הנפש". במישור זה אין הבדל בין אדם לבין כל בעל חיים ולכן מכונה נפש זו בשם "נפש בהמית". **רוח האדם** – השוכנת בליבו. זהו הרגש (האמוציות) של האדם, שממנו נובעים: אהבה, שנאה, כבוד, קנאה, כעס וכל שאר מידות הנפש ותכונות האדם.

נשמת האדם – שמשכנה במוח וזהו שכלו של האדם. ג. הנשמה של כל אדם היא אינדיווידואלית, ובה הוא אחד יחיד ומיוחד. שכלו של אדם אחד אינו שווה לשכל זולתו והבנתו מכילה לעולם זווית ייחודית, שהיא רק שלו.

כך מצינו בדברי חז"ל (במסכת ברכות דף נ"ח, עמ' א'): "הרואה אוכלוסי ישראל אומר: 'ברוך חכם הרזים', לפי שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהם דומים זה לזה". כמו כן, ביחס לדברי הפסוק (משלי ל"א, כ"ג): "נודע בשערים בעלה" אמרו חז"ל בזוהר (חלק א', דף ק"ג, עמ' ב') כי המונח "בעלה" מתייחס

לקב"ה, והוא "נודע" ונגלה לכל אחד ואחד מישראל "בשערים" – לפי מה שהוא משער בלבו. כלומר, לפי מידת ההשגה האישית שלו, שכן לכל אדם יש השגה שונה והבנה שכלית ייחודית משלו.

ד. בתחום הרגשי – יש מכנה משותף בין בני ישראל ויש להם תכונות משותפות. חז"ל אומרים במסכת יבמות (דף ע"ט, עמ' א') כי ישראל ניחנו בכך שהם "ביישנים, רחמנים וגומלי חסדים". תכונות אלו נובעות מכך ש"כל הנפשות מוצאם ממקור אחד". כלומר, תכונות הרוח המשותפות שלנו נובעות מהיותנו בני אברהם, יצחק ויעקב.

ה. בתכונות הגוף – יש מכנה משותף לאנושות כולה, כולנו בניו של אדם הראשון. כך מצינו (במסכת סנהדרין דף ל"ח, עמ' א') כי "הקב"ה טובע (מלשון מטבע) כל אדם בחותמו של אדם הראשון".

ו. נמצא כי החלק הייחודי והאינדיווידואלי של האדם מצוי רק בשורש נשמתו – בחלק השכלי והנשגב ביותר שלו. לעומת זאת, בשאר הדברים האדם דומה לאחרים. בחלק הגשמי דומה הוא לכלל האנושות, ובחלק הרגשי ותכונות האופי דומה הוא לבני עמו.

ז. בהתאם לכך נבין את שלוש הדרכים להקרבת קרבן: במה, משכן, מקדש. **במה** – היא מקום עבודה פרטי ואישי של כל אדם ואדם בביתו שלו. לכן, ההקרבה בבמה מיועדת לעבוד את ה' בחלק השכלי והעליון של האדם, שבו הוא שונה ונפרד מכל אדם אחר. כך מצינו בכתוב (שמואל א', י', ה'): "ופגעת חבל נביאים יורדים מהבמה". באמצעות קרבן אינדיווידואלי בבמה נחה עליהם רוח הנבואה, שהיא דרגת הפשטה שכלית גבוהה מאוד. **המשכן** – הוא מקום ציבורי השייך לכלל ישראל. המשכן הוא המקום שבו נפשות ישראל מתאחדות ופועמות כאחד בשאיפה להתקרב אל ה' – בלב אחד. **המקדש** – הוא מקום אוניברסלי, כלל עולמי שבו מתאחדת האנושות כולה לעבודת ה'.

כל מי שצלם אלוקים ניטע בו, נפשו (הבהמית) עורגת אל ה' לעבדו בבית המקדש. לכן, בעוד שהמשכן יועד רק לעם ישראל, הרי שבמקדש יכלו גם אומות העולם להיכנס ויחד להם מקום מיוחד בבית המקדש. שלמה המלך אף העתיר אל ה' בתפילה עם הקמת המקדש (מלכים א', ח', מ"א-מ"ג): "וגם אל הנוכרי אשר לא מעמך ישראל הוא, ובא מארץ רחוקה למען שמך. כי ישמעון את שמך הגדול ואת ידך החזקה וזרעך הנטויה, ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע השמים מכון שבתך, ועשית ככל אשר יקרא אליך הנוכרי, למען

ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אותך כעמך ישראל, ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי".

המשכן מן החי והמקדש מן הדומם

המקדש - הוא מקום עבודת ה' של כל מי שבקרבנו נפש בהמית, שמחיה את הגוף שיסודו מעפר. על כן, המקדש נבנה בעיקר מדברים דוממים, שהם אבנים ורק הקירוי היה של ארזים.

המקדש מתקן את הרובד הבסיסי ביותר, ולכן נבנה מהרובד הנמוך ביותר בבריאה. המשכן - הוא מקום עבודת ה' באמצעות הרוח ותכונות הנפש המופשטות. לכן, המשכן נעשה בעיקר מבעלי חיים (מיריעות צמר תכלת וארגמן ותולעת שני) שדרגתם גבוהה מזו של הדומם. חז"ל אמרו (מסכת שבת דף כ"ח, עמ' א') כי היריעות הם עצם המשכן והם שנקראו משכן ללא שם נלווה. לעומת זאת, הארזים נקראו "קרשי המשכן", שכן הם משמשים אותו אך אינם משקפים אותו עצמו.

השראת השכינה מחלחלת גם לרבדים נמוכים

בתחילה נעשתה עבודת הקרבנות בבמה, והאדם חיפש את קרבת ה' באופן יחידני באמצעות המוח, משכן הנשמה שבו.

לאחר מכן, נעשתה עבודת ה' במשכן שהוא מקום עבודת הלב ומיוחד רק לעם ישראל.

לבסוף, נעשתה עבודת ה' במקדש, שהוא מקום עבודת הגוף ומשותף לכל בני המין האנושי.

הווי אומר, כי ככל שהשראת השכינה ניכרת יותר - היא מחלחלת לרבדים נמוכים יותר.

הקדושה בקעה עוד ועוד מחיצות והגיעה לא רק לנביאים העובדים בבמות במוחם, ולא רק לעם ישראל שחווה מעמד של קבלת תורה בסיני ועובדים את ה' בכל ליבם במשכן, אלא גם לאומות העולם - העובדים את ה' רק באמצעות הנפש הבהמית והבסיסית המחיה את גופם.

משהוקם המשכן - נאסרו הבמות

מעתה מובן כי ככל שהשראת השכינה מתעצמת והמכנה המשותף שאליו היא מחלחלת הינו נמוך יותר ורחב יותר, כך אין מקום לעבודת ה' במקום המוגבל רק לרבדים גבוהים ונעלים בקומת האדם. אם האדם חוזר לעבוד את ה' במקום

מצומצם יותר, הרי שיש בכך אמירה כי השראת השכינה לא חדרה לרבדים נוספים ובסיסיים יותר של האדם. על כן מובן כי "משהוקם המשכן נאסרו הבמות".

"ויקהל" כתנאי להקמת המשכן

המשכן היה אפוא שלב ביניים, שבו העבודה עברה מן השכל גם אל הלב, אך עדיין לא הגיעה לדרגת המקדש, שבו ראו אף הגויים את שכינת הקב"ה בעולמו. בשלב זה חשוב היה להפוך את עם ישראל מיחידים לקהילה. משום כך, כדי שבני ישראל יוכלו לעבוד את ה' גם בליבם, היה צורך להפוך אותם לכלל אחד שיש בו אחדות תכונות ורגש ולגבש אותם מקובץ של אינדיווידואלים הפועלים איש איש לפי שכלו הנפרד, לעם אחד שיש לו לב פועם אחד. זו משמעות הביטוי "ויקהל משה" כהקדמה הכרחית ונחוצה לבניין המשכן. זו ההקדמה הראשונה.

סוד השבת – באחדות

ההקדמה השנייה לבניית המשכן הייתה "שבת". בחלק הגשמי והמגושם של האדם אין אחדות, שהרי (משלי י"ח, א'): "לתאוה יבקש נפרד" ולכל אדם יש מאוויים ואינטרסים אישיים משלו. כדי שהאדם יעבוד את ה' לא רק כאינדיווידואל עם אינטרסים משלו, אלא כמי שמתמזג עם הכלל ועובד את ה' בכל ליבו, הרי שעליו לחוש רגש משותף לכלל ישראל ולחוות עימם חוויה מרוממת של קדושה המרוממת אותו מעל לרצונות גשמיים. על כן, דרשו חז"ל (בזוהר חלק ג', דף פ"א, עמ' א') את הפסוק (דברי הימים א', י"ז, כ"א): "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" – יבא אחד וישתדל עם אחד. הקב"ה שהוא אחד, ישתדל עם אחד, שהרי אין מלך משתדל אלא במה שראוי לו. משום כך כתוב (איוב כ"ג, י"ג): 'והוא באחד ומי ישיבנו' – אין הקב"ה שורה ולא נמצא אלא 'באחד'".

סודה של השבת שהיא מחוללת אחדות זו, שכן השבת ניחנה בשתי תכונות בסיסיות אלו:

א. השבת מאחדת את עם ישראל בחוויה של קדושה, שבה הם נבדלים מכל האומות.

ביחס לשבת נאמר (שמות ל"א, י"ג): "אות היא ביני וביניכם" והגמרא במסכת סנהדרין (דף נ"ח, עמ' ב') אף אומרת כי "גוי ששבת חייב מיתה". כך אומרים אנו בתפילה: "ולא נתתו ה' אלוקינו לגויי הארצות, ולא הנחלתו מלכנו

לעובדי פסילים, וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים, כי לישראל עמך נתתו באהבה, לזרע יעקב אשר במ בחרת".

ב. השבת מאחדת בין חלקי ורבדי האדם עצמו, שכן בשבת חווה גם החלק הגשמי של האדם רוחניות וקדושה. השבת מחוללת רגש חזק של רוחניות הכובש את כל ההוויה של האדם ויוצר שלמות בין גוף לנפש. משום כך אמרו חז"ל (ירושלמי, דמאי, פרק ד', הלכה א'): "אפילו עם הארץ אימת שבת עליו". כלומר, גם אדם שאין בו ידיעה שכלית חש בקדושת השבת, שכן הלב מרגיש בקדושה מכוח "חיבור הנפשות בשרשם".

בעת שאדם שלם עם עצמו – הוא מסוגל לחוש אחדות עם זולתו. אנשים החווים יחד חוויית קדושה של שבת – מתאחדים זה עם זה לקהילה אחת. סוד השבת ("רזא דשבת") הוא – האחדות.

הנה כי כן, המשכן הוא מקום שבו יכול האדם לעבוד את ה' בכל ליבו, כחלק מעם שיש לו אחדות תכונות ורגשות, הפועמות כאחד בשאיפה להתקרב אל ה' – בלב אחד. השראת השכינה במשכן אינה נחלתם הבלעדית של יחידי סגולה המשיגים השגות שכליות נעלות. מעלתם של יחידי הסגולה מחלחלת אל הכלל, באמצעות המכנה המשותף הרגשי שמאחד את כלל ישראל. על כן, עם הקמת המשכן נמצא כי הקדושה העליונה אינה חלה על יחידי אלא על הכלל שהתאחד וזו משמעותה הפנימית של פרשת "ויקהל".

פרשת פקודי

האמת מגינה מעין הרע

מדוע פורטו כלי המשכן

מניין כלי המשכן לפרטי פרטיו מעורר תמיהה ידועה, כיצד לא חששו שלא תשרה ברכה בדבר שכל פרטיו גלויים ומפורטים לעין כול? הרי הגמרא אומרת (מסכת תענית דף ח', עמ' ב') כי "אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין". במה שונה הדבר ממה שמצינו לגבי חזקיהו המלך, אשר הראה את אוצרותיו האישיים ובעקבות כך הודיעו הנביא ישעיהו כי לא ייוותר מהם דבר? הדברים פורטו בספר מלכים ובספר ישעיהו (פרק ל"ט) וכך נאמר (מלכים ב', כ', י"ב - י"ז): "בעת ההיא שלח בראדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים ומנחה אל חזקיהו, כי שמע כי חלה חזקיהו. וישמע עליהם חזקיהו ויראם את כל בית נכתה (בית גנזיו) את הכסף ואת הזהב ואת הבשמים ואת שמן הטוב ואת בית כליו ואת כל אשר נמצא באוצרותיו, לא היה דבר אשר לא הראם חזקיהו בביתו ובכל ממשלתו. ויבא ישעיהו הנביא אל המלך חזקיהו, ויאמר אליו: מה אמרו האנשים האלה ומאין יבאו אליך? ויאמר חזקיהו: מארץ רחוקה באו מבבל. ויאמר: מה ראו בביתך? ויאמר חזקיהו את כל אשר בביתו ראו, לא היה דבר אשר לא הראיתם באוצרותי. ויאמר ישעיהו אל חזקיהו: שמע דבר ה'. הנה ימים באים ונשא כל אשר בביתך ואשר אצרו אבותיך עד היום הזה בְּבִלָּה, לא יוותר דבר, אמר ה'". מדוע אם כן נמנו ופורטו לעין כול, כל כלי המשכן?

ברכה באה מפנימיות וצריכה כיסוי

"שם משמואל" מחדד שאלה זו תוך שהוא עומד על שורש הדברים: "רבים תמהו הלוא אין הברכה שורה בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין, כי ברכה באה מפנימיות וצריכה כיסוי, שלא ישלטו בה זרים, ושליטת החיצונים אינה אלא בהתגלות ואין בית הסתרים מקבל טומאה, ואם כן יש להבין הענין של פקודי ומנין המשכן".

הקב"ה מקור החיים והברכה והתרחקות ממנו מונעת ברכה

הקב"ה הוא מקור החיים. הקב"ה כבודו מלא עולם ואין מקום פנוי ממנו ("לית אתר פנוי מיניה" – תיקוני זוהר דף צ"א, עמ' ב'). על כן, בעת בריאת העולם צמצם הקב"ה את עצמו כביכול, כדי לתת מקום קיום לנבראים השונים.

צמצום זה מסתיר את הווייתו של הקב"ה ובכך גם ניתן מקום לצד אחר (סטרא אחרא) לקיום שונה, מרוחק, שקרי – טמא. אכן, יושם אל לב כי כל אבות הטומאה נובעים ממוות (מת שהוא אבי אבות הטומאה, שרץ מת, מצורע שחלק מבשרו נמק ומת, זב ובעל קרי – שמקור חיים שבהם אבד, נידה וזבה שמקור חיים שבהן לא הופרה ונשר). ריחוק מן החיים הוא ריחוק מן הקב"ה – מעיין החיים, ומשום כך הוא מטמא. אף יולדת מטמאה, שהרי הגמרא אומרת (מסכת תענית, דף ב', עמ' א') כי שלושה מפתחות מסורים בידי הקב"ה, ואחד מהם הוא "מפתח של יולדת" הקב"ה בכבודו ובעצמו פותח את שערי החיים בעת הלידה. על כן, עם סיום הלידה נוצר שוב מרחק מן הקרבה הבלתי אמצעית לקב"ה ששרר בשעת הלידה ומרחק זה מתבטא בטומאה.

הקב"ה הוא מקור הברכה.

על כן, כשם שריחוק מהקב"ה מקור החיים משרה טומאה, כך מובן כי התרחקות מהקב"ה גם מונעת שפע ברכה.

ההצננה וההבלטה של גשמיות משקפת ריחוק מהקב"ה

רבי חיים ויטאל בספרו "עץ חיים" (שער הכללים פ"א-ב') הביא את דברי האר"י, כי האור העליון אינו מגיע לכל מקום ויש רע בעולם הנובע משבירה של הכלי שאינו מכיל את האור האלוקי "כי כוונת המאציל העליון היתה, שתהיה בחירה ורצון ביד האדם ויהיה טוב ורע בעולם, מפני ששורש הרע בא מכלים שבורים והטוב בא מהאור הגדול, ואם לא היה כן – לא היה רק טוב בעולם ואז לא היה שכר ועונש". נמצא כי הרע שבעולם שורר בקליפה החיצונית של הדברים, שאינה משקפת את האור האלוקי.

החיצוניות היא המקום שבו לא ניכרת הווייתו של הקב"ה ושולט הצד האחר (סטרא אחרא) השונה והמרוחק מהקב"ה. ההצננה וההבלטה של גשמיות משקפת אפוא ריחוק מהקב"ה. שם, הכלים שבורים מבחינה רוחנית והאור האלוקי לא חודר לפנימיותם, וממילא שם שורה טומאה ונעדרת ברכה.

"בתי גוואי" ו"בתי בראי"

הווי אומר כי הפנימיות קרובה לקב"ה שהוא מקור הברכה. על כן, שורה הברכה בדבר הסמוי מן העין שהוא קרוב למקור הברכה. לעומת זאת, ההחצנה מבטאת ריחוק מהקב"ה ופוגעת בשפע.

ה"שם משמאל" מבאר על כן כי "ברכה באה מפנימיות וצריכה כיסוי, שלא ישלטו בה זרים, ושליטת החיצונים אינם אלא בהתגלות, ואין בין הסתרים מקבל טומאה". במונחים קבליים קוראים לתופעה זו "בתי גוואי" (בית פנימי) ו"בתי בראי" (בית חיצוני).

כך למשל כתב אחד מגדולי חכמי תורת הסוד, רבי יוסף ג'יקיטליה, בספרו "שערי צדק" (שער ח'): "בתי גוואי – "אם זכה צדיק לעלות לעלייה, קורע כל גזר דין שבעולם. והטעם, לפי שנדבק במידת עלייה אין נזק ואין פגע רע ואין חסרון נדבק באותו מקום, לפי שהוא המקום השלם מכל מיני שלימות, ושם הששון והשמחה התמידית, הנקרא בתי גוואי (בית פנימי)".

בתי בראי – החיצוניות נקראת "בתי בראי" (בית חיצוני) והם "שְׁבָעִים שָׂרִים, שצרים על ישראל כשהם חוטאים, וכנסת ישראל היא כשושנה בין החוחים החוטאים, באותן המקומות הן הגלות ומיני מחלות וצרות וחסרונות ומיני נזק ויגונות".

מעשה של התרחקות ממקור השפע – דווקא במשכן?

על רקע זה מקבל ממד נוסף הקושי שמתעורר לנוכח הפירוט של כל ההיבטים הפיסיים של המשכן וכליו. ההבלטה וההחצנה של כלי המשכן מבטאת לכאורה ריחוק מן הקב"ה והיא זרה לנו.

לא רק שאין הברכה שרויה כשיש פירוט פומבי שכזה, אלא שהעדר הברכה נובע מחמת התרחקות מהקב"ה שהוא מקור הברכה. לאור זאת, מוסיף "שם משמאל" נדבך של עומק, לקושי שהועלה בפתח דברנו, מדוע פורטו כל כלי המשכן? הקושי הנוסף הוא, כיצד ייתכן כי דווקא במשכן, שהוא שיא הקרבה לקב"ה, תתבצע פעולה של החצנה והבלטה של הגשמיות?

נקודת האמת – היא בתי גוואי

"שם משמאל" מביא בפנינו את הסברו של אביו, בעל ה"אבני נזר", ולמעשה פורש את משנתו של סבו (חותנו של אביו) – האדמו"ר מקוצק, בדבר חשיבותה של נקודת האמת.

"שם משמאל" מבאר כי ההחצנה מסוכנת כשהיא חיצונית וריקה כקליפה בלי תוכן. אבל, פקודי המשכן נעשו בדברו של משה, שנאמר (שמות ל"ח, כ"א): "אשר פוקד על פי משה" – ומשה מידתו אמת. על כן, פעולה שמשה ציווה עליה אינה לוקה בריחוק מהקב"ה. אדרבה, האמת היא הביטוי המובהק ביותר לפנימיות ולקרבת ה' שחותמו אמת (שבת דף נ"ה, עמ' א'). רש"י מבאר שם כי על הקב"ה נאמר (ישעיהו מ"ח, י"ב): "אני הוא אני ראשון אף אני אחרון". המילה "אמת" מורכבת מן האות א' שהיא האות הראשונה, מן האות מ' שהיא האות האמצעית, ומן האות ת' שהיא האות האחרונה משה אמת וממילא הוא מצוי בקרבה שאין למעלה הימנה אל האלוקים.

חז"ל (פסיקתא, פרשה ט"ו) דרשו את הכתוב (תהילים מ"ג, ג'): "אורך ואמיתך המה ינחוני" כי המילה "אמיתך" מכוונת כנגד משה, שעליו נאמר (במדבר י"ב, ז'): "בכל ביתי נאמן הוא".

ממילא, משה הוא הביטוי המובהק ביותר של "בתי גואי" כפי שמצינו (תיקוני זוהר, דף כ"ט, עמ' א'): "משה מלגאו (מבפנים) ויעקב מלְבָר (מבחוץ)". אכן, גם יעקב מידתו אמת, שנאמר (מיכה ז', כ'): "תיתן אמת ליעקב". אבל, יעקב אחז ברובד החיצוני של מידת האמת ואילו משה החזיק במידת האמת באופן מובהק עוד יותר – בפנימיותה ובנשמתה.

האמירה שיש יותר מאמת אחת היא שקר

לשקר יש אין סוף אפשרויות, כיד הדמיון והרצון של המְסַפֵּר. אבל, האמת היא אחת!

הקב"ה אמת ומי שמכיר במציאותו נוכח בכך שיש רק גורם אחד, שהוא עילת העילות וסיבת הסיבות של כל המאורעות ו"אין עוד מלבדו" (דברים ד', ל"ה). מה שנחזה כאין סוף פרטים שמבטאים את ההווה, ומניעים כביכול תהליכים ומאורעות בקשר סיבתי ישיר ביניהם – אינו אלא מציאות מוחצנת, ריקה ושקרית. נמצא כי הדבק באמת – דבק בקב"ה ובאחדותו.

בנקודת האמת אין שליטה לחיצונים

בדרך זו ניתן להבין את הגמרא במסכת סנהדרין (דף ס"ז, עמ' ב'): "אין עוד מלבדו – אמר רבי חנינא אפילו לדבר כשפים". הגמרא מפרטת כי הייתה אישה שנטלה עפר מתחת רגליו של רבי חנינא כדי לכשפו. אמר לה: "לא יסתייע בידך", שהרי כתוב: "אין עוד מלבדו". מקשה הגמרא, הן רבי יוחנן אמר: "למה נקרא שמם 'מכשפים' –

מכיוון שזהו "נוטריקון" (צירוף מילים) של: "מכחישים פמליא של מעלה". (האותיות "מכש" במילה "מכשפים" מכוונות למילה "מכחישים", והאותיות "פים" במילה "מכשפים" מכוונות למילה "פמליא"). המכשפים מצליחים אפוא להכחיש את כוחות הטהרה ויש להיזהר מפניהם. ראינו כי כדי שתהיה בחירה לאדם, ניתן כוח גם לרוע ולטומאה. יש צד אחר לשכינה (סיטרא אחרא) שהוא אפל וחשוך, ובו הכלים שבורים והאורות האלוקיים אינם מגיעים, כך שיש מקור של כוח והשפעה לרוע, לרשע ולזדון. אם כן, כיצד לא חשש רבי חנינא מכוחם של כשפים? על כך משיבה הגמרא, כי שונה הוא דינו של רבי חנינא – זכויותיו רבות ("נפיש זכותיה"). כלומר, אמונתו שלמה וטהורה. רבי חנינא דבק באופן מוחלט בנקודת האמת ש"אין עוד מלבדו" – ושם, בנקודה פנימית זו, נמצא משכנה של הקדושה והקרבה המלאה לקב"ה. זהו מקום השרוי באורה מוחלטת ושם מצוי מקור הברכה. ממילא ברור כי שם – בנקודת האמת – אין שליטה לחיצונים ולמזיקים כלשהם.

בלשון "שם משמואל": "כישוף ועבודה זרה מסמאים את עין השכל. אבל, כאשר השכל שבאדם מאיר, הוא דוחה כל טינופא דהאי עלמא".

"בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה"

בהתאם להסבר זה מובנים דבריו של רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער ג' פרק י"ב) כי: "ענין גדול וסגולה נפלאה להסיר ולבטל מעליו כל דינים ורצונות אחרים, שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו שום רשע כלל, כשהאדם קובע בלבו לאמור הלא ה' הוא האלהים האמתי ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם. ממילא, יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות שבעולם, שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל".

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

המתמקד בתוכן האמיתי לא מוסט ולא מוסח מהפרטים הטפלים

מי שמתמקד בתוכן האמיתי, אינו מוסט מן הלבוש החיצוני ואינו מוסח מן הפרטים הטפלים.

יכול אדם לפרט את פרטי הפרטים של המשכן, את כליו ואת תהליכי יצירתם, אך לנגד עיניו עומדת נקודה אחת: הקב"ה! האחד והיחיד, השורה בתוך המשכן. הוא מקור כל נברא ויוצרו של כל תהליך ואין עוד מלבדו. במקרה זה אין בפנינו שניות אלא אחדות.

על כן "כאשר הופיעה מדת משה שהיא מדת האמת אין לחיצונים שום שליטה, כי כל מציאותם היא ממידת השניות והוא שקר כי 'אין עוד מלבדו' כתיב, ועל כן באשר משה הפוקד ונעשה הכול על פיו שוב היה יכול להיות בהתגלות ואין צריך להסתיר". אין קרבה לה' כקרבת האמת הנאמנת למקור, וממילא כשהאמת מנחה את האדם – אין כל חשש מפני פירוט של פקודי המשכן וכליו. במקום שבו המעשה נעשה בהנהגתו של משה, אין בפנינו החצנה והתרחקות מהקב"ה, שהרי משה אמת ותורתו אמת. נקודת האמת היא שיא הקרבה אל האלוקות ואל הקדושה, וממילא מצויה נקודת האמת גם בשיא הקרבה אל מקור הברכה. שם אין כל חשש!

בשולי הדברים נציין כי הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל ביקר בדירה חדשה של תלמידו, טרח ונכנס לכל חדר וחדר ושיבחו לפרטי פרטיו. כשיצא הסביר כי ביקש להסיר חשש מפני עין הרע חלילה. אחרי מבטו שלו, מנקודת האמת ובעין טובה – תשרור במקום רק ברכה.

הנה כי כן, מי שרוצה להיטהר ולהתקדש יבחר נא באמת שתשמש נר לרגליו ואור לנתיבו. כשהאדם פנימי, רוחני ואמיתי הרי שהוא קרוב למקור האמת – הקב"ה, שהוא מקור הברכה וממילא – אין נזק בפרטים מוחצנים של מציאות גשמית. נקודת האמת מקרבת את האדם אל אלוקיו ומאפשרת לו לחיות כשהוא מרומם ונעלה מעל לזרמים סוחפים של מציאות מדומה ונזקיה.

ה"שם משמואל" מסכם את דבריו באומרו: "וזה לימוד לכל איש הבא להיטהר – ראשית דבר, ייקח לו מדת האמת לקו (מנחה), שלא להונות את עצמו ולא את זולתו, וישתדל מאד להרחיק מליבו כל מיני דמיון ושקר והטעיה. אז ממילא יפתח לו השער, שיהיה ביכולתו להרחיק ממנו כל חלקי הרע, אמן כן יהי רצון".

פרשת ויקרא

קדושה נמדדת לפי הנאמנות לשליחות

למה חשוב מיהו המזמין כשהדובר הוא אותו דובר

בפתח פרשת הקרבנות, שהם מעשי התקרבות של האדם אל הקב"ה, נמצאת קריאה של הקב"ה אל משה. כך נאמר (ויקרא א', א'): "ויקרא אל משה, וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמור".

חז"ל (ויקרא רבה א', ט') עומדים על פשרה של קריאה זו ועל ייחודיותה וכה לשונם: "ויקרא אל משה" – ולא כאברהם. באברהם כתיב (בראשית כ"ב, ט"ו): "ויקרא מלאך ה' אל אברהם" – המלאך קורא והדבור מדבר. ואילו כאן אמר הקב"ה: אני הוא הקורא ואני המדבר, שנאמר (ישעיהו מ"ח, ט"ו): "אני אני דברתי אף קראתיו, הביאותיו והצליח דרכו".

כלומר, אצל אברהם אבינו היו שני שלבים: קריאה אליו ע"י מלאך ה' בשלב הראשון, ולאחר מכן דיבור עם הקב"ה עצמו בשלב השני. לעומת זאת, אצל משה נעשו הן ההזמנה והקריאה המקדימה והן הדיבור לגופו – ע"י הקב"ה בעצמו. "שם משמואל" מקשה על כך, מה הנפקות מי ביצע את הקריאה המקדימה, אם הקב"ה או שליחו? "לכאורה העיקר הוא הדיבור שנאמר (לגופו) ע"י הקב"ה. מה נפקא מינה מי הוא הקורא?"

קריאה של קרבה וקריאה של צורך

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", המבחין בין דיבור המבטא קרבה, לבין דיבור פונקציונלי המבטא צורך.

– מלך שמסתודד עם רעהו – משוחח עימו מחמת קרבתו אליו ברוחו. דיבור זה מבטא קרבה.

אדם המשיח עם אשתו – קרוב אליה עד למאוד והדיבור ביניהם נובע מקרבה, מבטא את הקרבה ומעצים אותה. יפים הם דברי האר"י המובאים

ע"י רבי חיים ויטאל בספרו "עץ חיים" (שער ל"ט דרוש י"ד): "מצינו בגמרא (כתובות דף י"ג עמ' א') שנקרא זיווג בלשון דיבור, שהוא בפה, כמו שאמרו במשנה (שם): 'ראוה מדברת עם אחד אמרו לה מה טיבו של זה' ומבואר בגמרא: 'מאי מדברת - נבעלת'."

- לעומת זאת, מלך המשוחח עם משרתו עושה כן כי הוא צריך ממנו משהו, אך דיבור זה אינו מבטא קרבה. הוא צריך בקרבתו של החפץ שיביא לו המשרת אך לא בקרבת המשרת עצמו.

קריאה להיכנס וקריאה להישאר מחוץ לדלת

בזוהר מצינו נפקות נוספת ביו הקריאות השונות:

מי שמבקש קרבה - קורא לרעהו להתקרב אליו, להיכנס ולהיות במחיצתו. מי שמבקש חפץ - הוא מתקרב אל המשרת אך משאיר אותו במקומו - רחוק, ולעיתים אף בחוץ.

כך במיוחד כשהמשרת אינו נקי ויש חשש כי יטנף את הארמון, שאז מבקש ממנו המלך להשאיר את החפץ ליד הדלת, מבחוץ, וללכת משם.

משה נקרא לגשת אל הקב"ה. זהו דיבור שיצר קרבה. לעומת זאת, לבלעם לא קרא ה' אלא נאמר: "ויקר" מלשון מפגש, כמו "נקרה בדרכו". הקב"ה הותיר אותו במקומו, בחוץ, רחוק, שהרי בלעם - מטונף וטמא היה. כך מצינו בזוהר (חלק ג', דף ר', עמ' ב'): "כותי אחד שאל את רבי אלעזר: כוח חזק ראיתי בבלעם יותר ממשה, שהרי במשה כתוב: 'ויקרא אל משה', ואילו בבלעם כתוב (במדבר כ"ג, ד'): 'ויקר אלהים אל בלעם', וכתוב (שם כ"ב, ט'): 'ויבא אלהים אל בלעם'. כלומר, ה' טרח ובה אל בלעם ואם כן נמצא לכאורה כי מעמדו של בלעם נשגב יותר משל משה? אמר לו רבי אלעזר: משל למלך שיושב בהיכלו על כיסא, ומצורע אחד קרא בפתח. אמר, אל יכנס לכאן ולא יטנף את ההיכל. אני אלך ואתרה בו שירחיק דרכו ממושב בני ולא יטמא אותו. אבל, כשאהוב המלך קורא לו בפתח, אומר המלך: הכנס, חביב נפשי, אהובי, הכינו היכלות לדבר אתו. כך בלעם קרא בפתח המלך. שמע המלך ואמר: מצורע, טמא, לא יכנס ולא יטנף את ההיכל. אני צריך ללכת להתרות בו שלא יקרב לבני ולא יטמא אותם. על כן נאמר: 'ויבא אלהים אל בלעם'. אמר לו: מצורע מצורע, לא תלך עמהם, לא תאור את העם כי ברוך הוא. אבל במשה כתוב: 'ויקרא אל משה'."

נביא מגושם ונביא מופשט

נבואה היא קרבת ה'. כיצד ניתן לומר על בלעם כי נשאר מחוץ לדלת?
"שם משמואל" מבאר כי בלעם נשאר בחוץ כי הוא עצמו, בתוך תוכו, לא רצה להיכנס!

"בלעם הרשע עם כל בקשתו להשיג קרבת אלוקים לא רצה להניח את המעשים המכוערים שלו, ואתונו תוכיח, רק רצה בשניהם יחדיו, היינו בקרבת אלוקים בעודנו מלוכלך בטינופת מעשים המכוערים. על כן, נמדד לו כמידתו, שאפילו בעת שבא אליו הדיבור לכבוד ישראל – לא הוציאו הדיבור ממהותו הרעה אלא הדיבור בא אליו. לעומת זאת, משה רבינו כל מהותו הייתה רוחניות ופרישות מהחומר. משה היה כשמו – משוי מן המים (הנקראים "גשם" ומסמלים את ההוויה הגשמית ואת תאוות ההתפשטות, כפי שכתב המהר"ל בספרו "גבורות ה'", פרק י"ח). משה היה מתקדש והולך ואף פרש מן האישה. על כן נמדד לו כמידתו והוא נקרא ונתעלה לקראת הדיבור ונתקדש".

קדושת השליח – רק כשאינן לו משל עצמו ולא כלום

שלוחו של אדם כמותו. אם השליח נאמן לשליחותו באופן מלא ומוחלט ואין לו משלו ולא כלום, הרי שהוא מזוהה עם השולח, מתדמה אליו ונהנה מיוקרתו.

שליח של הקב"ה זוכה לקדושה – אם אין לו מאומה משל עצמו. כך למשל, מלאך שרת כל ישותו, תכליתו ומהותו היא השרות והשליחות ואין לו משלו ולא כלום. על כן, שורים המלאכים בשמי מרומים וקרובים לקב"ה. הקרבה אל השולח נמדדת בנאמנות המוחלטת של השליח. האם נאמן הוא השליח בכל ליבו, או שמלבד השליחות – יש לו גם אינטרסים אישיים "מן הצד"? אם יש לשליח אינטרס (גשמי) משלו – הוא עושה את דברו באופן פונקציונלי אך אינו קרוב לשולח וגם המלך לא קרוב אליו מעבר לנדרש ולנצרך, ולא מעוניין בקרבתו האישית.

במדרש (ויקרא רבה א', י"ג) מצינו: "משל למלך שהיו לו אישה ופילגש. כשהוא הולך אצל אשתו, הולך בפרהסיה וכשהוא הולך אצל פילגשו, הולך במטמונים. כך אין הקב"ה נגלה לנביאי אומות העולם אלא בלילה".

ההבחנה בין אישה לפילגש מובאת בגמרא (במסכת סנהדרין דף כ"א, עמ' א') כי "אישה היא בכתובה ובקידושין ופילגש בלי כתובה וקידושין". אישה שהתקשרו עימה בקשר של קידושין היא מיוחדת ומזומנת לבעלה בלבד ואסורה על כל העולם

כהקדש. לעומת זאת, ביחס לפילגש נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ט"ו, סעיף ל') כי היא מותרת לכול, ואף לקרוביו. היחס בין האיש לפילגשו הוא פונקציונלי, ואין יחס של קרבה ונאמנות אמת מלאה, מוחלטת ביניהם. מכיוון שזו כל מהות הקשר, מובן כי אין המלך נגלה אליה בפרהסיה. "שם משמאל" כותב כי זו הבחנה בסיסית "בין נביאי ישראל שהם מיוחדים ומזומנים רק לעשות רצון אביהם שבשמים ולא לצורך עצמם כלל, לעומת נביאי אומות העולם, שהם רק כדמיון פילגש".

כמידת הנאמנות כן מידת הקדושה

נמצאנו למדים כי קדושת האדם נמדדת לפי מידת הנאמנות המוחלטת שלו לשליחותו.

- בלעם מטונף וגשמי היה - וגם בשעת השליחות היו לו אינטרסים גשמיים משלו.

לכן נשאר בחוץ וה' נקרה בדרכו ולא קראו להתקרב אליו.

- משה מופשט מכול היה - לכן נקרא להיכנס לפני ולפנים כפי שכתוב (במדבר י"ב, ז'): "בכל ביתי נאמן הוא".

גם לאחר שעות הנבואה משה היה קודש לה' ונטול כל גשמיות - כמלאך.

- שאר הנביאים מצויים בתווך. בזמן נבואתם הם היו קודש לה' באופן מוחלט בלי שום אינטרס אישי. אבל, לאחר שכלתה הנבואה שבו לביתם והיו ככל האדם.

כך מבאר את הדברים הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ז', הלכה ו'):

"מה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים? כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ: רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת. בזה הבטיחו האל שנאמר (דברים ה', כ"ז-כ"ח): 'לך אמור להם, שובו לכם לאוהליכם. ואתה פה עמוד עמדי'. הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאוהלים, שהוא צרכי הגוף כולם כשאר העם, לפיכך אין פורשים מנשותיהם. ומשה רבינו לא חזר לאוהלו הראשון לפיכך פירש מן האישה לעולם ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים".

הנביאים קרנו בשעת הנבואה ואילו משה קרן תמיד

בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" את ההבחנה ששררה בין משה לבין שאר הנביאים:

"מלאך הוא מלשון שליחות, היינו שאין לו שום בחינה ומהות בפני עצמו רק לעשות רצון שולחו – הוא הקב"ה. וכן הנביאים לא חשו על עצמם כלל רק לעשות שליחותם. אך כל זה בעת שרוח הקודש שורה עליהם ובשעה זו "לבשו מלאכות". אבל, כשנסתלקה מהם רוח הקודש – שבו להיות כמו יתר האנשים. על כן, רק בעת שרוח הוד שרתה עליהם היו פניהם בוערות כלפידים, כפי שאומרים חז"ל במדרש (ויקרא רבה א', א'): 'פינחס בשעה שהייתה רוח הקודש שורה עליו היו פניו בוערות כלפידים'. אבל, משה רבינו היה תמיד מוכן לנבואה והיה תמיד כמו מלאך, שכל מהותו היא השליחות, על כן, תמיד היה האור האלוקי נסוך על פניו והיה צריך למסווה".

מי הקורא

הווי אומר כי הקדושה נמדדת לפי הנאמנות לשליחות של הקב"ה.

- מלאך שרת - נאמנותו מוחלטת תמיד.
- הנביא - נאמנותו מוחלטת והוא מגיע למדרגת מלאך, אבל לא תמיד - אלא רק כשהוא מתנבא. בשאר הזמן הוא חוזר לאוהלו.
- מי שקרא לנביאים היה - המלאך, שכן כדי שהנביא יוכל לבצע שליחות אלוקית צריך קודם לכן הכנה - ע"י כך שהמלאך יקרא לו לעלות לדרגתו שלו, דרגת מלאך, ולזנוח את תאוותיו האישיות.
- משה היה כמלאך שרת ונאמנותו הייתה מוחלטת - בכל עת, בין בשעת הנבואה ובין בזמן שלא התנבא. ממילא מובן, כי לא היה צריך שמלאך יקרא למשה להעלותו לדרגתו, שהרי זו הייתה דרגתו של משה מלכתחילה. משה (גם כשאינו מתנבא) ומלאך ה' צבאות - בדרגה אחת הם ומוכנים לשליחות תמיד, בלא שיהיה להם משלהם דבר. לכן, היה נחוץ שהקב"ה יקרא אל משה ויעלהו למחיצתו שהיא גבוהה ממעלת המלאכים.

לפי זה מובנים דברי המדרש, הניצבים בפתח דברנו, כי כל הנביאים היה המלאך קורא אליהם, היינו שהמלאך קורא לנביא ומגביה אותו עד שנתעלה למדרגת מלאך, ואז היה הדיבור מדבר עימו. אבל, אצל משה ה' הוא הקורא, היינו שמשה

רבינו לא הוצרך שיתעלה למדרגת מלאך, שזה היה תמיד אף קודם הקריאה. אלא שהקריאה הייתה מאת ה', שהוגבה (משה) ונתעלה עוד יותר ויותר ממדרגת מלאך.

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי קדושתו האישית של אדם נמדדת לפי נאמנותו המלאה לבוראו. נאמנות זו נבחנת בשני זמנים:
בעת עבודת ה' – למען תהיה טהורה, זכה וחפה מכל אינטרס אישי;
בעת שהאדם עושה לביתו ועסוק בצרכיו הגשמיים.
אם קדוש הוא האדם בזמן עבודת ה' שלו, נקי ממאוויים אישיים ומתאוות בזויות – הרי שה' ירצה בקרבתו. במקרה זה המלאך הוא הקורא לאדם להיכנס לביתו של המלך – החפץ ליהנות מקרבתו.
אך אם קדוש הוא האדם אף בשעת עשיית צרכיו האישיים – הרי שה' הוא הקורא אליו!
הווי אומר כי קריאת ה' אל משה בטרם הבאת הקרבנות, היא הנשגבה שבקריאות לשליח שהוא הנשגב שבדרגות הנאמנות.

פרשת צו

טהרת מצפוני הלב

מדוע מיוחס צד הצפון לעולה יותר מאשר לחטאת

בפרשת צו מפורטים, בין השאר, דיניו של קרבן חטאת ונאמר (ויקרא ו', י"ח): "זאת תורת החטאת, במקום אשר תִשְׁחַט העולה תִשְׁחַט החטאת לפני ה' קודש קודשים היא".

העולה קרבה בצד צפון של המזבח שנאמר (שם א', י"א): "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'". מכיוון שהחטאת מוקרבת במקום שבו שוחטים את העולה נמצא כי החטאת קרבה אף היא בצד צפון של המזבח.

ברם, מדוע לא נאמר בפשטות כי החטאת קרבה בצד צפון? מדוע היה הכתוב צריך לשלוח אותנו לחפש את התשובה לשאלה היכן קרבה החטאת תוך עיון בפרשת העולה? וכי הצד הצפוני מיוחס לקרבן העולה דווקא, שקנה לו שביתה בצפון יותר מאשר קרבן החטאת?

עולה בצפון כי היא מכפרת על צפונות הלב

"שם משמואל" מביא לעניין זה תשובה מרהיבה של אביו, בעל ה"אבני נזר", התולה את הדבר בסיבה שמחמתה מביאים קרבן עולה לעומת הסיבה שמחמתה מביאים קרבן חטאת.

- ביחס לקרבן העולה מצינו בתלמוד הירושלמי (מסכת יומא פרק ח', הלכה ז') כי "העולה מכפרת על הרהור הלב". חז"ל למדים זאת מן הכתוב (יחזקאל כ', ל"ב): "והעולה על רוחכם היו לא תהיה". הקרבן נקרא "עולה" מכיוון שכולו עולה כליל לה' בלא כל שיוור, והוא מכפר על מה שעולה במוחו של אדם. אכן מצינו בספר איוב (א', ה'): "ויהי כי הקיפו ימי המשתה וישלח איוב ויקדשם והשכים בבקר והעלה עולות מספר כולם, כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו

אלהים **בלבבם**, ככה יעשה איוב כל הימים". כלומר, איוב חשש כי בניו חטאו בהרהור הלב ועל כן הקריב עבורם קרבן עולה.
- לעומת זאת, חטאת מובאת מחמת חטא שנעשה בפועל, בשגגה, כפי שנאמר (ויקרא ד', ב'): "נפש כי תחטא בשגגה מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה, ועשה מאחת מהנה".

קרבן עולה מובא אפוא כאשר אין כל רבב במעשי האדם, וכלפי חוץ לא ניכר דבר, ורק במצפוני ליבו עלה הרהור חטא. על כן מובא קרבן העולה בצד צפון של המזבח.

המילה "צפון" מבטאת את צפוני הלב, כפי שמצינו (יואל ב', כ'): "ואת הצפוני ארחיק מעליכם", ומבאר רש"י את המילה "צפוני" - "יש לפותרו...על העם הבא מצפון מלכי אשור ורבותינו אומרים זה יצר הרע שצפון בלבבו של אדם". ה"אבני נזר" מציין כי בכלל מקור המונח "צפון" נובע מכך שהוא צפון מהחמה.
ממילא ברור כי הצפון הוא מקומה הטבעי של העולה דווקא, מכיוון שהיא באה לְכַפֵּר כל מצפוני הלב, והמונח "צפון" מסמל את ההסתר מפני החמה.

התאמת הצפון לקרבן עולה - מעוררת קושי ביחס לקרבן חטאת

ברם, ההתאמה של מקום הבאת הקרבן למהות העבירה שעליה הקרבן מכפר, מעוררת לכאורה קושי חמור, שהרי אנו מצווים להביא באותו מקום הן עולה והן חטאת על אף שהחטאת היא ההיפוך והניגוד הגמור של קרבן העולה:
מי שמביא עולה - לא עשה כל מעשה רע בגופו - ועליו לכפר על הרהור הלב.
מי שמביא חטאת - עשה מעשה עבירה בגופו אך אין כל פגם בליבו, שהרי הוא שוגג.

נמצא כי לאחר שהבנו מדוע צד הצפון כה מתאים לקרבן העולה, יש להבין מדוע חטאת טעונה צפון?

הן זירת החטא בקרבן החטאת גלויה היא וקרבן החטאת אינו בא לכפר על תופעה שאין לה ביטוי חיצוני, אלא הקרבן מכפר על מעשה של חטא בשוגג ומעשה הוא מטבעו דבר מוחצן וגלוי.

כישלון בשוגג משקף מאוויים פנימיים עמוקים

"שם משמאל" משיב כי "ענין השוגג שהזדמן לאיש ישראלי לעבור עליו בבלי דעת, הוא מחמת שבוודאי השתוקק זה מכבר לאותו דבר. אף שהיה זהיר מלעשותו

מחמת ציווי ה'. מכל מקום מאחר שהשתוקק לזה הרי יש לו חיבור לזה הדבר, ועל כן מזדמן אליו הדבר הזה לעבור עליו בשוגג."

מקור לכך מצינו ביחס ללוט אשר לכאורה אירעה לו תקלה עם בנותיו בשוגג ושמא אף באונס, לאחר שבנותיו השקו אותו יין עד כי היה "שיכור כלוט". על אף זאת אמרו חז"ל (בראשית רבה מ"א, ז'): "כל מי שהוא להוט אחר בולמוס של עריות – סוף שמאכילים אותו מבשרו".

אדם שבאמת לא רוצה בתוך תוכו שיארע לו חטא – זהיר ממנו בכל כוחו, ויש לו סייעתא דשמיא שלא להיכשל בו. כך מצינו במסכת יומא (דף ל"ח, עמ' ב'): "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא – שוב אינו חוטא, שנאמר (שמואל א', ב', ט'): 'רגלי חסידיו ישמור'".

על כן יש לומר כי מי שנכשל בעבירה – אות הוא לו, כי בתוך תוכו רצה במעשה. אכן, הוא היה ירא שמיים ונמנע ממנו, אך הוא כשלעצמו, בתוך תוכו – דווקא רצה בו. המאוויים הטבעיים שלו לא היו נקיים, ורק שליטה עצמית מנעה אותו מחטא. על כן, ברגע של העדר שליטה, פרצו החוצה מאווייו הבלתי טהורים. נמצא אם כן, כי גם בקרבן החטאת המכשול אינו תוצאה מזירת חטא חיצונית כשהפנים טהור, אלא המכשול אירע כתוצאה של רובד עמוק ומודחק בפנימיותו.

קרבן חטאת אינו מכפר על המעשה אלא על מה שהביא למעשה

במבט עיוני נראה כי דברי ה"שם משמואל" מחוייבים הם בהבנת המהות של קרבן חטאת, שהרי לכאורה למה בכלל צריך אדם לכפר על מעשה שקרה לו בשוגג? הן ליבו של החוטא בשוגג טהור ומעשהו נעשה "מן השפה ולחוץ"? אין זאת אלא שהאדם צריך לכפר על חטא שנעשה בשוגג, מכיוון שהוא מבטא רצונות אסורים שפכו בו ברבדים העמוקים והמודחקים של האישיות, והם שהביאו אותו לחטוא ברגע של אובדן שליטה. נמצא כי הכפרה אינה על המעשה, אלא על המאוויים הפנימיים שמפעמים בו, זה מכבר – בסתר!

על כן מובן מדוע גם קרבן חטאת מובא בצד צפון, שמבטא את מצפונו הלב המכוסים מכל אדם.

בלשון ה"שם משמואל": "הכפרה היא על מה שהשתוקק אליו ואם כן שוב הכפרה היא על שורש החטא שהביאו לזה והיא המחשבה. על כן טעונה גם כן צפון. וזה שתלויה החטאת בעולה בא להורות כי החטאת גם כן באה, לכפר על הרהור הלב כמו עולה".

יש עבירות שבהן אין איסור להתאוות ובכל זאת מביאים חטאת

ברם, ה"שם משמאל" מעלה בהקשר זה שאלה חריפה ונוקבת. כיצד ייתכן לומר כי קרבן החטאת בא לכפר על המאוויים הפנימיים של האדם, שהביאו אותו לחטוא בשוגג, הרי במאוויים אלו אין לכאורה כל איסור. אדרבה, חז"ל אומרים מפורשות (תורת כהנים על ויקרא כ', כ"ו): "לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר חזיר, אלא יאמר: אפשי – ואבי שבשמים גזר עלי". כלומר, התורה באה לחשל וליצור שליטה עצמית, ומשום כך אין איסור להתאוות לדברים אסורים אלא אדרבה האדם צריך לומר לעצמו, אני רוצה – ולא אעשה! הרמב"ם בספרו "שמונה פרקים", פרק ו', מבאר כי יש מצוות "שכליות" שאוסרות דברים שאדם מבין בשכלו שלו כי הם מגונים, כמו שפיכת דמים, גנבה וגזלה, אונאה, להזיק למי שלא הרע לו, לגמול רע למטיב לו, לבזות אב ואם וכיו"ב. ביחס למצוות השכליות ברור כי מי שמתאוה לדברים מגונים אלה הוא אדם שפל, ורע לב המתאוה לדברים רעים. חז"ל קוראים לתופעות אלו בשם חולי ועל כך אומר הרמב"ם: "אין ספק שהנפש אשר תכסוף לדבר מהם ותשתוקק אליו – היא חסרה, ושהנפש החשובה לא תתאוה לאחת מאלו הרעות כלל, ולא תצטער בהימנעה מהן".

אבל, יש גם מצוות "שמעיות", שהטעם היחיד לקיומן הוא דבר ה' שאנו שומעים בקולו. בכלל מצוות אלו מונה הרמב"ם: בשר בחלב, לבישת שעטנז, עריות וכיו"ב. ביחס למצוות אלו כותב הרמב"ם כי חז"ל אמרו "שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב, וגמולו יותר גדול...ומפני זה אמרו, שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן ולא יהיה מונע מהן".

כלומר, יש מצוות שנועדו לחשל את השליטה העצמית, וביחס אליהן אין האדם מצווה לבטל את רצונותיו הפנימיים, אלא להותירם על כנם כשהוא מלמד את עצמו להתגבר על הרצון האישי ולהכפיף אותו לרצון ה'. בהעדר איסור להתאוות למעשים אלו, שבה ומסתערת הקושיה, מדוע מחויב מי שחטא בשוגג בעבירות אלו בהבאת קרבן חטאת, המכפר אף הוא, כקרבן עולה, על תאוות הלב הכמוסות?

אדם לא חומד מה שמעבר לתחום ההשגה שלו

"שם משמאל" מבאר עניין זה באמצעות יסוד מוסד שמניח בפנינו אבן עזרא בביאורו לדיבר של "לא תחמוד" (שמות כ', י"ד).

אבן עזרא מקשה: "אנשים רבים יתמהו על זאת המצווה, איך יהיה אדם שלא יחמוד בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו?" תשובתו של אבן עזרא היא: "ועתה אתן לך משל. דע, כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן. ואל תחשוב זה הכפרי שהוא כאחד מן המשוגעים, שיתאוהו שיהיה לו כנפים לעוף השמים, ולא יתכן להיות, כאשר אין אדם מתאוה לשכב עם אמו, אעפ"י שהיא יפה, כי הרגילוהו מנעוריו לדעת שהיא אסורה לו. ככה כל משכיל צריך שידע, כי אישה יפה או ממון לא ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו, רק כאשר חלק לו ה'. ובעבור זה המשכיל לא יתאוה ולא יחמוד. ואחר שידע שאשת רעהו אסרה ה' לו, יותר היא נשגבה בעיניו מבת מלך בלב הכפרי. על כן הוא ישמח בחלקו ואל ישים אל לבו לחמוד ולהתאוות דבר שאינו שלו, כי ידע שה' לא רצה לתת לו, לא יוכל לקחתו בכוחו ובמחשבותיו ותחבולותיו, על כן יבטח בבוראו שיכלכלנו ויעשה הטוב בעיניו".

בהתאם לכך נמצא כי דבר שה' אסר עליו אי אפשר להתאוות אליו, שהרי הוא מחוץ לתחום ואינו בר השגה. אדם המכיר בכך שמה שה' אסר יצא מחוץ לתחום – מוציא אותו בכך מגדרי החמדה הטבעית אליו, שהרי דבר זה הופך בעיניו לדמיוני כמו כנפים לעוף בהן.

אם הוא ממשיך להתאוות בתוך תוכו למה שה' אסר אותו, אות הוא כי אינו מחשיב עד תום את דבר ה', וממשיך להתאוות למה שה' אסר. זהו פגם פנימי חמור המחייב קרבן חטאת וברור כי קרבן זה יש להביא – בצד צפון המבטא את מצפונו הלב.

לאחר ציווי ה' גם מצוות שמעיות הן מחוץ לתחום

בעקבות דבריו של אבן עזרא מבאר "שם משמואל" את דברי הרמב"ם כך:

יש דברים שהם מגונים ומאוסים מטבעם, ואלו המצוות השכליות.

יש דברים שאינם מגונים מטבעם, ואלו המצוות השמעיות שלגביהן אל לו לאדם לומר כי ה' אסר אותם כי הם מגונים בעיניו. אדרבה, אלמלא היו נאסרים ע"י ה' – הייתה נפשו מחמדת אותם.

אבל, לאחר שה' אסר אותם – הם מחוץ לתחום, ומה שיצא מעבר לטווח ההשגה, לא מתאוים לו.

“עתה משאסרה תורה – שוב נמאס ואין ראוי להשתוקק אליו. על כן, המשתוקק אליו הוא חוטא וצריך כפרה”.

הנה כי כן, ה"שם משמואל" מוסר לנו מסר "קוצקאי" מובהק לפיו מי שמאמין בה' באמת, והאמונה חדרה עד לעמקי נשמתו בכל רבדיה, הגלויים והכמוסים, הופך את ציווי התורה לדבר שקובע את המציאות וחוקק אותה בהווייתו. ה' חי בליבו ומה שה' אסר יוצא מחוץ לתחום וממילא – אין הוא מתאוה אליו כלל, שהרי הוא לא מציאותי מבחינתו. אם אדם בכל זאת מתאוה לכך, אות הוא כי המשמעת העצמית שלו היא חיצונית אך היא לא שורשה מליבו את התאוה. בתוך תוכו – הדבר האסור אינו מחוץ לתחום בעיניו כי הקב"ה לא חי בקרבו בנקודת האמת בשורש פנימיותו.

על כך מחוייב הוא בהבאת קרבן החטאת!

פרשת שמיני

הקדושה שלמעלה מן הטבע

כיצד ייתכן שחנוכת המשכן מפחיתה את קדושת ימי המילואים?

במשך שבעה ימים עבד משה את עבודת הקרבנות במשכן ואילו הכהנים היו ספונים בקדושה. התקיים בהם הכתוב (שיר השירים א', ד'): "הביאני המלך חדריו" והם לא הסיחו את דעתם מדביקות בה'. הכהנים הצטוו שלא לצאת מן המשכן, שנאמר (ויקרא ח', ל"ג): "ומפתח אוהל מועד לא תצאו שבעת ימים עד יום מלאת ימי מלואיכם, כי שבעת ימים ימלא את ידכם".

השלמים שהקריב משה היו קדשי קדשים והם נאכלו רק בחצר אוהל מועד, כפי שנאמר (שם שם, ל"א): "ויאמר משה אל אהרן ואל בניו, בְּשִׁלוֹ את הבשר פתח אהל מועד ושם תאכלו אתו ואת הלחם אשר בסל המילואים, כאשר צויתי לאמור אהרן ובניו יאכלהו".

לאחר מכן, ביום השמיני, הגיע השלב לחנוך את בית המקדש בעבודת הכהנים עצמם ונאמר (שם ט', א'): "ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו, ולזקני ישראל". רש"י מבאר כי היה זה "שמיני למילואים, הוא ראש חודש ניסן, שהוקם המשכן בו ביום, ונטל עשר עטרות השנויות בסדר עולם".

והנה, ביום הזה, שהיינו מצפים כי יהיה מקודש עוד יותר מקודמיו, השתנו הדינים לקולא דווקא.

מיום זה ואילך השלמים הם רק "קדשים קלים" הנאכלים במקום טהור אך לא דווקא בפתח אוהל מועד. כמו כן, הכהנים לא היו צריכים עוד לשבת תמיד פתח אוהל מועד והם יכלו לצאת מן הקודש לחול.

"שם משמואל" שואל, שאלה מתבקשת, הכיצד ייתכן כי עם חנוכת המשכן, פחתה הקדושה?

הרי ימי המילואים הם רק הדרך אל היעד ואילו חנוכת המשכן היא המטרה. איך ייתכן אם כן שהפרוזדור יהיה מפואר ומקודש מן הטרקלין?

הכיצד ייתכן כי שמיני פחות קדוש משביעי?

"שם משמאל" מוסיף להקשות לנוכח הסמליות של המונח "שמיני" לעומת המונח "שביעי", שהרי "בכל מקום השמיני נכבד מהשבעה, כידוע, שהרי שבעה הוא בטבע ושמיני הוא למעלה מהטבע". הדברים ידועים כיסוד של המהר"ל כי לכל דבר גשמי יש שישה ממדים חיצוניים וממד שביעי – פנימי. שישה ממדים חיצוניים הם: ארבע רוחות שמיים, מעלה ומטה, והממד השביעי הוא התוכן הפנימי ומהות הדבר. לכן נברא העולם בשישה ימים והיום השביעי, השבת, מבטא את התוכן הפנימי שלו בהיותו "תכלית שמים וארץ". הממד השביעי הוא הפנימיות הרוחנית הכלולה בתוך הטבע ומחיה אותו. הממד השביעי הוא אם כן התוכן הרוחני של התבנית הטבעית.

לעומת זאת, כל מה שחורג משבעת הממדים – עובר מהרובד הגשמי של הבריאה וממהותה ותוכנה, אל הרובד הרוחני שהוא מופשט לגמרי וחורג מגדרי הטבע. שמונה מבטא ממד **שמעבר** לטבע. לכן, ברית המילה, שהיא ההתגברות של האדם על תאוותיו הגשמיות ושְׁעָבוֹד של גופו לקב"ה שעִימו הוא כורת ברית – נעשית ביום השמיני. משום כך, הדין הוא כי מילה (הממד השמיני) דוחה שבת (הממד השביעי).

אם כן, כיצד ייתכן כי היום השמיני שהוא על טבעי ורוחני נופל מן היום השביעי הטבעי, כך שביום השמיני למילואים הקדושה פחותה מזו שנהגה בשבעת הימים שקדמו לו?

לאחר שאדם הבריא אין הוא צריך ליטול תרופות

"שם משמאל" מקדים לביאור הדברים את דברי הזוהר (חלק ב', דף קפ"ג, עמ' ב') שבו תמהים חז"ל מדוע בחג השבועות הביאו קרבן "שתי הלחם" שהיה מורכב מלחמי חמץ? הן כל היעד של פסח וספירת העומר היה להגיע לחג השבועות. במהלך הצעידה ליעד נזהרו ישראל מחמץ והנה דווקא משהגיעו אל היעד הנכסף – אכלו חמץ?

הזוהר מיישב קושי זה באומרו, כי מצה היא "נהמא דאסוותא" (לחם מרפא) לאמונת האדם באלוקיו ומזכירה את הביטחון המוחלט שהיה לבני ישראל במצרים עת שיצאו למדבר הנורא ובצקלונם רק כמה מצות.

אבל, משניתנה תורה כבר יש תרופה כנגד יצר הרע – הלא היא התורה – וממילא כבר אין צורך באכילת מצה.

הזוהר מוסיף ומבאר את הדברים באמצעות משל: מלך שהיה לו בן יחיד ובן זה חלה. אמרו למלך: יאכל בן המלך רפואה זו, ועד שיאכל אותה, לא יימצא מאכל אחר בבית. עשה כן המלך.

אולם, לאחר שבן המלך הבריא אמר לו המלך: מכאן והלאה תאכל כל מה שתמצא והדבר לא יזיק לך. "כך כאשר יצאו ישראל ממצרים, לא היו יודעים עיקר וסוד האמונה. אמר הקב"ה, יטעמו ישראל רפואה. כיון שאכלו ישראל מצה, שהיא רפואה ל'דעת', אמר הקב"ה: מכאן והלאה ראוי להם חמץ ויאכלו אותו, שהרי אינו יכול להזיק להם".

הווי אומר, כי במשך שבעת השבועות שעד לחג השבועות לא היה העולם מזוכך. שררה גשמיות וכדי להזדכך הצטוו בני ישראל להיזהר בה מאכילת חמץ, שכן הוא "השאור שבעיסה" המשקף את הגשמיות. אך בהגיע יום החמישים שהוא למעלה ממחזור הזמן הטבעי – יכול אדם להפסיק מן הצורך להישמר במאכליו, שכן המציאות כבר הפכה למזוככת! מי שהבריא לא צריך תרופה!

לאחר הזדככות החומר אין עוד חשש מפניו

בהתאם לעיקרון זה מבאר "שם משמואל" את ההקפדה היתרה שהייתה בימי המילואים לעומת עבודת המשכן מעת חנוכתו ואילך. נבאר:

- "בראשית – ברא אלוקים" – הדבר הראשון שנוצר בעת בריאת ההוויה הגשמית היה הזמן.

אין שום הוויה גשמית המסוגלת לחרוג מממד הזמן של קיומה ומן המסגרת של תוחלת חייה.

- המעגל הטבעי, המצומצם והראשוני ביותר של הזמן הוא – השבוע, שהרי העולם נוצר במשך שבעה ימים.

ממילא, במשך שבעת ימי חנוכת המזבח שרר הממד הטבעי של המציאות.

- "עולם הטבע הוא בגשמיות", ואדמו"ר הכהן הגדול מאלכסנדר אמר כי "לשון טבע הוא מלשון טובע בנהר, שאדם צריך שמירה שלא יטבע בגשמיות".

כלומר, הממד הגשמי של המציאות הוא מגושם מאוד, ותואם לגופו של האדם שהוא רווי יצרים ורצונות מגושמים. מי שמתמקד בממד זה של חייו הופך ליצרי.

- עבודת בית המקדש של הכהנים היא זיכוכ החומר והפיכת האדם לקדוש ורוחני.
- "הגשמיות היא היפוך מדתם של הכהנים שנאמר (דברי הימים א', כ"ג, י"ג): "ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים". על כן, היו הכהנים צריכים שמירה יתרה בימי המילואים ונמנעו מכל היבט של גשמיות.
- ביום השמיני – הגיעה העת לחנוך את המשכן ולהשרות בו שכינה. המשכן הפך להיות מוקד של רוחניות וזיכוכ החומר. אכן, המונח "שמונה" מסמל את הדרגה שהיא מעל לטבע ומאופיינת ברוחניות טהורה.
- משה היה תמיד מוכן לנבואה, בלי שום הכנה, ולא היה בבחינת "רצוא ושוב" מגשמיות לרוחניות אלא היה דבוק וקשור תמיד בדרגות הקדושה העילאיות שלו (עמדנו על הדברים בהרחבה לעיל בדברינו לפרשת ויקרא). על כן ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו "היינו שמשה משכם והגביהם למדרגתו שלו". אין זו קריאה הנובעת מריחוק מקום פיזי אלא מריחוק מקום רוחני, משה קרא לכהנים שיבואו ויתקרבו למדרגתו שלו.
- בהגיע היום השמיני העלה משה את אהרן למעלה של חיים מעל הטבע "למען יישאר תמיד בקדושתו בלי שינוי עד שאין הטבע יכול עוד להורידו מקדושתו". כך מצינו בתלמוד הירושלמי (סנהדרין פרק ב', הלכה א') כי "כהן גדול ססרח מלקים אותו אך אין מעבירים אותו מגדולתו".
- הווי אומר כי כשאדם גשמי – הוא צריך להזדכך ולהתמקד ברוחניות בטהרתה. אבל, לאחר שהגיע אל היעד והרוחניות חדרה לכל רבדיו, הוא יכול כבר לעשות גם מעשה גשמי. אדרבה, בכך הוא יקדש גם את החומר. מי שכבר גדל וגבה יכול גם להתכופף ולהרים מהרצפה. מעשה זה לא יקטין אותו ולא ינמיך אותו. אדרבה, הוא יקח את מה שהרים ויישא אותו אל על.
- כך דרשו חז"ל (ויקרא רבה י"א, א') את הפסוק (משלי ט', א'): "חצבה עמודיה שבעה" אלו שבעת ימי בראשית – והבניין הוא למעלה על העמודים. כוונת הבריאה הייתה שתהיה שבת אחר שבעת ימי בראשית ותתקדש כל הבריאה עד שלא יהיה ניתן עוד להתקלקל.
- שבעת ימי המילואים משולים לשבעה עמודים והשמיני על גביהם. אהרן ובניו שמרו משמרתם והגיעו לרוחניות מושלמת, ומשכך יכולים הם לצאת מן המשכן ולקדש את המציאות כולה.

- מי שהזדכך והגיע לדרגה רוחנית גבוהה, הוא "בריא ומחוסן" ואינו צריך ליטול תרופות שיגנו עליו. על כן, ביום השמיני יכלו הכהנים גם לצאת מאוהל מועד ולאכול שלמים, שאינם קדשי קדשים. דבר זה אינו נובע מפחיתותו של היום השמיני – אלא דווקא מכח הנשגבות הרוחנית שהושגה בו.

הנה כי כן, אדם צריך להתקדש ולהתרומם מעל לחומריות שבה הוא נתון. בתהליך זה מוטל עליו להיות מוחלט וממוקד כל כולו בעולמות הרוח. כל תאוה גשמית מסיטה מן הדרך, מגשמת אותו ומקשה עליו להגיע לרמת הפשטה ראויה. אבל, לאחר שהזדכך ונטהר, והרוחניות חדרה לכל רבדי אישיותו, הרי שהוא נהפך למוקד עוצמתי של קדושה, ואין חשש שירד מדרגתו אם יבוא במגע עם דבר גשמי. אדרבה, הוא יפיץ אור בכל סביבותיו וימשוך גם אותה אל מרומי דרגתו הרוחנית.

פרשת תזריע

“אחור וקדם צרתני”

מדוע מקדימים טפל לעיקר

בפרשיות הקודמות פורטו דיני הקרבנות של בהמות וחיות, כמו כן פורטו דיני מאכלות אסורות של בהמות וחיות ופורטו דיני טומאה כתוצאה מנגיעה בשרץ או בבהמה שנתנבלה. הפרשה הקודמת מסתיימת (ויקרא י"א, מ"ו): **“זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרומשת במים, ולכל נפש השורצת על הארץ”**. לאחר מכן, בפרשה דנא (תזריע) מתחיל הכתוב לפרט דיני טהרה וטומאה של האדם. על כך אומרים חז"ל (ויקרא רבה י"ד, א'): **“אמר רבי שמלאי כשם שיצירתו של אדם אחרי בהמה חיה ועוף, כך תורתו אחר בהמה חיה ועוף”**. ובכן, מדוע מקדימים את הטפל לעיקר? הייתכן להקדים חיה ובהמה לאדם, שהוא נזר הבריאה ותכליתה?

ביחס לבריאת העולם יש לכך הסבר. חז"ל מבארים במסכת סנהדרין (דף ל"ח, עמ' א') כי אדם נברא בערב שבת **“כדי שיכנס לסעודה מיד. משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין (ארמון) ושיכללו והתקין סעודה ואחר כך הכניס אורחים”**. ברם, שהסבר זה מבאר היטב את סדר הדברים בבריאת העולם, אך אין בו כדי לבאר מדוע בעת פירוט תורת טומאה וטהרה מקדימים בהמה לאדם?

זו לא תורת בהמה אלא תורת אדם

“שם משמואל” מקשה על דברי המדרש הללו שאלה הפוכה, שאינה עוסקת בתירוצו של רבי שמלאי, אלא תמהה דווקא על הקושיה שהעלו חז"ל מעיקרא. מה פשר השאלה מדוע הקדימו בהמה לאדם **“הרי כל הפרשיות של תורה עד הנה הן תורת האדם והבאת הקרבנות נועדה לכפר על האדם, הכול הוא תורת האדם”**. כלומר, גם תורת הבהמה אינה מיועדת לבהמות אלא – לאדם!
שרץ ובהמה המטמאים – אינם תורת בהמה אלא תורת טהרתו של אדם!

חיה ובהמה האסורים באכילה – מבטאים את הצורך לשמור על טהרת נפשו של האדם!

קרבות חיה ובהמה נועדו לכפר – על נפש האדם.
נמצא כי גם הפרשות הקודמות עוסקות באדם ולא בבהמה.
מה אם כן פשר שאלתו של רבי שמלאי בדבר הקדמת בהמה לאדם?

סדר הבריאה בהתאם לזכיית האדם?

”שם משמואל” מפנה את המעיין לראות את דברי המדרש בשלמותם.
חז”ל שם מפרשים את הפסוק (תהילים קל”ט, ה’): ”אחור וקדם צרתני”, כי נפשו של האדם נבראה ביום הראשון של הבריאה ואילו גופו נברא ביום האחרון לבריאה. על כן, אם זכה האדם אומרים לו את שבחו, כי נפשו נבראה ראשונה לכל נברא. אולם, אם לא זכה האדם, הרי שאומרים לו את גנותו, כי גופו נברא אחרון לכל נברא.

ברם, שדברי המדרש הללו טעונים ביאור, שהרי העובדות אינן משתנות בהתאם לזכיית האדם.

בין אם זכה האדם ובין אם לא זכה, שני הדברים אמת הם: הן בריאתה של נפש האדם תחילה לכל נברא והן בריאתו של גוף האדם בסוף הבריאה. מה אם כן פשר דברי המדרש בדבר תיאור סדר הבריאה בהתאם לזכיית האדם?

הנתונים קבועים אבל – ההגדרה משתנה

”שם משמואל” מבאר כי הנתונים קבועים אבל – ההגדרה משתנה!
הנתונים קבועים – הנפש נבראה ראשונה והגוף נברא אחרון. זהו נתון קבוע ובלתי ניתן לשינוי.

הגוף והנפש נבראו ככוחות שקולים. שני יריבים אלו עלו לזירת ההתמודדות והשאלה היא מי מהם יכריע את הכף. מי שמכריע בקרב הזה הוא האדם עצמו.

האדם מכריע בין הגוף לנפש ובכך מכריע את מהותו ואת גורלו שלו.
ההגדרה משתנה – ”אם זכה אדם – הרי שהגוף נעשה טפל לנפש ואינו חולק רשות לעצמו”.

אדם שהוא רוחני וגופו טפל לרוחו ולנשמתו מוגדר בהתאם לרוחו. ממילא, מכיוון שרוח האדם קדמה לכל נברא, מזדהה הוא עם דבר שהוא מרומם מכל נברא והופך את עצמו לנברא החשוב מכולם. על כן אומרים לו ”אתה קדמת לכל מעשה בראשית”.

"אם לא זכה אדם – הרי שהנפש נעשית טפלה לגוף". אדם שגופו עיקר בעיניו והנאותיו הגשמיות הן תכלית חייו, מעניק לגוף את נקודת הכובד בהגדרת האדם. ממילא, מכיוון שהגוף נברא כאחרון לכל נברא, הרי שהוא מזדהה עם דבר שפל, שנברא בתום כל הבריאה והופך את עצמו לנברא הטפל מכולם. על כן אומרים לו: "יתוש קדמך".

אכן, האדם הוא נזר הבריאה רק מחמת שאר רוחו. בגוף האדם אין יתרון לעומת שאר בעלי החיים. על כן, אם הגוף עיקר בעיניו – מה לו כי יתנשא עליהם. במה נכבד הוא מהם?

פיזיות וטבעונות

לדברים מרהיבים אלו יש גם נפקות מעשית.

מן האמור עולה כי האדם הוא נזר הבריאה ויכול לשעבד אותה לצרכיו הגופניים, רק אם הוא רוחני ועוסק בתורה. אבל, מי שגופו עיקר בעיניו, אינו יכול להתנשא על הבריאה. על כן, ההיגיון מחייב כי אדם זה לא יאכל בשר בהמה וחיה. במה יתעלו אלה אם יתמזגו בקרבו?

אכן, כך מצינו בגמרא במסכת פסחים (דף מ"ט, ע"ב): "רבי אומר: עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר: 'זאת תורת הבהמה והעוף' – כל העוסק בתורה – מותר לאכול בשר בהמה ועוף. וכל שאינו עוסק בתורה – אסור לאכול בשר בהמה ועוף".

תורת הנפש ותורת הגוף

בהתאם לרעיון זה, העוסק בסדר הבריאה, מקבלים משנה עומק דבריו של רבי שמלאי שבהם פתחנו. אכן, כל מצוות התורה מכוונות אל האדם ולא עוסקות בבהמה. פשיטא כי הבהמה היא רק מושא הדין והאדם הוא נושא הדין. אבל, בתורה עצמה יש "שני דינים":

– יש תורת תיקון נפש האדם – אלו דינים שתכליתם ליישר את הנפש השכלית של האדם;

– יש תורת תיקון גוף האדם – אלו דינים שתכליתם לעדן את הגוף, לטהרו ולהפכו כלי לקדושה.

פרשת הקרבנות – עוסקת בתיקון נפש האדם, כפי שמצינו בדברי הרמב"ן (ויקרא א', ט'): "מעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, על כן ציווה ה' כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו

ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו ויישרף גופו אלמלא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש".

הקרבן נועד אפוא לזכך את הנפש של מביא הקרבן. לעומת זאת, פרשת טומאה וטהרה מתייחסת לגוף האדם. גם פרשת המילה, המפורטת בפרשת תזריע, מתייחסת לגוף האדם. אכן, היא מביאה לשלימות הנפש אך הדרך לכך עוברת בתיקון הגוף, כפי שאמרו חז"ל בגמרא במסכת שבת (דף ק"ב, עמ' א'): "מילה שהיא אחד מרמ"ח (248) אבריו של אדם". ללמדך כי "מחמת תיקון הגוף נמשכת שלמות הנפש, וכמו טומאה וטהרה אף שנוגע בוודאי גם לנפש, מכל מקום מתייחס רק לגוף וע"י טהרת הגוף בא לטהרת הנפש".

עיקר קודם לטפל בבריאה ובתורת תיקון האדם

מעתה מתבהרים באחת דבריו של רבי שמלאי.

אמרתו של רבי שמלאי מפנה את תשומת ליבנו להשוואה הבאה:

יצירת הנפש של אדם קודמת לכול, שכן היא תכליתה של כל הבריאה, להבדיל מן הגוף שכשלעצמו מאוחר לכל הבריאה ואין לו במה להתנשא עליה. סדר זה נקבע בבריאה מכיוון שהעיקר קודם לטפל, וצריך לדעת מה להקדים ומה לאחר. בדומה לכך, גם תורת הנפש מתפרשת לפני תורת הגוף, כדי להקדים עיקר לטפל, שהרי תיקון הגוף נועד אף הוא להביא לטהרת הנפש.

על כן, פרשיות התורה עד לפרשה דנא – עוסקים בתורת הנפש, לרבות הקרבנות שהם כפרה על הנפש. לעומת זאת, מפרשת תזריע ואילך עוסקת התורה בתורת תיקון הגוף, שהרי "הוא אחרון למעשה בראשית ועל כן גם תורתו מתפרשת אחר תורת הבהמה".

הערת שוליים

בשולי הדברים נראה כי יפה לעיין בהקשר זה גם בדבריו המרהיבים של הרב יצחק הוטנר, בהערה הפותחת את כל ספרי "פחד יצחק", כי יש להבחין בין תורת תיקון הנפשות לבין תורת תיקון הגוף אף מבחינת דרך השפעת לימוד הדברים על האדם. אכן, השקלא וטריא ודרך לימודה של תורה שווה בכל מקצועות התורה. אבל, כשלומדים את תורת תיקון הנפש נמצא כי הלימוד עצמו משפיע כהרף עין,

וכמוהו כאור שמהירותו גבוהה ממהירות תנועתו של כל גוף שיש בו כוח משיכה ארצי וגופני המאט את הילוכו ודרך השפעתו. נראה כי אף זו עשויה להיות סיבה להקדים את תורת תיקון הנפש לתורת תיקון הגוף.

מה פשר הפיצול בבריאת האדם?

ברם, שעם כל הזוהר המציף את העיון ומבהיר את הדברים, ההופכים לפתע למובנים כמו מאליהם, עדיין נותרת נקודה כהה הטעונה ביאור והבהרה. "שם משמואל" שואל שאלה נוקבת: היא גופא קשיא, מדוע נברא האדם בשני שלבים: "אחור וקדם", כך שהנפש נבראה בתחילת כל הבריאה, עוד לפני השמיים והמאורות, ואילו הגוף נברא בסוף, אחרון לכל הבריאה – אף אחרי היתוש. מדוע נעשה פיצול חריף שכזה? למה לא נברא האדם כיצירה אחת, הרמונית, בשעה טובה אחת?

לא לתלוש את "אדון העולם"

לצורך הבנת תירוצו של "שם משמואל" נקדים מעשה קצר. לאב ירא שמיים נולד בן שהיה פרוע וסוער. בהגיע הילד לגיל שבו החל להתפלל בסידור, פנה האב לכורך הספרים וביקש כי יכניס בתחילת הסידור כמה וכמה דפים ריקים. "מדוע?" שאל הכורך. האב השיב לו: "אני רוצה לוודא, שגם אם הילד יתפרע ויתלוש דפים מהסידור, ה'אדון עולם' – לא ייתלש!"

האדם נברא כיצור דו מהותי כדי שגם בשעת חטא הגוף, לא תחטא הנפש

"שם משמואל" מבאר, כי האדם נברא כיצור דו מהותי. יש בו את הרוחניות הנשגבה ביותר – אף יותר ממלאך, ויש בו את הגשמיות הירודה ביותר – אף למטה מחיה. מן ההכרח היה לפצל את מהותו כי לעיתים הגשמיות גוברת והאדם יורד לתחתית. "אין כל עתות האדם שוות, פעם שכלו בהיר ומשתוקק לעבודת ה' ופעם להפך. פעם גובר בו כוח הנפש ופעם כוח הגוף". על כך נאמר "אחור וקדם צרתני" – בהירות השכל וההשתוקקות לעבודת ה' נקראת בשם "קדם", ולהיפוך נקראת בשם "אחור", זו עת שבה האדם מתכחש לאלוקיו ומפנה עורף. פיצול האדם נועד לוודא כי גם בשעות השפל, לא יקלקל האדם את הנפש.

"נשמה שבראת בי טהורה היא". תישאר נא הנשמה בטהרתה, ואף בשעה שהאדם "משתולל" כחיה, אל יתלוש את נקודת ה"בראשית" הטהורה שניטעה בו. אם ירד ויחטא יהא זה מעשה של גופו שהשתלט, ולא מעשה של נשמתו שהזדהמה. מעתה מובן מדוע פוצלה בריאת האדם לשני זמנים שונים, שכן אילו היה האדם נברא כיצירה אחת, הרמונית, הרי שהתוצאה הייתה כי בשעות של "אחור" כשהאדם חוטא ומפנה עורף – חוטאת אף נשמתו ומתקלקל פאר היצירה. במקרה זה היה קשה מאד להתחזק ולתקן ולא היה קל לשוב לבחינת "קדם" אלא אם יצליח ע"י תשובה לתקן גם את קלקול הנפש שהזדהמה. על כן, הורכב האדם משתי יצירות נפרדות, שנוצרו בזמנים שונים. לנוכח פיצול זה נמצא כי גם כשהאדם חוטא נשארת בו "חלקת אלוקים" פנימית ורוחנית – בלתי נגועה, והנפש הכוספת והרוחנית נשארת בטהרתה. על כן, "אף כשהאדם הוא בבחינת 'אחור' הוא ג"כ יצירה ויכול לתחזק עצמו כמו שהוא, ונקל לו לשוב לבחינת 'קדם'. והבן".

הנה כי כן, האדם נברא כגוף דו מהותי, שיש בו קוטביות עצומה וחרیפה בין רוחניות לבין גשמיות. היצירות הללו (הרוח והגוף) נבראו בזמנים שונים, כשהאחת נשגבה וקדמה לכל נברא והשנייה ירודה מכל נברא. ונוצרה לאחר כל נברא. יצירות אלו נאבקות זו בזו והאדם הוא שמכריע באיזו מהן יבחר. התורה מתייחסת לכל אחת מן היצירות בנפרד. תחילה באה תורת תיקון הנפש, שהיא העיקר. אחריה באה תורת תיקון הגוף שבאה להעלות אף את מה שגשמי ומגושם. צריך לזכך גם את הגוף, שהרי הוא נאבק בנפש.

פיצול האדם לנברא דו מהותי נעשה מכיוון שלעיתים הגוף חוזר לסורו ולעיתים אף גובר על הנפש. אבל, כתוצאה מן הפיצול וההפרדה בין גורמי האדם, נמצא כי הנפש שומרת לעולם על נקודה טהורה ונפרדת מן הגוף ואינה לוקה בזיהומו. גם בימי סער, כשהאדם מפנה עורף וכוחות הגוף גוברים, נשמרת טהרת הנפש, הניצבת כגורם נפרד ומובחן ושומרת על תומתה. על כן, קלה היא תשובת האדם, וגם בימים של "אחור" נותרה בו נקודה טהורה ובלתי נגועה של "קדם".

פרשת מצורע

בטובה - אין למעלה מעונג וברעה - אין למטה מנגע

שלושה סוגי קרבן לחטא אחד

המצורע מקריב שלושה קרבנות שונים וטהרת המצורע כוללת שלושה שלבים: בשלב הראשון לאחר שהנגע נרפא, האדם מביא שתי ציפורים ונאמר (ויקרא י"ד, ד'): "וציווה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות, ועץ ארז ושני תולעת ואזוב". ציפור אחת משלחים וציפור שנייה שוחטים ומזים על המצורע שבע פעמים. משנעשה כן, המצורע בא אל המחנה אך יושב מחוץ לאוהל שבעת ימים. בשלב השני (שם שם, ט'): "והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו ואת כל שערו יגלח, וכבס את בגדיו ורחץ את בשרו במים וטהר".

בשלב השלישי, מובאים קרבנות המצורע ונאמר (שם שם, י'): "וביום השמיני ייקח שני כבשים תמימים וכבשה אחת בת שנתה תמימה, ושלושה עשרונים סולת מנחה בלולה בשמן ולוג אחד שמן". התורה מצווה (שם שם, י"ב-כ') כי שני הכבשים והכבשה יוקרבו: האחד כקרבת אשם, השני כקרבת חטאת והשלישי כקרבת עולה.

מה מהותו של החטא?

צרעת באה על אדם כתוצאה מכך שחטא בלשונו, וחז"ל אומרים כי המילה **מצורע** היא נוטריקון (צירוף המילים) של "מוציא שם רע". כך מצינו בגמרא במסכת ערכין (דף ט"ו, עמ' ב') כי "כל המספר לשון הרע - נגעים באים עליו, דכתיב: 'זאת תהיה תורת המצורע' - זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע". ברם, הבאת שלושה קרבנות שונים בגין חטא אחד מעוררת קושי, שהרי ככלל, הקרבנות מותאמים לחטא. יש חטאים שבגינם יש צורך להתכפר ע"י הבאת קרבן עולה, יש חטאים שבגינם יש צורך בקרבן חטאת ויש חטאים שבגינם יש

צורך בקרבן אשם. והנה, ביחס לחטאו של המצורע יש חיוב להביא את כל סוגי הקרבנות כאחד. מתעוררת על כן השאלה מה פשר הדבר ומהי מהותו של החטא?

סיאוב בשלוש נקודות

"שם משמואל" מבאר כי שורש הבנת העניין נעוץ בדברי הגמרא במסכת ערכין (דף ט"ו, עמ' ב'): "תנא דבי רבי ישמעאל, כל המספר לשון הרע, מגדיל עוונות כנגד שלש עבירות: עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים". שלוש עבירות אלו הן החמורות מכול, ויש להן מכנה משותף בכך שהדין לגביהן הוא "ייהרג – ואל יעבור". אך יש ביניהן שוני, שכן כל אחת מהן מצביעה על סיאוב שונה.

- עבודה זרה – מבטאת סיאוב במחשבת האדם. זהו חטא הדעת. חז"ל אומרים במסכת סנהדרין (דף ס"ב, עמ' א') כי מי שמשתחוה לאבן ומעשהו נעשה מן השפה ולחוץ בלא שקיבל עליו את האבן כאלוה – לא עשה כלום. מכאן כי שורש החטא נעוץ במחשבה הקלוקלת של החוטא המחשיב נברא לבורא. בשטף מרוץ החיים סובר הכופר כי העולם נוהג כמנהגו לפי עקרונות של קשר סיבתי בין מעשה לבין תוצאה בהתאם לחוקי טבע העומדים כביכול בפני עצמם. הוא שוכח את אלוקיו שהוא עילת העילות ואין עוד מלבדו. חטאו של הכופר מצוי אפוא בדעתו הקלוקלת.
- גילוי עריות – מבטא סיאוב גופני כשהאדם חומרי ונהנתן, פועל מכוח רצונות הגוף ומאבד את הדעת. ככלל, אין אדם נותן את הדין על עבירה שהוא עושה בלא משים ובהיסח הדעת, דבר המכונה "מתעסק". אבל, הגמרא במסכת כריתות (דף י"ט, עמ' ב') אומרת כי חטא של גילוי עריות הוא יוצא דופן וגם "המתעסק" בעריות חייב, שכן גופו נהנה. אין לקבל פטור מעבירה של גילוי עריות מחמת העדר דעת, שהרי זו אפוא הגדרתו של חטא העריות, הנובע מכך שהנאת הגוף השתלטה על האדם וגרמה לאובדן השליטה והדעת. חטא העריות הוא אפוא – סיאוב הגוף ושתלטנותו.
- שפיכות דמים מבטאת את הסיאוב בנקודת החיבור של הדעת עם הגוף. גוף ונפש הם הפכים: הגוף דומם, יחסי וחולף ואילו הנפש רוחנית, בעלת ערך מוחלט וחיי נצח. החיים הם יצירת מופת אלוקית, שבה הקב"ה מפליא לעשות כשהוא מחבר בין הפכים, נוטע נפש רוחנית בתוך גוף גשמי ומחיה אותו.

רבי חיים ויטאל כתב בשם האר"י בספרו "עץ חיים" (שער אבי"ע) כי "בכל הדברים המשתנים זה מזה יש ביניהם דבר ממוצע לחברם". הממשק בין הגוף לנפש הוא הדם.

התורה אומרת (דברים י"ב, כ"ג): "כי הדם הוא הנפש", ורביעיית דם שיש בגוף האדם מטעינה את הגוף בחיים רוחניים המפעמים בו. הדם הוא נוזל חומרי והנה הוא "נוזל החיים", המחיה כל תא בגוף ומזרים בו חיים. על כן קוראים לפעולת ההמתה בשם "שפיכות דמים" אף כשהרוצח לא שפך ולו טיפת דם אחת, כגון כשהוא חנק את הנרצח. ההמתה מכונה "שפיכות דמים" מכיוון שהדם מבטא את חיבור הנפש לגוף ואילו הרוצח מנתק את חוט החיים ונוטל את הרוח מן החומר. הרוצח אינו מכיר בערך החיבור שבין גוף לנפש וכופר בנשגבות החיים המפפים בגוף. הוא הורס במחי יד את יצירת המופת האלוקית והופך חי לדומם. הסיאוב של הרוצח נעוץ אפוא בנקודת הממשק בין הרובד הרוחני והנשגב של האדם (הדעת) לבין הגוף.

לשון הרע פוגע בשלוש הנקודות כאחת

לשון הרע שהאדם מדבר הוא חטא המבטא סיאוב בו זמני בשלוש הנקודות כאחת. נבאר:

- סיאוב הדעת – דיבור הוא בהגדרתו ובעצם מהותו דבר מושכל. האדם מבטא את כוונותיו ומחשבתו ע"י דיבור. האדם גם חושב באמצעות מילים. האדם שונה מציפור היודעת לבטאת מילים, שכן אצל האדם – הדיבור מבטא כלפי חוץ את פעילות המוח החושב. אונקלוס מתרגם את הכתוב (בראשית ב', ז): "ויהי האדם לנפש חיה" – לרוח דוברת ("לרוח ממלא").

חטא הדיבור הוא אם כן – חטא הדעת.

- הדיבור הוא פעולה פיסית. חטא לשון הרע אינו חל על מחשבות בעלמא ומותנה בכך שהמחשבה תקבל גם ביטוי פיזי – בדיבור. הסיאוב מתבטא בכך שהנאות הגוף ממעשה של להג גורמת לאובדן שליטה מוסרית והוא פוגע בזולתו בחיצי לשונו.

חטא הדיבור הוא אם כן גם – חטא הגוף.

- דיבור משפיל וקלוני – פוגע בנשמתו של האדם הנפגע. הדיבור הרע פוגע בצלם אלוקים של האדם הנפגע, פוגע בכבודו, בביטחונו העצמי

וביכולתו להגשים את שליחותו הייחודית שלשמה נברא ובא לעולם. דיבור זה מכבה את פתיל חייו הרוחניים של האדם ויש בו משום שפיכות דמים, כי אדם זה הופך לנקלה וכבוי, גופו ממשיך לתפקד מכנית אבל שאר הרוח שבו – איננו עוד.

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב אהבת רַע פרק א') כותב כי "מה שאמרו חז"ל (בבא מציעא דף נ"ח, עמ' ב') כי 'המלבין פני חברו כאלו שופך דמים', חורג מכך שבשעת עלבוננו האדם מסמיק תחילה ולאחר מכן הדם אוזל מפניו והוא מחוויר. הפגיעה היא הרבה מעבר לכך. זו שפיכות דמים במובן הפנימי של כיבוי אורו של האדם ופגיעה בצלמו, כי מי שמלבין את פני חברו מכבה את אור הפנים של האדם, כמו שמכבה את הנר. וזה נקרא שפיכות דמים של אדם, כי צלם הזה יש לו ענין נפלא מאוד והוא צורתו של אדם: ולפיכך מי שמלבין ומבטל את צלם פניו עד שהוא מלבין אותו ומכבה את אורו זה נקרא שפיכת דם. כי שפיכת דם היא ביטול האדם. וזה שמלבין את פניו של אדם הוא מבטל את תואר הכרתו של אדם שהוא צלמו והוא ביטול האדם ג"כ כי צלמו הוא האדם".

חטאו של המוציא שם רע דומה אפוא לחטאו של שופך הדמים ומבטא סיאוב בנקודת החיבור של הגוף עם החיות הרוחנית ועם צלם האלוקים של האדם.

שלושת הקרבנות מתקנים את שלושת היבטי העבירות

בהתאם לכך מובן כי החוטא בלשון הרע צריך להביא שלושה קרבנות שונים:

- קרבן העולה – בא לתקן את חטאי הדעת (כפי שראינו בפרשת צו לעיל). בתלמוד הירושלמי (מסכת יומא פרק ח', הלכה ז') נאמר כי "העולה מכפרת על הרהור הלב". חז"ל למדים זאת מן הכתוב (יחזקאל כ', ל"ב): "והעולה על רוחכם היו לא תהיה". הקרבן נקרא "עולה" מכיוון שכולו עולה כליל לה' בלא כל שיור, והוא מכפר על מה שעולה במוחו של אדם. העולה היא אפוא תיקון לפגם המחשבה של דובר הלשון הרע ולכוונתו המסואבת.

העולה מכפרת על חלק ה"עבודה זרה" שבחטא לשון הרע.

- קרבן חטאת – בא לתקן את חטאי המעשה הפיסי של האדם שנעשה בבלי דעת ובשגגה, כפי שנאמר (ויקרא ד', ב'): "נפש כי תחטא בשגגה מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה, ועשה מאחת מהנה". קרבן חטאת הוא אפוא

תיקון לפגם הפיסי של הלשון הרע, שבה פגע הדובר בחברו ע"י מעשה נטול אחריות.

החטאת מכפרת על חלק ה"גילוי עריות" שבחטא לשון הרע, המבטא את השתלטות הסיאוב הפיסי שבגוף על שיקול הדעת.

- קרבן אשם הוא ממוצע בין עולה לחטאת.
יש בקרבן האשם הן הקרבת דם – כנגד הנפש, והן הקרבת בשר – כנגד הגוף.

במתן הדמים שווה האשם לקרבן העולה והוא תיקון לנפש האדם, כפי שמצינו בדברי רש"י (על ויקרא י"ז, י"א): "כי נפש הבשר – של כל בריה בדם היא תלויה ולפיכך נתתיו על המזבח לכפר על נפש האדם. תבוא נפש ותכפר על הנפש".

בהקרבת הבשר שווה קרבן האשם לקרבן החטאת, ובא לכפר על חלק המעשה שבאדם.

"האשם הוא תיקון לחיבור שבין הנפש שבה כוח המחשבה ובין הגוף שבו כוח המעשה, ועל כן אשם מכפר על חלק שפיכות דמים שבלשון הרע".

תיקון לשלוש הנקודות כאחת – ע"י השבת

לדאבון לב המקדש חרב ואין לנו קרבנות.

אבל יש דבר אחד שיש בו כדי לכפר על שלוש נקודות הסיאוב של האדם – באחת. השבת!

"שם משמאל" מביא את דברי ספר יצירה (פרק ב' משנה ד') כי השבת היא ענג והיא היפוכו של נגע. "אין בטובה למעלה מענג ואין ברעה למטה מנגע".

הצרעת מבטאת כאמור קלקול השקול כנגד שלוש העבירות המסאבות את הדעת, את הגוף ואת נקודת החיבור ביניהם. על כן היא משרה – נגע.

השבת לעומת זאת, מבטאת תיקון של שלוש העבירות ועל כן היא משרה – ענג. תיקון משולש כיצד?

מצוות השבת היא ב"שמור" ו"זכור".

- "זכור" מבטא את קדושת המחשבה, ובכך מתקנת השבת את הנפש.
- "שמור" מחייב את האדם שלא לעשות מלאכה ומבטא את קדושת המעשה. בכך מתקנת השבת את הגוף.
- השבת היא זמן מרומם של חיבור גוף ונפש ובה אין סתירה ביניהם. שבת היא "מעין עולם הבא" ואדם יכול לחוות בה קדושה גם ע"י מעשים של

ענג פיסוי הנעשים לכבוד שבת. מה עוד שאמרו חז"ל (תנא דבי אליהו פרק א'): "בשבת יעשה כולו תורה", "ותורה היא קדושת חיבור המחשבה עם המעשה", שהרי יש בלימוד התורה מעשה פיסוי של דיבור ועיקר העיקרים בלימוד התורה הוא העיון ועומק המחשבה. התורה מרוממת אפוא את כל קומת האדם מגוף ועד נפש ומקדשת אותו כמכלול. בכך מתקנת השבת גם את נקודת החיבור בין גוף לנפש.

הנה כי כן, האדם עלול לחטוא בשלושה ממדים ולפגום הן בדעת, הן בגוף והן בנקודת הממשק ביניהם. אלו הפגמים שמסבים לאדם שלושת החטאים של: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. יש חטא שבו עלול האדם לפגום בכל הנקודות הללו בבת אחת – וזהו לשון הרע. על כן מחויב הוא בהבאת שלושה קרבנות שונים כאחד: עולה, חטאת ואשם. אבל, האדם יכול גם לתקן את שלושת הפגמים באמצעות מצווה אחת: השבת. באמצעות מצוות השבת יכול האדם לטהר את הדעת, לקדש את הגוף ולרומם את נקודת החיבור והקשר ההדוק ביניהם. אפשר לקלקל הכול באחת וליצור נגע, ואפשר לתקן הכול באחת וליצור ענג. והכלל הוא ש"אין ברעה למטה מנגע – ואין בטובה למעלה מענג".

פרשת אחרי מות

רצון שהוא למעלה מן הטעם והדעת

השוואת נדב ואביהוא לאהרן הכהן

הלקח המופק מכך שבני אהרן, נדב ואביהוא, התקרבו מדי והקריבו אש זרה, הוא שאהרן הכהן אינו יכול לבא בכל עת אל קודש הקודשים, והוא מורשה להיכנס לשם רק אחת בשנה ביום הכיפורים. כך נאמר (ויקרא ט"ז, א'-ב'): "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, בקרבתם לפני ה' וימתו. ויאמר ה' אל משה, דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרוכת, אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות כי בענן אראה על הכפורת".

ברם, שהשוואה זו אינה ברורה, שהרי נדב ואביהוא עשו דבר שהוא לחלוטין אסור, כשהקריבו על המזבח בלי ציווי. מה לכך ולאהרן הכהן העובד את ה' על פי ציווי ה'? מדוע יש להגביל גם קרבת ה' שנעשית כדת וכדין?

רצון שהוא למעלה מן הטעם

"שם משמאל" מבאר כי יש מי שטועה לסבור שהמחשבה היא המניע הראשוני ביותר של האדם. סברה זו יוצאת מנקודת הנחה כי האדם הוא יצור תבוני, העושה מה שהגיונו ושכלו אומרים שכדאי לו לעשות. אילו סברה זו הייתה נכונה לא היה קיים מושג של "מסירות נפש", שהרי מבחינה הגיונית הדבר הנשגב ביותר אצל האדם, הוא הקיום שלו. מבחינה תבונית לא ניתן להצדיק פעולה שבה האדם מוסר את נפשו ומסכן את קיומו ביודעין. בפועל, אנשים תבוניים עושים מעשים שיש בהם מסירות נפש. אין זאת אלא שיש אצל אדם רצון שהוא "למעלה מן הטעם" – כלומר, רצון שהוא נעלה מכל טעם ונימוק תבוני. כך למשל, כשיש אהבה! אדם מסוגל למסור את נפשו עבור מי שהוא אוהב. זהו רצון עליון, שהוא למעלה מכל היגיון.

הבחירה בישראל נובעת מאהבה ולא מתבונה

"השם משמאל" בפרשת שלח (שנת תרע"ב) מבאר, כי הבחירה של הקב"ה בישראל היא "למעלה מן הטעם". בחירה זו נובעת מאהבה ולא מתבונה. זו מעין בחירה

של אב בבנו, הנובעת מאהבה של האב לבן, שהיא לא רציונלית וממילא מתקיימת בכל מצב ובכל נסיבות.

"שם משמואל" מביא בהקשר זה את דברי המהר"ל (בספרו "נצח ישראל" פרק י"א) כי בתורה לא נאמר על אברהם אבינו שהיה צדיק, קודם שנאמר לו (בראשית י"ב, א'): "לך מארצך ומולדתך ומבית אביך". הווי אומר כי קודם בחר ה' באברהם לשליחותו האלוהית ולייעודו, ורק לאחר מכן מסופר על צדקתו. זאת מכיוון שאילו הייתה הבחירה של ה' באבות נובעת מצדקתם, הרי שזו הייתה אהבה תבונית, התלויה בנסיבות – וממילא הייתה עלולה להשתנות ולהתבטל עם שינוי הנסיבות. כך מצינו במשנה במסכת אבות (פרק ה', משנה ט"ז): "אהבה התלויה בדבר אם בטל הדבר – בטלה האהבה". על כן, הכתוב לא הקדים לפרט מאומה אודות תכונות האבות בטרם שנעשתה הבחירה בהם, כדי להורות שהבחירה הייתה "למעלה מהטעם". משום כך נמצא כי גם אם חטאו ישראל ו"אין מה לאהוב" – ממשיכה האהבה כלפיהם, כפי שאב אוהב את בנו, גם אם חטא.

בלשון המהר"ל: "וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו (בראשית י"ב, א'): "לך מארצך", לא היה זה בשביל צדקת אברהם – עד שתאמר שאם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שתכלה, ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר ה' באברהם בטלה. הלכך לא הזכיר זכותו (של אברהם בעת הבחירה בו), (כדי) לומר – כי הבחירה הזאת לא תלויה בזכות כלל, ולכך אי אפשר שיהיה דבר זה בטל".

ההיגיון במעשה נדב ואביהוא

"שם משמואל" מבאר בהתאם לכך את הכוונה של נדב ואביהוא עת שהקריבו אש זרה.

נדב ואביהוא התקשרו אל ה' באהבה עזה עד מאוד, אף שידעו מראש שהם מתקרבים אל ה' בקרבה שהיא למעלה מיכולת ההכלה שלהם. הם ידעו כי קרבה זו היא בעוצמה שאין ביכולתם לסבול ובעקבותיה תיפרד נפשם מעל גווייתם. היה זה מעשה לא רציונלי. מעשה שיש בו מסירות נפש. נדב ואביהוא התקשרו אל ה' באהבה שהיא "למעלה מהטעם", שהרי אין הטעם והשכל נותן לאדם שיעשה מעשה אשר יביא לכך שתיפרד נפשו מגופו. הם עשו כן, מכיוון שרצו ע"י מעשה זה לעורר את אהבת ה' לעם ישראל, שאף היא אהבה בלא טעם הנובעת מחמת עצם מהות ישראל, שהם בניים למקום.

בדרך זו ביקשו להביא לכך שבני ישראל יהיו אהובים בעיני ה' אף בשעה שהם בלתי ראויים לאהבתו, ובכך יזכו לאהבה נצחית.

ממילא, אין מעשה ראוי מכך לחנוכת המשכן, שהרי תכלית המשכן היא השראת השכינה בישראל, ומעשה נדב ואביהוא אמור היה להביא לכך שהשראת השכינה בישראל תתמיד ותתקיים לעולמי עד.

מי שמקרב באהבה בלי טעם – מקרב גם כוחות זרים

היכן טעו אם כן נדב ואביהוא?

טעותם הייתה בכך שאם אדם מתקרב אל ה' באופן שהאהבה עזה ולא תבונית, נמצא כי מתקרב אל ה' לא רק מה שטוב בו – אלא גם מה שמסואב בו ואשר אסור לקרבו. במקרה זה נמצא כי אדם נותן דריסת רגל במקום הקדושה גם למה שנכון להרחיקו ואין לתת לו דריסת רגל. בכך ניתנת חיות למה שעדיף שיימוג ויכלה בעשן. יפה לעיין בהקשר זה בדבריו של אחד מגדולי המקובלים, רבי יוסף ג'יקטיליה בספרו "שערי צדק" (שער ט') המבאר, כי לכוחות הטומאה אין זכות קיום, שהרי כוח החיים נובע מהקב"ה שהוא הקדושה בהתגלמותה. על כן, הטומאה היא קליפה לדבר קדוש, שבו היא נאחזת כדי לינק ממנו את חיותה. משום כך, בכל מקום קדושה נאחזים "החיצונים" ומבקשים לשאוב את חיותם ממנו "ולפיכך במקום גדולה וגבורה צריך שמירה, וזהו סוד שמירת המקדש שציווה ה' לכהנים וללויים. וכן סוד הכתוב (שיר השירים ג, ז'-ח): 'הנה מיטתו שלשלמה ששים גיבורים סביב לה...כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה'".

רבי חיים ויטאל בספרו "פרי עץ חיים" (שער השבת, פרק ג') אף כותב, בשם האר"י, כי אפילו בעת טבילה במקווה יש להקדים ולרחוץ קודם לטבילה במים חמים, כי בכל פעולה של היטהרות וקדושה שאדם עושה – נלווים אליו "חיצונים" המבקשים לינק את חיותם ממנה, ומוטל עליו לסלקם.

אפשר לעורר אהבה בלי תנאי – כשאין חיצונים שנטפלים

מי שמעורר "אהבה בלי טעם" המתקיימת בלי הבחנה, נמצא מכניס אל הקודש פנימה את כל מה שהאדם מוקף בו, בלי כל הבחנה, ובכך הוא מחיה גם את אשר ראוי לסלק ולאבד. בהתאם לכך, מבאר "שם משמואל" כי אפשר להעיר את ה"אהבה בלי טעם", שאינה תלויה בדבר וקיימת לנצח, רק לאחר שהאדם הזדכך והתנקה. רק לאחר זיכוכ זה הוא עשוי להיכנס אל הקודש פנימה בלא שיביא עימו גורם זר ולא ראוי, שכן נקי ומזוכך הוא! אכן, גם במקרה זה נמצא כי מתוך גודל האהבה והקרבה הוא נכנס אל הקודש על כל הכרוך ומוקף בו בלי כל הבחנה – אך אין כל רבב הדבוק בבגדו.

הכניסה לפני ולפנים – ביום הכיפורים

ממילא מובן כי הלקח הנלמד ממעשה נדב ואביהוא היה הציווי לאהרן כי לא יבוא בכל עת אל קודש הקודשים. הכניסה אל קודש הקודשים היא התייחדות והתקדשות שיש בה כדי לעורר את האהבה מן הנקודה הפנימית והעמוקה ביותר שלה, שאינה תלויה בשום גורם ובשום נסיבות. אבל, דווקא משום כך לא ניתן לעשות כך בכל עת, שמא יבואו עמו אל הקודש פנימה גם כוחות זרים. על כן, אהרן הכהן הורשה להיכנס לקודש הקודשים רק לאחר שהזדכך לגמרי והתנקה בתשובת יום הכיפורים, באופן שהוא אינו גורר עימו שום גורם חיצוני, זר ומסואב. כך כתוב בזוהר (חלק א', דף ח', עמ' ב') על הפסוק (שמואל ב' י"ב, י"ג): "גם ה' העביר חטאתך לא תמות", כי כאשר אדם חוטא הוא בורא מלאכי חבלה וקטגורים הניזונים ממנו, ועם שובו בתשובה הוא מביא לביעורם ולכילויים. אהרון הורשה אפוא להיכנס לקודש הקודשים רק ביום הכיפורים, בו התרחקו החיצונים ע"י הצום, הווידויים והתשובה. לאחר שעשה כן, הגיע הזמן לאהבה רבה שאינה תלויה בשום סיבה או נסיבה והוא נכנס לקודש הקודשים.

הנה כי כן, אדם המבקש להתקרב לקב"ה באהבה שאינה תלויה בדבר, באהבה שיש בה מסירות נפש החוצה כל הסתייגות שמעוררת בו התבונה הטהורה, מושך אליו אהבה עליונה מאת ה', שיש בה להיטיב עמו כפי שאב מיטיב עם בנו – בלי שיקולים של כדאיות או שיפוטיות. אך לא כל שעה כשרה לכך. השעות הראויות להתייחדות מסוג זה הן אלו שבהן האדם מזוכך ואינו "סוחב" עימו אינטרסים חיצוניים, שניזונים ויונקים מאותה אהבה יוקדת ועלולים לגרום לסיאוב. שעה יפה לכך היא השבת, שבה אנו מתפללים על ה"רצון שמעל הטעם" ומבקשים "רצה נא במנוחתנו". בקידוש אנו אומרים: "אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו", ובדברי הזוהר לפרשת תרומה (חלק ב', דף קל"ה, עמ' א'), הנאמרים בתפילת ליל שבת, נאמר כי בשבת הכוחות החיצוניים "כולהו ערקין ואתעברו מינה" (כולם בורחים ומסתלקים ממנו). על כן, בשבת "יכולים לפתוח במידת מה את שער הרצון שהוא למעלה מהטעם".

פרשת קדושים

”אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני”

דבקות בה' באמצעות מצוות נטיעת עצים?

בין המצוות המפורטות בפרשת קדושים נמנה איסור ”ערלה”, שחל על פירותיה של נטיעה חדשה בשלוש השנים הראשונות לגידולה. כך נאמר (ויקרא י”ט, כ”ג): ”וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פרו, שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל”.

חז”ל דורשים פסוק זה כמצווה על האדם לנטוע נטיעות בארץ ישראל. יתרה מכך, נטיעות אלו הם הדרך להידבק בקדושה העליונה, ובלעדיה אין אפשרות שאדם יתקרב לבוראו שהוא אש אוכלה.

כך אמרו חז”ל (ויקרא רבה כ”ה, ג’):

נאמר (דברים י”ג, ה’): ”אחרי ה’ אלהיכם תלכו” – וכי אפשר לבשר ודם להלוך אחר הקב”ה, שכתוב לגביו (תהילים ע”ז, כ’): ”בים דרוך ושבילך במים רבים, ועקבותיך לא נודעו”?

נאמר (דברים י”ג, ה’): ”ובו תדבקון” – וכי אפשר לבשר ודם לעלות לשמיים ולהידבק בשכינה, שכתוב לגביה (שם ד’, כ”ד): ”כי ה’ אלהיך אש אוכלה”, וכתוב (דניאל ז’, ט’): ”כְּרִסְיָהּ שְׂבִיבֵינָא דִּינֹרָא” (כסאו/הכורסה שלו שביבים של אש), וכתוב (שם שם, י’): ”נהר דינור נגד ונפק מן קדמוהי” (נהר של אש נמשך ויוצא מלפניו) ואתה אומר ”ובו תדבקון”?

אלא שמתחילת בריאתו של עולם לא התעסק הקב”ה אלא במטע תחילה, שנאמר (בראשית ב’, ח’): ”ויטע ה’ אלהים גן בעדן” – אף אתם כשאתם נכנסים לארץ ישראל – לא תתעסקו אלא במטע תחילה וזהו שנאמר: ”כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל”.

לכאורה, הדברים תמוהים, ”אין יוצא ואין בא” בהבנת פשרם:

א. אין בכלל מצווה לנטוע. כל שנאמר בפסוק הוא שאם אדם נוטע עץ

המניב פירות, עליו להמתין שלוש שנים שבהם הפרי אסור בהיותו ערלה.

ב. התמיהה הייתה כיצד יכול אדם לדבוק בקב"ה וללכת בדרכיו שעה שהקב"ה הוא אש אוכלה. ובכן, כיצד מיושבת תמיהה זו באמצעות המצווה לנטוע נטיעות?

ביטול האדם או גדלות האדם

"שם משמאל" מבאר את העניין באמצעות לימוד פרק מרתק בשיטת חינוך האדם, והוא עומד על שתי דרכים בעבודת ה':

א. "ביטול האדם" – יסודה של בניית אישיות מוסרית היא הענווה. "שיחשוב מה הוא האדם! כפי שנאמר (אבות פרק ג', משנה א'): 'דע מאין באת? מטיפה סרוחה!' וכי הוא ברייה שפלה וקטנה העומדת בדעת מעוטה וקלה לפני תמים דעות ברוך הוא, וממילא יהיה שפל ונמאס בעיני עצמו וע"י זה יהיה נכנע לה".
(לשם השוואה נציין, כי שיטה זו הייתה ידועה כבסיס לתורת המוסר של "נובהרדוק").

ב. "גדלות האדם" – יסודה של בניית אישיות מוסרית היא חוש האחריות של אדם המכיר ביכולותיו ובערך עצמו בבחינת (דברי הימים ב', י"ז, ו'): "ויגבה לבו בדרכי ה'".

אדם בעל מעלה הוא מי שמאמין ביכולותיו ומכיר את החשיבות שיש לייחס לכל מעשיו. מתוך כבודו העצמי וחשיבותו הוא נמנע מחטא, שהרי החטא "לא מתאים" למעלתו ולכבודו, כפי שאמרו חז"ל במשנה במסכת סנהדרין (דף ל"ז, עמ' א'): "חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם" ומבאר רש"י: "כלומר, חשוב אני כעולם מלא (על כן) לא אטריד את עצמי מן העולם בעבירה אחת – וימשוך ממנה (ויימנע מלעבור עבירה זו)".

אדם זה חש אחריות כבדה וחותר בנחישות, בתקיפות ובעוצמה, לעשות את תפקידו בעולמו, לנוכח החשיבות הדרמטית שיש לכל מעשה שלו. כך מצינו במסכת קידושין (דף מ', עמ' ב'): "לעולם יראה אדם את עצמו חציו זכאי וחציו חייב. עשה מצוה אחת – אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עשה עבירה אחת הכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה".

בלשון "שם משמאל": "יזכור גודל מעלת נשמתו, ויהיה תקיף וחזק בעבודת ה' וכל מה שהוא זולת עבודת ה' יהיה כאפס וכאין. ולא ינוח ולא ישקוט אפילו רגע, שהרי הוא יודע שכל העולם תלוי בו".

(לשם השוואה נציין, כי שיטה זו הייתה ידועה כבסיס לתורת המוסר של "סלבודקה").

זריעה או נטיעה

"שם משמואל" מציין כי גם בעולם הטבעי יש שתי שיטות להביא לצמיחת עץ פרי מפואר:

א. **זריעה** – האדם טומן גרעין בארץ. גרעין זה נרקב ונעלם. רק אחרי בלותו

יש לו עדנה וצומח ממנו אילן. הצמיחה באה לאחר הבלות והחידלון.

ב. **נטיעה** – האדם שותל בארץ ייחור או זמורה. באלו יש ממשות וכוח מְחִיָּה, ועם זריעתם הם משתרשים והולכים, גדלים ומתעבים – עד שנעשית הזמורה לאילן רב ענפים.

שתי השיטות הללו מקבילות לשיטת החינוך הבונה ומצמיחה את אישיותו המוסרית של האדם.

ענווה משולה לזריעה

הדרך הראשונה בחינוך משולה לזריעה ולפיה האדם לא יצמח אם יחוש בחשיבות עצמית.

תנאי לגדילה הוא ביטול עצמי וענווה. מי ששומע – לומד, ואילו מי שמשמיע, עסוק בחשיבותו העצמית ואינו פתוח לשמוע את זולתו. בהלכות הגעלת כלים למדנו (חולין דף ה', עמ' ב'): "אידי דטריד למפלט לא בלע" – מה שטרוד לפלוט אינו בולע.

על כן, תנאי לגדילה הוא בָּלוּת והתבטלות מוחלטת של ה"אני" – בבחינת "זריעה", שבה הזרע נרקב לפני שהוא נובט וצומח.

בלשון "שם משמואל": "עבודת ה' שהיא בבחינת ביטול (ה'אני') היא כעין זריעה, שבה הצמיחה באה אחרי הבלות, ובדומה לכך לאחר שאדם מבטל את עצמו ונעשה נכנע לה', הרי שה' יעֲרָה עליו רוח ממרום בחיות חדשה ויצמח ויגדל".

גדלות האדם משולה לנטיעה

הדרך השנייה בחינוך משולה לנטיעה, שכן אדם צריך להיות תקיף וחזק בעבודת ה' בבחינת נטיעה, שהיא לשון חוזק ויציבות, כפי שנאמר (תהילים א', ג'): "והיה כעץ שתול על פלגי מים".

אדם מתפתח ומצמיח ענפים רק כשהוא מושרש בעמדותיו, תקיף ובעל חוש אחריות אישית.

כך מצינו בגמרא במסכת גיטין (דף נ"ז, עמ' א') כי אנשי ביתר היו נוטעים עץ ארז עם לידת ילדיהם ומן העצים הללו עשו חופה לילדים אלו עם נישואיהם. המהר"ל בספרו "נצח ישראל" (פרק ז') מבאר כי בני ביתר רצו שילדיהם יהיו איתנים, תקיפים ויציבים, וכאשר יינשאו ילדיהם יקימו "בניין עדי עד" שיש בו עוצמה ועוז. השיטה להצמחת האישיות הייתה על כן "נטיעה":

"כדי שיהיו הבנים נטיעה חזקה בארץ כמו הארז. וכאשר נישאו ביחד, עשו חופה ממנו, שיהיה להם בית יתד נאמן (ישעיהו ל"ג, כ'): 'אוהל בל יצען' (שלא מתפרק) וכן בכלל שלהם זכו לבנין תקיף וחזק".

"אם אין אני לי מי לי – וכשאני לעצמי מה אני"

"שם משואל" מבאר כי בין שתי שיטות החינוך הללו, אין סתירה ומדובר בשני שלבים בהתפתחות האדם. יש זמנים שבהם מחויבת "נטיעה" והכרה בגדלות האדם, ויש שלב שבו מחויבת "זריעה" וביטול עצמי. כנגד שתי בחינות אלו אמר הלל הזקן במסכת אבות (פרק א', משנה י"ד): "אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני".

"אם אין אני לי מי לי" – זו הדרך השנייה שבה האדם תקיף ועוצמתי, מכיר בערכו העצמי, מפתח את ה"אני" שלו ואינו חושש או ירא מפני איש. הוא "גיבור בעבודת ה' לא ישוב מפני כל".

"כשאני לעצמי מה אני" – זו הדרך הראשונה, שבה האדם עניו ומבטל את ה"אני" שלו.

הלל הזקן מלמד אפוא, כי אדם חייב לנקוט בשתי השיטות ולעבור בחייו **את שני השלבים**.

מצד אחד, אדם צריך לפתח אישיות עצמית, שאינה תלויה בחברה ונסיבות, שתאפשר לו לעבוד את ה' גם כאשר החברה שמסביבו אינה תומכת בו. אדם צריך לדעת ללמוד תורה גם כשהוא לבד וגם כשהוא מצוי בסביבה מפריעה, מזלזלת או אף עוינת.

מצד שני, האדם חייב לדעת להשתלב בחברה נכונה וטובה ושם עליו לדעת לבטל את דעתו, כך שילמד מן הזולת ויתפתח.

נטיעה לפני זריעה

איזה מן השלבים בא קודם? האם יש להתחיל בביטול ה"אני" ולאחר מכן לבנות את האישיות העצמית, או שמא להפך – קודם בונים "אני" ואח"כ לומדים להשתלב בחברה?

על כך משיב ה"שם משמואל" כי יש ללמוד מדברי "הלל" הזקן, כי קודם בא "אם אין אני לי מי לי" ורק לאחר מכן בא "וכשאני לעצמי מה אני". תחילה חייב אדם לפתח מודעות עצמית ליכולותיו. מודעות זו היא תנאי לפיתוח של כישוריו וכישרונותיו. עליו לפתח חוש אחריות למעשיו מתוך הכרה בחשיבותו של כל מעשה וכל רגע מחייו. ענווה אינה ביטול המודעות העצמית והאמונה של האדם ביכולותיו. לכן, חייבים לפתח תחילה את ה"אני" ואז יוכל להיות בבחינת האמור בחז"ל (פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) דברים, דף ט"ו, עמוד א') על הקב"ה, שבמידותיו יש לדבוק "כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו". יתרה מכך, מוטל על האדם לרכוש ביטחון עצמי כדי שאישיותו לא תהא למרמס בפני זרמי החברה. רק לאחר מכן יכול האדם להשתלב בחברה ולבטל את עצמו כלפיה, כדי ללמוד ממנה.

ובלשון "שם משמואל": "נראה שיש להקדים להיות גיבור ותקיף בעבודת ה' בחוזק, כי אם יתחיל בביטול האני יש לחוש שיתבטל ויתבייש בפני המלעיגים עליו או יתר המניעות, על כן יש להקדים בחינת נטיעה שהיא חוזק הלב והתלהבות, ואחרי כן יבוא לבחינת ביטול האני".

נטיעה אישית ועוצמתיות – עם הכניסה לארץ

עתה, משלמדנו פרק בהלכות חינוך, נשוב אל דברי חז"ל שבהם פתחנו. האדם שואל את עצמו כיצד יכול הוא לדבוק בה' שהוא אש אוכלה? וכי יכול אדם להתדמות לעליון? התשובה של חז"ל היא, כי ברור שאינו יכול להגיע עדיו, אבל עליו ללכת בדרכי ה' וללמוד ממעשיו כיצד לפתח את אישיותו כעובד ה'. ובכן, כבר בראשית בריאת האדם הייתה נטיעה, והקב"ה אף הקדים את הנטיעה לבריאת האדם, שנאמר (בראשית ב', ח'): "ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם, וישם שם את האדם אשר יצר". הקב"ה לימד אפוא את האדם לפתח את אישיותו בטרם שילמד לבטל את ה"אני" שלו ולהתערות בחברה.

דברי חז"ל מכוונים להדרכת האדם עם כניסתו לארץ המובטחת וכך אמרו חז"ל: "אף כשאתם נכנסים לארץ ישראל – לא תתעסקו אלא במטע תחילה וזהו שנאמר: 'כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל'".

הסביבה בארץ ישראל היא עוינת ויש בה שבעה עממים הדבקים בעבודה זרה. אסור להיגרר אחריהם. יש ללמוד תקיפות מהי, ולפתח כושר עמידה מפני סביבה של חטא.

על כן, נקודת ההתחלה בעת הכניסה אל הארץ היא מצוות הנטיעה – לא של עצים גרידא – אלא בנייה עצמית של אישיות עוצמתית ותקיפה. "נטיעה היא התחזקות והתגברות, כדי שיבוא האדם ויקנה בראשונה את הבחינה של גבורה ותקיפות למשוך את כל העולם לעבודת ה'".

הנה כי כן, "האדם עץ השדה", ועליו לנטוע נטיעה המכה שורש בטרם שהוא מתערה בסביבה.

רק אחרי שאדם מצא ופיתח "אני" בלתי מתפשר, עוצמתי ותקיף, יכול הוא להתערות בחברה בלי להירמס על ידה ובלי להיטמע בה.

אדם צריך קודם למצוא את ה"אני" שלו ולהכירו היטב, לפני שהוא "מבטל" את ה"אני" שלו ולמד מן החברה.

הענווה היא נכונות של האדם לשמוע את זולתו, והבנה כי חכמתו שלו אינה חזות הכול. אבל, אסור שביטול ה"אני" יביא לביטול הכרת ערך עצמית וימנע מציאת דרך עצמית, שבה ידבק האדם בכל מצב ובכל נסיבה. "אם אין אני לי מי לי" – קודם ל"וכשאני לעצמי מה אני".

פרשת אמור

כהונה ותמימות

מדוע רק לכהן אסור להיטמא?

הכהנים הצטוו שלא להיטמא למת, ונאמר (ויקרא כ"א, א'-ג'): "ויאמר ה' אל משה, אמור אל הכהנים בני אהרן, ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו הקרוב אליו, לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו. ולאחותו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש, לה יטמא".

לאדם רגיל מישראל אין איסור להיטמא והאיסור נאמר לכהנים בלבד. מדוע? מה הטעם לכך שאזהרת טומאת מת ניתנה דווקא לכהנים? האם יש קשר בין איסור טומאה לבין כהונה?

הזוהר (חלק ג', דף פ"ח, עמ' א') הוסיף ותמה מדוע נאמר: "אמור אל הכהנים - בני אהרן", וכי לא ידענו שבני אהרן הם? משמע כי איסור הטומאה נובע מן הייחוס לאהרן. מדוע?

מוות נגרם מחוסר תמימות

"שם משמואל" מתווה מהלך מחשבתי הנוגע למידת התמימות, הכולל שלושה שלבים:

א. נאמר (בראשית ב', י"ז): "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו - מות תמות". מכאן כי המוות, שהוא הבסיס לטומאה, נגרם בעטיו של חטא עץ הדעת.

ב. הסיבה לחטא עץ הדעת היא - העדר תמימות.

ג. המידה הנדרשת מן הכהן היא תמימות ולכן הוא זה שאסור בטומאת מת.

נבהיר להלן את פשר הדברים, דבר דבור על אופניו.

מהי תמימות

אדם צריך להאמין, כי הקב"ה הוא טוב ומיטיב, באופן המובהק ביותר שיכול להיות. על כן, הקב"ה ברא את האדם כדי להיטיב לו. ומכיוון שהקב"ה רוצה בטובת האדם, ברור כי מה שה' עושה לאדם, בין אם הוא עָרַב ובין אם הוא מר כלענה – הוא מה שטוב לאדם. כמו כן, נובע מכך כי מה שהקב"ה מונע מן האדם לא ניתן לו – בכוונת מכוון – מכיוון שלא טוב לו שיקבל אותו. מה שטוב לאדם – הקב"ה נותן לו ומה שאינו נותן לו – בהכרח שאינו טוב לו. ממילא ברור כי אל לו לאדם להלין על מה שלא קיבל ובוודאי שאל לו לנסות לקבל את מה שה' מנע ממנו ואף אסר עליו. מי שמאמין בה' באמת ובתמים אינו מהרהר ואינו חוקר מה הייתה כוונת ה', וכפי שמבאר רש"י את הפסוק (דברים י"ח, י"ג): "תמים תהיה עם ה' אלוקיך" – "התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו". הווי אומר כי תמימות היא שלא לחקור אחר העתידות אלא לקבל כל מה שיבוא על האדם מאת ה' ולהאמין שהכול לטובה.

תמימות הייתה מונעת את חטא עץ הדעת

מעתה נבין כי אילו דבק אדם הראשון במידת התמימות – לא היה חוטא בחטא עץ הדעת. נבאר. הנחש הסית את חוה באומרו לה: (בראשית ג, ד-ו): "ויאמר הנחש אל האישה לא מות תמותון. כי יודע אלהים כי ביום אֶכְלֶכֶם ממנו ונפקחו עיניכם, והייתם כאלהים ידעי טוב ורע. וַתִּרְאֵהוּ האישה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל ותיקח מפריו ותאכל, ותיתן גם לאישה עמה ויאכל". הסיבה לחטא הייתה אפוא טענת הנחש, כי האכילה מעץ הדעת תועיל לאדם מאוד. ברם, שאלו היה האדם נוקט במידת התמימות הרי שדרך הילוכה של מחשבתו היה צריך להיות, כאמור, שבוודאי ה' הטוב לא ימנע טוב להולכים בתמים, ואם ה' לא הרשה לו לאכול מעץ הדעת, על אף שיש בו כדי להועיל, אות הוא כי עדיף לאדם שלא ישיג תועלת זו. אם כן, מה לו לחפוץ בתועלת שה' סבר שלא טוב לאדם להפיק? נמצא כי העדר תמימות היא שורש כל רע, שכן בעטיה בא חטא עץ הדעת ונגזרה מיתה על האדם.

מוות וטומאה הם תוצאה ישירה מהעדר תמימות

"שם משמאל" מוסיף ומבהיר כי לא זו בלבד שבעקבות העדר תמימות קָטָא האדם בחטא שגרר מיתה, אלא שיש קשר סיבתי פנימי ישיר בין העדר התמימות לבין המוות שנגזר עליו. נבהיר:

א. חז"ל אמרו (דברים רבה, א', י"ב): "ומה מי שעובד עבודת כוכבים הרי הוא כמותו, שנאמר (תהלים קט"ו, ח'): 'כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם', מי שעובד לקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו". כלומר, אדם מתמזג עם מה שהוא דבק בו ומזדהה עימו. אדם שעובד עבודה זרה – נהיה "חפצא של טומאה", ולהבדיל בין הטמא לבין הטהור, אדם שדבק בקב"ה נהיה "חפצא של קדושה". נר נשמתו מתמזג עם להבת הקדושה של בוראו.

ב. מי שמבטל עצמו לבוראו, ואין לו רצון, מאוויים ואינטרסים משל עצמו, אלא מאמין באמת ובתמים כי מה שה' רוצה עבורו הוא הטוב המוחלט הראוי לו, הרי שנשמתו מתמזגת עם בוראו. התמימות מביאה אפוא לכך שהוא יהיה כלשון רש"י הנ"ל "עם ה' ולחלקו". על כן, אין שום רע יכול לקרב אליו כפי שנאמר (שם ה', ה'): "לא יגורך רע".

ג. על הפסוק (בראשית כ"ז, י"א): "ואנכי איש חלק" מובא בדברי חז"ל (בראשית רבה ס"ה, ט"ו) כי הדברים מכוונים לפסוק (דברים ל"ב, ט'): "כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו". "והכוונה בזה היא שכך היתה תשובתו של יעקב לאמו ששלחה אותו ליטול את הברכות, כי הוא מצדו אינו צריך לעשות שום השתדלות לקבל את הברכות לאחר שנראה כי אין ה' נותן לו אותם, כי כן היא מדתו להיות לחלקו של ה' ושלא לחקור אחר העתידות, ואם נקבע מן השמים שיקבל את הברכות הרי שאלו יבואו עליו בלי השתדלות".

כזו הייתה תכונתו של יעקב – תמימות מובהקת ואמונה כי מה שמגיע לו יבוא אליו, אף בלי צורך בהשתדלות. מי שנוקט במידת תמימות זו – לא מת! ד. הקב"ה הוא מקור החיים. התמימות מביאה את האדם להתמזג עם מקור החיים, וממילא – אין הוא מת. אכן, יעקב היה (בראשית כ"ה, כ"ז): "איש תם יושב אהלים". ועל יעקב אבינו אמרו חז"ל במסכת תענית (דף ה', עמ' ב'): "יעקב אבינו לא מת".

ה. בדומה לכך מצינו כי חז"ל אמרו במסכת עירובין (דף י"ד, עמ' א') שבשעת קבלת התורה נעשו ישראל בני חורין ממלאך המוות, באותה שעה היו בני ישראל אחוזים במידת התמימות, שהרי תם הוא שלם ועל אמירת "נעשה ונשמע" זו אמרו חז"ל (שבת, דף פ"ח, עמ' ב'): "אנו העובדים בשלמות" ("אנן

דסגינן בשלימותא") ופירש רש"י: "התהלכנו עמו בתום לב". אכן אמירת "נעשה ונשמע". היא דוגמא מובהקת למידת התמימות, שכן אדם מוכן לקבל את דבר ה' – מראש, יהיה אשר יהיה!

ו. לעומת זאת, מי שאינו נוקט במידת התמימות ויש לו רצונות משלו, אינו דבק במקור החיים ובכך הוא מביא על עצמו מוות. **ההיפך מאותיות "תם" הוא "מת"**.

ז. במי שאין תמימות "שוב ניתן מקום לכוחות הטומאה לקרב אליהם וגרמו מיתה". אכן האר"י מבאר כי המוות נגרם לאדם מכיוון שמתחברים עימו כוחות הטומאה עד שהנשמה אינה יכולה עוד לסבול והיא מסתלקת.

ח. כאשר עשו בני ישראל את העגל הם איבדו את דרגת התמימות שהייתה להם במעמד הר סיני, שהרי אילו הייתה בהם תמימות לא היה השטן יכול להטעותם כלל, שכן הם היו סומכים על הקב"ה כי משה מתמהמה מכיוון שהדבר מיטיב עימם. משאבדה התמימות – חזרה שליטתו של מלאך המוות. ט. נמצאנו למדים אפוא כי יש שני מצבים:

מי שהוא תם – חי;

מי שאינו תם – מת.

י. תם דבק בה' שהוא מקור החיים הטהרה והקדושה – וממילא טהור הוא; מי שאינו תם מתרחק ממקור החיים, הקדושה והטהרה – על כן טמא הוא.

כהונה ותמימות

הכהן מקרב את האדם אל מקור הקדושה. "יעוד הכהן הוא – לחבר את העולמות, התחתון בעליון, ולמשוך את השפע מעולם העליון אל התחתון, ולשם כך נדרשת מדת התמימות ו'להיות עמו ולחלקו'". אכן, מידתו של אהרן הכהן הייתה תמימות. גם כאשר אירע לו אסון נאמר (ויקרא י', ג'): "וידום אהרן" שכן הוא סבר כי אם זה מה שה' עשה – אות הוא כי זה מה שהכי טוב עבורו. "שם משמאל" מביא ראיה, מקורית ומפתיעה מאוד בדבר הקשר בין כהונה לבין תמימות:

– אברהם אבינו ויעקב אבינו תוארו ככהנים.

(יצחק אבינו לא תואר ככהן, שהרי בעת העקידה הוא היה קרבן, ו"נקרב" אינו "מקריב").

על אברהם נאמר (תהלים ק"י, ד'): "נשבע ה' ולא ינחם – אתה כהן לעולם";

על יעקב אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, קל"ב) כי הקב"ה נזף במלאך שנגע בכף ירכו ואמר לו: 'עשית את הכהן שלי לבעל מום'.
- מידותיהם של אברהם ושל יעקב היו תמימות.
על אברהם נאמר (בראשית י"ז, א'): "התהלך לפני והיה תמים";
על יעקב נאמר: "איש תם יושב אהלים".
הווי אומר, כי כהונה שלובה בתמימות.

כהונה והאיסור להיטמא

מעשה מובן מדוע מזהר הכהן להתרחק מטומאת מת, שהרי "מת" ו"תם" הם שני הפכים - תרתי דסתרי.
המוות נובע מן המרחק מן הקב"ה, ואילו הכהן נועד לקרב את האדם אל בוראו שהוא מקור החיים.
מעשה גם מיושבת קושיית הזוהר למה ייחס הכתוב את הכהנים לבני אהרן בצוותו עליהם להימנע מן הטומאה, שהרי אחד המאפיינים של אהרן היה מידת התמימות ויכולתו להתנתק מכל אינטרס אישי ולהאמין בלב שלם כי מה שה' רוצה - הוא טובתו המוחלטת. כך למשל, אם הקב"ה בוחר באחיו הצעיר להנהיג את עם ישראל, הוא רואה ושמח בליבו, ואם ה' נוטל את שני בניו ביום חנוכת המשכן הוא דומם ואינו מביע תרעומת אלא מאמין בה' באמונה תמימה.

הנה כי כן "שם משמואל" מסכם כי "זוהי העצה היעוצה ויסוד מוסד לתכלית היהדות להיות בתמימות ושלא לחקור ולהרהר אחר שום דבר. מן הראוי שיבין האדם שאיך שהוא - כן טוב לו, ואז הוא לחלקו של ה' וטוב לו. ובאמת אם האדם הולך בתמימות ומקבל עליו באהבה כל מה שבא עליו מה' יתברך, הרי שבזה הוא מסלק מעליו את כל המקטרגים ונושע מכל צרותיו, וזה שרמזו חז"ל (מסכת עבודה זרה, דף ט"ז, עמ' ב'): 'מאחר שקבלת עליך את הדין - דימוס - פטור אתה'".

פרשת בהר

שמיטה ויובל - הגבלת הקניין לפרט וכלל

טעמים אמוניים נשגבים או טעם מעשי

בני ישראל הצטוו על השמיטה ועל היובל. הטעם הפשוט של הדברים הוא ללמד את האדם לדעת ולהאמין כי לה' הארץ ומלואה. קניינו של האדם אינו שלו אלא פיקדון הוא בידו והבעלות האמיתית היא של הקב"ה. כך נאמר בגמרא במסכת סנהדרין (דף ל"ט, עמ' א'): "אמר הקב"ה לישראל: זרעו שש והשמיטו שבע, כדי שתדעו שהארץ שלי היא".

ברם, שהטעם המובא בכתוב הוא לכאורה שונה. כך נאמר (ויקרא כ"ה, א'-י'): "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמור. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, ושבתה הארץ שבת לה... והייתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך, ולשכירך ולתושבך הגרים עמך. ולבהמתך ולחיה אשר בארצך, תהיה כל תבואתה לאכול. וספרת לך שבע שבתות שנים, שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה... וקידשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו".

לא נאמר כי השמיטה והיובל מפקיעים מאדם את הרכוש כי הכול שייך לקב"ה, אלא נאמר כי מכוח הפקר רכושו של העשיר - נהנים העניים. הכתוב מציין אפוא מטרה מעשית של יצירת שוויון חברתי, בכך שבשנת השמיטה כולם ניזונים מן הארץ באופן שווה, ובשנת היובל מי שצבר הון אף משיב אותו למי שאיבד את הונו וקניינו.

מהי נקודת ההשקפה של הטעמים החברתיים הללו עם מהותה של מצוות השמיטה והיובל כמצווה אמונית? האם יש קשר מהותי פנימי בין הדברים?

כוח היחיד וכוח הרבים

"שם משמאל" מבאר את מהות השמיטה והיובל מכוח הבחנה בין כוח היחיד לכוח הרבים.

חז"ל (שמות רבה, מ"ח, ב') עמדו על סתירה הקיימת לכאורה בין שני פסוקים:

- כתוב אחד אומר (ישעיהו מ', כ"ו): "המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא" - כלומר, יש שם כולל לצבא השמיים;

- כתוב אחר אומר (תהילים קמ"ז, ד'): "לכולם שמות יקרא" - כלומר, יש שם פרטי לכל כוכב בנפרד. "כיצד יתקיימו שני כתובים אלו? אלא כשהקב"ה מבקש לקרותם כאחד הוא קורא לכולם בשם אחד, וכשהוא קורא לכל אחד ואחד בשמו הוא קורא אותו: מיכאל, גבריאל וכו'. לכך נאמר: 'לכולם שמות יקרא'."

חז"ל ממשיכים ואומרים כי כך קורה גם ביחס לבני האדם, שלעיתים הם נקראים בשם הפרטי, שנאמר (שמות ל"ה, ל'): "ראו קרא ה' בשם, בצלאל".

ביחס לכך מביא ה"שם משמאל" את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר": יש נרצים (אנשים שהקב"ה חפץ בהם) מצד הפרט (מצד סגולותיהם כפרטים), וזה הוא שקורא לכל אחד ואחד בשמו, ויש נרצים רק מצד הכלל וזה הוא כשקורא כולם בשם אחד."

מה פשר הדברים?

השכינה שורה במקום השלמות

"שם משמאל" מבאר את הדברים בהתאם לדברי הזוהר (חלק א', דף ע"ה, עמ' ב') כי הקב"ה משרה את שכינתו רק במקום שבו יש שלמות, ואינו משרה את שכינתו על דבר פגום. על כן נאמר (דברים כ"ג, ט"ו): "והיה מחניך קדוש" - אלו איברי הגוף ("שייפי גופא"). כדי שהשכינה תשרה על אדם פרטי צריך שיהיו כל רמ"ח איבריו

מזוככים ומקודשים, ואז גם אדם פרטי הוא "מחנה שלם" המוכן לקבל את האור האלוקי. אם חטא האדם ונשאר בו ולו איבר אחד שהוא בלתי מזוכך ומקודש, הרי שבפנינו אדם פגום ואין השכינה שורה במקום פגום. אבל, גם היחיד יכול להביא לכך שהשכינה תשרה עליו - אם יכלול את עצמו בכלל ישראל. אין לומר כי הכלל פגום הוא, שכן השלמות נובעת מכוח הצירוף של תכונות הפרטים השונים הנכללים בו. "כי יש לזה מעלה זו, ולזה זו, ואפילו אנחה אחת טובה אינה נאבדת".

נמצא כי היחיד יכול לזכות להשראת שכינה באחד משני אופנים:

א. כפרט - מכוח היותו מושלם;

או

ב. מכוח היכללותו בכלל, ואז גם אם אינו מושלם יש בו את מעלת הכלל.

אימתי נכלל הפרט בתוך הכלל

אדם הוא יצור יחידי. הוא חי כפרט ודואג לעצמו כפרט. אימתי נכלל הוא בכלל נהנה מהגדרת הכלל ואינו נדון כפרט? "אם הוא אוהב את ישראל באמת להיות כמו אבר אחד מאברי הכלל". במה תתבטא אהבה זו? אם הוא מוכן למסור את נפשו עבור הכלל.

"שם משמואל" מסביר את הדברים כך:

בספר איוב (ב, ד) נאמר: "עור בעד עור וכל אשר לאיש ייתן בעד נפשו". אדם מוכן לתת הכול עבור חייו וקיומו. כך למשל: "האיש מגן בזרועותיו על ראשו, ומוכן לקבל מכה על ידו כדי להציל את ראשו, שהוא מקור חיותו". באותה מידה "אם האדם הוא שפל בעיני עצמו ויודע חסרונו, ומכף רגל ועד ראש אין בו מתוס, וכל חיותו הוא רק מצד הכלל, אז נקל לו למסור את נפשו בעד הכלל". נמצא כי כדי שהאדם ייכלל בכלל ישראל – עליו לבטל את הגדרת עצמו כיחיד העומד בפני עצמו, ולראות את תכלית וזכות הקיום שלו במציאותו של הכלל, עד כדי כך שיהא מוכן להקריב את חייו למען הכלל, כפי שאדם מקריב את עור היד כדי להגן על הראש.

הפרט נהנה מיתרונותיו של הכלל

בהתאם לכך נמצא כי יש שני מצבים:

- אדם שאינו מבטל את עצמו לכלל, יש לדון בו כיחיד. אדם זה יזכה להשראת שכינה אם הוא כליל שלמות, שהרי הקב"ה אינו משרה את שכינתו על מה שאינו מושלם;

- אדם שאין בו שלמות יכול בכל זאת להגיע להשראת שכינה אם הוא מתבטל לכלל, ומוכן למסור את נפשו עבור הכלל. היחיד זוכה להיכלל בכלל אם הגיע להכרה בכך שכשלעצמו אין לו זכות ורק מכוח הכלל יזכה לרוחניות ראויה, שהרי הכלל ניחן בשלמות מכוח מיזוג המידות הטובות של כל אחד מיחידיו. על כן, מי שמוסר את עצמו למען כלל ישראל "נכלל בכלל ישראל וכנסת ישראל קולטתו...ואיש כזה אף שאינו נרצה מצד הפרט הרי הוא נרצה מצד הכלל".

הפרט המתבטל לכלל – זוכה לשלמות גם כפרט

"שם משמואל" מוסיף ואומר, כי אדם המבטל את עצמו אל הכלל – לא זו בלבד שהוא זוכה להשראת שכינה על אף חסרונותיו, אלא הרבה מעבר לכך. מי שמבטל

את ה"אני" שלו ומוכן להתבטל אל הכלל – סופו שיגיע לשלמות גם כפרט ויזכה להשראת שכינה גם מכוח הפרט שבו.
"ובאמת שמזה יוכל לבוא להשלים את כל פרטי אברי נפשו להיות נרצה אח"כ גם מצד הפרט".

שמיטה היא – ביטול של הפרט את עצמו אל הכלל

מה שמונע מן הפרט לרצות למסור את עצמו למען הכלל ולבטל את עצמו אל הכלל הוא – קניינו של הפרט. הכתוב אומר כי (משלי י"ח א'): "לתאוה יבקש נפרד". מי שמטפח את תאוותו שלו, נפרד מחברו ובוודאי שנפרד הוא מן הכלל. בענייני רוח יכולים הכול להתאחד כי שלמות ההישג של הזולת אינה גורעת מן האדם דבר, בבחינת "נר לאחד נר למאה". אבל, בחומריות – חש כל אדם כי אם ייתן מעצמו לזולת – הדבר בא על חשבוננו. אפשר להעביר אש מנר לנר בלי לגרוע דבר מהנר הראשון, אך כשנותנים מן החלב של הנר – הרי שהנר הראשון נחסר. ידוע המשל של האדמו"ר מקוצק כי זכוכית היא שקופה ואדם המביט בזכוכית, שבחלונו רואה דרכה – אנשים. אבל אם הוא מורח שכבה של כסף על הזכוכית, הרי שהזכוכית הופכת להיות ראי והאדם המביט בה רואה רק את עצמו. תאוות כסף היא יצר הרע. הקניין הוא "שאור שבעיסה" היוצר אינטרס אישי – ומונע אחדות. הקניין יוצר פירוד ומחמתו הפרט אינו מבטל את עצמו ואינו מוכן להיבלע בכלל.

לכן, הפקעת הקניין מן האדם היא פעולה חיונית המאפשרת לו להיכלל בכלל ולחדול מלראות את עצמו כפרט. מעתה מובן כי השמיטה משלימה את הפרט ומאפשרת לו להיכלל בתוך כלל ישראל ובכך לזכות לחיים ולהשראת שכינה. ובלשון "שם משמואל": "שמיטה היא מצד הכלל להיות כולם אחד כמו שכתוב: 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך' – שתהיה יד כולם שווה וכל ישראל כאיש אחד חברים, ואז הם מרוצים מצד הכלל".

האיש שביטל עצמו אל הכלל שב ביובל אל שורש נשמתו הפרטית

בהתאם לעיקרון שלפיו כאשר הפרט מבטל את עצמו אל הכלל הוא זוכה להגיע לשלמות גם כפרט, מובן כי אחרי השמיטה, שבה יש ביטול של הקניין הפרטי והזהרות של הפרט עם הכלל – בא היובל, שבו הפרט עצמו מגיע אל השלמות. ביובל שב איש אל אחוזתו ומבואר בזוהר (חלק ג', דף ק"ח, ע"ב) כי כל אדם שב אל

שורש נשמתו. שיבת האדם אל נקודת המוצא, שבה עמד בטרם שירד אל עולם שבו יש יצר הרע ומעשים של תאוה וחטא, היא התיקון הגדול של האדם. יתרה מכך, הגמרא אומרת במסכת ברכות (דף נ"ח, עמ' ב') כי "כשם שאין פרצופי בני האדם שווים כן אין דעותיהם שוות". הטעם לכך הוא כי לכל אדם שורש נשמה משלו. האדם מגיע לזיכוך דעתו כפרט, לאחר שהוא ביטל עצמו אל הכלל. משביטל את אנוכיותו, הוא זוכה להגיע לדעה טהורה ולנשמה מאירה. זוהי שלמות שיש בה קדושה. זהו סודו של היובל. היחיד הנכלל בתוך הכלל מגיע אל המנוחה ואל הנחלה הפרטית של שלמות וקדושה וזו האחוזה שאליה הוא שב. אכן, בזהר מצינו (חלק ג', דף ק"ח, עמ' ב') ש"יובל הוא בינה" ו"ע"י קישור נשמתו בשרשה מתוספת בה השגה ובינת הלב".

הנה כי כן, השמיטה והיובל חורגים מהגבלת הקניין. הם הופכים את הפרט לחלק מן הכלל.

ע"י השמיטה והיובל נפרד הפרט מקניינו ונוצרת זהות וקרבה בין אדם לחברו. האדם הנפרד מקניינו מסוגל להכיל את ההבנה כי כיחיד אין לו קיום וכי הפרטים שלצידו הם המזכים אותו בהשראת שכינה, ובלעדיהם הוא לא יגיע לשלמות אישית לעולם. לכן, אף אם הוא סובל משכנו יעלה בידו לקיים מצוות "ואהבת לרעך כמוך" – והוא אף יהיה מוכן למסור נפשו עליו, שהרי הוא מביא לו תועלת העולה על כל סבל ומאפשר לו לייחס לעצמו את מעלותיו, לאחר שהוא נכלל עמו בתוך הכלל. מחמת זכות הרבים ושלמות הכלל – שורה עליהם השכינה.

פרשת בחוקותי

תאכל ישן ותתחדש

"ואכלתם ישן נושן"

אחת מן הברכות שתחול על ראשם של ישראל, אם ילכו בחוקות ה' ויקיימו את התורה ומצוותיה היא (ויקרא כ"ו, י'): "ואכלתם ישן נושן, וישן מפני חדש תוציאו". ובכן, מה היא הברכה באכילת לחם ישן? וכי לא עדיפה אכילת לחם טרי? אין זאת אלא כי הפסוק בא לומר שיהיה לאדם שפע מעבר לצרכיו. ברם, "מה יתרון להם בהיות להם תבואה כל כך שאינם צריכים?" הרי אין מה לעשות עם העודפים, שכן:

- לאדם עצמו טעים יותר לחם טרי:
- למכור את הלחם דאשתקד לתושבי ארץ ישראל אין אפשרות שהרי השפע הוא נחלת כולם:
- למכור את הפירות העודפים לחו"ל אסור, שכן הגמרא אומרת במסכת בבא בתרא (דף צ', עמ' ב'): "אין מוציאים פירות מארץ ישראל ודברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות, שמנים וסלתות". יתרה מכך, אם אדם מוכר את השפע שהתברך בו - הרי שהעודף אינו נשמר בידו והגורן אינה "עולה על גדותיה" משפע, ואילו בכתוב נאמר: "וישן מפני חדש תוציאו". מן הכתוב עולה אם כן, כי יש ברכה בכך שהאדם עצמו אוכל מן הישן. איזו ברכה טמונה בכך?

שמחת החג - שמחה רוחנית

בגמרא במסכת פסחים (דף ק"ט, עמ' א') מצינו כי "בזמן שבית המקדש קיים - אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים כ"ז, ז'): 'וזבחת שלמים ואכלת שם, ושמחת לפני ה' אלהיך'. ועכשיו שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין, שנאמר (תהילים ק"ד, ט"ו): 'ויין ישמח לבב אנוש'".

"שם משמאל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", כי יש שמחה פנימית – רוחנית, ויש שמחה חיצונית – גשמית. שמחת יום טוב שהכתוב מצווה עליה ואומר (דברים ט"ז, י"ד): "ושמחת בחגך" – היא שמחה פנימית ורוחנית. על כן, מצינו במשנה במסכת ביצה (דף ל"ו, עמ' ב') כי חכמים תיקנו כי "אין מרקדין ביום טוב", כי ריקוד נעשה ע"י האיברים החיצוניים והוא משרה שמחה גשמית. כדי לעורר שמחת יום טוב, שהיא שמחה פנימית, נדרש אפוא דבר שיש בו פנימיות. בשר זבח השלמים משרה שמחה פנימית. כל מהותו פנימית היא, שהרי מבחינה חיצונית בשר השלמים זהה לבשר חולין. אך בפנימיות הדברים בשר הזבח שונה הוא בתכלית, שכן יש בו קדושה. תוכן פנימי זה של בשר השלמים משרה ביום טוב שמחה פנימית ראויה.

יין משרה שמחה פנימית

יין דומה לבשר הזבח, שכן היין מבוטא את התוכן הפנימי של הענבים, והוא גם מוציא מן האדם את פנימיותו וגורם לה להתבטא בחופשיות ולהתגלות, כפי שנאמר בגמרא במסכת עירובין (דף ס"ה, עמ' א'): "נכנס יין יצא סוד". היין מסוגל אפוא להשפיע על התודעה של האדם ולהביאה לכלל רוממות הרוח ולגילוי חביונות הנפש. על כן, היין הוא אמצעי מכוון לשמחה ראויה בחג.

בדבר רוחני – לא שולטים פגעי הזמן

משתיית יין נובעת אפוא שמחה פנימית – רוחנית. כל מה שלא נובע ממצואות גשמית – השפעתו הרוחנית אינה פגה עם השנים. אדרבה, הוא הולך ומשתפר, הולך ומשביח ככל שהכלי הגשמי בלה והשפעתו נפחתת. על כן, יין שעיקרו פנימיות, ככל שהוא מתיישן יותר, כן הולך הוא ומשתבח. ביין לא שולטים פגעי הזמן והכלל הוא כי ככל שהיין שמור במשך יותר זמן, כן רבה השפעתו ועדיף הוא "יין ישן נושן" על פני יין חדש. "שם משמאל" מבאר את פשר הדבר, כי הקב"ה הוא מקור החיים וממנו נובעת חיותו וחיוניותו של כל דבר. ממילא, ככל שחולף הזמן מעת בריאתו הרי שהוא מתרחק מבוראו וממקור חיותו ובכך מתקרב הוא אל סופו. על כן, כל דבר גשמי – נמוג עם הזמן. מתיישן ומזדקן, קמל ובלה, ולבסוף – שב לעפרו. לעומת זאת, דבר שיש בו רוחניות צרופה מתקיים לעד ואינו כפוף לפגעי הזמן.

ישן מול חדש – זמן מול אדם

במשנה מסכת עדויות פרק ב', משנה ט' מצינו שאלה חריפה: מצד אחד נאמר (בראשית ט"ו, י"ג): "ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה". משמע כי הגאולה תלויה במספר השנים; מצד שני נאמר (שם שם, ט"ז): "ודור רביעי ישובו הנה". משמע כי הגאולה לא תלויה במספר השנים אלא במספר הדורות. עמד על כך הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" (על מסכת ראש השנה, מאמר כ"ז) והביא את דברי הגאון מוילנא כי "הקלקולים נתלים בזמן, והתיקונים נתלים באדם".

כלומר, הגאולה תלויה בדורות ובפעילות בני האדם, ואילו הקלקול תלוי בזמן (400 שנה).

על כך כותב הרב הוטנר כי "בדבריו הללו של הגר"א מוצאים אנו שני חידושים: החידוש האחד הוא, עצם העמדת האדם והזמן כשני קצוות הופכיים המתנגדים זה לזה.

החידוש השני הוא בזה, שההופכיות וההתנגדות של האחד למשנהו, היא אותה ההופכיות וההתנגדות של קלקול ותיקון.

הווי אומר כי בפנינו כלל לפיו כל דבר חומרי מתקלקל עם חלוף הזמן. התיישנות מבטאת קלקול וחידולון ובכל מקום שרוצים לומר כי החומר כלה ונמוג – מציינים את הזמן החולף. לעומת זאת, באדם יש רוח. הגאולה תלויה במעשי האדם, המסוגל לפרוץ את מסגרות הזמן, לדבוק באין סוף ולהתחדש. על כן, כאשר רוצים לומר כי תתרחש גאולה מציינים את הדורות החולפים ואת מעשי האדם.

ברכת אכילת ישן כברכה להתחדש

מקום שבו מברכים את האדם בכך שיאכל ישן נושן, בפנינו אמירה כי האדם הוצב כתנגודת לזמן והוא מתקיים גם בחלוף הזמן. כלומר, זו הגדרה של האדם כמהות רוחנית. אכן, באדם יש שאר רוח. לכן הוא מנצח את הזמן וזוכה לחיים שיש בהם ממד של נצח. הברכה לאדם היא, שגם התבואה החומרית שלו תנהג כמו היין שמעורר שאר רוח ומגלה את פנימיותו. "זוהי הברכה שגם בתבואה יהיה כוח פנימי רב עד שיהיה יפה כשנתיישן כעניין יין".

הברכה של "ואכלתם ישן נושן" היא אפוא ברכה כי האדם לא יהיה נתון במסגרות גשמיות "כי כל עיקר מה שהמאכל מְגַשֵּׁם את האדם הוא מצד החומריות שבו". הפוך אדם לרוחני יותר – והזמן לא יעמוד בעוכריו ולא יגרום לו להתיישן.

הנה כי כן, כל דבר גשמי מתיישן, מזדקן, בלה, קמל ולבסוף נמוג. לעומת זאת, דבר רוחני אינו כפוף לפגעי הזמן. הברכה של "ואכלתם ישן נושן" מכוונת אפוא לומר לאדם: היה רוחני וממילא – פגעי הזמן לא יוכלו לך. לא תתיישן. היה רוחני וגם כשתאכל מאכל ישן – תתחדש.

פרשת במדבר

מפקד - כל אחד מיוחד אך לא יחיד

מה עניין מפקד למדבר סיני

עם כניסת בני ישראל למדבר הצטווה משה לספור את בני ישראל. כך נאמר (במדבר א', א'-ב'): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד, באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמור. שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחתם לבית אבותם, במספר שמות כל זכר לגולגלותם". מדוע סופרים את בני ישראל? ומה הקשר בין המפקד שנערך לבין ההליכה במדבר?

במדבר יש מאבק עם כוחות הטומאה

"שם משמאל" פותח בהבאת דברי הזוהר (חלק ב', דף קפ"ג, עמ' ב') המתאר את המאבק שהתחולל בין ישראל לנושאי דגל הקדושה לבין המדבר, שהוא מקום של הפקר ושממה, נעדר חיות ושפע אלוקי. על המדבר נאמר (דברים ח', ט"ו): "המוליכך במדבר הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב, וצימאון, אשר אין מים". הזוהר מבאר כי במדבר יש נחש ועקרב, לא רק כסיכון פיסי, אלא גם כסיכון רוחני. הזוהר מבאר כי הקב"ה הולך את בני ישראל. "ללכת במדבר חזק, שהוא מקום ושלטון סמא"ל הרשע, כדי לשבר חזקו ולכתת ראשו ולהכניע אותו שלא ישלוט". נמצא כי מטרת הקב"ה הייתה להפגיש את בני ישראל במדבר עם כוחות הרוע - ולהכניעם.

כיצד מנצחים את כוחות הטומאה?

התכונה הראשונה הנחוצה כדי להתגבר על יריב במאבק המר כנגדו, היא "חוזק הלב". כך נאמר (שם כ', ג'): "וְאָמַר אליהם שמע ישראל, אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם, אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם". חז"ל אף אמרו במסכת סוטה (דף מ"ד, עמ' ב'): "תחילת נפילה ניסה". נמצא כי בלי אומץ רוח - אי אפשר לזכות בקרב.

אומץ הוא תנאי ראשון במעלה לניצחון במלחמה פיסית, אך גם במלחמה רוחנית. אדם הלוחם בעצמו וביצריו נדרש לתכונה הבסיסית של אמונה בכוחו, ביכולותיו ובחוסנו הרוחני. אם חפץ האדם לגבור בקרב על חיי רוחו – אל לו לחשוש מסביבתו וממה שיאמרו או יחשבו עליו הבריות. עליו לפתח חוש אחריות ולהכיר בחשיבותו של כל מעשה שלו, גדול או קטן. מוטל על האדם לנהוג בכובד ראש ואף לשאת "את כל כובד העולם" על ראשו, ביודעו ובהכירו כי לכל פעולה שלו יש חשיבות מכרעת לעתיד האומה כולה. כך אמרו חז"ל במסכת קידושין (דף מ', עמ' ב'): "לעולם יראה אדם את עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, והעולם כולו חציו חייב וחציו זכאי. אם עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת העולם כולו לכף זכות".

דבר שבמניין – חשוב ואינו בטל

אחד מן הדברים הנותנים לאדם חשיבות עצמית ומחזקים את יכולת העמידה ואת זקיפות הקומה הוא – ההכרה בייחודיותו כפרט נדיר ויקר ערך שבא לעולם דווקא בתקופה ובשעה מסוימת, עם מערכת מיוחדת וייחודית של כישורים ותכונות, לשם קיום שליחות ייחודית וספציפית, שרק הוא נועד ונשלח לבצע אותה. מכאן חשיבותו העצומה של כל פרט ופרט. הוא אינו נבלע בזרם ואינו בטל ברוב, שכן הכלל הוא (מסכת ביצה, דף ג', עמ' ב') כי "דבר שבמניין – חשוב הוא – ואינו בטל". כלומר, דבר שמתייחסים אליו כפרט יחידני וסופרים אותו כמי שעומד בפני עצמו, הינו בר חשיבות ואינו בטל ברוב. אכן, אם אדם ייכנס למוזיאון בן אלפי פריטים, וישחית בו יצירת אומנות נדירה ומיוחדת, לא יוכל לטעון כי פריט זה הוא רק אחד מני רבים. ריבוי הפריטים אינו מעמעם את ייחודיותו של פריט נדיר וחד פעמי.

חשיבותו של כל פרט – לפני צאתו למלחמה

בטרם שבני ישראל נכנסים למדבר ללחום את המלחמה הגדולה ברוחניות, באה המצווה למנותם, כפרטים יחידניים, שכל אחד עומד בפני עצמו, נישא מאחרים ושונה מהם. כך תודגש בעיני הפרט ייחודיותו וחשיבות מעשיו וכך יבין שהוא אינו אחד מני רבים, אלא הוא אחד, יחיד ומיוחד שיש לכל מעשה שלו משקל ומשמעות, ויש כוח בידו לשנות ולהכריע. בהתאם לכך מובן הציווי: "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם".

המפקד נחויץ "למען יחזיקו מעמד במלחמה הגדולה ההיא, שלא יוכל היצר הרע להטעותם ולהמריך את לבבם". גרגרי אורז בשקית - לא סופרים. הם נעדרי חשיבות עצמית כיחידים. אבל נכסים שיש להם ערך עצמי - סופרים אחד אחד, כי כל אחד מהם נחשב. נמצא כי עצם הספירה מחשיבה כל אדם שנספר כגורם בר חשיבות.

מפקד לפני כל יציאה למלחמה

"שם משמואל" מפנה את תשומת ליבנו כי "כאשר נסתכל בכתובים נראה שכל המפקדים שהיו בישראל, נעשו לפני מלחמה, רוחנית או גשמית:

- המנין הראשון הוא (דברים י', כ"ב): "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה"
- מכיוון שהיו צריכים התחזקות גדולה שלא ייטמעו בין המצרים;
- אחרי יציאת מצרים ובעקבות חטא העגל כשחזרה זוהמת החטא להתפשט, הוצרכו בני ישראל למלחמה הרוחנית בתחילת מסעם במדבר. על כן היה המפקד נשוא פרשת "במדבר";
- קודם כניסתם לארץ ללחום במלכי כנען, ואח"כ קודם לכל מלחמה הוצרכו למניין.

רק פעם אחת בימי דוד נעשה מפקד שלא לצורך מלחמה - והדבר נחשב לחטא.

מיוחד אך לא יחיד

המפקד מדגיש את חשיבותו של כל אדם שנספר ואת ייחודיותו כפרט הראוי להיספר ולהימנות. מצד שני, חז"ל אמרו (מדרש רבה א', י"א): "למה נאמר: 'שאו את ראש' ללמד כי אם יזכו יעלו לגדולה ואם לאו - הוא כמו שאומרים תליין כרות את ראשו של פלוני".

"שם משמואל" מבאר כי כאשר נותנים לאדם חשיבות עצמית - הוא עלול לחטוא בחטא היוהרה, שהיא שורש פורה ראש ולענה. כל אדם הוא שליח של הקב"ה העושה את המוטל עליו, בכל כוחו. אך עליו לזכור לעולם, כי הוא רק שליח ולא השולח וכי לכל אחד מסביבו יש שליחות ייחודית משלו ולכל שליחות יש חשיבות ויעוד שקבע לו הקב"ה בבריאתו. על כן, אין לו במה להתנשא על זולתו. המגיד ממזריץ' נהג לומר על הפסוק (דברים ה', ה'): "אנכי עומד בין ה' וביניכם" - האנוכי שבאדם עלול חלילה לחצוץ בינו לבין ה'. במקרה זה אין הוא זכאי לקבל חיות מה' ו"נושאים את ראשו" - מעל גופו חלילה. נמצא כי האדם חייב לאזן בין

יוהרת הלב חלילה לבין ההכרה הפנימית בערך עצמו וביכולותיו, לבל יבטל עצמו בפני סביבה מזוהמת וחוטאת. איזון זה נמצא במִפְקָד שבו אומרים לאדם מחד גיסא, כי הוא נספר כפרט יחידי על שום חשיבותו בהיותו אחד ומיוחד, אך בה בעת ממחישים לו כי אינו יחיד. בעת היציאה לקרב חשוב שאדם יהא מודע לכוחו, אך הכרחי להבהיר לו שכמוהו נספרו יחידים רבים נוספים, כדי שלא יחשוב כי "אין עוד מלבדו ואפס זולתו".

הנה כי כן, לפני התמודדות עם קושי גשמי או רוחני בא מִפְקָד, שבו סופרים כל יחיד ויחיד ומחשיבים אותו כגורם הראוי לספירה ומניין. בכך מחדירים באדם את ערכו העצמי כפרט ייחודי, למען יכיר בערך עצמו ובחשיבותם של כל מעשיו וינהג בעוז רוח ובעזות נפש וישיב מלחמה שיערה. מצד שני, מבטא המִפְקָד את האמירה: אתה ייחודי אך אינך יחיד. יש עוד הרבה יחידים כמוך. אכן, חז"ל אמרו (סנהדרין, דף ל"ז, עמ' א') כי "חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם" – אבל, בה במידה נברא העולם גם עבור רעהו.

פרשת נשא

גוף, נפש ונשמה

בפרק זה עומד "שם משמואל" על אמצעי הטהרה הפועלים בשלושת רבדי האדם, תוך שהוא מנתח את עולם המושגים והדימויים באופן שיטתי ומבהירם.

שלושה אבות טומאה אך הדינים שונים

מחנה ישראל חייב להיות קדוש. מכוח קדושה זו נובע חיוב לשלח טמאים אל מחוץ למחנה. כך נאמר (במדבר ה', ב'): "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב, וכל טמא לנפש". מבאר רש"י:

"שלוש מחנות היו שם בשעת חנייתן: תוך הקלעים – היא מחנה שכינה; חניית הלויים סביב כמו שמפורש בפרשת במדבר – היא מחנה לוויה; ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע הרוחות – היא מחנה ישראל. הצרוע משתלח חוץ לכולן; הזב מותר במחנה ישראל ומשולח מן השתים; וטמא לנפש מותר אף בשל לוויה ואינו משולח אלא משל שכינה".

מה פשר ההבחנה בין הטומאות השונות? הרי צריך לשמור על המחנה קדוש וכל שלוש הטומאות (צרוע, זב וטמא מת) הן בגדר של "אב הטומאה". אם כן, מדוע נקבע שטמא מת משתלח ממחנה שכינה בלבד, זב וכל מי שטומאה יוצאת מגופו משתלח גם ממחנה לוויה, ומצורע משולח גם אל מחוץ למחנה ישראל?

שלוש טומאות, שלושה מחנות ומשל אחד

"שם משמואל" מביא את ביאורו של אביו, ה"אבני נזר", כדלהלן:

המונח "מחנה" מבטא מקום מוגדר המיוחד למשכנה של קבוצה מסוימת. בגוף אדם יש שלושה מחנות: מוח, לב וכבד. אלו שלוש מקבילות לשלושת מחנות ישראל. באמצעות הבנת משל זה חודר ה"אבני נזר" למהות ההבחנה בין דיני הטומאה השונים.

המשל:

- הכבד הוא מסננת הרעלים של הגוף. הוא "שואב כל לחות המאכל עם כל הפסולת, ואת הצלול שבו שולח ללב";
- הלב, אין בו פסולת מצד עצמו אבל לעיתים האדם "לוקח ללב" את פסולת הטחול (עצב) והמרה (כעס), כפי שמצינו בתיקוני זוהר (דף פ"ה, עמ' א): "אשרי הלב שלא מתקרב עצב הטחול וכעס המרה".
- המוח מקבל מהלב את הדם הצלול ביותר שאותו משגר אליו הלב "ובמוח אין פסולת לא מצד עצמו וגם איננו מקבל פסולת משאר האברים".

מהמשל לנמשל:

- מחנה שכינה הוא כנגד המוח. שם מחויבת צלילות מוחלטת!
- מחנה לווייה הוא כנגד הלב. שם אסור שתהיה טומאה עצמית, אבל אין הוא אטום מפני השפעות חיצוניות.
- מחנה ישראל הוא כנגד הכבד. שם יכולה להיות גם טומאה עצמית וגם פסולת הגוף ובלבד שאין זה רקב.

דיני הטומאה השונים:

- טמא מת - טומאתו חיצונית בלבד. היא לא נובעת מגופו אלא ממגע עם גוף אחר. אבל, במחנה שכינה אין לו מקום, שהרי שם שורת טהרה מוחלטת.
- זב - הוא מי שטומאה נובעת מגופו. על כן, הוא חייב לצאת ממחנה לווייה. שם מקבלים פסולת שבאה ממקום אחר (טמא מת) אבל לא כזו שנובעת מתוך האדם עצמו (זב).
- מצורע - הוא מי שפשט רקב בגופו. הוא חייב לצאת גם ממחנה ישראל. שם מקבלים גם פסולת עצמית (בדומה לפֶּיֶד שיש בו פסולת מגופו) ולכן גם טומאה שיוצאת מגופו לא מזיקה לו, אבל מצורע שפשט רקב בגופו חייב לצאת גם ממחנה זה.

שלוש זירות בנפש האדם

- "שם משמואל" מוסיף, כי יש שלוש זירות בנפש האדם שמהם נובעים שלושת סוגי הטומאה:
- טומאת המת - מזיקה לשכל, כי חיים משמעם חיבור למקור נביעה אלוקי שנפח חיים באדם. חיבור זה הוא נשמת האדם שמקורה במוח, ואכן

מאמר הכתוב הוא (קהלת ז', י"ב): "החכמה תחיה בעליה". על כן משתלח טמא מת ממחנה שכינה שהוא מקור ומוקד של חיבור לקב"ה – מקור החיים. – טומאה שיוצאת מגוף האדם מזיקה לנפש שמשכנה בלב "כי טומאה שיוצאת מגופו באה מפאת כחות הנפש הדמיון וההרהור בזימת איוולת". כך מצינו בגמרא (מסכת עבודה זרה, דף כ', עמ' ב'): "ונשמרת מכל דבר רע – שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". הספורנו (על ויקרא ט"ו, ב') מבאר כי סיאובי הגוף השונים נובעים מהרהורי הלב. על כן, משתלח טמא זה גם ממחנה לווייה שבו שוררת טהרת הלב, המשפיעה על הנפש שבאדם. – מצורע הוא קלקול הגוף, שהרי נעשה שינוי בגוף האדם, על כן הוא משתלח ממחנה ישראל "שהוא לעומת הגוף והנפש החיונית שמשכנה בכבד".

גוף, נפש ושכל

"שם משמואל" נוטל רעיון זה ומוליך אותנו למסע של הבנה בתורת הנפש, כאשר הוא מציג מצד אחד את שלושת המישורים בנפש האדם שבהם מזדהמת נפשו בעקבות החטא, ולאחר מכן מלמדנו חמש דרכים לתיקון זוהמה זו. נפרט:

א. לפני החטא לא הייתה פסולת באישיות האדם, כפי שאמר הכתוב (קהלת ז', כ"ט): "אשר עשה האלוקים את האדם ישר". האדם הזדהם כשחטא בחטא הקדמון של אכילה מעץ הדעת "טוב ורע". באמצעות חטא זה שאב האדם אל תוכו כוחות רעים. על כן, אם נבקש לדעת מהן זירות הזיהום, נעיין בתכונותיו של עץ הדעת.

ב. לגבי עץ הדעת נאמר (בראשית ג', ו'): "ותרא האישה כי טוב העץ למאכל, וכי תאווה הוא לעינים, ונחמד העץ להשכיל".

ג. "שם משמואל" מבאר כי הכתוב מתייחס ל: א. גוף (גשמי); ב. נפש (רגש); ג. נשמה (שכל רציונלי).

– "טוב העץ למאכל" – "הוא עריבות הטעם, והמאכל נכנס לתוך הגוף על כן הוא מתייחס לגוף.

– "תאווה הוא לעינים" – מתייחס לנפש "שהרי אין המראה נכנס לגוף כלל רק הוא מכוחות הנפש שמתפעלת ממראה נאה".

– "ונחמד העץ להשכיל" – הוא בשכל.

משהו בהר הנמשל עובר ה"שם משמואל" לבאר את המשל: משכן השכל הוא – במוח; משכן הנפש (הרגש) הוא – בלב; משכן הנפש החיונית (המחיה את הגוף, זו שווה לאדם ולבהמה ולכן מכונה גם "הנפש הבהמית") – בכבד. תכלית האדם בעולמו היא על כן לתקן את החטא בשלוש זירות אלו, של גוף, נפש ושכל, כך שיסור הרע הן מהמוח, הן מהלב והן מן הכבד. תיקון זה עושה אדם ע"י מחשבה – המתקנת את המוח; ע"י דיבור – המתקן את הלב, וע"י מעשה – המתקן את הגוף. שם משמואל" מציג חמש דרכים לתיקון זה.

תיקון ראשון – ע"י תורה, תפילה ומעשים טובים

לצורך ניקוי שלוש הזירות שבהן השפיע החטא על האדם. אמצעי התיקון הראשון הוא תורה, תפילה ומצוות מעשיות: תורה – נלמדת במחשבה שבמוח ע"י ההוגה בתורה, והיא מטהרת את השכל מזוהמתו ומקדשת אותו; תפילה – היא דיבור המטהר את הנפש כמאמר הכתוב (שמואל א', א', ט"ו): "ואשפוך את נפשי לפני ה'". "אכן, דיבור הוא כלי הביטוי של הנפש כמאמר הכתוב (בראשית ב', ז'): "ויהי האדם לנפש חיה" – ומתרגם אונקלוס "לרוח ממלא" (מדברת). משכן הנפש (הרגש) הוא בלב והביטוי הוא קולמוס הלב, שנאמר (איכה ב', י"ח): "צעק לבם אל ה'". על כן, מבערת הזעקה (הדיבור) את חלקי הרע מהנפש שבלב. מצוות מעשיות – נעשות באמצעות הגוף ומבערות את חלקי הרע שבגוף. נמצא כי אדם חוטא בשלושת חלקי אישיותו (מוח ודעת, לב ורגש, וחיוניות הגוף) ובמקביל יכול הוא לתקן את החטא שפשה בשלושת חלקי אישיותו ע"י תורה, תפילה ועשיית מצוות.

תיקון שני – הבנה, יגיעה ושינון

"שם משמואל" מבאר כי ע"י התורה עצמה ניתן לטהר את שלושת חלקי האישיות הטעונים תיקון, ועל כך אמרו חז"ל במשנה (מסכת פאה, פרק א', משנה א') – "ותלמוד תורה כנגד כולם". התיקון השני עושה שימוש בשלושת חלקי הלימוד: חשיבה ועיון מעמיק, יגיעה ושינון. שלוש פעולות אלו מבערות את כוחות הרע מכל שלושת המקומות: מוח, לב וכבד. עיון התורה – מנקה את השכל;

יגיעת התורה – מנקה את הנפש "כי כל יגיעה היא בנפש" שנאמר (משלי ט"ז, כ"ו):
"נפש עמל – עמלה לו".
שינון "וידיעה פשטית" – מנקה את הגוף.

תיקון שלישי – קודש קודשים, היכל וחצר

"שם משמואל" מבאר כי במושכל התורה, כלומר בעיון המעמיק יש כשלעצמו כדי לתקן את שלושת היבטי החטא, שכן במוח עצמו יש שלושה רבדים: רובד שהוא מופשט לחלוטין – והוא מקביל לקודש הקודשים של האדם. הלימוד ברובד זה מטהר את הנשמה. רובד הכולל דמיון ויצירה – מקביל להיכל שבו שרו הלוויים. לימוד זה מטהר את הנפש ואת הרגש. רובד מעשי ופרקטי המתפַעל את האדם – הוא מקביל לחצר המשכן, ששם צבאו כל עם ישראל. הלימוד ברובד זה מטהר את הנפש הבהמית ואת הזוהמה שפשטה באדם ברובד התחתון של אישיותו.

התיקון הרביעי – בממד הזמן – שבת, חג וראש חודש

אדם מושפע ממקום, אדם מושפע מסביבה ואדם גם מושפע מן הזמן (עש"ן – עולם, שנה, נפש).
על כן, כשם שראינו כי יש השפעה סביבתית (מחנה שכינה, מחנה לווייה ומחנה ישראל), כן יכול האדם להשפיע על רבדי אישיותו, ע"י ניצול הזמנים השונים, שהוא חווה ועובר בהם במסע חייו.
שלושה זמנים הם: שבת, יום טוב וראש חודש, ובאמצעותם יכול האדם לתקן את זוהמת החטא ולשרש אותה מכל רבדי אישיותו (נשמה, נפש, ורוח) השרויים בחלקי גופו השונים (מוח, לב וכבד). זהו התיקון הרביעי:
א. שבת – הוא "יומא דנשמתא". מהותה של שבת היא עונג שנאמר (ישעיהו נ"ח, י"ג): "וקראת לשבת עונג", "ועונג הוא במוח כידוע". אדם מפיק עונג באמצעות חושיו אבל רק כשהמוח חפץ בכך. לכן למשל אדם עצוב או חרד לא נהנה מהנאות הגוף. מצד שני, כשיש הישג שהמוח חפץ בו – לא חשובים התנאים הפיסיים ואדם מתענג מכל רגע.
בשבת יש כדי לתקן את זוהמת המוח.

ב. יום טוב הוא זמן של שמחה, שנאמר (דברים ט"ז, י"ד): "ושמחת בחגך". מצוות החג היא "שמחה שהיא בהתפעלות הלב". שמחת הלב ביום טוב יכולה להביא ל"וטהר ליבנו לעבדך באמת" ולתקן את זוהמת הלב והנפש. ג. ראש חודש הוא זמן של הכנסת קדושה בענייני המעשה היום יומיים. אומרים מוסף תוך שחולצים תפילין, אומרים בו קדושת "כתר", אך עובדים בו כבכל יום של חול. זהו יום המשפיע על טהרת הגוף והנפש החיונית. בראש חודש ניתן לתקן את "זוהמת הכבד".

התיקון החמישי – שבת!

"שם משמאל" ממשיך ומבאר כי בשבת עצמה יש ג"כ שלושה היבטים שיש בהם כדי לתקן את זוהמת האדם בכל רובדי אישיותו. כפי שראינו כי במוח עצמו יש שלושה חלקים והתורה המביאה לניקיון המוח עשויה לתקן את שלושת רבדי האדם, כך גם שבת:

- א. שבת היא "יומא דנשמתא" – יש בה נשמה יתרה ומשכן הנשמה הוא במות. האדם הלומד תורה בשבת יכול ע"י כך לטהר את רעיוניו ולנקות את החלק המושכל והמופשט שבו;
- ב. בשבת האדם נח ממרוץ חייו ומתעורר בו רגש טהור של רוממות רוח. בשבת האדם מתפלל ברגש – ובדרך זו יכול הוא לטהר את ליבו ולנקות את החלק הרגשי שבו;
- ג. בשבת יש גם מנוחה פיסית וסעודות שבת שבהן מסוגל האדם לטהר את הגוף אם הוא משכיל לקדש גם את ההיבט הגשמי שבו.

הנה כי כן, "שם משמאל" מסכם ואומר: "ממוצא הדברים נשמע ששילוח טמאים הוא דבר הנוהג בכל אדם ובכל זמן לבער הרע משלושת חלקי האדם: גוף, נפש ושכל, ע"י תורה, תפילה ומצוות מעשיות, שמירת שבת ויום טוב וראש חודש". הווי אומר, כי פרשת שילוח הטמאים משלושת המחנות בהתאם למהות החטא, מלמדת דרך חיים לכל אדם כיצד יוכל לטהר את מוחו המופשט, את רגשי ליבו ואת חושיו הפיסיים. לשם כך עליו לנצל את השפעת הסביבה, השפעת המקום והשפעת הזמן.

פרשת בהעלותך

מזבח ומנורה - לב ומוח

העלאת נר נצחית - בחנוכה

אהרן הכהן הצטוו להעלות את הנרות במשכן ונאמר (במדבר ח', ב'): "דבר אל אהרן ואמרת אליו, בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות". רש"י מביא את דברי חז"ל (במדרש במדבר רבה ט"ו, ו'): "למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים (שפורטה בפרשת נשא)?"

לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו, שלא היה עמהם בחנוכת המזבח, לא הוא ולא שבטו. אמר לו הקב"ה: חייך, שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות".

במדרש מוסיפים חז"ל: "הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הם נוהגים. אבל הנרות - לעולם אל מול פני המנורה יאירו, וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינם בטלים לעולם".

הרמב"ן הקשה, שכן באותה מידה שחורבן בית המקדש הביא לביטול מצוות הבאת הקרבנות, כן הביא החורבן גם לביטול מצוות הטבת נרות המנורה? שתי המצוות אינן נצחיות באותה מידה. הרמב"ן מבאר על כן, כי הכוונה היא לנרות חנוכה, הקרויים על שמם, שזו מצווה הקיימת לעולם.

"בלשון הזה מצאתיה במגלת סתרים לרבינו נסים, שהזכיר האגדה הזו ואמר: ראיתי במדרש כיון שהקריבו שנים עשר שבטים ולא הקריב שבט לוי, אמר הקב"ה למשה: 'דבר אל אהרן ואמרת אליו, יש חנוכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות ואני עושה בה לישראל, ע"י בניך, נסים ותשועה וחנוכה, שקרויה על שמם, והיא חנוכת בני חשמונאי. לפיכך הסמיך פרשה זו לפרשת חנוכת המזבח".

מדוע לא הקריב אהרן קרבן כמו שאר הנשיאים?

"שם משמאל" שואל על דברי המדרש הללו שתי שאלות נוקבות וחריפות:

א. מדוע חלשה דעתו של אהרן הכהן מכך שלא הקריב קרבן בעת חנוכת המשכן, כפי שעשו שאר הנשיאים, וכי מי מנע זאת ממנו? אילו הייתה זו

מצווה שהקב"ה ציווה על הנשיאים, יכול היה אהרן לחוש נזוף מכך שכולם מצוים ואילו הוא לא הצטווה. אבל, גם הנשיאים לא הצטוו להביא קרבנות בעת חנוכת המשכן. הם עשו זאת מעצמם, כקרבן נדבה. אם כן, יכול היה גם אהרן להקריב קרבן נדבה בדיוק כמוהם? ב. מדוע סבר אהרן כי "בשבילו אין שבטו מתקבל". איזו הווה אמינא הייתה לו כי בגלל חטאו שלו, בחטא העגל, יקפח הקב"ה את שבטו שלא חטא במאומה? "אם הוא חטא – שבטו מה חטאו?"

התפעמות רוח הקודש – פוסחת על אהרן

"שם משמואל" מבאר כי הנשיאים אמנם לא הצטוו להקריב קרבן בעת חנוכת המשכן, אבל התפעמה בהם רוח הקודש שאמרה להם לעשות כן. כך מצינו במדרש רבה (במדבר י"ד, כ"ו) כי אין זה מקרה שכל אחד מן הנשיאים הקריב את אותו מספר קרבנות. לא הייתה זו החלטה של נשיא אחד וחקי ע"י שאר הנשיאים, אלא שכולם כוונו ברוח הקודש להקריב מספר זה של קרבנות. נמצא כי בשעה גדולה זו של חנוכת המשכן הייתה לכל אחד מן הנשיאים רוח הקודש מאת ה' והתעוררות מן השמיים להקריב את קרבן הנשיאים. לעומת זאת, רוחו של אהרן לא התפעמה בקרבו לעשות כן. על כן, התעורר בליבו של אהרן חשש, שמא חטאו גרם לו שרוח הקודש לא התעוררה בקרבו להקריב קרבנות, כפי שאירע לשאר הנשיאים.

חשבון נפשו של אהרן – לפי חשבוננו של "שם משמואל"

"שם משמואל" מוסיף מהלך מרהיב בדבר ה"חשבון" שעלה בדעתו של אהרן באותה שעה:

- בזוהר (חלק א', דף קכ"ט, עמ' ב') מבואר כי אצל צדיקים נעשית עבודת ה' באופן מדורג, כשהם מטפסים במעלות הקדושה דרגה אחר דרגה – עקב בצד אגודל.

- לעומת זאת, אצל בעלי תשובה יש פרץ של התלהבות השוטף אותם ומאפשר להם לדלג על שלבים ולהגיע בבת אחת לפסגות מופלאות. כך מצינו בזוהר:

"אשריהם של בעלי התשובה, שהרי בשעה אחת ביום אחד, בפעם אחת וברגע אחד, הם קרבים לקב"ה. מה שלא היה כך אפילו אצל צדיקים גמורים שהתקרבו לקב"ה במשך כמה שנים. אברהם לא נכנס לעולמות העליונים

עד שהיה זקן. כמו כן דוד, שעליו נאמר (מלכים א', א', א'): 'והמלך דוד זקן בא בימים'. אבל בעל התשובה נכנס מיד ודבק בקב"ה. רבי יוסי אומר, במקום שבעלי התשובה עומדים בעולם הוא, אין לצדיקים גמורים רשות לעמוד בו, משום שהם קרובים למלך יותר מכולם, והם מושכים עליהם ברצון הלב יותר ובכוח רב להתקרב למלך".

- עם ישראל חטאו בעגל. על כך הם חזרו בתשובה, ומשעשו כן התפעמה רוחם בבת אחת עם הקמת המשכן ונשיאייהם נתמלאו ברוח הקודש, שהביאה אותם להקריב את קרבנות הנשיאים.

- שבט לוי, לעומת זאת, לא חטאו בעגל. ממילא הם לא היו במדרגת בעלי תשובה ולא התעוררו להביא קרבנות בעת חנוכת המשכן.

- אהרן עצמו הייתה יד בחטא העגל והוא שב בתשובה. ממילא, סבר אהרן כי אילו הייתה תשובתו כראוי הרי שגם רוחו הייתה אמורה להתפעם באותה מידה וליצור בו התעוררות להביא קרבן לחנוכת המשכן. במקרה זה היה כל השבט שלו זוכה מחמתו, שהרי הכלל הוא כקבוע בזוהר (חלק ב', דף ל"ו, עמ' ב') כי אם "ראש העם זכאי - כולם זכאים".

- אהרן ראה כי שבט לוי הוא היחיד שאינו מקריב קרבנות לחנוכת המשכן, והסיק כי זכות עצמם אין להם, שהרי לא חטאו מלכתחילה ולא חזרו בתשובה, אך גם זכותו של אהרן לא עמדה להם.

- על כן, סבר אהרן כי תשובתו על חטא העגל לא הייתה תשובה כראוי.

ראשי השבטים עבדו עבודת הלב ואילו אהרן עבד עבודת המוח

משהבנו היטב מדוע חלשה דעתו של אהרן, אשר חשש כי לא נמחל לו חטאו, יש להבין במה ניחם אותו הקב"ה באמרו לו: "שלך גדולה משלהם?"

"שם משמואל" מבאר אמירה זו כך:

הקרבנות היו "כלים לאהבה רבה - רשפי אש - שלהבת י"ה".

"בהתחלת העבודה - האהבה גדולה ביותר כידוע, ואין חוזק כחסידות בתחילתה".

התלהבות היא התפעלות הלב.

הנשיאים היו במדרגה גבוהה בעבודת הלב.

עבודת הקרבנות היא בבחינת "נפש" כפי שמצינו בדברי רש"י (ויקרא י"ז, י"א):

"תבוא הנפש ותכפר על הנפש". הנפש משכנה בלב וממילא עבודת הקרבנות היא עבודת הלב, הפועלת במישור הרגשי של האדם.

אבל, דרגת אהרן הינה חשובה יותר, שכן אהרן הוא במדרגת המוח!

הנרות שאהרן הופקד על הדלקתם רומזים לחכמה, כפי שמצינו (בבא בתרא, דף כ"ה, עמ' ב'): "מנורה בדרום, שכן כל הרוצה להחכים ידרים". הנמשל הוא התורה. אכן, זו עיקר מידתו של אהרן שהיא בבחינת עבודה שבמחה. לב מתפעם. מוח אינו מתפעם. המוח טבעו קר בלי התפעלות. לכן לא התפעמה רוחו של אהרן. הדבר לא נבע מכך שתשובתו לא התקבלה, אלא מכך שעבודתו היא עבודת מוח, ואילו עבודת הנשיאים היא עבודת לב.

מוח ולב – שבת ויום טוב

ההבדל בין מוח ולב דומה להבחנה בין שבת ליום טוב. ביום טוב יש מצוות שמחה שהיא בהתפעלות הלב; שבת היא במדרגת המוח. שבת היא "יומא דנשמתא" (יום הנשמה, שמושבה במוח). על כן, אין בשבת מצוות שמחה אלא מצוות עונג. מקור העונג הוא – במוח!

על כן, שבת היא יום שכולו תורה, להבדיל מיום טוב שחציו לה' וחציו לאדם. לכשנעייין יותר נראה כי בשבת יש גם מוח וגם לב והיא נחלקת לשניים: – בליל שבת מתרחשת התפעמות של הלב כי אדם מתבונן במצבו בעקבות ששת ימי המעשה ומתבייש לקבל את השבת כשכולו מגושם, שהרי "אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק". על כן הוא מתבייש מקדושת שבת, ומכניס חרטה בליבו על העבר ומקבל על להבא, והרי הוא כבעל תשובה שחלים עליו דברי הזהרה האמורים בדבר יכולתו של בעל תשובה להעפיל לפסגות בבת אחת, מכוח פרץ ההתלהבות השוטף אותו, ואין צורך במהלך מדורג כי "מעוררים אותו מן השמיים". – שבת בבוקר לעומת זאת, היא בבחינת מוח "אין אומר ואין דברים בהתפעלות רק ביישוב הדעת לבד".

עבודת המוח לעולם עומדת

בעבודת המוח אין התפעמות מהירה ואין פרץ של קדושה כבעבודת הלב. אבל, למוח יש יתרון. הוא לא מתחמם אבל גם לא מתקרר. עבודה זו – לעולם עומדת! "שם משמואל" מביא מדברי רבי בונים מפרשיסחא כי לאחר החורבן הושפלו כל המידות הטובות שבישראל חוץ מלימוד התורה. חלק המוח לא נפגם מעולם. אכן, עינינו הרואות כי קמו בישראל תנאים ואמוראים. רבי שמעון בר יוחאי וחבריו היו כולם – לאחר החורבן, ללמדנו כי החורבן לא פגם בחלק המוח של עבודת

ה'. התפעלות הלב באהבה איננה באותה בחינה עצמה שהייתה בזמן הבית. אבל, עבודת המוח – לעולם עומדת. והיא שעמדה להם בימי היוונים שביקשו "להשכיחם תורתך". עיקר התנגדות היוונים הייתה לחכמת ישראל כמו שביאר המהר"ל (בהקדמה לספרו "נר מצווה"), על כן נעשה להם הנס במנורה. ממילא מובן מדוע אמר ה' לאהרן "שלך לעולם קיים", שהרי עבודת המוח והתורה לא נפגעו אף לאחר החורבן. עבודת המוח לעולם עומדת.

הנה כי כן, המקדש הוא המרכז העולמי של עבודת ה', הנעשית במוח ובלב. הנשיאים עבדו את ה' בליבם. התשובה בעקבות חטא העגל הביאה לשיאים של קרבת ה' שמחמתה הם התעוררו להבאת הקרבנות שהובאו עם חנוכת המשכן. בהתלהבות הלב ככל שהאדם רחוק מה' כן עזה כמיהתו והוא מסוגל להגיע לדרגות נעלות באחת. אבל, עבודת ה' שבלב – נעשית ע"י הקרבנות, והיא בטלה בעקבות חורבן. לעומת זאת, אהרן עבד את ה' במוחו. עבודה זו מסומלת ע"י נר תמיד. היא אינה בטלה לעולם. "שלך גדולה משלהם" – כי עם ישראל לומד תורה – בכל מצב. לעולמי עד!

פרשת שלח

מהלכה של שליחות

פרשת המרגלים והתמיהות העולות

אחת מן התקלות הגדולות ביותר אירעה בעקבות השתדלות אנושית לסייע בהגשמת הייעוד האלוקי של כיבוש ארץ ישראל. כך נאמר (במדבר י"ג, א'-ג'): "וידבר ה' אל משה לאמור. שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען אשר אני נותן לבני ישראל, איש אחד איש אחד למטה אבותיו תשלחו כל נשיא בהם. וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי ה', כולם אנשים ראשי בני ישראל המה".

פרשה זו מעוררת שורה של תמיהות חריפות:

א. מי יזם את שליחת המרגלים? בפרשה דנא כתובים הדברים כציווי של ה' שאמר: "שלח לך אנשים". לעומת זאת, בספר דברים (א', כ"ב) רואים אנו כי זו יוזמה של עם ישראל שנאמר: "ותקרבון אלי כולכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ, וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן".

ב. היכן הייתה הטעות? האם לא נכון לשלוח מרגלים ולעשות השתדלות כדי לדעת כיצד ללחום ולכבוש את הארץ? הרמב"ן מוסיף ומקשה בנקודה זאת, כי אם טעות היא לעשות השתדלות זו, הרי שמדובר בטעות של משה רבינו בעצמו, שהרי משה אמר על כך (שם שם, כ"ג): "וייטב בעיני הדבר".

ג. הרמב"ן מוסיף ומקשה: למה אמר משה למרגלים (במדבר י"ג, י"ט) כי יבררו על ארץ ישראל "הטובה היא אם רעה", לאחר שהקב"ה כבר אמר לו שהארץ טובה ורחבה?

ד. רש"י מבאר כי כאשר נאמר על המרגלים "כולם אנשים" – הדבר בא לומר לנו כי משה בחר אנשים ראויים מאוד. "כל 'אנשים' שבמקרא לשון חשיבות, ואותה שעה כשרים היו". נמצא אם כן, כי משה שלח אנשים ראויים, והפקיד בידם משימה עצמו הגדיר אותה. מה השתבש אפוא בהמשך הדרך?

ה. מדוע שלח יהושע מרגלים (כפי שמצינו בספר יהושע פרק ב') לאחר שכבר ראה את התקלה והעונש שנבעו משליחת המרגלים הראשונים ע"י משה?
 ו. הרמב"ן כתב שכוונת עם ישראל הייתה לתור ולחפור את הארץ, באיזה מקום נוחה היא להיכבש וכיצד יש לפעול לשם כיבוש הארץ "כי התורה לא תסמוך על נס". ברם, "שם משמואל" תוהה על הדברים הללו וכותב: "ודבריו מפליאים, כי מבואר בחז"ל (והדברים הובאו ע"י רש"י דברים א', ח') כי "אילו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זיין". כלומר, אלמלא שליחת המרגלים הייתה הארץ נכבשת בצורה ניסית ולא היה צורך כלל במלחמה פיסית. מדוע אם כן היה צורך בשליחת המרגלים?

חמש הנחות יסוד

"שם משמואל" מתווה מהלך כולל בביאור פרשת המרגלים, באופן מקורי וחדש לגמרי. כך שכל השאלות ימצאו מענה, מכוח ראיית המכלול. המהלך של "שם משמואל" מורכב מחמש הנחות יסוד שנפרט אותן להלן.

"קול קורא במדבר – פנו דרך"

הנחת היסוד הראשונה מצויה בדברי הזוהר (חלק ב', דף רל"ז, עמ' א') המבאר כי במדבר עסקו ישראל בפינוי הדרך להשכנת קדושה, שכן המדבר הוא מקום הפקר, נעדר חיות. כלומר, המדבר הוא מקום המרוחק מהשפעתו של הקב"ה שהוא מקור נביעת החיים. בזוהר נאמר כי "המדבר הותקן לרוח הטומאה, לתת לה מקום לשלוט. רוח הטומאה מצאה לה מקום במדבר שהוא חרב מהכול, כמו שנאמר (דברים ח', ט"ו): 'המוליכך במדבר הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב', שמשם הוא השלטון של רוח הטומאה". כמו כן, נאמר בזוהר (חלק ב', דף קנ"ז, עמ' א') "לא נמצא מקום חרב וקשה בכל העולם כמדבר. ישראל שברו את כוחו ותקפו במשך ארבעים שנה, שנאמר (דברים ח', ט"ו): 'המוליכך במדבר הגדול והנורא'. במדבר זה שולטת הסטרא אחרא (הצד האחר – המנוגד וההפכי לאלוקות ולקדושתה) ובעל כורחו (של הסטרא אחרא) הלכו בו ישראל ושברו את כחו ארבעים שנים". הולכת בני ישראל במדבר נועדה אפוא להיכנס לליבה של "ממלכת המוות" של השטן ולהפריח בה את השממה הרוחנית. הכנעת הטומאה בממלכתה שלה נועדה לסלול את הדרך ליצירת ממלכת הקדושה בארץ ישראל.

מלחמת שבעת העמים – בעולם עליון

הנחת היסוד השנייה היא, כי בהמשך ישיר לתפקיד בני ישראל במדבר, הוטל עליהם עם כניסתם לארץ ישראל, להילחם בשבעת העמים – מלחמה רוחנית, שכן ארץ ישראל הייתה מוקד של טומאה וסיאוב תחת ממלכתם. המטרה הייתה שוב, לגרש טומאה ולפנות את הדרך לקדושה.

אילו היו ישראל עושים מלאכה זו כדבעי לא היה צורך במלחמה פיסית. כך אמרו חז"ל (במדבר רבה, ט"ז, י"א): "אמר הקב"ה לישראל: בעולם הזה ע"י שהיו שלוחי בשר ודם נגזר עליהם שלא יכנסו לארץ. אבל לעולם הבא אני משלח לכם מלאכי פתאום ויפנה את הדרך שנאמר (מלאכי ג', א'): 'הנני שולח מלאכי – ופנה דרך לפני – ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא, אמר ה' צבאות'".

הקרב האמיתי נערך אפוא בעולם הרוח. אילו הוכנע כוח הטומאה במקורו, הרי שביטוי של כוח הטומאה בעולם הגשמי היה מתפוגג מאליו, כמאמר הכתוב (ישעיהו כ"ד, כ"א): "יפקוד ה' על צבא המרום במרום (ואח"כ) ועל מלכי האדמה על האדמה".

טהרה אישית כתנאי למלחמה בטומאה

הנחת היסוד השלישית היא, כי חיותו של כל דבר נובעת מהקב"ה, שהוא מקור החיים ומקור הטהרה והקדושה. על כן, כדי שדבר טמא יוכל להתקיים, עליו לינוק את חיותו מדבר טהור המחובר לאלוקות. נמצא כי מקור חיותם של כוחות הטומאה נובע מישראל.

אם ישראל מזוככים ואין להם שייכות לחטא, הרי שבממשק בין עם ישראל לכוחות הטומאה, נשאב הניצוץ האלוקי הטהור הנמצא "בשבי" קליפות הטומאה, בין האומות. ניצוץ זה שב למקורו הקדוש והקליפה הטמאה נותרת מרוקנת ממקור חיותה ומתפוגגת.

כך למשל כתב "אור החיים" (על פרשת "בא") כי "הצדיקים העצומים, קדמונינו, הביטו באדם רשע לברר ממנו כוח החיוני, שהוא בחינת הטוב, באמצעות הראייה הדקה אשר יביטו בעין החכמה להוציא חלק הטוב ההוא, כי כשיתכוון למול ענף הקדושה תעשה בו נפש הצדיק כמעשה אבן השואבת (מגנט) לברזל, שתוציאנו ממקום שנקבע שם בראייה".

בדומה לכך כתב גם רבי דוד שלמה אייבשיץ (בעל "הלבושי שרד") בספרו "ערבי נחל" על פרשת "בא" ובאר את הגמרא במסכת ברכות (דף נ"ח ע"א): "נתן

עיניו בו ונעשה גל של עצמות" כי "בהסתכל הצדיק בפני רשע – רוחו ונשמתו אליו יאסוף, כי בהשלים כל מחשבתו ואור שכלו אל הניצוץ ההוא המקיימו ומחייהו לאותו הרשע, אז אותו הניצוץ שהוא חלק מהכלל, ונמשך החלק אחר הכלל ולכן נעשה גל של עצמות כידוע".

כמו כן כתב רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" על הפרשה דנא כי "הכלל, כשאדם מישראל בא אל מקום אחד ועובד ה' שם, אז כל הניצוצות אשר שם – הם מתביישים ממנו, כי הוא מגלה שורש ועיקר הבריאה, ואז בקל יכול לכבוש אותם, וזה היה כוונת שילוח המרגלים".

על הטהרה להיות מוחלטת

הנחת היסוד הרביעית היא, כי אם יש בעם ישראל עבירות ומעשים בלתי מזוככים, הרי שבמפגש של עם ישראל עם הקליפה הטמאה של האומות לא זו בלבד שהיא לא נשאבת ונעלמת, אלא שהיא אף יונקת מהם כוח חיות נוסף – ומתחזקת. על כן, לפני מפגש עם מקור הטומאה צריך לוודא כי אלו ההולכים להיפגש הם אנשים קדושים וטהורים בתכלית הקדושה והטהרה. טהרת בני ישראל בטרם שייפגשו עם כוחות הטומאה, חייבת להיות טהרה מוחלטת. אם יימצאו חלילה מעשים שאינם טהורים ולו באחד מישראל, הרי שלכוחות הטומאה תהיה אחיזה על ידי איש זה "לינק מן הכלל כולו, שכן כל ישראל הם כאיש אחד". כך מבואר, למשל, כי מצורע משולח מחוץ למחנה ישראל "למען לא יינקו החיצונים על ידו מן הכלל".

ערבות הדדית

הנחת היסוד החמישית היא, כי חטאו של היחיד משליך על הכלל מחמת הערבות ההדדית של ישראל זה לזה. הכלל אחראי לחטאו של היחיד כי הכול ערבים זה לזה. ממילא, אם אחד מישראל חוטא, הרי שכלל ישראל נחשב כפגום בפגמו של היחיד. במקרה זה אין בכלל טהרה מוחלטת, שתביא לשאיבת ניצוץ הקדושה מקליפת הטומאה בעת המפגש ביניהם, ואדרבה, כוחות הטומאה ימצאו מקור יניקה נוסף לחיותם. ערבות זו של עם ישראל למעשי הפרט נוצרה רק לאחר שהם נכנסו לארץ וקיבלו ביחד ברכות וקללות בהר גריזים ובהר עיבל. רש"י (על דברים כ"ט, כ"ח) מביא את דברי חז"ל: "לא ענש את הרבים (על חטאו של היחיד) עד שעברו את הירדן משקבלו עליהם את השבועה בהר גריזים ובהר עיבל ונעשו ערבים זה לזה".

מהלכה של שליחות

אחר שנפרשו הנחות היסוד האמורות, מבאר "שם משמואל" את פרשת המרגלים לכל היבטיה, ואומר כי "לפי האמור יובן היטב כל ענין המרגלים". נפרט את הדברים באופן סדור, דבר דבור על אופניו:

א. תפקיד המרגלים היה להכניע את כל יושבי כנען במישור הרוחני, ולשאוב

מהם כל ניצוץ של קדושה. לאחר מעשה זה הייתה הארץ נכבשת בנקל.

ב. כדי שניתן יהיה להתגבר על כוחות הטומאה בעת המפגש עם כוחות הטומאה של שבעת העמים, היה מן ההכרח להציב לתפקיד זה אנשים שהם כליל הקדושה. דוגמא לכך היא יהושע בן נון שהיה אחד מן המרגלים. זה פשר דברי רש"י על הכתוב: "כולם אנשים" – "כל אנשים" שבמקרא לשון חשיבות, ואותה שעה כשרים היו". משה בחר על כן בראשי השבטים של ישראל, ובכתבי האר"י ז"ל מצוין כי "התעברו בהם נשמות י"ב השבטים" כולם.

ג. היוזמה לשליחות זו הייתה של עם ישראל, אך הקב"ה ציווה: "שלח לך אנשים" כדי שהמרגלים יהיו שליחיו של משה רבינו. הכלל הוא כי "שלוחו של אדם כמותו" ונוצרת זהות של השולח עם השליח. אם המרגלים הם שלוחי של משה הרי שלנוכח הכלל של "שלוחו כמותו" נמצא כאילו משה עצמו הלך לשם, ובכוח קדושתו יתפוגגו כל כוחות הטומאה של שבעת העמים.

ד. משה סבר כי ניתן להתגבר על העדר קדושה מוחלטת של כל השולחים על ידי כך שהמרגלים יפעלו כשלוחים שלו עצמו ומכוח קדושתו יגברו על כוחות הטומאה של שבעת העמים. על כן נכונה הייתה העצה לשלוח מרגלים. זו לא הייתה השתדלות **טבעית** לקיום הבטחה אלוקית, אלא עמידה של ישראל בתכלית הרוחנית שיועדה להם. משום כך אמר על כך משה: "וייטב בעיני הדבר".

ה. הדבר היה טוב בעיני משה, שסבר כי בלי שליחת המרגלים עלול להיווצר קושי חמור, שכן בכל עם ישראל מן הסתם יימצא אדם אחד לפחות שהוא – בלתי מזוכך. ממילא, מכיוון שלאחר שיבוא עם ישראל לארץ ישראל תחול הערבות ההדדית, הרי שחטאו של היחיד ייחשב כפגם בשלמותם של הרבים. בהעדר טהרה מוחלטת לא זו בלבד שלא יוכלו למגך את קליפות הטומאה של שבעת העמים, אלא שבאמצעות המפגש של כוחות הטומאה עם מי שאינו מזוכך, יהיה בכוחם אף לינוק מהקדושה ולהתחזק יותר. חשוב היה על כן להקדים ולשלוח מרגלים לפני הכניסה לארץ ישראל ובטרם שתחל הערבות ההדדית בין בני ישראל.

ו. אם הם שליחיו של משה – מדוע היה חשוב לבחור דווקא באנשים כשרים וראויים?

כדי להבין נקודה זו מוסיף ה"שם משמאל" ביאור של אביו, בעל ה"אבני נזר", למאמר הגמרא במסכת ברכות (דף ל"ד, עמ' ב') כי "שליח ציבור שטעה סימן רע לשולחיו", כי "החיסרון מחמת המשלח". הווי אומר, כי הכלל של "שלוחו של אדם – כמותו" חל לא רק ביחס לקיום השליחות ולתוקפה, ולא רק בייחוס המעשה לשולח, אלא גם במובן זה שהשליח מלמד על טיבו של השולח. הווי אומר כי הזהות בין השולח לשליח היא הדדית ו"דו סטרית" ונוצרת מעין זהות בין השליח לשולחו. על כן, כשם שהשולח מאציל מרוחו על השליח הרי שנכון הדבר גם להפך. משום כך, אם השליח כשל – אות הוא שהשולח לא היה ראוי. על כן, אם רוצים שהשליח יצליח לא די בכשרות השולח אלא מן ההכרח שגם השליח יהיה ראוי ולכן בחר משה בראשי השבטים, שהיו כולם אנשים כשרים וראויים.

ז. אילו היו המרגלים משמשים כשליחיו של משה הרי שזכותו הגדולה של משה הייתה עומדת להם, ומתוקף קדושתו הם היו גוברים על טומאת שבעת העמים וסוללים את הדרך בפני בני ישראל לכבוש את הארץ. אבל, המרגלים נכשלו בכך שלא ראו את משה לבדו כשולחם (כפי שה' ציווה: "שלח לך מרגלים") אלא הם ראו בעם ישראל כולו כשולחם, כפי שנאמר (במדבר י"ג, כ"ו): "וישיבו אותם דבר ואת כל העדה".

ח. "שם משמאל" מטעים מדוע שינו המרגלים משליחותם ולא רצו להיות שלוחי משה אלא שלוחי כל ישראל. בפרשה הקודמת (בהעלותך) התנבאו אלדד ומידד, כי משה ימות ויהושע יכניס את ישראל לארץ. על כן, חשבו המרגלים כי לכיבוש ארץ ישראל יהיה צורך בכוחה של "כנסת ישראל" ולא די בכוחו של משה, שאינו תקף לכיבוש הארץ. המרגלים לא היו יכולים לומר זאת למשה כמובן. וזו הייתה "עצת מרגלים" שעלתה בליבם בלי לשתף בכך איש בטרם שיצאו לדרכם. זו היא עצת המרגלים ופֶּלֶב בן יפונה ביקש רחמים שלא יתפתה להשתתף בעצתם, כי לכאורה היה טעם רב בסברה שהעלו המרגלים, והדברים נראו נכונים על פניהם.

ט. בפועל, נקודה זו הייתה מקור למכשול חמור, כי אילו היה השולח משה רבינו, הרי שבהעדר כל פגם בקדושתו של משה היה חל הכלל של "שלוחו של אדם כמותו" והיה בידי המרגלים כוח לכבוש את כל כוחות הטומאה של שבעת העמים ולפעול את הפעולה שהיה משה רבינו פועל בעצמו אילו היה

הולך לשם. אבל, מכיוון שהמרגלים הלכו בשליחות של עם ישראל כולו הרי שבין שולחיהם "נמצאו הרבה שעדיין לא תקנו את כל המידות הרעות, והרי היו ביניהם גם דתן ואבירם וכן ה'ערב רב". מכיוון שהיה חסרון בשולח לא היה ביכולת של המרגלים להכניע את כוחות הטומאה.

י. על כן, במפגש בין המרגלים לבין כוחות הטומאה – המרגלים הובסו. המרגלים חזרו ורוח אחרת בקרבם. רוח טומאה של שבעת העמים נְשָׁבָה בקרבם. לא זו בלבד שכוחות הטומאה לא נמוגו בעקבות המפגש עם המרגלים ולא נסללה הדרך לכיבוש הארץ, אלא שהתווסף כוח חיות לשבעת העמים. הכיבוש היה חייב להידחות.

יא. כדי שבני ישראל יוכלו בכל זאת לכבוש את הארץ, שהייתה מוקד של כוחות טומאה הומים של שבעת העמים, לא ניתן היה לבוא שוב למפגש זה כאשר העם כולו נוכח, שהרי בעם היו גם אנשים שאינם טהורים באופן מוחלט. על כן, היה יהושע חייב לנקוט שוב במעשה של רבו, משה רבינו, ולשלוח מראש מרגלים שיכניעו את כוחות הטומאה. אבל, הפעם לא היה לו את משה רבינו שישלח את האנשים ויסוך עליהם מצדקתו מכוח הכלל של "שלוחו של אדם כמותו". על כן, בחר יהושע בשני מרגלים בלבד, שקדושתם האישית מוחלטת ולא עומדת בשום ספק. האחד היה כָּלֵב, שכבר היה מן המרגלים בפעם הקודמת והוכחה צדקתו. השני היה פינחס, שכבר עמד במפגש עם זמרי והוכחה צדקתו. שני אנשים אלו ידעו לעמוד מול קהל רב, ולא להיות מושפעים ממנו. הם יכלו לבוא לארץ ישראל ולא לספוג את רוחם של שבעת העמים. יהושע דאג לכך ששלוחים אלו יפעלו מכוחו בלבד ולא יהיו שלוחי כל ישראל – ומכאן נבעה הצלחתה של השליחות.

הנה כי כן, המלחמה של ישראל באומות מוכרעת בעולם הרוח. האומות חדורים ברוח של טומאה ומבקשים לפגוע בקדושתם של ישראל. בדרך זו יש להבין את הממשק של המרגלים עם שבעת האומות ומדוע חזרו ממפגש זה כשרוח טומאה בוקעת מגורנם. אבל, אם אדם מזדכך וקדושתו שלמה ומוחלטת, מתקיים הכתוב (שמות י"ז, י"א): "והיה כאשר ירים משה ידו – וגבר ישראל!"

פרשת קורח

לדעת מה לדחות ומה לקנות

"ויקח קרח" – מלשון מקח וקניין

קרח חלק על משה – מחלוקת שבבסיסה אינטרס אישי. הכתוב פותח את הפרשה באומרו (במדבר ט"ז, א'): "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן". מה הקשר בין "לקיחה" לבין מחלוקת? מה הוא לקח? הגמרא במסכת סנהדרין (דף ק"ט, עמ' ב') מבארת: "אמר ריש לקיש: שלקח מקח רע לעצמו".

כלומר, המילה "ויקח" מבטאת מקח, רכישה וקניין. קרח עשה מקח רע וניכס לעצמו משהו שלא היה צריך להיות שלו. הקניין הגרוע שעשה הפיל אותו. מה פשר הדברים?

דברי הפלא של האר"י

"שם משמאל" מביא בעניין זה דברים עמוקים שכתב רבי חיים ויטל בספרו "ליקוטי תורה" בשם האר"י. הדברים סתומים וחתומים כחומת יריחו "אין יוצא ואין בא". נביא אותם בלשונם, ולאחר מכן נעיין בפיענוח המרהיב של הדברים בפרשנותו של "שם משמאל".

האר"י כתב כך:

"דע, כי כשתסיר הבל ממשה ישאר קרח.

כלומר: אם מחסירים מערכו של "משה" בגימטרייה את השם "הבל" בגימטרייה

יוצא "קרח" בגימטרייה:

"משה" בגימטרייה = 345

"הבל" בגימטרייה = 37

"קרח" בגימטרייה = 308

והענין כי בהבל היו "לז" (37) ניצוצות טובים ו"שח" (308) ניצוצות רעים. אך במשה נתקנו כולם. אמנם ה"שח" 308 הניצוצות הרעים שהיו נאחזים בהבל מצד הרע, הם סוד גלגול קרח כי הוא בגימטרייה "שח". נמצא כי גם קרח עיקרו מהבל. אמנם כאשר נאמרה פרשה זו שהוא עוון "ויקח קרח" אז התעברה בו רוחו של קין מצד הרע וזה הוא שאמרו חז"ל: "ויקח קרח - שלקח מקח רע לעצמו ונאבד מן העולם".

שתי גישות - ומשבצת רוחנית אחת

מדברי האר"י עולה כי המחלוקת בין קרח למשה הייתה אישית, שכן היה קשר פנימי עמוק ביניהם, בשורש נשמתם ושניהם באו לתקן את נשמתו של הבל. הם ישבו על אותה "משבצת רוחנית" ובאו לתקן את אותו פגם עצמו. הדרך לעשות כן - היא שהייתה שונה ובה טעה קרח טעות חמורה - הקשורה לדיני הקניין. נבאר.

קין והבל - קניין וישות מול ביטול ואפסות

"שם משמואל" פותח בהבנת אישיותו של הבל. לכאורה לא מצינו בהבל שום חטא. אם כן, מדוע הומת? מה היה הפגם שמחמתו איבד הבל את זכות הקיום שלו? כדי להבין את אישיותו של הבל, עובר "שם משמואל" להבנת "בר הפלוגתא" שלו - קין.

מה אפיין את האישיות של קין ובמה חלק על הבל? ההגדרה של אדם מצויה בשם שלו, שכן "שמות בני אדם הם עצם מהותם, ובמיוחד שמות הכתובים בתורה". לגבי קין נאמר (בראשית ד', א'): "והאדם ידע את חוה אשתו, ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'". מבאר רש"י: "קין - על שם קניתי; את ה' - כמו עם ה', כשברא אותי ואת אישי לבדו בראנו. אבל בזה שותפים אנו עמו".

נמצא כי השם קין מבטא "רכושנות" ותחושת בעלות. מכאן כי מהותו של "הבל" - הייתה ביטול הקניין כביטוי לחשיבות עצמית. השם "הבל" מורה כי הוא ראה את כל קנייני העולם הזה כ"הבל הבלים הכול הבל". הבל גם ביטל את ישותו העצמית והיה בעיני עצמו כהבל שאין בו ממש. הווי אומר כי: קין ביטא קניין וישות עצמית ואילו הבל ביטא ביטול ואפסות. המחלוקת בין קין להבל היא אם כן המחלוקת היסודית ביותר והקוטבית ביותר האפשרית:

בין קניין גשמי ורכושנות - לבין רוחניות ופשטות;
ובין גאווה וחשיבות עצמית לבין - ענווה וביטול עצמי מוחלט.

קניין כישות נפרדת

המילה "קין" מבטאת התייצבות של בעל הקניין כישות נפרדת, שכן קניין מקנה ביטחון עצמי לבעליו, עד כי בעל הקניין עלול לחוש כי אינו זקוק עוד לדבר. חוה ביקשה לתקן את התקלה הזו ומיד אמרה "קניתי – את ה", כדי לבטל את ההפרדה הנוצרת בלב בעל הקניין מאלוקיו, שבו הוא תלוי מרגע יצירתו.

הטוב והרע שבקניין

בקניין כישות נפרדת יש רע ויש טוב. הרע מובן מאליו, בבחינת (דברים ל"ב, ט"ו): "וישמן ישורון ויבעט", שהרי בעל הקניין עלול לשכוח את אלוקיו ואף עלול לסבור כי כוחו ועוצם ידו עשו לו את החיל הזה. זהו שורש פורה ראש ולענה ומקור "לכל הכפירות וכל הרעות, ומזה מסתעף כל ענין עבודה זרה". אבל, בתחושת ערך עצמי יש גם צד טוב, של "גאוה יהודית" "להיות לבו חזק לעומת כל המתקוממים נגדו להפריע לו מעבודת ד' והוא כעניין שנאמר (דברי הימים ב', י"ז, ר'): "ויגבה לבו בדרכי ה'".

הקניין עשוי להקנות לבעליו שמחה ושאר רוח, ביטחון עצמי ויצירתיות, העשויים להביאו לעבודת ה' בעוז – בבחינת (תהילים ס"ח, ל"ה): "תנו עוז לאלוקים". אולם, גם חשיבות עצמית טובה זו, היא מדרון חלקלק. תנאי לכך שגאוה זו תיטיב עם האדם היא, שהוא יישמר שמירה יתרה שגאוותו תהיה אך ורק לצורך עבודת ה' ולא יתערב בה שום צד של גאוה אישית.

הטוב והרע של קין

בקין היו שתי הבחינות של קניין – הטוב והרע. הוא יזם עבודת ה'. גאוות ליבו המריצה אותו לעשות ולחדש. הטוב הוביל אותו להביא קרבן לה' מכל אשר לו. מצד שני, קין מבטא את החלקה של בעל הקניין במדרון החלקלק של הגאוה, שכן "הוא הלך בדרך הרע עד שכפר ואמר אין דין ואין דין והרג את הבל אחיו".

הטוב והרע שבמידת הביטול העצמי

הבל הוא סמל הביטול העצמי והענווה. אבל גם בביטול עצמי יש צד רע וצד טוב. הצד הטוב ברור ומובן מאליו, שהרי אדם עניו הוא נוח לשמיים ונוח לבריות, מוכן לקבל ולשמוע, ללמוד וללמד, אינו שועט, אינו מתחרה, אינו רומס ואינו פוגע.

צד זה מותנה בכך שהוא יודע ומכיר בחסרונו ומשתוקק להשלים עצמו כאיש הטובע בנהר, שהקברניט הושיט לו את החבל והוא אווז בו כדי להציל את נפשו ויודע שבלעדי חבל זה אין לו חיים. אבל, יש גם צד רע. מי שמבטל את עצמו עלול גם להיות נטול ביטחון עצמי ונטול תחושת ערך עצמי, מיואש, מדוכא ונטול יוזמה, ואף נטול חיות ורצון לעבוד את בוראו.

הבל נפל במדרון החלקלק של הביטול העצמי. קין, ולא הבל, הוא שיזם להביא קרבן לה'. כך נאמר (בראשית ד', ג'-ד'): "ויהי מקץ ימים, ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'. והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן". המילים "גם הוא" מלמדות כי הבל לא התעורר מעצמו להקריב קרבן לה' והיה שפל בעיני עצמו מכדי לעבוד את ה'. הבל לא החשיב את עבודת ה' שלו, וכשלעצמו – לא יזם דבר. הוא רק נגרר אחרי קין. הוא ביטל את עצמו כליל עד שבטלה שליחותו ותכלית קיומו. שליח שמבטל את עצמו כליל – מבטל את שליחותו ואת זכות קיומו. "זה היה חטאו של הבל ועל כן נהרג".

המשבצת של הבל – ותיקונה ע"י משה

נמצא כי בהבל הייתה מידה טובה וחשובה של ביטול עצמי, אך הוא לא השכיל לנצל אותה וביטל את עצמו בקיצוניות כה רבה, עד כי הוא בטל לגמרי ובטלה זכות קיומו. אבל, המידה של הבל, בלא קיצוניותה, טובה היא וראויה לשליח אחר שיישא בה ויביאה לידי מיצוי. את "אש הלפיד" של מידת הביטול העצמי העבירו על כן לדורות הבאים כדי לתקן מידה זו ולהביאה ליישום טוב, נכון וראוי. האר"י מבאר כי שליחות זו היא "משבצת" שאליה שובצו שני אנשים: משה וקרח. משה תיקן את המידה של הבל ע"י ענוותנותו הגדולה. התורה העידה (במדבר י"ב, ג'): "והאיש משה ענו מאד, מכל האדם אשר על פני האדמה". באבות דרבי נתן (פרק ט') מצינו כי שלושה מיני מוכי שחין היו בירושלים ונפשו של משה הייתה שפלה מהם. נמצא כי כשם שהבל היה בעיני עצמו כהבל שבהבלים, כך היה גם משה שהמשיך את דרכו של הבל. אבל, משה לא התייאש ולא היה מדוכא. אדרבה, שפלות הברך של משה הייתה לו כסולם, שבו עלה מעלה אחר מעלה, עד שעלה אל האלוקים "ותיקן כל ענין הבל כראוי להיות".

המשבצת של הבל – ותיקונה ע"י קרח

קרח ביקש גם הוא לתקן את מידתו של הבל.

זה פשר דברי האר"י שכתב כי קרח בא לתקן את כל החלק הרע שבהבל, שכן "קרח" בגימטרייה 308 כנגד החלקים שיש לתקן בשם "הבל" עד שיגיע לדרגת "משה".

כיצד ביקש קרח לעשות זאת? וכי היה עניו? לא!

יש שתי דרכים לתקן:

או ע"י כך שעושים את עבודת ה' באמצעות אותה מידה רק הפעם באופן טוב; או ע"י מעבר מקיצוניות לקיצוניות, כפי שכתב הרמב"ם (בהלכות דעות, פרק א', הלכה ד' וב"שמונה פרקים" פרק ד') כי כדי לרפא מידה רעה יש לעבור מקיצוניות לקיצוניות, כגון – הקמצן יאחז במידת הפזרנות עד שבסופו של יום יגיע למינון הנכון של המידה, ול"שביל הזהב", האמצעי, השקול, המדוד, המאוזן והראוי. בהתאם לכך נמצא כי קרח בא לתקן את דרכו של הבל, שהיה עניו יתר על המידה עד שביטל בתוכו את להבת החיים ואת החשיבות העצמית הנדרשת לעבודת ה'. לשם כך, עבר קרח לקיצוניות השנייה וביקש לתפוס במידת הגאווה החיובית של "ויגבה לבו בדרכי ה' להיות עובד בהתלהבות גדולה".

קרח חלק על משה שניסה לתקן את מידתו של הבל ע"י הליכה בדרכיו בשבילי הענווה, וחלף זאת הלך בדרכו של קין (קרח אף סימל את העושר). בכך ביקש קרח לתקן את מידתו של הבל תוך מציאת איזון ושביל זהב בין קין להבל. אבל, למרבה הצער – קרח נפל באותו מדרון חלקלק שבו נפל קין "ולא שמר על עצמו שלא יתערבו בו עניני ישות וגאווה עד שהרהיב עוז בנפשו לחלוק על משה רבינו ורצה להיות כהן גדול".

זהו אפוא "המקח הרע" שלקח קרח – מקין.

הנה כי כן, אין תכונה שיש בה טוב בלי רע ולהפך, וצריך לדעת מה לקנות ומה לדחות.

- גבהות לב שיש בה גאווה וחשיבות עצמית – רעה היא.
- אך יש לשבח גבהות לב שיש בה התעצמות האדם בעבודת ה'. מי שמאמין בכוחו אינו חושש מכל מי שמבקש לבוז לו ולדרכו, או סתם להקטין אותו, ואת בטחונו העצמי. גבהות לב זו מביאה את האדם לפרוץ דרך, לחדש, לעבוד בחום הלב ובהתלהבות של מי שחש בחשיבות מעשיו.

- שפלות ברך שיש בה ייאוש, דיכאון, העדר יוזמה וביטול תחושת הערך עצמי - רעה היא.
 - אך יש לשבח ענווה בונה, שבה האדם אינו נמנע מהכרת ערך עצמו ומעבודת ה' בלהט ובאש יוקדת ומבטל אינטרסים אישיים, שהם בלבד, הבל בעיניו.
 - בכל תכונה יש מקח רע ויש מקח טוב. קרח לקח מקח רע.
 - אכן, האדם צריך לברור היטב ולדעת מה לדחות ומה לקנות.
-

פרשת חוקת

תשמישי מצווה ותשמישי קדושה

גם מים הבוקעים מסלע לאחר הכאה – הם נס גלוי

משה היכה בסלע כדי להוציא מים לבני ישראל והדבר נחשב לו כמעשה עבירה. כך נאמר (במדבר כ', ז' – י"ג): "וידבר ה' אל משה לאמור. קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו, והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם. וייקח משה את המטה מלפני ה', כאשר ציוהו. ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע, ויאמר להם שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים. וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמיים, ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם. ויאמר ה' אל משה ואל אהרן יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם. המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה' – ויקדש במ".

פרשה זו תמוהה מאוד:

- א. כיצד עשה משה דבר שלא הצטווה? הן משה היה עבד ה' המובהק והמוחלט. אין זאת אלא שהיה כאן משהו מכּוּן מצדו.
- ב. מדוע מתרחש קידוש ה' רק כאשר המים בוקעים ע"י דיבור? הרי גם כאשר מים בוקעים מסלע ע"י הכאה – זהו נס גלוי וקידוש ה' עצום. מדוע נאמר אם כן "יען לא האמנתם בי להקדישני"?
- ג. מה השתנה הפעם, שמשה היה צריך לדבר אל הסלע? הן מצינו כי כבר הייתה פעם קודמת שבה הצטווה משה להוציא מים מן הסלע ושם היה הציווי להכות בסלע! כך נאמר בפרשת "בשלח" (שמות י"ז, ב'–ו'): "וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה, ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את ה'... ויאמר ה' אל משה, עבור לפני העם וקח אתך מזקני ישראל, ומִטָּךְ אשר הכית בו את היאור קח בידך והלכת. הנני עומד לפניך שם על הצור בחרוב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם, ויעש כן משה לעיני זקני ישראל".

חקיקת קדושה בחפצא של תשמישי קדושה

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", העומד על ההבחנה שעושים חז"ל במסכת מגילה (דף כ"ו, עמ' ב') בין "תשמישי קדושה" שהדין הוא כי הם נגזזים, לבין "תשמישי מצווה" שהדין הוא שאין בהם כל קדושה. "תשמישי מצווה" – הם חפצים שהאדם מקיים בהם מצווה כמו: סוכה, לולב, שופר וציצית.

עם סיום השימוש בהם לא נשארת כל קדושה בחפץ וניתן לזרוק אותו, לא בדרך ביזיון כמובן, אך מצד שני גם לא צריך גניזה.

לעומת זאת, יש חפצים שיש בהם קדושה עצמית כמו ספר תורה, תפילין ומזוזות. "תשמישי קדושה" – משמשים חפץ שיש בו קדושה עצמית, כגון ארון קודש לספר תורה, נרתיק של תפילין ורצועותיהן.

תשמישי קדושה – קדושים הם וגם עם בלותם יש לגנוז אותם בכבוד. הווי אומר כי דבר שמשמש חפץ של קדושה – נהיה קדוש, ואילו דבר שמשמש אדם בעשיית מעשה מצווה לא נהיה קדוש. מדוע?

יש להבחין בין מה שנעשה בחפץ לבין מה שנחבק בו ומה שנשאר בו מהקדושה. "תשמישי קדושה נשאר בהם רושם הקדושה ותשמישי מצווה לא נשאר בהם כלום".

בספר תורה יש קדושה עצמית. הוא חפצא של קדושה והקדושה חקוקה בו. על כן, הוא משפיע על סביבו שתיחקק קדושה בגופם. הם הופכים להיות "חפצא של קדושה".

קדושה שנחקקה בחפצא עומדת בעינה כל עוד שהחפצא קיים. לעומת זאת בשופר או טלית אין קדושה עצמית. האדם מקיים את המצווה. אך הוא יכול לקיים את המצווה אף כשהוא לבוש בציצית בהיותו בבית הכיסא, כפי שמבאר הביאור הלכה בסימן תקפ"ח. תשמישי המצווה לא מתקדשים, שכן מעשה מצווה, ככל מעשה, הוא בר חלוף. דבר שבעצמו חולף אינו יכול לחקוק קדושה קבועה בדבר אחר. על כן, לא מחלחלת קדושה בחפצא שבה נעשה המעשה. ממילא, לאחר מעשה – אין בהם דבר.

טעותו של משה כשסבר כי הצור הוא תשמיש מצווה

בהתאם להבחנה זו מבאר ה"אבני נזר" כי הסלע שאותו היכה משה בחורב, לפני מתן תורה, הוא אותו סלע שמשה היכה בפרשה דנא. הסלע הזה הפך לתשמיש קדושה בעקבות הפעם הראשונה שהוציאו ממנו מים בדבר ה'. נשאר בו רושם

של קדושה שנחקקה בהווייתו הגשמית. על כן אסור היה לבזות אותו. סלע שהפך לקדוש בקדושת הגוף אין להכותו. זה ביזוי הקודש וחילול השם. על כן, יש להוציא ממנו מים בדיבור בלבד.

נבקש להוסיף ונאמר כי בדיני הקניינים הכלל הוא (קידושין, דף כ"ח, עמ' ב') ש"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט". בחיי החולין יש לבצע מעשה כדי לפעול, ואין קניין עובר מאדם לרעהו בלי פעולה של מסירה מיד ליד. אבל, בחיי קודש – די באמירה. ממילא, משהוגדר הסלע כחפצא של קדושה – די לו באמירה ואילו פעולה מחללת את מעמדו.

אבל, משה סבר כי סלע זה הוא תשמיש מצווה שלא נותר בו רושם של קדושה ואין לחשוש מפני הכאתו. על כן הוא סבר שניתן וצריך להכותו שוב, כפי שעשה בתחילה.

משה הוא חפצא של קדושה

הסלע הפך לתשמיש קדושה ולא היה בגדר של תשמיש מצווה בלבד, מכיוון שהוא שירת את משה שהיה בעצמו חפצא של קדושה. הכיצד? מכיוון, שכאמור ההבחנה בין תשמישי קדושה לתשמישי מצווה היא – שמעשה מצווה הוא דבר חולף וקדושה היא דבר קבוע.

מעשה מצווה הוא דבר חולף, אך משה הוריד תורה, והתורה לעולם עומדת, קבועה וחקוקה בהווייה עצמה! כך מצינו בדברי חז"ל במסכת סנהדרין (דף צ"ב, סוף עמ' א'): "צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרן שנאמר (ישעיהו ד', ג'): 'והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו' – מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימים".

על קדושתו הקבועה של משה כבר עמד הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, פרק ז', הלכה ו':

"כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו. משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ – רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת...שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאוהלם שהוא צרכי הגוף כולם כשאר העם, לפיכך אין פורשים מנשותיהם. ומשה רבינו לא חזר לאוהלו הראשון לפיכך פירש מן האישה לעולם ומן הדומה לו ונקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים".

אצל משה לא הייתה אפוא הקדושה מעשה חולף אלא מצב קבוע וממילא נמצא כי הצור ששירת אותו הפך ל"תשמיש קדושה".

מהי טעותו של משה

בפנינו הסבר מרהיב של ה"אבני נזר". אך ה"שם משמאל" מבקש להבין את נקודת ה"ויכוח".

במה טעה משה? וכי משה לא ידע שקדושתו קבועה ומקנה לדברים אשר שירתו אותו במילוי תפקידו מעמד של "תשמיש קדושה"?

שמא תאמר כי הענווה שהייתה במשה הטעתה אותו?

אין לומר זאת, שהרי ענווה אינה אי הכרה של אדם בערך עצמו, אלא מחשבה כי לא יצא ידי חובתו במעשיו. (נהגו לומר בשם רבי ירוחם משיבת "מיר", כי "עגום מי שאינו מכיר את חסרונותיו, אבל עגום יותר מי שאינו מכיר את מעלותיו"). משה ידע כמובן כי תורתו קבועה וכי חקוקה היא לעולם בהווה עצמה. במה טעה אם כך משה כשסבר כי הצור אינו בגדר של תשמיש קדושה?

תשמיש קדושה - כי הצור שימש את הקב"ה עצמו!

הסברו של "שם משמאל" מביא הסבר זה לנקודת שיא חדשה של יופי:

- א. אכן, מעלתו של משה נבעה מן התורה שבו.
- ב. אבל, דווקא משום כך אין להגדיר את הצור כתשמיש קדושה, שהרי משה היכה את הסלע בפעם הראשונה - קודם מתן תורה!
- ג. ברם, שאם כן - משה צדק. הסבר זה משמיט לכאורה את ההסבר לטעותו של משה, וחזרה קושיה למקומה ("הדרא קושיא לדוכתא") מדוע כעס הקב"ה על משה?
- ד. "שם משמאל" מיישב כי משה חשב שהסלע הוא תשמיש מצווה "ובאמת היה זה תשמיש קדושה". אך לא מחמת שהסלע שימש את משה רבינו. ה. הסלע הזה שימש את הקב"ה! משה סבר כי הקב"ה לא "משתמש" בדבר ולא זקוק לדבר. אבל, הקב"ה השכין שכינתו על הסלע האמור, שכן מקרא מלא הוא והבאנו לעיל את האמור בפרשת "בשלח" (שמות י"ז, ב'-ר'): "וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה...ויאמר ה' אל משה, עבור לפני העם וקח אתן מזקני ישראל, ומִטְּךָ אשר הכית בו את היאור קח בידך והלכת. הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב - והכית בצור ויצאו ממנו מים

ושתה העם, ויעש כן משה לעיני זקני ישראל". נמצא כי האבן שמשה היכה, שימשה בעבר כמקום שבו התגלה ה' למשה.
ו. אין לך קדושה גדולה מקדושתו של הקב"ה וממילא אין לך תשמיש קדושה גדול מזה!

הנה כי כן, מתוך הבנה של הבחנה בין שני מושגים הלכתיים – עמדנו על הסבר מרהיב שמבהיר במה הייתה טעותו של משה. יש הסברים רבים במה חטא משה. אך כאן בפנינו הסבר – שמבהיר לראשונה גם את הצד של משה!
מעבר להבחנה הלמדנית, נראה כי ההבחנה בין תשמישי קדושה לתשמישי מצווה מלמדת אותנו שיש מעשים חולפים שאינם משפיעים על הסביבה ולא חוקקים בה קדושה, אלו תשמישי מצווה. אך יש מי שקדושתו קבועה וחקוקה בהוויה עצמה. זו קדושתה של תורה ולומדיה. כשהגברא הופך לחפצא של קדושה!

פרשת בלק

קדושת "עפר יעקב"

מלחמת רוח ברוח

בכל מלחמות ישראל נערכה הלחימה עם אומות העולם באופן של (תהילים כ', ח'): "אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' אלוקינו נזכיר". אומות העולם דבקו בעולם החומרי ובכלי מלחמה חומריים ואילו עם ישראל דבק במעלתו הרוחנית והזכיר את שם ה'.

לא כך היה במלחמה עם מואב. בלק מלך מואב ביקש ללחום בישראל במישור הרוחני ולכן גם בחר באמצעי לחימה רוחניים – קללת בלעם. כך נאמר (במדבר כ"ב, ב'-ו'): "וירא בלק בן צפור, את כל אשר עשה ישראל לאמורי...וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור פתורה אשר על הנהר ארץ בני עמו לקרוא לו, לאמור הנה עם יצא ממצרים הנה כסה את עין הארץ והוא יושב ממולי. ועתה לכה נא ארה (מלשון ארור) לי את העם הזה כי עצום הוא ממני אולי אוכל נכה בו ואגרשנו מן הארץ, כי ידעתי את אשר תברך מבורך ואשר תאור יואר".

כלומר, מואב זנחו את הכוח הפיסי וביקשו ללחום בישראל בתחום הרוחני. כך מבאר רש"י (שם, פסוק ד'): "כיון שראו את ישראל מנצחים שלא כמנהג העולם, אמרו: מנהיגם של אלו במדין נתגדל, נשאל מהם מה מדתו. אמרו להם: אין כחו אלא בפיו. אמרו: אף אנו נבא עליהם באדם שכחו בפיו". בדומה לכך מבאר רש"י (שם פסוק כ"ג) כי המלאך התייצב מול בלעם "וחרבו שלופה בידו". האם מלאך שכולו רוחני לוחם ע"י חרב גשמית? על כך משיב רש"י כי "אמר (המלאך): רשע זה (בלעם) הניח כלי אומנותו, שכלי זיינן של אומות העולם בחרב, והוא בא עליהם בפיו, שהוא אומנות של ישראל. אף אני אתפוש את שלו ואבוא עליו באומנותו".

ברם, שתופעה זו מעוררת קושי חמור, שהרי במלחמה מאמץ כל צד את מה שהוא חזק בו והיריב חלש בו. מדוע כאן עשו את ההפך? מי נוהג ברוח שטות ללחום ביריבו בתחום שבו היריב חזק?

בלעם חשב שיוכל לפתות את הקב"ה להמיר את ישראל באומות העולם

יתרה מכך מצינו במדרש (במדבר רבה כ', י"ח) על בקשת בלעם מבלק (במדבר כ"ג, א'): "בנה לי בזה שבעה מזבחות". למה שבעה מזבחות? כנגד שבעה מזבחות שבנו שבעה צדיקים מאדם ועד משה ונתקבלו (אדם, הבל, נח, אברהם, יצחק, יעקב ומשה). היה (בלעם) אומר (לקב"ה) למה קבלת את אלו? לא בשביל עבודה שעבדו לפניך קבלתם? האם לא נאה לך שתהא נעבד ע"י שבעים אומות ולא רק ע"י אומה אחת?" כלומר, בלעם ביקש לפתות את הקב"ה להמיר את עבודת בני ישראל בעבודת כל האומות, ובכך יתגדל כביכול שמו של הקב"ה פי שבעים. ההנחה שלו הייתה כי הקב"ה יסכים להמיר את עם סגולתו באומות הרבות, ולהחליף איכות ברבנות.

"שם משמואל" תמה על כך: "יש להבין מחשבתם של בלעם ובלק, שברוח פיהם ובקללתם יוכלו לבטל כל מה שפעלו האבות במעשיהם ובניסיונותיהם? הלא בלעם ובלק חכמים להרע היו ולא טיפשים שיסברו כזאת. ועוד יש להבין מה שאמר בלעם, שמא אפתה את הקב"ה שיתרצה להחליף האומה הקדושה הזאת שקבלו תורתו יתברך, באומות העולם, עד שאמר בלעם שהקב"ה יהא נעבד ע"י כל האומות".

המלחמה על הארץ

"שם משמואל" נוקט כי ביאור הסוגיה נעוץ בדברי המדרש (במדבר רבה כ', ז') על הכתוב (במדבר כ"ב, ו'): "ואגרשנו מן הארץ" – "לא היה מבקש אלא לגרשם שלא יכנסו לארץ".

לכאורה, מה היה אכפת לבלק שבני ישראל ייכנסו לארץ ישראל? הלא בכיבוש הארץ אין נוטלים את ארצו של מואב, שמלכתחילה לא ישב בארץ ישראל. אם כן, "מה ענין לו אם יכנסו לארץ או לא?"

"שם משמואל" משיב כי "תכלית הכוונה שיבואו ישראל לארץ היא שיקיימו המצוות התלויות בארץ, ומזה יזדכך גם החומר שבארץ ישראל ותתקדש כל הארץ". נבאר.

הפרדת דת מארץ

"שם משמואל" מביא את דברי בעל חידושי הרי"ם מגור כדלהלן:

א. כאשר נאמר (תהילים קט"ו, ט"ז): "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"

– הארץ ניתנה לבני אדם כדי שיעשו מהארץ שמיים.

ב. הפיכת הארץ לשמיים היא – קידוש החלק החומרי, ביטול ההבחנה בין רוח לחומר והחדרת קדושה בכל מרחבי הקיום, בבחינת (משלי ג', ו'): "בכל דרכך דעהו".

ג. אם הארץ הופכת למעון לקדושה ואינה דבר סתמי וגשמי הרי שלא יהיה מקור מחיה למי שאינו נוהג בקדושה. בלשון "שם משמואל": "מובן שאז כל השפע (הגשמי שיורד לאדם משמיים) – כולו קדוש. במקרה זה אומות העולם המתפרנסים מהתמצית היו ג"כ צריכים להיות נכנעים לקדושה, שבלעדיה לא היה להם שום שפע כלל, ואז היו מוכרחים לעזוב את דרכם הרשעה והמטונפת למען יהיו ראויים לקבל שפע מהקדושה, ואם לאו – לא יהיו יכולים לקבל כלום".

ד. אכן, כך יקרה לעתיד לבא, כמבואר בזכריה (י"ד, י"ז): "והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים להשתחוות למלך ה' צבאות – ולא עליהם יהיה הגשם". הכוונה הייתה שכך יקרה מייד בבוא עם ישראל לארץ הקודש, אלא "שמפאת החטא, עדיין לא זכו ישראל לזה עד ביאת משיח".
ה. מזה חשש בלק!

הוא פחד כי אם בני ישראל יכנסו לארץ ישראל כשהם מעוטרים בקדושתם, הרי שהם יקדשו את הארץ בקדושתם, וממילא יאלצו אומות העולם לחיות חיי קדושה כדי להתפרנס מטוב הארץ. על כן, היה רצון בלק שלא יכנסו לארץ ישראל אלא יישארו במדבר. שם יוכלו להסתופף תחת ענני הכבוד, לאכול מן משמיים, לשתות מבארה של מרים וללמוד תורה ממשה רבינו – אך דבר לא יהיה להם עם העולם הזה. הם יהיו קדושים אך לא יקדשו את העולם. במקרה זה תישמר ותמשיך ההפרדה בין רוח לחומר והעולם הזה ייוותר בחומריותו. אומות העולם יוכלו על כן להמשיך למלא את תאוותיהם החומריות בדברים רעים באין מפריע ובלא שתיגרע פרנסתם.
ו. נמצא כי מלחמת בלק בבני ישראל נבעה מרצונו של מלך מואב לשמר את ההפרדה בין רוח לגשם, כאשר עם ישראל ממשיך לשכון ב"גטו" רוחני ולשגשג בו, בלא להתפשט גם לתחום הגשמיות ובלא לקדש גם את ההוויה הארצית. לשם כך שכר את שירותיו של בלעם.

עצת בלעם לפגוע בזיכוך הגוף ובכך נמנע עולם הבא שלו

"שם משמואל" ממשיך ואומר, כי בעוד שבלק ביקש להגן רק על הארציות ולהשאיר את ישראל שישגשגו בתחומי הרוח, הרי שבלעם היה קיצוני יותר ורצה

לגרשם הן מן העולם הזה והן מן העולם הבא. הכיצד? מכיוון שאם לא נכנסים לארץ ולא מקיימים את המצוות התלויות בארץ, הרי שמתקלקלת לא רק ההוויה הארצית אלא גם זו השמימית. דרך הילוכו של בלעם הייתה זו:

א. עולם הבא אינו נחלתה הבלעדית של הנפש אלא הוא גם נחלתו של הגוף.

בלשון "שם משמאל": "עולם הבא הוא בגוף ונפש – והוא בא לאדם ע"י

הזדככות הגוף להיות שווה לנפש, ע"י מצוות מעשיות שעושה הגוף".

ב. אכן, הרמב"ם (בהלכות תשובה, פרק ח', הלכה ב') כותב כי "העולם הבא אין

בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת...אלא

צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנים מזיו השכינה...שיודעים

ומשיגים מאמיתת הקב"ה מה שאינם יודעים כשהם בגוף האפל השפל".

אולם, הרמב"ד משיג על כך ומוכיח כי הצדיקים "בגווייתם הם עומדים

חיים". נמצא כי מוטל על האדם לזכך את גופו ע"י עשיית מצוות כדי שגם

הגוף יזכה לעדנה בחיי העולם הבא.

ג. בארץ ישראל – גם הארץ הגשמית קדושה היא. סגולתה של ארץ ישראל

היא להחדיר ממד של קדושה גם בגוף.

ד. "אם לא יכנסו לארץ ישראל – יחסרו להם המצוות המעשיות, כי כל

המצוות המעשיות עיקרן הן בארץ". בהקשר זה מתייחס "שם משמאל"

לדברי הרמב"ן (ויקרא, פרק י"ח, פסוק כ"ה) כי "עיקר כל המצוות ליושבים בארץ

ה", ולדברי אבן עזרא (דברים ל"א, ט"ז) כי "המצוות הן משפט אלהי הארץ".

כלומר, קיום מצוות בארץ ישראל המושגחת ישירות ע"י הקב"ה היא

המעצימה את רוח האדם ומקדשת את גופו.

ה. על כן, מי שלא יושב בארץ ישראל ומקיים את המצוות התלויות בה

"יזכה לעולם הנשמות אך לא יזכה לעוה"ב שהוא בגוף ונפש".

המלחמה של בלק ובלעם – וכשלונה

הווי אומר, כי המלחמה של בלעם ובלק בבני ישראל הייתה רוחנית, במובן זה

שמואב ביקשו לשמר הפרדה בין רוחניות לגשמיות ולמנוע מן הרוח לקדש את

החומר. יישארו נא ישראל ברוחניותם התחומה והמוגבלת וישאירו לאומות

העולם את התחום הארצי, שבו ימשיכו הגויים לנהוג בדרכם. לשם כך הם ביקשו

למנוע את כיבושה של ארץ הקודש. ברם, שפגם זה פוגע גם בחלק הרוחני של

עם ישראל וממילא עצתם סוכלה והקללה נהפכה לברכה. נמצאת למד אפוא כי

שבחם של ישראל הוא על כך שהם מקדשים לא רק את הרוח אלא גם את החומר.

ישראל מקדשים את החומר

עצתו של בלעם סוכלה, קללתו נהפכה לברכה והוא שיבח את ישראל באומרו (במדבר כ"ג, י'): "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל". כלומר, הם מחדירים קדושה גם בעפר וגם במעשים חומריים. רש"י שם מבאר (על בסיס דברי מדרש רבה כ', י"ט):

"מי מנה עפר יעקב" – אין חשבון (אין מספר ואין שיעור) למצות שהם מקיימים בעפר: (דברים כ"ב, י') "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו"; (ויקרא י"ט, י"ט) "לא תזרע כלאים"; אפר פרה אדומה; עפר סוטה שלגביו נאמר (במדבר ה', י"ז): "ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן"; (ויקרא י"ט, כ"ג) "שלש שנים יהיה לכם ערלים ועוד.

'ומספר את רובע ישראל' – רביעותיהן, זרע היוצא מן התשמיש שלהם – מי יוכל למנות אוכלוסין שיצאו מאותן הנשים שהיו חוטפות ומחבבות את המצות: שְׁרֵי הנותנת לאברהם את הגר ונאמר (בראשית ט"ז, ג'): "ותקח שרי אשת אברם את הגר"; לאה האומרת לרחל (שם ל', ט"ו): "המעט קחתך את אישי"; רחל האומרת ליעקב (שם שם, ג'): "הנה אמת בלהה בא אליה"; לאה הנותנת ליעקב את זילפה (שם שם, ט'): "ותרא לאה כי עמדה מלדת".

כלומר "אפילו דברים שהם בתכלית החומריות יש כוח ביד ישראל לעשותם כולם קודש, היפוך כוונות בלעם ובלק, שלא יהיו שייכים לישראל ענייני החומר. אך אדרבה, גם כל חומר בעולם הזה שייך לישראל. אבל לא ח"ו לקחת את הדברים הגשמיים הללו כדי להתגשם בהם, רק הכול עבור כבוד שמיים, כפי שנאמר בתפילה, שמתפללים בראש השנה וביום הכיפורים: "זכרנו לחיים – למענך אלוקים חיים", וכן בברכת המזון: "ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד – בעבור שמו הגדול".

הנה כי כן, "שם משמואל" מדגיש כי "תכלית ביאת האדם לעולם היא לעסוק במצוות מעשיות, כי לנשמה לא חסרו השגות רוחניות אף בטרם בואה לעולם הזה".

הנשמה ירדה לעולם הזה כדי לזכך את הגוף גם כן. זיכוך זה נעשה ע"י מצוות מעשיות.

הכניסה לארץ ישראל מאפשרת החדרת קדושה רוחנית אף במעשים ארציים – וזו תכליתה.

אכן, "מי מנה עפר יעקב".

פרשת פינחס

אדם מת במקום שהוא לוקח וחי במקום שהוא נותן

במה זכה פינחס לחיי נצח

פינחס נטל חיים מראש שבט בישראל וזכה לחיי נצח. ביחס למעשה פינחס נאמר (במדבר כ"ה, ו'–ח'): "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל, והמה בוכים פתח אהל מועד. וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו. ויבא אחר איש ישראל אל הקבה וידקור את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קבתה, ותעצר המגפה מעל בני ישראל".

ביחס לשכר פינחס נאמר (שם שם, י"א–י"ב): "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם, ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אמור, הנני נותן לו את בריתי שלום". אמרו חז"ל (תנחומא א'): "שעדיין הוא קיים". כלומר, פינחס זכה לחיי נצח.

לכאורה, אין הקבלה בין המעשה לבין התוצאה ואף יש תנגודת בין מעשה של נטילת חיים לבין שכר של זכייה בחיי נצח. שמא תאמר כי פינחס זכה בשכר זה בזכות שמסר את נפשו והביא לכך שהמגפה נעצרה וניצלו חיים של בני ישראל? הרי שמקשה "שם משמואל": "רבים וכן שלמים בישראל מסרו נפשם עבור כלל ישראל לקיימם ולהחיות אותם ולא הגיע שכרם להציל נפשם ממות". כדי להבין עניין זה מבאר "שם משמואל" את תוכן מעשה פינחס, שעליו זכה לפרס מיוחד.

בלק חשש מאחדות ישראל

"שם משמואל" מבאר כי בלק ראה שבני ישראל כבשו את סיחון ועוג בכוח אחדותם, והוא פחד מפני כוח האחדות שיש בישראל עוד בטרם שנכנסו לארץ ישראל. בלק חשש כי כאשר בני ישראל ייכנסו לארץ ישראל הם יזכו לאחדות רבה עוד יותר, שהרי הכלל הוא (כפי שאמרו חז"ל במסכת סנהדרין, דף מ"ג, עמ' ב') כי

לאחר כיבוש הארץ הופכים ישראל לערבים זה בזה. חששו של בלק היה אפוא, כי כאשר בני ישראל יגיעו לתכלית האחדות הם יירשו גם את אדום, עמון ומואב, כפי שנאמר בכתוב (דברים י"ט, ח') ביחס לעתיד לבא "ונתן לך את כל הארץ". על כן, בלק שכר את בלעם בן בעור, למען יתאחדו גם הגויים בכוח כישופם וימנעו מישראל לבוא אל הארץ, אשר בה מתעצמת אחדותם. ברם, שה' לא הסכים שבלעם יקלל – והפך את הקללה לברכה. משראה בלעם כי הגויים לא מתאחדים בכוח הכישוף, הייתה עצתו – לפורר את ישראל. כיצד?

תאוות יוצרות פירוד

מטרה רוחנית ניצבת בפני כולם כאחד יחד. על כן, מטרה רוחנית – מלכדת. לעומת זאת, תאוות גשמיות יש לכל אחד בנפרד, כפי שנאמר במשלי (י"ח, א'): "לתאוה יבקש נפרד". על כן, תאוה גשמית – מפוררת. בלעם יעץ לשלוח נשים מדייניות לפתות את ישראל ובכך "לערב דבר זר באגודת ישראל, שבזה יתקלקל כל האגד". וכך היה. מכוח מעשה זמרי הייתה לרע אחיזה בכלל, נסתלקה האחדות ושרר במקומה כוח הפירוד – וזה עניין המגפה.

פינחס הוציא את הגורם המפריד

בעקבות החטא והמגפה נאמר: "והמה בוכים" ובתרגום יונתן נאמר: "שהיו קוראים את שמע". כלומר, הם ביקשו ליצור אחדות. אבל אי אפשר להחזיר אחדות כשנותר בקרבם הגורם המפריד. על כן, פנה פינחס לסלק ולדחות את השאור שבעיסה ו"הרג בראשונה את שניהם (את זמרי ואת כזבי), ובזה חזר לחבר את כלל ישראל לאביהם שבשמיים, וזהו שנאמר (תהילים ק"ו, ל'): "זיעמוד פינחס ויפלל", שכן תפילה היא עניין של חיבור, כפי שנאמר על תפילתה של רחל (בראשית ל', ח') – 'נפתלתי עם אחותי' מלשון: "צמיד פתיל". מכוח תפילה זו "שבה אחדות ישראל לאיתנה – ותיעצר המגפה".

זרוע, לחיים וקיבה

"שם משמאל" אינו מסתפק בהסבר מרהיב ושיטתי זה, ועובר לבחינת מרכיב נוסף במעשהו של פינחס. חז"ל נקטו כי יש מקבילה בין שלושה מעשים שעשה פינחס לבין שלוש מתנות הכהונה "זרוע, לחיים וקיבה". כך מצינו במסכת חולין (דף קל"ד, ע"ב ב') כי:

זרוע – כנגד היד, שנאמר: "ויקח רומח בידו";
לחיים – כנגד תפילה שנאמר: "ויעמוד פינחס ויפלל";
קיבה – כנגד: "ואת האשה אל קבתה".
"שם משמאל" מבאר בהתאם למפורט לעיל כי:
"האשה אל קבתה" – היא פעולה של סילוק הגורם הזר והמפריד בין בני ישראל.
התפילה – היא החדרת הגורם המאחד "שחזר וחיבר ואגד את הכלל כולו".
אך מה פשר המונח: "ויקח רומח בידו"? לכאורה, לקיחת הרומח כשלעצמה אינה
עושה דבר ואילו העשייה שבאה אח"כ כבר נמנתה כשנאמר: "את האשה אל
קבתה".
אם כן "מהו שחישב ויקח רומח לזכות מיוחדת"?

הסבר ה"אבני נזר" למעשהו של פינחס

בירושלמי (סנהדרין, פרק ט', הלכה ז') מצינו כי השבטים בקשו לנדות את פינחס
"אילולי שקפצה עליו רוח הקודש ואמרה: 'זהיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת
עולם'". רבי אברהם מסוכטשוב בעל ה"אבני נזר" תמה על כך:
ממה נפשך, אם השבטים ידעו את ההלכה לפיה "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו"
– למה בקשו לנדותו? מאידך גיסא, אם השבטים לא ידעו הלכה זו, היה עליהם
לדון אותו כרוצח ממש ולא להסתפק בנידוי בלבד?
ומיישב כך:

א. חז"ל דרשו במסכת נזיר (דף כ"ג, עמ' ב') כי יש להשוות בין מעשה תמר
למעשה של זמרי שכן לשניהם קרא הכתוב בלשון אחד. מכאן מסיק ה"אבני
נזר" כי "כמו שתמר התכוונה לשם שמים כן היה גם ענין זמרי, שהייתה בו
כוונה טובה אלא שבא ללכוד ונלכד בפח".

ב. טעותו של זמרי הייתה כי הוא חשב "שקליפתה" של כזבי "נמתקה וחזרה
לקדושה" כפי שמצינו במסכת מגילה (דף י"ד, סוף עמ' ב') כי רחב הזונה התגיירה
ונשא אותה יהושע.

זמרי חשב אם כן להכניע את כוחות הטומאה ע"י הכללתם בקדושה.
זה פשר אמירתו של זמרי למשה: "בת יתרו מי התיר לך?" זמרי חשב שכזבי
תהא כמו ציפורה ותתלכד בקדושת עם ישראל.

ג. כוונה טובה אינה מסייעת לאדם החוטא בחטא שחייבים עליו מיתת בית
דין. ראייה לכך היא מעשהו של המקושש שחילל שבת וחויב מיתה על אף
שמצינו (בתרגום יונתן, במדבר, ט"ו, ל"ב) כי הוא התכוון לשם שמיים. אבל אם

לא עסקינן במעשה שדינו מיתת בית דין אלא במעשה שרק "קנאים פוגעים בו" – הרי שאין מקום להתיר לקנאים לפגוע במי ש"כוונתו לשמים אלא שנלכד בפח". אדרבה יש להתמלא רחמים עליו שנלכד בפח.

ד. מעתה מובן כיצד ייתכן כי משה לא ידע כיצד לנהוג, שכן "נתעלמה הלכה ממשה". לכאורה, "שכחה היא מצד החומר, ואיך תתכן שכחה אצל משה שהיה מזוכך עד התכלית"? אין זאת אלא, שהכלל לפיו "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" לא נעלם ממשה אלא שהתעורר אצלו ספק: האם דינו של הבועל ארמית מושווה למי שחייב מיתת בית דין, שמחמתה אין נפקות אם לבועל הייתה כוונה לשם שמיים, או שמא זהו דין שונה. סוגיה זו תלויה בסברה ובמשא ומתן של הלכה. על כך אמר פינחס כי הבין את דברי משה כשאמר הלכה זו מפי הגבורה, ופלפל בה ובפירושה שזהו חיוב של מיתת בית דין ולכן יש להרוג את זמרי על אף שכוונתו טהורה.

ה. על כך אמר לו משה: "קריינא דאיגרתא איהו להוי פרוונקא" (מי שמביא איגרת – הוא שיישם את האמור בה). ביאור נפלא לדברים מביא לכך ה"שם משמואל" מן הסוגיה במסכת תענית (דף כ"א, עמ' א') כי רבי יוחנן ואילפא רצו לצאת מבית המדרש ולעסוק במסחר מכיוון שדחוקים היו בפרנסתם. ישבו שניהם מתחת לעץ רעוע ואכלו את פיתם. שמע רבי יוחנן שני מלאכי שרת האומרים זה לזה הבה נפיל עליהם את העץ מפני שמניחים חיי עולם הבא ועוסקים בחיי שעה! השיב לו המלאך השני: עזוב אותם, שכן אחד מהם עוד תבוא שעתו להיות גדול הדור. רבי יוחנן שמע, אילפא לא שמע. אמר לו רבי יוחנן לאילפא, האם שמעת משהו? אמר לו אילפא: לא שמעתי דבר. אמר רבי יוחנן: מכך שאני שמעתי ואילפא לא שמע, עולה כי אני הוא זה שתבא שעתו ולכן חזר לבית המדרש לעסוק בתורה.

בדומה לכך אמר משה לפינחס: מאחר שאתה הבנת מהדברים שיצאו מפי, שדין "קנאים פוגעים בו" כדין חיוב מיתת בית דין, וזולתך לא הבין כך איש, הרי שאלו כוונתו הדברים!

ו. מעתה מובן מדוע ביקשו השבטים לנדות את פינחס ולא היה בידם לדון אותו למיתה כרוצח, שכן טענתו של פינחס הייתה שזמרי התחייב במיתה למרות טוהר כוונתו, שכן כך הוא שמע ממשה כי כפי שאין פטור ממיתה בית דין כשהכוונה טובה, הוא הדין ביחס למי שחל עליו הדין של "קנאים פוגעים בו".

ז. אכן, פינחס הוא היחיד שהבין כן. על כן, אין זו ההלכה שמורים על פיה. פינחס ידע שאין הלכה כמותו בעניין זה מכך שרבים חלקו עליו ויחיד ורבים – הלכה כרבים. אולם, הוא הבין שאליו כיחיד כוונו דברי משה. על כן, כאשר פינחס ראה את הנגף הנוגף בעם ישראל, החליט לעשות מעשה בהתאם למה ששמע ממשה, וסיכן את עצמו עבור כלל ישראל. הם היו עלולים לדונו למיתה, כדין רודף או כדין נוטל נפש מישראל שלא כדין. אבל, הוא סבר כי נכון להקריב את עצמו כדי לשרש את מוקד התאוה המפורר את אחדות ישראל ולהשיבם לאחדותם ולקדושתם.

ח. מעתה יש להבין כי כאשר נאמר: "ויקח רומח בידו" הדבר בא מלשון הגבהה.

כך מצינו: בראשית רבה (ט"ז, ה') "ויקח את האדם" – עילה אותו; (שם מ', ה') "ותוקח האישה בית פרעה" – לשון עילוי. בדומה לכך יש לומר ולפרש "ויקח רומח", היינו שעילה והגביה את מדת הרציחה לעשות כולה קודש. ט. ממילא מובן כי בלקיחה כשלעצמה יש שבח אף אלמלא העשייה שבאה בעקבותיה. עלייה זו התבטאה בנכונות של פינחס למסור את נפשו עבור עם ישראל כדי להצילם מן המגפה.

י. על כן אמרו חז"ל כי הכהנים זכו למתנות כהונה של "זרוע" כנגד היד שעליה נאמר: "ויקח רומח בידו".

שתי סיבות מוות

שם משמואל" ממשיך בהתוויית הקו האמור ומבאר כי יש שתי סיבות למוות שהוא פירוד של הגוף מהנשמה:

א. הגוף אובד – וממילא הכלי שהנשמה אגודה בו אינו יכול להכיל אותה עוד. הגוף מתפורר "מחמת פירוד יסודות הגוף, וזה יקרה בדרך כלל במיתת זקנים עם כלות הליחה כמו שמשלו חז"ל (בראשית רבה פ', ס"ב): 'מיתת זקנים כנר שכבה מאליו בכלות השמן'. העדר האיחוד בין יסודות הגוף גורם להתרת הקשר שבין הנשמה לגוף והפרדתם זה מזו".

במקרה זה באה המיתה מצד הגוף.

ב. הנשמה לא יכולה עוד להישאר – מחמת שניתנה רשות לכוחות הטומאה להיכנס באדם והנשמה אינה יכולה לסבול את כוחות הטומאה ומסתלקת מהגוף (כפי שמצינו בזהר חלק א', דף ר"ז, עמ' ב'). במקרה זה באה המיתה מצד הנשמה.

הגורם המונע

שתי סיבות המוות האמורות אינן מתרחשות כל עוד שלא כבה הכוח המאחד בין הגוף לנפש הלא הוא צלם אלוקים שבאדם.

"אבני נזר" מגדיר את צלם האלוקים כ"אור מקיף גבוה מהנפש והוא כולל ומאחד את הנפש והגוף יחד". כך מצינו כי טלית היא אור מקיף ותפילין הם אור פנימי. צלם אלוקים הוא האור הנובע ממכלול האדם והוא המאחד את מרכיביו לישות אחת. חז"ל דרשו את הכתוב (תהילים ל"ט, ז): "אך בצלם יתהלך איש" כי שלושים יום קודם המיתה מועבר מן האדם צלם אלוקים שבו, וצדיקים המרגישים בכך יודעים ממילא כי סופם קרב. כל עוד שצלם אלוקים שורה על האדם הוא שומר על איחוד יסודות הגוף ומשום כך "בעוד הצלם עליו אי אפשר שתבוא המיתה באופן ראשון".

כמו כן, כל עוד שצלם אלוקים שורה על האדם "הוא שומר עליו בפני כחות הטומאה שלא יבואו באדם כפי שנאמר (בראשית ט', ב'): 'ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ', ואמרו חז"ל (שבת, דף קנ"א, עמ' ב'): 'תינוק בן יומו חי אין צריך לשומרו מן החולדה ומן העכברים'. הוא הדין ברוחניות והמונח 'עכברי רשיעי' מתיחס גם לכוחות הטומאה". על כן, כל עוד שצלם אלוקים שורה, נמנעת מן האדם גם סיבת המוות השנייה.

מעשי פינחס – והזכות שבאה כנגדם

משראינו מהן סיבות המוות ומהו הגורם המונע אותו, ולאחר שעמדנו מנגד על שלוש הפעולות שעשה פינחס, יובן היטב מדוע זכה פינחס לחיי נצח כמידה כנגד מידה למעשיו.

- בזכות מעשה ההרג והביעור של החוטא והחוטאת, כדי לדחות את הכוחות המפרידים את כלל ישראל – זכה במידה כנגד מידה, ששום כוח רע וטומאה לא יוכל לדבוק בו, ובכך הוא מוצל מאופן המיתה שמתרחש כאשר הנשמה אינה יכולה לסבול כוחות טומאה שנדבקו באדם. מעשה זה מקביל למתנת הקיבה;

- בזכות כך שפינחס חיבר ואיגד את ישראל והשיב את אחדות ישראל למקומה ע"י תפילתו, זכה במידה כנגד מידה שהיסודות שלו יתאחדו ולא יתפרדו לעולם. מעשה זה מקביל למתנת הלחיים.

- בזכות "ויקח רומח בידו" שהתעלה והפקיר גם את נשמתו - זכה במידה כנגד מידה לדבר שהוא גבוה אף מן הנשמה והוא צלם אלוקים בשלמות שלא יסתלק ממנו לעולם.

הנה כי כן, בפנינו מתכון לחיים ארוכים.
כולם מכירים את המרכיב של שמירה על חיוניות הגוף.
יש היודעים גם על המרכיב של שמירה על טהרת הנשמה.
אבל, המרכיב החשוב ביותר הוא שמירה על צלם האלוקים.
פינחס מסר את נפשו למות עבור אחדות ישראל. ההקרבה היא זו שהקנתה לו צלם אלוקים וחיי נצח.
ללמדך, כי במקום שהאדם לוקח - שם הוא מת, ובמקום שהוא דואג לחיי זולתו ונותן מעצמו ואת עצמו - שם הוא חי!

פרשת מטות

הפה ככלי שרת

מה פשרה של פרשת נדרים

בפרשה הקודמת ראינו כי עם ישראל חטא עם בנות מדיין וכתוצאה מכך פרצה מגפה. פינחס גדע את המגפה ואת התופעה ע"י מעשה קנאותו. בעקבות כך נאמר בפרשה זו (במדבר ל"א, ב'-ג'): "נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים, אחר תאסף אל עמך. וידבר משה אל העם לאמור החלצו מאתכם אנשים לצבא, ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדין". אך יש הקדמה לנקמה זו במדיין. הפרשה פותחת בחיוב המוטל על האדם לכבד את נדריו, שנאמר (שם ל, ג'): "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבעה לאסור איסר על נפשו לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה". השאלה עולה מאליה, מה הקשר בין נדרים לבין נקמת מדיין? ובכלל, יש להבין את פרשת הנדרים לגופה:

- א. מה פשרו של נדר שהופך בהמת חולין לבהמת הקדש? וכי יכול החול להפוך לקדוש בהבל פיו של אדם?
- ב. נאמר: "לא יחל דברו" – נאסר על אדם לחלל את דיבורו ולהפכו לחולין. ובכן, מה עשה את דברו של האדם לקדוש מלכתחילה? לכאורה: "אז אמר", וכי כל דברי האדם הם דברי הגות ומשמעות? וכי אין האדם מלהג ומפטפט?
- ג. בתלמוד ירושלמי במסכת נזיר (פרק ט', הלכה א') מצינו כי "ישראל בבל יחל ואין עכו"ם בבל יחל". מה ההבדל בין ישראל לעמים ככל שהדבר נוגע לדיבור?

הפה ככלי שרת המקדש את תוכנו

ה"אבני נזר" מבאר באופן הבא את משמעותו של הנדר ואת כוחו של אדם לעשות ע"י דיבורו דבר חול לדבר קדוש המקבל הוויה חדשה:
- רבינו יונה בפירושו על מסכת אבות (פרק א', משנה י"ז) כותב כי "היו החכמים הקדושים עושים עצמם ככלי שרת שאין משמשים בהם דברים של

חול". הווי אומר כי דיבור של אדם כמוהו ככלי. סיר יכול לשמש לבישול של סעודת חולין ויכול לשמש ככלי שרת לבישול של בשר קודשים. בדומה לכך פיו של אדם – יכול לשמש בידו "ככלי שרת" לקדושה.

– בעקבות כך כתב רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" (על במדבר כ"ו, כ"ג): "ומצאתי לחסידי ישראל שכתבו, כי פה של לומדי תורה דינו ככלי שרת אשר ישרתו במ בקודש, כי אין קדושה כקדושת התורה, ולזה אסור לדבר בו אפילו דברי חול הגם שאין בהם דברים האסורים".

– כלי שרת מקדש את המנחה הניתנת בתוכו (זבחים, כ"א, עמ' ב');

– ה"אבני נזר" מבאר כי כפי שפלי שרת מקדש את המנחה הניתנת בתוכו, כמו כן פיו של האדם שהוא כלי שרת, יכול לקדש את הדיבור המופק מן הפה ואת החפץ נשוא הדיבור.

פה מקדש את הזמן

האדם יכול לקדש חפץ ע"י נדר, כפי שהוא יכול לקדש את הזמן ע"י "קידוש החודש".

ההסבר שניתן לכך ע"י חז"ל הוא זהה, וכך מצינו (שמות רבה, פ' ט"ו, ס' כ"ד): "רצונך לידע, צא ולמד מכלי שרת. היה הכהן מקבל בו דבר של קודש – הכלי מתקדש. ואם היה כלי חול – כשהוא מתמלא מן הקודש נהיה קדוש. על אחת כמה וכמה, ישראל שהם קדושים ומקדשים את החודש".

הווי אומר כי הפה הוא תשמיש קדושה ו"כלי שרת" של האדם וממילא תכולתו קדושה היא. על כן נאמר: "לא יחל דברו" – לא יעשה דבריו חולין. מכלל שדבריו הם קדושים.

במה שונה הפה מיד ורגל?

"שם משמואל" מעורר קושי חריף. האדם אינו נולד עם פה קדוש. מן ההכרח כי מה שמקדש את פיו והופך אותו ל"כלי קודש" הם מעשי מצוות הנעשים באמצעותו. אבל, מצוות לא עושים רק עם הפה. הגוף כולו עושה מצוות – ורמ"ח איברי האדם הם כנגד רמ"ח מצוות עשה המוטלות עליו. ברם, שידיים הנוטלות לולב או מניחות תפילין אינן קדושות. מה ההבדל? מדוע דווקא כשמקדש את פיו הוא נעשה כלי שרת? למה לא שאר איברים?

הפה מקיים את תכלית הקיום האנושי

"שם משמואל" מבאר כי תפקיד הליבה של האדם הוא לספר את נפלאות הבורא. כך ראינו במסכת סנהדרין (דף צ"ט, עמ' ב') ביחס לכתוב (איוב ה', ז'): "אדם לעמל יולד" – לעמל פה. כלומר, כדי להודות לבוראו. מעתה מובן כי פיו של האדם הוא כלי שרת לקיום ייעודו הייחודי של האדם, שהרי באמצעות פיו הוא מרבה כבוד שמיים. כלומר, הפה הוא "כלי שרת" מכיוון שהוא הכלי לקיום התפקיד המרכזי של האדם, אשר לשמו הוא נברא.

יתרה מכך. לא זו בלבד שהפה ניצב "בלב" העשייה של האדם אלא שהפה הוא גם כלי הביטוי לרוח ה' המחיה את האדם, כפי שתרגם אונקלוס (בראשית ב', ז'): "ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה – לרוח ממללא" (רוח המדברת) ומי שנפח באדם נשמה "משלו נפח" – כלומר, נשמת האדם מבטאת ניצוץ אלוקי. נמצא כי כאשר אדם מדבר הרי שהוא מבטא את הגיגי מוחו ונשמתו, כלומר הפה הוא כלי הביטוי של רוח ה' המתנוצצת בנשמתו של האדם ומחיה אותו. אין פלא אפוא כי האדם יכול לנדור באמצעות פיו ולחולל קדושה ואין תימא כי יש יצר הרע כה רב לחלל את דיבורו.

המבדיל בין קודש לחול ובין ישראל לעמים

אומות העולם לא הצטוו להשתמש בפיהם כדי לשבח את הקב"ה, וממילא פיהם אינו הופך לכלי שרת. תפקיד זה הוא ייחודי לעם ישראל, שהרי חז"ל דרשו את מאמר הכתוב (ישעיהו מ"ג, כ"א): "עם זו יצרתי לי – תהילתי יספרו" כי מטרת יצירת עם ישראל היא כדי שיספרו את תהילות ה'. מטרה זו נאמרה רק ביחס לעם ישראל ("עם זו יצרתי"). מעתה מובן מדוע לא נאמר איסור חילול נדרים ביחס לאומות העולם, ורק ביחס לישראל שפיהם נעשה כלי שרת נאמר כי דיבורם קודש, ויש לצוות עליהם שלא יעשו דבריהם חולין.

מה שאפשר לקדש אפשר לחלל

לנוכח ההסבר האמור מקשה "שם משמואל" על דברי רבינו יונה, כי הפה של אדם צדיק נחשב לכלי שרת, מכיוון שאינו מדבר אלא דברי קדושה ולא דברי חולין. לכאורה, הדבר אינו נובע מאופן השימוש בפה אלא מעצם בריאתו כדבר שנועד לאפשר לישראל לספר את תהילות ה'.

"שם משמואל" מחדש על כן חידוש גדול, לפיו הקדושה אכן חלה מלידה, אבל ביד האדם לחלל את פיו ע"י דיבורו כך שיחדל חלילה מלהיות כלי קודש. "שמירת

הלשון" אינה הטעם להגדרת הפה כ"כלי שרת" אלא תנאי לקיומה של הגדרה זו. הייעוד הגדול מגדיר את הפה כ"כלי שרת" אבל צריך לשמור עליו בקדושה כדי שלא יתחלל.

"שם משמואל" מבסס את הדברים על דברי רש"י במסכת עבודה זרה (דף נ"ב, עמ' ב') כי כלי שרת שנטמא צריך טבילה ומשיחה בשמן המשחה כדי לקדשו מחדש. מכאן כי גם מה שהתקדש ונחשב לכלי שרת עלול לרדת מדרגתו ולאחר שנטמא "כלתה ממנו הקדושה".

בקשתו של רבי שמעון בר יוחאי

מעתה מקבלים הבנה עמוקה יותר דברי רבי שמעון בר יוחאי המובאים בתלמוד הירושלמי (ברכות, פרק א', הלכה ב'). שם מצינו: "אמר רבי שמעון בר יוחאי, אילו הייתי על הר סיני הייתי מבקש מהקב"ה כי יברא לי שני פיות (אחד לדברי תורה ואחד לדברי חולין). לאחר מכן אמרתי, עכשיו כשיש לנו רק פה אחד איננו מצליחים להימנע מלשון הרע, כל שכן אם יהיו לנו שני פיות".

טענת רבי שמעון הייתה כי מאחר שיש לאדם רק פה אחד, והוא מטמא את פיו בלשון הרע וכיו"ב, הרי שבכך כלתה ותמה קדושתו, וכל הדיבורים שידבר אח"כ בתורה ותפילה הרי הם כמו שמקריב מנחה בכלי של קודש שחולל וירד מקודש לחול. על כן סבר רבי שמעון כי ראוי היה לבקש שיהיו לאדם שני פיות, כך שאחד מהם יוותר לעולם בקדושתו. לאחר מכן חזר ואמר כי אף אם יהיו לאדם שני פיות לא יועיל הדבר כלום, שכן הוא עלול לטמא את שניהם! נמצא כי תועלת לא תהיה לו, שכן לא יוותר בידו כלי שרת בקדושתו ואילו הרע יהיה בכפלים, שכן הוא ידבר הרבה לשון הרע – בשני פיות.

נמצאנו למדים, כי אדם חייב לקדש את פיו ולא לדבר דברי חולין ודברי הבאי, שכן אם יעשה כן ימצא כי הוא מחלל את הקודש ומוריד את פיו ממעמדו ומקדושתו ככלי שרת ומכאן ואילך לא יוכל עוד לתת מעמד נשגב של קדושה לדברי פיו.

שני מקורות השפעה יש לאדם ובשניהם בידו לשלוט

יש הקבלה ברורה בין שתי בריתות:

– מילה היא ברית.

מילה היא גם – מה שיוצא מן הפה.

בזוהר (חלק ג', דף רנ"ז, עמ' א') מצינו כי "פה" בגימטרייה (85) כמו "מילה" (85).

באמצעות שני איברים אלו האדם משפיע על סביבתו ולכן ניתנו לו ברית הלשון וברית המילה.

- הפה מבטא את כוחות הרוח של האדם, ובאמצעותו הוא משפיע על סובביו ומביא לידי ביטוי את מחשבתו, דעתו וידיעותיו.

ברית המילה נמצאת במקום שבו האדם עשוי לשכפל את כוחות הגוף שלו ואת תכונותיהם ולהעבירם לדורות הבאים. במקום זה האדם מבטא את תמצית ההוויה הפיסית שלו, ואף עשוי להגיע לפסגה מופלאה שבה אדם נעשה שותף לקב"ה ביצירת חיים, שהרי נאמר (קדושין, דף ו', עמ' א') כי "שלושה שותפים באדם: הקב"ה, אביו ואמו".

- בספר יצירה (פרק א', משנה ב') מצינו הקבלה בין ברית הלשון לברית המילה (המכונה גם "ברית המעור", מלשון עירוי וחיבור בין אנשים). שניהם נמצאים במרכז האדם ומהווים גזע קיום שלו: "ברית יחיד מכוונת באמצע, כמילת הלשון בפה וכברית המילה". כמו כן נאמר שם (פרק ו', משנה ח') כי באדם יש שני חלקים, עליון ותחתון. באמצע החלק העליון מצויה הלשון ובמרכז החלק תחתון ברית המילה. יש אפוא הקבלה בין שתי הבריות הללו.

- "ברית המילה וברית הלשון מכוונים הם, ואם חילל ברית המילה לא יוכל להיות שומר ברית הלשון". מי שלוקה במידת היסוד שלו ובטהרתו בתחום התאווה הפיסיות, נמצא כי מחשבותיו אינן טהורות, וממילא גם פיו המבטא את הגיגיו לא יהיה קדוש וטהור. רק אדם הניחן בשליטה עצמית, מקדש את הרוח היוצרת שבו ושולט ביצוריו, ישכיל לשמור על טהרת פיו ולהפך.

פרשת נדרים ופרשת הנקמה במדיין

בהתאם לכך מובן מדוע הקדים הכתוב את פרשת הנדרים לפרשת נקמת ישראל במדיין.

הכתוב עומד על "ברית הלשון" ועל הצורך לקדש את הדיבור כדי לשמר את מעמדו כ"כלי שרת", שכן אדם השומר על טהרת פיו מסוגל לשמור על קדושת הברית. מי שדברו אינו חולין - מסוגל לחיות חיים של שליטה עצמית. זהו אדם שתכלית קיומו הרוחנית נשמרת והוא "כלי שרת" שקדושתו נשמרת. קדושה זו מפעפעת לכל תחומי הקיום והמשמעת העצמית גוברת על יצרים פיסיים.

במסכת סנהדרין (דף ל"ז, עמ' א') מצינו כי צדוקי אמר לרב כהנא כי אין להבין מדוע אין איסור יחוד עם אשתו נידה "אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת?" כלומר,

הנחת המוצא של הצדוקי היא שאדם לא יכול לשלוט על יצריו, שהם חזקים ממנו. בפועל, כאשר "בא פינחס וקינא לה' הרי שהוקבע טבע זה בכל אחד מישראל, שתהיה שמירת הברית בחזק ואומץ, עד שלא יהא אפשר לישראל לסבול החילול. ויקנא על זה. מכח זה ניתנה ברית הלשון".

הנה כי כן, אדם מישראל נולד לתכלית קדושה שבה פיו אינו חדל מלספר את תהילות השם.

על כן, פיו הוא כלי קודש, והיוצא מפיו, כמוהו כדבר הנובע מכלי קודש – קדוש הוא ואסור לחללו. אבל, האדם עלול לחלל את הפה ולהורידו מקדושתו. במקרה זה ימצא כי דברי קדושה שיוציא מפיו – יתחללו. נחוצה אפוא שליטה עצמית שתהפוך את האדם מיצור גופני וסתמי לכלי קודש. הפה והיצרים הגשמיים שלובים זה בזה. פינחס הוכיח כי עם ישראל מסוגל לשמור על קדושת הברית. מכאן כי בידו גם לשמור על פיו ככלי שרת וממילא "כל היוצא מפיו יעשה".

פרשת מסעי

מלחמה ובריחה

לשם מה נמנו שוב כל המסעות?

משה מונה את מ"ב (42) המסעות שהיו לבני ישראל במדבר מאז צאתם ממצרים. כך נאמר (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".

למקרא הדברים מסתער מייד הקושי: לשם מה נמנו מסעות אלה? הן הכתוב כבר סיפר עליהם בעת שנעשו. מה תועלת וצורך יש אפוא במנייתם שוב?

המסעות מלמדות שאין לברוח מפני סכנה

חז"ל ביארו במדרש (במדבר רבה, כ"ג, א') את הערך המוסף במניית המסעות כדלהלן: "מי שהיה נרדף מגויים או מליסטים מהו שיחלל את השבת? אמר להם הקב"ה, כל גדולי עולם ברחו משונאיהם. אבל, כל אותן ארבעים שנה שעשיתם במדבר לא הנחתי אתכם לברוח אלא הייתי מפיל שונאיכם לפניכם במה שהייתי עמכם. ולא עוד אלא כמה נחשים וכמה שרפים וכמה עקרבים היו שם שנאמר (דברים ח', ט"ו): 'המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב', ולא הנחתי אותם להזיק אתכם. לכך אמר הקב"ה למשה כתוב את המסעות שנסעו ישראל במדבר, כדי שיהיו יודעים את הניסים שעשיתי להם. מנין למדים? ממה שקרינו בענין אלה מסעי".

כלומר, המדרש מבאר כי כאשר גדולי ישראל נתקלו ביריב המבקש את נפשם, הדרך להינצל הייתה ע"י בריחה. אולם, במדבר לא ברחו בני ישראל ממאומה, על אף הסכנות שנקרו בדרכם, וזו הייתה תכלית הפירוט של מסעות בני ישראל במדבר.

לאן יכלו לברוח?

ברם, לכאורה דברי המדרש תמוהים, סתומים וחתומים כיריחו בשעה שאין יוצא ואין בא, שכן:

- א. לאן ניתן היה לברוח מפני סכנות המדבר? הרי הם הלכו לארץ ישראל ששם אין מדבר, ואילו היו בורחים לאחוריהם – הם היו מתרחקים מן הארץ ומעמיקים את שהותם במדבר.
- ב. ממה היה עליהם לברוח? הן לא מצינו שבאו עליהם מלחמות במדבר, מלבד מלחמת עמלק.
- ג. מה בא המדרש ללמדנו? הרי ההלכה היא באמת שיש לברוח מפני הסכנה, וכך עשו כל גדולי האומה?
- ד. כיצד ניתן לומר כי מסעי בני ישראל במדבר נמנו כדי ללמד שאין לברוח? הרי הסיבה להליכה במדבר ארבעים שנה היא למעשה בריחה אחת גדולה מן המלחמה, כפי שנאמר (שמות י"ג, י"ז): "ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, כי אמר אלהים פן ינחם העם בראותם מלחמה וישבו מצרימה".

היריב במלחמה – הוא פנימי

"שם משמאל" מבאר כי המלחמה שבה אנו עוסקים אינה באויב חיצוני, אלא באויב פנימי, שהוא היצר הפנימי הניזון ומתעצם מן הנסיבות החיצוניות. ההצלחה במלחמה הפנימית היא שהעניקה לאחר מכן ניצחון גם באויב החיצוני. ובלשונו: "כל המלחמות שהיו לישראל היו בבחינת 'סור מרע', כי במידה שעקרו את בחינת הרע מקרבם כן היו מתגברים על שונאיהם, שמוצאם מבחינת הרע". מקור הדברים בזוהר (חלק ב', דף קפ"ד, עמ' א'): "מדוע הנהיג הקב"ה את ישראל במדבר? משום שבשעה שיצאו ישראל ממצרים ונשלמו לששים ריבוא, התחזקה מלכות הקדושה, עלתה על הכול והלבנה האירה. אז נכנעה מלכות הרשעה, הסיטרא אחרא (הצד האחר). והוציא אותם הקב"ה ללכת במדבר חזק, שהוא מקום ושלטון סמא"ל הרשע, שהוא (המדבר) שלו ממש, כדי לשבר חוזקו וכוחו ולכתת ראשו ולהכניע אותו שלא ישלוט".

אכן, נורא הוא המדבר ושולטת בו רוח הטומאה, שהיא הנחש הקדמון, כמבואר בזוהר (חלק ב', דף רל"ז, עמ' א') "והמדבר הוא ממלכת השטן (סמא"ל). ומדבר הותקן לרוח הטומאה, לתת לה מקום לשלוט. רוח הטומאה מצאה לה מקום במדבר שהוא חרב מהכול, כמו שנאמר (דברים ח', ט"ז): 'המוליכך במדבר הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב', שמשם הוא השלטון של רוח הטומאה". מטרת ההליכה במדבר הינה להתמודד עם רוח ההפקר והריק המוסרי השוררת במדבר.

כך מצינו בזוהר (חלק ב', דף קנ"ז, עמ' א'): "באותו מדבר שולט הצד האחר. ובעל כורחו הלכו עליו ישראל ושברו כוחו ארבעים שנה. ואילו נמצאו ישראל צדיקים באותם ארבעים שנה, היה הצד האחר עובר מן העולם. אך משהרגיזו ישראל את הקב"ה, התחזק הצד האחר, ונפלו כולם תחת רשותו". כלומר, מטרת ההליכה במדבר לא הייתה לצעוד בנתיב שמביא אל היעד, אלא השהות במדבר הייתה מטרה בפני עצמה, שנועדה ללמד את בני ישראל להתמודד עם כוחות הרוע.

שתי שיטות ללחום ביצר הרע

"שם משמואל" ממשיך לבאר כי במלחמת "סור מרע" שאדם מנהל עם יצריו, יש שתי שיטות:

א. **בריחה** – "כאשר יבואו לאדם מחשבות רעות יברח מהן ותיכף ומיד יסיח דעתו מהם ולא יהרהר בהם כלל". בעניין זה מביא "שם משמואל" את ביאורו של אביו, בעל ה"אבני נזר" לכתוב (במדבר ט"ו, ל"ט): "ולא תתורו אחרי לבבכם", כי המילה "תתורו" היא מלשון (שם, י"ג, ב'): "ויתורו את ארץ כנען". תייר בא להתבונן ולהכיר. "לא תתורו" משמעו "שלא להסתכל בהם כלל".

ב. **התמודדות** – כלומר, האדם נכנס בעיניים פקוחות לזירת הניסיון ומתגבר על יצרו!

סוגיה ערוכה היא בעניין זה במסכת עבודה זרה (דף י"ז, עמ' א'): "רבי חנינא ורבי יונתן היו הולכים בדרך. הגיעו לשני שבילים. שביל אחד עבר על פתח של בית עבודת כוכבים, והשביל השני עבר על פתח של בית זונות. אמר אחד לחברו הבה נלך בשביל שעובר על פתח בית עבודת כוכבים שיצרו התבטל (סנהדרין, דף ס"ד, עמ' א.). אמר לו חברו אדרבה, הבה נלך בשביל העובר על פתח בית הזונות, נכפה את יצרנו ונקבל שכר". אכן, כך עשו ו"איתכנעו מקמייהו" (נכנע היצר מפניהם) מבאר רש"י כי הזונות נכנסו אל הבית ונסוגו מפיתויהן.

היצר חזק מהאדם ולכן הדרך הנכונה היא לברוח

מהי הדרך הנכונה? באיזו דרך משתי החלופות יש לצעוד כדי להכניע את היצר? בשאלה זו דן המדרש האמור, המבאר את תכלית המסעות, והתשובה היא כי כדי להציל את הנפש מלהזדהם – יש לברוח. דרך ההתמודדות החזיתית מסוכנת, שכן במלחמה גובר מי שיותר חזק, ואצל רוב בני האדם – היצר חזק מן האדם. על כן

נאמר לקין (בראשית ד', ז'): "לפתח חטאת רובץ" – למען ידע כי אין "לפתוח את הדלת" ליצר הרע, וניתן לגבור עליו רק אם מונעים את הפיתוי ואת ההתמודדות מלכתחילה.

"ובאמת, זו הדרך השנייה, של ההתמודדות החזיתית עם היצר) היא בחינה גבוהה מאוד, ולא ניתנה לכל אדם ובכל זמן, רק לאנשי המעלה שהם מזוככים בתכלית הזיכוכ, ובזמנים מיוחדים שאין לצד הרע כל כך שליטה בעולם. לכך רמז המדרש (באומרו כי) מי שנרדף ע"י גוים או ליסטים, היינו שצד הרע רודף אחריו, הן בגשמיות והן ברוחניות להכניס בו מחשבות רעות, הרי שהעצה לכך היא לברוח וזו הבחינה הראשונה שב"סור מרע", כי לאו כל אדם יכול לסמוך על עצמו בעניין הבחינה השנייה ואפילו לגדולי עולם אין הבחינה השנייה עצה תמיד. וזה שאמר המדרש כי "כל גדולי העולם יראו וברחו".

דור המדבר לא ברחו מהיצר אלא התמודדו עמו

על אף זאת, בחר הקב"ה להוליך את בני ישראל במדבר כדי שיתמודדו חזיתית עם היצר הרע. המדבר הוא מקום של שממה רוחנית ורוחות הפקר נושבות בו. המדבר הוא מקום נעדר חיים. הוא ממלכת המוות והסיטרא אחרא (הצד האחר והאפל של ההווה), שיש בו תנגודת לקדושת הבורא ולחיים הזורמים מאורו. מקום הפקר זה מועד לגירוי יצרים. הקב"ה ביקש אפוא כי בני ישראל ישהו בזירה יצרית, יפגשו את רוח הפיתוי הקלוקלת – ויתגברו עליה. הדרך השנייה היא זו שנבחרה, בדומה לסוגיה במסכת עבודה זרה, שבה בחרו אותם אמוראים לעבור על פתח השיסוי והגירוי של יצרם, כדי להתמודד איתו. זה פשר דברי המדרש: "ולא הנחתי אתכם לברוח". אכן, ניתן היה להגיע לארץ ישראל גם ע"י הליכה בדרך אחרת, מיושבת, שיש בה יישוב הדעת ולא רוח הפקר, ובדרך זו "יכלו למנוע עצמם מלבוא בגבול הסטרא אחרא". אך זו הייתה נקראת בריחה, וה' הולכים דווקא דרך "המדבר הגדול והנורא" בכוונה – כדי שיתמודדו עם יצרם.

ההתמודדות של דור המדבר היא הכנה להתמודדות בארץ ישראל

הכיצד? מדוע הובילו את דור המדבר להתמודדות עם היצר ולא בחרו בדרך המלך של בריחה מפניו? "שם משמואל" משיב כי היו לכך שני טעמים:

א. דור המדבר היו יחידי הסגולה המסוגלים לכך. הם היו אנשים מופשטים מאוד וחייהם סבבו והתמקדו בתורה. הם ניזונו מן המן שהוריד להם הקב"ה מדי יום, שתו ממי הבאר של מרים, והיו דור דעה שכל עסקם בתורה

שאותה למדו מפי משה רבינו בעצמו. על כן, "הם היו יכולים ללכת בדרך זו, כי היו בתכלית הדבקות בה".

ב. התמודדות זו הייתה הכנה לזמן שיבואו לארץ ישראל ויעסקו גם בדברים גשמיים, עת שיצטרכו לחרוש ולזרוע, ולהוציא לחם מן הארץ ביגיע כפיים ובעמל. אדם מופשט ההופך להיות גשמי – סכנתו מרובה. לכן, היה צורך, כי עוד בהיותם במצבם הרוחני והמופשט, הם יתמודדו עם היצר הרע ויכניעו אותו. לאחר שיפסיד היצר בהתמודדות לא יהיה עוד ביכולתו לתקוף אותם ולהסירם מדרך הישר, ומכל מקום יהיה בידם לדחות את צד הרע שבהם ולהתגבר עליו – ולכל הפחות לזהות אותו מבעוד מועד ולברוח מפניו.

עצה לכל אדם בהתמודדות היומית שלו

חז"ל מלמדים אם כן את האדם דרך שבה יוכל להתמודד עם יצריו. דרך זו נכונה לשעתה – ולדורות!

המסעות שעשו בני ישראל במדבר נמנו כדי להורות, שכדי להתמודד עם מצבים שאין בהם יכולת לברוח – חייבים להתכנס ולהתקדש. הסביבה היא הפקר וטומאה. אבל, מחנה ישראל היה מוקף בעמוד ענן, במרכזו משכן ולוחות הברית, ולימוד תורה יוקד מפי משה רבינו. אחרי מ"ב (42) מסעות שכאלה, אפשר גם להתמודד במקום שבו לא ניתן לברוח.

"וממוצא דברינו נשמע כמו שכלל ישראל היו מוכרחים תחילה דביקות גדולה כדי שאח"כ בעסקם בגשמיות (בכניסתם לארץ המובטחת) יהיה ביכולתם על כל פנים לעשות את הבחינה השניה (בהתמודדות עם היצר)".

כלומר, קודם כול יש להתקדש תוך הימנעות מוחלטת מכל מפגש וממשק עם הרע. זו תהא תחילת דרכו של אדם בחייו וגם תחילת כל יום מימי חייו.

עצה זו עושה שימוש בכוח ההתמד של האדם והרגליו, ובכוח המשיכה והתאוצה שיש למעשי האדם. אדם שקם בבוקר, כאשר יצריו עדיין רדומים ומייד פונה לתפילה ותורה, מכניס את עצמו לתאוצה שתשפיע על מעשיו ודרכיו גם בהמשך היום, כשהוא כבר לא "רץ בירידה" אלא רץ "בעלייה" ובקושי לנוכח התמודדותו עם יצריו. ההשפעה הטובה וההתמד הטוב שנוצר מכוח מעשיו הטובים בבוקר – יסייעו בידו גם בהמשך היום. ובלשון "שם משמואל": "כמו כן הוא בכל איש פרטי שתיכף בשחרית יקשר עצמו בתורה ותפילה כדי שייכנע הרע שבקרבו וכדי שלא תזיק לו הגשמיות שיעשה כל היום, היינו בעסקו במשא ומתן ובענייני העולם. כי אם לא יעשה מראשית היום קישור חזק ואמיץ יכול ליפול ח"ו במלחמה הגדולה שעליו כל היום"

ההתמודדות בתחילת היום

על ההתמודדות בתחילת היום העושה רושם על נפש האדם ומחזקת אותה במשך היום כולו, עמד ה"אבני נזר" (בשלהי ההקדמה לספרו "אגלי טל") בדברים שהביא בשם אביו, רבי זאב נחום בורנשטיין (בעל "אגודת אזוב") כדלהלן:

"ראיתי לקיים 'בן יכבד אב' בפתיחת ספרי, להביא דבר ששמעתי מכבוד אבי מורי זצ"ל, בפירוש המשנה הראשונה במסכת ברכות: 'מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן'. אינו מובן, מדוע תלו זה בזה? אלא שעניין הערב שמש שהצריכה התורה, כי אף שטָבַל, מכל מקום מכיוון שהיה טמא באותו יום – נשאר בו רושם טומאה כל היום. אך בהגיע הערב שמש בא יום אחר, שבו לא היה טמא – ואז מסתלק גם רושם הטומאה של היום הקודם. כשם שהדבר כך בטומאה, הוא הדין לעומת זאת גם בקדושה, כשמקבל עליו עול מלכות שמים בשחרית, אף שאחר כך אין מחשבתו בזה, מכל מקום נשאר בו רושם קבלת עול מלכות שמים כל היום".

"אבני נזר" מוסיף עוד כי מצא כדברי אביו בדברי האר"י, שהובאו בספרו של רבי חיים ויטאל "פרי עץ חיים" (שער מנחה, פרק א') כי "לפי שנשאר עדיין רושם מן המוחין של קריאת שמע של שחרית, לכן אין עתה צריך לומר קריאת שמע במנחה".

ההתמודדות של האדם עם יצריו, הרדומים למחצה, בבוקרו של יום – מותירה את רישומה העז על נשמת האדם – למשך היום כולו.

הנה כי כן, הדרך הנכונה להתמודד עם היצר היא לברוח מפניו, כדי שלא יגבר חלילה במלחמה שבה הוא חזק מן האדם. אבל, לא תמיד אפשר לברוח. במידה רבה ההתמודדות בלתי נמנעת. מהי אפוא העצה כנגד כך? פרשת מסעי מורה כי יש להקדים ולהתמודד עם היצר ברגעים שבהם האדם מסוגל לכך ודבר זה יהא הכנה להמשך הדרך.

לכן, מיד בתחילת היום, כשיצרי האדם טרם התעוררו יקדיש את יומו לרוחניות, לתפילה ולתורה. לאחר מכן יוכל האדם להתמיד בכוחו זה ולהתמודד עם יצריו וניסיונותיו גם בהמשך יומו.

על אותו משקל נראה לומר, כי מן הראוי שבתחילת חייו יהא האדם קודש לה', כדי שיהא מוכן ומוכשר להתמודדויות בדרכו בהמשך צעידתו בכל משעולי חייו.

פרשת דברים

הלשון קולמוס הלב

משה הפך לאיש דברים

משה הגדיר את עצמו כמי שאינו איש דברים. כך נאמר (שמות ד', י'): "ויאמר משה אל ה' בי אֲדֹנָי לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך, כי כבד פה וכבד לשון אנכי".

והנה, בפרשה דנא הכתוב פותח ואומר (דברים א', א'): "אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן, במדבר בערבה מול סוף בין פארן ובין תופל ולבן וחצרות ודי זהב".

הכיצד הפך משה לאיש דברים, שכל התורה נאמרה מפיו?

התורה היא מרפא ללשון ולשפה

המדרש יישב תמיהה זו בכך שהתורה היא סם מרפא, ועם לימודה נרפא משה מכבדות הלשון שלקה בה מתחילה. המדרש ממשיך ואומר כי לא זו בלבד שהתורה מרפאת את הלשון שבפה, אלא שהיא מרפאת אף את הלשון שהיא שפת הדיבור. כלומר, גם לשון עכו"ם נרפאת על ידי התורה ויכולה לשמש כלי לקדושה.

כך אמרו חז"ל (דברים רבה א', א'): "שנו חכמים אין בין ספר תורה לתפילין ומזוזות אלא שהספר נכתב בכל לשון. רבן גמליאל אומר: אף ספר תורה לא התירו שייכתב אלא בשפה יונית, שנאמר: (בראשית ט', כ"ז): 'יִפֹּת אֱלֹהִים לִיִּפֹת וישכון באהלי שֵׁם' – שיהיו דבריו של שֵׁם נאמרים בלשונו של יפת לכך התירו שיכתבו את התורה בלשון יונית. אמר הקב"ה: ראה לשונה של תורה כמה חביבה, שמרפאת את הלשון שנאמר (משלי ט"ו, ד'): 'מרפא לשון עץ חיים' – ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר (שם, ג', י"ח): 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. לשונה של תורה מתיר (מלשון התרת קשר) את הלשון".

משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו: "לא איש דברים אנכי". כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים, ונאמר: "אלה הדברים אשר דבר משה".

דברי המדרש מעוררים קשיים עיוניים

"שם משמאל" מקשה על דברי המדרש הללו כמה שאלות:

א. מדוע ציינו חז"ל כי התורה מרפאת את הלשון דווקא, הרי תורה היא רפואה לכל איברי האדם כפי שנאמר על התורה (משלי ד', כ"ב): "ולכל בשרו מרפא".

"מדברי המדרש משמע שיש תוספת רפואה בלשון, ומהי זו?"

ב. מה פשר דברי המדרש כי הקב"ה אמר: "ראה לשונה של תורה כמה חביבה שמרפאה את הלשון". מדוע צריך מרפא? מדוע שנסבור מלכתחילה כי יש חולי?

שמא תאמר כי הדברים נאמרו לפי שיטת רבן שמעון בן גמליאל (במסכת מגילה, דף ט', עמ' ב') שהתורה אינה נכתבת בכל שאר הלשונות מלבד השפה היוונית? אם כן מתעצם הקושי שבעתיים, שכן מה הראיה שהתורה מרפאה כל לשון? הרי אדרבה לשיטת רבן שמעון בן גמליאל התורה אינה נכתבת בכל שאר הלשונות, מלבד השפה היוונית שמותר לכתוב בה ספר תורה לא משום רפואת הלשון אלא מכיוון שיש לגביה פסוק מפורש שאומר: "יפת אלהים ליפת?"

הלשון ניצבת בתווך בין פנימיות האדם לחיצוניותו

במסכת קידושין (דף כ"ה, עמ' א') מצינו מחלוקת האם הלשון היא איבר פנימי או חיצוני.

לעניין טומאת מגע – הלשון נחשבת לאיבר חיצוני, שהרי ביחס לטומאת שרצים נאמר (ויקרא ט"ו, י"א): "אשר יגע בו" ולשון היא איבר בר נגיעה.

לעניין טבילה – הלשון נחשבת לאיבר פנימי ומי שטבל ולא פתח את פיו – טהור. לעניין הזאה של מי פרה אדומה – נחלקו רבי ורבנן האם יש לדמות הזאה לטבילה או לטומאה.

לעניין ראשי איברים שהעבד יוצא בהם לחירות – נחלקו רבי ורבנן האם הלשון היא איבר גלוי.

"שם משמאל" מבאר את המחלוקת על פי דברי רבינו בחיי בספרו "חובת הלבבות" (שער הבחינה, פרק ה'): "לישנא קולמוסא דליבא" – הלשון היא הקולמוס (כלי הכתיבה – והביטוי) של הלב.

הווי אומר כי הלשון מגלה כלפי חוץ את מה שטמון בליבו של אדם, בפנימיותו. נמצא כי הלשון נמצאת בתווך ומתווכת בין פנימיות האדם לחיצוניותו. מטעם זה

נמצא כי לעניין דינים מסוימים הלשון נחשבת כאיבר גלוי ולעניין דינים אחרים היא נדונה כאיבר פנימי "כמשפט כל ממוצע שיש בו קצת ענין מזה וקצת ענין מזה".

הדיבור ניצב אפוא בתווך בין תוכו של אדם לברו. הדיבור הוא מעשה חיצוני אך הוא מבטא תוכן פנימי ומתווך את מחשבות האדם אל מחוץ להווייתו הפנימית.

לשון הדיבור ניצבת אף היא בתווך בין פנים וחוץ

"שם משמואל" מבאר כי כשם שהלשון הפיסית היא איבר הנמצא בתווך, בין פנים לחוץ, כך גם דיבורו של האדם, הנובע מפעולת הלשון ונקרא בשם לשון ("ורומנו מכל לשון") ניצב בתווך בין פנים האדם ותוכו לבין פרו' וחיצוניותו. על כן, מצינו במסכת בבא מציעא (דף צ', עמ' ב') מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש האם מי שחסם בהמה מלאכול תוך כדי דייש ע"י כך שצעק עליה, עובר על האיסור של (דברים כ"ה, ד'): "לא תחסום שור בדישו"?

רבי יוחנן מחייב שכן "עקימת פיו היא מעשה". כלומר, לפעולת הדיבור יש ביטוי פיסית גלוי – עקימת השפתיים. על כן, יש לדמות אותה למעשה, שיש לו ביטוי גלוי ונראה.

ריש לקיש פוטר, שכן "קלא לא הוי מעשה". הקול הבוקע מן האדם אינו דבר מוחשי, ואין לו ביטוי פיסית. זהו דבר מופשט. לכן, אין לראותו כחסימה.

הלשון היא ממשק דו כיווני בין פנים לחוץ

מפתן הדלת הוא ממשק בין פנים לחוץ, בין כשנכנסים מבחוץ פנימה ובין כשיוצאים מהבית החוצה.

בדומה לכך – לשונו של האדם ושפתו. דיבור של אדם יכול לבטא התפשטות של הפנימיות כלפי חוץ. אך לשון האדם גם עלולה לגרום "התפשטות החיצוניות לפנימיות למשכו אחר החיצוניות". האדם מפנים את מה שהוא מבטא בפיו, וממילא נמצא כי לשון גסה ומקולקלת עלולה להשחית את הפנים. "הכל באמצעות הלשון שהוא עלול ביותר להמשך לכאן או לכאן, וכאשר נתפשט ומשך אחריו את הלשון נקל לו להתפשט ולמשוך את הצד השני".

לשון הקודש נוטה לפנים שאר הלשוניות נוטות לחוץ

כל לשון היא אמצעי קשר בין פנימיות לחיצוניות. בנקודה זו יש הבדל מהותי בין לשון הקודש לבין לשונות העמים.

לשון הקודש נוטה לפנימיות ואילו לשונות העמים נוטות לחיצוניות. לשון הקודש היא אמצעי משובח להפנים תוכן שיש לו השפעה על רוחניות האדם. שאר הלשונות פחות מוכשרות להחדיר רוחניות וטהרה לנפש האדם. לעומת זאת, לשונות האומות הן אמצעי יעיל להשפיע על גשמיות האדם. לשון הקודש פחות מוכשרת להחדיר גשמיות וגסות לנפש האדם. "בהתפשטות הפנימיות מתפשטת תחילה ללשון הקודש וממנה ליתר הלשונות עד שמתפשטת גם לחיצוניות למשוך אותו אחר הפנימיות, ובהיפוך בהתפשטות החיצוניות מתפשטת תחילה ללשונות הגויים ומהם ח"ו ללשון הקודש עד שמתפשטת גם לפנימיות ומושכת את תשוקת פנימיות הלב לחיצוניות, שהיא מהות האומה שמדברת באותו לשון".

לשון אומה מבטאת את פנימיותה ואופייה

"אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון". הרוממות של עם ישראל מתבטאת גם בקדושת לשונו. באומות אחרות מתבטאת השפלות של האומה גם בלשונה. "שם משמואל" מביא את דברי בעל "חידושי הרי"ם" מגור שלשון צרפת מושכת לניאוף. "שם משמואל" מבאר: "לדעתי הטעם, משום שהאומה הצרפתית משוקעת בטינוף זה יותר מכל האומות כידוע, על כן שפתה מושכת לטבעה ומהותה, וממנה תקיש ליתר לשונות הגויים, שכולן מתפשטות מהותן וטבען בלשונותיהן ומושכות את תשוקת לב האדם לטבען ומהותן בחיצוניות". השפה משפיעה על הנפש! על כן, מי שמדבר בשפה שמושכת מטבעה לטומאה – חייב להיזהר מפני השפעתה על טהרת נפשו. "שם משמואל" מביא בהקשר זה את מה שסיפר לו סבו, הרבי מקוצק, שבצעירותו הייתה גזירה במדינתו שלא לישא אשה בטרם שידע אדם את שפת המלכות. על כן, היה אז המנהג ללמד את הקטנים את השפה המדוברת באותו מקום. הרבי מקוצק ציין כי הוא "השגיח על עצמו שזה לא יזיק לו". "שם משמואל" מסיים על כן ואומר כי "מכאן אזהרה יתרה ללומדים לשונות העמים לצורך פרנסתם שידעו להיזהר ולשמור את עצמם כנ"ל".

שפת יוון

"שם משמואל" מבאר את ההתייחסות לשפת יוון בהתאם לבחינת מהותה של אומה זו, כפי שניתח אביו, ה"אבני נזר". זכותו של יִפְתָּ, אשר שפתו כשרה לכתובת ספר תורה, נובעת מכך שיפת השתתף עם אחיו, שָׁם, בכיסוי נח אביהם לאחר שהשתכר ונגלתה ערוותו. אולם, יושם אל לב כי נאמר (בראשית ט', כ"ג): "ויקח

שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחורנית ויכסו את ערות אביהם, ופניהם אחורנית וערות אביהם לא ראו". הכתוב אומר "ויקח" – בלשון יחיד, ודרשו חז"ל (בראשית רבה, ל"ו) כי "שם לבדו נתאמץ במצוה ויפת היה נגרר אחריו ומסייע שאין בו ממש". נמצא כי עשייתו של יפת הייתה חיצונית, כמעין חיקוי, שאינו נובע מפנימיות רצון הלב. על כן, גם שכרו של יפת מתבטא בדברים חיצוניים. יפת זכה למלבוש נאה לגופו, שהוא דבר חיצוני, וכן זכה לקבורה בזמן מלחמת גוג ומגוג, שאף זה ביטוי לשמירה על חיצוניות גוף האדם ואינו נוגע לפנימיותו ולתוכנו. לעומת זאת, שם שהתאמץ במצווה ועשה אותה מעמקי ליבו ופנימיותו, זכו בניו לטלית של ציצית. את המלבוש בן ארבע הכנפות שבהן מוטלות הציציות אין אדם לובש מטעמים של שמירה על חום הגוף או לצורך נוי המראה. הציצית נוגעת לפנימיות האדם ורומזת ללבוש הנשמות ("חלוקא דרבנן") לעתיד לבוא. לפני עטיפת הטלית אומרים אנו: "תינצל נפשי ורוחי ונשמתי ותפילתי מן החיצונים, והטלית יפרוש כנפיו עליהם ויצילם". יפת ניחן אפוא בחיצוניות ראויה ואילו שם ניחן בפנימיות טהורה ומקודשת. בהתאם לכך נמצא כי לשון יפת נשארה חיצונית ואין בה מעלה פנימית על יתר לשונות העמים.

לשון תורה מרפאה את לשון האומות

בהתאם להסבר זה מבאר "שם משמואל" את פשר דברי המדרש כי הקב"ה אמר: "ראה לשונה של תורה כמה חביבה שמרפאה את הלשון". לשון עם זו זקוקה למרפא, שהרי היא כלי לביטוי גופני וחיצוני, ולא אמצעי ביטוי לתורה שרוחנית ופנימית היא. אולם, אם כן מה פשר שיטת חכמים הסוברים כי כל הלשונות כשרים לכתובת ספר תורה?

"שם משמואל" משיב כי לשונה של תורה מרפאה את הלשון, שכן החיסרון בלשונות העמים הוא המשיכה של לשון עם זר אל הגשמי והחיצוני. אולם, כאשר משתמשים בלשון שכזו לדברי תורה הרי שלא די שאינה מושכת לחיצוניות, שהרי היא עוסקת בטהרה וברוחניות, אלא שהיא גורמת אף לחיצוניות ולגשמיות של האדם – להישטף באור התורה החודרת אף אל רבדיו הגשמיים של האדם ולטהרם.

"הטוב שהיא התורה מתפשטת גם לחיצוניות האדם לזככו ולהכשירו באמצעות הלשון".

תורה מרפאת את לשון האדם

"שם משמואל" עובר כעת להשיב גם על שאלתו הראשונה, מדוע מדגישים חז"ל כי התורה היא מרפא לפגם פיסית של הלשון? במה מיוחדת הלשון בהקשר זה מכל שאר האיברים? תשובתו של "שם משמואל" מבוססת על דברי המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק כ"ח. נפרט את הדברים כסדרם:

א. המהר"ל מקשה על דברי משה לקב"ה (שמות ד', י') "לא איש דברים אנכי" – "משה שהיה כליל המעלות, ואף שלימות הגוף הייתה לו, כמו שאמרו חז"ל על קומתו, איך ייתכן שלא היה "איש דברים"? הן יכולת הביטוי נחשבת לתכונה חשובה מאוד אצל אדם, כיצד ייתכן שמנהיג ישראל הגדול בכל הזמנים, היה נטול יכולת ביטוי?

ב. בתשובה מבאר המהר"ל, כי משה היה רוחני ורחוק מן החומר, ואילו חוש הדיבור מחובר לחלק החומרי של האדם. הפה הוא נקודת ממשק בין רוחניות לגשמיות והוא המקום שבו הרוחניות הופכת לגשמיות. בעוד שכוח הראייה והשמיעה הם פסיביים וחסרי מעש, הרי שכוח הדיבור תלוי בפעולה פיסית של האדם הנעשית באמצעות כלי הדיבור הגשמיים שלו. אכן, כדי לצקת תוכן בדיבור מפעיל אדם את שכלו. אבל, לא די בשכל כדי לדבר וצריך להפעיל פה ולשון. לתינוק ולבהמה יש את היכולת ללהג, אף שאין להם יכולת הפשטה, שכן הדיבור תלוי בקיומם של פה ולשון פיסיים. הדיבור הוא אפוא מעשה גשמי ואמרו חז"ל (פסחים, דף צ"ט, עמ' א'): "מרבה דברים מרבה שטות", "כי הדבור הוא פועל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל". אדרבה (אבות ג', י"ג): "סייג לחכמה שתיקה". ממילא, אדם רוחני ומופשט כמשה לא היה "איש דברים". משה היה אדם שהרוחניות שלו עצומה ומופלגת, וממילא החיבור שלו לגשמיות היה רופף, על כן היה משה כבד פה וכבד לשון.

ג. כלומר, משה היה איש כל כך מופשט שדיבור פיסית ולהג חיצוני ורדוד – היה מגומגם אצלו.

ד. אם כן מובן לחלוטין, כי עם קבלת התורה התרפא גמגום זה, שהרי מעת קבלת התורה הדיבור הוא ביטוי שמאפשר החצנה של ההפשטה בהתגלמותה. אדרבה, האור האלוקי מתפשט באמצעות התורה אף אל רבדיו החיצוניים והגשמיים של האדם ומקדשם. בדיוק כשם שהבהרנו כי התורה גורמת ללשון האומות להירפא והלשון הזרה המוכשרת לגשמיות, מאפשרת לתורה לשטוף באור יקרות גם את גשמיותם – כך יש להבין כי הלשון הגשמית אפשרה לתורה שבתוך משה לפרוץ החוצה לממדים החיצוניים

והגשמיים. בהתאם לכך מבאר אפוא "שם משמואל" כי עד שלא זכה משה לתורה נאמר לגביו: "לא איש דברים אנכי" ומשזכה לתורה נאמר: "אלה הדברים אשר דיבר משה".

ובלשונו של "שם משמואל": "אם יש בכוח התורה להפוך את הגוף שהוא חיצוניות האדם לעשותו במדרגת הנפש, כל שכן שיש בכוח התורה למשוך את הלשון שהוא ממוצע בין חיצוניות האדם לפנימיותו ולעשותו פנימי לגמרי".

הנה כי כן, הלשון של האדם היא קולמוס הלב והיא דו כיוונית. הלשון מאפשרת לפנימיות לבקוע ולהשפיע גם על ממדים גשמיים וחיצוניים של האדם. הלשון מאפשרת גם להפנים את הנאמר ולהחדיר רוחניות לכל מרחבי ההווה. לשון הקודש, היא אמצעי הביטוי המובהק ביותר של רוחניות האדם. באמצעותה ניתן להפנים קדושה. לשון האומות, היא אמצעי הביטוי המובהק יותר של חיצוניות האדם וחלקיו החושניים והגשמיים. התורה היא מרפא ללשון האומות, שכן בידה להביא להפצת האור הפנימי גם אל הממדים החיצוניים של האדם. נמצא, כי כאשר באים להוציא מן הפנים החוצה, נבחרת היא לשון האומות. אולם, כאשר באים להפנים רוחניות וקדושה – נבחרת היא לשון הקודש.

פרשת ואתחנן

עת רצון - ואוצר של מתנת חינוך

בפרק זה עומד "שם משמואל" על יסודותיה של תפילה. הדברים יסודיים ומרהיבים ומגיעים לנקודת האמת בנפש האדם המתפלל מעמקי ליבו.

"ואתחנן" - בקשת מתנת חינוך

משה מתפלל ומבקש בכל לשון של בקשה להיכנס לארץ ישראל. משה מתחנן! כך נאמר (דברים ג', כ"ג-כ"ה): "ואתחנן אל ה', בעת ההיא לאמור....אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן, ההר הטוב הזה והלבנון". זהו המקום היחיד שבו נקראת התפילה בלשון תחינה, שמקורה במונח "חינוך", כמו חנינה הניתנת לפני משורת הדין. רש"י מבאר: "אין 'חנן' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם. אף על פי שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים, אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנם, לפי שאמר לו (שמות ל"ג, י"ט): 'וחנותי את אשר אחון' אמר לו בלשון ואתחנן. דבר אחר, זה אחד מעשרה לשונות שנקראת תפלה". מדברי רש"י עולה כי משה יכול היה לבקש מכוח מעשיו הטובים, אך בחר להתחנן ולבקש מתנת חינוך. נשאלת השאלה, למה? האם לא עדיפה טענה חזקה, שבאה מכוח זכות המגיעה מן הדין, מאשר בקשת מתנת חינוך?

אין תפילה מכוח מה שמגיע?

מקור דברי רש"י במדרש חז"ל (דברים רבה ב', א') בו נאמר: "עשרה לשונות נקראת תפלה, ואלו הן: שוועה, צעקה, נאקה, רינה, פגיעה, ביצור, קריאה, ניפול, פילול ותחנונים. מכולן לא התפלל משה אלא בלשון תחנונים. אמר רבי יוחנן מכאן אתה למד, שאין לבריה זכות כלשהי אצל בוראה, שהרי משה רבן של כל הנביאים לא בא אלא בלשון תחנונים".

מדברי רבי יוחנן עולה כי משה ביקש מתנת חינוך מכיוון שלא יכול היה לבוא ולבקש מכוח מעשיו, כי אין ברייה שיכולה לטעון "מגיע לי". ברם, שאם כן, מה

ההבדל בין לשונות התפילה השונים? כמו כן קשה, האם הכול בא רק בחינם ואין כדבר הזה זכות? האם אין הבחנה בין 'דין' לבין 'לפנים משורת הדין'?

בהמשך דברי המדרש מבואר: "אמר רבי לוי, למה לא בא משה אלא בלשון תחנונים? המשל אומר הוא זהיר שלא תיתפס בדיבורך. כיצד? הקב"ה אמר למשה (שמות ל"ג, י"ט): 'וחנותי את אשר אחון, ורחמתי את אשר ארחם'. אמר לו (הקב"ה למשה): מי שיש לו בידי (זכויות) 'ורחמתי' – במדת רחמים אני עושה עמו. ומי שאין לו בידי (זכויות) 'וחנותי' – במתנת חנם אני עושה עמו".

מדברי רבי לוי נובע לכאורה כי יש זכות לבקש מתנת חנם, שכן הקב"ה התחייב לרחם רק על מי שמגיע לו, אך לחון גם את מי שלא מגיע לו. ברם, שאם כן, מה ההבדל בין מי שמגיע לו לבין מי שלא מגיע לו? אם נותנים הכול לכולם, נמצא שאין עדיפות למי שמגיע לו בדין. הכיצד?

ענוה מעניקה זכויות

הקושי מתעצם שבעתיים עת שמעיינים בדברי המדרש (שמות רבה מ"ה, ז') על הכתוב "וחנותי את אשר אחון": "באותה שעה הראה לו הקב"ה (למשה) את כל האוצרות של מתן שכר המוכנים עבור הצדיקים. אמר לו משה: האוצר הזה של מי הוא? והוא (הקב"ה) אומר: של עושי מצוות; (ושוב שאל משה) האוצר הזה של מי הוא? (ענה לו הקב"ה) של מגדלי יתומים; כך ביחס לכל אוצר ואוצר. אח"כ ראה משה אוצר גדול (יותר מכל שאר האוצרות). אמר (משה) האוצר הזה של מי הוא? אמר לו הקב"ה: מי שיש לו (זכויות) אני נותן לו משכרו, ומי שאין לו (זכויות) אני עושה לו חנם ונותן לו מאוצר זה". משמע כי האוצר הגדול מכולם יוחד כדי לשלם שכר למי שאין לו זכויות.

שואל ה"שם משמואל": "לכאורה ייפלא, למה יגדל שכר מי שאין לו כלום משלו, ממי שיש לו ובא בשכרו, שיינתן לו אוצר גדול?"

ה"שם משמואל" הביא את ביאורו של אביו, בעל ה"אבני נזר", לדברי המדרש הללו כי "מי שאין לו היינו שידוע שאין לו ובא רק בתחנונים". כלומר, מי שאין לו זכויות יכול להתעלות מעל כולם – אם הוא יודע שאין לו זכויות ומכיר בכך. המילה "עניו" באה מן המילה "עני", שכן מעלתו של העניו נובעת מכך שהוא מכיר בעוניו ובחסרונו, ואינו מלא בהבלי שווא.

ההבחנה מרהיבה אך עדיין יש להבין: עם כל הכבוד לעניו שמכיר בעוניו ובחסרונו, הכיצד נעלה הוא, העניו, נעדר הזכויות, על פני מי שיש לו זכויות על פי דין?

עת רצון

"שם משמואל" פונה לבאר את הדברים, בדרך הבוחנת את מהותה של תפילה. בתחילת דרכו העיונית מביא "שם משמואל" את דברי חז"ל (דברים רבה ב', י"ב) בביאור הכתוב (תהילים ס"ט, י"ד): "ואני תפילתי לך ה' עת רצון". האם יש "שעות קבלה" ו"עת רצון" לתפילה? האם ייתכן כי מי שבא ומבקש בשעה טובה תפילתו מתקבלת, ואילו מי שבא בשעה אחרת, עם אותה בקשה – תפילתו אינה מתקבלת? כן! עונים חז"ל. "שערי תפלה פעמים פתוחים פעמים נעולים. אבל שערי תשובה לעולם פתוחים". כלומר, יש שני שערים שונים להתקרב לה'. שער התפילה לפעמים סגור ואילו שער התשובה תמיד פתוח. ממשיך המדרש ומבאר כי מקור הדברים בכתוב (תהילים ס"ה, ו'): "נוראות בצדק תעננו אלוקי ישענו, מבטח כל קצוי ארץ וים רחוקים". התשובה נמשלה לים ואומרים חז"ל: "מה המקווה הזה פעמים פתוח פעמים נעול, אף שערי תפילה פעמים פתוחים פעמים נעולים. אבל הים הזה לעולם פתוח, כך ידו של הקב"ה לעולם פתוחה לקבל שבים".

ברם, שהדברים לא בהירים:

א. הבחנה בוקעת כאשר משווים בין דברים, שמלבד נקודת ההבדל, יש ביניהם מכנה משותף. כך למשל, אם רוצים להראות הבדל בין צבע אדום לצבע ירוק, יש לקחת שני עצמים שבכל דבר אחר שווים הם, מלבד הצבע שלהם. אבל, אם נשווה כיסא ירוק לשולחן אדום, לא יהיה ניכר ההבדל בין הצבעים, שכן יש הבדל כולל בין שולחן לכיסא.

במקרה דנא, המשל משווה בין מקווה לבין ים, ויש מכנה משותף רחב שכן שניהם מי טהרה, וההבדל הוא שהים פתוח תמיד, ואילו מקווה מתוחזק בידי אדם ולעיתים הוא סגור. אבל, ההשוואה הנעשית בנמשל לא ברורה כלל, שכן מהו המכנה המשותף בין תפילה לבין תשובה? הן יש הבדלים עצומים ביניהם ובעוד שבתפילה האדם מתייצב ומבקש בקשות כמו שהוא, הרי שבתשובה הוא משנה את דרכיו. מהי אם כן ההשוואה?

ב. מה פשר הדבר שיש שעות שאינן "עת רצון" ותפילת האדם נדחית רק כי השעה לא כשרה, בבחינת החלטה הנעשית בהתאם לשאלה האם יש למלך "מצב רוח טוב"? האם אין הבקשה נדונה לגופה לפי מהותה ובהתאם למעמדו של המבקש, הנדון על פי עקרונות של שכר ועונש בהתאם למעשיו? השעה קובעת? הרי זו לכאורה שרירות. איך אפשר לייחס כדבר הזה לקב"ה?

עשרה לשונות התפילה

"שם משמאל" מביא את דברי המדרש הנזכר בדבר עשרה לשונות של תפילה: שוועה, צעקה, נאקה, רינה, פגיעה, ביצור, קריאה, ניפול, פילול ותחנונים, וה"שם משמאל" מבאר כי אין אלו עשרה דרכים לבקש בקשה, או עשרה דרכים לנסח אותה. **עשרה לשונות אלו הן עשרה רבדים בנפש האדם, שעליו לקלף מעצמו כדי להגיע לנקודת השורש של נשמתו, שבה הוא מתקרב לאלוקיו עד כלות – ומבקש.** רבי נחמן מברסלב נהג לומר כי נפש האדם היא כמו בצל, ולאחר שמקלפים את כל הקליפות נשארת רק הדמעה!

כי מהי תפילה? "תפילה היא לשון דיבוק וחיבור".

בתורה לא נזכרת המילה תפילה אלא "עבודה", אך רחל קראה לבנה של בלהה, נפתלי. ואמרה (בראשית ל', ח'): "נפתולי אלהים נפתלתי עם אחותי גם יכולתי". מבאר רש"י את המונח "נפתלתי" מלשון פתיל: "מנחם בן סרוק פירשו במחברת 'צמיד פתיל' (במדבר י"ט, ט"ו), חיבורים, מאת המקום נתחברתי עם אחותי לזכות לבנים". כלומר, המונח "תפילה" מבטא קשר וחיבור של המתפלל אל אלו. בעקבות כך כתב רבי חיים מצ'רנוביץ (בעל ה"באר מים חיים") בספרו "סידורו של שבת" (חלק א', שורש ה', ענף א'): "וכן ענין התפילה בכוונה עצומה ובטהרת המחשבה לפני בורא כל עולמים – הוא גם כן על דרך זה, כי תפילה הוא לשון חבור ויחוד בדרך צמיד פתיל". בדומה לכך גם כתב בספרו "באר מים חיים" (פרשת בראשית): "ידוע אשר לשון תפילה הוא בבחינת צמיד פתיל שהוא לשון חיבור ודביקות, והאדם בכוחו לקשר לדבק ולקרב עולם שלמטה בעולם שלמעלה". הווי אומר, כי אדם המבקש בקשות מהקב"ה, ניצב בפניו שמוט כוחות ונטול גאווה ויוהרה, ואומר: "לבד אני לא יכול. אנא, עזור לי". לשם כך צריך המתפלל להסיר מעליו את כל קליפות המגן שלו שבאמצעותם הוא מתמודד בזירות חייו. עליו לעמוד בפני הקב"ה כשנשמתו מעורטלת מכל "עשרת הרבדים" שלה, וזועקת ממעמיקה. ברגע זה נוצרת שעת רצון ועת של קרבה בלתי אמצעית בין האדם לאלוקיו ונוצר חיבור עז בין נשמת האדם לבין אלוהים – ושוועתה נענית.

תפילה כמקווה

בהתאם להבנה זו מבאר "שם משמאל" את ההשוואה שעשו חז"ל במדרש בין תפילה לבין מקווה. אדם הנכנס למקווה – חייב להתערטל מכל מלבושיו ולהעלים במי המקווה את כל ישותו. אם נשאר ולו איבר אחד מחוץ למים לא עלתה לו

טבילה. בדומה לכך, תפילה מחייבת את האדם להגיע עד עומקה של נפש, כשהוא מסיר מעליו את כל רובדי האישיות והחשיבה ומתפלל "ממעמקים".
ה"שם משמואל" מדמה את דרגת הקרבה הבלתי אמצעית שאדם צריך להימצא בה בשעת התפילה לאמור בגמרא במסכת כתובות (דף מ"ח, עמ' א') כי אם אומר אדם לאשתו כי יקיים עמה יחסי אישות כאשר הוא בבגדו והיא בבגדה, הרי שזו עילה לגט ו"יוציא וייתן כתובה". קרבה אינה יכולה להיות פונקציונלית – רק עד כמה שצריך. קרבה חייבת להיות מוחלטת. אדם חייב להיעמד בתפילה בפני אלוקיו כאשר נפשו מתחברת כליל – בלי שיוור ובלו סייג. בלי מחיצות, בלי קליפות ובלו אף אחד מעשרת רובדי האישיות, הרגש והדעת. בלשון ה"שם משמואל": "בתפלה אם לא תהיה בכל עשרה כוחות הנפש, עדיין עומד מבחוק, ואפילו מחשבות שהן מלבושי הנפש מעכבים".

לאו כל אדם זוכה לכך

אדם רוצה להתפלל מכל לב וממעמקי הנפש. הוא רוצה להגיע למצב שבו הוא מתפשט מכל קליפות האישיות שלו וניצב בפני הקב"ה כשהכוח היחיד הפועם בו הוא נשמתו ההומה בכיסופיה לקב"ה.

אך "לאו כל אדם זוכה לכך". תהליך ההפשטה הוא מורכב, ממושך ודורש תעצומות נפש. רוב האנשים לא עברו תהליך שכזה. בדרך כלל האדם מגיע לשעת התפילה כשהוא שטוף במרוץ החיים ונעוץ בשגרת חייו הגשמיים והחברתיים. הכיצד יתפשט מכל קליפותיו באחת? קשה להיכנס עם "מגפיים מלאות בוץ" גשמי אל היכל רוחני מופשט. ב"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן צ"ח, סעיף א') נאמר: "וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפילתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות כוח השכלי עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה". ברם, שזו מעלתם של יחידי סגולה "אין כמעט בכוח כל אדם להגיע לכך, זולת יחידי סגולה, השרידים אשר ה' קורא עליהם". מה עושים אם כן?

שעת רצון

"שם משמואל" מחדש בהקשר זה חידוש עצום!

א. הכתוב אומר (משלי כ"ז, י"ט): "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם". הגר"א מבאר כי פסוק זה במשלי – הוא משל לאדם המביט במים ונשקפת אליו בבואת פניו. הוא יראה במים – את מה שהוא מראה להם. "אם יעקם פניו – גם המים יראו לו כן". הנמשל הוא, יחסי אדם עם רעהו: "כן לב

האדם לאדם – אם לבו טוב לאותו אדם, הרי שהוא גם כן טוב עמו". כלומר, לא רק היחס הוא עניין הדדי, אלא גם הרגש הפנימי הוא דרך דו סטרית. שנאה וניכור או אהבה וכמיהה יולידו חוש זהה בזולת.

ב. עיקרון זה חל גם ביחסים של הקב"ה עם האדם. יש שעות שהן "שעת רצון למעלה". הקב"ה מחפש את האדם ומבקש את קרבתו. ממילא, לפי העיקרון של "כמים הפנים לפנים" נמצא כי רצון עליון גורם להתעוררות הרצון גם באדם למטה.

ג. רצון עליון זה משמעו כמיהה עזה שהיא "למעלה מכל הבחינות ומכל כוחות הנפש, ואז יכול כל איש ואיש לבטל כל כוחות הנפש להידבק בתפלה".

ד. זהו פירוש דברי המדרש כי תפלה כמוה כמקווה "ושערי תפלה פעמים פתוחים פעמים נעולים", כי התפילה צריכה להיות כשנפש האדם נכספת לקב"ה והאדם מגיע מעורטל מכל מעצור הנעוץ באישיותו ובסביבתו ומתפלל "כדמיון המקווה", על כן השערים של מקווה זה פעמים פתוחים פעמים נעולים, כי בשעה שאינה עת רצון מי יוכל להגיע לזה.

ה. הווי אומר כי השערים פתוחים בהגיע "עת רצון" אך "עת רצון" אינה "מצב רוח" של המלך האם להיעתר לבקשה. ח"ו! "עת רצון" היא זמן שבו האדם מסוגל לפתוח את ליבו ולעמוד בפני הקב"ה כפי שהוא באמת. משהגיע לכך הרי שבקשתו מתקבלת מכיוון שהוא זכאי לכך, שהרי הגיע לדרגה שבה נוצר חיבור מלא ומוחלט בין נשמתו לאלוקיה.

שערי תשובה

"שם משמאל" ממשיך ומבאר את דברי המדרש כי "שערי תשובה לעולם פתוחים מפני שתשובה נמשלה לים". אדם הטובע בים – לא מנהל שום משא ומתן. הוא נאחז בכל חבל הצלה שנזרק אליו, שכן הוא יודע שאין לו שום סיכוי לחיות בלעדיו. בשעת מצוקה אדם שומט מעליו, ברגע אחד, את כל קליפות אישיותו ונאחז במושיע בכל לב ונפש. הוא לא זקוק לתהליך נפשי ופסיכולוגי כדי להגיע לכך. זהו מנגנון טבעי של הישרדות. לכן, מי שמבקש להגיע אל אלוקיו ומבקש להיושע, בשעה שהוא שרוי במצוקה, אינו זקוק ל"עת רצון" כדי להגיע לנקודת ההפשטה של הנפש מכל קליפות ההוויה הגשמית והסביבתית. הוא מצוי בנקודה זו מייד. זה פשר המונח כי "שערי של הים פתוחים בכל עת".

אימתי מגיע האדם לדרגה זאת? כאשר מצד אחד יש לו מצוקה ומצד שני הוא חש כי ספינתו טובעת ואין לו אמצעי טבעי להיאחז בו. במילים אחרות, כשהוא "בעל

תשובה" – המבין כי זכויות אין לו. נמצא כי המדרש כולו עוסק בתפילה והמונח "תשובה" רק בא כדי להבהיר כי יש שער שלעולם אינו נסגר והוא פתוח לרווחה בכל עת. וזהו השער של אדם שמתפלל כשהוא "בעל תשובה". כלומר, אדם שמבין כי עברו לא מרשים, בלשון המעטה, זכויות – אין לו. מצוקתו של איש זה מוחלטת. ספינתו טובעת בים הגדול ואמצעי הצלה אין לו. במקרה זה הוא ניצב כשהוא שמוט כתפיים ונטול יוהרה עצמית. במצוקתו זו נשמטים ממנו באחת כל עשר קליפות אישיותו ולכן הוא לא זקוק למנגנון של "כמים הפנים לפנים" ולשעת רצון מיוחדת כדי להתפלל מ"מעמקים".

"ואתחנן"

בהתאם לכך מובנת לחלוטין מעלתו של מי שמבקש "מתנת חיים". אין זה אדם הניצב במקומו המגושם ואומר: "קבל אותי כמו שאני, ותן לי – סתם כך, בחינם, רק כי אני מבקש". בקשה שכזו היא כמובן פחותה מזו של מי שמבקש על פי דין.

אבל, מי שניצב בפני הקב"ה לאחר שעבר באחת תהליך של זיקוק והיטהרות מכל שבב של אישיות והשפעה סביבתית, מכל בדל של יוהרה ודעת, לאחר שקילף מעצמו את כל עשרת רובדי האישיות והנפש, ונפשו ניצבת במערומיה וזועקת במצוקתה – נענה! המצוקה מאיצה תהליכים ומביאה אדם ברגע אחד למצב נפשי מרומם ונישא – מעין זה שאליו מגיע האדם בהגיע "עת רצון" או לאחר הכנה נפשית ממושכת. הביטוי לבקשה הנובעת מעמדה מרוממת זו הוא "ואתחנן". אדם מבקש מתנת חיים כי הוא דומה ל"בעל תשובה" ולמי שספינתו טובעת ואין לו כל נקודת אחיזה טבעית שתעזור לו להינצל. הוא צועק: "הצילו!" ואינו מנהל משא ומתן אלא מוכן לכל תנאי, בידועו כי חייו הם בבחינת "חומר ביד היוצר". זכותו של איש זה מרוממת ונעלה היא, לא מכיוון שאין לו זכויות. אלא מכיוון שבקשת החיים שלו מבטאת תהליך של זיקוק רוחני עמוק שעבר עליו. זה פשר הלשון "ואתחנן" – "שיודע שאין לו בעצמו אצל הקב"ה כלום רק מבקש מתנת חיים, והוא מכניע כל כחות הנפש כמו עני בפתח שעומד ומתחנן, ועל כן בכל לשונות התפילה לא התפלל משה רבינו אלא בלשון תחנונים".

האוצר הגדול מכולם

בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" את דברי אביו בעל ה"אבני נזר" כי האוצר הגדול מכולם מגיע למי שיודע שאין לו כל זכות ובקשתו נעשית רק בתחנונים,

שכן "מאחר שיודע שאין לו כלום ומתחנן ומתחבט הרי שהוא מתדבק יותר, וביותר כח וביותר עומק, ועל כן הוא מקבל שכר יותר".
כמה מרהיבים הדברים וכמה עמוק הוא ההסבר של "שם משמואל" לדברי אביו בעל ה"אבני נזר".

הנה כי כן, התפילה היא קשר בלתי אמצעי וישיר של הנשמה עם אלוקיה, כשהיא ניצבת בפניו ומתחננת, בלא כל מחיצות המפרידות ביניהם. עשרה מסכים עלולים להבדיל בין הנפש לבין אלוקיה, והם רובדי האישיות, הגוף, הרגש והדעת. האדם נדרש לקלף את כל ה"לבושים" של אישיותו, שבאמצעותם הוא מתמודד בעצמו עם סביבתו ומתייצב בפני בוראו כשהוא מעורטל ונקי, ומתפלל - "ממעמקים".
לדרגה נעלה זו אפשר להגיע בשלוש דרכים:

- א. לאחר הכנה ממושכת ותהליך נפשי ארוך ומורכב של הפשטה וזיכוך, כפי שעשו נביאים אך גם חסידים ואנשים בעלי מדרגה נעלה;
 - ב. "בעת רצון" - כאשר הקב"ה אוהב את האדם ובתגובה הנפש מתעוררת ומתעלה מעלה מעלה;
 - ג. בעת שהאדם נמצא במצוקה וניצב בתחושה של כלי ריק המבקש מתנת חיים. זוהי תפילה של "ואתחנן".
-

פרשת עקב

שיפוטיות עצמית ושכרה

שכר רק על משפטים?

משה אומר לבני ישראל כי יקבלו שכר כתוצאה מקיום המצוות ונאמר (דברים ז', י"ב): "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם, ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך". "שם משמואל" מקשה על לשון הפסוק למה ניתן השכר דווקא בגין עשיית ה"משפטים"?

הן בתורה יש עדות, חוקים ומשפטים, כפי שמצינו (שם ד', מ"ה): "אלה העדות והחוקים והמשפטים, אשר דיבר משה אל בני ישראל בצאתם ממצרים". כמו כן נאמר (שם ו', כ'): "כי ישאלך בנך מחר לאמור, מה העדות והחוקים והמשפטים, אשר ציוה ה' אלהינו אתכם".

מכיוון שבתורה יש עדות ומצוות חוקים ומשפטים, מדוע ניתן השכר רק בגין שמירת המשפטים?

מדרש פליאה

במדרש על פסוק זה (דברים רבה ג', א') מביאים חז"ל שלושה דברים: הלכה בהלכות שבת; שאלה ותשובה בנוגע למהות השבת, והיסק מפתיע.

- הלכה - "אדם מישראל שיש לו מנורה שעשויה פרקים מהו לטלטלה בשבת? כך שנו חכמים המרכיב קני מנורה בשבת חייב חטאת. ומשום מה מחייב? אמר רבי אבהו בשם רבי יוחנן המרכיב את המנורה בשבת נחשב כמי שבונה בשבת ומי שהוא בונה בשבת חייב".

- שאלה ותשובה הגותיים בענייני שבת - "ואם סבור אתה, שמא לרעתך נתתי לך את השבת? לא נתתי לך אלא לטובתך. כיצד? אמר רבי חייא ברבי אבא: אתה מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ומהנה את נפשך ואני נותן לך שכר, שנאמר (ישעיהו נ"ח, י"ג): 'וקראת לשבת עונג'. מה

נאמר לאחר מכן (שם שם, י"ד): 'אז תתענג על ה', (תהילים ל"ז, ד') ויתן לך משאלות לבך".

- היסק מפתיע - אמרו לו ישראל (לקב"ה): אימתי אתה נותן לנו שכר המצות שאנו עושים? אמר להם הקב"ה מצות שאתם עושים - מפירותיהן אתם אוכלים עכשיו. אבל שכרו ב"עֲקֵב" אני נותן לכם. מנין? ממה שקרינו: 'והיה עקב תשמעון'.

מדרש זה מוקשה "מכף רגל ועד ראש", ובלשון "שם משמאל" - "הוא כולו מוקשה כמובן":

א. הפתיח ההלכתי - מה הקשר בין השאלה ההלכתית המובאת בפתח המדרש לבין שני חלקיו האחרים של המדרש?

ב. שאלה ותשובה הגותיים בענייני שבת - מה הייתה ההווה אמינא: "שמא לרעתך נתתי לך את השבת"? מדוע לא נשאלה שאלה זו על צום יום הכיפורים והיא נשאלת דווקא על שבת שמצוותה כרוכה בעונג?

ג. מה הקשר בין הפתיח ההלכתי והדיון בדבר מהות השבת, לבין הסיום אודות עיתוי ומיקום השכר?

ד. מה פשר ההבחנה בין המצוות השונות לגבי עיתוי קבלת השכר בגינן, הנלמד מן המילה "עקב"?

משפט האדם הדין את עצמו

"שם משמאל" מבאר את הדברים תוך עיון בדרשת חז"ל על הכתוב (ישעיהו כ"ח, ה'-ו'): "ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה, לשאר עמו. ולרוח משפט, ליושב על המשפט ולגבורה משיבי מלחמה שעה".

חז"ל דרשו במסכת מגילה (דף ט"ו, עמ' ב'): "ולרוח משפט - זה הדין את יצרו". רש"י שם מבאר: "לרוח משפט - השופטים את רוחם יהיו לעטרה, דן את יצרו וכופה לשוב בתשובה".

כלומר, אדם צריך לשפוט את רוחו ולבחון האם הוא הולך בדרך התורה, וכמה הוא מוטה לצד הטוב. שיפוט עצמי פנימי זה הוא משימה המחייבת שלושה דברים:

א. מודעות עצמית - לרבות לחלק היצרי ולרוע הפנימי.

ב. כושר הבחנה - אדם צריך לראות לא רק טוב ורע, אלא גם - להיכן הוא נוטה!

ג. שיפוטיות.

אין שלם יותר מלב שבור

"לב יודע מרת נפשו" (משלי י"ד, י'). התוצאה הנובעת מתהליך שיפוט עצמי שבה האדם מציב ראי פנימי לעצמו, היא כמעט בהכרח – שברון לב. זהו תהליך חישוף מביך וכואב, כמו כל אמת. אבל, זהו שברון לב בריא, אמיץ ונחוץ. אין הוא מביא לדיכאון וחידלון אלא הוא ראשיתו של תהליך חיוני לשינוי, לשיפור, לצמיחה ולתשובה. מהכרת האמת לגבי נטיות ליבו של אדם, נובעת ענווה, תיקון ותשובה כנה. זוהי שבירה המביאה לתיקון ושמא אף לשלמות. "מחמת שהאדם ממשמש בכל אבריו ולא נמצא בו מתום, מכף רגל ועד ראש, ממילא נשבר לבו בקרבו ומתמרמר על נפשו". אולם, מתוך השיפוטיות הכנה של האדם לגבי עצמו – האדם צומח ומשתנה ו-"מזה בא האדם לידי תשובה בהכרח".

אור הנשמה מאיר לאחר שברון הלב

בתהליך הפנימי של השיפוט העצמי יש שלושה שלבים:

- א. שיפוטיות וביקורתיות פנימית עמוקה וכנה;
 - ב. דכדוך שמביא לידי תשובה;
 - ג. בעקבות שברון הלב, אין האדם שוקע בחשכה דיכאונית אלא להפך, מפנימיותו השבורה פורץ אורה המזהיר של הנשמה. אור ה' שורה על בעל התשובה בעקבות הליך השבירה הפנימי שעבר מחמת השיפוטיות הפנימית שלו.
- "ועל הנפש שורה רוח ועל הרוח שורה נשמה, והכל הוא מחמת הכנעה ושברון רוחו שמתמרמר על נפשו וגופו".

אור ה' שורה על בעל התשובה כתוצאה מכך שהקב"ה בוחר לשכון דווקא אצל מי שמכיר בחסרונו, ולא אצל מי שחש במעלותיו. כך מבאר "שם משמאל" את דברי הגמרא במסכת מגילה: "ולרוח משפט – זה הדין את יצרו" – "הדין את יצרו – שכופה עליו לשוב בתשובה, ואז שורה באדם אור נפש אלוקי, בבחינת 'אני את דכא'".

הדברים מכוונים לדברי הגמרא (מסכת סוטה, דף ה', עמ' א') המבארים את הכתוב (ישעיהו נ"ז, ט"ו): "ואת דכא ושפל רוח". מחלוקת אמוראים היא בין רב הונא ורב חסדא, האם הקב"ה מעלה את הנדכה למחיצתו ומרומם אותו, או שמא הקב"ה יורד אל האדם הנדכה ושוכן לצידו. מסקנת הגמרא היא שהקב"ה יורד אליו, כפי שה' ירד על הר סיני והשרה עליו את שכינתו, ולא גבה הר סיני למעלה.

נמצא כי לכל הדעות, הקב"ה שוכן לצידו של שפל הרוח ומאיר את נשמתו, וזהו השכר הגדול ביותר שיכול אדם לקבל. בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" את הפסוק: "והיה עקב תשמעון את המשפטים" – כי השכר שאדם מקבל נובע – משיפוט עצמי!

ההכנה לשבת היא הפירוק והדכדוך אך השבת עצמה היא האור והשמחה
מהסבר מרהיב זה עובר "שם משמואל" לבאר את שלושת חלקי המדרש שהבאנו לעיל.

נפתח בחלק הראשון. השאלה שבה פתח המדרש נגעה לטלטול בשבת של מנורה ש"פירקו אותה" לחלקים. המנורה שבה עסקינן היא משל לאדם, שעליו נאמר (משלי כ', כ"ז): "נר ה' נשמת אדם".

האדם הוא מנורה מורכבת. יש בו שומן וחלב כמו בגופו של נר, ויש בו חלקים ורבדים נפשיים של להבה יוקדת המורכבת מרגש (נפש ורוח) ומהכרה עצמית ודעת (נשמה). "זהו כענין הרכיב קני המנורה שנפש רוח ונשמה מורכבים זה בזה". שבת היא זמן של תשובה. אך היא גם זמן של שמחה ועונג. על כן, בתחילתה של פרשת "עקב תשמעון את המשפטים" המחייבת אדם לעסוק בשיפוטיות מדכדכת ובפירוק עצמי של האדם למרכיביו, נשאלת השאלה: האם עוסקים בתהליך שכזה גם בשבת? האם שבת היא יום של "פירוק" או של "הרכבה"? האם עוברים תהליך שראשיתו דכדוך גם ביום של עונג?

התשובה היא כי שבת אינה זמן ראוי לשיפוטיות ולדכדוך. תהליך כואב זה צריך לבוא לפני השבת, כהכנה לשבת. יש לפרק בערב שבת, וליהנות מהאור – בשבת! על כך אמרו חז"ל (שבת, דף ל"ה, עמ' ב'): "שובתים מתוך מריעים". שופר התרועעה מריע לפני כניסת השבת. תרועה היא קול של בכי ויבבה, כשהנפש שבורה ורעועה. אך "אחרי שנתקדש היום צריך להיות כולו עונג ושמחה, היפוך שברון הרוח שהיה לו קודם השבת".

על זה אמרו חז"ל כי "המרכיב קני מנורה בשבת חייב משום בונה". ברוחניות, כמו בגשמיות, הרכבה הבאה מצד שפלות ושברון רוח צריכה להיות קודם השבת, אבל לא בשבת.

שבת מעצימה את הטוב שבאדם ע"י עונג ושמחה

החלק ההגותי והשני שבמדרש עוסק אף הוא בשאלה האמורה, וחז"ל מבהירים כי האדם עשוי היה לחשוב כי השבת, המביאה אדם לרוחניות, לשלמות ולתשובה

– ניתנה כדי להכניע את החלק הרע שבאדם ולהתמודד איתו, בבחינת "לרעתך נתתי לך את השבת" – "לרעתך" פירושו כנגד החלק הרע. כלומר, השאלה הייתה – שמא צריך האדם לשפוט את יצרו ולהמשיך בתהליך שיפוטיות וזיכוכ פנימי של הרע שבו, גם בשבת, שהרי השבת מסוגלת לכך ביותר, שכן ביום הזה מתעצם כוחו הרוחני של האדם. תשובת המדרש היא, כי שבת לא ניתנה כדי להכניע את החלק הרע שבאדם "רק לטובתך נתתי את השבת" – "לטובתך" לשם העצמת החלק הטוב שבאדם. "לרומם את החלק הטוב". השבת מרוממת ומקדשת ע"י שמחה ולא ע"י דכדוך. "כי השבת לא ניתנה להכניע את החלק הרע שבאדם על ידי שברון רוח, רק בהתלהבות הקדושה וגודל ההשתוקקות והאהבה מתרוממים חלקי הטוב שבנפשו". השבת היא תוצאה של תהליך ולא תחילתו.

חז"ל מביאים ראיה לכך מן העובדה שהאדם מצווה ליהנות בשבת ולהתענג בה בתענוגים גשמיים, והוא מקבל שכר על העונג. ובכן, "אילו היתה כוונת השבת להכניע את החלק הרע שבנפשו היה יותר טוב לשבת בתענית ולסגף את האדם". על כורחך נמצאת למד שמטרת השבת היא כאמור – "לרומם את החלק הטוב". אכן, בזוהר (חלק ב', דף קל"ה, עמ' ב') מצינו כי בשבת "כל דינין מתעברין מינה", כלומר כל כוחות הדין מסתלקים מן העולם. "שם משמואל" מבאר כי בשבת אין דין כי בשבת אין רוע וכשם שהדינים מסתלקים "כמו כן חלקי הרע שבאדם, אם הוא מקיים עונג שבת כראוי, חלקי הרע שבו בורחים ממנו". הווי אומר כי בשבת לא שוברים את הרע שבאדם – כי הוא לא קיים. האור הטוב דוחק אותו החוצה.

שבת היא מעין עולם הבא

מכאן ממשיך "שם משמואל" לבאר את חלקו האחרון של המדרש, העוסק במועד ובעיתוי קבלת השכר. סוגיה זו היא פועל יוצא ישיר מן ההבנה כי שבת היא מציאות רוחנית, שבה האור הרוחני מציף את כל האדם, ללא שיור וסייג, ואילו הרוע והגשמיות נדחקים אל מחוץ להוויה הקיומית – ליום אחד. מהבנה זו נובעת מסקנה חשובה לגבי עיתוי ואופן קבלת השכר.

הכלל הוא לגבי כל המצוות כי השכר שמור לעתיד לבוא ואינו ניתן בעולם השפל הזה. בלשון הגמרא (קידושין, דף ל"ט, עמ' ב'): "שכר מצווה בהאי עלמא ליכא". "שם משמואל" מבאר כי "הטעם לכך הוא בפשיטות, כי שכר מצווה בא ממקום גבוה מאוד – מקום שורש המצווה. מצוות העשה שהאדם מצווה עליהן הן רמ"ח (248) והן מכוונות כנגד רמ"ח (248) עולמות רוחניים נשגבים. ומשום כך "בעולם שפל זה, המלא קליפות ורוחות רעות, לא יתכן לשלם בו שכר מצווה".

"שם משמואל" מוסיף ומבאר כי אילו היה אדם מקבל שכר רוחני בעולם גשמי, היה חשש כי שכרו זה ישרת ויעצים את יצריו הגשמיים דווקא, "שיהנו גם הם וינקו ממנו".

אבל בשבת, שבה כאמור כל הדינים מסתלקים מן העולם "אפשר לתת שכר גם בעולם זה, שהרי המציאות כולה היא רוחנית וקדושה". על כן, שבת היא "מעין עולם הבא" ואדם שהתענג בשבת – מקבל שכר בגין כך – בעולם הזה. הווי אומר, כי עונג השבת הגשמי אינו שכר, על אף שהוא עונג. עונג שבת גשמי זה הוא פעולת המצווה, ומחמתו מפיק האדם בשבת גם הנאה רוחנית, שהיא השכר. בהתאם לכך מובנים דברי חז"ל במדרש כפשטן, שרק בשבת נותן ה' את השכר בעולם הזה. אבל בשאר המצוות הוא רק "בעֶקֶב" – בסוף התהליך, בעולם הבא, שכולו רוחני.

הנה כי כן, "שם משמואל" מבאר כי יש שני סוגי שכר: יש אור רוחני שאדם מפיק משיפוטיות חריפה ומדכדכת כלפי עצמו, שבה הוא חושף אמת מרה ועובר תהליך של דכדוך, ענווה, תשובה והארה שמימית. תהליך זה הוא דו קוטבי: תחילתו כאב וסופו עונג רוחני. שכר רוחני מזיכוך הרע, מקבלים בעולם שכולו רוחני וטוב. זה פשר המונח "עקב" – בסוף הדרך. "תשמעון את המשפטים" – השכר הוא על השיפוטיות הפנימית. אך יש אור רוחני שאדם מפיק בשבת – מעונג גשמי ומשמחה של מצווה. ביום רוחני זה, העצמת הטוב מציפה באור של קדושה והרע בורח מאליו אל מחוץ להוויית האדם. בשבת אין לעסוק ברע, בשיפוטיות ובדכדוך. אדרבה, העונג הגשמי מזכה בשכר רוחני מייד. זהו "מעין עולם הבא".

פרשת ראה

"ובחרת בחיים"

בפרק זה עומד "שם משמואל" על מהותה של הבחירה החופשית הניתנת לאדם. הדברים מבהירים סוגיה אמונית קשה זו ומקנים זווית ראייה מחודשת וברורה.

עצת זהב למי שממילא לא זקוק לה?

הבחירה חופשית. התוצאות נתונות. החכם עיניו בראשו. הקב"ה אומר לבני ישראל (דברים י"א, כ"ו - כ"ח): "ראה אנוכי נותן לפניכם היום, ברכה וקללה.

את הברכה, אשר תשמעו אל מצוות ה' אלהיכם אשר אנוכי מצווה אתכם היום. והקללה אם לא תשמעו אל מצוות ה' אלהיכם וסרתם מן הדרך אשר אנוכי מצווה אתכם היום, ללכת אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם". לאחר מכן, מונה הכתוב את הברכות שיחולו על ראשו של מי שבחר לקיים את מצוות ה'. כמו כן, מונה הכתוב את הקללות שיחולו על מי שבחר חלילה לסור מן הדרך.

"שם משמואל" מעורר בעניין זה תמיהה נוקבת, ושואל "ממה נפשך": אם אדם מאמין בקב"ה - הוא אינו צריך עצת לבחור בטוב, שכן הוא מבין מעצמו שעדיף לו לבחור בחיים. מן ההכרח אפוא לומר כי העצה אינה מופנית לאדם המאמין בה'.

אם אדם לא מאמין בקב"ה - לא תועיל לו האמירה לפיה "הקב"ה יעץ לבחור בחיים", שהרי בעובדה זו עצמה הוא כופר. מהי אפוא תוחלתה ותכליתה של העצה "ובחרת בחיים"?

ובלשונו: "ובאמת בגוף הדבר אינו מובן, מה שייכת בזה נתינת עצת, כי מי לא יבין מעצמו לבחור בחיים, אלא באם אינו מאמין שזה דרך החיים או מסתפק, ולזה לא שייך לומר "ובחרת בחיים" שהרי אינו מאמין כלל שזה דרך החיים?"

"לא לרעתם נתתי להם ברכות וקללות"

ביחס לברכות המושפעות על ראשו של הבוחר בחיים אומר המדרש (דברים רבה ד', א):

"אמר הקב"ה, לא לרעתם נתתי להם ברכות וקללות, אלא להודיעם איזו דרך טובה שיבחרו אותה כדי שייקחו שכר".

"שם משמואל" תמה ומקשה כי דברי המדרש צריכים ביאור בשני דברים:

א. מה צריך לומר "שלא לרעתם נתתי להם קללות" – מהי ההנהגה אמינה שלרעתם ניתנו הקללות? וכי אב המייסר את בנו שחטא, רוצה ברעתו ונהנה להענישו?

ב. יתרה מכך, המדרש אומר: "לא לרעתם נתתי להם ברכות וקללות". האם הייתה הנהגה אמינה שגם הברכות ניתנו לרעה?

הייעוץ ניתן "לפנים משורת הדין"

"שם משמואל" מביא מדרש חז"ל נוסף (דברים רבה ד', ג): "ראה אנכי – אמר רבי אלעזר מעת שאמר הקב"ה הדבר הזה בסיני, מאותה שעה (איכה ג', ל"ח) 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב' – אלא מאליה הרעה באה על עושי הרעה, והטובה באה על עושי הטובה. דבר אחר, אמר רבי חגי: לא עוד שנתתי לכם שני דרכים אלא שנכנסתי לפנים משורת הדין ואמרתי לכם (דברים ל', י"ט): 'ובחרת בחיים'".

ביחס לכך תמה "שם משמואל" למה נקרא הייעוץ שנתן לנו הקב"ה לבחור בחיים, כ– "לפנים משורת הדין"? הן המונח "לפנים משורת הדין" מתייחס לויתור "ואיזה ויתור יש בזה שה' נתן עצה לבחור בחיים"?

"נורא עלילה על בני אדם"

"שם משמואל" מבאר את הסוגיה תוך שהוא מאיר את עינינו בסוגיה של ידיעה ובחירה, בבחינת הכלל של (משנה אבות, פרק ג', משנה ט"ו): "הכל צפוי והרשות נתונה".

"שם משמואל" פותח בהבאת דברי האר"י, בספרו של רבי חיים ויטאל "ליקוטי התורה" (על פרשת בראשית ד"ה "וישלחהו"). פירט הכתוב ואמר (תהלים ס"ו, ה'): "לכו וראו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם". מפסוק זה עולה כי הקב"ה מעליל כביכול עלילות על בני האדם. הייתכן? הרי הקב"ה (דברים ל"ב, ד'): "הצור תמים פועלו...אל אמונה ואין עוול, צדיק וישר הוא". כיצד ניתן אפוא לומר כי הקב"ה מעליל עלילה ואינו דן את האדם במשפט אמת וצדק בהתאם למעשיו?

על כך השיבו חז"ל (מדרש תנחומא, וישב, ד'): "אמר רבי יהושע בן קרחה, אף הנוראות שאתה מביא עלינו – בעלילה אתה מביאן". הכיצד? "בוא וראה";

א. המוות נגזר עוד לפני בריאת האדם, שנברא רק ביום השישי, שהרי כבר ביום הראשון לבריאת העולם ברא הקב"ה את מלאך המוות, שנאמר (בראשית א', ב'): "וחושך על פני תהום" – דרשו חז"ל זה מלאך המוות המחשיך פניהם של הבריות.

ב. המוות נקבע אלפי שנים לפני שאדם נולד.

התורה קדמה באלפיים שנה לבריאת העולם כפי שנאמר (משלי ח', ל'): "ואהיה אצלו אָמון ואהיה שעשועים יום יום". חז"ל דרשו כי הכוונה ליום של הקב"ה שעליו נאמר (תהילים צ', ד'): "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור".

בתורה זו, שקדמה 2000 שנה לבריאת האדם, כתוב (במדבר י"ט, י"ד): "זאת התורה אדם כי ימות באהל". משמע כי המוות הוא נתון שנקבע מראש – לפני הבריאה.

ג. והנה, הכתוב תולה את מות האדם בכל הדורות כתוצאה ישירה מחטא עץ הדעת של אדם הראשון שעליו נאמר (בראשית ב', י"ז): "כי ביום אכלך ממנו מות תמות".

ד. כיצד אפשר לומר כי אדם הביא על עצמו מוות, שנקבע עוד בטרם שהוא נולד?

ה. אין זאת אלא ש-"עלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם". חז"ל מדמים את הדבר למי שהחליט לגרש את אשתו ולשם כך ביקש מסופר לכתוב גט. נכנס לביתו והגט בידו. מבקש עלילה ליתנו לה. אמר לה: "מזגי לי את הכוס שאשתה". מזגה לו. נתן לה את הגט ואמר לה: "צאי מביתי שמזגת לי כוס פושר". אמרה לו: "וכי כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פושר שעה שכתבת גט והבאת אותו בידך?"

אף כך אמר אדם לקב"ה: באת לתלות בי את העלילה (בדבר הגזירה כי כל אדם ימות) – "הוי נורא עלילה על בני אדם".

ו. ובכן, מה פשר הדברים?

התוצאה הסופית נקבעה – אבל לא העיתוי ולא הגורם המבצע

האר"י מבאר כי בידי האדם בחירה חופשית, שאם לא כן לא היה מקום לראות בו אחראי לחטאיו ולא ניתן היה להעניש אותו. אבל, המוות הוא תוצאה צפויה וידועה מראש, שנגזרה ע"י הקב"ה והייתה חייבת להתרחש. הדברים מתיישבים כך:

א. אכן, נקבע מראש שתוצאה (חטא ומוות) תתרחש. אבל לא נקבע מתי וע"י מי.

ב. האדם הוא שבחר לעשות כעת את המעשה שיביא את המוות. והאדם הוא שבחר גם כי הוא יהיה זה שיחטא ויביא את התוצאה הרעה. ג. התוצאה נתונה – אבל לא העושה ולא העיתוי, והאדם הוא שבחר שהתוצאה תבוא כעת ובגללו.

"היינו שבאותו רגע נשארה אצלו הבחירה החופשית לעשות או לחדול, אבל מכל מקום סוף כל סוף היה מוכרח דיבורו של הקב"ה לצאת לפועל. אם לא עכשיו – יהיה לאחר זמן. על כן, על מה שאכל עתה, שלא היה מוכרח – יש לענוש אותו".

נראה כי זו העצמה של דברי הרמב"ם (הלכות תשובה, פרק ו', הלכה ה') כי הקב"ה (דברים ל"א, ט"ז) אמר: "וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ", "הרי שגזר על ישראל לעבוד עבודה זרה ולמה נפרע מהן?" הרמב"ם משיב כי לא נקבע מי מתוך העם יחטא. על כן יש לכל יחיד ויחיד בחירה "ואילו לא רצה לעבוד לא היה עובד, ולא הודיעו הבורא אלא מנהגו של עולם". הרמב"ם מדמה זאת למה שנאמר (שם ט"ו, י"א): "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" – אך כל אדם אומר בליבו: "לא עליי נאמר הדבר". בדומה לכך מצינו במסכת קידושין (דף פ"ב, עמ' ב'): "אי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסקי (מעבד עורות המדיפים ריח רע). אשרי מי שאומנותו בסם ואוי לו מי שאומנותו בורסקי".

האר"י מוסיף על דברי הרמב"ם ומחדש – כי יש דברים שגם מועד התרחשותן לא נקבע מראש. האדם הוא שבחר לא רק שהוא זה שיעשה את הדברים אלא גם בחר – להאיץ את התהליך.

מנגנון הבחירה האמור חל גם לגבי "ובחרת בחיים"

"שם משמואל" מחדש חידוש מרהיב לפיו כאשר נאמר "ובחרת בחיים" – גם זו אמירה של הקב"ה

שחייבת להתקיים. כלומר, כשם שחז"ל אמרו שאמירת: "זאת התורה אדם כי ימות באהל" גורמת תוצאה ודאית וידועה מראש של חטא ומוות, הרי שגם אמירת הקב"ה "ובחרת בחיים" שיצאה מפי ה' מחייבת שכך יהיה "שישראל יבחרו בחיים". המנגנון של בחירה המבואר באר"י ביחס לחטא ומוות נכון אפוא כהווייתו גם לגבי מצוות וחיים. דבר ה' יקום ויהיה, רק לא נקבע מתי וע"י מי – וזו בחירת האדם. התוצאה נתונה מראש "אם לא עכשיו – יהיה לאחר זמן. אבל, סוף כל סוף מוכרח

מאמר זה להתקיים, ומכל מקום מקבלים שכר על הבחירה בחיים, שכן דבר ה' לא מוכרח להתקיים באותה העת דווקא".

נראה שאף זו העצמה לדברי רמב"ם, שהרי כבר כתב הרמב"ם (הלכות תשובה, פרק ז', הלכה ה'): "כל הנביאים כולם צוו על התשובה ואין ישראל נגאלים אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותם ומיד הן נגאלים שנאמר (דברים ל', א'-ג'): 'והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה... ושבתי עד ה' אלהיך... ושב ה' אלהיך'".

ה' אלהיך".
הווי אומר כי התוצאה נתונה – והאדם בוחר כי הוא יהא זה שיחזור בתשובה וכי הדבר יתרחש כעת.

ההבדל בין אם לכאשר

"שם משמואל" פונה כעת לבאר את פשר הכתוב: "ראה אנוכי נותן לפניכם היום, ברכה וקללה.

את הברכה, אשר תשמעו אל מצוות ה' אלהיכם". הכתוב בוחר במילה "אשר" ולא במילה "אם".

בזוהר (חלק ג', דף כ"ג, עמ' א') מבוארת ההבחנה בין "אם" לבין "אשר".
לגבי נשיא אומר הכתוב (ויקרא ד', כ"ב): "אשר נשיא יחטא, ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו אשר לא תעשינה בשגגה ואשם". לעומת זאת, לגבי כהן אומר הכתוב (שם שם, ג'): "אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם, והקריב על חטאתו אשר חטא".
כהן לא מצוי שיחטא "שהרי הכהן שומר את עצמו תמיד" – וחטאו ספק אם יקרה, לכן נאמר "אם". לעומת זאת, לגבי נשיא נאמר: "אשר נשיא יחטא" כי "נשיא יחטא, ודאי, משום שלבו גס בו (הוא מתנשא)".

הווי אומר כי המילה "אם" נאמרת על מה שתוצאתו בספק.
לעומת זאת המילה "אשר" נאמרת על מה שתוצאתו ודאית, והשאלה אינה אם זה יקרה אלא רק מתי זה יקרה.

ממילא מובן כי כאשר נאמר לגבי הברכה: "אשר תשמעו" המשמעות היא שהדבר יקרה בוודאות!

"זה עצמו הברכה שישמעו בודאי".
הפועל היוצא מן הקביעה "ובחרת בחיים" הוא אפוא כי – "זה עושה שישמעו בודאי".

קל יותר לבחור בחיים – כשהתוצאה קבועה מראש

”שם משמואל” מוסיף נדבך נוסף.

- יש דברים עתידיים שהם בבחינת ”מחוסר מעשה”. הם מציאות שלא באה לעולם וספק אם תתרחש.

- יש דברים עתידיים שהם בבחינת ”מחוסר זמן”. הם מציאות שברור כי תבוא לעולם ואין ספק שתתרחש. התהליך הוא נתון וזה רק עניין של זמן ועיתוי ביצוע.

כאשר התוצאה ודאית וסופו של התהליך ידוע ונתון באופן מוחלט (שהרי זה דבר ה'!) נמצא שיש לדברים נוכחות מיידית עוד בטרם שהתרחשו, והדבר קיים ”בכוח” ולכן קל יותר להוציאו אל הפועל.

על כן, לאחר הציווי של ”ובחרת בחיים” קל יותר לאדם לבחור בחיים, שהרי זו ”הבטחה על העתיד שאיננה אלא מחוסרת זמן לבד, לאו כמחוסרת מעשה דמי, וקלה להם הבחירה בחיים יותר מאשר אם לא היתה הבטחה כלל”.

כשהתוצאה נתונה מראש – יצר הרע לא נאבק בכל הכוח

”שם משמואל” מוסיף ומבהיר את הגיונם של הדברים באופן מרהיב:

אדם המבקש לבחור בחיים נתקל ביצר הרע הנאבק בו.

אבל, כאשר יצר הרע רואה כי עסקינן בקרב אבוד מראש – הוא לא נלחם בכל הכוח.

היצר מבין שבידו להשיג רק הישג זמני, אבל הישגיו לא יחזיקו לאורך זמן שכן הקרב הוכרע ותוצאתו ידועה מראש.

האיש שעליו הוא נלחם לא יישאר שלו ובבוא יום ינטוש אותו. אם כן, מה לו להיאבק עליו?

מה לו להתאמץ על הישג שלא יתמיד?

על כן, לאחר שהובטח לישראל ”ובחרת בחיים” שוב אין לצד הרע דביקות בהם. בדרך זו מפרש ”שם משמואל” את דברי חז”ל (בראשית רבה כ', ז'): ”אין תשוקתו של יצר הרע אלא לקין וחבריו”. לעומת זאת, בנו אין היצר דבק ”מאחר שהוא רק לזמן, ותשוקה היא דביקות, ובאשר אין לו דביקות בהם, אינה נקראת תשוקה”.

הברכות והקללות לא מסבות ”רע”

מכאן סולל ”שם משמואל” את הדרך להבין את פשר דברי חז”ל כי הברכות והקללות לא ניתנו לרעתם של ישראל. הגמרא במסכת מגילה (דף כ”ה, עמ' ב')

מביאה סדרה של פסוקים שאין לתרגם אותם ברבים כדי שלא יטעו בדבר אנשים נבערים. בגמרא הייתה הנהגה אמינא שאין לתרגם ברבים גם את הקללות והברכות, שמה שיפיעו הדברים על הקהל שיקיים מצוות רק מחמת אהבת הברכות ויראת הקללות בלא שיהא ליבם לשמיים. נשאלת השאלה, מדוע אכן לא חוששים לכך? אין זאת אלא שחשש זה הוכרע מחמת שיקול עורף, לפיו המאמר של "ובחרת בחיים" מועיל לכך שהבחירה בטוב תהיה בשלמות כמו שהצטוו. חז"ל מלמדים אפוא כי הברכות והקללות לא מסבות "רע" במובן של החלשת הדבקות בקב"ה בקיום המצוות, שכן אמירת "ובחרת בחיים" – יוצרת מציאות!

בחירה עם הטיה לחיים

מעתה מתיישבות כמו מאלהן התמיהות שהעלינו בפתח הדברים:

א. שאלנו מה תוחלתו של הציווי "ובחרת בחיים" המופנה בהכרח כלפי מי שכבר מאמין. התשובה היא כי כאמור הציווי של "ובחרת בחיים" יוצר מציאות. זו מציאות שנוצרת "בכוח" וצריך עדיין להוציאה מן "הכוח" אל "הפועל". לכן על אף שהמציאות נוצרה עדיין הבחירה קיימת, אך התוצאה הסופית נתונה וקבועה וממילא נוכחותה קיימת מייד ומחמתה נמצא כי הבחירה הזמנית קלה יותר.

ב. שאלנו מה פשר האמירה של חז"ל כי עם האמירה "ובחרת בחיים" הקב"ה "נכנס עמהם לפנים משורת הדין" – והתשובה ברורה היא, שכן יש בחירה אך היא מוטה. הקב"ה "עשה לנו סיוע במאמרו ובחרת בחיים" והקל עלינו את הבחירה, ורק לפנים משורת הדין נחשב לנו הדבר לבחירה חופשית "כאילו בחרו בחיים בעצמם בלי שום סיוע".

הנה כי כן, הקב"ה העניק לאדם יכולת בחירה. אך, הקב"ה הוא רק שופט בדיעבד אלא אב רחום וחנון. הוא ציווה מראש: "ובחרת בחיים" ובכך יצר מציאות שחייבת להתרחש. זו מציאות ודאית ידועה ונתונה מראש. לאחר שהתוצאה הסופית נקבעה בוודאות, גם הבחירה הזמנית מוטה לטוב וקלה יותר. כוחו של היצר נחלש. הוא מסנוור, אבל לא מסמא את העיניים. כל מה שצריך כעת – הוא להושיט את היד לזהב ולא לגחלים הלוהטות, שהרי העיניים של הבוחר – פקוחות לרווחה.

פרשת שופטים

אנשי נר"נ ואנשי ח"י

טוהר השיפוט

הכתוב מצווה (דברים ט"ז, י"ח - י"ט): "שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק. לא תטה משפט לא תכיר פנים, ולא תיקח שוחד כי השוחד יעוור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים". דינים רבים נכללו בהלכות שופטים, אך המדרש (דברים רבה ה', א') פותח בהלכה, כי קרובו של אדם פסול מלשבת בדינו, ו"כשם שהקרוב פסול להעיד כן הוא פסול לדון".

ביחס לכך תמה "שם משמואל": "יש להתבונן, למה פתח המדרש בדיני קרובים להיות דינים?"

מכך שהמדרש פתח בהלכה זו משמע, כי היא אבן הראשה להלכות דיניות. טוהר השיפוט הוא הבסיס לדין תורה ולטהרת עם ישראל.

טוהר השיפוט האישי

"שם משמואל" מבקש ללמוד מכך עיקרון יסוד בהליכות האדם - כל אדם, שכן כל אדם צריך להפעיל שיפוט ושיקול דעת ולקבל הכרעות ערכיות בכל משעולי חייו. כך למשל מצינו בדברי רבי חיים ויטאל, כי על אף שמינוי השופטים מוטל על כלל ישראל ולא על היחיד, נאמר: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" בלשון יחיד. הציווי מכוון אל היחיד ובו מצויה האדם "לשפוט את מעשיו קודם בואו לעשות דבר מה". חידושו של הכתוב הוא כי גם שיפוט עצמי זה חייב להיות טהור ובלתי נגוע.

נקודות החיכוך

רבי חיים ויטאל ב"ספר הליקוטים" (פרשת שופטים), מפרש את הכתוב: "שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך", כי השיפוט מתייחס לחמישה שערים המובילים

את הַשְּׁמַיִם החושיים מן העולם אל תוך ליבו ותודעתו של האדם. שערי האדם הם איברים שבהם יש נקודות חיכוך וממשק בין הסביבה החיצונית לבין מה שהאדם מפנים. האדם חייב להפקיד שומר על כל "שער" כדי לשמור על טהרתו. "כל אחד ואחד מישראל יש לו (בגופו) כמה שערים. ואלו הם:

שער הראות – העיניים;

שער השמע – האוזניים;

שער הדיבור – הפה;

שער הריח – האף

שער המישוש – הם הידיים והרגליים.

אם כן, צריך האדם שִׁשִּׁים לו 'שופטים ושוטרים' בכל אלו השערים הנזכרים. רוצה לומר: שיגדור עצמו שלא יביט בדבר ערווה, ולא יטה אוזן לדברים שאינם הגונים, ולא ידבר נבלות פה ולא רכילות, ולא יריח ריח בשמים של ערווה, ולא יגע בדבר ערווה בידיו, ולא ילך לדבר עבירה, או לבתי תאטראות וקרקסאות".

איך אפשר "להפקיד את החתול לשמור על השמנת"?

ברם, שבנקודה זו נוצרת סתירה גלויה מיניה וביה, (אוקסימורון):

א. ביחס לשופטים ראינו כי הכלל הראשון להבטיח את טוהר השיפוט הוא, שהשופט לא יהיה נגוע באינטרס אישי כלשהו ולא יהיה קרוב לאחד הצדדים.

ב. אנחנו מחילים את הלכות השפיטה גם על האדם עצמו, שהוא "השופט בשער" אצל עצמו, ומחויב להפעיל שיקול דעת שימנע חדירה של רְשָׁמִים זרים מהסביבה אל תוככי הווייתו.

ג. אבל, האדם קרוב אצל עצמו, ואיבריו שאמורים לשמור – מפיקים בעצמם עונג מתאוות גשמיות ומתאוים אליהם.

ד. כיצד יכול אפוא הקרוב הנוגע בדבר להיות שופט? איך אפשר "להפקיד את החתול לשמור על השמנת"?

בלשון "שם משמאל" "כמו שקרובים פסולים לדון, שכן הדיין צריך להיות נבדל מבעלי הדין, ואם אינו נבדל אינו יכול לראות נכחו, כן האדם בטבעו עלול להתאוות לדברים חומריים ובלתי ראויים, ואיך יכול להיות שופט לברר ראוי משאינו ראוי? הרי ההטעיה של היצר מצויה, ויצר הרע מעוור את עיניו ומראה לו פנים על הבלתי ראוי שהוא ראוי".

נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה

"שם משמאל" מציג הסבר מקורי ומרהיב ליישב את הקושי האמור, בהתבסס על דברי המדרש (בראשית רבה י"ד, ט') כי נפש האדם נחלקת לחמישה חלקים, שהם ה"קומה הרוחנית" של האדם: נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה (ראשי תיבות נר"ח"י):

נפש – היא החיות של איברי האדם. הנפש מכונה גם "הנפש הבהמית" מכיוון שהיא קיימת אף אצל בעל חיים. נפש אינה תלויה בתודעה ומגולמת בדם, שנאמר (דברים י"ב, כ"ג): "כי הדם הוא הנפש";

רוח – היא החלק המְתְקֶשֶׁר שבאדם, כפי שמתרגם אונקלוס (בראשית ב', ז'): "ויהי האדם לנפש חיה" – "לרוח ממללא" – לרוח מדברת;

נשמה – היא המוח החושב שבאדם, ההוגה ומחדש, זוכר ומפנים. זו התודעה – הכוללת גם את האופי ואת תכונות האדם. (אומץ, נדיבות, ענוה, נאמנות, יושרה, חוש צדק, וחלילה להפך).

הרוחניות של האדם ויכולת ההפשטה שלו תלויים בטיב נשמתו. הנשמה מאירה את האדם באור יקרות כי היא "הזיו והניצוץ השופע מה' יתעלה", כפי שנאמר (משלי כ', כ"ז): "נר ה' נשמת אדם";

חיה – היא המקור העליון של חיי האדם. כוח עליון זה אינו מתערבב עם שום דבר ואינו זקוק לשום הוויה גשמית, וממילא אינו מזדהם משום דבר פחיתות וטומאה.

יחידה – זהו החלק הנשגב שבאדם (מה שאנו נוהגים לכנות "שאר הרוח"), שעליו נאמר כי הוא חלק אלוה ממעל, כפי שאמרו חז"ל על הפסוק (בראשית ב', ז'): "ויפח באפיו נשמת חיים" – מאן דנפח מדיליה נפח (מי שנפח חיים מעצמיותו נתן). זהו החלק באדם שאינו "נברא" אלא מהווה כביכול חלק מן הבורא, וממילא ערכו הוא אינסוף.

ההבחנה בין נר"ח לבין ח"י

האדם מורכב מגוף ומרוח הנאבקים זה בזה:

הגוף שואף אל המנוחה והעצלות, אל הענוג והערב. לעומת זאת, החלק הרוחני של האדם כְּמָה לקדושה ולטהרה, למועיל ולנכון, לראוי ולצודק, לחכם ולמרומם. במאבק זה יש תפקיד חשוב לשיפוט שעל אדם לעשות באמצעות איבריו הגשמיים המופקדים על חושיו, שכן באמצעותם הוא צריך לוודא שהאויב לא יחדור אל

מעבר לחומה ולא יילחם גם מבחוץ וגם מבפנים. אם אין האדם שומר על איברי החושים, הרי שהוא עלול לזהם את רוחו והטומאות הגשמיות המצויות בסביבתו עלולות לחדור אל פנימיות הווייתו ולהפוך אותו לגשמי ומבוהם. אבל, סכנה זו מרחפת רק מעל שלושת החלקים הראשונים בקומתו הרוחנית של האדם (נפש, רוח ונשמה) שהם "מלובשים בתוך הגוף". לעומת זאת, שני החלקים המרוממים יותר (חיה ויחידה) מצויים מעל החלק הפיסי שבאדם ואינם מתערים בו. הם מרחפים מעליו כמו הילה של אור אלוקי, וממילא "הם לא מלובשים (בלבוש גשמי) ורק הארה בעלמא מאירה מהם לתוך הגוף". על שני החלקים הללו לא מרחפת סכנה כלשהי. הם מופשטים ובלתי מושפעים ממעשי האדם.

זו הנקודה הטהורה שבכל יהודי שְׁתַּשְׁמֵר תמיד בטהרתה. לנקודה זו אין כל ממשק וחיכוך עם תאוותיו הגשמיות של האדם.

בהתאם לכך מחדש "שם משמאל" כי על "נפש, רוח ונשמה" יצדק לומר שהם קרובים לאדם ופסולים לדין, אבל לא על "חיה ויחידה".

אנשי נר"נ ואנשי ח"י

נמצא כי יש שני סוגי אנשים:

- אנשי נר"נ - הנטועים בד' אמות של חיים גשמיים כאשר גם החלק הרוחני שבהם (נפש, רוח ונשמה) מעורה בהווייתם הגשמית ועלול להיות מוטה ומושפע ממנה;

- אנשי ח"י - שהגורם הדומיננטי והמכריע בחייהם נעוץ בשני החלקים הגבוהים שברוח האדם (חיה ויחידה). אלו מתהלכים בארצות החיים כשהם מופשטים ורוחניים. לאלו קל יותר להפעיל את חמשת איברי הגוף האחראים על החושים כשומרי סף שימנעו מתאוות גשמיות ומהשפעות סביבתיות לא ראויות מלחדור אל תוך ההוויה.

אלו אנשים שגשמיות וסיאוב "לא מדברים אליהם".

מי שזוכה להיות מאנשי "ח"י" שהגורם המרכזי והליבתי בחייו הם החיה והיחידה - יכול לשפוט את עצמו משפט צדק והשיפוט שלו אינו מוטה מ"נגיעות אישיות".

אך לאו כל אדם זוכה לכך ובוודאי שלא בנקל.

ציווי לשפוט מלמעלה ולהתרומם

דעת לנבון נקל אם כן, כי כאשר נאמר: "שופטים...תיתן לך" לא די בשמירה על חמשת איברי המגע והחיכוך בין הסביבה לבין התודעה, לבל יפנימו חלילה סיאוב ותיעוב גשמי. חמשת איברים אלו נגועים בעצמם ואין בידם להוות שומרים ראויים. כיצד נצווה על האדם על שמירת העיניים, כאשר השומר עצמו (העין) פוזל מטבעו ונמשך למה שאסור?

הציווי: "שופטים...תיתן לך" מחייב אפוא את האדם לרומם את הקומה הרוחנית שלו, ולהפוך למופשט וטהור, לאיש שהחלקים של "חיה ויחידה" הם חומר הליבה המרכזי באישיותו.

רק אז הוא מסוגל לעלות "מעל לקרקע" ולהפוך את חמשת שומרי רוחו – לשופטי צדק יעילים ולא נגועים.

אדם הוא גדול כשהוא מודע ויודע כמה הוא קטן

איך עושים את זה? כיצד יַעֲצִים אדם את קומתו הרוחנית?
"שם משמאל" מבהיר כי אדם הוא גדול כשהוא מודע ויודע עד כמה הוא קטן, ובמיוחד כאשר הוא משווה את עצמו אל מול כוח האין סוף של הקב"ה. אדם המבין כי הוא רק כקליפה דקה הצפה באוקיינוס הגדול, מסוגל לזכות לרוחניות ולתוכן הננסכים רק במי שאינו "מחזיק מעצמו".

"העצה היעוצה לזה היא לחשוב ולהתבונן בגדולת ה' איך שהוא מלא כל הארץ כבודו, ולעומתו הוא עצמו בריה שפלה וקטנה עומדת בדעת מעוטה וקלה לפני תמים דעות הקב"ה ונבזה בעיניו נמאס".

מצב תודעתי זה של האדם מאפשר לרוחו להיות קשורה עם הקב"ה ברמת הקשר הגבוהה ביותר ואז אור אלוקי מִהַל עליו. על אדם שפל ברח המבין את העדר מעמדו ביחס לבורא נאמר (ישעיהו נ"ז, ט"ו): "אני את דכא אשכון" ובכך הוא "ממשיך עליו הארה אלוקית וממילא נמשכת עם זה הארה מחיה ויחידה, ואז יכול הוא לשפוט את עצמו ולברור את הדבר הראוי מן הדבר שהוא בלתי ראוי".

שבת היא זמן של נשמה גבוהה

עצה נוספת להעצמת רוחניותו של האדם היא, לנצל זמנים של התרוממות רוח וקדושה, שבהם חלקיו הרוחניים, המופשטים והמרוממים של האדם – הם העוצמתיים והמשפיעים ביותר על הלך רוחו.

זמן מובהק מסוג זה הוא – השבת!

בעת שמירת השבת מאירה באדם הנשמה היתרה. נשמה זו אינה נטבעת בתוך הגוף ובמוצאי שבת היא מסתלקת ומותירה את הגוף כהווייתו. על כן "ביום השבת נקל לאדם לשפוט את עצמו ושוב נשאר מזה גם בימי החול לראות כל איש את נגעי לבבו ולהמשיך הארה כנ"ל".

הנה כי כן, האדם צריך לשמור על תודעתו הפנימית לְבַל תושפע מתועבות הסביבה הגשמית שבה הוא נטוע. לשם כך, עליו להקפיד כי חמשת האיברים המופקדים על חמשת החושים (עיניים, אוזניים, פה, אף וגפיים), לא יאפשרו לשלושת חלקי רוחו (נפש, רוח ונשמה) להסתאב. החושים הגופניים נגועים ברצון עצמי גשמי, אך הם משתנים כשהאדם מופשט וקומתו הרוחנית עולה מ"נפש, רוח ונשמה" ל"חיה ויחידה" – המצויים מעל הגשמיות שבאדם. אפשר להגיע לדרגה של הפשטה שבה ה"חיה" וה"יחידה" הן הכוח העוצמתי והקובע, כשהאדם מודע בתודעה חיה, למיעוט ערכו מול אלוקיו, וכן כשהאדם עושה את השיפוט האישי ואת "חשבון הנפש" שלו – בשבת קודש!

פרשת כי תצא

”אחר ההתחלה נמשך הכול”

למה להרוג?

בן סורר ומורה חייב מיתה. כך נאמר (דברים כ"א, י"ח - כ"א): "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו ובקול אמו, ויסרו אותו ולא ישמע אליהם. ותפשו בו אביו ואמו, והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו. ואמרו אל זקני עירו בננו זה סורר ומורה איננו שומע בקולנו, זולל וסובא. ורגמהו כל אנשי עירו באבנים ומת ובערת הרע מקרבך, וכל ישראל ישמעו ויראו".

רש"י מביא את דברי המשנה במסכת סנהדרין (דף ע', ע"א) כי "בן סורר ומורה אינו חייב, עד שיגנוב ויאכל תרטימר בשר וישתה חצי לוג יין. שנאמר: "זולל וסובא", ונאמר (משלי כ"ג, כ'): "אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו".

הדבר טעון ביאור, האם נער שאינו מקשיב ואף זללן יש להרוג? עד כדי כך? וכי עבירה היא להיות זללן? ילד שאוהב לאכול הרבה חייב מיתה? מצוות כיבוד אב ואם חשובה עד למאוד. אך אינה לאו שיש בגינו מיתה בית דין. אם כן, מדוע הורגים את הנער?

הורגים אותו כשהוא זכאי!

רש"י ממשיך ומביא מדברי המשנה במסכת סנהדרין (שם) כי "בן סורר ומורה נהרג על שם סופו. הגיעה תורה לסוף דעתו. סוף שמכלה ממון אביו ומבקש לימודו (רמת חייו שהורגל בה) ואינו מוצא, ועומד בפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב".

אך הקושי אינו מרפה: הורגים נער זכאי? על שום שצופים את סופו הורגים אותו בנערותו?

בגמרא (שם, דף ע"א, עמ' א') אכן נאמר: "אמר רבי שמעון: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו? אלא 'בן סורר ומורה' לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב - דרוש וקבל שכר".
מה פשר הדברים?

- א. התורה כתבה פרשה שאינה מעשית? תיאוריה?
- ב. איזה דרוש יש כאן? מה המסר? שאפשר להתיימש מילד ומן היכולת לחנכו ולהעלותו על דרך הישר?
- ג. ובכלל, כיצד מיישב הדבר את הקושי לגוף הדברים? הרי התמיהה הייתה שלכאורה זהו דין מופרך וחסר הבנה. מה תשובה היא כי "זה לא יקרה"?
- ד. אם ברוח פרקטית מצויים אנו, נוסף ונקשה: למה להרוג? אם חוששים שמא הילד ילסטם את הבריות בפרשת דרכים כאשר יגדל, אפשר "רק" לקטוע את ידו או את רגלו?

סמיכות פרשות כשפרשה "תקועה" באמצע

פרשת "בן סורר ומורה" באה בעקבות פרשת "אשת יפת תואר" (דברים כ"א, י-י"ד) ובעקבות פרשת האיסור להפלות בכור שנולד לאדם מאשתו השנואה ולהעדיף על פניו בכור שנולד מאישה אהובה (שם, ט"ו-י"ז). רש"י (שם, י"א) מבאר כי סמיכות פרשה זו נועדה ללמדנו כי הקב"ה התיר אשת יפת תואר, אבל אדם חייב לדעת את התוצאה של התהליך, שהיא - בן שהוא פרי באושים.
"לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור. אבל אם נשאה, סופו להיות שונאה, וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה. לכך נסמכו פרשיות הללו".

"שם משמואל" מקשה על הדברים: אם המטרה היא ללמד כי מי שבונה את ביתו על אדני אהבה אסורה לא ירווה נחת מילדיו, היה צריך להסמיק ולקבוע את פרשת "בן סורר ומורה" מיד אחרי פרשת "אשת יפת תואר". למה הובאה בתוכם פרשת סדרי הירושה? אכן, אגב פרשת הנחלות נאמר כי יש לאדם אישה שנואה. אבל, זהו פרט אחד בפרשה העוסקת בדיני ירושת הבכור. "דוחק לומר כי אגב סמיכת אהובה ושנואה שבאה להורות שסופו לשנאה, נכתבו כל עיקר דיני בכור".

סופו של תהליך מעגלי - כאשר ההתחלה רעה

"שם משמואל" מחדש זווית ראייה מרהיבה בדבר חשיבותה הקריטית של ההתחלה.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף ס"ט, עמ' א') מצינו: "כל ימיו של בן סורר ומורה אינו אלא שלשה חדשים בלבד". הרמב"ם (הלכות ממרים, פרק ז', הלכה ו') פוסק: "כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא שלשה חדשים לאחר שיביא שתי שערות". כלומר, דין "בן סורר ומורה" מתייחס רק לשלושת החודשים הראשונים מעת שהנער בא לכלל עונשין. זוהי הראשית של חיו הבוגרים. נער זה התחיל את מרוץ חייו כשעלה על מסילה המובילה אל התהום.

"והכל נמשך אחר הראשית. באשר הראשית שלו מקולקלת הכול נמשך אחר הראשית ונהרג על שם סופו, כי חשבינן רשעתו שבסופו כאילו היתה בפועל בתחילתו".

אכן, כאשר נחל זורם, הוא אוסף לעיתים במשעולי דרכו, גם עצים ועלים ואף זוהמה. אבל, אם מקור הנביעה טהור, הרי שינבעו מן המעיין מים נוספים, זכים, והזרימה תמשיך, תתנקה, ותסתיים במים טהורים.

אדם נוטה לחזור אל נקודת ההתחלה. אל השורש. חז"ל אומרים (בראשית רבה נ"ג, ט"ו): זרוק מקל לאוויר והוא ינחת על הצד שממנו השורש ("זרוק חוטרא לאוירא, ועל עיקריה הוא קאים").

לכן, אם ההתחלה טהורה וזכה – יש תקווה שאדם יחזור למקורו הזך והטהור. זהו תהליך טבעי. אכן, מקור המילה "תשובה" במילה "שיבה", כפי שנאמר על שמואל הנביא (שמואל א', ז', י"ז): "ותשובתו הרמתה". שמואל עלה מהרמה לגלגל, עבר במצפה אך לבסוף "שב הביתה", למקום שבו חנכה אותו חנה אמו.

אבל, אם ההתחלה מסואבת, הרי שבסופו של יום כאשר האדם "ישוב הביתה" אל נקודת הבסיס – מה יהא סופו? דומה לתחילתו! אם נקודת המוצא רעה נמצא כי דווקא הליך התשובה המעגלי והטבעי של אדם אל מקורותיו – הוא סיפור עם סוף רע. זהו סיפורו של "בן סורר ומורה".

תופעת הבן הסורר

בן סורר ומורה לא הורגים כשהוא זכאי רק כי סופו חייב. הורגים אותו עכשיו כי כבר עכשיו, ראשיתו מסואבת! נכון, הוא זכאי "טכנית" כי הוא רק בראשית דרכו ועוד לא הספיק לעבור עבירות. אבל, בתוככי פנימיותו – זוהמה. הזלילה היא רק סממן, והעדר השמיעה הוא רק סימן, לסיאוב פנימי שפשט בו. הפור נפל מכיוון שהעיקר הולך אחר ההתחלה ומה שרקוב מן היסוד לא יצמח ולא יפרח, לא ישתנה ולא ישתפר. הנער הזה יעשה, כמו כל אדם, תנועה סיבובית במשעולי חייו ויחזור אל נקודת הראשית. ומהי ראשיתו? רקב!

אכן, נדיר למצוא ילד יהודי שהוא רקוב מבראשית, כבר בשחר נעוריו. פרשה זו לא נועדה ליישום. "אמר רבי שמעון: בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב - דרוש וקבל שכר".

למה נכתבה פרשה זו? כדי ללמד אותנו כמה קריטית היא נקודת ההתחלה!

בכור נוטל פי שניים - בגלל חשיבותה הקריטית של ההתחלה

בהתאם לעיקרון זה מבאר "שם משמואל" גם את הטעם לכך שבכור נוטל פי שניים בנחלה.

הבכור הוא הראשית ו"כל אחיו הבאים אחריו - נמשכים אחריו". הבכור הוא דמות לחיקוי. אחרי החלוץ - הולכים בסך. הוא פורץ וסולל דרך והבאים אחריו צועדים בעקבותיו, בדרכו הסלולה. נמצא כי "הוא היה סיבה להם. על כן הוא נוטל פי שניים".

"שם משמואל" מדמה את הדברים לדין שחל ביחס ללחם הפנים, שעליו נאמר (ויקרא כ"ד, ט'): "והיתה לאהרן ולבניו", ודרשו חז"ל במסכת יומא (דף י"ז, עמ' ב'): "מחצה לאהרן ומחצה לבניו". מדוע נוטל אהרן מחצה ולא מסתפק בחלק יחסי? לכאורה, יש לו שני בנים והיה עליו לקחת שלישי? אין זאת אלא שהוא נוטל יותר מהם כי "הוא סיבה להם". הם באו מחמתו וממילא כשהם באים, יש לראות בכך כאילו חלק ממנו עצמו בא שוב - באמצעותם.

"כעין זה נוטל הבכור פי שניים" - כי שאר אחיו מגלמים גם אותו.

נמצאנו עומדים שוב על אותו עיקרון, לפיו נקודת הראשית משפיעה על כל הדרך שבאה בעקבותיה. מי שמתווה קו - אחראי לכל הנקודות שייקוו בדרכו.

אחר ההתחלה נמשך הכול

לאור האמור, כמה יפה לעיין כעת בדבריו של רבי יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק" (שער ה'):

"כתב החכם (אריסטו) ההתחלה היא יותר מחצי הכול, כי לפי שההתחלה ומה שאחר ההתחלה יחשבו לשני חלקים כבר יקרא כל חלק מהם החצי מבלי השקפת היותו החצי המשובח או הפחות".

כלומר, ההתחלה קובעת את מקומה וכל מה שבא אחריה הוא לעולם רק חצי. הסבר הדברים נעוץ בהבנה בדבר חשיבותה של ההתחלה והשפעתה על כל מה שבא בעקבותיה.

בדומה לכך מצינו בדברי המהר"ל בספרו "נצח ישראל" (פרק מ"ג): "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכול".

"שם משמואל" מורה לנו ללמוד מפרשת "בן סורר ומורה" לקח מעשי חשוב, לכל אחד ואחד:

"וזה לימוד גדול לכל אדם להשיג היטב על הראשית שלו:
- ראשית בואו לכלל מצוות בהיותו בן י"ג, וכן בהיותו אדם שלם ע"י הנישואין, אז מתחילה תקופה חדשה וישגיח היטב על ראשית שנותיו. ולזה מצאו הספרים הקדושים רמז בתורה (דברים כ"ד, ה'): "נקי יהיה לביתו שנה אחת" - נקי בלי חטא.
- וכן בכל שנה - ראשית השנה: ראש השנה, יום הכיפורים וסוכות, שיהיה בתשובה ודביקות, ויימשך אחר זה כל השנה כולה.
- וכן בכל יום, ראשית היום, עומדים משנתם בשחרית לחטוף את המצוות, כי הזריזות במצוות שחרית מושכת אחריה את כל היום כולו".

הנה כי כן, הכול הולך אחר ההתחלה.

אדם נע בתנועות מעגליות וקיים בו תהליך טבעי של חזרה אל נקודת הראשית. לכן, אם ההתחלה טובה, הרי שגם אם במשעולי חייו יהיו מורדות ונקודות שפל - הסוף יהיה טוב. אבל, אם ההתחלה מזוהמת וכושלת, הרי שהתהליך הטבעי של תשובה אל נקודת ההתחלה, מוביל בהכרח לחזרה אל נקודת בראשית קלוקלת. התנועה המעגלית ניצבת בעוכריו ולא מביאה לתיקון אלא לקלוקל עדי עד. במקרה זה, התוחלת נכזבת והסוף הרע ידוע מראש. על כן, נקודת המוצא היא קריטית. כך ביחס לראשית חייו של אדם, כך ביחס לראשית נישואיו של אדם וכך ביחס לראשיתו של כל יום ויום מימי חייו.

פרשת כי תבוא

שלמות האדם

בשביל הבאת ביכורים נברא העולם

מי שעציו מניבים פרי חדש מצִוָּה להביא ביכורים. 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...ויביאנו אל המקום הזה, ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה', והנחתו לפני ה' אלהיך והשתחווית לפני ה' אלהיך".

מצוות הבאת ביכורים חביבה היא ביותר. בפסוק (בראשית א', א'): "בראשית ברא אלוקים, את השמים ואת הארץ", דרשו חז"ל (בראשית רבה פ"א, ד) את המילה "בראשית", כי האות "ב" היא תחילית של המילה "בשביל". הכתוב בא לומר כי העולם נברא "בשביל ראשית" ו"אין ראשית אלא ביכורים". כלומר העולם נברא כדי שנביא ביכורים.

ובכן, מה פשר הדבר? מה כל כך חשוב במצוות הבאת ביכורים, עד כדי כך שנאמר כי לשם קיום מצווה זו נברא העולם?

הבאת ביכורים כאות להכרת הטוב

"שם משמואל" מבאר כי ניתן להבין את הדבר לאחר העיון בזוהר (חלק ב', דף ע"ט, עמ' ב') על הכתוב:

"ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". לכאורה, מה פשר האמירה: "כי באתי אל הארץ"? הן הכהן ומביא הביכורים כבר נמצאים בארץ ולא באו עכשיו?

"אלא הם רצו להראות ולהודות שבגלל החסד העליון זכו לכל זה ונמצאים בארץ ועשה עמהם כל אותן טובות, ומשום כך היו אומרים דברים אלה לכהן (שמידתו חסד)".

כלומר, האדם מודה בעת תנובת הפרי לא רק על העץ ופירותיו, אלא גם על עצם העובדה שהוא נמצא בארץ הטובה ועל השדה שנחל בה. על כן הוא אומר: "ויתן לנו את הארץ הזאת" – "ויתן" – לשון מתנה. מצוות הבאת ביכורים היא אפוא שהאדם לא ייקח שום דבר כמובן מאליו ויחוש הכרת הטוב אף על עצם קיומו בארץ הטובה. מכאן חשיבותה של מצווה זו, שהרי "עיקר הכוונה בבריאת שמים וארץ היא, שהאדם יודה לקב"ה שבראו". כלומר, עצם הקיום אינו נתון מובן מאליו, אלא הוא חסד הבורא.

ממילא ברורה האמירה כי בזכות ביכורים נברא העולם, שכן המהות של מצוות ביכורים היא הכרת הטוב וזוהי גם תכלית הבריאה.

"שם משמואל" מפנה לדברי הרמב"ן (על שמות י"ג, ט"ז) ואומר: "עייין שם בדבריו כי נעמו". הרמב"ן כותב שם: "וכוונת כל המצות שנאמין באלהינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו".

תפילה וביכורים באותה משבצת?

כיצד מבטאים היום הכרת הטוב כאשר אין לנו בית מקדש ולא ניתן להביא ביכורים?

ע"י תפילה!

כך נאמר במדרש תנחומא (כי תבוא, א'): "צפה משה ברוח הקודש וראה שבית המקדש עתיד להיחרב והביכורים עתידים להפסק, עמד והתקין לישראל שיהיו מתפללים שלשה פעמים בכל יום, לפי שחביבה תפלה לפני הקב"ה מכל מעשים טובים ומכל הקרבנות שכך כתיב (תהילים קמ"א, ב'): 'תִּכְוֶן תַּפְלִיתִי קְטוֹרֶת לַפָּנִיךָ, מִשָּׂאת כְּפִי מִנַּחַת עֵרֶב'". התפילה חביבה כמו הבאת קטורת במקדש. ברם, שהדברים מעוררים קושי:

א. משחרב בית המקדש בטלה כל עבודת הקרבנות, בטלה הקטורת, בטל

היובל ועוד. מדוע חיפש משה תחליף דווקא לביכורים?

ב. כיצד באה תפילה במקום ביכורים? האם בקשת הצרכים של האדם דומה

להכרת הטוב שחש אדם המביא ביכורים לאחר שהתמלאו צרכיו?

הכרת הטוב בשלושה ממדים

"שם משמואל" מבאר כי בביכורים יש ייחוד, שאין בכל שאר המצוות, שכן זו מצווה הנעשית בשלושת הרבדים של האדם: גוף המסוגל לעשות מעשים גשמיים, נפש החשה בדברים במישור הרגשי ומתקשרת עם הבריות, ונשמה שהיא החלק השכלי ההוגה, מודע ומבין.

אכן, שלשה דברים מחויב לעשות מביא הביכורים:

א. **הבאה** של הביכורים, תנופה והנחה על גבי המזבח;

ב. **קריאה** ואמירה: "הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ" וכו';

ג. **השתחויה** – כפי שנאמר: "והשתחוית לפני ה' אלהיך".

פעולות אלו מקיפות את כל חלקי ההוויה של האדם, המתבטאים במעשה, בדיבור ובמחשבה;

א. **הבאה** תנופה והנחה – הם בגדר של **מעשה**;

ב. **קריאה** – היא **דיבור**;

ג. **השתחויה** – היא **מחשבה**, שהרי כל הברואים הולכים כפופי קומה, ורק

האדם שיש לו שכל ותודעה הולך בקומה זקופה. על כן, כאשר אדם משפיל

את ראשו ומשתחוה לה', הרי שהוא מראה כי הוא מבטל לה' אף את שכלו.

נמצא כי במצוות ביכורים יש משום הכרת הטוב לקב"ה, הנעשית בשלושת מישורי הקיום כאחד.

משום כך מצינו כי כשראה משה שהביכורים עתידים להתבטל עם חורבן הבית

הוא ביקש לכך תקנה. "ואף שהרבה מצוות בטלות בחורבן בית המקדש, החיסרון

מורגש יותר מביטול מצות ביכורים – לגודל מעלתה".

תפילה כהודאה

משהובן מדוע חיפש משה תחליף למצוות ביכורים דווקא, נעמוד על מהותה של תפילה.

בתפילה, כמו בביכורים, יש היבט של הכרת הטוב כפי שמצינו ברמב"ן הנ"ל:

"וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו

שיהיה לבני אדם מקום שיתקבצו בו ויודו לאל שבראם והמציאם ויפרסמו זה

ויאמרו לפניו: בריותיך אנחנו".

להלן נראה כי גם בתפילה באים לידי ביטוי כל חלקי ההוויה של האדם: גוף, רגש,

מוח ותודעה. לכך מכוונות שלוש התפילות שהאדם מתפלל.

"ולכך התקין שלש תפלות, שכן (ברכות, דף כ"ו, עמ' ב') 'תפלות אבות תקנום': אברהם שחרית, יצחק מנחה, יעקב ערבית, וכל אחד ואחד מהם השיג מעלה נעלה יותר".

תפילת שחרית – הכנעת השכל

ראינו כי בביכורים יש השתחויה המביאה לידי ביטוי היבט של הכנעת השכל וביטולו לקב"ה.

במקביל לכך, "כל ענין תפלה היא ביטול והכנעה", כשהאדם מודה ואומר: לבד איני יכול, ועל כן הוא ניצב שמוט כוחות ומבקש מאלוקיו בהכנעה – "אנא עזור לי". ההנחה הבסיסית של תפילה היא אמירת האדם לאלוקיו: אתה החונן לאדם דעת ובלעדיך איני חכם, בלעדיך אני חסר בריאות, אריכות ימים, פרנסה, נחת וכל דבר מיוחל, נחוץ וקיומי.

זוהי תפילתו של אברהם אבינו, שעבודת ה' שלו היא עבודת הדעת וביטול השכל. נבאר:

א. אברהם הוא ראש המאמינים. הוא זה שביטל את העבודה זרה, שהיא "טעות מצד השכל". בגמרא (מסכת קידושין, דף ל"ט, עמ' ב') מצינו כי עבודה זרה היא החטא היחיד שבו הקב"ה מעניש גם על מחשבה ללא מעשה, כי זירת החטא של עבודה זרה היא בדעתו של האדם.

ב. מכיוון שאברהם אבינו קידש את שכלו וביטל את כל הווייתו לה', הרי "ששכלו נעשה כולו קודש" כפי שאמרו חז"ל (בראשית רבה, ס"א): "שתי כליותיו נובעות חכמה". אכן, בזוהר (חלק א', דף ע"ו, עמ' ב') מצינו "אברהם הוא נשמתא". הנשמה מבטאת תודעה וחשיבה.

ג. בלשון חז"ל המילה "ביקור" אינה תיאור של מפגש חברתי אלא באה מלשון "ביקורת". על כן "ביקור חולים" משמעו – לבדוק את מצב החולה ואת צרכיו. בדומה לכך משמעות המילה "בוקר" היא ביטוי לזמן של ערנות בתחילתו של יום, שבו האדם בוחן את מצבו בעין ביקורתית.

ד. אברהם היה איש ביקורתי ושכלו הישר הביא אותו לשלול את כל סוגי העבודה זרה, כשהוא מבטל את כל מוקדי הכוח המדומים ומבין כי הכול כפוף להשגחה העליונה, שאין בלתה.

ה. על כן, אברהם תיקן תפילה, שהיא מעשה של ביטול שכלו של האדם כלפי אלוקיו – בשעת בוקר וביקורת.

ו. "אברהם תיקן תפילת שחרית – תפילת הבוקר שהוא לשון ביקור שיבקר אדם – בשכלו".

תפילת מנחה – הכנעת הרגש

יצחק עבד את ה' בכל נפשו ובכל מאודו. הוא קידש וביטל לה' לא רק את השכל אלא גם את הנפש. יצחק עבד את ה' במסירות נפש ובעת ניסיון העקדה הקריב את נפשו כליל לה'.

בקרבת מנחה אדם מקריב את נפשו, ונאמר (ויקרא ב', א'): "ונפש כי תקריב קרבן מנחה". מנחה מלשון מנוחה, שכן מנוחה נכונה היא מנוחת הנפש. כך מצינו בדברי המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" (פרק כ"ח) כי הגוף הגשמי הוא דומם והנפש היא שמפעילה וממריצה אותו. מקור התנועה הוא אפוא בנפש. על כן מובן כי גם המנוחה נובעת משקט נפשי. "התנועה היא לנפש וכן המנוחה היא לנפש". יצחק שכל מהותו הקרבה ומסירות נפש התקין את תפילת המנחה. בתפילת המנחה אדם מקריב את – נפשו.

תפילת ערבית – הכנעת הגוף

יעקב תיקן תפילת ערבית, שכן הוא בא לבטל לקב"ה לא רק את חלקי התודעה, הרוח, השכל והרגש, אלא גם את כוחות הגוף. נבאר:

א. יעקב ביטא שלמות של גוף ונפש. הקדושה אפפה לא רק את רוחו ונשמתו, ולא רק את נפשו ורגשותיו אלא גם את גופו. על כן, נקרא יעקב (בראשית כ"ה, כ"ז): "איש תם יושב אוהלים". תם מלשון שלם. מנפש ועד גוף. יעקב אמר על ראובן (שם מ"ט, ג') "כוחי וראשית אוני", ודרשו חז"ל במסכת יבמות (דף ע"ו, ע"א) כי עד ליצירתו של ראובן לא ראה יעקב טיפת קרי מימיו. גם בגופו קדוש היה.

יעקב גם היה הראשון שהקריב קרבן שלמים, שנאמר (בראשית מ"ו, א'): "ויזבח זבחים לאלוהי אביו יצחק". רש"י (על ויקרא ג', א') מבאר כי המונח "שלמים" בא מלשון "שלום", כי יש בקרבן זה שלום בין המזבח, הכהנים והבעלים, מכיוון שכל אחד מהם מקבל חלק מן הקרבן. כלומר, זהו קרבן שיש בו שלמות מכל היבטיו – הרוחני והגשמי.

על יעקב נאמר (מיכה ז', כ'): "תיתן אמת ליעקב", כי אמת חייבת להיות נכונה מכל היבטיה. הגמרא במסכת שבת (דף ק"ד, ע"א) מבארת, כי אמת מורכבת מתחילה (אלף שהיא תחילת האותיות) אמצע (מם שהיא אמצע האותיות) וסוף (תיו שהיא אחרונת האותיות) כי אמת מבטאת השקפה כולית ומושלמת. (לעומת זאת שקר מורכב מרצף של אותיות קצה, המתמקדות בזווית קיצונית אחת).

האמת מבטאת שלמות (אין חצי אמת) ולכן היא משקפת את אישיותו של יעקב שהייתה בו שלמות ומזיגה מלאה בין נשמה ונפש לבין גוף, שאף אליו חדרה הקדושה.

ב. בעבודת הקרבנות – הקריבו ביום את נפש הקרבן, ובלילה הקריבו את אבריו ואת חלקי גופו, עד שהאש תכלה אותם כליל. כך מצינו במסכת ברכות (דף כ"ו, עמ' ב'): "מפני מה אין קבע (שעת סיום קבועה) לתפלת הערב? שהרי אברים ופדרים שלא התעכלו בערב, קרבים והולכים כל הלילה". הווי אומר כי עבודה שיש בה עיכול הגוף נעשית בשעת ערבית. "נמשך לה" והוא כנגד אברים ופדרים שהם חלקי הגוף שבקרבן". אכן, בלילה עבודת האדם היא במישור הגופני. ומוטל עליו להחדיר קדושה אף בשעה שיש בה חשכה "ואינו מאיר לו השכל".

ג. יעקב תיקן תפילת ערבית, שבה אדם מבטל לא רק את נשמתו ורגשותיו אלא גם את – גופו.

רווח התפילות כנגד הפסד הביכורים

מעתה מובן, כי כאשר ראה משה רבינו כי מצוות הביכורים עתידה להתבטל, הוא תיקן שלש תפילות "כך שכל מה שיחסר בהעדר הביכורים ישלימו שלש התפלות". אכן, בביכורים יש עבודת ה' של הכרת הטוב בשלוש פעולות שתחולתן בגוף, בנפש ובנשמה. בדומה לכך, פועלות אף התפילות בשלושה מישורים אלו ומבטאות ביטול עצמי של האדם והכרת הטוב לאלוקיו – בגוף, בנפש ובנשמה.

הנה כי כן, יסוד האדם הוא הכרת הטוב כלפי אלוקיו. לשם כך עליו לבטל ביטול מלא של ה"יש" הגאה שבו. עליו לעבוד את הקב"ה מתוך ביטול שלם וכולל של כל חלקי ההוויה שלו: נשמה, נפש וגוף. זאת מהותה של מצוות ביכורים, אך זאת גם מהותה של תפילה.

שלוש תפילות הן, בכל מצבי האדם: תפילה אמורה לבטא השתחוויה וביטול הדעת בשעה של בוקר וביקורת; תפילה אמורה לבטא הקדשת הרגש בשעה של מנוחת הנפש; תפילה אמורה לבטא אף קדושת הגוף בשעת לילה כשהמוח כבה והיצרים גואים. שלוש התפילות יוצרות אפוא את שלמות האדם!

פרשת נצבים

מבחנה של נאמנות

איך אפשר לעמוד ניצב מול ה'?

משה כורת ברית בין הקב"ה לעם ישראל ואומר (דברים כ"ט, ט'-י"ב): "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך, מחטב עציך עד שואב מימך. לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו, אשר ה' אלהיך כורת עמך היום. למען הקים אתך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלהים כאשר דבר לך, וכאשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב".

המילים "אתם ניצבים" – באות לבטא יציבות ועמידה איתנה. אבל, הדברים תמוהים, שכן בדרך כלל אדם שמשווה את ה' לנגד עיניו נמלא בענווה ובביטול עצמי, ואילו הניצב בקומה זקופה – מורד בקב"ה ורואה בעצמו ישות העומדת בפני עצמה. כך למשל, נאמר (במדבר ט"ז, כ"ז): "ודתן ואבירם יצאו נצבים פתח אהליהם ונשיהם ובניהם וטפם", ואמרו חז"ל במסכת נדרים (דף ס"ד, עמ' ב'): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל מקום שנאמר נצבים אינן אלא דתן ואבירם". מדוע אם כן קרא משה להיענות של בני ישראל לבא בברית עם ה' בתואר "ניצבים", שהוא זר לכל מי שנוכחות אלוקית לנגד עיניו?

ניצבים – כוח השרידות של עם ישראל

חז"ל חשו בקושי זה וביארו (מדרש תנחומא, ניצבים, סימן א') כי המונח "ניצבים" מבטא כושר עמידה ויכולת הישרדות. חז"ל דרשו את הכתוב (משלי י"ב, ז'): "הפוך רשעים ואינם – ובית צדיקים יעמוד" – "כל זמן שהקב"ה מסתכל במעשיהם של רשעים ומהפך בהם אין להם תקומה, אבל ישראל נופלים ועומדים. משל למה הדבר דומה לגבור שהעמיד את הקורה והיה זורק בה את החצים. חציו כלים והקורה במקומה עומדת. אף ישראל כל זמן שהייסורים באים עליהם – הייסורים קלים והם במקומם עומדים ואינם קלים. כך אמר להם משה לישראל, אף על פי

שהייסורים הללו באים עליכם יש לכם עמידה. לכך נאמר: 'אתם נצבים היום כולכם'."

ברם, ההשוואה של רשעים לצדיקים תמוהה, שכן כאשר הקב"ה מסתכל במעשיהם של רשעים, מדובר במעשי חטא ורשע ולכן אין להם תקומה. לעומת זאת, ישראל "נופלים ועומדים", מפני שהם שבים בתשובה ובסופו של יום דבקים בקב"ה. מהי ההשוואה אם כן? יתרה מכך, מה פשר האמירה כי "הקב"ה מסתכל במעשיהם של רשעים ומהפך בהם". וכי הקב"ה צריך לתהות על קנקנו של רשע?

נאמנות יציבה בלא תנאי

"שם משמאל" מביא את דברי אביו, ה"אבני נזר" כי דברי המדרש בדבר בחינת מעשיהם של הרשעים ע"י הקב"ה אינם מתייחסים לעבירות שהם עושים, אלא הכוונה היא למצוות שהם עושים. הקב"ה מסתכל ובוחר האם הם היו עושים מצוות אלו גם אילו היה הגלגל מתהפך וגורלם היה מר.

יש מי שהוא צדיק רק כשטוב לו. זהו צדיק בתנאי שטוב לו. צדקתו אינה עומדת לעד ונאמנותו תלויה תוצאה. נאמנות על תנאי אינה נאמנות. "הפוך רשעים ואינם", מי שכאשר רע אינו ניצב לצדך - אינו נאמן גם כשטוב. על כן "אין מעשיהם נחשבים אצלו כלום".

לעומת זאת, "בית צדיקים יעמוד" - נאמנותם אינה תלויה בדבר. היא תמידית ובלתי מותנית. הם עומדים על מקומם ועושים מעשים טובים - גם כשרע להם. אלו אנשים שיש להחשיב את מעשיהם הנחשבים לברי ערך כי הם נובעים מנאמנות אמת יציבה ועומדת לעד.

לכן, צדקתם עומדת לעד!

זה פשר המונח: "אתם ניצבים" - הנאמנות שלכם יציבה, איתנה ותמידית.

הנקודה הפנימית שבגלגל

"שם משמאל" מוסיף רובד של עומק נוסף לדבריו המרהיבים של ה"אבני נזר": "ויש להוסיף ביאור, שמעשי הצדיקים נעשים ברעותא (ברצון) ועומקא (עומק) דלבא (הלב) - בנקודה הפנימית שבלב, על כן אין להם שינוי. הם כנקודה בתוך העיגול. אף כשיתהפך הכדור ממעלה למטה תישאר הנקודה בתוכה על עמדה כמו שהיא. מה שאין כן מעשי הרשעים. אף שעושים מעשים טובים אינם עושים מעומק הלב אלא רק בחיצוניות. ממילא כשיתהפך עליהם הגלגל ישתנו מכל וכל". הווי אומר כי יש להבחין בין מה שבתוך הגלגל למה שנדבק בו מבחוץ.

מה שטמון בפנימיות – נותר יציב. אך דבר שטחי וחיצוני – תלוי בנסיבות. בשעת קושי הוא – נתלש.

ברית יוצרת נאמנות לעד

מעתה מובן מדוע היה הכרחי לנקוט בלשון "ניצבים" כאשר מתארים ברית בין בני ישראל לבין הקב"ה. "שם משמואל" מביא את דברי הרב שניאור זלמן מלאדי (בעל ה"תניא" ו"שולחן ערוך הרב") בספרו "ליקוטי תורה" על הפרשה דנא, שכתב כי כריתת ברית בין אוהבים אינה נחוצה לזמן ההווה, שהרי כשהם אוהבים אין צורך בכריתת ברית. אדרבה, כל מהותה של כריתת ברית היא לשמור על נאמנות גם בזמן עתיד, כשהנסיבות ישתנו. ברית עומדת במבחן אף כשהאהבה כבר לא יוקדת. נאמנות פירושה כי אף כשתבטל האהבה וסיבותיה יישארו הצדדים בברית אהבה. הברית שכרת משה בין בני ישראל לקב"ה יצרה קשר לבבות עמוק ושורשי, הניצב ועומד לעולמי עד.

אל הנקודה השורשית – שבים

"שם משמואל" מוסיף ומבהיר כי גם אצל אדם נאמן תיתכן נפילה ואין בה כדי לבטל את הנאמנות. הכיצד? אם הקשר הוא עמוק הרי שהוא מחזיק לעד ומבטא את המהות. המעשה הרע הוא שטחי ומקרי. אדם שמעיד ונפל, כשהוא מתייצב ושב לעמוד – הוא מתייצב על נקודת המוצא – ושב לנאמנותו ולאהבתו. הקשר השורשי והעמוק מתגבר ומתמיד. הטעות השטחית – חולפת. אצל אומות העולם – אהבת ה' היא השטחית, ולכן עם שינוי העיתים או הנסיבות היא חולפת בלא שוב. לעומת זאת, אצל בני ישראל – החטא הוא שטחי וחולף ואילו אהבת ה' היא הנקודה השורשית שבליבם, שאליה הם שבים בכל עת, כשהם קמים מנפילתם ומתייצבים.

"זהו שהכניס משה רבינו בלבבות ישראל בזאת הברית שיהיו מעשיהם מעומקא דלבא, וממילא לא יהי' שינוי למעשיהם מאחר שעצם שלהם (המהות שלהם) היא כן, ואף אם עושים איזה דבר רע הוא רק במקרה".

מבחנה של פעולה הנובעת מעומק הלב

כיצד נדע אם נאמנות ואהבה הם רגעיים ושטחיים או מושרשים ובאים מעומק הלב?

התשובה טמונה בלהט העשייה. מה שבא מעומקי ההווה – נעשה בחשק רב.

אדם המתמזג עם מהותו, חש שלמות והתלהבות ואת מה שנדרש לעשות הוא עושה בלהט וברגש. לעומת זאת, יחס שטחי, שאינו נובע ממעמקי ההווה, נעשה בשיקול דעת וממילא בקור רוח. בנימוס ובאיפוק. התלהבות לא נראה שם. "הבחינה לזה, אם העשייה היא מעומקא דלבא, 'רשפיה רשפי אש שלהבתיה' (שיר השירים ח', ו'). אבל, כשעושים בקרירות – היא רק מחיצוניות הלב ולא ממקור החיות".

משה "הבריג" את אהבת ה' בפנימיותם של בני ישראל והלהיט את האהבה שבלבם. אש היקוד הזו היא סנה בוער שלעולם אינו כבה. אף אם לעיתים קורה שהלהבות אינן גבוהות ואף יש נפילות, האש הפנימית יוקדת. הגחלים לוחשות וברגע האמת, האש שבה ללהט הבראשיתי הנמצא בפנימיותה. בשעת מבחן, אפילו קלים שבקלים מישראל – מוסרים את הנפש!

"שם משמאל" מבאר בדרך זו את מאמר הכתוב (משלי ל"א, כ"א): "לא תירא לביתה משלג, כי כל ביתה לבוש שנים". פירש רש"י: "מלובשים בכפל: (דברים ט"ו, י) נתון תתן, (שם שם, ח) פתוח תפתח, (שם שם, י"ד) הענק תעניק, כל אלו מצילים אותם משלג גיהנום".

המדרש מבאר (פסיקתא דרב כהנא י') "לא תירא לביתה משלג – משפט רשעים בגיהנום שנים עשר חודש: ששה חדשים בחמה, וששה חדשים בצינה". יש גיהנום של שלג, והוא נובע מעשיית המצוות בקרירות. מעשייה שאינה באה מפנימיות הלב וממקור החיות ששם היא חשה בלהט וברשפי אש. על כן "אשת חיל" – "לא תירא לביתה משלג", שכן היא עושה את מצוות ה' מתוך בעירה פנימית וחיות יוקדת. "כי כל ביתה לבוש שנים" – מלשון שנים. "נתון תתן" כשאדם עושה פעולה מעמקי ליבו אין הוא עושה רק מה שהוא חייב, אלא הרבה מעבר. "פתוח תפתח" – הוא כופל את עשייתו ולא מסתפק בשיעור שבו יוצאים ידי חובה. כפל הלשון מלמד על מקור הפעולה, שהוא בא מכל הלב "להורות שהעשייה היא ממקור החיות ומפנימיות הלב".

ברית המוודאת יציבות בעת זעזוע

במדרש תנחומא שם, ממשיכים חז"ל ומבארים את מטבע הלשון "אתם ניצבים" – "מפני מה עשה אותם משה מצבה, מפני שעוברים מדעת לדעת, מדעת משה לדעת יהושע, מדעת יהושע לדעת הזקנים, לפיכך עשה אותם מצבה כדי לזרזם". "שם משמאל" מבאר את הדברים בהתאם לאמור לעיל, כי משה השריש את אהבת ה' במעמקי ליבם באופן שאינו תלוי בנסיבות החיצוניות. ברית שכזו היא

נצחית, ואינה תלויה בדבר. על כן, ברית זו קיימת באותה מידה גם כשחווים זעזוע עם סיום מנהיגותו של איש האלוקים – משה רבינו. בני ישראל היו צפויים למעבר בין דורי שיש בו נפילה. חז"ל אומרים (מסכת בבא בתרא, דף ע"ה, עמ' א'): "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה וזקנים שבאותו הדור אמרו אוי לאותה בושה אוי לאותה כלימה". הנהגת משה הייתה "קודש קודשים", ניחנה בהשגחת ה' גלויה ותמידית, ברוחניות ששטפה את כל ההווה והקיום, באור גדול ובוהק ובראייה צלולה של המציאות באספקלריה תורנית – בעין בדולח. לעומת זאת, דורו של יהושע נאלץ לחוות חיים גשמיים של כיבוש ונחלת הארץ, כשהם עוסקים בענייני העולם – חורשים ומעבדים את הקרקע, מאמינים בחיי עולם וזורעים. דור באי הארץ היה צריך להתחזק באמונה, ועם הירידה מפסגה של הנהגה ע"י משה הם היו עלולים ליפול ממדרגתם. על כן, לפני ירידתו של משה מבמת ההנהגה, הוא דאג ליציבות האמונה. משה השריש אהבה פנימית שעומדת לעד ויוקדת בבערה פנימית ובלהט עשייה כך שתעמוד על עמדה לעולמי עד, יהיו הנסיבות החיצוניות אשר יהיו. בכך כרת משה ברית, שתבטיח כי גם בעת ירידת הדורות, יקום בעם ישראל "ובית צדיקים יעמוד". זה פשר המונח: "אתם ניצבים".

בראש השנה נבחנת הפנימיות

"שם משמואל" מבאר כי ברית זו, שכרת משה רבינו עם ישראל, היא חיונית גם ליכולת לעמוד בדין בימים הנוראים. "וזה הענין שקוראים את פרשת ניצבים לפני ראש השנה". הכיצד? ראש השנה הוא בחודש השביעי (מניסן). הספרה שבע (7) מבטאת תמיד את הנקודה המהותית והמגדירה של המציאות. שישה (6) הם קצוות המציאות הפיסית (ארבע רוחות: צפון, דרום, מזרח, מערב, למעלה ולמטה), ואילו הממד השביעי הוא הנקודה הפנימית – המשקפת את תוכן הדבר ומהותו.

בראש השנה לא נדונים מעשי האדם – אלא האדם! פנימיותו ומהותו. הקב"ה בוחן כל מעשה האם נבע מפנימיות האדם או שהוא שטחי. יש מצווה שנעשית חלילה באופן חיצוני, כדי לצאת ידי חובה או כדי למצוא חן בעיני הבריות וכדי למלא צרכים סביבתיים, אך היא אינה משקפת תוכן פנימי ואינה

נעשית בלהט מכח חיות אלוקית. במקביל, יש עבירה שמבטאת נפילה חיצונית שאינה משקפת את מהות האדם.

אם הנפילה שטחית ואילו המצווה פנימית – מתקיימת הברית!
"לכך קוראים את פרשת ניצבים לפני ראש השנה להזכיר את כריתת הברית עם ישראל להורות שהם עושים את עבודת ה' מעומקא דלבא – הם עצמם קשורים עם הקב"ה בקשר בל ינתק של אהבת אמת ונאמנות המתקיימת בכל הנסיבות, ולכך באה הכפרה ביום הכיפורים, שכן באמת ישראל הם בפנימיותם טובים ומעשיהם מעומקא דלבא, ואף אם עושים איזה עבירה ח"ו זה רק במקרה לא בעצם (היא לא משקפת את מהותם הפנימית) ולכך בנקל להיטהר מעבירה זו".

הנה כי כן, "אתם ניצבים" – הנאמנות חייבת להיות יציבה ולהתקיים בלא תנאי. זוהי ברית!

נאמנות אמת עומדת לעולם, גם בשעה קשה. אדרבה, מבחנה הוא – בעמידותה. היא עמידה – מכיוון שהיא נובעת מאהבה פנימית. דבר פנימי אינו תלוי בנסיבות חיצוניות. דבר פנימי שבא מעומק הלב מתבטא בלהט העשייה ונעשה בלא הגבלה ומכל הלב. זהו מבחנו של האדם!

פרשת וילך

”וטהר ליבנו לעבדך – באמת”

תשובה ואחריה הסתר פנים?

משה נפרד מעם ישראל. בדברי הפרידה מזהיר משה שלא לעזוב את הקב"ה וחזרה את אשר יקרה בעתיד. בתוך כך נאמר (דברים ל"א, ט"ז – י"ח): "ויאמר ה' אל משה הינך שוכב עם אבותיך, וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרבו ועזבני והפר את בריתי אשר כרתי איתו. וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאהו רעות רבות וצרות, ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה. ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים".

הסתר פנים זה תמוה מאוד. כיצד ייתכן כי העם חוזר בתשובה, מגיע להכרה כי הצרות אירעו לו מחמת עזיבת ה', מתחרט ומבקש לחזור אל אלוהיו, אומר וידוי בפה ("על כי אין אלוהי בקרבי מצאוני הרעות האלה") ובכל זאת ה' לא אוספם אל חיקו אלא מסתיר פניו מהם?

הן הקב"ה תמיד ידו פשוטה וזרועותיו פתוחות לקבל שבים בתשובה. כתובים מפורשים הם (שם ל', ב'–ג'): "ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצווך היום, אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך. ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך, ושב וקיבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלהיך שמה".

מה השתנה אם כן במקרה דנא, שבו לא זו בלבד שה' לא מקבל את תשובתם, אלא שהמצב מחריף בעקבות התשובה שעשו ונאמר: "הסתר אסתיר פני ביום ההוא". כלומר, הסתר הפנים נהיה כפול ומכופל. למה?

הרהורי עבירה קשים מעבירה

הראשונים (רמב"ן וספורנו) מעלים קושיה זו ומשיבים עליה, איש בדרכו. "שם משמואל" מביא את תשובתו של אביו, בעל ה"אבני נזר", כי עבירה היא תהליך שיש בו שני שלבים: רצון ומעשה.

הרצון המסואב הוא שורש הרע והוא הרקב שפשה באישיות של האדם. הרצון הרע יוצא לעיתים מן הכוח אל הפועל ומתבטא אף בעשייה של מעשה עבירה.

אבל, המעשה הוא רק קצה הקרחון. השורש הרקוב הוא עולם הרצון המפעם באדם לחטוא. על כן אמרו חז"ל (מסכת יומא, דף כ"ט, עמ' א') כי "הרהורי עבירה קשים מעבירה". מעשה שטחי הוא פחות חמור מנפש מקולקלת. החטא הוא המוגלה שבראש הפצע, אבל השורש המסואב אינו נעוץ במעשה אלא בהרהור הפנימי. ממילא ברור, כי מי שעושה תשובה צריך להתחרט לא רק על המעשה, אלא מוטל עליו לעקור את הרצון!

כך למשל, פסק הרמב"ם בהלכות עדות (פרק י"ב, הלכה ו') כי מהמרים ("משחקים בקובייה") פסולים לעדות, ואימתי הם נחשבים כמי ששבו בתשובה וחזרו למעמד של עד כשר? "משישברו את פסיפסיהם (קוביות ההימורים) ויחזרו בהן חזרה גמורה שלא יעשו אפילו בחינם". כלומר, לא די בעקירת המעשה אלא יש צורך בעקירת הרצון משורשו.

עזיבת המעשה הרע והותרת הרצון הרע

"אבני נזר" מבאר בהתאם לכך כי במקרה דנא, בני ישראל שבו בתשובה על המעשים הרעים שעשו, אבל הם לא עקרו את הרצון הרע משורשו. הכתוב מבאר: "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלוהים אחרים". פנייה אל אלוהים אחרים איננה מעשה של עבודה זרה, אלא מחשבה של כפירה. כך מצינו בכתוב (ויקרא י"ט, ד'): "אל תפנו אל האלילים ואלוהי מסכה לא תעשו לכם, אני ה' אלוהיכם", ומבאר רש"י: "ואם אתה פונה אחריהם סופך לעשותן אלוהות". כלומר, מי שפונה אל האלילים עוד לא הגיע לשלב מעשי של עבודה זרה. זה יהיה סופו, שכן רצון מביא לכלל מעשה, אבל עצם הרצון כבר נחשב כפנייה אל האלילים.

הסתר הפנים נבע מכך שעם ישראל התחרט על המעשה, אבל הרצון הרע לא נעקר, ועל מחשבות האוון לא נעשתה תשובה. זו כמובן הוספת חטא על פשע, שכן מי שעומד בפני אלוקיו ומבין את אשר עיוות, אך גם בשעה זו הוא שב רק מן המעשה הרע ואינו עוקר מקרבו את הרצון הרע המפעם בו – מחציף פניו שבעתיים. הדבר משול למי שנתפס בגניבה ומתחרט על כך שתפסו אותו ולא על המעשה עצמו. ברור כי תשובה כזו בשעת משפט רק תכעיס ותביא להסתר פנים גדול יותר. ממילא מובן כי מכיוון שאחרי כל הרעות שפקדו אותם "הם לא עשו

תשובה אלא על גוף העבירה שגרמה לסילוק שכינה, אבל לא על תחילת החטא שהביא לידי העבירה", הרי שהסתר הפנים היה כפול ומכופל.

שטחיות ואמת פנימית – גם במעשה מצווה

ה"שם משמואל" מוסיף לדברים נדבך מרהיב ועמוק. ברור לנו כי מי שחוזר ממעשה שטחי ומותיר בקרבו רצון פנימי רע – לא שב בתשובה. כך לא מנקים. אבל, יש היבט נוסף שמעכב תשובה. יש מי שעושה מעשה טוב רק כי הוא חייב. למשל, בן שבא לבקר את אביו הזקן רק כי כך צריך. בן שכזה אינו אוהב את אביו. הוא מעין "שכיר" שעושה פעולה רק עבור שכר. בן שאוהב את אביו בא לבקר אותו לא "כי צריך" אלא גם כשלא צריך. על הכתוב (דברים ו', ה'): "ואהבת את ה' אלוקיך" מבאר רש"י: "ואהבת" עשה את דבריך מאהבה. אינו דומה העושה מאהבה לעושה מיראה. העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו – מניחו והולך לו". לעומת זאת, העושה מאהבה – אין זו טרחה כלל בעיניו.

מי שאוהב, חושב בליבו: "מה אני יכול לעשות כדי לעשות נחת רוח לאהובי". האהוב לא דרש, ולא ביקש, אף לא רמז, הוא גם לא צריך כלום. אבל זה ישמח אותו. זה מה שהוא רוצה בתוכו, והאהוב ישמח לעשות כל דבר שישמח את אהוב נפשו. המניע שלו הוא רצון פנימי שלו לעשות את רצון אהובו. זוהי עשייה שונה לגמרי! ההבדל בין ה"שכיר" לבין האהוב, הוא לא כמותי. ההבדל מהותי! השכיר עושה את רצון משנהו באופן חיצוני ושטחי, ואילו מי שפועל מתוך אהבה פנימית משיב רצון באמת!

דברי הרמח"ל בביאור מדת החסידות

עמד על כך הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק י"ח: "המצות המוטלות על כל ישראל כבר ידועות הן וחובתן ידועה עד היכן היא מגעת. אמנם מי שאוהב את הבורא אהבה אמתית לא ישתדל ויכוון לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו, שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל. ואע"פ שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו. ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש או שיאמר

לו פעם אחרת. והנה דבר זה אנחנו רואים אותו בעינינו שיָּלֵד בכל עת ובכל שעה בין כל אוהב ורע, בין איש לאשתו, בין אב ובנו. כללו של דבר בין כל מי שהאהבה ביניהם עזה באמת. שלא יאמר לא הצטוותי יותר, די לי במה שהצטוותי בפירוש, אלא ממה שהצטווה ידון על דעת המצווה וישתדל לעשות לו מה שיוכל לדון שיהיה לו לנחת. והנה כמקרה הזה יקרה למי שאוהב את בוראו ג"כ אהבה נאמנת, כי גם הוא מסוג האוהבים ותהינה לו המצוות אשר ציוּיִם גלוי ומפורסם לגילוי דעת לבד לדעת שאֵל העניין ההוא נוטה רצונו וחפצו, ואז לא יאמר די לי במה שאמור בפירוש, או אפסור עצמי במה שמוטל עלי. אלא אדרבא יאמר כיון שכבר ראיתי שחפצו נוטה לזה, יהיה לי לעיניים להרבות בזה העניין ולהרחיב אותו בכל הצדדים שאוכל לדון שרצונו יתברך חפץ בו, וזהו הנקרא עושה נחת רוח ליוצרו."

"בגד ישע ומעיל צדקה"

בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" כי יש מעשה מצווה שטחי, שבו אדם עושה רק את מה שהוא מחויב, ויש רצון פנימי המתבטא בעשייה "לפנים משורת הדין" – גם של מה שאינו מחויב בו.

מי שפועל כ"שכיר" מקבל "בגד". מי שאוהב – מקבל "מעיל". נבהיר:

א. רבי חיים ויטאל בספרו "שערי קדושה" (חלק א', שער א') מביא את דברי האר"י, כי דעת לנבון נקל שיש אדם ויש בשר אדם. הגוף הגשמי נקרא "בשר אדם". אבל, אין זה האדם עצמו. הגוף הוא רק קליפה. האדם – הוא התוכן! נשמת האדם היא האדם. נשמה זו נשארת גם אחרי הפטירה ומות בשר האדם, אלא שאז היא מולבשת בלבוש אחר, הנקרא: "חלוק דרבנן".

בלשונו: "גוף האדם איננו האדם עצמו מצד הגוף כי זה נקרא בשר האדם, כמו שכתוב (איוב ל', י"א): 'עור ובשר תלבישני, ובעצמות וגידים תשוככני', ועוד כתיב (שמות ל', ל"ב): 'על בשר אדם לא ייסך' וגו'. נמצא כי האדם הוא הפנימיות, אבל הגוף הוא ענין לבוש אחד שתתלבש בו הנפש השכלית אשר היא האדם עצמו בעודו בעולם הזה. ואחר הפטירה יופשט מעליו הלבוש הזה ויתלבש בלבוש זך ונקי רוחני, וכמו שכתוב (זכריה ג', ד'): 'הסירו הבגדים הצואים... והלבש אותך מחלצות', הוא הנקרא חלוקא דרבנן".

ב. מהו החלוק הרוחני שאותו לובשת הנשמה אחרי שהיא מתערטלת מן הלבוש הגופני?

על כך משיבים חז"ל בזוהר (חלק ג', דף רכ"ב, עמ' ב') כי איבריו הרוחניים של האדם מולבשים בעולם הזה ב-רמ"ח (248) איברים פיסיים שבהם הוא

עושה מצוות, ומן המצוות הללו נוצר הבגד הרוחני העוטף את נשמתו לאחר כלות ימיו בעולם הזה.

בלשונו: "כאשר האדם מת, הקב"ה מלביש אותו כבראשונה בענני כבוד. בתחילה יבוא במראה שהוא כפי שצורת הגוף הכלולה מרמ"ח איברים, כך תבוא במראה כלול מרמ"ח המצוות, וברמ"ח אורות שיוצאים מאותו מראה. וכרוזים יורדים ועוברים לפניו, תנו כבוד לדיוקן המלך. וזהו: 'ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו' (בראשית א', כ"ז)."

ג. בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" את הכתוב (ישעיהו ס"א, י'): "שֹׁשׁ אֲשִׁישׁ בַּה' תִּגַּל נַפְשִׁי בְּאֱלֹקֵי כִי הִלְבִּישְׁנִי בְּגָדֵי יִשַׁע מֵעִיל צְדָקָה יַעֲטֵנִי."

- בגד - מותאם למידות הגוף. "זה בא ע"י תרי"ג המצוות שמהן נעשה בגד לרמ"ח אברי הנפש."

- מעיל - מקיף את כל הגוף "בלי חיתוך אברים פרטיים", כמו שכתב הרמב"ן (על שמות כ"ח, ל"א). מעיל נעשה לאדם שמקיים את החיוב שמכונה ע"י חז"ל (יבמות, דף כ', עמ' א'): "קדש עצמך במותר לך", שהיא "מצוה מקפת החלה על כל מצוות התורה".

ד. "בגדי ישע" - מקבל אדם העושה את מה שהוא מחויב בו. מי שאינו עושה לפנים משורת הדין אף מעבר למה שצווה - מקבל "בגד" המותאם למידות האיבר שעשה את המצווה. בבגד זה אין אלא ישע - המגן עליו מן הרע "כעניין שכתוב (שמות י"ד, ל'): 'ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים' - שלא נפלו בידם".

ה. "מעיל צדקה" מקבל אדם ע"י מצוות "קדש עצמך במותר לך", שהיא לפנים משורת הדין. אדם העושה מעבר למה שהוא מחויב בו, הרי שהקב"ה "עושה עמו לפנים משורת הדין בלי גבול ובא לו אור גדול ומקיף, ונקרא מעיל צדקה, כמו צדקה שהיא בלי גבול - ונתון תתן לו אפילו מאה פעמים".

ו. "תגל נפשי באלוקי" - אלוקים הוא שם המבטא את מידת הדין. מחמת גוף המצוות מגיע לאדם, על פי דין, כי תגל נפשו בישועתה בעת שילבש בגדי ישע.

ז. "שֹׁשׁ אֲשִׁישׁ בַּה' - שם הוי"ה המסמל את מדת הרחמים, והוא ששון כפול, להורות שהוא בלי גבול. חלק זה בפסוק מקביל "למעיל צדקה יעטני" כי שכר ללא גבול ניתן למי שעושה ללא מידה וגבול - אף לפנים משורת הדין.

"מחמת מעיל צדקה הניתן לאדם לפנים משורת הדין, בבחינת 'קדש עצמך במותר לך' שהוא לפנים משורת הדין, על כן 'שֹׁשׁ אֲשִׁישׁ בַּה' - מדת הרחמים, והכל משום שהקב"ה משלם מידה במידה".

ה. בפיוטו של הקליר "מלך במשפט יעמיד ארץ" שלפני הקדושה בתפילת שחרית ביום הראשון של ראש השנה נאמר: "ואתה במשפט תעשה צדקה". איך תיתן צדקה במשפט? אין זאת אלא כי הצדקה מגיעה להם בדין מכיוון שמשפטו של הקב"ה מחייב להגיב ב"מידה כנגד מידה". ממילא, אם אדם עושה לפנים משורת הדין, אף את מה שאינו חייב, הרי שהקב"ה גומל לו במשפט, מכוח הכלל של מידה כנגד מידה, ומעניק לו אף מעבר למה שמגיע לו. כך הוא זוכה בצדקה מאת ה' מכוח הדין של "מידה כנגד מידה" כלומר – במשפט!

יצרים כעבודת אלילים

הדברים חריפים אף יותר. אדם שיש אלוקים בליבו, אוהב. ומי שאוהב עושה את רצון אהובו. על כן הוא לא עושה רק את מה שהוא חייב לעשות אלא גם את מה שאלוקיו חפץ כי יעשה. מדוע יש מי שעושה רק את מה שהוא מחויב? מדוע עשייתו היא רק "לצאת ידי חובה"? כי הוא קרוע בין מצוות ה' לבין יצריו, ובתוך תוכו אין אלוקים – אלא יצרים.

אין בליבו אלוקים? כן!

בגמרא במסכת שבת (דף ק"ה, עמ' ב') דרשו חז"ל את הכתוב (תהלים פ"א, י'): "לא יהיה בך אל זר, ולא תשתחוהו לאל נִכְר" – "איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע".

יש מי שאינו חוטא ועל אף זאת עובד עבודה זרה. הכיצד? כי אין אלוקים בליבו. לאדם אין שני בעלים: או שהוא עבד ה' או שהוא עבד של יצריו. מי שעובד בשירות יצרו ומבקש לספק את רצונותיו – יש בקרבו אל זר. העבודה הזרה שלו היא היצר שלו, וכפי שמבאר המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב העבודה, פרק ח') כי יצריו של האדם מוציאים אותו מרשות הקב"ה, וממילא יש אל זר בקרבו לא רק מחמת יצר של עבודה זרה אלא גם מחמת יצר של עריות.

במסכת שבת (דף קמ"ט, עמ' א') אף מצינו כי אדם המסתכל בדיוקנאות שבני אדם מציינים לשם עבודה זרה, עובר על איסור (ויקרא י"ט, ד'): "אל תפנו אל האלילים" ומבאר רש"י: "אלילים – לשון חללים". ליבו של אדם זה חלל בקרבו מלהכיר בקיומו של הקב"ה, והוא מתרכז בעצמו. הוא עצמו האליל. במסכת ברכות (דף מ"ג, עמ' ב') אף מצינו כי "המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות, כאילו דוחק רגלי שכניה". מי שאינו חווה נוכחות אלוקית בליבו, המביאה אותו מטבע הדברים לחוש בענווה, נחשב למי שדוחק את רגלי השכינה מליבו.

הרבי מקוצק נשאל בילדותו: "איפה נמצא הקב"ה?" תשובתו הנוקבת הייתה: "בכל מקום שנותנים לו להיכנס". לב שאינו מרגיש כי הקב"ה בקרב, הוא לב ריק. אין שם אלוקים. יש שם את רצונותיו שלו. זהו שורשה של עבודה זרה. חלף אהבת ה' יש שם אהבה של "אל זר" – האני שלו!

לנקות אבק ולהשאיר רקב

נמצא כי כאשר אנו מתבוננים באדם העושה מצוות רק כדי לצאת ידי חובה, הרי שבראייה שטחית אנחנו רואים אדם כבוי. אבל, בעומק הדברים בפנינו תופעה הרבה יותר חריפה, של אדם שאין אלוקים בליבו אלא יצרים. זו הסיבה הפנימית לכך שאדם זה אינו מקיים: "קדש עצמך במותר לך" ואינו מחפש לעשות את רצון ה' אף במה שאינו חייב על פי דין. בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" כי כאשר נאמר בפרשתנו כי שרר הסתר פנים מכיוון שהעם "פנה אל אלהים אחרים" אין הכוונה לעבודה זרה ממש, אלא למי שאינו מקיים "קדש עצמך במותר לך" ואינו אוהב את אלוקיו אלא את עצמו.

נמצא כי מי שעשה וידוי ותיקן את מעשיו החיצוניים, אך לא טיהר את ליבו פנימה להוציא מתוכו יצרים ולהכניס במקומם אהבת ה', ניקה אבק מלמעלה והשאיר רקב מבפנים.

בלשונו של "שם משמואל": "על כן הוידוי שלא היה אלא על 'כי אין אלוקי בקרבי' שהוא סילוק שכינה שהוא מחמת ג' העבירות החמורות, ובוודאי שבוידוי זה מתוקנות ג' העבירות, אך אין בזה אלא ישועה שלא יטבעו ח"ו בגלות, אבל עדיין עומדים בהסתרת פנים מפני שעדיין לא עשו תשובה על כי 'פנה אל אלוהים אחרים' – שהוא 'קדש עצמך במותר לך'".

"שם משמואל" מסכם כי "זה לימוד גדול לאדם לידע שבימי התשובה – העיקר לקבל על עצמו להיות מקדש עצמו במותר לו מהיום והלאה, וידאב לבו על העבר, ולא יהיה די לו בקבלת גופי המצוות, וישכיל וידע עד היכן הדברים מגיעים".

הנה כי כן, בפנינו מבחן פשוט, מעין "נייר לקמוס", לפנימיותו של אדם: מי שעושה מצוות רק כדי לצאת ידי חובה אבל את רצונותיו שלו הוא עושה ברוחב לב "לפנים משורת הדין" ומעבר לחיוני – יש בתוככי ליבו יצרים ואילו אלוקים – אין שם.

בראייה שטחית אדם זה כבוי. בראייה עמוקה יש בליבו אל זר. הלא הוא – הוא
עצמו ויצריו!
אדם זה רחוק מאלוקיו. לכן, תשובה אמיתית חייבת לכלול ניקוי יסודי של הלב
במעמקיו, כך שיבקש לעשות את רצון ה' אף מעבר למה שהוא מחויב.
מעטה ובהתאם להסבר זה, מקבל הביטוי: "וטהר ליבנו לעבדך – באמת" – מובן
עמוק ומחודש!

פרשת האזינו

פנייה אישית של משה

דשא ועשב – כלל ופרט

משה פותח את נאומו הגדול באמירה (דברים ל"ב, א'-ב'): "האזינו השמים ואדברה, ותשמע הארץ אמרי פי. יערוף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי, כשעירם עלי דשא וכרביבים עלי עשב". רש"י מבאר:

"דשא – צמחיה, עטיפת הארץ מכוסה בירק;

עשב – קלח אחד קרוי עשב, וכל מין ומין לעצמו קרוי עשב".

נמצא כי משה רבינו מדבר אל הכלל אך גם אל הפרט.

"יערוף כמטר לקחי" – מטר המגיע לכלל העשבים ומגדל את הצמחיה העוטפת את הארץ – זהו החלק בתורה המכוון לכלל ישראל;

"תיזל כטל אמרתי" – מטר המגיע לכל קלח וקלח של עשב – יש בתורה חלק המכוון לכל פרט ופרט.

בהתאם לכך באר ה"אבני נזר" "ששבח התורה ניכר בכלל וגם בפרט".

התורה מדברת אליי

נמצא כי התורה דיברה ומדברת אל כל אחד ואחד. אין אדם שהתורה לא מכוונת אליו ואין אדם מישראל שמשה לא פנה אליו אישית. התורה מדברת לכל אחד מישראל. לכל אחד יש חלק בתורה, ושמו של כל אדם מישראל נרמז בתורה. המילה "ישראל" היא ראשי תיבות של: "יש שישים ריבוא אותיות לתורה". רבי נתן שפירא בספרו "מגלה עמוקות" (על פרשת ואתחנן, אופן קפ"ו) כתב על כך "כל אחד מישראל יש לו אות אחת בתורה". רבי ישעיהו הורוויץ בספרו "של"ה" (פרשת קרח, בחלק "תורה אור") ביאר "דע כי מספר בני ישראל היו שישים ריבוא, ואמרו המקובלים שהם שישים ריבוא נשמות היוצאות משישים ריבוא אותיות התורה, שרוחניות התורה הם נשמות ישראל. הדור שקבלו את התורה הם היו שישים ריבוא הנשמות, ואחר כך הדורות הבאות אחריהם הם כולם ענפים מהם".

מכאן כי כל אדם מישראל יכול לחוש כי דבריו של משה כוונו אליו, בבחינת "התורה מדברת אליי".

כן - גם למומר

שמו של כל אדם כלול בתורה. גם שמו של יהודי שהוא כופר ומומר. "שם משמואל" מפנה למעשה ידוע שאירע בין הרמב"ן לבין אחד מתלמידיו, שהיה כופר.

סיפור הדברים מפורט בספרו של רבי צבי הירש קוֹיִדְנוֹבֶר (אב"ד פרנקפורט במאה הי"ז) "קב הישר" (פרק כ"ג):

"מעשה ברמב"ן שהיה לו תלמיד אחד שיצא לתרבות רעה ושמו אבנר, ונעשה מומר.

מחמת רוב חכמתו בטומאתו נעשה אבנר שר גדול בין הגויים. ביום הכיפורים שלח לו הרמב"ן שיבוא אליו. בא לפניו ולקח בפני הרמב"ן חזיר אחד ונחרו ובשלו. אחר כך שאל הכופר את הרמב"ן: "רבי, על כמה איסורי כרת עברתי היום?" השיב לו הרמב"ן: "על ארבע חיובי כריתות עברת היום". אמר לו התלמיד: "הלא על חמישה איסורים עברתי". התחילו לפלפל עד שהרמב"ן הודה לו שעבר על חמישה לאוין של חייבי כריתות. שאל אותו הרמב"ן: "הגד נא לי מה הביאך למידה זו שכפרת בתורת משה?" השיב לו אבנר: "פעם אחת שמעתי שדַרְשֵׁת שבפרשת 'האזינו' כלולים כל המצוות וכל ענייני העולם נרמזים בפרשת 'האזינו', רק שצריך סיעתא דשמיא להבין כל העניינים והסודות אשר שם". בעיניי היה זה מן הנמנע. על כן נקבע בלבבי שאין האמת כדברך, ומשם יצאתי ופקרתי ונהפכתי לאיש אחר". ויען הרמב"ן: "עדיין אני אומר כן, שהכול נרמז ומבואר בפרשת 'האזינו', אם לא תאמין, שאל ואגיד לך". תמה התלמיד הכופר ההוא ואמר: "אם כדברך, תראני את שמי, שהוא אבנר, בפרשת האזינו". התפלל הרמב"ן אל ה' בכל לבבו ונפשו ובא בפיו הפסוק (דברים ל"ב, כ"ו): "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם". אותיות שלישיות מן פסוק זה הן ר"ת אבנר. כשמוע אבנר את הדבר חרד מאוד ויפול על פניו.

שאל אבנר את רבו הרמב"ן אם יחזור בתשובה האם יהיה לו תיקון ותרופה? הרמב"ן השיב לו: "הלא שמעת את הפסוק 'שבית מאנוש זכרך' ולא תועיל לך שום תרופה". הלך אותו תלמיד תיכף ומיד ולקח ספינה בלא ספן וחבל ומלח, והלך עם הספינה באשר הולכו, צועק במר נפשו, ועדיין לא נודע ממנו מאומה. אחר כך הִרְבָּה הרב הרמב"ן בתפילה, כדי שתהיה לאותו תלמיד מקצת כפרה.

אחר זמן רב בא התלמיד הזה לרמב"ן בחלום והחזיק לו טובה שגרמה תפילתו להוליכו לגיהנום, והיו דנים אותו דינים הרבה בגיהנום, ואחר י"ב חודש היה לו מזור ותרופה לא להוליכו לגן עדן ולא לדון אותו בגיהנום, כי עד אותה הפעם היה התלמיד בכף הקלע".

מסיפור זה עולה כי בשורה הייתה להם לישראל, שאפילו הגרוע והפחות שבהם נרמז בתורה.

ברם, שהדברים תמוהים מאוד. הן הפסוק שהרמב"ן מצא בו את שם הכופר הוא: "אשביתה מאנוש זכרם" ומכאן אף למדנו כי אין בידו לשוב בתשובה שלמה, מרוב סיאובו בחטא. איזו תועלת הפיק אם כן אותו כופר מכך שהוא נזכר בתורה?

תודה על בן רשע?

"שם משמואל" מעלה קושי נוסף. משה אומר לבני ישראל (שמות י"ב, כ"ו-כ"ז): "והיה כי יאמרו אליכם בניכם, מה העבודה הזאת לכם? ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל, ויקוד העם וישתחוו". מבאר רש"י: "ויקוד העם - על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם".

לכאורה, איזו הודיה יש לתת לקב"ה על בשורת הבנים שנכללה בפסוק זה? הן השאלה: "מה העבודה הזאת לכם?" היא שאלת הבן הרשע. נמצא כי בשורת הבנים הנכללת בפסוק זה מתייחסת למי שהוא רשע הכופר בצורך לעבוד את ה'. מדוע הודו אם כן בני ישראל לקב"ה ("ויקוד העם וישתחוו") על בשורת הבנים המתייחסת לבנים רשעים? הן, חז"ל (בראשית רבה מ"ד, ט') דרשו את דבריו של אברהם (בראשית ט"ו, ב'): "ואנוכי הולך ערירי" - כאמירה: "אם עתיד אני להעמיד בנים ולהכעיסך מוטב לי שאלך ערירי". נמצא כי עדיף שלא יהיו בנים מאשר שיהיו בנים רשעים. אם כן, מה בשורה היא זאת שייוולדו להם בנים רשעים?

להירשם בספר החיים

"שם משמואל" משיב, כי הבשורה שניתנה לבני ישראל הייתה, שאפילו בן רשע שייוולד להם - נרמז בתורה. "ומכיוון שהתורה היא נצחית הרי שיש לו אחיזה ושוורש בנצחיות. ובזה, לבסוף, אחר סיבות וגלגולים, יזדכך ויתלבן - כי לא ידח ממנו נדח".

בהתאם לכך מובן כי יש בשורה עצומה בכך ששמו של כל אדם נרמז בתורה בפרשת "האזינו". אכן, שמו של המומר נרמז בפסוק המלמד כי רעה אחריתו.

אך התורה קדושה היא ומי שנכלל בה נכרך בקדושה. עצם העובדה כי התורה התייחסה אליו וכללה אותו בקרבה, מעניקה לו אחיזה ומעמד נצחי, ובמונחים של נצח הוא נאחז בעץ החיים ויגיע בסופו של יום – לאחרית טובה וראויה.

שלוש בשורות בדיבור אחד

נמצא כי משה רבינו בישר לעם ישראל בשורה חשובה שיש בה שלושה היבטים: א. התורה ניתנה לכלל אך דיברה גם לכל פרט ופרט. על כן יכול כל אדם לומר: "ותן חלקנו בתורתך" כי יש לו חלק אישי ופרטי בתורה שאותו הוא רואה ומחדש, מזווית הראייה הייחודית והאישית שלו. בידו לחדש מה שאין כל אדם אחר יכול לחדש.

כמה אחריות מוסיפים הדברים!

ב. התורה מדברת אל כל אחד. כל אדם יכול לומר כי משה דיבר גם אליו אישית.

כמה חשיבות מוסיפים הדברים!

ג. משה דיבר אף עם מי שאינו ראוי. גם עם אבנר הכופר. אין בן ישראל שלא דיבר איתו. התורה קדושה היא וכל ישראל נכללים בקדושת התורה. לכל אחד יש עתיד וכל אחד נכלל בנצח.

כמה תקווה נוסכים הדברים!

משה דיבר – והנשמה שומעת

את הדיבור הכולל של משה לעם ישראל שמענו כולנו. תורת אמת נתן משה בידינו והרי היא לפנינו. אבל, נשאלת השאלה, מי שמע את הדיבור הפרטני של משה לכל יחיד ויחיד? כיצד הגיעה הבשורה הנפלאה של משה אל היחיד, ובמיוחד אל היחיד הנידח?

שאלה זו כבר שאל רבי אלעזר אזכרי (אחד מגורי האר"י, מחבר הפיוט "ידיד נפש") בספרו "חרדים" (פרק ע"ג) ביחס לדברי הזוהר (חלק ג', דף קכ"ו, עמ' א') כי בת קול יוצאת בכל יום ומכרזת: "שובו בנים שובבים", ובת קול יוצאת מחורב בכל יום ואומרת: "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה". ובכן, "למי מכריזים, הלא אין אנו שומעים כלום?" תשובתו של "ספר חרדים" היא, כי נשמתו של אדם שומעת! הקול הרוחני הדובר אל האדם מהדהד והולך מסוף העולם ועד סופו ונשמות ישראל שומעות ומפנימות את הקריאה.

"וזהו שלפעמים מתעוררת באדם רוח טהרה מקול הקורא לאוזן נשמתו".
בדומה לכך יש לומר, כי משה דיבר אל כל אדם מישראל וכלל אותו בספר החיים
לנצח, כדי לעורר את שורש נשמתו ולזכותה בחיי הנצח - והנשמה - שומעת!

הנה כי כן, משה כלל כל אחד מישראל בתורה הקדושה ובכך חקק אותו בנצח ויצר
מציאות, בלתי הדירה, של חיי עולם שאחריתם תשובה. פרשת האזינו קוראת
לנשמתו של כל יחיד ויחיד להאזין ולשמוע לדיבור הפרטי והייחודי שמושה דיבר
אליה אישית.

כעת הגע בנפשך, משה פונה אל האדם אישית - האם ייתכן שלא לשמוע?

פרשת וזאת הברכה

חידושה של ברכה

ברכות כסיכום של תורה?

התורה מסתיימת עם ברכותיו של משה לעם ישראל ונאמר (דברים ל"ג, א'): "וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים את בני ישראל, לפני מותו". כמה יפה ונעים. אבל, האם זו סיומת ראויה לספר תורת ה'? הן עסקינן בספר שיש בו הלכות שבין אדם למקום והלכות שבין אדם לחברו, וסיום של ספר אמור להיות סיכום או תמצית של האמור בו, בבחינת "הכול הולך אחר החיתום". מדוע אם כן, נכללו בסיום התורה ברכות משה לעם ישראל, על אף שלכאורה אין בהן כדי לסכם את התורה ולהוות תמצית או לקח ממנה?

"וזאת הברכה" – מתחילים מהאמצע?

המילים "וזאת הברכה" הן לכאורה בגדר של התחלה מהאמצע. תחבירית היינו מצפים שתופיע תחילה אמירה כללית כי משה ברך את עם ישראל לפני מותו ורק אחרי אמירה זו יפרט הכתוב מהי הברכה ויפתח במילים: "וזאת הברכה אשר ברך משה". אבל, ההתחלה לא קיימת. הכתוב יוצא מנקודת הנחה שאנו מבינים לבד שיש ברכה, וכהמשך של אותה הנחה נאמר: "וזאת (עם ו' החיבור) הברכה". מה פשר הדברים?

ברכת משה היא פרק המשך

תשובה לשאלה זו נמצא לאחר העיון בדברי חז"ל במדרש (דברים רבה י"א, א') המבאר כי בדין נאמר "וזאת הברכה", שכן משה המשיך שרשרת של ברכות שהחלה עוד אצל אבות האומה. כך אמרו חז"ל:

"אבות העולם – לא היה אחד מתחיל אלא ממקום שפסק חברו. כיצד?

– אברהם בירך את יצחק (בראשית כ"ה, ה'): "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק"

– ומה נתן לו?...ברכה נתן לו כענין שנאמר (שם כ"ז, כ"ח): "ויתן לך האלהים";

עמד יצחק לברך את יעקב, אמר: ממקום שפסק אבא, משם אני מתחיל. אבא הפסיק ב"ויתן" אף אני מתחיל ב"ויתן" שנאמר: "ויתן לך אלהים";
 - במה חתם יצחק? בקריאה, שנאמר (שם כ"ח, א'): "ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו". עמד יעקב לברך את השבטים אמר איני פותח אלא בקריאה, שנאמר (שם מ"ט, א'): "ויקרא יעקב אל בניו".
 - במה חתם יעקב? ב"זאת" שנאמר (שם שם, כ"ח): "וזאת אשר דבר להם אביהם". עמד משה לברך את ישראל ואמר איני פותח אלא ב"זאת", שנאמר: "וזאת הברכה".

נמצא כי כאשר נאמר "וזאת הברכה" - זו חוליית קישור בשרשרת שקדמה לה ברכת יעקב לבניו. ממילא מובן כי אין צורך בדברי פתיחה, שכן ברכות אלה הן המשך לשרשרת שכבר החלה בזמן האבות. כמו כן מובן, כי מְטַבֵּעַ הלשון "וזאת" נבחרה מכיוון שבה הסתיימה הברכה הקודמת שניתנה לעם ישראל. ברם, מה פשרה של שרשרת ברכות זו, שהאחת מתחילה במקום שבו נפסקה חברתה? האם נוסח הברכה אינו בגדר של ברכה אישית שרוקח כל מנהיג לפי רוח נבואתו, שאר רוחו וסגנונו שלו?

כל אחד פתח שער לבא אחריו

"שם משמואל" מבאר כי "כל אחד פתח שער לבא אחריו, אשר עלה בשער ההוא והעמיק עד שפתח שער לבא אחריו". הווי אומר כי כל אחד מן האבות סלל דרך, והבא אחריו כבר ניצב בפסגה שאליה הביאו אותו אבותיו. יש לכך משל ידוע אודות אדם שהעפיל לפסגה של הר במאמץ עצום ובמיומנות רבה. והנה, כשהגיע לפסגת ההר מצא שם ילד. הוא לא הבין כיצד יכול היה ילד חלוש לבצע טיפוס מורכב שכזה ולהגיע לפסגה זו? תשובת הילד הייתה: "אני כבר נולדתי כאן בפסגת ההר". ועדיין קשה: למה צריך פתיחת שערים של דורות קודמים כדי לברך את ישראל?

שלושה חידושים במהותה של ברכה

"שם משמואל" מבאר את פשר הברכות ומעיון בתוכנן, נבין כי עסקינן בסולם, שמשם הגיע אל פסגתו:

- **חידושו של אברהם** - ע"י ברכה אפשר לקבל יותר ממה שמגיע על פי דין אברהם בירך בלשון "ויתן". ברכתו היא בבחינת מתנה. מי שמקבל מתנה נהנה ממהו שבעצמו לא יכול היה לזכות בו. בעולם מושג הנשלט ע"י עקרונות של שכר ועונש, מה שמגיע לאדם על פי מעשיו הטובים ודרגתו

הרוחנית יינתן לו ממילא, אף בלי מתנה מאיש. המתנה שנתן אברהם ליצחק היא אפוא חידוש עצום, לפיו אדם יכול לקבל במתנה, מכוח ברכה, שפע שהוא מעבר למה שמגיע לו!

– חידושו של יצחק – ע"י ברכה אפשר להגביה את המתברך מעבר לדרגתו
יצחק חשש כי הברכה לא תשתמר. לא מספיק לתת שפע, צריך לוודא שהמקבל הוא כלי המחזיק ברכה. אם הכלי מנוקב נמצא כי אף אם נותנים בו את כל המשקים שבעולם – לא יישאר בו כלום. על כן, יצחק בירך בלשון "קריאה", וכבר באר ה"אבני נזר" כי המונח "ויקרא" פירושו לקרב את האדם שקראו לו, לבוא הלום עד לדרגתו של מי שקרא לו, ולהגביה אותו לדרגתו ולמעמדו של הקורא. נמצא כי ברכה שנאמרת בלשון קריאה מגביהה את המתברך עד שיהא ראוי לקבל את הברכה. חידושו של יצחק אבינו הוא אם כן, שברכה יכולה להגביה את המתברך ולנסוך בו כוחות ודרגה רוחנית שלא הייתה בו מעצמו. דוגמא מרהיבה לכך עשויה להיות הגמרא במסכת בבא מציעא (דף פ"ה, ע"ב) א' בה מסופר כי רבי יהודה הנשיא ("רבי") בא לעירו של רבי אלעזר ברבי שמעון, ושאל את בני העיר האם יש בן לרבי אלעזר? אמרו לו: יש לו בן והוא חוטא גדול. מה עשה רבי יהודה הנשיא? "אסמכיה ברבי". כלומר, קרא לו בתואר "רבי". לאחר שנטע בו את התחושה שהוא מסוגל להיות רבי "אשלמיה לרבי" כלומר – לימדו אכן להיות רבי. הגמרא מתארת שם כיצד גדל הנער הזה להיות בדרגתם של אביו רבי אלעזר וסבו רבי שמעון בר יוחאי. הדיבור של רַבִּי בנה אותו. הרים אותו לדרגתו שלו. ללמדך כי הדרגה שאליה הביא רבי את המתברך נשארה, הכלי שהתהווה התמלא והברכה הגשימה את עצמה. חידושו של יצחק אבינו – עובד!

– חידושו של יעקב – שברכה יכולה לשנות את מצבו של המברך בלא שתשנה אותו לרעה

בעקבות ברכה שמתגשמת עלול המתברך להתגאות, והכלל הוא (משלי ט"ז, י"ח): "לפני שבר גאון". מי שמתגאה – מתרסק. רבי בונים מפרשיסחא ביאר את הכתוב (דברים כ"ח, ב'): "ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך". מה פשר המונח: "והשיגוך"? האם הוא בורח מן הברכה? אין זאת אלא שהברכה חלה על המתברך מכיוון שניחן בלב נשבר. אבל, עם הגשמת הברכה הוא עלול להתנשא ובכך לאבד את מה שנתנו לו. על כן אמר הכתוב: "והשיגוך" – כלומר, שהברכות יגיעו אל המתברך ולא יתנו לו לזוז ממקומו, כך שלא יחול בו שום שינוי גם לאחר שנתברך. על כן, השתמש יעקב במילה: "וזאת

אשר דבר להם אביהם", הרומזת על מידת דוד המלך שהיה שפל בעיני עצמו ונאמר עליו (שמואל ב' ו', כ"ב): "ונקלותי עוד מזאת". יעקב אבינו חידש אפוא חידוש עצום שברכה יכולה לכלול שני מרכיבים: האחד שמצבו של המתברך ישתנה לטובה ומצוקתו תחדל; והשני, שהמברך לא ישתנה לרעה והוא לא יתגאה.

- משה נתן תוקף של דברי תורה נצחיים להישגי האבות

דברי תורה נצחיים המה ומה שנכלל בתורה מתקיים לעולמי עד. על כן, בפרק הסיום של התורה בחר משה לכלול את ברכתיו, כדי שברכות האבות וחידושיהם יתקיימו לעד. בפרשת "האזינו" כלל משה את שמות כל בני ישראל ואת הקורה עימם - כדי להנציח אותם ולקבץ את הקשר עימם במעיינות הנצח (כפי שפירטנו בפרק הקודם). בפרשת "וזאת הברכה" עשה משה מעשה נוסף בכך שכלל בתורה גם את הברכות שקיבלו בני ישראל מן האבות ואת שלושת החידושים שהתחדשו בהן. בדרך זו גרם משה לקיבוע ולהנצחת השפע האלוקי שבו התברכו ישראל ע"י האבות. באמצעות הכללת הברכות בתורה גרם אפוא משה לכך שהדרגה הרוחנית שאליה העלו אותם האבות בברכתם - תהיה נצחית. משה נטע בעם ישראל תכונת נפש וכוח "שאף בהשיגם את כל הברכות וכל הטובות שבעולם יישארו נדכאים ושפלים בעיני עצמם, כפי שאמר עליהם משה (דברים ז', ז'): 'כי אתם המעט מכל העמים' ודרשו חז"ל במסכת חולין (דף פ"ט, עמ' א') 'שאתם ממעטים עצמכם לפני'. על כן, יישארו ישראל לעולם כאין וכאפס בעיני עצמם לעומת הקב"ה, וזה עצמו הוא העיקר לברכות, והבן".

הנה כי כן, ברכת משה מלמדת אותנו שלושה דברים:

- א. קרבת אלוקים וחיבור אל מקור הנביעה האלוקי מזכה את האדם בשפע, מעל ומעבר למגיע לו על פי דין מכוח מעשיו ומכוח מעמדו הרוחני;
- ב. מילים בונות מציאות. מילים בונות אישיות. ברכה יכולה להעלות אדם למדרגות רוחניות עצומות שאח"כ יגשימו את עצמן.
- ג. אם המתברך לא יתגאה בעקבות ישועתו וברכתו, ויישאר שפל ברך, עניו ואסיר תודה, כפי שהיה בטרם שקיבל את הברכה, הרי שברכתו של המתברך תתמיד ותתקיים לעולמי עד.

מועדים

אלה מועדי ישראל אשר תקראו אותם במועדם

"שורש כל המועדים הוא סדר שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים – בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו" (רמח"ל, דרך ה', חלק ד', פרק ז')

שנה – מלשון שינון וחזרה כמו: "עשה ושנה". הזמן הוא כמין מעגל שהאדם צועד בו ומגיע שוב אל נקודות האור הקבועות בו. הרמח"ל מלמדנו כי המועדים הם זמנים שבהם האיר אור אלוקי. אור זה נותר במקומו ומשפיע על מי שמגיע שוב לנקודת הזמן הזו. אנו מברכים: "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", שכן הארתו של "הזמן הזה" הייתה קיימת, ואנו מודים על כך שצעדנו במעגלי השנה והגענו שוב לנקודת הזמן, שבה נוצץ אור אלוקי. תפקיד האדם לספוג בכל פעם מחדש הארה זו ולהתחדש. לזמן יש השפעה על האדם, כפי שהסביבה משפיעה עליו. המועדים הם אפוא זמני השפעה מרוממים. זו התפילה: "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך" – העמס והטען עלינו את ברכת הזמן המרומם הזה, למען תלווה אותנו בהמשך דרכנו במשעולי הזמן. אבל, כדי שנעמיס מטען של אורה ונאסוף השפעות נשגבות אלו אל חיקנו, יש להביט בעין פקוחה, להבין ולדעת את משמעותם של המועדים. נעמוד על כן להלן על משמעות המועדים כפי שמבארם ה"שם משמואל".

אלול

תכלה שנה קודמת בנקודת ההתחלה

חדר המתנה הנמצא בבית אחר

בחודש אלול מתחילים להגיד סליחות ומבחינת התחושה עושה רושם כי אלול הוא זמן ההכנה לשנה החדשה. אלול הוא "חדר המתנה" לימים הנוראים. ברם, שמבחינה מחשבתית מתעורר קושי, שכן אלול וראש השנה של השנה הבאה אינם נמצאים באותה מערכת זמן. אלול אינו חדר מבוא לטרקלין של אותו בית, שכן הוא נמצא בבית אחר. אלול נמצא ב"דירה הקודמת", שהרי כל שנה היא גלגל זמן נפרד, ואלול הוא סופה של השנה שעברה, ולא חלק ממערך המוכוון כלפי השנה הבאה, העומדת בפני עצמה כמערכת זמן נפרדת. הכיצד יכול סיום של שנה אחת למלא תפקיד במסגרת השנה הבאה?

בעת התחדשות הבריאה מבינים שיש בורא

אנו אומרים בתפילת ראש השנה: "זה היום תחילת מעשיך". בגמרא במסכת ראש השנה (דף כ"ז, עמ' א') מבואר כי הדברים מכוונים לשיטת רבי אליעזר לפיה העולם נברא ביום כ"ה באלול ושישה ימים לאחר מכן, בראש השנה, באחד בתשרי, נברא האדם. בריאה זו מתחדשת מידי שנה בשנה וזהו זמן שבו מסתלק ה"תוהו ובוהו" ומתנוצץ בעולם אור של הבנה, כי הקב"ה הוא שיוצר את העולם ומנהיגו. המשמעות של "תוהו" היא תימהון וחוסר הבנה. בהעדר הבנה שיש בורא נדמה לאדם שהעולם כמנהגו נוהג – מעצמו. בלי נהג. אדם הנעדר הבנה שיש בורא חושב שההשתדלות שלו היא שמניבה תוצאות. הוא סובר כי יש קשר סיבתי בין מעשי האדם לבין תוצאות "מוכרחות" הנובעות מפעולותיו. זהו מצב של "תוהו". ראש השנה הוא זמן המוכשר לכך שהאדם יפגין בליבו כי לעולם הזה יש בורא המנהיג את העולם ואין עוד מלבדו. העולם מושגח ע"י הקב"ה בכל פרט, מהחל עד כלה. אמנם, האדם הצטווה לעשות מעשי השתדלות, אבל אין שום קשר

סיבתי בין ההשתדלות של האדם לבין התוצאה. האדם יכול לעשות פעולה אך לא יכול להשיג תוצאה, שכן התוצאות אינן נובעת מפעולות אלא הן פרי תהליך כולל, שהוא כולו שמימי (כפי שביארנו בהרחבה בפרשת "ראה").

התעוררות זו של האדם להבין כי העולם מושג בהשגחה פרטית, מתרחשת בכל שנה בתקופה שבה התוהו ובוהו הומר בהתגלות של ה' כבורא העולם. תופעה זו מגיעה לשיאה עם בריאת האדם בראש השנה וזו משמעות המלכת הקב"ה ע"י האדם. אך אור של הבנה זו מתחיל להתנוצץ כבר בכ"ה באלול שזו שעת בריאת העולם. לכן, כבר ביום כ"ה באלול מתחילים (עדות אשכנז) לומר סליחות. בלשון "שם משמואל" (פרשת מקץ - חנוכה - שנת תרע"ב) "בכל שנה מתחדשת הבריאה כמו שאנו אומרים בתפילת ראש השנה: 'זה היום תחילת מעשיך' על בריאת אדם הראשון, וכן הוא בכל שנה ביום כ"ה באלול באה התעוררות מחדש. וכמו אז שנעקר תוהו ובוהו מן העולם, כן בכל כ"ה באלול נעקר קצת התוהו ובוהו, היינו השתדלות גשמית, שהיא תוהו ובוהו, הבל וריק, ומתעורר הלב לתשובה, וזהו מנהגנו שמשכימין לסליחות מאז והלאה".

אלול כסיכום של השנה הקודמת באפס

בהתאם לרעיון נפלא זה נמצא, כי אכן אלול הוא סוף השנה הקודמת. אבל, לקראת סוף החודש מתנוצץ אור, ששיאו בתחילת השנה הבאה, ומבטא את המהות של ראש השנה.

אבל, "שם משמואל" (פרשת ראה - ור"ח אלול שנת תרע"ז) מוסיף היבט עמוק נוסף, שמחמתו יובן כיצד כל חודש אלול הוא הכנה לשנה הבאה. מהלכו של "שם משמואל" הוא כדלהלן:

א. ראש השנה הוא ראשית השנה, ובאותו יום הקב"ה "מעמיד במשפט כל יצורי עולמים".

כאשר בוראים עולם חדש ו"עוברים דירה" לגלגל זמן אחר, בוחנים איזה חפץ נחוץ לקחת לשם.

ב. למזלנו המבחן איננו לפי מידת ההישגים שלנו בתורה ובמצוות בזמן הקודם, שכן אילו זה היה המבחן הרי ששאלה גדולה היא מי היה עובר לשנה הבאה, שהרי איזו תורה ואלו מצוות יש בידינו כדי שיגנו עלינו ("הי תורה והי מצוה דקא מגני עלן"?)

ג. המבחן להענקת חיים לשנה נוספת הוא - מי מקבל עליו בכל לב לעבוד את ה' בשנה הבאה!

ד. נאמר (דברים י"א, כ"ז): 'את הברכה - אשר תשמעו', ומבאר "שם משמאל" כי "כפי מסת השמיעה והקבלה מחדש זוכים לברכה".

ה. מכוח הקבלה לעתיד יוצאים אנו זכאים בדין וזוכים לשנה נוספת.

ו. כך כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ד') כי בתקיעת השופר יש רמז כי צריך להתעורר משינה עמוקה שאדם שקוע בה בהיותו רדוף ע"י הבלי הזמן. משמעותה של יקיצה זו היא לשמוע ולקבל עליו מחדש את כל מצוות ה'. על כן נאמר: "אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם".

המשמעות של המלכת הקב"ה היא, שאנו מקבלים עלינו בכל לב את ציוויו.

ז. "שם משמאל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר" כי כמו שבראשית הבריאה נאמר (בראשית ב', ז'): "ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה", כן הוא קול השופר בכל שנה - מעורר חיים חדשים בלב ישראל וכאלו באותו יום מתחילים לחיות. עם התחלה מחדשת זו האדם מתנער ממרוץ החיים הקודם ומקבל עליו לשמוע בקול מי שנפח חיים באפו. כאשר אדם מאפס את עצמו, עוצר את מרוץ חייו, נולד מחדש, מחליף כוח, ומחדש את מחויבותו לקב"ה בכל לב ובכל הכוח, הוא זוכה בשנה נוספת.

ח. מה גורם לאדם להתאפס ולקבל על עצמו התחייבות מוחלטת וחסרת עכבות ומניעות לקיים את מצוות ה'?

ט. ההכרה כי בשנה החולפת הוא הגיע למבוי סתום.

"הקבלה מחדש היא כפי מסת הידיעה מקודם כמה הוא הוא נעור וריק מכל, ועתיד חלילה לצאת מעולמו ריקם ובחושך ילך ח"ו".

י. אלול הוא אם כן "הזמן לחפש בכל סדקי ליבו בשקידה עצומה עד שיתברר לו באמת מצבו כי ברע הוא". ככל שיגיע למסקנה כי סיים את השנה באפס, כן יהיה עומק חידוש הנדרים שלו בראש השנה ועימו הצורך של העולם בעובד ה' שקיבל עליו מכל לב לעבוד את ה' בשנה הבאה עליו לטובה.

יא. נמצא כי אלול בא לפני ראש השנה כיוון שזה הזמן לסכם את השנה הקודמת. אכן, אין זה חלק מגלגל הזמן של השנה הבאה. אבל, כדי שאדם ייוולד מחדש ויזכה בשנה נוספת, עליו להגיע למסקנה כי אחרי כל הריצות הוא לא השיג דבר וניצב בנקודת הבראשית. אפס בידו. אלול הוא מלשון אליל, אפס ואין, כפי שנאמר (איוב י"ג, ד'): "רופאי אליל". אליל "שם לאַל" (אַל - כמו "לא"). אין בו ממש. אין בו דבר. זו המסקנה המסכמת את השנה הקודמת. מכוח מסקנה זו הוא מקבל עליו בכל לב לעבוד את בוראו - ובכך זוכה הוא לשנה הבאה.

איפוס של האינטרס האישי יוצר אחדות

"שם משמואל" (פרשת שופטים - שנת תר"ע) מוסיף היבט נוסף הנובע מכך שאדם מבטל את עצמו כליל כלפי הקב"ה. ביטול זה של כל יחיד ויחיד את עצמו ואת רצונותיו האישיים, מביא את כלל ישראל לידי אחדות. בנקודת הזמן שבה כל פרט מגיע למסקנה כי מרוץ החיים האישי שלו הביא אותו לנקודת האפס, הרי שהוא מבטל את האינטרס האישי. נמצא כי ביום הזה כולם מתלכדים סביב הקב"ה שאת מצוותיו התחייבו לשמור בכל לב בהעדר כל עניין אישי פרטי. נמצא כי זמן תחילת החיים המחודשת מכוח קבלת עולו של המלך וציוויו, גם מאחדת את הפרטים להיות כלל אחד, שאין להם בעולמם דבר מלבד רצונו של המלך.

"איך באין לידי אחדות באמת שיהיה כל אחד מובלע בתוך הכלל? ע"י שכל אחד ואחד מבטל דעתו ורצונו מפני רצון ה', ועל כן כולם פונים אל הנקודה האחת המאחדתם".

הנה כי כן, אלול - הוא סיכום השנה הקודמת, כאשר האדם עושה את חשבון נפשו ומגיע למסקנה כי בכל מרוץ חייו לא השיג מאומה ורק הגיע עד לנקודת ההתחלה. על כן הוא מחשב מסלול מחדש, ונכון לקבל עליו את רצון ה' בטהרתו - בלי רצונות אישיים, בלי עכבות ומניעות מכוח מחויבויות קודמות כלשהן. איפוס זה מביא לשנה חדשה שבה יש המלכה של הקב"ה ע"י כל פרט ופרט. ביטול עצמי וקבלת רצונו של המלך גם יוצר אחדות. "מלך הוא המאחד את העם להיות כולם אחד. וכעין זה הוא ראש השנה, כי ע"י אחדות באים למלכות". אחדות זו מביאה לידי כך שהפרט אינו נדון כמי שעומד בפני עצמו אלא נבלע בתוך הכלל שלגביו אין ספק כי דינו לצאת זכאי בדיון, שהרי את עם ישראל צריך לעולמי עד. אלול הוא סיכום של שנה קודמת. אך כמה נחוץ הוא איפוס זה כדי לקבל שנה חדשה מבראשית.

ראש השנה

השופר ככלי הביטוי של הלב

שופר ככלי עזר לתפילה

עבודת ה' בראש השנה היא בשלושה מישורים: מלכויות, זיכרונות, שופרות. כך מצינו בתוספתא (פרק א', הלכה י"א): "מלכויות שתמליכהו על מעשה ידיו; זכרונות שיעלה זכרונו לפניו לטובה; שופרות שתעלה תפלתך לפניו בתרועה". השופר הוא אפוא אמצעי להעלאת התפילה! ברם, שהשילוב בין שופר לבין תפילה טעון ביאור, שכן בתפילה האדם שופך שיח מלא בתוכו, ומביע את רחשי ליבו בפני בוראו. לעומת זאת, בקול השופר אין לכאורה תוכן. הכיצד משתלבים אפוא שני אלו זה בזה?

שופר ככלי עזר להמלכה

בגמרא במסכת ראש השנה (דף ט"ז, עמ' א') מצינו: "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה. ובמה? בשופר". לכאורה, משמע מדברי הגמרא כי השופר בא בחלקם של "הזיכרונות" ומועיל להעלות את זיכרונו של ישראל לטובה בעת הדין. והגיגונו של דברים בצידם, שהרי השופר מעורר את הזיכרון בדבר עקידת יצחק ובריתו של הקב"ה עם אברהם והבטחתו לזרעו אחריו. אולם, הריטב"א שם מבאר כי כאשר נאמר בגמרא: "ובמה? בשופר", הדבר מתייחס לא רק לזיכרונות אלא גם למלכויות. לפי הסברו של הריטב"א יש להבין את דברי הגמרא כאילו אמרו חז"ל "כדי שתמליכוני עליכם. במה? בשופר". הריטב"א מבאר כי משום כך תוקעים אנו בשופר הן בעת אמירת מלכויות והן בשעת אמירת שופרות. מה הקשר בין שופר לבין מלוכה? על כך משיב הריטב"א כי "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" ובמלכות של בשר ודם נעשה שימוש בשופר בעת ההמלכה של המלך.

כך מצינו כי כאשר המליכו את שאול המלך נאמר (שמואל א', י', כ"ד): "ויריעו כל העם ויאמרו יחי המלך". בדומה לכך, בעת המלכת שלמה המלך הריעו בשופרות ונאמר (מלכים א', א', ל"ט): "ויקח צדוק הכהן את קרן השמן מן האהל וימשח את שלמה, ויתקעו בשופר ויאמרו כל העם יחי המלך שלמה".

תקיעה של שמחה פומבית או גניחה של אדם שפוף

ברם שבנקודה זו מקשה "שם משמואל" שאלה חריפה מאוד. לכאורה אין לדמות תקיעה של ראש השנה לתקיעה של המלכת מלכים ואלו תקיעות שונות בתכלית.

בעת שממליכים מלך בשר ודם נעשה שימוש בשופר ככלי שיש בו כדי לפרסם את המאורע, להחצין אותו ולתת פומבי לשמחה הפורצת מפי ההמון. לעומת זאת, ביחס לתקיעת שופר בראש השנה כותבת הגמרא (במסכת ראש השנה, דף כ"ו, עמ' ב') כי בראש השנה יש לקחת שופר של איל שהוא כפוף ואילו ביום הכיפורים (של שנת היובל) לוקחים שופר של יעל שהוא ישר, שכן בראש השנה ככל שדעתו של אדם כפופה ושחוחה יותר כן עדיף, ואילו ביום הכפורים ככל שאדם ישר בדרכיו ובדעתו כן עדיף.

נמצא כי ראש השנה אינו עת של שמחה. זה יום הדין! ביום הזה האדם מופנם, מכונס בעצמו. שחוח. על כן, תקיעת השופר בראש השנה מבטאת גניחה ויללה הפורצת מעמקי נפשו של אדם שפוף.

כיצד אם כן ניתן לראות בשופר כלי של המלכה ומתן פומבי לשמחת הלב הפורצת בעת המלכת המלך? הרי זו תקיעה לגמרי אחרת!

למה גדולה מעלת השופר כל כך

"שם משמואל" מביא את דברי הגמרא במסכת ראש השנה (דף ל"ד, עמ' ב') כי מעלת השופר גדולה ממעלת התפילה. כך מצינו שם, כי אם אדם צריך לבחור בין שתי עיירות, באחת תוקעים ובאחת מברכים, הרי שעליו ללכת למקום שתוקעים, שכן התקיעה היא חובה מדאורייתא ואילו הברכה היא רק מדרבנן.

התפילה היא תחליף לקרבנות, כפי שנאמר (הושע י"ד, ג'): "ונשלמה פרים – שפתינו". "שם משמואל" מבקש להוכיח כי תקיעת שופר גדולה לא רק מתפילה, אלא גדולה אף יותר מהקרבנות, שהיא חיוב מן התורה.

הדבר עולה מעיון במסכת ראש השנה (דף כ"ו, עמ' א'), שם מצינו כי דוד התפלל שתפילתו תיטב משור פר שהקריב אדם הראשון, שנאמר (תהילים ס"ט, ל"ב): "ותיטב

לה' משור פר". חז"ל דרשו את המילים: "שור פר" כמכוונים גם ל"שופר". נמצא כי דוד התפלל שתפילתו תעלה על קרבן (שור פר) וכן כי תעלה גם על שופר. ובכן, אילו מעלת הקרבן הייתה עולה מעל מעלת השופר, לא היה צורך בדרשת חז"ל זו, שהרי משהתפלל דוד כי תפילתו תיטב מקרבן, הרי שממילא טובה היא משופר הנחות מקרבן. הצורך בדרשת חז"ל מלמד, כי לא די היה בבקשה שהתפילה תיטב מקרבן (שור פר), אלא שתיטב גם ממה שנעלה ממנו – השופר. ובכן, יש להבין: למה גדולה מעלת השופר ממעלתה של התפילה (מלאת התוכן) ומדוע גדולה היא תקיעת השופר ממעלתם של הקרבנות? "בודאי טעמא בעי, למה גדולה מעלת השופר כל כך?"

בין המופשט לבין המורכב

"שם משמואל" עומד בנקודה זו על הבחנה יסודית וביססית בין דברים שהם מופשטים ורוחניים לגמרי, לבין דברים מורכבים, שיש בהם תוכן רוחני אך אמצעי ההנגשה שלהם עטוי בלבוש גשמי. מהלכו המרהיב של "שם משמואל" הוא בן שלושה שלבים, והשלב הראשון דן בהבחנה זו ומבהיר כדלהלן:

- א. חיים ושפע נובעים מהקב"ה.
- ב. נמצא כי בנקודת המוצא, כל ההשפעות היוצאות מלמעלה הן בהכרח רוחניות לגמרי.
- ג. בדרך לעולם הזה יש תהליך של "עיבוי". הרוחניות לובשת מעטה גשמי המורכב מארבעת יסודות הקיום הגשמי (אש, רוח, מים ועפר). אבל, אין לטעות. התוכן הוא רוחני והוא העיקר. בתורה נאמר (דברים ה', ג'): "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" וביאר האר"י כי מה שמחיה את האדם אינו הלחם הגשמי אלא מוצא פי ה' שהתלבש בלחם. הלבוש הגשמי הוא רק קליפה חיצונית שנועדה להנגיש את התוכן הפנימי לאדם שנשמתו מולבשת בגוף גשמי הקולט את המציאות באמצעות חושים גשמיים.
- ד. "שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", כי כאשר הקב"ה פותח את ידו ומשביע לכל חי רצון הרי שהאדם נהנה מן הקשר עם הקב"ה ולא מהביטוי הפיסי שניתן לדברים. בדומה לאדם שמקבל מדליה מהמלך שאינו שמח בעיטור המתכת השווה פרוטה אלא בהערכה שהעיטור הזה מבטא. ובלשונו "ההשפעה הרוחנית מלמעלה היא החיבור בין הנותן שהוא

הקב"ה למקבלי ההשפעה, וישראל המבקשים השפעה אין עיניהם נשואות לגשמיות ההשפעה לבד אלא לחיבור שבה".

ה. בהתאם לכך היה מצופה כי כאשר אדם מקבל שפע גשמי מהקב"ה הרי שהדבר יביא איתו דביקות ואהבה, שהרי התוכן הפנימי של המתנה הוא רוחני ומבטא קשר עז עם הקב"ה.

ו. בפועל, שפע גשמי מביא את האדם לריחוק מהקב"ה. כך מצינו (דברים ל"ב, ט"ו): "וישמון ישרון ויבעט". כמו כן מצינו (למשל בספר "חובת הלבבות", שער הכניעה, פרק ד'), כי "גדול ניסיון העושר מניסיון העוני". העושר משחית ומרחיק מהקב"ה.

ז. מכיוון ששפע גשמי מבטא קשר עם הקב"ה כיצד ייתכן כי הוא גורם לריחוק מהקב"ה? הכיצד יכול חיבור לגרום למרחק?

ח. תשובתו של "שם משמואל" היא, כי מכיוון שההשפעה הנובעת מהקב"ה לבושה במעטה גשמי נמצא כי היא מעֵבָה ומחזקת את החלק הגשמי שבאדם הנהנה ממנה. אדרבה, ככל שההשפעה גדולה יותר נמצא כי היא עטויה ומולבשת בלבוש גשמי גדול יותר, וממילא נמצא כי האדם חשוף להשפעת גשמית עבה ומגושמת יותר.

ט. הווי אומר כי השפע הגשמי נושא בחובו שני היבטים: האחד גשמי ומגושם הגורם לחיזוק הגשמיות של האדם המרחיקה אותו ממהותו הרוחנית, והשני רוחני ופנימי, הנובע מקשר רב עם הקב"ה וטומן בחובו דביקות ויראת שמיים. מי שמשכיל לראות "דרך" הגשמיות את התוכן הפנימי הרוחני שלה – מקבל לא רק שפע גשמי אלא גם השפעה רוחנית מועצמת.

על כך אמר סבו של ה"שם משמואל", הרבי מקוצק, כי כאשר השנה מבורכת – היא מבורכת בכל דבר ואפילו ביראת שמיים. "שם משמואל" מבאר זאת כי "בודאי שהפירוש הוא, שהשנה מבורכת ביראת שמים למבקשים יראת שמים ונמשכים אחר פנימיות ההשפעה ולא לאלו הנמשכים אחר הלבוש החיצוני שבה".

י. נמצא כי אם האדם המקבל את השפע הוא איש מעלה רוחני, הרי שהוא מתקרב עוד יותר אל הקב"ה. אבל, אם הוא איש גשמי, הרי שהמעטה של השפע גורם לו להתרחק מבוראו.

"על כן למרבית העולם, שנמשכים אחר חיצוניות ההשפעה והלבוש, גורם השפע הגשמי עוד נסיון".

השופר ככלי ליצירת קשר רוחני בטהרתו

יש שני אמצעים להתקשר עם הקב"ה:

א. הכלי הראשון והידוע שבאמצעותו האדם מתקשר עם בוראו וגורם לקבלת שפע מאת הקב"ה הוא – תפילה.

שפע הנובע מלמעלה מחמת התפילה נושא את דמותה של התפילה, שהיא האמצעי שהביא לשפע זה. "התפילה – כְּמֵהוּתָהּ כֵּן הַמְשַׁכְתָּהּ". ומהי דמותה של תפילה? מדובר בדיבור שמבטא את רחשי ליבו של האדם. הדיבור של תפילה יוצא מפנימיות הלב. אבל, דיבור זה מקבל אופי גשמי שכן הוא "מתלבש" בחמשת מוצאות הפה (שפתיים, גרון, חֵךְ, שיניים ולשון). התפילה היא אם כן דבר בעל תוכן רוחני המתלבש בלבוש גשמי. על כן, מושכת התפילה השפעה מלמעלה שהיא בדוגמתה – שפע רוחני העטוי בלבוש גשמי. אין בכוחה של התפילה לקבל מלמעלה שפע רוחני טהור בלי לבוש גשמי, שהרי דבר זה יהיה יותר ממהותה העצמית של התפילה.

ב. עם כלי שיש בו לבוש גשמי לא ניתן להשיג רוחניות מופשטת שאינה מורכבת ושאינה עטויה במעטה גשמי. לכן, מה שמקבלים ע"י תפילה הוא בהכרח דבר שיש בו מעטה גשמי. ממילא, השפע המושג מכוחה של התפילה הוא בהכרח דו קוטבי: מצד אחד יש בו לבטא פנימיות רוחנית נאצלת ומופלגת הנובעת מקשר של אהבה עם הקב"ה. מצד שני, יש בו ביטוי חיצוני גשמי, המעצים את חלקיו הגשמיים של האדם ומרחיקים אותו מאלוקיו.

ג. כלי נוסף המשמש כאמצעי התקשרות עם הקב"ה הוא השופר. בדברי ה"מרדכי" על מסכת ראש השנה (רמז תשכ"א) מצינו "כי היכי דהשומע כעונה הכי נמי שומע כתוקע". כלומר, השמיעה של השופר כמוה כדיבור התפילה.

ד. יש הבדל גדול בין שופר לבין תפילה, שכן קול השופר הוא רוחני – טהור ומוחלט. בלי לבוש גשמי כלשהו. קול השופר אינו נוצר מכוח אחד מחמשת מוצאות הפה הפיסיים. זהו הבל היוצא מפנימיות הלב. אכן, הבל הפה עובר דרך שופר. אבל השופר אינו יוצר את הקול של האדם אלא רק מהדהד אותו. השופר הוא צינור תהודה שמעביר את הקול, אך הקול נובע מהלב!

ה. בדיבור יש התמזגות של נהמת הלב והבל הפה עם חמשת כלי הדיבור הפיסיים (שפתיים, גרון, חֵךְ, שיניים ולשון). לעומת זאת, השופר חיצוני ואינו מתמזג עם הבל הלב.

- ו. ובלשון "שם משמואל": "כלי השופר איננו מעצם הקול ואיננו מתאחד עם הבל הלב כמו שחמשת מוצאות הפה מתאחדים עם הבל הלב שהם הם האדם עצמו. כלי השופר הוא דבר נפרד מהאדם".
- ז. נמצא כי הקול הנובע בעת תקיעת השופר הוא רוחני **טהור**, בלא לבוש גשמי!
- "וחשוב הבל (האדם הבוקע מן השופר) כאילו הוא עומד בעצמו ברוחניותו בלתי מתלבש בגשמיות".
- ח. מכיוון שהשופר מבטא נהמת לב רוחנית **בטהרתה**, בלי כל לבוש גשמי, הרי שהוא מסוגל להניב שפע רוחני שאינו זקוק ללבוש ומעטה גשמי.
- ט. ממילא מובן מדוע מעלת השופר גדולה מן התפילה. כמו כן מובן מדוע השופר נעלה אף מן הקרבנות, שיש בהם תוכן נעלה ונשגב, אך זה מושג באמצעות עשייה גשמית, וממילא מחויב להניב קשר שתוצאתו מולבשת אף היא בתוכן גשמי, שיעצים את החלק המגושים באדם.
- י. שופר הוא הכלי **היחיד** שיש בו קול רוחני טהור, ואשר תוצאתו מניבה קשר רוחני עם הקב"ה, הנותר רוחני ומופשט לגמרי. השופר הוא האמצעי שיכול להניב פירות רוחניים שיש בהם ברכה בלא קללה, העצמה של הנשמה בלי להביא אגב כך העצמה של כלי הגוף העוטפים אותה. השופר הוא כלי שיש בו קשר נקי וטהור באופן מוחלט.
- יא. מעתה נוכל לעבור לשלב השלישי במהלכו של "שם משמואל" ונבין מדוע נחוץ השופר בראש השנה, שבו יש חובה להמליך את הקב"ה.

עבודת ראש השנה היא לחשוף את הרוחניות בטהרתה

מה פשרה של המלכת הקב"ה עלינו בראש השנה? נבהיר.

- א. הקב"ה מנהיג **לבדו** את העולם הגשמי שלנו.
- ב. אבל, האדם, בעיניו הגשמיות, אינו רואה את המנהיג. נראה לו שיש קשר סיבתי וחד ערכי בין פעולה לתוצאה, וקשה לו לראות כי יש גורם רוחני, שאינו נראה ואינו נקלט בחושיו הגשמיים, שהוא **לבדו** מנהיג את העולם.
- ג. במסכת ראש השנה, מופיעה משנה (פרק ג', משנה ח') בה דורשים חז"ל את הכתוב (שמות י"ז, י"א) האמור לגבי מלחמת ישראל בעמלק: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכאשר יניח ידו וגבר עמלק" – "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים

ואם לאו היו נופלין. כיוצא בדבר אתה אומר (במדבר כ"א, ה'): 'ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף ושים אתו על נס, והיה כל הנשוח וראה אתו וחי' – וכי נחש ממית או נחש מחיה אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהן שבשמים היו מתרפאים ואם לאו היו נימוקים". משנה זו מופיעה במסכת ראש השנה, שכן האמור בה מבטא את מהותה של המלכת ה' הנדרשת בראש השנה. מוטל עלינו להסתכל כלפי מעלה ולשעבד את הלב אל המלך, בהבנה כי מעשי האדם ופעולותיו אינם מועילים מאומה, והכול בא מעם ה' ומסור בידו.

ישועת האדם תלויה בהכרה זו!

ד. בדומה לכך, כאשר הוריד הקב"ה מן במדבר ובני ישראל הצטוו לעשות השתדלות טבעית וללקט את המן לבתיהם, נאמר בתורה (שמות ט"ז, י"ח): "ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר, איש לפי אכלו לקטו". ההשתדלות המרובה לא הניבה עודף כלשהו, ומיעוט הלקיטה לא הסב כל מחסור, אלא התוצאה נקבעה מראש לפי הצרכים ולא השתנתה במאומה עקב מעשי האדם. האדם יכול לפעול, אך לא יכול להסב תוצאה, שכן זו נגזרת מתהליך, לא מפעולה, והתהליך הוא כולו שמימי.

כך מבאר ה"משנה ברורה" (סימן א', סעיף ה', ס"ק י"ג) את ההלכה שנפסקה בשולחן ערוך לפיה טוב לומר מדי יום את פרשת המן: "כדי שיאמין שכל מזונותיו באים בהשגחה פרטית כדכתיב 'המרבה לא העדיף והממעיט לא החסיר', להורות שאין ריבוי ההשתדלות מועיל מאומה".

ה. בהעדר אמונה מושרשת, נראים לאדם מאמציו כקריטיים להשגת תוצאות מיוחלות. אך האדם מצווה להרפות ממאמצים עודפים אלו ולהאמין כי אין עוד מלבד הקב"ה, כפי שנאמר (תהילים מ"ו, י"א): "הרפו ודעו כי אנכי אלהים". נמחיש זאת באמצעות מעשה: בעל העגלה של הבעל שם טוב עצר את סוסיו מכיוון שהגיע לגשר צר מאוד וארוך וחשש כי יסטה מהדרך ויפול לתהום. הבעל שם טוב נטל מטפחת וביקש מבעל העגלה לקשור את עיניו ולהניח למושכות. הסוסים דהרו ולא סטו מהדרך. אכן, כדברי רבי נחמן מברסלב "כל העולם הוא גשר צר מאוד. והכלל והעיקר הוא – לא לפחד כלל" – כי האדם אינו מנהיג ואינו פועל דבר.

ו. הסבר מרהיב לביטחון בה' בהעדר כל השתדלות טבעית, בבחינת "שינה", מצינו בדבריו של אחד מגדולי החסידות, ר' יעקב יוסף בן יהודה ("המגיד מאוסטרעהא") בספרו "רב ייבי", ביחס לפסוק בתהילים (ג', ו'): "אני שכבתי

ואישנה, הקיצותי כי ה' יסמכני", כדלקמן: "נראה לפרש, דהנה חז"ל אמרו במסכת סנהדרין (דף צ"ז, ע"א): 'שלושה באין בהיסח הדעת, אלו הן: משיח, מציאה ועקרב' וזה שייך אצל כל איש, אפילו כשיש צרה ליחיד, והוא נגאל ממנה, אז הוא כאילו בא משיח אצלו, וצריך להיות בהיסח הדעת. וזהו פירוש הפסוק 'אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי ה' יסמכני'. 'אני שכבתי' – דהיינו כשאני שוכב לפני שונאי, שרודפים אותי, ואינני יכול לעלות ולהתגבר עליהם, אזי 'ואישנה', דהיינו שאני מסיח דעת ממנה, כמו האדם בשעת שינה מסיח דעת מדברים הצריכים לו. ואז כשאני מסיח דעת אני נגאל מן הצרה, ודומה כאילו בא לי משיח, כיוון שנגאלתי מן הצרה, וזהו 'הקיצותי'. והטעם שהגאולה באה בהיסח הדעת, כי כאשר האדם בדעתו אזי מחשב פעולות להינצל מן הצרה, ואין לו ביטחון גמור על ה' יתברך, לכך אין לו עזר מן ה' יתברך, שה' אומר: כיון שאתה רוצה להציל עצמך בפעולות, אין אני רוצה לעזור לך, ואראה איך אתה תוכל לעזור לך בעצמך. אבל כשהאדם מסיח דעת מן הצרה, ואומר: מה לי לעשות פעולות, ה' יתברך יעשה מה שרוצה, אז עוזר לו ה' יתברך וזהו: 'ה' יסמכני'".

ה"מגיד מאוסטרהא" מבהיר אפוא כי אם האדם משתדל להינצל מן הצרה, הרי שהוא גורר כלפיו התייחסות אלוקית שלילית בבחינת אמירה: "אם אתה חושב שבידך לכלכל את ענייניך בעצמך, הרי שאדרבה: ניתן בידך את המושכות ונראה לאן הדבר יוביל". ממילא בהעדר כל יכולת אנושית לדעת לאן יובילו אותו דרכיו ומה באמת צפוי לו, ברור כי אין ביכולתו להושיע את עצמו. לעומת זאת, דווקא אם יסיח דעתו מן הצרה, וישים את מבטחו בה' כשהוא מבחינתו "ישן" ונותן לקב"ה להובילו לחוף מבטחים, הרי שה' אכן יושיעו.

ז. אם תמצי לומר, עקידת יצחק, הנזכרת בראש השנה, היא פסגה של התנהגות האדם המוסר את גורלו לחלוטין בידי בוראו ומבטל את כל השתדלותו. ויושם אל לב, אנו קוראים למעשה מסירות הנפש העצום של אברהם ושל יצחק בשם "עקידה", שאינה אלא קשירת גפיו של יצחק. לכאורה, קשירה זו היא השולית ביותר בכל מסכת המעשים של אברהם ויצחק. אולם, קשירת הידיים והרגליים מלמדת על הקרבת מעשי האדם והשתדלותו הטבעית ועל כן היא משמשת כגולת הכותרת למעשה זה.

ח. אכן, קשה לאדם להרפות ממעשי האדם, כי קשה להמיר תחושות "טבעיות" של "קשר סיבתי" בין מעשה לתוצאה באמונה פשוטה בעולם

מושג מלמעלה. הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" (פרק כ"ה) מביא את דברי המשנה (אבות, פרק ב', משנה א'): "דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים", ומבאר הרמח"ל כי השגחת הקב"ה היא על כל דבר. אבל "הדבר הזה אינו מצטייר היטב בשכל האדם, אלא ע"י התמדת ההתבוננות וההסתכלות הגדול, כי כיון שהדבר רחוק מחושינו לא יציירהו השכל אלא אחר רוב העיון וההשקפה".

ט. **בראש השנה נדרש האדם להסיר את "משקפיו" הגשמיים ולהביט סביבו באמצעות "משקפי" הדעת, כדי לראות את ההיבט הרוחני הטהור שנמצא מעבר למציאות הגשמית.**

זו מהותה העמוקה של המלכת הקב"ה בראש השנה (כפי שביארנו לעיל, בפתח הפרק על חודש "אלול").

בלשון "שם משמואל": "בראש השנה הדרישה היא שתתגלה מלכות שמים בעולם, כי 'זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון', וכמו שכוונת הבריאה של כל העולמות היתה שיתגלה כבוד ה', כן נדרש שבכל ראש השנה תתגלה מלכות ה' בעולם, וזהו תוכן כל תפלותינו ביום זה: 'ובכן תן פחדך ה' אלוקיני על כל מעשיך'; 'מלוך על כל העולם כולו בכבודך'; 'וידע כל פעול כי אתה פעלתו'. והנה השפעת התגלות מלכות שמים היא ענין רוחני בלי לבוש גשמי כמובן".

המלכה של ה' במישור הרוחני הטהור – מן ההכרח לעשות ע"י שופר
בהמלכת ה' יש היבט רוחני טהור, הקורע את המעטה הגשמי ומבטא מציאות של רוח, שאינה לבושה בלבוש גשמי. לשם כך מן ההכרח להשתמש בשופר, שהוא הכלי היחיד המבטא את המיית הלב הרוחנית, בלי ביטוי פיסית כלשהו. כלי הדיבור הם אמצעי פעולה שאינם תואם את המטרה של המלכת ה'. אכן, דיבור של תפילה יוצא מפנימיות הלב אך הוא מתלבש ומתאחד בחמשת מוצאות הפה שהם גשמיים. ממילא, לא ניתן להשיג באמצעות דיבור זה קשר שהוא רוחני טהור, ואשר אין בו היבט גשמי כלשהו, שהרי כאמור, האמצעי צריך להתאים למטרה ועם כלי שיש בו לבוש גשמי לא ניתן להשיג רוחניות שאין בה מעטה גשמי. כמה מובנים ונהדרים עתה דברי הריטב"א כי כאשר נאמר: "כדי שתמליכוני עליכם" שואלת הגמרא: "במה?" ומשיבה: "בשופר!"
אכן, לשם המלכת הקב"ה לא די בדיבור גשמי ויש צורך להשתמש גם בכלי רוחני טהור – השופר.

העלאת התפילה באמצעות השופר

הווי אומר כי התוכן ורחשי הלב מובעים ע"י התפילה. אבל, השופר מעלה את התפילה והוא הכלי המועיל להמלכת הקב"ה מכיוון שהמלכת הקב"ה משמעה הכרה בכך שיש מציאות רוחנית של הקב"ה המנהיגה לבדה את העולם, ולצורך כך נחוץ כלי ביטוי רוחני טהור, שזהו השופר.

אכן, התפילה מבטאת רוחניות נשגבה וכמוה כמעשה הקרבנות, אבל יש בה היבט גשמי. כדי שההבל הנובע מעמקי הלב – יעלה מעלה מעלה בטהרתו המוחלטת, באופן נקי מכל גשמיות, חייבים להעצים אותו ע"י תקיעת שופר. "דיבור של מלכיות בעצמו איננו מספיק להמשיך השפעת התגלות מלכות שמים, אלא שהדיבור הוא מורה לבד מה שימשוך השופר, ועיקר ההמשכה הוא בשופר".

הנה כי כן, השופר הוא כלי המהדהד את רתיחת הלב בטהרתה, בלי שתתמזג בה גשמיות כלשהי.

זהו כלי הביטוי היחיד שבאמצעותו יכול אדם גשמי לבטא רוחניות טהורה באופן מוחלט, בלי שבב גשמיות ובלי שמץ של מעטה או לבוש גשמי. הנשמה שנבראה טהורה מתבטאת ויוצרת קשר ישיר עם בוראה, וכל התפילות הנובעות ממעמקי הלב בוקעים באמצעותה את כל הרקיעים. האדם התוקע בשופר ממליך את הקב"ה על המציאות הגשמית וליבו ההומה מבטא ברגש כי: אין תוקף לפעולות גשמיות. אין עוד מלבדו.

שבת שובה

שבת תשובה פורצת את מחסום החטא

שבת שובה! שבת תשובה?

בתוך עשרת ימי תשובה התייחד מקום לשבת שובה, ועל כן יש לדרוש בפני הקהל ולעוררם לתשובה, כפי שמצינו בספר "מגן אברהם" (אורח חיים, סימן תכ"ט, ס"ק א'): "ועכשיו נוהגים לדרוש בשבת הגדול ובשבת שובה, והעיקר להורות לעם ה' דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשון. מהרי"ל היה דורש גם הלכות חג בשבת שובה". שבת תשובה!!!

שואל ה"שם משמואל": שבת תשובה???

מה יש בה בשבת תשובה שאין בכל אחד מעשרת ימי תשובה? הן ביחס לכל אחד מעשרת הימים הללו נאמר (ישעיהו נ"ה, ו'): "דרשו ה' בהמצאו?" מה ההבדל באיזה יום שב האדם בתשובה? האם יש הבדל בין תשובה של יום חול לתשובה של שבת?

כדי להבין עניין זה משרטט ה"שם משמואל" מהלך כולל להבנת דרך הילוכה של תשובה.

ניתוק הרצף הקיומי ובריאה מחדש

הכתוב אומר (ירמיהו י"ז, י"ג): "מקוה ישראל ה'". בפשטות הכוונה היא שבני ישראל מקווים לתשועת ה'. "מקווה" – מלשון מקור של תקווה. אך חז"ל דרשו "מקווה" מלשון 'מקווה מים', ואמרו חז"ל במסכת יומא (דף פ"ה, עמ' ב'): "מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל".

מה פשר המשל הזה? במה מוסיף הוא להבנת התהליך של ההיטהרות של עם ישראל מחטאיו?

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", כי לכל חי יש מקום מחיה. יש תלות בין קיום החיים לבין קיומו של מקום מחיה. דג לא יכול לחיות ביבשה. אדם לא יכול לחיות במים.

אדם הטובל את כולו במקווה מנתק את עצמו ממקום המחיה שלו. הוא נמצא במקום שבו אין לו אפשרות לחיות. דבר זה מנתק את הרצף. החיים הקודמים שלו הגיעו לקץ דרכם עם אובדן מקור המחיה שלהם. על כן, עם צאתו מהמים הוא מתחיל לחיות חיים חדשים. בכך הוא נטהר.

האדם שיצא מן המקווה משתנה כי אינו האדם שחטא. המקווה הבדיל בין החיים (הקודמים) לבין החיים (החדשים). אדם יכול להשתנות באמת, אם הוא מרגיש כמי שהגיע לסוף דרכו הקיומית ונולד מחדש. הווי אומר כי טהרה מחטא נובעת מניתוק של הרצף הקיומי.
מהמשל לנמשל:

הקב"ה יצר אזורי מחיה שונים במרחב הקיום כשיש הבחנה לרוחב (ההבדל בין ים ליבשה) אך גם לגובה. למלאכים שקיומם רוחני יוחד מקום מחיה בשמיים, ואילו לבני אדם קרוצי חומר יוחד מקום מחיה בארץ. אדם השב בתשובה ודבק בה' עובר ממקור המחיה הגשמי בארץ, אל מקור המחיה הרוחני – בשמיים.
בכך הוא מתנתק ממרחב הקיום הגשמי שלו – ונולד מחדש.
"השב בתשובה שדבק בה' למעלה, נפרד מהחיות שהייתה לו מכבר, ושואב חיים חדשים. על כן הוא נטהר מעוונותיו הקודמים".
תהליך התשובה מאפשר אפוא לאדם לנתק את רצף הקיום בין החיים הקודמים לחיים חדשים ולהיוולד מחדש.

דומה כי קשה להגדיר הסבר זה כהסבר מרהיב ויפה, שכן מילים אלו אינן מספיקות כדי להכיל את כל היופי. אך "שם משמואל" אינו מסתפק בכך, ומוסיף מרחב נוסף של עומק.

טומאה "מעל" וטומאה "בתוך"

אסור לאדם לאכול בשר קרבן בטומאה. כך נאמר (ויקרא ז', כ'): "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה וטומאתו עליו, ונכרתה הנפש היא מעמיה". מי טמא, הבשר הנאכל או האדם האוכל? בכך דנה הגמרא במסכת זבחים (דף מ"ג, עמ' ב') ואחת הדעות היא: "וטומאתו עליו – מי שטומאה פורחת ממנו, יצא בשר שאין טומאה פורחת ממנו".

כלומר, הכתוב מדבר על טומאתו של האדם האוכל (הגברא), ולא על טומאת המאכל (החפצא), שכן אדם עשוי להשתנות ולהסיר את הטומאה מעליו ודבר זה תואם לכתוב: "וטומאתו עליו". לא נאמר "טומאתו בו". בשר קודשים שנטמא –

הטומאה בתוכו. אדם שנטמא – הטומאה מעליו. הטומאה אינה חלק מן האדם, אלא מרחפת מעליו כדבר חיצוני, ועשויה לנשור ולפרוש ממנו. טומאה פורחת ונעלמת ע"י מקווה, מכיוון שהטומאה לא חדרה מלכתחילה אל תוך האדם ואינה מהווה חלק מהווייתו הפנימית.

רושם שטחי לעומת הוויה עמוקה, אמיתית ואותנטית

"שם משמואל" מוסיף נדבך נוסף לביאורו באמצעות הקבלה בין טומאה לבין כשפים. בגמרא במסכת סנהדרין (דף ס"ז, עמ' ב') מצינו כי כשפים נימוחים ומתבטלים במים. הסיבה היא זו.

במקום שבו שוררת האמת, אין קיום לשקר.

המים הם פשוטים. אין להם גוון ואין להם צורה. הם סבילים ומקבלים כל גוון וכל צורה בהתאם לכלי שבו הם מצויים. התוכן של המים הוא פנימי. הצורה והסביבה לא מגדירה את מהותם של המים ולא הופכת להיות חלק ממהותם. הכתוב אומר (ויקרא י"ד, ה'): "מים חיים", כי מים מעניקים חיים ורעננות. זו מהותם. הם לא זקוקים לשם כך למעטה חיצוני של חזות כלשהי.

מהותם של המים נשמרת בלי "הצגות" ובלי רושם חיצוני. הם נקיים מכל זה. הם אמיתיים!

כשפים מתקיימים רק בעולם מדומה. במציאות חלופית. מקורם הוא שניות ודמיון. כל מהותם של הכשפים היא הצגה ורושם חיצוני.

בעולם של אמת, במקום שבו המציאות נבחנת במבחן המהות ולא במבחן הרושם החיצוני, אין לכשפים קיום כלשהו. כשפים ומים הם תרתי דסתרי. אין לכשפים קיום במקום שבו המציאות פשוטה ולא מדומה. על כן, במים – הכשפים נעלמים. ושוב מהמשל לנמשל: טומאת האדם וחטאו כמוהם ככשפים, אין הם אלא פרי מציאות מדומה.

החטאים אינם מבטאים את מהותו הפנימית של האדם. יהודי שחטא אינו שמח מכך שלא דחה סיפוקים ולא התגבר על יצרו. אדרבה, בדקה שאחרי החטא החוטא מצטער ונאנח. על כן, הטומאה מרחפת מעליו. היא לא חודרת אל תוכו ואינה משקפת את מהותו הפנימית.

במקום של קיום פשוט, אותנטי ומהותי, במקום של מים חיים – החטא נמוג ומתמוסס. אין לו קיום והוא גז ונעלם. מכאן נובע כוחו של המקווה לטהר. "על כן, בבוא הטמא למים בהכרח פורחת הטומאה ממנו, כמו שהכשפים נמחים במים".

מציאות מדומה נעלמת מאליה כשפותחים את העיניים באור

כלומר, בעוד ש"אבני נזר" הדגיש את יכולת האדם להשתנות כשהוא משנה את מרכז הכובד של הקיום שלו מגשמי לרוחני, הרי ש"שם משמואל" מדגיש כי החטא מלכתחילה לא חודר לשכבת ההגדרה העצמית של האדם ואינו מגדיר את מהותו. בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" את המשל של מקווה כביאור למהותה של תשובה, במאמר חז"ל: "מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל". מקווה מים מבטא קיום פנימי, מהותי. בכך מהווה המקווה משל לקרבת ה'. בקרבת הקב"ה אין לרע קיום והוא מתפוגג ונמוג מאליו, ככל דמיון וחלום בעת יקיצה ואור.

כך דרשו חז"ל במסכת שבת (דף קמ"ט, עמ' ב') את הכתוב (תהלים ה', ה'): "לא יגורך רע" כי בקרבת הקב"ה אין הרע יכול להתגורר. לכן, אדם הקרב אל הקב"ה "עוונותיו בהכרח פורחים ממנו".

תהליך התשובה הוא אם כן תהליך של פתיחת העיניים במקום של אור. האור וההתפכחות גורמים למציאות המדומינת להיעלם ולפרוח מאליה. אכן, חז"ל אומרים במדרש (בראשית רבה ל"ט, ח'): "מה טל זה פורח אף עוונותיך פורחים", כי החטא הוא "ענין חיצוני שנדבק באדם" וממילא ע"י תשובה ודבקות בקב"ה, האדם חוזר למצבו המהותי והפשוט. הוא שב אל האמת הבסיסית והפנימית הטבועה בו ומשקפת את פנימיותו. ממילא החטא – פורח ממנו מאליו, כי בסביבה של אמת, אין השקר מתקיים. במציאות של אור אלוקי אין לטומאת החטא שום קיום.

שלושה שלבים בתשובה

תהליך התשובה הוא אם כן תהליך של התפכחות של האדם ומעבר ממצאות מדומה למציאות אמיתית ואותנטית. בתהליך זה יש שלושה שלבים. כך נאמר (ישעיהו ו', י'): "הִשְׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאֲזִינוּ הַכֶּבֶד וְעֵינָיו הִשְׁעוּ, פֶּן יִרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאָזְנוֹ יִשְׁמַע וּלְבָבוֹ יִבִּין, וְרָפָא לוֹ".

א. "לִבְבוֹ יִבִּין" – השלב הראשון הוא פתיחת העיניים והלב. האדם צריך לחדול מחוויה חיצונית שעליה נאמר: "יראה בעיניו ובאזניו ישמע" ולעבור לעומקה של בינת הלב. למצב שבו "ליבו נשבר לרסיסים וצר לו העולם".

אבל לא די בניפוץ המציאות המדומה ובהבנה כי העולם החיצוני הוא שקר. לא די לצאת מן החושך. צריך גם להתקרב אל האמת. לראות את האור. זהו המעבר לשלב השני.

ב. **"ושב"** – השלב השני הוא להתקרב אל מקור האור האלוקי. שיבה למציאות המשקפת את מהותו הפנימית האמיתית של האדם ודבקות בקב"ה.

"היינו שידבק בה' ויבטל דעתו ורצונו אליו יתברך ויקבל עליו עול מלכות שמים, ולא ישגיח לא על דעתו ולא על רצונו, רק יהיה בטל בתכלית הביטול, כמו שנאמר (תהילים מ', ט'): 'לעשות רצונך אלוקי חפצתי' – שזה יהיה כל חפצו ורצונו".

ג. **"ורפא לו"** – בשלב השלישי באה ההחלמה. בתום החלום מפסיק הסיוט. האדם פותח את עיניו למציאות חדשה של אור, ומבין שמציאות הבלהות שבה היה שרוי קודם לכן הייתה פרי דמיון וכעת היא נעלמה כלא הייתה. הרוע נפרד ממנו ונגוז. המציאות המדומה אינה נותנת את רישומה ומפסיקה להכביד עליו. הוא משוחרר ממנה. הוא נרפא! "העוונות המכהים אור הנפש ומעלים חלודה תיפרד ממנו וזוהי טהרתה".

שלושה זמני התשובה

שלושה שלבים אלו בהליך התשובה מתרחשים בשלושת זמני התשובה:

– **ראש השנה** – הוא הזמן של **"לבבו יבין"**.

השופר פותח את סגור הלב (כפי שבארנו לעיל בפרק על ראש השנה).

– **עשרת ימי תשובה** – הם זמן של קרבה אל מקור האור. זמן של **"ושב"**. על הימים הללו נאמר (ישעיהו נ"ה, ו'): "דרשו ה' בהמצאו, קראוהו בהיותו קרוב". "המלך בשדה". בימים הללו אדם חש קרבה עצומה לקב"ה וחי במציאות רוחנית, כשהוא פוסע ד' אמות מעל לפני הקרקע.

"שם משמואל" מביא את דברי הזוהר (חלק ג', דף ק', עמ' א') על יעקב אבינו שברח מעשיו: "יעקב ברח בימים אלו שבין ראש השנה ליום הכיפורים להינצל ממנו. שב בתשובה וצם". יעקב אבינו הטמין את עצמו בתורה, בבית המדרש של שם ועבר, והיה כמי שאינו מצוי בעולם הזה, עולם העשייה. יעקב "בטל לגמרי למקורו הרוחני, כמו דגים שבים שאינם נפרדים מהמים. על כן, תלמידי חכמים נקראים בזוהר 'דגי הים' (נוני דימא)". יעקב היה שרוי בצום, שכן חיות האדם בעולם הזה, היא ע"י אכילה ושתייה, ואילו תענית מורה שמבטל עצמו בזה העולם ושב למקורו. בריחה זו של יעקב אבינו מהווייה אחת אל רעותה, נעשתה בעשרת ימי תשובה, שהם הזמן המסוגל והראוי לכך.

"זהו פירוש ושב". אדם חי בימים אלו במציאות רוחנית. בעולם קרוב אל ה'. עולם של אור.

- **יום הכיפורים** הוא זמן שבו מתקיים השלב השלישי של "ורפא לו". המציאות המדומה מפסיקה לתת את רישומה על האדם. הוא נפרד ממנה כליל.

נרפא ממנה.

"נפרדה הפסולת, כמו שכתב בזוהר (שם) כי היצר הרע עזב את עם ישראל והקב"ה מסלק את כל העוונות ומכפר עליהם". ("אתפרש מעמא קדישא וקב"ה שביק לחובין ומכפר עלייהו").

שבת מרפאה את סרכות הריאה

נמצאנו למדים כי אחרי שאדם פתח את עיניו וליבו, הוא עדיין צריך לעבור לשלב ב' - למציאות של אור. כדי שהמציאות החשוכה והמדומיית תחדל להטביע את רישומה, לא די לפתוח עיניים ולהבין שעסקינן בחלום בלהות. צריך לפתוח את העיניים באור כדי שהסיוט ייפסק. אבל, יש קושי לעבור לשלב הזה. כל עוד שהאדם לא נרפא והסיוט ממשיך, קשה לו לעבור למקום של אור אלוקי ולדבק בקב"ה. כך מצינו בזוהר (חלק ג', דף כ"ז, עמ' ב') כי עוונות הם כעין "סרכות הריאה", כלומר הם מעיין רקמה הנוצרת מעל נקב בריאה, שמונע את הריפוי וההתאחות שלה.

נוצר אפוא תהליך מעגלי של ביצה ותרנגולת, שכן כדי לחזור בתשובה מוטל על האדם לדבק בקב"ה. ברם, שכל עוד שעוונותיו עליו, אין הוא יכול לשוב ולדבק בה'. אי אפשר לגשת אל המלך בלבוש מצחין. אי אפשר להתקרב אל האור כשהעיניים מכווצות והאישינונים אינם רגילים לאור.

"ובכן איך תתחיל טהרתו, אחרי שאמרנו כי הטהרה מעוונותיו נמשכת ע"י שנדבק בה' ועוונותיו פורחים ממנו, וכל עוד שעוונותיו עליו אינו יכול לעלות ולדבק בה'?" הפתרון לכך מצוי בשבת שובה!

שבת היא מציאות של אור אלוקי "וכל החיצונים עומדים מרחוק".

בתלמוד הירושלמי במסכת דמאי (פרק ד', הלכה א') מצינו כי אפילו עם הארץ "אימת שבת עליו" והוא אינו משקר בשבת. כלומר, זו מציאות של קרבה אל הקב"ה, שבה אין קיום לשקר המדומה.

במציאות שכזו, אין כוח בעוונותיו של אדם למנעו מלעלות ולדבק בה'.

חז"ל אמרו במסכת עבודה זרה (דף ג', עמ' א'): "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת".

בשבת הקושי נפתר מאליו. אפשר לאכול.

"מי שטרם בערב שבת" – הוא מי שהיה בעיצומו של תהליך התשובה, לאחר ששבר את ליבו, הבין שמציאותו הקודמת משקפת עולם מדומיין ושקרי, והוא מבקש להתקרב לקב"ה. בימי החול הוא נתקל בקושי, ב"תקרת זכוכית" שיצר החטא המונעת ממנו להתקרב אל הקודש.

"הוא יאכל בשבת" – השבת מסירה את המעטה ופותחת את הפתח. בשבת ניתן לפתוח עיניים באור.

לאחר שבירת ליבו בכל ימי התשובה מועילה אפוא שבת שובה לכך שהתהליך יפרוץ דרך, והעוונות לא יעמדו למכשול למנוע את ההתקרבות המלאה לקב"ה. מכוח "שבת שובה" פתוחה הדרך למיצוי התהליך ולמצב של סליחה ורפואה מן החטא ביום הכיפורים. "זהו ענין שבת תשובה".

הנה כי כן, עמדנו על שני מהלכים יסודיים בעולמה של תשובה:
א'. מהלכו של "אבני נזר" רואה בתשובה מעבר של החוטא ממרכז חיים גשמי למרכז חיים רוחני וקטיעת הרצף הקיומי בין האדם החי במקום המחיה של המציאות הקיומית הקודמת שלו, לבין האדם שחי במקום המחיה של המציאות הקיומית החדשה שלו.

ב'. מהלכו של "שם משמואל" הרואה בתשובה הליך של התפכחות, תלת שלבי, שבו האדם פותח את עיני ליבו להבין כי החטא לא שיקף מעולם את מהותו האמתית, וכי הוא חי בעולם מדומיין, חיצוני ושטחי. דבר זה מתרחש בראש השנה עם תקיעת השופר. לאחר מכן, בעשרת ימי תשובה בא שלב של מעבר אל עולם שטוף אור מכוח קרבה אל הקב"ה. שיאו של התהליך הוא ביום הכיפורים כאשר הנפש נרפאת כליל והאדם משתחרר מן הסיוט שאחז בו בעת שהיה שרוי בעלטה.
ביום הכיפורים הטהרה נשלמת ולא נותר כל רושם בליבו ממציותו הקודמת השטחית והרופפת.

בתווך, במעבר בין ראש השנה ליום הכיפורים, ניצבת שבת שובה. שבת זו היא אי בזרם הזמן שבו האדם שרוי בעולם של אורה וקרבה לקב"ה, ומחמתה אין גלי החושך של החטא מונעים מן האדם לחתור ולהגיע לחוף מבטחים של קרבה אל הקב"ה.

שבת שובה פורצת אפוא את מחסום החטא ומאפשרת לנפש האדם להירפא ביום הכיפורים.

יום הכיפורים

טהרה מתחילה מן השורש

מה פשר השעיר הנזרק לעזאזל

בפסגת עבודת ה' בבית המקדש ביום הכיפורים מצויה הקרבת שני שעירים, אחד לה' והשני לעזאזל. כך נאמר (ויקרא ט"ז, ח'-י'): "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל. והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה', ועשהו חטאת. והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יַעֲמֵד חי לפני ה' לכפר עליו, לשלח אתו לעזאזל המדברה".

בגמרא במסכת שבועות (דף י"ג, עמ' ב') מצינו כי דם השעיר הנעשה בבית המקדש מכפר על ישראל מפני עבירות של טומאת מקדש וקודשיו. לעומת זאת, דם השעיר הנזרק לעזאזל מכפר על ישראל מכל שאר העבירות. ובכן, יש להבין עניין זה מיסודו:

א. מה פשר השעיר הנזרק לעזאזל?

ב. מדוע שקול החטא של טומאת המקדש וקודשיו כנגד כל שאר חטאי עם ישראל?

ג. "שם משמואל" מוסיף ותמה, לאור העובדה שחז"ל מלמדים כי יש קשר ותלות בין שני השעירים. במסכת יומא (דף מ', עמ' ב') מצינו: "עד מתי יהיה זקוק (השעיר המשתלח לעזאזל) לעמוד חי? עד שעת מתן דמו של חברו". כלומר, יש צורך בקיום מקביל של שני השעירים. ובכן, מה הקשר בין שני השעירים ומדוע יש תלות ביניהם?

ד. "שם משמואל" מביא את דברי אביו, ה"אבני נזר" כי שני השעירים הם בבחינת "סור מרע ועשה טוב". השעיר לה' בא כדי לקרב את החלק הטוב שבאדם, ואילו השעיר לעזאזל בא כדי לדחות החלק הרע שבאדם. ברם, כלל ידוע הוא כי נדרש קודם כול "סור מרע" ורק לאחר מכן ניתן לעשות טוב. כיצד ייתכן אפוא כי שני השעירים באים בו זמנית? "שם משמואל" מבאר את מהות הדברים.

חטא חולף וחטא שהשתרש

"שם משמואל" מבאר כי המונח "טומאת מקדש וקודשיו" מכוון לטהרת המחשבה. מוחו של אדם הוא "בית המקדש" שלו. במקדש זה שוכנת הנשמה, שהיא חלק אלוקה ממעל. אבל, לעיתים חודרים אל המקדש הזה דברי טומאה והרהורים רעים חולפים במוחו של האדם.

הרהור יכול לחלוף ביעף, כמו צל עובר, בלא להותיר רושם כלשהו. אך הרהור עלול להתקבע ולהותיר רושם בנפש. הדבר תלוי באדם. יש מי שחוטא בהרהור אסור אך הוא מסלק אותו מליבו מייד. הדבר מסור בידי האדם וקל להסיר את מחשבת הטומאה, כי אין שתי מחשבות שורות במוח בעת אחת. על כן, די שיתחיל לחשוב על משהו אחר, כדי שהמחשבה הרעה תחלוף מייד.

החטא מחמיר אם האדם חוטא במחשבת אוון ולא מסירה מליבו מייד, אלא מוסיף חטא על פשע ומחשבה זו משתרשת בקרבו.

"שם משמואל" מבאר כי "אדם שעברו עליו מחשבות לא טהורות ודחה אותם תיכף מראשו, ואינו עומד ומהרהר בהם, הוא כעין מי שנטמא בעזרה ולא שהה שיעור השתחוואה, שהוא פטור.

אבל, אם ח"ו לא דחה מחשבות אלו תיכף ומייד מראשו, אלא עמד והרהר בהם, הרי הוא כאילו שהה בטומאתו בבית המקדש כשיעור השתחוואה, וצריך לזה תיקון וכפרה להוציא הטומאה מן המקדש".

הווי אומר כי יש שני חטאים:

א. הרהור טמא שחלף ביעף.

ב. הרהור טמא שהשתרש. מי שמשתרש בחטא של הרהור רע, טימא את המקדש וקודשיו.

אכן, במסכת ראש השנה (דף י"ז, עמ' א') מצינו כי מי שחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחבריו יורדים לגיהנם ונידונים בה לדורי דורות "גיהנם כלה והן אינן קָלִים". וכל כך למה? "מפני שפשטו ידיהם בַּזְבוּל". מבאר רש"י: "שהחריבו בית המקדש בעוונם".

אדם שחוטא בעצמו – נכשל.

אבל אדם שמחטיא אחרים משתרש בחטא. זו לא נפילה אלא שיטה. **השתרשות** בחטא מושווית להחרבת המקדש!

השעיר הפנימי

איך מתקנים חטא שהשתרש? ע"י השרשת הקדושה.
"כאשר האדם מלא רע אי אפשר להוציא את הטומאה מן המקדש אלא ע"י שמכניס לְלִבּוֹ הרהורי תורה ותשוקה לקדושה. תשוקה של קדושה והרהורי תורה דוחים מן הלב תשוקות חיצוניות והרהורים רעים. לזה בא דם השעיר הפנימי שמכניסים לקודש הקודשים".

דם הקרבן מבטא את רתיחת הדם של האדם, והקרבן מבטא השתוקקות לקרבת ה' ולקדושה. קרבן החטאת הפנימית ביום הכיפורים מבטא השתוקקות פנימית לקדושה, בבחינת "תוכו רצוף אהבה", "רשפי אש שלהבתי". השתוקקות זו מטהרת את המקדש מכל חטאיהם ומכל עוונותיהם של ישראל שהשתרשו בהם, ועל כן מכונים "טומאת מקדש וקודשיו".

השעיר לעזאזל

"שם משמואל" מבאר כי יש שלושה שלבים בחטא: הרהור חולף; הרהור שהשתקע; מעשה חטא. מי שעבר מהרהור שהשתקע בלב, לשלב של מעשה החטא, אינו יכול להתכפר ע"י השתוקקות לקדושה, שכן חטאו עבר משלב ההשתוקקות לשלב ההוצאה לפועל. במקרה זה אין די בחטאת פנימית ולשם כך בא השעיר לעזאזל שמכפר על שאר עבירות, היינו עבירות בפועל.

איך מתקנים חטא שהשתרש ואף עבר מהרהור למעשה?
מי שחטא ע"י מעשים רעים, צריך לתקן ע"י מעשים טובים.
אבל, לא ניתן להתחיל בעשיית מצוות, שכן "כל עוד שהאדם לא פרש בפועל מן העבירה, אין להיכנס אל שער המלך בלבוש שק".

בעוד שבהרהור עבירה די לעבור מייד להרהור של מצווה, הרי שבמעשי עבירה לא די לעבור למעשי מצווה וקודם לכן צריך "הסכמה בלב שיעזוב רשע דרכו". כל עוד שהלב איננו טהור מהרהורי עבירה ומתשוקות חיצוניות, אי אפשר שהלב יסכים באמת לעזוב דרכו. הרקב הפנימי הוא שהוליד את מעשי העבירה, והם משולים לשורש וענף. לכן, לא די בתיקון המעשה ומן ההכרח לעקור את החטא משורשו. על כן, יש צורך בתיקון הלב לפני שעוברים לתיקון המעשים. נדרש שעיר לעזאזל שיתקן את מחשבת האוון שהשתרשה ורק לאחריו בא התיקון של מעשי החטא.

שני השעירים פועלים בשני רבדים במקביל

לפי האמור יובנו דברי ה"אבני נזר" שהשעיר הפנימי בא כדי לקרב את הקדושה ולהכניס בלב תשוקות קדושה, ואילו השעיר לעזאזל בא כדי לדחות את חלק הרע ולשרש את הרקב שהשתרש באדם והביאו לחטא. כמו כן מובן כי "יש צורך שהשעיר המשתלח יעמוד חי עד מתן דמו של חברו", שכן אדם שעשה מעשה עבירה עבר שלושה שלבים של חטא וצריך שלושה שלבים של תיקון:
א'. חלפה במוחו מחשבת אוון – וכנגדה עליו להביא את החטאת הפנימית, וליצור אש של קדושה שתעמוד כנגד שאיפות שאינן טהורות;
ב'. השתרשה בקרבו מחשבת אוון עד כדי רצון לעשות מעשי חטא, וכנגד רצון זה צריך שעיר לעזאזל, שיתקן את החטא משורשו;
ג'. המחשבה עברה לשלב המעשי – וכנגדו יבואו מעשי המצווה.
לאחר שנטהר הלב "תהיה הפרישה מן העבירה באמת".

הנה כי כן, מעשה עבירה הוא קצה קרחון. מתחת לפני השטח יש שני רבדים של סיאוב שקדמו למעשה החטא: קדם לו הרהור של רצון רע. כמו כן, קדמה לו השתרשות של הרצון הרע, שהתקבע, חלחל ברובדי הנפש, זיהם והרקיב, עד אשר נבט ממנו מעשה החטא.
לכן, לפני המעבר לקיום מצוות ועשיית טוב נדרש לסור מרע, ויש צורך בתהליך עמוק של תשובה והיטהרות משני השלבים שקדמו למעשי החטא. אכן, טהרה מתחילה מן השורש ויש לפעול במקביל בשני המישורים:
- לשרש את הרצון הרע ע"י שעיר לעזאזל הנדחה ממקום מושבו של האדם אל מחוץ לתחום.
- להחדיר רצון לקדושה – ע"י שעיר שרתיחת דמו מוקרבת לפני ולפנים.
בדרך זו מתקיים ביום הכיפורים הציווי של "לפני ה' תטהרו".

סוכות

"הביאני המלך חדריו"

הקשר בין סוכות לבין תשובה?

בזוהר (חלק ג', דף ק', עמ' ב') מצינו כי המונח "סוכות" רומז למצבו של עם ישראל אחרי יום הכיפורים, שכן המילה "סוכות" נזכרת לראשונה במקרא ביחס ליעקב אשר שב לביתו לאחר המפגש עם עשיו אחיו וגם הסוכה מגינה עלינו לאחר שעברנו את "נחת זרועו" של הקטגור בימי הדין. ("דיתבי בסוכות הא אשתזיבו מן מקטרגא"). ברם, שהדברים מעוררים שאלות חריפות:

- בפסוק שבו נזכר סוכות לראשונה (בראשית ל"ג, י"ז) נאמר: "ועקב נסע סוכותה ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות, על כן קרא שם המקום סוכות". כלומר, סוכות עושים לבהמות. לבני האדם בנה יעקב - בית! ברם, יש להבין, למה לא קרא יעקב את שם המקום "בית", על שם הבית שבנה לבני האדם, שהם העיקר, אלא קרא למקום 'סוכות' על שם הסוכות שעשה למקנה שהוא הטפל?
- מה הקשר בין הסוכות שבנה יעקב לאחר שנפרד מעשיו, עם הדין שחוויו ביום הכיפורים?
- ובכלל, הן הטעם למצוות הסוכה מבואר בתורה כזכר ליציאת מצרים. כך נאמר (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". מהו אפוא הקשר בין סוכות ליום הכיפורים?

מועד הישיבה בסוכה לפי שיטת הטור

הטור (אורח חיים, סימן תרכ"ה) מבאר כי הכתוב תלה מצוות סוכה ביציאת מצרים "לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו ואין אדם יכול להכחישנו, והוא

המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה שהוא ברא הכל לרצונו והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים". כלומר, המרכזיות של יציאת מצרים נובעת מכך שדבר שאדם מספר לעמו, ייתכן לומר כי הוא בדה אותו מליבו. אבל דבר שעם שלם ראה במו עיניו – אינו יכול להיות בדיה. בהתאם לכך, מכיוון שיש רצף דורות מיציאת מצרים עד היום, הרי שיציאת מצרים והניסים שאירעו לעם כולו, הם בגדר של חוויה שאין לפקפק באמיתותה. מאירוע זה נובעת אמונה ביכולת של הקב"ה להנהיג את עולמו, ולשדד את מערכות הטבע.

ומה לסוכות וליציאת מצרים?

על כך משיב הטור, בהתאם לדעת רבי אליעזר (במסכת סוכה, דף י"א, עמ' ב') כי "הסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם – הם ענני כבודו שהקיפן בהם, לבל יכה בהם שרב ושמש, ודוגמא לזה ציוונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו".

ברם, לאור הסבר זה מסתערת השאלה: מה לסוכה שהיא זכר ליציאת מצרים ולחודש תשרי? הן יצאנו ממצרים בחודש ניסן.

על כך משיב הטור: "לפי שהוא (חודש ניסן) ימות הקיץ, ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל. ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך. לכן ציווה אותנו שנעשה סוכה בחודש תשרי, שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו. ואנחנו יוצאים מן הבית לישב בסוכה. בזה יראה לכל שמצוות המלך היא עלינו לעשותה".

נמצא כי חודש תשרי נבחר בלא כל קשר ליציאת מצרים, וזהו מועד אקראי, שבו ניכר כי היציאה מן הבית והישיבה בסוכה נעשים מחמת מצוות ה', ולא מטעם פרקטי כלשהו.

מועד הישיבה בסוכה לפי שיטת הגר"א

הגאון מווילנא מבאר כי יש קשר ישיר בין המועד שבו אנו עושים סוכות לבין מאורע שקרה בדיוק ביום הזה ליוצאי מצרים. כך מצינו בביאור הגר"א (על שיר השירים א', ד') חשבון מועדים כדלהלן:

- ביום ו' בסיוון משה ירד עם לוחות הברית וגילה כי העם עשה עגל. מחמת חטא זה נסתלקו ענני הכבוד. הכתוב אומר (שיר השירים ב', י"ז): "עד

שיפוח היום ונסו הצללים" ובתרגום יונתן מבואר: "בקטנות היום (לפנות ערב) עשו ישראל את עגל הזהב והסתלקו ענני הכבוד שהיו סוככים עליהם ונשארו (בני ישראל) גלויים". (ובזעירות יומיא עבדו בני ישראל ית עגלא דדהבא ואסתלקו ענני יקרא די מטללין עלויהון ואשתארו מפרסמן). ענני הכבוד לא חזרו עד שבני ישראל התחילו לעשות את המשכן והשכינה שבה לשכון.

- ביום י' בתשרי (יום הכפורים) נאמר (במדבר י"ד, כ'): "סלחתי כדברידך" ומשה ירד עם הלוחות השניות.

- ביום י"א בתשרי (ממחרת יום הכפורים) נאמר (שמות ל"ה, א') כי משה הקהיל את העם וציווה על מלאכת המשכן.

- בימים י"ב ו-י"ג בתשרי הביאו בני ישראל את נדבת ליבם לשם בניית המשכן, ונאמר (שם ל"ו, ג'): "והם הביאו אליו עוד נדבה בבוקר בבוקר".

- ביום י"ד בתשרי נטל כל חכם לב ממשה את הזהב במניין ומשקל.

- ביום ט"ו בתשרי התחילו לעשות את המשכן ואז חזרו ענני הכבוד.

לכן אנו עושים סוכות ביום ט"ו בתשרי, שבו חזרו ענני הכבוד לשכון על בני ישראל.

הישיבה בסוכה היא אפוא כנגד ענני הכבוד שחזרו לעם ישראל - אחרי התשובה שעשו ביום הכיפורים.

אור השכינה בסוכה מניס את צללי החשוכים של החטא

"שם משמואל" מוסיף תוכן פנימי לדברים ומבאר כי הסוכה באה לאחר יום הכיפורים, מכיוון שהיא מחסה והגנה שזקוקים לו בעלי התשובה. בטרם שהם חזרו בתשובה הייתה לסטרא אחרא שליטה על בעלי התשובה הללו. הם ברחו מידיה. אבל, היא ממשיכה לרדוף אחריהם ואינה משלימה עם העובדה שהוציאו את הטרף מפיה. "כוחות החיצונים רודפים אחרי בעלי התשובה להכניס בהם מחשבות והרהורים רעים ולקטרג עליהם". לכן, בעלי התשובה זקוקים לצל השכינה - כדי להסתתר מפני היצרים הרודפים אחריהם. מי שלא היה מעולם תחת שליטת הסטרא אחרא אינו נזקק להגנה זו. אבל, מי שישב בממלכת החטא, נשאר תחת רושמו של החטא גם כשיצא משם. הרהורי עבירה מלווים אדם שהעבירה הייתה נחלתו. אור השכינה הוא המניס את הצללים החשוכים של הרהורי החטא המבקשים לחזור אל לב האדם ששב בתשובה. זוהי הסוכה!

הסוכה כמגן מפני השפעות זרות

משהו בהר הנמשל מתבאר גם המשל באותו אופן. "שם משמאל" מבאר, כי הכתוב קרא על כן למקום "סוכות" ולא "בתים", שכן הכתוב עוסק בהגנה מפני השפעות זרות. תכלית הבית היא למגורים ולא כדי להגן מפני השפעות זרות. לעומת זאת, סוכות אינן מקום למגורים ותכליתן להגן מפני השפעה זרה.

המילה "סוכה" מבטאת הגנה כפי שנאמר (תהילים ק"מ, ח'): "סכותה לראשי ביום נשק".

על כן, כאשר הכתוב מלמד כי יעקב בנה סוכות לצאנו, יש בדבר ללמדנו כי הצאן היה זקוק להגנה מפני השפעה חיצונית.

המקנה של יעקב אבינו היה קודם לכן תחת שליטתו של לבן הארמי, ויעקב הוציאם מביתו של לבן והכניסם לקדושה. על כן היה צורך בהגנה על המקנה. לעומת זאת, בני ביתו של יעקב לא היו מעולם תחת רשותו ושליטתו של לבן. על כן, הם לא נזקקו להגנה מפני השפעתו "ולא היה בזה נס ושבח כלל אלא למקנה. על כן לזיכרון הנס קרא סוכות".

"הביאני המלך חדריו"

נמצא כי הן במשל (צאנו של לבן שיצא מטומאה לקדושה) והן בנמשל (חג הסוכות) פשר הסוכה הוא מחסה מפני כוחות הטומאה הרודפים אחר מי שחסה תחת כנפיהם ומנסים להחזיר אותו לחיקם המסואב. זוהי הסיבה לכך שלאחר תהליך השיבה אל ה', שהתחולל ביום הכיפורים, באה מצוות השיבה בסוכה שהיא (זוהר, חלק ב', דף ט"ו, עמ' ב'): "צילא דמהימנותא".

"הסוכות הן הגנה לבעלי תשובה, ונקרא החג על שם הסוכה, מפני שכוחות החיצונים רודפים אחריהם, והם נצולים במה שה' מכניסם תחת כנפיו כענין שנאמר (שיר השירים א', ד'): "הביאני המלך חדריו".

"באורך נראה אור"

הדברים תואמים לרעיון מושרש בעולמה של חסידות, לפיו יש שתי דרכים לעקור את ה"שורש פורה ראש ולענה" שבאדם. אפשר לשנות מעשים. אף אפשר לשנות דרך. אבל, אין די בכך. יש לתקן את שורש החטא, שאלו הנטיות הטבעיות של האדם, ומי שלא שינה את המידות מיסודן, עלול לחזור לסורו. שינוי זה קשה הוא. כך למשל קשה לשנות את מידת הכעס או את מידת הגאווה.

דרך אחת לשנות את מידות האדם, היא ע"י מסירות נפש. זהו הליך עקירה כואב. דרך שנייה היא ע"י שמאיר בתוכו את אור אלוקותו של הקב"ה, אשר באורו נראה אור. אדם המצוי בעולם מואר רואה את המידות הרעות בכל כיעורן ומפתח תחושה של דחייה, גועל וקבס כלפיהן. הן בטלות מאליהן. בסוכה האדם ניצול מפני היצרים הטבועים בו ומבקשים לחזור אל תודעתו, כי בסוכה מאיר עליו אור ה'. על כן, הסוכה שבה האדם שורה תחת כנפי השכינה, היא הסיום הגדול של הליך התשובה והיא המביאה הליך זה לשיאו.

הנה כי כן, הסוכה באה לאחר יום הכיפורים מפני שהיא מגינה על האדם אשר שב בתשובה מפני שיבת החטא אליו. ביום הכיפורים האדם בורח מהחטא ומתייאש ממנו, אבל החטא אינו מתייאש מן האדם וממשיך לרדוף אחריו. מה שננעץ בשורש האדם ממשיך לבעבע גם אם ההתנהגות החיצונית השתנתה, וסכנה רבה טמונה בו. אור השכינה הוא המניס את הצללים החשוכים של הרהורי החטא. בסוכה חוסה האדם בסתר כנפיו של הקב"ה. אור ה' מאיר לנשמתו וזוהי פסגת התשובה והשינוי. זו מהותה העמוקה של מצוות הסוכה!

הושענא רבה

תיקון הסביבה הטבעית

חתימה שנייה?

הושענא רבה הוא יום של חתימת הדין או כלשון הרמב"ן "יום החותם הגדול". כך מצינו בזוהר (חלק ב', דף ל"א, עמ' ב'): "ביום השביעי של החג, הוא סיום הדין של העולם, והפתקים יוצאים מבית המלך. והגבורות מתעוררות ומסתיימות ביום הזה". ברם, שהדברים מעוררים תמיהות חריפות:

- מה פשרה של חתימת הדין בהושענא רבה, הלוא כבר הייתה חתימה בנעילת יום הכיפורים, כפי שמצינו במסכת ראש השנה (דף ט"ז, עמ' א')?
- למה בכלל צריך חתימה ולא די בכתיבה? "הרי אין בשמיים שקר וזיוף כל עיקר ח"ו שנצרך לחתימה"?
- "שם משמאל" מוסיף ומקשה: אם הושענא רבה הוא יום כל כך חשוב, שבו גמר החתימה ומסירת הפתקים (של גמר הדין), למה אין בו איסור מלאכה וקדושה יתרה מכל ימי חול המועד?
"שם משמאל" מבאר את הדברים, תוך שהוא עומד על מהותו של הדין.

ביום הכיפורים מאירה מידת האמת

"שם משמאל" מבאר כי ביום הכיפורים מאירה מידת האמת. במבחן האמת נדונה מהותו הפנימית של כל דבר. המבחן שלפיו נדע מהי מהותו הפנימית של דבר, הוא מבחן ההתמד. מהות פנימית אינה משתנה. חיצוניות משתנה. נהר הפוסק לזרום אחת לכמה שנים נקרא "מים מכזבים", כי תופעה שנובעת ממקור אמיתי ואותנטי המשקף את המהות הפנימית – מתמידה ואינה מתעתעת ואינה פוסקת.
"כל שינוי הוא במקרה והמקרה לא יתמיד". על כן, מי שמשנה את התנהגותו החיצונית, אך אינו משנה את מהותו, לא שינה דבר באמת, כי ברגע האמת יחזור הדבר למהותו.

הפנימיות של ישראל – טהורה

במבחן האמת רואים את החטא כדבר חיצוני המחליק מעל האדם מישראל בלי שישתרש או יאחז בפנימיותו. כך אמרו חז"ל (בראשית רבה ס"ה, ט"ו): "משל לאדם מגודל שיער ואדם קרח שהיו עומדים על שפת הגורן ועלה המוץ והתערב בשערם. אצל האדם השער מסתבך המוץ בשיער. לעומת זאת, אדם קרח – נותן ידו על ראשו ומעבירו. כך עשיו הרשע מתלכלך בעונות כל ימות השנה ואין לו במה לכפר. אבל יעקב מתלכלך בעונות כל ימות השנה ובא יום הכפורים ויש לו במה לכפר".

אדם מישראל אינו שמח בחטא שעשה, אלא רואה בו נפילה וברגע שאחרי הוא מייסר את נפשו. החוטא מצטער בפנימיותו על מעשהו. החטא אינו משקף את מהותו והוא משול לקליפה חיצונית שאינה חודרת למהותו הפנימית. החטא נחשב על כן למקרה המתרחש מחמת נסיבות חיצוניות המשפיעות על החוטא, ואינו משקף את פנימיותו המקורית והאמיתית. "החטאים נסתעפו מפאת שהתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם".

בהתאם לכך, ביום הכיפורים יוצאים ישראל זכאים בדין, שכן בעת שמאירה מידת האמת מתגלה מהותם הפנימית של ישראל, שהם טהורים ונקיים.

בעולם של אמת צרופה – ישראל נגאלים

הכתוב אומר (ויקרא כ"ו, מ"ב): "וזכרתי את בריתי יעקוב". המילה יעקב נכתבת עם האות ו' ("יעקוב"). מבאר רש"י כי "בחמישה מקומות נכתב 'יעקב' מלא (יעקוב), ובחמישה מקומות נכתב 'אליהו' חסר (אליה). יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו".

ה"שם משמאל" מבאר את הדברים בהתאם לעיקרון האמור לעיל ובהתאם לדברי הזוהר (חלק ג', דף ב', עמ' א') ש"אות ו' היא אות אמת". ו' היא קו אחיד של נקודות הזורמות מנקודת קיצון אחת לרעותה, ברצף אחד, אחיד ובלתי משתנה. ו' החיבור מבטאת חיבור של דברים, וכדי שדברים יתחברו חיבור שיהא בר קיימא הם חייבים להתחבר בנקודת האמת.

יעקב נטל כעירבון את "אות האמת", ללמדנו כי כאשר מאירה מידת האמת הבוחנת את מהות הדברים, ראויים ישראל לגאולה, כי חטאם חיצוני ואינו משקף את מהותם. בעולם של אמת צרופה – ישראל נגאלים!

"כשאנים נגאלין מורה שעדיין איננה מופיעה מדת האמת, ואליהו שהוא גואל האחרון כאילו חסר לו אות הוא"ו".

סוכות מתקנת גם את הממד החיצוני

ברם, "שם משמאל" מעורר תמיהה: לו יהי כי לנוכח מידת האמת המאירה ביום כיפור מתברר שבפנימיותו עם ישראל זכאי בדין. קדוש וטהור הוא מיסודו. אבל, מה עם החיצוניות? מה מתקן את החטא החיצוני, את ההרגל הרע ואת הסביבה שהשחיתה? התשובה לכך היא הסוכה. כשישראל יושבים בסוכה, "בצלל דמהימנותא" (זוהר, חלק ב', דף ט"ו, עמ' ב') כל ימי חג הסוכות, הרי ששייבה זו מתקנת גם את חיצוניות הגוף, שכן היא עוטפת אותו בסביבה מאירה, זכה ומתקנת. הסוכה מתקנת גם את חיצוניות האדם ואת סביבתו, שהרי המצווה מחייבת גם לישון בסוכה. בעת השינה – לא פועלת התודעה. המצווה היא אפוא לתקן גם את הסביבה שאין לה מגע עם תודעת האדם הפנימית ומבטאת רק ממשק חיצוני עימו. בסוכות מתקיים אפוא הכתוב של "הביאני המלך חדריו" גם לגבי חיצוניות האדם. קרבת ה' בסוכה עוטפת את האדם בקדושה כוללת ומקיפה, כך שגם חיצוניותו תהיה מתוקנת.

בהושענא רבה מגיע התהליך אל שיאו

הושענא רבה, היום השביעי של סוכות משקף את מיצויו של חג הסוכות ואת שיאו.

"כל השביעין חביבין" – אחרי שממצים את שש הזוויות השונות (צפון, דרום, מזרח, מערב, למעלה ולמטה) בא הממד השביעי המשקף את הנקודה הפנימית המאחדת והכוללת של כל ההיבטים האחרים. על כן, כאשר מופיעה מידת האמת בהושענא רבה, התוצאה היא שנשלם תהליך טהרת עם ישראל גם בהיבט החיצוני שלהם.

תיקון הסביבה הטבעית

במסכת עבודה זרה (דף ג', עמ' א') מצינו כי לעתיד לבוא ילינו אומות העולם מדוע לא ניתנו להם מצוות כדי שיקיימו אותן? יאמר להם הקב"ה "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת?" עם זאת, הקב"ה רחום וחנון והוא יוסיף ויאמר להם: "מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה". מיד כל אחד ואחד מהם עושה סוכה בראש גגו. והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא. אכן, כאשר יש חום רב, יוצאים גם ישראל מן הסוכה, שהרי "המצטער פטור מן הסוכה". אבל, ישראל שהינו אנוס מלשבת בסוכה מִצַּר על כך. הסוכה היא הסביבה שהוא חפץ בה והוא

מצטער על כך שאינו זוכה בה. לעומת זאת, גוי שהוא אנוס מלשבת בסוכה "מבעט בסוכתו". זו אינה סביבה שהוא רוצה בה. היא זרה לו. הישיבה בסוכה היא הקִרְבָּה מצידו. על כן, אם אין קרבנו מתקבל הרי שהוא זועם על כך ומבעט. בנקודה זו ניכר כי ישראל שונים מן האומות לא רק במהותם אלא גם – בסביבה הטבעית שלהם. סוכות הוא אפוא מבחן הבודק מהי הסביבה שבה האדם מרגיש בבית. מי שעמד במבחן זה, הצליח לתקן לא רק את הפנימיות אלא גם את החיצונית ו"נתגלה שגם בחיצונית ישראל ראויים וזכאים".

על כן "בזמן הזה נעשה גמר וחותרם שמראה כי ישראל גם בחיצוניתם הם ראויים וזכאים, ומשתתק הקטיגור מכל וכל".

מלאכה חיצונית כחלק מן התיקון

"שם משמאל" משלים את המהלך ומבאר כי בהתאם לאמור גם מובן מדוע אין איסור מלאכה בהושענא רבה. מלאכה מתייחסת לחיצוניתו של האדם ולסביבה שבה הוא זן ומפרנס את גופו. "וכל עצמו של החותרם בהושענא רבה הוא לחיצונית האדם". בהושענא רבה האדם מישראל עומד במבחן החיצוני (בנוסף לבחינת פנימיותו שנדונה ונחתמה ביום הכיפורים). מן הדין אפוא כי האדם יעשה מלאכה ביום הזה, יתמקד בחיצוניתו ויתקן אותה לעילא ולעילא! אדרבה, בהושענא רבה נמצא כי אף בעת שישראל עוסקים במלאכה שהיא בחיצוניתם הם ראויים וזכים.

הנה כי כן, ביום הדין מאירה מידת האמת. על כן, ביום הכיפורים נבחנת האמת הפנימית המשקפת את מהותו של האדם, ובהתאם לכך הדין נחתם. אולם, גם את הסביבה החיצונית של האדם יש לתקן. תיקון זה נעשה בסוכות ושיאו ביום הושענא רבה. זו החתימה השנייה. בהושענא רבה מסתבר כי גם הסביבה החיצונית שישראל חפצים בה קדושה היא. על כן, יוצאים ישראל זכאים בדין האמת בהושענא רבה וזהו גמר הדין על כל היבטיו, מבית וגם מחוץ.

שמיני עצרת ושמחת תורה

לפרוץ את גבולות הטבע ולהשיק אל הנצח

מה עוזר לדחות את הקץ?

לאחר שבעת ימי חג הסוכות הצטוינו לחוג את "שמיני עצרת".
כך נאמר (ויקרא כ"ג, ל"ו): "שבעת ימים תקריבו אֶשָּׁה לַה', ביום השמיני מקרא קודש יהיה לכם והקרבתם אֶשָּׁה לַה' עצרת הוא כל מלאכת עבודה לא תעשו".
הטעם לחג הסוכות מבואר בתורה (שם, 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". ברם, מה טעמו של שמיני עצרת?
על כך משיב רש"י: "עצרת היא - עצרתי אתכם אצלי כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים. כיון שהגיע זמנם להפטר (כלומר להיפרד וללכת) אמר: בְּנֵי בִבְקֶשָׁה מִכֶּם, עִכְבוּ עִמִּי עוֹד יוֹם אֶחָד. קֶשֶׁה עָלַי פְּרִידְתְּכֶם". כלומר, הטעם של שמיני עצרת הוא אחד - לעכב את הפרידה.
ברם, שטעם זה קשה להבנה.

א. שכלית - מה מועיל היום הנוסף? הרי גם ליום הזה יש סוף ואחריו הפרידה בוא תבוא.

הגיוני יותר, כי מה שראוי לעשות ייעשה כראוי ובלי דיחוי.

ב. רגשית - כאשר שני אוהבים ממשיכים לשהות זה במחיצת רעהו, האהבה הולכת ומתעצמת. אם כן, כשמעכבים את הפרידה ביום נוסף, תגדל האהבה ותתעצם ולאחריה תהיה הפרידה קשה יותר?

ג. אורח שמסרב להיפרד - הוא מטרד.

במדרש מצינו כי שמיני עצרת אינו מבטא אהבה שהולכת ומתעצמת אלא דווקא אהבה שהולכת ופוחתת, בדומה להרגל ואף לסלידה הנוצרת מאורח שמסרב להיפרד וללכת.

במדרש רבי תנחומא (פנחס, י"ז) מובהר מדוע נאמר בתורה כי הקרבנות המובאים בחג הסוכות מתחילים בשלושה עשר פרים ביום הראשון והמספר

פוחת והולך מידי יום, עד כי בשמיני עצרת יש קרבן של פר אחד בלבד. הטעם לכך הוא כי "למדתך תורה דרך ארץ מן הקרבנות, שאם ילך אדם לאכסניא וקבלו (לארח אותו), ביום הראשון מקבלו יפה ומאכילו עופות, בשני מאכילו דגים, בשלישי גבינה, ברביעי מאכילו ירק, כך פוחת והולך עד שמאכילו קטניות". בהתאם למדרש זה יש להבין מהו פשרו של שמיני עצרת?

אהבה גדולה וסעודה קטנה?

לשמיני עצרת יש שני מאפיינים:

א. חוגגים אותו ביום השמיני, לאחר כלות ימי חג הסוכות.

ב. מספיק לקרבן – פר אחד.

נמצא כי מצד אחד נאמר לנו כי שמיני עצרת מבטא אהבה רבה, ומצד שני רואים אנו כי הקרבן מצומצם ומבטא "סעודה קטנה". אלו לכאורה מסרים סותרים. הגמרא משיבה על כך במסכת סוכה (דף נ"ה, עמ' ב'), באופן המנוגד לדברי מדרש תנחומא שהובאו לעיל, כי הקרבן הקטן בשמיני עצרת מסמל דווקא אהבה גדולה. כך אמרו חז"ל: "שבעים פרים כנגד מי – כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה – כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך".

כלומר, הסעודה הקטנה מלמדת על קרבה רבה.

ברם, שהדבר טעון ביאור, שכן לכאורה, אדרבה, גודלה של סעודה מלמד על חשיבותו של האירוע ועל מידת האהבה לאורח. כך למשל, אדם המארח את המלך אינו מסתפק בפת צנועה ומלח אלא מכין לו סעודת מלכים, וככל שהוא אוהב יותר את המלך כן יטרח ויכין סעודה מושקעת יותר.

מהו אם כן פשרו של הקרבן הבודד המובא ביום שמיני עצרת?

המרחק האין סופי בין הממד השביעי לממד השמיני

"שם משואל" מבאר את הדברים באופן מרהיב ועומד על הרעיון הבא:

לכל דבר פיסי יש שש פאות (ארבע רוחות השמיים, למעלה ולמטה). יש לו גם נקודת אמצע, שהיא הממד השביעי שלו המשקף תוכן פנימי. המספר שבע מבטא אם כן את המציאות הטבעית השלמה (מבחוץ ומבפנים). למציאות הטבעית יש מטבע הדברים – קצוות וגבולות.

המציאות הטבעית תחומה ומוגבלת במדדיה הפיסיים, וכמו כן היא תחומה ומוגבלת בזמן, שהוא תוחלת הקיום שלה. זהו ההבדל בין נברא לבורא. נברא אינו מתקיים לנצח. רק אצל הבורא אין גבול ואין קץ. יש נצח והוא "היה, הווה ויהיה". הווי אומר, כי פריצת הגבול הטבעי היא מעבר אל הממד השמיני. אל הנצח. כאשר נפרצים גבולות הטבע וגדריו, עוברים מציאות שיש לה שבעה ממדים, למציאות שיש בה שמונה ממדים.

מילה, כהונה – ושמיני עצרת

שלושה דברים עוברים מן הממד השביעי אל הממד השמיני: ברית מילה, כהונה, ושמיני עצרת.

כך אומר הפיוט בתפילת ליל שמיני עצרת:

"שמיני אשפך לב ונפש כמים, לפני רוכב בגאותו שמים, ביום השמיני;
שמיני בכהונה לשרת משרת וניניו, קרא משה לאהרן ולבניו, ביום השמיני;
שמיני דרש לאות ברית, להנצל בו מאף שארית, ביום השמיני".
אכן, שלושה דברים אלו מבטאים נצח:

א. ברית מילה נעשית ביום השמיני. ברית מבטאת נצח. אונקלוס מתרגם את המילה "ברית" כ"קיימא" כלומר, דבר שקיומו נמשך לעדי עד. ברית המילה מבטאת את הקשר הנצחי בין הקב"ה לבין עם ישראל ככלל. בנוסף, מבטאת ברית המילה את הקיום הנצחי גם במישור הפרט, שכן "ע"י המילה אין אדם מישראל משתקע לעולם בגיהנום, ואף הגרוע שבגרוע יהיה לו תיקון". כך מצינו שכתב הרמ"ע מפאנו בספר "עשרה מאמרות" כי אפילו לגבי אלו שנאמר לגביהם "גיהנם כלה והם אינם כלים" הפירוש הוא שהגיהנום יכלה והם ישרדו, יישארו ויהיה להם תיקון. כמו כן מצינו במסכת עירובין (דף י"ט, עמ' א') כי אברהם אבינו יושב על פתח הגיהנום ומושך ממנה החוצה כל בן ישראל שנימול. הנה כי כן, מילה נעשית ביום השמיני כי היא מבטאת קשר נצחי, בעולם הזה ובעולם הבא.

ב. כהונת הכהן הגדול הלוּבש שמונה בגדים – מתקיימת לעולמי עד. בתלמוד הירושלמי, מסכת הוריות (פרק ג', הלכה א') מצינו כי "מלך שסרח מְלָקִים אותו ומורידים אותו ממלכותו, אבל כהן גדול שסרח מְלָקִים אותו ומחזירים אותו לכהונתו". הכהן מושווה בקדושתו כביכול לקב"ה "מה אני בקדושתי אף אהרן בקדושתו" – כלומר זה דבר שחל לעולם. בנוסף, הכהן הגדול ביום הכיפורים היה מזה 8 הזאות. אחת למעלה, ולאחריה 7 למטה

(כמו במילה "אז"). חז"ל (מסכת סנהדרין, דף צ"א, עמ' ב') דרשו את הכתוב (שמות ט"ו, א'): "אז ישיר משה" כמלמד על תחיית המתים ועל שירת נצח. ג. שמיני עצרת מבטא קשר נצחי בין עם ישראל לקב"ה "וכל שמיני הוא למעלה מן הטבע, וכל שהוא למעלה מן הטבע יש לו קיום, ואף אם האדם איננו מרגיש כל כך, מכל מקום בשורש נשמתו כן הוא, ומחויב כל איש להאמין שכן הוא".

לגעת בנצח ולזכור לעד

בכל דבר שאינו נצחי – הזמן נותן את אותותיו. דבר שקיומו מצוי במתחם הטבעי, המוגבל בממדים של מקום וזמן – כפוף לחוק השכחה. ככל שהזמן חולף הקשר מתרופף וניתק. הדבר, כל דבר – נשכח. טובע ונעלם בתהום נשייה. אמרו חז"ל במסכת חגיגה (דף ט', עמ' ב'): "אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד". לשנן עד מאה פעמים זהו הרגל טבעי. שינון זה מעמיק את הקשר ומרחיק את השכחה, אבל איתני הטבע חזקים מן האדם, ובכללם חוק השכחה הממשיך לחול. שיני הזמן נוגסים בכל פה ובסופו של דבר שורה השכחה! אבל, השונה מאה ואחד פעמים יוצא מכוח ההרגל. זו מסירות נפש "למעלה מדרך הטבע".

השונה מאה ואחד פעמים מתגבר על השכחה, שכן "הוא נוגע למעלה מן הטבע מעט, על כן יש לו קיום יותר".

נראה להוסיף קמעה:

בדברי האר"י מצינו כי "ס"מ" (המסמל את שרו של עשיו) הוא בגימטרייה מאה. לעומת זאת "מיכאל" (שרו של ישראל) הוא בגימטרייה מאה ואחד. בטעם הדבר אולי יש להוסיף, כי "מאה" מסמל שלמות. מאה ואחד פורץ את גבול השלמות. כלומר, משיק לנצח. במובן זה אין הבדל בין מאה ואחד לבין אין סוף. מי שמשנן עד אין סוף – מתגבר על הגבלת הטבע ונוגע בנצח.

תוספת סעודה קטנה

ימי הסוכות הם שבעה. זו עבודת ה' בתוך גדרי הטבע. היום הנוסף, החדיר את היחסים בין הקב"ה לעמו אל הממד השמיני. ממד הנצח. בהתאם לכך מובן מדוע די לנו בקרבן אחד.

אחרי שינון של מאה פעמים וקרבה גדולה – די במאמץ אחד קטן נוסף. הפעם האחת הנוספת הזאת היא בבחינת "יחי ההבדל הקטן" בין "דרך הטבע" לבין מסירות נפש של מעל ומעבר לדרך הטבע. מעתה אף מובן המשל לאורח, שבתחילה הוא זר ושונה, מופלה לטובה ונותנים לו אוכל רב.

אך לימים מאכלו כשל שאר בני הבית כי האורח חדל להיות זר. האורח לא מופלה לטובה כי הוא נעשה קרוב ואף בן בית. הוא אוכל כמוהם ולא יותר, אבל! קרבתו של בן בית אינה מוגבלת. אין זה אורח לרגע אלא נוצרת קרבה מושרשת ותמידית.

לפרוץ את גבולות הטבע ולהשיק אל הנצח

עתה, נסגור את המעגל העיוני ונראה מדוע ביקש הקב"ה מעם ישראל לחוג יום נוסף.

בשבעת ימי חג הסוכות היו בני ישראל נתונים בממד השביעי, שזו מציאות שמתקיים בה חוק השכחה. לממד השביעי יש גבול ויש קץ ולאחר חלוף שבעת ימי חג הסוכות, מתחלפת הקרבה הגדולה במרחק שנוצר עם הזמן, בבחינת "רחוק מן העין רחוק מן הלב". לכן, אמר הקב"ה "קשה עליי פרידתכם ואינני רוצה כי תהיו נפרדים ורחוקים". משום כך, עיכב אותנו הקב"ה עוד יום אחד, והעביר את הקשר עימנו מן הממד השביעי אל הממד השמיני, שהוא למעלה מן הטבע.

לממד השמיני יש קיום נצחי ובלתי נשכח.

מעתה מובנת מהותו של חג שמיני עצרת ומובן כיצד היום השמיני מועיל, שהרי יש בו כדי לגרום למניעת הפרידה כליל.

הנה כי כן, מטרתו של "שמיני עצרת" היא לפרוץ את גבולות הטבע ולהשיק אל הנצח, שבו אין שכחה ואין פרידה. בעקבות תוספת היום השמיני הזה נמצא כי "אף כשילכו לביתם לא יהיו נפרדים, שהלבבות יישארו עדיין קשורים, וזה מעורר גם למעלה זיכרון אהבת ישראל בלי שינוי".

חנוכה

להדליק את האור הגנוז

מבחן הפעולה ולא מבחן התוצאה

מחלוקת היא בגמרא במסכת שבת (דף כ"א, עמ' א') האם נר חנוכה שכבה יש לשוב ולהדליקו. כלומר, האם המצווה היא במעשה ההדלקה או שמא יש מצווה אף בתוצאה וצריך לוודא שהנר יישאר דלוק?

דעת רב הונא היא כי "כבתה זקוק לה". כלומר, יש עניין שהנר ידלק חצי שעה, ואם הנר כבה קודם לכן יש להיזקק אליו ולהדליקו בשנית. על כן, גם סבר רב הונא כי שמנים שאינם דולקים היטב (ופסולים להדלקת נר של שבת) פסולים הם להדלקת נר חנוכה.

דעתו של רב חסדא היא, לעומת זאת, כי "כבתה אין זקוק לה". צריך להדליק נר בכמות שראויה לדלוק מחצית השעה. אבל, אם בפועל הנר כבה קודם לכן, אין צורך לשוב ולהדליקו, כי המצווה מתמצית בפעולת ההדלקה ודי לנו במבחן הפעולה ולא במבחן התוצאה. שיטה זו נפסקה להלכה בשולחן ערוך (סימן תרע"ג, סעיף ב'). מה פשרה של שיטת רב חסדא? מדוע אדישים אנו לתוצאה ומסתפקים בפעולה?

"עתיקא" – אור עליון מצוי מחוץ למקום השגתו של האדם

בזוהר (חלק ב', דף מ"ב, עמ' ב') דרשו חז"ל את הכתוב (שמות י"ד, י"ד): "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" – "לא תתעוררן מלה, בעתיקא תליא מילתא" (לא תעוררו דבר, הכול תלוי בקב"ה).

הקב"ה מכונה אפוא במילה: "עתיקא".

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל "ה'אבני נזר", כי המונח "עתיקא" מבטא דבר שנעתק והתרחק מן המקום שהאדם יכול להגיע אליו.

"בעתיקא – אין בכח האדם לעורר בתפילה – מחמת גובה המקום".

האדם לא יכול לעשות מעשה ולהתפלל לישועה כאשר זו נובעת מאור עליון המצוי מחוץ למקום השגתו של האדם.

אורות גבוהים

אור גדול מתנוצץ בימי החנוכה.

"שם משמואל" מציין כי "ידוע שבחנוכה מאיר אור רם ונישא וגבוה מאד". מקור לדברים מצינו למשל בספרו של אחד מקדמוני הראשונים, רבי אלעזר מגרמיזא בספר ה"רוקח" (סי' רכ"ה), הכותב כי מדליקין בחנוכה ל"ו (36) נרות, לפי שמצינו כי בחנוכת העולם בעת בריאת האור הגנוז ("אור שבעת הימים"), אדם הראשון השתמש באור הזה במשך ל"ו שעות, כפי שמצינו בפסיקתא רבתי (פרק מ"ו). חז"ל מבארים (בראשית רבה י"א, ב') כי אדם הראשון השתמש באור הגנוז ביום ו' לבריאה במשך י"ב שעות, בליל שבת י"ב שעות ובשבת י"ב שעות. לאחר שהסתיימו ל"ו שעות אלו החשיך העולם ואדם הראשון נטל שתי אבנים וחיכך אותן זו בזו עד שִׁצַּא מהן אש. על האור הזה ברך אדם הראשון במוצאי השבת ברכת "בורא מאורי האש" (פסחים, דף נ"ד, עמ' א'). בדומה לכך, מתוך שחשכו עיניהם של ישראל בגלות יוון, והוציאים הקב"ה מאפלה לאורה, מדליקים אנו ל"ו נרות. נמצא כי הדלקת ל"ו נרות חנוכה היא בבחינת שחזור של אור שבעת הימים ושימוש באור הגנוז לעתיד לבוא.

שאלתו של "שם משמואל" על כך היא בפשטות: איך?! הכיצד יכול אדם להשתמש באור הגנוז? "צריך להבין איך אנו יכולין לעורר זה בהדלקת הנרות?" אדרבה, ראינו כי במקום שבו שורר "עתיקא" – אין ידו של אדם מגעת? כיצד יכול אפוא אדם להדליק אורות שהם למעלה ממדרגתו?

אור חנוכה מסיר מסך מעל אור אלוקי

תשובתו של "שם משמואל" היא מפתיעה. אכן, בחנוכה מאיר אור גדול. האור הגנוז. אור שבעת הימים. אור אלוקי. אבל, האדם אינו מדליק אותו. אור אלוקי – מאיר הקב"ה!

מה עושה האדם בהדלקת נרות החנוכה? הוא מסיר את המסך שמסתיר את האור האלוקי הגדול.

"יש לומר שלמעלה תמיד שופע האור ההוא, משעה שהדליק אהרן את המנורה. אך יש מסכים רבים המסתירים שלא יאיר למטה. ובהדלקתנו (את נרות החנוכה) אנו מעוררים רק להסיר המסכים, ושוב ממילא האור מאיר למטה".

נר חנוכה מסוגל להסרת המחיצה האישית, המסתירה את האור הגדול הזה, מכוח מסירות הנפש העצומה של המכבים בזמן הזה.

"ויש לומר שזכינו לכך שיהיה בכח הדלקתנו להסיר המסכים מפאת גודל מסירת הנפש שהיתה אז. כמו שמסרו את גופם וחיצוניותם בשביל קדושת שמו יתברך, לעומת זה זכו שלא תהיה שום חיצוניות עומדת בפני הדלקת הנרות שנתקנה לזכר לנס ההוא ויסורו כל מונע ומבדיל המסתיר את האור הגדול".

נרות של מעלה אינם כבים לעולם

בהתאם להסבר זה מבקש "שם משמואל" להשיב על שאלה ידועה שמעוררים דברי הרמב"ן (שעליהם עמדנו לעיל, בפרשת "בהעלותך"). נפרט:

א. אהרן הכהן הצטווה (במדבר ח', ב') להעלות את הנרות במשכן ורש"י מביא את דברי חז"ל (במדרש במדבר רבה ט"ו, ו'): "למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים (שפורטה בפרשת נשא)? לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו, שלא היה עמהם בחנוכת המזבח, לא הוא ולא שבטו. אמר לו הקב"ה: חייך, שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות".
ב. במה עדיפים הנרות על הקרבנות? חז"ל משיבים על כך במדרש: "הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הם נוהגים. אבל הנרות – לעולם 'אל מול פני המנורה יאירו', וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינם בטלים לעולם".
ג. הרמב"ן הקשה, שכן באותה מידה שחורבן בית המקדש הביא לביטול מצוות הבאת הקרבנות, כן הביא חורבן בית המקדש גם לביטול מצוות הטבת נרות המנורה?

ד. הרמב"ן מביא על כן את דברי הר"ן ב"מגילת סתרים", כי הכוונה היא לנרות חנוכה, הקרויים על שמם, שזו מצווה הקיימת לעולם.

ה. על דברים אלה מקשה רבי משה אלשיך בספרו "תורת משה" (על במדבר ח', ג'-ד'): הן נרות החנוכה שמונה הם, ואיך יאמר הרמב"ן שזהו מאמר הכתוב "יאירו שבעת הנרות" ועוד קשה, שכן מצוות נרות חנוכה אינה נעשית על ידי כהנים בלבד? ועוד יש לתמוה, שהרי נרות חנוכה הן לזכר בעלמא ומצוותם רק מדברי סופרים, ואיך נאמר כי זה פשר הכתוב שנזכר בתורה?
ו. תשובתו של "שם משמואל" היא כי אכן אין הכוונה לנרות שמדליקים אנו בחנוכה "אלא לנרות של מעלה, שמשם האור שופע למטה, שמשעה שהדליקם אהרן לעולם הם דולקין והולכים, וההדלקה בחנוכה היא רק להסיר את המסך המבדיל".

ז. בדומה לכך כתב האלשיך: "כשהוקם משכן למטה – הוקם משכן למעלה; כשהודלקו נרות למטה הודלקו למעלה, וכשהקריבו קרבנות למטה הקריבו

נפשות למעלה. והנה, אין ספק כי הנרות של מעלה אין צריך להדליקן יום יום. כי מהיום ההוא שהדליקן אהרן למטה הודלקו למעלה ונשארו דולקים לְעַד-לְעוֹלָם, מחמת אותה הדלקה. נמצא שרֹשֶׁם ההדלקה היא - עומד אפילו לאחר החורבן, שאם נחרב של מטה לא נחרב של מעלה...כי לעולם לא תמוש הארת הנרות ההם גם אחר המקדש, אשר האירו בהעלות אהרן את הנרות".

ה. כלומר, אהרן הדליק נר תמיד והצית מחדש את האור השמימי הגנוז במרומים, ואור זה אינו כבה לעולם. אכן, יש מסכים המסתירים את האור מאיתנו. חורבן הבית גרם לביטול עבודת הקרבנות, ולביטול נר התמיד. אבל, האור העליון שנדלק לא כבה לעולם. יש מסכים המבדילים אותנו מן האור. אך בימי החנוכה מועילים ימי מסירות הנפש לכך, שנרות החנוכה שאנו מדליקים בזמן הזה כבימים ההם, מסירים מעינינו את המסכים המבדילים וממילא חלים עלינו השפעותיו של האור האלוקי הגנוז.

מבחן התוצאה - אבל שם

בהתאם לכך מובנת לחלוטין שיטתו של רב חסדא כי "כבתה אין זקוק לה". עם ההדלקה הוסר המסך המבדיל מפני האור העליון וממילא ברור כי אף אם כבה הנר הגשמי כאן, לא כבה האור שם למעלה ו"האור שלמעלה מעצמו מאיר והולך". אכן, המבחן אינו רק מבחן המעשה וחשובה גם התוצאה. אבל, התוצאה אינה נמדדת, כאן אלא במקורה העליון, וממילא מכיוון שהמסך שירד אינו חוזר כשהנר פה כבה, הרי שהתוצאה שהושגה נמשכת והולכת.

הנה כי כן, אין צורך לשוב ולהדליק את נר החנוכה שכבה, שהרי תפקידו של נר החנוכה אינו להאיר את הבית כאן למטה, אלא להסיר את המסכים מן האור העליון - שם למעלה!
שם למעלה האור הגדול ממשיך ומאיר לְעוֹלָם ולאחר שהוסרו המסכים מגיע האור הגנוז הזה לעינינו ומאיר לקיומנו פה.
נס גדול היה - שם.

פרשת זכור

קרבות הדעת

הזכירה היא למטה והמחייה היא למעלה

עם ישראל הצטווה למחות את זכר עמלק. כך נאמר (דברים כ"ה, י"ז-י"ט): "זכור את אשר עשה לך עמלק, בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עייף ויגע, ולא ירא אלהים. והיה בהניח ה' אלהיך לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ה' אלהיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים, לא תשכח".

ברם, שלא הצלחנו לקיים מצווה זו מעולם. על כן מובא בחז"ל (מדרש תנחומא, כי תצא, ד'):

"אמרו ישראל: ריבונו של עולם, אין אנו יכולים לו. אמר להם הקב"ה: תהיו אתם מזכירים שמו מלמטה ואני מוחק שמו מלמעלה, שנאמר (תהילים ק"ט, ט"ו): 'יהיו נגד ה' תמיד, ויִכָּרַת מארץ זכרם' - כל מה שעשה עומד לנגדי ומשום כך יכרת מארץ זכרם".

נמצא כי מחיית עמלק נעשית - באמצעות הזכירה, כאשר אנחנו מזכירים את רוע מעלליו כאן - המחייה נעשית שם למעלה!

יהושע נלחם למטה ומשה נלחם למעלה

יתרה מכך מצינו בזוהר (חלק ב', דף ס"ה, עמ' ב'): "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק" (שמות י"ז, ט') - "וכי מה ראה משה שסילק עצמו מהקרב הראשון שציווה הקב"ה? אלא משה, אשרי חלקו, שהתבונן וידע את עיקר הדבר. אמר משה: אני אזמין עצמי לאותו קרב שלמעלה, ואתה יהושע הזמן עצמך לקרב שלמטה. והיינו מה שכתוב (שם שם, י"א): 'והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל' - 'ישראל' שלמעלה. לכן סילק משה את עצמו מהקרב שלמטה, כדי לעסוק בקרב שלמעלה ויהיה ניצחון על ידו".

נמצא כי הקרב האמיתי בעמלק ניטש בעולמות העליונים. זירת הקרב אינה פיסית אלא רוחנית!

זירת הקרב – עולם הדעת

אם הקרב הוא רוחני נשאלת השאלה מהו שדה הקרב? הרי לכאורה במישור הרוחני אין בכלל ממשק ומפגש בין ישראל לבין עמלק? אלו במזרח ואלו בסוף מערב.

נראה כי המאבק הוא על המשבצת הנקראת "ראשית". עם ישראל נקרא ראשית, שנאמר (ירמיהו ב', ג'): "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה" ועמלק נקרא אף הוא ראשית שנאמר (במדבר כ"ד, כ'): "ראשית גויים עמלק". ראש – הוא לא רק הראשון כרונולוגית, אלא הוא פורץ הדרך, המקור והשורש לכל מה שבא אחריו. הראש הוא העיקר והשאר נמשך אחריו, כפי שאדם נדון בראש השנה על מה שיקרה לו כל השנה.

ראשו של האדם מבטא את הדעת שהיא ראשית האדם ויסודו. מן הדעת נובעים כל מעשי האדם שהוא אחראי להם.

אכן, בספר "קהלת יעקב" (לרבי יעקב צבי יאליש, מחבר ספר "מלא הרועים" על הש"ס), בערך "עמלק", מוגדר עמלק כ"דעת דקליפה", ואילו משה רבינו מוגדר כ"דעת דקדושה". זירת הקרב בין עמלק למשה רבינו היא אפוא במישור הדעת. משם נובע הכול. ובכן, על מה נטוש הקרב?

"מי שזכה בדעת זכה ככול"

הדעת היא הבסיס והיסוד לכל מעשי האדם והישגיו, והיא המקור לכל השפע האפשרי, וממילא מי שזכה בדעת זכה בכל! חז"ל אמרו (ויקרא רבה א', ו'): "דעה קנית מה חסרת". ואכן, כך מצינו (בספר מלכים א', פרק ג', ה'–ג'): "בגבעון נראה ה' אל שלמה בחלום הלילה, ויאמר אלהים: שאל מה אתן לך". שלמה ביקש: "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע, כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה". בעקבות כך אמר לו הקב"ה: "יען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים ולא שאלת לך עושר ולא שאלת נפש אויביך, ושאלת לך הבין לשמוע משפט. הנה עשיתי כדבריך, הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריו לא יקום כמוך. וגם אשר לא שאלת נתתי לך, גם עושר גם כבוד, אשר לא היה כמוך איש במלכים כל ימיך".

על כך אמרו חז"ל במדרש (שיר השירים רבה א', ט'): "משל לשר שהיה גדל בביתו של מלך, אמר לו המלך שאל מה אתן לך, אמר השר אם שואל אני כסף וזהב הוא נותן לי כסף וזהב, אם שואל אני אבנים טובות ומרגליות הוא נותן לי אבנים טובות ומרגליות, אמר: **הריני שואל את בתו של מלך והכל בכלל!**"

שני מקורות דעת מנוגדים

"שם משמואל" מבאר כי הדעת מנהיגה את האדם. אבל יש שני מקורות יניקה מנוגדים לדעת האדם:

מקור אחד הוא שמימי ורוחני ויסודו בדבקות האדם בבוראו החונן לאדם דעת. מקור שני הוא אנושי. אדם הלומד ממסקנות שהוסקו ע"י בני אדם או בעצמו, יונק מדעת שיש בה הטיה גשמית והיא נגועה באינטרסים גשמיים. אין אפשרות לינק משני המקורות כאחד, שכן המונח 'דעת' מבטא דבקות ואי אפשר לקיים יחסי דבקות עם שני גורמים סותרים. על כן, כדי שאדם יזכה בדעת האמת, שהיא מתנת קל עליון, עליו לנתק את עצמו מצינור היניקה הדעתני הגשמי שלו.

בלשון ה"שם משמואל": "דעת היא התקשרות, ומאחר שהאדם מבטל דעתו ומשליך ממנו את כל ההתקשרות שיש לו לענייני עולם הזה והבליו, ומשים את עצמו כבהמה להיות נכנע לרצון ה', בה במידה נקשרת נשמתו בשרשה, ממילא הוא מושך משורש נשמתו כל מיני השפעות, כי שורש נשמתו דבוק במקור החיים".

קליפת עמלק

עמלק דוגל בדעת עצמית. המבוססת על היסקים שהגיע אליהם בניתוח לוגי, ועל תוצאות ניסויים שניתן לחוש בהם באופן מוחשי. בדעה עצמית זו נסוכה גאווה והעדר התבטלות. אדרבה, הוא מבטל כל מקור ידע שאינו הדעת העצמית של האדם. דעה עצמית זו משמעה אפוא – ביטול דעת עליון.

"קליפת עמלק היא דעת דקליפה ואוטמת את הלב, ואינה מניחה לאדם לבטל דעתו לרצון ה' רק (מחייבת את האדם) ללכת אחר דעתו".

כמה יפים הם בהקשר זה דברי הרמב"ן (ויקרא ט"ז, ה'): "היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היוני (אריסטו) אשר הכחיש כל דבר זולת המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת".

”תכלית הידיעה – שלא נדע”

צריך להיות יהיר מאוד כדי לחשוב שבידי אדם להבין את הכול, שהרי ככל שאדם יחכים וירבה דעת נותר הוא כבהמה לעומת דעת עליון. גדול האנשים יכול להשיג עד לספירה העליונה המכונה בזוהר ”כתר עליון“. זהו המקום הנשגב ביותר שעדיין ניתן להכילו באמצעות כלי ההבנה האנושיים המוגבלים והיחסיים שבהם ניחן האדם. והנה אמרו חז”ל בתיקוני זוהר (דף קל”ה, עמ’ ב’): ”כתר עליון, אף על גב שהוא אור קדמון, אור צח ואור מצוחצח, הוא שחור לעומת עילת העילות, וכל הכוחות שתלויים בו שנאמר בהם (שיר השירים ה’, י”א): ‘קווצותיו תלתלים שחורות כעורב’, אין אור עומד לפני אורו, שכל האורות חשוכים לפניו”.

הביטול הגדול ביותר שאדם צריך לבטל את עצמו הוא כמובן – כלפי דעת האין סוף של הקב”ה.

דעתו של אדם מוגבלת והיא כמו מחוגה המציירת עיגול. ככל שהמחוגה מציירת עיגול גדול יותר – כך היקף אי הידיעה שבמרכז העיגול – רחב יותר. לעומת זאת, דעתו של הקב”ה אינה מוגבלת והיא אין סופית. מסופר כי הגאון מווילנא ביקש מהמגיד מדובנא כי ילמדו מוסר. אמר לו המגיד כי הפער בין ידיעותיו של הגאון מווילנא לבין ידיעותיו של עם הארץ גמור, קטן לאין שיעור מן הפער בין ידיעותיו של הגאון מווילנא לבין – הידע השלם. אכן תכלית ידיעת האדם היא לדעת שאינו יודע ושאין בידו להקיף את כל מרחבי הדעת האין סופיים, וכי הידיעה המלאה היא עניין אלוקי.

דעתן אינו חכם וחכם אינו דעתן

מה שמאפיין את עם ישראל במישור הדעת – הוא היכולת לבטל את דעתם. החכמה אינה להיות דעתן ולא לגבש דעה עצמית על כל דבר, אלא דווקא לדעת להתבטל ולקבל.

דעתן אינו חכם. אדרבה, ”איזהו חכם – הלומד מכל אדם“ (אבות, פרק ד’, משנה ב’). לא מי שמלמד כל אדם, אלא מי שמטה אוזן קשבת לזולת, בלי לחשוב בליבו: ”מה הוא כבר יכול לחדש לי שאינני יודע בעצמי יותר טוב“. התנאי הראשון לחכמה הוא העדר חשיבות עצמית והבנת האדם את מגבלות הדעת שלו. כך מצינו במסכת חולין (דף ה’, עמ’ ב’) כי חז”ל דרשו את הכתוב (תהילים ל”ו, ז’): ”אדם ובהמה תושיע ה’“ – ”אלו בני אדם שהם ערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה“. כלומר, האדם שהוא חכם וערמומי נחשב בעיני עצמו חסר דעת כבהמה, ואינו מחשיב את עצמו כלל. הגמרא במסכת קידושין (דף כ”ב, עמ’ ב’) אומרת כי על האדם

המבקש דעת להיות "כמו בהמה שעל דעת בעליה היא הולכת". אדם השם עצמו כבהמה זוכה לדעת מן השמיים ובכך זוכה הוא לישועה בכל ענייניו, שכן "כאשר נחנן בדעת מן השמים אז נושע בכל העניינים".

"אתה חונן לאדם דעת"

אדם צריך להיות "מבקש" דעת, שכן מי שמוכן לקבל דעת – נותנים לו! "כשהאדם מבטל דעתו ורצונו לרצון ה' – בה במידה נותנים לו דעת מן השמים". כך אמרו חז"ל במסכת ברכות (דף ז', עמ' א'): "בשכר 'ויסתר משה פניו כי ירא מהביט' (שמות ג', ו') זכה ל'ותמונת ה' יביט'" (במדבר י"ב, ח').

על כן, תכונתו הראשית של עם ישראל היא ההתבטלות העצמית במישור הדעת וקבלת דעתו של הקב"ה.

שבת כדוגמא לדעת המושגת בעקבות ביטול ההנהגה העצמית

דוגמא להתייחדות עם הקב"ה וביטול ההנהגה העצמית היא השבת.

לגבי שבת נאמר: "זכור ושמור" ואמרו חז"ל במסכת ברכות (דף כ', עמ' ב'): "כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה". שמור הוא השמירה מעשיית מלאכה וזכור היא הדבקות בקב"ה.

"כל ימות החול מחשבתי ודעתו של אדם מפוזרות בל"ט מלאכות, ובשבת עוזב הוא כל מחשבת מלאכה ומבטל את ההתקשרות שיש לו לענייני העולם הזה. בה במידה הוא זוכה שתתקשר נשמתו בשרשה ומושך עליו את הנשמה היתירה מלמעלה".

נמצא כי כאשר האדם מתנתק ממרוץ חייו ומהנהגתו שלו, מושך את ידיו ונותן לקב"ה להובילו, הוא זוכה לנשמה יתרה ולקדושה. וזאת לדעת כי השבת אינה יום אחד בשבוע. השבת היא ראשית השבוע כולו והיא מעצבת את חייו של שומר השבת בכל ימיו. השבת היא בבחינת דעת שנאמר (שמות ל"א, י"ג): "לדעת כי אני ד' מקדשכם".

קרבות הדעת

הקרב בין ישראל לעמלק במישור הדעת הוא אפוא בין ביטול של האדם את דעתו שלו לדעת עליון, לבין ביטול דעת עליון רח"ל וקבלת דעת האדם בלבד. מי שחושב שהוא יודע הכול – אינו בר דעת ואינו ניחן בשכל ישר. הוא מעוקל, לכך קוראים בלשון סגי נהור "חכם על" ("אויבער חכם"). הוא חושב שדעתו

עליונה למרות שברור שאדם לא יכול להכיל ולהבין אפילו את תופעות הבסיס של חיי, ובהן את עצם התופעה של ה"חיים" ומהותם. לעומת זאת, מי שמבין כי דעתו שלו מוגבלת ומבוטלת – ניחן בשכל ישר. ה"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", כי עמלק הוא ההפך מיעקב בתחום הדעת והדבר מתבטא אף בשמותיהם (והשם מגדיר את המהות כידוע):

- א. יעקב ניחן בשכל ישר ומכאן השם: "ישראל" ו"ישרון".
 - ב. עמלק מורכב מאותיות המילה: "מעקל".
-

הנה כי כן, הקרב בין ישראל לבין עמלק נערך בעיקרו במישור הדעת, שהיא ראשית כל האדם.

זהו קרב בין מי שמבין כי דעתו שלו מוגבלת, ועל כן מוכן הוא לבטלה לדעת עליון, לבין מי שחושב שאין זולת דעתו שלו ולא כלום, ומה שלא מובן בשכלו שלו – אינו קיים.

עמלק הוא אומן הלוגיקה הצרופה המבטל דעת עליון ומקבל את דעת האדם בלבד. מי שמקדש את דעתו שלו, מנהיג את כל מעשיו לפי שיקול דעתו העצמי. הדעתן אינו מציית. הוא מנהיג ולא מונהג. הוא יקבל את דעת הזולת רק אם היא תתקבל על דעתו שלו ותימצא הגיונית לפי שיקול דעתו. אין גורם היכול לשים את שיקול דעתו חלף זה העצמי של הדעתן. לדעתו הוא יכול להבין הכול ומה שלא הבין בדעתו – אינו קיים.

דעתם של ישראל שונה בתכלית. לדעתם אין ערך עצמי בעיניהם והם מבטלים את דעתם ואת שיקול דעתם לזה של הקב"ה, שדעתו דעת אמת – אינסופית, רוחנית, מופשטת ובלתי מוּטָה. ההנהגה של ישראל אינה לפי שיקול דעתם, אלא לפי הנהגת ה' אותם. ביטול עצמי זה מזכה את ישראל בדעת עליון ובברכת ה'.

פורים

המלחמה שמשני צדדי החומה

מה הקשר בין חומה לבין מועד תחולת הנס?

במגילת אסתר (בפרק ט') מובא כי מלחמת היהודים בעקבות גזרת המן נעשתה בכל מקום ביום י"ג באדר. ממילא, ביום י"ד באדר היהודים נחו ממלחמתם ועשו אותו יום משתה ושמחה. לעומת זאת, בשושן הבירה נעשתה מלחמת היהודים הן ביום י"ג באדר והן ביום י"ד באדר, וממילא באה המנוחה והשמחה רק ביום ט"ו באדר. על כן, ימי הפורים נוהגים בכל מקום ביום י"ד באדר ואילו בערים המוקפות חומה חל הפורים ביום ט"ו באדר.

ברם, אילו היה החיוב לשמוח בפורים ביום ט"ו באדר מוגבל לשושן הבירה היה הדבר מובן. אלא, שהחיוב לחוג את פורים ביום ט"ו באדר חל בכל עיר שהיא מוקפת חומה – בדומה לשושן.

דבר זה מתמיה מאוד, שכן מה לחומה ולהגדרת הנס? האם ניתן היה לומר שכל עיר ששמה מתחיל באות ש' תחוג את הפורים ביום ט"ו באדר? ברור כי כדי שניתן יהא להשוות בין שושן לבין כל עיר שיש לה חומה חייב להיות מכנה משותף מהותי בין העובדה שבשושן לחמו יום נוסף לבין החומה. ובכן, מה פשר הדבר? האם החומה היא חלק מן המהות של העיר שושן, שמחמתה נלחמו בה במשך יום נוסף?

מלחמת היצר – בגלוי ומלפנים או בעורמה ומבפנים

"שם משמואל" מבאר כי יש שתי דרכים שבהם נאבק היצר הרע באדם: האחד בגלוי – מלפנים, והשני בעורמה – מבפנים. הדברים מוטעמים תוך עיון בכמה מקורות:

א. נאמר (בראשית ל"ב, כ"ה): "ויאבק איש עמו" אמרו חז"ל בזוהר (חלק א', דף

ק"ע, עמ' א') כי זהו שרו של עשיו שנלחם ביעקב ובגמרא במסכת חולין (דף

צ"א, עמ' א') מצינו מחלוקת כיצד התבצעה מלחמה זו: "חד אמר כגוי נדמה לו

וחד אמר כתלמיד חכם נדמה לו".

ה"אבני נזר" פירש זאת כך: יש שני מיני יצר הרע שמסיתים את האדם אל האיטור:

האחד נלחם באדם בגלוי "וכגוי נדמה לו". הוא מסית אדם לעבור על מצוות ה' ביודעין שזו עבירה.

אך יש יצר הרע שמראה לאדם פנים שהדבר מותר ושמה הוא אף מוגדר כדבר מצווה. זה יצר הרע ש"כתלמיד חכם נדמה לו". הוא מסית את האדם לחטוא ע"י כך שלא יבין לאשורו את המעשה שעשה ואת עומק החומרה הטמונה בו. ב. במסכת ברכות (דף ס"א, עמ' א') מצינו שני משלים ליצר הרע. רב אמר ש"יצר הרע דומה לזבוב היושב בין שני מפתחי הלב", ושמואל אמר: "כמין חיטה הוא דומה".

"שם משמואל" מבאר דימויים אלו כך: יש יצר המסית אדם לעבור עבירה ביודעין כי המעשה מאוס. יצר זה משול לזבוב שהוא ברייה מאוסה המוליכה לכלוך וזוהמה.

אך יש יצר המעמיד פנים שמעשה זה מותר או אף מציגו כמצווה. יצר זה דומה לחיטה, שכן השלב שבו אדם אוכל לחם הוא השלב שבו הוא עומד על דעתו, כפי שנאמר (שם דף מ', עמ' א'): "אין התינוק יודע לומר אבא ואמא עד שיטעם טעם דגן". יצר הרע זה נותן באדם דעת כמו חיטה בתינוק, ומחטיא את האדם ע"י הטעייתו במישור הדעת.

ג. בברית המילה יש שתי קליפות שמסירים מן הילד: האחת היא ערלה, שהיא עור מיותר ומאוס, כפי שאמרו חז"ל (נדרים, דף ל"א, עמ' ב'): "מאוסה היא הערלה": השנייה היא העטרה הנגלית ע"י מעשה של פריעת יתרת העור. "שם משמואל" משווה זאת לשתי דרכיו של היצר הרע. הדרך הראשונה היא להחטיא את האדם מעמדה חיצונית של תוספת מיותרת המבטאת מיאוס ועל כך אמר הקב"ה: "אין בך פסולת אלא הערלה - העבר אותה ובטל המום" (במדבר בראשית רבה מ"ו, א'). הדרך השנייה היא יצר הרע המסמא את העין ומציג טמא כטהור "בפריעה מסירים את העור המכסה, כך שתישאר העטרה מגולה, והדבר רומז שהשכל יהיה מגולה ולא מוטעה".

שני החטאים שקדמו לנס - האחד גלוי והשני נסתר

גזירת השמד שבעקבותיה בא נס המגילה, נבעה מכך שישראל חטאו בשני חטאים. כך מצינו בגמרא (במסכת מגילה, דף י"ב, עמ' א'): "שאלו תלמידי את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה התחייבו ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להם: אמרו אתם.

אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. שאל אותם רבי שמעון: אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו (שהרי רק יהודי שושן הוזמנו לאותה סעודה). אמרו לו: אמור אתה. אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם”.

נמצא כי שרו של עשיו נקט בשתי הדרכים כדי להחטיא את ישראל:

בדרך הגלויה – עת שהסית אותם להשתחוות לצלם, שזהו מעשה שהחטא בו ברור וגלוי על פניו, וידוע לכול שזהו מעשה עבירה חמור. בחטא זה חטאו כולם. בדרך הנסתרת – עת שהסית אותם ליהנות מסעודת אחשוורוש. חטא זה היה נחלתם של תושבי שושן בלבד, והוא חטא שאינו ברור כלל על פניו. “נראה שלא היו מרגישים שיש כאן עבירה”. כך מצינו בחז”ל במדרש (אסתר רבה ב', י"ג) כי כאשר נאמר (אסתר א', ח'): “והשתיה כדת אין אונס” הכוונה היא ש”אין אונס בין נסך”. כלומר, מי שרצה להימנע משתיית יין נסך – אִפְּשֶׁרוּ לוֹ לנהוג כדרכו ולא לשתות יין נסך. כמו כן מצינו בפרקי דרבי אליעזר (פרשה מ”ט) כי “כל מי שהיה מאכלו בטהרה היו נותנים לו מאכלו בטהרה”. נמצא שהיה שם מאכל כשר לכל דורש. ממילא, היה מקום לטעות שאין עבירה בהשתתפות בסעודה זו, שהיה בה יין שאינו נסך ואוכל כשר. אך בפועל הייתה שם עבירה, שכן כל תכלית הסעודה הייתה ליצור קרבת הלב בין ישראל לאומות העולם, שתביא להתבוללות.

יתרה מכך, בגמרא במסכת מגילה (דף י”א, עמ’ ב’) מבואר כי אחשוורוש חגג במסיבה זו את העובדה שעם ישראל לא יִגָּאֵל עוד. אחשוורוש חשב כי שוב לא ייגאלו מכיוון שעבר מועד שבעים השנים שבסופם היה על ישראל לשוב לארצם ובכל זאת הגאולה לא באה.

ובכן, כיצד יכול יהודי להשתתף בסעודה שכזאת? הן כשהיו ישראל משתתפים בסעודה זו נראה הדבר שהם מסכימים לכך ששוב לא ייגאלו והיה חילול ה’ בדבר. עם זאת, היצר סימא את עיניהם לחשוב כי מותר להשתתף בסעודה זאת “משום שלום המלכות” וכיוצא בזה תירוצים שיסודם ביצר הרע, ולא הרגישו שיש איסור בדבר. “בזה משכו על עצמם את הקליפה השנייה של עמלק שמראה פנים על טמא שהוא טהור”.

בשושן תיקנו את הפנים ובכל מקום תיקנו את החוץ

בעקבות גזירת המן, עם ישראל שב בתשובה. הם “קיימו וקבלו” עליהם את התורה מאהבה ומרצון. זוהי תשובה מאהבה, שלגביה נאמר במסכת יומא (דף פ”ו, עמ’ ב’) כי “זדונות נעשו להם כזכויות”. הם תיקנו אפוא את החטא שמחמתו נגזרה עליהם כליה. נמצא כי בכל מקום תקנו ישראל את החטא של ההשתחויה לצלם, שהוא

חטא גלוי שבו היצר מציג עבירה כהווייתה ומפתה את האדם לחטוא. לעומת זאת בשושן, תיקנו ישראל גם את החטא השני שלקו בו שם, של השתתפות בסעודת אחשוורוש, שהוא חטא נסתר, ואשר בו היצר חודר פנימה אל תוך הדעת ומציג את המעשה כמותר.

"נהפך הדבר שבמה שהשתחוו לצלם התגברו על הקליפה הראשונה של עמלק, ובמה שנהנו מסעודתו של אותו רשע התגברו גם על הקליפה השנייה".

חטא שמתקנים עם חומה וחטא שלא עוזרת לו חומה

הכתוב אומר (משלי כ"ה, כ"ח): "עיר פרוצה אין חומה, איש אשר אין מעֶצֶר לרוחו". ללמדך כי המונח 'חומה' מבטא את רוח האדם המונעת ממנו מלחטוא בחטאים גלויים.

אדם עשוי להקיף עצמו בחומה בצורה, שתגן עליו מפני מאבק של היריב החיצוני ומהשפעותיו הזרות. לאיש זה יש מעצור לרוחו והוא ניצב גדור כחומה כנגד "הקליפה הראשונה" של היצר, המסית את האדם לעבור על חטא, בידעין שזהו חטא, אסור ומאוס.

אבל חומה זו אינה מסייעת לאדם להימנע מן החטא הנובע מן הקליפה השנייה של היצר, שבה הוא חודר את החומה ונלחם מבפנים, תוך שהוא מטעה את האדם לסבור כי הטמא הוא טהור. כדי לתקן חטא זה לא די לאדם בחומה. צריך לתקן גם מבפנים, וליישר את הדעת מפני כל מכשול.

התיקון הכפול של בני שושן

בפורים נעשו שני תיקונים מפני החטאים שקדמו לו:

יהודי כל העולם תיקנו את החטא הגלוי של השתחוויה לפסל. הם בנו בליבם חומה. עד כה לא היה מעצור לרוחם ועתה שינו את הליכותיהם כך שיוכלו להתמודד עם חטא חיצוני וגלוי.

הם השיגו מעצור לרוחם, אבל הם לא תיקנו את טעות השכל שיעמוד נגד היצר הרע הפנימי.

על כן, היהודים הפרזים הרגו בעמלקים רק יום אחד.

לעומת זאת, בשושן היו שני חטאים ונמצא כי הם התגברו על שתי הקליפות של עמלק. הם תיקנו גם את החטא הגלוי שלשמו צריך חומה, וגם את החטא הפנימי, שחומה לא עוזרת לו.

יהודי שושן שהתגברו על שתי קליפות עמלק – הרגו בעמלקים במשך שני ימים.

החומה כמרכיב מהותי בהגדרת התיקון

מעתה מובן לחלוטין, כי החומה היא חלק מהותי מהגדרת הנס. מי שחי בחיים שאין בהם חומה, תיקן תיקון אחד – פשוט. הוא הקים לו חומה אישית הנחוצה להתמודד עם פיתויים גלויים ממעשים שאיסורם ברור ומיאוסם ניכר.

אבל, מי שחי חיים שיש בהם חומה, תיקן גם תיקון אחר – מורכב. הוא לא הסתפק בחומה אישית אלא ידע להתמודד גם עם חטא התוקף אותו – בצד הפנימי של החומה, כשהיצר מתגנב כתולעת אל תוך הדעת ומכרסם ביושר הלב מבפנים להטעותו ולהתעותו מדרך הישר.

לכן נקבעו שני ימי פורים, כשהיום השני משקף התמודדות נוספת זו. זהו פורים דמוקפים.

הנה כי כן, פורים הוא זמן של תיקון והתמודדות שצלחה. זהו זמן של סייעתא דשמיא וגאולה לאדם המבקש להשריש בקרבו דרך שתשמור עליו מפני שרו של עשיו המבקש להחטיאו.

בפורים ניתן להציב סכר מפני שתי דרכי היצר. הסכר הראשון הוא חומה חיצונית שתאפשר לאדם למשול ברוחו ולהימנע מחטא גלוי, שאיסורו ברור ומיאוסו ניכר. אבל, אפשר ונדרש להציב גם את הסכר השני, שיגן מפני החטא הפנימי, המחלחל אל מאחורי החומה ומצריך יושר דעת להבחין במעשה זמרי המתחזה ומתחפש למעשה פנחס.

שבת הגדול

פתיחת היכל האהבה

מדוע מיוחס הנס הגדול לשבת

לשבת הקודמת לפסח קוראים אנו: "שבת הגדול".
הטור (אורח חיים, סימן ת"ל) מבאר כי טעם הדבר הוא: "לפי שנעשה בו נס גדול. שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב (שמות י"ב, ג'): 'דברו אל כל עדת ישראל לאמור, בעשור לחדש הזה, ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית'. פסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום חמישי בשבוע (כפי שמצינו במדרש "סדר עולם" א', ב'). נמצא שיו"ד בחדש (ניסן) היה שבת. לקח כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מיטתו, ושאלום המצרים למה זה לכם? השיבו להם: לשחטו לשם פסח במצוות ה' עלינו. היו שיניהם (של המצרים) קהות על ששוחטים את אלוהיהם, ולא היו רשאים לומר להם דבר. על שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול".
נמצא כי הנס אירע ביום י' בניסן ולא דווקא בשבת. אין זה מאורע שתחולתו קבועה ביום השבת וכשפסח אינו חל ביום ה' בשבוע אין י' בניסן חל בשבת. אם כן, יש להבין מדוע מיוחס הנס הגדול לשבת?
האם יש לשבת שייכות לנס? כן!
משיב ה"שם משמואל" ומבאר.

דמי הפסח והמילה כתשתית לגאולה

חז"ל אומרים (מכילתא בא, מסכתא דפסחא, ה'): "מפני מה הקדים הכתוב לקיחתו של (שה) לקרבן פסח לשחיטתו ארבעה ימים? היה רבי מתיא בן חרש אומר, הרי נאמר (יחזקאל ט"ז, ח'): 'ואעבור עליך ואראך והנה עֲתָנָה עַת דודים'. הגיע (המועד לקיום) שבועתו של הקב"ה (שהבטיח) לאברהם שייגאל את בניו, ולא היה בידיהם מצוות שיתעסקו בהן כדי שייגאלו, שנאמר (שם שם, ז'): 'ואת ערום ועריה' – 'ערום' מכל המצוות. על כן נתן להם הקב"ה שתי מצוות: דם פסח ודם מילה, שיתעסקו בהן כדי שייגאלו, שנאמר (שם שם, ו'): 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך'".
"שם משמואל" שואל: "ויש להבין למה דווקא מצוות אלו?"

פסח ומילה כתיקון לעבודה זרה ולגילוי עריות

"שם משמואל" מבהיר כי פסח ומילה נועדו לתקן שני חטאים שהיו מכשול בפני הגאולה:

א. פסח הוא תיקון לחטא עבודה זרה שהיו נגועים בו, כפי שמצינו במדרש (שמות רבה כ"א, ז'): "בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטר עליהם, אמר לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם, עד עכשיו היו אלו עובדים עבודת כוכבים ואתה קורע להם את הים?" העבודה זרה של מצרים היו הבהמות, וממילא מצוות הפסח הייתה התנקות מחטא עבודה זרה, כפי שנאמר (שמות י"ב, כ"א): "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם, **משכו וקחו** לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח". את המילים: "משכו וקחו" דרשו חז"ל (מכילתא פרשת בא, מסכתא דפסחא, י"א): "משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה".

ב. מילה היא תיקון של חטא שחטאו בגילוי עריות, שכן הם ניסו להיות כמו המצרים והפרו ברית. כך דרשו חז"ל (שמות רבה א', ח') את הכתוב (הושע ה', ז'): "בה' בגדו כי **בנים זרים ילדו**, עתה יאכלם חודש את חלקיהם" – "ללמדך כי כשמת יוסף הפרו ברית מילה ואמרו נהיה כמצרים" על כן, משה מל את בני ישראל ביציאתם ממצרים.

היכל האהבה

מכאן עובר "שם משמואל" לפריסת מהלך מרהיב ונפלא בביאור המונח של "שבת הגדול".

"שם משמואל" מבאר כי "ידוע שאור שנברא ביום הראשון הוא חסד והוא היכל האהבה".

אכן, מצינו בזוהר (חלק ג', דף ש"א, עמ' ב') כי שבעת ימי הבריאה מכוונים כנגד שבע הספירות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות. נמצא כי היום הראשון מכוון כנגד מידת החסד. בגמרא במסכת חגיגה (דף י"ב, עמ' א') מצינו כי "אור שברא הקב"ה ביום הראשון, אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שהסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים – עמד וגנזו מהם והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא". נמצא כי יש היכל אהבה – שמשרה אור אין סופי. אבל, היכל זה נסגר והאור נגנז. "שם משמואל" מביא בהקשר זה את דברי זקנו, הרבי מקוצק, שאמר כך:

"בשמים יש היכל שנקרא 'היכל האהבה'.

עם פתיחת היכל האהבה – משתררת אהבה רבה בין ישראל לאביהם שבשמיים ובין ישראל זה לזה.
רבי לוי יצחק מברדיטשב פתח את היכל האהבה וגרם לכך שתנשוב רוח של אהבה גדולה בעולם. אולם, הרשעים שבדורו השתמשו באהבה זו לרעה. לכן, התאמצו צדיקי הדור לנעול את היכל האהבה.

שני חטאים ופתרונות סותרים

היכל האהבה הוא המקום שממנו נושבת רוח המעלה את העולם לדרגה עילאית של אהבת ה', שבה אין תקומה לחטא של עבודה זרה. פתיחת היכל האהבה היא אפוא התרופה לחטא של עבודה זרה. אולם, אהבה גדולה עלולה להסית את האדם מן השורה ולהביאו לגילוי עריות. לכן, נאטם היכל האהבה. נמצא כי עבודה זרה ועריות הם שני חוליים שהתרופה לאחד (עבודה זרה) מלבה את השני (עריות). בעת יציאת מצרים שררו שני חטאים אלה כאחד והיה קושי מובנה במציאת פתרון.

שתי תשוקות חלופיות

האדם אינו עומד במקום. כל ימיו הוא משתוקק והולך.
אם יש לו תשוקה לקב"ה – הדבר ממלא את כל עולמו. אבל, אם אינו משתוקק לדברים רוחניים ונשגבים – הוא משתוקק לדברים גשמיים וירודים.
ובלשון "שם משמואל": "וזאת ידוע כי מטבע האדם שתהיה לו מדת התשוקה ואם אין מניח התשוקה במקום הראוי, היינו לעבודת ה', בהכרח הוא משתוקק לדברים פחותים וחומרניים".

לשתי התשוקות (הרוחנית והגשמית) רמזו חז"ל בגמרא במסכת מגילה (דף ו', עמ' א') וכינו אותם בשם "קיסרי" ו"ירושלים". אמרו חז"ל: "אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן (קיסריה וירושלים) אל תאמין. מיושבות ובנויות שתיהן – אל תאמין. חרבה קיסרי וישיבה ירושלים, חרבה ירושלים וישיבה קיסרי – תאמין". אין התשוקה של האחת נבנית אלא מחורבנה של רעותה.

נמצא כי כדי שהאדם יוכל לנטוש תשוקות ירודות עליו לחתור למלא את ליבו בתשוקה מרוממת לדברים שבקדושה. אך מאין יבוא האדם להשתוקקות הקדושה כל עוד לא רחץ מזוהמתו?

כיצד ירים עצמו בשרוכי נעליו?

מעגל שוטה

התשובה היא כי יש זמנים מיוחדים שבהם נפתח מעט היכל האהבה. פתיחת היכל זו מביאה בלב אדם אהבה והשתוקקות לקדושה. אבל, כאמור, היכל האהבה לא יכול להיפתח בעוד שהתשוקות הירודות שוררות, כי יצמחו מזה אהבות חיצוניות. מה עושים אפוא? נוצר מעגל שוטה, שבו: האדם משתוקק לרע גשמי, כי אין לו השראה לתשוקה רוחנית; פתיחת היכל האהבה תיצור תשוקה רוחנית, אבל אי אפשר לפתוח את היכל האהבה כל עוד שוררת תשוקה גשמית פן תעצים רוח האהבה את התשוקות הגופניות; אבל כדי לבטל תשוקה גשמית צריך להפנות את הלב לתשוקה רוחנית, וזו אינה נמצאת כל עוד שהיכל האהבה לא נפתח. כיצד ייפרץ מעגל זה?

המבוכ ששרר בהגיע עת הגאולה ממצרים

מעגל שוטה זה שרר במלוא עוצמתו בעת שהגיעה שעת גאולת ישראל ממצרים: א. הגאולה נבעה מההשתוקקות לקדושה, כמו שאמרו חז"ל (הגדה של פסח): "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם". ה' נגלה לעמו על אף שהם לא היו ראויים לכך והיו שרויים עדיין בתוך מ"ט (49) שערי טומאה. ב. עם התגלות האלוקות התלהבו לבבות בני ישראל להימשך אל הקדושה, כטבע הברזל הנמשך אחר אבן השואבת (המגנט) – ודבר זה העלה אותם ממצרים. ג. אבל, ישראל היו ערומים מכל מצווה והיו שרויים בעולם שיש בו תשוקות אסורות (לעבודה זרה ולעריות). תשוקות אלו מתלבות לאש זרה אם נושבת עליהן רוח של אהבה גדולה. על כן, כאשר שוררת השתוקקות לחיצוניות אי אפשר לפתוח את היכל האהבה. רוח נעלה של אהבה סוערת עלולה להעצים את התשוקות הזרות וממילא מן הנמנע שתתגלה אהבה גדולה בעולם והיכל האהבה שב ונאטם.

כיצד אם כן התרחשה הגאולה?

התשובה לקושי – שבת קודש!

"שבת הוא יום של אהבה ורצון", ו"אין הצמצומים מסתירים את אור ה'". בשבת אין סתירה בין תשוקה חומרית לבין תשוקה רוחנית, כי בשבת יכול האדם לאכול "בשר ודגים וכל מטעמים" – לכבוד שבת קודש והמעשה אינו הופך אותו

לגשמי אלא להפך – קדושה יש בו. בשבת, שהיא מעין עולם הבא, הנאות הגוף אינן מסיטות את האדם מחווייתו הרוחנית העוצמתית, ואפשר ליהנות מהנאות גשמיות ועם זאת הדבר נחשב לעונג שבת רוחני. על כן, הצטוו בני ישראל להתחיל את תהליך הגאולה – בשבת.

בשבת ניתן היה לפתוח את היכל האהבה וללבות את רוח האהבה לקב"ה בלא חשש כי רוח זו תלבה יצרים גשמיים ותכבה תשוקה רוחנית. בשבת – נפרץ מעגל הקסמים השוטה, והתאפשר תהליך הגאולה. על כן, השה לקרבן פסח נלקח ביום י' בניסן – דווקא מפני שהיום הזה חל בשבת.

מעתה מובן מדוע נקראת השבת הקודמת לפסח בשם: שבת הגדול!
ובלשון "שם משמואל":

"אחר ביטול העבודה זרה והצמצומים המסתירים אורו יתברך – לא יכלו הרשעים עוד לקחת את האהבה האלוקית לצורך אהבתם המטונפת, שכל כחם ליהנות מהקדושה ולהגשימה הוא רק מפאת ההסתר והצמצומים כנודע, וכאשר נתבטל כוח העבודה זרה והצמצום אז היה אפשר לפתוח את היכל האהבה, ובאו להם השתוקקות והתלהבות לקדושה. נמצא שכל הגאולה נמשכה מפאת שהוקדם להם השבת. על כן בכל שבת שקודם הפסח אפילו אם אינו חל בעשור לחודש נקרא שבת הגדול".

הנה כי כן, באדם יוקדת תמיד אש של תשוקה והיא חד כיוונית: או שהיא מלבה את רוחו ומובילה לכל דבר שבקדושה, או שהיא מלבה חלילה את יצריו הגשמיים. תשוקה זו יש לכוון לרוחניות, פן תבער באדם אש זרה של תאוות גשמיות. הדברים מתעצמים באנשים גדולים ובשעות גדולות. באדם גדול בוערת אש עזה יותר ומשום כך "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" (סוכה, דף נ"ב, עמ' א').
בפסח נפתח היכל האהבה ורוח גדולה נושבת. אם ישכיל האדם להעצים את רוחו, הרי ששאר הרוח יביאו לגאולה שלמה!

פסח

נקודות הבסף

תרעומתו של אברהם וההבטחה כשלעצמה

לפני שעם ישראל יצא ממצרים הוא עסק בנטילת ממון מהמצרים. כך נאמר (שמות י"א, ב'): "דבר נא באזני העם, וישאלו איש מאת רעהו ואישה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב".

הלשון "דבר נא" מעוררת קושי, שהרי אין צורך להפציר באדם לעשות דבר שממילא ליבו חפץ בו.

המשנה במסכת מכות (פרק ג', משנה ט"ו) אומרת, כי נפשו של אדם חומדת ממון. אם כן, מדוע היה צורך להפציר בעם ישראל ליטול ממון מהמצרים?

הגמרא במסכת ברכות (דף ט', עמ' א') משיבה על כך: "אמר הקב"ה למשה: בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל; בבקשה מכם, שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק (אברהם אבינו): 'ועבדום ועינו אותם' (בראשית ט"ו, י"ג) – קיים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' (שם שם, י"ד) – לא קיים בהם".

ברם, הסבר זה תמוה מאוד, וכי הקב"ה מקיים את הבטחתו רק כדי שאברהם אבינו לא יתרעם? האם בלאו הכי לא היה הקב"ה מקיים את הבטחתו מחמת עצם העובדה שהבטיח לעשות כן?

שני היבטים של כסף

המונח "כסף" מבטא כיסופים, צמא, השתוקקות וגעגוע.

לכיסופי האדם יש שני ביטויים:

ביטוי גשמי – הממון נקרא "כסף" מכיוון שאדם נכסף לממון, שיש בו כדי להגשים את משאלותיו הגשמיות.

ביטוי רוחני – הנפש של האדם כוספת לקב"ה, שהרי הנשמה היא חלק אלוקה ממעל והיא נכספת לשוב למקורה. אהבת ה' היא ההישג והרכוש הכי גדול שיכול אדם להשיג – וזולתה הבל. חטא נמשך מאהבות חיצוניות וגשמיות ומי שאוהב

את ה' בכל מאודו, הרי שתשוקה רוחנית זו ממלאת את ליבו עד שכל שאר הרצונות הן כאפס ואין בעיניו, (כפי שבואר לעיל בפרק שהוקדש לשבת הגדול).

הרכוש הגדול שהובטח לאברהם הוא – אהבת ה'

לאיזה היבט של "כסף" כוונה הבטחת ה' לאברהם בברית בין הבתרים: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"? "שם משמואל" מחדש כי גלות מצרים נועדה להביא בחיקה בעיקר כסף במובן הרוחני – של הנפש הכוספת לקב"ה. אהבה שלמה ומלאה לה' היא נשוא ההבטחה של ה' לאברהם בברית בין הבתרים. גלות בת ארבע מאות שנים הייתה אמורה להביא לכך שישראל יהיו דבקים באהבת ה' גם במצרים. אכן, אילו אהבת ה' שבליבם הייתה עזה, הרי שכל העולם ותענוגיו לא היו תופסים מקום לעומת האהבה הגדולה לה' ובני ישראל לא היו באים לידי שום חטא. אילו היו ישראל עומדים בניסיון זה במשך ארבע מאות השנים שנגזרו עליהם ב"ברית בין הבתרים", שוב לא היה עם ישראל חווה שום גלות לעולם. ברם, "שם משמואל" תמה, מדוע אומרים אנו כי אילו היו ישראל שוהים במצרים ארבע מאות שנה לא הייתה עוד שום גלות "הרי הגלות באה על חטאים של אח"כ ולא על העבר"?

תיקון 400 התשוקות

ברית בין הבתרים נוקבת בגלות בת ארבע מאות שנה, כפי שנאמר (בראשית ט"ו, י"ג): "ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה". **מדוע ארבע מאות?** "שם משמואל" מבאר כי גלות היא תקופה של העדר וגעגועים והשאלה היא למה כוסף האדם בימים שכאלו: לגשמיות הנעדרת או לרוחניות החסרה? מה חסר לו יותר? וכאן מבאר "שם משמואל" יסוד חשוב היורד לשורש הבנת הטעם לגלות בת 400 שנה דווקא. ארבע מאות שנות הגלות נועדו להביא לתיקון מלא לארבע מאות הכיסופים והתשוקות הגשמיות.

- א. אותיות הא' ב' הן "קוביות הבניין" של הבריאה כולה, והאות ת' היא בגימטרייה ארבע מאות, ללמדך כי זהו המספר האחרון ופסגת התשוקות של האדם – לטוב או למוטב.
- ב. אברהם שילם לעפרון בגין מערת המכפלה ארבע מאות שקל כסף (בראשית כ"ג, ט"ז) ובזוהר (חלק א', דף קכ"ג, עמ' ב') מצינו "ארבע מאות שקל כסף – ארבע מאות עולמות והנאות וכיסופים".

ג. עשיו בא לתקוף את יעקב (בראשית ל"ב, ז'): "וארבע מאות איש עמו".
ד. רבי חיים ויטאל מביא את דברי האר"י בשער המצוות (פרשת צו) כי כאשר אדם לובש "שק" – הוא יכול לתקן את ארבע מאות התשוקות האסורות שיש לאדם, שהרי "שק" שווה בגימטרייה לארבע מאות.
ה. רבי אברהם אזולאי (סבו של החיד"א) בספרו "חסד לאברהם" (מעין ד', נהר מ"ב) כתב: "דע, כי הלובש שק ומתפלל לפני ה' ושואל ממנו שאלתו, קורעים ומבטלים כל גזר דין שבעולם בכוח סגולת לבישת השק, ואין תפלתו חוזרת ריקם, כי 'שק' עולה בגימטרייה ד' מאות, וזהו סוד ארבע מאות כתות הטומאה שנבראו בעולם, וכולם היו עם עשו, ומשום כך נאמר (בראשית ל"ב, ח'): 'וירא יעקב מאד'".
ו. בדומה לכך כתב רבי אליהו די וידאש בספר "ראשית חכמה" (שער התשובה פ"ג): "אני שמעתי מהמקובלים כי 'שק' עולה ד' מאות, והעניין כי יש בקליפות ד' מאות כתות שעליהם נאמר בעשו 'וארבע מאות איש עמו', ויש למעלה ארבע מאות עולמות של רחמים, כפי שמצינו בזה. ובזכות לבישת 'שק' זו, זכה לכפות ארבע מאות הכוחות של הסטרא אחרא ולזכות לעולם הבא לארבע מאות עולמות של כיסופים ושל קדושה".

בעולם מתוקן – אין גלות

בהתאם לכך מובן, כי אילו היו ישראל נמצאים במצרים במשך ארבע מאות שנה ולא מסתאבים בתועבות ובתאוות מצרים לא היו יותר גלויות לעם ישראל, שהרי הם היו מתקנים את כל ארבע מאות הכיסופים האפשריים וכל עקוב וגשמי היה הופך לרוחני, קדוש וטהור.

בעולם מתוקן – אין צורך בגלות. הקדושה שוררת בכל מקום ואין צורך לשבור תאוות.

ברם, שבני ישראל לא עמדו בניסיון זה והגיעו למ"ט שערי טומאה גשמית. הם גם לא נשארו שם ארבע מאות שנה וגאולתם הוקדמה. בני ישראל לא יכלו להתממה ולהישאר במצרים ולו רגע אחד נוסף, שהרי הם עמדו בשערי פי פחת ובפניהם הייתה פעורה תהום שער ה-נ' שבשערי טומאה, שכל באיה לא ישובו. ממילא נאלץ הקב"ה להוציא אותם לפני הזמן – ולא נטהרו כל ארבע מאות כיסופי האדם. על כן, נאלצו בני ישראל לשוב מעת לעת ולחווה גלות, כדי לתקן את תאוותיהם – בדרך של שבירה, להבדיל מדרך של אהבת ה' הכובשת את לב האדם באופן מלא ומעלה כל תאוה גשמית – לפסגות רוחניות.

לא מגיע רכוש על פי דין אבל יש טרוניה לאברהם

נמצא כי עם ישראל לא טיהר את כל ארבע מאות הכיסופים האפשריים ולא זכה באהבת ה' גדולה וכובשת כול. נותרו בו כיסופים גשמיים והוא לא היה זכאי ל"רכוש הגדול" – של אהבת ה' השלמה.

מכוח ההבטחה כשלעצמה, ועל פי מידת הדין, לא הגיע להם לזכות ב"רכוש הגדול" שהיא אהבת ה' המלאה, שכן הכלל הוא (ערכין, דף י"ח, עמ' א') כי "שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף". אדם זוכה בשכר רק אחרי שהוא משלים את העבודה. עמידה בניסיון של שהות בתוככי מצרים במשך ארבע מאות שנה – לא הייתה כאן. העבודה הייתה קשה, אבל הניסיון הרוחני של אי היטמעות במצרים ובתאוותיה מותנה בזמן ובתנאים, שעדיין לא הגיעו.

ברם, שהקב"ה הבטיח לאברהם כי עם ישראל יזכה לרכוש גדול. נכון שההבטחה סויגה בתנאי, שהם יהיו במצרים ארבע מאות שנה ותנאי זה לא התקיים. אבל, מצד שני "ועבדום ועינו אותם" קיים בהם, וקושי השעבוד השלים לד' מאות שנה (כפי שמצינו ב"פרשת דרכים" דרוש ה'). על כן, אמר הקב"ה כי לאברהם אבינו עלולה להיות טרוניה מוצדקת, בגין אי קיום ההבטחה.

לא מגיע רכוש על פי דין אבל מגיע במידת החסד

מידתו של אברהם חסד – ומכאן הבסיס לטענתו. הקב"ה הודיע על כן למשה, כי בני ישראל יצאו ברכוש גדול מכוח מידת החסד וזה פשר הביטוי "דבר נא" בבקשה – בחסד.

היה צורך "מצד החסד לתת להם במידת מה חלק מהרכוש הגדול, אף שאין מגיע להם מצד הדין".

נקודות הכסף

ברם, שמידה של אהבת ה' אי אפשר לקבל בלי להיות ראוי לכך. אהבת ה' היא פסגה רוחנית נרכשת. יש לעמול עליה. אין בה קיצורי דרך, כפי שאי אפשר לזכות בעונָר בלי שיתקיים תהליך מקדים של חודשי היריון והבשלת העובר. על כן, אמר הקב"ה למשה, כי מכיוון שמן הנמנע לתת להם את האהבה לה' בצורתה המופשטת, הרי שיש לתת להם לכל הפחות את הביטוי הגשמי של כיסופי האדם שזהו הכסף הגשמי, במובן של ממון. על כך נאמר (שיר השירים א', י"א): "תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף" – כסף שהגוון שלו לבן מבטא את מידת האהבה ואילו זהב שהגוון שלו אדום מבטא דין ויראה. את הכסף והרכוש הגדול הרוחני

עדיין לא היו יכולים לקבל. אבל, בזכות מידת החסד וההבטחה לאברהם – קיבלו בני ישראל את הביטוי הגשמי של הרכוש הגדול, הלוא הוא הממון המכונה בשם "נקודות הכסף".

הנה כי כן, גלות היא מרחק וגעגוע, והיא חושפת את האדם לניסיון: מה חסר לו, למה ייכסף: לרוח או לגשם?
בשעת גלות והעדר אפשר לכסוף לגשמיות ואפשר לערוג לרוחניות.
מי שכוסף לגשמיות – יקבל כרכוש גדול את "נקודות הכסף" הגשמי.
מי שכוסף לרוחניות – יקבל כרכוש גדול את אהבת ה'.
בני ישראל לא זכו לרכוש הגדול של אהבת ה' כי לא עמדו בניסיון. אבל, שררה מידת החסד ובזכות הבטחת ה' לאברהם הוגשם הממד הגשמי של כיסופי האדם, הלא הוא הממון.
אבל, מי שעומד בניסיון ומנקה את כיסופיו – עשוי לזכות ברכוש הגדול מכול, שהוא אהבת ה'.

שביעי של פסח

נס גלוי כביטוי לדבקות גלויה

ההבדל בין מלך לקיסר

שירת הים ששרו בני ישראל לאחר שנבקע הים מתחילה במילה: "אז".
כך נאמר (שמות ט"ו, א'): "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו
לאמור, אשירה לה' כי גאה גָּאָה סוס ורוכבו רמה ביים".
ביחס לכך אמר דוד המלך (תהילים צ"ג, ב'): "נכון כסאך – מאז מעולם אתה".
הווי אומר, כי מן העת שבני ישראל אמרו שירה שהחלה במילה "אז" נתכונן
כיסאו של הקב"ה והתבססה מלכותו. כך דרשו חז"ל (שמות רבה כ"ג, א'): "אף על פי
שמעולם אתה, לא נתישב כסאך ולא נודעת בעולמך עד שאמרו בניך שירה. לכך
נאמר: 'נכון כסאך מאז'".

משל למלך שעשה מלחמה וניצח – ועשו אותו אגוסטוס (קיסר). אמרו לו עד שלא
עשית המלחמה היית מלך. עכשיו, עשינוך אגוסטוס. מה בין המלך לאגוסטוס?
אלא המלך עומד על הלוח ואגוסטוס יושב. כך אמרו ישראל, באמת עד שלא
בראת עולמך היית כביכול עומד, שנאמר (חבקוק ג', ו'): 'עמד וימודד ארץ'. אבל
משעמדת ביים ואמרנו שירה לפניך ב'אז' התיישבה מלכותך וכסאך נכון, שנאמר:
'נכון כסאך מאז' – באז ישיר".

דברי חז"ל אלו תמוהים וטעונים הסבר:

- מה פשר האמירה כי בני ישראל כוננו וביססו את מלכותו של הקב"ה? וכי
עד לאמירת השירה לא היה הקב"ה מלך על כל הארץ?
- מה פשר המשל המבחין בין מלך לקיסר במונחים של עמידה וישיבה?
- מה פשר הנמשל לגבי הקב"ה?

החכמה שבשירה

המדרש עומד על החידוש הגדול של שירת הים, שהוא דבר חכמה.
כך אמרו חז"ל (שמות רבה כ"ג, ד'): "מיום שברא הקב"ה את העולם ועד שעמדו
ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה לקב"ה אלא ישראל.

ברא את אדם הראשון – ולא אמר שירה; הציל את אברהם מכבשן האש וממלחמת ארבעת המלכים – ולא אמר שירה; הציל את יצחק מן המאכלת – ולא אמר שירה; הציל את יעקב מן המלאך (שנאבק עימו), מעשו ומאנשי שכם – ולא אמר שירה. בשעה שבאו ישראל לים ונקרע להם – מיד אמרו שירה לפני הקב"ה שנאמר: 'אז ישיר משה ובני ישראל', על כך נאמר (משלי ל"א, כ"ו): 'פיה פתחה **בחכמה**'. אמר הקב"ה – לאלו הייתי מצפה".

ובכן, מהי החכמה שבשירה, ומדוע לא אמרו אבות האומה שירה?

קריעת ים סוף כפיתיון למצרים

מפשטם של אירועים ניתן היה להסיק כי בני ישראל עברו בתוך הים כדי להינצל מן המצרים. לאחר מכן, משנבקע הים רדפו אחריהם המצרים לתוך הים המיובש, ואז הפיל הקב"ה עליהם את נד הנוזלים שעמד כחומה מימנם ומשמאלם – והם שקעו בים.

לא כך כתב הרמב"ם (בהלכות יסודי התורה, פרק ח', הלכה א'): "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בְּלֹט וּבְכֶשׁוֹף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשה אותם – לא להביא ראיה על הנבואה. **היה צריך להשקיע את המצריים – קרע את הים והצלילם בתוכו**".

כלומר, המטרה של קריעת ים סוף הייתה להטביע את המצרים, וזהו הצורך שלשמו נבקע הים. הווי אומר כי הים נבקע בפני בני ישראל רק כפיתיון שמחמתו ייכנסו המצרים לים וישעטו אל המצולות.

ובכן, אם המטרה אינה להציל את בני ישראל אלא להשקיע את המצרים בים, מהי תכליתו של הנס?

נס פונקציונלי ונס אמוני

"שם משמואל" מביא את דבריו אביו, בעל ה"אבני נזר" שביאר כי יש שני סוגי ניסים:

- א. ניסים שאי אפשר להינצל בלעדיהם. אלו ניסים שתכליתם – הצלה.
 - ב. ניסים שאפשר להינצל גם בלעדיהם. אלו ניסים שתכליתם – אמונה.
- כל הניסים שאירעו עד לקריעת ים סוף היו ניסים פונקציונליים, הנחוצים לשם ההצלה.

כך למשל, אברהם ניצל מכבשן האש ואלמלא הנס – לא היה ניצל; כך גם יעקב כשפגש את עשיו.

לעומת זאת, נס קריעת ים סוף היה לכאורה מיותר. הכיצד? אנו מניחים כי בני ישראל עברו את הים כדי להתקדם במסעם. ברם, שתוספות במסכת ערכין (דף ט"ו, עמ' א', ד"ה "כשם") מבאר כי בני ישראל "הלכו כחצי גורן עגולה" ויצאו באותו צד שבו נכנסו. כלומר, הם לא חצו את הים לעבר הגדה השנייה שלו, אלא יצאו באותו צד שבו נכנסו. נמצא כי קריעת הים לא קידמה אותם במסע. לנס לא הייתה תכלית פונקציונלית אלא – תכלית אמונית. ברם, מה פשר הדבר? האם הנס נעשה רק כדי לחדד את האמונה?

נס גלוי משרה אמונה

העולם הוא עולם מושגח ע"י הקב"ה. אבל, ההשגחה האלוקית פועלת בשתי דרכים:

א. עם כיסוי ומעטה "טבעי" – זהו המהלך הטבעי של הדברים המכונה ה"לבוש הטבעי";

ב. בלי כיסוי ומעטה "טבעי" – באמצעות נס גלוי, שמשדד את כל סדרי וחוקי הטבע, ומראה כי הקב"ה מנהיג את עולמו.

כאשר הקב"ה עושה לאדם נס גלוי, הרי שמכאן ואילך מבין האדם שגם הדברים ה"טבעיים" לא היו אלא נס. כך כתב הרמב"ן (שמות י"ג, ט"ז): "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון".

נס גלוי משרה – דבקות

ה"אבני נזר" מוסיף ומבאר יסוד חשוב:

א. מעבר לכך שנס מחולל אמונה – הנס מבטא דבקות. הקב"ה משפיע חיים וחסד לכל בריותיו ו"כל הנבראים דבקים בה" באמצעות ההשפעה מה' אליהם". הווי אומר כי היחס בין הקב"ה לבין בריותיו הוא יחס נמשך. בעוד שיחס בין יוצר ליצירתו מסתיים ברגע היצירה, ומשהניח הנגר את כלי עבודתו ממשיך הריהוט להתקיים גם אם הנגר מת ואינו קיים

עוד, הרי שכל יצירי הקב"ה ממשיכים להתקיים אך ורק מכוח רצון הבורא והשפעתו עליהם. השפעה זו נמשכת והולכת בכל רגע נתון ואם חלילה יחדל הקב"ה מהשפעתו – נחדל להתקיים. יניקה זו של חיים ושפע מאת ה' – יוצרת דבקות בין בורא לנברא.

ב. אבל, אם ההשפעה של הבורא לנברא מתכסה בלבוש "טבעי" הרי שהדבקות "מלובשת בטבע" – ואין אלו חיים של דבקות גלויה. הדבר דומה לאב המסתתר בשפירר חביון ושולח לבנו את כל הנחוץ – מצידו השני של הקיר. הבן מאמין וחש שיש לו אב הדואג לו, אבל היחסים אינם יחסי דבקות גלויים.

ג. לעומת זאת "כאשר הייתה ההצלה דרך נס בלא לבוש הטבע היה גם הדבקות בלי לבוש". כלומר, כשהנס גלוי והאב דואג לבנו בלי כל מסכה וכיסוי המפריד ביניהם, הרי שהדבקות היא בלתי אמצעית, גלויה ומלאה. אם הבן משכיל להבין שזו שעה של דבקות – הרי שהאהבה של הבן לאביו פורצת גבולות ופורצת מגרוננו שירה!

ד. נס בקיעת ים סוף הוביל אפוא לדבקות עילאית. האמונה הגלויה גרמה לכך שעם ישראל פרץ בשירה, שהיא ביטוי לגילוי דבקות ואהבה גלויה! בלשון ה"אבני נזר": "הנס נעשה רק בשביל שתהיה דבקות לעם ישראל בה' – בלי לבוש הטבע.

והם בחכמתם הבינו שזוהי כוונת הנס, על כן אמרו שירה להדבק בה' בלי נרתיק הטבע".

מלך עומד וקיסר יושב

בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" את ההבחנה (המופיעה במדרש שהובא לעיל) בין מלך לקיסר: "שהמלך עומד והקיסר יושב".

ההבחנה היא זו: המלך נלחם על מעמדו. לעומת זאת, הקיסר נינוח, מעמדו אינו זקוק להוכחות. הוא מעבר לכל דיון או מחלוקת. מלכותו של הקיסר "התפונָה" – היא מבוססת ויושבת איתן על הפֶּן. אין מי שיערער עליה. ומן המשל לנמשל.

כשיש שירה הקיסר ישוב

ניסים שתכליתם הצלה לא חורגים באופן בסיסי מן ההנהגה של העולם בדרך הטבע, כלומר הם נעשים באופן שיש בו הסתרה וההשגחה "מתחבאת מאחורי מעטה טבעי למעשיו". בכל מקום שבו לא צריך לשדד מערכות, ההשגחה פועלת

תחת מעטה "טבעי" וגשמי – המלכת המלך אינה ברורה, ויש מי שיחלקו עליה. לעומת זאת, ניסים שההצלה יכלה להתרחש גם בלעדיהם מבטאים הנהגה שונה. הקב"ה מתגלה לנגד עינינו גם כשאינן לתופעה הניסית צורך פונקציונלי, וזאת כדי להביע דבקות בלתי אמצעית. זוהי מלכות גלויה. נינוחה. ללא ערר. מלכות של קיסר!

נמצא כי השירה הכירה בכך שמלכות ה' עברה משלב שבו היא נסתרת ויש עליה חולקים, למצב שבו היא גלויה ומבטאת דבקות ישירה ובלתי אמצעית. השירה שבקעה מגרונם של בני ישראל, הייתה רגע של דבקות עילאית! של אהבה בלתי מוסתרת.

"והם דברי המדרש – משעמדת בים ואמרנו שירה לפניך, היינו שלכאורה בהשקפה ראשונה היה נראה על הים ג"כ בבחינת עמידה להצילם מחרב פרעה. אך במה שאמרנו שירה, שהיא הוראה שהכוונה לדביקות, נתישבה מלכותך וכסאך נכון. והבן".

הנה כי כן, תכליתו של נס גלוי חורגת מהנחלת אמונה, ויש בה גם ביטוי לדבקות בלתי אמצעית וגלויה. מי שחכם להכיר בכך – פורצת מליבו – שירה עזה!

ל"ג בעומר

"פרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט"

בל"ג בעומר חדלו תלמידי ר"ע למות

על מה השמחה בל"ג בעומר?

בגמרא במסכת יבמות (דף ס"ב, עמ' ב') מצינו: "שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס. וכולם מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום, וְשָׁנְאָה להם: רבי מאיר, ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע. והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת". בטור (אורה חיים, סימן תצ"ג) נפסק כי "יש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך, שאומרים שאז פסקו מלמות".

סוגיה זו מעוררת, בין השאר, ארבע שאלות יסודיות:

א. **הכיצד?** איך ייתכן כי תלמידי רבי עקיבא לא נהגו כבוד זה בזה? הרי אמרו חז"ל (בראשית רבה ל"ד, י') כי "צדיקים ליבם ברשותם", כלומר הם אנשים עם משמעת עצמית ויכולת לכוון את התנהגותם באופן שכלי. הן רבי עקיבא הוא שהורה כי "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, י"ח) – "זה כלל גדול בתורה" (בראשית רבה כ"ד, ז').

הכיצד ייתכן אם כן כי תלמידי רבי עקיבא לא ישמו את תורת רבם?
ב. **מה פשר התופעה?** יש כאן משהו נדיר של העדר כבוד שאינו גולש לפגיעה או זלזול. תופעה זו נדירה ויוצאת דופן, שכן בדרך כלל כאשר האחד אינו נזהר בכבוד רעהו, זהו מדרון חלקלק המוביל לעבירות שבין אדם לחברו. אך כאן לא נאמר כי הם דיברו לשון הרע, או שפגעו זה בזה באיסור תורה אחר כלשהו. יש כאן מינון מדויק של העדר כבוד שאינו עובר את הגבול לשלב של זלזול או פגיעה. תופעה נדירה שכזו מתרחשת באופן המוני אצל 24,000 איש. משמע כי זהו דבר מכוון ומתוכנן שנבע מתורת רבי עקיבא. מהי מהות הדברים?

ג. למה עכשיו? תלמידי רבי עקיבא מתו כולם (24,000 איש!) בפרק זמן של חודש ושלושה ימים. בבחינת שלא החיינו ולא קיימנו לזמן הזה. מה מיוחד דווקא בזמן הזה? הרי החיוב לכבד איש את אחיו חל ומחויב במשך כל ימות השנה?

ד. מה השתנה בל"ג בעומר ומדוע אירע שדווקא ביום הזה הפסיקו למות? האם הזמן שחל מל"ג בעומר עד שבועות פחות מחייב בכבוד האחד כלפי משנהו? הרי לכאורה, אדרבה, ככל שמתקרבים לחג מתן תורה מתחזק ומתעצם החיוב לנהוג כבוד זה בזה ולקיים את מה שרבי עקיבא מגדיר ככלל גדול בתורה?

הסיבה לכבוד – ייחוד אישי

"שם משמאל" מבהיר כי אדם מכבד מי שמגיע לדרגה הגבוהה משלו ורואה בחברו מעלה שאין בו.

אדם הרוחש כבוד למישהו מתבטל כלפיו, במידה מסוימת, לנוכח העליונות שלו מעליו – בפרט מסוים. בכל אחד יש תכונות ייחודיות: האחד זוכר, השני מעמיק, האחד מתמיד ושקדן, הלה זריז, זה בעל לב טוב ותכונות אופי טובות, זה נאה, זה עשיר, זה מיוחס, זה בעל חן אישי, זה "איש אשכולות" – שהכול בו. אכן, כל אדם נברא בזמן מסוים ובתנאים סביבתיים מסוימים מכיוון שלכל אדם יש ייחוד משלו ושליחות ייחודית משלו, שמתאימה ליישום דווקא על ידו. על כן, לא ייתכן שלא יהיה אחד נעלה מחברו בפרט אחד, שבו הוא יחיד ומיוחד. ממילא, ראוי כל אחד לכבוד.

נמצא כי באופן טבעי היה מקום לכבוד כלפי כל אחד מתלמידי רבי עקיבא, שכל אחד מהם הפנים ויישם משהו ייחודי משלו בתורת רבו הגדול.

היעדר כבוד כאשר ה"יחיד" גובר על היחיד

לכל איבר מאיברי האדם יש תפקיד ייחודי משלו. על אף זאת אין איבר אחד חולק כבוד למשנהו, שכן "הכול אחד". כל איבר חשוב וייחודי אך הוא לא עומד בפני עצמו כדבר מובחן ומופרד מכלל האדם, וממילא אינו נשוא התייחסות נפרדת ומתן כבוד.

בדומה לכך, כאשר יש אחדות מובהקת וחדה בין בני קבוצה אחת, אין מי מן היחידים מהווה מושא להערצה ולכבוד, שכן הוא אינו ניצב כיחיד ומיוחד וכנושא בפני עצמו, אלא מהווה, ככל חבריו, חלק מקבוצה כוללת. אין הצלחה לקבוצה

כאשר כל אחד הוא "כוכב" בפני עצמו, ותנאי הצלחה הוא שיהיו כל היחידים בטלים לכלל. כך למשל בכיתה מלוכדת כדבעי כאשר נכנס זר ושואל: "מי התלמיד הכי טוב?" אין מי שמתבלט ואומר: "אני!" אדרבה, יש מי ששייב: "כולם!" נמצא כי האחדות והאחוה היוצקת אותם למקשה אחת – שוללת מתן כבוד לפרט כלשהו על שום ייחודיותו.

"אם כן לכאורה חברים שהם 'כאיש אחד בלב אחד' ממש, יש מקום לומר שלא שייכת חלוקת כבוד זה לזה, שהרי כולם כאיש אחד ממש. ונראה שזה היה טעם תלמידי רבי עקיבא".

ה"יחד" אינו מבטל את היחיד

הכתוב אומר (קהלת י"ב, ה'): "כי הולך האדם אל בית עולמו". "עולמו?" האם יש לו עולם משלו? כן!

כך דרשו חז"ל במסכת שבת (דף קנ"ב, עמ' א'): "אמר רבי יצחק, מלמד שכל צדיק וצדיק נותנים לו מדור לפי כבודו. משל למלך שנכנס הוא ועבדיו לעיר. בזמן כניסתם, הם נכנסים כולם בשער אחד. אבל, כשהם לנים – נותנים לכל אחד ואחד מדור לפי כבודו".

כלומר, האחדות קיימת בעת ביצוע משימה.

בעשייה משתתפים כל היחידים בהרמוניה ובאחדות, כאיש אחד בלב אחד. אבל, משיימו את מלאכתם – יש לתת לכל אחד את כבודו האישי, בנפרד, בהתאם לייחודו.

"על כן, יש לכל צדיק וצדיק מדור בפני עצמו, ונדון כל אחד ואחד בנקודת לבבו לבד". "שם משמואל" מביא את הכוכבים כדוגמא לעולמות נפרדים (עמדנו על הדברים בפירוט בפרשת "בהר"). מצד אחד, כל כוכב הוא חלק המשובץ בפסיפס כולל, של גלקסייה אדירת ממדים. מצד שני, כל כוכב הוא עולם ומלואו הנוצר בפני עצמו. כוכב מזהיר!

כך דרשו חז"ל (שמות רבה מ"ח, ב') – כתוב אחד אומר (ישעיהו מ', כ"ו): "המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא". משמע כי כולם מכונים בשם אחד, ומהווים אחדות אחת. כתוב אחר אומר (תהילים קמ"ז, ד'): "לכולם שמות יקרא". משמע כי לכל כוכב יש שם בפני עצמו והשמות הם רבים.

"כיצד יתקיימו שני כתובים אלו? אלא כשהקב"ה מבקש לקרוא להם כאחד, הרי שהוא קורא לכולם בשם אחד. אך כאשר הקב"ה קורא לכל אחד ואחד – הרי שהוא קורא אותו בשמו".

מכאן למד ה"אבני נזר" כי בכל דבר יש שתי בחינות: כלל ופרט. "יש שהם נרצים מצד הכלל ויש שהם נרצים גם מצד הפרט". המשימה נעשית מכוח אחדות וביטול ההפרדה וההתבדלות. אבל, אין בכך כדי לבטל את הייחוד העצמי של כל פרט ואת חשיבותו כעומד בפני עצמו על ייחודו וייחודיותו. על כן, היו תלמידי רבי עקיבא ראויים לכבוד כיחידים, על אף אחדותם המובהקת.

ביטול היחיד שלל את זכות קיומו כיחיד

מעתה מובנת התופעה של תלמידי רבי עקיבא ומיושבות שתי התמיהות הראשונות שעליהן עמדנו.

לא מדובר חלילה בזלזול או בחוסר כבוד. אדרבה, תלמידי רבי עקיבא הפנימו את תורתו ואהבו זה את זה, באהבה של "ואהבת לרעך כמוך". אהבה זו מביאה לכלל דבקות. הם אהבו והפכו להיות כולם כאיש אחד בלב אחד. אבל, התוצאה של אחדות מובהקת שכזו היא שאין התייחסות נפרדת ליחיד, שהרי הוא מרגיש זהות מוחלטת לחבריו ואינו נדון כפרט בודד ונפרד. מקום שבו מתהדקת האחדות אין כבוד לפרט כיחיד, שהרי אין התייחסות לפרט כיחיד נבדל, מובדל ונפרד. זוהי דרגה עילאית של אחדות! צריך להיות תלמיד רבי עקיבא כדי להגיע לדרגה עילאית זו שבה ה"רעך" הוא "כמוך" וכל חברותא מכונה זוג, שהרי לא נאמר כי היו לרבי עקיבא 24,000 תלמידים אלא 12,000 זוגות! אבל, אחדות זו הביאה לטשטוש ייחודו של היחיד. הציבור הפך למסה של אנשים ולא להתלכדות של יחידים. הכוכבים הפכו לגרגרי עפר. זוהי עלייה של הכלל שיש בה ירידה של הפרט כפרט. נמצא כי בצמרתם האישית יבושת. ביטול היחיד שלל את זכות קיומו כיחיד רח"ל.

ניסן, אייר וסיוון

נעבור כעת לדון בשאלה השלישית: "למה עכשיו?"

"שם משמאל" מביא את דברי חז"ל שאמרו (פסיקתא רבתי, פרשה כ') כי הקב"ה לא נתן את התורה בניסן ולא באייר "מפני שמזל ניסן טלה ומזל אייר שור, אין נאה להם לקלס ולשבח. לכך נתן הקב"ה התורה בסיון מפני שמזל סיון תאומים". ה"אבני נזר" ביאר את הדברים, תוך שהוא עומד על מהות החודשים: ניסן, אייר וסיוון כמשקפים סדר ורצף של תופעות.

- ניסן - מזלו טלה - "שאין להם אלא קול אחד". עדר של טלאים משמיע קול אחיד. אין הבדל וייחודיות כלשהי בקול פעייתו של טלה אחד כלפי

משנהו. בחודש הזה ניצלו ישראל ממצרים כתוצאה מחסד שמימי בהתעלם ממצבם הרוחני. השר של מצרים אמר: "אלה עובדי עבודה זרה ואלה עובדי עבודה זרה". אך הם ניצלו כחטיבה אחת שיש לה מכנה משותף אחד – זכות אבות. ממילא אין מקום לבחינת מעשים שבהם נבדל כל יחיד ממשנהו. זכות אבות עומדת להם כמכלול בלי הבחנה ביניהם. זהו "זמן הריצוי מצד כלל ישראל". על כן, מצוות הפסח לא נעשתה ע"י יחידים אלא "שה לבית אבות".

חודש ניסן מבטא אחדות שמבטלת כל ייחודיות.

– אייר – מזלו שור. חז"ל אמרו במסכת ראש השנה (דף כ"ו, עמ' א'): "בקרן פרה דקאי גילדא גילדא מתחזי כשנים ושלושה שופרות". כלומר, בעוד שקרן האיל עשויה מקשה אחת וקולה אחיד ופשוט, הרי שקרן השור מורכבת משכבות שכבות, מפוצלות ונפרדות שאינן חטיבה אחת. השור מסמל אפוא את הפרט הניצב כעומד בפני עצמו. דעתן ותקיף. לא מתבטל לכלל. חודש אייר "מורה על התחלקות הפרטים והוא זמן ריצוי לכל פרט ופרט לעצמו".

– סיוון – מזלו תאומים. יש בו את שני ההיבטים: הן את היבט ההתייחסות אל הכלל כחטיבה אחת, והן את היבט ההתייחסות אל הפרט כמיוחד ויחיד. מצד אחד, התורה ניתנה לכלל ישראל כשהם בדרגה של "כאיש אחד בלב אחד" ובמכילתא (יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה א') דרשו חז"ל את הכתוב (שמות י"ט, ב'): "ויחן שם ישראל נגד ההר" – "כל מקום שהוא אומר 'ויסעו', 'ויחנו' (לשון רבים), נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת, אבל כאן נאמר 'ויחן' (לשון יחיד) השוו כולם לב אחד".

אחדות זו הייתה תנאי לקבלת התורה כפי שאנו רואים במדרש (בהקדמה לאיכה רבה, פתיחתא, סימן כ'): "כיון שנעשו ישראל כאיש אחד בלב אחד – באותה שעה אמר הקב"ה הגיעה שעה שאתן תורה לבני".

מצד שני, מצינו במדרש (דברים רבה ז', ח') כי "אילו היו ישראל חסרים אפילו אדם אחד לא היתה השכינה נגלית עליהם". יתרה מכך, כל אחד קיבל את תורתו שלו כיחיד ומיוחד בבחינת הברכה "ותן חלקנו בתורתך".

כך דרשו חז"ל (מכילתא יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ד') את הכתוב (שמות י"ט, כ"ד): "ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם" – "יכול הכול יעלו? תלמוד לומר (שם) 'והעם אל יהרסו לעלות אל ה' פן יפרץ בם'. יכול אף הכהנים יעלו עמך? תלמוד לומר 'ועלית אתה'. אמור מעתה, מה אתה (משה) מחיצה לעצמך, אף הן מחיצה לעצמן".

חז"ל אומרים כי הקב"ה דיבר בקול אחד אך בני ישראל קיבלו את הדברים באופן פרטני וייחודי, כל אחד לפי כושר ההכלה וההבנה שלו. כך נאמר (שמות רבה ה', ט'): "היאך הקול יוצא? אצל כל ישראל כל אחד ואחד לפי כוחו. הזקנים לפי כוחם, הבחורים לפי כוחם, הקטנים לפי כוחם, היונקים לפי כוחם, הנשים לפי כוחם, ואף משה לפי כוחו, שנאמר (שמות י"ט, ט'): 'משה דיבר והאלהים יענו בקול', בקול שהיה יכול לסובלו". נמצא כי סיוון הוא זמן של "ריצוי משני הפנים יחדיו – מצד הכלל ומצד הפרט".

למה בחודש זה?

בהתאם להסבר זה מובן לחלוטין מדוע רוב ימי הספירה הם בחודש אייר ומה הטעם לכך שדווקא בחודש זה מתו תלמידי רבי עקיבא. חודש אייר הוא זמן המבטא הנהגה של ייחודיות הפרט וממילא הזמן הזה לא יכול להכיל את מי שביטלו את ייחודיותו של היחיד והטמיעו אותו כליל עד בלי היכר בתוך הכלל. אכן, זו מהותם של ימי ספירת העומר, אלו ימים שבהם הכלל מתאחד ונוצרת מְסָה, אך כל יום נספר לעצמו. היחידים אינם מתבטלים וניצבים כל אחד תוך הדגשת ייחודו ומעלותיו. "כל זה הוא הכנה לחג השבועות שהריצוי הוא בשניהם יחד – של הפרט ושל הכלל כעומדים זה בצד זה".

דבר זה נרמז בדברי חז"ל (מסכת מנחות, דף ס"ו, עמ' א'): "מצווה למנות ימים ומצווה למנות שבועות".

ספירת השבועות מבטאת את ההצטברות של היחידים ליחידה אחת. אך ספירת הימים מבטאת את ההתייחסות לכל יום בודד כבעל ערך עצמי. ימי הספירה הם "זמן בירור לכל אחד ואחד בפני עצמו", שכן חז"ל דרשו (שם, בדף ס"ה, עמ' ב') את הכתוב (ויקרא כ"ג, ט"ו): "וספרתם לכם" – שתהא ספירה לכל אחד ואחד. אין האחד יוצא בספירת חברו. הספירה היא מעשה יחידני של כל פרט ופרט בנפרד.

אורו של ל"ג בעומר

לכאורה ימי הספירה הם חטיבה אחת של זמן, המבטאת כאמור גם את ייחודו של היחיד.

מה השתנה אפוא בל"ג בעומר?

"שם משמואל" מבאר כי יש זמנים גבוהים שבהם הסגולה של הזמן נוצצת באור יקרות ומשפיעה על האדם. הוא חש בשינוי העיתים ומשתנה. כזהו ל"ג בעומר. מהו האור שהתחדש והפציע ביום הזה?

חז"ל אמרו (ברכות, דף ג', עמ' א') כי הלילה נחלק לשלש משמרות, ובכל אחת מהן האדם מושפע מן הזמן. אכן, לילה הוא זמן של חשכה ושוררת מידת הדין. היום הוא זמן של אור ושוררת מידת החסד בבחינת (תהילים צ"ב, ג'): "להגיד בבוקר חסדך". במשמר השלישי של הלילה החושך מתעצם, אך האדם כבר מושפע מן היום שיפציע ושוררת מידת החסד. על כן אמרו חז"ל כי במשמרת זו "תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה". אלו רגעי חסד. רגעים של אחווה ואחדות. אכן, ימי הספירה הם חטיבה אחת ול"ג בעומר חל בעיצומו של חודש אייר. אבל, כבר עברו שני שליש מימי הספירה וממילא כבר שורר אורו של חג השבועות. ראינו כי בעת מתן תורה שרר שילוב ייחודי בין כלל לפרט ועל אף שהיו כולם 'כאיש אחד בלב אחד' לא התבטל היחיד וייחודו, וכל אחד ואחד קיבל תורה באופן פרטני, על פי הבנתו האישית וכוחותיו, "אתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו". שבועות הוא זמן נעלה שבו שורר אור של מיזוג בין יחד ליחיד בלא שהאחד יבטל את משנהו. המחיצה הנפרדת לכל יחיד לא מבטלת את התלכדותו לתוך כלל, וההתלכדות לאיש אחד ולב אחד אינה מבטלת את ייחודו של הפרט. אור זה החל להאיר כבר מן "האשמורת השלישית" של ימי הספירה, דהיינו מל"ג בעומר ואילך.

"הקדושים הללו בוודאי הרגישו את זה, ומסתמא שוב עשו כמו שראוי, על כן פסקו אז למות".

האור המתנוצץ בזמן מרומם משפיע על האדם וממילא תלמידי רבי עקיבא חדלו לעמוד על אחדות כסתירה לייחודיות.

הנה כי כן, כבוד נובע מהתייחסות אל הפרט כיחיד ומיוחד. לכידות מלאה בין בני החברה היא סגולה מופלאה ונחוצה אך אל לה לעמוד בסתירה לפיתוח היחיד ולראייתו כפרט בעל חשיבות. בעת מתן תורה שרר אור גדול של התגלות אלוקית לכלל ולפרט כאחד, בלא שתהא סתירה ביניהם. אור זה החל להתנוסס ב"אשמורת השלישית" של הלילה – החל מל"ג בעומר. נמצא כי זהו זמן המסוגל להכנה לקבלת תורה מתוך שילוב מופלא בין פרט לכלל.

שבועות

תורה בדחילו ורחימו – מחלוקת רבי עקיבא ורבי שמעון

קרבן "שתי הלחם"

בחג השבועות הצטוו ישראל להביא את "קרבן שתי הלחם" העשוי מן התבואה החדשה שצמחה. כך נאמר (ויקרא כ"ג, ט"ז-י"ז): "עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבותיכם תביאו לחם תנופה, שתיים, שני עשרונים, סולת תהיינה חמץ תאפינה, בכורים לה". ביחד עם שני הלחמים שנאפו מראשית התבואה שנקצרה הובאו שבעה כבשים, פר, ושני אילים כקרבן עולה. כך נאמר (שם שם, י"ח): "והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילם שנים, יהיו עולה לה', ומנחתם ונסכיהם אִשֶׁה ריח ניחוח לה". ועוד היו מקריבים שעיר לחטאת ושני כבשי שלמים המונפים עם שתי הלחם. וכך נאמר (שם שם י"ט-כ'): "ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת, ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים. והניף הכהן אותם על לחם הביכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים, קודש יהיו לה' לכהן".

רש"י (שם) מבאר כי נאמר שהקרבנות באו "על הלחם" וכוונת הדברים היא שהקרבנות באו "בגלל הלחם. חובה ללחם". כלומר, הקרבן המרכזי הוא "שתי הלחם", ונלוו אליו שאר קרבנות העולה, שעיר החטאת ושני כבשי קרבן השלמים. ברם כבשי השלמים הזקוקים להיות מונפים עם שתי הלחם, הם חלק בלתי נפרד מהם, מה שאין כן שאר הקרבנות כמבואר במשנה במסכת מנחות (דף מ"ה, עמ' ב'). בהתאם לכך נמצא כי אם מישהו יביא קרבן שלמים בלי "שתי הלחם" הרי שהוא יביא את הטפל וישמיט את העיקר.

מה טפל ומה עיקר?

במשנה שם נחלקו התנאים האם אפשר להביא כבשים בלי שתי הלחם: רבי עקיבא סובר כי "הלחם מעכב את הכבשים, ואין הכבשים מעכבים את הלחם".

רבי שמעון בן ננס סובר כי דווקא הכבשים הם שמעכבים את הלחם ואילו "הלחם אינו מעכב את הכבשים, שכן מצינו כשהיו ישראל במדבר ארבעים שנה קרבו כבשים בלא לחם" (שהרי עומר ושתי הלחם אינן באים אלא מן התבואה שצמחה בארץ ישראל, כמבואר בגמרא במנחות, דף פ"ג, עמ' ב'). "אמר רבי שמעון בר יוחאי הלכה כדברי בן ננס". כלומר, בתורה נאמר כי יש שתי לחם ויש שני כבשים קרבן שלמים, וברור כי האחד עיקר והשני בא בעקבותיו. מחלוקת התנאים היא מה העיקר ומה הטפל. לרבי עקיבא העיקר הם שתי הלחם ואילו לרבי שמעון העיקר הם השלמים. ובכן, מה שורש המחלוקת?

לחם וקרבנות – תורה ורגש

ה"שם משמואל" מבאר כדלהלן:

א. לחם מסמל תורה

אמרו חז"ל במדרש (בראשית רבה ע', ה'): "לחם זו תורה שנאמר (משלי ט', ה'): 'לכו לחמו בלחמי'". ובזהר (חלק ג', דף צ"ח, עמ' א') מצינו כי שתי הלחם שמובאים בחג השבועות מסמלים את שני לוחות הברית.

ב. דם הקרבנות מסמל את התפעלות הנפש בעת לימוד התורה

"הכבשים המתירים את אכילת שתי הלחם, היינו הדם שהוא הנפש שמכפר על הנפש, ומורה על התפעלות הנפש באהבה ויראה".

לרבי שמעון – אין תורה בלי רגש

מעתה מבאר "שם משמואל" את המחלוקת בין רבי עקיבא לבין בן ננס ורבי שמעון בר יוחאי, באופן מרהיב.

שיטת רבי שמעון היא שאין לחם בלי קרבן, כי אין תורה בלי רגש.

נפרט:

א. תורה הנלמדת בלי יראה ואהבה של הבורא – אינה פורחת ועולה למעלה. בזהר (תיקוני זוהר, דף כ"ה, עמ' ב'): "אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא". הלימוד כרוך בתחושות של יראת רוממות ואהבת ה', והרגש האופף את לומד התורה הוא נשמת אפו של הלימוד, והוא המרום אותו כלפי מעלה. "לימוד התורה הקדושה ברגש הנפש יש לו מעלה גדולה, ואינו בגדר אחד עם לימוד פשוט בלי רגש הנפש".

ב. הגבלה ופרישה

לפני מתן תורה הצטווה משה על שלושת ימי הגבלה.

כך נאמר (שמות י"ט, י"ב-י"ב): "ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקידשתם היום ומחר, וכבסו שמלתם. והיו נכונים ליום השלישי, כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני. והגבלת את העם סביב לאמור הישמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו, כל הנוגע בהר מות יומת"
"הגבלה היא יראה שיהא ירא מגִשֶׁת". כלומר, תנאי לקבלת תורה הוא יראת שמיים.

בנוסף להגבלה, התחייבה גם פרישה. כך נאמר (שם שם, י"ד-ט"ו): "וירד משה מן ההר אל העם, ויקדש את העם ויכבסו שְׂמֹלֹתָם. ויאמר אל העם היו נכונים לשלשת ימים, אל תיגשו אל אישה". ה"שם משמואל" מבאר כי פרישה היא "מה שפורש עצמו מאהבות חיצוניות לאהבת ה'". כלומר, אדם מקדיש את כל תעצומות הנפש ואת כל מאגרי הרגש – לאהבת ה'.
הרמב"ם כותב בהלכות תשובה (פרק י', הלכה ו'): "דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלב של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה".

אהבת ה' יוקדת ופרישה מכל אהבה אחרת, היא תנאי לקבלת תורה, כפי שמצינו ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה, פרק כ"ב, הלכה כ"א): "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, 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'".

ג. הרגש הוא תנאי לקבלת התורה

רבי שמעון סובר ש"כבשים מתירים את הלחם", שכן בלי הגבלה ופרישה, בלי רגש של יראה ואהבה אי אפשר לקבל תורה.

ד. רבי שמעון הולך אחר הכוונה

"שם משמואל" מדגיש כי הדברים תואמים לשיטתו הקבועה של רבי שמעון, העוברת כחוט השני בספר הזוהר, כי העיקר בעבודת ה' הוא כוונת האדם וה"רעותא דליבא" (רצון הלב) שלו בשעת מעשיו. על כן סובר רבי שמעון כי "הכבשים עיקר ואבדו הכבשים אבד הלחם שכן תורה בלי רגש הנפש באהבה ויראה אינה כלום".

לפי רבי עקיבא גם תורה בלי רגש – תורה היא!

ההלכה היא כשיטת רבי עקיבא כי הלחם עיקר ואפשר להביא את שתי הלחם בלי קרבנות.

שיטת רבי עקיבא היא כי לימוד התורה עיקר והרגש טפל. אכן, רגשי הנפש משביחים את הלימוד. אבל, הם בבחינת תבלין לתבשיל. אפשר גם בלי, כי התבשיל הוא העיקר. אדרבה, "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". יתרה מכך מצינו בגמרא במסכת חגיגה (דף ט"ו, עמ' ב'): "דרש רבא, מאי דכתיב (שיר השירים ו', י"א): 'אל גינת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל' – למה נמשלו תלמידי חכמים לאגוז? לומר לך, מה אגוז זה, אף על פי שמלוכלך בטיט ובצואה אין מה שבתוכו נמאס, אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח אין תורתו נמאסת". לתורה יש ערך סגולי עצום ונשגב ולקדושתה אין חקר. היא מעלה את האדם אף כשליבו אינו מרומם, שהרי בזוהר (חלק ג', דף ע"ג, עמ' א') נאמר כי "קב"ה ואורייתא חד הוא" התורה היא אלוקית. על כן, "אין הכבשים מעכבים" וגם כשאין רגש בלומד – התורה מרוממת אותו. "אבל הלחם מעכב את הכבשים, כי התעוררות רגשית כשלעצמה בלי תורה היא כמו כנפיים – בלי גוף". אין מה שיתרומם ויתנשא.

הנה כי כן, מחלוקת רבי עקיבא ורבי שמעון מה עיקר ומה טפל: קרבנות השלמים או שתי הלחם, נעוצה במחלוקת יסודית ביניהם בנוגע ללימוד תורה. רבי עקיבא סובר כי יראת שמיים ואהבת ה' משביחים את לימוד התורה אבל הם לא תנאי ללימוד תורה. הלימוד עיקר! לימוד התורה עומד בפני עצמו ומרומם את האדם – כשלעצמו. לרגש אין ערך בלי תורה ואילו התורה מרוממת ויכולה להתקיים גם בלי רגש. לעומת זאת רבי שמעון סבור כי אין תורה בלי יראת שמיים ובלי אהבת ה'. אדרבה (סנהדרין, דף ק"ז, עמ' ב') "רחמנא ליבא בעי". הלב עיקר!

תשעה באב

אורות תשעה באב

הואיל ונדחה יתבטל?

במסכת מגילה (דף ה', עמ' ב') נחלקו רבין וחכמים לגבי צום תשעה באב, בשנה שבה חל תשעה באב בשבת. רבי אמר: הואיל ונדחה – ידחה. כלומר, הצום בטל. חכמים סברו כי הצום נדחה לאחר השבת. מה פשרה של מחלוקת זו? מדוע סבר רבי כי הצום בטל לגמרי?

"לא תקום פעמיים צרה"

"שם משמואל" מביא יסוד שנהג לומר אביו, בעל ה"אבני נזר", בשם ה"חזוה" מלובלין.

ככלל, הזמן הוא כמין מעגל שהאדם צועד בו ומגיע שוב אל נקודות האור הקבועות בו. המועדים הם זמנים שבהם האיר אור אלוקי. אור זה נותר במקומו ומשפיע על מי שמגיע שוב לאותה נקודת זמן. כך מצינו למשל בדברי הרמח"ל בספרו "דרך ה'" (חלק ד', פרק ז'): "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". אבל, כלל זה נאמר רק לגבי מועדים של שמחה. לעומת זאת, לגבי צרות שאירעו לישראל נאמר בכתוב (נחום א', ט'): "לא תקום פעמיים צרה". כלומר, מן הצרה לא נשאר רושם בזמן לפעם אחרת. "דיה לצרה בשעתה" – והיא לא חוזרת ומשפיעה צרות גם בשנים הבאות אחריה.

אך לפי זה צריך להבין מהו ענין הצומות שבכל שנה בזמן הזה?

האורות שנוצרו מהריצוי לישראל שבא בעקבות הצרה

תשובתו של ה"אבני נזר" מפתיעה ונהדרת:

א. הצרות שאירעו לישראל עשו שמות בגופם של ישראל, אך רוממו את רוחם. הצרות גרמו לכפרת עוון ועם ישראל נהפכו לרצויים לאביהם

שבשמיים. כך מצינו במסכת יומא (דף נ"ד, עמ' ב') כי כשנכנסו נכרים להיכל הם ראו את הכרובים מעורים זה בזה. על אף שמצינו במסכת בבא בתרא (דף צ"ט, עמ' א') כלל, לפיו בזמן שישראל עושים את רצון ה' נאמר על הכרובים (שמות כ"ה, כ'): "ופניהם איש אל אחיו", אך בשעה שאין ישראל עושים רצונו של מקום הפכו הכרובים את פניהם זה מזה ופני כל אחד לקיר ההיכל שלצידו, שנאמר (דברי הימים ב', ג', י"ג): "כנפי הכרובים האלה פורשים אמות עשרים, והם עומדים על רגליהם ופניהם לבית". אם כן, כיצד היו פני הכרובים מכוונים זה לזה בשעת החורבן, הן בית המקדש חרב מחמת עוונותיהם של ישראל? אין זאת אלא שבעקבות החורבן והעונש שניתן לישראל, הם נעשו שוב רצויים לבוראם.

ב. מריצוי זה של ישראל לבוראם נשאר רושם בזמן שהוא מאיר ומתנוצץ לדורות בכל שנה ושנה בזמן הזה.

ג. ברם, כדי לקבל אורות צריך כלים. "ידוע שלכל דבר ולאורות הבאים מן השמים צריכים למטה מעשה שיהיה כלי להכיל את האורות, וכמו שהנשמה שמן העליונים אי אפשר לה להיות למטה בלתי גוף שנושא אותה".
ד. על כן, תיקנו חז"ל צומות בזמן הזה, כדי שהם יהיו כלים להכיל את הריצוי והאורות, מעין הדבר שקרה באותו זמן, כאשר הצרות היו כלים שהביאו לריצוי.

בשבת ניתן להכיל את האור האלוקי גם בלי כלים גשמיים

"שם משמואל" ממשיך לטוות מהלך מרהיב זה ומניח בפנינו יסוד מוסד נוסף של ה"אבני נזר", לפיו בשבת ניתן להכיל את האור האלוקי גם בלי כלים גשמיים, ומשום כך אין במצוות שבת כל עשייה.

ה"אבני נזר" מבאר כי זהו הטעם לכך שבניין בית המקדש אינו דוחה שבת, שהרי כל עניינו של בית המקדש הוא להיות כלי גשמי להשראת השכינה, ואילו בשבת אין צורך בכלים גשמיים כדי להכיל את אורות הקדושה. בדומה לכך מבאר ה"אבני נזר" את טעמו של הדין כי שבת לאו זמן תפילין הוא, שהרי התפילין הם כלי גשמי לקבלת אורות הקדושה, ובשבת אין צורך בכלים גשמיים.

ננסה להבהיר נקודה זו:

בהקשר זה נביא רעיון מרהיב של רבי ישראל מרוז'ין המפנה את תשומת הלב לכך שבכל הדברים הגשמיים מופיעות האותיות י"ה. כך למשל: שתייה, אכילה, שיחה, הליכה, שינה וביאה.

לעומת זאת, בדברים רוחניים מופיעות האותיות ו"ה. כך למשל: תורה, קדושה, מצוה.

על כן מצינו במסכת סוטה (דף י', עמ' ב') כי על יוסף נאמר (תהילים פ"א, ו'): "עדות ביהוסף שמו", האות ה' הוספה לשמו של יוסף, כיון שגם דברי הרשות שהוא עשה זכו לקדושה.

שבת היא זמן שבו יכול אדם, ליחד י"ה ולאחדו עם ו"ה, לעסוק בהוויה גשמית רגילה ולחוש קדושה.

כשם שבית המקדש הוא מקום שיוצר קדושה, כך השבת היא מקדש הזמן והיא זמן קדוש המרומם כשלעצמו את המציאות כולה. בבוא השבת יכול האדם, כל אדם, לקדש אף את המציאות הגשמית. הוא לא צריך ליצור כלי יוצא דופן כדי שהקדושה תחול. זהו זמן שבו האורות מציפים את ההוויה כולה – לרבות את ההוויה הגשמית.

הואיל ונדחה יתבטל !

עתה סוגר ה"שם משמאל" את המעגל העיוני ומבאר את שיטת רַבִּי כי אם חל תשעה באב להיות בשבת – בטל הצום לגמרי.

ביארנו כי הטעם לצום הוא הצורך בהכנת כלי גשמי לקבלת האור האלוקי שהתנוצץ באותו זמן בעת שנוצר ריצוי של עם ישראל בעקבות הצרה הפיסית שחלה עליו. אך אם חל תשעה באב להיות בשבת נמצא כי אין צורך בכלים גשמיים לשם קבלת האור האלוקי, שהרי זו מהותה של השבת. לכן, אין צמים. הווי אומר, כי מחמת השבת ספגנו את האור האלוקי שהאיר באותה עת, אף בלי צורך בהכנת הכלים הגשמיים. אם כן, מה צורך יש עוד לצום ביום המחרת? על כן סבר רַבִּי כי "הואיל ונדחה ידחה".

מה שבא מכוח יגיעת האדם הוא קניינו ואינו מסתלק מאליו

לאחר שהובהרה באופן כה מרהיב שיטת רַבִּי, כיצד תבואר כעת שיטת חכמים החולקים עליו?

כדי להבין שיטה זו מעמידנו ה"שם משמאל" על יסוד עיוני נוסף, המצוי בשיטת הרמב"ן.

הרמב"ן בספרו "האמונה והבטחון" (פרק כ"א) כותב כי כשם שיש לאדם נשמה יתרה בשבת כך יש לו נשמה יתרה גם ביום טוב. אבל "נשמה יתרה שיש לאדם בשבת וביום טוב אינה מסתלקת בחולו של מועד ולא במוצאי יום טוב לחול,

אעפ"י שאין חולו של מועד, ולכן אין מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב". כלומר, הנשמה היתרה של שבת מסתלקת במוצאי שבת ואילו הנשמה היתרה של יום טוב נשארת. מדוע?

בעל ה"אבני נזר" ביאר זאת בכך, ששבת היא עניין אלוקי שאין בו "תפיסת יד אדם". השבת קיימת ועומדת מאז "שבת בראשית" ("שבת קביעא וקיימא") בלא מגע יד אדם. בכל פעם שכלים שישה ימים באה לאחר מכן שבת, במחזוריות קבועה מאז "שבת בראשית". לעומת זאת, יום טוב הוא זמן שנקבע ע"י אדם, בעת שבית הדין מקדשים את החודש. על כן, אומרים אנו: "מקדש ישראל והזמנים" כי ישראל קובעים את הזמן של יום טוב. נמצא כי הנשמה היתרה של יום טוב נובעת מעמלו של האדם. מה שבא מכוח יגיעת האדם הוא קניינו. אין הוא מסתלק ממנו מאליו.

אורות השבת מגיעים בלי כלים אך אינם "נספגים"

בהתאם לרעיון נפלא זה מבאר "שם משמואל" כי לשיטת חכמים אורות השבת אכן מגיעים בלי כלים אך אינם "נספגים". על כן, "בהסתלקות השבת מסתלק גם רושם הריצוי באשר אין לה כלים". ממילא מובנת שיטת חכמים לפיה צריך ליצור כלי "מעשה ידי אדם" כדי שהרושם מן האור האלוקי יישאר וישמר. לצורך זה תקנו חכמים תענית ליום המחרת של תשעה באב שחל בשבת, כדי שיהיה כלי "מעשה ידי אדם" שיוכל לקלוט את האורות של ריצוי עם ישראל שאירע בזמן הזה ולשמר אותם בידיהם לבל יתפוגגו.

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי הצומות אינם זמן של אַבֵּל על החורבן הפיסי שאירע באותה עת, אלא דווקא זמן של בניית הרוח ויצירת קרבה שהשתררה באותה עת בין ישראל לאביהם שבשמיים. הצום נועד על כן ליצור כלי פיסי להכלת וקליטת האור האלוקי כך שישתמר בלב האדם לימים ושנים.
