

לאור נועם אלימלך

על פרשה ומועד

אברהם וינרוט

©

כל הזכויות שמורות למחבר
התשפ"ד – 2024

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

תמונת המטבע באדיבות קדמון מכירות פומביות

– במטבע מובאה של ה"דברי חיים" מצאנו שהסביר כי חבלי משיח הם השתתפות המשיח בצערם של ישראל.
רבי אלימלך המתיק את צערם של ישראל ובכך הקל על ייסורי המשיח. על כן ישאל המשיח האם כיבדו את נכדיו.
– הטקסט המופיע בשמאל הכריכה הוא ממכתבו של רבי שימעון מז'עליחוב, המשגיח הנערץ של ישיבת חכמי לובלין
כי "המשכילים יבינו שספר הקדוש נועם אלימלך ממתיק הדינים עד היום מכלל ישראל".



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 ז"ל**

בכבוד ובמורא

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.
- החיים בהלכה – עקרונות יסוד ומקרי גבול, פלדהיים, תש"ע. זכה בפרס ר"ג תשע"ד.
- עיוני תפילה, פלדהיים, תשע"ד.
- עשות משפט, פלדהיים, תשע"ז.
- Faith in G-d versus Human Effort, פלדהיים, תשע"ג.
- Insights Into Tefilah – The Essence Of Prayer, פלדהיים, תשע"ט.
- By The Light Of The Maharal, פלדהיים, תשפ"ג.

מן האור הגדול

- 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.
- לאור תפארת שלמה, פלדהיים, תשפ"ג.
- לאור ימים נוראים, פלדהיים, תשפ"ג.
- לאור נועם אלימלך, פלדהיים, תשפ"ד.

ספרים משפטיים

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

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

נלב"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

נלב"ע ו' באדר תשע"ח

יהי ספר זה ותורה שתילמד מכוחו,

לעילוי נשמותיהם הטהורות

ותהיינה נשמותיהם צרות בצרור החיים

בלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים

(ישעיהו כ"ה, ח')

מכתב ברכה מהגאון הגדול מרן ראש הישיבה הרב ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל
(לספר גניבה וגילה)

בכל אחד מספריי נהגתי לעלות אל מרן ראש הישיבה הרב ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל, והוא כיבדני במכתבי ברכה, המעטרים את ספריי. ברם, בספר דגא, באה השמש בצהריים בעיצומה של הכתיבה ומרן זצ"ל נלקח לישיבה של מעלה. אין לי אלא להתרפק על דמותו ועל כתיבתו וברכתו, ברכת מרדכי, כפי שכתב לי באחד מספריי הראשונים:

אזכרה בהמיה ימים מקדם, כשהרב רבי אברהם וינרוט שליט"א היה מצעירי ה"לומדים" בישיבתנו. קולו הצלול עדיין מצטלצל באוזני. תמיד רכון ושקוד על עמקות תלמודו. שרעפיו תמיד עימו בעמלה של תורה ויראת שמים. כך עמל ושקד שנה אחר שנה. ומה פלא, כשבכישרונותיו העילויים עלה ושגשג עד כי עטו המבורכת נוטפת נטפי מור ובשמים של תורה. אשרי לו ואשרי חלקו.

ועתה כשהננו עוקבים אחר הרב רבי אברהם וינרוט, הננו משתאים לעומת פירותיו המבורכים, דבר דבור על אופניו, מסודר ומאורגן, נתון במשכיות זהב של "לשון לימודים" בעומק ובהיקף, בחריפות ובקיאות, בעריבות ובמתק שפתיים. וכש"כתר שם טוב עולה על גביו", ביראת שמיים, בצדקה וחסד, במידות תרומיות ובאישיות מלבבת, אין לך ערובה גדולה מאלו על טיבם של דברים, דיבורים ומעשים.

הספר שלפנינו כמו שאר ספריו, עדות המה על צמידות עצומה לתורה, לעמלה ולדבקות בבורא יתברך שמו, ברבותיו ובתלמידי חכמים.

אברכו בכל לב כי יזכה הרב רבי אברהם וינרוט שליט"א בן הרב רבי משה אהרון, יקר היקרים אבי המשפחה הרוממה, לפרוח ולשגשג בכל המובנים והמשמעויות, ברוחניות ובגשמיות מנפש ועד בשר.

ביקרא דאורייתא אוהבו נפש
ב.מ. אזרחי

אכן, קולה של תורה של מורי ורבי הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל נכנס אל ליבי ומהדהד בקרבי שנים רבות. כל ספריי נכתבו בס"ד בין השאר, בזכות דפוס החשיבה, להט הלימוד וטעם הלימוד שקיבלתי ממורי ורבי זצ"ל.

מכתב מרן פוסק הדור ראב"ד העדה החרדית בירושלים
הגאון הגדול רבי **משה שטרנבוך** שליט"א

בעזה"י

למעלת כבוד הרבני המהולל איש חי ורב פעלים הר"ר **אברהם וינרוט**
שליט"א.

לנכון התקבל אצלינו ספרו הנפלא "לאור נועם אלימלך" שהוא המשך
לשאר ספריו הנפלאים הכתובים במחשבה ועמקות יתירה, בהם גילה
צפונות דברי רבותינו גדולי וחכמי התורה, לתועלת מבקשי השם,
להאיר הדרך בעבודת ה' ותיקון המידות, ואשריו ואשרי חלקו שזכה
לכך עם טרדותיו הרבים, וכבר קיבל הרבה מכתבי תהילה מהרבה גדולי
תורה, רבנים ראשי ישיבות ואדמוורי"ם המכירים אותו ויצאו מגדרם
במכתביהם. הנני מצרף הסכמתי וברכתי שיזכה להמשיך לשבת באהלה
של תורה מתוך נחת ורחבה ונזכה לראות בקרוב ישועת ה' ונחמת ציון
בביאת הגואל.

בידידות

חיים אלזר שטרנבוך
בן אהרן מאן ישראלי
בשם מן אהרן שטרנבוך

משה שטרנבוך

הגאון הגדול הרב **ברוך דב פוברסקי שליט"א**
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת פוניבז'

בס"ד כ"ז טבת תשפ"ד לפ"ק

מכתב ברכה

הובאו לפני גיליונות הספר היקר 'לאור נועם אלימלך' מאת ידידי היקר הרב **אברהם וינרוט שליט"א** אשר ידעתיו משכבר הימים על ידי אחיו הגדול יקירי יושב סתר לבבי הרב יעקב זכרונו לברכה שהפליג בפני במעלת אחיו ידידי הנ"ל אשר תורתו קבע בעיון ובהבנה נפלאה.

וכבר איתמחי גברא בספריו הקודמים שהעידו עליהם חכמי הדורות ועתה הניף שוב את ידו בספר הנזכר, ואם כי אין עיתותי בידי לעיין בהם כראוי אך בעברי בין הבתרים ראיתי חילו הגדול בהעמדת הדברים בטוב טעם ודעת וניכר בהם עמלו הרב בהעמדת רעיונות ומאמרים נפלאים לאורו של בעל נועם אלימלך על פרשיות התורה והמועדים, דבר טוב ומועיל הוא ויהי' לתועלת למבקשי חכמה ודעת.

ואברכו בזה כי יזכהו השי"ת להוסיף עוד כהנה וכהנה להגדיל תורה ולהאדירה.

בידידות וביקר
ברוך דב פוברסקי

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

בס"ד טבת תשפ"ד

מכתב ידידות

הנה תלמידי מאז דגול מרבבה הרב פרופ' **אברהם וינרוט שליט"א** אשר ידיו רב לו בהרבה מחלקי התורה ומלבד ידיעותיו המרובות והיקף דברים הוא מעמיק ומתייגע לירד לעומקן של דברים ולקח לעצמו מפעל גדול ונשגב להעמיק בתורתן של גדולי החסידות ולירד לעומק דעתם ומחשבותם וכבר הוציא סידרה שלימה של ספרים מגדולי החסידות וגאוני המחשבה ועכשיו הוא מניף ידו שוב לגלות המאור שבתורתו של אחד מגדולי ראשוני החסידות אשר הוא הגבר שהעמיד את עולם החסידות שבפולין שהיה עולם מופלא של עובדי ה' ועמלי תורה והעמיד עולם גדול לגלות אור התורה בפנימיותה ולהביא אורה של תורה לכלל ציבור מבקשי ה' הוא קדוש ה' **הרבי ר' אלימלך מליז'נסק זיע"א**.

הרב וינרוט העמיק הרבה בספר "נועם אלימלך" שהוא מספרי היסוד הגדולים של החסידות ומצא הרבה מטמונים בדבריו הקדושים והשכיל להאיר ולגלות האור הגדול שבספר זה לתועלת המשתוקקים להתרומם ולהתעלות באור תורתו של ה"נועם אלימלך".

ובודאי גם הספר הזה יתקבל באהבה ובחיבה כמו שהתקבלו הספרים האחרים ויהיו לתועלת ולברכה להבין ולהשכיל באור תורתם של גדולי ומאורי החסידות ולהתרומם בעמל התורה ועבודת ה'.

ויהיה הספר לזכותו של הרב וינרוט למען ימשיך לעלות ולרומם את עולם המחשבה ולהשכיל בדברים לכלל הציבור מתוך בריאת נאמנה ומנוחת הנפש.

המברך באהבה
דוד כהן

הגה"צ אורי וייסבלום שליט"א
מנהל רוחני של ישיבת נחלת הלוויים חיפה
נ"ג (בן אחר בן) לרבי אלימלך וייסבלום מליז'ענסק

ט"ז טבת תשפ"ד

כבוד

הרה"ג עו"ד אברהם וינרוט שליט"א – רב שלום וברכה!

קבלתי עלים מספריכם החדש "לאור נועם אלימלך", לספר הקדוש "נועם אלימלך".

כידוע, נמנעו גדולי הצדיקים, כגון ה"דברי חיים" מצאנז זצ"ל ועוד לחבר פירוש על ה"נועם אלימלך" מרוב עוצם עמקותו, דקותו ונסתרותו, המעידיים על גודל קדושת מוה"ר אלימלך מליז'ענסק זיע"א.

מאיך, בכל הדורות נתעסקו בו, לדלות ממנו ניצוצות אור, להאיר לנו הדרך בעבודת ה' ותיקון המידות.

קראתי שזכיתם לחבר חיבורים, לאור ספרי מאורי החסידות כה"קדושת לוי", "שפת אמת" ו"תפארת שלמה" ועוד, וקראתי ההסכמות הנלהבות לספר "תפארת שלמה" ששלחתם לי.

יהי רצון שתזכו בספרכם החדש "לאור נועם אלימלך" בהערותיכם המחכימות, הערוכות בטוב טעם ודעת, לזכות את הציבור להתקרב אל האור הגדול הבוקע מהספר הקדוש "נועם אלימלך" ואשריכם.

בברכה להמשך זיכוי הרבים

אורי בן מוה"ר ר' יעקב יצחק וייסבלום ז"ל

הסכמת הרבי מליז'נסק שליט"א
נר"ג של רבי אלימלך מליז'נסק זיע"א

בעזהש"ת, ש'מרס ב'רכס ט'הרס תשפ"ד לפ"ק

הנה זה בא לנגד עיני תכריך כתבים, שתוכם רצוף מאמרים חשובים, המאירים את העיניים, באור פני 'מלך' חיים, להתבונן ולחזות ב'נועם' הספר הקדוש 'נועם אלימלך', היא תורת האי סבא קדישא, רבן של ישראל, עיר וקדיש מן שמיא נחית, מרן הרבי רבי אלימלך מליז'נסק זי"ע.

ועיינתי במאמרים המשובחים, והנה הם שופכים אור מופלא על דברות קדשו של צדיק הדורות, ומקרבים את הרעיונות הנשגבים שבספרו הנערץ והנקדש, שיהיו הם שווים לכל נפש, כי מהם ניקח לעבוד את ה' בכל עת ובכל זמן ובכל מקום, על - פי משנתה הבהירה של תורת החסידות, שמפיה אנו חיים.

את הכל עשה יפה בעטו, הרבני המפואר, יפה פרי תואר, הנודע לשם ולתהילה, בקרב עם סגולה, איש האשכולות, מוה"ר אברהם וינרוט שליט"א, בטוב טעם ודעת, ובחן נפלא.

ושמחתי באומרים לי שעתיד הוא להוציאו לאור עולם, כחוליה נוספת לשרשרת הזהב של חיבוריו המאירים, שכבר פתחו שערי אורה, למבקשי ה' ושוחרי דעת, האומרים מי יראנו טוב, 'לאור' באורם של רבותינו הקדושים תלמידי וממשיכי דרכו של רבינו הבעל - שם - טוב הקדוש זי"ע.

זכותו של אותו זקן תגן על המחבר שיחי', שיזכה להמשיך במפעליו הברוכים, מתוך שמחה וטוב לבב, ומתוך הרחבת הדעת, מרוב כל. ומכוח הארת פני תבל באור כי טוב של החסידות, נזכה שתתקרב זריחת שמשה של הגאולה העתידה, בביאת משיח צדקנו, שיבוא ויגאלנו, במהרה בימינו, אמן.

בברכה מרובה
משה רויטמאן

בלאאמו"ר הגה"צ מהרח"י זצלה"ה - נר"ג בא"ב להרה"ק הרבי רבי אלימלך מליז'נסק זי"ע

אברהם אלימלך בידרמן

רח' הושע 1
בני ברק

אור לערש"ק לסדר "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם", ט' שבט תשפ"ד

למעלת כבוד האי גברא רבא ויקירא, העומד לישע עמו להזריח קרני אורה בכל בתי ישראל במושבותם, בחכמה פותח שערי מח ולב להתעדן ולהתענג לאורם הגדול של מצוקי ארץ זי"ע, ובתבונה פותח שערים אשר צדיקים יבואו בם בבירור מקחם מנועם צוף דבשם ומתיקות דברות קדשם מלהבות אש, איש ההגות והספר **הרב אברהם וינרוט שליט"א**, בעל מחבר סדרת "לאור".

יהי שלום בחילו שלוה בארמונותיו.

כבר מילתי אמורה בגודל ההתפעלות הכבירה לנוכח עבודת הקודש אשר העמיס על שכמו בבירור אוכל מתוך אוכל, עומק מני עומק מאותם גחלי אש, דברי התורה אשר נכתבו ע"י ראשונים כמלאכים, רחבים הם מני ארץ, למען תוכל יד הכל לנגוע ואפילו בנגיעה קלה בעלמא, באוצר המנוצר, כולן ישבעו ויתענגו ויפתחו בפניהם נועם ורצון לפתוח שערי רצונו יתברך. וכבר זכה והניף ידו הגדולה בספריו הקודמים, לאור קדושת לוי, לאור המהר"ל, לאור רבי צדוק הכהן, לאור החיים, לאור שפת אמת, לאור שם משמואל ולאור התפארת שלמה.

ועתה עומד להפיץ תנובת ידיו מהגיגי ליבו **לאור נועם אלימלך**, מספרו הקדוש והנורא של איש האלוקים הרבי ר' אלימלך מליז'נסק זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל, אשר כל מלאכי צב-אות ידודון ידודון וחיל ורעדה יאחזון לשמו ולזכרו. אבותינו סיפרו לנו על הפחד והמורא אשר היו לכל צדיקי הדורות בהעלותם על ליבם שמו הקדוש והאח התייחסו בהדרת ובחרדת קודש לספר "נועם אלימלך" (וכאשר הובא במקצת בהקדמת ה"לאור"). ואשרי האיש אשר יתקרב לאורו הגדול, לתקן דרכיו בדרכי נועם.

זכר צדיק לברכה, אם עצם הזכרת שמו משפיעה ברכה וטובה לעולם, הרי קל וחומר שהלימוד בתורתו הקדושה והטהורה פותח שערי רחמים, וכן יהי רצון שזכות גדולה ונפלאה זו תעמוד לך ולכל יוצאי חלצ'ך הי"ו לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו. ותיכף לתלמיד חכם ברכה בכל ההשפעות הטובות בחיי אריכי ומזוני רוויחי ובני בריכי, ויהי נועם ה' אלוקינו עליך ומעשה ידיך יכוננו לעד.

בברכת התורה

אברהם אלימלך בידרמן

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

בס"ד, יום ו' ב' שבט, ה'תשפ"ד.

לכבוד מעלת איש חי רב פעלים, שמו הטוב מהללים, המקדיש שעותיו לתורה, לילה כיום להאירה, והיא לו כתר ועטרה, הנודע בחיבוריו הגדולים החשובים, אשר על הכל המה אהובים, רחוקים אף קרובים, מפענח צפונות קדמונים, הלא בספריו המה חונים, מאיר עיני חכמים, ומעורר לבבות נרדמים, **הרב פרופ' אברהם וינרוט שליט"א**.

גיל ושמחה אחזוני לנוכח ספרך החדש **"לאור נועם אלימלך"** על סדר הפרשיות והמועדים, אשר בו דלית מים חיים וטהורים מן הבאר הגדולה, תורתו הקדושה והמסולאת בפז של האי גאון וקדוש, בוצינא קדישא דנהורא עילאה, מגדולי ומנחילי תורת החסידות, **רבי אלימלך [וייסבלום] מליז'ענסק זיע"א**, אשר האיר את העולם בספרו **"נועם אלימלך"**, שהוא אחד מספרי היסוד של החסידות, שנודע לשם ולתהילה בקהילות ישראל בכל קצווי תבל, ואלפים ורבבות קובעים בו את לימודם ומתחזקים על ידו לתורה ולעבודת ה' זכה וטהורה.

ומן הראוי להביא את דברי הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל בספרו נועם אלימלך (הוצאת שנת תשמ"ט, ריש פרשת תזריע יב, ב, ד"ה אשה כי תזריע, דף נו ט"א), אשר כמדומני כי יכולים הם להעיד על צדקת קריאת הספר בשמו **"נועם אלימלך"**, ושם איתא בזה הלשון: **"...אבל הצדיקים ההולכים בדרכי השם יתברך ועבודתו, אז כל יום ויום יבין וישכיל יותר ויותר מה שלא השכיל אתמול, ובכל יום יוסיף פיו לדבר חכמות ואמרי נועם בחכמות אלקות ורוממות עד אין תכלית..."**, ע"כ. [ויש להאיר, שהוא הפעם היחידה בספר שמזכיר את המלה "נועם". ועיי"ש בסוף פרשת כי תצא (דף צו ע"ג), ובסוה"ס בחלק "ליקוטי שושנה" (דף קא ע"ג), ודו"ק].

והאמת אומר כי המלאכה אשר נטלת בזאת הפעם על כתפך גדולה ועצומה היא, בהיות וספר קדוש זה **"נועם אלימלך"** כבר נודע בפי גדולי ומאורי החסידות כספר שאורו גבוה רם ונישא עד מאד, וגם תוכנו הריהו עמוק עמוק מי ימצאנו ומי יירד לסודו, ונרמזו בו הררים גדולים בכל מילה ואות כידוע, ואף גדולי ישראל עצמם למדו בו בחיל ומורא וזהירות רבה, וידוע כי הספר הקדוש **"נועם אלימלך"** כונה בפי הגה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי זצ"ל (בעל ה"תניא", וה"שלחן ערוך הרב", ועוד) בתואר "ספרן של צדיקים", להבדילו מספר התניא שחיבר שאותו קרא בשם "ספרן של בינונים" [וכמו שהובא בספר "הרבי ר' אלימלך מליזענסק" (לנדוי, עמוד שיד), ועוד].

ואכן כל המעיין בספר **"נועם אלימלך"** נוכח כי מראשו ועד סופו מלא הספר בהגדרת מעלת הצדיק, הנהגותיו ודרכיו והשפעותיו בכל העולמות [עד שניתן לומר שהוא הראשון אשר הרחיב והעמיק כ"כ בענין מהות "הצדיק", ולא מצינו בדורות שלפניו ספר בסגנון זה], וכל כולו חיזוק ועצות והדרכות כיצד להיות מן הצדיקים עבדי ה' אשר שמו יתברך נקרא עליהם. ובאמת שדבר מפליא מצינו בדברי המלבה"ד, הוא הרה"ק רבי אלעזר זצ"ל בנו של הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל, והוא, שזה הספר עיקרו לא נועד אלא למי שהוא צדיק, שהרי מביא הוא בהקדמתו את דברי אביו, וזה הלשון שם: **"ונצטויתי בציווי גמור מפיו הקדוש והטהור שלאחר מותו אראה להביאו לבית הדפוס, וכה אמר: אין לך מצוה גדולה מזו, כי אף שנראין הדברים כפשוטין לפי ראות העין לכאורה, אבל כשיבוא איזה אדם צדיק וישר וחכם וילמוד בזה הספר, בודאי ימצא בו כל רצונו ובהו יאות הדבר אלי"**, ע"כ.

• • •

ובאמת שכאמור, כל הספר הקדוש הזה מלא בהגדרת הצדיק והנהגותיו, החל מפרשה ראשונה (בראשית) ועד פרשה אחרונה (האזינו), והוא מורה דרך כיצד יגיע האדם להיות צדיק בכל דרכיו ומעשיו והיאך היא הנהגתו של הצדיק בכל העניינים.

ופוק חזי כבר בתחילת הספר הקדוש נועם אלימלך במאמרו הראשון (הוצאת שנת תשמ"ט, פרשת בראשית א, א, ד"ה בראשית ברא אלקים, דף א טו"א), שביאר באופן נפלא את מדרגות הצדיק, ע"פ לשון המשנה באבות (א, ב) **"על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים"**. ומבאר דיש ג' מדרגות בצדיק, הראשונה היא התורה, היינו לימוד תורה לשמה ומדרגה זו צריכה התאמצות גדולה בעבודת ית"ש ובכל המדות טובות. ומדרגה שניה היא העבודה, היינו התפילה שעל ידיה יוכל להפוך את טבעו המרחיקו מדבקות הבורא ולהתחזק להתדבק בבורא, וזה מרומז בקשר של תפילין, ועי"ז מעלה הניצוצות הקדושות למעלה. ומדרגה שלישית היא גמילות חסדים, היינו שהצדיק הוא בדרגה שנגמל מחסדים ואינו נצרך לקבל מצד החסד אלא מקבל כל צרכו אף מצד מידת הדין [ועי"ז גומל חסדים ומשפיע לכלל ישראל כל טוב, עי"ש בכל עומק דבריו].

ולחיבת הדברים אביא את המשך לשונו שם: **"ועל ידי זה הצדיק מקשר את עצמו למעלה למעלה בחיים הנצחיים, אפילו כשהוא בעולם הזה הגיע לתענוג עולם העליון מחיים הנצחיים, וזה פירוש הגמרא (ברכות יז, א) 'עולמך תראה בחיך', פירוש, שעל ידי זה שכל מעשיו ותנועותיו שעושה הכל בקדושה ובטהרה ודביקות ושמחה ובאהבה וביראה מזה יגיע לו תענוג עולם העליון בזה העולם. ויש לומר נמי כוונת הפסוק (דברים ד, ד) 'ואתם הדבקים בד' אלקיכם חיים כולכם היום', פירוש, על ידי הדבקות שתדבקו עצמכם בהבורא ברוך הוא יהיה לכם חיים נצחיים גם היום בעולם הזה כנ"ל", ע"כ. [ועל לשונו הקדושה נענה ונאמר: "יש לך חיך מתוק מזה?" (כלשון חז"ל בכמ"ק, עיין בבמדבר רבה (פרשה י אות א), ובשיר השירים רבה (פרשה ו אות א), ובמדרש תנחומא ישן (באבער, פרשת ויצא אות כב), עי"ש)].**

ובהמשך הדברים הוסיף הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל וביאר עוד כמה וכמה עניינים במעלת הצדיק, כגון מה שכתב שהש"ת עוזר להצדיק ונותן לו את היכולת להעלות הניצוצות כדי שיהיה הדבר נפעל מכוחו של הצדיק (פרשת בראשית א, ג, ד"ה ויאמר אלקים יהי אור, דף ב טו"א והלאה), ועוד כתב על מדרגת הצדיק האמיתי שאין לו שום מחשבה והרהור ותאוה גשמית (פרשת בראשית ד, א, ד"ה והאדם ידע, דף ב טו"ב), ועוד כתב שם שהצדיק האמיתי נקרא "עדין" כיון שהוא מקושר תמיד לעולמות העליונים, והוסיף שם שיש ד' סוגי צדיקים ומעשיהם שונים והשפעותיהם שונות עי"ש בדבריו המופלאים והטמירים (פרשת בראשית ב, י, ד"ה ונהר יוצא מעדן, דף ב ע"ג והלאה).

ומה מאד חפצתי להביא בקציר"ת האומ"ר מתמצית דבריו הקדושים ממה שכתב לאורך כל פרשיות התורה"ק בענין הנהגת הצדיק ומעלתו, וכבר היו הדברים סדורים ברעיוני, אך נוכחתי שכ"כ מרובין דבריו הקדושים עד שיתארכו הדברים לאורך רב מאוד, ומובן שאין זה המקום, ואין רצוני להכביד על הרב המחבר שליט"א, והלא הספר הקדוש **"נועם אלימלך"** מוכן ומזומן הוא לכל החפץ ליכנס בשערי הקדושה, אשר ע"כ אקצר במילי אך אנעץ סופו בתחילתו ואזכיר בקצרה את העניינים שנוזכרו במעלת הצדיק בסוף הספר, בפרשה האחרונה היא פרשת האזינו (לב, א, ד"ה האזינו השמים, דף צו טו"א והלאה), דיעוי"ש שפירש באופן נפלא את הכתוב "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי", וביאר שהדברים היוצאים מפי הצדיק עולים לשמים ומאירים עד רום רקיע, ודברים כאלו הם הנכנסים בלבבות בני אדם בארץ מרוב קדושתם. ובהמשך שם ביאר את הכתוב "יערוף כמטר לקחי" (שם לב, ב), שכל מעשי הצדיק הם בחינת מטר שכל פעולתו הוא רק לטובת העולם ואין לו הנאת עצמו כלל. ועוד פירש שם את הכתוב "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו" (שם לב, ג), שהצדיקים זוכים שאפי' מידת הדין מורה להטיב להם ואינם צריכים למידת הרחמים, וכן ה' מרע"ה, אבל אתם שאינכם במדרגה זאת הבו גודל לאלקינו ותכניסו רחמים וחסד במידת הדין. ועוד ביאר שם שעיקר בריאת העולם היא עבור הצדיקים ובזכותם זוכים גם האחרים, עי"ש.

ולא אוכל עצור מלהביא עוד רמז אחד נפלא ויסודי מאד בענין מהות הצדיק הנרמז באות "צ", אשר נזכר בספר נועם אלימלך בפרשת נח (ו, ט, ד"ה אלה תולדות נח (ב), דף ג טו"ב), וזה לשונו שם: **"...דהנה הצדיק השלם ההולך תמיד באחדות האמתי הוא משפיע שפע טובה וברכה לכל ישראל, ולזה מרמז אות צדיק נכתב כזה צ דהיינו נו"ן ויו"ד. וראש עליון של הנו"ן הוא קצר, רמז אל האחדות שהצדיק הולך בו, ורגל התחתון הוא רחב, רמז שהצדיק צריך להשפיע להרחיב ולפשט ההשפעה על כל ישראל. ויו"ד הנכתב מאחורי הנו"ן, כמו על הכתף, רמז שהוא מקבל השפעה על שכמו מהיו"ד, שמשם באה עיקר השפעה. וזהו 'גודל' ה' (על כל מעשיך' (תהלים קמה, י), רוצה לומר כל מעשיך הוא על ידי ה' יוד"ן. וזהו 'וישכם אברהם בבוקר' (בראשית כב, ג), רוצה לומר שהמשיך השפעות חסדים, דבוקר רמז לחסדים להמשיך על ידי השכם, וישכם הוא לשון שכם...". ע"כ.**

• • •

ועכ"פ זאת אומר ואען בקצרה, כי גלוי וידוע לכל באי עולם אשר הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל קיים בעצמו את מאמר הגמ' (ברכות סג, א): **"דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה 'בכל דריכך דעהו והוא יישר ארחותיך' (משלי ג, ו)..."**, ע"כ. וכלשון הרמב"ם בספרו משנה תורה (הלכות דעות פרק ג הלכה ב-ג): **"צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר וכו'... ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים והוא שאמר שלמה בחכמתו בכל דריכך דעהו והוא יישר ארחותיך"**, ע"כ. וכדברי הרמ"א (או"ח סימן א סעיף א): **"שויתי ה' לנגדי תמיד** (תהלים טז, ח), **הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים"**, ע"כ. [ועיין בדברי הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ח"ג פרק נב), ע"ש]. ובאמת שאף עצם הספר הקדוש הזה **"נועם אלימלך"** הריהו מגיד ומעיד מצד עצמו על גדולת מחברו הקדוש אשר היה במדרגה זו.

וכבר נודעו דברי הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל ב"צעטיל קטן" אשר פותח שם בדברים נשגבים המעידים על גדול יקרת נפשו של האי צדיק עליון, וזה הלשון שם: **"בכל עת ורגע שהוא פנוי מן התורה, ובפרט שהוא יושב בטל לבדו בחדר, או שוכב על מטתו ואינו יכול לישן, יהיה מהרהר במצות עשה זו של 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', וידמה בנפשו ויצייר במחשבתו כאילו אש גדול ונורא בוער לפניו עד לב השמים, והוא בשביל קדושת השם יתברך שובר את טבעו ומפיל את עצמו להאש על קידוש השם יתברך, ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ונמצא שאינו שוכב ויושב בטל, רק מקיים מצות עשה דאורייתא... וכשיתחיל להרגיש תענוג גשמי, יצייר במחשבתו כנ"ל, ותיכף ומיד יאמר בפיו ובלבבו שיותר היה לו תענוג ושמחה בעשיית מצות עשה של ונקדשתי באופן הנ"ל מהרגשת תענוג גשמי הזה... אך יזהר שיהיה דובר באמת בלבבו, ושיהיה אז בשעת מעשה תקוע על לוח לבו בתוכיות ובפנימיות הלב באמת גמור, ולא ישטה את עצמו להיות כגונב דעת עליונה ח"ו"**, ע"כ.

• • •

ועכ"פ המורם מכל הנזכר הוא שהספר הקדוש הזה הוא "ספרן של צדיקים", וחזינן כי אף לדברי המחבר עצמו הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל הרי הספר מיועד למי שהוא "צדיק וישר וחכם".

ובנותן טעם להביא כאן את שכתב הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל ב"הנהגות האדם" [אשר צורף לכמה ממנהגות הספר "נועם אלימלך"] בענין הנהגה הראויה ללימוד התורה, וכך נאמר שם בסעיף הראשון: **"הראשון, צריך האדם ללמוד גמרא ופירש"י ותוס' ומפרשים כל אחד לפי השגתו... וצריך להתפלל להשם יתברך שיבוא על האמת, כי חטאת נעורים של האדם הראשון מסטיין עיניו שלא יראה... לכן צריך האדם להתחרט מאוד על עוונותיו... ויבכה בדמעות... ואז השם יתברך ברחמיו וברוב חסדיו יאיר עיניו באור תורתו הקדושה, ויבין וישכיל תוכן הדבר לעשותו ולקיימו"**, ע"כ. [ובדומה לזה כתב גם ב"צעטיל קטן" (אות י), ע"ש].

והנה לאור הדברים הנזכרים הרי לכאורה היה ראוי להיזהר מאד טרם הלימוד בספר קדוש זה, ועל אחת כמה וכמה בבוא האדם לערוך ולנסח את דברי האי צדיק וקדוש בלשון חדשה ובסגנון מהוקצע המתאים לקהל עם, ומי יבוא אחרי המלך, ומי יאמר זיכיתי לבי לעסוק בדברי אלוקים חיים, וכמה מן הדרוש להיזהר טרם נטבול את המטה אשר בידנו ביערת הדבש הטהור, והיאך ניתן להנגיש ולהמחיש את הספר הקדוש הזה ולעשותו שווה לכל נפש, אחרי שגדולי עולם חששו כידוע מללמוד בו טרם זיככו נפשם.

אכן הנה כבר המחבר עצמו הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל אמר על ספרו גם דברים בנוסח שונה לגמרי, וכפי שמעיד בנו הרה"ק רבי אלעזר זצ"ל בהקדמת הספר, וזה לשונו: **"רציתי במהירות לכבוד אבי מורי זלה"ה ודברתי הדברים האלה באזניו, והשיב בזה הלשון: אמת נכון הדבר מאד לפני בורא עולם ית"ש שיבא לבית הדפוס, כי כל אחד בודאי ימצא בו מחוז חפצו לפי מעמדו ומדרגתו בעבודה, אך שאיני רוצה שיהיה זאת בעודי בחיים מהטעם הכמוס"**, ע"כ. אם כן קא חזינן כי המחבר עצמו ראה תועלת בספר גם ל"כל אחד" וכן **"לפי מעמדו ומדרגתו בעבודה"**.

ואשר יראה לבאר ב"סתירה" זו הוא, שבאמת כל אחד ואחד בכל דרגה שהוא נמצא יכול למצוא בספר זה את "מחוז חפצו" ולהתעלות לדרגה של צדיק, עכ"פ לזמן מסויים ובבחינה מסוימת, ובדומה למאי דאיתא בגמ' בקידושין (ט, ב) שהמקדש אשה "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה

בדעתו, ע"ש. ובודאי אין הכוונה שע"י הרהור תשובה יגיע אותו אדם לכל מעלות הצדיק ושלמותו אלא שמכל מקום יש בו בחינה של צדיק. [ובמקום אחר הארכתי הרבה בכל עיקר ביאור גמ' זו עפ"י דברי גדולי רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל, ואכ"מ להאריך בזה].

והיודע ומבין בספר הקדוש הזה "נועם אלימלך" ישכיל אל נכון שיסוד הענין הוא הדביקות בבורא יתברך שמו, והוא עיקר ויסוד מעלת הצדיק, וממילא מובן שכל אדם המחליט וגומר בדעתו להתחיל מעתה והלאה להתדבק בבורא עולם באמת, הרי הוא הולך בדרכי הצדיקים ונכלל עמהם ויש בו בחינת צדיק. ואדרבה הלימוד באופן הראוי בספר הקדוש הזה דייקא ["ספרן של צדיקים"], יש בו כח לפעול פעולה לטובה בהלומד, עד שאף הוא יזכה להיות בבחינה של צדיק, וזאת אשר חזה הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל בעיני קדשו, ועינינו הרואות כי כוחו גדול ומאז ועד ימינו כל מבקש ה' הלומד בספר זה זוכה להתעלות ולהתדבק בדרכי הצדיקים.

• • •

ועל כן האמת אומר, כי כבר מכיר אני במעלתו של הרב פרופ' אברהם וינווט שליט"א, אשר הוא מתאמץ לאחוז בבחינה זו של "צדיק" ולהיות דבוק בה' יתברך ובתוה"ק, ולא לחינם זכה לשבחים רבים מאת גדולי ישראל זצ"ל ושליט"א, כפי הניתן לראות בהסכמות הרבות שקיבל לסידרת ספריו התורניים החשובים, ובכל ספר שהוא מחבר מתפעל אני מחדש לראות אשר למרות כל טירדותיו ועיסוקיו חובקי העולם הגשמי הריהו משליך כל חמדות העוה"ז אחר גוו ועושה מלאכתו טפלה ותורתו עיקר, ודבק בתוה"ק בכל שעותיו הפנויות בעמל גדול יומם ולילה, ממנו יראו וכן יעשו כל הקובעים עתים למלאכה, לעשות את תורתם עיקר חיותם ומאווייהם ואת עמלם עראי ובבחינת השתדלות גרידא.

ואף על ספר זה עצמו "לאור נועם אלימלך" עברתי כמיסת הפנאי, לרגל המלאכה המוטלת עלי להשיב לרבבות אלפי עמך בית ישראל בכל מקומות מושבותיהם תלי"ת, וראיתי כי טוב עשה, וניכר כי התאמץ מאד במלאכה קשה ומרוממה זו, ובלומדו בספר "נועם אלימלך" זכה לנפשו בכמה וכמה השגות מכח הגה"ק המחבר זצ"ל, וניתן להרגיש כי הדברים אשר ערך מתוכיות ופנימיות ליבו ערך, ונאים הדברים למי שאמרם, ומיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לאחרני, ובא הוא מכוחו של הגה"ק המחבר זצ"ל להשפיע טל של תחיה ונועם להתקרב למלך מלכי המלכים, ובכשרון רב וסייעתא דשמיא אף הצליח לדלות מתורתו הגבוהה והמופלאה של הגה"ק המחבר זצ"ל ולהגדיר עי"ז הנחיות מוסריות "עכשוויות" לנבוכי דורנו, ובהרבה מקומות אף התאמץ להביא מקורות נוספים מספרים קדושים המאירים ומרחיבים את ההבנה בדברי המחבר זיע"א, ותשו"ח"ח לו.

ועל כן בודאי יועיל הספר "לאור נועם אלימלך" לכל הלומדים בו, ובפרט לאלו אשר אין היכולת בידם ללמוד את ה"נועם אלימלך" עצמו בלשונו ובסגנונו, אם מחמת קוצר דעתם או ריחוקם לע"ע מההשגות האמורות בו, ואדרבה ע"י הלימוד בספר זה יתקרבו אל אור פני מלך חיים, ויאירו הדברים הקדושים את לבותיהם, ותולד בהם בחינת הצדיק, ויעלו במסילה העולה בית א-ל לעבוד את השי"ת בלבב שלם ולקיים את הכתובים "שיותי ה' לנגדי תמיד" ו"בכל דרכיך דעהו".

ובודאי יביא ספר זה עילוי גדול ונחת מרובה לנשמותיהם של בני משפחתו נוחם עדן, הוריו היקרים, אביו, ה"ה משה אהרן ז"ל, ואמו, מרת דרייזל ע"ה, ואחיו האהובים הרב עו"ד ד"ר יעקב ז"ל, והר"ר צבי יצחק ז"ל. ואסיים דבריי בברכה על פי לשון בן המחבר הרה"ק רבי אלעזר זצ"ל המביא הספר לדפוס, שכתב בדבריו, וזה לשונו: "למען כבוד שמך הגדול תעשה ותקיים נא כל הברכות אשר תמיד על פה כבוד אבי מורי הורגלו, להיות מברך ישראל ולמסור נפשו עליהם בכל עת, ולבטל מהם זזירות רעות בתפילתו הנאמנה במסירות נפשו", ויזכה הרב פרופ' אברהם וינווט שליט"א בזכות עמלו בתורת הגה"ק רבי אלימלך זצ"ל להוסיף חיילים בלימוד התוה"ק ובחיבור ספרים מועילים לכלל ישראל, והנני נושא תפילה מעומקא דלבא שיזכו הוא ורעייתו העזר כנגדו מנב"ת מרת שושנה תחי', לנחת מכל צאצאיהם, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, שפע טובה וברכה, והצלחה רבה בכל מעשי ידיהם, ויהי נועם ה' עליהם כל הימים, אכ"ר.

הכו"ח למען התו"ל

ישראל שניאור

[פה עיה"ת בני ברק]

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 הַרַב 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"

מרת 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 מעלה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לגאון ולתפארת, והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ וכל אשר יעשה יצליח.

עובדיה יוסף

מרת 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 שעימדי, 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 יידי 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 יידי ר' אברהם, החודר לעמקם של דברים בבהירות נפלאה ובהסברה ישרה.

וכאשר זכיתי, הרבה שנים אחר כך, לראות את ספרו של יידי 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 יידי 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

לספר "ביטחון והשתדלות"

הסכמת הרב הגאון הגדול **משה הלברשטאם** זצ"ל
חבר בד"ץ העדה החרדית וראש ישיבת דברי חיים טשאקאווע ירושלים

ראשון לסדר הבו גודל לאלוקינו ו' תשרי התשס"ו

הן מע"כ הרבני יר"ש מוה"ר אברהם וינרוט שליט"א, הגיש קדם הדר"ג מו"ר הגה"צ מוהרמ"ה שליט"א דינא רבא פעה"ק, גליונות ספרו בענייני בטחון בה'. אשר ערך תפוחי זהב במשניות כסף, דיבור דבור על אופניו, שיהא לתועלת בקרב קהל ועדה.

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

כו"ח בפקודת מו"ר הגה"צ שליט"א דוד בנימין הכהן

בבית הוראה של מו"ר הגה"צ שליט"א

פעיה"ק ירושלים תובב"א

בס"ד ו' עשי"ת ס"ו

באתי בזה בדברי ברכה והצלחה וס"ד וא"צ אלא להעדפה, על גודל וחזוק מידת הביטחון בהשי"ת, הסובב כל עלמין במידת החסד והרחמים. ויזכה המחבר הרב שליט"א להו"ל לטוב לנו כה"י.

משה הלברשטאם

פעיה"ק ירושלים

לספר "עיוני תפילה"

הגאון הגדול הרב **שלמה פישר** זצ"ל

ב"ה י"ד טבת תשע"ד

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

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

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

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

שלמה פישר

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 לפנייהם 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

מכתב מאת הגאון הגדול הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל
(לספר "החיים בהלכה")

בט"ד

יום ה' טבת תשס"ט

הנני בזה לדבר בשבחו של תלמיד חכם מופלג בתורה וברוך
בכשרונות הרה"ג ר' אברהם וינרוט שליט"א, אשר הראני ספרו
רב הכמות ורב האיכות בשם "החיים בהלכה", ובו אסף ובירר
שאלות חמורות בדיני פיקוח נפש ודרכי הצלה.

ואסף איש טהור כל מה שדברו וחדשו הראשונים ואחרונים
גדולים שבכל דור ודור.

ובודאי חיוב על כל אחד להיות בקי בהלכות, וכמו שאמרו
חכמים, הנשאל מגונה שלא לימד והכין קודם והשואל שופך
דמים (ירושלמי יומא, ח', ה). ועל כן אפיריון נמטייה להרב הנ"ל.

והקב"ה יעזרהו להוסיף פעלים לתורה ולחבר עוד ספרים
טובים ומועילים.

הכותב לכבוד התורה ולומדה

זלמן נחמיה גולדברג

פתח דבר

ספר קודש

ספר עיון נועד להעביר ידע. ספר עיון טוב אף עשוי ליצור קו מחשבה. אבל, לעיתים בפנינו ספר שהוא מרומם ונעלה למעלה מכך. יש ספרים שיש בהם קדושה! לא רק התוכן התורני קדוש, אלא – הספר קדוש. הספר הוא לא רק אמצעי להשיג קדושה אלא יש בו קדושה עצמית. כזהו ספרו של רבי אלימלך מליז'נסק – "נועם אלימלך". מסופר שהאדמו"ר רבי אהרן מבעלז לא היה נכנס לבית שאין בו "נועם אלימלך". על כן, נהג משמשו להיכנס לבית לפני הרב מבעלז כשבחיקו הספר, ולצאת מהבית רק אחרי שהרב מבעלז יצא ממנו. כך וידא כי בכל עת שהרבי שהה בבית, היה בו הספר "נועם אלימלך" ושרתה בו קדושה. לא לחינם נוצר מנהג להשתמש ב"נועם אלימלך" כסגולה ליולדת הזקוקה לרחמי שמיים. מה פשר הדבר: ספר קדוש? מהי "קדושה עצמית" של ספר?

חפצא של תורה

ננסה לעמוד על מהות הדברים לאחר העיון בדבריו של הגר"ח סולובייצ'יק ביחס לברכת התורה. הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך (אורח חיים סימן מ"ז סעיף י"ד) כי "נשים מברכות ברכת התורה".

הלכה זו מעוררת תמיהה, שהרי לימוד תורה הוא חוב המקיף את כל משאבי הזמן, הקיום וההוויה, ואילו נשים פטורות מלימוד תורה. הכתוב אומר (דברים י"א, ט'): "ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ" ודרשו חז"ל במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' ב'): "את בניכם ולא את בנותיכם". כיצד ייתכן אפוא כי נשים תברכנה: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה", שעה שהן לא מצוות על כך? כמה

וכמה הסברים ניתנו לשאלה זו. הרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (הרב מבריסק) בחידושי מרן רי"ז הלוי (על הלכות ברכות) כתב בשם אביו, רבי חיים סולובייצ'יק, כי ברכת התורה אינה על קיום המצווה של תלמוד תורה אלא "זהו דין בפני עצמו שתורה צריכה ברכה". ברכת תלמוד תורה "אינה דין ששייך למצווה כלל אלא שתורה עצמה טעונה ברכה. נשים פטורות רק מהמצווה של תלמוד תורה אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של תלמוד תורה ולימודם הווי בכלל תלמוד תורה". כלומר, יש דין של ברכת המצוות ויש "חפצא של מצוות תלמוד תורה". ובכן, מה פירוש הדבר: "חפצא של תלמוד תורה"?

אש לבנה ואש שחורה

בגמרא במסכת ברכות (דף כ"א עמ' א') מצינו, כי החיוב לברך ברכת התורה נלמד מן הכתוב (דברים ל"ב, ג'): "כי שם ה' אקרא – הבו גודל לאלוקינו". המהרש"א שם מבאר: "דהיינו, כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמות של הקב"ה שכל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב"ה". הווי אומר כי יש "שני דינים": יש לימוד עיוני של תוכן התורה ויש קדושה הנובעת מכך שבתורה נכלל שם ה'. החיוב לברך על התורה נובע מכך שהיא מכילה את שמותיו של הקב"ה. הבחנה זו מושרשת היא ועמדו עליה רבים.

חז"ל אמרו במדרש (שיר השירים רבה ה', י"א): "תורה שנתן הקב"ה היתה אורה של אש לבנה הכתובה באש שחורה, שנאמר (דברים ל"ג, ב'): "מימינו אש דת למו". רבי משה בן יוסף טראני (המבי"ט) בספרו "בית אלוקים" (שער היסודות פרק כ"ה) מבאר כי "אש שחורה על גבי אש לבנה מורה על שני עניינים שהיו בתורה: הראשון הוא עניין שמותיו של הקב"ה, והוא הרמוז באש לבנה. השני הוא ענין פשט התורה במצותיה ואזהרותיה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם בזה העולם האפל והשחור, והוא הרמוז באש שחורה".

הרב סעדיה גאון כתב בספר האמונות: "דברי תורה יש להם פנימי וחיצון גלוי ונסתר, שנאמר (תהילים ס"ב, י"ב): אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי". הווי אומר כי יש בתורה רובד של פשט הדברים ורובד נוסף של פנימיות התורה הכוללת את סודות התורה ואת שמותיו של הקב"ה.

נמצא אפוא לסיכום כי יש בתורה תוכן של פשט ועומק עיוני שהוא "אש שחורה" ויש בתורה "אש לבנה" המבטאת את הרובד של פנימיות התורה הכוללת את סודות התורה ואת שמותיו של הקב"ה.

ייתכן כי לכך מכוונים דברי הרב סולובייצ'יק אודות חובה לברך ברכת התורה כדין הנובע מן ה"חפצא של תורה". הווי אומר כי נשים פטורות מחובת הלימוד של התורה, אך חובה זו מתייחסת ללימוד התוכן העיוני של התורה. אולם, מי שלומד תורה מושפע מן ה"שם ה' אקרא" הכלול בה וחובת ברכת התורה נובעת מרובד זה. על כן מוטלת החובה לברך ברכת התורה גם על מי שפטור מחובת העיון בה. הנה כי כן, נמצאנו למדים כי בתורה יש "אש שחורה" שהיא הרובד העיוני והנגלה, אך יש גם "אש לבנה" הנובעת מפנימיות התורה ומכוחה הסגולי, וזו יוצרת "חפצא של תורה".

קדושה עצמית

ההבנה כי מלבד הרובד העיוני של התורה יש בתורה גם "אש לבנה" ורובד פנימי המבטא חפצא של תורה, חורגת מדיון סגולי ויש לה משמעות הלכתית. סוגיה זו עשויה לבאר מדוע יש בספר תורה קדושה עצמית! כלומר, יש קדושה גם בספר עצמו ולא רק בתוכן שלו. נבאר:

במסכת מגילה (דף כ"ו ע"ב) עומדים חז"ל על הבחנה בין "תשמישי קדושה" שהדין הוא כי הם נגנזים, 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 דבר שיש בו קדושה עצמית. כגון ארון קודש המשמש את ספר התורה, נרתיק ורצועות המשמשים את התפילין. תשמישי קדושה – קדושים הם וגם אם התבלו 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?

רבי אברהם בורנשטיין (הרבי מסוכטשוב) בעל ה"אבני נזר", מבאר כי "תשמישי קדושה נשאר בהם רושם הקדושה ותשמישי מצוה לא נשאר בהם כלום" כי יש להבחין בין מה שנעשה באמצעות חפץ והסתיים, לבין מה שנחקק ונשאר בו מהקדושה.

בשופר או טלית אין קדושה עצמית. האדם מקיים את המצווה, והוא יכול לקיים את מצוות הציצית אף כשהוא בבית הכיסא ("ביאור הלכה" סימן 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 בחפץ שבו נעשה המעשה.

לעומת זאת, בספר תורה יש קדושה עצמית, שהרי הוא כולל את שמותיו של הקב"ה. ספר תורה הוא "חפצא של קדושה" והקדושה חקוקה בו. על כן, הוא משפיע על סביבותיו שתיחקק קדושה בגופם, וגם הם הופכים להיות "חפצא של קדושה". הקדושה שנחקה בהם עומדת בעינה בכל עת קיומם.

הקדושה חקוקה בו עצמו

הספר "נועם אלימלך" כולל רבדים העוסקים בפנימיות התורה, ברובד נסתר ועמוק שלה, ב"חפצא של תורה" וב"אש הלבנה" שבה. ספר זה הוא תשמיש קדושה והקדושה חקוקה בו.

על כן, הוא משפיע על כל סביבותיו שתיחקק אף בהם קדושה.

ייתכן כי הדבר נובע אף מדרך הילוכו של המחבר, רבי אלימלך וייסבלום מליז'נסק שבפולין (ה'תע"ז - כ"א באדר ה'תקמ"ז; 1717 - 1787), מגדולי תלמידיו של המגיד הגדול, רבי דב בער ממזריץ'. דרכו של המחבר מבוארת ב"צעטיל קטן", שהוא דף קטן (פתק), שבו כתב רבי אלימלך: "אלה הדברים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". ודוק, אין זו הדרכה גרידא. רבי אלימלך ביקש כי אדם יחקוק את הדברים הללו בכל הווייתו. ב"פתק" זה כלולה המלצה (באות י') לחזור על האמור בו כל בוקר וכמו כן (באות י"ד) לחזור על האמור בו כמה פעמים בכל יום ולפרש לעצמו את הדברים בשפה המדוברת. בנוסף (באות ט"ז) מורה רבי אלימלך להסתכל ב"פתק" זה לפני העיסוק בלימוד תורה. ובכן, מה כתוב בו ב"דף הוראות" זה?

ההוראה הראשונה ב"צעטיל קטן" היא זו:

"בכל עת ורגע שהוא פנוי מן התורה, ובפרט כשהוא יושב בטל לבדו בחדר, או שוכב על מיטתו ואינו יכול לישן, יהיה מהרהר במצות עשה של "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וידמה בנפשו ויצויר במחשבתו כאילו אש גדולה ונוראה בוערת לפניו עד לב השמים, והוא בשביל קדושת השם יתברך שובר את טבעו ומפיל את עצמו לאש על קידוש השם יתברך, ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ונמצא שאינו שוכב ויושב בטל, רק מקיים מצות עשה דאורייתא".

הוראה זו אמורה ללוות את האדם בכל עת, ורבי אלימלך מוסיף וכותב (באות ג'): **"גם בשעת אכילה וזיווג יכוון כנ"ל, וכשיתחיל להרגיש תענוג גשמי, יצויר במחשבתו כנ"ל, ותיכף ומיד יאמר בפיו ובלבבו שיותר היה לו תענוג ושמחה**

בעשיית מצות של "ונקדשתי" באופן הנ"ל מהרגשת תענוג גשמי זה. וכך יאמר: ראיה לדבר שיותר היה לי תענוג ושמחה בעשיית מצות עשה של "ונקדשתי" באופן הנ"ל, שאפילו היו חוטפים אותי ורוצחים באמצע אכילה וזיווג לעשות לי העינויים קשים, הייתי משמח את עצמי על קידוש השם יתברך יותר מתענוג גשמי הזה".

הכתוב (ויקרא כ"ב, ל"ב): "ונקדשתי בתוך בני ישראל" מצווה על כל אדם מישראל למסור את נפשו ולמות על קידוש השם, ובא לידי ביטוי רק בשעות מבחן קשות. לפי מהלכו של רבי אלימלך הופך ציווי זה להיות הוראה לחיות חיים של קידוש השם, בכל רגע ורגע.

הגברא הנוהג על פי הנחיה זו הופך להיות חפצא של קדושה, שהרי הוא מוקדש כליל לה' ואין לו בעולמו ולא כלום מלבד הקב"ה. רבי אלימלך מנחה אפוא את האדם לחיות חיים שלמים של קדושה, כשכולו קודש לה'.

הבחנה בין החיוב שנפסק בשולחן ערוך לחיוב שחידש רבי אלימלך
ודוק היטב, בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רל"א סעיף א') נפסק כי "בכל מה שינהנה בעולם הזה, לא יכוון להנאתו, אלא לעבודת הבורא יתברך, ככתוב (משלי ג', ו'): 'בכל דרכיך דעה' ואמרו חכמים 'כל מעשיך יהיו לשם שמים', שאפילו דברים של רשות, כגון האכילה והשתיה וההליכה והישיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו, שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו אינו משובח, אלא יתכוון שיאכל וישתה כפי חיותו, לעבוד את בוראו".

ה"שולחן ערוך" מפרט כיצד צריך אדם לכוון בכל מעשי החולין שלו כי יעשו רק לצורך הכשרת גופו לעבודת בוראו. השולחן ערוך מסכם ואומר: "כללו של דבר, חייב אדם לשום עיניו ולבו על דרכיו ולשקול כל מעשיו במאזני שכלו, וכשרואה דבר שיביא לידי עבודת הבורא יתברך יעשהו, ואם לאו לא יעשהו; ומי שנוהג כן, עובד את בוראו תמיד".

בדרך זו אדם הופך את כל מעשיו לתשמישי מצווה. אבל, רבי אלימלך נוקט כי נדרש מן האדם הרבה יותר. לא די במחשבה כי המעשה ייעשה כדי לחזק את הגוף לעבודת ה', אלא שהאדם נדרש להקדיש לה' את כל הנאות החיים שלו ולהעדיף עליהם – קידוש השם. בדרך זו הופך האדם את כל מעשיו לתשמישי קדושה.

קדושה הניבטת מן ה"תפילה קודם התפילה"

רבי אלימלך מליז'נסק מתווה קו לפיו מוטל על האדם להקדיש את פתיל חייו ואת כל הנאותיו לקב"ה ולחיות חיים של קדושה. קו זה עובר כחוט השני בכל כתביו של רבי אלימלך. כך למשל חיבר רבי אלימלך "תפילה על התפילה", שאותה יאמר האדם כדי לתקן ולהקדיש לה' כדבעי את תפילתו.

רבי אלימלך עומד על כך שגם בתפילה יש מעשה חיצוני, מעין "אש שחורה", שכן האדם מתייצב בפני אלוקיו, שמוט כוחות וימרות, מתחנן על חייו ומבקש את בקשותיו, אבל לעיתים מזומנות קורה כי גם בשעה נעלה זו האדם מוסט ודעתו מוסחת. הוא עומד בפני אלוקיו ומחשבתו נודדת אל מחוזות החיים הגשמיים שלו. לכאורה, הדבר מלמד חלילה על כל המהות של אדם זה, כמי שאינו מוקדש לאלוקיו. לא! זועק רבי אלימלך ומנסח לנו "בתפילה על התפילה" לומר כך:

"גלוי וידוע לפניך, כי לא במרד ובמעל חלילה וחלילה מרינו את פִּיךָ ודברי תורתך ומצוותיך, כי אם מרוב היצר הבוער בקרבנו תמיד, לא ינוח ולא ישקוט, עד אשר מביאנו אל תאות העולם השפל הזה ואל הבליו, ומבלבל את מחשבותינו תמיד.

אפילו בשעה שאנחנו עומדים להתפלל לפניך ולבקש על נפשנו, הוא מבלבל את מחשבותינו תמיד בתחבולותיו. ואין אנו יכולים לעמוד נגדו, כי נחלש שכלנו ומוחנו וליבנו עד מאוד, וכשל כוח הסבל מרב הצרות והתלאות וטרדת הזמן.

לכן אתה, אל רחום וחנון, עשה עמנו כמו שהבטחתנו על ידי נאמן ביתך, 'וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם'. ואמרו חז"ל, אף על פי שאינו הגון ואינו כדאי, כי כן דרכך להיטיב לרעים ולטובים.

גלוי וידוע לפניך אנקתנו וצערנו ושיחנו על אשר אין אנו יכולים לקרב עצמנו לעבודתך ולדבק ליבנו בך באמת ובתמים, אֶהָהּ על נפשנו, אוי עלינו מאוד, אבינו שבשמים, ועתה תעורר נא רחמיך וחסדיך הגדולים והמרובים עלינו, לגרש ולבער את יצרנו הרע מקרבינו, ותגער בו שיסור וילך מאיתנו, ואל יסית אותנו להדיחנו מעבודתך חלילה. ואל יעלה בליבנו שום מחשבה רעה, הן בהקייך והן בחלום הלילה, בפרט בעת שאנחנו עומדים בתפילה לפניך, או בשעה שאנחנו לומדים תורתך ושעה שאנחנו עוסקים במצוותיך, תהא מחשבותינו זכה, צלולה וברורה וחזקה באמת ובלבב שלם כרצונך הטוב עימנו.

ותעורר לבבנו ולבב כל ישראל עמך לייחדך באמת ובאהבה לעבדך עבודה הישרה, המקובלת לפני כיסא כבודך. ותקבע אמונתך בליבנו תמיד בלי הפסק, ותהא אמונתך קשורה בליבנו כיתד שלא תמוט. ותעביר מעלינו כל המסכים, המבדילים בינינו לבינך".

הווי אומר כי הפנימיות הומה לקב"ה ומייחלת לחיים של קדושה. אכן, היצר מסית את האדם ומסיט את מחשבותיו. אבל זהו רצון חיזוני. זר. כפוי. תוך תוכו של האדם קדוש ומלא ב"אש לבנה" וברצון עז להיות חפצא של קדושה. בתפילה זו רבי אלימלך מחנך את האדם לא רק כיצד להתפלל אלא גם כיצד להתנהג ואיך לחשוב. על האדם להקדיש לקב"ה את כל מאוויי הלב ואת כל תכונות הנפש ולהתפלל: "ותשמרנו מן הפניות והגאווה, ומן הכעס והקפדנות והעצבות והרכילות ושאר מידות הרעות, ומכל דבר המפסיד עבודתך הקדושה והטהורה החביבה עלינו". קשה הדבר, אך לא נביא כאן את הדברים כולם, על אף שמרהיבים הם, וחבל לוותר על כל אות. נציין רק כי התפילה מסתיימת במילים הנשגבות והידועות:

"אדרבה, תן בליבנו שנראה כל אחד מעלות חברינו ולא חסרונם, ושנדבר כל אחד את חברו בדרך הישר והרצוי לפניך, ואל יעלה שום שנאה מאחד על חברו חלילה. ותחזק התקשרותנו באהבה אליך, כאשר גלוי וידוע לפניך, שיהא הכל נחת רוח אליך. וזה עיקר כוונתנו. ואם אין לנו שכל לכוון את לבבנו אליך, אתה תלמדינו, אשר נדע באמת כוונת רצונך הטוב. ועל כל זאת מתחננים אנחנו לפניך, אל מלא רחמים, שתקבל את תפילתנו ברחמים וברצון, אמן כן יהי רצון".

אכן, רבי אלימלך ייסד "בית ספר" לקדושה, וספרו "נועם אלימלך" – הוא ספר הלימוד.

על הספר "נועם אלימלך"

רבי אלימלך מליז'נסק היה מן הראשונים שהפיצו את תורת החסידות בכל רחבי פולין הדרומית (גליציה). השפעתו הייתה עצומה. ביחד עם אחיו, רבי משולם זוסיא (הידוע כרבי זושא מאניפולי), נדד למרחקים, השריש קדושה והפיץ תורה. לאחר פטירתו של רבי אלימלך, פרסם בנו, רבי אלעזר, את ספרו "נועם אלימלך" בשני חלקיו. החלק הראשון מסודר לפי פרשיות התורה, והחלק השני, הנקרא "ליקוטי שושנה", מלקט רעיונות קצרים על פסוקי תנ"ך ומאמרי חז"ל.

ב"נועם אלימלך" מפורטים יסודות החסידות. ידוע המושג (סוטה דף מ"ז, עמ' ב'): "איש אשכולות" – איש שהכל בו. רש"י שם מוסיף: "שהכל בו – תורה באמיתה". נראה כי יש לחדש מושג שייקרא "ספר אשכולות" – ספר שהכול בו. אף נוסף ונאמר "תורה באמיתה ובקדושתה". ה"נועם אלימלך" הוא ספר אשכולות. ספר שהכול בו. יש בו רעיונות הגותיים עמוקים. יש בו תובנות נפלאות. יש בו חידושים בדרך עבודת ה'. יש בו יסודות של אמונה ויסודות של ידיעה ודעת. יש בו רעיונות שהם חידושי תורה מרהיבים ויש בו רעיונות שהם בגדר של "פנימיות התורה". יש בו קדושה ויש בו טהרה. יש בו "אש שחורה" ויש בו "אש לבנה". גדולי ישראל התייחסו לספר הזה ביראת הרוממות.

רבי מנחם מנדל מרימנוב (מגדולי אדמו"רי גליציה) התייחס לקדושתו של ה"נועם אלימלך" ואמר כי צריך לטבול במקווה בערב שבת כדי להבין היטב את דבריו. רבי חיים מצאנז התייחס לעמקות הרבה של ה"נועם אלימלך" ואמר, שהוא יכול לעשות פירוש על הספר זה בדומה לפירושו של בעל ה"בית יוסף" על הטור. רבי שניאור זלמן מלאדי בעל ה"תניא" כינה את ה"נועם אלימלך" כ"ספרם של צדיקים" (לעומת ספרו "תניא" שהוגדר על ידו כ"ספרם של בינונים"). ודוק, אין לראות ב"נועם אלימלך" ספר המיועד רק לצדיקים. אף אין לומר חלילה כי הספר העמוק הזה מיוחד אך ורק לעיונם של יחידי סגולה, כשכל השאר ישתמשו בו רק כספר סגולה.

"נועם אלימלך" הוא ספר שהעיון בו הוא חובה קדושה לכל מי שתאב דעת, הבנה, קדושה, ואשר ליבו נושאו לגדול ולהתגדל בעבודת ה'. הספר מכונה "ספרם של צדיקים" על שום עיסוקו ב"תורת הצדיק", שהוא רעיון יסודי ונשגב המושרש בתורת החסידות בכלל וב"נועם אלימלך" בפרט. אכן, בתוך ים הרעיונות, המחודש המקורי והשופע, הכלול בספר הגדול הזה, מקדיש רבי אלימלך רבות לתפקידו של הצדיק ולתועלת הרבה של ההתקשרות עם צדיק אמת.

הקדושה היא מקור הברכה

מעניין הדבר כי ספר עיוני העוסק בקדושה ונושאים כה "כבדים" ומהותיים מכונה בשם "נועם". הספר לא נקרא "קדושת אלימלך" אלא "נועם אלימלך", כי אכן נעימה היא הרוחניות והקדושה, ואף ההקרבה למענה, מסיבה עונג צרוף לשעה ולדורות, וטמונה בה ברכה.

על ברכת יעקב ליוסף (בראשית מ"ח, ט"ו) תמה "אור החיים" מהי הברכה ליוסף, שהיא כללית ואינה מפורטת? ותשובתו היא "שמפתח הברכות היה ביד אברהם ומסרו ליצחק, ויצחק מסרו ליעקב, ויעקב מסרו ליוסף, ובאומרו 'ויברך את יוסף' - פירוש מסר בידו מפתח הברכות".

לכאורה, ברכה של אדם פירושה תפילה שלו לקב"ה כי יסייע למישהו וישפיע עליו שפע ממרום. "מפתח ברכה" הוא אם כן כוח תפילה שיש בידי אדם שתפילתו נענית. תפילה של אדם נענית מכוח סגולותיו האישיות. כך למשל מצינו בגמרא במסכת תענית (דף כ"ה ע"ב): "מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו ואמר: 'אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו למענך רחם עלינו' וירדו גשמים. היו חכמים מרננים על כך שתפילת רבי אליעזר לא נענתה. יצאה בת קול ואמרה לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותיו (ותרן) וזה אינו מעביר על מידותיו". סגולות אישיות לא עוברות בירושה. כך למשל, עשיו לא ניחן בסגולותיו של יצחק. אם כן, מכיוון שמדובר בסגולות אישיות של אדם, שמכוחן תפילתו נענית, כיצד ניתן "למסור מפתח" של ברכות מאב לבן? וכי מדובר במפתח פיסית העובר מיד ליד?

על שאלה זו משיב "אור החיים" על בראשית ל"ג, י"א כדלהלן:
יעקב אומר שם לעשיו: "קח נא את ברכתי אשר הבאת לך כי חנני אלהים וכי יש לי כל". "אור החיים" מבאר כי האמירה "יש לי כל" אינה מתייחסת לעושר גשמי, אלא לבחינת הקדושה שנקראת "כל". מי שמשיג קדושה יושב על מבועי הברכה, וכמוהו כמי שיושב "על פלגי מים" שאין החיסרון שולט בו ו"החסר נשלם מעצמו". אם תיטול כוס של מים ממעיין לא תגרע ממנו, שכן מי המעיין ינבעו עוד ועוד. אכן, יעקב אומר (בראשית ל"ב, י"ג): "ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב". אי אפשר לעשות "חור" בשכבת חול, שכן הוא מיד מתמלא שוב מעצמו. "אור החיים" מבאר כי יסוד הברכה שמחמתה "החסר נשלם מעצמו" טמון בקדושה רוחנית שנקראת "כל", וזו תכונה ששלטה בכל אחד מן האבות. בדבריו אלו מסתמך "אור החיים" על הגמרא במסכת בבא בתרא (דף י"ז ע"א): "שלשה לא שלט בהן יצר הרע, אלו הן, אברהם, יצחק ויעקב שנאמר בהם 'בכל' 'מכל' 'כל'". רש"י מבאר: "באברהם נאמר (בראשית כ"ד, א'): 'וה' ברך את אברהם בכל'; ביצחק נאמר (שם כ"ז, ל"ג): 'ואוכל מכל', ביעקב נאמר (שם ל"ג, י"א): 'וכי יש לי כל', כלומר לא חסרו שום טובה". "זוהי ברכת כל והיא סוד כד הקמח לא כלתה" (מלכים א', י"ז, ט"ז) ועיין מה שפירשתי בפסוק (בראשית ל"ג, י"ח)

'ויבא יעקב שלם', וברכה זו זכו בה כל האבות: אברהם 'בכל', יצחק 'מכל', יעקב 'כל', וזה סודה. ומעתה נותן טוב טעם באומרו קח נא את ברכתי וגו' כי חנני אלהים וכי יש לי 'כל', והנחסר נשלם מעצמו".

מדוע מי שנוהג בקדושה רוחנית, זוכה לשפע גשמי, עד כדי כך שהחסר נשלם מאליו? כמו כן יש להבין כיצד מסבירים הדברים מהו "מפתח של ברכה", שאותו מוסר אדם לאדם, ואשר מכוחו הוא יכול לברך את זולתו. הן אף אם נניח כי הקב"ה נותן שפע רב לאדם קדוש, מהיכן שואב הוא את הכוח לברך מישוהו אחר, שאינו קדוש, כך שגם הוא יקבל שפע?

כי כל בשמים ובארץ

כדי להבין את דברי "אור החיים" נקדים ונלמד את דברי הזוהר המתייחסים לכתוב (דברי הימים א' כ"ט, י"א): "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמיים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש".

הרמ"ק (רבי משה קורדובירו) בספרו הקבלי "פרדס רימונים" שער א', פרק ח', מציין כי כל אחת מן המילים בפסוק "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת" וכו' נמשלת לאחת משבע הספירות האלוקיות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות. 'הגדולה' משולה לחסד, 'הגבורה' משולה לגבורה וכן הלאה. בהתאם לכך נמצא כי המילה "כל" המקבילה למילים "בשמיים ובארץ", משולה ליסוד.

"כל" מבטא אם כן שלמות וכוליות, שנכללים בה שמיים וארץ.

התנא רבי יונתן בן עוזיאל תרגם את המילים "כל בשמיים ובארץ" – "דאחיד בשמיא ובארעא" כלומר, השמיים והארץ אחודים וקשורים זה בזה. מי מאחד שמיים וארץ? האדם!

בזוהר (חלק ב', דף קט"ז עמ' א') מובאים דברי תרגום יונתן אלו ומבואר, כי לכך מכוונים דברי הסוגיה במסכת חגיגה (דף י"ב עמ' ב'): "על מה העולם עומד, על עמוד אחד ששמו צדיק, שנאמר (משלי י', כ"ה): 'וצדיק יסוד עולם'".

רבי מנחם נחום טברסקי מטשרנוביל בספרו "מאור עיניים" על פרשת "לך לך" מבאר, כי המונח "צדיק" מכוון למי שמקשר "כל המידות הטובות מרום השמיים ועד הארץ, כמו שמצינו בתרגום יונתן: דאחיד בשמיא וארעא".

הווי אומר, כי יש אדם הנקרא "צדיק יסוד עולם" המאחד בין שמיים וארץ והוא הנקרא "כל".

קדושה מראש עד יסוד

בהתאם לכך ניתן להבין מדוע כשיש קדושה מלאה נוצר שפע גשמי. נבאר את הדברים באופן סדור:

א. השפע הגשמי בעולם הזה נובע ממרום. ההשגחה האלוקית והאור האלוקי הם המעניקים ברכה לעולם.

ב. האיחוד של שמיים וארץ משמעו כי האור האלוקי שופע ומציף את ההווה הארצית וממילא מביא לשפע מלא ומוחלט. המילה "כל" משמעה "כוליות" ושלמות. אין לך שלמות גדולה יותר מאשר מציאות שבה השמיים והארץ מתאחדים במובן הזה שיש "שלום" ביניהם ולא סתירה.

ג. כלומר, במצב זה של כוליות, כשהארציות אינה מגושמת אלא משרתת רוחניות צרופה – מושג המצב של איחוד בין שמיים וארץ, שהוא מקור הברכה הנכסף.

ד. רמי יפה לכך טמון בכך שהאותיות "כ" ו-"ל", הן בדיוק באמצע האלף בית. העולם נברא באמצעות "מילים" ("במאמרו ברא שחקים"; "בעשרה מאמרות נברא העולם"; "הוא אמר ויהי"). המילים מורכבות מכ"ב אותיות, שהם השלבים בברכת ה' משמיים לארץ. האותיות "כ" ו-"ל" מצויות בין שמיים וארץ ומאחדות את שניהם.

אכן כלשון הכתוב: "כי כל בשמיים ובארץ".

ה. כיצד יכולה ארץ שמטבעה היא גשמית ומגושמת להיות מעודנת ורוחנית ולהתאחד במהותה עם השמיים?

ו. הווי אומר באמצעות אדם שנוטל את הגשמיות שבו ומעלה אותה לשמי שמיים.

ז. כיצד עושה זאת האדם? ע"י כך שהוא גדוש בעצמו ברוחניות מראש ועד... יסוד!

ח. צדיק הוא אדם שהקדושה אופפת אותו לא רק בחלקו הרוחני, בשכלו ובמחשבותיו שניחנו ביכולת הפשטה, אלא גם ביצריו הגשמיים, ובעיקר ביצרו המגושם ביותר והארצי ביותר, בתאוותו בתחום העריות. אכן, כוח עז יש ליצר זה, שהרי הוא המקום שבו אדם מסוגל ליצור חיים וממילא הוא מבטא את "כוח החיות" של האדם. הכוח החזק ביותר באדם הוא יצר הקיום ומכאן תוקפו העז של יצרו זה של האדם. הקדושה של האדם נבחנת אם כן ביכולת שלו להתגבר על יצרו בתחום העריות. על כן אמרו חז"ל (ויקרא רבה כ"ד, ו'): "כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה".

קדושה נבחנת דווקא שם, מכיוון שכדי להילחם ביצר כה חזק, נדרש האדם לאחד בקרבו "שמיים וארץ" באופן שהרוחניות תשרור בו "מצד לצד" בלא להותיר שיור.

ט. על כן, נקראת מידה זו "מידת היסוד". יסוד הוא המקום הגשמי שעליו ניצב הסולם שראשו מגיע לשמיים. האדם הקדוש אף ביצרו, המקדיש את כולו לשמיים, מהווה סולם המאחד שמיים וארץ. אדם זה מכונה "כל", שכן הוא משרה אחדות בין שמיים לארץ. אדם זה גם מכונה "צדיק יסוד עולם", שהרי הקדושה משמיים ועד יסוד היא המביאה לאחדות שמיים וארץ ומביאה להצפת אור אלוקי על הארץ, שהוא מקור החיים והשפע.

י. אדם קדוש משפיע קדושה על כל סביבותיו. על כן, כאשר צדיק מסוג שכזה נמצא במקום – הרי שהוא מתברך. הצדיק משרה אור אלוקי סביבתו וזהו כלשון ה"שערי אורה": "יסוד הברכה והבריכה". רבי צבי אלימלך מדינוב (מחבר הספר "בני יששכר") בספרו "אגרא דכלה" על פרשת "חיי שרה" מציין כי המונח "ברכה" נאצל מלשון "המבריק את האילן" (כלאים פרק ז', משנה א').

והרמ"ע מפאנו בספרו "עשרה מאמרות" (מאמר אם כל חי, חלק ג', סימן ח') מבאר, כי ברכה מלשון הברכה, כאשר "ענף מן האילן הושפל לארץ ונטמן בעפר עד שישריש בארץ גזעו". כלומר, הצדיק משרה ברכה על סביבתו, שכן הוא משול לאילן שלא זו בלבד שהוא נותן פירות, אלא שמשורשיו מתחיל לצמוח אילן נוסף. הוא משריש את מהותו בסביבתו וגורם לה להתעלות. יא. אכן, המתברך מברך. הוא מאציל אור על כל סביבתו. מעלה אותה עימו ונוטע בה קדושה ויכולות להציף את כל ההוויה בקדושה מראש ועד יסוד. כתוצאה מכך מתברכת סביבת הצדיק גם בשפע גשמי. בגמרא במסכת ברכות (דף י"ז ע"ב ב') מצינו: "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו ניזונים בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב של חרובים מערב שבת לערב שבת". על כך כתב רבי יעקב יוסף מפולנאה בספרו "תולדות יעקב יוסף" (פר' צו): "שמעתי ממורי (כלומר מן הבעל שם טוב): 'כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, שהוא פתח הצינור ושביל השפע לעולם... כי הוא 'צדיק יסוד עולם' (משלי י', כ"ה), ובו מעבר השפע לכל העולם שהם שאר איברי הגוף... ועל דרך זה אמרו כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, שהוא השביל והצינור".

יב. נמצאת למד כי מי שיש בו תכונה "כולית" של הצפת קדושה בכלול, מראש ועד יסוד, נקרא "כל" והוא יוצר אחדות בין שמיים לארץ, שהיא מקור הברכה. ממילא, כשאדם זה משפיע על סביבתו ומשריש בה קדושה, כאילן

זה שמברכים אותו בארץ ויוצרים עוד אילן בצלמו, הרי שכל הקרב אליו ומושפע ממנו מקבל שפע אורה וברכה, בבחינת "שלם הנשלם מעצמו".

הווי אומר, כי צדיק יסוד עולם הוא מי שהקדושה מפכה בו מראש ועד טפחות בלי שיור, עד שגם יצריהו הקיומיים זוכים להיות יסוד לקדושה. הכול מוקדש אצלו לקב"ה, והוא מבטא הווייה שלמה וכוללת, המכונה "כל". האבות הם צדיקי יסוד עולם שביכולתם לאחד ארץ ושמיים, באופן המכונה "כל". הם השרישו בזרעם אחריהם את היכולת לקדש גם את החומריות, ולאחד שמיים וארץ. אברהם ניחן בקדושה זו וחינך בדרך זו את יצחק ויצחק את יעקב. על כן, אומרים אנו בברכת המזון כי הקב"ה יברך אותנו בברכת: "בכל, מכל, כל", שזו ברכת האבות העוברת מדור דור בעם ישראל, לצדיקי יסוד עולם. יעקב נתן ברכה זו ליוסף, שגדור היה במידת היסוד, ולא חטא אף בהיותו אפוף בניסיונות ארציים וחומריים קשים. הקדושה האישית היא מקור הברכה. זו יכולת נרכשת, העוברת מדור לדור, והיא המהווה את "מפתח הברכה".

צדיק האמת מאחד בין שמיים וארץ ובכך מביא לשפע גשמי הנובע מאור אלוקי המציף את הארץ.

הוא יכול להבריך נטיעה ולהעביר לבנו או לתלמידיו יכולות אלו, שיסודם בקדושה אישית וברוחניות שופעת כמרכז חיים.

השפעתו של הצדיק

צדיק אמת מתעלה ודבק בבוראו עד כי כל חייו קודש. אין לו בעולמו דבר מלבד עבודת ה'. נאמנותו להגשמת חובתו בעולמו היא מוחלטת, דוחה ומבטלת כל אינטרס אישי לעונג כלשהו, מראש ועד יסוד. אך כיצד משפיע הדבר על חסידיו? אין זאת אלא כי מי שנחקה בו קדושה משפיע על סביבתו.

נבאר מעט "על קצה המזלג" את דרך הילוכה של הקדושה ככוח שואב ומשפיע:

- רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" (על במדבר י"ד, ט'), כותב כי "בחינת הקדושה בטבעה להמשיך מינה כאבן השואבת".
- העולם נברא "יש" מ"אין" ועל כן לא חל לגביו כוח ההתמד של מה שהיה מעולם "יש". על כן, כל הווייה ממשיכה להתקיים רק מכוח דבר אלוקים שהוא בגדר של ניצוץ אלוקי הטמון בה ומקיים אותה. אם ניצוץ אלוקי זה מקיים ומהווה אדם גשמי ואף חוטא, נמצא כי הוא בבחינת "שבוי" בקליפה הגשמית ושואף להשתחרר ממנה או לשנות אותה. כאשר אדם זה מצוי בסביבתו של אדם קדוש, הרי שהניצוץ האלוקי המקיים אותו "נדלק"

ונשאב אל מקורות הקדושה. בדרך זו הוא יוצא מתהומות ההוויה הטמאה או הסתמית שהוא שבוי ונתון בהם וניצתת בו קדושה.

- רבי חיים מטשרנוביץ בספרו "באר מים חיים" (על פרשת בראשית), מבאר כיצד מוציאים את ניצוצות הקדושה משבויים, באומרו כי "ניצוצות הקדושות אשר מעלים בני ישראל בכל מקום שהם - בבחינת מצא מין את מינו וניעור". כלומר, יש כלל בהלכה לפיו אם חתיכת בשר טרפה נפלה לתוך קדרה, שבה יש שישים חתיכות של בשר כשר, הרי שהטרפה בטלה בשישים. כל התערובת מוגדרת ככשרה, עד כי לפי השולחן ערוך מותר לאדם לאכול את כל תכולת הקדרה. אבל, אם תיפול לאחר מכן עוד חתיכת בשר טרפה לאותה קדרה, כך שכעת יש שישים חתיכות של היתר כנגד שתי חתיכות האיסור, הרי שהקדרה אסורה.

שמא תשאל, הן בטרם שנפלה החתיכה השנייה כבר בטלה החתיכה הראשונה והוגדרה כבשר כשר וממילא בפנינו חתיכה שנפלה אל תוך שישים ואחת חתיכות של היתר?

התשובה היא כי כאשר מין פוגש את מינו (שתי חתיכות האיסור נפגשות זו בזו בקדרה) הוא משיל מעליו את התכונות שקיבל בעת שבטל ברוב, וחוזרת וניעורה בו תכונתו העצמית.

זהו הכלל של "מצא מין את מינו וניעור". עיקרון זה עצמו חל, להבדיל, גם ביחס לקדושה.

- רבי אלימלך מבהיר (כפי שראינו לעיל ב"תפילה על התפילה") כי גם אצל מי ששבוי בידי יצרו, יש ניצוץ של קדושה והפנימיות הומה לקב"ה ומייחלת לחיים של קדושה. תוך תוכו של האדם, כל אדם, קדוש הוא ומלא ב"אש לבנה" וברצון עז להיות חפצא של קדושה.

- האדם הגשמי והמסואב שנשמתו קדושה מבטל את הניצוץ הקדוש השבוי בקרבו והוא "בטל ברוב". אבל, כאשר ניצוץ פנימי זה פוגש את מקור הקדושה, הרי שהוא חוזר וניעור. הוא מתמזג עם מקור הווייתו בדומה ל"ביטול אור נר קטן כשיעמוד נגד מדורה גדולה". ממילא, בעת שאדם כזה מתקרב ומתקשר אל הצדיק, שהקדושה נחקקת בכל הווייתו, הרי שהניצוץ הקדוש הטמון בקרבו "שב וניעור".

- שני תנאים לה לתופעה זו: האחד, שיהיה זה צדיק אמת שהקדושה נחקקה בכל הווייתו, בחיים שאין בהם דבר מלבד קדושה; והשני שהקשר עם הצדיק יהא קשר אמיץ וחזק.

– אדם קדוש, שהקדושה נחקקה בו והפכה אותו לחפצא של קדושה, הוא מעין מגנט כלפי ניצוצות הקדושה הבלועים בסביבותיו. בעקבות הממשק עם נשמתו הקדושה היוקדת והמאירה של הצדיק נשאב מקליפתו ניצוץ הקדושה השרוי בתוככי אדם גשמי, הזיק ניצת ומפיח בנשמה קדושה יוקדת.

הצדיק מדומם את הדור וממתיק את הדינים

ה"נועם אלימלך" אינו "חונה" בנקודה זו ומבאר עוד כי הצדיק מסוגל לרומם לא רק את מי שקשור עימו ונמצא בסביבתו, אלא בידו לשנות את המציאות כולה. הצדיק מסוגל לתקן את אשר עיוות הדור ולהמתיק את הדין אשר התעורר מכוח אי עמידת בני דורו בניסיון שהוצב בפניהם.

לכאורה, אם פלוני בקצה העולם חטא, כיצד יכול הצדיק לתקן את הדבר? הבנו כי הצדיק יכול לעורר באדם כוחות רוחניים, שיִשְׁנו אותו לטובה. אבל, מה פשר דברי ה"נועם אלימלך" כי "לפעמים היו (הצדיקים) ממתקים הדינים שהתעוררו על ידי המעשים הלא טובים, ולפעמים היו מעוררים רחמים על כל העולם"? הצדיק מתעלה בעצמו, אך כיצד מגן הוא על כל בני דורו וממתיק את הדין שלפיו יש לדון אותם?

נראה כי ניתן להבין נקודה זאת לאחר העיון במושג של "הערבות ההדדית" בעם ישראל, שעליו עמדנו בהרחבה להלן (בדברינו על פרשת "מסעי"). הערבות ההדדית מגדירה את כלל ישראל כגוף אחד, לטוב ולרע. ערבות זו מושכת את כולם למצולות כאשר היחידים המוגדרים כ"רגלי" העדה יורדים חלילה לתהומות של חטא. מכוח ערבות זו עלול אדם אחד ללקות בעוון חברו. אולם, באותה מידה מובן כי ערבות זו עצמה גם מושכת את כולם לרקיעים נשגבים כאשר מי שמכונה "ראש" העדה מתעלה ומרקיע שחקים. המונח "רבי" הוא ראשי תיבות של "ראש בני ישראל". הראש המתעלה, מושך עימו ומעלה את הגוף כולו כלפי מעלה. בדרך זו עשוי הצדיק להביא למיתוק הדינים ולתיקון של הדור כולו. עתה ברורים הם דמותו וכוחו של הצדיק, וברור מהו כוח השפעתו על הכלל ועל הפרט.

לאחר העיון ב"נועם אלימלך" נמצא כי אם מגיע אדם מישראל לאחד ממסעות חייו והוא חש כי אין בכוחו להתמודד עם הניסיון שהוצב בפניו, מוטל עליו לדבוק בצדיק ואילו הצדיק מצידו אמור להעפיל לפסגות רוחניות ובכך הוא מושך אחריו את הקרובים אליו, ואת כל בני דורו.

למען הוריי ואחיי

בנוסף לדמות הצדיק נושא אני את עיני אל ההורים והאחים, ואם מגיע אני במסעות חיי לתחנה, שבה אני חש כי קשה לי להתמודד, הרי שאני מתבונן בדמותם. ספר זה מוקדש על כן להוריי ולאחיי.

- לעילוי נשמת אבי מורה דרכי, ר' משה אהרן ב"ר מרדכי אליעזר וינרוט ז"ל, שצרכיו האישיים היו בטלים ומבוטלים בעיניו וחיייו היו קודש לדרך שבה הלך. הערכים קדמו לכול. נאמנותו הייתה מוחלטת. אמונתו הייתה שלמה ומושלמת, זכה, תמימה, טהורה ולוהטת. תפילתו של אבא ז"ל בקעה רקיעים והוא "העיר את השחר". ממילא, עונג השינה - נעלם כליל ולא היה קיים, אל מול החובה ששם לעצמו אבא להשכים להתפלל.

אבא לא עזב את הוריו ולו ליום אחד. אם משמעות הדבר הייתה שאבא לא ייקח ולו יום אחד של חופש, הרי שאבא פשוט "לא היה זקוק" מעולם לחופש שכזה.

אבא ז"ל הוא דמות שהחובה הקדושה ניצבה מעל לכל ממד של צורך ועונג אישי. הרוח קידשה את החומר, שנכנע לה כלאחר יד.

אין מתאים מלהקדיש לעילוי נשמתו של אבא ז"ל את הספר הזה, שהרי בדמותו התגלמו היבטים רבים מתורתו הקדושה של ה"נועם אלימלך".

- כמו כן מוקדש ספר זה לאמי מורתי ה"ה דרייזל בת ר' אריה (אפטרנוט) וינרוט ז"ל.

חייה היו מסכת שלמה של ביטול כל רצון אישי בפני החובה הקדושה. אמא ע"ה עזבה חיים של נוחות עם אביה בחו"ל, ובחרה לחיות בתנאים קשים בארץ ישראל, חיים שכל תכליתם ותמציתם - מסירות נפש לגידול ילדיה לשם ולתפארת.

אמא ע"ה הסכימה לחיות כל חייה ביחד עם הורי בעלה תחת קורת גג אחת, בלא פרטיות, במסירות אין קץ - גם לעת זקנה ושיבה שלהם. מצוות "כיבוד אב" שקיימה אמא ע"ה ביחסה לסבא שלי, אבי בעלה, ר' מרדכי אליעזר וינרוט ז"ל, הייתה מופת ודוגמא. בכל תיאור לא יהא די.

פרקים העוסקים בהבהרת משנתו הקדושה של ה"נועם אלימלך" ראויים להיות מוקדשים לעילוי נשמתה הטהורה.

- ספר זה מוקדש גם לעילוי נשמתו של אחי, הרב הגאון, חריף השכל ורחב הדעת, עו"ד ד"ר יעקב ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל, שחיייו היו מסכת עצומה ומורכבת של נתינה אין סופית. ליבו הענק חש את מצוקת הזולת והוא חש

להושיט יד, על חשבון כל אינטרס אישי ובלי כל חשבון. יעקב, נאה קיים – ונאה דרש. אין טוב מיעקב עצמו כדי להגדיר את חובתו בעולמו. כך דרש:

“היחס אל העני, אל הנזקק, אל הזולת המיוסר, יהיה השתברות של תפיסת הייסורים. מי שרואה בייסורים, בעתה, מפלצת נופלת ומתנפלת, ותו לא, יברח מהעני, ממוכה הגורל, מהמצורע החברתי, מהחולה המעונה, ומן הילד המיוחד. הוא יתגונן מפניהם בכל העוצמה של מנגנוני ההדחקה, הוא יטרוק בפניהם את הדלת, פן יבואו בשעריו, ואם יש לו אחד משישים שבנפש עדינה, הוא ייתן מתן שמטרתו לצאת ידי חובה ואולי אף קמיע מאגי מגרש שדים, מחלות ועוני. אבל יש מי שיראה בזולת המיוסר מקור בלתי נדלה של העפלה, הוא יחבק את המצורעים ומוכי הגורל בזרועותיו, הוא יצלול למעמקי התהום שלהם וייטול אחד משישים שבחוליים. האיש הזה יותר פאה, וייתן צדקה ושאר מתנות עניים לא כגירוש הגורל, אלא כשגרה דווקא. בכל שדה תיוותר פאה, שאין לך שדה שאין לו פאה. האיש הזה נעלה ומרומם מאוד. הוא יוצר וממושמע ויוצק תכלית מכל פינה של סבל בעולם, הוא הרי יודע את סוד הייסורים כמחוללים ומולידים את עולם התכלית שאין שני לו”.

את דבריו אלו סיים אחי יעקב ז”ל באמירה: “אנחנו נגלה שהגשר אל עצמנו עובר דרך זולתנו, ניגאל ונגאל, ניפדה ונפדה, ונחצוב עולם חדש, יחידי ויחידני, שלא היה כמוהו קודם. עולם, שכמו כל המתנות הטובות, נקנה בייסורים”.

חבל על דאבדין ולא משתכחין אנשים עם שאר רוח שכזה ויכולות שכאלו. אלו צדיקי האמת, שחשים בצער הזולת ומקריבים ומקדישים מעצמם לזולתם! כמה מתאים להקדיש ליעקב ז”ל, אחי הגדול בכול, את הספר המרומם הזה, שכמה וכמה פרקים בו עוסקים בדמותו של צדיק האמת.

– אחרון חביב ואהוב (עלי ועל הכול), מוקדש ספר זה לעילוי נשמתו של אחי היקר באדם, צבי יצחק ב”ר משה אהרן וינרוט ז”ל, שהיה דמות כה אצילה. צבי – כשמו כן הוא. הנוי והשגב בהתגלמותם, בתוכו ובברו. ישר שכל, ישר דרך ובעל יושרה פנימית. הגון והוגן. טוב ומיטיב. אוהב ונאהב. מסור ונאמן עד כלות. אצל אחי צבי לא היה מחיר לערכים. ‘צביקה’ תמיד עלה רק למעלה ולא דחף לצדדים. אחתום דבריי עליו בדמע ואומר כי בכמה פרקים של הספר הייתה דמותו הטמירה ניצבת לנגד עיניי.

יהיו נא הספר הזה והתורה הנלמדת מכוחו לעילוי נשמתם הטהורה של הוריי ואחיי ז”ל.

טוב להודות

בתפילה יש קטע אחד שבו אין אדם סומך על שליח הציבור וכל אחד מהקהל אומר בעצמו:
"מודים אנחנו לך!"

ללמדך, כי תודה יש לבטא במפורש ובאופן אישי. על כן, אפרט תודתי.

- "מה אשיב להשם" – על כי פתח בפניי שערי תורה ושערי אורה ובכלל זה הזכות לעיין בדברים שגנוז בהם מאור שבעת הימים, ללמוד ולהגות, לדלות ולהשקות, להגדיר לסדר ולנסח, להגיש ולהנגיש. פשיטא כי זכות אבות ואימהות היא שעמדה לי בכך.
 - תודתי מכל לב למי שנתנו גוף וצורה לנשמת הספר ועסקו במלאכת הוצאתו לאור, מהגהה מדוקדקת ועד סדר וכריכה. יש יופי חן וחסד שהוא בבחינת "ובכן מה נהדר מראה" והחותם ניכר.
 - זכות נעימה וברוכה היא לי ב"ה להודות לנוות ביתי שתחי', שבלעדיה ספר זה ואני לא היינו רואים אור. "ליבא לפומא לא גליא". דל אני במילים ולא די במילים בבואי להביע את עומקי רחשי ליבי על כך ובכלל. "ועל הכול מודים אנחנו לך".
 - זכות גדולה היא לי להודות לבני ביתי על כי זכיתי בהם ב"ה ובלעה"ר ועל שותפותם ליצירה זו, הן בקשב והן בהארות ואף לעיתים בתמיהות נוקבות וחדות.
- תודתי במיוחד לבתי סיון שתחי' על כמה תובנות חשובות שאליהן הגעתי בעקבות הארותיה המרהיבות והמקוריות בשולחן השבת. תפילה אשא כי תדבק בהם תורה וקדושה הנושבת ונובעת מן העיון ב"נועם אלימלך" ויהי רצון כי תעמוד לזכותם ולהצלחתם תורתו הקדושה, הנעלה והעמוקה, של רבי אלימלך.

שולחן השבת וסופו של פתח דבר

סדרת ספרי "לאור" עוסקת ביסודות נשגבים במשנתם של מאורי ישראל: מהר"ל, "אור החיים", "קדושת לוי", "שפת אמת", רבי צדוק הכהן מלובלין, "שם משמאל" ו"תפארת שלמה".

עתה, פנינו לעסוק בספר יסוד שהוא גם עמוק וגם קדוש – "נועם אלימלך".

אמת יש לומר כי קשה היתה מלאכת העיון וההנגשה של ספר זה. אך ראשו של הסולם מגיע השמימה. כיוונו גבוה ומטרתנו להציב את רגלי הסולם הזה – בשולחן השבת של כל אחד ואחת, כדי להשרות בו קדושה ולרומם אותו לפסגות. כמה יפים וחשובים הם דברי ה"נועם אלימלך" (בפרשת תרומה) אודות שולחן השבת: במשכן ובמקדש ניצבו בקודש פנימה שלושה אלו: הארון, מנורת הזהב והשולחן הטהור.

במרכז ההוויה הגשמי שלנו ניצבים שלושה אלו: החיים, הילדים והפרנסה (חיי, בני ומזוני).

השולחן – הוא מקור השפע למזונותיו ולפרנסתו של אדם; הארון – הוא מקור השפע לחיי האדם, שהרי בארון הקודש היו לוחות הברית – יסוד התורה. מן התורה נמשכים חיים לעולם, כפי שנאמר (דברים ד', ד'): "ואתם הדבקים בה' אלוהיכם חיים כולכם היום".

נמצא כי טובות העולם הזה נובעות ממצב הרוח התורני שלנו. מצד שני אמרו חז"ל במסכת מועד קטן (דף כ"ח ע"א) כי בנים ופרנסה אינם תלויים בזכויותיו של האדם ובמעשיו, אלא – במזל. בלשון הגמרא: "בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא".

הכיצד? הן בגמרא במסכת שבת (דף קנ"ו ע"א) נאמר כי "אין מזל לישראל". ובכלל, אם הכול תלוי רק במזל, נמצאת מבטל את כל הברכות והקללות שבתורה התלויות במעשיו של אדם.

הריטב"א (במסכת מועד קטן, שם) משיב, כי חיים בנים ופרנסה תלויים גם במזל, זכות גדולה מבטלת את המזל. כלומר, מי שיש לו מזל – לא יפסיד את מזלו רק מכיוון שהוא בינוני בזכויותיו. אך מי שאין לו מזל צריך זכויות גדולות. אך עדיין הקושי מסעיר: כיצד ייתכן שאדם בינוני מקבל מעבר למה שמגיע לו על פי עקרונות של שכר ועונש, רק מכיוון שהמזל ניצב לצידו? האין זו שרירות?

רבי אלימלך מבאר כי מזל אינו הגרלה ולא שרירות. "מזלא" – היא השבת. "זכותא" – הוא יום חול. נפרט ונבאר את דבריו המרהיבים של ה"נועם אלימלך", והרי לנו מטעם וטעימה לשבת קודש:

העולם מתנהל לפי עקרונות של שכר ועונש. טובות העולם ניתנות למי שזוכה בהם בזכות תורה ומעשים טובים, שלו ושל אבותיו. על כן, כאשר

הגמרא מציינת שטובות העולם הזה אינם תלויים ב"זכותא" אין הכוונה לזכויות. המילה "זכותא" – באה מלשון זָכּוּת. צחות הראייה. כמו זכוכית. ימי החול הם הנקראים "זְכוּתָא" – מכיוון "שהצדיק רואה בהם באספקלריה (זכוכית מלוטשת) שאינה מאירה (מטושטשת) – היינו שהוא כעין חציצה ומחיצה קצת המפסקת".

הווי אומר, כי הצדיק אינו יכול להשפיע כראוי מרוחו הגבוהה ומזכויותיו, ואינו יכול לכבוש את רוחם של הנלווים אליו ולעורר בהם ניצוצות של קדושה, מחמת האפרוריות והדכדוך של ימי החולין, שהם שרויים בהם. לעומת זאת, "קדושת שבת קודש נקראת מזלא". מזל מלשון (במדבר כ"ד, ז'): "יזל מים מִדְּלִי" הברכה "נוזלת" שופעת ויורדת ממרום – בשבת קודש, כפי שמצינו בזוהר (חלק ב' דף פ"ח עמ' א') כי כל הברכות בעליונים ובתחתונים – ביום השביעי הם תלויים ("כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעא תליין").

המילה "מזלא" גם מבטאת בגימטריה (78) שלוש פעמים שם הוי"ה (26), מכיוון שהשפע נובע משלש הסעודות של שבת קודש ומן הקדושה והפסגה הרוחנית המושגת בהן.

כלומר, בשבת קודש יכול הצדיק, בשולחנו הטהור בשלוש סעודותיו, לעורר את הנפשות ולהדליק בהן זיק של קדושה, וע"י כך יש "מזלא" והוא ממשיך עליהם "חיי, בְּנֵי ומזוני".

"בשבת קודש הצדיק בא בקדושה רבה ורואה באספקלריה מאירה שאין דבר חוצץ נגדו".

בשבת קודש הגשמיות והאפרוריות אינה ניצבת חוצץ מפני הקדושה, אינה עוטפת את הנפש ואינה מכבה את הניצוץ. הנשמה נעלה ויתירה, כמהה וערה.

נשמה זו מתעלה בשולחן השבת, מתרוממת לגובהי מרומים – ונושעת! בצאתי מן הקודש אשא כְּפִי בתפילה זכה כי ספר זה יוסיף לקדושת שולחן השבת, לעונג הרוחני שמתעורר בו, לאש היקוד של הנשמה היתירה, ולשאיבת כל שפע הברכה ששבת קודש נושאת בכנפיה.

היו נא קדושתו ונְעֻמוֹ של ה"נועם אלימלך" עלינו "ויהי נעם ה' עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו".

אברהם וינרוט

כ"א באדר תשפ"ד

(יום פטירתו של רבי אלימלך ב"ר אליעזר ליפמן מליז'נסק)

תוכן הענינים

21	פתח דבר ספר קודש
א	פרשת בראשית "בראשית" – תוכן ולא סדר
ה	פרשת נח אין פגום יותר מאדם מושלם
ט	פרשת לך לך "לך לך" – חפש את נקודת הקושי האישית שלך
יג	פרשת וירא צחוקה של שרה
יז	פרשת חיי שרה הספד לאישיות דגולה
כא	פרשת תולדות מדברים על גשמיות ומכוונים לעולמות העליונים
כז	פרשת ויצא מלחמת דין בדין – בהפרכה מיניה וביה
לג	פרשת וישלח ביטחון המשולב בהשתדלות
לט	פרשת וישב שם הוי"ה – הוא אדנ"י
מה	פרשת מקץ מקמצנות יש לנוס
נא	פרשת ויגש "אני שומע"
נז	פרשת ויחי תפילה שגורה
סג	פרשת שמות לחשוד ברגשות חיוביים
סז	פרשת וארא על מה מדבר הצדיק עם מי שאינו
עג	פרשת בא יוצר אור ובורא חושך
עט	פרשת בשלח "כי בשמחה תצאו"
פה	פרשת יתרו "לא תעשון איתי אלהי כסף"

פט	פרשת משפטים שקיעות בתורה היא "תשובה גדולה"
צה	פרשת תרומה בכל מאוּדך - ממון
צט	פרשת תצווה צדיק מצווה וגוזר והקב"ה מקיים
קה	פרשת כי תשא ראש בני ישראל - הקב"ה
קיא	פרשת ויקהל רזא דשבת
קיז	פרשת פקודי פְסַל לך
קכא	פרשת ויקרא ונפש כי תחטא?
קכז	פרשת צו חנוך לנער על פי דרכו
קלא	פרשת שמיני ענווה ובושה או גדלות האדם
קלט	פרשת תזריע המרת עור באור
קמה	פרשת מצורע השפעת הצדיק על כנות התשובה
קנא	פרשת אחרי מות במופלא ממך אל תדרוש
קנה	פרשת קדושים לנצל שעת כושר רוחנית
קנט	פרשת אמור הייחוס - מעלות וסכנות
קסה	פרשת בהר "וכי תאמרו מה נאכל" - שאלה מטריפה
קסט	פרשת בחוקותי צדיק האמת אינו "איש מופת" אלא איש עמל
קעה	פרשת במדבר שמחה ככוח חיים
קפא	פרשת נשא משרת ענבים
קפז	פרשת בהעלותך להרגיש "בדרך רחוקה"

קצג	פרשת שלח מי יעלה בהר ה'
קצט	פרשת קורח מעשרות סייג לעושר
רג	פרשת חוקת איברים של המלך
רט	פרשת בלק יזל מים מדליו וזרעו במים רבים
רטו	פרשת פינחס הצדיק סולל דרך של אמת
רכא	פרשת מטות הררים תלויים בשערה
רכז	פרשת מסעי מסע וחניה בין עולמות
רלג	פרשת דברים עולמך תראה בחייך
רלט	פרשת ואתחנן רצוא ושוב
רמה	פרשת עקב הענווה למדה מן העקב
רנא	פרשת ראה שמיעה וראייה – יראה ואהבה
רנה	פרשת שופטים שיפוט טוב ושיפוט רע
רנט	פרשת כי תצא זירת ההתגוששות האמיתית
רסה	פרשת כי תבוא "מביא וקורא"
רסט	פרשת נצבים יראת שמיים מעשי ידי אדם
רעג	פרשת וילך החכמה מאין תמצא
רעט	פרשת האזינו סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא
רפג	פרשת וזאת הברכה שלושה עוגנים

מועדים	רפט
אלה מועדי ישראל אשר תקראו אותם במועדם	
ראש השנה	רצא
המלך המשפט	
יום הכיפורים	רצט
יש קונה עולמו בשעה אחת	
סוכות	שז
השמחה כערך כשלעצמו	
חנוכה	שיא
חשכה כאורה תהיה	
פורים	שיט
ממתיק הדינים או כולו רחמים	
פסח	שכז
פסח כהתחלת התורה	
שבועות	שלא
חלב ובשר בקבלת התורה	

לאור נועם אלימלך

אברהם וינרוט

פרשת בראשית

"בראשית" - תוכן ולא סדר

בשביל ראשית

התורה פותחת (בראשית א', א'): "בראשית ברא אלהים, את השמים ואת הארץ". רש"י כותב: "בראשית ברא - אין המקרא הזה אומר **אלא דרשני**, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל בשביל התורה שנקראת (משלי ח', כ"ב) 'ראשית דרכו', ובשביל ישראל שנקראו (ירמיה ב', ג') 'ראשית תבואתה'".

בדרך כלל אומרים אנו (מסכת שבת דף ל"ג עמ' א') כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". מה עוד שדרכו הכללית של רש"י בפרשנות היא לבאר דברים על דרך הפשט, כפי שכתב רש"י (על בראשית ג', ח'): "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". מדוע אם כן אומר רש"י כי "אין המקרא הזה אומר **אלא דרשני**"? האם אין כאן פשט? מדוע לא ביאר רש"י בפשטות כי המילה "בראשית" מפרטת את סדר הבריאה, ראשון ראשון?

נראה כי המונח "בראשית" לא יכול לבטא סדר זמנים כרונולוגי, שהרי הכתוב ממשיך ואומר (שם, ב'): "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים" - ומכאן שהמים קדמו לבריאת שמיים וארץ.

בהכרח אם כן כי האות ב' במילה "בראשית" באה לבטא "**בשביל** ראשית" ויש לקרוא את הכתוב כאומר כי בשביל מה שמתבטא במילה "ראשית" נבראו השמיים והארץ, הווי אומר עבור התורה ועבור עם ישראל, שנקראו "ראשית".

מדוע מוגדר עם ישראל כ"ראשית"

ברור לנו מדוע התורה מוגדרת כ"ראשית", שכן בזהר (חלק ב', דף קס"א עמ' ב') מצינו כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם, וממילא מובן כי התורה היא הבסיס והראשית של העולם.

ברם, מדוע נחשב עם ישראל כנקודת בראשית?
העולם נברא עבור עם ישראל, שהוא תכלית היצירה ופארה. אבל, למה קוראים לנקודת השיא הזו "ראשית"? עם ישראל הפציע דורות רבים אחרי בריאת העולם. יעקב אבינו אף לא היה בכור ונאלץ לרכוש את הבכורה. זאת ועוד, במסכת פסחים (דף נ"ד עמ' א') מצינו כי "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן: תורה, תשובה, גן עדן, גיהנום, כיסא הכבוד, בית המקדש, ושמו של משיח". עם ישראל לא נזכר בין הדברים שקדמו לעולם. למקרא הדברים מסתער קושי, הכיצד ייתכן כי ששת הדברים (מלבד תורה) שקדמו לעולם אינם מכונים "ראשית" ודווקא עם ישראל נחשב לראשית?

תורה וישראל כעדות לרוחניות וקדושה אלוקית

ה"נועם אלימלך" מבאר כך:

האלוקות היא דבר מופשט, רוחני ואין סופי ואין אפשרות להשיג ולהכיל אותו בכלי חשיבה גשמיים. עם בריאתו של עולם חומרי גס ומגושם, נוצרה מציאות של הסתרה ואי הכלה של הקב"ה. תכלית הבריאה היא שאנו נמצא את הקב"ה ונכיל את האור בתוך הכלים הגשמיים. הכיצד?

הדבר שמאפשר לראות גילויי אלוקות בעולם הזה הוא תורה ועם ישראל. אלו שני הביטויים היחידים לקדושה רוחנית, שניתן לראות ולתפוס באופן חושי ותודעתי.

- התורה היא כולה קדושה, והיא בגדר של אור רוחני נשגב. התורה היא שיא של הפשטה ורוממות הרוח והדעת.
- נשמתו של בן ישראל דבוקה בקב"ה ויש בה קדושה. "אור שְׁכָלָם (של ישראל) וליבם רחב מאוד במעלות ומדות טובות עד אין קץ, אשר עינינו רואים מעלתם הגדולה מכל האומות".

נמצא כי תכלית הבריאה היא לגלות כי העולם נוצר "בשביל הראשית" שהוא הקב"ה, והדרך להבין משהו אודות מציאות רוחנית וקדושה זו מתבטאת בתורה ובעם ישראל.

"התורה הקדושה אשר נתן להם האל הטוב ברחמיו שני האלו יתנו עדיהם ויצדקו על רוב נוראותיו ונפלאותיו אשר ברא עולמו לבדו בלי עזר וסיוע בלעדו, על דרך שאמרו שלשה מעידים זה על זה: הקב"ה ותורה וישראל. וזהו (דברים ו', ד'): 'שמע ישראל ה', רמז 'שמע' על התורה, כי 'שמע' היא התורה, ששמענו מפיו

יתברך, וישראל הם עדות על ה' שהוא היוצר הוא הבורא. לזה כיוון רש"י גם כן באומרו 'בשביל התורה ובשביל ישראל' לומר ששני אלו הם ראייה על בראשית, וקל להבין".

קב"ה ואורייתא וישראל חד הוא

בדרך זו ניתן להבין את דברי הזוהר (חלק ג', דף ע"ג עמ' ב'): "שלש דרגות הן שמתקשרות זו בזו, הקב"ה התורה וישראל" ("תלת דרגין אינון מתקשרין דא בדא, קודשא בריך הוא אורייתא וישראל"). ייתכן כי מכאן שורש הביטוי כי הקב"ה והתורה וישראל "חד הם". לכאורה כיצד ניתן לומר כדבר הזה? ישראל הם בני אדם כיצד ניתן לכרוך אותם בדיבור אחד עם הקב"ה ואף לומר כי "חד הם"? איך אפשר בכלל לשים בהיגד אחד את שיא ההפשטה, הקדושה, הרוחניות והאין סופיות, ביחד עם בשר ודם, שהוא יחסי, סופי, מוגבל ובעל צרכים ביולוגיים? אין זאת אלא שאכן המרחק בין הקב"ה לישראל שהם בני אדם הוא אין סופי, אבל הדרך להחדיר מושגים של קדושה בתוככי עולם חומרי – עוברת בתורה ובלומדי התורה.

בראשית – הוא הקב"ה!

מעתה מובן כי המונח "בראשית" מבטא את הקב"ה – שהוא ראשית הכול. עם ישראל והתורה נקראים "ראשית" מכיוון שבאמצעותם יכול אור ה' להפציע בעולם גשמי ועכור ולהיתפס במחשבת האדם וחושיו. כך כתב הרב משולם הלר בספרו "יושר דברי אמת" (אות ה'): "כללו של דבר, עיקר בריאת העולם היה בשביל ישראל כנודע בראשית בשביל ישראל ובשביל התורה, שרוצה לומר שישראל ידבקו עצמם בה' יתברך על ידי התורה, שזה היה רצון ה' יתברך ותענוג שלו שיבראו העולמות ובתוכם ועיקרם הנושא את כולם הוא איש הישראלי שדבק בה' יתברך על ידי התורה".

הנה כי כן, המונח "בראשית" משמעו – בשביל הראשית, שהיא הקב"ה!
"אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו חז"ל בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית", כלומר – כדי שנבין מהו הראש ומהו

העיקר, מהי נקודת הבראשית ומהי התכלית הרוחנית, ניתנו לעולם עם ישראל והתורה, שהם ביטויי האור הרוחני העליון. הקב"ה ברא שמיים וארץ ועולם שלם של גשמיות וטבע. זו מציאות סותרת ומנוגדת להוויה רוחנית מופשטת. ראיית המופשט נערכת במציאות גסה שכזו והנבראים עלולים לשכוח את תכלית הקיום. לכן, עוד לפני שמספרים על הבריאה נאמר "בראשית" ומלמדים אותנו כי הקב"ה הוא ראשית לכול. לגוף הגשמי קדם ראש, כפי שאומרת הגמרא במסכת עירובין (דף מ"א עמ' א'): "בתר רישא גופא אזיל" – הגוף הולך אחר הראש.

פרשת נח

אין פגום יותר מאדם מושלם

אלה תולדות?

הכתוב בא לתאר את נח כאחד יחיד מיוחד ויוצא דופן בצדקותו בדור של רשעים שאיבדו את זכות קיומם. צפוי היה שיאמר כי "נח איש צדיק תמים היה בדורתו". אבל, להפתעתנו הכתוב פותח ואומר (בראשית ו', ט'): "אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורתו". מדוע מדבר הכתוב על תולדותיו של נח, שעה שנשוא הדיון הוא נח עצמו?

הפסוק קשה גם מבחינה תחבירית, שהרי הוא פותח באמירה "אלה תולדות נח" ואינו מפרט תולדות אלו, אלא מתאר את צדקותו של נח עצמו. רש"י חש בקושי זה ואומר כי הכתוב בא ללמדנו כי "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". אבל, הקושי התחבירי מוסיף להעיק, כי הכתוב חוזר על המילה נח פעמיים, ומפריד בכך בין "אלה תולדות נח" לבין האמירה כי "נח איש צדיק". נמצא כי המקטע הראשון של הפסוק עומד בפני עצמו ואומר "אלה" על תולדות שאינן מפורטות. מה פשרו של כתוב זה אודות "תולדות נח"?

מאן דאיהו זעיר איהו רב

ה"נועם אלימלך" מחדש יסוד גדול בעבודת ה' הנרמז בכתוב זה, לפיו מי שחושב שהוא בעל ערך הופך לנטול כל ערך. אדרבה, הדרך של אדם להפוך לבעל ערך היא, לחשוב תמיד כי הוא נטול כל ערך.

כך מצינו בזוהר (חלק א', דף קכ"ב עמ' ב'): "אשרי מי שמקטין את עצמו בעולם – וכמה הוא גדול ועליון בעולם הבא. וכך פתח ראש הישיבה: מי שהוא קטן – הוא גדול. מי שהוא גדול – הוא קטן (מאן דאיהו זעיר איהו רב)".

למה אתה בוש – לכך נבחרת

יסוד הדברים מצוי בדברי האר"י ז"ל כפי שכתב רבי חיים ויטאל בספרו "ליקוטי תורה" (פרשת שמייני). הכתוב אומר (ויקרא ט', ז'): "קרוב אל המזבח". מבאר רש"י כי

משה היה צריך לבקש מאהרן להתקרב אל המזבח ולעסוק בעבודת הקורבנות, לפי "שהיה אהרן בוש וירא לגשת. אמר לו משה למה אתה בוש, לכך נבחרת". מבאר האר"י: "הענין, שלהיות בך מדת ענוה ובושה, נבחרת יותר משאר חבריך להיות כהן". כלומר, מה שמכשיר את האדם ומעלהו לפסגות הוא דווקא תחושה של בושה והעדר ערך עצמי.

ה"נועם אלימלך" (על פרשת שמיני) צועד בעקבות דברי האר"י הללו ומבאר כי "הבושה סימן טוב לאדם כי כל המתבייש לא במהרה הוא חוטא (נדרים דף כ' עמ' א'). ואהרן היה מתבייש מאד מגודל ההכנעה שהייתה בו, שכן דרך הצדיק שתמיד הוא בעיניו חוטא מחמת כל נדנדוד עבירה ואפילו דבר קל נחשב בעיניו לעבירה חמורה, ומכניע עצמו ומשפיל עצמו תמיד ובפני רבים מוכיח עצמו ועל ידי זה מכניס הרהורי תשובה בשומעים באומרים 'אם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו אזובי הקיר' והם חוזרים בתשובה שלימה. וזהו שאמר לו משה רבינו למה אתה בוש, פירוש בשביל שאתה בוש וירא ואם כן אתה הוא הצדיק השלם הראוי לקרב למזבח. לכך נבחרת, שכך הוא ראוי לצדיק להתנהג בעבודתו יתברך שמו".

ה"נועם אלימלך" מוסיף ואומר כי נאמר "ויקרב אהרן אל המזבח" – "רצה לומר כיון ששמע ממשה שכך הוא המדרגה המעולה הבושה וגודל ההכנעה בלב, עשה כן והיה מקרב עצמו תמיד אל המזבח שהיה מוצא בעצמו חסרונות והיה מחשב תמיד שצריך למזבח כפרה".

לא ממנים את מי שחושב שהוא ראוי

רבי אלימלך מבאר כי "כשהאדם סובר בעצמו שהוא צדיק אז הוא נופל ממדרגה אף אם היה באמת צדיק. על ידי המחשבה הזאת הוא נופל ממדרגה שלו". נמצא כי הסכנה הגדולה ביותר של אדם שהעפיל לפסגה היא המחשבה המסחררת אודות הישגיו. מחשבה זו עצמה מפילה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא.

אנו מתפללים: "והסר שטן מלפנינו ומאחרינו", שכן לפני שאדם עושה מעשה מצווה אומר לו יצרו כי אין חשיבות רבה למעשה וכי המאמץ רב מדי. זהו "שטן מלפנינו". אך לאחר מעשה מתעורר "שטן מאחרינו" האומר לאדם: "כמה עצום המעשה שעשית".

"אבל כשהאדם אף שהוא צדיק, הוא סובר במחשבתו שלא יצא עדיין ידי חובתו כל צורכו והוא בעצמו ולבו כדבר הדמיון ותמונה שלא בא עדיין אל השורש והעצם העבודה, אז הוא שבע ודשן במדרגתו יעמוד חזק וקיים ומוסיף והולך".

מסופר כי הבעש"ט הורה לאחד מתלמידיו לקבל על עצמו תפקיד חשוב. התלמיד אמר לבעש"ט כי אינו מרגיש את עצמו ראוי לתפקיד הזה. על כך ענה לו הבעש"ט: "וכי את מי יש למנות לדעתך, אדם שחושב את עצמו לראוי לכך?"

"כי זוכר כל הנשכחות אתה הוא מעולם"

בהתאם לדרך הילוך זו מקובל לומר (בשם רבי לוי יצחק מברדיטשב) ביאור מקורי לאמור בתפילת ראש השנה "כי זוכר כל הנשכחות אתה הוא מעולם": אדם שעושה מצווה ומתגאה בה, הקב"ה כביכול שוכח אותה. לעומת זאת, אדם שעבר עבירה אך זוכר אותה ובוש במעשיו, הרי שהקב"ה כביכול "שוכח" אותה. כמו כן, אם אדם מקיים מצווה אך שוכח זאת ואינו מתגאה בה, הרי שהקב"ה זוכר אותה, ועל כך נאמר "זוכר כל הנשכחות".

אין פגום יותר מאדם מושלם

בדרך זו ניתן להבין את מאמר הגמרא במסכת יומא (דף כ"ב עמ' ב'): "מפני מה לא נמשכה מלכות בית שאול – מפני שלא היה בו שום דופי. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוח דעתו עליו – אומרים לו: חזור לאחוריק". שאול היה מושלם. כליל מעלות ומתאים למלכות מכל הבחינות האפשריות. אבל, הוא הכיר בערכו העצמי. דבר זה עצמו פגם בדרגתו וקרע את מלכותו.

נח היה גדול כי הקטין את עצמו

בהתאם לכך מבאר ה"נועם אלימלך" כי נח היה איש מושלם. על נח נאמר כי היה צדיק ותמים; על נח נאמר: "את האלוקים התהלך נח"; על נח נאמר (בראשית ו', ח'): "ונח מצא חן בעיני ה'".

נח היה מצוי בפסגת הפסגות!

שמה תאמר אם כן, כי יש כאן חיסרון הנעוץ בכך שמי שמושלם פגום? לכן, בפתח תיאור גדולה עילאית זו אומר הכתוב: "אלה תולדות נח", ללמד כי נח עצמו סבר שלא הגיע לדרגה של "אב" וראש, אלא ראה עצמו כ"תולדה" הטפלה אל העיקר.

המונח אב ותולדה משמש להבחין בין דברים לפי מידת חשיבותם. במסכת שבת (דף צ"ו עמ' ב') מבואר ההבדל בין אב מלאכה לתולדה. מלאכה שהייתה במשכן

חשובה היא ולכן נקראה אב, ואילו מלאכה שלא הייתה במשכן אינה חשובה ועל כן היא נקראת תולדה.
ההקדמה והפתח לגדולתו של נח היא העובדה שראה בעצמו "תולדה" ולא "אב".
דווקא מכיוון שנח ראה את עצמו כתולדה ולא כ"אב" – הייתה גדולתו גדולה.

הנה כי כן, ה"נועם אלימלך" מחדש יסוד לפיו אין גדולה באדם החושב כי הוא גדול, ומה שמסכן כל הישג היא תחושת ההישג. אדרבה, אדם ראוי הוא מי שבוש בעצמו ובעברו וחושש מפני פגמיו. נהוג לומר בשם הרבי מקוצק כי אין שלם יותר מלב שבור. במקביל לכך יש לומר מעתה, כי אין שלם יותר מאדם הרואה את עצמו כפגום, ואין חסר יותר מאשר אדם הרואה עצמו מושלם.
מוטל על האדם לדעת כי גם אם הוא אכן שלם ומושלם, פגמו הוא בכך שהוא חושב שהוא מושלם!
"אלה תולדות נח".

פרשת לך לך

"לך לך" - חפש את נקודת הקושי האישית שלך

שלוש שאלות על שתי מילים

הקב"ה ציווה את אברהם (בראשית י"ב, א'): "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". ציווי זה מעורר שלוש שאלות:

א. אברהם כבר עזב את ארצו ויצא מאור כשדים. 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? רש"י משיב על כך: "כך אמר לו: התרחק עוד משם וצא מבית אביך". כלומר, בנוסף לעזיבת הארץ, צוּן אברהם כעת לעזוב גם את בית אביו. ברם, שהכתוב חוזר ומצווה על אברהם לעזוב את ארצו. לשם מה לחזור על כך?

ב. לכאורה, המטרה אמורה להיות ההגעה אל היעד ולא ההתרחקות מארץ המוצא?

ג. למה נאמר "לך לך". האם לא די באמירה "לך"?

ה"נועם אלימלך" מבאר כי אדם מצווה ללכת "אל עצמו", אל תוכו, אל ה"אני" הפנימי והמקורי שלו, שאינו מושפע מסביבתו ואינו מיועד לרצות את זולתו. ביחס לציווי זה חושף ה"נועם אלימלך" עומק נוסף, שמשנה הליכות חיים! נפרט.

תיקון והכוונת המידות האישיות

ה"נועם אלימלך" משרטט את קו החשיבה הבא:

א. אדם מעמיק לחשוב ומגיע לתובנות רק בעקבות הכשרה של האישיות שלו למציאות החיים שאותה הוא חוֹן. אם הוא לא מכשיר את ליבו ואת תכונות נפשו ואופיו, הוא יתקשה להגיע לדרגות עליונות של הפשטה, אורה וקדושה. ראייה של אדם מגושם אינה מופשטת. אנחנו זקוקים להכנה רגשית

ולסביבה רוחנית כדי לזכך את החשיבה ולהגיע לתובנות נעלות וקדושות. תנאי לעלייה רוחנית הוא אפוא תיקון ה"מידות", שהן התכונות הרוחניות והאופי של האדם.

ב. לכל אדם יש ייחודיות והוא נברא כדי לחדש תובנה משלו בעבודת ה'. "ותן חלקנו בתורתך" – לכל אדם יש חלק ששייך רק לו, ואשר לשם חשיפתו הוא נברא. האדם צריך להשתמש בתכונות האישיות הייחודיות לו – כדי להגיע לתובנות מיוחדות אלו.

ג. לעיתים תכונות האישיות של האדם אינן חיוביות. אם הוא ימחק וישנה את התכונות האישיות הללו, התוצאה תהיה שהוא מוחק ומבטל את הייחודיות שלו, שאמורה להוביל אותו לחדש דרך משלו בעבודת ה'. על כן, אסור לו למחוק ולשרש את תכונותיו. אדרבה להפך, הוא צריך ללמוד להשתמש בתכונות שלו ולגייס אותן לשרת את המטרה הנעלה.

ד. על כן "צריך האדם לשבר עצמו בבחירתו להפוך את המידות (תכונות האופי וכוחות הנפש) רק אל הקדושה לבדה ואז יזכה להבין ולהסתכל ברוממות א-ל". התכונות נשארות ורק הכיוון ואופן השימוש בהן משתנה (וראו בהרחבה דברינו להלן, בפרק המוקדש ליום הכיפורים).

ה. לצורך הליך זה מוטל על האדם לחפש מהו תפקידו בעולמו. מהי תכונת הנפש הייחודית שלו שתוכל לשרת אותו באופן המירבי בהתקשרות הייחודית שלו לקדושה.

"ה' פותח לאדם את מעיינות החכמה להבינו ולהשכילו בכל פעם בשכל עליון יותר ויותר מה שלא ראו עיני שכלו מעולם".

ו. רבי אלימלך מחדש כי התכונה שמפריעה לאדם ביותר, היא זו שמהווה את המאפיין הייחודי שלו, שעליו להשתמש בו ולכוון אותו ליעדים נעלים.

אל הארץ אשר אראך

בהתאם לרעיון זה מתפרש הכתוב כך:

"לך לך" – פירוש לעצמך כפשוטו, "דהיינו שתסתכל על עצמך תמיד שתפרוש ממידות ארציות שבך שתהפכם לטובה". אברהם הצטווה לעזוב את ההשפעה הסביבתית של מקום, חברה, משפחה ואף תורשה, ולהשתמש בתכונות הנתונות שעמן נברא, כדי להגיע לדרגות עליונות של אהבת ה'.

"מארצך" – אברהם הצטווה לפרוש ממדת ה"ארציות שבו", כלומר, ליטול את מידות האופי ותכונותיו האישיות ולחדול מן הארציות והרצון הגשמי לחתור אל הענוג, הנעים והנות, ולהביאם לידי כך שהן ישרתו את הקדושה לבדה;

"וממולדתך" – פירוש שאדם שהוא מתנהג במידות מגונות, יוצאות ממנו תולדות רעות חלילה, בכך שמידה אחת מולידה את חברתה על דרך (אבות ד', ב') "עבירה גוררת עבירה";

"ומבית אביך" – זו התורשה. "פירוש שלפעמים מוטבע באדם מידות על פי הטבע, הבאות לו מכוח אביו שהכניס בו המידות הללו. וצריך לצאת מהם ולהכניסם אל הקדושה";

"אל הארץ אשר אראך" – אדם שיזכה להשתמש בתכונות נפשו באופן שאֵלו ישרתו את הקדושה "יזכה לשכל העליון ולארץ העליונה שה' יראה לו, ואשר מעולם קודם לכן עוד לא ראה".

הנה כי כן, התפקיד של אדם הוא "לך לך" – ללכת אל עצמו. עליו למצוא בקרבו את התכונות המיוחדות אותו, ולגייס אותן ככוח מניע שלו לעבודת ה', בדרך הייחודית שאותה יכול לחדש רק מי שניחן במערך תכונות ייחודי זה.

מידותיו של האדם מבטאות את ייחודיותו ואת הדרך שעליו לחדש בעבודת ה'. אדרבה, הייחודיות של האדם ושליחותו בעולם הזה, נמצאת דווקא בצורך לנצל את נקודת הקושי החריפה ביותר שלו.

אל לו לאדם לשנות את מידותיו, כי אין תכונה רעה, יש רק תכונה שמשתמשים בה לא נכון.

את התכונה שמעוררת את הקושי העז ביותר, מוטל על האדם לגייס לעבודת ה'!

פרשת וירא

צחוקה של שרה

מה פשר צחוקה והכחשתה של שרה

הקב"ה מבשר לשרה כי ייולד לה בן לזקוניה. והנה, לתדהמתנו שרה צוחקת בליבה על הבשורה. האם היא מפקפקת חלילה ביכולותיו של הקב"ה או שמא אין שרה מאמינה לנבואה?

יתירה מכך, שרה מכזבת לכאורה ומכחישה את הדברים בשיח עם הקב"ה! כך נאמר (בראשית י"ח, י'–ט"ו): "ויאמר שוב שוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך ושרה שומעת פתח האהל והוא אחריו. ואברהם ושרה זקנים באים בימים, חדל להיות לשרה אורח כנשים. ותצחק שרה בקרבה לאמור, אחרי בלתי היתה לי עדנה ואדוני זקן. ויאמר ה' אל אברהם, למה זה צחקה שרה לאמור האף אמנם אלד ואני זקנת. היפלא מה דבר, למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן. ותכחש שרה לאמור לא צחקתי כי יראה, ויאמר, לא כי צחקת". מה פשר הדבר ומה הגיונו? ובלשונו של ה"נועם אלימלך": "הדקדוקים מפורסמים, איך עולה על דעת ששרה אמנו תצחק חס וחלילה על דבר ה' ונוסף לזה, איך עולה על דעת שתכחש שרה נגד ה'?"

הנהגה טבעית והנהגה ניסית

ה"נועם אלימלך" מבאר כי יש בעולם הנהגה טבעית שאינה מעוררת בנו התפעלות, שכן היא דבר שכיח הנובע לכאורה מדרך העולם ומחוקי הטבע הקבועים, שכביכול מתנהלים "מעצמם". לעיתים אנו חוזים בהנהגה ניסית שנוגדת את חוקי הטבע – בהנהגה זו ניכרת "אצבע אלוקים" ואנו מתפעלים. ברם, יש שני סוגי התפעלות: א. התפעלות מעצם העובדה שיש חריגה מדרך הטבע. אדם שהאמונה אינה חדורה בו, חושב כי העולם פועל על פי חוקי טבע וממילא חריגה מחוקים אלו נראית לו בלתי אפשרית ובבחינת דבר שהוא "לא יאומן כי יסופר".

ב. התפעלות של אדם הרואה לראשונה בחושי נס גלוי. הוא האמין בקב"ה וממילא גם האמין שדבר כזה יכול להיות. אבל, בכל זאת – לראות את זה מתגשם, גורם לו להיות מופתע. שני סוגים אלו של התפעלות, הם בבחינת חריגה מאמונה בה'. נפרט.

התפעלות מהנס שבא מאת ה'

אדם מאמין אינו אמור להתפעל מעצם העובדה שיש חריגה מדרך הטבע, שכן הוא חדור אמונה כי העולם פועל על פי חוקי טבע וגם ההנהגה ה"טבעית" והיום-יומית אינה אלא יד ה'.

בגמרא במסכת תענית (דף כ"ה ע"א) מצינו כי ערב שבת אחד בין השמשות ראה רבי חנינא בן דוסא את בתו שהיא עצובה. היא אמרה לו שטעתה והביאה כלי של חומץ במקום כלי של שמן, והדליקה ממנו נרות שבת. "אמר לה: בת, מה אכפת לך, מי שאמר לשמן וידלק הוא יאמר לחומץ וידלק". הגמרא מסיימת כי "היה הנר דולק והולך כל היום כולו, עד שהביאו ממנו אור להבדלה".

ודוק, רבי חנינא לא הסתפק בברכה שהנר ידלק על אף שהוא מכיל חומץ. רבי חנינא הקדים והבהיר כי גם כשהשמן דולק אין זה כוח הטבע אלא הקב"ה הוא שאמר לשמן שידלק. האמונה שהכול נעשה ע"י הקב"ה ואין עוד מלבדו, הביאה לכך שאין מה להתפעל כשחומץ דולק וממילא התרחש הנס.

הרמב"ן בפירושו בסוף פרשת "בא" (שמות י"ג, ט"ז) כתב: "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".

התפעלות מעוצמת הנס

יתירה מכך, אדם המאמין בכל ליבו בכוחו העצום של הקב"ה ובכך שהוא המנהיג את עולמו, לא ישפשף את עיניו בתדהמה למראה נס גלוי. אם הוא נדהם, אות היא כי אמונתו לא הייתה מוחלטת. אכן, הוא מאמין אבל – צל דק העיב על אמונתו. במסכת בבא בתרא (דף ע"ה ע"א) מצינו כי רבי יוחנן דרש מן הכתובים שעתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות שהם בגודל של שלושים על שלושים אמה (כ-15 מ"ר) ומעמידן בשערי ירושלים. לגלג עליו אותו תלמיד, שכן יהלומים בגודל שכזה לא נראו מעולם. לימים הפליגה ספינתו בים, וראה אותו תלמיד

מלאכי שרת המנסרים אבנים טובות ומרגליות בגודל הזה. שאל אותם: אלו למי? אמרו לו המלאכים כי "עתיד הקב"ה להעמידם בשערי ירושלים". בא התלמיד לרבי יוחנן ואמר לו: "כאשר אמרת כן ראיתי".

היינו מצפים כי רבי יוחנן ישבח תלמיד זה על כי נראו לו מחזות אלוקים ועל כי הוא מאמין עתה בדבריו. אבל, רבי יוחנן אמר לו: "ריקא! אלמלא ראית לא האמנת?"

ההקפדה על תלמיד זה הייתה כיצד הפליא אותו דרוש של חז"ל אודות כוחו הבלתי מוגבל של הקב"ה? אם ראיה משכנעת אותו יותר מאשר אמונה, אות היא כי אמונתו הייתה סדוקה!

על כן אומר ה"נועם אלימלך" כי "הצדיק צריך לקדש עצמו כל כך ולהכיר נפלאות וגדולות הבורא עד שגם אם יראה איזה פלא – לא יפליא בעיניו לחידוש גדול נגד נפלאות הבורא יתעלה שבידו לעשות פלא פלאות יותר ויותר אין קץ, ונמצא מה שיתפלא האדם על איזה פלא שהוא חידוש גדול בעיניו הוא מיעוט קילוס המקום ברוך הוא".

הצחוק של שרה כהתפעלות מנס

בהתאם לכך מבאר ה"נועם אלימלך" כי שרה צחקה בקרבה צחוק של שמחה, שהייתה בו שמחה על עצם העובדה שהיא זוכה לפרי בטן. אך הייתה בו גם התפעלות מן הפלא, שאישה בת 90, אשר מזה שנים רבות חדלה לראות "אורח כנשים" תוכל להרות.

ביחס להיבט השני של הצחוק, אמר ה': "למה זה צחקה שרה לאמור האף אמנם אלד?" "פירוש, מה זה חידוש ופלא גדול בעיניה הדבר הזה? 'היפלא מה' דבר? רצה לומר וכי יש לך דבר שיהא פלא לנגד כוחי שיש בידי לעשות נפלאות גדולות יותר ויותר".

הווי אומר כי לא היה בצחוק של שרה היבט של התפעלות מעצם העובדה שיד ה' פועלת בעולמנו. אבל, היה בצחוק הזה את ההיבט השני, של מי שרואה בנס חידוש גדול, זה צל באמונה השלמה, של מאמין ששום דבר – לא יפליא אותו לנוכח אמונתו בכוחו האין סופי של הבורא ובנפלאותיו.

פשר ההכחשה של שרה

שרה סברה שהצחוק שלה נתפס כהיתול ולעג כלפי הבשורה הנפלאה כי עתיד לקרות לה הלא יאומן. שרה הניחה כי הכעס עליה נעוץ בחשש שמא יש בה

התפעלות מן הסוג הראשון, המביעה פליאה על כך שיד ה' מתערבת במעשי הבריאה באופן המחולל את הנס הגדול הזה. "לכן 'ותכחש שרה לאמור לא צחקתי כי יראה', דהיינו שלא היה לשחוק בעיני. והאמת כן היה". זו הייתה התכחשות מוצדקת ונכונה. היא אכן אישה יראה ומאמינה באלוקיה וצחוק מסוג זה היא לא צחקה.

על כך השיב לה אברהם: "לא, כי צחקת". הצחוק מלמד על התפעלות מן הסוג השני של מי שרואה בנס חידוש גדול, וזו כהות באמונה השלמה של מי שמאמין ויודע כי "לא יפלא מה' דבר".

"רצה לומר גם השמחה שהיית שמחה נחשבת לשחוק והיתול, כי אין זה חידוש לפניו יתברך ואין זה דרך הנכון לצדיק שיתפלא על כך".

הנה כי כן, אדם צריך להתהלך בתחושה ברורה שהעולם מושגח ויד ה' היא המנהיגה את כל הקורה בעולם. זריחת השמש ומשב הרוח הם פרי השגחה והם מפעימים ומסעירים בדיוק כמו בקיעת ים סוף. על כן, אל לו לאדם להתפעם מנס גלוי שאינו כדרך הטבע. אדרבה, מי שמבין כי השמן דולק מכוח יד ה' כפרי ההשגחה העליונה, זוכה שגם החומץ ידלק עבורו, כי נס קורה למי שמבין שגם טבע הוא לעולם נס.

פרשת חיי שרה

הספד לאישיות דגולה

בת עשרים כבת שבע ליופי?

בסיכום חייה של שרה אמנו אומר הכתוב (בראשית כ"ג, א'): "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים, שני חיי שרה". פסוק זה מעורר קושי בולט, שהרי די היה לומר את המילה שנים פעם אחת ("ויהיו חיי שרה מאה עשרים ושבע שנים"). מדוע חזר הכתוב ארבע פעמים על המילה "שנים"? רש"י מבאר על כן "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים – לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו: בת מאה כבת עשרים לחטא, מה בת עשרים לא חטאה, שהרי אינה בת עונשין אף בת מאה בלא חטא; ובת עשרים כבת שבע ליופי".

הרישא של הדברים מובנת לנו. הכתוב מחדש כי לעניין חטאיה הייתה שרה בגיל מאה כמו בת עשרים, שהרי חז"ל אומרים (במדבר רבה י"ח, ד'): "בית דין של מעלה אין קונסים אלא מבן עשרים שנה ומעלה ובית דין של מטה מבן י"ג". כלומר, אדם מתחיל להיות אחראי לחטאיו בדיני שמיים רק מגיל עשרים. ממילא הכתוב בא לומר כי שרה הייתה נקיה מכל חטא בזקנותה כבצעירותה, ובגיל מאה הייתה שרה כמו אדם הנמצא בקו ההתחלה של האחריות לחטאיו בדיני שמיים.

ברם, מה פשר הסיפא כי "בת עשרים כבת שבע ליופי"?

- א. האם ילדה בת שבע יפה יותר מאשר אישה בת עשרים בשיא פריחתה?
- ב. הספד אמור לעסוק בערכיו של הנפטר ולא בתכונותיו הפיסיות.
- ג. כיצד ייתכן כי ההספד של אברהם לשרה עסק ביופיה? הן בסוף ספר משלי, בפרק שלפי חז"ל (מדרש תנחומא חיי שרה ד') נאמר כהספד של אברהם לשרה, כתוב (ל"א, ל'): "שקר החן והבל היופי, אישה יראת ה' היא תתהלל?" ה"נועם אלימלך" מבאר על כן את ההספד האמור מתוך ראייה רחבת היקף, העוסקת באיזון הראוי בחייו של אדם. נפרט.

היופי המאפיין את ימי הנעורים

לכל גיל יש יתרונות וחסרונות. אדם בתחילת חייו סוער, מתלהב, כוחותיו הגשמיים והרוחניים מתפתחים, מתעצמים והולכים, זרם החיים מפכה בעוז, הכול רענן, טרי, חדש, מלהיב ומסעיר.

רבי אלימלך מביא מדברי ההקדמה של "ספר הרוקח" (לרבי אליעזר מוורמזא, מבעלי התוספות ותלמידו של רבי יהודה החסיד) שכתב כי "עיקר החסידות היא בתחילתה, דהיינו כאשר האדם מתחיל לנהוג בחסידות". רבי אלימלך מוסיף על כך "כי כל דבר בהתחלה ראשונה נעשה בחשק ואימוץ רב בכל התאמצות האפשרי". אכן, אם האדם משכיל להשתמש בכוחות הגוף והנפש המפכים בו בעוז בימי הנעורים, כדי ללמוד תורה בשקיקה ובהתלהבות, הרי שנמצא בפנינו נער מתמיד המסתער על תלמודו, ביכולות פיסיות בלתי רגילות, ואף בכוחות חידוש והבנה מקוריים ונהדרים.

לראות נער מתמיד וסוער בתלמודו, מחדש ומבריק בהבנתו – זהו מחזה נאדר יופי! אין מחזה יפה מזה של "המתמיד".

רבי אלימלך כותב: "האדם בילדותו הוא מתחזק בלימודו ולומד בהתמדה והלימוד נקרא יופי שזה הוא היופי של הבורא".

יופיו של בן תורה שהוא גם נאצל במידותיו

היופי מתעצם ביתר שאת, אם הנער המתמיד גם ניחן בעדינות, בהליכות נאות ובמידות נאצלות.

במסכת סנהדרין (דף כ' עמ' א') דורשים חז"ל את המונחים חן ויופי על לומדי התורה, ומסיימים באמירה כי הכתוב "יראת ה' היא תתהלל" מתייחס לדורו של רבי יהודה ברבי אילעאי, שבו היו ששה תלמידים מתכסים בטלית אחת ועוסקים בתורה.

האם יכולים שישה אנשים להתכסות בטלית אחת?

אם כל אחד מהם מושך אליו את הטלית – ברור שלא.

שישה תלמידים יכולים להתכסות בטלית אחת רק כאשר כל אחד דואג לכך שרעהו יהיה מכוסה.

לימוד תורה בהתמדה, ומתוך אחדות הלבבות ואצילות המידות הוא מחזה נהדר. על כך כתב רבי אלימלך בתפילה שקודם התפילה: "ותצילנו מקנאת איש מרעהו ולא יעלה קנאת אדם על לבנו ולא קנאתנו על אחרים, אדרבה, תן בלבנו שנראה כל אחד מעלת חברינו ולא חסרונם, ושנדבר כל אחד את חברו בדרך הישר והרצוי

לפניך, ואל יעלה שום שנאה מאחד על חברו חלילה. ותחזק התקשרותנו באהבה אליך, כאשר גלוי וידוע לפניך. שיהא הכל נחת רוח אליך, וזה עיקר כוונתנו”.

יופי הוא הוד התנהגותי

רבי אלימלך מבאר על כן כי המונח יופי אינו מתייחס לממד פיסי של אדם אלא לנוי הליכותיו, לפאר והוד התנהגותו וליופי הנשקף מאישיותו. כך מצינו בגמרא במסכת יומא (דף פ”ו עמ’ א’) כי חז”ל דרשו את הכתוב (דברים ו’, ה’): “ואהבת את ה’ אלהיך” – “שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות. מה הבריות אומרות עליו אשרי אביו שלמדו תורה אשרי רבו שלמדו תורה אוי להם לבריות שלא למדו תורה, פלוני שלמדו תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר (ישעיהו מ”ט, ג’): ‘ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר’”.

המעלה של ימי העמידה

עם התקדמות השנים שוככת הסערה וההתלהבות כבה. אבל, מתווסף יישוב הדעת ושיקול הדעת, מתווספת ראיית מכלול ומשתכללת יכולת ההעמקה. ההתבוננות בשלה יותר, הכתיבה נהיית מדויקת יותר ומאוזנת יותר. זאת ועוד, ככל שאדם הופך להיות רוחני יותר באשר הוא זונח את תשוקות הגוף (ולו מכיוון שכוחות הגוף זונחים אותו) הוא מתרומם לגבהים חדשים של יכולת הפשטה. כמו כן, ככל שהאדם כבר שבע (או מיואש) מהישגים חברתיים, נמצא כי העיון שלו כולל ביקורת וביקורת עצמית.

כך כותב רבי אלימלך: “וכאשר האדם בא בשנים... שאז שכלו של אדם מתגבר לדעת את ה’, אזי הוא מתחיל לפשפש במעשיו ורואה בהם אם נעשים כהוגן לכבודו יתברך באמת. ורואה ומבין בעצמו שלא יצא ידי חובתו כלל בשום עסק תורתו ומצותיו שעשה ולמד עד הנה ומבין שחיסר וחטא בהם, דהיינו שלמד לאיזה פניה (אישית) או להתפאר או באיזה אופן אחר להנאת עצמו, ויחרד האיש ומתחרט על הקודם ומתחזק לתקן עצמו בכל מעשיו ולימוד התורה, שיהיו הכל שווים לטובה לשם שמיים ולא להנאת עצמו”.

עומק תוכנו של ההספד לשרה

היופי והחלוקה לגילאים בהספד של שרה מקבלים כעת ממד של עומק ומסר מקיף ומרהיב.

אברהם אומר לנו כי כל אדם משתנה ומתעצם במעלות שמעניק לו הגיל, אך החידוש ב"חיי שרה" היה היכולת לקיים את כל היתרונות הללו ולשלבם כאחד באופן מתמיד ורצוף, לאורך כל ימי חייה!

"בת עשרים כבת שבע ליופי" במובן זה שבבגרותה ניחנה שרה ביופי ובחן של ימי עלומים ובנעוריה ניחנה שרה ביישוב הדעת ובעומק של ימי העמידה, והיא ידעה לשלב בין התכונות השונות ולאזן ביניהן. שרה אמנו הייתה התגלמות השילוב והאיזון של כל תכונות הנפש – בכל גיל.

הבשלות, העמקות, יישוב הדעת והביקורתיות של אדם מבוגר – היו בשרה גם בימי הנעורים!

היופי והאצילות של ימי נעורים הנובעים מכוחות הגוף, הנפש, היצירתיות, הרעות התמה והאידאולוגיה היוקדת – היו בשרה גם בימי העמידה והזקנה.

ממילא, השנים לא שינו אותה והיא הייתה – מעבר לזמן.

כל שנותיה של שרה היו שווים לטובה.

זה פשרו העמוק של הספד נפלא לאישיות דגולה!

הנה כי כן, אדם צריך לשמור על רוח נעורים ללהוב ולסעור ובה בעת עליו לשמור על יישוב הדעת, על בגרות ועל ביקורתיות. מוטל על האדם לחיות חיים שיש בהם איזונים ושילובים בין תכונות שונות ועליו לשמור על שיווי משקל ראוי כל ימי חייו, כשהוא מאזן בין בלמים עצמיים לבין סערה פנימית ותעצומות נפש.

מעשי אבות סימן לבנים וההספד של אברהם לשרה לא היה שרטוט קוויה של דמות חד פעמית, אלא התוויית דרך ראויה לאימוץ ע"י בניו של אברהם בכל הדורות.

פרשת תולדות

מדברים על גשמיות ומכוונים לעולמות העליונים

מה קרה שם?

יצחק ביקש לברך את עשיו בברכת "ויתן לך האלוקים מטל השמיים ומשמני הארץ". רבקה חששה מכך וביקשה שברכה זו תעבור ליעקב. כך נאמר (בראשית כ"ז, ו-י): "ורבקה אמרה אל יעקב בנה לאמור, הנה שמעתי את אביך מדבר אל עשו אחיך לאמור. הביאה לי ציד ועשה לי מטעמים ואוכלה, ואברכה לפני ה' לפני מותי. ועתה בני שמע בקולי, לאשר אני מצוה אותך. לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים, ואעשה אותם מטעמים לאביך כאשר אהב. והבאת לאביך ואכל, בעבור אשר יברכך לפני מותו".

הדברים מעלים שלוש שאלות בסיסיות:

- א. במישור הלשוני קשה, מה פשר המילה "לאמור" בציוויה של רבקה ליעקב. לאמור למי? הרי אלו דברים שאמורים להישאר סוד כמוס בינה לבינו בלבד. בדומה לכך קשה מה פשר המונח "לאמור" בדבריו של יצחק לעשיו. לאמור למי? הרי זו שיחה אישית בין אב לבנו?
- ב. במישור המהותי קשה, מדוע רצה יצחק לתת לעשיו את הברכות הללו? האם לא ידע יצחק כי עשיו הוא רשע ויעקב צדיק? הן הכלל הוא כי (תהילים כ"ה, י"ד) "סוד ה' ליראיו"?
- ג. מדוע עסקה הברכה רק בדברים גשמיים: טל השמיים, שמני הארץ, רוב דגן ותירוש וכיו"ב. היינו מצפים כי אדם גדול כיצחק יברך את בנו בחירו בעושר רוחני ובחפצי ערך ערכיים.

ה"נועם אלימלך" מגלה את עינינו לראות בדברים רבדים מרהיבים של עומק.

כוונתו של יצחק

רבי אלימלך מבאר כי יצחק ביקש לברך את בניו בשתי ברכות: ברכה אחת, עסקה בשפע הגשמי בעולם הזה; ברכה שנייה עסקה בשפע הרוחני ובנחלת העולם הבא.

יצחק ידע היטב את נפש בניו, וראה כי יעקב הוא צדיק שיש להנחילו את העולם הבא, ואף להרחיקו ממנעמי העולם הזה, העלולים לסאב אותו ולהזיק לשלמות רוחו.

יעקב היה "איש תם יושב אהלים" "תם" מלשון "שלם". השלמות הרוחנית אינה מתיישבת עם "משמני הארץ". על כן, יצחק ביקש לתת את הברכות הגשמיות לעשיו, שהיה איש גשמי ומגושם, אשר ראוי לו כי ינחל את מנעמי העולם הזה, ובכך יקבל את חלקו בחייו.

אכן, חז"ל אומרים בזוהר (חלק א', דף קמ"ג עמ' ב') כי "כשהחלו יעקב ועשיו ליטול ברכותיהם, נטל יעקב חלקו למעלה ועשיו נטל חלקו למטה".

כמו כן אמרו חז"ל בילקוט שמעוני (רמז קי"א): "כשהיו יעקב ועשו במעי אימם אמר יעקב לעשו: אחי, שני עולמות לפנינו: העולם הזה ועולם הבא. העולם הזה יש בו אכילה ושתיה ומשא ומתן לישא אשה ולהוליד בנים ובנות. אבל העולם הבא אין בו כל המידות הללו. רצונך, טול אתה העולם הזה ואני אטול העולם הבא ... אותה שעה נטל עשו חלקו בעולם הזה ויעקב נטל חלקו בעולם הבא.

כשבא יעקב מבית לבן וראה עשו שיש ליעקב בנים ובנות עבדים ושפחות אמר לו: יעקב אחי, לא כך אמרת לי שתיטול אתה העולם הבא ואני אטול העולם הזה מנין לך כל הממון הזה שתשמח?"

כוונתה של רבקה

רבקה רצתה שיהיה ליעקב חלק גם בעולם הזה, מכמה סיבות:

א. אם אין קמח אין תורה. בלי בסיס קיום גשמי אין אפשרות לקיום רוחני. הדוחק הגשמי עלול לפגום בשגשוג הרוחני, שכן נחת הרוח ויישוב הדעת מרחיבים את הדעת ומאפשרים לאדם להשיג רמות נשגבות של השראה ושאר רוח.

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ט', הלכה א') שואל מדוע נאמר בתורה, כי אם נשמע בקול ה' יגיעו לנו דברים גשמיים בעולם הזה? והרמב"ם משיב על כך, כי אכן לא נותנים שכר גשמי, יחסי ומוגבל, על עשיית מעשים רוחניים שערכם אין סופי. על כן, שכר המצוות אינו בעולם הזה ומי שמקיים את התורה זוכה לחיי העולם הבא. אבל, בנוסף לשכר בעולם הבא הבטיחה התורה שהקב"ה יסיר את כל הדברים המונעים אותנו מקיום התורה, כגון חולי, מלחמה ורעב, וישפיע עלינו את כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, כגון שובע ושלוש וריבוי כסף וזהב "כדי שלא נעסוק כל

מינו בדברים שהגוף צריך להם, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות את המצווה, כדי שנזכה לחיי העולם הבא". השפע הגשמי חשוב כדי שלאדם תהיה פניות נפשית ופניות של זמן לעסוק בתורה ולשגשג ברוחניות.

ב. לעולם הגשמי אין קיום בלי רוחניות. אם מי שנוחל את הארץ יהיה עשיו שמנותק מרוחניות, ימצא כי העולם יהיה נתון בידי קליפות הטומאה בלי כל קיום לניצוצות הקדושה. עולם כזה לא ישרוד.

ג. אין חשש שמשמני הארץ יביאו לסיאוב של יעקב, שכן הוא ידע להפוך את הגשמיות לכלי שעימו יוכל להתעלות ולהעלות את העולם כולו. כך מצינו בתיקוני זוהר (דף י"ז ע"ב) "ובראת שמים וארץ והוצאת מהם שמים וירח וכוכבים ומזלות. ובארץ, אילנות ודשאים וגן עדן ועשבים וחיות ועופות ודגים ובהמות ובני אדם – כדי שיכירו באמצעותם את העולמות ואיך יתנהגו בהם עליונים ותחתונים. איך מכירים את העליונים? מתחתונים". כלומר, העולם הזה הוא אמצעי שממנו ניתן להפיק רוחניות עליונה, ובכל פרט גשמי יש שורש רוחני עליון. העולם הזה הוא משל והשתלשלות של אור רוחני עלום ונשגב, שניתן להבינו ולהשיגו מתוך התבוננות בעולם הגשמי הנובע ממנו. על כן, השפע הגשמי מסייע להשיג השגות רוחניות נעלות.

ה"לאמור" של רבקה

רבינו בחיי (על במדבר ט"ו, ל"ח) כתב: "ידוע למשכיל כי המצות המקובלות שנצטוונו לעשותן בכלים גופניים כולן רמז ודוגמא לעניינים שכליים".

רבי אלימלך מוסיף על כך ומבאר כי "דרכו של צדיק שהוא מדבר בגשמיות אבל כוונתו לעולמות העליונים ברוחניות".

את הצדיק לא מעניינת הגשמיות כשלעצמה. היא טפלה בעיניו. היא לא נושא שיחתו. אם הוא מדבר על גשמיות יש להבין כי הוא מתכוון להעביר באמצעותה מסר רוחני.

בדברי הזוהר האמורים אף ראינו, כי הגשמיות שנבראה בעולמנו היא משל שבו נעטפים אורות עליונים במעטה גשמי ובאמצעותם מבינים את העיקר הרוחני – הגלום בהם. על כן, כאשר צדיק מדבר על גשמיות יש לדברים נמשל עמוק ורב משמעות במישור הרוחני.

משום כך, אמרה רבקה אל יעקב בנה "לאמור".

לאמור – טול את האמירה הגלויה והפק ממנה את האמירה הנסתרת, החבויה בה.

לאמור – הדברים הגלויים ממשיכים לדבר ולבטא מסר סמוי.

ומהו המסר הרוחני הסמוי?

בהוראתה של רבקה ליעקב לקחת את ברכת יצחק העוסקת במשמני הארץ, טמון מסר לפיו יעקב יפיק באמצעות הברכה הגשמית – אורות רוחניים עליונים, יעלה את הארץ לפסגות ויתעלה בעצמו.

בלשון ה"נועם אלימלך": "רצה לומר מה שאמרה אל יעקב שיקבל ברכות גשמיות מאביו היתה כוונתה בעולמות העליונים בשביל הרוחניות שבתוך הגשמיות, כי אין לך גשמיות שאין בו ניצוצות רוחניות. וזהו לאמור, דהיינו שהיה כוונתה על אמירה אחרת בשביל הרוחניות".

ה"לאמור" של יצחק

רבקה חששה שיעקב לא ירצה לקחת גשמיות, שמא זו תסאב אותו ותרחיק אותו מחיים של שלמות רוחנית. על כן רבקה הסבירה ליעקב, כי כאשר הוא נוטל את ברכתו של יצחק הוא לא לוקח גשמיות אלא נוטל כלי גשמי – עם תוכן רוחני. רבקה אמרה ליעקב כי גם כאשר יצחק דיבר עם עשיו היה בדברים היבט רוחני, משום כך נאמר גם שם: "הנה שמעתי את אביך מדבר אל עשו אחיך לאמור". ה"לאמור" בא לומר כי יש לפרש את דברי יצחק ככוללים מסר רוחני, שהרי חל לגביו הכלל האמור לפיו "דרכו של צדיק שהוא מדבר בגשמיות אבל כוונתו בעולמות העליונים ברוחניות". על כן, יש להבין כי הגשמיות שיצחק רצה לתת לעשיו לא עסקה בגשמיות ריקה וזו כללה תוכן רוחני.

שמה תשאל, למה נחוץ לעשיו תוכן רוחני?

התשובה היא, כי אין קיום לגשמיות ריקה ובלי הניצוץ האלוקי לא תשרוד הקליפה הגשמית העוטפת אותו, שהרי היא הופכת בכך לסתמית וחסרת תכלית. "רבקה היתה מעלה מורא על ראשה פן לא ירצה יעקב לקבל ברכות הגשמיות, כי אין חפץ לצדיק בגשמיות. לכן אמרה רבקה – מה שאביך מדבר שרוצה לברכו בגשמיות הוא גם כן כוונתו לאמור אמירה אחרת, בשביל רוחניות, שיהיה בגשמיות גם כן ניצוצות רוחניות, כי אין לך דבר גשמיות בעולם שיהא לו חיות בלא ניצוצות קדושה מעולמות העליונים".

שיחתו של יעקב עם עשיו

לימים נפגשו יעקב ועשיו.

בפי עשיו הייתה השאלה, שפירטו חז"ל במדרש שהבאנו לעיל: הכיצד לקח יעקב את משמני העולם הזה, בניגוד לחלוקה המקורית שלפיה יירש את העולם הבא?

עשיו אמר ליעקב (בראשית ל"ג, ט'): "יהי לך אשר לך" "דהיינו חלקך בעולם הבא השייך יהיה לך, ולא עולם הזה".
יעקב השיב לעשיו כי כאשר יש לו גשמיות – הדבר נובע מן הרוחניות הגלומה בה, ואשר אותה מקיים יעקב. יעקב הסביר "שאין לך דבר גשמי שיהיה לו חיות וקיום בלא קדושה ואם אקח את חלקי, דהיינו הניצוצות הקדושים שבתוך הגשמיות, אזי אתה (עשיו) בטל כעפרא דארעא לגמרי. לכן גם לי שייך בחלקך העולם הזה עבור חלקי שיש לך מחלקי הרוחניות".

הנה כי כן, בפנינו פרשה שבה מדברים על גשמיות אך מתכוונים לאורות עליונים. "ויתן לך האלוקים מטל השמיים ומשמני הארץ" כולל ניצוצות של קדושה ושפע רוחני שמחמתו יש שגשוג וקיום גשמי.
יעקב נטל את טוב הארץ כדי להפריח שממה רוחנית, וברכה זו קיבל עם ישראל לדורות עולם, כדי לקיים ארציות שיש בה ברכת ה' ממעל!

פרשת ויצא

מלחמת דין בדין - בהפרכה מיניה וביה

מדוע צוינו ציוני דרך

יעקב בורח מעשיו אחיו והולך, בעצת אימו ומכוח ציווי של אביו, אל לבן היושב בחרן.

הכתוב טורח לציין הן את נקודת המוצא והן את יעד המסע, ונאמר (בראשית כ"ח, י'): "ויצא יעקב מבאר שבע, וילך חרנה". ברם, שהתורה אינה ספר מסעות ואף לא ספר ביוגרפיה. לכל פרט הנזכר בתורה יש מסר ערכי או הלכתי. מה המסר הטמון בעובדה שיעקב יצא מנקודת ציון אחת והלך לנקודת ציון גאוגרפית אחרת?

להחליש את נקודת החוזק של היריב

רבי אלימלך מוצא בדברים רובד עמוק ומרהיב ובספרו "נועם אלימלך" מבואר כי הכתוב בא לומר שיעקב יצא מנקודת המוצא שלו ועבר להתמודד עם היריב – בזירה שבה היריב חזק. המסר הערכי הוא כי הדרך להילחם ביריב היא להתמודד עם נקודת החוזק שלו ולהראות כי גם לשיטתו שלו – הוא לא צודק! נפרט.

מלחמה מיניה וביה

חז"ל אומרים במסכת סנהדרין (דף ל"ט ע"ב) כי כאשר נברא הברזל היו עצי היער רועדים, שהרי מן הברזל בא הגרזן שיכרות אותם. אמר להם הקב"ה כי בלי כת מעץ – אין דרך להשתמש בגרזן. נמצא כי "מיניה וביה אבא – ניזיל ביה נרגא", מבאר רש"י, כי המונח "אבא" מבטא "יער" ומשמעות הביטוי היא כי "מעצמו של יער יכנס בתוך הגרזן להיות בית יד, ויקצצו בו את היער".

הניצחון הוא שלם – כאשר היריב מודה בו ומובס "מיניה וביה".

כך מצינו במסכת שבת (דף קי"ט ע"ב): "שני מלאכי השרת מלווים את האדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן

ערוך ומיטתו מוצעת, מלאך טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כן, ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו".

לא די לנו כי המלאך הטוב יברך אותנו כי כך יהא בביתנו גם בשבת הבאה, אלא אנו מייחלים כי ברכה זו תצא אף מפיו של המלאך הרע, שבעל כורחו יאמר אמן. בדרך זו ניתן להבין מדוע אמר יעקב למלאך שהתמודד אתו (בראשית ל"ב, כ"ז): "לא אשלחך כי אם ברכתני". לכאורה, מלאך זה עיכב את יעקב במעבר יבוק, והיה על יעקב לשמוח כי הוא חדל מכך ולהיפטר ממנו. מדוע עיכב אותו יעקב ודרש ממנו ברכה? רש"י מבאר כי מי שנאבק ביעקב היה שָׂרו של עשיו ויעקב אמר לו: "הוֹדָה לי על הברכות שברכני אבי, שעשו מערער עליהן". אכן נאמר (שם, ל'): "ויברך אותו שם" ומוסיף רש"י לבאר כי המלאך אמר ליעקב: "סופך שהקב"ה נגלה עליך בבית אל ומחליף שְׁמך וְשָׁם הוא מברכך, ואני שם אהיה ואודה לך עליהן... ועל כרחו הודה לו עליהן, וזהו 'ויברך אותו שם'". הנה כי כן, לא די היה לו ליעקב לזכות בברכות מאביו ולא די היה לו בברכות מהקב"ה. הוא רצה שאף שָׂרו של עשיו יודה בכך כי רק אז הניצחון שלם.

מלחמת ישראל בעמלק

ה"נועם אלימלך" משתמש כדוגמא לעיקרון זה במלחמתו של יהושע בעמלק, שהיא התמודדות מובהקת וחזיתית של עם ישראל בכוחות הרשע. הכתוב אומר (שמות י"ז, ג'): "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב". יהושע אחז בחרב, שהיא נקודת החוזקה של עמלק והחליש באמצעותה את כוחו של עמלק. פשר הדברים שם הוא זה:

א. בברכת יצחק לעשיו נאמר (בראשית כ"ז, מ'): "ועל חרבך תחיה". ה"נועם אלימלך" מדייק כי הכתוב לא אומר "בחרבך תחיה" במובן של "באמצעות חרבך". הכתוב אומר "על חרבך" שפירושו **בשביל חרבך**. כך מצינו כי רש"י מבאר את הכתוב (שמות כ"ח, כ"ב): "על החושן – בשביל החושן לקבעם בטבעותיו".

כמו כן מבאר רש"י את הכתוב (שם כ"ט, ל"ו): "על הכפורים – בשביל הכפורים לכפר על המזבח מכל זרות ותיעוב".

המונח "על חרבך" מתפרש אפוא "בשביל מצוות שעשית בחרבך, ע"י כך יהיה לך חיות (רוחנית) קצת".

ב. אכן, אדם לא מנצח מלחמה באמצעות כוחו הגשמי אלא מכוח זכויותיו הרוחניות.

יעקב אבינו אומר (בראשית מ"ח, כ"ב) כי הוא מוריש ליוסף את שכם "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי". מבאר אונקלוס: בתפילתי ובבקשתי ("בצלותי ובבעותי"). החרב שיעקב זכה באמצעותה בקרב, היא כוח רוחני. בדומה לכך, חרבו של עשיו אינה חרב פיסית. הוא זכה לכוחו ומעמדו, ואף לשליטתו על עם ישראל, מכוח מצוות כיבוד אב שעשה, כאשר הביא ליצחק את כל מבוקשו.

ג. חרבו של עשיו היא (בראשית כ"ה, כ"ח): "כי ציד בפיו" – מצוות כיבוד אב שבה הצטיין. מחמת כך ברך יצחק את עשיו ואמר לו (שם כ"ז, מ'): "על חרבך תחיה".

ד. הכתוב אומר על כך (שמות י"ז, י"ג): "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב". יהושע התמודד עם עמלק "לפי מדרגתו וכוחו של חרבו אשר לזה המציא עצמו ללחום עם ישראל – בזה עצמו החליש אותו".

ה. ה"נועם אלימלך" מבאר כי עם ישראל אינו מציב מול עמלק מצוות ותכונות אחרות שישראל מצטיינים בהם, אלא מתמודד עם עמלק בנקודת החוזק שלו – הלא היא מצוות כיבוד אב שבה הצטיין.

"ישראל כשרוצים להחליש כוחו של עשיו אינם צריכים לעמוד נגדו בכוח כל תרי"ג מצוות שמקיימים תמיד, כי אפילו בכוח מצוותו אין לו שליטה עליהם, כי הם קיימו כיבוד אב יותר ממנו".

כיבוד האב של עשיו – שטחי ומזויף מתוכו

כיבוד אב שעשה עשיו היה לכאורה לשם ולתפארת.

כך אומרים חז"ל (דברים רבה א', ט"ו): "אמר רבי שמעון בן גמליאל לא כיבדה בריה את אבותיה כמו שאני כיבדתי את אבותי, ומצאתי שכיבד עשו לאביו יותר ממני". כיצד? אמר רבי שמעון בן גמליאל כי הוא כיבד את אביו בבית בבגדים פשוטים וכשיצא לרחוב לבש בגדים נאים. אך עשיו, לבש בגדים נאים לכבוד אביו כאשר בא לשרתו. כמו כן מצינו בזוהר (חלק א' דף קמ"ו עמ' ב'): "לא היה אדם בעולם שכיבד את אביו כמו שעשיו כיבד את אביו, ואותו הכבוד שכיבד אותו השליט אותו בעולם הזה".

אבל, בצמרתו האישית של עשיו יבושת. הוא עשה את כל מה שהוא יכול – עד גבול מסוים.

אולם, כאשר המאמץ נכשל, הוא היה מוכן "לזייף" ולתת לאביו דבר שיכשיל אותו מבחינה רוחנית, ובלבד שאביו יהיה שבע מבחינה פיסית.

עשיו חפץ בברכות, הזמן נקף וציד לא מצא – על כן הביא לאביו בשר של כלב. כך מצינו בתרגום יונתן, כי כאשר עשיו לא מצא ציד ראוי להביאו לאביו: "וימצא כלב אחד ויהרגהו ויעש גם הוא ממנו תבשילים ויביא לאביו ויאמר לאביו יקום אבא ויאכל מציד של בנו בשביל שתברכני נפשך". יעקב לא היה עושה מעשה כזה לעולם, חס ושלום. אפשר למצוא אצל זרעו של יעקב כיבוד אב בבגדים פשוטים. אבל, לרמות, להכשיל ולהחטיא את הנפש – הס מלהזכיר! נמצא כי כיבוד אב של עשיו – הוא חיצוני, שטחי, רדוד ואף – מזויף ומרומה. העיון המעמיק במעשיו של עשיו הביא אם כן לסתירת תוקפם מכוח עצמם – "מיניה וביה".

טהרנות וצדקנות – מול טהרה וצדיקות

למראית עין אין הבדל בין טהרה וצדיקות לבין טהרנות וצדקנות. בפועל, שונים הם זה מזה ורחוקים כרחוק שמיים מארץ. הטהור – דבק בערכיו באמת, ואלו הטהרן משתמש בטיעונים ערכיים ככלי להשגת יעדיו, וממילא כאשר הצורך מחייב לזנוח את הערכים, הרי שהם מסולקים כלאחר יד. אמת מתמידה ומתקיימת בכל מצב. שקר חולף עם הרוח המשתנה. אילו היה עשיו דבק באמת ובתמים במידת הדין, הוא לא היה מנסה להכשיל את יצחק אביו בחטא, ע"י הגשת מאכל שהוא משביע אך אינו כשר. אין זאת אלא שהייתה חשובה לו רק חזות חיצונית של הדין ומראית פני הצדק, אך בהעדר יסודות עמוקים וכנים של הכרת הטוב, ובהעדר נאמנות אמיתית, לקתה מידת הדין שלו, וכיבוד האב היה מופרך ומזויף מתוכו.

המלחמה בעשיו היא באמצעות חרבו שלו – מיניה וביה

בהתאם לכך מובן, כי יהושע יצא לחלוש את עמלק "לפי חרב" והחליש את עשיו – מיניה וביה. בנקודת החוזק של עשיו, מצוות כיבוד אב – הראה יהושע כי אין בה ממש. היא מזויפת ומופרכת מתוכה. יש בה חן חיצוני וריק פנימי המביא לכישלונה החרוץ. מה ששטחי וגשמי אך חלול מבחינה רוחנית, אינו עומד במבחן. המלחמה ביריב נעשית אם כן בזירה שלו. אין אנו מניחים לו להתהדר בנקודת החוזק שלו ומציבים כנגדה נקודת חוזק משלנו. אנו יורדים לעומק הדברים ומפריכים מיניה וביה את נקודת החוזק עצמה. "פירוש לפי מדרגתו וכוחו של חרבו אשר לזה המציא עצמו ללחום עם ישראל – בזה עצמו החליש אותו".

אכן, הגמרא מתארת כי עובדיה שהתנבא על אבדנה וכלייתה של מלכות אדום, היה גר אדומי. כמו כן, דוד מלך ישראל שלחם במואב היה מזרעה של רות המואבייה.

גוי מקפיד על שלטון החוק ועל מידת הדין

בנקודה זו נבקש להרחיב קמעה. המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" (פרק מ"א) מביא את דברי הגמרא במסכת קידושין (דף ל"א ע"א) כי דמא בן נתניה הצטיין מאוד בכיבוד אב שלו, ולא העיר את אביו משנתו, גם כשהדבר עלה לו בהפסד רווח של דמים רבים. מדוע הצטיינו אומות העולם במידה זו של כיבוד אב, באופן נפלא כל כך? מדוע הצטיין בכך עשיו, שאין לחשוד בו בצדקות, ביראת שמיים או במידות טובות? תשובתו של המהר"ל היא, כי גויים מצטיינים בשלטון החוק. הם מקפידים על "קוצה של יוד" במידת הדין עד כי חז"ל אומרים במסכת סנהדרין (דף נ"ט ע"א) כי גוי אינו מוותר אף על פחות משווה פרוטה. השכל הישר ושורת הדין מחייבים להודות ולגמול טוב למי שהביא אותנו לעולם שיש בו תענוגות גשמיים והנאות חיים. על כן הצטיין עשיו ומצטיין זרעו אחריו בקיום מדוקדק ומוקפד של מצוות כיבוד אב ואם.

"מפני כך עשו, שכל מדתו הייתה מדת הדין, הוא בפרט היה מוכן לזה ... כי אין לך מצוה שהדין מחייב אותה יותר מכבוד אב ואם, שהדין מחייב אותה. לכך, מכל שכן עשו, שהיה כל מעשיו מדת הדין, מוכנים ביותר למצווה הזאת. שהוא נמשך אחר החיוב, ואין עושה דבר רק שהוא מחויב, שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר אף על פחות משווה פרוטה. ולכך הוא נמשך אחר כבוד אב ואם, שהשכל נותן ומחייב אותו ביותר. כי כך הוא מדת עובדי אלילים, שהוא נמשך אחר דבר שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר דבר, כאשר ידוע".

בהתאם לכך נמצא כי כאשר יעקב בא להילחם בעשיו, אין הוא מציג מולו את מידות החסד והרחמים שלו. יעקב מפריך את עמדתו של עשיו במידת הדין, ומראה כי גם בהתאם ל"עיקרון שלטון החוק" שבו הצטיין עשיו, טיעונו צבועים, חלולים, נסתרים ומופרכים מינה וביה.

יעקב נלחם בעשיו בזירה של מידת הדין

יעקב יוצא מ"באר שבע" שלו, המבטאת את שבע הספירות ומידות הנפש המרוממות והנעלות שלו. הוא יוצא משם ואינו מתמודד עם הרשע ע"י כך שיציב כנגדו את מידת החסד שלו.

יעקב הולך לחרן להראות כי גם כאשר פונים למציאות של חרון אף, כדי לבחון לעומקה את עמדתו של הרשע בזירת החוזק הביתית שלו, קרי במידת הדין, מתברר כי הרשע אינו יכול לעמוד במבחן.

"וזהו גם כן פירוש ויצא יעקב מבאר שבע, שידוע שבאר שבע רמז למדרגות גדולות אשר היה ליעקב אבינו שתיקן כל השבע מדות כמבואר בזהר (חלק א' דף קמ"ז עמ' א'), לזה כשהצריך להתייצב נגד עשיו ולבן לא לחם נגדם בכל מדרגותיו הגדולות אלא יצא מבחינה זאת הנקראת באר שבע, וילך חרנה, פירוש שהיה הולך בכח שלהם וזהו וילך חרנה, ועשה והצליח נגדם".

הנה כי כן, הכתוב מלמדנו כיצד נלחם הצדיק ברשע.

אין הוא מציג כנגדו את מידת החסד שלו ואת מידותיו הנעלות. זירת ההתמודדות עימו היא במתחמי ההשפעה של מידת הדין. הצדיק יורד לעומק הדין ומנצח – על פי שורת הדין.

הצדיק מראה לרשע כי גם לפי שורת הדין, גישתו שובה עין, אך מזויפת מתוכה ומופרכת – מיניה וביה.

פרשת וישלח

ביטחון המשולב בהשתדלות

מסר של ריצוי ומציאת חן

יעקב שולח מסר לעשיו אחיו. המסר מלווה בתשורה נאה ומכובדת ובמישור הגלוי הכוונה היא אחת: לְרַצוֹת את אחיו ולמצוא חן בעיניו. כך נאמר (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 לאדני למצוא חן בעיניך".

השתקפות הדברים בביאורי חז"ל

רש"י מבאר את הכתובים כך:

"וישלח יעקב מלאכים – מלאכים ממש;

עם לבן גרתי – לא נעשיתי שׂר וחשוב אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על ברכות אביך שברכני (שם כ"ז, כ"ט) 'הוה גביר לאחיך', שהרי לא נתקיימה בי. דבר אחר גרתי בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים;

ויהי לי שור וחמור – אבא אמר לי (שם כ"ז, כ"ח) 'מטל השמים ומשמני הארץ', זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ".

חז"ל מוסיפים על כך (מדרש תנחומא א'):

"ויהי לי שור' – אין לי לירא ממך שהרי נולד יוסף שנקרא שור, שנאמר (דברים ל"ג, י"ז) 'בכור שורו הדר לו';

'וחמור' – זה משיח בן דוד שנאמר (זכריה ט', ט') 'עני ורוכב על חמור';

'צאן' – אלו זכותן של שבטים שנקראו בניהם צאן, שנאמר (יחזקאל ל"ד, ל"א) 'וְאֵתְּנָן צאני צאן'".

שורה של תמיהות

דברי רש"י ודברי חז"ל האמורים, אינם מתיישבים לכאורה עם המסר הכללי של הדברים ועם תכליתם כדברי ריצוי לעשיו. ה"נועם אלימלך" מפרט שורה של תמיהות העולה מן הדברים:

א. רש"י פירש כי המונח מלאכים אינו מכוון לשלוחים אנושיים אלא למלאכים ממש. ובכן, האם יש למלאך שפה משותפת עם איש רשע, והאם מפגש עם מלאך יגרום למציאת חן של יעקב ולריצוי של עשיו? ובכלל, האם יש להטריח מלאך צבאות קדוש עליון בשליחות של ריצוי לאיש רשע?

ב. רש"י פירש עם לבן גרתי – תרי"ג מצות שמרתי. האם זה דבר שיביא למציאת חן של יעקב בעיני עשיו? יתירה מכך, הרי כשיעקב אומר כי הוא שמר מצוות ברור שתכלית הדברים למסור לעשיו מסר שיעקב אינו מפחד ממנו, שכן יש לו זכויות רבות שבכוחן ינצח אותו. לכאורה, זה לא ריצוי אלא התרסה, בבחינת מי שאומר: "גנבתי לך את הברכות ואינני מפחד ממך". כיצד יש בדברים הללו כדי למצוא חן בעיני עשיו?

"בשלמא לפירוש ראשון שפירש רש"י 'לא נעשיתי שר וחשוב' הם דברי הכנעה וע"י זה ימצא חן בעיניו. אבל לפי הפירוש השני אינו עולה כהוגן למצוא חן בעיניך"?

ג. דברי המדרש שפירש "שור" – זה יוסף, 'וחמור' זה משיח בן דוד" גם כן אינם עולים יפה עם מסר שתכליתו למצוא חן בעיני עשיו, שהרי בדברים אלה חוזר שוב יעקב לומר כי אינו פוחד מעשיו, שכן זכות הצדיקים תעמוד לו. כיצד מפייסים ומרצים ע"י דברי התרסה?

ד. יעקב אמר: "כה תאמרון לאדוני לעשו". מדוע קורא יעקב לעשיו בתואר אדוני, גם כשהוא מדבר עם המלאך אצלו בבית? ניחא כי כאשר המלאכים פונים לעשיו הם מתכוונים לרצות אותו ועל כן הם אומרים לו: "כה אמר עבדך יעקב". אבל, למה גם בדיבורו של יעקב עם המלאכים, שאינו מצוטט בפני עשיו, קורא לו יעקב בתואר "אדוני"? האם חלילה הרגיש יעקב נחות כלפי עשיו באמת, וסבר כי אדון הוא לו? הן מי שחש כך – לא יוכל לרצות! ה. הכתוב אומר: "לאדוני לעשיו" – הלמד השנייה לא מובנת. די היה לומר "לאדוני עשיו".

ה"נועם אלימלך" מוצא על כן תוכן פנימי נסתר בדברים, ומלמדנו יסוד מוסד בדבר דרך ההשתדלות הטבעית, שממנה נדע איך לדבר ואיך לטעון.

טוענים בפני אדם ומדברים אל הקב"ה הניצב מעליו

רבי אלימלך מליז'נסק מבאר כי כאשר אדם מתייצב לטעון עליו לזכור כי "לב מלכים ושרים ביד ה'", כפי שנאמר (משלי כ"א, א'): "פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יִטְנוּ".

מי שקובע אינו האיש שאנו טוענים בפניו אלא הקב"ה הניצב מעליו.

על כן, האדם מדבר אל השליט בשר ודם, ומכוון לפנות בתפילה אל הקב"ה! משום כך, הטיעון חייב לכלול שני מסרים:

- האחד גלוי ומכוון לאוזנו של האדם שבפניו טוענים;

- השני נסתר ומכוון לקב"ה, שהוא היחיד שקובע באמת.

"דרך הצדיק בדברו עם אנשים אזי הוא מדקדק בדבריו להשכיל שיהיו דבריו נשמעים במשמעויותיהם: אחד דברים כפשוטן לאיש המדבר עמו. שנית, הוא עיקר תוכן דבר, שמכוון באותן הדיבורים שיהיו תפלה ותחנונים לפני הקב"ה".

"וככה יהיה בלב כל שתדלן העומד לפני מלך ושרים"

בדומה לכך כתב השל"ה (מסכת יומא דרך חיים תוכחת מוסר דף מ"ח): "האדם בכל מה שעושה או מדבר ומחשב בליבו - לה' יתברך, וזוהי מעלה גדולה". השל"ה מביא לכך שלוש דוגמאות:

א. גמרא במסכת עבודה זרה (דף ט"ז עמ' ב'): "תנו רבנן, כשנתפס רבי אליעזר למינות, העלוהו לגרדום לידון. אמר לו אותו הגמון: זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו? אמר לו (רבי אליעזר) 'נאמן עלי הדיין'. כסבור אותו ההגמון שעליו הוא אומר, והוא לא אמר אלא כנגד אביו שבשמים".

ב. אסתר אמרה (אסתר ח', ה'): "אם על המלך טוב ואם מצאתי חן לפניו וכשר הדבר לפני המלך וטובה אני בעיניו, ייכתב להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי אשר כתב לאבד את היהודים אשר בכל מדינות המלך" - כל כוונת לבה היה למלך מלכי המלכים הקב"ה. כלומר המילה "המלך" לא כוונה לאחשוורוש, אלא למלך מלכי המלכים.

ג. נחמיה אמר (ב', ה'-ו'): "ואתפלל אל אלוקי השמים. ואומר למלך אם על המלך טוב ואם ייטב עבדך לפניך, אשר תשלחני" - "המלך שהזכיר היה בליבו למלך מלכי המלכים הקב"ה".

הדיבור אל השליט או השופט הוא דו משמעי: ברובד הגלוי הוא מכוון אל האדם השומע; ברובד הנסתר הוא מכוון לקב"ה.

השל"ה מסכם ומורה: "וככה יהיה בלב כל שתדלן העומד לפני מלך ושרים".

ביטחון והשתדלות בדיבור אחד

מכיוון שמה שמכריע הוא הקב"ה, מדוע מדברים אליו באופן נסתר ודו משמעי ונחזים כמכוונים לשר ומושל כלשהו? נראה שהתשובה היא כי אילו הייתה ההשגחה האלוקית גלויה לא הייתה לנו בחירה. לכן, ציווה הקב"ה כי על האדם לעשות מעשים של השתדלות טבעית, ובכך לאפשר להשגחה לפעול בלא שתיחשף. הנס המתחולל הוא נסתר מכוח מעשה ההשתדלות הגלוי. נמצא כי ההשתדלות הטבעית שעושה האדם אינה אלא "פסאדה" והופעה חיצונית של פנייה למי שקובע באמת. ברם, שפנייה למי שאינו קובע דבר עלולה להביא את האדם לידי כפירה בכוחו של הקב"ה ולידי מחשבה כאילו האדם שהוא פונה אליו – אכן קובע. על כן, מוטל על הפונה להתכוון בדבריו אל הקב"ה, ובדרך זו הוא מבטא באותו מעשה עצמו, הן השתדלות טבעית והן ביטחון בה' ותפילה. ממילא מובן כי כאשר אדם מדבר עם שר ומושל, ואומר דיבורים שתכליתם למצוא חן בעיניו – זהו הרובד הגלוי של דבריו, ובה בעת יש לשלב בהם רובד נסתר של ביטחון בה', שהוא לב הדברים ומהותם.

יעקב מדבר אל שני נמענים

בהתאם לכך נראה כי יעקב דיבר לשני נמענים. בפן הגלוי הוא דיבר אל עשיו והתכוון למצוא חן בעיניו. אבל, היה לדברים גם פן מהותי שתכליתו הייתה למצוא חן בעיני מי שקובע באמת – הקב"ה. על כן, נמצא בדברי רש"י וחז"ל שני ביאורים לכל אחד מהדברים שנאמרו: הפן האחד מתייחס לפשוטם של דברים ומציג את הרובד הגלוי של הדברים בשיחה שתכליתה למצוא חן בעיני עשיו. הפן השני מתייחס לרובד הנסתר של הדברים, המכוון לעורר רחמי שמיים. נפרט:

א. המונח "מלאכים" מתפרש בפשוטם של דברים כ"שליחים" בשר ודם. אך רש"י מבאר כי היו אלו מלאכים ממש כי הנמען אינו עשיו, אלא הקב"ה! אין לך מליץ יושר טוב יותר לישראל ממלאכי ה' צבאות: גבראל, מיכאל ורפאל. "לכן היה נוח לו וטוב ליעקב לשלוח מלאכים ממש, כי מי הוא האיש שיוכל להיות מליץ יושר לפני ה' כמלאך ה' צבאות".

ב. יעקב אומר "אדוני" גם בשיחתו הפנימית עם המלאכים, כי במונח זה יעקב כלל לא מדבר על עשיו וכוונתו היא לקב"ה. על כן נאמר "לאדוני לעשיו". האות ל' כפולה, כי יש שני נמענים. יש דיבור "לאדוני" שזה הקב"ה ויש דיבור לעשיו.

"רצה לומר שיהיה כוונתכם לאדון הכל הוא הבורא יתעלה זכרו לעד, וגם דברים כפשוטן לעשיו שיהיה דברי רצוי לעשיו וזהו שאמר שיאמרו כה אמר עבדך".

ג. "עם לבן גרתי" – במישור של דברי הריצוי לעשיו חל הפירוש הראשון של הדברים כפשוטן "שלא נעשיתי שר וחשוב". אבל, בעומק דבריו התכוון יעקב למצוא חן בעיני הקב"ה ועל כן בפירוש השני של דבריו נטמן התוכן של "ותר"ג מצוות שמרתי".

ד. "ויהי לי שור וחמור" – בהיבט הגלוי הנאמר לאוזניו של עשיו נאמר כאן, כי לא התקיימה ברכתו של יצחק לתת "מטל השמיים ומשמני הארץ" וחלף זאת חלה הברכה על בהמות. אבל, במישור המהותי והעמוק של הדברים מבקש יעקב מן המלאכים להזכיר בדבריהם את זכות הצדיקים הגדולים, יוסף ומשיח בן דוד, כדי שינצל בזכותם;

ה. "ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך" – כלפי חוץ הכוונה היא לעשיו. אך בעומקם של דברים עסקינן בתפילה לקב"ה ויעקב ביקש לרצות את אלוהיו!

"יעקב היה גם כן מתפלל לפניו עתה בדברו עם המלאכים ואמר כי עיקר כוונתי להגיד בוראי ויוצרי, להזכיר לפניו זכותי וזכות הצדיקים למצוא חן בעיניך, והזוכר חסדי אבות יעלה זיכרונו לפניו לרחמים ולרצון אמן".

הנה כי כן, האדם הצטווה לעשות מעשים של השתדלות טבעית כדי להסתיר את ההשגחה של ה'. אולם, כאשר אדם טוען בפני שליט או שופט, דיבורים שתכליתם למצוא חן בעיניו או לשכנע אותו, הרי שהדבר עלול להביא לידי כפירה, לחשוב כאילו אותו אדם קובע, שעה שזו פנייה למי שאינו קובע דבר. על כן, זהו מקרה שבו ההשתדלות הטבעית והביטחון בה' משתלבים, ומוטל על הדובר לשלב בדבריו שני רבדים: פנייה אל השליט בפן הגלוי של דבריו, אך בה בעת ברובד הפנימי והנסתר, האדם טוען ומתחנן – בפני הקב"ה!

פרשת וישב

שם הוי"ה - הוא אדנ"י

מהי ההנהגה הטמונה בישיבת יעקב בארץ כנען

הפרשה עוסקת במאורעות של יוסף. אך הכתוב הקדים ואמר (בראשית ל"ז, א'): "וישב יעקב בארץ מגורי אביו, בארץ כנען". למה חשוב לנו לדעת מהו המקום שבו ישב יעקב באותה עת? ומה החשיבות בכך שגם יצחק גר שם קודם לכן? פשיטא כי ישיבת יעקב לא הייתה במובן של "עוד עץ ועוד כבש" ולא הייתה בגדר של התרווחות פיסית במקום מגורים, שהרי התורה אינה ספר ביוגרפיה ולכל דבר האמור בתורה יש מסר ערכי או הלכתי. הישוב שיישב יעקב את ארץ כנען נושא על כן בהכרח היבט רוחני, שנועד ללמדנו הנהגה חשובה. מהי הנהגה זו? ה"נועם אלימלך" עומד בהקשר זה על יסוד בעבודת ה', שמנהיר ומאיר באור יקרות את הנושא כולו.

לייחד שם הוי"ה עם שם אדנות

חז"ל אומרים בגמרא במסכת ברכות (דף ז' עמ' ב'): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקרא לקב"ה אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון, שנאמר (בראשית ט"ו, ח'): 'ויאמר, אדנ"י אלהים במה אדע כי אירשנה'".

לכאורה מה רבותא בזה שאברהם קרא לקב"ה בתואר אדון?

רבי אלימלך מבאר את דברי הגמרא הללו כך:

שם הוי"ה – הוא **שם עצם** המבטא את עצם ההווייה של הקב"ה, שהיא נצחית ומעבר לזמן: היה הווה ויהיה. אין זה שם תואר המבטא תיאור כלשהו של דרך הנהגתו את עולמו ומידה ממידות הקב"ה.

שם אדנ"י – הוא **שם תואר** המבטא אדנות וממשלה של הקב"ה בעולמו. לשם זה יש שייכות אלינו, שהרי אנו נשוא הממשלה ואנו אלו שממליכים את הקב"ה למלך, ומכירים בכך שאין עוד מלבדו ושכל הקורה בעולם נעשה בדברו.

אברהם היה הראשון שהכיר בכך שהקב"ה הוא המושל בעולמנו, הבורא, המהווה ומחיה כל ברייה ובידו נפש כל חי. אברהם הוא ראשון המאמינים והוא חשף בפנינו את המציאות האלוקית הנסתרת מאחורי חוקי הטבע ושולטת בהם. אברהם הוא זה שלימדנו כי כל הקורה בעולם רק נחזה להיות תוצר של חוקי הטבע ונחזה להיות נובע מקשר סיבתי בין מעשה לתוצאה, אך בפועל זהו מראה מלאכותי מתעתע, שכן בפועל הטבע הוא "בובה על חוט". הכול נובע מאת ה', מושגח על ידו מן הפרט הזעיר ועד לתופעות הטבע הקוסמיות.

בלשון הרמח"ל ב"מסילת ישרים" (פרק כ"ה): "שכינתו נמצאת בכל מקום והוא משגיח על כל דבר קטן וגדול, אין נסתר מנגד עיניו, לא מפני גודל הנושא ולא מפני פחיתותו, אלא הדבר הגדול והדבר הקטן הנקלה והנכבד, הוא רואה והוא מבין בלי הפרש".

במונחים של שם השם יש לומר על כן, כי אברהם איחד את שם הוי"ה, שהוא עצם הווייתו של הקב"ה, עם שם אדנות (אדנ"י), המשייך את האלוקות אלינו ומשריש בתודעתנו ובדרך הנהגתנו את דבר קיומו של שם הוי"ה. אמור מעתה, כי לאחר חידושו של אברהם נמצא כי שם אדנות (אדנ"י) מבטא את שם הוי"ה.

"זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור"

לדברים הנשגבים הללו יש משמעות הלכתית, ועמד עליה הרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (הרב מבריסק), בספרו חידושי מרן רי"ז הלוי! נפרט:

א. הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (פרק ב' הלכה ז') פסק: "אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד ויברך אותו (לשון סגי נהור) בשם מן השמות שאינם נמחקים. על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים באזהרה, ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א, ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל".

כלומר, מי שמקלל את שם ה' המפורש (שם הוי"ה) – חייב סקילה. אבל, יש מחלוקת האם גם מי שמקלל את השם אדנ"י חייב סקילה. מהי המחלוקת?

ב. הגרי"ז סולובייצ'יק מביא את דברי הגמרא במסכת קידושין (דף ע"א ע"א א') שבה נדרש הכתוב (שמות ג', ט"ו): "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור" – אמר הקב"ה לא כדרך שאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת". כלומר, רק בבית המקדש היה השם המפורש מבוטא כפי שהוא נכתב, אבל בכל מקום אחר כאשר הכתיב הוא "הויה" יש לקרוא "אדנ"י" (וזה הקרי).

ג. הגרי"ז סולובייצ'יק מבאר כי מחלוקת הראשונים היא האם הקרי (אדנ"י) מבטא את הכתיב (הוי"ה) וממילא מי שיקלל את שם אדנות (אדנ"י) כמוהו כמי שמקלל את הכתיב של אותו שם (הוי"ה)? המחלוקת בעניין זה יסודית ומהותית.

ד. יש הסוברים כי שם תואר אינו יכול לעולם להכיל את שם העצם של האלוקות הנשגב ממנו. הווייתו של הקב"ה, המתבטאת בשמו המפורש הוי"ה, אינה יכולה להיות כלולה בשם "אדנ"י" המבטא את תפיסתנו היחסית והמוגבלת לגבי ההווה האין סופית של הקב"ה. לכן, שם אדנות (אדנ"י) אינו מבטא את שם הוי"ה, ומי שמקלל את שם אדנות (אדנ"י) לא קילל את שם הוי"ה ואינו חייב סקילה.

ה. יש הסוברים (וכך פסק הרמב"ם) כי אין אנו עוסקים במציאות אובייקטיבית ("ב"חפצא") אלא בתודעתו של האדם ("הגברא"), שהרי ההלכה מתייחסת לאדם ולמציאות כפי שזו נתפסת ומשתקפת בתודעתו של האדם, ובהתאם לכך נקבע האיסור לקלל את שמו של הקב"ה. אברהם קרא לקב"ה בשם אדנות וע"י כך שִׁיךְ בתודעתנו את שם הוי"ה עם ממשלתו של הקב"ה בעולמו ובנו. על כן, יש לומר כי שם התואר של "אדנ"י", מבטא מבחינת האדם את שם העצם "הוי"ה". בעקבות כך נמצא כי לגבי האדם הוי"ה ואדנות – חד הם וממילא מי שמקלל את שם אדנ"י כמוהו כמי שקילל את שם הוי"ה.

"קרי" ו"כתיב"

נפקות הלכתית מרהיבה נוספת בדבר ה"קרי" ו"כתיב" של הוי"ה ו"אדנ"י" היא זו:
א. הכלל הוא שבעל הקורא חייב לקרוא מתוך ספר התורה ואינו יכול לומר את הדברים בעל פה מזיכרונו. לכן אם למשל נטפה שעווה על מילה מסוימת – יש להוציא ספר תורה אחר, ואי אפשר לקרוא את המילה הזו בעל פה.
ב. לכלל זה יש יוצא מן הכלל. ה"מגן אברהם" (בסימן קמ"א ס"ק ט') כתב שאם יש "קרי" ו"כתיב" – אף על פי שקורא בעל פה את אותה מילה הדבר מותר, שהרי ממילא כשיעייין בתוך ספר התורה, ימצא כי לא כתובה שם המילה שאותה הוא קורא. כך למשל, אם כתוב בתורה "עפולים" ועליו לקרוא "טחורים", הוא ממילא קורא את המילה בעל פה, כי מה שכתוב "בפנים" אינו מה שהוא מבטא בפיו. לכן, אם לא עיין במילה "עפולים" בעת שביטא בפיו "טחורים" אין פגם בקריאתו.

ג. בספר שערי אפרים (שער ג' סעיף י"ג) כתב שגם כשקורא "קרי" ו"כתיב", צריך שיראה בספר את התיבה הכתובה, ויאמר אותה כפי המסורת. ב"פתחי שערים" מוכיח זאת מכך ששם הקודש נכתב הוי"ה וקריאתו אדנ"י. ההוכחה נעוצה בכך שלגבי שם השם אי אפשר לומר כי כשכתוב "הויה" וקוראים אדנ"י אלו שני דברים שונים, ואדרבה יש לומר כי השם שאמר בעל פה (אדנ"י) והשם שכתוב בספר התורה הוא אותו שם מבחינת האדם הקורא. ד. אכן, בעל הקורא מחויב לבטא בפיו שם אדנ"י - אך בעשותו כן הוא קורא מתוך ספר התורה ומבטא שם המזוהה לגמרי עם שם הוי"ה. על כן, לא ייתכן לקרוא את שם אדנות בעל פה, שלא מתוך הספר, ואם שם הוי"ה הכתוב שם מטושטש ובלתי קריא יש לקרוא שוב את השם מתוך ספר אחר.

"וה' בהיכל קדשו - הַסּ מַפְנֵי כָל הָאָרֶץ"

נמצאנו למדים כי האדם האומר בשפתיו "אדנ"י" מבטא, לפי כלי ההכלה וההבנה שלו, את שם "הוי"ה".

בהתאם לכך ביאר רבי אלימלך מליז'נסק את הכתוב (חבקוק ב', כ'): **"וה' בהיכל קדשו - הַסּ מַפְנֵי כָל הָאָרֶץ"**. השם אדנ"י הוא ההיכל לשם הוי"ה, שכן הוא כלי ההכלה שלו בתודעתנו.

מעניין לציין כי המילה "היכל" בגימטריה (65) זהה לשם "אדנ"י" (65).

אף המילה "הס" מתבטאת באותה גימטריה (65).

על כן כתוב ב"נועם אלימלך" כי "בשעה שנתייחד שמו הגדול בהיכל קדשו, דהיינו היחוד בשם אדנ"י, ה"ס מפניו כל הארץ, רצה לומר ה"ס בגמטריא אדנ"י, היינו שאז נקרא אדון על כל הארץ".

עבודת ה' שלנו היא תודעתית

נמצא כי עלינו להשריש בתודעתנו כי שם הוי"ה המבטא את עצם ההויה של הקב"ה, זהה מבחינתו עם שם אדנ"י שיש בו שייכות אלינו ומבטא אדנות וממשלה של הקב"ה בעולמו ובנו.

תכלית עבודת ה' המוטלת על האדם היא להכיר בכך ששם הוי"ה המבטא את מציאות ה' (היה הווה ויהיה) אינו דבר מופשט בעלמא, אלא מציאות עליונה המושלת בכל קיומו של האדם, בבחינת ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד.

"אברהם אבינו השכיל בשכלו הזך ועבד את השם באהבה זוכה לייחד שמו יתברך שמו הוי"ה באדנ"י ואז היה נקרא אדון. והנה עיקר העבודה שעל ידה יתייחד שמו

יתברך הוא על ידי הסתכלות ברוממות הא-ל יתברך ובגדולתו, במורא ופחד הבא לאדם ממילא בהסתכלו בנוראותיו ובנפלאותיו".

עבודת ה' בגוף נפש ונשמה

מגיעים הדברים לכך שרבי אלימלך שואל שאלה "שוברת כלים": מכיוון שעבודת ה' של האדם היא תודעתית ומצויה בהבנה כי ה' הנשגב, משגיח ומנהל את עולמנו "הטבעי" והמגושם ושולט עלינו, בריותיו, ובכל פרט הקורה בעולמנו, אם כן למה בכלל צריך לעשות מעשים פיסיים? אם התודעה היא העיקר למה עוסקים אנו במצוות מעשיות, כמו "איסור בשר וחלב", שעטנו וכלאיים? "למה נתן ה' את כל התרי"ג מצות לעסוק בהם? נעבוד את הקב"ה במורא ופחד על ידי הסתכלות ברוממותו יתברך שמו כיון שזה היא עיקר העבודה במחשבה?" תשובתו של רבי אלימלך מליז'נסק היא, כי "אין הכי נמי", אכן העיקר היא התודעה. אבל, אדם הוא יצור פיסי שאינו יכול לעסוק רק בתחום התודעה "בלי לאבד גובה". אם לא יעסוק בתורה ובמצוות, האורות יתעממו וידעכו והתודעה העליונה תדעך.

מצד שני, אם יקרה שהאדם יצליח להתמיד תמיד במצב "מואר", הרי שתתבטל מציאותו הגשמית והוא יחדל להתקיים, או ישתבש. "לכן ה' ברחמיו נתן לנו את תרי"ג המצות שנעסוק בהם בגופנו לעבודתו, והם תועלת לאדם שיהיה אפשר לו לקיים בדביקותו יתברך". נמצא כי אנו מקיימים תרי"ג מצוות בגופנו, אבל התכלית היא התודעה השכלית, המשכילה להבין כי שם הוי"ה - הוא אדני". הקב"ה נשגב, קדוש ומופשט, אך הוא שייך אלינו ומושל בעולמו ובנו.

הביטוי הרוחני של ישיבת יעקב בארץ כנען

מעתה מקבל הכתוב בפרשה דנא הבנה חדשה וזווית ראייה מרוממת. אדם המתגורר בבית מחדיר תוכן ומהות במציאות הפיסית. ישיבת יעקב בארץ מגורי אביו, אינה מבטאת מגורים פיסיים, אלא השתרשות של שם הוי"ה במציאות הגשמית של האדם. מגורי יעקב בארץ מבטאים את הכרתו בכך שהקב"ה הנשגב, מופשט וקדוש, ממלא את כל הווייתנו הגשמית, מחיה ומהווה אותה, משגיח על כל פרט הקורה לה, ושולט בה באופן מוחלט.

המונח "ארץ כנען" מבטא חומר וגשמיות. יעקב גר בארץ כנען – הוא הכניס ממד רוחני של כבוד שמיים בתוך חיים גשמיים. המגורים של יצחק הם ביטוי למידת היראה והרוממות של מי שחי עם כולם ובין כולם מבחינה פיסית, אך נשמתו, שכלו ותודעתו משיגים ומכילים את שם הו"ה כשם אדנות (אדנ"י).

"וזהו 'וישב יעקב בארץ מגורי אביו'. 'מגורי' – לשון (במדבר כ"ב, ג): 'ויגר מואב', דהיינו שהיה לו ישיבה ועכבה במדרגה זאת תמיד להיותו ביראה ופחד יראת ה' אביו שבשמים. 'בארץ כנען' – רצה לומר על ידי שהיה עובד בגופו ועסק בתורתו ובמצותיו יתברך תמיד. ארץ כנען, רמז לגוף. ע"י זה היה אפשר לו שיתקיים בדבקותו והסתכלותו ברוממות אל יתברך במחשבה".

הנה כי כן, הכתוב מלמדנו כי אדם יכול להיות נתון במציאות פיסית ובהוויה גשמית, "כנענית", ועם זאת לגור בתודעתו בשמי רום. אכן, עבודת ה' של האדם נעשית ע"י תרי"ג מצוות מעשיות, אך מהות הדברים וליבתם היא ההכרה, שבה האדם מאחד בתודעתו את שיא ההפשטה והקדושה האין סופית של הקב"ה המתבטאת ב"שם הו"ה" (היה הווה ויהיה), עם שם "אדנ"י", המבטא שייכות אלינו וממשלה בעולמו ובנו.

שם הו"ה – הוא אדנ"י!

פרשת מקץ

מקמצנות יש לנוס

יוסף מבקש לתקן את מידת הקמצנות

יוסף עובר מפתרון החלום ליישומו ואוגר מזון בשנות השבע כדי לכלכל את העם בשנות הרעב הצפויות. אגירת מזון בשנות השבע אמורה להיות מלאכה קלה, שהרי השפע רב. אולם, הכתוב אומר (בראשית מ"א, מ"ז): "ותעש הארץ בשבע שני השבע, לקמצים". מבאר רש"י: "לקמצים – קומץ על קומץ, יד על יד, היו אוֹצְרִים". כלומר, האגירה הייתה בבחינת "פרוטה לפרוטה", כפי שעושה אדם "קמצן" שחס על כל קומץ מממונו. הייתכן? מדוע בחר יוסף להקפיד בכל פרוטה ובכל חיטה גם כשהשפע גואה?

רבי אלימלך מליז'נסק מבאר כי כתוב זה יוצא מידי פשוטו ויש להבין כי יוסף ביקש לתקן את מידת הקמצנות שהייתה במצרים, כדי שתחול ברכה בתבואה. נפרט את דבריו המרהיבים.

בסדרי העדיפויות של הקמצן – הממון קודם לכול

קמצן, או פִּילִי, הוא אדם שממונו חביב עליו והוא מתקשה להיפרד ממנו, אף לא מקצתו.

סדרי העדיפויות של הקמצן פגומים והממון ניצב אצלו בראש סדר העדיפויות ועדיף בעיניו על ערכיו האחרים.

- החסד נדחה מפני אהבת הממון.
- אהבת הבריות נדחית מפני אהבת הממון;
- אף אהבת אשתו וילדיו נדחים מפני אהבת הממון. אכן, קשה לחיות עם קמצן ופִּילִי.
- לעיתים אף אהבת עצמו נדחית מפני אהבת הממון.
- גרוע מכך. רבי אלימלך מביא את דברי רבינו תם ב"ספר הישר" (שער שישי) כי אהבת הממון עדיפה בעיני הקמצן אף יותר מערכים של קיום תורה ומצוות.

יגיעו הדברים לידי כך שאהבת הממון תטה את ליבו לעבור על איסורי תורה. "על כן אי אפשר לפילי להיות עובד ה'". "עיין שם (ב'ספר הישר') דבריו המתוקים האמיתיים באורך".

דבריו הנוקבים של רבינו תם

נעיין בדבריו של רבינו תם, כפי שהורה רבי אלימלך, ונראה דברים שיש בהם חידוש מופלג:

- א. רבינו תם כותב כי "בנפש נדיבה – נכללות רוב המידות הטובות".
- ב. "אם יהיה אדם פילי, אין זאת המידה הרעה בו לבדה, רק אחרות מלבד אלה, וזאת עלתה על כולנה". כלומר, קמצנות היא לעולם רק קצה קרחון של מידות מסואבות. היא הבולטת שבהן ולכן היא ניכרת. אבל, מי שתימצא בו קמצנות, דע לך שהוא אדם רע, ויש בו מידות רעות רבות. קמצנות היא אות לנגע מתפשט בכלל המידות של האדם. על כן "מקמצן תרחק". אם גילית שאדם הוא קמצן, אל תחשוב בליבך כי זו "נקודה שחורה" אחת. לא ולא. זה סימפטום קל לנגע עמוק וכולל. הקמצן הוא לא רק קמצן הוא אדם רע!
- ג. יתירה מכך, יראת שמיים וקמצנות הם תרתי דסתרי. "המידה הזאת תשחית את עבודת ה' כי כל מי שיהיה פילי, לא יעשה צדקה בעיתה, ולא יעזור לאביון כי אם בעל כרחו. וכל מצוה אשר יכיר בה תועלת יעשנה כמשפט. ואם יכיר בה אפילו הפסד מעט מהונו, יקל בה, ויביא ראיות עליה עד שיתקנה, ויעשה בה חרטה ופשרה. כגון, אם יקנה כבש וישחטהו ונמצא טרפה, ויוכל להביא הלכות וראיות להכשיר אותו – יעשה; כמו כן אם יכנס עליו שבת, ויזדמן לו עסק, שאם לא יעשנו יאבד לו ממון, יביא ראיות כי הוא מותר לעשותו... וכל זה יבא מכח הפילות. על כן אי אפשר לפילי להיות עובד אלהים בשביל רע לבבו ועינו, אשר בשביל פרוטה יתיר כל אסור, וכל שכן בינו לבין עצמו, כי לא ישמור לא אסור ולא התר כלל בדבר תועלת".
- ד. הפילי גם מרמה את עצמו ואת אלוקיו! מי שנלכד במוקש הפילות "ירמה אלהיו בחלקת שפתיו, ויראה לו תכלית החסידות, וכשיזדמן לו שום תועלת או רווח על מנת שיתיר אסור או יאסור מותר – יעשה. וכן כשיזדמן לו אבוד ממון לא יניח עצה ותחבולה אשר לא יעשה כדי להציל הונו, והכסיל ההוא לא ימלט נפשו".
- ה. מי שהוא קמצן ופילי – "מוכר" את עבודת אלוקיו תמורת ממון!

"על כן צריך לפילי להסיר עצמו מן המידה הזו, ואל ימכור עבודת אלהיו בעבור מחיר נבזה וגרוע".

ו. ירא שמיים – אינו יכול להיות קמצן "כי כל מי שישמור מצות אלהיו, לא ישית לבו לאבוד ממון עליה, וכן לא ישמח בתועלת שתבוא בחלול המצווה, וזה הנקרא ירא השם".

אמור מעתה כי הקמצן הוא אדם רע והקמצנות היא סימפטום לנגע כולל שפשט במידותיו.

בנוסף, הקמצן הוא אדם שמרמה את עצמו ואת אלוקיו ואינו ירא שמיים.

הקמצן אינו בעלים על ממונו

הקמצן תאב ממון ובפועל – אין לו ממון. הכיצד?

כסף טומן בחובו אפשרויות.

באמצעות כסף יכול אדם לבחור בדרכי פעולה שונות ולממש הנאות שונות. הכסף הוא מפתח לדלתות רבות. עם הוצאת הכסף נמצא כי דלת אחת נפתחת אך דלתות אחרות נסגרות, כי הבחירה באמצעי אחד והוצאת הכסף לצורך הגשמתו, מקטינה את המבחר ומצמצמת את האפשרויות לפתיחת דלתות אחרות. הקמצן רוצה להשאיר לעצמו את כל האפשרויות פתוחות ולכן אינו בוחר בשום דרך. נמצא כי כל הדלתות נשארות סגורות. למעשה כל האפשרויות חסומות בפניו, והמחסום טמון באישיותו שלו, המונעת ממנו לנצל אף אחת מן האפשרויות להשתמש בכסף.

נמצא כי כספו של הקמצן לא פתח בפניו אפשרות כלשהי, וכמוהו כמו עני שאין לו כסף כלל.

הקמצן חי כעני כדי למות עשיר

שלמה המלך, החכם באדם, בספר "קהלת", הקדיש תיאור מפורט למידת הקמצנות, לפיו הקמצן אינו נהנה מכספו ומכל הטוב אשר נתן לו אלוקיו, ובסופו של דבר ימות בלי ליהנות מכספו וכל ממונו יעבור לאדם אחר שיהנה ממנו. נמצא כי כדי למות עשיר הוא חי כעני ואדם אחר הוא שיחיה מכספו כעשיר. כה אמר קהלת (פרק ה', י"ב-י"ח):

"יש רעה חולה ראיתי תחת השמש, עושר שמור לבעליו לרעתו. ואבד העושר ההוא בענין רע, והוליד בן ואין בידו מאומה. כאשר יצא מבטן אימו ערום ישוב ללכת כשבא, ומאומה לא ישא בעמלו שילך בידו. וגם זה רעה חולה, כְּלַעוּמַת שְׂבָא

כן ילך, ומה יתרון לו שיעמול לרוח. גם כל ימיו בחשך יאכל, וכעס הרבה וחוליו וקצף. הנה אשר ראיתי אני, טוב אשר יפה לאכול ולשתות ולראות טובה בכל עמלו שיעמל תחת השמש מספר ימי חייו אשר נתן לו האלהים כי הוא חלקו. גם כל האדם אשר נתן לו האלהים עושר ונכסים והשליטו לאכול ממנו ולשאת את חלקו ולשמוח בעמלו, זה מתת אלהים היא”.

הקמצנות כמחלה

שני סוגי קמצנים הם:

א. קמצן רק לגבי אחרים, אך הוא בעצמו נהנתן ואוהב עונג יותר מאשר ממון. במקרה זה הפגם המרכזי שלו הוא במידת החסד וזהו אדם המקדש את מידת “שלי שלי ושלך שלך”.

ב. קמצן אף ביחס לעצמו. חז”ל רואים את הקמצן הזה בעין חמורה עוד יותר מקודמו, כי לא רק החסד פגום אצלו, אלא – האישיות כולה חולה היא.

בספר הזוהר (חלק ב', דף ס”ה עמ' א') מבואר הכתוב האמור “יש רעה חולה ראיתי תחת השמש”, וכי יש רעה שהיא חולה ויש רעה שאינה חולה? חז”ל משיבים על כך כי רעה חולה היא קמצנות, שבה האדם מתנהג כחולה ואינו נהנה מכספו.

“כשזו (הקמצנות) שורה על בני אדם, עושה אותם קמצנים מממונם:

באים גבאי צדקה אליו – מידת הקמצנות מוחה בידו ואומרת לו אל תוציא משלך. באים העניים – מידת הקמצנות מוחה בידו.

בא הוא עצמו לאכול מממונו – מידת הקמצנות מוחה בידו, כדי לשמר אותו לאחר.

מיום ששרויה (מידת הקמצנות) על האדם – הוא חולה, כמו הגוסס הזה שאינו אוכל ואינו שותה, ולכן היא רעה חולה”.

חז”ל ממשיכים ואומרים שם: “וכל דרכיו כמו גוסס, שלא אוכל ולא שותה ולא מתקרב לממונו ולא מוציא ממנו, ושומר אותו עד אותו יום שיצא מן העולם, ויבא אחר ויטול אותו, שהוא בעליו.

שלמה המלך צווח ואומר: ‘עושר שמור לבעליו לרעתו’. מי זה בעליו? זה האחר שיורש אותו”.

נדיבות היא תנאי לתחולתה של ברכה

הכלל הוא כי הנדיב יורש את חלקו של הקמצן – כי נדיב הוא, ואילו כשיש קמצנות – אין ברכה.

בזוהר האמור מצינו כי "שלמה המלך צווח ואומר: 'עושר שמור לבעליו לרעתו'. מי זה בעליו? זה האחר שיורש אותו. ולמה זה זכה להיות בעליו של אותו העושר? משום שזה (הקמצן) האמין לאותה רעה ודבק בה, ולכן האחר הזה, **שלא נדבק באותה רעה**, זכה להיות הבעלים של אותו העושר".

ה"נועם אלימלך" מבאר, בהתאם לאמור לעיל, כי יוסף ביקש בשנות השפע לתקן את מידת הקמצנות שהייתה במצרים, כי זהו הבסיס לעושר ולברכה.

בכל אדם יש קמצן

בעת שמדברים על קמצן אין להסתובב אחורה. כן, כן. מדברים אלינו. לא למישהו אחר.

בכל אדם יש משהו מן הקמצן וזו מידה שכל אחד צריך לשרש מקרבו. ה"נועם אלימלך" מסכם את דבריו ואומר: "אין לך אדם הנמלט ממידה זאת, אם לא כולו, יש בו מקצתו, ויש אשר בהם אפס קצת קצתו דבר מהקמצנות. וצריך האדם להסיר עצמו ממדה זאת".

רבי פינחס אליהו הורביץ (מגורי האר"י) בספר הברית (חלק א' מאמר י"ז, פרק ב') כותב כי אדם נולד כשידיו קמוצות וסגורות כאומר: "לי כל העולם ומלואו. אני אקח הכול תחת ידי". אולם, כשהאדם מת ידיו פתוחות כאומר: "קחו לכם את כל מה שיש לי".

החכם למד לפתוח את ידיו בחייו ולא רק לאחר מותו. החכם נותן "ביד חמה".

הנה כי כן, מקמצנות יש לנוס. אדם צריך לחנך את עצמו לתת. עליו לשרש מליבו כל שבב של קמצנות, ובכל אדם יש שבב שכזה. למעשה כל אדם עובר תהליך של שנות חיים, כדי לעבור מיד קפוצה ליד פתוחה, מן השאיפה הטבעית לקחת – אל הבנה שיש לתת, כי האדם מת במקום שבו הוא לוקח וחי במקום שבו הוא נותן.

פרשת ויגש

"אני שומע"

להכניס באוזניים

יהודה ניגש לדבֵר עם יוסף ומקדים לדבריו הקדמה. כך נאמר (בראשית מ"ד, י"ח):
"ויגש אליו יהודה ויאמר: בי אדוני, ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני ואל ייחר
אפך בעבדך, כי כמוך כפרעה". מה פשר המילים: "באזני אדוני"? האם הוא לחש
על אוזנו בלי שאיש זולתו ישמע? לא. רש"י מבאר "יכנסו דברי באוזניך". ובכן,
מה פשר אמירה זו? אפשר לקבל דברים, אפשר לדחות אותם, אפשר אף להתרגז
מחמתם. אבל, בכל מקרה, הדברים נכנסים באוזניים. למה נחוץ אם כן לומר:
"יכנסו דברי באוזניך"?

ה"נועם אלימלך" מוסיף ומציין כי הלשון של הכנסת דברים באוזנו של השומע
היא ייחודית למקרה זה ו"לא מצינו בכל התורה שאמר משה לישראל או בשאר
דברים שיכתוב הלשון הזה הכנסת אזנים". במה התייחדה השיחה בין יהודה ליוסף
מבחינת השמיעה של הדברים ומה התחדש כאן?

כתוב זאת זיכרון בספר ושים באזני יהושע

התייחסות נוספת לשמיעה הטעונה ביאור מצינו עת שנאמר (שמות י"ז, י"ד): "ויאמר
ה' אל משה כתוב זאת זיכרון בספר ושים באזני יהושע, כי מחה אמחה את זכר
עמלק מתחת השמים".

כתוב זה מעורר שתי תמיהות יסודיות:

א. במישור המהותי – "כתוב בספר" ו"שים באזני יהושע" הם לכאורה תרתי
דסתרי, וכתובה בספר אינה מתיישבת עם מסר ליהושע בלבד. אדרבה, אם
רוצים למסור משהו בפרטיות לאזני יהושע, אין לכתוב אותו בספר, שהרי
כתיבה בספר הופכת את הדבר לפומבי והוא ייקרא לא רק ע"י יהושע.

ב. במישור הטכני – מה שכתוב בספר קוראים, לא שומעים. מה הקשר בין
כתיבה בספר לבין "שים באזני יהושע"?

לשם ביאור הדברים עומד רבי אלימלך מליז'נסק על המושג של: "טהרת האוזניים".
נפרט.

שמירת האוזניים

שלוש שמירות הן:

- א. "שמירת העיניים" – מי ששומר את עיניו אינו מביט בכל מראה שאינו צנוע ואינו הגון.
 - ב. "שמירת הלשון" – מי ששומר על פיו ולשונו אינו מדבר דברי לשון הרע, רכילות, וכל דבר אסור.
 - ג. "שמירת האוזניים" – מי ששומר על אוזניו נמנע מלשמע כל מה שאינו ראוי.
- יש הבדל מהותי בין שלוש השמירות הללו:
- העין היא איבר פעיל. אדם מחליט להיכן להביט. בעין יש גם מנגנון פנימי המאפשר לסגור את העין או להסיט את המבט.
 - הפה הוא איבר פעיל מאוד. אדם מחליט אם לדבר, עם מי לדבר, מה לדבר וכמה לדבר. גם בפה יש מנגנון פנימי המאפשר לסגור את הפה ולשתוק.
 - האוזן היא איבר סביל. לאוזן גם אין מנגנון פנימי המאפשר לה להיאטם.

שתי שמירות על השמיעה

יש ציווי לשמור על טהרת השמיעה, ויש שתי דרכים לעשות זאת:

א. אפשר לשמור על האוזן ולאטום אותה משמוע כל דבר רע באמצעות אצבעות הידיים.

הגמרא במסכת כתובות (דף ה' עמ' א') מבארת את הכתוב (דברים כ"ג, י"ד): "ויתד תהיה לך על אזנך" – "אל תקרי אזנך אלא על אוזנך, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו". הגמרא ממשיכה ואומרת כי האצבעות משופעות כיתדות כדי "שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעותיו באזניו".

בדרך זו האדם לא שומע כלום. לא טוב ולא רע. הוא מבודד.

ב. דרך נוספת לשמור על השמיעה היא ע"י שמיעה בררנית (סלקטיבית). האוזן שומעת אך הלב בורר מה הוא מפנים "ושומע" ומה נשאר מחוץ לתודעה ואותו הוא כלל לא "שומע". אדם זה שומע באוזניו הכול. אינו מבודד. הוא יושב בין כולם ועם כולם. אבל, "שומע" במובן של להפנים – רק את מה שנוגע לליבו. אם ליבו טהור – שמיעתו טהורה.

מדוע לא הבין יהושע את מה ששמע

יהושע המתין למשה מחוץ למחנה עת שמשה עלה להר סיני. עם רדת משה מן ההר הוא אומר למשה כי הוא שומע קול בלתי מפוענח העולה מן המחנה. כך נאמר (שמות ל"ב, י"ז-י"ח): "וישמע יהושע את קול העם ברעה, ויאמר אל משה קול מלחמה

במחנה. ויאמר אין קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה, קול ענות אנכי שומע". ככלל, קול מסגיר את מצב רוחו של הדובר, ויש צליל שונה לקולות הנובעים ממצבים שונים. יש קולות ניצחון וחדווה ויש קולות של זעקה ותבוסה. מדוע לא הצליח יהושע לפענח את קולם של חוטאי העגל? רבי אלימלך מבאר כדלהלן:

- א. יש שמיעה סתמית ויש שמיעה בררנית – תכליתית.
- ב. בשמיעה סתמית, השומע מפנים כל מה שעובר סביבו. גם את מה שמסואב ואסור לשמוע.
- ג. שמיעה סתמית, מרוב שמיעה הופך השומע לאדיש לכל מה שקורה ואינו עושה דבר גם כשצריך. לעיתים, מרוב שמיעה הוא אינו מסנן את הנשמע ומפנים גם את מה שאין לשמוע.
- ד. שמיעה תכליתית היא בררנית. סלקטיבית. אדם שומע ומפנים רק מה שיש לו מה ללמוד ממנו. בעקבות שמיעה זו אדם מסיק מן השמיעה מה עליו לקום ולעשות.
- ה. יהושע שמע בכל קול רק את מה שבעקבות שמיעתו עליו לפעול מבחינה רוחנית.

ה. "קול ענות גבורה" – לימד את יהושע כי צריך להתגבר על הדין ולהמתיקו בשרשו, שהרי שורש הדין הוא חסד ה' עם החוטא שמיועד להיטיבו וליישר את אורחותיו. רבי אלימלך מציין כי "גבורה נקראים 'פסוקי דזמרה' הנאמרים כדי לזמר עריצים". יסוד הדברים מצוי כבר בדברי המקובל הקדמון רבי יוסף ג'יקטיליה בספרו "שערי אורה" (שער א') המבאר כי "יש לו לאדם להבין ולדעת כי מן הארץ ועד הרקיע אין מקום פנוי, אלא הכול מלא גדודים והמונים מהם טהורים בעלי חסד ורחמים, ויש למטה מהם כמה בריות טמאות מזיקים ומקטרגים, וכולם עומדים ופורחים באוויר. ואין מן הארץ ועד הרקיע מקום פנוי, אלא הכול מלא המונים, מהם לשלום מהם למלחמה, מהם לטובה ומהם לרעה, מהם לחיים ומהם למוות. ועל זה מיוסד שיר של פגעים 'יושב בסתר עליון' (תהילים צ"א, א')". וכל אלו המחנות בין הארץ ובין השמים. דוגמת ההולך בדרך במקום סכנה, כך תפילתו של אדם עוברת בין אלו הכיתות ועולה עד לרקיע, אם יש בו זכות, לא יפגעו למִטִים תפילתו. ואם אין בו זכות, כמה פגעים ומשחיתים פוגעים בדרך. ולפי זה הדרך תיקן דוד המלך עליו השלום הזמירות, כדי לפנות דרך לתפילות לעבור, כי כל אותן הכיתות הן כמו ענן מעכבין לעלות התפילה, ועל זה נאמר (איכה ג', מ"ד): 'סכותה בענן לך מעבור תפלה'. וכשבא דוד עליו השלום והתקין זמירות, בהיות האדם מסדר אותן הזמירות

אזי מסתלקין והולכין להם אותם המשחיתים והמקלקלים והמעכבים. ונקראו 'זמירות' מלשון 'מזמר', 'וכרת הזלזלים במזמרות' (ישעיה י"ח, ה). ועל זה אמר הכתוב (תהילים קי"ט, נ"ד): 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי'.

ו. "קול ענות חלושה" – מלמד כי צריך להתפלל על רעהו, למסור את הנפש לַחֲלוּת ולהיחלש עבורו, כפי שאמרו חז"ל במסכת ברכות (דף י"ב ע"ב) ב' "המתפלל על חברו צריך שיחלה עצמו עליו". כמו כן מצינו בגמרא שם (דף ל"ב ע"ב א') ביאור למילים (שמות ל"ב, י"א): "זיחל משה את פני ה' אלוקיו" – זיחל מלשון מחלה "מלמד שהחלה עצמו".

ז. בעקבות חטא העגל שמע יהושע קול שלא ידע כיצד יש להגיב עליו. לא בגבורה ולא בחולשה.

ח. מה שיהושע לא הבין בקול ששמע אינו את מצבו של העם. אלא שהוא לא ידע לפענח מה עליו לעשות בעקבות כך. יהושע אמר: "קול ענות אנוכי שומע" – "רצה לומר שאינו מבין, שכן מעולם לא שמע קול כזה כי היה משמר אזניו שלא ישמע דבר שאינו הגון".

ט. כלומר, דברי חטא ועוון לא חדרו כלל לתודעה של יהושע, כי הוא הקפיד על "שמירת האוזניים". שמיעתו לא הייתה סתמית. היא הייתה בררנית. הוא לא היה מבודד פיסית – אלא שמור רוחנית. "יהושע היה משמר אזנים שלו שלא ישמע דבר שאינו הגון כלל".

י. האם אפשר להימנע בדרך זו משמיעה לא ראויה? כן! משיב רבי אלימלך. מי ששומר על אוזניו – האוזניים שומרות עליו.

מי ששומר על האוזניים, אוזניו שומרות עליו ומה שאינו הגון כלל אינו חודר לתודעתו.

שמירת האוזניים היא תנאי להבנת דברי קדושה

ה"נועם אלימלך" ממשיך רעיון זה ואומר כי כשם שאדם ששומר על אוזניו, אטום מלשמוע דברי בלע ואלו לא חודרים לתודעתו, כך במקביל ובתמורה, מי ששומר על אוזניו – ליבו פתוח לקליטת דברי קדושה.

בהתאם לכך מבאר רבי אלימלך את הכתוב: "כתוב זאת זיכרון בספר ושים באוזני יהושע":

הקב"ה אמר למשה כי דברי התורה הכתובים ב"ספר" שהוא ספר התורה, "שים באזני יהושע" – "שלא תלמד את התורה עם מי שאין לו אזנים ברורים כמו יהושע". דברי קדושה נקלטים רק ע"י מי ששומר על טהרת נשמתו, וממילא אינם חודרים לתודעתו של מי שאינו שומר על טהרת אוזניו.

יהודה יכול היה לדבר אל יוסף כי הוא שמר על קדושת האוזניים בהתאם לכך יש להבין את דברי המבוא של יהודה ליוסף כדלהלן: יהודה דיבר דברי קדושה. ברם, שצריך להיות בעל נפש טהורה כדי לקלוט ולהבין דברים אלו.

מי שאינו שומר על טהרת האוזניים – אינו יכול להבין דברים אלו והם לא חודרים לתודעתו.

איך תימצא אם כן שפה משותפת בין יהודה ליוסף? אין זאת אלא שיהודה ראה שיוסף "בר הכי". הוא מסוגל להפנים דבר קודש. אזנו לא ערלה ותודעתו פתוחה. "יהודה ראה בראייתו הזכה את מִדְרַגַּת יוסף. אף על פי שלא ידע שזה יוסף עצמו, אף על פי כן ראה והבין בעין השכל קדושתו הגדולה". יהודה הקדים על כן ואמר ליוסף: "ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני". כלומר, אני רואה עליך שאוזניך כרויות לרווחה ומסוגלות לשמוע ולהפנים דברי קדושה. "לזה אמר כי ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני, פירוש אני רואה שיש לך אזנים ברורים ויכנסו דברי באוזניך".

"כי כמוך כפרעה" – על דרך ההנגדה "שהקדושה שלך היא זה לעומת זה של פרעה, כמו שפרעה הוא בקליפה כן אתה לעומתו בקדושה, ולכן יודע אני שיכנסו דברי באזניך, והבן".

הנה כי כן, שיח של דברי קדושה יכול להתקיים רק בין מי ששומרים על שלוש קדושות: קדושת העיניים, קדושת הפה וקדושת האוזניים. מי שלא אוטם את אוזניו ותודעתו משמוע דברי אוון נאטם מלהבין דברי קדושה. מי שרוצה לפתוח את ליבו להבין דברים קדושים, יאטום נא את אוזניו ותודעתו מלשמוע דברים שאינם הוגנים. השמיעה הנכונה היא בסיס להבנה של דברי קדושה. על כן, כאשר מבין אדם ומפנים דבר קודש – נהוג לומר על כך: "אני שומע".

השמיעה לא יכולה להיות סתמית. היא חייבת להיות בררנית ותכליתית. על השומע לברור מה להפנים אל תוך האוזניים ומה יחלוף ליד האוזניים, ומה שהפנים צריך להביא אותו לתובנות מה לעשות. השומע נכונה לא יישאר סביל, אלא יקום לעשות מעשה עקב שמיעתו.

שלמה המלך ביקש לשפוט את העם בחכמה וברגישות ולהבין בין טוב לרע. על כן ביקש מהקב"ה (מלכים א', ג', ט'): "ונתת לעבדך – לב שומע".

פרשת ויחי

תפילה שגורה

הויה מול חיים

יעקב ירד למצרים והכתוב אומר (בראשית מ"ז, כ"ח): "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, ויהי ימי יעקב שני חייו שבע שנים וארבעים ומאת שנה". כתוב זה מעורר השתאות:

- א. ביחס לסיכום כל שנות חיי יעקב נאמר: "ויהי ימי יעקב" ואילו ביחס לשנות מגוריו במצרים נאמר: "ויחי יעקב". האם מאה ושלושים שנותיו של יעקב לפני ירידתו למצרים אינם נחשבים לחיים אלא להויה גרידא, שאין בה חיות? רק במצרים היו לו חיים?
- ב. יתירה מכך, לכאורה הביטוי "חי במצרים", אינו מדויק, ויש לומר "גר במצרים", כי המונח חיים אינו מתייחס למקום אלא לעצם הקיום.

רק החיים בחו"ל הם חיים?

מחמת קושי זה אמרו חז"ל בזוהר (חלק א' דף רט"ז עמ' ב'): "וכאן נקרא ויחי, שהרי כל ימיו לא נקרא ויחי, משום שכל ימיו היו בצער. אחר שירד למצרים נקרא ויחי. רָאָה את בנו מלך, ראה את כל בניו צדיקים וכולם בתפנוקי ותענוגות העולם, והוא יושב ביניהם כיון טוב ששוקט על שמריו, ואז נקרא ויחי יעקב". כלומר, במצרים חווה יעקב תחייה, שכן היו אלו ימים בלא צער. אבל, הסבר זה טומן בחובו שלושה קשיים:

- א. כיצד ניתן לומר כי החיים בארץ ישראל אינם חיים ודווקא שנות הגלות הם "שנות חיים"?
- ב. האם חיים שיש בהם צער אינם חיים? האם ב-130 שנותיו של יעקב, בחיר האבות, לא הייתה חיות? האם, למשל, השנים שבהם למד תורה בבית שם ועבר לא היו חיים?

ג. האם ב-130 שנות יעקב לפני ירידתו למצרים לא היו גם שנים של שמחה? לכאורה, גם בישראל היו ליעקב לפחות 17 שנים של שמחה, עד אשר נלקח ממנו יוסף, ורבי יעקב בעל הטורים כותב: "ויחי יעקב בארץ מצרים – לומר שלא חיה ימים טובים בלא צער אלא כמנין ויחי (34), י"ז שנה משנולד יוסף עד שנמכר וי"ז שנה במצרים". מדוע אם כן הדגיש הכתוב דווקא את 17 שנות השמחה במצרים, יותר מאשר את 17 שנות השמחה בארץ ישראל?

רבי אלימלך מליז'נסק מבאר על כן כי עבודת ה' של יעקב היא שמכונה חיים. ב-17 השנים של יעקב במצרים הייתה עבודת ה' מיוחדת ויוצאת דופן. נבאר.

מה משתנה בעקבות תפילה

התפילה נקראת עבודת ה'. המקור למצוות תפילה מובא בגמרא במסכת תענית (דף ב' עמ' א') מן הכתוב (דברים י"א, י"ג): "לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם". אומרים חז"ל: "איזו היא עבודה שהיא בלב? הוי אומר זו תפלה". אדם מתפלל לקב"ה כי ישנה את גזירתו בענייני בריאות או פרנסה או כל מצוקה שהתחוללה ויסיר ממנו צרה שנפלה על ראשו. ברם, שלכאורה, מעורר הדבר קושי אמוני חריף: האם ייתכן כי הקב"ה ישנה את דעתו? האם יש משהו שהתחדש רק עכשיו בעקבות התפילה ולא היה צפוי מראש? הרי הקב"ה צופה הכול מראש, ואף מחולל את המציאות כולה: את זו שהתרחשה עד כה, את זו המתחוללת כעת ואת זו שתתחולל בעתיד. אם כן, מה מחדש האדם לקב"ה בתפילתו ומדוע שמשו שנגזר ישתנה אצל מי שצפה הכול מראש?

ובלשונו של ה"נועם אלימלך": "לכאורה יש להבין הסיבה הזאת שהצדיק מתפלל על החולה והוא מתרפא, ונראה הדבר כמו השתנות חלילה אצל הבורא האחד הפשוט האמיתי".

כיצד ניתן להתפלל על מישהו אחר?

הסבר אפשרי לדברים מצוי בדברי רבי יוסף אלבו בספר "העיקרים" (מאמר ד' פרק י"ח) כי תפילה מועילה מכיוון שבתפילתו האדם עובר תהליך מזכך. בתפילתו ניצב האדם לפני ה' שמוט כוחות ומכיר בגדלות הבורא. ממילא אין הוא אותו אדם שנגזרה עליו הגזירה. זהו תהליך דומה לתשובה המשנה את האדם, וכלשון הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב' הלכה ד') כי בעל התשובה "משנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותו המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך

ישרה". תוצאתה של תשובה היא כלשון הרמב"ם (שם פרק ז' הלכה ו'): "אמש היה זה שנוא לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד". הוא הדין ביחס למי שהתפלל. האדם המתפלל משתנה עת שהינו מכיר בגדולת הבורא, בחדלונו שלו ובתלות המוחלטת שלו בקב"ה. זיכוך זה והשינוי שחל באדם בעקבות תפילתו בכוונה מכל לב – הם המושיעים את האדם, שהרי על אדם "חדש", שונה ומזוכך זה – לא נגזרה הגזירה.

ברם, שיש לתמוה כיצד תסייע לחולה תפילתו של אדם אחר? הן החולה עצמו הוא שעומד לדין בשעה קשה זו, והוא שצריך לזכך את ליבו, לשוב בתשובה ולהשתנות. כיצד יכול אדם להתפלל על חולה שלא התייצב בעצמו להתפלל ולא השתנה במאום מכוח תפילה זו?

שגורה תפילתי בפי

במשנה במסכת ברכות (דף ל"ד ע"ב) מצינו: "אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא כשהיה מתפלל על החולה היה אומר זה חי וזה מת. אמרו לו: מנין אתה יודע? אמר להם: אם שגורה תפילתי בפי – יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו – יודע אני שהוא מטורף".

רבי חנינא בן דוסא לא אומר: אם תפילתי יוצאת מפי בלי גמגום בידוע שהיא מקובלת, אלא משתמש במילה "שגורה בפי". ברם, שמונח זה לא ברור כלל, שכן המונח "לשגר" מבטא שילוח והוצאה ממקום אחד למשנהו. כך למשל "שגר בהמה" הוא ולד שהבהמה משגרת ממעיה, או "שגריר" שהוא אדם המשולח למקום אחר. דבר משוגר נעדר מחשבה עצמית ולכן מה שחוזר על עצמו בלי מחשבה ייחודית לו ובלי חידוש ופועל "מכוח האתמול" הוא "שגרת". ביחס לתפילת רבי חנינא בן דוסא פשיטא שאין לומר כי הייתה חזרתית, נעדרת רגש וחידוש או נובעת מכוונה אחרת. מה אם כן פשר המונח תפילה "שגורה" ביחס לתפילתו של רבי חנינא בן דוסא?

מראש נקבע כי הרפואה תבוא בעקבות תפילה

רבי אלימלך מליז'נסק מחדש מהלך מרהיב ביחס לתפילה, כדלהלן:

א. בבריאת העולם הוציא הקב"ה דברים "מן הכוח אל הפועל". קודם

הבריאה הם היו במצב של "בכוח". הבריאה נתנה בהם ממשות וחיות.

ב. בדומה לכך, גם מהלך חייו של כל אדם שיש לגביו השגחה פרטית קיים

מראש אלא שהוא נמצא במצב של "בכוח" ויוצא מן הכוח אל הפועל לפי

רצון ה'. בתוך המהלך הזה נקבע מראש כי דבר מסוים יתרחש רק בעקבות פעולה מסוימת.

ג. אין זו השתנות של רצון ה', אלא להפך – רצון ה' קבע מראש כי תוצאה מסוימת תצא מן הכוח אל הפועל רק אחרי שתעשה פעולה מסוימת.

ד. בהתאם לכך, קבע הקב"ה מראש כי רפואה של פלוני תתרחש רק בעקבות תפילה שלו או של מישהו אחר המתפלל עליו.

"נמצא שאין כאן שום השתנות, כי כל זאת היה בכוח האין סוף שזה יהיה חולה והצדיק יתפלל עליו ויעתר בתפלתו".

לאחות את הקשר בין נשמה לבוראה

להבנת עומק העניין מוסיף רבי אלימלך ומבאר ב"נועם אלימלך" (ליקוטי שושנה) כי לא לחינם קבע הקב"ה מראש כי רק בעקבות תפילת הצדיק יתרפא אדם מסוים ממחלתו. יש לכך סיבה ברורה:

הכלל הוא כי (איכה ג' ל"ח): "מפי עליון לא תצא הרעות". גזירת הקב"ה שפלוני יחלה אינה מעשה שנועד להעניש ולהרע. אדרבה, הקב"ה מיטיב לכל בריותיו והוא מקור החיים, הברכה, האור והשפע. אבל, מי שחוטא מתרחק ממקור זה, ודומה למי שעובר לחדר אחר וסוגר את החלון. הוא מביא על עצמו את הצרה, שכן "מחמת החטא נפסק החוטא מן הקשר העליון וממילא נופל הוא בענין חולי רע רחמנא ליצלן".

מה שהצדיק עושה הוא לחדש את הקשר בין האדם לאלוקיו ובכך "נפתח החלון" והאור האלוקי שבכנפיו מרפא חיים ושב להאיר על אותו אדם.

"תפילת הצדיק מקשרת את האדם הזה בשורשו כבתחילה, ולכן נקראת תפילה, כי תפילה הוא מלשון התקשרות, כמו שנאמר על תפילת לאה אמנו (בראשית ל' ח'): 'נפתולי אלוקים נפתלתי', מלשון פתיל, חוט מקשר".

מי שקשור בשורש נשמתו יכול לאחות את הקשר

כיצד יכולה תפילה של הצדיק לחבר נשמתו של מישהו אחר אל שורשה העליון? כאן מוסיף רבי אלימלך רעיון מחודש, לפיו יש אנשים שהם קשורים בשורש נשמתם. לכן, יכול אחד מהם להשפיע על שורש נשמתו של רעהו, וכשהוא מתקשר לאלוקיו הוא עשוי "למשוך אחריו" גם את מי שקשור עימו.

רבי אלימלך מביא את דברי רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" על הכתוב (שמות ל"ב, כ"ז): "איש את אחיו... ואיש את קרובו":

"צריך לדעת למה הוצרך לומר 'ואיש את קרובו' אחר שאמר 'את אחיו' שהוא קרוב שבקרובים? אכן יכוון לומר שיש כמה אחים שדעתם מרוחקת זה מזה, ועם אנשים אחרים לא קרובים המה להם יאהבו אהבת נפש, וזה ימשך משורש הנשמות כי יש נשמות שקרובים בשורשם ונמשכים בריחוק מולידים, ויש נשמות שהם מרוחקים בשורשם ובאים בקירוב מוליד ויותר יאהבו הקרובים בקרבת השורש מהקרובים בבחינת מוליד, ולקרובים בבחינת מוליד יתייחס שם אחוה ולקרובים בשורשם יתייחס שם קרוב, וכפי זה ידבר הכתוב ב' הבחינות וזו למעלה מזו".

רבי אלימלך מציין בעקבות כך כי אכן "אנו רואים שלפעמים באים שני בני אדם ואוהבים זה את זה מאוד הגם שלא היו מכירים זה את זה מקודם כי אם עתה מקרוב באו ונתוועדו יחד ושניהם דבקו יחדיו באהבה רבה: והטעם מחמת שהיו שכנים זה אצל זה בישיבתם בגן עדן יחד ועתה בהיוועדם יחד נתעורר בהם אהבה הישנה שהיה בהם בגן עדן".

תפילה שגורה מוציאה אל הפועל מה שכבר היה שם ב"כוח"

בהתאם לכך מבאר רבי אלימלך באופן נפלא את מאמר רבי חנינא בן דוסא "אם תפילתי שגורה", מלשון הרגל ושגרתיות. כלומר, תפילה זו כבר הייתה קיימת בעולם העליון מראש ורק שוגרה מעולם של "בכוח" לעולם של "בפועל". רבי חנינא הרגיש את העובדה שמהו כבר היה קיים בעולם העליון, כפי ששני אנשים אוהבים זה את זה בעולם הזה מכיוון שהם חשים כי נשמותיהם היו קשורות בשורשן בעולם העליון.

ממילא יכול היה רבי חנינא לומר על תפילתו "בידוע שהיא מקובלת", שהרי חש כי תפילה זו היא חלק מן התוכנית האלוקית שנקבעה מראש וכבר הייתה קיימת במישור של ה"בכוח", לפני שהוא שיגר אותה מפיו והוציאה מן הכוח אל הפועל. "ואם אין תפילתי שגורה בפי, נמצא כי לא הייתה התפילה הזאת בכוח האין סוף, רק האדם מעצמו הוא מתפלל. בידוע שהוא מטורף".

אכן, רבי אלימלך ביאר בכמה מקומות כי תפילת הצדיק היא דבר שהיה קיים ב"אוצרו" של הקב"ה ושוגר אל פיו של הצדיק, להוציא את הדברים אל הפועל "אם שגורה שהוא מלשון שליחות ששלח ה' התפלה בפיו, וזה מה שאמרו בגמרא במסכת ברכות (דף ז' עמ' א') על הכתוב (ישעיהו נ"ו, ז') 'ושמחתים בבית תפילתי' – מכאן שהקב"ה מתפלל, והיינו בתוך פיפיות ישראל, ששולח התפלה בפייהם".

חיי יעקב – תפילה!

יעקב אבינו ירד למצרים, והיה צריך לוודא כי בניו ונכדיו אינם יורדים למיצר ואינם מנתקים את קשרי נשמתם מן הקב"ה. מצרים היא מקום מובהק של טומאה. שם נחוצה תפילת הצדיק הרבה יותר, כעניין של פיקוח נפש, במובן של קדושת הנפש וטהרתה. על כן, חיי יעקב במצרים היו חיים של תפילה והתקשרות עם הקב"ה, שבאמצעותה הוא התכוון להחיות את זרעו ולמנוע מהם לרדת חלילה מקדושת ישראל שבהם. שנים אלו של תפילה הן עיקר חיי יעקב, שהרי "עיקר החיות של הצדיק היא ע"י התפלה שעל ידה הוא מתדבק בבורא יתעלה".

הנה כי כן, הקשר של האדם לאלוקיו משפיע על האדם חיים, ברכה, שפע ובריאות. אדם המתרחק מאלוקיו – חוסם את האור וממילא נחשף למצוקות רח"ל. התפילה היא חידוש הקשר בין שורש הנשמה לבין בוראה. גם מי שקשור עימנו בשורש נשמתנו עשוי לחדש את הקשר הזה שלנו ע"י תפילתו. הקב"ה טבע מראש בדרך ההילוך של העולם כי פלוני יתרפא ממצוקתו ע"י שתבוא תפילה שתחדש את הקשר הזה. לכן, התפילה הזו כבר קיימת "בכוח". מה שעלינו לעשות הוא להוציא אותה מן הכוח אל הפועל ובכך להביא חיים וישועה.

פרשת שמות

לחשוד ברגשות חיוביים

שתי שאלות ושתי תשובות

משה נשלח ע"י הקב"ה בשליחות נעלה להוציא את בני ישראל ממצרים. משה תמה, הכיצד יהא בכוחו לעשות כן? הכתוב אומר (שמות ג, י"א): "ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה, וכי אוציא את בני ישראל ממצרים". בדברי משה יש לכאורה כפילות: תחילה הוא אומר כי אין בכוחו לדבר אל פרעה. לאחר מכן, הוא מוסיף ואומר היגד נוסף "וכי אוציא את בני ישראל ממצרים". מה פשר תוספת זו? רש"י מבאר כי אכן שתי שאלות שונות ששאל משה:

א. "מי אנוכי – מה אני חשוב לדבר עם המלכים?"

ב. "וכי אוציא את בני ישראל – ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל שתעשה

להם נס ואוציאם ממצרים?"

כלומר, משה לא האמין בכוחו שלו לבצע את השליחות, וגם לא האמין בהצלחת השליחות עצמה, בהעדר זכות שמחמתה יחולל הקב"ה נס ויוציא את בני ישראל ממצרים.

הקב"ה משיב על כך (שם, י"ב): "ויאמר כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוהים על ההר הזה". בכתוב זה יש תשובה לשאלה הראשונה, שכן גם אם אין בכוחו של משה לבדו להתייצב מול פרעה, הוא מסוגל לכך שכן הקב"ה ניצב עימו. אבל, מה התשובה לשאלה השנייה? האם אות שיתרחש לאחר מעשה, יכול לתרץ את השאלה איזו זכות יש לעם ישראל מלכתחילה להינצל?

"לא מובן לכאורה שאמר לו ה' אות שיהיה אחר כך?"

בלי זכות בהווה לא עוזר ייעוד בעתיד

ה"נועם אלימלך" מציין כי "רש"י ז"ל פירש בטוב טעם". רש"י שם מבאר כך:

"ויאמר כי אהיה עמך – השיבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

על מה שאמרת 'מי אנכי כי אלך אל פרעה' – לא שלך היא, כי אם משלי, כי אהיה עמך. וזה המראה אשר ראית בסנה לך האות כי אנכי שלחתיך, וכדאי אני להציל כאשר ראית הסנה עושה שליחותי ואיננו אוֹפֵל, כך תלך בשליחותי ואינך ניזוק. וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים? דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו ממצרים". ברם, שהקושי שהעלינו נותר בעינו גם אחרי הדברים הנפלאים הללו, שכן עדיין תמוה, כיצד ניתן לחולל נס בלי שיש זכות שמצדיקה זאת בהווה. אכן, יש לעם ישראל ייעוד עצום שיתחולל בעת מתן תורה. אבל, כשצריך לבקוע ים ולהעביר בו את בני ישראל ולהטביע בו את המצרים, שאלה מידת הדין מכוח איזו זכות מפלים את בני ישראל לעומת המצרים? חז"ל אומרים במדרש (שמות רבה כ"א, ז): "בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן, אמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, עד עכשיו היו אלו עובדים עבודת כוכבים ואתה קורע להם את הים?" בדומה לכך מצינו במדרש (ויקרא רבה כ"ג, ב'): "אלו ואלו ערלים, אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית, אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים, אם כן לא היתה נותנת מדת הדין לישראל שיגאלו ממצרים לעולם". משאלה חריפה זו משמע כי בלי זכות בהווה לא עוזר ייעוד בעתיד. מהי אם כן התשובה לשאלה השנייה ששאל משה את הקב"ה, מכוח איזו זכות נגאלים ישראל? ה"נועם אלימלך" מבאר על כן את העניין בהתאם לרעיון כללי הנוגע לאדם שבאים להטיל עליו משימה גדולה.

התלהבות מעוררת שני חששות הנלמדות מתגובתו של יעקב

יעקב ישן בעת שברח מפני עשיו אחיו וחלם חלום נשגב, אודות סולם הניצב ארצה וראשו מגיע השמימה ואודות השליחות הגדולה המוטלת עליו. יעקב הקיץ משנתו והכתוב מלמדנו כי תגובתו היא זו (בראשית כ"ח, י"ז): "וַיִּרְא ויאמר מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים". לכאורה, המילים "אין זה כי אם" מיותרות והיה די לכתוב לומר "זה בית אלקים"? רבי אלימלך מתווה כאן את הרעיון הנפלא הבא:

א. אדם המתעורר והנה יש לו "גדלות המוחין", ליבו שוקק אהבה לבורא ונעורה בו רוח של התלהבות בתפילתו או בלימודו או במעשי מצווה שלו. לכאורה, זהו גל שיש לעלות בו מייד ולְדַאֵת עליו למרומים. לא ולא. זהירות! ב. ראשית, עליו לחשוב "מי יודע אם אין זו התלהבות אש זרה חלילה וחלילה".

להתלהבות יש לפעמים מניעים נפשיים, שדבר אין להם עם עבודת ה' כנה ואמיתית.

התלהבות ודבקות יוקדת עלולים לבטא שאיפה פנימית לכבוד, להתבלטות, למציאת מקום בחברה, להתגברות על ייסורי מצפון, לבריחה מן המציאות, או סתם ביטוי למצב רוח מרומם שעלול להסתיים בנפילה מפוארת.

ג. שנית, התרוממות רוח יכולה להיווצר כתוצאה מנסיבות חיצוניות, שהזמן, המקום, אירוע מסוים, או קרבתו של צדיק גורמים אותה. תנועה רגשית הנובעת מנסיבות חיצוניות ולא ממקור פנימי עמוק, היא כמו זיק שכבה מייד כשאדם עוזב את המקום שבו הוא נמצא. לרגש רגעי אין קיום. אירוע רגשי ורגעי עשוי להטביע חותם אך אינו משנה את האדם.

ד. לכן, צריך לבדוק היטב האם להתלהבות יש מקור טהור והאם היא נובעת מתכונה שהורשה עמוק בנפש האדם.

ה. יש הבדל בין תופעה שהיא "מסמר" לתופעה שהיא "בורג". מסמר נמצא במקומו רק בגלל השפעת הסביבה, ואם אך תתרוּפף האחיזה יישלף החוצה ויפול ממקומו. "בורג" לעומת זאת מפנים את הסביבה אל תוכו, לעומקו, אל בין שלביו. הוא נטוע במקומו! מי שמתלהב צריך לוודא שזה רגש שורשי ומושרש, עמוק ובר קיימא. "ולא יפסיק לחשוב: אמת בוודאי זה הוא דבר אלוקים שנתן לי ה' מתנה, והלוואי שיהיה לבבי זה כל הימים".

ו. בדרך זו מבאר רבי אלימלך את הכתוב: "ויירא יעקב מאוד" – "דהיינו כאשר ראה סולם מוצב ארצה ומלאכים עולים ויורדים בו וראה את המראה הגדול הזה, שהקב"ה עם כל המרכבה העליונה ניצב עליו – 'ויירא מאוד ויאמר מה נורא המקום הזה', רצה לומר מי יודע מה הוא המורא הזאת, כי מי אנכי שאזכר למראה הגדול הזה?"

ז. לאחר מכן, התעורר ביעקב החשש השני, שמא זו השפעה חיצונית בלבד, וממילא יש לה רק השלכה רגעית, שאחריה באה נפילה גדולה. על כן אמר יעקב: "אין זה כי אם בית אלהים" כלומר אין זה דבר עמוק ומושרש, אלא ייתכן כי המקום הקדוש הזה הוא שגורם את הקדושה הגדולה הזאת, וממילא כשיהיה בבחינת "משנה מקום" וילך משם לבית לבן תתחולל חלילה נפילה. על כן, "התחיל להתפלל לקב"ה וידור נדר (שם, כ') 'אם יהיה אלוקים עמדי ושמרני' – דהיינו שלא יגרום החטא חס וחלילה להפסיד ממנו הקדושה הזאת".

ביאור חדש בשתי השאלות של משה

בדרך זו יש להבין את שתי השאלות ששאל משה כאשר ראה לפתע את הסנה בוער באש, והוטלה עליו משימה נעלה, מרוממת וקדושה. שתי השאלות הן כאמור, האם להתלהבות יש מקור טהור והאם היא נובעת מתכונה שהושרשה עמוק בנפש האדם ולכן "תחזיק מים" ותאריך ימים גם בעת שינויי זמן, חברה ומקום. כך שאל משה:

א. שאלתו הראשונה של משה הייתה: "מי אנכי כי אלך?" בעיני עצמו אין הוא ראוי לראות מחזה אלוקים. "משה היה עניו מכל אדם ושפל בעיני עצמו ואמר איך אפשר שאגיע למדרגה הזאת". משה שאל על כן האם אכן יש ממש במראה אלוקים נשגב זה?

על כך השיב לו הקב"ה: "כי אהיה עימך" – יש בדברים ממש.

ב. שאלתו השנייה של משה הייתה: "וכי אוציא את בני ישראל?" האם יש קיום לדברים? האם הם ברי ממש, או שמא רק "חלום" והתרוממות רוח שאינה ניתנת ליישום?

כלומר, השאלה לא הייתה האם לבני ישראל יש זכות שמחמתה יתחולל הנס, אלא "האם יכול וראוי אנוכי (משה) לעשות דבר שתהיה לו השלכה לעתיד?"

על כך השיב לו הקב"ה כי הדברים יהיו בבחינת בניין עדי עד לדורות עולם ויביאו לא רק ליציאה ממצרים אלא אף למתן תורה!

הנה כי כן, אדם צריך לחשוד ברגשותיו. גם ברגשות חיוביים. עליו לבחון אותם במבחן כפול: האם הם נובעים ממקור טהור ונכון; והאם הם עמוקים, מושרשים, מבוססים וברי קיימא!

פרשת וארא

על מה מדבר הצדיק עם מי שאינו

הכיכוד מוצג משה כאלוהים

משה רבינו, האיש שהגיע אל פסגת הקדושה, נשלח לדבר עם פרעה, שאחז בשיאים של כפירה. הקב"ה מדריך את משה לקראת פגישה זו ואומר לו (שמות ז', א'): "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך לפרעה, ואהרן אחיך יהיה נביאך". ברם, שפסוק זה מעורר שתי שאלות נוקבות מאוד:

א. מה פשר הדבר כי משה יהיה אלוהיו של פרעה? הרי משה הציג את עצמו כשליחו של הקב"ה וממילא לא יוכל לעולם להיתפס כדמות של אלוהים בעצמו? כיצד ניתן להעלות על דל שפתיים שמשה ייחשב לאלוהים, בלא שייחשב ככפירה נוראה?

ב. כיצד יהיה אהרן נביא של משה? וכי מתנבא אהרן בדברי משה ולא בדברי ה'? הרי אהרן מבטא אף הוא, כמשה, את דבר ה', וממילא הוא נביא ה' ולא נביא של משה.

כדי לבאר עניין זה, חושף אותנו ה"נועם אלימלך" לנושא רחב ויסודי העוסק בדרך הילוכו של הצדיק עם הבריות. לאחר שנעיין בדברים, יתבאר הכתוב דנא באר היטב.

שפה משותפת יוצרים

הצדיק אמור להיות אדם מופשט, כולו רוחניות, תורה וקדושה. הוא אמור להתרחק מן הגשמיות ואולי אף לסלוד ממנה. ברם, שאם כך איזו שפה משותפת תהיה לו עם אנשים שאינם בני עלייה כמוהו? לכאורה, מתעוררת סתירה מובנית בין שאיפת הצדיק להגיע לפסגה רוחנית, לבין הצורך לאפשר לצדיק להשפיע על זולתו ולתקשר עם אנשים שבראש מעייניהם ניצבים צרכיהם הגשמיים. מה הפתרון לסתירה זו?

תשובתו של ה"נועם אלימלך" לכך היא, שאדם יכול וצריך לדבר עם הזולת על מה שמעניין את בן שיחו, אף בלי שהדבר יעניין או יאפיין אותו עצמו. שפה משותפת יכולה להימצא גם בין שני אנשים שהאחד מדבר בשפת אם שלו, והשני מדבר בה כשפה זרה. כך למשל, הצדיק מדבר עם יהודי איכר על כך שהסוס שלו מת, על אף שמרכז הווייתו של הצדיק רחוק מאוד מן האורווה, וראשו נתון להוויות אביי ורבא ולסוגיות עיוניות הניצבות בליבו של בית המדרש. הצדיק מדבר עם אותו יהודי על הסוס, לא כי הסוס מעניין אותו, אלא כי אותו יהודי מעניין אותו. הדאגה לזולת מחייבת לדאוג למה שמעניין את הזולת.

ויחכם מכל האדם

הכתוב אומר על שלמה המלך (מלכים א', ה', י"א): "ויחכם מכל האדם". דרשו חז"ל (במדרש פליאה): "ויחכם מכל האדם – אפילו מן השוטים". לכאורה, מה הרבותא להיות יותר חכם משוטה? הרי בשביל זה לא צריך להיות החכם מכל האדם? אין זאת אלא, ששלמה היה עד כדי כך חכם, שהוא ידע למצוא מכנה משותף אפילו עם שוטה מופלג. אין זאת חכמה יתירה למצוא דרך לתקשר עם אדם חכם. בין שני אנשים חכמים יש מטבע הדברים מכנה משותף, שפה משותפת ותחומי עניין משותפים. הקשר ביניהם טבעי ולא מראה על כך שלאחד אכפת מרעהו. הוא מדבר איתו כי הדבר תורם לו עצמו הנאה ועניין. אבל, כאשר אדם משכיל לדבר עם מי שאין לו עימו דבר במשותף, ומוצא דרך לתקשר עימו, הדבר מראה שאכפת לו ממנו. הדבר אף מראה על חכמה יתירה!

איך הופכים תרנגול לאדם

עמד על רעיון עמוק זה רבי נחמן מברסלב באחד מסיפוריו (רבי נחמן מברסלב, שיה שרפי קודש, חלק א', סימן תקפ"א). כך סיפר רבי נחמן: פעם אחת בן מלך אחד נפל לשיגעון שהוא תרנגול הודו וצריך לשבת עירום תחת השולחן ולגרור חתיכות לחם ועצמות כמו תרנגול הודו. המלך היה בצער גדול מזה וכל הרופאים נואשו מלרפא. עד שבא חכם אחד ואמר: אני מקבל על עצמי לרפאו. הלך ופשט בגדיו וישב תחת השולחן אצל בן המלך כשהוא עירום, וגם כן גרר פרורים ועצמות. שאלו בן המלך: מי אתה? ומה אתה עושה פה? השיב לו: ומה אתה עושה פה? אמר לו: אני תרנגול הודו. אמר לו: אני גם כן תרנגול הודו. ישבו שניהם יחד כך איזה זמן, עד שנעשו רגילים זה עם זה.

החכם רמז לבני הבית להשליך להם כותנות. אמר החכם לבן-המלך: אתה חושב שתרגול הודו אינו יכול ללבוש כותנת? אפשר ללבוש כותנת ואף על פי כן להיות תרגול הודו. לבשו שניהם כותנות. לאחר זמן רמז החכם והשליכו להם מכנסיים. אמר החכם לבן-המלך: אתה חושב שתרגול הודו אינו יכול ללבוש מכנסיים? אפשר להיות לבוש במכנסיים ואף על פי כן להיות תרגול הודו. לבשו שניהם מכנסיים. כך היה גם עם שאר הבגדים. אחרי-כן רמז החכם והשליכו להם מאכלי-אדם מהשולחן. אמר החכם לבן-המלך: אתה חושב שתרגול הודו אינו יכול לאכול מאכלי אדם? אפשר לאכול מאכלי אדם ואף על פי כן להיות תרגול הודו. החלו שניהם לאכול מאכלי אדם. לבסוף אמר לו החכם: האם אתה חושב שתרגול הודו מוכרח להיות דווקא מתחת השולחן? אפשר להיות תרגול הודו ולהסב לאכול על יד השולחן! כך התנהג עמו עד שריפא אותו לגמרי".

ודוק, יש חולי ויש תסמינים. לכאורה, החכם הזה ריפא את התסמינים, אבל החולי נותר כהווייתו.

נראה כי סיפור זה מלמדנו ארבעה מסרים חשובים אלו:

- א. אם החכם רוצה להשפיע על זולתו, הוא חייב לדבר אליו בשפתו שלו. אם החכם רוצה לתקשר עם השוטה עליו ליצור עימו מכנה משותף ולדבר עימו בשפה של "תרגולי הודו" על אף שהוא חכם. אדרבה, זוהי חוכמתו העילאית, לדבר גם עם אדם שחושב שהוא תרגול.
 - ב. אין אפשרות לשכנע אדם בטעותו בלא שקדמה לכך תחושה של אחווה והזדהות. אי אפשר לשכנע את השוטה כשהחכם ניצב מעליו. הוא שומע לחכם רק לאחר שהחכם ישב לידו "מתחת לשולחן", עירום ואכל גרגרים כמוהו.
 - ג. שינוי מתחולל באופן הדרגתי. לא יוצאים מתחת השולחן מייד. מתחילים בלבישת כותנת. צעד קטן ועוד צעד קטן מביאים לבסוף לשינוי הגדול.
 - ד. ה"תרגול" שהתנהג כבן אדם - לא התחפש. הוא נרפא!
- לא צריך לשנות את ההגדרה כדי לשנות את האדם. די לשנות את החיצוניות והדבר כבר חודר אל הפנימיות מאליו. לאחר שהשוטה מתנהג כאדם ולא מוצא לנחוץ למצוא בהגדרתו השונה הבדלים מעשיים, הרי שהוא יזנח ממילא את התאוריות ואת התדמית השונה שלו.

מזדהה מי שלא חושש

בסיפור הזה יש עוד מסר. נראה כי המלך לא יכול היה לדבר עם בנו. גם לא שָׁרַי המלוכה ורופאי המלך. נדרש חכם חיצוני. מדוע? מכיוון שקשה לאדם להזדהות

עם מי שקרוב אליו ועם זאת אינו מתנהל לפי הציפיות שלו. הוא מאוכזב עמוקות, שיפוטי וביקורתי, והוא חש צורך פנימי להתבדל מן התופעה. על כן, הוא לא יוצר שפה משותפת.

מי שיכול לרפא הוא דווקא אדם זר, שאינו חושש ליצור שפה משותפת עם תופעה דווקא מכיוון שהיא כה רחוקה ממנו. החכם מדבר עם השוטה בשפתו ואף יושב לידו מתחת לשולחן, כי הדבר לא מפריע לו כהוא זה להישאר חכם. נמצא כי לעיתים, מי שיש לו שפה משותפת עם השוטה – הוא דווקא אדם הרחוק ממנו מאוד באפיונים הפנימיים שלו.

הצדיק מקרב

בהתאם לרעיון זה כותב רבי אלימלך כי "הצדיק הרוצה להעלות את אדם השפל ולהסירו משטותו ושיפלותו בלתי אפשר לשבר את דבר שטותו כי אם בדבר הדומה קצת, דהיינו שצריך הצדיק לירד קצת ממדרגתו להטות אליו בדבר הדומה". כלומר, הצדיק מוצא שפה משותפת עם האדם הגשמי, ע"י כך שהוא מדבר עימו על מה שמעניין את אותו אדם. הצדיק גם מנסה ליצור הזדהות, אינו מתנשא חלילה ואינו מבליט את תכונותיו. אדרבה, דווקא מכיוון שהוא כה נבדל ומופשט, הוא מסתיר את ייחודיותו ואינו חושש לקרב ולהתקרב.

שיח עם פרעה לשיטתו שלו

בהתאם לרעיון זה מבאר רבי אלימלך את השיח של משה עם פרעה: פרעה עשה את עצמו לאלוה, כפי שנאמר בכתוב (שמות פרק ז', י"ד-ט"ו): "ויאמר ה' אל משה ... לך אל פרעה בבוקר הנה יוצא המימה וניצבת לקראתו על שפת היאור, והמטה אשר נהפך לנחש תיקח בידך". רש"י מבאר: "הנה יוצא המימה – לנקביו. שהיה עושה עצמו אלוה ואומר שאינו צריך לנקביו ומשכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו".

איך יוצרים מכנה משותף עם אדם שנכנס בו שיגעון גדלות והוא חושב שאדם יכול להיות אלוהים?

התשובה היא, בדומה לחכם בסיפור של רבי נחמן, שנכנס מתחת לשולחן ואמר: "גם אני תרנגול".

"אמר ה' למשה: 'ראה נתתיך אלהים לפרעה' – פירוש שצריך אתה לעשות אותות ומופתים לפני פרעה כמעשה אלהות ועל ידי זה תשבר את שטותו שמחזיק עצמו לאלוה, שהוא יסבור שאתה אלהים".

לאור נועם אלימלך | פרשת וארא

כלומר, מי שחושב שאדם הוא אלוה, אין משכנעים אותו בטעותו, אלא מדברים איתו בהתאם לשיטתו שלו שהאלוה הוא אדם – ומראים לו שמשה עולה עליו. פרעה יסיק אם כן שמשה הוא אלוה ואהרן נביאו ובדרך זו תהיה לפרעה התייחסות ראויה למשה ולדברים שאמר לו אהרן. לאחר מכן, ישכיל להבין כי תרנגול אינו אדם ואדם אינו אלוקים.

הנה כי כן, הצדיק נשאר מופשט. רוחני וקדוש. בל ישתנה חלילה. בל ירד ממדרגתו ובל יחטא במאומה. אבל, הוא צריך לקרב ולהתקרב ולמצוא שפה משותפת גם עם אדם גשמי. השיח בין חכם לשוטה לא משקף את מהותו של החכם, אלא את עוצם חוכמתו לדעת לדבר אף עם מי שאינו חכם, בלי להתנשא, בלי להיות שיפוטי ובלו להתבדל. לשם כך מדבר הצדיק עם איש שיחו גם על דבר גשמי שמעניין אותו. הגשמיות אינה מעניינת את הצדיק, אבל האדם מאוד מעניין אותו.

פרשת בא

יוצר אור ובורא חושך

וימש חושך

הקב"ה ציווה להביא על מצרים את מכת חושך, ונאמר (שמות י', כ"א-כ"ג): ויאמר ה' אל משה נטה ידך על השמים ויהי חשך על ארץ מצרים, וימש חשך. ויט משה את ידו על השמים, ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים. לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים, ולכל בני ישראל היה אור במושבותם". כתוב זה מעלה על פניו שלוש תמיהות:

א. מן הכתוב עולה כי לא היה זה הסתר אור יום. אלא משה נטה את ידו והביא חושך. ברם, שאנו מבינים כיצד ניתן לחדש מקור של אור. אבל, איך מביאים חושך? שמה תאמר כי לא זרחה השמש? לא, שהרי לכל בני ישראל היה אור באותו זמן ובאותו מקום עצמו. על כן סיירו בני ישראל בבתיהם של המצרים ועיינו בכל המטמוניות שלהם, כאשר באותו מקום למצרים חשוך ולבני ישראל מואר.

ב. יתירה מכך, מדובר היה בחושך שניתן היה למשש אותו. הכתוב אומר: "וימש חושך" – מלשון ממשות ומישוש. ובכן, כיצד ממששים חושך? איזו ממשות יש לחושך?

ג. רש"י מבאר: "וימש חשך – ויחשיך עליהם חושך יותר מחשכו של לילה וחשך של לילה יאמיש ויחשיך עוד". מה פירוש חושך יותר מחושך? מה שלא רואים – לא רואים. מה יש יותר מזה? הקושי מתעצם עת שאנו מעיינים בדברי חז"ל (שמות רבה י"ד, א') על הכתוב (תהלים ק"ה, כ"ח): "שלח חשך ויחשיך". חז"ל אומרים כי החושך בעצמו "החשיך". משל למה הדבר דומה, לאדון שסרח עליו עבדו. האדון אמר לאחד מעבדיו: 'לך והכה 50 מכות שוט'. הלך העבד, הוסיף לו משלו והכה 100 מכות. כך הקב"ה שלח חושך על המצרים והחושך הוסיף משלו – "וימש חושך". כמה היה אותו חושך? רבותינו אמרו עבה כדינר, שנאמר: 'וימש חשך' שהיה בו ממש".

ובכן, מה פירוש חושך שמעצים את עצמו? האם חושך הוא יצור בר בחירה ויכולת להעצים את עצמו? ובמה הוא מתעצם?

חושך העדר או ממשות

מהו חושך? האם זו ממשות או העדר?

הרמב"ם בספרו "מורה הנבוכים" (חלק ג', פרק י') מבאר כי כשם שעיוורון אינו תכונה חיובית המבטאת יכולת מסוימת אלא אדרבה זהו חוסר יכולת לראות אור, כך גם חושך אינו יצירה ואין לו ממשות. חושך הוא רק מצב של היעדר אור. ברם, שאם כן מה פשר הכתוב (ישעיה מ"ה, ז'): "יוצר אור ובורא חושך"? הרמב"ן (על שמות י', כ"ג) מוסיף ומקשה על הרמב"ם לנוכח הכתוב: "וימש חושך" לפיה במכת חושך הייתה לחושך ממשות. כמו כן, הרמב"ן מביא את הכתוב (תהילים ק"ה, כ"ח): "שלח חושך ויחשיך", ומקשה על הרמב"ם: אם החושך מבטא רק העדר של אור, איך אפשר היה לשלוח אותו, הרי אין לו ממשות? הרמב"ן מבאר על כן כי "החושך היה עבה מאד ומורגש, שהיה בו כמו ממש". כיצד מיישבים את הכתובים לפי הסברו של הרמב"ם לאור שאלות נוקבות אלו?

יוצר אור ובורא חושך – האם התהפכו היוצרות

עיון בסוגיה זו עובר בביאור הכתוב האמור (ישעיה מ"ה, ז'): "יוצר אור ובורא חושך". בכתוב זה יש הבחנה בין יצירה לבין בריאה. לתדהמתנו נראה כי לכאורה דווקא הבנת הביטויים יוצרת חשכה בהבנתם. מבחינה לשונית מקובל לחשוב כי: יצירה – מלשון צורה. היא מתן צורה לדבר קיים. יוצרים "יש" מ"יש". בריאה – כמו בריאת העולם בששת ימי בראשית, "יש" מ"אין". רבי אברהם אבן עזרא (בפירושו על בראשית א', א') כתב: "ברא – רוב המפרשים אמרו שהבריאה להוציא יש מאין". הרמב"ן (שם) כתב: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת, ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון ברא". בהתאם לכך היה מצופה לומר כי אור הוא בריאה בהיותו חידוש גדול ואילו החושך הוא רק העדר ולכן הוא רק יצירה. חושך הוא יצירה, שהרי לא מחדשים יש מאין, אלא מסתירים את היש, ומעצבים מציאות קיימת באופן של העדר אור. לעומת זאת, אור הוא בריאה, שהרי יש כאן דבר חדש ונשגב המבליח לפתע וראוי להתבוננות, הערכה והשתאות.

והנה "התהפכו היוצרות".

הכתוב אומר "יוצר אור" ומכנה את האור כיצירה ולא כבריאה. הכיצד?
הכתוב אומר "וברא חושך" הכיצד נחשב חושך כבריאה של "יש"? לכאורה החושך
עושה מ"יש" "אין" ולא להפך.

האור היה קיים ואילו החושך הוא שנברא

נראה כי היישוב של תמיהה חריפה זו הוא כך:
את האור לא צריך היה לברוא. הוא קדם לעולם, שכן הוא נבע מהווייתו של
הקב"ה.

החידוש העצום בבריאה היה נעוץ בכך שהקב"ה שהוא בבחינת "ממלא כל עלמין"
צמצם את עצמו כביכול אל תוכו, כדי להותיר מקום להוויה של עולם הגשמי.
בדרך זו נבראה והתחדשה בבחינת "יש" מ"אין" מציאות חדשה של חושך.
על כן, החושך הוא בריאה והאור הוא רק יצירה.

הצורה שלבש האור בעת יצירתו

ברם, שלאור הבנה זו כי האור נבע מן האלוקות וממילא היה קיים מקדמת דנא,
מתעוררת השאלה מהי היצירה שבאור? מה יש ליצור באור לאחר שהוא קיים?
התשובה לכך היא, שהקב"ה יצר באור צורה שמכוחה האדם מכיל את האור.
כלומר, האור היה מלכתחילה אין סופי ומופשט לגמרי, שהרי נבע מן האלוקות.
הקב"ה יצר באור גוונים שנתפסים בכלי ההכלה של האדם:

- האור האלוקי נתפס באופן גשמי - בכלי הכלה גשמיים (עין);
- האור האלוקי נתפס באופן מופשט - בכלי הכלה רוחניים (מוח);
- האור האלוקי נתפס באופן קדוש ומרומם יותר - בכלי ההכלה של
הנשמה, כאשר אדם לומד תורה, שהיא הביטוי המובהק לאור זה.
- אצל אדם תורני ורוחני, מופשט וקדוש, הלומד תורה לשמה - מתבטא
האור ביכולת של הבנה והארה מרוממים ונאצלים יותר, שכן ככל שאדם
קרוב יותר לקב"ה כן מאיר בו האור האלוקי באופן הקרוב יותר לצורתו
המופשטת והטהורה.

לאחר הקדמה זו נוכל לעיין ולהבין את דבריו של רבי אלימלך:

"וכבר דקדקו קדמונים, למה כתיב באור לשון יצירה ובחושך לשון בריאה?
ולי נראה, כי הקב"ה ותורתו הקדושה נקראו אור אין סוף. וזה שאמר הכתוב
(בראשית א', ד'): "וירא אלקים את האור כי טוב", פירוש האור הוא נקרא

התורה הקדושה. וכשלומד אדם את התורה לשמה נקרא האור "כי טוב"... וזה הפירוש יוצר אור, כי התורה הקדושה הוא אור פשוט אין סוף בלי צורה וכשאדם לומד תורה הוא מלביש עצמו באור האין סוף אזי לפי מדרגתו של הצדיק ההוא יש לו צורך לאור הזה לפי מדרגתו של הצדיק ההוא המלוכב בו. וזהו יוצר אור, כי קודם בריאת עולם היה האור התורה התפשטות בלי צורה אבל אחר בריאת עולם כשאדם לומד את התורה ומלבש עצמו בהאור אזי האור ההוא יש לו צורה".

ממשותו של החושך

נראה כי לאור הסבר זה ניתן לראות באור חדש את שיטת הרמב"ם ביחס לבריאה הנקראת חושך.

אכן, החושך נובע מהעדר אור. אבל, זו בריאה וחידוש גדול הנובע מצמצום והתכנסות האור האלוקי. זהו מצב "לא טבעי". החושך נובע מעכירות רוחנית, ולזו יש ממשות. גשמיות שמתפשטת ודוחקת את הרוחניות היא מציאות ממשית. זו גם תופעה שיכולה להעצים את עצמה. ההעדר האלוקי והתכנסות האור האינסופי אל תוך עצמו, עלול חלילה להתעצם בהתאם לעוצמות ההתבהמות של האדם. בחברה שבה יש רק רשע וגשמיות ואין מקור ששואב אליו רוחניות ואור אלוקי – החושך מתעצם ואיש אינו רואה את אהיו. לחושך הזה יש ממש.

כיצד יכול היה משה להביא את החושך הזה? על ידי כך שהוא חדל להשפיע מרוחו הגדולה והקדושה. בלשונו של ה"נועם אלימלך": "זהו פירוש 'נטה ידך על השמים', שתטה מכאן את האור שלך שלא יגן עליהם אזי ממילא יהיה חושך על ארץ מצרים, וקל להבין".

הנה כי כן, למדנו לחשוב:

בריאה היא חידוש של "יש" מ"אין" ואילו יצירה היא עיצוב ומתן צורה ל"יש" קיים.

האור אינו בריאה כי הוא נובע מהווייתו של הקב"ה ומתורתו הקדושה, וממילא, היה קיים מאז ומעולם. האור הוא יצירה. מה שנוצר הוא הצורה שניתנה באור, שאותה אנו תופסים בהתאם ליכולת ההכלה שלנו.

החושך הוא בריאה ויש בו חידוש עצום, שכן הוא נבע מכך שהקב"ה צמצם כביכול את מציאותו הרוחנית והאינסופית, כדי לתת מקום לבריאת עולם גשמי. החושך נובע מעכירות רוחנית ויש בו ממשות בהתאם למידת הכיבוש של הגשמיות את הרוחניות.

אם איש הרוח אינו מושך אור, הרי שנוצרת ממשות של חושך, וזו הולכת ומעצימה את עצמה.

הווי אומר אפוא כי הקב"ה ברא חושך המבטא גשמיות ויצר אור המבטא רוחניות. צורת האור תלויה בנו, ובלמוד לשמה בקדושה ובטהרה ניתן להעצים את האור!

פרשת בשלח

"כי בשמחה תצאו"

מדוע הולך פרעה אחריהם ללוות אותם?

פרעה נאלץ לשלוח את בני ישראל ממצרים. הדבר נעשה בעל כורחו. פרעה התנגד לכך בכל תוקף. שילוח בני ישראל ממצרים אינו יכול להיות פעולה המיוחסת לפרעה, שהרי פרעה היה אנוס לעשות כן. והנה הכתוב אומר (שמות י"ג, ז'): "ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא". שואלים חז"ל (שמות רבה כ', ג'): "ויהי בשלח פרעה – וכי פרעה שלחם? עשרת הדיברות נפתחים במילים (שמות כ', ב'): 'אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'."

הקב"ה הוא שהוציא את בני ישראל ממצרים ולא פרעה. מדוע נאמר אם כן: "ויהי בשלח פרעה"?

המדרש מיישב קושי זה באומרו, כי פרעה היה מְלֵךְ אותם "ואין שלוח האמור כאן אלא לוויה שנאמר (בראשית י"ח, ט"ז): 'ואברהם הולך עמם לשלחם'". בדומה לכך מצינו בזוהר (חלק ב' דף מ"ה עמ' א'): "ויהי בשלח פרעה – פרעה וכל אותם האוכלוסים שלו היו הולכים אחריהם ללוות אותם עד שיצאו מארץ מצרים, וכל אותם גדולים שרים הממונים עליהם ועל שאר העמים, ליוו את השכינה ואת ישראל כולם, עד שחנו באיתם בקצה המדבר. זהו שכתוב: 'ויהי בשלח פרעה את העם'".

ברם, שתופעה זו אינה מובנת לנו. אנחנו מלווים אדם יקר לנו או אדם מכובד, מכיוון שקשה לנו להיפרד ממנו ואנו רוצים "להרוויח" עוד כמה דקות במחיצתו. אבל, מי שנאלץ לשחרר אדם בעל כורחו ובניגוד לרצונו אינו טורח ללוות אותו. מדוע ליווה פרעה את בני ישראל?

במענה לעניין זה, עומד ה"נועם אלימלך" על זווית חדש ומרהיבה ביחס לערכו והשפעתו של ליווי.

חובת לימוד תורה כשאין ליווי

בגמרא במסכת סוטה (דף מ"ו עמ' ב') מצינו: "המהלך בדרך ואין לו לוויה, יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א', ט'): 'כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרורותיך'". משמע מכאן, כי אם יש לאדם ליווי אין הוא מחויב לעסוק בתורה, וזהו חיוב שהתחדש לגבי אדם שהולך בדרך לבדו. ברם, שעל כך מסתער קושי חריף, שהרי מקרא מלא הוא (דברים ו', ו'-ז'): "והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצווך היום על לבבך, ושיננתם לבניך ודיברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך". אדם מצווה ללמוד תורה בכל מצב, לרבות בעת שהוא הולך לבדו בדרך. אדרבה, המשנה במסכת אבות (פרק ג' משנה ד') אומרת: "המהלך בדרך יחידי והמפנה לבו לבטלה, הרי זה מתחייב בנפשו". יתירה מכך מצינו שם (משנה ז'): "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו".

מכיוון שחובת הלימוד חלה גם כשאדם נמצא לבד בדרך, מה פשר דברי הגמרא כי מי שהולך בדרך ואין לו לוויה יעסוק בתורה?

החידוש הנובע מן החיוב ללמוד תורה בדרך

הקושי מתעצם והולך עת שאנו מבקשים להעמיק בפשר הכתוב האמור: "ודיברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך". לכאורה למה צריך פסוק כדי לחדש שאדם חייב ללמוד בדרך?

ממה נפשך: אם לאדם הנמצא בדרך אין אפשרות ללמוד, הרי שהוא אכן פטור מכך בהיותו אנוס.

מאיך גיסא, אם לאדם הנמצא בדרך יש אפשרות ללמוד, פשיטא שהוא חייב ללמוד בדרך כפי שהוא חייב ללמוד בביתו. מה ההבדל? וכי עסקינן בחובת הבית? וכי אדם המצוי בדרך פטור ממצוות תפילין? אין זאת אלא שלימוד תורה אמור להיות עיוני ולבא מתוך יישוב הדעת. אין זה לימוד סגולי שממלמלים אותו בלי להבין, אלא לימוד עיוני. הכלל הוא שלימוד מחייב ריכוז, כפי שאמרו חז"ל במסכת מגילה (דף כ"ח עמ' ב'): "שמעתא בעא צילותא". מבאר רש"י: "צילותא – דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה". אדם הנמצא בדרך – מוסח. יש לו אולי זמן פנוי ללמוד אבל דעתו לא מיושבת עליו. קשה לו להתרכז. תשומת ליבו נתונה לסביבה החולפת לנגד עיניו. הוא אכן יכול וחייב וללמוד. אבל, הקושי להתרכז עלול לתת את אותותיו באיכות ובעומק העיון. הוא עלול להיות נמהר ושטחי, רופף ומהיר. הדרך משפיעה על עומק העיון ועלולה לגרום לרדידות. על

כן, היה צריך הכתוב לחדש שיש חיוב ללמוד גם בדרך, כשהלימוד עלול להיות פחות איכותי. הכתוב מחדש כי חיוב תלמוד תורה הוא מקיף ומוחלט וחל בכל מצבי החיים, גם אם מדובר במצבים שבהם העיון מטבעו לא יהא במיטבו. כך פוסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק א' הלכה ח'): "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזור על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה".

על כן, חובת לימוד תורה אינה פוחתת גם כשהאדם בדרך, מוסט ומוסח, טרוד, רדוד ומועָד לשטחיות.

תורתו של המלווה מגנא ומצלא את בן הלוויה

מן הצורך לחדש חיוב ללמוד תורה "בלכתך בדרך" למדנו אפוא כי הלימוד בדרך עלול להיות פחות איכותי. מכאן נסללה הדרך להבין את ערכו של ליווי! שני אנשים ההולכים ביחד בדרך – מתקשרים זה עם זה. נוצרת ביניהם קרבה וסולידריות.

ככלל, אנשים העושים פעולות פיסיות ביחד קושרים את ליבותיהם זה עם זה. בין שני אנשים שהולכים יחד, או אוכלים יחד, נוצרת אחווה. היא לא בהכרח נובעת מן המטרה המשותפת או היעד המשותף, שהרי גם מי שמתניצב לצד רעהו לשמש לו בן לוויה או בן שִׁיח בלי שהוא עצמו צריך להגיע ליעד מסוים – יוצר אחווה וקשר בין הלבבות. הליווי של אדם לדרכו יוצר אחדות בין המלווה לבין ההולך לדרכו, ואחדות זו נמשכת גם אחרי שהאחד ממשיך בדרכו והאחד שב לביתו.

לאחדות זו עשוי להיות משקל עצום, מבחינת הצורך ללמוד תורה כדי שזו תגן עלינו בדרכנו, למען נגיע למחוז חפצנו לחיים ולשלום.

ההולך לדרכו מצוי במצב סכנה. הוא זקוק לתורה שתגן עליו, שהרי התורה היא השומרת עלינו מצרה, כפי שאומרת הגמרא במסכת סוטה (דף כ"א ע"א) תורה מגינה ומצילה ("תורה מגנא ומצלא"). ברם, דווקא כשהאדם בדרך, במצב רגיש ומסוכן, איכות הלימוד שלו ירודה, כתוצאה מן הדרך. מה עושים?

הצדיק מלווה את האדם בצאתו לדרכו והלבבות נקשרים ומתאחדים. לאחר מכן, כשהצדיק שב לביתו ולומד ביישוב הדעת ובריכוז מלא, הדבר עומד לזכותו של ההולך בדרכו, שהרי שניים אלו (הצדיק וההולך לדרכו) הפכו לישות מאוחדת ע"י הליווי וההליכה המשותפת.

מכוח איחוד הלבבות שיצר הליווי נמצא כי תורתו של הצדיק מגינה גם על ההולך לדרכו.
זהו ערכו של הליווי.

ליווי ע"י איש עצוב

ליווי יוצר אחדות לבבות. ברם, האם אחדות עם אדם אחר היא חיובית? פשיטא כי אחדות הלבבות עם צדיק כן, ואחדות הלבבות עם אדם רשע – מאוד לא.

רבי אלימלך מחדש, כי אחדות לבבות עם אדם עצוב – גם היא רעה. מכיוון שאם יש סולידריות ואחדות עם אדם עצוב – נדבקים מעצבותו. מי שהולך בדרך ניצב במצב של סכנה. שמחה עשויה לרומם את רוחו, ולהביאו ליכולות להתגבר על כל צרה, תוך ביטחון בה'. מתוך שמחה עשוי האדם למצוא תושייה, מזור ותעצומות נפש. לעומת זאת, העצבות שאדם משרה על בן לווייתו עלולה לשבור את רוחו, לדכא אותו, להוריד את ערנותו ואת יכולותיו ולהביאו לכלל משבר ואסון חלילה. יתירה מכך, שאר רוח באה כאחד עם התרוממות רוח ולהפך. על כן, עצבות היא מחסום ומכשול בעבודת ה' ומונעת קדושה. הגמרא אומרת במסכת שבת (דף ל' עמ' ב'): "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה". על כן, ליווי ע"י איש עצוב – מזיק.

פרעה הוא איש עצוב

הגמרא במסכת מגילה (דף י' עמ' ב') אומרת כי כאשר נאמר בתורה "והיה" זו לשון שמחה, וכשנאמר בתורה "ויהי" – זו לשון צער. הפרשה דנא מתחילה במילים "ויהי בשלח פרעה". לשון צער. אכן, בעת יציאת מצרים פרעה היה איש עצוב. פרעה שלח את בני ישראל בעקבות עשר מכות קשות, ובכללן מכת בכורות שהרגה את בנו וסיכנה את חייו. הצרות נגעו בו ובעמו וגם שילוח בני ישראל היה מבחינתו אסון. ליווי ע"י פרעה הוא אם כן – ליווי ע"י איש עצוב.

"כי קרוב הוא" – פרעה

אם יש הזדהות בין אנשים – העצב של האחד עלול להיות מדבק ולחול גם על רעהו. על כן, פרעה שראה את בני ישראל עוזבים אותו והולכים ברוממות רוח

בעקבות אלוקיהם, ביקש ללוות אותם ולהתקשר עימם, מתוך מטרה אחת – להדביק אותם בעצבותו.

בהתאם לכך, מוצא רבי אלימלך תוכן פנימי בכתובים באופן הבא:
"ויהי בשלח פרעה את העם" – פרעה ליווה אותם בצערו וניסה להדביק אותם בעצבותו.

"ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים" – "אלמלא היה פרעה מלווה אותם בדרכם, היה הקב"ה מוליכם דרך ארץ פלשתים, כי קדושתם היתה שומרת עליהם. אבל מחמת פרעה שהפסיקם מקדושתם בעצבותו לא רצה הקב"ה להוליכם דרך ארץ פלשתים".

"כי קרוב הוא" – פרעה היה קרוב אליהם והלך מאיתם זה עתה "והיה עדיין רושם עצבותו בהם".

הנה כי כן, ליווי יוצר קרבה בין אנשים. על כן, ליווי ע"י איש צדיק מאפשר לזכות את בן הלוויה בזכות הנובעת מתורתו העמוקה והקדושה של הצדיק הנלמדת לאחר שהוא שב לביתו ולומד בכל תעצומות הנפש. לעומת זאת ליווי ע"י איש עצוב עלולה להדביק את ההולך בעצב. דרך היא מקום סכנה, על כן יש להימנע ולהשתמש מליווי של איש עצוב. אדרבה (ישעיהו נ"ה, י"ב) "כי בשמחה תצאו ובשלום תובלון", השמחה היא שצריכה להיות בת הלוויה של היוצא לדרך, כדי שיגיע למחוז חפצו לחיים ולשלום.

פרשת יתרו

"לא תעשון איתי אלהי כסף"

אלוהי הכסף והזהב

אין עוד מלבדו. החיוב לעבוד את ה' בלבד אוסר עלינו לעבוד עבודה זרה והפרשה מסתיימת בציווי (שמות פרק כ', כ'): "לא תעשון איתי, אלוהי כסף ואלוהי זהב לא תעשו לכם".

ברם, שהכתוב אומר "דרשני", כי לכאורה פשוט לא מובן ונחוץ דרש.

א. לגבי אלוהי כסף נאמר: "לא תעשון איתי אלוהי כסף". מה פירוש "איתי"?

וכי עבודת אלוהי כסף אסורה רק כשהיא באה ביחד עם עבודת ה'?

ב. לגבי אלוהי זהב נאמר: "לא תעשו לכם" ולא נאמר "איתי"? האם יש שוני

בין עבודה זרה העשויה מכסף לעבודה זרה העשויה מזהב?

ג. לשם מה נחוצה הוראה זו בכלל, לאחר שכבר נאמר בפרשה זו, ב"עשרת

הדיברות" (שם, ג-ה): "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני. לא תעשה לך

פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת

לארץ. לא תשתחוה להם ולא תעבדם".

ה"נועם אלימלך" מבאר כי הכתוב: "לא תעשון איתי אלוהי כסף ואלוהי זהב לא

תעשו לכם" עוסק באליל מסוג שונה – תאוות הבצע! נבאר.

מי שמצפין מתעשר?

במסכת בבא בתרא (דף כ"ה ע"ב) מובאות סגולות.

"הרוצה שיחכים – ידרים, ושיעשיר – יצפין, וסימנך: שלחן בצפון ומנורה בדרום".

מה פשרה של סגולה זו? האם אכן, מי שגר בדרום חכם יותר? האם מי שגר בצפון

עשיר יותר?

רבי אלימלך מלמד אותנו דרך מרהיבה להבין איך אדם מתעשר.

איפה אדם צפון

במסכת עירובין (דף נ"ג עמ' ב') מצינו כי חכמים חיפשו את רבי עילאי ושאלו את רבי אבהו היכן הוא צפון? אמר להם: "עלץ בנערה אהרונית אחרונית עירנית והנעירתו".

מה פשר אמירה זו? יש שתי דעות בגמרא וההסבר השני (על פי פירוש רש"י שם) הוא, כי רבי עילאי למד כל הלילה "מסכתא אהרונית" כלומר מסכת מסדר קדשים שהיא "אהרונית" – מכיוון שהיא עוסקת בעבודת הכהנים בני אהרן; "אחרונית – סיים מסכת אחרת והתחיל בזו; עירנית – עמוקה וחמורה ומעוררת את לומדיה". הווי אומר, כי כאשר שואלים היכן אדם צפון, התשובה היא, כי ראשו וכל מעייניו צפונים במסכת שאותה הוא לומד.

הסגולה לעשירות – להיות צפון בתורה

בהתאם לכך אומר רבי אלימלך, כי זה פשר המונח "הרוצה להעשיר יצפין". אם אדם רוצה להעשיר עליו להצפין את עצמו ולטמון את ראשו ורובו במסכת וללמוד תורה.

"יצפין – פירוש ילמד תורה ותבוא לו העשירות ממילא, וזכות התורה תעמוד אם מה' הוא שיעשיר". אכן, אין קשר סיבתי בין עשירות לבין מסחר. עסקים מאותו סוג ובאותו רחוב, מניבים רווח לאחד ומסבים הפסד לרעהו. לאחד "הולך טוב" ב"ה ולשני "ממש לא" רח"ל. הסגולה לעשירות אינה עסקים אלא סייעתא דשמיא. במסכת נדה (דף ע' עמ' ב') מצינו כי שאלו את רבי חייא: "מה יעשה אדם ויתעשר? אמר להם ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה. אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו. אלא יבקש רחמים ממי שהעושר שלו". הנה כי כן, העשירות היא מידי שמיים! על כן, כדי שאדם יעשיר מוטל עליו להיות "צפון" במסכת שאותה הוא לומד. רבי אלימלך מבאר את הכתוב (איוב ל"ז, כ"ב): "מצפון זהב יאתה", כי אם אדם צופן את ראשו בתורה הרי ש"יאתה" (תבוא) אליו ממילא עשירות וזהב. הסגולה לעשירות היא אם כן – "צפון", להיות שקוע בלימוד תורה!

צפון – בלי להוציא את הראש כדי להציץ

סגולה עובדת אך ורק כשהיא נעשית בדיוק ובשלמות. בסגולות אין כמעט ולבערך אין ערך.

תורה מביאה לעשירות רק כשאדם שקוע לחלוטין בלימוד ולומד לשם תורה ולא לשם עשירות.

מי שבא לשיעור תורה כי יש בו סגולה למהו – אינו נושע. הוא צריך לבוא לשיעור רק כדי ללמוד, ורק אז הסגולה פועלת מאליה. ידועים דבריו של ה"חפץ חיים" ביחס למאמר חז"ל (במסכת עירובין דף י"ג עמ' ב') כי "כל הבורח מן הכבוד – הכבוד רודף אחריו". והרי יש כאלו שברחו מן הכבוד והכבוד לא רדף אחריהם? אין זאת אלא שהם ברחו מן הכבוד, אבל הסתובבו לאחור כדי לראות האם הוא בא בעקבותיהם. הבריחה מהכבוד נסתרת מתוכה, מיניה וביה, אם היא מלווה בציפייה נסתרת שהכבוד ישיג את האדם. בדומה לכך הצפנת הראש בלימוד מותנית בכך, שכל הראש יהיה אכן "צפון" ושקוע אך ורק בלימוד, כשהלומד אינו מוציא את ראשו מהמסכת, כדי להציץ אל העושר בציפייה כי יבוא. בהתאם לכך מבאר רבי אלימלך את הכתוב "ואלוהי זהב לא תעשו לכם" – "היינו דבר השייך לכם, היינו מחשבה של עשירות לא תעשו גם כן – שהעשירות ממילא בא, אם מה' הוא שיעשיר".

"אלוהי כסף"

הרבה יותר מזה. מי שלומד ומצפה להתעשר כתוצאה מכך, אינו מצליח בדרכו זו, לא רק מכיוון שזו סגולה שאינה מקוימת במלואה, אלא מכיוון שזו עבודת ה' הנעשית בד בבד עם עבודת אליל. נבאר. המילה "כסף" מבטאת מטבעות. אבל, המילה כסף מבטאת גם "יצר", מלשון: "נכסוף נכספתי". אחד מיצירי של האדם, שהוא נכסף להשביע אותו, הוא כסף. יצר זה אינו נחלש עם השנים. אדרבה, ככל שאדם הולך ונפרד מגופו, כן מתעצמים בו יצרים "רוחניים" יותר, כמו כבוד, כעס ו-כסף. אבל, כסף הוא לא רק יצר. לכסף יש מעמד של אליל! הכתוב אומר (תהילים פ"א, י'): "לא יהיה בך אל זר", ודרשו חז"ל במסכת שבת (דף ק"ה עמ' ב') "איזהו אל זר שהוא בתוך לבו של אדם? הוי אומר זה יצר הרע". כסף הוא אליל פנימי שאדם סוגד לו, מעריץ אותו, ומקריב עבורו קורבנות אישיים. בהתאם לכך נמצא, כי אדם לומד תורה וחושב על כסף, הרי שהוא עושה דבר והיפוכו, שכן הוא עובד את ה' וליבו נתון לאל זר. לאליל הכסף. עתה ברורים לחלוטין דברי הכתוב: "לא תעשון איתי אלוהי כסף" ורבי אלימלך מבאר "היינו בהתעסקו בתורה ובתפילה לא יעשה אלוהי כסף, שלא יהיה בכך שום תאוה שהיא אל זר".

אכן, איסור עבודה זרה כבר אמור בפרשה לעיל. כאן בא הכתוב לחדש, כי אל לו לאדם ללמוד תורה מתוך מטרה לספק באמצעותה גם את אליל הכסף.

הנה כי כן, הרוצה להעשיר יצפין ראשו בתורה ויתרכז בה ואך ורק בה. אם יעשה כן "סוף הכבוד לבוא" וזו סגולה לעשירות. אבל, הסגולה מותנית בכך שהראש צפון כל כולו בסוגיה הנלמדת והאדם אינו מציץ לראות אימתי תועיל הסגולה. יתירה מכך, כסף הוא אליל שאדם מעריץ ומקריב עבורו קורבנות אישיים כבדים. תאוות הכסף היא "אל זר" הנמצא בתוך האדם. מי שלומד תורה מכיוון שהוא נכסף לכסף עובר חלילה על "לא תעשון איתי אלוהי כסף". אכן, תורה היא סגולה לעשירות אבל אדם צריך לעבוד את ה' לבדו בלי שום מטרה נוספת ובלי לעבוד לאל זר זה. אז ורק אז – סוף העשירות לבוא!

פרשת משפטים

שקיעות בתורה היא "תשובה גדולה"

תורה ועבודה – שניים כי ילכו יחדיו?

פרשת יתרו מסתיימת בציווי להקים מזבח ונאמר (שמות כ', כ"א-כ"ג): "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך, בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחללה. ולא תעלה במעלות על מזבחי, אשר לא תגלה ערותך עליו".

פרשת משפטים מתחילה בציווי (שם כ"א, א'): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם".

פרשת מינוי דיינים נסמכה אם כן לפרשת המזבח.

רש"י מביא את דברי חז"ל כי סמיכות פרשות זו באה ללמד "שתשים סנהדרין אצל המזבח".

מה הקשר בין מזבח ועבודת הקורבנות לבין מינוי הדיינים הפוסקים הלכות ומורים הוראות בבחינת (ישעיהו ב', ג'): "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים?" סנהדרין זו תורה וקורבנות זו עבודה, ואלו לכאורה קודקודים שונים בעבודת ה' שאין קשר פנימי ביניהם. מדוע נסמכו קורבנות ותורה זה לזה ומה משרתת סמיכות זו?

לימוד תורה כמעשה תשובה

שאלה זו מתעוררת בגמרא במסכת מנחות (דף ק"י עמ' א') שם דרשו חז"ל את הכתוב (ויקרא ז', ל"ז): "זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם". לכאורה, מה הקשר בין תורה לבין קורבנות? הגמרא משיבה: "כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם". הגמרא מוסיפה ואומרת: "כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה ולא חטאת ולא מנחה ולא אשם".

ברם, שהדברים מעוררים שלוש תמיהות חריפות:

א. חז"ל אומרים (ויקרא רבה כ"ה, א') שהתורה מכפרת לא רק ע"י לימוד פרשת הקורבנות אלא ע"י כך ש"הרגיל ללמוד דף אחד ילמד שני דפים". החשיבות של העצמת לימוד התורה מובנת מאליה. אבל, כיצד מועילה תורה לשמש ככפרה? לכאורה פשיטא כי לימוד של עוד דף גמרא אינו בא במקום שלושת מרכיבי התשובה הבסיסיים של: חרטה על העבר, וידוי וקבלה לעתיד שלא לשוב לחטא זה לעולם. אם מרכיבי תשובה אלו קיימים, מדוע נחוץ גם לימוד תורה נוסף כדי לכפר על החטא ולא די בתשובה?

ב. קורבן מהווה כפרה על חטא, שכן האדם מדמה בנפשו כי מה שאירע לקורבן שנשרף ונזרק דמו היה אמור לחול עליו, וממילא הוא שב בתשובה. אולם, כיצד מכפר לימוד תורה על חטא? איך יש בדף גמרא נוסף, לכפר על חילול שבת?

ג. תורה וקורבן משקפים שני רבדים שונים בעבודת ה'. תורה היא עבודת ה' במוח האדם וברוחו, ואילו קורבנות משקפים עבודת ה' בגוף האדם ובמעשיו. מכיוון שקורבן הוא פעולה מובן שיש בו כדי לכפר על חטא שאף הוא בגדר פעולה של אדם. אבל, תורה אינה נטולה מתחום פעולתו של האדם. היא נאצלת ומצויה בתחום המוח. הכיצד מכפרת תורה על חטא?

תשובה מטהרת את הלב אך לא את המוח

הרב אליהו די וידאש בספרו "ראשית חכמה" (שער הקדושה פרק י"ז) מבאר כי ככלל, יסוד החטאים של האדם מצוי ברצון ובחשק המצוי בליבו. על כן, תשובת האדם נעשית בליבו, כפי שמצינו בגמרא במסכת מגילה (דף י"ז ע"ב) כי בתפילת "שמונה עשרה" אומרים אנו את תפילת "השיבנו" אחרי תפילת "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה", מכיוון שמקומה של תשובה אחרי בינת הלב, שנאמר (ישעיה ו', י'): "ולבבו יבין ושב ורפא לו".

תשובה היא תיקון הלב ויש בכוחה לתקן כל חטא שנגרם בעטיו של רצון זר שהיה מצוי בלב. התשובה מטהרת רצון זה, ועליה נאמר בתפילה: "וטהר ליבנו לעבדך באמת".

אבל, יש חטאים שמקורם למעלה מן הלב.

חטא של כפירה – נעשה במוח. חטא של עריות נובע אף הוא מפגם המוח, שכן האיבר המתאווה הוא המוח השטוף בהרהורי עבירה. בגמרא במסכת יבמות (דף נ"ג ע"ב) נאמר כי "אין קישוי אלא לדעת" ובזהרה (חלק ג', דף רמ"ד ע"א) אף מכונה "פגם הברית" כפירושים של מוח ("נהמא דמוחא").

לכאורה, לא ניתן לחזור בתשובה באמצעות תיקון הלב, על חטא שנמצא למעלה מן הלב, במוחו של האדם, ואכן יש בדברי חז"ל אמירות לפיהן חטאי המוח אינם ברי תשובה.

לגבי חטא של הרהורי כפירה דרשו חז"ל במסכת עבודה זרה (דף י"ז ע"א) את הכתוב (משלי ב', י"ט): "כל באיה לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים", כי "אם ישובו – לא ישיגו אורחות חיים ... כי כל הפורש ממינות מת".

לגבי החטא של פגם הברית נאמר בזוהר (חלק א', דף רי"ט ע"ב): "אין לך חטא בעולם שאין לו תשובה פרט לזה ואין לך רשע שלא רואה פני שכינה פרט לזה". הגיונם של דברים הוא כי מנפילה קמים. פגם הלב מטהרים. אבל, פגם המוח – אינו בר תיקון כי חטא שמקורו מן המוח, אינו מבטא נפילה אלא רוע מהותי וזדון. מה עושים?

תורה תיקון לפגם המוח

בזוהר (חלק א' דף ס"ב ע"א) נאמר כי על החטא של פגם הברית לא די בתשובה רגילה ויש צורך בתשובה גדולה (תשובה סגי).

"אנחת רוחה". ב"ה אפשר לתקן גם את חטאי המוח ע"י "תשובה גדולה". אבל, מהי תשובה גדולה וכיצד היא פועלת, כאשר כאמור החטא הוא במוח והתשובה בלב?

על כך משיב הרב אליהו די וידאש בספרו "ראשית חכמה" כי המרפא לחטא זה הוא – לימוד תורה! מהלך הדברים הוא זה:

א. תשובה רגילה – מתקנת את פגם הלב והיא תיקון למעשי האדם שנבעו מרצון בלתי ראוי.

ב. תורה מטהרת את המוח שהוא השורש העליון ביותר שממנו נובעת כל מהות האדם.

ג. תורה מכונה "תשובה גדולה" כי מי שעוסק בתורה ומקדיש לה את כל משאבי הרוח שלו מטהר מראש ועד יסוד, כפי שכותב הרמב"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".

ד. שקיעות בתורה עשויה על כן להוות "תשובה גדולה" המועילה גם לחטאים שתשובה רגילה אינה מועילה לנקותם, שכן התורה הנלמדת במוח – מסוגלת לטהר את האדם כולו.

בלשונו הקדוש של ה"ראשית חכמה":

"ומה שפירשו בזוהר שאינו תלוי בתשובה הוא כי צריך לעשות דברים שהם למעלה ממקום התשובה. והטעם כי הפוגם בברית פוגם במוח כי משם נשפע הזרע והוא פגם בחכמה. ולכן צריך לעשות תשובה למעלה ממקום התשובה שהיא הבינה... וכן כשיזכה לחכמה וימשיך מחכמה אור התורה ליסוד להשפיע למלכות כנגד טיפי הזרע הנמשכים מהמוח לברית, וכן בהמשכת הסודות העליונות מסוד הדעת ליסוד גם כן מתקן הפגם כי בזה השכינה מאירה על ידיה יסוד, כדפירשו בתיקונים".

התורה כ"תשובה גדולה"

בדרך זו יש להבין את מאמר חז"ל כי מי שלמד דף גמרא אחד ילמד שני דפים – כדרך לכפרת חטאיו.

אכן, "תשובה רגילה" המשנה את מעשי האדם ומטהרת את ליבו מועילה רק לכפרת טומאת הלב ואין בה כדי לתקן את פגם המוח. פגם המוח לא מבטא נפילה אלא רוע מהותי וכוונת זדון.

הדרך לתשובה על חטאי המוח היא "תשובה גדולה", שכן מי שמוחו שקוע בלימוד התורה, והיא מהווה את כל עולמו ומרכז חייו, משנה בכך את כל מהותו.

תורה היא גדול המכפרים

בהתאם לכך מבאר ה"נועם אלימלך" את הסמיכות בין קורבנות לבין סנהדרין. קורבנות מכפרים על חטאים. זו עבודה שמשרה טהרה וקדושה בעם ישראל. התורה מכפרת כמו מזבח על כל חטאי האדם, לרבות חטאים שנובעים ממחשבת זדון חלילה ולא מנפילה רגעית וחטאי הלב. סנהדרין זו תורה, שהרי הם ישבו בירושלים ומהם יצאה תורה לכל ישראל. בכך הביאו הסנהדרין לטהרה של מלוא קומת האדם, מראשו ועד קרביו. התורה נסמכה לקורבן, באשר היא גדול המכפרים על האדם.

הנה כי כן, יש חטא הלב, הנובע מרצונות שגורמים לאדם נפילה רוחנית. חמור מהם הוא חטא שבו האדם מזיד במוחו ובשכלו, כך שהוא עושה רע כי הוא עצמו רע.

לחטאי הלב מועילה תשובת הלב. מי שנפל יכול לקום ולשנות את דרכו. אבל, על חטאי המוח לא ניתן לכפר ע"י טהרת הלב. לשם כך צריך לשנות את מהות האדם. בעקבות חטאי המוח לא די לתקן את המעשים וצריך לשנות את האדם מראשו ולהפוך רע לטוב.

את חטא המוח ניתן לתקן רק ע"י תורה! מי ששקוע בלימוד התורה והופך אותה למרכז חייו ולדבר החשוב בחייו – מתקן אף את המוח ואת האדם כולו. תורה היא גדול המכפרים על האדם ומכונה "תשובה גדולה", שכן ע"י שאדם שקוע בלימוד תורה הוא הופך מרע לטוב וממילא נָסִים ונעלמים כל הצללים.

פרשת תרומה

בכל מאודך - ממון

כסף וזהב נתרמים בלי לפרש לאיזה צורך

בני ישראל נדרשו להביא תרומה מכל חלקי ומרכיבי הרכוש שלהם. כך נאמר (שמות כ"ה, ב'–ז'):

"דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי. וזאת התרומה אשר תיקחו מאיתם, זהב וכסף ונחושת. ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים. ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים ועצי שטים. שמן למאור, בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים. אבני שהם ואבני מילואים, לאפור ולחושן".

הכתוב מפרש ביחס לכל מרכיב של תרומה לאיזה צורך הוא בא ומה יעשו ממנו. אולם, לגבי זהב וכסף "סַתֶּם הכתוב ואינו מפרש לאיזה צורך הם באים". מדוע?

בכל מאודך

הכתוב אומר (דברים ו', ה'): "ואהבת את ה' אלהיך, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". חז"ל דרשו במסכת ברכות (דף נ"ד ע"א): "בכל לבבך – בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע; ובכל נפשך – אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאודך – בכל ממונך".

הסבר זה כי "בכל מאודך" מתייחס לממון מעורר שתי תמיהות יסודיות:

א. מדוע לא נאמר בפשטות ובפירוש: "בכל ממונך"? למה שינה הכתוב

לכתוב: "בכל מאודך" כשעלינו להניח כי הכוונה לממון?

ב. המילה "מאוד" מבטאת דבר שהוא מעבר לגדר הרגיל. כך למשל, יש לאהוב בגבול הטבעי, ויש לאהוב מאוד, שפירושו מעבר לנדרש, למקובל ולמצופה.

אדם נדרש לעבוד את הקב"ה בכל ליבו הכולל הן יצרים רוחניים והן יצרים גשמיים. מסירות זו מבטאת התמסרות של האדם עצמו. אדם נדרש אף למסור את נפשו.

איך ייתכן אם כן כי דווקא הממון נקרא "מאוד" ומבטא נתינה מעבר לרגיל ואילו נתינת עצמותו וישותו טבעית ורגילה היא?

מאודך – צריך להיזהר מאוד

ה"נועם אלימלך" מחדש על כן הסבר מרהיב לפיו המונח "מאודך" מבטא תחום שבו מוטל על האדם להיזהר מאוד. לא הנתינה היא שקשה מאוד, אלא הזהירות בממון שהאדם לא נותן אלא משתמש בעצמו, ברשות היחיד שלו, בחיי החולין. מסירות נפש ואף הקרבת הרצון לצרכי גבוה הן פעולות נשגבות של הקרבה ונתינה.

אבל, הקושי מתעצם כשהאדם נדרש לקדש את החיים בתחומים שבהם אין הקרבה אלא שימוש עצמי. קשה לאדם להתקדש גם בדברי הרשות, וכשהדברים נוגעים לכסף – יצר הרע יוקד במיוחד.

על כן, אחרי שהאדם נדרש להקריב את עצמו, הוא מצווה גם להיזהר מאוד בחייו השגורתיים.

רבי אלימלך מבאר כי "הקב"ה ברוב רחמיו נתן לנו רשות להנות קצת בעולם הזה מכסף וזהב לצרכינו אך לזה צריך שימור גדול להיזהר מאוד מאוד להתנהג כשורה בממונו. וזהו ששינה הכתוב לכתוב בכל מאודך ופירשו חז"ל בכל ממוןך, רמז לדברינו הנ"ל שיזהר מאוד מאוד בממונו שלא יבא בהם לידי תקלה חס וחלילה וצריך האדם להעמיק במחשבותיו שלא ימצא בממונו שום עוול ועוון".

מעושר צריך להיזהר

זהירות בענייני ממון נחוצה גם מכיוון שבעושר של האדם טמונים כמה וכמה ניסיונות:

א. עושר מביא לגאווה ולמחשבה כי חוכמתו שלו הביאה לו את כל החיל שעשה ובעקבות כך לאבדן האמונה בקב"ה ובהשגחתו הפרטית. עושר מסאב כפי שנאמר (דברים ל"ב, ט"ו):

"וישמן ישרון ויבעט, שמנת עבית פְּשִׁית, ויטוש אלוה עשהו וינבל צור ישועתו".

ב. העשיר מתבדל מאחיו העני, חש זרות ועליונות כלפיו וקופץ את ידו מלסייע בידו.

ג. העשיר אוהב כסף ומתקיים לגביו הכתוב (קהלת ה', ט'): "אוהב כסף לא ישבע כסף". דווקא מחמת עושרו הוא הופך להיות תאב בצע, כילי וקמצן.

ד. בדרכו אל רדיפת העושר הופך הוא לרודף של אחיו, שאותם הוא רומס, ומשיג ממון בדרך שעליה אמר הנביא ירמיה (י"ז, י"א): "עושה עושר ולא במשפט".

משום כך אמר החכם באדם (משלי ל' ח'-ט'): "ראש ועושר אל תיתן לי הטריפני לחם חוקי. פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' ופן אֶנְרֵשׁ וגנבתי ותפשתי שם אלהי". רבי משה אלשיך כתב (על ויקרא פרק כ"ה, ל"ז) כי מבחינה רוחנית ניסיון העושר קשה יותר מניסיון העוני. "נסיון העוני הוא טוב מניסיון העושר כי העוני מכניע את האדם, ומההכנעה יבא הכישרון יותר בטוח מהפכו. מה שאין כן העושר, כי ממנו תוצאות מות הרשע וסכלות הוללות כל עון ופשע".

הרוצה להעשיר יצפין

רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (פרשת בראשית, אות י"ג) העלה נקודה נוספת:

- א. ימין מבטא את מידת החסד. שמאל מבטא את מידת הדין.
 - ב. חסד הוא שפע בלתי מוגבל הניתן לכול וביד רחבה. דין מבטא צמצום והגבלה, שכן המתת מגיעה רק למי שזוכה בה בדין ועד כמה שמגיע לו לזכות בה בדין.
 - ג. אדם שפניו למזרח אל השכינה – הצפון לשמאלו.
 - ד. בצפון – נמצא העושר, כפי שהורו חז"ל במסכת בבא בתרא (דף כ"ה ע"ב): "הרוצה שיעשיר יצפין". הצפון מבטא את הצורך להצפין, להפנים ולהגביל את חמדת הממון ואת הרצון להתרחב ולהתפשט.
 - ה. העושר נמצא בצפון שהוא בצד שמאל, והוא בא עם מידת הדין, מכיוון שמי שרוצה בעושר חייב להתפלל שהעושר לא ישנה אותו, לא יזיח את דעתו מה' ואת ליבו מאחיו ושלא יזיק לעבודת ה' שלו.
- רבי צדוק הכהן כתב עוד כי על כן אמר יעקב "אלוקי אברהם ופחד יצחק" כי שם אלוקים מבטא את מידת הדין והצמצום שמגביל את מידת החסד והרחמים שבהם החזיק אברהם ואנו "מבקשים שיהיה ברוב החסד שישפיע ה' לנו גם מדת צמצום, שעל זה מורה שם אלהים פחד יצחק, היינו שלא יזיק החסד לעבודת השם".

זהירות בממון ובכסף של חולין

האדם מוזהר אפוא לעבוד את ה' בכל לבבו, נפשו – ומאודו, כי הכסף הוא דבר שהאדם צריך להיזהר בו מאוד – לבל ייכשל.

בהתאם לכך מבאר ה"נועם אלימלך" את הדרישה לתת תרומה כסף וזהב בלי לפרט לאיזה צורך הם ניתנו, שכן הכתוב מלמד כי גם ממון שהאדם מחזיק בידו לצרכים שאינם קודש אלא חולין ושניתנה לגביהם רשות ליהנות מהם הנאה אישית, חייב הוא לקדש בקדושה של מעלה, פן ייהפך לרודף בצע הרודף את הבריות כדי למלא את כיסו. לעניין זה צריך האדם להקדיש מחשבה מעמיקה למען יהא טהור דעת ונקי כפיים.

מאוד עמקו מחשבותיך

הד לרעיון זה משמיע רבי אלימלך בבארו את הכתוב (תהילים צ"ב, ו): "מה גדלו מעשיך ה' מאוד עמקו מחשבותיך":
מה גדלו מעשיך ה' מאוד – "פירוש בעניני ועסקי ממונו שנאמר בהם 'בכל מאודך'.
עמקו מחשבותיך – "צריך להעמיק בהם במחשבותיו שלא יכשל בהם, כדי שיוכל לקיים בהם בכל מאודך".

הנה כי כן, מעל שלב ההקרבה ומסירות הנפש מצוים אנו "בכל מאודך" – להיזהר מאוד מאוד בתחום הממון.
הממון הוא "נוזל החיים" של רווחת האדם והיצר הטמון באהבת הממון עוצמתי מאוד.

אדם הפונה לחיות חיים "דגילים" של רשות וחולין, רובצת לפתחו חטאת חמורה של "תאוות הממון". עליו להישמר מאוד שלא להזיח את דעתו. חובתו היא לא רק לתת ממון אלא קשה מכך – להיות תמיד – נקי כפיים. אכן, יותר קשה מהקרבה והתמסרות היא שגרה שיש בה קדושה.

פרשת תצווה

צדיק מצווה וגוזר והקב"ה מקיים

מדוע לצוות ולא לדבר?

בני ישראל הביאו תרומה וממנה הוכנו המשכן וכלי המשכן: ארון, שולחן, מזבחות ומנורה.

עתה לאחר שכל המלאכה עשויה ונותר להביא רק את השמן למנורה נאמר (שמות כ"ז, כ'): "ואתה תצווה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור, להעלות נר תמיד".

למה מוטל על משה לצוות ולא די בהיגד של: "דבר אל בני ישראל ויקחו"? פרשת תרומה כוללת עשרות ציוויים. משה הביא בפני העם את דבר ה' ולא נאמר לו "ואתה תצווה". מה השתנה כעת? ומהי וי"ו החיבור במילה "ואתה". האם משה מצרף את הציווי שלו לציווי האלוקי? היכול אדם לצרף את עצמו לציווי של הקב"ה?

כיצד מחדש אדם מציאות?

דרכו של רבי אלימלך לפירושו של כתוב זה, עולה במסילה הכובשת דרך בניסיון להבין שאלה רחבה ובסיסית יותר בדבר יכולתו של הצדיק להתפלל על אדם, או לברך אדם ולהביא לישועתו.

הקושי שעליו עומד רבי אלימלך נובע מן הכתוב (קהלת א', ט'): "אין כל חדש תחת השמש". המציאות שהקב"ה ברא אינה ניתנת לשינוי אלא לשכלול. אדם יכול לגלות את מה שכבר קיים והיה נסתר ממנו. הוא אף יכול ליצור "יש" מ"יש". אבל אין בידי אדם לברוא "יש" מ"אין". אדם יכול לזרז תהליכים קיימים, אך אינו יכול לשנות תהליך המצוי בעיצומו ובוודאי שאינו יכול להפוך את המגמה של אותו תהליך ואת תוצאתו. כך למשל, הבריאה צועדת בכיוון אחד: מחיים למוות. אין תהליך הפוך ואין לאדם דרך להפוך את הכיוון של תהליך זה. אדם לא יכול לבטל את המוות. המת לא יחזור להיות חי ואף תאים שמתו לא יחזרו לחיים. על כן,

נשאלת השאלה: איך יכולה תפילה של צדיק לרפא מחלה ממארת שהיא בגדר של תהליך שסופו ידוע מראש? איך יכול הצדיק לגרום בתפילתו לשינוי של מציאות קיימת?

פעולות אנכיות ולא אופקיות

רבי אלימלך מבאר כי אין חדש תחת השמש, מכיוון שהמציאות לא מתחוללת כאן, אלא שם למעלה.

כך למשל, כאשר נאמר (בראשית א', ג'): "ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור" – לא נוצר אור בעולם הגשמי אלא "התהווה אור חדש שם במקומו ומשם נמשך האור למטה ונמצא השורש נשאר למעלה".

האורה שרויה אצל הקב"ה כפי שנאמר (דניאל ב', כ"ב): "ונהורא עִמָּה שְׂרָא" (האור שרוי עימו).

נמצא כי כאשר אדם עושה פעולה בעולם הזה, אין הוא פועל דבר כאן – אלא מביא לכך שישתנו דברים במקורם העליון. "וכן כל דבר ודבר עשה הקב"ה שורשו למעלה וכל הנעשה למטה הוא על ידי התנועה שאדם מנענע, מתנועע השורש למעלה ונמשך הדבר למטה".

נמצא כי הקשר הסיבתי שנקבע בין פעולה לתוצאה אינו מתחולל בתנועה אופקית ברחבי העולם הזה, אלא בתנועה אנכית מן האדם אל העולם העליון שבו מצוי מקורה של כל תופעה.

הצדיק אכן אינו יכול לשנות בתפילתו דבר בעולם הזה. אבל, העולם הזה הוא ממילא מחזה תעתועים של בובות על חוטים הנמשכים מלמעלה. הצדיק פונה למי שמחזיק בחוט למעלה ושם מתחולל השינוי!

צדיק משנה את סדר האותיות

הכלל הוא (מועד קטן דף ז' עמ' ב') כי "צדיק גוזר והקב"ה מקיים". רבי אלימלך מבאר (בספרו "נועם אלימלך" על פרשת "וישלח") כי הצדיק יכול לשנות את הדברים במקורם העליון, מכיוון שהקב"ה ברא את העולם באמצעות "מילים" והם כלי היצירה של העולם הממשיכים להוות ולקיים אותו בכל רגע נתון. נמצא כי המילים משפיעות ומחוללות את המציאות כאן. מי שישנה "נגע" ל"ענג" יוכל לשנות את המציאות עצמה. הצדיק יכול אפוא לחולל שינוי בעולם העליון באמצעות מילות התפילה המשנות את מילות הבריאה, והשינוי שם – מחולל מציאות חדשה כאן.

רבי אלימלך מוסיף ומבאר בספרו "נועם אלימלך" (על פרשת "ויחי") כי בעיקרון זה אין משום שינוי המציאות שהקב"ה ברא, שכן:

בריאת העולם הוציאה אל הפועל דברים שנכללו בכוח האין סופיות האלוקית. בכלל ה"בכוח" הזה נכלל גם תהליך שמחמתו פלוני יהיה חולה ויירפא בעקבות תפילת הצדיק.

שינוי זה אינו מחדש דבר כאן למטה, אלא פועל למעלה, וגם שם אינו מחדש דבר, שכן הוא כלול מלכתחילה בבריאה וכל אשר צריך לעשות הוא כאמור להוציאו מן הכוח אל הפועל. ובלשונו: "השורש הוא, שהקב"ה ברא את האותיות והם בכוח אצל הקב"ה. והצדיק הוא מצרף את האותיות האלו שיהיו נקראות כרצונו, דהיינו התפילה שהצדיק מתפלל פועלת ע"י צירופי אותיות שהוא מצרף אותם. נמצא שאין כאן שינוי חלילה שהרי האותיות היו גם כן קיימות מתחילה, רק שהצדיק מצרף אותם".

איחוי הקשר בין האדם לבוראו

רבי אלימלך מוסיף ומבהיר את הדברים בספרו "נועם אלימלך", בחלק "ליקוטי שושנה" וכותב כך:

"יש להשיב כהלכה לאותם שאינם יודעים האיך נענה אדם בתפלה בהתפללו על חולה והוא מתרפא הרי הוא כמו השתנות חלילה אצל הבורא הפשוט האמיתי?" ותשובתו היא כדלהלן:

א. הכתוב אומר (איכה ג', ל"ח): "מפי עליון לא תצא הרעות". כיצד נוצר אפוא רע ומחסור בעולם?

ב. התשובה היא שהקב"ה משפיע מאורו הגדול על כל העולם ומאור זה נובעים החיים, הברכה והשפע. אבל, לעיתים אדם "סוגר את החלון" וגורם לכך שהאור לא יגיע אליו. חטאי האדם וכפירה שלו מנתקים את החוט המקשר בינו לבין האור השופע בעולם העליון. נתק זה גורם להסתר האור האלוקי ומהסתר זה נובעים צרותיו של האדם: חולי ומחסור. "האדם הוא מקושר בכל העולמות ומחמת חטא הוא נפסק מהקשר עליון ונופל בענין חולי רע רחמנא ליצלן".

ג. תפילת הצדיק מאחה את הקשר בין האדם לבין אלוקיו. איחוי הקשר מחדש את האור האלוקי, וע"י כך נעלמים כמו מאליהם כל יגון ואנחה וצומחת רפואה וישועה.

“ואחר שבא הצדיק ומתפלל הוא מקשר את האדם הזה בשרשו כבתחילה ולכן נקראת תפילה, כי תפילה הוא מלשון התקשרות ופתיל, ונמצא ממילא מתרפא”.

להכליל אדם אחר בקשר של הצדיק עם בוראו

כיצד יכול הצדיק לאחות את הקשר בין אדם אחר לבין בוראו? לכאורה, אדם יכול לחזק את הקשר שלו עצמו עם הבורא. אך כיצד יכול הוא לשנות את היחסים בין צדדים שלישיים?

תשובתו של רבי אלימלך (בספרו “נועם אלימלך” על פרשת “אמור”) היא, שהצדיק כביכול עוטף את האדם הקשור עימו וכולל אותו בתוככי הקשר שלו עצמו עם הקב”ה. “הענין הוא כך, הצדיק המתפלל על איזה אדם בשעה שהוא מתפלל, הוא מתפלל בכל רמ”ח אבריו ושס”ה גידיו בלי שום מחשבה זרה והוא מקשר אותו אדם שמתפלל בעדו ברמ”ח אבריו שלו והוא מקדשו לזה – הוא נענה. כי מהיכא תיתי (מהיכן יבוא וייגרם) מחסור לאדם? בוודאי מחמת עונש על חטא שעשה באחד מאברי גופו, ובעת שהצדיק מעטהו ומכסהו עמו אז נעשה אברי אותו אדם עם אברי הצדיק אחד וממילא נתקן האדם. ומכיון שנתקן החטא – חלף עבר העונש ממנו”.

משה משתתף בתהליך הורדת הברכה והשפע

בהתאם לכך מוצף באור חדש הכתוב: “ואתה תצווה”.

בפשטות ציווי הינו הוראה לבצע פעולה בכפייה ומחמת הציווי, דברים שאדם לא היה עושה מעצמו, אלמלא הציווי האמור. אבל, יש דברים נוספים הנכללים במונח “ציווי”. הכתוב אומר (ויקרא כ”ה, כ”א): “וציווית את ברכתי לכם בשנה הששית, ועֲשֶׂת את התבואה לשלש השנים”. מכאן כי “לשון צוואה נופל גם על השפעות ברכה ורחמים”.

בני ישראל מתבקשים להביא “שמן זית זך למאור”. מאור זה מבטא את השפע הגדול והזך הנובע על האדם בעת שמאיר ומְהַל עליו האור האלוקי. על כן, הקב”ה אמר למשה “תצווה” במובן של הורדת ברכה ושפע לעם ישראל.

הכתוב אומר “ואתה תצווה” – עם וי”ו החיבור כי משה יכול בהחלט להשתתף עם הקב”ה בהורדת ברכה ושפע אלו. אכן, הקב”ה לבדו הוא מקור השפע. אבל, משה יכול לקשור ולאחות את החוטים המקשרים בין הקב”ה לעמו ישראל, ובכך לגרום לאור ולשפע האלוקי הנובע ממעל להגיע אל בני ישראל.

"וי'ו מוסיף על העניין, דהיינו גם אתה תצווה ברכות והשפעות לישראל, כי הכול מצווה ועומד מפי הקב"ה ורשום הכול בשורשו, רק גם אתה תצווה לנענע את השורש העליון".

הנה כי כן, הבריאה נעשתה בעולם העליון ומה שמתחולל בעולמנו זה הוא רק השתקפות ותוצאה של תהליכי עומק ששורשם בעולמות עליונים. השפע נובע מן הקשר עם העולם העליון, והעדרו של השפע נובע מניתוק של הקשר הזה. הצדיק יכול לאחות ולחבר את הקשר בין האדם לבוראו, או לכלול את האדם בקשר שלו עצמו עם בוראו. הצדיק אף יכול לחולל שינוי בעולם העליון באמצעות מילות התפילה המשנות את מילות הבריאה, והשינוי שם – מחולל מציאות חדשה כאן. "ואתה תצווה" כי צדיק מצוה וגוזר – והקב"ה מקיים.

פרשת כי תשא

ראש בני ישראל - הקב"ה

איזו נשיאת ראש יש במפקד

מִפְקֵד.

משה מצטווה לספור את בני ישראל. כך נאמר (שמות ל', י"א-י"ב): "וידבר ה' אל משה לאמור. כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם, ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם".

מִפְקֵד בסך הכול.

למה קוראים לו "נשיאת ראש". מה מרומם במִפְקֵד?

שמא תאמר כי אין זו עלייה והתרוממות רוח אלא ספירת ראשים, הרי שיש להבין כיצד ייתכן שסופרים ראשים ולא סופרים אנשים? הכתוב אומר (במדבר א', ב'): "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם, במספר שמות כל זכר לגולגלותם". האם אדם הוא גולגולת?

הראש הוא הקב"ה

חז"ל משיבים על כך תשובה מפתיעה. ה"ראש" שבו עסקינן הוא - הקב"ה. המפקד של בני ישראל הוא על כן מעין ספירה של אבני חן שמשבצים אותם בכתרו של המלך המכונה "ראש בני ישראל". משום כך מכונה המפקד בשם "נשיאת ראש".

כך מבוארים הדברים בפסיקתא (פרשה י'): "כי תשא - אנו מוצאים במקומות הרבה שהקב"ה אמר למשה: 'כי תשא את ראש בני ישראל', וכן (במדבר א', ב'): 'שאו את ראש בני ישראל' ולמה כן? אלא אמר הקב"ה למשה: כל מה שאתה יכול לרומם את האומה הזו רוממה, שכאילו לי אתה מרומם, שנאמר: 'כי תשא את ראש בני ישראל'. כי תשא את בני ישראל אין כתיב כאן, אלא את ראש בני ישראל, ואין ראשם של ישראל אלא הקב"ה, שנאמר (מיכה ב', ג'): 'ויעבר מלכם לפניו וה' "

בראשם'. למה הדבר דומה? למי שהיה יושב ועושה עטרה ומקבץ בה אבנים טובות ומרגליות. עבר אחד וראה אותו. אמר לו כל מה שאתה יכול לקבוע בה קבע, שהיא עתידה להינתן בראשו של מלך".

ברם, שהדברים תמוהים, שכן כיצד ניתן לומר כי המילה "נשיאת ראש" בפסוק זה מכוונת לקב"ה, כאשר הכתוב אומר לספור את ראשיהם של בני ישראל? רבי אלימלך מוסיף על כן לדברים הללו תוכן עמוק המהווה רעיון מוסד בעולמה של חסידות.

שלוש דרגות בני אדם הרואים צער של הזולת

רבי אלימלך מלמדנו כי יש שלוש גישות של בני אדם כאשר הם רואים צרה של אדם אחר:

- יש בני אדם אדישים וחסרי אמפטיה לזולת. אלו אנשים הרואים רק את עצמם, ואינם מקיימים את הציווי של (ויקרא י"ט, י"ח): "ואהבת לרעך כמוך". זו הדרגה הנמוכה ביותר של אנשים שהם אגואיסטים ו"אינם משגיחים על צרות ודוחק חבריהם וחוששים רק לעצמם שייטב להם".
 - יש בני אדם שחוששים גם לצרות ודוחק חבריהם מחמת רוך לבבם ורחמנותם.
- זו כמובן דרגה גבוהה יותר אבל עדיין לא אידאלית.
- בלשון רבי אלימלך: "הבחינה הזאת היא טובה אבל לא על אַמְתָּהּ וּמְכוּןָהּ".
- יש בני אדם המְצַרִים על צרות ישראל מחמת שזה צער השכינה הקדושה, שנאמר (ישעיהו ס"ג, ט'): "בכל צרתם לו (לקב"ה) צר", וכל מגמתו של הקב"ה היא להמשיך השפעות על ישראל כדי להעלות השכינה".
- זו דרגה עליונה!

מרכז ההוויה הוא - הקב"ה

רבי אלימלך מבאר כי הגישה הנכונה היא לראות בבני ישראל את כר הפעולה של מלכות הקב"ה בעולמו.

אם טוב לעם ישראל - זהו קידוש השם ונעשה נחת רוח לשכינה.

אם רע לעם ישראל - זהו חילול השם ויש צער לשכינה.

מי שרואה בקב"ה את מרכז ותוכן ההוויה בעולמנו ואת תכלית הקיום, מתרגם את צרות ישראל - לחילול השם הנעוץ בכך, וזהו הדבר שמצער את ליבו יותר מכל דבר אחר.

על בסיס עיקרון זה נביא ביאור הממחיש את הדברים באופן מרהיב: בתהילים נאמר (כ"ג, ד): "גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא רע כי אתה עמדי". פירוש הדברים בפשטות, כי אין האדם מתיירא מהצרות הבאות עליו, שכן ה' מלווה אותו בכל מצב.

אולם, רבי ישראל מרוז'ין, בשעה שנאסר בבית הסוהר, ביאר את הפסוק כך: "גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא". היינו, אינני ירא מזה שאני יושב בגיא צלמוות, כי על עצמי לא אכפת לי. אבל כל צערי ויגוני הוא על זה ש"אתה עמדי". "רע – כי אתה עמדי" כלומר, אני מצר על כך שהשכינה מצטערת מזה. ועל כך התפלל דוד.

להתפלל על צער השכינה

עיקרון זה מושרש בעולמה של חסידות.

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

מה פשר המונח להתפלל על ה' הן האדם המתפלל הוא השרוי במצוקה ולא הקב"ה?

התשובה היא כי השכינה סובלת כביכול בסבלו של האדם. הגיונם של דברים הוא, כי לאבא כואב כשבנו סובל, וזאת אף אם הבן "הרוויח" בדין בצדק וביושר את העונש שגזר עליו האב.

כך מצינו במשנה במסכת סנהדרין (דף מ"ו עמ' א'): "אמר רבי מאיר: בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת? קלני מראשי, קלני מזרועי". המילה "קלני" מבטאת "איני קל" – אלא כבד עליי ראשי. כך מבאה רש"י שם: "אדם מצטער – שפורענות באה עליו בעונו; שכינה באיזו לשון היא קובלת ומתנודדת עליו; קלני מראשי – כמו שהאדם שיגע ועייף אומר: ראשי כבד עלי, וזרועי כבד עלי". הגמרא ממשיכה שם ואומרת כי "הקב"ה מצטער על דמם של רשעים שנשפך – קל וחומר על דמם של צדיקים".

בדומה לכך דרשו חז"ל (שמות רבה ב', ה') על הפסוק (שמות ג', ב'): "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה", "מה התאומים הללו אם חש אחד מהם בראשו – חש בכך גם אחיו, כך אמר הקב"ה (תהילים צ"א, ט"ו): 'עמו אנכי בצרה', ואומר (ישעיהו ס"ג, ט'): 'בכל צרתם לו צר'. אמר הקב"ה למשה: אין אתה מרגיש שאני שרוי בצער, כשם

שישראל שרויים בצער? הווי יודע ממקום שאני מדבר עמך, מתוך הקוצים. כביכול שאני שותף עמן בצערך". מכיוון שצער האדם גורם לצער השכינה, מובן כי המתפלל צריך לזנוח את כאבו שלו ולהתפלל על צער השכינה הנובע מסבלו.

להתפלל על ה'

אדם שרע לו (או למי שקרוב אליו) והוא עוזב את צרתו שלו וחושב על צער השכינה, מגיע לדרגה גבוהה מאוד של אמונה בה' ושל אהבת ה'! אמונה זו מביאה לישועה והקב"ה נחלץ לעזור מייד לאוהב זה. על כן, אדם הסובל ייסורים ומתפלל על הקב"ה ולא על עצמו, הרי שתפילתו מתקבלת מייד, וממילא מוסר צערו של הקב"ה – והמתפלל נושע.

כך כותב רבי יעקב יוסף מפולנאה בספרו "תולדות יעקב יוסף" (על פרשת שלח): "קבלתי ממורי (הבעש"ט), כי הצדיקים הם שלוחי השכינה, וכל המאורע – יסורים שלהם בעוני ועינוי, בידוע שזהו חסר בשכינה, וצריך להתפלל על החיסרון אשר שם, ובתיקונן שם נתקן ממילא גם למטה... על כן יתפלל על צער השכינה וממילא יעבור הצער מהאדם. וזהו שאמרו אם יבין האדם כי בכל צרתם לו (לקב"ה) צער, אז אין צער. וזהו שאמר הפסוק (דברים ל"א, י"ז): 'הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה', כי אם היה נותן לב שזהו צער השכינה הרי שהיה ה' בקרבי, ואז לא מצאוני הרעות האלה".

ראש בני ישראל – הקב"ה

לאחר שהתבסס בליבנו רעיון זה, הרואה בעם ישראל כר פעולתו של הקב"ה, מקבל אור חדש הכתוב: "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם" ויש לפרשו כך: "לפקודיהם" – מלשון פקודה וציווי (לא מלשון מפקד וספירה). "הקב"ה פוקד ומצוה טובות על בני ישראל".

משה רבינו מכוון בספירת בני ישראל "לעשות טובות לישראל" ופוקד על הברכה לחול על כל מי שנספר על ידו, כשהוא משתמש בכוחו לברך כפי שנאמר (איוב כ"ב, כ"ח): "ותגזר אומר ויקם לך" ודרשו חז"ל (במסכת מועד קטן דף ט"ז עמ' ב'): "מכאן שצדיק גוזר והקב"ה מקיים".

"כי תשא את ראש בני ישראל" – הברכה שמבקש משה להחיל על עם ישראל אינה נעשית לטובת בני ישראל פְּעַם אלא לטובת הקב"ה!

תכליתה של הברכה היא "להעלות ולשאת את השכינה הנקראת ראש בני ישראל".
על כן, ברכה זו מתקיימת!

הנה כי כן, נמצאנו למדים יסוד מוסד באמונה ובתפילה.
יסוד באמונה - שמרכז ההווה ותכליתה הוא הקב"ה! הבורא ניצב בראש בני
ישראל, וכאשר טוב לעם ישראל יש קידוש השם ויש נחת רוח לבורא, וחלילה
אם רע לעם ישראל, נגרם חילול השם ויש צער לבורא. מכיוון שהשכינה היא
העיקר, הרי שכאשר יש צער לבן ישראל, התפילה היא על השכינה הנושאת עימו
בצער זה.
יסוד בתפילה - מי שמתמקד בעיקר ומתפלל על הקב"ה, הרי שתפילתו מתקבלת
והוא נושע.

פרשת ויקהל

רזא דשבת

התקהלות לשם מה?

משה מקהיל את כל ישראל. מה תכלית ההתקהלות? ללמוד את הלכות שבת. הכתוב אומר (שמות ל"ה, א'-ג'): "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם, אלה הדברים אשר ציוה 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".

למה צריך ללמוד את הלכות שבת בהתקהלות דווקא? במה שונים דינים אלה מדיניה של כל התורה כולה, שלגביה לא נדרש להקהיל את כל העם למקום אחד?

שבת כזמן ההתקהלות ולא כנושא הלימוד

בכתוב רואים אנו שנושא הלימוד הוא הלכות שבת, ואילו זמן ההתקהלות יכול היה להיות ביום חול. אולם, בעל הטורים מבאר: "ואמר ויקהל לפי שבא לומר פרשת שבת, רמז שבשבתות וימים טובים נקהלים לשמוע הדרשה".

מקור הדברים במדרש (ילקוט שמעוני פרשת ויקהל, רמז ת"ח): "ויקהל משה - רבותינו בעלי אגדה אומרים מתחילת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה ויקהל אלא זאת בלבד.

אמר הקב"ה עשה לך קהילות גדולות ודרוש לפניהם ברבים הלכות שבת כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהילות בכל שבת ושבת ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה איסור והיתר כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בְּנֵי".

בהתאם להסבר זה נמצא כי בכל שבת יש להקהיל קהילות כדי ללמוד תורה ולא דווקא הלכות שבת, אלא גם "איסור והיתר". כלומר, שבת היא לא נושא הלימוד, אלא זמן של לימוד ברבים.

ברם, שהקושי נשאר בעינו, מדוע יש עניין ללמוד תורה דווקא בשבת? הרי תורה צריך ללמוד בכל רגע ובכל מצב. מה הקשר בין תורה לבין שבת דווקא?

שבת היא זמן של לימוד תורה

אכן, שבת היא זמן שתכליתו לימוד תורה. כך מצינו בתלמוד הירושלמי במסכת שבת (פרק ט"ו הלכה ג'): "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה". בטור (אורח חיים סימן ר"צ) נאמר: "אחר השינה קובעים מדרש, כדאיתא במדרש, אמרה תורה לפני הקב"ה, רבונו של עולם כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו ואני מה תהא עלי? אמר לה (הקב"ה) יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמו שהם בטלים ממלאכתם ויכולים לעסוק בך". בהתאם לכך נמצא, כי שבת נבחרה כזמן ללמוד תורה, פשוט מכיוון שבשבת יש פנאי לכך.

ברם, שבתנא דבי אליהו (פרק א') נאמר: "אף על פי שאתם עושים מלאכה כל ששה ימים, שבת יעשה כולו תורה. מכאן אמרו ישכים אדם וישנה בשבת וילך לבית הכנסת ולבית המדרש, ויקרא בתורה וישנה בנביאים ואחר כך ילך לביתו ויאכל וישתה, לפי שאין מנוחה להקב"ה אלא עם עושי תורה בלבד". מכאן שיש סגולה מיוחדת ללימוד התורה בשבת, ומנוחתו של הקב"ה מותנית בכך שילמדו תורה ביום הזה. לא די בכך שביום הזה יש מנוחה לעם שומרי התורה הלומדים והוגים בה בכל יום ויום, אלא יש עניין מיוחד להגות בתורה בשבת דווקא. ושוב הדרא קושיא לדוכתא, מה הקשר הפנימי בין שבת לבין תורה, עד כי אין מנוחה לקב"ה בלי שילמדו את התורה בשבת?

ייחוד העולמות ע"י לימוד תורה בשבת

רבי אלימלך עומד בעניין זה על היבט מיוחד שיש לשבת, וב"נועם אלימלך" (על פרשת "אמור") כתב כי "על ידי שאתם תקראו אותיות התורה בקדושה ובטהרה אתם מעלים את העולמות אל המדרגה גדולים שנשפעים על ידי האין סוף ברוך הוא בכבודו, כי האותיות התורה שהאדם מדבר ומקרב עצמו לבורא ברוך הוא אז עושה יחוד בכל העולמות ולזה נצטוונו לקרות בתורה בשבתות ובמועדים לייחד העולמות ולהעלותם". נבאר.

סודה של השבת

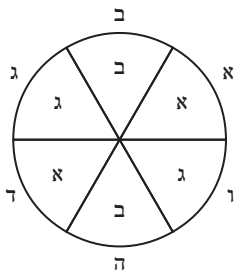
בזוהר בפרשת תרומה נאמר (חלק ב', דף קל"ה עמ' א') כי שבת היא בסוד של אחד ("רזא דאחד"). וזו לשון הזוהר (בתרגום ללשון הקודש):

סוד השבת, היא שבת שנאחזת בסוד של אחד, להשרות עליה הסוד של אחד. תפלת ליל שבת, שהרי אז מתייחד כיסא הכבוד הקדוש בסוד של אחד, ומכינה עצמה שישרה עליה המלך הקדוש העליון. כשנכנסת השבת, היא מתייחדת ונפרדת מהסטרא אחרא, וכל הדינים מועברים ממנה, והיא נשארת בייחוד של אור קדוש, ומתעטרת בכמה עטרות למלך הקדוש, וכל שליטי הרוגז ובעלי הדין כלם בורחים, ואין שלטון אחר בכל העולמות. ופניה מאירים באור עליון, ומתעטרת למטה בעם הקדוש, וכולם מתעטרים בנשמות חדשות. אז ראשית התפלה, לברך אותה בשמחה, בפנים מאירות, ולומר: 'ברכו את ה' המבורך'."

מה פשר הדברים?

שבת היא נקודת התוכן הפנימי

הרב ישעיהו הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה, על מסכת חולין, תורה אור ל"ב-ל"ה) מתאר את הדברים בצירוף הבא:



ומבאר כי לכל גוף במרחב יש שישה קצוות (ארבע רוחות השמיים, למעלה ולמטה) ונקודה פנימית שמבטאת את התוכן של הדבר ואת מהותו. בדומה לכך במישור הזמן, השבת היא נקודת האמצע של ימי השבוע הסובבים אותה ומקבלים ממנה את חיותם ואת מהותם. אנו אומרים: "היום יום ראשון - בשבת, היום יום שני - בשבת" וכיו"ב, מכיוון שכל השבוע סובב סביב שבת.

מקור הדברים בספרו של רבי משה קורדובירו (הרמ"ק) בספרו "פרדס רימונים" שביאר כי "כל הימים יונקים מהשבת, שיום השבת הוא נקודת המרכז שעליה תסוב עגולת ששת הימים, והוא נקרא נקודה אמצעית פנימית, כי דרך כל נקודה יש לה שש קצוות, והנקודה קיום הקצוות".

בהתאם לכך מבאר השל"ה כי מי שאינו מקיים את השבת נקרא "מחלל שבת", כפי שנאמר (שמות ל"א, י"ד): "מחלליה מות יומת", שכן הוא מרוקן את התוכן הפנימי והופך אותו לחלול.

"הוא עושה מן הנקודה שהיא יחידה, והיא קודש, והיא קיום הקצוות, שממנה יוצאים הקצוות הנקראים חללים, והחללים מתמלאים ממנה, והוא עושה חלל מהנקודה כשאר חללים".

הווי אומר כי המונח חילול שבת, הוא לא רק במובן של הפיכת קודש לחול, אלא גם במובן של ריקון והפיכת תוכן – לריק חלול! בדומה לכך ביאר רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער ג' פרק ח') את הביטוי חילול השם, שכן הקב"ה הוא מקור החיים והתוכן הפנימי של העולם כולו. מי שפוגע בערך הזה, הופך את הקיום לחלל ריק. השל"ה מוסיף ומבאר ביחס לשבת כי "מחלליה מות יומת", שכן "כמו שהוא עשה לשבת חלל, כן יעשה גופו חלל מת, כי בהסתלקות נשמתו מגופו שהוא מיתתו, יישאר הגוף חלל וריק מנקודת נשמתו שהיתה שוכנת בו מקבלת חיותה מנקודת שבת".

נמצא כי שבת היא הנקודה היחידה והבודדת הנמצאת במרכז ההוויה, שממנה מקבלים כל קצוות הקיום את חיותם ואת משמעותם הפנימית.

שבת שלום

בתפילת ליל שבת אומרים אנו: "ופרוש עלינו סוכת שלומך ברוך אתה ה' הפרוש סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים". השבת נקראת אפוא: "סוכת שלום".

ב"משנה ברורה" (סימן רס"ב ס"ק ט') מובא כי "בזוהר (תיקוני זוהר, תיקון מ"ח) ומקובלים הזהירו מאד שלא יהיה שום מחלוקת בשבת חס ושלום ובפרט בין איש לאשתו". ה"משנה ברורה" מפנה לדברי הגמרא במסכת גיטין (דף נ"ב ע"א) אודות שני בני אדם שהתגרה בהם השטן להחטיאם, וכל ערב שבת בין השמשות היו מתקוטטים זה עם זה. הזדמן רבי מאיר לאותו מקום ומנעם מלהתקוטט במשך שלוש שבתות רצופות עד שהשלימו ביניהם. מדוע יש עניין מיוחד ב"שבת שלום"? ומדוע משתדל השטן לחלל את השבת ע"י מניעת השלום? אין זאת אלא, כי שבת היא נקודת האחדות ומקור הנביעה והחיות של הקצוות. אחדות והתלכדות סביב הנקודה הפנימית האחת – משרה שלום!

אם הקצוות נפרדים ומאבדים את המכנה המשותף, הם נפרדים מהנקודה הפנימית שהיא מקור נביעת החיים המשותפת לשניהם ובכך הם מחללים את השבת ומחללים שם שמיים. על כן, חשוב כל כך כי תהיה זו "שבת שלום".

שבת ותורה – הנקודה הקיימת בבסיס הקיום

המורם מן הדברים הוא כי שבת היא נקודת האחדות הפנימית של כל קצוות הבריאה.

לאור נועם אלימלך | פרשת ויקהל

שורש הבריאה ומקור חיותה, היא כמובן התורה, שהרי הזוהר אומר (חלק ב', דף קס"א עמ' ב') כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם על פיה. אכן, יש שני דברים שמייחדים את עם ישראל סביב שורשם הרוחני ולגויים אין שייכות אליהם: שבת ותורה. כך מצינו במסכת סנהדרין (דף נ"ח עמ' ב'): "אמר ריש לקיש: נוכרי ששבת – חייב מיתה", ובהמשך הסוגיה שם (דף נ"ט עמ' א'): "אמר רבי יוחנן: נוכרי שעוסק בתורה חייב מיתה". בהתאם לכך מקבלים משמעות נפלאה דברי חז"ל שהובאו לעיל כי "אין מנוחה לקב"ה אלא עם עושי תורה בלבד". נמצא כי מי שמבקש לאחד את הבריאה סביב מהותה הפנימית ומקור חיותה, מן הראוי שילמד תורה בשבת. זה פשר דברי רבי אלימלך כי התיקון של כל העולמות ואחדותם של כל הקצוות נעשה ע"י לימוד תורה ברזא דשבת – סוד השבת.

הנה כי כן, משה הקהיל את עם ישראל ואיחד אותם במקום אחד, כשהוא לומד איתם תורה של שבת ומלמדם להתלכד בשבת וללמוד תורה, שכן התורה היא בסיס הקיום של העולם כולו, והשבת היא נקודת האחדות הפנימית של כל קצוות הבריאה בהיותה עבורם נקודת החיות ומקור הנביעה.

פרשת פקודי

פסל לך

האם כסף הוא ערך

הכתוב אומר (שמות ל"ח, כ"א): "אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פקד על פי משה, עבודת הלויים ביד איתמר בן אהרן הכהן", ולאחר מכן הוקדשה פרשה שלמה בתורה לספירה של זהב וכסף. למה חשוב לנו לספור כסף? האם עושר ורכוש הם ערך בר חשיבות בעולם רוחני של תורה?

חז"ל עומדים על קושי זה ומבארים כי עסקינן בדין וחשבון שנועד להראות כי איש ציבור חייב להיות נקי כפיים ושקוף במעשיו, למען יהא ברור לכל כי הוא לא לקח לעצמו מאומה והיה חף מכל נגיעה אישית. במדרש (שמות רבה נ"א, א') שאלו חז"ל: "שנו רבותינו אין ממנים לשררה על הצבור בממון פחות משנים, והרי אתה מוצא שהיה משה גזבר לעצמו?" חז"ל משיבים כי משה אמנם אסף לבדו את התרומות למשכן אבל "היה קורא לאחרים ומחשב על ידיהם".

הכתוב אינו אומר: אלה פקודי המשכן אשר פקד משה, אלא "אשר פקד על פי משה". כלומר, משה לא ספר בעצמו אלא הורה שמישהו אחר יספור. הספירה נעשתה "ביד איתמר" והדין וחשבון פורסם לפרטי פרטיו לעיני כול בפרשת "פקודי", וזו תכלית פירוט הדברים בפרשה דנא.

ברם, שהקושי אינו נרגע, כי אם המסר הוא שקיפות ודו"ח הגלוי, היה די לומר בפסוק אחד ברור ומפורש כי ניתן דין וחשבון והייתה ספירה מדוקדקת שתוצאותיה פורסמו. מדוע צריך היה לשם כך לחזור על פרטי הפרטים של כלי המשכן?

איש אמונות רב ברכות

אין זאת אלא כי תכלית הפירוט בפרשת פקודי היא ללמד כי איסוף הנכסים ע"י משה השרה ברכה.

במדרש האמור דרשו חז"ל (שם) את הכתוב (משלי כ"ח, כ'): "איש אמונות רב ברכות" – "כל מי שהוא נאמן הקב"ה מביא ברכות על ידיו ומי שאינו נאמן ואץ להעשיר

לא ינקה. איש אמונות – זה משה שהוא נאמנו של הקב"ה, שנאמר (במדבר י"ב, ז'): 'לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא' – הרי זה איש אמונות; רב ברכות – שכל הדברים שהיה גזבר עליהם היו מתברכים לפי שהוא נאמן". רבי אלימלך מבאר כי שני ההסברים של חז"ל משתלבים זה בזה, ופירוט כלי המקדש שנוצרו מן התרומה מראה שמשה לא נגע במאומה מכל ההון שנתרם, ומי שתורם צדקה לצדיק השלם "גורם לכך שהעולם יהא מלא ושבע כל טוב ושפע וברכה ורחמים וחיים ובני ומזוני ושלום עד אין קץ ותכלית". הצדיק השלם בהקשר זה הוא צדיק "שאינו משגיח לחשוב בקבלתו הצדקה לטובת והנאת עצמו, אלא כל כוונתו הוא כדי שיושפע על ידי זה שפע טובה לכל ישראל ותמיד נפשו ורצונו הטוב משתוקק לראות בשמחת ישראל שלא יחסר להם כל טוב אבל מה שנוגע לו להצטרפותו אינו משגיח כלל וכלל והכל בעיניו כאלו ביתו מלא ומוכן כל טוב".

משה היה איש עשיר

מפרשת פקודי עולה אפוא כי משה לא לקח לעצמו דבר ולא חשב כלל על הנאת עצמו. היינו מצפים אפוא כי משה יהיה איש רוח מופשט שאין לו כל רכוש. עני מופלג.

ברם, שבמסכת נדרים (דף ל"ח ע"א) מצינו: "אמר רבי יוחנן: אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גיבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממשה". חז"ל דרשו שם כי "לא העשיר משה אלא מפסולתן של לוחות, שנאמר (שמות ל"ד, א'): 'ויאמר ה' אל משה פֶּסֶל לַךְ שְׁנֵי לוחות אבנים כראשונים'. 'פסל לך' – פסולתן שלך יהא". נמצא כי כאשר משה פיסל את לוחות הברית שעליהן ניתנה התורה היו "שיריים" שאותן נטל לעצמו משה ומהן הפיק רווח כלכלי אישי. הכיצד נתנו למשה להרוויח, להתעשר ולעשות הון אישי ממתן תורה? ולמה חשוב שאיש רוח, שה' משרה את שכינתו עליו, יהיה עשיר?

"פסל לך" – לראות בעשירות פסולת

רבי אלימלך מאיר את עינינו בנקודה זו ומחדש זווית ראייה הנדרשת ביחס לממון: אדם רעב – משתוקק לארוחה ולמזון יותר מאדם שבע; אדם עני – משתוקק לכסף ולממון עוד יותר מאדם עשיר. על כן, המטרה איננה שאיש רוח יהיה עני, החולם בסתר ליבו על כסף ומתאוה לממון.

להפך! המטרה היא שאיש הרוח יראה בכסף – פסולת. על כן הפך משה לעשיר ועשירותו נבעה מכך שנאמר "פסל לך" – הפסולת תהיה שלך. מבאר רבי אלימלך: "יש לכוון פירוש הגמרא שה' אמר למשה כל מה שנוגע לך, לפרנסתך, להצטרכותך, יהיה בעיניך כפסולת המאכל הנדחה מן הגוף, שלא תשגיח על הנוגע לך". משה התעשר מכיוון שהביט על העשירות כעל פסולת הגוף, המופרשת ממנו בשאט נפש.

עשירות כאמצעי לקדושה

רבי אלימלך עומד ביתר פירוט על רעיון זה (בספרו "נועם אלימלך" על פרשת קרח) בביאור דבר המשנה במסכת אבות (פרק ג' משנה י"ג): "מעשרות סייג לעושר". שואל רבי אלימלך: "באמרו מעשרות סייג לעושר, המשמעות היא שהעצה היא להפריש מעשר לצורך קיום העושר". ברם, שלכאורה, מסכת אבות מכוונת להורות לנו איך להתנהג ולעשות גדרים לעבודת הבורא. הכיצד נכללה במשנה זו עצה לעשירות? רבי אלימלך מבאר על כן כי המונח "סייג לעושר" משמעו כי על האדם לקדש עצמו כל כך בממונו, עד שהמעשרות לא יהיו כי אם סייג הטפל אל העושר, והעושר יהיה עיקר הקדושה יותר מקדושת המעשר.

רבי אלימלך מבאר כי האדם צריך לקדש עצמו במאכל ובמשתה ובממון יותר מן התורה או התפילה, כי שם אין היצר הרע שולט כל כך, שהרי האדם עוסק בדבר קדושה. אבל בתאוות הגשמיות שהיצר הרע מצוי מאוד, צריך פרישות יתירה שלא לבא חס וחלילה אל התגברות התאוה. גם בממון צריך לקדש עצמו מאוד שיהיה משאו ומתנו באמונה ולשם שמיים, כדי שלא יהיה חס וחלילה עושר שמור לבעליו לרעתו.

נמצא כי האדם חייב לראות בעשירות אמצעי חסר כל חשיבות עצמית, שכל תכליתו היא להיות "קרדום לחפור בו" כדי להשיג קדושה.

כך היא דרכה של תורה

במשנה במסכת אבות (פרק ו' משנה ד') אמרו חז"ל: "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל ואם אתה עושה כן 'אשריך וטוב לך' (תהילים קכ"ח, ב') אשריך – בעולם הזה, וטוב לך – לעולם הבא".

מבאר רבי אלימלך (בספרו "נועם אלימלך" בליקוטי שושנה) כי כל "מה שטוב לצדיק בענייני העולם הזה הוא כדי שיבא על ידו לעולם הבא, כי הדברים הצריכים לעולם הבא המה התורה והמצוות והם אינם יכולים להיעשות אם לא שיש לו כל צורכי עולם הזה בריווח. למשל הכנסת אורחים, סוכה ואתרוג, ציצית, מזוזה, אישה ובנים וכדומה להם. לזה צריך הכל שיהיה לצדיק מעות בריווח. "אשריך" פירוש מה שיש לך טוב בעולם הזה אינה עיקר הכוונה, כי אם "וטוב לך" לעולם הבא".

רבי אלימלך מוסיף ומבאר כי המונח "אשריך" נובע מן המונח "אשור" – דרך הילוך, כפי שנאמר (תהילים ל"ז, ל"א): "תורת אלוהיו בליבו לא תמעד אשוריו". מבאר רש"י: "לא יחליקו צעדיו".

בדומה לכך מצינו (ישעיה א', י"ז): "אֲשֶׁרוּ חֲמוּץ" מבאר רש"י: "הדריכוהו בנתיב אמת, לשון 'בִּאֲשֶׁרוּ אַחֲזָה רַגְלִי' (איוב כ"ג, י"א) 'וְאֲשֶׁר בְּדֶרֶךְ לִיבְךָ' (משלי כ"ג, י"ט)". המונח "אשריך בעולם הזה" מבטא אם כן את הדרך והנתיב שבו צועד הצדיק בעולם הזה כדי לבא לעיקר טובת עולם הבא.

נמצא כי אין להתייחס לענייני העולם הזה כדבר המביא אושר, אלא כאל דבר טפל וכאל דרך ונתיב המביא את האדם אל העולם הבא.

הנה כי כן, בפרשת פקודי נמנים כל כלי המשכן בפירוט כדי להראות שמשא לא נגע במאומה מכל הכספים שנתרמו וכל אלו שימשו ליצירת כלי המשכן. אך הרבה מעבר לכך, פירוט זה נועד להדגיש כי המתן של הכספים והזהב למשה הכניס ברכה בדברים, שכן אצל משה כלי כסף וזהב הם רק בבחינת אמצעי להשגת קדושה. מעבר לכך אין להם כל חשיבות עצמית. אדרבה, אצל הצדיק השלם עשירות היא בבחינת "פסל לך" – פסולת רוחנית.

פרשת ויקרא

ונפש כי תחטא?

ונפש כי תחטא

אדם ראה מעשה וזומן להעיד עליו. הוא התחמק וטען: "לא ראיתי". בית הדין דרשו ממנו להישבע שלא ראה, והוא נשבע שבועת שקר במצח נחושה. לאחר מכן, מבקש אותו אדם לחזור בתשובה על חטא זה. התורה אומרת כי עליו להביא קורבן לפי מידת עושרו ("עולה ויורד"). התורה אומרת (ויקרא ה', א'): "ונפש כי תחטא ושמעה קול אֱלֹה וְהוּא עֵד או ראה או ידע, אם לא יגיד ונשא עונו". לשון הכתוב: "ונפש כי תחטא" מעוררת תמיהה. הרי אדם נחלק לגוף ונפש, ומי שמושך לחטא הוא דווקא הגוף. הנפש לעומת זאת היא רוחנית ושואפת לקדושה. "נשמה שנתת בי – טהורה היא".

כך כותב הרמח"ל בספרו דרך ה' (חלק א' פרק ג'): "גזרה החכמה העליונה שיהיה האדם מורכב משני הפכים, דהיינו מנשמה שכלית וזכה, וגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם יטָה בטבע לְצֵדוֹ, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות, ותמצא ביניהם מלחמה".

מדוע אם כן נאמר כאן "ונפש כי תחטא"? האם הנפש היא החוטאת ולא הגוף?

התמיהה של הקב"ה על האדם החוטא

הזוהר (חלק ג' דף י"ג עמ' ב') מיישב את הכתוב ואומר כי הפסוק מדבר בלשון שאלה והתורה מביעה תמיהה של הקב"ה על הנפש, כיצד הגיעה למצב של חטא. הכתוב אומר: "ונפש כי תחטא?" הכיצד עשתה כדבר הזה?

מהלך הדברים מתואר בזוהר בדרך מרהיבה, כך:

א. "בשעה שמוציא הקב"ה נשמה להורידה לבני אדם, הוא מעיד בה בכמה ייעודים, בכמה עונשים, כדי לשמור את מצוותיו. ולא עוד, אלא שמעביר אותה באלף ושמונה עולמות להשתעשע, ולראות בהם את כבוד אותם

שמשדלים בתורה... ואחר כך יורדת לעולם, והמלך הקדוש מעטר אותה בשבע עטרות, עד שבאה ונכנסת לתוך גוף של אדם.

ב. כשהנפש נמצאת בגוף של אדם וחוטאת בעולם הזה ומתעסקת בחושך שלה, התורה תמהה עליה ואומרת, ומה עם כל הכבוד הזה וכל השלמות שהשלים לנפש הזו המלך העליון והיא חוטאת לפניו?

ג. כשמגיעים ימיו להסתלק מהעולם, הקב"ה תוהה עליו ואומר: **'ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה'** – והרי השבעתי אותה בשבועה של שמי שלא לשקר בי, והעדתי בה כשירדה לעולם;

'והוא עד' – ודאי, מכמה פעמים שהעדתי בה לשמור מצוותי. לכן, הואיל והאדם הוא עד, בשעה שישוב לפני המלך;

'או ראה או ידע' – 'או ראה' אותם חטאים שעשה והתבונן בהם. 'או ידע' בברור הדבר שעבר על מצוות ריבונו.

'אם לא יגיד' – אם לא יודה עליהם לפני ריבונו של עולם, כשייצא מן העולם הזה;

'ונשא עוונו' – וכשיישא עוונו, איך יפתחו לו פתח ואיך יעמוד לפני ריבונו של עולם, ועל זה 'נפש כי תחטא' כתוב".

ברם, שלכאורה הקושי על הכתוב נשאר בעינו. אכן, יש ביקורת ותמיהה על הנפש שלא השכילה למשוך את האדם לצידה, להעלותו מעל לתשוקותיו הרגעיות ולמנוע את החטא. אבל בסופו של דבר הגורם העיקרי לחטא אינו הנפש אלא הגוף שגרר את האדם למצולות החטא. מדוע אומר אפוא הכתוב: **"ונפש כי תחטא"** ואינו אומר: **"אדם כי יחטא"**?

התמיהה של האדם החוטא על עצמו

רבי אלימלך מציע הסבר אחר. עמוק ומרהיב. אכן גם לפי דרכו הכתוב אומר: **"נפש כי תחטא"**? בלשון שאלה. אבל אין זו שאלה של הקב"ה את האדם, אלא שאלה ששואל האדם את עצמו. ברגע שאחרי החטא מתעוררת באדם השאלה הנוקבת: **"הן אני בעל נפש. יש בי נשמה גבוהה. איך נפלתי? איך ייתכן שלמרות הנפש שְׁפִי, עשיתי כדבר הרע הזה? איך הגעתי לכך? איך עשיתי דבר כזה? לא מתאים לי לעשות מעשה שכזה, ואינני מבין כיצד קרה לי דבר כזה"**.

ה"נועם אלימלך" מבאר כי הכתוב מתאר את הליך התשובה, שתחילתו בחשבון נפש ובשאלה נוקבת שאדם שואל את עצמו כשהוא **"אחוז פלצות"** בעקבות הנפילה שנפל. אכן, האדם הוא בעל נפש, אך דווקא משום כך הוא מזדעק בשאלה

נוקבת זו שהוא שואל את עצמו. אדרבה, ככל שאדם גדול יותר כן נוקבת היא יותר התמיהה שהוא מעורר כלפי עצמו. "נפש צדיק שחטא באיזה חטא קל כחוט השערה שעבר על איזה מדה והנהגה טובה חלילה יחרד לבו בקרבו ותאחז נפשו פלצות. ומי ייתן ויחרד לב הרשעים העוברים עבירות חמורות כקלות, כמו הצדיק הזה אשר הקל שבקלות בעיניו כחמורות ונפשו תאבל עליו ותחרד מאוד".

השאלה הנוקבת נותנת תוקף להליך התשובה

הליך התשובה מתחיל בשאלה הנוקבת שאדם שואל את עצמו "איך נפלת?". אך הרבה מעבר לכך! שאלה זו נחוצה לא רק כדי שאדם יעשה "פניית פרסה", ישנה כיוון וישוב מדרכו הרעה. שאלה זו נחוצה כדי שלהליך התשובה יהיה תוקף. נבאר: אדם חוטא ונשבע לשקר. הוא עושה זאת באופן מודע. הוא יודע מה הוא עושה ומחליט החלטה מודעת המשקפת את חפצו ורצונו. לאחר מכן, הוא משנה את דעתו ומתחרט. כיצד נגדיר אדם זה? לפי הרצון המודע הראשון, או לפי הרצון המודע השני? לכאורה, בבואנו להגדיר את האדם אין לרצון השני עדיפות על פני הרצון הראשון והוא איבד את אמינותו ואת מעמדו. אנו רואים כי הוא מסוגל להישיר מבט לעיני בית הדין ולשקר במצח נחושה. כעת, הוא שינה דעתו, אך ניתן לומר כי הוא "נע ונד" והפכפך ואין ברצון העכשווי שלו להשיב לו את אמינותו ואת צדקותו, והוא נשאר בקלונו. מה מותר הרצון בעת התשובה על הרצון שהביע בעת החטא?

המהר"ל בנתיב התשובה (פרק א') מבאר כי הרצון הראשון נחות, מכיוון שהוא מתרחש מחמת "רוח שטות", כדברי הגמרא במסכת סוטה (דף ג' עמ' א') כי "אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות". הדעת נסתרה ונעלמה מן האדם בעת שהגוף גואה ביצריו.

בגמרא במסכת נדרים (דף ל"ב עמ' ב') דרשו חז"ל את הכתוב (קהלת ט', י"ד-ט"ו): "עיר קטנה ואנשים בה מעט, ובא אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדולים. ומצא בה איש מסכן חכם ומילט הוא את העיר בחוכמתו, ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא".

"עיר קטנה" – זה הגוף;

'ואנשים בה מעט' – אלו אברים;

'ובא אליה מלך גדול וסבב אותה' – זה יצר הרע;

'ובנה עליה מצודים וחרמים' – אלו עוונות;

'ומצא בה איש מסכן וחכם' – זה יצר טוב;
 'ומילט הוא את העיר בחוכמתו' – זו תשובה ומעשים טובים;
 'ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא' – שבשעה ששולט היצר הרע אין מי
 שמזכיר לו את היצר הטוב".

היצרים חזקים מן הדעת ומסתירים את הבינה והדברים אמורים הן ביחס ליצר הרע העוצמתי של עריות, והן ביחס ליצרים של כעס, פחד, תאוות כבוד, או תאוות ממון. נמצא כי בעת החטא, האדם חסר דעת וחוכמתו אינה שולטת בו. על כן, יש לומר כי הדעת ששבה לשרור לאחר החטא, היא המשקפת את ה"אני" האמיתי שלו, ומה שקרה קודם לכן היה בגדר של "רוח שטות" ונפילה. על כן, תהליך התשובה מתחיל בשאלה: איך עשיתי את זה? זה לא מתאים ל"אני שלי". לא מתאים ל"נפש שלי".

אכן, החטא היה בגדר של עשייה מודעת. אבל, שאלה זו מלמדת כי הייתה זו נפילה שנגרמה מחמת חוסר שליטה של הדעת.

בלשון המהר"ל: "החרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי, אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור תשובה וחרטה שייך בו".

אובדן הדרך אם השאלה הנוקבת לא נשאלת ברגע שאחרי

המהר"ל כותב כי אף אם האדם חוטא חטא של דעת, בכוונה תחילה, יש מקום לתת תוקף עודף לרצונו העכשווי על פני רצונו המודע בעת החטא, כי האדם הוא "בעל גוף" והדעת מושפעת מיצרים. תודעה של אדם ואידאולוגיה שלו נובעים במידה רבה מרצונות ואינטרסים, מודעים או תת מודעים. כך כותב המהר"ל שם: "לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי, אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו. ולכך התורה השכלית קורא לחוטאים שישובו".

ברם, המהר"ל מוסיף וכותב: "אם לא שב בתשובה אחר שיודע שחטא והיה לו לשוב מן חטא, זה מורה שהחטא שלו הוא מצד השכל, לא מצד שאינו שכלי גמור... אז יקראונני ולא אענה ישחרונני ולא ימצאונני" (משלי א', כ"ח).

כלומר, הבינה מסתרת רק בשעת החטא. אבל, בשעה שאחריה, האדם מתפכח והדעת הטהורה שבה לשרור. מצופה על כן, כי לאחר החטא ישאל אדם את עצמו את השאלה הנוקבת "נפש כי תחטא? איך עשיתי דבר כזה?" אולם, אם השאלה החרیפה הזו לא נשאלת, נסגר "חלון ההזדמנויות" והאדם מאבד את הדרך לעשות תשובה, שכן לא יהיה עוד לרצון המאוחר תוקף עודף על הרצון הראשון שהביאו

לחטא. אם האדם לא שואל את עצמו את השאלה הזאת גם בדקה שאחרי החטא, הרי שהחטא הופך להיות מודע, קר רוח, ומשקף את האדם עצמו.

הסבר דברי הראשונים

בהתאם לכך ניתן להבין את דברי הראשונים, המפליגים בחומרתה של תופעה שבה אדם חטא ואינו שואל את עצמו **בעקבות החטא** את השאלה הנוקבת: "נפש כי תחטא? איך עשיתי כדבר הזה?"

כך כתב הרמב"ן בדרשה לראש השנה: "התשובה חסד גדול על הבריות אבל **עונש גדול הוא להם**, שבזמן שאדם חוטא לא עבר על רצון בוראו אלא שעה אחת בשעת החטא, וכשהוא עומד במרדו ואינו שב בתשובה נמצא כל ימיו מכעיס את ה' ואינו חושש לעשות רצון בוראו כלל".

הספורנו על הפסוק (בראשית ד', י"ג): "ויאמר קין אל ה' גדול עווני מנשוא" מבאר כי קין חרד מפני העונש, אך לא מצא לנכון לחזור בו מן החטא, ואף כאשר הקב"ה אמר לו כי דמי אחיו זועקים מן האדמה, הוא לא שאל את עצמו שום שאלה נוקבת, כיצד עשה כדבר הזה. על כן "לא היתה לחטאו תקוות תשובה מכפרת ומגינה על העונש שנענש עתה, כענין שאול בדבר עמלק באמרם לשמואל 'חטאתי' אחר ההפצרה וההערה שהעיריהו שמואל לשוב מחטאתו, ושנענש כאמור 'וימאסך ממלך'".

דברים דומים כתב הספורנו גם על הפסוק (במדבר י"ב, ט'): "ויחר אף ה' במ" ביחס למעשה מרים שדיברה סרה במשה ולא שאלה את עצמה שאלה נוקבת "כיצד עשיתי כדבר הזה" גם לאחר ששמעה דברי תוכחה.

מעשה דוד מול מעשה שאול

בגמרא במסכת יומא (דף כ"ב ע"ב ב') נאמר: "שואל באחת – ועלתה לו, דוד בשתים – ולא עלתה לו".

כלומר, שאול כשל בכך שלא הרג את אגג מלך עמלק, ואילו דוד כשל הן במעשה של אוריה החיתי, והן בכך שעשה מִפְקֵד וספר את עם ישראל, ובכך גרם שתבוא עליהם מגפה של דָּבָר. רש"י מבאר את דברי הגמרא כי "שואל נכשל באחת – ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה, לבטל מלכותו, ודוד נכשל בשתים ולא עלתה לו לרעה". הכיצד?

על כך משיב הספורנו (בסוף דבריו דלעיל על במדבר י"ב, ט') כי ברגע ששמע דוד מנתן הנביא את דברי התוכחה הוא לא התווכח כלל ולא ניסה להצטדק, אלא אמר מיד (שמואל ב', י"ב, י"ג): "חטאתי".

אצל דוד היו החטאים בגדר של נפילה ולא הגדירו אותו, שהרי ברגע שאחרי, כששבה הדעת לשרור – זעקה נפשו מיד "הכיצד עשיתי כדבר הזה, שהוא חטא". שאול לעומת זאת התווכח עם שמואל הנביא אחרי מעשה אגג, וסבר כי נהג כשורה. השאלה העצמית הנוקבת: "נפש כי תחטא? איך עשיתי כדבר הזה?" לא עלתה מתוכו גם ברגע שלאחר החטא, ועל כן הפך החטא לפעולה מודעת, הנובעת מן ה"אני" שלו.

השאלה: "נפש כי תחטא?" היא אפוא זעקה פנימית המבחינה בין נפילה לבין חטא מודע המגדיר את האדם ואת מהותו הפנימית.

הנה כי כן נמצאנו למדים, כי תהליך התשובה מותנה בכך שלאחר החטא הנפש זועקת: "נפש כי תחטא? איך קרה לי כדבר הזה". שאלה נוקבת זו, שאדם שואל את עצמו, מתחילה את תהליך התשובה והיא הנותנת תוקף עודף לרצון הנובט באדם ברגע שלאחר החטא, על פני הרצון הקודם שהביא אותו לידי חטא. שאלה פנימית זו היא המבחינה בין חטא מודע שאי אפשר לשוב ממנו בתשובה, לבין נפילה גרידא, שאינה משקפת את האדם ואינה מגדירה אותו.

פרשת צו

חנוך לנער על פי דרכו

תרומת הדשן

העבודה בבית המקדש התחילה בכל יום עם עלות השחר ב"תרומת הדשן". הכהן התורם היה טובל, לובש בגדי כהונה פחותים, מקדש ידיו ורגליו, נוטל מחתה עשויה כסף, ממלאה באפר כשיעור מלוא הקומץ מתוך המוקד שעל המזבח ונותנו במזרחו של כבש המזבח.

מעת לעת, לאחר שה"תפוח" שעל מרכז המזבח היה מתמלא מן הדשן, לבש הכהן בגדים אחרים, פחותים יותר, והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור. כך אומר הכתוב (ויקרא ו', ג-ד): "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העלה על המזבח, ושמו אצל המזבח. ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור".

מה פשרה של מצווה זו? הדשן הוא לכאורה הפסולת של הקורבן שנותרה לאחר שהוקרב והפך לאפר. מדוע יש להתעסק בפסולת? מה פשר המצווה לקחת כל בוקר קומץ מן הדשן ולהעבירו מן המוקד שעל המזבח לכבש המזבח? רבי אלימלך לומד מכאן פרק חשוב בעבודת ה'. נפרט.

מידות לא שוברים אלא מעֲדָנִים

דשן הוא "פסולת קדושה" ומצוות "תרומת הדשן" מלמדת כי פסולת שכזאת לא משליכים, להפך – מְקַבְּלִים!

מצוות תרומת הדשן מלמדת אותנו כיצד לנהוג בפסולת המצויה – בתוך האדם. אכן, בכל אדם יש פסולת – המורכבת מתכונות נפש שאינן טובות. יש מי שנולד כעסן ויש מי שנולד קמצן. יש מי שנולד קנאי, ויש מי שנולד גאוותן, או ביישן. אדם צריך לתקן את מידותיו ותכונותיו וזו תכלית הווייתו. אבל, תכונה מולדת אי אפשר "לשבור". אפשר רק לעדן אותה ולנתב אותה כך שתשרת את האדם בדרכו

בקודש. מי שינסה "לשבור" תכונה מולדת יגלה כי היצר הוא כמו קפיץ, כאשר מדכאים אותו הוא נדרך ונדרך וברגע של חולשה פורץ בעוצמה וביתר שאת. לכן, אדרבה, צריך "לפרק את המתח" שגורמת התכונה הרעה ולא לטעון אותה. צריך לכוון אותה ולהשתמש בה למטרות טובות. רק לאחר שאדם עידן את יצריו ועשה בהם שימוש לצרכים של קדושה, הוא יוכל להגיע גם לדרגה שבה התכונה הרעה מפסיקה לשרת את היצר הרע שבו, והוא יוכל ליטול את "הדשן" שהיא הפסולת האישית שלו, ולהוציא אותה אל מחוץ למחנה כשהוא דוחה אותה לחלוטין. דרך ההילוך לחינוך האדם וטיפולו בתכונות הנפש שלו רמוזה בכתובים באופן הבא:

"והרים את הדשן אשר תאכל האש" – רצה לומר שזה בלתי אפשרי שישבר אדם כל מידותיו הנולדים עמו מבטן אימו, רק שצריך להרים אותם אל הקדושה. למשל מי שיש בו מדת כעס יסור מכעס החיצוני ויכעס על הרשעים וכן בכל המידות.

"ושמו אצל המזבח" – פירוש כנ"ל שישים המידה אל הקדושה, דהיינו אם יבא לכעס או שאר מדה יסבר עצמו להביא את אותה המידה אל הקדושה.

"ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" – רצה לומר שאחר כך יבא אל מדרגה יותר עד שיופשט מכל וכל מכל המידות.

"והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה" – רצה לומר שלא יבא לו בשום פעם מהמידות הנולדות עמו כי אם הכל בקדושה רבה".

אין תכונה רעה אלא תכונה שמשתמשים בה לרעה

מעיון בדברי חז"ל עולה כי אין "תכונה רעה" אלא תכונה שמשתמשים בה לא נכון. כך מצינו במסכת שבת (דף קנ"ו עמ' א') כי מי שנולד במזל מאדים יהיה שופך דמים. אמר רב אשי: או שיהא אומן המקיז דם לצרכים רפואיים, או גנב המלסטם את הבריות, או שוחט או מוהל ("אי אומנא, אי גנבא, אי טבחא, אי מוהלא").

מבאר המהרש"א כי מן השמיים נקבעה תכונת הנפש אך לא נקבע איזה שימוש ייעשה בה ודבר זה נתון לבחירת האדם. הוא יכול לבחור בשימוש שהוא רשות כמו מקיז דם, או בשימוש אסור כמו שודד, או שימוש שהוא מצווה כמו מוהל. אותה תכונה עצמה יכולה אפוא להביא לאיסור, לדבר הרשות ולדבר מצווה. ממילא ברור שלא צריך לשנות את תכונת הנפש, שהרי בה כשלעצמה אין כל רבב. מה שצריך לשנות הוא – את השימוש הנעשה בתכונה זו. את הדשן אין להשליך אלא דווקא להרים!

חנוך לנער על פי דרכו

הגאון רבי אליהו מווילנא (הגר"א) מבאר בדרך זו את הכתוב (משלי כ"ב, ו'): "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה". הדרך שבה עוסק הכתוב היא תכונת הנפש הטבעית, שבה ניחן הנער. תכונה זו אין לשנות ואין לשבור. כל שצריך לעשות הוא, לנתב את הנער כך שישתמש בתכונת הנפש האמורה לעבודת ה'. במקרה זה יצליח חינוכו של הנער. אבל, אם כופים על הנער לנהוג בניגוד לתכונות הנפש שלו ומדכאים את תכונותיו הטבעיות, התוצאה תהיה כי ברגע שהנער יגדל ויוסרו אמצעי הכפייה, תתחולל ריאקציה, הוא ישוב לסורו ויפעל בהתאם למידות הנפש הטבעיות שלו. יתירה מכך, אם לא התחנך אדם מנערותו לנתב את התכונות שלו לדרכים טובות, הוא ימצא את עצמו מובל ע"י תכונות אלו באופן קיצוני ובלתי נשלט.

"חנוך לנער על פי דרכו דרך מזלו וטבעו כן תחנכהו לעשות מצות ואז גם כשיזקין לא יסור ממנה אבל כאשר תעבירהו על מזלו עתה ישמע לך מיראתו אותך אבל אח"כ בעת יוסר עולך מעל צוארו יסור מזה כי אי אפשר לו לשבר מזלו (תכונותיו)".

ההבדל בין שאול לדוד

הגר"א מבאר בדרך זו את דברי הגמרא במסכת יומא (דף כ"ב ע"ב ב') כי "שאול באחת – ועלתה לו, דוד בשתים – ולא עלתה לו". כלומר, שאול כשל בכך שלא הרג את אגג מלך עמלק, ואילו דוד כשל הן במעשה של אוריה החיתי, והן בכך שעשה מפקד ומנה את ישראל, ובכך גרם שתבוא מגפה של דָבָר. על שאול נגזרה מיתה ואובדן מלכותו, ואילו דוד "לא עלתה לו לרעה". מדוע? בדברינו לפרשת ויקרא לעיל, ראינו כי כאשר הוכיחו את דוד הוא מיד הודה בחטאו והתחרט ואילו שאול התווכח ולא הכיר בחטא. מה הביא את שאול ואת דוד לתגובות שונות אלו בעקבות החטא?

הגר"א מבאר זאת כך:

א. על דוד נאמר (שמואל א', ט"ז, י"ב): "והוא אדמוני" – תכונת הנפש שלו הייתה על כן סוערת.

משום כך טעה בו שמואל בעת שראה את קלסתר פניו ולא סבר כי הוא ראוי למלכות.

ב. על שאול כתוב (שם, י"ג, א'): "בן שנה שאול במלכו". פשיטא כי שאול לא מלך בהיותו תינוק. על כן מבארת הגמרא במסכת יומא (דף כ"ב ע"ב ב') כי

שאל נמשל לילד בן שנה "שלא טעם טעמו של חטא". כלומר, תכונות נפשו היו עדינות ונאצלות והוא היה מטבע ברייתו מזוכך.

ג. דוד "העביר מידותיו" וחינך את עצמו לרתום את תכונות הנפש שלו לקדושה. לעומת זאת, שאל לא חינך את עצמו לרתום מידות רעות למרכבת הקדושה, כי לא היו לו מידות כאלו מלכתחילה.

ד. לשאל לא הייתה מיומנות להשתמש במידות רעות לצרכים טובים. נפילה הביאה לשיבוש. "הוא העביר מדתו הטוב לרע בדבר אחד – ולכן אף באחד לא עלתה לו".

ה. לעומת זאת, כאשר דוד חטא היו אלו נפילות הנובעות מתכונותיו הטבעיות. אולם, הוא היה מיומן ביכולת להתגבר על מידות אלו ולנתב אותן ליעדים של קדושה. לכן יכול היה דוד לומר חטאתי ולחזור מייד לעבודת ה'. הנפילה לא שיבשה את המהות, אלא שיקפה תכונות נפש שדוד ידע להתגבר עליהן, כי לכך חינך את עצמו כל ימיו.

הנה כי כן, בכל אדם יש "פסולת קדושה", שאלו תכונות נפש שעליו להתמודד עימן. תכונות אלו אי אפשר לדכא, לשרש, לעקור ולשבור. את ה"דשן" הזה יש להרים!

עבודת האדם היא לעדן את תכונותיו הטבעיות ולנתב את השימוש בהן לצרכים קדושים וטהורים. בדרך זו האדם יצליח בדרכו, בכל משעולי חייו. "אף כי יזקין לא יסור ממנה" ואף אם תהיינה לו נפילות הוא יהיה מיומן ובעל יכולת להתגבר ולשוב להשתמש בתכונותיו לצרכים טהורים.

אם ירים אדם את ה"דשן" האישי של תכונותיו השליליות, הרי שבסופו של דבר אף יצליח להוציא את ה"דשן" אל מחוץ למחנה אל מקום טהור.

פרשת שמיני

ענווה ובושה או גדלות האדם

למה אתה בוש? לכך נבחרת

לאחר שמונת ימי המילואים, כאשר המשכן והמזבח ערוכים ומוכנים לעבודת ה', משה אומר לאהרן להקריב עולה וחסטאת. כך נאמר (ויקרא ט', ז'): "ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח ועשה את חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך ובעד העם, ועשה את קרבן העם וכפר בעדם כאשר ציווה ה'".

האמירה: "קרב אל המזבח" קודמת לאמירה להקריב והיא לכאורה מיותרת. פשיטא כי לא ניתן להקריב על המזבח בלי להתקרב אל המזבח. מדוע היה צורך בציווי זה? רש"י משיב על כך: "קרב אל המזבח – שהיה אהרן בוש וירא לגשת. אמר לו משה למה אתה בוש, לכך נבחרת". אהרן התבייש לגשת, מחמת מעורבותו בהקמת המזבח בעת חטא העגל. על כן היה אהרן "ירא לגשת". משה השיב לו על כך תשובה מפתיעה: לכך נבחרת!

אנו יכולים להבין אמירה: "תתגבר". אף ניתן להבין אמירה "סלחו לך". אבל, מה פשר האמירה "לכך נבחרת"? האם אהרן נבחר מכיוון שחטא? האם החטא הוא דבר שמכשיר את הכהונה ומחמתו נבחר אהרן? מה פשר הדברים?

בושה כמכשיר לשליחות ציבורית

רבי אלימלך משיב כי כמוהו שהחטא אינו סיבת הבחירה באהרן, אבל הבושה מן החטא היא בהחלט סיבה לבחירה בו. מקור הדברים בדברי רבי חיים ויטאל בשם האר"י ז"ל בספרו "ליקוטי תורה" (פרשת שמיני): "להיות בך מדת ענווה ובושה, נבחרת יותר משאר חבריך להיות כהן".

הבושה היא סממן המכשיר אדם לגדולות.

מדוע? האם לא חשוב דווקא לפתח דווקא ביטחון עצמי וכבוד עצמי כתנאי לכהונה ציבורית ולייצוג הציבור?

המחסום הראשון של האדם מפני חטא הוא – הבושה

הכתוב אומר (שמות כ' י"ז): "בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". יראת שמיים היא תכונה פנימית. מדוע נאמר עליה כי היא צריכה להיות ניכרת על הפנים?

על כך משיבה הגמרא במסכת נדרים (דף כ' עמ' א') כי פסוק זה עוסק בבושת פנים. הבושה נקראת יראת אלוקים מכיוון ש"הבושה מביאה לידי יראת חטא". "מכאן אמרו, סימן יפה באדם שהוא ביישן. אחרים אומרים, כל אדם המתבייש לא במהרה הוא חוטא, ומי שאין לו בושת פנים, בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני". המחסום הראשון של האדם מפני חטא הוא – הבושה.

בושה נובעת מיראת שמיים ויוצרת יראת שמיים

ודוק, אין המדובר בבושה מפני "מה שאומרות הבריות". אלא בושה של אדם בעמידתו בפני בוראו מפני חוסר השלמות של מעשיו והפגמים שנפלו בו. הרמ"א כותב בהגהתו על הסימן הראשון בשולחן ערוך (אורח חיים סימן א'): "שוית ה' לנגדי תמיד" (תהילים ט"ז, ח') הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דיבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדיבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר (ירמיה כ"ג, כ"ד): 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאום ה', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד ה' יתברך ובושתו ממנו תמיד". הבושה היא תכונה הנובעת מיראת שמיים ויוצרת יראת שמיים.

בושה כתוצאה מביקורת עצמית

רבי אלימלך כותב כי אהרן היה עניו ושפל רוח, והענווה היא שהביאה אותו לבושה מן החטא. יתירה מכך, אהרן ביקר את מעשיו וסינן אותם במסננת דקה, וכך איתר בעצמו פגמים הראויים לתיקון. כתוצאה מביקורת עצמית קפדנית זו – הוא התבייש בתוצאות. אהרן לא הסתיר את הליך הביקורת מעיני הציבור ולא הציג את עצמו באופן השונה מן האמת הפנימית שלו. אדרבה, ביקורת עצמית זו הייתה גלויה ושקופה והרבים למדו מדוגמא אישית זו.

"אהרן היה מתבייש מאד מגודל ההכנעה שהייתה בו, שכן דרך הצדיק שתמיד הוא נחשב בעיני עצמו לחוטא מחמת כל נדנדוד עבירה. אפילו דבר קל יחשב לו בעיני עצמו לעבירה חמורה. ומכניע עצמו ומשפיל עצמו תמיד. ובפני רבים מוכיח את עצמו ועל ידי זה מכניס הרהורי תשובה בשומעים באמרם 'אם בארזים נפלה השלהבת מה יעשו אזובי הקיר' והם חוזרים בתשובה שלימה".

"לכך נבחרת"

בהתאם לכך מבאר רבי אלימלך את הכתובים בדרך הבאה:
"אמר לו משה רבינו למה אתה בוש? פירוש בשביל שאתה בוש וירא, אם כן אתה הוא הצדיק השלם הראוי ליקרב אל המזבח.

לכך נבחרת – שכך הוא ראוי לצדיק להתנהג בעבודת ה'.
ויקרב אהרן אל המזבח – רצה לומר כיון ששמע ממשה שכך היא המדרגה המעולה הבושה וגודל ההכנעה בלב, ועשה כן ויקרב אהרן אל המזבח – פירוש שהיה מקרב עצמו תמיד אל המזבח, שהיה מוצא בעצמו חסרונות והיה מחשב תמיד שצריך למזבח כפרה".

המכובדות היא תכונה המונעת חטא

ברם, שבנקודה זאת מתעורר קושי, שכן אחד הדברים החשובים ביותר לאדם כדי להצליח בעבודת ה' הוא כבוד עצמי וכבוד בעיני הבריות. המכובדות היא תכונה המונעת חטא. תחושת "גדלות האדם" מעצימה את האישיות ומעניקה כוחות ושאיפות, שמחמתן יכול האדם למלא את שליחותו הייחודית, אשר לשמה נברא ונוצר. כבוד האדם והתדמית שלו מכוונים את התנהגותו ומי שפוגע בהם נוטל מן האדם "את התמריץ, אולי האחרון, לשיפור התנהגותו".

הרש"ר הירש בספרו חורב (חלק ג' פרק נ"ג) ביחס לפסוק (ויקרא י"ט, ט"ז): "לא תלך רכיל בעמך" כתב כך:

"אין לאדם שכר משיב נפש יותר מאשר ההכרה ההערכה ויחס החיבה שבני אדם רוחשים לו. **הכבוד מביא לידי אושר בחיים**. אכן אדם שקשה עליו להגיע לידי הכרת עצמו יבחין בנקל כמו במבט אל המראה, כיצד משתקף הוא בעיני אחרים. משאת הנפש להשאיר רושם.

דמות זו היא עמוקה ומיוחדת כל כך עד שבני אדם שאינם חוששים לכער את דמותם למעשה ואינם נרתעים מפני יראת ה' ותודעת עצמם בכל זאת מתאמצים בכל מחיר לשמור לעצמם אותה דמות ללא רבב. כך נעשה הכבוד לתמריץ לאדם

לעשות את שמוטל עליו תמריץ שלא לשמה אך לא נדיר ומתוך שלא לשמה בא לשמה ובסופו של דבר ילמד האדם לעשות את חובתו כמצווה ועושה מפי הגבורה. כבד את האדם ביקרו ובדמותו ואל תשלח ידך להמיתו בדמות זו, שערכי קדושה וטהרה תלויים בה אל תדבר בגנותה ולו אמת הדבר אשר תדבר, והדמות טובה מן המציאות עליך לשמוח בזה ולא לעשות את עצמך שופט ותליין עליו כשם שאין לך רשות להרוג את מי שנידון למיתה ולא לגזול ממנו את התמריץ אולי האחרון לשיפור התנהגותו".

אהרן כיבד את הבריות וע"י כך קרב אותם

נראה כי יסוד לדברים אלו מצוי בדברי הרמב"ם בפירושו המשניות למסכת אבות (פרק א' משנה י"ב): "אמרו, שאהרן, עליו השלום, כשהיה מרגיש או כשהיו מספרים לו על אדם שתוכו רע, ושבידו עבירה, היה מקדים לו שלום, ומתחבר עמו, ומרבה לספר עמו. והיה ההוא מתבייש, ואומר: אוי לי, אילו ידע אהרן צפונותיי ומה שעשיתי, לא היה מתיר לעצמו להסתכל בי, כל שכן לדבר עמי. ואמנם אני אצלו בדמות איש מעלה, הרי אני מצדיק את מחשבתו. ויחזור בתשובה, וישוב להיות מתלמידיו, ומן הנהנים ממנו עצה ותושיה".

מאיימים על עדי שקר כי המעשה אינו מכובד

במשנה מסכת סנהדרין (דף כ"ט עמ' א') מצינו כי בית דין היו מאיימים על העדים לומר אמת. מבארת הגמרא כי שיא האיום היה באמירה: "עדי שקר בזויים גם בעיני מי ששכר אותם" ("סהדי שקרי אאוגריהו זילי"). מקשה הרב אברהם חיים שור בספרו "תורת חיים" מה איכפת לעד שיהא בזוי בעיני מי ששכר אותו? איזה איום הוא זה? האם מה שיש להגיד לעד שקר הוא, שהמעשה הזה אינו מכובד? אין זאת אלא, כי כבוד האדם בעיני הבריות הוא המגן האחרון של האדם מפני התדרדרות מוסרית. אדם שכבר נוטה לקבל כסף ולהעיד עדות שקר הוא אדם שמת וכבה בו כל זיק של מוסר. אבל גם בעת שאדם ירד לשפל הדיוטא התחתונה מבחינה מוסרית, עדיין רוצה הוא שיכבדו אותו. הוא מבקש לתפוס את מקומו ולהיות מוערך לכל הפחות בחברה שאליה הוא משתייך. נותרת בו הכרת ערך עצמו והרגשת הכבוד ואלו מונעים ממנו מלחצות קו שאחריו יהיה בזוי גם בעיני אלו ששילמו לו כדי שיעיד שקר.

על כך כתב הראי"ה קוק: "כשיתעודד האדם להכיר את ערכו, אז ישובו לו לאיטם כל כוחותיו והרגשותיו המוסריים הנרדמים, וישובו ויחיו. על כן כוח קסם נפלא

יש באיום הזה של "סהדי שקרי אאוגרייהו זילי" להשיב מעוון גם ישנים נפתים ונדחים נרדמים. זאת היא תוכחת אמת, תוכחת חכמה, המיוסדת על הבסיס הנאמן של רגש הכבוד".
הערך העצמי של האדם, מעצב את אישיותו ואת התנהגותו, ומכאן הצורך העז בשמירה על כבודו ועל תדמיתו בעיני הזולת.

איך משלבים בין רוממות לשפלות?

הכבוד האישי הוא ערך ומהווה תכונה המביאה אדם להתרחק ממעשים נלוזים מחד גיסא ומביאה את האדם לשאיפות ראויות ולהישגים אישיים נעלים מאידך גיסא. כיצד מתיישבים הדברים עם תורתו של רבי אלימלך, המצדד בערך הביקורת העצמית והפומבית, המביאה את האדם לידי בושה?
לכאורה בושה וכבוד עצמי הם תרתי דסתרי.

רבי אלימלך משיב על הדברים בספרו "נועם אלימלך" (פרשת תזריע) כי אדם צריך לאזן בין שתי תכונות נפש: כבוד עצמי מחד ושפלות ברך מאידך.
"אף אם יהיה אדם צדיק, צריך להכניע עצמו תמיד להסתכל על החסרונות שבו, ולעולם לא יהא מלא ממעשיו, וצריך תמיד ללכת בקדושה ברוממות אל, ולהסתכל בשפלותו".

איך עושים את זה? איך משלבים בין רוממות לשפלות? הרי אלו הלכי נפש סותרים בעליל.

איך אפשר לפרט לעיני רבים את הביקורת העצמית ועדיין לשמור על רוממות וכבוד?

הסברו של ה"מאור ושמש"

נראה כי הסבר לדברים של רבי אלימלך, הוא על פי מה שהביא בשמו הרב קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין בספרו "מאור ושמש" (פרשת קרח ד"ה "ויאמר"). רבי אלימלך מבאר כי "לפעמים הצדיק משער בנפשו כי כל מה שעשה היה לשם שמיים ולא לשום הנאת עצמו. אף על פי כן לא יבא מזה לידי התנשאות וזאת ישיב אל לבו כי כל עבודתו עבודת הקודש באמת היא מתנה מאת ה' אשר זיכהו במעשים הטובים האלה ולא על ידי הזדככותו".

כלומר, הצדיק רואה בהישגים הרוחניים מתנה משמיים. הישגים אלו אינם לא שלו! הם פרי ההשגחה העליונה שסייעה בידו. הישג זה ניתן לאדם כפיקדון, כדי להשתמש בו לצרכים ראויים. הישגים הם בסיס לאחריות הצופה פני עתיד. מי שמסתכל לאחור בשביעות רצון עלול להיות "מלא ממעשיו", כלשון רבי אלימלך.

לעומת זאת, מי שמסתכל קדימה אינו הופך כבוד לגאווה. מי שרואה בכל מעלה שהשיג בסיס לפעולות נוספות ולמחויבות שהן מטילות עליו, רואה במכובדות מחויבות, ומסוגל לשלב בין ביקורת עצמית נוקבת ואף בושה לבין יכולת להכיר בתכונות ובהישגים שבהם חנן אותו הקב"ה. **בושה וגאווה הם תרתי דסתי. אבל, שקיפות היא כלי שרת המכשיר משימתיות. ביקורת עצמית ואחריות משתלבים היטב.**

שלושה סוגים של גאווה

בהתאם להסבר זה מפציע אור חדש המאפשר להבין את דברי רבינו בחיי בספרו "חובת הלבבות" (שער הכניעה, פרק ט') הכותב כי "ייתכן להתקבץ בלב המאמין הכניעה והגאווה".

"חובת הלבבות" מבהיר כי השילוב הזה אפשרי לאחר הבחנה בין שלושה סוגים של גאווה, שמהם שניים גרועים הם והאחד משובח:

א. גאווה בדברים גשמיים מרחיקה את הכניעה מן הלב. מי שמתגאה בהישגים אלו עלול לחשוב כי "כי הוא המטיב לעצמו וכי הוא קנה דברים גשמיים אלו בכוחו ובחוכמתו".

ב. גאווה במעלות רוחניות שבה האדם צופה פני עבר ומתגאה בחכמה שקנה ובהישגים רוחניים שכבר השיג – אף זו גאווה מגונה, שכן היא עלולה להביא אדם שיסתפק במה שכבר עשה ובשם הטוב שכבר קנה. הוא אף עלול להתנשא על אחרים ולספר בגנותם "ולהיות חכמי דורו פחותים בעיניו, ולהתפאר בקיצור חבריו וסכלותם, וזה הוא הנקרא אצל חז"ל 'מתכבד בקלון חברו', וכזה לא יהיה נכנע ולא עניו".

ג. המשובח, כשהוא צופה פני עתיד ורואה בכל הישגיו מתנה מעם הקב"ה שנועדה לשמש אותו כבסיס להמשך עבודת ה' שלו ביתר שאת.

"כשמתגאה החכם בחכמתו והצדיק במעשיו תוך הודאה לגודל טובת הבורא עליו בהם ושמחה בעבורם, ויגרום לו להוסיף ולהשתדל בהם, ולהיכנע לקרוביו, ולשמוח בחביריו, ולחוס על כבודם, ולכסות סכלותם, ולדבר בשבחם, ולאהוב אותם, ולהליץ בעדם, ולהיזהר בכבודם. וימעטו בעיניו כל מעשיו הטובים, תמיד טורח להרבות מהם, נכנע בעבור חלישותו מהשיג מאווייו בהם, משפיל עצמו למי שמקווה תוספת על ידיו, מודה לאלהים על מה שחננו מן המעלות, ומשבח אותו על אשר הפיקו לקנות החמודות. וזאת הגאווה אינה מזקת לכניעה ולא מרחקת אותה, ועל שכמותה אמר הכתוב על

הושפט (דברי הימים ב', י"ז, ו') 'ויגבה לבו בדרכי ה', אך היא מסייעת אותה, ומוסיפה בה, כמו שכתוב (משלי כ"ב, ד') 'עקב ענוה יראת ה'".

בלי קניין אישי אי אפשר להתגאות

לפי השקפה זו אדם לא מתגאה מהטעם הפשוט – שאין לו במה להתגאות, כי שום הישג אינו שלו. פקיד בבנק אינו מתגאה בכסף שבקופה, כי אין זה כסף שלו אלא של הבנק. הכסף של הבנק שמצוי במשמורת שלו רק מטיל עליו אחריות רבה וכבדה. בדומה לכך, אדם צריך להבין שכל הישג אינו פרי חוכמתו שלו ויתירה מכך, אף החכמה עצמה – אינה שלו, אלא מתנה מעם ה', שנועדה לאפשר לו לבצע את שליחותו. כסף וקניין ואף כישורים וכישרונות אינם "של" האדם אלא פיקדון הניתן בידיו כדי למלא משימה. כך כתב הרמב"ן באיגרתו לבנו: "ובמה יתגאה לב האדם? אם בעושר ה' מוריש ומעשיר" (שמואל א', ב', ז'). ואם בכבוד הלא לאלהים הוא, שנאמר (דברי הימים א', כ"ט, י"ב), 'והעשר והכבוד מלפניך', ואיך מתפאר בכבוד קונו? ואם מתפאר בחכמה 'מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח' (איוב י"ב, כ'). נמצא, הכל שווה לפני המקום, כי באפו משפיל גאים, וברצונו מגביה שפלים, לכן השפל עצמך וינשאך המקום".

הנה כי כן, תנאי לכשירות האדם לגדולה הוא – ביקורת עצמית ובושה הנובעת מסינון דק של כל מעשה ושל כל הישג המגלה ומצביע על כל פגם שטרם תוקן ועל כל מה שעדיין טעון שיפור. האדם חייב לנהוג בשקיפות וביקורת עצמית זו היא תהליך גלוי.

מצד שני, האדם חייב לשמור על כבוד עצמי ועל מכובדות ועל תחושה של "גדלות האדם".

הכבוד העצמי הוא מחסום פנימי יעיל מפני מעשים שאינם ראויים. הערך העצמי והחברתי מביא לשאיפות ומניע להישגים. יש לשלב אפוא בין שני הדברים. בושה וגאווה אי אפשר לשלב. אבל, ביקורת עצמית ואחריות משתלבים היטב. שילוב זה מתקיים כאשר אדם אינו מסתכל לאחור בסיפוק, ומבטו צופה פני עתיד. כבוד אינו מביא לגאווה אם הוא מלווה בהבנה שכל הישג אינו של האדם ואינו פרי חוכמתו וכישוריו, אלא פרי סייעתא דשמיא והוא מתנה שניתנה לו, כדי שימלא ביתר שאת את משימותיו ואת שליחות חייו.

פרשת תזריע

המרת עור באור

מה תפקידו של העור?

יש קשר ישיר בין הפנימיות של האדם לבין מראה האדם והחיצוניות שלו. הכתוב אומר (ויקרא י"ג, ב'): "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת, והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים". לכאורה, מי שיש לו נגע בעור צריך ללכת לרופא, המבין בנגעי הגוף. אך הכתוב מצווה ללכת אל הכהן המבין בנגעי הנפש ובדרך טהרתה. אכן, חז"ל אומרים כי נגעי הגוף ה"מתלבשים" על המעטה החיצוני של האדם ועל עור בשרו, באים מחמת חטאיו של האדם. כך אמרו חז"ל במסכת ערכין (דף ט"ז עמ' א'): "על שבעה דברים נגעים באים: על לשון הרע, ועל שפיכות דמים, ועל שבועת שווא, ועל גילוי עריות, ועל גסות הרוח, ועל הגזל, ועל צרות העין". יושם אל לב, כי עבודה זרה וחילול שבת לא נמנו בין שבעת הגורמים לנגעי הגוף. אין זאת אלא כי הנגעים אינם נובעים מחומרת העבירות והמכנה המשותף למזהמי הפנים הניכרים כלפי חוץ הוא – רוע המזג. אלו שבעה דברים שבהם אדם דורס מישהו אחר, כדי להביא עצמו לידי סיפוק אישי רגעי. אין לו עכבות. לכן, העור החיצוני שלו – לא מעכב ולא מכסה את הכיעור הפנימי מלהיות גלוי.

ברם, נשאלת השאלה, האם העור שעל האדם נועד למנוע מהפנימיות מלהשתקף כלפי חוץ, או שמא הוא נועד להגן על הפנימיות מהשפעות חיצוניות?

אור ועור

לאחר שאדם הראשון חטא והושלך מגן עדן נאמר (בראשית ג, כ"א): "ועש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם". קשה להניח כי הכוונה בכתוב זה היא למלבוש העשוי מעור, שהרי לא הגיוני שדווקא אחרי החטא יעשה להם הקב"ה מלבושים. אך אם מדובר על עור הגוף נשאלת השאלה, האם עד לאותה עת לא היה להם עור שהגן על הגוף מפני חדירה של מזהמים חיצוניים? שאלה זו מצינו בזוהר (חלק ג' דף רס"א עמ' ב'): "וכי עד עכשיו מופשטים היו מאותו העור?"

הזוהר משיב: "בהתחלה היו כמו שלמעלה, מופשטים מהגוונים שלמטה, והיה האור העליון סובב עליהם. אחר שחטאו החזירם בצורות העולם הזה, והעביר מהם הצורות שלמעלה".
כלומר, לפני החטא היה האדם לבוש באור מהאור העליון. אחרי החטא הוא קיבל מעטה של עור.
מה פשר הדברים הללו?

אור סביבתי מגן בהעדר חושך פנימי

רבי אלימלך מבאר כי יש מי שעושה מעשה רע אך הוא עצמו אינו רע והמעשה אינו משקף את מהותו. אך יש מי שעושה מעשה רע כי הוא עצמו רע מטבעו. המעשה נובע ממהותו הפנימית.
צדיק עלול לחטוא ואילו רשע נוטה לחטוא.
עם בריאתו היה האדם מוקף באור עליון, ומשמעות הדבר שלא הייתה לו נטייה טבעית פנימית לחטוא. הנחש התאמץ להחטיאו. היה זה כוח חיצוני סביבתי שהתגבר על נטיותיו הטבעיות.
המעשה שעשה האדם לא שיקף את מהותו ולא נבע ממנה.
אבל, אחרי החטא חדר היצר הרע אל תוך ההוויה הפנימית וזיהם את הרצונות הפנימיים. אכן, הבחירה ניתנה לאדם לעשות טוב ורע, אבל (בראשית ח', כ"א): "יצר לב האדם רע מנעוריו".
לפני החטא, כשהחטא לא נבע מן המהות הפנימית, היה האדם זקוק להגנה מפני הסביבה. הגנה זו הוא קיבל ממעטה של אור אלוקי שהקיף ועטה אותו.
אבל, אור סביבתי חיצוני לא מגן מפני חושך פנימי. על כן, בעקבות החטא, כשהחושך הוא פנימי אין האדם יכול להיות מוגן מכוח אור אלוקי הסובב אותו, שהרי החטא נובע ופורץ מבפנים, מתוך תוכו.
על כן, במקום מעטה של אור הוא מוקף במעטה של עור.

מידות הן שורש כל המצוות והעבירות

מידות ותכונות אישיות הן הבסיס להגדרת המהות הפנימית של האדם. רבי חיים ויטאל בספרו "שערי קדושה" (חלק א' שער ב') כותב כי תיקון המידות אינו נכלל בתרי"ג המצוות, כי הוא תנאי מקדים לקיומן.
"אין המידות מכלל תרי"ג המצוות, ואמנם הן הכנות עיקריות אל תרי"ג המצוות בקיומן או בביטולם, יען כי אין כוח בנפש השכלית לקיים המצוות ע"י תרי"ג

איברי הגוף אלא באמצעות הנפש היסודית המחוברת אל הגוף עצמו, ולפיכך ענין המידות הרעות קשות מן העבירות עצמן מאד מאד. ובזה תבין ענין מה שאמרו חז"ל במסכת שבת (דף ק"ה עמ' ב'): 'כל הכועס כאלו עובד עבודה זרה', שהיא שקולה ככל תרי"ג המצות, וכן אמרו חז"ל במסכת סוטה (דף ה' עמ' א'): 'מי שיש בו גסות הרוח הוא ככופר בעיקר וראוי לגדעו כאשירה ואין עפרו ננער' וכו' וכאלה רבות. והבן זה מאד, כי להיותם המידות עיקרים ויסודות, לא נמנו בכלל תרי"ג המצות התלויות בנפש השכלית".

מצד שני, אומר רבי חיים ויטאל, כי תיקון המידות עשוי לתקן את כל האדם ולהביאו לקיום של כל המצוות. "נמצא כי יותר צריך להיזהר ממידות רעות יותר מקיום המצות עשה ולא תעשה כי בהיותו בעל מידות טובות נקל יקיים כל המצות".

אדם יכול לקדש את הפנימיות

חז"ל דרשו (בראשית רבה כ', י"ב): "בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב 'כתנות אור', אלו בגדי אדם הראשון". כלומר, רבי מאיר מחליף את המילה "עור" באות עי"ן, במילה "אור" באות אל"ף, שכן האדם יכול להחליף בחזרה עור באור, גם במציאות שהשתררה לאחר החטא.

רבי אלימלך מבאר זאת בכך ש"ברצות האדם דרכי ה' ותורתו הקדושה לשמור כמצוותה לשמה אז נעשה גופו גם כן כתנות אור באלף כאשר תחילת הבריאה".

כלומר, יש ביכולת האדם לעשות שני דברים:

א. להתגבר על הנטייה הפנימית הרעה;

ב. לשרש את הנטייה הטבעית הרעה.

אם האדם משכיל להתעלות אל מעבר להווייה השואפת לעונג גשמי, הרי שהוא משרש את ה"חושך" הפנימי שבתוכו ועל כן הוא עשוי להיות מוגן מעולם של חטא ע"י אור אלוקי חיצוני. במקרה זה הוא חוזר להיות מוקף באור באל"ף ולא רק בעור בעי"ן. כך למשל, אצל משה רבינו "קרן עור פניו", ובעקבות כך העור הוצף באור.

"לפי הנהגתו של ר' מאיר שהיה מתנהג בתורה הקדושה היו לו כתנות אור באַלְף, לפי שתיקן את גופו ואבריו והיו מאירים באור גדול".

אדם יכול לזהם את הפנימיות

מצד שני, אדם יכול ללבות את היצר, להעמיק את הנטיות הטבעיות השואפות לעונג גשמי, ולהעצים את הרוע הנובע ממידות רעות שיש בו. במקרה זה, לא רק

שהאור החיצוני לא מגן מפני חושך פנימי אלא שהעור הגשמי שלו מהווה חציצה ומסך מפני כל אור חיצוני, שלא יחדור כלל אל הפנים החשוך. במידה והוא יטה לעונג אישי אף במחיר של פגיעה קשה ברעהו, יהפוך העור לנגע והזיהום הפנימי יהיה ניכר גם מבחינה חיצונית. בהתאם לכך מבאר רבי אלימלך את הכתוב: "אדם כי יהיה בעור בשרו", באופן הבא:

בשרו - זו הגשמיות, השאיפה לעונג עצמי גשמי. כי יהיה בעור - "היינו שהכניס חלילה תאוות הגשמיות בעורו, פירוש לא די שלא תיקן את עורו שיהיה אור באלף אלא שיוסיף חלילה חטאים ועוונות בעורו".

המזהם הראשי - התנשאות

איך מזהמים את העור והופכים אותו למסך מחשיך החוצץ מפני האור האלוקי הסובב את האדם?
"אדם כי יהיה בעור בשרו שְׂאֵת". רבי אלימלך מבאר כי המילה שְׂאֵת היא מלשון התנשאות. הגאווה היא שורש החשכה הפנימית של האדם. מי שמתנשא לא מביט אל האור הנמצא מחוצה לו, ואינו רואה דבר מלבד את עצמו. "מידות מגונות הם שורש כל החטאים שעל ידי מדות רעות בא אדם לכלל חטאים ושורש המידות רעות היא הגאווה, ושאת רמז לגאווה".

תהליך החלפת אור בעור

נמצאנו למדים אפוא כך:

- א. לפני החטא היה האדם מוקף באור אלוקי שהגן עליו מפני השפעות סביבתיות לבל יחטא.
- ב. אחרי החטא חדר החושך פנימה, והאור הסביבתי לא מגן מפניו.
- ג. הנטייה הרעה היא מבפנים. אבל, מי שמביט החוצה ורואה אור אלוקי עשוי לשנות את הנטייה הטבעית ולהפנים את האור. אם הוא מגרש מפנימיותו את החושך, הרי שהאור האלוקי המקיף אותו שב להגן עליו.
- ד. אם יש לאדם מידות רעות שמחמתן הוא מסוגל לדרוס את הזולת כדי להשיג הנאה גשמית, הרי שהוא מעמיק את החשכה הפנימית של יצריו והוא מועד לחטוא כתוצאה מהיותו רע.
- ה. הסיאוב העיקרי נובע משְׂאֵת כלומר מהתנשאות. מי שמתנשא לא רואה שום אור מסביבו ומתמקד בחשכתו הפנימית. הנטיות הרעות שבו

מתעצמות. אדם זה מתכסה בעור שמהווה חציצה מפני האור הסביבתי. השאת הופכת אור לעור. ו. הנגע שאנו רואים אינו חיצוני. הוא אות לכך שהעור הגשמי התעבה וחוצץ מפני אור אלוקי שהוא מרפא לגוף ולנפש.

הנה כי כן, העור הוא כיסוי שניתן לאדם כדי לחצוץ מפני הסביבה. אבל, אין זה כיסוי טבעי. לפני החטא, לא הייתה בפנימיות האדם נטייה לרע וחציצה של אור אלוקי הגנה עליו מפני סביבה של חטא. בעקבות החטא הקדמון ניטעה באדם נטייה לערב ולמועיל והחושך הוא פנימי, על כן האור האלוקי חדל להשפיע וצריך חציצה מפני החוץ ע"י עור. ההמרה של אור בעור נובעת מכך שהפנים חשוך ונוטה לרע ואדם לא רואה את האור הנמצא סביבו. כעת, בידי האדם לתקן את מידותיו או להעמיק את הנטייה לעונג. התנשאות ומידות רעות הופכות את העור של הגשמיות לחציצה מפני אור אלוקי ואם האדם גם דורס את הזולת כדי להשיג עונג רגעי, הרי שהזיהום הפנימי יתבטא בנגע שיצוץ על פני עורו. אבל, אם האדם יתקן את מידותיו, הרי שהוא יכול להפוך עור לאור, ולהציף את פנימיותו באור אלוקי.

פרשת מצורע

השפעת הצדיק על כנות התשובה

מה תפקיד הכהן בהיטהרות?

הכתוב אומר (ויקרא י"ד, א'-ג'): "וידבר ה' אל משה לאמור. זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו, והובא אל הכהן. ויצא הכהן אל מחוץ למחנה, וראה הכהן והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע".
למה צריך נוכחות של כהן? אכן, חז"ל אמרו במסכת ערכין (דף ט"ז עמ' א') כי הנגע הגשמי נובע מחטא רוחני ומפנימיות מסואבת (עמדנו על הדברים בהרחבה בפרשה הקודמת). אבל, מה תפקידו של הכהן בהליך ההיטהרות של אדם מנגע? רבי אלימלך מחדש בעניין זה רעיון עמוק.

מעשים טובים מצניעים ולא מראים

שונה הוא מאוד אדם העושה מעשה לעיני אנשים אחרים מאדם העושה את אותו מעשה באופן מופנם ופרטי. מעשה שנעשה לעיני אחרים מושפע מ"מה יגידו" ומן הרצון למצוא חן בעיניהם. לעומת זאת, על מה שעושים בלי שיש מי שיידע ויגיד – אין "מה יגידו". מה שנעשה בפרטיות נובע מבפנים בלי מבט הצופה החוצה, ונעשה בכנות, באמת ובתמים.

הרבי מקוצק ביקש להגחיק את המעשים שאדם עושה מחמת השפעה סביבתית בסיפור אודות אברך מסוים שלמד תורה ושמע פסיעות בחדר הסמוך. הוא חשב כי נמצאת שם החותנת שלו והוא רצה להרשים אותה. על כן, למד בהתמדה ובחשק רב. לבסוף התברר כי היו אלה פסיעותיו של חתול שנכנס אל הבית. נמצא כי במקום ללמוד תורה לשם שמיים הוא למד לשם חתול!

על כן כותב רבי אלימלך כי הכתוב (מיכה ו', ח'): "הצנע לכת עם אלהיך" הוא כלל גדול לפיו "כל דרכיו של אדם צריך שיהיו בהצנע, כי כשאדם עושה דבר בהתגלות, הוא עלול בנקל לבא לידי פגנה וגדלות בעבודתו", כלומר לידי מניעים זרים, שתכליתם להתייחר, להתנשא או לבנות תדמית.

"אבל בהצנע אינו יכול לבא לידי פְּנִיָּה, כי אין אדם רואהו". על כן מלמדנו רבי אלימלך, כי "אדם שרוצה לקרב עצמו לעבודת ה' צריך לילך בהצנע".
הווי אומר כי בעוד שאנשים רגילים להסתתר כשהם עושים עבירה ולהתבלט כשהם עושים מצווה, הרי שרבי אלימלך מלמד כי מעשים טובים מצניעים ולא מראים.

לא ייתכן שהעבירה תהיה בגלוי והתשובה עליה תהיה בסתר

על אף הצורך ב"הצנע לכת" ביחס למעשים טובים הכלל הוא כי אם אדם עשה עבירה בפומבי, הוא לא יכול לחזור על כך בתשובה בסתר.
בגמרא במסכת יומא (דף פ"ז ע"ב) עמדו חז"ל על הקושי הבא: מצד אחד כתוב (תהילים ל"ב, א'): "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה" ומכאן שאין לספר על חטא שנעשה והוא נשאר מכוסה ונסתר. מצד שני כתוב (משלי כ"ח, י"ג): "מכסה פשעיו לא יצליח". מתרצת הגמרא כי ההבחנה היא בין "חטא מפורסם" ל"חטא שאינו מפורסם". מבאר רש"י: "כסוי חטאה – שלא נתגלה עוונו; בחטא מפורסם – טוב לו שיודה ויתבייש, ולא יכפור בו. בחטא שאינו מפורסם, לא יגלה חטאו, וכבוד השם הוא, שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא מיעוט כבוד שמים הוא".
נמצא כי חטא שאדם חוטא בסתר אין לגלות ברבים, כדי שלא לגרום חילול השם. אבל, על חטא שאדם עבר בפרהסיא עליו לחזור בתשובה בפרהסיא כדי לקדש שם שמיים.

כבולעו כך פולטו

רבי אלימלך מחיל על הליך התשובה את הכלל שחל בדיני הגעלת כלים (פסחים דף ל' ע"ב): "כבולעו כך פולטו". כלומר, אם השתמשו בכלי מסוים למאכל אסור, מכשירים אותו באותה הדרך שבה "נבלע" בו האיסור. כך גם מכשירים כלים לפסח. למשל, כלי שבישלו בו חמץ מכשירים באמצעות מים רותחים ("הגעלה"), כלי שאפו בו חמץ מעבירים באש ("ליבון") וכיו"ב.
בדומה לכך יש לפלוט מן הנפש את העבירות באותה דרך שבה נטמעו בה. מה שנעשה בסתר אפשר להסיר ע"י תשובה הנעשית בין כתלי הלב. אבל, מה שנעשה לעיני אחרים צריך להשתנות – לעיניהם!
"כלומר כבליעת האיסור שנבלע בו כן צריך לפלוט. אם עבר בסתר יעשה תשובה בסתר. ואם עבר עבירה בגלוי ובפרהסיא צריך שתשובתו גם כן תהיה בנגלה ופרהסיא".

לשון הרע מתקנים בגלוי

דוגמא לעבירה שנעשית בשיתוף עם אחרים היא "לשון הרע".
עבירה זו עובר האדם בקִבְרָה.

אדם שסיפר לראובן לשון הרע אודות שמעון חטא בשלוש זירות:

א. חטא כלפי שמעון שאת שמו לכלך והשמיץ.

ב. חטא כלפי ראובן שבאוזניו השמיע את הלשון הרע, שהרי הוא לימד את ראובן פרק רע בהלכות דיבור והשפיע עליו השפעה רעה. הדוגמא שהוא נתן במעשה זה היא שלילית וככל שהוא נעלה ומכובד יותר, כן חמורה יותר השפעתו הרעה על הבריות.

ג. חטא כלפי עצמו שהרי תדמיתו בעיני החברה נפגמת ודמותו מסתאבת כמי שפיו אינו טהור.

על עבירה שכזאת לא די לכפר בסתר. צריך לתת פומבי להליך התשובה, כדי לחולל תיקון בכל שלוש זירות העיוות:

א. לתקן את הפגיעה בשם הטוב של האדם שעליו דיבר לשון הרע;

ב. לתקן את ההשפעה הרעה שיצר אצל זה שעיימו דיבר לשון הרע;

ג. לתקן את תדמיתו שלו כדובר לשון הרע.

על כן "בעל תשובה שעשה עבירה בפרהסיא כמו לשון הרע או שאר עבירות בהכרח תשובתו גם כן בפרהסיא".

כיצד מיישבים בין והצנע לכת לבין החיוב לחזור בתשובה בפומבי

נמצא כי בפנינו שני כללים סותרים:

מצד אחד הכלל הוא שעל חטא בפרהסיא צריך לעשות תשובה בפרהסיא.

מצד שני למדנו כי מה שעושים בפומבי, לעיני אנשים אחרים, מושפע מ"מה יאמרו", והורס את כנותו של המעשה ואת כל תוכנו הפנימי. אדם שיחזור בתשובה כלפי חוץ כדי לשמור על התדמית, החרטה שלו אינה חרטה והסליחה שהוא מבקש אינה סליחה כנה. זו הצגה ולא תשובה.

אם כן, כיצד חוזרים אפוא בתשובה על עבירה שנעשתה בפומבי כמו לשון הרע? "איך יעשה תשובה בפרהסיא, הן יש לחשוש פן תבוא לו איזו פְּנִיָה בתשובתו ויפסיד הכל חלילה?"

החזרה בתשובה בנוכחות הצדיק

הכתוב בפרשה דנא מתווה את הפתרון ומלמד את דרך התשובה על עבירה פומבית של לשון הרע. הפתרון הוא לפנות אל הכהן ולהיטהר בנוכחותו.

על הכהן אומר הנביא מלאכי (ב', ז'): "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא". הכהן יוצר השראה של כנות. של אמת. של רצינות. של פנימיות. בנוכחותו של איש האמת, אשר רוח בו ודבר אלוקים הוא תוכן חייו, נושרים כמו מאליהם צביעות, זיוף ותדמית חיצונית. בהתאם לכך מלמדנו רבי אלימלך כי הפתרון של מי שצריך לחזור בתשובה בפרהסיא היא לעשות את תהליך החזרה בתשובה בנוכחות הצדיק. לכאורה, כמה מביך הדבר. אבל, הקשר אל צדיק האמת הוא קשר שבו שורה בכל תוקפה מידת האמת, ואין בו מסכות ומסכים. בנוכחות צדיק האמת לא יהיו לבעל התשובה מניעים חיצוניים וסביבתיים, שמחמתם עושה אדם דברים מן השפה ולחוץ. שם האדם נקי ומטוהר מכל מניע חיצוני ומעושה. פנימיותו מדברת ותשובתו תשובה היא. זאת ועוד, בנוכחות הצדיק אין לאדם כל מקום להתרברבות והתנשאות בכך שהוא חזר אל דרך הישר, שהרי לעומת דרגתו המרוממת של הצדיק אין בכך כל רבותא. על כן מלמדנו רבי אלימלך כי "תקנתו שילך אצל הצדיקים השלמים ואז בוודאי ינצל מהפניות, כי היצר הרע אין בו כוח לשלוט שם במקום הצדיקים. וגם זאת שאינו באפשר לבא לו איזה פניה בראותו מעשה הצדיקים שהוא רב מאד יחדר לבו בקרבו לאמור איך אתגאה במעשיי נגד מעשה הצדיקים".

תשובה עושים בנוכחות הרבי

אכן, יסוד מוסד הוא בעולמה של חסידות כי תשובה עושים בנוכחות הרבי. לא רק שאין מכסים ומתחפשים אלא אדרבה, הנוכחות של הצדיק מסוגלת לרומם את נפש האדם ולהביאה לפסגות.

כך כתב רבי יעקב יוסף מפולנאה בספרו "תולדות יעקב יוסף" (פרשת קרח) בשם ה"בעל שם טוב" כי "תיקון בעלי תשובה, העיקר הוא על ידי גדולי הדור שיכול להעלותו ולקשרו בשרשו".

כמו כן כתב נכדו של ה"בעל שם טוב", רבי אפרים מסדילקוב, בספרו "דגל מחנה אפרים" (על פרשת תזריע): "קבלתי מחכמי ישראל שהיו אצל ה'בעל שם טוב' שגדולי הדור הם יכולים לטהר נשמות ישראל המטונפות מכל לכלוך טומאת זוהמת עבירות רחמנא ליצלן ובהם תלוי כל עיקרי התשובה".

ביום טהרתו

בהתאם לכך מבאר רבי אלימלך את הכתובים באופן הבא:
"זאת תהיה תורת המצורע" – פירוש מוציא רע שדיבר לשון הרע;
"ביום טהרתו" – פירוש צריך לטהר עצמו לעשות תשובה בפרהסיא ובגלוי כמו
"יום", שהוא גלוי מפורסם.
"והובא אל הכהן" – "ואם תאמר שמא תבוא לו איזו התנשאות מזה? לזה אמר
הכתוב כי תקנתו שילך אצל כהן שהוא הצדיק הגדול העובד את ה' באמת וזה
ימנעוהו מכל פנייה בראותו מעשה הצדיקים אשר צדקות אהב ואז ישר יחזו פנימו".

הנה כי כן, פרשת מצורע מלמדת אותנו שלושה אלו:

- א. התשובה על עבירה כמו לשון הרע, שאדם עבר בפומבי בנוכחות אנשים אחרים, נעשית אף היא בגלוי, לאור יום ובפומבי, לעיני אנשים אחרים.
- ב. אדם שעושה פעולה בפומבי מושפע מדעת הבריות ואינו כנה. מעשהו לא משקף את מהותו העצמית, הפנימית, האישית, האמיתית והכנה אלא מבקש ליצור תדמית. אבל, יש לזה יוצא מן הכלל!
- ג. היוצא מן הכלל הוא, כשאדם נמצא בנוכחות איש רוח אמיתי! שם נושרות כל התדמיות ואין במה להתגאות. שם אדם מגיע לפסגות וגם אם הוא נמצא בנוכחות רבים הוא חוזר בתשובה באמת ובתמים.

פרשת אחרי מות

במפלא ממך אל תדרוש

תהליך של התקדשות

בעקבות מות שני בני אהרן מצווה הקב"ה כי אהרן הכהן לא יבוא בכל עת אל הקודש אלא רק לאחר הכנה ראויה וביום הכיפורים בלבד. אולם, עיון בסדר הכתובים מעורר השתאות.

הכתוב פותח באמירה מתי אין לבוא אל הקודש (ויקרא ט"ז, ב'): "ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת, אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות כי בענן אראה על הכפורת."

היינו מצפים כי בעקבות כך יאמר הכתוב מתי ניתן לבוא אל הקודש. אבל, לא זו דרך ההילוך של הכתוב. לאחר שנאמר לאהרן לא לבא בכל עת, מפרט הכתוב כיצד יש לבוא אל הקודש.

כך נאמר שם (ג-ד): "בזאת יבא אהרן אל הקודש, בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה. כתונת בד קודש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגור ובמצנפת בד יצנוף, בגדי קודש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם". לאחר מכן (פסוקים ה'-כ"ח) מפרט הכתוב את כל עבודת יום הכיפורים של הכהן הגדול. רק בסוף הפרק (בפסוקים כ"ט-ל') נאמר מתי ניתן לבא אל הקודש פנימה: "והיתה לכם לחוקת עולם, בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר הגר בתוכם. כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". אח"כ חוזר הכתוב ואומר (שם, ל"ד): "והיתה זאת לכם לחוקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה".

מדוע נמנע הכתוב לומר מיד מתי כן מותר לאהרן הכהן לבא אל הקודש? אין זאת אלא, כי אילו היה האדם מסוגל לעשות את כל ההכנות הנדרשות ולהגיע לפסגה רוחנית אף בימי החולין, היה בידו להיכנס אל הקודש אף בסתם יום של חול. אבל, הכתוב מלמד כי "כולי האי ואולי". האדם עושה את כל ההכנות ויכול להתעלות רק פעם בשנה, ביום הכיפורים. ממילא, רק ביום הזה הוא יכול לבא אל הקודש.

נמצא כי יש שני תנאים מצטברים לכך שאדם יתקרב אל הקב"ה: הכנות ראויות המביאות להתקדשות, ויום קדוש שבו האדם מסוגל להגיע לדרגת מלאך. מדוע לא יכול אדם לנסות להתעלות ולהגיע לפסגות בטרם שעבר תהליך ארוך של התקדשות?

התקדשות לפני כניסה להיכל של סודות התורה

בזוהר (חלק ג' דף קכ"ג עמ' א') אומרים חז"ל כי גם ביחס לסודות התורה יש מניעה להיכנס אל הקודש בלי הכנה ראויה. בלשון הזוהר: "כל יום יש לו גדר מבחוץ שלא יכנס כל אדם לאותו טוב". הזוהר ממשיך ואומר כי הקב"ה הפקיד שומרים המונעים "שלא יכנס לשם מי שאינו ראוי להיכנס". אלמלא שמירה זו "היו כל הרשעים נכנסים בסודות התורה". על כן, נבראו גורמים "המבלבלים מחשבתו שלא יכנס למקום שאינו שלו". לעומת זאת, "מי שהוא טוב – כל אותם שומרים הם לטובתו וקטיגור נעשה סניגור, וכניסוהו אל הטוב הגנוז, ויאמרו לפני הקב"ה: אדוננו, הנה אדם טוב וצדיק ירא שמים רוצה להיכנס לפניך. ואמר הכתוב (תהילים קי"ח, י"ט): 'פתחו לי שערי צדק אבוא במ אודה יה'. כל צדיק יכנס כפי דרגתו". מה פשר החשש הזה מפני חשיפת סודות התורה בפני מי שאינו ראוי?

תשובה לא מתחילה מהמוח

רבי אלימלך מבאר כי הקב"ה ציווה על משה להוכיח את אהרן אחיו ולומר לו כי מכיוון שיש לו ימים של עלייה וימים של ירידה, אל לו להתקרב אל ה' בטרם שעשה תשובה והתנקה מחטאיו.

"וכה תאמר אליו ואל יבא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת – פירוש אם הוא אדם כזה שיש לו כל מיני עתים לטובה ולרעה, שלפעמים עושה מעשים טובים ולפעמים להפך, שנכשל חס וחלילה לפעמים בעבירה, אדם כזה אל יבא בכל עת אל הקדש, אל יכנס עצמו בסודות עליונים.

'אשר מבית לפרוכת' – פירוש כיון שעשה לעצמו מסך המבדיל בינו ובין הקדושה לא יכנס בסודות עליונים מיד, רק מתחילה ישוב מעבירות שבידו בתשובה ויתחרט מאד".

רבי אלימלך מבהיר כי אי אפשר להתחיל את התשובה מלמעלה, מן הראש שיגיע לשמי שמיים.

את התשובה צריך להתחיל מלמטה, מן הגוף, ורק לאחר שהגוף נקי וטהור ניתן לחשוף בפני הראש את שרעפי הקדושה. מדוע?

מכיוון שאם יש סתירה בין רצונות הגוף לבין ההבנה השכלית, התוצאה תהיה אחת מן השתיים:

- או שיהיה בפנינו אדם שהוא טהרן וצדקן מזויף וצבוע, שהינו גרוע מאדם תאוותן אך ישר דרך;

- או שיהיה בפנינו אדם שמעשיו הרעים מטים את שכלו והוא יפיק תובנות החורגות מדרך הישר, כי בפועל מה שמנחה את הדרך הוא החלק התחתון והגשמי שבאדם ולא החלק העליון שבו, המושפע מרצונותיו של הגוף ומוצא להם הצדקות.

העץ והשורש

במסכת אבות (פרק ג', משנה י"ז) שנינו: "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובים ושורשיו מועטים והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו. אבל, כל שמעשיו מרובים מחכמתו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטים ושורשיו מרובים, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו שנאמר (ירמיה י"ז, ח): 'והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שורשיו, ולא יראה כי יבא חום והיה עלהו רענן, ובשנת בצורת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי'". הרוח המנשבת בעץ – משולה לרוחות הזמן ולמאורעות החיים שמביאים את האדם לידי ניסיון.

במשנה האמורה נמשלו המעשים של האדם לשורשי האילן, ואילו החכמה נמשלה לענפי האילן. לכאורה, היינו מצפים להיפוך הסמלים במשל, שכן המעשה נובע מן החכמה וממילא אמורה החכמה להיות משולה לשורש והמעשה אמור היה להיות משול לענף הנובט מן השורש.

אין זאת אלא שהאדם מודע לצורך בהתאמה בין מעשיו לבין האידאולוגיה שלו, אלא שבמקום לכוון את מעשיו לפי חכמתו הוא נוטה להתאים את חכמתו – למעשיו.

נמצא כי מן המעשה נובטת החכמה, והמעשה הוא שורש הדברים. ממילא מובן כי מי שמתחיל מתקון הדעת בלי לתקן תחילה את מעשיו, בונה בניין מלמעלה למטה בלי יסודות יציבים ובלי אפשרות להתקיים.

תפילין של יד קודמים לתפילין של ראש

בדומה לכך מצינו במדרש (שיר השירים רבה ד', ג'): "שנים עשר אלף איש יצאו למלחמת מדין וניצחו, שכן לא הקדים אחד מהן תפילין של ראש לתפילין של יד.

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

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

אם אין דרך ארץ – אין תורה!

נראה כי בכך מובנת הוראת ה' אחרי חטא העגל (שמות ל"ג, ה'-ו'): "ועתה הורד עֲדִיךָ מעליך ואדעה מה אעשה לך. ויתנצלו בני ישראל את עֲדִיךָ מהר חורב".

במעמד הר סיני הכריזו ישראל: "נעשה ונשמע" – קרי כי יש בידם להתאים את עולם המעשה עם עולמם הרוחני. אולם, משהתברר בחטא העגל כי הם אינם יכולים לעמוד בכך, הרי שהם התבקשו להוריד מעצמם כתר רוחני זה, ולא להיוותר במדרגה עיונית נשגבה, שאינה מיושמת הלכה ולמעשה. אם אין דרך ארץ – התורה אינה תורה.

הנה כי כן, אין קיצורי דרך ולא ניתן לשנות את האדם באמצעות עיסוק שכלי בשרעפי קודש. אם הגוף הוא בהמי, הראש לא יביא את האדם להיות מלאך. דרך ההילוך היא מלמטה למעלה. תחילה יש להיטהר, לחיות חיים של קדושה שבהם האדם לא שטוף בתאוות ובמאווי הגוף, ורק אח"כ כְּשִׁיר האדם לבוא אל הקודש פנימה, להגיע למחשבות מופשטות ולהבנות עילאיות.

פרשת קדושים

לנצל שעת כושר רוחנית

בחלוף הזמן הופך הקדוש לפיגול

הקורבנות נחלקים לקדושי קדושים שהם קורבנות חובה ולקדושים קלים ובהם שלמים שהאדם מביא מרצונו ואף אוכל מהם. אולם, גם בעת הבאת שלמים יש שעת רצון שאסור לו להחמיץ אותה. כך נאמר (ויקרא י"ט, ה'-ז'): "וכי תזבחו זבח שלמים לה', לרצונכם תזבחוהו. ביום זבחכם יאכל וממחרת, והנותר עד יום השלישי באש ישרף. ואם האכל יאכל ביום השלישי, פיגול הוא לא ירצה". נמצא כי יש דברים שבקדושה שעם חלוף שעת הכושר המצווה הופכת לעבירה. לזמן יש משקל מכריע בהגדרת המעשה. הכיצד? לכאורה מה שהינו קדוש וראוי אמור לשמור על מהותו בכל עת ולא להשתנות עם חלוף רוחות המקום והזמן. רבי אלימלך עומד בהקשר זה על מהותה העמוקה של שעת כושר רוחנית!

להפוך בשר לקורבן

רש"י (שם ג, א') מבאר כי קורבנות הנדבה נקראו בשם "שלמים" מכיוון שהם "מטילים שלום בעולם. דבר אחר, 'שלמים', שיש בהם שלום למזבח ולכוהנים ולבעלים".

שלום עושים בין יריבים. בקורבן שלמים יש עשיית שלום בין שלושה גורמים: האלוקות המופשטת;

עבודת ה' ע"י כהן שהוא בשר ודם;

אכילת חולין ע"י אדם הממלא את כרסו ומפיק עונג גשמי.

בין הניצים הללו ניתן להשלים רק אם האכילה של האדם נעשית בעת שהוא אחוז שרעפים של קדושה ואמונה ורוחו מובילה אותו.

אכן, בשר הוא דבר גשמי. אכילת בשר היא טיפוח הגוף והכרס של האוכל. כיצד יכולה אכילה זו להיחשב למעשה של קדושה? רק בעת שבמחשבתו הוא שואף

לרוחניות. אבל, משחלפה שעת הפסגה הרוחנית שהאדם העפיל אליה, אין הוא יכול לרומם את הגשמיות לרוחניות והקורבן הופך לפיגול. על כן, כשהאדם חוזר לימים של שגרה שבהם תאוותיו מובילות אותו – אכילתו סותרת לקדושה.

”השלמים רומזים למדרגות עליונות וגדולות שהם שלם לבעלים ולמזבח ולכהנים והם רומזים לצדיק הגמור שעושה שלום בפמליא של מעלה וממשיך השפעות לעולם התחתון וכשאדם רוצה להיות כך צריך פרישות גדולה לזה ושלא יהיה לו רצון לשום דבר כלל, ולא יתאוה כי אם לעשות את רצון הבורא. וזה פירוש כשתרצו לזבוח זבחי שלמים, פירוש לעשות שלום בעולמות עליונים ותחתונים **‘לרצונכם תזבחוהו’** – תזבחו את רצונכם שלא יהיה להם רצון כלל עבורכם כי אם רצון הבורא לבדו וכשתעשו כך **‘ביום זבחכם יאכל’** – פירוש שתאכלו הפירות בעולם הזה.”

הכוונה הטהורה היא כנפיים למעשים הגשמיים

ה”נועם אלימלך” מוסיף ומחדש כי ההעלאה של הדברים הגשמיים בעולם הזה לדרגות רוחניות נותנת ”כנפיים” למעשים אלו גם כשהאדם נמצא בעולם הבא. ”שם לא תהיה אכילה שהיא תענוג גשמי כי אם אהבת הבורא”. עם זאת, אדם שהרגיל עצמו גם בעולם הזה לעשות דברים עם כוונות טהורות ורוחניות, עשוי להמריא אל על גם בעקבות מעשים גשמיים מטבעם, שהרי גם כשעשה מעשים אלו בעולם הזה מחשבתו הייתה נשגבה ורצונותיו היו רוחניים.

בהיעדר הכוונה הטהורה המעשים הגשמיים הם נטל

אם רצונותיו של אדם בחייו היו גשמיים, הרי שלעתיד לבוא לא יוכל להמריא ולהשתלב בעולם הרוח ואדרבה מעשיו הגשמיים יהפכו למשא, למטען ולנטל כבד.

רבי אלימלך מביא בעניין זה דברים מרהיבים שמקורם בכתבי רבי חיים ויטאל (כפי שמצינו בילקוט ראובני על דברים כ”ה), כי אנשים שהיו אוהבי ממון אלא ששמרו עצמם מן החטא לפי שכלם, הרי שלעתיד לבוא המשיח מביא אותם אל האוקיינוס ופוחת להם את האוצרות הגנוזים שם ומספק את תאוותם לכסף וזהב. אולם, ”כשמשיח פורח לגן עדן בקדושתו הגדולה, הרי שהצדיקים שבדור פורחים אחריו לגן עדן בכוח קדושתם ופרישותם הגדולה, ואילו אותם אנשים שקיבלו טובתם ורצונם באוצרות הזהב – כשרואים הגדולה הזאת הם רוצים גם כן לעשות כן

ולפרוח עימם, אך אינם יכולים מחמת כובד משאם וגשמיותם שדבקו עצמם בכסף וזהב”.

חשיבותה של שעת הכושר

בהתאם לכך יש להבין לעומקה את העובדה שהזמן קובע. הגוף נתון למרותו של כוח משיכה והאדם נשאב בכל עת אל גשמיותו. לעיתים האדם מתעלה על עצמו ורוחו דואה כלפי מעלה ומצליחה להרים אותו מעל לרצונותיו הגשמיים.

אבל, התרוממות רוח היא מטבעה עניין זמני וחולף ואילו כוח המשיכה הגשמי יוצר מגמה קבועה. לכן, אם אדם רוצה לעשות מעשה גשמי מתוך כוונה נעלה, עליו לנצל את משב הרוח שמכוחו התעלה ובאמצעות כוח התנופה והעלייה שבה הוא נתון יש בידו להעלות מעשה גשמי, כך שיהא כל כולו שגב רוחני וכוונה טהורה.

אבל, אם האדם ממתין, הרי שהוא שב ושוקע, צולל אל תהומות הרצון הגשמי, ואותו מעשה יהפוך לאבן רחיים נוספת בדרכו.

הטרגדיה של מי שמחמיץ את שעת הכושר

משל יפה ניתן לכך, אודות אדם שלימדוהו כי דוד מלך ישראל מקיץ משנת העולמים שלו מדי שנה לרגע קט, ואם מישהו ייטול את ידיו של דוד המלך ברגע הזה, הרי שהוא יקום לתחייה ותבוא הגאולה. אותו אדם נדד ועבר על פני מרחבים עצומים, ועשה כל מאמץ אפשרי כדי להגיע אל קברו של דוד, ברגע הנכון. המאמץ נשא פרי והוא הגיע. ברם, שברגע המיוחל והנדיר, כשדוד המלך קם משנתו והתיישב, הביט אותו אדם על הכתר שלראשו של דוד המלך, העשוי זהב טהור ומשובץ ביהלומים.

אותו אדם הסתנוור ולא עשה דבר. הרגע הגדול חלף לו. כמה טרגי הוא האדם העושה מאמצים כה רבים, והנה בהגיע הרגע שבו הוא עשוי להיגאל – הוא מסתנוור מתאוה גשמית ורגעית ומחמיץ את השעה.

כשעוברת שעת הכושר הרוחנית הקורבן הופך לפיגול

בדרך זו מבאר רבי אלימלך את הכתוב: **”אם האכל יאכל ביום השלישי – פיגול הוא לא ירצה”** – פירוש כי אף שייתן להם המשיח כל חפצם ורצונם אבל נפשם תיכרת ביום ההוא מעם הקודש בעת פריחתם לגן עדן ויישארו הם למטה.

מה שאין כן הצדיקים אשר חפצם ורצונם תמיד לעבוד את הקב"ה בשלימות והלכו תמיד בדביקות גדולה עם הקב"ה והורגלו בכך כל ימי חיותם ונעשו כלי מוכן לכך. ויהיה להם קל הדבר מאד בביאת משיחנו במהרה בימינו אמן סלה".

הנה כי כן, מעשה גשמי יכול להפוך לרוחני אם האדם עושה אותו מתוך כוונה נשגבה.

אבל, אדם הוא גשמי והתרוממות רוח היא רגעית ויוצאת דופן. על כן, צריך לנצל שעות כושר רוחניות כדי להעלות מעשים גשמיים ולהפוך בשר חמדה - לקורבן שלמים.

אבל, אם מחמיצים את השעה, הרי שאותו מעשה עצמו הופך לנטל גשמי המונע התעלות רוחנית, והקורבן הופך לפיגול. על כן, החכם עיניו בראשו.

פרשת אמור

הייחוס - מעלות וסכנות

וינזרו מקודשי בני ישראל

הכהנים הצטוו לשמור על טהרה ונאסר עליהם לאכול מן הקודשים בהיותם טמאים.

כך נאמר (ויקרא כ"ב, ב'-ג'): "דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקודשי בני ישראל ולא יחללו את שם קודשי, אשר הם מקדישים לי אני ה'. אמור אליהם לדורותיכם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקודשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטומאתו עליו, ונכרתה הנפש ההוא מלפני אני ה'".

מכתוב זה למדים במסכת סנהדרין (דף פ"ג עמ' ב') כי לכהן טמא אסור לעשות עבודה בטומאה. "מניין לטמא ששימש שהוא במיתה? דכתיב: 'דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי'".

האם יש מצווה להתנזר מקודשים?

הכתוב מעורר שאלות קשות:

א. מה פשר הכתוב: "וינזרו מקודשי בני ישראל"? אם זה כלל שאחריו יש פרטים, לשם מה הוא נחוץ בכלל? זאת ועוד, לכאורה, הכלל הוסיף עיקרון שכשלעצמו אינו נכון, שהרי כהן לא צריך להינזר מקודשים, אלא אדרבה זו מלאכתו. לכלל אין לכאורה כל משמעות ורק לפרטים שמסייגים איסור זה למצב שבו הכהן טמא יש משמעות.

ב. זו לא הינזרות משום דבר. אדרבה, ייטהר נא הכהן ויאכל כאוות נפשו מן הקדשים.

ג. יתירה מכך, המילה להינזר באה מלשון נזר, כתר, כפי שכותב האבן עזרא (על במדבר ו', ז') "מילת 'נזיר' מגזרת 'נזר' והעד (במדבר ו', ז'): 'כי נזר אלהיו על ראשו'. ודע כי כל בני אדם עבדי תאוות העולם, והמלך באמת שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו - כל מי שהוא חפשי מן התאוות". כלומר, אדם

מתנזר מדבר רע ומשוקץ שהגוף מתאוה אליו, ומשליט את שכלו על גופו. בכך הוא עונד לראשו נזר ומוכתר למלך ולשליט על עצמו. ברם, שאם כן, כיצד ניתן לומר כי כהן שנמנע מלאכול קדשים בטומאה – מתנזר מהם?

ההיטהרות כהכשרה לאכילת דבר טהור אינה הינזרות מרע. הקדשים אינם דבר רע שיש להתנזר ממנו. אדרבה הם נעלים וקדושים ומצווה לאכלם, אלא שהכהן בטומאתו לא הגיע לדרגה שמאפשרת לו לאכול מהם ועליו להיטהר כדי לזכות במצווה.

עלייה בסולם אינה הינזרות מרע אלא הכנה לטוב.

רבי אלימלך מבאר את הדברים לאחר שהוא עומד על רעיון יסודי בעבודת ה'.

שני סוגי צדיקים

מסופר על אדם שטיפס על הר גבוה. כשהגיע לפסגה נדהם לראות שם ילד קטן. הוא שאל את הילד: איך הגעת לכאן? הרי הטיפוס לפה הוא משימה שגם מבוגרים מתאמצים מאוד להגשים אותה.

הילד ענה בפשטות: אני כבר נולדתי כאן. ההורים שלי הם שהתאמצו וטיפסו. ה"נועם אלימלך" עומד על כך שבעבודת ה' יש מי שטיפס לפסגה ויש מי שנולד בה. – יש מי שגדל בבית שבו הקדושה היא מסורת אבותיו והטהרה היא דרך חיים. אלו קדושים מבטן, שהורתם ולידתם בקדושה. החינוך שקיבלו טהור והדמות הנשקפת להם בחלון התודעה – היא של אבות שמסרו נפשם כדי להשיג קדושה וטהרה.

– יש מי שטיפסו בעצמם משימון של חולין לפסגה של קדושה וטהרה. הם עשו מאמץ ראוי לכל שבח, אך אם יביטו לאחור – יהפכו לנציב של מלח. העבר אינו טהור ומסורת האבות רחוקה מקדושה. הם לא גאים בעברם ובעבר אבותיהם ויכולים להגיד בוודוי דברים כפשוטם: "אבל, אנחנו ואבותינו חטאנו".

מעלותיו של צדיק בן צדיק

לצדיקים שאבותיהם קדושים וטהורים יש יתרונות רבים:

א. **נשמה גבוהה** – בני זוג השומרים על טהרת המשפחה ונזהרים להיות זה עם זה בקדושה ובטהרה מולידים ילדים טהורים עם נשמות גבוהות – ולהפך.

חז"ל עמדו על כך בזוהר (חלק א' דף נ"ד עמ' א): "בא וראה, בשעה שבן אדם הולך בדרך אמת ומושך עליו רוח קדושה עליונה ונדבק בה, הבן שיוליד ויצא ממנו לעולם – הוא ממשיך עליו קדושה עליונה ויהיה קדוש בקדושת ריבונו, כמו שכתוב (ויקרא כ', ז): 'והתקדשתם והייתם קדושים' וגו'. וכשהוא הולך בצד שמאל וממשיך עליו רוח טומאה ויטמא בטומאת אותו הצד". כמו כן מצינו בזוהר (חלק ג' דף מ"ט עמ' ב'): "אם בני אדם התרחקו ממנו (מהקב"ה) ועושים כבהמות, איפה הקדושה שלהם שימצאו קדושים, איפה הנפשות הקדושות שמושכים מלמעלה... מי שמתלהט ביצר הרע בלי רצון וכוונת הלב לקב"ה, (הרי ש)מהצד של יצר הרע נמשכת עליו נפש שאינה טובה".

קדושת ההורים וטהרתם מתבטאת אפוא בנשמת ילדיהם. עמד על כך בהרחבה רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" (על בראשית מ"ט, ג') וכתב כי טבעו של ילד נובע משורש נשמתו וזו מושפעת "ממחשבות האב בשעת זריעה". מי שחושב רע – מוליד רע. ומי שחושב טוב – מוליד טוב. "המזריעים הם הבונים את נפש הנולד, ואם תזרע בניקיון ובטוהר, הרי שקדיש משמיא נחית" (תרו אל העובר נשמה קדושה משמיים). לעומת זאת, אם מחשבת האב כוללת "משהו מחלק הרע" הרי ש"תכנס בחינת הרע ותעל צחנתו ובאשו". כלומר, מחשבות האב בעת יצירת בנו, משפיעים על נשמתו של הילד שייולד לו. מחשבות האב בשעת היצירה, הן הנוטעות בילד נטיות טבעיות. בלשון "אור החיים": "המחשבה באותו מצב בונה הבנין בנולד". הילד לא בהכרח יידמה לטבע האב אלא יושפע ממחשבותיו בשעת מעשה היצירה. אם יחשוב מחשבות טהורות, הרי שהולד ייצא בעל נשמה גבוהה. לעומת זאת: "אם נפש אדם הזורעת חושבת בחשק המעשה כי יערב לו, ואין צריך לומר אם ייתן עינו באישה אחרת" – ייצא לו בנים בעלי תאוה, גם אם האב צדיק וקדוש הוא.

ב. אהבת תורה – מי שבא מבית של תורה אהבת תורה מושרשת בדמו. התורה מחזרת אחריו!

אמרו חז"ל בגמרא במסכת בבא מציעא (דף פ"ה עמ' א'): "כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן תלמיד חכם שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר (ישעיה נ"ט, כ"א): 'ואני זאת בריתי וגו' לא ימוש מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם'. מאי 'אמר ה'?' אמר הקב"ה

אני ערב לך בדבר זה. מאי 'מענתה ועד עולם'? אמר רבי ירמיה מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה".

ג. **זכות אבות** – צדיק שאבותיו צדיקים נמצא ברמה גבוהה יותר, שהרי בנוסף לזכותו שלו הוא נהנה מכך שעומדת לו גם זכות אבותיו הקדושים. כך מצינו במסכת ברכות (דף ז' עמ' א') כי משה שאל את הקב"ה: "מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו?" השיב לו הקב"ה: "צדיק וטוב לו – זהו צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו – זהו צדיק בן רשע". כמו כן מצינו במסכת יבמות (דף ס"ד עמ' א') כי "אינה דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע".

הסכנות שבפסגה

עם זאת, אומר רבי אלימלך, כי צדיק שבא מבית צדיקים עומד על סף של תהום פעורה, אם הוא סומך על זכות האבות שלו ומרשה לעצמו לרופף את חוזקה של השרשרת.

הייחוס הוא מעלה רק למי שאינו סומך עליו ועמל ויגע בעצמו. אדרבה, אם אין ערך עצמי, הרי שגדולת אבות יכולה לעמוד לרועץ לבניהם משלוש סיבות:

א. הציפיות המתעוררות כלפי מי שבא מן הקודש גבוהות יותר. אין לו הצדקה ליפול. סביבתו קדושה ואם נפל הרי שגירה בעצמו יצר הרע שלא היה בסביבתו. אומרים לו: אתה, שבן של קדושים הינך, איך הגעת לעשות מעשה שכזה?

ב. מי שנולד על הר עלול ליפול מן ההר. הוא לא נחשף מעולם לעולם של חולין וחטא, ולכן אינו מודע לכל סכנותיו ואינו יודע להיזהר היטב. יש בו תמימות ולעיתים אף נאיביות. מי שנולד על ההר לא יודע לטפס. הוא לא יודע להתמודד עם מדרונות חלקלקים.

ג. הוא עלול לפתח שאננות וליפול לחטא היוהרה. הפסגה מסוכנת! בלשונו של רבי אלימלך: "יש ב' גווני (שני סוגים) של צדיקים: יש צדיקים שנתקדשו מאבותיהם שהיו קדושים ויראים ושלמים והתורה מחזרת על אכסניא שלה, ויש צדיקים הנקראים נזירים על שם פרישותם מעצמם אף על פי שהם בני עניי הדעת. והצדיקים ההם לא במהרה הם יכולים ליפול ממדרגתם הקדושה, כי אין להם על מה שיסמוכו והם נכנעים בדעתם

ומשגיחים על עצמם בעינא פקחא (בעין פקוחה) תמיד בלי הפסק. אבל הצדיקים הקדושים שנתקדשו מאבותיהם אף שהם מלאים תורה ומצוות מחמת זכות אבותם שמסייעתם, לפעמים יכולים לבא על ידי זה לפְּנֵיהַ וגדלות (נגיעה אישית והתנשאות) ויפלו מהר ממדרגתם”.

להינזר מתחושת הקדושה

בהתאם לכך מובן כי משה פנה אל הכהנים וציווה עליהם להינזר מתחושת הקדושה, לבל יהינו לחשוב כי מכיוון שקדושים הם מרחם, וקודשים הם לחם חוקם, הרי שאין עוד מקום להיזהר בדיני טהרה באכלם מן הקודש. הספורנו מבאר: “וינזרו מקדשי בני ישראל – שלא יחשבו שלגודל מעלתם יהיו קדשי העם כחולין אצלם”.

רעיון זה ניסח באופן מרהיב הרש”ר הירש בבארו את הכתוב: “וינזרו מקדשי בני ישראל” – “זו אזהרה לכהנים, לבל יראו עצמם ראויים לקדשים בלא תנאי. לעיתים חובה עליהם לפרוש מקדשי בני ישראל ולהתייחס אליהם כזרים והקודשים אסורים להם בעבודה ובאכילה”.

רבי אלימלך מבאר כי ההינזרות אינה מן הקדושה חלילה אלא מתחושת קדושה מולדת, שאותה מקבל האדם כדבר מובן מאליו, וכהישג שאינו צריך לעמול עליו. להיוולד בפסגה – זו מעלה עצומה, אך רק אם אדם לא מקבל את הפסגה כדבר מובן מאליו וממשיך לעמול – בעצמו.

ביאור הכתובים

בהתאם לכך מבאר רבי אלימלך את הכתובים באופן הבא:

– הפרשה מתחילה ב”אמור אל הכהנים בני אהרן” – “פירוש רמז לאותן צדיקים אשר הם בני צדיקים והם נקראים כהנים בני אהרן”. כלומר, הפרשה כולה מכוונת כלפי שבט שמעלתו טמונה בכך שהקדושה עוברת בו מדור לדור. יסודם בהררי קודש – בקדושתו של אהרן. כל חייהם בקדושה וטהרה. סביבתם קדושה וזכות אבות מסייעת בידם.

– ההינזרות שלהם אינה רק מן הטומאה, אלא גם מן הקדושה! הכיצד? “תזהיר אותם מאד שלא יעלה על מחשבתם כלל יחוס אבותיהם, רק ינזרו ויפרשו לעצמם פרישות מחדש ויבחרו להם הדרך הטובה”.

– “דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל” – “רצה לומר שגם הם יהיו נזירים ופרושים מעצמם וישגיחו גם כן על עצמם מאוד ולא ישגיחו על זכות אבותיהם, כדי שלא יבא להם חלילה איזה התנשאות מחמת ייחוסם ונאמר (משלי ט”ז, ה): ‘תועבת ד’ כל גבה לב’”.

הנה כי כן, כהנים צריכים להיזהר לא רק מטומאה אלא גם מתחושת קדושה מולדת.

זכות אבות וקדושה הם דבר עצום. אבל, תחושת קדושה מולדת היא דבר מסוכן! חוזקה של השרשרת נמדד בחוליה החלשה שלה. על כן, מי שמתגאה וסומך על חוזקה של החוליה שלפניו ולא עמל על חיזוק החוליה שלו עצמו – מרופף את השרשרת.

תחושה של “אני מיוחס” – מזיקה לאדם.
הייחוס הוא מעלה רק למי שאינו סומך עליו ועמל ויגע בעצמו.

פרשת בהר

"וכי תאמרו מה נאכל" - שאלה מטריפה

ברכת השם לקראת שנת השמיטה

בשנה השביעית אין לעבד את האדמה. הכתוב מצווה (ויקרא כ"ה, ב'): "ושבתה הארץ שבת לה". ברם, "מי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת?" אם אדם לא זורע בשנה השביעית ממה יתפרנס?

הכתוב עומד על שאלה זו ואומר (שם שם, כ"ב-ב): "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו?"

הקב"ה משיב על כך ומבטיח: "וצווייתי את ברכתי לכם בשנה הששית, ועֲשֶׂת את התבואה לשלש השנים. וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן, עד השנה התשיעית עד בוא תבואתה תאכלו ישן".

כלומר, ברכת ה' לשומרי השמיטה תביא לכך שבשנה השישית תניב הארץ יבול שיספיק לשלוש שנים: לשנה השישית עצמה, לשנת השמיטה שאחריה, ולשנה השמינית, שהרי הקרקע לא נזרעה ולא עוֹבְדָה בשנה השביעית והוחל בכך מבראשית בשנה השמינית.

יתירה מכך, בביאור הרמב"ן (שם) מצינו כי אם השנה השמינית היא יובל הרי שיהיה יבול לארבע שנים.

שאלה פרקטית

לכאורה, אם הארץ נתנה את יבולה בכמות משולשת בשנה השישית, מדוע מובעת דאגה "מה נאכל" בשנה השביעית? על שאלה זו עונה ה"כלי יקר", כי כמות היבול בשנה השישית לא תהא שונה, אלא שהבטחת ה' היא כי כמות זו עצמה תספיק להם לשלוש שנים, שכן המזון יתברך במעיהם. מכיוון שכמות המזון בשנה השישית לא גדלה, הרי שברור מקור הדאגה והשאלה: "מה נאכל"?

בספורנו מבאר: "וכי תאמרו מה נאכל – וכאשר יסופק זה אצלכם ולא תבטחו שיהיה המעט מספיק באיכותו. ועשת את התבואה – באופן שתשבע עין מראות ותראו שיספיק הכמות". כלומר, השאלה נבעה מהעדר ביטחון בה' ובתגובה יינתן יכול באופן שהעין תשבע מלראות את השפע הטמון בו.

שאלתו של רבי זושא

אולם, רבי אלימלך מביא בשם אחיו, רבי זושא מאניפולי שאלה יסודית. בתורה יש פסוקים שמהם דרשו חז"ל דרשות המשיבות על שאלות רבות. אולם, מעולם לא מופיעה בתורה השאלה שכדי להשיב עליה לשמה נאמרו הדברים. היה מצופה אם כן כי הכתוב יאמר: "וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים", שזו התשובה לכל הספקנים, בלא צורך בהבאת שאלתם. לשם מה נזכרה בתורה שאלתם של הספקנים השואלים: "מה נאכל?" התורה אינה ספר שו"ת.

ביטחון והשתדלות

רבי אלימלך משיב על קושי זה תוך שהוא מלמדנו פרק יסודי בהלכות ביטחון והשתדלות ומתווה את המהלך הבא:

א. הקב"ה מעניק שפע בלי די למי שמאמין בו ובוטח בו. על כך נאמר (תהילים ל"ב, י'): "והבוטח בה' חסד יסובבנו", כי על ידי הביטחון בה' ממשיכים את אותו השפע שהוא מאמין בו.

ב. בספר "אוהב ישראל" (פר' נח) בשם הרבי ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב מבואר כי "תיבת אמונה יש לה שני פירושים, אחד, כפשוטו, האמנת הדבר שבדאי יהיה כך. והשני, אמונה מלשון (אסתר ב', ז): 'ויהי אומן את הדסה', והוא לשון המשכה וגידול, כי באמונה יש כוח שע"י האמונה יומשך הדבר הזה ממקורו ויבוא, היינו על ידי שהוא מאמין בה' יתברך ובוטח בו באמונה שלמה על שום איזה דבר, אז נמשך הדבר ההוא ובא בשלמות".

ג. אמונה היא בבחינת 'הצינור' שעל ידו נמשך השפע מלמעלה למטה.

ד. על כן, כאשר יש פגם באמונה – נפסק השפע שיורד מלמעלה למטה. ה. אכן, מוטלת על האדם חובה לעשות השתדלות טבעית ונאמר (דברים ט"ו, י"ח): "וברכך ה' אלוקיך בכל אשר תעשה", ומכאן שאדם צריך לעשות

מעשה כדי שהברכה תחול. אבל השאלה "מה נאכל" והדאגה לעתיד אינה השתדלות לגיטימית. זו דאגה טבעית לעתיד אבל הקב"ה הוא המנהיג את עולמו ולא הטבע. מכיוון שה' מצווה לשבות בשביעית יש לבטוח בו, ויש להבין כי באמירה זו הקב"ה ביטל למשך שנה את הקללה של (בראשית ג', י"ט): "בזעת אפיק תאכל לחם", ובכך הבטיח לדאוג לכל מחסורנו בלי שאנו נעמול על כך.

ו. אילו היו בני ישראל מאמינים בה' בלי שאלות ובלי דאגות, הרי שצינורות השפע היו מזרימים להם את כל צרכם. על כן, אילו לא היו שואלים: 'מה נאכל בשנה השביעית', היה השפע ממשיך לרדת לכל אחד בהתאם לצרכי מכוח אמונתו בה'.

ז. מכיוון ששאלו: "מה נאכל בשנה השביעית", הרי שבכך נפגמה אמונתם ובכך גרמו להפסקת השפע. השאלה: "מה נאכל" היא שגרמה לצורך בברכת ה'.
ח. שאלה זו היא בגדר חטא הגורם מחסור בשפע האלוקי, ומחמת כך הקב"ה נאלץ לחדש את "צינורות השפע" השמימיים ולתקן את אשר עיוות האדם בשאלתו הספקנית, באמצעות ברכת ה' מיוחדת.

ט. לאחר שאלת "מה נאכל" הקב"ה נדרש לחדש את השפע האמור ואמר, כי מכיוון שעם ישראל רוצים לקיים מצוות שמיטה כהלכתה, הרי ש"וצוית את ברכתי" – הקב"ה יחדש את השפע ויתגבר על חוסר האמונה בו.

י. נמצא כי בהעדר ביטחון בה' – האדם פוגע בעצמו.

בדאגתו לעתיד לא זו בלבד שאין כדי לסייע לו, אלא שיש בכך כדי לגרוע מן השפע האלוקי המגיע לו. האדם צריך לבטוח בה' באופן מוחלט ובלתי מסויג, ואפילו חשש קל המתגנב לליבו ודורש "לתכנן את העתיד", לדאוג לפרנסה ולדעת "מה נאכל", יוצר פגם בשפע האלוקי הנובע מכוחה של אמונה תמימה ובלתי מסויגת.

בלשונו של רבי אלימלך: "ונראה, שה' יתברך ברוך הוא כשברא את העולם השפיע מטובו צינורות מושכים שפע לצרכי בני אדם. ודרך השפע שלא להפסיק כלל. אלא כשהאדם נופל ממדרגתו ואין לו ביטחון בבורא ברוך הוא המשגיח אמיתי הזן ומפרנס בריווח בלי הפסק כלל, אז עושה האדם ההוא במחשבתו ההיא אשר לא מטוהר, פגם חלילה בעולמות עליונים ומתישים כוח פמליה של מעלה רחמנא ליצלן ואז נפסק השפע חלילה. וצריך הקב"ה לצוות מחדש השפע, שילך כמו מתחילת הבריאה".

פירוש הכתוב

בהתאם לכך דרך פירוש הכתוב היא כך:
"וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית" – התורה מלמדת לאדם דרכי ה' שיהיה שלם בביטחונו על אלהיו ולא יאמר כלל מה יאכל. כי כאשר חלילה ייפול מן הביטחון לחשוב מה יאכל, הרי שהוא עושה פגם חלילה בשפע ומטריח את הקב"ה לצוות מחדש.

'וציוויתי את ברכתי' – פירוש כאשר תאמרו 'מה נאכל' – אז תטריחו אותי. אלא לא תתנהגו כך ותבטחו בה' בכל לבבכם ואז תלך השפע בלי הפסק כלל תמיד, לא יחסר כל בה'.

הנה כי כן, השתדלות יתירה לא רק שאינה מסייעת לאדם, ולא רק שהיא אסורה בהיותה נוגדת למצוות הביטחון, אלא שהיא אף גורעת מן האדם במישור החומרי. אדם ניזון מכוח סייעתא דשמיא המותאמת למצבו הרוחני ולביטחונו בה'. על כן, כאשר אדם חרד לעתיד ופוגם במידת ביטחונו בה', הרי שהוא גורם בכך גופא לקיצוץ בשפע האלוקי שממנו הוא ניזון. כדי למלא את החיסרון שנגרם מכוח השאלה "מה נאכל", נחוצה הייתה הברכה האלוקית הניתנת לשומרי השביעית. נמצא אפוא כי אמונה היא דרך דו סטרית, כאשר מצד אחד האדם מביע את אמונו בה' ובוטח בו, ומצד שני ע"י כך שהוא מאמין בה' האמונה מגשימה את עצמה, כי היא גופא הכלי שבאמצעותו האדם מושך עליו מאת הקב"ה שפע ברכה, הצלחה וישועה.

פרשת בחוקותי

צדיק האמת אינו "איש מופת" אלא איש עמל

האם הליכה היא העמקה עיונית או יישום מעשי

משה מציב בפני עם ישראל אפשרות לזכות בעולם מבורך. הברכות ניתנו למי שלומד תורה ומקיים מצוות. כך נאמר (ויקרא כ"ו, ג'-ה'): "אם בחוקותי תלכו, ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם. ונתתי גשמיכם בעיתם, ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה ייתן פריו. והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע, ואכלתם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם".

מה פשר המילים: "אם בחוקותי תלכו"? אין אפשרות לומר כי הן מכוונות למי שמקיים מצוות, שהרי נאמר גם: "ואת מצוותי תשמרו". על כן מפרש רש"י: "בחוקותי תלכו – שתהיו עמלים בתורה".

ברם שעמל בתורה הוא מחשבה עיונית. הלימוד אינו פעולה ואינו יישום. לעומת זאת, הכתוב "תלכו" מתייחס להליכה בתלם חרוש באמצעות פעולה מעשית המוציאה את הידע העיוני מן הכוח אל הפועל. כך למשל כאשר נאמר (משלי ב', כ'): "למען תלך בדרך טובים" דורשים חז"ל (בבא מציעא דף פ"ג עמ' א') כי הכוונה היא לחיוב לנהוג לפני משורת הדין. כלומר, זהו יישום מעשי של הלימוד. מדוע דורשים אפוא חז"ל את הכתוב: "אם בחוקותי תלכו" כמתייחס לעמל בתורה?

שמירה ועשייה

בכתוב האמור חבוי קושי נוסף. אחרי האמירה של: "אם בחוקותי תלכו" מופיעים עוד שני תנאים מצטברים לקבלת הברכות, והכתוב אומר: "ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם".

כלומר יש: א. שמירת מצוות. ב. עשיית מצוות.

ובכן, מה ההבדל? האם שמירת מצוות אינה "מיניה וביה" עשייה של המצוות? לכאורה, זה היינו הך. אך אם כן, מה פשרו של כפל הלשון?

רבי אלימלך מיישב את הקשיים הללו, לאחר פריסת מסכת עיונית רחבה, הנוגעת לכוחו של הצדיק.

דין ורחמים בבריאת העולם

חז"ל אומרים (בראשית רבה, ל"ג, ג') כי כאשר נאמר "אלוקים" הדברים מכוונים למידת הדין, וכאשר נאמר "ה'" הכוונה היא למידת הרחמים. והנה, הכתוב אומר (בראשית ב', ד'): "אלה תולדות השמים והארץ בהיבראם, ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים". הכיצד משתלבים שני השמות הללו יחד, כשהאחד מכוון לדין והשני לרחמים? הרי אלו שתי מידות סותרות והפוכות זו מזו?

על כך אומרים חז"ל במדרש (בראשית רבה י"ב, ט"ו): "משל למלך שהיו לו כוסות ריקים, אמר המלך, אם אני נותן לתוכם (משקים) חמים הם מתבקעים. (משקים) צוננים הם קורסים. מה עשה המלך? עירב חמין בצונן ונתן בהם ועמדו. כך אמר הקב"ה אם בורא אני את העולם במידת הרחמים יהיו בחטאים מרובים, אם בורא אני את העולם במידת הדין אין העולם יכול לעמוד. אלא הרי אני בורא אותו במידת הדין ובמידת הרחמים, והלוואי ויעמוד". כלומר, הקב"ה מנהיג את העולם כאשר שתי המידות (רחמים ודין) פועלות זו בצד זו, ומאזנות זו את זו.

ברם, שהכתוב לא הקדים ואמר: "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים". אדרבה, הכתוב הראשון הוא (בראשית א', א'): "בראשית ברא אלוקים" – דין מלא. רק אח"כ (בפרק הבא) נאמר ה' אלוקים. היכן השילוב והאיזון עם מידת הרחמים? על כן, אומר רש"י שם כי "בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין וראה (הקב"ה) שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, וזהו שכתוב (שם ב', ד'): "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים".

ברם, שהסבר זה של רש"י צריך עיון: מה פירוש "בתחילה עלה במחשבה"? ומה פירוש "ראה שאין העולם מתקיים"?

תהליך של עשייה, טעייה ולמידה – מאפיין התנהגות אנושית. אך לא ייתכן ביחס להנהגה אלוקית, שהרי הקב"ה רואה ויודע הכול מראש.

הכיצד ייתכן לומר על הקב"ה כי עשה דבר שגוי והפיק לקחים מטעות שלא ראה בתחילה?

על כך כותב ה"נועם אלימלך": "כבר הערנו בזה איך ח"ו יעלה על הדעת לומר כן על הבורא, שמתחילה עלה במחשבה כך ואחר כך ראה וכו'? חלילה וחלילה מהבורא להשתנות".

מידת הרחמים – מופעלת ע"י הצדיק

ה"נועם אלימלך" מבאר מדרש זה במהלך עמוק ומזהיר:

א. הגמרא במסכת שבת (דף י', עמ' א') אומרת כי "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית". מה פשר המונח "אמת לאמיתו"? אמת חייבת להיות מוחלטת. אם אינה מוחלטת הרי שאינה אמת. 99% אמת הם 100% שקר. מה מוסיף אפוא המונח "לאמיתו"?

ב. כיצד יכול אדם להיות שותף במעשה הבריאה שיצר את האדם? ובמיוחד לא ברור כיצד יכול הדיין להיחשב שותף למעשה הבריאה שנעשה ע"י הקב"ה לבדו, אלפי שנים לפני שהדיין נולד?

ג. רבי אלימלך מבאר כי הדיין שבו עסקינן הוא "הצדיק השלם" שעליו אמרו חז"ל במסכת מועד קטן (דף ט"ז עמ' ב') כי הוא כביכול מושל בקב"ה ועליו נאמר (שמואל ב', כ"ג, ג'): "צדיק מושל יראת אלהים", אמר הקב"ה: "מי מושל בי? 'צדיק', שאני גוזר גזרה והצדיק מבטלה".

ד. דרך ההילוך של הנהגת ה' היא זו: "אם ח"ו אין העולם מתנהג כראוי, יודע המחשבות הוא היודע האמת וגוזר ח"ו איזו גזירה. בודאי הגזירה הוא טובה גדולה". כלומר, לעיתים יש מקום לענישה כדי להיטיב לברואים ולזכך אותם, וזו מידת הדין.

ה. "אך הצדיק לפי דעתו והבנתו שאין מבין הטובה ההיא – הוא מבטל הגזירה ההיא" – כלומר, הצדיק רואה ראייה אנושית, מוגבלת ויחסית. הוא אינו יודע את חשבון השמיים הכולל ואינו רואה את ההטבה הנגרמת לאדם כתוצאה מקיומה ומיצויה של מידת הדין. על כן, הצדיק מבטל את הגזירה האלוקית, והקב"ה נעתר לכך.

ו. "מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין". כלומר, הקב"ה הוא אלוקי האמת והוא ברא את העולם על אדני אמת אלוקית מוחלטת. לפי אמת מידה זו נקבע שאם יחטא האדם הוא ייענש. אבל, העולם נברא עבור יצורים אנושיים, מוגבלים ויחסיים, והקב"ה רוצה להיטיב עימם. על כן, נתן הקב"ה כוח לאדם, לבטל את הגזירה האלוקית ולהשתית את מידת הרחמים.

ז. "לאמיתו" – "האמת שלו". כלומר, האמת והצדק חייבו להיטיב לעולם ע"י מידת הדין. אבל, הצדיק מבקש מהדין להיות "לאמיתו", דהיינו לפי האמת היחסית והמוגבלת שלו. הוא מבקש להגביל את האמת האבסולוטית,

המוחלטת, השמימית, ולהחיל את מידת הרחמים, ואת ההטבה לאדם הנובעת מראייה קצרת אופק העוסקת בטוב קצר הרואי שלו.

ה. הצדיק הזה הוא שותף להקב"ה במעשה בראשית, שכן ניתן לו כוח להנהיג את העולם! שהרי הקב"ה גוזר והצדיק מבטל.

ט. נמצא שאין שינוי חלילה ב"תוכנית האלוקית" להנהיג את העולם על פי מידת הדין, שהרי הקב"ה מנהיג את העולם בדין. לכן נאמר "בראשית ברא אלוקים" – בדין בלבד. אבל, הצדיק מבטל את הדין. "וכך היתה הבריאה מתחילה, שיהיה מדת הדין שהצדיק יבטלו".

י. זה פירוש המונח: "ראה שאין העולם מתקיים" – הקב"ה קבע מראש שמידת הדין לא תתקיים מכיוון שיבוא צדיק ויבטל אותה בכוח תפלתו.

יא. זה פשר המונח שהקב"ה "שיתף את מידת הרחמים". הקב"ה לא מאזן ומגמיש את הדין, שהרי דין חייב להיות אמת ואילו אמת "גמישה" ו"מקופלת" אינה אמת. אלא, שהקב"ה ברא את הצדיקים שהם שותפיו להנהגת העולם ולאחר שהקב"ה גוזר על פי דין – הצדיק מבטל מכוח מידת הרחמים.

כיצד פועל הצדיק?

בגמרא האמורה במסכת שבת (דף י', עמ' א') עסקנו ב"דיין שדן דין אמת לאמיתו". רבי אלימלך ייחס זאת לצדיק המבטל את גזירתו של הקב"ה. אכן, הצדיק שבו עסקינן הוא "דיין" והכוח שניתן בידו לבטל את הגזירה האלוקית הוא – "ע"י התורה הקדושה שהצדיק מחדש בה חידושים".

איך זה עובד?

רבי אלימלך מביא את הכתוב בזכריה (ג', ז'): "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". המלאך נקרא עומד מכיוון שאם ימסור לו הקב"ה לעשות שליחות אין המלאך יכול להפעיל שיקול דעת עצמי ולשנות את שליחותו במאומה. לעומת זאת "הצדיק השלם ברוב קדושתו הוא מהלך בין העומדים הם המלאכים ובקדושתו הוא מושך ונוטל את השליחות מהמלאך ומעלה את אותו הדבר למעלה לעולם העליון, אשר שם הרחמים גמורים והגזירה ממילא – בטלה".

פשר הדברים הוא כך:

- א. הקב"ה הוא מקור של אור, חסד ושפע ברכה.
- ב. מי שחוטא מתרחק מהקב"ה ובכך סוגר לעצמו את ה"חלון", שדרכו נחשף האור האלוקי. ממילא, סובל החוטא ממידת הדין ומן הסבל הנגרם למי שמתרחק ממקור השפע והברכה.

ג. הצדיק מעלה את האדם בחזרה למקום עליון, שבו הוא קרוב אל הקב"ה, ושם אין דין, אלא "אך טוב וחסד".
ד. איך מעלים אדם למעלה?
ע"י תורה!

"אם בחוקותי תלכו"

הכתוב אומר כי ניתן להביא לכך שהאדם יחיה בעולם מבורך, המושפע בשפע גשמי מאת הבורא. איך משיגים את כל הטוב הזה?
ע"י כך שהצדיק עמל בתורה ומעלה אותנו איתו, קרוב לקב"ה, למקום שבו יש רק אור, חיים, חסד ושפע. לעלייה זו של האדם ממקומו אל העולמות העליונים קוראים הליכה.
המלאך נקרא עומד כי הוא מבצע דין שנשלח לעשותו. אך הצדיק נקרא "מהלך" כי הוא מבטל את הגזירה, ומושך את האדם לעולם אחר, שכולו רוחני ושופע בטוב גשמי.
מצוידים בידיעה חשובה זו, נחזור עתה לפירושה של הפרשה.
"אם בחוקותי תלכו" – "רצה לומר שתהיו מהלכים בין העומדים עם החוקות ע"י החידושים דאורייתא".

"ואת מצוותי תשמרו ועשיתם"

מעתה נוכל להבין גם את המשך הכתוב הַמְתַּנֶּה את ברכתו הגשמית של העולם בכך שנקיים גם "תשמרו ועשיתם". נבאר:
א. הכתוב מתנה את ברכתו הגשמית של העולם בכך שנקיים גם "תשמרו ועשיתם".
ב. לשמור – פירושו לקבל משהו כמו שהוא.
ג. לעשות פירושו לתקן אותו ולשנות אותו כך שיהיה משופר. עשייה – בלשון התורה פירושה – תיקון. הכתוב אומר (בראשית א', ז'): "ויעש אלהים את הרקיע", מבאר רש"י: "תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו (דברים כ"א, י"ב): 'ועשתה את צפרניה'".
ד. הצדיק מקבל את הגזירה האלוקית הנגזרת על עולם מקולקל, ואינו מניח לה להתגשם. הוא משפר את העולם ומתקן אותו. הצדיק עמל בתורה ומושך עימו את הבריות לעולמות רוחניים עליונים.
ה. בדרך זו נמצא כי הקב"ה גוזר – והצדיק מבטל.

ו. "תשמרו ועשיתם" – "פירוש מה שצויתי ובראתי את העולם במידת הדין תשמרו אתם ועשיתם אותם – להפכם לרחמים".

הנה כי כן, העולם מבורך ומושפע בטוב אלוקי המציף אותו. אבל, לעיתים האדם חוטא ומתרחק מן השפע. הוא צולל לתהומות של חשכה ומביא על עצמו גזירה רעה, שמטרתה להיטיב לו ע"י כך שתזכך ותזקק אותו. אבל, "צדיק גוזר והקב"ה מבטל" – הצדיק יכול לבטל את הגזירה בכוח התורה. אכן, מי שעמל בתורה מתקרב בצעדי ענק לקב"ה ועולה שוב לעולם שכולו אור אלוקי ושפע טוב. צדיק האמת אינו "איש מופת" אלא איש עמל. "אם בחוקותי תלכו" "שתהיו עמלים בתורה". צדיק האמת עמל בתורה ומושך אותנו בכוח האמת היוקדת שבו אל עולם שבו לא שורה מידת הדין וממילא מתקיים: "ונתתי גשמיכם בעיתם, ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה ייתן פריו. והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע, ואכלתם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם".

פרשת במדבר

שמחה ככוח חיים

בירושלים בארץ ישראל?

ספר במדבר נפתח בתיאור זמן ומקום של הציווי לספור את בני ישראל. כך נאמר (במדבר א', א'): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד, באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמור". המילים: "במדבר סיני באהל מועד" מעוררות קושי, שהרי "אוהל מועד" לא היה קיים בשום מקום מלבד מדבר סיני. ממילא, אחרי שמציינים "אוהל מועד" מיותר לציין "במדבר סיני". הדבר משול למי שיאמר: "פגשתי את פלוני, בירושלים בארץ ישראל".

מה באו אם כן לומר המילים: "במדבר סיני"? רבי אלימלך למד משתי מילים אלו עולם ומלואו.

ענווה ושממה

ה"נועם אלימלך" רואה במילים: "במדבר סיני" דרך בעבודת ה' ומבאר כי התורה מלמדת את האדם כיצד להתנהג: "סיני" – הוא אות לענווה. "התורה ניתנה בסיני למען ילמד אדם להיות תמיד מוכנע ונבזה בעיניו כדרך שעשה הקב"ה שמאס בהרים הגבוהים ובחר בהר סיני הנמוך מכולם".

"במדבר" – הוא מקום שמם. מה למדים מן השממה? שממה היא ריק. לשממה אין עבר. שממה אפשר להפריח. לשממה יש עתיד. מהשממה יכול אדם ללמוד רעיון עצום שהוא דרך בעבודת ה'. נבאר.

ענווה כמדורן חלקלק

אדם עניו ושפל ברוך לא מחשיב את פועלו ואת הישגיו. אין הוא רואה בהם משהו יוצא דופן אלא קיום פשוט של חובתו בעולמו. הצרה היא, שאם אין לאדם מה

שירומם אותו, הוא עלול ליפול לעצבות ולדכדוך. לכל אדם יש חטאים ונפילות, נקודות שפל ורגעים של "קטנות המוחין". יש לו קטעים בעבר שהוא לא גאה בהם, לשון המעטה. אם אין לשיברון לב זה משקל נגד שיאזן וירומם את רוחו, נמצא המאזן שלילי ומדכדך ובפנינו דרך קצרה סלולה ומסוכנת מענווה אמיתית לעצב. הענווה, שהיא תנאי לעלייה רוחנית, עלולה אפוא להיות גם מדרון חלקלק, שכן עצבות היא "מניעה גדולה מעבודת הבורא. לכן הזהירה תורה עליו שיראה להיות תמיד בשמחה, כי אין השכינה שורה מתוך עצבות".

העצבות היא רעה חולה

"העצבות היא מניעה גדולה מעבודת הבורא". נבאר:

- בגמרא במסכת פסחים (דף ק"ז עמ' א') מצינו כי "אין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר (מלכים ב', ג', ט"ו): 'ועתה קחו לי מנגן, והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'".

- כמו כן, נאמר בזוהר (שם דף רנ"ה עמ' ב') כי יש סדרה של תופעות והפכך, הקשורות זו בזו:

שמחה - לעומת עצב;

חיים - לעומת מוות;

טוב - לעומת רע;

גן עדן - לעומת גיהנום.

מי ששרוי בעצב, נמצא אפוא בצד של הרע, המוות והגיהנום.

- בזוהר (חלק ב' דף קפ"ד עמ' ב') אף נאמר: "אם הוא (האדם) קיים בהארץ פנים מלמטה, כמו כן מאירים לו מלמעלה. ואם הוא עומד בעצבות, נותנים לו דין כנגדו".

- רבי חיים ויטאל בספרו "שערי קדושה" (חלק ב' שער ד') כותב כי "העצבות גורמת מניעת העבודה וקיום המצות ובטול עסק התורה וכוונת התפילה, ומבטלת מחשבה טובה לעבוד את ה', והיא שער התחלת גירוי הסתת היצר הרע אפילו אם הוא צדיק, בהראותו כי אין לו תועלת בעבודת ה' בהיות יסורים עליו".

רבי חיים ויטאל מסביר כי "העצבות גורמת לסילוק רוח הקודש מעליו, כי הוא דומה לעבד העובד את רבו בפנים עצבות וזועפות וע"כ הקב"ה ושכינתו מסתלקים מעליו".

הנביאים והאמוראים היו שמחים

מצופה מאדם גדול להיות רציני. ברם, שאנו רואים כי גדולי ישראל היו שרויים בשמחה.

– נבואה הושגה מתוך שמחה. ביחס לאלישע ובני הנביאים נאמר (מלכים ב', ג', ט"ו): "והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'". כמו כן, בספר שמואל (שמואל א', י"ה) מתואר חבל נביאים "ולפניהם נבל ותוף וחליל וכינור והמה מתנבאים".

– ביחס לקיום מצוות מצינו במסכת ברכות (דף ל' עמ' א') כי אביי היה מאוד מבודח ועליו ("הוה בדיח טובא") בעת שהניח תפילין. רב ברונא היה שמח מכיוון שבתפילתו הוא הסמיך גאולה לתפילה ולכן לא הפסיק לחייך כל היום ("לא פסק חוכא מפומיה כל ההוא יומא").

– בספר חרדים (הקדמה, תנאי ד') מובא בשם האר"י: "גילה הרב החסיד המקובל מהר"ר יצחק אשכנזי (האר"י) לאיש סודו (רבי חיים ויטאל), שכל מה שהשיג שנפתחו לו שערי החכמה ורוח הקודש, בשכר שהיה שמח בעשיית כל מצוה שמחה גדולה לאין תכלית".

– רבינו בחיי מבאר את הכתוב לפיו באה קללה לאדם (דברים כ"ח, מ"ז): "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה". רבינו בחיי מבאר זאת כך: "יאשימונו הכתוב בעבדו ה' שלא בשמחה, לפי שחייב האדם על השמחה בהתעסקו במצוות. והשמחה במעשה המצווה – מצווה בפני עצמה היא, כי מלבד השכר שיש לו על המצווה יש לו שכר על השמחה".

לשמחה מה זו עושה? למה חשוב לשמוח?

שמחה היא כוח מניע

נמצא אפוא כי באדם יש שני מניעים נפשיים הופכיים:

עצב – מקפיא את החיות שבאדם, מדכא את כוחות הנפש ומונע יוזמה ויצירה.

שמחה – משרה חיות, מעוררת כוחות נפש ומשרה שאר רוח.

בעוד שעצבות היא כוח מדכא הרי ששמחה היא כוח מניע המפיח באדם חיים. אכן, כשאדם שמח מתעוררת בו חיות וכן להפך – כשהאדם חש את כוח החיים שבו הוא שמח.

חז"ל אומרים בזוהר (חלק א' דף ר"ב עמ' א'): "בא וראה, יצר טוב צריך שמחה של תורה ויצר רע צריך שמחה של יין, ניאופים וגסות הרוח". השמחה מניעה את כל היצרים שבאדם:

התורה – היא כוח חיים עצום. "כי הם חיינו". ממילא מובן כי היא מעוררת שמחה פנימית המניעה את היצר הטוב.

מאכלים ויין – עוסקים אף בהם בחלק הקיומי של האדם, שהרי על ידם מתקיים גופו של האדם.
ניאוף וגסות רוח עוסקים אף הם ביצר הקיום שהרי הם נוגעים להתרבות וליצירת חיים נוספים.
על כן, גם אכילה יין וניאוף – מעוררים שמחה פנימית, אלא שזו מניעה את היצר הרע.
נמצא כי אם אדם רוצה לעשות פעולות באופן חי, נמרץ, תוסס ועם שאר רוח ויצירתיות – הוא חייב להיות בשמחה!

חטא משרה עצבות

”והסר שטן מלפנינו ומאחרינו” – היצר הרע פועל בדקה שלפני החטא ומחטיא את האדם. אבל, היצר הרע פועל גם בדקה שאחרי החטא. היצר חושש שהאדם יתאוש ויקום, ועל כן הוא אומר לאדם: ”אתה רשע. אל תצטדק. מי אתה באמת – כבר ראינו. אתה אבוד. אין לך בשביל מה לקום”. המחשבה הרעה הזאת משרה עצבות. העצבות הזאת – מקפיאה מצב קיים. מצב של נפילה. מצב רע!
אבל, על הצדיק נאמר (משלי כ”ד, ט”ז): ”שבע יפול צדיק – וקם”. ודוק, צדיק אינו מי שמעולם לא נפל. צדיק הוא מי שקם. צדיק לא נופל בעצבות מחמת הנפילה ולכן עולה בידו לקום שוב ושוב ולהתאוש. הכיצד אין הוא שרוי בעצבות שמשתקת?

תשובה כמו גיור – מאפסת את העבר

הרב אברהם דב מאברוטש, בספרו ”בת עין” (על פרשת ”ראה”) כותב כי ”כשאדם עושה תשובה הרי הוא כקטן שנולד. היינו שהבורא משפיע לו נשמה חדשה מכיסא כבודו, מהמקור שנשמות ישראל נחצבות משם, כמאמר הגמרא במסכת יומא (דף פ”ו עמ’ א’): ’גדולה תשובה שמגעת עד כיסא הכבוד’ – להיות נשפע משם נשמה חדשה ולהיות כקטן שנולד. זו הייתה בחינת דוד המלך, כמאמר הכתוב (תהילים ב, ז): ’בני אתה, אני היום ילדתיך’ – שבכל יום היה בבחינת תשובה ונשפע לו בכל יום נשמה חדשה מכיסא כבודו כאילו נולד היום”.
הווי אומר כי אדם יכול להתחיל מבראשית ולהיות כקטן שנולד, כי נותנים לו חיים חדשים ונשמה חדשה. מכיוון ששמחה נובעת מכוח החיים, נמצא כי אדם המקבל חיים חדשים מתמלא בשמחה!
שמחה זו מאפשרת לו לקום מן הנפילה שנפל ולעמוד שוב על הרגליים!

לפתוח דף חדש

רבינו יונה גירונדי בספר "יסוד התשובה" כותב: "אשכילך ואורך בדרך זו תלך": "ביום ההוא ישליך כל פשעיו אשר עשה, ויעשה עצמו כאלו בו ביום נולד ואין בידו לא זכות ולא חובה, וזה היום תחילת מעשיו, היום יפלס אורחותיו שלא יטו מעגלותיו מדרך הטוב, ודרך זו תביאנו לשוב בתשובה שלמה, כי הוא יעשה עצמו כמשליך מעליו כובד העונות ועוצם החטאים אשר עשה, ולא יבהילוהו רעיוניו ולא יניחוהו לשוב כי יבוש מחטאיו".

השל"ה (מסכת יומא הלכות תשובה פ"ו) כותב אף הוא כי תהליך התשובה מתחיל באיפוס. "ביום ההוא ישליך מעליו כל פשעיו אשר עשה, ויעשה עצמו כאילו היום נולד ואין בידו לא זכות ולא חובה, וזה היום תחילת מעשיו. ואז ישוב ויפלס אורחותיו ולא ינועו מעגלותיו מדרך הטוב, ומדה זו תביאנו לשוב בתשובה".

כלומר, האדם צריך לראות את עצמו כארץ שוממה!

מקום שבו אין עבר ומפריחים את השממה, כי הכול מתחיל מבראשית!

במדבר סיני באוהל מועד

כמה זוהרים הם עתה דבריו של רבי אלימלך המבאר את הכתובים כך:

סיני – אדם צריך לזכור את חטאיו ולגמד את הישגיו כדי שלא יחטא בחטא הגאווה, ולמען תהא בו מידת הענווה של הר סיני, שהיא הבסיס לקבלת תורה ולכל צמיחה רוחנית.

במדבר – ענווה שמשפילה את הרוח עלולה ליצור עצבות שהיא רוח מדכדכת ומדכאת. יצר הרע חותר לכך שהאדם יהיה מדוכדך וממילא קפוא, שרוי במצבו הירוד, חסר שאר רוח ויצירתיות. חסר חיים! על כן, צריך האדם לראות את עצמו כמדבר וכארץ שוממה, שבה אין עבר והכול מתחיל מבראשית!

"באוהל מועד" – מועד הוא לשון שמחה ויום טוב. אכן, מי שמתחיל מבראשית מקבל נשמה חדשה וחיים חדשים ומתמלא בשמחה!

הנה כי כן, אסור להתגאות. צריך לזכור נפילות ולא לייחס חשיבות עצמית להישגים ולפסגות.

אבל בה במידה, אסור ליפול לידי עצבות, כי היא כוח מדכא המקפיא מצב קיים של אדם שנפל ומונעת ממנו לקום, להשתנות, להתמלא בשאר רוח ולשגשג.

מצווה גדולה להיות בשמחה תמיד. השמחה היא מצווה כשלעצמה והיא כוח מניע הנובע מהחיות שיש באדם. על כן, מוטל על האדם לבצע "כיבוי והדלקה מחדש". משעשה כן הוא פותח דף חדש ואף מקבל נשמה חדשה וכוח חיים.

פרשת נשא

משרת ענבים

משרת ענבים לא ישתה

על נזיר נאסר לאכול ענבים, או כל חלק מהם, ואסור לו לשתות יין. אבל, לא רק יין נאסר עליו לשתות אלא גם "משרת ענבים". כך נאמר (במדבר ו', ב'-ג'): "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, איש או אישה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'. מיין ושכר יזיר, חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה, וענבים לחים ויבשים לא יאכל".

מהי מִשְׁרֵת ענבים?

רש"י מבאר: "וכל משרת – לשון צביעה במים וכל משקה, ובלשון משנה יש הרבה 'אין שורים דיו וסמנים' (שבת דף י"ז עמ' ב'); 'נזיר ששרה פתו ביין' (נזיר דף ל"ד עמ' ב)". כלומר, משרת ענבים הם מים או כל משקה אחר, ששרו בהם ענבים.

במסכת נזיר (דף ל"ז עמ' א') נחלקו התנאים מהי ההגדרה של "משרת ענבים".

– דעת תנא קמא היא שמדובר במשקה שקיבל את טעם הענבים. הכלל הוא ש"טעם כעיקר" ולכן מים שקיבלו טעם של ענבים – כמוהם כענבים. הם כבר לא מים!

– דעת רבי עקיבא היא שמדובר באדם ששרה פת לחם בתוך יין. "ואכל כזית מפת ומיין". כלומר, המידה של "כזית" כוללת גם את הלחם ולא רק את היין הבלוע בו. הווי אומר כי הלחם נשאר לחם! אבל, לאחר שהשרו את הלחם ביין הרי שהלחם המותר מצטרף לאיסור. מה שספג איסור אל תוכו אינו הופך לאסור בעצמו אבל הוא – מצטרף לאיסור.

איך מצרפים איסור להיתר?

שתי הדעות, של תנא קמא ושל רבי עקיבא, מעוררות קושי:

א. דעת תנא קמא תמוהה, שהרי לכאורה אין בפנינו "רביעית יין". אכן, מאחר שטעם כעיקר יש לומר כי ב"משרת הענבים" האיסור הוא דומיננטי

מאוד. אבל עדיין צריך לכאורה שתהיה כאן רביעית יין, ואילו המים שספגו את הטעם אינם יין ואינם ענבים. הם מים!
כיצד יכולים הם להיחשב ליין?
ב. דעת רבי עקיבא תמוהה עוד יותר, שהרי לחם הוא לחם ולשיטתו אין אנו אומרים שטעם כעיקר. איך מצטרף אם כן הלחם ליין להיחשב כאיסור של רביעית יין?

יש מי שהופך לרע ויש מי שסופג רוע

ה"נועם אלימלך" מבאר כי זהות עצמית עלולה להשתנות ואיסור יכול להתפשט ולספח אליו את ההיתר. בכך אין מחלוקת בין תנא קמא לבין רבי עקיבא. למעשה הם כלל לא חולקים, אלא מדגישים שני היבטים של אותה תופעה. "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ואחד רמז בדבריו הקדושים דבר אחד והשני דבר אחר". לאיסור יש שתי דרכים לספח אליו את ההיתר ולהפכו לאיסור:

א. יש מי שסופג אל קרבו איסור והאיסור הוא עיקר טעמו ועל כן מהותו מסתאבת;

ב. יש מי שטעמו נשאר. אבל, לאחר שספג איסור יש בו "אור וחושך המשמשים בערבוביה", והצללים שבקרבו יפרצו – אם חלילה יהיה בסביבה רעה.

דרכו של איסור לזהם את ההיתר

איסור יכול להתפשט ולספח אליו את ההיתר בכל איסורי התורה:

א. יש תופעות שבהם הטעם כעיקר. טעמו של החטא מסאב, אף בלי שנעשה גוף העבירה.

ב. יש דברים שבהם האדם שומר על זהותו העצמית הטהורה, על אף שהתערבבו בתוכו כמה "גרגרים" שליליים, כי הוא מצליח להדחיק אותם. אבל, לאחר ש"גרגרים" שליליים אלו חדרו אל תוכו, הם מסוכנים מאוד, כי אם הוא יגיע חלילה לסביבה רעה – הם יפרצו וייצאו.

תופעה זו מבוססת על הכלל שמצינו במסכת עבודה זרה (דף ע"ג עמ' א') לפיו "מצא מין את מינו וניעור".

מצא מין את מינו וניעור

חתיכת בשר איסור שנפלה לתוך קדרה, שבה יש שישים חתיכות של בשר כשר – בטלה בשישים.

האיסור חדר להיתר ובכל זאת התערובת מוגדרת ככשרה, עד כי לפי השולחן ערוך מותר לאדם לאכול את כל תכולת הקדרה. אבל, אם תיפול לאחר מכן עוד חתיכת בשר איסור לאותה קדרה, הרי שכעת יש שישים חתיכות של היתר כנגד שתי חתיכות האיסור וכל הקדרה אסורה. שמא תאמר, כי בטרם שנפלה החתיכה השנייה כבר בטלה החתיכה הראשונה והוגדרה כבשר וממילא בפנינו חתיכה שנפלה אל תוך שישים ואחת חתיכות של היתר? לא! מכיוון שמין הפוגש את מינו (שתי חתיכות האיסור נפגשות זו בזו בקדרה) משיל מעליו את התכונות שקיבל בעת שבטל ברוב וחוזרת וניעורה בו תכונתו העצמית. זהו הכלל של "מצא מין את מינו וניעור".

תופעות שבהם חל הכלל של הטעם כעיקר

דוגמא מובהקת לתופעה שבה "טעם כעיקר" היא הרהורי עבירה וראיות אסורות של ניאוף.

כך כותב רבי משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "מסילת ישרים" פרק י"א: "ונדבר עתה מן העריות – כי אין בכלל האסור גופו של מעשה בלבד, אלא כל הקרוב אליו. ומקרא מלא הוא (ויקרא י"ח, ר'): 'לא תקרבו לגלות ערוה'. ואמרו חז"ל (שמות רבה ט"ז, ב'): אמר הקב"ה, אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה, הריני מגפפה ואין לי עוון, או שאני נושקה ואין לי עוון. אמר הקב"ה, כשם שאם נדר נזיר שלא לשתות יין, אסור לאכול ענבים לחים ויבשים ומשרת ענבים וכל היוצא מגפן היין, אף אישה שאינה שלך, אסור ליגע בה כל עיקר.

והבט מה נפלאו דברי המאמר הזה, כי המשיל את האיסור הזה לנזיר, אשר אע"פ שעיקר האיסור אינו אלא שתיית יין, הנה אסרה לו תורה כל מה שיש לו שייכות עם היין. והיה זה לימוד שלימדה תורה לחכמים איך יעשו הם הסייג לתורה במשמרת שנמסר בידם לעשות למשמרתה, כי ילמדו מן הנזיר לאסור בעבור העיקר גם כל הדומה לו. ונמצא, שעשתה התורה במצווה זאת של נזיר מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצוות, למען דעת שזה רצונו של מקום. וכשאוסר לנו אחד מן האיסורים, ילמד סתום מן המפורש לאסור כל הקרוב לו. ועל זה הדרך אסרו בעניין זה של העריות כל מה שהוא ממינו של הזנות, או הקרוב אליו, יהיה באיזה חוש שיהיה, דהיינו, בין במעשה, בין בראיה, בין בדבור, בין בשמיעה, ואפילו במחשבה".

רבי אלימלך מבהיר כי "הסתכלות איסור חלילה או איזה מחשבה והרהור רע חלילה הוא כעיקר עבירה גופה וצריך לשמור עצמו מאד בזה כמו מעיקר העבירה",

כי בדברים האלה "טעם כעיקר" – די בטעמה של עבירה כדי לסאב את הנפש ולזהם את כל האדם.

תופעות שבהם חל הכלל של מין במינו חוזר וניעור

רבי אלימלך מביא דוגמא לתופעה שבה נעשית פעולה שבה האדם "בולע" רק קצת איסור ויש בידו להתגבר עליו, אבל הוא מתייצב על מדרון חלקלק וכשיימצא בסביבה רעה – הוא ייפול אפרקדן. התופעה היא – המרוץ אחר הכסף. הילוך הדברים הוא זה:

א. חז"ל אמרו (אבות ב', משנה ב'): "טוב תורה עם דרך ארץ". יש מי שעוזב את בית המדרש ופונה לעיסוק בפרנסתו ובכלכלת בני ביתו. הוא סבור כי יעלה בידו לעבוד וללמוד, להתפרנס בכבוד ולקבוע עיתים לתורה. אבל, מלאכת האיזון קשה מאוד, טובענית וטובענית.

ב. הרב ישראל מאיר הכהן (ה"חפץ חיים") ב"משנה ברורה" (סימן קנ"ו ס"ק ב') כותב כי: "צריך להיזהר מפיתוי היצר שמפתהו שכל היום צריך השתדלות על הרווחה זו. והעיקר שיתבונן בעצמו מה הוא הכרח אמיתי שאי אפשר בלעדיו, ואז יוכל להתקיים בידו שיהא מלאכתו עראי ותורתו עיקר". הרחבה לדברים אלו מצויה בספר "חפץ חיים" (בפתיחה – עשה י"ב, בהגהה): "כל מה שהקב"ה יוסיף לו בטובה וירוויח לו בעסקיו יותר, יסיתנו היצר לאמור, כי עתה לפי עושרך שנתן לך ה' אתה מוכרח לדור בדירה נאה יותר, ולילך במלבושי רקמה ולהתנהג כדרך בעלי בתים הגבוהים, שאם לא כן תתבזה לעיני חבריך ולכן אתה מוכרח עתה לבטל בפעם הזאת את הקביעות עיתים לתורה שלך, וליסע למקום פלוני ופלוני להרויח. ואח"כ כשיעזור לו ה' ויצליח למעלה מעלה – יסיתנו היצר שיטול עסקים רבים תחת ידו וכשלא יהיה ביכולתו בעצמו... יראנו היצר הכרח אחר, ויאמר שעתה לפי ריבוי העסקים שנתן לך ה' אתה מוכרח ליטול אנשים רבים תחת משמרתך... ובקיצור סוף דבר יהיה כל מה שה' יוסיף לו בטובה ויתן לו הצלחה בעסקיו יותר יסיתנו היצר על פי דרכי הכרחיותו ליבטל מתורה ועבודה עד שלבסוף לא יניח לו פנאי אפילו לתפילה בציבור... על כן, מאוד ומאוד צריך להתיישב בזה איזהו הכרח אמיתי שבלתו אי אפשר בשום פנים, והיותר – יחרים".

ג. חז"ל אומרים במסכת פסחים (דף ק"ח ע"א) כי פרנסתו של אדם קשה כקריעת ים סוף ועם הקושי המתעצם עלולה להישמט ממנו כל אחיזה

בלימוד תורה. על כן, כותב ה"נועם אלימלך" כי "עיקר מניעת האדם מעבודת הבורא הוא עסק הפרנסה".

ד. לאחר שאדם שמת את אחיזתו הרוחנית, הוא שועט במסלול של רדיפת ממון גשמית מאוד. ואז, בא ה"מכה בפטיש"! אגב עסקיו באים עליו ניסיונות של השגת כספים בדרך שאינה נקייה מבחינה הלכתית. במקרה זה נמצא כי תאוות הממון שניטעה בו, אך נכבשה אוזנה ודוכאה בדי עמל – פורצת החוצה לפתע בבחינת "מצא מין את מינו וניעור". "גרגרי" הפסול התאווניים שחדרו אל נפשו ישתלטו על כל מהותו ברגע שייתקל בחברה גרועה, או בניסיון כלכלי חריף.

ה. ה"נועם אלימלך" מסכם חשש זה באומרו כי "רובם נכשלים חלילה בעסק משא ומתן שצריך להיזהר מאד בזה וכולי האי ואולי... וזהו חצי זית איסור וחצי זית היתר מצטרפים, דהיינו שקצת עושה באמונה לפעמים, ולפעמים להיפך ח"ו וגם ההיתר נבלע באיסור וזהו וכל משרת ענבים".

הנה כי כן, מוטל על אדם להיות ער לשתי סכנות:

א. מעשים שאין בהם עצמם עבירה, אבל יש בהם טעם של עבירה. האדם חושב כי לא עשה שום דבר. בפועל טעם טעמו של חטא והסתאב כי "טעם כעיקר";

ב. מעשים שיש בהם שמץ פסול – שהאדם מצליח לבטלו ברוב, לשלוט ולהתגבר עליו. אבל, כשיש באדם צללים, הרי שיש מקומות שבהם המסכות נופלות, השליטה העצמית מתערערת, הסביבה מתגברת והרע – פורץ החוצה. מצא מין את מינו וניעור.

על כן, ציוותה התורה ואסרה לא רק על יין ועל ענבים אלא גם על – משרת ענבים!

פרשת בהעלותך

להרגיש "בדרך רחוקה"

לעיתים אדם מקבל הזדמנות שנייה. הוא מחמיץ את השעה אבל אינו מחמיץ את ההזדמנות.

פסח שני - הזדמנות שנייה

לעיתים אדם מחמיץ את השעה אבל אינו מחמיץ את ההזדמנות ומקבל הזדמנות שנייה.

כך חידשה מצוות "פסח שני" וכה נאמר (במדבר ט', ו'-י"א): "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, ויקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא. ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם, למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל. ויאמר אליהם משה, עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם. וידבר ה' אל משה לאמור. דבר אל בני ישראל לאמור, איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורתכם ועשה פסח לה'. בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אתו, על מצות ומררים יאכלוהו".

למה ניגרע?

הטענה "למה ניגרע" מעוררת שלוש שאלות בסיסיות:

א. חז"ל אומרים כי ה"אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" היו אנוסים ולא יכלו להימנע מטומאה זו. כך מצינו בגמרא במסכת סוכה (דף כ"ה ע"א): "אותם אנשים מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקים (בקבורת אחיהם) נדב ואביהוא".

נמצא כי מדובר במי שהיו עסוקים במצווה והרוויחו שכר בגין כך. אם כך, מה הייתה טענתם ומה הייתה קובלנתם "למה ניגרע"? הרי דבר לא נגרע מהם, שכן הם עסקו במצווה אחרת, חשובה מאין כמותה, ששכרה בצידה.

ב. מה פשר השאלה "למה ניגרע"? הרי את התשובה לשאלה "למה" נתנו הם עצמם באומרם כי הם טמאים. טמא לא יכול לעסוק בקודשים ולהקריב קורבן. זו הסיבה!

מי שמנסה לעלות על רכבת, ומחמת אילוצים מוצדקים מאוד, לא הגיע בזמן והרכבת יצאה לדרכה, מה לו כי ילין על כך שהוא לא על הרכבת? מה הייתה הטרוניה של אותם אנשים?

כך שואל רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים": "צריך לדעת טענת האנשים במאמר למה ניגרע, הלא טעמם בפיהם יענו 'אנחנו טמאים'."

ג. "אור החיים" מוסיף ושואל: "ומה מבקשים? ליתן להם תורה חדשה?" התורה קבעה זמנים ברורים, והכלל הוא (תמורה דף י"ד עמ' א'): "עבר זמנו – בטל קרבנו". משנה ערוכה היא במסכת חגיגה (דף ט' עמ' א') כי אם "עבר הרגל ולא חג" (לא הקריב קורבן חגיגה) על זה נאמר (קהלת א', ט"ו): "מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להימנות". בהתאם לעיקרון זה דרשו חז"ל במסכת ברכות (דף כ"ו עמ' א'):

"מעוות לא יוכל לתקון – זה שביטל קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית, או תפלה של ערבית, או תפלה של שחרית;
 וחסרון לא יוכל להימנות – זה שנמנו חבריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם".
 האם ציפו אנשים אלו כי הזמן לא יהיה זמן, או שיחדשו שגם טמא יכול להקריב קודשים? מדוע לא ענה להם משה על אתר כי זהו הדין ואת התורה לא משנים!

למה נעלמה ממשה דווקא הלכה זו?

רבי אלימלך מעורר קושי נוסף:

בעקבות טרוניית האנשים שלא הקריבו את קורבן הפסח, ענה משה ואמר: "עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם". מצוות פסח שני התחדשה אפוא רק בעקבות פנייה זו ולא הייתה ידועה קודם לכן. נמצא כי זהו דין שלא נכלל במסגרת התורה שמשה קיבל מסיני. אכן, בתרגום יונתן (שם ט', ח') נאמר כי זהו אחד מארבעה דברים שעלו לפני משה והוא לא ידע להשיב עד שקיבל "השלמה" מהקב"ה. התרגום מבאר ביחס לכל אחד מהדינים מדוע הוא נעלם ממשה ולא נכלל ב"בסיס התורה" שקיבל מסיני. על "פסח שני" נאמר שם, כי מכיוון שמשה אמר לבני ישראל (דברים א', י"ז): "והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתי" – הוא נאלץ לומר כאן: "עמדו ואשמעה מה יצווה ה'".

משה אמר שהוא יודע להשיב על כל דבר קשה, ועל כן הוכיחו לו שיש דברים שהוא לא יודע להשיב עליהם. אבל, למה דווקא מצווה זו של פסח שני, היא שנעלמה ממשה ובה הוא נאלץ לומר שאינו יודע? האם יש קשר בין תוכן המצווה של פסח שני, לבין העובדה שמשה אמר כי יפנו אליו כדי שישבי?

ענווה וגדולה

רבי אלימלך מבאר פרשה זו לאור חידוש של יסוד נפלא: יש קשר ישיר בין תחושת האפסות של האדם לבין הישגיו וגדולתו, והקשר הוא דו סטרי:

- א. מי שמשיג השגות גבוהות של ידע – הופך לעניו.
- ב. ולהפך, ענווה ותחושת אפסות מכשירה את האדם להשגות גבוהות ועמוקות.

ידע מביא לענווה

לכאורה ניתן היה לחשוב כי ככל שאדם יודע יותר, כן תגדל חשיבותו העצמית. ולא היא. ידע הוא כמו מחוגה המסמנת עיגול. ככל שהעיגול הוא גדול יותר – כך נכלל בתוכו שטח רחב יותר של אי ידיעה. אדם שלמד הרבה – מקבל מושגים, היקף והשגה בדבר כל מה שהוא עדיין לא מבין ולא יודע. הדברים נכונים במיוחד לגבי השגות בדבר גדולת ה'.

רבי אלימלך מבאר כי "דרך הצדיק בכל מה שמוסיף והולך בקדושה הוא מבין יותר בחינת אלהות ודומה לו שלא התחיל עדיין בעבודת הבורא". כלומר, כי ככל שאדם מבין יותר את גדולת ה', כן מתפתחת בקרבו ההכרה – כמה רחוקה ונשגבת היא האלוקות מבינתו.

הרב ישעיהו הלוי הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה, על פרשת עקב, תורה אור א') כותב: "ביותר שמשיג מגדולת הקב"ה, אז ביותר יודע שפלותו כי במה הוא נחשב? לכן סיבת הענווה היא ידיעת יראת ה', וביותר שהאדם הוא גדול והוא חכם ומבין – כן הוא עניו יותר. ולפי גדולתו ענותנותו, כי ביותר שהאדם משיג, הוא משיג שאינו יכול להשיג, כמו שאמרו, תכלית מה שנדע הוא שלא נִדְעָה".

שאלת האנשים שטיפלו בארונו של יוסף

רבי אלימלך מבאר בהתאם ליסוד זה כי האנשים שהחזיקו בארונו של יוסף פנו למשה ובפיהם הטענה הבאה:

ככל שאנו עולים בדרגות של קדושה אנו חשים שהיעד מתרחק. אחרי כל עלייה אנחנו חשים כמה קטנים ורחוקים אנו. היינו מצפים שתבוא תחושת קרבה, תחושת סיפוק בידע שהושג, והנה היא מתחלפת בתחושת ריחוק ואפסות. האם זו תחושה נכונה?

"האנשים שזכו לשאת את ארונו של יוסף הצדיק, באו למדרגה גדולה עד מאד והבינו בעצמם שאינם כלום והיו נגד פניהם חשובים כטמאים. וזהו שאמרו: 'אנחנו טמאים... למה נגרע' – פירוש בכל פעם כשאנחנו מוסיפים עבודה אנחנו נגרעים בעינינו, כי ידענו בירור שלא התחלנו בעבודה לפי רוממותו".

כלומר, השאלה לא הייתה על ההחמצה של המצווה להקריב קורבן, אלא על תחושת החמצה החורגת מעניין הקורבן ואופפת את האדם כולו. ככל שהוא מתעלה ומרבה לעסוק במצווה ובתורה, הוא נוכח לדעת כי בקושי התחיל למלא את חובתו בעולמו ויש לו עוד כל כך הרבה להשלים ולהספיק. השאלה למשה הייתה: האם תחושה זו ראויה היא?

משה התגאה במי ששואל שאלה כזאת

רבי אלימלך מבאר כי משה ראה שאלה זו בחיוב רב. אכן, התשובה הייתה ידועה למשה, אך הוא רצה להביא את השאלה לפני הקב"ה כי היא מלמדת על זוך וטוהר של השואל. מי ששואל שאלה כזאת הוא עניו אמיתי וראוי לכל שבח, כי יש לדעת שהבחנה העמוקה בין ענווה לגאווה היא זו:

- גאוותן הוא מי שממלא חובתו – וחושב שבכך עלה בדרגה ומגיע לו שבח.
- עניו הוא מי שממלא חובתו – וחושב שכך זה צריך להיות ולא מגיע לו דבר על כך שהוא פשוט עושה את חובתו. אדרבה, כעת הוא רק רואה כמה עוד חובות יש לו לבצע וטרם ביצע.

"וזה שאמר משה להם: 'עמדו ואשמעה' – פירוש הוטב בעיניו מאד דבריהם ואמר אלך ואתפאר בדבריכם לפני הקב"ה לאמור היש עם כזה, שיותר שעובדים אותו מקטינים עצמם עד מאד".

ענווה מביאה לגדולה

משה אמר לבני ישראל כי ישאלו אותו כל דבר קשה, שכן הוא חש קרבה עצומה לקב"ה הפותחת לו שערי אורה בכל זווית. בא הקב"ה וחיידש לו כי יש קרבה נוספת שלא הייתה בבסיס התורה ונוצרה במיוחד עבור מי שמרגיש רחוק ודחוי.

הקב"ה חידש בתשובתו למשה כי ענווה היא דרך דו סטרית. מי שהידע הביא אותו לענווה, הרי שהענווה מביאה אותו לידע. ענווה ותחושת אפסות מכשירה את האדם להשגות גבוהות ועמוקות. הווי אומר כי המצווה של "פסח שני" אינה תחומה רק למתן הזדמנות שנייה למי שהיה אנוס, אלא היא מלמדת שיש קרבה מיוחדת ואישית לקב"ה למי שעשה את מצוותיו ובעקבות כך לא גבה ליבו אלא נמלא בענוות אמת וחש כי הוא עדיין טמא ובדרך רחוקה.

בהתאם לכך יש לבאר את הכתובים בדרך הבאה:

"איש כי יהיה טמא או בדרך רחוקה – פירוש שיבא למדרגה גדולה שידמה בעצמו כטמא או כאדם שהוא בדרך רחוקה בעבודת הבורא.

ועשה פסח בחודש השני – פסח נקרא על שם הקדושה, פירוש שיוסיף בקדושה תמיד בהתחדשות נוספת, כי כשיקטן בעיניו תיכף ומיד יבא להשגת מדרגות יותר גדולות ויחודש תמיד מעלה ומעלה עד אין סוף והבן".

הנה כי כן, רבי אלימלך מחדש כי פסח שני חורג ממתן הזדמנות שנייה למי ש"החמיץ את הרכבת" באונס. הרבה יותר מכך. פסח שני מוקדש למי שעסק במצווה ועם זאת הרגיש כי הוא "בדרך רחוקה". הוא לא מסתחרר מגאווה על כך שביצע את חובתו, אלא מרגיש דווקא שפלות מהכרת העובדה כי עוד רבה ורחוקה הדרך ויש לו עוד כל כך הרבה להשלים ולהספיק. לאדם שכזה סוללים דרך. ענווה זו מכשירה להשגות גבוהות ועמוקות. עבור אדם כזה מחדשים "מסלול מיוחד" של קרבה אישית לקב"ה! זהו החידוש של "פסח שני".

פרשת שלח

מי יעלה בהר ה'

מה פשר הוראות ההליכה?

משה שולח את המרגלים. הוא נותן להם משימה לבדוק את טיב הארץ ואת טיב יושביה. כך נאמר (במדבר י"ג, י"ח-כ'): "וראיתם את הארץ מה היא, ואת העם היושב עליה החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב. ומה הארץ אשר הוא יושב בה הטובה היא אם רעה, ומה הערים אשר הוא יושב בהנה הבמחנים אם במבצרים. ומה הארץ השמנה הוא אם רזה היש בה עץ אם אין". אבל מלבד מטרות המשימה, משה גם משמש כמורה דרך ונותן למרגלים הוראות הליכה.

הפרשה מתחילה (שם שם, י"ז): "וישלח אותם משה לתור את ארץ כנען, ויאמר אליהם עלו זה בנגב ועליתם את ההר". ובכן, מדוע היו המרגלים זקוקים להוראות הליכה ממשה רבינו? ולמה היה עליהם ללכת דווקא לנגב ולהר? לכאורה, צריך לראות הכול! אם כן, מה זה משנה איך הולכים ומהיכן מתחילים? ה"נועם אלימלך" מבאר כי משה רבינו לא היה מורה דרך במישור הפיסי אלא מורה דרך בעבודת ה', והוראה זו שלו היא תמרור לדורי דורות. נבאר.

הרוצה להחכים ידרים

המונח "עלו זה בנגב" מלמד כי אדם צריך לנסות להיות מופשט ושכלי, ולא נהנתן גשמי וייצרי. הכיצד?

א. הגמרא במסכת תמיד (דף ל"א ע"ב) אומרת כי "עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב". המהר"ל ב"חדושי אגדות" מבאר כי "כאשר היה אלכסנדר מוקדון שט אל קצה העולם בא אל דרום. ובאמת

דרום הוא מיוחד לחכמה, ודבר זה רמזו חז"ל באומרם במסכת בבא בתרא (דף כ"ה עמ' ב'): "הרוצה להחכים ידרים והרוצה להעשיר יצפין וסימנך מנורה בדרום ושלחן בצפון, ולפיכך היה שואל את זקני הנגב שאלות בחכמה".
 ב. ההסבר להימצאות החכמה בדרום דווקא נעוץ בהבנת המונח "נגב".
 הגמרא במסכת תמורה (דף ט"ז עמ' א') מבארת את הכתוב (יהושע ט"ו, י"ט):
 "ותאמר תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני" – "בית שמנוגב מכל טובה".
 רש"י מבאר: "מנוגב, חרב ויבש מכל טוב".
 כלומר, הנגב מנוגב ממים.

ג. רבי חיים ויטאל בספרו "שערי קדושה" (חלק א' שער ב') כותב:
 "יסוד המים ממנו תאוות התענוגים כי המים מצמיחים כל מיני תענוג,
 ותולדותיה שתיים:

- החמדה – לגזול ממון חברו ואשתו וכל אשר לו להתענג בהן.
 - הקנאה – כי יקנא בחברו, אשר לו ממון רב וכיוצא להתענג בו".
- ד. כלומר, מן המים נשאב כוח הצמיחה, הגידול וההתפשטות של האדם.
 כוח זה מבטא את החיים הגשמיים של האדם, שמחמתם הוא רוצה לכבוש
 עוד ועוד.
 ה. מי שמנוגב מן המים – נקי מתאוות גשמיות ויצריות, ומסוגל לפתח
 יכולת ריכוז והתמקדות בדברים מופשטים ורוחניים. אדם כזה מסוגל להגיע
 לחכמה ודעת.
 ו. זהו עומק הפשט במונח: "כל הרוצה להחכים ידרים" ומשום כך אמר
 משה: "עלו זה בנגב".

היצר הרע נקרא הר

חז"ל אומרים במסכת סוכה (דף נ"ב עמ' א') כי "לעתיד לבא מביא הקב"ה את היצר
 הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה, ורשעים
 נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכים והללו בוכים. צדיקים בוכים ואומרים:
 'היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה', ורשעים בוכים ואומרים: 'היאך לא יכולנו
 לכבוש את חוט השערה הזה', ואף הקב"ה תמה עמהם".
 מסוגיה זו נמצאנו למדים כי היצר הרע הוא מכשול גבוה כמו הר. זהו כוח נשגב
 וחזק מן האדם, ונדרשים תעצומות נפש, משמעת עצמית ויכולת איפוק וריסון
 עצומים כדי להתגבר עליו. אבל, אם כן, כיצד ייתכן כי דווקא אצל רשעים דומה
 היצר לחוט השערה? דווקא להם נראה יצר הרע כדבר של מה בכך?

רבי אלימלך מבאר כך:

אפשר לעבור את העולם הזה תוך בחירה בחיי נוחות ועונג, ולצעוד בדרך קלה ומישורית. אך הזמן חולף ובסופו נותרת תחושה של החמצה! אדם אומר לעצמו כי אילו אך היה מתאמץ ומתמיד היה מצליח להגיע להישגים, וכל מה שהיה חסר לו הוא החלטה!

כמה קרוב היה להחלטה זו? כחוט השערה!

לעומת זאת, מי שמטפס על הר מגיע לגבהים. הוא בוחר בדרך קשה, מתאמץ, מטפס ומתמיד, אך בסופו של יום מעפיל ומגיע להישג. היצר הרע מאתגר אותו והוא לא נכנע לו אלא משתמש באתגר כדי להגיע להישגים. בסופה של הדרך הוא מסתכל אחורה בסיפוק ואומר: היה לי קשה. היצר הציב בפניי מכשולים. אבל התגברתי. התמדתי. טיפסתי בכל יום עוד ועוד, בחריצות ובעקשנות, והדרך הובילה אותי לפסגה. נמצא בדיעבד כי אצל הצדיק הביא היצר הרע דווקא להעצמת ההישג.

על כן, לצדיקים נראה יצר הרע כמו הר, שבעזרתו האדם עולה ומתעלה. "והאדם צריך לעבוד הבורא בשני יצרים, כי האדם צריך לתקן עצמו עד שהיצר הרע גם כן ישלים איתו כמאמר הכתוב (משלי ט"ז, ז): 'ברצות ד' דרכי איש גם אויביו ישלים איתו'".

ההתמודדות עם הרע

יש שתי דרכים להתמודד עם אויב:

לכבוש אותו ולחסל אותו;

או "לגייר" אותו ולהפוך אותו לאוהב.

רבי שניאור זלמן מלאדי כתב בספרו "תניא" (חלק א' פרק כ"ז) כי אלו שתי דרגות בעבודת ה':

הדרגה התחתונה – היא ללחום ב"סטרא אחרא" (הצד השני של הקדושה וההפך ממנה), להורידה ממרומי תוקפה וגבורתה ולאפס את השפעתה. לכך קוראים "אתכפיא" – כפייה ושעבוד הרע.

הדרגה העליונה – היא ביטול הסטרא אחרא לגמרי והפיכתה ממר למתוק ומחושך לאור. לכך קוראים "אתהפכא" – הפיכת היצר הרע לכוח המשרת את הקדושה.

נראה כי מקור הדברים מצוי בתלמוד הירושלמי במסכת ברכות (פרק ט') כי "אברהם אבינו עשה יצר הרע לטוב... אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו".

מכאן עולה כי ככל שאדם גבוה יותר בדרגתו, אין הוא חייב לברוח מן היצר ואדרבה בכוחו להשתמש בו ולגייס אותו לעבודת ה'. אכן בגמרא במסכת סוכה (דף נ"ב עמ' א') מצינו כי "שבעה שמות יש לו ליצר הרע... שלמה קראו שונא שנאמר (משלי כ"ה, כ"א-כ"ב): 'אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים. כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך', אל תקרי 'ישלם לך' אלא ישלימנו לך". כלומר, היצר יעשה עימך שלום וישלים אותך בעבודת ה'. היצר הרע - בשרות האדם העובד את ה'!

רש"י שם מבאר:

"אם רעב שונאך" - יצרך הרע רעב ותאב לעבירה.

'האכילהו לחם' - הטריחהו במלחמתה של תורה.

'השקהו מים' - תורה.

'ישלימנו לך' - שיהא שלם יצרך עמך, ואוהבך, ואל ישיאך לחטוא ולהיאבד מן העולם".

איך כובשים הר?

בהתאם לאמור נמצא, כי אדם המבקש לכבוש הר, כלומר להתגבר על יצר הרע שבו, אמור ללמוד תורה ובדרך זו הוא יכול לבטל את היצר שבליבו, ואם יגיע לדרגה גבוהה יותר הוא יוכל ע"י תורתו אף לגייס את היצר הרע לצרכיו. מכל מקום, עליו להתרחק מכל דבר גשמי וארצי.

אבל, המרגלים נשלחים לארץ ישראל כדי לראות כיצד כובשים ומיישבים ארץ. אדם שחי בארצו שלו ומבקש ליישב אותה, חייב להיות ארצי. עליו לחיות גם חיים גשמיים. לחונן את עפרה ולחיות בצוותא עם יושביה, המשתתפים עימו במלאכת יישוב הארץ.

על כן, מצווה משה: "עלו זה בנגב - ועליתם את ההר" - אדם מופשט ומנוגב מתאוות יכול לגייס את ההר, כדרך להגיע לפסגות. הוא יכול לעשות מעשים ארציים וגשמיים, שלא מתוך מטרה לענג את עצמו. אדרבה, הוא חי חיים של חובה ולא חיים של עונג. תחושת החובה מביאה אותו לחיות חיים של הספק ודחיית סיפוקים. "וזה אמר משה לישראל:

עלו זה בנגב - פירוש תעלו עצמכם אל החכמה העליונה.

ועליתם את ההר - פירוש תעלו גם כן היצר הרע הנקרא הר".

לאור נועם אלימלך | פרשת שלח

אם אדם הולך לכיוון דרום, מנוגב מתאוות הישג והתפשטות עצמית, מופשט ועוסק בחכמה ובצבירת דעת, הרי שהוא "עולה בנגב" ומסוגל לכבוש את ההר של יצריו הרעים.
הוא עולה בהר ה'!

הנה כי כן, רבי אלימלך מבאר כי משה רבינו הורה דרך לחותרים למשימה של כיבוש הארציות. משה לימד כי:
אם אך משכיל האדם לחיות חיים של חובה, הסתפקות ודחיית סיפוקים, הוא יכול ליישב את הארץ, לחיות עם כולם ובתוך כולם, ועם זאת לעלות ולכבוש את ההר של היצרים הרעים.
אם אך ישכיל האדם "לעלות בנגב" – ולהיות מנוגב ונקי מתאוות אישיות, הוא יכול להפוך את יצריו לכוח מניע המביא אותו לפסגות.
מי שעולה בנגב – עולה בהר ה'.

פרשת קורח

מעשרות סייג לעושר

תרומה גדולה ותרומת מעשר

בני ישראל הצטוו להפריש תרומות לכוהנים ומעשרות ללוויים. ברם, בנוסף לתרומה זו (המכונה "תרומה גדולה") מצווה הכתוב כי גם הלוי שמקבל מעשרות מישראל, יפריש מהם תרומה לכוהנים (וזו "תרומת מעשר"). כך אומר הכתוב (במדבר י"ח, כ"ו-ל"א): "ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאיתם בנחלתכם, והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר. ונחשב לכם תרומתכם, כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב. כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרותיכם אשר תקחו מאת בני ישראל, ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן... ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם, כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם באהל מועד."

"ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב" – רש"י מבאר "תרומת מעשר שלכם אסורה לזרים ולטמאים וחייבים עליה מיתה וחומש כתרומה גדולה שנקראת ראשית דגן מן הגורן". כלומר, דין תרומת המעשר כדין תרומה גדולה.

מהי פשרה של פרשת תרומת מעשר

פשרה זו מעוררת שלוש תמיהות יסודיות:

א. תרומה גדולה לכהן אצל אדם ממוצע היא 2% מהפירות ("אחד מן החמישים").

תרומת מעשר היא (2%) מתוך העשירית שניתנה ללוי כמעשר. כלומר 0.2%. נמצא כי הכהן מקבל 2% מן הישראל ועוד 0.2% מן הלוי, ובסה"כ 2.02%. אך אם רצה הקב"ה שהכהן יקבל 2.2% ולא 2% בלבד, מדוע לא הצטווה הישראל מלכתחילה לתת לכהן 2.2%?

אם רוצים ש 2.2% יגיעו לכהן, למה צריך הישראל להעביר תחילה ללוי את ה 0.2% ואז הלוי יעביר זאת לכהן? הרי הישראל יכול מלכתחילה לתת זאת לכהן?

ב. מטרת התרומות והמעשרות היא להוציא מפירות החולין את חלק הקדושה הטמון בהם ולמסור אותו לאנשי קודש. לכאורה, מטרה זו הושגה לאחר שהישראל הפריש מן הפירות את התרומות והמעשרות. מהי תכלית הפרשת תרומת מעשר ממה שכבר יצא מחולין ועבר ללוי כמעשר? לכאורה, הפירות הללו כבר הגיעו לייעודם ולתכליתם. מדוע צריך עוד הפרשה מהלוי לכהן?

ג. הכתוב אומר: "ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב" ומחיל על תרומת המעשר את דיני תרומה גדולה. למה נאמרו דינים אלו על דרך ההפניה ולא באופן מפורט?

וכי דרך הכתוב לומר "עיינ שם"?

רבי אלימלך מחדש לנו דרך חדשה בהבנת החיוב של אדם להפריש מכספו לצרכי שמיים.

המעשר הוא תיקון רוחני היוצר כלי קיבול לעושר גשמי

במשנה מסכת אבות (פרק ג' משנה י"ג) שנינו: "מסורת סייג לתורה, מעשרות סייג לעושר, נדרים סייג לפרישות, סייג לחכמה שתיקה".

לכאורה, האמירה של "מעשרות סייג לעושר" הוצאה מהקשרה, שכן מקומה בספר כלכלי המלמד אדם כיצד להרבות את עושרו, אך מה לה לסגולה זו במסכת אבות, במשנה שמטרתה להביא לתיקון המידות וללמד פרק בהתנהגות ראויה ובעבודת ה'?" אין זאת אלא שלא עסקינן בעצה להשגת עושר, אלא בעצה לכך שהעושר יתקיים בידי האדם. המעשר הוא מעשה של תיקון רוחני היוצר באדם כלי קיבול לעושר גשמי. מה פשר הדבר?

יש לקדש את החול

רבי אלימלך מבקש לשרש טעות יסודית בהשקפת האדם: אנו אומרים: "המבדיל בין קודש לחול" ובמחשבה שטחית סבור אדם כי בתחום הקודש נמצאת חובתו לקדש את מעשיו הרוחניים שהם תפילה ולימוד תורה. לעומת זאת, אכילה, שתייה והשגת ממון הם מעשים גשמיים ושם שולט "עולם החולין". טעות! זועק רבי אלימלך.

"האדם צריך לקדש עצמו ביותר במאכל ובמשתה ובממון יותר מן התורה או תפילה, כי שם (בתורה ותפילה) אין היצר הרע שולט כל כך מחמת שהוא עוסק בדבר קדושה. אבל בתאוות הגשמיות, שהיצר הרע מצוי מאוד, צריך פרישות יתירה שלא לבא ח"ו אל התגברות התאוה".

מי שמפקיר את מעשי החולין שלו ליצריו הופך לגשמי ותאוותן. חובה היא לקדש את החול עוד יותר מאשר את הקודש.

ללמוד מקדושת החול – על קדושת הקודש

בהתאם לכך נמצא כי אצל הצדיק עולם הקדושה הוא הפוך מהמקובלות. הצדיק מקדש במיוחד את החולין. כל דבר שיש בו תאוה גשמית עובר תהליך של הזדקקות והזדככות ונעשה בקדושה יתירה, עוד יותר מתורה ותפילה, שבהם הקדושה שוררת מטבעה. בהתאם לרעיון זה מבאר רבי אלימלך את הכתוב: "ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב" באופן הבא:

"ונחשב לכם תרומתכם" – "תרומתכם הוא רמז לדברי קדושה מלשון התרוממות".

"כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב" – "אלו דברים חומריים. הקב"ה אומר לצדיק המקדש עצמו במאכליו בקדושה, שכמו כן יקדש עצמו אל התורה ותפלה כמו אל הגשמיות".

"חלף עבודתכם" – "כי אצלכם אין חילוק בין תורה ותפלה לבין אכילה ושתייה כי הכול הוא עבודת הבורא ואינו אלא חילוף מעבודה לעבודה".

הווי אומר כי הכתוב מצווה לקדש את התורה והתפילה, כפי שאנו מצווים לקדש בדווקנות את הגשמיות שלנו. מן החול – לומדים על הקודש!

בן המלך לומד גינוני מלכות – בכפר

בהתאם לרעיון זה נראה כי ניתן להבין את דברי הזוהר (חלק א' דף רמ"ה עמ' ב'). הזוהר ממשיך את נשמת האדם לבן של מלך שהקב"ה "שלח אותו לכפר אחד כדי שילמדו אותו שם את דרכי היכל המלך. לאחר שהבן למד את גינוני המלכות, שב המלך לאסוף את בנו לחיקו בהיכל המלך, ויושב שם הבן לעולמים. דרך העולם שבני הכפר בוכים על פרדת בן המלך מהם. פיקח אחד היה שם שאמר להם, על מה אתם בוכים? וכי לא בן המלך הוא? וכי לא נראה יותר שעליו לדור בהיכל של אביו ולא ביניכם?"

מה פשר הדבר כי המלך שולח את בנו ללמוד את גינוני המלכות בכפר? האם כפר הוא המקום שבו לומדים איך להתנהג בארמון?

אין זאת אלא שאדם לא מעריך את הגבהים שבהם הוא חי. רק ממעמקים של הוויה כפרית הוא מסוגל להכיר בסגולה של אצילות ההוויה המלכותית. בדומה לכך, רק ממעמקים של התקדשות בתחומי ההוויה הגשמית, תוך קידוש חיי החולין, יכול אדם לקדש ביתר שאת את מעשיו הנאצלים והמרוממים בתחום הרוחני של תורה ותפילה.

לקדש את הממון

האם הפרנסה והעיסוק בענייני הממון הוא בתחום החול או בתחום הקודש? התשובה ברורה היא. חובה לקדש גם תחום זה בחיי האדם, שהרי מי שעוסק בצבירת ממון מסתכן בתאוות בצע, וכל מקום שבו שוררת תאוה – מחויב לנקוט בגדרים של קדושה.

על כן כותב רבי אלימלך כי "גם בממון צריך לקדש עצמו מאוד, שיהיה משאו ומתנו באמונה ולשם שמים, כדי שלא יהיה ח"ו בבחינת (קהלת ה', י"ב) 'עושר שמור לבעליו לרעתו'".

רבי אלימלך מוסיף ומחדש כי "לזה אמר התנא 'מעשרות סייג לעושר', פירוש שאתה צריך לקדש עצמך כל כך בממונך עד שהמעשרות לא יהיה כי אם סייג אל העושר, והעושר יהיה עיקר הקדושה יותר מקדושת מעשר".

כלומר, מה שאדם נותן כתרומה ומעשר הוא קודש. אבל, חלק זה צריך להיות רק הסייג והטפל אל הקדושה העיקרית – השורה בממונו שלו.

נמצא כי המונח "סייג לעושר" לא בא להגיד שהמעשר הוא סגולה להיות עשיר. היגד זה בא ללמד שהמעשר הוא רק "סייג" הטפל אל הקדושה, שאדם צריך להשרות בעושר שנותר בידו.

הווי אומר כי מה שנותר בידו – יהיה קדוש עוד יותר!

אדם שנותן תרומה לומד לקדש את מה שבידו

מעשה מקבל מובן חדש הצורך להפריש תרומת מעשר. הלוי מקבל מעשרות. הוא צריך לקדש אותם. מן החול למדים אנו לקדש גם את הקודש! על כן, נותן הלוי תרומה לכהן ועליו לחשוב בליבו כי מה שהוא נותן – הוא רק ראשית הדרך אל הקדושה. זה רק סייג וטפל אל הקדושה שעליו לנהוג במה שנשאר בידו. התרומה שאדם נותן אינה מיועדת לרומם את מה שניתן, אלא את מה שנשאר.

אדם שנותן תרומה לומד לקדש את מה שבידו!

הנה כי כן, האדם רגיל לקדש את חיי הרוח שלו ולחיות את חיי הגשמיים בהווה של חולין. זו טעות! בפועל, צריך לקדש כל זווית שבה יש תאוה גשמית. אדרבה, את קידוש חיי הרוח לומדים מן החובה לקדש את חיי החול. יתירה מכך, את מה שאדם מקדיש ונותן לכהן, עליו להפוך לסייג, טפל ושולי, לעומת מה שנותר אצלו – שאותו יקדש ביתר שאת.

פרשת חוקת

איברים של המלך

"חוקת התורה" – תשובה לאומות העולם?

הקב"ה מצווה על בני ישראל להיטהר מטומאת מת ע"י לקיחת אפר פרה אדומה. הכתוב אומר (במדבר י"ט, א'-ב'): "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמור. זאת חוקת התורה אשר ציוה ה' לאמור, דַּבֵּר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול". מדוע נקראת מצוות פרה אדומה בתואר "חוקת התורה"? האם יש בה עיקרון כללי המשקף את התורה כולה? רש"י מבאר: "זאת חוקת התורה – לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חוקה, גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה".

כלומר, המונח חוקה משקף דבר שנחקק באדם מכוחו של המחוקק. אין הוא נובע משכלו של האדם עצמו. מה שאדם מקבל מדעתו תלוי בדעתו. אדם לעיתים משנה את דעתו וממילא מה שהיה תלוי בדעתו אינו חקוק בו לעד. אולם, מהותה של תורה היא לקבל את דבר ה' – כחוקה, כדבר שאנו חוקקים בתודעתנו, בלי כל תלות בהבנה של טעם הדבר.

ברם, שדברי רש"י מעוררים שלושה קשיים מהותיים:

- א. העיקרון בדבר היות התורה חוקה, הוא בסיסי וחיוני. מדוע תלויים הדברים בכוונתו של שוחט? האם אומות העולם הם ברי התייחסות עד כדי כך שהתורה תאריך בלשונה כדי להשיב להם תשובה? ומה פשר הדבר שהם "מונין" את ישראל? אונאה זו היא מלשון צער ואינינות (אבל על מת), כפי שהכתוב אומר (ויקרא כ"ה, י"ז): "לא תונו איש את עמיתו" וחז"ל מפרשים כי האיסור הוא לומר דברים הגורמים צער לזולת. ברם, איזה צער יש לישראל מכך שאומות העולם לא מבינים את מה שהם עושים? וכי אנו חייבים להם הסבר?

ג. אם הצער נובע מכך שאין לנו מענה מנומק לשאלתם של אומות העולם, איזו תשובה היא זו כי אנו מקיימים מצוות כחוקה שאין לה טעם? הרי אדרבה, זו בדיוק טענתם, שאנו חיים בלי לוגיקה, חיים שאינם רציונאליים, ובתשובה זו יש הודאה שאנו אכן עושים דברים בלי להבין אותם. אם מפריע לנו מה הם חושבים, הרי שהתשובה הניתנת רק מחלישה את עמדתנו בוויכוח.

"חוקת התורה" – כשבפועל יש טעם

ה"נועם אלימלך" מקשה, מדוע אומרים אנו כי פרה אדומה היא מצווה בלא טעם, שעה שחז"ל בהחלט נותנים למצווה זו סיבה ומבארים את טעמה. רש"י בהמשכו של אותו פסוק מביא את דברי רבי משה הדרשן ומבאר: "פרה אדומה – משל לבן שפחה שטינף ארמון של מלך. אמרו תבוא אימו ותקנח צואת בנה. כך תבוא פרה ותכפר על העגל". הנה כי כן, בפנינו טעם, שאינו נופל מטעמה של מצוות ציצית. מדוע אם כן, לא יכלו ישראל להשיב לאומות העולם ולציין טעם זה? יתירה מכך, טעם זה יכול להתיישב על ליבם של אומות העולם, ואילו האמירה כי התורה היא בבחינת חוקה שעושים גם כאשר לא מבינים, אינה מתיישבת על ליבם.

אסתכל באורייתא וברא – אדם

ה"נועם אלימלך" מסביר רעיון כללי העוסק במהותן של המצוות, וממנו נגזרת תשובה עמוקה גם לשאלה המתעוררת בפתחה של הפרשה דנא. ה"נועם אלימלך" מתווה את המהלך הבא:

א. התורה היא תבנית ותוכנית שעל פיה נברא העולם ומכוחה ועל פיה פועל העולם.

ב. האדם הוא עולם קטן. מיקרוקוסמוס.

ג. מכאן שהאדם נברא על פי תבנית המפורטת בתורה ומכוחה הוא פועל.

ד. לכל איברי מאיברי האדם, נמצא אפוא בסיס וטעם – בתורה.

ה. כל חלק באדם משקף מצוות עשה או לא תעשה שנקבעה בתורה.

ה. גוף האדם הוא לבוש פיסי לתוכן רוחני שאותו הוא משרת. איברי האדם הם על כן "איברים של המלך" – המשמשים לקיום שליחותו ומצוותיו.

נפרט את הדברים כסדרם.

התורה ניצבת בבסיס העולם

בזוהר (חלק ב' דף קס"א עמ' ב') דרשו חז"ל את הכתוב (משלי ה', ל'): "ואהיה אצלו אָמוֹן" – "אל תקרי 'אָמוֹן' אלא אוֹמֵן, כשברא הקב"ה את העולם, התבונן בתורה וברא את העולם (אסתכל בה באורייתא וברא עלמא) ובתורה נברא העולם (ובאורייתא אתברי עלמא)".
תוכנית הבריאה וכלי ההקמה היא התורה.

מכיוון שכך, חייבת להיות התאמה בין המציאות לבין התורה.

כך אומרים חז"ל במדרש (בראשית רבה א', א'): "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה ארמון, אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא תוכניות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה חלונות. כך היה הקב"ה מביט בתורה, ובורא את העולם".

האדם הוא עולם קטן

האדם הוא נזר הבריאה ושיא היצירה. האדם הוא תכלית הבריאה. יתירה מכך, האדם הוא הבריאה. הכיצד? כי באדם עצמו יש עולם ומלואו. לא רק מבחינת חשיבות, אלא שהוא "מיקרוקוסמוס" – המשקף את העולם כולו. כך אומרים חז"ל במדרש (תנחומא פקודי ג') כי "האדם הוא עולם קטן". נמצא אפוא כי התורה שהיא תבנית הפעולה של העולם, היא תבנית הפעולה של האדם, והיא הכוח המחיה והמניע את האדם.

איברי האדם הם לבוש לאיברים רוחניים

בזוהר (חלק א' דף ק"ע עמ' ב') מצינו שיש באדם רמ"ח איברים כנגד רמ"ח מצות התורה שניתנו לעשותן ע"י איברים אלו.

רבי חיים ויטאל בספרו "שערי קדושה" (חלק א' שער א') מבאר דברים אלו כך:

א. גוף האדם אינו האדם. לגוף קוראים אנו בשר האדם והוא רק הלבוש החיצוני של האדם. כך כתוב (איוב ל', י"א): "עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני". כמו כן כתוב (שמות ל', ל"ב): "על בשר אדם לא ייסך". נמצא כי האדם הוא הפנימיות, והגוף הוא רק לבוש ומעטה חיצוני וגשמי לנפש השכלית שהיא האדם עצמו בעודו בעולם הזה. אחרי פטירתו פושט האדם מעליו את הלבוש הגשמי ועוטה לבוש זך, נקי ורוחני.

ב. לבוש חיצוני מתאימים למידותיו של הגוף שאותו הוא מכסה. אדם קטן קומה לובש מלבוש קטן ואדם גדול קומה עוטה לבוש גדול. מכיוון שהפנים הרוחני הוא האדם ואילו הגוף הוא רק בגד ומעטה חיצוני, ברור כי עשו את הגוף כלבוש התואם את התוכן.

על כן, רמ"ח (248) האיברים הגשמיים שבאדם ושס"ה (365) הגידים שיש באדם (ובסה"כ תרי"ג – 613) משקפים תרי"ג (613) איברים רוחניים שיש באדם.

איברי הנפש פועלים באמצעות הכלים הגשמיים כגרזן ביד החוצב בו. אם מסתלקת הנפש אין העיניים רואות ואין האוזן שומעת.

ג. בלי מזון – אין קיום. התורה היא המזון הרוחני של הנפש. התורה כלולה מתרי"ג מצות כדמיון תרי"ג איברי הנפש, וכל איבר מרמ"ח (248) האיברים הפנימיים ניזון ממצווה פרטית המתייחסת לאותו איבר. אם איבר פנימי זה לא יקבל את מזונו הרוחני הוא יגווע, ועימו ימות האיבר הגשמי העוטה ועוטף אותו בלבוש גשמי.

התורה היא תבנית הפעולה של האדם

רבי שניאור זלמן מלאדי בספרו "תניא" (חלק א' דף רכ"ג) מבאר כי כאשר נאמר בזוהר (חלק ג' דף ע"ג עמ' א') כי הקב"ה והתורה וישראל חד הם, ובתיקוני זוהר (תיקון ל' דף ע"ד עמ' א') אף מצינו כי "רמ"ח המצוות הם מצוות ה' בכל אבר ואבר של המלך", משמעות הדברים היא כי "המצוות הן פנימיות רצון העליון וחפצו האמיתי, המלוּבש בכל העולמות העליונים והתחתונים להחיותם, כי כל חיותם ושפעם תלוי במעשה המצות". נמצא שהמעשה הגשמי של עשיית המצוות ע"י איברי האדם הוא לבוש ומעטה לפנימיות הרצון העליון, שממנו נמשך אור וחיות. איברי האדם נקראים "איברים של המלך", שכן באמצעותם האדם מקיים את רצון ה', הניצב ביסוד הבריאה וקיומה.

מונין את ישראל – מלשון מניין ומספר

בהתאם לכך נמצא כי יש הקבלה בין כל איבר ואיבר לבין המצווה התלויה בו. אם יש מצווה שאין כנגדה איבר שמבטא אותה, החוקיות האמורה נפגמת ונפרכת. אומות העולם היו מקטרגים ו"מונין את ישראל" מלשון מניין וספירה. הם טענו כי בספירת המצוות נמצא כי למצוות פרה אדומה אין הקבלה באיברי האדם.

אכן, אין אנו חייבים דין וחשבון לאומות העולם, והם עורכים מניין זה כדי לקטרג. אבל, לכאורה שאלתם שאלה והקושי לא היה בכך שבמצווה זו אין טעם והסבר רציונלי. הקושי הוא בכך שאין למצוות פרה אדומה מקבילה באיברי האדם, ובכך נפרכת החוקיות הקובעת כי כל דבר גשמי מתקיים רק לצורך תכלית רוחנית שהיא פנימיותו וזכות קיומו.

"תמיד על ישראל לראות אם הם שלמים במצותיהם ובמצווה זו של פרה אדומה אינם יודעים מה ענינה, כי הם מונין האיברים והגידיים של ישראל ואינם מוצאים מצוה זו במנינם לכך שואלים מה טעם יש בה".
ברם, משהובהר הקושי שהעלו אומות העולם, יש להבין מהי התשובה לקושי זה?

למצוות פרה אדומה יש טעם – לעבירה של חטא העגל אין טעם

ה"נועם אלימלך" מבאר כי אכן לא מצינו הקבלה בין מצוות פרה אדומה לבין איבר מאיברי האדם, מכיוון שפרה אדומה היא כלי לכפרה על חטא העגל וחטא זה אירע אף בלי שהיה משהו מקולקל או פגום. בהעדר פגם, הרי שברור כי מצווה זו לא באה לתקן פגם באיבר כלשהו.
הכיצד אירע חטא בלי פגם? נבאר.

א. בגמרא במסכת עבודה זרה (דף ד' עמ' ב') מצינו: "אמר רבי יהושע בן לוי, לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שנאמר (דברים ה', כ"ו): 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים'". מבאר רש"י: "כלומר, גבורים ושליטים ביצרים היו. ולא היה ראוי להתגבר יצרם עליהם. אלא גזירת מלך היתה לשלוט בהם כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שאם יאמר החוטא לא אשוב שלא יקבלני, אומרים לו: צא ולמד ממעשה העגל, שכפרו ונתקבלו בתשובה".

ב. כלומר, חטא העגל היה בגדר של נפילה לצורך עלייה, וכשם שיש סייעתא דשמיא שלא לחטוא, כן הייתה שם גזירתא דשמיא, שתכליתה להראות לאדם, כי יצרו אינו בידו, ועם כל המשמעת העצמית שבו, הוא מועד לחטא.
ג. תכליתו של חטא העגל הייתה ללמד את האדם כי בידו לקום לאחר נפילה ולשוב לאיתנו ולמעמדו הראשון. התשובה שבאה בעקבות חטא העגל, היא תיקון לכל קומת האדם, מכיוון שבאמצעותה הוא מבין כי אין מי שאינו מועד ליפול. נפילה היא אפשרית. אבל גם התשובה היא אפשרית! מצופה על כן מן האדם לקום, להתגבר, לחזור בו מן החטא, לשוב בתשובה, להתכפר ולהיטהר.

ד. פרה אדומה מתקנת את חטא העגל, שאינו משקף נפילה שאירעה עקב פגם במעשי האדם. לכן, אין למצווה זו מקבילה באיבר מסוים.

ה. מצוות פרה אדומה היא חוקה בלי טעם, כי הפרה האדומה מתקנת חטא – שאותו לא מבינים. הווי אומר כי את המצווה מבינים אנו (כדבר שבא לתקן את חטא העגל) אבל את חטא העגל – לא מבינים.

ו. נמצא כי בפנינו תשובה הגונה לאומות העולם, כי החוקתיות שבה לשרור. אכן, המצוות מקבילות לאיברים. ביחס לפרה אדומה יש יוצא דופן, כי המצווה היא חוקה, שבאה לתקן חטא שאינו נובע מנפילת האדם.

נמצא כל עיקר הטעם פרה הוא בשביל חטא העגל והחטא גופא לא היה כי אם להורות תשובה והוא בעצמה חוקה לכך כתיב בה חוקה, אף על פי שיש בה טעם כדברי ר' משה הדרשן והבן".

הנה כי כן, יש להתבונן על האדם במבט עומק. הוא לא רק מכונה גשמית משוכללת. הוא מעטה לתוכן רוחני מרומם, וכל "בוכנה" ו"ידית" מכוונת לתכלית נעלה בתוכנית אלוקית. כל אצבע וכל תא משרתים מצווה ולכל איבר יש תכלית תורנית. איברי האדם הם "איברים של המלך", ובאמצעותם האדם מקיים את רצון ה', הניצב ביסוד הבריאה וקיומה. על כן, אם מצאנו מצווה בלי מקבילה פיסית באיברי האדם, זו אניגמה ופרכה ויש למצוא לה תשובה. זאת חוקת התורה!

פרשת בלק

יזל מים מדליו וזרעו במים רבים

מעבר ממשל אחד למשל אחר

אחת מן הברכות של בלעם לישראל היא (במדבר כ"ד, ז'): "יזל מים מדליו וזרעו במים רבים".

ככלל יש הקבלה בין חלקים שונים של פסוק. כך למשל בכתוב (ישעיהו ב', ג'): "כי מציון תצא תורה, ודבר ה' מירושלים". המילה "תורה" מקבילה ל"דבר ה'" והמילה "ציון" מקבילה ל"ירושלים". ברם, שביחס לפסוק דנא רש"י מבאר: "מדליו – מבארותיו. וזרעו במים רבים – לשון הצלחה הוא זה, כזרע הזרוע על פני המים". החלק הראשון של הפסוק עוסק אפוא במקור נביעה של מים, ואילו החלק השני של הפסוק עוסק בזרע השתול על פלגי מים. הכתוב עובר ממשל אחד למשל אחר. מִבְּאֵר לזרע. אין הקבלה בין חלקי הפסוק. מה פשר הדברים? ה"נועם אלימלך" מבאר מושג כללי העוסק בכוח ההשפעה של הצדיק ומכוחו יתבאר הכתוב דנא.

כוח ההשפעה של הצדיק

במבט שטחי יכול היה אדם לחשוב כי הוא נמצא בעולם הזה וניזון בו מכוח זכויותיו שלו. כל אדם מקבל שפע לפי עקרונות של שכר ועונש אישיים. ולא היא. הצדיק הוא מקור של שפע ולא די בזכויותיו של האדם הרגיל כדי ליצור שפע זה מלכתחילה. אכן, אחרי שהצדיק מוריד שפע, נחוצות זכויות כדי לשאוב משפע זה ואלו נקבעות על פי עקרונות של שכר ועונש אישי. אבל, בלי זכויותיו של הצדיק לא יהא בכוח הפרט להוריד שפע זה מלכתחילה. הדברים מפורשים בגמרא:

א. במסכת ברכות (דף י"ז ע"ב ב') מצינו כי "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו ניזונים בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב של חרובים מערב שבת לערב שבת". נמצא כי זכותו של הצדיק משפיעה

שפע על כל סביבותיו וכולם ניזונים בזכותו. הצדיק דולה ממקור הנביעה ומשקה את השוקת. מי שזוכה מתכופף ושותה מן השפע שהוריד הצדיק. רבי יעקב יוסף מפולנאה בספרו "תולדות יעקב יוסף" (בדבריו על פרשת צו) כתב:

"שמעתי ממורי (הבעש"ט) כי 'כל העולם ניזון בשביל חנינא בני', שהוא פתח הצינור ושביל השפע לעולם". כמו כן, בדבריו על פרשת ואתחנן באר את המונח (משלי י', כ"ה): "צדיק יסוד עולם" כי "ע"י הצדיק עובר השפע לכל העולם שהם שאר איברי הגוף, ועל דרך זה אמרו 'כל העולם ניזון בשביל חנינא בני', שהוא השביל והצינור".

ב. במסכת סנהדרין (דף ל"ט ע"ב) עמדו חז"ל על משמעות הכתוב (מלכים א', י"ח, ג'): "ויקרא אחאב אל עובדיהו אשר על הבית, ועובדיהו היה ירא את ה' מאד". הגמרא אומרת כי אחאב טען כלפי עובדיה כך: לבן אמר ליעקב (בראשית ל', כ"ז): "ניחשתי ויברכני ה' בגללך". מכאן שיש שפע לרשע בזכות הצדיק השווה בסביבתו. כמו כן, לגבי יוסף נאמר (שם ל"ט, ה'): "ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף". אם כן, תמה אחאב מדוע לא זכה הוא שביתו יתברך בזכותו של עובדיה הנמצא בסביבתו? שמא לא ירא אלוקים הוא? "יצאה בת קול ואמרה: 'ועובדיהו היה ירא את ה' מאד' – אבל ביתו של אחאב אינו מזומן לברכה".

נמצאנו למדים כי יעקב השפיע שפע ממרום וממנו נהנה לבן; יוסף השפיע שפע ממרום וממנו נהנה פוטיפר; עובדיה השפיע שפע ממרום ואחאב היה אמור לינוק משפע זה אלמלא חטאיו;

רבי חנינא בן דוסא הוריד שפע ממרום ונהנה ממנו העולם כולו. אכן, הצדיק מוריד שפע לכל סביבותיו. לאחר ששפע זה קיים, יכול האדם ליטול משפע זה, אם זכויותיו עומדות לו לשם כך.

צדיק יסוד עולם הוא עמוד המחבר בין שמיים לארץ

בזוהר (חלק א' דף ל"א ע"א) מבואר כי מידתו של צדיק יסוד עולם נכללת בלשון הכתוב (דברי הימים א', כ"ט, י"א): "כי כל בשמים ובארץ". הוא בבחינת כוח רוחני ושמימי שראשו בשמי מרומים ורגליו מוצבות ארצה ובכך הוא מחבר שמיים וארץ.

ה"נועם אלימלך" מבאר כי מכיוון שצדיק יסוד עולם הוא עמוד הניצב בין שמיים לארץ ומחבר ביניהם, הרי שהוא יכול בכך להשפיע שפע אל כל סביבותיו, שכן

הוא הופך את הארץ למחוברת לשמיים. מקור השפע השמימי מגיע לארץ, כי הארץ אינה גשמית ומגושמת, אלא רוחנית ומחוברת לשמיים – באמצעותו. הווי אומר, כי הצדיק הוא כלי חיבור בין מקור השפע השמימי לבין הארץ.

"יזל מים מדליו" – שפע הנובע מעצם המהות

בהתאם לכך נמצא כי הצדיק כלל לא צריך לברך כדי שיחול שפע ומספיקה עצם נוכחותו המחברת בין שמיים וארץ וגורמת לארץ להיות רוחנית ושמימית. זו משמעות המונח: "יזל מים מדליו". מים שמחברים למקור השפע מטהרים כפי שמצינו במשנה במסכת מקוואות (פרק ו' משנה א'): "כל המעורב למקווה כמקווה". על כך כותב ה"נועם אלימלך": "ידוע כי הצדיק הוא הממשיך השפעות לעולמות ולזה נקרא 'דליו' שעל ידו בא השפע, והוא כשר לטבול בו כמו במקווה עצמה והווי חיבור לטהרה, והצדיק גם כן הוא כך שהשפע בא אליו ונוזלת ממנו אל מקורה למעלה על ידי דבקותו. ויכול להמשיך השפעות תמיד בלי הפסק בלי שום פעולה כלל רק בכוח צדקותו".

"זרעו במים רבים" – שפע הנובע ממעשה זריעה

על אף שהשפע נובע מעצם הווייתו ונוכחותו של הצדיק, מוצאים אנו כי לעיתים הצדיק צריך לעשות פעולה כדי שהשפע ירד. במקרים אלו, צריך הצדיק לברך, לעשות מעשה מצווה, או להתפלל, כדי למשוך את השפע העליון למעלה למטה. כך למשל מצינו בזוהר (חלק ב' דף ל"ה עמ' ב'): "לא נראית השגחה למעלה אלא כשנראה מעשה למטה, ומשנעשה מעשה מתעוררת השגחה למעלה, ומשום כך הכול תלוי במעשה בין לטוב ובין לרע".

מדוע צריך מעשה ולא די בעצם ההווייה של הצדיק היוצרת חיבור בין שמיים לארץ?

על כך משיב ה"נועם אלימלך" כי אכן, הצדיק בעצם הווייתו משנה את הסביבה והופך אותה לרוחנית. אבל, לעיתים יש אדם, הנמצא בסביבתו השמימית של הצדיק, ובכל זאת נשאר גשמי. אם הצדיק לא משפיע על האדם הנמצא סביבו והוא נשאר בארציותו, הרי שנוצר קטרוג.

סביבה שעושה את הארץ לשמימית מרבה זכויות, אך מעוררת תמיהה חריפה על מי שנשאר ארצי ומגושם גם בסביבה רוחנית שכזאת.

על כן, במקרה זה הצדיק אינו מתבסס על ההשפעה הסביבתית ועל המציאות הרוחנית שביסס סביבו מעצם הווייתו, והוא מבקש שהשפע ירד מכוח מעשים

שהוא עושה לשם כך. במקרים אלו השפע לא נובע מעצם החיבור למקור הנביעה של המים, אלא נובע מן הזריעה, שהצדיק טורח לזרוע ולהשפיע ע"י מעשה המיוחד לשם כך.

ביאור לשון הכתוב בשני חלקי הפסוק

מעתה מבוארת היטב לשון הכתוב.

נושא הכתוב הוא השפע שהצדיק מושך ממרום. אך אין הקבלה בין תחילת הפסוק לבין סופו.

הפסוק מתייחס לשני מקרים שונים:

א. "זל מים מדליו" – התחלת הפסוק מתייחסת לשפע הנובע מעצם מהותו של הצדיק כמי שהופך את סביבתו לנשגבה, רוחנית ומרוממת. בסביבה כזו יש שפע באופן טבעי. שפע זה "נוזל" מאליו משמיים לארץ מחמת החיבור למקור הנביעה השמימי. לא צריך לעשות דבר. "הצדיק ברוב דבקו בלי פעולה יכול להמשיך את השפע הנקרא מים, שהם החסדים".

ב. "וזרעו במים רבים" – המשך הכתוב מתייחס למקרה שבו אנשים המצויים בסביבת הצדיק נשארים בארציותם ובגשמיותם גם כשהסביבה רוחנית ומרוממת. במקרה זה אסור לצדיק להסתמך על ההשפעה הסביבתית, שהרי זו מהווה קטרוג לאותו אדם שנשאר ארצי גם בסביבה רוחנית. על כן, מוטל על הצדיק לעשות מעשה. לזרוע צדקות. השפע במקרה זה נובע ממעשים ולא מעצם המהות. זה פשר המונח: "וזרעו במים רבים". "הפעולה היא בשביל מים רבים, הם הקליפות הנקראים מים רבים שלא יקטרגו והבן".

הנה כי כן, נמצאנו למדים:

א. שפע מקורו בקב"ה. באורו הרוחני והמופשט. על כן, שפע נובע מן העולם הרוחני. בעולמנו הגשמי והמגושם אין שפע. כל מה שיש כאן הוא עיבוי של שפע שמקורו ממרום. הוא נוזל ארצה בזכותו של צדיק יסוד עולם המחבר שמיים וארץ ועושה את הארץ לשמימית.

ב. אדם רגיל יכול מכוח זכויותיו לשתות מן השוקת. אך אין לו די זכויות למשוך שפע מעולמות הרוח אל עולם החומר. כדי למשוך שפע כזה נחוץ

צדיק יסוד עולם. מי שנמצא בסביבה של צדיק שכזה עשוי ליהנות מן השפע שהוא מוריד אל סביבתו.

ג. על כן, מן הראוי להיות בסביבה של צדיק יסוד עולם.
ד. הצדיק מושך שפע ממרום בשתי שיטות: ע"י עצם הווייתו והשפעתו הסביבתית ההופכת את סביבתו לרוחנית, בבחינת "יזל מים מדליו", או ע"י מעשים אקטיביים של תורה, מצווה, תפילה וברכה, שהם בבחינת "זרעו במים רבים". זריעה נחוצה כשהשפעה הסביבתית לא הועילה להעלות את האדם מארציותו ומגשמיותו.

ה. מי שנמצא בסביבה רוחנית של צדיק ונשאר גשמי מעורר קטרוג.
ו. מוטל אפוא על האדם החפץ בשפע ברכה לחתור להיות בסביבתו של צדיק שהופך את סביבתו לרוחנית יותר. אך בכך לא די. מוטל עליו לגמוע מהשפעה סביבתית זו, ולהיות בעצמו רוחני יותר ונשגב.

פרשת פינחס

הצדיק סולל דרך של אמת

פינחס מציל והעם מבזה?

פינחס קינא את קנאת ה' ולאחר שעשה מעשה חדלה המגפה שסיכנה את כלל ישראל.

וכיצד גמל לו עם ישראל? דיברו בגנותו!

כך נאמר (במדבר כ"ה, י"ג): "וידבר ה' אל משה לאמור. פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם, ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אֶמַר, הנני נתן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, תחת אשר קינא לאלהיו ויכפר על בני ישראל".

רש"י מבאר את הכתוב: "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" מדוע היה צורך לייחס את פינחס לאהרן הכהן? "לפי שהיו השבטים מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אימו עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן".

הגמרא במסכת סוטה (דף מ"ג עמ' א') מבארת כי מצד אימו התייחס פינחס ליוסף אך גם ליתרו, שהיה כידוע כומר של עבודה זרה.

השבטים סברו כי פינחס הרג ראש שבט בישראל, מכוח מידת הרציחה שנבעה מייחוסו לסבא שלו עובד הכוכבים. לכן, היה צריך הכתוב לייחסו לאהרן הכהן.

ברם, שהדברים מעוררים ארבע תמיהות חריפות:

א. כיצד בא העם לבקר את פינחס על מעשהו ולבזות אותו, שעה שזה מעשה שעצר מגפה שהפילה בהם אלפי אנשים? הרי במבחן התוצאה ראו בגלוי, כי מעשהו של זמרי גרם לנגף ולמוות ואילו מעשהו של פינחס הביא להצלת חיים.

ב. מה החידוש של הפסוק כי פינחס היה גם נכד של אהרן הכהן? הרי העם היה בקיאת בתולדותיו וידע היטב מי הסבא מצד האם ומי הסבא מצד האב. מה חידש להם אפוא הכתוב בכך שהוא גם בנם של קדושים, הרי הם ביזו

אותו כי הניחו שעל אף זאת הייתה בפינחס מידת הרציחה מכוח הייחוס שלו לסבא מצד האם, שהוא כומר לעבודה זרה. "ויש להקשות, וכי הם לא היו יודעין מזה שמצד אב הוא מיוחס ואף על פי כן דברו? ומה הועיל שנכתב בתורה הייחוס של אהרן".

ג. כיצד אירע שמעשה פינחס עצר את המגפה? הן הראשונים דנים בשאלה מדוע מתו אנשים במגפה, שעה שזמרי לבדו חטא? וכי יומת אדם בעוון רעהו? הספורנו (שם, ד', י"א, ו-כ"ה) מבאר כי הם מתו מכיוון שראו את החטא ו"לא מיחו בפושעים". אם כן, כיצד השפיע מעשה פינחס לכפר על חטא העם שעמד שם ולא מיחה? הן פינחס היה יחיד במעשהו ואילו שאר העם לא רק שלא עשה מעשה, אלא אף ביזה את פינחס גם לאחר מעשה?

ד. מה פשר המונח: "בקנאו את קנאתי בתוכם". אנו מבינים את המונח "לקנא בהם". אבל, מה זה לקנא בתוך מישהו?

ה"נועם אלימלך" מבאר את הדברים לאחר ביאור עיקרון יסוד העוסק בלימוד דרך מן הצדיק, שלא עלה על דעתנו ללכת בה מלכתחילה. לאחר שהצדיק מחדש דרך זו היא משתרשת בתוכנו. נפרט.

מי שלא רואה את האמת כאופציה

ה"נועם אלימלך" מלמדנו כי יש מקרים שבהם מצוי אדם בפרשת דרכים, ואינו יודע להכריע לאן יפנה? הוא רואה צדדים לכאן ולכאן וקשה לו לדעת מה נכון. במקרה זה הוא ילך להתייעץ והצדיק הניצב במקום גבוה, יביט "מלמעלה" וינחה אותו את הדרך לצאת מ"גן המבוכה" (לבירינת) של החיים. אבל, אלו המקרים הקלים. מה שקשה יותר הוא, כאשר אדם ניצב באותה פרשת דרכים וכלל אינו רואה את המעשה הנכון כאופציה שיש לבחור בה וכמעשה מצווה. היצר מסמא את עיניו עד כדי כך, שאת הדרך הנכונה הוא בכלל לא רואה כאפשרות.

"יש כמה בני אדם שאינם מרגישים איזה דבר אם בא לידם אם לעשות הדבר ההוא או לאו לפי שאין מבינים לנטות עצמן אם יש מצוה בעשות הדבר הזה, כי היצר הרע מסמא את עיני האדם לבלתי ראות האמת חלילה".

הצדיק סולל דרך של אמת

הפתרון למקרה קשה זה מצוי בדוגמא האישית של הצדיק, הסוללת דרך ומראה כי התנהגות מסוימת היא מעשה נכון ואף מצווה. "כשרואים צדיק אחד שעושה הדבר ההוא, והצדיק הוא עושה הדבר באהבה ויראה כל כך עד שכל הרואים אותו

מעידים על הדבר שהוא מצוה גדולה לעשות כמעשהו, אף על פי שמתחילה לא ידעו אם יש מצוה בה".

כלומר, לצדיק יש שני תפקידים:

- א. להנחות ולייעץ במקרים שבהם האדם שרוי במבוכה ואינו רואה את הדרך.
 - ב. לפרוץ דרך ולהראות שמעשה מסוים הוא אפשרות ראויה ומעשה מצווה.
- נדגים. מסופר כי בעת שה"ה שרה שנירר ע"ה יזמה את הקמת "בית יעקב" היו שבאו אל ה"חפץ חיים" ושאלו את דעתו על חידוש זה. הם ציפו כי יתנגד לכך נחרצות. והנה, תשובתו הייתה כי אדרבה, זהו מעשה מצווה שיש לתמוה מדוע לא היה מי שקם ועשה כן עד לאותה עת. תשובה זו הייתה בגדר חידוש גדול דרך שקבע כי דרך חדשה היא אפשרות ראויה ומעשה מצווה.
- אכן, אחרי שהצדיק פורץ דרך, הרי שכל הרואה אומר "ברקאי" ואף תמה על עצמו, כיצד לא חשב על כך קודם לכן. הרב אלחנן וסרמן הגדיר כ"תירוץ גאוני" סברה שכאשר שומעים אותה אומרים: "זה כל כך נכון! למה אני לא חשבתי על זה בעצמי? הרי זה פשוט".

פינחס חידש והשבטים שאלו למה אנחנו לא חשבנו על זה

ה"נועם אלימלך" מבאר כי פינחס חידש דרך, שהשבטים לא ראו אותה כאפשרית. חז"ל אומרים במסכת סנהדרין (דף פ"ב, עמ' א') כי ההלכה של "כל הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" נעלמה אף ממשה. אולם "כאשר בא פינחס ועשה הדבר הזה בכוח קדושתו הגדולה, הרגישו כולם פה אחד שזה מצוה גדולה להרוג את זמרי, אף על פי שהוא נשיא".

נמצא כי לאחר מעשה לא חלקו השבטים על המעשה. הם ראו עין בעין כי הנגף נעצר, והיה ברור להם כי זהו מעשה נכון. התמיהה שהתעוררה אצל השבטים הייתה, כיצד זה שהם עצמם לא ראו את הדבר כאופציה נכונה שיש ללכת בה? הכיצד התחדשה דרך זו דווקא ע"י פינחס שאין יסודו רק מהררי קודש, ויש בו אף צד של כומר שעבד אלילים. הייתכן כי דווקא הוא זכה לקדושה ולהארה שהם לא זכו לה?

"לכך היה בעיניהם חידוש גדול על פינחס שהיה מצד אימו בן פוטי, ועשה דבר גדול כזה שלא עלה בליבם כלל שהוא מצוה, ואיך בא זה לפינחס לידע מן הסוד ההוא? לכך מתרץ הכתוב לומר, לא יהיה הדבר חידוש בעיניכם, כי הלא הוא נין של אהרן ועמדה לו זכות אהרן. והם שדברו חלילה לא מחמת גנאי דברו, אלא כמתמיהים על עצמם איך לא הרגישו בדבר לעשות כמעשהו הקדוש והטהור".

הפרשה מאירה באור חדש

בהתאם להסבר של ה"נועם אלימלך" מיושבות שלוש השאלות הראשונות שהעלנו: א. שאלנו כיצד מתח העם ביקורת על פינחס שעה שראו כי המעשה שעשה עצר את המגפה? התשובה היא, כי זו לא הייתה ביקורת. אדרבה זו הייתה תמיחה על עצמם, הכיצד לא העלו על דעתם מעשה זה כאפשרות ראויה, ודווקא פינחס הגיע לדרגת קדושה שבה חידש זאת?

ב. שאלנו, מה החידוש של הפסוק כי פינחס היה גם נכד של אהרן הכהן, הרי העם ידע זאת מראש ועל אף זאת לא נמנע מביקורת? התשובה היא, כי העם לא מתח ביקורת אלא שאל באיזו זכות זכה פינחס לקדושה אישית כה נשגבה שמחמתה ראה את הדרך הנכונה כמעשה מצווה שיש ללכת בה. לשאלה זו השיב הכתוב כי הדבר בא בזכות אהרן הכהן, שפינחס שאב מקדושתו והלך בדרכיו.

ג. שאלנו, היאך קרה שמעשה פינחס עצר את המגפה, שעה שהעם לא הזדהה עם המעשה וביקר אותו. התשובה היא כי העם לא מחה בפושעים מכיוון שלא ראה את הריגת זמרי כדרך אפשרית וכמעשה מצווה. אך אחרי שפינחס חידש חידוש הלכתי, הם הכירו באמת שבו. אדרבה, הם תמחו מדוע לא הגיעו בעצמם קודם לכן למסקנה זו, ובכך חזרו בתשובה והמגפה נעצרה.

קנאתו בתוכם

נותרנו עם הקושי מה פשר המונח: "קנאתי בתוכם"? ה"נועם אלימלך" מבאר כי אחרי שהצדיק פורץ דרך, הרי שהוא סולל מסילה בליבנו ודרך זו משתרשת בתוכנו. אחרי שפינחס נטל יוזמה ועשה מעשה הרי שהוא "הכניס קנאה בלב עם הקודש שמהיום והלאה יביטו על אורחותיהם בעינא פקיחא להיות זריז ונשכר במצות ה'".

כלומר, הלקח שהפיק עם ישראל היה בבחינת פרט וכלל: פרט – הם למדו מפינחס הלכה, שנעלמה מהם, כיצד לנהוג במקרה מסוג זה. כלל – פינחס למד הלכה זו ממשה כמו כולם, אך בפינחס הייתה הלכה זו טבועה ומושרשת, והוא יישם אותה כאשר היא התעלמה מאחרים. מכאן למדו, שגם אדם לא מקורי מסוגל לחדש, אם הוא ער למה שלמד מזולתו, משריש ומפנים את הדברים ורץ ליישם אותם לפני כולם.

ראש ישיבת "עטרת ישראל", הרב ברוך מרדכי אזרחי, אמר בדרשה שנשא: מה ההבדל בין מסמר לבורג? מסמר נאחז בקיר מחמת לחץ סביבתי. אם תרפה את הלחץ הרי שהוא ייפלט החוצה. אך בורג לא ננעץ בקיר אלא מתברג בו, והסביבה נכנסת אל בין שלביו. הוא מפנים את הסביבה אל קרבו. לכן, גם אם יתרפה הלחץ הסביבתי הוא יישאר נטוע במקומו. אדם צריך להיות בורג ולא מסמר. בני ישראל למדו ממעשהו של פינחס שאדם צריך ללמוד ולדעת, אך גם להפנים! כיצד מפנים אדם משהו שראה אצל חברו, ומגיע להצטיינות בו אף יותר מחברו? ע"י מידת הקנאה. לא די בחיקוי. יש צורך בקנאה כדי להפנים. פשר המונח "קנאתי בתוכם" הוא כי הם הפנימו את היתרון שניתן להפיק ממידת הקנאה.

"האדם העובד ה' מעצמו ולפי שכלו אז אינו יכול להגיע לעלות כי אם עד מקום ששכלו מגיע וכפי שרשו וכוח הבנתו. אבל כשאדם רואה מחברו דבר טוב והוא מקנא בו לעשות גם כן כך, הקנאה מביאה שיעשה אפילו שלא כדרך הטבע ויכול לעלות למעלה על ידי זה".

הנה כי כן, פינחס חידש דרך במקום שבו אחרים בכלל לא ראו אותה כאפשרות ראויה.

אחרי שפינחס פרץ דרך, הכירו כולם בצדקת המעשה, ואף תמהו מדוע לא ראו זאת בעצמם.

אכן, זו דרכו של הצדיק. לחדש דרך של אמת. המונח "קנאתי בתוכם" מלמדת שאפשר להפנים דרך זו וכי לדרגת הצדיק האמור יכול להגיע – כל אחד מאיתנו.

פרשת מטות

הורים תלויים בשערה

כבוד והפרת נדרים – שניים שהם אחד

משה נתן תורה לעם ישראל. הנתינה הייתה ישירה. משה דיבר אל כל בני ישראל. בפרשת נדרים מוצאים אנו את הדיון הבא:

א. הכתוב אומר (במדבר ל', ב'): "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמור, זה הדבר אשר ציווה ה'". כלומר, משה דיבר אל ראשי המטות והם מצידם דברו אל בני ישראל.

ב. רש"י מבאר: "ראשי המטות – חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה ואחר כך לכל בני ישראל". כלומר, גם בפרשת נדרים דיבר משה לכלל ישראל, אלא שחלק כבוד לראשי הנשיאים ללמדם תחילה לפני שדיבר עם כלל ישראל.

ג. מדוע ניתן כבוד זה לנשיאים דווקא ביחס לפרשת נדרים? רש"י משיב, כי אין שוני בין פרשת נדרים לכל שאר התורה ובכל המצוות דיבר משה תחילה לראשי המטות וחלק להם כבוד, ואח"כ לימד משה במישרין את כל עם ישראל.

ד. אם כן, מדוע נאמר הדבר דווקא בפרשת נדרים? רש"י משיב כי "לימד שהפרת נדרים ביחיד מומחה ואם אין יחיד מומחה מפר בשלשה הדיוטות". כלומר, על אף שניתן כבוד לנשיאים בכל המצוות, הפסוק מחדש דבר זה דווקא בפרשת נדרים, מכיוון שבנדר יש הלכה שמעדיפים הפרה ע"י יחיד מומחה מאשר ע"י הדיוטות.

ברם, שהסבר זה לא ברור.

א. במישור המהותי – במה קשורה ההלכה שנקבעה בדיני הפרת נדר לכך שיש לכבד את הנשיאים? האם מעדיפים הפרה ע"י יחיד מומחה מחמת הכבוד שיש לרכוש לו?

ב. במישור העובדתי – מה הקשר בין נשיאות שבט לבין מומחיות בדיני נדרים? האם כל ראש שבט הוא גם בהכרח "יחיד מומחה" להפרת נדרים?

שני סגנונות נבואה

בפרשת נדרים התחדש דבר נוסף.

הכתוב אומר: "זה הדבר אשר ציווה ה'". רש"י מלמדנו כי בביטוי "זה" טמון הבדל מהותי בין נבואת משה לבין נבואת שאר הנביאים:

- משה הוא היחיד שאמר "זה הדבר". זהו סגנון נבואה ייחודי למשה. המונח "זה" מלמד על כך שהדבר מונח לפני הדובר והוא מצביע עליו ואומר "זה". ראייתו מלאה. חושית. מדויקת. רק משה רבינו יכול היה לומר על דבר ה' "זה" כי הדברים היו מדויקים כמי שמתאר דבר המצוי בגלוי לנגד עיניו.

- שאר הנביאים התנבאו בלשון: "כה אמר ה'". האות 'כף' המתווספת למילה מעידה על משהו לא מדויק. "כחמישים" - משמעו קרוב לחמישים ולא חמישים במדויק. הכף מעידה כי זו כמות משוערת. נביא האומר: "כה אמר ה'" לא ראה מול עיניו מחזה ברור וחד משמעי, ולכן אינו יכול למסור את הדברים במדויק. שאר הנביאים אמרו: "כה אמר" ומשמעות הדבר היא: בדומה לכך, בערך כך, בקרוב לכך. גם משה רבינו לפני מתן תורה אמר "כה". רק אחרי מתן תורה מתנבא משה בלשון "זה". כך מבאר רש"י: "זה הדבר - משה נתנבא (שמות י"א, ד) ב'כה אמר ה' כחצות הלילה', והנביאים התנבאו בכה אמר ה'. מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר".

ברם, שהדברים מעוררים שתי שאלות:

א. מה הנפקות מבחינתנו אם הנביא ראה דברים בראייה בהירה ומדויקת ואמר "זה", או שראה דברים בראייה מטושטשת ואמר "כה"? הן בסופו של דבר גם נביא שהתנבא בסגנון "כה אמר ה'" מסר לנו דברי אמת, ואנו מברכים: "אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת".

ב. למה התחדש הכלל בדבר סגנון הנבואה הייחודי של משה רק בסוף ספר במדבר? האם אין מקומו של כלל זה הרבה קודם לכן, ומיד לאחר מתן תורה?

ספרי מאורעות וספרי מצוות

נעמיק את השאלה האחרונה ונפרטה.

ככלל, ניתן לחלק את חמשת חומשי התורה לשני סוגים, וסוג ביניים:

א. עיסוק במאורעות

חומש בראשית עוסק במאורעות. המצוות הנמנות בחומש זה מועטות ונובעות מן המאורעות. גם חומש שמות - עוסק במאורעות והמצוות הנמנות בו נובעות מן המאורעות.

ב. עיסוק במצוות

חומש ויקרא – עוסק במצוות.

ג. סוג ביניים

בחומש במדבר יש לכאורה עיסוק במאורעות ובמצוות כאחת. אולם בפועל, עיון במדרשי חז"ל מראה כי כל המצוות הנמנות בו, נובעות ממאורעות. כך למשל, חז"ל אומרים (תנא דבי אליהו רבה פרק כ"ו) כי מצוות ציצית נאמרה אגב המאורע של המקושש. חטאו של המקושש אירע בשבת, שבה אין הנחת תפילין ולכן ניתנה מצוות ציצית כשמירה לאדם מן החטא גם בשבת, שהיא יום שבו אין מניחים תפילין.

כך אמרו חז"ל: "אמר הקב"ה למשה, מפני מה חלל זה את השבת? אמר משה לפניו ריבונו של עולם איני יודע. אמר לו הקב"ה למשה, אני אומר לך: שכן בכל ששת ימי חול יש לישראל תפילין בראשו ובזרועו ורואה אותם וחוזר ממעשיו. אבל עכשיו ביום השבת אין לו תפילין בראשו ובזרועו לכן חלל זה את השבת. באותה שעה אמר הקב"ה למשה: צא וברור להם מצוה אחת שיהיו נוהגים בה בשבתות ובימים טובים, וזו מצות ציצית."

בהתאם לכך יש לתמוה, מה עניינה של פרשת נדרים בסיומו של ספר במדבר? לכאורה, זו מצווה שאינה נובעת ממאורע כלשהו, והיא צורך למנות מצווה זו בחומש ויקרא ולא בחומש במדבר?

הביטוי "זה" והביטוי "כה" מבטאים את תחושתו של השומע

ה"נועם אלימלך" מבאר את ההבחנה בין משה לבין שאר הנביאים ואת פרשת נדרים באופן שונה. ההבחנה היא בין נביא שמתנבא על מאורע, לבין נביא שמתנבא – על תורה.

משה אמר לשון "זה" – לא על מאורעות אלא על דברי תורה.

משה אמר "זה" על תורה שבעל פה שיסודה בחידושו. נבואתו הפכה תורה שבעל פה שאמר בלשון "זה" – לתורה שבכתב.

הביטוי "זה" והביטוי "כה" מבטאים את תחושתו של השומע.

מי ששמע את דברי משה – חש כי דבר ה' ניצב לנגד עיניו והוא עצמו יכול להצביע עליו ולומר "זה".

מי ששמע את שאר הנביאים – חש כי הנביא חידש משהו נכון וראוי. כה צריך ונכון לומר. אבל, זה לא כתוב בתורה. אין הוא רואה את הדבר כדבר ה' הכתוב בתורתו, אלא כה מעיד הנביא שנכון לומר.

"דרך הצדיק הגדול (משה רבינו) אשר רוח אלוקים דיבר בו בגודל קדושתו, אז השומע דבריו נדמה לו שכדבריו הקדושים כן כתוב בתורה הקדושה. ומוצא פסוקים המסייעים לדברי הצדיק, והוא אומר על דברי הצדיק "זה הדבר אשר ציווה ה'" – פירוש אלו דברים שהצדיק אמר הם הדברים הנאמרים מפי ה'. ויש שאר צדיקים אשר אינם במדרגה כל כך שיהיו כל השומעים נדמים בעיניהם כאלו כתובים בתורה, אלא שמעידים על דבריהם שהם דברי יושר ואמת ודברי אלוקים חיים, אבל איננו מוצאים אותם כתובים בתורה. וזהו "כל הנביאים מתנבאים ב"כה" – פירוש שהיו מעידים על דבריהם לאמור כה ראוי ונכון. נוסף עליהם משה שהתנבא בלשון "זה הדבר", פירוש שהיו אומרים על דבריו זה הדבר אשר ציווה ה', פירוש שרוח אלוקים כל כך דיבר בו עד שהיו מעידים הכל שדבריו דברי תורה והמה בכתובים".

נדרים כמקרה קיצון

דיני נדרים הם ביטוי מובהק לתורה שבעל פה. האדם מחדש באמצעות נדר ושבועה, איסורים שאינם כתובים בתורה וקובע כי בהמת חולין שאינה קדושה בקדושת קורבן, תיאסר עליו כאילו הייתה קורבן. דיני נדרים ושבועות מחדשים שאדם יכול לחולל דינים בהבל פיו. והנה, חז"ל הוסיפו וחידשו כי החכם המומחה בנדרים, יכול להתיר את הנדר ולהחזיר את הבריאה לאחור. כלומר, התורה שבכתב חידשה שאפשר לברוא וליצור דין, ואילו התורה שבעל פה חידשה שאפשר לבטל בריאה זו גם לאחר שנבראה. והנה, לחידוש עצום זה כמעט ואין מקור בתורה שבכתב. זו פרשנות שהקשר שלה למקור הוא דק וקלוש כחוט השערה. כך אומרת המשנה במסכת חגיגה (דף י' עמ' א'): "היתר נדרים – פורחים באוויר ואין להם על מה שיסמכו". מבאר רש"י: "התרת נדרים שאמרו חכמים, שהחכם מתיר את הנדר – מעט רמז יש במקרא, ואין על מה לסמוך, אלא שכן מסור לחכמים בתורה שבעל פה". על אף זאת, אמר משה: "זה הדבר אשר ציווה ה'" גם על פרשת נדרים. כלומר, אף במקרה זה, שהוא קיצוני הן בחידוש שבו והן בהעדד מקור בכתובים לביסוסו, חש העם כי הדברים נאמרו ע"י הקב"ה ונכללו בתורתו שבכתב.

תורה שבכתב ותורה שבעל פה

חז"ל מבארים בזוהר (חלק שלישי דף רס"א עמ' א') כי יש להבחין בין ארבעת החומשים הראשונים לבין ספר דברים המכונה "משנה תורה".

"זה שנקרא 'משנה תורה' – משה מפי עצמו אמר אותו. אחר כך, הכול מתיישב ומתאחד במקום שנקרא 'עץ החיים', ובו תלוי כלל ופרט, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והוא נקרא תורה ומשנה תורה".
כלומר, ארבעת חומשי התורה הראשונים הם בבחינת תורה שבכתב, ואילו ספר דברים הוא בבחינת תורה שבעל פה, שחידש משה רבינו.

פרשת נדרים כמקרה גבול שעוביו כשערה

עתה נחבר את הנקודות השונות לקו רציף:

- א. פרשות מטות ומסעי, המסיימות את ספר במדבר, הן הגבול שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. על כן, מופיעה כאן פרשת נדרים שלגביה אמר משה נוסח של "זה הדבר", המבטא את התחושה כי זהו דבר ה' שיסודו בתורה שבכתב.
- ב. מקרה התפר שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה נאמר על דיני הפרת נדר ע"י "יחיד מומחה", שהם בגדר של תורה שבכתב על אף שמקורם בכתובים קלוש מאוד והוא בבחינת "הררים התלויים בשערה".
- ג. התורה שבעל פה שבספר דברים – היא כבר מעבר לאותו חוט שערה.

הנה כי כן, משה נתן תורה שבכתב וכלל בה דינים שהם בגדר של תורה שבעל פה. אולם, מכיוון שיסודם של דינים אלו בכתוב, הרי שגם הם נחשבים לתורה שבכתב, ואנו אומרים עליהם: "זה הדבר אשר ציווה ה'". המילה "זה" מתייחסת למה שנחזה בבירור, והיא ביטוי לכך שהדבר ניצב בפנינו כחלק מן התורה שבכתב שניתנה למשה בסיני. על כן, בפרשת מטות, בגבול שבין סופה של תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה, למדנו כי אף הלכות הפרת נדרים הקשורות לתורה רק בחוט שערה דק מן הדק עד אין נבדק, נחשבות לתורה שבכתב, וגם עליהן נאמר – "זה הדבר".

פרשת מסעי

מסע וחניה בין עולמות

פירוט המסעות לשם מה?

עם סיכום ספר במדבר מונה הכתוב את כל מסעות בני ישראל מיציאת מצרים ועד כניסתם לארץ ישראל. 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". לאחר מכן מפורטים המסעות וביחס לכל מסע נאמר "ויסעו" ממקום אחד, "ויחנו" במקום אחר.

כתוב זה מעורר שלוש תמיהות יסודיות:

א. מדוע נאמר "מוצאיהם למסעיהם". האם צריך ללמד כי לכל מסע יש נקודת מוצא?

"לכאורה מלת מוצאיהם היא מיותרת ואין לה פירוש".

ב. למה נכתב בכל מסע "ויחנו"? היה די לכתוב: "ויסעו מרעמסס לסוכות" וכיו"ב.

ג. למה בכלל נכתבו המסעות הללו? האם יש חשיבות לפרטי המסע במדבר? הרי מסע זה הוא רק פרודור טפל בדרך המובילה לארץ ישראל. איזו חשיבות יש לפרטים אלו?

בתשובה לשאלות אלו עומד ה"נועם אלימלך" על תפקידו של הצדיק בתיקון עם ישראל בכל אחת ואחת מתחנות חייו ובכל אחד ואחד מן הניסיונות והאתגרים הניצבים בחייו.

מ"ב מסעות במדבר

הכתוב מונה 42 מסעות שבני ישראל עברו במדבר. למספר 42, ובגימטריה מ"ב, יש משמעות עמוקה:

• "שמע ישראל" מספר המילים מ"ואהבת" עד "ובשעריך" הוא מ"ב (42).

- רבי נחוניה בן הקנה חיבר את תפילת "אנא בכח", שבה יש שבעה משפטים בני שש מילים, כלומר מ"ב מילים.
- ב"שער הכוונות" מובא כי אף בקדיש יש מ"ב אותיות בשבע מילים רצופות המתחילות באות ו', שבכל מילה יש שש אותיות: "וישתבח, ויתפאר, ויתרם, ויתנשא, ויתהדר, ויתעלה, ויתהלל".
- ה"מגן אברהם" בסימן תכ"ח ס"ק ח' כותב בשם ספר "צרור המור" כי מ"ב מסעות שבפרשת 'ואלה מסעי' אין להפסיק בהם, שהוא נגד שם (השם) של מ"ב אותיות".

מ"ב מסעות בחיי כל אדם

הרב אפרים מסדילקוב בספרו "דגל מחנה אפרים" (על פרשת מסעי) כותב בשם סבו, הבעש"ט, כי לכל אדם ואדם יש בימי חייו – מ"ב מסעות. הכתוב מונה על כן 42 מסעות שבני ישראל עברו במדבר, מכיוון שמסעות אלו היו מעין "מעשה אבות סימן לבנים", והם מבטאים את המסע האישי שעובר כל אדם בתחנות שונות בחייו, עת שהוא עובר מ"מקום" רוחני אחד ל"מקום" רוחני אחר, ממצב אחד למשנהו, ומניסיון חיים אחד לניסיון אחר. "והם אצל כל אדם מיום היוולדו עד שובו אל עולמו, ולהבין זה כי מיום הלידה והוצאתו מרחם אימו הוא בחינת יציאת מצרים כנודע. אחר כך נוסע ממסע למסע עד בואו לארץ החיים העליונה. ובוודאי נכתבו המסעות בתורה להורות הדרך הישר לאיש הישראלי לידע הדרך אשר ילך בו כל ימי חייו לנסוע ממסע למסע." ה"נועם אלימלך" מבאר אף הוא כי הכתוב מונה 42 מסעות כביטוי ל-42 "עולמות" שיש לאדם בחייו. כל מסע מ-42 מסעות החיים מביא לגילוי של עולם חדש ומחייב התייחסות שונה והתמודדות שונה. כל מסע ממסעי האדם ובכל חניה בעולם חדש שאליו הוא מגיע במשעולי חייו, מחייב את האדם לעמוד במבחנים שהזמן, המקום, הנסיבות והגיל גורמים אותם. אינו דומה עולם אחד לעולם אחר. "יש עולם שהוא דין ויש עולם שהוא רחמים ויש עולם שהוא משותף בדין וברחמים, וכן כל עולם ועולם מיוחד לעצמו כל אחד למצותו ותיקונו".

אכן, בגיל הרך הניסיונות שונים מאשר בגיל הילדות. לאחר מכן מגיע גיל הנערות ושוב הניסיונות שונים. אחר כך אדם מתבגר ומקים את ביתו והנה הוא ניצב בפני ניסיונות אחרים. משם באים ימים של התבססות ועמידה בראש משפחה והנה – ההתמודדות משתנה. האדם משיא את ילדיו ומשתנה, מזדקן ומשתנה מאוד, ובכל

גיל וגיל, ובכל תחנה בחייו, חווה האדם חוויות אחרות וניצב בפני זירת התמודדות שונה. כל מצב שכזה הוא עולם ומלואו.

לגלות עולמות חדשים ולמצוא בהם נקודת איזון

ה"נועם אלימלך" מבאר כי המונח "מסע" משקף התנתקות ממקום יציב. אדם מתערער. במסכת שבת (דף קט"ז עמ' א') פירשו חז"ל את הכתוב (במדבר י', ל"ג): "ויסעו מהר ה'" כי הם "סרו מאחרי ה'". הרמב"ן שם מבאר כי מסע הוא ביטוי לפורענות, לאור דברי המדרש כי בני ישראל נסעו מהר סיני בשמחה כתינוק הבורח מבית הספר. **מסע** – הוא אפוא ביטוי להתרחקות ממצב רוחני יציב אל עבר עולם של חוסר איזון. **חניה** – היא ביטוי לשיבה, ליציבות ולשיווי משקל רוחני. מי שחונה ונוטע יתד, שב לנקודת איזון נכונה בין יכולותיו הרוחניות לבין ניסיונותיו הגשמיים.

מכאן כי 42 המסעות ו-42 החניות הם ביטוי ל-42 הניסיונות ומצבי החיים שבהם המציאות מאתגרת את האיזון הרוחני של האדם ומחייבת אותו למצוא חניה, להתייצב במצבו החדש ולהגיע בו לנקודת איזון ושיווי משקל בין גשמיות לרוחניות ובין גוף לנפש.

הצדיק מחנה את בני דורו

בכל מסע יש התמודדות אנושית. יש מי שמשתפר והולך ממרומי גילו, צומח רוחנית ומעדן את היצרים הגשמיים. אבל, יש חלילה גם מי שנכשל. יש כאלה שעבורם הניסיון החדש מציב לנפש אתגרים שהיא לא עומדת בהם. נעורים מחד, זקנה מאידך, הם לעיתים ניסיונות שאדם כושל בהם. "יש בני אדם המקלקלים במעשיהם אשר לא טובים ופוגמים חלילה באיזה עולם". לעיתים זו חוויה פרטית של אדם מסוים, אך לעיתים זו חוויה של דור שלם. כל תקופה מזמנת ניסיונות חדשים. אנו יכולים לתת דוגמאות בדבר תקופת ההשכלה ועידן הטכנולוגיה, שהציבו בפני בני דורם ניסיונות חדשים, שעליהם ניתן לומר "רבים חללים הפילה".

לעיתים חווים כישלון שמקשה להתאזן ולהגיע לחניה על מי מנוחות רוחניים. מה עושים כדי לתקן עולם חדש שהאדם מרגיש כי הוא לא מצליח להתמודד בו? כאן עומד ה"נועם אלימלך" על תפקידו וכוחו של הצדיק להביא את בני דורו "למצוא חניה", לרומם את כוחות הנפש ולתת להם עוצמה שמחמתה הם יתגברו על שטף הניסיונות הגשמיים.

נמצא כי ע"י הדבקות בצדיק עשוי האדם למצוא מנוחה ולהגיע אל הנחלה הרוחנית המיוחלת, של איזון ראוי בין גוף לנפש, ובין מצב פיסי מאתגר לבין תעצומות הנפש הנדרשות כדי להתמודד עימו.

"וצריך הצדיק לתקן מה שקלקלו 'עולם' וזה נקרא בשם חנייה על דרך שאמר הכתוב (שמות י"ט, ב'): 'ויחן שם ישראל נגד ההר', ולכן נאמר ויסעו ויחננו: רצה לומר מה שנסעו מקדמונו של עולם קצת וקלקלו באיזה עולם: ויחננו, פירוש שהיו הצדיקים שביניהם מתקנים".

הצדיק מרומם את הדור וממתיק את הדינים

ה"נועם אלימלך" אינו "חונה" בנקודה זו וממשיך לבאר כי יש לצדיק תפקיד נוסף. הצדיק מסוגל לרומם את המציאות כולה. הוא מסוגל לתקן את אשר עיוות הדור ולהמתיק את הדין אשר התעורר מכוח אי עמידת בני דורו בניסיון שהוצב בפניהם.

יש להבין: לכאורה, אם פלוני חטא, כיצד יכול הצדיק לתקן את הדבר? הצדיק יכול לעורר באדם כוחות רוחניים, שישנו אותו לטובה. אבל, מה פשר דברי ה"נועם אלימלך" כי "לפעמים היו (הצדיקים) ממתקים הדינים שהתעוררו על ידי המעשים הלא טובים, ולפעמים היו מעוררים רחמים על כל העולם"? הצדיק מתעלה בעצמו, אך כיצד מגן הוא על כל בני דורו וממתיק את הדין שלפיו יש לדון אותם?

ערבות הדדית

נראה כי ניתן להבין את הנקודה שמתעוררת כאן בדברי ה"נועם אלימלך" לאחר העיון במושג של "ערבות הדדית" בעם ישראל, שמחמתה רואים את בני החברה כולה כגוף אחד, לטוב ולמוטב. רעיון זה הוא מושרש ויסודי ובא לידי ביטוי במקורות רבים. כך למשל:

א. רבי חיים ויטאל בספרו "טעמי המצוות" על פרשת קדושים ביאר את החיוב שנקבע בכתוב (ויקרא י"ט, ח'): "ואהבת לרעך כמוך". לדבריו נכללו בנשמת אדם הראשון נשמות כל בני האדם שנחצבו ממנו ומשום כך "כל ישראל סוד גוף אחד... וכל אחד מישראל הוא איבר פרטי, כי זה הערבות שאדם ערב לחברו אם יחטא".

רבי חיים ויטאל כותב כי מכיוון שעם ישראל נחשב לגוף אחד, נהג האר"י לומר "פרטי הווידויים כולם אף שלא היה בו". כלומר, נוסח הווידוי הוא

בלשון רבים 'חטאנו' ולא 'חטאתי'. בנוסף, אנו מתוודים גם על עבירות שלא עשינו באופן אישי "כי כשעשה חברו כאלו עשהו בעצמו... כי מה שחטא אחד נחשב כאלו חטאו ביחד מצד ערבות הנשמות".

ב. כמו כן כתב רבי חיים ויטאל בספרו "עץ הדעת טוב" (פרשת יתרו): "לכן נצטוונו 'לא תשנא את אחיך' (ויקרא י"ט, י"ז), כי כולנו אחים, ונאמר 'ואהבת לרעך כמוך' (שם, י"ח), כי כגופך ממש הוא, ואין עין ימין חפץ בנזק עין שמאל. זהו שנאמר 'כמוך!' לכן נקראו ישראל 'גוי אחד בארץ' (שמואל ב', ז', כ"ג), ולכן אמר הכתוב (שמות כ', ב'): 'אנכי ה' אלקיך' בלשון יחיד, כי כל ישראל אדם אחד הם, למעט שאר האומות".

ג. הרב ישעיהו הלוי הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה, פרשת "וישב" תורה אור): "דע כי כל ישראל הם נקראים נפש אחת. וכולם בכלל נקראים אדם, כמו שנאמר (יחזקאל ל"ד, ל"א): 'אדם אתם', וכן כתוב (בראשית מ"ו, כ"ו): 'כל הנפש הבאה ליעקב' – קראם 'נפש' אחת.

כמו שרמ"ח איברי הגוף הם אדם אחד, כן ישראל כל אחד מהם איבר אחד, ונקראים בזוהר שייפי דגופא (איברי הגוף).

יש מדרגות באיברים, זה מוח זה לב זה עין זה יד. כך יש מדרגות בישראל זה למעלה מזה, ומכל מקום איברי הגוף מתחברים ונעשים אדם אחד... נמצא האדם המפריש את עצמו מן הכלל ויוצא מהסכמתם, אז הוא איבר מן החי.

זה האיבר הוא מת והוא חרם, כי הלך לחרמה הוחרם ונאבד בר מינו. ועל כן חרם עולה רמ"ח, כי יש רמ"ח (248) איברים באדם".

אם אתה מאמין שאפשר לקלקל ודאי שאפשר לתקן

רואים אנו כי מכוח הערבות ההדדית נחשב עם ישראל לגוף אחד, שהיחידים הם איבריו השונים, ומשום כך עלול אדם אחד ללקות בעוון חברו המשחית את הדור. בהתאם לרעיון זה מובנים לגמרי דברי ה"נועם אלימלך" כי באותה מידה יש בערבות הדדית זו כדי להביא את הדור לפסגות, כאשר הצדיק שהוא הראש מושך כלפי מעלה ומעלה את הגוף כולו עימו. אכן, המונח "רבי" הוא ראשי תיבות של "ראש בני ישראל". אם אך מאוחד הגוף עם הראש, התוצאה היא כי כאשר הראש עולה ומטפס למדרגות עליונות, הוא מושך עימו לפסגות אף את הגוף כולו, ונחשב הדבר כי הדור כולו התרומם והתעלה.

בדרך זו עשוי הצדיק להביא למיתוק הדינים ולתיקון של הדור כולו.

נמצא כי אם מגיע אדם מישראל לאחד ממסעות חייו ואין בכוחו להתמודד עם הניסיון שהוצב בפניו, מוטל עליו לדבוק בצדיק ואילו הצדיק מצידו אמור להעפיל לפסגות רוחניות ובכך הוא מושך אחריו את כל בני דורו מכוח הערבות ההדדית שמגדירה את הכלל כגוף אחד.

הנה כי כן, ימי חיי האדם הם מסע בלתי פוסק שבו הוא עובר ממצב למצב ומניסיון אחד למשנהו. כל תקופת חיים שונה היא עולם ומלואו. בכל שינוי שכזה המצב הרוחני של האדם עלול להתערער ולצאת מנקודת איזון. מוטל עליו לחנות ולתקוע יתד אחרי כל מסע, כדי להתייבב ולמצוא איזון ראוי בין גוף לנפש בעולמו החדש.

אבל, לעיתים הרף המוצב גבוה, ועם גילוי עולם חדש נוצר קלקול ובני הדור לא מוצאים את נקודת האיזון הראויה. תפקידו של צדיק הדור היא על כן, לרומם את כוחות הנפש ולהראות את הדרך שבה יוכלו להגיע אל המנוחה ואל החניה. אולם, אם חלילה לא הצליח הצדיק להבעיר את האש בלב אנשי דורו, עליו לכל הפחות להמתיק את הדינים ולרומם את המציאות הרוחנית כולה ע"י כך שישאף בעצמו לפסגות רוחניות. הצדיק הוא ראש בני ישראל והעפלה של הראש לגבהים מושכת את הגוף כולו לפסגות. הערבות ההדדית מגדירה את עם ישראל כגוף אחד למוטב – אך גם לטוב!

פרשת דברים

עולמך תראה בחיך

האם דור דעה הוא דור רע?

משה מסכם את תולדות עם ישראל בצאתם ממצרים ואומר כי בעקבות חטא המרגלים נגזר על כל הדור למות במדבר. כך נאמר (דברים א', ל"ד-ל"ו): "וישמע ה' את קול דבריכם, ויקצוף וישבע לאמור. אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה, את הארץ הטובה אשר נשבעתי לתת לאבותיכם. זולתי כלב בן יפנה הוא יראנה ולו אתן את הארץ אשר דרך בה ולבניו, יען אשר מילא אחרי ה'".

דור המדבר נקרא כאן "דור רע" ובמסכת סנהדרין (דף ק"ח ע"א) דרשו חז"ל את הכתוב (במדבר י"ד, ל"ה): "במדבר הזה יתמו ושם ימותו", כי "דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדים בדין".

מצד שני, את הפסוק (דברי הימים א', ב', ו'): "ובני זרח זמרי ואיתן והימן וכלכל ודדע כולם חמשה" דרשו חז"ל (ויקרא רבה ט', א'): "ודדע - זה דור המדבר שכולו דעה". דור המדבר מכונה דור דעה, שכן הם קיבלו תורה במרה ובסיני, ניוזנו מהמן שירד משמיים ועסקו כל היום בלימוד תורה, ישירות ממשה רבינו.

קשה לתאר דור של תלמידי חכמים מובהקים יותר מן הדור הזה. איך ייתכן כי דור דעה, שעסק 40 שנה רק בלימוד תורה, נקרא דור רע ואין לו חלק לעולם הבא?

"לכאורה הדבר תמוה לחשוב על דור המדבר דור דעה כזה שקיבלו התורה בסיני וראו אלוקים - שלא יהא להם חלק לעולם הבא".

משה הוא קברניט הטובע עם הספינה

משה ממשיך ואומר (שם, ל"ז): "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמור, גם אתה לא תבוא שם".

נמצא כי הסיבה לכך שמשה לא נכנס לארץ ישראל, נעוצה בצורך שלו להיות עם בני דורו, בבחינת קברניט הטובע עם הספינה.

במדרש במדבר רבה (י"ט, י"ג) דרשו חז"ל את הכתוב (דברים ל"ג, כ"א): "ויתא ראשי עם צדקת ה' עשה", 'ויתא' מלשון ויבוא, כי משה יבא עם דור המדבר וייכנס איתם לעתיד לבא לארץ ישראל. כך אמרו חז"ל: "אמר הקב"ה למשה, באיזה פנים אתה מבקש להיכנס לארץ? משל לרועה שיצא לרעות צאנו של מלך ונשבה הצאן. ביקש הרועה להיכנס לפלטרין של מלך. אמר לו המלך אם אתה נכנס עכשיו, מה יאמרו הבריות? שאתה גרמת לצאן ללכת לשבי. אף כאן אמר הקב"ה למשה, שבחך הוא שהוצאת ששים ריבוא וקברתם במדבר ואתה מכניס דור אחר? עכשיו יאמרו **אין לדור המדבר חלק לעולם הבא. אלא תהא בצידם ותבוא עמם**". דברים אלו מעוררים שלוש שאלות חריפות:

א. במדרש זה רואים כי לדור המדבר יש חלק לעולם הבא והם גם ייכנסו לעתיד לבוא לארץ ישראל כשבראשם משה. הכיצד מתיישבים הדברים עם האמור במסכת סנהדרין כי "דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא"?
 ב. המדרש אומר כי משה לא נכנס לארץ ישראל כדי שלא יאמרו על דור המדבר דברים קשים. אבל, הכתוב אומר עליהם כי הם דור רע.
 ג. מה פשר הדבר כי אם הדור חטא ונגזר עליו שלא להיכנס לארץ, הרי שהקב"ה התעבר גם במשה וגזר עליו שלא ייכנס לארץ כדי שלא יאמרו שלדור המדבר אין חלק לעולם הבא? האם זו סיבה? הרי הקב"ה יכול היה לאפשר למשה להיכנס לארץ ישראל ולכתוב במפורש כי יש לדור המדבר חלק לעולם הבא וכי הם יבואו אל הארץ לעתיד לבוא.

דור המדבר ראו חלקם בעולם הזה

חד עין ישים לב כי בדברי הגמרא האמורה במסכת סנהדרין נאמר כי "דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדים בדין". אילו דור המדבר היה דור שכולו רע, היינו מצפים כי יעמדו לדין ואף ימצו עימם את הדין. מן האמירה כי אינם עומדים לדין משמע כי המונח "אין להם חלק לעולם הבא" מכוון לומר לנו כי אין להם צורך להגיע עד לעולם הבא ולעמוד בדין בשעריו, כדי לזכות בקרבת ה'. הם זוכים לכך עוד קודם לכן!

ה"נועם אלימלך" מבאר כי "דור המדבר מחמת רוב קדושתם לא היו צריכים להמתין לעולם הבא ונהנו מחלקם בעולם בחיים חיותם (כלומר, בחייהם בעולם הזה) וזה הוא כוונת מאמר חז"ל כי 'אין להם חלק לעולם הבא'".
 הווי אומר כי דור המדבר ראו את חלקם בעולם בחייהם בעולם הזה.

הכיצד? הרי נאמר בגמרא במסכת סנהדרין (דף צ' עמ' א'): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" ומבאר ה"נועם אלימלך": "רצה לומר שחלקם הוא צפון לעולם הבא, דהיינו מה שעוסקים בתורה ובמצוות נצפן (נשמר) להם לעולם הבא, כי בעולם הזה בלתי אפשרי לבא למדרגה הזאת שיהיו יכולים להנות מזיו השכינה שזה הוא העולם הבא".

דבקות בקב"ה בעולם הזה יותר מאשר בעולם הבא

בגמרא במסכת ברכות (דף י"ז עמ' א') מצינו כי כאשר חכמים נפרדו זה מזה היו מאחלים איש לרעהו: "עולמך תראה בחייך". הרב יחזקאל לנדא מחבר הספר "נודע ביהודה" בספרו "ציון לנפש חיה" (צל"ח) על מסכת ברכות (דף כ"ח עמ' ב') מבאר את הדברים הבסיסיים הבאים:

א. **עולם הבא** – הוא מקום רוחני שבו האדם זוכה – לדבקות עילאית בקב"ה.

ובלשונו: "עולם הבא הוא ההשגה שנזכה להשיג את בוראנו ולדבק בו, כמאמר חז"ל (ברכות דף י"ז עמ' א'): 'עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה', ועל זה נאמר (ויקרא כ"ו י"ב): 'והתהלכתי בתוכם', פירש רש"י: 'אטייל עמכם בגן עדן'".

ב. "הזוכה בעולם הזה לעשיית מצווה באהבה גמורה ובחשק נפלא – הוא דבק בשכינה".

הדבקות בקב"ה בעולם הזה באמצעות עשיית מצווה באהבה גמורה ובחשק נפלא, היא מדרגה יותר גבוהה מן הדבקות שזוכים לה הצדיקים בעולם הבא. ג. בעולם הבא יש קיבול שכר על מצוות שעשינו בעולם הזה אבל אין שם קיום מצוות. כך נאמר (דברים ז', י"א): "היום לעשותם" ודרשו חז"ל במסכת עירובין (דף כ"ב עמ' א'): "היום – ולא למחר, היום לעשותם ומחר לקבל שכרם". "בעולם הזה יש קיום המצווה וקיבול שכרה יחדיו מותאמים בזמן אחד, וזוכה בעולם הזה מה שאר צדיקים זוכים לעולם הבא".

עולמך תראה בחייך

בהתאם לכך מובנים דברי ה"נועם אלימלך" (בפרשת בראשית) כי אדם עשוי לראות את עולמו בחייו, בלא צורך להגיע לשם כך אל העולם הבא, שהרי אצל צדיקים שלמים נמצא כי הדבקות בקב"ה גדולה עוד יותר בעולם הזה מאשר בעולם הבא.

בלשון ה"נועם אלימלך": "הצדיק מקשר את עצמו למעלה בחיים הנצחיים אפילו כשהוא בעולם הזה הגיע לתענוג עולם העליון מחיים הנצחיים. זה פירוש הגמרא 'עולמך תראה בחיך', שע"י זה שכל מעשיו ותנועותיו שעושה הכול בקדושה ובטהרה ודביקות ושמחה ובאהבה וביראה, מזה יגיע לו תענוג עולם העליון בזה העולם".

דור דעה ישבו כבר בעולם הזה כשעטרותיהם בראשיהם ונהנו מזיו השכינה
בהתאם להסבר זה מובן אפוא כי דור דעה, שהגיעו למדרגות עליונות בעבודת ה', "אין עומדים בדין" ואינם נזקקים להגיע לעולם הבא כדי להגיע להשגה רוחנית מופשטת, שבה האדם זוכה לדבק בבוראו. דור דעה זכו לכך שכבר בעולם הזה היו בבחינת מי שיושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שהרי הם ישבו באוהלה של תורה ולמדו תורה ישירות ממשה רבינו. זה דור שזכה לראות את עולמו בחייו!

דור רע

דור דעה הגיע כבר בחייו לדרגה עליונה ונישאה, הוגדר כדור דעה, ולעתיד לבוא יעמוד משה בראשו של הדור המופלא הזה וייכנס לארץ ישראל. מדוע אם כן מוגדר דור דעה כדור רע?
התשובה היא כי אילו היה הדור הזה נכנס לארץ ישראל היה משיג שלמות מוחלטת. דור דעה מוגדר על כן כדור רע מכיוון שעמד על סף מדרגת השלמות המוחלטת והחטיא אותה.

פשרה של פרשה

דור המדבר הוא דור דעה, שהשיג השגות עליונות. משה יעמוד בראשם לעתיד לבוא ויעלה עימם לארץ ישראל. דור המדבר זכו לרוחניות שהיא מעין עולם הבא כבר בחייהם בעולם הזה. הם עמדו על סף שלמות אילו נכנסו לארץ ישראל, אך לא השיגו שלמות זו בעקבות חטא המרגלים. אף משה לא זכה לשלמות זו ולא נכנס לארץ ישראל. בזכות זו מתעברת נשמתו של משה בכל דור.

אילו השיג משה את השלמות לא היה חוזר אלינו בכל דור

הסבר זה כה מרהיב עד שכעת מתעצם הקושי מדוע נאמר כי הקב"ה התעבר במשה למען הדור הזה ולא נתן לו לבוא אל הארץ? כדי להשיב על קושי זה מתווה ה"נועם אלימלך" את המהלך הבא:

א. משה ממשיך ללוות כל דור ודור. כך מצינו בתיקוני זוהר (תיקון ס"ט דף קי"ב עמ' א'): "התפשטותו של משה היא בכל דור ודור, בכל צדיק וחכם שמתעסק בתורה".

ב. נפשו של הצדיק מתעברת ונולדת שוב ושוב, במטרה להשיג שלמות.

ג. אבל, מי שכבר הגיע לשלמות אינו זקוק להתגלגל לדור נוסף.

ד. אילו היה משה נכנס לארץ ישראל הוא היה מגיע אל שלמותו ולא היינו זוכים לכך שרוחו תשוב אלינו בכל דור ודור.

ה. "מחמת שדור המדבר לא נכנסו לארץ ישראל היה משה רבינו עליו השלום גם כן מוכרח למות במדבר, כדי שבכל דור ודור יתגלגל הוא בנשמת צדיק ויהיה בכל דור צדיקים כמותו שיכולים להמתיק הדינים. אבל, אילו בא משה רבינו עליו השלום לארץ ישראל לא היה יכול להתגלגל, שאז היה מקיים כל המצוות התלויות בארץ. עכשיו שמשה מת במדבר עדיין לא קיים מצוות התלויות בארץ ויכול להתגלגל. על כן אמר משה: 'גם בי התאנף ה' בגללכם' שמשה גם כן צריך להתגלגל, לכן לא יבא אל הארץ כדי שיעוכב עדיין בשביל המצוות התלויות בארץ ויכול להתגלגל בכל דור וימתיק הדינים מעל ישראל".

הנה כי כן, מלבד הבנת פשרה של הפרשה ואת מעמדו של דור המדבר כדור דעה נשגב, נמצאנו למדים, כי המונח "עולם הבא" מבטא מקום שבו אדם זוכה לדבקות מוחלטת בקב"ה והנאה מזיו השכינה. אדם רגיל זוכה לרוחניות ולהפשטה זו – רק אחרי שהוא פושט מעצמו את הגוף ונשמתו עוברת לעולם שכולו טוב. אולם, הזוכה לעשות מצווה בעולם הזה באהבה גמורה ובחשק נפלא, דבק בשכינה כבר בחייו. הוא עשוי ומסוגל להגיע לדבקות מופלאה בקב"ה ולהפשטה רוחנית גם בעולם הזה, ובידו לראות את עולמו בחייו!

פרשת ואתחנן

רצוא ושוב

דבר ה' ממית או מחיה?

שני דיברות בלבד ניתנו לנו במישרין מהקב"ה ושמונה דיברות ניתנו באמצעות משה, מכיוון שהעם פחד לשמוע את כל הדיברות מפי ה'. כך נאמר (דברים ה', כ'–כ"ב): "ויהי כשמעכם את הקול מתוך החושך וההר בוער באש, ותקרבוני אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם. ותאמרו הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גְדלו, ואת קולו שמענו מתוך האש, היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי. ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת, אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו".

לכאורה, הדברים כוללים סתירה פנימית:

מצד אחד אומר עם ישראל (בפסוק כ"א) כי הם נוכחו לדעת בעת קבלת שני הדיברות הראשונים, שהקב"ה מדבר אל האדם והוא נשאר לחיות. "כי ידבר אלהים את האדם וחי". מכאן שאין מה לפחד ודבר ה' מחיה. מצד שני אומר עם ישראל מיד אח"כ (בפסוק כ"ב): "אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו". הם חוששים לשמוע את דבר ה' במישרין כי דבר ה' ממית.

לכאורה הדברים סותרים מיניה וביה! האם דבר ה' ממית או מחיה?

אני אמרתי אלוקים אתם

הכתוב אומר בתהילים (פ"ב, ו'–ז'): "אני אמרתי אלוהים אתם ובני עליון כולכם. אכן כאדם תמותון". מה הייתה ההווה אמינא והסברה מלכתחילה כי האדם יהיה כאלוקים?

לשם הבנת הדבר עומד ה"נועם אלימלך" על הכתוב (דברים ל"ג, א'): "משה איש האלוקים".

הכיצד ייתכן לומר על אדם את הביטוי "אלוקים"? הרי אדם הוא בן תמותה, סופי, יחסי ומוגבל, ואף כפוף לצרכים גשמיים. במה דומה הוא לאלוקים? ה"נועם אלימלך" מבאר כי הצדיק נקרא "איש אלוקים" במובן זה ש"הדינים הם בידי הצדיק לכל אשר יחפוץ". חז"ל אמרו (בראשית רבה ל"ג, ג') כי שם "אלוקים" מבטא את מידת הדין, והצדיק יכול לגזור ולבטל את הדין. את הכתוב (איוב כ"ב, כ"ח): "ותגזור אומר ויקם לך", דרשו חז"ל בגמרא במסכת מועד קטן (דף ט"ז ע"ב) כי "מכאן שהקב"ה גוזר והצדיק מבטל". הצדיק יכול אפוא להטות את הדין לטובה, להכניע את פסק הדין ולהמתיק את גזר הדין "וכאשר ידון ויגזור למטה – כן יקום ויהיה למעלה".

ברם, שה"נועם אלימלך" מעורר שאלה חריפה: המשמעות של "ותגזור אומר ויקם לך" היא שכשהצדיק גוזר הקב"ה מקיים. אך "איך מוכח מזה שהצדיק יכול גם לבטל דינים וגזירות שהקב"ה גזר?"

תשובתו של ה"נועם אלימלך" היא, כי חז"ל אמרו (במדרש תנחומא משפטים ה'): "כשיש דין למטה אין דין למעלה". כלומר, מטרת הדין השמימי אינה להעניש ולנקום, אלא לתקן ולהחזיר למוטב, כך שהאדם יחזור בו ממעשיו הרעים. על כן, אם הצדיק גורם לכך שהאדם ישוב בתשובה, הרי שהשוט שהונף עליו בשמיים חוזר להיות "תלוי על הקיר". אין בו צורך יותר והוא מילא את תפקידו אף בלי שנחת על האדם ובלי שהענישו בפועל. די היה באיום כדי להשיג את המטרה של תיקון האדם, ומשהושגה המטרה הרי ש"הומתק הדין" והתייתר. הצדיק יכול אפוא לבטל מעיקרא את הצורך בדין השמימי ובכך לבטל את הגזירה שנגזרה. זהו המושג של "המתקת הדינים בשרשם".

בהתאם לכך מובן כי המונח "אני אמרתי אלוקים אתם" מתייחס לכוח של הצדיק להיות "איש אלוקים", לשלוט על מידת הדין, לבטלה ולהמתיקה בשורשה.

הצדיק יכול אף להחיות

יש תחום אחד שהוא לכאורה מחוץ לתחום האדם – ואלו החיים עצמם. לכאורה, רק מי שהוא מבוע החיים הנצחיים יכול לתת חיים. אבל, אדם אינו יכול לגזור חיים, כי הם לא בידי. עובדה היא שהוא עצמו ימות.

על כן, תמה ה"נועם אלימלך": "צריך להבין, מאין הוא לצדיק שיכול לרפא חולה ע"י תפילתו ולהמשיך לו חיות שיחיה האדם? הלא חיותו של הצדיק בעצמו איננה לעולם. ואיך יכול דבר זמני לתת חיים לאדם? הקב"ה שהוא חי וקים לעד ולעולמי

עולמים והחיות היא עצמותו, יכול לתת חיים לאדם שחייו מקריים וזמניים. אבל לא כן האדם שאין חיותו עצמית".

תשובתו של ה"נועם אלימלך" היא כי אכן, הקב"ה הוא לבדו מבוע החיים. אך דבקות הצדיק בקב"ה היא בגדר של מיזוג כוח החיים שבנשמת הצדיק עם הקב"ה שהוא מקור החיים הנצחיים. מכוח דבקות עילאית זו נמצא כי "חיותו של הצדיק היא גם כן עצמית ונצחית, כי אל עצם יחד ידובקו.

על כן יש כוח ביד הצדיק להמשיך אל החולה חיים ממקור החיים".

כך מצינו במדרש רבה במדבר (י"ב, י"ח): "דברים קל וחומר, מה אם העגלות שנדבקו במלאכת אוהל מועד ניתנה להם הוויה עד שיהיו קיימות לעולם, ישראל שהם דבוקים בקב"ה על אחת כמה וכמה, שנאמר (דברים ד', ד'): 'ואתם הדבקים בה' אלוהיכם חיים כולכם היום'". נמצא כי הצדיק יכול אף להחיות בברכתו, כשהוא דבק בקב"ה, שואב ממעיין החיים האלוקי ומשפיע חיים לבני אדם.

"אכן כאדם תמותון"

ברם, שאם הצדיק דבק במעיין החיים הנצחי ומשפיע חיים לבני אדם, מדוע הצדיק עצמו מת?

ה"נועם אלימלך" משיב על כך כי הצדיק דבק בה', אבל, לא כל הזמן.

"הצדיק אינו תמיד בדביקות בה' ולפעמים נפסק מהדביקות, כי העולמות כך נבראו – נוגע ולא נוגע ('מטי ולא מטי'). דהיינו שהצדיק צריך להיות הולך תמיד ממדרגה למדרגה וברצותו לעלות למדרגה היותר גבוה ועליונה צריך להוריד ולשוב קצת למטה ואחר כך עולה למדרגה היותר גבוהה".

כלומר, הדבקות בה' היא היאחזות בעץ החיים. אבל, מכיוון שיש הפוגות באחיזה זו, הרי שהאדם נשאר יחסי ומוגבל, גשמי ופיסי, וממילא – בר תמותה.

"ובהגיע עת וזמן הילוכו בדרך כל הארץ לעולם האמת, הוא נפסק מהדביקות ואז ילך וייאסף אל עמיו".

בהתאם לכך מובן מאמר הכתוב: "אכן כאדם תמותון". החיים אינם נצחיים כי בעת שיש הפסק מהדביקות בה' – חדלים חיי הנצח.

בדרך זו מפרש ה"נועם אלימלך" את הכתוב (דברים ד', ד'): "ואתם הדבקים בה' אלוהיכם חיים כולכם היום". המילה "היום" מבטאת את העובדה שהחיים נמשכים באופן זמני, כי הדבקות בה' היא זמנית ויש בה הפוגות.

רצוא ושוב

מדוע מפסיק אדם את אחיזתו בעץ החיים? מדוע חייב הצדיק לחדול מדבקתו בה' ולבצע הפוגות? וכי עושים אנו הפוגות בדבר שהחיים תלויים בו ונחים מלנשום? התשובה היא כי הפסקות אלו מחויבות הן, לנוכח העיקרון המכונה "רצוא ושוב". רעיון זה הוא יסוד מוסד בחסידות. נעמוד עליו להלן:

א. הרב יעקב יוסף כ"ץ מפולנאה (בעל ה"תולדות יעקב יוסף") בספרו "צפנת פענח" (על פרשת "בא") ביאר בשם רבו ה"בעל שם טוב", את הכתוב (יחזקאל א', י"ד): "החיות רצוא ושוב":

"כל דבר חושק ומתלהב לחזור לשרשו לְדַבֵּק שם. לכן הנשמה מתלהבת תמיד לדבק בשרשה למעלה, ע"י חשק בתורה ובעבודת ה'. אבל, אם האדם היה מתלהב תמיד, הוא היה בטל ממציאיותו (הגשמית). לכך תיקן ה' שיעסוק לפעמים זמן מה בצרכי הגוף, אכילה ושתיה, ומעט להתעסק בצרכי פרנסתו, גם כשיש לו מדת ההסתפקות (במועט)".

כלומר, עלייה רצופה של האדם ברוחניות הייתה מביאה לכליון גשמיותו. לכן, נאלץ האדם לבצע הפוגות בעבודת ה' ובאחיזתו בעץ החיים האלוקי, לצורך חיזוק הגוף ודאגה לצרכיו הגשמיים.

ה"תולדות יעקב יוסף" ממשיך ומבאר כי ע"י ביטול מעבודת ה' בזמנים האלו, נחה הנשמה ומתחזק הכוח השכלי לחזור ולעסוק בעבודת ה' אחר כך. וזהו 'החיות רצוא ושוב'. כלומר, הצרכים הגשמיים מפסיקים את הרצף הרוחני, אך הם מביאים להתלקחות רוחנית מועצמת לאחר מכן, וזהו העיקרון של "רצוא ושוב", ושל ירידה לצורך עלייה – ביתר שאת.

ב. המגיד ממעזריטש בספרו "אור תורה" (ד"ה ולדבקה) הוסיף טעם נוסף לכך שאין הצדיק חווה עלייה רוחנית רצופה וההתלהבות היא בגדר של "נוגע לא נוגע" (מטי ולא מטי) – "כי תענוג תמידי אינו תענוג". ההפוגה והמחסור הם תנאי לסיפוק ולעונג עילאי.

ג. הרב אברהם יהושע העשיל מאפטא בספרו "אוהב ישראל" (פרשת שקלים) מוסיף וכותב, כי ההפוגות נועדו ללבות את האש המרצדת בנפש, כי ההתלהבות אינה יכולה להיות תמידית. אבל, אף הנפילות הרוחניות של האדם נועדו לשרת את העלייה שלו.

"כמו טבע האש אי אפשר לו להיות במקום אחד אלא עולה ויורד, כמו כן הצדיקים באמת עיקר הדביקות הוא ההתלהבות ואש הרוחני הנובער בלב האדם והתשוקה לעלות למעלה לדבק בשורשו. אך זה אי אפשר שיהיה

כך בתמידות, כי אם על דרך 'והחיות רצוא ושוב', שלפעמים נופל האדם ממדרגתו ואחר כך חוזר ומתלהב למעלה כמו טבע האש".

ד. הרב מנחם נחום טברסקי מצ'רנוביל בספרו "מאור עינים" (לפרשת יתרו, דיבור המתחיל "או יאמר בשעה שהקדימו") מבאר כי "האמת הוא שהאדם אינו יכול לעמוד תמיד על מדרגה אחת, כי החיות רצוא ושוב, שבא ומסתלק, דהיינו כשהוא דבוק בה' יתברך הוא מרגיש חיות ותענוג, ואחר כך מסתלק ונופל ממדרגתו. ויש בזה סודות התורה בטעם הדבר למה צריך ליפול ממדרגתו. טעם אחד הוא, כדי שיבא אחר כך למדרגה יותר גדולה, שבכל דבר צריך להיות העדר קודם להוויה, וכשרוצים להגביה למדרגה יותר גדולה צריך להיות העדר קודם, לכן צריך ליפול ממדרגה שהוא עכשיו".

הדבקות העליונה וההפוגה שהתבקשה

בהתאם לכך מבאר ה"נועם אלימלך" כי שני הדיברות הראשונים מבטאים את הדבקות בה'.

הדיבר של "אנוכי" הוא מצוות עשה, והדיבר של "לא יהיה לך" הוא מצוות לא תעשה, ושתי המצוות הללו עוסקות ביסוד האמונה בקב"ה.

מי שאוחז בדבקות זו בה' – אוחז בחיים עצמם. על כך אמרו בני ישראל: "היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי". אכן, החיים נובעים מדבקות באלוקים. "אמנם זה היה חפצו ורצונו של הקב"ה שנהיה אנחנו כולנו דבקים בו ולכן 'אנכי' ו'לא יהיה' מפי הגבורה שמענו".

אולם, בני ישראל טענו כי הם לא יכולים לחוות דבקות זו באופן תמידי. הם טענו כי אדם זקוק להפוגה מדבקות עילאית זו בה', בבחינת "רצוא ושוב", וכדברי המגיד מפולנאה (בעל ה"תולדות יעקב יוסף") בשם הבעש"ט, כי "אם האדם היה מתלהב תמיד, הוא היה בטל ממציאיותו הגשמית". הם חששו כי אם יתמידו בעלייה הרוחנית, לא יהיה עוד מקום לקיומם הגשמי.

משום כך אמרו בני ישראל: "אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו". בני ישראל ביקשו הפוגה בדבקות המלאה בקב"ה ובקשתם נענתה. משה הוא שקיבל את שאר הדיברות עבורם.

"ושוב" לפני ה"רצוא"?

אמירה זו של בני ישראל נכונה אך מאכזבת. אכן, אחרי שחווים שיא של עלייה, אפשר לבקש הפוגה ואף קורה שחווים ירידה לצורך עלייה מחודשת ביתר שאת.

אבל, כיצד ניתן לעצור באמצע תנופת העלייה? איך אפשר לבקש הפוגה תוך כדי ההתלהבות? הרי זה תהליך של "ושוב" עוד לפני מיצוי של ה"הלוך"?
על כך נאמר: "אני אמרתי אלוהים אתם ובני עליון כולכם". הציפיה הייתה כי לכל הפחות בעת הפסגה הרוחנית של מתן תורה לא יחדלו בני ישראל מעלייתם הרוחנית ומדבקותם הרצופה. הייתה ציפייה כי יהיו אנשי אלוקים כמשה רבינו, המסוגלים לחוות עלייה רוחנית רצופה לפחות בזמן ההתגלות האלוהית של מתן תורה. אך הם לא עמדו בציפייה זו, ועל כך נאמר: "אכן, כאדם תמותון". בשיאה של הרוחניות הם חוו "פחד גבהים" ובקשו הפוגה. כמה חבל!

הנה כי כן, אדם יכול להעפיל לפסגות רוחניות, שמכוחן הוא מכונה "איש אלוקים". הוא מסוגל לבטל גזירות ואף להשפיע חיים. שפע זה נובע מכוח הדבקות בקב"ה שהוא מקור החיים.

אבל, אין אדם שיש לו רק עליות רוחניות. הוא נוגע לא נוגע, מתלהב ונסוג, כמו להבה העולה ויורדת. אם יחווה עלייה רוחנית רצופה יחדל קיומו הגשמי. על כן, יש לו הפוגות. אבל, אין הדבר מציל את האדם מאותה תוצאה של אובדן קיומו הגשמי, שהרי אדרבה כתוצאה מהפוגות אלו עצמן, הוא חדל מן הדבקות בעץ החיים ומשום כך חדל לחיות.

לכן, החכם עיניו בראשו וידחה ככל שניתן הפוגות אלו, כדי להיאחז ביתר שאת – בעץ החיים!

פרשת עקב

הענווה למדה מן העקב

האם יש תוכן עצמי כללי למילה "עקב"

משה אומר לבני ישראל כי היחסים שבין אדם למקום הם הדדיים, ומשום כך (דברים ז', י"ב): "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם – ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך". הביטוי עקב הוא לשון שאולה, שמקורו בהליכה בעקבות משהו. ברם, שבתורה יש לכל ביטוי משמעות עצמית. על כן, השימוש בלשון שאולה הוא מתמיה, והשאלה היא, מה התוכן העצמי של המילה "עקב" מלבד ומעבר לביטוי המושאל? רש"י מביא את דברי חז"ל כי המונח "והיה עקב" מתייחס ל"מצות הקלות שאדם דש בעקביו". כלומר, המונח עקב מתייחס לעקב וזו המשמעות העצמית של מילה זו. ברם, שבהתאם לפירוש זה, הכתוב מתייחס למצוות שמגדירים אותן כ"שגרתיות" ו"פשוטות" שאדם "דש בהן" כביכול ועושה אותן בנקל וכלאחר יד. פירוש זה קשה, שהרי המשמעות הפשוטה של הכתוב מתייחסת להדדיות הקיימת בין היחס השמימי אל האדם לבין הקיום של כל מצוות ה', ולא רק של מצוות "קלות".

השאלה הנשאלת על כן היא, האם יש ביטוי עצמי כללי וכולל למילה "עקב"?

עקב תשמעון לסגור את הנקב שבבסיס החבית

ה"נועם אלימלך" מפרש כי העקב הוא הבסיס של האדם. אנו ניצבים ועומדים על עקבינו. אם פוגעים בעקב, הרי שמערערים את הבסיס. אם אדם עושה משהו באופן מושלם אבל יש פגם בבסיס הדברים הרי שזהו "עקב אכילס" של עבודתו, השולל את משמעותה. נקב בבסיס החבית יביא לריקון התוכן כולו. אין כל משמעות למילוי החבית, אם משאירים בתחתיתה נקב.

לביטוי "והיה עקב תשמעון" יש אפוא משמעות עצמית כללית, הנכונה ביחס לכל דבר, והוא מלמד כי יש משהו בסיסי שהוא העקב של האדם, ועליו להקפיד עליו בעת לימוד תורה וקיום מצוות, כדי לשמור על בסיס הדברים. מהי הנקודה הבסיסית הכללית הניצבת ביסוד "קומת האדם" ועומדת בבסיסו? ענוה!

בלי ענוה – אין כלום

הרב חיים ויטאל בספרו "שערי קדושה" (חלק ב' שער ד') מבאר כי הענוה היא בסיס לכל דבר ואילו הגאווה היא שורש להרבה עבירות ואמרו חז"ל במסכת סוטה (דף ה' עמ' א'): "כל שיש בו גסות הרוח נקרא תועבה שנאמר (משלי ט"ז, ה'): 'תועבת ה' כל גבה לב'. ראוי לגדעו כאשרה ואין עפרו ננער ושכינה מיללת עליו ושקול כעובד עבודה זרה וכופר בעיקר, וכאילו בא על כל העריות כולם וכאילו בנה במה, ואף אם יקנה לקב"ה שמים וארץ כאברהם אבינו לא ינקה מדינה של גיהנום וסופו מתמעט ונאסף מן העולם שלא בזמנו... נענש ונטרד מן העולם הזה והעולם הבא מפני גסות הרוח (גאווה) וכאילו דוחק רגלי השכינה ומסתלקת מן העולם ואומרת: 'אין אני והוא יכולים לדור יחד בעולם', ומורד במלכות שמים".

רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער א' אות כ"ז) מוסיף, כי בלי ענוה אין לאדם סייעתא דשמיא! "הגאווה מסבבת כמה עבירות ומגברת יצר לב האדם עליו... ובעל הגאווה נמסר ביד יצרו, כי אין עזר ה' עימו אחרי אשר הוא 'תועבת ה'".

רבינו בחיי בספרו "חובת הלבבות" (שער ג' פרק ד') אף אומר: "מה גדול מן העוונות? הגבהות והגאווה, כמו שאמר הכתוב: 'תועבת ה' כל גבה לב'".

ה"אורחות צדיקים" (שער הגאווה) מסכם על כן כי "מידת הגאווה היא פתח לרעות רבות, ולא ראינו כזאת לרעה בכל המידות".

ה"נועם אלימלך" מבאר על כן, כי נאמר בתהילים (ק"ט, קי"ב): "נטיתי לבי לעשות חוקיך לעולם עקב". "פירוש עיקר השגחתי היה לעשות החוקים ע"י מדת העקב שהיא הענוה וקל להבין".

הענוה היא הבסיס לכל המידות

ודוק, יש מידות שיש להן השלכה נקודתית. למשל, אדם שהוא קמצן, קשה לחיות במחיצתו. הוא רע ומר. אבל, מידה מגונה זו אינה משחיתה את שאר מידותיו הטובות. בדומה לכך, אדם שהוא כעסן או בעל תאוה, אינו פוגם במכלול המידות האחרות שלו, שעשויות להיות טובות ומעולות.

לעומת זאת, גאווה משמיטה את הבסיס מכל מעשי האדם ומכל מידותיו הטובות. בספר "אורחות צדיקים" נכתב (בהקדמה), כי יש שתי תכונות בסיסיות, שאם יש בהן פגם, אין זה עניין נקודתי אלא שהכול נופל. המידה הראשונה היא יראת שמיים והמידה השנייה היא – ענווה.

"לכן יש להודיע לכל, כי כל איש הרוצה להביא נפשו לידי מידות טובות צריך לערב יראת שמים עם כל מידה ומידה, כי יראת ה' היא המחזיקה את כל המידות, ודומה לחוט שהכניסוהו בתוך חורי המרגליות, וקשרו קשר בתחתיתו להחזיק את כל המרגליות. אין ספק כי בהינתק הקשר יפלו כל המרגליות – כך היראה, היא מחזקת כל המידות, ואם תתיר את קשר היראה, ייבדלו ממך כל המידות הטובות. כשאין בידך מידות טובות – אין בידך תורה ומצוות, כי כל התורה תלויה בתיקון המידות. מי שהולך בחושך ואינו מתבונן בתיקון המידות, אפשר שתהא מידה המאבדת את כל זכותיו, כגון המתגאה במעשיו, ומתפאר, ומייפה עצמו תמיד בגנות של חברו, ומתכבד בקלונו. האיש ההוא דומה למי שממלא חבית יין משובח, ויש בתחתית החבית נקב קטן, אין ספק שיאבד כל היין המשובח בנקב הקטן, אם לא יסתום אותו. כך המתגאה הזה, אף על פי שהוא מלא תורה, יאבד הכל על ידי המידה הרעה הזאת, אם לא יחיש לתקנה".

יושם אל לב להבדל בין שני המשלים שמביא "אורחות צדיקים": יראת שמיים היא חוט שעליו שזורות המידות האחרות כמרגליות. לכל מרגלית יש מקום משלה. אבל אם אין קשר בקצה החוט, הרי שהכול ייפול – בסוף מלאכת השזירה.

ענווה היא בסיסית עוד יותר מיראה, כי צבירת מידות טובות ומעשים טובים בלי ענווה משולה למי שמנסה לצבור יין בחבית ללא סגירת החור בתחתית החבית ובלי פעולה זו שום דבר לא ישתמר **מלכתחילה**. אדם המנסה לאכול מרק עם מזלג, לא רק שהמרק ייזל בין שיני המזלג, אלא שמלכתחילה כלום לא יעלה בידו. ענווה היא הבסיס לכול. בלעדיה **לא מתחיל** שום דבר. ענווה היא העקב!

בכל מעשה צריך לזכור להיות עניו

ה"נועם אלימלך" מביא את דברי התלמוד הירושלמי במסכת שבת (פרק א' הלכה ג'): "מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה סנדל **לעקבה** שנאמר (תהילים קי"א, י'): "ראשית חכמה יראת ה'", ונאמר (משלי כ"ב, ד'): "**עקב** ענוה יראת ה'". יראת ה' היא אפוא הקצה האחד שעליו מבוססת עבודת ה', ואילו ענווה היא הקצה השני, והיא הבסיס, העקב, שעליו הכול עומד.

ה"נועם אלימלך" מבאר על כן את לשון הכתוב: "והפירוש פשוט, שהענווה היא המקור והשורש של כל דבר קדושה והיא המקיים הכל ולכך נקראת בלשון עקב כמו הרגל, שהוא הקיום שהגוף עומד עליו. נמצא שבכל דבר שאדם עושה צריך להיות שתהיה במעשה הזה ענווה, וזהו 'והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה', פירוש שבכל המשפטים האלה תראו להשרות בתוכם את העקב – היא הענווה". המשמעות הכללית העצמית של המונח "עקב" היא אפוא – ענווה, והאדם נדרש להיות עניו בעת לימוד תורה ובכל מעשי המצוות שהוא עושה.

ושמרתם ועשיתם

בהתאם למהלך זה, ממשיך ה"נועם אלימלך" ומבאר כי בכל מצווה יש שני דברים: א. העשייה.

ב. טוהר המחשבה.

על כן אמר הכתוב: "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם".

"פירוש בכל מצוה תפעלו שני דברים: האחד, עשיית המצוה במעשה. והשני, המחשבה הטהורה בה והיא הענווה".

הכתוב "ושמרתם" מתייחס אפוא לענווה, שהיא השמירה על קיום הדבר, כי בלי ענווה יש חור בתחתית החבית של האדם וכלום לא משתמר. "המחשבה נקרא בלשון שמירה ששומר הדבר בתוכו".

אנו זקוקים לשמירה יתירה כדי שהגאווה לא תהרוס את כל מעשינו, ואנו מתפללים ואומרים: "והסר שטן מלפנינו ומאחרינו". ליצרו של האדם יש שתי זירות פעולה: לפני העשייה ולאחריה. לפני העשייה – משיא היצר את האדם לחשוב כי אין חשיבות במעשה ואין טעם להתאמץ ולעמוד בניסיון. אולם, לאחר העשייה – אם האדם אינו שומע בקול יצרו ועומד בניסיון, הרי שהמגמה מתהפכת ויצרו של האדם משיאו לחשוב לעצמו: "מה רב הוא המעשה אשר עשית ומה רבה חשיבותו". לאחר מעשה מטרת היצר היא, שהאדם יחטא בגאווה ובכך יביא לביטול המעשה שעשה.

את הברית ואת החסד

בהתאם להסברו של ה"נועם אלימלך" מובן גם המשך הפסוק העוסק בשכר שמעניק הקב"ה לאדם. נאמר: "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם – ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך".

כלומר, כנגד "ושמרתם ועשיתם" מקבל האדם מהקב"ה שני דברים, מידה כנגד מידה: א. ברית; ב. חסד.

ברית – היא תגמול על מעשה המצווה, על ה"ועשיתם".

חסד – הוא גמול על הכוונה הטהורה, על הענווה וביטול האישיות. על ה"ושמרתם". ככלל, המצוות הן דבר רוחני עצום שהשכר בגינו ניתן בעולם הבא, ואין מקום לתת דבר גשמי מוגבל ויחסי כשכר על דבר אין סופי ורוחני. על כן אמרו חז"ל במסכת קידושין (דף ל"ט ע"ב) כי אין שכר בעולם הזה ("שכר מצוה בהאי עלמא ליכא"). לא ישלמו לנו בזכויות כשמגיע לנו יהלומים.

"ואף על פי כן הקב"ה מטיב לנו תמיד" ומלבד השכר הרוחני יש גם "בונוס" גשמי הניתן לנו בחסד והוא נובע מכך שמלבד שהאדם ביטל את רצונו לרצון בוראו, הוא **ביטל גם את עצמו**.

הנה כי כן, הגאונות היא בפשטות. ה"נועם אלימלך" מבאר כי כאשר נאמר "והיה עקב" יש למילה "עקב" משמעות עצמית, הנוגעת לכל מצוות האדם, וזוהי מידת הענווה, שהיא הבסיס המשול לעקבו של אדם. אם מתגנבת לליבו של אדם מחשבת גאווה, הרי שהוא מנקב את החבית ומשמיד את הערך של המעשה החשוב שעשה. על כן, מוטל על האדם לשמור על טהרת מחשבתו בכל מעשיו, למען יעשה את מצוות ה' וילמד את תורתו אך ורק לתכלית אחת של קיום מצוות ה' – בלא שמץ של גאווה.

כמה יפים הם עתה דברי רבי יעקב בעל הטורים שכתב כי העקב נמצא מאחור ואינו ניגף כמו אצבעות הרגליים. הענווה "למדה מן העקב הזה, שהולך אחר הרגל דרך ענוה".

אכן, ענווה היא השמירה לאדם.

פרשת ראה

שמיעה וראייה - יראה ואהבה

ראה?

משה פונה אל בני ישראל בלשון יחיד ואומר להם (דברים י"א, כ"ו): "ראה אנוכי נותן לפניכם היום, ברכה וקללה". לשון זו מעוררת כמה וכמה תמיהות: ראשית, מדוע פונה משה אל הכלל ואומר "ראה" בלשון יחיד? שנית, מדוע נאמר מייד לאחר מכן "לפניכם" בלשון רבים? ובכלל, מה פשר הראייה שעם ישראל מתבקש לראות? וכי יש דבר מוחשי לראותו? מדוע לא אמר משה, כפי שאמר במקומות אחרים: "שמע ישראל"?

אין אהבה בלי ראייה

ה"נועם אלימלך" מבאר את הדברים באופן מרהיב עת שהוא עומד על התוצאה הרגשית השונה המבחינה בין ראייה לבין שמיעה וידיעה. לפחד - אפשר גם בלי לראות. מספיק שיש ידיעה אודות תוצאותיו של מעשה, כדי שאדם יירתע מעשייתו. כך למשל, אם אומרים לאדם אל תלך למקום מסוים כי יש שם דבר שגורם נזק ואף מוות, הרי שאדם המאמין לכך חושש ואף ירא ועל כן אינו הולך לשם.

לאהוב - אי אפשר בלי לראות את הדבר הנאהב. לא מספיק לשמוע ולדעת על קיומו. אהבה היא חיבור. "אהבה" בגימטריה 13 כמו המילה "אחד". אם אין ראייה - אין חיבור. באדם יש יסוד פיסי שאינו יכול להתחבר לדבר מופשט. הוא צריך לראות בעינו הגשמית כדי להתחבר וכדי לאהוב. "כל זמן שאין רואה בעינו אין לו אהבה אלא רק השתוקקות לראות".

"ראה" - מתייחס ליחיד סגולה

משה אומר לבני ישראל: "ראה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה". מי נקרא רואה? רק יחיד סגולה הרואה את השגחת ה' באופן מוחשי. דיבור זה של משה

מתייחס אפוא אל הצדיקים, היחידים בדורם, שאצלם הקב"ה אינו דבר בלתי נתפס, כי הם רוחניים מאוד ויש להם יכולת הפשטה שמביאה אותם לראייה. התחושה הנובעת מראייה זו היא אהבת ה'. יחידי סגולה אלו רואים השגחה וממילא היחס שלהם לקב"ה הוא – אהבה!

אולם, הצדיקים ה**רואים** השגחה אלוקית הם בודדים ונדירים. על כן, מדבר אליהם משה בלשון יחיד ואומר "ראה". הציבור בכללותו לא מגיע לדרגה זו של אהבת ה', כי הוא לא רואה. הוא רק שומע. הוא רק יודע. על כן, הציבור זוכה ליראת ה', שהרי לפחד אפשר גם מכוח ידיעה בלי ראייה.

בציבור הרחב יש כאלה היראים מן העונש בעולם הזה. יש היראים מן העונש בעולם הבא. יש אפילו כאלה הזוכים ליראת הרוממות, שבה האדם ירא מחמת הבנתו בדבר רוממות הקב"ה אל מול אפסותו שלו. אבל, לדרגה של אהבת ה' אין בידי הציבור להגיע, כי אי אפשר לאהוב בלי לראות, והציבור הרחב רק שומע שיש אלוקות ולא רואה שיש אלוקות!

"לפניכם" – לשון רבים

משה מדבר אל הצדיקים. הם רואים את השגחת ה' עין בעין ואוהבים אותו. צדיקים אלו נשגבים. משה מדבר אליהם בלשון יחיד. ממה יש להזהיר אותם? משה מזהיר אותם שלא יעזבו את המידה של יראת ה', שמאפיינת את הכלל. "ראה" – אכן, אתם יחידי סגולה והגעתם לדרגה של ראייה, שמחמתה יש בהם אהבת ה'. אבל!

"לפניכם" – "עדיין צריך להחזיק עצמך שאינך במדרגת אחדות גמור רק: לפניכם, שהוא לשון רבים. עדיין אתה כשאר בני אדם, כי גם בהיות האדם במדרגה זו באחדות עם ה', צריך שמירה תמיד להחזיק עצמו שעדיין אינו במדרגה זו".

הצורך באהבה וביראה כאחד

לכאורה, יש בדברים הללו קושי, שכן מי שהגיע למדרגת אהבת ה' עקף ועבר את המדרגה של יראת ה'. הוא נשגב מכך. והנה אומרים לו "לרדת כיתה" ולהיות במחיצתם של מי שעובדים את ה' מחמת יראה בלבד?

תשובה לכך מצויה בתלמוד הירושלמי על מסכת ברכות (פרק ט' משנה ה'): "עשה מאהבה ועשה מיראה, עשה מאהבה שאם באת לשנוא דע כי אתה אוהב ואין אוהב שונא. עשה מיראה, שאם באת לבעוט דע שאתה ירא ואין ירא בועט".

הווי אומר כי בכל מדרגה שאדם נמצא בה יש מעלה ויש סיכון.

האוהב – מקבל באהבה גם את הייסורים שממיט עליו אהובו. אין הוא שונאו עקב כך, כי (משלי י', י"ב): "על כל פשעים תכסה אהבה". האהבה נובעת מתחושת אחדות ואדם אוהב את עצמו בכל מצב, ובדומה לכך יאהב את אהובו בכל מצב וללא תנאי וסייג. זו המעלה. אבל, יש גם סיכון. מי שאוהב אינו שומר על מרחק רגשי, על דיסטנס, והוא עלול שלא לכבד. האהבה נובעת מתחושת אחדות ואדם לא שומר על מרחק – מעצמו. הוא עלול על כן לשכוח לכבד ואף לבעוט.

הירא – מכבד מאוד. לא יקרה לו שיבעט. אין הוא עומד בפני ניסיון שכזה, כי הוא חש מרחק רגשי בכל עת. זו המעלה. אבל, יש גם סיכון. אם חלילה התנהגותו הטובה לא תביא לתוצאות המיוחלות והוא יסבול ייסורים, הוא עלול בנקל להגיע לידי שנאה. זהו הניסיון הניצב בפניו, ואין בליבו תחושות אהבה שימנעו אותו מכך. הוא זקוק למאגרים של אמונה עזה כדי להתגבר על תחושות של התמרמרות, שנאה וכעס, העלולים להציף אותו ברגעי מבחן.

על כן, אומר ה"נועם אלימלך" כי גם לצדיק, הרואה את ההשגחה האלוקית עין בעין ואוהב את ה', יש לדבר בלשון רבים ולומר לו כי יסגל נא לעצמו גם יראת ה', כדי שלא יבעט. הוא זקוק הן לאהבה והן ליראה, כפי שאמרו חז"ל בתיקוני זוהר (תיקון י' דף כ"ה עמ' ב') כי תורה בלא יראה ואהבה אינה עולה למעלה ("אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרכת לעילא").

ברכה וקללה גם לצדיק

בהתאם להסבר זה מבאר ה"נועם אלימלך" כי המשך הכתוב: "ראה אנוכי נותן לפניכם היום, **ברכה וקללה**" בא לומר: "ברכה רמז לאהבה; וקללה רמז ליראה, דהיינו רצועה להלקאה".

האוהב רואה בכל הקורה לו מחמת מעשי אהובו – ברכה. כל מה שעשה לו הקב"ה הוא לטובה ("כל מה דעביד רחמנא לטב עביד"). אף על מה שאינו לרוחו אומר הוא: "גם זו לטובה". הכול ברכה!

אבל, האדם צריך לשוות לנגד עיניו כי יש גם קללה, כי יש דברים שתכליתם לשמש כרצועה של מלקות שתכליתם לייסר ולהעניש, כדי שתהיה באדם גם יראה. אכן, גם האוהב צריך לפחד ולשמור על מרחק רגשי. זהו המסר הנפלא שמוסר הקב"ה לצדיק.

ודוק, במהלך זה של ה"נועם אלימלך" יש חידוש עצום, כי בפשטות מבינים אנו שהברכה מכוונת לצדיק ואילו הקללה מכוונת לרשע. אין זה דיבור אחד לאדם אחד, אלא שני מסרים שמכוונים לאנשים שונים הנמצאים בקהל. אך ה"נועם

אלימלך" מחדש, כי מדובר במסר אחד לאדם אחד. הכתוב פונה אל הצדיק בלשון "ראה" ואומר לו, כי יראָה את עצמו כמו הרבים, שיש להם קללה ויש להם יראה. העובדה שהצדיק הגיע למדרגה עליונה שבה הוא רואה את ה' ואוהב אותו, אינה מאפשרת לו לחדול מיראת ה'. קומה שנייה אינה עומדת אם הקומה הראשונה – חדלה להתקיים. אף לאחר שמטפסים לקומה גבוהה, הבסיס נשאר תמיד – הקומה התחתונה. זקוקים לה אף כשמגיעים לקומה גבוהה יותר, ובדומה לכך זקוקים ליראה גם אחרי שמעפילים לדרגת אהבת ה'.

הנה כי כן, שמיעה וידיעה מאפשרים להגיע לדרגה של יראה. אבל, ראייה יוצרת גם אהבה ואחדות. משה פונה ליחידי הסגולה שרואים אלוקות, אל אוהבי ה'. הוא מדבר אליהם גם בלשון רבים וכולל אותם עם מי שאינם מגיעים לדרגתם. אף לצדיקים אלו נאמרה ברכה וקללה, שהיא "רצועה להלקאה" המיועדת ליצור יראה. אכן, אין די באהבת ה' וצריך גם יראת ה'. אף הצדיק הרואה השגחה פרטית ומגיע לדרגה של אהבת ה', צריך לשמר בליבו – יראת שמיים, בבחינת (תהילים ב', י"א): "וגילו ברעדה".

פרשת שופטים

שיפוט טוב ושיפוט רע

שיפוט ערכי פנימי

מינוי שופטים ושוטרים הוא "משפט ציבורי". זו מצווה המוטלת על הכלל כדי להשליט חוק וסדר על הפרט, שהרי כמאמר חז"ל (אבות ג', ב'): "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו". על כן, ציווה משה (דברים ט"ז, י"ח): "שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק". רש"י מבאר: "שופטים – דיינים הפוסקים את הדין. ושוטרים – הרודים בעם לקיים את ציווייהם, שמכים וכופתים במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט".

אבל, אם זו מצווה המוטלת על הציבור, מדוע אומר הפסוק "תיתן לך" בלשון יחיד?

כיצד יכול היחיד לקיים מצווה זו המוטלת על הכלל?

אין זאת אלא כי עסקינן ב"משפט פרטי" ובציווי לכל יחיד ויחיד למנות לו שופטים ושוטרים פנימיים, לשערים המצויים בתוכו.

אכן, רבי חיים ויטאל ב"ספר הליקוטים" (פרשת שופטים) מפרש, כי השיפוט האמור בפרשה מתייחס לחמישה שערים המובילים את הַשְּׂמִים החושיים מן העולם אל תוך ליבו ותודעתו של האדם. "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 שְׂשִׁים לו 'שופטים ושוטרים' בכל אלו השערים הנזכרים".

ה"נועם אלימלך" מבאר כי עסקינן בשיפוט ערכי שיש לכל אדם, ביחס לכל מעשה שהוא עושה.

בכל עשייה עליו להפעיל גם שופט וגם שוטר, ומוטל עליו גם לעודד ולרומם וגם לדכא ולעצור. נפרט.

שלושה סוגי שיפוט

בגמרא במסכת ברכות (דף ס"א עמ' ב') מצינו כי השיפוט הערכי הפנימי של אדם בא משלושה מקורות שונים, בהתאם לסוג האדם:
"צדיקים – יצר טוב שופטן, שנאמר (תהילים ק"ט, כ"ב): 'ולבי חלל בקרבי' (יצר הרע של הצדיק הפך לחלל מלחמה, ומי שנשאר לשפוט אותו הוא יצר הטוב);
רשעים – יצר רע שופטן שנאמר (שם ל"ו, ב'): 'נאום פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו';
בינונים – זה זה שופטן שנאמר (שם ק"ט, ל"א): 'כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו' (לשון רבים כי יש לו שני שופטים)".
מה פשר הדברים? האם שיפוט ערכי אינו נובע אצל כל אדם, צדיק רשע ובינוני, משני היצרים כאחד, כאשר היצר הרע מושך אל הגשמי, הערב, המענג והנוח, ואילו היצר הטוב מושך אל המועיל, המרום, הרוחני, הטוב והערכי?

שיפוט בספרם של צדיקים

האויב של הטוב הוא המצוין. האויב של הבינוני הוא המושלם. האויב של האדם הוא שביעות הרצון העצמית מהישגיו. אל לו לאדם לנוח על זרי דפנה ועליו להמשיך לעמול, להמשיך לשאוף, להמשיך לשפר, כי רק השינון יוצר בקיאות וחשיבה מאומצת מניבה תובנות. רק האימון המתמיד יוצר את האלוף, הניסיון יוצר את החכם, המאמץ יוצר את ההישג ומאמץ עילאי יוצר הישג מושלם. צדיק שהגיע להישג רוחני הוא איש אשר רוח ההישגיות מפעמת בו וממריצה אותו. רוח הישגיות זו היא היצר הטוב שבו, והיא שיפוטית ואינה נותנת לו מנוח. היא לוחשת לו: לא עשית מספיק ולא עשית מספיק טוב. תמשיך. תתמיד. תתאמץ, כדי שתשפר ותשתפר.
"דרך הצדיקים שיש להם מוכיח בקרבם המוכיח אותם על כל מעשיהם אשר הם עושים. מוכיח אותם על פניהם ומראה להם גם במעשיהם הטובים איך שחסרו ולא עשאו כהלכתן כראוי לעשות לבורא יתעלה וזהו יצר טוב שופטן".

שיפוט בספרם של רשעים

גוף נעדר ביקורת אינו משתפר. חנופה גורמת לניוון. מי שאינו מבין בטיבו של הישג ואינו מבחין בין טוב למוטב, לא יתאמץ, לא יקריב ולא יעריך את מי שמקריב ואת מי שמתאמץ. הוא יקדש את הבינוניות ואף ישבח את מה שרע וידרוש לכבדו ולקבלו כמו שהוא.

הדבר הכי גרוע שיכול לקרות לרשע, הוא שופט שאומר לו שהוא בסדר ושהכול סביבו בסדר ושגם מעשיו הרעים טובים הם. יצר הרע שופטו. זו מידתם של רשעים שיצרם הרע משתיק את קולה הפנימי של התבונה ומחריש את לחשה של רוח העשייה ואת תחושת המוסר. אין להם ביקורת עצמית. אדרבה, הם מתקוממים כנגד מי שמבקר אותם. "כל מעשיהם טובים בעיניהם וגם המעשים הרעים שעשו מראה להם היצר הרע שטוב עשו. זהו יצר הרע שופטן".

שיפוט בספרם של בינונים

בינוני לא העפיל לדרגת צדיק ולא נפל לדרגת רשע. הוא לא הגיע להישגים שמחמתם יבקש לנוח על זרי דפנה, ומצד שני לא חווה נפילה לבור שחת הגוררת תחושת ייאוש ומביאה להצדקת מצבו הרעוע כדבר שיש להשלים עימו. מדובר באדם המצוי במרוץ רוחני במשעולי החיים ואלו מכבידים עליו. הוא שואף לטוב ומתמודד, אך לעיתים הוא גם נכשל.

אדם זה נקרא בינוני והוא מצוי במאבק כפול, מלפנים ומאחור: מצד אחד ניצב יצר שאומר לו: "אתה בסדר. אתה צדיק כמו שאתה. אל תציב את הרף גבוה מדי". יצר זה מנמיך את השאיפות ולוחש לו כי אינו מסוגל ליותר. מצד שני ניצב יצר שאומר לו: "אתה רחוק מלהיות בסדר. אתה רשע". יצר זה מציג לאדם את הרף בקצה העליון כדי שיתייאש מלקפוץ לגובה. גם שיפוט זה מזיק לאדם, שכן תכליתו של החטא אינה הנפילה אלא הרגע שבו אדם מתעורר בעקבותיה בתחתית הבור. ברגע שאחרי החטא הוא חש ייאוש וכדוך, חדל להאמין בעצמו וביכולתו להשתנות ולשפר. היצר ניזון מן הרגע שאחרי הנפילה ואומר לאדם: "אין לך סיכוי לקום ואין לך בשביל מה לקום. הרי שנינו כבר יודעים שאינך צדיק. אל תתחזה ואל תנסה. תישאר נפול ומסואב". את שתי לחישות הארס האלו כאחת – יש לבטל. כנגד היצר ה"טוב" הלוחש לאדם: "אתה צדיק" – צריך הבינוני לומר: "אני רחוק מזה".

כנגד היצר ה"רע" הלוחש לאדם: "אתה רשע" – צריך הבינוני לומר: "ממש לא! אני נפלתי. אך מסוגל לקום. חטאתי אך מסוגל לשוב בתשובה. אני בהחלט מסוגל להיות צדיק".

"ויהיה שפל ונבזה בעיני עצמו אף על פי כן לא יחזיק עצמו כרשע חס וחלילה כמאמר חז"ל (אבות פרק ב' משנה י"ג): 'אל תהי רשע בפני עצמך', והטעם הוא, כי אם

חס וחלילה יחזיק עצמו כרשע אזי אין לבו בקרבו לעשות איזה מצוה או תורה ותפילה ואיזה עובדא כשרה וישרה, כי מתייאש עצמו באומרו שאינו ראוי לזה ונמצא צריך האדם להחזיק בשתי המדרגות יחדיו".

הנה כי כן, הכתוב מצווה על שיפוט ערכי עצמי, שהוא דו צדדי. הכתוב אומר: "שופטים ושוטרים תיתן לך". מצד אחד מוטל על האדם להפעיל את ה"שופטים", הכוללים את היצר הטוב המייסר ומראה את האדם ומראה לו מה חיסר בעבודת ה'. מצד שני, עליו להפעיל את ה"שוטרים" הרודים בעם לבלתי עשות רע. אכן, כנגד חטא היוהרה חשוב לזכור את הנפילות וכנגד חטא הבינוניות חשוב לזכור את היכולות.

פרשת כי תצא

זירת ההתגוששות האמיתית

"והיה" בוודאי, או שמא יש לומר "אם יהיה"?

אחד מן הדינים שמשנה רבינו עומד עליהם, הוא ירושת בן בכור, שאינו הבן המועדף על אביו, מכיוון שהאב אינו אוהב את אימו. כך נאמר בכתוב (דברים כ"א, ט"ז-י"ז): "כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה וילדו לו בנים האהובה והשנואה, והיה הבן הבכור לשניאה. והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו, לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו, כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה".

ה"נועם אלימלך" מפנה את תשומת הלב לקושי לשוני.

הכתוב אומר: "והיה הבן הבכור לשניאה" כעניין ודאי. ברם, שהיה על הכתוב לומר: "אם יהיה הבן הבכור לשנואה", שכן זו אינה האפשרות היחידה, וכאשר יש לאדם שתי נשים, בהחלט ייתכן כי הבן הבכור ייוולד לו מאשתו האהובה. מדוע אם כן מניח הכתוב כי כאשר יש שתי אפשרויות תתרחש בוודאות האפשרות הרעה? ה"נועם אלימלך" פונה לפרש את הכתוב מתוך ראייה כוללת של זירת ההתגוששות שיש בכל אדם בין שתי אפשרויות, טובה ורעה, ומבאר מה עליו לעשות כדי שהבכורה תינתן לטובה.

כולנו בינוניים?

בגמרא במסכת ברכות (דף ס"א ע"ב) מובאים דברי רבי יוסי הגלילי כי "צדיקים יצר טוב שופטן, רשעים יצר רע שופטן, ובינוניים זה וזה שופטן" (להסבר הדברים ראה דברינו לעיל לפרשת ראה).

הגמרא ממשיכה: "אמר רבא, כגון אנו בינוניים". כלומר, העולם כולו מורכב מאנשים בינוניים.

ברם, שהדבר תמוה ביותר לנוכח הגדרת המונח "בינוני".

ברמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג' הלכה א') מצינו כי "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות. מי שזכויותיו יתירות על עונותיו – צדיק; מי שעונותיו יתירות על זכויותיו – רשע; מחצה למחצה – בינוני, וכן המדינה אם היו זכויות כל יושביה מרובות על עונותיהם הרי זו צדקת, ואם היו עונותיהם מרובין הרי זו רשעה, וכן כל העולם כולו".

נמצא כי בינוני הוא מי שכפות המאזניים של זכויותיו ועונותיו מעוינות, עין בעין במדויק, עד כי אין האחת עולה על חברתה אפילו כמלוא נימה, ואין כל אפשרות להכריע את הכף. מטבע הדברים, "תיקו" שכזה הוא דבר נדיר שבנדיר, האמור להתרחש במקרים בודדים חריגים ויוצאי דופן. הכיצד ייתכן אפוא להגדיר את כל העולם כבינוניים?

מלחמת גוף בנפש על הגדרת האדם

אדם הוא ברייה מורכבת. מצד אחד יש בו נשמה אלוקית השואפת לכל מה שרוחני ונאצל.

הנשמה היא חלק אלוקה ממעל והיא נכספת לשוב אל צור מחצבתה ועורגת לאלוקיה. על כן, כל עוד שהנשמה בקרבו מבקש האדם להתעלות ולפעול פעולות נמרצות כדי להתקרב לאלוקיו בחייו.

מצד שני האדם הוא "בשר ודם". הוא נטוע בגוף גשמי השואף לכל מה שמענג, ערב ונוח.

המאבק בין גוף ונפש הוא בסיסי ותמידי והאדם צריך לבחור לאיזה כיוון יימשך וכיצד יוגדר.

אם הוא נכבש ע"י הגשמיות הרי שהוא מכבה את נשמתו, ואם הוא נכבש ע"י הרוחניות, הרי שאף גופו הופך ללפיד דולק של רוממות וקדושה.

כך כתב רבי משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "דרך ה'" (חלק א' פרק ג'): "גזרה החכמה העליונה שיהיה האדם מורכב משני הפכים, דהיינו מנשמה שכלית וזכה, וגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם יטה בטבע לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות. ותמצא ביניהם מלחמה, באופן שאם תגבר הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ויהיה אותו האדם המשתלם בשלימות המעותד. ואם יניח האדם שינצח בו החומר, הנה ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו, ויהיה אותו האדם בלתי הגון לשלימות, ונדחה ממנו ח"ו, ולאדם הזה יכולת להשפיל חומריו לפני שכלו ונשמתו, ולקנות שלימותו".

הגוף חזק מן הנשמה

במלחמה בין גוף לנפש מי חזק יותר? יצר הרע!

גשמיות האדם חזקה מנשמתו. רבינו בחיי (ויקרא י"א, מ"ד) כותב כי "ידוע שהתאווה חזקה בטבעה והנה היא באדם קודמת לשכלו, כי התאווה מוטבעת בו מתחילת נעוריו שהוא נמשך אחר ההנאות הגשמיות ועמהן הוא הולך וגדל, עד שהיא מתגברת על השכל אשר בשבילו נוצר האדם. ועוד שהתאווה מחוברת מכוחות הטבעיים ומן היסודות, ויש לה מחזיקים ועוזרים הרבה והם המאכלים ושאר התאוות הגשמיות, והשכל שהוא עצם רוחני והוא נגזר מן העולם העליון, הוא זר בעולם גופות העבים והגסים. ומפני שהוא נכרי אין לו מחזיק ועוזר אלא הכל כנגדו, ובדין הוא שיחליש השכל ותתגבר התאווה עליו בסיבת שני עינינים, האחד מפני שהתאווה באדם קודמת לשכל, והשני מפני שהתאווה יש לה מחזיקים ולא כן השכל, ולפיכך הוצרך האדם אל התורה והמצוות לחזק כח השכל ולהחליש כח התאוות, ומפני זה נצטוינו במצוות המאכלים האסורים ובמצוות העריות ובמצוות התפילה והתענית והצדקה וגמילות חסדים, שכולן להחליש כח התאווה. וזהו שאמרו חז"ל בספרי, 'והתקדשתם' זו קדושת מצוה, ואחר כך 'והייתם קדושים'. והכוונה במאמר הזה כי על ידי המצוות יחליש כח התאוות, ויתגבר כח השכל שבשבילו נברא האדם".

נמצא כי באדם משתוללים כוחות של טוב ורע, אבל אין אלו כוחות שווים. המלחמה בין גוף לנפש אינה שקולה. אי אפשר להותיר את הזירה כהווייתה ויש לתת משקל עודף לחלק הרוחני, כדי שהוא יוכל להתמודד ולנצח.

זירת ההתגוששות האמיתית

לכאורה ההתמודדות היא בין מוח (מקום משכן הנשמה) לבין הגוף הגשמי.

ה"נועם אלימלך" מלמדנו כי יש עוד זירת התמודדות.

במוח עצמו!

סוף מעשה – במחשבה תחילה. לפעולה של אדם קודם רצון. המוח הוא איבר הרצייה של האדם. נמצא כי החטא מתחיל במחשבה. זירת ההתגוששות בין גוף לנשמה מתחוללת אפוא במוח, ובו יש לאדם מחשבות טובות וקדושות מצד אחד, וחלילה גם מחשבות חטא ואוון מצד שני.

פעולות הגוף הן כבר התוצאה המעשית ממה שמתחולל בנפשו ובמוחו של האדם. ה"נועם אלימלך" מחדש על כן כי ההכרעה בדבר הגדרת האדם איננה בזירת המעשה, אלא בזירת המחשבה. במוח.

מי שמחשבות הקדושה שלו גוברות על מחשבות החטא שלו, ייחשב לצדיק. ולהפך.

אך יש גם בינוני. זהו אדם שאין בקרבו הכרעה בין רצונות גשמיים לרוחניים. איש זה עורג גם לערב ולמענג וגם לקדוש ולרוחני. הוא לא שירש מקרבו את הרצונות הגשמיים אך נשמתו אינה כבויה חלילה והיא שואפת אף היא לרוחניות ולקדושה, למצוות ולתורה.

ההגדרה של בינוני

בהתאם להגדרה זו מובן כי ניתן להגדיר את הציבור הרחב כבינוני, שהרי אצל רוב האנשים יש מחשבות משני הסוגים, ובכל רגע נתון נמצא האדם במאבק בלתי מוכרע בין שני כוחות משיכה הנאבקים במוחו.

אכן, בתחום המעשה, יש בדרך כלל רוב למעשים מסוג אחד ביחס למעשים מסוג אחר. איש איש ומאזן ניסיונותיו, כישלונותיו והצלחותיו. נדיר שאדם יהיה בינוני במעשיו. אבל, ההגדרה של האדם אינה נובעת ממעשיו אלא נקבעת בהתאם להכרעה בזירת ההתמודדות האמיתית – במוחו.

בזירה זו יש שלושה סוגי מתמודדים:

צדיק – שיצרנו הטוב הכריע את יצרו הרע. זהו אדם רוחני ומופשט, שכלל אינו חושב מחשבות יצריות, כי הן זרות לו.

רשע – שאצלו הכול הוכרע לכיוון הייצרי והגשמי. הרוחני והקדוש זר לו.

בינוני – שיש בו מחשבות משני הסוגים.

בהתאם להסבר זה מובנים דברי הגמרא כי רוב האנשים הם בינוניים (כפי שכותב ה"תניא" בליקוטי אמרים פרק א').

בנים משתי נשים אבל למי ניתן מעמד הבכורה

הבינוניות האמורה, שבה אדם שואף לקדושה ובמקביל גם חושק בעונג גשמי, היא רק נקודת המוצא. אדם לא יכול להתגורר על גשר. עליו להמשיך לנוע ולבחור צד. יתירה מזאת, רבינו בחיי הבהיר כי הצד הגשמי חזק יותר. לכן, אדם חייב לתת מעמד בכורה לרצון הרוחני שלו כדי להיות צדיק, שכן אם לא יעשה כן יגבר, גם במוחו, החלק הגשמי והייצרי שבו, שהוא יותר חזק.

בהתמודדות החריפה המתחוללת באיבר הרצייה, במוח, יש לתת בכורה לרוחניות, כך שזו תהפוך לרצון החזק ביותר שלו, שיתפרץ ויגבר ברגע של אמת, כך

שכשישאלו את האדם ברגע האמת: "מה הכי חשוב לך?" תהיה לו תשובה אחת – "קדושה".

המסר הטמון בעומק הכתובים

בהתאם לרעיון זה פונה ה"נועם אלימלך" לבאר את הפרשה ומוצא בעומק הכתובים מסר ברור לפיו אצל אדם חצוי, שבמוחו מעורות מחשבות קדושה וחסא כאחד, לא יוכלו להיוולד מעשים שלמים. על כן, הוא מחויב להכריע בין הרצונות ולהעדיף את הרוחניות.

הרובד העמוק של הכתוב הזה מבואר כך:

"אשה" – הוא מושג שאול המבטא את אִם המעשים של האדם, דהיינו כוח המחשבה.

"שתי נשים" – הן שתי מחשבות.

"אחת אהובה ואחת שנואה" – האחת היא מחשבה קדושה ואחת היא מחשבה זרה.

לאדם בינוני יש מחשבות משני הסוגים ומעורב בו טוב ורע.

"בן" – זו התולדה של מחשבות האדם ומה שנולד בעולם המעשה מכוח הרצייה שלו.

"בן השנואה" – מעשים שנולדו מרצייה גשמית.

"הבכור בן השנואה" – אִם המחשבה הדומיננטית גשמית, הרי שהבכורה ניתנת למעשים גשמיים.

"והיה הבן הבכור לשניאה" – בדרך כלל, הכוח הרע חזק יותר, כפי שהבאנו לעיל מדברי רבינו בחיי. האדם נמשך יותר אל רצונותיו הגשמיים, ויש בכוחן להעכיר את היורה. לכן זו תוצאה ודאית, ומשום כך נאמר "והיה" ולא "אם יהיה".

"ביום הנחילו את בניו" – פירוש כשיגיע היום שינחיל את בניו הם המעשים טובים להעלותם לה';

"לא יוכל לבכר את בן האהובה" – לבכר מלשון ביכורים, דהיינו שלא יוכל לעשות שום מצווה בשלמות.

"על פני בן השנואה הבכור" – מחמת שבן השנואה הוא הבכור.

הווי אומר כי בהתמודדות שיש לאדם בזירת חיים שבה יש לו שני רצונות, המכונים "שתי נשים", עליו לוודא כי "ביום הנחילו את בניו" – הבכור יהיה בן האהובה, ותינתן בכורה ועדיפות לרצונותיו הרוחניים, שאם לא כן, לא יוכל לעולם לעשות מעשה בשלמות.

ה"נועם אלימלך" מסכם: "לכן שמור עצמך מאד וקדש וטהר עצמך לזכך את מחשבתך כדי שתוכל לעשות מצוה בשלימות. וקל להבין".

הנה כי כן, לאדם יש שתי זירות התמודדות בין קדושה לגשמיות: האחת היא בתחום העשייה והשנייה בתחום הכוונה והרצון. המעשה הולך אחר הכוונה. לכן, הזירה המכרעת היא באיבר הרצייה, שהוא המוח. רוב בני האדם הם בינוניים. מפכים באדם רצונות משני סוגים והם מכונים "שתי נשים", האחת אהובה ורוחנית והשנייה גשמית. ברם, שלמות המעשה נובעת מטוהר הכוונה. אדם שרצונותיו חצויים וסותרים – לא יכול לעשות מעשה שלם. על כן, חייב אדם להכריע ולתת את הבכורה לרצונות הרוחניים, כדי שביום שבו יישפטו מעשיו של האדם, יהיה הבכור – בן האהובה!

פרשת כי תבוא

"מביא וקורא"

תורה, עם ישראל ומצוות ביכורים?

מאמץ מתמשך הצליח, הסבלנות והסבל השתלמו ושדותיו של אדם מניבים פרי. לרגע הזה ייחל בעל הקרקע זמן רב והנה הוא בא. הוא רוצה ליהנות מפרי עמלו. באה מצוות ביכורים ואומרת לאדם כי את הפרי המיוחל הזה אין הוא יכול לאכול. הוא מצווה להקריב לה' את ראשית הפרי. כך נאמר (דברים כ"ו, א'-ב'): "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 נתן לך ושמנת בטנא, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם".

רש"י מבאר: "ובאת אל הכהן ... ואמרת אליו - שאינך כפוי טובה". הקרבת הביכורים מלמדת את האדם להיות מכיר טובה. חשיבותה של הקרבה זו ברורה היא.

אבל, ההתייחסות אל הקרבת ראשית הפרי - חורגת הרבה, הרבה מאוד, מעבר לכך. עד לפרשה זו למדנו (בראשית א', א'): "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", ואמרו חז"ל כי המונח "בראשית ברא" עוסק בסיבת הבריאה ובסדר העדיפויות שלה ולא בסדר הבריאה (עמדנו על הדברים בהרחבה לעיל, בדברינו על פרשת בראשית).

רש"י שם מביא את דברי חז"ל כי העולם נברא "בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית". הראשית התכליתית לבריאת העולם היא אפוא: תורת ישראל ועם ישראל.

והנה, בהגיע פרשת ביכורים נאמר במדרש (בראשית רבה א', ד') כי העולם נברא בזכות הבאת ביכורים, שנאמר (שמות כ"ג, י"ט): 'ראשית בכורי אדמתך'".

ובכן, כיצד ניתן לומר כי העולם נברא עבור מצוות ביכורים? אכן, חשיבותה של הקרבת ביכורים היא רבה, אבל זו אחת מתרי"ג המצוות וכמוה כשבת, מילה, תפילין, ציצית, פדיון שבויים וכיו"ב.

האם מצוות ביכורים היא בסיס לקיום העולם ותכלית לבריאתו, כמו תורת ישראל ועם ישראל? האם מצוות ביכורים היא בכלל בת השוואה לתורה ולעם ישראל ועומדת איתם בשורה אחת?
האם יש לומר כי לשם שלושה דברים העולם נברא: תורה, עם ישראל ומצוות ביכורים?

ההודיה אינה על הפרי אלא על האדמה

האם מטרתה של הבאת ביכורים היא רק הכרת תודה?
בהתאם להלכה נמצא כי עם ישראל נחלק לשלוש דרגות, ביחס למצוות ביכורים:
- מי שאין לו קרקע בארץ ישראל - אינו מביא ואינו קורא;
- מי שיש לו שלושה אילנות ויותר נחשב כמי שיש לו קרקע - מביא וקורא מקרא ביכורים;
- "הקונה שני אילנות בתוך שדה של חברו" - מביא ואינו קורא (משנה מסכת ביכורים פרק א', משנה ו').

כלומר, מי שיש לו רק שני אילנות, שאינן מקנות לו זכויות בגוף הקרקע, אינו אומר מקרא ביכורים, שבו נאמר (דברים כ"ו, י'): "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'".

נמצאת למד כי ההודיה אינה על הפרי בלבד אלא גם על האדמה שהניבה אותו, ומי שאין לו קניין באדמה אינו אומר "מקרא ביכורים", שהיא ההודיה על הקרקע שנתן לו הקב"ה.

מדוע אין מודים על הפרי כשלעצמו? האם אין הכרת הטוב מחייבת תודה זו?

ביכורים כמעשה המשריש אמונה

ה"נועם אלימלך" מחדש זווית ראייה חדשה. ביכורים אינם רק מעשה של הקרבה. הם הרבה יותר מהכרת הטוב. ביכורים הם הכרה והודיה של האדם בכך, שהאדם אינו בעלים בקרקע שלו, שהניבה לו את כל הפרי הזה. מקרא ביכורים הוא הכרזה כי לה' הארץ ומלואה והאדם רק עובר אורח.

על כן, מקרא ביכורים נאמר ע"י בעל קרקע המודה כי האדמה לא שלו! רעיון זה ניבט גם מעיון בפרטי המצווה, שבהם רואים אנו כי עסקינן במצווה שתכליתה להביא אדם להכרה בשפלות מעמדו וקניינו בעולם הזה. כך מצינו במשנה במסכת בכורים (פרק ג' משנה ד') כי אף אגריפס המלך כאשר הגיע להר הבית נטל את הסל על כתפיו ונכנס ברגל, כשהוא עניו וכנוע.

מעתה מובן כי הביכורים נקראים "ראשית", מכיוון שבהבאתם יש הודיה של האדם כי "בראשית ברא אלוקים", הווי אומר כי העולם נברא ע"י הקב"ה. העולם של הקב"ה ולא של האדם.
מקרא ביכורים הוא תמצית האמונה.
מכיוון שמצוות הביכורים משרישה את יסודות האמונה, מובן כי העולם נברא גם בשביל ביכורים כי אכן העולם עומד על תורה, על ישראל – ועל אמונה!

שלוש דרגות באמונה

ה"נועם אלימלך" ממשיך ומבאר כי שלוש הדרגות שאנו מוצאים לגבי הבאת ביכורים, מצויות גם באמונת האדם. לשם הדגמת העניין עושה רבי אלימלך שימוש בדברי הגמרא במסכת קידושין (דף ל' עמ' א'): "לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד".

- **"שליש במקרא"** – אלו אנשים המצויים בתחילת דרכם. מקרא מלשון מקרי ולא מושרש. יש להם מחשבות קדושות אבל גם מחשבות זרות ו"לפעמים יתגבר על יצרו ולפעמים יצרו מתגבר עליו ואינו דבר תמידי".
מדרגה זו נוסקים ועולים לאט לאט, בתהליך הדרגתי. האדם צריך "להתגבר בהדרגה לטהר מחשבותיו עד שיזדככו דעיקר הוא המחשבה".

- **"שליש במשנה"** – משנה מלשון שניות וכפל. (שמות ט"ז, ה'): "והיה משנה על אשר ילקטו". אלו אנשים שחיים כשגופם מצוי בעולם הזה, אך מוחם ונשמתם משוטטים בעולמות עליונים.

- **"שליש בתלמוד"** – זו "מידה בתלמוד שאין גדולה הימנה דהיינו דביקות ואהבה", כפי שמצינו בגמרא במסכת בבא מציעא (דף ל"ג עמ' א') כי העוסקים בתלמוד "אין לך מדה גדולה מזו". אלו אנשים שהתורה השתרשה בליבם והם נטועים באוהלה של תורה.

ההקבלה לביכורים ברורה:

- יש אדם שאין לו קרקע והוא תלוש. האמונה שבלבו היא "מקרית" והוא לא מושרש בה;

- יש אדם שיש לו שני אילנות והוא בבחינת "רגל פה רגל שם". יש לו השגה בעולם הרוח אך הוא לא נפרד מעולם החומר. הוא יודע שיש הקב"ה, אך לא נפרד מתחושת הבעלות שלו. הוא פוסח על שני סעיפים בבחינת האומר: "לה' הארץ ומלואה" אבל גם אומר בליבו: "הקרקע שלי היא שלי".
אדם זה מביא ביכורים אבל אינו קורא את הכתוב לפיו האדמה של הקב"ה.

הוא אינו קורא גם במובן זה שעדיין אינו במדרגה של מי שקורא לה' ונענה מייד כדרך שצדיק גוזר והקב"ה מקיים.
- יש אדם שיש לו שלושה אילנות, כלומר הוא נטוע היטב בעולם הרוח ומאמין באמונה שלמה שהבעלות אינה שלו כלל. יש לו אחיזה בקרקע, אך הוא מכיר כי האדמה היא של ה'!
איש זה "מביא וקורא" גם במובן זה שכשהוא קורא אל ה' - הוא נענה מייד.

הנה כי כן, מצוות ביכורים חורגת מהקרבת הרצונות האישיים לקב"ה, ונעלה ממצווה שיש בה חינוך להכרת הטוב. הביכורים הם תכלית בריאת העולם וראשיתו, כמו תורה ועם ישראל, כי יש בהבאת הביכורים מעשה שמשריש אמונה בכך שהקרקע אינה של האדם, ואין לאדם בעלות בעולם הזה, שכן הוא רק "אורח נוטה ללון". אמונה זו אינה הבזק רגעי וחולף, אלא יסוד שאותו יש להשריש לאט וביסודיות. מי שהגיע לדרגה זו הוא בבחינת "מביא וקורא" - קריאתו לה' נענית!

פרשת נצבים

יראת שמיים מעשי ידי אדם

הבחירה בנקודה אחת בלבד

פרשה זו עוסקת בבחירה שניתנה לאדם. כך נאמר (דברים ל', ט"ו-י"ט): "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, ואת המוות ואת הרע. אשר אנוכי מצווח היום לאהבה את ה' אלהיך ללכת בדרכיו ולשמור מצותיו וחוקותיו ומשפטיו, וחיית ורבית וברכך ה' אלהיך בארץ אשר אתה בא שמה לרשתה. ואם יפנה לבבך ולא תשמע, ונידחת והשתחוית לאלהים אחרים ועבדתם. הגדתי לכם היום כי אבוד תאבדון, לא תאריכון ימים על האדמה אשר אתה עובר את הירדן לבוא שמה לרשתה. העידותי בכס היום את השמים ואת הארץ החיים והמוות נתתי לפניך הברכה והקללה, ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך".

בגמרא במסכת ברכות (דף ל"ג ע"ב) מצינו: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שנאמר (דברים י', י"ב): 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה'". נמצא כי המציאות מוכתבת מראש ומושפעת ממרומים. הדבר היחיד שבו מתבטאת הבחירה של האדם הוא יראת שמיים והכרעה כיצד לפרש את המציאות וכיצד להגיב אליה.

"לדבק בדרכיו" – לא יכול בהגדרה לכלול יראה

ברם, ה"נועם אלימלך" ב"ליקוטי שושנה", שואל שאלה חריפה:

א. בגמרא במסכת סוטה (דף י"ד ע"א) דרשו חז"ל את הכתוב (דברים י"ג, ה'): "אחרי ה' אלהיכם תלכו". הגמרא מקשה: "וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכונה, והלא כבר נאמר (שם ד', כ"ד): 'כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא'?" הגמרא משיבה כי הכתוב מלמד שיש להלך אחר מידותיו של הקב"ה: "מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים; מה הקב"ה ביקר חולים אף אתה בקר חולים; מה הקב"ה ניחם אבלים אף אתה ניחם אבלים; מה הקב"ה קבר מתים אף אתה קבור מתים".

כמו כן דרשו חז"ל בספרי (עקב מ"ט) את הכתוב (דברים י', י"ב): "ללכת בכל דרכיו", אלו הן דרכי מקום... הקב"ה נקרא חנון אף אתה היה חנון; המקום נקרא צדיק... אף אתה היה צדיק; המקום נקרא חסיד... אף אתה היה חסיד". האדם הצטווה ללכת בדרכי ה' וכל המעשים והתכונות שמוטל על אדם לעשות – נלמדים מהקב"ה.

קנה המידה למעשי האדם והמודל שלפיו עליו לנהוג הוא – הקב"ה! ב. בחירת האדם נמצאת כאמור בחיוב להיות יראי שמיים, שזהו הדבר היחיד שכביכול אינו ביד הקב"ה אלא ביד האדם. ברם, איך יכול אדם לסגל לעצמו את מידת היראה, כשהוא דבק במידותיו של הקב"ה, הרי יראה היא התכונה היחידה שאין לקב"ה?!

"לכאורה איך שייך יראה אצל הקב"ה שנהיה אנחנו דבקים במידת יראתו והלא הוא שלם בכל מידותיו ואיך מצינו אצלו יתברך יראה?"

טוב יצר כבוד לשמו

ה"נועם אלימלך" משיב על כך תשובה הנוגעת לאחד מיסודות האמונה, וכדי לעמוד על עומק הדברים נקדים ונפתח בפירוש של הגר"א ללשון התפילה: "טוב יצר כבוד לשמו". ההסבר הוא זה:

לכאורה, למה ברא הקב"ה עולם ואדם? מדוע ציווה הקב"ה על האדם ציוויים שונים? הרי הקב"ה לא זקוק לשום דבר מן האדם, וגם אין בידי האדם לתת דבר לקב"ה, שהרי הכול בא מלכתחילה מאת ה', כפי שנאמר (איוב ל"ה, ז'): "אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח?"

הגר"א מבאר כי מהלך הדברים הוא זה:

הקב"ה הוא הטוב המוחלט.

טוב מתבטא בהטבה לזולת.

הקב"ה ברא עולם ובמרכזו אדם כדי להיטיב לאדם.

העונג המובהק ביותר לאדם, הוא דבקות רוחנית מלאה ומוחלטת בבוראו.

מי שמקבל מאחר טובה, חש אסיר טובה ובוש מפניו. הוא אוכל "לחם חסד" (נהמא דכיסופא) והדבר מעכיר את הנאתו ופוגם בעונג.

על כן, נפח הקב"ה נשמה שהיא חלק אלוקה ממעל בתוך גוף עם יצרים גשמיים והניח את האדם בתוך עולם גשמי. האדם נאלץ לבחור בין טוב ורע ולהעדיף לימוד תורה ועשיית מצוות תוך דחיית סיפוקים גשמיים. לאחר שהאדם בחר בטוב ודחה את הרע, הוא זוכה בדבקות בה', בדין ולא בחסד. הוא מרוויח את

השכר של דבקות בקב"ה "בדין בצדק וביושר", וממילא הוא חש בעונג רוחני בלי שתהא בכך תחושה של אכילת לחם חסד. "טוב יצר כבוד לשמו" – הקב"ה, יצר את הכבוד לשמו, כלומר כדי שהאדם יוכל לכבד את שמו של הקב"ה, כדי לממש את מידתו של הקב"ה כטוב המובהק ביותר.

ה' שואל מעימך – בבחינת שואל ומשאל

בהתאם לעיקרון זה מבהיר ה"נועם אלימלך" כי הקב"ה דורש מן האדם להיות ירא אלוקים – כדי להיטיב לאדם. אין הקב"ה זקוק ליראת האדם, כפי שאינו זקוק לכבוד ממנו. אדרבה, האדם הוא שזקוק לכך. לצורך זה מתחולל התהליך הבא:

א. בני אדם אינם שלמים ומושלמים. לכל אחד חסר משהו. על כן, דבר הנחסר לאחד הוא שואל מחברו.

ב. הקב"ה להבדיל הוא השלמות המוחלטת והמובהקת. הוא שלם במידותיו. אין הוא צריך לשאול שום דבר, כי אם היראה של אדם, שזה חפצו שיהא האדם ירא מפניו. כלומר, הקב"ה שואל כביכול מן האדם את מידת היראה, וזה פשר המונח: "מה ה' שואל מעמך" – לא מלשון משאלה אלא מלשון השאלה. "כי אם ליראה" – האדם משאל כביכול לקב"ה מידה אנושית שאין לקב"ה עצמו והיא – היראה.

ג. הכתוב אומר (תהילים ס"ח, ל"ה): "תנו עוז לאלוקים". האדם תורם לקב"ה. לא כי ה' זקוק לכך אלא מכיוון שהאדם זקוק לכך. מה נותן האדם לבוראו? את מידת היראה, שבלעדיה אין קיום לכלל המצוות, שהרי נאמר בזוהר (תיקוני זוהר, דף כ"ה עמ' ב') כי "מצווה בלא אהבה ויראה (דחילו ורחימו) אינה עולה למעלה (לא פרוחת לעילא)".

ד. לאחר שהאדם משאל לקב"ה את היראה נמצא כי גם אצל הקב"ה יש כביכול יראה, וממילא ה"מודל" שממנו למד האדם הוא שלם. על כן, כאשר האדם דבק במידותיו של הקב"ה יש שם גם יראה, שאותה שאל הקב"ה מן האדם.

ה. בעולמה של הלכה למדנו כי אדם יכול לתת גט לחצרה של אישה על אף שמה שקנתה האישה קנה בעלה ואין לה בעלות בחצר שבאמצעותה תוכל לקנות את הגט, שכן עם מתן הגט היא קונה את החצר ובלשון הגמרא במסכת גיטין (דף ע"ז עמ' ב'): "גיטה וידה באים כאחד".

אף בעולם המציאות יש תחולה לכלל זה, ואין לשאול "שאלה פילוסופית" מה קדם, החור שבקיר או המסמר שיצר אותו? לכאורה, המסמר לא יכול

לחדור לקיר בלי שיהיה בו חור, ואילו החור לא נוצר עד שחדר המסמר. אין זאת אלא ש"החור והמסמר באים כאחד". בדומה לכך, יש לומר כי ב"מודל" שהקב"ה מציב בפני האדם יש גם את היראה, שאותה שאל הקב"ה מן האדם ושעל פיה פעל האדם – ביראה, בבחינת שני דברים הבאים כאחד. ו. דבר המושאל מחזירים למשאל. ה' מחזיר לאדם את היראה שאותה שאל ממנו, בכך ששם אותה ב"מודל" שהציב בפניו כדי ללמדו כיצד לנהוג. "וזה שכרו שה' מחזיר לו יראתו וגם מזמן לו מצוה נוספת לעשותה בשלימות בדומה למצווה זו, בבחינת שכר מצוה – מצוה".

הנה כי כן, היראה היא הדבר היחיד שתלוי באדם. "מה ה' אלוֹקֵיךְ שואל מעמך כי אם ליראה" – האדם הוא שמניח את היסוד ואת התשתית למידת היראה, והוא משאל מידה זו לקב"ה שמשבץ אותה במודל השלמות המוצג בפני האדם. הכול בידי שמיים חוץ מיראת שמיים, שהיא מעשי ידי האדם!

פרשת וילך

החכמה מאין תמצא

קבלה ומסירה

משה מעביר את שרביט ההנהגה ליהושע ונאמר (דברים ל"א, ז'-ח'): "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותם לתת להם, ואתה תנחילנה אותם. וה' הוא ההולך לפניך הוא יהיה עימך לא ירפך ולא יעזבך, לא תירא ולא תחת". לא רק שרביט ההנהגה הועבר, אלא שהחל תהליך מסירת התורה מדור לדור. חז"ל אמרו במשנה באבות (א', א'): "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע". ברם, שכאן מתעוררות שתי שאלות חריפות:

- משה לא קיבל תורה מסיני. משה קיבל תורה מה!
 - הר סיני הוא רק מקום קבלת התורה ולא הגורם שמסר את התורה למשה.
 - מדוע לא נאמר שיהושע קיבל תורה ממשה, כפי שנאמר על משה כי הוא קיבל תורה.
 - אצל משה נאמר קיבל. אצל יהושע נאמר כי מסרו לו.
- האם בהליך המסירה ליהושע הייתה מסירה מצד משה בלי קבלה מצד יהושע? ה"נועם אלימלך" מלמד אותנו פרק מהותי מאוד בהבנת ההליך של קבלת תורה בסיני ולאור הבנה זו מקבלים דברי המשנה אור חדש.

משה רבינו ראש וראשון בשלושה דברים

בשלושה דברים היה משה רבינו ראש וראשון לעולמי עד:

- משה היה נותן התורה והתורה נקראת על שמו. כך נאמר (מלאכי ג', כ"ט): "זכרו תורת משה עבדי". כמו כן, הלכות רבות הן בבחינת "הלכה למשה מסיני".

ב. משה הוא אב הנביאים. נאמר (דברים ל"ד, י'): "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים". ב"שלושה עשר עיקרי אמונה", המתמצתים את דברי הרמב"ם בפירושו על המשנה (סנהדרין פרק י'), נכתב בעיקר השביעי: "אני מאמין באמונה שלמה, שנבואת משה רבינו עליו השלום הייתה אמיתית, ושהוא היה אב לנביאים לקודמים לפניו ולבאים אחריו". הרמב"ם גם כתב בהלכות יסודי התורה (פרק ז' הלכה ו') כי "משה רבינו רבן של כל הנביאים".

ג. משה היה העניו מכל אדם, כפי שנאמר (במדבר י"ב, ג'): "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה".

להלן נראה כי אין אלו שלוש תכונות נפרדות שהתקבצו אצל אדם אחד. הענווה היא הבסיס לגדולתו של משה בנבואה, והיא הבסיס לקבלת התורה ע"י משה.

ענווה היא תנאי לחכמה

נבואה היא דרגה עליונה של חכמה ויכולת הפשטה עילאית. חכמה לא תימצא במי שאינו עניו. חז"ל אמרו במסכת פסחים (דף ס"ו ע"ב): "כל המתיהר, אם חכם הוא – חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא – נבואתו מסתלקת ממנו".

בגמרא במסכת מגילה (דף כ"ט ע"א) דרשו חז"ל את הכתוב (תהילים ס"ח, י"ז): "למה תרצדון הרים גבנונים" כי המילה "תרצדון" מתפרשת כ"תְרַצְצוּ דִין" והדברים מתייחסים למעמד הר סיני, שכן כל אחד מן ההרים ביקש כי עליו תינתן תורה, לאור מעלתו, והם רצו דין וטענו כנגד ההחלטה לתת את התורה על הר סיני שהוא "נעדר כל תכונות". בתשובה לכך "יצאה בת קול ואמרה להם, למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני". המום של ההרים נקרא "גבנונים".

חז"ל דרשו מילה זו בהשוואה לכתוב (ויקרא כ"א, כ'): "או גבן או דק", שנאמר כפגם היוצר מום ופוסל כהן מהקרבת קרבנות. לכאורה, "גיבנת" היא תכונתו הטבעית של הר. מהו החיסרון והפגם שנמצא בו? גאוה! מי שחושב שיש לו מעלה – זהו חסרונו. אכן, הגמרא מסיקה שם "שמע מינה כי מי שהוא יהיר, בעל מום הוא".

בסוגיה זו הגאוה הומשלה למום של גיבנת. ודוק, הגיבן הוא אדם שפוף. גיבנת היא תוספת שמנמיכה את קומת האדם וגורעת ממנו. היא גורמת לאדם להיות כפוף. זקיפות קומה יש דווקא אצל מי שאין לו שום תוספת.

נמצא אם כן, כי כתוצאה מן הגאוה לא ניתנה תורה על אף אחד מן ההרים. הווי אומר כי מי שיש לו "תוספת" עצמית של ישות משלו, לא יכול לקבל חכמה.

ענווה היא תנאי לקבלת התורה

בלי ענווה אין חכמה, ובלי ענווה – אין תורה. חז"ל אומרים במסכת סוטה (דף כ"א עמ' ב') כי "אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו, שנאמר (איוב כ"ח, י"ב): 'והחכמה מאין תמצא' – החכמה נמצאת באדם רק כשהוא "אין". כמו כן מצינו במסכת תענית (דף ז' עמ' א'): "למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב (ישעיהו נ"ה א'): 'הוי כל צמא לכו למים', לומר לך מה מים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה". נמצא כי ענווה היא הבסיס לקבלת תורה.

ודוק, כל המידות הרעות (כעס, קמצנות, תאוה, קנאה, כבוד וכיו"ב) הן חיסרון ביכולת לקבל תורה. אבל, ענווה היא כלי הקיבול. בלעדיה אין לתורה היכן להיכנס מלכתחילה. הענווה היא תנאי בלעדיו אין כלי בכלי האדם, אין מקום לקבלת תורה אם לא מרוקנים אותם מן הנפיחות העצמית, כך שזו לא תתפוס מקום כלל. ההכשרה של אדם להיות כלי לקבלת התורה, היא ריקון כל שבב של אנוכיות וחשיבות עצמית מן האדם. אי אפשר להיות כלי לקבלת תורה בלי להתבטל אליה.

משה רבינו ראש וראשון בדבר אחד

מעתה מובן כי הענווה העצומה והביטול העצמי המוחלט של משה, הן הכלי שמחמתו הפך משה להיות אב הנביאים. כמו כן מובן, כי הענווה העצומה של משה היא שהייתה הכלי שמחמתו הפך משה להיות מקבל התורה. אמור מעתה, כי למשה לא היו שלוש תכונות שבהן היה ראש וראשון אלא תכונה אחת: ענווה.

מכוח הענווה הגיע משה להיות אב הנביאים ומכוח הענווה זכה משה להיות מקבל התורה.

"משה קיבל תורה – מתכונתו של הר סיני"

כעת, נחבר את הנקודות לקו רצוף אחד:

א. כאמור, אם נשאל את עצמנו, במה זכה משה להיות מקבל התורה, התשובה תהיה – מכוח הענווה שבו.

ב. סיני הוא סמל וביטוי להעדר כל תכונה עצמית בולטת. זו המעלה והתכונה של הר סיני. בגמרא במסכת סוטה (דף ה' עמ' א') דרשו חז"ל את הכתוב (ישעיה נ"ז, ט"ו): "מרום וקדוש אשכון – ואת דכא ושפל רוח". רב הונא ורב חסדא נחלקו האם הקב"ה מרים את העניו אליו, או שהקב"ה יורד ושוכן

במחיצת העניו. הגמרא מביאה ראייה מהר סיני שעליו נאמר (שמות י"ט, כ'): "וירד ה' על הר סיני". הקב"ה "הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני, ולא גבה הר סיני למעלה".

ג. מעתה מפציע אור חדש על המונח: "משה קיבל תורה – מסיני", אשר הוא מבטא את התכונה שמכוחה קיבל משה את התורה. "לכן נאמר משה קיבל תורה מסיני, רצה לומר ממדרגת סיני שהוא הכנעה". אכן, ברור כי משה קיבל תורה מהקב"ה ולא מההר. אבל, הביטוי השנוי במשנה במסכת אבות אינו שגוי חלילה, כי הר סיני אינו רק מקום קבלת התורה, אלא מבטא את התכונה שמכוחה מקבלים תורה.

המונח קיבל תורה יכול להיאמר רק על משה

הענווה היא כלי הקיבול לקבלת תורה ובהעדר כלי קיבול – אין קבלה. מעתה מובן מדוע המונח "קיבל" תורה מיוחד רק למשה, שהיה עניו מכל אדם והיה מוכשר ומוכן לקבל את התורה מכוח הכנעה שבו. לא כן הדבר בכל שאר בני ישראל שלא היו בדרגת ההכנעה של משה. ה"נועם אלימלך" מבהיר כי מטעם זה היו במתן תורה קולות וברקים, שתכליתם הייתה לשבר את הלב ולהביא את עם ישראל לידי הכנעה מחמת פחד ומורא מהקב"ה. ברם, שפחד היה שם, אך לא ענווה. פחד משתק את האישיות העצמית אך לא מבטל אותה. מי שרוצה לקבל תורה צריך לעבור הליך של הכנה והכשרה בביטול האישיות העצמית. בהעדר ביטול עצמי, אין כלי לקבלת תורה. על כן, משה קיבל תורה ואילו ביחס לכל אדם אחר – יש מסירה אך אין קבלה.

ההבחנה בין קבלה למסירה

"יהושע לא היה בכוחו כל כך כמו משה רבינו לקחת את התורה ממשה בכוח עצמו. על כן היה צריך משה למסרה לו, בכוח מסירת נפשו הגדולה עליו". משה קיבל תורה. אבל, ליהושע יש רק מסירת תורה.

במה מתבטא ההבדל?

הגמרא במסכת בבא בתרא (דף ע"ה ע"א) אומרת כי "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה".

לחמה יש אור עצמי. ללבנה אין. מי שמשווים אותו לחמה, יש לו כוח של משפיע. מי שמשווים אותו ללבנה, יכול רק למסור הלאה. אין לו כוח עצמי.

ה"נועם אלימלך" מחדש כי יהושע לא הגיע אל דרגתו של משה במידת הענווה, ולכן רק משה קיבל תורה, הפנים תורה, התאחד עם התורה ויכול היה לחדש בתורה ובפירושה. אבל, יהושע לא הגיע לדרגת הענווה של משה, שהיא הכלי המכשיר לקבל תורה, וכאמור בהעדר כלי קיבול אין קבלה. על כן, יהושע לא התאחד עם התורה כמשה ולא יכול היה להשפיע ולחדש בתורה בעצמו.

הנה כי כן, הענווה היא כלי הקיבול של התורה. בלי כלי קיבול אין קבלה. על כן, משה קיבל תורה. יהושע רק מסר תורה.
מי שמבטל את עצמו, הופך להיות מאוחד עם התורה ויכול לחדש חידושים משל עצמו, שהרי התורה והוא חד הם.
מי שאינו מבטל את עצמו – יכול רק למסור הלאה את מה שלמד, אך אינו יכול לחדש משל עצמו. הווי אומר, כי כדי שהאדם יוכל לחדש בתורה חידושים משל עצמו – עליו לבטל את עצמו !

פרשת האזינו

סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא

מה לנו שמיים וארץ בשיחה מלב אל לב

משה מדבר עם בני ישראל ומוכיח אותם החל מתחילת ספר דברים. חז"ל אומרים בספרי (דברים א') כי המונח "דברים" מבטא דברי תוכחות. "מה תלמוד לומר (דברים א'), 'אלה הדברים אשר דיבר משה' מלמד שהיו דברי תוכחות". חז"ל מביאים ראיה לכך מפסוק בפרשת האזינו – שנאמר (דברים ל"ב, ט"ו): "וישמן ישורון ויבעט". פסגת דברי התוכחה של משה נמצאים בביטוי זה, שהרי אין לך מגונה וסכל ממי שמקבל, ובוטט בדלי ובנותן. נמצא אפוא כי הפרשה דנא היא שיאה של התוכחה. מצופה היה אם כן כי בפרשה זו, שבה המסר הנוקב מגיע לשיאו, יישיר משה מבט אל בני ישראל ויפנה אליהם במישרין. והנה, בנקודה הנוקבת ביותר – משה מדבר דווקא אל השמיים והארץ. כך נאמר (דברים ל"ב, א' - ב'): "האזינו השמים ואדברה, ותשמע הארץ אמרי פי. יערוף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי, כשעירם עלי דשא וכרביבים עלי עשב". מה לנו שמיים וארץ בשיחה מלב אל לב של משה עם בני ישראל?

למה לא מוכיחים בן או תלמיד גם כשהדבר נחוץ

מנהיג אמור לחונך את העם כל הזמן. ברם, שמשה לימד תורה כל הזמן, אך את שיחת התוכחה מסר לעם ישראל רק לפני מותו. שמא תאמר כי קודם לכן לא היה הדבר נחוץ? הרי דברי התוכחה מפרטים את כל האירועים שאירעו בעבר מאז צאתם ממצרים ועד עתה, ומכאן כי היו נחוצים כל העת. אם כן, מדוע לא נאמרו דברי התוכחה עד כה?

חז"ל עומדים על קושי זה ובספרי (דברים ב') נאמר: "ויהי בארבעים שנה, מלמד שלא הוכיחם אלא סמוך למיתה. ממי למד? מיעקב שלא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתה... ומפני ארבעה דברים אין מוכיחים את האדם אלא סמוך למיתה:

- כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו;
- שלא יהא חברו רואהו ומתבייש ממנו;

- שלא יהא בליבו עליו;
 - כדי שיפרשו ממנו בשלום, שהתוכחה מביאה לידי שלום".
- שיקולים אלו ברורים, אך כיצד יש בהם להצדיק עיכוב התוכחה במשך ארבעים שנה ואי מסירתה למי שזקוק לה?

דברי תשובה לתוכחת משה?

הקושי עם דברי התוכחה של משה מעמיק עת שמעיינים בדברי רש"י (על דברים א', א') שמבאר כי משה דיבר "אל כל ישראל" שכן "אילו הוכיח מקצתן, היו אלו שבשוק אומרים, אתם הייתם שומעים מבן עמרם ולא השיבותם דבר מכך וכך. אילו היינו שם, היינו משיבים אותו. לכך כנסם כולם ואמר להם הרי כולכם כאן, כל מי שיש לו תשובה ישיב".

משמע כי היה לבני ישראל הוה אמינא לענות. ברם, מה יש לענות? הרי ממה נפשך: אם אדם מוכיח אדם על דבר לא נכון, ולמשל אומר לו: "תפסיק לעשן", בשעה שהוא לא עישן מימיו, הרי שהוא לא עונה על תוכחה זו – כי אין על מה לענות. אם אדם מוכיח אדם על דבר מביש שעשה – הוא שוב לא עונה. הפעם – כי אין לו מה לענות,

תשובתו רק תחמיר את המעשה.

תשובה על תוכחה יש אפוא רק כשאדם עשה דבר גבולי, שבו יש לו את זווית הראייה שלו.

האם היה לעם ישראל מה להשיב על דברי התוכחה הנוקבים של משה? האם היו אלו דברים גבוליים שבכלל יכולים להיות נתונים בוויכוח?

מדוע דברי תוכחה מעוררים ויכוח

ה"נועם אלימלך" מלמד אותנו יסוד מוסד בידי תוכחה של אדם לחברו. דברי תוכחה מעוררים תנגודת, כי יש בהם מרכיב של ביוש. מרכיב של פגיעה באישיות ובכבוד.

הם נקראים דברי כיבושין – מלשון כיבוש, כי מי שמוכיחים אותו מרגיש כאילו נכבש והוכנע.

הם נקראים גם דברי שכנוע – מלשון הכנעה.

הם נקראים גם דברי תוכחה – מלשון ויכוח. מי שמוכיחים אותו נוטה להתווכח, כי קשה לו לקבל. אכן, אין לו תשובות ענייניות ובכל זאת הוא מתווכח ומשיב, כי הוא מגן על כבודו, ואינו רוצה להיות מוכנע, מושפל, כבוש ומבויש.

משה לא הוכיח את בני ישראל אלא לפני מותו, שכן עד אז הם חלילה לא היו מקבלים את הדברים. מדוע מקבלים דברי תוכחה ממי שעומד לפני מותו? כי בשעה זו אין אדם אחר שניצב כנגדנו. הוא הולך ומשאיר אותנו להתמודד בעצמנו עם תוכן הדברים. אדם לא מוכן להיכנע לאדם אחר. אבל, הוא כן מוכן להיכנע לתוכן של הדברים.

טוהר התוכחה כטל וכמטר

בהתאם לכך מוסיף ה"נועם אלימלך" ומבהיר כי משה השווה את דבריו למטר ולטל. הממטרים הם בבחינת נתינה שאין בה שמץ של אינטרס עצמי מצד הנותן. "המטר המרווה את הארץ ומולידה ומצמיחה אינו פועל לעצמו שום הנאה ותענוג, ואין הכוונה רק לטובת העולם וכך הוא רצון הצדיק שאין כוונתו בכל דבר שעושה להנאת עצמו כלל כי אם לטובת ישראל להשפיע להם ולעורר עליהם רחמים. וזהו שהתפלל משה רבינו עליו השלום על עצמו שיהיו דבריו כמטר הזה שלא יכוון בדבריו שום הנאת עצמו כלל, כי אם רצון הבורא ברוך הוא וטובת ישראל".

סוד קבלת התוכחה

תנאי הצלחת דברי התוכחה הוא טוהר הכוונה של המוכיח, והעדר כל מרכיב של כבוד אישי מצידו. הדברים ידועים ומושרשים והדבר כתוב בגמרא, שנוי בדברי הראשונים ומשולש בדברי האחרונים: כתוב בגמרא – במסכת ברכות (דף ו' עמ' ב') מצינו: "כל אדם שיש בו יראת שמים, דבריו נשמעים, שנאמר (קהלת י"ב, י"ג): 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא'". שנוי בדברי הראשונים – רבינו תם ב"ספר הישר" (שער י"ג) כתב: "וכאשר ילמד לזולתו או ייסר לתלמידיו, אל ישכח לייסר נפשו עמו וללמדה, כי לא נכון לאדם לייסר לזולתו במה שאינו עושה, וללמד מה שאינו מאמין בו. כי כל דבר שיצא מן הלב יכנס בלב. וכל אשר לא יצא כי אם מן הפה לא יעבור האוזן. היה החכם אומר, כשייסרני אדם וארצה להכיר אם המוסר ההוא יבוא מן הלב, אראה אם נכנס מוסרו בלבי והתעוררה נפשי לדבריו, אכיר כי בכל לבו ובכל מאודו הוא מדבר. ואם נפשי לא תשית לבה לדבריו ולא התעוררה להחזיק בהם, אדע כי מוסרו אינו כי אם דבר שפתיים".

משולש בדברי האחרונים – חז"ל אמרו במסכת ברכות (דף ו' עמ' ב') על הפסוק: "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא", כי "כל מי שיש בו יראת שמים דבריו

נשמעים". רבינו חיים כהן (מגורי האר"י בצפת) בספרו שפתי כהן (על שמות ו', י"ב) הוסיף וכתב: "אם מי שאומר את הדברים הוא ירא שמים והדברים יוצאים מן הלב, כן נכנסים הדברים בלב השומעים, כאשר יסעו כן יחנו". ה"נועם אלימלך" מבאר כי אין הדבר בבחינת עניין סגולי גרידא, אלא שהשומע נוטה לקבל את הדברים כאשר הוא לא חש נכבש ומושפל, שכן הדובר ירא שמיים, מוכיח גם את עצמו ומתכוון בדבריו אך ורק לשם שמיים.

האזינו השמיים

בהתאם לכך מובן כי אם הדובר כשלעצמו לא קיים ויש בו התבטלות עצמית מוחלטת, אפס כבוד ואינטרס אישי, הרי שהשומעים מקבלים את דבריו. דברים שאדם אומר ממעמקי ליבו, בלי לערב את הווייתו שלו, הם דברים רוחניים, שמימיים. הם בוקעים רקיעים ובוקעים לבבות, כי אין בהם שום ממד של השפלה אישית, וכולם ענייניים.

על כן, גם כאשר משה מדבר לפני מותו הוא פונה אל השמיים. לשמיים – אדם מוכן להיכנע. אדם לא מוכן להיכנע לאדם אחר, וחש מושפל עקב כך. אבל, אדם לא מרגיש מוכנע כלפי מה שנשגב ממנו. לכן, מוכן אדם לקבל את דברי התוכחה כאשר מקורם שמימי.

בהתאם לכך מבאר ה"נועם אלימלך" את הביטוי: "האזינו השמים ואדברה" כי "הדברים היוצאים מפי צדיק עולים למעלה לשמים ומאירים עד רום רקיע, ואז דברים כאלו נכנסים בלבבות בני אדם מרוב קדושתם מחמת שיוצאים מן הלב נכנסים אל הלב וזה שאמר: 'האזינו השמים', פירוש שדברי יאזינו בשמים שיעשו רושם למעלה, אז 'ותשמע הארץ אמרי פי', רצה לומר אז גם בני אדם אשר על הארץ ישמעו ויקבלו דברי ויכנסו בליבם".

הנה כי כן, התנגודת לדברי תוכחה נעוצה בכבוד העצמי של השומע. אדם לא רוצה להיות כבוש ומשום כך אינו שומע לדברי כיבושין. הוא מתווכח גם בהעדר תשובה, כדי להגן על כבודו. אבל, הדברים נשמעים ומתקבלים, כאשר מי שניצב מולו אינו הדובר והמוכיח, אלא התוכן השמימי! על כן, מי שרוצה שדבריו יישמעו, יבטל נא את עצמו כליל, ויכוון בדבריו אך ורק לשם שמיים!
זה עומקו ופשרו של המונח: "האזינו השמיים".

פרשת וזאת הברכה

שלושה עוגנים

במה אוחז מי שלא נאחז בתורה?

בעקבות דברי הפרידה של משה, ניצב עם ישראל ומכריז (דברים ל"ג, ד): "תורה ציווה לנו משה מורשה קהלת יעקב".

רש"י מבאר: "תורה אשר ציווה לנו משה מורשה היא לקהלת יעקב, אחזנה ולא נעזבנה".

התורה היא חבל ההצלה שלנו, שבו אנו נאחזים. ממילא ברור שאסור להרפות את האחיזה בו.

ברם, שמתעורר קושי, שכן למרות הכרזה זו, הרי שהמציאות היא לכאורה שלא כולם אוחזים בתורה ויש כאלה המרפים. בשמחת התורה רוקדים ושמחים גם מי שאינם בגדר חתן התורה, אלא זו שמחת אחיהם, שהם רק משתתפים בשמחתו. במה הם נאחזים? מה הזכות העצמית שלהם?

על מה העולם עומד?

במשנה במסכת אבות יש לכאורה סתירה גלויה.

בתחילה נאמר במשנה (אבות א', ב'): "על שלשה דברים העולם עומד: על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים".

בהמשך המשנה נאמר (שם, י"ח): "על שלשה דברים העולם קיים: על הדין ועל האמת ועל השלום". מהן אפוא שלוש הרגליים של העולם?

ה"נועם אלימלך" מבאר כי שתי המשניות מכוונות לאותו הדבר. הכיצד? נבאר.

שלוש דרגות בעבודת ה'

יש בעבודת ה' שלוש דרגות:

א. דברים שיש להם משקל סגולי עצמי, ולכן הם ברי תוכן גם אם האדם

שעושה אותם לא מתכוון לכלום.

- ב. דברים שבהם עשייה בלא כוונה כגוף בלא נשמה. על כן, כדי שיהיה תוכן – צריך כוונה.
- ג. מעשים שאין להם תוכן, ובכל זאת מקבלים עליהם שכר, מחמת צדקותו המיוחדת של העושה, הקשור אל הקב"ה בכל נימי נפשו.

על התורה

תורה היא מן הדברים שיש להם חשיבות עצמית עצומה, גם כאשר הלומד אינו מכוון כראוי, ולימודו הוא שלא לשמה. כך נאמר בגמרא במסכת פסחים (דף נ' עמ' ב'): "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

על כן אומר ה"נועם אלימלך": "אם לא הגיע למדרגות לימוד לשמה על כל פנים מזה אל תנח ידך, כי לא במהרה יגיע אדם ללמוד לשמה כי אם על ידי התאמצות גדול בעבודת ה' בכל המידות טובות".

עבודת ה' זו נעדרת כוונה והיא המדרגה הבסיסית ביותר של האדם. האדם במקרה זה לא מתכוון, ועם זה הוא מאלה שעליהם העולם עומד בגלל חשיבות המעשה.

על העבודה

מרומם יותר הוא מי שמקשר את נפשו אל בוראו בתפילתו. מעלה ייחודית יש בתפילה, שאי אפשר להגיע אליה ע"י תורה ומצוות, שכן בתפילה עומד אדם "לפני ה'" ומתחבר אל בוראו בכל ליבו. תפילה היא מעמד של דבקות של האדם בקב"ה. המונח תפילה נובע מן המילה "פתיל", שכן התפילה היא חוט המקשר בין מוחו וליבו של האדם לבוראו. בזוהר (חלק ג' דף קכ"א עמ' א') נאמר: "אשרי האיש שיודע לְרַצוֹת את הקב"ה ולעבוד ברצון ובכוונת הלב. אוי לו למי שבא לְרַצוֹת לריבונו בלב רחוק ולא ברצון... על כן צריך האדם להדביק נפשו ורצונו בריבונו". במסכת תענית (דף ב' עמ' א') דרשו חז"ל את הכתוב (דברים י"א, י"ג): "ולעבדו בכל לבבכם", ותהו שהרי לכאורה עבודה עובדים עם הגוף ולא עם הלב. על כן שאלו חז"ל: "איזו היא עבודה שבלב?" ותשובתם היא: "הווי אומר – זוהי תפילה". נמצא כי תפילה היא עיקר עבודה שבלב.

ה"נועם אלימלך" מבאר "כי הלב מבין ובתפילה יוכל לעלות לדביקות הבורא ולקשר עצמו בו יתברך, כי תפילה היא מלשון קשר (פתיל), שמדבק עצמו בבורא בדביקות גדולה. וזה מרמז לנו קשר של תפילין של יד לקשר המחשבה שבלב, בה'. ולזה צריך התאמצות יותר להתפלל תמיד לה' שיהיה בעזרו לבל יפרידו היצר הרע

מדביקות הבורא, כי טבע האדם שעסוק הוא במחשבותיו בענייני בעסקי העולם הזה".

על כך תיקן כידוע רבי אלימלך מליז'נסק את "התפילה קודם התפילה" שבה מתפלל האדם: "ועתה תעורר נא עלינו רחמיך וחסדיך הגדולים והמרובים לגרש ולבער את יצרנו הרע מקרבנו, ותגער בו שיסור וילך מאתנו, ואל יסית אותנו להדיחנו מעבודתך חלילה... בפרט בעת שאנחנו עומדים בתפלה... תהא מחשבותינו זכה צלולה וברורה וחזקה, באמת ובלבב שלם כרצונך הטוב עמנו... ותהא אמונתך קשורה בלבנו כיתד שלא תמוט, ותעביר מעלינו כל המסכים המבדילים בינינו לבינך אבינו שבשמים. ותצילנו מכל מכשול וטעות, אל תעזבנו ואל תטשנו ואל תכלימו, ותהא עם פינו בעת הטיפנו, ועם ידינו בעת מעבדנו, ועם לבנו בעת מחשבותינו".

נמצא אפוא כי מי שמתפלל כראוי הוא בהכרח אדם שמתקשר אל הקב"ה היטב, כי הוא מתכוון בתפילתו מכל לב! ממילא ברור כי הוא מאלה שעליהם העולם עומד – לנוכח טוהר הכוונה.

על גמילות חסדים

לעיתים אין תוכן עצמי במעשה ואף אין כוונה נעלה. אך יש אמונה תמימה.

נמחיש באמצעות מעשה שסיפר רבי ישראל מרוז'ין:

"בימי של הבעל שם טוב היה מקרה של פיקוח נפש. בן יחיד ואהוב היה שרוי בסכנה גדולה. ציווה הבעש"ט לעשות נר שיעוה, ונסע ליער והדביק את הנר לאילן אחד, ועשה עוד כמה תפילות ופעולות וייחודים על פי תורת הקבלה. כך עשה הבעש"ט, ופעל ישועה בעזרת השם יתברך, והנער ניצל.

שנים אחר כך אירע מקרה דומה ובאו אל תלמידו של הבעש"ט, המגיד ממזריטש, שהוא אב-סבי. אמר המגיד: 'את הכוונות והייחודים שעשה רבי, הבעש"ט – אינני יודע. רק אעשה על סמך הכוונות שכיוון רבי'. גם תפילתו התקבלה והייתה ישועה והצלה.

שוב עברו השנים, ואירע מקרה דומה. באו לפני תלמידו של המגיד, רבי משה לייב מססוב. אמר רבי משה לייב: 'אני אין בכוחי לעשות כמעשה מורי המגיד ורבו הבעש"ט. אני יכול רק לספר את סיפור המעשה, והשם יתברך יעזור'. וכך היה, בעזרת השם יתברך".

יתירה מכך, יש מעשים שאין בהם תוכן רוחני. לא תורה וגם לא תפילה. אלו מעשים גשמיים. עם זאת, האדם העושה אותם כה דבוק בבוראו, בטוהר אמונתו

ובטוהר כוונותיו, עד שגם המעשה הגשמי הופך למרומם ונשגב. החפצא של המעשה מקבל תוכן בגלל הגברא העושה. זוהי מדרגתו של הצדיק "שהגיע למדרגה שיוכל להעלות כל הדברים הגשמיים למעלה, דהיינו להעלות מחומריות את הניצוצות הקדושים שיש בהם, דהיינו באכילה ושתייה שלו וכדומה". הצדיק מכניס קדושה גם במעשים החומריים שלו. אמונה פשוטה וקדושה מקיפה, היא הרגל השלישית שעליה העולם עומד – לנוכח צדקותו של העושה.

גמילות חסדים מלשון להיגמל

ניתן להבין מדוע מעשיו הגשמיים של הצדיק מרוממים, שהרי הוא עושה אותם מתוך כוונה נעלה ומרוממת. אבל, יש להבין, מדוע נקראים מעשיו הגשמיים של הצדיק בתואר "גמילות חסדים"? "נועם אלימלך" מחדש בעניין זה כי המונח "גמילות חסדים" בא מלשון להיגמל, כפי שנאמר (בראשית כ"א, ה'): "ביום היגמל את יצחק". הצדיק נגמל ממידת החסד, שכן "הוא אינו צריך למדרגות חסדים כי אם מגיע לו על ידי אהבת האל – ליתברך אותו".

הכיצד יש לומר כי הצדיק אינו צריך לרחמי שמיים ולחסד ה' התשובה היא, שצריך חסד כדי לקבל צורך גשמי. אבל, הצורך של הצדיק אינו גשמי. העונג שיש לצדיק בחייו נובע מקרבת אלוקים והדברים הגשמיים שהוא עושה אינם אלא חלק מאותה קרבה. לשם השגת עונג זה הוא אינו זקוק אפוא לחסד. הקב"ה משפיע לתת לצדיק את צרכיו בעולם הזה על פי שורת הדין הראויה לו על ידי מעשיו הטובים.

בלשון ה"נועם אלימלך": "הצדיק מקשר את עצמו למעלה בחיים הנצחיים אפילו כשהוא בעולם הזה הגיע לתענוג עולם העליון מחיים הנצחיים. וזה פירוש הגמרא במסכת ברכות (דף י"ז ע"א): 'עולמך תראה בחיך' – פירוש שעל ידי זה שכל מעשיו ותנועותיו שעושה, הכל בקדושה ובטהרה ודביקות ושמחה ובאהבה וביראה, מזה יגיע לו תענוג עולם העליון בזה העולם. ויש לומר כי זו גם כוונת הפסוק (דברים ד', ד'): 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', פירוש על ידי הדבקות שתדבקו עצמכם בבורא יהיו לכם חיים נצחיים גם היום בעולם הזה".

על שלושה סוגי אנשים העולם עומד

לאור האמור מבאר ה"נועם אלימלך" כי המשנה באבות אינה מכוונת לשלושה סוגי מעשים, אלא לשלושה סוגי עושים. יש שלושה סוגים של אנשים העובדים את ה', במדרג העולה הבא, הנמנה מהקל אל הכבד:

תורה – מכוונת לאנשים שעובדים את ה' – גם שלא לשמה;
תפילה – מכוונת לאנשים שעובדים את ה' בכוונה טהורה ושלמה;
גמילות חסדים – מכוונת אל הצדיקים הדבוקים בה' באמונה שלמה ומוחלטת, עד כדי כך שאף מעשיהם הגשמיים מכוונים להשגת עונג של קרבת אלוקים.

תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב

בהתאם לכך מבאר ה"נועם אלימלך" את הפסוק (דברים ל"ג, ד'): "תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב". אכן, לא כולם אוחזים בתורה ולא כולם מתקיימת ברכת "והערב נא" להיות הם וצאצאיהם "יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה". עם זאת יכולים הם להיות בסיס לקיום העולם אם יעמדו באחת משלוש הדרגות: "תורה ציווה לנו" – לנו – לכולנו ציווה ה' ללמוד את תורתו אפילו שלא לשמה וזה 'לנו' – כל אחד לפי מדרגתו".

הדרך הראשונה להגיע לרוחניות גבוהה היא אפוא ע"י עשייה קדושה אף כשלא משיגים את טוהר הכוונה.

"מורשה" – האבות תיקנו לנו שלוש תפילות. אברהם תיקן שחרית, יצחק מנחה ויעקב ערבית. על כן נמצא כי גם מי שלא למד תורה, יכול לדבוק באלוקיו מכוח המורשה שהתקינו לו האבות – תפילה בדבקות ובכוונה טהורה.

הדרך השנייה להגיע לרוחניות גבוהה היא אם כן ע"י תפילה מקירות הלב בכוונה טהורה.

"קהילת יעקב" – קהילה היא אספה של כל החלקים לאחד. הצדיק יכול להביא לכך שכולם יתאחדו, כי מה שמפריד בין אדם לחברו היא התאוה הגשמית, כפי שנאמר (משלי י"ח, א'): "לתאוה יבקש – נפרד". תאוה גשמית יוצרת אנוכיות ופירוד. אידאל רוחני מאחד ומלכד. על כן, צדיק האמת שהעונג שלו הוא רוחני, מאחד את הקהילה סביבו.

"הדביקות הגמור שיש לצדיק על ידי זה הוא משפיע לכלל ישראל כל טוב והרי הוא מקהיל קהלות יעקב שהם מסתופפים תחת צל כנפיו להשפיע להם".

הדרך השלישית להגיע לרוחניות גבוהה היא ע"י דבקות בצדיק, שמביאה לפסגות רוחניות.

שלושה ערכים שעליהם העולם עומד

עתה ברור כי דברי המשנה במסכת אבות אינם מכילים סתירה פנימית כלשהי. אכן, התורה עומדת על שלושה סוגי אנשים, שמכונים בביטוי: "תורה, עבודה וגמילות חסדים". שלוש תכונות אלו מבטאות שלושה ערכי על, שהם המקיימים את העולם: דין, אמת ושלוש.

דין מקביל לתורה, שהרי התורה היא צבר של דינים. הלומד תורה, תהא כוונתו אשר תהא, מעמיד את העולם בדין, לאור הערך העצמי הנשגב של התורה. **אמת מקבילה לעבודה ומבטאת את טוהר הכוונה**, שהרי על העבודה אמרו חז"ל (מנחות דף ק"י עמ' א'): "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון ליבו לשמיים". העוסק בתפילה ובעבודת ה' בכוונה טהורה מעמיד את העולם, לאור הערך הנשגב של האמת, כי אין לך דבר נשגב ואמיתי יותר מטוהר כוונתו של האדם. **השלוש מקביל לדבקותו של הצדיק בקב"ה**, שהרי אין לך שלמות גדולה יותר מכך שאדם מקדש את כל מעשיו בלי שיור וברי שיעור ועובד את ה' הן במעשיו הרוחניים (בתורתו ובתפילתו) והן במעשיו הגשמיים. הצדיק דבק בקב"ה באופן מלא ומוחלט ושלמות זו מכונה "שלוש", שהרי במסכת שבת (דף י' עמ' ב') מצינו, כי שמו של הקב"ה הוא שלוש, על שם השלמות המוחלטת שלו. הדבק בצדיק האמת מעמיד את העולם לאור הערך הנשגב של השלמות.

הנה כי כן, תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב. יש לאחוז בתורה ולא להרפות. אך מי שהרפה חלילה לא יאבד אם יאחז לכל הפחות באחת משלוש הדרגות: עשייה קדושה אף כשלא משיגים את טוהר הכוונה; תפילה מקירות הלב בכוונה טהורה; דבקות בצדיק, שמביאה לפסגות רוחניות.

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 והגיענו 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"נועם אלימלך".

ראש השנה

המלך המשפט

שלושה היבטים של ראש השנה

בבואנו לדון במהותו של ראש השנה מסתבר כי בפנינו שלושה היבטים מרכזיים:

א. ראש השנה הוא יום הדין

המשנה במסכת ראש השנה (פרק א' משנה ב') מציינת כי "בארבעה פרקים העולם נדון... בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון". בתוספתא (ראש השנה א', י"ב) נאמר: "הכל נדונים בראש השנה". בגמרא שם (דף ט"ז ע"ב) אף נאמר: "שלשה ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר (מייד) לחיים, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, בינוניים תלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה". ראש השנה הוא אפוא יום של דין.

למה נקבע יום הדין דווקא ליום הראשון של השנה?

הר"ן במסכת ראש השנה (דף ט"ז ע"א) כתב לבאר בהתאם לאמור בפסיקתא (פרק כ"ג) כי אדם הראשון נולד בראש השנה, שהרי העולם נברא ביום כ"ה באלול, ואדם הראשון נברא ביום השישי לבריאת העולם, שהוא א' בתשרי, ובו ביום חטא, בו ביום נידון ויצא בדימוס (זכאי). אמר לו הקב"ה, זה סימן לבניך, שיהיו גם הם עומדים לדין ביום הזה – ויוצאים זכאים.

מכאן מגיעים אנו אפוא להיבט השני של ראש השנה, שעליו נעמוד להלן.

ב. בראש השנה נברא העולם

ראש השנה הוא היום הראשון של השנה, אך הוא גם היום הראשון לבריאת העולם.

הגמרא במסכת ראש השנה (דף כ"ז עמ' א') מבארת את האמור בתפילת ראש השנה: "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון" כי בתשרי נברא העולם. ברם, שהדברים מעוררים קושי, שהרי במסכת ראש השנה דף י' עמ' ב' מצינו מחלוקת תנאים: "רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם. רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם".

מדוע אם כן נקבע ראש השנה כיום הדין לשיטת רבי יהושע שביום הזה לא אירע דבר?

רבי חיים ויטאל בספרו "פרי עץ חיים" (שער השופר פרק ה') הוסיף והקשה על מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, לנוכח דברי הגמרא במסכת עירובין (דף י"ג עמ' ב') הקובעת כלל ביחס למחלוקת תנאים כי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ובכן, דבר זה ניתן לומר ביחס למחלוקת בסברה או בפרשנות. אבל, אם יש מחלוקת בעובדות, ברור שהאחד טועה.

כיצד תיתכן אפוא מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע מתי נברא העולם, הרי זו מחלוקת עובדתית?

תוספות במסכת ראש השנה (דף כ"ז עמ' א', ד"ה כמאן) מוסיף ומקשה לנוכח העובדה שרבי אלעזר הקליר (שהיו מן הראשונים שסברו שהוא מתקופת התנאים, וזיהו אותו עם התנא רבי אלעזר ברבי שמעון), כתב בפיוט גשם בשמיני עצרת כי העולם נברא בתשרי כשיטת רבי אליעזר, ואילו בפיוט של פסח ייסד כרבי יהושע שהעולם נברא בניסן?

רבינו תם משיב על כך, כי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" ולמעשה אין מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע אלא שכל אחד דיבר על היבט אחר של הבריאה, שהיא תהליך שיש בו היריון ולידה.

ההיריון התחיל בתשרי. על כן אנו אומרים בתפילה: "היום הרת עולם". תשרי הן אותיות ראשית. זו הייתה ההתחלה הרעיונית.

בניסן הייתה הלידה. הרעיון יצא מן הכוח אל הפועל. "וידוע כי כל יציאת מצרים הוזכרה בלשון לידה, כפי שנאמר (יחזקאל ט"ז, ו'): 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך'".

רבי חיים ויטאל כותב על כן, בשם האר"י, כי גם לשיטת רבי יהושע הדין הוא בראש השנה מכיוון שלכל הדעות תחילת העולם אירעה ביום הזה.

ברם, שיש לעמוד על מהות הדברים, שהרי בהתאם להסבר זה נמצא כי בראש השנה לא נברא האדם ולא יצא זכאי בדין, אלא זהו המועד שבו נהגה

הרעיון לברוא את העולם. זהו יום "הרת עולם". מה הקשר בין מועד ההגות של רעיון בריאת העולם עם דין? נעבור לדון בהיבט שלישי של ראש השנה. **ג. ראש השנה הוא עת ההמלכה של הקב"ה** בתפילה אומרים אנו: "המלך הקדוש" במקום ה"א-ל"הא-ל הקדוש", וכן "המלך המשפט".

בגמרא במסכת ראש השנה (דף ט"ז ע"א) מצינו: "אמרו לפני בראש השנה **מלכיות**, זיכרונות ושופרות. מלכיות – כדי שתמליכוני עליכם, זיכרונות כדי שיעלה זיכרונו לפני לטובה, ובמה בשופר". הראשונים מבארים כי השופר הוא כלי הבא לבטא את המלכת הקב"ה.

באבודרהם (סדר תפלת ר"ה) מצינו: "כתב רבי סעדיה (גאון), מה שציוונו הבורא יתברך לתקוע בשופר בראש השנה יש בזה עשרה עניינים. העניין הראשון, מפני שהיום הייתה תחילת הבריאה שבו ברא הקב"ה את העולם ומלך עליו וכן עושים המלכים בתחילת מלכותם שתוקעים לפניהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכל מקום התחלת מלכותם. וכן אנו ממליכים עלינו את הבורא ליום זה. וכך אמר דוד (תהילים צ"ח, ו'): 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'".

כך כתב גם רבינו בחיי בספרו "כד הקמח" (ערך ראש השנה): "במצווה זו (של תקיעת שופר) רמז למלכותו יתברך, שביום זה ברא העולם והיה מלך, כי אין מלך בלא עם, ודרך מלכי הארץ לתקוע בשופר בתחילת מלכותם כעניין שנאמר (מלכים א', א', ל"ט): 'זיתקעו בשופר ויאמרו כל העם יחי המלך שלמה', והמלכות בארץ כעין המלכות בשמיים (מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא), ועל כן ציוונו ה' יתברך שנתקע בשופר ביום זה בתחילת מלכותו ללמד כי (תהילים מ"ז, ט'): 'מלך אלהים על גוים אלהים ישב על כסא קדשו'".

כיצד משתלבים שלושה רכיבים למהות אחת

מדברי הראשונים ברור כי מועד המלכת הקב"ה על עולמו מצוין ביום שבו החלה הבריאה.

שני הרכיבים של תחילת הבריאה והמלכת הקב"ה משתלבים אפוא זה בזה. (בהתאם להסבר של תוספות כי בראש השנה לא נברא עדיין דבר והייתה רק מחשבה לברוא את העולם, מובן הפיוט: "אדון עולם אשר מלך, **בטרם** כל יציר נברא". אולם, לא ברור כיצד התחילה המלכות – על עולם שטרם נוצר).

אבל, כיצד משתלב בדברים ההיבט השלישי? מדוע נקבע יום ההמלכה של הקב"ה גם כיום של דין? האם מלכות ודין שלובים זה בזה? למה אומרים אנו "המלך המשפט" ולא מלך החסד? אדרבה, מקובל בדרך כלל שיש חנינה של המלך ביום שבו ממליכים אותו. מדוע אם כן, משמש יום הבריאה וההמלכה גם כיום הדין? נראה כי עניין זה יתבהר לאחר עיון ברעיון מרהיב ועמוק של רבי אלימלך מליז'נסק בדבר מהותו של דין ותכלית בריאת העולם.

תהליך בריאת העולם בדין ובחסד

התורה מתחילה (בראשית א', א'): "בראשית ברא אלהים". חז"ל אמרו (בראשית רבה ל"ג, ג') כי שם אלוקים מבטא את מידת הדין, בעוד ששם הוי"ה מבטא את מידת הרחמים. הכתוב נקט בלשון: "ברא אלהים" ולא אמר ברא ה', ומכאן שהעולם נברא במידת הדין.

רש"י מבאר: "בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין וראה (הקב"ה) שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושיתפה למדת הדין, והיינו דכתיב (בראשית ב', ד') 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'". כתוב זה הקדים אפוא שם הוי"ה לשם אלוקים ושיתף את מידת הרחמים עם מידת הדין ביחס לבריאת ארץ ושמים.

ברם, שהדברים מעוררים שורה של תמיהות חריפות:

א. מה פשר המונח: "בתחילה עלה במחשבה"? האם יש אצל הקב"ה התלבטות או חרטה? הרי על הקב"ה נאמר (במדבר כ"ג, י"ט): "לא... בן אדם ויתנחם". המציאות ידועה מראש ונקבעת ע"י הקב"ה. אם כן, כיצד ייתכן כי מתחילה עלה במחשבה דבר אחד, ולאחר מכן הקב"ה גילה כביכול מציאות שאינה תואמת למחשבתו הראשונית ועל כן שינה את התוכנית? ובלשון ה"נועם אלימלך": "איך שייך אצל הבורא שמתחילה עלה במחשבה כך ואחר כך ראה שאין העולם מתקיים, וחלילה לחשוב שום השתנות אצל הבורא ברוך הוא".

ב. השל"ה (בראשית, תורה אור) מוסיף ומקשה, למה חשוב לנו לדעת מה הייתה התוכנית בתחילה, ולא די לדעת מה שאירע בפועל? לכאורה, "מה שהיה היה" ומה הנפקות העולה לנו מכך?

"קשה, מה דהוה הוה, ומה לנו להזכיר מה שהיה ונתבטל?"

ג. ועיקר העיקרים: למה עלה במחשבה לברוא את העולם בדין דווקא? הלא עיקר בריאת העולם הייתה כדי להיטיב לברואים?
רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספרו "עץ חיים" (שער הכללים פרק א') כתב: "כשעלה ברצונו יתברך שמו לברוא את העולם, כדי להיטיב לברואיו (בכך) שיכירו גדולתו ויזכו להיות מרכבה למעלה להדבק בו יתברך".
כיצד מתיישבת מידת הדין עם בריאה שתכליתה להיטיב?
אכן, הרב יוסף ג'יקטיליה (מראשוני המקובלים) כתב בספרו "שערי אורה" (שער ז') כי הקב"ה "ברא את העולם **בחסד**, ולא מצד שהיה חסר כלום אלא ברא את העולם מצד החסד הגמור, להיטיב עם ברואיו ולתת להם חלק ונחלה כרוב רחמיו וחסדיו".

תכלית בריאת העולם

ה"נועם אלימלך" מבאר, כי אדרבה לאחר שנעמוד על השאלה מדוע ברא הקב"ה את העולם, נבין מדוע היה **מן ההכרח** לברוא את העולם במידת הדין. הסבר סדור ובהיר לתכלית בריאת העולם מצוי בספרו של הרב משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) "דעת תבונות" (אות י"ח), המבאר את המהלך הבא:

א. הקב"ה הוא הטוב המוחלט והמובהק ביותר. "הוא תכלית הטוב ודאי".
ב. מי שתכונת הטוב חקוקה בו, מבקש להיטיב. "חוק הטוב הוא להיטיב".
ג. אם אין למי להיטיב אין לטוב במה להתבטא. "אם אין מקבל לטוב – אין הטבה".

ד. הקב"ה ברא אפוא את העולם ואת כל הנבראים כדי שיוכל להיטיב להם.
ה. מי שמקבל "לחם חסד" מתבייש והדבר מעכיר את הנאתו. דבר זה נקרא "נהמא דכיסופא" – לחם בושה. על כך נאמר בתלמוד הירושלמי במסכת ערלה (פרק א' הלכה ג') כי מי שאוכל את מה שאינו שלו מתבייש להביט בפני הנותן ("מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה").

ו. על כן, כדי שהמקבל ייחנה הנאה שלמה, עליו להרוויח את ההטבה – בדין. עליו לקבל את ההטבה האמורה כשכר שאותו הרוויח בגין יגיע כפיו ואז הוא מקבל את מה שמגיע לו ביושר ובדין.

ז. משום כך נברא העולם באופן שהנהגת ה' נסתרת, ולאדם יש בחירה חופשית בין מצוות ועבירות. אם האדם בוחר להאמין בקב"ה, ממליך אותו

על עצמו ומכיר בכך שהקב"ה לבדו מנהיג את העולם, ולא חוקי טבע של סיבה ותוצאה – הרי שהוא זוכה לשכר בדין.

הדין בבסיס תכלית בריאת העולם

בהתאם למהלך זה מבאר ה"נועם אלימלך" כי העולם נברא במידת הדין, ואדרבה, תכלית הדין הזה היא להיטיב לאדם, שהרי כל תכלית בריאת העולם היא לזכות בטוב האלוקי – **בדין!** אכן, זהו יום שבו נהגתה בריאת העולם, אך מה כוללת מחשבה זו? שיש להיטיב לעולם שייברא, וכדי שהעונג יהא שלם ולא יינתן בחסד, יש להנהיג בו מתן שכר על פי דין.

המלכת הקב"ה

מעתה מתקבלת תמונה בהירה ביחס למהותו של ראש השנה כיום הדין וכיום של המלכת הקב"ה. אכן, זהו יום תחילת בריאתו של עולם גשמי ומגושם, שבו לא נראה שהקב"ה מנהיג את העולם. האדם נברא בעולם זה, כדי להתגבר על מראה עיניו וע"י כך יזכה בכל הטוב האלוקי ביושר ובדין. אכן, על פני הדברים העולם מתנהל לפי עקרונות טבעיים של קשר סיבתי בין פעולה ותוצאה, וכפי שכתב הרב שלמה וולבה בספרו "עלי שור" (חלק ב', עמ' שמ"ט): "לפי מראה עינינו מתנהגים כל ענייני העולם על פי סיבה ומסובב: האדם עני מפני שאינו מוכשר למשהו; הוא חולה בגלל תורשה או וירוס; הוא אינו מצליח בלימודו מפני שאינו בעל כישרון. והנה, אנחנו צריכים לפעול בעצמנו לדעת (כלומר, ליצור בתוכנו את התודעה), כי הכול תלוי אך ורק ברצון ה' יתברך ולא בסיבות גשמיות". זו המהות של המלכת הקב"ה ובזכותה אדם מגשים את תכלית בריאתו, לזכות בכל טוב הארץ בזכות ובדין.

תכלית הבריאה – הטוב שמקבלים הצדיקים בדין

ברם, שרבי אלימלך מעורר בנקודה זו שאלה חריפה: אם תכלית הטוב היא להיטיב ותכלית הבריאה היא שנקבל את הטוב בדין, נמצא כי תכלית זו מתקיימת רק כאשר אנו זוכים בדין.

אך מה קורה כאשר האדם משׁך דרכיו וחוטא? הרי במקרה זה נמצא כי מכוח מידת הדין הוא לוקה ונענש, ונמצא כי בחטאו הוא גם מחטיא את כל המטרה

של בריאת העולם להיטיב לברואיו? אין זאת אלא כי העולם נברא עבור הצדיקים שיוצאים זכאים בדין, ומקבלים את כל הטוב האפשרי בדין וביושר. בלשונו: "לעניות דעתי עולה הכל על נכון, דבאמת היה עיקר הבריאה, רק למען הצדיקים... והנה לצדיקים ראוי להם כל הטוב לפי מעשיהם הטובים להינתן להם שכרם על פי הדין, כי רחמים נקראים לפנים משורת הדין (כלומר) הגם שעל פי הדין אין ראוי, ה' הטוב ברחמיו נותן לו מתנת חנם והוא נהמא דכיסופא. אבל הצדיקים מגיע להם על פי הדין. והבריאה הייתה כדי להטיב לברואיו ונמצא עיקר הטבה הוא שיהיה השכר על פי הדין שלא יהיה נהמא דכיסופא".

שיתופה של מידת הרחמים בבריאה

דא עקא, שיש גם רשעים. טבע הבריאה הוא, שעם פרי יש קליפה, עם תבואה יש קש ומוץ ועם השושנה יש קוצים. רבינו תם ב"ספר הישר" (שער א') מבאר כי בכל נברא יש שלושה חלקים: עיקר, סתמי וטפל. נמצא כי התכלית היא בריאת הצדיקים אבל, מטבע הדברים יהיו לעולם גם אנשים שאינם צדיקים. מה זכות הקיום של אלו? הרי הם לא משרתים במאומה את תכלית הבריאה של הקב"ה להיטיב לבריותיו על פי דין?

לשם כך שיתף הקב"ה בבריאה גם את מידת הרחמים. אנשים אלו אכן קיימים בלי תכלית. לפנים משורת הדין.

בהתאם לכך מבאר ה"נועם אלימלך" את המונח כי "מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין", כדבר שמבטא את התכלית של הבריאה. "מתחילה" במובן של עיקר ותכלית. הקב"ה לא חדל מתכלית בריאת העולם, כמובן. אבל, מכיוון שיש בעולם גם אנשים שאינם צדיקים, הרי שנעשה גם שימוש במידת הרחמים, למען מי שאינו משרת את התכלית האמורה של בריאת העולם.

המלך המשפט

בהתאם לרעיון עמוק זה נראה כי יש להבין מדוע המלכת הקב"ה כרוכה במידת הדין והמשפט.

כל תכלית בריאת העולם – היא הדין, שמחמתו הקב"ה יכול להיטיב לבריותיו בלי שיהא בקבלת הטוב הזה על ידם משום "לחם חסד". ביום בריאת העולם חוזר אפוא הקב"ה למחשבתו המקורית ולתכלית בריאתו. אך אל לנו לחשוב כי במידת הדין הזו יש החמרה הנוגדת לחסד הבורא. אדרבה, תכלית הטוב להיטיב, מתבצעת ע"י הפעלת מידת הדין, שהרי מחמתה אנו מרוויחים הטבה שאין בה

בושה וקבלת לחם חסד. מכוחה של מידת הדין מתקבלת זכייה וזכות של מי שהרוויח את שכרו בדרך כבוד – ביושר ובדין.

הנה כי כן, "היום הרת עולם" – היום שב הקב"ה למחשבה שניצבה בבסיס בריאת העולם.

"היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים" – ביום הזה מיושמת מידת הדין שהיא ההטבה הגדולה ביותר שיכולה להיות, שהרי באמצעות הדין הזה אנו זוכים בטוב המוחלט, שאינו לחם חסד מביש אלא זכות וזכייה בדרך כבוד בשכר ראוי. ביום הזה מנצלים אנו את הבחירה שניתנה לאדם להמליך את הקב"ה ולהבין כי גם בתוככי עולם גשמי, אין קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה אלא יש בורא שמנהיג את עולמו לבדו, ואין עוד מלבדו. המלכת הקב"ה היא הדרך שלנו לזכות בטוב המגיע לנו בדין.

ביום הזה הקב"ה הוא "המלך המשפט".

ההמלכה של הקב"ה היא תכלית המשפט והיא הדרך לזכות בדין.

יום הכיפורים

יש קונה עולמו בשעה אחת

שאלות בסיסיות על הליך התשובה

החזרה בתשובה מעוררת בליבנו מספר שאלות בסיסיות ונוקבות:

א. איך אפשר לתקן את העבר? אנחנו מבינים שניתן לתקן עתיד ולהשתנות. אבל, איך מתקנים עוול שכבר נעשה? חטא אינו פעולה בת חלוף, אלא מעשה שצורב פצע בעולמו הרוחני של האדם ומעצב את דמותו בפני קונו. המשנה אומרת במסכת אבות (ד', י"א): "העושה מצוה אחת, קונה לו פרקליט אחד. והעובר עברה אחת, קונה לו קטגור אחד". בזוהר (חלק ב', דף פ"ג עמ' ב') מצינו: "אדם שעושה מצוה, אותה מצוה עולה ועומדת לפני הקב"ה ואומרת אני מפלוני שעשני והקב"ה רואה אותה לפניו כל יום ומיטיב לו בגללה. עבר אדם על דברי תורה, אותה עבירה עולה לפניו ואומרת אני מפלוני שעשני והקב"ה רואה אותה לפניו כל יום ובכך היא מקטרגת ודורשת לכולותו". החטא הוא אפוא מציאות הניצבת בפני הקב"ה ובעצם קיומה היא מקטרגת על האדם. איך מעלימים את המציאות הזו שנוצרה מן החטא? השאלה נוקבת במיוחד כשיש לחטא תוצאות מעשיות שהן בלתי הפיכות. למשל, אדם רצח או אדם שבא על הערוה והוליד ממזר. איך מתקנים את זה? איך משיבים מעשה לאחור?

ב. הרמב"ם בהלכות ממרים (פרק ו', הלכה י"א) פוסק: "ממזר חייב בכבוד אביו ומוראו אף על פי שהוא פטור על מכתו וקללתו עד שיעשה תשובה, אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתיירא ממנו". הלכה זו מוקשה היא, שהרי במסכת בבא מציעא (דף ס"ב עמ' א') שנינו כי בנים אינם חייבים בכבוד אביהם שלא עשה תשובה? משיב על כך הרדב"ז (שם) כי דברי הגמרא אמורים ביחס לאדם שמת בלא תשובה ושוב לא יוכל לתקן את אשר עיוות. אבל כשאביו קיים "ויש תקוה שיעשה תשובה ולא תזכרנה הראשונות ונמצא הבן עבר למפרע (על כיבוד אב) והדבר ברור שהחי מצטער והמת גם שנאתו

גם קנאתו כבר אבדה". כלומר, הבן לא כיבד את אביו בזמן שעדיין לא חזר בתשובה, אבל אם האב יעשה תשובה בעתיד, יתבטל חטאו למפרע, ויימצא כי בנו לא כיבד אבא צדיקא. ובכן, איך יכולה התשובה לשנות את העבר?
 ג. בגמרא במסכת ברכות (דף ל"ד עמ' ב') מצינו את שיטת רבי אבהו לפיה "מקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם עומדים, שנאמר (ישעיהו נ"ז, י"ט): 'שלוש שלום לרחוק ולקרוב'". הכתוב הקדים שלום לרחוק לפני הקרוב. ובכן, עם כל הכבוד לבעל התשובה, כיצד ייתכן שבכותל המזרח יישבו רוצחים ומנאפים שחזרו בתשובה ואילו הצדיקים יישבו מאחוריהם? הייתכן כי אדם שחטא, נכשל, טעם טעמו של חטא והסתאב, יהיה בדרגה גבוהה יותר מזו של אדם עם משמעת עצמית ויראת שמיים, שנמנע מחטא ושמר על תומתו ועל צדקותו המלאה?

ד. בגמרא במסכת (יומא דף פ"ו עמ' ב') מצינו: "אמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר (הושע י"ד, ב'): 'שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעוונך'". הרי לנו עוון במזיד שהכתוב קורא לו מכשול, כלומר דבר שקרה בשוגג. שואלת הגמרא, והרי ריש לקיש אמר "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות, שנאמר (יחזקאל ל"ג, י"ט): 'ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה'". מתרצת הגמרא: "לא קשיא, כאן מאהבה, כאן מיראה". נמצא כי מי שעשה תשובה מאהבה, העבירות שעשה בזדון נהפכות לו לזכויות. לכאורה "עד כאן! הייתכן כי רצח בדם קר ובכוונה תחילה ייהפך למעשה של מצווה? הכיצד יכולה עבירה במזיד להפוך לזכות?
 ה. בזוהר (חלק א' דף ק"ט עמ' א') מצינו כי "לא התקרב אברהם (אל הקב"ה) ביום אחד או בפעם אחת, אלא מעשיו קרבוהו בכל ימיו מדרגה לדרגה, עד שהתעלה בדרגתו, כשהיה זקן ונכנס לדרגות עליונות כראוי, שכתוב (בראשית כ"ד, א'): 'ואברהם זקן בא בימים' – רק לאחר שאברהם היה זקן הוא נכנס באותם ימים עליונים וידועים בסוד האמונה. וכן דוד, שכתוב (מלכים א', א', א'): 'והמלך דוד זקן בא בימים'".

אבל בעל התשובה נכנס ונדבק בקב"ה – מיד. "אשריהם בעלי התשובה, שהרי בשעה אחת ביום אחד ברגע אחד קרבים לקב"ה, מה שלא היה כך אפילו לצדיקים גמורים שהתקרבו לקב"ה בכמה שנים".

א. הרב אברהם דב שפירא בספרו "דבר אברהם" (חלק ג' סימן כ') משיב "אף כי בדוחק קצת" כי לאב תהיה עוגמת נפש ממעשי הבן, שאותם יחווה בעתיד, לאחר שיחזור בתשובה.

כלומר, אצל גדולי האומה העלייה בסולם הרוחני היא מדורגת, שיטתית, עקבית ותהליכית. הטיפוס במעלה ההר הרוחני נעשה בעמל מתמיד במשך שנות חיים ארוכות. לעומת זאת, אצל בעל תשובה ההמראה אינה מדורגת ותהליכית, אלא נעשית ברגע אחד!

בדומה לכך מצינו בגמרא במסכת עבודה זרה (דף י"ז, עמ' א') כי רבי בכה ואמר: "יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת."

כך גם כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ז' הלכה ו'): "התשובה מקרבת את הרחוקים, **אמש** היה זה שנאווי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, **והיום** הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד".

ובכן, איך ייתכן שבעל תשובה משיג ברגע מה שלוקח לצדיק שנות חיים כדי להגיע אליו? האם החטא עוזר לתהליך ההתקרבות אל הקב"ה? הרי חטא הוא התרחקות מה'.

כיצד ייתכן אפוא שמי שמתרחק מה' והולך לכיוון ההפוך – מתקרב אל ה' מהר יותר?

ובכלל, ניצוץ נדלק מהר אך גם כבה מהר. חז"ל אומרים (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה פרק ג'): "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי הכהן וכל שאר הנביאים". אך היא לא הגיעה לדרגתו של נביא ונותרה שפחה, כי מחזה חד פעמי אינו משנה את האדם. מה שאינו משתמש באופן תהליכי ומוטבע בעומקי האישיות, אינו בר קיימא. כיצד ייתכן אפוא כי בעל תשובה משיג דבר ממשי בהליך מהיר?

לשנות כיוון

רבי אלימלך מליז'נסק בספרו "נועם אלימלך" (ליקוטי שושנה) מבאר את הכתוב (תהילים צ"ו, ח'): "שאו מנחה ובואו לחצרותיו" כי אכן, מי שחוטא "אי אפשר שיבא תיכף לעבודה השלמה מחמת חטאיו שחטא וקלקל בהם והם המעכבים אותו לעלות במעלות קדושים". החטא הוא בבחינת "משקולות על רגליו", שכן הוא גורם לכך שהמחשבה תנדוד למחוזות של סיאוב וגשמיות. על כן "צריך לעשות, כנגד מה שקלקל, חבילות של מצוות ומעשים טובים כדי שיעלה גם את החטאים לעשותם זכויות". כיצד יכולים מעשי מצווה רבים ככל שיהיו להפוך את העבירות שנעברו למצוות?

האדם יכול **לשנות את הכיוון** של מעשיו, ולהשתמש בלהט שנבט בו בעת העבירה, כדי להפכו לכוח בעירה מניע לעשיית מצוות. הווי אומר כי אצל בעל התשובה

נעשה שימוש בתהליך הנפשי שנבט בקרבו במשך שנים בזמן שהיה שרוי בחטא. את כוחות הנפש, הנחישות, החריצות והלהט, שאותם עיבד וטיפח באותה תקופה הוא מנצל כעת – לטובה. נמצא כי המעשים שעשה בעת חטאיו הופכים בידו לכלי שבאמצעותו הוא יכול כעת לעבוד את ה'.
כל שהיה צריך הוא: לשנות כיוון!

תיקון הרע והעלאתו

מרהיבים בהקשר זה דבריו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק בספרו "על התשובה" כי יש שתי דרכים שבהן אדם מתמודד עם עברו ושב בתשובה על חטאיו. דרך אחת היא "תשובה מיראה" שבה האדם לא מביט אל עברו אלא ירא מפני עתידו. דרך זו מכונה: "ביעור הרע" ובה אדם מדחיק מתודעתו את התקופה ואת המעשים שעשה בעבר ואשר אינם מעוררי כבוד. אולם, "כאשר אדם מוחק חלק מן העבר הוא מקצץ בכך חלק מהווייתו. עברו מתכווץ ואישיותו מתגמדת". דרך שנייה ועדיפה היא "תשובה מאהבה" שבה האדם מביט אל עברו באומץ ומבקש לתקן את הרע שעשה. דרך זו מכונה: "תיקון הרע והעלאתו". "בעל תשובה היודע לא לשכוח את העבר, לא לתלוש את הדפים של חטא מספר הזיכרונות שלו, אלא דווקא לזכור את החטא ולרתום אותו לתפקיד חדש, להשתמש בו כדי להגביר בקרבו את עוז הגעגועים של קדושה הפורצים בקרבו – הוא הזוכה לתשובה המעלה את הרע עצמו לדרגה של טוב. על ידי דחף זה של הגעגועים עולה בעל התשובה על הצדיק הגמור. את חטאו לא שכח, אסור לו לשכוח אותו. החטא הוא הכוח הדוחף. הוא משמש לו קרש קפיצה לעלות מעלה". מי שחוזר בתשובה כזאת "זדונות נעשים לו כזכויות" ו"במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד", שכן, בדרך זו אין האדם שוכח את עברו ואינו משליך אותו למצולות ים. אדרבה, זיכרון החטא מעצים בנפשו את השאיפה להשתנות ולהיות טוב יותר. העבר קיים ולא נמחק. אבל, הוא משרת את האדם לשם עשיית מצוות. בדרך זו הופך הרע עצמו לטוב.

ה'נועם אלימלך' כותב על כך: "וזהו (שיר השירים א', ד'): 'משכני אחרין נרוצה' פירוש שלמה המלך עליו השלום היה מרמז בדבריו כאילו השפלות והחטאים של אדם הם המדברים בעצמם עם האדם ואומרים לו 'משכני' כלומר הביאני אל הקדושה".

נמצא כי בעקבות התשובה קוראים אל האדם כוחות הרוח שטיפח היצר הרע ומושכים אותו לעשות את מצוות ה'.

החטא מלמד את האדם ללהוב

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

משנחשף בעל התשובה לעוצמות אלו המפכות בקרבו בעת החטא, יכול הוא להעלות את הדינמיות של המידות הרעות שהיה רגיל בהן ולהעתיק אותה גם למידות הטובות. באותה תאווה שבה רץ לדבר עבירה, יכול הוא לרוץ עתה לדבר מצווה. את אותה להיטות ומסירות שהשקיע בעשיית עושר שלא במשפט יכול הוא להשקיע עתה בפעילות של צדקה. ע"י החטא גילה בקרבו כוחות נפש חדשים ומאגר של אנרגייה, שלא ידע על קיומם לפני שחטא. בידו לקדש את הכוחות הללו ולכוונם כלפי מעלה – כך שישרתו אותו גם בעת שהוא עושה דבר מצווה. הנה כי כן, באמצעות היצרים הגשמיים והשליליים מועצמת האישיות ובכוח האדם לעשות שימוש ביצרו הגשמי כדי להעפיל לפסגות רוחניות.

עוצמותיו של בעל התשובה

מצוידים בתובנה האמורה נשיב על השאלות שהעלינו:

- א. מציאות אין משניסב. אבל, משנים את האדם **למפרע**, כי מסתבר כעת כי כל אותן תהומות שאליהן ירדה נפשו הפכו לכוחות של עוצמה, נחישות וכוח – לקיום מצוות.
- ב. הרמב"ם פוסק כי בן של אדם חוטא צריך לכבד אותו, כי כאשר האב יחזור בתשובה יתברר כי כל עוצמות החטא, הלהבה, הזריזות, השקידה והנחישות לרוץ כדי לחטוא, משרתים אותו היום במעשי צדקותו. אב כזה – יש לכבד!

ב. החיד"א מקשה כיצד יש מלקות למי שעובר על לאו, הן כל איסור הוא בהגדרה "לאו הניתק לעשה" שאין לוקים עליו, שהרי יש לגביו מצוות תשובה? אין זאת אלא שאת המציאות שנעשתה אין לתקן. התשובה מתקנת את החוטא, אך לא את איסור הלאו שנעבר.

ג. בתשובה מאהבה "לא תולשים דפים" מן העבר ולא מדחיקים אותו מן התודעה. הזדונות נהפכים למצוות במובן זה שכוחות הרשע שצבר אדם הם עתה מניע רב עוצמה וחומר בְּעֵרָה בנפשו כדי להיטיב. זדונות נעשים לזכויות, מכיוון שעם שינוי הכיוון, נעשה מעתה שימוש בכוחות הנפש שאדם מצא בעצמו בעת עשיית מעשי הזדון, כדי ללהוב בעשיית מצוות ה'. ד. בעל התשובה מרומם מן הצדיק, כי בעל התשובה ישתמש בכוחות נפש עוצמתיים יותר בעבודת ה'. הצדיק השחזי את כוחות הנפש החיוביים שלו בעמל רב אך אלו לעולם אינם מגיעים לעוצמות העוז והנחישות של הכוחות השליליים שישרתו את בעל התשובה בעבודת ה' שלו.

הכיוון של הסולם מתהפך – ברגע אחד

בהתאם לרעיון זה נוכל להשיב גם על השאלה האחרונה שהעלינו, כיצד יכול תהליך התשובה להביא להישגים ברי קיימא – ברגע אחד. אכן, כדי שתכונות נפש ישתנו יש צורך בתהליך איטי של הפנמה והבשלה. קפיצה מסתיימת בנפילה ורק טיפוס הדרגתי על שלבי הסולם מאפשר להגיע באופן יציב אל נקודת הפסגה, באופן שניתן יהיה להתמיד ולהישאר בה. הוא הדין ביחס לתכונות נפש שליליות. אדם שנפל באופן חד פעמי לא הסתאב ויכול לקום מייד. אבל, אם הוא התמיד בחטא, עשה ושנה ושילש, העמיק וירד מתהום לתהום, הרי שהוא מפנים ומשריש בקרבו את הירידה. נמצא כי הן בעלייה למעלה והן בירידה למטה צריך סולם, כדי להגיע לדרגה שהיא בת קיימא. ברם, הסברנו לעיל כי בעל התשובה משתמש באותו להט ובאותן יכולות נפשיות שמצא בעצמו וסיגל לעצמו בעיתות של חטא, כדי להעפיל ולנסוק באמצעותם לגבהים בעת שהוא חוזר בתשובה. נמצא כי הוא אינו "זורק את הסולם" ואינו משנה את תכונות הנפש שהשריש בקרבו בימי החטא. אדרבה, באותו סולם שבנה בתהליך מדורג ועקבי כדי לחטוא הוא ממשיך להשתמש, אלא שבמקום לרדת באמצעותו למטה, הוא משתמש בו כדי לטפס למעלה. עם אותן עוצמות שסיגל לעצמו והטמיע בקרבו בימי החטא, כדי להגיע להישגים גשמיים ולסיפוקים יצריים, הוא משתמש כעת כדי ללהוב ולהגיע להישגים רוחניים, בעשיית מצוות, לימוד תורה, תפילה והתענגות על ה'. על כן, די לו לבעל התשובה בסיבוב חד ומהיר של הכיוון.

בעל התשובה אינו צריך תהליך איטי ומדורג של כרייה והפנמה, שהרי תהליך זה כבר התחולל בקרבנו בעת שחטא. כל מה שהיה צריך בעת התשובה הוא רק לשנות את הכיוון, ואת זה אפשר לעשות – ברגע אחד.

הנה כי כן, התשובה לא מוחקת כלום ואינה גודעת דפים מהיומן. להפך. היא משתמשת בלהט של החטא ובתהומות של האישיות כפי שנחשפו בעידן החטא, כדי ליצור מכוחה להבה של עבודת ה'. בעל התשובה משתמש בתכונות הנפש שבעיתות חטא כרה אותן ממעמקי אישיותו והשריש בקרבנו בתהליך יסודי ומתמיד, כדי שעתה יוכל ללמוד תורה ולעשות מצוות בעוצמה ובהתלהבות. אצל אמנון ותמר נאמר (שמואל ב', י"ג, ט"ו): "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד, כי גדולה השנאה אשר שִׁנְאָה מאהבה אשר אֶהְבֶּה". באופן דומה יש לומר כי שנאה המתהפכת לאהבה היא יוקדת וחזקה יותר. בעל התשובה לא צריך לשנות את התכונות, אלא את הכיוון. מהפך זה קורה ברגע אחד, אך עושה שימוש בעוצמות שנצברו בתהליך עמוק. אכן, יש קונה עולמו – בשעה אחת!

סוכות

השמחה בערך כשלעצמו

השמחה היא גדר המהות של חג הסוכות

המצוות בסוכות הן ישיבה בסוכה וארבעת המינים. אך יש בחג הסוכות מצווה נוספת – לשמוח!

יתירה מכך, מצוות השמחה בסוכות היא מהות החג.

אנו אומרים בתפילה ובקידוש של שלושת הרגלים, כהאי לישראל:

על פסח – "זמן חרותנו". מהותו של פסח היא זמן שבו יצאנו מעבדות מצרים לחירות עולם;

על שבועות – "זמן מתן תורתנו". מהותו של שבועות היא זמן שבו קבלנו תורה; על סוכות – "זמן שמחתנו". ללמדך כי מהותו של חג הסוכות היא – השמחה.

כך כתב הרמב"ם בספרו "מורה הנבוכים" (חלק ג' פרק מ"ג): "סוכות – הכוונה בו הששון והשמחה". רבי יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק" (שער ס"ז) כתב: "וכבר היתה השמחה תואר החג כלו, וזה שמו אשר יקראו זמן שמחתנו".

אכן, ביחס לכל מועד יש מצווה לשמוח וחל לגביו החיוב של (דברים ט"ז, ט"ו): "ושמחת בחגך". אבל זו לא מהות היום. בפסח יש שמחה על כך שיצאנו לחירות, ובשבועות שמחים על כך שקיבלנו תורה, ואילו בסוכות השמחה אינה על מאורע כלשהו, אלא השמחה עצמה היא מהותו של החג, המוגדר כ"זמן שמחתנו". סוכות אינו זמן שבו שמחים על משהו שאירע. ובכן, בלשון קהלת (ב', ב'): "ולשמחה מה זו עושה?" מה פשר השמחה?

הרמב"ם כותב איך לשמוח אך לא כותב על מה לשמוח

הרמב"ם בהלכות שופר וסוכה ולולב (פרק ח', הלכות י"ב-ט"ו) מרבה לתאר ולפרט את גדרי השמחה בחג הסוכות, מעבר לכל חג אחר:

"אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר (ויקרא כ"ג, מ'): "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים".

וכיצד היו עושים? ערב יום טוב הראשון היו מתקנים במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילים לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילים מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה. והיאך היתה שמחה זו? החליל מכה ומנגנים בכינור ובנבלים ובמצלתיים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה – בפה, ורוקדים ומספקים ומטפחים ומפזזים ומכרכרים כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותשבחות... מצוה להרבות בשמחה זו... השמחה שישמח אדם בעשיית המצווה ובאהבת האל שציווה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להיפרע ממנו... ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה'... בריך רחמנא דסייען".

הרמב"ם מבאר איך לבטא את השמחה. אבל אינו כותב על מה ולמה שמחים?

שמחה בעצם הקיום

ביחס לסוכות נאמר (דברים ט"ז, ט"ו): "ושמחת בחגך, והיית אך שמח" – אין שום דבר מלבד עצם השמחה. רש"י אף מבאר: "לפי פשוטו אין זה לשון צווי אלא לשון הבטחה".

יש שמחה הפורצת באדם שזוכה למשהו נכסף. הישג משמח עד גבול מסוים בלבד, שהרי כל הישג הוא מוגבל ויחסי. אבל, שמחת חג הסוכות היא שמחה גדולה מכך, שכן היא שמחה של אדם על עצם הקיום שלו. שמחה קיומית היא ממילא אין סופית, שהרי ערך החיים הוא אין סופי.

חז"ל מבארים כי עסקינן בשמחה קיומית. אין זו שמחה על עשייה אלא שמחה – על עצם ההוויה.

כך מצינו בפסיקתא דרב כהנא (בסוף הספר, נספחים ב', פרשה אחרת) על הכתוב "ושמחת בחגך": "אתה מוצא שלש שמחות כתובות בחג הסוכות: 'ושמחת בחגך' (דברים ט"ז, ט"ו), 'והיית אך שמח' (שם שם) 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' (ויקרא כ"ג, מ'). אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת. וכן אתה מוצא כל שבעת ימי חג הסוכות אנו קורין את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ובלילו. השמחה בחג – לפי שהנפשות יצאו זכאיות ביום הכיפורים ועוד שהתבואה ופירות האילן בפנים".

כלומר, אדם שמח אחרי יום הכיפורים בעצם הקיום, ובכך שיש לו ממה להתקיים.

רבי אליעזר פאפו בספרו "פלא יועץ" (ערך סוכה) הוסיף וביאר: "ציוונו יוצרנו על שמחת הלב, שיהיה שבע רצון ומלא שמחה של מצוה כאשר החי ייתן אל לבו מה אנו ומה חיינו ומה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו אשר בחר בנו יוצרנו ולא זז מחבבנו".

השמחה היא ערך בפני עצמו

השמחה בסוכות היא אם כן שמחה שאדם שמח בלי שקרה כלום מלבד עצם הקיום.

אדם שמח כי הוא חי. זו מהות השמחה.

אבל, מה תכלית השמחה הזאת?

מדוע הצטוונו במצווה מיוחדת לשמוח בחג הסוכות?

השיב על כך רבי אלימלך בספרו "נועם אלימלך" (פרשת בהעלותך) ברעיון נשגב כדלהלן:

א. בראש השנה וביום הכיפורים נכתבנו ונחתמנו לחיים. הקב"ה נתן לנו

קיום. זו מתנה. זו המתנה הגדולה ביותר שעשוי אדם לקבל.

ב. מה קורה כאשר אב נותן מתנה לבנו ורואה כי הבן שמח במה שקיבל?

האב שמח על כך.

ג. יתירה מכך, כשהאב רואה את הבן שמח במתנה שקיבל, הרי שהוא מוסיף

לתת לבן הזה עוד ועוד. השמחה היא אפוא תקווה המגשימה את עצמה.

מי ששמח נותנים לו עוד סיבות לשמוח.

מי ששמח מושיע את עצמו ע"י עצם העובדה שהוא שמח.

ד. על כן, הצדיק מוצא סיבות לשמוח וע"י שמחתו זו הוא גורם לישועת

הדבקים בו.

"כשהצדיק רוצה לעורר רחמים ושפע לעולם, צריך לעורר מתחילה חדוה

ושמחה לבורא ברוך הוא, וע"י זה משפיע ה' טובות לעולם. וזה נעשה ע"י

שהצדיק מכיר ורואה בנסים ונפלאות שעושה עמנו יוצרנו בוראנו אז בא לו

שמחה מזה, וכיון שיש שמחה לצדיק, ע"י זה הוא מעורר שמחה למעלה".

השמחה בסוכות

אין לתמוה אם כן מהי תכליתה של השמחה הקיומית בחג הסוכות, שהרי השמחה

היא תכלית כשלעצמה. אחרי הימים הנוראים שבהם האדם התפלל על חייו ניתנת

בידיו סגולה בדוקה – לשמוח על עצם החיים.

אבל, רבי אלימלך מליז'נסק מוסיף על כך ומבאר כי מי שמשכיל לשמוח על עצם הקיום שנתן לו הבורא, משמח את בוראו ו"מושך" ישועות ושמחות נוספות שיחולו על ראשו.

הנה כי כן נמצאנו למדים כי שמחה היא ערך כשלעצמו, ועצם הקיום הוא סיבה לשמחה אדירה.

הבעש"ט היה נוהג לומר: "כי בשמחה תצאו" – יוצאים מכל מצוקה ע"י שמחה. שמחה מגשימה את עצמה. מי שהקב"ה משפיע עליו חיים ואמצעי קיום והוא לא מעריך את המתנה ועצוב, סותם לעצמו את צינורות השפע. אבל, מי שמעריך את עצם עובדת קיומו ושמח בכך, מושך ע"י כך שפע אלוקי וישועה, שהרי כאשר האב רואה כי בנו שמח במתנתו, הוא שבע רצון ושמח מכך ומוסיף להשפיע לו שפע רב.

"זוה שציווה הקב"ה שיזכרו ישראל ויתנו דעתם להכיר הנסים שנעשו להם בימים האלו כדי שע"י זה יעוררו חדוה ושמחה לבורא ויעשה להם גם עתה נסים כמאז".

חנוכה

חשבה כאורה תהיה

מהו הנס שאירע בחנוכה?

בחנוכה התלכדו לאחד שני ניסים שונים. מצד אחד, בנוסח תפילת "על הניסים" שתקנו אנשי כנסת הגדולה נאמר: "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם. רבת את ריבם. דנת את דינם. נקמת את נקמתם. מסרת גיבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים, וזדים ביד עוסקי תורתך, ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך, ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה. ואחר כן באו בניך לדביר ביתך, ופינו את היכלך, וטיהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קודשך, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול". נמצא כי הנס שאירע בחנוכה היה הניצחון במלחמה על היוונים, והנרות שהודלקו היו לציון המאורע. בתפילת "על הניסים" לא מצוין ולו במילה אחת נס כלשהו שאירע בהדלקת הנרות בבית המקדש.

לעומת זאת, בגמרא במסכת שבת (דף כ"א ע"ב) אמרו חז"ל: "מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה... נכנסו יוונים להיכל טימאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי וניצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה".

מגמרא זו עולה כי הנס שאותו אנו מציינים בחנוכה, הוא נס פך השמן. ברם, שאם זו מהותו של חנוכה, יש לתמוה מדוע לא הוזכר נס פך השמן כלל בתפילת "על הניסים"?

מה נשתנה על נרות חנוכה

הגר"א מבאר את השאלה הנשאלת בהגדה של פסח: "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" בכך שיש מצוות שיש לקיים במשך כל שעות היממה, בימים ובלילות, ויש מצוות שנוהגות רק בימים ולא בלילות (כמו מצוות ציצית). אבל, מעולם לא מצאנו מצווה שנוהגת אך ורק בלילה. על כן, כאשר מזדמנת בפנינו מצווה הנוהגת רק בלילה ולא ביום, מתעוררת השאלה: "מה נשתנה הלילה הזה". ברם, שאם כן, מדוע אין אנו שואלים "מה נשתנה" על מצוות הדלקת נרות חנוכה, שאף היא נוהגת רק בלילה ולא ביום?

אלהא דמאיר עננו

במסכת עבודה זרה (דף י"ח ע"ב) מצינו כי רבי מאיר אמר לשומר בית אסורים שסייע בידו להוציא אישה מן השבי, כי הוא יינצל אם יאמר: "אלהא דמאיר ענני". שואל המהרש"א, הרי נאמר (בראשית ל"א, מ"ב): "אלוקי אברהם ופחד יצחק" ואומרים חז"ל (והדברים מובאים ברש"י שם) כי יעקב "לא רצה לומר אלוקי יצחק, לפי שאין הקב"ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהם". אם כן, היאך ייחד רבי מאיר את שמו של הקב"ה על עצמו בחייו?

המהרש"א מתרץ, כי כאשר נאמר "אלהא דמאיר" אין הכוונה לאלוקיו של רבי מאיר (בעל הנס) אלא לאור שה' האיר לנו "במלכות יוון בנס הנרות של חנוכה כמו שייסד המפייט (רבינו אפרים מרגנסבורק בפיוט 'אשר יצר אור'): 'ומי יאיר לך מאיר' הוא יעננו להציל אותנו בנס מדיהם".

הווי אומר כי יש אור המאיר לנו בחנוכה שמאיר בכל נס. ובכן, מה פשרה של אמירה זו?

נרות חנוכה כאור גנוז לצדיקים

רבי אלעזר מוורמייזא בספרו "רוקח" (סי' רכה) כותב: "מדליקים בחנוכה ל"ו נרות, לפי שבחנוכת העולם נאמר (בראשית א', י"ז): 'ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר', וכדאיתא בפסיקתא רבתי (פרק מ"ו): 'אותה אורה שנשתמש אדם הראשון היתה ל"ו שעות', כדאיתא בבראשית רבה (י"א, ב'): 'ל"ו שעות שימשה אותה האורה, שנים עשר (שעות) של ערב שבת, וי"ב (שעות) של לילי שבת וי"ב (שעות) של שבת וכשיצאו ל"ו שעות החשיך העולם".

מכאן עולה כי נרות החנוכה הומשלו לשימוש שנעשה באור הגנוז. אור זה נברא ביום הראשון לבריאה עת שנאמר (בראשית א', ג'): "ויהי אור" ועליו אומרת הגמרא במסכת

חגיגה (דף י"ב עמ' א'): "אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שהסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגזזו (את האור) מהם, שנאמר (איוב ל"ח, ט"ו): 'וַיִּמְנַע מִרְשָׁעִים אֹרֶם'. ולמי גזזו? לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר (בראשית א', ד'): 'וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב, וַאֲיִן טוֹב אֶלָּא צְדִיק, שֵׁנֵאמֶר (ישעיה ג', י'): 'אָמְרוּ צְדִיק כִּי טוֹב'. כיון שראה האור שגזזו (אותו) לצדיקים שמח, שנאמר (משלי י"ג, ט'): 'אֹר צְדִיקִים יִשְׂמַח'".

אור גזזו זה, שנברא ביום הראשון ושימש את אדם הראשון במשך ל"ו (36) שעות, מתנוצץ אפוא בל"ו (36) נרות החנוכה. מה פשר הדברים הנסתרים והגנוזים הללו?

נרות חנוכה כאור של מוצאי שבת

רבי אליעזר מוורמייזא ממשיך ואומר בספר ה"רוקח" שם, כי נרות החנוכה הם בבחינת האור שהדליק אדם הראשון במוצאי השבת. כך מצינו במדרש הנזכר (בראשית רבה י"א, ב') כי לאחר שחלפו ל"ו השעות שבהם האיר לאדם האור הגנוז הגיע מוצאי השבת "כיון ששקעה החמה במוצאי השבת התחיל החושך ממשמש ובא ונתירא אדם הראשון, שנאמר (תהילים קל"ט, י"א): 'ואומר אך חשך יסופני ולילה אור בעדני', אותו (נחש) שכתוב בו (בראשית ג', ט"ו): 'הוא יסופך ראש ואתה תשופנו עקב' בא לפגוע בי. מה עשה הקב"ה: זימן לו שני רעפים, והקישן זה בזה ויצא מהן אור ובירך עליו, וזהו שנאמר: 'ולילה אור בעדני'. מה בירך על האור: 'בורא מאורי האש'".

ספר ה"רוקח" מבאר כי בדומה לכך "מתוך שחשכו עיניהם של ישראל בגלות יוון, והוציאם הקב"ה מאפילה לאורה, לכך מדליקים ל"ו נרות".

כלומר, מצד אחד מבאר ה"רוקח" כי בחנוכה מאיר האור הגנוז ומצד שני כותב ה"רוקח" כי עסקינן באור שדומה לאש של מוצאי שבת. ברם, שיש הבדלים מהותיים בין האור הגנוז לבין האש של מוצאי שבת, שהרי לאור הגנוז היו שלוש תכונות:

א. זהו אור אלוקי;

ב. זהו אור שנוצר ביום הראשון לבריאה;

ג. האור הגנוז הוא אור יום המונע את החושך.

לעומת זאת, לאור של מוצאי שבת יש שלוש תכונות שונות לגמרי:

א. זהו אור שיצר האדם;

ב. זו אש שנוצרה במוצאי שבת אחרי תום הבריאה ולאחר שהאור הגנוז

הפסיק לשמש את האדם;

ג. אור זה לא מונע את החושך. הוא לא הופך את החשכה לאורה ולא את הלילה ליום. אור זה רק מאיר לנו בתוככי הסביבה החשוכה. למה השווו אם כן את נרות החנוכה לאור הגנוז או לאור האנושי של מוצאי שבת?

אור חנוכה כאור התורה

הרב צבי אלימלך מדינוב בספרו "בני יששכר" (חודש כסלו טבת ב') מביא את דברי ספר ה"רוקח" האמורים וכותב: "הינך רואה ידידי דברי עיר וקדיש (מלאך קדוש) שכל דבריו דברי קבלה מפי אליהו ז"ל, שאמר שהארת המצווה של נר חנוכה הוא מהארת אור הגנוז (וממילא תבין כיון שבימי הנס בזמן החשמונאים דלקה המנורה באור שלא כדרך הטבע רק בנס). והנה המנורה רומזת לחוכמת התורה שהרי נאמר (בגמרא במסכת בבא בתרא דף כ"ה עמ' ב'): 'הרוצה להחכים ידרים שכן המנורה בדרום'. אם כן, יש לומר כי האורה באה מן האור הגנוז שנגז בתורה. ומכיוון שנקבע לדורות ברוח הקודש הוא מפני שידעו שבכל שנה יתגלה האור ההוא". כלומר, האור המתנוצץ בחנוכה הוא אור התורה, שאותו גז הקב"ה לצדיקים לעתיד לבוא – בתוככי התורה שהם לומדים. ברם, מה הקשר בין אור נרות החנוכה לבין אור התורה?

יוצר אור בהווה – ע"י הצדיק

נראה כי הדברים יתבהרו ויתגלה האור הגנוז בהם, עת שנעיין בביאורו של רבי אלימלך מליז'נסק בספרו "נועם אלימלך" (על פרשת ראה). רבי אלימלך שאל: מדוע אומרים אנו בתפילה: "יוצר אור ובורא חושך" בלשון הווה? לכאורה "היה לומר יצר אור וברא חושך" לשון עבר ולא לשון הווה? תשובתו של רבי אלימלך היא: "אלא האמת היא, שה' ברוב רחמיו יוצר אור תמיד, דהיינו הצדיק ההולך בדרכי ה' באמת ובתמים אליו נראה ונגלה אור הגנוז. ובכל יום יום שהצדיק הולך ומתעלה במדרגתו, כן נגלה לו האור יותר ויותר". כלומר, יצירת האור לא הסתיימה בששת ימי בראשית והיא מתחדשת מדי יום ויום בהווה, ע"י הצדיק שחושף את האור הזה מדי יום ביומו יותר. לכן גם נאמר בלשון הווה (תהילים קל"ו, ז'): "לעושה אורים גדולים". לא נאמר "עשה", אלא "עושה".

בהתאם לכך מבאר רבי אלימלך את מאמר חז"ל (שהבאנו לעיל) כי הקב"ה ראה שאין כדאי כי האור הגנוז יישאר בעולם לא מתוקן וישמש אנשים שאינם ראויים, על כן הקב"ה "גזז את האור לצדיקים לעתיד לבוא". המונח "עתיד לבוא" אינו

מתייחס למאורע עתידי אלא להתגלות עתידית של האור. "רצה לומר הצדיקים עתידים לבוא אל האור הזה הגנוז שנתגלה אליהם".
הווי אומר, כי האדם בא בהווה בשעריו של האור הגנוז ומוציא אותו מן הכוח אל הפועל.

אור אלוקי שהאדם חושף

בהתאם לרעיון זה נמצא כי במוצאי שבת האדם הראשון לא יצר אור, אלא בא בשעריו של האור הגנוז וחשף אותו. זו יצירה שבאמצעותה האדם הופך לילה וחושך – לאור.

מעשה מאירים באור יקרות דברי המדרש האמור (בראשית רבה י"א, ב') כי לאחר שחלפו ל"ו השעות שבהם האיר לאדם האור הגנוז והגיע החושך "נתיירא אדם הראשון". אין זה פחד ילדותי מחושך אלא חשש של אדם הראשון מכך שהוא איבד את ההשפעה האלוקית שממנה אור וחיים.

המהר"ל מבאר בספרו על פרקי אבות ("דרך חיים" פרק ג' משנה י"ד) כי המילה חושך באה מן המילה "חסך" "שהוא לשון העדר והפך המציאות, מלשון (בראשית כ"ב, י"ב): 'ולא חֶשְׁכָּתָ אֶת בְּנֵיךְ אֶת יַחֲדֶיךָ מִמֶּנִּי' וכמו (שם כ', ו'): 'ואחשׁוֹךְ גַּם אֲנֹכִי אֹתְךָ מִחֲטוֹא לִי'".

כלומר, עם צאת השבת והגירוש מגן עדן חשש אדם הראשון כי הוא עבר ממצב מוציא אור של השפעה אלוקית למציאות של חסך, העדר וחידלון. על כן, נתן הקב"ה בליבו בינה להקיש זו בזו שתי אבנים, לשחוק שתי מציאויות גשמיות ולהפיק מכך ניצוץ של אור. בכך ראה האדם כי בידו להשתמש באור הגנוז גם בעולם חשך, כשהוא הופך חשכה לאורה. מכאן למד האדם כי השפעת הקב"ה לא תמה לעולם! יש אור ושפע גם בעת חושך. אלא שהאור האלוקי גנוז ונסתר ועל האדם לעשות מעשה ולחשוף אותו.

מהותו של נס חנוכה

בהתאם לכך ניתן בידינו "מפתח" לבאר את כל השאלות שהועלו:
א. מלכות יוון נקראה חושך. כך מצינו במדרש בראשית רבה (ב', ד'): "וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהם שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלוהי ישראל". הייתה זו מלכות שכפרה בהשגחה האלוקית וסברה כי העולם מונהג ע"י חוקי הטבע בלבד. לדידה, ההשפעה האלוקית תמה ח"ו עם בריאת העולם. מדובר בחושך

במובן של חֶשֶׁךְ, העדר וחידלון. הניצחון על יוון הוא אפוא הדלקת אור גדול, כאשר האדם חושף את ההשפעה האלוקית הקיימת בכל מצב. ניצחון זה על מלכות החושך התבטא בהדלקת הנרות שגם בהם ראינו השפעה ניסית כאשר פך המספיק ליום אחד דלק מעבר לגדרי הטבע. מציאות ניסית זו מלמדת כי אין חושך וחֶשֶׁךְ אלא אור והשפעה מלמעלה בכל עת. ממילא ברור כי הניצחון על היוונים ונס פך השמן אינם ניסים נפרדים אלא תופעה אחת של התנוצצות אור אלוקי.

ב. בהתאם לכך מובנים דברי המהרש"א כי המונח "אלהא דמאיר ענני" אומר כי יש אור המאיר לנו בחנוכה והוא המאיר בכל נס. אכן, בחנוכה נוכחנו לדעת כי העולם מושגח. אין טבע. אין כוח של רבים העודף על כוחם של מועטים, ואין הגבלה ביכולת של פך שמן להאיר. כל הקורה בעולם הוא כיסוי ומעטה להשגחה אלוקית מתמדת. ממילא, מי שאמר לפך השמן כי ידלק שמונה ימים, ומי שאמר כי מעטים ינצחו את הרבים הוא שיאמר בכל עת ועת לנס להתרחש. כל שאדם צריך לעשות הוא לבטוח באלוקיו בכל לב, וכתוצאה מכך החושך ייעלם ועימו החֶשֶׁךְ וההעדר, ויתנוצץ אור גדול של השפעה אלוקית!

ג. בליל הסדר יש מצווה שתחולתה בלילה, וזהו זמן שנאמר עליו (תהילים קל"ט, י"ב): "לילה כיום יאיר", כשההנהגה הניסית שוררת והעולם מושגח בגלוי. בדומה לכך, חנוכה הוא זמן שבו האדם יכול להפוך חושך לאור גדול. אבל, אחרי פסח אין שואלים על מציאות ניסית זו "מה נשתנה", שכן היא בגדר של דרך סלולה.

ד. כמו כן מובנים דברי ה"רוקח" כי בחנוכה נהנים אנו מן האור הגנוז, וכפי שבאר ה"בני יששכר" כי זהו אורה של תורה. בששת ימי בראשית הייתה ההשפעה האלוקית על העולם גלויה וניכר היה כי חוקי הטבע לא בראו את עצמם אלא נבראו ע"י מי שאמר והיה העולם. האור הראשון הביע אפוא יכולת לראות אלוקות שעדיין לא הסתתרה מאחורי "פְּסָדָה" וחזות חיצונית של כללי טבע. אור זה נגזז אחרי החטא כדי שלאדם תהיה בחירה. מעת גניזתו של אור בראשית, שרוי האדם בעולם חשך, ועלול לחשוש שמא זהו עולם חשך הנעדר השגחה אלוקית. אבל, במוצאי שבת חשף האדם את האור הגנוז וראה כי גם בימים חשוכים, אין חֶשֶׁךְ בהשגחה האלוקית ואין חלילה חיסרון, העדר וחידלון. אור התורה מאיר את עיני האדם להכיר בקיומה של השגחה אלוקית בכל עת ובכל מצב. אור זה משמש את האדם

ביתר שאת בימי החנוכה שבהם סולקה מלכות החושך של יוון ופך השמן דלק במנורה הטהורה מחוץ לדרך הטבע.

הנה כי כן, אור החנוכה הוא אור שבעת הימים שבו הייתה ברורה על פניה ההשפעה האלוקית. אור זה נגזר אך לא כבה חלילה לרגע אחד. מלכות יוון ניסתה להחשיך את עיניהם של ישראל ולצייר מציאות של חֶשֶךְ ומניעת השפעה אלוקית, כאילו הטבע וכוחות של קשר סיבתי בין מעשה ותוצאה הם המניעים את העולם וממילא מי שחלש נמצא במצב של העדר וחידלון. אבל, האדם יכול להצית את האור ולראות נכוחה. כך עשה האדם במוצאי שבת וכך עושים אנו עם הדלקת 36 נרות החנוכה, המבטאים חשיפה של האור הגנוז, שלאורו ניכר כי העולם מתנהל ע"י הקב"ה לבדו. אנו מכריזים כי האדם חי בעולם ניסי שאין בו חושך וְחֶשֶךְ אלא השפעה אלוקית מתמדת וחשכה כאורה תהיה. פרסום הנס בהדלקת נרות חנוכה הוא אם כן הצהרה גלויה קָבֵל עם ועולם, שהעולם מושגח!

פורים

ממתיק הדינים או כולו רחמים

מגילה נקראת גם לפני הזמן

אימתי נקראת המגילה?

המשנה אומרת במסכת מגילה (דף ב' עמ' א') "מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר". כלומר, כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קוראים בחמשה עשר באדר; עיירות גדולות קוראים בארבעה עשר באדר; הכפרים מקדימים ליום שני או חמישי בשבוע, שבו הם היו מגיעם לעיר לצרכי מסחר.

הרמב"ם בהלכות מגילה (פרק א' הלכה ו') פוסק "בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני ובחמישי תקנו להם שיהיו מקדימים וקוראים ביום הכניסה". בהתאם לכך נמצא כי יום קריאת המגילה יכול לחול אצלם ביום י"ג באדר (אם חל י"ד ביום שלישי), או י"ב באדר (אם חל י"ד ביום רביעי) או אף י"א באדר (אם חל י"ד ביום ראשון).

כיצד חווים הארה של זמן גם לפני הזמן?

ההקדמה של קריאת המגילה, מטעמי נוחות, ליום שבו לא נעשה הנס – הינה תמוהה ביותר.

אנו אומרים "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". כלומר, הזמן הוא מעגלי. מידי שנה בשנה אנו "נוסעים" ב"מנהרת הזמן", במרחבי ההווה שהזמן גורמם, ובהגיענו לזמן מרום, שבו אירעו מאורעות גדולים ונגלתה ההשגחה האלוקית לעינינו ע"י נס שהתחולל באותו זמן, הרי שאנו חווים אותו מחדש. בדרך זו אנו זוכים שוב להתרוממות הרוח ששרתה "בימים ההם – בזמן הזה".

כך מבאר רבי משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "דרך ה'" (חלק ד' פרק ז') "סידרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב

תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו".

בהתאם לכך מבאר הרמח"ל (שם בפרק ח') "ענין פורים הוא להאיר האור המאיר בימים ההם, כפי התיקונים שנתקנו בהם, לענין הצלתם של ישראל בגלות בבל, וחזרת קבלת התורה שחזרו וקבלו עליהם לעולם, כמו שאמרו חז"ל (שבת דף פ"ח עמ' א') 'הדור (שוב) קבלוה בימי אחשוורוש'".

אם כן, כיצד תתכן קריאת המגילה ב"יום השוק" שחל לפני הזמנים שבהם התחולל הנס בימי אחשוורוש ואסתר? הרי בימים אלו (י"א, י"ב ו-י"ג באדר) לא אירע שום נס, ואי אפשר לחוות בהם התעוררות של זמן מרומם, שהיה "בימים ההם בזמן הזה", שהרי בימים ההם לא קרה כלום בזמן הזה. כיצד ניתן להרחיב את ימי ההשפעה של פורים אל מחוץ לגדרי הזמן שבו אירע הנס?

המתקת הדינים או מידת הרחמים

רבי אלימלך מבאר כי אכן השלמות של הארת פורים מתרחשת בימים י"ד ו-ט"ו באדר. אבל, **הדרך אל השלמות הזאת מתרחשת באמצעות הכנה שמתעוררת בימים שלפני כן.** רבי אלימלך מבאר את ההכנה המתחוללת בימים י"א, י"ב ו-י"ג באדר ומציין כי בתוך כך באים לידי ביטוי "שתי דרגות צדיקים: יש צדיק שהוא ממתיק הדינים ויש צדיק שממשיך כולו רחמים ואין צריך להמתקת הדינים כלל". נבאר.

מגילה נקראת באחד עשר

בגמרא במסכת שבת (דף פ"ח עמ' א') מבואר כי ימי הפורים הם ימים של קבלת תורה מאהבה. בהר סיני נאמר (שמות י"ט, י"ז) "ויתיצבו בתחתית ההר" ודרשו חז"ל "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם". הייתה זו אם כן קבלת תורה בכפיה ובאונס. לעומת זאת, ביחס לפורים נאמר (אסתר ט, כ"ז) "קיימו וקבלו היהודים" ודורשים חז"ל "קיימו מה שקיבלו כבר". מבאר רש"י כי ישראל קיבלו עליהם שוב את התורה "בימי אחשוורוש, מאהבת הנס שנעשה להם".

ההכנה לקבלת תורה באהבה המתחוללת בימי הפורים באה לידי ביטוי בקביעה כי "קריאת המגילה באחד עשר", שכן לימוד התורה יכול להיעשות בשני אופנים, שהראשון בהם מרומז בקביעה זו. נעמוד אפוא על תוכנו הפנימי של המונח "אחד עשר":

א. אחד עשר – הוא מניין הכוחות השולטים בעולם המעשה הנחזה להיות כעולם של טבע המתנהל לפי עקרונות של קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה טבעית בלי להבין שהכול מתנהל – ע"י הקב"ה לבדו. עולם שכזה נקרא "סיטרא אחרא", כלומר הצד האחר וההופכי של עולם, שבו ברור וגלוי שהכל מושגח, מנוהל ומתחולל ע"י הקב"ה. עולם המעשה הוא עולם ששולט בו מידת הדין, שהרי אם אדם סבור שאין אלוקות והוא יכול לעשות דברים בעצמו – מניחים אותו לגורלו, לראות כיצד הוא "יכול להסתדר לבד". על כן, צריך להמתיק את הדינים הללו בשורשם, במובן זה שאדם מבין מעצמו בשלב מסוים כי "אין עוד מלבדו" והוא עצמו אין ואפס, וממילא מתייתר ומתבטל הדין המתוח מעל לראשו. מטרת הדין אינה להעניש אלא לתקן את האדם ואם הוא "נרמז" מעצמו "מהנפת השוט", הרי שאין עוד צורך להנחית עליו את השוט ולגרום לו לחוות את כל עוצמת המכה, ובכך "מתמתק הדין".

ב. מדוע אומרים אנו כי הסיטרא אחרא מתבטא במספר אחד עשר?

רבי חיים ויטאל מבאר בשם האר"י, בספרו "עץ חיים" (שער י"א, פרק י') כי בעולם הקדושה יש עשר ספירות, ואילו ה"סיטרא אחרא" נזקק לאחת עשרה ספירות.

לכאורה, כנגד כל צד של קדושה יש צד הופכי של טומאה. מדוע זקוקה הסיטרא אחרא לממד נוסף מעבר לעשר הספירות?

התשובה היא, שאין לשום דבר בעולם חיות עצמית, וצריך שהאור האלוקי יחיה ויקיים אותו. בספירות של קדושה נמצאת החיות בתוכם והאור האלוקי מתבטא באמצעותם. אבל, בספירות הטומאה יש תנגודת בין האור האלוקי המחיה ומקיים לבין הקליפה העוטפת אותו, מסתירה את קיומו ויוצרת חושך. הסיטרא אחרא נקראת על כן "עשר קליפות של נוגה (חושך)".

ממילא מובן כי בנוסף לעשרת הממדים של הסיטרא אחרא יש לספור את הממד האחד עשר המקיים ומעניק חיים – לסיטרא אחרא, וניצב מחוץ לעשר הממדים שלה. האור האלוקי אינו מזוהה עם קליפות אלו אלא ניצב מחוצה להן.

"בקליפה אין החיות נבלע בתוכם, כי אין קודש מתערב בחול אך עומד על ראשם ומשם מאיר להם".

ג. כדי לתקן את י"א הממדים של הסיטרא אחרא נזקקים אנו לאחד עשר סממני הקטרת, לאחת עשרה יריעות עזים שהיו במשכן ולאחד עשר הארורים שנאמר בפרשת כי תבוא (דברים כ"ז, ט"ו-כ"ו). הנועם אלימלך מבאר

כי מכאן נובע החיוב "לומר סימני הקטורת קודם משנת "איזהו מקומן של זבחים" כדי שימתיק ע"י י"א סימני הקטורת את י"א כחות הדינים של הסטרא אחרא שהם עשתי עשר יריעות עיזים כידוע לידועי חן".
 נמצא כי כאשר נאמר שהמגילה נקראת באחד עשר, כוונת הדברים להכנה נפשית של אדם לתקן את עולם העשייה, ולהשריש בליבו אמונה כי העולם מושגח ע"י הקב"ה ולא מתנהל לו מאליו ע"י כוחות טבעיים ומעשי אדם. קיום התורה בדרך זו ממתיק את הדינים בשורשם.

מגילה נקראת בשנים עשר

באמירה כי המגילה נקראת גם בשנים עשר באדר נרמז אופן נוסף של עבודת ה' ע"י לומדי התורה "דהיינו להמשיך כולו רחמים שלא להצטרך להמתקת הדינים". אדם יכול להתעלות מעל לחוויה של "עולם העשייה" שבו הוא נאלץ להתמודד ולתקן כל אחת ואחת מתוך אחת עשרה הדרגות של "עשייה טבעית". יש מקרה שבו האדם מגיע אל היעד האמוני הנשגב שלו – בבת אחת!
 ההסבר לכך הוא כדלהלן:

א. חז"ל אמרו במדרש (במדבר רבה ב', ג') כי בשעת מתן תורה בסיני, ראו ישראל את המלאכים נושאי כסא המרכבה והיו בכל צד מארבעת הרוחות שלושה מלאכים, שהם בסה"כ שנים עשר. על כן, הם היו מתאווים לדגלים, והקב"ה נענה להם וציווה שיעשו להם ארבעה דגלים בכל צד (תחת כל דגל חסו שלושה שבטים).

ב. משמעותו של דגל שאדם שם לנגד עיניו היא כי במרכז חייו ניצב רעיון שמדריך אותו בכל צעד ושעל ועומד תמיד כנר לרגליו וכאור לנתיבתו. תאוותם ותשוקתם של ישראל לדגלים שראו אצל המלאכים משקפת את רצונם להתדמות למלאך שכל פשר קיומו הוא – שליחות אלוהית וקיום רצון ה'. בני ישראל ראו את "גודל אהבה הנעימה והנחמדה של מלאכים" ורצו להתדמות למלאך שרת, שכל תכליתו לשרת את הקב"ה, ואין לו בעולמו דבר מעבר לכך.

ג. איך יכול אדם שמונע מאינטרסים אישיים של יצרי קיום ועונג, להתדמות למלאך שכולו מופשט ורוחני ונעדר אינטרס אישי כלשהו?

ד. אדם יכול להתעלות לדרגת מלאך אם הוא אוהב את הקב"ה בכל לב. האהבה מסוגלת להתגבר על יצרים אישיים, שהרי האוהב מוכן למסור את

נפשו עבור מושא אהבתו. האוהב נעשה רוחני ומתעלה מעל לכל רצונותיו האישיים.

ה. על כן "לפעמים כשיעשה אדם מצוה אחת בשלימות אפשר לו לדלג את כל המדרגות בפעם אחד לבא אל אהבה שלימה". בדרך זו ביאר רבי אלימלך את הכתוב (שיר השירים ב', ד') "ודגלו עלי אהבה" – דרשו חז"ל "אל תקרי ודגלו אלא ודילוגו עלי אהבה".

באמצעות האהבה יכול האדם להיות כמו מלאך שרת ולשים דגל של אידאל נעלה כנר לרגליו, ובכך הוא יכול לדלג על הצורך לחוות את עולם העשייה ולהעלותו בכל אחת ואחת מאחת עשרה דרגותיו הטבעיות.

בהתאם לכך נמצא כי כאשר נאמר על פורים "קיימו וקבלו" ודרשו חז"ל כי עם ישראל קיבל את התורה באהבה, הרי שהדברים חורגים מהסכמה מרצון לקיים תורה. הרבה מעבר לכך. זוהי נסיקה והתעלות מעולם של חוויות פיסיות והתמודדות עם עולם יצרי, אל עולם של אהבת ה', שכולו רוח ומסירות נפש. זו עליה מעולם העשייה שבו יש אחד עשר ממדים של התעממות עם הסטרא אחרא, והמתקת הדינים, אל עבר עולם עליון, רוחני ומופשט, שבו האדם דומה למלאך ודגלו אהבה.

"והענין הוא שלא היו יכולים לבא לידי הרצון הזה של אהבה עד שראו גודל הנס הנעשה להם בימי אחשוורוש, וכשנעשה נס לאדם – מחמת זה יבא אדם לידי אהבת הקב"ה באמת". בכך עלו מעולם של דין והמתקת הדינים לעולם שכולו רחמים מלכתחילה.

מגילה נקראת בשלושה עשר

אהבת ה' מביאה את האדם לחיות בעולם שכולו רחמים, בלי שייאלץ כלל לעבור בעולם של דין, שיש למתק בו את הדינים ע"י התמודדות עם כל אחד מיצרי האדם והעלאתו לדרגה של אמונה בהשגחת ה'.

הדרך להגיע לאהבת ה' בדורם של מרדכי ואסתר היה – מכוח חוויית הנס. אבל, עם חלוף השנים נמצא כי חוויה כזאת מתעמעמת ונשכחת. כיצד מגיעים לדרגה עילאית של אהבת ה' בחיי היום יום? איך יכול אדם להגיע למצב שבו הוא רוחני ומופשט ובליבו כמיהה לקרבת ה'?

התשובה לכך היא – אהבת תורה!

במונח שלושה עשר באות לידי ביטוי שלוש עשרה המידות של רחמים של הקב"ה (ה', ה', א-ל רחום וחנון וכו'), ומידות אלו מקבילות לאמור בחז"ל (בתחילת תורת

כהנים בביתא של רבי ישמעאל) כי "בשלוש עשרה מידות התורה נדרשת בהן, בקל וחומר, בגזירה שווה וכו".

ביחס לכך כתב רבי אלימלך, בספרו "ליקוטי שושנה", כי שלוש עשרה המידות שבאמצעותן התורה נדרשת אינן מתמצות בכללי פרשנות או בלוגיקה שכלית. אלו מידות! כלומר, אלו תכונות נפש שהאדם צריך לסגל לעצמו מכוח לימוד התורה. "שיהא לימודנו בתורתה הקדושה לעורר את השלש עשרה מדות שידרשו על ידי התורה".

יתירה מכך, רבי אלימלך בספרו "נועם אלימלך" (על פרשת תרומה) כותב, כי כאשר אדם מסגל לעצמו את שלוש עשרה מידותיו של הקב"ה, כפי שכתוב במסכת שבת (דף קל"ג ע"ב) "מה הוא רחום אף אתה רחום" וכו', הרי שע"י כך תורתו "נדרשת בכל העולמות". כלומר, התורה נדרשת בי"ג מידות והאדם מסגל לעצמו י"ג מידות תרומיות, בכך שהוא דבק בקב"ה ובתורתו. ללימוד זה יש השפעה רוחנית שמעוררת את אהבת ה' ובאמצעותה יכול אדם להמריא מעולם של עשייה והתמודדות יצרית, לעולם שכולו רוח והפשטה. בדרך זו אין עוד צורך בתיקון הדינים בשורשם והוא מגיע לעולם שמונהג במידת הרחמים.

מגילה נקראת בארבעה עשר

ביום י"ד באדר התחולל הנס שבו גברו ישראל על המן שהיה מזרע עמלק וביקש להשמידם.

הקב"ה ציווה לזכור את מחיית עמלק כמו שאמר הכתוב (שמות יז, טז) "כי יד על כס י-ה" – שיהא השם שלם והכיסא שלם.

רש"י (שם) מבאר "כי יד על כס יה – ידו של הקב"ה הורמה להישבע בכיסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. נאמר כס, ולא נאמר כסא, ואף השם נחלק לחציו (י-ה, בלי ו-ה). נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם".

נמצא כי לאחר שלוש הכנות:

א. לאחר שאדם עבר הכנה של "מגילה נקראת באחד עשר" שיש בו תיקון של אחד עשר כוחות הסיטרא אחרא והתמודדות האדם עם אשליות עולם העשייה והיצרים והניסיונות המתעוררים בו;

ב. לאחר שאדם התעלה למצב של "מגילה נקראת בשנים עשר" שבו הוא מתעלה לאהבת ה' ודגל חייו המתנוסס בכל אחד מארבעת הכיוונים שאליהם יפנה – הוא אהבת ה';

ג. לאחר שהאדם החדיר בליבו את י"ג המידות של הקב"ה בלימוד התורה שלו, וזכה לאהבת ה' מכוח אהבת התורה; הרי שהוא כשיר ומוכן לקריאת המגילה בזמנה ולהתמודדות עם כוחו של עמלק, המנסה להשכיח את שם ה'. ב-י"ד באדר מתקיים "יד על כס י-ה" וגבר ישראל!

מגילה נקראת בחמישה עשר

ביום ט"ו בחודש נמצאת הלבנה בשלמותה ברקיע. הירח מלא. חז"ל אמרו בזוהר (חלק ג' דף רע"ה עמ' ב') ביחס לכתוב (בראשית א', ט"ז) "את המאור הקטן" – "זו שכינה". השכינה היא בבחינת נקבה וכוח מקבל בדומה ללבנה המקבלת את אורה מן החמה. המילוי המלא של הלבנה מסמל מילוי גמור ומושלם של כל חסרון, והנמשל הוא עבודת ה' של הצדיקים המוקפים בחומה של שלמות אישית. הם מביאים לכך "שלא יהיה כלל דינים מעיקרא". כלומר, אין זה עולם של דין והמתקת הדינים אלא שלמות המביאה להנהגת העולם "שיהא מתחילה רחמים".

הנה כי כן, המשנה העוסקת במועדי קריאת המגילה מבטאת את הייחודיות של ימי הפורים שבהם הנס מתפשט אל מעבר לזמן המסוים שבו התחולל. התוכן הרוחני של ימי הפורים הוא קבלת התורה מאהבה מכוח חיבת הנס. אבל אין זו רק קבלה במובן של הסכמה לבצע. זו עליה מעולם של התמודדות עם יצרי קיום ועונג, אל עולם שכולו רוח ומסירות נפש מכוח אהבת תורה שמביאה את האדם לאהבת ה'. בדרך זו האדם מסוגל לעבור מעולם של דין וצורך בהמתקת הדינים, אל עולם של י"ג מידות של רחמים. אהבת ה' הבאה בעקבות אהבת תורה, מסוגלת לרומם אדם כך שידלג על ממדים של התעמתות עם עולמו הפיסי ויעבור באחת לעולם עליון, רוחני ומופשט, שבו האדם דומה למלאך שרת ודגלו אהבה.

פסח

פסח כהתחלת התורה

מדוע נפתחים עשרת הדברות ביציאת מצרים

עשרת הדברות נפתחים באמירה (שמות כ', ב') "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". מדוע פותחת התורה את עשרת הדברות עם יציאת מצרים? לכאורה, עשרת הדברות הם הציוויים הבסיסיים ביותר של מוסר האדם ושלמות אמונתו. מה לכך ולהיסטוריה של עם ישראל?

בפשטות יש לומר כי בבסיס הציוויים ניצבת חובתו של עם ישראל לקבל את דבר ה' מכוח הכרת הטוב כלפי הקב"ה על אשר הוציא אותם ממצרים. אבל, הכרת הטוב לא מתחילה "באמצע" אלא בהתחלה. היא מתחילה בכך שהקב"ה יצר את העולם ויצר את האדם. הכרת הטוב על בריאת עולם ואדם היא אישית והיא מתקיימת ביחס לכל אדם ובכל דור ודור. ממילא היא עדיפה על הכרת טוב לאומית, שמתייחסת לדור של יציאת מצרים. הכרת הטוב של האדם לקב"ה על הבריאה היא שאמורה להיות הבסיס הראשוני לחיוב האדם לקבל את דבר ה'. מדוע אם כן מתחילות עשרת הדברות ביציאת מצרים ולא נאמר "אנכי ה' אלוקיך אשר בראתי שמים וארץ ובראתי אותך?". שאלה זו הקשו רבים:

אבן עזרא כותב "שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' ולא אמר שעשיתי שמים וארץ, ואני עשיתיך?" רבי אלימלך מוסיף "מקשים העולם, למה מזכיר יציאת מצרים יותר מבריאת עולם, שזה הוא חידוש והטבה גדולה יותר?"

יציאת מצרים היא ראשית התורה

תשובתו של רבי אלימלך מפתיעה. הוא מבאר כי עשרת הדברות מתחילות ביציאת מצרים כי יציאת מצרים היא ראשית התורה. כלומר, זו לא רק ההתחלה של גאולת ישראל, אלא גם של התורה. מהלכו של ה"נועם אלימלך" הוא זה:

א. חז"ל אומרים במדרש (בראשית רבה א', א') כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם על פיה. התורה היא התוכנית שעל בסיסה נברא העולם. "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה ארמון (פלטין), אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת אומן. והאומן אינו בונה את הארמון מדעת עצמו, אלא תוכניות בניה (דיפתראות) יש לו, לדעת היאך הוא עושה חדרים והיאך הוא עושה פתחים ומעברים. כך היה הקב"ה מביט בתורה, ובורא את העולם. התורה אמרה (בראשית א', א') 'בראשית ברא אלהים' – ואין ראשית אלא תורה, שנאמר (משלי ח', כ"ב) 'ה' קנני ראשית דרכו'".

ב. יתירה מכך, העולם נברא בשביל התורה הקדושה, כפי שדרשו חז"ל במדרש (אותיות דרבי עקיבא) 'בראשית' – בשביל התורה שנקראת ראשית". ג. "ביציאת מצרים התחיל חידוש התורה, לכן אמר 'אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שזה העיקר שהיה התחלת התורה אשר בשבילה היה עיקר הבריאה".

ברם, הסבר זה מעורר שני קשיים:

– מה פשר האמירה כי יציאת מצרים היא תחילתה של קבלת תורה? הרי יציאת מצרים קדמה למתן תורה ב-50 יום?

– קבלת תורה היא תנאי ליציאת מצרים אך היא הייתה כאמור גם תנאי למעשה בראשית. מדוע אם כן נזכרה יציאת מצרים בעשרת הדברות ולא נזכרה בריאת העולם?

נחدد ונפרט קשיים אלו בטרם שנעבור ליישובם.

התורה היא ראשית העולם

בריאת העולם נעשתה באופן עראי ורופף. העולם קיבל "קביעות" ויצירתו הייתה לבת קיימא רק בעת מתן תורה. חז"ל עמדו על כך בכמה הקשרים:

א. במדרש (בראשית רבה א, ד) מצינו כי "העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה, שנאמר (משלי ג יט) 'ה' בחכמה יסד ארץ'".

ב. בגמרא במסכת פסחים (דף ס"ח ע"ב) מצינו "אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמיה ל"ג, כ"א) 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת'". כלומר, אלמלא תורה שנאמר לגביה (יהושע א', ח) "והגית בה יומם ולילה", לא היו מתקיימים "חוקות שמים וארץ".

ג. בגמרא במסכת שבת (דף פ"ח עמ' א') חז"ל דרשו את הכתוב (תהלים ע"ו, ט') "משמים השמעת דין, ארץ יראה ושקטה". הגמרא שואלת, ממה נפשך: אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה? מתרצת הגמרא "אלא בתחילה יראה ולבסוף שקטה. למה יראה? שנאמר (בראשית א', ל"א) 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

כלומר, העולם רעד מחשש שמא עם ישראל לא יקבל את התורה, שכן העולם נברא רק כדי שתתקבל תורה. בלי התורה אין לעולם קיום והוא חוזר לתוהו ובוהו.

נמצא כי העולם קיבל קיום קבוע רק בעת קבלת התורה. בהתאם לכך, לא ניתן לומר כי בריאת העולם היא הבסיס לקבלת התורה, שהרי הסדר הוא הפוך: בגלל קבלת התורה יש עולם!

התורה היא הבסיס ליציאת מצרים

הקב"ה שולח את משה להוציא את בני ישראל ממצרים ומשה שואל (שמות ג יא-יב) "ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים". כלומר, משה שאל שתי שאלות:

א. פרעה מלך. הוא שולט במעצמה אדירה. משה אדם פשוט. רועה צאן במדין. לכן שאל משה: מי אני שאמסור מסרים לפרעה? האם יישמע מסר מרשים מאיש שאינו מרשים?

ב. באיזו זכות יזכו עם ישראל לצאת ממצרים? הקב"ה משיב למשה: "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה".

רש"י מבאר, כי הקב"ה "השיבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון".
- על השאלה 'מי אנכי כי אלך אל פרעה', השיב הקב"ה: "לא שלך היא, כי אם משלי. 'כי אהיה עמך'. וזה המראה אשר ראית בסנה לך האות כי אנכי שלחתיך, וכדאי אני להציל כאשר ראית הסנה עושה שליחותי ואיננו אוֹפֵל, כך תלך בשליחותי ואינך ניזוק".

- על השאלה איזו זכות יש לישראל שמכוחה יצאו ממצרים, השיב הקב"ה "דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו ממצרים".

נמצא כי התורה היא הזכות שמכוחה התחוללה יציאת מצרים. אם כן, נשאלת השאלה, כפי ששאלנו לגבי בריאת שמים וארץ, כיצד ניתן לפתוח את עשרת הדברות באמירה כי יציאת מצרים היא הבסיס לקבלת התורה, שעה שהסדר הוא הפוך: בגלל קבלת התורה התחוללה יציאת מצרים?

יציאת מצרים היא חלק מתהליך קבלת התורה

ההסבר של ה"נעם אלימלך" הוא, כי העולם נברא כדי שתתקיים תכלית של קבלת תורה. אבל, בריאת העולם איננה חלק מקבלת התורה. לעומת זאת, יציאת מצרים נעשתה בזכות קבלת תורה, לא רק כהגשמה של תכלית אלא כתהליך של קבלת תורה המתחיל עם יציאת מצרים. ש"ביציאת מצרים התחיל חידוש התורה". כלומר, לא היתה זו יציאה ממצרים כערך בפני עצמו שלאחריה באה קבלת תורה. היתה זו יציאה ישירות ממצרים אל הר סיני. התהליך של ההעפלה לפסגה הרוחנית החל כבר ביציאת מצרים. תהליך קבלת התורה החל עוד במצרים, כי שם למדנו על בשרנו את הצורך בחסד, את החומרה שיש בכך שאדם רודה באדם בפרך, את הצורך להעניק לעובד ממיטב עמלו בעת סיום עבודתו, את הצורך לאהוב את הגר. ביחס למצוות רבות מאוד נאמר "כי עבד היית במצרים". גלות מצרים הייתה אפוא כור מבחן שבו הוכשר עם ישראל לקבל תורה. היציאה ממצרים אינה היסטוריה לאומית שקדמה ליציאת מצרים. זהו תהליך נפשי של קבלת מצוות, שרק מי שהיה עבד מסוגל להבין אותן ולקבל אותן עליו בלב שלם ובנפש חפצה. על כן, מתחילה התורה בהוראה "אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים".

יציאת מצרים היא ההתחלה הנפשית של קבלת תורה!

הנה כי כן, יציאת מצרים חורגת מסיפור פרק בהיסטוריה אודות צעד לאומי שאירע כרונולוגית לפני מתן תורה. יציאת מצרים היא תחילת התהליך של מתן תורה והיא שהובילה למתן התורה. יציאת מצרים היא הכשרת הלב לקבלת תורה והיא חלק מעשרת הדיברות. נמצא כי בפסח אין אנו חווים חירות גרידא. בפסח חווים אנו – את חידוש והתחלת התורה.

שבועות

חלב ובשר בקבלת התורה

בזמן מתן תורה מקילים בדיני חלב ובשר

אחד מדיני התורה הוא (שמות כ"ג, י"ט) "לא תבשל גדי בחלב אִמוֹ" ודרשו חז"ל כי אין לאכול בשר עם חלב. לעומת זאת, כאשר המלאכים באו אל אברהם אבינו הוא נתן להם לחם, חמאה ושלוש לשונות של בשר בקר. נמצא כי המלאכים אכלו באהלו של אברהם אבינו בשר וחלב כאחד.

התורה רוממה אותנו אפוא אל מעל לדרגה של מלאכים, ואסרה עלינו את אשר הותר למלאכים. היינו מצפים אפוא כי בחג מתן תורה, נאסור ביתר שאת כל אכילה של חלב עם בשר, שהרי זהו מותר האדם שקיבל תורה והתנשאותו מעל המלאכים. ברם, ה"נועם אלימלך" (על פרשת משפטים) אומר "נראה לפרש על דרך הרמז דיש ליתן טעם לשבח למה נאסר לנו בשר בחלב והמלאכים כשהיו אצל אברהם אבינו ע"ה נתן להם דווקא בשר בחלב, וגם אנחנו בחג השבועות התירו לנו חז"ל שלא להמתין אחר הגבינה השיעור כמו בשאר ימות השנה". כלומר, בחג השבועות, כשאנו חוגגים את מתן התורה – מקילים דווקא בהלכות בשר וחלב. הכיצד?

במה הקלו בדיני חלב ובשר?

האם יש לעשות הפסק לאחר שאדם אכל מאכל גבינה ומבקש לאכול בשר? רבי יוסף תאומים בספרו "פרי מגדים" (על יורה דעה סימן פ"ט, ס"ק ו') הביא את דברי האחרונים כי יש לברך ברכה אחרונה אחר החלב בטרם שאוכלים בשר, כדי להפסיק ביניהם. "ובשבועות נוהגים לאכול מאכלי חלב ומברכים ברכת המזון ואחר כך אוכלים בשר". כלומר, הפסקה זו נוהגת גם בחג השבועות.

לעומת זאת, רבי אברהם גומבינר כותב בספרו "מגן אברהם" (אורח חיים סימן תצ"ד ס"ק ו'): "מובא בזוהר שאותן שבעה שבועות (מפסח עד שבועות) היו לישראל שבעה נקיים דוגמת אישה המיטהרת מנדתה וידוע שדם נעכר ונעשה חלב, והיינו

מדין לרחמים. ומנהג אבותינו תורה היא (לאכול מאכלי חלב בשבועות). אך יש להיזהר שלא יבא לידי איסור ועיין ביורה דעה סימן פ"ט שאין צריך להפסיק בברכת המזון אם אינו אוכל גבינה קשה, ויזהר ליקח מפה אחרת". נמצא כי לשיטת ה"מגן אברהם" ניתן להקל בשבועות בהפסקה שבין גבינה לבשר.

כיצד ניתן להקל דווקא ביום קדוש

דברי ה"מגן אברהם" וה"נועם אלימלך" מעוררים קושי חריף. חג השבועות הוא יום קדוש. ביום שכזה יש לכאורה עניין להתקדש ולא להקל. מדוע לא מצאו אפוא לנכון להחמיר בעניין זה דווקא ובמיוחד בחג מתן תורתנו? מדוע אין לנהוג בכך כפי שכתב רבי ישעיהו הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה על מסכת שבועות פרק נר מצוה אות ט"ז): "צריך לדקדק להתקדש, בפרט ביום קדוש כזה שהוא מתן תורתנו, לעשות קינוח והדחה היטב, ולהפסיק בברכת המזון ולהמתין שעה, ואחר כך יפרוס מפה אחרת, ויערוך השלחן ובשר. ורמז לדבר 'ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו', שיהיה נזהר שלא יערבבם. ומי שמתקדש בזה ביותר, קדוש יאמר לו".

איסור בשר בחלב נובע מחולשה רוחנית

רבי אלימלך מבאר כך:

א. החומרה האוסרת לאכול בשר עם חלב אינה נובעת מרוממות האדם –

אלא מחולשתו!

ב. בשר מבטא גשמיות. מי שאוכל אכילה גשמית שתכליתה לענג את הגוף, מחזק מאוד את יצריו הגשמיים. אבל (משלי י"ג, כ"ה) "צדיק אוכל לשובע נפשו". יש מי שאוכל בשר ומכוון לחזק את כוחו לעבוד את יוצרו בכל מאודו. אכילה זו אינה מעשה יצרי אלא מעשה יוצרי ובלשונו של רבי אלימלך "על ידי שהצדיק אוכל הגשמיות בייחודים (בכוונות נשגבות) הוא שואב השפעות מעולמות העליונים".

ג. רבי אלימלך מביא את דברי הגמרא במסכת בכורות (דף ו' עמ' ב') כי דם אשה נעקר ונעשה חלב שממנו היא מניקה ומזינה את ילדיה. החלב מסמן את השפע שמשפיע אדם על זולתו. "כמו כן הצדיק באכילתו (הרוחנית) הבשר נעשה חלב, דהיינו השפעה נקרא על שם חלב".

ד. מדוע אסור אם כן לאכול בשר בחלב? "מחמת שאין בנו כוח לעשות היחוד למטה (לאכול בכוונות נשגבות וטהורות) לכן ציווה ה' שלא לאכול

בשר בחלב כדי שלא לערב מה ששייך למעלה (השפעה) עם מה שלמטה (נטילה).”

ה. רבי אלימלך מציין כי בהתאם לכך נמצא כי אין טעם לאסור בשר בחלב על מלאכים, שכן “כוח בידם לעשות יחוד אמיתי גמור למטה כמו למעלה”. האכילה לא גורמת למלאך לחזק יצרים גשמיים, שהרי למלאך אין מלכתחילה יצרים שכאלה. על כן, אכלו המלאכים בשר בחלב אצל אברהם.

ו. מעתה מובן מדוע הקלו בדיני ההפסקה בין חלב לבשר בחג השבועות “מחמת שאז הוא שעת מתן תורה הקדושה ואנו מראים עצמינו שאנו דוגמת המלאכים בשעת מתן תורה על ידי התורה”.

ז. כלומר, בשעה נשגבה של רוחניות צרופה, מותר לאדם להקל במידת מה באכילת בשר אחרי חלב, בלא שיעשה הפסק מיוחד ביניהם, שהרי חיוב ההפרדה נובע מקטנות המוחין והעדר כוונה ראויה באכילת מאכלים גשמיים בימי החולין. אולם, בשעות נעלות ונשגבות, של גדלות המוחין ורוחניות נשגבה, כשהאדם מעפיל לפסגות, ניתן לדמות אותו למלאך שהוא חף מיצריות מגושמת. על כן, בחג השבועות ניתן להקל בהפרדה הקיצונית הנדרשת בין חלב לבשר.

הנה כי כן, בעת קבלת התורה קיבל האדם מצוות רבות שנועדו לעשות אותו רוחני ומרומם מעל יצרים גשמיים. בדרך כלל כשאדם גשמי הוא לוקח וכשהוא רוחני הוא נותן. התורה מעדנת ומרוממת ומשום כך אוסרת לאכול בשר שמבטא כלי השפעה גשמי ויצרי העוסק בנטילה, ביחד עם חלב שמבטא שפע ונתינה. אבל, באמצעות התורה אדם מסוגל להפוך את העקוב למישור ואת הגשמי לנשגב. אם אך יתקדש האדם ויכוון כוונות ראויות הוא יוכל להיות כמלאך, ההופך גם כלי ההשפעה הגשמי לכלי קיבול רוחני.
