

לאור המגיד ממזריטש

על פרשה ומועד

אברהם וינרוט

© כל הזכויות שמורות למחבר

תשפ"ה – 2025

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

עיצוב כריכה ועימוד:

חותם • 077-3088172

Printed in Israel



לעילוי נשמת

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

אמי מורתני, ה"ה **דרייזל**
ב"ר אריה (אפטרגוט) **וינרוט** ז"ל

בכבוד ובמורא

ספרי המחבר

- עליו הראיה - יסודות בלמדנות פלדהיים, תשפ"ה.
- נהגה - שערים בלמדנות בדרכי הגרב"מ אזרחי זצ"ל, פלדהיים תשפ"ה
- גניבה וגזלה - פרקי יסוד, הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"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.
- מאמרי אברהם - פרקים בנושאים למדניים, תשמ"ג.
- אב בדעת - מאמרים במגוון נושאים תורניים, שואב, תשע"ג.
- רז-יה - סוגיות מודרניות בהלכה, שואב, תשע"ז.
- שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- פמיניזם ויהדות הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- ספיריטואליזם ויהדות סדרת אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הביטחון - תשנ"ו.
- 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.
- By The Light Of The Sfat Emet, פלדהיים, תשפ"ה.

מן האור הגדול

- לאור המהר"ל, פלדהיים, מהדורה שניה מורחבת, תש"פ.
- לאור קדושת לוי, פלדהיים, תשע"ט. מהדורה שניה 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 נעם אלימלך, פלדהיים, תשפ"ד.
- לאור בת עין, פלדהיים, תשפ"ה.
- לאור המגיד ממזריטש, פלדהיים תשפ"ה.

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"א; דיני קניין - פרקי יסוד מהדורה שלישית, הוצאת "נבו" - תשפ"ד.

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

פודקאסט "לאורם" על גדולי החסידות וההגות

<https://open.spotify.com/show/4fkxoN08sumiyBaAikr9ju>

לשמיעת שיעורים מחמתו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

<https://www2.kolhalashon.com/#/regularSite/ravs/914100?urlFilters=25:403409%7C&orderBy=9>

את אחיי אנוכי מבכה

לעילוי נשמת
שני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול
גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת
איש אשכולות, ספרא וסיפא, מוח ולב
סגור בכל הווייתו וגדול הסגורים בדורנו
מי שלא שמע את יעקב טוען, לא שמע סגור גדול מימיו
הרב עו"ד ד"ר **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל
נ.ל.ב.ע. ז' בחשוון תשע"ט

אחי היקר והאהוב
אציל הנפש, טוב ומיטיב, חכם הרזים ויקר היקרים
כולו יאה, כולו נאה, משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים
ה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל
נ.ל.ב.ע. ו' באדר תשע"ח

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

ת.נ.צ.ב.ה

מכתב ברכה 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 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.

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

בס"ד, אייר תשפ"ה

הנה ידידי הנעלה והדגול ותלמידי בשנות נעוריו פרופ' הרב אברהם וינרוט שליט"א, אשר הוא איש אשכולות וחיבר ספרים יסודיים וחשובים בהלכה, מחשבה, מוסר וחסידות, אשר נתקבלו באהבה ובחיבה והתפעלות מרובה אצל ציבור מבקשי חכמה ורוממות התורה,

וחיבר סדרה נפלאה של ספרים חשובים על משנתם ותורתם של גדולי החסידות לדלות מהם פנינים יקרים ויסוד משנתם ותורתם.

ועכשיו, נשאו ליבו לעלות אל ההר אל הקודש פנימה לדלות פנינים יקרים מתורתו של מרנא המגיד ממזריטש זיע"א אשר הוא הגבר הקים עול שהעמיד ושכלל והרחיב יסוד ופינה לכל מאורי החסידות שינקו מתורתו ומדרכיו, והרב המחבר רבי אברהם וינרוט שליט"א השכיל לדלות הרבה פנינים יקרים מיסודותיו וממשנתו של המגיד אשר מפוזרים בהרבה ספרים שהביאו משמועתו, וגילה אור גדול מאור תורתו למצוא לכל מעיין דברי חפץ להבין ולהשכיל בתורתו ובעז"ה יהיה לתועלת ולברכה לכל המשתוקק להבין ולהשכיל ביסודותיה של תורת החסידות ובדרכה.

ותעמוד זכותו של המגיד לרב אברהם וינרוט שליט"א, למען ימשיך בעבודתו רבת ההיקף לזכות הרבים בחיבורים נפלאים לתועלת הרבים, מתוך בריאות נאמנה ומנוחת הנפש.

המברך באהבה
דוד כהן

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

בעזהש"ת, ערב ר"ח תמוז תשפ"ה

כבוד המחבר והמלקט המהולל בתשבחות אשר לא הכרתיו בעניותי עד
הנה הלא הוא הרה"ג מעוז ומגדול מוהר"ר **אברהם וינרוט** שליט"א שלו'
וברכה

הנני בהתפעלות מרובה מהכשרון המבורך אשר טעם זקנים נודף הימנו
והיא מלאכת אומנות יחד עם הבנה עמוקה וביחוד בדברי קודשו של
המגיד הגדול ממעזריטש גדול תלמידי הבעש"ט הק' וממשיכו בהנהגת
העדה המופלאה בני החבריא קדישא אשר הסתופפו בצל קורתו הקדושה
כל הימים.

עתה בעת האסף המקנה באחרית הימים בהם נוצץ קרנו של מלכנו
משיחנו אין לנו הכנה טובה מזו לעסוק בתורת הקודש בכלים מפוארים
בני זמננו ולהכשיר את הלבבות באופן המוצלח ביותר על כן הנני לברכו
בברכתי בהמשך הפצת האור מתוך מנוחה ושמחה ואור ליהודים בכלל
ולמעלת כבוד הרב המחבר בפרט.

הכותב וחותם בהערכה מופלגת

יצחק מנחם

נכד כ"ק אדמו"ר מטאלנא זלה"ה זיע"א

שהיה נכד הבעש"ט והרב המגיד זכותם תגן עלינו

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

עמ"י עש"ו, יום ג' לסדר 'איש על דגלו באותות לבית אבותם'
מ"ד למב"י ה'תשפ"ה

בהדרת כבוד וביקר הנני בזה להביע ברכה נאמנה למע"כ ידידנו הנכבד
מאד נעלה, עושה מלאכתו עראי, ידיו רב לו בתורה, שש ושמש בעומק
עיונה, וגם לרבות בפרד"ס יינה של תורה, ה"ה חכים ורבי אתקרי **הרב**
אברהם וינרוט שליט"א, אשר הניף ידו הטובה להוציא לאור עולם משנה
סדורה בשפה נעימה, מאמרי קודש הנובעים ממקור מים חיים מתורת
אא"ז הרה"ק **המגיד הגדול ממעזריטש זיע"א**, ואם אמנם שביליו במים
רבים ועקבותיו לא נודעו, בודאי דבר גדול הוא לעסוק בתורתו הרחבה
והעמוקה, למען דעת את הדרך בה ילכו מבקשי ה'.

ויהא רעוא שחפץ ה' בידו יצליח, ויעלו דבריו על שולחן מלכים, מאן
מלכי רבנן, ישוטטו בהם רבים ותרבה הדעת, כאשר עם לבבו וחפץ נפשו
הטובה, ומשמי שמים יתברך בשפע ברכה והצלחה בגו"ר, ויזכה להוסיף
לחבר חיבורים מחכימים כאשר באמנה אתו, ולהרבות פעלים לתורה
ולחסד בבריות גופא ונהורא מעליא לאורך ימים ושנות חיים טובים,
אכ"ר.

הדושה"ט המצפה לישועת ה' על עמו
יצחק יהושע העשיל במוהר"ר ישראל משה
מסאדיגורא

בס"ד, יום ד' ח' סיון, ה'תשפ"ה.

אור יקר וזך ראתה עיני בספר החדש "לאור המגיד ממעזיטש", אשר נתחבר על ידי ידידנו היקר והנעלה, איש חי רב פעלים, מרבה צדקות וחסדים, סייפא וספרא, גריס באורייתא תדירא, מבני עליה, יראתו קודמת לחכמתו, הרב עו"ד פרוץ אברהם וינרוט שליט"א.

...

והנה בספר זה אסף וקיבץ הרב אברהם וינרוט שליט"א במלאכה שיש בה חכמה רבה, אורות נפלאים מתורתו של המגיד הגדול והקדוש רבי דוב בער ממעזיטש זצ"ל זיע"א, תלמידו הגדול של ה"בעל שם טוב" הקדוש וממלא מקומו, אשר ביאר והנחיל את תורת רבו בהרחבה ובהעמקה, והעמיד את תנועת החסידות על תילה על ידי עשרות תלמידיו הגדולים אותם שלח להנהיג את עם ישראל בדרך החסידות, והם אשר הקימו את שושלות החסידויות עד היום הזה.

...

ובאמת שספר זה הינו העשירי קודש בסידרת ה"לאור" המפורסמת בישראל, אשר בה האיר והזריח ידידנו הרב אברהם וינרוט שליט"א לעם ישראל מאור הצחצחות של גדולי וצדיקי עולם, וזאת על ידי עמלו ומסירתו לדלות פנינים יקרים ומאירים מתורתם של גאוני וקדושי ישראל זיע"א, ולהגישם באופן השווה לכל נפש, דבר דבור על אופנו, בשפה ברורה ונעימה, המותאם אף לאנשים שאינם מורגלים בסגנונם של הספרים מדורות הקודמים, וזקוקים לסגנון עכשווי מהוקצע וקולח.

אכן מוצדק וממצה הוא השם "לאור" לכל ספרי הסידרה הנפלאה הזו, שכן תורותיהם של גדולי ישראל הן אורות גדולים ועצומים שמאירים את נפש האדם, שהרי על התורה הקדושה נאמר (משלי ו, כג): "כִּי יָרַח מִצֹּהַ וְתוֹרָה אֹרֶךְ, וְכֵן נֶאֱמַר (תהלים קיט, קה): "יָרַח לְרַגְלִי דְבַרְךָ וְאֹרֶךְ לְנִתְיָבְתִּי", עד שאמרו חז"ל במגילה (טז, ב) על הפסוק (מגילת אסתר ח, טז): "לְיָהֳדִים הִיְתָה אֹרְחָה", ודרשו: "אורה זו תורה", וכן אמרו חז"ל בכתובות (קיא, ב) על הפסוק (ישעיהו כו, יט): "כִּי טַל אֹרֶת טֶלֶךְ וְאַרְץ רִפְאִים תְּפִיל", ודרשו: "כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו", והצדיקים הלומדים את תורת ה' ודבוקים בו הם הממלאים את העולם באור ה' על ידי תורתם והשפעתם הטובה, כמו שנאמר (תהלים צג, יא): "אֹרֶךְ יָרֵךְ לְצַדִּיק וְלִישׁוֹרֵי לֵב שְׂמֹחָה", וכמו שנאמר (משלי יג, ט): "אֹרֶךְ יָרֵךְ יִשְׁמַח", וכן נאמר (משלי ד, יח): "וְאַרְחַ צְדִּיקִים כְּאֹרֶךְ נֶגַה הוֹלֵךְ וְאֹרֶךְ נֶגַה הוֹלֵךְ עַד נֶכֶן הַיּוֹם", וכמו כן נאמר (איוב כב, כח): "וְתִגְזֹר אֹמֶר וְיָקֵם לָךְ וְעַל דְּרָכֶיךָ נֶגַה אֹרֶךְ". [ועיין בביאור הגר"א על הנ"ך בפירושו על איוב שם במה שביאר בזה, ודו"ק, ואכ"מ להאריך בזה].

וזכה ידידי הרב אברהם וינרוט שליט"א לזכות גדולה ונפלאה זו, להאיר את אור התורה ואורם של הצדיקים, בכל ספר וספר מעשרת הספרים שבסידרה, באשר ביודעי ומכירי קאמינא כי למרות כל טירדותיו ועסקיו חובקי התבל הריהו מנצל כל רגע פנוי ועמל בתורה הקדושה במסירות רבה, והיא עיקר חייו ומשוש ליבו, נר לרגליו ומאירה את חייו וכל הליכותיו, וכבר כתבתי כמה פעמים בעבר כי ידידי היקר שליט"א מחייב עד מאד את כל העוסקים במלאכה להיות תורתם עיקר ומלאכתם טפלה, ועל כן אין זה פלא על אשר זכה בזכות גדולה ועצומה זו להאיר לאלפי ישראל בסידרת ספרי ה"לאור" את אור תורתם של גאוני וצדיקי עולם זיע"א. ועיין במסכת יומא (פג, ב) דרבי מאיר הוה דייק בשמא, ואף אנו נענה ונאמר בדרך צחות, כי רמז יש בשמו של ידידנו המחבר שליט"א, "אברהם וינ-רוט", ראשי תיבות "אור".

...

והנה ספר זה כאמור עוסק בתורתו של המגיד הקדוש ממעזיטש זיע"א, אשר בודאי לא לחינם הוכתר בשם זה "המגיד", שכן שמו נאה לו בהיותו המגיד הגדול אשר הגיד לכל בית ישראל את תורת רבו הגדול

והקדוש רבי ישראל בעל שם טוב זיע"א, הוא המגיד ולו נאה להגיד [ועיין בפירוש האוה"ח הקד' על דברים (א, א), ע"ש, ואכ"מ להאריך בזה].

ונראה שבנוסף על ענין ההגדה והדיבור, נרמז בתוארו "המגיד" גם ענין נוסף, והוא כפי שאומר הוא עצמו כמה פעמים בדברי תורתו, כי לשון "מגיד" הוא לשון המשכה והתקשרות, וכפי שמובא מדברי קדשו בספר מגיד דבריו ליעקב (הוצאת קה"ת, אות צד), דיעו"ש שביאר את לשון הכתוב (תהלים קיא, ו): **"כַּח מַעֲשֵׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ",** וזה לשונו: **"התורה נקרא כח מעשיו, כי באוריינתא ברא הקב"ה עלמין, והוא כח מעשיו הגדי, לשון המשכה, לעמו, שכשאדם לומד תורה באהבה ויראה אזי על ידי אותיות התורה ממשיך חיות לכל הברואים",** ע"כ. ויעוין עוד שם (הוצאת קה"ת, אות רטו) במה שביאר את הכתוב (תהלים צב, טז): **"לְהַגִּיד כִּי יֵשׁוּר ה'",** וזה לשונו: **"...אבל זה שמתפלל כל התפילה בדביקות, וזהו להגיד, לשון המשכה, כי ישור ה' צורי, שילך המחשבה בדביקות הבורא ביושר, ולא עולתה בו",** ע"כ. [וע"ע בספר אור תורה השלם (ממעזריטש, הוצאת קה"ת, אות רנה. וע"ש אות רמג, ואות רנו), ע"ש].

ואשר על כן שמו של "המגיד" הקדוש נאה לו, באשר ע"י תורתו עשה המשכת אורות עליונים גבוהים ועצומים [אורות אשר גילה רבו הגדול הבעש"ט הקדוש זיע"א, והוא המשיכם מן ההעלם אל הגילוי ומעולם האצילות אל עולם המעשה], עד שידוע ומקובל בקרב החסידים כי תורתו של "המגיד" היתה מרוממת את השומעים לדרגות גבוהות של התעלות עד שכמעט כל תלמידיו לא החזיקו מעמד וגופם נבהל ונרתת מגודל ההתפעלות הגדולה, ורק מעטים מאד החזיקו את עצמם על מכונם בכל משך אמירת התורות.

ובנוסף עוד ענין גדול נרמז בתוארו "המגיד" שהוא לשון המשכה כאמור, שהרי כידוע לכל עוסקי ולומדי תורתו הקדושה, יסוד היסודות בתורתו הוא חובת ההתקשרות וההתדבקות של האיש היהודי להקב"ה בכל עת ובכל שעה, ע"י שיעשה את כל מעשיו ומחשבותיו לשם שמים ויכוון בכוונות הראויות, ועי"ז זוכה לעשות המשכה של אור ה' יתברך אליו [היינו המשכה מלתתא לעילא ומלעילא לתתא]. וכל המצוות הם כלים ודרכים שעל ידם צריך האדם להתעלות ולהגיע לביטול הגשמיות והעצמיות [ביטול ה"יש"], להתדבק ולהתכלל בהשם יתברך מקור החיים צור עולמים, ולקבל שפע עליון של אור אלוקי.

ובדרך מליצה יש לומר, דהנה כנודע שהמגיד זיע"א חתם את שמו בכתוב מלא "דוב", בתוספת וא"ו, וכן נכתב על ציונו, וכך כתבו את שמו אף תלמידיו וממשיכי דרכו בספריהם, אשר יש מהם שהרבו להביא מדברי תורתו [ולדוגמא בעלמא אזכיר (ואצייןם לפי סדר זמן פטירתם, משנת ה'תקמ"ו, עד שנת ה'תקפ"ז): עיין בספר תפארת עוזיאל (מייזליש) עה"ת (הוצאת שנת עת"ר, ח"א על שיר השירים דף כג ט"א, ודף לה ע"ג, ופרשת בחקתי דף מב ע"ד, ועל מגילת איכה דף מח ט"ב, ופרשת וזאת הברכה דף נה ע"ד. ועי"ש בח"ב על מועדים וי"ד והויות דאבי ורבא, בחלק "רמזי פסח" דף ה ט"א, ובחלק "לערב ר"ה" דף ו ט"ב, ו"ליום ב' דר"ה" דף ח ט"ב, ובחלק "הויות דאבי ורבא" דף לא ט"א, ע"ש), ובספר נועם אלימלך מליז'ענסק עה"ת (הוצאת ספרי אור החיים, שנת תשס"ח, פרשת שלח לך דף רסא ט"ב. ויש להאיר, דאמנם דברי ה"מגיד ממעזריטש" מוזכרים פעמים נוספות בדברי ה"נועם אלימלך", אך ללא הזכרת שמו אלא בתואר "מורי" וכדו', ועיין בפרשת וירא דף לו ט"ב, ובפרשת וישב דף פ ט"ב, ובפרשת בשלח דף קמא ט"ב, ע"ש), ובספר יושר דברי אמת מזבריזא עה"ת (הוצאת מכון סוד ישראל, שנת תשע"ו, "קונטרס ראשון" דף סה ט"א, ודף סח ט"ב, ודף עו ט"א, ודף עט ט"ב, ודף פג ט"א, ודף פה ט"א, ודף צג ט"ב, ודף צד ט"א, ודף צה ט"א, ודף צז ט"א, ודף צח ט"א, ודף קו ט"ב, ו"קונטרס שני" דף קיט ט"ב, ודף קלז ט"ב), ובספר מאור עינים מטשארנאביל עה"ת (הוצאת ספרי אור החיים, שנת תשע"א, פרשת מקץ דף קט ט"א, ופרשת נשא דף ריב ט"א, וב"ליקוטים" דף שצ ט"א, ובסוה"ס בחלק "ישמח לב" עה"ש"ס עמ"ס ברכות דף ב ט"ב), ובספר דגל מחנה אפרים מסדילקאב עה"ת (הוצאת לויפר, שנת תש"ע, פרשת וירא דף עה ט"ב, ופרשת כי תשא דף רכא ט"א, ופרשת קדושים דף רצה ט"א, ופרשת בחוקותי דף דש ט"א, ופרשת בהעלותך דף שטו ט"ב, ופרשת חוקת דף שכח ט"א, ופרשת מטות דף שטט ט"ב, ופרשת כי תצא דף שצא ט"א), ובספר ליקוטי רמ"ל מסאסוב עה"ת (הוצאת שנת תרט"ז, פרשת בא דף ז ע"ב. ועיין במה שהובא בספר חדושי הרמ"ל, הוצאת שנת תש"ע, בחלק "ליקוטי חדושי הרמ"ל" דף רנ ב"הערות", ע"ש), ובספר קדושת לוי מבארדיטשוב עה"ת (דפרי, הוצאת שנת תרמ"ט, פרשת לך לך דף י ט"א, ופרשת חיי שרה דף טו ע"ג, ופרשת ויצא דף כ ט"ב, ופרשת ויגש דף כז ע"ג, ודף כח ע"ד, ופרשת ויחי דף ל ע"ד, ופרשת וארא דף לו ט"א, ופרשת בשלח דף מד ט"ב, ופרשת יתרו דף נ ע", ופרשת כי תשא דף נט ע"ד, ודף סא ע"ד, ועל שיר השירים דף סח ט"ב, ופרשת תזריע דף סט ע"ג וע"ד, וב"ליקוטים" בחלק על "מסכת אבות" דף קו ט"ב, ושם דף קז ע"ג, ודף קי ט"ב, ובסוה"ס בענייני פורים "קדושה ראשונה" דף ד ט"א, ו"קדושה שניה" דף ו ט"ב, ו"קדושה שלישית" דף י ט"א והלאה, ודף יב ע"ד, ובענייני חנוכה "קדושה חמישית" דף כב

טו"א, ודף כג ע"ד, ובחלק "פירושי אגדות" דף ל טו"א, ודף לא טו"ב), ובשור"ת הגרש"ז (בעל ה"שלחן ערוך הרב") מלאדי (סימן יד. וע"ע בספר מאמרי אדמו"ר הזקן, הוצאת קה"ת, על נביאים דף קסו, ועל כתובים כרך א דף קנז, ע"ש. ועיין עוד ב"הקדמת בני הגאון המחבר ז"ל" שעל ספר שו"ע הרב, ע"ש), ובספר אור ישראל מקאזניץ על התקוני זהר (דפו"י, הוצאת שנת תרכ"ב, דף כד ע"ג מדפה"ס, ודף כה טו"ב מדפה"ס, ודף לב טו"א מדפה"ס, ודף לו ע"ד מדפה"ס, ודף לט ע"ג מדפה"ס. וע"ע בספר גבורות ישראל על הגש"פ, הוצאת שנת תרנ"ח, דף ב טו"א, ודף ג ע"ג, ודף י ע"ד, ודף טז ע"ד, ודף יט ע"ד, ובספרו נזר ישראל על הזוה"ק, הוצאת שנת תר"ל, פרשת וירא דף ט ע"ג, ופרשת בהעלותך דף ד ע"ג, ובספרו אבות ישראל על פרקי אבות פ"ב משנה יג, ופ"ה משנה כא, ובספרו תהלות ישראל על תהלים מזמור יב, ומזמור טז, ומזמור מב, ומזמור פא, ומזמור פד, ומזמור קיג, ומזמור קיד, ומזמור קמג, ובספרו רמזי ישראל על כמה מספרי הקבלה, הוצאת שנת תרנ"ט, דף ב טו"ב, ודף יד טו"א וטו"ב, ודף יד ע"ד, ובספרו שארית ישראל על המדרש רבה ולקוטים על תהלים זוה"ק ופירוש הרמב"ן עה"ת, הוצאת שנת תרנ"ה, ב"לקוטים" פרשת ויגש דף נה ע"ב, ודף נו ע"א, ובספרו יק"ר מפ"ז עה"ת פרשת נח ד"ה "שלוש מאות אמה", ע"ש. ועיין עוד בספרו גאולת ישראל, הוצאת שנת תשל"ד, דף ל, ובספרו נר ישראל, הוצאת שנת תשס"א, ג' מאמרים מהמגיד על באר הגולה למהר"ל מאמר ג דף רנא טו"ב, ע"ש. וע"ע בספרו עבודת ישראל עה"ת, הוצאת שנת תשנ"ו, פרשת נח דף ח טו"ב, ופרשת וישלח דף לו טו"א, ופרשת מקץ דף מז טו"א, ופרשת ויגש דף נא טו"א, ול"יום ז' של פסח" דף קז טו"ב, ודף קח טו"א, ופרשת בהעלותך דף קמא טו"ב, ופרשת ואתחנן דף קסו טו"א, וב"לקוטים" דף רכז טו"ב, ועל פרקי אבות דף רעא טו"ב, ע"ש. ויש לציין, דאף בנו הגה"ק רבי משה אליקים בריעה מקאזניץ זצ"ל מזכיר את ה"מגיד ממעזריטש" פעמים רבות באופן זה בספריו, ואכ"מ להאריך), ובספר דברי אמת (הורוויץ, החוזה מלובלין) עה"ת (הוצאת שנת תרע"ג, פרשת נח דף ה טו"א. וע"ע בספרו זכרון זאת עה"ת, הוצאת שנת תרמ"ג, פרשת זכור דף טז ע"ד, ופרשת בלק דף לב טו"א, ע"ש. ויש להאיר, דאמנם דברי ה"מגיד ממעזריטש" מזכירים פעמים רבות בדברי החוזה מלובלין בספריו, אך בדרך כלל קוראו: "הרב המגיד מראווא", ופעמים מוסיף: "רבי בער", ודו"ק), ובספר אורח לחיים מזלאטשוב עה"ת (דפו"י, הוצאת שנת תקצ"ח, פרשת בראשית דף א טו"ב והלאה, ודף ב ע"ג, ודף ג טו"ב, ופרשת נח דף ד טו"א, ודף ה ע"ג, ודף ו טו"א והלאה, ופרשת לך לך דף ז ע"ג, ודף ח ע"ד, ופרשת וירא דף ט ע"ד, ודף י ע"ג והלאה, ודף יא טו"ב, ופרשת חיי שרה דף יב טו"א והלאה, ודף יג טו"א, ופרשת תולדות דף יד ע"ד, ודף טו טו"א, ופרשת ויצא דף טז טו"ב והלאה, ודף יז טו"ב והלאה, ופרשת מקץ דף כ ע"ד, ודף כא טו"א, ופרשת ויגש דף כא ע"ג, ופרשת ויחי דף כב ע"ג והלאה, ודף כג טו"ב, ודף כד טו"ב, ופרשת שמות דף כה ע"ד, ודף כז ע"ג והלאה, ודף כח טו"א והלאה, ופרשת וארא דף ל טו"ב, ודף לא טו"א והלאה, ופרשת בא דף לב טו"ב והלאה, ודף לה טו"א, ופרשת בשלח דף לו טו"ב, ודף לח טו"ב, ודף לט טו"ב והלאה, ודף מ טו"א והלאה, ופרשת יתרו דף מ ע"ד, ודף מא ע"ג, ודף מב טו"א, ודף מג טו"א, ודף מד טו"א והלאה, ופרשת משפטים דף מה טו"ב, ודף מז טו"ב, ופרשת תרומה דף מח ע"ד, ודף מט ע"ד, ופרשת תצוה דף נא טו"א והלאה, ופרשת כי תשא דף נא ע"ד, ודף נב טו"א והלאה, ודף נג טו"א, ודף נד ע"ד, ודף נה טו"א, ופרשת ויקהל דף נז ע"ג, ופרשת צו דף סא טו"ב, ופרשת שמני ד"ה "א"י באופן אחר דהנה אמרתי", ופרשת מצורע ד"ה "ויצא הכהן", ופרשת אחרי מות בריש הפרשה ד"ה "וידבר ה' אל משה", וד"ה "ואת חלב", ופרשת אמור ד"ה "וקדשתו", וד"ה "דבר אל ב"י", וד"ה "ונראה דהנה כתוב", וד"ה "שבת שבתון", ופרשת בהר ד"ה "וידבר ה' אל משה", וד"ה "וכי תאמרו", וד"ה "א"י וכי תאמרו מה נאכל וכו' וצוית", וד"ה "וזרעתם", וד"ה "א"י דהנה הרב", ופרשת בחקותי ד"ה "א"י אם בחקותי תלכו", וד"ה "א"י ואם עד אלה", ופרשת במדבר בריש הפרשה ד"ה "וידבר ה' אל משה", ופרשת בהעלותך ד"ה "וכי תבואו", וד"ה "והאספסוף", וד"ה "פה אל פה", וד"ה "ויצעק", ופרשת שלח ד"ה "שלח לך", וד"ה "ויאמר אליהם", וד"ה "והיה באכלכם", ופרשת קרח ד"ה "ויאמר משה אל קרח", ופרשת חוקת ד"ה "א"י זאת חוקת התורה כי ידוע", וד"ה "קח את המטה", ופרשת בלק ד"ה "לא איש אל ויכזב", וד"ה "לא הביט און", וד"ה "מה טובו", ופרשת פנחס ד"ה "וידבר ה' אל משה לאמר", וד"ה "והעמדת אותו", ופרשת מטות ד"ה "וידבר ה' אל משה לאמר", וד"ה "במדרש תנחומא ומקנה רב", ופרשת מסעי ד"ה "אלה מסעי", ופרשת דברים ד"ה "אלה הדברים", וד"ה "בעבר הירדן", ופרשת ואתחנן ד"ה "ואתם הדבקים", וד"ה "ובקשתם משם", ופרשת עקב ד"ה "והיה עקב", וד"ה "ועתה ישראל", וד"ה "א"י ועתה ישראל", ופרשת ראה ד"ה "כי ירחיב", וד"ה "עשר תעשר", ופרשת כי תצא ד"ה "א"י זכור את אשר עשה", ופרשת כי תבוא ד"ה "א"י והי' כי תבוא", ופרשת נציבים ד"ה "וישבת עד ה' אלהיך", ופרשת האזינו ד"ה "זכור ימות עולם", ופרשת ואת הברכה ד"ה "ולכל היד החזקה"), ובספר תולדות אהרן מזיטאמיר עה"ת (דפו"י, הוצאת שנת תקע"ז, פרשת וישב דף לג ע"ג, וברדשו לפורים דף עו ע"ג, ופרשת שופטים דף קנז ע"ב, וב"לקוטים" דף קפב טו"ב, ודף קפז ע"ד), ובספר באר מים חיים מטשארנאוויץ עה"ת (הוצאת שנת תרכ"א, ח"א פרשת נח דף לה טו"ב, ופרשת לך לך דף נו טו"א, וח"ב פרשת משפטים דף ס ע"ב, ופרשת תצוה דף ע"ד, ופרשת ויקרא דף פו ע"ג, ופרשת שמני דף צב טו"א, ופרשת בחקותי דף קב טו"א, ופרשת כי תבוא דף קס טו"ב, ופרשת וילך דף קסג ע"ד, ופרשת האזינו דף קסד טו"ב. וע"ע בספרו שער התפלה, הוצאת שנת תרל"ד, דף כז ע"ג, ודף מ ע"ד, ובספרו סדורו של שבת, הוצאת שנת תש"כ, ח"א וח"ב דף כז ע"ד, ע"ש), ובספר אוהב ישראל מאפסא עה"ת (הוצאת ספרי אור החיים, שנת תשע"א, פרשת בהעלותך דף רמא טו"א, ופרשת שלח דף רמח טו"א), ובספר מאור ושמש (עפשטיין) עה"ת (הוצאת אמרי שפר, שנת תשס"ט, ח"א פרשת וישב דף קפג טו"ב, וח"ב פרשת ראה דף תשעו טו"ב), ובספר זרע קודש מראפשיץ עה"ת

(הוצאת שנת תשי"ד, פרשת שמות דף מט טו"א. וכ"ה בח"ב "לקוטים" דף קכא ע"ד, עי"ש. ויעו"ש בפרשת בהעלותך דף קי ע"ד), ועוד רבים, ובכללם בספרי חסידות רבים הבאים בזמן לאחר מכן, ודו"ק].

ועפ"י המבואר לעיל בענין מהות עניינו של "המגיד" [ושזהו הענין הנרמז בתואר "המגיד"], יתבאר לנכון אף ענין זה, דיתכן שמשום כך חתם המגיד זיע"א את שמו בכתב מלא "דוב", זאת על פי המבואר במקומות רבים בדברי תורתו שהאות וא"ו היא ענין המשכה [עיין בזה בספר מגיד דבריו ליעקב (הוצאת קה"ת, אות צא, ואות קיג, ואות קלד, ואות קנח, ואות קסה, ואות קסו, ואות קסח, ואות קעז, ואות רנט, ואות רסא, ואות ערב. ועי"ש במה שצוין בעני"ו לנכון ב"מקבילות ומראה מקומות". ועי"ש שם בסוף אות קלה – ב, ודו"ק), עי"ש. ועי"ש בספר אור תורה השלם (ממעזריטש, הוצאת קה"ת, אות רמא, ואות רנח. ועי"ש אות קמג, ואות קנ, ואות קנז, ואות רמח, ואות שיא, ואות תכד, ואות תלח), עי"ש], ודו"ק.

• • •

ויש בנותן טעם לציין למה שהובא בהקדמת הספר הנזכר "מגיד דבריו ליעקב", שם כותב המדפיס, הלא הוא תלמידו של ה"מגיד ממעזריטש" הגה"ק רבי שלמה פלאם מלוצק זצ"ל [מח"ס "דברת שלמה" עה"ת], דברים מופלאים על רבו הקדוש ועל תורתו, ועל חששו שלו מלהביא הדברים לדפוס, וזה לשונו שם בתוך דבריו: **"והן אמת כי יראתי לגשת אל הקדוש פנימה להעלות על מזבח הדפוס דברי קדשו של אדומ"ו האלקי מוהר"ר דוב בער בעהמ"ח זללה"ה, כי הם דברים שעומדים ברומו של עולם, ומילין לצד עילאה ימלל, אשר לאו כל מוחא סביל דא, ובדבריו הקדושים רמוזים הבנת כמה מאמרים מע"ח ומכוונת האר"י זלה"ה ומזוהר, כידוע לכל שומע אמרותיו הנעימים למאות ולאלפים מגדולי עולם, ונכנסו דבריו בלבם כאש בוערת ונתלהב נפשם לעבודת הבורא... ומי יוכל לספר גודל שבח מעלת קדושת הרב אדומ"ו, אשר לא יאומן כי יסופר מופתים נפלאים, אשר תפלתו ודיבורו היה נשמעת, והקב"ה גוזר והוא מבטל, ועליו נאמר ותגזור אומר וכו', אשר עינינו ראו ולא זר גודל השגת מדרגתו גבוה מאוד, והיה עניו ושפל ברך, והיה יראת ה' תמיד על פניו וכבוד ה' חופף עליו כל היום... כלל הדברים שבגלל הדבר הזה לא מצאתי ידי ורגלי להכניס א"ע בהדפסת הספר הקדוש הזה, אפי' לכתוב דברים כאלו ה' רחוק מאוד בעיני... ופעם אחד שאל אדומ"ו זלה"ה למה אין אני כותב מה שאני שומע והשבתי לו התשובה כנ"ל... ואמר לי אעפ"כ איך שיהיה נכתב הכל טוב, למען היות למזכרת לעבודת הבורא ב"ה..."** ע"כ.

• • •

והנה מן הספר שלפנינו **"לאור המגיד ממעזריטש"** ניכר כי המחבר עצמו הרב **אברהם וינרוט שליט"א** זכה להתעלות טפח וטפחיים מעל פני האדמה, עד שמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לאחריו, והוא מעלה אף את הלומדים יחד עימו להתחבר לתורתו המאירה והמרוממת של המגיד הגדול זיע"א ולילך באור ה'.

ובודאי יביא הלימוד בספר גם לעילוי נשמה להוריו היקרים, אביו, ר' משה אהרן בן ר' מרדכי אליעזר וינרוט ז"ל, ואמו, מרת דרייזל בת ר' אריה (אפטרגוט) וינרוט ע"ה, וכן לאחיו הדגולים, הרב עו"ד ד"ר יעקב ז"ל, והר"ר צבי יצחק ז"ל.

ובסיום הדברים אברך מעומקא דליבא את המחבר היקר ידידי הרב **אברהם וינרוט שליט"א**, שיזכה להמשיך במפעלותיו הגדולים ולזכות את עם ישראל באור התורה הקדושה ובאורם של הצדיקים גדולי האומה, וכן יזכו הוא ורעייתו מנב"ת מרת שושנה תחי' לנחת מכל צאצאיהם, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, הון ועושר בביתם וצדקתם עומדת לעד, בברכות מאליפות מנפש ועד בשר, אכי"ר.

ויהי רצון שנזכה כולנו לראות בקיום דברי הנביא ישעיהו עליו השלום (ס, א-ג, יט-כ): **"קומי אוזי כי בא אורח וכבוד ה' יעלך זרח: כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועלך זרח ה' וכבודו יעלך יראה: והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך... לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה' לאור עולם ואלהיך לתפארתך: לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ה' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבךך"**, במהרה בימינו, אכי"ר.

הכו"ח למען התו"ל

ישראל שניאור

[פה עיה"ת בני ברק]

אברהם אלימלך בידרמן

רח' הושע 1

בני ברק

בס"ד, יום ד' לסדר 'ויאמר לחובב - שחיבב את התורה', ט"ו לחודש השלישי הוא חודש סיון, תשפ"ה החיים והשלום, ינוחו ככתר וכיהלום, על ראש האי גברא, רבא ויקירא, לשונו עט סופר מהיר, ועמל ויגע טובא **להאיר**, לפקוח עיניים **לאור** תורתם של ראשונים, מדובב שפתי ישנים, נותן אמרי שפר, חוקק עלי ספר, ניצוצי אורה, מני עומק התורה, להגדילה ולהאדירה, ציצים ופרחים, לבנים ואריחים, לערוך את המערכה, חכמה היא ואינה מלאכה, ואחד עשר סממנים היו בה, בצירוף ספרא הדין המאיר ובא, ממש אחד עשר כוכביא המאירים, לארץ ולדרים, ה"ה הרב **רבי אברהם וינרוט שליט"א**.

קול ידיד מבשר ואומר, כי עומד לברך על המוגמר, בספרו החדש לפתוח שערי דעת **לאור תורת מרנא ורבנא הגדול ממעזריטש זי"ע**. והנה דיבוריו הקדושים כגחלי אש בוערים, כזוהר הרקיע מזהירים, יקרים מפנינים, במ תיקן עליונים ותחתונים, אור בהיר בשחקים, סתומים חתומים ועמוקים, מגלים טפח ומכסים טפחיים הרבה, מועט המחזיק את המרובה, כפטיש יפוצץ סלע להידרש בשבעים פנים, וכאשר ראינו את תלמידיו הקדושים שבנו מתוכן דבריו יסודות איתנים, ודי לנו במה שכתב אחד מהחבראי קדישא ה"ה הכהן הגדול מאחיו הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זי"ע 'חי ה' אשר עמדת **לפני כבוד אדמו"ר זצוק"ל היה מספיק לי כל דבור לזמן כביר**', ופשיטא ואין צריך לומר שאין יכולת בידי אזובי הקיר כמונו להשיג עומק דבריו, מילין לצד עילאה ימלל, ואם ראשוני ראשונים כמלאכים אנו וכו'. אך מכל מקום בואו ונחזיק טובה לרבי אברהם אשר הגיש לפנינו שולחן ערוך לטבול את המטה בקצה יערת הדבש, לטעום מעט מן האור הדוחה חושך הרבה, ותן לחכן ויחכם עוד.

והנני בברכה נאמנה, שיזכה לרוב סייעתא דשמיא משמי מעונה, ויהי ה' אלוקיו עמו להצליח בכל מעשה ידיו, לשמחת לב כל ידידיו, ושיתרבה כבוד שמים על ידו, ימלא הספר ייעודו תכליתו ותפקידו, להפיץ קרני אורה, בשפה ברורה, להחיות עם רב. וזכותו הגדולה של קדוש ה' מכובד המגיד הגדול זי"ע תעמוד לו ולזרעו כל הימים, להתברך בכל הברכות האמורות בתורה בטוב ובנעימים.

ביקרא דאורייתא

אברהם אלימלך בידרמן

הסכמות מספרים קודמים

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 ואדמורי"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 אלשיך שליט"א
בן לאהמור אאון ישראל
בשם מין אאמור שליט"א

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 זכרוננו 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 יגאל רוזן שליט"א
ראש ישיבת "אור ישראל"

בס"ד, חמשה עשר באב תשפ"ד

לרעי היקר רבי אברהם הי"ו המכונה עו"ד פרופ' אבי וינרוט.

נתכבדתי בספרך 'עליו הראיה' שאתה עומד להוציא לאור עולם, כך גדול העוסק כולו במכלול כללי משפטי הממון של תורתנו הק', וכפי שידוע לכל צורב שנושאים אלו הם התשתית לסוגיות רבות בש"ס, ולהלכות אין ספור בכל מישורי החיים.

הורגלתי כבר במקצת להפתעות שאתה מפתיע את הציבור מפרי הגיוןך ועטך, אך הפעם רבתה ההפתעה שבעתיים, בהווכחי בהיקף העצום של שלל ידיעות מגוונות מכל חכמי הדורות, מסודרות בסדר מדהים, ומעל הכל ה'מנגינה' המרהיבה והערבה של ה'לומדות' [לומדעס] הישיבתי, השזורה בכל פרט ופרט, בבהירות ההבנה ורהיטות הכתיבה.

אין ספק בלבי שיהנו מחיבור זה כל גווני המעיינים הפוטנציאליים, הן בני ישיבה ות"ח, והן 'בעלי בתים' הקובעים עתים לתורה, והן קולגות שלך מתחום העיסוק המשפטי.

יפוצו מעינותיך חוצה, ותזכה שיתקדש שם שמים על ידך.

בברכה נאמנה
יגאל רוזן

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 מצאנז 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 וינרוט** 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

הרב הגאון הצדיק רבי דוד אבוחצירא שליט"א

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

לכבוד מעלת ויקרת ידידי ומכובדי
יקר ונעלה לשם טוב ותהילה
כמוהר"ר דר' אברהם וינרוט שליט"א
רמת גן יע"א
שלום ירבה וכל טוב סלה.

יקרת מכתבו הגיעני במועדו ובתוכו רצוף אהבה רבה, ואתא ואייתי מתניתא 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

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

בס"ד

יום ראשון פרשת חיי שרה ט"ז מרחשון, לסדר 'וה' ברך את אברהם' תשפ"ה

הנני בזה בשבח המגיע לכתב"ם, הלוא הוא ספרו החשוב והמועיל '**לאור בת עין**' פרי יצירתו של ידידנו הרב **אברהם וינרוט** שליט"א, המצטרף בהוד והדר לחיבוריו הנוספים המיוחדים, ובמיוחד סדרת הספרים שהתקבלה בחיבה יתירה בעולם התורה והחסידות, ספרי ה"לאור" שכתב על החיבורים הקדושים: מהר"ל, אור החיים, קדושת לוי, נועם אלימלך, תפארת שלמה, רבי צדוק הכהן, השפת אמת, השם משמואל. וכעת משובב נתיבות בספר הקדוש **בת עין** להרה"ק **רבי אברהם דוב מאווריטש זי"ע** תלמידים של הרה"ק בעל ה'מאור עיניים' והרה"ק מברדיטשוב, זי"ע, אשר המחבר מעיד 'כי הכניס בכתבים קדושת ארץ ישראל אשר **עיני** ה' אלוקיך בה תמיד'.

והנה היות שבמקומות רבים דברי רבנו המחבר עמוקים, ואין יד הכל ממשמשת בהם, וכעת זכה רבי אברהם שליט"א לבאר ולהאיר צפונות דברי בעל רבנו, תוך הוספה מדברי קדשם של חז"ל בש"ס ומדרשים, דברי ראשונים ואחרונים, ודבריהם של בעלי ההשקפה השונים, באופן מאיר עיניים ושובה לב, הבנה עמוקה, באופן בהיר, מובן ושווה לכל נפש. על כן באתי בזאת לחזק ידיו, ובוודאי שזכות גדולה התגלגלה לפתחו, ובזכות שקידתו ועמלו, וכשרון כתיבתו הייחודי, הצליח שרבים אשר לא הורגלו לעיין ולהגות בספר "בת עין", יוכלו כעת לבוא בשעריו, להחיות נפשם ולהצטרף ללומדיו, כשהדברים מאירים לפנייהם כספירים.

והנני 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, ו'עין בעין' יראה המחבר וכל הנלווים אליו בגאולת עולמים.

שמאי הכהן קהת גרוס

מִרְן הַגָּאוֹן הַגְּדוֹל הָרַב אֶהְרֵן יְהוּדָה לֵיִב שְׁטֵינְמָן זצ"ל

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

מדובר בספר חשוב מאוד, בנושא שהינו 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

מִרְנָה הָרֵאשִׁיטוֹן לְצִיּוֹן הַגָּאון הַגְּדוֹל הָרֵב עֹבְדִיָּה יוֹסֵף זצ"ל

הסכמה

הוּבָאוּ לִפְנֵי גִלְיוֹנוֹת הַסֵּפֶר הַנּוֹתֵן אִמְרֵי שֹׁפֵר "הַחַיִּים בַּהֲלָכָה" סוֹבֵב עַל עֲנִי קְדוּשַׁתָּם וְעֶרְכָּם שֶׁל הַחַיִּים בַּהֲלָכָה, מַעֲשֵׂה יָדֵי אֹמֶן נֹטֵעַ נֶאֱמָן, צִנְצֻנֵת הַמֶּן, וּמִלְבָּשֶׁתוֹ עֲנוּה וִירֵאת חֹטֵא, וְנוֹגֶה לוֹ סָבִיב, חָכוֹ מִמַּתְקִים וְכוּלּוֹ מִחֻמְדִּים, שׁוֹקֵד בְּאַהֲבָה עַל דִּלְתוֹת הַתּוֹרָה, הָרֵה"ג רַבִּי אַבְרָהָם וִינְרוּט שְׁלִיט"א, אֲשֶׁר נוֹשֵׂא וְנוֹתֵן בְּאַמּוֹנָה בְּדַבְרֵי רַבּוּתֵנוּ הַפּוֹסְקִים, רִאשׁוֹנִים וְאַחֲרוֹנִים, חֲדָשִׁים גַּם יִשְׁנִים, וְנִחִית לַעֲמֻקָּא דְּדִינָא, וּמִסִּיק שְׁמַעְתָּא אֱלִיבָא דִּהֲלַכְתָּא. וְכִבִּיר מִצָּאָה יָדוֹ לְסֹדֵר הַדְּבָרִים בְּטוֹב טַעַם וְדַעַת, בְּבִקְיָאוֹת רַבָּה וּבִסְבָּרָא יִשְׂרָהּ, יָפָה דֵּן יָפָה הוֹרָה, אֲשֶׁרִי יוֹלְדָתוֹ צִינָה וְסוֹחֲרָה אִמִּיתוֹ, כֹּאֲשֶׁר ה' אֵתוֹ יָרְבוּ כְּמוֹתוֹ תִּרְבַּ גְּדוּלְתוֹ, וְתִנְשֵׂא מַלְכוּתוֹ, וּלְפַעֲלָא טַבָּא אִמִּינָה אִישֵׁר חִילָהּ.

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

עֹבְדִיָּה יוֹסֵף

מִרְנָה הָגָאון הַגְּדוֹל רַבִּי חַיִּים פִּינְחָס שְׁיִינְבֵּרְג זצ"ל

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

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

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

הַכּו"ח לְכַבּוֹד הַתּוֹרָה
חַיִּים פִּינְחָס שְׁיִינְבֵּרְג

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

בס"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

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

י"ג תשרי תשס"ו

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

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

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

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

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

והספר מלא וגדוש בהיקף גדול, ובכישרון רב, נכתב בשפה בהירה, ומיוסד על מקורות
נאמנים. והצליח להעמיד הדברים כשולחן ערוך, כיד השם הטובה עליו.

וברוך השם שזכה לכך, ואין לי אלא לברכו להמשיך במפעליו הגדולים, להיות משכיל בכל
דרכיו, ולזכות הרבים בתורתו.

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,

דוד כהן

פתח דבר

מקור ומקוריות

מקור ראשוני

מעייין מנוסה יודע כי אם הוא רוצה להבין דברים לאמיתם ולאשורם, להגיע לעומקם, לרדת לדקויות, לחיות ולחוות את החידוש שבדברים – עליו לטרוח ולעיין במקור.

אכן, במקרים רבים אפשר בהחלט להבין דברים גם בלי לעיין במקור. אפשר "להאמין" למי שמצטט או מפנה, ואפשר גם להתבסס על פרשנותו. אבל, יש ערך מוסף עצום בלימוד מן המקור, כי המעבר מכלי ראשון לכלי שני משפיע על התוכן.

ספר זה פנה לאחד מן המקורות העיוניים הראשונים של תורת החסידות, בניסיון להבין את תורתו של ה"מגיד הגדול", רבי דוב בער ממזריטש.

על ה"מגיד" יש לומר כלשון הזוהר (חלק ב', דף רמ"א, עמ' ב') כי הוא "הוציא אורות לכל צד והוארו העולמות". ה"מגיד" היה תלמידו של רבי יעקב יהושע פולק בעל ה"פני יהושע" בתורת ה"נגלה", ולאחר מכן היה מגדולי תלמידיו של ה"בעל שם טוב" בתורת החסידות.

לאחר פטירתו של ה"בעל שם טוב" עבר שרביט ההנהגה ל"מגיד".

ה"מגיד" דלה והשקה מתורת רבו, כשהוא מעצים את הדברים, פורץ דרך ומחדש. ה"מגיד" הפיץ את תורת החסידות לקצווי ארץ באמצעות תלמידים רבים שהעמיד, שהיו גדולי עולם. בין תלמידי ה"מגיד" נמנים, מלבד בנו רבי אברהם ("המלאך"): רבי שניאור זלמן מלאדי (בעל ה"תניא" ו"שולחן ערוך הרב"); רבי פנחס הלוי איש הורוויץ רבה של פרנקפורט על נהר מיין (בעל ספרי ה"הפלאה", "המקנה" ו"פנים יפות"); אחיו, רבי שמואל שמעלקא הורוויץ מניקלשבורג (שתלמידו המפורסם היה רבי משה סופר, ה"חתם סופר"); רבי אלימלך מליז'נסק ואחיו רבי משולם זושא מאניפולי; רבי לוי יצחק מברדיטשב; רבי שלמה מקרלין; רבי לייב שרה'ס; רבי אברהם הכהן מקליסק; רבי צבי הערש מנדבורנה; רבי מנחם מנדל מוויטבסק;

רבי מנדל מרימנוב; רבי ישראל הופשטיין ה"מגיד מקוז'ניץ"; רבי אברהם חיים מזלוטשוב; רבי מנחם נחום מצ'רנוביל; רבי זאב וולף מז'טומיר (מחבר הספר "מאור עיניים"), ועוד רבים מגדולי עולם החסידות.

תלמידי ה"מגיד" התייחסו לרבים בסילודין וביראת הרוממות והם מצטטים מדבריו תוך שהם כותבים עליו שמות תואר אדירי הוד. כך למשל מוצאים אנו מדברי ה"מגיד" בספריו של "בעל התניא", בספרו של רבי לוי יצחק מברדיטשוב "קדושת לוי", בספרו של רבי זאב מז'טומיר "אור המאיר" ועוד רבים מתלמידיו.

מעיון בדברי ה"מגיד" עולה כי הוא הציב את היסודות העיוניים שנכללו בדברי תלמידיו הרבים, ולמעשה יצר "שפה" וסלל דרך חשיבה הניצבת בבסיס העיון של תורת החסידות.

העיון בתורת ה"מגיד הגדול" הוא פנייה אל המקור.

יסוד היסודות ופסגת הפסגות

תורת ה"מגיד" היא הבסיס. היא יסוד היסודות והתשתית. אך אין זו רצפת העיון אלא פסגת העיון.

תורת ה"מגיד" היא פסגת הפסגות של עומק עיוני. נשגבים הם דבריו של ה"מגיד הגדול".

קשים הם מאוד להשגה ולהבנה, ועמוקים עד אין חקר. דרושה יגיעה רבה כדי לרדת לסוף כוונתו של ה"מגיד" וכדי לרדת לסוף דעתו יש צורך לסגל את דרך חשיבתו, לעיין במקורותיו ולחקור היטב מהי כוונת דבריו. אבל, שכרו של מאמץ קשה זה בצידו, כי הדברים נפלאים, מרהיבים ונשגבים. אור גדול נובע מהם.

במנורה, שניצבה בקודש בבית המקדש, יצק הכהן הגדול שמן זך שבא מן הזיתים העליונים שבפסגת העץ. זיתים אלו נחשפו באופן מלא ומתמיד לאור היוקד של השמש, ויש בשמנם כדי להאיר באור בהיר. כזו היא תורתו של ה"מגיד הגדול". ה"מגיד" פותח צוהר לאור חדש ומקורי, שיש בו שלל גוונים ותתי גוונים.

כגוונא דיליה

ה"מגיד הגדול" נהג ללבוש לבן, אך דבריו מאוד מגוונים.

כל אחד מתלמידי ה"מגיד" נטל גוון אחד מגוונים אלו, לפי דרך חשיבתו שלו. אבל, עיון בתורת ה"מגיד" מראה פסיפס מרהיב.

לאחר העיון בדבריו של ה"מגיד", מקבלים משנה עוצמה ותוקף, הבנה ועומק, דברים שכתבו תלמידיו, ומובנת הפרשנות שהם נותנים לדבריו, איש איש בדרכו שלו.

העיון בתורת ה"מגיד" מעניק מבט רחב לתורת החסידות בכללותה, ומאפשר הבנה עמוקה ומחודשת בספרי החסידות הרבים שבאו בעקבותיו.

מקורות

ה"מגיד" היה מקורי וחדשן מופלג. פירושו לא צפויים. הדברים באים לידי ביטוי בכל זווית עיונית ואף בקורות חייו. ניטול דוגמא מאנקדוטה. מסורת אחת מספרת כי ה"בעל שם טוב" ערך מבחן לתלמידיו וביקש מהם לומר מהי העצה נגד מידת הגאווה. לכל תלמיד הייתה תשובה ואף משנה סדורה. אבל, התשובה של ה"מגיד" הייתה חדשנית. שונה. מקורית. ה"מגיד" השיב כי נגד גאווה אין עצה, כי מי שמרכבתו מטפסת על הר גבוה בכלל לא מרגיש בכך. הקושי האמיתי נעוץ בעובדה שאדם לא מצליח לעשות אבחנה נכונה – לעצמו. כך למשל, כל אחד יודע שצריך לבחור בדרך האמצע, אבל כל אחד חושב שהוא זה שנמצא באמצע.

בהתאם לדרך חשיבה זו ביאר ה"מגיד" פסוק בפרשת ויקרא (ונעמוד על הדברים בפירוט להלן בדברינו על פרשה זו) כי קורה שאדם מודע היטב לכך שאסור לחטוא, אך הוא לא רואה במעשיו חטא. הגמל לא רואה את הדבשת של עצמו. על כן, מראים לאדם התנהגות קלוקלת – של מישוהו אחר. לגבי הזולת לא חל מנגנון של הצטדקות, אלא דווקא מנגנון של ביקורת וראיית האמת כהווייתה. לכן, על האדם להבין כי מראים לו מעשה של הזולת כדי שיבקר את עצמו, ומה שראה אצל אדם אחר – נכון לגביו. כך אומרים חז"ל במסכת סוטה (דף ב', עמ' א'): "למה נסמכה בתורה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין". לכאורה, למה שיזיר עצמו מן היין אדם שלא חטא בעריות? אין זאת אלא כי מי שרואה תופעה צריך להבין שהראו לו אותה לא כדי שיבקר את הזולת אלא כדי לתקן את עצמו.

דוגמא יפה לכך היא משל נתן הנביא (שמואל ב', פרק י"ב). דוד המלך לקח את בת שבע, אשתו של אוריה. מבחינה הלכתית היה הצדק לכל מעשיו, שהרי אוריה

הפקיד גט ככל יוצאי המלחמה, וכמו כן אוריה מרד במלכות בעת שסירב לציוויו של דוד ללכת לביתו והעדיף על פניו את ציוויו של יואב שר הצבא. נמצא כי מבחינה הלכתית לא חטא דוד ומשום כך גם לא ראה פגם במעשיו. אבל, נתן הנביא סיפר לו אודות אדם אחר. עשיר שנטל את כבשת הרש והשתמש בה כדי להכין סעודה לאורחיו. למשמע המשל אמר דוד כי העשיר הוא נבל. הביקורת המוסרית של דוד כלפי אותו עשיר חריפה. בשלב זה אמר הנביא לדוד, כי האיש שנטל את כבשת הרש הוא דוד בעצמו, שיש לו כמה נשים, ובידו להשיג עוד כיד המלך, אך בחר לקחת דווקא את אשתו היחידה של אוריה, שהיא "כבשת הרש". מזווית ראייה זו הכיר דוד מייד בכשל המוסרי ואמר (שמואל ב', י"ב, י"ג): "חטאתי לה".

נתן הנביא נזקק להשתמש במשל על משהו אחר, כדי להכניס בדוד את הרהורי התשובה, כי אדם לא רואה כל רע במעשיו שלו, מחמת נטייתו להגנה עצמית. רק כשהוא דן במעשיו של אחר, הראייה אובייקטיבית וחוש הביקורת נוקב. הדרך לתשובה ולתיקון האדם עוברת על כן בהתבוננות במעשי הזולת ובלבד שיבין כי מה שהראו לו משמייים אינו חטא של אדם אחר, אלא חטאו שלו.

לפי המסורת האמורה, בחר ה"בעל שם טוב" ב"מגיד" כיורשו, בעקבות תשובה מרהיבה זו.

נראה כי ה"בעל שם טוב" לא עשה כן רק מכיוון שדברי ה"מגיד" כה יפים, אלא מכיוון שהדברים מפוכחים, ריאליים ואמיתיים עד כאב.

יושם אל לב כי בתשובת ה"מגיד" אין האדם נקרא לבקר את עצמו בניגוד לטבעו. הוא גם לא נדרש להימנע מחוש ביקורת חריף. אדרבה, נעשה שימוש בחוש הביקורת שלו כלפי הזולת, כדי להשיג ענווה עצמית. זהו חידוש גדול כי בדרך כלל, אדם מתכבד בקלון חברו וכשהוא רואה פגמים בזולת מתעצמת בקרבו, בסתר ליבו, חשיבותו העצמית. המחשבה החולפת במוחו היא: "פלוני ירוד ונחות, ואילו אני – לא". והנה, אומרים לו, שהקב"ה לא מראה לו תופעות כדי להטיל דופי באחרים, אלא כראי לחסרונותיו שלו. לכן, דווקא תופעה שמעצימה את הגאווה, הופכת לכלי עוצמתי לתיקונה.

העיון בתורת ה"מגיד" הוא עיון במקור, הן מכיוון שה"מגיד" הוא ממניחי היסודות העיוניים של החסידות, והן מכיוון שדבריו כה מקוריים!

לעשות בפומבי ובשלמות

ה"מגיד" תווה תורה שלמה. הבה נמשוך את הקו מן הנקודה הקודמת של שימוש בביקורתיות של האדם כלפי הזולת כדי לתקן את עצמו, לנקודה נוספת העוסקת בעשיית שימוש ביצר הפרסום של האדם. האם זה יצר שצריך לדכא?

ה"מגיד" פירש את הכתוב בפרשת "וישב" (ונרחיב בדברים בבואנו לפרשה זו): "וישמע ראובן ויצילהו מידם, ויאמר לא נכנו נפש" (בראשית ל"ז, כ"א). על כך אומרים חז"ל (רות רבה ה', ו'): "בא הכתוב ללמדך שאם אדם עושה מצוה יעשנה בלב שלם, שאילו היה ראובן יודע שהקב"ה כותב עליו 'וישמע ראובן ויצילהו מידם' – בכתפו היה מוליכו אצל אביו". בדומה לכך אומר המדרש על אהרן הכהן כי הכתוב אומר (שמות ד', י"ד): "הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו". ברם, "אילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתוב עליו 'הנה הוא יוצא לקראתך' – בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו". כמו כן אומר הכתוב על בועז כי הכתוב אומר (רות ב', י"ד): "ויצבוט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר". אומרים חז"ל: "אילו היה יודע בועז שהקב"ה יכתוב עליו 'ויצבוט לה קלי' – עגלים פטומים היה מאכילה".

מדוע חשוב היה שאהרן יחצין ויראה בפומבי בתופים ובמחולות את שמחתו? ומדוע חשוב היה שבועז ייתן לרות ארוחה דשנה ולא יצינע את רגשותיו כלפי אישה זרה שראה לראשונה?

אך קשה מכך, והקושי נוקב, כיצד אומרים חז"ל אילו היו ראובן, אהרן ובוועז יודעים כי הכתוב יציין את מעשיהם הרי שהיו עושים הרבה יותר. מכאן משמע לכאורה כי הפרסום היה משפיע על היקף העשייה שלהם. ברם, שמעשה שאדם עושה כדי להתכבד בו, הוא לכל הפחות "לא לשמה" וערכו יורד ואין לומר כי נעשה בלב שלם. כיצד ייתכן אפוא כי מניע זה מביא לשלמות המעשה?

הבה נביט בדברים גם מן ההיבט ההלכתי.

הרמ"א פסק (בהגהתו על שולחן ערוך יורה דעה סימן רמ"ט, סעיף י"ג): "לא יתפאר האדם בצדקה שנותן. ואם מתפאר, לא די שאינו מקבל שכר, אלא אפילו מענישים אותו עליה".

מצד שני, הרמ"א ממשיך ופוסק שם כי "מי שמקדיש דבר לצדקה, מותר לו שיכתוב שמו עליו כדי שיהא לו לזיכרון – וראוי לעשות כן".

מקור הדברים בשו"ת הרשב"א (חלק א', סימן תקפ"א) שנשאל: האם יש לעשות שלט הנצחה לכבוד מי שתרים בניין לבית הכנסת? הרשב"א פוסק שיש לעשות כן "וזו מדת חכמים היא ומדת ותיקים, כדי ליתן שכר לעשות מצוה. ומדת התורה היא,

שהרי היא כותבת ומפרסמת את עושי מצוה. ואם התורה עשתה כן, צריכים אנו להלך אחר מידותיה של תורה שהן דרכי נועם". הרשב"א מביא את דברי המדרש האמורים ביחס לראובן, אהרן ובוועז, כי אילו היו יודעים שהכתוב יפרסם את מעשיהם, היו עושים הרבה יותר. מהו אם כן גדר הדברים? מתי אסור הוא הפרסום וראויה הצנעת הלכת, ואימתי ראוי הוא הפרסום?

ה"מגיד" מביא בשם ה"בעל שם טוב" את ההבחנה הבאה:

- מעשה שיש בו חידוש מבחינת העושה, ואין הוא טבעי לו מכוח מדרגה רוחנית שאליה הגיע זה מכבר - יש להצניע. אל תשלוט עין זרה בהתלהבות שבאה כעת בליבו.
- את מה שצריך להתפתח, לנבט ולהשריש - מן ההכרח לעשות בצנעה. בפרטיות. בלי לשתף עין זרה ובלי להיות חשוף להשפעות של החברה ולדעת הזולת.
- התנהגות שאינה מושרשת, נוטה להגזמה או לגוויעה בהתאם לתגובות החברה ולכן אסור לחשוף אותה בפני איש, עד שתשתרש ותהפוך לטבעית. דברים מתפתחים באמת ובצורה אותנטית, רק אם הם נסתרים.
- לעומת זאת, מעשה שאין בו חידוש לאדם, כי הוא המשך טבעי לדרגה הרוחנית שאותו אדם השתרש בה - אפשר וצריך לעשות בגלוי. מעשה שמתאים לאישיות של אותו אדם, גם לא יגרור התפעלות ויתקבל בטבעיות. אין לחשוש מגילוי. אדרבה, אדם לא צריך להסתיר הוויה קיימת ומושרשת, ומה שמבטא את אישיותו אל לו לחשוש לעשות בגלוי, בלא לחשוש מתגובת החברה.

בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" את דברי חז"ל ביחס לראובן, אהרן ובוועז: ראובן לא עמד קודם לכן על עוצמת האחריות שחש כבכור כלפי אחיו הקטן. ראובן חשב כי ברגשותיו אלה יש מן החידוש וממילא אל לו לתת פומבי לחידוש זה. אהרן לא היה מודע להשתרשות מידת העין הטובה שבה ניחן כששמח בזכייתו של משה אחיו. הוא חשב שזו התלהבות פתע שאחזה בו. בוועז לא היה מודע להשתרשות האצילות בטהרתה בנתינה שלו לרות. אילו ידעו ראובן, אהרן ובוועז, שהרגש הזה שבתוכם הוא טהור, טבעי ומושרש, היו עושים הרבה יותר ובפומבי. אך הם חשו חידוש בנפשם וחשדו בחידוש זה

ובטהרתו. משום כך, הצניעו את מעשיהם ועשו אותם בצנעה ובמשורה. על כך אומר המדרש כי אילו ידעו שטהור ומושרש הוא הרגש שנבט בתוכם, היו עושים את המעשה בשלמות הלב, בהתלהבות – ובפרהסיה.

מעיון בפירושו זה של ה"מגיד" מבחינים אנו שוב בדרכו המקורית והריאלית עד כאב.

ה"מגיד" מלמד כאן ארבעה דברים:

ראשית, אין להתכחש לעובדה כי רגש הכבוד מעודד בני אדם לעשייה וצריך להשתמש בו לשם כך.

שנית, אל לו לאדם להסתיר את מהותו או להתבייש בה. מה שנכון לעשות, יש לעשות בריש גלי.

שלישית, מה שאדם עושה בפומבי, לא יתפתח באופן טבעי. לכן מה שצריך להתפתח ולהשתרש – חייב להיות מוצנע.

רביעית, נקודת המבחן בין צניעות לפרסום היא, האם מדובר בהתנהגות מושרשת הנובעת באופן טבעי ממדרגה רוחנית שהאדם השיג קודם לכן, או שפעולתו נובעת מחידוש שצריך להתפתח.

בעניין זה עלול האדם לטעות וגדולי עולם (ראובן, אהרן הכהן ובוועז) חשדו ברגשות שפיעמו בהם ובעשייה שעשו, והם תהו בליבם האם היא נובעת מהתפעמות רגעית או שהיא נובעת ממקור עמוק ומושרש. תשובת אמת לשאלה זו, היא המענה לשאלה האם יש לעשות פעולה בפומבי או בצנעה.

כמה מפוכחת, ריאלית, וסדורה היא תורה זו. כמה עמוקה ומקורית היא. כמה חשוב להיחשף אליה.

לאהוב את ה' מכוח היצר הרע

תורת ה"מגיד" מקיפה, שלמה, סדורה ושיטתית. נעמוד על זווית נוספת של הדברים. נמשוך את הקו מן הנקודה הקודמת בדבר עשיית שימוש מושכל ביצר הפרסום של האדם, לנקודה נוספת העוסקת בשימוש מושכל שאדם עושה ביצר הרע שלו.

ראייתו המקורית של ה"מגיד" ניבטת באופן חד בביאורו לכתוב בפרשת "ואתחנן" (דברים ו', ה'): "ואהבת את ה' אלהיך, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (נעמוד על הדברים בפירוט להלן בפרק שיוקדש לפרשת "ואתחנן"). חז"ל תמהים מדוע נאמר "לבבך" בלשון רבים? הרי יש רק לב אחד?

במשנה במסכת ברכות (דף נ"ד, עמ' א') מבואר: "בכל לבבך – בשני יצריך. ביצר הטוב וביצר הרע".

ברם, שיצר הרע הוא דבר שמדיח את האדם שלא לאהוב את בוראו ולהעדיף את עצמו ואת תאוותיו הגשמיות. כיצד ניתן לאהוב את הקב"ה באמצעות יצר הרע? האם לא נכון יותר לברוח מיצר הרע וללחום בו, להיטהר ממנו, להישמר מפניו? האם יצרים אינם דבר שצריך לדכא?

קושי דומה מתעורר לנוכח העיון בגמרא במסכת קידושין (דף ל', עמ' ב'): "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע) משכהו לבית המדרש". ובכן, מי מכניס מנוול הביתה? לכאורה, מי שנתקף ביצרים גשמיים צריך לברוח מהם, ולא לאסוף אותם בדרכו ולהכניסם לבית המדרש כדי לטמא את הקודש.

יצר ויצירה

ה"מגיד" מגדיר לנו מהם שני היצרים של האדם: היצר הטוב מבטא את ההסתפקות במה שיש. מחמת היצר הטוב האדם משיג שלוה, נחת רוח, יישוב הדעת ושיקול הדעת. היצר הרע מבטא את האמביציה והרצון לכבוש, להגיע להישג ולפסגה חדשה. לחשוף ארץ חדשה ורעיון חדש. להתרבות, לגדול, לצמוח, להותיר חותם.

משעמדנו על הגדרה זאת מובן כי היצר הרע נחוץ גם לצורך עבודת ה', שהרי גם הרצון ללמוד תורה נובע מכוח הרצון לכבוש ארץ חדשה, להעמיק, להבין משהו שאליו נחשף המעיין לראשונה, לגדול בתורה, ושמה אף לחדש, ליצור, ולנגוע בנצח.

אכן, בזוהר (חלק א', דף קל"ז, עמ' א' דף קל"ח, עמ' א') מבואר כי ליצר הרע יש חלק בעבודת ה'. לעתיד לבוא כאשר הקב"ה יעקור את יצר הרע – לא יתבטל היצר לגמרי, אלא שכוח הבחירה שבאדם יביא אותו לתיקון היצר ולשימוש בו עצמו לצרכים רוחניים.

שמה תאמר, בעולם שכולו מתוקן, למה צריך את היצר הרע בכלל? הזוהר משיב כי בלי יצר הרע אין שמחה בלימוד תורה ("אלמלא יצר הרע, חדותא דשמעתא לא ליהווי"). כלומר, היצר הוא מקור היצירה של האדם. צריך יצרים, "רעב" ותשוקה, כדי להגיע להישגים ולכבוש פסגות. יצר ויצירה באים משורש אחד.

אדם ללא יצרים מאבד את היצירתיות. לכן, אסור לאדם לדכא את היצרים, אלא מוטל עליו להשתמש בהם עצמם ולנתב אותם כחומר בעירה שיוביל אותו לתכליות חיוביות.

בהתאם לכך מובנים דברי הגמרא במסכת קידושין: "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע) משכהו לבית המדרש", כי יש לרתום את היצרים הקיומיים ללימוד התורה בבית המדרש.

בפנינו שוב ראייה מקורית מפוכחת עד כאב של ה"מגיד", המבאר כי בניגוד לחשיבה הפשטנית כי יצרים צריך לדכא הרי שבפועל צריך לעדן אותם, להתמודד איתם – ולהשתמש בהם.

בחשיבה ריאליט מובן כי אי אפשר לבטל את היצר, או להדחיק אותו וגם אי אפשר לברוח ממנו. הוא חלק מדחף קיומי של האדם וממילא זהו יצר חזק שאין להשתחרר מלפיתתו.

ה"מגיד" ניתח את שורשה של התופעה וביאר כי יצר הרע הוא יצר הכיבוש והחידוש של האדם. על כן מובן כי את היצר אסור לדכא. אין לאבד את כוח החיים של האדם ואת יכולתו ליצור.

מה הפתרון? את היצר צריך למשוך לבית המדרש והציווי של "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך" הוא לעבוד את ה' גם באמצעות היצר הרע. יש להציב יעדים רוחניים ולהשתמש ביצרי הקיום והכיבוש של האדם – לצורך עבודת ה'.

יצרים וצרות

תורת ה"מגיד" היא שלמה וכוללת. היא מלמדת את האדם להתמודד עם כלל מהמורות החיים המביאים אותו לידי ניסיון. יש מהמורות פנימיות, שהם יצרי של האדם. אך יש גם מהמורות חיצוניות, שאלו צרות. על כן, נמשיך למתוח קו מן הנקודה שעסקה בתיקון של היצר הרע, לתיקון של שאלות אמוניות, כשיש לאדם חלילה צרה.

ה"מגיד", בדבריו על פרשת "בהעלותך" (והדברים מובאים בהרחבה ובפירוט להלן בפרק המוקדש לפרשת "בהעלותך") דן בכתוב (במדבר י', ט'): "וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחוצצרות, ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאויביכם".

כלומר, משה הצטווה לעשות חצוצרה העושה "זיכרון תרועה" ומחמתה נושעים בזמן מלחמה.

ה"מגיד" תמה כי בעוד ששופר של איל מזכיר את עקדת יצחק, מה מזכירה חצוצרה מכסף?
ועיקר העיקרים, למה צריך חצוצרה כדי שהקב"ה יזכור את עמו ויושיעו בעת צרה?

נעמיק את השאלה, ונהדהד את פגיעתה בנקודת עומק.
הרמב"ם בהלכות תעניות (פרק א', הלכה א') כותב: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הציבור". התקיעה בחצוצרות חיונית לא רק בזמן מלחמה אלא ביחס לכל צרה. מדוע צריכים את החצוצרה לכל צרה? הרמב"ם משיב (שם בהלכות ב'-ג'): "ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם... אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקריה, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להקדב במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות".

כלומר, התקיעה בחצוצרה קוראת לאדם לשוב בתשובה.
ברם, למה צריך חצוצרה כדי לשמוע מסר פנימי?
חצוצרה משמיעה קול רם כדי למסור מסר למישהו רחוק. אבל, אם האדם זקוק להבין בתוך תוכו כי צרתו לא אירעה במקרה והיא מחייבת אותו לחזור בתשובה, למה הוא צריך חצוצרה?

רע - כי אתה עימדי

רבי משה חיים אפרים מסדילקוב (נכדו של ה"בעל שם טוב"), בספרו "דגל מחנה אפרים", מבקש לבאר את מאמר חז"ל במסכת ברכות (דף ס"ג, עמ' א'): "כל המשתף שם שמים בצערו - כופלים לו פרנסתו". מה פשרו של מאמר זה? מהו שיתוף שם שמיים בצער? ומהו השכר הכפול?
בתשובה לכך מביא רבי משה חיים אפרים מדברי ה"מגיד" שביאר: "חצוצרות - לשון חצאי צורות, ודברי פי חכם חן".
הבה נצלול לעומק דבריו.

אדם שיש לו חלילה צרה - ממוקד בעצמו. הוא חושב על עצמו ועל צרתו ואינו רואה דבר זולתו.
אבל, עליו להבין שזו רק "חצי צורה".

צרת האדם היא רק מקטע מן התמונה הכוללת.
בפועל, צערו של אדם נובע מחטא – שגרם צער לשכינה.
הצער של השכינה הוא כפול ומשולש:
צער על החטא, שכן במעשה זה הבן החוטא מתרחק מאביו;
צער על כך שהקב"ה חייב להעניש את האדם;
וצער על כך שהבן מצטער מחמת העונש.
נמצא כי צער האדם הוא חצי תמונה, ויש "תמונת ראי" שהיא – צער השכינה.
אם האדם יוצא מן הקונטיינר שבה השתבלל והסתגר בעקבות צערו, ורואה את
התמונה השלמה, הרי שהוא לא מתמקד בצערו שלו, אלא בצער השכינה, וחושב
מה יש לתקן כדי שצער זה יוסר.

עתה יובן תפקידה של החצוצרה.
אדם הממוקד בצערו שומע רק את רחשי ליבו, וחושב בכל עת על הצרה ועל הצער.
על כן אומרים לו להריע בחצוצרה. לשמוע את הקול הנשמע מחוצה לו ומגיע
למרחקים. בכך יכיר כי הבסיס לצרה אינו כאן. אלא שם! רחוק וגבוה, בדבר ה' שבא
בעקבות הקלקול שהסבו מעשיו, וגם הצער הוא לא רק כאן אלא בעיקר שם.
חצוצרה מלשון "חצי צרה" – כי צרתו היא רק מקטע אחד מתמונה כוללת וגדולה.
אל לו למקד את המבט בזווית ראייה מצומצמת ומוטל עליו לראות את התמונה
הרחבה, שעם תיקון פגמיה יבוא מזור גם לצרתו שלו.
החצוצרה מלמדת אפוא את בני האדם להבין (כלשון הרמב"ם) כי "בגלל מעשיהם
הרעים הורע להם" וידיעה זו היא שתגרום להם להסיר את הצרה מעליהם.

הביא את דברי ה"מגיד" רבי משה חיים אפרים נכדו של הבעל שם טוב, והמשיך את
הדברים נינו של ה"מגיד", רבי ישראל מרוז'ין בביאורו המרהיב לפסוק בתהילים
(כ"ג, ד'): "גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא רע כי אתה עמדי". פשט הדברים הוא,
כי אין האדם מתיירא מהצרות הבאות עליו, שכן ה' מלווה אותו בכל מצבי חייו.
ברם, רבי ישראל מרוז'ין ביאר לפי תורת ה"מגיד":
"גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא" – אינני ירא מכך שאני יושב בגיא צלמוות.
"רע – כי אתה עמדי" – כלומר צערי ויגוני הוא על זה שהשכינה מצטערת
מהעונש שלי.

בהתאם לכך מובנים דברי הגמרא במסכת ברכות כי "המשתף שם שמים בצערו
כופלים לו פרנסתו", כי אדם זה מצליח להסיח את הדעת מן הטפל (צערו שלו)

ולהתמקד בעיקר (צער השכינה). מי שהצער אינו מביאו להתמקד בעצמו ואף להתמרמר ולכפור באלוקיו, אלא להפך מחזק ומחשל את אמונתו והוא רואה בצער הזדמנות לתקן – זוכה לפרנסה כפולה, בבחינת (תהלים צ', ט"ו): "שמחנו כימות עיניתנו". כגודל הניסיון והעמידה בו, וכגודל האמונה שהתבססה, כן גודל השכר.

ה"מגיד" מלמד אפוא את האדם להישיר מבט גם לכאב, בראייה ריאלית ומפוכחת. אדם בצרה שואל – "למה"? בשאלה זו טמונה ההנחה: "אני בסדר גמור, ולכן אינני מבין למה זה קרה לי". בפועל, על האדם להריע בחצוצרה המבטאת את ראיית צרתו כחצי תמונה, שחלקה השני הוא צער השכינה. ההנחה צריכה להיות: אם נענשתי אותה הוא כי חטאתי, פגמתי, קלקלתי, גרמתי צער לשכינה ועתה אני גורם צער נוסף כשהאב נאלץ לייסר את בנו. על האדם לראות את התמונה השלמה, ולשאל – "במה"? במה עליי לתקן!

מוחין דקטנות ומוחין דגדלות

מעיון בדברי ה"מגיד" עולה כי על האדם להתמודד בעוז, באומץ, בתעצומות נפש, עם מכשולים רבים כשהוא מביט להם "ישר בעיניי". ה"מגיד" מציע דרכי התמודדות והשקפה נכונה. אבל, מחייב את האדם לקום ולפעול. אבל, מה לעשות כשהאדם קם אך האדם שבו לא קם?

גם עם תופעה זו מתמודד ה"מגיד" ותורתו המקיפה מציבה מסר מעודד. בדבריו על פרשת "עקב" עוסק ה"מגיד" במה שמכונה "מוחין דקטנות" (ונפרט את הדברים בהרחבה להלן בפרק שיוקדש לפרשת "עקב"). הכתוב אומר (דברים ח', ד'): "שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה, זה ארבעים שנה". רש"י מבאר: "שמלתך לא בלתה – ענני כבוד היו שפים בכסותם ומגהצים אותם כמין כלים מגוהצים". ברם, שהקב"ה אינו עושה נס לחינם בלא שיהא בכך לצורך ממשי ("לא עבד קוב"ה ניסא למגנא"). אנו מבינים את הצורך בלחם ומים ואף את הצורך בביגוד. אבל, מדוע היה צורך בשינוי סדרי בראשית ובנס מיוחד כדי שהבגדים יהיו מגוהצים? חז"ל שואלים (מדרש תהילים, מזמור כ"ג) על הכתוב "שמלתך לא בלתה מעליך" וכי "לא היו צריכים תכבוסת"? חז"ל משיבים ש"הענן היה שף בהן ומגהצן". כלומר, הגיהוץ בו עסקינן אינו יישור הבגד מקמטיו אלא ניקיון הבגד וכיבוסו. אך הקושי לא סר ויש להבין מדוע היה צריך ענן כדי לכבס בדרך נס? הרי היו להם מים

שזרמו בין האוהלים ומקורם בבאר של מרים. אם כן מדוע לא כיבסו במו ידיהם כדרך כל הארץ?

ה"מגיד" רואה בכתוב הזה ממד נשגב יותר של השגחה אלוקית על האדם. הבגד אינו הלבוש הפיסי, והענן אינו מבצע פעולת כיבוס פשוטה. הנס היה בהתחדשות הרוחנית שאפפה אותם, על אף חיי שגרה של ארבעים שנה, שבה הם סבו סביב אותה נקודה. הם חשו ירידה חריפה בהתלהבות שלהם. ה"מגיד" מבאר כי כאשר אדם אינו חש תחושת התחדשות קשה לו ללמוד וקשה לו להתפלל.

"כי יש פעם שאדם רוצה להתפלל בהתלהבות ואינו יכול, שאיבריו כבדים עליו. רבי ישראל 'בעל שם טוב' אמר שדוד המלך התפלל על זה (תהילים ע"א, ט'): 'אל תשליכני לעת זקנה', שאיבריו כבדים עליו כזקן". יש רגעים שבהם האדם אינו מוצא את דרכו והוא חש כמי שנמצא בערפילי ענן, שכן "ענן נקרא החשכות שאינו יכול להתפלל". יש רגעים כאלה בחייו של כל אדם, ובהם הוא לוקה ב"מוחין דקטנות" – מתמקד בלבוש ובמעטה החיצוני והשטחי של אותו מעשה. אבל, אל יאוש. מוטל עליו להמשיך לצעוד. זהו תהליך. בסופו של יום, ההתחדשות בוא תבוא והוא יגיע ל"מוחין דגדלות" ולהבנה של התוכן הפנימי של המעשה. אכן, בסיומה של ההליכה בחשכה הפנימית שהרגישו, התברר לבני ישראל כי הם הגיעו ליעדים נשגבים והפעולות "גדלו איתם" ונעשו מכוח "מוחין דגדלות".

ה"מגיד" מלמדנו אפוא להתמודד גם עם רגעים שבהם אין כוח נפשי להתמודד, כשהמעשים נראים בנאליים וחזרתיים והמציאות סגרירית ומאיימת. צריך לדעת מראש שזה קורה, ויש להבין שזה חלק מתהליך של צמיחה. על כן, צריך להמשיך ללכת, לצלוח את הענן שבתוכו אנו צועדים במשעולי החיים, ולבסוף נגלה שהגענו, גדלנו ואף עוטים אנו בגד חדש.

הכשרת הדרך

בנקודות שהבאנו לעיל שרטטנו דמות ומתחנו קווים כלליים לתורה שלמה. טעמנו טעימה מתורת ה"מגיד" וראינו כמה אמיצה, עזה, מקורית, כוללת ומרהיבה היא תורה זו. מצפים אנו עתה לעיון מפורט בתורתו. הספר דנא מנסה להכשיר את הדרך. הבה נצעד בה.

הכשרת הלבבות

תורתם של גדולי החסידות נאמרה על שולחן השבת שלהם (ה"טיש"). סעודות השבת אצל כל אדם מכילים רגעים קדושים. שולחן שבת הוא הרבה יותר מאירוע של התכנסות משפחתית וסעודה טובה. שולחן השבת הוא כלי להכשיר את הלבבות להכיל קדושה. ספר זה מכין מטעמים רוחניים לשולחן השבת, כך שנוכל לנצל שעות מרוממות אלה, כשהלבבות הוכשרו, כדי להעפיל לפסגות הרוחניות שאליהן נושאת אותנו תורת ה"מגיד".

הקדשה

אבקש להקדיש את הדברים למי שהכשירו את לבבי מעודי ללימוד. אבי מורי, ה"ה **משה אהרן ב"ר מרדכי אליעזר וינרוט ז"ל**, שהיה חדור באמונה, אות ודוגמא לעבודת ה' בכל חום הלב. שילוב נדיר של משמעת עצמית והתלהבות יוקדת.

אמי מורתי, ה"ה **דרייזל וינרוט ע"ה** (בת ה"ה ר' אריה אפטרגוט ז"ל), ש'דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום'. תפילתה בקעה רקיעים, ורכות הליכותיה וברכותיה היו עבורי מקור של עידוד, נוחם ועוצמה.

אחי הגדול (בכול) הגאון החריף ה"ה **יעקב ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל**, שלימד פרק בעומקו של עיון, ברוחב יריעת הדעת, בחכמה וראייה בהירה, בברק הניסוח ורהיטות הביטוי, בשילוב של תקיפות וחסד, למדנות וחסידות, תורה ודרך ארץ, ובהתמודדות אמיצה ללא חת עם מהמורות החיים;

אחי האהוב, יקר היקרים ואציל הנפש, טוב לשמיים וטוב לבריות ה"ה **צבי יצחק ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל**, שביטא קול צלול ושקט של טוב לב ותבונה טהורה. הם קידשו בחייהם שם שמיים, וקידשו את ערך החיים. תהא נשמתם צרורה בצרור החיים.

יהיו נא הדברים לזכרם, ותהא התורה הנלמדת מכוחו ומכוח כוחו של ספר זה – לעילוי נשמותיהם הטהורות.

לחמי תודה

אבקש להודות למי שהכשירו את הדרך לכתיבת ספר זה. רבים וחשובים הם. אסיר תודה אני להם.

הדברים אמורים במיוחד כשהדרך נתקלת במהמורות, האורות עמומים, וצריך עמוד ענן ועמוד אש. 'ליבא לפומא לא גליא' וד"ל. פשיטא כי את לחמי התודה צריך לחלק – להם.

אין בידי מספיק מילים, ולא די במילים, כדי להודות והלב מוצף ברגש. בקצירת האומר אביע מקצת שבמקצת בראשי תיבות.

"אודה ה' בכל ליבי ובתוך רבים אהללהו" – תודה לקב"ה על סייעתא דשמיא בכל עת ועל כל צעד ושעל, ועל כי חסדו גבר עליי.

תודה למי שעזרני להיכנס לפני ולפנים וסייע בידי בהבנה, בכתיבה, בהגהה בקפידה, ולמי שהטביע "חותם" ונתן צורה ופנים.

אחרון ואהוב, תודה מכל לב למנוע הפועם בחיי, לנוות ביתי ולבני משפחתי. עבורכם כתבתי.

תפילת הדרך

תורת ה"מגיד" קשה ועמוקה. אני מקווה כי הבנתי כהלכה וכתבתי מדויק, והנני נושא תפילה כי אוֹבֵן נכון וכהלכה. אבקש לקיים את ההלכה הפסוקה בטור ושולחן ערוך (אורח חיים, סימן ק"י, סעיף ח') כי הנכנס לבית המדרש יאמר את תפילת רבי נחוניא בן הקנה: "יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי, שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה, וישמחו בי חבריי, שלא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר, ולא ייכשלו חבריי בדבר הלכה ואשמח בהם, כי ה' ייתן חכמה מפיו דעת ותבונה – גל עיניי ואביטה נפלאות מתורתך".

אברהם וינרוט

תמוז תשפ"ה

תוכן הענינים

29	פתח דבר מקור ומקוריות
א	פרשת בראשית "תתן אמת ליעקב"
ט	פרשת נח קרון וקטר
טו	פרשת לך לך חכמה תחתונה וחכמה עליונה
כא	פרשת וירא לחפש מתחת לעץ
כז	פרשת חיי שרה אברהם ביקש זקנה
לה	פרשת תולדות במקום שצדיקים גמורים עומדים
מג	פרשת ויצא הדרך שבה יש להביט על מציאות גשמית
מט	פרשת וישלח על אש ועל להבה
נה	פרשת וישב פרסום או הצנע לכת
סא	פרשת מקץ העדר קודם להוויה והוויה גורמת להעדר
סז	פרשת ויגש "והקול נשמע – באו אחי יוסף"
עג	פרשת ויחי מנשה ואפרים
עט	פרשת שמות יראת שמיים מביאים מהבית
פה	פרשת וארא "הוי"ה אלהינו"
צא	פרשת בא ימי השפעה וימי קיבול
צז	פרשת בשלח "ויסב אלוקים את העם"

קג	פרשת יתרו גדול הוי"ה מכל האלהים
קז	פרשת משפטים "ויגבה ה' צבאות במשפט"
קיג	פרשת תרומה "כי נער ישראל ואהבהו"
קיט	פרשת תצווה נר ה' נשמת משכן
קכה	פרשת כי תשא אפקט הפרפר
קכט	פרשת ויקהל כי עין בעין יראו
קלה	פרשת פקודי ונתתי משכני בתוכם
קמא	פרשת ויקרא הסתכל בשלושה דברים
קמז	פרשת צו ובהם נהגה יומם ולילה
קנה	פרשת שמיני ונטמתם חסר אלף
קסג	פרשת תזריע מה רבו מעשיך – ה'!
קסז	פרשת מצורע תענוג תמידי אינו תענוג
קעא	פרשת אחרי מות הפיכת יש לאין
קעה	פרשת קדושים הקדושה היא ההפך ממוות
קעט	פרשת אמור אין – אני – אין
קפג	פרשת בהר אמת ואמונה
קפז	פרשת בחוקותי עשיית בן ועשיית עבד
קצא	פרשת במדבר הלוואי אותי עזבו ותורתו שמרו

קצה	פרשת נשא ישא ה' פניו אליך
קצט	פרשת בהעלותך חצוצרות – חצי צורות
רה	פרשת שלח סיבה וטעם
רט	פרשת קורח לשוט אל הנצח
רטו	פרשת חוקת אילו לא הכה לא הייתה שכחה
ריט	פרשת בלק פרטיות בלימוד תורה
רכה	פרשת פינחס לחדש ולהתחדש
רלא	פרשת מטות החכם מתיר את כבלי הרצייה
רלז	פרשת מסעי גאולת ניצוצות הקדושה
רמג	פרשת דברים משמעת עצמית
רמז	פרשת ואתחנן בכל לבבך – בשני יצריך
רנג	פרשת עקב מוחין דקטנות הוא הלבוש שגוהץ
רנט	פרשת ראה מלעיל ומלרע
רסג	פרשת שופטים כשנעשה דין למטה לא נעשה דין למעלה
רסט	פרשת כי תצא שילוח של אם המחשבות
ערה	פרשת כי תבוא בין מחשבה למעשה
רפא	פרשת נצבים להתחנן או לכונן
רפה	פרשת וילך ההסתרה שבתוך ההסתרה

רצג	פרשת האזינו נובלות חכמה
רצז	פרשת וזאת הברכה מימינו אש

מועדים

שג	ראש השנה השופר – פשרו של קול חסר פשר
שט	יום הכיפורים מה עושה וידוי
שיג	סוכות צל מחורב ומחסה מזרם וממטר
שיט	הושענא רבה תשובה לאחר שנגזר הדין
שכה	שמיני עצרת ושמחת תורה טוב מלא כף נחת – ממלוא חופניים עמל
שלג	חנוכה נס האדם המוצא את עצמו
שלט	פורים הנס היה בתוך הטבעים
שמה	פסח מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו
שנא	ל"ג בעומר עד הגל הזה
שנז	שבועות התורה ניתנה לאוכלי המן
שסג	תשעה באב "קרא עלי מועד"

לאור המגיד ממזריטש

אברהם וינרוט

פרשת בראשית

"תתן אמת ליעקב"

בעבור ראשית

העולם לא נברא בכדי. המטרה כתובה כבר בפתיחה. התורה פותחת ואומרת (בראשית א', א'): "**בראשית** ברא אלהים, את השמים ואת הארץ".

המילה "ראשית" אינה מבטאת סדר כרונולוגי, שהרי השמיים והארץ אינם תחילת הבריאה וכתוב מייד לאחר מכן (שם שם, ב'): "והארץ היתה תוהו ובוהו וחשך על פני תהום, ורוח אלהים מרחפת על פני המים". משמע כי כבר היו מים, בטרם שנבראו שמיים וארץ. רש"י כותב על כן, "לא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא להורות כך תמה על עצמך, שהרי המים קדמו". אם כן, מה באה לומר המילה "בראשית"?

רש"י מבאר כי מכיוון שאין אפשרות לפרש פסוק זה כפשוטו והמונח "בראשית" אינו מבטא קדימות כרונולוגית יש לפרשו כמבטא חשיבות, דבר העומד בראש. לאמור כי יש "ראשית" שהיא הסיבה לבריאה והיא הדבר הראשון במעלה, אשר לשמו בראו שמיים וארץ. האות ב' במילה "בראשית" היא קיצור של "בעבור" או "בשביל", וכאשר נאמר "בראשית" יש לקרוא זאת במובן של "**בעבור ראשית**". ובכן, מהי המטרה והתכלית בבריאת שמיים וארץ? מה כלול במילה "בראשית"?

בראשית ברא – בזכות יעקב

חז"ל מגלים לנו מהי אותה "ראשית", שלשמה נברא העולם. כך נאמר במדרש (ויקרא רבה ל"ו, ד'): "בראשית ברא – השמים והארץ לא נבראו אלא בזכות יעקב שנאמר (תהילים, ע"ח, ה'): 'ויקם עדות ביעקב'. מהי העדות? אלו שמים וארץ, שנאמר (דברים ל', י"ט): 'העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ', שנבראו בשביל יעקב".

המדרש מביא דעה נוספת לפיה "שמים וארץ לא נבראו אלא בזכות ישראל, שנאמר 'בראשית ברא אלהים' ואין ראשית אלא ישראל שנאמר (ירמיהו, ב', ג'): 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה'".

עם ישראל נקרא בשם "ישראל", מכיוון שמוצאם מיעקב שעליו נאמר (בראשית ל"ה, י'): "ויאמר לו אלהים שמך יעקב, לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך, ויקרא את שמו ישראל".

כלומר, תכלית בריאת העולם היא יעקב.

ובכן, מה פשר הדבר? מה מגולם בדמותו ובתורתו של יעקב, שעליו מושתת העולם?

בלי יעקב העולם מתמוטט

חז"ל אומרים (זוהר חדש א', דף פ"ו, עמ' ב') כי "כאשר ברא הקב"ה את העולם, לא היה עומד, והיה מתמוטט לכאן ולכאן".

אמר הקב"ה לעולם: "מה לך שאתה מתמוטט?"

אמר לו: "ריבונו של עולם, איני יכול לעמוד, שאין בי יסוד על מה שאתקיים".

אמר לו הקב"ה: "אני עתיד להעמיד בך צדיק אחד שהוא אברהם שיאהב אותי".

מייד עמד העולם בקיומו. זהו שכתוב (בראשית ב', ד'): 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם' – אל תקרי בהבראם אלא באברהם. באברהם מתקיים העולם.

השיב העולם לקב"ה: "אותו אברהם עתיד הוא לצאת ממנו ישמעאל".

אמר לו הקב"ה: "הנה יצחק".

אמר לו העולם: "עתיד לצאת ממנו עשו הרשע".

אמר לו הקב"ה: "עתיד אדם אחד לצאת ממנו שהוא יעקב, ויצאו ממנו שנים עשר שבטים כולם צדיקים. מייד התקיים העולם בשבילו".

מה פשר הדבר שהעולם היה מתמוטט? מדוע אין לעולם יסוד להתקיים עליו בלי יעקב?

לשם הבנת העניין מסביר ה"מגיד" מהי תורתו של יעקב ומה חידש יעקב לעומת אברהם ויצחק.

חסד לאברהם

העולם נברא לשם הגשמת תכלית, שהיא יצירת חברה אנושית מושלמת.

מלכתחילה נתנה הסברה לומר כי שלמות זו נמצאת ביכולת של אדם לגמול חסד, להתעלות מעל לצרכיו האנוכיים ולראות את הזולת ואת צרכיו. מטרת הבריאה

היא ליצור חברה מתוקנת וערכית שבבסיסה ניצבת נתינה, חמלה ועזרה לחלש ולנזקק.

על כך נאמר (תהילים פ"ט, ג'): "עולם חסד יבנה".

הדמות המגלמת נתינה וחסד היא אברהם אבינו, שאף בימי כאב אישי (לאחר שעבר מילה בגיל מופלג) לא התרכז בעצמו ובכאבו ותר אחרי אורחים שיוכל לגמול להם חסד. משהגיעו אורחים הוא רץ לשרתם, כפי שנאמר (בראשית י"ח, ז'): "ואל הבקר רץ אברהם". תורתו של אברהם היא חסד והכתוב אומר (מיכה ז', ב'): "חסד לאברהם".

אהבת האדם של אברהם, נבעה מאהבת הבורא, שבו הכיר והאמין באופן מלא ומוחלט.

אברהם נחשב על כן יסוד העולם ותכליתו, והקב"ה אמר לעולם כי יבוא "אברהם שיאהב אותי".

חסד בלתי מוגבל משבש סדרי עולם

למידת החסד יש חיסרון. חסד נובע מאהבה ומי שאוהב – נותן בלי גבולות ובלי הגבלה.

על כך כותב ה"מגיד": "ידוע שמידת החסד דרכה להתפשט ביותר, שהיא כמים המוגברים".

מים הם ברכה וחיים. אבל, מים בלי הגבלה יוצרים שיטפון, הרס וחורבן.

חסד בלתי מוגבל עלול להיות מנוצל לרעה ע"י המקבל.

חסד בלתי מוגבל גם עלול לשבש את הנותן, כי אהבה בלי גבולות סוטה ממסלולה והופכת לתאוה אסורה. על אחד מאיסורי עריות נאמר (ויקרא כ', י"ז): "חסד הוא". מאברהם אבינו, המאמין הגדול ואוהב האדם, יצא גם ישמעאל שהשתמש לרעה במידת האהבה ולקה בתאוות הניאוף. במסכת קידושין (דף מ"ט, עמ' ב') נאמר כי "עשרה קבים זנות ירדו לעולם, תשעה נטלה ערב". אהבה בלתי מרוסנת ובלתי מוגבלת משבשת את סדרי העולם.

לכן, עולם מושלם לא יכול להתבסס על מידת החסד בטהרתה, ומן ההכרח להציב לה גבולות.

אור בלתי מוגבל מסנוור

ה"מגיד" נותן לדברים היבט נוסף. מופשט מאוד. החסד ששטף את העולם נבע מאור אלוקי נשגב ובהיר, שהרי הקב"ה הוא מקור החסד, השפע והטוב המוחלט.

עם בריאת העולם שרר אור עליון שהשפיע הקב"ה באופן בלתי מוגבל. אבל, העולם לא היה יכול להכיל את האור זה. "אור זה היה רב ובהיר במאוד מאוד עד אין קץ וסוף, לכן היה העולם מתמוטט. כלומר מחמת רוב הבהירות ואור הגדול המתפשט בתוכו היה בטל במציאות, שלא היה יכול לקבל גודל הבהירות". אור גדול מסנוור. האור העליון, מקור החסד, מצריך מסך, צמצום והגבלה.

פחד יצחק

ההגבלה של מידת החסד היא ההפך מחסד. הגבלה זו סוגרת שערים ומורידה מסכים על פי קריטריונים נוקשים. הגבלת מידת החסד מחייבת את המקבל לעמוד בדרישות; הגבלת מידת החסד מחייבת את הנותן לנקוט במידת הדין, להתגבר על אהבתו ורגשותיו ולהחליט שלא לתת כאשר לא מגיע על פי שורת הדין. עולם המבוסס על התגברות האדם על אהבתו ועל רצונו לתת – הוא עולם של דין. זהו עולם מפחיד.

- מי שזקוק לחסד חש מורא מפני אי עמידה בדרישות שתביא לסגירת השער בפניו.
- במקום שרכבת סוגרת את דלתותיה בדיוק בזמן ויוצאת לדרך, גם אם אדם נמצא בתווך, החברה אינה אנושית. במקום שבו הפרט נדחה מפני מטרות על – שורר פחד.
- הנותן ירא אף הוא מאימת הדין, שהרי הוא נדרש לעמוד בדרישות מחמירות בשיג ובשיח שלו, במשא ובמתנו עם הבריות.
- מי שביטא הנהגה של דין צרוף הוא יצחק אבינו, שמידתו הייתה "פחד יצחק" כפי שנאמר (בראשית ל"א, נ"ג): "וַיִּשְׁבַּע יַעֲקֹב בַּפֶּחַד אָבִיו יִצְחָק".

אין עולם בלי חמלה

ברם, שגם מידת הדין עלולה לשבש את האדם ולהביא לשיבוש סדרי עולם. דין מוחלט ונוקשה יוצר ביקורת נוקבת, שבה נוקב הדין את האדם. דין נוקשה מביא לאובדן ההזדהות עם הזולת. מידת הדין בקיצוניותה מביאה לאובדן האנושיות והחמלה, ולחברה שאין בה חמלה אין קיום, כי אין אדם שאינו זקוק לחמלה בנסיבות שונות של חייו. החמלה והסולידריות הם נשמת חייה של חברה אנושית.

בלי הזדהות ואהבה הדדית אין אחדות, ושוררים קיצוניות וכעס, שעלולים לגלוש לשפיכות דמים. מיצחק, ירא השמיים המובהק, יצא גם עשיו, שהשתמש במידת הגבורה כדי להיות גיבור ברציחה, כפי שאמרו חז"ל (ספרי "וזאת הברכה", פסקה שמ"ג): "כשנגלה הקב"ה לתת תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה, אלא על כל האומות. תחילה הלך אצל בני עשו. אמר להם מקבלים אתם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם (שמות, כ', י"ג): 'לא תרצח'. אמרו: כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא, שנאמר (בראשית כ"ז, כ"ב): 'והידיים ידי עשו' וכן נאמר (בראשית כ"ז, מ'): 'ועל חרבך תחיה'."

עולם המבוסס על דין בטהרתו מתמוטט

אי אפשר בלי גבולות. אבל אי אפשר עם גבולות נוקשים. דין עוצמתי חורג מכוח ההכלה של החברה. עולם המבוסס על דין במלוא עוצמתו מתמוטט. עולם מושלם לא יכול אפוא להתבסס על מידת הדין טהרנית ומן ההכרח לעדן ולרכך אותה.

"מדת גבורה הוא המגביל ומצמצם ההשפעה שלא ירד יותר מדאי. והנה בוודאי הצמצום הוא קיום העולם, שמחמתו לא יתבטל העולם, אך מפני שיצא ממנו עשו, היה הצמצום יותר מכדי צרכו, ולא נתפשט שפע האור כי אם מעט מזער, וגם היה העולם מתמוטט, כלומר שאינו בשלימות, כי לא היה יכול להתקיים במעט השפע והחסד, מחמת גודל הצמצום."

עולם מושלם

העולם מושלם כשיש בו איזון ומזיגה בין חסד לדין. על כן מוטל על האדם למצוא בליבו מקום הן לחמלה והזדהות, והן לביקורתיות והצבת גבולות. עליו למהול בקרבו את שני הקצוות ולמזג אותן. השלמות מתבטאת בכך שלחסד יש גבולות ואת הגבולות מציבים בחסד.

לעיתים השער נסגר, אך לעולם אינו נטרק.

הקריטריון קיים, אך אינו נוקשה.

האמת קובעת, אך אינה נוקבת.

"האמת והשלום אהבו" (זכריה ח', י"ט).

מיזוג זה בין שתי תכונות הפכיות מביא לאיזון שיש בו שלמות.

על כך העולם עומד.

מידתו של יעקב

מי שגילם בדמותו את האיזון בין חסד לדין היה יעקב אבינו, שעליו נאמר (בראשית כ"ה, כ"ז): "יושב אהלים". אוהלים לשון רבים כי יעקב ישב הן באוהלו של אברהם והן באוהלו של יצחק. הוא מיזג את תורת שניהם וישב בשני האוהלים כאחד. יעקב "אחז בשני הקצוות: בחסד ובגבורה". יעקב אבינו איזן בין מידת החסד הבלתי מוגבלת של אברהם, לבין מידת הדין שביטא אביו "פחד יצחק". איזון בין דין לחסד, שיש בו אהבה בשליטה ודין מעודן ומרוכך – הוא פרי הילולים מפואר. למידה של יעקב קוראים: "תפארת".

מידת האמת

על יעקב נאמר (מיכה ז', ב'): "תתן אמת ליעקב". לכאורה, מה עניינו של המיזוג והאיזון בין שתי תכונות הופכיות של חסד ודין לבין מידת האמת? התשובה לכך נובעת מהגדרתה של אמת. אמת היא מתן תשובה נכונה ומדויקת. אבל, כיצד ניתן לומר כי תשובה היא נכונה בעולם יחסי ומורכב? אין זאת אלא כי יש להגדיר תשובה כנכונה אם היא עומדת בתנאים הבאים:

- א. התשובה ניתנה בעקבות ראיית מכלול!
- ב. התשובה מביאה לידי ביטוי את כל מרכיבי התמונה, מאזנת בין כל השיקולים מכל הקצוות ומכילה את כל מנעד הרגשות.

ה"מגיד" ציין כי "אותיות אמת מורים על חסד, גבורה ותפארת". במילה "אמת" – יש בצד אחד את האות "א", שמבטאת התחלה. במילה אמת – יש מצד שני את האות "ת" המבטאת את הסוף. במילה אמת – ניצבת באמצע, בין שתי האותיות הקיצוניות, האות "מ" המבטאת מיזוג ושילוב ביניהם.

"תיבת 'את' מורה על חסד וגבורה, שני קצוות האותיות, כי אות 'א' הוא קצה הראשון ואות 'ת' הוא קצה האחרון, ואות 'מ' מורה על 'תפארת' – העמוד האמצעי, כך אות 'ה' היא באמצע כ"ב האותיות".

בראשית ברא

העולם נברא כדי להגיע לשלמות שבה האנושות מאמצת את תורתו של יעקב בתפארתה.
תורה זו היא תורת אמת, המשלבת בין התכונות האנושיות ומפיקה מהן את המירב ואת המיטב ומאזנת ביניהם.
"בראשית ברא" – העולם נברא עבור הראשית המגולמת בדרכו של יעקב.

הנה כי כן, עולם מתוקן מושתת על אמת, שהיא ראית מכלול, איזון ומיזוג ראוי של חסד ודין.
חז"ל לימדו אותנו במסכת אבות (פרק א', משנה י"ז) כי "על שלושה דברים העולם עומד: על הדין, על האמת ועל השלום".
– הדין – בעולם מושלם יש דין ומציבים גבולות. אהבה אינה סוטה מתחומים ברורים ויש לה גדרים וסייגים.
– האמת – בעולם מושלם יש אמת. יש חמלה ואהבה, רעות, התחשבות ואיזון מפואר בין דין לחסד.
– השלום – בעולם מושלם יש גם לפנים משורת הדין ויש גם דרכי שלום. אכן, על התורה נאמר (משלי ג', י"ז): "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

בשולי הדברים נמחיש את הדברים ע"י סיפור חסידי.
ל"חזזה מלובלין" היו שני תלמידים, קרובים וידידים, אך הפכים גמורים זה מזה.
האחד היה רבי מנחם מנדל מקוצק, שהאמת הייתה נר לרגליו, במלוא חריפותה
ועוצמתה;

השני היה רבי יצחק מוורקה, שאחז כי יש לעדן את הדברים.
הבה נעיין כעת במקרה הבא:

רבי יצחק מוורקה דרש בפני חסידיו על הכתוב (ויקרא י"ט, ל"ה-ל"ו): "לא תעשו
עוול במשפט, במידה, במשקל ובמשורה. מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין
צדק יהיה לכם". הוא הדגיש את החובה לנהוג ביושר אישי מלא. שמע את הדברים
מוכר החלב והחליט כי יחדל להונות את הבריות ומכאן ואילך לא ימהל את החלב
במים. אבל, לימים בא אל הרבי מוורקה, סיפר לו את הדבר ואמר, כי מיום שחדל
למהול את החלב, הבריות טוענות שהחלב פחות טעים.

נענה רבי יצחק מוורקה ואמר: "אם העולם שטוף בשקר עד כדי כך, הוסף טיפה
אחת של מים לכל משורה. אבל, טיפה אחת בלבד. רק כדי לצאת ידי חובה".
נראה כי אצל הרבי מקוצק פתרון שכזה לא היה בא בחשבון. הוא היה אומר למוכר
החלב להפסיד את כל כספו ולא למהול את האמת ולו בטיפה אחת, כי 99% אמת
- הם 100% שקר.

אבל, הרבי מוורקה גרס שיש לאזן בין האמת הצרופה לבין החובה להיות מעורב
עם הבריות.

הצורך להיות אנושי כולל התחשבות בטעמים של אחרים, ולפעמים הוויתור על
אחוז אחד מן האמת הוא קידה נימוסית כלפי השקר, שמאפשרת ל-99% אחוזי
האמת לשרוד כך ובסופו של דבר להביא לשלמות טהורה.

פרשת נח

קרון וקטר

נח אינו ראוי

פרשת בראשית מסתיימת באמירה עצובה. הבריאה הייתה לשווא. אין ולו אדם אחד ראוי שמחמתו יש לקיים את הבריאה. נח? אף הוא לא ראוי אלא שהוא ישרוד מכיוון שמצא חן בעיני ה'.

כך נאמר (בראשית ו', ה'-ח'): "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, וכל יצר מחשבות ליבו רק רע כל היום. וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, ויתעצב אל ליבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים, כי נחמתי כי עשיתים. ונח מצא חן בעיני ה'". חז"ל אמרו על כך במסכת סנהדרין (דף ק"ח, עמ' א'): "אפילו נח שנשתייר מהם לא היה כדאי, אלא שמצא חן".

נח צדיק תמים

"עוברים עמוד" מפרשת בראשית לפרשת נח, והנה הכתוב מתחיל בתיאור שבחיו המפליגים של נח. כך נאמר (בראשית ו', ט'): "אלה תולדת נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלהים התהלך נח". הווי אומר כי נח אינו רשע שמצא חן וחננו אותו, אלא בהחלט אדם ראוי ואף "צדיק תמים".

מה פשר הסתירה בין הסיפא של פרשת בראשית לרישא של פרשת נח?

ניסיון יישוב בלתי צליח

תשובה מתבקשת ליישוב הסתירה האמורה היא באמצעות דברי חז"ל "הדורשים אותו לגנאי".

רש"י מביא את דברי חז"ל: "בדורותיו – יש מרבותינו דורשים אותו לשבח, כל שכן שאילו היה בדור צדיקים היה צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגנאי, לפי דורו היה צדיק, ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום". אבל, גם מי

שדורש את נח לגנאי אינו יכול להתעלם מכך שבתורה נאמר על נח שהיה צדיק ואף צדיק מושלם. הם רק אומרים כי בדור אחר היה מקום להתייחס אליו אחרת. אבל בדור הזה – הוא צדיק! אם כן, הסתירה בין סופה של פרשת בראשית לבין תחילתה של פרשת נח בעינה עומדת ונשאלת השאלה במלוא עוצה, האם נח הוא רשע שחננו אותו כי מצא חן או צדיק גמור?

בדורו של אברהם לא היה כלום?

האמירה "יש הדורשים אותו לגנאי" טעונה ביאור כשלעצמה. אכן, נאמר: "צדיק תמים היה בדורותיו", והמילה "בדורותיו" יוצרת יחסיות. אך בפשטות המשמעות היא כי נח היה צדיק בדור של רשעים. אחד יחיד ומיוחד. זכאי בדור שכולו חייב. נח מתבלט ונישא מעל לכל אנשי דורו. לא נסחף ולא מושפע. ניצב כאי בודד. דבר זה מחזק את היותו צדיק מושלם. מדוע יש הדורשים אותו לגנאי? למה לדרוש לגנאי? ולמה לבטל כליל ולומר כי בדורו של אברהם "לא היה נחשב לכלום"? כדי להבין עניין זה עומד ה"מגיד" על היחס שבין הצדיק לבין בני דורו.

הצדיק כסולם דו סתרי

צדיק משמש מקור השראה והשפעה לבני דורו. מציאותו הגשמית נטועה בין אנשי דורו עת שראשו מגיע השמימה. הוא כמו ראש הצף מעל פני המים כשהגוף שקוע בתוכם. הוא נושם למעלה ומזרים חיים למטה – לגוף שתחתיו. הוא גם מנסה למשוך את הגוף אליו, מלמטה למעלה, כדי שייצא מן הזרם השוטף, פן ייסחף. לצדיק יש כפל תפקידים:

א. הצדיק הוא צינור של שפע גשמי **מלמעלה למטה**. הוא משפיע לכל הדור. בגמרא במסכת ברכות (דף י"ז, עמ' ב') מצינו כי "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו ניזונים **בשביל** חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת". בפשטות המונח "בשביל" פירושו "עבור", "בְּזִכּוּת".

ה"מגיד" מוסיף ומבאר שהכוונה היא "בשביל", מלשון שביל המוביל ממקום למקום. כלומר כל העולם ניזון בשביל שרבי חנינא התווה ועל ידו בא השפע

לכולם "כמו דרך השביל – שהוא מעביר הכול דרך שם, כן רבי חנינא בעצמו היה כמו השביל בעניין ההשפעה".

ב. הצדיק אמור למשוך את בני דורו **מלמטה למעלה**.

חז"ל אמרו (זוהר, חלק ג', דף קכ"ו, עמ' א') כי "בכל יום ויום הכרוז קורא ואומר (משלי א', כ"ב): 'עד מתי פתיים תִּאָהָבוּ פִּתִּי' וכן (ירמיהו ג', כ"ב): 'שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם' ואין מי שירכין אזניו. התורה מכריזה לפניהם, ואין מי שישגיח".

ה"מגיד" אומר על כך את הרעיון המרהיב הבא:

– לקול מקורי – יש הד ("בת קול"). "כשאדם מוציא קול, נשמע כנגדו קול כמותו.

– אם נשמע הד – בהכרח שיש קול מקורי שקדם לו.

– יש בת קול (הד) שאומרת: "שובו בנים שובבים".

– זהו ההד. ומה המקור?

– הקב"ה!

– הקב"ה הוא שמכריז בעצמו ואומר שובו בנים.

– אם הקב"ה הוא שמדבר לא ייתכן שאיש אינו שומע! קול הקב"ה – חייב להישמע.

– מי שומע? הצדיק!

– חז"ל אומרים במסכת חגיגה (דף י"ד, עמ' א'): "כל דיבור ודיבור היוצא מפי

הקב"ה נברא ממנו מלאך". מלאכים אלו הם מציאות רוחנית שהצדיק חש

אותה. הכתוב אומר (בראשית כ"ח, י"ב): "מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו".

חז"ל דורשים (בראשית רבה ס"ח, י"ב) כי המלאכים לא עלו וירדו בסולם אלא

ביעקב עצמו. יעקב, ספג את הקדושה מלמעלה והוריד אותה ארצה לבני

דורו.

– מי ששומע את הקול הוא הצדיק ומוטל עליו להדהד את הדברים לבני

דורו, ולהעלותם במעלות הסולם שרגליו מוצבות ארצה וראשו מגיע

השמימה.

נח נמשך

דורו של נח היו רשעים ביותר. על כן נאמר בסוף פרשת בראשית כי הקב"ה ניחם על בריאתו של דור זה שמחשבתם "רק רע כל היום". לא היה בידי נח להעלותם.

יתרה מזו, דור המבול גרר את נח כלפי מטה ו"נח עצמו לא היה יכול להתחזק ולעלות למדרגות יותר עליונות מחמתם".
ה"מגיד" ממשיך את הדבר לאדם המושך משא כבד ומנסה להרים אותו ממטה למעלה. אם המשא כבד מדי הרי שלא זו בלבד שאינו מצליח להרים את המשא, אלא שהוא עצמו כמעט נופל וצריך לתפוס אותו. כך היה נח עם דורו ומשום כך היה צריך סעד לתומכו.
נח היה צריך עזר גדול מחמת רשעות בני דורו שגררו אותו כלפי מטה.

אברהם מושך

אברהם קיים את תפקידו כצדיק ומושך את בני דורו כלפי מעלה. היה זה דור של עובדי עבודה זרה, שסגד לפסלים ולאלילים. אבל הכתוב אומר (בראשית, י"ב, ה'): "את הנפש אשר עשו בחרן" ודרשו חז"ל (בראשית רבה ל"ט, י"ד) כי "אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים". נמצא כי נח היה נמשך. אברהם היה מושך.

"אשר התהלכתי לפניו"

על אברהם נאמר (בראשית כ"ד, מ'): "אשר התהלכתי לפניו". כלומר אברהם הלך לפני הקב"ה.

על נח נאמר (בראשית ו', ט'): "את האלהים התהלך נח". הקב"ה הולך לפניו. רש"י מבאר כי "נח היה צריך סעד לתומכו אבל אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו".

מה פשר המונח 'להתהלך לפני הקב"ה'?

ה"מגיד" מבאר כי באברהם היה כוח בעירה פנימי. הוא הכיר בבוראו מעצמו ועמד כנגד כל העולם כולו. הוא נקרא "עברי" מכיוון שכל העולם מעבר אחד והוא ניצב מן העבר השני. ביניהם מפרידה תהום של חשיכה השרויה בין כפירה לאמונה. אברהם הוא אש יוקדת. אין הוא זקוק לעזרה כדי שלא להיגרר. אדרבה, הוא עומד ומגייר את מי שמתקרב אליו ונדבק בלהט שבו.

לעומת זאת, נח היה כבוי. לא היה בו להט עצמי. לכן, לא יכול היה לסחוף אף אחד. אדרבה, הוא עלול היה להיסחף ונזקק "למצוף" כדי שלא לשקוע. הוא קיבל סיוע מהקב"ה כדי שלא להיות "ככל המונם". "והיה הקב"ה כביכול בעצמו אוחזו ומחזקו להעלותו.

אבל אברהם היה כוחו יפה, וגם דורו לא היה רע כל כך, לכן לא היה צריך סיוע, וכל העליות שעלה והתדבקותו והתקרבותו הכול היה מעצמו".

מי שנעזר – התוצאה אינה שלו

הדרשה לגנאי סבורה כי על אף שנח היה צדיק – צדקותו אינה שלו. הוא כשלעצמו היה נגרר. הקב"ה הציל אותו מסחף. על כן, הוא כשלעצמו נטול זכויות.

אם משווים אותו לבני דורו, הוא צדיק. אבל, אם בוחנים אותו במבחן הלהט העצמי הרי שהאש כבויה. בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום, שהרי בדור הזה מצינו להט פנימי מלא ויוקד, ואילו לנח אין ולו אוד אחד עֶשֶׂן. לנח אין ולו גחלת אחת עם רמץ של אש. אין כלום. "תמים בדורותיו" – "מדתו שהיה תמים לא התייחסה אליו לשבח, כי הלא הוא בעצמו לא היה יכול להתחזק לולא סיוע העליון".

מקצת שבחו

ה"מגיד" מבאר בהתאם לכך, מדוע כאשר הקב"ה מדבר אל נח הוא לא מזכיר את המילה תמים ואומר (בראשית ז', א'): "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה". מידת "צדיק" היא של נח, שהרי בפועל, הוא לא חטא. אך מידת התמימות – אינה שלו. על כן "לא היה לקב"ה לשבחו במידת תמים, כי זהו לא שבחו אלא מחמת סיוע". הקב"ה אמר רק מקצת שבחו בפניו, כי רק קצת שבחו מתייחס אליו.

דרשה לשבח ולגנאי

מעתה מובנת היטב מחלוקת חז"ל לפיה יש הדורשים את נח לשבח ויש הדורשים אותו לגנאי.

אכן, נח צדיק היה. הוא איש שלם ללא כל דופי. בה בעת סביבתו רעה מאוד. מצד אחד, הסביבה עוינת ומסואבת והוא נשאר על עמדו. זהו שבח. מצד שני, נח לא השפיע על סביבה זו. זהו גנאי. אדם שיש בו להט עצמי גם משפיע. אבל אדם לא משכנע אחרים כשהוא עצמו לא משוכנע. דבר מלאכותי אינו פרה ורבה. אכן, לנח סייעו משמיים אך הפנימיות העצמית הייתה ריקה.

הסיפא של הפרשה הקודמת והרישא של הפרשה דנא

בפרשת בראשית מבואר כי אין בדור שום אדם שיש לו זכות עמידה והישרדות, כי איש אינו ממלא את שליחותו. הדור כולו חוטא וגם הצדיק לא מושך את בני דורו כלפי מעלה. אדרבה, הצדיק היחיד שורד רק בזכות מציאת חן, שמחמתה

אוחז בו הקב"ה ומסייע בידו שלא להיגרר אחר אנשי דורו. אלמלא עזרה זו, הוא היה כמוהם. נמצא כי את תפקידו כצדיק אין נח ממלא והקב"ה ניחם על הבריאה. לאחר שהתבאר בסוף פרשת בראשית כי נח לא השפיע על בני דורו, באה פרשת נח לומר כי הוא גם לא הושפע מבני דורו ונשאר בצדקותו. בעזרת ה' הוא לא נמשך כלפי מטה ונותר תמים. אותה מהות שגרמה לנח שלא להשפיע על בני דורו, גרמה לו גם שלא להיות מושפע מהם. תיאוריו של נח בפרשת בראשית ובפרשת נח משקפים אפוא תמונת ראי של אותה מציאות. נח הוא אי בודד בחברה. אדם בתוך תיבה.

הנה כי כן, יש צדיק שהוא קרון ויש צדיק שהוא קטר. יש מי שהוא צדיק אך אין בקרבו אש עצמית לוהטת. ממילא אינו משפיע. הוא קרון. מכיוון שהוא קרון הוא צריך שיעזרו לו שלא להיגרר. שלמותו אינה עצמית. אינה פנימית. אינה שלו. יש מי שהאש לוהטת בקרבו ומצעידה אותו קדימה. אין הוא נגרר ונשרך אחרי איש אלא מתהלך לפני ה', שומע את קולו ומהדהד אותו לבני דורו. צדיק זה הוא קטר – הוא גורר אחריו את כולם! עלינו מוטל אפוא, להבעיר אש פנימית ולהיות קטר ולא קרון. להיות מבני אברהם ולא בן נח.

פרשת לך לך

חכמה תחתונה וחכמה עליונה

למה ללכת?

אברהם אבינו צווה ללכת. להתרחק. לצעוד ולעבור ממקום למקום. כך נאמר (בראשית י"ב, א'): "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך ומולדתך ומבית אביך, אל הארץ אשר אראך". למה חשוב היכן אדם נמצא? לכאורה, מי שפנימיותו זוהרת יוכל להגיע לשיאים רוחניים בכל מקום שהרי בידו להתעלות על הסביבה. אדרבה, הוא יכול להשפיע על בני מקומו ולהעלות איתו את כל הסובבים אותו. אכן, אברהם הגיע לפסגות של אמונה ולהשפעה על סביבתו וחז"ל אומרים כי אברהם גייר את האנשים ושרה גיירה את הנשים. למה לגדוע את העשייה החשובה הזאת? למה היה נחוץ להתרחק וללכת? ה"מגיד" מבאר כי ההליכה מבטאת תהליך של מעבר ממקום ארצי למקום רוחני. נפרט.

יוד החכמה

האות יוד מבטאת הוויה הנמצאת עדיין בשלב המחשבה. כך למשל כאשר אדם אומר "עשיתי" או "עושה", המילה מתחילה באות הראשונה של הפועל המבטא את המעשה. לעומת זאת, כאשר אדם אומר בלשון עתיד "יעשה" – היוד מלמדת כי בשלב הנוכחי הפעולה נמצאת בעולם המחשבה בלבד. הפעולה טרם עברה ממחשבה למעשה. רש"י עמד על כך בביאורו לכתוב (שמות ט"ו, א'): "אז ישיר". לכאורה, "אז" הוא לשון עבר וממילא היה על הכתוב לומר: "אז שר". מדוע נאמר "ישיר" בעתיד? רש"י מבאר: "אז כשראה הנס – עלה בליבו שישיר שירה". רש"י מביא לכך שורה של מקורות:

- (יהושע י', י"ב): 'אז ידבר יהושע';
- (מלכים א', ז', ח'): 'ובית יעשה לבת פרעה' – חשב בליבו שיעשה לה;

- (יהושע י', י"ב): 'ויאמר לעיני ישראל' - כשראה הנס אמר לו ליבו שידבר וכן עשה;
 - (במדבר כ"א, י"ז) שירת הבאר שפתח בה: 'אז ישיר ישראל', פירש אחריו: 'עלי באר ענו לה';
 - (מלכים א', י"א, ז'): 'אז יבנה שלמה במה' - פירשו בו חכמי ישראל שביקש לבנות ולא בנה.
- למדנו שהיו"ד על שם המחשבה נאמרה".

חכמה היא ראשית וחכמה היא אחרית

האות יוד מבטאת מחשבה, והנה:

- שם הוי"ה (יהו"ה) מתחיל באות יוד.
 - שם אדנות (אדני) מסתיים באות יוד.
- נמצאנו למדים כי יש מחשבה לפני מעשה ויש מחשבה לאחר מעשה.

חכמה עליונה וחכמה תחתונה

מחשבה לפני מעשה היא תהליך ברור. אדם מתכנן פעולה ומוציא את מחשבתו מן הכוח אל הפועל.

אך מהי מחשבה שלאחר מעשה?

ה"מגיד" מבאר כי מחשבה שלאחר מעשה מסיקה תובנות בהליך של "הנדסה לאחור" (reverse engineering). אדם רואה מוצר סופי ומסיק ממנו את תהליך הייצור שלו, או רואה תופעה ומבין למפרע כיצד ומדוע התרחשה ומה ניצב מאחוריה.

- לחכמה שלפני מעשה קוראים חכמה עליונה ("חכמה עילאה") שהרי הקב"ה בחוכמתו יצר את העולם, באופן שסוף מעשה במחשבה תחילה'.
- "חכמה עילאה באה ממקור העליון, על דרך משל כשהוא רוצה לעשות איזה כלי הוא עושה רשימו (תרשים של תוכנית) תחילה איך לעשות כדי שלא ישכח מחשבתו. אחר כך הוא עושה אותה. מתחילה היה דבר זה בחכמתו, ואחר - כך מצייר אותו בשכלו, ואחר כך הוציא אותו מן הכוח אל הפועל".
- לחכמה שלאחר מעשה קוראים חכמה תחתונה ("חכמה תתאה") שכן היא עושה תהליך הפוך של הבנת החכמה לאחר שזו כבר באה לידי ביטוי במציאות קיימת.

האות יוד נמצאת בתחילת שם הוי"ה, כי החכמה האלוקית קדמה למציאות ויצרה אותה.

האות יוד נמצאת בסוף שם אדנות, כי החכמה האלוקית משתקפת במציאות לאחר שזו נוצרה.

על כן, ע"י תהליך של חכמה תחתונה ניתן להביט במציאות ולראות בה את החכמה האלוקית שיצרה אותה ומשתקפת בה.

"חכמה תתאה היתה קודם בעולם, ואח"כ נסתלקה הימנו, וכשראה דבר זה לפניו אז נזכר בה וזהו (פסחים, דף ס"ו, עמ' א'): 'ראה מעשה ונזכר הלכה', כי 'ה' בחכמה יסד ארץ' (משלי ג', י"ט). אם כן החכמה היא בארץ, פירוש בדברים גשמיים. ומי שהוא חכם כשרואה מעשה לפניו – הוא בא אל החכמה שבה".

כשהתוצאות לא קוהרנטיות אי אפשר לעשות חשיבה לאחור

שלמה המלך ניסה לעשות "מחשבה לאחור" למצוות פרה אדומה ולהסיק מה התכלית שעמדה בבסיס המצווה, אך התקשה לעשות כן, מכיוון שאפר הפרה האדומה מטהר את האדם הטמא, אך בו זמנית מטמא את האדם הטהור שהתעסק עימה. קשה לבצע חשיבה לאחור ולהגיע למחשבה תחילה שקדמה לסוף מעשה, כאשר מעשה אחד מביא לשתי תוצאות סותרות. על כן אמר שלמה (קהלת ז', כ"ג): "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני".

שני תפקידי האדם

החכמה האלוקית מחייבת את האדם לעסוק הן בחכמה שלפני מעשה והן בחכמה שלאחר מעשה.

חשוב להבין מה הייתה המחשבה שלפני מעשה כדי שאדם יוכל לראות תוצאה ארצית ולהפוך אותה לקדושה, כשהוא מעלה את הדבר אל שורשו.

חשובה גם חכמה שלאחר מעשה. "דרכו של איש לחזר אחר אישה" (קידושין, דף ב', עמ' ב') ותפקידו להוציא מן המציאות הקיימת ניצוצות של קדושה שנבלעו בה ונותרו בקליפתם הריקנית.

מי שאמר לעולמו די

בגמרא במסכת חגיגה (דף י"ב, עמ' א') נאמר: "בשעה שברא הקב"ה את העולם היה (העולם) מרחיב והולך, עד שגער בו הקב"ה והעמידו, וזהו שאמר ריש לקיש: מהו שנאמר (בראשית ל"ה, י"א): 'אני אל שדי' – אני הוא שאמרתי לעולם די".

כלומר, הקב"ה הוא מופשט ואינסופי, וממילא כוח היצירה האלוקי שברא את העולם הוא ג"כ מטבעו אינסופי ובלתי מוגבל. כוח זה גרם לכל נברא להתרחב ולהתפשט עד אין סוף. על כן, כדי לתחום את העולם לגבולות מוגדרים ותחומים, היה צורך בציווי אלוקי נוגד, שיתחום את העולם ויאמר לכוחות היצירה "די" – עד כאן ותו לא.

ברם, שיש לתמוה, מה רע בזה שהעולם יהיה אינסופי? לשם מה היה צריך להגביל ולתחום אותו?

רבי שמחה בונים מפרשיסחא מבאר כך:

- היצירה של העולם אמורה לשרת תכלית מסוימת והשלמת התכלית היא הגבול של היצירה. משהושלמה התכלית, דין היצירה להסתיים.
- המציאות נבראה באופן שהמתבונן בה יוכל להבין מה המחשבה תחילה שקדמה לה.
- ביד האדם להפעיל חכמה תחתונה (תתאה) ולהגיע מן הנברא אל הבורא.
- תכלית הבריאה היא, שנבין מן העולם שנברא את קיומו של הקב"ה. זו המחשבה תחילה שקדמה לבריאה.
- ממילא, משהגיע העולם למצב שבו ניכר מדרך הילוכו, פרטיו וכלליו, שיש בורא ומנהיג לעולם, הרי שתם הצורך בכוחות היצירה, והקב"ה ציווה על כוחות אלו "די".
- השם "ש-די" מגדיר אפוא את הבריאה כמי שיש בה די כדי להכיר את הקב"ה מתוכה.

אברהם הגיע לאמונה מכוח חכמה שלאחר מעשה

כיצד הגיע אברהם לאמונה בקב"ה?

תורה לא הייתה. נביאים וכתובים לא היו ולא נכתבו. גם לא היה מי שילמד אותו דבר, שהרי אביו היה תרח שעבד עבודה זרה, וכל דורו היו עובדי אלילים.

נביאים לא נבראו אבל העולם נברא!

אברהם הפעיל "חכמה תחתונה", שבה לומדים מן הבריאה על הבורא ומן המוצר על היוצר.

חז"ל במדרש בראשית רבה (ל"ט, א') אמרו: "משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת (בניין מואר) אמר: 'וכי בירה זו בלא מנהיג' (שידליק בה את האור)? הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו: 'אני הוא בעל הבירה'. כך

היה אברהם אבינו אומר: 'וכי תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג?' הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: 'אני הוא בעל העולם'".
כמו כן, אברהם הסתכל בעולם ומתוך המוצר המוגמר הבין את התוכנית האלוהית שהעולם נברא על בסיסה – הלא היא התורה.
"על כן קיים כל התורה עד שלא ניתנה וזה שאמרו חז"ל (בראשית רבה, ס"א, א): זימן הקב"ה לאברהם שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה".

תהליך חשיבה שארך ארבעים שנה

בלי מו"י דרך קשה מאוד לראות מציאות ולהסיק מסקנות נבונות. דרוש תהליך מורכב כדי לנתח מציאות קיימת בחכמה שלאחר מעשה, ולחלץ ממנה את החכמה העליונה שקדמה למעשה. הרמב"ם (בהלכות עבודה זרה, פרק א', הלכה ג') מתאר את תהליך החשיבה של אברהם אבינו ומבאר כי היה זה תהליך ארוך וממושך, שהחל בעת שאברהם נגמל מינקותו והסתיים בגיל בינה בהיותו בן ארבעים שנה. כך כותב הרמב"ם:
"כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו, ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו, וידע שכל העולם טועים ודבר שגרם להם לטעות זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם, ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו".

"לך לך מארצך...אל הארץ אשר אראך"

אדם הולך קדימה ועיניו מביטות במציאות שלפניו. הוא רואה מה קיים בהווה ומנסה לתכנן גם עתיד. אבל, לנתח מציאות בראייה לאחור – קשה מאוד.
אך הרבה מעבר לכך: אדם רואה מציאות פיסית. ניסיון להסיק ממצאות זו את דבר קיומה של הוויה רוחנית – נוגד לתפיסת המציאות של האדם.
אדם נוטה להאמין שמה שהוא רואה וחווה קיים וכל השאר הוא דמיון. לכאורה, דבר שאי אפשר להפריך ואי אפשר להוכיח – לא קיים. והנה, אברהם ראה מציאות פיסית והסיק ממנה קיומה של מציאות רוחנית. הוא חווה גשמיות והגיע לאמונה.

לאחר שאברהם התרומם באמצעות חכמה תחתונה לדרגות עילאיות, קרא לו ה' והביאו לעולמות של חכמה עליונה, שבה מבין אדם את חכמת התורה ומצוותיה – בחכמה שלפני מעשה.

ארץ ישראל היא מקום שבו הרוחניות וההשגחה גלויים ועליה נאמר (דברים י"א, י"ב): "ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה".

נמצא כי כאשר נאמר "לך לך" הצטוו אברהם לעשות שינוי מהותי מאוד. אין זה רק מעבר מארץ לארץ, אלא מעבר ממקום שבו השתמש בחכמה תחתונה, למקום שבו עבודת ה' נעשית בחכמה העליונה והשגחת ה' גלויה מראש. תוכנו הפנימי של הכתוב הוא כך:

"לך לך מארצך" – אברהם הצטוו לצאת מן ההווה הפיסית שבה היה שרוי במציאות ארצית אך למד ממנה על קיום הבורא;

"אל הארץ אשר אראך" – אברהם הצטוו לעבור למקום שבו הוא רואה בחכמה עליונה, שלפני מעשה, את הנהגת ה' בעולם, ומשתמש במציאות הארצית כדי לחוות חוויה רוחנית מובהקת.

זה פשר המעבר לארץ ישראל שבה חש אדם בקדושה ובהווה הרוחנית השורה בה!

הנה כי כן, אברהם אבינו עבר תהליך מפליא של ראייה לאחור כאשר התבונן במציאות פיסית והסיק ממנה את דבר קיומה של מציאות רוחנית אלוקית. זו "חכמה תחתונה" המגלה את הבורא מתוך הבריאה ומגיעה מהווה פיסית לאמונה, ומחיי גשם לחיי רוח. בכך הוציא אברהם את הניצוצות האלוקיים שמהווים כל דבר פיסית קיים והשיבם אל תכליתם, להראות לעולם כי אין עוד מלבדו. אבל, לא די בכך. הקב"ה ציווה על אברהם לעזוב כליל את ההתמקדות במציאות פיסית "לשם שמיים" ולהפוך ארץ לשמיים. המטרה היא לחיות בארץ – חיים של קדושה, לחוות את החכמה העליונה ולראות מראש השגחה פרטית. זו תכליתו של הציווי: "לך לך מארצך – אל הארץ אשר אראך".

פרשת וירא

לחפש מתחת לעץ

"והשענו תחת העץ"

אברהם הכניס אורחים ומעשיו מתוארים כך (בראשית י"ח, א'-ה'): "וירא אליו ה' באלוני ממרא, והוא יושב פתח האהל כחום היום. וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו, וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה. יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם, והשענו תחת העץ. ואקחה פת לחם וסעדו ליבכם אחר תעברו כי על כן עברתם על עבדכם, ויאמרו כן תעשה כאשר דברת". ובכן, מה פשר האמירה "והשענו תחת העץ"? לא מכניסים את האורחים פנימה, אלא משעינים אותם על העץ בחוץ? האם זו הכנסת האורחים של מי שלא הייתה לו פרטיות ואוהלו היה פתוח בכל ארבע רוחות השמיים? גם מבחינה לשונית לא ברור הדבר, שהרי לא נשענים תחת לעץ, אלא נשענים על העץ?

שכר שאינו אלא דרישה נוספת

חז"ל דרשו פסוקים אלה במדרש תנחומא (וירא, ד') כי אברהם קיבל שכר כנגד כל מעשה שעשה:

"אתה אמרת 'מעט' – אני אגרש את שונאיהן מעט מעט;

אתה אמרת 'מים' – אני נותן להם באר מים במדבר;

אתה אמרת 'ורחצו רגליכם' – אני ארחצם מכל טומאה;

אתה אמרת 'והשענו תחת העץ' – אני נותן להם מצות סוכה;

אתה אמרת 'ואקחה פת לחם' – אני ממטיר לכם לחם מן השמים;

אתה לקחת חמאה וחלב – אני אתן להם חמאת בקר וחלב צאן".

יושם אל לב כי בין כפליו של מדרש זה נמצא שכר שאינו אלא – דרישה נוספת.

כנגד "הישענו תחת העץ" הקב"ה לא נתן לבני ישראל הטבה כלשהי, אלא את מצוות סוכה, שבה הם נדרשים לצאת מבית הקבע שלהם ולחיות תחת לעצי הסכך. מדוע חורג השכר בגין מעשה זה מכל שאר המעשים?

מה פשר המעשים הגשמיים שלנו

העובדה שאברהם מכבד שלושה עוברי אורח ישמעאלים, ומקבל שכר בגין כל פרט ופרט, מעוררת בלב המעיין את התמיהה הבאה בדבר תכלית המצוות: הן הקב"ה נשגב מכל גשמיות והתורה היא אור רוחני נשגב ומופשט. אם כן, איך מגיעים אנו לקרבת ה' ולשכר רוחני נשגב – ע"י מצוות המגולמות במעשים גשמיים?

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק ו' מביא שאלה זו בשם הפילוסופים שתמהו: "מה יועיל מעשה גשמי לנפש לקנות על ידי זה שתחיה חיי נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי?"

הפילוסופים הוסיפו והקשו, כי אילו היו המצוות עוסקות כולן בתיקון תכונות טובות בנפש האדם, כמו צדקה, "לא תשנא את אחיך בלבבך", "לא תעמוד על דם רעך" וכיו"ב, אפשר היה לומר כי המצוות נועדו להקנות לאדם תכונות טובות ולהתרחק מן הרע. אבל מה פשרן של מצוות שבין אדם למקום כמו מצוות שעטנז וכלאי זרעים?

התורה הרוחנית מיועדת לקדש את החומר

האדם הוא בריאה רב שכבתית והמעשה הפיסי הוא רק רובד חיצוני שלו. רבי חיים ויטאל בספרו "פרי עץ חיים" (שער הלולב, פרק ז') כתב, כי המילה "אדם" היא ראשי תיבות של "אדם, דיבור, מעשה". המעשה והדיבור הם רובד גלוי הנובע ממחשבת האדם.

"האדם הוא ענף המחשבה. מחשבה – אותיות חש"ב מ"ה".

המהר"ל מבאר כי מעשי המצוות מבטאים רובד פנימי של כוונה לעשיית רצון ה'. אדם יכול באמצעות גופו הגשמי להגיע למדרגות רוחניות נעלות, מכיוון שיש לו בחירה חופשית והוא משליט על גופו את צידו הרוחני, המבקש לעשות נחת רוח ליוצרו.

זהו תוכנם הפנימי העמוק של מעשי המצוות. באמצעות המצוות האדם מקדש את החומר ומשליט את מלכות הבורא גם בעולם הגשמי, ומעלה אותו אל על.

"כי נר מצווה ותורה אור"

זאת ועוד, המצוות כתובות בתורה ובכך יצוק בתוכן אור רוחני. הכתוב אומר (משלי ו', כ"ג): "כי נר מצווה ותורה אור", שכן התורה היא מקור האור שמבעבע ובוקע גם באמצעות עשיית מעשי מצווה, כנר השואב מן האש הגדולה. המצוות נעשות ע"י איברים גשמיים, אך מי שעניו בראשו רואה את התכלית העליונה שבהן ואת האור הגדול הבוקע מהן.

גופי תורה ולבושי תורה

לאחר שהבנו כי מעשי מצווה הם מעטה גשמי לפעולה המבטאת תוכן רוחני נשגב, יש להבין כי גם בתורה עצמה יש לבוש ויש תוכן פנימי נשגב. כך למשל, כאשר נאמר בתורה כי אברהם אבינו הכניס אורחים, הלבוש החיצוני הוא סיפור עם מוסר השכל יפה. אבל, התוכן הפנימי עמוק ומופשט, בר משמעויות נשגבות, ויש לעבור מן העולם הרדוד והגשמי של המשל אל העולם הרוחני של הנמשל.

בזוהר (חלק ג' דף קנ"ב א') אמרו חז"ל כי מעת מתן תורה לבני האדם – לבשה התורה לבוש חיצוני.

חז"ל מבארים שם כי כאשר מלאכי עליון יורדים לבצע שליחות למטה, הם מתלבשים בלבוש העולם הזה. "אם לא יתלבשו בלבוש העולם הזה, לא יוכלו לעמוד בעולם הזה, והעולם לא יסבול אותם". ואם במלאכים כך, הרי שביחס לתורה שבראה אותם ובראה את כל העולמות על אחת כמה וכמה. מכיוון שירדה התורה לעולם הזה, אם לא תתלבש בלבושי העולם הזה, לא יוכל העולם להכיל אותה. על כן, סיפור התורה – לבוש התורה הוא.

חז"ל ממשיכים שם ומבארים כי "מי שחושב שאותו לבוש הוא התורה ממש, תיפח רוחו, ולא יהיה לו חלק לעולם הבא. התורה יש לה גוף, והן מצוות התורה שנקראים גופי תורה. גוף זה מתלבש בלבושים, שהם סיפורי העולם הזה. טיפשי העולם מסתכלים רק באותו לבוש שהוא סיפור התורה ולא יודעים יותר, ולא מסתכלים במה שתחת אותו לבוש. אבל, אותם שיודעים יותר לא מסתכלים בלבוש, אלא בגוף שהוא תחת אותו לבוש".

על כך כבר אמר דוד (תהילים קי"ט, י"ח): "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך". כלומר, דוד המלך ביקש שיתגלה לו הרובד הפנימי שמסתתר מתחת ללבוש התורה.

"ועץ החיים בתוך הגן"

הכתוב (בראשית ב', ט') אומר: "ועץ החיים בתוך הגן". המשל פשוט: יש גן. יש בו עצים. לאחד העצים יש תכונה שהיא סם חיים לאדם. אבל, זהו לבוש חיצוני. הבה נציץ אל התוכן הפנימי שניתן לדברים ונראה כי הוא עמוק ונשגב:

ג'ן (בגימטריה 53) – מבטא את 53 פרשיות התורה;
עץ החיים – נקרא שם הוי"ה;
עץ החיים בתוך הגן – שם הוי"ה נמצא "בתוכיות ובפנימיות כל פרשיות התורה, בכל הדיבורים והאמירות".
האדם צריך אפוא לראות את האלוקות המסתתרת בקפלי הדברים בכל פרשיות התורה.

לחפש מתחת לעץ

הניסיון מלמד כי כאשר אדם מאוד חכם כותב דבר פשוט ושטחי, אנו מחפשים תוכן עמוק ומחשבה נסתר המצויה ברובד הפנימי של הדברים. ובכן, התורה נכתבה ע"י הקב"ה! ממילא, אין להסתפק בהיסקים פשוטים ורדודים. יש להתעמק, להתכופף מתחת לעץ ולמצוא את התוכן הנסתר החבוי שם. על כן, כאשר נאמר "והשענו תחת העץ" אין לקרוא זאת כאמירה שטחית, כאילו אברהם הרשה להם להישען על עץ וליהנות מצילו. הרבה מעבר לכך. חז"ל אמרו (בראשית רבה, נ"ט, ח') כי אברהם לימד את כל באי העולם. הרעיון שלימד אברהם את האנשים שבאו בצל קורתו היה "אל תסתכלו בכל הלבושים החיצוניים כי אם על מה שתחת העץ". אברהם לימד כי יש להסתכל בעומקם של דברים ולראות את המשמעות העמוקה הגלומה בהם. "בעשותכם איזה מצוה או איזה דבר שבקדושה תהיה כוונתכם אל פנימיות הדבר ולא אל דברי פשטן ולבושם".

מצוות סוכה

"השענו תחת העץ" – מלמד שיש להתכופף אל הרובד הנסתר הנמצא מתחת למציאות, להפעיל את המחשבה ואת כוח העיון כדי לראות שם את התוכן הנסתר והעמוק של מעשים הנחזים כפשוטים.

כדי לעיין ולראות צריך – להסתכל. שורש המילה להסתכל הוא "סכי". את המילה "וישקף" מתרגם אונקלוס "ואסתכי". שרה אמנו נקראה בשם "יסכה" ומבארים חז"ל במסכת מגילה (דף י"ד, עמ' א'): "לפי שסכה ברוח הקודש". אברהם לימד את האורחים להסתכל וזכה בשכר כך למצווה שתוכנה הוא הסתכלות.

התגמול למעשה זה של אברהם הוא מצוות סוכה, שבאה מהמילה "להסתכל". רבינו בחיי (דברים, ט"ז, י"ד) כתב: "סוכות ... לשון סוכה ברוח הקודש". אכן, תוכנה של מצוות הסוכה הוא הסתכלות. יש להבין כי הקב"ה מנהיג את עולמו וביטחוננו אינו בקירות ביתנו אלא יש לחסות בצל האמונה ("בצילא דמהימנותא"). אכן, יש להביט מבין לעצי הסך ולראות את צל האמונה.

הנה כי כן, עומק הספר כרוחב דעת הסופר. התורה היא יצירה אלוקית. על כן, למעשים הנזכרים בתורה יש תוכן רוחני עמוק ונשגב עד אין חקר. אין להסתפק בלבוש השטחי ואין להישאר ברמת המשל. יש להתבונן היטב ולעבור מן המשל להבנת הנמשל. יש לעיין ולהבין את תוכנם העמוק, המופשט והפנימי של הדברים. אברהם לימד את האורחים להסתכל וזכה בשכר כך למצווה שתוכנה הוא הסתכלות. במצוות סוכה – אדם שטחי רואה סך, אך אדם שמסתכל היטב רואה – אלוקות.

בשולי הדברים, נבקש להמחיש באמצעות הסיפור "מבין כזיב ואמנה לירושלים" המופיע בספרו של רבי אליהו כי טוב "חסידים ואנשי מעשה". הסיפור הוא משל שנתן רבי שלמה איגר למי ששאל אותו: "מה יש לראות בקוצק?"

נשוא הסיפור הוא אדם שחי בצפון הארץ, בין אמנה לכזיב, ומעולם לא עלה לרגל לירושלים ולא ראה את בית המקדש. לעת זקנתו אמר בליבו לראות את נפלאות בית ה', אשר כל פה, זקן ונער, מלא מהם תמיד. הזקן הגיע לבית המקדש בשעת הקרבת חטאות ואשמות עולות ושלמים שבין שני התמידין. "ראה את הכהנים מהלכים ברגליים יחפות ולבושם כתנות בד; ראה את הסכינים בידיהם של אלה, ואחרים תולים ומפשיטים ומנתחים; ראה את מקריבי הקורבנות כשהם סומכים גופם על בהמותיהם; ראה את רצפת העזרה שטופה דמים; ראה את המזבח וחש בעשן וריחות הבשר המוקטר עולים; שמע את קול הכבשים עולה ומחריש אוזניים; ראה חבורות חבורות של בעלים האוכלים בקדשיהם וכתות כתות של כהנים כשהם אוכלים את מתנותיהם בחזה ושוק – אכילה במעומד ומתוך היעים והסירים והבשר בידיהם ובאצבעותיהם.

ראה את הכהנים בעבודתם – ולא ראה מאומה; ראה את הלויים בדוכנם – ולא ראה מאומה; ראה ישראל במעמדם כשהם עומדים ומביטים כמוהו – ומאומה יותר לא ראה. אף תורה לא ראה שם, ותפילה לא שמע, מאומה לא ראה ולא שמע". הזקן תמה ושאל: "הזה המקום אשר הכול מצפים לראותו ועיניהם לא תשבענה מלראות? ועיני לא ראו אלא בית מטבחים גדול!"

אכן, יש מי שמביט בחיצוניות ורואה שם בית מטבחים, ויש מי שמביט בפנימיות ורואה לנגד עיניו – מקדש שבו שורה השכינה!

פרשת חיי שרה

אברהם ביקש זקנה

"ואברהם זקן בא בימים"

הכתוב עוסק ביצחק שהגיעה העת להשיא לו אישה. כהקדמה לכך מציין הכתוב (בראשית כ"ד, א'): "ואברהם זקן בא בימים, וה' ברך את אברהם בכל". ברם, שבאותה עת הייתה תוחלת החיים של בני האדם גבוהה ביותר. אנשים חיו ואף נולדו להם ילדים בגיל מופלג. מדוע מכונה אברהם כזקן?

על כך משיבים חז"ל במסכת בבא מציעא (דף פ"ז, עמ' א'): "עד אברהם לא היה זקנה. אברהם ויצחק היו דומים. מי שביקש לשוחח עם אברהם פנה אל יצחק, ומי שביקש לדבר עם יצחק פנה אל אברהם. בא אברהם וביקש רחמים כדי שתהיה זקנה ועל כך נאמר: 'ואברהם זקן בא בימים'".

כלומר, הכתוב אומר "אברהם זקן", שכן אברהם הוא הזקן הראשון. אברהם ביקש שתחול עליו זקנה ותפילתו זו נענתה.

למה לבקש זקנה?

מה פשר התפילה של אברהם שתהיה זקנה? הן התועלת שבזקנה היא שולית (שידעו להבחין בינו לבין בנו) ואילו ההפסד אדיר, שכן האדם סובל מימים של קמילה, ניוון של חושי הראייה והשמיעה, איטיות ואובדן של יכולות פיסייות ומרץ עלומים. לעיתים אף חלה ירידה בזיכרון וביכולת החידוש והיצירה. בספר קהלת (י"ב, א') נאמר: "וזכור את בוראך בימי בחורותיך, עד אשר לא יבואו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" ובמסכת שבת (דף קנ"ד, עמ' ב') מבואר כי "ימי הרעה" בכתוב זה "אלו ימי הזקנה". כיצד התפלל אברהם וביקש רחמים שיחולו על אדם ימים המוגדרים כימי הרעה?

חי שהוא "כאילו מת"

המשנה באבות (פרק ה', משנה כ"א) מתארת את מסלול ההתפתחות של האדם במהלך שנות חייו. הדברים דומים לגלגל שעולה ועולה, מגיע לפסגה ואז יורד ויורד, ולבסוף אדם יורד מן המסלול כליל.

ברם, יושם אל לב כי בגלגל החיים האדם נמצא עד הרגע שבו הוא נפלט. לעומת זאת במשנה נראה, כי האדם נחשב "בחוף" עוד כשהוא בפנים. כך נאמר במשנה: "בן חמש שנים למקרא; בן עשר למשנה; בן שלש עשרה למצוות; בן חמש עשרה לתלמוד; בן שמונה עשרה לחופה; בן עשרים לרדוף; בן שלשים לכוח; בן ארבעים לבינה; בן חמישים לעצה; בן שישים לזקנה; בן שבעים לשיבה; בן שמונים לגבורה; בן תשעים לשוח; בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם".

הגע בנפשך: בפנינו אדם שזכה לחיות יותר ממאה שנה והנה חז"ל מגדירים אותו כמת מהלך. מדוע? מה פשר הגזירה הזאת לפיה מגיל מאה ואילך גם מי שחי הוא "כאילו מת"?

גבורות כדי לחיות?

דוד המלך אומר בספר תהילים (צ', י'): "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואוון כי גז חיש ונעופה". חיים הם מתנה של הקב"ה לאדם. פשיטא כי לא גבורתו של האדם היא שהשיגה לו שנות חיים.

אם כן, מה פשר הגבורה הנדרשת מצד האדם כדי לחיות בגיל שמונים?

במה הארכת ימים?

חז"ל מתארים במסכת מגילה (דף כ"ז, עמ' ב' ודף כ"ח, עמ' א') מעשים של אנשים שבזכותם הם האריכו ימים. הסיבות רבות ומגוונות:

- "שאלו תלמידיו את רבי זכאי: במה הארכת ימים? אמר להם כי לא עשה צרכיו בתוך ארבע אמות של תפילה, ולא כיניתי שם לחברי, ולא ביטלתי קידוש היום. אמא זקנה הייתה לי, פעם אחת מכרה כיפה שבראשה והביאה לי קידוש היום".
- "שאלו תלמידיו את רבי אלעזר בן שמוע: במה הארכת ימים? אמר להם: מימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת, ולא פסעתי על ראשי עם קדוש, ולא נשאתי כפי בלא ברכה".

- "שאלו תלמידיו את רבי פרידא: במה הארכת ימים? אמר להם: מימי לא קדמני אדם לבית המדרש ולא ברכתי לפני כהן, ולא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה".
 - "שאלו תלמידיו את רבי נחוניא בן הקנה: במה הארכת ימים? אמר להם: מימי לא התכבדתי בקלון חברי, ולא עלתה על מיטתי קללת חברי, וותרן בממוני הייתי".
 - "שאלו תלמידיו את רבי זירא: במה הארכת ימים? - אמר להם: מימי לא הקפדתי בתוך ביתי, ולא צעדתי בפני מי שגדול ממני, ולא הרהרתי במבואות המטונפות, ולא הלכתי ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, ולא ישנתי בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי, ולא ששתי בתקלת חברי, ולא קראתי לחברי בחניכתי".
- המכנה המשותף לכל המעשים הללו הוא התנהגות שהיא בגדר של "למעלה מן המקובל". המעשים המתוארים הם כאלו שיש בעשייתם משום מידת חסידות ולפנים משורת הדין. מסוגיה זו נראה כי מי שנוהג ב"מסירות נפש" נותנים לו נפש ונשמה לשנים נוספות. נמצא כי שנות החיים הנוספות הן פרס על התנהגות טובה הנעשית לפנים משורת הדין.

שנות חיים כתקציב לקיום מטלות

ה"מגיד" מבאר על כן כי שנות החיים הם מעין "תקציב" לקיום מטלות וממילא יש קשר ישיר בין ימי האדם לבין קיום חובתו בעולמו. אם האדם משכיל לנצל את חייו כדבעי ונוטל על עצמו מטרות נוספות, הרי שהוא זוכה עבורן ב"תקציב" נוסף של שנות חיים^א.

א. הדברים מושרשים בהווייתנו ובהכרתנו, הבה נביט לרגע בשיר על משה מונטיפיורי הממחיש את הקשר בין אורך ימיו של האדם למטלות שהוא נוטל על עצמו. "כשהיה השר מונטיפיורי בן שמונים, באו לביתו המלאכים הלבנים. עמדו על מיטתו וכך אמרו אליו: "הקב"ה רוצה אותך אליו". וכך ענה השר מונטיפיורי בדיוק: "סלחו לי רבותי, אך באמת אני עסוק. כי יש הרבה צרות לאחינו בעולם. הנה פוגרום ברוסיה, איך לא אבוא אצלם? כי מי אם לא אני יעזור פה לכולם?" וכשהיה השר מונטיפיורי בן תשעים. אמרו לו: "תעלה, כי שם למעלה מבקשים". שאל אותם השר: "הגידו איך אוכל? איך עלילת הדם בדמשק תבוטל? הלא צריך ללכת לפחה הנבזה, להגיד לו: תתבייש ואיך מרשים דבר כזה. ואם צריך לשים לו ביד איזה בקשיש. מן מתנה גדולה, אך שאיש בה לא ירגיש. אז מי אם לא אני לתורכי את זה יגיש?" וכשהיה השר מונטיפיורי בן מאה. אמר: "מספיק לי כבר, הנשמה שלי שבעה. הלכו מליונים לירות ופרנקים ובישליק. אבל ליהודים זה אף פעם לא מספיק". אמרו לו: "כבודו, רק יבוא ויסתכל, צריך לבנות עוד חדר לקבר של רחל. להגביה את הכותל המערבי. לנווה שאננים יהודים יש להביא. ומי אם לא אתה..."

- בהתאם לכך מוצאים אנו בדברי חז"ל את הילוך הדברים הבא:
- מי שנוהג בניגוד להלכה מקצרים את חייו חלילה, כפי שמצינו במסכת מועד קטן (דף כ"ח, עמ' א'): "מחמשים ועד ששים שנה זו היא מיתת כרת";
 - אם האדם נוהג כהלכה, מצינו במסכת אבות כי "ימי שנותינו...שבעים שנה";
 - אם נהג בגבורות, התגבר על יצריו ונהג מעבר למחויב לפי ההלכה, הוא זוכה לשמונים שנה;
 - מעבר למאה שנים - מלאה המכסה המוקצבת לאדם להגשים את מטרותיו, ועל כן - **בהעדר מטרה שיש להגשים**, הוא נחשב כמי שמת. הוא חי ב"ה ותודה לה'. אבל, אין תכלית לחייו.

שנות חיים כדי לתרום לגילוי מידות הקב"ה

ה"מגיד" מוסיף נופך של עומק לחיבור בין תוחלת החיים לבין ניצול החיים, ומבאר כי אדם זוכה לשנות חיים כאשר הוא תורם - **לגילוי מידותיו של הקב"ה**, שזו תכלית הבריאה כולה.

"תכלית הבריאה היא, שתתגלה ותתפרסם התפשטות מידותיו של הקב"ה שהיו כמוסים בעצמותו, כי 'אין מלך בלא עם', וגם אם אין ישראל, על מי יגלה מדת רחמנות, וכדומה שארית המידות?"

עשר הספירות האלוניות ועשר הנהגות האדם

- קיימת הקבלה בין האופן שבו הקב"ה מנהיג את עולמו, לבין מידות האדם. על כן, אדם יכול לחשוף את מידותיו של הקב"ה ע"י כך שידבק בהם, כפי שאמרו חז"ל במסכת שבת (דף קל"ג, עמ' ב'): "הידבק במידותיו. מה הוא רחום אף אתה רחום".
- באדם יש עשר תכונות - כנגד עשר הספירות שבאמצעותם הקב"ה מנהיג את עולמו (חכמה, בינה, דעת, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות). כך למשל כתב רבי צבי אלימלך מדינוב (בעל ה"בני יששכר") בספרו "אגרא דכלה" (פרשת לך לך):
- "ידוע הוא שכוחות המין האנושי נחלקים לשתי מערכות, שהם: שכל ומדות.
- השכל - נחלק לשלוש תכונות הנקראות **חכמה, בינה ודעת**;²
 - המידות - שלוש המידות הנובעות מן השכל מולידות את שבע התכונות המעשיות: **אהבה, יראה, התפארות, ניצוח, הויה, התקשרות וממשלה**.
- כל הפעולות שאדם עושה נובעות בהכרח מאחת משבע מידות אלה.

ב. היא מושכל ראשון; בינה היא מושכל שני ודעת היא דבקות המחשבה.

י"ג מידות וגיליון

מידותיו של הקב"ה שבאמצעותן הוא מנהיג את עולמו נקבעו בכתוב (שמות, ל"ד, ו'-ז'): "ה, ה', א-ל, רחום, וחנון, ארך אפיים, ורב חסד, ואמת, נוצר חסד לאלפים, נושא עוון, ופושע, וחטאה, ונקה".

מידות אלו נשגבות הן ביותר ובזוהר (אידרא רבה דף קל"א, עמ' א') שנינו: "שלש עשרה מדות יוצאות משלש עשרה מבויעים של שמן המשחה, של תיקוני זקן הקדוש של עתיק עתיקין הנסתר מכל הנסתרים". אבל, האדם יכול להביא מידות אלו לידי ביטוי ולידי גילוי.

כך למשל המידה השלישית של הקב"ה היא "א-ל", והיא מבטאת חסד כפי שנאמר (תהילים נ"ב, ג'): "חסד אל". מידה זו גילה אברהם אבינו עת שבהנהגותיו אחז במידת החסד "ונודע אברהם אבינו כתחילת התגלות מדת החסד בעולם, שנאמר (מכה ז', כ'): "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם".

אברהם זכה לזקנה בזכות מידת החסד שגילה לעולם

ה"מגיד" מבאר כי לנוכח הקשר הישיר שיש בין מילוי תפקיד האדם בעולמו לבין שנות החיים המוקצבות לו, מובן היטב כי מאחר שאברהם גילה לעולם מידה ממדותיו של הקב"ה (מידת החסד), הרי שבכך הוא זכה לאריכות ימים ולזקנה. **הזקנה שחידש אברהם אבינו היא אפוא התנהגות שמחמתה מוסיפים לאדם שנות חיים.**

הרב זאב מז'טומיר בספרו "אור המאיר" (דרוש לראש השנה): "שמעתי מה'מגיד' שהיה אומר, עד אברהם לא היה זקנה, היות שמדתו של אברהם מדת החסד, הכינוי בשם א-ל... ולא היה אדם בעולם לתפוס בהירותו, עד שבא אברהם והרגיל שמו בפי הבריות, לתופסו יתברך במידת החסד... וזהו עד אברהם לא היה זקנה". בדומה לכך כתב רבי משה חיים אפרים מסדילקוב, נכדו של הבעש"ט, בספרו "דגל מחנה אפרים" (פר' לך לך): "וזה יש לפרש כוונת מאמר חז"ל 'עד אברהם לא היה זקנה', שהוא מידת החסד...עד שבא אברהם שהיה משתדל במידתו מידת החסד, עד שהמשיך מידת 'ורב חסד'..."

"זקן ובא בימים"

בזוהר (חלק א', דף קכ"ח, עמ' א') מתארים חז"ל את התהליך שעבר אברהם כדי לזכות בזקנה.

"בא ראה, אברהם התקרב אל הקב"ה, ותשוקתו הייתה כל יום לכך. ולא התקרב אברהם ביום אחד או בפעם אחת, אלא מעשיו קרבוהו בכל ימיו מדרגה לדרגה, עד שהתעלה בדרגתו.

כשהיה זקן ונכנס לדרגות עליונות כראוי, שנאמר (שם) 'ואברהם זקן', ואז (שם) 'בא בימים', באותם ימים עליונים, באותם ימים ידועים בסוד האמונה. על כך כתוב 'זה' ברוך את אברהם בכל', שמשם יוצאות כל הברכות וכל טוב".

כלומר, אברהם "בא בימים" במובן זה שהוא הכניס בהם תוכן. הוא התקרב אל היעד כאשר בחיקו נמצא כל יום מימי חייו, על ההישגים הרבים שהשיג אברהם באותו יום.

תפילתו של אברהם

הזקנה שאברהם התפלל עליה וזכה בה, היא אריכות ימים שאינם ימי ניוון ובטלה, אלא זמן איכות וחיות מלאה, המשמש כאמצעי להשגת מדרגות עליונות של קרבת ה'.

אברהם לא התפלל על תופעת הזקנה שבה האדם מתנוון. קמילה נובעת מכך שכוח החיים של האדם שזכה בו אינו שלם ואורו של הנר מרצד לפני שיכבה. סממני הקמילה שהאדם חווה הם חלק מתהליך של מיתתה וגוויעת כוח החיים שלו שמחמתה האדם נובל וחדל. אבל, אין הכרח שזקנה תהא מלווה בהתדרדרות גופנית, או שכלית ורוחנית. אברהם התפלל לזקנה הנובעת מחיים שיש בהם גילוי כבוד שמיים ומידותיו של הקב"ה. במקרה שאדם "בא בימים" ומנצל אותם לתכלית זו, הרי שהוא זוכה בכוח חיים נוסף ומלא והוא עשוי להיות כמשה רבינו שעליו נאמר כי גם ביומו האחרון (דברים ל"ד, ז') "לא כהתה עינו ולא נס לחה". במקרה זה תוחלת החיים וכוח החיות חופפים זה לזה.

על זקנה זו התפלל אברהם ונענה. בעקבות תפילה זו נהיה אברהם שונה במראה מבנו הצעיר ממנו במאה שנה, אך בעיקר ביטאה זקנותו של אברהם עידון וקרבת אלוקים, שאדם זוכה להם במרומי שנותיו.

הנה כי כן נמצאנו למדים, כי תכלית הקיום היא גילוי הנהגתו של הקב"ה בעולמו ויש קשר ישיר בין קצבת החיים של האדם לבין מילוי חובתו בעולמו. על כן, יכול אדם לזכות בשנות חיים נוספות ע"י הנהגה של גילוי מידותיו של הקב"ה. אברהם

פעל לכך וחשף את מידת החסד. על כן, זכה אברהם לזקנה שעליה אמר הכתוב:
"וה' ברך את אברהם בכל".

אברהם אבינו לא התפלל על זקנה המבטאת קמילה, שבה אדם זוכה לתוחלת חיים אך אינו זוכה שיפכו בו בעוז גם כוחות החיים. על אברהם נאמר כי הוא "זקן בא בימים", כלומר מי שמנצל כל יום המוקצב לו כדי לבוא באמצעותו אל תכלית הקיום. אברהם בא בימים והתפלל על חיים שבהם האדם ממצה כל יום בחייו בבריאות ובמרץ, וכוחות החיות שבו מפפים ומפעמים בעוז וברעננות.

פרשת תולדות

במקום שצדיקים גמורים עומדים

גדלותו והליכתו של יצחק

יצחק היה איש מצליח. היו מי שניסו להצר את צעדיו אך הקב"ה סייע בידו. במסגרת תיאור תולדותיו וקורות חייו של יצחק אומר הכתוב (בראשית כ"ו, י"ג): "ויגדל האיש, וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאוד". כתוב זה מעורר על פניו שלוש תמיהות:

א. "ויגדל האיש" – למה נקרא בתואר "איש" בעוד שבכל הפרשה קורא לו הכתוב "יצחק"?

ב. "ויגדל האיש... הלוך וגדל" – מהו כפל הגדולה?

ג. "וילך הלוך" – מהו כפל ההליכה?

לוותר על כסף וזהב בשביל זבל?

חז"ל אומרים במדרש בראשית רבה (ס"ד, ז'): "ויגדל האיש – עד שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך".
ה"מגיד" שואל מי בוחר בזבל (של אדם חשוב) ומוותר על כסף וזהב (מאדם פשוט)? האין זו גוזמה?

"אף שהוא משל עם כל זה אינו מובן, וכי בשוטים עסקינן המואסים כסף וזהב ובוחרים זבל לחלקם?"

ה"מגיד" מבאר את הדברים תוך השוואה בין דמותו של יצחק שהיה צדיק מיסודו, לבין דמותו של אבימלך שידעה מעלות ומורדות. הדברים הם שיר הלל לצדיקי האמת והבהרת מעמדם וחשיבותם.

אשרי זקנותנו שכיפרה על ילדותנו

בחג הסוכות התכנסו כל עם ישראל לבית המקדש כדי לחגוג את שמחת בית השואבה, וחז"ל אומרים במסכת סוכה (דף נ"ג, עמ' א') כי החוגגים נחלקו לשתי קבוצות:

"יש מהם אומרים – אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו – אלו חסידים ואנשי מעשה;

יש מהם אומרים – אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו – אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב בתשובה ויימחל לו".

על כך שואל ה"מגיד" את השאלות הבאות:

– "אשרי זקנותנו שכיפרה" – משמע כי אלה בעלי תשובה שתשובתם נעשתה בימי זקנותם.

אם כן, מדוע אמרו "אשרי"? הרי זו תשובה שאינה מעולה, כי מוטל על האדם לשוב בתשובה כשכוחו במותניו ולא כשהוא בסוף ימיו. כך נאמר (תהילים א'), "אשרי האיש" ואמרו חז"ל במסכת עבודה זרה (דף י"ט, עמ' א'): אשרי מי שחוזר בתשובה כשהוא איש ולא בימי הזקנה. כמו כן מצינו בזוהר (חלק ג', דף פ"ה, עמ' ב') "מפני שיבה תקום" – הזהיר הכתוב את האדם כי בטרם שיגיע לשיבה יקום ויתקן את דרכיו.

"בסוף ימיו אין לאדם שבח כל כך, כשהוא זקן, ואינו יכול לעשות רע. אלא השבח שלו כשהוא בכוחו והוא טוב".

– "אשרי זקנותנו שכיפרה את ילדותנו" – מדוע לא די להפקיע את עצמו מן החטא מכאן ואילך וצריך שהתשובה תכפר ותתקן גם את מה שעשה בילדותו?

– "אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא" – האם אין אמירה זו מביישת את אלו ששבו בתשובה לאחר שחטאו?

– "מי שחטא ישוב ויימחל לו" – הן כבר אמרו "זקנותנו כיפרה על ילדותנו". איזו מחילה נוספת הם צריכים?

עדיפות של בעל תשובה על צדיק

במסכת ברכות (דף ל"ד, עמ' ב') מובאות שתי דעות:

רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן סבר – כי כל הטוב הצפון לעולם הבא, שעליו התנבאו הנביאים, מתייחס לבעלי תשובה "אבל צדיקים גמורים – עין לא ראתה אלהים זולתך". שכרם רב עוד יותר!

רבי אבהו חלק וסבר – כי "מקום שבעלי תשובה עומדים – צדיקים גמורים אינם עומדים, שנאמר (ישעיהו נ"ז, י"ט): 'שלום שלום לרחוק ולקרוב'. הכתוב הקדים את הרחוק לפני הקרוב".

ברם, לכאורה דברי רבי אבהו טעונים הסבר, הכיצד ייתכן כי מי שחטא עדיף ממי שלא טעם טעמו של חטא? האם רוצח חשוב יותר מאדם ישר דרך, דווקא לאור עברו המפוקפק?

זדונות נעשות כזכויות

תשובה לשאלה זו תימצא עם העיון בגמרא במסכת יומא (דף פ"ו, עמ' ב'): "אמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר (הושע י"ד, ב'): 'שובה ישראל עד ה' אלהיך, כי כשלת בעוונך'". עוון הוא מעשה שנעשה במזיד. הכיצד קורא לו הכתוב "מכשול" שמבטא שוגג? הגמרא משיבה כי התשובה הופכת מזיד לשוגג. שואלת הגמרא, הן ריש לקיש אמר כי "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר (יחזקאל ל"ג, י"ט): 'ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה, עליהם הוא יחיה'?"

הגמרא מתרצת: "לא קשיא, כאן מאהבה, כאן מיראה". כלומר, אם התשובה נעשתה מחמת יראת ה' – הרי שהזדונות נעשים כשגגות, אך אינם נמחקים; אולם, אם התשובה נעשתה מאהבה – הזדונות נעשים לזכויות. בהתאם לכך מובנים דברי הגמרא במסכת ברכות ונראה כי אין כלל מחלוקת בין שתי הדעות המובאות בה:

- הדעה הסוברת כי במקום שצדיקים גמורים עומדים אין בעלי תשובה יכולים לעמוד, מתייחסת למי ששב בתשובה מחמת יראה. במקרה זה הזדונות אינם נמחקים, אלא שהם נחשבים כמכשול בשגגה. לאחר התשובה אין המעשים הללו משקפים עוד את רצונו של אותו אדם, אך בוודאי שאינם עומדים לזכותו. על כן, הצדיק שלא חטא מעולם עדיף עליו.
- הדעה הסוברת כי במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד מתייחסת לתשובה מאהבה, שבה הזדונות נהפכים לזכויות. במקרה זה נמצא כי יש לבעל התשובה יותר זכויות משל צדיק גמור, כי הוא הרבה לחטוא בעת שהיה רשע, ועתה כשעשה תשובה מאהבה, נהפכו לו כל הזדונות הללו לזכויות. היתרון הוא אפוא כמותי.

ברם, במישור המהותי נותר לכאורה הקושי בעינו ויש להבין כיצד ייתכן שאדם שחטא ועשה תשובה מאהבה עדיף על פני מי שלא חטא מעולם? כיצד ייתכן שהחיסרון (שתוקן בדיעבד) מעניק יתרון וערך מוסף?

בעל תשובה מאהבה עושה דברים ביתר להט ובדבקות

ה"מגיד" מבאר כי במישור המהותי בעל התשובה עולה על הצדיק מחמת שלוש סיבות:

א. רגשות שליליים עזים וחריפים מרגשות חיוביים. אדם בדרך כלל מתלהב ומתחמם יותר בעת שיש לו רגשות שליליים מאשר בעת שהוא חווה רגשות חיוביים. כך למשל, אדם שיוצא לסייע למי שהוא אוהב, עושה זאת בפחות עוצמה מאשר אדם שיוצא לנקום במי שהוא שונא מכל לב. על כן, מי שחוה את חימום היצרים והתלהבות העשייה בעת שחטא, יידע להפיק מעצמו עוצמות רגשיות אלה גם כשהוא חוזר בתשובה ועוסק בתורה ובמצוות. הוא יעשה זאת בחשק גדול ובמרץ, שהצדיק לא הכיר מעולם.

ב. בעל התשובה חווה יתרון על פני הצדיק, במישור המהותי, גם מחמת כוחו של ההרגל. הצדיק עושה מעשים טובים מאז ומעולם. הוא כלל לא מכיר מציאות אחרת. אך דווקא משום כך מעשיו נעשים מכוחו של הרגל. על כן, שולטת בהם השגרה הקוטלת רוח של התלהבות. לעומת זאת, בעל התשובה שינה את אורחות חייו ועבורו מעשים טובים ולימוד תורה הם דבר חדש, הנעשה בשמחה ובהתלהבות.

ג. בעל תשובה, שטבעו משך אותו למקום אחר, חייב לעשות דברים בעוצמה ובדבקות, שאם לא כן הוא עלול ליפול ממדרגתו ולשוב לסורו. נמצא כי יתרונו של בעל התשובה על הצדיק הגמור נעוץ בהתלהבות ובדבקות שלו.

מי שעובד מחמת יראה ותחושת חובה – עושה את עבודתו כדי לצאת ידי חובה. לעומת זאת, אצל מי שעובד את ה' מאהבה נמצא כי אש ההתלהבות שלו עוצמתית ויוקדת.

מובן אפוא כי דברי רבי אבהו, שגדול בעל התשובה מן הצדיק, נאמרו על מי שחזר בתשובה מתוך אהבה ולא מיראה, שהרי "ידוע הוא כי עיקר ההתלהבות היא מגודל האהבה".

אשרי זקנותנו שכיפרה על ילדותנו

לנוכח הסבר זה מיושבים היטב דברי הגמרא האמורה במסכת סוכה. האמירה "אשרי זקנותנו שכיפרה על ילדותנו" נאמרה ע"י מי ששבו מאהבה, ומשום כך לא זו בלבד שהם חדלו לחטוא אלא שזקנותם תיקנה גם את עברם. בימי ילדותם הם לא זכו לעבוד את ה', אך גדולה תשובתם שעשו מאהבה שזדונות נעשו להם

זכויות, וגדולה היא ההתלהבות שלהם ודבקותם בה' יותר ממי שעבד את ה' מעודו. מכיוון שתשובתם שלמה הרי שהיא "כיפרה להם מכל וכל, ואין בהם רושם חטא, כי אדרבא נעשו זכויות מחטאיהם". לעומת זאת, האמירה "אשרי מי שלא חטא" נאמרת ע"י מי ששבו בתשובה מיראה, שזדונות נעשו להם כשגגות. ביחס לתשובה מיראה בוודאי שאין כל תועלת בחטא, וכה חבל שהאדם חווה אותו. השוגג גם צריך כפרה ועל כן חז"ל אמרו "ומי שחטא ישוב ומחול לו".

אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו – אלו חסידים ואנשי מעשה
לנוכח ההסבר כי בעל תשובה עדיף על צדיק מכיוון שיעשה דברים בלהט ובדבקות, נמצא כי אם בפנינו צדיק, שמעולם לא חטא ובנוסף לכך יש בו גם דבקות עילאית ולהט נעורים, ברור שהוא עדיף על מי שחטא ושב בתשובה. במקרה זה אין לבעל התשובה יתרון בתחום הרגשי, ואדרבה הצדיק ניחן במיומנויות ובדרך חיים המעניקים לו יתרון מובנה על בעל התשובה. ה"מגיד" מפרט נקודה זו ומבאר כי צדיק גמור זה, עדיף על בעל התשובה, בשלושה היבטים:

א. הצדיק מקדיש משאבי זמן וכוחות נפש אין סופיים לעבודת ה', הן מכיוון שהורגל לכך והן מכיוון שהוא סבור שבכך הוא עושה מעט מן המעט מן המוטל עליו. לעומת זאת, בעל התשובה עלול לסבור כי די לו בעשייה מוגבלת ומועטת, שהיא הרבה מעבר למה שעשה בימי חטאיו, אך בפועל אין די בה.

"בעל התשובה אינו מורגל לעשות מצוות ומעשים טובים. ובעשותו איזה פעם מצווה הוא מחשב ומדמה בעצמו שאין עובד ה' כמותו, מחמת שבקושי וטורח גדול עושה אותם, כי לא ניסה בזה. מכוח זה הוא חושב שעושה יותר מן המוטל עליו, ואינו זוכר זה ששב לעת זקנתו ובמעט הזמן אין סיפק לתקן, והוא אינו מרגיש בזה והולך לאט בעבודתו ואינו שם על לבו, כי במעט הזמן אשר יחיה עוד, אין די לתקן אשר עיוות ברבות השנים אשר עברו, ולו אלף שנים יחיה אין מספיק, רק הוא מדמה עצמו לצדיק מעיקרו... ומה גם שלפעמים בא מחמת זה לידי גבהות, ובנקל יכול ח"ו ליפול ממדרגתו לבירא עמיקתא.

אבל לא כן הצדיק מתחילתו, הוא מורגל ודש בעבודת הבורא וההרגל נעשה טבע, ומה שהוא עושה מצוות ומעשים טובים נדמה לו למעט, כי רצונו להיות דבוק תמיד בקדושה בלי הפסק ולעלות למדרגות עליונות";

ב. מה שעושה בעל התשובה בבית המדרש נעשה ע"י הצדיק בכל עת ובכל רגע, כי הצדיק משכיל לדעת כיצד לעבוד את ה' אף בעת שהוא עוסק בדברי הרשות.

"אף אם יוצא הצדיק לדבר הרשות לצרכי עצמו, הוא תמיד דבוק בה'. נמצא כי אין הפסק לעבודתו ואין זמן וקץ וגבול לעבודתו, כי היא תמידית, וכל העבודה שטרם ויגע בעל התשובה עד שיעשה איזה דבר בעבודה, עושה זה הצדיק בכל עת ורגע".

ג. הצדיק לא מחזיק מעצמו בעשותו טוב, שהרי אינו מכיר כל דרך אחרת, ומה שהוא עושה נראה לו כמחויב המציאות וכמובן מאליו. על כן, אין הצדיק מתגאה במעשיו. לעומת זאת, בעל התשובה חושב כי עשה מעשה גדול בכך שכעת הוא מתנהג כראוי, וכל מצווה שהוא מקיים נראית לו כהישג גדול, וממילא הוא עלול לחטוא בחטא היוהרה.

"אפשר שלבעל התשובה תהיה איזו פנייה (אינטרס אישי), כמו גבהות וכיו"ב. אבל הצדיק כל מעשיו לשם שמיים ואינו מחזיק טובה לעצמו ואין לו גבהות כלל מזה, כי העבודה נעשית לו טבעית".

יצחק הוא צדיק מנעוריו ונשמרו בו הלהט והדבקות

עתה נשוב אל תיאור דמותו של יצחק בפסוק "ויגדל האיש, וילך הלך וגדל עד כי גדל מאוד".

יצחק אבינו מסמל קו רצוף וישר של צדיקות מהחל ועד כלה. יצחק הוא עולה תמימה והאש שבקרבו יוקדת. נשמרו בו דבקות עילאית ולהט נעורים גם בעת זקנותו. הוא צדיק אידיאלי אך בעיני עצמו לא נחשבים מעשיו לראויים מספיק, ועל כן הוא ממשיך בכל עת לחתור לעוד ועוד קדושה.

שלמותו של צדיק זה עולה על זו של בעל תשובה שחטא ושב מאהבה, והכתוב מתאר שלמות זו באופן הבא:

"ויגדל האיש" – המונח "איש" מתייחס לגיל בר מצווה שבו יוצא אדם מגדר של קטן והופך לאיש. "תיכף שנעשה איש שהוא בן י"ג שנה, מיד ויגדל והיה בגדלות". "וילך הלך" – "כפל ההליכה, כי יצחק לא עמד במדרגה אחת מימיו, אלא הלך תמיד הליכה אחר הליכה מעולם לעולם".

"הלך וגדל" – "עד שהגיע לגדלות גמורה למדרגת החכמה".

"עד מאד" – "אותיות אדם, שיכול לעלות לעילא ולעילא עד רום המעלות".

זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך

הכתוב בא לומר כי מי שדבוק בה' בהתלהבות מעודו ועד כלות, עדיף ממי שעוסק ב"כסף וזהב" של תורה ומצוות, אך דבקותו אינה תמידית ואינה מקיפה את כל מרחבי הווייתו, בעוסקו בדברי חולין כבדברי קדושה. ה"מגיד" מבאר על כן את דברי חז"ל כך:

זבל פרדותיו של יצחק – זבל לשון מדור ובית, כמו שכתוב (בראשית ל', כ'): "זבלני אישי".

יצחק נמצא במדרגתו בקביעות "ואף כשהוא יוצא מעסק הקדושה למדור אחר, שהוא עולם העשייה, עולם הפירוד, עם כל זה הוא דבוק במחשבתו בייחודים הקדושים".

יצחק היה צדיק בכל דרכיו. הוא היה דבוק בקב"ה לא רק בעת שעסק בדברי קדושה, וגם כשנפרד מעיסוק זה ויצא לעסוק בדבר הרשות, לעשות מלאכה או משא ומתן, לא הפריד את מחשבתו ודבקותו מהקב"ה, והיה דבוק בה' כפי שעשה בעת לימודו או בעסקו בקדושה.

"ולא כספו וזהבו של אבימלך" – זהו מי שעוסק בתורה ובמצות בקביעות, אבל אחר כך הולך בטל. "נדמה שהוא לומד בדחילו ורחימו אבל כל זה לא יועיל לו, כי כל עסקיו מעורבים בסיגים (פסולת) ומחשבה זרה ופנייה, ומה גם שבא לו מזה חס ושלום גבהות וגדלות. ולזה רמז זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך".

הנה כי כן, ה"מגיד" מתאר לנו את דמותו של יצחק כצדיק מראשיתו עד אחריתו ברצף אחד, ועם זאת להט העשייה שלו אינו קהה לרגע והתלהבותו לא שוכחת. טובים מעשים של הפרדה וחולין ("זבל פרדותיו") של יצחק ממעשי מצוות ("כסף וזהב") של אבימלך, כי דבקותו של יצחק בה' מוחלטת והיא תקפה בכל מעשיו ואירועיו, קודש וחול כאחד.

גדול הוא בעל תשובה מאהבה. אך גדולה עד אין חקר דרגתו של צדיק מוחלט ושלם שהתלהבותו בעבודת ה' לוהטת ויוקדת. על כן "יש ללכת בדרכי הישרים, ומן השמים יסייעוהו".

פרשת ויצא

הדרך שבה יש להביט על מציאות גשמית

יעקב הולך אחר מראה עיניים?

יעקב רואה לראשונה בחייו את רחל. הוא אוהב אותה ממבט ראשון. מדוע? כי היא יפת מראה.

כך אומר הכתוב (בראשית כ"ט, ט"ז-י"ח): "וללבן שתי בנות, שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל. ועיני לאה רכות, ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה. ויאהב יעקב את רחל, ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה".

דבר זה מעורר שתי תמיהות חריפות.

א. כיצד ייתכן כי יעקב החליט להתחתן בגלל מראה עיניים?

הן במשנה במסכת סוטה (דף ט', עמ' ב') מצינו כי "שמשון הלך אחר עיניו, לפיכך ניקרו פלשתים את עיניו". הגמרא שם מבארת כי "שמשון בעיניו מרד, שנאמר (שופטים י"ד, ג'): 'ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני', לפיכך נקרו פלשתים את עיניו". האם נהג יעקב אבינו כשמשון?

ב. האם יופי חיצוני הוא בכלל קנה מידה רלבנטי לבניית ביתו של אדם? הרי הכתוב אומר (משלי ל"א, ל'): "שקר החן והבל היופי, אישה יראת ה' היא תתהלל".

"לכאורה הפלא ופלא על יעקב אבינו שייתן עיניו ביופי, והרי הוא בחיר שבאבות שהתורה מעידה עליו (בראשית כ"ה, כ"ז): 'ויעקב איש תם יושב אהלים' וקיים את כל התורה כמאמרו (שם ל"ב, ה'): 'עם לבן גרתי' דרשו חז"ל שם: 'ותרי"ג מצוות שמרתי'?"

תשובתו של ה"מגיד" עוסקת בהשתקפות של המציאות בעיניו של צדיק.

המציאות הפיסית היא השתקפות למסר נשגב

הקב"ה רצה שתהיה לאדם בחירה, על כן שם אותו בתוך עולם גשמי. האדם רואה בעיני הבשר שלו – תופעות ארציות. אבל, תכלית הבריאה הגשמית אינה לשרת

- את עצמה, אלא לשמש משל לעולם הרוחני. על כן, בכל תופעה גשמית מוטל עלינו להבין כי יש לה תכלית רוחנית שאותה נועדה לשרת ושאותה עלינו לחשוף.
- כך מצינו בתיקוני זוהר (דף י"ז, עמ' ב'): "ובראת שמים וארץ והוצאת מהם שמים וירח וכוכבים ומזלות, ובארץ בראת אילנות ודשאים וגן עדן ועשבים וחיות ועופות ודגים ובהמות ובני אדם - כדי שיכירו באמצעותם את העולמות ואיך יתנהגו בהם עליונים ותחתונים. ואיך מכירים את העליונים? מהתבוננות בעולמות התחתונים!"
 - רבי זאב מז'טומיר בספרו "אור המאיר" (על שיר השירים) ביאר מאמר זה של תיקוני הזוהר וכתב: "נמצא כל עצמם של בחינת הברואים ואפילו העשבים ועופות ודגים, כי אם שהאיש המשכיל ייקח לעצמו מהם רמז לחכמה וידיעה של האורות העליונים".
 - יש לתרגם גם רגשות שאדם חוֹה, כמיועדות ליצור תובנה רוחנית: אם אדם חוֹה פחד ויראה מפני בשר ודם שמאיים עליו - מוטל עליו לחשוב, כי הוא חוֹה תופעה זו כדי ללמוד ממנה על מקור הפחד והיראה - מפני הקב"ה;
 - אם אדם חוֹה אהבה רעה ואסורה, גשמית, תאוותנית ופורצת גדרות - מוטל עליו לחשוב כי מקורה של תחושה זו באהבה של הנשמה למקור מחצבתה האלוקי;
 - אם אדם חוֹה עונג גשמי - מוטל עליו לחשוב כי מקור העונג המובהק והמוחלט הוא, הקרבה אל הקב"ה.
 - אכן, חכמי ישראל בכל הדורות ראו את המאורעות סביבם כדברים שלא באו במקרה, אלא כיד ההשגחה המדברת אליהם דרך המאורע שאירע, ועליהם לחשוב היטב מה רוצים לומר להם משמיי ע"י חוויה זו, ובהתאם לכך עליהם לפעול.
- כך מצינו למשל כי רש"י ביאר ביחס לאפוד שלבש הכהן הגדול (שמות כ"ח, ד'): "לא שמעתי ולא מצאתי בברייתא פירוש תבניתו. ולבי אומר לי שהוא חגור לו מאחוריו, רחבו כרוחב גב איש, כמין סינר שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים". בשום מקום אחר בפירושו לתנ"ך ולתלמוד לא השתמש רש"י במילים: "ולבי אומר לי". מה פשר מילים אלו? האגדה מספרת כי רש"י לא היה מסתכל מחוץ לארבע אמותיו. פעם אחת הלך רש"י ברחוב והיה סוס דוהר על ידו. מתוך בהלה הרים רש"י את ראשו והסתכל. הוא ראה גברת אחת, רעייתו של שר העיר טרויש, כשהיא רוכבת על סוס וחגורה בסינר.

הצטער רש"י ושאל את עצמו: "למה הראה לי ה' את המחזה הנפסד הזה?" מיד נזכר רש"י כי אינו יודע לפרש את המונח "אפוד" בהיעדר מקור בברייתא. לכן ציין רש"י כי "ליבי אומר לי" כי המראה שהראו לו, הינו פרי ההשגחה ונועד להדגים את תבנית האפוד שהיה מעין סינר זה שחגרה אשת השר בעת רכיבתה.

- יואיל אם כן האדם לתרגם את חוויותיו הגשמיות – למקורן הרוחני, ובכך יהפוך רע לטוב, גשמי לרוחני, חושך לאור, עונג חולף, יחסי, זמני ומדומה – בעונג אמיתי, שורשי ונצחי.

אדם חווה מציאות בהתאם להרהורי ליבו

בכל תופעה גשמית יש השתקפות של תכלית רוחנית שאותה נועדה לשרת, ומוטל עלינו לחשוף תכלית זו. כאן באה לידי ביטוי אישיותו של כל אדם ומידותיו הייחודיות, שכן אדם חוֹף מציאות בהתאם להרהורי ליבו ובכל אירוע משתקף לו דבר ה' – בהתאם לדרכו שלו בעבודת ה'.

בזוהר (רעיא מהימנא, חלק ג', דף קע"ט, עמ' ב') נאמר כי מידת האבות הייתה "גדולה, גבורה ותפארת". כך מצינו בזוהר (חלק ג' בהשמות, דף ש"ב, עמ' א') כי "כל אחד ואחד מהאבות ידע את הקב"ה מתוך דרגתו ודבק בו באמצעות אותה דרגה".

אברהם ידע את הקב"ה מתוך אספקלריה שלו, שהיא מדת הגדולה – מדת החסד, שהיא ימין המלך, ועל כן אחז בה אברהם ולא עזב אותה לעולמים, ועשה טוב עם כל בני העולם.

יצחק ידע את הקב"ה בדרגת הגבורה, שנקראת (בראשית ל"א, מ"ב): "פחד יצחק". הוא פחד מהקב"ה.

יעקב ידע את הקב"ה מתוך דרגת "תפארת" שיש בה שילוב בין אהבה ויראה, ואיזון בין חסד לגבורה, בין גשמי לרוחני ונאצל (כפי שפורט בדברינו לעיל על פרשת בראשית). בשילוב זה, אין האדם זונח את הגשמיות אלא מעלה ומרומם אותה. הוא חי כשגופו נתון ומעוֹף בתוך המציאות, אך ראשו נמצא בשמיים ואחוז בשרעפים של קדושה.

על כן, כאשר יעקב רואה אישה הוא בהחלט מבחין ביופייה הגשמי, אך אינו מתמקד באמצעי הגשמי אלא בתוכן הרוחני המשתקף באמצעותו.

יופי שחז"ל משבחים

במשלי (ל"א, ל') נאמר: "שקר החן והבל היופי". אך יש מקרים שבהם חז"ל משבחים יופי.

על יופייה של שרה אומר רש"י (בראשית כ"ג, א') כי "בת עשרים כבת שבע ליופי";
על רחל נאמר (שם כ"ט, י"ז) "ורחל הייתה יפת תאר ויפת מראה";
על יוסף כתוב (שם ל"ט, ו') "ויהי יוסף יפה תאר ויפה מראה";
על אסתר נאמר (אסתר ב', ז') "והנערה יפת תאר וטובת מראה";
על דוד נאמר (שמואל א', ט"ז, י"ב) "והוא אדמוני עם יפה עיניים וטוב רואי".
על רבי יוחנן מצינו במסכת בבא מציעא (דף פ"ד, עמ' א') כי הוא האחרון שנשאר מיפי התואר של ירושלים.
ובכן, מהי חשיבותו של היופי?

יופי כהרמוניה בין גשמי לרוחני

המהר"ל בספרו "גור אריה" שואל שאלה זו ומשיב כי יופי נבחן בעיני המתבונן, אך ככלל דבר שיש בו הרמוניה ומיזוג נאה בין מרכיבים שונים של גוון וצורה – הוא אסתטי ונעים לעין. בהתאם לכך נראה כי הכתובים אינם עוסקים ביופי גופני וחיצוני, אלא ביופי הנובע מהשתלבות, מזיגה ושלמות של גוף ונפש. בהתאם להסברו של המהר"ל נראה, כי דברי משלי על "שקר החן והבל היופי" מתייחסים לאסתטיקה הפיסית השטחית ולמעטה החומרי של האדם. יופי זה הוא אכן הבל, שכן הוא מתפוגג. אין בו ממשות והוא חולף ועובר עם השנים. לעומת זאת, רוחו של האדם מתחשלת והולכת עם הזמן. יופיו הפנימי גובר ככל שדבר ה' חודר אל תוכו ומעצב את הווייתו והוא מקבל "הדרת פנים". במקרה זה בוקע מן האדם אור אלוקי, שמבטא יופי מסוג אחר – נצחי. זהו היופי של שרה. על כן, כאשר שרה הייתה בגיל עשרים, כשהגוף החומרי בשיאו, הייתה שרה יפה כבת שבע, שלא טעמה טעם חטא. יופיו של ילד נובע מן התום שלו. מכך שדבר ה' מפעם בנשמתו בלא שהושחת מעכירותו של החומר ומדברו של היצר. יופי זה הוא ששיבחו המקראות גם לגבי רחל, אסתר, יוסף ודוד. יופי זה הוא ששיבחו חז"ל במסכת בבא מציעא ביחס לרבי יוחנן והוא הומשל לכוס של כסף בוהקת באור דמדומים, שממנה עולה ניצוץ.

את היופי הזה ראה יעקב ברחל!

יופייה של רחל בעיני יעקב

יעקב התמחה במידת התפארת המשלבת גשמיות עם רוחניות. "כל מה שהיה רואה דבר נאה אמר אם לגשמי זה נאה, מכל שכן אם היה בזה הדבר הלול ושבח לה".

והנה, נגלה לנגד עיניו של יעקב יופייה של רחל, המבטא התגלמות של הרמוניה בין יופי פנימי ליופי חיצוני, כאשר זוך פנימי וטוהר רוחני משתקפים במראה פניה וניבטים מעיניה. רחל היא השתקפות מובהקת של מידת התפארת שבאמצעותה עבד יעקב את ה'. על כן הסיק יעקב כי זו האישה שראויה לו ועימה יקים את ביתו ויבסס את דרכו בעבודת ה'.

דמות דיוקנו של אביו נראתה לו בחלון

יוסף עבר ניסיון קשה עם אשת פוטיפר. חז"ל אומרים במסכת סוטה (דף ל"ו, עמ' ב') כי הוא ניצל מניסיון זה מכיוון ש"דמות דיוקנו של אביו ראה בחלון". מהי הדמות שראה ברגע שכזה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" (על פרשת ויצא) מביא את דברי ה"מגיד" האמורים ומבאר מכוחם, כי יוסף למד מאביו שלא להסתכל על יופי פיסי במישור הגשמי שלו, אלא לתור אחר יופי פנימי והתמזגות שלו עם ערכים רוחניים. אשת איש שבאה לגרום לו לבגוד באלוקיו ולהשיב רעה תחת טובה לבעלה (פוטיפר) שהוא מיטיבו, אינה יכולה להיות יפה בעיניו. יש בה חוסר הרמוניה מוחלט בין מראה פיסי לבין רוחניות ומוסריות. על כן, דמות הדיוקן שאביו לימד אותו לראות, הביאה לכך שמראה של אשת פוטיפר היה דוחה בעיניו והוא יצא החוצה ונס על נפשו.

ה"מגיד" מלמדנו מהי הדרך שבה יש להביט על מציאות גשמית.

הנה כי כן, יופי חומרי אינו אלא מעטה חיצוני שמתמוגג כמו הבל. היופי האמיתי נובע מהרמוניה בין גוף לנפש ומשלמות רוחנית הנשקפת מבעד לחומר. הרמוניה זו מעוררת השתאות והתפעלות במיוחד אצל יעקב שמידתו היא "תפארת" כלומר מיזוג בין גשם לרוח ובין חול לקודש. על כן, כאשר נאמר כי רחל הייתה "יפת תואר ויפת מראה" ראה יעקב ביופי זה את מידתו שלו בעבודת ה'.

פרשת וישלח

על אש ועל להבה

"ויהי לי שור וחמור"

יעקב ועשיו נפגשים. אין זה מפגש בין אנשים שונים אלא התנגשות בין שני עולמות. יעקב אומר לעשיו כי אין מקום לעימות ביניהם, כי ידו תגבר! הכיצד? מכוח האפיון של תכונותיו.

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

לכאורה, בהתנגשות תרבויות אין זה מעניין למי מהצדדים יש יתרון בעושר פיסית כלשהו. מדוע חשוב אם כן לציין כי ליעקב היו גם שוורים וחמורים? האם זו עובדה רלוונטית במפגש שכזה?

חז"ל מבארים כי האמירה "ויהי לי שור וחמור" אינה מתייחסת לבעלי חיים אלא לתכונות.

כך דרשו חז"ל במדרש בראשית רבה (ע"ה, י"ב): "שור זה יוסף וחמור זה יששכר" וכן אמרו: "שור זה משיח בן יוסף, שנאמר (דברים ל"ג, י"ז): 'בכור שורו הדר לו', וחמור זה משיח בן דוד, שעליו נאמר (זכריה ט', ט') 'עני ורוכב על חמור'".

ברם, מה המשמעות הרוחנית המתבטאת בשני שבטים אלו, יוסף ויששכר, ובשני משיחים אלו, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד? מה מתאפיין בהם באופן שמבטא עליונות המסייעת בהתמודדות של יעקב על עשיו?

אש ולהבה

לאחר שנולד יוסף, מחליט יעקב לחזור לארץ ישראל, ממנה נמלט מחמת חששו מפני עשיו.

כך נאמר (בראשית ל', כ"ה): "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף, ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי". מה השתנה עם הולדת יוסף? האם אין עשיו ממשיך לאיים על חייו? והאם לא הייתה ליעקב עליונות רוחנית על עשיו גם קודם שנולד יוסף?

חז"ל דרשו (בראשית רבה, ע"ג, ז') כי יוסף הוא "שטנו של עשיו" שנאמר (עובדיה א', י"ח): "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה, ובית עשיו לקש". אכן, גם אש שורפת קש אבל, חז"ל אמרו במסכת בבא בתרא (דף קכ"ג, עמ' ב') כי "אש בלא להבה אינו הולך למרחוק".

נמצא כי עם הולדת יוסף נוספה השפעה רוחנית שבכוחה יכול היה יעקב להתגבר על עשיו, והיא משולה ללהבה שמכוחה יכולה האש להגיע גם למרחקים. מה פשר הדבר? מהו הערך המוסף של יוסף על פני יעקב? ה"מגיד" עומד בהקשר זה על שתי דרגות בבלמים ובאיזונים הנדרשים בין תכונות סותרות.

אהבה ויראה, התלהבות וקיפאון – כאחד

חז"ל אמרו במסכת אבות (ד', א'): "איזהו גיבור הכובש את יצרו". אדם צריך להתמודד עם שני יצרים ולכבוש אותם:

– יצר אחד הוא לרבוץ, לנוח, להתעצל ולהתרשל. מחמת יצר זה נמנע האדם מללמוד תורה כדבעי, מלקום לתפילה בזמן ומעשיית מצוות עשה כראוי;

– יצר שני מחמם את האדם לדבר עבירה. מחמת יצר זה האדם חוטא ועובר על מצוות לא תעשה, החל מלא תגנוב ולא תנאף ועד לאיסור עבודה זרה ולא תרצח.

– כנגד היצר המסית את האדם למנוחה ורביצה אמרו חז"ל (אבות ה', כ'): "יתגבר כארי לעשות רצון אביו שבשמים".

אהבת הבורא – היא המלבה את הרוח ומתגברת על החומר, שהוא מטבעו עייף וכבד.

אהבת ה' גורמת לאדם לעשות מאמץ לקיים מצוות עשה בגבורה ובהתלהבות.

– יראת הבורא – ניתנה כנגד היצר המחמם אדם ומסיתו לעשות עבירות. מכוח היראה, האדם מתכווץ במקומו ונמנע ממעשי עבירה. על כך אמרו חז"ל במסכת פסחים (דף נ', עמ' ב'): "יש עצל ונשכר". ה"מגיד" מבאר את הכתוב (משלי כ"ו, י"ג): "אמר עצל – ארי ברחובות", כי יצר הרע הוא הנמשל לארי, ולכן האדם הצטווה להתעצל מלחטוא ולא לצאת כלל לרחוב.

"האדם הצדיק הוא תמיד במחשבות קדושות, ואינו בטל אפילו רגע אחד. פשיטא שהוא עצל בזה מלעבור עבירה, כי איך יעבור, הלא עבירה, כשמה כן היא, שהוא עובר מאת פני אביו שבשמים, והוא אינו יכול להיפרד ולעזוב את אביו, אף רגע כמימרא, ועצל כזה ודאי נשכר".

- נמצא כי האדם צריך לחדד שתי תכונות אופי שונות ומנוגדות: מצד אחד, מידת האהבה המשרה עליו רוח של התלהבות. מידה זו נותנת מענה למידת העצלנות הטבעית של האדם מלעמול, מלחשוב ומלעשות מצוות.
- מצד שני, מידת היראה גורמת לאדם שלא לתור אחר ריגושים שיביאו אותו לידי חטא. במידת היראה אין כדי לעודד את האדם לקום ולפעול והיא גורמת לאדם לקפוא במקומו.
- נמצא כי מצד אחד מחנכים את האדם להתלהב כאש ומצד שני מבקשים ממנו לקפוא כקרח. מצד אחד בפנינו אהבה ומצד שני בפנינו יראה.
- לכאורה, אין לך סתירה גדולה מזו. מה יעשה אדם ולא יחטא? יהא פעלתן (ויחטא באיסורי לאו) או עצלן (ויבטל חיובי עשה)? למה מחנכים אותו?

אש בלי להבה

יעקב ידע למזג בין תכונות סותרות. הוא היה בגדר של אש שאינה להבה. האש של אהבת ה' גורמת לקום השכם. לא להתפתות לרבוץ ולנוח. אך האש היא בשליטה. היא רק מונעת חימום לדבר עבירה, אך אינה יוקדת ואינה מכלה הכול. זהו מעין "כפור חם". אש שאינה יוקדת ואינה לוהטת, ואין בה להבות. זו התלהבות עם שליטה עצמית.

מידת ה"תפארת" של יעקב, שיש בה איזון בין חסד לדין, לא אפשרה למידת החסד שבו לכלות את הכול. זו אהבה עם "קב חומטין" של איפוק וריסון. זהו איזון נדיר, קשה ומרהיב. מחמת איזון זה האדם ירא שמיים ונמנע מאובדן שליטה ומחטאי החימום ומצד שני אהבת ה' מונעת ממנו לקפוא על שמריו ומביאה אותו להיות אחוז מרץ ושמחה, המונעים מן האדם להתרשל במלאכתו.

אש עם להבה

אש בלי להבה נשלטת ומאפשרת לאדם להיות מאוזן ושמור מפני שני סוגי יצריו הפנימיים.

אבל, אש בלי להבה לא יכולה לגבור על יריב חיצוני.

יעקב נמנע מלהבות, כי עמל על איזון ושליטה פנימיים. אך בהעדר להבה לא היה באש שלו כוח להתפשט לשדה הקוצים שמסביבו ולכלות את השפעתו החיצונית של עשיו.

לכן, כל עוד לא נולד יוסף, לא יכול היה יעקב לשוב לבית אביו ולהיאבק בעשיו. עם הולדת יוסף השיג יעקב דרגה גבוהה יותר של להבה, הפורצת גבולות ומגיעה למרחקים ועם זאת נשלטת. זהו איזון קשה הרבה יותר, המחייב שליטה עצמית גבוהה ונעלה באופן נדיר ויוצא דופן. אש יוקדת זו של להבה והתלהבות, נקראת "שרפים", והיא מאפיינת מלאכי עליון. אך גם יוסף ניחן באש זו. בשיא יצריו כנער, בסביבת החטא האיומה של מצרים, הוא היה בלוע הארי, אך שלט בעצמו ולא חטא עם אשת פוטיפר. מי שניחן בשליטה שכזו יכול גם ללהוב.

"כל מגמת יעקב הייתה להכניע קליפת עשיו שהוא היצר הרע". מכוח האש הלוהבת של יוסף יכול היה יעקב לפגוש את עשיו חזיתית וגם להתמודד איתו. יעקב היה צריך את משיח בן יוסף בנוסף על משיח בן דוד. את אש הלהבה הנשלטת של בית יוסף, בנוסף על האש המאוזנת של בית דוד. משהשיג יעקב את שני סוגי האש הללו, את זו המאוזנת שלו, ואת זו הלוהטת ומכלה (אך נשלטת) של יוסף, יכול היה יעקב לבשר לעשיו כי ההתמודדות הוכרעה.

שור וחמור

אמור מעתה כי זה פשר השִׁיח בעת שיעקב אמר לעשיו: "זיהי לי שור וחמור": **שור** – זה יוסף, שעליו נאמר (דברים ל"ג, י"ז): "בכור שורו הדר לו" "שנגד מדתו שהוא מדת אש השורף את הקש לא תוכל לעמוד". **וחמור** – שמידתו לרבוץ כפי שנאמר (בראשית מ"ט, י"ד): "יששכר חמור גרם, רובץ בין המשפתיים".

הווי אומר כי עד כה הייתה ליעקב אש נשלטת (חמור), ומעת לידתו של יוסף יש לו גם אש להבה נשלטת! (שור).

הנה כי כן, יש שתי דרגות של בלמים ואיזונים.

א. אהבה מאופקת, שגורמת לאדם לנוע במרץ ללימוד תורה ולעשיית מצוות, תוך שמירה על שליטה עצמית של יראת שמיים, הבולמת, מאזנת ומונעת מן האדם להיכנע ללהט יצריו וגורמת לו לרבוץ תחתיו עת שנקרה

לידו מעשה עבירה חלילה. שליטה עצמית זו מאפשרת התמודדות פנימית עם יצרים התוקפים את האדם מזוויות שונות. אך מי שרוצה להתמודד גם עם כוחות חיצוניים, חייב להגיע לדרגה גבוהה יותר של בלמים ואיזונים.

ב. אהבה יוקדת לזהות ולזהות בעבודת ה', ועם זאת יראת שמיים שמונעת ממנו להט יצרים ומאפשרת לשלוט בהם ולרסן אותם. אש פנימית זו מחייבת שליטה עצמית גבוהה יותר, אך היא מלהיטה גם את הסביבה החיצונית וכובשת אותה.

הגאולה באה כשאדם מגיע לדרגה זו, שבה הוא מרוסן מכוח יראת השמיים שבו, אך לאש שבו נוספת – להבה!

פרשת וישב

פרסום או הצנע לכת

לעשות בפומבי ובשלמות

ראובן הבכור שומע כי האחים רוצים להרע ליוסף אחיו הקטן והוא מבקש להצילו. הכתוב אומר (בראשית ל"ז, כ"א): "וישמע ראובן ויצלהו מידם, ויאמר לא נכנו נפש". יושם אל לב כי ראובן אינו מתייצב לצידו של יוסף לסנגר עליו ולייפות את מעשיו. ראובן מציג את עצמו כמי שנמצא בצד של האחים, ואת רצונו להציל את יוסף הוא מסתיר תחת מעטה של עצה פרקטית "לא נכנו נפש". על כך אומרים חז"ל (רות רבה, ה', ו'): "בא הכתוב ללמדך שאם אדם עושה מצוה יעשנה בלב שלם, שאילו היה ראובן יודע שהקב"ה כותב עליו 'וישמע ראובן ויצילהו מידם' – בכתפו היה מוליכו אצל אביו". כלומר, כאשר אדם עושה פעולה ערכית וראויה – אל יסתתר! אלא יביע עמדה גלויה ויעשה מעשה אמין ושלם. דברים אלה ברורים על פניהם. אבל, המדרש שם ממשיך ומתייחס לשני מקרים נוספים:

א. משה חשש לקבל על עצמו את השליחות האלוהית להושיע את בני ישראל ממצרים, פן ייפגע מכך אחיו הגדול אהרן. על כך אומר הכתוב (שמות ד', י"ד): "ויחר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא, וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו". אהרן טוב עין ושמח שאחיו מקבל את המשרה אך שמחתו היא בליבו. אין הוא מראה אותה כלפי חוץ.

על כך אומרים חז"ל כי "אילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתוב עליו 'הנה הוא יוצא לקראתך' – בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו".

ב. בועז ראה את רות המואביה בין הקוצרים בשדהו והוא נתן לה מעט לחם. כך נאמר (רות ב', י"ד): "ויאמר לה בעז לעת האוכל גשי הלום ואכלת

מן הלחם וטבלת פתך בחומץ, ותשב מצד הקוצרים ויצבוט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר". בועז הסתיר את רגשותיו ונתן לה נתינה מועטת, עצורה, סמלית, מנומסת.

על כך אומרים חז"ל כי "אילו היה יודע בועז שהקב"ה יכתוב עליו 'ויצבוט לה קלי' – עגלים פטומים היה מאכילה".

ודוק, במקרה של ראובן מובן מדוע היה עליו לעשות מעשה בפרהסיא, שכן התייצבותו לצד אחיו הצעיר הייתה בגדר של סנגוריה יעילה וחשובה. אבל מדוע חשוב היה שאהרן יחצין ויראה בפומבי, בתופים ובמחולות את שמחתו? ומדוע חשוב היה שבועז ייתן לרות ארוחה דשנה ולא יצניע את רגשותיו כלפי אישה זרה שראה לראשונה?

אילו ידעתי שאתפרסם הייתי משנה מעשיי?

מדרש זה מעורר לכאורה קושי נוסף, שכן חז"ל אומרים כי אילו היו ראובן, אהרן ובועז יודעים כי הכתוב יציין את מעשיהם הרי שהיו עושים הרבה יותר. משמע כי הפרסום היה משפיע על היקף העשייה שלהם. ברם, שזה לכאורה מניע אישי המוריד ומפחית מערך המעשה. על כן שואל רבי ישעיהו הלוי הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה, על בראשית, פרשת וישב-ויגש, תורה אור, י') כי "ברישא אמר המדרש שיעשה המצוה בלב שלם, שהכוונה בזה שיעשה לשם מצוה ולא לשם כוונה אחרת. לעומת זאת, בסיפא אמר, 'אלו היה יודע'... נמצא שהיו עושים המצוה על מנת להתכבד בה". מעשה שאדם עושה כדי להתכבד בו, הוא לכל הפחות "לא לשמה" וערכו יורד ואין לומר כי נעשה בלב שלם. כיצד ייתכן אפוא כי מניע זה מביא לשלמות המעשה?

כשמבינים מהות עושים בהתלהבות

השל"ה משיב כי המשמעות של עשיית מצוה בלב שלם היא "שהעושה יירד לעומק המצווה וישכיל ויבין בה עד היכן היא מגעת, ואז כשיתבונן בליבו גודל עניינה, יעשנה יותר בזריזות ובהידור תכלית ההידור. ראובן ואהרן ובועז לא ירדו לעומק המצווה, ואדרבא סברו כי מה שהם עושים הוא לפנים משורת הדין. אילו היו יודעים שהתורה תכתוב את מעשיהם, מכיוון שהדבר נחשב למצווה, היו עושים ביתר זריזות והידור. דבר המורה על גודל המצווה".

האם עדיף פרסום או הצנע לכת?

ההסבר של השל"ה מרהיב, אבל נראה כי נותר בפנינו קושי עקרוני, שכן חז"ל אומרים ביחס לראובן ואהרן כי אילו ידעו את גודל המעשה היו עושים אותו **בפומבי**. ובכן, האם זו דרך לעשות מעשה טוב? לעין כול? האם מעשה בפומבי נעשה בכוונה שלמה או שמא הוא נגוע מיניה וביה, במניע של יצר פרסום וחתימה לפרסום ולכבוד? לכאורה, הרי ככל שמעשה גדול יותר, וככל שהעושה גדול יותר, כן המעשה נעשה בצנעה ובסתר.

מי שעושה בלב שלם – עושה בצנעה, כפי שנאמר (מכה ו', ח'): "הגיד לך אדם מה טוב, ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד **והצנע לכת עם אלוך**". חז"ל אמרו במסכת מכות (דף כ"ד, עמ' א'): "והצנע לכת" – זה הוצאת המת והכנסת כלה. והלא דברים קל וחומר ומה דברים שאין דרכן לעשותן בצנעה אמרה תורה 'והצנע לכת', דברים שדרכן לעשותן בצנעה על אחת כמה וכמה".

פרסום הוא חטא

הרמ"א פסק בהגהתו על שולחן ערוך (יורה דעה, סימן רמ"ט, סעיף י"ג): "לא יתפאר האדם בצדקה שנותן. ואם מתפאר, לא די שאינו מקבל שכר, אלא אפילו מענישים אותו עליה".

מפסקו של הרמ"א עולה כי אם אדם עשה מצווה ופרסם אותה, הוא פגם בכך בקבלת השכר שמגיע לו בגינה. הכלל הוא (קידושין, דף ל"ט, עמ' ב') ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" אך לא כי אין שכר, אלא כי "האי עלמא" הוא בבחינת "ליכא". אין בעולם הזה ערך שיש בו כדי לשמש כשכר, בהיותו גשמי, יחסי ומוגבל. אבל, כבוד הוא דבר רוחני מאוד. על הנשמה נאמר (תהילים נ"ז, ט'): "עורה כבודי". על כן, מי שקיבל כבוד נטל דבר רוחני ובכך פגם בשכר המגיע לו ואדרבה, חלף שכר הוא עלול גם לקבל עונש, על חטא הגאווה.

רבי יוסף קארו בספרו "בית יוסף" (יורה דעה, סימן רמ"ז), מביא את דברי ספר מצוות גדול (סמ"ג עשין קס"ב) כי זו נקודת הבחנה בין ישראל לעמים, כפי שמצינו במסכת בבא בתרא (דף י', עמ' ב') שחז"ל דרשו את הכתוב במשלי (י"ד, ל"ד): "צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת" – "צדקה וחסד שאומות העולם עושים, חטא הוא להם, שאין עושים אלא להתייחר וכל המתייחר נופל בגיהנום". בהלכה נפסק אפוא כי **אסור לפרסם מתן צדקה**.

הפרסום ראוי

מצד שני, הרמ"א ממשיך ופוסק שם כי "מי שמקדיש דבר לצדקה, מותר לו שיכתוב שמו עליו כדי שיהא לו לזכרון – וראוי לעשות כן". מקור הדברים בשו"ת הרשב"א (חלק א', סימן תקפ"א) שנשאל האם יש לעשות שלט הנצחה לכבודו של מי שתרם בניין לבית הכנסת? הרשב"א פוסק שיש לעשות כן "וזו מדת חכמים היא ומדת ותיקים, כדי ליתן שכר לעשות מצוה. ומדת התורה היא, שהרי היא כותבת ומפרסמת את עושי מצוה. ואם התורה עשתה כן, צריכים אנו להלך אחר מידותיה של תורה שהן דרכי נועם".

הרשב"א מביא את דברי המדרש האמורים ביחס לראובן, אהרן ובעז, כי אילו היו יודעים שהכתוב יפרסם את מעשיהם, היו עושים הרבה יותר. כמו כן, מביא הרשב"א את סוגיית הגמרא במסכת בבא בתרא (דף קל"ג, עמ' ב') כי בעת שיוסי בן יועזר מכר מרגלית והקדיש את התמורה למקדש עמדו הגזברים וכתבו "יוסי בן יועזר הקדיש אחת. בנו הקדיש שש". הרשב"א מסיק על כן "מכאן אתה למד שהיו נוהגים לכתוב את שמות המקדישים לשמיהם להיות להם לזיכרון טוב על מצוות ולפתוח דלת לעושה מצוות". כלומר, עושים הנצחה ומשתמשים בתכונת ההתפארות וביצר הפרסום של האדם כדי לעודד אותו ואת זולתו לתרום.

ההבחנה בין מעשה שיש בו חידוש למעשה טבעי

מהו אם כן גדר הדברים? מתי אסור הוא הפרסום וראויה הצנעת הלכת, ואימתי ראוי הוא הפרסום?

ה"מגיד" מביא בשם הבעש"ט את ההבחנה הבאה:

- מעשה שיש בו חידוש מבחינת העושה, ואין הוא טבעי לו מכוח מדרגה רוחנית שאליה הגיע זה מכבר – יש להצניע. אל תשלוט עין זרה בהתלהבות שבאה כעת בליבו. את מה שצריך להתפתח, לנבוט ולהשריש – מן ההכרח לעשות בצנעה. בפרטיות. בלי לשתף עין זרה ובלי להיות חשוף להשפעות של החברה ולדעת הזולת.
- התנהגות שאינה מושרשת, נוטה להגזמה או לגוויעה בהתאם לתגובות החברה ולכן אסור לחשוף אותה בפני איש עד שתשתרש ותהפוך לטבעית. דברים מתפתחים באמת ובצורה אותנטית, רק אם הם נסתרים.

- לעומת זאת, מעשה שאין בו חידוש לאדם, כי הוא המשך טבעי לדרגה הרוחנית שאותו אדם השתרש בה - אפשר וצריך לעשות בגלוי. מעשה שמתאים לאישיות של אותו אדם, גם לא יגרור התפעלות ויתקבל בטבעיות. אין לחשוש מגילוי. אדרבה, אדם לא צריך להסתיר הוויה קיימת ומושרשת, ומה שמבטא את אישיותו אל לו לחשוש לעשות בגלוי, בלא לחשוש מתגובת החברה.

אהבת אחים לעומת אהבת בני זוג

ה"מגיד" מביא דוגמא לכך מן הכתוב בשיר השירים (ח', א'): "מי יתנך כאח לי... אמצאך בחוץ אשקך גם לא יבוזו לי". אהבה בין אחים היא פועל יוצא טבעי מכך שמקור שניהם בנפש האב שבה נכללים נפשות בניו ובנותיו. אהבה זו היא גלויה ומקבלים אותה באופן טבעי. ממילא אין מה להסתיר ומה להצניע. לעומת זאת, אהבת איש ואשתו חייבת להיות בסתר, כי יש בה איחוד בין שני אנשים שבאו ממקור שונה והאהבה הניצתת ביניהם היא חידוש. אהבה זו תשתרש ותתפתח באופן ראוי רק אם תישמר בפרטיות מלאה ובלי לחצים חברתיים לחיוב או לשלילה.

בדומה לכך באהבת ה' - פעולות הנובעות מדרגה רוחנית שאדם התבסס בה, מותר לעשותם בגלוי ואין להסתירם או להתבייש בהם. אדרבה, חל לגביהם הכלל של "זה אלי ואנוהו" ומוטל על האדם להראות חזותו ברבים. אבל, מעשים שאדם חש בהם התלהבות פתאומית ודרגה נעלית ומסעירה שטרם חש עד כה - ישמור נא בצנעה, למען יתפתחו הדברים עוד ויישארו בטהרתם.

הכתוב מלמד בדיעבד שהרגש היה טבעי וטהור

בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" את דברי חז"ל ביחס לראובן, אהרן ובעז:
-ראובן לא הכיר ביכולותיו להשפיע על כלל אחיו ולא עמד על עוצמת האחריות שחש כבכור כלפי אחיו הקטן. ראובן חשב כי ברגשותיו אלה יש מן החידוש וממילא אל לו לתת פומבי לחידוש זה.
-אהרן לא היה מודע להשתרשות מידת העין הטובה שבה ניחן כששמח בזכייתו של משה אחיו. הוא חשב שזו התלהבות פתע שאחזה בו.
-בעז לא היה מודע להשתרשות האצילות בטהרתה בנתינה שלו לרות.

אילו ידעו ראובן, אהרן ובוועז, שהרגש הזה שבתוכם הוא טהור, טבעי ומושרש, היו עושים הרבה יותר ובפומבי. אך הם חשו חידוש בנפשם וחשדו בחידוש זה ובטהרתו. משום כך, הצניעו את מעשיהם ועשו אותם בצנעה ובמשורה. על כך אומר המדרש כי אילו ידעו שטהור ומושרש הוא הרגש שנבט בתוכם, היו עושים את המעשה בשלמות הלב, בהתלהבות – ובפרהסיא.

הנה כי כן, מעשה הוא מושלם ונעשה בכוונה שלמה וראויה, כשהעושה נוהג בהצנע לכת.

מצד שני, רגש הכבוד מעודד בני אדם לעשייה וצריך להשתמש בו למטרה זו. נקודת המבחן המבחינה בין צניעות לבין פרסום היא, האם מדובר בהתנהגות מושרשת הנובעת באופן טבעי ממדרגה רוחנית שהאדם השיג מקדמת דנא או שזה חידוש רגשי שנבט כעת.

אם זו התנהגות המשקפת את האישיות ואת דרך הילוכה, אל לו לאדם להסתיר את מהותו. יראה נא את מהותו ואת דרכו לרבים ויעודד אותם לעשות כמוהו. אם זהו רגש חדש ומתפתח, הרי שמן הראוי להצניע לכת ולהימנע מכל השפעה חברתית, הן מעידוד שמצמיח התלהבות יתר והן מביקורת מצמיתה. ביחס למה שעוד צריך להשתרש, לגדול ולהתפתח – חל הכלל של "הצנע לכת עם ה' אלהיך".

פרשת מקץ

העדר קודם להווייה והווייה גורמת להעדר

כיצד ייתכן ששבע שנות השובע קודמות לשבע שנות הרעב

יוסף פתר את חלום פרעה כי יבואו על מצרים שבע שנות שובע ולאחריהם שבע שנות רעב.

כך נאמר (בראשית מ"א, כ"ח-ל"א): "אשר האלהים עושה הראה את פרעה. הנה שבע שנים באות, שָׁבַע גדול בכל ארץ מצרים. וקמו שבע שני רעב אחריהן ונשכח כל השבע בארץ מצרים, וכילה הרעב את הארץ. ולא ייוודע השבע בארץ מפני הרעב ההוא אחרי כן, כי כבד הוא מאד".

נמצא כי קודם יהיה טוב ואח"כ יהיה רע.

ברם, שלא זו דרך העולם.

ככלל "ויהי ערב ויהי בקר", קודם שורר חושך ואחריו בא אור וההעדר קודם להווייה. זרע נרקב בעפר קודם שהוא צומח ונובט; "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום...ויאמר אלהים יהי אור". "מציאות החושך היא הסיבה לאור", ובגמרא במסכת שבת (דף ע"ז, עמ' ב') אף מצינו כי העיזים השחורות צועדות בראש העדר ואחריהן פוסעות העיזים הלבנות ("עיזי מסגן ברישא והדר אימרי") – "כבריינו של עולם" שבו שורר חושך לפני שבוקע אור. על כן, כותב רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ב'), כי כאשר באים ייסורים על האדם ראוי לו שישמח בהם ויודה לה' עליהם כמו על הצלחותיו "כי יהיה החושך סיבת האורה, כמו שכתוב (מיכה ז', ח'): 'אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי – קמתי! כי אשב בחשך – ה' אור לי', ואמרו חז"ל (במדרש תהילים מזמור כ"ב): אלמלא נפלתי לא קמתי, אלמלא ישבתי בחושך, לא היה אור לי".

אברבנאל (בראשית א', ה') מבאר כי ההעדר קודם להווייה לא רק כרונולוגית אלא שההעדר הוא **תנאי** לצמיחת ההווייה הבאה אחריו, שכן תחילה יש "בכוח" ורק לאחריו יש "בפועל". בלי היריון ועובר אין לידה, ובלי זרע אין צמיחה ופרי. ההעדר

נחוץ כדי לבטל מצב סטטי נתון, שכן ע"י ביטול זה ניתן לממש את הפוטנציאל הטמון בו ולאפשר לו לצאת מן הכוח אל הפועל. צריך לקלף קליפה כדי לשלוח את הפרי ואם זרע רוצה לנבוט ולהצמיח עץ, עליו לבטל את מציאותו הקיימת ולהירקב, כדי שהפוטנציאל הטמון בו יפרוץ וישגשג. מי שדבק בקיום העכשווי שלו, לא יכול להתפתח. הוא יקפא על מקומו. מדוע השתנה אם כן טבע העולם ביחס לשבע שנות השובע שקדמו לשנות הרעב במצרים?

שני תהליכים – העדר קודם להווייה ו"שבירת הכלים"

ה"מגיד" מוצא לכך הסבר מרהיב ומבאר, כי כשם שיש תהליך של העדר קודם להווייה שבו החושך קודם לאור, כך יש תהליך של "שבירת כלים" שבו השובע מביא את הרעב.

"מן הראוי שיהיו שבע שנות הרעב בראשונה, בסוד חשכה קודמת לאורה. אך היו בסוד ז' מלכים שמתו, שהגדלות באה מתחילה וע"י זה באו לידי מיתה, כל אחד אומר אני אמלוך". נבאר.

שבירת הכלים

בסוף פרשת וישלח (בראשית ל"ו, ל"א – ל"ט) מנויים "המלכים אשר מלכו בארץ אדום, לפני מלך מלך לבני ישראל". הכתוב מוצא לנכון למנות מלכים אלו בפירוט רב: "וימלך באדום בלע בן בעור, ושם עירו דנהבה; וימת בלע, וימלך תחתיו יובב בן זרח מבצרה; וימת יובב, וימלך תחתיו חושם מארץ התימני; וימת חושם, וימלך תחתיו הדד בן בדד המכה את מדין בשדה מואב ושם עירו עוית; וימת הדד, וימלך תחתיו שַמְלָה ממשרקה; וימת שמלה, וימלך תחתיו שאול מרחובות הנהר; וימת שאול, וימלך תחתיו בעל חנן בן עכבור; וימת בעל חנן בן עכבור וימלך תחתיו הדר ושם עירו פעו, ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב". מדוע מצא הכתוב לנכון למנות מלכים אלו? ומדוע נאמר על כל אחד מהם: "וימלך – וימת"?

האר"י מבאר כי בראשית הבריאה התפשט אור גדול שהכלים הגשמיים לא הכילו אותו. על כן התחוללה "שבירת הכלים" והסתלק מהם אורם וחיותם. כלים אלו נקראים מלכים קדומים שמתו. פרשת מיתת מלכי אדום באה ללמד על "שבירת הכלים".

כך כתב רבי חיים ויטאל בספרו "ליקוטי הש"ס":

"ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום. דע כי אלו המלכים הם סוד הכלים שנשברו אשר כל אחד מהם הוא בכח מלך אחד. וזהו 'וַיִּמָּת' כי שבירתם והסתלקות

אורותיהם זהו מיתתם...שמלכו מכח האורות שבאו להם מבינה בבת אחת וכו', ולכן היה אורם רב וכו', ולכן לא יכלו לסבול הכלים ונשברו".

התנפצות כלי נובעת משאיפה להכיל יותר מהקיבולת

מדוע לא הכילו הכלים הגשמיים את האור העליון? מדוע נשברו? רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "דברי סופרים" (אות י"א) כתב כי "כל חוליי הגוף נמשכים מחוליי הנפש אשר שורשם והתחלתן הגאות, כידוע שהתחלת שבירת הכלים ע"י מחשבת אני אמלך ומה שהתגאו לקבל שפע יותר מהראוי להם, וע"י זה נגרם האמור במסכת בבא קמא (דף נ"ד, עמ' א') 'שבירתן של כלים שהוא מיתתם'".

הווי אומר כי כלי שמבקש להכיל יותר מיכולת הקיבול שלו – מתנפץ.

מות המלכים

כיצד מתבטא הליך שבירת הכלים ביחס למלכים?

ה"מגיד" מבאר את מות המלכים כההליך שהתחולל באופן הבא:

א. תכונתו של המלך היא להיות עצמאי ולחשוב כי אינו זקוק לשום גורם זולתו.

"עיקר השבירה היה מחמת זה, שכל אחד אמר אני אמלך. פירוש מדת מלכות נקרא בכל דבר ובכל מדה שהוא בפני עצמו. וזהו נקרא מלוכה של הדבר. וכן כל מלך הוא גם כן על שם כך, שהיא מלוכה בפני עצמה ואין צריך לשום דבר".

ב. ברם, שאין שום דבר שיוכל לחוש עצמאות, שהרי יש לו תלות מובנית בקב"ה.

"ובאמת לא שייך זה כי אם באלהותו יתברך ולא על שום דבר, כי כולם צריכים לינק משורש אלהותו. ובלעדיו כולם לאפס ותוהו נחשבו".

ג. הקב"ה ברא את המידות השונות (חסד, גבורה, תפארת) בצלמו. ממילא, מכיוון שבקב"ה עצמו יש מלכות ואי תלות מוחלטת, הרי שהמידות שאפו אף הן לעצמאות זו.

"מתחילה היו נמשכים המדות מעט משורש אלהות, עדיין היה מוטבע בהן מדת אנא אמלך כמו שהוא בשורש, כי בשורש שייך מדה זו".

ד. הקב"ה ראה כי אין דרך שבה יוכל נברא לחוש אי תלות, שהרי הוא זקוק לקב"ה בכל הווייתו. על כן, צמצם הקב"ה כביכול גם את מידת המלכות שלו

עצמו, כדי שהברואים הנדמים אליו יבינו כי מלך אינו יכול להיות עצמאי ומתנשא.

"מתחילה עלה במחשבה אנא אמלך, ואח"כ כששער שיעורים שאין מלך בלא עם, צמצם את כבודו יתברך, כדי שיוכלו העולמות לסובלו. נמצא כי מחשבה ראשונה היא אנא אמלך, היה בשביל גדולתו. ותענוג גדול, וזה לא היה יכול להיות כי אם ע"י צמצום".

אין מלך בלא עם

ה"מגיד" מבאר כי מלך צריך להבין שהוא ראשון בין שווים. אין הוא שונה מנתיניו ואל לו להתגאות עליהם כי אינו שונה מהם, ורק מכוח רצונם הוא משמש כמלכם. "האדם שממנים אותו למלך הוא כמו שאר אדם, רק רצון העבדים היה למנותו מלך, ולהיותה מדרגה תחתונה מאד כזו שצריכה לקבל מעבדים, על כן 'רגליה יורדות מות' (משלי ה', ה')".

מה לו למלך כי יתנשא אם כל מלכותו נובעת מכך שאחרון העבדים בחר בו לשמש כמלך?

על המלך להבין כך:

א. מי שמתנשא על שאר האנשים וחושב בליבו שהוא חכם מהם סבור כי כתוצאה מכך קיבל את מלכותו, עליונותו ועצמאותו.

ב. בפועל, מלכותו נובעת ושואבת מן האנשים שנמצאים במדרגה תחתונה ממנו, המקבלים אותו עליהם כמלך. ממילא, אם הוא מתנשא עליהם ומתנתק מהם הרי שמלכותו אובדת!

ג. אין לו אפשרות להתנשא על הנתינים שתחתיו שהרי יש לו תלות מלאה בהם. רק אם יהיה כאחד מהם יגיע לפסגות, וזו המשמעות העמוקה של דברי חז"ל במסכת אבות (פרק ד', משנה ט"ו): "הווי זנב לאריות".

ד. ההתנשאות וההתבדלות אינה מדגישה את מלכותו ועליונותו, כי אדרבה כשהוא לא מזוהה עם נתיניו הכפופים לו ואינו מקובל עליהם כמלך – זוהי שבירת מלכותו.

"לפני שבר גאון"

"מות המלכים" הוא תהליך המתחולל בכל אדם, שהרי יש לאדם רצון טבעי להיות עצמאי ובלתי תלוי באמצעי כלשהו. נטייה זו נובעת מצלם אלוקים שבו, הכולל בתוכו מלכות. אולם, הגשמת רצון זה עלולה להיות הרסנית, אם יש באדם גאווה

והוא סבור שאינו זקוק לאיש ובידו להגיע עד ה' אלוקיו בכוחות עצמו. רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" (על פרשת שמות) מביא את דברי האר"י "וימלוך וימת" – רצה לומר 'וימלך' – מיד כשאדם מתחיל להתגאות ולהתנשא זוהי מיתתו". רבי לוי יצחק מבאר: "בזה שמתחיל להתגאות, נקרא מלוכה שממליך עצמו – זו היא מיתתו".

שבע שנות השובע גרמו לשבע שנות הרעב

בהתאם לתהליך זה מובן כי במצרים באו שנות הרעב לאחר שנות השובע, כתוצאה בלתי נמנעת של גאוה היוצרת שבירת כלים. שבע שנות השובע האדיר יצרו תחושה של מלכות ואי תלות. היה מי שחשב כי העושר והכבוד הם נחלתו הטבעית, וכי הוא הגיע אל המנוחה ואל הנחלה של עצמאות. מחשבה זו מחשיכה את האורה, מציבה סכר בפני השפע וגורמת לשבירת הכלים ולאובדן המלכות. בעקבות כך החלו שבע שנות רעב, שכלו את השובע כליל והשכיחו את קיומו. העולם חזר למצב שבו הכירו הכול בשבריריות הקיום ובתלות המוחלטת של האדם באלוקיו.

נמצא כי שנות השובע קדמו לשנות הרעב, שכן – הן גרמו לשנות הרעב.

הנה כי כן, קיימים שני תהליכים:

א. העדר קודם להוויה – רע קודם לטוב. האור מפציע לאחר חושך וזרע נרקב בטרם שהוא נובט ונוצרת צמיחה. שבירה מביאה לבניין. היא נחוצה כדי להוציא כוחות מן הכוח אל הפועל. אם לא נחוש העדר לא נמש את הכוח הגלום בנו ולא נגיע אל ההוויה.

ב. שבירת כלים – הטוב קודם לרע. שנות השובע גורמות לשנות רעב, מכיוון שתחושת התנשאות, עצמאות ואי תלות, מביאים להתנפצות הכלי הגשמי שאינו מכיל עוד את האור והשפע שהוענקו לו. תחושת הוויה זו מביאה להעדר שבא אחריה.

שני הכללים הללו מתאחדים למשפט אחד לפיו:

בניין הגאווה מביא לשבירה ושבירת הגאווה מביאה לבניין!

פרשת ויגש

"והקול נשמע - באו אחי יוסף"

פעולה נאצלת שיש לה אפקט מפתיע

יוסף מתוודע אל אחיו. הוא מקרב אותם ומראה להם כי על אף כל מה שקרה הוא אח שלהם ואוהב אותם. זו גדולת נפש מצידו. לשים הצידה משקעי עבר, דחייה ושנאה שספג, מכירה והגליה מבית אביו שהסבו לו ולאביו סבל נוראי. יוסף מראה לנו מופת של יכולת לשכוח. לסלוח. לאהוב. לקרב. אכן, זו גדולה שקשה לתאר. אם נשאל, מי היא הנפש הפועלת באירוע זה? התשובה בבירור – יוסף. אכן, כך מצינו בכתוב (בראשית מ"ה, א'): "ולא יכל יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו ויקרא הוציאו כל איש מעלי, ולא עמד איש איתו בהתוודע יוסף אל אחיו". יוסף הוא המתוודע. הוא הפועל והאחים הם הנפעל. בהמשך אף נאמר (שם, ד'): "ויאמר יוסף אל אחיו גשו נא אלי ויגשו, ויאמר אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצרימה". יוסף הוא הדובר. הוא הנושא והאחים הם הנשוא. והנה, מה היא ההשלכה של הדברים? (שם, ט"ז): "והקול נשמע בית פרעה לאמור באו אחי יוסף". הם נשוא ההתייחסות. משל היו הם אלו שהגיעו והשפיעו. הכיצד?

הקול שנשמע אינו הקול המצופה

מצופה היה שהקול שיישמע אחרי שיוסף התוודע לאחיו יהיה כי: "יוסף קרב את אחיו", או כי "יוסף, המושנה למלך, התוודע אל אחיו". כך מצופה היה, מכוח כמה טעמים:

- א. מעשי – יוסף הוא זה שעשה. הוא הדומיננטי.
- ב. מהותי – על המעשה הנאצל של יוסף שסלח יש לספר, ולא על האחים שהגיעו אליו.

ג. פרקטי – חדשות שאנשים עוסקים בהם מתמקדות בדרך כלל במי שמפורסם. הוא זה שמעניין. על כן, מדברים אודותיו ואודות מה שקרה לו ועל השפעת האירועים עליו. השמועה הייתה צריכה על כן לעסוק במה שעשה האיש המעניין והמשפיע – יוסף.

הכיצד זה אירע כאן כי תוצאת הדברים עסקה דווקא באחי יוסף?
ה"מגיד" ראה בכך ביטוי לתהליך שמימי כולל וחשוב.

"אדם אין לעבוד את האדמה"

אדם צריך להכין כלי לפני שיושפע עליו שפע. הקב"ה אומר (דברים ט"ו, י"ח): "וברכך ה' אלוך בך בכל אשר תעשה". אדם צריך לעשות כדי שתחול עליו הברכה. אדם צריך לבקש כדי שייענו משאלותיו.

רבי חיים ויטאל כתב בשם האר"י בספרו "עץ חיים" (שער ל"ט, דרוש ב') כי זה פשר הכתוב (בראשית ב', ה'): "ואדם אין לעבוד את האדמה" – כל עוד שאין בקשה ותפילה מלמטה, אין יורד השפע מלמעלה.

אף ביחס לרוחניות – האדם צריך לעשות מעשה כדי לקבל שפע. במסכת יומא (דף ל"ט, עמ' א') דרשו חז"ל את הכתוב (ויקרא י"א מ"ד): "'והתקדשתם והייתם קדושים', אדם מקדש עצמו מעט – מקדשים אותו הרבה; **מלמטה** – **מקדשים אותו מלמעלה**; בעולם הזה – מקדשים אותו לעולם הבא".

כמו כן דרשו חז"ל במסכת שבת (דף ק"ד, עמ' א') את הכתוב (משלי ג', ל"ד): "'אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן' – בא ליטמא פותחים לו, **בא להיטהר מסייעים אותו**".

כלומר, צריך אתערותא דלתתא (התעוררות מלמטה) כדי שתחול אתערותא דלעילא (התעוררות מלמעלה). הדברים מפורשים בכמה פסקאות בזוהר:

א. "בוא וראה, דבר מלמעלה אינו מתעורר עד שיתעורר למטה מקודם לכן, שאלמלא כן על מה ישרה ההוא שמלמעלה? כיון שהתעורר האדם התעוררות ראשון, אז מתעוררת ההתעוררות שלמעלה" (זוהר, חלק א', דף ע"ז, עמ' ב');
ב. "הרי אני רואה שההתעוררות למעלה אינה אלא כשמתעורר למטה" (זוהר שם, דף פ"ו, עמ' ב');
ג. "בהתעוררות שלמטה נמצאת ההתעוררות למעלה, שהרי לא מתעורר למעלה עד שמתעורר למטה" (זוהר שם, דף פ"ח, עמ' א);
ד. "הדרגה שלמעלה אינה מתעוררת למעלה עד שמתעוררת תחילה למטה" (זוהר שם, דף ר"י, עמ' ב').

אין אפשרות להגיש בקשה בלי שהשער ייפתח

ברם, כדי שהאדם יוכל לפעול ב"אתערותא דלתתא" הוא צריך שייטעו בו כוח מלמעלה ("אתערותא דלעילא"). בלי סייעתא דשמיא אי אפשר לבקש דבר ואף אי אפשר להתפלל.

עובדה היא כי כאשר אנו ניצבים לפני ה' ומבקשים להתחנן על כל היקר לנו, הדעת מוסחת והריכוז אובד. לאדם אין קושי לשוחח שעות עם חבר. אבל, דווקא כשהוא מנסה לעמוד בתפילה לפני מלך מלכי המלכים, במעמד מפעים שתוצאותיו קריטיות, הרי שליבו אינו עימו ומחשבתו נודדת, לכל מה שלא חשוב. הגיעו דברים לידי כך שבתלמוד הירושלמי מסכת ברכות (פרק ב', הלכה ד'), אומר רבי חייא כי מימיו לא עלה בידו לכוון בתפילתו. פעם אחת ביקש לכוון ומצא עצמו מהרהר בשאלה: מי נכנס אצל המלך ראשון: השר או ראש הגלות. האמורא שמואל הוסיף ואמר, כי באמצע התפילה הוא מצא את עצמו מונה אפרוחים. רבי בון בר חייא אמר, כי מצא עצמו מונה שורות אבנים בבניין. רבי מתניה אף אמר כי הוא מחזיק טובה לראשו, שכן כאשר הוא מגיע בתפילתו ל"מודים" הרי שראשו כורע ומשתחוה מעצמו.

הכיצד? מדוע אין אדם מכוון ומתרכז דווקא בשעה גורלית?

אין זאת אלא כי אין אפשרות לגשת אל המלך אם הוא לא פותח בפניו את הדלת. אי אפשר לעתור בלי זכות עמידה. אין תפילה בכוונה – בלי סייעתא דשמיא.

האם בפנינו "מעגל שוטה"?

מצד אחד נמצא כי אי אפשר לקבל התעוררות עליונה והגשמת משאלות, בלי שתקדם לכך בקשה ותחינה והתעוררות מלמטה. המלך נותן שפע למי שמבקש וכדי שמשאלה תתמלא – צריך לבקש! מצד שני נמצא כי אי אפשר לבקש לפני שהמלך פותח את השערים ומעניק זכות גישה.

אין התעוררות מלמטה להתפלל בלי שיש לכך סייעתא דשמיא והתעוררות מלמעלה.

נוצר אם כן לכאורה "מעגל שוטה". אין התעוררות מלמעלה בלי שתקדם לכך התעוררות מלמטה, אך אין התעוררות מלמטה בלי שקדמה לה התעוררות מלמעלה. מה עושים אם כן כדי לבקש דבר מאת ה'?

רמז החתן לכלה

ה"מגיד" משיב על כך כי הקב"ה נותן לאדם כוח לעשות כלי, ולאחר מכן משפיע אל תוכו שפע ואור. במונחים קבליים יש לומר כי אכן על האדם לבקש, אבל בתחילה רומז החתן לכלה שהוא חפץ בה. רק לאחר מכן בא המפגש שבו אומר החתן "בואי כלה" והכלה באה אל החתן. "הבהירות שמשפיע לנו יוצרנו שנתלהב לעבודתו, הוא כעין רמז שמרמז חתן לכלה שחפצו בה".

סדר הדברים כולל אם כן שלושה שלבים:

שלב ראשון – הקב"ה שולח לאדם הרגשה של קרבה וליבו מתעורר בקרבו לקדושה.

בכך ניתנת לאדם סייעתא דשמיא לבקש בקשה.

שלב שני – אדם שאוזנו כרויה וליבו פתוח, שומע היטב את הרמז שניתן לו והוא קם ומבקש בכל לב.

שלב שלישי – בקשה זו של האדם, שנבעה מלב מורתח – נענית.

לך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו

בהתאם לכך מבאר תלמידו של ה"מגיד", רבי זאב מז'יטומיר, בספרו "אור המאיר" (על שיר השירים), את מאמר הכתוב (תהילים ס"ב, י"ג): "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". לכאורה, אם אדם מקבל תשלום מכוח מעשיו, הדבר מגיע על פי דין, ומדוע מוגדר הדבר כחסד?

אין זאת אלא, שגם מה שמתקבל מחמת בקשה של האדם הוא חסד, שכן הקב"ה הוא הנותן לאדם את הכוח לבקש.

"אפילו מעשי נאים ויפים, בתורה ותפלה ומעשה המצות, ידעתי נאמנה לא היופי שלי אלא שלך, אתה הוא היפה אף נעים, כי מי הנותן כח וחכמה והתעוררות? הכל בעזר אלוה, ועם כל זה 'לך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו', כאילו המעשים הטובים הם שלו, והכל מחסדיו העודפות על בני אדם".

דברים דומים מצינו גם בספרו של הרב יהונתן אייבשיץ "אהבת יהונתן" (על דברים ג', כ"ג):

"בודאי בלי סיוע מן השמים אי אפשר לאדם לעבוד ה'. רק אם סיוע ה' בא תחילה. אם כן אין זה מעשה אדם רק מעשה ה'. אמנם הקב"ה ברוב חסדו אף על פי שמקדים העזר וממנו המעשה הנרצה, מכל מקום גומל לצדיקים כאילו מאתם היו

העבודה והמעשה כולו, וזהו 'לך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו'. וזהו הכוונה (שמות ל"ג, י"ט): 'וחננתי את אשר אחון' אף על פי שאינו כדאי. ובודאי צריך לומר שעל כל פנים פעל טוב כי אין הקב"ה ותרן, אבל הפירוש הוא אינו כדאי לולי עזר אלוקים שקדמו".

שני מישורים בעבודת ה'

בהתאם לכך נמצא כי עבודת האדם נעשית בשני שלבים:

א. בשלב הראשון – על האדם להיות קשוב ולשמוע את קול ה' המזמין אותו להתפלל ולבקש.

ב. בשלב השני – עליו להתפלל מכל לב, לבקש ולהתחנן למי שהכול מאיתו כי יעזור ויגן ויושיע לכל החוסים בו.

והקול נשמע באו אחי יוסף

במונחים קבליים יוסף מכוון כנגד מידת היסוד, ואילו יהודה כנגד מידת המלכות. יוסף כנגד קב"ה (זכר ומשפיע) ויהודה כנגד השכינה (נקבה ומקבל). ממילא, בהתאם לדרך ההילוך המפורטת לעיל מבאר ה"מגיד" כי ההתוועדות בין יוסף ואחיו התחילה באמירה של יוסף – אנא התקרבו אליי. אבל, אח"כ "באה הכלה וניגשה וזהו שנאמר: 'באו אחי יוסף'. והבן".

נבאר:

בשלב הראשון – יוסף נגלה אל אחיו. הוא הזמין אותם להתקרב אליו, כפי שחתן רומז לכלה כי הוא רוצה בה. יוסף אמר לאחיו כי הוא אוהבם ואמר להם: "התרחקתם – אנא התקרבו".

בשלב השני – האחים ניגשו אל יוסף. הם ביקשו את קרבתו ואת סליחתו. הם עשו תשובה. השתנו. התקרבו. ביקשו וממילא נענו. הפעולה המהותית נעשתה על ידם.

קשה לסלוח ויותר קשה לבקש סליחה

"והקול נשמע – באו אחי יוסף". לאחר שיוסף פתח בפני אחיו את הדלת – הם נכנסו בשערי תשובה. הם פנו אל יוסף וביקשו סליחה!

זה הנושא.

כי זאת לדעת, קשה לסלוח. אבל עוד יותר קשה, לבקש סליחה. מי שסולח אציל נפש. הוא שוכח את העבר – ומתעלה על עצמו.

אבל, מי שמבקש סליחה זוכר את העבר. העבר רודף אותו ומציק לו. הוא לא מניח אותו מאחוריו. הוא מבין שטעה, מכיר בכך בריש גלי – ומשפיל את עצמו. קשה הדבר ומקריב תעצומות נפש!

הנה כי כן, צריך "אתערותא דלתתא" אבל קודמת לה "אתערותא דלעילא" ופתיחת שערי שמיים.

התלות של האדם בקב"ה היא מוחלטת. מוטל עליו לבקש מה' את כל צרכיו ולהתחנן כי יושיעו מכל מצוקותיו. אבל, לא תמיד השער פתוח לבקש. על כן, האדם צריך לפתוח את ליבו ולחוש אימתי הוזמן להיכנס – ומתי נפתחה בפניו הדלת.

פרשת ויחי

מנשה ואפרים

אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי

יוסף בא עם שני בניו, אפרים ומנשה, כדי להיפרד מיעקב אביו, לפני מותו. בפגישה זו אומר יעקב ליוסף כי הקב"ה נראה אליו בארץ כנען וברכו בברכת הבנים ובברכת הארץ וזרעו של יעקב יירש את ארץ ישראל. יעקב מבשר ליוסף כי שני הבנים שנולדו ליוסף לפני שיעקב ירד למצרים, כשיוסף היה גולה ומורחק, נחשבים בעיני יעקב כבניו שלו, והם יקבלו נחלה בארץ ככל השבטים.

כה אמר יעקב (בראשית מ"ח, ה'-ו'): "ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי. ומולדתך אשר הולדת אחריהם – לך יהיו, על שם אחיהם יקראו בנחלתם". רש"י מבאר: "לי הם – בחשבון שאר בני הם ליטול חלק בארץ איש כנגדו".

ברם, שכתוב זה מעורר שלוש שאלות בסיסיות:

א. מדוע הושוו אפרים ומנשה לראובן ושמעון דווקא? לכאורה, היה על יעקב לומר כי אפרים ומנשה הם ככל בניו. ובכלל, מה מוסיפה הדוגמא על הכלל?

ב. מדוע הקדים כאן יעקב את אפרים למנשה? הן כאן לא עסקינן בברכה שניתנה להם עצמם, שבה התברך אפרים בברכה יתרה על שם גדולתו העתידית. בשלב זה עסקינן בהשוואת מעמדם לשאר השבטים ובכך אין לאפרים יתרון על פני מנשה. היה אם כן להקדים את מנשה שהיה גדול מאפרים.

יתרה מכך, השם "אפרים" מבטא את ימי השגשוג של יוסף ואילו השם "מנשה" מבטא את ימי הצער והסתרה הפנים.

כך נאמר (בראשית מ"א, נ"א-נ"ב): "ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה, כי נשני אלהים את כל עמלי ואת כל בית אבי. ואת שם השני קרא אפרים, כי הפרני אלהים בארץ עונוי".

סדר הדברים בחיי יוסף היה כי ימי השכחה וההסתר שנקראו "מנשה" קדמו לימי השגשוג והפריון שהוגדרו כ"אפרים". אם כן, גם מבחינה זו היה ראוי להקדים את מנשה לאפרים?

ג. מדוע נקבע כי דווקא מי שנולד בעת שיוסף היה גולה ונשכח במצרים נחשב כאחד משבטי י-ה ומקבל נחלה בארץ הקודש, ואילו מי שיוולד ליוסף לאחר שיעקב הגיע לשהות שם עימו, אינו מגיע לדרגה זו? לכאורה, היינו מצפים כי דווקא מי שנולד על ברכי יעקב וספג מחינוכו ומקדושתו ייחשב כבנו ויזכה לנחלה בארץ ישראל, יותר ממי שגדל במצרים בתקופה החשוכה שיוסף ישב שם בדד?

ה"מגיד" מחדש בהקשר זה כי אפרים קודם למנשה, כי זהו סדר עולה, מהקל אל הכבד – ומנשה הגיע למדרגה גבוהה יותר מזו של אפרים. נבאר.

יש מי שמתאמץ ומצליח ויש מי שמתאמץ ומתוסכל

ה"מגיד" מבאר כי יש שתי מדרגות בעבודת ה':

א. אדם העובד את ה' באמצעות תורה ותפילה. מוחו מוקדש לעבודת ה' ועמלו מסתייע.

ב. אדם העובד את ה' "בלא שכל. אף על פי כן, הוא מתאווה יותר לקרבת ה'".

הכיצד? "משל לאדם שנסע הרבה לעיר. אף על פי שמסיתים אותו ואומרים לו שלא יסע לעיר ההיא, אומר הוא להם: הלא נסעתי כך הרבה, איך אניח באמצע?"

כלומר, הוא מתאמץ מאוד ולא משיג תוצאה. אבל, הוא כל כך רוצה להגיע, דווקא בגלל התסכול. דווקא בגלל המאמץ שלא הניב פרי. מאמץ כזה אי אפשר להפסיק.

דרגתו של איש זה גבוהה יותר!

אפרים ומנשה

– יש צדיק שהוא בבחינת "אפרים". הוא מבטא פריון והצלחה. שגשוג וסייעתא דשמיא. הוא "נקרא אפרים, שפרה ורבה מחמת מצוותיו".

– יש צדיק שהוא בבחינת "מנשה". המילה "נשה" מבטאת שכחה כמו "תהום הנשייה", שהיא מקום שבו דבר נשכח ואבד, וכמו "גיד הנשה" המבטא דבר

שסטה וגלה ממקומו. יוסף קרא לבנו הראשון מנשה "כי נשני מבית אבי". הוא חש ששכחו אותו. הוא חש רחוק. הוא הרגיש שהקב"ה לא רצה בו ומן הסתם נובע הדבר מכך שהוא לא עבד את ה' כראוי.

מנשה מגיע ליראה

ה"מגיד" מבאר כי דווקא מנשה הגיע לדרגות עליונות: מי שניצב במקום יציב חש בטוח. מי שלא מוצא את מקומו, מאבד את ביטחונו העצמי. תחושת אובדן יוצרת יראה טבעית. יראה מתרחשת כשאדם לא מוצא את מקומו ומרגיש שהוא אובד דרך ולא יודע איך להגיע ומה לעשות. יראה יש לצדיק שמרגיש נשכח ואבוד. יראה אינה רגש שאדם בוחר בו. יראה נופלת על האדם. מי שאינו חש באובדן דרך וביראה הנובעת מכך "אף על פי שנראה לו שהוא עובד ואוהב את ה', בוודאי הוא אינו כלום, כי זה השער לה". בלי יראה גם אין אהבה. "צריך לעבוד את ה' בדחילו ורחימו (ביראה ובאהבה). יראה היא שער לאהבה, ואם אינו בשער הנקרא יראה, איך אפשר לבוא לאהבה?" על כן אומר ה"מגיד" כי דווקא שברון הלב של מנשה ותחושת האובדן והיראה שהיא מצמיחה, הביאה אותו לשוב אל ה' ולעובדו בדרגה גבוהה יותר מזו של אפרים "וזהו נקרא מנשה, כי מחמת ששכח את ה' – עובד אותו יותר". הווי אומר כי אפרים קדם למנשה בחלוקת הארץ, כי הלכו מהקל אל הכבד – ודרגתו של מנשה הייתה גבוהה משל אפרים.

"כראובן ושמעון יהיו לי"

- ראובן מבטא ראייה. ראובן – מלשון "ראו בן". חז"ל אמרו (זוהר, חלק ג', דף י"ג, עמ' א'): "בשעה שאדם קם בחצות הלילה לעסוק בתורה, אותה האילת מתעטרת באותו אדם, ועומדת לפני המלך ואומרת, ראה באיזה בן באתי לפניך, באיזה בן התעוררתי אליך". כמו כן אמרו חז"ל במדרש (בראשית רבה, ע"א, ג'): "ראובן – ראו בן בין הבנים". ראובן מבטא אפוא שגשוג והצלחה יוצאת דופן, שיש להראותה ולהתפאר בה.
- שמעון מבטא שמיעה וריחוק. אמרו חז"ל (זוהר, חלק ב', דף ק"ד, עמ' א'): "שמעון – שם עון".

אפרים ומנשה הושוו על כן בדין לראובן ושמעון, שכן בשני המקרים בפנינו שני בנים, שהאחד מצליח, מוצלח והצלחתו אומנותו, ואילו השני נכשל ומתוסכל, כישלונותיו הם גדר מהותו והגדרתו. אבל, הקב"ה רוצה את הלב! ("רחמנא ליבא בעי") הבן השני נמצא בירידה אך שואף בכל ליבו לעלות. כל שאיפתו להשתנות. יראתו קודמת לחכמתו, ליבו שבור. ואין שלם יותר מלב שבור.

השאלה אינה היכן אתה נמצא אלא לאן אתה הולך

לנוכח רעיון זה גם מובן פשר הכתוב כי "בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה – לי הם... ומולדתך אשר הולדת אחריהם – לך יהיו, על שם אחיהם יקראו בנחלתם". דווקא הבנים שנולדו ליוסף בהיותו רחוק ונשכח – הם הקרובים ביותר לה', כי מי ששרוי בחשכה שואף לאורה ומשאת נפשו היא להגיע לארץ ישראל ולזכות באורה. על כן, יעקב מבשר כי בני יוסף שנולדו בהיותו גולה ובודד – יזכו לחלק בארץ ישראל. הם עולים בדרגתם על מי שנולד כשיעקב כבר בקרבתו, כי **השאלה לעולם אינה היכן האדם נמצא אלא להיכן הוא שואף!**

ירידה לצורך עלייה

הרב חיים טירר מצ'רנוביץ בספרו "באר מים חיים" (על פרשת לך לך) מבאר כי מכיוון שהשאלה איננה היכן האדם נמצא אלא להיכן הוא שואף להגיע ולהיכן מוליכה דרכו, הרי שלעיתים מי שנמצא בירידה – גבוה יותר ממי שהגיע לפסגה. על כן כותב ה"באר מים חיים": "בנפול האדם קצת ממדרגתו, אם עיני שכל לו, הנפילה היא לטובתו, כי ירידה זו צורך עלייה היא, שיוכל ע"י זה להשיג מדריגה יותר גדולה מאשר היתה לו קודם, והוא בבחינת 'כצפור נמלטה מפח יוקשים' שהצפור כשהוא ניצוד בפח יוקשו – אז בעת הימלטו מפחו, יעופף בכח גדול ויעלה עד למעלה למעלה – בכוח גדול. כמו כן האדם הנופל קצת ממדרגתו, כשזוכה לעלות מזה, הנה הוא עולה בכוח גדול לבחינת קדם קדמתה למעלה למעלה מכאשר היה". ה"באר מים חיים" (בדבריו על פרשת בלק) מבאר בדרך זו את מאמר חז"ל במסכת מגילה (דף ט"ז, עמ' א') כי כשעם ישראל 'נופלים' – הרי שהם נופלים עד לארץ,

וכשהם עולים – הם עולים עד לרקיע' כי מכוח הנפילה עד לארץ "ע"י זה יקומו ויעופפו למעלה עד לרקיע בכוח גדול כי נמלטו כצפור נמלטה מפח יוקשים שמעופפת בכוח גדול עד למעלה".

הנה כי כן, חידוש גדול מחדש לנו ה"מגיד" לפיו מי שמרגיש שכוח ואובד, נופל ונשבר, הוא גבוה ממי שמשגשג ומצליח. אובדן דרך זה, מוליד יראה וממנה בא אדם לאהבה ולכיסופים.

יוסף היה איש מצליח כי הוא צלח ימי שפל. הירידה הביאה לעלייה. יתרה מכך, מי שיורד ושואף להגיע עד לרקיע – הוא גבוה מאוד גם בזמן שהוא בתהום, כי השאלה לעולם אינה לאן הגעת עד הלום, אלא לאן אתה הולך מכאן ולאן אתה שואף להגיע בעתיד. כמה מחייבים הדברים וכמה מעודדים הם.

פרשת שמות

יראת שמיים מביאים מהבית

"איש וביתו באו"

הירידה למצרים לא הייתה של עם אלא של יחידים. התורה מונה אותם בשם. כל אחד ואחד נספר ושמו של כל יחיד ויחיד מפורט.

בפרשת "ויגש" (בראשית מ"ו) מנויים שבעים נפש ומנויים שמותם והכתוב מסכם ואומר (שם, כ"ו-כ"ז): "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו **מלבד נשי בני יעקב**, כל נפש ששים ושש. ובני יוסף אשר יולד לו במצרים נפש שנים, כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים".

ספר "שמות" מתחיל שוב באמירה (שמות א', א'-ה'): "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה, את יעקב איש וביתו באו. ראובן, שמעון, לוי ויהודה. יששכר, זבולון ובנימין. דן ונפתלי גד ואשר. ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, ויוסף היה במצרים".

כתוב זה מעורר שלוש תמיהות:

א. נאמר "ואלה שמות" אך הפעם (להבדיל מהכתוב בספר בראשית) לא מנו את כל השמות.

ב. לשם מה לומר "ואלה שמות" כאשר כבר בפרשת "ויגש" מנויים השמות של שבעים הנפש?

ג. לשם מה מצא הכתוב לנכון לומר: "איש וביתו באו?" הרי כבר נאמר בספר בראשית כי בני ישראל מונים שבעים נפש "מלבד נשי בני יעקב"? אין זאת אלא שהכתוב כאן לא בא למנות את השמות ולפרט את הגופים, אלא לפרט את המהות של האנשים הללו ואת התכונה שמכוחה הם נגאלו. ה"מגיד" מבאר כי התכונה שמחמתה יצאו בני ישראל ממצרים היא יראת שמיים. עימה ירדו למצרים ומכוחה גם יצאו ממנה. נבאר.

ראשית חכמה

ה"מגיד" מפרט את תכונותיה של מידת היראה שיש בבני ישראל, את חשיבותה והשלכותיה:

א. יראת ה' היא הבסיס והיא התכלית של עבודת ה'. "תחילת הכל היא היראה, כי אם אין יראה אין חכמה חשובה כלל, ותכלית חכמה הוא יראה".
ב. אדם צריך לעבוד את ה' באהבה וביראה. אבל האדם לא צריך לתור אחר מידת האהבה ודי לו כי יתמקד ביראה ואז תשרה עליו מאליה גם אהבת הבורא. אהבה זו היא הבחינה שבה יוכל אדם לבחון את עצמו ולדעת האם יש לו יראה בשלמות.

ג. ה"מגיד" מבאר זאת ע"י משל: אדם העומד לפני המלך ומביאים לנגד עיניו דבר שהוא מאוד מתאוה אליו. אולם, הוא לא מתייחס לכך כלל "מפני שכל כך גדולה הבושה והאימה מפני המלך עד שאינו רואה". נמצא כי היראה מהמלך מצמיחה ומבטלת את כל אהבותיו האחרות, וממילא נותר האדם דבוק בה' באופן מלא ומוחלט.

ד. יראת ה' היא תכונה מושרשת בנפשו של אדם ונאמר (קהלת ג', י"ד): "האלוקים עשה שייראו מלפניו". גם שר גדול, שיש לו כל טוב בביתו, כאשר הוא בא לפני המלך הוא בטל ממציותו. על כן נאמר (תהילים ל"ד, י'): "יראו את ה' קדושו כי אין מחסור ליראיו". פירוש: "אף שאין מחסור להם, הם בטלים ממציותם מפני יראת ה' שבקרבם".

ה. המלך רם ונישא ולאדם אין כל תפיסה בו. המקום שבו הנתינים תופסים את הוויית המלך הוא המקום שבו הם מכירים במציאותו הנשגבה ויראים מפניו. הבנה מעבר לכך אין להם. על כן יש לומר כי "יראה היא מדריגה תחתונה של המלך, והיא המחברת בין המלך והעם. היראה הדבוקה בו חלה על עבדים שהם עמו".

ו. מכיוון שהיראה היא נקודת הממשק של עם ומלכו, נמצא כי ביראה מתבטאת המלכות. "עיקר המלכות היא היראה, כי עיקר התענוג למלך במלכותו הוא מה שמתיראים ממנו".

ז. מכוח היראה מצייתים למלך ומכירים במלכותו. על כן, ראש השנה שבו אנו ממליכים את הקב"ה – הוא יום הדין ואנו אומרים "המלך המשפט". אם המלכות לא מטילה מורא, אין ממשק בין הנתינים לבין המלך.

ח. עיקר בריאת העולמות הייתה בשביל תענוג זה של הקב"ה, שיש לו, באמצעות היראה, קשר עם בניו. היראה היא הכלי שבאמצעותו נוצר חיבור

בין הקב"ה לבין עמו, ובכך מכירים אנו במלכות ה'. על כן, נקראת מידת היראה בשם "כלה".

ט. כך דרשו חז"ל (זוהר, חלק ג', דף קט"ו, עמ' ב') את הכתוב (ויקרא כ"ו, מ"ד): "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתיים ולא געלתים **לכלתם** להפר בריתי איתם, כי אני ה' אלהיהם". המילה "לכלתם" משתמשת בשורש "כלה" ומתייחסת לכנסת ישראל. היא מבטאת קשר עמוק שמחמתו אין הקב"ה זונח את עם ישראל והם נגאלים.

י. חז"ל (שם) אומרים כי כלה אף כשהיא נמצאת "בשוק של בורסי" (המעבדים עורות ע"י צואת כלבים) "דומה עליה כשוק של בושם". הריח הטוב נובע מן הכלה עצמה ומתגבר על כל הסיאוב של הסביבה. בזכות חן מיוחד זה, בני ישראל נגאלים.

יא. תכונת ה"כלה" נשמרת כי עם ישראל נושא עימו את היראה לכל מקום שאליו הוא הולך, ומכיר במלכות הקב"ה המנהל לבדו את עולמו. זה פשר מאמר חז"ל (במסכת מגילה, דף כ"ט, עמ' א'): "בכל מקום שגלו – שכינה עמהם". דהיינו יראת הבורא נמצאת תמיד בליבו של עם ישראל, ומשום כך הקב"ה נמצא עימם בכל צעד ושעל.

יב. זה פשר הכתוב (שמות ב', כ"ה): "וירא אלוקים את בני ישראל" – השם 'אלוקים' מבטא מידת דין ויראה. הקב"ה ראה את יראת השמיים שיש בבני ישראל שהיא הממשק של עם ומלכו, והיא "התענוג של הקב"ה" שמחמתו נקרא עם ישראל "כלה".

"וידע אלוהים" – "שנתקשר באותו התענוג ונתן לב להוציאם".

נמצא כי התכונה שמחמתה זכה עם ישראל לצאת ממצרים ומצא חן במדבר, היא יראת השמיים שלהם, שעימה ירדו למצרים – ומכוחה עלו.

"ואנכי אעלך גם עלה"

עמד על רעיון זה גם רבי משה חיים אפרים מסדילקוב, נכדו של הבעל שם טוב, בספרו "דגל מחנה אפרים" (על פרשת שמות ד"ה "ואלה") שהבהיר את הבטחת הקב"ה ליעקב (בראשית מ"ו, ד'): "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך **גם** עלה". מה פשר המילה "גם"? הרי זה העיקר בהבטחה זו?

בנוסף יש להבין את המילה "עלה" שנאמרת בלשון עבר, בעוד שהיה ראוי לומר "גם תעלה" בלשון עתיד.

הסברו של רבי משה חיים אפרים הוא, כי כל אדם צריך להיות "נכנס, יוצא ונכנס" (עייל ונפיק ועייל),

כפי שמצינו שאברהם היה בארץ ישראל (אליה הגיע מחרן);

אח"כ אברהם ירד למצרים (בראשית י"ב, י' - "וירד אברם מצרימה");

לאחר מכן אברהם עלה שוב לארץ ישראל (שם י"ג, א' - "ויעל אברם ממצרים").

הוא יוצא ונכנס וחוזר חלילה ותמיד - שומר על תכונותיו.

אדם צריך לשמור על תכונותיו, גם כשהוא עובר בעברי פחת.

על כך אמרו חז"ל בזוהר (חלק א', דף קי"ב, עמ' ב') כי אברהם נדבק באמונה כשירד למצרים וכשהלך לארץ פלשתים. חז"ל משלו את "משל החבל" לפיו אדם שרצה לרדת לבור עמוק ופחד שלא יוכל לעלות מתוך הבור. מה עשה? קשר חבל למעלה מהבור כדי שישמש לו כסולם לצאת מהבור. כך אברהם, בשעה שרצה לרדת למצרים, לפני שירד לשם - קשר בתחילה את קשר האמונה להתחזק בו ואחר כך ירד.

בדומה לכך אמר הקב"ה ליעקב "אל תירא מרדה מצרימה" כי יעקב היה ירא לרדת למצרים "שהיא בור עמוק" של סיאוב רוחני. הייתה לו יראה פנימית שלא להשתקע בעמקי הקליפות שמחמתן לא יוכל לצאת משם שלם בנפשו. על כן, החדיר בנפשו את היראה מפני הקב"ה ומחמתה נמצא דבוק בשכינה. על כן אמר לו הקב"ה "אל תירא" - כי היראה שיראת פן תרד ממדרגתך - היא עצמה התכונה שגם תעלה אותך, כמשל החבל שנאמר על אברהם.

לכן נאמר "גם עלה" בלשון עבר, כי התכונה שקיימת בעבר בנקודת הירידה היא גם זו שתעמוד לו בעתיד לעלייה ממצרים.

בשולי הדברים מוסיף ה"דגל מחנה אפרים" כי יש ביראת שמיים גם משקל סגולי וזקנו הבעש"ט, נהג לומר כי "כשאדם מדבק עצמו ליראה פנימית אזי יתפרדו ממנו כל פועלי און".

הסולם שנקשר היטב בעת הכניסה

יעקב קיבל הבטחה אלוקית כי יראת השמיים שמאובדנה פחד לרדת למצרים ולהתקלקל - היא שתעמוד לו ותשמור עליו. אבל יעקב חשש פן לא תשתמר יראה זו אצל נכדיו שכבר יגדלו ויתחנכו במקום הקלוקל והטומאה של מצרים על כך אמר הכתוב: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה".

השבטים יעלו מבור עמוק זה על שום המהות שלהם ומכיוון ש"איש וביתו באו". כל אחד מן השבטים הביא עימו את הבית.

את המטען הרוחני של יראת השמיים שעליו חונך.

"וזהו 'איש וביתו באו' – דהיינו כל אחד בא עם יראת הבורא עליו, ויראה נקרא בית, על דרך (משלי, כ"ד, ג'): 'בחכמה יבנה בית' ויראת ה' היא ראשית חכמה". נמצא כי כאשר נאמר כי "איש וביתו באו" – הכתוב מתאר את מהותו של כל אחד מבני יעקב, שקישר עצמו אל היראה הפנימית שלו, שהיא סולם חבלים שנקשר היטב בעת הכניסה למצרים כדי שישמש אותו גם בשעת היציאה ממצרים והגאולה.

הנה כי כן, יראת שמיים היא חבל הצלה, והיא הבסיס לחן שיש לאדם מישראל בכל מצב. אדם יכול לצאת ממצוקה גשמית ומירידה רוחנית, אם לכל מקום שאליו הוא הולך, הוא מביא עימו את "הבית", וקושר את עצמו היטב מראש עם "חבל" של יראת שמיים.

פרשת וארא

"הוי"ה אלהינו"

טרוניה מביאה להתגלות אלוקית

משה יצא לשליחות אלוקית. הוא מדבר עם פרעה. מפיח תקווה בעם ישראל. והנה, מפח נפש.

לא זו בלבד שהגאולה אינה מפציעה אלא שהשעבוד מעמיק והקושי מתעצם. הפרשה הקודמת מסתיימת על כן בטרוניה ונאמר (שמות ה', כ"ב – כ"ג): "וישב משה אל ה' ויאמר, ה' למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחתני. ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה, והצל לא הצלת את עמך". הקב"ה משיב על כך (שם ו', א'): "ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה, כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו".

בעקבות הבטחה זו מוצאים אנו בפרשה דנא את סיפור יציאת מצרים והיד החזקה שבאמצעותה מוציא ה' את עמו ממצרים.

אבל, בטרם שהכתוב מפרט את מכות מצרים, מופיעה לפתע בפתח הפרשה התגלות חדשה של הקב"ה למשה. הפרשה דנא מתחילה באמירה (שמות ו', ב'–ג'): "וידבר אלהים אל משה, ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי ה' לא נודעתי להם".

מה פשרה של התגלות זו בפתח הפרשה העוסקת בגילוי היד החזקה שמפעיל ה' על פרעה?

ומדוע נסמכה התגלות זו של הקב"ה בשמו "ה'" לטרוניה של משה כי "מאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה"?
ה"מגיד" מלמדנו בהקשר זה פרק בקריאת שמותיו של הקב"ה.

דין וחסד

הכתוב אומר (תהילים פ"ט, ג'): "עולם חסד יבנה". העולם מושתת על חסד ה' ומכוחו של חסד אנו חיים וברואים. המידה האלוקית שעליה מושתת העולם היא – חסד. אבל, לחסד יש חיסרון. לחסד אין גבולות. חסד עושים גם עם מי שלא מגיע לו, שהרי זו מהותה של מידת החסד להעניק גם כשלא מגיע על פי שורת הדין. החסד

ייעשה גם עם מי שינצל אותו לרעה. בעולם יש רשע שהרי אדם נברא עם יצרים גשמיים, כדי שתהיה לו בחירה. אם הכול נעשה בחסד, הרי שגם הרשעה תיהנה ממנו ומכוחו היא תשגשג, תפרח ותצמח.

על כן, העולם אינו יכול להתקיים רק על בסיס חסד ומן ההכרח היה לצמצם את מידת החסד האלוקית ולנהל את העולם גם במידת הדין, שמגבילה את החסד ושמה לאדם גבולות ומגבלות.

אם האדם חוצה את הגבול עושים עימו דין.

"בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ". שם זה מבטא דין ושמירה על גבולות שהיא חיונית לקיום העולם.

אבל, הדין הוא רק הגבול והמעטפת החיצונית של החסד. הקיום מושתת על חסד, כי מטרת הבריאה היא להיטיב לאדם. הדבר משול לכד שיש בו מים. התוכן של הכד הוא מים והכד הוא כלי הקיבול המאפשר להכיל את המים. הכד מגביל את המים ולא נותן להם להתפשט, להתפזר ולנזול לכל עבר.

מי שמביט בראייה שטחית רואה כד. מי שמסתכל פנימה רואה את המים.

בדומה לכך הדין הוא כלי קיבול לחסד. מי שמסתכל על העולם בראייה שטחית חושב כי העולם מתנהל ע"י החוקים הנוקשים המתבטאים בשם אלוקים. אך מי שמסתכל פנימה רואה חסד.

"כי שמש ומגן ה' אלוקים"

הבה נתרגם את האמור לעיל לשמותיו של הקב"ה.

א. השם "אלוהים" מבטא את מידת הדין. אבל, בתוך השם "אלהים" מוטמנת המילה "אל" והנהגה של חסד כפי שנאמר (תהילים נ"ב, ג'): "חסד אל כל היום". מידת הדין היא הכד החיצוני שבתוכו המים. היא הגבול שמחמתו ניתן לנהל את העולם בחסד.

ב. שם הוי"ה מבטא את מידת הרחמים. העולם מתנהל באמצעות שם הוי"ה, במידת הרחמים. אבל, זו ההנהגה הפנימית של העולם, שאנו לא רואים אותה. המעטה החיצוני של הנהגת העולם שאותו רואה האדם הוא דין, כדי שהאדם לא ינצל לרעה את החסד הניתן לכול.

ג. על כן אומר הכתוב (שם פ"ד, י"ב): "כי שמש ומגן יהו"ה אלהים".

שם הוי"ה – הוא שמש.

שם אלהים – הוא המגן.

אי אפשר להסתכל בשמש מחמת עוצמת אורה ובהירותה. על כן, כדי שלא להסתנוור ולהסתמא, מן ההכרח לשים על העיניים מגן ומסך מבדיל. המגן מכסה, מאפיל ומחשיך. אבל, מחמת המגן ניתן להכיל את אור השמש וליהנות מאורה.

בדומה לכך שם הוי"ה מבטא הנהגה של חסד שאורה רב ובהיר. זהו אור החסד והרחמים. אבל אילו לא היה לאור הגדול הזה מסך מבדיל, לא היה העולם יכול לקבלו. לכך הוצרך הקב"ה לצמצמו, להגבילו ולהטמינו בתוך הנהגה המתבטאת בשם "אלהים", שהוא המגן.

ד. חז"ל אומרים במסכת נדרים (דף ח', עמ' ב') כי "לעתיד לבוא יוציא הקב"ה חמה מנרתיקה והרשעים מתלהטים והצדיקים מתרפאים". פשר הדברים הוא כי לעתיד לבוא תהא גלויה הנהגת הקב"ה את עולמו, במידת הרחמים ובשם "היה". זהו אור שהצדיקים יוכלו להכילו. אכן, הרשעים יסתנוורו כליל אך הם ממילא לא ישרדו בעולם שכולו טוב.

הנרתיק שבו מוסתר שם "הוי"ה הוא כאמור שם "אלהים". "לעתיד לבוא יצא שם הוי"ה מנרתיקו שהוא שם 'אלהים' שעתה הוא מלובש בתוכו, כי אז יהיה כח הצדיקים רב מאוד ויקוים בהם (ישעיהו ל', כ'): 'והיו עיניך רואות את מוריך', ויוכלו לקבל בהירותו ורחמיו הגדולים וחסדיו המרובים ומתרפאים בהם. אבל לא כן הרשעים, אלא הם מתלהטים, כמו שכתב הנביא (שם מ"ב, י"ג): 'הו"ה כגבור יצא' – כלומר ה' אף על פי שהוא רחמים גמורים, עם כל זה כשיצא מנרתיקו, ילבש נקם כגבור, כמו מידת הדין ויפרע מן האומות".

כפירתו של פרעה

המילה "אלהים" והמילה "הטבע" שניהם שווים זה לזה בגימטריה (86) שווים למילה "כוס" (86), שהיא הביטוי החיצוני של המים הפנימיים המסתתרים בתוכה. פרעה האמין רק בעולם הנגלה לנגד עיניו ובגבולותיו החיצוניים, המבטאים כוח, עוצמה וגבול טבעי.

פרעה הרשע אמר (שמות ה', ב'): "מי הוי"ה"? פרעה לא האמין שיתגלה שם "הוי"ה". הוא לא האמין בחסד ה' שמכוחו יגאל ה' דווקא את מי שצדיק וראוי לחסדו.

"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"

ביציאת מצרים אירעה תופעה מקבילה למה שיקרה לעתיד לבוא.

הנהגת העולם בשם "הוי"ה" התגלתה, ונאמר (שמות י"ב, כ"ט): "הוי"ה הכה כל בכור בארץ מצרים". מידת החסד הושיעה את הצדיקים אך הרשעים לא יכלו להכיל את האור העצום הזה הפורץ את גבולות הטבע והם נשמדו. על כן, גילוי ה' הביא לגאולת ישראל ולמכת הבכורות במצרים. ההנהגה האלוקית הייתה כאמור "הוי"ה" אף על פי שהוא רחמים גמורים, עם כל זה כשיצא מנרתיקו ילבש נקם כגבור כמו מידת הדין ויפרע מן האומות – וכן יהיה לעתיד לבוא.

על כך אמר הנביא (מיכה ז', ט"ו): "כימי צאתך מארץ מצרים, אֶרְאֶנוּ נפלאות". כלומר, גאולה מתרחשת ע"י כך שהקב"ה מגלה ומראה את הנהגתו את העולם בשם "הוי"ה", שהיה עד לאותה עת נעלם ומופלא. הרשעים נמוגים מכוח אור ה' המזהיר, כי אין מקום לרוע בעולם שכולו טוב, ואילו הצדיקים מתמוגגים ומתענגים מכוח אור ה' הצפון להם לעתיד לבוא.

ויכל "אלוהים"

ההבדל בין שם "אלוהים" לשם "הוי"ה" הוא גם ההבדל בין ששת ימי הבריאה לבין השבת.

"עולם" מלשון "העלם". הקב"ה מסתיר את נוכחותו, את השגחתו על כל פרט ואת הנהגתו את העולם. לאדם נראה כי העולם מתנהל באמצעות חוקים נוקשים (חוקי הטבע) הפועלים כביכול בעצמם, בלא שיש מי ששולט בהם. על כן, בתיאור הבריאה מופיע השם "אלהים" 32 פעם, ואילו שם "הוי"ה" לא מופיע אפילו פעם אחת. אך עם פרוס השבת נאמר (בראשית ב', ב'): "ויכל אלהים". בשבת תמה ההנהגה של דין, של הסתר ודרך הטבע ונאמר (שמות כ', י'): "שבת ליהו"ה".

בשבת יש התגלות של החסד האלוקי ושומרי השבת חשים בכך. יושם אל לב כי הקידוש מתחיל במילים "יום השישי". לכאורה, מילים אלו לא שייכות לפסוק של "ויכולו השמים", והם סיום של הפסוק הקודם "ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי".

בתפילת השבת אומרים אנו "ויכולו" ולא מקדימים לכך את המילים "יום השישי". הטעם לכך שהמילים "יום השישי" הצטרפו לתחילת הקידוש נעוץ בכך, שעם הוספתן נוצרו ראשי תיבות של שם "הוי"ה" ("יום השישי ויכולו השמים"). שם "הוי"ה" מסתתר בקידוש הנאמר בתחילת השבת, כי הוא מבטא את הנהגת הקב"ה בשבת. זו ההנהגה שממנה נהנים שומרי השבת, שעליהם נאמר: "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג".

פירוש עומק

עתה, משהוסר המעטה מעל שמות הקב"ה ונפתח צוהר להבנת התוכן הפנימי המובע באמצעותם, הבה נעיין בדו שיח שהתקיים בין משה לקב"ה, ונראה כי בפנינו פירוש עומק למילים:

משה אמר:

"מאז באתי אל פרעה לדבר בשמך" – משה מדבר אל פרעה אודות גאולה שתרחש מכוח שם "הוי"ה".

"הרע לעם הזה" – פרעה לא השגיח ולא שת לבו לשם "הוי"ה", באמרו שהנהגת העולם נעשית בשם "אלוהים" המבטא מידת דין והסתרה של מידת החסד. במידת הדין ובדרך הטבע לא הגיע לבני ישראל להינצל ממצרים. הם לא היו ראויים לכך על פי מעשיהם.

על כן, בפתחה של פרשת הגאולה וההנהגה הגלויה של ה' במצרים, אומר הכתוב: **"וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו הוי"ה"** – כלומר "פרעה אינו יודע את הנפלאות אשר אעשה בקרבו, כי אוציא חמה מנרתיקה והיא תלהט את הרשעים. כי אף עתה אני 'הוי"ה', אלא ששם זה מלוּבש ונסתר בתוך שם 'אלהים'. עתה תראה שם 'הוי"ה' בהתגלות ויקבלו הרשעים פורענותם הכה ורפוא, כמו שנאמר (זוהר, חלק ב', דף ל"ו, עמ' א'): הכה למצרים ורפוא לישראל, כי בהתגלות שם הוי"ה צדיקים מתרפאים, וזה שאתה רואה שהוא מלוּבש עתה, הכל הוא מפני קיום העולם".

"וארא אל האבות באל שדי" – "מדת הצמצום נקראת 'שדי' – שאמר הקב"ה לעולמו די, רצה לומר שהגביל מדת החסד מלהתפשט יותר מדי, ועם כל זה אף שהוא בחינת דין נקרא **אל שדי**, שמעורב בו החסד הנקרא 'אל', וזהו גופא חסד, כי יוכלו ע"י הצמצום לקבל אורם".

"ושמי יהו"ה לא נודעתי להם" – "שמי ה' שהוא שם 'הוי"ה' לא נודעתי להם, רוצה לומר כי שם זה לא היה יכול להתגלות בימיהם, והיה מלוּבש בתוך שם 'אלהים' שהוא דין והצמצום – אני ה' היה הוה ויהיה ויכולת בידי להתגלות ולפרוע מהם".

הנה כי כן, שם הוי"ה מבטא את הנהגת העולם הפנימית בחסד. אבל, הקב"ה כיסה את הנהגתו במעטה של דין ובשם "אלהים", כדי לשים גבול וסייג למי שעובר את הגבול ונוהג ברוע. הדין מונע מן האדם לחוש את מידת החסד הנוהגת בעולם.

אבל, בשעת הגאולה המסווה יורד והאור האלוקי הנפלא של חסד ושם "הוי"ה"
– נגלה לעין כול. הרוע לא יכול להכיל אור זה ונמוג ואילו הצדיק נגאל, מתענג
ומתמוגג. תופעה זו, שראינו עין בעין במצרים, תתרחש שוב לעתיד לבוא.
הוי"ה מֶלֶךְ, הוי"ה מֶלֶךְ והוי"ה ימלוך לעולם ועד!

פרשת בא

ימי השפעה וימי קיבול

"למועדה מימים ימימה"

בפסח מצוים אנו בשורה של מצוות שבסופן אומר הכתוב כי יש לשמור עליהן "מימים ימימה".

הכתוב אומר (שמות י"ג, ו'-י'): "שבעת ימים תאכל מצות, וביום השביעי חג לה'. מצות יאכל את שבעת הימים, ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך. והגדת לבנך ביום ההוא לאמור, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. והיה לך לאות על ידך ולזיכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך, כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים. ושמרת את החוקה הזאת למועדה, מימים ימימה".

במישור המהותי יש להבין, מה פשר המילים: "למועדה, מימים ימימה?" הרי את כל המצוות עלינו לשמור ולקיים במועדן, בכל דור ודור, כפי שנהגנו מאז הציווי על כך בהר סיני?

כמו כן קשה מבחינה לשונית, האם לא די היה במילה "למועדה"? ומה ההבדל בין "ימים" לבין "ימימה"?

ה"מגיד" מבאר סוגיה זו ע"י הבהרה כי זמן אינו רק זירת התרחשות של מאורעות, ואינו רק מראה מקום ואמצעי של סדר בזיכרון האנושי, המקטלג מאורעות לפי מועדי התרחשותן.

הזמן משפיע על המאורע. הזמן גם מושפע מן המאורע. נפרט.

ימי השפעה וימי קיבול

ה"מגיד" מבאר כי המילה "ימים" היא לשון זכר והמילה "ימימה" עם "הא" בסוף, היא לשון נקבה (כמו "ילד", "ילדה", "איש", "אשה").

במונחים קבליים המונח "זכר" מבטא "נותן" ואילו המונח "נקבה" מבטא "קבלה".

נמצא כי כאשר מתייחסים לימים בלשון זכר ובלשון נקבה הדבר מבטא את העובדה שיש זמנים שהם בבחינת "זכר" והם משפיעים על המאורעות, ויש זמנים שהם בבחינת "נקבה" והם מושפעים מן המאורעות.

כך למשל ששת ימי בראשית, שבהם ברא הקב"ה את כל העולם, הם ימים מכווננים ומשפיעים, בבחינת זכר, ואילו שאר הימים – הם בבחינת נקבה, שכן הם מקבלים השפעה מימי בראשית.

יום ראשון בכל שבוע מקבל השפעה מן היום הראשון בבריאת העולם; יום שני בכל שבוע מקבל השפעה מן היום השני בבריאת העולם, וכן הלאה.

נדגים את הדברים תוך התייחסות ליום הרביעי בשבוע.

על יום רביעי הראשון נאמר (בראשית א', י"ד): "ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה, והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים".

רש"י מבאר שם כי המילה מאורות כתובה בתורה בכתב חסר ("יהי מארת").

"חסר וי"ו כתיב, על שהוא יום מארה ליפול אסכרה בתינוקות, הוא ששנינו (תענית, דף כ"ז, עמ' ב'): ברביעי היו מתענים על אסכרה שלא תפול בתינוקות".

כלומר, בכל הדורות חוששים ממארה (קללה) כי ביום רביעי הראשון, בעת הבריאה, נאמר "מארת".

ומצד שני במשנה (במסכת כתובות, פרק א', משנה א') נאמר: "בתולה נשאת ליום הרביעי".

ראשי התיבות של כלל זה יוצרים את המילה: "לבנה". ה"בן איש חי" בספרו "בן

יהוידע" (על סנהדרין, דף מ"ד, עמ' א') מבאר כי האישה נמשלה ללבנה, שכן מחצית

מן החודש היא נסתרת ואסורה על בעלה. מכיוון שביום רביעי הראשון נבראה

הלבנה, וימי רביעי עד סוף הדורות שואבים את מהותם מיום רביעי הראשון

בבריאה, הרי שימי רביעי הם הטובים ביותר לנישואי אישה שנמשלה ללבנה.

יש אפוא מחזוריות של זמן ומה שנברא בימי רביעי משפיע לנצח על האירועים

שיתרחשו בימי רביעי.

השבוע הוא תמיד בן שבעה ימים

רבי יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק" (שער ק"ג) הבהיר בדרך זאת את הכתוב

(דברים ל"ב, ו'-ז'): "הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוונך. זכור ימות עולם, בינו

שנות דור ודור, שאל אביך ויגדך זקנך ויאמרו לך".

ימות עולם הם ימי בראשית. ימי הבריאה. מה יש לזכור ולהבין ביחס לימים אלה?

את העובדה שבכל אומה ובכל לשון, בכל העולם, מחלקים את הזמן לשבעה ימים.

למה שבע? למה לא מחלקים את הזמן ליחידות עשרוניות, של עשרה ימים, כפי שעושים לכל דבר אחר שאנו מודדים אותו? אכן, בימי המהפכה הצרפתית נעשה ניסיון להפוך את השבוע לעשרוני, ולקבוע מחזורים של עשרה ימים. אבל, ניסיון זה לא צלח. מדוע? מכיוון שכל ימות העולם שואבים את מהותם לנצח משבעת ימי הבריאה הראשונים.

זכר ונקבה בימי חג ומועד

ה"מגיד" ממשיך ומבאר כי התופעה של "זכר ונקבה" שהתרחשה בימי השבוע, מתרחשת לא רק בימי חול אלא גם בימי חג ומועד. כך למשל, חג הפסח הוא בבחינת "נקבה", שכן הוא מקבל את השפעתו ומהותו מחג הפסח הראשון שהיה בעת יציאת מצרים, שהוא בחינת "זכר" ומשפיע על ימי הפסח לדורות עולם. הווי אומר, כי בעת יציאת מצרים הקב"ה יצר מאורע, ששינה את מהותו של הזמן הזה. לאחר מכן, בפרוס ימי הפסח מדי שנה, הפך הזמן הזה למועד שבו חוזרת על עצמה אותה מהות שאירעה בעת יציאת מצרים, ומהות זו משפיעה על המאורעות שיקרו באותו יום בכל דור ודור.

התנוצצות אלוקית בזמן מסוים

נראה כי נוכל לעמוד על פשר הדברים עת שנעיין בדברי הרמח"ל, בספרו "דרך ה'" (חלק ד', פרק ז') המבאר כי "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". יסוד הדברים בדברי האר"י כפי שהובאו ע"י רבי חיים ויטאל בספרו "שער הכוונות" (דרושי ראש חדש): "ראיתי לבאר ענין המועדים וחולו של מועד וחנוכה ופורים וראשי חודשים. הנה ענין זמנים אלו הוא התנוצצות האורות העליונים בזמנים אלו, ולפי הזמן, אם בחסד, אם בגבורה או בתפארת או בנצח, הוד, יסוד, כל אחד מתגלה לפי העת והשעה".

מעגליותו של הזמן

הזמן הוא כמין מעגל שהאדם צועד בו ומגיע שוב מדי שנה אל נקודות האור הקבועות בו.

אכן, המילה "שנה" באה מלשון שינון וחזרה כמו: "עשה ושנה". 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" קיימת, ואנו מודים על כך שצעדנו במעגלי השנה והגענו שוב לנקודת הזמן, שבה ניתן ליהנות שוב מאור אלוקי זה. תפקיד האדם לספוג בכל פעם מחדש הארה זו ולהתחדש. ה"מגיד" מבאר כי משום כך אומרים אנו מדי שנה "זכר ליציאת מצרים" – "לפי שכל מועד הוא נוקבא למועד של יציאת מצרים, ובו נתגלתה עכשיו אותה ההארה שנתגלתה באותה פעם".

לזמן יש השפעה על האדם

יש זמנים שמסוגלים למעשים מסוימים, כי יש בהם התנוצצות של אור אלוקי שאירעה באותו יום בעבר. נמצא כי הזמן משפיע על האדם, כפי שהסביבה משפיעה עליו, והמועדים הם זמני השפעה מרוממים השואבים מן ההארה האלוקית שהתרחשה בימי קדם. מכאן התפילה: "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך" – כלומר, העמס והטען עלינו את ברכת הזמן המרומם הזה, למען תלווה אותנו בהמשך דרכנו במשעולי הזמן.

האדם קובע את לוח הזמנים

על הבנה זו של מהות המועדים מתעורר לכאורה קושי מהותי. במשנה מסכת ראש השנה (פרק ב', משנה ט') דרשו חז"ל את הפסוק (ויקרא כ"ג, ד'): "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם". המילה "אותם" נכתבה בלי "ו", ונקראת כ"אתם". הקביעה של המועד נמסרה לבני ישראל המקדשים את החודש ודרשו חז"ל: "בין בזמן בין שלא בזמן. אין לי מועדות אלא אלו". יתרה מכך, רבי עקיבא נוקט כי לקביעת בית דין יש תוקף מחייב גם אם הם טועים וגם אם הם מזידים. כך פוסק הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פרק ב', הלכה י'): "שאינ הדבר מסור אלא להם, ומי שציווה לשמור המועדות, הוא ציווה לסמוך עליהם". ברם, שאם הזמן מבטא נתיב מעגלי שבו אנו מגיעים ל"תחנה" של התנוצצות אור אלוקי שנמשך לנצח, ושאותו מבקשים אנו להעמיס על שכמנו, הרי שהיינו מצפים כי תחנות הזמן יהיו קבועות, ולא יהיו תלויות בהחלטת האדם. אדם לא יכול

להחליט לעשות לעצמו "תחנה" כפי שיחפץ, שכן הוא צריך לעצור במקום שבו התנוצצה הארה אלוקית באותו זמן בימי קדם. שם הוא מיקומה של ה"חבילה" הרוחנית שעליו לאסוף. כיצד יכול אפוא בית דין לקבוע, בשוגג או אף במזיד, תחנות זמן שבהם יחגגו את המועדים, אף שאלו אינן חופפות לזמן שבו אכן אירעו המאורעות בעבר?

"מקדש ישראל והזמנים"

ה"מגיד" מיישב קושי זה בהבהירו את כוח הדיבור. המילים הן הכלים שבאמצעותם נברא העולם, כפי שנאמר (תהילים ל"ג, ו'): "בדבר ה' שמים נעשו". דבר ה' הוא התורה. משניתנה תורה לעם ישראל, הרי שניתנו בידו כוחות היצירה האלוניים. באמצעות כוח זה יכולים ישראל לקדש את הזמן ולחדש בו את ההארות האלוניות שנתקנו לאותו זמן. "על כן גם היום נתגלתה אותה ההארה ע"י ישראל שעולם הדיבור אצלם".

ה"מגיד" מבאר כי "בידם לעשות בזמן מה שירצו. ודווקא ע"י חכמים נתקדש החודש, לפי שההארה היא חכמה, דהיינו חכמת פנימיות החיות. החכמה היא החיות, שנאמר (קהלת ז', י"ב): 'החכמה תחיה בעליה'". כלומר, כוח התורה של עם ישראל הוא כוח יצירה, וכוח שליטה על מרחבי הזמן לקדש אותו ולחדש בו את התנוצצות האור האלוני כבימי קדם. על כן, מברכים אנו: "מקדש ישראל והזמנים" – קדושת הזמנים ניתנה לידינו של עם ישראל.

כוח הדיבור בסיפור יציאת מצרים

בהתאם לאמור לעיל הבנו כי זמן יכול להיות זכר ומשפיע והבנו כי זמן גם יכול להיות נקבה ומקבל. אבל, ביחס לסיפור יציאת מצרים נאמר "מימים ימימה". הכיצד יכול הזמן להיות זכר ונקבה כאחת?

ה"מגיד" מבאר כי המצווה לספר ביציאת מצרים היא הדיבור שבאמצעותו בידינו להאיר שוב את הכוחות האלוניים שהתנוצצו באותה עת. מעתה ברור כי ניתנו בידינו גם כוחות של זכר, המשפיע על הזמן, וגם כוחות של נקבה, המסוגלת להעמיס ולשאת, לקבל ולהכיל בקרבה את השפע.

מעתה מובן פשר המונח "מימים ימימה":
ימים – זמן שיש בו מידת "זכר", שכן בזמן הזה בידינו ליצור שפע רב ולעצב את מהות הזמן הזה;
ימימה – זמן שהוא גם נקבה כי הוא מסוגל לקבלת כל השפע שנוצר.

הנה כי כן, זמן אינו כלי קיבול פסיבי למאורעות ולחיים. הזמן משפיע על המאורעות ומשפיע על האדם. יש "רוח הזמן" (צייטגייסט) ויש שעות טובות שבהן מתנוצץ אור אלוקי המסייע לאדם להגיע לתובנות חשובות, לרגשות עילאיים ולהישגים עצומים, ברוחניות ובגשמיות.
הזמן הוא מעגל שהאדם זורם בו ומגיע ל"תחנות זמן", שבהן בידו לחוות שוב את אשר התחולל בימים ההם בזמן הזה. ב"תחנות זמן" אלו מוטל על האדם לגמוע השפעות רוחניות ואורות אלוקיים להכיל ולהעמיס אותם על שכמו כצידה לדרך להמשך מסעו במשעולי חיו.
במסע הזמן יש לאדם גם כוח ליצור השפעות. כך למשל, בפסח יש בידינו להשתמש בכוח הדיבור כדי לחדש את כוחות הגאולה וזהו כוח שנמסר בידי האדם בעת סיפור יציאת מצרים!
מוטל אפוא על האדם להיות מודע לכוחות אלו – ולרכב על הגל.

פרשת בשלח

"ויסב אלוקים את העם"

חובת הסבה בליל הסדר

ביציאה ממצרים לא פסענו בקו ישר אלא בתנועה סיבובית. כך נאמר (שמות י"ג, י"ז-י"ח): "ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, כי אמר אלהים פן ינחם העם בראתם מלחמה ושבו מצרימה. ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף".

את המילים "ויסב אלהים את העם" דרשו חז"ל (שמות רבה, כ', י"ח): "מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם הקב"ה שנאמר 'ויסב אלהים'".

ברם, שהדברים טעונים ביאור, שכן המילה "ויסב" בתורה באה מלשון סיבוב ומבטאת את העובדה שהקב"ה הוליך את בני ישראל במסלול מעגלי. לעומת זאת, המילה "להסב" המתייחסת לסעודה, משמעה הטיה של הגוף לצדדים. הכיצד למדו הסבה בליל הסדר מ"ויסב אלוקים"?

כמו כן יש להבין, מדוע יש לזכור ולהנציח את ההסבה המעגלית ביציאת מצרים, הרי זה לכאורה רק פרט שולי שאינו מבטא כלל את מהות המאורע שהתרחש בעת יציאת מצרים?

כדי להשיב על כך, מבאר ה"מגיד" את דרך הגאולה והיציאה מן המיצר.

"מי שאמר לשמן וידלק"

הקב"ה מנהל את עולמו בהסתר, שכן אילו הייתה הנהגת ה' גלויה, לא היה האדם בעל בחירה. על כן, הקב"ה מנהל את עולמו באמצעות חוקי הטבע הקבועים שברא ונראה כאילו הם שמנהלים את הדברים ולא יד הבורא.

נס שמתחולל תוך סטייה מחוקי הטבע חושף את מציאותו של הבורא הנסתר, וגורע מיכולת הבחירה של האדם. משום כך, ככלל נמנע הקב"ה מלחולל ניסים, אלא אם נוצר צורך מיוחד ("לא עבד קוב"ה ניסא למגנא"). אבל, למעשה הנס

אינו משנה דבר. הוא רק מסיט את כלי ההשפעה האלוקי מדרך אחת לרעותה, אך בשתי הדרכים (הגלויה והנסתרת) הכוח האלוקי הוא שפועל בעולם. במסכת תענית (דף כ"ה, עמ' א') מצינו כי רבי חנינא בן דוסא ראה פעם אחת בערב שבת בין השמשות כי בתו עצובה. אמר לה: "בתי למה את עצובה?" אמרה לו: "כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן, והדלקתי ממנו אור לשבת". אמר לה: "בתי, מה אכפת לך, מי שאמר לשמן וידלק הוא יאמר לחומץ וידלק". "היה הנר דולק והולך כל היום כולו, עד שהביאו ממנו אור להבדלה". מסוגיה זו עולה אפוא כי בשעת נס הייתה הטיה מדרך הטבע ודבר ה' התקיים באמצעי אחר (חומץ), אך גם כשעולם כמנהגו נוהג "בדרך הטבע" (ע"י בעירת השמן) אין זה דבר "טבעי" אלא מהווה קיום מאמרו של הקב"ה, בבחינת "מי שאמר לשמן וידלק".

לכך מכוונים דברי הרמב"ן הידועים בסוף פרשת "בא" (שמות י"ג, ט"ז): "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון".

הווי אומר כי כשהקב"ה עושה נס גלוי, מבין האדם שגם הדברים ה"טבעיים" לא היו אלא נס.

ישועה חוץ לדרך הטבע

לנוכח רעיון זה נמצא כי ה"קושי" לחולל נס מצוי רק לאחר שבפנינו עולם שמתנהל לפי סדרים וחוקים "טבעיים" שנקבעו בו. אבל, בשורש הדברים, במקורם, אין כל הבדל בין דליקת שמן לדליקת חומץ. בעולם שבו ההשגחה גלויה, ואין צורך להתחבא מאחורי כללי טבע, אין מניעה לחולל נסים גלויים. ההעלם והירידה אל תוך עולם של הסתר מונע נס, ואילו הגילוי והחזרה אל שורש הקיום – מסיר את המניעה הזאת. לכן, מי שעולה מדרגה וחוזר אל שורש הדברים, כפי שהם בעולם עליון ומקורי, שקדם לבריאה ולהסתרת ההשגחה האלוקית, מביא לגאולה ולישועה – בהנהגה שהיא חוץ לדרך הטבע.

כוחם של ישראל

הסדר הטבעי של העולם נוצר בעת הבריאה. אבל, קיומו של עם ישראל קדם במחשבה לבריאת העולם, וממילא קיומו של עם ישראל אינו מוגבל ע"י חוקי הטבע.

עם ישראל נקרא (ירמיהו ב', ג'): "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה". כמו כן נאמר על עם ישראל (שמות ד', כ"ב) "בני בכורי ישראל". במה מתבטאת בכורה זו? הרי כרונולוגית הם לא נולדו ראשונים. הראשונות שלהם נובעת מכך שהם היו הסיבה לבריאת העולם. "הם קדמו במחשבה כמו בכור שהוא ראשית, ועלו במחשבה תחילה, והם היו סיבה לברוא העולמות".
על כן, אם חוזר עם ישראל לנקודת הבראשית של קיומו, הרי שהוא מביא לישועה על טבעית.

החזרה לנקודת הבראשית

כיצד יכול אדם לחזור אל נקודת ההתחלה, של המחשבה שקדמה לבריאת העולם וסדריו?

ע"י האמונה שיש בורא הניצב מעל לכל חוקי הטבע. בעיני בשר גשמיות נראה שהעולם מתנהל לפי חוקים של קשר סיבתי. אך בפועל, הקב"ה הוא סיבת הסיבות ועילת העילות. הקב"ה הוא שליט עליון וכל חוקי הטבע שנבראו על ידו, כפופים אל הקב"ה ופועלים מכוחו וברצונו. בזוהר (רעיא מהימנא, חלק ב', דף כ"ה, עמ' א') מבואר כי המצווה להאמין בקב"ה היא "מצוה ראשונה לכל המצוות, לדעת את הקב"ה. לדעת שיש שליט עליון שהוא ריבון העולם, וברא את כל העולמות, שמים וארץ וכל חיילותיהם".

ה"מגיד" מבאר כי זו "בחינת הראשית", שכן יש להאמין שהקב"ה הוא "הסיבה הראשונה שממנה נסבבו כל הסיבות והוא מסבב כל הסיבובים ממנו נסבבו".
אדם שמשריש בתודעתו ובתחושתו את האמונה שהקב"ה הוא "סיבה ראשונה שהיא למעלה מכל העולמות המסובבים אותו – הוא בעלמא דחירות". כלומר, הוא חי חיים שבהם ישועתו אינה מוגבלת לחוקי הטבע והוא חי בעולם של חירות.

"דבר אל בני ישראל ויסעו"

בעולם שבו ההשגחה גלויה, אין כל צורך לדבוק בחוקי הטבע וניתן לגאול אותו באחת.
בעולם שהוא נישא ומרומם מעל חוקי הטבע אין נפקות בין מעבר בים לבין מעבר ביבשה.
על כן, עם החדרתה של אמונה זו, נסללה הדרך לקריעת ים סוף. אפשר לנסוע.

"כשיבא לזה אז כל דברים יתבטלו בבהירות רבה, כיון שהוא למעלה מהם ושם הכל שווה כי בעולמות התחתונים הוא התחלקות, אבל למעלה הכל אחד ים ויבשה הכל שווה וכדומה לזה. וזה (שמות י"ד, ט"ז): 'מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו'".

בעתיקא תליא מילתא

הדרך לגאולה נבעה אם כן מן החזרה אל נקודת הזמן שקדמה לבריאת העולם וחוקי הטבע, לעת שבה היה גלוי כי הקב"ה הוא הקשר הסיבתי היחיד לכל תוצאה שהיא. זהו פשרו העמוק של הכתוב (שם י"ד, י"ד) "ה' ילחם לכם, ואתם תחרישון". ההכרה הברורה כי הקב"ה מנהל את עולמו לבדו היא המאפשרת לאדם לעמוד מן הצד ולהחשות אל מול צרה ומצוקה, תוך שהוא סומך לחלוטין על אמונתו המוחלטת שהעולם מתנהל ע"י הקב"ה לבד. ה"מגיד" מפנה את תשומת הלב כי בזוהר (חלק ב', דף מ"ב, ע"ב) דרשו חז"ל כתוב זה: "לא תעוררו דבר, הכול תלוי בקב"ה" ("לא תתעורר מלה, בעתיקא תליא מילתא"). הכינוי לקב"ה הוא "עתיקא" והדבר בא לומר "שיעתיקו עצמם מכל המדריגות ומכל העולמות ויבואו ויסעו אל הסיבה הראשונה ואז ילכו בים כמו ביבשה".

"הים ראה ויננס"

בני ישראל אכן האמינו בה' באמונה מוחלטת וקפצו לתוך הים ממש. בעקבות כך "הים ראה ויננס" מגודל היראה והפחד. ממה פחד הים? אין זה פחד קיומי המבטא יראה שהקיום יחדל. הייתה זו יראת הרוממות. הים נפגש עם בני ישראל כשהם חדורים באמונה שלמה כי הקב"ה מנהיג את עולמו לבדו, וכל חוקי הטבע אינם אלא הסוואה. משכך הוא נמצא במצב של מי שניצב בפני יוצרו. מפגש שכזה יוצר יראת הרוממות, כפי שמסביר המהר"ל בספרו "דרך חיים" (על מסכת אבות, פרק ד', משנה י"ג) כי אין יראת רוממות נשגבה יותר מזו שיש לנברא הנפגש עם בוראו. ה"מגיד" מבאר על כן כי "מכיוון שהם הגיעו אל הסיבה הראשונה – נפל פחד עליו ויננס לפניו".

ארבע כוסות

ה"מגיד" מוסיף ומבאר כי בעת בריאת העולם הסתיר הקב"ה את הנהגתו בארבעה כיסויים שהם ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשייה (אבי"ע). על כך אומר ה"מגיד" "עולם מלשון העלם והתכסות, שהם ארבעה צמצומים שנתצמצם ונתכסה האור".

נמצא כי כדי שתתרחש גאולה שלמה, היה צורך לקלף העלם אחר העלם ולקרוע ארבעה כיסויים טבעיים אלו.

שם "אלהים" מבטא את הנהגת הקב"ה בעולם טבעי הפועל על פי חוקים קבועים. "אלהים" בגימטריה 86. "כוס" בגימטריה 86. כוס מבטאת העלם של התוכן שמכוסה באמצעותה.

על כן, הגאולה המתבטאת בארבע לשונות של גאולה והתגלות, וכנגדה יש מצוות ארבע כוסות.

ההסבה היא שורש הגאולה

ה"מגיד" מבאר את הכתוב "ויסב אלהים את העם" – "ויסב" מלשון סיבה. הגאולה נובעת מכך שאדם עולה אל נקודת הבראשית, שבה העולם מונהג ע"י הקב"ה לבדו ולא מסתיר את הנהגתו ע"י חוקי הטבע. אדם מגלה את סיבת הסיבות ועילת העילות, לאחר שהוא עושה – תנועה סיבובית.

בתחילה האדם מאמין בקשר סיבתי בין מעשה לתוצאה, כי הוא נמצא בעולם שפל שבו ההשגחה האלוקית נסתרת, שהרי הקב"ה יצר עולם שבו העלים את השגחתו. דבר ה' עובר ארבעה עולמות והעלמות והאדם נמצא במקום הרחוק והנעלם ביותר. האדם צריך על כן לעשות סיבוב פרסה שלם, ולחזור אל נקודת הבראשית, אל המקום הרוחני הגבוה ביותר של ההפשטה והדעת, שבו הוא משכיל להבין ולהחדיר לתודעתו כי הקב"ה מנהיג את עולמו לבדו וקובע הכול, וחוקי הטבע אינם אלא מסווה להשגחה האלוקית.

בסוף הסיבוב האמוני העמוק הזה, האדם מתגבר על דרכי הטבע – ונגאל. נמצא כי המונח "ויסב אלוקים" אינו מבטא סיבוב פיסי אלא הסבה תודעתית. על כן, פשיטא כי יש לעשות זכר להסבה זו, ונקבע הדין ש"אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", שהרי ההסבה היא – שורש הגאולה.

הסבה בליל הסדר

את ההסבה התודעתית יש אפשרות לבטא גם במעשה פשוט של הסבה בשעת הסעודה.

מהי ההסבה שבסעודה? במקום לנטות אל האוכל נוטה המסב הצידה מן האוכל. במעשה פשוט זה הוא מבטא את אמונתו כי אין זה מעשה האדם שמשיג את מאכלו, אלא הקב"ה הוא זה שזן ומפרנס אותו, והוא יקבל את האוכל באותה מידה, גם כשהוא נוטה לאחור.

הנה כי כן, הקב"ה כיסה את הנהגתו בארבעה כיוונים של הנהגה טבעית, שבה יש השתלשלות וקשר סיבתי כביכול בין מעשה לתוצאה. אבל, האדם נגאל כשהוא עושה סיבוב פרסה ממצבו התודעתי הטבעי, אל נקודת הבראשית שקדמה לעולם, שבה השגחת הקב"ה גלויה, וברור כי הקשר הסיבתי היחיד לכל תוצאה הוא אך ורק רצון ה'. זו מהותה הפנימית של שתיית ארבע כוסות ושל מצוות ההסבה וזהו המסר הטמון בכתוב: "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון".

פרשת יתרו

גדול הוי"ה מכל האלהים

ממה התפעם יתרו?

יתרו שמע ממרחק את הניסים שאירעו לעם ישראל והוא התפעם. הכתוב אומר (שמות י"ח, א'): "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו, כי הוציא ה' את ישראל ממצרים". ברם, שהפרשות הקודמות כוללות אירועים רבים ושונים: מכות מצרים, קריעת ים סוף, ירידת המן במדבר ומלחמת עמלק. הכתוב לא מפרט מה מכל אשר אירע הפעמים את יתרו והביא אותו לצעוד לעבר ישראל במסעם במדבר. אדרבה, כאשר מעיינים בפסוק נוצרות תמיהות:

א. הפסוק מתחיל במילים: "את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו" ומסיים במילים: "כי הוציא ה' את ישראל ממצרים". האם אין זה היינו הך? שמא תאמר כי הכוונה היא לאותות ולמופתים שנעשו במצרים, הרי שהיה צריך לומר: "את כל המופתים והיד החזקה אשר עשה ה'". ברם, שהעיקר חסר מן הספר ומילים אלו לא נאמרות.

ב. "את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל" – האם יש משהו שנעשה למשה בפני עצמו ולא נעשה לבני ישראל כולם?

ג. לא ברור לשם מה בא יתרו ממרחקים? האם הייתה זו סקרנות גרידא? קשה להניח, שהרי סקן מגיע בעת התרחשות האירוע ולא אחרי שהאירוע כבר הסתיים.

ה"מגיד" מבאר כי יתרו בא כדי להבין הנהגה אלוקית שלא הייתה גלויה בפניו עד הלום, ובכלל זה עומד ה"מגיד" על ההבחנה בין שם "אלהים" לשם "הוי"ה" (עליה עמדנו בפירוט בדברינו לעיל על פרשת "וארא"). נפרט.

שתי דרכים בהנהגת העולם

השם "אלוהים" מבוסס על המילה "אל" המבטא כוח. רש"י (על בראשית ל"א, כ"ט) מבאר את המילים: "יש לאל ידי" כי "יש כח וחיל בידי לעשות עמכם רע וכל 'אל' שהוא לשון קודש, על שם עזוז ורוב אונים הוא".

השם "אלוהים" מבטא דין, כי באמצעותו הקב"ה מנהיג את עולמו באופן שבו הוא עצמו מסתתר מאחרי חוקי הטבע ומציאות גשמית שיש בה תהליכים מובנים וקבועים של סיבה ותוצאה.

אדם גשמי רואה אך ורק את המציאות הגשמית, חוקיה ותהליכיה, וזה כל מה שהוא מבין.

אבל, באמת הקב"ה מנהיג את עולמו לבדו והטבע אינו אלא כסות חיצונית להנהגתו.

הנהגת הקב"ה נעשית ע"י שם העצם (להבדיל משם התואר) של הקב"ה, וזהו שם הוי"ה, הנקרא גם השם המפורש. את השם הזה יודעים רק עם ישראל המכירים בכך שה' (שם הוי"ה) הוא האלוקים ואין עוד מלבדו. עם ישראל אומר על כן: "שמע ישראל יהו"ה אלוהינו".

בזוהר (חלק ב', דף צ"ו, עמ' א') מבוארת ההבחנה בין ישראל לעמים בהתאם להכרה בשני שמות של הקב"ה:

"בא וראה, כל השמות וכל כנויי השמות שיש לקב"ה, כולם מתפשטים לדרכם, וכלם מתלבשים אלה באלה, וכולם נחלקים לדרכים ושבילים ידועים, פרט לשם היחיד, הנבחר מכל שאר השמות, שהוריש לעם היחיד הנבחר מכל העמים, והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א, שכתוב (דברים ל"ב, ט'): 'כי חלק יהו"ה עמו', וכתוב (שם ד', ד'): 'ואתם הדבקים ביהו"ה', בשם זה ממש יותר מכל שאר השמות. ושם אחד מכל שאר שמותיו, אותו שהתפשט ונחלק לכמה דרכים ושבילים ונקרא 'אלהים'. והוריש את השם הזה, ונחלק לתחתונים של העולם הזה, ונחלק השם הזה לשמשים ולממונים שמנהיגים את שאר העמים, כמו שנאמר (במדבר כ"ב, כ'): 'ויבא אלהים אל בלעם לילה', וכן (בראשית כ', ג'): 'ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה'. וכן כל ממונה וממונה שהוריש הקב"ה אותם לשאר העמים נכללים בשם הזה, ואפילו עבודה זרה נקראת בשם הזה".

יתרו מבין שיש עוד שם מלבד שם אלוקים

יתרו ראה שהקב"ה מחולל נסים ומשדד את חוקי הטבע. כל התהליכים של סיבה ותוצאה לא יכולים להסביר את מה שקרה ביציאת מצרים. בדרך הטבע היה צריך עם ישראל להיכנע למצרים. עשר המכות, קריעת ים סוף וכל אשר אירע לבני ישראל אינו מתיישב עם חוקי הטבע ועם תהליכים של סיבה ותוצאה הנתפסים בתבונה האנושית. יציאת מצרים אינה הגיונית. יתרו ראה כי שם "אלהים" שמבטא הנהגה טבעית אינו השם שמנהיג את העולם. יש כנראה משהו נשגב מכך.

משל בן הכפר ושרי המלך

ה"מגיד" ממשיך את הדברים "לבן כפר שלא ראה את המלך מימיו ולא השיג מימיו נימוס המלכות ומהותו, רק שמע שיש מלך בעולם ושהוא שליט ומושל בכל המדינות וממליך מלכים על מדינות ומושיב שררות שונות בכל מדינות מלכותו". בן הכפר ראה שליט על כפר קטן וחשב שזה המלך. הסבירו לו שזהו רק "שר אחד מהשרים הקטנים, ועליו יש כמה וכמה שרים גדולים והם עבדי המלך". בשמעו כן הבין יותר את גדולת המלך. לאחר מכן פגש בשר יותר גדול ונכבד וטעה לומר כי זה המלך עד שהתברר לו כי טעה והמלך נשגב ממנו. בהמשך הדרך פגש את גדול שרי הממלכה. התרשם עד מאוד מעוצמתו וראה שכבודו גדול מאוד. לבסוף הבין שגם השר הזה הוא תחת המלך וכל הממשלה והכבוד שביד השר הוא ברישיון מהמלך. בן הכפר הבין כי מי שנקרא בתואר "שר" אינו בעל הכוחות, כי "איך יתאר המלך את עבדו בתואר המיוחד לו ובעל כרחך המושל הגדול הלז יש לו תואר נכבד ביותר, כגון מלך. אז הכיר בן הכפר את מהות המלך עצמו ואת נימוסיו וממשלתו, ואמר בליבו אם עשה המלך איש אחד זולתו לשר גדול כזה והגיע לכל הכבוד, מסתמא גדולת המלך אין לה שיעור וקץ ותכלית, כי אם היה לו שיעור לא היה עושה לאיש אחר כבוד כמוהו".

ביאור הנמשל

ה"מגיד" מביא את דברי האר"י, כפי שכתב רבי חיים ויטאל בספרו "פרי עץ חיים" (שער חג המצות פ"ה) כי פרעה ויועציו לא היו מאמינים בשם "הוי"ה" והייתה להם הבנה מסוימת מאוד ומוגבלת מאוד רק בשם "אלהים". פרעה ויועציו טעו וכפרו בשם המיוחד (הוי"ה) ובין הטועים היה יתרו, שהיה אחד מיועציו של פרעה כפי שאמרו חז"ל במסכת סוטה (דף י"א, עמ' א'). הם היו משוכנעים כי ישראל מונהגים "על פי דרך הטבע" באמצעות שם "אלהים", כפי שנאמר על משה (שמות ז', א'): "ראה נתתיך אלהים לפרעה", ועל עם ישראל נאמר (תהילים פ"ב, ו'): "אני אמרתי אלהים אתם".

אבל, יציאת מצרים אינה הולמת חוקי טבע. יתרו הבין על כן כי מן ההכרח שיש משהו נשגב ומרומם מעל לטבע, השולט בחוקים אלו ומכתיב את המציאות כרצונו. הטבע אינו המלך אלא רק שר ויש מי שנמצא מעליו. יתרה מכך, עצם העובדה שישראל ומשה נקראו "אלוהים", מלמדת כי הם אינם המלך, שהרי "כל בר דעת יבין כי המושל לא יכנה את עבדיו בתוארו העצמי ובהכרח שיש לו תואר אחר בעצם". יתרו הבין אם כן, כי יש שם שהקב"ה מנהיג בו את עולמו, ושאותו

אין הוא מכיר ורק עם ישראל יודע אותו. על כן נדד יתרו למדבר וביקש ללמוד שם זה מעם ישראל.

ביאור הכתובים

בהתאם למבואר נראה כי פירוש הכתובים הוא זה:

- "וישמע יתרו" –

כלומר הוא שמע והבין.

אין זו שמיעה אודות אירוע אלא הבנה של סיבת הסיבות ועילת העילות הנמצאת בבסיס האירוע;

- "את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו" –

הקב"ה קרא למשה ולישראל בשם "אלהים", מכאן הבין יתרו כי "לא זה הוא שם המלך בעצם, שאם כן לא היה ממנה אחר תחתיו". המלך אינו הטבע אלא נשגב מהטבע, שולט בו ועושה בו כרצונו. הקב"ה משתמש בטבע כדי להסתיר את הנהגתו שלו לעולמו.

- "כי הוציא הוי"ה את ישראל ממצרים" –

יתרו הסיק כי יש שם נוסף (הוי"ה), הידוע רק לעם ישראל, והוא שמנהיג את העולם. שם זה נשגב מכל כוחות הטבע, וזו ההנהגה האלוקית שהביאה ליציאת מצרים.

משהבין זאת יתרו הוא הכיר בקב"ה והתגייר ועל כך אמר (שמות, י"ח, י'-י"א):

"ויאמר יתרו: ברוך הוי"ה אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה, אשר הציל את העם מתחת יד מצרים. עתה ידעתי כי גדול הוי"ה מכל האלהים".

הנה כי כן, מי שמביט ביציאת מצרים בעין פקוחה מסיק כי הטבע אינו שולט אלא נשלט, אינו גורם המחולל מציאות אלא גורם המסתיר את מחולל המציאות. הטבע משקף כוחות אך אינו בעל הכוחות, אין לאל ידו לעשות "כי גדול הוי"ה מכל האלהים".

פרשת משפטים

"ויגבה ה' צבאות במשפט"

ראשית דבר – עשות משפט

הצייווי הראשון המוזכר לאחר מתן תורה הוא לעשות משפט. כך נאמר (שמות כ"א, א'): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". המשפטים שמה שם בפני בני ישראל הם הנהגות שבין אדם לחברו המביאות את האדם להיות אנושי, ואת החברה להיות מאורגנת באופן שיוצר משמעת וסדר ראוי. ברם, עם כל חשיבותו של משפט צדק ואמת לקיום חברה מלוכדת ואנושית, יש לתמוה מדוע זו המצווה הראשונה בחשיבותה הנזכרת מייד אחרי מעמד הר סיני? הן משפט עוסק בדברים ארציים ופרקטיים. המשפט מיישב מחלוקות הנובעות במידה רבה מרצונות ושאיופות קטנוניות ואנוכיות, שבחברה של אנשים עם עין טובה ושאר רוח – לא היו מעוררים מחלוקת מלכתחילה. האם ראוי לפתוח בנושאים הנוגעים לקטנות האדם, סכסוכיו ומחלוקותיו?

זאת ועוד, עשיית משפט אינה מיוחדת לעם ישראל. הגמרא במסכת סנהדרין (דף נ"ו, עמ' א') מונה את שבע המצוות שנצטוו בהם בני נח, והראשונה בהם היא עשיית משפט. שבע המצוות הקיימות אף בלא מתן תורה הן: "דינים; איסור ברכת השם; עבודה זרה; גילוי עריות; שפיכות דמים; גזל ואבר מן החי". עשיית משפט היא שאיפה אנושית פשוטה וטבעית. כמעט בכל העמים יש משפט המאזן בין אינטרסים שונים בדרך של שכל ישר התואם לרצונות החברה ולרוח הזמן. משפט נועד להשליט סדר ובבסיס כל שיטת משפט יש סברה כי היא חותרת לעשיית צדק לחשיפת האמת. היינו מצפים אפוא כי החידוש של מתן תורה יפתח במצוות שאין לאומות העולם, ולא בדבר שהוא בסיסי, קיומי וכלל עולמי. מהי אם כן החשיבות האדירה שיש בעשיית משפט, שמחמתה מנו חובה זו כראשית דבר?

כדי להבין עניין זה עומד ה"מגיד" על חשיבות המשפט בין בני האדם, למערכת היחסים שבין אדם למקום.

אם יש דין למטה אין דין למעלה

חז"ל מבארים כי המשפט הנעשה בבית דין של מטה גורם לכך שלא תשרור חלילה בבית דין של מעלה מידת הדין ביחס לעם ישראל. כלומר, דווקא עשיית דין מונעת את מידת הדין.

כך נאמר במדרש תנחומא (פרשת משפטים, סימן ה'): "אם יש דין למטה אין דין למעלה. אם אין דין למטה יש דין למעלה".

מה פשר הדבר? לכאורה, דווקא בחברה מסוכסכת של בעלי ריב ומדון, חובבי התדיינות ומשפט, היינו מצפים שמידת הדין תהא מתוחה, וייקוב הדין את מי שעמד על קוצו של יוד ומיצה את הדין עם רעהו. מדוע נאמר כי "כשיש דין למטה – אין דין למעלה?"

"הריעו לפני המלך"

ה"מגיד" מבאר את דברי המדרש האמורים באמצעות המשל הבא. מלך שעבדיו אינם חרדים לקיים את דבריו – כועס עליהם ומסתיר את פניו מלהיטיב להם. אולם, אם עבדיו נוהגים בחכמה ובינה יתירה ומבינים שראוי ונכון לקבל את עול מלכותו ורוצים בקיום חוקיו, הרי שהמלך "מחזיר פניו אליהם להטיב להם. הכעס שהיה למלך בתחילה, שהיה ככותל המפסיק בינו לבינם – כאילו נלקח ואיננו".

באמצעות משל זה מבאר ה"מגיד" את הכתוב (תהילים צ"ח, ו'): "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'".

בחצוצרות וקול שופר – שמיעת קול השופר מרעידה את נימי הלב וגורמת לאדם לשוב בתשובה.

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ד') כותב: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו, כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזבו כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה".

נמצא כי ע"י חצוצרות וקול שופר נעשה לב בני ישראל נשבר, והם מחזירים פניהם בהכנעה ואימה לבורא ומקבלים עול מלכותו עליהם וע"י זה תיכון מלכותו מאוד, ואז גם ה' מחזיר פניו לישראל.

הריעו – המילה 'הריעו' באה מלשון רעות וחברות.

לפני המלך ה' – חוזרים לראות את פני המלך וזוכים לאהבתו ולקרבתו פנים אל פנים, וחוזרת לשרור מידת המלכות והנהגתו בשם הוי"ה.
ה"מגיד" ממשיך ומבאר כי "זה פירוש המדרש 'כשיש דין למטה אין דין למעלה' כי כשמקבלים דין למטה, עול מלכותו עליהם ומחזירים את פניהם אל הקב"ה, אין דין למעלה". כלומר, מיצוי הדין ע"י בית הדין משכך ומרכך את מידת הדין השמימית ומעורר את מידת הרחמים, כי ישראל שבים לאמונה מלאה בהנהגתו של הקב"ה וזוהי המלכה של הקב"ה, כפי שנבאר להלן.

כנסת ישראל היא מלכות

כנסת ישראל נקראת בשם מלכות, כי על ידה נשלמת מלכותו של הקב"ה.
א. הרמ"ק (רבי משה קורדובירו) בספרו הקבלי "פרדס רמונים" (שער א', פרק ח'), מציין כי כל אחת מן המילים בפסוק (דברי הימים א' כ"ט, י"א): "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ, לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש", מבטאת אחת משבע הספירות האלוניות: "חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות".
המילה "הגדולה" מבטאת חסד, "הגבורה" מבטאת גבורה, "כל" מבטאת מידת היסוד והמילים "לך ה' הממלכה" מבטאות את מידת המלכות. המלכות היא איזון והכלה של כל המידות כולן. היא מכנסת אותן למהות אחת ובאמצעותה מנהיג הקב"ה את עולמו.
ב. הרמב"ן (על בראשית כ"ד, א') מבאר כי הקב"ה מנהיג את עולמו במידת המלכות – "והיא שחכמים מכנים שמה 'כנסת ישראל' במקומות רבים בעבור שהיא כנוסת הכל".
ג. המהר"ל בספרו "גור אריה" (על ויקרא כ', ג') מבאר כי הביטוי "כנסת ישראל" מבטא את קיבוץ הכוחות והתכונות, ומבטא את השורש האחד שממנו נובע הכול.
ד. הרב ישעיהו הלוי הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה על מס' פסחים, מצה עשירה דרוש ב', י"ג) מוסיף ומבאר כי "כלל אומה ישראלית נקראים כנסת ישראל, בעבור שהם אחדות אחת, כענין שאנו אומרים (מנחה של שבת): 'אתה אחד ושמן אחד ומי כעמן ישראל גוי אחד'. וענין אחדותם הוא כי נשמתם חלק אלוה ממעל, ומכח זה שמו יתברך משותף בשמנו".

המלך המשפט

בני האדם מטבעם ניחנים בתכונות שונות, ומכאן המחלוקות הרבות השוררות ביניהם. מכיוון שהאחד אינו רואה עין בעין עם חברו, נמצא כי אין הרמוניה ואחדות בקהל, ובהעדרה לא שוררת ההנהגה של מידת המלכות הנובעת מאיחוד של כל הכוחות זה עם זה ושילובן לגוף אחד.

על כן, כדי שהקב"ה יוכל להנהיג את עולמו במידת המלכות, נחוץ משפט, שאחריו תמה המחלוקת ובני החברה חוזרים לנהוג באחדות. מה שמאחד את בני החברה הוא ההבנה שהקב"ה הוא המנהיג את עולמו וקבלת פסק הדין שניתן על פי דיני תורתו. המשפט הוא הכלי המשרה אחדות והוא מבטא את המלכות של הקב"ה על כלל נתיניו. על כן, כאשר יש דין למטה יש המלכה של הקב"ה, וממילא בהתאם למשל שהביא ה"מגיד" מובן כי בכך מוסרת מחיצת הכעס שהתעוררה בין הקב"ה לעמו.

קבלת הדין מביאה למידת הרחמים

ה"מגיד" הוסיף וכתב כי ע"י קבלת הדין שבה לשרור מידת הוי"ה, שהיא מידת הרחמים.

עומק הדברים מצוי בהבחנה שבין שם "הוי"ה" לשם "אלוהים" עליו עמדנו לעיל (בדברינו על פרשת וארא ועל פרשת יתרו, וכן בספר "לאור תפארת שלמה" על פרשת וישלח) כי הקב"ה מנהיג את עולמו בחסד וברחמים, אך כדי להיטיב לאדם ניתנה לו בחירה והקב"ה הסתיר את עצמו ונחזה כמי שמנהיג את העולם על פי חוקי הטבע ומכוח כללים קבועים של סיבה ותוצאה. חוקים אלו הם בסיסה של מידת הדין המתבטאת בשם "אלהים". אולם, מי שמסיר את המעטה, מכיר בהנהגת הקב"ה את עולמו ומכפף את עצמו למשפטיו, מסיר את המחיצה של הסתר הפנים ועל זה שבה לשרור מידת החסד ששורשה בשם "הוי"ה".

הניסיון הקשה ביותר לאמונה הוא בתחום המשפט

הסרת המעטה נעשית באופן המובהק ביותר בתחום המשפט, שכן אחד הדברים הקשים ביותר לאדם הוא לקבל את מלכות ה' במובן זה שיהא עליו לציית למשפט ולשלם ממון לחברו.

קשה עד מאוד להפסיד בדין, כי הקניין ברכוש כולל בחובו את תחושת הכבוד העצמי של האדם, את חששו לקיומו הכלכלי בכבוד ואת דאגתו לעתידו ולעתיד בני משפחתו. המשפט בין בני האדם, הוא נקודת מבחן אנושית חריפה לאמונה בקב"ה, שמידו הכול והוא היחיד המפרנס את האדם.

מוטל עלינו להבין ולהפנים כי החזקת ממון הזולת שלא כדין לא תפרנס ולא תבטיח את העתיד הכלכלי. להפך! מכיוון שהקב"ה הוא המפרנס את האדם, וביטחונו הכלכלי לא תלוי בהשתדלות הטבעית שלו אלא ברצון ה', נמצא כי כשהוא מחזיק בידו ממון שלא כדין, הוא פוגם בפרנסתו ומערער את היסוד שממנו יקבל שפע. על כן, מי שאמונתו כנה שמח לקיים את פסקו של בית הדין ולהחזיר ממון שהחזיק בו שלא כדין.

הכתוב אומר (שמואל ב', ח', ט"ו): "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו", וביארו חז"ל במסכת סנהדרין (דף ר' עמ' ב'): "משפט לזה, וצדקה לזה. משפט לזה – שהחזיר לו ממון, וצדקה לזה – שהוציא גזלה מתחת ידו". כמו כן, מצינו בגמרא שם (דף ז', עמ' א') את דברי שמואל, כי מי שהפסיד בדין תורה ונטלו ממנו את הגלימה שלו כדי לפרוע את חובו, ייצא מבית הדין וזמר על שפתיו ("ליזמר זמר וליזיל באורחא"), כי עליו לשמוח על כך שהוציאו גזלה מתחת ידו ונעשה דין אמת. בנקודה זו מתבטאת אם כן האמונה השורשית כי הקב"ה מנהיג את עולמו וכי יש לקבל את משפטיו. מי שעושה כן, עומד בניסיון חריף וממליך את הקב"ה בכל לב. על כן, מובן לחלוטין כי פרשת "ואלה המשפטים" היא הדבר הראשון שבא אחרי מתן תורה.

הנה כי כן, המשפט הארצי עוסק בעיקרו בסכסוכים הנובעים מאינטרסים גשמיים ואנוכיים. הרופא רואה את גוף האדם בחולשתו והמשפט עוסק בנפש האדם בחולשתה. המשפט עוסק בדין פרוטה ובצרות עין ולעיתים אף בקנאה או ברוע. אבל, בסוף המשפט, משנפסק הדין ובעל הדין שהפסיד מקבל את פסק הדין בהשלמה, מתגלה פסגה של אמונה בהנהגת הקב"ה את עולמו. מי שמקבל עליו את מלכות ה' ונשמע למשפטיו גורם בכך שתסתלק מידת הדין השמיימית וינהגו עימו במידת הרחמים. אכן, להפסיד בדין כואב וצורב, והאדם צריך בשעה קשה זו תעצומות נפש כדי להאמין שבכך נעשה צדק, ואף צדקה נעשתה עימו כי נמנע ממנו להחזיק כספי גזל שאין הברכה מצויה בהם, על כן, פרשת "ואלה המשפטים" היא פסגת הפסגות מבחינה אמונית, ומשום כך היא באה מייד אחרי מתן תורה בהר סיני.

פרשת תרומה

"כי נער ישראל ואהבהו"

נקודת השיא

כלי המשכן רבים הם. החשוב שבכלים, הלא הוא ארון הברית, ניצב בקודש הקודשים ובו שני לוחות הברית. והנה, מעל הארון, בפסגת הפסגות מצויים הכרובים. כך נאמר (שמות כ"ה, י"ח-כ"ב): "ועשית שנים כרובים זהב, מקשה תעשה אותם משני קצות הכפורת. ועשה כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה, מן הכפורת תעשו את הכרובים על שני קצותיו. והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה סוככים בכנפיהם על הכפורת ופניהם איש אל אחיו, אל הכפורת יהיו פני הכרובים. ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה, ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך. ונועדתי לך שם **ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות**, את כל אשר אצווה אותך אל בני ישראל".

הכרובים הם אפוא נקודת השיא, שממנה מדבר הקב"ה עם משה.

מהם הכרובים?

רש"י (על שמות כ"ה, י"ח) מבאר: "כרובים – דמות פרצוף תינוק להם". מקור הדברים במסכת סוכה (דף ה', עמ' ב'): "מאי כרוב? אמר רבי אבהו: כרביא (תינוק), שכן בבבל קוראים לתינוקא – רביא". הגמרא שואלת על כך לנוכח הכתוב (יחזקאל י', י"ד): "פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם". אם הכרוב מורכב מפני תינוק, נמצא כי "כרוב היינו אדם?" משיבה הגמרא כי המילים "פני אדם" מבטאות פניו של אדם מבוגר ואילו המילים "פני הכרוב" מבטאות פני תינוק. הגמרא מסיקה כי פני הכרובים היו בדמות בני אדם, אלא שהאחד שיקף אדם מבוגר והשני שיקף פני תינוק.

מדוע נבחר תינוק להיות פסגת הקדושה

מה תכליתם של פסלים אלו שיש להם פני אדם?

במיוחד קשה להבין את הכרוב שדמותו כדמות תינוק, שהרי גדלות האדם מתבטאת במוחו ובשכלו, בהבנתו וביכולותיו, וכל אלו לא נמצאים אצל תינוק, ששכלו ותבונתו עדיין רדודים וירודים. מבחינת יכולת ההבנה, הגמרא אף משווה קטן לחרש ולשוטה.

הכיצד נבחרה אפוא דמות תינוק להיות במקום הנשגב ביותר בקודש הקודשים?

הבנה כמידת שכלו של המעיין

הכתוב אומר (משלי ל"א, כ"ג): "נודע בשערים בעלה". על כך אמרו חז"ל בזוהר (חלק א', דף ק"ג, עמ' ב') כי "בעלה" הוא הקב"ה, והמילה "בשערים" באה מלשון השערה ומלשון שיעור (מידה קצובה). פירוש הכתוב הוא כי "הקב"ה נודע ונתפש לפי מה שמשער בליבו, כל אחד כמה שיכול להדבק ברוח של החכמה. ולפי מה שמשער בליבו, כך נודע בליבו".

כלומר, התפיסה של האדם את דרכו של הקב"ה היא כמידת יכולת ההבנה שלו. תפיסה שלמה ומלאה אין לנו כמובן, כי האדם אינו יכול להבין או להכיל אלוקות, בהיותו יצור מגושם, מוגבל ויחסי ואילו הקב"ה קדוש, רוחני, מופשט ואין סופי. אבל, הבנת הבורא היא כמידת שכלו של המתבונן וככל שכלי ההשגה של האדם מגיעים – כך מבין הוא את הבורא.

חסד הבורא עם יראיו

בראיה שטחית משמעות דברי הזוהר הללו היא, שאדם חכם מבין הרבה, ואדם פחות חכם מבין קצת. אבל, לכאורה זו דרכו של עולם בכל דבר עיוני ואם כן מה החידוש בכך?

אולם, נראה כי בזוהר האמור טמון חידוש גדול, כי בדבר מאוד מופשט – מי שאינו חכם לא מבין כלום. כך למשל, אם נציג נוסחה מורכבת במתמטיקה למי שנעדר השכלה ורקע הוא יבהה בה כתרנגול בפני בני אדם בלי להבין דבר. כדי שאדם לא חכם יוכל להבין, בהשגה כלשהי, את הקב"ה – הדבר הכי מופשט, צריך חסד הבורא שיתגלה אליו לפי מידת יכולת הקיבול שלו. נמצא כי בדברי הזוהר האמורים מתבטאת הנהגה של חסד הבורא כלפי ברואיו המכונים כלים לשם הבנת דרכו, ורק מחמת חסד זה נמצא כי "לפי מה שמשער בליבו, כך נודע בליבו".

"כי נער ישראל ואוהבהו"

בהתאם לכך נראה כי ניתן יהא להבין את דברי המדרש (במכילתא דרבי ישמעאל על פרשת בשלח, מסכתא דשירה, פרשה ד') על הכתוב (שמות ט"ו, ג'): "ה' איש מלחמה" – "לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמה, נגלה בסיני כזקן מלא רחמים". מה פשר הדבר כי ה' נגלה בסיני כזקן? הרי הכתוב אומר (דברים ד', ט"ו): "ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כי לא ראיתם כל תמונה ביום דיבר ה' אליכם בחורב מתוך האש". ה"מגיד" מבאר כי אין אלו דברים שבני ישראל ראו אלא דברים ששיערו בליבם. "על הים הם עדיין לא הכירו את כבודו והיו במידת הקטנות לכן היה נדמה להם כאילו היה בחור, שהוא מדת הנערות והקטנות". לעומת זאת כאשר בני ישראל באו להר סיני לקבל את התורה "כבר נזדככו ונתחכמו עד שראויים היו לקבל את התורה, ואז יצאו ממידת הקטנות למידת גדלות ונדמה להם הקב"ה כזקן יושב בישיבה, שהוא חכם בכל מיני חכמה וגדול בכל מיני גדלות". כלומר, את הקב"ה אי אפשר להבין. אבל, האדם מדמה אותו בליבו לפי מידת שכלו שלו. על כן, כשהשכל קטן הוא מדמה את הקב"ה לנער, וכשהשכל בוגר הוא מדמה את הקב"ה לזקן וחכם. לכאורה, עצם הניסיון לדמות את הקב"ה למשהו בכלל, פסול הוא מכול וכול, ובמיוחד כשאיש קטן מדמה את הקב"ה לקטן כמוהו. אולם, ה"מגיד" מציין כי "על אף זאת היה הקב"ה נושא פניהם וחוקק צורתם בפניו מגודל אהבה, כמאמר הכתוב (הושע י"א, א'): 'כי נער ישראל ואוהבהו', רצה לומר אף על פי שהם בבחינת נערות". נמצא כי הקב"ה מאפשר לעם ישראל לנסות לשער, לדמות ולבקש לתפוש, את דרכי הנהגתו של הקב"ה, וכל אדם מקבל השראה והבנה לפי מידת יכולתו וכלי הכלתו.

קול ה' בכוח – לפי כוחו של כל אחד ואחד

חסד ה' זה הנוהג ביחס להבנת דרכיו של הקב"ה – נוהג אף ביחס להבנת דבר ה' ותורתו. לכאורה, מי שלא הורגל בלימוד התורה ונעדר רקע ויכולת שכלית – לא ישכיל להבין דבר. משכך היינו מצפים כי אם ישמע דברי תורה, הם יעברו לו "ליד האוזן" ולא ייכנסו באוזניו כלל. אך לא כך אירע בעת קבלת התורה. הכתוב אומר (דברים ה', כ"ג): "כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש" וחז"ל דורשים (שמות רבה, ה', ט'):

"בוא וראה היאך הקול יוצא, אצל כל ישראל כל אחד ואחד לפי כוחו, הזקנים לפי כוחם, הבחורים לפי כוחם, והקטנים לפי כוחם, והיונקים לפי כוחם, והנשים לפי כוחן, ואף משה לפי כוחו, שנאמר (שמות י"ט, י"ט): 'משה ידבר והאלהים יענו בקול', בקול שהיה יכול לסובלו, וכן הוא אומר (תהילים, פרק כ"ט, פס' ד'): 'קול ה' בכוח', 'בכוחו' לא נאמר, אלא 'בכוח', בכוחו של כל אחד ואחד, ואף הבנת הבורא היא כמידת שכלו של המתבונן, הוי אומר כל אחד ואחד לפי כוחו".

נמצאנו למדים כי אף יונקים ועופרים שמעו את קול ה' והכילו את הדברים – לפי כוחם.

הדיבור אל הכרוב הדומה לתינוק

חסד ה' שנעשה עם בני ישראל בעת מתן תורה המשיך גם בעת הקמת המשכן. הקול האלוקי נשמע ע"י בני אדם, והם גם הבינו את הדברים – איש איש לפי כוחו והשגתו.

לכן היו הכרובים עם פני אדם, ללמדך כי מחמת חסד הבורא מכוונת התורה האלוקית הנשגבה לבני אדם ונתפסת על ידם.

יתרה מכך, אחד מן הכרובים היה בדמות תינוק, ללמדך כי כל אחד, לרבות תינוק, משיג ומכיל את דבר ה', לפי יכולת הקיבול שלו, שכן הקב"ה עושה עימו חסד. ובלשון ה"מגיד" "כשאב רוצה ללמד את בנו הקטן חכמה, אין לילד כוח לקבל בשכלו את דברי האב, כי שכל האב גדול עד מאוד, והוצרך האב ללבוש מלבוש של שכל קטן, כדי שיוכל הבן לקבל".

האב מתדמה לילד שהוא מלמד

רבי לוי יצחק מברדיטשב (בספרו "קדושת לוי" על פרשת "כי תשא") הביא את הדברים האמורים של רבו, ה"מגיד", והוסיף כי כשהרב רוצה שהתלמיד יבין הרי שהרב צריך "לצמצם שכלו להשוותו לשכל התלמיד וממילא נמצא כי יש כאן שני שכלים שווים, שכל התלמיד ושכל הרב שהשווה את שכלו לשכל התלמיד, ושניהם הם שכל קטנות, וזהו שניים כרובים – כרביא (תינוקות)".

הנה כי כן, מדמות הכרובים נמצאנו למדים כי דבר ה' המופשט והנשגב מכוון אל מי שפניו פני אדם, כי הקב"ה כביכול מקטין את עצמו באופן שגם אדם עם כלי הכלה מוגבלים ויחסיים יוכל לשמוע ולהבין את הדברים לפי השגתו. יתרה

מכך, אחד מן הכרובים ניחן בפני תינוק ללמדך כי הקב"ה השווה קטן לגדול ולא רק הגדול מסוגל לשמוע ולקבל אלא גם הקטן, כי גם אליו הדברים מופנים וגם בקרבו ניטעה היכולת להפנים את דבר ה'. נמצא כי כדאי לאדם כי יתאמץ בכל כוחו להבין את דבר ה', כדי שיתעורר חסד ה' שמכוחו הוא ישכיל להבין בהתאם למידת יכולתו – וכל אחד יכול!

פרשת תצווה

נר ה' נשמת משכן

המשכן נבנה. מנורה נעשתה ועתה הצטווה משה (שמות, פרק כ"ז, פס' כ'): "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור, להעלות נר תמיד". ציווי זה מעורר כמה תמיהות:

א. לשונית – בדרך כלל נאמר "וידבר ה' אל משה" או "ויאמר ה' אל משה". מדוע השתמשו כאן בביטוי "ואתה".

ב. מהותית – חובה היא לקחת שמן זית למאור, אך לא נזכרת בפרשה כל עבודה שהכהנים עושים באמצעותו בבית המקדש?

ה"מגיד" מבאר כי הדלקת הנרות אינה עבודה בפני עצמה אלא היא חלק ממעשה המנורה. לאמור, כי מנורה כבויה בלי אור אינה מנורה. ואכן, יושם אל לב כי הרמב"ם ב"ספר המצוות" (מצוות עשה כ') כותב: "המצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה". הדלקת האש במנורה אינה נזכרת כחלק מן העבודה במשכן כי הדלקת אור אינה פעולה של פולחן אלא פעולת המשך לעצם עשיית מנורה. ממילא הציווי (שמות, פרק כ"ה, פס' א'): "וידבר ה' אל משה", שנאמר לגבי עשיית כל כלי המשכן והמנורה בתוכם, חל גם על הדלקת האור בה, ועתה צריך רק לפרט כי מדובר במנורה שדולק בה הנר תמיד. מדוע אין זו עבודה? נבאר.

המשכן-מיקרוקוסמוס של העולם

ה"מגיד" מתווה את המהלך הבא:

במסכת ברכות (דף נ"ה, עמ' א') מצינו את דברי האמורא רב כי "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. במלאכת המשכן נאמר (שמות ל"ה, ל"א): "וימלא אתו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת", ולגבי בריאת העולם נאמר (משלי ג', י"ט): "ה' בחכמה יָסַד ארץ כוֹנֵן שָׁמַיִם בַּתְּבוּנָה" וכן כתוב (שם, פסוק כ'): "בדעתו תהומות נבקעו".

כלומר, הקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות, שהם מילים וצירופי אותיות.

בצלאל ידע את צירופי האותיות שהביאו לבריאת העולם ע"י הקב"ה, ובאמצעות שימוש בהם יצר את המשכן וזאת החכמה שניצבה בבסיס יצירת המשכן. נמצא כי המשכן הוא בבואה ("מיקרוקוסמוס") של העולם, וכשם שבעולם יש מציאות גשמית הנחזית לעיני כול ויש מאמר ה' שיצר וממשיך להוות כל דבר, כך גם במשכן יש דבר ה' שהוא הניצב בבסיס המציאות הפיסית והגשמית שאותה אנו רואים.

מדוע היה נחוץ שבצלאל ידע את סודות הבריאה כדי ליצור משכן ולא די היה בתרומתו הפרקטית של בעל מלאכה היודע לבנות באומנות משכן וכלים?

המשכן-מיקרוקוסמוס של האדם

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

המשכן הוא נשמת העולם

מכיוון שהן המשכן והן האדם הם "עולם קטן", משתמש ה"מגיד" בדיעות ובתובנות ביחס לבריאת האדם לשם הבנת תהליך היצירה של המשכן. בבריאת האדם מובן כי הנשמה היא הנותנת חיות לכל אחד מן האיברים. בלי הנשמה העין לא רואה והאוזן לא שומעת, המוח לא משכיל להבין, והיד והרגל לא ינועו.

מהי הנשמה? איננו יודעים, כי היא מופשטת. אבל, הנשמה מקבלת ביטוי חיצוני באמצעות איברי הגוף, שכן היא הנותנת בהם חיות. בדומה לכך, המשכן הוא נשמת העולם. על כן, בצלאל לא רק בנה משכן, אלא ידע כיצד להכניס באמצעותו חיות בעולם. משום כך, היה בצלאל חייב לדעת את האותיות שנברא בהם העולם וכל מה שיש בעולם היה במשכן.

בראשית - מאמר הניצב בבסיס כל הכוחות

העולם נברא באמצעות מאמרות, כפי שנאמר במסכת אבות (פרק ה' משנה א'): "בעשרה מאמרות נברא העולם". ברם, שהגמרא במסכת ראש השנה (דף ל"ב עמ' א')

מקשה, כי כאשר מונים את מאמרי ה' בפרשת בראשית נמצא כי יש רק תשעה מאמרות? תשובת הגמרא היא כי המילה "בראשית" נחשבת גם היא למאמר. ברם, שתשובה זו מעוררת לכאורה קושי חריף, שהרי אין זו אמירה לעולם להיברא אלא רק תיאור של המציאות. כמו כן, המילים "ויאמר אלוקים" לא נאמרו לגבי "בראשית". הכיצד רואים אפוא במילה "בראשית" מאמר של בריאה? אין זאת אלא שהמאמר "בראשית ברא אלוקים" הוא המאמר הראשון של בריאת העולם, על אף שלא נאמר עליו "ויאמר אלוקים", שכן הוא שיצר את נשמת העולם, את חיותו ואת מהותו.

"בראשית" הוא מאמר שברא כוח היולי הכולל את כל הכוחות שמבטאים את חיות העולם, והוא ניצב בבסיס כל המאמרים שבהם נברא העולם. כוח כללי זה הוא מופשט ואין לו ביטוי פיסי כלשהו. הביטוי החיצוני היחיד שלו מצוי בעצם העובדה שהקב"ה מחיה באמצעותו את כלל הברואים שיש להם ממד גשמי.

המנורה ככלי פיסי שמבטא מציאות רוחנית מופשטת

נעבור כעת מן הנמשל למשל, מן העולם למשכן המהווה בבואה שלו. גם במשכן יש צורך באמירה כללית, שתשרה כוח חיות בכול, ותהא בעצמה מופשטת ונעדרת גוף.

היכן יש אמירה כזאת במשכן?

ביחס למנורה!

חז"ל אומרים במדרש (במדבר רבה ט"ו, ד') שמשה התקשה במעשה המנורה יותר מכל כלי המשכן עד שהראהו הקב"ה באצבע ונאמר (במדבר ח', ד'): "זה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא, כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה".

מכיוון שמשה התקשה ביצירת המנורה אמר לו הקב"ה טול כיכר זהב והשליכו לאור והמנורה נעשית מעצמה.

ה"מגיד" מבאר כי המנורה לא הייתה יכולה להיעשות ע"י אדם כי אם ע"י הקב"ה, כי היא העדות שהשכינה שורה בישראל. כלומר, המנורה היא כלי פיסי המבטא מציאות רוחנית מופשטת.

"הבהירות בעצמה שורה עליה"

ה"מגיד" מבאר כי המנורה היא שנבחרה להיות כלי גשמי לבטא מציאות רוחנית מופשטת, כי גלום בה מטבע שילוב בין רוחני לגשמי.

המנורה היא כלי גשמי, ואף השמן שיוצקים במנורה הוא גשמי, אבל האור המופק מן השמן – הוא יצירה מופשטת הנובעת מן המציאות פיסית. בדומה לכך המשכן "הבהירות בעצמה שורה עליו כמו האור על השמן". האור של המנורה דומה לחיות המופשטת והנסתרת של המשכן, שהוא כלי פיסית להשראת שכינה. אור השכינה גם דומה לנשמת האדם שמכניסה חיות באבריו, ועל כן נאמר (משלי כ', כ"ז): "נר ה' נשמת אדם".

כעת הוכשרנו להבין את דברי רבינו בחיי (על שמות כ"ה, ל"א): "וידוע כי הנשמה נהנית בהדלקת הנרות והיא מתהלכת בעידוני ההוד והשמחה, ומתפשטת ומתרחבת מתוך הנאת האורה מפני שהיא חתיכת אור חצובה באור השכל. ומן הטעם הזה נמשכת אחר האור שהוא מינה אף על פי שהוא אור גופני והנשמה אור רוחני זך ופשוט, ועל כן המשילה שלמה ע"ה לנר, הוא שאמר: 'נר ה' נשמת אדם'".

כשהתוכן רוחני – אין אמירה

בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" כי כשם שעל המאמר הראשון בבריאת העולם ("בראשית ברא אלוקים") המבטא את בריאת נשמת העולם בכללותו, לא נאמר "ויאמר אלוקים", כך לא כתוב "וידבר ה' אל משה" או "ויאמר" ביחס לנטילת השמן והדלקתו במנורה.

מזיגת השמן אל הנרות היא מתן ביטוי ל"בהירות בעצמה השורה על המשכן כמו האור על השמן". היא ההשלמה של יצירה זו והיא נותנת לה ביטוי רוחני מופשט. מזיגת השמן למנורה והדלקת הנרות אינה עבודת בית המקדש, אלא יצירת בית המקדש עצמו כמקום להשראת שכינה.

בבריאת המהות הרוחנית עסקינן, שרק באמצעותה ומחמתה קיימת ומקבלת חיות המציאות הפיסית המשתקפת לעיני בשר. על כן, מובן כי ביחס למזיגת השמן במנורה אין צורך במאמר ובציווי בלשון של "וידבר ה' אל משה" או "ויאמר ה' אל משה".

הנה כי כן, המקדש הוא מציאות פיסית ש"הבהירות בעצמה שורה עליה", כפי שמצינו בגמרא במסכת שבת (דף כ"ב ע"ב ב') כי "המשכן והמנורה הם עדות לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל". מכיוון שכך מובן כי הדלקת שמן זית במנורה

אינה עבודה במקדש אלא חלק מהקמת המקדש וביטוי לנשמת המקדש ולמהותו המופשטת.

אדם הוא מוגבל, זמני ויחסי ואין בידו לעשות דבר תמידי. אך בעת שהאדם נותן ביטוי לנשמת המקדש, שהיא חלק אלוקי ממעל – יכול האדם "להעלות נר – תמיד".

פרשת כי תשא

"אפקט הפרפר"

מי אשר חטא לי אמחנו מספרי

משה עלה למרום לקבל תורה ובינתיים בהעדרו נעשה חטא העגל. מי שצריך ללקות כתוצאה מחטא זה הוא מי שחטא. משה לא קשור לחטא ואינו אמור ללקות מחמת חטא העגל.

אכן, הכתוב אומר (שמות ל"ב, ל"א-ל"ג): "וישב משה אל ה' ויאמר, אנא חטא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב. ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת. ויאמר ה' אל משה, מי אשר חטא לי אמחנו מספרי". עמדתו של הקב"ה ברורה ופשוטה. יש למחות את מי שחטא ולא את מי שלא חטא.

ברם, מה פשר דעתו של משה? מדוע היה נכון לדעתו למחות גם את שמו? ומה עוזרת מחיית שמו של משה שעה שהוא לא זה שאחראי לחטא? אין זאת אלא שמשה חש סולידריות ומסר את נפשו כדי לכפר על בני ישראל. אך אם כן, מה השיב לו הקב"ה? "במה היו חלוקים כביכול הקב"ה ומשה, הלא משה ג"כ ידע שהוא לא חטא ח"ו בחטא העגל, אלא שמסר נפשו לכפר על ישראל. אם כן כנגד זה מה השיב לו הקב"ה?"

גוף אחד שיש בו השפעה הדדית בין האיברים

ה"מגיד" עומד על רעיון נשגב לפיו עם ישראל הוא גוף אחד, שיש בו השפעה הדדית בין האיברים השונים. רעיון זה נבנה באופן הבא:

חלקי הקהל מקבילים לאיברי הגוף

גדולי הרוח (מנהיגים ונביאים) – נקראים "עיני העדה".

בתלמוד הירושלמי במסכת הוריות (פרק א' הלכה ד') נאמר כי מי שהיה אב בית הדין (מופלא של בית דין) נקרא "עיני העדה" כפי שמצינו (במדבר ט"ו, כ"ד): "והיה אם מעיני העדה נעשתה בשגגה" – "מי שהוא עשוי עיניים לעדה".

בינונים שבעדה – נקראים איברים, כל אחד לפי מדרגתו, כפי שמצינו בתיקוני זוהר (תיקון מ' דף פ' עמ' א');
הפחותים – הם רגלי העדה.

בגוף האדם יש השפעה הדדית בין איברים
מי שיש לו כאב בראשו, כל איבריו כבדים עליו, שהרי הגוף נגרר אחר הראש. אחדות הגוף היא דו כיוונית וכשיש מורסה ברגל אובדת צלילות המוח. הרגל משפיעה גם על הראש.

גם בקהל יש השפעה הדדית בין האיברים
בדומה לכך, בעם ישראל אם הצדיק שהוא הראש, יורד ממדרגתו כחוט השערה, הוא גורם לעבירות גדולות שיעשו ההמון. ולהפך, אם ההמון חוטאים, הרי שבכך הם מושכים למטה את המציאות כולה וגורמים לכך שגם הצדיק יורד ממדרגתו – קצת.

אפקט הפרפר
בספר "אוצר החיים" (על פרשת ויקרא) הביא מדברי הבעש"ט כי ההשפעה ההדדית בין הצדיק לבין הקהל פועלת באופן הבא:
א. אם גדול הדור חוטא במחשבה – המוני העם חוטאים במעשה;
ב. ההשפעה בדור היא הדדית. דרגתו של ההמון משפיעה על השגותיהם של ראשי העדה, וכשיש חטא בדור הרי שנוצר פגם בהשגות הקדושה והדעת – של ראשי הדור.
"כל זמן שראשי הדור הם בשלמות, ואלופו של עולם שורה במחשבה שלהם, מתפשטת קדושתם על כלל ישראל עד שאין כח בהם לעשות חטא, וכן לפעמים להפך, אם כל עדת ישראל ישגו הרי שחטא הדור יגרום לטעות אצל ראשי הקהל, ונעלם דבר מעיני הקהל".
ג. נמצא כי כאשר יש ירידה קלה בדרגתו הרוחנית של המנהיג, הדבר יכול להיות **סיבה** לירידה הרוחנית של העם, ויכול להיות **תוצאה** מירידה רוחנית זו.

ג. בדומה למונח של "אפקט הפרפר" נהגו חסידים לומר כי אם בקהילה חרדית מסוימת משנים חסידים ממנהג אבותיהם בכפתור של בגד, הרי שבקהילה מודרנית בקצה האחר של היבשת, יש מי שיסור לגמרי מדרך הישר.

ד. כיצד נדע מהו שורש התופעה וסיבתה? האם המנהיג ירד בגלל חטאי העם או שמא להפך?
ה. הבעש"ט נתן בידינו סימן: אם נמשך הקלקול מראשי הדור אל המון עם, נמצא כי שורשי החטא נעוצים **בגאווה**, שכן זה חטא שמצוי אצל חשובי העם. אבל אם החטא נובע **מתאווה**, הרי שמקורו בהמוני עם, כי תאוות החומר מצויה בעיקר אצל אנשים גשמיים.

חטא העגל השפייע על שלמותו הרוחנית של משה

בהתאם לעיקרון זה מבאר ה"מגיד" כי בעת שעשו ישראל את העגל הם גרמו לכך שגם משה "בהיותו למעלה – ירד ממדרגתו. על כן אמר לו הקב"ה (שמות ל"ב, ז): **"לך רד** כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים". על כך דרשו חז"ל בגמרא במסכת ברכות (דף ל"ב ע"א): **"לך רד – רד מגדולתך"**. מכאן שהייתה למשה ירידה רוחנית ע"י כך ששיחת העם.

מעתה מובן כי למרות שמשה לא היה שותף לחטא העגל ולא היה אחראי לו, הוא חש בירידה רוחנית בעקבות החטא כי עם ישראל הוא גוף אחד וכשיש מורסה ברגל – מאבד הראש מצלילות דעתו.

מהי הסיבה ומהי התוצאה?

משה רבינו סבר כי הירידה הרוחנית שלו, היא שגרמה לעם לחטוא חטא מעשי. ביחס לחטא של עבודה זרה נאמר (במדבר ט"ו כ"ד): **"אם מעיני העדה נעשתה לשגגה"**.

חטא זה מתחיל בראש! בעיני העדה ומנהיגיה.
ממילא סבר משה כי חטא העגל, שהוא חטא של עבודה זרה, התחיל מהראש, כלומר – ממנו.

צל של ניד של הרהור, וחיסרון קל שבקלים בשלמות האמונה שחוה המנהיג, גורם למעשים חמורים אצל המוני העם. משה רבינו בגודל ענוותו סבר כי הירידה שהוא חש אינה תוצאה מחטאי העם אלא היא סיבה לחטאים אלה.
על כן, אמר משה: **"ואם אין מחני נא מספרך"**. הפגם היה לדעתו במידת ה"אין", כלומר על ידי גאווה והתרוממות. משום כך ביקש משה **"מחני נא"**. מי שמתגאה יש למחות את שמו, ובכך תחזור השלמות אל מכונה.

הרי לנו הסבר עמוק לבאר את טענתו של משה. זו לא סולידריות גרידא ומסירות
נפש, אלא זו נטילת אחריות לתופעה שאירעה, שמשה סבר כי מקורה בעיני
העדה, ובצל של מחשבת גאווה שחלפה במוחו.

חטא העגל אינו חטא של עבודה זרה אלא של עריות

הקב"ה השיב למשה כי בעיני בשר ודם נראה כי חטא העגל הוא חטא של עבודה
זרה.

אבל הקב"ה יודע תעלומות לב וכל הנסתרות גלויות לו, והוא הבהיר כי מקורו
של חטא העגל אינו גאווה אלא תאוה. חטא שכזה נמשך מלמטה למעלה, שהרי
תאוות החומר מצויה אצל המוני עם.

על כן אמר הקב"ה למשה: "מי אשר חטא לי אמחנו מספרי". הירידה הרוחנית של
משה אינה הסיבה לחטא של העם אלא היא התוצאה שלה. החטא בא מן העם
ומשה לא גרם דבר.

הקב"ה יודע ממי הייתה ההתחלה של התופעה ויעניש רק אותם.

הנה כי כן, בעם ישראל יש לא רק תחושת אחדות אלא אחדות ממש.

מחמת אחדות זו נמצא כי:

א. כשהראש לוקה – הגוף ניגף.

**אם ראשי העדה חווים ירידה רוחנית קלה במחשבתם, הרי שהמון העם
יורדים ירידה חדה ועוברים עברות מעשיות חמורות.**

**חטאי ראשי העדה מתאפיינים במחשבת גאווה הניצבת בבסיסם. אך אצל
ההמון עלול החטא להגיע לכדי עבודה זרה.**

ב. כשברגל יש מורסה – הראש לא צלול.

אם העם חוטאים בחטא התאוה, ימצא כי גם ראשי הקהל יחוו ירידה רוחנית.

**ג. אם הצדיק חוזר בתשובה וחווה עלייה רוחנית, הרי שהמון העם עולה
בעקבותיו ומה שהחל אצל הצדיק כאוושה חרישית ייהפך לגל הומה וסוחף
של תשובה!**

פרשת ויקהל

כי עין בעין יראו

למה צריך תחנת ביניים?

עם ישראל הביא את התרומה ומשהיה די בהבאה, עברו ממחשבה למעשה ובנו את המשכן.

הכתוב אומר (שמות ל"ו, ב'-ג'): "ויקרא משה אל בצלאל ואל אהליאב ואל כל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה בליבו, כל אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה לעשות אותה. ויקחו מלפני משה את כל התרומה אשר הביאו בני ישראל למלאכת עבודת הקודש לעשות אותה, והם הביאו אליו עוד נדבה בבוקר בבוקר".

הרמב"ן שם מבאר: "ויקחו מלפני משה – הנה ביום אחד הביאו כל הנדבה הזאת אל אהל מועד שהוא של משה, והחכמים לקחו בו ביום מלפניו ובמחרת בהשכמה, וכן בשני הביאו אליו עוד אל אהל נדבה והוא ציווה להביא אותה אל האומנים". נמצא כי משה שימש כתחנת מעבר. את התרומה הביאו למשה. אבל, משה לא היה זה שבנה את המשכן, לכן העביר משה את התרומה אל האומנים, כדי שיבנו את המשכן באמצעות חומרי הגלם.

למה היה צריך תחנת ביניים? מדוע לא ציווה משה להביא את התרומה ישירות אל האומנים?

הקמת המשכן כמקבילה ליצירת העולם

ה"מגיד" מבאר כי בעקבות חטא העגל אבדה זכות הקיום של העולם, והיה צריך להשיבו למצב של תוהו ובוהו. מה שהחזיר את זכות הקיום של העולם היה מעשה המשכן, שהיה מכוון כנגד העולם.

כך מצינו במדרש תנחומא (פרשת פקודי סימן ב') כי בבריאת העולם נבראו ביום הראשון השמיים והארץ. על השמיים נאמר (תהילים ק"ד, ב'): "נוטה שמים כיריעה", ובמשכן (שמות כ"ו, ז'): "ועשית יריעות עזים";

ביום השני נברא רקיע שהבדיל בין מים למים, ובמשכן הבדילה הפרוכת בין הקודש לקודש הקודשים;
 ביום השלישי נאמר: "יקוו המים" ובמשכן נעשה כיור נחושת ובו מים;
 ביום הרביעי נבראו המאורות ובמשכן נעשתה מנורת זהב;
 ביום החמישי נבראו עופות בהמות וחיות ובמשכן נעשו כנגדן קורבנות עם כבשים ועופות;
 ביום השישי נברא האדם ובמשכן עבד הכהן הגדול;
 ביום השביעי לבריאה נאמר: "ויכולו השמים והארץ" ובמשכן נאמר (שם ל"ט, ל"ב):
 "ותכל כל עבודת משכן אהל מועד".
 נמצא כי מלאכת המשכן היא מלאכה גשמית הנעשית בעולם הזה ע" בני אדם,
 והיא מקבילה למלאכת הקב"ה בהקמת העולם ע"י מאמרו.

ראייתו של משה קידשה את המלאכה

בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" כי היה צריך לערב את משה עצמו בכל מעשי ההקמה של המשכן, משלב קבלת חומרי התרומה ועד לשלב ההקמה, ונאמר (שם כ"ה, מ'): "וראה ועשה, בתבניתם אשר אתה מראה בהר". משה היה מסתכל בתבנית המשכן בעולמות העליונים, בשורש הרוחני הנשגב של מלאכה זו, המקבילה להקמת העולם, ומכוח ראייה זו הכניס משה קדושה וחיות רוחנית במשכן שנבנה בעולם הזה.
 ע"י שאתה מסתכל בזה המשכן של מעלה, מכח הרשימו שישאר בך ממנו, תתן חיות למשכן התחתון בהקמתך, כי ההסתכלות היא מדריגה תחתונה של חכמה והיא עושה כלים, כמו שנאמר בזוהר (חלק ב' דף קס"א ע"א א'): "באסתכלותא ברא קב"ה עלמא".

"כאשר אתה מראה בהר"

ה"מגיד" מבאר את הכתוב: "אשר אתה מראה בהר" – "כאשר אתה ראתה במדרגתך, דהיינו בדעת, כפי שנאמר (משלי כ"ד, ד'): 'ובדעת חדרים ימלאו', כי משה היה משיג משם, וזה בהר, דהיינו בהר ה', כמו (תהילים כ"ד, ג'): 'מי יעלה בהר ה' שמרמז לשם". כלומר, משה ראה דברים למעלה בעולמות עליונים נשגבים וטמירים, ואת השגותיו אלו החדיר במה שראה כאן. בידי משה היה כוח ראייה כפול: מצד אחד השיג והבין השגות אלוקיות מופשטות וגבוהות שראה בעולמות עליונים,

ומצד שני העביר משה את הקדושה והדעת העליונה לארץ ולמשכן שהביט בהם בעולמנו זה.

בדברים אלו טמון חידוש, שכן אנו רגילים להבין כי ראייה היא חוש שמכוחו ניתן להפנים את המציאות החיצונית, ולהחדיר את רשמיה אל המוח פנימה. והנה, נמצאנו למדים כי יש בכוח הראייה גם יכולת של הצדיק להוציא מקרבו החוצה השפעה על מה שאותו הוא רואה.

להלן נראה כי יסודו של רעיון מחודש זה בדברי הראשונים.

ראייה של יעקב משרה ברכה

הספורנו עומד על השפעתה של ראיית הצדיק ככלי המשרה ברכה. כך מצינו כי כאשר יעקב אבינו בא לברך את אפרים ומנשה הוא חייב אותם והכתוב מקדים ואומר (בראשית מ"ח, י'): "ועיני ישראל כבדו מזוקן לא יוכל לראות, ויגש אתם אליו וישק להם ויחבק להם". הספורנו מבאר כי הכתוב הקדים לומר שיעקב לא יכל לראות כי הראייה משרה ברכה כשלעצמה, ורק בהעדר ראייה בחר יעקב לחבקם.

ראייה של משה משרה ברכה בארץ ישראל

הספורנו (שם) מביא כדוגמא לראייה המשרה ברכה את הכתוב (דברים ל"ד, א'): "ויראהו ה' את כל הארץ" ממנו למדים אנו כי ע"י ראיית משה שרתה ברכה בארץ כולה.

בדרך זו מבאר הספורנו את הכתוב (דברים ג', כ"ה): "ואראה את הארץ הטובה". אין לומר כי רק משה ראה את הארץ שהתאפיינה בכך שהיא טובה, אלא ראייתו של משה היא היא שתרמה לכך שהארץ תהיה טובה. "אתן עיני בה לטובה בברכתי שתהיה טובה לישראל לעולם".

נמצא כי ראייה של צדיק – משרה ברכה.

ראייה של משה משרה ברכה בבני אדם

הרמב"ן (במדבר א', מ"ה) כתב כי יש קושי להבין את המצווה לפקוד ולמנות את בני ישראל. לכאורה למה חשוב הנתון המספרי של בני ישראל? וכי הם נמדדים במשקל או בכמות?

"היה צורך שיתייחסו לשבטיהם בעבור הדגלים, אבל ידיעת המספר לא ידעתי למה ציווה שידעו אותו?"

הרמב"ן משיב על שאלה זו, כי המטרה איננה בתוצאה של המפקד אלא בתהליך של המפקד שיצר קשר עין בלתי אמצעי בין פוקד לנפקד ובכך הייתה ברכה. "כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה' והוא נודע אליהם בשמו – יהיה לו בדבר הזה זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל וזכות הרבים במספרם, וכן לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן כי ישימו עליהם עינם לטובה, יבקשו עליהם רחמים, ה' אלוהי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ולא ימעט מספרכם, והשקלים כופר על נפשותיכם". כלומר, ראייה של משה ואהרן השרתה ברכה על מה שהם הסתכלו עליו.

רב המתבונן בתלמיד

הר"ן מעמיק רעיון זה ומבאר כי רב יכול להעביר לתלמיד את השגותיו הרוחניות באמצעות כוח הראייה שלו. הר"ן בדרשותיו (הדרוש השמיני) כתב: "בהשתתף הרב עם התלמיד יתחזק שפע התלמיד מצד השפע הנשפע לרב. ומפני זה הזהירו חז"ל ללמוד עם מי שגדול ממנו, ואמרו חז"ל (כתובות דף קי"א ע"א): 'אף על פי שחכם גדול אתה – אינו דומה הלמד מעצמו ללומד מרבו'. ומפני זה מצינו (עירובין דף י"ג ע"ב): 'אמר רבי זה שעליתי במדרגתי על זו של חבריי (הא דעדיפנא מחבראי) משום שראיתי את רבי מאיר מאחוריו. ואילו הייתי רואה אותו מלפניו כל שכן שהייתי עדיף מחבריי, שנאמר (ישעיהו ל', כ'): 'והיו עיניך רואות את מוריך', כי כפי השפע הנשפע לרב הנראה בפניו, כמו שאמר הכתוב (קהלת ח', א'): 'חכמת אדם תאיר פניו', יהיה שופע על התלמיד יותר כאשר יקבלוהו".

יצירת קשר עין המעורר את הנפש

ביאור לדברי הר"ן מצינו ברדב"ז (חלק ג', סימן תע"ב) המבהיר כי העין היא איבר המקשר בין בני אדם. כי מכוח הראייה נוצר "קשר עין". קשר אישי זה מעורר את הנפש.

"בהיות האדם מתכוון אל רבו ונותן אליו לבו, תתקשר נפשו בנפשו, ויחול עליו מהשפע ותהיה לו נפש יקרה... כי בהבט אדם אל אביו או לרבו או למי שדעתו נוחה, תתעורר נפשו אל הכוונה השלמה ויתווסף עליו רוח ממרום". בדומה לכך כתב רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" (על פרשת תולדות): "כשאדם מסתכל בצדיק, ניתוסף בהירות על האדם, ועל זה אמרו חז"ל במסכת ראש השנה (דף ט"ז ע"ב): 'חייב אדם להקביל פני רבו ברגל'".

כמו כן כתב הרב אלימלך מליז'נסק בספרו "נעם אלימלך" (ליקוטי שושנה) כי "יש סייעתא לזה שיבא לו הארה והתעוררות על ידי ראיית צדיק בפניו שבעבור שיראתו על פניו אזי המסתכל בפניו מקבל הארה גדולה". רבי אלימלך מליז'נסק הוסיף וכתב בספרו "נועם אלימלך" (על פרשת תולדות) לפרש את הכתוב (תהלים צ"ז, י"א): "אור זרוע לצדיק" – "אור הוא זרוע אצל הצדיק, דהיינו הקדושה והאור שבו הוא כמו זריעה שעושה פירות שהוא גורם בקדושתו התעוררות יראה על כל העולם וזרוע בבני אדם את אור הקדושה".

הראייה יוצרת השראה

רבי יהונתן אייבשיץ בספרו "יערות דבש" (חלק ראשון, דרוש י"ב) כתב כי יש בקשר עין עם הצדיק שתי תועלות: אחת שאנו רואים אותו, והשנייה שהוא רואה אותנו. "הרואה את הרב – מקבל ממנו ברכת שפע וטוב, כמו שהרואה פני רשע, פוגם בנפשו ומשיב רעה לעצמו, כן הרואה פני צדיק, משיב לנפשו שפע טוב וברכה, כי עליו חל ושורה אור שכינה.

יש עוד תועלת במה שהצדיק ותלמיד חכם רואה אותו – כאמרם רִאִיה של צדיק לברכה, כי כמו מן בעל ארס, קווי אור היוצאים מן העין מזיקים לאדם, ולכן יש אנשים אשר מזיקים בראות, ויוצא מתוך עיניהם ארס, וכן בלעם הרשע, קווי עין שלו היו מזיקים, כן קווי עין היוצאים מצדיק לברכה, וראייה שלהם לטובה".

הנה כי כן, הצדיק שואב קדושה והשגות נשגבות מראייתו בעולמות המופשטים והטמירים שאליהם הוא מגיע בהשגותיו, ומצד שני הוא משרה ברכה עצומה בראייתו אותנו. הראייה של הצדיק יוצרת קשר עין, וקשר זה מניב השראה של ברכה ושפע, בבחינת (ישעיהו נ"ב, ח'): "קול צופיך נשאו קול יחדו ירננו, כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון".

פרשת פקודי

ונתתי משכני בתוכם

אימתי משכן ואימתי מקדש

האם יש הבחנה בין משכן לבין מקדש?
כתוב אחד אומר (שמות ל"ח, כ"א): "אלה פקודי המשכן, משכן העדות, אשר פָקַד על פי משה, עבודת הלוויים ביד איתמר בן אהרן הכהן". מקום השראת השכינה נקרא משכן.
כתוב שני אומר (שם כ"ה, ח'): "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם". מקום השראת השכינה נקרא מקדש.
הגמרא במסכת עירובין (דף ב' עמ' א') אומרת כי המילים "משכן" ו"מקדש" הן שמות נרדפים. לעיתים קראו למשכן בשם מקדש, וכן להפך.
למקדש קראו משכן, שנאמר ביחס למקדש (ויקרא כ"ו, י"א): "ונתתי משכני בתוכם". למשכן קראו מקדש, שהרי כתוב כאמור: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".
ברם, שאם אלו שמות נרדפים, מהי הסיבה לכך שהמקום שיוחד לעבודת ה' במדבר נקרא "משכן העדות", ואילו המקום שיוחד לעבודת ה' בארץ ישראל נקרא "מקדש"?

אהבה קרובה וידידות רשמית

בזוהר (חלק ב', דף רמ"א עמ' א') מבואר כי יש הבחנה בין משכן לבית, בכך שאֵל המשכן בא המלך כשהוא לבדו, ואילו אל הבית בא המלך כשהוא מלווה בכל הפמליה שלו. "משכן, כמו מלך שהולך לאהוביו ולא מביא את כל גדודיו עמו. כדי לא להטריח עליו, הוא בא אליו במעט חילות. אך – את כל חילותיו ואוכלוסיו מביא עמו המלך לדור עימו באותו הבית".
כלומר, בין משכן לבית יש שני הבדלים:
א. המשכן מבטא אהבה פנימית, אינטימית, שבה המלך מתייחד עם אהובי ליבו כשהוא לבדו.

ב. כשהמלך מתייחד עם אהוביו באופן הזה – אין גינוני מלכות ואין מרחק. בלשון הזוהר המלך מופיע שם "בקטן הדמות, במעשים קטנים". לעומת זאת, הבית מבטא ידידות רשמית, שבמהלכה המלך מגיע לבית ידידו כשהוא נוהג בכל גינוני המלוכה ובא יחד עם כל הפמליה שלו. במקרה זה המלך נשאר רשמי ומרוחק, נוהג ביד רמה "בכל אותן המרכבות, ובכל אותם הדיוקנאות, ובכל אותם המעשים כמו שלמעלה".

ולא תגעל נפשי אתכם – במשכן

הזוהר מוסיף ואומר כי כשהאהבה עזה וקרובה, אין חשש שהאהב ייתפס בכך שהוא נוהג באופן שאהבו סולד ממנו, שכן בין אוהבים יש קרבה רבה שמחפה על הכול. על כן אמר הכתוב ביחס למשכן (ויקרא כ"ו, י"א): "ונתתי משכני בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם". לעומת זאת, ביחס לבית המקדש אומר הזוהר כי הידיד מחויב להיזהר וללכת על בהונות בגלל קרבתו אל המלך.

המשל של ה"מגיד"

ה"מגיד" מבאר כי ההבחנה בין המשכן לבין המקדש נובעת מכך שאת המשכן בנה משה רבינו, שקרבתו אל הקב"ה הייתה בלתי אמצעית. ה"מגיד" מבאר מה הייתה התכונה של משה, שמחמתה משתמש ה"מגיד" במשל, בדבר "אחד שיושב לפני המלך שיש לו בושה גדולה ממנו עד שאין מחשב אם המלך אוהב אותו כדי שיאהבנו, אלא מחשב גדולתו כדי שיבוש ממנו". כלומר, יש מי שבא אל המלך עם אישיותו שלו. הוא מודע לעצמו ומצפה ומייחל שהמלך יאהב אותו ואת תכונותיו. אך יש מי שמגיע אל המלך כשהוא נטול כל מטרה אישית ונטול ישות עצמית. הוא לא מצפה שהמלך יאהב אותו, כי בעיני עצמו הוא חסר כל חשיבות. בעת שהותו עם המלך הוא עסוק רק בגדולת המלך, וככל שהמלך גדול יותר בעיניו כך הוא מבטל את עצמו יותר ובוש מפניו.

מהמשל לנמשל

תכונתו של משה הייתה איפוס מלא ומוחלט של האישיות. הוא לא חתר ליראה או לאהבה. הוא פשוט לא חשב על עצמו ולא היה קיים. על כן, בעוד שאברהם אחז במידת החסד והאהבה, יצחק במידת היראה, ויעקב במידת התפארת, הרי שלמשה לא הייתה מידה כלשהי. משה הגיע אל המלך כשהוא מבטל את ה"אני"

והופך אותו ל"אין". על כן אומרים חז"ל בגמרא במסכת חולין (דף פ"ט עמ' א'): "גדול מה שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב (בראשית י"ח, כ"ז): 'ואנכי עפר ואפר', ואילו במשה ואהרן כתיב (שמות ט"ז, ז'): 'ונחנו מה'".

משה הוא סוד הדעת

ה"מגיד" מבאר כי "משכן שעשה משה לא שלטה בו יד אויב, שהחזיק את המשכיל, וזהו למעלה מהמידות, כי משם באים אל כל המידות, והם היו דור דעה, כי עבודתו הייתה כיסא של רגל אחד, שעבד את ה' בכל עצמיות". נסביר. מידתו של משה הייתה בכך שהוא עבד את הקב"ה במישור הדעת. לא היה לו משלו ולא כלום כי "אתה הראית לדעת, כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו". כשאדם מגיע לדעת שלמה, הוא מגיע להבנה שלאישיותו שלו – אין כל משמעות. אין צורך בביטול עצמי, כי אין לו מקום מלכתחילה. את האין – לא צריך לאפס.

יסוד הדברים בדברי הזוהר (חלק ב' דף רכ"א עמ' א') כי "משה הוא סוד הדעת", וחז"ל מבארים במדרש (במדבר רבה י"ט, ג') שדור המדבר נקרא דור דעה, שכן הם הושפעו מדעתו הצלולה של משה. רבי חיים ויטאל ב"שער הפסוקים" (פר' שמות) מבאר כי: "זהו טעם שנקראו 'דור דעה', בסוד הדעת, להיותם ענפים של משה. לכן הוצרך להיות משה הגואל שלהם".

במישור הדעת אין זוהמה

מה שגורם לנפישות ולחשיבות אישית הוא – הממד הפיסי של האדם. ככל שאדם מופשט יותר, כן הוא נקי יותר ומתקבלת אישיות שהיא "נטו". אך נראה כי יש לדברים ממד נוסף של הבנה ועומק. רבי צבי אלימלך מדינוב (בעל ה"בני יששכר") בספרו "אגרא דכלה" (פרשת לך לך) כותב: א. "ידוע הוא שכוחות המין האנושי נחלקים לשתי מערכות, שהן: שכל ומידות.

ב. השכל – נחלק לשלוש תכונות הנקראות חכמה בינה ודעת.

ג. שלוש המידות הנובעות מן השכל מולידות את שבע התכונות המעשיות. המידות – נחלקות לשבעה: אהבה, יראה, התפארות, ניצוח, הודיה, התקשרות וממשלה.

- ד. שבע המידות האלוקיות הללו, מקבלות ביטוי בעולם המעשה ובתכונות האדם.
- ה. תכונה שמקבלת ביטוי מעשי וגשמי עלולה להפוך לדבר מגושם שנופל ומתקלקל.
- ו. אבל, שלוש המידות העליונות (חכמה בינה ודעת) נותרות מופשטות וטהורות. מה שנשאר רוחני ומופשט אינו מזדהם ונותר בטהרתו.

זכות אבות וזכותו של משה

ה"מגיד" מבאר כי קודם לחטא העגל היו בני ישראל למעלה ממידות האבות ולא היו זקוקים לזכות אבות, כי הם היו דבקים במישור הדעת. אך לאחר החטא, נפלו ממדרגתם המופשטת אל עולם המעשה שיש בו ממד ונפח עצמי של האישיות. מי שיש לו אינטרסים ומודעות עצמית לתכונותיו, צריך לטהר אותן ולדבוק במידות של אהבה ויראה כפי שלימדו האבות. על כן, רמז הקב"ה למשה שיזכיר את זכות האבות ויאמר (שמות ל"ב, י"ג): "זכור לאברהם".

אבל "משה עצמו נשאר במדרגתו". מדרגת משה היא גבוהה יותר, שכן הוא "אין" מוחלט.

השכל בטהרתו.

תכונת המשכן

משה עשה את המשכן "בהסתכלותו עליו" כפי שנאמר (שמות כ"ה, מ'): "וראה ועשה, בתבניתם אשר אתה מראה בהר". כלומר, משה הביא להשראת השכינה על המשכן בהסתכלותו הרוחנית, כשהוא רואה במשכן מקום לעבודה רוחנית בדרגה מופשטת של דעת. כך הקים מקום שבו האדם בא לעבוד את ה' בלי שמץ של אינטרס, בלי מאפיינים ובלי תכונות, בלי מידות אישיות. רק ע"י דעת בטהרתה. "והחזיק את המשכיל בדיבור". לא הייתה למשכן אחיזה פיסית כלשהי. המחיצות היו מבד ולא היה לו מקום פיסי קבוע.

"לפיכך לא שלטה בו יד אויב, כי אי אפשר להיות שבירה במה שלמעלה מהמידות כנודע".

על כן, הגיע הקב"ה למשכן בלי מלווים ובלי פמליה. כלומר, בלא המידות שמכוחן הוא מנהיג את עולמו.

תכונת המקדש

המקדש שבנה שלמה נעשה במקום קבוע. הייתה לו נוכחות פיסית מרשימה. היו לו מאפיינים. למי שבא אל תוכו היו תכונות והיו אינטרסים שעליהם באו להתפלל ושאותם בא להגשים. האדם ביקש לתקן את מידותיו ולהחדיר אל ליבו יראה ואהבה. אך עבודת ה' הייתה מתוך הרגשה של נוכחות עצמית ושאיפה להכרה. על כן, מידה כנגד מידה, הקב"ה בא לשם עם כל הפמליה של מעלה, הביא עימו את כל שבע המדרגות התחתונות של הנהגתו בעולמו. קרבה זו היא רשמית ואין בה הסרת מחיצות השוררת בין אוהבים. קרבה זו מעצימה את חובת הזהירות לנהוג כיאות. מקום שבו יש תכונות פיסיות אף עלול להסתאב ולהיחרב – וכך אירע. השאיפה היא לנסות ולחזור אל האהבה השכלית, המופשטת והטהורה.

הנה כי כן, דרגת המשכן ניצבת מעל לדרגת המקדש. למשכן אין נוכחות פיסית, אך הוא הוקם ע"י משה רבינו בצלמו ובדמותו, כמקום של דעת ורוחניות טהורה. למשה לא היו אינטרסים אישיים. הוא לא חתר להגשמה עצמית כי היה ענייני וממוקד מטרה. עובד ה' "נטו". על כן הייתה במשכן אהבה קרובה ויוקדת. המקדש היה שונה. היו בו עוצמות של נוכחות פיסית. זהו מקום רשמי, שנותן תוכן רוחני למושג הכבוד. כיום, אנו גשמיים וזקוקים לחיזוקי אישיות שיביאו לתיקון המידות האישיות שלנו. על כן, אין אנו מייחלים לחידוש המשכן, אלא מתפללים שייבנה בית המקדש במהרה בימינו.

פרשת ויקרא

הסתכל בשלושה דברים

והוא עד או ראה או ידע

המשפט עומד על הגדת עדות. על כן, אין לאדם אפשרות לראות מעשה ולהימנע מלטרוח ולתת עדות על כך. חומרה יתרה יש בדבר כאשר העד מכחיש וטוען שלא ראה ולא שמע דבר, גם כאשר משביעים אותו על כך. הכתוב אומר (ויקרא ה', א'): "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע, אם לא יגיד ונשא עונו".

ברם, לשון הכתוב תמוהה לכאורה, שכן המילים "והוא עד" מתייחסות בהכרח למי שראה עובדות מסוימות ועשוי להעיד עליהן. מדוע אם כן הוסיף הכתוב ואמר: "והוא עד או ראה או ידע"?

פשיטא כי העד ראה או ידע, כי בלי זה אינו עד. אכן, הרמב"ן מבאר: "והוא עד או ראה או ידע אינם שלשה עניינים, כי אין עד בלא ראייה ובלא ידיעה". הרמב"ן מבאר שהפסוק בא לומר כי עדות יכולה להיות בדבר שהוא עד "בין בראייה בין בידיעה". ברם, שהקושי נותר לכאורה בעינו, כי לשם מה נאמרו הדברים ומה החידוש בהם?

ה"מגיד" מבאר את הכתוב כהתייחסות לעדות שמעיד הקב"ה באדם. עדות שמחמתה מוטל עליו להימנע מן החטא. בכתוב זה טמונה האמירה (אבות ג', א'): "הסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה". הדברים הם: "ושמעה קול אלה"; "או ראה"; "או ידע". נפרט.

ושמעה קול אלה

בזוהר (חלק ג' דף י"ג עמ' ב') מבארים חז"ל כי המילים "ושמעה קול אלה" מתייחסות לנשמת האדם. במסכת נדה (דף ל' עמ' ב') מצינו כי הקב"ה משביע כל אדם בעת לידתו, שנאמר (ישעיהו מ"ה, כ"ג): "כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון". חז"ל אומרים שם: "תשבע כל לשון – זה יום הלידה, שנאמר (תהילים כ"ד, ד'): נקי

כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה". **ומה היא השבועה שמשביעים אותו? – תהיה צדיק ואל תהי רשע.** ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה – היה בעיניך כרשע. והווי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בך טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה – מוטב, ואם לאו – הריני נוטלה ממך".

את השבועה הזאת מוטל על האדם לשמוע בכל עת והיא אמורה להדהד באוזניו תמיד.

הקב"ה תוהה על כן כיצד חטא האדם, הלא היה לו לשמוע את קול השבועה שהשביעו הקב"ה בעת הגעתו לעולם.

שבועת העדות

מה יש בשבועה שמשביע הקב"ה את האדם מעבר לציוויים שניתנו במתן תורה? הזוהר שם מבאר כי נשמת האדם נושאת בשני תפקידים:

א. היא מכניסה חיים בגוף ומקיימת אותו;

ב. היא משמשת כעֵד לסֵפֶר על כל המעשים שעשה הגוף, באמצעות כוח החיים שנטעה בו הנשמה.

השבועה שנשבעת הנשמה היא אפוא שבועה של עד לומר את האמת.

הנשמה היא עד

בזוהר שם מבואר כך:

כשמגיעים ימיו של האדם להסתלק מן העולם, הקב"ה תוהה עליו ואומר:

"ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה" – הרי השבעתי אותה בשבועה של שמי שלא לשקר בי, והעדתי בה כשירדה לעולם;

"והוא עד" – ודאי כמה 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 כשייצא מן העולם הזה;

"ונשא עונו" – על כך שלא העיד.

וכשיישא עונו, איך יפתחו לו פתח ואיך יעמוד לפני ריבונו?

ועל זה נאמר:

"נפש כי תחטא" – זהו חטאה של הנפש אם אינה מעידה.

נמצא כי האדם חי בכל רגע מכוח נשמה שצופה בו לראות מה יעשה מכוח החיים שנטעה בגוף, והיא מעידה בו על כל מעשה ומעשה. בדומה לכך אמרו חז"ל בגמרא במסכת חגיגה (דף ט"ז ע"א): "אם יאמר לך יצר הרע חטוא והקב"ה מוחל – אל תאמן... שמא תאמר מי מעיד בי? חכמים אומרים **נשמתו של אדם מעידה בו**, שנאמר (מיכה ז', ה'): 'משוכבת חיקך שמור פתחי פיך'. מה שוכב בחיקו של אדם? הווי אומר זו הנשמה".

עינה הצופייה של הנשמה

הנה כי כן, הסגולה הראשונה של האדם שלא לחטוא נמצאת בתחושה שהוא מרגיש כי "רואים. רואים".

הוא חי בצל עינה הצופייה של הנשמה המחיה את גופו ומעידה על כל מעשיו. הנשמה קוראת לאדם ואומרת לו: לא רק הקב"ה רואה את מעשיך, אלא גם אתה עצמך, בפנימיותך, רואה, יודע, מודע היטב לטיב מעשיך ומעיד על עצמך! נשמתך הושבעה להעיד אמת. עליך!

"שבועת העדות" של האדם לומר את האמת על עצמו בשעת הדין – מרתיעה מפני החטא.

"או ראה"

ה"מגיד" מבאר כי לא די במודעות העצמית של האדם כדי להימנע מחטא, שכן קורה שאדם מודע היטב לכך שאסור לחטוא ושנשמתו תעיד בו אם יחטא – אך הוא לא רואה במעשיו כל חטא.

הגמל לא רואה את הדבשת של עצמו. על כן, מראים לאדם התנהגות קלוקלת –

של משהו אחר.

לגבי הזולת לא חל מנגנון הגנה עצמית של הצטדקות, אלא מופעל מנגנון של ביקורת וראיית האמת כהווייתה. בראייה אובייקטיבית מבין האדם על נקלה, כי התנהגות מסוג מסוים – פסולה היא.

על כן מראים לאדם מעשה של הזולת ועליו להבין שיש תכלית לכל דבר. התכלית של הביקורת שלו כלפי הזולת – היא הפנמה ותיקון עצמי. מה שראה אצל אדם אחר – נכון לגבי עצמו.

"כן, כן. מדברים אליי!" על כך אומרים חז"ל במסכת סוטה (דף ב' ע"א): "למה נסמכה בתורה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין".

למה שיזיר עצמו מיין אדם שלא חטא בעריות? כי המאורע שנגלה לו בא לרמז שנהנתנות מובילה לחטא. שהרואה תופעה של חטא צריך להבין: "הראו לי את זה – כי אני עצמי כזה".

ה"מגיד" מבאר על כן את הכתוב "או ראה" כראיית "מעשה של אדם אחר" שתכליתה שייזכר במעשים שלו עצמו.

"כל מה שאדם רואה ישים אל לבו, כי לא לחינם הראה לו הקב"ה את זאת, והלא הכל הוא בהשגחה פרטית. ואם רואה דבר עבירה, יחשוב שגם הוא עשה זאת. ואף על פי שידוע שלא עשה זאת במעשה, הרבה בליבו לעשות עבירה זאת, וידוע (יומא דף כ"ט ע"א) כי המחשבה חמורה ממעשה".
זה פשר המונח "או ראה".

משל נתן הנביא

דוגמא מרהיבה לכך היא משל נתן הנביא.

דוד המלך לקח את בת שבע, אשתו של אוריה. מבחינה הלכתית היה הצדק לכל מעשיו, שהרי אוריה הפקיד גט ככל יוצאי המלחמה, וכמו כן אוריה מרד במלכות בעת שסירב לציוויו של דוד ללכת לביתו והעדיף על פניו את ציוויו של יואב שר הצבא. הלכתית אין רבב במעשי דוד ומשום כך הוא לא ראה כל פגם במעשיו. אבל, נתן הנביא סיפר לדוד סיפור אודות אדם אחר. עשיר שנטל את כבשת הרש והשתמש בה כדי להכין סעודה לאורחיו. למשמע המשל אמר דוד כי העשיר הוא נבל ואף בן מוות. הביקורת המוסרית של דוד כלפי אותו עשיר חריפה מאין כמותה. בשלב זה אמר לו הנביא, כי האיש שנטל את כבשת הרש – הוא דוד בעצמו, שיש לו כמה וכמה נשים, ובידו להשיג לעצמו עוד כיד המלך, אך בחר לקחת דווקא את אשתו היחידה של אוריה, שהיא "כבשת הרש שלו".

מזווית ראייה זו הכיר דוד מייד בכשל המוסרי ואמר (שמואל ב', י"ב, י"ג): "חטאתי לה!" בעקבות כך כתב דוד את מזמור נ"א בתהילים שבו מילות הווידוי הכנות והנשגבות ביותר שיכול בעל תשובה להגות.

מדוע נזקק נתן הנביא להשתמש במשל על מישוהו אחר, כדי להכניס בדוד את הרהורי התשובה?

אין זאת אלא כי אדם לא רואה כל רע במעשיו שלו, מחמת נטייתו להגנה עצמית. אבל, כשהוא דן במעשיו של מישוהו אחר הרי שהראייה אובייקטיבית וחוש הביקורת נוקב. הדרך לתשובה עוברת על כן בהתבוננות במעשי הזולת, בבחינת

"או ראה", ואח"כ באה הפנמה של המסר פנימה והבנה כי מה שהראו לו משמיימים אינו חטא של הזולת, אלא חטאו שלו.

או ידע

אדם נוטה לעיתים להשלים עם דרגת ניקיון אישי נמוכה, כי הדבר נוח לו. אבל, אם הוא יודע שבעוד רגע קט הוא ייכנס אל ארמון המלך, הרי שימהר להסתדר היטב ואף לרחוץ את רגליו מהבוץ.

ה"מגיד" מביא את משל "החותם המטונף" לפיו אם אדם מטביע חותם על גבי נייר רשמי, עליו לוודא שהחותם אינו מטונף, שאם לא כן הוא יטביע את הזוהמה במקום הכי מכובד – בחתימה שלו!

מן המשל לנמשל:

אדם עומד כל יום להתפלל. הוא נכנס לפני ולפנים ונותנים לו אפשרות להידבק בבוראו.

מה יהיה אם הוא מטונף? הרי הוא כביכול מלכלך את המלך!

מילא את עצמו זיהם. עם כך הסכים לחיות בשלום. נוח לו בכך. אבל, ללכלך את המלך?!

זה פשר המילים: "או ידע" – ידיעה מלשון חיבור והתקשרות, כמו (בראשית ד'), א': "והאדם ידע את חוה אשתו". הקשר ההדוק עם הקב"ה יוצר באדם נטייה להתנקות היטב ובמהרה.

הנה כי כן, הכתוב מלמדנו כי יש שלושה דברים שהמסתכל בהם נמנע מעבירה. א. "והוא עד" – הנשמה מעידה בגוף. מחויבות זו להעיד אמת על עצמו יוצרת

מודעות עצמית שמנקה את האדם מכל נטייה לחטוא;

ב. "או ראה" – לעיתים האדם רואה את העובדות אך לא רואה את הפסול המוסרי שבהן. לכן מזמנים לו להיות עד למעשי חברו. שם הוא אובייקטיבי ועינו ביקורתית. תכלית הביקורת כלפי הזולת – היא הפנמה ותיקון עצמי;

ג. "או ידע" – אדם נוטה לקבל את עצמו גם כשהוא פחות נקי ובעל רבב. על כן, הכתוב מזכיר לו כי יש "ידיעה", מלשון חיבור בינו לבין קונו, שהרי אדם מתפלל ויוצר קשר הדוק עם הקב"ה. לפני כניסה לארמון מנקים את הבוץ היטב, כדי שלא ללכלך – את המלך.

פרשת צו

ובהם נהגה יומם ולילה

צו את אהרן

עולה היא קורבן שממנו אין האדם נהנה כלל, שכן היא עולה כליל לה' ואין הבעלים או הכהן מקבל חלק כלשהו מאמורי הקורבן. בכל יום ויום תמיד, הביאו בני ישראל שני קורבנות עולה, האחד בבוקר לפני כל עבודות היום, והאחד בין הערביים בסוף כל העבודה.

כך נאמר (ויקרא ו', ב'): "צו את אהרן ואת בניו לאמור, זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר ואש המזבח תוקד בו". מדוע נקט הכתוב בלשון: "צו את אהרן" ולא נאמר לשון: "אמור לאהרן" כפי שנעשה בכל הקורבנות?

רש"י משיב: "אין צו אלא לשון זירוז, מיד ולדורות. אמר ר' שמעון ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס". כלומר, צריך לזרז את הכהנים לבצע עבודה שממנה אין להם כל רווח.

לשון זירוז מיד ולדורות

הסברו של רש"י כי הכתוב נקט לשון "צו" כדי לזרז את הכהנים מחמת חסרון כיס שנגרם להם, מותיר בפנינו כמה קשיים:

א. הציווי "צו" נאמר לאהרן הכהן, ולכאורה לכהן אין כל חסרון כיס. העולה לא באה מכיסו. נכון שהוא לא מקבל אֲמורים מקורבן זה, אבל חסרון כיס אין לו, ואדרבה זוהי עבודה בתחילת היום שמכשירה את הבאת כל שאר הקורבנות שמהם יקבל את חלקו;

ב. קורבן העולה לא היה היקר ביותר. מדובר בסה"כ בכבש בבוקר וכבש בין הערביים. יש קורבנות ציבור שבהם ההוצאה גדולה בהרבה. כך למשל, קורבן מוסף של חג הסוכות חייב להביא שבעים פרים בנוסף על שני אילים וארבעה עשר כבשים מדי יום במשך שבעה ימים. מדוע לא נאמר שם לשון צו וזירוז?

ג. מה פשר האמירה: "לשון זירוז מיד ולדורות" – הלא קורבנות התמיד בטלו עם חורבן הבית?
ה"מגיד" מבאר על כן פרשה זו בהתאם לרובד הנוסף לה בדברי חז"ל, שאמרו במסכת מנחות (דף ק"ו ע"א): "כל העוסק בתורה כאילו הקריב כל הקרבנות – שנאמר זאת תורת העולה".
הכתוב נקט בלשון צו, שכן הוא בא ללמדנו כיצד מחויב אדם ללמוד תורה!

מיד ולדורות

חז"ל ציינו כי לשון "צו" באה לזרז את האדם "מיד ולדורות", כי התורה לא תתבטל לעולם, ועליה נאמר (דברים ל"א, כ"א): "כי לא תשכח מפי זרעו".
דבר שאדם עושה ויש לו השלכות לדורות, מחייב זהירות יתר וזריזות יתר.
כך מצינו בירושלמי מסכת חגיגה (פרק ב' הלכה א') כי חז"ל דרשו את הכתוב (קהל' ז, ח'): "טוב אחרית דבר מראשיתו" – "בזמן שהוא טוב – מראשיתו". כלומר, יש להיזהר שההתחלה תהיה טובה.
בעקבות כך מופיעה בגמרא שם עדות אישית, שמדגימה מה קורה כשיש חריגה בשלב ההתחלה.
אלישע בן אבויה אמר: בי היה המעשה. אבויה, אבִי, היה מגדולי ירושלים. ביום שבא לעשות ברית (לאלישע בנו), קרא לכל גדולי ירושלים והושיבם בבית אחד. כמו כן קרא לרבי אליעזר ולרבי יהושע והושיבם בבית אחר. האורחים בבית הראשון אכלו ושתו, שרו ורקדו. רבי אליעזר ורבי יהושע ישבו בבית השני ועסקו בדברי תורה. ירדה אש מן השמיים והקיפה אותם. אמר להם אבויה: "רבותי, האם באתם לשרוף את ביתי עליי?"
אמרו לו: "חס ושלום, אלא יושבים היינו וחוזרים על דברי תורה, ועוברים מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני והייתה האש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני, שבה נאמר (דברים ד' י"א): 'וההר בוער באש עד לב השמים'".
אמר להם אבויה: "כך כוחה של תורה! אם יתקיים לי בן זה הרי שאני מפרישו לתורה".
מסיימת הגמרא ואומרת: "לפי שלא הייתה כוונתו לשם שמיים לפיכך לא נתקיימה באותו האיש".
הווי אומר כי אבויה כיבד את החכמים והקדיש להם בית נפרד. הוא ראה מה כוחה של תורה והתלהב. הוא הקדיש את בנו ללימוד תורה. אבל, בצמרתו האישית

הייתה יבושת מסוימת, ודבר זה אירע – בנקודת ההתחלה. בעת הכנת כן השילוח, כל סטייה ולו הקטנה ביותר, גורמת לכך שהחץ יטה חלילה בהמשך הדרך. אלישע בן אבויה הגיע לגדלות עצומה בתורה, אך סטה מדרך הישר. ללמדנו, כי כאשר אדם חונך ילד, הוא מחויב בזהירות יתרה, כי להתחלה יש תפקיד מכריע.

להתחיל בקדושה וטהרה

במסכת בבא מציעא (דף פ"ה עמ' ב') מצינו, אמר רבי חייא לרבי חנינא, כיצד יעשה שלא תשתכח תורה מישראל למרות גזרותיהם של הרומאים? יזרע כותנה, וממנה יקלע רשתות, ובהם יצוד צבי ויאכיל את בשרו ליתומים. מעור הצבי יכין קלף ויכתוב עליו חמישה חומשי תורה, חומש אחד על כל קלף. וילך לעיר שאין שם מלמדי תינוקות, יקרא עם חמישה ילדים חמישה חומשי תורה. לכל אחד – חומש אחד. כמו כן, ילמד עם שישה ילדים שישה סדרי משנה, כל אחד – סדר אחד. אח"כ הילדים ילמדו זה את זה. על כך נאמר: "כמה גדולים מעשי חייא!" לכאורה, לשם מה יגע רבי חייא החל מראשית הדברים: זרע, עשה רשתות, צד צבאים, עיבד קלף, כתב מגילות וכו'. מדוע לא התמקד ישר בלימוד התורה? אין זאת אלא כי כדי שתורה זו לא תשתכח לעולם ותפעל לשעה ולדורי דורות, מן ההכרח שהתהליך יתחיל מבראשית בקדושה ובטהרה.

ההתחלה היא חצי דרך

רבי יצחק עראמה עמד על חשיבותה של ההתחלה גם כאשר צועדים בדרך ארוכה. בספרו "עקידת יצחק" (שער ה') הביא את דברי החכם (אריסטו) שאמר כי דרך נחלקת לשני חלקים שווים: ההתחלה וכל שאר הדרך. חלקים אלו שווים בחשיבותם, גם אם ההתחלה קצרה והדרך ארוכה, כי ההתחלה קובעת את הכיוון ואת דרך ההילוך!

במקום אחר (שער פ"ט) כתב כי "ההתחלה יותר מהחצי".

הגר"א ב"אבני אליהו" (בפירושו לברכה הראשונה בתפילת שמונה עשרה של שלוש רגלים) כתב כי בברכה הראשונה של שמונה עשרה נזכרים ח"י שבחים "מפני שהיא שקולה נגד כל ח"י ברכות שמונה עשרה". הגר"א כותב: "מפני שכל התחלת דבר היא יותר מהחצי והיא כוללת כל חלקיה. היא שקולה נגד כולה ונקראת ראש וראשון. לכן: – משה רבינו היה שליח ליתן את התורה לישראל תחילה על ידו – הוא שקול נגד שישים ריבוא;

- מצוות מילה, היא ראשונה למצוות שבגוף שנאמרה לאברהם אבינו ע"ה - היא שקולה כנגד כל המצוות;
- ציצית היא ראשונה למצוות המעשיות שנרמזו לאברהם אבינו "אם מחוט ועד שרוך נעל" - גם היא שקולה נגד כל המצוות;
- שבת היא ראשונה למצוות לא תעשה ששמרו בני ישראל במצרים - היא שקולה נגד כל מצוות לא תעשה".

ללמוד תורה מתוך ראייה לטווח ארוך

בעת שמשה ציווה על הקורבנות הוא עסק בלימוד סדר קודשים. הקורבנות חשובים אבל התורה היא עיקר העיקרים בעיניו. משה מצווה על האדם ללמוד. זה ציווי ולא הוראה כי יש מחויבות להיות זריז. כלומר, להשגיח על פרטי הפרטים בטהרה, בדייקנות ובכוונה טהורה. הראייה צריכה להיות "לטווח רחוק", כי הלימוד משפיע מייד - ולדורי דורות. לימוד התורה של האדם מתווה את ראשית הדרך לדורות שיבואו אחריו. לכן, כל פעולה קובעת, כל סטייה קלה משפיעה ומורגשת. ה"מגיד" מסכם: "כך דרכה של התחלה - אם היא נעשית בתכנון מוקדם ובדעה והשכל - בכוחה לגרור אחריה את כל אשר יבוא אחריה, שגם הוא יהיה בצלמה ובדמותה. לכך זרזם שיעסקו בתורה שהיא העולה למעלה מכל הקורבנות".

היא העולה על מוקדה

כיצד מזדרזים בדבר שצריך להיות בו זהיר ומדויק?

ע"י התלהבות. ודוק, לא מהירות אלא מֶרֶץ!

הקדשת כל משאבי התודעה וכל חום הלב.

זירוז פירושו שקידה זהירה של מי שכל מילה חשובה לו ונוגעת ליקר לו מכול.

כך מבאר ה"מגיד" את המילים: "היא העולה על מוקדה":

"רצה לומר שהיא בהתלהבות ובהתדבקות בבורא", כפי שמצינו בתיקוני זוהר (תיקון י', דף כ"ה עמ' ב') כי תורה בלא יראה ואהבה אינה עולה למעלה ("אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרכת לעילא"). כדי שהדברים יגיעו גבוה, ויעפילו למרחקים, הם צריכים להיעשות עם אש פנימית יוקדת.

עסקינן בעולה, שהיא כולה קודש לה'.

העולה אכן עולה מעלה כשהיא נעשית "על מוקדה"!

לא תכבה

פרשת הבאת העולה מסתיימת בכתוב (ויקרא ו', ו'): "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה".

התלהבות מאפיינת התחלה. אבל, את תורת העולה יש לשמר על המוקד באופן תמידי. לאורך כל חיי האדם. מילדות ועד זקנה מופלגת. זו צריכה להיות אש תמיד, שלהבותיה לא כבות ועוצמתה לא פוחתת ולו לרגע אחד. על האדם לקיים בעצמו (יהושע א', ח'): "והגית בו יומם ולילה". התלהבות יוקדת לאורך זמן טעונה אכן "זירוז גדול מיד ולדורות" ולכן נאמר עליה לשון "צו".

איך שומרים על הלהט?

מהי הדרך לשמור על הלהט?

התמדה!

מי שמתמיד מסוגל לסעור לאורך זמן וכל הזמן. זה קשה רק בהתחלה לרגע אחד. על כן, צריך החלטה נחושה וצלילה למים העמוקים. אבל, אחרי הרגע הראשון הדרך סלולה להתמיד וללמוד בלהט, בלי בטלה ובלי הפסקה, כשהלהבת עולה ועולה. כמה יפים הם דברי רבי אברהם ישעיה קרליץ (בקובץ "אגרות חזון איש", אגרת ח') במכתב לבחור ישיבה שלא שקד כדבעי: "אמנם לא קל הוא לקבוע לימוד שקידתי. אבל, הכבד הוא רק רגע. והקובע בהסכמה גמורה ללימודו, חיש מהר יסורו ממנו כל הכובדים ואין עונג בעולם כשקידת התורה".

שיטת רבי שמעון

רש"י מבאר כי "אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות" ומביא את דברי רבי שמעון האומר "ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס". ה"מגיד" מבאר כי דברי רבי שמעון אלו מכוונים לשיטתו, שתורה נלמדת בלהט ובהתמדה, גם כשהתמדה באה על חשבון עסקים ויש "חסרון כיס". הכוונה היא למחלוקת הידועה במסכת ברכות (דף ל"ה ע"ב) בין רבי ישמעאל לבין רבי שמעון.

– רבי ישמעאל נוקט כי אדם צריך להתפרנס. אכן נאמר (יהושע א' ח'): "לא ימוש ספר התורה הזה מפידך", אך אין הדברים ככתבם, שהרי נאמר (דברים י"א, י"ד):

"ואספת דגנך". אין זאת אלא שיש לשלב בין הדברים ו"הנהג בהן מנהג דרך ארץ". כלומר, לשיטת רבי ישמעאל יש לשלב תורה עם דרך ארץ.

- רבי שמעון בן יוחי אומר: "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים, שנאמר (ישעיהו ס"א, ה'): 'ועמדו זרים ורעו צאנכם', ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי עצמם, שנאמר: 'ואספת דגנך'".

תורתו אומנותו

שיטת רבי שמעון היא אם כן, כי יש לזרז את האדם ביותר, כך שיהא כולו קודש לה' ולא יבטל מדברי תורה לשום צורך שהוא. ה"מגיד" מסיים "וזהו ודאי חסרון כיס גדול שיבטל מכל מלאכת העולם הזה, ותהיה תורתו אומנתו".

לפי הסבר זה של ה"מגיד" נמצא כי רש"י ביאר את הכתוב בהתאם לשיטתו של רבי שמעון.

ברם, שבגמרא האמורה במסכת ברכות (דף ל"ה ע"ב) מצינו את דברי אביי: "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן".

הכיצד זה כיוון אותנו רש"י לתורתו של רבי שמעון שאינה תואמת לדרך הרבים?

אש התמיד

נראה כי רש"י הביא את דברי רבי שמעון מכיוון שיש בהם תמרור המורה את הדרך לכל אדם.

גם מי שעוסק בפרנסתו, השאלה היא, מה הכי חשוב לו בחייו? מה מטרתו? רבי יוסף קארו ב"שולחן ערוך" (אורח חיים סימן קנ"ו סעיף א') פסק כרבי ישמעאל ולא כרבי שמעון וכתב כי "אח"כ (אחרי תפילת שחרית וקביעת עיתים לתורה) ילך לעסקיו, שכל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון, כי העוני יעבירונו על דעת קונו. אבל, ה"שולחן ערוך" מוסיף עוד משפט שחשוב שיעמוד תמיד לנגד עינינו ויהא נר לרגלנו ואור לנתיבתנו:

"ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי ותורתו קבע".

אדם סגר את הגמרא והלך לעסקיו. אבל, מה העיקר בעיניו? גם מי שעובד לפרנסתו, צריך להתחיל ולסיים את היום עם תורה, וגם במשך היום צריכה התורה לבעור בקרבו כך שתוקד בו אש תמיד של לימוד תורה.

נפקות מעשית

בנוסף לנפקות המהותית שעליה עמדנו, יש לדברים גם נפקות מעשית. הרב ישראל מאיר הכהן, ב"משנה ברורה" שם (ס"ק ב'), כתב כי על האדם לעשות רק כדי פרנסתו ולראות מה הכרח אמיתי שאי אפשר בלעדיו. כלומר, הוא צריך לעבוד כדי מחייתו אך אל לו להשקיע את זמנו במה שלא באמת נחוץ לו. כך יוכל לקיים שיהא מלאכתו עראי ותורתו עיקר.

וכ"כ בספרו "חפץ חיים" (בפתיחה – עשה י"ב, בהגהה): "מאוד ומאוד צריך להתיישב בזה (לשקול ולבחון): איזהו הכרח אמיתי שאי אפשר בלתו בשום פנים, והיותר – יחרים".

בשער הציון (סימן קנ"ו ס"ק ג') נתן עצה לדעת מה ההכרח ומה לא – "וכדי שלא ירמה אותו היצר, יתבונן אילו הוא היה מתחייב לזון את חברו ולהלבישו לפי ערכו, מה היה אומר אז איזה דבר הוא הכרח". שמא לכך כיוון רש"י כאשר הפנה אותנו לדברי רבי שמעון כי לימוד תורה טעון זירוז כשהדברים נוגעים לחסרון כיס!

הנה כי כן, קורבנות התמיד שמצווה משה להביא – הם אש לימוד התורה שמוטל על האדם להדליק בקרבנו. בוקר וערב של אדם בכל יום תמיד, צריכים להיות מוקדשים ללימוד תורה.

ציווי זה בא על חשבון עיסוקים אחרים ולכן הוא כרוך בחסרון כיס. לחובה זו יש השלכות על האדם ועל זרעו – לדורי דורות. לכן יש לנקוט בזהירות ובקפידה, ועם זאת להיות זריז, ללהוב ולסעור, בשקדנות ובהתמדה. אש תמיד זו לא תכבה ו"בהם נהגה יומם ולילה"!

פרשת שמיני

ונטמתם חסר אלף

אכילת שרצים גורמת לטמטום

התורה מונה שורה ארוכה של מאכלות אסורות מן החיות, הבהמות והעופות. כמו כן, אסור לאדם לאכול שרצים ועל כך נאמר (ויקרא י"א, מ"ג): "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם". נמצא כי מי שאוכל שרץ משקץ את נפשו ונטמא. אך בנוסף לתכונות הנפשיות האלה הוא פוגע גם בכושר החשיבה שלו. בגמרא במסכת יומא (דף ל"ט ע"א) דורשים חז"ל את המילה "ונטמתם" כדבר הגורם לטמטום. מי שאוכל שרצים נהיה ל"ראש סתום" (טמטום משמעו סתום) ובלשון חז"ל: "עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר (ויקרא י"א, מ"ג): 'ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם' אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם".

ברם, שהדברים מעוררים שתי תמיהות:

א. לשונית – הכתיב הנכון צריך להיות "ונטמאתם". מדוע כתוב "ונטמתם" בלי אל"ף?

שנאמר כי הדבר נצרך כדי ללמד על הטמטום שמשרה המאכל האסור, אם כן היה צריך לכתוב "נטמטם" ולא "נטמתם". כיצד נרמז הטמטום בכך שחסרה אל"ף?

ב. מהותית – אפשר להבין שמאכלות אסורות יגרמו לטומאה ויפגמו בטהרת הנשמה. אבל, מדוע שאוכל לא כשר יפגע בשכל ובאינטליגנציה? האם כל גוי האוכל נבלות הוא מטומטם? אם ניתן לאוכל טרפות לפתור תרגיל במתמטיקה האם לא יעלה בידו?

האם מכיוון שאכל שרצים הוא נהיה פחות חכם?

ה"מגיד" פותח לנו פתח להביט אל יסוד מוסד בפנימיות התורה בהתייחסות למאכלות אסורות. הדברים יסודיים וחיוניים. נבאר.

חסר מהם החכמה עילאה הנקראת קודש

ה"מגיד" כותב: "ידוע כי הבהמות ושקצים ורמשים הם מסטרא דמסאבא (מצד הסיאוב) אשר אין בהם קדושה כלל. רוצה לומר שחסר מהם החכמה עילאה הנקראת קודש".

יסוד הדברים בדברי רבי חיים ויטאל, בשם האר"י, בספרו טעמי המצוות (פרשת עקב):

"ודע, כי הבהמות הטמאות אין כח באדם לברר הקדושה מהם כלל ולכן נאסרו באכילה. אך הטהורות אנו יכולים לבררם. ואדרבה האוכל בהמה טמאה או עוף טמא וכיוצא בו תתאחז הטומאה ההיא באדם עצמו ותאבד הקדושה אשר בו".
הווי אומר כי בעת אכילת מאכל טמא אין האדם מסוגל "לברר את הקדושה" הטמונה בו ואדרבה הטומאה אוחזת בו.
כדי להבין את הדברים נחזור קמעה לעקרונות היסוד, בקצירת האומר.

ניצוצות הקדושה מחיים גם את הרע הבלוע בטוב

כל ההוויה בעולם קיימת רק מכוח דבר אלוקים, שברא את העולם בששת ימי בראשית וממשיך לקיימו בכל רגע נתון.
על כן יש לראות אלוקות בכל הוויה שהיא, ושורש הקיום של כל הוויה הוא ניצוץ אלוקי.

בעת שחטא האדם בחטא הקדמון התערבבו רע וטוב בכל ההוויה. זהו חטא הדעת (החיבור) בין טוב לרע.

התוצאה היא כי ניצוץ אלוקי מקיים אף הוויה טמאה, כשהוא בלוע בה ואף שבוי בקרבה.

כל עוד שהניצוץ האלוקי משרת הוויה שיש בה גם קדושה, הרי שהוא משרת תכלית נעלה.

אבל, יש מקרים שבהם הניצוץ האלוקי מקיים הוויה סתמית, שאין בה כל תכלית ראויה כשלעצמה, בבחינת קליפה בלי פרי. במקרה זה הניצוץ האלוקי שבוי בתוך הקליפה הטמאה ומייחל לצאת ממנה.

אדם קדוש הנוהג בקדושה בסביבתו של ניצוץ אלוקי השבוי בקליפה זו, שואב אותו אל מקורות הקדושה שלו ומוציא אותו מתהומות ההוויה הטמאה שהוא נתון בהם.

מצא מין את מינו וניעור

רבי חיים מטשרנוביץ בספרו "באר מים חיים" על פרשת בראשית, מבאר כיצד מוציאים את ניצוצות הקדושה משביים 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 טרף נפלה לתוך קדרה, שבה יש שישים חתיכות של בשר כשר, היא בטלה בשישים וכל התערובת מוגדרת ככשרה, עד כי לפי ה"שולחן ערוך" מותר לאדם לאכול את כל תכולת הקדרה. אבל, אם תיפול לאחר מכן עוד חתיכת בשר טרף לאותה קדרה, כך שכעת יש שישים חתיכות של היתר כנגד שתי חתיכות האיסור, הרי שהקדרה אסורה. שמא תאמר, כי בטרם שנפלה החתיכה השנייה כבר בטלה החתיכה הראשונה והוגדרה כבשר כשר וממילא בפנינו חתיכה שנפלה אל תוך שישים ואחד חתיכות של היתר? התשובה היא 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".

בדומה לכך קורה עם ניצוצות הקדושה.

האדם הגשמי והמסואב שנשמתו קדושה מבטל את הניצוץ הקדוש השבוי בקרבו. אבל, כשהוא פוגש את מקור הקדושה, הרי שניצוץ זה, השבוי בקרבו, חוזר וניעור. ניצוץ זה חדל להתבטל ואף מתמזג עם מקור הווייתו בדומה ל"ביטול אור נר קטן כשיעמוד נגד מדורה גדולה".

כלומר, האדם הקדוש הוא מעין מגנט כלפי ניצוצות הקדושה הבלועים בסביבותיו. הממשק של ניצוץ הקדושה השרוי בתוככי אדם טמא, עם נשמה יוקדת ומאירה הניצבת בצידו – שואב אותו החוצה מקליפתו.

אכילה כפעולה של בירור הניצוצות

רבי חיים ויטאל כותב, בשם האר"י, בספרו שער המצוות (על פרשת עקב) כי באכילה של אדם יש שלושה היבטים:

א. ע"י האכילה הוא מחיה את נשמתו שלו ומחזק את כוח החיים המפעם בגופו.

ב. הוא "מתקן ומברר את הסיגים שבמאכל ההוא". כלומר, הוא מוציא את ניצוצות הקדושה מקליפתם, ומחבר את הקדושה שהייתה בלועה במאכל – עם הקדושה שמצויה בו עצמו. מעתה ניצוץ אלוקי זה לא יחיה דבר סתמי

ולא יהיה שבוי בקליפה גשמית, אלא יצטרף לכוחות הקדושה המחיים את האדם שאכל מאכל זה.

הקליפות המכונות "סיגים" (כמו פסולת של כסף) יתבטלו ויופרשו עם פסולת הגוף, ותישאר מהמאכל הזה רק הקדושה. להליך זה קוראים "בירור" (מלשון מיון והפרדה).

ג. לא רק ניצוצות קדושה בלועות באוכל – אלא גם נשמות. דבר זה מכונה "גלגול נשמה" ומשמעו כי יש נשמות שלא השיגו את ייעודן בעולם הזה ועל כן הן יורדות שוב מן העולם העליון, בלבוש גופני אחר, כדי להשיג את אותו יעד ולתקנו. לעיתים הנשמה מתגלגלת בתוך מאכל, ותיקונה מגיע כאשר אדם קדוש אוכל מאכל זה. תכליתה של אכילה זו היא אפוא "לתקן את הנפשות המגולגלות במאכל ההוא".

ד. על כן, אדם האוכל צריך לכוון באכילתו לשלושת ההיבטים האמורים: להחיות את נפשו, לגאול ניצוצות קדושים משבבים ולתקן את גלגולי הנשמות הבלועים במאכל.

חובה עליו "להיזהר בתכלית הזהירות ואל יאכל כמו הבהמות ובעלי החיים שאינם יודעים בין טוב לרע".

ה. חז"ל אמרו במסכת ברכות (דף נ"ה ע"א): "שולחנו של אדם דומה למזבח". האר"י מבאר כי השולחן מכפר על עוונותיו של אדם מכוח הכוונות הסגוליות האמורות שהאדם מכוון בעת אכילתו, ובכך דומה השולחן למזבח, מכיוון ש"המזבח היה עושה שתי בחינות הנזכרות" (של העלאת ניצוצות הקדושה וגאולת גלגולי הנשמות).

ו. בדבריו על פרשת ויקרא (בספרו "טעמי המצות"), הוסיף רבי חיים ויטאל בשם האר"י, כי מה שגורם לאדם לחטוא הוא כוח החיים הפיסי שבו (המכונה "נפש בהמית"), שהוא גשמי מאוד, להבדיל מהרוח (הרגש) והנשמה (המוח והמחשבה) שיש בהם עידון והפשטה.

הקורבן שאדם מביא על המזבח כולל על כן שלושה גורמים: נפש של בהמה (מן החי); נסכים של יין וסולת (השואבים מעולם הצומח) וכן מלח (דומם), כי אלה הגורמים הגשמיים המסייעים להחטיא את הנפש.

ז. אם האדם האוכל הוא צדיק ותלמיד חכם ובאוכל שאכל היו מגולגלות נפשות מחמת עבירות שעשו – יהיה להם תיקון גדול. מכוח אכילתם ע"י הצדיק. כמו כן, אם יש במאכל קליפות עבות של גשמיות עזה שבהן שבויים

ניצוצות של קדושה, התוצאה תהא – תיקון וגאולה לקדושה זו שתתברר, תופרד ותיגאל מתוך האוכל.

ח. במקרה זה, גלגול הנשמה והקליפות לקדושה לא יחזקו את הנפש הבהמית של האדם שאכל, לעשותו גשמי ומסואב, אלא אדרבה יהיה מכוחם חיזוק לנפשו ולנשמתו.

ט. אבל אם האדם שאכל מאכלים אלו הוא רשע או עם הארץ "לא די שאינו מתקן אותם אלא אדרבא אפשר שעל ידי מעשיו פוגם ומקלקל את נפשות המגולגלים שם או את המאכל ההוא יותר ממה שהם פגומים מצד עצמם".

י. תיקון המאכלים והעלאת הניצוצות של קדושה וגלגולי הנשמות תלוי לחלוטין בטוהר הכוונה של האוכל. לתלמידי חכמים יש כוח לתקן ולהעלות את בעלי החיים לדרגתם שלהם, בזכות תורתם. ככל שאדם יותר בקיא בתורת הסוד ומכוון באכילתו לתיקון המאכל, כן יכול הוא להפליג בתיקון זה. לעומת זאת, מי שאינו מודע לכך אינו מתקן שום מדרגה כלל, ולכן אמרו חז"ל במסכת פסחים (דף מ"ט ע"ב): "עם הארץ אסור לאכול בשר (בהמה)". יא. האר"י מוסיף ממד נוסף ומבאר כי אם אדם אכל מאכלות שיש בהם קליפות וסיגים, או גלגולי נשמות שחטאו, אך הוא לא כיוון כראוי ולא נהג בצדקות, הרי שחלף העלאת ניצוצי הקדושה לדרגתו שלו, הרי שהוא יורד לדרגתם חלילה ומתקלקל.

"אפשר גם כן כי אדרבא הם יתגברו עליו ויחטיאוהו וידריכוהו בדרך לא טוב עד שיגרמו רעה לנפשו והוא לא יוכל להרפא".

יב. האר"י מבאר כי "זה סוד הענין של כמה בני אדם שלפעמים לפתע פתאום ממירים את דתם ויוצאים מכלל הדת". דוגמא לכך היא הגמרא במסכת ברכות (דף כ"ט ע"א) בה נאמר: "אל תאמין בעצמך עד יום מותך, שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי". הכיצד אירע הדבר? האר"י מבאר כי הדבר נבע ממאכלות שאכל, שכן "הכל הוא כפי בחינת הנפש המגולגלת שנתערבה במאכלו, אם היתה נפש של רשע גמור".

ההבדל בין מאכל כשר למאכל טמא

מעתה כשרים אנו להבין את ההבחנה בין מאכל כשר לבין מאכלות אסורות: א. במאכל כשר יש ניצוצות של קדושה שבלועים בתוך קליפה גשמית, כשהרוב טהור.

במאכל שאינו כשר יש ניצוצות של קדושה שבלועים בתוך קליפה גשמית, **כשהרוב טמא.**

בשקצים ורמשים לא הרוב טמא אלא – **הכול טמא!**
 על כך כתב ה"מגיד" "הלא ידוע הבהמות ושקצים ורמשים הם מסטרא דמסאבא אשר אין בהם קדושה כלל".
 ב. מי שמנסה למשוך מן הבור דבר שהוא קל ממנו – מעלה אותו מהבור. מי שמנסה למשוך מן הבור דבר שהוא כבד ממנו – נופל בעצמו לתוך הבור. על כן:

ג. האוכל מאכלות מותרות עשוי להגביר את קדושתו אם אך הוא מכוון כוונות ראויות, שכן הוא מושך את ניצוצות הקדושה ומעלה אותם אליו. האוכל מאכלות אסורות מאבד את קדושתו, שכן הטומאה שבמאכל חזקה ממנו, ובלשון האר"י: "הבהמות הטמאות אין כח באדם לברר הקדושה מהם כלל ולכן נאסרו באכילה".
 טומאה חזקה זו מושכת את ניצוצות הקדושה של האדם אליה. הוא נגרר ונופל לבור.

טומאת הלב

חז"ל אמרו במסכת יומא (דף ל"ט ע"א) כי מאכלות אסורות "מטמטמות את הלב". מִשְׁכֵּן החכמה הוא בלב, כמו שכתוב (שמות כ"ח, ג'): "חכמי לב". החכמה של אדם מושפעת מאישיותו. לא די לאדם לדעת לעשות חישוב יעיל או לצבור ידע. יש צורך גם בתחושות נכונות. ברגש בהיר. ביכולת בין אישית. בהבנה של מצבים. בראיית הנולד. בניסיון נרכש. באינטליגנצייה רגשית ובאיזון רגשי ובוגר. תחושות אלו מכונות "חכמת הלב" והן מושפעות מטוהר הנשמה. אדם האוכל מאכלות אסורות פוגם בטוהר זה ונאטם. ביטוי חד לדברים אלו מצוי באגרת של הרמב"ם לקהילת אלג'יר במענה לשאלה שהייתה כרוכה בפקפוק באמונה בתחיית המתים. הרמב"ם השיב כי "מדבריתם שאתם כופרים בדברי חז"ל ניכר שלא נזהרתם ממאכלי איסור". הרמב"ם מציין כי מי שאוכל טרפות נטרף גם שכלו ומטושטשת תחושתו הרוחנית.

ונטמתם חסר אל"ף

ה"מגיד" מבאר כי בשקצים ורמשים אין קדושה כלל ו"חסרה להם החכמה העילאה הנקראת קודש". יסוד החכמה מצוי בקב"ה. הנשמה היא חלק אלוהי ממעל וככל

שאדם קדוש, רוחני, מופשט ומחובר לאלוקיו, כן מתעצמת חכמתו. אך, כשהוא מסאב את נשמתו, והוא מאבד את חכמתו, חסרה לו ה"אל"ף", של "אלופו של עולם". ואין לו את ה"אל"ף" של "אלף בינה", של "אילוף" ו"אולפן" ("ילפינן") המבטאות את הלמידה ואת יכולת ההבנה וההפנמה. על כן, מי שאוכל שרצים ופוגם בטוהר נשמתו, פוגם גם בחכמת הלב שלו ועליו נאמר: "ונטמתם" בלא "אל"ף".

"כי כידוע א' הוא בחכמה, לכן כתיב ונטמתם חסר".

הנה כי כן, מאכל שאדם אוכל מזין לא רק את הגוף אלא גם את כוחות החיים שבאדם. במאכל יש ניצוצות של קדושה שאדם יכול להעלות. הכול תלוי בטוהר הכוונה. אך במאכל שאינו כשר יש קליפות גשמיות, ואף גלגולים של נשמות חוטאות והרוב טמא. בשקצים ורמשים הכול טמא! אי אפשר למשוך מן הבור דבר כה כבד והאדם נופל בעצמו לבור הטומאה ונשמתו נטמאת. הקשר בין הנשמה למקורה האלוקי נפגם, ועימו נפגעים גם הרגש וחכמת הלב. כתוצאה מאכילת מאכלים אלה – מאבדים את ה"אל"ף". על כן נאמר: "ונטמתם במ" – חסר "אל"ף". טהרת הנשמה וזיכוכו של הלב – מתחילים אפוא מן הפה!

פרשת תזריע

מה רבו מעשיך – ה'!

טומאת לידה

אישה יולדת. השמחה עצומה. והנה, בעקבות הלידה באה – טומאה. בדרך כלל טומאה קשורה במוות. מת הוא אבי אבות הטומאה, וגם שאר אבות הטומאה נובעים מהעדר חיות: שרץ מת ונבלה איבדו את חייהם, צרעת היא בשר שנמק ומת, שכבת זרע היא חיים שלא מומשו, דם הנידה מבטא ביצית שלא הופרתה.

אך טומאת היולדת אינה מובנת שהרי בפנינו לידה! חיים חדשים הגיעו לעולם. עולם ומלואו נוצר. כיצד גורמים חיים לטומאה?

ומדוע מבחין הכתוב בין זכר לנקבה?

הכתוב אומר (ויקרא י"ב, ב'-ה'): "דבר אל בני ישראל לאמור אשה כי תזריע וילדה זכר, וטמאה שבעת ימים כימי נידת דוותה טמאה... ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה, בכל קודש לא תיגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה. ואם נקבה תלד וטמאה שבועיים כנדתה, ושלשים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה".

מה הטעם לכך שלידת זכר גורמת לטומאה של שבוע ולידת נקבה מביאה לטומאה של שבועיים?

ה"מגיד" רואה את הדברים באספקלריה אמונית רחבה מאוד.

מה רבו מעשיך – ה'

על הכתוב (תהילים ק"ד, כ"ד): "מה רבו מעשיך ה'" אומרים חז"ל בזוהר (חלק ג' דף מ"ג עמ' א'):

"כמה רבים מעשי המלך הקדוש, וכולם סתומים בחכמה. זהו שכתוב (שם) 'כולם בחכמה עשית'. כולם כלולים בחכמה, ולא יוצאים החוצה אלא בשבילים ידועים כלפי הבינה, ומשם נעשים הכל ונתקנים". נבאר.

החכמה לראות מה ניצב מאחרי כל הפרטים

אדם מביט בעולם שסביבו ורואה פרטים אינסופיים. וגוונים רבים. העולם עמוס וגדוש.

בעקבות כך, הידע הוא ג"כ בגדר של מרחב אינסופי שאי אפשר להקיף אותו. בהעדר יכולת להקיף את המכלול נוצרת מבוכה וטשטוש. אבל, ביסוד הדברים ניצבת עובדה אחת, כפי שסיכם דוד המלך: "מה רבו מעשיך – ה'". את כל המעשים הרבים הללו – עשה ה'. יתרה מכך "כולם בחכמה עשית". לכל הפרטים הרבים שנוצרו יש מכנה משותף אחד פשוט – כולם מהווים שיקוף לחכמת הבורא.

מי שמתמקד בראיית הבסיס של כל הפרטים, רואה יסוד אחד, של חכמת הבורא! החכמה היא הליבה. היא האור הפנימי הנמצא בבסיס כל הפרטים כולם. אכן, יש לבוורא אינסוף דרכים להסתיר את הנהגתו. הפרטים רבים ונראה כי גם יש ביניהם קשר סיבתי של "סיבה ותוצאה". אבל, מאחוריהם מסתתר דבר אחד ש"אין עוד מלבדו". החכמה היא לראות ולזהות את המרכיב באחד, שהעולם סובב סביבו. "החכמה נקראת חומר הראשון הלוּבש צורה ומפשיט".

לקשר סוף המעשה בתחילת המחשבה

רבי זאב וולף מז'יטומיר בספרו "אור המאיר" (פרשת נח) מבאר: "הנה כתיב (תהילים ק"ד, כ"ד): 'כולם בחכמה עשית', שאין שום דבר בעולם לבטלה חס ושלו, רק הכל מורה על פועל החכם שמעשהו בדעת, הכל בשביל קילוסו, לדעת כל אנשי מעשיהם, ליקח לעצמם רמיזא דחכמתא.

ובהיות איש המשכיל נותן דעתו לזה, להשיג את בחינה המלוּבש בכל דבר שבעולם, מהנבראים והצומחים והדומים, ומכל בחינה שבא לכלל הוי"ה, ומעורר את לבו בקרבו, ומלהיב את עצמו, עם זו החכמה, לדבר דיבורים לפניו יתברך בדחילו ורחימו, אזי משלים רצון קונו, אשר לכוונה (לתכלית) זו ברא ארץ ומלואה, ונמצא מקשר סוף המעשה בתחלת המחשבה".

מאור האש או מאורי האש

בהתאם לכך יש להבין את המחלוקת במסכת ברכות (דף נ"א ע"ב) האם יש לומר כדעת בית שמאי "ברא מאור האש" או כדעת בית הלל "בורא מאורי האש". ה"מגיד" מבאר את המחלוקת כך:

"ה' בחכמה יסד ארץ (משלי ג', י"ט) – בחכמה עצמה אין גוון אלא שהיא מלובשת בכלים שמכוחם נראים גוונים. על כן דעת בית שמאי דחדא נהורא, ובית הלל סברי כיון שהוא בכלי ובו יש כבר כמה גוונים, והבן זה מאוד". כלומר, בית שמאי סוברים כי יש להדגיש את מקור החכמה. את הפרט האחד שניצב במקור מאחרי כל שאר הפרטים. אך בית הלל סוברים כי יש להתמקד בהווה, ולהבין כי גם כעת כשנוצרת אש וגווניה הפרטיים רבים, יש לומר "בורא מאורי האש" כי חכמת ה' האחת היא המתבטאת בתוך הכלים הרבים. מי שניצב בבסיס הבריאה אינו האדם וכליו – אלא האלוקות.

טומאת לידה

אחד הביטויים המוחשיים ביותר להבחנה בין כוח היצירה האלוקי לבין הפרטים שמבטאים אותו הוא – לידה של אדם חדש. לכאורה, יש כאן מעשי ידי אדם. יש כאן כוחות טבעיים שבאו לידי ביטוי. בפועל, אין לך דבר רחוק מזה, שהרי האדם צריך להיות מאוד נאיבי לחשוב כי הוא זה שגרם לתהליך המופלא של התפצלות התאים, וליצירה של עין רואה, אוזן שומעת, לב פועם, מוח שמתפתח לחשוב, כליות וריאות וכל מערכות הגוף המופלאות. אך הרבה מעבר לכך, היצירה של חיים היא פלא! החיים הם חידה. כיצד נוצרו משני נוזלים דוממים (זרע וביצית) – חיים?

אנו כלל לא מסוגלים להבין מהם חיים. לא את יצירתם ולא את סופם. בהעדר הבנה – באה קהות חושים. האדם רואה את מעשיו שלו. רואה היריון ורואה לידה ועלול לחשוב כי הוא זה שחולל את הנס הזה.

הוא מתמקד בכלים ובפרטים ולא בסיבה האחת והיחידה הניצבת בבסיס הדברים. על כן, כשם שבסיום חידת החיים משתרר מוות ובאה טומאה המחייבת מרחק של האדם, כך גם בשיאם של רגשי השמחה וההישג באה – טומאה. ללמד את האדם כי חיים (ביצירתם ובסופם) הם גזירת הכתוב. זו חכמה אלוקית, שהאדם לא מבין אותה. רחוק ממנה!

זכר ונקבה – חכמה וכלים

עתה בשלים אנו להבין את הטעם לכך שבלידת הזכר הטומאה שבעה ימים ובלידת הנקבה הטומאה כפולה. במונחים קבליים מבטא הזכר את הכוח הנותן

ואילו הנקבה את הכוח המקבל. מהבחנה זו נובעת הבחנה נוספת, לפיה הכוח הנותן הוא מקור הדברים ואילו הכוח המקבל הוא תוצאת הדברים. הכוח הנותן הוא יסוד אחד, בסיסי. סיבה אחת. לעומת זאת, הכוח המקבל מכיל הרבה ורווי בגוונים. ממילא מובן כי טומאת הנקבה, המבטאת את ריבוי הפרטים, מרובה מטומאת הזכר המבטא את היסוד האחד של הדברים. אכן, בשני המקרים, בלידת הזכר ובלידת הנקבה, האדם חושב כי הוא חולל פלא ושמו חיים ולכן נוצרת טומאה. אבל, ככל שאדם עוסק יותר בפרטים כן רבה טומאתו, וככל שהוא עוסק במקור ובסיבה האחת שבבסיס הדברים כן טומאתו מעוטה.

הנה כי כן, הטומאה מלמדת את האדם כי חיים שהתחדשו (בדיוק כמו חיים שהסתיימו) הם למעלה מכוח ההשגה שלו. הם רחוקים ממנו ונשגבים ממנו. החיים אינם פרי יצירה אנושית של אדם, אלא יצירה אלוקית פרי ההשגחה העליונה, שהיא עילת העילות וסיבת הסיבות.

פרשת מצורע

תענוג תמידי אינו תענוג

והובא אל הכהן

לפתע פורחת צרעת בבשרו של אדם והוא הופך לטמא ומרוחק. לאחר תהליך של טהרה נאמר (ויקרא י"ד, ב'-ג'): "זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו, והובא אל הכהן. ויצא הכהן אל מחוץ למחנה, וראה הכהן והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע". המילים: "והובא אל הכהן" טעונות ביאור, שהרי הכהן הולך אל המצורע, אל מחוץ למחנה, כדי לבדוק אותו. אין זאת אלא, שמילים אלו באות לומר, כי המפגש עם הכהן אינו רק לשם בדיקה של הנגע, אלא שיש כאן קרבה בין המצורע לבין הכהן. בסוף תהליך של התרחקות באה קרבה. מדוע צריך תהליך של התרחקות כדי להגיע לקרבה זו? האם אין זה טבעי יותר שהקרבה תושג ע"י תהליך קבוע ותמידי של התקרבות?

לשם הבנת עניין זה עומד ה"מגיד" על קִשְׁיָה של קרבה מתמדת ועל ירידה לצורך עלייה. נפרט.

מילים ככלי יצירה

ה"מגיד" מביא את דברי ספר יצירה (פרק ב' משנה ד'): "עשרים ושתיים אותיות יסוד קבועות בגלגל ברל"א שערים, וחוזר הגלגל פנים ואחור". כלומר, הקב"ה ברא את העולם באמצעות מילים וממשיך להוות אותו באמצעות אותן המילים. על כן, המילים הן כלי היצירה של המציאות, וכל צירוף של מילים יוצר מציאות. נבאר:

ב-א"ב ישנם 22 אותיות. אם נחשב את מספר הצירופים האפשריים ל-22 אותיות באורך 2 תווים וללא חזרה ($22 \times 22 = 21$) נגיע ל-231 (בגימטריה רל"א) צירופים ב-"פנים" ו-231 ב-"אחור" ("צירוף" פירושו החלפת אות מה-א"ב באחת מהאותיות שלאחריה: לאות א', הראשונה שב-כ"ב האותיות, ישנם כ"א צירופים לאותיות שלפניה. לאות ב' יש כ' צירופים לאותיות שלפניה, וכן הלאה עד לאות ש' שיש לה רק צירוף אחד לאות שלפניה, וכך מגיעים לסכום של רל"א).

אין למעלה מענג ואין למטה מנגע

"ספר יצירה" ממשיך ואומר: "וזהו סימן לדבר, אין בטובה למעלה מ'ענג' ואין ברעה למטה מ'נגע'".

הראב"ד מבאר כי מידת הדין ומידת החסד פועלות ע"י צירופי האותיות. "חוזר גלגל (האותיות) מצד החסד לבריאתו, ואחור מצד הדין והגבורה לסתור ולהחריב".

כלומר, כאשר גלגל האותיות פונה קדימה המילים יוצרות מציאות ערבה, וכשהאותיות פונות אחורה המילים יוצרות מציאות עגומה. סימן לדבר הוא השוני בין "ענג" לבין "נגע". שתי המילים הללו מורכבות מאותן אותיות ורק הסדר שלהן שונה. והנה, המילה "ענג" מבטאת ערבות וקרבה, ואילו המילה "נגע" מבטאת סבל וריחוק. בלשון ה"מגיד": "וכלם אותיות אחדים הם, אלא בשינוי סדרם ישתנה ענינם מרעה לטובה, מכאן יש להבין כי אותיות הפנים ואותיות אשר לאחור אחדים הם, אלא שסדרי האותיות אשר לאחור הפוכים בסדרם מסדרי האותיות אשר לרחמים".

אין למעלה מעונג – כי בסוף התהליך העונג נעלם

ה"מגיד" מבאר את המונח "אין למעלה מעונג" כביטוי לכך שהעונג הוא השיא ומה שלמעלה ממנו – כבר אינו עונג.

ה"מגיד" מבאר כי תענוג אמיתי נובע מקרבת ה' ומהשגות רוחניות. על כך נאמר (תהילים קי"א, י'): "ראשית חכמה יראת ה'". ברם, שקרבה זו גורמת לאדם בושה כי כאשר הוא משווה את השגותיו עם מקור החכמה, הרי שהוא רחוק ממנה שנות אור. אדם חכם מבין את היקף הידע שאותו אין הוא יודע, וכגודל החכמה וההשגה השכלית שלו כן גדלה הבנתו עד כמה רחוק הוא מלדעת את כל אשר יש לדעת. זה פשר המונח (אבות ג', י"ד): "סייג לחכמה שתיהק", שחכם אינו מדבר לפני מי שגדול ממנו ומי שעומד תמיד לפני מלכו של עולם – אינו ראוי לדבר לפניו ומבין כמה הוא רחוק. על כן "מגודל ההכנעה אינו מרגיש בתענוגו, כמשל השר העומד לפני המלך תמיד. מגודל הבושה אינו מרגיש את עצמו ואינו משיג בתענוג הגדול, לפי שכבודו בטל כנגד התענוג הגדול".

נוצר אפוא פרדוקס לפיו, שר שאינו נמצא בקרבת המלך חש גדולה ועוצמה ומתענג. אך כשהוא מתקרב למלך הוא חש שפל בך, כנוע ורחוק ממעמדו של המלך, וממילא הוא כבר לא מתענג. הקרבה הסופית היא אפוא מעלה הגדולה מעונג, אך בה עצמה כבר אין עונג. מכאן כי תהליך הקרבה ההולכת וגוברת אל ה', הוא תהליך מענג שבפסגתו – העונג נעלם.

תענוג תמידי אינו עונג

בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" כי תהליך הקרבה אל ה' כרוך בהתרחקות עם ההגעה לנקודת שיא. אבל, בעקבות התרחקות זו נולד עונג נוסף מכיוון שמתחיל תהליך חדש של התקרבות. על כן גם כשאדם יגיע לשיא, לא יחדל ממנו העונג כי המרחק יוצר קרבה מחודשת. בתהליך זה יש אפוא ריחוק ושוב קרבה; עלייה, ירידה ושוב עלייה.

עתה נבין את דברי ה"בעל שם טוב" (בדבריו על פרשת עקב) כי "ראוי לעבוד את הקב"ה בהתלהבות הלב ובדבקות. וזה אי אפשר להיות תמיד, רק מטי ולא מטי (נוגע ואינו נוגע), כדרך אש. כמו שבאש אם נופחים בה, בתחילה היא כבה ואחר כך מתעצמת, והאש גופא עולה ויורדת תמיד מעלה ומטה ומתנענעת, כן ההתלהבות היא במטי ולא מטי (נוגע ולא נוגע), כי תענוג תמידי – אינו תענוג".

העלייה שאחרי הירידה

בשיאו של העונג חש אדם שפל וחסר עונג ונוצרת ירידה לצורך עלייה מחודשת. על השפעתו של תהליך זה עמדנו בדברינו לעיל (על פרשת ויחי תוך הבאת דברי הרב חיים טירר מצ'רנוביץ בספרו "באר מים חיים"). ממד עומק מרהיב מתווסף לכך בדבריו של רבי זאב וולף מז'טומיר בספרו "אור המאיר" (על פרשת וירא). לדבריו הקב"ה צמצם כביכול אורות עליונים והתלבש במדרגות נמוכות, כדי שנוכל להכיל אותם. בתהליך זה נפלו תענוגי הרוממות בקליפות, כדי שהצדיק יברור (ימיין ויבדיל) את הטוב מהרע. בהתקרבות זו אל הבורא אנו מקרבים אליו ניצוצות אלוקיים שהתרחקו ממנו ובכך יש עונג מיוחד לקב"ה "כנודע ממשל בן המלך שהלך לארץ מרחקים, ואחר כך בבואו אל היכל המלך מארץ המרחק, נולד אצל האב תוספת תענוג". נמצא כי בהתקרבות ובעלייה שלאחר הירידה יש היבט של העלאת המציאות הגשמית למרומים לאחר שזו חוותה מרחק ובכך יש תוספת עונג. זהו היבט נוסף של המונח "תענוג תמידי אינו תענוג".

ולא תגעל נפשי אתכם

נראה כי לכך מכוונים דבריו של אבן עזרא בביאורו לכתוב (ויקרא כ"ו, י"א): "ונתתי משכני בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם". האם שיא של אהבה וקרבה הוא העדר גועל? אבן עזרא משיב על כך: "ונתתי משכני ולא תפחדו שתבואו לעולם לידי חסרון, כי כבודי דר עמכם. ואיננו כבן אדם, שתגעל נפשו לשבת במקום אחד".

כלומר, אצל אדם עונג תמידי אינו עונג. אדם שמגיע לשיא העונג ממצה את התחושה והעונג חולף. על כן הוא מחפש גיוון. אחרי השיא נעלמת האהבה וההתמדה אף מביא לגועל. על כן, מחדש הכתוב כי זו דרכו של אדם, אך אין זו דרכו של הקב"ה ואהבתו לעולם עומדת. מכאן נמצאנו למדים אפוא – מה דרכו של אדם. עונג תמידי – אינו עונג.

אין למטה מנגע

מעתה מובנת תופעת הטומאה ונגע הצרעת. אדם חש לפתע נפילה וריחוק. ה"ענג" חלף והתחלף ב"נגע". על כך אומר ה"מגיד" כי המרחק הוא רק מצד האדם. הקב"ה נשאר קרוב אליו בכל עת. ב"ספר יצירה" כתוב "אין למטה מנגע". אין למטה – כי גם שם נמצאת קרבה. גם שם נמצא הקב"ה! על כך אומר המשל, כי כשאדם נופל אין הוא רואה "טביעות רגליים" של מי שצועד עימו בדרכו, כי הקב"ה נושא אותו על כפיו. הקב"ה מקים אותו שוב על רגליו כדי שיחזור להתקרב. אין למטה מנגע – כי הקב"ה סובל כל עלמין וממלא כל עלמין. הקב"ה כביכול מצמצם את אורו ושורה אף אצל מי שהוא במדרגה הפחותה שבגשמיים. "נמצא כי כשתחקור ותבין כל הדברים תשיג עצם כבודו יתברך אפילו שם. וזהו אין למטה מנגע".

הנה כי כן, התהליך של ההתקרבות אל הקב"ה הוא "רכבת הרים". יש עלייה שמביאה לקרבה רבה אל הקב"ה, אך זו מביאה את האדם לחוש שפל ורחוק. אח"כ, עם המרחק והירידה, באה עלייה מחודשת. ההתלהבות כמוה כאש. היא פוחתת ומתעמעמת כדי לשוב וללהוב. הלהט נשמר דווקא מכיוון שיש ירידה לצורך עלייה. בלעדיה היה העונג כלה, שהרי עונג תמידי ממצה את עצמו וחדל להיות עונג. על כן, לוקה לעיתים האדם בנגע. הוא חווה ריחוק וירידה. אבל, הירידה מביאה לעלייה ביתר שאת. נגע ייהפך שוב לענג. על כך נאמר: "והובא אל הכהן".

פרשת אחרי מות

הפיכת יש לאין

לפני ה' תטהרו

ביום הכיפורים יש כפרה, סליחה ומחילה. אך יש גם הליך של טהרה. הכתוב אומר (ויקרא ט"ז, ל'): "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". בהקשר זה מתעוררות שלוש שאלות:

- אנו יודעים מה גורם לכפרה על החטא. תשובה. אך מה גורם לטהרה?
 - האם הצום וחמשת העינויים הם חלק מתהליך התשובה, או שמא הם חלק מתהליך הטהרה וההתקרבות של האדם לקב"ה כך שיוכל לעמוד "לפני ה'?"
 - האם העמידה "לפני ה'" היא תיאור של דרגת הטהרה? או שמא עמידה לפני ה' מביאה את הטהרה?
- ה"מגיד" מחדש כי התהליך תלת שלבי:

א. תשובה;

ב. התשובה מקרבת את האדם עד כי הוא עומד "לפני ה'";

ג. התוצאה מן העמידה לפני ה' היא – טהרה.

נודע בשערים בעלה

ה"מגיד" עומד על דרך ההתקרבות של האדם אל ה' ומביא את דברי הזוהר (חלק א' דף ק"ג עמ' ב') ביחס לפסוק (משלי ל"א כ"ג): "נודע בשערים בעלה".

בזוהר מבואר הכתוב בדרך זו:

"בעלה" זה הקב"ה;

"נודע" משמעו דבקות (כמו: "והאדם ידע את חוה אשתו");

"שערים" מבטא יכולת השערה.

השערה היא אומדן לא מדויק. אבל בנוגע לידיעת ה' אין לאדם כל יכולת השגה ממשית ומדויקת. על כן, ביחס לידיעת ה' ההשערה היא שבת, שכן אדם משער

כשהוא מפנים ידע שהשיג, עד כדי כך שגם חושיו יכולים לבצע אומדן ולהכיר במציאות.

פשר הכתוב הוא אפוא, כי הקב"ה נודע ומתחבר לאדם הדבק בו "לפי מה שמשער בליבו. כל אחד כמה שיוכל להדבק ברוח של חכמה".

הקב"ה נותן מתנת חיים לאדם ונוטע בו השגות באופן אינדיבידואלי לפי מידת האדם, כי לכל אדם יש השגה שונה והבנה שכלית ייחודית משלו. לאחר מכן, האדם מפנים אל תוכו יכולות אלו ומשכלל את כלי ההשגה שלו. כלומר, הקב"ה מקשר עצמו עם האדם לפי מידת אהבת ה' ויראת ה' שיש בקרבו.

טבעו בארץ שעריה

השגת ה' היא מתנת חיים מהקב"ה לאדם.

מה צריך האדם לעשות כדי לזכות בה?

להפוך את עצמו מיש לאין!

הבחנה של "נודע בשערים", כלומר, ההשערה שאדם זוכה לה בנוגע לידיעת ה', מושגת רק לאחר שמתקיים הכתוב (איכה ב', ט'): "טבעו בארץ שעריה". כלומר, כשהאדם מבטל את עצמו כמי שאינו נחשב למאומה.

ה"מגיד" מבאר כי את מי שמגיע למדרגה של "אין" אי אפשר לשבור.

שבר יש בכלי או במידה ותכונה. אבל, אם אדם מחזיק את עצמו ל"אין" מחמת דבקתו בה', הרי שלא ניתן לשבור אותו. הסתירה לקרבת ה' היא שהאדם חש את עצמו כישות נפרדת. אולם, כשהוא מתבטל – הוא זוכה לקרבת ה'.

ה"מגיד" מבאר את הכתוב הזה כך:

"טבעו בארץ – מי שמחזיק את עצמו לארץ, ל"אין" בעיניו;

שעריה – אלו המידות כמו שיעור של דבר, שכשאינו לו שום מידה, לא שייך אצלו שום שבירה".

ההשגה שאדם משיג את אלוקיו מתרחשת אם כן כאשר הוא מאַן את עצמו.

יחסי גומלין בין ביטול עצמי וקרבה אל ה'

הקרבה אל ה' מושגת ע"י ביטול עצמי.

הקרבה אל ה' גם גורמת לביטול עצמי.

ה"מגיד" ממשיך את הדברים לשר "אפילו הוא גדול שבכל שרי מלוכה, בעמדו לפני המלך הוא בעיניו כמו קטן". שר זה כשהוא בביתו ועומד בפני עצמו עושים

לו כבוד ובושים ויראים ממנו. אולם, כשהוא עומד לפני המלך, הוא וכל מידותיו מתבטלים מפני יראתו ובושתו מפני המלך, ואינו רוצה שיעשו לו שום כבוד.

הטבילה במקווה

מאחר שביום הכיפורים עבודת ה' שלנו היא היטהרות, והטהרה מושגת ע"י ביטול עצמי, מובן מדוע אנו טובלים במקווה בערב יום הכיפורים. הטבילה היא תהליך של ביטול האדם, כפי שמסביר הרב שמואל בורנשטיין (האדמו"ר מסוכטשוב) בספרו "שם משמואל" (מועדים, על שבת תשובה, שנת תרע"ב, בשם אביו מחבר הספר "אבני נזר"). המקווה הוא מקום שבו אין חיות לאדם. לאחר שיצא מרגע של חידלון הוא נברא מחדש ומתחדש כברייה חדשה. כך יוצא מן המקווה אדם חדש, שונה לחלוטין, המתחיל את חייו בנקודה זו – משל נברא זה עתה.

יתרה מכך מצינו ב"ספר החינוך" (מצווה קע"ג) המבאר כי לא רק שהאדם טועם טעמה של חדלות קיומית בטובלו במקווה הטהרה, אלא שהוא שב אל נקודת הבראשית שלפני בריאתו.

"אחשוב על צד הפשט כי העניין הוא, כדי שיראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה, כמו שהיה העולם כולו מים טרם היות בו אדם, וכמו שכתוב (בראשית א', ב'): 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים'. וייתן אל לבו בדמיון, כי כמו שנתחדש בגופו יחדש גם כן פעולותיו לטוב, וכשיר מעשיו, וידקדק בדרכי ה'".

כלומר, מי המקווה, הם מים שאינם שאובים, אלא מי בראשית, והאדם הטובל את גופו וראשו במים אלו נעלם במי הבראשית וחוזר למצב שבו היה העולם שרוי בטרם בריאתו, כשהכול היה תוהו ובוהו ורוח אלוקים מרחפת על פני – המים. או אז, כשהוא כלה ונעלם, הוא מוציא את ראשו – ונולד מחדש. היציאה ממקווה הטהרה היא התחלה מבראשית ומגיח אדם חדש.

הנה כי כן, קרבת ה' והעמידה "לפני ה'" היא המביאה את האדם להתבטלות גמורה, להיות ל"אין". אין זה תיאור של דרגת הטהרה, אלא מה שמביא את הטהרה. בעוד שתשובה היא גורם לכפרה על החטא, הרי שביטול ה"יש" הוא שמביא לטהרה.

- עבודת יום הכיפורים כוללת כמה וכמה דברים, שמתלכדים כולם ליישומה של תכלית אחת – הפיכת יש לאין:
- הצום וכל עינויי הגוף שמשברים את העמידה האיתנה של האדם ואת יצריו;
 - בקשת הסליחה מן הזולת – משפילה את הגאווה של האדם;
 - הוידוי והתפילה בלב נשבר – מחזירים "יש" לדרגת אין;
 - הזעקה בסופו של יום כי ה' הוא האלוקים! היא הכרה באפסותו המוחלטת של האדם ובגדלות הבורא.
- כל עבודת היום ביום הכיפורים מובילה אפוא לתכלית אחת – שהאדם יהפוך מיש לאין, וזה קיום הציווי: "לפני ה' תטהרו".
-

פרשת קדושים

הקדושה היא ההפך ממוות

דבר אל כל עדת בני ישראל – קדושים תהיו

בני ישראל, כולם, מצווים לנהוג בקדושה. הכתוב אומר (ויקרא י"ט, א'-ב'): "וידבר ה' אל משה לאמור. דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלהיכם".

ציווי זה אינו מתייחס רק לצדיקי ארץ אלא נאמר: "דבר אל כל עדת בני ישראל". כיצד יכול אדם רגיל מן היישוב להיות קדוש? הוא אדם גשמי, העוסק לפרנסתו ביישובו של עולם. הוא איש של חולין. מה יהפוך אותו לקדוש? רש"י מבאר: "קדשים תהיו – הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". כלומר, אדם הופך לקדוש בכך שהוא לא עובר על איסורי עריות. ברם, שלכאורה מי שלא עובר על איסורי עריות הוא אדם פשוט. נורמטיבי. רגיל. בנאלי. עושה את המצופה מכל אדם. יש גם גויים כאלה. מה הופך אותו לקדוש?

הקדושה היא ההפך ממוות

חז"ל השיבו על קושי זה במדרש (שמות רבה ל"ח, ב') באופן מפתיע, תוך שהם מבארים את הכתוב בספר חבקוק (א', י"ב): "הלוא אתה מקדם ה' אלהי קדשי לא נמות, ה' למשפט שִׁמְתָּ וצור להוכיח יסדתו". חז"ל מבארים כי "עד שלא עמד אדם הראשון ואכל מן האילן (עץ הדעת) כך הייתי אומר שלא יאכל מן האילן ולא ימות שנאמר: 'הלא אתה מקדם ה' אלהי קדושי ולא נמות'. אלא מפני שביטל צְוִיךְ הבאת עליו מיתה להכות את הבריות שנאמר (שם): 'ה' למשפט שִׁמְתָּ'. אתה גוזר ואומר: 'קדושים תהיו לאלהיכם', וכן זה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם, ריבון העולם אתה מבקש שנהא קדושים הסר מאיתנו את המוות שנאמר: 'הלא אתה מקדם ה' אלהי קדושי ולא נמות'. אמר להם אי אפשר, 'ה' למשפט שִׁמְתָּ'".

הווי אומר כי הקדושה היא ההפך ממוות ובני ישראל אומרים לקב"ה כי אם מבקשים שהם יהיו קדושים, הרי שהם מצידם מבקשים במקביל "הסר ממנו המוות". מה פשר הדברים?

מעשים חיים ומעשים מתים

ה"מגיד" מביא את הפסוק (תהילים ק"ח, י"ז): "לא אמות כי אחיה ואספר מעשי יי", ומקשה "פשיטא אם לא אמות יחיה בוודאי?" אין זאת אלא שיש מי שלא מת אך אינו חי.

ביאור הדברים הוא זה:

- א. יש באדם שני חלקים: גוף ונפש.
- ב. יש בפעולות האדם שני חלקים: מעשי ותודעתי.
- ג. אפשר לעשות פעולה עם הגוף ולנהוג כמו אוטומט. בלי תודעה. הדעת מתרכזת בעניין אחר. ואפשר להגות בדבר ולהקדיש לו את התודעה כולה, אך הגוף לא עושה מעשה כלשהו.
- ד. האדם הצטווה לעשות פעולות מעשיות בשיתוף מלא של התודעה. אם המעשה נעשה בלי תודעה, הוא נחשב למעשה מת, כי חיים אינם תנועה אלא תודעה! זנב לטאה אחרי שנכרת ממשיך להתנועע אך אינו נחשב לחי, כי אינו מחובר לתודעה שתפעיל אותו.
- ה. מי שעושה מעשה נשגב ומוציא מפיו דברי תורה או תפילה, אך תודעתו כבויה – עשה מעשה מת. בתיקוני זוהר (דף כ"ה עמ' ב') מבואר כי תורה הנלמדת בלא יראת שמיים ואהבת הבורא אינה עולה לרצון ("אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרוחת לעילא"). ה"מגיד" מסיק על כן כי "מי שמוציא מפיו דברי תורה או תפילה בלא דחילו ורחימו, שהיא מחשבה זכה וטהורה ובינת הלב, הוא בחייו קרוא מת, שאין לו חלק בחיים שם יי, שהיא חכמה ובינה כידוע".
- ו. ה"מגיד" מבאר בכך את הכתוב (תהילים קט"ו, י"ז): "לא המתים יהללו יי". לכאורה, פשיטא כי אדם שאינו חי אינו יכול להלל את ה'. מה חידוש דוד המלך? אין זאת אלא שדוד המלך אומר, כי יש מקרים שבהם האדם חי אבל המעשה מת, כי אין שיתוף של התודעה בעשיית המעשה. מעשה מת אינו

מהלל את ה', כי אין בו תוכן. התודעה היא נשמת אפו של המעשה והיא המחיה אותו.

ז. אכן, רבינו בחיי בספרו "חובת הלבבות" (שער חשבון הנפש, פרק ג') אומר: "כי המילים יהיו – בלשון, והכוונה – בלב. והמילים כגוף לתפילה, והכוונה כנשמה. וכאשר האדם מתפלל בלשונו וליבו עסוק שלא בעניין התפילה, תהיה תפילתו כגוף בלי נשמה וכקליפה בלי תוך הפרי עצמו". בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" את תפילת דוד המלך "לא אמות כי אחיה" כמכוונת לכך שמעשיו יהיו בְּרִי חיות, כי תשתתף בהם התודעה והכוונה השלמה.

ח. על כן, יש לפרש את הפסוק כך:

"לא אמות כי אחיה – כל זמן שאני בחיים, לא אהיה ח"ו חשוב כמת, אלא אהיה מאלו המטהרים מחשבותיהם ורעיונותיהם ומדברים מעמקי הלב";
ואספר מעשי י"ה – ואספר מלשון אבן ספיר שהיא בוחקת ויש בה בהירות.
"ואנהיר ואספר מעשה יי, שהם חכמה ובינה שמִשֶּׁם באות כל ההשפעות.
ומהם אנהיר ואספר לכל העולמות".

אדם חי כשהתודעה שולטת במעשיו

בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" את דברי המדרש כי קדושה היא ההפך ממוות, במובן הזה שמוות היא פעולה נעדרת תודעה, וקדושה היא פעולה שבה האדם משתף את התודעה עם המעשה. שיתוף התודעה בעשייה מכפיפה את המעשה למחשבה תחילה ועל כן נמצא כי הגוף לא שולט אלא נשלט. הנשמה שהיא מקור החיים היא השולטת. במקרה זה האדם חי ולא רק מתנועע. התודעה המשתתפת עם כל מעשה מביאה לחיוניות שלו. במקרה זה האדם חי ומעשיו חיים.

קדושים תהיו

בהתאם לכך מובן הציווי לכל עם ישראל "קדושים תהיו".
אדם יכול להיות איש של חולין. הוא עסוק בפרנסתו ועמל כל היום בדברים גשמיים. למגינת לב הוא גם לא תלמיד חכם. עם זאת הוא יכול להיות קדוש. הכיצד? אם תפילתו ותורתו נעשים מכל הלב. אם התורה והתפילה אינם נעשים כ"מצוות אנשים מלומדה", ואינם מעשים מתים. אם יש בהם חיוניות כי הם

משתפים את התודעה עם העשייה. אם מעשיו נובעים מיראת ה' ואהבת ה' ומכוונה טהורה שבאה מעמקי הלב. ישראל קדושים הם כשהם משתפים את התודעה עם המעשה.

הנה כי כן, הנשמה היא מקור החיים. אך לעיתים האדם עושה מעשים כאשר נשמתו אינה שותפה למעשיו. במקרה זה האדם חי ומתנועע, אך מעשיו מתים. קדושה נובעת משיתוף של התודעה עם המעשים, כך שהנשמה שלטת על הגוף, לכל הפחות בעת שהאדם לומד תורה ומתפלל. במקרה זה המעשים חיים וגם האדם הפשוט והגשמי זוכה לקיים את הציווי של "והייתם קדושים".

פרשת אמור

אין - אני - אין

שבת כתנאי להכשיר כבש לקורבן

יש תנאי להכשיר כבש או עז לשמש כקורבן. התנאי הוא שתעבור עליהם שבת אחרי לידתם.

כך נאמר (ויקרא כ"ב, כ"ו-כ"ז): "וידבר ה' אל משה לאמור. שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה".
מה פשר הדבר? מה הקשר בין השבת לבין הכבש?

לראות את שבת המלכה לפני שרואים את המלך

חז"ל אומרים כי גם תינוק נימול רק ביום השמיני, כדי שתעבור עליו שבת ותכשירו לברית המילה. במדרש (ויקרא רבה כ"ז, י') הדבר מבואר באמצעות משל: "והיה שבעת ימים תחת אמו - משל למלך שנכנס למדינה וגזר ואמר כל אכסנין (תושבים) שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונא (הגברת) תחלה. כך אמר הקב"ה לא תביאו לפני קורבן עד שתעבור עליו שבת, שאין שבעה ימים בלא שבת, ואין מילה בלא שבת".

ובכן, מה פשר הדברים? מדוע צריך שהתינוק יראה את פני השבת בטרם שיימול וצריך שהכבש יראה את פני השבת בטרם שיקרב אל הקב"ה?

בסוף המעשה מבינים מה הייתה המחשבה תחילה

ה"מגיד" מבאר את הדברים בכך שיש צורך להגיע לסוף מעשה כדי לפענח את המחשבה תחילה.
ההסבר הוא זה:

א. תוכנית עוסקת בראייה מופשטת של מכלול. על כן, בתוכנית רואים את הכלל וממנו פונים אל הפרט.

ב. לעומת זאת, ביישום של התוכנית הכיוון הוא הפוך ועוברים מן הפרט אל הכלל. הבנאי עובד על פרט ועוד פרט וכל פרט מצטרף לרעהו, אך מרוב התמקדות בפרטים אין הוא רואה את המכלול. רק לאחר שכל פרטי התצרף משתבצים במקומם – מתקבלת שוב תמונה כוללת.

ג. כך אמרו חז"ל בתיקוני זוהר (בהקדמה דף ו' עמ' א'): "סוף המעשה תחילת המחשבה – משל למי שמחשב בליבו לבנות לו בית או לעשות לו בגד. הנה המחשבה היא בכללות שרצונו להיות לו בית גמור ושלם, או הבגד שלם וגמור. אח"כ כשבא לפעול המעשה הנה הוא בהיפך, מתחילה הוא מכין צרכי הבניין כמו עצים ואבנים, ואח"כ נשלם הבניין וזהו כלל ופרט וכלל, כי במחשבה כלל קודם לפרט ובמעשה פרט קודם לכלל".

ד. הווי אומר כי לאחר שהחל הביצוע לא ניתן להגיע לראיית המכלול של התוכנית, ויש צורך למצות את העשייה של הפרטים. רק בהגיענו לסוף מעשה נרד לסוף דעתו של המתכנן ונבין מה הייתה המחשבה תחילה.

ה. נמצא כי בסוף המעשה יש לחזור אל המחשבה תחילה. זו התכלית.

ו. על כן, לאחר עשייה גשמית המורכבת מפרטי פרטים נחזור שוב אל התוכנית המופשטת.

לחזור מן היש לאין

הקב"ה ברא את העולם יש מאין. אך בסוף המעשה חוזרים למחשבה תחילה והצדיקים עושים במעשיהם אין מן היש. דוגמא לכך היא מעשה הקורבנות, שבו נוטל האדם את הבהמה שהיא "יש" ומבטאת מעשה גשמי והוא מקריב את היש הזה כדי להפכו לאין.

מן הגשמיות שבים אל הקדושה והרוחניות.

אין – אני – אין

העולם עובר אפוא בשלוש תחנות:
נקודת המוצא היא – אין;
אח"כ באה בריאה והעולם הפך ל – יש.
בנקודה זו האדם חש שהוא ישות העומדת בפני עצמה. הוא חש את עצמו כ"אני" – ההפך מ"אין".
לבסוף, שבים אנו אל נקודת ההתחלה שהיא אין.

רק אחרי השבת נחשף היוצר בשמו השלם

אי אפשר להגיע אל התחנה הסופית בלי למצות את עצירת הביניים. רק לאחר סיום מעשה הבריאה כשהיש מגיע אל שלמותו, ניכרת התוכנית שעמדה ביסוד נקודת המוצא.

תהליך היצירה מגיע אל שלמותו בשבת, שכן שבת היא סוף המעשה. היא פסגת היצירה של ימי הבריאה ובלעדיה העולם לא היה שלם. כך מבאר תוספות (דיבור המתחיל "חצבה עמודיה שבעה") במסכת סנהדרין (דף ל"ח ע"א): "בשבעה ימים נברא העולם שאע"פ שבששה ימים נברא העולם מכל מקום היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה והיינו דכתיב (בראשית ב', ב'): 'ויכל אלהים ביום השביעי'". בלי שבת חסר העולם מנוחה וחסר תוכן פנימי. לאחר שבאה שבת באה מנוחה והבריאה הגיעה לשלמותה ולהשלמתה. לכן, אחרי שבאה השבת והסתיים המעשה, מגיע השלב שבו ניתן לראות את המחשבה תחילה.

חשיפת המקור

מהי המחשבה תחילה שנחשפת עם סיום תהליך היצירה של הפרטים כשהמעשה הגיע לסופו?

כאשר אלומת האור מגיעה לנקודת המטרה – האור חוזר ומצביע – על מקורו. בכל ימי היצירה נראה העולם כמו אוסף של פרטים שיש להם קיום עצמאי, חוקיות ברורה ואף קשר סיבתי בין פרט אחד למשנהו ובין מעשה ותוצאה. אבל, לאחר שבאה שבת מבין האדם כי כל הבריאה הזו היא מכסה ומסכה להשגחה האלוהית.

על יסוד דברי הרמב"ם (בפירושו למשנה במסכת סנהדרין פרק י') כי העיקר הראשון משלוש עשרה עיקרי האמונה הוא: "אני מאמין באמונה שלמה, שהבורא יתברך שמו, הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה, עושה ויעשה לכל המעשים". כלומר, לא זו בלבד שהקב"ה ברא את העולם, אלא שהוא גם עושה ממש בכל רגע בהווה את כל מה שאנו רואים לנגד עינינו כמציאות.

הבעש"ט ביאר את הכתוב (תהילים קי"ט, פ"ט): "לעלם ה' דברך ניצב בשמים", כי דבר ה' שבאמצעותו ברא הקב"ה את העולם – ממשיך להוות ולקיים אותו בכל רגע ורגע (וכפי שהרחיב וכתב בשם הבעש"ט וה"מגיד", רבי שניאור זלמן מלאדי בספר "תניא", שער היחוד והאמונה פרק א').

בסוף המעשה, בהגיע השבת, נחשפת המחשבה תחילה ואנו רואים לראשונה את היוצר בשמו השלם.

על כן, בכל ימי הבריאה נזכר רק השם "אלהים" שבו נעשה שימוש כדי לתאר דין וחוקיות שיש בה הסתר פני הבורא מאחורי מסכת ה"טבע" ודרכו של עולם. רק לאחר שבאה השבת נאמר שם הוי"ה אשר כפי שראינו לעיל (בדברינו על פרשת "ווארא" ועל פרשת "יתרו") מבטא את ההשגחה האלוהית בלא כיסויים אלו. כך נאמר בכתוב (בראשית פרק ב', א'-ד'): "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות. אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים".

שבת משלימה את היצירה

נקודת המוצא הייתה "אין";

אח"כ באה הבריאה והעולם נדמה לנו כאילו הוא "יש".

רק לאחר שנשלמה המלאכה ובאה שבת, נמצאים אנו בשלב שבו סוף המעשה מגלה על המחשבה תחילה ומתברר שכל המציאות הייתה ונותרה אין וה"יש" אינו אלא מכסה, מסכה, "פאסדה" שלה.

על כן, רק בהגיע השבת ניתן לעבור לשלב השלישי שבו שבים לנקודת ההתחלה ומחזירים את ה"יש" ל"אין" ורואים כי "אין עוד מלבדו".

כמה מובן עתה כי ניתן לעשות ברית מילה ולהחזיר את המאויים הגשמיים למקורם הרוחני, כך לאחר שעברה על הילד שבת והמציאות הגיעה לשלב השני שלה, שמתבררת בתום העשייה, מה הייתה הכוונה תחילה שניצבה בבסיס עשייתם. כמה מובן עתה כי רק לאחר שנשלמה הבריאה הגשמית והגיעה לתכליתה ולפסגתה, כשמעשי הבריאה נשלמו בהגיע השבת, אפשר להקריב קורבן שבו מחזירים את ה"יש" ל"אין".

הנה כי כן, שבת היא סופה ופסגתה של היצירה הגשמית, המביאה אותה לשלמות. עם תום היצירה של הפרטים מתגלה התוכנית ונגלה העושה בשמו המלא. האדם מבין שה"יש" אינו אלא כסות חיצונית ל"אין", ולמעשה אין עוד מלבדו. "הבורא הוא היחיד שמנהיג את כל הברואים, והוא לבדו עשה, עושה ויעשה לכל המעשים". בשלב זה יכול האדם להחזיר "יש" ל"אין" ולהפוך גשמי לרוחני. לכן לאחר שבת קודש ניתן לקדש את קצות היצר ולכרות את ברית המילה. ולכן, אחרי שחלפה שבת ניתן להפוך כבש גשמי לקורבן רוחני.

פרשת בהר

אמת ואמונה

וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית?

הקרקע מניבה פרי והיא מקור מחיה. הכתוב אומר (ויקרא כ"ה, י"ט): "ונתנה הארץ פריה ואכלתם לשובע, וישבתם לבטח עליה". ברם, בשנת השמיטה נאסרה עבודת הקרקע. מקור המחיה – דומם. הכתוב מביא על כן את שאלת האדם (שם, כ'): "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו?" תשובת הכתוב היא, כי הקב"ה ישלח מראש ברכה משולשת בשנה השישית, כך שיבולה של שנה זו יספיק הן לשנה השישית, הן לשנת השמיטה והן לשנה השמינית. כך נאמר (שם, כ"א): "וצויתי את ברכתי לכם בשנה השישית, וְעָשָׂת את התבואה לשלש השנים". שואל ה"מגיד" (שאלה שרבי אלימלך מליז'נסק מביא כתמיהה שהעלה בפניו אחיו, רבי זושא) מדוע לא נאמר במישרין: "וצויתי את ברכתי לכם בשנה השישית" והכתוב מקדים לברכה זו את שאלתם של מי שאינם מאמינים? וכי יש עימם דו שיח? וכי הברכה באה בעקבות שאלתם?

ההבדל בין אמת לאמונה

ה"מגיד" מביא את דברי הזוהר (חלק ג', דף תר"ל עמ' ב') המבאר את ההבחנה בין אמת לבין אמונה. אמת נמצאת היכן שיש ידיעה, ואילו אמונה נמצאת במקום שבו אין ידיעה. הבה נמשיל את הדברים: אם אדם מביט מהחלון ורואה מטר סוחף. הוא יודע שיורד גשם. זו עובדה שהוא חווה אותה בחושיו וממילא אי אפשר לחלוק עליה. זו בעיניו – אמת. אבל, אם אין חלון לחדרו והוא לא רואה מה מתרחש בחוץ. מספרים לו שבחוף יורד גשם.

אבל, זו טענה שאפשר לחלוק עליה. אפשר לקבלה ואפשר לא לקבלה, כי אין ידיעה!

אם האדם בוחר להסיק שאכן יורד גשם כפי שסיפרו לו – זו אמונה. ובלשון ה"מגיד": "אמת הוא דבר שאין לנטות בו ימין ושמאל, כי זהב הוא זהב וכסף הוא כסף. אבל אמונה נקראת דבר שאפשר להכחישו ולומר לא הוא, אם אף על פי כן הוא מודה בדבר – הוא מחמת אמונה שבקרבו".

ההבדל בין מי שחוזה למי שמאמין

רבי יחזקאל פנט (מתלמידיו של רבי מנחם מנדל מרימנוב) בספרו "מראה יחזקאל" (על פרשת בהעלותך) ציין כי "יש צדיקים גדולים בדור שרואים ומרגישים את השגחת הבורא בעולמו ועובדים את ה' באמת. אבל אנחנו שאין לנו זכאים לכך – עבודתנו על פי האמונה וזו מדת כל אדם".

כלומר, יש מי שאצלו ההשגחה של הקב"ה היא חוויה מוחשית. הוא מסתכל בעולם ורואה את האלוקות המנהלת וקובעת את כל אשר קורה בעולם. אצל אדם זה, הנהגת הבורא היא בגדר של אמת.

אבל, יש מי שאינו רואה ואינו חווה את השגחת הבורא. אדרבה, הוא רואה לנגד עיניו עולם טבעי שפועל לפי כללים נוקשים של קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה. אנשים אלו אינם חוֹזִים השגחה אבל הם עשויים להאמין בה. ההשגחה הפרטית היא עבורם אמונה ולא אמת.

המחשה מסייעת להפוך אמונה לאמת

הרב שניאור זלמן מלאדי בספרו "תניא" (חלק ראשון, פרק מ"ב) מבאר כי גם מי שאינו מגיע לדרגת הפשטה שבה הוא מבין מהי עוצמת מלכותו של המלך, עשוי להגיע לחוויה חושית לגבי שלטונו של המלך, עת שהוא נכנס לארמון ורואה את המלך לבוש בהדר, נושא כתר מלכות על ראשו, וארמונו ומשרתיו אומרים הוד והדר. אכן, זו ראייה שטחית, כי המלוכה לא נובעת מהבגדים או מהכתר. מבחינת עוצמתה של המלכות אין הבדל אם המלך לבוש או מעורטל, וגם כשהמלך אינו מעורטל בכתרו ובלבושיו, הוא שולט בפועל בממלכתו ועל פיו יישק דבר. אבל, אדם שדעתו צרה, לא מִפְנִים אל קרבו עובדה זאת, בלא שיראה בעיניו את הלבוש ואת הכתר. הוא זקוק להמחשה כדי לעבור מטיעון לעובדה וכדי להפוך אמונה לאמת. נמצא כי הגינונים של המלכות מיועדים דווקא למי שהם קטני אמונה וצרי דעת. לגדולי המוחין אין בהם כל צורך.

יש מי שאצלם "לראות זה להאמין"

בדומה לכך, קורה לאנשים בשנת השמיטה. מי שההשגחה חיה בקרבו והיא בעיניו בגדר של אמת, אינו זקוק לערמות של תבואה בשנה השישית כדי להאמין שלא יאונה לו כל רע עקב כך שישמע לציווי ה' להשבית את עבודת הקרקע בשנת השמיטה. איש האמת רואה דברים בראייה לוגית ומושכלת באופן הבא:

א. הקב"ה זן ומפרנס את העולם כולו, וכל דבר מתנהל מכוח השגחתו הפרטית.

ב. הקב"ה ציווה שלא לעבוד את האדמה בשנה השביעית.

ג. מכאן שהקב"ה ישלח לו פרנסה ואמצעי קיום, גם בלי שיעבוד את הקרקע בשנת השמיטה.

ד. הקב"ה הוא כול יכול והרבה דרכים לו כדי להביא לתוצאה זו, גם אם היבול יהא מועט. הברכה יכולה לשרור בתוך מעיו של אדם וכל מחסורו יסופק לו בשפע, גם אם ערמות החיטה דלות.

ה. על כן, איש התבונה יקבל את דבר ה' כאמת צרופה ולא יהיה זקוק לשום אמצעי המחשה.

אבל, יש מי שאינו קולט את עוצמתו של המלך בלי לראות את כתרו ובגדיו. אכן, הוא קטן אמונה וצר מוחין. אבל, הקב"ה נענה גם לתמיהתו של האיש הזה ומראה לו באופן מוחשי את "כתרו ובגדיו". הקב"ה ממחיש לו את מלכותו ואת השגחתו על עולמו ועל ברואיו, ע"י כך שנשלחת ברכה יתרה בתבואה, וערמות השפע נצברות לנגד עיניו. רק אז מאמין קטן האמונה שיש מלך ויש מלכות. אלמלא היה קטן אמונה לא היה צריך לתת לו את השפע הזה מראש כדי שיראה את דבר ה' מתקיים. צריך לתת לו שפע זה כי בלעדיו הוא שואל שאלות קיומיות.

"וזהו וכי תאמרו אצל פרשת שביעית, כי אפילו שלא תהיה במידת אמונה שלימה, שהרי תאמרו: 'מה נאכל', עם כל זה בהיותכם משמרים שביעית שהיא מדת אמונה, תוכלו לגרום שפע, וצויתי את ברכתי. אך מפני שאינה האמונה האמיתית, איצטריך לצוות את ברכתי כביכול ולא מאליו, מה שאין כן אם תהיו מאמינים בשלימות, יבוא השפע מאליו".

הכתר והבגדים נועדו לקטני האמונה

הכתוב מביא את שאלתו של קטן האמונה המקבל ציווי לשבות בשביעית ושואל: "מה נאכל?" לכאורה, השאלה חצופה, כי מהיכן אוכל אדם כשהוא עובד? האם

מפרי עמלו שלו, מכוחו ומעוצם ידו הוא מתפרנס, או מידו הפתוחה הקדושה והרחבה של הקב"ה? אם כן, כיצד הוא תמה על הקב"ה שמפרנס אותו בכל יום, מה יאכל אם הקרקע תשבות? וכי יד ה' תחסר לפרנסו? אבל, הכתוב מפרט את שאלתו של קטן האמונה והקב"ה משיב לו על שאלה זו בהמחשה, כשהוא מצווה את ברכתו ומספק שפע "במזומן" ומראש. הדבר נועד ללמדנו כי הקב"ה מתייחס גם לקטני האמונה ומסייע בידם כשהם שומרים את מצוות ה'.

הנה כי כן, יש אמת ויש אמונה.

אמת היא עובדה שאדם חווה בחושיו ואין להכחיש אותה. אמת יודעים בוודאות! אמונה מתחילה כשהידיעה מסתיימת.

יש מי שחווה את ההשגחה האלוקית ומפנים אותה. זו בעיניו אמת צרופה והוא לא זקוק לאמצעי המחשה. אך יש מי שזקוק להמחשה, כדי לעבור מאמונה לאמת. הוא צר מוח, קטן אמונה ונטול יכולת הפשטה. על כן הוא לא פוחד מן האריה עד שישאג, ואינו מודע לכוחו של המלך עד שיראה אותו כשהוא יושב על כיסא המלכות בארמונו עם בגדיו וכתרו בשיא הדרו.

האם הקב"ה טורח להמחיש את השגחתו על עולמו, כדי שגם קטן האמונה ייווכח בקיומו?

כן!

מתייחסים גם אליו. אדרבה, תכליתם וייעודם של "הכתר ובגדי המלוכה" להראות מלכות בגלוי כדי שגם מי שאינו רואה אמת יגיע לכלל אמונה. על כן, מביא הכתוב את השאלה: "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו?" והקב"ה מבטיח לתת שפע מראש.

אדרבה, אמצעי ההמחשה, "הכתר ובגדי המלכות", נועדו להמליך את המלך – גם על קטני האמונה!

פרשת בחוקותי

עשייה של בן ועשייה של עבד

"אם בחוקותי תלכו"

התורה מפרטת שפע שצפוי למי שמקיים את דבר ה' ונאמר (ויקרא כ"ו, ג'-ה'): "אם בחוקותי תלכו, ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם. ונתתי גשמיכם בעתם, ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו. והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע, ואכלתם לחמכם לשובע וישבתם לבטח בארצכם".

לכאורה, הלשון לא ברורה, שהרי אין ביטוי של "ללכת בחוק". חוק מקיימים. בחוק לא הולכים.

רש"י מציין כי המילים: "בחוקותי תלכו" מלמדות שמוטל עלינו להיות "עמלים בתורה". כלומר, המילה "בחוקותי" מתייחסת לחוקי התורה, והמילה "תלכו" משמעה "עמל".

ברם, שהקושי הלשוני אינו נח מתוקפו, שהרי עמל בתורה הוא מחשבה עיונית ואילו המילה "תלכו" מבטאת פעולה מעשית. כיצד מיוחסת הליכה לעיון? ה"מגיד" מציע על כן רעיון מחדש לביאורה של תמיהה זו.

ההבחנה בין עשיית עבד למעשי בן

מי עושה את דבר ה' נאמנה יותר: עבד או בן?

במבט שטחי נראה לכאורה כי העבד עדיף.

עבד מציית לציווי אדונו באופן מוחלט ומלא. הוא ירא מן האדון ומכוח היראה הוא ממושמע. הוא מדייק בביצוע. עבד אינו שואל למה צריך? ולמה הורו לו לעשות דווקא כך ולא אחרת. הוא לא בר שיח עם האדון.

לעומת זאת, בן מקיים את מאמרי אביו בלי לציית. הוא שואל שאלות ומבקש להבין למה צריך, ולמה דווקא כך. לעיתים קורה כי מי שעושה מכוח הבנתו שלו גם לא מדייק בביצוע ואינו מקפיד לעשות בדיוק כפי שהורו לו. הוא מתמקד בעיקר וחש בן חורין לזלזל בטפל ולזנוח אותו, כשהוא עושה דברים "בקרוב" ו"כמעט" לכן, אדם שטחי יעדיף להעסיק עבד ולא בן.

בפועל, במחשבה עמוקה יותר נראה כי הבן עדיף. עבד שמציית בלי להבין – עושה את הדברים בלי התלהבות ובלי חשק. פעולתו נעשית "כדי לצאת ידי חובה" ותו לא. לעומת זאת, בן מקיים את מאמרי אביו מחמת אהבה לאב. יתרה מזו, הבן הוא בר שיח עם האב והאב שמח ללמד את הבן את טעמי הדברים. מי שמבין מה שהוא עושה, פועל בחשק, בעוז, בעצמה ובמסירות נפש. הוא נהנה לבצע ושמח לעשות, כי הוא עצמו ירד לתכלית העשייה והסיק שהיא נחוצה. יש לו גם סיפוק בהשגת תכלית שהוא שותף לה. משום כך קוראים אנו ל"סיבה" גם "טעם", כי ההבנה נוסכת טעם בעשייה. נמצא כי עשיית הבן אמנם לא תמיד מדויקת והוא גם שואל שאלות, אבל הוא עושה דברים בחכמה, בהבנה, בשום שכל, בשקידה, בחריצות, בלהט ובהתלהבות.

מי שלומד את טעמי הדברים נקרא בן

חז"ל ביארו בזוהר (רעיא מהימנא פרשת בהר דף ק"ב) כי מי "שמשדל להכיר את בוראו בדרך פרט, בסוד החכמה נקרא בן". כלומר, מי שמקיים מצוות לאחר שהבין את טעמי המצוות – נקרא בן. "אשרי חלקו של הבן שזוכה להשתדל לדעת בגנזי אביו ובכל סודות ביתו, כמו בן יחידי שהשליטו אביו בכל גנזיו... מי שמשדל בתורה לדעת את הקב"ה – נקרא בן לקב"ה. בכל כוחות השמים אין מי שימחה בידו, בכל שעה שמצטרך להיכנס אל אביו. אשרי חלקו בכל העולמות".

חובה להבין את טעמי המצוות

יש בתורה חלק עיוני וחלק מעשי. על פני הדברים אלו קווים מקבילים, שכן יש אנשים שהם לומדי תורה אך הצד המעשי אינו עיקר בידם, ויש מצד שני מי שתורתם אינה אמונתם אך הם אנשי חסד ומעש העוסקים בקיום המצוות. ה"מגיד" מבאר כי קווים אלו לא מקבילים אלא משתלבים, כי מצוות יש לעשות מתוך ידיעה והבנה בהירה, לאחר לימוד הפן העיוני של הדברים. אכן, אדם יכול לקיים מצוות בלי להבין. אבל במקרה זה הוא מציית לציווי כמו עבד ועושה דברים כדי לצאת ידי חובה. התלהבות ומרץ לא יהיו מנת חלקו. אבל, אדם יכול לקיים מצוות מתוך הבנה, לאחר שעיין בטעמי הדברים וירד לשורשם. במקרה זה הוא מקיים את מצוות ה' באהבה. כמו בן. על כן, הבנת הדברים אינה רשות אלא חובה. אכן, כך פסק הרמב"ם בהלכות תמורה (פרק ד' הלכה י"ג):

"אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם... ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה... וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו. ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר (משלי כ"ב, כ'-כ"א): 'הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת' - 'להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך'".

ללהוב גם כשלא מבינים את הטעם

מה עושה אדם שרוצה לקיים מצוות אך את טעמם לא זכה להבין?
על כך משיב ה"מגיד" כי מוטל עליו ללהוב, לשקוד, לעשות במרץ ובלהט - גם אם לא הבין, שהרי בסופו של דבר - בן הוא בן!
ממילא ברור כי עליו לקיים את המצווה כמו בן ולא כמו עבד!
זהו ביאור הכתוב: "אם בחוקותיי תלכו ואת מצוותיי תשמרו".
חוקותיי - אלה דברים שאדם עושה בלי להבין את טעמם;
תלכו - קומו ממקומכם ועשו את העשייה בתנועה, בהתלהבות ובחשק;
בחוקותיי תלכו - "אף שאינכם יודעים הטעם, תלכו תמיד בעשייתם בדבקות ובהתלהבות";

ואת מצוותיי - דברים שאדם זכה להבין את טעמם;
תשמרו - מצוות אלו פשיטא כי יש לבצע בשקידה, כפי שנאמר (בראשית ל"ז, י"א):
"ואביו שמר את הדבר" וביאר רש"י: "היה ממתין ומצפה מתי יבא".
"תדקדקו לעשותם כמאמרם. וזה מורה שיהיה בכם גם מדת היראה, כי העושה מאהבה, מגודל ההתלהבות שלו, לפעמים אינו מרגיש לדקדק כל כך. אבל הירא שומר את הדבר מאוד לעשותו ושניהם כאחד טובים, מידת היראה ומידת האהבה. או אז, כשעבודת האדם שלמה, הרי שהקב"ה מבטיח לנו:
"ונתתי גשמיכם בעיתם... ועץ השדה יתן פרי".

הנה כי כן, יש לעשות דברים בהתלהבות ובלהט המאפיינים את מי שליבו רחב ודעתו בהירה, המבין את טעמי הדברים ותכליתם. הכתוב מלמדנו כי גם מי שלא הגיע לדרגה של הבנה ומקיים מצוות בבחינה של "בחוקותיי" - כחוקים שאין בהם טעם - מחויב "ללכת" ולבצע אותן בשקידה ובמרץ, כעשייתו של בן המקיים את דברי אביו מתוך אהבה.

פרשת במדבר

הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו

האם התוכן מושפע מהמיקום?

ספר במדבר מפרט את דבר ה' אל עמו שנאמר במדבר סיני. הכתוב אומר (במדבר א' א'): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד, באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמור".

ברם, העובדה שהקב"ה מדבר אל משה במדבר נלמדת ממילא מכך שהדברים נאמרו באהל מועד בשנה השנייה אחרי יציאת מצרים. המשכן היה במדבר ובשנה זו היו בני ישראל רחוקים 38 שנים ממועד כניסתם לארץ ישראל. פשיטא אם כן שהם במדבר ומיותר היה לציין זאת.

יתרה מכך, גם מבחינה מהותית אין לכאורה כל נפקות לכך שהדברים נאמרו במדבר, שהרי לכאורה התוכן אינו מושפע מהמיקום. במיוחד עת שעסקינן בתורת נצח, שאותה יש לקיים בכל מקום, בכל זמן, ובכל מצב. לשם מה נאמר אם כן שהדברים נאמרו במדבר?

התורה הפקר כמו מדבר

חז"ל מיישבים קושי זה בהבהרה כי המדבר הוא מקום הפקר, ואף התורה ניתנת לאדם בחינם והיא דבר הפקר שכל הרוצה יכול לבוא וליטול. כך אמרו חז"ל במדרש תנחומא (במדבר ו'): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני – ולמה במדבר סיני? מכאן שנו רבותינו, בשלשה דברים נתנה התורה: באש ובמים ובמדבר.

באש – שנאמר (שמות י"ט, ח'): "והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש, ויעל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל ההר מאד";

במים – שנאמר (שופטים ה', ד'): "ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו, גם עבים נטפו מים";

במדבר – שנאמר (במדבר א', א'): "במדבר סיני לאמור";

ולמה ניתנה בשלשה דברים אלו? לומר לך, מה דברים הללו חינם לכל באי עולם אף התורה חינם לכל באי עולם, שנאמר (ישעיהו נ"ה, א'): 'הוי כל צמא לכו למים ואשר אין לו כסף, לכו שִׁבְרוּ (קנו) ואכלו ולכו שִׁבְרוּ בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב';

במדבר סיני – למה במדבר סיני? אלא כל מי שאינו עושה עצמו הפקר כמדבר אינו יכול לקנות את התורה לכך נאמר: במדבר סיני".

הפקר או בעלות?

הסבר זה של חז"ל מעורר קושי מהותי מאוד. יש שתי סיבות שמחמתן אדם יכול להשתמש בחפץ: א. כי הנכס שלו או של אדם אחר שמרשה לו להשתמש. ב. כי הנכס הוא הפקר ולא שייך לאף אחד. אלו סיבות שונות ומנוגדות בתכלית. הסיבה הראשונה משתמשת בדיני הקניין והשימוש נעשה – מכוח הבעלות. הסיבה השנייה נובעת מהפקעת דיני הקניין, והשימוש מותר – כי אין בעלות. לכאורה, המשמעות של מתן תורה היא, שהתורה היא שלנו! אנו עוסקים בה כי היא קנייננו. ברכת התורה היא "ברוך אתה ה' נותן התורה". אנו קיבלנו אותה בסיני. והנה, חז"ל אומרים לנו כי התורה היא כמו מדבר. הפקר. אין בעלות. היא לא שלנו, ולא של אף אחד, ומשום כך מותר לעסוק בה. מה פשר הדבר?

התורה ניתנה אף למי שאינו בעל מעלה

ה"מגיד" יישב קושי זה בהבהירו כי התורה נשגבה וקדושה. היא דבר ה'. היה מצופה שרק מי שהוא מופשט וקדוש יוכל לעסוק בה. והנה, העיסוק בתורה מותר לכול. אף אנשים גשמיים, ארציים, חוטאים, בעלי מידות רעות ומושחתות, מסואבים וטמאים יכולים ללמוד תורה. כך למשל מצינו במסכת ברכות (דף כ"ב עמ' א') כי לבעל קרי מותר ללמוד תורה, שכן "אין דברי תורה מקבלים טומאה, שנאמר (ירמיהו כ"ג, כ"ט): 'הלוא כה דברי כאש נאם ה' – מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינם מקבלים טומאה". ברם, שסוגיה זו גופה מוקשה, שכן אף שברור כי התורה אינה נטמאת, יש להבין כיצד מותר לאדם טמא לגשת אל הקודש? התשובה לכך היא שהתורה היא הפקר.

אכן, אילו היו מעניקים בעלות על התורה, היו זוכים בה רק בעלי מעלה הראויים לכך. אבל, הקב"ה לא העביר לאיש בעלות על התורה, אלא נתן את התורה באופן שהיא מונחת כהפקר וכל הרוצה ליטול יבוא וייטול. על כן נאמר (שם ט"ז, י"א): "ואותי עזבו ואת תורתי לא שמרו", ודרשו חז"ל (איכה רבה פתיחתא ב'): "הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שמתוך שיהיו מתעסקים בתורה, המאור שבה מחזירם למוטב". נמצא כי אף עוזבי ה' רשאים ומוזמנים ללמוד תורה.

ממשלי ה"מגיד"

ה"מגיד" ממחיש את הדברים באמצעות משל. דרך העולם היא שלא ראוי לאדם שאינו נכבד להחזיק בבת המלך ולהסב עימה, כי אין מהראוי לו להתקרב אליה, מה שאין כן כאשר בת המלך נכנסת לנישואין. אז מדרך העולם שרשאי אף הקל שבקלים להסב עימה. כן העניין בנדון: תורתנו הקדושה היא בת מלך – הלא הוא מלך מלכי המלכים הקב"ה. אם כן היה מן הראוי שלא יתקרב אליה כל מי שרוצה. אף על פי כן הותר לנו לעסוק בתורה, מכיוון שהתורה נמשלה למים ולמדבר, מה מים הפקר ומדבר הפקר אף היא הפקר. על כן נאמר (דברים ל"ג, ד'): 'תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב' ודרשו חז"ל במסכת פסחים (דף מ"ט ע"ב): "אל תקרי מורשה אלא מאורסה". התורה היא לנו דוגמת בת המלך ביום נישואיה כשהיא מאורסה, שניתנה רשות לכול להסב עימה, כך ניתן ג"כ לכול לעסוק בתורה.

הייחוד שבמשל ה"מגיד"

ודוק היטב, המשל של ה"מגיד" שונה מאוד מן המשל הבא: מסופר כי יהודי שהיה עם הארץ גמור נטל לידי ספר תורה בשמחת תורה ופרץ בריקוד עז. שאל אותו בן תורה אחד, מה לך לרקוד עם התורה? הרי אתה כמו חתן שאינו מכיר את הכלה? השיב לו אותו יהודי פשוט: אם אח שלי מתחתן, האם לא מן הראוי שאהיה שמח וארקוד?! בסיפור הזה, הנחת המוצא היא שהתורה היא של האח שלומד תורה, והקרוב שמח בשמחת אחיו.

לא כך נקט ה"מגיד" במשלו. ה"מגיד" מביא את דברי חז"ל כי התורה היא הפקר. היא לא בבעלותו של איש. היא לא של האח שלומד תורה. היא בדיוק באותה מידה כלתו של האחד שלא למד דבר. לשניהם יש שייכות לתורה – כי כל אחד יכול בהחלט – לבוא וליטול, לבוא וללמוד.

לכל אחד יש חלק ונחלה בתורה כפי שנאמר במסכת יומא (דף ע"ב ע"ב ב'): "אמר רבי יוחנן: שלשה זרים הן; של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח (זהו כתר כהונה) – זכה אהרן ונטלו, של שלחן (כתר מלכות) – זכה דוד ונטלו, של ארון (זהו כתר תורה) עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח – יבא ויקח".

התוצאה הנשגבה

בדרך כלל, דבר שהוא הפקר אינו מוערך. והנה, כאן התורה שהיא הדבר הקדוש והיקר בתבל היא הפקר. הסיבה לכך היא, שהפקרה זו גורמת לתוצאה נשגבה בשלושה היבטים:

א. שוויון – אין מיוחסים. אף אחד לא יכול לומר כי התורה היא נחלתו הבלעדית.

ב. אין ירושה – בהעדר בעלות או זכות מוקנית, התורה אינה מובטחת לבני קדושים וגם בניהם של גדולי הדור צריכים לעמול, כפי שמצינו במשנה במסכת אבות (ב', י"ב): "התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך".

ג. קרוב – אין זרות. אין סייגים. אין מחיצות. כולם מוזמנים. כולם קרובים. הדלת פתוחה וכל הרוצה לבוא וללמוד – מוזמן!

הנה כי כן, התורה ניתנה במדבר, כי כמוה כמדבר. היא הפקר לכול. תורה אפשר ללמוד בכל מצב. גם אחרי חטא. ובכלל, כל הרוצה ליטול מוזמן בחפץ לב. כל אחד יכול להתקרב. כל אחד יכול ללמוד. כל אחד יכול להתעלות. לא חשובה כלל נקודת המוצא. חשוב רק קו היעד.

פרשת נשא

ישא ה' פניו אליך

נשיאת פנים בדין

בברכת כהנים נאמר (במדבר ו', כ"ו): "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום". נמצא כי הקב"ה נושא פנים. לא זו בלבד שהקב"ה אוהב את עם ישראל אלא שלאהבה זו יש גם תוצאה מעשית. פרוטקצייה. עיוות הדין והטיית הכף לזכות, לטובה ולרחמים, למי שהוא מקורב למלך ואהוב.

הכיצד? האין זו התנהגות שרירותית? כך עושים משפט צדק? האם זו דרכו של דיין האמת?

אכן, חז"ל שואלים שאלה חריפה זו במסכת ברכות (דף כ' עמ' ב'): "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, כתוב בתורתך (דברים י', י"ז): 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד', והלא אתה נושא פנים לישראל, שנאמר: 'ישא ה' פניו אליך'?" חז"ל אומרים כי "אמר להם הקב"ה: וכי לא אשא פנים לישראל? שכתבתי להם בתורה (שם ח', י') 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך', והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה".

כלומר, החיוב מהתורה בברכת המזון הוא רק מעת שאדם אכל כדי שביעה, ואילו בני ישראל אוהבים את ה' ומברכים אותו אף בהיעדר חיוב, כבר משאכלו כזית או כביצה.

אהבת ה' אלינו היא אפוא בלתי נמנעת מכיוון שהיא הדדית. ברם, במה מיישב הדבר את הקושי שהועלה?

אכן, האהבה הדדית ועוצמתית. אבל, איך ייתכן שדין אמת יושפע מאהבתו של הדיין לנדון?

ה"מגיד" מבאר על כן את נשיאת הפנים בדרך אחרת, שאינה נוגעת כלל לשרירות לב. נפרט.

הגדרת האדם וחיקת דמותו

ה"מגיד" מבאר כי הקב"ה אינו נושא פנים לישראל אלא נושא פנים של ישראל. "הקב"ה מגביה את פניהם שהם נשמותיהם". לשם הבנת הדברים נעמוד על שני מושגים:

א. חקיקת דמות. הקב"ה רואה את האדם על כל היבטיו, החיצוניים והפנימיים ביותר. בעקבות הסקירה של האישיות כמכלול, על כל היבטיה, מתקבלת דמות המשקפת את סך כל התכונות של האדם ואת ההשתלבות של התכונות למארג מאפיין וקובע.

הדמות שהקב"ה חוקק לנגד עיניו – היא המסקנה המתקבלת וההגדרה של האדם שלפניו.

מטבע הדברים, גורם מכריע בדמות האדם היא פנימיותו.

ב. "פנים" מלשון "פנים". הפנים של אדם מעידות על פנימיותו. כך למשל, מתחולל באדם שוני עצום בגיל ההתבגרות כשהוא עובר מפנימיות של ילד לפנימיות של מבוגר. שינוי זה ניכר מאוד בפניו. לפני ההתבגרות היו לאותו אדם עצמו פנים של ילד ועתה קיבל פנים של מבוגר, כי הפנים שלו השתנה. הקב"ה נושא אל על ומרומם את הדמות של בני ישראל ומביא בחשבון את פנימיותם.

ודוק, זהו החלק הראשון של ההסבר. אבל, בחלק זה לא די כשלעצמו כדי ליישב את הקושי שהעלו חז"ל, כי ממה נפשך: אם פנימיותו של האדם מחייבת להגדיר אותו באופן חיובי, הרי שזו תוצאה מתבקשת ביחס לכל אדם בלא צורך בהטיה לטובה ובמשוא פנים. אם כן, מה החידוש בכתוב "ישא ה' פניו אליך?" מאידך גיסא, אם הגדרת האדם נעשתה באופן שיש בו משוא פנים לישראל, הרי שנותרה בעינה הקושיה?

על כן, ה"מגיד" ממשיך ופורש בפנינו רובד עיוני נוסף.

פני הכרובים

במשכן, בקודש הקודשים, מעל ארון העדות שבו לוחות הברית, היו מוצבים שני כרובים.

במסכת סוכה (דף ה' עמ' ב') הגמרא שואלת: "מאי כרוב?" הגמרא משיבה: "כרביא, כמו תינוק, שכן בבבל קורין לינוקא 'רביא' ופני הכרוב הם כפני תינוק". מקשה הגמרא, הרי כתוב (יחזקאל י', י"ד): 'פני האחד פני הכרוב

ופני השני פני אדם', ואם כן כיצד ביארנו כי כרוב הוא אדם? משיבה הגמרא כי היו לכרובים פנים גדולות (אפי רברבי) ופנים קטנות כפני תינוק (אפי זוטרא). כלומר, לכרוב אחד היו פני תינוק ולכרוב השני היו פני אדם מבוגר. וכבן, מה פשר הדברים הללו? ומה מבטא שוני זה?

מבט הצופה פני עתיד

ה"מגיד" מחדש נקודת ראייה עמוקה כדלהלן:

א. ילד קטן ואף נער לוקים במשובות נעורים. ילד משתטה. יש בו קטנות המוחין. הוא קטנוני. הבנתו מוגבלת ודעתו צרה. הוא לא מסוגל להגיע לרמות גבוהות של הפשטה. הוא מפונק. מרוכז בעצמו ובהנאותיו. ילדותי.
ב. על אף זאת אנו אוהבים את הילד, מכיוון שהוא מלא בתום ובזך. הוא קדוש וטהור וחף מכל רוע וזדון. משובותיו נסלחות ונמחלות, כי הוא ילד.
ג. שמא תאמר, מה יש לאהוב במי שאינו מפותח שכלית? התשובה היא, כי מסתכלים על הפוטנציאל שלו. רואים בו את ניצני היכולות שיתפתחו בו בעתיד. את ה"בכוח" שייצא אל הפועל. רואים את הדמות בלי להתמקד בהווה אלא מתוך מבט הצופה פני עתיד, ומבינים כי זה הקטן גדול יהיה.
ד. נמצא כי כאשר אנו נושאים את פניו של הקטן, אין זו שרירות. זו ראייה נכוחה. עם זאת, יש בה הטבה הנובעת מאהבת הדמות, ומחמתה לא מסתכלים על ההווה אלא דנים ומגדירים את האדם מתוך מבט הצופה פני עתיד.

ה. הקב"ה מביט על עם ישראל כמי שרואה לנגד עיניו נער, כמאמר הכתוב (הושע י"א, א'): "כי נער ישראל ואוהבהו". אכן, יש בהם קטנות המוחין, צרות עין וצרות אופק. יש בהם תכונות הטעונויות שיפור, חוסר אמונה וצורך בהמחשה כדי להאמין וכדי להבין. אבל, כל אלו משובות נעורים. הפנים זך וטהור, חף מרוע ומזדון. על כן, הדמות הנחקקת היא דמות נאהבת. דמות של ילד קטן.

ו. חז"ל אומרים (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי בשלח ט"ו, ג') כי "על הים נדמה להם כבחור, על הר סיני נדמה להם כזקן". לכאורה קשה, הלא כתוב (דברים ד', ט"ו): "כי לא ראייתם כל תמונה ביום דיבר ה' אליכם בחורב מתוך האש". אין זאת אלא שהאמונה של עם ישראל עברה תהליך של הבשלה, כפי שקורה אצל נער מתבגר. המציאות לא השתנתה אבל יכולת ההפשטה וההפנמה של האדם השתנו. על הים הם עדיין לא הכירו את כבוד ה' כי בפנימיותם היו

עדיין במידת הקטנות. אך כשבאו להר סיני לקבל את התורה, כבר נזדככו ונתחכמו עד שנהיו ראויים לקבל את התורה, ואז יצאו ממידת קטנות למידת גדלות והקב"ה דמה להם כזקן יושב בישיבה, שהוא חכם בכל מיני חכמה וגדול בכל מיני גדלות".

נמצא כי עם ישראל עבר תהליכים של הבשלה, של גדילה, של התבגרות. ז. הקב"ה לא נושא פנים ולא נוהג בשרירות. אבל, הדמות של בני ישראל הנחקקת לנגד עיניו – היא דמות של נער, שמשתנה והולך. על כן, בוחנים אותו, בדין ובצדק, במבט הצופה פני עתיד, וראייה זו היא היוצרת הטיה לטובה.

הנה כי כן, ברכת הכהנים היא ברכה שמברך הקב"ה את עם ישראל. ברכה זו מבטאת אהבה, והכהנים אומרים: "וציוונו לברך את עמו ישראל באהבה". האמירה: "ישא ה' פניו אליך" הכלולה בברכה זו אינה שרירות ועם זאת יש כאן מבט אוהב. הטיה זו לטובה מתבטאת בכך שה' נושא את פניו אל על, וחוקק בפניו את דמותו כדמותו של ילד שעתידו לפניו, משובותיו שובבות, יש בו כוחות שעוד ייצאו אל הפועל, ועדיו לגדולות.

אין לך מבט משובב נפש ואוהב גדול מזה.

פרשת בהעלותך

חצוצרות - חצאי צורות

מה מזכירה חצוצרה?

משה הצטווה לעשות שתי חצוצרות כסף. המטרה הראשונית של החצוצרות היא להיות כרוז שמודיע על כינוסים ועל יציאה למסע. כך נאמר (במדבר י', א'-ב'): "וידבר ה' אל משה לאמור. עשה לך שתי חצוצרות כסף, מקשה תעשה אותם, והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות".

אולם, התורה מייעדת לחצוצרות תכלית נוספת, והכתוב ממשיך ואומר (שם, ט'): "וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצצרת, ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאיביכם".

כלומר, החצוצרה עושה "זיכרון תרועה" ומחמתה נושע עם ישראל בזמן מלחמה. ברם, בעוד ששופר של איל מזכיר את עקדת יצחק, יש להבין מה מזכירה החצוצרה מכסף? ולמה צריך חצוצרה כדי שהקב"ה יזכור את עמו ויושיעו בעת צרה?

על כל צרה שלא תבוא

הרמב"ם בהלכות תעניות (פרק א', הלכה א') כותב: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר: 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות' - כלומר כל דבר שייצר לכם, כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו".

התקיעה בחצוצרות חיונית אפוא לא רק בזמן מלחמה אלא אף ביחס לכל צרה שבאה על הציבור.

קול קורא לתשובה

מדוע צריכים את החצוצרה לכל צרה שהיא?

על כך משיב הרמב"ם שם (בהלכות ב'-ג'): "ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן

ככתוב (ירמיהו ה', כ"ה): 'עונותיכם הטו אלה וחטאותיכם מנעו הטוב מכם'. וזה (ידיעה זו) הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות". התקיעה בחצוצרה קוראת לאדם לשוב בתשובה.

למה צריך חצוצרה כדי לשמוע מסר פנימי?

ברם, שיש להבין, חצוצרה נועדה שכן מטבעה להשמיע קול רם כדי להעביר מסר למישהו רחוק. אבל, אם האדם זקוק לשמיעת מסר פנימי, לפיו צרתו לא אירעה במקרה והיא מחייבת אותו לחזור בתשובה, למה הוא צריך חצוצרה? מה מותר קולה של החצוצרה על ידיעתו הפנימית של האדם כי הוא מצוי בצרה? למה הוא צריך להחצין מסר שאותו יש להפנים?

חצוצרות – חצאי צורות

רבי אפרים מסדילקוב (נכדו של ה"בעל שם טוב"), בספרו "דגל מחנה אפרים", מבאר את הדברים בהתבסס על מאמר חז"ל במסכת ברכות (דף ס"ג ע"א): "כל המשתף שם שמים בצערו – כופלים לו פרנסתו". מה פשרו של מאמר זה? מהו שיתוף שם שמייים בצער? ומהו השכר הכפול? בתשובה לכך מביא רבי אפרים מדברי ה"מגיד" שביאר "חצוצרות הוא לשון חצאי צורות, ודברי פי חכם חן". נבאר.

צער האדם וצער השכינה

אדם שיש לו חלילה צרה – ממוקד בעצמו. הוא חושב על עצמו ועל צרתו ואינו רואה דבר זולתו. אבל, ה"מגיד" מחדש כי זו "חצי צורה". צרת האדם היא רק מקטע מן התמונה הכוללת.

בפועל, צערו של אדם נובע מחטא, שגרם צער לשכינה, וחייב את הקב"ה להעניש את האדם כדי שיחזור למוטב. זהו הצד השני של המטבע והחצי השני של התמונה. כך מצינו במשנה במסכת סנהדרין (דף מ"ז ע"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 מבאר רש"י שם: "אדם מצטער –

שפורענות באה עליו בעונו; שכינה מה לשון אומרת – באיזה לשון היא קובלת ומתנודדת עליו; קלני מראשי – כמו שהאדם יגַע ועייף אומר: ראשי כבד עלי, וזרועי כבדה עלי, והיינו קללת קל לית – אני איני קל". כלומר, הקב"ה אומר: "לא קל לי להעניש אותך". נמצא כי לשכינה יש צער כפול:

- א. החטא של האדם גורם לשכינה צער רב, כי בן שמתרחק מאביו והולך בדרך עקלקלה מסב בכך צער לאביו.
- ב. הענישה של הבן גורמת כשלעצמה צער, כי האב סובל כשבנו מתייסר ומצטער על ייסוריו ועוד יותר על כך שהוא נאלץ לייסר את בנו אהובו.

"כי אתה עימדי"

בהתאם למבואר נמצא כי צער האדם הוא חצי תמונה, ויש לכך "תמונת ראי" שהיא – צער השכינה. צער האדם הוא עונש על חטא והוא בא לעורר את האדם לתקן את הפגם שנוצר בעקבות מעשיו. אם האדם יוצא מן הקונכייה שבה הסתגר בעקבות צערו, ורואה את התמונה השלמה, הרי שהוא לא מתמקד בצערו שלו, אלא בצער השכינה, וחושב כיצד יש לתקן את העולם כדי שצער זה יוסר.

כמה יפים הם דברי נכדו של ה"מגיד", רבי ישראל מרוז'ין, לפסוק בתהילים (כ"ג, ד): "גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא רע כי אתה עמדי". פירוש הדברים בפשטות הוא, כי אין האדם מתיירא מהצרות הבאות עליו, שכן ה' מלווה אותו בכל מצב. ברם, רבי ישראל מרוז'ין, בשעה שנאסר בבית הסוהר, ביאר את הפסוק כך: "גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא". היינו, מה שאני יושב בגיא צלמוות, על זה לא אירא. אבל, צערי ויגוני הוא על כך ש"אתה עימדי". זהו "רע" – כי אתה עימדי" כלומר שגם השכינה מצטערת מזה.

על האדם מוטל אפוא להסיח את דעתו מצרתו שלו ולהתמקד בצער השכינה בגלותה, ובשם ה' המחולל ברבים כתוצאה מצרתו שלו. אכן, מפי ה"בעל שם טוב" נמסר (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".

המשתף שם שמיים בצערו כופלים לו פרנסתו

עתה הוכשרנו להבין את דברי הגמרא הנ"ל במסכת ברכות כי "המשתף שם שמים בצערו כופלים לו פרנסתו", כי אדם זה מצליח להסיח את הדעת מן הטפל (צערו שלו) ולהתמקד בעיקר (צער השכינה). התמקדות זו בצער השכינה מראה כי האדם הבין שלושה אלו:

א. צערו של האדם הוא פועל יוצא מחטאו ומן הצער שהסב לשכינה. עליו לתקן את אשר עיוות ולא לומר (כלשון הרמב"ם) כי "צרה זו נקרה נקריית". הצער אינו דבר שקרה מאליו. הוא לא תוצאה של מקרה ולא תוצאה של דברים ארציים, הפועלים לפי כללים של קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה. צער האדם נובע מדבר ה' ובא כתוצאה מחטא שיש צורך לתקנו, כי הוא הסב צער לשכינה.

צערו של האדם שלקה טפל ולא עיקר כי הוא רק תוצאה מן העבר וסימן לצורך לשנות.

ב. צערו שלו הוא רק חצי מתמונה כוללת שבה הקב"ה מצטער כשהוא נאלץ להענישו.

צערו טפל אם כן כי הקב"ה חשוב ממנו והקב"ה מצטער.

ג. צער השכינה הוא העיקר בעיני מי שאוהב את בוראו. כך למשל אדם שנפצע אך בנו מוטל לפניו בכאב עז – מתמקד בצערו של הבן, ולא בצערו שלו, כי באהבתו לבנו אין הוא יכול לשאת את המחשבה אודות סבלו.

על כן, מי שהצער אינו מביאו להתמקד בעצמו ואף להתמרמר ולכפור באלוקיו, אלא להפך מחזק ומחשל את אמונתו והוא רואה בצער הזדמנות לתקן, זוכה לפרנסה כפולה, בבחינת (תהילים צ', ט"ו) "שמחנו כימות עיניתנו". כגודל הניסיון והעמידה בו, וכגודל האמונה שהתבססה, כן גודל השכר.

תרועת החצוצרה

אדם הממוקד בצערו שומע רק את רחשי ליבו. משתבלל בקונכייה וחושב בכל עת על הצרה ועל הצער. והנה אומרים לו להריע בחצוצרה, ולהדהד קול הנשמע למרחקים. בכך רומזים לו כי הבסיס לצרה אינו כאן. אלא שם! בדבר ה' שבא בעקבות הקלקול שהסבו מעשיו, וגם הצער הוא לא רק כאן אלא בעיקר שם. תרועה זו משמיע האדם באמצעות חצוצרה, מלשון "חצי צרה", והיא רומזת לאדם כי צרתו היא רק מקטע אחד מתמונה כוללת וגדולה. אל לו למקד את המבט

בזווית ראייה מצומצמת ומוטל עליו לראות את התמונה הרחבה, שעם תיקון פגמיה יבוא מזור גם לצרתו שלו. החצוצרה מלמדת אפוא את בני האדם להבין (כלשון הרמב"ם) כי "בגלל מעשיהם הרעים הורע להם" וידיעה זו היא שתגרום להם להסיר את הצרה מעליהם.

הנה כי כן, אדם בצרה שואל – "למה"? בשאלה זו טמונה ההנחה "אני בסדר גמור, ולכן אינני מבין למה זה קרה לי". הכתוב מלמדנו כי, על האדם להריע בחצוצרה המבטאת את ראיית צרתו כחצי תמונה, שחלקה השני הוא צער השכינה. ההנחה צריכה להיות "אם נענשתי אולי הוא כי חטאתי, פגמתי, קלקלתי, גרמתי צער לשכינה ועתה אני גורם צער נוסף כשהאב נאלץ לייסר את בנו". עליו להתמקד בצער זה, לראות את התמונה השלמה, ולשאול – "במה"? במה עליי לתקן!

פרשת שלח

סיבה וטעם

מה השיב כלב למרגלים?

בין המרגלים לבין כלב בן יפונה מתנהל דו שיח לא ברור. המרגלים אומרים שארץ ישראל היא בבחינת דבר שאינו שווה את המאמץ. אכן פירותיה טובים אך כדי לכבוש אותה יוקרבו קורבנות קשים כי העם היושב בה עז וקשה מאוד. הכתוב מסכם את דבריהם (במדבר י"ג, ל"ב): "ויוציאו דיבת הארץ אשר תרו אותה אל בני ישראל לאמור, הארץ אשר עברנו בה לתור אותה ארץ אוכלת יושביה היא וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות". טענת המרגלים היא שהארץ תאכל את יושביה ומחיר הדמים של הישיבה בה – יקר מנשוא.

מה תשובתו של כלב בן יפונה לטענה חריפה זאת? הכתוב אומר (שם, ל'): "ויהס כלב את העם אל משה, ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה". לכאורה זו תשובה שלא ממין הטענה. אכן, אפשר לכבוש ואפשר ליהנות מטוב הארץ. אבל, הטענה הייתה כי **מחיר הדמים** הוא קשה מנשוא. מה השיב כלב על טענה זאת? ה"מגיד" מבאר דו שיח זה כוויכוח בדבר השקפת העולם הראויה על החיים. נפרט.

תכלית הבריאה

ה"מגיד" מביא את דברי הזוהר (חלק ג', דף רנ"ז עמ' ב') לפיו הקב"ה ברא את העולם כדי לתת ביטוי למידותיו. כך למשל, יש לקב"ה מידה של רחמים ומידה של דין. אך אם לא היה נברא העולם לא היו המידות הללו באות לידי ביטוי. רבי חיים ויטאל מביא בשם האר"י, בספרו "עץ חיים" (שער א' פרק א') פירוט של הדברים המבאר את סיבת בריאת העולם באופן הבא: מידותיו של הקב"ה הם השלמות המוחלטת בהתגלמותה.

"הוא יתברך מוכרח שיהיה שלם בכל פעולותיו וכוחותיו ובכל שמותיו של גדולה ומעלה וכבוד".

שלמות מגיעה רק לאחר שתכונה הנמצאת בכוח גם יוצאת אל הפועל.

– שם "הויה" – מבטא מציאות נצחית שמתקיימת בעבר הווה ועתיד. ביטוי של נצחיות זו מגיע לביטוי ברור על רקע עולם שהווייתו מושפעת מזמן ותחומה בגדרים של עבר הווה ועתיד;

– שם "אדני" – מבטא אדנות ובעלות. אין אדנות בלי שיש עבדים וקניין. לכן, צריך לברוא עולם שבו יש נבראים והקב"ה "אדון כול";

– יש לקב"ה כינויים: "רחום וחנון" ו"טוב ומטיב", ואלו מגיעים לביטוי ולשלמות כשיש למי להטיב.

נמצא כי עד לבריאת העולם היו כל התכונות הללו בבחינת "בכוח" ועם בריאת העולם הם יצאו מן הכוח אל הפועל.

יציאה מהכוח אל הפועל

במציאות שאנו חיים בה יש טעם ויש סיבה.

הטעם לכך שאנחנו אוכלים נעוץ בתחושת הרעב ובבלוטות הטעם.

הסיבה לכך שאנחנו אוכלים – נעוצה בצורך לחיות.

הרובד החיצוני של העולם הוא גשמי. יש בו ברואים שונים ופעילות ערה. האחד חי בשביל לקיים את משנהו, בגלגל חיים מופלא ומרתק.

טעם החיים הוא – בעצם הווייתם ובצורך לקיים את גלגל החיים הכולל.

אבל, הסיבה לחיים היא – פנימית ומצויה ברובד עמוק ובסיסי יותר. העולם קיים כאמור, כדי לתת ביטוי לשמות ולכינויי האלוקות שהיו קיימים בכוח לפני בריאת העולם, ולאחר הבריאה יצאו מהכוח את הפועל.

טעם גלוי וסיבה כמוסה

דוגמא אנושית ליציאה מן הכוח אל הפועל מצויה במידת האהבה.

אהבה מולידה באדם פעולות ותובנות רבות. האהבה היא סיבה כמוסה ונסתרת לפעולות ולתובנות אלו ועל פני הדברים יש להם טעם שונה.

בלשון ה"מגיד": "באהבה כלולים כל המידות, מחמת אהבת אדם – שונא את שונאיו (של אהבו), ומחמת אהבה מדבר דיבורים של אהבה, ואפילו דיבורים אחרים מדבר מחמת אהבה".

כך למשל מצינו (בספר שמואל א' פרק ט') תיאור של מפגש בין שאול ונערו לבין נערות שהנחו אותם ואמרו להם היכן נמצא שמואל הנביא. הכתוב אומר (שם, י"א-י"ג): "והמה מצאו נערות יוצאות לשאוב מים ויאמרו להן היש בזה הרואה? ותענינה אותם ותאמרנה יש, הנה לפניך. מהר עתה כי היום בא לעיר כי זבח היום לעם בבמה. כבואכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד בואו, כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים. ועתה עלו כי אותו כהיום תמצאון אותו".

תשובת הנערות מפורטת, הרבה מעבר למה ששאל שאל אותן. מדוע השיבו הנערות בפירוט כה רב? אילו היינו שואלים את הנערות לפרש תשובתן המפורטת, הן היו משיבות טעם ענייני.

אבל, יש סיבה נסתרת.

חז"ל אומרים במסכת ברכות (דף מ"ח עמ' ב'): "וכל כך למה?" מדוע האריכו בתשובתם?

"כדי להסתכל ביופיו של שאול".

שמחתו של המתכנן כשהסיבה הוגשמה

בזמן העשייה קשה לדעת מהי הסיבה של המתכנן. רואים רק את הטעם. אבל, לאחר מעשה, מתבררת גם הסיבה. אחרי סוף המעשה גם מובן מה הייתה המחשבה תחילה.

למתכנן יש נחת כשהוא רואה כי הסיבה הכמוסה שעמדה בבסיס הדברים אכן התגשמה. לא די לו במעשה שייעשה ובטעם שהוצג, חשוב לו שהסיבה תתממש. כך למשל מי שמתכנן סלילת דרך. הטעם הוא ליצור מעבר שדרכו יוכלו כולם לעבור ממקום אחד למשנהו. אבל, הסיבה הכמוסה היא שאדם מסוים יעבור ויגיע כדי לבצע משימה מאוד מסוימת. המתכנן יהיה שבע רצון אם לאחר שהדרך נסללה, אותו אדם גם עבר וקיים את המשימה. במקרה זה הדרך שימשה את התכלית הראויה שהייתה הסיבה ליצירתה. אך אם הדרך משמשת לתכלית זרה, הרי שהתגשם רק הטעם ולא הסיבה, ומתברר כי המעשה היה לשווא. הדרך לא מובילה ליעד.

הבה נראה כיצד בא משל זה לידי ביטוי בדברי חז"ל.

הדרכים לירושלים היו אמורים לשרת את עולי הרגלים כדי שיגיעו לבית המקדש. בעקבות חורבן הבית נאמר (איכה א', ד'): "דרכי ציון אבלות". חז"ל דרשו (איכה רבה, א', ל'): "אמר רבי אבדימי דמן חיפה אפילו דרכים מבקשים תפקידם".

כלומר, הדרך עצמה אֵבֶלָה כביכול, אם אין בה כדי לממש את ייעודה ולהגשים את הסיבה ליצירתה.

ארץ אוכלת יושביה

בריאת העולם היא יצירה של ארציות חומרית. הטעם גלוי אך הסיבה כמוסה. מי שמשתמש בעולם רק כדי לקיים מציאות גשמית, מתמקד בטעם ומחמיץ את הסיבה.

אם אינו רואה בעולם דרך לביטוי של מידותיו של הקב"ה והוצאתן מן הכוח אל הפועל, הרי שסיבת הבריאה לא התגשמה. במקרה זה אין המתכנן יכול לשמוח בפרי ידיו שמגשימים את מטרותיו, כי המטרה האמיתית הוחמצה. לא לשם כך נשלח האדם אל הארץ.

ה"מגיד" ממשיך זאת לבן שאביו שלח אותו לארץ אחרת כדי להביא משם דבר יקר ערך והוא התיישב שם ולא חזר. כך הם בני אדם שיושבים בארץ גשמית ולא מוצאים בתוכה את הרוחניות ואת התכלית השמיימית שעבורה נשלחה נשמתם לארץ זו.

במקרה זה הארץ החטיאה את ייעודה והפכה ל"ארץ אוכלת יושביה". היא השתלטה על מהותם של יושביה וגרמה להם להתמקד בטפל. הם רואים את הטעם ולא מוצאים את הסיבה.

כנגד אנשים אלו אמר כלב: "עלה נעלה". אין להביט על ערכים גשמיים של נוחות ושל מחיר גשמי. יש להסתכל על הערך הרוחני העליון, להעפיל אליו ולהגשימו. למטרה זו – **אין מחיר**.

זו התשובה!

הנה כי כן, הוויכוח בין המרגלים לכלב הוא ביטוי לשאלה: לשם מה אנו באים אל הארץ הזו?

האם מתמקדים בטעם של הדבר או תרים אחר הסיבה?

אם המטרה היא הגשמת הנאות גשמיות, הרי שמחיר יקר מדי הוא סיבה לפרוש. אבל, אם המטרה היא רוחנית – להרבות כבוד שמיימי ולהגשים את הסיבה שמחמתה בחר הקב"ה לתת לנו את הארץ – הרי שעלה נעלה.

פרשת קורח

לשוט אל הנצח

ברית מלח

לכל קורבן שהובא על המזבח נוסף גם מלח. הרמב"ם בהלכות איסורי המזבח (פרק ה' הלכה י"א) כותב: "מצות עשה למלוח כל הקרבנות קודם שיעלו למזבח שנאמר (ויקרא ב', י"ג): 'על כל קרבנך תקריב מלח' ואין לך דבר שקרב למזבח בלא מלח... ואם מלח כל שהוא, אפילו בגרגיר מלח אחד - כשר".

יתרה מכך, יש ברית עם המלח! הכתוב (במדבר י"ח, י"ט) אומר: "כל תרומות הקדשים אשר ירימו בני ישראל לה', נתתי לך ולבניך ולבנותיך איתך לחוק עולם, ברית מלח עולם הוא לפני ה' לך ולזרעך איתך".

רש"י מבאר: "ברית מלח עולם - כרת ברית עם אהרן בדבר הבריא ומתקיים ומבריא את אחרים: ברית מלח - כברית הכרותה למלח שאינו מסריח לעולם". מה פשר הברית שנכרתה עם המלח? ומדוע יש חובה לשים גרגר של מלח על כל קורבן בטרם שיישרף?

ברית המלח או ברית המים?

הכתוב אומר (ויקרא ב', י"ג): "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך, על כל קרבנך תקריב מלח". רש"י מבאר: "מלח ברית - שהברית כרותה למלח מששת ימי בראשית שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח וניסוך המים בחג". מקור הדברים בדברי חז"ל בזוהר דלהלן: ביום השני הבדיל הקב"ה בין המים העליונים לבין המים התחתונים ונאמר (בראשית א', ו'-ז): "ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים.

ויעש אלהים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן.

ביחס לכך נאמר בתיקוני זוהר (דף י"ט עמ' ב') כי המים התחתונים היו בוכים ואומרים: ("אנן בעיין למהווי קדם מלכא עילת העילות") "אנו רוצים להיות לפני המלך, שהוא סיבת כל סיבות הקיום שבעולם". "ורוצים אנו לעלות למעלה". ("ובען לסלקא לעילא")

בעקבות בכי זה של המים התחתונים, הבטיח להם הקב"ה כי יוכלו להתעלות ע"י כך שיקריבו מים על גבי המזבח. אימתי? בשתי הזדמנויות:

א. בעת ניסוך המים בחג הסוכות. כלומר, כל השנה היו מנסכים יין על גבי המזבח ביחד עם הקורבנות, אך בסוכות היו מנסכים גם מים ממעיין השילוח על גבי המזבח.

ב. ביחד עם כל קורבן הביאו מלח, שהוא דבר המופק מן המים, כי אם ממיסים מלח מתקבלים מים, שאותם ספח המלח אל קרבו. נמצא כי המים התחתונים סבלו ממרחק מהקב"ה, אך עם בניית בית המקדש יש להם עדנה והקִרְבָּה של המלח מעלה את מרכיב המים להיות שוב למעלה לפני ה'. ברם, שבהתאם לכך נמצא כי אין זו ברית עם המלח אלא פיצוי למים. מדוע אם כן נקרא הדבר "ברית מלח"?

מלח מיסוד המים או מיסוד האש?

בדברי הזוהר שהראנו לעיל ראינו, כי המלח על הקורבן הוא פיצוי למים. המלח הוא אם כן ביטוי למים שהמלח ספח אליו. ברם, שמלח מבשל כמו אש, והכתוב אומר (דברים כ"ט, כ"ב): "גפרית ומלח שרפה כל ארצה".

הגמרא במסכת פסחים (דף ע"ז עמ' א') אומרת: "מליח הרי הוא כרותח". כלומר, אם בשר וחלב נגעו זה בזה כששניהם קרים אין הם נאסרים. אך אם מי מהם נמלח הרי שהוא דומה לדבר רותח שבולע וחל איסור. כך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן צ"א סעיף ד'): "בשר וגבינה המלוחים שנגעו זה בזה, צריך לקלוף שניהם במקום נגיעתם. ואם אחד מהם מלוח והשני תפל, המלוח מותר בהדחה והתפל צריך קליפה".

מהו אם כן המלח? ביטוי למים או ביטוי לאש? הכיצד? הרי אלו שני דברים?

מיזוג בין אש ומים

רבינו בחיי (על במדבר י"ח, י"ט) מבאר כי "יאמר כי הברית מלח עולם היא, כלומר קיום הבשר, והמלח עיקרו מים ובכח השמש השולט עליו נעשה מלח. אם כן יש בכח המלח מים ואש". על כן מבטא המלח את "הברית הכלולה ממדת הרחמים וממדת הדין". הווי אומר כי המלח הוא מיזוג של הפכים גמורים, והוא ביטוי גם לאש וגם למים.

מלח משמיד ומלח מקיים

במלח גנוזים שני הפכים נוספים. ראינו לעיל את דברי רש"י כי מלח הוא "דבר הבריא ומתקיים ומבריא את אחרים. ברית מלח – כברית הכרותה למלח שאינו מסריח לעולם". דבר שממליחים אותו משתמר ואינו מתקלקל. על כן, ממליחים בשר ודגים כדי לעשותם לשימורים המתקיימים לאורך זמן. מצד שני אם ממליחים אדמה היא הופכת לחרבה לעולם ולא יעלה בה שום צמח. הכתוב אומר (ירמיהו י"ז, ו'): "ארץ מלחה ולא תשב".

על כך אומר רבינו בחיי: "הנה זה דבר והפכו – **האחד כלול בחברו והפעולות משתנות, אבל הענין אחד**". מה פשר הדברים, כי האחד כלול בחברו והענין אחד?

המלח מבטא נצחיות

ה"מגיד" עומד על סוד תכונתו של המלח ומבקש להקיש ממנה לתכונת הצדיק. תכונתו הבסיסית של המלח היא – נצחיות. מרגע היווצרו של כל דבר בעולם מתחיל תהליך איטי של ספירה לאחור. הזמן מכלה אותו וגורם לו בלאי, זקנה, ואף ניוון ורקב. עתידו וקורותיו מי ישרם אך סופו ודאי. אבל, המלח לא מסריח, לא מרקב, אין לו מועד שבו הוא פג תוקף. הוא קיים לעולם.

על כן נאמר "**ברית מלח**". אונקלוס מתרגם את המילה "ברית" כ"**קיימא**". דבר שקיים בכל הנסיבות ובכל עת קיומו נצחי. יתרה מזו, המלח משפיע מנצחיותו זו על אחרים. רש"י מבאר כי המלח הוא "דבר הבריא ומתקיים ומבריא את אחרים". בריא במובן של מתקיים ומתחזק. אם מחדירים מלח לבשר גורמים לו לקבל את תכונת הנצחיות. הנצחיות של המלח היא תנגודת לכל התהליך של ניוון וקמילה. אבל משום כך המלח ניצב בתנגודת גם לתהליך של לידה וצמיחה. על כן, כאשר ממליחים קרקע היא לא תצמיח, ומשום כך כתב רבינו בחיי כי "זה דבר והפכו, האחד כלול בחברו והפעולות משתנות, אבל הענין אחד".

מה גורם לדבר להיות נצחי?

במשנה (אבות פרק ד' משנה ג') נאמר: "אין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום".

כל דבר נולד ונוצר כדי להגשים צורך מסוים. יש לו ייעוד שהוא נכון וראוי בזמן מסוים.

רוח הזמן (צייטגייסט) שלטת בכל דבר וגלגל הזמן מסתובב.

עבר זמנו של דבר, בטל ייעודו והתייתר קיומו.

ממילא מובן מדוע כל דבר שעבר זמנו, פג תוקפו והוא קמל, מתייתר ועובר מן העולם.

אבל, מה שמשלב את כל התכונות כאחד, הוא גם אש וגם מים, גם דין וגם רחמים, גם כעס ומלחמה וגם רגיעה ושלוש, אינו תלוי בזמן וברוחות הזמן ועל כן אין אלו משפיעים על קיומו והוא נצחי.

על פינחס נאמר (במדבר כ"ה, י"ב): "הנני נותן לו את בריתי שלום", וחז"ל דרשו (ילקוט שמעוני רמז תשע"א): "פינחס הוא אליהו". הספורנו מבאר: "את בריתי שלום – ממלאך המוות כעניין (איוב כ"ה, ב'): 'עושה שלום במרומיו' כי אמנם ההפסד לא יקרה אלא בסיבת התנגדות ההפכים, וזה אמנם נתקיים בפינחס שהאריך ימים הרבה מאד מכל שאר אנשי דורו".

כלומר, מי שמזדהה עם תכונה אחת, חדל להתקיים עם הגיע זמן שמחייב להדגיש את המידה ההפוכה ממידותיו. אך מי שממזג בין תכונות שונות ומערב ביניהן במידה נכונה, מתעלה מעבר לצרכי השעה וממילא חי ומתקיים מעל לזמן ובכל זמן.

המכנה המשותף בין מילים שונות עם כתיב זהה

בלשון הקודש יש מכנה משותף למילים שונות עם כתיב שווה.

כך למשל "הודה" בעבירה שעשה, ו"הודה" על מתנה שקיבל, באים משורש אחד בנפש האדם המכיר במציאות כהווייתה.

רבי יעקב צבי מקלנבורג בספרו "הכתב והקבלה" (על ויקרא ב', י"ג) מזהה את המילה "מלח" בכתוב "מלח ברית אלהיך" עם המילה "מלח" (המשיט את הספינה) בכתוב (יונה א', ה') "וייראו המלחים" ובכתוב (יחזקאל כ"ז, כ"ז) "מלחך וחובליך", כלומר מי שמשמש כמלח וקרב חובל בספינה.

מה המכנה המשותף בין מלח ומלח?

פעולת הערבוב!

"מנהיגי הספינה מהפכים ומערבים את המים במשוטים" ואף במלח יש חיבור שמימי נפלא, שהרי מלח מבטא עירוב ומיזוג של תכונות.

דבר ה"מגיד"

עושה בשלים אנו להבין את דברי ה"מגיד":

"הרב הגדול בוצינא קדישא מורנו הרב דוב בער זלה"ה אמר פירוש הפסוק: 'ברית מלח עולם הוא' ברית הוא הצדיק, מלח לשון וייראו המלחים (יונה א', ה'), לשון עירוב עולם הוא, הם מערבים עולם הזה עם עולם העליון, וממשיכים עולם העליון לעולם הזה ונעשה נס. ודברי פי חכם חן".

הווי אומר, כי נצחיות נוצרת כאשר מצליחים לערב ולמזג בין תכונות הפכיות, ובכך הדבר מתעלה מעל למה שנכון רק באופן מסוים ורק לשעתו. הצדיק יודע לערב ולקשר בין הגשמיות של העולם הזה לרוחניות של העולם הבא ולהחדיר רוחניות וקדושה גם בעשיית צרכי העולם הזה. הוא נקשר בבורא עולם ובחיי הנצח גם בעת שהוא עושה את צרכיו ועוסק בחיי שעה. על כן, נוצרת "ברית מלח" ומתחולל נס של קיום שהוא מעבר לצרכי המקום וצרכי הזמן וזהו "נצח ישראל".

הנה כי כן, המלח אינו נתון לפגעי הזמן ומתקיים לעולם. נצחיותו נובעת מכך שהוא כמו מִלַּח המערבב את המים בחתירתו קדימה, והוא מערב, משלב וממזג בקרבו תכונות שונות ומיזוג בין הפכים: המלח סופח מים, אך המלח מבשל כאש. המלח משמר מפני פגעי הזמן ומאריך את הקיום, אך המלח גורם לאדמה שלא להצמיח לעולם.

אנו שמים מלח על השולחן בכל סעודה כי המלח מלמד שלא להיות חד צדדיים, כי הזדהות עם פן אחד או עם תכונה אחת, מקיימת את צרכי השעה אך הופכת לבלתי נכונה ובלתי נצרכת עם השתנות העיתים והצרכים. מיזוג בין תכונות, גורם לאדם להיות מועיל ונחוץ מעבר לצרכי הזמן ובכך הוא חותר אל חיי נצח. זו סודה של הברית עם המלח.

פרשת חוקת

אילו לא הכה לא הייתה שכחה

מדוע אין קידוש ה' כשיש הכאה?

נס הוא נס הוא נס. אדם שרואה מים שבוקעים לפתע מסלע מתפעל, ואין לכאורה כל נפקות כיצד התחולל הנס הזה, ע"י הכאה בסלע עם מטה או ע"י אמירה ודיבור אל הסלע.

אבל, הכתוב מחמיר מאוד עם משה, והקב"ה אומר לו כי ע"י ההכאה במטהו גרם שלא יהיה קידוש השם.

כך נאמר (במדבר כ', ז'-י"ג): "וידבר ה' אל משה לאמור. קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו, והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם. וייקח משה את המטה מלפני ה', כאשר ציווהו. ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע, ויאמר להם שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים. וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמיים, ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם. ויאמר ה' אל משה ואל אהרן **יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל**, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם. המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה' – ויקדש בס". ובכן, מדוע אין קידוש ה' כשמתחולל נס גלוי והמים בוקעים מסלע ע"י הכאה? וכי זו דרך העולם?

אילו לא הכה לא הייתה שכחה

חז"ל מוסיפים ואומרים כי ע"י ההכאה של משה בסלע נגרם פגם חריף לדורי דורות.

בתיקוני זוהר (תיקון כ"א, דף מ"ד עמ' א') נאמר: "אם לא שהכה בו, לא היו טורחים ישראל ותנאים ואמוראים בתורה שבעל פה, שהיא סלע, אלא נאמר בו: 'ודברתם אל הסלע' ונתן מימיו בלא טורח, ויהיה מתקיים בהם **ולא ילמדו עוד**, והיה יוצא מים בלי קושיה ומחלוקת ופסק".

כלומר, אילו לא היה משה מכה את הסלע אלא מדבר אליו – לא הייתה שכחה בלימוד התורה. ובכן, מה פשר הדבר? מדוע אם מדברים ולא מכים אין שכחה? ה"מגיד" מציג בעניין זה משנה סדורה.

שתי שיטות שכנוע

יש שתי שיטות לשכנוע אדם: האחת מדברת אל גופו והשנייה מדברת אל שכלו. יש אדם שמשכנע מחמת פיתויים או חלילה ייסורים, ואלו מביאים אותו לשנות את דעתו ולקבל על עצמו השקפת עולם או דרך חיים מסוימת; יש אדם שמשכנע שכלית. הדעת היא הגורם המכריע והשליט בחייו, ולאחר שהוא משכנע בצדקתה של דרך מסוימת – הוא משתנה. מה מבין שתי השיטות הללו הוא גורם יעיל ואפקטיבי יותר לשכנוע? תלוי באדם! תלוי כמה דעתו קובעת את דרכו.

שתי שיטות לימוד

יש שתי שיטות ללימוד נושא: דרך לימוד אחת נובעת מהמחשה. אדם רואה דברים לנגד עיניו ומסיק מהם תובנות. דרך לימוד שנייה נובעת מהפשטה. אדם מבין נושא לאחר שניתח את מרכיביו ושקל את הדברים במאזני שכלו. הוא לא זקוק לאמצעי המחשה חושיים. הוא זקוק לחשיבה. אמצעי השכנוע שלו אינם חושיו אלא הדעת וההיגיון שלו. מה מבין שתי השיטות הללו יעיל ואפקטיבי יותר ללימוד? תלוי באדם! תלוי ביכולת ההפשטה שלו.

ממה נובעת שכחה?

דבר שנשאר חיצוני ולא חדר לעומקי התודעה והנפש – נושר ונשכח. דבר פנימי – מתקיים. מתי חודרים הדברים לעומקי התודעה ומתקיימים? אצל אדם גשמי – חודרים דברים שהומחשו בצורה עזה. אצל אדם רוחני – חודרים דברים שהשאירו חותם ורושם עז על הדעת. אימתי דברים נשכחים?

אם אדם גשמי שמע דברים מופשטים, הרי שיתקיים בהם "כבולעו כן פולטו" וכשם שהוא רפרף ולא התפעל מהם בעת קליטתם, כך ייטה לשכוח אותם בקרוב ממש;

אדם רוחני ומופשט שבמקום לדבר לשכלו ולשכנע את הגיונו, הראו לו משהו באמצעי המחשה, אינו מחדיר את הדברים לתודעתו. נפשו לא מתפעלת מכך והוא ייטה לשכוח.

מי שרוצה שתלמידו לא ישכח את דבריו, צריך אפוא להתאים את אמצעי הלימוד לנפש התלמיד.

התייחסותו של משה לדור הבנים

דורו של משה היה דור דעה. על כן נקרא דור זה "דור המדבר" – מלשון מדַבֵּר. דור זה קיבל את התורה בדיבור. המן ירד, השלו השביע, והם עסקו כל ימיהם בלימוד מפי משה.

בדור הזה השתמש משה בדיבור בלבד בלא צורך בהמחשה, וכל הניסים נעשו על ידו בדיבורים ולא במעשים. כך למשל, בקיעת ים סוף נעשתה בלא כל מגע במים והכתוב אומר (שמות י"ד, ט"ז): "הרם את מטך". המטה נופף מעל המים ולא נגע בהם, ודי היה בכך כדי שהים ייכנע.

מי שמקבל תורה בדור שכזה אינו זקוק לאמצעי המחשה. אדרבה, יש לדבר אל שכלו. מה שיופנם ולא יישכח הוא קול התבונה הטהורה והמופשטת. אבל, כאשר תם דור המדבר, דור דעה, ובא דור אחר, שעתיד לרשת את הארץ, חשש משה כי אין זה דור של לימוד מופשט אלא דור של מעשים ויישום. משה סבר כי בדור כזה צריך אמצעי שכנוע מעשיים כדי שיפנים את הדברים. על כן הכה משה את הסלע.

הצורך לדבר אל דור הבנים

הקב"ה אמר למשה כי היה עליו לדבר אל הסלע ולא להכות. גם בפנותו אל הדור שעומד להיכנס אל הארץ וליישובה היה עליו להשתמש בכלי הדעת ולא במעשים ובכלי ההמחשה.

אכן, ארץ ישראל היא מקום של מעש, אך שם גם המעש – רוחני וקדוש. "אדרבא, היה צריך להקים ולהרים את הדור ו'על שם אביהם יקראו בנחלתם' דהיינו דור המדבר".

משה היה צריך להחדיר דעה גם בדור הבנים ולהמשיך את ההנהגה של אמצעי שכנוע שכליים ותבוניים ולא מעשיים גשמיים. אילו היה משה עושה כן, היו הדברים חודרים אל ליבם ולא נשכחים, שהרי אצל אדם רוחני – חודרים דברים שהשאירו חותם ורושם עז **על הדעת**. לעומת זאת, אדם רוחני ומופשט שהראו לו משהו באמצעי המחשה, אינו מחדיר את הדברים לתודעתו, והוא שוכח אותם. על כן, הנס לא חולל את הרושם שהיה אמור להחדיר בנפש – לדורי דורות. קידוש השם הגדול והמפעים לא התחולל ונוצרה שכחה.

הנה כי כן, גם כאשר חווים ירידת הדורות צריך לדבר עם דור הבנים כפי שדיברו אל דור האבות. יש להאמין בתבונת השומע ולהשתמש באמצעי שכנוע רוחניים המדברים לנשמה גבוהה. במקרה זה, הדברים חודרים עמוק אל תוככי ההווה ויוצרים רושם שאינו נשכח. אמונה ביכולת ההפשטה וברוחניות הטהורה של השומע תניב – קידוש השם.

פרשת בלק

פרטיות בלימוד תורה

וירא את ישראל שוכן לשבטיו

בלעם חורש רעות על עם ישראל. הוא רוצה לקלל ולשם כך מביט בבני ישראל, שמא ימצא בהם פגם או פסול שיצדיק את הקללה. אבל, הוא נמצא מברך, כי ראה תופעה שמחמתה שרתה עליו רוח אלוקים. כך נאמר בפסוק (במדבר כ"ד, ב'): "וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו, ותהי עליו רוח אלהים". רש"י מבאר: "ותהי עליו רוח אלהים – עלה בליבו שלא יקללם".

כלומר, בלעם ראה "את ישראל שוכן לשבטיו" והתופעה הזאת גרמה לו להסיר מליבו אפשרות לקלל.

על כך שואלים חז"ל, במסכת בבא בתרא (דף ס' עמ' א'): מה ראה?

חז"ל משיבים: "ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה. אמר: ראויים הללו שתשרה עליהם שכינה". רש"י על התורה מוסיף ומבאר: "שוכן לשבטיו – ראה כל שבט ושבט שוכן לעצמו ואינם מעורבים, ראה שאין פתחיהם מכוונים זה כנגד זה, שלא יציץ לתוך אהל חברו".

ברם, שהסבר זה מעורר שתי תמיהות:

- לשונית – הכתוב מדבר על עם ישראל כשהוא "שוכן לשבטיו", כלומר שיש הרמוניה בין השבטים, ואילו הצורך בפרטיות קיים בעיקר בתוך השבט?
- מהותית – מה רע בחברה שחיה כקולקטיב והפרט לא מקפיד בקנאות על פרטיותו? שמא תאמר כי צידוד האוהלים זה מזה נחוץ כדי לשמור על צניעות? הרי בני ישראל צנועים מטבעם, כפי שאומרים חז"ל (שיר השירים רבה א', ס"ד): "מה יונה זו צנועה כך ישראל צנוע". אצל אנשים צנועים לא צריך לכוון את הפתחים כדי שהאחד לא יציץ לאוהל חברו, כי מטבעם הם ממילא לא יציצו האחד לאוהל חברו לפגוע בפרטיותו ולהביך אותו.

כך למשל, צורך בנעילת מנעולים מלמד על חברה לא הגונה. ואדרבה, הרבה יותר מרשימה חברה שבה לדלתות אין מנעול כי ממילא איש לא נכנס לבית חברו בלי רשותו.

מהי אם כן התופעה שראה בלעם, שמחמתה כה הוקסם וחש שאין מקום לקלל את ישראל?

הסברו של תרגום יונתן

בתרגום יונתן בן עוזיאל מוצאים אנו מהלך אחר לבאר את המראה המיוחד שראה בלעם עת שהביט בבני ישראל. כך מובא שם: "וישא בלעם את עיניו ויראה את ישראל חונים לשבטיהם – בבתי מדרשותיהם ולא היו פתחיהם מכוונים כנגד פתחי חבריהם".

ברם, בבית מדרש בוודאי שאין פרטיות כי זה מקום ציבורי. אדרבה ככל שבית המדרש יותר הומה כן סוער הלימוד ומתחדדת השמועה. אם כן, מה פשר הדבר כי פתחי בתי המדרש לא היו מכוונים כנגד פתחי חבריהם?

ימין ושמאל בלימוד תורה

ל"מגיד" יש הסבר מופלא לפרשה זו, שכדי לעמוד על מהותו נעיין בכמה סוגיות בש"ס.

א. במסכת שבת (דף ס"ג ע"א) דרשו חז"ל את הכתוב במשלי (ג', ט"ז): "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד". חז"ל שואלים: האם בימינה יש אורך ימים אך אין עושר וכבוד? הגמרא משיבה כי "למיימינים בה יש אורך ימים וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה יש עושר וכבוד אך אין אורך ימים". ובכן, מה פירוש "מיימינים" ו"משמאילים" בלימוד תורה?

ב. רש"י שם מביא שני פירושים:

פירוש אחד:

למיימינים – של תורה, שמפושפים טעמיהם בדקדוק ובוררים, כימין המיומנת למלאכה;

למשמאילים בה – שאין יגיעים בה כל צרכם.

פירוש שני:

מיימינים בה – עוסקים לשמה;

משמאילים – שלא לשמה.

- ג. במסכת שבת (דף פ"ח עמ' ב') דרשו חז"ל את הכתוב (משלי ח', ו'): 'שמעו כי נגידים אדבר'. "למה נמשלו דברי תורה כנגיד (בעל שררה)? לומר לך: מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות – אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. למיימינים בה – הם סם החיים, למשמאילים בה – סם המוות".
- ד. כאן מבאר רש"י: "למיימינים – עסוקים בכל כחם וטרודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר".
- ה. הרב יואל סירקיס בהגהות הב"ח (שם) מפנה לרש"י האמור לעיל (בדף ס"ג) שמביא הסבר נוסף למונח "מיימינים" כמתייחס לעוסקים בתורה לשמה. הב"ח מקשה, מדוע כאן (בדף פ"ח) הושמט פירוש נוסף זה?
- ו. תשובה לכך נמצאת לכאורה עת שנרד לשורש המונח "מיימינים". הכתוב אומר (קהלת י', ב'): "לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו". תרגום יהונתן מבאר: "לב חכם לקנות תורה שניתנה ביד ימין של ה' ולב השוטה לקנות נכסים, כסף וזהב".
- אכן, במסכת בבא בתרא (דף כ"ה עמ' ב') דרשו חז"ל את הכתוב (איוב ל"ז, כ"ב): "מצפון זהב יאתה" – "זו רוח צפונית שמזלת את הזהב. אמר רבי יצחק, הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין. וסימניך, שלחן בצפון ומנורה בדרום". נמצא כי המילה "מיימינים" מכוונת כלפי מי שרוצה לדעת תורה, והמילה משמאילים מתייחסת למי שיש לו אינטרס כלכלי.
- ז. בהתאם לכך נמצא כי פירוש רש"י למונח "מיימינים" כמתייחס ללימוד לשמה משמעו מי שיש בו אהבת תורה – המונח "משמאילים" כמתייחס ללימוד שלא לשמה ומשמעו לימוד לשם השגת משרה המקנה פרנסה וכבוד.
- ח. הבה נשיב כעת על שאלת הב"ח:
- במסכת שבת (דף ס"ג עמ' א') דרשו חז"ל כי למשמאילים בה יש עושר וכבוד אך אין אורך ימים. על כן מבאר רש"י כי אלו הלומדים תורה שלא לשמה, כלומר מתוך רצון לקבל תועלת עצמית של כבוד ועושר. תועלת זו תושג כי הפועל היוצא הישיר מן התורה הוא שפע. אבל, אין ללמוד לשם כך.
- במסכת שבת (דף פ"ח עמ' ב') דרשו חז"ל: "למשמאילים בה – סם המוות". מי שלומד לימוד תועלתי לשם פרנסה וכבוד אינו לוקה במוות חלילה. התורה תהפוך לסם המוות רק בלימוד שטחי שמשבש את התוכן ולוקה במהותו.

לימוד שלא לשמה

יש עוד סוג של לימוד שלא לשמה, ששולל את זכות הקיום, וזהו לימוד שאינו משבש את התורה אך הוא – משבש את האדם. מצד אחד נאמר במסכת ברכות (דף י"ז עמ' א'): "העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא".

מצד שני לימדו חז"ל כי יש מעלה גדולה בלימוד תורה גם שלא לשמה. במסכת פסחים (דף נ' עמ' ב') נאמר: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה".

הגמרא שם מבארת כי הכתוב בתהילים (ק"ח, ה'): "גדול מעל שמים חסדך" מתייחס למי שלומדים לשמה ואז החסד בוקע רקיעים, ואילו הכתוב בתהילים (נ"ז, י"א): "כי גדול עד שמים חסדך" נאמר ביחס למי שעושים שלא לשמה.

רש"י במסכת ברכות (דף י"ז עמ' א' דיבור המתחיל "העושה שלא לשמה") משיב על סתירה זו: האמירה לפיה "העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" חלה רק במקום שבו "אינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר". לעומת זאת, הגמרא במסכת פסחים לפיה יש מעלה גם בלימוד שאינו לשמה מתייחסת למי שלומד כדי שיכבדוהו.

כלומר, לימוד שלא לשמה הוא לימוד תועלת, שנובע מאינטרס אישי. אבל, יש שתי דרגות באינטרס האישי: האחת – שאיפה לכבוד או לעושר; השנייה – שאיפה להתנצח ולבטל את הזולת.

מי שמחפש הגשמה עצמית מקבל חסד ה' הגדול עד השמיים. מי שמחפש להתכבד בקלון חברו – נוח לו שלא נברא.

שלושה אופני לימוד משמאילים

נמצאנו למדים אפוא כי יש מיימינים הלומדים תורה היטב מתוך מטרה לדבוק בקב"ה ולהבין את תורתו. תורה זו היא סם חיים ומניבה גם שפע של עושר וכבוד. אך יש משמאילים, משלושה סוגים:

א. תורה שנלמדת היטב אך מטרתה עושר וכבוד. תורה זו מניבה שפע, אך אורך ימים אין בה;

ב. תורה שנלמדת באופן משובש, שטחי ומוטעה – היא סם המוות;

ג. תורה שנלמדת היטב אך משבשת את נפש האדם כי מטרתה התגברות על הזולת – נוטלת את זכות הקיום.

התמקדות האדם בעצמו

מן האמור נמצאנו למדים כי אדם צריך להיזהר מלימוד שמטרתו התנצחות. תורה של מיימינים דורשת מן האדם לנווט את דרכו ביחס לאידיאל המוחלט, ולא ביחס לאחרים. עליו להעצים את עצמו כשהוא נבדל ומתמקד בעצמו ולא מושפע או נמדד לפי הסביבה.

לימוד משמאל ומסוכן הוא לימוד שבו אדם משווה את עצמו לאחרים, מודד את עצמו לפיהם, ותכליתו נמדדת בעיניו לפי השתקפות דמותו בעיני הבריות. הרבי מקוצק ביקש להגחיק תורה שאדם לומד מחמת השפעה סביבתית, באמצעות סיפור אודות אברך מסוים שלמד תורה ושמע קולות בחדר הסמוך. הוא חשב כי נמצאת שם החותנת שלו והוא רצה להרשים אותה. על כן, למד בקול רם ובהתלהבות. לבסוף התברר כי בחדר השני הסתובב לו חתול שנכנס אל הבית. נמצא כי במקום ללמוד תורה לשם שמיים – הוא למד לשם חתול!

מה ראה בלעם?

עתה בשלים אנו לעיין בדברי ה"מגיד" לפיהם בלעם ראה את פתחי בתי המדרש של ישראל שאינם מכוונים זה לזה. הוא ראה הרמוניה בין השבטים ובין בתי המדרש השונים, כשהאחד לא מכוון כלפי חברו בתחרות ובהתנגחות אישית, אלא כל אחד נבדל לעצמו, מתמקד בפיתוח ייחודו העצמי, ולומד תורה מתוך מטרה אחת – לדעת!

בלעם ראה פרטיות שמעצימה את התפתחותו של הפרט. הוא ראה אנשים שאינם חיים לפי "מה יאמרו" ולשם יצירת תדמית. הוא ראה אנשי אמת! אנשים כאלה הוא לא יכול היה לקלל, כי אנשים כאלה מעוררים השראה, ונחה עליו רוח אלוהים.

בלשון ה"מגיד": "הוא רמז לכמה תלמידי חכמים שיושבים במסיבה אחת, וכל אחד אומר דרוש על איזה פסוק או על איזה מימרא דהש"ס, זה אומר כך פירושו וזה אומר כך פירושו, ואם ח"ו מתכוונים לקנטר, לומר פירוש שלי יותר טוב מפירושי האחרים, בוודאי אוי להם ולנפשם, מוטב שתהפוך שלייתם על פניהם. אבל אם כל אחד מתכוון רק להגדיל תורה ולהאדירה, אז אשרי להם ולנשמתם. וזהו ראה שאין פתחיהם מכוונים, רצה לומר פיהם, כי הפה נקרא פתח, שנאמר (מיכה ז', ה'): 'שמור פתחי פִּיךְ'. הוא ראה שאין פתחיהן של כל אחד ואחד מכוונים

זה כנגד זה, רצה לומר שאין כוונתם להיות מנוגדים זה לזה, רק כל אחד אומר דרוש ופירוש שלו לשם שמים. על כך אמר ראויים אלו שתשרה עליהם שכינה".

הנה כי כן, הפתחים שאינם מכוונים זה לזה ואין האחד מביט באוהל חברו, אינם מתמצים בשמירה על גדרי הצניעות. הפרטיות הנשמרת היא באוהלי תורה! מעלתם של ישראל היא בלימוד לשמה שבה כל פרט מתמקד בהעצמה האישית של אישיותו, של ידיעותיו ולמדנותו, בלי להציץ לאוהלי חברו ובלי להשוות עצמו לאחרים. אדם גדל בתורה כשמבטו אנכי לשמיים, ולא אופקי כלפי חבריו, כשהוא כעץ שתול על פלגי מים – בערוגה הפרטית שלו וצומח כלפי מעלה – לעבר קו הרקיע.

פרשת פינחס

לחדש ולהתחדש

זאת עולת חדש בחדשו

בין קורבנות המועדים נמנים הקורבנות שמובאים בראש חודש. הכתוב אומר (במדבר כ"ח, י"ד): "ונסכיחם חצי ההין יהיה לפר ושלישת ההין לאיל ורביעת ההין לכבש יין, זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה". ברם, שהכתוב מעורר שני קשיים, האחד לשוני והשני מהותי.

קושי לשוני: מה פשר המונח "חודש בחדשו"? לכאורה די היה לומר "זאת עולת חודש". מה מוסיפה המילה "בחדשו"?

קושי מהותי: מקובל להבחין בין חודש לבין שנה. שנה מלשון "לשנן" לשנות, לחזור על אותו דבר שוב, כי מעגל הזמן מסתובב ושב על עקביו, ומדי שנה יש לכל שנה ראש השנה. חודש – מלשון חידוש.

אבל, לכאורה החודש עוד יותר שגרתי מן השנה, שהרי מדי חודש יש ראש חודש. אין בו כל חידוש, כי הלבנה נולדת שוב ושוב, במחזוריות קבועה, וממילא יש תחושה של שגרה ולא תחושה של התחדשות ושינוי. מדוע אם כן קוראים לו חודש מלשון חדש?

הזמן משפיע על המציאות

הקב"ה קבע כללים וחוקים מחזוריים להנהגת העולם, המושפעים מרוחות הזמן. החודש הוא מעגל זמן מלידת הלבנה ועד לידתה המחודשת בחודש הבא. במעגל זמן זה משתנות ההשפעות האלוקיות המכוננות "מזלות" ובחודש אחד מתחוללים שינויים כמו בשנה שלמה.

הרב חיים ויטאל מביא מתורת רבו האר"י, בספר "פרי עץ חיים" (שער ראש חודש פרק ג'): "דע ענין ראש חודש וההבדל שבין שנה לחדש, והוא, כי החמה מקפת י"ב מזלות בי"ב חדשים, והם י"ב צירופי הוי"ה. והלבנה מקפת אותם בחודש אחד".

יתרה מכך, מדי חודש מתחדשת הנהגה אלוקית שונה, המבטאת צירופי אותיות שונים של שם ה'.
בספר "חמדת ימים" (אגרות) כתב כי "כנגד י"ב חדשי השנה יש י"ב צירופי הוי"ה, וי"ב צירופי אהי"ה שעל ידם יתנהגו י"ב חדשי השנה, והתחלתם מניסן".
ה"מגיד" מבאר כי "הנהגת העולם בטבע, אם קור וחום אם בלח ויבש היא על פי סדר התחדשות החודש במולד הלבנה, באיזה שעה באיזה רגע, כי גלגל הלבנה היותר קרוב אצלנו מכל כוכבי הלכת, על כן במולדת הלבנה תלויים כל המאורעות. והנה, זה נקרא ההנהגה הטבעית המוטבעת בשבעת ימי בראשית לשבעה כוכבי לכת".

הנהגה שמעל לדרך הטבע

בעוד שהזמן משפיע על כל המאורעות כחלק מטבעו של עולם, יש משהו שהוא מעל לדרך הטבע.
הכתוב אומר (קהלת א', ט'): "אין כל חדש תחת השמש" אבל מעל השמש יש חדש – וזו התורה.
ההנהגה של הקב"ה את עולמו מכוח התורה, מאפשרת לשנות את ההנהגה הטבעית.
על כך אומר ה"מגיד" כי בצד ההנהגה הטבעית של שבעת ימי בראשית "יש עוד הנהגה הנעשית על פי אותיות התורה, שהם מ-א' עד ת'. דהיינו, מה שישראל פועלים לשנות העיתים הטבעיים הסדורים בשבעת ימי בראשית ולשדדם על פי פעולת התורה – זאת ההנהגה נקרא א"ת, היינו אותיות התורה מן א' ועד ת'".

כוחות היצירה הם כ"ב אותיות

העולם נברא במאמרו של הקב"ה, ודיבור מורכב מאותיות. נמצא כי כ"ב אותיות לשון הקודש הן העומדות בבסיס הבריאה.
הרמ"ק (רבי משה קורדובירו) בספרו "פרדס רמונים" (שער ל' פרק א'): מבאר כי "האותיות הם אבני מחצב הבינה, שהם כחות נעלמות רוחניות". ב"ספר יצירה" (פרק ד' משנה י"ב) מצינו כי האותיות נקראות אבנים ואילו צירוף האותיות נקרא בתיים.
הווי אומר כי "קוביות הבניין" ואבני היצירה של הקב"ה הן – האותיות והמילים. אפשרויות היצירה תלויות במספר הצירופים הנובעים מן האותיות וסדרם: "שתי אבנים בונות שני בתיים, ארבע בונות ארבעה ועשרים בתיים, חמש בונות מאה

ועשרים בתים, שש בונות שבע מאות ועשרים בתים, שבע בונות חמשת אלפים וארבעים בתים. מכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע".

דבר ה' ניצב לעולם

על פי דברי הרמב"ם (בפירושו למשנה במסכת סנהדרין פרק י') נכתב (בעיקר הראשון מ"ג עיקרי אמונה) "כי יש להאמין באמונה שלימה, שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים". דבר ה' לא חדל והעולם אינו מתקיים מאליו לאחר שנברא. דבר ה' שיצר את העולם הוא זה שממשיך לקיים אותו בכל רגע ורגע. כך למשל דבר ה' "יהי אור" הוא דיבור שצריך להמשיך ולהדהד, על מנת שהאור ימשיך להתקיים, בבחינת "לעולם ה' דברך ניצב בשמיים". דיבור אלוקי הוא זה שממשיך ליצור את האור בכל רגע ורגע מחדש.

הרמ"ק (רבי משה קורדובירו) בספרו "פרדס רמונים" (שער כ"ז, פרק ב') הוסיף והבהיר, כי מכיוון שהבריאה אינה מעשה חד פעמי שהסתיים, אלא דבר ה' הממשיך להדהד ולקיים את הבריאה בכל עת, הרי שבמילים שיצרו את כל ההווה וטמונות כוחות יצירה שממשיכים ומהווים כל נברא בכל עת ומפעמים בתוכו. מי ששולט בדבר ה' המהווה את העולם – שולט במציאות המתהווה על ידו.

התורה קובעת את המציאות

בזוהר (חלק ב' דף קס"א ע"ב) דרשו חז"ל את הכתוב (משלי ח', ל'): "ואהיה אצלו אָמוֹן" – "אל תקרי אָמוֹן אלא אומן, 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 אותו מדעת עצמו, אלא תוכניות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה חלונות. כך היה הקב"ה מביט בתורה, ובורא את העולם".

רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער ד', פרק י"ח) מבאר על כן, כי לא ייתכן שהאדם הלומד תורה יהיה נתון להשפעת כוחות הטבע, שהרי התורה היא

"למעלה לאין ערוך מכל העולמות והיא הנותנת את החיות והקיום לעולם ולכל הכוחות הטבעיים. ממילא, האדם העוסק בתורה מחיה ומקיים את כולם והוא למעלה מכולם, ואיך אפשר שתהא הנהגתו מאיתו יתברך ע"י הכוחות הטבעיים?"

פסק הלכה יוצר מציאות

בכוח התורה ניתן ליצור מציאות חדשה. במסכת סנהדרין (דף ס"ה עמ' ב') מצינו מאמר חז"ל כי אילו היו הצדיקים רוצים, היו יכולים לברוא דברים מכוח תורתם. הגמרא מספרת לנו כי רבא ברא אדם ושלחו לרבי זירא. כמו כן, רב חנינא ורב אושעיא ישבו מדי ערב שבת ועסקו בספר יצירה, ומכוח לימודם נוצרה עגלה משולשת והיא הייתה בת ממשות עד כדי כך שהם אכלו אותה.

כמו כן, פסק הלכה גובר על המציאות הקיימת ומשנה אותה.

ביטוי חד לעיקרון זה מצוי בדברי התלמוד הירושלמי במסכת כתובות (פרק א' הלכה ב'), כי בתולה שנבעלה בטרם שמלאו לה שלוש שנים – בתוליה חוזרים, ולאחר שמלאו לה ג' שנים אינם חוזרים. זו מציאות פיסית. הסוגיה שם מוסיפה ומחדשת, כי אם הבתולה נבעלה כשהיא בת שלוש שנים ויום אחד, ולאחר מכן בית הדין החליט לעבֵר את החודש באופן שנמצא כי יום ההולדת של אותה בתולה נדחה בחודש ובזמן שנבעלה הייתה בתוך שנתה השלישית, הרי שהבתולין חוזרים. כלומר, המציאות הפיסית – נכפפת לקביעת בית הדין.

על בסיס דברי הירושלמי הללו ביאר ה"חזון איש" (קונטרס השיעורים ל"ט) את דין טריפה. "טריפה" מוגדרת כבהמה שאיבריה הפנימיים ניזוקו באופן שלא תחיה י"ב חודש. החכם הוא שקובע האם הבהמה טריפה. לכאורה "אם באמת התרסקו אבריה, מה תועיל דעתו של החכם ששיער לפי דעתו והקְשִירָה?" אלא, כותב ה"חזון איש": "נראה שהכרעת השיעור בטריפה ניתנה לחכם... ואפשר שחייה תלויים בהוראת החכם". כלומר, אם יפסוק החכם שאין זו טריפה, הרי שהיא אכן תחיה.

מקדש ישראל והזמנים

עם ישראל שולט על הזמן – מכוח התורה.

בדברי הזוהר (חלק ג' דף צ"ה עמ' א') מבואר כי מועדי ישראל קרואים "מקראי קודש" מכיוון שבית הדין הוא שקובע את זמן תחולתם ע"י קביעת מועד ראש החודש. על כן בברכת המועדים אנו מסיימים באמירה: "מקדש ישראל והזמנים", שכן ישראל הם הקובעים את הזמן.

על שבת נאמר שבת קודש אך לא מקרא קודש, שכן שבת קבועה ועומדת ("שבת קביעא וקיימא") מששת ימי בראשית. לא צריך לקרוא לה ולהכריז על קיומה כדי שתחול השבת. אבל, בראש חודש משתלט עם ישראל על מרחב הזמן, וגורם לכך שההנהגה של התורה תגבר על ההנהגה של הזמן.

שתי הנהגות לעולם

נמצא כי בפנינו שני גורמים המשפיעים על המציאות:

א. הזמן – המתבטא בחילופי השנה והחודשים. גורם זה הוא טבעי, מחזורי,

קבוע ונדוש;

ב. התורה – שבאמצעות אותיותיה ומילותיה נברא העולם וממשיך להתהוות, כפי שנאמר (תהילים קי"ט, פ"ט): "לעולם ה' דברך ניצב בשמיים".

כוח זה הוא בגדר של חידוש המבטא את העובדה שהקב"ה "מחדש בטובו תמיד מעשה בראשית". כוח התורה גובר על רוח הזמן ועל כוח הטבע.

האות ז' – מבטאת את שבעת ימי בראשית ואת שבעת כוכבי הלכת. זו ההנהגה הטבעית שבה הזמן משפיע על המציאות;

אותיות התורה מא' ועד ת' – מבטאים את ההנהגה השנייה מכוח אותיות התורה. "היינו שישראל יפעלו ע"י התורה לחדש עיתים חדשים לטובה ולחיים, ואותה ההנהגה נקרא א"ת, היינו הנהגת התורה מכוח כ"ב האותיות מ-א' עד ת'".

זאת עולת חודש בחודשו

בראש חודש משתלטת הנהגת התורה על הנהגת הזמן, שהרי בית הדין מחדשים את החודש. להנהגה שמבטאת האות ז' מצטרפת ההנהגה שמבטאת האותיות א'-ת'. על כן אמר הכתוב: "זאת עולת חדש בחודשו". המילה "זאת" היא שילוב של האות ז' עם אותיות א'-ת', ומילה זאת מבטאת את שתי ההנהגות כאחת: "ב' הנהגותיהם בהתחדשות החודש במולדו, היינו הנהגה המסודרת (הטבעית) והנהגת התורה המשנה את עתי הטבע".

חודש בחודשו

טבע הוא שליטה של סדר וכללים הקבועים מראש.

נס מבטא חידוש.

מציאות קבועה וטבעית היא נדושה, שגרתית, צפויה מראש וחוזרת על עצמה.

ראש חודש נקבע ע"י בית הדין מכוח התורה שגוברת על כוחות הטבע, בתורה יש מן החידוש, ויש בה כוח לסטות מכוחות הטבע ולגבור עליהם. זהו החידוש שטמון בכך שבית דין "מחדשים" את החודש".

על כן נאמר: "חודש בחודשו" – ללמדנו כי החודש הוא חידוש של בית דין, שחידשו את החודש וקבעו את זמנו. הזמן הזה לא שולט על האדם ועל המציאות, אלא נקבע ע"י האדם ומכוח התורה שבו.

הנה כי כן, בידי בית הדין מסורים כוחות של חידוש ויצירה מעבר להשפעתם של חוקי הטבע. הזמן לא שולט בהם, אדרבה הם שולטים בו. האדם יכול לאחוז את שור הזמן בקרניו ולשלוט בו. אם ישליט את ההנהגה של התורה יימלט משיני הזמן ומכוח ההרגל והשגרה, כי בכוח התורה ניתן להתעלות מעל לכללי הטבע – לחדש ולהתחדש.

פרשת מטות

החכם מתיר את כבלי הרצייה

הפרה והתרה

פרשת מטות פותחת באיסור לחלל את הדיבור. הכתוב אומר (במדבר ל', ב'-ג'): "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמור, **זה הדבר** אשר ציווה ה'. איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסר על נפשו לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה". מצד שני, אדם לא נתפס בלשונו, והמילים: "זה הדבר" באות למעט את מה שלא נכלל באיסור. רש"י מבאר: "זה הדבר מיעוט הוא, לומר שהחכם בלשון התרה ובעל בלשון הפרה, כלשון הכתוב כאן, ואם חלפו אין מותר ואין מופר". נבאר:

- בתורה נאמר כי בעל יכול **להפר** את נדרי אשתו ביום שמעו אותם וכמו כן אב יכול להפר את נדרי בתו. הפרה זו משמעה כי הנדר לא חל גם אם האישה הנודרת רוצה להחזיק בנדרה ואינה מתחרטת ממנו כלל. היא החילה נדר ומבחינתה ההתחייבות תקפה אך הבעל או האב מבטלים את ההתחייבות כי הדבר נמסר להם.
- בתורה לא נאמר כי גם חכם יכול להביא לביטול והפרה של נדר.
- חכם יכול **להתיר** נדר ודבר זה נלמד מן המילים: "**זה הדבר** אשר ציווה ה'".
- לחכם אין סמכות להפר נדר שאדם רוצה בו. בעל יכול להפר אבל אינו יכול להתיר. אם הבעל אומר לשון התרה, או החכם אומר לשון הפרה - אין לדברים כל נפקות.
- ההבדל בין הפרה לבין התרה הוא, שהפרה מבטלת את הנדר גם אם הנודר לא מתחרט ממנו ואילו התרה מחייבת למצוא דבר שהנודר לא צפה מראש ומחמתו הוא מתחרט על כך שנדר.

- בעוד שאב ובעל **מפרים** את הנדר הרי שהחכם **מתיר** אותו, כמו קשר שמתירים. אפשר להתיר את הנדר אם החכם מוצא לאדם שנדר "פתח", שדרו הנודר "משתחל" ובורח החוצה מן הקשר המחייב. הפתח מצוי בחרטה שנובעת מפרט שהנודר לא צפה מראש.
- ההתרה מסורה לחכם המסוגל בחוכמתו להביא אדם להתחרט על נדרו.

התרה ע"י חכם

הבה ניטול דוגמא לחוכמתם של חכמים המאפשרת לחכם למצוא פתח שדרו האדם חומק מרצונו לנדר. במסכת נדרים (דף כ"ב ע"ב) מצינו מקרה של אדם שנדר נדר. אמר לו רב נחמן, האם נדרת גם על דעת כן שיקרה כך וכך. אמר לו הנודר: כן. האם נדרת גם אילו היית יודע שהמציאות היא כך וכך. אמר לו הנודר: כן. הקפיד רב נחמן ואמר לו: "לך לביתך".

לאחר מכן, שאל אותו חכם האם היית נודר גם אילו ידעת שרב נחמן יקפיד עליך? על כך הוא השיב "לא". והנדר ניתר!

מקרה נוסף מובא שם (דף כ"ג ע"א) כי חכמים דנו בעניינו שעות מרובות, ונאלצו לעבור בבית המדרש ממקום למקום כדי שהשמש לא תפריע להם. נשאל אותו אדם שנדר את הנדר: האם נדרת גם ביודעין שחכמים יצטערו מחמתך ויצרכו לטרוח ולעבור בבית המדרש ממקום למקום? על כך השיב אותו אדם: לא. בכך היה די כדי שהנדר יותר.

ובכן, מה פשר הדבר? איך מתירים נדר באופן שכזה כאשר רק נסיבות חיצוניות הן ששכנעו את הנודר כי לא טוב עשה כשנדר, אך לגוף הדברים נותר רצון של הנודר להחזיק בנדרו?

בשלמא, הפרה אפשר לעשות כי זו סמכות שנתנה התורה לאב ולבעל להטיל "וטו" ולשלול את תוקפו של רצון האשה. אבל, לחכם אין סמכות לבטל את רצון האדם ועליו להביא לחרטה של הנודר, וחרטה שכזו אין כי הרצון בנדר שריר וקיים. אם כן, איך מתירים את הנדר הזה?

היתר נדרים - פורחים באוויר

במשנה במסכת חגיגה (דף י' ע"א) מצינו: "היתר נדרים פורחים באוויר ואין להם על מה שיסמכו".

רש"י שם מבאר: "התרת נדרים שאמרו חכמים, שהחכם מתיר את הנדר - מעט רמז יש במקרא, ואין על מה לסמוך, אלא שכן מסרו לחכמים בתורה שבעל פה".

כלומר, יש פרשנות שבה חז"ל מבארים את הכתוב על פי מה שנובע ממנו. ויש פרשנות יוצרת, שבה חז"ל יוצרים את הדין ומשתמשים בכתוב רק כאסמכתא לדבריהם. הלימוד מן הכתוב: "זה הדבר אשר ציווה ה'", שחז"ל השתמשו בו כדי לחדש כי ביטולו של נדר ע"י חכם הוא בלשון התרה וע"י בעל הוא בלשון הפרה, הוא בגדר של פרשנות יוצרת. ברם, מה מיוחד בעניין זה? במה שונה הלימוד בדיני נדרים מפרשנות חז"ל למשל בתפילין? בתורה נאמר (שמות י"ג, ט"ז): "והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך, כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים".

רש"י מבאר: "ולטוטפת – תפילין. ועל שם שהם ארבעה בתים קרוין טטפת, טט בכתפי שתיים, פת באפריקי שתיים".

כלומר, בתורה לא נאמר כלל שיש להניח תפילין ולא נאמר כמה פרשיות יש להכניס לתפילין. זהו דין שכולו פרי פרשנות יוצרת של חז"ל. בתורה כתובה מילה אחת (טטפת) וחז"ל ראו בה צירוף של שתי מילים שיסודן שפת אפריקי או כתפי, על אף שהתורה לא מדברת בשום מקום אחר בשפות אלו. ניכר כי זו לא פרשנות הנובעת מהכתוב, אלא להפך חז"ל קבעו דין ומצאו דרך לעגנו בכתוב. מדוע נאמר אפוא כי נדרים הם דבר "פורח באוויר" יותר מאשר תפילין?

קדמות השכל אינה מושגת לאדם

ה"מגיד" מבאר את מושג ההתרה של נדר ואומר כי "מחשבה שהיא ה' עילאה מושגת היא לאדם עצמו ולאחרים אינה מושגת, אבל קדמות השכל אינה מושגת לאדם".

כלומר, בכל אדם יש עומקים ותהומות, רצונות גלויים ונסתרים. בכל אדם יש נדבכים של רצונות המצויים בשכבות שונות של התודעה.

כך למשל, עשוי להיות אדם שבתוך תוכו, בנבכי תת ההכרה שלו, הוא רוצה להתפלל.

אכן, בשטף מרוץ חייו הוא מוותר על כך. סדרי העדיפויות שלו והתדמית החברתית שלו מחייבים אותו להתרחק מכך. אבל, יום אחד הוא שומע קול מנגינה של תפילת "כל נדרי" – והנה נבקע בתוכו "הסכר" והוא נמשך לרצונותיו העמוקים, שפיכו בו תמיד.

ככלל, אנשים לא יודעים מה מרגיש אדם אחר ברבדיו העמוקים. אבל, זה מקרה שבו גם האדם עצמו לא היה מודע לרצונותיו שלו עד שאירע האירוע המסוים שהציף את הדברים.

עד לאותה עת "קדמות השכל אינה מושגת לאדם".
ובכן, מה האדם רוצה באמת? את מה שהוא חי לפיו באופן שוטף, או את מה שנמצא במעמקי התודעה שלו? לפי מה נבחן רצון האדם?

הרצון האמיתי ניכר – רגע אחרי המעשה

לאדם יש רצון תודעתי שכלי ויש לו רצייה שעל פי רוב היא רגשית ויצרית.
כך למשל יש רצון לדעת. אנשים מבינים בתודעתם כי כדי לדעת יש צורך ללמוד.
אולם, הרצון – התודעתי ללמוד, אינו מתבטא תמיד גם ברצייה לשבת וללמוד.
כך למשל כאשר הורים כופים על ילד ללמוד. רצייה אין לו. אבל, רצון דווקא כן.
לאחר מעשה כשיגיע להישגים הוא יודה להוריו על שהביאו אותו עד הלום, שהרי רצון היה לו. הרצייה משתקפת בעת מעשה, ברגע הפעולה. הרצון לעומת זאת, מתבהר דווקא ברגע שאחרי הפעולה, כאשר מתפזר ערפל הרגשות והחשקים ובא לידי ביטוי מה שטוב בעיני אותו אדם, ורצוי בעיניו – באמת.

הסברו של הרמב"ם

יסוד הדברים בדברי הרמב"ם בהלכות גירושין (פרק ב' הלכה כ').
יש מקרים שבהם כופים על אדם לתת גט, למרות שהדין הוא שגט שאדם נותן בכפייה ("גט המעושה") אינו תקף. אם כן כיצד כופים אותו לגרש? "מכים אותו עד שיאמר רוצה אני". ברם, שלכאורה אם אמירת "רוצה אני" באה כתוצאה ממכות, הרי שאין כאן רצייה? בתשובה לכך מבאר הרמב"ם: "אין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל, מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצווה ולעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיוון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו".

כלומר, בתוך תוכו, ברבדים העמוקים של שורש נשמתו אדם רוצה לעשות את הדבר הנכון ולקיים את רצון הבורא. היצר מסית אותו מרצון זה וכנגדו הועמדה הכפייה ששברה את הרצייה. רצון אינו נמדד בשעת מעשה אלא לאחר מעשה. "בדקה שאחרי" האדם מרוצה במעשה שעשה, שכן הפנימיות שלו מאוד מרוצה

מכך שנתן את הגט כפי שהורה לו בית הדין. על כן, לאחר שכפו אותו לומר "רוצה אני" מתברר כי אכן זהו הרצון האמיתי שלו, שהרי לאחר מעשה הוא שבע רצון מכך שנתן גט ועשה את המעשה הנכון.

נדר משקף רצייה והתרת הנדר חושפת את הרצון

הבה נעיין כעת בתופעה שקוראים לה נדר. נדר אינו תופעה טבעית, שהרי מטבע האדם הוא לשאוף להיות תמיד בן חורין, בלתי מוגבל. ובעל יכולות וחלופות רבות ואפשרות תמידית לבחור ביניהן, לפי הנתונים המעודכנים של זמן ונסיבות.

למה לאדם להגביל את עצמו ולנדור נדר ששולל ממנו את זכות הבחירה? בדרך כלל אדם אומר כי אינו רוצה להתחייב. אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, ועל כך יחליט בעתיד. למה לו להתחייב מראש ועוד בלשון נדר? למה לו ליצור קשר שכובל אותו ושולל ממנו אופציות? אכן, לעיתים האדם חפץ להיות שבוי בכבלים כדי לגבור על הלכי רוח הנובעים מכישלונות או מלחץ חברתי. במקרה זה יש רצייה שלו לנדור. אבל אין זה הרצון. בתוך תוכו הוא לא רוצה בנדר אלא תאב חירות ויכולת בחירה. על כן, החכם המחפש דרך להתיר את הנדר חותר לחישוף של הרצון האמיתי של האדם. כל אמתלה כשרה לכך, כי בסופו של יום – מה שנחשף הוא הרצון!

על כן ברור כי כפי שאפשר לחשוף רצון אמיתי ע"י מקל חובלים ו"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" כך ניתן לחשוף את הרצון האמיתי ע"י תחבולה שמביאה את הנודר להרגיש אי נעימות כלפי החכם הטורח בעניינו. בסופו של דבר, ברגע שאחרי, הוא מרגיש שהגיע אל היעד הפנימי הנכסף של עשיית המעשה הנכון ומשסולקה הרצייה – נחשף הרצון!

ההיתר פורח באוויר

חז"ל מאפשרים לחכם להתיר נדר על אף שהאדם ממשיך לומר כי הוא רוצה בנדר. לכאורה, זהו היתר דחוק מאוד, כי אף שהנודר לא רצה שחכמים יטרחו עבורו ולא נעים לו הדבר, הרי שבנדר עצמו הוא רוצה. הקושי חריף במיוחד מהיכן שאבו חז"ל את הכוח להתיר נדר שכזה לנוכח חומרת האיסור של נדרים, שנקבע בתורה, על כן אמרו חז"ל כי זהו היתר "הפורח באוויר". הקושי אינו נעוץ בכך שהפרשנות לפסוק דחוקה, אלא בכך שההיתר עצמו דחוק.

התשובה לכך היא שההיתר מרחף באוויר ואינו נובע מהכתוב אלא מכך שחז"ל יודעים שרצייה יש פה – אך לא רצון.

הנה כי כן, יש באדם נטייה לעשות מעשים מכיוון שהוא נשלט ע"י יצרים פנימיים או מכוח דחפים סביבתיים וחברתיים. ברגע שאחרי מעשה הוא יתחרט על כך. אבל, בשעת מעשה נדמה לו שזה מה שהוא מאוד רוצה. לעיתים הוא אף חושש מפני יצריו ודחפיו ומעמיד כנגדם את הנדר. נדמה לו שהנדר מסייע בידו להגיע אל הרצון האמיתי שלו. בפועל, עצם הכבילה של כוח הבחירה היא פרי של דחף חיצוני. הרצון הפנימי הוא כפול: לעשות את הדבר הנכון, ולעשותו מתוך בחירה חופשית.

על כן, החכם מוסמך להתיר את הנדר, לקלף את שכבות הרצייה החיצונית ולהחזיר את האדם אל הדרך שבה יגיע אל רצונו האמיתי.

פרשת מסעי

גאולת ניצוצות הקדושה

שמות לפיסות חול?

בסיום ספר במדבר מונה הכתוב רשימה של שמות המקומות שבהם חנו בני ישראל בדרכם ממצרים ועד 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".

רשימת המקומות שבני ישראל חנו בהם במדבר מעוררת שלוש תמיהות חריפות: א. למה חשובים לנו שמות המקומות שבהם חנו בני ישראל במדבר? מה

מוסיף לנו, למשל, לדעת שבני ישראל חנו במקום שמכונה: "בני יעקן"?

ב. שם ניתן למקום כביטוי למאפייני המקום או למאפייני יושביו הקבועים. אבל, המדבר הוא מרחב אחד גדול של שממה שבו מקום אחד לא שונה ממשנהו. אין לו מאפיינים ייחודיים, אין לו סימני היכר, וגם אין לו תושבים שיכנו אותו בשם מוסכם. מקומות החניה של בני ישראל במדבר אינם מקומות יישוב. עד שבני ישראל הגיעו אל המקום הזה הוא היה שמם, ולאחר שבני ישראל נסעו ממנו הוא חזר לשיממונו.

אם כן, מה מבטא השם של המקומות שבהם חנו בני ישראל? למה מכנים חלק מהחול האינסופי של המדבר בשם זה או אחר? חול זה חול.

ג. רק לגבי אברהם ולגבי בני ישראל מכוונות ההליכות ממקום למקום כמסעות. אין בתנ"ך שימוש במונח מסע לגבי בני אדם, כי אדם הולך, חונה, ושוב הולך. חפץ מסיעים ממקום למקום. כך למשל מצינו בספר קהלת (י', ט'): "מסיע אבנים יעצב בהם, בוקע עצים יסכן בס". רש"י מבאר: "מסיע אבנים ממצבתם בהרים מתיגע להם".

כמו כן נאמר בספר מלכים א' (ו', ז'): "והבית בהבנותו אבן שלמה מסע נבנה, ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנתו". רש"י מבאר: "בהבנותו

אבן שלמה מסע – כמו שהסיעוה מן ההר על ידי השמיר, כמו שהיא באה משם, נתנוה בחומת הבנין, ולא סתתוה בכלי ברזל". כלומר, המילה מסע מבטאת פסיביות של האבן, שנותרה כהווייתה בלא שינוי. הכינוי של מקומות החניה של בני ישראל והמעבר ממקום למקום כמסע, מבטא אם כן שימוש בבני ישראל כ"חבילה עוברת" שהוסעה כדי להשיג משהו באמצעותם. הם האמצעי. מה המטרה?

שם מבטא את המילים שבאמצעותן נברא

הקב"ה ברא את העולם באמצעות מילים ודבר ה' ממשיך לקיים כל נברא. על כן אנו מכנים כל חפץ בשם התואר "דָּבָר", כלומר מה שנברא ע"י דבר ה'. שמו של הדבר מבטא את המהות שלו, שנקבעה ע"י המילים שיצרו אותו. אדם הראשון קרא לבעלי החיים בשמם, שכן ידע לכוון אל המילים שבאמצעותן נבראו, ואשר ביטאו את מהותם.

אף שמו של האדם שניתן לו מבטא את מהותו ואת שורש נשמתו, שנבראה באמצעות מילים אלו. כך למשל מצינו את דברי האר"י בספרו של רבי חיים ויטאל "שער הגלגולים" (הקדמה כ"ג): כי כאשר נולד אדם ואביו ואימו קוראים לו בשם העולה בדעתם, אין זה מעשה שנעשה באקראי ובהזדמן, כי אם הקב"ה שם בפיהם "את השם המוכרח אל הנשמה ההיא", כמו שאמר הכתוב (תהילים מ"ו, ט'): "אשר שם שְׁמוֹת בארץ", כפי מקום האבר שבאדם העליון, אשר ממנו חוצב, והשם הזה נרשם למעלה בכיסא הכבוד כנודע, ולכן אמרו חז"ל במסכת ברכות (דף ז' עמ' ב') כי שמו של אדם גורם לתכונותיו. על כן מצינו במסכת יומא (דף פ"ג עמ' ב') כי רבי יהושע בן קרחה ורבי מאיר היו בודקים את מהות האנשים בהתאם לשם שניתן להם.

"אור החיים" (במדבר כ"ה, י"ד) כותב כי "השם שיקרא בו האדם הוא שם הנפש... וכשאדם חוטא נפגמת נפשו בדבקות הרע בבחינת המרקב, ונאמר (משלי י', ז'): 'ושם רשעים ירקב'".

בהתאם לכך כתב רבי נפתלי מרופשיץ בספרו "זרע קודש" (פרשת תצוה) כי "כל אדם שואב את חיותו מאותיות שמו, והראיה כי כשאדם ישן וקוראים לו בשמו – הוא מקיץ וניעור משנתו, אף שלא נגעו בשום אבר מגופו. מכיוון שקוראים בשמו שהוא חיותו, וכיון שמעוררים את נשמתו וחיותו על ידי קריאה זו – הוא מקיץ משנתו".

המדבר כממלכת הרוע

הבריאה ניזונה משפע אלוקי. המִדְבָּר הוא מקום שמם והשפע האלוקי לא מגיע אליו. מכאן שהמדבר הוא מקום המרוחק מהשפעתו של הקב"ה שהוא מקור נביעת החיים והשפע. על כן, נורא הוא המדבר ושולטת בו רוח הטומאה. זהו מקום הפקר. בזוהר (חלק ב' דף רל"ז עמ' א') מבואר כי המדבר הוא ממלכת השטן (סמא"ל) והוא "הותקן לרוח הטומאה, לתת לה מקום לשלוט. רוח הטומאה מצאה לה מקום במדבר שהוא חֲרֵב מהכול, כמו שנאמר (דברים ח', ט"ו): 'המוליכך במדבר הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב', שמשם הוא השלטון של רוח הטומאה".

"לכתך אחרי במדבר"

מטרת הליכתם של בני ישראל במדבר הייתה לקדש את מקום הטומאה. להיכנס לליבה של "ממלכת המוות" של השטן ולהפריח את השממה הרוחנית. כך מצינו בזוהר (חלק ב' דף קנ"ז עמ' א') "לא נמצא מקום חֲרֵב וקשה בכל העולם כמדבר. ישראל שברו את כוחו ותוקפו במשך ארבעים שנה, שנאמר (דברים ח', ט"ו): 'המוליכך במדבר הגדול והנורא'. במדבר זה שולטת הסטרא אחרא (הצד האחר – המנוגד וההפכי לאלוקות ולקדושתה) ובעל כורחו (של הסטרא אחרא) הלכו בו ישראל ושברו את כוחו ארבעים שנים".

תיקון שמות

במונחים קבליים מבואר כי בראשית הבריאה התפשט אור גדול שהכלים הגשמיים לא יכלו להכיל אותו, ועל כן "נשברו הכלים" והסתלק מהם אורם וחיותם (כלים אלו נקראים מלכים קדומים שמתו). רבי חיים ויטאל הביא מדברי האר"י ב"שער ההקדמות" (דף ל"ט עמ' ב') כי כאשר האורות חזרו למעלה למקומם "עדיין נשארו בתוך אותם כלים קצת ניצוצי אור" ואנו אמורים להביא כלים אלו לתיקונם ולסלק מהם את הקליפות הגשמיות האופפות ניצוצי אור אלו. ממילא, כאשר בני ישראל עברו במדבר במטרה לתקן אותו ולהושיעו מטומאתו, הדרך לכך הייתה ע"י כך שבהתנהגותם הקדושה הם פדו משביים ניצוצות של קדושה שנפלו בקליפתם במקומות אלו.

כך כותב רבי חיים מטשרנוביץ בספרו "באר מים חיים" (פרשת בהעלותך, פרק י'): "כי הנה נודע כי זה שנסעו ישראל דרך המדבר הכל היה בכדי לתקן ארץ ציה וצלמות להיות עיר מושב. כי המדבר הנה בכלל שם משכן הקליפה תקיפה עזה כי

כן דרכה לשכון בארץ לא עבר בה איש. וכמאמר הכתוב (דברים ח', ט"ו): 'המוליכך במדבר הגדול והנורא' וגו' ואין נוראתה כי אם בשביל בחינות החיצונים הקשים השוכנים שם. והוכרחו ישראל לעבור דרך שם להכניע את הקליפה ההיא בכלל כאשר יוכלו. והוציאו משם ניצוצי הקדושה שהיו מובלעים שם והמה אותיות התורה הנזכרים באלה מסעי בני ישראל במ"ב מסעות שנסעו".

שמות החניות במדבר

ה"באר מים חיים" מבאר שם כי "טרם נסיעת בני ישראל דרך המדבר לא שם אדם במדבר שמות להיקרא 'מוסרות' ו'בני יעקן' וכדומה. כי מי יקרא שם במדבר, ציה וערבה? רק כשעברו ישראל דרך שם, הנה כפי האותיות התורה והצירופים הקדושים שהוציאו בכל מקום ומקום, כן הושם שמו, ונרשמו בתורה במסעי בני ישראל".

כלומר, שמות המקומות שבהם חנו בני ישראל במדבר היו פועל יוצא מן התיקון שתיקנו באותו מקום את המהויות הקדושות. השם ניתן למקום בעקבות התיקון שהתחולל בו למהות הקדושה שהייתה שבויה בו בקליפה טמאה ושיוועה לתיקון.

אלה מסעי בני ישראל

עתה כשרים ומוכנים אנו להבין את דברי ה"מגיד": "שכל המסעות שנסעו ישראל והכל עפ"י ה' יחנו ועל פי ה' יסעו ועפ"י הענן, ובמקום שחנו ישראל שם נפלו אותיות הקדושות בשבירה. וכשחנו שם ישראל נתקן שם. וכשנסע הענן משם אז נסעו בני ישראל, למשל ויחנו בדפקה (שם ל"ג, י"ב) או בִּרְסָה (שם ל"ג, כ"א) שם נפלו אותיות 'דפקה' או אותיות 'רסה' בשבירה, וכשחנו ישראל שם, נתקנו שם אלו האותיות ונכתב בתורה 'ויחנו בדפקה' או ב'רסה', או בשאר מסעות, וזהו תקנתם של האותיות".

מעתה מיושבות שלוש השאלות ששאלנו:

- א. בהחלט משנה לנו היכן בני ישראל חנו במדבר, כי בכל מקום כזה נעשתה פעולה חשובה של העלאת ניצוצות קדושה ותיקונם.
- ב. ניתנו שמות לפיסות מדבר כי הם מבטאים את המהות של ניצוצי הקדושה שהיו שרויים שם בקליפתם ואשר ע"י ישיבת בני ישראל שם הם נפדו משביים ועלו שוב לכור מחצבתם.

ג. קוראים למעבר ממקום למקום בתואר "מסע" כי המקומות הללו הוסעו והועלו מטומאתם אל פסגת קדושתם.

הנה כי כן, הכתוב מונה את מסעי בני ישראל, כי זה לא טיול אופקי במרחב אלא העלאה אנכית של שמות מעומקים של טומאה לפסגות של קדושה. בלשון ה"באר מים חיים": "ונודע אשר עבודה הזו להוציא ניצוצי הקדושה מתוך עמקי הקליפות היא חשובה וספונה לפני בוראנו, למאוד מאוד עד אין שיעור וערך. וכל חכם לב מישראל מבין ויודע זאת הבחינה, שאין ערוך אליה והיא עבודה גדולה בחכמה ושכל נפלא".

פרשת דברים

משמעת עצמית

לשם מה קונים מזון מעשיו

בדרכם לארץ ישראל עברו בני ישראל ליד בני עשיו והוזהרו שלא להתגרות בהם. כך נאמר (דברים ב', ד'-ה'): "ואת העם צו לאמור, אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשיו היושבים בשעיר, וייראו מכם ונשמרתם מאד. אל תתגרו בהם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל, כי ירשה לעשיו נתתי את הר שעיר".

לא די בכך. הכתוב מצווה על בני ישראל גם לקנות מבני עשיו מזון ושתייה. כך נאמר שם (ו'-ז'): "אוכל תִּשְׁבְּרוּ מאיתם בכסף ואכלתם, וגם מים תִּכְרוּ מאיתם בכסף ושתייתם. כי ה' אלהיך ברכך בכל מעשה ידך, ידע לכתך את המדבר הגדול הזה, זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך לא חסרת דבר".

אך הדברים מעוררים שלוש שאלות:

- א. הכתוב מציין כי הקב"ה בירך את בני ישראל והם לא חסרו דבר. ברם, שזו לא סיבה לקנות מבני עשיו אלא להפך. לכאורה זו סיבה שלא לקנות מהם דבר?
- ב. תמיהה לשונית – רבי יעקב צבי מקלנבורג בספרו "הכתב והקבלה" שואל, כי המילים "ואכלתם" – ושתייתם" מיותרות כי "ממילא נדע שקניית המאכל והמשתה הוא לאכול ולשתות".
- ג. מהותית – רבי משה אלשיך שואל: "מה צורך להם לקנות מהם בהיות להם מן ובאר?"

לנוכח קשיים אלו מבאר ה"מגיד" את הפסוק "אוכל תשברו מאיתם בכסף" באופן שמלמד אותנו פרק בהלכות משמעת עצמית בעבודת ה'.

לאכול כדי שביעה

אוכל מחיה את האדם והכתוב אומר (דברים ח', י'): "ואכלת ושבעת וברכת את ה'". יש אם כן לאכול כדי שביעה. כמו כן, אסור לאדם להוסיף על איסורי התורה ולהתנזר מהנאות החיים.

בגמרא במסכת תענית (דף י"א עמ' א') מצינו מחלוקת קוטבית בין שמואל לבין רבי אלעזר האם הנזיר הוא קדוש, או דווקא חוטא, שכן הזיר עצמו מדברים שברא הקב"ה לכבוד האדם.

שמואל סבור כי הנזיר נקרא חוטא ועל כן בסוף נזירותו מביא הנזיר קורבן חטאת, שנאמר (במדבר ו', י"א): "וכיפר עליו מאשר חטא על הנפש, וקידש את ראשו ביום ההוא". באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין.

כמו כן מצינו בירושלמי במסכת קידושין (פרק ד', הלכה י"ב): "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל", ובנוסחו של הט"ז (אורח חיים סימן רכ"ז ס"ק ב'): "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על שראה מיני מגדים ולא אכל".

בירושלמי שם אף מצינו כי רבי אליעזר היה חוסך פרוטה לפרוטה כדי לרכוש ולאכול מכל דבר חדש.

לא להרבות באכילה

מצד שני, בגמרא במסכת גיטין (דף ע' עמ' א') מצינו: "סעודה שהנאתך ממנה – משוך ידך הימנה".

בספר "אורחות צדיקים" (שער התשובה) מבוארת סוגיה זו כי "שתי תקנות יש בעניין: האחת שלא תזיקנו אכילתו, והשנייה היא כניעת היצר ושבירת התאוה". עוד אמרו חז"ל במסכת ברכות (דף כ"ט עמ' ב'): "לא תרוי ולא תחטי" ופירשו תלמידי רבינו יונה (שם דף כ' עמ' א' מדפי הרי"ף) כלומר: "לא תשבע כדי שלא תבוא לידי חטא, כי כשאדם שבע ונמשך אחר תענוגיו הוא שוכח את עניני הבורא". רבינו בחיי בספרו "שולחן של ארבע" (שער השני סוף ד"ה וצריך שתדע) הוסיף על הדברים וביאר את הכתוב (בראשית מ"ב, ל"ג): "ואת רעבון בתיכם קחו ולכו" – "בא להורות וללמד דעת את האדם, שאין ראוי לו לאכול אלא לשַׁבֵּר רעבונו בלבד, לא למלא כריסו ולהימשך אחר חוש הטעם הנבזה והנמאס".

כמו כן, בתנא דבי אליהו (פרק כ"ד) מצינו: "יטול אדם בשר מעט ויין מעט ואל ירבה בבשר ויין יותר מדאי. ואם הרבה בבשר ויין יותר מדאי הרי מקרא מוכיח עליו (משלי כ"ג, כ'–כ"א): 'אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו. כי סובא וזולל יִנְרֶשׁ'. ואם לא זכה אדם לבקש רחמים על דברי תורה שיכנסו לתוך מעיו, מכל מקום יבקש רחמים על אכילה ושתייה יתירה שלא יכנסו לתוך מעיו, שנאמר (ישעיהו מ"ח י'): 'הנה צרפתיך ולא בכסף, בחרתיך בכור עוני', מה כור זה אפילו אתה נותן בו כל העצים שבעולם הרי זה שורפן ומפסידן, כך גרונו של אדם אפילו אתה נותן בו כל אכילות יפות שבעולם הוא בולען ומפסידן".

הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רל"א): "אפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו אינו משובח, אלא יתכוון שיאכל וישתה **כפי חיותו**, לעבוד את בוראו". מכאן כי מוטל על האדם למעט בהשבעת תאוות האכילה שבו, ועליו לאכול רק כפי חיותו.

להיזהר מגשמיות

הטעם לכך שיש להיזהר ממילוי תאוות האכילה נובע מכך שהאדם מורכב משני גורמים הופכיים: חלק גשמי ופיסי (גוף) וחלק רוחני ושכלי (נשמה) וגורמים אלו מתקוטטים זה עם זה לא רק על הגדרת האדם אלא על מהותם שלהם. הרמח"ל בספרו "דרך השם" (שער א' פרק ג' אות ב') מבאר כי "האדם מורכב משני הפכים דהיינו מנשמה שכלית זכה ומגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם מושך את האדם לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות. ותמצא ביניהם מלחמה, באופן שאם תגבר הנשמה – תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ואם יניח האדם שינצח בו החומר, ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו".

כלומר, המלחמה בין גוף לרוח חורגת מן השאלה מי יגדיר את האדם ומי יגבר: החומר או הרוח. אלא מי ישנה את מי. אם החומר יגבר – יהיה האדם חומרי ואף נשמתו תרד ותהפוך למגושמת. משיוגדר כאדם גשמי יתקשה להבין דברים רוחניים ומופשטים.

לעומת זאת, אם יגבר כוחו הרוחני, הרי שהגוף המשמש את הרוח יהפוך אף הוא למזוכך ורוחני.

"דרך זה ימנענו מלחטוא"

רבינו יונה גירונדי בספר "יסוד התשובה" מציין כחלק מתשובת האדם על חטאיו את עינוי הנפש בצום. אם חלש הוא מבחינה רוחנית ימעט במאכל ולא ייתן לגופו להשיג את מלוא תאוותו. רבינו יונה ממשיך וכותב שם: "וכן אמר הרב ר' אברהם בר דוד שהיה אחד מחסידי עולם: הגדר הגדול המעולה המופלא – מניעת המאכלות. וכן פירוש דבריו: אל יעזוב לגמרי מלאכול בשר ולשתות יין, כי דיך מה שאסרה תורה. אך בעת מאכלו ועודנו תאב לאכול, יניח ממנו לכבוד הבורא מתאוותיו ואל יאכל כפי תאוותו ודרך זה ימנענו מלחטוא, ויזכרנו אהבת הבורא יותר מתענית אחד בשבוע, כי זה בכל יום תמיד מדי אכלו ומדי שתייתו יניח מתאוותו לכבוד הבורא".

בדומה לכך כתב רבי ישעיהו הלוי הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה, שער האותיות אות הקו"ף – קדושת האכילה א', קצ"ג): "והמשכיל יתן אל לבו ענין זה, ויפרוש מתאווה ולא ימלא בטנו ותאווה כבהמה, כי 'איזהו גבור, הכובש את יצרו' (אבות פרק ד' משנה א'). ואם יצרו מפתהו שיאכל, ישבר כוחו ויכבשהו מתאווה, ואז שורה עליו יראה וקדושה".

אוכל בכסף תשברו

עתה כשירים ומוכנים אנו להבין את דברי ה"מגיד" שפירש את הכתוב "אוכל תשברו מאיתם בכסף" באופן הבא:

כסף – "לשון חמדה, כפי שמצינו (בראשית ל"א, ל'): 'נכסוף נכספת'".

אוכל בכסף – "כשאדם רואה שתאוותו מתגברת עליו באכילתו".

תשברו – "שיפסיק מלאכול וישבור התאוה".

כלומר, הכתוב לא בא לומר שיש אפשרות לקנות מזון מבני עשיו, אלא אדרבה הפסוק בא לומר כי כשאדם חש כי הוא לא רק אוכל לשובע נפשו וכדי מחייתו אלא מתענג על ארוחה דשנה – יחדל מכך!

הנה כי כן, אדם אוכל כדי קיומו. אסור להימנע מכך, כדי שלא להחליש את הגוף. מי שינסה להיות מלאך גם אדם יחדל להיות. אין להתענות. גם אין לברוח ממלחמה והתמודדות עם תאוות האכילה. על כן – בהחלט יש לאכול. אבל, אם האדם רואה לפתע כי האכילה שלו אינה לתיאבון אלא מתוך חמדת תענוגות – יפסיק מייד, כי מוטל על האדם לפתח – משמעת עצמית.

פרשת ואתחנן

בכל לבבך - בשני יצריך

לאהוב את ה' מכוח היצר הרע?

הצטוונו לאהוב את הקב"ה עד כלות, בכל נפש ומאוד. הכתוב אומר (דברים ו', ה'): "ואהבת את ה' אלהיך, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך".

ברם, שלאדם יש רק לב אחד וממילא היה צריך לומר "בכל ליבך", בלשון יחיד. מדוע נאמר "לבבך" בלשון רבים? על כך משיבים חז"ל במשנה במסכת ברכות (דף נ"ד עמ' א'): "בכל לבבך - בשני יצריך. ביצר הטוב וביצר הרע".

ברם, שלכאורה יצא הרע הוא דבר שמדיח את האדם שלא לאהוב את בוראו, אלא להעדיף את עצמו ואת תאוותיו הגשמיות. כיצד ניתן לאהוב את הקב"ה באמצעות יצר הרע?

זאת ועוד, לכאורה לדבר שנובע מיצר הרע יש גם מניע רע. האם לא נכון יותר לברוח מיצר הרע וללחום בו, להיטהר ממנו ולהישמר מפניו?

בכל לבבך - כיבוש היצר ודיכוי

רבינו יונה מגירונה שבספרד (בפירושו על הרי"ף במסכת ברכות דף מ"ד עמ' ב') משיב כי אכן כאשר נאמר שיש לעבוד את ה' באמצעות היצר הרע - הכוונה היא לכיבוש היצר הרע ודיכוי.

"עבודת היצר הטוב היא עשיית המצות ועבודת היצר הרע הוא שיכבוש את יצרו המתגבר עליו וזו היא העבודה שלו".

כלומר, קיום הציווי מתקיים כאשר האדם מוכן להקריב ולדכא את יצרו, מכוח אהבתו לה'.

ברם, שהסבר זה דחוק מאוד, כי כתוב "בכל לבבך" ומשמעות הדבר **באמצעות היצר הרע**.

כיבוש, דחייה ודיכוי של היצר הם הרחקה שלו ולא פעולה באמצעותו.

לא לרחם על אכזרים

רבינו יונה מציע הסבר נוסף לפיו "יצר הטוב הוא מדת הרחמנות ויצר הרע נברא לאכזריות".

רבינו יונה מבאר כי יש מקרים שאדם חייב להשתמש במידת האכזריות כדי לעבוד את ה'.

למשל "כשאדם אינו מרחם על הרשעים והוא אכזרי להם. נמצא שהוא עושה מצוה גדולה ועבודת ה' עם יצר הרע".

ברם, שגם הסבר זה דחוק, כי כאשר אדם לא מרחם על אכזרים – זו אינה אכזריות.

יש הבדל עצום בין אכזר המתעלל מחמת רוע, לבין רופא מנתח החותך איבר כדי להציל את החולה, או מי שבא להגן והורג פורע הקם להרגו. הרופא והמתגונן אינם אכזריים. הם טובים ומיטיבים.

הרופא המנתח ואיש המגן אינם משתמשים ביצר הרע אלא ביצר הטוב! מה אם כן פשר המשנה כי יש לאהוב את ה' גם באמצעות היצר הרע?

אלמלא יצר הרע חדותא דשמעתא לא ליהווי

בזוהר (חלק א' דף קל"ז עמ' א' – קל"ח עמ' א') מבואר כי ליצר יש חלק בעבודת ה' של האדם, כי יצר ויצירה באים משורש אחד. בזוהר מבואר כי לעתיד לבוא כאשר הקב"ה יעקור את יצר הרע – לא יתבטל היצר לגמרי, אלא שכוח הבחירה שבאדם יביא אותו לתיקון היצר ולשימוש בו עצמו לצרכים רוחניים.

שמא תאמר: בעולם שכולו מתוקן, למה צריך את היצר בכלל? למה צריך לתקן דבר רע, ולא עדיף פשוט לבטל אותו? על כך משיב הזוהר כי בלי יצר הרע אין שמחה בלימוד תורה ("אלמלא יצר הרע, חדותא דשמעתא לא ליהווי"). כלומר, היצר הוא חומר הבעירה של האדם ומקור היצירה שלו. צריך יצרים, "רעב" ותשוקה, כדי להגיע להישגים ולכבוש פסגות.

יצר הכיבוש

ה"מגיד" מבאר כי היצר הטוב מבטא את ההסתפקות במה שיש.

מחמת היצר הטוב האדם משיג שלוה, נחת רוח, יישוב הדעת ושיקול הדעת. לעומת זאת, היצר הרע מבטא את האמביציה והרצון לכבוש משהו חדש. להגיע להישג ולפסגה חדשה. לחשוף ארץ חדשה ורעיון חדש. להתרבות, לגדול, לצמוח, להותיר חותם.

על כן, מובן כי היצר הרע נחוץ גם לצורך עבודת ה', שהרי גם הרצון ללמוד תורה נובע מכוח הרצון לכבוש ארץ חדשה, להעמיק, להבין משהו שאליו נחשף המעיין לראשונה, לגדול בתורה, ושמא אף לחדש, ליצור, ולגעת בנצח.

משכהו לבית המדרש?

בהתאם לכך מובנים דברי הגמרא במסכת קידושין (דף ל' עמ' ב'): "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע) משכהו לבית המדרש". לכאורה הדבר תמוה מאוד, מי מכניס מנוול הביתה? מי שנתקף ביצרים גשמיים צריך לברוח מהם, ולא לקחתם עימו לבית המדרש ולטמא את הקודש. אין זאת אלא, שבמונח "משכהו לבית המדרש" מכוונים חז"ל לכך, שמוטל על האדם לרתום את יצריו הקיומיים ללימוד התורה בבית המדרש. אדם ללא יצרים מאבד את היצירותיות ואת הרצון לכבוש את המרחב שמחוצה לו. לכן, אסור לאדם לדכא את היצרים הללו, אלא מוטל עליו להשתמש בהם עצמם ולנתב אותם כחומר בעירה שיוביל אותו לתכליות חיוביות.

בלי יצר הרע לא נולדה ביצה

בהתאם להסבר זה ניתן להבין לעומקם את דברי הגמרא במסכת יומא (דף ס"ט עמ' ב'). שם מבואר כי חז"ל ביטלו את היצר הרע של עבודה זרה, ומכיוון שהייתה זו שעת רצון, הם ביקשו לבטל גם את היצר הרע של עריות. מבוקשם זה ניתן להם. אבל חלפו שלושה ימים והתברר כי כתוצאה מביטול היצר לא נולדה אפילו ביצה של תרנגולת. כלומר, בלי יצר הרע בטלה ההתרבות הטבעית. לכן, הושב על כנו יצר הרע של עריות ורק "סימאו לו עין אחת" במובן זה שאדם אינו מתאוה מטבעו לקרובות המשפחה שלו (אימו, אחותו ובתו).

ובכן, מה פשר הדבר כי בלי יצר של עריות לא נוצרה ביצה? וכי אין לכל יצור חי רצון להעמיד צאצאים? הרי גם בלי תאוות בשרים, זוהי מטרה נעלה שכל דבר חי שואף אליה? לכאורה, גם בהעדר תאוה והנאה גשמית יש לכל חי רצון להתרבות, לגדל צאצאים, להעניק ולתת, לשכפל את תכונותיו ולהנציח את עצמו ע"י העמדת דור המשך. **יצר ההורות הוא יצר קיומי**. כיצד קרה שהוא נעלם כשנעלמה ההנאה הגשמית מפעולת ההתרבות?

ברם, שהסברו של ה"מגיד" עשוי ליישב גם קושי זה, שכן זו בדיוק משמעות הביטול של היצר הרע מיסודו. מי שדי לו בכך שהוא חי בנחת ובשלווה, לא טורח לצאת מגדרו ולנסות לכבוש את המרחב. ביטול היצר הרע הוא פגיעה בנקודה שבה מזדהה הקיום עם הרצון להתרבות ולגעת בנצח.

הנאה ממקום שיצאת ממנו?

הסברו של ה"מגיד" מאפשר להבין לעומקם גם את דברי הגמרא במסכת סנהדרין (דף ק"ג ע"ב) בה נאמר על המלך אָמון כי הרבה לפשוע עד כי בא גם על אימו. הגמרא מבארת כי "אמרה לו אימו: כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו? אמר לה: כלום אני עושה (להנאתי) אלא להכעיס את בוראי".

ובכן, איזו טענה היא זו שאין לאדם הנאה ממקום שבא ממנו? הרי לכאורה, תאוות הבשרים והנאת הגוף אינה מבחינה בין מקום למקום. רש"י שם מבאר: "מקום שאדם יוצא ממנו – שָׁבַע הוא ממנו ואינו מתאוה להנאת אותו מקום". ברם, כיצד נוצר שובע ביחס לביאה שאדם לא חווה מעולם? ובכלל, הרי הרעב נעוץ ברגשות ובתחושות האדם החוטא ולא במקום החטא?

אך לפי דברי ה"מגיד" הדברים מובנים, שהרי עסקינן בתאוה שיסודה ברצון לכבוש דבר חדש, ואף להנציח את עצמו וליצור דבר שידמה לו. אך במקום שאדם בא ממנו – אין לו כל אפשרות להשיג רצונות אלו, שהרי שם לא יחדש דבר, כי זהו מקום שנכבש ויצר – אותו עצמו.

אל תשליכני לעת זקנה

נראה כי יסודו של רעיון זה של ה"מגיד" נעוץ בהסברו של ה"בעל שם טוב" לכתוב (תהילים ע"א, ט'): "אל תשליכני לעת זקנה".

ה"בעל שם טוב" שאל למה נחוצה תפילה זו רק ביחס לעת זקנה? וכי בבחירתו אין האדם צריך סיוע?

ה"בעל שם טוב" השיב על כך, כי "עת זקנה" אינה עניין כרונולוגי, של גיל, אלא של שובע מיצר החיים, מתאוות הכיבוש ומן הרצון לחדש, ליצור ולהגיע למחוזות חדשים. בלי סקרנות ותחושת התחדשות מתפוגגים ההתלהבות והחשק והאדם שוקע. מזדקן. ברגעים אלו האדם מתפלל לכך שהקב"ה יעורר אותו מחדש, יפיח בו ניצוץ של יצר קיום. יחדש את נעוריו.

היצר לא רע – אלא האדם עושה אותו רע

אם היצר הרע כל כך נחוץ ומועיל, מדוע קוראים לו רע?

תשובה לכך נמצאת עת שאנו מעיינים בדברי חז"ל במדרש תנחומא (בראשית ז'): "אם תאמר למה ברא הקב"ה את היצר הרע? אמר הקב"ה: אתה עושה אותו רע". כלומר, היצר הוא כוח בעירה שיש באדם, המניע אותו לכבוש יעדים חדשים. אבל, האדם הוא שמגדיר לעצמו מהם היעדים שהוא רוצה לכבוש. האדם קובע לעצמו

האם ירצה לכבוש יעד רוחני, האם חשוב לו להגיע להישג תורני, או שמא ירצה לכבוש יעד פיסית של תאוות הגוף.

נשמתו של האדם באה ממרום. מ"בית המלך". משנולד האדם הוא מנסה לפצות את עצמו על האובדן של הטוב הנאצל והנשגב שחווה בעת שהיה קרוב לקב"ה ושעתה נלקח ממנו. האדם מנסה להשביע את מאוויו אלו – בעולם הזה. אם ינסה לעשות כן באמצעות השגת יעדים פסיים הרי שכמאמר קהלת (ו', ז'): "הנפש לא תמלא". הנפש לא מסוגלת להסתפק בכך, שהרי היא חוותה הרבה יותר מזה בעת שנהנתה מקרבת הקב"ה. בת מלך אינה מסתפקת בהנאות הכפר. על כן, האדם נזקק להרים בכל פעם את רף הריגושים הפסיים שלו כדי להגיע לסיפוק יצרי. אבל, סיפוק זה הוא לעולם רגעי ושוב "יתיישן" במהרה, ובסופו של דבר לא יספק ולא יביא לתחושת שובע.

כך דרכו של יצר הרע, שבכל יום הוא מציב לאדם תקרה חדשה ומאתגרת יותר למשימותיו ולרצונותיו. היום אומר לו עשה כך ולמחרת אומר לו עשה הרבה יותר מזה. אבל, בסופו של דבר, סיפוק אמיתי ואושר – אין מזה. בכך היצר הוא רע. ברם, שהאדם הוא שמחליט מהם יעדיו ואם בחר ביעד רוחני, הוא ישעט לכיוון הרוחני וישתמש ביצר זה עצמו כדי ללכת מחיל אל חיל במרחבי התבונה והדעת האין סופיים של התורה.

הנה כי כן, היצר הרע אינו אלא יצר הכיבוש והחידוש של האדם. זהו יצר הקיום של האדם!

משום כך זהו היצר החזק ביותר שיש באדם. אין להשתחרר מלפיתתו. גם אין עניין בכך.

הציווי של "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך" הוא לא לדכא את היצר, כי אין לאבד את כוח החיים של האדם ואת יכולתו ליצור. הציווי הוא לעבוד את ה' באמצעות היצר הרע.

הציווי הוא להשתמש ביצרי הקיום והכיבוש לצורך עבודת ה', לאחר שהאדם הציב לעצמו יעדים רוחניים של תורה ומצוות.

פרשת עקב

מוחין דקטנות הוא הלבוש שגוהץ

ענני כבוד היו שפים בכסותם ומגהצים אותם

משה מתאר את הניסים הרבים שנעשו עם ישראל במדבר, ובכלל זה הכתוב אומר (דברים ח', ד'): "שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה, זה ארבעים שנה". רש"י מבאר: "שמלתך לא בלתה – ענני כבוד היו שפים בכסותם ומגהצים אותם כמין כלים מגוהצים, ואף קטניהם כשהיו גדלים היה גדל לבושם עמהם, כלבוש הזה של חומט (צב) שגדל עמו". ברם, שהקב"ה אינו עושה נס לחינם בלא שיהא בכך צורך ממשי ("לא עבד קוב"ה ניסא למגנא"). אנו מבינים את הצורך בלחם ומים ואף את הצורך בביגוד. מדוע היה צורך בשינוי סדרי בראשית ובנס מיוחד כדי שהבגדים יהיו מגוהצים? חז"ל שואלים (מדרש תהילים מזמור כ"ג) על הכתוב "שמלתך לא בלתה מעליך" וכי "לא היו צריכים תכבוסת?" חז"ל משיבים ש"הענן היה שף בהן ומגהצן". כלומר, הגיהוץ בו עסקינן אינו יישור הבגד מקמטיו אלא ניקיון הבגד וכיבוסו. אך הקושי לא סר ויש להבין מדוע היה צריך ענן כדי לכבס בדרך נס? הרי היו להם מים מן הבאר של מרים, ואם כן היה בידם לכבס בידיהם כדרך כל הארץ?

הנס היה בהתחדשות הרוחנית

ה"מגיד" רואה בכתוב הזה ממד נשגב יותר של השגחה אלוקית על האדם. הבגד אינו הלבוש הפיסי, והענן אינו מבצע פעולת כיבוס פשוטה. הנס היה בהתחדשות הרוחנית שאפפה אותם, על אף חיי שגרה של ארבעים שנה שבה הם סבו סביב אותה נקודה. ה"מגיד" מבאר כי כאשר אדם אינו חש תחושת התחדשות קשה לו ללמוד וקשה לו להתפלל.

"כי יש פעם שאדם רוצה להתפלל בהתלהבות ואינו יכול, שאיבריו כבדים עליו. רבי ישראל 'בעל שם טוב' אמר שדוד המלך התפלל על זה (תהילים ע"א, ט'): 'אל תשליכני לעת זקנה', שאיבריו כבדים עליו כזקן. וזהו שנאמר (קהלת י"א, ג'): 'אם

ימלאו העבים גשם – על הארץ יריקו'. כלומר, אם התגשם (מלשון גשמיות) הגוף על הארץ, פירוש ארציות, והאדם יגיע לריק... אזי הוא בעת זקנה ואינו יכול להתפלל". אלו רגעים שבהם האדם אינו מוצא את דרכו והוא חש כמי שנמצא בערפילי ענן, שכן "ענן נקרא החשכות שאינו יכול להתפלל". על האדם מוטל להמשיך בעבודת ה' שלו על אף תחושת החשכה האופפת אותו. "וזהו שהיה הענן מזהב, שעל ידי חשכות נתלבנו, כי בשומו אל לבו שעושה בזה עבירה שאינו מתפלל בכוונה, שלא שם מורא הקב"ה נגד פניו, וע"י זה מתחיל להתפלל בחשק ובהתלהבות".

בגדי מוחין דקטנות גדלו והפכו למוחין דגדלות

ה"מגיד" מוסיף ומבאר כי השמלה שגדלה עימם מבטאת את כל הדיבורים שדיברו. "כשהיו גדלים היה הבגד גדל עמם, פירוש שכל הדיבורים שדיברו כשהיו בשכל דקטנות, כשהיו גדלים, כלומר כשהיו באים לשכל דגדלות, היה גדל עמם. פירוש היו מביאים שכל דקטנות אל שכל דגדלות". כלומר, בני ישראל חשו ירידה חריפה בהתלהבות שלהם מכיוון שהם חזרו על עצמם במשך ארבעים שנה בביצוע אותם הדברים מדי יום. התחושה הייתה של צעידה במקום והעדר כל טעם במעשיהם. פעולות שאדם עושה בלי לחשוב, בלי התלהבות, בלי שהלב משתתף בפעולה כלשהי נחשבות ל"מוחין דקטנות". אבל, בסיומה של ההליכה בחשכה הפנימית שהרגישו, התברר כי הם הגיעו ליעדים נשגבים והפעולות "גדלו איתם", ונעשו מכוח "מוחין דגדלות". כיצד מתחולל נס זה ש"מוחין דקטנות" גדלים והופכים ל"מוחין דגדלות"? לשם הבנת הדבר, נעמוד להלן על משמעות המונחים וטיבם.

ראש קטן וראש גדול

אחד מגדולי תלמידיו של ה"מגיד", רבי לוי יצחק מברדיטשב, בספרו "קדושת לוי" (לפרשת יתרו) מבאר כי זה שעובד את ה' שלא לשמה מחמת טובתו האישית – נקרא "מוחין דקטנות", רצה לומר קטנות השכל ("ראש קטן" בלשוננו) כמו בן קטן, שעושה רק לטובתו שלו. צמצום החשיבה יכול לבוא מכך שאדם נמצא בראשית דרכו הרוחנית (קטן, או עם הארץ) והוא יכול לנבוע מדכדוך ומהעדר כוח רצון להתעלות. לעומת זאת, מי שחננו ה' בבינה ובטוב לבב, מקיים את המצוות לשמה ונקרא "מוחין דגדלות", כמו בן גדול העושה את חובותיו בחכמה ("ראש גדול" בלשוננו).

לבוש חיצוני ותוכן פנימי

רבי לוי יצחק מוסיף ומבאר, כי מי שניחן ב"מוחין דגדלות" מבין את התוכן הפנימי של המעשה. לעומת זאת, מי שניחן ב"מוחין דקטנות" מתמקד בלבוש ובמעטה החיצוני והשטחי של אותו מעשה.

יתרה מכך. רבי אפרים מסדילקוב (נכדו של ה"בעל שם טוב") בספרו "דגל מחנה אפרים" (על פרשת וישלח) מבאר כי שם "אלהים" שווה בגימטריה למילה "הטבע" (86) והוא מבטא "מוחין דקטנות" "כשנופל מדרגת האמונה לטבעיות".

כלומר, שם "אלוקים" מבטא דין וחוקיות שאינה משתנה ואינה מתחשבת. אדם הרואה לנגד עיניו עולם המתנהל לפי כללים קבועים של קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה, חי חיים של "ראש קטן" ואינו מבין את הדברים לאשורם.

"וכשבאין מוחין דגדלות הוא יוצא מכל הטבעים ונתחזק האמונה בליבו שבכל דבר יש השגחה מאת הבורא ברוך הוא והוא למעלה מדרך הטבע".

כלומר, מי שמתעלה וחי את אמונתו כשהוא חש כי הקב"ה משגיח על עולמו, וכל חוקי הטבע אינם אלא לבוש חיצוני למהות הפנימית של הנהגת ה' את עולמו לבדו – מגיע ל"מוחין דגדלות".

פחד ודיכאון נובעים ממוחין דקטנות

רבי לוי יצחק מבאר כי "מי שעובד את הקב"ה ב'מוחין דגדלות' אין לו שום מורא ופחד מכל המאורעות הבאים עליו, כי אף על פי שלפי הנראה זו צרה, אך בתוך מחשבתו וליבו אין הדבר נחשב אצלו לצרה, כי ליבו נכון ובטוח שבוודאי לא יגיע לו שום נזק ורק כלפי חוץ נראה הדבר כצרה".

האמונה משחררת. מי שמאמין שהכול בא מאת ה' ושהכול מתנהל רק ע"י הקב"ה, ושה' חפץ רק בטובתו – אינו ירא. אינו לחוץ. אינו מדוכא. עליו נאמר (חבקוק ב', ד'): "צדיק באמונתו – יחיה!"

לעומת זאת, מי שעובד את ה' ב"מוחין דקטנות", הרי שכאשר באים עליו מאורעות החיים – נופל עליו פחד גדול.

משל הקורה

פחד זה הוא רע המגשים את עצמו, כי "ע"י זה מתגבר עליו כח החיצונים שהוא תחת ממשלתם וכשהם מתגברים עליו אזי הוא תחתם".

המהר"ל המשיל את שלטון הפחד באמצעות קורה המונחת על הארץ, והיא רחבה דיה כך שאדם יכול ללכת עליה מקצה לקצה ביציבות, בלי ליפול. אם אותה קורה

עצמה תונח כגשר המחבר בין שני מגדלים גבוהים – האדם יחשוש ללכת עליה, שמא ייפול ממנה משמיים לארץ. מחמת פחד זה הוא אכן עלול להסתחרר, לאבד שיווי משקל וליפול. הקורה היא אותה קורה והדרך היא אותה דרך. הפחד של האדם הוא שמזיק לו בבחינת (איוב ג', כ"ה): "אשר יגורתי יבא לי". נמצא כי כדי שהאדם ייושע עליו להשתחרר מפחדיו, ולעבור מ"מוחין דקטנות" ל"מוחין דגדלות".

באדם העושה כן יתקיים הכתוב (תהילים ל"ב, י'): "הבוטח בה' – חסד יסובבנו".

מוחין דקטנות הם שלב מקדים

רבי לוי יצחק מבאר כי אי אפשר לדלג על שלבי הסולם. "מוחין דקטנות" הם לעולם שלב לפני ה"מוחין דגדלות" ואין לזלזל בפרוזדור כי בלעדיו לא ניתן להגיע לטרקלין. אדם לא נולד גדול אלא מתפתח עם השנים. כך גם בעבודת ה' לא ניתן להגיע מיד ל"מוחין דגדלות" אלא יש לעבוד את ה' תחילה מכוח "מוחין דקטנות" שהם המעטה החיצוני של ה"מוחין דגדלות".

עם זאת, תנוח דעתו של האדם גם בימים של "מוחין דקטנות", כי סופו של התהליך להתרחש והוא יגיע לגדלות המוחין בסופו של יום.

משל לבישת הבגד הנאה

רבי לוי יצחק ממשיך את הדברים לאדם שאביו קנה לו בגד נאה. בן קטן שאין לו דעת בא לאביו כשהוא לבוש בבגד זה כדי להתפאר בו. בן גדול, בא לאביו כשהוא לבוש בבגד זה, כדי לעשות נחת לאביו, כי יש לאב תענוג גדול לראות את בנו לובש את הבגד הנאה שרכש לו האב. בנמשל: יש בן שעובד את בוראו שלא לשמה כדי לקבל פרס, ויש בן חכם שעובד את ה' "לשמה" ורוצה שתהיה נחת לקב"ה לראותו לבוש בבגדים נאים.

"כוונת חז"ל שאמרו (פסחים דף נ' ע"ב): 'שמתוך שלא לשמה בא לשמה' היא שמתוך 'מוחין דקטנות', המשקפים את קטנות השכל של 'הבן הקטן' שעושה רק לטובת עצמו, יבוא האדם לכך שה' יחנן אותו בבינה והוא יבין שאין סיבה ותוצאה טבעית ששולטת בחייו, אלא רק רצון ה' ומתוך כך יבוא לעבוד את ה' 'לשמה' מתוך 'מוחין דגדלות'".

"נמצא מוחין דקטנות הוא לבוש למוחין דגדלות כי בלא קטנות אין יכול לבוא למוחין דגדלות"

הבגד הגדל בצל הענן

נמצא כי הבגד והמעטה החיצוני של אמונת בני ישראל, משקפים בגד חיצוני ומעטה של הסתרה שמחמתה האדם סבור כי העולם נוהג לפי כללים קבועים וטבעיים של קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה. בני ישראל הלכו במדבר מוקפים בענן המסתיר את ההשגחה העליונה וממילא הם היו שרויים ב"מוחין דקטנות". ראייתם הייתה שטחית וההשגחה הפרטית של הקב"ה הייתה נסתרת מהם. על כן, הם סבלו מדכדוכה של נפש. אכן, אדם יכול לחיות בעולם קסום של ניסים והשגחה פרטית ועם זאת לחשוב שזה מדרכו של עולם ו"ככה זה צריך להיות". זו דרכה של "קטנות מוחין".

אבל "שמלתך לא בלתה". לבסוף, הם הבינו את פנימיות הדברים והחלו להאמין בקיומם של תהליכים המונהגים בידי שמיים. המעטה החיצוני הפך לתוכן פנימי. הדיכאון והמורא פינו דרכם לאמונה שלמה ולביטחון מלא. הבגד החיצוני גדל והם עברו מחיים של "ראש קטן" ומוחין דקטנות, לתוכן פנימי ו"מוחין דגדלות" המבטאים אמונה יוקדת כי ה' לבדו מנהיג את כל הבריאה.

הנה כי כן, יש לצלוח את הענן שבתוכו אנו צועדים במשעולי החיים – ולעטות בגד חדש.

"הבגד" הישן מבטא ראיית מציאות שטחית וחיצונית (כמו בגד לגוף) לפיה "עולם כמנהגו נוהג" על פי קשר טבעי בין מעשה לתוצאה. ראייה זו משקפת "מוחין דקטנות".

מי שזו דרך הילוכו שרוי במורא והוא מדוכא בעת שגלי המציאות סוערים ומתרחשים מאורעות חיים, שהוא לא מבין את פשרם. אבל "שמלתך לא בלתה". אפשר לסלק את ענן החשיכה ולעבור לבגד הנלבש "לשמה" ולחיים ברי משמעות רוחנית שתכליתם ליצור הנאה למלך. בני ישראל בשלו לראות את המציאות בראייה מהותית ובוגרת, מתוך "מוחין דגדלות". הם עברו לחיות על פי אמונה הרוואה את פנימיות התופעות ומבינה כי הקב"ה מנהל לבדו את עולמו, וממילא "לא אירא ולא אפחד כי עזי וזמרת י-ה ה', ויהי לי לישועה".

פרשת ראה

מלעיל ומלרע

מי מקלל?

לאדם ניתנת בחירה בין טוב לרע ובכך הוא מביא על עצמו תוצאות הנגזרות מבחירתו.

הכתוב אומר (דברים י"א, כ"ו): "ראה אנכי נותן לפניכם היום, ברכה וקללה". התוצאה החמורה הנובעת מכוח אי קיום מצוות ה' נקראת "קללה". אם אדם בוחר בחטא, לא זו בלבד שלא תחול עליו ברכה אלא שתחול עליו קללה. ברם, שהדבר לא מובן. מי מקלל? הקב"ה?

מי יוצר רע

הכתוב ממשיך ואומר (שם, ל', ט"ו): "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, ואת המות ואת הרע". ובכן, כיצד נוצר רע בעולם? הן הבריאה הסתיימה בששת ימי בראשית ומאז (קהלת א', ט') "אין כל חדש תחת השמש". בבריאת העולם כתוב בתורה כמה וכמה פעמים (בראשית א', ד'-י'-י"ב-י"ח-כ"א-כ"ה): "וירא אלוקים כי טוב".

לא נאמר ולו פעם אחת כי נברא משהו שהוא רע. אם כן, מהיכן צץ לפתע הרע?

מפי עליון לא תצא הרעות

הקב"ה הוא הטוב המוחלט בכל הווייתו. מדבר טוב נובעים רק דברים טובים ולא נובע דבר רע. על כן אומר הכתוב (איכה ג', ל"ח): "מפי עליון לא תצא הרעות" ומכאן מסיקים חז"ל כי הקב"ה אינו מביא רעה לעולם. הרב משה חיים לוצאטו בספרו "דרך ה'" (חלק א', פרק ה') מבאר כי מקור כל הטוב שבעולם הוא הארת פנים מאת

ה'. סיבת כל הרע שבעולם היא הסתר פנים ו"העלם הארתו". אולם חז"ל אומרים (בראשית רבה ג'): "אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה אלא על הטובה". כלומר, הטוב בא מאת ה', אבל הרע לא נשלח על ידו ואין הקב"ה מחשיך מאומה. האדם החוטא הוא הבוחר לצאת מן המקום שבו שורר האור למקום של חושך והסתר הפנים. כיצד אומר אפוא הכתוב שהקב"ה הציב בפני האדם רע, כשם שנתן לו את הטוב?

מהו רע?

בבריאת העולם נאמר בסופו של יום: "וירא אלוקים כי טוב" מלבד ביום השני לבריאה.

חז"ל מבארים במדרש (בראשית רבה ד, ו'): "מפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום השני לפי שלא נגמרה מלאכת המים. לפיכך כתוב ביום השלישי שני פעמים 'כי טוב', אחד למלאכת המים ואחד למלאכת היום".

הרמב"ן (בראשית א, י') מבאר כי המונח "וירא אלהים כי טוב" – הוא קיומם בחפצו. והעניין כי כאשר הלבישם הצורה הזו חפץ בהם והיה הקיום". כלומר, דבר טוב הוא מה שמגשים את רצון הבורא בשלמות. מה שאינו שלם אינו טוב. מכאן יש להסיק כי המונח "רע" אינו ביטוי לדבר שלילי, אלא לדבר שעדיין אינו שלם.

צריך להשלים אותו ולהביאו לשלמות. על כן הוא "רע" מלשון רעוע.

אין רע בעצמותו יש רק דבר שבחרו להרע באמצעותו

בהתאם לכך נמצא, כי יש דברים נשגבים ושלמים שהם טובים במהותם, ויש דברים נמוכים יותר שלא הגיעו לשלמות וביד האדם להשלים אותם. בדברים גבוליים אלו הבחירה ביד האדם, להשלים את המלאכה ולהביאם לדרגת טוב, או להשתמש בהם באופן פגום ורעוע. באמצעות דברים אלו ביד האדם לערער את הטוב ולהרע. אכן אין בעולם דבר שהוא רע במהותו. יש רק דבר שמשתמשים בו לא טוב. נמחיש את הדברים:

יש חפצים המצויים בדרגה נעלה כמו תפילין ומזוזות. יש בהם קדושה. הם בבחינת טוב.

יש חפצים נמוכים יותר, שהם חפצי חולין, כמו מטאטא. בחפצים אלו אין כל רע. האדם יכול לנקות באמצעותם את ביתו ולהכינו לעבודת ה'. אפשר אף להשתמש

בהם כדי ליירא ילד ולחנכו למעשים טובים. אך אפשר לעשות באמצעות המטאטא מעשים רעים אם מכים בו את הילד. הקב"ה לא ברא את הרע. אך האדם משתמש בדברים ה"נמוכים" הטעונים השלמה, באופן שמרחיק אותם משלמותם ואף מרע.

מלעיל ומלרע

יש הבחנה בין "מלעיל" מה שבא מלמעלה, לבין "מלרע" – מה שבא מלמטה. מה שבא מלמטה לא נקרא "מלתתא" (מתחת) אלא "מלרע". חז"ל אמרו בזוהר (חלק א' דף מ"ט עמ' ב') כי הטוב בא מלמעלה והרע בא מלמטה. הרע נובע מלמטה – **מן האדם**. אין תכונות רעות. יש תכונות **שהאדם** משתמש בהם באופן רע. אין חפצים רעים. יש חפצים **שהאדם** משתמש בהם להרע. אף אין בני אדם רעים. יש בני אדם שבחרו להיות רעים. האדם הוא שבוחר לקחת דבר שאינו שלם, להרחיקו משלמותו ואף להשתמש בו באופן רע.

ברכה וקללה

ה"אברבנאל" בפירושו לספר במדבר (פרק ו') מבהיר כי יש שלושה סוגים נפרדים של מעשים הנכללים במילה "ברכה": **שפע ורוב טובה המורעפת על אדם** – מעין מה שנאמר (משלי י', כ"ב): "ברכת ה' היא תעשיר" או הכתוב (בראשית כ"ד, א'): "וה' ברך את אברהם בכל". **הלל ושבח** – זו הברכה שאדם מברך את אלוקיו, כפי שנאמר (דברי הימים א', כ"ט, י'): "ויברך דוד את ה'" או הכתוב: (תהילים ל"ד, ב'): "אברכה את ה' בכל עת, תמיד תהילתו בפי". אדם כמובן לא משפיע שפע לאלוקיו ופשר המילה "ויברך דוד" הוא הלל ושבח. **תפילה** – זו ברכתו של אדם אחד את זולתו שהיא בגדר תפילה לה' ובקשת רחמים שה' ישפיע מברכתו. כך למשל בברכת כהנים אין הכהן משפיע שפע משלו על עם ישראל וגם לא מהלל אותו. הכהן מתפלל על עם ישראל. משום כך נאמר (במדבר ו', כ"ג): "אמור להם" – האמירה לכהן היא: אל תשווה בנפשך כי אתה עושה בעצמך דבר כלשהו. האדם רק מתפלל וה' הוא המברך בשפע.

בידי האדם אין יכולת לברך באופן שיביא להרעפת שפע. האדם יכול רק להתפלל שהקב"ה ישפיע מן הטוב המצוי בידיו. אבל, יש בידי האדם להביא על עצמו קללה, עת שהוא סוגר את ה"חלון" ומונע להשלים את הכלים הרעועים והשרויים בבכי רע כדי שה' יביאם למצב של טוב.

הנה כי כן, טוב הוא דבר שלם, שעושה את רצון יוצרו בשלמות. רע הוא דבר רעוע הטעון השלמה. הקב"ה יצר את הטוב ובידו לברך את האדם בשפע גשמי ורוחני. אך לאדם ניתנה הבחירה ועימה ניתנה בידו גם הממשלה בדברים הטעונים השלמה.

האדם יכול להביאם לכדי שלמות אם ישתמש בהם לטובה. האדם גם יכול להביאם להחטאת מטרם ואף להשתמש בהם לעשות כל רע. אך הם לא נבראו רעים ואינם רעים בהווייתם.

הרע נעשה ע"י האדם. "מלמטה". מלרע. הטוב הוא מלמעלה – מלעיל!

פרשת שופטים

כשנעשה דין למטה לא נעשה דין למעלה

השיפוט ניתן לאדם

הדין שבין אדם לחברו הופקד בידיים אנושיות. מלכתחילה אין הקב"ה "עושה סדר" בעצמו ואינו מציל עשוק מידי עושקו אלא מצווה עלינו לעשות כן באמצעות מערכת משפט. כך נאמר (דברים ט"ז, י"ח): "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק". על כך אומרים חז"ל במדרש, (דברים רבה ה', ז'): "אמר הקב"ה כשאתם שומרים את המשפט ואת הדין אני גבוה, שנאמר (ישעיהו ה', ט"ז): 'ויגבה ה' צבאות במשפט', ואני משרה שכינתי ביניכם, שנאמר (שם): 'והאל הקדוש נקדש בצדקה', ואני גואל אתכם, שנאמר (שם נ"ו, א'): 'כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות'."

מדוע צריך הקב"ה בני אדם כדי לעשות משפט

הפקדת השיפוט בידי אדם מעוררת שלושה קשיים:

- א. כיצד הפקיד הקב"ה את השיפוט בידי אדם, הן האדם מועד לטעות, ולו מכיוון שהוא אנושי, מוגבל בראייתו ואינו יודע מה קרה באמת.**
- ב. מדוע אין השופט כל הארץ עושה משפט בעצמו? מה צורך לו להיזקק לשופטים בשר ודם כדי להנהיג את עולמו?**
- ג. ברור שלאדם יש בחירה להיטיב או להרע. אבל, למה נמסר בידי אדם השיפוט ביחס למי שבחר ברע?**
- ד. חז"ל אומרים מצד אחד "כשאתם שומרים את המשפט ואת הדין – אני גבוה". מצד שני כאשר נעשה דין בידי בתי הדין נאמר "ואני משרה שכינתי ביניכם". האם הקב"ה גבוה דווקא כשהוא בינינו?**

הקורא לדין על חברו

אדם אינו רשאי לבקש מהקב"ה שידון את חברו. הגמרא במסכת ראש השנה (דף ט"ז עמ' ב') אומרת: "כל המוסר דין על חברו הוא נענש תחלה, שנאמר (בראשית ט"ז,

ה': 'ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך'. חז"ל אומרים כי כתוצאה מכך נפטרה שרה קודם לאברהם ונאמר (שם כ"ג, ב'): "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה". מה פשר הדבר? הרי הקב"ה הוא השופט כל הארץ. מדוע אין לפנות אליו ולבקש כי יעשה משפט?

כל שחברו נענש על ידו

יתרה מכך מצינו במסכת שבת (דף קמ"ט עמ' ב'): "כל שחברו נענש על ידו – אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה". מדוע? הרי הוא לא העלה טרוניית שווא, אלא התלונן על עוול שנעשה לו ומחמת כך הקב"ה בחן את הדברים ומצאם צודקים ומשום כך העניש את האיש אשר פגע בזולת. מדוע אם כן מענישים גם את הקורבן?

על ידך נהרגו ואתה נכשל

הדברים מגיעים לשיא עת שאנו מוצאים במסכת סנהדרין (דף צ"ה עמ' א') כי דוד המלך לקה מחמת מה שקרה בנוב עיר הכהנים. הכתוב אומר (שמואל א', פרקים כ"א–כ"ב) כי דוד נרדף ע"י שאול המלך. אחימלך שלא ידע מכך נתן לדוד, שהיה חתן המלך, לחם, לו ולאנשיו, וכן נתן לו את חרב גולית. דואג סיפר על כך לשאול ובעקבות כך ציווה שאול להרוג את כל אנשי נוב עיר הכהנים. דואג הוציא את הדברים אל הפועל. כתוצאה מהרג זה מתו שאול המלך ושלוש בניו, ומת דואג. אבל, הגמרא מציינת כי גם דוד נענש. חז"ל מביאים את הכתוב (שמואל ב', כ"א, ט"ז): "וישבי בנוב אשר בילידי הרפה ומשקל קינו שלש מאות משקל נחושת והוא חגור חדשה, ויאמר להכות את דוד". חז"ל אומרים: "מאי וישבי בנוב? איש שבא על עסקי נוב. אמר הקב"ה לדוד: עד מתי יהיה עוון זה טמון בידך? על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרגו שאול ושלשת בניו". רש"י מבאר: "נטרד דואג האדומי – שסיפר לשון הרע על דוד שנתקנא בו שאול, ולפי שקבל אחימלך את דוד בנוב אמר לו שאול 'סוב ופגע בכהני ה' נמצא שעל ידך נהרגו ואתה נכשל, ובחטא זה נהרג שאול ושלשת בניו במלחמת פלשתים". מה פשר הדבר: "ואתה נכשל"? במה נכשל דוד? בכך שאכל לחם? בהיותו קורבן לרדיפה? מה אשם דוד בחטאם ובעונשם של שאול ושל דואג?

אב שמספרים לו לשון הרע על בנו

חז"ל מבארים כי הקב"ה כעס על נביאים שקטרגו בפניו על עם ישראל. כך מצינו בשיר השירים רבה (א, ו') כי הנביא ישעיהו אמר (ישעיהו ו', ה'): "ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב". הקב"ה אמר לו על כך: "ישעיה, על עצמך אתה רשאי לומר (שם) 'כי איש טמא שפתים אנוכי'. נחא. אבל לומר 'ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב' אתמה? בא ותראה מה שכתוב לאחר מכן (שם, ו'): 'ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה'. אמר רב שמואל 'רצפה' – רופץ פה, רצופץ פה למי שאמר מלשונות על בני".

אב שמעניש את בנו

הקב"ה הוא אב רחום וחנון. לאבא כואב כשהוא נאלץ להעניש את בנו, כפי ששנינו במסכת סנהדרין (פרק ו' משנה ה') כי "בשעה שאדם מצטער, שכינה מה הלשון אומרת כביכול – קלני מראשי קלני מזרועי". רבי עובדיה מברטנורא מבאר: "בזמן שאדם מצטער – שפורענות באה עליו בעוונתו, השכינה קובלת ומנוודת עליו: קלני מראשי – ראשי כבד עלי וזרועי כבדה עלי". כלומר, הקב"ה אומר כי לא קל לו להעניש את בנו, וראשי כבד עליי כביכול מצער ועוגמת נפש. ודוק, מדובר בעונש הניתן לרשעים, והמשנה ממשיכה ואומרת: "אם כן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך קל וחומר על דמם של צדיקים". נמצא כי עונש לרשע מסב צער לשכינה.

שנוא מי שגורם לענישה של בן

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין בספרו "שמירת הלשון" (שער הזכירה פרק ב') מבאר כי אחד הטעמים לאיסור לשון הרע נעוץ בכך שכאשר באים לאבא ומספרים לו דברים רעים על בנו, הוא נאלץ להעניש את הבן, אך יש בליבו על המלשין שהביאו להעניש את בנו.

זו גם הסיבה שנענש מי שמחמתו נעשה דין שמיים בזולת. נכון שהוא הלן על מצוקה שלו ואינו אשם במאומה. אבל, בסופו של יום הוא אחראי לכך שהקב"ה נאלץ להעניש את מי שהוא אוהב. על כך נותנים את הדין.

כשנעשה דין למטה לא נעשה דין למעלה

מה עושים אם כן, כשנפגעים ממישהו הגורם עוול? ומה עושה חברה שבה נוצר צורך להציל עשוק מידי עושקו? אי אפשר כמובן להותיר את העוול על מכונו. הקורבן סובל וזועק.

אך אם הקורבן יפנה לעשיית דין שמיים, הוא יגרום לענישה ולכאב של האב שמעניש את בנו, וממילא יסבול גם הקורבן.
יש מוצא!

"שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך".
על כך אמרו חז"ל במדרש דברים רבה (ה', ה'): "אם יש דין למטה אין דין למעלה, ואם אין דין למטה יש דין למעלה". משנעשה דין ע"י בני החברה האנושית המסתדרים ביניהם, נמצא כי האב אינו מעניש את בנו במידה וידו והדין שנעשה ע"י אדם מונע את הצורך בענישה בידי שמיים.

דין מלמעלה הוא ירידה

לגבי סדום נאמר (בראשית י"ח, כ"א): "ארדה נא ואראה".
ה"מגיד" מציין כי בכתוב זה התקשו כל המפרשים הקדמונים: "מהו לשון ארדה? הלא הכל גלוי לפניו". וכי צריך ה' לרדת ולהתקרב כדי להיטיב לראות מה קרה? אין זאת אלא שבסדום עיר הרשע, לא נעשה הדין למטה, ולכן נאלץ הקב"ה לעשות דין שמיים.

השיפוט בסדום היה מעוות, כפי שמתואר בגמרא במסכת סנהדרין (דף ק"ט ע"ב) כי ארבעה דיינים היו בסדום, ואלו שמותם: שקראי, שקרוראי, זיפן ומעוות דין. הגמרא נותנת ארבע דוגמאות לדינים המעוות של שופטי סדום אלו:
מי שהכה את אשת חברו וזו הפילה את ולדה, אמרו לבעל כי ייתן את אשתו למכה כדי שיעבר אותה; מי שחתך את אוזן חמורו של חברו, אמרו לבעל החמור כי ייתן את החמור למזיק עד שתצמח לו אוזן חדשה; מי שפצע את חברו, אמרו למוכה כי ייתן שכר למכה על כך שעשה לו בטובו הקזת דם;
מי שעבר במעבורת שילם ארבעה זוזים, ומי שלא קיבל שירות ועבר במים חויב בתשלום כפול. מכיוון שזהו "המשפט" ששרר בסדום, נאלץ הקב"ה לעשות דין ומשפט מלמעלה "וזאת המידה נקראת ירידה".

מדוע קוראים לכך ירידה

הבנו כי לאדם יש עניין שהדין ייחתך ע"י בית משפט של בני אדם, כדי שהקב"ה לא יעשה דין בבניו, ולא יכעס על הקורבן שמחמתו נאלץ להעניש את בניו. אבל, במקרים שאין דין בארץ ואין מנוס מעשיית דין שמיים לשם הצלת עשוק מיד עושקו, למה קוראים לכך ירידה?
ה"מגיד" השיב על כך באמצעות משל:

מלך שלט במדינות רבות והיה עסוק בכל ענייני הממלכה. המדינות סרו למשמעתו של המלך ולכן נפנה המלך לעסוק כל העת בדרכים שתכליתם להיטיב לעמו. לפתע בא אדם והעכיר את האווירה. הוא דרש במפגיע כי המלך יתעסק בזוטי דברים שבינו לחברו. "המלך הוצרך להזדקק למשפט האיש הצועק חמס, אף אם הדבר שנלקח ממנו לא היה שווה פרוטה, כי כן מידת המלכות ונימוסיה, כקטן כגדול ישמע למען ידעו כי יש שופטים בארץ. אבל, זו ירידה גדולה למלך, שהוכרח להתפנות מתקנות המדינות וממחשבתו הטהורה והזכה, כדי לשמוע את צעקת הכסיל על דבר שאין בו שווה פרוטה. מה גם שאינו כדאי וראוי המנוגע הזה שיביט המלך בפניו, ומכל שכן לבוא לארמון המלך ולסדר טענותיו בפני המלך הגדול והאדיר, ובוודאי זה נקרא ירידה".

הווי אומר כי הירידה נובעת משני דברים: א. המלך נאלץ לעסוק בזוטי דברים; ב. המלך לא עוסק בהטבה לבני עמו אלא בענישה המתחייבת מן הריב הקטנוני.

עליה כשיש דין למטה

בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" כי כשיש דין למטה אין דין למעלה והקב"ה אינו מוכרח לרדת ולהסתכל בענייני קטנות וגשמיות. 'ויגבה ה' צבאות במשפט', כי כשיש דין למטה לא זו בלבד שהקב"ה לא נאלץ לעשות דין בבניו, על כל הכאב הטמון בכך, אלא שהקב"ה לא קוטע את ההטבה לעולם בעיסוק בענישת בני אדם שלא יודעים להסתדר ביניהם באמצעות מערכת של דין וסדר פנימיים.

הנה כי כן, צריך לעשות דין ברשעים, כדי שהעולם יהיה מתוקן וכדי להגן על אנשים מידי בני עוולה. אבל, כאשר הדין נעשה ע"י הקב"ה – הדבר מסב לו צער, שהרי הוא נאלץ להעניש את בניו. אף כשהבן "הרוויח" ביושר בדין ובצדק את העונש שקיבל, אב שסוטר לבנו סובל מכך. במקרה זה הקב"ה גם צריך לרדת מעשיית טוב לעולמו ולעסוק בענישה של יחידים.

השיפוט האנושי מונע את הקושי האמור. "כשנעשה דין למטה לא נעשה דין למעלה" והקב"ה כביכול מתעלה כשנעשה משפט צדק אנושי. על כן ניתן שיפוט לבני אדם ונאמר: "שופטים ושוטרים תתן לך".

פרשת כי תצא

שילוח של אם המחשבות

להתאכזר בשם הרחמים?

יש מצווה שקשה להבינה. הכתוב אומר (דברים כ"ב, ו'–ז'): "כי יקרא קן צפור לפניך בדרך בכל עץ או על הארץ אפרוחים או ביצים והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים, לא תיקח האם על הבנים. שלח תשלח את האם ואת הבנים תיקח לך, למען ייטב לך והארכת ימים".

מצווה זו מעוררת תמיהה חריפה.

הרמב"ן (על דברים כ"ב, ו') מבאר כי שורשה של מצווה זו הוא בדומה לאיסור שכתוב בתורה (ויקרא כ"ב, כ"ח): "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". הטעם בשני הדינים הללו: "לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם". מותר להשתמש בטבע אך אסור להרוס אותו. על כן, אסור לעשות מעין "רצח עם" – "לעשות השחתה לעקור המין". ההורג את "האם והבנים ביום אחד או לוקח אותם בהיות להם דרור לעוף – כאלו יכרית המין ההוא".

הרמב"ם במורה הנבוכים (ג', מ"ח) משווה אף הוא את מצוות שילוח הקן לאיסור לשחוט בהמה ובנה ביום אחד, ומבאר כי מטרת האיסור "בעבור שלא נתאכזר". הרמב"ם כותב כי "אין הפרש בין דאגת האדם לילדיו לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדיבור, אלא הוא מפעולת המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם".

ברם, כדי לרחם על האם, אנו מגרשים אותה מן הקן ופעולה זו כשלעצמה מתאכזרת לאם.

יתרה מכך, כשאדם מפריח את האם מביצים שהיא דוגרת עליהם, הרי שהגוף של שהחל להירקם בביצה – ימות לשווא. אי אפשר לאכול ביצה שהחל בה תהליך של הפריה ואף אם נמצאת בה טיפת דם היא אסורה עלינו באכילה. נמצא כי המשלח את האם, לקח ביצה שיכלה להניב חיים וגדע את התהליך באיבו, תוך שהוא עושה השחתה לשמה, שהוא לא יכול להנות מפירותיה.

האם שדגרה על הקן שולחה בכוח בניגוד לאינסטינקט האימהי שלה, הגוזל שהחל להירקם בביצה ימות – וכל זה נעשה בשם הרחמים?

מצווה יחידה שבאה מעצמה אל האדם

מצוות שילוח הקן מעוררת תמיהה מהותית נוספת.

במשנה במסכת אבות (פרק ד' משנה ב') מצינו: "בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה". רבי חיים מוולוז'ין בספרו "רוח חיים" על מסכת אבות מבאר, כי למצווה יש תכונה לברוח מן האדם ואילו לעבירה יש תכונה לרדוף אחרי האדם. לכן, אחרי מצווה צריך לרדוף כדי להשיג אותה ואילו מעבירה צריך לברוח אחרת היא תשיג אותנו.

כך אמרו חז"ל (מכילתא בא) כי "כשם שהמצוות צריכות שימור כך המצוות צריכות שמור ו"מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" כי "אם בעת שהיא מצויה בידך תעלים עיניך – תיכף היא תברח ממך". על כן נאמר (משלי כ"א, כ"א): "רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד". לעומת זאת, "בעבירה הוא להפך, כי היא רודפת תמיד אחרי האדם וממציאה לו את עצמה כדי שיעשנה. לכן הזהיר הכתוב שאחר המצוות ירדוף כמו אחרי אדם הבורח ממנו, ומן העבירה יברח כמו שבורח מן הרודף אחריו – ואז ינצל".

ברם, במצוות שילוח הקן האדם לא רודף אחר המצווה אלא היא רודפת אחריו ו"נקרית בדרכו". חז"ל במסכת חולין (דף קל"ט ע"ב) דרשו את הכתוב: "כי יקרא" – מלשון מקרה, והדבר בא למעט "פרט למזומן". כלומר, המצווה לא חלה כשהקן נמצא במקום ששייך לאדם ומזומן לו למצוא אותו. המצווה הזו – מזמינה עצמה לאדם. ובכן, למה השתנתה מצווה זאת מכל המצוות?

ה"מגיד" רואה במצוות שילוח האם רמז נסתר לרעיון, שהוא יסוד מוסד בעולמה של חסידות.

גר שביקש ללמוד את כל התורה על רגל אחת

במסכת שבת (דף ל"א ע"א) מצינו: "מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייר אותו ואמר לו, מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך (דעלך סני לחברך לא תעביד) – זו היא כל התורה כולה, ואידך – פירושה הוא, צא ולמד (זיל גמור)".

הלל נענה לבקשת הנוכרי ללמוד את כל התורה על רגל אחת. הכיצד? הרי זו רדידות מובהקת. התורה היא חכמת ה' וכשם שהקב"ה הוא אין סוף כך התורה היא אין סוף. כיצד ניתן אפוא לתמצת את האין סוף ולכמת אותו לרעיון אחד קליט?

הצורך בגר

חז"ל אמרו במסכת פסחים (דף פ"ז עמ' ב'): "לא הגלה הקב"ה את ישראל אלא להוסיף עליהם גרים". ובכן, מדוע נזקקים אנו לגרים? האם חסר לנו אנשים? הרי הכתוב אומר (דברים ז', ז'): "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים".

יתרה מזאת, הרמב"ם כותב (הלכות איסורי ביאה פרק י"ד, הלכה א'): "כשיבוא אחד להתגייר מן העכו"ם אומרים לו, מה ראית שבאת להתגייר? אין אתה יודע שישאל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפים ומטורפים וייסורים באים עליהם". מדוע אם כן גלינו מארצנו, כדי לאסוף לחיקנו גרים?

על כך משיב ה"מגיד" במשל.

מלך שלח את בנו למדינה אחרת כדי להביא אליו אוצר שאבד לו. הבן נאלץ להחליף את מלבושיו כדי שלא יכירוהו והביא את האוצר. בן זה עשה עבור המלך יותר מאשר בעת שהיה עומד לפניו מעוטר במלבושי מלכות.

מהמשל לנמשל: נשמות הגרים הן ניצוצות של קדושה שנפלו בשבי של קליפות הטומאה הסובבות אותם. הקב"ה חס עליהם ומבקש לפדות שבויים אלו משביים. הצדיק מסתופף במתחם המוגן שלו. הוא לא רוצה ליפול ממדרגתו הרוחנית ומבקש להיות תמיד קרוב לאדוניו לשרתו. אך המלך שולח אותו לגלות כדי שיביא לו את ה"אוצר". כך סובל הצדיק מגלות ונופל ממדרגתו, כדי לברר את ניצוצות הקדושה שנפלו בקליפות.

גיור על רגל אחת

אדם צועד במשעולי חייו ובדרכו מהמורות. יש עליות ויש ירידות. הצדיק נופל וקם. אולם, אמונתו מושרשת והוא מאמין בכל לב כי הכול לטובה, גם הירידה היא צורך עלייה, וגם ההעדר מביא להשגה. כך למשל מצינו במסכת ברכות (דף ס' עמ' ב') מעשה ברבי עקיבא שהלך בדרך ונקלע לעיר שבה לא הכניס אותו אף אחד מבני העיר לביתו. אמר רבי עקיבא כל מה שעושה הקב"ה לטובה, ולן בשדה. היו עמו חמור לרכיבה, תרנגול להקיצו משנתו ונר להאיר לו בלילה. באה הרוח

וכבתה את הנר, בא חתול ואכל את התרנגול, בא אריה וטרף את החמור. אמר רבי עקיבא: כל מה שעושה הקב"ה לטובה. ואכן, הסתבר כי באותו לילה תקפו אויבים את בני העיר ולקחו אותם בשבי. אילו היה רבי עקיבא לן בעיר היה נלקח בשבי. כמו כן, אילו היה נרו דולק היה הגייס רואה אותו, ואילו היה החמור נוער או התרנגול קורא היה הגייס בא ושובה אותו. כך התברר בדיעבד. אך רבי עקיבא לא חש מלכתחילה במהמורות שבדרך, מכוח אמונתו המוחלטת בקב"ה. אבל, גר ובעל תשובה מתקשים להסתגל לימים של ירידות ונפילות. על כן ביקש הגר משמאי הזקן להתגייר וללמוד את התורה כשהוא עומד על רגל אחת וממילא ניצב על עומדו, בלי ללכת למחוזות של ספק ובלי להכיר מציאות שהיא דו ערכית וטעונה פרשנות כדי שאפשר יהיה לראות בה את הטוב.

דחפו באמת הבניין

שמאי הזקן דחף את הגר כלפי מטה. הוא הסביר לגר כי אמונה נבחנת דווקא בימים שקשה ומר והחיים לא מאירי פנים. הנפילות הן נקודות המבחן והן "אמת הבניין" שממנה נבנה האדם, כי עליה מושתתת האמונה. אי אפשר לרצות להיות רק "צדיק וטוב לו". לעיתים האדם הוא בבחינת "צדיק ורע לו". על כן נאמר (תהילים צ"ב, ג'): "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך – בלילות". מאמינים גם כשסגרירי וחשון. אדרבה, נאמנות נבחנת בכך שאדם צועד אחרי אהובו, גם כשהדבר לא הגיוני, וגם כשקשה ואף רע ומר. שמאי לא קיבל את הגר שביקש לעמוד במקומו ולהישאר נטוע במציאות אחת טובה, שבה לא יחוה ניסיונות אמוניים. בעיני שמאי זו אינה גירות, שהרי אמונה מותנית – אינה אמונה.

מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך

הלל גייר את הגר הזה והסביר לו מדוע הצדיק נופל. הנפילה של הצדיק נועדה להפגיש אותו עם נופלים אחרים, שהוא ימצא במחיצתם ובעלייתו – ייקח אותם איתו. מובן כי הצדיק סובל במקום הירוד שאליו הגיע. הדבר שנוא עליו. הוא מבקש לטפס ממנו למעלה. אך את המצב ששנוא עליו – אין הוא יכול להותיר לחבריו. גם הם זקוקים לעלייה זו משביים. לכן, כשהוא עולה הוא מעלה אותם עימו. אדרבה, הוא מלכתחילה נפל וגלה למקומם, כדי לפגוש אותם, להכיר במצוקתם ולהשפיע עליהם. אילו לא נפל הצדיק ממדרגתו – לא הייתה עלייה לרשע שלידו. הלל הסביר לנוכרי כי כשהוא מתגייר, עליו לקבל גם את הנפילה העתידית יחד עם העלייה הרוחנית. הוא אף רמז לו "כשהיית אתה

במדרגה רעה הוצרך אדם טוב ליפול כדי שיעלה אותך, לכך צריך גם אתה ליפול – כדי להעלות את זולתך".
מי שמקבל הסבר זה – מוכן גם לנפילה ומתגייר בלא תנאי.

שלח תשלח את האם

במצוות שילוח הקן מסתתר רעיון נשגב זה:
"שלח תשלח את האם" – "האם מבטאת את שורש המחשבות הזרות".
"הבנים תיקח לך" – "דבק עצמך במידת אהבה ויראה טהורה, כאילו לא נפלת".
הציפור שאותה יש לשלח היא ציפור הנפש הנודדת למחוזות לא טובים. והרמז לאדם הוא כי לכל אחד יש תכונות שונות, כגון אהבה ויראה. הן מסוגלות להביא אותו לגבהים של הישג, של רגש טהור ועבודת ה'. אבל, יש גם נפילות. אהבה רעה שסטתה מדרכה מביאה לגילוי עריות. יראה שטעתה בדרכה מביאה לפחדים ולדיכאון. משעולי החיים מובילים אדם למצבים שבהם הוא נפול וירוד גשמית ורוחנית. הנפילות נתפסות אצל האדם כדבר טרגי. ירידה גוררת ייאוש ולפעמים האדם חושב מחשבות של הבל שיש בהן ספקות באמונה ואף הרהורי כפירה. על כן יש להבין כי הנפילה אינה סטייה מן הדרך אלא חלק מן הדרך. הנפילה מביאה להישג. אצל האדם עצמו ואצל אלה שפגש בדרכו וגרר למעלה עימו. "ה' צדיק יבחן, שבוחן אותו ומשליך אותו לעולמות רעים כדי שיעלה אותם לה' וחשוב הוא אצל הקב"ה מאד".
על כן, אל לו להתיימש מעצמו על כי נפל. על האדם לנצל את מצבו כדי לעלות ולהעלות את הסביבה כולה.

הנה כי כן, מצוות שילוח האם מורה לאדם לשלח מעליו את העיסוק בשורש הדברים. לא הכול מובן ולא את הכול אפשר להבין. מחשבה שרואה בנפילה טרגדיה יש לשלח. להרחיק.
נסתרות הן דרכי ההשגחה. נפילות אינן הסתר פנים. הן ניסיון. יש להן תכלית. אסור לאדם להתיימש כתוצאה מנפילה. ייקח נא האדם את "הבנים" הנובעים מן האמונה, את התכונות של אהבה ויראה ואת הפרטים המעשיים שבהם הצטווה. יקיים נא אותם בדבקות. בלי לשאול שאלות. באמונה יוקדת!

פרשת כי תבוא

בין מחשבה למעשה

מה ההבדל בין ברכה בעיר לברכה בשדה?

הכתוב מעטיר ברכות על ראשו של מי שהולך בדרכי ה' ובכלל זה נאמר (דברים כ"ח, ג'): "ברוך אתה בעיר, וברוך אתה בשדה". ברם, שברכה זו אינה מובנת כלל. רבי משה אלשיך שואל האם היה מקום לחשוש שברכת ה' היא תלוית מקום ומי שיצא מהעיר לשדה הפסיד את ברכת ה' אליו? "מי לא ידע כי אשר הוא מבורך בעיר שגם כי יצא אל השדה לא הפסיד את הברכות?" אכן, מדוע בחר הכתוב לומר רק כי הברכה היא בין בעיר ובין בשדה ולא כתב כי הברכה היא בין בעמק ובין בהר, בין בקיץ ובין בחורף, בין כשקר ובין כשחם, בין כשהאדם ער ובין כשהוא ישן? אין זאת אלא שברור כי ברכת ה' אינה תלויה בזמן, מקום, ונסיבות חיצוניות שונות.

אם כן, מה החידוש שברכת ה' תהיה גם בבית וגם בשדה? וכי יש הבדל בין עיר לבין שדה מבחינת ברכת ה'? הרי הקב"ה נמצא בכל מקום. ה"מגיד" רואה בעיר ובשדה ביטוי לרעיון נשגב הנוגע למעבר שחל ברעיונות האדם כשהם עוברים מהחלק העיוני לחלק המעשי.

בין מחשבה למעשה

המחשבה עוסקת באידיאל. בתחום המופשט אין אנו רואים פגמים. בעולם מופשט יש שלמות. אבל, בעולם המעשה השמיים עוטי עננים, הקרקע לעיתים חרבה וסדוקה ועולים ממנה קמשונים ויבִּלִית. בגוף יש פגמים, עור מתקמט ובלה, ואף מעלה פצעים ונגעים מעת לעת. אכן, במציאות פיסיית אין שלמות.

באדם הכי יפה – נמצא נקודות פגומות אם נביט בו מקרוב מדי, עם זכוכית מגדלת.

כדי להגיע ליופי מושלם צריך להתעלם מהמציאות. להתרחק ממנה, ואף לכסות אותה. לאפֵּר אותה.

כך למשל מצינו במשנה במסכת נדרים (דף ס"ו ע"א): "מעשה באחד שנדר הנאה מבת אחותו. הכניסוה לבית רבי ישמעאל ויפּוּה. אמר לו רבי ישמעאל בני מזו נדרת? אמר לו לאו. והתירה רבי ישמעאל. באותה שעה בכה רבי ישמעאל ואמר בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן". האיפור והצבע משנים את מה שהאדם רואה. אם הוא חושב על אידיאל – הוא רואה יופי. אך אם הוא מסיר מסכים ונתקל במציאות הפיסית כהווייתה, הרי שהוא מתאכזב. האידיאל נמצא בהפשטה ואילו המציאות לעולם פגומה וסדוקה. אין מציאות אידיאלית. על כן, כאשר אדם עובר מאידיאלים מופשטים לביצוע מעשי, הוא עובר מעולם שכולו טוב להתמודדות עם חסרונות ופגמים.

ההתלהבות מתקררת

אחד מגדולי תלמידיו של ה"מגיד", רבי זאב מז'טומיר בספרו "אור המאיר" (על פרשת קרח) עומד על המעבר מן השלב שבו האדם קיבל על עצמו לעשות טוב, אל השלב שבו הוא מגיע לעולם המעשה. בשלב זה ההתלהבות מתקררת, גוועת, מתפוגגת, והאדם מתפכח מחלום טוב וורוד, ופוקח את עיניו למציאות קרה וחשוכה. כל ההחלטות הגדולות וההבטחות המתלהמות הופכות לגחל לוחש, עמום וכבוי.

"אור המאיר" כותב כך: "לפעמים כשאדם מקושר בפנימיות מחשבתו אל הבורא ברוך הוא, בעוסקו בתורה ותפילה, ומקבל אז בסוד מחשבתו לעשות טוב מהבא בידו, בכל נפשו ומאודו, ואז אש תבערה בוער בקרבו, לעשות מלאכתו קודש לה' בכל מאמצי כחו, וכל מה שיזדמן לפניו לא יעזבנו, וכמעט במסירת הנפש. אבל! אחר כך בצאת מחשבתו מן הכח אל הפועל אל בחינת העשייה, הוא מתקרר מהתלהבותו, ואז העבודה רפויה בידו".

תרומה מתאיידת

רבי זאב מז'טומיר נותן דוגמא לכשל מעשי הנובע מן הדברים. כאשר אדם מתלהב הוא מסוגל לחשוב בליבו ולהחליט לתרום סכום גדול. סכום שיכול לשנות מציאות. סכום שיש בו הצהרה על סדרי העדיפויות בעולמו של

הנותן. אבל, אחרי החלום באה התפכחות. התלהבות היא רגש עראי וחולף. כשעובר הזמן, האדם פוקח את עיניו, צועד בשבילי המציאות הפיסית והאידיאל מתנפץ. היצרים גואים. סדרי העדיפויות משתנים. התכונות הגשמיות מתחזקות ובהן הנטייה לעצלות, לקמצנות, לביקורתיות, לאגואיסטיות, לאהבת הממון, והתוצאה היא שההבטחות הגדולות מתאיידות והתרומה מתגמדת, מצטמקת ולעיתים – בטלה כליל.

"תן עיניך וראה, כשנופל במחשבות אדם התעוררות והתלהבות לעבוד עבודת בוראו, לעשות אחת מהנה מהמצות, לקיים (דברים ט"ו, י"א): 'פתוח תפתח את ידך' וכי"ב, עיניך תראינה תיכף שעולה על רוחו ונדבה לבו ליתן צדקה, הענין במעט רגע שנאצלה ממחשבתו מפנימיות לבו, ליתן צדקה, אזי בשעה קלה הוא ורצונותיו חד הם עם עומק מחשבתו, ואין מעצור לרוחו, וכמעט אינו ברשות עצמו, כי אם ידו פשוטה ליתן תיכף ומיד, והרגליים ממהרים לרוץ ולרדוף צדקה, ופרטי האיברים מקושרים ומחוברים בקשר אמיץ וחזק למחשבה הנאצלה, למהר יחיש מעשהו להוציא מכח אל הפועל, לנוכח התקשרות האיברים אל מחשבה הנאצלה. וכל זה תיכף ומיד שנאצלה המחשבה ונדבה רוחו ליתן צדקה. מה שאין כן בהמשך הזמן. נופל מעט מעט מהתעוררותו הקדומה, וכל עוד שנמשך הזמן מתרפה יותר ונופל בעצלות, ומתחיל להרגיש תנועות ידיו ורגליו, עד שנופל בספיקות אם ליתן או לאו, ולפעמים יפול הנופל עד שחוזר ממחשבתו הקדומה וקופץ ידו".

תפקידו של היצר בעולם שיש בו בחירה

מה גורם לאדם להתקרר? רבי זאב מז'טומיר מבאר כי במעבר מן האידיאל המופשט אל המציאות הגשמית ועולם המעשה, האדם עובר משכל לגוף. בעת שהאדם עושה מעשה הוא משתמש בכוח הבחירה שבידו, והבחירה נובעת מכך שבאדם יש לא רק יצר טוב אלא גם יצר רע.

יצרו של האדם גואה כשהוא מבקש לממש רצונות טהורים ומופשטים.

"בעשייה – הרע מרובה על הטוב, והרבה מונעים יש בידי יצרו להציבו על דרך לא טוב, ומקריים את מחשבתו לבלתי עשות טוב, להוציא מחשבתו קודש אל גמר הפעולה".

הבנת התהליך

האדם מחויב אפוא להבין כי אם יש לו אידיאל והוא חושב מחשבות נעלות, מתלהב ומקבל על עצמו לעשות דברים נשגבים, אלו זיקוקי אור שיכבו ברגע

שיפגוש את יצרו הרע בעולם המציאות כשיבקש לממש וליישם את האידיאל. לפתע יגלה כי המציאות נראית כעורה וכהה, הרגש קהה וכבוי, ורק היצרים ילחטו ויתקוממו. זהו תהליך שצריך להיות מודע לו **מראש** ולהתמודד עימו.

תפילה לברכת ה' שהנר לא יכבה

מה יעשה האדם כדי לשמר את הרגשות הזכים גם בימי השגרה במעבר מרוממות הרוח לאפרוריות החומר? מי שמודע לתהליך מיישם את ההבטחות **מהר**, בעודו ניצב אחוז שרעפי קדושה וטהרה. אבל, לפעמים אין המדובר בהבטחה לעשות מעשה חד פעמי אלא בהתעוררות הלב לשנות דברים באופן מתמשך. כדי שנו קדושת האדם הדולק בעוצמה ברגעי התעוררות הנפש לא יכבה בבואו להאיר עימו את חיי המעשה, נחוצה תפילה לברכת ה'. אכן, ברכה היא לאדם כשהוא נשאר תם וזך גם כשהוא יוצא מן הבית אל השדה, מן האידיאל המופשט אל עולם המעשה.

ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה

עתה בשלים אנו להבין את ביאורו של ה"מגיד" לכתוב: "ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה". ה"מגיד" מבאר כי המילה "בעיר" באה מן המילה "עיר", מלשון התעוררות הרוח. המילה "שדה" מבטאת את שדה הקרב, שבו מתמודד האדם עם מציאות חיצונית.

"ברוך אתה בעיר" – שתהיה מבורך בהתעוררות המחשבה שלך, כשתתעורר מחשבתך אל עבודת ה' לעשות המצוה בגודל השלימות על הצד היותר טוב והאפשרי.

ברוך אתה בשדה – רמז לגמר המעשה בבחינות עבודת השדה והכרם, דהיינו שאף על פי כן אני מברכך ומבטיחך, שתהיה גמר פעולתך בקיום מצות ה' על תכלית השלימות והיופי והזדככות מכל סיג ופגם כמו שהיה תחלה בהתעוררות מחשבתך.

כלומר, הברכה היא כי האדם יחוש בשדה המציאות את להט הקדושה שאחז בו בעת שהיה אפוף בהתעוררות הרוח. הברכה היא שהאדם יישם את האידיאל – גם במציאות החיים.

הלכה מהלכות הספד

בהתאם לרעיון זה מובן פסקו של השולחן ערוך (יורה דעה סימן שמ"ד סעיף א') כי כאשר מספידים אדם "מזכירים מדות טובות שבו, ומוסיפים בהם קצת, רק שלא

יפליג". לכאורה, אם אסור לשקר ביחס לאדם בדרכו לעולם האמת, מדוע מותר "לשקר קצת" ולהוסיף "קצת" על שבחיו האמיתיים? אין זאת אלא, שכל אדם מייחל להשיג בחייו לכל הפחות קצת יותר מכפי שהשיג בפועל, וההתמודדות עם יצריו השילה ממנו את ההגשמה של חלק ממה שרצונו האלוקי שאף אליו. במסכת אבות דרבי נתן (פרק כ"ב) שנינו: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, שנאמר נעשה ונשמע". לנוכח הפער בין יצרו של האדם, הבא לידי ביטוי ב"נעשה", לבין מהותו האמיתית של האדם הבאה לידי ביטוי ב"נשמע", נמצא כי האדם הוא בדרך כלל גדול ממעשיו, אלא אם כן היו מעשיו מרובים מחכמתו שאז אין צורך להוסיף עליו קצת, בעת שמשבחים ומספידים אותו. הווי אומר כי בהספד על אדם אין אנו מציירים את מעשיו בלבד, אלא את שיעור קומתו בכלל. על כן הלכה היא, כי ניתן להוסיף קצת על מה שעולה ממעשיו, שכן בכך מצטייר האדם כפי שהיה – באמת.

הנה כי כן, אדם חי בשני עולמות. מוחו משוטט בעולם מופשט, רוחני, אידיאלי, טהור וזך. רוחו נמצאת בעולם שכולו טוב. אך גופו מהלך בקרקע המציאות, שרחוקה משלמות ורוויה בפגמים, במציאות גם האדם עצמו רווי ביצרים גשמיים ומונע מרצון להגשים מאוויים אישיים, של תאוות לעונג, נוחות והנאות. במעבר בין העולמות נופלים הכוכבים והאורות כבים. הבטחות ורצונות שאדם קיבל על עצמו ברגעים נעלים, אינן מתגשמות כשהוא עובר מקודש לחול, מאור לחושך, משבת וימים טובים לימי המעשה. מבורך הוא האדם שהרוחניות אופפת ומקיפה אותו בכל מקום ובכל זמן ומצבו בעת התעוררות הנפש ("בהיותו בעיר") נשמר גם בצאתו אל קרקע המציאות ("בהיותו בשדה"). זו עומקה ויופייה של הברכה: "ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה".

פרשת נצבים

להתחנן או לכונן

נסתרות במישור ההבנה

הכתוב אומר (דברים כ"ט, כ"ח): "הנסתרות לה' אלהינו, והנגלות לנו ולבנינו עד עולם, לעשות את כל דברי התורה הזאת". רבינו בחיי מבאר את הכתוב, בהתאם למה ששמע בשם הרמב"ם, כי בתורה ובמצוות יש רבדים רבים, עומקים אין סופיים וכוונות טמירות ונעלמות. אך יש רובד של פשט פשוט. רובד זה אמנם פשוט אך הוא חשוב מאוד, שהרי הכלל הוא שאין מקרא יוצא מדי פשוטו. אדם אינו יכול להסתפק בהבנת שורשם הנשגב של הדברים ועליו להתמקד בפשט שלהם ובעשייתם באופן פיסה.

"הנסתרות לה' אלהינו – יאמר: סודות התורה הנסתרים וטעם המצוות לשם יתעלה הם. ואם יזכה אדם שייקח אזנו שמץ מהם בידיעת שורש המצווה ועיקרה בנסתר שבה – אל יפטר בכך מן הנגלה שלא יעשה המצווה בעניין גופני. אל לו להימנע מזה, שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות".

ברם, מדוע נקראים רבדי ההבנה העליונים בתואר "הנסתרות לה' אלוקינו"? וכי אין בני האדם אמורים להיחשף לנסתרות אלו, אם אך יעפילו לדרגות עליונות של טהרה, קדושה והפשטה? הרי הקב"ה נתן לנו את התורה בהר סיני.

נסתרות באהבת ה' ויראתו

בזוהר (חלק ג' דף ק"ג ע"א) דרשו חז"ל את המילה "הנסתרות" כמתייחסת "ליראה ואהבה, שהם במוח ובלב, בחלל הגוף ובראש. והנגלות – התורה והמצווה, שהם בגוף ובראש מבחוץ".

בזוהר מבואר "יסוד הדבר כך הוא ודאי, שאם האדם פוחד מהקב"ה או אוהב אותו – את זה לא יודע אדם אחר, משום שזהו דבר שלא התגלה אלא בינו לבין קונו. אבל אדם שמתעסק בתורה ומתעסק במצוות עשה – זה גלוי לכל אדם".

ברם, שאם כן מה בא הכתוב לחדש? הן ברור וגלוי לנו כי מה שאדם חושב במוחו ומה שהוא מרגיש בליבו – נסתר מבני אדם אחרים ונגלה רק לקב"ה. הכתוב אומר (שמואל א', ט"ז, ז') כי "האדם יראה לעיניים וה' יראה ללבב".

מהו אם כן המסר שעלינו להפיק מכך שהנסתרות הן לה' אלוקינו?

תפקיד המילים וכוחן

ה"מגיד" מלמדנו כי לתפילת האדם יש שני תפקידים: א. לבקש ולהתחנן. ב. ליצור ולכונן.

לשם הבנת כוח היצירה שניתן לאדם בתפילותיו, נעמוד על תפקיד המילים וכוחן:

א. הקב"ה ברא את כל העולמות ואת האדם באמצעות מילים, הכול נוצר

ונברא "על ידי ציור האותיות, ואחר כך צירופי האותיות שהם הדיבורים".

ב. הקב"ה נתן גם לאדם כוח ליצור באמצעות אותיות ומילים של תורה

שהוא הוגה בפיו. כך למשל מצינו בגמרא במסכת ברכות (דף נ"ה עמ' א'): "יודע

היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ". במלאכת המשכן נאמר

(שמות ל"ה, ל"א): "וימלא אתו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת", ולגבי

בריאת העולם נאמר (משלי ג', י"ט): "ה' בחכמה יָסַד ארץ כונן שמים בתבונה"

וכן כתוב (שם, כ'): "בדעתו תהומות נבקעו".

ג. כלומר, הקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות, שהם מילים וצירופי

אותיות ובצלאל ידע את צירופי האותיות שהביאו לבריאת העולם ע"י

הקב"ה, ובאמצעות שימוש בצירופי אותיות אלו, יצר בצלאל את המשכן.

ד. תלמידי חכמים שיודעים להתפלל וללמוד תורה בכוונה הראויה – בונים

עולמות.

כך מצינו במסכת ברכות (דף ס"ד עמ' א') כי "תלמידי חכמים מרבים שלום

בעולם, שנאמר (ישעיהו נ"ד, י"ג): 'וכל בניך למודי ה', ורב שלום בניך', אל תקרי

'בניך' אלא בוניך".

במסכת שבת (דף ק"ד עמ' א') אף מבואר כי תלמידי חכמים נקראים בנאים שכן

הם "עוסקים בבנינו של עולם כל ימיהם".

ה. נוסח התפילה תוקן ע"י אנשי כנסת הגדולה "על דרך האמת", ויש במילות

התפילה צירופים שמתחברים עם הצירופים העליונים "אשר כולם הם אורות

עליונים מאוד עד אין קץ ותכלית, וכולם נתהוו על ידי שם הוי"ה, ובתוכם

נתלבש שם הוי"ה".

ו. האדם יכול ליצור כשהוא מתפלל באהבה וביראה (בדחילו ורחימו) כשכל

כוונתו לשם שמים להעלות את שמות ה' הנמצאים בתיבות התפילה אל

שורשם בקדושה העליונה. בעשותו כן, מתחברים דיבוריו למעלה ויכולים

לעורר ולקשור כל העולמות, כי הדיבור חוזר אל שורשו.

"אם האדם לומד ומתפלל בדחילו ורחימו, הוא עושה דבר גדול עד מאוד,

שהוא מחבר ומקשר דיבוריו שהם חלק אלוה ממעל, שבכל דיבור מלובש שם

הוי"ה שהוא שורש כל הדברים והמהוה כל היות, יכול הוא לקשר וליחד כל העולמות העליונים".

הנסתרות – משפיעות על עולם הרוח

עתה נסללה הדרך להבין את ביאורו של ה"מגיד" לפסוק "הנסתרות לה' אלהינו" המתייחס לחלקים הנסתרים שבאדם.

"הנסתרות לה'" – "הם יראה ואהבה, שהם חכמה ובינה, שהם אותיות י"ה משם ה'". כלומר, זו עבודת ה' הפנימית שבאדם, שבאמצעותה הוא מתקשר עם אלוקיו. אדם רוחני, מופשט, קדוש וטהור המשתמש בשמותיו של הקב"ה בעת לימודו ותפילתו, יכול ליצור ולחדש – עולמות רוח.

הנגלות לנו ולבנינו

"הנגלות" – הם קול ודיבור שאין בהם כוונות מרוממות. אלו המעשים החיצוניים והגשמיים של האדם הניצב להתפלל באופן שהוא נגלה לעין כול, כשהוא מדבר ומשמיע קול. למעשים אלו אין כוח יצירה, אולם, גם תפילה זו היא עמידה לפני ה' ובקשה מכל לב, ויש לה תוקף עז. אדם זה אינו יוצר ומחדש, אך הוא מתחנן ומקבל, מבקש ומשיג את מבוקשו.

"אם כוונתו לשם שמים רק שאינו מתפלל בדחילו ורחימו, יגרום רק להשפעה בעולם התחתון, לו ולבניו. הכתוב אמר 'לנו ולבנינו', מפני שהוא רק דיבור בעולם העשיה, ולא בעולמות העליונים שהם עולם הבא, שהם י"ה, אהבה ויראה. על כן יהיה שכרו רק בעולם העשיה, לנו ולבנינו".

הנה כי כן, אדם יכול בתפילתו להשיג שני דברים:

הוא יכול לבקש ולהתחנן עבור עצמו ועבור קרוביו. תפילה זו היא בבחינת מעשה גלוי שאין בו תוכן נסתר. הנגלות משיגות הישגים פרטיים לנו ולבנינו. זו תפילה תועלתית.

אך יש תפילה נשגבה יותר, שבה משתתפים רבדים כמוסים וחסויים שיש באדם. בתפילה זו מתגלה הכוח העצום שניתן לאדם הדבק בבוראו ביראה ובאהבה. תפילה פנימית זו מסוגלת ליצור ולבנות עולמות רוח. זו תפילה מכוונת! בתפילה זו עשוי האדם להועיל כביכול אף לבוראו ועליה נאמר: "הנסתרות – לה' אלוקינו".

פרשת וילך

ההסתרה שבתוך ההסתרה

עזיבה, הסתר פנים והסתר כפול

משה עומד ללכת לבית עולמו והקב"ה מבשר לו כי עם ישראל לא ימשיך ללכת בדרכו ומשכך תחל תקופה חשוכה של הסתר פנים. כך אומר הכתוב (דברים ל"א, ט"ז-י"ח): "ויאמר ה' אל משה הינך שוכב עם אבותיך, וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרבו ועזבני והפר את בריתי אשר כרתי איתו. וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים **והסתרת** פני מהם והיה לאכול ומצאאו רעות רבות וצרות, ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה. ואנכי **הסתר אסתיר** פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים". פסוקים אלו מעוררים כמה קשיים:

א. בתחילה שוררת הסתרה ונאמר "והסתרת" ולאחר מכן באה הסתרה כפולה ונאמר "הסתר אסתיר". ברם, אם משהו מוסתר פעם אחת – הוא מוסתר! מה פשרה של הסתרה כפולה? מה ההבדל בין מה שמוסתר היטב היטב מאחורי קיר אחד לבין מה שמוסתר מאחורי שני קירות? ממה נפשך: אם ההסתרה הראשונה אינה שלמה הרי שהיא לא הסתרה, ואם היא הסתרה שלמה הרי שהסתרה נוספת לא נותנת כלום.

ב. מהלך הכתובים אינו ברור. הן הכתוב אומר כי אחרי ההסתרה יחזור העם בתשובה, ואז תחול הסתרה כפולה. ובכן, כיצד ייתכן כי עם ישראל חוזר בתשובה, מגיע להכרה כי הצרות אירעו לו מחמת עזיבת ה', מתחרט ומבקש לחזור אל אלוהיו, אומר וידוי בפה ("על כי אין אלוהי בקרבי מצאוני הרעות האלה") ובכל זאת הקב"ה לא אוספם אל חיקו אלא מסתיר פניו מהם? הן הקב"ה תמיד ידו פשוטה וזרועותיו פתוחות לקבל שבים בתשובה.

כתוב מפורש הוא (שם ל', ב'-ג'): "ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצווך היום, אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך. ושב ה' אלהיך את שבותך וריחמך, ושב וקייצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלהיך שמה". מה השתנה אם כן במקרה דנא, שבו לא זו בלבד שה' לא מקבל את תשובתם, אלא שהמצב מחריף בעקבות התשובה שעשו ונאמר: "הסתר אסתיר פני ביום ההוא" כלומר, הסתר הפנים נהיה כפול ומכופל. למה?

ג. האלשיך מוסיף ומקשה כיצד אומר הכתוב: "ועזבתים והסתרתי פני מהם", הרי זה ללכת מן הכבוד אל הקל, כי אב שמסתתר מבנו, נמצא איתו בקשר ומשגיח עליו. הוא רק עושה כן בהיחבא. גרועה מכול היא נטישה. שם לא רק שלא מראים חיבה אלא שאין חיבה. אחרי נטישה יש אדישות וניתוק יחסים, וממילא כבר אין הסתרה, כי אין יחסים!

אם כן, לאחר שהכתוב אומר "ועזבתים" הגיעו היחסים לשיא הריחוק ולניתוק. כיצד באה אח"כ אמירה שהיא קלה יותר ועוסקת בהסתרה?

אסתר מן התורה מניין?

בגמרא במסכת חולין (דף ק"ט ע"ב) מצינו: "אסתר מן התורה מניין? שנאמר 'ואנכי הסתר אסתיר'". כלומר, חז"ל תרו אחר רמז שנכתב בתורה למאורע שאירע בימי אסתר, ורמז זה נמצא בהסתר הפנים ששרר באותה עת.

מדוע תרה הגמרא אחר מקור בתורה למאורע שקרה בימי אסתר? המהר"ל בספרו "אור חדש" מבאר כי הנס בפורים נעשה בדרך נסתרת, כלומר בתוך סדר התרחשות טבעי, רגיל והגיוני של מאורעות וזוהי תופעה יוצאת דופן, שכן שאר הניסים, כגון נס חנוכה, נעשו באופן גלוי מחוץ לדרך הטבע.

ברם, שאם כן, מהי תשובת הגמרא כי המקור לכך הוא הכתוב של "ואנוכי הסתר אסתיר" שנאמר בפרשה דנא? הרי הסתר פנים זה נובע מכך שה' כועס על עמו ומענישו, ואילו במגילת אסתר נעשתה הצלה גדולה, פורקן, אורה ושמחה?

נס נסתר גבוה מנס נגלה

המהר"ל (שם) מוסיף כי טועים הם האומרים כי ההסתר שבו נעשה הנס בפורים מורה על כך שהנס אינו גדול בהשוואה לשאר הניסים שנעשו בגלוי מחוץ לדרך הטבע. אדרבה, הנס הנסתר גדול ומרומם יותר מנס נגלה. נס פורים נעשה באופן נסתר – מכיוון ששורש הנס גבוה יותר וטמון בגזי נסתרות עליונים.

"יש לך לדעת, כי הפך זה הוא הנכון. מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא מחמת גודל הנס, שהוא גדול ביותר עד שבא ממקום עליון הנסתר". ובכן, מה פשר הדברים? הרי הסברה נותנת לכאורה שנס גלוי חשוב מנס נסתר, שהרי נס גלוי משדד מערכות ואילו נס נסתר משתלב בהנהגה השגרתית והרגילה של עולם הנוהג כמנהגו.

הניסים הגלויים מלמדים שאין טבע והכול נס

דברי המהר"ל מעוררים קושי רעיוני, לנוכח המושכלות המקובלות, לפיהן הניסים הגלויים מלמדים את האדם שאין טבע וכל הנעשה בעולמו הוא בגדר של נס נסתר. כלומר, מכך שהקב"ה בוקע את הים למדים אנו כי גם כשהים נוהג כמנהגו אין הדבר נעשה מאליו.

כך מבאר הרמב"ן בסוף פרשת "בא" (שמות י"ג, ט"ז): "ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריטנו ענשו, הכל בגזרת עליון".

מכאן עולה כי את האמונה בבורא שמנהיג את עולמו שואבים אנו מן הנס הגלוי שהוא המלמד על השגחת ה' גם בדברים שהם בבחינת מנהגו של עולם. נמצא כי הנס הגלוי חשוב מאוד מכיוון שממנו למד האדם להאמין. אם כן, מדוע ולמה אומר המהר"ל שנס גבוה ונשגב אינו נעשה במערכת ההנהגה של ניסים גלויים ומסתתר בשפירר חביון של הנהגה רגילה ושגרתית?

נס גלוי ונס סמוי

נראה כי התשובה לשאלה זו היא שהנס הנסתר מהווה כיבוש של הטבע מתוכו. נבאר.

א. ככלל, ההנהגה הטבעית מסתירה את הנהגת ה' ולעיתים אף עומדת בניגוד למתחייב מן ההנהגה האלוקית.

ב. כך מצינו במסכת עבודה זרה (דף נ"ד ע"ב ב') שאלו פילוסופים את הזקנים (חז"ל) ברומי, אדם שגזל חיטים זרע אותם בקרקע, דין הוא שלא יצמחו, שהרי גזולים הם? הכיצד זה אם כן מאפשר הקב"ה לכוח הצמיחה שנטע בעולמו לפעול בשעת חטא? תשובת חז"ל היא כי "עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידים לתת את הדין". יתרה מכך, אדם שבא על אשת

חברו, דין הוא שלא תתעבר, שהרי כידוע (קידושין דף ל' עמ' ב') שלושה שותפים באדם: אביו ואימו נותנים את החלק הגשמי והקב"ה נותן את הנשמה ורוח החיים באדם. אם כן, כיצד ייתכן שייווצר אדם ממעשה עבירה עם אשת איש? כיצד זה ישתתף הקב"ה ביצירה זאת שיסודה בחטא? "אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין". ואכן, אמר ריש לקיש, כי הקב"ה קובל על הרשעים שלא די בכך שהם משתמשים בכוח היצירה שטבע הקב"ה בעולם לצורך מעשי חטא חמורים, אלא שהקב"ה נאלץ כביכול להשתתף ביצירה ולתת חיים בוולד שבא מעבירה, שכן (כלשון רש"י שם) "גזרה היא שינהג העולם כמנהגו".

ג. נמצא כי במקרים אלו מחייבת ההנהגה האלוקית כי זרע גנוב לא יצמח, ואשת איש לא תתעבר ממי שאינו בעלה, שהרי הקב"ה הוא המסובב כוכבי שמיים, הוא המעניק כוח צמיחה לזרע הניבט מן האדמה, והוא השותף העיקרי ביצירת חיים של אדם, וממילא מי שפועל באמצעות כוחות אלוקיים נגד רצון הבורא לא יצליח במעשיו. אך הקב"ה "שעבד" כביכול את כוחותיו לאדם המבקש לחטוא, כך שיהא בידו להגשים את רצונותיו, גם כשהמעשה הוא חטא העומד בניגוד לרצון הבורא. חוק הטבע של "עולם כמנהגו נוהג" גורם לכך שההנהגה ה"טבעית" תגבר.

ד. נס גלוי – משדד את המערכות הטבעיות וגורם להן לנהוג שלא לפי דרך הטבע. נס מסיר את המסכה ומראה שהטבע הוא כלי בידי הבורא. נס סמוי – משתמש בכוחות הטבע עצמם – לפי רצון הבורא. נמצא כי האויב הופך לכלי שרת, ומשתמשים בו עצמו כדי לקיים את רצון ה'. הנס הסמוי הוא אם כן בבחינת "סוס טרויאני" שבקעו ממנו כוחות אויב בתוך החומות ומכניעים את העיר – **מבפנים**.

על כן, עדיף הוא הנס הסמוי על הנס הגלוי, כי הקב"ה לא משדד מערכות טבע, אלא משעבד אותן לעשיית רצונו. עולם כמנהגו נוהג, אבל לא נוהג לפי רצונו שלו, אלא לפי "חלילו" של הקב"ה.

אסתר קרקע עולם הייתה

הגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ד עמ' ב') שואלת כיצד לא מסרה אסתר את חייה כאשר נקראה אל אחשוורוש, הרי איסור עריות הוא משלוש המצוות שעליהן נאמר "יהרג ואל יעבור"? הגמרא משיבה כי "אסתר קרקע עולם היתה". כלומר, בעת שאחשוורוש בא עליה היא הייתה סבילה ופסיבית ולא עשתה דבר.

רבי חיים ויטאל בספרו שער ההקדמות (דף ע"ה עמ' ב') כותב בשם האר"י כי "הקרקע היא במלכות, בסוד אסתר קרקע עולם".
ה"מגיד" מבאר את הדברים כי "קרקע העולם" היא הדבר הגשמי והמגושם ביותר עלי אדמות. עם זאת, גם בקרקע יש אלוקות, כי דבר ה' יצר כל דבר בעולם, מהווה ומקיים אותו ואף מנהיג אותו וקובע את אשר יעשה בו. על כן, המונח "קרקע עולם" מלמד כי האדם צריך לנעוץ את ציפורניו בקרקע כדי להיאחז באלוקות המסתתרת בתוככי הטבע ומנהיגה אותו.
אסתר מבטאת כאמור תופעה של הסתר פנים. על כן נעשה הנס באופן שהיא הייתה "קרקע עולם", כשהנס מתחולל ברבדים נסתרים של מציאות גשמית, וכובש אותם מתוכם.

מקור החן והחסד בכל חי

עתה נסללת הדרך להבין רעיון נוסף שה"מגיד" עומד עליו, לפיו אדם צריך להביט על המציאות הגשמית כדבר שהוא בסיס להנהגה אלוקית. ה"מגיד" מביא את דברי חז"ל במסכת מגילה (דף י"ג עמ' א'): "אסתר ירקרוקת היתה וחוט של חסד משוך עליה". כיצד הופך אדם כעור למושך וחינני, מכוח "חוט של חסד"?
ה"מגיד" מבאר כי בכל דבר גשמי אין חיות וקיום ללא רצון ה' להחיותו. בלי כוח החיים שהקב"ה מזרים בכל עת לכל חי, הוא חדל להתקיים, והופך בין רגע לנמק, משוקץ ומדיף צחנת מוות.
נמצא כי הגוף וצורתו טפלים לחלוטין לכוח החיים ולתכונות הפעילות שהפיח הקב"ה.
זהו החן והחסד, שמכוחם ניתן לאהוב יצור חי.
אדם המכיר בכך, מפסיק להתבונן בחלק הגשמי של המציאות ומתרכז בנקודה שמעניקה חן – הלא היא חסד הבורא שמקיימה.
"העיקר חסד הבורא, כמה וכמה נפלאה אהבתו מכל אהבה שבעולם, כי הדבר ההוא בעצמו מאוס רק מפני החיות שבו (הוא מוצא חן), אם כן למה יתאוהו אל הגשם".

כיצד מרקדין לפני הכלה

בדרך זו מבאר ה"מגיד" את דברי הגמרא במסכת כתובות (דף ט"ז עמ' ב'): "כיצד מרקדין לפני הכלה? כלה נאה וחסודה". הרקידה מבטאת הרמת רגליים ואיברי גוף מתוך שמחה, אך היא מבטאת גם ניפוי וסינון של פסולת מתוך אוכל. הריקוד לפני

הכלה מבטא את המיון של עיקר וטפל מתוך עיון בתכונותיה של הכלה ובכוח החיות האלוקי הנמצא בה, שמכוחו משוך עליה חוט של חסד. על כן, בעת שהחתן רואה מציאות פיסית שהוא אוהב, כִּמְהָ ועורג אליה, אומרים לו כי עליו להבין ולהסתכל "שכלה נאה מפני שחוט של חסד משוך עליה, והחיות היא המייפה אותה ואין להביט אל הגשמיות".

פשרה של הסתרה שבתוך הסתרה

בהתאם לכך נמצא כי גם כאשר האדם נתקל במציאות גשמית נמוכה, עליו לדעת כי בתוכה נמצאת נקודת חיות אלוקית, המסתתרת בתוכה, וממנה יכול הוא לשאוב אמונה ולבוא אל עבודת ה'.

לאחר שהונחו יסודות אלו, נוכל להבין את פשר המונח "הסתרה שבהסתרה", כפי שביאר רבי נחמן מברסלב בספר "לקוטי עצות" (ערך דעת).

ההסתרה האחת היא מציאות טבעית רגילה, שבה העולם כמנהגו נוהג, כשהאדם אמנם מאמין שהקב"ה הוא המנהיג את העולם, אך מציאות זו אינה גלויה לנגד עיניו. אבל, אם אך ירים עיניים לראות כי חיותו של כל דבר וחינו נובעים מכך שהבורא מעניק לו כוח חיים ומנהיגו בכל רגע נתון, הרי שימצא רוחניות נשגבה גם במצבו הירוד.

ההסתרה שבתוך ההסתרה היא תהום עמוקה יותר מבחינת האדם, שכן האדם כלל לא מודע לכך שה' נסתר ממנו.

ובלשונו של רבי נחמן: "צריך לדעת שבכל ההסתרות שבעולם נעלם בהם השם יתברך, כי יש שתי בחינות הסתרות: יש הסתרה ויש הסתרה שבתוך הסתרה. כשה' נסתר בהסתרה אחת, גם כן קשה מאד למצוא, אך אף על פי כן אפשר ליגע ולחתור עד שימצא אותו, מאחר שיודע שה' נסתר ממנו. אבל כשה' נסתר בהסתרה שבתוך הסתרה, דהיינו שההסתרה בעצמה נסתרת ממנו עד שאינו יודע כלל שה' נסתר ממנו, אזי קשה מאד למצוא אותו. אבל באמת גם שם בתוך ההסתרה שבתוך הסתרה, נעלם הוא ה' יתברך, כי בלא חיותו של ה' אין שום קיום לשום דבר שבעולם".

מי מסתתר

נמצא כי הקב"ה אינו מסתתר מן האדם. אלא שעוונותיו של האדם גורמים לו שיהא כה רחוק מאלוקיו עד כי יסתיר את עיניו שלו מלראות כי ה' מחיה אותו ואת כל מה שמסביבו. האדם ירד למציאות מאוד מגושמת, אך גם בה יש אלוקות.

אלא שהוא לא שב בתשובה, כי הוא נמצא ב"הכחשה" ובמצב של "הסתרה". על כן, הוא לא משיא עיניים לראות את ה'. אולם, הכתוב ממשיך ואומר כי גם אם בשלב מסוים רע לאדם והוא מבין שחטאיו הם שגרמו לו להתרחק, הוא לא מוצא את אלוקיו, כי הוא כבר עבר לשלב של "הסתרה שבתוך הסתרה" ואינו מבין כלל את ההסתרה שבה הוא מצוי. הוא לא מחפש את ה' ואף לא שואל שאלות, ומכיוון שאינו מחפש – אין דרך שימצא.

הנה כי כן, ירידה רוחנית מובילה את האדם לשלושה דברים: הוא גשמי ותאב הנאות גשמיות. על כן, הוא נמשך לגשמיות ורואה דברים באופן ארצי ומגושם; הוא חווה הסתרה ואינו רואה את הניצוץ האלוקי המחיה כל דבר, מחדיר בו תכונות וחוץ, ומנהיג את כל בריותיו; הוא חווה "הסתרה שבהסתרה" וכלל אינו מודע לכך שהקב"ה נסתר ממנו, לכן הוא לא מחפש את אלוקיו. הוא רץ בשגרת חייו ואינו מסיט מבט אל עילת העילות וסיבת הסיבות. אבל, גם במציאות מאוד מגושמת יש אלוקות, וצריך רק לפתוח את העיניים ולראות. וכלשונו הידועה של רבי נחמן מברסלב (בספר ליקוטי מוהר"ן, מהדורא קמא סימן נ"ו): "באמת גם בתוך ההסתרה שבתוך ההסתרה, גם שם נמצא ה' יתברך, כי בלעדיו אין חיות".

פרשת האזינו

נובלות חכמה

עם נבל ולא חכם

בשירתו הגדולה נפרד משה מעם ישראל ויש בדבריו גם דברי תוכחה. משה אומר (דברים ל"ב, ו'): "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם, הלוא הוא אביך קִנְךָ הוא עשך ויכוננך".

הכיצד ניתן לומר על עם ישראל כי אינו חכם כאשר הקב"ה אומר על עם ישראל (דברים ד', ו'): "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". האם חכמה נובעת ממעשים ותלויה בהם או שהיא נתון מובנה, שממנו נובעים מעשים.

וכיצד ניתן לומר על עם ישראל "עם נבל"? הרי המילה "נבל" מבטאת רשע, כפי שמצינו בספר ישעיהו (ל"ב, ו'): "כי נבל נבלה ידבר ולבו יעשה און", וכפי שנאמר בספר תהילים (י"ד, א'): "אמר נבל בלבו אין אלהים", וכן (שם, ע"ד, י"ח): "זכור זאת אויב חרף ה' ועם נבל נאצו שמך".

קבלת התורה כחלק מן התיאור

הקושי מתעצם עת שאנו מעיינים בדבריו של אונקלוס המתרגם את הכתוב כך: "עמא דקבילו אורייתא ולא חכימו".

לכאורה, הדברים זוקפי גבה, שהרי כיצד ניתן לומר כי ידע תורני מעצים את הרשע?

וכיצד ניתן לומר כי דווקא מי שלומד ויודע תורה הוא "לא חכם"? הרי התורה היא החכמה הנשגבה ביותר שיש בעולם, המשקפת את דעת הקב"ה.

חמש נובלות

חז"ל אומרים (בראשית רבה מ"ד, י"ז) כי יש חמש "נובלות":
"נובלות מיתה – שינה;
נובלות נבואה – חלום;
נובלות העולם הבא – שבת;
נובלות אורה של מעלה – גלגל חמה;
נובלות חכמה של מעלה – תורה".
מה פשר הדברים?

נובל מלשון נופל

ה"מגיד" מבאר כי אותיות "ב" ו"פ" מתחלפות והמילה "נובל" מבטאת "נופל".
עלה שנובל – נופל מן העץ ונושר ממנו.
הנבילה אינה מבטאת קמילה אלא נשירה. הקמילה היא תוצאה מן הנבילה.
כך מצינו במשנה במסכת ברכות (דף מ' ע"ב): "על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי אומר: שהכל נהיה בדברו". מבארת הגמרא שם: "מאי נובלות? תמרי דזיקא", ואומר רש"י: "תמרי דזיקא – שהרוח מְשִׁירָן". נמצא כי הנבילה מבטאת נשירה מן המקור.

תופעות בזעיר אנפין

בהתאם לכך מובנים דברי חז"ל על חמש הנובלות, שכן הן מבטאות תופעות "הנושרות" מן המקור ומשמשות צל דהוי שלו.
"נובלות מיתה – שינה", כי השינה נאצלת מן המוות ומהווה "מוות בזעיר אנפין", כפי שהגמרא אומרת במסכת ברכות (דף נ"ז ע"ב): "שינה – אחד מששים למיתה";
"נובלות נבואה – חלום", כי החלום מבטא ניצוץ של נבואה, כפי שנאמר בגמרא (שם): "חלום – אחד מששים לנבואה";
"נובלות העולם הבא – שבת", שהרי שבת היא "מעין עולם הבא" וכלשון הגמרא (שם): "שבת – אחד מששים לעולם הבא";
"נובלות אורה של מעלה – גלגל חמה", כי החמה נאצלת מן האור הגנוז;
"נובלות חכמה של מעלה – תורה", שהרי התורה היא השתקפות לחכמת האין סוף של הקב"ה.

לא לעמוד בצד ולא להיות קר

ה"מגיד" מבאר על כן את דברי אונקלוס כי "עם נבל ולא חכם" הוא עם שעמד בצד החכמה ונטל רק קמצוץ ממנה, בדומה למי שעמד ליד הסיר ורק הריח את המאכל בלי לאכול ממנו.

זה פשר התרגום: "עמא דקבילו אורייתא ולא חכימו". מבאר ה"מגיד": "וזהו עם נבל, שאחזו הנובלות ולא עלו לשרשה, שהיא החכמה".

הווי אומר, כי יש מי שמקיים מצוות כמי שמחבק עטיפה חיצונית בלי להתחבר לשורש הדברים. יש מי שרואה אש אך אינו ניגש להתחמם ואינו מתקרב, אלא מביט בהשתקפות של האש במראה, רואה ורואה ונותר קר וקפוא.

לא להתקרב מדי

הרב חיים מטשרנוביץ', בספרו "באר מים חיים" (על פרשת נח) הוסיף היבט נוסף בדבריו של ה"מגיד". לפיו יש להיזהר מלהתקרב אל האש יותר מדי, ויש להיות בבחינת "נובלות לחכמה" ולא ליהפך למופשט לחלוטין. כלומר, צריך להיות רק "מעייין" ולא להיות מוחלט, צריך להיות מופשט ורוחני אבל להישאר אנושי. צריך לקיים מצוות בלהט, אך לא להפוך לשרף. אדם שיהיה מופשט מדי ולהוט מדי, לא יהא מעשי וענייני וייכשל במעשיו. על כך כבר אמר ה"בעל שם טוב" כי אל לו לאדם לשאוף להיות מלאך, כי לדרגת מלאך לא יגיע – אך אדם יחדל להיות. "על בחינה זו אמרו חז"ל: 'נובלות חכמה תורה', כי האדם המגיע בבחינת החכמה האמיתית, הוא בטל מן המציאות וידי וכל גופו רותתים ורועדים ומפחדים, וכח הגוף כשל. ואז אי אפשר לו לקיים התורה בשום אופן לצד שיצא ממציאות אדם, ורק כשנובל ונופל מבחינת החכמה, כח מה שהוא ביטול המציאות אז יכול לקיים התורה".

אם יעלה למעלה – יישאר שם

דברים דומים כתב רבי יעקב יוסף כ"ץ מפולנאה, בספרו "תולדות יעקב יוסף" (פרשת תזריע), בשם ה"בעל שם טוב", כי הנשמה כמהה ומשתוקקת לחזור למקור מחצבתה האלוקי. אבל, אם הנשמה תגשים משאלה זו, היא לא תישאר כאן. על כן, כדי שלא תימלא תשוקה זו של הנשמה, נטע אותה הקב"ה בתוך גוף גשמי "שלא תתלהב תמיד בעבודת ה'".

"וממורי שמעתי ענין החיות רצוא ושוב, כי הנשמה אחר שחוצבה ממקום קדוש ראוי שתתלהב תמיד אל מקום חוצבה, ופן תתבטל ממציאות, לכך סיבבה בחומר

שתעשה גם עניינים חומריים כמו אכילה ושתיה ומשא ומתן וכיוצא בזה, כדי שלא תתלהב תמיד בעבודת ה'".

ה"תולדות יעקב יוסף" הוסיף וכתב בשם ה"בעל שם טוב", בספרו "צפנת פענח" (פרשת בא), כי "על ידי ביטול מעבודת ה' בזמנים אלו (של עיסוק בצרכים גשמיים) תנוח הנשמה ויתחזק הכח השכלי לחזור ולעסוק בעבודת ה' אח"כ, וזהו 'והחיות רצוא ושוב'".

הנה כי כן, על האדם לרקוח דרך ביניים שבה מוטל עליו מצד אחד לעבוד את ה' בכל ליבו ולא לעמוד בצל החכמה ובצידה כשהוא נובל ונושר ממנה, ניזון רק מחיצוניותה ומפנים רק מקצתה. מצד שני מוטל עליו להיות "נובלות לחכמה" ולא לחדול להיות אדם. יש לשמור על אנושיות ועל קיום צרכים גשמיים, יש ללמוד את תורת ה' בכמיהה ובלהט ולהישאר אדם.

פרשת וזאת הברכה

מימינו אש

מימינו אש דת למו

בדברי הפרידה של משה מעם ישראל נאמר משפט מפתיע. הכתוב אומר (דברים ל"ג, ב'): "ויאמר, ה' מסיני בא וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן ואתה מרבבות קודש, מימינו אש דת למו". רש"י מבאר כי התורה שניתנה מידי הקב"ה נכתבה כביכול ביד ימינו של הקב"ה. מה פשר הדבר?

ימין ואש הם תרתי דסתרי

בעולמה של קבלה, יש לדימויים של שמאל וימין משמעות ברורה. ימין מבטאת חסד, כפי שמצינו בתיקוני זוהר (הקדמה דף י"ז עמ' א'): "חסד זרוע ימין, גבורה זרוע שמאל". כמו כן מצינו במסכת סוטה (דף מ"ז עמ' א'): "לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת". בהתאם לכך מובן פשר הכתוב כי התורה נכתבה בימין, כביטוי לכך שהתורה היא תורת חסד.

ברם, שבכתוב נאמר "מימינו אש" ובעולמה של קבלה אש מבטאת דין, כפי שצינו בזוהר (חלק שלישי דף רמ"ג עמ' ב'): "מצד החסד נקראת מים, ומצד הגבורה נקראת אש". אכן, הכתוב אומר (אסתר א', י"ב): "ויקצוף המלך מאד וחמתו בערה בו". כמו כן, על הכתוב (דברים ל"ב, כ"ב): "כי אש קדחה באפי ותיקד עד שאול תחתית, ותאכל ארץ ויבולה ותלהט מוסדי הרים", ביאר רש"י: "קדחה – בערה". כלומר, הכעס וחרון האף הם אש יוקדת. כמו כן ביאר רש"י את הכתוב (שמואל ב', כ"ב, ט'): "עלה עשן באפו ואש מפיו תאכל, גחלים בערו ממנו", כי "כן דרך הכועס יוצא עשן מנחיריו וכן עלה עשן באפו, וזהו כל לשון חרון אף, שהאף נוחר ומעלה הבל". אם כן, כיצד נאמר "מימינו אש", בעת שימין ואש הם תרתי דסתרי? מצד אחד הדימוי של התורה הוא כדבר שבא מצד ימין המבטא חסד, ומצד שני הדימוי הוא לאש המבטאת דין.

תפקידו של הדין לעשות חסד

ה"מגיד" מבאר כי כאן נרמז לנו תפקידו של הדין. מטרת הדין אינה לתת ביטוי לרגשות זעם ונקם. מטרת הדין היא לתקן ולבנות. על כן, גם אם הדין נעשה באש יוקדת שמקומה ביד שמאל הדוחה, הרי שתכליתו להגיע לחסד, לתקן ולקרב. ה"מגיד" משתמש במשל. "רופא המקיז דם לחולה, אף על פי שעשה לו רעה לפי שעה, אך אחר כך תבוא לו טובה מזה". הניתוח כואב, ונעשה שימוש באזמל חד, שחותך ומקיז דם. אבל, רופא מנתח אינו איש דין אלא איש חסד. הוא גומל טובה עם החולה ומקרבו לארצות החיים.

יראה רעה

בהתאם לכך מבאר ה"מגיד" את דברי הגמרא במסכת ברכות (דף ה' עמ' א'): "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע (מבאר רש"י: 'ירגיז יצר טוב, שיעשה מלחמה עם יצר הרע'). אם נצחו מוטב, ואם לאו יעסוק בתורה. אם נצחו מוטב, ואם לאו יקרא קריאת שמע. אם נצחו מוטב, ואם לאו יזכור לו יום המיתה, שנאמר (תהילים ד', ה'): 'ודומו סלה'". רש"י מבאר: "'ודומו סלה', יום הדומיה הוא יום המוות, שהוא דומיה עולמית".

אדם ששם לנגד עיניו את יום המיתה נכנס לעצבות ולדיכאון, כי המוות מפחיד ומדכא. מי שחי חיים בצל המוות חי חיים של פחד ויראה. עבודת ה' מכוח יראה שכזו, היא "יראה רעה" (יראה בישא).

אדם שמפחד לא מתפתח. לא מנצל את כישוריו. הוא קפוא ועומד במקום. לעומת זאת, עבודת ה' הראויה נעשית מתוך יראת הרוממות של הערכה לגדולת ה' שמחמתה האדם בוש במעשיו. דרגה גבוהה יותר בעבודת ה' היא זו הנעשית מתוך אהבת ה' טהורה. אלו רגשות שמביאים אדם לשמוח ולפרוח, להתעלות, לבטא ולשכלל את כישורונותיו ויכולותיו. כיצד ניתנת אפוא לייעץ לאדם לשים לנגד עיניו את יום מותו בעת שהוא בא לעבוד את ה'?

ה"מגיד" משיב כי זו אכן רק "תחנת ביניים" קצרה, ובוודאי שאינה התכלית והיעד. יראת מוות ועונש – היא אכן רעה. "מכל מקום תבוא לו אחר כך טובה מזה, כי בשביל זה שיזכור את יום המיתה ישוב אל הבורא ויזכה אח"כ למדת אהבה, וליראת בוש (יראת הרוממות), שהאהבה מקבלת ממנו".

מידת הדין והפחד המצמית הם אפוא פתרון לתיקון האדם כדי להקפיא את יצרי ולהעלותו על דרך המלך. אך בדרך המלך האדם עובד את ה' מתוך אהבה, שמחה ורוממות הרוח.

נמצא כי הדין מוביל לחסד. זיכרון המוות הוא שביל בדרך המובילה לחיים. הווי אומר כי האש היא לא יעד אלא תמרור דרך, והיא משתלבת עם ימינו של הקב"ה המבטאת את חסדו הגדול.

זהב וכסף

על דרך זו ביאר ה"מגיד" את הכתוב בפרשת "תרומה" המחייב את בני ישראל להביא לשם בניין המשכן (שמות כ"ה, ג'): "זהב וכסף ונחושת". הזהב קודם לכסף, לא מכיוון שהוא יקר ממנו.

חז"ל אומרים בזוהר חדש (חלק ב' דף קמ"ח עמ' א'): "זהב משובח מן הכסף, כי זהב הוא לשון יראה, כי שורשה מגבורות, על דרך האמור בספר איוב (ל"ז, כ"ב): 'מצפון זהב יאתה'".

ברם, שלכאורה הדברים תמוהים.

זהב צבעו נוטה לאדום ולאש, ומשום כך בעולמה של קבלה הוא מבטא דין. אדרבה, הכסף דומה ללבן ומזכיר מים וחסד הניתן לכול, בשפע וברוגע.

כך מצינו בזוהר (חלק שני דף קל"ה עמ' א'): "זהב בסוד של יום ראש השנה, שהוא יום של זהב, יום הדין, ושולט אותו הצד, כמו שנאמר (איוב ל"ז, כ"ב): 'מצפון זהב יאתה'. 'וכסף', זה יום הכפורים, שמתלבנים חטאיהם של ישראל כמו שלג, כמו שנאמר (ישעיהו א', י"ח): 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו', וכתוב (ויקרא ט"ז, ל'): 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם'".

על כן, היה לכאורה נכון יותר להקדים כסף לזהב, שהרי חסד קודם לדין. ואכן, בזוהר (חלק ב' דף קכ"ט עמ' ב') מצינו כי "כשברא הקב"ה את העולם, התחיל לברוא מצד הכסף, שהוא לימין". מדוע אם כן, במעשה המשכן התחילו עם הזהב?

הבן החוזר לחיק אביו

תשובתו של ה"מגיד" היא כי הדין והיראה מחזירים את הבן לזרועותיו המושטות של אביו.

"משל לאדם שברח מן המלך ובדרכו נתקל בגזלנים. מכח יראתם חזר הבן אל המלך.

אף על פי שנראה בעיניו שהגזלנים הם רעה לו, עם כל זה באה לו טובה, שחזר אל המלך".

הדין והיראה, האש והזהב, הם כלי רע, שמשמש את הטוב, אם האדם חוזר בעקבותיהם לחיקו החם, הרחום והחנון, של אביו אוהבו, שרוצה רק בטובתו. נמצא כי הדין הוא חסד.

הנה כי כן, במילים "מימינו אש" מצויה זווית מחודשת של הבטה על מידת הדין כאמצעי להחלה של מידת החסד.

מקדמת דנא ידענו כי הקב"ה הוא טוב ומיטיב וכל מה שנעשה לאדם – נעשה לטובת האדם. גם זו (מידת הדין) לטובה. אבל, ה"מגיד" פורש בפנינו גישה חדשה לגמרי בהתייחסות אל הדין. לא רק שהדין טוב לאדם בחשבון שמימי כולל, כי ענישה ממרקה ומוליכה לשכר בעולם שכולו טוב. אלא שהדין עצמו הוא חלק ממידת החסד. הכיצד?

א. מטרת הדין אינה לתת ביטוי לרגשות זעם ונקם אלא לתקן ולבנות. הדין הוא אמצעי ולא תכלית.

ב. איך ייתכן שהדרך אל אהבה תעבור דרך ענישה ופחד? כי הקב"ה הוא אב אוהב, וכאשר האדם בורח מאביו, הוא נתקל בשודד מפחיד – שמחזיר אותו הביתה, לחיקו החם של אביו.

ג. הדין אמנם מפחיד, מרתיע, מצמית ומדכא. אדם מתגבר על יצריו כשהא זוכר את מותו. המשנה אומרת (אבות ג', א'): "הסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". אבל, זיכרון זה אינו יעד. אין לעצור שם. הדין הוא תמרור דרך והוא אמור להוביל לחיים שבהם האדם עובד את בוראו בשמחה, באהבה, ברוממות רוח ובעונג רב.

מועדים

אלה מועדי ישראל אשר תקראו אותם במועדם

"שורש כל המועדים הוא סדר שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים – בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי

שקיבלו" (רמח"ל, דרך ה', חלק ד' פרק ז')

שנה – מלשון שינון וחזרה כמו: "עשה ושנה". הזמן הוא כמין מעגל שהאדם צועד בו ומגיע שוב אל נקודות האור הקבועות בו.

הרמח"ל מלמדנו כי המועדים הם זמנים שבהם האיר אור אלוקי. אור זה נותר במקומו ומשפיע על מי שמגיע שוב לנקודת הזמן הזו.

אנו מברכים: "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", שכן הארתו של "הזמן הזה" הייתה קיימת, ואנו מודים על כך שצעדנו במעגלי השנה והגענו שוב לנקודת הזמן, שבה נוצץ אור אלוקי. תפקיד האדם לספוג בכל פעם מחדש הארה זו ולהתחדש.

לזמן יש השפעה על האדם, כפי שהסביבה משפיעה עליו. המועדים הם אפוא זמני השפעה מרוממים. זו התפילה: "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך" – העמס והטען עלינו את ברכת הזמן המרומם הזה, למען תלווה אותנו בהמשך דרכנו במשעולי הזמן.

אבל, כדי שנעמיס מטען של אורה ונאסוף השפעות נשגבות אלו אל חיקנו, יש להביט בעין פקוחה, להבין ולדעת את משמעותם של המועדים. נעמוד על כן להלן על משמעות המועדים כפי שמבארם ה"מגיד" ממזריטש.

ראש השנה

השופר – פשרו של קול חסר פשר

תקיעה בשופר – השמעת צליל חסר פשר

תורה שאדם לומד מתקנת את רוחו ונשמתו. המוח הוגה והאדם מתקשר עם בוראו.

בעשיית מעשי המצוות האדם משתף את התודעה שלו עם גופו, ובכך מתקן את הגוף, שהוא הרובד הנמוך שבו. כל מצווה ומצווה מתקנת את האיבר שבו היא נעשית. אכן, בעשיית מעשי המצוות אין המוח הוגה ומתעמק. אין התעלות שכלית. אבל, כלי המעשה של האדם פועלים לעשות את רצון קונם. יש מצוות שבגוף ויש מצוות שבפה, שבהם האדם משתמש בכלי הדיבור שלו. הדיבור נחשב אף הוא למעשה מצווה, שכן אין זה הבל פה גרידא, אלא מעשה גופני המבטא תוכן ותודעה.

יש מצווה אחת, שבה האדם רק מוציא רוח ונושף. הפה לא מדבר ולא מבטא דבר, אלא מוציא הבל ובכך מפעיל כלי נשיפה הפולט צליל. זוהי תקיעת שופר. שמיעה של קול נשיפה חסר פשר היא המצווה הגדולה של ראש השנה הנקרא (במדבר כ"ט, א'): "יום תרועה". מה פשר הדבר?

השופר כשעון מעורר

נראה כי שאלה זו עמדה ביסוד דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ד'): "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו – כלומר עוררו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". כלומר, טעם פנימי אינו בנמצא בפעולת הנשיפה. אבל, היא רומזת לפעולת השכמה.

בעקבות דברי הרמב"ם הללו כתב הרב דוד אייבשיץ (בעל ה"לבושי שרד") בספרו "ערבי נחל" (על פרשת האזינו): "שופר מחריד מאד לב שומע קולו עם היותו קול פשוט, כי שורש השופר וקולו ממקום גבוה וטבעו להחריד השומעים כמו שאמר הכתוב (עמוס ג', ו'): 'היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו', ולפי שהוא רק קול פשוט הבא להתעוררות הוא מחריד השומע". כלומר, השופר אינו מדבר אל המוח, ואין בו מסר שניתן לחלוק עליו ולהתווכח עימו. זהו קול קמאי, פשוט, המזכיר לשומע את הקולות ההומים בפנימיותו, והשומע נחרד ומתעורר. ברם, האם השופר הוא רק מעין צלצול סתמי של שעון מעורר קדום?

קול פשוט

הרב יונתן אייבשיץ בספרו "יערות דבש" (חלק א' דרוש ה') כתב כי "העולם נברא בקול שופר כי קול ה' הוא כביכול כקול יוצא מגרון בלי דיבור ותנועות, רק קול פשוט הוא קול שופר, כי גרון הוא בחינת שופר כנודע, ואז הוא פשוט בלי הרכבה של מלאך חיה ואופן ושרף, כי אין בו הברת דיבור ותנועה". הווי אומר כי הקב"ה ברא את העולם בקול פשוט וממילא תקיעת השופר ביום בריאת העולם, משתמשת בקול זה. אולם, הדבר מעורר שני קשיים:

א. מובן כי קול ה' בעת הבריאה לא היה מכוון לתקשורת ולציווי, אלא היה זה דיבור יוצר. אבל, הדיבור בבריאת העולם רצוף בתוכן, וכאשר נאמר "יהי רקיע" או "יהי אור" יש פשר לדברים. לעומת זאת קול השופר חסר תוכן לחלוטין. מה אם כן ההשוואה בין קול השופר לבין קול ה' בבריאת העולם? ב. ה"יערות דבש" מבאר כי השופר הוא קול שמבטא פשטות. חוסר התודעה והתוכן – הוא המהות. ברם, שזו לכאורה לא תשובה לשאלה, אלא דווקא הגדרה מצוינת של השאלה, והעמקתה. מה תוכנו ומשמעותו של קול חסר תוכן?

קול פשוט בלי תוכן כלשהו

הרב נפתלי מרופשיץ בספרו "זרע קודש" (על פרשת נצבים) חוזר על הרעיון של תקיעת שופר כהשמעת קול פשוט, אך הוא מבאר "ענין תקיעת שופר, שהוא קול פשוט, כללות מהתפשטות הדיבור, ומכללות הקול יכולים לעשות איזה פרטיות, באותיות דיבור שרוצים".

כלומר, השופר משמיע קול בסיסי שיש בו מסר כללי, וממנו ניתן אח"כ להגיע לתוכן מפורט.

ברם, שלכאורה בשמיעת קול השופר אין גם תוכן כללי. השופר מנפיק הברה סתמית. הרוח הבוקעת בעקבות נשיפה בקרן של איל, אינה משמיעה תוכן כלל. מה אם כן פשרה של תקיעת השופר?

לא פשוט להשמיע קול פשוט

ה"מגיד" מבאר כי דברי הנביא (ישעיהו נ"ה, א'): "כשופר הרם קולך" מבטאים מסר עמוק, לפיו האדם מצווה להפוך את קול דיבורו לקול פשוט. נבאר:

א. המילים הן כלי החשיבה של המוח.

הדיבור הוא גם כלי הביטוי של המחשבה.

האדם המדבר משתמש בגופו כדי לתת ביטוי חיצוני לפנימיותו ולעולמו הפנימי. באמצעות הדיבור אדם מתקשר, מביע את עצמו וזוכה להתייחסות ואף להערכה.

הדיבור חיוני אם כן לכבוד העצמי ולהכרה.

ב. בעולמה של תשובה המטרה היא להפוך את ה"אני" ל"אין".

הגאווה היא אִם כל חטאת ואילו הביטול העצמי הוא הבסיס לתשובה.

האדם צריך להכיר בעובדה ש"אין עוד מלבדו" של הקב"ה, וכל אשר האדם עושה בעולם, מלידה ועד כלות, נובע מכוחות שנטע בו הבורא.

ג. לאדם אין שום דבר שאותו יוכל לתת לבוראו, שהרי כל מה שיש לאדם, לרבות חייו, בא לו מאת ה'. נמצא כי הוא לוקח דברים מידו הפתוחה הקדושה והרחבה של הקב"ה ומחזירם לקב"ה בתנועה סיבובית. על כן אמר דוד המלך (דברי הימים א', כ"ט, י"ד): "וכי מי אני ומי עמי כי נעצור כוח להתנדב כזאת, כי ממך הכול ומידך נתנו לך".

כמו כן אמר דוד לקב"ה (תהילים ס"ב, י"ג): "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". לכאורה, אם זהו תשלום בגין מעשה האדם מדוע נאמר "לך ה' חסד"? אין זאת אלא שמעשה האדם נעשה לאחר שכבר קיבל מראש את שכרו. כך למשל, אדם מל את בנו – אך עוד קודם לכן הוא קיבל מהקב"ה את הילד; אדם מפריש פאה מן התבואה – אך קודם לכן כבר קיבל שדה ואף יבול. אכן הכתוב אומר (איוב מ"א, ג'): "מי הקדימני ואשלם" וחז"ל מבארים (ויקרא רבה פרשה כ"ז, ב') כי זו אמירה של הקב"ה, התמיה על האדם המבקש שכר: "מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה? מי מילל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר?

מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג? מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית? מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום? מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים? מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית?"

תחילה קיבל האדם מתת מהקב"ה ורק לאחר מכן עשה שימוש במה שקיבל כדי לעשות את מעשה המצווה. השכר קדם למעשה, וממילא לא מגיע בגינו שוב שכר.

מכאן שכאשר ה' משלם לאדם שכר על מעשהו – זהו חסד הנעשה עימו לפני משורת הדין.

ד. ה"מגיד" מבאר על כן כי מי שעושה מצווה צריך לחשוב כי הוא עצמו "אין", ואין בו שום זכות ומעשים טובים. אף על פי שהוא עושה מצוות ומעשים טובים, למעשה הוא אינו עושה, דבר, והכול בא לו מאת ה' על כך אמר (איוב מ"א, ג'): "מי הקדימני ואשלם".

ה. ה"מגיד" הבהיר כי אף כשאדם לומד תורה אין זו חכמתו שלו. מחשבות האדם הן הד לתבונה אלוקית שניתנה לו הזכות להכיל אותה. ה"מגיד" נהג לומר: "אלמד אתכם אופן היותר טוב איך לומר תורה – להיות במצב שבו אין האומר מרגיש את עצמו כלל, והוא רק בבחינת אוזן שומעת איך שעולם הדיבור (השכינה) מדבר בו, ולא הוא המדבר בעצמו. תיכף כשמתחיל לשמוע דברי עצמו יפסיק". אכן הרב זאב וולף מז"טומיר, בספרו "אור המאיר" (על פרשת צו), כתב: "כמה פעמים ראו עיני ולא זר, כשפתח (ה"מגיד") פיו לדבר דברי תורה היה נראה לעין כל, כאילו אינו בזה העולם כלל, ושכינה מדברת מתוך גרונו".

ו. ה"מגיד" ממשיך ואומר כי "גם בתפילתו יחשוב (האדם) שעולם הדיבור מדבר בו".

כלומר, המחשבה של האדם אינה מבטאת את כוחו שלו ואת מנעד הרגשות הטבעי שלו, אלא הקב"ה נותן לו את ההשראה ואת הרגש הנכון, בבחינת האמור בתפילת הימים הנוראים: "היה עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל, העומדים לבקש תפילה ותחנונים מלפניך על עמך בית ישראל. הורם מה שיאמרו, הבינם מה שידברו, השיבם מה שישאלו, ידעם איך יפארו". כלומר, המתפלל חושב שהוא חושב, אך בפועל "מחשבתו היא מעולם המחשבה והוא כשופר שאין בו שום קול, רק מה שתוקעים".

ז. זה פשר המונח: "כשופר הרם קולך". הנביא בתבונתו העצומה ובדרגתו הרוחנית הנעלה אינו אלא כלי שמהדהד את אשר נאמר לו.

ח. בדומה לכך, האדם המתפלל בראש השנה צריך לראות את עצמו כמי שאינו – והקול הבוקע ממנו אינו שלו. הוא לא גורם תבוני בר חשיבות אלא אמצעי וכלי הביטוי. הוא רק שופר.

ט. אכן, השופר מוציא הברה חסרת פשר. הבל של נשיפה בעלמא. אבל, הדרגה הגדולה ביותר של האדם היא להבין שהוא הבל. נמצא כי הקול הפשוט הזה אינו פשוט כלל ועיקר, כי הוא התכלית!

י. תקיעת שופר מלמדת אפוא את האדם את מקומו ותפקידו, כמי שהדהד ולא חושב.

גדול הקולות של האדם מובע כשהוא מבין שאין הוא אלא שופר. אכן, תכלית הקיום מושגת כשהאדם מגיע להכרה שהוא הבל.

ההכרה בהעדר תוכן – היא התוכן

ההכרה של האדם באפסותו היא תוכן נשגב, ויש בכוחה להביא את הקב"ה לרחם על האדם, אף כשאין לו שום תוכן אחר. ה"מגיד" הנהיר את הדברים באמצעות המשל הבא:

בן מלך נדד לארץ נֶכַר ושם שכח את נימוסי המלכות ואת שפת המלך והפך לגס ונבער. בעת המפגש עם המלך אין לבן הזה דרך לתקשר עם אביו והתנהגותו מאוד לא ראויה. לכאורה, דינו להישאר עם גסי הרוח שאת אורחותיהם סיגל לעצמו. הבה משמיע רק קול הברה בלי תוכן ובכך מזכיר למלך כי על אף חזותו ואורחותיו – הוא בנו. על כן, כשהמלך שומע את קולו, הוא מתמלא רחמים ומשיבו אל חיקו. לא בגלל התוכן אלא למרות העדר התוכן ובזכות אהבה שאינה תלויה בדבר.

הרב לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" (לקוטי תורה) מביא בשם ה"מגיד", כי המחשבה הראויה בעת התקיעות היא "אולי שכחנו בארץ מרחקים את לשון אבינו המלך. התערבנו בגוים ולמדנו מעשיהם ולשונם ודיבור אין לנו אל המלך. לכן לא נשמע דברינו בהיכל אבינו המלך. אך נִתְּנוּ עצה לנפשנו, למה לנו לזעוק ולצעוק בחיתוך דיבורים? הבה נשמיע קול פשוט לעורר רחמנותו. והנמשל מובן, אחר שאנו בני ישראל נאחזים ונסבכים כל השנה כולה בעוונות ופשעים, ונתרחקנו מהיכל המלך, ועתה בראש השנה אין לך אחד מישראל שאינו שב בתשובה ותפילה ותחנונים. אמנם דאג לבם בקרבם, ומגור מסביב, פן ואולי שכחנו לשון המלך, כיון שכל השנה כולה לא דיברנו עם המלך כמו עתה. אך עצה בין הבנים לתקוע בשופר קול פשוט לעורר רחמנותו יתברך לזכות להשתעשע בהיכל המלך הקב"ה פנימה".

גדול הטיעונים הוא זעקה

רב לוי יצחק מעמיק בהבהרת רעיון זה של ה"מגיד" ומבאר (בדבריו על ראש השנה) כי מי שטוען מכוח זכויותיו עלול להיכשל, שכן טיעון עלול להיסתר ע"י הקטגור. אם הטיעון מופרך עלול האדם להימצא חלילה בלי זכויות. "לכן צועקים אנחנו בקול בלא דיבור, היינו בקול שופר שהוא קול פשוט, צעקה רבה מעומק הלב והבורא ברוך הוא בוחן לבות ויודע נסתרות ממלא משאלותינו לטובה". כלומר, את גדול הטיעונים משמיע מי שאינו חושב שיש לו זכות כלשהי ותפילתו היא תפילת ליבו הגואה על גדותיו – בזעקה. זהו קול פשוט!

הנה כי כן, התקיעה בשופר היא נשיפת הבל בעלמא המביעה צליל חסר תוכן. אך היא הבסיס לכל דרגת האדם, כי תכלית האדם בעולמו היא להבין שאין הוא אלא שופר וכלי המהדהד תוכן ותבונה שמימיים, כאשר הוא עצמו הבל. מסר זה הוא תוכנה הנשגב של מצוות שופר. קול השופר הוא קולה הפשוט של הפשטות העמוקה ביותר שיכול וצריך האדם להפנים – ובזכותה ייושע.

יום הכיפורים

מה עושה וידוי

מה מוסיף וידוי בפה על תשובה בלב?

ארבעה מרכיבים לתשובה: א. עזיבת החטא; ב. חרטה על העבר; ג. קבלה לעתיד שלא לשוב על המעשה שנעשה; ד. וידוי.

כך פסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ב'): "ומה היא התשובה? שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בליבו שלא יעשהו עוד... וכן יתנחם על שעבר... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם... וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינים אלו שגמר בליבו".

מה תכליתו של הווידוי? לאחר שאדם השלים תהליך פנימי של שינוי מקיף, עד שמעיד עליו יודע תעלומות שלא יחזור לחטא זה לעולם, מה מוסיפה האמירה בפה, בינו לבין קונו: "חטאתי"?

פשיטא כי הוא מודה בכך שחטא, שהרי על חטא זה הוא שב בתשובה שלמה כנה ומלאה.

אם כן, מהו הגורם שמתווסף לבעל התשובה ע"י הווידוי?

סדר אלף בית בוידוי

נוסח הווידוי הוא: "אשמנו, בגדנו, גזלנו, דיברנו דופי, העוינו והרשענו וכו'.

החטאים מפורטים לפי סדר א' ב'. הדבר מעורר תמיהה קשה:

א. האם זה שיר? הרי עסקינן באדם שמבטא במר ליבו את חטאיו וממילא היינו מצפים שלא תהיה לדברים תבנית ודפוס לפי סדר א' ב'. אילו היה מישו פוגע בנו ולאחר מכן מתנצל במכתב הכתוב בחרוזים, האם היינו מתייחסים להתנצלות זו ברצינות?

ב. הגיוני ומתבקש לסדר את החטאים לפי סדר חומרתם, מן הקל אל הכבד או להפך, אך לא לפי אילוצי א', ב'.

ג. נראה בעליל שחשוב היה שייכללו בוידוי כל אותיות הא' ב' אף אם הדברים מאולצים, שהרי למשל האמירה הרשענו מופיעה באות ו' ע"י כך שמוסיפים לה "ו החיבור" (נאמר "והרשענו"). למה חשוב הא' ב' בוידוי?

עולם המילים ותיקונו

הרמ"ע מפאנו ב"מאמר חקור הדין" (חלק א' פרק ג') כתב: "לפי שהחוטא מאבד את העולם שנברא באותיות התורה, נתקן הוידוי באלפא בית"א". ה"מגיד" מרחיב את הדברים. נבאר:

א. חז"ל אמרו (זוהר חלק ב', דף קס"א עמ' א') כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם ("קודשא בריך הוא הסתכל באורייתא וברא עלמא"). כלומר התורה היא התוכנית האלוקית לבריאת העולם, והעולם שנברא הוא השתקפות של התוכנית האלוקית שעמדה בבסיסו.

ב. יתרה מכך, המילים הכתובות בתורה הן כלי היצירה של העולם. חז"ל אומרים (אבות, פרק ה' משנה א'): "בעשרה מאמרות נברא העולם". העולם נברא במאמרו ובדברו של הקב"ה ומאמרים אלו הן המילים שנכתבו בתורה.

ג. העולם שאנו רואים נברא ע"י מילים והוא עולם נפלא. אבל, בעולם יש גם רוע. והרוע איום ונורא. האם גם הרוע נברא ע"י מילים במאמרו של הקב"ה? ד. לא!

בתום הבריאה נאמר (בראשית א', ל"א): "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד". ממילא ברור כי מה שרע לא נכלל בבריאה שעשה הקב"ה. הגיונם של דברים בצידם, שהרי אילו היה הקב"ה בורא את הרוע ומכליל אותו בתוכנית האלוקית של העולם – הוא לא היה רע אלא טוב.

ה. הקב"ה נתן לאדם את האפשרות לעשות רע. הבחירה מאפשרת לאדם לקחת דבר טוב שברא הקב"ה ולעשות עימו רע. הווי אומר כי הרע אינו יצירת הקב"ה אלא פרי מעשיו ובחירתו של האדם.

ו. נמצא כי כאשר האדם עושה רע, הוא לוקח בריאה טובה שברא הקב"ה באמצעות מילים הכתובות בתורה, ומשחית את כוחן של המילים, מסאב אותן וגורם להן לסטות מתכליתן ולהפוך מטוב לרע.

ז. אדם שעשה רע וחזר בתשובה תיקן את עצמו וניתק את הקשר בין מעשה לעושה. באמצעות התשובה הוא מגדיר את עצמו מחדש ואומר: "אינני אותו האיש שעשה את המעשה הרע". כך כותב הרמב"ם בהלכות

תשובה (פרק ב', הלכה ד'): "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כוחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים". התשובה מתקנת את האדם.

ח. בעבירות שבין אדם לחברו האדם גם נדרש לפייס את מי שפגע בו, כך שגם יחסים אלו באים על תיקונם.

ט. אבל, מה מתקן את המילים האלוקיות שהושחתו והוסבו מטוב לרע? הרי האדם השתמש במציאות, שמתקיימת מכוח מילים אלוקיות, כדי לעשות איתן רע ובכך פגם באותן מילים. מה מביא את המילים הללו אל תיקונן? י. זה תפקידו של הוידוי!

יא. ה"מגיד" מבאר כי החטא השפיל את המילים והוריד אותן לתהומות. תיקונן של המילים נעשה כאשר בעת הוידוי יורד האדם לתהומות הנפש, בשיברון לב, ע"י כך הוא מעלה עימו את המילים הללו ומתקן.⁷

יב. נמצא כי התשובה מתקנת את האדם ומשיבה אותו לדרגתו, ואילו הוידוי מתקן את המילים ומשיב אותן לדרגתן הנשגבה.

יג. עתה מובן מדוע הוידוי הוא בסדר א' ב', שהרי תכליתו לתקן את אותיות הא' ב' ואת המילים שיצרו עולם של חטא, כדי להחזירן לתיקונן ואף לרומם אותן ולבנות באמצעותן עולם של תשובה.

יד. בשולי הדברים הוסיף ה"מגיד" נופך מרהיב בביאורו כי המילה "וידוי" נוצרת מן האותיות י', ו', ד'. אותיות אלו מצטרפות כשלעצמן ליו"ד. האות י' היא הבסיס לכל האותיות, שכן היא נרשמת כנקודה, ואילו כל שאר האותיות רשומות באמצעות קווים, שהם רצף של נקודות. תיקון האותיות נעשה ע"י כינון נקודת הבסיס (היוד) וְהַשְׁבָּתָה אל כנה. נמצא כי בתהליך התשובה האדם מתקן את הנקודה היהודית הפנימית והשורשית הלוהטת בנשמתו, וכמו כן הוא מתוודה ובכך הוא מתקן את הבסיס של כל האותיות (היוד) ומשיבה אל שורשה.

ד. "כשאדם עושה עבירה הוא עושה בכוחו וחיותו, וממשיך ונותן חיות שהן אותיות בדבר ההוא שעושה, גניבה, או גזילה, או זנות, וכדומה, ולכן כשעושה תשובה כדת צריך לומר את הוידוי, שהן האותיות של החטא, ואומר אותו בלב נשבר ובבכי, כי צריך לרדת אחריהם למקום שהם שם, במדרגה התחתונה הנקראת עצבות ובכי ולהעלות אותן אותיות משם ע"י שאומרים אותן בדחילו ורחימו לפני הבורא בדבקות גדולה, וע"י זה פורחות לעילא (עולות למעלה)".

לתקן גם את המציאות

הרב זאב מז'יטומיר בספרו "אור המאיר" (על פרשת וירא) מביא את דברי רבו ה"מגיד" ומבקש להפיק מהם לקח חשוב בעולמו של השב בתשובה, כי לא די בכך שהוא מתקן את עצמו אלא מוטל עליו לתקן גם את המציאות שסביבו, שבה פגם בעת שחטא.

הנה כי כן, העולם נברא ע"י הקב"ה באמצעות מילים. נמצא כי כאשר אדם חוטא הוא נוטל דבר שנוצר בכלי יצירה אלוקיים ומשתמש בו לרע. בכך הוא מסאב את המילים. הוא חוטא והמילים מחטיאות את ייעודן. על כן, אחרי התשובה בא וידוי. התשובה מתקנת את החוטא ואילו הווידוי שנאמר לפי סדר אלף בית, מתקן את המילים. לא די שהאדם יתקן את עצמו ועליו לתקן גם את המציאות שבה פגם. כוונתו ושיברון ליבו מביאים לשלמות זו.

סוכות

צל מחורב ומחסה מזרם וממטר

צל מפני שמש ומחסה מפני גשם

הנביא ישעיהו (ד', ו') אומר: "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר".

במישור ההלכתי – חז"ל למדו מכתוב זה, בתחילת מסכת סוכה (דף ב' עמ' א'), כי תכלית הסוכה היא הצל שבה, ומשום כך סוכה הגבוהה מעשרים אמה פסולה, כי אין אדם יושב בצל הסכך אלא בצל הדפנות.

במישור הרוחני – יש להבין מה פשר דברי נבואה אלו כי הסוכה מגינה הן מחום והן מגשם?

משמעותה של הבעיטה

במסכת עבודה זרה (דף ג' עמ' א') משורטט קו גבול ברור בין ישראל לאומות העולם. חז"ל אומרים שם כי לעתיד לבוא יבואו אומות העולם ובפיהם טענה ואף תלונה: מדוע לא ניתנו להם מצוות כדי שיקיימו אותן? מדוע הופלו לרעה לעומת עם ישראל? אדרבה, הם יבקשו: "תנו לנו מצוות **כעת** ונקיימם?"

הקב"ה משיב להם: עכשיו באים? "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת?" עם זאת, הקב"ה רחום וחנון והוא ייתן להם עוד הזדמנות. כה יאמר להם: "מצווה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה".

מייד כל אחד ואחד מהם עושה סוכה בראש גגו.

"והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא". אכן, יציאתם מן הסוכה היא כדין, שכן כאשר יש חום רב, יוצאים גם ישראל מן הסוכה. דין הוא כי "המצטער פטור מן הסוכה". תוספות במסכת סוכה (דף כ"ו עמ' א' ד"ה "הולכי דרכים") מבאר כי הדבר נלמד מן הכתוב (ויקרא כ"ג, מ"ב): "בסוכות תשבו שבעת ימים" ודרשו חז"ל: "תשבו כעין תדורו", גדרי החיוב לשיבה בסוכה

הם מעין הדיור בבית ואין אדם גר במקום שהוא מצטער בו. אבל, יש הבדל בין ישראל לעמים.

הבעיטה!

גוי שיוצא מן הסוכה – בועט בה.

בן ישראל שהינו אנוס מלשבת בסוכה מִצַּר על כך.

במשנה במסכת סוכה (דף כ"ח ע"ב) נאמר: "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה. מְשָׁלוּ מְשָׁל, למה הדבר דומה? לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו". הווי אומר כי לא זו בלבד שישאל היוצא מן הסוכה מחמת פגעי מזג האוויר אינו שמח על כך ואינו בועט במצווה, אלא שהוא אף מצטער ורואה בדברים עלבון אישי כשהוא אומר בליבו: "מדוע שפכו לי את הקיתון על פניי? הן כל כך רוצה אני להתקרב ולשרת את בוראי".

הבדל זה הוא מהותי מאוד.

מצוות סוכה היא מעין "נייר לקמוס" הבודק מהי הסביבה שבה האדם מרגיש בבית.

גוי אנוס לשבת בסוכה כי זו אינה סביבה שהוא רוצה בה. היא זרה לו. הישיבה בסוכה היא הִקְרָבָה מצידו. על כן, אם אין קורבנו מתקבל הרי שהוא זועם ובוועט. בן ישראל מצטער כשהוא יוצא מהסוכה כי זו הסביבה שהוא חפץ בה. בסוכה הוא יושב בצילו של הקב"ה.

הבדל בין חום לקור

יושם אל לב כי בין כפלי הדברים מסתתר עוד הבדל בין ישראל לאומות העולם:

– לגבי אומות העולם מציינת הגמרא (בסוגיה האמורה במסכת עבודה זרה) כי הם יצאו מהסוכה – מחמת חום.

– לגבי ישראל מצינו (במשנה במסכת סוכה) כי הם יוצאים מן הסוכה מחמת קור וגשמים.

הכלל הוא כאמור כי "המצטער פטור מן הסוכה". מכלל זה נובע כי הן חום והן קור יוצרים פטור מסוכה. מדוע אם כן נקטה הגמרא בסיבה של חום לגבי אומות העולם ובסיבה של קור לגבי ישראל?

גיהנום חם וגיהנום קר

חז"ל אומרים בזהר (חלק א' דף רל"ב עמ' ב') כי "דין הרשעים בגיהנום שנים עשר חודש, חצי מהם בחמה וחצי מהם בשלג". מה פשר הדבר?

חום וקור ביצרי האדם

ה"מגיד" מבאר כי חום וקור הם שני יצרים המפעמים באדם:

- יש יצר שגורם לאדם להיות פסיבי והוא מבטל את האדם מלקיים מצוות עשה;
 - יש יצר המניע אדם להיות אקטיבי ולעבור על מצוות לא תעשה.
 - היצר המבטל את האדם ממצוות עשה נותן באדם קרירות, חלישות, כבדות הגוף ועצלות שמחמתן יימנע מלקיים את מצוות בוראו. על כן הוא משול למים אשר טבעם לח וקר;
 - היצר המניע אדם לעבור על מצוות לא תעשה - מחמם ומלהיב את האדם לחטוא.
- על כן הוא משול לאש לזהות.
- רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (על פרשת חיי שרה) מוסיף לבאר כי הקנאה, התאוה והכבוד, שהם הבסיס לחטאי האדם, נובעים מלהט יצרי. לעומת זאת, הרהורי כפירה, ייאוש, עצבות, דיכאון, ספקנות ופסיביות, נובעים מקור רוחני כשהנשמה כבויה ומרוחקת. "זו קליפת עמלק שנאמר (דברים כ"ה, י"ח): 'אשר קרך בדרך' מלשון קור. שהצנינך והפשירך. והיינו שמשליך קרירות ועצלות על האדם. וזה שורש הקליפה והוא מתגרה אף בגדולים... שורש הנחש והיצר הרע נקרא עצב, שכן הוא הביא עצב ועצבון לעולם".
 - אשת חיל אינה חוששת מתופעות של כבדות ועצלות ונאמר (משלי ל"א, כ"א): "לא תירא לביתה משלג" - לא רק מאש של תאוה קנאה וכבוד לא תירא, אלא אף משלג "שהוא ראשית הקליפה לפי שמשליך עצלות וקרירות".
 - בהתאם לכך מובנים שני סוגי הגיהנום שבהם נדונים הרשעים.
- גיהנום של אש בא בעקבות התלהבות לעשיית עבירה, וגיהנום של שלג מחמת עשיית המצוות בקרירות והימנעות מעשיית מצוות עשה.

חום וקור כהבחנה בין ישראל לעמים

בהתאם להסבר זה נסללת הדרך להבין מדוע ביחס לאומות העולם נקטו בסיבה של חום ואילו לגבי ישראל ביטאו את הפטור מן הסוכה מחמת קור. אומות העולם מתלהבים ממעשי עבירה ושמחים בעשייתה. העבירה שלהם נעשית בחום.

לעומת זאת, יהודי חש סיפוק ושמחה רק ממעשה מצווה, ואילו עבירה הוא עובר כשבתוך תוכו הוא מתייסר במוסר כליות ובחיבוטי נפש. העבירה של ישראל נעשית כשהוא חש קור פנימי עז.

אמירה חסידית המיוחסת לרבי זושא מאניפולי אומרת כך: מצינו בזוהר (חלק ב' דף פ"ג עמ' ב') שאדם העושה מצווה יוצר מלאך טוב, והעושה עבירה יוצר מלאך רע. אמר רבי זושא: "איני מקנא במלאכים שנוצרים על ידי העבירות של יהודים. מכיוון שכאשר גוי עובר עבירה הוא נהנה מן העבירה מלוא חופניו והמלאך שנוצר מעבירה זו הוא מלאך מדושן עונג, חזק וחסון. לעומת זאת, כאשר יהודי עובר עבירה, הרי שבתוך ליבו ונשמתו יש לו ייסורי מצפון וחולשת הדעת על שאינו יכול להתגבר על חולשותיו. הוא נאנח בתוכו ואינו נהנה הנאה שלמה. ממילא המלאך שנוצר על ידי העבירה הזאת הוא מלאך צנום, חלוש, צולע, גיבן ובעל מום".

אמירה דומה לכך מצינו בספר "שער יששכר" (חודש תמוז/אב אות ח') כי סעודת סיום מסכת היא אות לחולשת כוחו של המלאך הרע, שכן ראשי תיבות של שמו (סמא"ל) מורים: סעודת מצוה אין לעשות, או סיום מסכת אין לעשות. הביאור בזה עפ"י דברים המיוחסים ל"בעל שם טוב" כי משנפגשו השטן והמלאך מיכאל, אמר לו המלאך כי סעודת מצווה היא אות למפלת השטן, כי ישראל לעולם אינם עושים עבירה מתוך רצון ואם עושים הם מצטערים על כך, ואילו מצווה משקפת את רצונם האמיתי. שאל אותו השטן: וזאת מניין לך? אולי העבירה משקפת את רצונם? השיב לו המלאך מיכאל: וכי ראית מימך יהודי שעושה סעודה על כי זכה לעשות עבירה? אבל הוא עושה סעודת מצווה כשסיים מסכת!

הבעיטה

עתה מקבלים נופך נוסף של הבנה ועומק דברי הגמרא האמורים במסכת עבודה זרה (דף ג' עמ' א') כי "הקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא".

מי שחושב כי העולם מתנהל על ידו ובשליטתו מכוח קשר סיבתי ישיר בין מעשה לתוצאה, מתאכזב מאוד כאשר המציאות אינה נענית לפעולותיו. על כן הוא כועס. הוא לוהט. הוא בועט.

ברם, שהסוכה נועדה להראות לאדם כי הקב"ה מנהיג את העולם לבדו, ואין נפקות אם האדם נמצא תחת גג של בית או תחת עלים של סכך. ההגנה לאדם אינה נובעת מהתקרה אלא ממה שנמצא מעליה! האדם לא מנהל את העולם והוא כקליפה הצפה באוקיינוס – בעולם מושגח המנוהל עד לפרט האחרון ע"י הקב"ה. בהתאם להשקפה זו אין מקום לאכזבה ולכעס של האדם על כך שלא התקיים רצונו. מיהו בכלל שרצונו יהיה בר משמעות? מכיוון שהגוי בועט – הדבר מלמד כי כל מטרת הסוכה הוחמצה ולא הופנמה.

לעומת זאת, התגובה של ישראל כשנמנע ממנו לשבת בסוכה היא כמפורט במסכת סוכה (דף כ"ח ע"ב): "עבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו". אם הדבר לא הסתייע, אות הוא שהקב"ה לא רצה בכך. אכן, מצד אחד ציווה הקב"ה לשבת בסוכה ומצד שני גרם לו שלא יישב בסוכה, וזו סתירה שאין עליה תשובה. אבל, עבד נותן דין וחשבון למלך ואינו במעמד לשאול שאלות את המלך. בוודאי שהרצון העצמי שלו אינו במרכז ואין לו אכזבה מכך שלא נעשה רצונו. כל שמפריע לו הוא שהקב"ה לא רצה "בקיתון" שהביא בפניו. התגובה על כך היא בהכרח חזרה בתשובה ושיפור ההתנהגות. יחי ההבדל העצום!

הסוכה מקררת יצרים ומחממת את הלב

כמה מובנים הם עתה דברי הנביא ישעיהו שבהם פתחנו: "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר". הסוכה אופפת את האדם מכל עבר, והוא נכנס בכל הווייתו אל הסוכה ומוקף בצל עליון. לאדם היוצא מביתו ונכנס לסוכה אין בעולמו דבר מלבד אמונה וקדושה.

הסוכה מגינה מפני להט של עבירה – הווייה של קדושה היא צל מקרר ומונע חימום לדבר עבירה.

הסוכה מגינה גם מפני צינה של עצלות – הווייה של קרבה לקב"ה מחדירה באדם שמחה של מצווה, המחממת ומגינה מפני קרירות הלב. הקור והחום כאחד נותרים אפוא מחוץ לתחום הסוכה והאדם מוגן בתוכה מפני שניהם כאחד.

להישמר מצינים ופחים

ייתכן כי לכך מכוונים דברי הרמ"א שכתב בספרו "תורת העולה" (חלק ג', פרק ס"ב): "החכם עיניו בראשו ויודע להישמר מן הפורענויות המתרגשות בעולם כמה שנאמר (משלי כ"ב ה'): 'צינים פחים בדרך עיקש שומר נפשו ירחק מהם', כל שכן מי שזוכה לשבת בצל סוכה, **לכן באה הסוכה להישמר מהחום ומהקור**, עד שכל סוכה שחמתה מרובה מצילתה פסולה, והיא מגינה גם כן מקור וממטר, עד שכשהגשמים יורדים בה פטור מה סוכה".

הנה כי כן, סוכה היא פינת מסתור לאדם מפני שני כוחות המשפיעים על אורחות חייו.

מצד אחד, עלול אדם להיות מוסת לדבר עבירה כתוצאה מחום היצרים של קנאה, תאוה או כבוד. מצד שני, עלול אדם להיות מוסט מדבר מצווה כתוצאה מקרירות שמשרה ספקנות, עצלות, ייאוש ועצבות. הסוכה היא "צילא דמהימנותא" ומשפיעה על המישור השכלי והאמוני של האדם. אך ה"מגיד" מחדש כי הסוכה משנה את האדם גם במישור הרגשי ועוטפת אותו במעטה המגן עליו משתי התופעות הללו כאחד. הישיבה בצל האמונה, בקרבת אלוקים ובביטחון מוחלט בהנהגתו הטובה, משרה שמחה של מצווה, ובכך היא מחממת ומגינה מפני קרירות הלב. מצד שני, הסוכה יוצרת הוויה של קדושה וממילא היא צל המקרר ומונע חימום לדבר עבירה. הסוכה מגינה אפוא מקור ומחום כאחד וזה תוכנם העמוק של דברי הנביא: "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר".

הושענא רבה

תשובה לאחר שנגזר הדין

לשוב כשיש כוח

אנו מצווים לחזור בתשובה בימי הנעורים ולא להמתין לעת זקנה. הכתוב אומר (תהילים ק"ב א'): "אשרי איש ירא את ה'", דרשו חז"ל במסכת עבודה זרה (דף י"ט ע"א): "אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש". רש"י מבאר: "כשהוא בחור בכוחו כלומר ממהר להכיר בוראו קודם ימי הזקנה".

לשוב לפני הקמילה והדעיכה

החכם באדם ממחיש בתיאורים חדים את הצורך לחזור בתשובה כשהאדם בשיאו ולא כשהוא הרחק מעבר לשיא, בקץ ימיו, בעת שהגוף נמצא בשפל וחידלון. התיאורים חדים.

כך נאמר בקהלת (פרק י"ב, א'–ז'): "וזכור את בוראך בימי בחורותיך, עד אשר לא יבואו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ. עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים, ושבּו העבים אחר הגשם. ביום שיזועו שומרי הבית והתעוּתוּ אנשי החיל, ובטלו הטוחנות כי מעטו, וחשכו הרואות בארובות. וסָגְרוּ דלתים בשוק בשפל קול הטחנה, ויקום לקול הצפור וישחו כל בנות השיר. גם מגבוה יראו וחתחתים בדרך ויִנְאֹץ השקד ויסתבל החגב ותִפֹּר האביונה, כי הולך האדם אל בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים. עד אשר לא ירתק חבל הכסף ותרוץ גולת הזהב, ותשבר כד על המבוע ונרַץ הגלגל אל הבור. וישוב העפר על הארץ כשהיה, והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה".

חז"ל ביארו את הכתוב הזה במסכת שבת (דף קנ"א ע"ב) באופן הבא:

עד אשר לא תחשך השמש והאור – זו פדחת והחוטם;

והירח – זו נשמה;

והכוכבים – אלו הלסתות;

ושבו העבים אחר הגשם – זו מאור עיניו של אדם, שהולך אחר הבכי;

ביום שיזעו שומרי הבית – אלו הכסלים והצלעות;
והתעוותו אנשי החיל – אלו שוקיים;
ובטלו הטוחנות – אלו שיניים;
וחשכו הרואות בארובות – אלו עיניים;
וסגרו דלתיים בשוק – אלו נקביו של אדם;
בשפל קול הטחנה – בשביל קורקבן שאינו טוחן;
ויקום לקול הציפור – שאפילו ציפור מנערתו משנתו;
וישחו כל בנות השיר – שאפילו קול שירים ושירות דומות עליו כשוחה".
אכן, תיאור חריף של הזקנה והקמילה, והאדם נקרא לשוב ברגע שלפני.

מדוע נובעת תשובה מחשש מימי הקמילה?

לכאורה, מה פשרו של חיוב זה? מה הצורך לומר כי על האדם לחזור בתשובה לפני הקמילה, הרי האדם חייב לחזור בתשובה בכל רגע נתון? אף אילו היה נשאר צעיר ובריא עד כלותו, כמשה רבינו שלא נס לחה ולא כהתה עינו עד יומו האחרון, עדיין מחויב האדם לשוב מייד על חטאיו ואסור לו להתבוסס בחטאו. מה אם כן חידושו של הכתוב הקורא לאדם לשוב כשהוא בשיא כוחו?

תשובה כשהאדם בכוחו – כדי שהתשובה תהיה שלמה

הסבר אחד מצוי בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה א') שכתב: "אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כוח. כיצד? הרי שבא על אישה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכוח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר – זהו בעל תשובה גמור. הוא ששלמה אמר: 'וזכור את בוראך בימי בחורותיך'. ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה, אף על פי שאינה תשובה מעולה – מועלת היא לו ובעל תשובה הוא".

הווי אומר כי החיוב להזדרז ולעשות תשובה בימים שבהם כוחו של אדם במתניו, נובע מכך שתשובה מחייבת לוודא שהשינוי אינו חיצוני. אם אדם נמנע ממעשה רק כי אינו יכול לעשותו, הרי שהדבר אינו מעיד בהכרח על שינוי שחל במהות האדם ובתודעתו. לכן, הגדרת התשובה כמעשה של שינוי הגדרת האדם ומהותו, מחייבת לעשות תשובה כשהאדם עדיין בכוחו לחטוא. הניסיון עז ועם זאת יש בו משמעת עצמית והוא מתגבר על יצריו ואינו עושה שוב את אותו מעשה.

תשובה כשהאדם בכוחו – כדי שלא להחמיץ את השעה

הסבר שני נעוץ בטעם הפרקטי, לפיו אם אדם יחכה וימתין עד לאחרית ימיו, הוא עלול להחמיץ את השעה. הדברים מבוארים בדברי חז"ל במסכת שבת (דף קנ"ג ע"א):

"רבי אליעזר אומר – שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר, וכי אדם יודע באיזה יום ימות? אמר להם; כל שכן, ישוב היום שמא ימות למחר. נמצא כל ימיו בתשובה.

ואף שלמה אמר בחוכמתו (קהלת ט', ח'): 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים, ושמן על ראשך אל יחסר'. אמר רבן יוחנן בן זכאי, משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה ולא קבע להם זמן. פיקחים שבהם קישטו את עצמם וישבו על פתח בית המלך. אמרו, כלום חסר לבית המלך (כלומר, המלך לא צריך זמן להתארגן וממילא ההתראה עלולה להיות קצרה). טיפשים שבהם הלכו לעשות מלאכתם. אמרו, כלום יש סעודה בלא טורח (וממילא יהיה לנו זמן להתארגן). פתאום ביקש המלך את עבדיו. פיקחים שבהם נכנסו לפניו כשהם מקושטים, והטיפשים נכנסו לפניו כשהם מלוכלכים". בהתאם להסבר זה, אדם צריך להזדרז לחזור בתשובה ולזכך את עצמו, כי אין לו כל בטוחה שיהיה לו בעתיד די כוח וזמן שבו יוכל להתנקות, בטרם שייקרא לפגוש את יוצרו.

שני מעגלי הזמן

ההסברים האלה משרטטים שני מעגלי זמן בחייו של אדם: האחד בשיא החיים, בימי שגשוג ופריחה, שבהם האדם מוגדר "איש" ויש לו כוח ויכולת לשוב;

השני אחרי השיא, בימי קמילה והצטמקות, שבהם האדם חדל אישים והגוף מתקשה לחזור בתשובה.

לפי שני ההסברים האלה נמצא כי במעגל השני, ניצב האדם כשהוא צופה אל סוף הדרך היורדת.

נמצא כי השאלה שהעלינו, במקומה עומדת, שהרי אדם מצווה לחזור בתשובה בימי בחרותו, גם בלי לצפות פני מעגל שני של זמן העוסק בסוף המר. חובת התשובה מוטלת על אדם בכל עת, ובמיוחד בזמנים ש"המלך בשדה" והקב"ה פותח את השער בפני האדם ומצפה לתשובתו.

להלן נראה כי "מגיד" יש הסבר שלישי לפיו מתייחסים מעגלי הזמן לכל שנה ולכל גיל.

הסברו של ה"מגיד"

רבי זאב מז'טומיר בספרו "אור המאיר" (דרוש לראש השנה) מביא את דברי ה"מגיד" שביאר את הכתוב האמור בספר קהלת באופן אופטימי. ה"מגיד" אינו מתייחס לימי הקמילה והניווט של האדם, כשהוא זקן ונובל, אלא למעגלי זמן שבהם מתנוצצת הארה אלוקית. נפרט:

- לא כולם עושים תשובה באותה עת ובני האדם נחלקים לשלוש קבוצות שונות.
- קבוצה ראשונה - היא של אנשים יראי ה'. הם מתחילים לשוב בתשובה כבר בט"ו באב, כי כבר בעת הזאת הם מעלים בדעתם את יום הדין הממשמש ובא, שבו הם עתידים לתת דין וחשבון;
- קבוצה שנייה - הם אנשים שמתעוררים לתשובה רק בפרוס ראש השנה - ביום הדין עצמו "בשומעם קול השופר צועק לבם בקול מר 'המלך הקדוש', 'המלך המשפט', ונחרדים ומפחדים מיום הדין הגדול והנורא, ואזי צווחים ככלבין 'הב הב', הב לן חיי (תן לנו חיים), הב לן מזונא (תן לנו פרנסה) סליחה וכפרה, ומורך בלבבם לתהות על מעשיהם המגונים";
- קבוצה שלישית - הם העוברים על דבר ה' ושבבים בתשובה רק בהושענא רבה "שאז גמר הכתיבה והחתימה, נתינת הפתקים, ואז חרדים מיום המוות, באומרם: אם לא עכשיו אימתי".
- שלוש הקבוצות הללו מרומזות בדבריו של קהלת.
- **זכור את בוראך... עד אשר לא תחשך השמש** - המילה "תחשך" מורכבת מהמילים "תש כח" ומורה על חמישה עשר באב, שאז תש כוח השמש (תענית ל"א, א'). כלומר, אלו האנשים השבבים בתשובה ביום ט"ו באב.
- **והירח** - ראש השנה חל ביום שבו לעולם אין הירח נראה. הכתוב אומר (תהילים פ"א, ד'): "בכסה ליום חגנו" וחז"ל דורשים במסכת ביצה (דף ט"ז עמ' א'): "איזהו חג שהחודש מתכסה בו - הוי אומר זה ראש השנה". הכתוב מכוון לקבוצה שחוזרת בתשובה ביום הדין.
- **והכוכבים** - זה ליל הושענא רבה שהוא חשוך ונעדר אור לחלוטין, למי שכלתה עליו הרעה. הרמב"ן (במדבר י"ד, ט') כתב: "נודע כי בליל החותם לא יהיה צל לראש האיש אשר ימות בשנה ההיא". אבודרהם (סדר תפילת סוכות) מבאר: "וזה הצל אינו צל אדם ממש, כי העומד אצל הלבנה או אצל האורה אי אפשר שלא יהיה לו צל, אלא הוא צל הצל הנקרא בדברי רבותינו בבואה דבבואה". הרמ"א (אורח חיים סימן תרס"ד, סעיף א') מסכם: "כתבו הראשונים שיש סימן בצל הלבנה בליל הושענא רבה מה שיקרה לו או לקרוביו באותה השנה".

הכתוב מתייחס כאן לקבוצת האנשים "החוטאים על נפשותם, ועוברים ואינם שבים עד הושענא רבה".

מה תכליתה של תשובה אחרי הדין?

לפי הסברו של ה"מגיד" נמצא כי הכתוב בקהלת אינו ממריץ את האדם לשוב בתשובה לפני שיגיע לימים שבהם יש לומר: "ככלות כוחי אל תעזבני". הכתוב מתייחס לזמני התשובה בכל שנה ושנה, אף בעת שהאדם נמצא בשיא כוחו ותפארתו.

מדברי ה"מגיד" עולה אפוא כי בכל שנה יש שלוש קבוצות:

יש החוזרים בתשובה לפני הדין;

יש החוזרים בתשובה – ביום חריצת הדין;

יש החוזרים בתשובה – אחרי הדין, ביום מסירת פתקי גזר הדין.

מה פשרה של חזרה בתשובה אחרי שהדין נחרץ? הרי בליל הושענא רבה אנו רק מקבלים את הפתק שכבר כתבו אותו קודם לכן בעת הדין, אם כן, מה תכליתה של תשובה זו?

השבת הפיקדון כשהוא נקי

הסבר יפה לכך נמצא בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ז' הלכה א'): "ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא". כלומר, גם מי שדינו נחרץ ונגזר עליו ח"ו למות – חייב לחזור בתשובה. אכן, תשובה זו לא תמנע את מותו, אך היא תנקה אותו מחטאיו, כך שיפגוש את בוראו – כשהוא נקי.

"תנה לו כמו שנתנה לך – בטהרה"

הדברים עולים בעליל מדברי הגמרא במסכת שבת (דף קנ"ב עמ' ב'). חז"ל דורשים שם את מאמר הכתוב בקהלת (י"ב, ז'): "וישב העפר על הארץ כשהיה – והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה", כי הקב"ה נתן לאדם גוף ונשמה כפיקדון, כפי שאנו אומרים בסליחות: "הנשמה לך והגוף שלך", והאדם צריך להשיב לקב"ה את הפיקדון. יתרה מכך, חז"ל אומרים "תנה לו כמו שנתנה לך בטהרה – אף אתה בטהרה". מוטל על האדם להשיב את הפיקדון שניתן בידו בלא סרך ופגם, כשהנשמה נותרת טהורה.

הגמרא ממחישה שם את הדברים: "משל למלך בשר ודם שחילק בגדי מלכות לעבדיו. פקחים שבהם קיפלו והניחום בקופסא. טיפשים שבהם הלכו ועשו בהם מלאכה. לימים ביקש המלך את כליו. פקחים שבהם החזירו לו כשהם מגוהצים. טיפשים שבהם החזירו לו כשהם מלוכלכים. שמח המלך לקראת פקחים, וכעס על הטיפשים. על פקחים אמר יינתנו כליו לאוצר (למחסן), והם ילכו לבתיהם לשלום. ועל טפשים אמר כליו יינתנו לכובס, והם ייחבשו בבית האסורים". הנמשל הוא: "הקב"ה, אומר על גופם של צדיקים (ישעיהו נ"ז, ב'): 'יבוא שלום ינוחו על משכבותם' ועל נשמתם הוא אומר (שמואל א', כ"ה, כ"ט): 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'". נמצא כי יש עניין רב בתשובה גם לאחר הדין, כדי שאדם יחזיר את גופו ונשמתו כשהם מזוככים.

שתי תכליות לתשובה

מן התשובה של ליל הושענא רבה למדים אנו אפוא כי יש שתי תכליות לתשובה:

- תשובה לפני הדין או אף בעיצומו של דין – כדי לצאת זכאי בדין ולזכות בחיים;
- תשובה אחרי הדין – כדי "שימות והוא בעל תשובה".

התשובה הראשונה משרתת את הרצון העז להישאר בחיים. התשובה השנייה משרתת אף מי שלא זכה בחיים, כדי שלפחות יגיע לעמוד לפני בוראו "כשבגדיו נקיים". הוא זיהם אותם כדבעי. אבל, לפחות בשעת השבת הפיקדון הוא יהיה נקי ומזוכך.

הנה כי כן, ה"מגיד" מחדש כי אדם שעניו בראשו אינו צריך להימנע מתשובה מכוח המחשבה כי החמיץ את השעה. יש זמן מיוחד שבו השער פתוח בימים שלפני ראש השנה. אך גם מי שהחמיץ את השעה הזאת, יכול לשוב בתשובה ביום הדין עצמו. החרדה של בעל תשובה זה אינה מהקב"ה אלא מן הדין והיא נובעת מאינטרס עצמי שקוף. ובכל זאת – תשובה היא והוא עשוי לזכות בדין. אך גם מי שלא התעורר והיה שקוע בהבלי הזמן עד שעבר הזמן, הדין עבר ונגזרה הגזירה – לא החמיץ אפשרות לשוב בתשובה. יש מקום לתשובה גם אחרי הדין – ולכך מסוגל ליל הושענא רבה.

שמיני עצרת ושמחת תורה

טוב מלא כף נחת - ממלוא חופניים עמל

שמיני או רגל בפני עצמו

לאחר שבעת ימי חג הסוכות הצטוונו לחוג את "שמיני עצרת". כך נאמר (ויקרא כ"ג, ל"ו): "שבעת ימים תקריבו אֶשֶׁה לה', ביום השמיני מִקְרָא קודש יהיה לכם והקרבתם אֶשֶׁה לה' עצרת הוא כל מלאכת עבודה לא תעשו". "שמיני" – מכיוון שקדמו לו שבעת ימי חג הסוכות והוא המשך ישיר שלהם. המילים "ביום השמיני" מלמדות כי הוא השמיני בטור ובסדרה אחת רצופה. ברם, שבגמרא במסכת סוכה (דף מ"ח ע"א) מצינו כי "שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב: פייס בפני עצמו (הגורל שעושים הכהנים לבחור מי יקריב באותו יום); זמן בפני עצמו; רגל בפני עצמו; קורבן בפני עצמו; שירה בפני עצמה; ברכה בפני עצמה". ובכן, אם הוא עומד כרגל בפני עצמו מדוע קוראים לו שמיני?

בית מעצר

הקושי מתעצם לאור העיון בתרגום יונתן (על במדבר כ"ט, ל"ה) בו מבואר המונח "עצרת" (בתרגום ללשון הקודש): "ביום השמיני תאספו בשמחה מסוכותיכם לבתיכם, אסיפת שמחה ויום טוב ומאורע קודש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו". כלומר, בשמיני עצרת האדם עצור ומכונס בביתו, והמילה "עצרת" מבטאת את היציאה מן הסוכה, את השיבה הביתה ואת ההתכנסות בו. נמצא כי שמיני עצרת אינו המשך של סוכות, אלא ההפך הגמור מסוכות. סוכות מבטא תנועה מן הבית החוצה – אל מתחת לצל האמונה של הסוכה; שמיני עצרת – מבטא תנועה מן הסוכה אל הבית פנימה. הווי אומר כי במישור המהותי והפנימי שמיני עצרת וסוכות שונים לחלוטין באופן קוטבי. אם כן מתחדדת השאלה, כיצד מכונה החג הזה כיום השמיני של סוכות?

מה טעמו של שמיני עצרת?

הטעם לחג הסוכות מבואר בתורה (ויקרא כ"ג, מ"ב - מ"ג): "בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים".

ברם, מה טעמו של שמיני עצרת?

חז"ל מבארים את הדבר תוך שימת לב לשוני החד בין קורבנות חג הסוכות לבין קורבנות שמיני עצרת.

בחג הסוכות הצטוו ישראל להקריב בכל יום קורבן שונה. ביום הראשון שלושה עשר פרים, ביום השני שנים עשר, ביום השלישי אחד עשר, ביום הרביעי עשרה, ביום החמישי תשעה, ביום השישי שמונה וביום השביעי שבעה (במדבר פרק כ"ט, י"ב-ל"ט). סך כל הקורבנות המובאים בימי הסוכות הוא שבעים והגמרא במסכת סוכה דף נ"ה עמ' ב' מבארת כי "שבעים פרי החג הם כנגד שבעים אומות".

בשמיני עצרת לעומת זאת הציווי הוא להביא פר אחד בלבד. כך נאמר (במדבר כ"ט, ל"ה): "ביום השמיני עצרת תהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו. והקרבנות עולה אישה ריח ניחוח לה' פר אחד איל אחד, כבשים בני שנה שבעה תמימים". הגמרא במסכת סוכות (שם) מבארת: "פר יחידי למה? כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ביום האחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאיהנה ממך".

ברם, שיושם אל לב היטב כי במשל, הציווי של המלך בימים הראשונים הוא לעבדיו הנדרשים לעשות לו סעודה ואילו ביום האחרון המלך מדבר אל אוהבו בלבד.

בנמשל, הציווי ניתן לאוהביו גם בימים הראשונים. אין מצוה אחר בימי הסוכות לעומת שמיני עצרת. בשני הזמנים הללו מי שמקריב את הקורבנות לה' הוא - עם ישראל!

נמצא לכאורה כי המשל אינו דומה לנמשל ופשרו של שמיני עצרת נותר לא מפוענח.

סעודה אינטימית ומנות דלות

חז"ל מרחיבים את הביאור לפשרו של "שמיני עצרת" במדרש במדבר רבה (כ"א, כ"ד): "משל למלך שעשה סעודה שבעת ימים וזימן כל בני אדם שבמדינה בשבעת ימי המשתה. כיוון שעברו שבעת ימי המשתה אמר לאוהבו כבר יצאנו ידי חובתנו מכל בני המדינה. נגלגל אני ואתה במה שתמצא, ליטרא בשר או של דג, או ירק. כך

אמר הקב"ה לישראל (במדבר כ"ט, ל"ה): 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם' גלגלו במה שאתם מוצאים בפר אחד ואיל אחד".

כלומר, זהו אותו מצוה, אבל בסוכות החגיגה המונית ויש מוזמנים רבים ואילו בשמיני עצרת המצוה עושה סעודה אינטימית, שבה משתתפים רק האוהב והמלך. ברם, שהנמשל לוקה כאן בקושי חריף אחר, שהרי כאן נאמר: "נגלגל אני ואתה במה שתמצא, ליטרא בשר או של דג, או ירק". כלומר, המנות בסעודה זו אינן עשירות כי האמצעים דלים.

ובכן, הכיצד ניתן לייחס זאת ליחסי הקב"ה ועם ישראל? "למה אמר עשו סעודה קטנה, וכי כלום חסר מבית המלך? כל שכן שאם היה המלך עושה בשביל בתו האהובה סעודה גדולה הייתה נהנית יותר ויותר".

מלוא חופניים עמל – אלו שבעת ימי החג

הכתוב אומר (קהלת ד', ו'): "טוב מלוא כף נחת ממלוא חופניים עמל". חז"ל דרשו זאת:

טוב מלא כף נחת – זה שמיני עצרת.

ממלוא חופניים עמל – אלו שבעת ימי החג.

ה"מגיד" תמה מדוע קוראים לימי חג הסוכות במילים: "מלוא חופניים עמל"? "הלוא ימים קדושים הם הניתנים לעם ישראל כדי לשמוח בהם, והם 'זמן שמחתנו'?"

שבעים פרים כנגד אומות העולם

מה פשר העובדה שבימי חג הסוכות אנו מביאים פרים כנגד אומות העולם? הגמרא במסכת סוכה (דף נ"ה ע"ב) מבארת: "אוי להם לגויים שאָבדו ואין יודעים מה שאָבדו. בזמן שבית המקדש קיים – מזבח מכפר עליהם, ועכשיו מי מכפר עליהם?"

נמצא כי שבעים הפרים הקרבים בימי חג הסוכות באים לכפר על אומות העולם. מה פשר הדבר? האם אנו דואגים לשפע כלכלי של הגויים? האם זה עניינו של בן ישראל לדאוג לפרנסתו של גוי עובד אלילים בטיבט ובמקסיקו?

מים רבים לא יכבו את האהבה

הכתוב אומר (שיר השירים ח', ז'): "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה". משמע כי יש מי ששופך מים בניסיון לכבות את האהבה השוררת בין שני אוהבים.

בזוהר (חלק ג' דף רנ"ו עמ' א') מבארים חז"ל כי מי ששופך את המים האלה הוא מי שמקנא באהבה ובאהבים.

מה עושים כדי לשכך את הקנאה של שופכי המים?
נותנים למקנא – מזון.

על כן, בימים של שמחה הגודשת את הקשר הישיר בין הקב"ה לעמו, אנו מקריבים פרים גם עבור אומות העולם. המטרה היא "שלא יקטרגו ויפרידו את הדבקות והאהבה שבין ישראל לאביהם שבשמים. לכך ישראל עושים מצוות החג הקדוש ומשפיעים לשבעים האומות".

עתה מובן מדוע נקראים הימים הללו "מלוא חופניים עמל", שהרי זהו שפע שניתן למי שלא מגיע לו לקבל בזכות עצמו, וטורחים ועמלים לסייע לו רק כדי שלא יפריע לנו ולא יקטרג.

זמן שמחתנו

בסעודה שהאב עושה לבנו ומזמין גם אחרים שיאכלו בשפע רק כדי שלא יקנאו, נמצא כי הם אוכלים – בזכות הבן. הוא התכלית והם מקבלים מן השפע שמגיע לבן. השמחה היא שלו.

"הגם שיששראל משפיעים לאומות העולם, מכל מקום השמחה גדולה היא לישראל, שכל האומות הם נכנעים וכפופים להשפעתם. וכל שבעים שרי אומות העולם שותים מתמצית ארץ ישראל, וממילא באה מתחילה לישראל השפעה גדולה עד אין קץ שהם נעשים צינור לכל העולם.

לכן נקרא 'זמן שמחתנו', הגם שמצווה לשמוח בכל הרגלים, אך עתה השמחה יתרה ומכופלת:

שמחה אחת – מחמת ההשפעה הגדולה הבאה להם;
שמחה שנייה – שכל האומות נכנעים תחת ידם וכפופים להם".

קרוב רחוקים

בכך שעם ישראל מתפלל בבית המקדש ומקריב קורבנות עבור אומות העולם, הוא מקשר אומות מכל קצווי תבל, למקור השפע האלוקי הנמצא בבית המקדש.

רבינו בחיי (על במדבר כ"ט, י"ג) תיאר את הדבר כך:

– לשבעים אומות העולם יש שרים למעלה. כל אומה ואומה יש לה שר ממונה עליה ומנהיגה.

- טובות העולם באות על ידי ישראל כדי ששרי מעלה אלו, של אומות העולם, יודו כי הם מקבלים את כוחם מהקב"ה, ונמצאו כולם מכירים ומודים שאדון יחיד מושל עליהם.
- ישראל היו מקריבים בשבעת ימי הסוכות שבעים קורבנות כדי לכפר על שבעים אומות, והקורבן היה לקרב את הכוחות (שרי עליון הממונים עליהם), כדי שיכיר כוח כל אומה ואומה את הכוח שהוא למעלה ממנו, ומגבוה לגבוה עד הסבה הראשונה העליונה על הכול.
- "זהו היחוד השלם, וזהו לשון 'קורבן' שהוא קרוב הכוחות, שכולם מודים למי שמקבלים כח ממנו".

ההבחנה בין סוכות לשמיני עצרת

בסוכות דאגו לשלום העולם. בשמיני עצרת דואגים לשלום ישראל. אחרי שחג המלך עם בנו ונתן שפע גם לזרים, כדי שלא יקטרגו וכדי שילמדו כי הוא מקור השפע, מגיעה השעה שבה המלך יושב ומתייחד עם מי שהוא תכלית הכול – בנו אהובו. זו שמחה פנימית. מסיבה פרטית. זר לא יקרב. כך אמרו חז"ל (תנחומא בלק, י"ב) על הפסוק (במדבר כ"ג, ט'): "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", כי כאשר ישראל שמחים – הם שמחים לבדם. על כן "בבוא החג הקדוש הזה, שמיני עצרת, הם שמחים לבדם, ואז השמחה היא שלימה בתכלית השלימות".

שלמות השמחה

"טוב מלוא כף נחת – זה שמיני עצרת, ממלוא חופניים עמל – אלו שבעת ימי החג". התכלית היא – הקרבה. בדרך לתכלית זו יש שני שלבים. האחד המוני והשני פרטי. אדם הצועד לעבר ביתו, עובר ברחובות רבים שחלקם הומי אדם. הדרך שרה לו והרבים משמשים לו כבני לווייה בדרכו שלו לתכליתו הנעלה. אבל, כשהוא מגיע אל התכלית, אל הבית, הדלת נסגרת מאחוריו, יש התאחדות והשמחה שלמה.

המסיבה קטנה והתפריט לא חשוב

המלך יכול לעשות לבנו סעודה גדולה. אבל, כשהשמחה היא שלמה ופרטית, לא משנה התפריט.

אין עניין להרשים או למצוא חן בעיני משהו. סעודה זו מבטאת קרבה בין המלך לבנו ואילו האוכל המוגש הוא פרט כל כך שולי וטפל. אלומת האור של תשומת הלב והשפע הרב – נופלת על הבן הקטן ולא על הצלחת הגדולה. הסעודה קטנה ונוטלים מכל הבא ליד – לא כי אין אמצעים חלילה, אלא כי התפריט לא חשוב.

סעודה קטנה כי היא מיועדת למי שמכונה "קטן"

סעודה זו ממקדת בגורם אחד, שמחמת חביבותו אף נקרא "קטן". בן גבוה ומבוגר, יכונה ע"י אביו לעולם "בני הקטן", כי בכל גיל ובכל מצב זהו בנו אהובו בבת עינו.

"מה שהמשיל שמחת שמיני עצרת לסעודה קטנה, אינו מפני שהסעודה שהיא ההשפעה והמזון העליון קטנה היא משל החג. אדרבא, השפעתה גדולה יותר מכל שבעת הימים. אלא נקראת קטנה לפי ערך ישראל המקבילים, שהם דמיון הבת האהובה, כלומר ישראל נקראים קטנים כמו שכתוב (עמוס ז', ב'): 'עקב כי קטן הוא', ונאמר (הושע י"א, א'): 'כי נער ישראל ואוהבהו'".

אור רחוק ואור קרוב

אלומת אור הולכת ומתרחבת ככל שמתרחקים מן המקור. עם המרחק ממוקד האור, נמצא כי אלומת האור מתרחבת, אך האור פחות בהיר ומאבד מצלילותו.

אותה אלומת אור, כשהיא קרובה למקורה היא מצומצמת בהיקפה – אך בהירה. אלומה המכוונת לנקודה מסוימת וספציפית יוצרת מיקוד גבוה ומאירה נקודה זו היטב.

מיקוד אלומת האור וצמצום מספר המשתתפים נובע מקרבה אל מקור האור ואל תכליתו.

בשבעת ימי החג – השמחה רבה, כי המשתתפים רבים. אבל, בשמיני עצרת השמחה רבה עוד יותר, כי מתמקדים, ומתקרבים למוקד האור.

ההבדל בין ההקפות בסוכות והקפות בשמחת תורה

בשבעת ימי הסוכות מקיפים את המזבח כאשר מחזיקים ביד – ארבעת המינים.

בשמחת תורה מקיפים את התיבה כאשר מחזיקים ביד – ספר תורה!

ה"מגיד" מבאר כי בחג הסוכות אנו מבקשים ליצור איחוד של כל הכוחות הגשמיים בעולם עם מקור השפע האלוקי, והתנועה היא מלמטה למעלה. אומות העולם יונקים מהשורש.

בשמיני עצרת מחזיקים אנו בשורש עצמו. בתורה!
"בארבע המינים מרומזים ארבע אותיות שם הוי"ה, עם כל זה הם רק הארות
הנובעות מן השם וענפים מהאילן גופא... כל הקפות החג הוא לתועלת שבעים
שרים כי הם שורשים. אבל בשמיני עצרת, שהקפות הם בשביל תועלת ישראל
שהם אחוזים ומושרשים בגוף האילן, שהם שמות הוי"ה בעצמם, לכן ההקפות של
שמיני עצרת הם בספר תורה עצמה שהיא כולה שמו של הקב"ה".

הנה כי כן, שמיני עצרת הוא שמיני לימי הסוכות אך הוא רגל בפני עצמו. הוא
שמיני לימי שפע ולהארה המכוונים לאחד עולם ומלואו לידע ולהודיע כי אין
עוד מלבדו. אבל, חג זה הוא אחד יחיד ומיוחד בכך שבו המסיבה פרטית והקרבה
מלאה, כאשר הבן האהוב והמלך הגדול יושבים בצוותא חדא, נכנסים אל הבית
לבדם, מכונסים בחדרי חדרים ושמחים זה בזה. שמיני הוא. אך עצרת הוא
והשמחה היא שמחתה של תורה.

חנוכה

נס האדם המוצא את עצמו

נס פך השמן

הגמרא במסכת שבת (דף כ"א עמ' ב') פותחת בשאלה: "מאי חנוכה?" ומבארת כי היוונים נכנסו להיכל וטימאו את כל השמנים. לאחר שהחשמונאים ניצחו את היוונים, בדקו ולא מצאו אלא "פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעו (חז"ל) את ימי החנוכה ועשו אותם ימים טובים בהלל והודאה". ברם, שיש להבין למה היה צורך בנס, הן ממה נפשך, אם לא ניתן להדליק בהעדר שמן טהור הרי שלא היה חיוב הלכתי להדליק את הנרות, ואם יש חיוב הלכתי להדליק, הרי שההדלקה הייתה מותרת אף בלי שמן טהור. נפרט.

לא היה צורך להדליק נרות

נס נעשה כדי להציל אדם ממצוקה שלו. נס לא נעשה כדי לקיים מצווה, כי כשאדם לא יכול לקיים מצווה אין לו מצוקה כלשהי והוא פטור מקיום המצווה. במסכת נדרים (דף כ"ז עמ' א') נקבע הכלל כי "אנוס רחמנא פטריה". התורה לא חייבה אדם לעשות דבר שהוא מעבר ליכולתו. אם כן, בהעדר שמן טהור, לא היה צריך להדליק נרות. לשם מה אם כן התחולל הנס?

לא היה צורך בשמן טהור

במסכת פסחים (דף ע"ז עמ' א') מצינו כי כאשר כל עם ישראל טמא אין הטומאה מעכבת אותם מלהקריב קורבנות, שכן "טומאה הותרה בציבור". אם כן, מדוע היה צריך נס, הרי גם בלי נס לא הייתה מניעה להדליק בבית המקדש בשמן שאינו טהור?

ל"מגיד" יש על כן מהלך יסודי ביותר בסוגיה זו הנוגע לטהרת האדם. הסמל לתרומה הוא שמן:

"וטמאו כל השמנים" – הם החכמות

- ה"מגיד" מבאר כי "כשנכנסו יונים בהיכל וטמאו כל השמנים – הם החכמות".
מה שהיוונים טימאו לא היה שמן פיסה אלא – את המוח. את חכמת האדם.
- הכתוב אומר (שמואל ב', י"ד, ב'): "וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה". בגמרא במסכת מנחות (דף פ"ה ע"ב): שואלת הגמרא מדוע שלח יואב לחפש אישה חכמה דווקא בעיר תקוע? "אמר רבי יוחנן: מתוך שרגילים בשמן זית, חכמה מצויה בהן".
 - במסכת הוריות (דף י"ג ע"ב) אף מצינו כי אחד מן הדברים המשיבים את הלימוד (שנשכח) הוא: "הרגיל בשמן זית".
 - במסכת ברכות (דף נ"ז ע"א) מצינו כי "הרואה שמן זית בחלום – יצפה למאור תורה, שנאמר (שמות כ"ז, כ'): 'ויקחו אליך שמן זית זך'".
 - הארון בבית המקדש הכיל את לוחות הברית שהם התורה שבכתב שניתנה ע"י הקב"ה. אולם, המנורה הכילה שמן המסמל את חכמת האדם הלומד את התורה.

מדוע מבטא השמן את חכמת האדם

שמן מסמל חכמה. כי שמן הוא משקה שאינו מתערבב עם משקה אחר. הוא צף מעליו. שמן כמוהו כחכמה של אדם, שמציפה אותו מעל שאר הבריות, ואינה מניחה לו להתבטל ברוב.

זאת ועוד, שמן אינו נובע מן הזית אלא אם כן כותשים אותו. זהו יסוד פנימי שמתעורר כשהחלק הפיסי החיצוני נמחץ ובטל. על כן, כוח המשיכה המושך כל גוף גשמי כלפי מטה, אל שורשו, אינו חל על השמן, והוא צף מעל לכול. בדומה לכך, חכמת האדם וכוח ההפשטה שלו מתעלים, לאחר שהוא לא שקוע בהוויה הפיסית שלו ומגלה שאר רוח.

היוונים ביקשו לטמא את כל השמנים – את מקור הדעת של האדם. את חכמתו.

כיצד מטמאים חכמה

חכמה היא טהורה רק כשהיא רוחנית ומקדשת ערכי רוח. אדם שמקדש ערכים פסיים של קיום, כגון אסתטיקה ויופי הגוף, אתלטיקה וחוזק הגוף, עונג הגוף, וכל מה שערֵב לגוף, מטמא את מקור החכמה, כי חכמתו אינה אלא ביטוי נוסף למציאות הפיסית שנמשכת כלפי מטה, נמהלת ומתערבבת עם חכמתם של בעלי שאיפות גשמיות. על כן, כאשר נאמר כי היוונים טימאו את כל השמנים,

משמעות הדבר היא כי הם קידשו את ה"יש" הגשמי, ושעבדו את כלי ההפשטה השכליים לשם כך. ה"מגיד" כותב כי "כשנכנסו יוונים בהיכל וטמאו כל השמנים, הם החכמות – כי המשיכום לחוץ".

חכמה שהיא חיצונית ודרה בחברת הגוף, משועבדת לו, טפלה אליו, רואה בו ובחושיו את תמצית ההווה, אינה אלא ענף של הגוף. זו חכמה שאינה טהורה. זו חכמת יוון.

כיצד מטהרים חכמה?

חכמה טהורה היא חכמה פנימית, שבה האדם מתמקד בנשמתו ובאמונתו. החכמה נטהרת כאשר האדם מבין כי מעבר למה שהוא חווה באמצעות חושיו בעולם הגשמי, יש מציאות עליונה, נשגבה, רוחנית, מופשטת, טהורה. שיעבוד החומר אל הרוח וראייתו כטפל וכתפל, מביאה לכתישת החומר ולחכמה טהורה.

על כן (תהילים קי"א, י') "ראשית חכמה יראת ה'". הנקודה הבראשיתית של האדם, שבאמצעותה הוא עשוי לטהר את חכמתו ולהעמידה על יסוד רוחני מופשט, היא האמונה כי כל הנגלה לנגד עיניו אינו אלא עטיפה וכסות עיניים למציאות נשגבה וטהורה, שרק כלפיה יש מקום ליראה כי הקב"ה מנהיג את העולם לבדו, ואין עוד מלבדו.

במנורה הדליקו בשמן זית זך, המורכב משלוש הטיפות הראשונות של השמן. אלו מבטאות את ראשית החכמה, בטרם שימְּהֻלוּ באדם גם נטיות גשמיות שמתעצמות בו עם הזמן.

"פך אחד של שמן"

הפך הטהור הבודד שנותר לפליטה בעולם של תרבות הגוף היוונית היה – יראת שמיים.

"כשנכנסו יוונים בהיכל וטמאו כל השמנים, הם החכמות, כי המשיכום לחוץ ולא נשאר כי אם פך אחד והוא יראת ה' שהוא אחד בלבד, כדכתיב (איוב כ"ח, כ"ח): 'הן יראת ה' היא חכמה', שכן בלשון יוני קורין לאחד 'הן'".

יראת השמיים היא נקודה אחת שנותרה טהורה, פנימית ובלתי נגועה. נקודה זו היא שורש כל האדם. אם אין אותה – אין כלום! ואם יש אותה – יש הכול, כי ממנה ניתן לבנות את האדם מחדש גם לאחר שנטמא ונמהל במציאות אחרת.

"בחותרמו של כהן גדול"

הגמרא אומרת כי הפך האחד שמצאו בבית המקדש "היה מונח בחותרמו של כהן גדול". על כך אומר ה"מגיד" כי במסכת סנהדרין (דף ל"ט ע"א) מצינו "אלהיכם כהן הוא". החותרם בו עטופה החכמה הפנימית הוא אפוא חותרמו של הקב"ה. חז"ל אומרים במסכת שבת (דף נ"ה ע"א) כי "חותרמו של הקב"ה אמת". המילה אמת מורכבת מן האות הראשונה (אלף), האות האמצעית (מם) והאות האחרונה (תיו) מכיוון שהקב"ה מקיים את המציאות בהווה ומראשית עד אחרית – ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד. האמת מקיפה את כל מרחבי הזמן והמציאות. דבר שאינו מיוסד על אדני אמת – נחשף כחסר בסיס וכחסר קיום. הכתוב אומר (דניאל ח', י"ב) "ותשלך אמת ארצה", שכן האמת חופפת על כל המציאות לרבות בנקודות השפל הארציות ביותר. חותרמו של הקב"ה אמת, שכן מי שנאחז בנקודת האמת ואינו עושה שקר בנפשו, מגיע ליראת שמיים.

בלא מגע עכו"ם

פן אחד של חכמה (יראת שמיים) נשאר בחותרם הקב"ה ונקודת האמת שבאדם נשארה לא נגועה. היא לא נמהלה ולא נטמאה. לשם לא הגיעה ההשפעה של היוונים. הם נכנסו להיכל. אבל לא נכנסו אל הלב. הנשמות נותרו טהורות, שלמות באמונתן וביראת שמיים שלהן.

לעולם יש נקודה אחת פנימית באדם שנשארת בטהרתה ואינה נטמאת. קודש קודשים. ומנקודה זו יכול האדם להרים את עצמו ולבנות את כל בניינו מחדש. כך במונחי תודעה של האדם;

כך גם במונחי זמן, כגון יום הכיפורים הוא זמן של קדושה וטהרה בנפש האדם; כך גם במונחי מקום. יש תמיד מקום אחד שנותר טהור מבחינה רוחנית. כזהו מקום המקדש.

חז"ל אומרים (במדרש בראשית רבה נ"ו, י') כי אברהם אבינו קרא להר המוריה (בראשית כ"ב, י"ד): "ה' יִרְאֶה"; שם קרא למקום "שלם", שנאמר (שם י"ד, י"ח): "ומלכי צדק מלך שלם"; הקב"ה אמר: "הריני קורא אותו 'ירושלים' כמו שקראו שניהם: יראה שלם".

נמצא כי בהר המוריה יראת השמיים שלמה, טהורה ובלתי נגועה. על כן אומר ה"מגיד": "אותה החכמה שהיא היראה נשארה, ואין שם מגע עכו"ם, כי נקרא ירושלים יראה שלימה. וע"י האחד שנשאר נוכל לתקן כולם להביא כל החכמות והשכלים לעבודת ה'".

תהליך הבנייה הפנימי

נקודת הטהרה הפנימית היא אחת. אבל, "הנר דולק שמונה ימים". הטהרה נובעת מבפנים החוצה והאמת תורה דרכה. התהליך שאדם עובר לאחר גילוי האמת הפנימית שלו, מוביל אותו לטהר גם את החכמות החיצוניות שלו. בשלב זה הדעת משתחררת מן השעבוד שלה לגוף ולמאוויו, והיא "מרימה ראש". היא, כמו שמן – צפה מעל לכול, דולקת ומאירה, כפי שנאמר (קהלת ח', א'): "חכמת אדם תאיר פניו".

ה"מגיד" מתאר את התהליך באומרו כי "ע"י החינוך מעט מעט, יצא מכלל קטנות השכל ויגיע אל הדעת שהיא הרמת ראש, כי בבחינה הקטנה (קטנות המוחין) נקרא בלי ראש, וכשבא אל הדעת נקרא הרמת ראש שהדעת הוא העיקר".

מנחל בדרך ישתה

אם האדם מזהה בקרבו את הנקודה הפנימית, שבה הנפש עורגת ומשתוקקת לה', ויונק ממנה את יראת השמיים ואת האמונה כי הקיום הפיסי שמסביבו אינו אלא כסות למציאות הבורא, הרי שהוא מגיע ל"מוחין דגדלות". הוא מסוגל להרים ראש ולהשתחרר מכבלים של חברה וצרכים, ולהגיע לחכמה טהורה. אדם זוכה לגדלות המוחין ולהשתחררות ממצב של שעבוד הדעת לתאוות הגוף, כאשר הוא שותה ממקור הנביעה בטהרתו, כפי שנאמר (תהילים ק"ז, ז): "מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש". על כן כותב רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספרו "פרי עץ חיים" (שער חנוכה פרק ד') כי בהדלקת נר חנוכה יש לומר: "להדליק נר חנוכה" (ולא "של חנוכה") – "ותכוון לשם קדוש נח"ל, שהוא ראשי תיבות 'להדליק נר חנוכה'".

הנה כי כן, נס מציאת פך השמן חורג בהרבה משמן ומפך. מי שעניו מאירות רואה בנס הזה את הישועה של האדם הבא להיטהר, המוצא בקרבו את נקודת האמת, שבה הוא חופשי מכל רעב תאווני גשמי ומכל הרצונות שהחברה משפיעה בהן על האדם. בנקודה הזאת הוא ירא שמיים, ומשם הוא יכול לבנות את כל עולמות הדעת שלו, ולהשתית את אישיותו על רוחניות טהורה ועל רצון פנימי. נס פך השמן הוא אפוא הנס של האדם – שמצא את עצמו.

פורים

הנס היה בתוך הטבעים

אסתר מן התורה מניין

חז"ל דרשו במסכת חולין (דף קל"ט ע"ב): "אסתר מן התורה מניין? שנאמר (דברים ל"א, י"ח): "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים".

דברים אלו מעוררים שלוש תמיהות חריפות:

א. מה פשר השאלה – אסתר מן התורה מניין? אסתר היא דבר שאירע אחרי מתן תורה, וכל הכתוב בה הוא מדברי סופרים. למה חיפשו אם כן מקור לאסתר בדברי התורה?

ב. מה פשר התשובה – כי נמצא לאסתר מקור בתורה בפסוק העוסק בהסתר פנים מפורענות הבאה על מי שעבד עבודה זרה? הרי מגילת אסתר אינה עוסקת בפורענות שאירעה, אלא להפך בישועה ובנס.

ג. הדמיון בין המילה "אסתר" לבין "הסתר" פנים, נעוץ בצליל הדומה של שתי המילים.

דמיון בצליל יכול לגרום לכך שדבר אחד יזכיר דבר אחר ושונה לחלוטין. אבל, זו אסוציאציה בעלמא. למה חשוב דמיון בצליל בלי דמיון בתוכן? האם ניתן לומר כי מחמת דמיון זה "אסתר מן התורה"?

חייב איניש לבסומי?

בספר תהילים (ק"ד, ט"ו) נאמר: "ויין ישמח לבב אנוש". שתייה מסוימת בעת שמחה היא מובנת. אבל, בגמרא במסכת מגילה (דף ז' ע"ב) מבואר כי לא רק שותים אלא משתכרים ("חייב איניש לבסומי בפוריא"). ברם, שהשתכרות היא תופעה מגונה של אובדן דעת והתבהמות. כך כתב הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" (חלק ג' פרק ח') כי התקבצות בני אדם להשתכר יחד "ראוי שיהיה אצלך יותר חרפה מהתקבץ אנשים ערומים מגולי הערווה העושים את צרכיהם זה בפני זה". הרמב"ם מבאר כי כאשר אדם נצרך לנקבו זהו "ענין הכרחי ואין לו תחבולה לדחותו. אבל, השכרות הוא ממעשי האיש הרע בבחירתו".

אכן, ככל שאדם רוחני יותר הוא מסתיר יותר את החלק הפיסי והבהמי שבו וככל שהוא נלזז ונמוך יותר אין הוא בוש בכך. אדם מתבייש בחלק הבהמי שבו ולכן הוא לא בוש בפנים ובידיים (שאינן לבהמה ויש רק לאדם) אך הוא בוש ונמנע מהתערטלות ומעשיית צרכים בפומבי.

שכרות היא התערטלות מן הדעת של האדם ובעקבותיה הוא נותר רק עם החלק הבהמי שבו. לכן, אדם רוחני מתבייש להיות שיכור, ובמיוחד כשהשכרות נעשית מרצון ומדעת, כמי שמשליך את רוחניותו מאחורי גבו ואינו מתבייש בבהמיותו. בהתאם לכך מתעורר קושי חריף, כיצד ייתכן כי אדם יציין מאורע כה חשוב של נס פורים ע"י מעשה של שכרות, שהינו מעשה מגונה?

עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי

הקושי חריף יותר לאור המשך דברי הגמרא שם, כי שיעור השתייה הוא "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". לכאורה, שכרות זו מסכלת את מצוות היום, שהרי כיצד יעשה פרסום הנס אדם שמאבד את שכלו ושרוי במצב של שכרות עד שאינו מודע לתוכן הנס שנעשה עימו? כדי להבין עניין זה, נעמוד על מהותו של הנס שנעשה בפורים.

נסתרות דרכי ההשגחה

הנהגת ה' את עולמו נסתרת.

הסתרה זו חיונית לכך שתהיה לנו בחירה האם להאמין בה'.

אילו הייתה ההשגחה גלויה, היה קיומו של ה' בגדר של ידיעה ולא בגדר של אמונה, ולא הייתה בחירה חופשית האם להאמין או לא להאמין.

על כן מצינו במסכת עבודה זרה (דף נ"ד ע"ב ב'): "תנו רבנן שאלו פילוסופים את הזקנים ברומי: אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים מפני מה אינו מבטלה? אמרו להם אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדים הרי הוא מבטלה, הרי הם עובדים לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות. האם יאבד העולם מפני השוטים? אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידים לתת את הדין. דבר אחר, הרי שגזל אדם חיטים זורע בקרקע. דין הוא שלא יצמחו. ולמה הם צומחים? אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידים לתת את הדין. דבר אחר, הרי שבא על אשת חברו. דין הוא שלא תתעבר. אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידים לתת את הדין".

כלומר, הקב"ה הוא המסובב כוכבי שמייים, הוא המעניק כוח צמיחה לזרע הניבט מן האדמה, והוא השותף העיקרי ביצירת חיים של אדם. אך הקב"ה "שעבד" כביכול את כוחותיו לאדם המבקש לחטוא, כך שיהא בידו להגשים את רצונותיו, אף שהמעשה הוא חטא העומד בניגוד לרצון הבורא.

שחטו לי גברא

יתרה מכך, בגמרא שם (דף נ"ה עמ' א') אף מצינו את דברי רבא בר רב יצחק כי בעיר שלו יש עבודת כוכבים שכאשר העולם נזקק למטר, היא נראית לבני העיר בחלום ואומרת להם: שחטו לי אדם ואוריד לכם מטר ("שחטו לי גברא ואייתי מטרא"). והנה, זה עבד. שחטו אדם לכבוד העבודה זרה האמורה וירד מטר. על כך מובאים דברי רב שחז"ל דרשו את הכתוב (דברים ד', י"ט): "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם, אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים" – "מלמד שהחליקן בדברים כדי לטורדן מן העולם". כלומר, לעבודה זרה ניתנו כוחות כדי שעובדיה יחשבו שיש בה ממש, וכך יהיה ניסיון ותהיה בחירה מלאה האם להאמין בקב"ה לבדו!

הנהגת העולם לפי טבע או לפי נס

בהתאם לכך, הנהגת ה' את העולם מתחוללת בשתי דרכים: **דרך טבעית** – שבה העולם כמנהגו נוהג, על פי דרך הטבע. בדרך זו, הנהגת ה' אינה גלויה והעולם מוכפף לכללים של קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה בהתאם לטבעו של עולם; **דרך ניסית** – לעיתים נדירות השגחת ה' והנהגתו את עולמו ניכרת, כי מתחולל נס גלוי החורג מדרך הטבע, כגון קריעת ים סוף.

נס פורים כתופעה ייחודית

בפורים נעשה דבר שאינו תואם לאף אחת משתי הדרכים הללו להנהגת ה' את עולמו. בדרך הטבע הייתה עצתו של המן הרשע מתגשמת, שהרי הכוח והממשלה היו בידו. והנה התחולל נס "ונהפוכו". המן המקורב למלכות, הכין עץ למרדכי אך נתלה עליו בעצמו. המיעוט היהודי קם על הרוב והרג את חורשי רעתו. זו תוצאה שאינה טבעית.

אבל, זו גם לא דרך ניסית, שכן השגחת ה' והנהגתו את עולמו במאורעות של מגילת אסתר אינה ניכרת וגלויה. לכל תוצאה ומאורע המופיעים במגילה יש כביכול סיבה "טבעית" שהולכה אליה. אין במגילה ולו תופעה אחת שניתן לומר כי היא חורגת מן הכלל הבסיסי שעולם כמנהגו נוהג על פי כללים של קשר סיבתי בין פעולה לתוצאה. כלומר, לא רק השגחת ה' והנהגתו את עולמו מוסתרת אלא **שגם הנס שנעשה – מסתתר בתוך טבע.**

"יש נסים נסתרים כמו בימי מרדכי ואסתר שלא היה שינוי הטבעים, רק הנס היה בתוך הטבעים".

איש יהודי היה בשושן – הבירה

מרדכי מוגדר במגילה בכתוב (אסתר ב', ה'): "איש יהודי היה בשושן הבירה". לא תמיד נקראת שושן בשם התואר בירה.

- המילה "שושן הבירה" נאמרת כאשר מתייחסים לאחשורוש ותכליתה לציין שהעיר שושן שימשה כמרכז שלטוני. כך למשל (אסתר ג', ט"ו): "הרצים יצאו דחופים בדבר המלך והדת נתנה בשושן הבירה".
 - לעומת זאת, כאשר אין התייחסות לאחשורוש כמלך הפועל בעיר שושן, נוקטת המגילה במילה שושן בלי המילה בירה. כך למשל (שם ד', ח'): "ואת פתשגן כתב הדת אשר ניתן בשושן להשמידם נתן לו להראות את אסתר ולהגיד לה". וכן (שם ד', ט"ז): "לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום". משום כך, בהמשך לפסוק: "והדת נתנה בשושן הבירה" נאמר: "והמלך והמן ישבו לשנות והעיר שושן נבוכה" ולא נזכרה המילה "בירה". על כן מבאר אבן עזרא: "והעיר שושן – ששם היהודים נבוכים כי מה תחוש הבירה כי כולה היא משרתי המלך ואין שם יהודי רק מרדכי לבדו". כלומר, כשההתייחסות היא ליהודים שבשושן, בוודאי שאין להתייחס אליה כבירה.
- אם כן, יש להבין: מכיוון שהמילה "בירה" משקפת גיוני מלכות ופעילות שלטונית של המלך, מדוע נזכרה המילה "בירה" בעת שבאים להגדיר את מרדכי היהודי?

ברוך מרדכי

ה"מגיד" מבאר כי מרדכי מוגדר כאיש שבא מן ה"בירה", כי בירה משמעה גם טירה גדולה וארמון. כך אמרו חז"ל על אברהם אבינו במדרש (בראשית רבה ל"ט, א'): "משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת (מאירה). אמר: תאמר

שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם".

כלומר, ה' נגלה לאברהם אבינו ואמר לו: "כל העולמות שלי הם". גם העולם הגשמי נברא ע"י הקב"ה ומנוהל על ידו ובהשגחתו מהחל ועד כלה.

ה"מגיד" מבאר כי בהתאם לכך יש להבין את הגדרת מרדכי כ"איש יהודי היה בשושן הבירה" כלומר הוא ידע שהבירה הזאת, שהיא עולמנו המגושם והגשמי, המתנהל כביכול לפי כללים טבעיים של קשר סיבתי בין מעשה לתוצאה, היא בפועל עולם מושג המתנהל אך ורק על פי רצונו של הקב"ה.

זהו גם עומק הפירוש של המילים (שם ד', א'): "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה". מרדכי ידע היטב כי אף עולם העשייה האנושית, שהוא עולם הגשמיות, מתנהל ע"י הקב"ה.

ארור המן

רבי חיים ויטאל כתב בשם רבו האר"י, בשער הכוונות (פורים) כי אף בדבר טמא יש ניצוץ אלוקי המחיה אותו ומסתתר בקרבו. לכן צריך לומר "ברוך המן" ולהאיר את הניצוץ האלוקי המסתתר בקרבו של הרשע. אך אמירה זו יש לומר כשהאדם נטול כוונה (שיכור), כדי שיאיר רק את הניצוץ הטמון בתוך הרשעה ולא יאיר ויעריך חלילה את הקליפה הרעה עצמה.

אסתר

מעתה מקבלים אור חדש דברי הגמרא: "אסתר מן התורה מניין".
אנו רואים בתורה את יצירת הטבע ע"י הקב"ה ואת הסתרת הנהגתו. אבל, הגמרא שואלת היכן מצינו בתורה את התופעה של הסתרת ההנהגה הניסית של הקב"ה? התשובה היא שראינו בתורה מושג שנקרא הסתר פנים בכתוב: "ואנוכי הסתר אסתיר פני".

הקב"ה לא מפסיק להשגיח עלינו לרגע. אבל, חזות הדברים היא של הסתר פנים. ובכן, תופעה זו עצמה מתחוללת לא רק כשיש פורענות אלא גם כשיש נס שנראה כפורענות.

כך למשל, אסתר שנלקחה מבית מרדכי אל בית המלך חשה שזה אסון. בפועל, הייתה זו פעולה של נס והצלה.

מגילת אסתר מראה לנו כי יש הסתרה גם כאשר מתחולל עימנו נס. על פניו התופעה נראית כפורענות. בפועל, זו הצלה.

אותו הסתר שנאמר בתורה לגבי פורענות הוא ההסתר שמתבטא גם לגבי הצלה. בשני המקרים ההסתרה היא פסאדה ומראית עין, וההשגחה העליונה קובעת הכול, אלא שהיא טמירה ונעלמת, נסתרת ומצויה בשפיר חביון.

מצוות קריאת מגילה

אסתר מלשון "אסתתר" ובלשון ה"מגיד": "לכך נקראת אסתר, שהיה הנס בהסתר בתוך הטבעים".

בפורים יש מצווה של מקרא מגילה. מגילה מלשון גילוי. עלינו לגלות את הנס המסתתר בתוך הטבע.

המגילה היא דוגמא לכך שלא רק הנהגת ה' את העולם היא נסתרת. אלא אף הניסים המתחוללים בעולם "שלא כדרך הטבע" – נעשים באופן "טבעי" ומוסתר.

עד דלא ידע

האדם אינו יודע מה מושיעו כמרדכי ומה עומד לו לרועץ כהמן, "ונהפוך הוא" – המציאות הפוכה ממה שאדם רואה לנגד עיניו. העולם מושגח ומנוהל ע"י הקב"ה מלמעלה. "ארור המן" בגימטריה 502, ו"ברוך מרדכי" בגימטריה 502, הם שווים זה לזה, כי בעיני ה' אין כל נפקות למה שעושה אדם להרע או להיטיב, אין לכך כל משקל. האדם מתהלך כשיכור שאינו יודע ללכת באורח מישור. השכרות נועדה להבהיר לאדם כי גם בטיבו של נס אינו מבין. הכול נסתר מאיתו והוא מתהלך בעולם כמחוסר דעת. אך זאת ידע – כי הכול השגחה! זאת מהות היום.

הנה כי כן, נסתרות הן דרכי ההשגחה ולא זו בלבד שאדם לא רואה שה' מנהל את העולם אלא שהוא גם לא יודע מהי צרה ומהי ישועה, כי אלו מסתתרים ונעלמים מעיניו. אדם חושב כי הוא מבין ויודע כיצד העולם מתנהל. אך בפועל, הוא מתהלך בעולם הזה כשיכור מתנדנד וחסר דעת, שאינו יודע להבחין מימינו לשמאלו. אין בידו להבין מה מוביל לאבדון ומהו נס וגאולה. זו המשמעות העמוקה של החיוב: "לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

פסח

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

דמיון מודרך?

בהגדה של פסח אומרים אנו: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, שנאמר (שמות י"ג, ח'): 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמור, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'. לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה, אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר (דברים ו', כ"ג): 'ואותנו הוציא משם, למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו'".

הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה ו') מוסיף ואומר: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר 'ואותנו הוציא משם' ועל דבר זה ציווה הקב"ה בתורה (דברים ה', ט"ו): 'וזכרת כי עבד היית' כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית".

ההגדה חורגת אפוא מסיפור היסטורי של עם ישראל ויש מצווה לחוות מעין יציאת מצרים אישית בהווה.

ברם, שמצווה זו מעוררת שתי תמיהות:

א. האם זה דמיון מודרך, שבו אדם מנסה להחיל על עצמו חוויה שלא חווה מעולם?

ב. ההגדה נאמרת גם בשנים שבהן חווה אדם שעבוד פיסי, גלות, עצבות ומרירות. כיצד יכול אדם לראות את עצמו, עתה, בן חורין ומאושר, כשהוא בפועל כל כך לא?

אילו לא הוציא את אבותינו הרי אנו משועבדים

בהגדה של פסח יש תשובה מסוימת לקושי האמור, שכן אנו אומרים: "עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו ה' אלהינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה – ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים".

כלומר, הנס נעשה לנו אישית, כי אלמלא אירע אז הרי שהיינו אנו משועבדים למצרים עד היום. במישור העובדתי – הדבר קשה, שהרי אין אומה ואימפריה שעוצמותיה שרדו שנים כה רבות. יתרה מכך, הגזירה של השעבוד במצרים נקצבה מראש בברית בין הבתרים לתקופה של 400 שנה. הכיצד נאמר אם כן כי היינו ממשיכים להיות משועבדים למצרים עד לעצם היום הזה?

במישור המהותי – מקשה רבי יעקב מליסא (בעל "נתיבות המשפט") בספרו על ההגדה, "מעשה ניסים", כי טיעון זה תקף לכאורה ביחס לכל נס שקרה לנו לעם היהודי. כך למשל, אילו היה עם ישראל נכחד בימי אחשוורוש, הרי שאנו לא היינו קיימים היום. על אף זאת, אין אנו חווים את ניסי העבר גם בהווה ובאופן אישי. ואנו אומרים: "שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם". מה שונה אפוא ביציאת מצרים?

עבדות פיסית ושעבוד רוחני

עם סיום ההגדה אומרים אנו: "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו: הוציאנו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה". בפנינו שני ביטויים: יציאה מעבדות לחרות, ויציאה משעבוד לגאולה. האם יש הבדל ביניהם? הגרי"ז סולובייצ'ק מבאר כי עבדות היא פיסית ושעבוד הוא רוחני ושניהם אירעו במצרים.

גאולה ופדיון

בעקבות האמירה כי אנו חייבים להודות ולהלל, אומרים אנו ברכה: "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור, כן ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבניין עירך, וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו".

שוב בפנינו שני ביטויים שונים: גאולה ופדיון.

הגרי"ז סולובייצ'ק (בחידושו, סימן רי"א) מבאר כי גאולה מתייחסת להוצאה מרשות פיסית לרשות אחרת, כגון גאולת שדה מרשות אחת לרשות אחרת. בעקבות הגאולה משתנות זכויות הקניין של הגברא והבעלויות שונות. אבל, במהות של החפצא שנגאל – לא חל כל שינוי.

לעומת זאת, פדייה מתייחסת לחילול דבר שהיה אסור בשימוש, כגון פדיון של הקדש.

בעקבות הפדיון חל שינוי מהותי **במהות** של החפץ מושא הפדיון.

גאולה פיסית אז וגאולה מהותית תמיד

ביציאת מצרים אירעו שני מאורעות: הוצאת בני ישראל ממצרים, והוצאת מצרים מתוך בני ישראל. העבדות הפיסית הסתיימה. אך יתרה מכך, הוטבע חותם של חירות וקדושה בנפשם של בני ישראל, וחל שינוי מהותי ברוחניותם. זהו שינוי פנימי בנפש האדם. שינוי זה תקף בכל הדורות.

תהליך של חטיבת עצים מתמשכת

יתרה מכך, הפדות הנפשית הוא תהליך שהולך ומתעצם בכל דור ודור. הרמח"ל בספרו "מאמר החכמה" כותב כי "במצרים הייתה התחלה לבד" והפדות היא בבחינת מי שקוצץ עץ "שמכה בו הכאה אחר הכאה עד שקוצץ אותו לגמרי וכן עושים אנו בכל שנה ושנה ומתעוררים בכח האור שהאיר ובתיקון שנתקן אז ומתחזקים להמשיך הדבר עד שיגמר".

על כן, חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יוצא עתה ממצרים, כי בכל פסח יש תוספת בהארה שהאיר הקב"ה בזמן הזה, והאדם שואב ממנה ומסוגל להשתחרר מכבליו הרוחניים ולהטביע בנפשו חותם עמוק יותר של קדושה.

עבודה שהיא זרה

כיצד משרישים אנו בתוכנו קדושה בליל הסדר ובמה היא מתבטאת?

מהי החירות הנפשית שניתן לחוות ולהתעצם בה בלילה הזה?

ה"מגיד" משיב על כך מתוך עיון בתחילתה של ההגדה, בה אומרים אנו: "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". נמצא כי אדם צריך בלילה הזה לפרוש מעבודה זרה, שהיא גדול המשעבדים של האדם. ה"מגיד" מבאר כי אין הכוונה לעבודת אלילים ולסגידה לפסילי עץ ואבן. הכוונה היא לכל עבודה רוחנית שיש בה מרכיב של זרות.

מניעים אישיים והמניע להם

הדבר הזר ביותר אצל האדם הוא מניעים אישיים וחשיבות עצמית. אדם יכול לעשות מעשה נאצל ורוחני מאוד, אך הוא מונע משאיפה לכבוד. למה מגיע לו כבוד על מעשיו? כי הוא לא רואה את הקב"ה כיחיד שמנהל את עולמו. נראה לו כי חשובה גם העשייה שלו עצמו והוא ראוי מחמתה לכבוד. יש צל המכה על האמונה הטהורה שלו ועל ההבנה כי "אין עוד מלבדו".

גאולת הדעת

בליל הסדר מתעורר אור גדול של אמונה שמכוחה האדם מבין כי הקב"ה מנהיג את עולמו לבדו. במצרים נכחו בני ישראל לדעת כי הטבע הוא פיקציה, מעשי האדם ואף כוחות הטבע הם אך מסכה. לכן, הוא עצמו, מעשיו וכבודו, פשוט לא נחשבים למאומה. ידיעה זו מביאה לשחרור. לחירות הנפש ואף לרגיעת הנפש, כי אדם מפסיק לחשוב שהכול נהיה בדברו שלו ותלוי בו ובמעשיו. האמונה שהכול נעשה בסדר אלוקי קבוע מראש היא מהותו של "ליל הסדר". כשדברים נעשים כשורה אנו אומרים עליהם כי הם "בסדר". יציאת מצרים היא שחרור מתחושה שהאדם קובע. הוא יכול לכל היותר להשתדל. אבל, אינו קובע דבר והתוצאות של המעשים – לא בידו. הוא משתחרר מאמירות של חייב, מוכרך, צריך (חמ"ץ). האדם החופשי מבין שהוא משתדל אך לא קובע ועל כן (תהילים מ"ו, י"א): הִרְפוּ ודעו כי אנוכי אלהים". אמונה זו היא פדות לאדם שנעשה חופשי מלחציו האישיים והסביבתיים. אמונה זו היא שחרור מעבודה שהיא זרה.

אותה עבודה, אותן תחושות – מניעים טהורים

רבי זאב מז'טומיר בספרו "אור המאיר" כתב כי ה"מגיד" היה אומר כך: "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" – מתחילה, טרם בואו אל שִׁכְלֵי האמת, היה אדם עובד את ה' עם מחשבותיו, דהיינו מחשבות אהבה ויראה והתפארות. אוהב אהבה זולת הבורא או יראה זולתו, והתפארות כי אינו שם לב, שזה נקרא עבודה זרה. עבודה שהיא זרה ונכריה מאיתו יתברך, שאינו נוגע לעבודתו כלום, כיון שנבער מדעת ואינו מבחין בין טוב לרע. ועכשיו כשבא אל השכל האמיתי – קִרְבָּנוּ הקב"ה לעבוד עם אותן המחשבות עצמן עבודתו עבודת גבוה, לאהוב אותו יתברך ולירא יראת הרוממות".

כלומר, מי שהתנוצץ בו יסוד הדעת להבחין במניעים האישיים ולשרש אותן, מסוגל לעבוד את ה' באהבה, יראה והתפארות טהורים. בכך מגיע האדם לחירות ולפדות הנפש!

הנה כי כן, מלבד החירות הפיסית התחולל בפסח פדיון רוחני והוטבע בנפש חותם של קדושה. שערי שמיים נפתחו לראות כי הקב"ה מנהיג את עולמו לבדו, ואין משמעות למעשי האדם ולכוחות הטבע. זו הארה גדולה הפודה את האדם משעבודו הגדול ביותר – לעצמו. מי שחוזה ידיעה זו בטהרת חוזה שחרור אמיתי. אור גדול זה מתנוצץ מדי שנה בשנה באותה עת, ב"ליל הסדר" וחייב אדם בעת הנעלה הזאת, לפתוח את עיניו, לחוות באופן אישי, לראות, להבין – ולהיגאל.

ל"ג בעומר

עד הגל הזה

על מה השמחה בל"ג בעומר?

בגמרא במסכת יבמות (דף ס"ב ע"ב) מצינו: "שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס. וכולם מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם. עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום, וְשָׁנְאָה להם: רבי מאיר, ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע. והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת".

השולחן ערוך (אורח חיים סימן תצ"ג סעיף ב') פוסק כי "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר אלא א"כ חל יום ל"ג ערב שבת שאז מסתפרים בו מפני כבוד השבת". הרמ"א כותב בהגה: "ובמדינות אלו אין נוהגים כדבריו, אלא מסתפרים ביום ל"ג ומרבין בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון (מהרי"ל ומנהגים)".

ברם, אם כל 24,000 התלמידים של רבי עקיבא מתו, מה השמחה בכך שבל"ג בעומר פסקו למות? הרי הדבר נבע מכך שלא נותר מהם איש. אם כן, אין זה יום של שמחה אלא להפך, זה יום שבו הגיע הדין לידי מיצוי מוחלט.

תשובת ה"פרי חדש"

שאלה זו שואל הרב רבי חזקיה די סילוה בספרו "פרי חדש" (אורח חיים סימן תצ"ג סעיף ב'): "יש לדקדק בשמחה זו למה? ואי משום שפסקו מלמות, מה בכך, הרי לא נשארו אחד מהם וכולם מתו ומה טיבה של שמחה זו?"

ה"פרי חדש" משיב: "ואפשר שהשמחה היא על אותם תלמידים שהוסיף אח"כ רבי עקיבא שלא מתו כמו אלו".

ברם, שהסבר זה טעון ביאור כי תלמידים אלו הוסיף רבי עקיבא אחרי ל"ג בעומר. מה אירע אפוא בל"ג בעומר שמעורר שמחה?

ה"מגיד" מאיר בעניין זה את ל"ג בעומר באור יקרות, שבעקבותיו השאלה מתיישבת מאליה.

צמאה נפשי לאלוקים

ה"מגיד" ביאר את הכתוב (תהילים מ"ב, ג'): "צמאה נפשי לאלהים לאל חי מתי אבוא ואראה פני אלהים". חז"ל למדונו במדרש (בראשית רבה ל"ג, ג'): "בכל מקום שנאמר 'הוי'ה' מדת רחמים ובכל מקום שנאמר 'אלהים' הוא מדת הדין". אם כן, כיצד משתוקק אדם למידת הדין ואומר "צמאה נפשי לאלהים"? מדוע לא נאמר צמאה נפשי להוי"ה?

ה"מגיד" משיב כי זו השתוקקות שיש לנו בכל ימי הספירה ליום ל"ג בעומר. אלו דבריו:

"כי כל ימי הספירה אנו מייחלים ליום ל"ג בעומר, שבו הרחמים גוברים על פי שם אכדט"ם שנתגלה בו, והוא האותיות בא"ב, לפני אותיות אלהים. ונקרא פני אלהים, שבכל מדת דין צריך להיות בו פנים של רחמים ופנימית שבו. זה אמר בפסוק זה ו'אל חי' גימטריה מ"ט, הם ימי העומר [כמו שכתב האריז"ל שער הכוונות פסח, (דרוש ו'), כי שם כד"ט עולה ל"ג]. צמאה נפשי וגו' מתי אבוא ואראה פני אלהים, הפנים שלו, שהוא שם הנ"ל, שיוצא מראשי תיבות של הכתוב (שיר השירים א', ב'): 'כי טובים דודיך מיין', שנגלה הטוב הגנוז".

נפרט ונבאר.

שם אכדט"ם

ה"מגיד" כותב כי הרחמים גוברים "לפי השם אכדט"ם שנתגלה בו, והוא אותיות א' ב' לפני אותיות אלהים".

בזוהר (חלק שני דף רס"א עמ' ב') מבואר: "סוד השם הקדוש שנקרא אכדט"ם" באופן הבא:

האות כ' באה כתחליף לאות ל' שבאה אחריה בסדר הא' ב'. כלומר כ = ל.
האות ד' באה כתחליף לאות ה' שבאה אחריה בסדר הא' ב'. כלומר ד = ה.
האות ט' באה כתחליף לאות י' שבאה אחריה בסדר הא' ב'. כלומר ט = י.

הבה נשתמש כעת בקוד זה ונפענח את המילה "אכדט"ם".

במילה "אלהים" אם נחליף את שלוש האותיות הפנימיות "ל, ה, י" לפי הקוד האמור, לאותיות "כ, ד, ט" תתקבל המילה "אכדט"ם".

הווי אומר כי בתוך השם "אלהים" יש פנימיות, ולשלוש האותיות "ל, ה, י" יש "פנים" כלומר משהו שבא לפנייהם, שהן אותיות כ, ד, ט. הטכניקה ברורה. אך מה פשר הדברים?

שם של רחמים

רבי חיים ויטאל כתב בשם האר"י, בספרו "פרי עץ חיים" (שער ספירת העומר, פרק ז'), כי יש לבאר את הכתוב (ישעיהו כ"ו, ד'): "בטחו בה' עדי עד". המילה "עד" בגימטריה (74) זהה למילה "אכדט"ם" (74). נמצא כי כאשר נאמר "בטחו בה' עדי עד" ההוראה לאדם היא לשים את מבטחו בשם "אכדט"ם" – "להיותו רחמים, לכן תלוי בו הבטחון, ולזה רמזו בזוהר פרשת וארא, על פסוק זה, ושם נאמר כי 'עדי עד' הוא בבינה".

כלומר, השם "אלוהים" כולל בפנימיותו "עד" שכן אותיות "אלהים" הופכות ל"אכדט"ם" שהוא שם של רחמים. שם זה מבטא את מידת ה"בינה" שעליה נאמר בזוהר (חלק שלישי דף ס"ה עמ' א') כי "אף על גב שהדינים מתעוררים ממנה, כולם רחמים וכל השמחות יוצאות ממנה, והיא שמחת הכל". כלומר, כפי שבתוך הנהגת הדין יש רחמים כך גם בשם ה' מסתתר שם של רחמים בתוך שם של דין.

בטחו בה' עדי עד

רבי חיים ויטאל מפנה בדבריו לאמור בזוהר פרשת וארא (חלק ב' דף כ"ב עמ' א') ביאור לפסוק "בטחו בה' עדי עד", כי יש מקום שעד אליו מגיעה בינת האדם ומשם ואילך הדברים נשגבים מבינתו. "משום כך, בטחו בה' עדי עד, שהרי משם ולמעלה מקום טמיר וגנוז הוא, שלא יכול להתדבק. מקום שממנו יצאו והצטיירו העולמות, זהו שכתוב: 'כי ביה ה' צור עולמים'. והוא מקום גנוז וסתום, ועל זה בטחו בה' עדי עד. עד כאן יש רשות לכל אדם להסתכל בו, מכאן והלאה אין רשות לאדם להסתכל בו, שהרי הוא גנוז מהכל, ומי הוא יהו"ה? יהו"ה. שממש הצטיירו כל העולמות, ואין מי שעומד על אותו מקום". כלומר, מידת הרחמים (יהו"ה) היא המידה שבה הקב"ה מנהל את עולמו. אבל, מידה זו נסתרת מבינת האדם.

העולם לא יכול להתקיים בלי גבולות וסדר. העולם מתנהל על כן לפי חוקים קבועים, המבטאים את מידת הדין. אך זו רק כסות וחזות חיצונית. המהות הפנימית של הנהגת ה', הנסתרת מן האדם, היא רחמים והטבה לאדם. האדם אינו רואה את מידת הרחמים המסתתרת בתוככי מידת הדין. אך עליו לבטוח בה' כי גם כשנעשה עימו דין, הרי שבפנימיות הדברים, בסודם ובתוכם, גנוזה מידת הרחמים. הביטחון הוא "עדי עד" כי בנקודת ה"עד כאן" – שבה חדלה בינתו להשיג ולהבין, שם הופך הדין לרחמים.

ביום ל"ג בעומר נגלה שם אכדט"ם

רבי חיים ויטאל ממשיך וכותב בשם האר"י, בספרו "פרי עץ חיים" שם, כי בכך ניתן להבין את אשר אירע בל"ג בעומר:

א. רבי עקיבא הוא סוד הדעת.

ב. ימי העומר הם זמן שבו "התעוררות מוחין דקטנות" והעלם הדעת.

ג. לכן פגעה בתלמידיו של רבי עקיבא מידת הדין של קטנות, והם מתו בקטנותם בלא שזכו לגדול בתורה ובדעת ולהגיע לדרגות גבוהות.

ד. אולם, ביום ל"ג בעומר "נתגלה שם אכדט"ם שבבינה, שהוא חילוף שם אלהים.

ה. לכן הוא יותר רחמים, מה שאין כן בחילוף הוי"ה, שהוא נהפך מרחמים לדין. אך חילוף שם אלהים, מורה על התחלפות הדין לרחמים.

כלומר, ביום ל"ג בעומר התהפכה מידת הדין למידת הרחמים, ונגלה שם "אכדט"ם".
נבאר את פשר הדברים.

אותיות "לג" שוות בערכן (33) לאותיות כד"ט

רבי עמנואל חי ריקי, מתלמידי רבי חיים ויטאל, בספר "משנת חסידים" (מסכת אייר וסיון, פרק א', ד') כתב: "ביום ל"ג שהוא מספר כד"ט, משם אכדט"ם שנתגלה והם האותיות שנתחלפו מאלהים שהם יותר רחמים פסקו מלמות".

בדומה לכך כתב רבי ישעיהו הלוי איש הורביץ בספרו "שני לוחות הברית" (השל"ה הקדוש, על מסכת פסחים, ספירת עומר א', ה'): "ופסקו למות בל"ג בעומר, כי מדת הדין חזר לאחוריו בסוד שם אכדט"ם כט"ד עולה ל"ג, שאז פסקו למות".

כלומר, האותיות "לג" שוות בערכן (33) לאותיות כד"ט (33), ההופכות את שם "אלהים" לשם "אכדט"ם".

רבי חיים ויטאל כתב בשם האר"י בספרו "פרי עץ חיים" (שער ספירת העומר פרק ז'): "ואמנם מה שנתחלף שם אלהים, הן ג' אותיות אמצעיות שהם כד"ט, (כי אותיות א', ס' משם "אלהים", אינן מתחלפות). ואותיות אלו (להי) מתחלפות (כדט) מדין ונעשים רחמים, הם גימטריה ל"ג, וזהו (בראשית ל"א, מ"ח): 'הגל הזה עד ביני ובינך'.

"שם נקרא עד" – "אכדט"ם בגימטריה ע"ד (74),

ג' האותיות המתחלפות (כד"ט) גימטריה ל"ג,

זהו 'הגל הזה עד'."

סגולתו של יום "ל"ג" בעומר

הוכשרנו כעת "לסגור את המעגל" ולהבין:

בתוך שם "אלהים" המבטא את מידת הדין, מסתתר שם המבטא את מידת הרחמים, כי מידת הדין מבטאת רק את הסדר והחוקיות של הנהגת העולם שנגלית לאדם. עד לנקודה זו מגיעה הבנתו. אחרי ה"עד", ומעבר לנקודה זו, יש תוכן פנימי בהנהגת ה' שכולו רחמים. שם, מסתבר כי הכול נעשה לטובה. הבנה זו עצמה מביאה לכך שמידת הדין תתהפך מדין לרחמים ומשתררת שמחה גדולה. זו המשמעות של "ל"ג", כי ההחלפה של אותיות לה"י שהן הפנים של "שם אלהים", באותיות "כדט" (ובגימטריה "ל"ג") מגלות כי השם "אלהים" המבטא דין, מכיל בפנימיותו שם של רחמים.

כעת נבין את מהותו של יום "ל"ג בעומר:

א. מוחין דקטנות הוא מצב שבו בינתו של האדם שולטת בו ומה שנשגב

מבינתו – אינו ניצב לנגד עיניו. הוא "ראש קטן" ומה שאינו מבין אינו קיים.

ב. האדם מבין "עד" לנקודה מסוימת, שהיא הנהגת העולם במידת הדין. זו

מוחין דקטנות.

ג. אבל, כשאדם מכיר בכך שהקב"ה מנהיג את עולמו מעבר לנקודת הבנת

האדם, והדין הוא ביטוי חיצוני למידת הרחמים, שבה מנהיג ה' את עולמו,

הרי שמידת הדין נהפכת על פניה ושולטת מידת הרחמים.

ד. תלמידי רבי עקיבא מתו בימים של מוחין דקטנות. אך מידה זו פסקה

ביום "ל"ג" (בעומר) שמחליפה את האותיות הפנימיות בשם "אלהים"

ומאותה עת נוהגת מידת הרחמים.

ה. על כן כותב רבי חיים ויטאל כי "בהתגלות שם זה פסקו מלמות, כי הוא

שם של רחמים.

ביום "ל"ג" בעומר, באו לידי ביטוי אותיות "כד"ט" שהן בגימטריה "ל"ג,

והתגלה כי הפנימיות של מידת הדין ושם "אלהים" היא "אכדטם" – שם

של רחמים. מידת הדין נהפכה אפוא על פניה והתגלתה מידת הרחמים.

התלמידים "פסקו למות".

ו. משכך, סמך רבי עקיבא תלמידים אחרים, שהם רבי מאיר, ורבי יהודה,

ורבי שמעון בר יוחאי יוסי ורבי אליעזר בן שמוע. חמישה תלמידים אלו

הם "חמש גבורות דגדלות, נגד חמש אותיות אכדט"ם רחמים, ובאלו נתקיימו

בעולם, והגדילו ועשו פרי".

"על שפסקו למות"

הווי אומר כי לאחר שמתו כל תלמידי רבי עקיבא היה העולם שמם. תורת רבי עקיבא, שהיא יסוד התורה שבעל פה, נותרה בלי שיהיה מי שילמד אותה, יבין ויפנים אותה, יפיץ וילמד אותה. לכאורה לא היה טעם להכשיר תלמידים חדשים, שמא גם הם ימותו. אך ביום "ל"ג בעומר התגלה אור חדש של הבנה כי הדין הוא רחמים. הבנה זו הפכה את הדין לרחמים, וממילא לא היה עוד חשש כי הם ימותו. הסברו של "הפרי חדש" מובן כעת, כי מכוח ההבנה והמידה שהתגלתה ביום ל"ג בעומר הם פסקו מלמות, והעולם עבר מדין לרחמים, ומאבל לשמחה.

צמאה לך נפשי

כמה מובנים כעת דבריו של ה"מגיד":

"צמאה נפשי לאלהים לאל חי – "אל חי" בגימטריה מ"ט (49) – ימי ספירת העומר;

מתי אבוא ואראה פני אלהים – הפנים של שם "אלהים", שהוא שם אכדט"ם, שיוצא מראשי תיבות של הכתוב (שיר השירים א', ב'): **'כי טובים דודיך מין**, שנגלה הטוב הגנוז". החלק הפנימי בשם "אלהים" של הדין, מבטא רחמים, כי זו הנהגת ה' הפנימית והנסתרת. משכנס יין יצא סוד. ידיעה זו היא הטוב הגנוז בשם הזה, כי ידיעה זו עצמה הופכת דין לרחמים!

מי שמתעלם מידיעה זו הופך חלילה שם "הויה" לדין, ויוצר הסתר פנים שבו העולם שמם.

אך מי שמגלה ידיעה זו, עוצר את המגפה ויוצר בסיס ליצירת עולם חדש. יום שנגלה בו אור זה הוא יום שהדין הפך לרחמים. זהו יום של שמחה.

הנה כי כן, גילינו פן נסתר שגנוז בל"ג בעומר, שבו פסקו מלמות ועולם שמם התחדש ופרח.

מכוח אור זה למדנו כי השם "אלהים" המבטא דין, כולל בפנימיותו את מידת הרחמים.

מי שמשכיל להבין זאת הופך את מידת הדין על פניה, והגבורה שבגבורה שבדין, מתגלה למפרע כחסד שבחסד שברחמים.

שבועות

התורה ניתנה לאוכלי המן

שבת כזמן קבלת תורה

חז"ל דנו במסכת שבת (דף פ"ו עמ' ב') מהו התאריך שבו ניתנה תורה לישראל, האם היה זה יום ו' בסיון או יום ז' בסיון. אבל, מבחינת היום בשבוע אין חולק ו"לכולי עלמא, בשבת ניתנה תורה לישראל". אין זה מקרה. שבת ונתינת תורה תואמים זה לזה.

בזהר (חלק א' דף מ"ז עמ' ב') מצינו: "יום השביעי" – זו תורה שבעל פה". רבי אברהם אבן עזרא אף כתב (באגרת השבת): "בכל יום ימצאו שיערי תבונה, וביום השבת נפתחו מאה שערים". כמו כן כתב אבן עזרא על הכתוב (בראשית ב', ג'): "ויברך אלהים את יום השביעי" – "פירוש 'ברכה' – תוספות טובה.

ביום הזה תתחדש בגופים דמות כוח בתולדות, ובנשמות כוח ההכרה והשכל". רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (פרשת בראשית ד') כתב על כן כי השבת היא "הזמן להרגיש את הטעם המחודש בדברי תורה, שהיא התורה שבעל פה, דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה".

ובכן, מה הקשר בין שבת לבין תורה, ומה יש בשבת שפותח לנו שיערי הבנה בתורה?

תורה ואכילת מן

על הקשר בין שבת ותורה ניתן ללמוד גם באופן הבא:

- חז"ל אומרים (מכילתא בשלח, י"ז): "לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן".
- למן יש קשר ישיר וחד עם השבת. הכתוב אומר (בראשית ב', ג'): "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות". מבאר רש"י: "ויברך ויקדש – ברכו במן, שכל ימות השבת היה יורד להם עומר לגולגולת ובששי לחם משנה. וקדשו במן שלא ירד בו מן כלל והמקרא כתוב על שם העתיד".
- תורה קשורה למן ומן קשור לשבת ומכאן הקשר בין תורה לשבת.

ארבע קושיות

ברם, שבמישור המהותי הדברים טעונים ביאור:

א. האם ברכת השבת מתבטאת בכך שביום שישי ניתנה מנה כפולה של מן וגם בשבת היה מה לאכול? הרי הם לא קיבלו עבור השבת מעבר למה שירד להם עבור יום חול, אלא שהמנה של שבת הקדימה לרדת ביום שישי ובו ניתנה להם מנה שהספיקה גם לשבת. נמצא כי מזונות השבת ומזונות יום חול היו שווים וניתנו באותה מידה. איזו ברכה היא זו?

ב. האם קדושת השבת מתבטאת רק בכך שבשבת לא ירד המן. האם אין זה צמצום חריף לביטוייה של קדושת השבת, המגביל אותה לנקודה אחת שאירעה בזמן מסוים.

ג. מדוע צריך לאכול מן כדי לקבל תורה? וכי בדור שאדם עמל לפרנסתו אין קבלת תורה?

ד. התורה ניתנה רק לאוכלי המן והתורה ניתנה בשבת. אבל, דווקא בשבת – לא ירד מן.

האם יש לומר כי תורה ניתנה לאוכלי המן דווקא ביום שבו אין מן?

בתשובה לקשיים אלו מתווה ה"מגיד" משנה סדורה.

תורה ומזון גשמי – תרתי דסתרי

תורה היא דבר ה'. היא חכמה אלוקית. היא קדושה, רוחנית ומופשטת. אדם הנתון למאוויים גשמיים מתקשה ל"עכל" דברי תורה. מי שעסוק בטיפוח הגשמיות שלו – מתרחק מן הרוחניות שלו. לכן, כדי להגיע לרוחניות יש למעט בגשמיות. כך אמרו חז"ל (בתנא דבי אליהו רבה פרק כ"ו): "אם לא זכה אדם לבקש רחמים על דברי תורה שיכנסו לתוך מעיו, מכל מקום יבקש רחמים על אכילה ושתיה יתירה שלא יכנסו לתוך מעיו".

רבינו בחיי בספרו "חובת הלבבות" (שער חשבון הנפש פרק ג') מביא את דברי אחד מן החכמים כי "כפי שלא יתחברו בכלי אחד המים והאש כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא. ואמרו חז"ל, העולם הזה והעולם הבא כשתי נשים שהן צרות זו לזו. כאשר תִּפְצָה האחת מהן, תקציף השנית. וכן, אחי, נפשך וגופך צריכים הנהגה ומחשבה, וחיזוק הנפש ותיקונה יהיו בהרגילה במוסרים ובחכמות, ולהנהיגה בדברי חכמה, וללמדה המידות הטובות, ולמנוע אותה מתאוותיה הבהמיות".

"צדיק אוכל לשובע נפשו".

אכן, התורה היא תורת חיים. היא ניתנה לבני אדם ואלו צריכים מזון כדי לחיות. אבל, השאלה היא מה נועד האוכל להזין, את הנפש או את הכרס. מצד אחד (משלי י"ג, כ"ה): "צדיק אוכל לשובע נפשו". אך יש מי שאוכל כדי לענג את כרסו בבחינת: "ובטן רשעים תחסר". מי שאכילתו גשמית ומגושמת, וליבו נתון לתאוותיו הגשמיות סותם את הנימים הדקים והעדינים של הנפש, הנחוצים להפנמת דברים מופשטים שברוח, שנועדו להשביע את הנפש והנשמה.

להזין את הנפש או את הכרס

המן היה מזון שחינך את האדם לאכול כדי להשביע את הנפש. למזון הזה לא היתה צורה גשמית (על כן הם שאלו: "מה הוא"). מזון זה נספג כולו באיברים ולא יצר תחושת שובע. גם תחושת ביטחון לא השרה המן, כי אי אפשר היה לצבור אותו. המן סיפק את יצר הקיום אך לא היה בו סיפוק לתאוה הגשמית למזון, לשובע גשמי ולבטחון.

אכן, בזהר (חלק ב' דף ס"ב עמ' ב') מבואר כי יש שלושה סוגי מזונות, והם נבחים זה מזה, ב"דקות" וב"גסות" המזון מבחינה רוחנית. המן הוא אוכל "דק", כי הוא לא מיועד לכרס אלא לנשמה:

"בוא ראה, כל מזונותיהם של בני העולם באים מלמעלה.

- מזון שבא מן השמים והארץ - זה מזון של כל העולם והוא מזון גס ועב.
- מזון שבא יותר מלמעלה, הוא מזון יותר דקיק, שבא ממקום שנמצא הדין, וזהו המזון שאכלו ישראל כשיצאו ממצרים... שנכנס יותר לנפש מהכל, ונפרד יותר מהגוף, ונקרא (תהילים ע"ח, כ"ה): 'לחם אבירים'.
- המזון היותר עליון מהכל הוא מזון החברים, אותם שמשדלים בתורה, שאוכלים מזון של רוח ונשמה, ולא אוכלים מזון הגוף כלל, והיינו ממקום עליון נכבד על הכל, ונקרא חכמה".

אוכלי המן למדו להזין את הנפש ולא את הגוף.

חז"ל ממשיכים ואומרים שם:

"לכן חלש גוף החברים יותר מבני העולם, שהרי לא אוכלים מזון הגוף כלל, ואוכלים מזון של רוח ונשמה ממקום רחוק עליון נכבד מהכל. ולכן אותו מזון דקיק מן הדקיק יותר מהכל, אשרי חלקם. זהו שכתוב (קהלת ז', י"ב): 'החכמה תחיה בעליה'. אשרי חלקו של הגוף שיכול להיזון במזון הנפש".

לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן

מעשה מובן כי מאמר חז"ל שהתורה ניתנה לאוכלי המן, לא נועד לומר כי מי שעמל לפרנסתו, להשיג את לחמו, אינו יכול ללמוד תורה. אדרבה, הכתוב אומר (תהילים קכ"ח, ב'): "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". השאלה איננה כיצד הושג המזון, אלא מה תכלית האדם באכילתו.

האם הוא חפץ גשמיות והשבעת תאוותיו לענוג, לערב ולמהנה את גופו, או שהעיקר בחייו הוא הרוחני, המופשט, המועיל והטוב.

אוכלי המן, למדו לאכול כדי לחיות, להבדיל ממי שחי כדי לאכול. אוכלי המן זכו לתורה כי התורה ניתנה לאנשים מופשטים שחיהם עיקר ותאוותם טפלה ותפלה בעיניהם, ורק אדם רוחני זוכה בבהירות מחשבה ומסוגל להכיל תורה.

בהתאם לכך גם ביאר ה"מגיד" את האמור בהגדה של פסח: "אילו האכילנו את המן ולא נתן לנו את התורה דיינו", פירוש: "שהיינו משיגים עם אכילת המן את התורה".

אכילה בזמן הזה

ה"מגיד" מבאר כי מה שאירע עם אוכלי המן נכון גם כיום עם מזון גשמי, כי הכוונה של האוכל עשויה להפוך אדם לרוחני ומופשט. "מבואר בזוהר שגם מזונות בזמן הזה של תלמיד חכם לאו מגשמיות הן, אלא משפע שנשפע בו מזון דק ורוחני. והוא בחינה מרוחניות התורה, (דברים ח', ג') 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם', שהוא הדיבור של הקב"ה שבו נברא ודיבורו היא התורה המשפיעה לכל, נמצא מאכלו הוא רוחניות התורה".

קדושת השבת

בשבת האדם אוכל אכילה שאינה סותרת את הרוחניות שלו, כי הוא אוכל לכבוד שבת קודש. בשבת אין צורך להיאבק ביצריו הגשמיים והם נחשבים לעונג שבת, ובכך מהווה השבת "מעין עולם הבא". על כן, ברכת השבת מתבטאת בכך שניתן "לחם משנה" ואדם יכול לאכול "לשובע נפשו" ואכילתו הגשמית – היא רוחנית. כמו כן, קדושת השבת מתבטאת בכך שהאכילה לא הופכת את האדם לגשמי ומגושם, כי אדרבה הקדושה גוברת וכובשת גם את הגשמיות שבאדם.

תורה ושבת

מעתה מובן כי כשם שהתורה ניתנה רק לאוכלי המן, שלמדו לאכול באופן שהרוחניות תעמוד ביסוד חייהם, ומזונם לא יועד להשבעת תאוותיהם הגשמיות, כך ניתנה התורה בשבת, שבה מוצף האדם בקדושה, ותאוותיו הגשמיות מוטלות בקרן זוית. זהו הקשר הברור והישיר בין תורה לבין שבת. קדושת השבת האופפת את האדם והופכת אותו לרוחני גם בעת שהוא עוסק בהשבעת גופו, סוללת את הדרך לנשמה יתרה, שבה כשרה הנפש לרוחניות, לטהרה ולקדושה, לעונג שבת ולעונג של לימוד תורה.

הנה כי כן, התורה אינה רק ידע ואינטליגנצייה. התורה היא חכמת ה'. היא ניתנה רק לאדם מופשט ורוחני. תאוות הגוף סותמת את צינורות הדעת שדרכן עוברת תורה לעם ישראל. אכילה רעבתנית שנועדה להשביע את הכרס עומדת בסתירה ללימוד תורה, והדברים קל וחומר ביחס לשאר תאוות האדם. התורה ניתנה רק למי שאוכל לשובע נפשו, ולא לשובע גופו, כפי שלמדו אוכלי המן. התורה ניתנה בשבת, שבה אופפת הקדושה את האדם, וכשהוא מִסב לאכול אין זה שולחן אוכל אלא שולחן שבת, שבו הוא חש בעונג שבת וניחן בנשמה יתרה. רוחניות קדושה זו היא תנאי לקבלת תורה!

תשעה באב

"קרא עלי מועד"

מעורים זה בזה

במסכת בבא בתרא (דף צ"ט עמ' א') מבואר כי כאשר ישראל עשו רצונו של מקום התקיים בכרובים הכתוב (שמות כ"ה, כ'): "ופניהם איש אל אחיו" ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום התקיים בהם הכתוב (דברי הימים ב', ג', י"ג): "ופניהם לבית". בזמן החורבן, פשיטא כי ישראל לא עשו רצונו של מקום, ומשום כך הבית נחרב. צפוי היה אפוא כי עם כניסת הרומאים להיכל הם ימצאו את הכרובים כשהם מפנים זה לזה את גבם ופניהם יהיו אל הבית. ברם, בגמרא במסכת יומא (דף נ"ד עמ' ב') מבואר כי בעת החורבן מצאו האויבים את הכרובים כשהם מעורים זה בזה. הכיצד?

תשובתו של ה"מגיד"

הרב צבי אלימלך (מהעיר דינוב) בספרו "בני יששכר" (מאמרי חדשי תמוז אב, מאמר ג', וכן בספרו "אגרא דכלה" דף רכ"ב עמ' א') מציין, כי שאלה זו שאלו את ה"מגיד" תלמידיו, וה"מגיד" השיב להם כי במסכת יבמות (דף ס"ב עמ' ב') למדנו: "חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שיוצא לדרך". רבי צבי אלימלך כותב על כך: "ואתה הבן".

פרידה שאין בה התנתקות

נראה כי פשר הדברים הוא כי בשעת חורבן ויציאה לדרך – הפרידה אינה בגדר של התנתקות.

הקב"ה לא עוזב את ישראל ולא מפנה להם את גבו אלא הכרובים מעורים זה בזה כדי שיישאר תוכן פנימי שיישמר לנצח. "האישה" שומרת בקרבה את הפרי שנטע בה בעלה וברכת הפרידה ממשיכה ללוות אותה לדורי דורות. אדרבה, מעתה השפע שממשיך – שופע מבפנים!

הבנת דברי ה"משנה ברורה"

ה"משנה ברורה" (סימן תקנ"ט ס"ק י"ז) מבאר את ההלכה שאין אומרים תחנון בתשעה באב, בכך שיום זה נקרא מועד שהרי באיכה (א', ט"ו) נאמר: "קרא עלי מועד". המהר"ל בספרו "אור חדש" מבאר כי המונח מועד נובע מלשון התוועדות וקרוב, וזה גם מקור המונח "אוהל מועד" שמסביבו מתוועדים. ובלשונו: "המועדים כולם מורים על חיבור ודבקות שיש לישראל אל ה'. על כן הם נקראים מועד כמו (שמות כ"ה, כ"ב): 'ונועדתי לך... מעל הכפורת', שהוא לשון התוועדות וחבור". כיצד ניתן לומר על יום של חורבן וגלות, כי הוא "מועד" מלשון התוועדות וחבור? ברם, שלאחר העיון בדברי ה"מגיד" נראה כי בידינו מובן פנימי עמוק המבהיר את פשר הדברים. אכן, תשעה באב הוא יום של אובדן, של פרידה ושל גלות. אבל, זה גם יום של היוועדות והתחברות, שכן היה בין הקב"ה לעם ישראל חיבור פנימי ורוחני המתעצם וצומח דווקא בשעות אלו.

לידת המשיח

הרב צבי אלימלך מדינוב, בספרו "אגרא דפרקא" (אות ו') מבאר את דברי חז"ל, בתלמוד ירושלמי (ברכות פרק ב' הלכה ד') ובמדרש איכה רבה (א', נ"א) כי בתשעה באב נולד המשיח. הבנת הדברים הרגילה היא כי מתוך עומקו של חורבן צומחת גאולה והאדם נושע, שכן שיאו של הדין הוא נביטת מידת הרחמים. אולם, רבי צבי אלימלך ממשיך את הקו שהתווה ה"מגיד" ומבאר כך:

א. "נשמת המשיח הוא נשמה היותר גבוה וכוללת".

כלומר, המשיח הוא אדם מופשט ורוחני שעליו נאמר (ישעיהו י"א, ג'): "וַיִּהְיֶיחֹזִי בִירָאתָ ה'". חז"ל אומרים במסכת סנהדרין (דף צ"ג ע"ב ב') כי המשיח יוכל לדון את הבריות מכוח חוש הריח, שהוא החוש הכי מופשט של האדם, שלא נפגם בחטא עץ הדעת.

ב. כדי להביא לעולם נשמה כה גבוהה ומופשטת חייב הזיווג להיות מאוד רוחני ונשגב.

ג. ביחסי אהבה בין חברים ואף באהבת איש עם אשתו "לא תופך כל כך האהבה בהיותם יחד. אולם, כשהם רוצים להיפרד ולהרחיק נדוד זה מזה, אז יתפעלו הנפשות באהבה יתירה, אהבה עזה, מגודל הגעגועים". על כן אמרו חז"ל (יבמות דף ס"ב ע"ב ב'): "חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שיוצא לדרך". ד. נמצא כי בזמן שבני זוג עומדים להיפרד זה מזו "הזיווג הוא באהבה יתירה, אהבה עזה. ונולד מזה הנשמה היותר גבוהה".

ה. על כן, מכיוון ש"ענין הפירוד בין הדבקים והיציאה לדרך היה בתשעה באב, הרי שנולד מזיווג זה המשיח, שבו ניתנה הנשמה היותר גבוה".

מדבקות רוחנית נולד "משיח"

נראה כי עומק הדברים הוא זה. היחסים בין אנשים כוללים היבט רוחני של אהבה מופשטת, והיבט תועלתי שבא לידי ביטוי בתחומים גשמיים. מכיוון שאנו קרוצי חומר, בשר ודם, הרי שההיבט הרוחני לא בולט ומקומו נדחק לקרן זווית. אבל, כשהדבקים עומדים להיפרד זה מזה, הרי שהנשמות מתגעגעות ובא לידי ביטוי חד ובולט דווקא ההיבט הרוחני של הקשר ביניהם. במקרה זה הקשר הנפשי והרוחני, מתעצם ומתגבר על האובדן הפיסי. אדרבה, מחורבנו של הקשר הפיסי נובט וצומח הקשר הרוחני הפנימי, ומדבקות רוחנית זו נולד "משיח" המבטא גאולה רוחנית.

הנה כי כן, לעיתים סתירה היא בניין.

דברים גשמיים אינם נצחיים. קיומם מוגבל וסופם כליה ואובדן. דברים רוחניים עשויים לעמוד לעולמי עד. על כן, קשר גשמי הוא בהגדרה זמני וארעי. קשר נפשי הוא עמוק יותר, ומסוגל להתקיים לנצח, בלא הגבלה לממדים של זמן ומקום. בהתאם לכך מובן כי אם הפרידה הגשמית מחזקת את הגעגוע ואת הדבקות הרוחנית הפנימית, הרי שהקשר שנוצר – הוא נצחי. בתשעה באב חרב הבית אך נולד המשיח!
