לאור שפת אמת

על פרשה ומועד

אברהם וינרוט

©
כל הזכויות שמורות למחבר
התשפ"ב – 2022

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

הוצאת ספרים פלדהיים
ת"ד 43163 ירושלים 91431

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

עיצוב כריכה ועימוד:
חותם • 077-3088172

Printed in Israel

תמונת בית המדרש בעיר "גור" בפולין, ותמונת החלון שמתוכו הפציע אור
על חדרו של ה"שפת אמת" – באדיבות: אדם קורן "פולין לא מה שחשבתם"

לעילוי נשמת

אבי מורי ה״ה **משה אהרן**

ב״ר מרדכי אליעזר **וינרוט** ז״ל

אמי מורתי ה״ה **דרייזל**

ב״ר אריה (אפטרגוט) **וינרוט** ע״ה

ספרי המחבר

- **גניבה וגזלה – פרקי יסוד**, הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- **מאמרי אברהם** – פרקים בנושאים למדניים, תשמ"ג.
- **אב בדעת** – מאמרים במגוון נושאים תורניים, שואב, תשע"ג.
- **רז-יה** – סוגיות מודרניות בהלכה, שואב, תשע"ז.
- **פמיניזם ויהדות** הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- **ספיריטואליזם ויהדות** סדרת אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הביטחון – תשנ"ו.
- **שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע** הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- **ביטחון והשתדלות,** פלדהיים תשס"ז. זכה **בפרס ירושלים** לספרות והגות לשנת – תשס"ח.
- **Faith in G-d versus Human Effort** פלדהיים, תשע"ג.
- **החיים בהלכה** – עקרונות יסוד ומקרי גבול פלדהיים, תש"ע. זכה בפרס ר"ג תשע"ד.
- **עיוני תפילה** פלדהיים, תשע"ד.
- **Insights Into Tefilah - The Essence Of Prayer** פלדהיים תשע"ט.
- **עשות משפט** פלדהיים, תשע"ז.
- **לאור המהר"ל,** פלדהיים, מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- **לאור קדושת לוי,** פלדהיים, תשע"ט. מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- **לאור רבי צדוק הכהן,** פלדהיים, תשפ"א.
- **לאור החיים,** פלדהיים, תשפ"א.
- **לאור שפת אמת,** פלדהיים, תשפ"ב.

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.

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

את אחיי אנוכי מבכה

לעילוי נשמת

שני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול

גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת

איש אשכולות, ספרא וסייפא, מוח ולב

סנגור בכל הווייתו וגדול הסנגורים בדורנו

מי שלא שמע את יעקב טוען, לא שמע סנגור גדול מימיו

הרב עו"ד ד"ר **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע. ז' בחשוון תשע"ט

אחי היקר והאהוב

אציל הנפש, טוב ומיטיב, חכם הרזים ויקר היקרים

כולו יאה, כולו נאה, משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים

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

נ.ל.ב.ע ו' באדר תשע"ח

יהי ספר זה ותורה שתילמֵד 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 ממורנו הרב הגאון רבי **משה בצלאל אלטר** שליט"א

בה"י, ב' אדר א' תשפ"ב
יו"ד של כ"ק מרן ה"בית ישראל" זי"ע ועכי"א

למע"כ
מכובדי הדגול והנעלה
משנתו סדורה ובהירה
חריף ובקי, פה מפיק מרגליות
הרב **אברהם וינרוט** הי"ו לאוי"ט

שלום רב לאוהבי תורתך.

לאשר מע"כ עומד להוציא לאור את ספרו החשוב **"לאור השפת אמת"** המיוסד ובנוי על הספר הקדוש "שפת אמת" על התורה, מכ"ק זקיני מרן אדמו"ר מגור זצוק"ל זי"ע, הנה תורת ה"שפת אמת" רחבה מני ים, אם אמרו חז"ל ע' פנים לתורה, הרי שכבבואה לכך ניתן לומר על הספה"ק "שפת אמת", וכבר אמר כ"ק זקיני הרבי ה"אמרי אמת" מגור זי"ע לגאון הרב יעקב משה חרל"פ זצ"ל שביקש להוציא פירוש על ה"שפת אמת", **כי כל יחיד יכול למצא פירושו הוא בספה"ק שפת אמת**.

עברתי על עלים מספרו החשוב הנ"ל ונהנתי מאוד מדרך מחשבתו והבנתו העמוקה והבהירה המיוסדת על דברי ה"שפת אמת", וכהמשך לספרים החשובים שחיבר מע"כ על תורתם של המהר"ל, האור החיים הק', הקדושת לוי, ורבי צדוק מלובלין זצוק"ל זי"ע, בבחינת "אתמחי גברא וקמיע", המשיך כב' ביתר שאת בספרו הנוכחי "לאור השפת אמת", וזכה להעמיק חקר ולמצא לקח בדבריו המדודים של בעל ה"שפת אמת" זי"ע.

הנה מע"כ זוכה לקיים את דברי התנא באבות "טוב תורה עם דרך ארץ", מי אני כי אתן הסכמתי לספרו, אך מוצא אני לנכון לצטט את שכתב כ"ק זקיני מרן האדמו"ר בעל ה"אמרי אמת" זצוק"ל זי"ע בהסכמתו לספר החשוב "פרדס יוסף" עה"ת, וז"ל במכתבו אל הרב הגאון והחסיד ר' יוסף פאצאנווסקי זצ"ל.... **ואני שבע רצון ממה שכ"ת עוסק בתורה וגם עוסק במסחר ולכן הרשיתי לאחי.... להסכים גם בשמי על חיבורו"....**

אמינא אני ברכת הדיוט כי זכותו של בעל השמועה זי"ע תעמוד למע"כ לברכה והצלחה בכל מעשי ידיו ויזכה לדורות ישרים ומבורכים מתוך ברי אות וכט"ס.

ביקרא דאורייתא
משה ב. אלטר

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

בס"ד, שבט תשפ"ב

הנה ב"ה, ידידי הרב **אברהם וינרוט** הי"ו נ"י מצליח שוב להפתיענו ומעורר התפעלותנו בספר חדש. הפעם "**לאור שפת אמת**".

הספר "שפת אמת" מפורסם כאוצר בלום של עמקות, חריפות, מבריקות ולמדנות בענייני מחשבת התורה ובירא שמיים. "השפת אמת" הידוע והמפורסם כאחד מגדולי גאוני הדורות "השקיע" בספרו הידוע את גאוניותו ולמדנותו גם בתורת היראת שמים ופרש בפנינו יצירת-על של "שפת אמת על התורה".

והנה בא ב"ה ידידי רב חביבי, והשקיע כישרונותיו הברוכים והעילויים, עם כושר עיונו, בקליטת אורותיו של ה"שפת אמת" להגישם באורם המיוחד, להנגיש אותם לדורשי תורת ה"שפת אמת" בניצוצות אורם המאיר כאלומה זוהרת ובוהקת.

כבר הרבינו בשבחו של ידידי מחבר ה"לאור שפת אמת", אך דומה כי לא סיימנו לומר שבחיו, ולא עוד אלא ששמו הטוב המיוחד והמצוין, בלי עין הרע, ביחוד שמו כמבהיר ומלמד את תורת גדולי הדורות בתורה ובירא שמים **עולה ומשתבח מספר לספר, כי אמנם חיבוריו וספריו נפלאים המה.**

מי יתן ויעזרהו הקב"ה בכל ענייניו, שלו ושל משפחתו, של ספריו ועיסוקיו וימלא הקב"ה משאלות ליבו לטובה ולברכה כל הימים, ברוח ובגשם.

ביקרא דאוריתא
ברוך מרדכי אזרחי

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

בס"ד טבת תשפ"ב

מכתב ידידות

שמחתי מאוד לראות ספר נוסף בסדרת הספרים המופלאה של ידידי ותלמידי מאז, איש המעלה היקר והדגול, ת"ח מופלג המשקיע כוחות מרובים בעמלה של תורה ולירד לסוד רזיה, **הרב פרופ' אברהם וינרוט שליט"א.**

ספר **"לאור שפת אמת"** – שתכליתו להביא בפני המעיין את דרכו המופלאה והיחודית של רבן של ישראל, גאון התורה והמחשבה, ומגלה צפונותיה, מרנא בעל ה"שפת אמת" זיע"א, אשר הרבה מדבריו ומיסודותיו נכתבו בקוצר היריעה והרב המחבר שליט"א, ברוב עמל ויגיעה זכה לחשוף צפונותיו ולגלות את האור הגדול שבספריו בכל פרשה ופרשה. והוא תועלת גדולה לכל מבקשי ה' המשתוקקים לאור תורתו של בעל ה"שפת אמת" זיע"א.

והנה, הרב המחבר ידיו רב לו בהרבה מחלקי התורה, ומלבד ידיעותיו הרחבות הוא חוקר ומעמיק לירד לעומקן של דברים לגלות רזי תורה וטעמיה והוציא סדרת ספרים המאירים עיניים בתורתם של רבותינו גדולי הדורות של המהר"ל, של בעל ה"אור החיים" הקדוש, ובעל ה"קדושת לוי" וספרי מרנא גאון המחשבה הכהן הגדול מלובלין זיע"א, ועכשיו הוסיף נדבך נוסף להאיר עיניהם של המעיינים בדברי רבותינו להתרומם ברוממות התורה ועומק המחשבה, ויהיה בעז"ה לתועלת ולברכה למבקשי ה' הרוצים להתחמם באורה של תורה.

ותעמוד לרב המחבר זכותם של רבותינו, שזוכה להביא תורתם לפני הרבה מבקשי ה' וזכותו של מרנא בעל "שפת אמת" שהוא מביא היום את תורתו לפני המעיינים תעמוד לו, למען ימשיך בעבודתו הברוכה שהיא במסירות נפש גדולה להיכנס לכבשונו של עולם עם עומס עבודתו בתפקידיו החשובים, ויתן לו ה' יתברך בריאות נאמנה ומנוחת הנפש להגדיל תורה ולהאדירה.

המברך באהבה
דוד כהן

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

בס"ד, שבט ה'תשפ"ב

אחד מספרי המחשבה היסודיים של עולם החסידות בפרט ושל כלל ישראל בכלל, הוא הספר **"שפת אמת"**, אשר נדפס מרשימות כתי"ק של **הגאון הקדוש רבי יהודה לייב אלתר האדמו"ר מגור זצוקללה"ה**, שהאיר בתורתו וקדושתו על פני תבל, ומסר נפשו למען כלל ישראל.

כידוע וכמפורסם, הספר **"שפת אמת"** כולל לא רק רעיונות וביאורים רבים, אלא יש בו מכלול שלם ובהיר של תורת החסידות בכל חלקי התוה"ק, זאת לצד רוח היראה הטהרה והקדושה החופפת עליו, וכל מי שיש לו עינים לראות ולב להבין רואה כי שכינה מדברת מגרונו של אותו צדיק, ודבריו עמוקים מאד רזין דרזין טמירין וגניזין.

וכמה קולע ומכוון הוא שם זה **"שפת אמת"**, אשר נבחר על ידי תלמידיו בהיותו הפסוק האחרון אשר כתב בכתבי קדשו, שהרי מדור לדור מתרבים ההוגים בדבריו הקדושים, בבחינת "שפת אמת תיכון לעד" (משלי יב, יט).

אמנם אין זה קל, כלל וכלל, להבין את עומק דברי ה**"שפת אמת"** אשר נהג לכתוב דברים עמוקים מאד בקיצור רב מאד, וכפי שהתבטא השפ"א עצמו במכתב שכתב, כי בהיות שגדול הקושי להכניס את עומק הכוונה אל הכתב, על כן מוטב לכתוב במלים קצרות (עיין בליקוטים – לחנוכה). ואם להבין את דבריו קשה, הרי שלהנגיש את דבריו לאחרים קשה הדבר אף יותר, לעתים כמעט בלתי אפשרי. ונוסיף עוד, שאף השפ"א עצמו מזכיר בכתביו את הענין שדיבור הצדיק גבוה מאד מאד עד שאין כמעט מי שיוכל להבינו, ועל כן קרא מרע"ה לעצמו "ערל שפתים". (עיין שפ"א שמות, וארא תרל"ז).

• • •

אשר על כן כמה יקר וגדולה עלינו להכיר להאי גברא יקירא, איש האשכולות, סייפא וספרא, **הרב פרופ' אברהם וינרוט שליט"א**, איש חי רב פעלים, אשר מלבד מעשיו הטובים בצדקות ובחסדים נודע בשערים בזיכוי הרבים בחיבוריו היקרים והמאירים, וכעת הוציא מתחת ידו יצירת פאר משובחת נוספת **"לאור שפת אמת"**, ובה מערכות מתורת ה**"שפת אמת"** על פי סדרי הפרשיות והמועדים.

וכבר הוכר פעלו המבורך לציבור בספריו התורניים ובהם "ביטחון והשתדלות", "עיוני תפילה", "עשות משפט", ובשנים האחרונות בסידרת ספרי ה"לאור", הלא המה "לאור המהר"ל", "לאור קדושת לוי", "לאור רבי צדוק", "לאור החיים", ורבים הם הנהנים מספריו. וכבר אמורה מילתי במכתביי הקודמים, כי ספריו של הרב המחבר שליט"א אינם אוסף של רעיונות וביאורים כמקובל בספרי מלקטים על התורה, אלא יש בהם חכמה ויצירה, באשר הוא צולל לעומק ורוחב הענין ומגיש בפני הלומדים את הסוגיה פרושה ומבוארת מכל צדדיה כשולחן הערוך מטעמים, בלשון צחה וברורה בשפת ימינו, בבחינת

קנקן חדש מלא ישן, מתוך דברי התורה העמוקים של מאורי ישראל הגדולים, עד שגם אנשים שאינם מצויים בספרים אלו מתחברים ומתדבקים בתורתם של גדולי עולם.

ועברתי על הספר הנוכחי "**לאור שפת אמת**", וראיתי כי אף בו הגדיל לעשות, ובעמל רב, ולא הביא הדברים כציטוט בעלמא אלא חתר להבין היטב את הענין כולו, ואין ספק שרבים אשר לא הורגלו לעיין בספר "**שפת אמת**", הנה כעת לנוכח הגילויים הנפלאים והמאירים שנחשפים בפניהם, יתענגו וישתוקקו להצטרף ללומדיו.

והיא שעמדה לו לידידינו המחבר הר"ר אברהם שליט"א, בהיותו כל השנים בבחינת "בן תורה", המחובר לתורה הקדושה, ובתורתו יהגה יומם ולילה, ומפעים את הלב לראות הכיצד אדם שטרוד בעניינים חובקי עולם הגשם מצליח לשקוד על התוה"ק בהתמדה, ולהצמיח פירות נפלאים כל כך, ולא אכלא שפתיי מלומר כי רבי אברהם שליט"א מחייב את כל בעלי האומנות כדוגמתו, ממנו ראו וכן תעשו, להיות איש הישראלי דבוק בתורה והיא משוש חייו למרות כל הטירדות והחשבונות הרבים אשר רבו כמו רבו על בני אדם בחלד.

ואין לי אלא לברך בכל לב את ידידי הרב המחבר שליט"א, שיזכה לסייעתא דשמיא להמשיך ללמוד וללמד, ולחבר עוד ספרים כאלו אשר יש בהם זיכוי הרבים גדול, מתוך שלוה ונחת, יחד עם רעייתו מרת שושנה תחי' מנב"ת וכל צאצאיהם, בבריאות הגוף והנפש, אושר ושמחה כל הימים, אכי"ר.

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

אברהם אלימלך בידרמן
רח' הושע 1
בני ברק

בס"ד, יום ג' לסדר 'אשר כתבתי להורותם',

כ"ג לחודש ש'לום ב'רכה ט'ובה (שפ"א לקוטים לר"ח שבט) תשפ"ב

שלום ברכה וטובה, למעלה האי גברא יקירא הדגול מרבבה, אוהב את התורה, והיא לו עוז ואורה, מפז ומפנינים מייקרה, מסלסל ומעמיק בה למצוא לקח וסברה, חיכו ממתקים וכולו מחמדים, דורש טוב ליהודים, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, **הרב אברהם ויינרוט שליט"א**

שמחה גדולה היא לראות מעשה ידיו להתפאר, מערכי לב ומח בשפה ברורבה ונעימה, לאור תורתו של הרה"ק ה'שפת אמת' זי"ע, אשר מי הוא שיעיד על אור השמש בצהריים, האי ספרא קדישא, אשר הינו עמוק מני עמוק, ובתיבות מדודות וספורות חובק זרועות עולם, אך זאת ידענו כי רבבות אלפי ישראל התייגעו בכל אות ואות מדבריו הק', ולמדו תיתי תילין של הלכות בכל קוץ וקוץ, ושפת אמת תיכון לעד להאיר נשמות ישראל וליישר להם דרכים בעבודתו ית'. ואשריו ואשרי חלקו אשר זכה לעשות 'צוהר' לתיבה, איבעית אימא 'חלון' ופתח ושער להיכנס על ידו לאורו הגדול של השפת אמת, ואיבעית אימא 'אבן טובה' – התלויה בצווארו של 'אברהם' בדבריו המאירים, ומים עמוקים ידלם איש תבונה, ומיגו דזכי לנפשיה זוכה נמי לאחריני, להרבות אורה בעולם, ובדברי רש"י בריש פרשתן 'אשר תשים לפניהם – כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם'.

והאמת אומר ולא אכחד, כי התפעלתי ביותר בראותי כיצד ממשיך הוא ביתר שאת במפעלו הגדול, בפתיחת שערי אורה בספרי גדולי הדורות הגבורים אשר היו בארץ, לאחר שכבר הוציא לאור על תורתם של המהר"ל והאור החיים הק' והקדושת לוי והכהן הגדול הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זכותם יגן עלינו, ולא ישקוט האיש אלא מסמיך ברכה לחברתה בעשות ספרים הרבה.

והברכה אחת היא כי זכותו הגדולה של השפת אמת אשר מתניתא דמר קמתניתא ועסקת בבירור מקחו של אותו צדיק – תגן עליך ועל כל אשר לך, להצלחה גדולה בכל מעשי ידיך, ולמלאות כל משאלות לבבך לטובה, כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך מתוך בריות גופא ונהורא מעליא באורה ושמחה וששון ויקר.

בכבוד וביקר
אברהם אלימלך בידרמן

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

בס"ד

יום ה' לסדר ויקחו לי תרומה, אדר א תשפ"ב

שמחתי לראות את ספרו החשוב והמועיל של הרב אברהם וינרוט שליט"א, 'לאור השפת אמת', המבאר ומלבן את דבריו העמוקים של האי צדיק וקדוש רבינו בעל ה**שפת אמת** זכותו יגן עלינו.

כידוע, חשיבות רבה נודעת לספר קדוש זה, אשר אלפים מאחינו בני ישראל הוגים ומתעמקים בו. אולם כידוע, רבנו המחבר נהג לכתוב דיבוריו בקצרה ובעומק רב, עד שלא כל אחד זוכה לרדת לעומקם של דברים.

ועתה בא הרב אברהם וינרוט שליט"א, הידוע בחיבורים החשובים שהוציא לאור עולם בעניני תפילה, אמונה, חושן משפט ועוד, ובמיוחד ספריו 'לאור קדושת לוי', 'לאור רבי צדוק' הכהן, 'לאור המהר"ל', 'לאור החיים' הקדוש, ועתה זכה להתעמק בדברות קדשו של רבנו ה**שפת אמת**, העלה פנינים ומרגליות יקרים מתוך דבריו, לבאר ולהאיר צפונות דבריו כיד ה' הטובה עליו, תוך הוספה מדברי קדשם של חז"ל בש"ס ומדרשים, דברי ראשונים ואחרונים, ודבריהם של גדולי ההשקפה השונים, באופן מאיר עיניים ושובה לב, הבנה עמוקה, באופן בהיר, מובן ושווה לכל נפש.

זכות גדולה היא לרבי אברהם וינרוט, אשר בזכות שקידתו ועמלו, רבים אשר לא הורגלו לעיין ולהגות בספר 'שפת אמת', יוכלו להחיות נפשם ולהצטרף ללומדיו, כשהדברים מאירים לפניהם כספירים.

הנני מברכו ברכת כהן, כי יפוצו מעיינותיו חוצה, ויזכה לזכות את הרבים בחיבורים נוספים, ככל אוות נפשו לכבוד ה' ותורתו, וזכותו של רבנו ה**שפת אמת** תעמוד לו ולזרעו לאורך ימים ושנים טובים, בבריות גופא ונהורא מעליא ובכל מילי דמיטב.

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 בניקל, 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 הרווחת והרחבת הדעת אכיה"ר.

הכו"ח בפקודת הקודש שליט"א
שלום שטמר

מרן הגאון הגדול הרב **אהרן יהודה לייב שטיינמן** זצ"ל

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

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

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

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה

ט' סיון תשע"ב לפ"ק **א.י.ל שטיינמן**

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

הסכמה

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

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

עובדיה יוסף

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

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

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

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

הכו"ח לכבוד התורה
חיים פינחס שיינברג

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

י"ג תשרי תשס"ו

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

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

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

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

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

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

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

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

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,
דוד כהן

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

בעהי"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 בעהי"ת. חזק ואמץ ברוב אונים ואמץ כח.

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

בידידות ובהוקרה ובהערכה רבה,
דוד אבוחצירא

פתח דבר

מים עמוקים ידלֹם איש תבונה

קו לקו

המעיין בספרו של "שפת אמת" נתקל במעין "ציור קסם". מה שנראה תחילה כרצף של נקודות בעלמא מתחבר בקווים מנקודה לנקודה ולפתע מתקבלת תמונה כוללת. חדשה. מרהיבה.

דרך ההילוך במקרים רבים היא זו:

תחילה מוצגת שאלה חריפה על פשט הכתובים וכן על מהות הדברים ותוכנם.

לאחר מכן מובא מדרש חז"ל, שבמבט ראשון אינו קשור במאומה.

מדרש זה מבואר על פי רעיון עמוק ומרהיב, בדרך כלל של בעל "חידושי הרי"מ".

לאחר הצגת רעיון זה נמתחים קווי עיון עדינים בין הנקודות השונות, ולפתע כבמטה קסם מתגלה לנגד עינינו התמונה בכללותה. מתוך עננ המחשבה מגיח ומפציע אור חדש. אין זו רק אמרה או ווארט חסידי, אלא אמת צרופה. יסוד מיסודות האמונה וההשקפה היהודית אשר מוצג באופן חד וחריף. המקורות השונים, פסוקים ודברי חז"ל, משתלבים באופן מרהיב. העקוב הופך למישור וכל השאלות – מלכתחילה לא היו.

עמקות והכללה

כיצד מתבצעת אומנות זו?

אחד מגדולי ישראל בדורנו נהג לתת שיעור, שבו טווה קווים למדניים נפלאים שיישבו את שיטת התנאים והאמוראים בכמה וכמה סוגיות בש"ס, כאשר כל אחד מהם בואר "לשיטתו" בעניין מהותי שפורט – בסוגיה אחרת. הדברים היו מרהיבים. באחת הפעמים, לאחר ההתעשתות מן ההתפעמות, הרהבתי עוז וביקשתי לדעת: "ילמדנו רבינו, איך עושים את זה"?

הייתי צורב צעיר, ואותו רב גדול השיב לי בפשטות: תראה, מניסיונך כבחור ישיבה אתה כבר יודע ששאלה מסוג מסוים מתאימה לרבי עקיבא איגר, ושאלה מסוג אחר מתאימה ל"קצות החושן", או ל"פני יהושע", או למהרש"א, או לגר"ח סולובייצ'יק או לגר"ש שקופ. ובכן, תלמד עוד כמה שנים ופשוט תרגיש, שסברה מסוימת מתאימה לרבי יוחנן, וסברה אחרת מתאימה לריש לקיש, סברה זו אופיינית לרבא (וביידיש:"רבאדיק") ואילו זו מתאימה לדרך הילוכו של אביי (וביידיש: "אביידיק") וממילא כבר קל לראות אלו נקודות יש לחבר עם אלו קווים כדי לקבל תמונה שלמה.

תשובה זו הממה אותי אף יותר מן השיעור הנפלא. לימים הבנתי את פשר התשובה. נראה כי הסוד טמון בעומק העיון. ככל שיורדים לשורשו של דבר, מבינים כי כמה וכמה פרטים נובעים מאותו עניין. כך למשל בהלכה הפסוקה, מי שלומד בלי להבין את טעם הדברים, רואה פרטים רבים שהקשר ביניהם לא ברור לו. אך כשמעיינים בטעם ההלכה, נמצא כי כמה וכמה ענפים נובעים משורש אחד, והסברה שבבסיס הדברים – אחת היא. הוא הדין בסוגיות למדניות בש"ס, וכך גם בענייני השקפה ואמונה. הפרטים נפרדים רק במבט שטחי, אך מי שניחן ביכולת הפשטה ומעיין ברובד העמוק יותר של הדברים, מבין כי ההיגיון אחד הוא. ככל שהעיון מעמיק והולך, כן מתברר כי בבסיס הפרטים ניצבים כללי יסוד. כעומק העיון ומידת ההפשטה כן יכולת ההכללה וההאחדה. הפרטים הרבים מתלכדים לכללים מועטים וכמה דרכים מובילות למקום אחד. בעקבות מבט עמוק בסוגיה העיונית ניתן למתוח קווים בין הנקודות השונות וללכדם לכדי תמונה ברורה.

כוח החידוש

נדגים את הדברים בדברים מרהיבים שכתב "שפת אמת" (ליקוטים לפרשת בראשית) אודות כוח החידוש שבאדם. "שפת אמת" שואל שאלה בסיסית, מדוע טרחה התורה לפרט מה נברא בכל יום ויום מימי הבריאה? למה זה חשוב לדעת מה נברא ביום השלישי ומה נברא ביום הרביעי?

"שפת אמת" משיב על כך תוך עיון בשאלה אחרת: מדוע היו הלווים שרים בבית המקדש בכל יום שיר אחר משירו של היום הקודם? תשובתו של "שפת אמת" היא זו:

א. חז"ל (מסכת ברכות, דף מ', עמ' א') דרשו את הכתוב (תהילים ס"ח, כ'): "ברוך ה' יום יום" – "וכי ביום מברכים את ה' ובלילה אין מברכים אותו? אלא לומר

לך: כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו". כלומר, לכל יום יש ייחוד המחייב לחדש בו ברכה משלו.

ב. התורה לימדה אותנו כי בששת ימי המעשה נברא בכל יום משהו אחר, כדי ללמדנו כי כוח החיות האלוקי מחדש בכל יום משהו אחר, שמתקיים מכוחו.

ג. הבריאה לא הייתה מעשה חד פעמי, ודבר ה' שיצר יש מאין ממשיך להוות אותו מדי יום מחדש. "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית".

ד. נמצא כי בכל יום ויום, מאז ששת ימי בראשית ועד כלות, מתחדש כוח חיים שנוצר באותו יום, וזהו חידושו של אותו יום.

ה. חז"ל לימדונו (משנה במסכת אבות, פרק ה', משנה א') כי "בעשרה מאמרות נברא העולם". כלומר, העולם נברא ע"י מילים ואותיות. בכל יום יש אפוא הארה חדשה של האותיות המקיימות את מעשה בראשית.

ו. נמצא כי העולם אינו באר אלא מעיין. בכל יום מתחדשת בו נביעה חדשה של חיים.

ז. האדם מצווה על כן, לשאוב מן המים החדשים ולא לחיות את היום רק מכיוון שהוא חי גם אתמול. אין הוא חי מכוח ההתמד, אלא מכוח אור אלוקי שהתחדש באותו יום ולא היה קיים קודם לכן. מוטל על כן על האדם לעשות בכל יום מעשים טובים השייכים לקיום היום החדש הזה, וזה פשר דרשת חז"ל: "ברוך ה' יום יום – תן לו מעין ברכותיו".

ח. האדם יכול למתוח קו ישיר בין מעשיו לבין כוח היצירה האלוקי שהתחדש באותו יום. הוא "מושך" ושואב ממעיין הקדושה והחיות האלוקי שהתחדש באותו יום.

ט. בכל יום שר אדם שיר חדש, המותאם לחידושו של אותו יום ויונק מן הכוח האלוקי המחייה מחדש חלקים בבריאה, שקיומם התחדש באותו יום.

י. שורשו של המונח "שיר" (אותיות "שין, ריש") בשני דברים המבטאים יניקה מנקודת בראשית והבאתה לנקודת היעד:

- שיר מלשון "שורה" – קו המחבר בין נקודות.
- שיר מלשון "חומה", כפי שמצינו (בראשית מ"ט, כ"ב): "בנות צעדה עלי שור", ומבאר רש"י שם כי "בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו של יוסף". הכוונה במונח "שור" הוא אפוא לחומה, וזו מבטאת קו רציף שנמשך מנקודה לנקודה.

יא. בכל יום יש לאדם חידוש, שכן הוא שואב ויונק ממקור יצירה שלא היה קיים אמש ומותח ממנו קו אל המציאות שהתחדשה באותו יום. על כן, היו הלווים אומרים בבית המקדש בכל יום שיר חדש, המיוחד להארתו של אותו יום.

יב. החיוב לחדש, לא מוטל רק על הלווים, אלא על כל אדם מישראל. עליו לחדש חידושי תורה מדי יום בהתאם לאור האלוקי שהתחדש באותו יום.

יג. רעיון זה מיישב תמיהה שהאדם עשוי לתמוה, אם יש אמת בחידושי תורתו, מדוע לא אמרו את זה קודם? למה הראשונים לא חדשו את הדבר הזה? אין זאת אלא, שהם לא יכלו לחדש את מה שנובע מן האור החדש המפציע ביום הזה. לכל יום ויום יש את הייחוד שלו, מכוח האור האלוקי החדש המפציע בו. רק מי שחי ביום הזה יכול למשוך ממקור הנביעה הטמון בכוח הקדושה האלוקי שהתחדש בו – וליצור את מה שלא היה קודם. על כן, לא יכלו הראשונים לחדש את מה שמתהווה כעת.

יד. "שפת אמת" ממשיך וטווה קו זה הלאה (ב"ליקוטים – אהבה"), ומבאר את דברי חז"ל (ספרי "ואתחנן", ל"ג) **אשר דרשו את הפסוק** (דברים ו', ז'): "אשר אנוכי מצווך **היום**" – "בכל יום יהי' בעיניך כחדשים". מה פשר החידוש שאדם מוצא בדברי תורה הקיימים כהווייתם מזה אלפי שנים? התשובה היא, שדברי התורה אכן עומדים על מכונם מקדמת דנא, אבל כוח יצירה עצום התחדש **במקבל התורה**, כלומר באדם הלומד. הוא מואר באור חדש ומתחבר לכוח היצירה האלוקי שהתחדש ביום הזה. הציווי "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים" מצווה על האדם ללמוד מכח כלי היצירה החדשים שניטעו בו – היום. עליו לחוש כי הוא מתמזג בחידוש כוח החיים של העולם שנוצר לראשונה שוב – היום.

טו. כוח החידוש של האדם נובע אפוא מחיבור לכוח היצירה האלוקי שהתחדש באותו יום. אבל, כוח יצירה זה מותנה ביכולת להתעלות מעל לחיים של התמד והרגל תוך התבטלות של האדם לכוח החידוש האלוקי.

טז. "שפת אמת" מביא בהקשר זה חידוש ששמע מזקנו, בעל "חידושי הרי"מ", ביחס לדברי חז"ל (משנה במסכת אבות, פרק ד', משנה כ'): "הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש והלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק".

בפשטות מבינים כי דברי המשנה נוגעים לתכונת הזיכרון. ילד זוכר טוב והדברים נחקקים בהווייתו, ואילו הווייתו של הזקן מלאה בזיכרונות ישנים,

ועל כן הדבר החדש הנלמד לא נחקק היטב ורישומו מטושטש. אבל, "חידושי הרי"מ" אמר כי הדבר חורג הרבה מכך ויש להבין את דברי המשנה כמלמדים שההבדל בין צעיר לזקן – נוגע ליכולת החידוש.

יז. "שפת אמת" מבאר את הדברים תוך התייחסות לדברי חז"ל (קהלת רבה ד', א') על הכתוב "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל":

'טוב ילד מסכן וחכם' – זה יצר טוב.

למה נקרא שמו 'ילד'? מכיוון שאין הוא מתחבר לאדם אלא מגיל י"ג שנה ומעלה;

ולמה נקרא שמו 'מסכן'? שאין הכול שומעים לו;

ולמה נקרא שמו 'חכם'? שהוא מלמד את הבריות מהי דרך ישרה.

'ממלך זקן וכסיל' – זה יצר הרע.

למה נקרא שמו 'מלך'? כי הכול שומעים לו;

ולמה נקרא 'זקן'? מפני שהוא מתחבר לאדם מילדותו ועד זקנתו;

ולמה נקרא 'כסיל'? מפני שהוא מלמד את האדם ללכת בדרך רעה.

יח. "שפת אמת" מבאר כי ההבחנה בין אדם המסור בידי יצרו הטוב לבין אדם שמסור בידי יצרו הרע, נעוצה בכוח ההכנעה של האדם.

היצר הרע נקרא מלך מכיוון שאין עליו עול מלכות שמיים והכנעה. מטעם זה הוא גם נקרא זקן, שכן אין בו את מידת ההכנעה לזולתו. הוא מצפה שיכבדו אותו, ולא שיהא עליו לכבד אחרים. אכן, תאוותו של הזקן היא כבוד. לעומת זאת, יצר הטוב הוא שפל ברך ונכנע תמיד, שכן הוא יודע שכל החיות נובעת מה' וכל מעשיו הם רק בבחינת גרזן הנמצא ביד החוצב. הגרזן עצמו אינו חוצב דבר. מי שאוחז בגרזן הוא החוצב. לו עצמו אין משמעות ותוקף כל מעשיו נעוץ בכוח האלוקי המפעם בו. על כן, נקרא יצר הטוב בתואר 'ילד' "שדבוק בראשית ושורש החיות, וזהו 'וחכם', כי זהו עיקר החכמה להיות כל מעשה נמשך אחר התחלת הכוח". הדבר נרמז בכך שהמילה "חכמה" באה משורש "כח מה". כלומר הכוח של האדם הוא אין, וחכם הוא מי שמבין זאת.

יט. נמצא כי הלומד תורה כשהוא בבחינת "זקן" ותאב כבוד אינו מתחבר לכוח היצירה האלוקי, ולכן הוא משול לדיו מחוק ואין בידו לחדש. התבטלותו של האדם לכוח היצירה האלוקי המתחדש מדי יום, היא שמאפשרת לו לחדש בתורה, דבר שהיה נסתר קודם לכן.

הנה כי כן, בפנינו דוגמא למניפת מקורות המתחברת לכלל פסיפס מרהיב, כאשר כל נקודה מתחברת לרעותה בקווי עיון הנובעים מראיית היסוד האמוני הניצב בשורש הדברים.

יסודי אמונה ודעת

בעינו של "שפת אמת" כל רבדי התורה צועדים תדיר שלובי זרוע, כאשר פשט ומדרש, אגדה והלכה, למדנות ובקיאות, נובעים כולם ממקור אחד עמוק – הנוגע ליסודות ההשקפה.

נמחיש זאת באחת. בתורה נאמר (שמות ל', י"ח–י"ט): "ועשית כיור נחשת וכנו נחשת לרחצה, ונתת אתו בין אהל מועד ובין המזבח ונתת שמה מים. ורחצו אהרן ובניו ממנו, את ידיהם ואת רגליהם". כל כהן הנכנס לבית המקדש חייב אפוא "לקדש ידיו ורגליו", כלומר לרחוץ אותם. הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פרק ה', הלכה ג') פוסק, כי מי שישן במקדש צריך לקדש ידיו ורגליו שנית, אף שלא יצא מבית המקדש. רבים מהאחרונים התקשו מה המקור והטעם לדבריו. "שפת אמת" (על מסכת זבחים דף כ', עמ' ב') מציע את ההסבר הבא: "ויש לומר הטעם שנחשב כמי שיצא לחוץ, שכן הנפש יוצאת ממנו בשעת שינה". אין הבדל בין אדם שיצא מבית המקדש לבין אדם שבשנתו יצאה נשמתו ממנו. בשני המקרים חוזרת נשמה לבית המקדש לאחר שנעדרה ממנו ומכאן הצורך שהגוף יתקדש ע"י נטילת ידיים.

מסופר כי השימוש "בסברה רוחנית" לא היה לרוחו של אחד מגדולי הלמדנים. אולם, זו דרכו של "שפת אמת". פשט הדברים נעוץ בעמקם ונובע ממקור אחד: השקפתי!

אכן, "שפת אמת" אינו ביאור גרידא על פרשת השבוע. הפרשה מהווה עבורו אכסניה והזדמנות ללימוד עקרונות היסוד. לאחר העיון העמוק – הפרשה כה שונה. נחשפים בה יסודי אמונה ודעת.

די לאמת בתמצית

דרכה של אמת שאינה זקוקה למילים רבות כדי לשכנע. היא נקלטת בנפש מיד. על כן, שפתה של האמת היא שפה תמציתית. בנוסף, הקיצור מחדד את ההתייחסות, ופוגע בעומקו של דבר במדויק.

הספר "שפת אמת" נכתב בשפה קצרה, ומבואר בו (בליקוטים לחנוכה) כי 'לנוכח גודל הקושי לבטא בכתב את עומק המכוון הרי ש"טוב הקיצור במילות קצרות'" אכן, הררים תלויים בחוט של שערה.

המשנה (מסכת מנחות, פרק ה', משנה ח') מבארת: "מה בין מנחת מחבת למנחת מרחשת? רבי חנניה בן גמליאל אומר: 'מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשים'". כלומר, המחבת רחבה, שטחית ורדודה ואילו המרחשת מתאפיינת בשלושה דברים: היא עמוקה, פיה צר, והטיגון בעומקה גורם לבצק להתנועע ולרחוש. דומה כי אין משל טוב מזה לספרו של "שפת אמת".

- עמוק הוא עד למאוד! משפטיו תהום רבה. המעיין נדרש לעמול כדי לרדת לעומק הדברים.
- אם בכך לא די, הרי שהדברים נאמרים בקצירת האומר כשהמועט מחזיק את המרובה וכל מילה טעונה. נראה בעליל כי הדברים נאמרו כיוצאים מתוך הנחה שהמעיין הוא חכימא, אשר די לו ברמיזא. שפתו אמת ומחייבת לרדת לחקר האמת.
- הדברים רוחשים ונעים. הפוך בהם והפוך בהם ותמצא כי הכול בהם. כל עומק וכל שגב. כל רז. כל טעם. המבין נפעם מן הגאונות ונותר פעור פה ומשתאה. אין בידו אלא לומר: "מים עמוקים ידלם איש תבונה".

ליקוט פנינים

הספר דנא אינו ספר ביאור ל"שפת אמת". אמת לא צריכה ביאור. די לה במילים ספורות כדי להיקלט ולשכנע. ממילא, אחרי שהדברים נאמרים בקצירת האומר אין מקום וצורך בשום דבר נוסף. הקיצור גם מאפשר לכל אחד להמשיך ולחשוב, להמשיך ולפתח את הרעיון, בהתאם לשורש נשמתו ודרך הילוכה. על כן, כל אשר נעשה להלן הוא אך ורק שליית פנינים.

כשהמים עמוקים יש צורך לדלות ולהשקות. מצאתי לנכון ללקט ולהביא בפני המעיין פניני דברים, כשהם מונגשים ומפורטים, כי העומק העצום, בשילוב עם השפה התמציתית, עלולים להקשות על מי שאינו מורגל בעיון זה ובפניו הספר הנפלא הזה עלול להיות "מגילת סתרים" חתומה.

נטלתי על כן ביחס לכל פרשה ומועד רעיון יסודי אחד (בדרך כלל משנת תרל"א), וביקשתי לפרט את מקורותיו, להנגיש את מהות ולב הדברים באופן שיסייע להבנתם, לפשט ולקרב את הנלמד להבנת הכלל, כדי שיזכו כולם לטעום מצפיחית בדבש זו.

נושא אני תפילה זכה מעמקי ליבי, כי זכות התורה הקדושה, זכות הרבים, וזכותו של מרן ה"שפת אמת" תעמוד לי הן בעיון והן בכתיבה. תפילה בפי על דבר העיון

כי אכן הבנתי כהלכה את דבריו, ותפילה בפי על דבר הכתיבה – כי דבריי יובנו כהלכה וכי המשימה הקדושה תעלה בידי כשורה. "ויהי נועם ה' עלינו".

יש נשמות גבוהות שהן אור בעצמן

ספר זה מוקדש לעילוי נשמת אבי מורי, ר' **משה אהרן** ב"ר מרדכי אליעזר **וינרוט** ז"ל, שנפשו ערגה וכמהה למשמע דברי תורה של "שפת אמת" וכה התענג עליהם. את הספר "שפת אמת" רכש עבורי ביראת הרוממות עוד בטרם כניסתי למצוות, וביקש להחדיר בי את הכמיהה לפענח את צפונותיו ואת הרגל העיון בו. לכבוד "בר המצווה" לקח אותי אבא ז"ל לכ"ק אדמו"ר מגור בעל ה"בית ישראל", שביקש לשמוע ממני מהי הדרשה שאשא לרגל בר המצווה. הייתי כבר בן ישיבה והיה לי דבר חידוש שפרשתי בפניו. בשברירי שניות עמד הרבי זצ"ל על סוף הדברים, העיר והאיר בעמקות, ולאחר מכן האיר פניו ובירך אותי. חיוך העונג של אבא ז"ל ברגע המרומם ההוא – מלווה אותי תמיד.

"שפת אמת תיכון לעד". נושא אני תפילה כי פרקי העיון דלהלן בספר "שפת אמת" יסבו לאבי ז"ל עילוי נשמה – ואותה קורת רוח.

הדברים מוקדשים גם לעילוי נשמת אמי מורתי ה"ה **דרייזל** בת ר' אריה (אפטרגוט) **וינרוט** ע"ה שמסרה נפשה על חינוך ילדיה לתורה ולמצוות, והראתה לנו בכל חום ליבה, כי זהו הערך המקודש ביותר. אהבת תורה שאבנו ממעיין זה והיא ממשיכה לנבוע. נכון לומר על כן כי "שלי – שלה הוא".

ספר זה מוקדש גם לאחי הגדול בכול, ר' **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל, שהיה בבואה מהלכת לכל התכונות הנזכרות: עומק עצום, יכולת נדירה לראות תמונה כוללת ולחבר נכונה נקודות לקווים, יכולת המשגה והפשטה יוצאת דופן, אהבת האמת, ושפה בהירה רהוטה וקולחת – שפת אמת.

כמו כן, מוקדש הספר לעילוי נשמת אחי ר' **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל, שהיה בעל יכולת ניתוח וחשיבה מעמיקה, שפה קצרה וברורה, טוב לב, עדינות נפש וטהרת הנשמה.

כמה חסרים הם! כמה נכונים לגביהם דברי ה"שפת אמת" (פרשת תצווה, תרס"ג) כי "יש נשמות שהן כלים לקבל את האור, ויש נשמות גבוהות שהן בעצמן אור"!

מי ייתן ותורה שתילמד מכח ספר זה, ופירי הפירות שיצמחו מן העיון ביסודות האמונה והדעת הטמונים ברעיונותיו המרהיבים של "שפת אמת" – יעמדו לזכותם ולעילוי נשמתם.

שלמי תודה

"דרך ארץ קדמה לתורה" והכרת הטוב היא מיסודותיה.

באמירת "מודים אנחנו לך" אין אנו מסתפקים בחזרת הש"ץ ומודים בעצמנו. אכן, להודות צריך במישרין ובאופן אישי ולא די בשליח.

יש להודות ברוב עם, על כן לחמי קרבן התודה רבים הם מיכולת האכילה של המביא. החובה להודות היא חובה נעימה.

אודה אפוא לקב"ה אשר נחני בדרך אמת, ופתח בפניי שערי אורה אלו, שאפשרו לי לגשת אל הקודש ולהביא בכליי מאורותיו הגבוהים של "שפת אמת".

"מה אשיב לה' – כל תגמולוהי עליי". להשיב לקב"ה אי אפשר, שהרי הכול שלו ובא מידו.

אבל, להכיר תודה פשיטא שאפשר וחייבים.

בצאתי מן הקודש לאור, אבקש להודות לכל מי שסייע בידי במלאכה. לא אפרט כי אינם חפצים וכי רבים הם, אך כפי שנהג גדול המוסר לומר: "מי שחושב כי אליו התכוונתי – אכן אליו אני מדבר".

תודה מיוחדת לבני משפחתי, שהם הסביבה העוטפת אותי כבועה ומאפשרת לי ליצור ולכתוב. הם המשוב הכֵּן והמיידי לדברים בעת כתיבתם. במיוחד מודה אני למי שהקדיש עתים ועין צופייה הליכות שעברה בעיון, העירה והאירה את עיניי.

"יאר ה' פניו אליך" – עד עולם. אין מילים ולא די במילים כדי להודות על כך.

תעמוד נא זכותו של המחבר הנשגב של הספר "שפת אמת" לנו ולזרענו.

שולחן השבת

ספר זה כ"אחיו" הקודמים ("לאור קדושת לוי", "לאור המהר"ל", "לאור רבי צדוק הכהן מלובלין" ו"לאור החיים") נועד, בין השאר, לקדש את שולחן השבת ולרומם אותו לפסגת הפסגות.

"מי יעלה בהר ה'"? קשה היא העלייה. אבל כשעולים לפסגה נושמים אוויר פסגות, והנוף הנשקף מרהיב, כי רואים תמונה כוללת של המרחב כולו. אכן, כזהו העיון בספר "שפת אמת". יסודות אמונה נפלאים יתגלו לעיני המעיין בתורתו, העין לא תשבע מן היופי הנשקף וגם נראה בעליל. העיון בספר "שפת אמת" הוא עונג צרוף. מי ייתן והדברים אכן יתקבלו ע"י ציבור המעיינים ברצון ובעונג, ויהי נועם ה' עלינו.

ה' בשבט תשפ"ב

אברהם וינרוט

תוכן הענינים

פרשת בראשית ..... **א**
הדעת כחרב פיפיות

פרשת נח ..... **ז**
צלם אלוקים כסוד קיום האדם

פרשת לך לך ..... **טו**
הבירה דולקת אחרי האדם

פרשת וירא ..... **כא**
"מבשרי אחזה אלוה" – מהותה של ברית המילה

פרשת חיי שרה ..... **כט**
פלג שם ואדוות של קדושה

פרשת תולדות ..... **לה**
"ייתן ויחזור וייתן"

פרשת ויצא ..... **מא**
גאולת הרוח בתוככי גלות החומר

פרשת וישלח ..... **מז**
נקודת המכלול רוחנית והפרטים גשמיים

פרשת וישב ..... **נה**
אש להבה ושני סוגים של שלווה

פרשת מקץ ..... **סג**
גאות ושפל

פרשת ויגש ..... **סט**
מפגש של חורש וקוצר

פרשת ויחי ..... **עה**
מה הם חיים

פרשת שמות ..... **פג**
השמות ירדו לגלות והביאו לגאולה

פרשת וארא ..... **פט**
השעבוד הנובע מן הגאולה

פרשת בא ..... **צג**
קידוש וחידוש בחשכת הטבע

פרשת בשלח ..... **צט**
שירה הפורצת כשהנקודות מתחברות לשורה

פרשת יתרו ..... **קה**
נעשה את הדברות ונשמע את המאמרות

פרשת משפטים ..... **קט**
"המשפט לאלהים הוא"

פרשת תרומה ..... **קטו**
המאמין שה' רועי – לא יחסר

פרשת תצווה ..... **קכג**
כל אחד יכול

פרשת כי תשא ..... **קכט**
שבת ומשכן כדרכים לחישוף הקדושה שבחולין

פרשת ויקהל ..... **קלה**
רצוא ושוב – רצף הכוונה מחייב לבלום בעשייה

פרשת פקודי ..... **קמא**
"איש אמונות רב ברכות"

פרשת ויקרא ..... **קמט**
הקריאה שקדמה לקרבן

פרשת צו ..... **קנה**
"כי נר מצווה ותורה אור"

פרשת שמיני ..... **קסא**
הקרבת החירות האישית

פרשת תזריע ..... **קסז**
"אחור וקדם צרתני"

פרשת מצורע ..... **קעא**
החיים והמוות ביד הלשון

פרשת אחרי מות ..... **קעז**
שמירת מצוות

פרשת קדושים ..... **קפא**
קדושה אני מבקש

פרשת אמור ..... **קפה**
הקב"ה מטהר את ישראל

פרשת בהר ..... **קצא**
ללבות גחלת לשלהבת

פרשת בחוקותי ..... **קצז**
ההליכה אל מעבר לתחומי ההכרה השכלית

פרשת במדבר ..... **רא**
אין עוד מלבדו ואין עוד מלבדה

פרשת נשא ..... **רט**
פלאו של הנזיר

פרשת בהעלותך ..... **ריג**
הנר המערבי והכותל המערבי

פרשת שלח ..... **ריט**
"שלוחי מצווה אינם ניזוקים"

פרשת קורח ..... **רכה**
מחלוקת היא קץ השליחות האנושית

פרשת חוקת ..... **רלא**
נקודת ההשקה לדבר ה' הפנימי

פרשת בלק ..... **רלז**
טרקלין שמוביל לפרוזדור

פרשת פינחס ..... **רמה**
בדין הוא שייטול שכרו

פרשת מטות ..... **רנא**
שורש הדעת הוא המעשה

פרשת מסעי ..... **רנז**
מה שלא מחסל – מחשל

פרשת דברים ..... **רסג**
"ורוממנו מכל לשון"

פרשת ואתחנן ..... **רעא**
"ה' שפתי תפתח" – זכות העמידה לפני ה'

פרשת עקב ..... **רעז**
מי שמטה אוזן נמשך מאליו לשמוע

פרשת ראה ..... **רפג**
"הנותן לשכווי בינה"

פרשת שופטים ..... **רפט**
שני מפתחות לשערי הבנה

פרשת כי תצא ..... **רצג**
איסור והיתר – מכבלי היצר

פרשת כי תבוא ..... **שא**
התחדשות אמת מהי

פרשת נצבים ..... **שט**
הברירה הטבעית של "ובחרת בחיים"

פרשת וילך ..... **שטו**
פירוש אמת באמרם 'לתת שכר למביאיהם'

פרשת האזינו ..... **שכא**
"חיי עולם נטע בתוכנו"

פרשת וזאת הברכה ..... **שכט**
פריצת מחסום הזמן

אלול ..... **שלז**
הכוחות שיש לאדם בקו הגמר

ראש השנה ..... **שמג**
"סימנא מילתא היא"

שבת שובה ..... **שמט**
"בשובה ונחת תיוושעון"

יום הכיפורים ..... **שנה**
"יום שימת אהבה ורעות"

סוכות ..... **שסג**
אהבת ה' מעצימה אמונה וממירה דאגה בשמחה

הושענא רבא ..... **שסט**
הערבה ככלי קיבול

שמיני עצרת ושמחת תורה ..... **שעה**
השיבנו אבינו – לתורתך

חנוכה ..... **שעט**
"הנרות הללו קודש הם"

פרשת שקלים ..... **שפה**
הישורת האחרונה לפני חידוש שנת הלב

פרשת זכור ..... **שצא**
לחדש את הלהט

פורים ..... **שצז**
יום הגורלות

פרשת פרה ..... **תג**
אפר שהוא עפר

פרשת החודש ..... **תז**
"לב טהור ברא לי אלוקים ורוח נכון חדש בקרבי"

שבת הגדול ..... **תיג**
"לך ה' הגדולה"

פסח ..... **תיט**
תפקידו של היחיד בסיפור יציאת מצרים

שביעי של פסח ..... **תכה**
קריעת ים סוף שבלב

ל"ג בעומר ..... **תלא**
יראת שמיים – הוד שבהוד

שבועות ..... **תלז**
ביכורים, שבועות וכוחה של תורה

לאור שפת אמת

אברהם וינרוט

פרשת בראשית

הדעת כחרב פיפיות

מים יבשה ושוב מים

בריאת העולם החלה בכך שהמים אשר כיסו את העולם פינו את מקומם לעולם החדש שנברא, ונאמר (בראשית א', ט'): "ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה".

ברם, לאחר שחלפו מספר דורות הביא הקב"ה את המבול והמים חזרו למקומם. חז"ל במדרש (בראשית רבה ה', א') מבארים תהליך זה באמצעות משל:

מלך בנה פלטרין (ארמון) והושיב בו בני אדם אילמים. מכיוון שהיו אילמים הרי שהם שאלו בשלומו של המלך רק ברמיזה ולא בדיבור. אמר המלך: אילו היו בארמון זה בני אדם פקחים (היכולים לדבר), על אחת כמה וכמה שהיו שואלים בשלומי ובכבודי. על כן, הושיב המלך בארמון שלו בני אדם פקחים. אבל, אותם בני אדם פקחים לא שאלו בכבוד המלך, ואף אמרו שהארמון אינו של מלך אלא שלהם הוא. על כן, אמר המלך שיחזור הארמון להיות שומם כפי שהיה מתחילה.

"כך מתחילת בריאתו של עולם לא היה קילוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים, שנאמר (תהילים צ"ג, ד'): "מקולות מים רבים אדירים משברי ים", ומה היו המים אומרים: "אדיר במרום ה'". אמר הקב"ה, מה אם אלו, שאין להם לא פה ולא אמירה ולא דיבור והרי הם מקלסים אותי, כשאברא אדם על אחת כמה וכמה. עמד דור המבול ומרד בו, עמד דור אנוש ומרד בו, דור הפלגה ומרד בו, אמר הקב"ה יפַנו אלו את מקומם ויחזרו אותם (מים) שישבו בעולם מקודם ונאמר (בראשית ז', י"ב): "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה". המים שבו לכסות את היבשה, וזהו טעם איבוד העולם במי המבול.

מן המדרש עולה כי מים כיסו את פני תבל ושבו לכסותו כבראשית, מכיוון שהתחולל תהליך של אכזבה מן האדם. תכלית בריאת האדם הייתה שכלול

הבריאה שקדמה לו באופן שירבה כבוד שמיים. והנה, חלף קילוס של הקב"ה, האדם מרד בקב"ה ולכן העולם הוחזר לקדמותו.

תהליך של שיבוש ותשובה

"שפת אמת" עומד על תהליך זה של תכלית בריאת העולם, החטאת התכלית ותיקונה, ומעניק לנו מבט של עומק בדברים. המדרש עוסק בדיבור של קילוס אשר לשמו נברא האדם, אך "שפת אמת" מבאר כי דיבור הוא ביטוי לדעת. לכושר הבחנה וניתוח ולא רק לתקשורת. על כן, לא היה זה רק דיבור של קילוס שלא התממש ואף הפך למרידה, אלא דעת שניטעה באדם כדי להגשים תכלית שהשתבשה. בתוך כך מעמידנו "שפת אמת" על תכלית בריאת האדם, על תכליתה של הדעת שניטעה באדם, על משמעותו של החטא, ועל הדרך לתשובה. דרך הילוך מרהיבה זו תפורט להלן.

תכלית הבריאה להעיד על קיום הבורא

מן המדרש עולה כי הקב"ה ברא את העולם כדי שיקלסו את שמו. משנה היא (אבות ו', י"ב): "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מ"ג, ז'): 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'". הקב"ה ברא אפוא את העולם כדי שיעיד על מציאות הבורא, שהרי כל אדם בר דעת המתבונן בבריאה כה מרהיבה, ענפה ומתוחכמת, מבין מיד כי היא לא נהייתה מאליה, וכי לבריאת העולם קדם **בורא** שברא את העולם. אדם המגיע לאי בודד ומוצא בו שעון משוכלל, מבין כי השעון לא נוצר מאליו אלא קדם לו שעָן רב כשרון וחכמה שיצר אותו. בדומה לכך, אומר דוד המלך (תהילים י"ט, ב'–ד') כי "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחווה דעת, אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם".

אדם שיפענח את התמונה

"השמים מספרים כבוד א–ל", אבל סיפור זה הוא אילם, בלי מילים. "אין אומר ואין דברים". התמונות רצות אך קול אינו נשמע. ההיגד מוסק באופן לוגי, בבחינת דבר המובן מאליו למי שטורח להתבונן ולחשוב. אבל, צריך שיהיה מי שיטרח לחשוב, מי שישאל שאלה מעמיקה וישיב תשובה חכמה. משום כך ברא הקב"ה את האדם כדי שיפענח את התמונה הנגלית לנגד עיניו ויפרש את המסר הטמון בה. לא די בתמונה, צריך פיענוח. לפיכך נברא האדם כיצור תבוני, שיש בו מעלה

יתירה על שאר הנבראים בכך שהוא בר דעת וכושר ניתוח וביטוי, כדי שיוציא מן הכוח אל הפועל את העדות האילמת של כלל הבריאה. הקב"ה נתן באדם חכמה ודעת, כדי שיוכל להסיק שיש בורא לבריאה וכדי שיעיד על מציאותו. לשם כך נסוגו המים ונברא עולם, ובשיאו נברא: אדם.

האמצעי משתכלל בהתאם למטרה

תכלית בריאת האדם כיצור תבוני היא אפוא: לפענח את העדות של הבריאה בדבר קיום הבורא. על כן, אדם הפועל לקיום תכלית בריאתו, מקבל את האמצעים הדרושים לשם כך. יש יחס ישיר בין רמת ההעמקה לבין שכלול כלי החשיבה. שיעור הדעת שבה ה' חונן את האדם תלוי במידת ניצול הדעת לשם הסקת היסקים נכונים בדבר מציאות ה'. כלומר, ככל שהאדם מעמיק בשאלת קיום הבורא, כן נותן לו הבורא כלי הפשטה ועיון משוכללים יותר שיאפשרו לו להגיע למסקנות נכונות.

"שפת אמת" מחיל בהקשר זה היקש לדברי הגמרא (במסכת סוטה דף ל"ה, עמ' א') כי "ארון הברית נשא את נושאיו". הכלי שנועד לשרת את הארון ולשאת אותו – נישא על ידו. כך גם האדם האמור לשאת את שם ה' ולהעיד על קיומו, ולשם כך "הארון נושאו" האדם נתרם בכלי הבנה ודעת כדי לעמוד במשימה זאת. "שפת אמת" טובע כלל, לפיו האמצעי משתכלל בהתאם לקיום המטרה "והמעשים מוסיפים לו כוח להבין איך לעשות".

"עדות ה' נאמנה מחכימת פתי"

בהתאם לכך נמצא כי תהליך הבריאה כולל ארבעה שלבים:

א. יצירת עולם שהברואים בו מהווים תמונה ברורה בדבר קיומו של בורא.

ב. יצירת אדם שיש בו דעת לפענח את התמונה הזאת.

ג. שימוש האדם בתודעתו כדי לשאול מה פשר הבריאה ולהגיע להיסק נכון שיתבטא בהיגד מילולי חד משמעי, שיגיד כבוד א–ל.

ד. ככל שהאדם מרבה להשתמש ביכולת ההפשטה שלו כדי להגיע להיסקים נכונים בדבר עדות הבריאה על קיומו של בורא לעולם, כן מרבה הקב"ה דעת באדם ומשכלל את אמצעי החשיבה ואת יכולות הניסוח שלו.

"שפת אמת" מבאר בדרך זו את הפסוק (תהילים י"ט, ח'): "עדות ה' נאמנה מחכימת פתי" לאמור: כי 'עדות ה" דהיינו מה שהאדם מעיד על מציאות ה', היא 'מחכימת פתי' ומוסיפה בו דעה והשכל. כלומר, אף אם האדם היה פתי בתחילת הדרך, הרי

שעם החתירה אל המטרה, מתווספת בו דעת, יכולת ההפשטה משתכללת, כלי הניסוח מתבהרים, ותהליך הבריאה שלו משתכלל, עד שהוא מגיע אל היעד של מתן עדות ופיענוח מעשי הבריאה כמצביעים בעליל על קיום הבורא.

פגם עץ הדעת

האדם החטיא את כל מטרת הקיום שלו בעקבות חטא עץ **הדעת.**

דעת היא אמצעי חיבור, שכן האדם מתחבר למה שהוא מבין אותו ומזדהה עימו. האדם השתמש בכוח הדעת שלו כדי להתקשר ברע ולהתחבר אליו. הכלי שניתן לו כדי להתרומם אל על, הביא אותו לרדת אל שיפולי התהום. לאדם ניתנה תודעה כדי להבין ולהעיד כי הקב"ה ברא את העולם. המסקנה הטבעית הנובעת מהיגד זה היא, כי תכלית העולם היא לשרת את הקב"ה. והנה, נזרקה באדם יוהרה ומחמת העליונות השכלית שלו על פני הבריאה, הוא סבר כי הוא יכול למשול בבריאה וכי העולם נועד לשרת – אותו עצמו.

"שפת אמת" מבאר כי עצת הנחש הקדמוני שפיתה את אדם וחוה לאכול מעץ הדעת הייתה בכך שאמר להם (בראשית ג', ה'): "יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם, והייתם כאלהים יודעי טוב ורע". הנחש הקדמון הסית את האדם שיחפוץ למשול באמצעות כוח הדעת שלו בכל שאר הנבראים הנחותים ממנו. הנחש השיא את האדם לחשוב כי הוא דבר העומד בפני עצמו, לכפור בה' וסבור כי העולם נברא כדי לשרתו ולא כדי לשרת את בוראו.

יוהרה בבסיס החטא

הדעת ניתנה לאדם כדי שיבין כמה קטן הוא, כמה גדולה הבריאה, כמה גדול הבורא שבראה, ושתכלית העולם היא להגיד גדולת א-ל. אולם, האדם התייהר וסבר כי משניטעה בו תודעה, הרי שגדול הוא משאר הברואים בזכות עצמו, ושהעולם נועד לשרת **אותו עצמו** – ולא את בוראו.

יפים הם בהקשר זה דבריו של הרב ישעיה הלוי הורוויץ בספרו של"ה ("שני לוחות הברית", תולדות אדם, רמזי אותיות לחתימת ההקדמה, ט"ו) כי "ההכנעה היא שורש כל המידות וזה עיקר התשובה". במסכת אבות (פרק ד', משנה כ"א) נאמר כי "הקנאה והתאווה והכבוד מוציאים את האדם מהעולם". אדם הראשון יצא מהעולם ונקנס במיתה, עליו ועל כל הדורות, כתוצאה ממידות אלו". השל"ה מבאר כי הנחש פיתה את האדם עם האכילה מעץ הדעת להתגאות ולומר "והייתם כאלהים".

ענווה כדרך לתיקון החטא

אדם החפץ להביא את העולם לתיקונו, צריך לעבור תהליך של ענווה והבנה כי הוא אינו תכלית הבריאה. אדרבה, כאין וכאפס הוא האדם לעומת עוצמותיה של הבריאה ונפלאותיה. תכלית האדם היא אפוא, להתבונן בגדלות הבריאה ובאפסותו שלו, ולהבין כי הבריאה נועדה להעיד על קיום הבורא. לאחר שיכיר האדם בקיום הבורא ובגדולתו, יכיר גם בחובתו בעולמו, לעשות את רצון הבורא. דוד המלך התבונן בנפלאות הבריאה והסיק (תהילים ק"ד, כ"ד): "מה רבו מעשיך ה'". ומכאן הגיע להבנה כי "מלאה הארץ קנינך". כך מצינו ברמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ב', הלכה א'–ב'): "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע את ה' הגדול, כמו שאמר דוד (תהילים מ"ב, ג'): 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'. וכשמחשב בדברים האלו עצמם, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד (שם ח', ד'–ה'): 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך – מה אנוש כי תזכרנו'".

מענווה לשותפות במעשי הבריאה

"שפת אמת" מחדש, כי לאחר שאדם מכיר באפסותו שלו לעומת עוצמותיה של הבריאה, וחוזר להתמקד בתפקידו שלו כמי שמעיד על קיום הבורא, הרי שהוא נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית. הכיצד? מכיוון שהקב"ה ברא את העולם כדי שהעולם יעיד על קיומו והאדם מביא ליישום תכלית זו.

כך יובנו דברי חז"ל על הפסוק (ישעיהו נ"א, ט"ז): "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כיסיתיך, לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמור לציון עמי אתה". ביחס לכך נאמר בזוהר (חלק א', דף ה', עמ' א') כי הכתוב "עַמִי אתה" נדרש כאומר "עִמִי אתה", כלומר כאמירה של הקב"ה לישראל "אתם יחד עִמִי בשותפות בבריאת העולם". זאת מכיוון שתכלית כל בריאת שמיים וארץ היא להעיד על מציאות הבורא. ממילא מכיוון שישראל מעידים על קיום הבורא, הרי שבכך הם שותפים לאותה תכלית עצמה שהביאה לבריאת העולם. בדומה לכך מצינו (במסכת שבת דף קי"ט, עמ' ב'), כי "האומר בליל שבת 'ויכולו השמיים והארץ', כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית", שהרי הוא מעיד על מציאות הבורא, וזוהי תכלית הבריאה.

מתן תורה כתיקון לחטא עץ הדעת

בזמן מתן תורה זכו ישראל לתקן את חטא עץ הדעת, כפי שנאמר (דברים ד', ל"ה): "אתה הראת **לדעת** כי ה' הוא האלהים, אין עוד מלבדו". עיקר תכלית עבודת ה' של ישראל הוא להשתמש בדעת שניתנה בהם כדי להעיד שה' הוא שברא שמיים וארץ וכי תכלית כל הבריאה היא לשרת את הבורא ולא את האדם. זו תכלית קיומו של עם ישראל ועל כך נאמר (ישעיה מ"ג, כ"א): "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו".

הנה כי כן, האדם מרומם מכל נברא בכך שניחן בדעת ובמודעות, ביכולת הפשטה וביכולת היסק של מסקנות וניסוחם המדויק כהיגד ברור וכעדות. אבל, הדעת היא חרב פיפיות. הדעת עשויה להרים את השפל בעיני עצמו ועלולה להשפיל את המתייהר רם העיניים.

אם האדם חושב שהוא עצמו נשגב ושהעולם נברא כדי לשרת אותו, הרי שהוא מוריד את העולם לתהומות ועדיפים עליו המים האילמים, שעצם מציאותם מעידה עדות אילמת על קיום הבורא. האדם המתייהר בדעתו ובמודעותו העצמית מחזיר את העולם לתוהו ובוהו, וגורם למבול וכיליון.

לעומת זאת, אם האדם משתמש בדעת כדי להכיר באפסותו שלו, ברוממות העולם ובקיומו של בורא נשגב, שהכול נהיה בדברו, הרי שהוא מעיד שהעולם נברא ע"י הקב"ה ומסיק כי הוא נועד לשרתו. בכך נעשה האדם עצמו מרומם ומוגדר כשותף לקב"ה במעשה בראשית. אכן, נפלאה היא הדעת אבל – "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך".

פרשת נח

צלם אלוקים כסוד קיום האדם

האם יש משוא פנים למי שמוצא חן?

הקב"ה בחר להעביר מן העולם את כל בריותיו ולהותיר רק את נח. 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'".

נמצא כי נח נותר לפליטה בגלל תכונה אחת שלו – מציאת חן.

במסכת סנהדרין (דף ק"ח, עמ' א') דרשו חז"ל: "אפילו נח שנשתייר מהם לא היה כדאי, אלא שמצא חן". ובכן, מה פִּשרה של מציאת חן זו שמכוחה ניצל נח?

אנו מכירים דרך הילוך של שכר ועונש, שבה מכריעה מידת הדין מי יחיה ומי ימות בהתאם לטיב מעשיו של האדם. אך כיצד ייתכן כי מי שאינו ראוי ואינו כדאי להיוותר בחיים, יופלה לטובה על פני כל אנשי דורו, מכח מציאת חן שלו בעיני השופט?

האם זהו משפט? האם אין זו שרירות כאשר מעדיפים מישהו בניגוד לעקרונות של שכר ועונש, ומפלים אותו לטובה, רק מכיוון שהוא מוצא חן? ובכלל בגין מה זוכה במציאת חן אדם שאינו כדאי להישאר בחיים?

מדוע שונתה מידת הדין ביחס לנח?

הקושי מתעצם עת שאנו מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ב'): "מדינה שעוונותיה מרובים (מזכויותיה) מיד היא אובדת, שנאמר (בראשית י"ח, כ'): 'זעקת סדום ועמורה כי רבה', וכן כל העולם כולו אם היו עוונותיהם מרובים מזכויותיהם מיד הם נשחתים, שנאמר (שם ו', ה'): 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות ליבו רק רע כל היום'".

נמצא, כי כאשר יש אדם צדיק, אך רוב מעשיהם של אנשי המדינה שבה הוא יושב רעים הם, הרי שהמדינה כולה נספית והצדיק נספה עם הרוב ולוקה מחמת עוונם. הכיצד זה אם כן זכה נח לצאת מכלל העולם ולא נספה בעוונם? מה היה בו בנח שאִפְשר לו להיות מוגדר בהגדרה שונה מזו של כל העולם שסביבו כך שגם כאשר הם נספו – הוא לא נספה עימם?

מציאת חן נובעת מצלם אלוקים

"שפת אמת" מבאר את ענין "מציאת החן" שבה זכה נח, בדרך הילוך הכוללת שלושה שלבים:

א. מיד אחרי שנאמר כי נח מצא חן בעיני ה' נאמר (בראשית ו', ט'): "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו". מכאן ש**החן הוא תוצאה מצדיקות**.

ב. "ביאור העניין הוא, שרק כשהנפש של האדם מזוככת ונקיה מכל עוון ופגם – חל עליו צלם אלוקים שנברא בו". כלומר, **צדיקות מובילה לצלם אלוקים**.

ג. כלל הוא ששני דברים השווים לדבר שלישי – שווים ביניהם. מכיוון שחן הוא פועל יוצא מצדיקות וגם צלם אלוקים הוא פועל יוצא מצדיקות, נמצא כי **חן נובע מצלם אלוקים**.

הווי אומר כי אדם שניחן "בצלם אלקים" מוצא חן בעיני ה'.

ואכן, משנה היא (מסכת אבות פרק ג', משנה י"ד): "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר (בראשית ט', ו'): 'בצלם אלהים עשה את האדם'".

"שפת אמת" מבאר את הגיונם של דברים:

חן שורר כשאדם נתקל במה שדומה לו. כך למשל נאמר (אסתר ב', ט"ו): "ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל רואיה" ודרשו חז"ל כי בני כל מדינה חשבו כי היא בת המדינה שלהם.

ממילא, כאשר האדם זוכה להיות "בצלם אלהים" הרי שהוא מוצא חן בעיני ה'.

צלם אלוקים לא נובע מעצם העובדה שזהו אדם, אלא נובע ממעשיו

שמא תאמר, כי צלם אלוקים לא היה רק לנח אלא לכל בני האדם? במה התייחד אפוא נח?

על כך משיב "שפת אמת" כי אכן צלם אלוקים יש לכל נברא – עד שהוא חוטא ומאבד את הצלם. דור המבול חטאו והשחיתו את דרכם ובכך הוסר מהם הצלם

ואילו נח נשאר בצדקותו ועם צלם אלוקים שבו. נמצא כי צלם אלוקים נובע מהתנהגות מסוימת, שהיא תנאי להגדיר אדם כמי שניחן בצלם אלוקים, ולא די בכך שהוא נברא ע"י הקב"ה וכולל בחובו נשמה גבוהה. נשאלת על כן השאלה: מה פשרו של צלם זה?

צלם נגזר מצל והוא כמו צל על ראשו

רבי שמואל די אוזידא בספרו "מדרש שמואל" על מסכת אבות (פרק ג', משנה י"ח) מבאר: "אין הצלם הנאמר כאן על הצלם ותמונת תואר האדם, אשר הוא משונה בו מבעלי חיים והשווה בו כל מין האנושי ואפילו בן נח. **הצלם האמור כאן הוא צלם של קדושה המיוחד לעם ישראל לבדם, כי צלם נגזר מצל והוא כמו צל על ראשו להצֵל לו ועל צלם זה אמר הכתוב** (תהילים ל"ט, ז')**: 'אך בצלם יתהלך איש' כי אין חיות לאדם רק עם זה הצלם ובו יתהלך ויחיה**". מה פשר הדברים?

צלם אלוקים הוא האור הרוחני שבו מואר האדם ושולט בגשמיותו

המהר"ל בספרו "דרך חיים", על מסכת אבות (פרק ג', משנה י"ד) מבאר, כי מכיוון שלקב"ה אין גוף ולא דמות הגוף, מובן כי המונח "צלם" אינו משקף דמיון גשמי כלשהו. המונח "צלם" משמעו "אור וזיו נבדל (מופשט) אלהי שדבק באדם". האור הוא מציאות הנתפסת בחושינו על אף שאינו גשמי. כאשר נאמר (משלי ו', כ"ג): "כי נר מצוה ותורה אור" הרי שהמונח אור מבטא דבר מופשט ובלתי גשמי, "וזהו ענין הצלם שהכתוב רצה לומר, כי האדם הגשמי דבק בו ענין נבדל (מופשט) לגמרי בלתי גשמי וזה זיו צלמו". כלומר, באדם יש חלק מופשט, רוחני, השולט בגשמיותו ובתאוותיו. גורם רוחני זה מאיר את מהות האדם והוא "מוֹתַר האדם מן הבהמה".

נבדלים מן החומר ואינם מוטבעים בחומר

המהר"ל ממשיך קו מחשבתי זה בספרו "נצח ישראל" פרק י"ד ומבאר, כי הבריאה מדורגת בהתאם ליכולת הרוחנית של הנבראים לשלוט בגשמיותם.

א. האדם נבדל מבעלי החיים בכך שהם גשמיים לגמרי ואילו באדם החומר הגשמי מעורב בחלק רוחני, שכן יש לו דעת ותודעה והוא יצור תבוני, המסוגל לכוון את התנהגותו ע"י שכלו.

ב. ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, כמו שאמרו חז"ל במסכת יבמות (דף ס"א, עמ' א'): "אתם קרויים אדם, ואין האומות קרויים אדם". מדוע? הרי

גם אומות העולם הם יצורים תבוניים כמו בני ישראל? מבאר המהר"ל כי "מדריגת ישראל שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר". המהר"ל ממשיך ומבאר את פשר הדבר.

סוס ורוכבו רמה ידם

המהר"ל מסביר כי יש באדם גוף ונפש, והם בבחינת סוס (גוף) ורוכבו (הנפש).

- אדם שגופו טפל לרוחו, אינו נשלט ע"י יצריו אלא שולט בהם במשמעת עצמית ברורה ומוקפדת, הוא בבחינת מי שנפשו רוכבת על גופו ונעזרת בה. אדם זה מוגדר כרוכב.
- לעומת זאת, מי ששכלו אינו מנווט את דרכו אלא משמש כלי שרת בידי יצריו השולטים בו, הוא בבחינת סוס פרא, שאינו נשלט ע"י רוכבו. אדם זה אינו מוגדר כרוכב אלא נותר בבחינת "סוס" על אף שכלו, שהרי יצריותו (הגוף) היא המניעה אותו ומגדירה אותו.

זו ההבחנה המהותית בין ישראל לבין אומות העולם.

"אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכבת הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת (כלומר, מופשטת מהחומר) בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד".

"שפת אמת" מבאר על כן, כי צלם אלוקים שבו נברא האדם נשאר בבני ישראל, אך הוסר משאר אומות העולם. אדם שאינו שולט על יצריו אינו מוגדר כצלם אלוקים, שכן הצלם שעמו נברא – הסתלק והוסר ממנו.

מותר האדם על הבהמה אין – מלבד שליטת הרוחניות על הגשמיות

בהתאם לכך נמצא, כי אדם שיצריו הגשמיים שולטים בו, ניחן אמנם בתבונה ובחלק רוחני ותודעתי, אבל יתרונו על פני בעלי החיים אינו רב, שהרי גם הוא מוגדר כסוס ולא כרוכב מכיוון שהדעת אינה רוכבת **על** הגוף, והתבונה אינה שולטת במהותו ואינה מגדירה אותו.

"שפת אמת" נוקט כי מכיוון שצלם אלוקים סר מן החוטא, הרי שהוסר הצלם מדור המבול וממילא שלטו בהם החיות והבהמות. משום כך נאמר לאחר המבול (בראשית ט', ב'): "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חיית הארץ ועל כל עוף השמים, בכל אשר תרמוש האדמה ובכל דגי הים בידכם נִתָּנוּ". מבאר רש"י (שם פסוק ה'): "לפי

שחטאו דור המבול והופקרו למאכל חיות רעות לשלוט בהן, שנאמר (תהילים מ"ט, י"ג) 'נמשל כבהמות נדמו', לפיכך הוצרך להזהיר עליהן את החיות".
כלומר, הקב"ה היה צריך לדרוש מבעלי החיים לשמור על עליונות האדם, כי את העליונות הטבעית שלו, הנובעת ממהותו כצלם אלוקים, איבד האדם כשחטא והפקיר עצמו ליצריו.
נמצאנו למדים, כי צלם אלוקים הוא תכונה המשקפת את רוחניות האדם ואת יכולתו לשלוט בחלק הגשמי של הווייתו. מי שאינו עושה כן, מאבד את צלם האלוקים ונמשל לבהמה.

האדם שולט בחיית השדה כשהוא שולט בחיה שבקרבו

בגמרא (במסכת שבת דף קנ"א, עמ' ב') מצינו כי "תינוק בן יומו כשהוא חי – אין צריך לשומרו מן החולדה ומן העכברים, אבל עוג מלך הבשן כשהוא מת – צריך לשומרו מן החולדה ומן העכברים". הגמרא מסיקה כי אין חיה שולטת באדם עד שנדמה בעיניה כבהמה, שנאמר (תהילים מ"ט, י"ג): 'ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'".
הגיונם של דברים בצדם, שהרי אם האדם לא שולט ב"בעל החיים" שבתוכו, כיצד מבקש הוא לשלוט בבעלי החיים שמחוצה לו?
על כך אמר רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ראשון, אות י'): "הבורא נפח באפי נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל להכיר את ה' ולירא מפניו **ולמשול בגוף וכל תולדותיו, כאשר המשיל אותה על שאר בעלי חיים שאינם מדברים** מאשר יקרה בעיניו נכבדה. ואחרי אשר בעבור זאת נבראתי, ויהי בי הפך מזה, למה לי חיים?"

דמות הבורא נשקפת מאדם השולט ביצריו ומכוחה הוא נזר הבריאה

בזוהר (חלק א', דף קצ"א, עמ' א') מצינו, כי רק כשהאדם שולט על יצריו ועוסק בעבודת ה', הרי שהחלק הרוחני שבו מגדיר את מהותו ובכך יש בו צל בבואתו של בוראו. דמות זו של הבורא הנשקפת ממנו, הופכת אותו לנזר הבריאה ומטילה את אימתה על החיות. מכוחה ניצל דניאל בגוב האריות. תנאי לכך שהאדם יוגדר כנזר הבריאה וישלוט בחיית השדה הוא, שיהא בו צלם אלוקים הנובע משליטתו העצמית ביצריו שלו. וזו לשון הזוהר:
"בא ראה כמה יש לאנשים להשגיח בעבודת הקב"ה, שכל מי שמשתדל בתורה ובעבודת ה', פחדו ויראתו הם על הכול, שהרי כשברא הקב"ה את העולם, עשה את כל בריות העולם כל אחד ואחד בדמותו כראוי לו, ואחר כך ברא את האדם בדמות עליונה, והשליט אותו על כולם בדמות הזו. כל זמן שאדם עומד בעולם,

כל אותם הבריות זוקפים ראשם ומסתכלים בדמות העליונה של האדם, ואז כלם פוחדים וזעים מלפניו, כמו שנאמר: 'ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים'. הדמות של דניאל לא השתנתה כשהפילו אותו לגוב האריות, ומשום כך ניצל. אבל, כשאדם לא הולך בדרכי התורה, הרי שהדמות הקדושה הזו מתחלפת, ואז חית הבר ועוף השמים יכולים לשלוט עליו".

הקנאה התאווה והכבוד מסירים את צלם האדם

"שפת אמת" מציין כי זקנו, בעל חידושי הרי"מ, מסר לו רעיון מרהיב, ששמע מפי המגיד מקוזניץ', כי התורה סיפרה לנו על חטאו של קין שהרג את הבל אחיו ועל חטאי דור המבול ודור הפלגה, כדי ללמד אותנו עיקרון חשוב בעבודת ה', לפיו בכל אדם מסתתרת חיה פנימית שעליו לכבוש אותה ולהשליט עליה את צלם האלוקים שבקרבו. התורה איננה ספר היסטוריה אלא ספר מוסר. התורה מספרת לנו על מעשיהם של קין ובני דור המבול והפלגה, כי כל אדם מסוגל לחטוא בחטאיהם. אין מי שחסין. יש רק מי שמשליט את הרוכב על הסוס וחלקו הרוחני מתגבר על יצריו הגשמיים. מנקודת השקפה זו יש לעיין בחטאים הללו, המבטאים יצרים נצחיים, הקיימים בצורות שונות בכל דור ודור:

קין – חטא מחמת היצר שנובע ממידת **הקנאה**, שהרי הרג את הבל מחמת קנאתו, ולכן נקרא 'קין' שמשמעו קנאה;

דור המבול – חטא בעריות מחמת היצר הנובע מן **התאווה**, שבה האדם שואף לעונג גשמי;

דור הפלגה – חטא בחטא הגאווה שמחמתו האדם רצה להילחם בה'. חטא זה נובע מיצר **הכבוד**.

"שפת אמת" מוסיף על כך ומציין, כי זה פירוש המשנה (מסכת אבות, פרק ד', משנה כ"א) כי "הקנאה, התאווה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם". יצרים אלו גורמים לאדם לאבד את צלם האדם. זה פשר המונח "מוציאים את **האדם**", שכן על ידם הוא מאבד את השם 'אדם' ואת הצלם שבו נברא האדם. מי שמאבד את הצלם חלילה, מאבד גם את זכות הקיום, כי סוד קיומה של האנושות הוא השמירה על צלם האלוקים של האדם.

צלם אלוקים כסוד קיום האדם

לאור האמור מובן היטב כי נח ניצל מהשמדת בני דורו, מכיוון שהוא נבדל מהם בתכונה יסודית, שהיא סוד קיום האדם ותכלית בריאתו. נח היה קטגוריה בפני

עצמה, להבדיל משאר בני דורו, בכך שהוא שמר על צלם אלוקים שבו, ואילו שאר בני דורו איבדו את צלמם.

אכן, גם בני דורו של נח נבראו עם רוח, נפש ונשמה כמוהו. גם הם ניחנו בדעת. אבל הם לא שלטו ב"חיה שבאדם". החכמה לא ריסנה אותם אלא שירתה את הגוף להשיג את מאווייו. לכן, על דור המבול נגזרה כליה. לא לשם כך נברא האדם. לעומת זאת, נח מצא חן בעיני אלוקיו, שהרי נשקפה ממנו "הדמות האלוקית" המתבטאת בצלם האלוקים. מי שיש לו צלם אלוקים, מצדיק את בריאתו וזהו סוד קיומו. זהו המאבחן והמבדיל בין נח לדור המבול.

מעניין הדבר כי בסידור כוונות הרש"ש (סדר פדיון נפש) מצינו, כי אדם חולה, שהחיות עומדת לסור ממנו והוא ניצב על שערי מוות "צריך לעשות לו פדיון נפש מק"ס (160) פרוטות, שהם בגימטריא 'צלם' (160), וגם צריך שיהיו הפרוטות מ'כסף' שהוא גם כן בגימטריא 'צלם' (160)".

הווי אומר כי מקור החיים של האדם נובע אכן מצלם האלוקים שבו, הגורם למציאת חן של האדם בעיני בוראו.

הנה כי כן, הקב"ה ברא את האדם כיצור תבוני שיש בו לא רק גוף אלא גם דעת ותודעה, תבונה ויכולת הבחנה והפשטה, רוח ושאר רוח. אך האדם נחשב לנזר הבריאה רק אם הרוח שׂוררת על הגוף. רק אם הוא שולט ביצריו יש לו צלם אלוקים, ואז דמות דיוקנו של הבורא נשקפת ממנו ואור רוחני מאיר עליו. בשליטת רוח האדם על גשמיותו דומה האדם לקב"ה ומוצא חן בעיני בוראו. בכך מגשים האדם את תכלית יצירתו וזהו סוד קיומו. בכך נבדל נח מבני דורו שאיבדו צלם ועל כן, גם כשנגזרה עליהם כליה, זכה הוא בחיים. זהו מותר האדם על חיית השדה. זהו גם מותר האדם על אנשים הנשלטים ע"י יצרים "אנושיים" של קנאה, תאווה וכבוד. צלם אלוקים אינו דבר שבא מאליו לכל אדם שנשמה בקרבו.

רק מי שהנשמה שלו שולטת בחיה שבו, נקרא אדם וניחן בצלם אלוקים.

שאר הבריות נקראות בתארים אנושיים אחרים. כך מצינו בזוהר (חלק ב', דף מ"ח, עמ' א'), **כי בני האדם כונו בכמה תארים: בן אנוש, אדם, גבר, איש.**

הגדול שבכל התארים הוא אדם, שעליו נאמר (בראשית א', כ"ז)**: 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', וכתיב** (שם ט', ו')**: 'כי בצלם אלהים עשה את האדם".**

רק מי ששולט ביצריו מוצא חן בעיני אלוקים ונקרא – אדם.

פרשת לך לך

הבירה דולקת אחרי האדם

האם המטרה להתרחק מהמקור או להגיע אל היעד

הקב"ה מצווה את אברהם (בראשית י"ב, א'): "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, אל הארץ אשר אראך". רש"י שואל מה פירוש הציווי לאברהם לצאת "מארצך", הרי הוא כבר מזמן לא בארצו וכבר בפרשה הקודמת נאמר (שם י"א, ל"א): "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו, ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם". רש"י מבאר על כן "אלא כך אמר לו: התרחק עוד משם וצא מבית אביך".

מה המטרה בהתרחקות זו? לכאורה המטרה אמורה להיות ההגעה אל היעד ולא ההתרחקות מארץ המוצא?

מה ההבדל בין מקום לבין מעשה

זאת ועוד, מדוע אמר ה' לאברהם: "אל הארץ אשר אראך" ולא גילה לו מיד שעליו ללכת לארץ ישראל? רש"י מבאר: "לא גילה לו הארץ מיד, כדי לחבבה בעיניו, ולתת לו שכר על כל דיבור ודיבור". כלומר, הנכונות של אברהם ללכת לכל מקום שהקב"ה יורה אליו, מעניקה לו שכר הליכה עד קצווי תבל. ברם, שהדברים תמוהים, שכן רק ביחס לציווי ההליכה העלימו את היעד כדי להגביר את השכר ולא מצינו הנהגה שכזו ביחס לכל שאר המצוות. במה שונה היא ההליכה מגוף המצווה? הן בכל מעשה מצווה ניתן היה לומר כי תוכן הדבר יתגלה רק בהמשך, כדי להגביר את השכר. כך למשל, ניתן היה לומר: קח את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ועשה לו ככל אשר אצווך. מדוע הוסתר רק מקום העשייה ולא טיב המעשה?

רק מקום קדושה צריך לחפש

שאלה דומה מתעוררת לגבי הציווי להקים בית מקדש. בתורה לא נאמר היכן יהיה מקומו, אלא כתוב (דברים י"ב, ה'): "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל

שבטיכם לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו ובאת שמה". מדוע לא נאמר היכן הוא המקום?

הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" (חלק ג', פרק מ"ה) תמה על כך וכתב: "והבן זאת הפליאה, ואין ספק אצלי שהמקום אשר ייחדו אברהם בנבואה היה ידוע אצל משה רבינו ואצל רבים... ואשר לא התבאר ב'תורה' ולא נזכר בפרט, אבל רמז אליו ואמר: ""אשר יבחר ה"", יש בו אצלי שלש חכמות" הרמב"ם מביא על כך הסברים כגון החשש שאם המקום יהיה ידוע מראש הרי שהשבטים יריבו על נחלת המקום הזה, או שאומות העולם יריבו עליו ובתקופת הביניים אף יחללוהו.

הרמב"ן (על דברים י"ב, ה') מבאר כי יש עניין שהאדם יחפש תמיד וישאל מהי הדרך המובילה אל ה'. ובלשונו: "וטעם לשכנו תדרשו, שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית השם".

ושוב נשאלת השאלה, מדוע מסתירים דווקא את מקום הקדושה כדי שנאלץ לחפש אחריו, ואין כציווי הזה ביחס לגוף המצווה ופירוט המעשה שיש לעשות?

מי ששקוע בגשמיותו לא מגלה את היעד הרוחני שלו

"שפת אמת" נוקט בהסבר מקורי מאוד, לפיו **אי אפשר** לגלות את היעד מראש, כי הוא לא ידוע מראש ולא נתון מראש. את היעד הוא מוצא רק לאחר שהתחיל ללכת. זאת מחמת כמה טעמים. הראשון שבהם הוא שאדם יכול למצוא יעדים רוחניים רק לאחר שהוא יוצא מתוך עצמו ואינו שקוע ברצונותיו הגשמיים והאנוכיים. "לך לך מארצך" פירושו כי על האדם לעזוב את הארציות שבו. הוא מצווה לצאת מן ה"אני הגשמי" שלו, שזו הקליפה הכוללת את כל רצונותיו הגשמיים, ולחפש אחר ה"אני" הרוחני והנשגב שלו. אכן, כדי לצוף למעלה חייבים להסיר משקולות המושכים כלפי מטה. האדם חייב להתנער מן העפר שממנו נוצר גופו ולבטל את שאיפתו להשביע את רצונות הגוף ואת חושיו הארציים והגשמיים, ולזקק את שאיפותיו כך שאלו יתמקדו רק בקיום רצון הקב"ה והשגתו. רק כאשר זו תהיה שאיפתו המרכזית, תתגלה לו "הארץ אשר אראך". כלומר, לא ניתן לגלות את היעד הרוחני למי ששקוע עד צווארו בגשמיות. רק אחרי ה"לך לך מארצך", כשאדם נעשה רוחני, מרומם ונשגב, יכול ה' לגלות לאדם את היעד הרוחני שלו. לכן הייתה מטרה בעצם ההתרחקות של אברהם מעברו הגשמי וממקום מוצאו הארצי. בהתאם לכך ברור כי רק לאחר שאברהם הלך מארצו וביטל את כל רצונותיו, התגלה לו שרצון ה' הוא שילך לארץ ישראל. היעד לא נגלה לו, כל עוד שלא יצא מהווייתו הקודמת.

סתירה ובניין גם ברוחניות

"שפת אמת" מחדש, כי לא רק מארציות צריך האדם להתנתק כדי לחשוף יעד רוחני ולהגיע אליו. הרבה מעבר לכך. גם מהוויה רוחנית צריך להתנתק כדי להגיע לדרגה רוחנית גבוהה יותר.

"תמיד צריך להיות בבחינת ראיה והסתכלות והאזנה לקבל מה שלמעלה מהשגתו, ע"י ביטול שכלו וידיעתו עתה". אדם לא יכול להתרומם לדרגה גבוהה, בלי להתנתק מן ההוויה שבה הוא מצוי. אין אפשרות להישאר נטוע בהוויה אחת ולהגיע לזו שמעליה. לכן, בכל שלב ושלב צריך אדם לקיים בעצמו תהליך של "סתירה ובניין". תהליך של "לך לך מארצך... אל הארץ אשר אראך", כאשר הרוחניות של אתמול היא הארציות של היום. הכיצד? כי כשאדם הגיע לפסגה רוחנית, עליו לדעת כי זו רק קומה ראשונה במגדל שיש מעליו קומות רבות נוספות. אסור לו להתקבע במקום אחד, כי דריכה במקום היא עצמה ירידה, ולכן עליו להתנתק מדרגה זו של הסולם שאליה הגיע ולעבור לדרגה שמעליה.

כל יום המשימה עולה בדרגה

רבי סעדיה גאון ביאר כי האדם אינו יכול לעמוד במקום והוא חייב ללכת מדרגה לדרגה בעבודת ה', כי הבשלות הנפשית של האדם מתעצמת ומתגברת מיום ליום ומביאה אותו להכרה עמוקה יותר של מציאות ה'. ממילא, מוטל עליו לעבוד את ה' בהתאם למתחייב מהתפתחותו ההכרתית המתעצמת והולכת. אין אדם יכול לעבוד את ה' בהתאם לדרגה הרוחנית וההשגה השכלית של אתמול, ועליו להתאים את עבודת ה' שלו להשגת ה' שלו היום, שהיא גבוהה יותר ומשוכללת יותר.

דבריו של רבי סעדיה גאון הובאו ע"י רבי חיים טירר רבה של טשרנוביץ (בעל "באר מים חיים") בספרו "סידורו של שבת" (חלק ה', דרוש ג', פרק ג'). שם מסופר כי תלמיד של רבי סעדיה גאון ראה אותו מסגף עצמו ומתגלגל בשלג. נחרד התלמיד ואמר: "רבי, וכי אתה צריך לתשובה בסיגופים גדולים כאלה?" השיב לו רבי סעדיה: "ידעתי בנפשי שלא חטאתי שאצטרך להסתגף כך, אך אני מתגלגל בשלג מחמת מה שלמדתי מאיש אחד שהתאכסנתי אצלו. איש זה לא ידע מי אני וכבדני ככל אדם מישראל. אח"כ יצא הקול בעיר שאני הוא זה שבאתי לשם ומתארח בביתו. התחיל בעל הבית לכבדני בכבוד גדול. כשעמדתי לצאת לדרך נפל בעל הבית לפני רגליי ובכה שאמחל לו. שאלתיו, על מה עליי למחול לך? הלא כיבדת אותי כראוי. השיב לי שהוא מבקש מחילה על השעה הראשונה שבה שהיתי בביתו עת שטרם

ידע מי אני, שאז כבדני רק כפי שמכבדים את שאר אנשים. נכנסו הדברים בליבי ואמרתי לעצמי, שאם בכבוד בשר ודם נפל לפני בבכי ובתחנונים שאסלח לו על העבר, מכל שכן שכך הם הדברים בגדולת הקב"ה. כל יום אני מכיר יותר בגדולתו של הבורא לפי שכלי. ובכל יום אני מתחרט ועושה תשובה שלמה על כך שביום האתמול לא נהגתי בכבוד הראוי לפי מה שיודע אני ביום זה. על כן, בכל יום גדלה עבודתי ויראתי ואהבתי אל ה' ביתר שאת לפי ערך ההכרה בו, ועל העבר אני מתחנן ומבקש מלפניו ומסגף עצמי בסיגופים האלה, כדי שימחל לי על מיעוט עבודתי וקטנות יראתי ואהבתי בימים שעברו".

הווי אומר כי בכל יום יש חידוש תודעתי המחייב את האדם לשפר את מעשיו והליכותיו. פשיטא אם כן כי האדם צריך כל הזמן להתקדם ו"ללכת" מחיל אל חיל בעבודת ה' ואינו יכול להישאר עם עבודת ה' של יום האתמול, המותאמת לרמה הרוחנית הקודמת.

השאיפה היא מתמדת כי היעד הוא אין סופי

השל"ה (פרשת עקב, תורה אור א') מבאר את מידת הענווה הנדרשת מן האדם כנובעת מכך שככל שאדם מתעלה בהשגת ה' הוא רק מבין כמה רחוק הוא היעד הנכסף וכמה מועטה היא ההשגה שלו: "מי שמבין ומשיג יותר את גדולת ה', הרי שהוא יותר ירא ה', ואין להשגה זו סוף ותכלית... ככל שמשיג יותר מגדולת ה' יתברך, כך יודע הוא יותר את שפלותו שלו, כי במה הוא נחשב, כי ככל שהאדם משיג יותר, הוא משיג (מבין) שאינו יכול להשיג (להבין). כמו שאמרו, תכלית הידיעה שנדע שלא ניתן לדעת".

נמצא כי היעד הרוחני הוא אין סופי, ולעבודת ה' אין סוף, מכיוון שאין שיעור וגבול לידיעת ה' ולהשגת מציאות ה' כראוי. לכן האדם חייב להיות בטל יותר ויותר לה' תמיד כל ימי חייו, ובכל יום עליו לנסות להתעלות יותר. אסור לאדם לנוח על זרי דפנה רוחניים, ועליו תמיד לשאוף לעוד. חייב לבעור בליבו רצון תמידי והשתוקקות לשמוע, להבין, לקבל ולהשיג את מה שהוא עדיין אינו יודע ולא השיג עד עתה.

הארץ אשר אראך כקו אופק

בהתאם לכך נמצא, כי בכל הנוגע למציאת היעד הרוחני של האדם, בפנינו תהליך משתכלל ואין סופי. כל יום נמצא כי יש יעד חדש – רחוק יותר מזה של אתמול. ברור על כן לגמרי מדוע ה' לא גילה מהו קו היעד ובכל הנוגע לארץ ישראל ולמקום המקדש מוטל על האדם לחפש תמיד ולשאול: "אנה דרך בית ה'?" אי

אפשר לגלות מראש איפה היא הארץ הנכספת, שהרי זו מסמלת לעולם את קו האופק, הנמצא תמיד מעבר לתחום הגישה של האדם – יהא מיקומו אשר יהיה. "אל הארץ אשר אראך" הוא יעד המתרחק והולך ככל שהאדם צועד לקראתו. זו איננה נקודה נייחת וקבועה אלא נקודה דינמית, מתפתחת ומשתנה מיום ליום. "אל הארץ אשר אראך" – לשון עתיד, שכן זהו יעד שהקב"ה מציב לאדם מדי יום מחדש, לפי דרגתו המשתכללת והולכת.

דבר ה' לאברהם הוא אפוא כלל בעבודת ה' של כל אדם ואדם, בכל עת ועת, המבטא שאיפה מתמדת להגיע אל הארץ המובטחת האישית שלו, ואת הצורך של האדם להמשיך תמיד ללכת ולא לעצור לעולם את שאיפתו לעלות עוד ועוד בהר ה'.

אלוקים מחפש את האדם הִכָּמֵהַ אליו

מכיוון שנמצא כי ככל שהאדם מתקדם – היעד מתרחק, נשאלת השאלה: מניין הכוח לשאוף ללכת עוד ועוד? "שפת אמת" מוסיף ומחדש בנקודה זאת, כי השאיפה האין סופית של האדם להשיג עוד ועוד השגות רוחניות, היא דבר הבוער בנפשו של האדם. יש כוח משיכה רוחני השואב אליו את האדם. הדברים מרהיבים ודרך ההילוך היא זו:

– חז"ל מתארים במדרש (בראשית רבה ל"ט, א') את תהליך התהייה של אברהם אבינו ואת ההתגלות של הקב"ה אליו: "משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה (ארמון) דולקת. אמר: 'האם תיתכן בירה בלא מנהיג'? הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו: 'אני הוא בעל הבירה'.
כך היה אברהם אבינו אומר: (הכיצד) 'תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג'? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: 'אני הוא בעל העולם'".

– בפשטות "בירה דולקת" במשל, פירושה "ארמון שדולק בו אור". דבר המלמד שבעל הארמון גר בו. אבל, "שפת אמת" מוסיף ממד נוסף, שאותו שמע מזקנו בעל חידושי הרי"מ, לפיו פירוש דברי המדרש שהבירה הייתה 'דולקת' מבואר בהתאם לכתוב (בראשית ל"א, ל"ו): "ויען יעקב ויאמר ללבן, מה פשעי מה חטאתי כי **דלקת** אחרי". המונח "דולקת" פירושו "רודפת". מכאן כי כאשר נאמר שהבירה דולקת המשמעות היא, שזהו מחזה הרודף אחרי המתבונן.

– אמת מבקשת להיגלות ולהיחשף. מי שמחפש אמת, האמת מחפשת אותו ודולקת אחריו. לנוכח כוח המשיכה הטבעי של נשמת האדם אל ההשגה האלוקית הנשגבה הטמונה בו נמצא כי האדם רק צריך להרפות מאחיזתו

המקובעת באזור הנוחות הפיסי והתודעתי שלו, ולתת לעצמו להימשך בכוח המשיכה הרוחני השואב דברים אל מקורם הרוחני העמוק. אכן נראה כי אלוקים מבקש את האדם הכמֵהַ אליו.

– "שפת אמת" מבאר בהתאם לכך, כי כוונת המדרש היא, שאברהם ראה שכל העולם נמשך אחר נקודה אחת פנימית וכשם שרודף נמשך אחר נרדף, כך העולם נמשך אחר הנקודה הרוחנית שבו, שהיא מקור חיותו וקיומו.

– הווי אומר, כי כל דבר נמשך אל מקור החיות שלו, ומקור החיות של העולם הוא דבר ה'. לכן, כל מי שמבקש להבין תופעות המתרחשות סביבו נהנה מכוח משיכה טבעי אל ההשגה האלוקית הנשגבה הטמונה בהם.

– את הנקודה הפנימית הזו שבכל הנבראים רצה אברהם אבינו לראות ולהבין כיצד נקודה פנימית זו משפיעה חיים לכל הנבראים. אברהם חתר להבין את התופעה אשר באמצעותה יכולים הנבראים שלא להיפרד משורש הקדושה, על אף שהם קיימים בעולם גשמי. על כן, אברהם אבינו ביטל את ישותו הגשמית לרצון ה' ומכוח קיום זה של הציווי של "לך לך מארצך" זכה אברהם לראות ולהשיג נקודה זו.

הנה כי כן, "שפת אמת" חושף בפנינו תהליך מעגלי ומחדש כי האדם מחפש את אלוקיו ורץ אל האין סוף, אבל הבירה גם דולקת אחריו להשיגו. הקב"ה מציב לאדם יעדים חדשים מדי יום וגם מושך אותו לעלות בהר ה'. לכן, מי שמחפש אמת – האמת מחפשת אותו ודולקת אחריו.

"הרפו ודעו כי אנוכי אלוקים" (תהילים מ"ו, י"א)**. האדם צריך להרפות מאחיזתו בתאוותיו הארציות** ("לך לך – מארצך") **ולהרפות גם מאחיזתו בהשגות הרוחניות המוגבלות שהשיג עד לאותה עת, כשהוא מסיר רגל מן השלב שאליו הגיע בסולם, כדי לטפס אל השלב הבא, ואז כוח המשיכה הרוחני יוביל אותו מאליו אל ליבת הכור של האמת הפנימית.**

אם רק יקיים אדם בעצמו "לך לך מארצך" הרי שיזכה לראות את "הארץ אשר אראך", שכן "בעל הבירה" יתגלה אליו ויאמר לו: הנני!

פרשת וירא

"מבשרי אחזה אלוה" - מהותה של ברית המילה

שלמות הנבואה בעקבות ברית בשר

אברהם מל את ערלתו ובעקבות זאת זכה לגילוי שכינה. כך נאמר (בראשית י"ח, א'): "וירא אליו ה' באלוני ממרא, והוא יושב פתח האהל כחום היום". המדרש (בראשית רבה מ"ח, ב') מביא את דברי איוב (י"ט, כ"ו): "ואחר עורי נקפו זאת ומבשרי אחזה אלוה", כלומר אחרי שניקף והוסר עור הערלה, יכול האדם לראות את אלוקיו. ביחס לכך אומר המדרש כי "אמר אברהם אחר שמלתי עצמי, הרבה גרים באו להדבק בזאת הברית. 'ומבשרי אחזה אלוה' – אילולי שעשיתי כן מהיכן היה הקב"ה נגלה עלי". חז"ל נקטו אם כן, כי גילוי השכינה שאברהם זכה לו לאחר הברית היה נאצל יותר ומרומם יותר ממה שזכה לו עד לאותה עת.

בזוהר (חלק א', דף צ"א, עמ' ב') אף מצינו כי לפני הברית נגלה ה' לאברהם במחזה, כפי שנאמר לאחר ברית בין הבתרים (בראשית ט"ו, א'): "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמור". אולם, לאחר שמל אברהם נאמר: "וירא אליו ה'" כלומר, הייתה זו ראייה צלולה ומפורשת יותר ואברהם הגיע לדרגה שבה דיברה עמו השכינה "כראוי ובשלמות".

נראה לכאורה, כי לא הייתה זו רק זכות המצווה שגרמה לשינוי זה בדרגת נבואתו של אברהם, אלא הברית עצמה היא שחוללה באברהם את השינוי, בבחינת "**מבשרי** אחזה אלוה".

ובכן, כיצד משפיעה ערלת **הבשר** על דרגות הנבואה של האדם, הנובעות לכאורה מן ההפשטה של **המוח**, מאצילות המידות ומן הקדושה האישית?

גילוי ברית ויצירת ברית

בפשטות רגילים אנו לחשוב כי הסרת הערלה **יוצרת** ברית.

ברם, בזוהר (חלק ב', דף קפ"א, עמ' ב') מכנים חז"ל את המילה כהסרה של עור שמחפה על ברית ("ערלה דחפיא על ברית"). כלומר, חז"ל לימדונו כי הסרת הערלה **מגלה** ברית שהייתה קיימת מתחת לפני השטח עוד קודם לכן ורק הייתה מוסתרת.

ברית כהסרת מעטה המסתיר את הפנימיות

"שפת אמת" מבאר, כי בכל דבר יש נקודה אלוקית פנימית שהיא מקור החיות שלו, שהרי דבר ה' יצר את העולם וממשיך להוות אותו בכל רגע ורגע. אלמלא דבר אלוקים זה – אין להוויה הפיסית קיום.

כך מצינו בזוהר (חלק ג', דף רכ"ה, עמ' א') כי הקב"ה סובב כל עולמים, ממלא כל עולמים ומחייה כל עולמים. ובלשון הזוהר:

"**הוא סובב על כל העולמות**, ואין סובב אותם לכל צד, למעלה ולמטה ולארבעה צדדים, פרט לו. ואין מי שיוצא מרשותו החוצה (אין מקום פנוי ממנו);

הוא ממלא כל העולמות, ואין אחר שממלא אותם;

הוא מחייה אותם, ואין אלוה אחר. עליו לתת לו חיים, וזהו שנאמר (נחמיה ט', ו'): "ואתה מחייה את כולם".

האדם ה"רואה לעיניים" מבחין רק בישות החיצונית והפיסית של המציאות. אין הוא רואה את המהות הפנימית, שהיא הנקודה האלוקית המהווה את המציאות הפיסית האמורה. על כן, צריכים אנו להסיר את הקליפה החיצונית המכונה ערלה שמחפה על הברית (כלשון הזוהר) ועם הסרת הערלה מתגלה הנקודה הפנימית המוסתרת בתוכה. נמצא כי הברית אינה רק הסרה של שכבת עור, אלא היא הסרת מעטה שבאמצעותו רואים תוכן אלוקי פנימי.

ובכן, מה פשר הדבר?

ערלה פיסית כהפרת ברית רוחנית

נראה כי ניתן יהא לעמוד על עומק הדברים לאחר עיון בדברי המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על הגמרא במסכת סנהדרין, דף ל"ח, עמ' ב'. בסוגיה זו מצינו כמה דעות לגבי אדם הראשון:

- רב יהודה אמר בשם רב – כי אדם הראשון אפיקורוס היה, שנאמר (בראשית ג', ט'): "ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה" – לאן נטה לבך;
- רב נחמן אמר – כי אדם הראשון כופר בעיקר היה, שנאמר (הושע ו', ז'): "כאדם עברו ברית" ונאמר: (ירמיה כ"ב, ט'): "ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהיהם".
- רבי יצחק אמר – כי אדם הראשון מושך בערלתו היה, שהרי נאמר לאברהם כלפי מי שלא מל (בראשית י"ז, י"ד): "את בריתי הפר'" ובספר הושע (ו', ז') נאמר: "והמה **כאדם** עברו ברית".

נמצא כי מי שלא מל את ערלתו הפיסית מושווה למי שמפר את בריתו הרוחנית עם הקב"ה.

החיד"א בספרו "עבודת הקודש" (חלק ב', פרק כ"א) מבאר כי אין בעניין זה מחלוקת אמוראים אלא "דברי שניהם אמת, כי אדם הראשון משך את הערלה והטומאה על העולם וכיסה ואטם את הברית הקדושה, והיא הכפירה בעיקר". ברם, מה פשר המונח "מושך בערלתו היה"? מה רצה אדם הראשון להשיג בפעולה פיסית זו? מדוע רואים אנו באי הסרה של הערלה הפיסית משום הפרת ברית רוחנית עם הקב"ה?

מילה כציווי לראות את ההשגחה המסתתרת בשפריר חביון

המהר"ל מבאר סוגיה זו בדרך ההילוך המרהיבה הבאה:

הטבע הוא מעטה. במבט שטחי נראה כי עולם כמנהגו נוהג, אך בפועל – האלוקות מנהיגה את העולם מהחל ועד כלה. המקובלים עומדים על כך כי שם "אלהים" הוא בגימטריה (86) כמו "הטבע" (86), שכן האלוקות היא המחוללת את כל מה שנראה לנו כביכול "טבעי". למעשה, לכל התופעות בעולמנו יש מעטה שטחי שהמהות הפנימית מסתתרת בתוכו וצריך לעיין ולחשוב כדי לגלות אותה. הטבע נוצר כשהתוכן הפנימי קיים. לא צריך להמציא אותו. אבל, הוא נסתר ואפשר וצריך לגלות אותו. עבודת האדם היא לשכלל את המציאות ולהביט אל התוכן הפנימי שלה. העולם ניזון מהשגחה אלוקית ומִדְּבַר ה' שקבע: "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". אבל, העולם מתנהל בדרך נעלמה. הטבע הוא כיסוי להשגחה האלוקית, כדי שתהיה בידי האדם יכולת הבחירה בין אמונה לכפירה.

– האדם, נולד אף הוא עם מעטה ועליו להסיר אותו. זו משמעות המונח "ערלה".

ערלה היא – כסוי, סתימה וחציצה.

כך למשל פרי בשלוש השנים הראשונות מכונה "ערלה" והוא אסור בהנאה. בתורה נאמר עליו (ויקרא י"ט, כ"ג): "וערלתם ערלתו". מבאר רש"י: "ואטמתם אטימתו, יהא אטום ונסתם מלהנות ממנו". בדומה לכך מצינו בביאור רש"י על המונח (שמות ו', י"ב): "ערל שפתים – אטום שפתים. וכן כל לשון ערלה אני אומר שהוא אטום... ערלת בשר, שֶׁהַגִּיד אטום ומכוסה בה".

– בעקבות חטא עץ הדעת סבר אדם הראשון כי העולם נוהג על פי טבעו ולא מכוח ההשגחה העליונה. המציאות הפנימית נסתרה מעיניו והוא הלך שבי אחר ראות עיניו. אכן, על עץ הדעת נאמר (בראשית ג', ו'): "**ותרא** האשה

כי טוב העץ למאכל וכי **תאוה הוא לעינים**". המהות הפנימית התכסתה מן האדם.

– כפירת האדם ומשיכתו בערלה מבטאת את אותה תופעה שבה האדם סבור כי עולם כמנהגו נוהג, וכי הקב"ה זנח כביכול את עולמו ואינו מנהיג אותו עוד באופן מושגח ומדוקדק מהחל ועד כלה. מי שמותיר דברים עם כיסוי ואינו עמל להביט אל התוכן הפנימי, הוא ערל במהותו. זו האפיקורסות של אדם הראשון ובמובן זה משך בערלתו. לכן, ראוי היה שאדם הראשון יהיה גם ערל בהווייתו הגשמית. כלומר, יישאר עם המציאות החיצונית, השטחית, המכוסה, כפי שנברא העולם. על כן, מאדם הראשון והלאה נולדים בני האדם כשהם ערלים.

– מצוות המילה שבה הצטוו אברהם אבינו ובניו, אינה ממוצה במישור הפיסי. המצווה היא להסיר את המעטה ולגלות את התוכן הפנימי במובן המהותי של הדברים. כלומר, להבין שלתופעות החיצוניות יש סיבה, ויש מציאות אלוקית המחוללת אותם, מהווה אותם בכל רגע ורגע וקובעת מה יארע להם. הטבע הוא המעטה של מציאות חיצונית זו, ותכליתו לאפשר לאדם לחיות חיים של בחירה כשהוא יכול לסבור כי אין השגחה אלוקית ועולם כמנהגו נוהג, ועם זאת הוא בוחר בחיים של אמונה. הברית עם הקב"ה מתחוללת כשאדם מסיר את המעטה ורואה השגחה אלוקית מתחת למעטה החיצוני.

– משום כך נקבעה ברית המילה ליום השמיני ללידת האדם, שכן המספר שמונה מבטא את מה שמעל לטבע. העולם "הטבעי" נברא בשבעה ימים המשקפים את הסדר הרגיל והחיצוני של המציאות. היום השמיני מבטא את מה שמעל לטבע. ממילא מובן כי ברית המילה שנועדה לבטא את הממד הפנימי, האלוקי והנסתר של הדברים, הניצב מעל הטבע – חייבת להיות ביום שמיני.

מה הקשר בין מילה פיסית להסרת המעטה האמוני

לנוכח הסבר זה מובן ביאורו של "שפת אמת" כי כאשר הסיר אברהם את הערלה, נראה אליו ה' באור חדש המפציע כשאין עוד כל מעטה וכיסוי. המילה מסירה את המעטה המכַסֶּה על הנקודה הפנימית של אלוקות המחייה כל הוויה ומציאות בעולמנו.

כך מצינו בזוהר (חלק א', דף צ"ח, עמ' ב'): "עד שלא נימול אברהם – היה אטום. כיוון שנימול, הכול התגלה, ושרתה עליו שכינה בשלמות וכראוי. בוא ראה, 'והוא יושב פתח האהל'. והוא – זהו העולם העליון ששורה על העולם התחתון הזה".

ברם, עדיין יש להבין מה הוסיפה המילה הפיסית לאברהם אבינו, וכי לא הביט אברהם קודם לכן בפנימיותה של המציאות ולא ראה את ההשגחה האלוקית? ובכלל נשאלת השאלה, מדוע יש קשר בין הסרת הערלה הפיסית של האדם מעל גבי מקום ההולדה, לבין האמונה כי ההשגחה האלוקית מסתתרת מאחורי התופעות הטבעיות?

הערלה כמעטה על מקור השפע

"שפת אמת" מוסיף על כן ממד של עומק בהבהירו, כי המונח "וירא אליו ה'" מקביל לראייה אחרת שנאמרה לגבי בריאת השמים והארץ עם סיומם (בראשית א', ל"א): "**וירא** אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". הווי אומר, כי השפע האלוקי המהווה את העולם, והראייה הנובעת אחרי ברית המילה מקבילים הם.

נראה כי נוכל לעמוד על פשר הדברים עת שנעיין בדבריו של רבי זאב וולף מז'יטומיר בספרו "אור המאיר" בביאורו לשיר השירים, כדלהלן:

- האדם הוא בבחינת "עולם קטן". כך אמרו חז"ל במדרש תנחומא (פקודי ג'): "יצירת האדם שהוא עולם קטן כיצד". כמו כן מצינו בזוהר (רעיא מהימנא חלק ג', דף רנ"ז, עמ' ב'): כי האדם נקרא "עלמא זעירא" – עולם קטן. יתירה מכך מצינו בזוהר (חלק א', דף צ', עמ' ב') בו נאמר: "ציורא דעובדא בראשית וציורא דאדם חד אינון". כלומר, אומנות היצירה והציור של האדם ושל העולם חד הם.
- ההקבלה בין האדם לבין העולם אינה פיסית. משמעות האמירה כי האדם הוא עולם קטן היא, שהמטרה בבריאת האדם הייתה להשרות בעולמנו זה הגשמי יכולת הכלה של אור אלוקי, באמצעות אדם שרגליו נטועות בארץ אך יכולותיו הרוחניות מגיעות לשמי שמיים. האדם הוא על כן מרכז הבריאה של העולם כולו והשפע האלוקי מגיע מכל העולמות והספירות העליונות אל העולם – מכוח מעשי האדם.
- נמצא כי פעולות פיסיות של האדם משפיעות על ההוויה הרוחנית של העולם ועל האור האלוקי המפציע בו.
- יש אצל האדם נקודה אחת שבה הוא מסוגל להיות שותף עם הקב"ה במעשה של בריאה וזו ההולדה. זהו מקור חיים ושפע שמאפשר לאדם

להתרבות ולתת ערך נוסף לחייו. מקור ההולדה הוא איבר פיסי, אך דרכו האדם מעביר את כל תכונותיו ואת תמצית הווייתו לדורות הבאים, ובפעולה זו הוא גורם להולדת אדם אחר, שיש בו שלושה שותפים: הקב"ה אביו ואימו. הוא שותף עם הקב"ה ביצירה זו.

– נמצא כי הערלה באיבר ההולדה היא מִכְסֶה על מקור השפע המובהק ביותר של האדם. הסרת הערלה היא פעולה של גילוי מקור השפע שלו, והיא מקבילה ממילא להסרת הכיסוי ממקור השפע המוזרם לעולם כולו מן העולמות העליונים.

– מכיוון שפעולות פיסיות של האדם משפיעות על ההוויה הרוחנית של העולם כולו, מובן כי בפעולה כה משמעותית של הסרת הערלה יש כדי להשפיע אור אלוקי ממעל, המפציע ומניב שפע לעולם כולו, וזו המהות הרוחנית של ברית המילה.

עם הסרת הערלה בוקע האור האלוקי

בהתאם לעיקרון זה נראה כי ניתן להבין את הקשר בין הסרת הערלה הפיסית לבין הכפירה בקיום אלוקות המסתתרת בשפריר חביון של הטבע. אדם הראשון "משך בערלתו" והשרה חושך של כפירה הנובעת מסברה כי "עולם כמנהגו נוהג". אם האדם אינו מאמין בהשגחה האלוקית ובשפע הנובע מאת ה', הרי שצינור השפע חדל להניב והאור מתעמעם, שהרי "האדם הוא עולם קטן", העולם נברא לשמו, ולפעולות הפיסיות של האדם יש השפעה רוחנית נשגבה בכל העולמות.

אברהם אבינו לעומת זאת, האמין בעולם מושגח המונהג ע"י הקב"ה. על כן, אברהם הצטווה על המילה, שהיא פעולה של הסרת מעטה מעל המהות הפנימית. ברית המילה מסירה כיסוי מעל צינור השפע המובהק ביותר של האדם שבו מתמקדת תמצית הווייתו. לאחר שאברהם מל, שב והפציע האור האלוקי והשפע הנובע מכוחו על העולם כולו ואברהם זכה לראות אור חדש. זה פשר המונח "וירא אליו ה'".

כל חיות העולמות נובעת מהשגחת ה'

בהתאם לכך נהירים דברי "שפת אמת" המבאר, כי האור שמכוחו משפיע הקב"ה שפע על העולם מבטא את מהות מאמרו של ה': "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". אור זה אינו שופע כאשר האדם אינו מכיר בהשגחה האלוקית ובכך שהקב"ה הוא מקור הקיום והשפע. אור זה שב ומפציע כאשר האדם מסיר

את המעטה הפיסי שלו. נמצא כי עם הסרת הערלה ע"י אברהם הפציע אור חדש על העולם כולו ואברהם זכה לראותו. זה פשר הכתוב: "וירא אליו ה'".
"שפת אמת" מבאר כי "ראייה זו קיימת לעד ונותנת קיום והעמדה למעשה בראשית והיא דבוקה ומיוחדת למי שיודע שכל חיות העולמות נובעת מהשגחת ה' כפי שנאמר (דברים י"א, י"ב): 'תמיד עיני ה' אלוקיך בה'".

הנה כי כן, ברית המילה אינה פעולה פיסית גרידא. אין זו פעולה שיוצרת ברית, אלא פעולה המגלה ברית הקיימת זה מכבר, ומבטאת הסרת מעטה מצינורות השפע של האדם והעולם. הסרת הערלה היא הכרה של האדם ברובד הנסתר של המציאות וסילוק המעטה המסתיר את מקור השפע.
זהו מעשה קטן לאדם ומעשה גדול לעולם, שהרי בפעולות האדם יש כדי להשפיע על כל העולמות, ובהסרת המעטה שלו הוא מביא להסרת המעטה מפני האור האלוקי המאיר וזן את העולם כולו. אכן בעניין זה מתקיים מאמר הכתוב: "מבשרי – אחזה אלוה".

פרשת חיי שרה

פלג שם ואדוות של קדושה

בני קטורה ויצחק בנשימה אחת?

יצחק נשא את רבקה והביאה לאוהל של שרה אימו. לאחר מכן מספר הכתוב (בראשית כ"ה, א'–ו'): "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה. ותלד לו את זמרן ואת יקשן ואת מדן ואת מדין, ואת ישבק ואת שוח. ויקשן ילד את שבא ואת דדן, ובני דדן היו אשורים ולטושים ולאומים. ובני מדין עיפה ועפר וחנוך ואבידע ואלדעה, כל אלה בני קטורה. ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק. ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות, וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם".

חז"ל משבחים את אברהם על הולדת בני קטורה ורואים בכך הצלחה של אברהם. במדרש בראשית רבה (ס"א, א') דרשו חז"ל את הפסוק (תהילים א', ג'): "והיה כעץ שתול על פלגי מים, אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח" כדלהלן:

"'והיה כעץ שתול' – ששתלו הקב"ה בארץ ישראל;

'אשר פריו יתן בעתו' זה ישמעאל;

'ועלהו לא יבול' זה יצחק;

'וכל אשר יעשה יצליח' – אלו בני קטורה".

ובכן איזה שבח יש לאברהם בכך שיצאו ממנו בני קטורה? וכיצד מנו חז"ל בין הצלחותיו של אברהם בנשימה אחת את ישמעאל ובני קטורה – יחד עם יצחק? ובכלל, לשם מה פנה אברהם להולדת ילדים נוספים, שאותם שילח מעל פניו?

מה פשר המתנות שאברהם קיבל ונתן

עיון בפסוקים האמורים מעלה קושי נוסף. מצד אחד נאמר: "ויתן אברהם את **כל** אשר לו ליצחק", ומכאן שאחרים זולתו לא קיבלו דבר. מצד שני נאמר: "ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות", משמע כי חלק מרכושו של אברהם ניתן לבני קטורה.

תשובה לכך מצויה בדברי רש"י, כי המתנות שנתן אברהם הם "מה שניתן לו על אודות שרה ושאר מתנות שנתנו לו, הכול נתן להם שלא רצה ליהנות מהם". כלומר, הדברים מתייחסים למתנות שאברהם קיבל מפרעה לאחר שהחזיר לו את שרה אשתו. על כך נאמר (בראשית י"ב, י"א-י"ג): "ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה, ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אישה יפת מראה את. והיה כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת, והרגו אותי ואותך יחיו. אמרי נא אחותי את, למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך". מבאר רש"י שם: "למען ייטב לי בעבורך – יתנו לי מתנות".

מתנות אלו שקיבל אברהם מן המצרים הן המתנות שאותן העניק לבני קטורה, שכן אלו מתנות שאברהם לא רצה ליהנות מהן. נמצא כי אברהם נתן את **כל** אשר לו ליצחק ואילו לבני קטורה לא נתן דבר משלו, אלא משהו חיצוני לו. ברם, שאם כן יש להבין, לשם מה רצה אברהם לקבל מתנות אלו מלכתחילה?

"והוספתי על כל תהילתך"

"שפת אמת" מבאר כי לאדם יש שני מעגלים של פעילות.

המעגל האחד הוא – עבודת ה' באמצעות מעשים רוחניים: תורה, תפילה ומצוות. אדם עושה את אשר מצווה עליו ומטבע הדברים הקדושה אופפת את מעשיו הרוחניים.

המעגל השני הוא – מעשים פיסיים, שבהם הוא מחדיר קדושה גם במה שאינו קדוש מטבעו וזהו חידוש.

אדרבה, עיקר הרבותא במעשי הצדיק נבחנת ביכולת שלו להוסיף מן החול על הקודש ולקדש לא רק את מה שקדוש מעצם הווייתו, אלא גם את החולין העוטפים אותו.

בתהילים (ע"א, י"ד) נאמר: "**והוספתי** על כל תהילתך". השבח הוא אפוא בתוספת הקדושה שמוסיף הצדיק בבואו להלל יותר ממה שמחויב.

שמירת שבת ביום חול

"שפת אמת" נותן דוגמא לדברים מכך שיש שבת ויש תוספת שבת.

כך מצינו במסכת יומא (דף פ"א, עמ' ב') כי "מוסיפים מחול על הקודש" הן לפני כניסת השבת והן ביציאתה. בדרך זו נמצא כי האדם מקדש גם חלק מימי החול בקדושת השבת.

שמירת שבת בקדושה היא אפוא המעגל הראשון, אבל האדם יכול לחדש אף מעבר לכך ולהחיל קדושה גם על החולין של ימי השבוע. האדם יכול ליטול את

קדושת השבת שהיא קבועה ועומדת ("קביעה וקיימא") משאר ימי בראשית, ולהחיל קדושה זו גם על זמני חולין האופפים את השבת מלפניה ומאחריה. זהו פלא עצום, שאדם יכול לקבל שבת בזמנים שאינם שבת, וליצור קדושה בזמנים שהם חולין.

ששת ימי המעשה כהכנה לשבת

יושם אל לב, כי בכל פעם שהתורה מצווה על האדם לשבות בשבת, היא מקדימה לכך חיוב הנוגע לששת ימי המעשה. כך למשל:

"ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ', ט'–י');

"ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות (שם כ"ג, י"ב);

"ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון קודש לה', כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת (שם ל"א, ט"ו);

"ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבות, בחריש ובקציר תשבות" (שם ל"ד, כ"א);

"ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה'" (שם ל"ה, ב') ועוד ועוד.

החיוב לעשות מלאכה בימי החולין קודם לחיוב לקדש את השבת, שכן האדם מחויב ליטול מקדושת השבת ולהחיל אותה על כל מעשיו, כך שהשבת תהיה במוקד כל עשייתו ותשפיע קדושה על השבוע כולו. בדרך זו הופכים ששת ימי המעשה מימים סתמיים, לימים שיש בהם הכנה לשבת ובכך שואבים ששת ימי המעשה מקדושת השבת ומתקדשים.

הטרחה בערב שבת כהכנה לקדושה

בגמרא (במסכת עבודה זרה, דף ג', עמ' א') מצינו כי אומות העולם יבואו לעתיד לבוא לבקש חלק בעולם הבא והקב"ה ישיב להם: "שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת". ללמדך, כי העמל בעולם הזה כהכנה לעולם הבא, נמשל לעמל בימי החולין לקראת השבת המזכה בשכר. הטרחה אינה סתמית. האדם **חייב** לטרוח בימי המעשה כדי לרתום אותם לשלמות אחת של עשייה, שקדושה מצויה במרכז הווייתה. בדרך זו הופכים גם ימי החולין למעשים של הכנה לקדושה ונמצא כי הקודש – קדוש מטבעו והחולין שמסביבו – קדושים אף הם. קדושה הנובעת ממעשיו של הצדיק.

אדוות של קדושה

בהתאם לכך מבאר "שפת אמת" כי "עיקר זרע ישראל שהיה מיוחד לצאת מאברהם אין בזה רבותא (חידוש). אבל הרבותא של הצדיק היא התוספת". כלומר, אין כל חידוש כאשר מאברהם יוצא בן כמו יצחק, שהרי זהו טבעו של עולם, שזרעו של אדם קדוש – דומה לו בקדושתו. זו פעילות במעגל הראשון, שבה אדם שומר בקדושה את מה שממילא נועד להיות קדוש. החידוש של הצדיק הוא, כשהוא מקדש גם את סביבת החולין שלו ומצרף אל הקודש גם את מה שנמצא מחוץ לתחום פעילותו בקודש.

על כן, כשם שיש להוסיף מן החול על הקודש לפני השבת ולאחריה, ולפעול שהארת וקדושת השבת תתפשט גם לימות החול המצויים בסביבת השבת, כמו כן הוסיף אברהם מן החול על הקודש הן את ישמעאל שאותו הוליד קודם לידת יצחק, והן את בני קטורה שאותם הוליד אחרי לידת יצחק.

נמצא כי יצחק הוא המוקד של השראת הקדושה, אך הקדושה של אברהם שָׁפְעָה באדוות ובמעגלים רחבים וחלה גם על מה שהשיק למצווה זו, הן לפניה והן לאחריה.

קידוש החולין הסובב את ליבת הקדושה

בהתאם לכך מובן מדוע ביקש אברהם לקבל מתנות מפרעה מלך מצרים, שהרי אברהם חפץ לקדש גם את החולין הנמצאים בסביבתו. הוא לא הסתפק בקידוש רכושו שלו הנובע מהארת ה' עליו, בבחינת (משלי ג', ט"ז): "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד". אכן, אברהם לא נהנה ממתנות אלו, שהרעיף עליו פרעה, שכן, אין יסודם בקודש. בכך קיים אברהם בעצמו את הכתוב (שם ט"ו, כ"ז): "ושונא מתנות יחיה". אך אברהם ייחד מתנות אלו לבני קטורה, שגם הם בבחינת "תוספת לקדושה".

נמצא כי אברהם יצר סביבה קדושה, שבה גם החולין זוהר באור ה', ובמרכזה נמצא כור הקדושה המקורי, שזו הליבה של פעילותו. כך נמצא כי לפני ואחרי שבת אין רגעי חול אלא "תוספת שבת". ליד רכושו אין ממון סתם אלא "מתנות" שהתקדשו, ובצד יצחק אין גויים בעלמא אלא אחים נוספים שלו, שגם הם בבחינת חולין שהתקדש.

פְּלַג שֵׁם

כמה יפה לעיין בהקשר זה בדברי השל"ה הקדוש (פרשת חיי שרה, תורה אור ב'), שעמד על כך כי המילה פילגשים כתובה בתורה בכתיב חסר "פלגשם" בבחינת "פלג שם"

(חצי שם). כלומר, הייתה זו השראת **חלק** (פלג) משם ה' גם על מה שמטבעו רחוק מקדושה. כלומר, כי קדושה מסוימת חלה אף על מי שלא בנה את ביתו עם אברהם.

הכנה זו לקדושה היא חיונית הן לקודש והן לחול:

לקודש היא תורמת בכך, שגם סביבותיו אינן חולין אלא "פלג שם" יש בהם.

לחולין היא תורמת בכך, שהם כבר מוכנים לקדושה וכפי שכותב השל"ה: "לעתיד יתוקן ה'פלג שם' כי תתבטל הטומאה, 'והיה הנותר – קדוש יאמר לו'".

קשר הקדושה שבקטורת

"שפת אמת" מבאר באמצעות מהלך זה גם את דברי חז"ל (תנחומא חיי שרה, ח'): "למה נקרא שמה קטורה? לפי שנאים מעשיה כקטורת". המונח קטורת נובע מן המילה "קוטרא" שהיא התרגום לארמית של המילה העברית "קשר" (זוהר חלק א', דף קע"ו, עמ' ב'). הקטורת יוצרת קשר בין הסממנים השונים המרכיבים אותה, ורותמת את כולם להשראת אווירה של קדושה. חז"ל אמרו במסכת כריתות (דף ו', עמ' ב') כי בין סממני הקטורת נמנה גם סממן שנקרא "חלבנה" על אף שריחו רע. סממן זה מסמל את פושעי ישראל, שאף הם מצטרפים לכלל ישראל. הקטורת קושרת אפוא אל הקדושה גם את מה שמצוי מחוצה לה. מטרתו של אברהם בנשיאת אישה ושמה קטורה הייתה אם כן להקטיר קטורת של השראת קדושה אף בסביבה שמחוץ לליבת הקדושה, אך קשורה ומשיקה לה.

הנה כי כן, יש השפעה הדדית בין אדם וסביבתו. אדם רגיל – הסביבה משפיעה עליו. אדם גדול – סביבתו מושפעת ממנו. צדיק האמת משרה קדושה לא רק במעשיו הרוחניים אלא גם במעשיו הגשמיים. הוא מקדש את סביבת העבודה שלו בכל תחומי הווייתן, הן במונחי זמן והן במונחים של מקום וחברה. צדיק האמת נוטל את קדושת השבת ומשרה קדושה גם בימי החולין הסובבים את השבת. הצדיק משרה קדושה גם על סביבת החול החיצונית שלו, וזו חדלה להיות סביבה הנוגדת לקדושה או סביבה של חולין גרידא, אלא אדרבה הופכת להיות כר פורה המוכן לקבלת הקדושה. אכן "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" – כדי שהם יעשו גם מהארץ, שמיים.

פרשת תולדות

"ייתן ויחזור וייתן"

למה לתת נתינה שאינה מלאה

ברכות יצחק הנפלאות ליעקב נפתחות בברכה (בראשית כ"ז, כ"ח): "ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ, ורוב דגן ותירוש". מה פשרה של וי"ו החיבור בתחילת המילה "ויתן"?

רש"י משיב על כך, כי הדבר בא להורות שהשפע יהיה מתמשך והנתינה לא תהיה חד פעמית אלא תחזור על עצמה שוב ושוב. "ייתן – ויחזור וייתן".

ברם, "שפת אמת" מקשה על כך שאלה נוקבת: מדוע אי אפשר לתת מראש נתינה אחת כוללת שיש בה כבר גם את השפע נשוא הנתינה השנייה? הרי הצורך לתת נתינה נוספת משמעו כי הנתינה הראשונה אינה מספקת. ובכן, למה צריך לתת נתינה שאינה מלאה ואז שוב לתת? מדוע אין הנתינה השנייה כלולה במה שאמר 'יתן'?

אין מתנות חינם

"שפת אמת" מתווה מהלך נפלא לביאור הדברים ופותח בהבהרת כלל לפיו "הקב"ה נותן שפע לעולם הזה, רק כדי להעלות מזה נחת רוח לה' על ידי זה שיוכל האדם לעבוד אותו כשיהיה לו את כל צרכיו". כלומר, הקב"ה נותן לאדם את כל צרכיו מתוך מטרה מוגדרת, שהאדם יהיה פנוי ומסוגל לעבוד את ה'. כלל זה חל הן ביחס לשפע גשמי שהאדם מקבל מבוראו והן ביחס לסייעתא דשמיא ברוחניות שהקב"ה מסייע לאדם בעבודת ה' שלו. תכליתה של כל הטבה, שהאדם יהא פנוי לעסוק בתורה ובמצוות ויגרום נחת רוח לבורא.

שכר מצווה בעולם הבא ואילו השפע בגשמיות נועד לאפשר את עבודת ה'

מקור הדברים מצוי ברמב"ם בהלכות תשובה פרק ט', הלכה א'.

הרמב"ם תמה, מאחר שמתן שכרן של מצוות בעולם הבא, מדוע נאמר בתורה, כי אם נשמע בקול ה' יגיעו לנו דברים גשמיים בעולם הזה, כגון: "שובע ורעב,

מלחמה ושלום, מלכות ושפלות, ישיבת הארץ וגלות, הצלחת מעשה והפסדו, ושאר כל דברי הברית"?

הרמב"ם משיב על כך, כי אכן "אין אותן הטובות סוף מתן שכרן של מצוות". לא נותנים שכר גשמי, יחסי ומוגבל, על עשיית מעשים רוחניים שערכם אין סופי. על כן, שכר המצוות אינו בעולם הזה ומי שמקיים את התורה זוכה לחיי העולם הבא "לפי גודל מעשיו ורוב חכמתו". אבל, **בנוסף** לשכר בעולם הבא הבטיחה התורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטוב לבב ונהגה בחכמתה תמיד, הרי שהקב"ה יסיר מאתנו את כל הדברים המונעים אותנו מקיום התורה, כגון חולי, מלחמה ורעב, וישפיע עלינו את כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, כגון שובע ושלום וריבוי כסף וזהב. בלשון הרמב"ם: "כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להם, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות את המצווה, כדי שנזכה לחיי העולם הבא".

תואם בין אמצעי לתכלית

נמצא כי יש תוֹאַם בין מידת השפע שהאדם מקבל לבין ההישגים הרוחניים שלו. אם הוא מקבל שפע גשמי ואינו מנצל אותו לצרכים רוחניים, הרי שלא זו בלבד שהחמיץ את המטרה של קבלת השפע, אלא שהוא גם מונע מעצמו את קבלת המשך השפע הגשמי, שהרי הוא לא עומד בתכלית ובייעודים שנקבעו לו.

"שפת אמת" מסיק מכך כי כדי שהאדם יוכל לקבל שפע גשמי באופן שלא "יתבזבז" בהעדר תואַם לתוצאות רוחניות, יש הכרח לתת לו את השפע האמור במנות קצובות, המותאמות לכושר ההכלה שלו. האדם המקבל שפע זה נבחן בכל עת כיצד השתמש בשפע הגשמי שקיבל כדי לשכלל את כלי הרוח שלו ולהתעלות במעלות התורה והמצוות. אם עמד במבחן, יקבל עוד ועוד מידו הפתוחה והרחבה של הקב"ה. נמצא כי כשם שהעלייה במדרגות הרוחניות היא מטבעה מדורגת והאדם משתכלל והולך ביכולות הרוחניות שלו ובהשגות שלו בתורה, כך גם השפע הגשמי הנחוץ לאדם מותאם לצרכיו השונים, ומגיע אליו במנות מדודות ובהדרגה.

נתינה נוספת למי שהוכיח כי יש לו כלי קיבול נוסף

בהתאם לכך מבאר "שפת אמת", כי כאשר אדם עושה את רצון ה' באמצעות השפע הגשמי שקיבל הרי שנעשה נחת רוח לה', כי מתברר שהשפע פעל את פועלו והשיג את מטרתו. במקרה זה הוכיח האדם שהוא ראוי ויכול לקבל שפע נוסף, כדי להמשיך ולהתעלות עוד במעלות הרוחניות.

על כן, כשהאדם קיבל שפע ועושה את רצון ה', הדבר גורם להתחדשות הרצון להעניק לו שפע נוסף, כפי יכולת הקיבול המוכחת של האדם. במקרה זה זוכה האדם בנתינה נוספת מאת ה', וזה פשר האמור בדברי חז"ל "ויתן לך" שהקב"ה "יתן ויחזור ויתן".

משל הים והמערה

"שפת אמת" מבאר באמצעות עיקרון זה את דברי המדרש (שמות רבה מ"ה, ג'): "אתה מוצא שנאמר 'וידבר ה' אל משה', 'ויאמר ה' אל משה' (ה' מדבר ומשה שומע), ומצד שני אתה מוצא שנאמר 'ויאמר משה אל ה" וכן 'וידבר משה אל ה" (משה מדבר והקב"ה שומע), משל למערה שהיא נתונה (צמודה) לשפת הים. עלה הים וּמִלְאָהּ. מכאן ואילך הים נותן למערה והמערה לים".

"שפת אמת" תמה, מה פשר הדבר שהמערה נותנת מים לים? ומה פשר הדבר שמשה אומר דברים לקב"ה? האם יכול משה לתת ולהשפיע לה'?

"שפת אמת" מבאר כך: בתחילה השפיע הקב"ה שפע רב על משה; לאחר מכן, השתמש משה באותו שפע לעבודת ה' והעלה אותו למעלה. בכך הראה משה לקב"ה כי כלי הקיבול מסוגלים לקבלת שפע נוסף; משכך, חוזר "הים" וגודש את "המערה", והשפע האלוקי ניתך וניתן שוב. בשלב זה שב משה והראה כי הוא מנצל את השפע שניתן לצורך עשיית נחת רוח לבורא, וזוהי תנועה מהמערה לים וממשה לקב"ה: בעקבות כך שב השפע האלוקי לגדוש את משה "והים ממלא את המערה" וכך הלאה והלאה עוד ועוד, בבחינת "ויתן ויחזור ויתן".

יש חדש מעל לשמש

"שפת אמת" מוסיף ומבאר, כי האדם אינו יכול לחדש דבר, שהרי הכול בא ממרום. אבל, האדם יכול בהחלט ליטול שפע גשמי שקיבל ולהשתמש בו לצרכים רוחניים נשגבים ובכך הוא **מחדש את כלי הקיבול שלו** לקבלת שפע נוסף ממרום. זה פשר הכתוב (קהלת א', ט'): "אין חדש **תחת** השמש", אבל כלשון הזוהר (חלק ב', דף קט"ו, עמ' ב') **מעל** השמש יש חדש. עם ישראל מסוגל להעלות את השפע הגשמי שירד לעולם הזה, כך שייהפך לרוחני ויחזור למקור וטעם בריאתו, וכך "על ידי העלאת השפע לשורשו – ישראל זוכים להשפעה חדשה".

הממד הנוסף בברכת "ויתן לך"

בהתאם לאמור נמצא כי הברכה של "ויתן לך" – "יתן ויחזור ויתן" כוללת ברכה אלוקית לאדם כי יהא ראוי לא רק לשפע הראשון, אלא גם לשפע נוסף, ולברכות

נוספות, שכולם יבואו כתוצאה מכך שהוא נמצא ראוי לקבל עוד ועוד. הברכה היא אם כן, כי בצד השפע הגשמי הוא גם יֵדע לנצל את הדברים שקיבל כדי להתעלות ברוחניות, ובכך יקבל שפע נוסף. נמצא כי בצד הברכה הגשמית, יש ממד נוסף של ברכה רוחנית, שבאמצעותה ומכוחה האדם נמצא ראוי לנתינות נוספות. יצחק ברך אפוא את יעקב לא רק בשפע גשמי בלתי פוסק, אלא גם בברכה רוחנית כי יעקב יֵדע לנצל את השפע הגשמי לצרכים רוחניים, ושהשפע הגשמי ישפיע עליו לטובה, כך שישגשג גם ברוחניות, ויהיה לברכה בגשם וברוח – תרתי משמע.

לרעיון היסודי יש מקורות קדמוניים

יצוין כי הרעיון לפיו השפע האלוקי תלוי במעשי האדם, האם הוא משתמש בו לצרכי עבודת ה' ולעשיית נחת רוח לבורא – בא לידי ביטוי כבר בספרים קדמונים.

– המקובל רבי אליהו די וידאש בספרו "ראשית חכמה" (שער האהבה, פרק שישי) עמד על כך בהבהירו כי הפרה רוצה להניק אבל העגל צריך לדעת לינוק. כך כתב: "בוודאי שאהבת ה' אל האדם להשפיע לו חיים ושפע וברכה וכל טוב, היא על (כלומר, נובעת מכך) שהאב אוהב את בנו, כי כל עילה (סיבה ומקור חיוּת) חושקת להשפיע בעילולה (תולדתה). אמרו חז"ל (מסכת פסחים דף קי"ב, עמ' א'): 'יותר משהעגל רוצה לינק – הפרה רוצה להניק'. אבל, לפעמים תמנע הפרה או האם מלהניק את בנה אם יהיה חולה ואינו יכול לינק החלב. כמו כן, לפעמים ימנע השפע העליון מהאדם, לא מצד ה', כי הוא לעולם משפיע כאב האוהב לבנו, אלא מצד הבן שאין בו הכנה לקבל. ואם יתקן האדם את עצמו מצד הנשמה ויהיה מוכן לקבל את האור העליון, ימצא מציאות אהבה זו – מראש המדרגות ועד סופם".

– רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער ד', פרק ה') משתמש ברעיון זה בהתייחסותו לצורך ביראת שמיים כדי לקבל סייעתא דשמיא בלימוד התורה, וכותב כי "האב המחלק תבואה לבנו, מחלק ונותן לו כמידת התבואה אשר יחזיק האוצר (המחסן) של הבן, אשר הכין לזה מקודם. אולם, אם ירצה האב וידו פתוחה לתת לו הרבה, אך הבן אינו יכול לקבל יותר, מחמת שאין אוצרו גדול כל כך שיוכל להחזיק יותר, הרי שגם האב אינו יכול לתת לו עתה יותר".

– יסוד מוסד הוא בתורת האר"י, המובא ע"י תלמידו רבי חיים ויטאל, בספר "עץ חיים" (שער ל"ט, דרוש ב'), כי ההתעוררות מלמעלה ("אתערותא דלעילא") תלויה לעולם במעשי האדם ובהתעוררות מלמטה ("אתערותא דלתתא") שיגרמו לשפע הזה לרדת.

כך מצינו במדרש בראשית רבה (י"ג, י"ג) את המונח "מיין נוקבין" (מי נקבה) המתאר את ההכנה של כלי הקיבול, הנחוץ לשם הזרמת ה"מיין דכורין" (מי זכר) בצינורות השפע השמימיים. בלשון המדרש: "אין לך טיפה היורדת מלמעלה, שאין הארץ עולה כנגדה טפחיים, שנאמר (תהילים מ"ב, ח'):'תהום אל תהום קורא לקול צינוריך'... המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות, והם אומרים אלו לאלו קבלו אותנו".

שפע ממרום מותנה במעשי האדם. אבל, לכלל זה יש יוצא מן הכלל, שכן בעת בריאת העולם ירד שפע ממרום בלי הכנה מוקדמת לכך. בדומה לכך, בפעם הראשונה שהאדם מקבל שפע, הדבר נעשה מכוח מידת הרחמים האלוקית. זהו "רעווא דרעווין" – רצון הרצונות המקורי של הקב"ה, לתת לאדם שפע, בלא תלות במעשיו. נתינה ראשונית זו מוגבלת ליכולת הקיבול הראשונית של האדם ובעקבותיה מתחיל לחול הכלל האמור לפיו אין שפע מלמעלה ללא שהאדם גרם לכך במעשיו למטה, בכך שהשתמש בשפע שקיבל כדי לקיים את מצוות בוראו כך שהבורא יפיק נחת רוח מן הנתינה שלו. רק לאחר שהאדם יעשה כן – הנתינה תתחדש.

הנה כי כן, בפנינו מתווה מעגלי. ידו של הקב"ה פתוחה ורחבה והאדם יכול לקבל שפע אין סופי. אבל, מטרת הנתינה היא שהאדם ישתמש בשפע הגשמי כדי להשיג הישגים רוחניים. על כן, הנתינה האלוקית מתבצעת במנות מדודות התואמות למידת הקיבול הרוחנית של האדם.

ברכת יצחק ליעקב כוללת ממד רוחני, לפיו הוא ישכיל להשתמש בשפע הגשמי כדי להעצים את מצבו הרוחני כך שישגשג גם בהיבט זה, ובכך יביא על עצמו שפע גשמי בלתי פוסק.

השפע הגשמי הראשון ניתן לאדם כמתנת חינם בשעת "רעווא דרעווין" (רצון הרצונות) ע"י הקב"ה, אך המשך מתן השפע תלוי באדם, ואם אך ישכיל האדם ליטול את השפע הניתן לו ולעשות עמו נחת רוח לבורא, הרי שמתן השפע יתחדש ויגדוש אותו עוד ועוד. הקב"ה "יתן ויחזור ויתן".

פרשת ויצא

גאולת הרוח בתוככי גלות החומר

נטילת הוד והדר ממקום אחד למשנהו

יעקב בורח מפני עשיו אחיו המבקש להורגו ושׂם את פניו אל ביתו של לבן הארמי בחרן. הכתוב אומר (בראשית כ"ח, י'): "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה". רש"י תמה, לשם מה היה הכתוב צריך לומר: "ויצא יעקב מבאר שבע"? "לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה, ולמה הזכיר יציאתו"? הן ברור שכדי לברוח לחרן, צריך היה יעקב לצאת ממקום מושבו הקודם בבאר שבע?

תשובתו של רש"י היא: "אלא מַגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה, יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה".

יעקב יצא במטרה לעבור מקום, והוא לא חזר למקומו עם תום האילוץ שמחמתו יצא ממקומו.

הכתוב לא אומר "ויברח" או "וירד" אלא "ויצא" וכן "וילך".

"שפת אמת" מבאר כי יעקב הכניס עצמו ברצון למסע זה כדי להשרות קדושה גם במקום שאליו עבר. נמצא כי בניגוד למסעות רצוניים אחרים של האבות, שתכליתם הייתה לנוע מן החוץ פנימה, אל מקור הקדושה, הרי שמסע זה של יעקב היה גלות ממקום שבו כבוד ה' ניכר וגלוי, אל מקום שבו כבוד ה' נסתר ונעלם.

הכתוב מלמדנו כיצד יכול האדם להתעלות מעבר לממדים של מקום וסביבה, ולהמשיך בעבודת ה' גם כשהוא עוזב נקודת מוצא גבוהה וממשיך את הקדושה בסביבה קשה יותר.

כיצד יוצאים לגלות

יציאתו של יעקב אבינו מבאר שבע לחרן היא יציאה מארץ ישראל לחו"ל וחז"ל רואים ביציאה זו הכנה של יעקב לבניו כיצד להיערך ליום צרה של גלות. כך מצינו במדרש בראשית רבה (ס"ח, י"ג) את דברי רבי יהושע בן לוי שפירש פרשה זו כמתייחסת לגלויות השונות שנכפו על בניו, ומבואר:

"ויצא יעקב מבאר שבע" – מקביל לכתוב (ירמיה ט"ו, א'): "שלח מעל פני ויצאו";
"וילך חרנה" – מקביל לכתוב (איכה א', י"ב): "אשר הוגה ה' ביום חרון אפו".
הרמב"ן (שם, י"ב) נוקט כי "מעשה אבות סימן לבנים" ומביא את דברי חז"ל בפרקי דרבי אליעזר כי הקב"ה הראה ליעקב "ארבע מלכויות, ממשלתן ואובדנן".
יעקב יצא מבאר שבע "כדי להמשיך גם שמה (בגלות) את כבוד שמו של הקב"ה".
יעקב לימד את צאצאיו לאורך כל הדורות, כיצד יוכלו לעבוד את ה' ללא תלות בסביבה ומקום, וכיצד יוכלו לתקן את עצמם לא רק בהיותם בארץ ישראל, אלא גם בגלות.

"ויצא יעקב מבאר שבע"

"שפת אמת" מבאר כי הדבר הראשון שאדם צריך לעשות בהכנתו לגלות הוא – לצאת "מבאר שבע" שלו. מה פשרו של מונח זה? "שפת אמת" מבאר: "באר שבע הוא בבחינת שִׂבְעָה, והיא הנקודה הנותנת חיים לכל הדברים שנכללים בשבע מידות".
נראה כי ניתן להבין פשטם של דברים לאחר העיון בדבריו של המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק ס"ט, המבאר כי לכל הוויה גשמית יש שישה ממדים (ארבעה צדדים, למעלה ולמטה) אך יש גם ממד שביעי, שהוא התוכן הפנימי של הדבר ומקור החיים וההוויה שלו. ששת הממדים הפיסיים של הדבר מתווים את צורתו וגבולותיו אבל הגדרתו אינה מובנת עד אשר נעמוד על המהות המופשטת שלו, שהיא הממד השביעי ונקודת והמרכז של הדברים. אדם יכול להתבונן בחפץ, לראות את כל ששת ממדיו הגשמיים, ולא להבין מה הוא רואה. כך למשל צירוף כולל של איברים ותכונות יניב את הצורה החיצונית של "אדם", אבל רק לאחר הבנת ההגדרה ישכיל המתבונן להבין את מהותו של כל איבר ואיבר. הממד השביעי הוא המעניק שלמות לכל דבר, והוא הממד המהותי והרוחני שלו.
המהר"ל מוסיף ומבאר בספרו "דרך חיים" על מסכת אבות (פרק ה', משנה ט"ו), כי הממד השביעי הוא הרוח המפכה בחומר "ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבע יש שישה ממדים של חול וממד אחד של קדושה:
בימים – שבעת ימי השבוע כוללים שישה ימי חול והשביעי הוא קודש – שבת;
בחודשים – החודש השביעי (מחודש ניסן שהוא "ראש חודשים לחודשי השנה") הוא קודש – תשרי; בשנים – יש שש שנות עבודה והשנה השביעית היא קודש – שנת השמיטה.
"כל זה מפני שמספר הששה הם חול והם כנגד ששה קצוות הגשם שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש שהוא השביעי והוא באמצע. ודבר זה ידוע".

בהתאם לכך נמצא, כי המונח "באר שבע" מבטא את מקור הנביעה (באר) הרוחני המצוי בכל מקום שבו בפנינו "שבע", שהוא הממד השביעי, הרוחני, המהווה ומגדיר את ששת הממדים הפיסיים.

היציאה מששת הממדים והתמקדות בממד השביעי בלבד

"שפת אמת" מבאר כי נקודת המוצא של יעקב הייתה "באר שבע". מקור הנביעה (הבאר) לא היה ששת הממדים הפיסיים של מקום וסביבה, אלא הממד השביעי והרוחני של המציאות. יעקב דבק בנקודת המרכז הרוחנית, שהיא מקור הנביעה וסיבת החיות של הדברים. הווי אומר, כי יעקב לא היה דבוק וקשור בגשמיות שסביבו, אלא בקב"ה שהוא הנקודה הפנימית של כלל ההוויה ומקור חיותה. ממילא, כאשר יעקב שינה מקום וסביבה אנושית הוא לא הרגיש דבר, שהרי גם קודם לכן, בית הגידול שלו לא היה תוצר של נטיעה בסביבה ומקום מסוימים, אלא תוצר של הממד השביעי, שהוא הקב"ה, הנישא ומרומם מעל לכל ממד של זמן ומקום.

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך, כי הכתוב הדגיש ואמר 'ויצא יעקב' והוסיף ואמר שיציאתו הייתה 'מבאר שבע', שכן מבחינתו של יעקב ההשפעה האלוקית קיימת בכל מקום, ובאר זו נובעת בכל מקום, שהרי הוא אינו ממוקד ומוגבל לששת הממדים הפיסיים של סביבה ומקום, אלא מחובר ושואב קדושה מן הממד השביעי. בכך בא הכתוב להשמיע כי ע"י זה שיצא מ'באר שבע', היה יעקב אבינו יכול לצאת מארץ ישראל וממקור הקדושה אל מקומות שהם רחוקים מהשפעת אור ה', וזאת בלא להשתנות במאומה.

גלות וגאולה

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק א' מבאר רעיון יסודי, לפיו ההבחנה בין גלות וגאולה תלויה לעולם בשאלה האם האדם מתמקד במישור הפיסי שלו, או בהיבט הרוחני שלו. הכיצד?

שורשה של המילה גלות הוא "**גלה**".

שורשה של המילה גאולה הוא "**גאל**".

ההבחנה בין גלות לגאולה היא ההבחנה בין "אלף" ל"הא".

האות "אלף" (בגימטריא אחד) מבטאת את האחדות ואת נקודת האמצע המקשרת את הקצוות.

האות "הא" (בגימטריא חמש) מבטאת את פיזור נקודת האמצע לארבע רוחות השמיים ולמרכז.
נמצא כי האדם הרוצה להיגאל גם כשהוא מצוי בגלות הפיסית, יכול לעשות כן ע"י כך שיקבץ את הקצוות ויתמקד בנקודת האמצע הרוחנית, שהיא תכלית הקיום של כל דבר – הלא היא הקדושה והנוכחות האלוקית. בעשותו כן הוא יוצא מגלות לגאולה ומ'גלה' ל'גאל'.

יציאה מגלות לגאולה לכלל ולפרט

"שפת אמת" מחדש כי הפרשה דנא עוסקת לא רק בגלות לאומית של עם ישראל היוצא מארץ ישראל אל מחוץ לארץ ישראל. הפרשה עוסקת בכל אדם מישראל, המבקש להיגאל מן הגלות האישית שבה הוא נמצא. "יש לכל אחד ללמוד עצה יעוצה במדרש הנ"ל קודם עשיית כל דבר גשמי, למסור נפשו לה' אחד להתדבק בפנימיות החיות מה' בלבד, וע"י זה יוכל להתקדש אף במעשה גשמי".
הווי אומר, כי אם האדם שקוע בהוויה הפיסית שלו, הרי שהוא תלוי במקום ובסביבה אנושית, ומתקשה למצוא את מקומו הרוחני. כל שינוי סביבתי עלול לשבש את מקור נביעתו והוא משול ל"מוץ אשר תדפנו רוח" (תהילים א', ד'). העצה היא על כן, להתמקד במקור הנביעה האלוקי, בקדושה, ב"באר שבע" שלו, שהוא הממד הרוחני של דברים, שאינו תלוי במקום או בסביבה אנושית ופיסית. במקרה זה יימצא, כי גם כשהוא הולך "חרנה", למקום "צחיח" מבחינה רוחנית, הוא אינו משתנה במאומה, ומשול ל"עץ השתול על פלגי מים" (שם, ב') "אשר פריו ייתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח". מבועי המים שלו אינם תלויי מקום וסביבה, ושורשיו נטועים בקדושה האלוקית.

אדם נמצא במקום שבו נמצאת מחשבתו

הגיונם של דברים הוא, כי האדם יכול להתעלות מעל לסביבה ומקום, כאשר הוא מתמקד בהיבט הרוחני והפנימי. אכן, המהר"ל מבאר בספרו "גור אריה" על בראשית, (פרק ב', פסוק ט"ו), כי בכל מקום שנאמר במקרא "לקיחה" ביחס לאדם, מבארים חז"ל: "לקחו בדברים". זאת מכיוון שדבר שמהותו היא פיסית נמצא במקום פיסי שבו הציבו אותו. על כן, חפץ פיסי מצוי תמיד במקום שבו הונח. אבל, לאדם יש מהות רוחנית, וזו אינה תלויה במקום מסוים. את גופו אפשר לכלוא ולקבוע היכן יהא מונח. אבל, את רוחו אי אפשר לכלוא. מהותו של האדם אינה מוגבלת לגופו אלא האדם נמצא במקום שבו נמצאת מחשבתו. ממילא, אם מחשבתו של אדם

מצויה במקום אחר, הרי שאי אפשר לקחת אותו, שהרי הוא יישאר במקום שבו מצויה מחשבתו. על כן, הדרך היחידה לקחת אדם היא "בדברים" המשכנעים את רוחו להימצא במקום ובסביבה מסוימת, שבה הוא מתבקש להיות.

יציאת צדיק עושה רושם על הנפש

הדבר העושה רושם על נפש האדם הוא הממד השביעי והרוחני של המציאות. "שפת אמת" מבאר את דברי רש"י כי הצדיק מוציא לאור עולם את זיווה, אורה והדרה של הרוחניות והקדושה במקום שבו הוא נמצא. אלו "עושים רושם", כלומר חורטים את רישומם העמוק בנפש האדם ומכינים אותו למציאות, שבה המקום והסביבה משתנים. המקום צחיח כ"חרן" – אך הקדושה במקומה עומדת. "מה שכתב רש"י כי יציאת צדיק מן המקום עושה רושם הפירוש להיפוך ג"כ, שקודם שיצא ידבק עצמו ביתר עוז, באופן שיהיה נדבק בו ונחקק ונתרשם שלא ישכח הנקודה הנ"ל גם בחרן".

על כן, אם אדם רוצה להתעלות ולהתחסן מפני שינויים של מקום וסביבה אנושית, הוא צריך להלהיט את נפשו בקדושה הנובעת מדבקות במקור הנביעה ובמהות הרוחנית של כל מציאות פיסית, הלוא היא "הבאר שבע" שלו. לשם כך עליו לעשות "ויצא", כלומר לצאת מן ההגבלה של ההוויה הפיסית, כך שנפשו תקבל הארה מלאה וכובשת מן המהות הרוחנית שבתוכה.

הנה כי כן, הכתוב מלמדנו כי אדם יכול להכין את רוחו לגלות, כך שבכל זמן ומקום תשרה קדושה בקרבו אם אך ישכיל לאמן את רוחו להתמקד בממד השביעי של המציאות ולא בששת ממדיה הפיסיים.

כמו כן נמצאנו למדים כי גוף ניתן לכלוא ואת המציאות הפיסית אפשר לדכא ע"י שינויי מקום וסביבה אנושית. זוהי גלות. אבל, הרוח לעולם חופשית והאדם מצוי במקום שבו מצויה רוחו. שורשיו הרוחניים של האדם נטועים במקום נשגב. מקור הנביעה שלו אינו תלוי במקום ובסביבה אנושית ופיסית. על כן, האדם יכול להיגאל גם בתוככי גלותו הפיסית, כאשר הוא מתמקד בנקודת המוצא הרוחנית שלו, ו"יוצא מבאר שבע" כלומר מוצא את באר הנביעה שלו בממד השביעי של כל מציאות, שהוא מרכז הכובד הרוחני שלה. הכתוב מלמד אפוא את האדם: צא מבאר שבע שלך – והיגאל.

פרשת וישלח

נקודת המכלול רוחנית והפרטים גשמיים

מי האיש שיש לו הכול?

יעקב ביקש לרצות את עשיו בטרם שפגש אותו ולשם כך שלח לו מתנות רבות. לאחר מכן, כאשר נפגשו יעקב ועשיו התקיים ביניהם דו שיח ביחס למתנות אלו, וכך נאמר (בראשית ל"ג, ח'–י"א): "ויאמר מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי? ויאמר למצוא חן בעיני אדני. ויאמר עשו **יש לי רב**, אחי יהי לך אשר לך. ויאמר יעקב אל נא, אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מידי, כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים ותרצני. קח נא את ברכתי אשר הבאת לך כי חנני אלהים וכי **יש לי כל**, ויפצר בו ויקח".

עשיו אמר שיש לו הרבה ("יש לי רב"). יעקב אמר שיש לו כל מה שהוא צריך.

כך מבאר רש"י את המילים "יש לי כל" – "כל סיפוקי. ועשיו דבר בלשון גאווה 'יש לי רב' יותר ויותר מכדי צרכי".

ברם, "שפת אמת" מקשה, כי לכאורה דברי יעקב אינם אמת "שהרי כמה דברים היה, שלא היו לו"?

ככלל, אדם בריא ניחן בשאיפות ובתקוות (גשמיות או רוחניות) שטרם התגשמו. אם כן, כיצד זה אמר יעקב "יש לי כל"? וכי יש אדם שיש לו את כל מה שהוא צריך?

המילה "כל" מבטאת קדושה המשלימה כל חסרון גשמי

"שפת אמת" מביא בהקשר זה את דברי "אור החיים" בביאור דברי יעקב לעשיו, שכתב כי כוונת יעקב בדבריו הייתה לומר שעל ידי המתנה והמנחה שנתן לעשיו לא חסר ממנו מאומה. זאת מכיוון ש"הקדושה נקראת 'כל', ובחינה זו כשתהיה מושגת באדם אין החיסרון עושה רושם והחסר נשלם מעצמו, וכברכת ישראל כחול שהחסר נשלם מעצמו והיא ברכת כל... ומעתה נותן טוב טעם באומרו 'קח נא את ברכתי כי חנני אלהים וכי יש לי כל' – והנחסר נשלם מעצמו".

כלומר, המונח "כל" מבטא קדושה, כי מי שמשיג קדושה יושב על מבועי הברכה. יעקב אומר (בראשית ל"ב, י"ג): "ואתה אמרת היטב איטיב עמך, ושמתי את זרעך **כחול**

הים אשר לא יספר מרוב". אי אפשר לעשות "חור" בשכבת חול, שכן חור זה מתמלא מיד וכמו כן מי שיושב "על פלגי מים" אין החיסרון שולט בו. אם תיטול כוס של מים ממעיין לא תגרע ממנו, שכן מי המעיין ינבעו עוד ועוד. "החסר נשלם מעצמו". "אור החיים" מבאר כי "זוהי ברכת כל והיא סוד 'כד הקמח לא כלתה' (מלכים א', י"ז, ט"ז)". כלומר, יסוד הברכה שמחמתה "החסר נשלם מעצמו" טמון בקדושה רוחנית שנקראת "כל".

תכונה זו שלטה בכל אחד מן האבות, כפי שמצינו בגמרא (מסכת בבא בתרא, דף י"ז, עמ' א'): "שלשה לא שלט בהן יצר הרע, אלו הן, אברהם, יצחק ויעקב שנאמר בהם **'בכל' 'מכל' 'כל'**". ומבאר רש"י: "באברהם נאמר (בראשית כ"ד, א'): 'וה' ברך את אברהם **בכל**'; ביצחק נאמר (שם כ"ז, ל"ג): 'ואוכל **מכל**', ביעקב נאמר (שם ל"ג, י"א): 'כי יש לי **כל**', כלומר לא חסרו שום טובה".

בהתאם לכך מובן, כי יעקב אמר לעשיו, שהוא מוזמן לקחת את המתנות הרבות שהוא שלח אליו. עשיו סירב ויעקב הפציר בו באמרו, כי הוא ניחן ב"כל" שזהו שפע רוחני שמחמתו "החסר נשלם מעצמו". אם כן, יואיל נא עשיו לקחת מלוא הכף, שהרי יעקב לא נחסר מכך מאומה.

פרט וכלל ואין בפרט מה שיש בכלל

מה פשר דברי "אור החיים" כי פועל יוצא מן הקדושה הרוחנית "החסר הגשמי נשלם מעצמו"?

איך קורה הנס הזה? וכי לאדם רוחני וקדוש יש ממילא גם שפע גשמי?

"שפת אמת" מבאר בהקשר זה רעיון עמוק ומרהיב לפיו "מי שהוא דבוק בשורש העליון – מה שיש לו הוא בבחינת 'כל', כי כל דבר יש בו נקודת חיות מה' ובנקודה זו כלול הכל".

נבאר להלן את פשר הדברים.

יש בכלל מה שבפרט

הבה נבחין בין כלל לפרט.

בכלל – נמצאים כל הפרטים. אבל, ההיגד ההפוך לא נכון, שכן בפרטים לא מצוי הכלל, כי כדי להגיע להבנת ולהגדרת כלל, נחוצה לעיתים הבנה הנובעת מעיון בפרטים רבים נוספים.

לכן, מי שמחזיק בכלל – אוחז בכל. מי שאוחז בפרטים רבים – אינו מחזיק בכל.

אלומת אור בבסיסה היא מצומצמת וכאשר היא מתרחקת מן המוקד היא מתרחבת והולכת והאור מתעמעם. מי שמחזיק בנקודת הליבה של האור אוחז בנקודה אחת ולא במשטח גדול. אבל, הוא מחזיק בכול. מי שמחזיק בפרטים רבים, יש לו רב. אבל, את הכול – אין לו.

על כן, המילה "כל" משקפת נקודת ליבה ממוקדת ומצומצמת, ועם זאת הכול כלול בה.

נקודת המכלול היא רוחנית והפרטים גשמיים

נקודת הליבה של הפרטים השונים, נעוצה בשורש החיים שלהם. שורש הקיום של כל דבר בעולמנו הוא אלוקי, שהרי הקב"ה ברא, מחייה ומקיים בכל רגע מחדש, כל דבר גשמי הנמצא בעולם. נמצא כי נקודת הליבה של כל דבר גשמי – היא רוחנית. יסוד הקיום של כל דבר חולין נעוץ בקודש. דוגמא לכך היא השבת.

שבת קודש מקור הברכה הגשמית בימי החול

על השבת נאמר (בראשית ב', ג'): "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו". מהי ברכת השבת?

רש"י מבאר: "ברכו במָן, שכל ימות השבוע היה יורד להם עומר לגולגולת ובששי (ירד) לחם משנה. וקידשו במן שלא ירד בו מן כלל, והמקרא כתוב על שם העתיד". כלומר, ברכת השבת מתבטאת בכך, שביום שישי ירד כפל של מָן משמיים גם עבור השבת.

ברם, הסבר זה טעון ביאור, מכיוון שבשבת עצמה לא ירד המן כלל, ואם כן **מהי ברכת השבת?**

אכן, בזוהר (חלק ב', דף פ"ח, עמ' א') מובאת השאלה כיצד ניתן לומר כי השבת התברכה, שעה שנאמר במפורש (שמות ט"ז, כ"ו): "ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת – לא יהיה בו"?

תשובת חז"ל בזוהר היא: "כך שנינו, כל הברכות שלמעלה ושלמטה תלויות ביום השביעי ("כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין").

הווי אומר כי הברכה והשפע היורדים לעולם בכל יום מימות השבוע, נצברים בשבת שקדמה להם, ולאחר מכן אנו שואבים ממצבור זה במשך כל ימי השבוע.

ובכן, איך יכול דבר ריק לשמש כמצבור שממנו נובע שפע?

אין זאת אלא כי שורש כל השפע בעולמנו הוא רוחני. את השפע הרוחני אנו מקבלים בשבת קודש. אבל, דבר רוחני אי אפשר לפרוט לפרטים. הוא מופשט.

זו נקודת המכלול. לאחר מכן, עם צאת השבת כאשר מבדילים בין קודש לחול, הרוחניות מתעבה והופכת לגשם (ממש כמו שענן מתעבה ומוריד ממטרים), ובגשמיות יש טיפות שונות ופרטים שונים.

שבת הוא יום קדוש ומי שחי חיים של "שבת", שיש בהם קדושה, זוכה למנוחה ואינו צריך לרדוף אחר הגשמת מאוויים פיסיים, שהרי ממילא השיג את נקודת המכלול, שיש בה הכול. משום כך אמרו חז"ל (מכילתא יתרו, מסכתא "דבחדש", פרשה ז') שמוטל על כל אדם לראות בשבת שכל חפציו עשויים דהיינו שנשלמה כל מלאכתו "ואין לו חסר כלל כי הוא שלמות הכל".

נמצא כי נקודת המקור של כל השפע היא רוחנית וקדושה, וממנה שואב האדם את כל השפע הגשמי שאותו הוא פורט לפרטים גשמיים בימי החול.

"שהכול ברא לכבודו"

חז"ל (בתיקוני זוהר, דף י"ז, עמ' א') מבארים את הטעם להתעבות עולמות הרוח למונחים גשמיים:

"ובראת שמים וארץ והוצאת מהם שמים וירח וכוכבים ומזלות. ובארץ, אילנות ודשאים וגן עדן ועשבים וחיות ועופות ודגים ובהמות ובני אדם, כדי שיכירו באמצעותם את העולמות ואיך יתנהגו בהם עליונים ותחתונים, ואיך מכירים את העליונים מתחתונים".

כלומר, האדם גשמי ומגושם הוא, ואינו מסוגל להבין את השורש הרוחני של הדברים. לכן, מציגים לו פרטי פרטים של גשמיות המשתלשלת ממציאות רוחנית מורכבת, וכך הוא עשוי להבין בדרך של צעידה מן הפרט אל הכלל. האדם רואה בפניו מציאות פיסית אך אמור להתבונן בה ולהגיע למסקנה בדבר קיומה של נקודת המקור הרוחנית של המציאות הפיסית, כשם שאדם רואה גוף ואינו רואה נשמה, אך אמור להבין כי מהות האדם היא נשמת החיים שה' נפח באפיו.

נמצא כי פרטי הפרטים של הבריאה הגשמית הם "התעבות" של מציאות רוחנית המהווה את כל הפרטים הללו, ותכלית בריאתם נועדה לכך שבאמצעותם נכיר את נקודת המקור.

הצדיק מחזיק בכול בלא שיצטרך לדבר

ככל שאדם רוחני יותר, אין הוא זקוק לעיבוי גשמי של פרטים כדי להבין את תוכן הדברים.

על כן, נראה כי מי שחי חיים רוחניים ניחן במקור השפע, ויש לו את נקודת המכלול, אף אם את הפרטים הגשמיים אין לו. לא נתנו לו אותם כי הוא לא זקוק להם כדי להבין מאין באו.

כך מצינו במסכת ברכות (דף י"ז, עמ' ב'): "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא (בן דוסא) בני, וחנינא בני די לו בקב של חרובים מערב שבת לערב שבת". מסוגיה זו עולים שני דברים:

א. "העולם כולו ניזון בשביל חנינא" – אדם רוחני הוא ליבה נובעת ומקור של שפע גשמי.

רבי יעקב יוסף מפולנא בספרו "תולדות יעקב יוסף" (פרשת צו) כותב: "שמעתי ממורי (הבעש"ט), כי כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, שהוא פתח הצינור ושביל השפע לעולם". כלומר המילה "בשביל" מתארת "שביל" ודרך גישה לירידת השפע הגשמי לעולם.

יסוד הדברים בזוהר (חלק א', דף קצ"ה, עמ' א') "בשעה שהצדיקים נמצאים בעולם, הקב"ה יורד בדרגותיו כנגד התחתונים להשגיח על העולם להטיב להם, שהרי כשהצדיקים לא נמצאים בעולם הוא מסתלק ומסתיר פניו מהם ולא משגיח עליהם, מפני שהצדיקים הם יסוד וקיום העולם, שנאמר (משלי י', כ"ה): 'וצדיק יסוד עולם'".

ב. "חנינא בני די לו בקב של חרובים" – הצדיק הוא איש רוחני מאוד. בשביל העולם הוא מקור של שפע גשמי, שכן אלו זקוקים לאמצעים גשמיים כדי להבין מתוכם שמקור השפע אלוקי.

חנינא עצמו – לא צריך את הגשמיות. הוא אוחז ברוחניות בטהרתה, כנקודת מוצא שהכול נובע ממנה, ושאינה זקוקה לפרטים כדי לאחוז במכלול כולו וכדי שנוכל להכיר באמצעותה את נקודת המקור האלוקית.

תפתחו את העיניים, תסתכלו סביב

לעיתים רואים עצים ולא רואים יער. אדם גשמי שאין לו יכולת הפשטה עוסק בפרטים ולא רואה את שורשם הרוחני. הוא עלול להתבונן בשפע הגשמי ולא להבין כי תכליתו להביא להכרה במקור העליון של שפע זה, הלא הוא הקב"ה המרעיף עליו מכל טוב. במקרה זה זקוק האדם לא רק לשפע אלא גם "למשקפיים". הוא צריך שה' יפתח את עיניו ויתן לו דעת להבין ולהשכיל את נקודת המכלול הרוחנית, בבחינת "בעל הארמון" שמציץ על האדם ואומר לו: אני שוכן בבית הזה, וכל מה שאתה מקבל בו – בא לך מידו הפתוחה והרחבה של המארח – בעל הבית.

"שפת אמת" מבאר בדרך זו את דברי חז"ל במדרש בראשית רבה (נ"ג, י"ד) על הפסוק (בראשית כ"א, י"ט): "ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים" – "אמר רבי בנימין, הכול בחזקת סומים (עיוורים) עד שהקב"ה מאיר את עיניהם".

"שפת אמת" מפרש ואומר: "שבכל מקום יש את הכול ממש, על ידי זה שיש בו חיות מה', וזה שנקרא שלום, שכל נקודה מכוח ה' נמצא שם הכול".

ללמדך, שבכל דבר יש נקודת חיות רוחנית, שהיא נקודת המכלול שממנה נובעים הפרטים השונים.

נקודת המוצא הרוחנית היא אפוא מקור כל פרטי הפרטים הגשמיים והיא המכנה המשותף שלהם, לכן נקודה זו מכונה שלום, שלדברי חז"ל (במסכת שבת, דף י', עמ' ב') מבטא "חיבור".

האדם רק צריך ללמוד לראות את נקודת המוצא הזו.

מה רואים כשמסתכלים נכוחה

מי שפוקח את עיניו להביט נכוחה רואה אפוא את הדברים מנקודת ההשקפה הבאה:

א. נקודת מוצאו של השפע הגשמי היא רוחנית וקדושה, שהרי מקור חיותו של כל דבר גשמי הוא – דבר ה' המחייה ומקיים אותו. זו נקודת המכלול. השפע הגשמי שואב אפוא מנקודת המוצא הרוחנית, ומבטא פרטים גשמיים של כלל רוחני מופשט.

ב. תכליתם של הפרטים הוא, שיכירו באמצעותם את הכלל, כלומר את מקור חיותם האלוקי.

ג. אדם רוחני מחזיק בנקודת המכלול הרוחנית – אינו זקוק עוד לפרטים הגשמיים כדי להבין את מוצא הדברים. השפע הרוחני שבידו כולל הכול ואין לו צורך ברדיפה אחרי הפרטים הגשמיים, שהם פועל יוצא ממנו.

הנה כי כן, בפרשה דנא היה מפגש של איש הגשם עם איש הרוח. עשיו חי חיים גשמיים. על כן, הוא אמר "יש לי רב". הגשמיות מורכבת מפרטים ותכליתו של אדם גשמי לאסוף ולאגור הישגים גשמיים – הרבה ככל שניתן. הוא "מיליונר" אם יש לו מיליוני פריטים.

יעקב לעומת זאת הוא איש רוחני. הוא מחזיק בנקודה אחת. רוחנית. זו הנקודה שהכול נובע ממנה והכול כלול בה. על כן אמר יעקב "יש לי כל". לא מכיוון שיש לו את כל הפרטים האפשריים – אלא דווקא מכיוון שהוא לא זקוק להם. במישור הרוחני התכלית אינה ריבוי אלא אחדות. השגת נקודת ליבה אחת, רוחנית, מופשטת, שממנה נובע הכול.

ובלשון "שפת אמת" שכלל אף הוא את הכול בנקודה אחת: "לכך אמר יעקב 'יש לי כל' – והבן".

פרשת וישב

אש להבה ושני סוגים של שלווה

מה רע בשלווה

בטרם שהכתוב מפרט את מעשי יוסף ואחיו, נאמר (בראשית ל"ז, א'): "וישב יעקב בארץ מגורי אביו, בארץ כנען". מה בא הכתוב לומר בספרו לנו כי יעקב ישב בארץ ישראל, ומדוע מהווה פרט זה מבוא נחוץ למה שהתחולל בין בניו של יעקב?

חז"ל משיבים על כך באומרם כי יעקב ביקש לשבת – **בשלווה**.

מכיוון שיעקב ייחל לשלווה – נחתה עליו צרתו של יוסף. בלשון חז"ל (במדרש בראשית רבה ד', ג'):

"בשעה שהצדיקים יושבים בשלוה ומבקשים לשבת בשלוה בעולם הזה, השטן מקטרג ואומר: לא די לצדיקים במה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שהם מבקשים לשבת בשלוה גם בעולם הזה?!"

חז"ל מציינים כי כל הצרות שבאו על יעקב נועדו למנוע ממנו לשבת בשלווה. כך מבארים חז"ל את הכתוב (איוב ג', כ"ו): "לא שלוותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רוגז": 'לא שלוותי' – מעשיו; 'ולא שקטתי' – מלבן; 'ולא נחתי' – מִדינה; 'ויבא רוגז' – בא עלי רגזו של יוסף".

ובכן, יש להבין: מה רע בכך שאדם מחפש שלווה בחייו? הן יעקב לא ביקש שלווה כדי להיות חלילה ממבלי עולם, אלא כדי ללמוד תורה בנחת. שלווה זו היא האידאל לשם לימוד תורה, שהרי מצינו (מכילתא בשלח – מסכתא דויהי פתיחתא): "היה ר' שמעון בן יוחאי אומר לא ניתנה התורה לדרוש אלא לאוכלי המן ושווים להם אוכלי תרומה". כלומר, התורה ניתנה למי שהיה מוקף בעמוד ענן, שתה מי באר וקיבל מן ושליו למזונו, נעלו לא בלתה וכל מחסורו ניתן לו, ובשלוותו זו למד תורה ממשה רבינו. מה רע אם כן לשאוף לשלווה זו?

כי שקט הוא רפש

"שפת אמת" מבאר כי האדם נתון במאבק מתמיד בין רוחניות וקדושה לבין גשמיות ותאווה. מאבק זה מחייב ערנות מרבית ודריכות, ומסיר כל אפשרות

לשלוות הנפש של האדם. אין שלווה בעת קרב. בוודאי לא כשהיריב ערמומי ומתעתע. יעקב היה מודע לכך היטב. יעקב התמודד עם סביבה מאתגרת של עשיו ולבן. יעקב לא שקט על שמריו והיה עסוק "בעבודות קשות שנועדו לדחות אותו מן הקדושה".

ברם, שלפי הסבר זה קשה כעת לאידך גיסא, מה פשר הרצון של יעקב לשבת בשלווה? האם רצון זה לא אמור להיות זר לכל מי שמבקש קדושה ונאבק בסביבה חומרית?

שלווה כחלק מן המאבק

"שפת אמת" מבאר כי יעקב "ביקש לשבת בשלווה", מכיוון ש**השלווה היא חלק מן המאבק**.

כלומר, שלווה זו אינה הרפיה מן המאבק, אלא להפך, זו שיטה של דבקות ב"יש" האלוקי הקדוש וביטול ההתייחסות אל היריב הגשמי, בהיותו "ישות", שאינה בת ממש. מי שרואה בחומר – ערך, צריך להיאבק בו כדי להעדיף על פניו קדושה ורוחניות, ובמאבק זה הוא מאבד את שלוותו. אבל, יעקב ביטל לחלוטין כל ערך עצמי של גשמיות ובכך יכול היה להגיע לרוחניות בלי מאבק בישות כלשהי, וזוהי השלווה שאליה חתר.

המונח "וישב" בא מן המונח "שב". יעקב שב למקור הנביעה הטבעי והרוחני של העולם.

גם המונח "שבת" נובע מן השורש "שב", שכן בשבת העולם שב ומתכנס אל נקודת השורש הבראשיתית והרוחנית שלו.

יעקב גבר בהתמודדות זו והצליח במשימה של החדרת הקדושה לממדי החיים הגשמיים, ע"י כך שהתעלה "עד שנתיישב בשורשו" וביטל את מציאות הטומאה, כדבר ריק שאין לו קיום עצמי.

נמצא כי בקשת השלווה של יעקב הייתה מוצדקת וראויה. אם כן, שבה קושיה למקומה ויש להבין, מה פשר דברי חז"ל כי "קפץ עליו שטנו של יוסף"?

שלווה של יעקב ושלווה של יוסף

"שפת אמת" מלמדנו כי יש שני סוגים של שלווה המבטאת דבקות ב"יש" האלוקי וביטול האידך גיסא הגשמי כדבר חסר ממש. שני סוגי השלווה – מותאמים לשני סוגים של מציאות ויעקב נאלץ לנקוט בשניהם ולא להסתפק באחד מהם.

יש שלווה של מי שהוא "איש תם יושב אהלים" וספון תמיד באוהלה של תורה, מוקף במחיצה של אנשים קדושים. אך יש שלווה של מי שבילה ימים רבים במצרים, בסביבה אפופת יצרים וחטא, ועל אף זאת שמר על תומתו ועל צדקותו. "שפת אמת" נותן למונח "שטנו של יוסף" פירוש מפתיע, המתייחס לשלווה הנוצרת כתוצאה מתכונה זו, שבה ניחן יוסף. יעקב הוא אש ויוסף הוא להבה. שלוותו של יוסף מצליחה להדוף את הטומאה במעגלים רחבים יותר של המציאות. לשם הבנת הדבר "שפת אמת" פורש מהלך סדור בניתוח משנתו האמונית של יעקב, שבמסגרתו באים לידי ביטוי שני סוגי השלווה. נבאר מהלך מרהיב זה.

האחדות הרוחנית משרה קדושה

יעקב נלחם בעולם הגשמי והתאוותני שסביבו, ע"י כך שהקיף את עצמו בסביבה קדושה אשר שימשה כחומה וחיץ בינו לבין מי שנמצא מחוץ לגדרי אוהלו. סוד קיומו הרוחני של יעקב היה נעוץ באחדות של בניו סביבו. כך דרשו חז"ל במדרש (בראשית רבה פ"ד, א') את הכתוב (ישעיהו נ"ז, י"ג): "בזעקך יצילוך קבוציך" על יעקב אבינו, ש"כינוסו וכינוס בניו הצילו מיד עשיו". ההצלה מיד עשיו הייתה על ידי ה'כינוס' והאחדות של הסביבה הקרובה לו.

אחדות זו משרה קדושה. הכלל הוא כי (משלי י"ח, א') "לתאווה יבקש נפרד". כלומר כאשר אדם עוסק בתאוותיו הגשמיות הוא אנוכי. לעומת זאת, האחדות נובעת מהתכנסות סביב נקודת המוצא הרוחנית, מהתבטלות של כל יחיד אל שורשו העליון והרוחני, ומהבנה כי "אין עוד מלבדו". האחדות מסלקת על כן את רוח הטומאה והגשמיות. יעקב חי אפוא בסביבה מאוחדת וקדושה והמלחמה שלו בטומאה ובגשמיות נבעה מכך שעם האור הגדול נמוגו החושך והטומאה. לאלו אין קיום בסביבה שיש בה אחדות וקדושה.

העולם כולו מתקדש

על ידי ה'אחד' שהוא קישור הכול אל השורש, מתבטל כוח הטומאה ונמוג. אין לו קיום בעולם שבו אחדות הבורא ניכרת וגלויה. אין צד אחר (סטרא אחרא) כשהצד המואר ניכר וגלוי. האור מגרש את החושך והקדושה מסלקת כל רבב של טומאה. כך דרשו חז"ל את הכתוב (בראשית ל"ו, ו'): "ויקח עשיו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו... וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו" – שיעקב הכניע את כוחו של עשיו, עד שעשיו נאלץ לעזוב את מקומו.

יעקב צדק אפוא כאשר סבר כי הקדושה התפשטה בעולם כולו, שכן לא רק סביבתו הקרובה התקדשה בקדושתו, אלא העולם כולו התרומם והתקדש. אחדות זו של בני ישראל היא פסגה רוחנית, שהביאה לנסיגה של כוחות הטומאה **גם אצל עשיו**.

"רזא דשבת" – אחדות וקדושה מסלקים את רוח הטומאה

אחדות נובעת מהבנה כי "אין עוד מלבדו" ומהתבטלות של כל יחיד אל שורשו העליון והרוחני.

"שפת אמת" מציין כי בדומה לכך מצינו בזוהר (חלק ב', דף קל"ה, עמ' א) שסוד השבת ("רזא דשבת") נעוץ באחדות סביב ה' אחד ובכך מסתלקים כל הדינים.

האחדות מסלקת את רוח הטומאה ומשרה קדושה. בלשון חז"ל ב"זוהר" (בתרגום לעברית), הנאמרים בתפילת "קבלת שבת":

> "סוד השבת ("רזא דשבת") היא השבת הנאחזת בסוד של אחד...
> כשנכנסת השבת, היא מתייחדת ונפרדת מהסטרא אחרא (צד הטומאה), וכל הדינים מועברים ומסתלקים ממנה, והיא נשארת בייחוד של אור קדוש, ומתעטרת בכמה עטרות למלך הקדוש, וכל שליטי הרוגז ובעלי הדין כולם בורחים, ואין שלטון אחר בכל העולמות. ופניה מאירים באור עליון, ומתעטרת למטה בעם הקדוש, וכולם מתעטרים בנשמות חדשות. אז ראשית התפילה, לברך אותה בשמחה, בפנים מאירות, ולומר 'ברכו את ה' המבורך'".

מציאות של שבת והתמודדות בימים של חול

במציאות "של שבת" – אין חולין וגם הגשמיות קדושה. ממילא, שוררת בשבת שלווה ומנוחת הנפש, בהעדר צורך להיאבק ולבחור בין קודש לחול. זו השלווה מהסוג הראשון – ה"שבָּתִי".

אבל, בסוף כל שבת יש מוצאי שבת. האדם לא יכול לשבת על זרי דפנה רוחניים, כי יש בו גם חלק גשמי, מגושם, תאב הנאה, ותאב מנוחה ועצלות. מעבר לכל פסגה יש מדרון חלקלק.

לאדם נכונו על כן שתי התמודדויות שונות: האחת "מי יעלה בהר ה'", והשנייה היא "מי יקום במקום קודשו". לא תמיד נותרת המציאות כשהיא רוחנית ומרוממת. הצדיק מושך את המציאות לשמי שמיים, אך זו לא ממשיכה להתייצב שם ומתדרדרת במורד.

יש מציאות רוחנית, מופשטת, נשגבה וקדושה, שהיא בבחינת שבת. אבל, יש גם ימים של חולין, שהם ימי מעשה שבהם אדם רודף ורדוף בעמלו לפרנס את בני ביתו. אלו ימים שבהם האדם שוחה בים של גשמיות כשגלים גבוהים ושוצפים של רצונות ומאוויים מאיימים להטביע כל ניצוץ קדוש שבקרבו. בימים כאלה, קשה עד מאוד להרים את הראש "מעל למים" ולזכור ש"אין עוד מלבדו". במציאות זו, השלווה מהסוג הראשון, ה"שבָּתִי", לא תצלח והצדיק לא יכול להשליך על הכלל ממצבו הנשגב, שכן בני הציבור הרחב אינם ממשיכים להתייצב עמו בפסגת ההר הרוחני ונסחפים אל תוככי ההתמודדות עם מאוויים גשמיים. מה עשה יעקב כשהוא נתקל בימים מסוג זה?

מן ההכרח היה להיאבק ולהמשיך לחתור לקדושה, כשהוא מנסה להשרות קדושה גם במציאות גשמית. זהו ניסיון להחדיר שבת גם בימים של חול. על כך אומר "שפת אמת" כי רצון הצדיק בכל מעשיו הוא להוסיף ולהרבות בכבוד ה' ולגלות את כבוד ה' גם בעולם הזה, שבו כבודו של הקב"ה נסתר ונעלם. "זוהי בחינת יוסף, שמשמעה תוספת וריבוי, ומרמז על תוספות שבת". כלומר, "יוסף" מרמז על הוספה מן החול על הקודש, שעניינו הוא צירוף וחיבור של החולין אל הקדושה. עניינה של תוספת שבת הוא בכך, שיש לישראל כוח ל"עשות את השבת" ולהחיל קדושה לא רק בשבת עצמה, אלא לקבל את הארת השבת גם בשעה מוקדמת יותר, בזמן שהוא חולין.

תוספת שבת מביאה לכך שקדושת השבת תתפשט גם לימות החול. הכיצד? פעולה זו של המשכת הקדושה אל החולין מצליחה מכיוון שהיא משקפת רצון מתמשך. בעבודת ששת ימי השבוע עשויה להיות קדושה כאשר האדם מתגעגע ומשתוקק מאוד לקבל את יום השבת ברצון ואהבה. דבר זה הוא עבודה גדולה, קשה וחשובה מאוד, שיש בה כדי להביא ולמשוך את קדושת השבת אל תוך ששת ימי המעשה ממש.

וישב יעקב – בין הכלבים

נמצא כי יש שני מצבים בחיי האדם:

- יש מצבים שהסביבה כולה קדושה והאמונה יוקדת. זו השבת. בשבת יכול האדם לשבת במנוחה בלי צורך להתמודד מול הגשמיות השוצפת. אדרבה, גם הגשמיות היא "עונג שבת" ודרך עבודת ה' היא – שלווה, כשאדם נהנה מרוחניותו, בבחינת "מעין עולם הבא", כפי שלעתיד לבוא ישבו הצדיקים ועטרותיהם בראשיהם וייהנו מזיו השכינה.

– יש מצבים של חולין. של גשמיות. שם צריך להתמודד ויש מתח מתמיד בין הנפש העורגת לקדושה לבין הגוף התאב עונג פיסי. במצב זה השלווה אינה אפשרית.

יעקב ביקש "לשבת בשלווה" גם במציאות גשמית המרוחקת מכל הווייתו, במובן זה שהוא יעסוק ברוחניות שלו, ויבטל את ההתייחסות לכל מה שחורג ממנה, וזאת גם בסביבה של מרוץ אחר הגשמיות. יעקב ביקש לשמור על יישוב הדעת ועל מנוחת הנפש, ולהשפיע גם על סביבה רחוקה ממנו, שבה יהום הסער של אלו הצועקים "הב הב". יעקב היה "איש תם" – שלם, בלי סתירות בין גוף לנפש, כי הוא היה יושב אוהלים במהותו. אבל, בצאתו מן האוהל, ובהגיע ימים של חולין שבהם סביבתו רצופה גשמיות, ונופלת מנקודת השיא שהוא העפיל אליה – השראת הקדושה קשה הרבה יותר.

בשעה שכזאת נחוצה שלווה מסוג נשגב יותר.

שלווה גבוהה יותר

השלווה הגבוהה יותר מגיעה כאשר האדם נמצא בתוך המציאות הגשמית ומבטל אותה בליבו כאין וכאפס. אם מסתכלים בדבר גשמי ורואים את הנקודה הפנימית, האלוקית, המהווה ומקיימת אותו, הרי שהוא חדל להיות גשמי ונוצר מכנה משותף בינו לעולם הרוח הפנימי של האדם. במקרה זה אין מאבק אלא השלמה ושלום שעימם באה שלווה. "זהו ביאור מה שאמרו חז"ל במדרש בראשית רבה (פ"ד, ה') על מה שנאמר 'וישב יעקב', משל למלך שראה כת של כלבים ונתיירא מהם. הלך וישב ביניהם! כך יעקב, נתיירא מכל אלופי עשיו – **והלך וישב ביניהם**".

"שפת אמת" מבאר כי פשר הישיבה "בין הכלבים" הוא "שיעקב רצה לברר ולגלות שגם הכוח שלהם, של אלופי עשיו והסטרא אחרא, נובע אף הוא מכוח אלוקי שמחייה אותם וממילא 'יש בהם חיות הקדושה כנודע, ואין להם כל חיות מצד עצמם'".

כלומר, כאשר מבינים ש"אין עוד מלבדו" ושורשה של כל המציאות היא ברצון ה', הרי שהדבר מתייחס גם לעשיו ובניו, שהרי גם להם אין קיום עצמאי, ואין הם אלא קליפה שתוכה קדוש.

הבנה זו משרה קדושה גם במציאות הגשמית והמגושמת ביותר, ומששורה רוח קדושה – הטומאה מסתלקת!

להט גדול משרה קדושה גם במציאות רחוקה

השלווה מהסוג השני היא משימה קשה. כל עוד שיעקב יושב קרוב "בין הכלבים" מוקף בבני משפחתו היוצרים גרעין קשה של אחדות וקדושה, הרי שהוא מושך את הסביבה אליו, ואף עשיו הושפע לטובה. אבל, הסביבה מתקשה לקבל את ההארה הגדולה של יעקב, בימים שבהם היא מתדרדרת ונופלת מהשפעתו. כדי להשפיע על מעגל רחב יותר, רחוק יותר ולאורך זמן – נוצר קושי, שכן במציאות גשמית סוחפת קשה מאוד להגיע להכרה שהכול בטל ומבוטל ושורשו אלוקי וקדוש.

"על דבר זה יש הסתר יותר והוא דבר שקשה מאוד לפעול אותו".

יש הבדל בין מי שמסוגל לשבת בשלוות הנפש ושלמות האמונה בבית המדרש, לבין מי שנדרש לעשות כן בצאתו מן הקודש אל עולם של חולין, שבו יש להתמודד עם גלים סוערים של כפירה ורוע.

אלו שני סוגים של שלווה והתמקדות בקדושה. כדי להשרות קדושה בסביבה מסואבת חייבת הקדושה להיות מושרשת יותר **ולוהטת** יותר.

שטנו של יוסף

"שפת אמת" מביא את דברי רש"י על הפסוק (בראשית ל', כ"ה): "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף, ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי".

מדוע דווקא עם הולדת יוסף מצא יעקב עוז לחזור אל ארצו, ששם אורב לו עשיו? רש"י משיב כי יעקב לא חשש מפני עשיו לאחר שנולד יוסף, שהוא שטנו של עשיו, שנאמר (עובדיה א', י"ח): "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש". "אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בקב"ה ורצה לשוב".

"שפת אמת" מבאר כי יעקב עצמו נמשל ל'אש' החורכת רק את מה שקרוב אליה. אבל, יוסף נמשל ל'להבה' שעוצמת הבערה והחום שלה גורמים לכך שגם מה שעומד ממרחק יימס וייחרך. הכנעת עשיו נעשית ע"י יוסף שבעירת נפשו יוקדת הרבה יותר ומשום כך יש בו כדי להחדיר את הקדושה גם אל מציאות גשמית הרחוקה מאוד מליבתה של אש הקדושה היוקדת.

אכן, יוסף היה בצלמו ובדמותו של יעקב, אך בעוד שיעקב היה "איש תם יושב אהלים" יוסף היה רוב ימיו במצרים. יוסף שמר על צדיקותו גם שם. על כן,

שלוותו של יוסף מצליחה להדוף את הטומאה גם במעוזה שלה. זהו אם כן פשר דברי חז"ל, שקפץ על יעקב 'שטנו של יוסף', שכן ענייננו של 'יוסף' הוא המשכת הקדושה גם למקומות הרחוקים.

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי קדושה והתלכדות סביב אחדות הבורא והכרה ש"אין עוד מלבדו" מסלקים את רוח הטומאה. כשהאור גלוי אין צד אחר (סטרא אחרא) של טומאה וחושך. במציאות זו יכול אדם לשבת בשלוות הנפש הנובעת מהעדר צורך להתמודד עם סביבה גשמית עוינת. יעקב ביקש להשיג שלווה שכזו. זוהי שלווה של מי שיושב מאחורי חומה של אחדות ועם זאת קדושתו פורצת גבולות, שכן הוא מכיר בכך שגם בדברים גשמיים יש קדושה, ואין להם הוויה משל עצמם. יעקב נהנה משלווה זו, אף ביושבו "בין כלבים". אבל, השפעתו ביחס למי שהתרחק מדרך הילוכו נתקלה בקושי. לא כל הימים שבת קודש ולעיתים צריכים להחדיר קדושה גם בסביבה עוינת, מרוחקת ומנוכרת. גם שם נדרש האדם לשמור על שלוות הנפש שלו ולהיאחז באמונתו כי "אין עוד מלבדו". עליו להחזיק את הראש מעל למי הכפירה השוצפים מסביבו. לשם כך, "קפץ עליו שטנו של יוסף", כי כדי לעמוד במשימה זו חייב להט הקדושה להיות בעוצמות גבוהות יותר, בבחינת "יוסף" המוסיף קדושה אף לימי החול ולא רק לשבת עצמה. מקום שבו הגשמיות גואה לא די באש של יעקב ונדרשת להבה של יוסף החודרת גם למציאות רחוקה ומסואבת ומאירה אותה באור של קדושה עד שינוסו הצללים.

פרשת מקץ

גאות ושפל

חלום פרעה כמסר ליוסף לפני ימים של גלות

תהליך הגלות של עם ישראל במצרים החל בחלום.

כך נאמר (בראשית מ"א, א'–ד'): "ויהי מקץ שנתים ימים, ופרעה חולם והנה עומד על היאור. והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר, ותרעינה באחו. והנה שבע פרות אחרות עולות אחריהן מן היאור רעות מראה ודקות בשר, ותעמודנה אצל הפרות על שפת היאור. ותאכלנה הפרות רעות המראה ודקות הבשר את שבע הפרות יפות המראה והבריאות, וייקץ פרעה".

יושם אל לב:

א. פרעה לא ידע לפתור את החלום. יוסף הוא שפתר אותו. נמצא כי החלום של פרעה לא דיבר אל פרעה, אלא נועד לאוזניו של יוסף.

ב. החלום הוא ראשית התהליך של הגלות, שהרי בעקבותיו נגלתה לעין כול חכמתו של יוסף והוא זכה למעמד ולהנהגה. בעקבות כך ירדו יעקב ובניו למצרים, כדי לשהות במחיצתו של יוסף בימים של רעב. המסר שנאמר בחלום הוא אפוא דבר ה' שקדם לגלות.

ובכן, מה יש בו בחלום הזה, שיש בו כדי להכין אותנו לימים של גלות?

שני מסרים החבויים בחלום

"שפת אמת" מחדש כי בחלום פרעה חבויים שני מסרים:

המסר האחד הוא, שבימי שובע אין לחיות כאילו לעולם חוסן. יש להתכונן לימי רעב וזו הדרך להינצל מרעתם של ימי הרעב.

המסר השני הוא, שימי הרעב כוללים בתוכם ניצני חיים שמקורם בימי השובע. הנקודה הפנימית של הרע הוא הטוב. הפרות רעות הבשר בולעות אל קרבן את

הפרות הטובות. אחרי בליעה זו, אין המתבונן במבט שטחי רואה כי הפרות הרעות כוללות בקרבן את הטובות, שכן כדברי פרעה (שם, מ"א, כ"א): "ולא נודע כי באו אל קרבנה". אבל, למעשה, הטוב בלוע ברע וניזון ממנו. כלומר, מרכז החיים הוא הטוב הפנימי ואילו הרע הוא קליפה חיצונית.

הכנת מצבור קדושה פנימי בימי הטובה

"שפת אמת" מלמדנו כי שני המסרים הללו, הם בבחינת "מעשי אבות סימן לבנים" ולמעשה חלום פרעה מדבר אל כל אדם, באשר הוא שם, בכל עת ובכל זמן, ומכין אותו לימים של גלות.

המסר הראשון בחלום פרעה היה, שבימי שובע יש להתכונן לימי רעב.

ובכן, לכל אדם יש ימי שובע וימי רעב. לא רק במובן הפיסי אלא גם במובן הרוחני. יש ימים של עלייה ויש ימים של ירידה. יש ימים טובים, שבתות ומועדים, שבהם "מתגלה לאדם הארת הקדושה", ויש ימים של חולין ושל "מוחין דקטנות".

הדרך להתמודד עם ימי הרעב הרוחני, היא ע"י הכנה מראש. האדם צריך לצבור בליבו "מאגר של קדושה" ע"י כך שבימים הטובים יחקוק בליבו את ההארות שזכה להן, כך שאלו יאירו את נתיבו גם בימים חשוכים.

ימים של גאות וימים של שפל

"שפת אמת" מחדד את הדברים במקום נוסף בספרו (בדבריו ליום ב' של פסח) ומבאר, כי "יש באדם מוחין דגדלות, ושעות שבהן הוא יכול לעבוד את בוראו **בבהירות ובהתלהבות**; ויש עתים וזמנים שמסתלקת מן האדם המוחין והוא נשאר בקטנות. והכלל הוא, שצריך האדם לזכור בשעת מוחין דגדלות, להכין עצמו ולעשות רושם בקרבו הגם שיסתלק ממנו ההתלהבות לא יפול לגמרי ח"ו ויהיה מהמנצחים בקרב ויתחזק וישען בה'".

כלומר, יש ימים של התלהבות ויש ימים של דכדוך, יש ימים של בהירות ויש ימים עכורים, יש ימים של קרבת ה' ויש ימים של הסתר פנים, ומוטל על האדם לשמר בליבו את צלילות הדעת ואת התלהבות הנפש של ימי הגאות גם בימים שבהם הגל הגואה חלף ועבר והאדם נמצא בשפל.

תכליתו של האור המבליח היא – להראות את הדרך

"שפת אמת" מוסיף ומחדש בנקודה זו, כי למעשה תכלית ההארה בימים שבהם הוא זוכה להתרוממות הנפש, היא להכין את האדם לימים של חשכה.

"שפת אמת" ממשיל את הדברים למי שמנווט את דרכו באפלה, ומפעם לפעם יש הבלחה של אור. באותם רגעים, הוא זוכה לראות את הדרך ומבין לאן עליו לנווט את דרכו. לאחר מכן, כשהאור כבה והוא שב להיות שרוי באפלה, הוא כבר יודע לאן ללכת וכיצד להמשיך.
תכליתו של האור המבליח היא – להראות את הדרך.

אמת ויציב – אמת ואמונה

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את הפסוק (קהלת ז', י"ד): "ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה". כלומר, בימי הטובה מוטל על האדם לחקוק בליבו את ההארה שזכה לה, וכך יוכל לראות בימי הרעה. הקב"ה מטעין אותנו באור ובקדושה מראש, בימי האורה, לפני שהוא מעמיד אותנו בניסיון.
"שפת אמת" מבאר בדרך זו (בפרשת ויצא, תרנ"ג) גם את המונח "אמת **ויציב**" שאותו אומרים אנו בתפילת שחרית, שכן האור שבו אדם מטעין בו את עצמו בימיו הטובים, מאפשר לו לנווט את דרכו נכוחה באופן יציב גם בימים האפלים. בעקבות כך, בלילות החשוכים אומרים אנו "אמת **ואמונה**", שכן בשעות אלו אדם דבק באמונתו, וממשיך לצעוד באותו נתיב אף בלא שיראה אור.

מעל השמש יש התחדשות תמידית

ההתלהבות וההארה תלויה בחידוש ובהתחדשות, ואלו מצויים רק בחלק הפנימי והרוחני של המציאות (בעניין זה ראו בהרחבה את דברי "שפת אמת" שהובאו להלן על פרשת כי תבא, תחת הכותרת "חידוש מהו").
"שפת אמת" מאיר בהקשר זה באור חדש את הסיבה שמחמתה צולל אדם לימים של חשכה, ומלבד ימים יוצאי דופן של אורה וקדושה, הוא צועד באפלה ובדכדוך. הכתוב אומר (קהלת א', ט'): "אין כל חדש תחת השמש". המונח 'תחת השמש' מבטא כל מה שנעשה בעולם הגשמי. אכן, כאשר אדם עוסק בצרכיו הגשמיים "אין חדש". הוא צריך כל הזמן להעלות את רף הריגושים שלו כדי שיוכל לשוב ולהתרגש מחוויותיו, ובשלב מסוים נמצא כי גם אם הגשים את כל מאווייו ובא לידי סיפוק ורוויה, הוא יחוש בשגרה ובחזרתיות וישוב להיות בלתי מסופק.
בעולם גשמי נראה לאדם שאין התחדשות, כי סדרי וחוקי הטבע הם קבועים כך שנוצרים חיי הרגל. חידוש והרגל הם תרתי דסתרי. יתירה מכך, כל חומר גשמי בלה, מתיישן, מזדקן וצועד אל כיליונו.

כדי שהאדם יחוש בהתחדשות עליו להתרומם מעל למעטה הגשמי של הדברים ולראות את מקורם הרוחני. ההתחדשות הנובעת מן הנקודה הרוחנית הפנימית שיש בכל נברא המחייה ומהווה אותו. כך יש להבין את דברי הזוהר (חלק ב', דף קט"ו, עמ' ב') כי "אין כל חדש תחת השמש", אבל למעלה מן השמש – יש חדש. בחיים הרוחניים יש התחדשות תמידית, שהרי הם מבטאים את דבר ה'. עם החידוש הרוחני בא סיפוק, והתלהבות הנפש.

"שפת אמת" (בפרשת חיי שרה, תרל"א) מבאר על כן כי "הכלל הוא כמו שכתוב 'אין כל חדש תחת השמש', כמו כן להפך, בכל מה שלמעלה מהשמש, חוץ לטבע, יש תמיד התחדשות כי חיות ה' שיש בכל דבר היא תמיד דבר חדש, כמו שאומרים: 'המחדש בטובו בכל יום **תמיד** מעשה בראשית', ופירוש 'תמיד' בכל רגע. ולפי מה שאדם דבק בכל דבר בכוח הפנימיות ואינו נדבק בטבע ובגשמיות, כן יש לו תמיד התחדשות".

המסר השני בחלום פרעה

בהתאם לכך נמצא, כי האור שבו האדם מטעין את עצמו לקראת ימים של חשכה, נובע מזווית הראייה שבה האדם מביט בפנימיות הדברים ומבין את ההיבט הרוחני הטמון בהם. אם האדם עוסק רק במעטה הגשמי של העולם, חייו נטולי להט והתלהבות והוא שרוי באפלה ומגשש.

זהו המסר השני שטמון בחלום, שבו רואים אנו כי מקור החיים של "הפרות הרעות", נעוץ בנקודה הפנימית שלהן, שהיא נסתרת מעינינו, הלא הן הפרות הבריאות הטמונות בהן. הפרות הטובות מבטאות את הנקודה הפנימית, שמעליה יש מעטה גשמי של המציאות המסומלת ע"י הפרות הרעות. הכתוב אומר על הפרות הטובות כי "לא נודע כי באו אל קרבנה", שכן האדם נוטה לשכוח את הכוח הפנימי שיש בכל דבר בבריאה, שהרי הוא סמוי מן העין.

"ענין הגלות הוא הסתר הפנימיות" וממילא זו הייתה ההכנה של יוסף לימים של גלות.

שמירת הברית

"שפת אמת" נותן לדברים גם היבט מעשי.

יוסף לימדנו להתמודד עם התאווה המגושמת והחריפה ביותר של האדם, והיה גדור מפני עריות. כך אמרו חז"ל (ויקרא רבה ל"ב, ה') כי "שרה אמנו ירדה למצרים

וגדרה עצמה מן הערוה (בכך שלא חטאה עם פרעה) ונגדרו כל הנשים בזכותה. יוסף ירד למצרים וגדר עצמו מן הערוה (בכך שלא חטא עם אשת פוטיפר) ונגדרו ישראל בזכותו".

ברית משמעה חיבור וקשר. הערלה היא (כאמור לעיל בפרשת וירא) כיסוי גשמי, ועם הסרת המעטה החיצוני נוצרת ברית. הקשר שבין הקב"ה לעמו מבטא אפוא נקודה פנימית, שמחייה ומקיימת אותם.

במקום הברית, שבו יש אצל אדם גשמי רק תאוות ויצרים, האדם הרוחני רואה את השותפות שלו עם הקב"ה ביכולת לחדש את גדול החידושים עלי אדמות – יצירת חיים. את הנקודה הפנימית הזו גילה הקב"ה לעם ישראל, והיא המחייה ומקיימת אותם. על כן, מי שרואה את האור העצום שניטע בו, לא יפר את הברית ולא יחטא בעריות, שהרי בנקודה זו עצמה הוא חווה רוחניות וקשר עם הבורא.

יוסף הכין אפוא את עם ישראל לימים של גלות בתוככי המסואבת שבאומות, הן בכך שלימד כי בימי אורה יש להיטען בקדושה ובהתלהבות לקראת ימים של דכדוך ושפל; הן בכך שלימד כי יש לבחון את הנקודה הרוחנית הטמונה בכל דבר של גשמיות כדי להפיח בנו שאר רוח; והן בכך שלימדנו ע"י הבטה בנקודה הפנימית להימנע מסחף תאווני בשמירת הברית.

שבת וראש חודש כהבלחות של אור

הנקודה הרוחנית של המציאות ניטעה בה עם בריאתה. השער שבו עובר האדם הרוצה לגלות נקודה רוחנית זו, פתוח לרווחה ביום שבו נחה הבריאה והתעטפה בקדושת השבת.

הנביא אומר (יחזקאל מ"ו, א'): "שער החצר הפנימית הפונה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה, וביום השבת יפתח וביום החודש יפתח". "שפת אמת" מבאר כי שער החצר הפנימית הוא השער המאפשר לאדם להיכנס ולהביט אל שורש הקיום הרוחני של כל מציאות גשמית. המונח "קדים" מבטא את ראשית ושורש החיות ואת הנקודה הפנימית והרוחנית שיש בכל דבר, אשר ממנה מושפעת חיותו. מנקודת בראשית זו נובעת התחדשות תמידית, שרואה אותה כל מי שאינו נסחף במציאות של טבע והרגל. על כך אמר הכתוב, שהשער להביט בנקודה פנימית זו ב"ששת ימי המעשה יהיה סגור". בימים של חולין ואפלה "נלאו למצוא את הפתח". אבל, יש הבלחות של אור. "ביום השבת יפתח וביום החודש יפתח",

כי ע״י קדושת שבת וראש חודש יכולים אנו למצוא את הנקודה הפנימית – גם בימות החול שבאים בעקבותיהם.

הנה כי כן, יוסף מלמדנו שאין לפחד מחושך. אדם חי במציאות גשמית אפלה ומדוכדכת. יש ימים של קטנות המוחין. ימים של גלות רוחנית. אבל יש ימים טובים, של קדושה וקרבה לקב״ה שהם בגדר של הבלחות אור, שמחמתן נראית הדרך בבירור ובבהירות. בימים הטובים הללו האדם מתחדש והנפש מתלהבת ומתלהטת. את הלהט הזה צריך לשמר ועמו יש להמשיך לצעוד גם כאשר האור הפנימי שב ומתעמעם. אל לו לאדם להיחרד מתופעה זו. בואו של השפל ידוע מראש גם בימי הגאות, ואדם יכול לצלוח אותו, אם יִשָּׁמר את התנופה ואת צלילות הדעת. הלהט כבה אם האדם חי חיים גשמיים, של טבע הכפוף לחוקיות חזרתית ולהרגל. זו המציאות שמתחת לשמש. אבל, כאשר אדם נישא אל מציאות שהיא ״מעל לשמש״, כשהוא חושף את הנקודה הפנימית והרוחנית של כל דבר, הרי שיש יצירה וחידוש והלהט נשמר! אדם שחי בתוך הטבע, אך יש לו שאר רוח והוא טעון במטען של קדושה, רואה אלוקות בתוך המציאות הגשמית. אדם זה יכול לפלס את דרכו ולשמור על אמונתו ועל טוהר ליבו גם בימים של שפל. זהו החלום הגדול שמכין את האדם לדרכו בקודש.

פרשת ויגש

מפגש של חורש וקוצר

מה אמר יהודה ליוסף

יהודה שרוי במצוקה כשהוא בא לסנגר על בנימין. המציאות הגלויה של הדברים מחייבת לכאורה למצות את הדין. עם זאת, יהודה מתייצב מול יוסף ובתום דבריו, נפרצת "תקרת הזכוכית" והמלך הקשוח פורץ בבכי. מנקודת שיא של ניכור, עוברים אנו לאחדות בין יוסף לאחיו. התהליך הזה התחולל מכוח דבריו של יהודה. הכתוב אומר (בראשית מ"ד, י"ח): "ויגש אליו יהודה ויאמר בי אדני ידבר נא עבדך דבר באזני אדני ואל יחר אפך בעבדך, כי כמוך כפרעה".

ברם, כאשר אנו מעיינים בדברים אין בהם לכאורה שום חידוש. אין הם אלא בגדר של תיאור וחזרה על עובדות שהיו ידועות ליוסף היטב. כלל לא מובן אם כן, מה סבר יהודה מלכתחילה כאשר בא לסנגר בדרך של הרצאת עובדות ידועות?

כמו כן, יש להבין מה היה בדברים הללו "ששבר את הקרח" בין יוסף לאחיו? בסוף דבריו של יהודה נאמר (שם מ"ה, א'): "ולא יכול יוסף להתאפק לכול הנצבים עליו, ויקרא הוציאו כל איש מעלי, ולא עמד איש אתו בהתוודע יוסף אל אחיו". משמע כי עד לאותו הרגע, יוסף ניסה להתאפק, ועתה הסכר נפרץ בעל כורחו. החוט נמתח עוד ועוד ולפתע נקרע. ובכן, מה היה הדבר שגרם ליוסף להישבר, עד כדי כך שלא יכול היה עוד להתאפק?

וייגש אליו – לקב"ה

"שפת אמת" מחדש כי לעיתים שני אנשים מתבוננים באותה מציאות ומאותו חלון: האחד רואה בוץ והשני רואה שמיים. האחד רואה גשמיות והשני חי בתוך המציאות אך מרומם אותה, שכן הוא רואה בה השגחה אלוקית.

יהודה ראה בכל תופעה גשמית את נותן החיים, שיש להודות לו על כל צעד ושעל. על כן, גם במצב של קושי ומצוקה, יכול היה יהודה לעמוד ולהודות לה'

על מה שניתן לו. מהות זו נגזרת משמו, כפי שנאמר (שם כ"ט, ל"ה): "ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה". "שפת אמת" מביא בשם זקנו בעל "חידושי הרי"מ", כי עם ישראל נקראו בשם "יהודים" על שמו של שבט יהודה, מכיוון שהם ניחנו ביכולת זו, להודות לקב"ה על כל דבר קטן וגדול שנעשה עימהם, משום שהם מכירים ויודעים שהכול בא רק מה'. הודיה זו היא דרך אמונית להתקרב לקב"ה ולראות אלוקות אף בתוככי ההוויה הגשמית המעובה.

המונח "וייגש אליו" מרמז אפוא על יכולת של האדם להתקרב ולגשת "אליו" – לקב"ה, בכוח ההודיה.

ההכרה במציאות ה' כדרך להיוושע מצרה

"שפת אמת" ממשיך וטווה קו זה בהבהירו, כי הודיה זו לקב"ה היא עצה טובה המועילה בכל שעה שבה האדם נתקל בצרה ובהסתר פנים. אם יתעלה האדם על תחושות המצוקה שלו, יראה את כל המציאות שסביבו כביטוי לנוכחות ולהשגחה אלוקית, ויכיר בפנימיות ליבו שגם בתוך הסתר הפנים יש ביטוי לרצון ה', הרי שבכך יתייתר הצורך להעניש אותו. תכלית כל עונש היא להביא את האדם להכרה של מציאות ה'. על כן, כשהאדם כבר מכיר ממילא בכך שגם צרה זו באה מאת ה' ומגיע להכרה ברורה כי אין דבר בעולם שלא בא מאת ה' – הרי שמתייתר הצורך בכל ענישה והוא נושע.

יהודה משׂיח את צרתו – לעצמו

בהתאם לכך מבאר "שפת אמת", כי אכן יהודה לא הוסיף מאומה בעת שחזר בפני יוסף על הדברים. יתירה מכך, יהודה בכלל לא דיבר אל יוסף. יהודה דיבר אל עצמו באוזני יוסף.

יהודה חזר על סדר המאורעות לעצמו, כשהפעם הוא רואה בכל מאורע את הנקודה הפנימית הניצבת מאחוריו. בכך התחזק יהודה באמונתו, הכניע את ראשו וליבו והכיר בכך, שגם גזירה זו היא ישרה וראויה, שכן היא מבטאת את רצון ה'. יהודה שב אפוא על סיפור הדברים, ראה בכל פרט ופרט אות לנוכחות אלוקית ולהשגחתו, וקיבל את הדברים באהבה ובשמחה.

אכן, בשעת צרה נוטה האדם לחשוב כי הוא בודד, זנוח ודחוי. אך אם הוא מכיר בכך שהקב"ה הוא זה ש"מטפל בו" כעת, כדי ליישר את דרכו, הרי שבכך הוא חש

שמתקיימת לגביו קרבת אלוקים והכלל הוא (תהילים ע"ג, כ"ח): "ואני קרבת אלוקים לי טוב". על כן, משהגיע יהודה להכרה כי הכול אירע מאת ה', הרי שהוא גרם בכך לישועה שתתחולל מיד. ממילא, לא יכול היה יוסף להתאפק ולו רגע אחד נוסף, שהרי "ישועת ה' כהרף עין".

"וערבת לרעך" – לקב"ה

"שפת אמת" מביא את הכתוב (משלי ו', א'): "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך". מבאר רש"י: "בני אם ערבת לרעך – שנעשית ערב לקב"ה שהוא רעך, כדכתיב (שיר השירים ה', ט"ז): 'זה דודי וזה רעי'". ובכן, מה פשר הדברים? האם האדם יכול לערוב לקב"ה?

"שפת אמת" מביא את דברי חז"ל (בראשית רבה צ"ג, א') כי הפסוק מתייחס ליהודה שערב להחזרת בנימין אל יעקב אביו. ברם, כיצד יכולה ערבות זו להיחשב כערבות לקב"ה?

"שפת אמת" משיב בהתאם לביאורו האמור, כי האדם נטוע במציאות גשמית, בעולם הפועל לכאורה על פי כללים קבועים של קשר סיבתי בין פעולה לתוצאה. בכך עלול האדם להתרחק מבוראו ולהשתקע בהווייתו הפיסית. "העצה כיצד להתגבר על ההסתר שבמעשים הגשמיים היא, לידע ולהכיר בכך שכל חיותו של העולם הזה היא מאת ה'. על ידי הכרה זו יבוא האדם להתבטל לשורש הרוחני של כל הבריאה. ע"י זה יוכל להינצל מן הגשמיות". נמצא כי ע"י ראייה זו יכול האדם לייתר את העונש ולשנות את גזרת ה'. בדרך זו הציל יהודה את בנימין והגשים את ערבותו.

"ונגש חורש בקוצר"

"שפת אמת" מוסיף בנקודה זו עוד ממד של עומק לדברים ורואה במפגש של יהודה ויוסף, נקודת השקה בין שתי גישות שונות ומנוגדות.

"שפת אמת" נוקט כי יוסף ויהודה חלוקים מאוד בעבודת ה' שלהם ומשקפים שני מהלכים שונים. יהודה – נטוע במציאות גשמית ורואה בה ביטוי לרצון ה', שעליו הוא מודה, כשמו "יהודה".

יוסף – לעומת זאת, בכלל לא רואה מציאות גשמית. כשמו כן, יוסף, הוא מוסיף מהקודש על החול.

חז"ל (בראשית רבה שם, ה') **דרשו את הכתוב** (עמוס ט', י"ג): "הנה ימים באים נאום ה' ונגש חורש בקוצר" – 'חורש' זה יהודה, 'בקוצר' זה יוסף, והגאולה מגיעה כאשר החורש מגיע לדרגת הקוצר.

יהודה נקרא 'חורש' כי עבודת ה' שלו נעוצה בהפיכת הקרקע, כמעשה החורש. יהודה מנסה למצוא את ההארה של הקדושה גם בתוך ההסתר והגשמיות, וזאת ע"י האמונה בקב"ה שברא את המציאות הגשמית וממשיך להחיות אותה ולנהל את עולמו מ"ביצי כינים עד קרני ראמים".

יוסף נקרא 'קוצר', שכן הקצירה היא גמר וסיום העמל, כשהאדם מכיר בסופו של יום, בעת ש"המעגל נסגר", כי הכול היה מאת ה' ושיקף את רצונו בכל עת ובכל שלב.

יוסף נקרא על כן (בראשית מ"ט, כ"ו): "נזיר אחיו", כשהמונח 'נזירות' מבטא פרישות והבדלה, שכן יוסף היה מופרש ונבדל מענייני העולם הזה וחי חיים רוחניים, המוקדשים לה' לבדו, בבחינת "למעלה מהטבע".

מחלוקת יוסף ויהודה ומחלוקת רבי ישמעאל ורבי שמעון

הד לדברים מצינו במחלוקת רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי בגמרא ברכות דף ל"ה, עמ' ב'.

רבי ישמעאל דרש את הכתוב (דברים י"א, י"ד): "ואספת דגנך" ללמד כי על אף שנאמר (יהושע א', ח'): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך", אין הדברים ככתבן, אלא מוטל על האדם לעסוק גם בעבודת הארץ, לעבוד לפרנסתו ולאסוף את הדגן. "הנהג בהם מנהג דרך ארץ".

לעומת זאת, רבי שמעון בן יוחאי אומר: "אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם – נעשית על ידי אחרים".

הרי לנו מחלוקת האם מוטל על האדם להיות מופשט כליל, או להיות נטוע במציאות ארצית ולהחדיר בה קדושה.

יהודה ניגש אל יוסף – ומקבל את דרכו

אין חולק כי בסופו של יום יש להגיע לדרגתו של יוסף, הרואה אלוקות גם בממד הארצי והגשמי של המציאות. בפרשה דנא נפגשו אפוא יהודה ויוסף, וכאשר נאמר

"ויגש אליו יהודה", משמעות הדבר הייתה, כי יהודה הביא את עצמו לדרגה של יוסף. יהודה הגיע לנקודת ממשק ומפגש עם גישתו של יוסף, עד שגם הוא ניחן בדרגת האמונה של יוסף בראיית המציאות כמשקפת רצון אלוקי.

הנה כי כן, יהודה לא דיבר עם יוסף. הוא דיבר עם עצמו באוזני יוסף, והביא את עצמו לדרגתו של יוסף שניצב טפח מעל גבי הקרקע, מופשט לחלוטין. יהודה היה נטוע בקרקע המציאות והודה עליה תדיר. אולם, באותה שעה ראה יהודה בכל פרט שאירע אות לרצון ה' ולהשגחתו הפרטית. בכך דמה באותו רגע ליוסף. משהגיעו יהודה ויוסף למכנה משותף אחד, נשברו המחיצות ביניהם לאלתר. על כן, יוסף חדל להתאפק, קרא לאחיו, ואמר: "אני יוסף אחיכם".

פרשת ויחי

מה הם חיים

חיות בשנות חיים במצרים

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

הכתוב מבחין בין מסלולי חייו של יעקב, ומונה בנפרד את חייו במצרים לעומת סך כל שני חייו. האם חיי יעקב במצרים היו שונים מחייו בארץ ישראל? לכאורה, חיים הם חיים, בכל מקום שהוא, ובמיוחד למי שאינו משנה מאורחות חייו. מה עוד שיעקב כבר היה בגלות קודם לכן, עת שבילה בבית לבן הארמי עשרים ושתיים שנה, ושנים אלו לא נמנו בנפרד. מדוע אם כן, מנה הכתוב בנפרד את שנות יעקב במצרים? שמא תאמר, כי שנותיו של יעקב במצרים נפלו ברמת החיות שלהם משנות חייו בארץ ישראל? אי אפשר לומר כן, שהרי לא נאמר רק "ויהי יעקב בארץ מצרים" אלא "ויחי" ומכאן משמע, כי הכתוב הדגיש שיעקב היה חי אף בארץ מצרים. כלומר, רמת החיות של יעקב במצרים לא נפלה מזו של חייו בארץ ישראל. מדוע אם כן, נמנו חייו של יעקב במצרים בנפרד?

אפשר לחיות חיים מלאים בכל מקום מכוח מידת האמת

"שפת אמת" מביא את דברי זקנו, בעל "חידושי הרי"מ", כי יעקב ניחן במידת האמת, כפי שנאמר (מיכה ז', כ'): "תתן אמת ליעקב" והכתוב בא לחדש, שהיה יעקב בבחינת חי גם במצרים, כי ע"י מידת האמת יכולים לחיות בכל מקום שהוא, ואפילו במצרים. מה פשר הדברים? נבאר.

מה הם חיים?

"שפת אמת" מסביר כי המונח "חיים" משמעו קשר לנקודת המקור והנביעה של חיי האדם.

כך למשל, כאשר הכתוב אומר (במדבר י"ט, י"ז): "מים חיים" הכוונה היא למי מעיין ולמקור נביעה של מים שאינו פוסק. מכאן, שהמונח "חיים" משמעו חיבור למקור ושורש החיים.
חיים אינם מתמצים ביכולת תנועה. זנב הלטאה למשל, ממשיך להתנועע גם אחרי שנקצץ ממנה. תנועה יש בו אבל לא חיים. חי הוא רק מה שממשיך להיות מחובר אל מקור החיים.

מקור הנביעה של חיי האדם היא ההתקשרות של נפשו אל האלוקות.
בזוהר (חלק א', דף קצ"ז, עמ' א') חז"ל מבארים את הכתוב (בראשית מ"ה, כ"ז): "ותחי רוח יעקב". חז"ל תמהים על המונח "ותחי" ושואלים "וכי עד עכשיו היה מת"? חז"ל משיבים, כי בעת שיוסף אבד ליעקב ניטלה ממנו שמחת החיים ועמה אבדה ממנו "תוספת הרוח". כלומר, נפגם שאר הרוח של מי שהשכינה שורה בקרבו. לאחר שיעקב ראה את יוסף, נמצא כי ע"י שמחת הנפש התעורר בו שוב מקור החיים. יעקב שב להתחבר אל השכינה, שהיא מקור ושורש החיות, וזה פשר המילה "ותחי".

איך מצא יעקב מקור חיים במצרים?
הכתוב מבחין בין ארץ מצרים לארץ ישראל ואומר (דברים י"א, י–י"ב): "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא, אשר יצאתם משם, אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות, למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה, תמיד, עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה".
כלומר, ארץ ישראל ניזונה ממטר השמיים. מקור הנביעה של ארץ ישראל הוא שמימי. מלמעלה.
מצרים לעומת זאת, ניזונה ממי הנילוס. מלמטה – "והשקית ברגלך". אין למצרים חיבור למקור עליון. מצרים הייתה מקום של מוות, שכן אין לה מקור נביעה וחיבור לקב"ה.
חז"ל במדרש שמות רבה (ה', י"ד) מתייחסים לדברי פרעה שאמר (שמות ה', ב'): "לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח". פרעה אמר למשה ואהרן כי אינו מכיר את אלוקי ישראל "המתינו לי עד שאחפש בספר שלי. מיד נכנס לבית ארמון שלו והיה מביט בכל אומה ואומה ואלוהיה. התחיל קורא: אלהי מואב, אלהי עמון, אלהי צידון. אמר להם: חיפשתי שמו בבית גנזי ולא מצאתי אותו. משל למה הדבר

דומה? לכהן, שהיה לו עבד שוטה. יצא הכהן חוץ למדינה והלך העבד לחפש את אדונו בבית הקברות. התחיל צווח לבני אדם שעמדו שם: האם ראיתם כאן את אדוני? אמרו לו: שוטה, אדונך כהן הוא, מי מחפש כהן בבית הקברות? כך אמרו משה ואהרן לפרעה: שוטה, האם מחפשים חיים בין המתים? אלו שאתה אומר – מתים הם, ואלוהינו הוא אלהים חיים ומלך עולם".

הנה כי כן, מצרים נחשבה לבית קברות, בהעדר נקודת ממשק עם החיות האלוקית. על כן הכתוב אומר: "ויחי יעקב בארץ מצרים" כדי לחדש, כי גם כאשר יעקב היה במצרים שהיא מקום טמא ורחוק מן הקדושה, הוא חי והתחבר למקור הנביעה והקדושה האלוקי. על כן בפנינו חידוש גדול שבא ללמד כי בתוך שנות חייו של יעקב יש למנות כשנות חיים גם את ימי שהותו במצרים המנותקת לכאורה ממקור החיים.

ובכן, כיצד מצא יעקב קדושה במצרים?

צדיק אמת מגלה מקור חיים גם במדבר

ביחס לכך אמר "חידושי הרי"מ" כי מידתו של יעקב הייתה אמת, ומכוחה מצא את מקור החיים גם במצרים. "שפת אמת" מבאר, כי יעקב מצא ואיתר את נקודת האמת גם בסביבה של שקר, ומכוח תכונה זו הבחין כי גם בתוככי המצרים, שהם בבחינת טומאה וסחי, שורה שכינה. המציאות הנגלית של המצרים היא רק מסכה וקליפה שנועדה להסתיר את התוכן הפנימי שלהם, שקדוש הוא. הכיצד? מכיוון שכל מקור החיות שלהם הוא מאת ה'.

יעקב הבין שאף הסטרא אחרא (הצד השני, האפל והמנוגד לקדושה) ניזונה מדבר ה' המחייה אותה, שהרי בלעדי דבר ה' אין דבר שיש לו קיום. יעקב חווה על כן קדושה ודבקות באלוקות, גם כשסביבתו הייתה סמל של גשמיות וטומאה. אכן, צדיק האמת מוצא מים חיים גם במדבר, ורואה אלוקות גם בתוככי הגשמיות בהסתאבותה.

רשע נחשב למת גם כשהוא חי

בעוד שצדיק האמת מוצא את הנקודה הפנימית בכל מקום, הרי שהרשע מתמקד בנקודה השטחית ועיניו טחו מלראות את נקודת הנביעה. אין הוא מבין ש'חיים' משמעם חיבור לה', שהוא מקור ושורש החיים. על כן דרשו חז"ל (במסכת ברכות דף י"ח, עמ' ב') כי הרשעים כבר בחייהם נקראים מתים, משום שהם מתנתקים ונבדלים

מה' שהוא מקור החיים. כך דרשו חז"ל שם את הפסוק (קהלת ט', ה'): "כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה".

"**החיים יודעים שימותו**" – כלומר הם יודעים שימותו בגופם ובכל זאת חיים הם. בלשון חז"ל: "אלו צדיקים שבמיתתם נקראו חיים, שנאמר (שמואל ב', כ"ג, כ'): 'ובניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים'. 'בן איש חי'? האם שאר בני האדם מתים הם? אלא 'בן איש חי', שאפילו במיתתו קרוי חי".

"**והמתים אינם יודעים מאומה**" – אלו רשעים שבחייהם נקראים מתים, שנאמר (יחזקאל כ"א, ל'): "ואתה חלל (מת) רשע נשיא ישראל", וכן נאמר (דברים י"ז, ו'): "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת". מדוע קוראים לו מת בטרם שהומת? אין זאת אלא כי מכיוון שרשע הוא, הרי שהוא נחשב למת מעיקרא.

הצדיק מתחבר אפוא אל מקור החיים וחיבור זה הוא נצחי ואף מתעצם לאחר חידלון הגוף. לעומת זאת, הרשע מתנתק ממקור הנביעה האלוקי, ולכן גם בימי קיומו הפיסי, אין הוא נחשב לחי.

אכן, חיים אינם תנועה. חיים הם שאר רוח!

גֵּרים אנחנו

כיצד ניתן לומר כי הצדיקים נחשבים לחיים גם במותם? האם אין הצדיק מת באותה מידה שימות הרשע? הרי הכתוב אומר (קהלת ג', י"ט): "כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל, ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל". מותו של אדם הוא נתון קבוע וידוע מראש, שאי אפשר לשנות אותו.

"שפת אמת" עומד בנקודה זו על הבנה עמוקה ומהותית של משמעות החיים. הכתוב אומר (דברי הימים א', כ"ט, ט"ו): "כִּי גֵרִים אֲנַחְנוּ לְפָנֶיךָ וְתוֹשָׁבִים כְּכָל אֲבֹתֵינוּ כַּצֵּל יָמֵינוּ עַל הָאָרֶץ וְאֵין מִקְוֶה". דורשים חז"ל (בראשית רבה צ"ו, ב') כי ימיו של אדם הם כצל עובר, ולא כצילו של כותל או כצילו של אילן שהם דבר יציב וקבוע, אלא כצילו של עוף שחולף באוויר, שהרי נאמר (תהילים קמ"ד, ד'): "ימיו כצל **עובר**". האדם יודע כי הוא ארעי וחולף בעולם הזה. "ואין מִקְוֶה" – כלומר, אין מי שמקווה שלא ימות, שכן הכול יודעים שהם עתידים למות. נמצא כי בכל חייו בעולם הזה האדם הוא כ'גר' שאינו במקומו, אלא חולף ועובר.

מהי אם כן תכלית החיים? אדם בא לעולם הזה כדי לחלוף בו? באם הוא תייר, לשם מה נברא?

לא ייתכן שמוקד חייו של אדם הוא גשמי, שהרי לגשמיות זו אין כל קיום. היא צל חולף. מן ההכרח אפוא לומר, כי תכלית בריאת האדם היא לשאוב ממקור החיים האלוקי ולקדש את חייו הגשמיים כך שיחדיר בהם שאר רוח. הפועל הרוחני של האדם עשוי להתקיים לנצח, גם אחרי שגופו יחדל ויבלה ובכך קרוי הוא חי אף לאחר מותו.

"שפת אמת" מחדש, כי זו משמעות המונח "גר", בכתוב "גֵּרִים אֲנַחְנוּ לְפָנֶיךָ". "שם התואר גר הוא מלשון המשכה". גר – מלשון גורר ומושך דבר ממקומו המקורי למקום אחר.

המקרא (ויקרא י"א, ד') מכנה בהמה כמי ש"מעלה גרה". מבאר רש"י: "מעלה ומקיאה האוכל ממעיה ומחזרת אותו לתוך פיה לכתשו ולטחנו הדק". כלומר, היא שבה ומושכת את המזון למעלה לאחר שכבר נקלט במעיה. המונח "גרה" מבטא אם כן משיכה כלפי מעלה.

נמצא כי גֵּרים אנחנו בעולמנו במובן זה, שתכלית חיינו היא לאתר את נקודת הקדושה הפנימית להתמקד בה ולגרור אחריה כלפי מעלה את כל המציאות הפיסית. אם נעשה כן, נתגבר על המוות הצפוי מראש, ונהפוך אותו לחיים.

תכלית הגלות

"שפת אמת" ממשיך ומעמיק בנקודה זו, ומבאר כי גוי ההופך ליהודי נקרא 'גר', מכיוון שהוא מוציא את הנקודה הקדושה שנמצאת בתוככי נשמתו וגורר אחריה את כל הווייתו.

"שפת אמת" מבהיר כי נשמות הגרים הן ניצוצות קדושה שנפלו בין האומות. הגר – גורר ומושך ניצוץ קדוש זה אל מחוזות הקדושה. כך מצינו בגמרא (במסכת פסחים דף פ"ז, עמ' ב'): "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים". בדומה לכך ביאר רבי חיים ויטאל (בספרו "שער הפסוקים", פרשת שמות) בשם האר"י, את סיבת הגלות שגלו ישראל בין האומות, כי אדם הראשון כלל בקרבו את כל הנשמות של בני האדם שיבואו לעולם. על כן, כאשר חטא אדם הראשון נפלו ממנו הנשמות ההן לתוך הקליפות, שנחלקו לשבעים אומות, וצריכים ישראל לגלות בכל אומה ואומה "כדי ללקט שושני הנשמות הקדושות שהתפזרו בתוך הקוצים".

זהו גם טעמה של גלות מצרים, שעליה נאמר (בראשית ט"ו, י"ג): "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם". גר מלשון לגרור, למשוך ולהוציא את ניצוצות הקדושה שנטמעו במצרים.

זה פשר ההבטחה שה׳ הבטיח לאברהם בברית בין הבתרים (שם, י״ד): ״ואחרי כן יצאו ברכוש גדול״. הרכוש הגדול הוא – הנשמות שייצאו ממצרים יחד עם בני ישראל. נמצא, כי כאשר יעקב ירד למצרים, והתחילה שם גלות ישראל, התכלית הייתה: ״ויחי יעקב בארץ מצרים״ כלומר, למצוא שם את נקודת הקדושה הפנימית שהיא הממשק אל מקור החיים האלוקי – ולגייר אותה.

גילוי הקץ

תכלית הגלות היא אפוא למצוא את נקודת הקדושה הפנימית. אבל, נקודה זו מסתתרת. השכינה בגלות. לא רואים אותה במבט שטחי וצריך לעמול כדי למצוא ולחשוף את נקודת האמת הפנימית.

הבנה זו תאפשר לנו לעמוד על עומק דבריו של רש״י בתחילת פרשת ״ויחי״, כי פרשה זו סתומה היא ואין רווח של שורות בינה לבין הפרשה הקודמת, מכיוון ״שיעקב ביקש לגלות את הקץ לבניו ונסתם ממנו״. מדוע ביקש יעקב לגלות את הקץ? ומדוע לא הסתייע הדבר?

״שפת אמת״ מביא בהקשר זה את דברי זקנו בעל ״חידושי הרי״מ, בשם רבי בונים מפשיסחא, ומבאר את הדברים בהתאם לקו שהתווה לעיל, כי ״חיות הקדושה לעולם אינה מסתלקת מכל הבריאה. הגלות היא רק הסתר של אותה נקודה רוחנית פנימית. אך האמת היא, שהכוח הפנימי של כל הבריאה כולה נובע ממקור חיות אחד ויחיד – הלא הוא הקב״ה. אין מקור חיים אחר. נמצא כי הקב״ה מסתתר אך מצוי אף בתוך המציאות המסואבת של מצרים, שאינה אלא קליפה ומעטה. יעקב ביקש לגלות עובדה זו לבניו. גילוי הקץ אינו מועד הגאולה, אלא תכלית הגלות. אבל, כאשר מסירים את המסכה מעל לנקודת האמת הפנימית, נמצא שאין בכלל גלות, שהרי כל תכלית הניסיון שבו מתנסה עם ישראל בגלות, הוא הסתר והעלם הנקודה הפנימית, שמוטל על ישראל לגלותה בשנות הגלות. על כן, הדבר נסתם ונעלם מיעקב, שלא גילה את הקץ.

לשקר אין קיום ואילו האמת היא נצחית

מדוע מכונה גילוי נקודת האמת כגילוי הקץ? מכיוון שבעולם השקר הכול יחסי, ארעי ונכון לשעתו.

האמת המוחלטת היא נצחית. אין לה קץ ותאריך תפוגה עם שינוי העיתים.

ממילא ברור כי מה שיש לו קץ – אינו אמת. אילו היה יעקב מגלה לבניו כי יש קץ לגלות, הרי שהם היו מבינים מאליו, כי הגלות היא רק מסכה כוזבת של המציאות,

שבתוכה יש אמת אלוקית נסתרת. אמת זו היא מציאות ה' הניצבת בתוככי הקיום כביכול של כוחות הטומאה.
יעקב רצה לגלות את הדבר כדי שלא יהיה מקום לטעות ולסברה שיש לסטרא אחרא מקור חיות עצמאי. אך, אילו היה הדבר מתגלה הרי שהגלות הייתה מתבטלת. על כן, נשאר הדבר סתום ונסתר, ועלינו מוטל להתייגע כדי להכיר בכך ולמצוא את נקודת האמת הפנימית של מציאות הקב"ה בתוככי המציאות הגשמית.

הנה כי כן, "שפת אמת" מבאר מהם חיים, מהי גרות ומהו קץ.
הקב"ה הוא מקור הנביעה של חיי עולם והאדם חי כשהוא מחובר למקור זה.
חיות זו אינה תלויה בזמן ובמקום. יעקב חי גם במצרים, שכן היה מחובר בכל ליבו ומאודו למקור החיים האלוקי. בניו של יעקב נותרו בגלות מצרים, מתוך מטרה למצוא את נקודת הקדושה והחיות הפנימית, גם בתוככי מציאות גשמית ומסואבת, כדי לגרור אותה החוצה מתוך הקליפה והמסכה החיצונית שלה, ולגייר אותה. אכן, תכלית הגלות היא אותה גרות. משמעה של גרות היא גרירת הנקודה הפנימית כך שתפריח את כל תחומי ההוויה הפיסית. משיעשו ישראל כן – יקיץ הקץ על הגלות, שבו המציאות היחסית והארעית מסתיימת בניצחון הרוח שחיה לעולמי עד. תכלית החיים של כל אדם היא אפוא להתמקד בנקודה הפנימית והרוחנית ולהפיח חיי נצח גם במציאות של צל עובר. אכן, כמאמר הנביא: "גֵּרִים אֲנַחְנוּ לְפָנֶיךָ וְתוֹשָׁבִים כְּכָל אֲבֹתֵינוּ כַּצֵּל יָמֵינוּ עַל הָאָרֶץ וְאֵין מִקְוֶה".

פרשת שמות

השמות ירדו לגלות והביאו לגאולה

מה החשיבות של שמות בני ישראל

יעקב הגיע למצרים עם כל בני משפחתו ולאחר מכן מפורטים שמותיהם של בני יעקב.

כך נאמר (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 יצאי ירך יעקב שבעים נפש, ויוסף היה במצרים״.

לשם מה מנה הכתוב בפירוט את שמות בני ישראל?

בנוסף יש להבין, הן שמות אלה כבר פורטו בפרשת ״ויגש״, עת שהכתוב מתעד את שעת המעשה של הירידה למצרים ונאמר (בראשית מ״ו, ח׳): ״ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו, בכור יעקב ראובן...״. הכתוב מנה שם כל אחד ואחד מבני ישראל שירד מצרימה. מדוע היה אפוא צורך לחזור על כך שוב בפתח תיאורה של גלות מצרים?

חביבות של שם עצם

חז״ל אומרים כי שמות השבטים אינם בגדר תיאור בעלמא וסיפור דברים ״מי ומי ההולכים״, אלא ש״חביבים שמותם של השבטים״. כלומר, יש סגולה מיוחדת בשמות בני ישראל, שגורמת לקב״ה לאהוב אותם.

כך נאמר במדרש קהלת רבה (פ״ז, א׳–ב׳) כי עבודת כהן גדול הנעשית בלא שיעטה את החושן אינה עבודה ו״הכהן היה מתחייב (בנפשו) אלמלא ששמות כל י״ב השבטים חקוקים על ליבו, כפי שנאמר (שמות כ״ח, כ״ט): 'ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחושן המשפט על לבו בבואו אל הקודש'. אמר הקב״ה חביבים עלי שמותם של שבטים – משמן המשחה שנמשחו כהנים ומלכים״.

משמע כי יש חביבות מיוחדת בשם האדם, מעבר לחביבות האדם עצמו. ובכן, מה פשרה של חביבות זו? האם שם העצם אינו דבר חלול המבטא אמצעי זיהוי בעלמא?

ניסים קורים רק למי שניחן בשם הטוב

חז"ל אומרים כי הקב"ה מחולל ניסים רק למי שיש לו שם טוב, אך מי שאין לו שם טוב אינו נהנה מכך. חז"ל (מדרש קהלת רבה, פ"ז, א'–א') **דרשו את הכתוב** (קהלת ז', א'): "טוב שם (טוב) משמן טוב":

'טוב שם טוב' – אלו חנניה, מישאל ועזריה שיצאו מתוך כבשן האש;

'יותר משמן טוב' – אלו נדב ואביהוא, שנשרפו על אף שהיו משוחים ב'שמן המשחה".

לכאורה, קשה להבין את פשר הדבר, שהרי אחד מעיקרי אמונה הוא, כי הקב"ה "גומל לאיש חסד כמפעלו ונותן לרשע רע כרשעתו". הכיצד ייתכן אפוא כי מישהו יופלה ע"י הקב"ה, לרעה או לטובה, מחמת שמו? האם תיתכן חלילה שרירות בדין שמיים?

שם טוב הוא הד חיצוני לטיב פנימי

"שפת אמת" מבאר את פרשת השמות, ע"י הבהרת מהותו של המונח "שם". וכה באר:

א. שמן טוב שאדם נמשח בו, הוא דבר חיצוני. השמן חיצוני וגם המושח הוא אדם חיצוני המושח את השמן על ראשו של הנמשח.

שם טוב לעומת זאת, נובע ממה שאדם עשה בעצמו. מקור תחולתו – בפנימיותו.

כהן נמשח בשמן המשחה, אבל השמן הנמשח על ראשו לא שינה את מהותו. הוא יכול לעבוד בבית המקדש מכוח זכות אבותיו, כשאת עצמו לא שיפר במאומה. לעומת זאת, ב"שם טוב" זוכה מי שמרוויח אותו ביושר וקונה את מעלתו ודרגתו לעצמו על ידי עמלו ויגיעתו. אין זו מתנת חינם מן השמיים. על כן, השם הטוב יותר חשוב מן השמן הטוב ובעל מעלה יתירה.

שמא תאמר, הן שמות השבטים בהם עסקינן הם השמות שניתנו להם בעת לידתם?

כאן יש להבין כי כאשר הורים נותנים שם לילדם, יש בכך שמץ של נבואה, והם מגדירים את המהות של הילד (כך כותב רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספרו "שער הגלגולים" הקדמה כ"ג וראו בהרחבה בספרי "לאור החיים" על פרשת שלח עמ' רס"ט–רע"ו). המהות ושורש הנשמה הוגדרו בשם. אבל לאדם יש בחירה, והוא יכול לאחר מכן להאדיר את שמו או לפגום בו. אם אדם משנה את התנהגותו לרעה, הרי שהשם שניתן לו משתנה. כך למשל מצינו בדברי "אור החיים" (בראשית

ג', כ') כי לאחר החטא הקדמון השתנה שמה של האישה לחוה, שכן "**מידה זו בעולם, שכל שיזיד אדם יחסר שמו**". נמצא כי כדי שאדם ימשיך וישמר את השם שנתנו לו הוריו, מוטל עליו לשמר את מהותו הפנימית ולהצדיק את שמו הטוב.

ב. מי שזכה בשם טוב הוכיח בכך כי הוא עשה עבודה פנימית עמוקה ומשמעותית.

אין זה ציפוי חיצוני, כשמן משחה, אלא ליטוש פנימי של יהלומי הנפש ותכונות האדם.

זו עבודה קשה ההופכת את האדם לנדיר ויקר המציאות.

שבחו של יהלום נדיר מגיע למרחקים וכגודל הנדירות והאיכות כן גודל הפרסום.

על כן, שמו הטוב של איש המעלה יוצא ומגיע – למרחקים.

"זה הוא העניין של ה'שם', שעניינו הוא פרסום הדבר וגילויו למרחוק".

ג. כך מצינו במדרש (שמות רבה מ"ח, א'): מה המרחק שבו מריחים שמן טוב? "מקיטון לטרקלין". כלומר, מהפרוזדור לחדר המגורים. תחום ההשפעה של ריח טוב מוגבל ותָחוּם. אך "שם טוב הולך מסוף העולם ועד סופו, שנאמר (דברי הימים א', י"ד, י"ז): 'ויצא שם דוד בכל הארצות'". כלומר, ככל שאדם גדול יותר כן מגיע שמו למרחק רב יותר.

ד. הווי אומר כי שם טוב הוא ההד שמגיע למרחקים והביטוי החיצוני לטיב הפנימי העמוק, וככל שדבר מפורסם יותר – אות הוא כי הוא משובח יותר.

בהתאם לרעיון זה תובן חשיבות שמותיהם של שבטי ישראל, כפי שיבואר להלן.

האבות במוקד הקדושה והשבטים הם ענפים המשתרגים אל החולין

"שפת אמת" מבחין בין האבות לבין השבטים.

– האבות היו מוקד של קדושה וליבת הכור של השראת השכינה. בלשון חז"ל נקראו האבות "מרכבה לשכינה", שכן השכינה שורה עליהם. חז"ל אמרו (בראשית רבה פ"ב, ו'): "האבות הן המרכבה, שנאמר (בראשית י"ז, כ"ב): 'ויעל אלהים מעל אברהם'; (שם ל"ה, י"ג) 'ויעל מעליו אלהים'; (שם כ"ח, י"ג) 'והנה ה' ניצב עליו'" (על יעקב).

"שפת אמת" מבאר כי "שלשת האבות היו חוץ מן הטבע והיו דבקים בה' יתברך, ונעשו אליו יתברך מרכבה תמיד".

– שנים עשר השבטים לעומת זאת מבטאים את התפשטות הקדושה אל מחוץ לליבת הכור שלה ואת הקרנתה למרחקים.

הדבר הרחוק ביותר מקדושה הוא גשמיות. השבטים היו "מגלים את הארות הקדושה גם בתוך הטבע". על כן, נקראו שנים עשר בני יעקב בתואר 'שבטים', מלשון ענפי האילן שהם מתפשטים מגוף האילן. כך מצינו (יחזקאל י"ט, י"א): "ויהיו לה מטות עז אל שבטי מושלים" ומבאר הרד"ק: "שבטי מושלים – ענפים".

בדומה לכך כתב המהר"ל בספרו "גבורות השם" (פרק י"ג): "השורש אחד ומן האחד שהוא יעקב יצאו י"ב שבטים, ונקראו שבטים כי השבט הוא ענף וחלק האילן, כן אלו י"ב כל אחד חלק הכלל".

כמה יפים הם דברי אברבנאל (על בראשית מ"ט, כ"ח): שבטי ישראל – שבטים יוצאים מאותו גזע הנכבד (האבות, שהם השורש והגזע) וכולם היו שלמים במעשיהם. לכן קראם שבטים, כי המשיל יעקב את בניו כאילן ששורשיו אחד וענפים רבים מסתעפים ממנו. הענף הגדול נקרא שבט, וכל ענף יסתעף לפארות והם המשפחות, וכל פארה תסתעף לרוב עלים והם בני המשפחה. דרך האילן וטבעו, שכשהשורש הוא טוב, כל הפארות והשבטים והעלים היוצאים ממנו הם טובים. כן היה עם יעקב, שהוא השורש שלם וטוב, ובניו שבטים ישרים וטובים".

תכלית ירידת השבטים למצרים לקדש את החולין

מִצרים מלשון מיצר. היה זה מקום גשמי ומסואב המתנגד לקדושה.

שנים עשר השבטים ירדו למצרים, כדי לעורר את גילוי הארת הקדושה – גם במקום טמא זה.

השבטים לא הושפעו מטומאת המקום אלא השפיעו עליו.

מה שמשפיע לא סופג, כלל הוא ביחס להגעלת כלים כי מה שטרוד לפלוט אינו בולע ("איידי דטריד למפלט לא בלע"). הכתוב מעיד: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה **את יעקב**, איש וביתו באו". ללמדנו כי בהיותם במצרים היו השבטים דבוקים ביעקב ובקדושתו. הם החדירו קדושה גם במקום טומאה והראו שאין לקדושה מקום שהוא רחוק מדי, פיסית או רוחנית, וכי הקדושה מגיעה לכל מקום, חודרת ומשנה.

רבי יעקב בעל הטורים אף מפנה את תשומת ליבנו, כי סופי התיבות של המילים "**את** יעקב **איש**" מניבים את המילה: **שבת**. הדבר בא ללמד, כי ישראל נגאלו בזכות שמירת השבת בארץ מצרים כפי שאמרו חז"ל (שמות רבה ה', י"ח).

אכן, גם בשמירת השבת מוצאים אנו את אותה תופעה של נטילת מוקד הקדושה והקרנתו למרחקים, שהרי השבת היא קדושה ליבתית המתפשטת גם אל מחוצה לה, אל ימי החולין, מכוח תוספת שבת שמחיל האדם לפניה ואחריה. על כך, אומרת הגמרא (במסכת שבת דף קי"ח, עמ' א'): "כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים" ומבאר רש"י את המונח "בלי מצרים" – "אין לה קץ". כלומר, קדושת השבת מתפשטת ומתגלה גם בתוך ששת ימי המעשה.

שמות השבטים כמהות השליחות ומבוא לגלות

בהתאם לכך מובן, כי הכתוב הקדים לתיאור גלות מצרים את האמירה "אלה שמות בני ישראל", שהרי שֵם מתאר התפשטות של תוכן פנימי למקום רחוק, וזו בדיוק הייתה פעולת שנים עשר בני יעקב, שהחדירו את קדושת האבות, אף במקום הרחוק ומנוגד לקדושה בתכלית התנגודת, הלא היא ארץ מצרים.

לפי רעיון זה אף מובן, כי נדב ואביהוא ששימשו בקודש פנימה, לא הגיעו לדרגתם של חנניה, מישאל ועזריה, שקידשו את השם ברבים, במרוחק מבית המקדש.

כמו כן, מובן מדוע אמרו חז"ל כי "חביבים שמותם של שבטים משמן המשחה שנמשחו כהנים ומלכים", שהרי שמן המשחה מאפשר לאדם לשמש ככהן ולהגיע לפסגה של קדושה בשהותו בבית המקדש, במקום שהוא מוקד הקדושה וליבתה. לעומת זאת, שֵם מבטא השפעה המגיעה אף למרחקים. אכן, השבטים הביאו לגילוי הפנימיות שלהם, גם במקומות הרחוקים מן הקדושה.

לשׂוּם את שמו שָׁם

בהתאם לכך מובנים דברי הכתוב (דברים י"ב, ה') אודות המשכן: "אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם **לשׂוּם את שמו שם**, לשכנו תדרשו ובאת שמה". הכתוב אינו אומר שהקב"ה עצמו ישכון במשכן, אלא מציין כי שמו של הקב"ה ישכון במשכן. מה פשר הדבר?

אין זאת אלא שאין מקום פיסי המסוגל להכיל את הקב"ה, שהרי "מלוא כל הארץ כבודו". מה ששוכן במקדש הוא אפוא "שֵם" המבטא התפשטות של תוכן למקום רחוק.

זאת ועוד, המהות עצמה לא זקוקה לשֵם ולא באה לידי ביטוי ע"י שֵם. השם מבטא החצנה ותפיסה של הדברים במרחק, בעיני הזולת, לפי שיעור הבנתם. השם מבטא את תפיסת המהות – **בעיני אדם אחר** ותפיסה זו מוגבלת מטבעה למידת השגתו של אותו אדם.
אכן, השם של הקב"ה מבטא את ההשגה המוגבלת שלנו להנהגותיו בלא שנבין את מהותו ועצמותו.

השבטים לא גלו אלא רק שמותם

"שפת אמת" מבאר על כן, כי למעשה מי שירד לגלות הוא רק השם החיצוני של בני ישראל, אבל מהותם נשארה דבוקה ביעקב ולא גלתה מעולם. משום כך נאמר: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה", שכן השבטים לא ירדו למצרים אלא רק שמותם, כלומר, השעבוד למצרים היה רק בבחינה החיצונית והגלויה שלהם, שהיא כמו 'שֵם' שהוא גילוי חיצוני בלבד, אבל הפנימיות נותרה קדושה. נמצא כי מחד גיסא, השמות הם שירדו לגלות ולא התוכן הפנימי. מאידך גיסא נמצא כי השמות הם שהביאו לגאולה, שכן השם ביטא את היכולת להחדיר קדושה גם במרחקים – בעיצומה של טומאה.

הנה כי כן, הכתוב מלמדנו כי השבטים דבקו בקדושת יעקב והלהט היוקד שלהם השפיע קדושה למרחקים, כמו שמו של אדם. על כן, הדגיש הכתוב ואמר: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה", כי המבוא לגלות הוא שמו של האדם המחצין את פנימיותו ומקרין למרחקים. אכן, אש היקוד הפנימית של השבטים השפיעה קדושה גם בסביבה גלותית עוינת.
מצד שני, השם מבטא תדמית חיצונית והשתקפות של המהות הפנימית – בעיני הזולת, לפי מידת ההבנה וההשגה של הזולת. אבל, השם אינו המהות עצמה. הכתוב הבהיר אפוא כי את המהות הפנימית אי אפשר לשעבד וממילא חלה הגלות רק על המעטה החיצוני המתבטא בתדמית ובשם. הפנימיות נותרת לעולם בת חורין.

פרשת וארא

השעבוד הנובע מן הגאולה

"וידעתם כי אני ה'"

הקב"ה מבטיח לגאול את עם ישראל ולהוציאם ממצרים, אך אינו מסתפק בכך. הכתוב אומר כי הגאולה תהיה בדרך של "זרוע נטויה ושפטים גדולים", וכן כי בעקבות הגאולה תהיה ידיעה של עם ישראל כי ה' הוא האלוקים. כך נאמר (שמות ו', ו' – ז'): "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים, **וידעתם** כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים".

אלמלא כתובים אלו היינו יכולים לומר כי הגאולה היא פועל יוצא מתום הגלות. כלומר, לגלות יש תכלית ומטרה, ומשאלו הושגו הרי שהגלות מסתיימת וחדלה, וממילא מפציעה הגאולה. אך בפסוקים אלו רואים אנו, כי תכלית הגלות היא הגאולה עצמה, שמביאה לידיעת ה'. נמצא כי תכלית הגלות היא הגאולה שבאה בסופה. האמנם? האם אין זה כמי שנחלה רק כדי להירפא?

בדומה לכך מצינו ביחס למכות מצרים. בברית בין הבתרים הובטח לאברהם (בראשית ט"ו, י"ג–י"ד): "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אתם, ארבע מאות שנה. **וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, ואחרי כן יצאו** ברכוש גדול". משמע כי הענישה מתרחשת לפני היציאה ממצרים. מטרת הענישה אינה נובעת רק מן הצורך להיפרע ממצרים, אלא היא נעשית לנגד עיניהם של ישראל, כעניין שיש בו תכלית בפני עצמה. כך נאמר (שמות י', א'–ב'): "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו. **ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם, וידעתם כי אני ה'**".

למכות מצרים ולהליך הגאולה יש אפוא מטרה בפני עצמה להביא לידיעת ה'.

המרת עבדות בעבדות

הידיעה כי ה' הוא הגואל אינה ידיעה בעלמא. מתבקשת ממנה מסקנה כי יש לעבוד את ה'.

כך נאמר (שם ג', י"ב): "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה". לכאורה, כיצד יכול האות והסימן לנכונות הגאולה להיות דבר עתידי שיקרה לאחר שהגאולה כבר תתממש? הרי לאחר שהגאולה תתרחש, אין כבר צורך בשום סימן? אין זאת אלא, שהכתוב בא ללמדנו כי הגאולה מחייבת עבדות כלפי הגואל, ואלמלא עבדות זאת – לא היינו זוכים לגאולה. ודוק, אילו הייתה הגאולה פועל יוצא מסיום הגלות שהשלימה את ייעודה, הרי שלא היינו חייבים תודה כלשהי לגואל, שהרי אין אדם מודה לשלטונות עם שחרורו מבית הסוהר בתום תקופת המאסר שהושתה עליו. מצבו הטבעי הוא החירות, ועם סיום הגלות שנכפתה עליו הוא חוזר למצבו הטבעי. ברם, שהחירות אינה טבעית כלל ועיקר. אדרבה, העבדות לאדם נאסרה, שכן (ויקרא כ"ה, מ"ב): "עבדַי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, לא ימכרו ממכרת עבד".

נמצא כי יציאת מצרים איננה חירות, אלא המרת עבדות אחת בעבדות אחרת. חלף עבדות לאדם באה עבדות לבורא, שהוציאנו מתחת יד האדם לעבודתו שלו. מצבו הטבעי של האדם מישראל הוא אפוא שעבוד ולא חירות, ותכלית קיומו של האדם אינה לממש זכויות אלא לעשות את חובתו בעולמו.

ובלשון "שפת אמת": "**וידעתם כי אני ה' אלוקיכם – זה הבטחה שידעו שה' הוציאם מארץ מצרים, וזה טעם כל הגלות כדי שידע האדם שמצדו מוכן להיות בגלות, וככה נוהג בכל איש מישראל**".

אין תהליך חינוכי למי שמבין לבד

לפי מהלך זה נמצא כי הגלות אינה עונש אלא חלק מתהליך חינוכי שבשיאו האדם מטה את שכמו לשאת בעול ומקבל עליו להיות עבד ה'. ממילא ברור כי אם אדם מגיע לתכלית זו מאליו, נחסכת ממנו הגלות מלכתחילה. בתהליך הגלות נשברת גאוותו של האדם ויומרתו לשלוט בסביבתו. הוא מכיר באפסותו ובחוסר היכולת שלו לשנות תהליכים. הקב"ה גורם לו סבל וכביכול מסתיר פניו ממנו בעת סבלו, כדי שיבין כי הוא עצמו אינו בעל היכולת ובעל הכוחות, אלא הקב"ה הוא שמנהיג את עולמו לבדו. בכך יובנו דברי "שפת אמת" בשם זקנו בעל "חידושי הרי"מ: "**אם היה אדם יודע באמת שהכל מה' – לא היו מסתירים לו כלל, וכל ההסתר הוא כדי שלא ידמה שממנו הוא**".

גם הישג רוחני הוא פרי סייעתא דשמיא

לכאורה, מדוע אין מצבו הטבעי של האדם מזכה אותו בחירות?

נראה כי העבדות כלפי ה' נובעת מן ההכרה של האדם בתלות המוחלטת שלו בקב"ה, המנהיג את עולמו לבדו ואין עוד מלבדו. ברם, אם תלות זו מוגבלת למישור הפיסי בלבד, הרי שהאדם היה עדיין חש כי מגיעים לו כתרים בהיותו נזר הבריאה במישור הרוחני. "שפת אמת" מוסיף ומדגיש על כן, כי לא רק במישור הגשמי צריך האדם להכיר בכך, שהוא עצמו אינו משנה דבר וכל הצלחתו מאת ה', אלא שהדברים אמורים גם במישור הרוחני. אל לו לאדם לחשוב כי כדי להבין סוגיה, לשקוע בלימוד, להתענג מסברה עמוקה, לעלות בדרגות של דבקות בה', די בבחירתו החופשית שתלויה רק בו, וכי אלו הישגים שהוא עצמו השיג בעמלו וכיד כשרונו. האמת היא ש"**צריך אדם לידע שאף בעת רצון כשיש לו קצת דביקות, עם כל זה בל ישכח שהוא מצד עצמו מוכן ומסוגל לכל חטא ועוון, ורק בעזר ה' ניצל מכך**".

בן חורין שולט בזמן ומשעבדו לבוראו

המצווה הראשונה שניתנה לבני ישראל בצאתם ממצרים היא (שמות י"ב, ב'): "החודש הזה לכם ראש חודשים". ההבחנה בין בן חורין לעבד אינה בקושי העבודה. אדרבה, לעיתים העבד עצל ואיטי בהעדר תמריץ אישי ואילו בן חורין עובד הרבה יותר קשה ובאופן נמרץ ומתמשך. ההבדל הגדול בין בן חורין לבין עבד נעוץ בשליטה על הזמן. בן חורין זמנו בידו להחליט כיצד לנצלו. לכן, הביטוי הראשון של הגאולה הוא: "החודש הזה **לכם**". הזמן הוא בידיכם והציווי הוא לשעבד גם את מרחב הזמן לקב"ה.

כך כתב הספורנו שם: "החדש הזה לכם ראש חדשים – מכאן ואילך יהיו החדשים שלכם, לעשות בהם כרצונכם, אבל בימי השעבוד לא היו ימיכם שלכם, אלא היו לעבודת אחרים ורצונם. לפיכך 'ראשון הוא לכם לחודשי השנה' – כי בו התחיל מציאותכם הבחירי". על כן מוטל על אדם מישראל, ליטול את כל מרחבי החירות האישית שלו ולשעבדם לעבודת ה', והמצווה הראשונה היא קידוש הזמן.

מעניין הדבר, כי עבד ואישה, שאין זמנם בידם, פטורים ממצוות עשה שהזמן גרמן.

עבדיי הם ולא עבדים לעבדים

קבלת עול מלכות שמיים היא מוחלטת. האדם מחויב לשעבד את **כל** מרחבי ההוויה שלו לקב"ה בלא שישייר דבר. על כן, אין אדם יכול להיות משועבד לשני אדונים. "שפת אמת" מביא בעניין זה את דברי הזוהר (חלק ג', דף ק"ח, עמ' א'): "בא וראה, עבדים פטורים ממצוות קריאת שמע וקבלת עול מלכות שמיים ועול

מצוות. משל לשור שנותנים עליו עול ואחר כך מחברים לעול הזה מחרישה. אם אינו מקבל עליו את העול, הרי שאי אפשר לרתום אותו לעשות דבר. כך גם צריך האדם לקבל עליו עול בהתחלה, ואחר כך שעבוד בכל מה שצריך. ואם לא יקבל עליו עול זה בתחילה, לא יוכל לעבוד. **העול הזה לא שורה במי שמשועבד לאחֵר".**

יציאת מצרים ועול מלכות שמיים

"שפת אמת" מבאר כי פרשת שמע עוסקת בקבלת עול מלכות שמיים ובהבנה של האדם כי הוא אינו עומד בפני עצמו אלא הקב"ה מנהל את עולמו לבדו. הבנות אלו מביאות אותו להטות שכמו לעול מלכות שמיים. יציאת מצרים היא אפוא הבסיס לכך שהאדם יסיק כי אינו בן חורין לעשות כרצונו, ואינו משועבד לשום דבר אחר מלבד רצון ה'. על כן, פרשת יציאת מצרים שזורה בפרשת שמע.

הנה כי כן, "שפת אמת" מחדש כי מצבו הטבעי של האדם אינו חירות ואין לראות את יציאת מצרים כשחרור ממצב בלתי טבעי של עבדות, שמתרחש ממילא כשמסתיים תפקידה של הגלות. אדם מישראל לא בא לעולם כדי לממש זכויות וחירויות, אלא כדי למלא את חובתו כלפי בוראו. הוא עבד ה'. תכלית הגלות והגאולה היא להשריש באדם מישראל ידיעה זאת.

בתהליך זה שלושה שלבים:

- **שלב ראשון הוא הגלות הנכפית על האדם ומוכיחה לו את חדלונו. בשלב זה גאוותו של האדם נשברת ומתברר לו כי הוא כשלעצמו חסר יכולת כלשהי לשנות מאורעות ותהליכים, כי אין עוד מלבד ה' ואפס זולתו.**
- **בשלב השני באו מכות מצרים ובני ישראל הגיעו למסקנה, כי הקב"ה הוא שמנהל את עולמו. הם הגיעו להכרה שעליה נאמר: "וידעתם כי אני ה'".**
- **בשלב השלישי, משהגיע האדם מישראל להכרה כי הכוח היחיד בעולמנו הוא של הקב"ה, הוא ממיר את השעבוד הכפוי שלו לאדם, בשעבוד פנימי ורצוני למי שקובע באמת – הלוא הוא – הקב"ה.**

פרשת בא

קידוש וחידוש בחשכת הטבע

מה מיוחד במצוות קידוש החודש

בטרם שהקב"ה מצווה על בני ישראל לקחת שֹה להקרבת קרבן פסח, נאמר (שמות י"ב, ב'): "החודש הזה לכם ראש חודשים". זוהי המצווה הראשונה.

בעת שהתורה מתחילה ב"בראשית ברא" מביא רש"י את דברי רבי יצחק: "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם', שהיא מצוה ראשונה שהצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית".

ובכן, מהי חשיבותה של מצוות קידוש החודש, שבה הצטוו ישראל ברגע הראשון שהתהוו כעם, עד כי היה מקום לפתוח בה את התורה כולה? האם לא היה מקום להעדיף כמצווה ראשונה, לקיים מצוות כמו שמירת שבת, ברית מילה, קריאת שמע, וכיו"ב דברים שהם מעיקרי הדת?

שגרה מול חידוש

סדרי העולם קבועים הם, חקוקים **וטבועים** בהוויה הקיומית. על כן נקראים הם "**טבע**". משום כך נאמר (קהלת א', ט'): "מה שהיה הוא שיהיה, ומה שנעשה הוא שיעשה, ואין כל חדש תחת השמש".

כל היקום, מהשמש ומטה, מוכתב ונתון מראש. אי אפשר לחדש בו דבר. אפשר לגלות מה שלא ידוע, אך אי אפשר להמציא דבר חדש. כלומר, אפשר לפתח וליצור יש מיש, אבל אי אפשר לחדש יש מאין.

על כן, לוקים הימים בשגרה, מלשון "שיגור", שהרי הכול שוגר מראש, וכל מה שאנו רואים הן תוצאות של תהליך הבריאה שהחל בראשית ימי עולם.

בדבר גשמי אין אם כן כל חדש. היכן בכל זאת יש חידוש? בעולם הרוח.

עולם הגשם הוא באר. עולם הרוח הוא מעיין. יש לו מקור נביעה והתחדשות תמידית. הכיצד? שכן עולם הרוח אינו מוכתב מראש. ההשגחה האלוקית היא תמידית, וממילא היא ההפך מן הטבע הקבוע מראש. כך מצינו בזוהר, (חלק ב', דף

קט"ו, עמ' ב'), כי 'אין כל חדש **תחת** השמש', אבל למעלה מן השמש יש חדש. הקיום של כל דבר שואב את חיותו מדבר שהוא למעלה מן הטבע, דהיינו מן האלוקות שדברה ממשיך להוות ולקיים כל דבר בכל רגע מחדש, כפי שאנו אומרים כי הקב"ה "מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית". היצירה של העולם, שנברא בששת ימי בראשית, לא הסתיימה. היא נמשכת בכל יום תמיד. בריאה זו נבראה יש מאין וממילא בלא דבר ה' – היא שבה אל האין. בדבר שנברא "יש" מ"יש" יש כוח התמד. אבל, במה שנברא מן האין אין כל קיום עצמי וללא דבר ה' ורצונו, הבריאה הייתה מתפוגגת באחת. דבר ה' הוא שממשיך לקיים ולהוות את הבריאה בכל רגע נתון.

האדם קרוע אפוא בין שני עולמות:

- רגליו נטועות בעולם הגשמי, אשר בו הוא חי חיי שגרה נעדרי חידוש והתחדשות. אדרבה, במישור הגשמי הוא חשוף לפגעי הטבע ולתופעות של בלאי, התיישנות והזדקנות.
- ראשו וליבו מגיעים השמיימה, ושם יש יצירה ויש חידוש תמידי, שהרי שם האדם מתחבר למקור החיות האלוקי, המפעם בבריאה ונופח בה חיים בכל רגע מחדש.

מעיין הנעורים הרוחני שמעבר לפגעי הזמן

מקור החיים של דבר גשמי נובע מן האלוקות. הרובד הגשמי מתרחק והולך ממקור חיותו, שכן מעת בריאתו מתרחש תהליך של התרחקות ממקור החיים הרוחני, ועל כן הוא קמל והולך. עם חלוף הזמן: מי באר יבאישו; בשר יעלה רימה; חלב יחמיץ; הגוף יזדקן ויבלה; כוח המשיכה הוא כלפי מטה, ונטייתו של כל גוף לנוח, להאט, לקמול ולשוב לעפרו. הזמן פועל לרעתו של כל דבר גשמי, שהרי הוא מתרחק והולך ממקור הווייתו ואין מה שיחדש את נעוריו. על כן, מתפללים אנו: "אל תשליכנו לעת זקנה", בל נהיה נתונים (אף בימי נעורינו) לימים שבהם אין התחדשות והכול זקן וידוע מראש, כשהעתיד אינו טוב מן העבר.

אבל, האדם יכול להתנער ולשמור על נעוריו. אם הוא דבק ברוחניותו ובנקודת החיות האלוקית שקיימת בכל דבר, הרי שהוא זוכה להתחדשות, שכן הוא שואב ממעיין החיים הנצחי של העולם. כך למשל, כאשר מגיע יום הכיפורים ואדם חש התעלות רוחנית גדולה, הוא מטעין את עצמו במטען של חיים מחודשים ומתחבר שוב לנקודת הנביעה שלהם. זהו פועל יוצא מן התשובה. במקרה זה, הזמן אינו ביטוי למרחק ודרך שעבר האדם מנקודת הבראשית, אלא מהווה מסלול מעגלי

המאפשר לחזור אל נקודת הבראשית. על כן, כשאדם חוזר למקור ההוויה שלו בנקודת זמן מעגלית זו, הוא מודה לה' ומברך "שהחיינו".

גלות וגאולה – התיישנות וחידוש

גלות היא הסתר פנים של ההשגחה האלוקית. מכיוון שההשגחה היא מקור הנביעה של החידוש, הרי שהגלות גוזרת שקיעה בעולם קמל ונעדר חידוש, החשוף לפגעי הזמן.

נראה כי לכך מכוונים דברי "שפת אמת" כי "בגלות נחסר זה ההתחדשות".

הגאולה היא מעבר חד מהנהגה של הסתר פנים להנהגה של מאור פנים והשגחה גלויה. ממילא נמצא כי האדם עובר לעולם, שבו הוא שב ומתחבר למעיין הנביעה הנצחי של האלוקות, ובכך שב הוא להתחדש.

כך מבאר "שפת אמת": "בשעת הגאולה כשמתברר שחיות הכל נובעת מה' – מזה בא התחדשות. כי חיותו של ה' יש בו התחדשות תמיד, כמו שאומרים: 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית'. רק מי ששוכח והוא תוך הטבע, לגביו נאמר: 'אין כל חדש תחת השמש'. אבל מי שדבק בפנימיות חיות ה' יש בו תמיד התחדשות".

גאולה וקידוש החודש

עם היציאה מגלות לגאולה עובר האדם מזקנה לנעורים, מחיים של שגרה לחיים של חידוש.

עם ישראל עבר אפוא בעת גאולתו מחיים של "אין חדש תחת השמש", ומ"שנה" שיש בה שינון ומחזוריות קבועה, לזמן שמשתנה בכל פעם, כפי שהירח נולד כל חודש מחדש. לוח השנה של העם היהודי מבוסס על הלבנה ואנו עורכים קידוש לבנה מדי חודש, מברכים ואומרים: "וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו, ברוך אתה ה' מחדש חודשים".

ממילא, ברור מאוד, כי המצווה הראשונה עם יציאת מצרים היא – קידוש החודש, ההתחדשות והחידוש.

החדרת קדושה גם לימות החול

"שפת אמת" מוסיף ומחדש כי יש להבחין בין קדושת שבת לקדושת ראש חודש. שבת היא מעין עולם הבא (ברכות דף נ"ז, עמ' ב'), וקדושתה "קביעא וקיימא" – קבועה וקיימת משׁשת ימי בראשית (פסחים דף קי"ז, עמ' ב'). קדושת השבת אינה

תלויה במעשיהם של ישראל והיא נתון קבוע מראש. לעומת זאת, קדושתו של ראש חודש מחוללת התחדשות ומגלה את הרוחניות הפנימית גם בימות החול. קדושה זו היא דבר שתלוי במעשיהם של ישראל שהם המקדשים את החודש. החדרת קדושה בתוך היצירה האלוקית היא חידוש של האדם, המצליח לגלות אלוקות בתוך הטבע. על כן, פתח רש"י בשאלת רבי יצחק, מדוע לא התחילה התורה בראשיתה, במצווה יסודית זו של חידוש החודש, העוסקת בתכלית בריאת העולם.

הקושי של משה להבין חושך וצורך בהתחדשות

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את דברי חז"ל (מכילתא פרשת בא, מסכתא דפסחא א'):

"'החדש **הזה** לכם' – רבי עקיבא אומר, זה אחד משלשה דברים שנתקשה בהן משה והראהו המקום את כולם באצבע ואמר לו **'זה'**. רבי שמעון בן יוחאי אומר 'והלא כל הדברות שדיבר ה' עם משה לא דיבר עמו אלא ביום, והחודש הראהו בלילה. כיצד? היה מדבר עמו ביום והראהו החודש בלילה'. רבי אליעזר אומר 'דיבר עמו ביום לקראת החשכה – והראהו החודש בחשכה'".

במה התקשה משה במצוות קידוש החודש? ומדוע דיבר הקב"ה עם משה בקו התפר שבין יום ללילה? "שפת אמת" מבאר כדלהלן:

א. במסכת בבא מציעא (דף פ"ג, עמ' ב') מבארים חז"ל את דברי הכתוב (תהילים ק"ד, כ'): "'תשת חושך ויהי לילה' – זה העולם הזה שדומה ללילה". הטבע והעדר החידוש נמשל ללילה, שכן החושך מסמל הסתר פנים, אפיסת אור והשפעה אלוקית.

ב. בגמרא במסכת יבמות (דף מ"ט, עמ' ב') מצינו כי "כל הנביאים הסתכלו באספקלריא שאינה מאירה ומשה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה". כלומר, משה ראה את ההשגחה האלוקית באופן גלוי ותמידי, וחי בעולם שהוא מוצף תמיד באור אלוקי.

ג. דרגת נבואתו של משה הייתה על כן משולה לקדושת השבת, שהיא קבועה ותמידית, ואינה תלויה במעשי האדם. על כן, אנו מזכירים ביום השבת את מעלתו של משה, שהיא מעין קדושת השבת, ובתפילת שחרית של שבת נאמר: "ישמח משה במתנת חלקו".

ד. החושך היה זר למשה. על כן, הוא מעולם לא נזקק למהלך של חידוש החודש, וגילוי ההשגחה האלוקית גם בחשכת הטבע.

ה. זה פשר הקושי של משה רבינו להבין את מצוות קידוש החודש, וכדי שיבין זאת היה צריך הקב"ה לדבר אליו בעת שיש בה ממשק בין אור לחושך.

הנה כי כן, הביטוי החד ביותר של היציאה מגלות לגאולה הוא המעבר מחיים של הסתר פנים וחושך, לחיים של אור וגילוי ההשגחה אלוקית. בעת שהאדם חי ברבדים הגשמיים של חייו, הוא מרוחק ומנותק מן החיות הפנימית המתחדשת, וממילא הוא נתון לפגעי הזמן, וקמל עם השגרה. זוהי חשכת הגלות. לעומת זאת, אדם שרואה את ההשגחה האלוקית לנגד עיניו ומתנשא מעל למציאות הגשמית, מתחבר אל מעיין החיים האלוקי והשופע, מתחדש ומתקדש.
על כן, המצווה הראשונה עם היציאה מגלות לחירות היא מצוות קידוש החודש, המחדירה קדושה וחידוש גם בחשכת הטבע.

פרשת בשלח

שירה הפורצת כשהנקודות מתחברות לשורה

מה פשר ההבחנה בין מלך לקיסר

משה ובני ישראל יצאו מים סוף ופצחו בשירה.

כך נאמר (שמות ט"ו, א'): "**אז** ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמור".

חז"ל (שמות רבה כ"ג, א') דרשו את המילה "אז" בהתאם לכתוב (תהילים צ"ג, ב'): "נכון כיסאך **מאז**, מעולם אתה", לאמור כי: "אף על פי ש'מעולם אתה' בכל זאת לא נתיישב 'כיסאך' ולא נודעת בעולמך עד שאמרו בניך שירה, לכך נאמר 'נכון כיסאך מאז'. משל למלך שעשה מלחמה וניצח ועשו אותו קיסר (אגוסטוס). אמרו לו עד שלא עשית מלחמה היית מלך, עכשיו עשינו אותך קיסר. מה ההבדל בין מלך לקיסר? אלא שמלך עומד על הלוח וקיסר יושב". ובכן, מה פשר ההבחנה האמורה בנמשל?

שירה חורגת ממטבע לשון של הודיה

מדברי חז"ל משמע כי שירה חורגת מתחומיה של מטבע לשון של הודיה, ויש בה סגולה מופלאה להעלות אדם לפסגות רוחניות. אמרו חז"ל (זוהר חלק ב', דף נ"ד, עמ' ב') כי מי שאומר שירה בכל יום ומכוון בה זוכה לאומרה לעתיד לבוא. בספר "בן איש חי" (הלכות שנה ראשונה, פרשת מקץ) מצינו כי יש לומר שירת הים "בשמחה ובנעימה, כאילו עומד בתוך הים בשעת הנס, **ובזה תהיה מסוגלת לכפרת עוונות**". כך גם מצינו בספר "חיי אדם", חלק ראשון, כלל י"ח (וכן ב"משנה ברורה" סימן נ"א, ס"ק י"ז): "שירת הים יאמר בשמחה, וידמה בדעתו כאילו באותו יום עבר הים. והאומר בשמחה, מוחלים לו עוונותיו".

ובכן, מדוע יש חשיבות כה רבה באמירת השירה?

מן הנס למדים אנו כי אין טבע והכול השגחה

"שפת אמת" מבאר כי בעת יציאת מצרים התברר כי כל סדרי עולם אינם אלא השגחה נסתרת של הקב"ה. קריעת הים הראתה כי הים תלוי ברצון ה' וממילא גם כשהים נוהג כסדרו, אין זה "טבעו של עולם" אלא רצון הבורא. למעשה, אין טבע,

אלא רק השגחה אלוקית, שהקב"ה הסתיר אותה במסגרת של חוקים שחקק וטבע בעולמו, כדי שיחשבו כי "עולם כמנהגו נוהג" וכך תהיה בחירה לאדם להאמין או לכפור. ברם, כשיש נס גלוי, מבין האדם הפוקח את עיניו, כי מעולם לא היה זה טבע, אלא רצון ה'. כך מצינו במסכת תענית, (דף כ"ה, עמ' א'), כי בערב שבת אחת ראה רבי חנינא בן דוסא שבתו עצובה. שאל אותה: בתי מדוע נעצבת?

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.

אומרת הגמרא כי היה הנר דולק והולך כל היום כולו, עד שהביאו ממנו אור להבדלה.

האדם המאמין מבין אם כן, כי אין טבע וגם כששמן דולק הדבר נובע מרצון ה' ומהשגחה אלוקית. ממילא, אצל אדם מאמין אין הבדל בין שמן שדולק לבין חומץ שדולק, וברצות ה', יש כוח בעירה בחומץ אף יותר מאשר בשמן. בשני המקרים רצון ה' הוא שקובע את התוצאה, בין אם "טבעי" הדבר בעינינו ובין אם "ניסי".

הנס הגלוי והנס הטבעי – חד הם.

ידועים הם דברי הרמב"ן בסוף פרשת "בא" (שמות י"ג, ט"ז) כי "מן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד".

ההבדל בין מלך לקיסר שמלכותו מיוסדת וניכרת

בהתאם לכך, יש להבין את פשר דברי חז"ל המבדילים בין המלך העומד על הלוח ועדיין מלכותו אינה מיוסדת ואינה ניכרת, לבין הקיסר היושב על כסאו, ומלכותו ניכרת ומיוסדת.

הנמשל הוא, כי בעת בריאת העולם, יצר ה' טבע והסתיר באמצעותו את השגחתו ואת מלכותו. מלכות ה' הייתה נסתרת. אך עם קריעת ים סוף הפכה מלכות ה' לברורה ומיוסדת. מלכות של קיסר. בעקבות הנס הגלוי, ניכר ושקוף הדבר למי שעיניו בראשו, כי גם הטבע אינו אלא פרי השגחתו וקביעתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

"שפת אמת" מבאר על כן, כי "בעת הבריאה וקביעת חוקי וסדרי הטבע הייתה השגחתו של ה' בעולם נסתרת, ורק בעת גאולת מצרים נתגלתה הארת ההשגחה, וזהו שאמרו במדרש שעל ידי השירה שאחר נס קריעת הים, התיישב, התבסס ונקבע כיסאו של הקב"ה, דהיינו שעל ידי הנס התיישבה ונקבעה בתודעה ידיעת השגחתו יתברך בליבם של הנבראים.

ההתמזגות כעת בשירה העתידית

"שפת אמת" מיישב בהתאם לכך את קושיית חז"ל (במסכת סנהדרין דף צ"א, עמ' ב'), מדוע נאמר "אז **ישיר**" בלשון עתיד, ולא נאמר "אז שר"" בלשון עבר? הגמרא מסיקה כי "מכאן לתחיית המתים מן התורה", שכן הכתוב מבשר שמשה ישיר שירה זו עצמה – גם לעתיד לבוא. מה פשר הדבר?

"שפת אמת" מבאר, כי בעת בקיעת ים סוף היה הבזק של מראה שישוב ויתגלה בבירור לעתיד לבוא. באותה עת יהיה ברור וגלוי **לעין כל**, כי השתלשלות כל המאורעות בעולמנו, היא פרי תכנון אלוקי קפדני ומדויק, ופרי השגחתו של הקב"ה, המנהל את עולמו בכל פרט ופרט, בכל רגע נתון. הטבע מסתיר את האלוקות המפעמת בכל תהליך כדי שתהיה לנו בחירה להאמין בה' או לטעות ולסבור שהכול הוא "טבע" ויד המקרה. אבל, לעתיד לבוא כשהעולם יגיע ליעד של "והיה ה' למלך על כל הארץ", לא יהא עוד צורך בהסתרה זו וממילא יהיה גלוי וברור כי כל מה שנברא בעולם נעשה אך ורק מתוך מטרה מתוכננת לשרת את התוכנית האלוקית. כך נאמר (משלי ט"ז, ד'): "כל פָּעַל ה' למענהו"", דהיינו שכל מה שנברא בעולם הוא רק למען ה' ולצורך גילוי כבודו. כמו כן אומר הכתוב (ישעיה מ"ג, י"ז): "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", ומבואר במשנה (אבות פרק ו', משנה י"א): "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו... ואומר (שמות ט"ו, י"ח): "ה' ימלוך לעולם ועד". נמצא, כי לכל נברא יש ייעוד קדוש ומרומם והוא לא נברא באופן סתמי, טבעי, אקראי, ונעדר תכלית. בכך מתרומם כל נברא וכל אדם והופך לכלי המרבה כבוד שמיים. על כן, יש לכל נברא שיר ושבח מיוחד שבו הוא משבח ומהלל את ה' על אשר ברא אותו כדבר בעל חשיבות וייעוד קדוש ומרומם. השירה הזאת תגאה ותבקע מפיהם של כל נבראי תבל לעתיד לבוא. זו "**ה**שירה" בהא הידיעה, שתקיף עולם ומלואו ביום שבו (ישעיהו י"א, ט'): "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ממילא ברור כי כאשר נאמר: 'אז **ישיר** משה ובני ישראל את השירה הזאת', הכוונה היא שהם שרו כבר כעת את השירה הידועה, שתפרוץ ותעלה במלוא עוזה ותפארתה מכל הנבראים – לעתיד לבוא.

הטבע שר כשהאדם מסיר את המעטה

הטבע ישיר כשהאדם ישמע. גילוי זה של ה' בעולם תלוי במעשה האדם, כי הטבע שר כשהאדם מכיר בכך שאין בכלל טבע וכל מה שקורה בעולם הוא פרי השגחה אלוקית ובכל נברא יש פנימיות אלוקית המחייה אותו בכל רגע. על כן נאמר "אז

ישיר" שמשמעו כי בני ישראל גורמים באמונתם זו לכך, שכל הנבראים ישירו את השירה הזו יחד עימם, וכולם יגלו את הנקודה הפנימית האמיתית שבהם, ויכירו שהם עומדים חיים וקיימים אך ורק מחיות המושפעת אליהם מאת ה' "המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית".

שירה מלשון שורה וחיבור הנקודות לקווים

אדם חי בעולם שבו יש נקודות. הן נראות לו אקראיות, לא קשורות, לא מחוברות, לא משתלבות לתמונה כוללת. על כן הוא סבור שהן שרירותיות ולא מבטאות תכנית גדולה כלשהי.

אבל, אם נדע את הסדר של הנקודות נוכל לחבר אותם לקווים ונבין את הציור.

המילה "**שירה**" באה מלשון "**שורה**". הנקודות מתחברות לקו. התמונה הכללית מתגלית. או אז מתברר שלא הייתה כל שרירותיות ואקראיות. לא היה זה גורל ולא יד המקרה. זו יד ההשגחה העליונה, שיש לה תוכנית סדורה. יש כאן **שרשרת**, ואף **שורש** שמימי – שממנו נובע הכול.

"שפת אמת" אומר על כך כי "הכל נמשך בקו ושורה עד שמתקשר למקור העליון שלו ואל שורשו, שהוא חיותו המושפעת אליו מאת ה'".

שירה אינה רק התפעמות ותודה אלא אמונה שלמה

השירה הבוקעת מגרונו של אדם בעת הגאולה היא אפוא הרבה יותר מאשר התפעמות ורוממות הרוח והלב ברגשי תודה ושמחה עילאית. השירה נובעת מהתפעמות אמונית ומוחית, ומאמונה שלמה הנוצרת כאשר אדם מבין לפתע את הנקודות שהתלכדו לקווים, כשהתמונה נגלית לו בבירור כפרי ההשגחה העליונה. בשעה זו הוא משכיל להבין, שכל העת, מתחילה ועד סוף היה כאן רצף של נקודות בקו ברור של תכנית אלוקית.

השירה היא אפוא ביטוי לאמונה בה', כפי שנאמר בשיאה של שירת הים (שמות י"ד, ל"א): "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". על כך אמרו חז"ל (שמות רבה כ"ב, ג'): "כיון שקרע להם את הים האמינו בה', ובזכות האמונה שהאמינו זכו לומר שירה ושרתה עליהם שכינה".

בלי חידוש אמוני – אין שירה

"שפת אמת" מביא בשם זקנו בעל "חידושי הרי"מ" הסבר לדברי חז"ל (במסכת סנהדרין דף צ"ד, עמ' א') כי "ביקש הקב"ה לעשות את חזקיהו למשיח. אמרה מדת

הדין לפני הקב"ה: 'ריבונו של עולם, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשית אותו משיח, חזקיה שעשית לו את כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח'? לכך נסתתם".

שאל בעל "חידושי הרי"מ" מדוע באמת לא אמר חזקיה שירה לאחר כל הניסים שאירעו בזמנו?

הסברו המרהיב הוא, כי אדם מתפעם אחרי נס כאשר הנקודות מתחברות לקווים והוא מבין בשלב זה כי כל המאורעות לא היו "טבעיים", סתמיים ואקראיים, אלא פרי ההשגחה העליונה. התפעמות אמונית זו מביאה אותו לשיר. אבל, אצל חזקיהו לא היה חידוש כלשהו בשעת הנס, שכן גם קודם לכן הייתה ברורה וגלויה אצלו השגחת ה' בכל דבר שנעשה בעולם, והוא ראה את ההשגחה והפנימיות בכל דבר "טבעי". ממילא הוא לא התפעל כלל ע"י ראיית הנס, שלא חידש לו דבר במישור האמוני. אצל חזקיהו לא היה הנס אירוע מכונן, ולא היה בו חידוש לעומת כל זריחה וכל שקיעה. בהעדר חידוש אמוני – לא פרצה מגרונו שירה.

משה שר כאשר השגחת ה' התגלתה לעין כל לראשונה באופן חד. אבל, חזקיהו כבר הפנים את הדברים באופן כה עמוק, שכבר לא התרונן בקרבו דבר כשראה בעין את השגחת ה' שבה האמין בכל לב. מעתה ברור מדוע בהעדר שירה לא נבחר חזקיהו להיות משיח. חזקיהו השליך על אחרים ממדרגתו הגבוהה ולא מצא לנכון להמחיש לעם כולו בדברי שירה, את ההשגחה האלוקית שהתגלתה שוב. על כן, אין חזקיהו מתאים לבשר ימות משיח שבהם – לעתיד לבוא – תפרוץ שירה מכל הלבבות, כשיראו עין בעין את מציאות ה'.

לסמוך גאולה לתפילה

במסכת ברכות (דף י', עמ' ב') מבארים חז"ל את תפילת חזקיהו (ישעיה ל"ח, ג'): "ויאמר אנא ה', זכור נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי".

מהו הטוב שעשה חזקיהו? משיבה הגמרא: "'הטוב בעיניך עשיתי' – שסמך גאולה לתפילה".

"שפת אמת" מבאר זאת בהתאם לדברי בעל "חידושי הרי"מ" האמורים, כי גאולה היא נקודת זמן שבה האדם מחבר נקודות לקווים ומבין שהכול נעשה מכוח השגחה אלוקית ובהתאם לתוכנית גדולה. חזקיהו ידע שבכל מעשה שנעשה בעולם יש נקודה פנימית של חיות רוחנית. נקודה פנימית זו נקראת גאולה, משום

שע"י הכרה זו באה לעולם גאולה שתכליתה להסיר את המעטה ה"טבעי" שמכסה את ההשגחה האלוקית המסתתרת מאחוריו.
מעתה מובן מה פשר המונח "לסמוך גאולה לתפילה". התפילה היא עמידה לפני ה'. מי שבוחר להאמין בכל לב במציאות של גאולה ומכיר בנוכחות האלוקית בכל מאורע שקורה בעולמנו, יכול להתייצב בפני ה' בתפילה. ההסמכה של גאולה לתפילה היא אם כן דרגה אמונית שבה אדם מבין כי כל מעשיו בעולם נעשים בעמדו לפני המלך, וכי הוא למעשה אינו עושה דבר וכל הפעולות וכל המעשים הם רק מכוח הקב"ה, כמו שאמרו חז"ל (במסכת חולין דף ז', עמ' ב'): "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם מכריזים עליו מלמעלה".
מי שחי חיי אמונה שלמים כאלה יכול אכן לומר (ישעיהו ל"ח, ג'): "הטוב בעיניך עשיתי".

הנה כי כן, חז"ל קבעו לומר את שירת הים בכל יום בתפילת שחרית, משום שיכול אדם לעורר בכל יום מחדש את עצמו ואת כל הנבראים לשיר שירה שהיא לא רק הודיה אלא פסגה ושיא אמוני, כאשר האדם מבין שיש לחבר את הנקודות בחייו לשורה ולקו במסגרת של תוכנית אלוקית ברורה.
בעקבות ההפנמה של משמעותה ותוכנה של שירת הים, האדם מסוגל לעורר את הבריאה כולה ולהעלותה עמו לפסגות, המחדירים תוכן אחר ושונה לחיי האדם ולחיי כל הסובב אותו.
בתהליך זה נמצא כי כל נברא מוצא את מקומו המתוכנן והחשוב בתוך תוכנית אלוקית סדורה, שנותנת מקום לכל נברא כמי שבידו להגיד כבוד א-ל. שירת הבריאה היא מעשה אמוני נשגב ומרומם. בעקבות הנס מכיר האדם ומאמין כי אין אקראיות פרי גורל או טבע, אין סתמיות או שרירותיות. יש תהליך מדויק, מוקפד, מתוכנן לפרטיו. אלוקי!

פרשת יתרו

נעשה את הדברות ונשמע את המאמרות

להקדים נעשה לנשמע כמשימה על אנושית

בני ישראל מקבלים את התורה ועמוד התווך נעוץ בנכונות מראש לקבל את הדברים, יהיה תוכנם אשר יהיה. בני ישראל אמרו (שמות כ"ד, ז'): "כל אשר דבר ה' **נעשה ונשמע**".

בני ישראל הקדימו אפוא נכונות לעשייה לשמיעה וחז"ל הפליגו בשבחם של ישראל בגין אמירה זו. במסכת שבת (דף פ"ח, עמ' א') מצינו "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצאה בת קול ואמרה: מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר (תהילים ק"ג, כ') 'ברכו ה' מלאכיו גיבורי כוח **עושי** דברו **לשמוע** בקול דברו'. בתחילה נאמר 'עושי' ורק אח"כ נאמר 'לשמוע'". רש"י שם מבאר: "עושי דברו לשמוע" – "מוכנים לעשות קודם שישמעו, ולא כדרך שאר עבדים ששומעים תחילה את הדבר, לידע אם יכולים לקבלו עליהם אם לאו".

הווי אומר כי הנכונות לקיים את דבר ה', יהא אשר יהא, מאפיינת מלאכי ה' צבאות, שאין להם קושי לקיים כל משימה. לעומת זאת, תכונה אנושית בסיסית מחייבת אדם להיות אחראי ולבדוק תחילה את קושי המשימה ואת יכולתו לקיימה, בטרם שייטול על עצמו התחייבות לעשותה. אדם, שיש לו מגבלות אנושיות, **חייב** לבדוק בטרם שיתחייב, ומי שמתחייב בלי לבדוק, הוא חסר אחריות, או שאינו מתכוון לקיים את התחייבותו. הכיצד זה אם כן הקדימו בני ישראל נעשה לנשמע?

"נשמע" – את דבר ה' שמהווה את הבריאה

"שפת אמת" מאיר את האמירה של "נעשה ונשמע" באור חדש.

השמיעה אינה מכוונת לציווים ללמוד תורה ולקיים מצוות, שאותם מקבלים אנו מראש ללא תנאי. השמיעה מכוונת לדבר ה' שמהווה את העולם בכל רגע נתון.

הכתוב אומר (תהילים ל"ג, ו'): "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם" ובמשנה (אבות פרק ה', משנה א') נאמר כי "בעשרה מאמרות נברא העולם", אך מכיוון שזו

יצירה של יש מאין, אין העולם עומד על מכונו כדבר קבוע ובר קיימא, והמשך קיומו תלוי בדבר ה' המהווה אותו שוב ושוב בכל רגע נתון. כך אומרים אנו בתפילה: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". דבר ה' נמצא אפוא בעולם, מהדהד ונובע מכל דבר שנמצא בעולם. את דבר ה' **הזה** – צריך לשמוע, שהרי הוא יסוד האמונה.

קול אלוקים מהדהד והולך

יש מי שמסתכל בבריאה ורואה נוף, ויש מי שמסתכל בבריאה ואומר (תהילים ק"ד, כ"ד): "מה רבו מעשיך ה'". אך הרבה מעבר לכך, מי שרואה פרח למשל, ואינו שומע את דבר ה' המחייה אותו בכל רגע נתון ואת המלאך המכה על קודקודו ואומר לו גדל, עובר ליד התופעה ולא יורד לשורשה. בפנימיות הדברים הפרח אינו פרח, אלא דבר ה'. הקב"ה מדבר אלינו באמצעות המציאות שהוא מחייה ומקיים במאמרו. מאמר זה של ה' מהדהד, וממשיך להיות מושמע בכל רגע נתון.
על כן נאמר בתורה כמה פעמים "שמוע תשמעו", כי השמיעה אינה חד פעמית, אלא חוזרת ונשנית, שוב ושוב.

"נעשה ונשמע" כי רק מי שעושה –שומע

האמירה קיימת מהדהדת וממלאת עולם ומלואו. אבל, כדי לשמוע את הקול צריך "להקדים נעשה לנשמע". אין זו שמיעה טבעית. צריך עיבוד של האישיות ושל התודעה כדי לשמוע קול תבוני. צריך עשייה של הכנה נפשית ותודעתית עמוקה כדי לשמוע את הקול העמוק הזה. רק מי שעושה אוזנו כאפרכסת ומאמין בקב"ה – שומע את קול ה' בהתהלכו בגן. זה פשר ההקדמה של "נעשה" ל"נשמע".

השמיעה לקול ה' שברא את העולם היא שמיעת קולה של תורה

ברם, אם עסקינן בשמיעה של דבר ה' המחייה ומקיים את העולם, הרי שזו מצווה אמונית הנוגעת לכל מרחב קיומו של האדם, בכל צעד ושעל שלו ובכל אשר יפנה ויעשה. מדוע הייתה נחוצה אפוא הקדמת "נעשה ונשמע" לקבלת התורה דווקא? "שפת אמת" מוסיף עומק נוסף ומבאר, כי דבר ה' שמקיים את העולם הוא – התורה.
נפרט את דרך הילוכו המרהיב של "שפת אמת" בעניין זה:

א. חז"ל אמרו (זוהר חלק ב', דף קס"א, עמ' ב') כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם. במדרש (בראשית רבה א', א') אף מצינו כי התורה היא התוכנית שעל

בסיסה נברא העולם. כשם שאומן בונה ארמון על בסיס תוכנית, שבה נקבע היכן ימוקם כל פריט, כך הביט הקב"ה בתורה, וברא את העולם על פיה. התורה חושפת אפוא את דבר ה' שבבסיס קיום העולם.

ב. בזוהר (חלק ג' דף י"א, עמ' ב') מצינו, כי יש הקבלה בין עשרת המאמרות שבהם נברא העולם לבין עשרת הדברות. הזוהר מפרט כיצד כל מאמר שבו נברא העולם, מוצא ביטוי בדיבר המקביל לו.

ג. השמיעה לקול ה' שברא את העולם מתחוללת אפוא ע"י שמיעת קולה של תורה. חישוף של דבר ה' אינו מגלם רק את עשרת המאמרות שבהם נברא העולם, אלא גם את עשרת הדברות.

ד. "שפת אמת" מוסיף לדברים עומק נוסף.

הזוהר אומר (בחלק ג', דף ע"ג, עמ' א') כי הקב"ה ותורתו חד הם.

ממילא, מכיוון שראינו כי העולם הוא פועל יוצא מן התורה, והתורה מבטאת אלוקות, נמצא כי בשורש הבריאה ניצב – הקב"ה, שדברו ברא עולם וממשיך להוות אותו ולקיימו.

ה. אדם הלומד תורה, מעבד את אישיותו ומכין את תודעתו לשמוע את דבר ה', שהעולם כולו נברא מכוחו.

ו. ה"נעשה" הקודם ל"נשמע" מתחולל אפוא ע"י לימוד תורה, שמכשיר את התודעה לשמוע את דבר ה' שמהווה ומחולל את הבריאה.

רק מי ששומע הגדה יכול לשמוע גם את האמירה

עשרת הדברות מקבילים לעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. אבל, יש להבחין בין: דיבור והגדה לבין אמירה.

דיבור – מלשון "יַדבֵּר עמים תחתינו" מבטא תקיפות והשתלטות. ציווי.

כך מצינו במדרש (שמות רבה מ"ב, א') "אין 'דיבור' האמור כאן אלא דברים קשים, כמה שנאמר (בראשית מ"ב, ל'): 'דיבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'.

הגדה – מבטאת אף היא לשון קשה, כפי שגיד של אדם הוא דבר קשה, שאינו ניתן ללעיסה ולעיכול.

אמירה – היא לשון רכה. על הפסוק (שמות י"ט, ג') "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" אומר רש"י: "לבית יעקב – אלו הנשים תאמר להן בלשון רכה, ותגיד לבני ישראל... דברים קשים כגידים".

חז"ל אומרים (זוהר חלק א', דף רל"א, עמ' ב) כי אמירה נאמרת בחשאי. זהו דיבור שקט. בלחש.

כדי לשמוע אמירה צריך להטות את האוזן. לעומת זאת, דיבור נאמר בקול רם ובעוצמה וקל לשמוע אותו.
ובכן, את עשרת **הדברות** שמענו היטב, שהרי אלו דברות. הם נאמרו בעוז ובתעצומות. אבל, בעקבות כך, האדם צריך להטות את אוזנו ולשמוע גם את עשרת **המאמרות,** שבהם נברא העולם. אמירה זו נלחשת ע"י המציאות לאוזן מעודנת, הכרויה היטב לשמוע. זאת אמירה שאינה נשמעת בלי שקדם לה "נעשה", של עשרת הדברות.

יציאת מצרים הפכה מאמר לדיבר

"שפת אמת" מבהיר כי אחרי יציאת מצרים הדהד דבר ה' בעולם כולו בעוז ובתעצומות.
התגלה לעין כל כי הקב"ה ברא את העולם וממשיך להוות אותו בכל רגע נתון. ההשגחה הפרטית הפכה לגלויה והקול נשמע. המאמר הפך לדיבר, ולא היה צורך באוזן מעודנת כדי לשמוע. על כן, בעקבות יציאת בני ישראל ממצרים שמע אף יתרו את הקול ובא למחנה ישראל. כמו כן, הוכשרו הלבבות ובני ישראל שמעו את עשרת הדברות. התגלה בעולם קול התורה, וניתן בידי בני ישראל כלי עשייה שבעקבותיו ניתן יהא להמשיך ולשמוע את מאמר ה', גם בימים שבהם הוא נאמר בלחש, וממילא צריך נפש מעודנת כדי שתהיה האוזנם כרויה להאזין ולשמוע.

הנה כי כן, הביטוי "נעשה ונשמע" מקבל ממד חדש. אין הוא מתייחס לציוויים לקיים את מצוות התורה אלא מתייחס לחיוב של כל אדם מישראל לראות אלוקות בכל נברא ובכל תהליך. קיומו של כל פרט בעולמנו מכריז ואומר: ראֵה את ה', שהרי כל פרט מתהווה רק מכוח רצון ה' ודברו.
דבר ה' מהדהד אבל צריך שתהיה אוזן כרויה להאזין ולשמוע. שמיעה זו אינה טבעית, ונדרשת הכשרת הלב והתודעה. זו העשייה שקדמה לשמיעה. עשייה זו מתחוללת בליבו של מי שלומד תורה, שהרי התורה מכילה את רצון ה', ורצון זה עצמו נשקף בבריאה. אחרי יציאת מצרים הייתה שעת רצון שבה הייתה ההשגחה האלוקית גלויה. ממילא, אמרו ישראל "נעשה ונשמע":
נעשה – נקבל תורה ונכשיר את הלבבות.
ונשמע – נהיה מוכנים לשמוע בכל עת את עשרת המאמרות שבהם נברא העולם, הממשיכים להוות אותו בכל רגע וניבטים מכל פרט.

פרשת משפטים

"המשפט לאלהים הוא"

משפטי הממון ניתנו בסיני

לאחר מתן תורה מפרטת התורה את דיני הממונות ואת הדינים החלים ביחסים שבין אדם לחברו. הפרשה פותחת באמירה (שמות כ"א, א'): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". מדוע נאמרה וי"ו החיבור בפתח הדברים? מבאר רש"י: 'ואלה' – "מוסיף על הראשונים, מה ראשונים מסיני אף אלו מסיני". כלומר, נאמר 'ואלה' בוי"ו החיבור כדי ללמד שגם משפטי הממון נאמרו בסיני.

ברם, שיש להבין, לשם מה צריך להדגיש כי גם משפטי הממון ניתנו בסיני, הלא כל המצוות נאמרו בהר סיני ומדוע היה מקום לחשוב כי משפטי הממון שונים הם?

מדוע רצה משה ללמד הלכות בלי הנמקות

את המונח "אשר תשים לפניהם" מבאר רש"י: "אמר הקב"ה למשה לא תעלה על דעתך לומר אֶשְׁנֶה להם הפרק וההלכה שתיים או שלוש פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו. לכך נאמר 'אשר תשים לפניהם', כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם".

במה שונים הם דיני הממונות, שבהם עלה בדעתו של משה ללמד את בני ישראל רק את השורה התחתונה של ההלכות בלא טעמי הדבר ופירושם?

יתירה מכך, הן משה מכונה ע"י חז"ל במקומות רבים "רעיא מהימנא" – רועה נאמן, שכן הוא מסר את נפשו עבור כל אחד מישראל. משה בוודאי לא חסך במאמץ והיה מסור עד בלי קץ לעם ישראל. אם כן, כיצד יעלה על הדעת שמשה רצה למעט את ידיעת התורה מישראל, ואלמלא ציווי ה', היה מלמד את ישראל רק את סיכום ההלכות, בלא להסביר להם את טעמי המצוות והגיונם?

משפט אנושי לעומת תורת ה'

"שפת אמת" עומד בהקשר זה על הבחנה עמוקה מאוד בין משפט אנושי לבין תורת ה'.

משפט אנושי מבוסס על שכל ישר החותר להגינות, ליושר, לסדר חברתי ואף לאנושיות.

החברה מחוקקת חוקים המיועדים להנהיג את חבריה באופן הנראה להם הוגן כדי לוודא כי לא תיווצר חברה שבה "כל דאלים גבר" ובלא ש"איש את חברו חיים בלעו". ההנחה היא כי בני החברה האנושית מסכימים שיש לנהוג בדרך הנראית להם הגיונית, לפי רוח המקום והתקופה, והם מסכימים לתרום מחירותם האישית כדי להשיג מבנה חברתי נכון, הגון ויעיל.

תורת ה', לעומת זאת, אינה מבוססת על שכל האדם ועל הסכמת בני האדם. תורת ה' מושתתת על רצון ה' ועל ציוויו. המשפט האנושי בא להשליט סדר ואילו המשפט האלוקי בא להשליט את רצון ה', ולתקן עולם במלכות שד-י. ההבדל הוא עצום. נעמוד על קצה קצהו.

– המשפט האנושי מתקן את החברה ואילו המשפט התורני מתקן את האדם.

לכן, למשל, במשפט התורה נמצא דינים שתכליתם "ועשית הישר והטוב". כמו כן, בצד הדין יש ערוץ מקביל של חיובים שמטיל בית הדין – לפנים משורת הדין.

– המשפט האנושי רואה רק דברים יחסיים. אמת אנושית היא מטבעה אמת לשעתה. אין היא מתיימרת להשיג מעבר לכך, שהרי אין לשופט אלא מה שעיניו רואות. לעומת זאת, אמת התורה היא אמת מוחלטת. אמת לאמיתה! על כן מצינו, למשל, כי אם נראה לדיין, כי על פי הראיות שהובאו בפניו "הדין מרומה" ואינו מניב אמת בטהרתה – אל לו לפסוק את הדין.

– שכל אנושי הוא כמו שבשבת, והגיונות בני האדם משתנים עם חלוף הרוחות. גם צרכי החברה וסדריה משתנים, ועימם משתנה המשפט הנוהג, שהרי המשפט האנושי מותאם לצרכי החברה המשתנים מעת לעת. לעומת זאת, דבר ה' לעולם עומד ואמת התורה נצחית היא. על כן, בדין תורה לא מתאימים ערכים למציאות אלא להפך.

– אחי הגדול בכול, ה"ה יעקב וינרוט ז"ל, עמד על הבחנה יסודית עמוקה ומהותית מאוד.

המשפט האנושי קובע את הדין בהתאם לצרכים אנושיים. לעומת זאת, במשפט האלוקי המושג **קדם** למציאות. חז"ל לימדונו (זוהר חלק ב', דף קס"א, עמ' ב') כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם. ממילא, התורה אינה מתאימה עצמה למציאות אלא קדמה לה. במדרש (בראשית רבה א', א') אף מצינו כי

התורה היא התוכנית שעל בסיסה נברא העולם. כלומר, העולם מתנהל על פי התורה ולא להפך. לא רק שהדין התורני אינו משתנה לפי צרכי הזמן, אלא שהוא לא נקבע מלכתחילה לפי הצרכים החברתיים, שהרי קדם להם. על כן, **במשפט התורה בפנינו עולם מושגים כפי שהוא בטהרתו, מופשט ונטול אילוצים.** משום כך מצינו למשל כי למרות הצורך החברתי למנוע רשלנות, יחול הכלל לפיו "גרמא בנזיקין פטור", שהרי כך מחייב הדין מניתוח מופשט של אחריות נזיקית. כמו כן, מצאנו כי למרות הצורך החברתי לשרש תופעות פליליות הנעשות ע"י שליח, הכלל הוא ש"אין שליח לדבר עבירה", מכיוון שכך מתחייב מן המהות של דיני שליחות ומהגדרתם הנכונה.
אכן, גם במשפט האלוקי נקבעו דינים שונים שנועדו לתיקון החברה. אך לא נעשה לשם כך שינוי של דיני הממונות ושל מושגי המשפט כפי שהם מחויבים לפי אמיתם, בטהרתם המופשטת. על כן, דיני התורה מכילים כללים מופשטים שהם מעבר לצרכים חברתיים. **זהו המשפט בטהרתו!**
אכן, דברי פי חכמים חן.

"ואלה המשפטים" כי דיני הממונות התורניים לא משקפים שכל אנושי

לנוכח האמור מובן מדוע חשוב כל כך להדגיש "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", ללמד כי גם דיני הממונות התורניים ניתנו למשה בסיני. דיני הממונות הם דוגמא מובהקת למשפט התלוי בשכל אנושי ישר. ברם, שדיני הממונות של התורה שונים הם. אין הם משקפים שכל אנושי, אלא נובעים ומשקפים את רצון ה'.

"משפטים בל ידעום"

בהתאם לאמור מובן הטעם לכך שאסור לדון לפני בית דין של גוים, אף שהדין החל בהם בעניין מסוים זהה לדיני ישראל. אילו הייתה מטרת התורה רק שהעולם ינהג באורח תקין והוגן, ייתכן שהשכל האנושי מגיע אף הוא למסקנה המחויבת על פי דין תורה וניתן היה לעשות שימוש בכלי המשפט האנושיים. זאת במיוחד לאחר שהתורה כבר בפנינו, גלויה לעין כל, השפעותיה מלאי עולם, וכל אדם יכול ללמוד ממנה יושר שכלי מה הוא. ממילא, אם התוצאה שם היא אותה תוצאה, ניתן היה לסבור שאין איסור לפנות לערכאות. אבל, התכלית של משפט התורה שונה. המטרה אינה רק לתקן את החברה ולהשליט סדר. המטרה של המשפט היא לעשות את רצון ה' ולכך מכוונים הדינים השונים. אין הבדל בעניין זה בין

דיני ממונות לאיסור לבישת שעטנז. "שפת אמת" מביא בהקשר זה את דברי זקנו בעל "חידושי הרי"מ" בשם הרבי מפשיסחא, שפירש "ואלה המשפטים אשר תשים **לפניהם**", כי האדם מישראל צריך להקדים את רצון ה' לרצונו שלו ולשים את האינטרס השמימי "**לפני**" האינטרס האישי שלו.

מכיוון שזו המטרה, כיצד אפשר לכוון לעשות את רצון ה', כשהדין נגזר בערכאות שאינן תורניות? הרי זה תרתי דסתרי. על כן נאמר (גמרא במסכת גיטין, דף פ"ח, עמ' ב'): "כל מקום שאתה מוצא היכלי משפט ובתי דין של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להזדקק להם, שנאמר: 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'".

כיצד מלמדים משפט

משה נקרא "רבינו". אין אנו קוראים לו בתואר: המנהיג, המוציא ממצרים, מוריד התורה, גדול הנביאים, אלא פשוט: "רבינו". משה הוא "מלמד". מורה טוב. המורה המובהק ביותר בכל הדורות.

משה רצה להסביר לנו את דיני הממונות לפי התכלית שלהם. למשה היו הדברים ברורים ובהירים. משה ראה את רצון ה' הניבט מכל הלכה בעין בדולח בהירה, וב"אספקלריא המאירה" (כלשון הגמרא במסכת יבמות, דף מ"ט, עמ' ב'). טעמו הנסתר של כל דין היה שקוף וברור לו, והוא ביקש ללמד את מהות הדברים, כפי שהם נהירים לו עצמו.

משה רצה כלשון רש"י: "לְשָׁנוֹת להם הפרק וההלכה שתיים או שלוש פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה". כלומר, משה ביקש ללמד את ישראל מהו הרצון האלוקי הניצב בבסיס הדברים, אשר מי שמבין אותו מפנים את לוז הדברים במהירות ובנקל. משה העדיף זאת על פני הסבר שורת ההיגיון האנושי של הדינים, שצריך עמל רב כדי להסיק ממנו את רצון ה' הכמוס וטמון בדברים. זה פשר הדבר המונח בדברי רש"י: "ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו". אכן, ההיגיון האנושי מנסה להבין באמצעות טעמי הדבר ופירושו מהו רצון ה' הפנימי, אך "כולי האי ואולי" – טרחה רבה תהא בכך וספק אם יצליח. היתרון בהסבר הרצון האלוקי הוא עצום ורב, שכן מי שמבין את השורש העמוק של הדברים, מסיק אח"כ מסקנות נכונות בנקל. אבל יש בכך סיכון, שכן אדם שאינו בעל יכולת הפשטה עלול שלא לרדת לסופם של דברים, ומשום כך יטעה בהם, או יישאר בלי הבנה כלל. על כן, מן ההכרח היה להציג את ההיגיון "האנושי" של הדברים, ולא את תכליתם הכמוסה.

הקב"ה הורה על כן למשה להציג את הדברים כסברות של שכל ישר, עם הנמקות וטעמים מעין אלו הנוהגים במשפט אנושי. הכתוב אומר: "אשר תשים לפניהם" ומפרש רש"י – "כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". המשפט של דיני הממונות הונח בפני בני ישראל פרוש כמפה **שטוחה**, בלא לחשוף את הטעמים העמוקים והכמוסים. קודם כל: פשט הדברים. ומה עם הטעם הפנימי? לזה יוכלו להגיע מי שמוכשרים לכך מטבעם ואף מוכנים להתייגע. אלו יוכלו לעמוד על עמקם של דברים ופנימיותם ו"למצוא משפט ה' ע"י יגיעתם".

נמצא כי פְּשָׁט הדינים הכתובים בתורה הוא ככיסוי ולבוש המסתיר את הפנימיות. אבל, החכם עיניו בראשו ומי שמעמיק ומתייגע ימצא את פנימיות רצון ה'. בדומה לכך כתוב (דברים ל', י"ד): "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו", דהיינו שעל ידי "פיך" ועמל האדם הוא זוכה לכך שיהא "קרוב אליך" ומתגלה לו מהותו.

הנה כי כן, משפטי הממון של התורה נשגבים הם ממשפט אנושי. אין הם נובעים משכל ישר של האדם המבקש להשליט סדר חברתי הוגן ויעיל, אלא מכוונה עמוקה לעשות את רצון ה', לתקן עולם במלכות שד-י, לתקן הן את החברה האנושית והן את האדם. התכלית השונה גוזרת תוצאות שונות, וממילא מחויבת התדיינות רק בערכאות תורניות. משה ביקש ללמד את שורש הדברים שהיה נהיר לו, אך הקב"ה הורה לו להציג את הדברים כפשטם, כמפה פרוסה ושטוחה על פני ממדים של עומק. ואידך – זיל גמור.

פרשת תרומה

המאמין שה' רועי - לא יחסר

שכינה בין יריעות עיזים?

הקב"ה מלוא כל הארץ כבודו. והנה, הצטוו ישראל להקים משכן והתורה מפרטת בפירוט רב את ההיבטים הפיסיים של המשכן. ובכן, מה הצורך בכך? האם השכינה שורה בין יריעות עיזים? הן "מלוא כל הארץ כבודו"!

שאלה זו שאל הנביא ישעיה (ס"ו, א'): "כה אמר ה' השמים כיסאי והארץ הדום רגלי, אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי?" מהי איפה תכלית עשיית המשכן?

אף הרבה מעבר לכך: אם ראויים עם ישראל להשראת שכינה ביניהם, למה צריך משכן? ואם אינם ראויים לכך, מה עוזר משכן?

המוכר נקנה ביחד עם הממכר

להקמת המשכן קדמה הבאת תרומה.

נאמר (שמות כ"ה, ב'): "ויקחו לי תרומה" וחז"ל מבארים כי המונח "ויקחו **לי**" משמעו – יקנו אותי. כביכול, עַם ישראל קונה את הקב"ה!

כך נאמר במדרש (שמות רבה ל"ג, א'): "יש מקח שמי שמכרו נמכר עמו. אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי וכביכול נמכרתי עמה, שנאמר: 'ויקחו **לי** תרומה'. משל למלך שהיתה לו בת יחידה. בא אחד מן המלכים ונשאה לאישה. ביקש ללכת לארצו וליטול עמו את אשתו. אמר לו המלך: בתי שנתתי לך יחידה היא. לפרוש ממנה איני יכול. לומר לך אל תיקח אותה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך – עשה לי בו קיטון (חדר קטן) אחד, שאדור בו אצלכם, שכן איני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל: נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול. לומר לכם אל תיקחו אותה איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים עשו לי בית אחד שאדור בתוכו, שנאמר: 'ועשו לי מקדש'".

כלומר, יריעות העיזים גודרות מקום וזהו ה"קיטון" שהוקצה למלך. התכלית של השראת השכינה בקיטון זה נובעת מכך, שהקב"ה מלווה את התורה ואינו נפרד הימנה. ממילא, עם קבלת התורה ע"י עם ישראל והורדת התורה ממרום, משמי שמיים, למציאות הגשמית שבה חי עם ישראל, הרי שירדה גם השכינה משמי שמיים. נמצא כי בעקבות קבלת התורה קיבלנו גם השראת שכינה. המשכן הוא אפוא מקום השראת השכינה המלווה את התורה במקום מושבה בקרב בני ישראל. ואכן, בלב המשכן נמצא הארון שיש בו את לוחות הברית, הכוללות את תמצית התורה כולה (רש"י על שמות כ"ד, י"ב).

ועדין יש צורך להבין: מה פשר הדבר שהקב"ה "מכר עצמו" ביחד עם התורה וקנוי לעמו?

השכינה שורה במקום שבו האדם מאמין

"שפת אמת" מבאר את הדברים תוך שהוא למד מדברי המדרש הללו, שיש מִתְאָם בין מידת קבלת התורה לבין שיעור השראת השכינה. דרך הילוכו המרהיבה היא זו:

א. התורה היא בלי שיעור. הכול יש בתורה. כיצד יכול אדם להקיף מרחבי דעת אינסופיים אלו? אין זאת אלא שהתורה ניתנה לישראל כפי שיעור הכנת עצמם לקבלתה. הוא משיג השגות בהתאם למידת ההכנה הנפשית שלו. הוא ימצא עומקים והשגות – כפי שיעור החיפוש והיגיעה. התורה מתגלה לאדם בהתאם למידת רצונו להשיג ולהבין באמת.

ב. גם קבלת פני השכינה היא פועל יוצא ממידת ההכנה של האדם, שהרי השכינה היא קדושה אינסופית. האדם יכול להשיג ממנה, בהתאם למידת קדושתו האישית וטהרת ליבו.

ג. למקום השראת השכינה קוראים "מקדש". כך נאמר (שמות כ"ה, ח'): "ועשו לי **מקדש** ושכנתי בתוכם". פירוש השם 'מקדש' הוא מלשון קדושה שמשמעו פרישות והבדלה.

הקדושה היא פועל יוצא מייחוד האדם את עצמו לרוחניות, והפרשתו מתאוות גשמיות.

ד. כך למשל מצינו כי כשאדם מקדש אישה הוא אומר לה: "הרי את **מקודשת לי**". מבאר תוספות (במסכת קידושין דף ב', עמ' ב' ד"ה דאסר לה): "הרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי, כמו 'הרי הן מקודשין לשמים' (נדרים דף מ"ח, עמ' א'), להיות לשמים, **ופשטא דמילתא מקודשת לי – מיוחדת לי ומזומנת לי**".

בדומה לכך, מקום השראת השכינה נקרא 'מקדש' מכיוון שתנאי להשגת קדושה הוא שהאדם ייחד את ליבו לשמיים.

ה. כיצד נפרש את המונח 'ושכנתי' המבטא התגלות של כבוד שמיים בבריאה?

הן ה' הוא קדוש ונבדל מהכול. הכיצד שוכן הוא בלב אדם, שיש בו גשמיות, וכלל אינו מסוגל לתפוס ולהכיל קדושה אלוקית נשגבה ואין סופית זו?

ו. כיצד מתגלה כבוד ה' בארץ? ע"י כך שהאדם מבטל את עצמו! ע"י כך שהאדם יודע ומכיר בכך שבכל דבר שבעולם יש כוח של חיות המושפע מהקב"ה, ולמעשה אין בידו לעשות דבר, שכן כל התהליכים בעולם נובעים מכוח אלוקי המפעם בהם, ובפועל "אין אדם נוקף אצבע מלמטה אלא אם כן נגזר עליו מלמעלה" (חולין דף ז', עמ' ב'). בעת שהאדם מבטל את כל מעשיו לשורשם האלוקי הוא זוכה להתגלות של רצון הבורא. על כך נאמר: "ושכנתי בתוכם"!

ז. המילה "משכן" חורגת אפוא מן המונח "לשכון" ויש לפרשה מלשון למשוך ולהוריד השפעת שפע. ואכן, רבינו בחיי (על שמות ל"ח, כ"א) מבאר את המילה "משכן" מלשון המשכה ממרום.

ח. השכינה שורה בהתאם לשיעור הכנת האדם והשגתו הרוחנית. ה"ושכנתי" וגילוי השכינה הוא "בתוכם", כי הכול תלוי באדם.

ט. בהתאם למהלך זה מבאר "שפת אמת" את דברי המדרש שיש מקח שבו המוכר נקנה ביחד עם הממכר, כי ה' מסר את גילוי כבודו בעולם לישראל ובהתאם לשיעור ההכנה שלהם את ליבם כן נגלית השכינה וההנהגה האלוקית את העולם.

י. בכך נתן כביכול הקב"ה את עצמו לישראל.

כמידת הביטחון כן מידת ההשגחה

"שפת אמת" מוסיף ומעמיק בנקודה זו כשהוא מחדש חידוש עצום, שאותו שמע מזקנו בעל "חידושי הרי"מ", כי לא רק גילוי כבוד שמיים תלוי במידת ההכנה של האדם ובאמונתו בכך שאין עוד מלבדו, אלא שגם שיעור ההשגחה הפרטית בפועל של הקב"ה בעולם – תלוי באמונת האדם. מי שמאמין בכל לב בהשגחה פרטית – זוכה לכך. ואדם שאינו מאמין בכך, גורם לכך שיהיה נתון ליד המקרה.

אם הוא מאמין שיש יד מכוונת ממעל, הרי שספינתו תנווט ע"י יד זו, והוא יגיע לחוף מבטחים. אך מי שסבור כי יד המקרה שולטת בדרכו, הרי שספינתו תטולטל

בכל רוח מצויה. מי שסבור כי מה שקרה לו הוא יד המקרה, בבחינת "והלכתם עימי בקרי" – נוהגים עימו ב"חמת קרי" (ויקרא כ"ו, כ"ז–כ"ח).
כך באר בעל חידושי הרי"מ את מאמר הכתוב (ירמיה י"ז, ז'): "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו", כי כפי שיעור ומידת הביטחון של האדם בקב"ה, כך במידה זו יש לו הבטחה שבאמת ייוושע ויהא לו במה לבטוח – **משום שתגדל ההשגחה הפרטית עליו**.

מי שלא מאמין בהשגחה אינו מושגח

מקור לחידוש מופלג זה מצינו בדברי הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" (חלק ג', פרק נ"א) שכתב כי כפי שיעור ההשגה השכלית של האדם בהשגחה הפרטית של ה' כן יהא שיעור ההשגחה של ה' בו. "האיש שלם ההשגה אשר תפנה מחשבתו מה' לזמן מה, תהיה ההשגחה בו בעת חשבו בה' לבד, ותסור ההשגחה ממנו בעת עסקו".
נמצא, כי אין לומר שההשגחה היא דבר נתון וקבוע, והאדם רק חושף את קיומה, אלא שההשגחה תלויה במידת הביטחון בקיומה של השגחה זו. ממציאים את המים רק למי שחופר באר, ומי שלא חופר – לא מוצא המים. מי שלא מאמין בהשגחה – אינו מושגח.

השגחה פרטית יש לכל בעל שכל

מי שחושב שצרה שבאה עליו נובעת מיד המקרה נענש על כך ב"חמת קרי". כך כותב הרמב"ם (הלכות תעניות פרק א', הלכה ג'): "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, הוא שכתוב בתורה: 'והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי', כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי".
עם זאת, האמירה כי שיעור ההשגחה תלויה במידת האמונה בה, טעונה ביאור. לכאורה, השגחה פרטית נובעת מעצם העובדה שהקב"ה מנהל את עולמו לפי עקרונות של שכר ועונש. ממילא, גם אדם שאינו מאמין בהשגחה פרטית – נהנה ממנה. במה מתבטא אם כן ההבדל בין מי שמאמין בהשגחה פרטית למי שאינו מאמין?
הן הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" (חלק ג', פרק י"ז) מבאר כי ההשגחה האלוקית חלה **על כל בני האדם**. רק ביחס לבעלי חיים מקבל הרמב"ם את דעתו של אריסטו

בדבר השגחה כללית לעולם כולו, והעדר השגחה פרטית לאירוע מסוים שאירע לבעל חיים מסוים. ובלשונו:

"וזה המין לבדו הוא אשר כל עניני אישיו ומה שישיגם מטוב או רע נמשך אחר הדין, כמו שאמר, "כי כל דרכיו משפט". זאת להבדיל משאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וזולתם שלגביהם כותב הרמב"ם כי "דעתי בהם כדעת אריסטו, לא אאמין כלל שזה העלֶה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזרה מאת האלוה ורצונו האישי עתה, ולא שהרוק אשר רקק אותו ראובן התנועע עד שנפל על זה היתוש במקום מיוחד והרגו בגזרת האלוה, ולא שזה הדג חטף ובלע זאת התולעת מעל פני המים ברצון אלוהי אישי – אבל אלה כולם אצלי במקרה גמור, כמו שחושב אריסטו. ואולם ההשגחה האלוהית, לפי דעתי ולפי מה שאני רואה, היא נמשכת אחר השפע האלוהי – והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי עד ששב בעל שכל ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל שכל הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלוהית ושיערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש. אמנם אם טבעה הספינה ומה שבתוכה, כמו שזכר, ונפל הגג על מי שבבית, אם היה זה במקרה, לפי דעתנו, אבל ברצון אלוהי – לפי הדין במשפטיו, אשר לא יגיעו דעותינו לידיעת סדרם".

ההשגחה הפרטית השונה – תלויה בחופש הפעולה של כלי הפעולה

"שפת אמת" מבאר את הדברים כשהוא מוסיף ומחדש, כי כאשר נאמר (במסכת סוטה דף ח', עמ' ב'): "במידה שאדם מודד – בה עצמה מודדים לו" הדבר מתייחס גם למידה שבה תתייחס אליו הנהגת ה' בעולם.

נבאר נושא יסודי ועמוק זה:

א. ודאי וברור הדבר שה' "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו', ג'). אבל, דבר זה אינו גלוי מכיוון שיש בעולם הסתר של השגחת ה'. הסתר זה נועד לאפשר את הבחירה של האדם, להאמין או לכפור ולסבור כי הכול מתרחש מאליו, באופן טבעי ושרירותי.

ב. הקב"ה וכוחו אין סופיים. אבל, הקב"ה מחייה את כל הנבראים במידה קצובה ומדודה, ואלו "חוקי הטבע" שמגבילים את טווח פעולתו ואת חיותו של כל נברא. ההנהגה ה"טבעית" של העולם נקראת על כן "מדה", שהיא שיעור קצוב ומוגבל של חיות שה' הכניס בברואיו.

ג. הקב"ה אינו מוגבל כמובן למידה זו, ועשוי להגדיל או להקטין את שיעור החיות ואת טווח הפעילות של כל נברא. במקרה זה, יש השגחה פרטית החורגת מסדרי הטבע וממידתם הקבועה. מתי חורג ה' מסדרי הטבע? דבר זה תלוי באדם ובאמונתו בה'.

ד. המידה שבה מודדים את שיעור ההשגחה של האדם, תלויה בו עצמו, וכפי שיעור האמונה שלו שהכול חי וקיים אך ורק מה' יתברך, כך מודדים לו.

ה. **אם האדם מאמין שהכול קבוע ומוגבל במידת הטבע, הרי שגם ההנהגה האלוקית עימו תהיה בהתאם למידה זו.** אכן, הכול קורה לאדם ע"י הקב"ה, ולפי עקרונות של שכר ועונש. אבל, המידה שבה ינהגו עימו, תהא מותאמת לזו ה"טבעית". הכלים הנתונים מוגבלים ולא חורגים מן ה"מידה" הטבעית שלהם.

ו. **לעומת זאת, אם הוא מאמין בכל לב ש"אין עוד מלבדו", ואינו מוגבל לכללי הטבע ומקריו, הרי שהקב"ה אכן ינהג עימו לפי אמות מידה החורגות מאלו הטבעיות, והוא יזכה להשגחה פרטית שבה הכלים הנתונים – אינם מוגבלים!**

ה' רועי – ואם לאו הרי שיחסר

"שפת אמת" מבאר את עמקם של הדברים, תוך הבאת פירוש של רבי שמחה בונים מפשיסחא בספרו "קול שמחה" (בשם הרב מרדכי שפירא מנעסכיז), לפסוק (תהילים כ"ג, א'): "ה' רועי לא אחסר"", לפיו דוד המלך התפלל וביקש שלא תחסר לו האמונה ש"ה' רועי". ביאור הדברים הוא, שאם נשכח עניין זה מאדם, הרי שהוא גורם לכך שנעשה לו באמת חסרון והעדר בהשגחת ה'. ככל שפוחתת האמונה, הרי שבאותה מידה גם פוחתת ההשגחה עליו ואז ממילא באמת יהא חסר. "שפת אמת" אומר על כך: "**והבן, כי ביאור זה נראה אמת**".

נראה כי ביאור הדברים הוא: שהקב"ה מנהיג את העולם, אך מסתיר את השגחתו הפרטית כדי שתישאר בידינו הבחירה לכפור בה או להאמין בה. אבל, אם האדם מאמין – **אין כבר צורך להסתיר את ההשגחה הפרטית של הקב"ה.**

במקרה זה, שיעור השפע שהאדם עשוי לקבל אינו מוגבל כאמור, שהרי הוא מאמין ביכולת האינסופית של הקב"ה, והמידה שבה מודדים לו היא בהתאם לאמונתו. נמצא, כי מי שמאמין ש"ה' רועי" ולא חסרה לו מידת האמונה, הרי שהוא גם לא יחסר בשפע הגשמי שיושפע עליו. אבל, אם האדם אינו מאמין שיד

ה' היא שמנהיגה את העולם, הרי שיש צורך להותיר את הסתר ההשגחה הפרטית, וממילא המידה שבה ינהגו בו היא זו הטבעית בלי שיהא דבר מעבר לכך. נמצא כי מי שלא מאמין שה' רועי – הוא יחסר.

הנה כי כן, השראת השכינה אינה תלויה ביריעות עיזים אלא בלב בני האדם המאמינים בה'.

הקב"ה כביכול מכר את עצמו ביחד עם התורה, וכאשר נאמר "ויקחו לי" – פירושו של דבר שאנו קונים כביכול את הקב"ה עצמו במובן זה שגילוי שכינתו בעולם תלוי באמונתנו בו. נמצא כי כשם שהאדם הוא ש"יגדיל תורה ויאדיר", כן משרה הקב"ה שכינה בעולם הזה, בהתאם לשיעור האמונה של האדם בה'. לכך נוסף חידוש עצום של "שפת אמת".

"שפת אמת" מחדש, כי יש לדברים השלכה מעשית, שכן ההשגחה הפרטית של האדם תלויה במידת אמונתו בקיומה. אם האדם סבור כי טווח הפעולה של ההנהגה עימו מוגבל למידות הטבעיות שעל פיהן מתנהל העולם, הרי שיֵעשה שימוש בכללים מוגבלים ותחומים אלו "לפי הספר". אבל, אם הוא מאמין שה' הוא המנהיג את עולמו לבדו ואינו מוגבל במאומה, הרי שהמידה שבה ינהגו בו תהא אף היא בלתי מוגבלת, "חוץ לדרך הטבע", והוא יירש "נחלה בלי מצרים". המאמין שה' רועי – לא יחסר.

פרשת תצווה

כל אחד יכול

למה ביחס להעלאת נר תמיד מדגישים שזה ציווי

לאחר בניית המשכן הצטוו בני ישראל להעלות בו נר תמיד, ונאמר (שמות כ"ז, כ'): "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור, להעלות נר תמיד".

לכאורה, האמירה "ואתה תצווה" היא מיותרת, שהרי כל האמור בתורה לבני ישראל הוא ציווי. מדוע היה נחוץ להבהיר דווקא לגבי נר התמיד כי זהו ציווי? גם הביטוי "ואתה תצווה" לא נאמר ביחס לשום מצווה אחרת בתורה. לא נאמר "ואתה תצווה" להניח תפילין, או לקרוא את שמע או לשמור שבת. מדוע יוחד ביטוי זה דווקא ללקיחת שמן למאור?

מהי תמיהת חז"ל

החיוב להאיר את המשכן היה תמוה בעיני חז"ל, שהרי הקב"ה הוא "יוצר המאורות" וממילא לא ברור כיצד מצטווה אדם להאיר למקור האור? כך שאלו חז"ל (ויקרא רבה ל', י"ג): "וכי הקב"ה צריך את האור של ישראל? הרי נאמר (דניאל ב', כ"ב): 'ונהורא עמיה שרא' (האורה מצויה עם הקב"ה)"? הקב"ה הוא מקור האור, וממילא כשהקב"ה שוכן במשכן – מצוי בו מקור האור. איך ייתכן להאיר לקב"ה? על כן מבארים חז"ל, כי הטעם לציווי להאיר את המשכן הוא "בשביל לזכות את ישראל ולכפר על נפשותיהם שמשולות לנר, שנאמר (משלי כ', כ"ז): 'נר ה' נשמת אדם חופשׂ כל חדרי בטן'".

כלומר, בני ישראל לא מאירים לקב"ה אלא לעצמם – לנשמתם. הארת המנורה היא פעולה שבה האדם מצית אור חדש – בנשמתו שלו.

ברם, "שפת אמת" תמה, מה היה קשה בעיני חז"ל בכך שהקב"ה ציווה על ישראל להדליק נר תמיד? הקב"ה הוא מקור האור ועם זאת מנהיג את עולמו על פי "כללי

טבע" ועל כן ברא אמצעים להאיר בהם לבני האדם (המאורות) וגם ציווה על בני ישראל להאיר בשמן את מקום המשכן. מה הקושי בכך? הקב"ה גם לא צריך את הקורבנות, ואת כל מעשי האדם, ועם זאת ציווה עלינו לעשותם. מדוע הקשו חז"ל דווקא על הציווי להדליק את המנורה?

נראה כי המדרש לא רואה את השמן כהדלקה של אור פיסי אלא כהדלקה של אור רוחני, הנובע מקיום מצווה. ברם, שגם בהינתן הנחה זו קשה להבין את שאלת חז"ל, שכן "כך הוא רצונו יתברך שבני ישראל יוסיפו אור באמצעות מעשיהם הטובים". עבודת ה' שעושה האדם יוצרת אור של קדושה.

מה אם כן הקושי המתעורר בעניין זה?

"עבודה צורך גבוה"

תירוצו של המדרש כי הדלקת האור היא לצורך בני ישראל, אינה ברורה, שהרי מצינו לא אחת, כי כאשר בני ישראל עושים את רצון קונם, הם אכן פועלים עבור הקב"ה כביכול ולא רק עבור עצמם. כך מצינו למשל במדרש (איכה רבה א', ל"ג): "בזמן שישראל עושים רצונו של מקום, הם מוסיפים כוח בגבורה של מעלה, כפי שנאמר (תהילים ס', י"ד): 'באלהים נעשה חיל' (כביכול מוסיפים חיל לקב"ה). ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם כביכול מתישים כוח גדול של מעלה, שנאמר (דברים ל"ב, י"ח): 'צור ילדך תשי' (תשי מלשון תש כוחו)".

בדומה לכך מצינו בזוהר (חלק ג', דף ז', עמ' ב'): "ישראל מפרנסים לאביהם שבשמים". בעקבות כך כתבו הראשונים, לא אחת, כי עבודת ה' של בני ישראל ממלאת כביכול צורך של הקב"ה. כך כתב הרמב"ן (על שמות כ"ט, מ"ו) כי "העבודה צורך גבוה" (כלומר, צורך שמימי).

רבינו בחיי (על שמות י"ג, ח') כתב כי "אין השכינה בישראל צורך הדיוט בלבד כי אם צורך גבוה". יתירה מכך כתב רבינו בחיי (שם, כ', א'): "מכאן תבין שהשכינה בישראל לא צורך הדיוט בלבד אלא צורך גבוה, כי כיון שהשם המיוחד המפורסם על ידי הכבוד הנה הכבוד מקבל תוספת רוח הקודש, וזהו 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' (תהילים ק"ד, ל"א). ולכך יש כוח לישראל להיות מחלישים או מוסיפים כוח בגבורה של מעלה כפי מעשיהם".

מדוע מדגיש אם כן המדרש כי הדלקת נר התמיד נחוצה לעם ישראל ולא לקב"ה?

הערך של המעשה נעוץ בכך שזהו קיום של רצון המצווה

"שפת אמת" מבאר את דברי חז"ל בחדשו חידוש מופלג, לפיו בעבודת האדם אין כשלעצמה כל ערך, ואין בה כוח להאיר ולהועיל לצורך שמימי כלשהו. הערך **היחיד** שיש לעבודת ה' של בני ישראל נובע מכך, שה' ציווה אותם לעשות מעשה זה והם קיימו את רצונו. נחת הרוח היחידה הנובעת מן המעשה, אינה תוצאה מערך סגולי כלשהו של המעשה כשלעצמו, אלא מעצם העובדה שהם עושים את רצון קונם. הדבר משול לאב המבקש מבנו שייתן לו את אחד מן המשחקים האהובים עליו. פשיטא כי לאבא אין צורך במשחק ילדים. הוא לא משחֵק. הוא גם זה שהעניק מלכתחילה את המשחק לבנו. האב רק רוצה שהבן יואיל להראות את אהבתו לאביו וייתן לו דבר מה שחשוב לו עצמו. הערך היחיד שיש במעשה המצווה הוא בעצם עשיית מעשה שהתבקש ע"י הקב"ה לעשותו.

נמצא כי כאשר נאמר שבמעשה יש הוספת כוח כביכול לקב"ה, כוונת הדבר היא שהמעשה מבטא את עשיית רצון הקב"ה ע"י בניו, ובכך טמונה תכליתו ומשמעותו.

בהתאם לכך, מבוארים דברי המדרש היטב כדלהלן:

השאלה הייתה, איזה ערך עצמי רוחני יש למעשה המצווה? כך למשל, במה מוסיפה הדלקת אש התמיד מבחינה רוחנית? לכאורה, נר הוא נר הוא נר. זהו דבר פעוט בעלמא.

התשובה של חז"ל היא, כי אכן במעשה כשלעצמו אין ערך פנימי, אך חשיבותו היא בכך שישראל עושים באמצעותו את רצון ה'. על כן נאמר כאן "ואתה תצווה", שכן ערכה של הדלקת נר התמיד נובעת מכך שיש בה קיום ציווי ה' לעשות כן. זה לא הנר שהודלק אלא רצון ה' שנעשה!

היה צורך להדגיש זאת במיוחד לגבי נר, שכן הדלקת אור של נר ליד מקור האור בהתגלמותו, כמוה כהדלקת נר ליד השמש. אין שום היגיון במעשה. ממילא, זהו מקרה מאוד מובהק שממחיש כי במעשה המצווה אין כשלעצמו דבר, מלבד קיום ציוויו של הקב"ה.

הטוב שבבחירת הטוב נעוצה בעצם הבחירה

בדברי "שפת אמת" טמון חידוש עצום:

האדם נברא כשהוא בלול מגוף גשמי ומנשמה קדושה, כדי שייאלץ לבחור בין טוב ורע, ובעשותו את הטוב, הוא זוכה לשכר בדין ובצדק ולא כ"לחם חסד". מכאן נובע לכאורה, כי יש בידי האדם לעשות טוב ויש ערך לבחירה שלו. והנה, "שפת

אמת" מחדש, כי כאשר האדם בוחר לעשות טוב, אין הוא מועיל דבר ולמעשהו אין ערך עצמי כלשהו. הערך היחיד של המעשה נעוץ בכך, שה' ציווה לעשות מעשה זה. הטוב שבבחירת הטוב נעוצה אפוא – בעצם הבחירה בו.

המצוות עושות את איברי העשייה

"שפת אמת" מוסיף ומבאר כי המעשה נקרא "**מצווה**" מלשון "**צוותא**", ומשמעו חיבור ודביקות.

אין זה רק ציווי אלא התחברות בין מצַוֶּה למצוּוֶּה. כלומר, למעשה המצווה יש ערך סגולי מכיוון שהוא יוצר קשר ודביקות בין הקב"ה שציווה על העשייה, לבין האדם שקיים את מצוותו.

"שפת אמת" מוסיף ומבאר כי ע"י מעשה המצווה "תימשך עשיית חלק המעשה של האדם לאור המצווה, ועל ידי זה ניתקן חלק העשייה הגשמית של האדם גם כן".

כלומר, המצווה הנעשית ע"י האדם מעניקה משמעות רוחנית לאיבר שעשה אותה וכשהאדם עשה מצווה, הרי שהמצווה עשתה אדם. מעשה המצווה מניב אור של קדושה ונותן ממד רוחני גם לאיבר הפיסי שעשה את המעשה.

בכך משיב "שפת אמת" על שאלה יסודית מאוד:

מצווה היא מעשה שיש לו משמעות רוחנית. כיצד יכול מעשה פיסי של האדם להפיק אור רוחני?

תשובתו של "שפת אמת" היא, כי אכן אין לומר שרמ"ח (248) איברי האדם עושים מצוות, אלא להפך: רמ"ח המצוות נותנות משמעות לאיברים. כל איבר יונק את כוחו הרוחני מן המצווה שקיים. כך מצינו בזוהר (חלק א', דף ק"ע, עמ' ב'), שיש באדם רמ"ח איברים כנגד רמ"ח מצוות התורה. ע"י כל מצווה שהאדם עושה, נעשה האיבר המכוון כנגד מצווה זו, כלי לקליטת אור החכמה שיש במוח של כל אחד ואחד מישראל מכוח אור התורה.

"כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל"

"שפת אמת" מוסיף ומחדש כי הציווי יוצר צוותא ודבקות בין המצַוֶּה לבין המצוּוֶּה גם במובן הזה שהקב"ה נותן כוח באדם לקיים את ציוויו. "שפת אמת" מביא את דברי זקנו בעל "חידושי הרי"מ" כי אנו מברכים לפני עשיית מעשה מצווה: "אשר **קדשנו** במצוותיו **וציוונו**", מכיוון שהציווי נותן כוח באדם לקיים את מעשה המצווה **ולהתקדש.**

הנה כי כן, כאשר הקב"ה נתן בחירה לאדם לבחור בטוב, המשמעות היא משולשת:

א. המעשה אינו טוב כשלעצמו. אדרבה, הטוב שבמעשה נובע מעצם קיום ציווי ה'.

ב. העושה אינו אדם טוב מלכתחילה. אדרבה, הטוב שבמעשה הוא ההופך את העושה לטוב.

ג. המעשה הטוב אינו נובע מכוחו של העושה. אדרבה, ציווי ה' הוא הנוסך כוח בעושה לעשות את המעשה הטוב.

מכאן נובע, כי כל בני ישראל שווים במעלתם, ואין איש שכוחו העצמי גדול יותר מזה של זולתו. הגדולה אינה קודמת למעשה המצווה אלא באה – אחרי מעשה המצווה ונובעת ממנה. נמצא כי הגדולה אינה תנאי מוקדם לעשייה. תהא נקודת המוצא של האדם אשר תהא – קו הסיום הוא אחיד, וכל אחד יכול!

פרשת כי תשא

שבת ומשכן כדרכים לחישוף הקדושה שבחולין

מלאכת המשכן אינה דוחה שבת

בעיצומה של מלאכת המשכן מורה ה' לבני ישראל שוב, להקפיד על שמירת השבת. כך נאמר (שמות ל"א, י"ג): "ואתה דבר אל בני ישראל לאמור **אך** את שבתותי תשמורו, כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם".

מדוע קטע הכתוב את מלאכות המשכן וחזר ופירט את החובה לשמור שבת? על כך משיב רש"י כי הדבר בא ללמד, שעם כל חשיבותה של מלאכת המשכן, יש לשבות גם ממנה בשבת.

רש"י מבאר: "אף על פי שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן, אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה. 'אך את שבתתי תשמרו' – אף על פי שתהיו רדופים וזריזים בזריזות מלאכה – שבת אל תדחה מפניה".

מהיכן למדים אנו כי מלאכת המשכן אינה דוחה שבת? לכך מביא רש"י את דברי התלמוד הירושלמי (ברכות פרק ט', הלכה ה') שקבע כלל פרשני לפיו כאשר נאמר "את" או "גם" הדבר בא לרבות, וכאשר נאמר "אך" או "רק" הדבר בא למעט ('את'ים ו'גמ'ים ריבויין, אכ'ין ו'רק'ין מיעוטין'). בהתאם לכלל זה, כאשר נאמר "**אך** את שבתותי תשמרו" באה המילה "אך" "למעט שבת ממלאכת המשכן".

שאלתו החריפה של הרמב"ן

הרמב"ן מעורר תמיהה חריפה מאוד על הסברו של רש"י.

אילו רצה הכתוב למעט את החיוב לעשות את מלאכת המשכן היה מן הראוי שהמילה "אך" תיאמר ביחס לציווי לבנות את המשכן. אבל, בפועל המילה "אך" נאמרה ביחס לציווי לשמור שבת, ואם כן בפנינו לכאורה מיעוט בחיוב לשמור שבת **והרחבה** של החיוב לבנות משכן כך שיחול גם בשבת.

אדרבה, לפי הכלל של "אכין ורקין מיעוטים" היה צריך לפרש כי כאשר נאמר: "**אך** את שבתותי תשמרו" הדבר בא למעט מן החיוב לשמור שבת, כך שניתן יהיה להקים את המשכן גם בשבת.

כך אמרו חז"ל במסכת יומא (ירושלמי פרק ח', הלכה ה'): "מנין שספק נפשות דוחה שבת, שנאמר 'אך את שבתותי תשמורו' – מיעוט". אם כן בדומה לכך היה מן הראוי לומר, כי יש מיעוט לכלל המחייב לשמור שבת, וממילא אין איסור על מלאכת המשכן הנעשית בשבת. מדוע אין דורשים כך את הפסוק?

שבת ומקדש כמרחבים של ממלכת הקדושה

"שפת אמת" מביא את דברי זקנו, בעל חידושי הרי"מ, כי המילה "אך" באה לומר שהשבת התמעטה **מן הצורך** במשכן. לא בונים משכן בשבת, כי בשבת – אין צורך במשכן. מדוע?

- תכלית המשכן הוא השראת השכינה בתוככי עולם גשמי.
- תכלית השבת היא ג"כ השראת השכינה בתוככי עולם גשמי ו"היא מעלה את כל הנבראים".

ממילא מובן כי אין להקים את המשכן בשבת, שכן בשבת לא צריך משכן, שהרי בשבת מתקדשים ממילא כל הנבראים הגשמיים.

עם זאת, הדברים אינם ברורים לגמרי, שהרי המשכן והשבת הם שני מרחבים שונים של ממלכת הקדושה בעולם הגשמי, ולכאורה הם משלימים זה את זה ולא מייתרים זה את זה. המקדש משרה שכינה בממד המקום, ואילו השבת היא מקדש הזמן.

ייתכן כי משום כך אומר "שפת אמת": "ודבריו צריכים ביאור, כי איני זוכר יותר".

הן השבת והן המשכן מגלים את קדושת ל"ט המלאכות

"שפת אמת" מבאר על כן "על פי הפשוט" באופן הבא:

א. ששת ימי החול – אינם ימים בלי קדושה. יש קדושה גם בחולין, אלא שהיא אינה גלויה.

ההבדל בין שבת ליום חול הוא בכך, שבימי החול הקדושה קיימת בהסתר ובהעלם ואילו בשבת היא גלויה לעין כל. בנביא נאמר (יחזקאל מ"ו, א'): "יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח". כלומר התוכן הקדוש קיים הן ביום חול והן בשבת, אלא שהפתח **לגילוי** הקדושה פתוח בשבת וסגור ביום חול.

ב. מי שמשכיל לראות את הקדושה גם בימי החול – חווה "שבת" בכל ימות השבוע.

אכן, יש מי שלשבת שלהם אין מוצאי שבת אלא השבת ממשיכה – ואלו תלמידי החכמים!

על כן מצינו, שתלמידי חכמים נקראים בתואר 'שבת'. כך נאמר בזוהר (חלק ג', דף כ"ט, עמ' א'): "תלמידי חכמים, בניהם של המלך והמלכה, נקראים שבתות וימים טובים".

ג. נאמר (בראשית ב', ג'): "ויברך אלהים את יום השביעי", ומבאר רש"י כי השבת התברכה במָן. בזוהר (חלק ב', דף פ"ח, עמ' א') דנו חז"ל בשאלה כיצד נאמר כי יש ברכה בשבת והרי אדרבה ימי החול הם שהתברכו במן, ואילו בשבת לא התקיימה ברכה זו, שנאמר (שמות ט"ז, כ"ו): "ששת ימים תלקטהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו"? על כך משיב הזוהר: "כל הברכות שלמעלה ושלמטה תלויות ביום השביעי. ושנינו, כי לא נמצא מָן ביום השביעי, משום שמָן השבת מתברכים כל ששת הימים, וכל אחד ואחד מקבל מזונו למטה בכל יום, מאותה ברכה שמתברכים ביום השביעי".

נמצא כי השבת אינה מנותקת מימי החול אלא משפיעה עליהם מן האור העליון, והשפע הרוחני והגשמי הנצבר בשבת משפיע ושופע בכל יום ויום מימי החול שאחריו.

ד. נמצא כי השבת חושפת לעין כל את הקדושה הקיימת בששת ימי המעשה.

ה. המשכן נועד אף הוא לחשוף את הקדושה האלוקית המצויה בכל דבר גשמי ובכל מלאכת יצירה.

שמא סבור האדם כי בעשותו מלאכת יצירה, הוא זה שיוצר? בא המשכן שנוצר באמצעות ל"ט (39) מלאכות, ומגלה כי אורה של השכינה שרוי בכל מעשה רוחני וגשמי.

ו. השבת מגלה אף היא את השכינה השורה במלאכות שנעשות בימות החול. עם גילוי השכינה השורה בשבת באופן **גלוי** – אין צורך בעשיית המלאכות הללו ולכן הן אסורות. על כן מצינו במסכת שבת (דף מ"ט, עמ' ב') כי ל"ט אבות מלאכות האסורות בשבת הן אותן ל"ט המלאכות שפורטו בעבודות המשכן. אסור לאדם לעשות בשבת אותן מלאכות שנעשות לצורך המשכן.

ז. בהתאם לכך מגיעים אנו לתוצאה פשוטה:

– תכלית ל"ט מלאכות המשכן היא לגלות את השראת השכינה המצויה בכל עשייה;

– בשבת מתגלה לעין כל השראת השכינה המצויה בכל עשייה, ומשום כך נאסרו ל"ט מלאכות אלו בשבת, שהרי אין צורך להראות שה' נמצא בכל עשייה. הדבר גלוי.

– ממילא מובן, כי כשם של"ט מלאכות חולין נאסרו בשבת, כך נאסרו גם ל"ט מלאכות אלו הנעשות לשם בניית מקדש, שהרי בשבת מתגלה ממילא לעין כל השראת השכינה המצויה בכל עשייה.

שבת ומִקְדש משיבים לאדם את חירותו וכתריו

אדם לא רואה קדושה ושכינה בעשייתו אם הוא עבד של יצריו, שבוי בסבך תאוותיו ורדוף גשמיות. אם הוא יוצא לחירות משעבוד זה של יצריו – הוא חי חיים של קדושה גלויה.

"שפת אמת" מתאר את תולדות האדם מזווית ראייה זו – המבחינה בין עבד לתאוותיו לבין מי שהוא בן חורין ורואה קדושה:

– עם מתן תורה ובטרם שאירע חטא העגל הייתה לבני ישראל חירות. כך נאמר (שמות ל"ב, ט"ז): "והלוחות מעשה אלהים המה, והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות". דרשו חז"ל במשנה (אבות פרק ו', משנה ב'): "אל תקרא חָרות אלא חֵירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". חירות זו היא מעין עולם הבא שנקרא בזוהר "עלמא דחירות".

– מלך, להבדיל מעבד, הוא כמובן בן חורין. למלך יש כתר. חז"ל אמרו (במסכת שבת דף פ"ח, עמ' א') כי עם קבלת התורה עלו בני ישראל לדרגה רוחנית כה נשגבה עד שהם יצאו לחירות ולכל אדם מישראל ניתנו שני כתרים (האחד כנגד "נעשה" והשני כנגד "נשמע"). הם היו בני חורין והקדושה הייתה גלויה לנגד עיניהם!

– אולם, בני ישראל לא נותרו בדרגה רוחנית זו. הגמרא (שם) אומרת כי מכיוון שחטאו ישראל בחטא העגל ירדו מלאכי חבלה והסירו את הכתרים מראשי בני ישראל. הם שבו למצב של עבדות האדם ליצריו. במצב זה הכול גשמי והקדושה אינה גלויה.

– עם הקמת המשכן – בני ישראל שבו והעפילו לפסגה רוחנית. המשכן הוא תיקון לחטא העגל, שכן המשכן פוקח את עיניו של האדם הרואה לנגדו קדושה, אף בתוככי מציאות גשמית.

– החירות שבה גם ביום השבת, שהרי מצינו בספרו של רבי חיים ויטאל ("פרי עץ חיים" שער השבת, פרק ח') כי עם כניסת השבת משה רבינו מחזיר את הכתרים לישראל. בשבת שבים אפוא ישראל למצב של חירות, כשהקדושה גלויה אף בתוככי מציאות גשמית.

– החירות שבה אפוא הן מכוח המשכן והן מכוח השבת, ואלו שתי דרכים המובילות ליעד אחד, של גילוי כבוד שמיים בכל ההוויה הגשמית שמסביבנו.

שבת ומקדש קשורים בעבותים

המעיין בפיוט "לכה דודי" שחיבר רבי שלמה אלקבץ, מוצא בו שילוב בין שבת למקדש והשראת שכינה. כך למשל:

- "שמור וזכור בדבור אחד" – עוסק בשבת;
- "לקראת שבת לכו ונלכה" – עוסק בשבת ואף מציין כי סוף מעשה במחשבה תחילה. השבת היא מקור הברכה וממנה נובעת הקדושה לכל ימי השבוע;
- "מקדש מלך עיר מלוכה" – עוסק במקדש;
- "התנערי מעפר קומי" – עוסק בהשראת השכינה;
- "התעוררי התעוררי כי בא אורך" – עוסק בהשראת השכינה;
- "לא תבושי ולא תכלמי... ונבנתה עיר על תילה" – עוסק בכנסת ישראל ובמקום המקדש.

מדוע קשורה שבת עם שכינה ומקדש? מפני שהן בשבת והן במקדש יש גילוי של השראת השכינה בל"ט מלאכות היצירה של האדם.

שבת ומקדש כתשובה לשאלות אמוניות

הקשר העמוק בין שבת ומקדש גלוי גם בפני מי שעינו פקוחה ואוזנו קשובה כשהוא מעיין בספר תהילים. דוד המלך מתייחס בשני מזמורים לשאלה הטורדת את נפשו: הכיצד ייתכן כי צדיק ורע לו ורשע וטוב לו? הוא מוצא מנוח ומענה רק בשניים אלו: במקדש ובשבת.

- בתהילים פרק ע"ג – דוד תמה ואומר: "כי קנאתי בהוללים, שלום רשעים אראה... הנה אלה רשעים ושלוי עולם השׂגו חיל".

  דעתו של דוד נחה רק כשהוא נזכר בהשראת שכינה בבית המקדש והוא אומר: "ואחשבה לדעת זאת עמל הוא בעיני. עד אבוא אל מקדשי א-ל – אבינה לאחריתם".
- בתהילים פרק צ"ב – מצינו שוב כי דוד מקשה: "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת. בפרוח רשעים כמו עשב".

  דעתו של דוד מתיישבת והוא מסיק: "להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו" רק כשהוא שר: "מזמור שיר ליום השבת".

הנה כי כן, השבת והמקדש הם שתי דרכים המובילות לאותו יעד אמוני. זאת מכיוון שהן במקדש והן בשבת נחשפת השראת השכינה בכל פועלו של האדם, ונחשף עולם שכולו אומר כבוד שמיים ומעין עולם הבא.

הזהב טהור והקדושה גלויה

"שפת אמת" מביא את דברי חז"ל (מסכת ברכות דף נ"ז, עמ' ב') כי יום השבת הוא מעין עולם הבא, ומבאר כי פשר הדברים הוא שבשבת אין הסתר של "הנקודה האלוקית" הפנימית המהווה ומקיימת כל דבר גשמי. משום כך נאסרה בשבת עשיית כל מלאכה, לרבות מלאכות המשכן, המיועדות לאותה תכלית עצמה של חישוף וגילוי כבוד שמיים בכל עשייתו של האדם. לאור רעיון זה מבקש "שפת אמת" להוסיף נופך של ביאור במיעוט הנלמד מן הכתוב: "**אך** את שבתותי תשמורו".

"שפת אמת" מתווה את הרעיון המרהיב הבא:

- בני ישראל הצטוו להגעיל ולטהר את הכלים שנטלו כשלל ממדין ונאמר (במדבר ל"א, כ"ב–כ"ג): "**אך** את הזהב ואת הכסף את הנחושת את הברזל את הבדיל ואת העופרת, כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר".
- המילה "אך" באה, כאמור, למעט. חז"ל דרשו על כן (ב"ילקוט שמעוני" רמז תשפ"ה) כי מן המילה 'אך' למדים שצריכים להסיר את החלודה מן הזהב קודם ההגעלה. פשר המונח 'אך' הוא אפוא, שבשעת ההגעלה יהיה רק הזהב כמו שהוא, בטהרתו ובניקיונו. בלא תוספת של חלודה המסתירה ומכסה אותו.
- ובכן, באותה מידה יש לומר כי כאשר כתוב: "**אך** את שבתותי תשמורו" בא הכתוב ללמד כי בשבת אין כל הסתר וחלודה, אלא רק התגלות של הנקודה הפנימית. הזהב הטהור והקדושה גלויים הם.

הנה כי כן, "שפת אמת" מחדש כי יש קדושה גם בימי החולין, אלא שהיא נסתרת עד לכניסת השבת. בדומה לכך, קשה לאדם לראות את מציאות ה' במעשי ידיו שבהם כביכול – הוא היוצר. ל"ט מלאכות בניית המקדש הן פעולות של חישוף השראת השכינה במציאות הגשמית, שבה שרוי האדם, והן מראות לו שהיוצר הוא – הקב"ה ששכינתו במקדש – גלויה.

השבת והמקדש הם שני ערוצים המובילים לאותה תכלית של חישוף הקדושה במלאכת היצירה של האדם, ושניהם מלמדים כי בשפריר חביון, בתוך החולין, מסתתר לו קודש, וצריך רק לפתוח את העיניים ולראות.

על כן, נאסרו ל"ט מלאכות היצירה של המשכן, בשבת. בעת שהקדושה גלויה – אין צורך בהן!

פרשת ויקהל

רצוא ושוב - רצף הכוונה מחייב לבלום בעשייה

צריך לעצור בזמן

הבאת התרומה לבניית המשכן זכתה להצלחה רבה, ולאחר שלושה ימים כבר לא היה צורך בהבאת תרומה נוספת. משה הורה על כך לבני ישראל לחדול מלהביא עוד. הכתוב ייחד לכך שלושה פסוקים ונאמר (שמות ל"ו, ה'-ז'): "ויאמרו אל משה לאמור מרבים העם להביא, מדי העבודה למלאכה אשר ציווה ה' לעשות אותה. ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמור איש ואישה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא. והמלאכה היתה דיים לכל המלאכה לעשות אותה, והותר".

"שפת אמת" תמה "מה זה טעם האריכות בתורה בעניין זה"?

כמו כן נשאלת השאלה: מהו המסר לדורות שחידשה לנו התורה בציוויו של משה להפסיק לתרום, כשלא היה יותר צורך בכך?

מספיק ודי או יותר מדי

"שפת אמת" מציין כי "אור החיים" עמד על קושי נוסף ביחס ללשון הכתוב: "והמלאכה הייתה **דיים** לכל המלאכה לעשות אותה **והותר**". לכאורה אלו ביטויים סותרים:

"דיים" – משמע כי היה די הצורך – כלומר כמה שצריך.

"והותר" משמע יותר מדי – מעבר למה שצריך.

"אור החיים" ביאר על כן, כי בפועל הביאו בני ישראל מעבר לצורך. אולם, אירע נס שנעשה שימוש בכל מרכיב שנתרם, כדי שאיש לא יחוש חשוב יותר מחד גיסא, או מיותר ובלתי ראוי מאידך גיסא.

"שפת אמת" מהלך בנתיב אחר ליישוב הדברים.

לעצור ולהשיב למסלולה מחשבה טהורה שירדה מהמסילה

"שפת אמת" עומד על כך שלעיתים מתחיל אדם לעשות עשייה קדושה, אך בהמשכה של הדרך הוא מאבד את טוהר הכוונה והמעשה מסתאב. אכן, המעשה ממשיך מכוח ההתמד אבל הלב מתקהה, והכוונה הטובה אובדת. במקרה כזה – צריך מיד להפסיק!

העצירה מאפשרת לאדם להתחדש, לשוב על עקביו ולחזור אל נקודת הבראשית של טוהר ליבו. בשלב זה, כאשר יחזור שוב לעשייה, תהא הדרך כולה, מראשיתה ועד סופה, רצופה בכוונות טהורות. ההפסקה שומרת על טוהר הכוונה כדי שסופה של הדרך לא תעיב על תחילתה וכוונות טובות לא תימהלנה עם כוונות אחרות, המוליכות למחוזות רעים.

רצוא ושוב

בהתאם לכך נמצא, כי האדם אינו צועד בדרך רצופה, אלא בדרך של "רצוא ושוב" (יחזקאל א', י"ד). האדם עולה נמרצות במעלה ההר, אך אינו כובש את הפסגה באחת. הוא עוצר במעלה הדרך ואף שב על עקבותיו. מתעשת ומחשב את דרכו מחדש. לאחר שהאדם מילא שוב את אוצרות הרוח שלו והתחדש – הרי שהוא שב ועולה. רבי אברהם יהושע השל מאפטא, בספרו "אוהב ישראל" (פרשת שקלים) כתב, כי כשם שאש מרצדת, עולה ויורדת ואינה רצופה, כך גם הדביקות של האדם בבוראו. התלהבות האדם נובעת מאש יוקדת הבוערת בלב האדם המשתוקק לעלות למעלה להידבק בשורשו. הנפש עורגת לרוחניות, אך התלהבות אינה מצב תמידי. הלכי הרוח של האדם נעים בתנועה של "רצוא ושוב", שכן לפעמים נופל האדם ממדרגתו ואחר כך חוזר מתלהב ועולה – למעלה כמו טבע האש המרצדת – עולה ויורדת.

הסבר עמוק לדברים כתב הרב יעקב יוסף מפולנא בספרו "צפנת פענח" (על שמות פרשת "בא") בשם רבו הבעל שם טוב, כדלהלן:

- כל דבר חושק ומתלהב לחזור לשורשו ולדבוק בו. על כן, הנשמה מתלהבת וכמהה לידבק בשרשה האלוקי על ידי חשק התורה ועבודת ה'.
- אבל, כאשר הנשמה דבקה בבוראה היא בטלה ונעלמת ממציאותה, נספגת ונבלעת כליל במקור הקדושה האלוקי שממנו נחצבה. על כן, הנשמה לא יכולה להתמיד בתהליך, שכן הדבר יביא לכלות הנפש.

– משום כך ברא הקב"ה לנשמה – מעטה גשמי, שאינו מתמזג כליל עם הקדושה המופשטת. חלקו הגשמי של האדם גוזר עליו את הצורך להקדיש זמן לצרכי הגוף, לפרנס ולהתפרנס.
– אבל, לעיתים "ביטולה זהו קיומה". ביטול זמני זה של הנשמה מעבודת ה' שלה, מעניק לה הפוגה ומנוחת הנפש לפני שהיא שבה לדרכה בקודש.
– העלייה אינה רצופה. יש ירידות ויש צרכים גשמיים. אבל, זהו תהליך של ירידה לצורך עלייה, שכן בתום ההפוגה הנשמה גומאת את המרחק ומשלימה, ביתר שאת וביתר עוז, את הפער שנוצר בעת שהפסיקה מן העיסוק בעבודת ה'. לאחר ההפוגה הנשמה היא כקפיץ שנמתח ושוחרר. במהלך הפוגה זו מתחזקת אפוא הנשמה בערגה שלה לקב"ה ושבה לעבודת ה' בעוצמה יתירה ומחודשת.

הקושי אינו ההגזמה בנתינה אלא ההגזמה בכוונה

"שפת אמת" מבאר, כי כאשר נאמר שבני ישראל נקראו להפסיק להביא תרומה לבניית המשכן, הדבר לא נבע רק מכך שהנתינה הייתה מוגזמת והצטברו יותר מדי תרומות. זה קושי פתיר (כפי שביאר "אור החיים"). הבעיה הייתה שכוונת הלב הפכה למוגזמת. החשש היה שהנדבה והתרומה לא ינבעו מרצון אמת לשם שמיים ותתערב בו נימה אישית ורצון זר. לכן, נזעק משה וקרא לעם להפסיק מיד את מלאכת הקודש. תכליתה של הפסקה זו הייתה לשמור על טוהר הכוונה, שהיא עיקר העיקרים בכל תרומה.

הגאווה הורסת את התרומה

מקור הסיאוב שמתגנב לעשייה קדושה הוא – הגאווה ויצר החשיבות העצמית. אנו מתפללים ואומרים: "והסר שטן מלפנינו ומאחרינו". ביצרו של האדם יש שתי זירות פעולה: לפני העשייה ולאחריה.
לפני העשייה – משיא היצר את האדם לחשוב כי אין חשיבות במעשה ואין טעם להתאמץ ולעמוד בניסיון.
לאחר העשייה – אם האדם אינו שומע בקול יצרו ועומד בניסיון, הרי שהמגמה מתהפכת ויצרו של האדם משיאו לחשוב לעצמו: "מה רב הוא המעשה אשר עשיתי ומה רבה חשיבותו". לאחר מעשה מטרת היצר היא, שהאדם יחטא בגאווה. על כן, מוטל על האדם לעצור באמצע העשייה, ברגע שהוא חש כי חודרת לליבו נימה של גבהות הלב. בשלב זה עליו לחזור לאחור ולהיזכר לפני מי הוא עומד

ומיהו הגורם האמיתי של כל מעשה. מטרתה של עצירה זו היא להחזיר אותו למקומו הנכון, להכניס בליבו הכנעה ולתקן את כוונותיו.

תרומה וגאווה

יצר הגאווה תקיף במיוחד כשאדם תורם. במקרה זה הוא עלול לשכוח כי מטרתה של הנתינה אינה בכך שתצטבר תרומה, שהרי הקב"ה אינו זקוק לדבר מן האדם ואדרבה לאדם אין משלו ולא כלום ולמעשה (דברי הימים א', כ"ט, י"ד): "ממך הכל ומידך נתנו לך". מכיוון שאנו נותנים לקב"ה – מכספו שלו שאותו הפקיד בידי האדם, נמצא כי תכליתה של כל נתינה מתבטאת אך ורק בשמחת הלב של הנותן. כך אמר דוד המלך (שם, פסוק י"ז): "ידעתי אלהי כי אתה בוחן לבב ומישרים תרצה, אני ביושר לבבי התנדבתי כל אלה ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי – בשמחה להתנדב לך".

ממילא מובן כי אם האדם שוכח מטרה זו וסבור שכוחו ועוצם ידו עשו לו חיל, הרי שהוא החמיץ את כל תכליתה של הנתינה. על כן, החשש הגדול ביותר בתרומת המשכן היה, שמא יתערבו בה פניות זרות וגאוות הלב. משום כך, הורה משה לעם שיפסיקו להביא, כדי שלא יגיעו לידי גבהות הלב ולגאווה הנובעת מחמת הבאת התרומה – ולמען תבוא נדבתם בטהרה לשם שמיים.

מנעול לפתחי הלב מפני מחשבות זרות

"שפת אמת" מביא את הביאור של זקנו, בעל חידושי הרי"מ, לפסוק (שיר השירים ז', ב'): "מה יפו פעמיך בַּנְּעָלִים בת נדיב". לאמור, כי נדיבות הלב של האדם צריכה "נעלים" – דהיינו מנעול ושמירה, כדי שמידת הנדיבות לא תסטה לשדות זרים ולא תתפשט למחשבה של נתינה שלא לשמה.

"שפת אמת" מבאר בהמשך לכך את דברי המשנה (שקלים פרק א', משנה א'): "באחד באדר משמיעים (מכריזים) **על השקלים ועל הכלאים**". יש זיקה וקשר הדוק בין 'שקלים' לבין 'כלאיים', מכיוון שיש לשמור שלא תהא מחשבת "כלאיים" המערבת רצונות זרים ברצון הטהור לתת שקלים לשם שמיים.

המונח 'כלאיים' משמעו תערובת, ובנתינת ה'שקלים' והנדבה יש להקפיד שלא יחדרו מחשבות זרות. המונח 'כלאיים' בא גם מלשון כליאה ומניעה, כי כאשר מחשבות זרות מתחילות לחדור ללב האדם – צריך מיד להפסיק כל עשייה, כמו שנאמר: "ויכלא העם מהביא".

דיים והותר – מעצורים ובלמים כתנאי לטוהר העשייה

"שפת אמת" מבאר בהתאם למהלך זה את מאמר הכתוב כי המלאכה הייתה "דיים" "והותר".

המונח "והותר" משקף מעלה ויתרון של עשייה הנובעת משאר רוח. עשייה שאין בה השתבחות עצמית אלא שמחת הלב של הנותן המכיר בכך שהכול בא מידי הקב"ה ושזכות היא לו לתרום.

המונח "דיים" משקף מעצורים ובלמים שהאדם שם לעצמו בעת שהוא שועט ל"והותר" – לשאר רוח. מאזנים ובלמים אלו הם תנאי לטוהר העשייה. המונח "דיים" הוא תנאי להגיע למדרגה של "והותר" והפסוק מודיענו כי היה צורך לומר "די" – להגביל את הנתינה ולהפסיק את המהלך באמצע, כשהתעורר חשש למחשבות שיש בהן נטייה אישית.

הנה כי כן, לא די לעשות טוב. צריך לכוון לטוב. המעשה צריך להיות טהור מהחל ועד כלה, ויש להימנע ממחשבת גאווה ומשמץ של אינטרס אישי. החשש מפני גאווה והטיות אישיות מתעצם במיוחד כשהאדם נותן תרומה. הנותן עלול לסבור כי הוא נתן מתנה גשמית, בעוד שבפועל הכול בא מאת ה' והוא יכול לתת רק את טוהר הכוונה. על כן, כדי לשמור על רצף הכוונה, יש לעיתים לעצור את רצף העשייה. להתקדם בתהליך שיש בו "רצוא ושוב", לחזור לנקודת המוצא – ולהתקדש.

פרשת פקודי

"איש אמונות רב ברכות"

מדוע נמנו הפרטים וכיצד לא חששו למנות

הכתוב מונה ומפרט את נדבת המשכן בכסף בזהב ובנחושת, ומפרט את כל כלי המשכן ותפקידם.

כך נאמר (שמות ל"ח, כ"א): "אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה, עבודת הלויים ביד איתמר בן אהרן הכהן". הדברים מופיעים לפרטי פרטים. באריכות רבה.

ובכן, לשם מה נחוץ פירוט זה? מה תכליתו? הרי אין התורה "מבזבזת" מילה או אות לבטלה.

יתירה מכך, האם אין חשש לפרט את כל השפע הרב הזה? הרי הכלל הוא שהברכה שולטת רק בדבר הסמוי מן העין ושאינו מנוי ולא ספור. כך מצינו בגמרא (מסכת תענית דף ח', עמ' ב'): "הנכנס למדוד את גורנו אומר: 'יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו שתשלח ברכה במעשה ידינו'. התחיל למדוד אומר: 'ברוך השולח ברכה בכרי הזה'. מדד ואחר כך בירך – הרי זו תפילת שווא, לפי שאין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין".

אם כן מדוע מנה משה את כל פרטי נדבת המשכן, הלא המניין והפירוט גורמים שלא תשרה ברכה?

ספירת העם משרה נגף או ברכה?

הקושי מתעצם לנוכח סתירה שקיימת לכאורה במקרא ביחס לספירה.

מצד אחד, מצינו כי ספירת בני ישראל משרה בהם נגף חלילה. כך נאמר (שמות ל', י"ב): "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם, ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם".

על כן, אין סופרים את בני ישראל אלא את מטבעות השקלים שכנגדם.

מצד שני, מצינו בפרשת "וזאת הברכה" (דברים ל"ג, ה'): "ויהי בישורון מלך, **בהתאסף** ראשי עם יחד שבטי ישראל". מבאר רש"י כי המונח "בהתאסף" מבטא חשבון: "בכל התאסף ראשי חשבון אסיפתם". רש"י מבאר כי נאמר "ראשי עם", שכן סופרים ראשים (גולגולות) ולא גופים, כמו (שמות ל', י"ב): "כי תשא את ראש בני ישראל". ספירת הראשים נעשית מכיוון שיש בכך כדי להשרות ברכה: "וראויים אלו שאברכם". מכאן משמע כי הספירה משרה ברכה דווקא.
ובכן, מהי הספירה? גורמת לנגף או גורמת לברכה?

למה ספירה וברכה הם תרתי דסתרי?

הסוגיה במסכת תענית מעוררת קושי מהותי: **מדוע** ספירה מונעת ברכה?
אדם מודד את היבול שלו – בינו לבין עצמו. אין עין רעה וזרה שורה שם ואיש זולתו לא יודע את הכמות שנספרה. מדוע אין הוא יכול להמשיך ולברך שתשרה ברכה במעשה ידיו? הגמרא אומרת כי ברגע שסיים למדוד ויש לו מספר נתון, הרי שהברכה ששרתה חדלה ונפסקת. מה יש בו במספר שמונע ברכה?
לכאורה ניתן היה לומר כי כאשר סופרים לא יכולה לשרות ברכה מכיוון שלאחר שהמספר ידוע, הופך הנס של ברכת ה' והגדלת הכמות – לנס גלוי. הכלל הוא שצריך זכות יוצאת דופן כדי שיתרחש נס גלוי, להבדיל מנס נסתר, שכן נס גלוי פוגם בבחירה המאפשרת לאדם לכפור בברכת ה' ובמציאותו. ברם, שהסבר זה אינו מניח את הדעת, שכן בגמרא (מסכת יומא דף כ"ב, עמ' ב') מצינו כי לא מנו את הכהנים אלא את אצבעותיהם. שואלת הגמרא מדוע אין מונים אותם עצמם? מבאר רש"י: "לגולגולותם". כלומר, מדוע אין מונים ראשים אלא אצבעות? משיבה הגמרא כי "אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה". מִספָּר גורם נגף. ברם, שאם כן, איך מותר לספור אצבעות? וכי מה ההבדל בין ידיעת המספר מכוח ספירת גולגולות לבין ידיעת המספר מכוח ספירת אצבעות? האם ברכה שתשרה לאחר ידיעת המספר מכוח ספירת אצבעות, לא תיחשב לנס גלוי?

אמונה משרה ברכה והעדרה משרה נגף

במדרש (שמות רבה נ"א, א') על הפסוק "אלה פקודי המשכן", מבוארת הספירה של כלי המשכן בהתאם לעיקרון השאוב מן הפסוק (משלי כ"ח, כ'): "איש אמונות רב ברכות, ואץ להעשיר לא ינקה".
המדרש מציב את היסוד המוסד הבא:

"פתח רבי תנחומא בר אבא: 'איש אמונות רב ברכות' – אתה מוצא כל מי שהוא נאמן – הקב"ה מביא ברכות על ידו, ומי שאינו נאמן – 'ואץ להעשיר לא ינקה'.
'איש אמונות' – זה משה שהוא נאמנו של הקב"ה, שנאמר (במדבר י"ב, ז'): 'לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא'. הווי אומר 'איש אמונות רב ברכות', שכל הדברים שמשה היה גזבר עליהם, היו מתברכים – לפי שהוא נאמן.
'ואץ להעשיר לא ינקה' – זה קורח, שהיה לוי וביקש ליטול כהונה גדולה ומה היה סופו (שם ט"ז, ל"ב): 'ותפתח הארץ את פיה'".
הווי אומר, כי מכיוון שמשה הוא זה שמנה את פקודי המשכן, ומשה הוא "איש אמונה", הרי ששרתה ברכה למרות שנפקדו ונמנו פרטי הפרטים.

ברכת איש אלוקים חלה גם בדבר מדוד ומנוי

הסבר זה מצוי גם בזוהר (חלק ב', דף רכ"א, עמ' ב') המבהיר כי מכיוון שמניין נדבות המשכן נעשה ע"י משה, שרתה בו ברכה על אף שהיה מנוי ומדוּד.
כך מצינו בזוהר: "בא וראה, המשכן הזה עומד בחשבון, ולכן הצטרך לתפלת משה, שישרו עליו ברכות, שנאמר (שמות ל"ט, מ"ג): 'ויברך אותם משה'. ואיזו ברכה בירך אותם: יהי רצון שתשרה ברכה על מעשי ידיכם. והברכות לא שורות על החשבון הזה, עד שקשר אותו משה במשכן שלמעלה, שכתוב 'אלה פקודי המשכן **משכן העדות** אשר פוּקד על פי משה'".
הזוהר מביא מקרה נוסף שבו שרתה ברכה למרות שהדברים היו מדוּדִים, מכיוון שהמדידה נעשתה במצוותו של איש אלוקים, הלא הוא אליהו הנביא.
כך נאמר (מלכים א', י"ז, ח'–ט'): "ויהי דבר ה' אליו לאמור. קום לך צרפתה אשר לצידון וישבת שם, הנה צויתי שם אשה אלמנה לכלכלך". אישה זו אמרה לאליהו כי אין לה מה לתת לו (שם, י"ב): "ותאמר חי ה' אלהיך אם יש לי מעוג כי אם מלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת". האישה הצרפתית מדדה בדיוק את כמות הקמח שבידה, שהרי אמרה כי היה בו "מלא **כף** קמח". ובכל זאת אמר לה אליהו הנביא (שם, י"ד): "כה אמר ה' אלהי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה' גשם". הרי לנו כי כשהברכה באה מפיו של איש אלוקים, הרי שהיא שורה אף בדבר מדוּד ומנוי. מדוע? אם ספירה מונעת ברכה, מה ההבדל מיהו מצווה?

ספירה מבטאת התנתקות ממקור הנביעה

"שפת אמת" מבאר את עמקם של דברים בהתאם לרעיון המרהיב כי ברכה לא שורה בדבר מדוּד ומנוי מכיוון שע"י המניין הוא נעשה נפרד ובעל חשיבות עצמית,

כך שכל פרט עומד בפני עצמו. כל עוד שהפרט היה לא מנוי, הרי שהוא נכלל בַּכְּלל ונטמע בו בלא כל חשיבות עצמית ומשום כך שרתה בו ברכה, כי הכלל דבוק בשורש ומקור הברכה, שמשם נמשך ומושפע החיות לכל הנבראים. נבאר:

א. הספירה מונעת את הברכה, מכיוון שהיא מבטאת את ההתנתקות ממקור הנביעה! ההתנתקות ממקור הנביעה מפסיקה את מקור הברכה.

ב. הכלל הוא מקור נביעה כמו מעיין. אבל, מי מעיין אי אפשר לספור או למדוד. גם את כוח החיים של הגזע, היונק את חיותו מהקרקע ומצמיח ענפים ועלים, אי אפשר למדוד. הכלל הוא אינסופי. מעיין אינו מכיל כמות מסוימת של מים, כי הוא נובע בכל רגע עוד ועוד.

ג. כאשר אנו מודדים משהו הרי שהפרטים המנויים עומדים בפני עצמם ומשמעות הדבר שאלו פרטים שהתנתקו ממקור הנביעה והחיות. מים שמודדים את כמותם, הם מים שנשאבו מן המעיין ונפרדו ממנו. ענפים ועלים שסופרים אותם, עומדים בפני עצמם ומוגדרים כרשות עצמאית ונפרדת מן העץ.

ד. הווי אומר כי כשאדם סופר משהו, המשמעות היא שלכל פרט יש חשיבות עצמית ונפרדת, ומכאן שהוא התנתק ממקור הנביעה ואילו הברכה שורה רק כל עוד שיש מקור נביעה.

לכן מצינו במסכת יומא כי אין למנות את ראשי הכהנים אלא רק את הזרת שלהם, שהרי לזרת אין חשיבות וקיום בפני עצמו, אין היא בת חשיבות עצמית, להבדיל מראשו של אדם.

איש אמונות רב ברכות כי תהליך הקבלה ממעיין השפע נמשך

בהתאם לרעיון זה מבאר "שפת אמת" כי כאשר איש אלוקים, כמו משה או אליהו, הוא זה שסופר ומונה, הרי שאין התנתקות ממקור הברכה, שכן "איש אמונות רב ברכות". האמונה בה' היא מקור הברכה. האמונה בה' משמעה דבקות במקור השפע והנביעה, כי מי שמאמין בה' אינו סבור שמה שנפל בחלקו, כבר "שלו". אין זה תהליך שהסתיים. אדרבה, הוא מאמין שהכול מצוי בידו כפיקדון מאת ה' והתהליך לא הסתיים אלא מצוי בעיצומו. הכתוב אומר (תהילים קמ"ה, ט"ז): "**פותח** את ידך ומשביע לכל חי – רצון". "פותח" בלשון הווה. האדם מקבל את מבוקשו בכל רגע מידו הפתוחה הקדושה והרחבה של הקב"ה וממילא אין זה תהליך של קבלה שהתחולל בעבר, אלא תהליך נמשך ובלתי נפסק. האדם ממשיך להיות קשור

בטבורו בכל רגע נתון למקור השפע האלוקי. במקרה זה נמצא כי הפרטים של מה שקיבל אינם משקפים היפרדות ממעיין השפע וממילא הברכה – ממשיכה לשרות.

אץ להעשיר – הוא מי שחושב שחלקו נקבע ע"י מאמציו

לעומת זאת "ואץ להעשיר לא ינקה" זה קורח. עליו נאמר (במדבר ט"ז, א'): "ויקח קורח" – הוא חשב שאדם לוקח לו לבד, בבחינת "תפוס כפי יכולתך". קורח היה לוי וביקש גם כהונה, שכן סבר שהאדם אחראי להיקף הישגיו. עליו לדרוש כדי להשיג. זוהי ההתנתקות בהתגלמותה ממקור השפע. במחשבה שכזו שוררת קללה. כל אשר לקורח נבלע באדמה, למען יידע שאין כדבר הזה "ויקח קורח" – אלא "ה' נתן וה' לקח".

"שפת אמת" מביא את דברי המשנה (אבות פרק ד', משנה א'): "איזהו עשיר השמח בחלקו". משנה זו אינה עוסקת בהסתפקות במועט. לפעמים חלקו רב ונכבד. השמחה אינה נובעת מהיקפו של החלק שבו זכה האדם, אלא מאמונתו כי "זהו חלקו". כלומר, זהו החלק שה' ייעד לו. הוא רוצה בחלק זה מכיוון שזהו החלק, שה' הזמין לו. הוא מאמין שרק מה שה' נתן לו שייך "לחלקו", ומה שאינו אצלו אינו שייך ל"חלקו" ולפיכך אין הוא רוצה בו כלל.

ודוק, יש הבחנה בסיסית בין מי שמאמין שה' הוא הקובע את חלקו לבין מי שחושב שהוא זה שאחראי להישגיו האישיים. מי שחושב שהדברים תלויים בו מצוי במרדף אחר ההישגים. הוא חי בתחושה שהכול תלוי בו ולכן עליו לעמוד על המשמר ולדרוש את המגיע לו, ועליו לפעול בדחיפות כדי שלא להחמיץ הזדמנות. לעומת זאת, מי שמאמין כי מוטל עליו להשתדל אך התוצאה לא תלויה בו – אינו רדוף ואינו רודף. שום שדבר שיעשה אינו קריטי, שהרי ממילא, הוא יכול רק להשתדל אך אין בידו לקבוע דבר, ושום דבר לא תלוי בו. מה שאינו "חלקו" לא יגיע אליו ממילא. לכן הוא לא 'אץ להעשיר', כלומר הוא אינו רץ כדי להרבות עוד ועוד את ממונו. כל רצונו הוא אך ורק במה שמיועד לו, ואין לו כל רצון בממון שאינו מיועד לו ואינו שייך לחלקו. "**אץ** להעשיר" חסר אמונה. הוא "לא ינקה" – הברכה לא תשרה במעשיו.

למה קוראים לרכוש נכסים ולא נגלים

"שפת אמת" מביא בהקשר זה מהלך מרהיב של זקנו, בעל "חידושי הרי"מ, לבאר את מאמר הגמרא (מסכת ביצה דף ט"ו, עמ' ב'): "הרוצה שיתקיימו נכסיו ייטע בהם אֶדֶר שנאמר (תהילים צ"ג, ד'): 'אדיר במרום ה'". וכה ביאר:

א. פשוטם של דברים מבואר ברש"י, כי אם ייטע בחצרו אילן חשוב, הרי שיהיה לו שֵם שייצא למרחקים ואנשים יאמרו: פלוני יש לו אֶדֶר (עץ חשוב) בשדהו. מתוך כך השדה נקראת על שמו. על כן, גם אם ילך למדינת הים ויבוא אדם אחר ויחזיק בשדה, יהיו לבעלים עדים הרבה שהשדה הייתה שלו, והוא יוכל לטעון כי אילו היה מוכר את השדה היה הקול יוצא שמכר והקרקע הייתה נקראת על שמו של הקונה. משלא קרה כך, ראיה היא – שהשדה נותר שלו.

ב. ברם, הסבר זה אינו מניח את דעתו של בעל "חידושי הרי"מ", שכן משמע מהגמרא האמורה, כי המונח "יתקיימו נכסיו" מתייחס לכלל נכסיו ולא רק לשדה שבה נטוע העץ.

ג. "חידושי הרי"מ" מביא את דברי חז"ל (במדבר רבה כ"ב, ח') כי רכוש של אדם נקרא 'נכסים' מלשון 'כיסוי' והעלם, מכיוון שהם מתכסים ונעלמים מזה ועוברים ומתגלים לזה.

ד. שואל חידושי הרי"מ למה לא קוראים להם "נגלים", על שם התגלותם למי שהם עוברים אליו? מדוע נקרא שמו של הרכוש על שם הכיסוי וההסתר של הרכוש מן המוכר, ולא על שם הגילוי שלו ביד הקונה? לכאורה ראוי היה יותר לכנות את שם הרכוש כפי שהוא מצוי ביד בעליו כעת, ושם הוא גלוי?

ה. אין זאת אלא שהברכה שורה רק בדבר הסמוי מן העין, והסתרת הרכוש והממון וכיסויו הם סיבת קיום העשירות ביד האדם. קוראים על כן לרכוש "נכסים" מכיוון שהיותם מכוסים ונסתרים היא סיבת קיומם ברשותו של המחזיק בהם. זה מקור הברכה! וזה מקורה של הבעלות בנכסים.

ו. הטעם שהרכוש נקרא על שם ההסתר נובע מכך שאחיזתו של האדם ברכושו נעוצה בכך שהוא לא חפץ במה שאינו שלו ומכוסה ונסתר ממנו, כיוון שאינו שייך לחלקו.

ז. אדם חייב לדעת שכל הצלחתו ונכסיו הם רק מכוח ה', וזהו שאמרו חז"ל "ייטע בהן אדר", המרמז ל'אדיר במרום ה'". כלומר, עליו לטעת ולחקוק בנכסיו את אמונתו שהעוצמה אינה שלו אלא של ה'. כל עוד שהוא מאמין שתהליך הנתינה האלוקי לא הסתיים, ואין לו משלו ולא כלום אלא הכול בא מאת ה' וכי הוא ממשיך להיות תלוי ברצונו בכל רגע נתון – הרי שנכסיו יתקיימו בידו.

ח. הווי אומר כי מי שחושב שיש לו משהו משלו – אין לו כלום, ואילו מי שחושב שאין לו כלום – לו יהא רכוש.

איש אמונה משרה ברכה בכל פרט ופרט

בהתאם לכך מבאר "שפת אמת" מדוע בחר משה למנות ולספור את תרומת המשכן.

איש אלוקים הסופר רכוש – אינו מפריד את הפרטים ואינו מסלקם ממקור הנביעה והחיות שלהם. אדרבה, הוא מחדיר ביחס לכל פרט ופרט את האמונה, שאין לו כל מעמד כשלעצמו ואלמלא רצון ה' – אין בו ממש. על כן, כשם שאותו פרט היה בטל לכלל לפני שמנו אותו ונכלל במקור הנביעה והשפע, כך אין לו חשיבות עצמית גם אחרי שמנו אותו. מכוח אמונתו של איש האלוקים נמשך הפרט המנוי אחר החיות הפנימית שלו, שהיא מקור הברכה והשפע. על כן, המניין של איש האלוקים לא גורע אלא מוסיף ברכה!

הנה כי כן, "שפת אמת" מחדש שברכה שורה כשדבר מחובר למקור הנביעה שלו. ספירה מעניקה חשיבות עצמית לפרטים ומשמעה שהם התנתקו מן המעיין האין סופי שממנו נבעו. על כן, הספירה מפסיקה את מקור הברכה. אבל – "איש אמונות רב ברכות".

האמונה שאין לאדם חלק ברכוש לפי מידת הנטילה שלו, אלא כפי שהקב"ה קובע בכל רגע נתון בהתאם לעקרונות של שכר ועונש, מביאה לכך שהאדם יכיר שהממון שבידיו אינו משקף תהליך שהסתיים, אלא תהליך הנמצא בעיצומו. ממילא, האדם נשאר דבוק למקור השפע האלוקי ואדרבה, ספירה זו נוטעת וחוקקת אמונה זו בכל פרט ופרט, ובכך היא מרבה שפע ברכה.

פרשת ויקרא

הקריאה שקדמה לקרבן

לשם מה מקדימים קריאה לדיבור ביחס לקורבנות

פרשת הקורבנות מתחילה בביטוי שאין לו אח ורע בכל שאר ציווּיי התורה. כך נאמר (ויקרא א׳, א׳):

״**ויקרא** אל משה, **וידבר** ה׳ אליו מאהל מועד לאמור״.

הקריאה היא הקדמה לכל המצוות המנויות בפרשת הקורבנות. ברם, מה פשרה של קריאה זו?

רש״י מבאר כי ״לכל הדברות ולכל האמירות ולכל הציווּיים קדמה קריאה, לשון חיבה, לשון שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר (ישעיה ו׳, ג׳): ׳וקרא זה אל זה׳״. ברם, שאם כן מדוע לא נאמר ביחס לשום מצווה אחרת לשון קריאה? מה מיוחד דווקא בקורבנות?

כמו כן, יש להבין את דברי רש״י כי מטבע הלשון של ״קריאה״ היא ״לשון שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר (ישעיה ו׳, ג׳): ׳וקרא זה אל זה׳״. מה כה מיוחד בלשון קריאה, שחביב על המלאכים?

בני אדם כמלאכים

חז״ל במדרש (ויקרא רבה א׳, א׳) מביאים בהקשר זה של המונח ״ויקרא״, הסבר לכתוב העוסק במלאכי השרת. כתוב (תהילים ק״ג, כ׳): ״ברכו ה׳ מלאכיו גיבורי כוח עושי דברו״, המדרש שואל האם הפסוק עוסק במלאכי עליון או בבני אדם? זו לשון המדרש: ״במה הכתוב מדבר? אם בעליונים הכתוב מדבר, הלא כבר נאמר (שם, פסוק כ״א): ׳ברכו ה׳ כל צבאיו משרתיו עושי רצונו׳״. כלומר, מכיוון שהפסוק הבא (כ״א) עוסק במלאכי עליון, הרי שפסוק זה (כ׳) בא בהכרח לחדש דבר נוסף ועוסק בבני אדם. המדרש מסיק על כן ״הא אינו מדבר אלא בתחתונים (בני אדם). עליונים ע״י שהם יכולים לעמוד בתפקידיו של הקב״ה נאמר (לגביהם): ׳ברכו ה׳

כל צבאיו', אבל תחתונים (בני אדם) שאינם יכולים לעמוד בתפקידיו של הקב"ה, עליהם נאמר: 'ברכו ה' מלאכיו' ולא כל מלאכיו".

במדרש זה מצינו אפוא כי בני אדם נקראים מלאכים ועליהם נאמר הכתוב: "ברכו ה' מלאכיו גיבורי כוח עושי דברו". אכן, לא כולם מלאכים ולכן לא נאמר "כל", אבל ככלל מגדירים את האדם כמלאך. ובכן, מה פשר הדבר? האם אדם הוא מלאך? במה?

ובכלל, מדוע הובאו דברי חז"ל אלו ע"י חז"ל בהקשר של המונח "ויקרא" וציווי הקורבנות?

מלאך שרת ושליח בשר ודם

"שפת אמת" מבאר את דברי המדרש באופן הבא:

המילה מלאך נגזרת משורש "מלאכה" ופעולה שצריך לבצע.

מי שמופקד על ביצוע פעולה מסוימת זו הוא שליח. המונח "מלאך" מבטא אם כן: שליח.

לכל אדם יש שליחות. האדם נברא בזמן מסוים ובנסיבות מסוימות, כדי להגשים תפקיד מסוים, ייחודי רק לו. בכך האדם הוא בבחינת מלאך, שבא לעולם כדי לעשות את ציווי ה'.

נמצא כי מלאך רוחני הוא שליח וגם האדם הוא שליח. אך יש הבחנה בסיסית בין מלאך רוחני לאדם, והיא נוגעת לטוהר השליחות.

מלאך שרת נברא למטרה אחת בלבד: לשרת. אין לו משלו ולא כלום. אין לו רצון עצמי כלשהו. הוא חף מכל נגיעה אישית. אין לו שום דבר ושום רצון משל עצמו וכל תכליתו היא להגשים את השליחות האלוקית. על כן מצינו (זכריה ג', ז') שהמלאכים נקראים "עומדים". הם עומדים בדרגה רוחנית קבועה בלי להשתנות, שהרי רוחות הזמן ופיתויי הנסיבות מהם והלאה. הם ממוקדי מטרה והרצון שניטע בהם יציב ונטול תנודות.

לעומת זאת, לאדם יש יצרים ורצונות אישיים משלו. לעיתים יש לו שיקולים זרים בעת ביצוע השליחות. במקרה זה האדם אינו מקיים את השליחות באופן טהור ונקי מכל נגיעה אישית.

יש מקרים שבהם האדם התגבר על יצריו עד כי גם מעשה גשמי שלו עומד במבחן טוהר השליחות. כך למשל מצינו בדברי הרמב"ם (הלכות דעות פרק ג', הלכה ג') כי אם אדם עושה את מעשיו הגשמיים מתוך כוונה להגשים באמצעותם את רצון בוראו

"נמצא עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבועל. מפני שמחשבתו בכל (מעשה) כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'... והוא שאמר שלמה בחכמתו (משלי ג', ו'): 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך'".
הווי אומר כי האדם ומלאך השרת – שניהם שליחים. אבל, המלאך נקי וזך **תמיד**. מלאך שרת הוא משרת נאמן בהתגלמותו, ללא כל נגיעה אישית וללא כל שיקול זר. לעומת זאת, אצל בני האדם לא תמיד השיקול נקי. לפעמים יש לו נגיעה אישית ושיקולים זרים ולפעמים לא. הדבר תלוי האם הוא רוחני ומתגבר על מאווייו הגשמיים והאישיים, אם לאו.
לכן, לגבי מלאכי שרת נאמר: "ברכו ה' **כל** צבאיו משרתיו עושי רצונו", שהרי אין יוצא מן הכלל בטוהר השליחות וזו זכה ונקייה בכל המקרים. לעומת זאת, לגבי בני האדם נאמר: "ברכו ה' מלאכיו **גיבורי כוח** עושי דברו" והמילה "כל" לא נאמרת, שהרי לא תמיד השליחות חפה משיקולים זרים.
המונח "גיבורי כוח", מבטא את ההתגברות של האדם על יצריו. יתרה מכך, המונח "כוח" מבטא את השורש הפנימי של הדבר (תכונת ה"בכוח" שלו, לעומת היישום וה"בפועל" שלו). הפנימיות הרוחנית של פעולה היא רצונו של ה' המקיים כל נברא, מחייה ומהווה אותו. השליח הראוי מתעלם אם כן מכל נגיעה אישית ומתמקד אך ורק בקיום רצון אלוקי זה.

אדם כמלאך

הסבר זה של "שפת אמת" תואם להמשך דברי המדרש (שם, שם): "נקראו הנביאים מלאכים, שנאמר (במדבר כ', ט"ז): 'וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים'. וכי מלאך ה' היה? והלא משה היה. ולמה קורא אותו מלאך? אלא מכאן שהנביאים נקראים מלאכים".
הווי אומר כי אדם שמקיים את שליחותו וממלא את דבר ה' **בטהרתו** – מלאך ייקרא, גם אם אדם הוא.

ויקרא – זימון למפגש קרוב

בעקבות הסבר זה מבאר "שפת אמת" גם את המונח "ויקרא".
אנשים "קרואים" הם מוזמנים. המונח "ויקרא" מבטא אם כן זימון וקרבה. מי שנקרא הוא אדם קרוב אל הקורא, המוזמן להיפגש עמו ולהתקרב אליו.

לכל שליח קוראים. אבל, לא כל שליח שומע את הקריאה, ולא כל שליח שומר על טוהר שיקול הדעת. כאמור, יש הבחנה בין שליח נאמן לשליח שאינו נאמן, התלויה בשאלה: האם יש לו רצון אישי משלו, או שהוא קשוב רק לרצון ה' הטמון בפעולה שעשה.

המונח "ויקרא" מבטא ציפייה של הקורא לכך שהקרוא יפעל כשליח זך וטהור.

על כן, המלאכים מדברים זה אל זה בלשון קריאה: "וקרא זה אל זה ואמר", שהרי זו שפתם של הקרואים הפועלים כמלאכי שרת, שאין להם דבר מלבד מילוי שליחותם.

משה היה אף הוא "עבד נאמן" שניחן בשיקול טהור לחלוטין ומשום כך אמר הכתוב (ויקרא א', א'): "ויקרא אל משה".

הקריאה הייחודית אל משה

הכתוב אומר "ויקרא אל משה", שכן היחיד עלי אדמות ששמע את קריאת ה' – היה משה.

משה ביטל ביטול גמור של האישיות שלו כלפי רצון ה'. משה היה כמו מלאך רוחני העוסק תמיד אך ורק בשליחות ה', בלא שיהיה לו שום רצון אישי אחר. הרוחניות גברה על כל מאווייו הגשמיים.

על כן, היה משה קרוא אל ה', קרוב ומזומן אליו – בכל עת. זמינות זו של משה לה' הביאה לדרגתו העילאית, והוא היה מוכן לקלוט ולהשיג את השפעת הנבואה בכל עת. כך כתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ז', הלכה ו') כי "כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן. אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת...ונקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקָרַן עור פניו ונתקדש כמלאכים".

הקריאה קדמה לפרשת הקורבנות

הקריאה אל משה משקפת את קרבתו היתרה לה', כמי שאין לו משלו ולא כלום, וכל מאווייו נתונים לקיום רצון ה'. קריאה זו קדמה לפרשת הקורבנות, שכן נחוץ היה כי מי שמשקף בכל הווייתו הקרבה אישית (משה) יהא זה שיבשר לבני ישראל כי בידם להקריב קרבן. מהותו של קרבן אינה מבטאת הקרבת חיי הבהמה, אלא החדרת ערך ההקרבה בלב מביא הקרבן. כך מבאר "שפת אמת" את הציווי (שם,

י"ב): "אדם כי יקריב **מכם**", שכל איש מישראל מחויב לתת את עצמו ואת רצונותיו האישיים לקב"ה ולבטלם, וביטול הרצון העצמי הוא בגדר של קרבן. אכן למקריב הקרבן ראוי לומר: "ויקרא"!

הנה כי כן, לכל אדם יש שליחות. הוא צריך להגשים את רצון ה' ולקיים את תפקידו בעולמו.
בכך דומה האדם למלאך. אבל, לא די בעשייה. צריך שגם הכוונה תהיה טהורה. לשליח אסור שתהיה כל מטרה זרה, או עניין אישי. עליו להבין שה' קורא לו ורוצה בקרבתו, כמי שעושה את שליחותו בטהרתה בדומה למלאך שרת, שאין לו משלו ולא כלום. זו קריאה של זימון וקרבה שקורא ה' לאדם. הקריאה מהדהדת. משה שמע אותה. כל שאר בני האדם – יכולים לשמוע ולהקריב את העניין האישי. למעשה, זו מהותה של כל פרשת הקורבנות על רגל אחת, ובמילה אחת: "ויקרא". ואידך – זיל גמור.

פרשת צו

"כי נר מצווה ותורה אור"

הלומד תורה כאילו הקריב בפועל

התורה מונה את פרטי הקורבנות השונים: עולה, חטאת ואשם, ולפני כל אחד מסוגי הקורבנות מקדים הכתוב ואומר כי זו "תורה". כך נאמר לגבי עולה (ויקרא ו', ב'): "זאת **תורת** העולה"; לגבי חטאת נאמר (שם, י"ח): "זאת **תורת** החטאת"; ולגבי אשם נאמר (שם, ז', א'): "וזאת **תורת** האשם".

ברם, שהדבר תמוה, שהרי כל המצוות הן חלק מן התורה. כך למשל מצוות שילוח הקן ואיסור שעטנז הם תורה, בדיוק כפי שמצוות הקורבנות היא תורה, ושם לא נאמר: זאת תורת שילוח הקן, או: זאת תורת איסור שעטנז. מדוע אם כן נאמר לגבי כל קרבן וקרבן כי תורה הוא?

על כך משיבים חז"ל (מסכת מנחות דף ק"י, עמ' א') כי לימוד דיני הקרבן כמוהו כהקרבת הקרבן ו"כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם".

אך הקושי נותר בעינו, שכן יש להבין כיצד ייתכן לעשות "קיצור דרך" שכזה, לפיו הלימוד אודות העשייה הדרושה בא במקום העשייה עצמה? הן ברור כי לימוד הלכות תפילין למשל אינו בא במקום הנחת תפילין, ולימוד הלכות כיבוד אב אינו בא במקום כיבוד האב בפועל. במה שונים אפוא דיני הקורבנות משאר המצוות ומה מקור השוני?

עיקר הקרבן הוא החשיבה המלווה את ההקרבה

"שפת אמת" מסיק מדברי הגמרא הללו, כי תכלית הקרבן אינה טמונה בהקרבתו, אלא במוסר ההשכל שאדם למד בעת הקרבת הקרבן. על כן, לימוד תורת ההקרבה מניב את אותה תוצאה עצמה, של הקרבת הקרבן בפועל.

הדברים מובנים לנוכח העיון בדברי הרמב"ן המשיב על הקושי, כיצד מועילה שחיטת בהמה לזכך את נפשו של אדם שחטא? ראובן חטא ולאחר מכן בהמה קפחה את חייה. מה לכך ולתיקון חטאו של ראובן?

הרמב"ן (על ויקרא א', ט') משיב, כי תכלית הבאת הקרבן היא להמחיש לאדם וללמדו, כי מה שנעשה לקרבן היה מן הדין לעשות לו, ורק חסד ה' הוא שהסכים לפדות ולהמיר נפש תחת נפש.

בלשון הרמב"ן, מטרת הקרבן היא "שיחשוב אדם בעשותו כל אלה, כי חטא לאלוהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו ויישרף גופו, אלמלא חסד הבורא, שלקח ממנו תמורה וכופר הקרבן הזה, שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו".

ממילא, אחר שחרב בית המקדש, בהעדר קורבנות, ניתן להגיע לתכלית זו גם בלא הקרבת הקרבן בפועל, ע"י לימוד תורת הקרבת הקרבן וחשיבה בעת הלימוד על אותם מסרים עצמם.

התורה נצחית ומכפרת עוון

בהתאם לדברי הרמב"ן מובן, כי ניתן להגיע לאותה תוצאה שמשיגה הקרבת הקרבן גם ע"י לימוד תורה. ואכן, כך דרשו חז"ל בספרי (האזינו א'): "מה שעירים הללו באים על חטאות ומכפרים, כך דברי תורה מכפרים על עבירות". בדומה לכך מצינו (שיר השירים רבה ד', כ') את דברי רבי אבא בר כהנא: "תורה שאני עוסק בה מכפרת". כמו כן מצינו במדרש משלי (ו', ד'): "הואיל ונתפשׂתם במצודת יום הדין, אין לכם אלא לשבת ולהתעסק בתורה, שהיא מכפרת כל עוון".

עבירה מכבה מצווה – אך מצוות הקרבן מכבה עבירה

ברם, "שפת אמת" מקשה קושיא חמורה: כיצד יש בכוחו של קרבן לגבור על עבירה שנעברה קודם לכן, למרות הכלל לפיו "עבירה מכבה מצווה"? לכאורה, מכוח כלל זה היה מקום להסיק כי העבירה שעבר האדם מתגברת על המצווה של הבאת הקרבן? נעמוד להלן על מהלכו המרהיב של "שפת אמת" בביאור עומק הדברים.

עבירה מכבה מצווה אבל אינה מכבה תורה

בפרשה דנא נאמר (ויקרא ו', ו'): "אש **תמיד** תוקד על המזבח לא תכבה", ודרשו חז"ל כי הכוונה היא לכוח התורה הגובר על כוחה של עבירה, שכן ה'אש' של התורה 'תוקד' ותבער 'תמיד' ו'לא תכבה' ע"י עבירה. כך דרשו חז"ל בזוהר (חלק ג', עמ' כ"ח, עמ' ב') כי יש ללמוד מפסוק זה ש"עבירה מכבה מצוה ועבירה לא מכבה תורה". כלומר אור המצווה כבה ונסתר מן האדם לאחר שעשה עבירה. אולם, אור התורה לא נעלם על ידי העבירה. כך נאמר בזוהר:

"'אש תמיד תוקד על המזבח' – זו התורה, שנאמר בה (ירמיה כ"ג, כ"ט): 'הלא כה דברי כאש נאם ה'. 'לא תכבה' – ודאי, כי עבירה אינה מכבה תורה על אף שעבירה מכבה מצוה.

מי שעובר עבירה שמכבה מצוה, שהיא נר, מכבה את נרו מגופו, (שנאמר: 'נר ה' נשמת אדם' – משלי כ', כ"ז) וזהו כיבוי, שכן הגוף נשאר בחשכה. אבל לבעלי תורה, אין לה כיבוי עולמית בהם, שמאירים לה (לנשמה) בכמה סודות של התורה, שכן אור בגימטריה ר"ז".

ההבדל בין מצווה לתורה

"שפת אמת" מבאר את עמקה של ההבחנה בין תורה לבין מצווה, בהבהירו את מישורי הפעולה השונים של הדברים.

זו לשונו: "כוח מצוה הוא התקשרות והתדבקות של האדם בה'. על כן עבירה מקלקלת ומפסיקה את החיבור ועבירה מכבה את דביקות המצווה. אבל תורה היא בחינת קבלה שהאדם לומד ומקבל לעצמו, שנכנסים בו דברי תורה. וזה לא יוכל להתבטל ע"י עבירה כי כבר נדבקים בו דברי תורה שקיבל".

כלומר, המצווה אינה משנה את מהות האדם ופנימיותו. המצווה מזככת רק את **מעשי** האדם, אבל הוא עצמו, בפנימיותו ובמהותו, נשאר כשהיה.

עם עשיית מעשה המצווה האדם מתקרב לקב"ה, מתקשר ודבק בו. אבל, אורה של המצווה אינו אור פנימי אלא אור הנובע מקרבה אל מקור האור.

נמצא כי המצווה היא מעשה חיצוני בר חלוף וניתן להתנתק מהשפעתו. מי שעשה מצווה ולאחר מכן עבר עבירה עשה צעד לפנים ולאחריו צעידה לאחור. עבירה יוצרת מרחק ומבדילה את האדם מן הקב"ה, כפי שנאמר (ישעיה נ"ט, ב'): "עוונתיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם". המצווה קרבה והעבירה ריחקה. על כן, האור שנבע מקרבה אל ה' אינו קיים עוד לאחר שהאדם עבר עבירה שהרחיקה אותו מהקב"ה. זה פשר המונח עבירה מכבה מצווה. הקרבה שיצרה המצווה התבטלה ע"י העבירה והאדם נשאר כשהיה.

לעומת זאת, תורה נספגת באדם ודברי התורה נקלטים **בפנימיותו** ומאירים את נשמתו. **הוא** משתנה במהותו. אין זה אור חיצוני (אור מקיף) אלא אור פנימי. אור פנימי זה לא יוכל להיפסק לעולם ואין במעשה העבירה יכולת לכבותו.

מישורי השפעה שונים

מעשה העבירה עומד כנגד מעשה המצווה, שכן שניהם משפיעים על האדם – מחוצה לו ופועלים באותו מישור. ממילא, העבירה יכולה לבטל את השפעתה של מצווה.

המצווה דומה לנר שאינו מקור נביעה של אור ויש להדליק אותו ממקור אור המצוי מחוצה לו.
על כן, כאשר הנר כבה נותר האדם בחשכה.
לעומת זאת, תורה היא מקור נביעה עצמי של אור. ממילא, אין שום דבר שיכול לעמוד כנגד כוחה של תורה, שהרי החושך הוא העדר אור ולא ממשות הפוכה מן האור. אין מקור לחשיכה. ממילא ברור כי אין בכוחה של עבירה הפועלת במישור החיצוני לאדם, כדי לכבות את התורה שהיא מקור פנימי של אורה. על כן, גם לאחר מעשה עבירה ממשיכה התורה להאיר את נשמת האדם ולהביא לדבקות שלו בבוראו.

תלמיד חכם שעושה מצווה – לומד תורה

הזוהר (שם) ממשיך ואומר: "מצוות התורה שמקיימים אותן חכמים, זו תורה לגביהם, לילה ויומם לא תכבה עליהם, משום שמקיימים בה (יהושע א', ח'): 'והגית בו יומם ולילה'".
כלומר, מעשי המצוות של תלמידי חכמים אינם בגדר של מעשה בעלמא, ויש בהם גם לימוד ותוספת השגה. על כן, כאשר תלמיד חכם עושה מצווה, מתקיימים בו שני דברים:

א. מעשה המצווה.

ב. הלימוד שתלמיד החכם למֵד ומסיק מן המצווה, שהוא – תורה!

ממילא נמצא כי גם מצוותיהם של תלמידי חכמים נכללים בכלל לפיו אין עבירה מכבה **תורה**.

ברכת המצוות כקשר בין מצווה למקורה בתורה

עשיית מעשה מצווה ע"י תלמיד חכם– תורה היא, שכן הוא לא עושה אותה כמצוות אנשים מלומדה, אלא למד את דיניה ודקדוקיה, את כוונתה ותכליתה, ושואב מפנימיותה את דרך ה' ורצונו.
"שפת אמת" מוסיף ומאיר נדבך נוסף. לפני עשיית מעשה מצווה – יש לברך ברכת המצוות. הברכה היא: "אשר קדשנו במצוותיו **וציוונו**". היכן מצוי הציווי? בתורה! על כן, תלמיד חכם המכוון באמירה זו, מברר ומגלה את רצון ה' ואת ציוויו **בתורה** לעשות מצווה זו. ממילא על ידי הברכה, התלמיד החכם מדבק ומקשר את המצווה בשורשה – בתורה.

ההבדל בין כל המצוות לבין מצוות הקורבנות

נמצא אפוא, כי אכן בכל מעשה מצווה יש תורה אלא שצריך להיות תלמיד חכם כדי לראות זאת.

יש מי שיקיים את המצווה ולא ילמד את התורה שבה. אצלו זו תהיה עשייה חיצונית כמצוות אנשים מלומדה. מצווה שנעשתה כך – מקרבת לקב"ה ובכך משרה אור, אך אינה משנה את מהות האדם. על כן, עבירה עלולה חלילה לכבות מצווה זו בהיותה ריחוק מהקב"ה – מקור האור.

לעומת זאת, תלמיד חכם מגלה את התורה הניצבת בבסיס המצווה. תורה נספגת בו, משנה את מהותו ומאירה את נשמתו באור פנימי, שאין העבירה יכולה לכבותו.

ברם, יש מצווה אחת שבה גם מי שאינו תלמיד חכם מתחבר אל התורה שבה.

מצווה זו היא הבאת הקורבנות.

מצווה זו מתגברת על עבירה, למרות הכלל שעבירה מכבה מצווה.

דבר זה נובע מכך, שאי אפשר להביא קרבן כמצוות אנשים מלומדה, שהרי כל יסודה של מצוות הקורבנות הוא השינוי **הפנימי** המתחולל באדם (כפי שביאר הרמב"ן שהבאנו בפתח הדברים לעיל). שינוי פנימי זה הוא הגובר על העבירה.

אכן, אלמלא שינוי זה לא היה הקרבן אלא מעשה מצווה חיצוני שעבירה גוברת עליו.

הסיבה לכך שקרבן גובר על עבירה נעוץ אפוא בכך שמצוות הבאת הקרבן – תורה היא!

אם כן, מובן מאוד מדוע נאמר בתורה לגבי מצוות הקרבן: "זאת **תורת**".

הנה כי כן, "שפת אמת" מציב בפנינו מדרג כדלהלן:

א. תורה – נספגת בפנימיות האדם ומשנה אותו. אור פנימי זה אינו כבה ע"י עבירה.

ב. מצווה בעלמא – אינה משנה את מהות האדם אלא רק מקרבת אותו אל מקור האור האלוקי. עבירה מרחיקה את האדם ממקור אור זה ובכך מכבה אותו, והאדם נותר כשהיה.

ג. מצווה הנעשית ע"י תלמיד חכם – תורה היא, ומשרה אור פנימי שאינו כבה ע"י עבירה.

ד. קרבן – כמוהו כתורה במובן זה שהוא מחולל שינוי פנימי ומשנה את האדם. על כן, גם אם הקרבן לא מובא ע"י תלמיד חכם – כמוהו כתורה והוא גובר על העבירות של האדם.

זאת תורת הקרבן!

פרשת שמיני

הקרבת החירות האישית

"לאמור אליהם" – למי?

התורה מפרטת את כל המאכלות האסורות, ובפתח הדברים נאמר (ויקרא י"א, א'–ב'): "וידבר ה' אל משה ואל אהרן **לאמור אליהם**. דברו אל בני ישראל לאמור, זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ".

המילים: "לאמור אליהם" מעוררות קושי? מי הוא הנמען במילה "אליהם"? לכאורה, אי אפשר לומר כי הכוונה לבני ישראל, לומר כן, שהרי מיד לאחר מכן נאמר: "דברו אל בני ישראל לאמור". אל מי מכוונת אפוא האמירה: "לאמור אליהם"?

בשאלה זו דנו המפרשים. רש"י מבאר: "'לאמור אליהם' – לאלעזר ולאיתמר". ברם, שהסבר זה טעון ביאור, שכן מאכלות אסורות נאסרו לכל ישראל ולא רק לכהנים. מדוע התייחד הדיבור במצווה זו דווקא לאלעזר ולאיתמר? הכתוב גם לא מזכיר את אלעזר ואיתמר בפרשה זו. ביאור זה מוציא לכאורה דברים מדי פשוטם והקשרם.

"שפת אמת" מבאר על כן כי המונח "לאמור אליהם" אכן מכוון לבני ישראל, ויש בו ציווי לומר לבני ישראל אמירה **נוספת** על זו, שלגביה נאמר: "דברו אל בני ישראל לאמור". נפרט ונבאר.

"רצה הקב"ה לזכות ישראל"

"שפת אמת" מביא את דברי חז"ל (מסכת מכות דף כ"ג, עמ' ב'): "רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות". לכאורה, מה פשר הדברים? האם הטעם היחיד במצווה הוא הרצון לתת שכר בגינה? מרבים בציווים שאין להם טעם רק כדי שיהיה שכר?

רש"י שם מבאר: ""לזכות את ישראל' – כדי שיהיו מקבלים שכר במה שמונעים עצמם מן העבירות; 'לפיכך הרבה להם' – שלא היה צריך לצוות כמה מצות וכמה אזהרות על שקצים ונבלות, שאין לך אדם שאינו קץ בהן, אלא כדי שיקבלו שכר על שפורשים מהם".

כלומר, יש דברים שמיותר לצוות שלא לעשותם, כי גם בלי הציווי לא עולה על דעתו של אדם נורמלי לעשותם. כך למשל, שקצים ורמשים אין בני תרבות אוכלים, מהטעם הפשוט שהם מאוסים. מדוע אם כן נדרש ציווי שלא לאכול דבר שממילא אין הוה אמינא לאוכלו ואין תאווה לאכלו? אין זאת אלא שתכלית הציווי היא לזַכּות את ישראל בקיום מצוות, כדי שיקבלו שכר על כך.

ברם, שלכאורה הדברים נותרים תמוהים, שהרי לא ייתכן לומר כי הקב"ה מצווה ציוויים חסרי תכלית רק כדי לתת שכר. אם אין תכלית בעשייה מלבד השכר הרי שלכאורה, ניתן היה באותה מידה לצוות על אדם שלא לבלוע מסמרים רק כדי שיקבל שכר, או לצוות כי לאחר הנחת תפילין, ירים כל איש מישראל אבן ויניח אותה על האף רק כדי לקבל שכר? מה אפוא פשר דבריו של רבי חנניא בן עקשיא וכיצד מיישב אותם ביאורו של רש"י?

עבד של עצמו ועבד ה'

"שפת אמת" מבאר את הדברים תוך שהוא נותן להם ממד של עומק.

יש שתי סיבות שמחמתן אדם עושה פעולה:

האחת, מכיוון שהוא מבין את הצורך בפעולה זו.

השנייה, מכיוון שהורו לו לעשות פעולה זו.

ההבדל עצום. האחד עובד את עצמו, והשני עובד את אלוקיו. מי שעובד את עצמו אינו עבד ה'. הוא עבד של עצמו. במקרה שהאדם עושה פעולה מכיוון שהבין את הצורך בה, הרי שהוא המנהיג של עצמו ושומר על חירותו האישית. לעומת זאת, במקרה שהאדם עושה פעולה מכיוון שהורו לו לעשות אותה, הרי שהוא נשמע להוראות ומסכים לאבד מחירותו. הוא כנוע, ממושמע ומקבל מרות.

תכלית המצוות

הקב"ה נתן לנו תורה ומצוות כדי שנזכה להגיע מכוחם לדרגה של עבד ה'.

הקב"ה אינו זקוק לפעולה של האדם, אלא רוצה להביא לכך שאדם מישראל יזכה בזכות הגדולה ביותר שניתן לזכות בה – להגיע למדרגה של "עבד ה'". זהו

השחרור הגדול של האדם מעבדותו לעצמו ולרצונותיו. כך אמר דוד המלך (תהילים קט"ז, ט"ז): "אני עבדך בן אמתך – פיתחת למוסריי". דווקא מי שהוא עבד לקב"ה, מושרש מדורות (עבד בן אָמה) – הוא בן חורין.

נמצא כי מי שעושה מצוות מתוך הבנה שלו והחלטה שלו כי הדבר טוב, מועיל ומשרת את רצונותיו – החמיץ את המטרה! הוא שומר על חירותו האישית, שהיא עבדות לרצון האישי, ואינו הופך להיות עבד ה'.

הדוגמא הטובה ביותר לכך היא, אכילת מאכלות אסורות. אם האדם נמנע מכך מכיוון שזה לא טעים, או לא בריא, או סתם מגעיל, הרי שבעל הבית על בני מעיו הוא הרצון האישי שלו. קנה המידה הניצב בבסיס ההחלטה הוא: מה טוב, ערב, או מועיל לאדם! הוא נשאר נהנתן, גם אם הוא מתנזר ממאכלים מסוימים, שהרי הנאת גופו היא אבן הבוחן להחלטתו. לעומת זאת, מי שנמנע מאכילת אותו מאכל עצמו רק מכיוון שהקב"ה ציווה, מחנך את עצמו לציית לקב"ה. הוא לא אדם שאוכל את מה שהוא רוצה אלא אדם האוכל את מה שהוא מצוּוֶה. הוא רוחני ומרומם. הוא עבד ה'!

ויתור על האחיזה בהגה – גם כשהדרך ברורה

בהתאם להסבר עמוק זה נמצא כי רבי חנניא בן עקשיא מחדש חידוש עצום כדלהלן:

- הייתה אפשרות לצוות אך ורק ציוויים אשר אלמלא הציווי היה האדם עושה את ההפך.
- הניסיון שהיה מוטל על האדם במקרה זה אינו רב, שכן אדם נוטה מטבעו לקבל מרות של כוח נשגב ועליון, המבין טוב ממנו מה ראוי ונכון. כך למשל, אנחנו נשמעים לרופא ונוטלים תרופה, גם כשכלל לא ברור לנו ממה היא מורכבת ולמה היא משפיעה. אין בכך ויתור על החירות האישית, אלא הבנה שיש לקבל את דברו של מי שידיעותיו רחבות משלנו. בסופו של יום – זו עדיין החלטה של האדם עצמו, לעשות את מה שהמליצו לו. לכן, אין בכך ויתור על חירות אישית.
- הקב"ה ביקש הרבה מעבר לכך. הקב"ה נתן ציוויים שהאדם מבין מעצמו את הצורך בהם, אך הוא מצפה מן האדם כי יעשה אותם אך ורק מכיוון שכך ציווה הקב"ה.

– כך כתבו חז"ל (תורת כהנים י"א, כ"ב): "לא יאמר אדם אי אפשי ללבוש שעטנז, אי אפשי לאכול בשר חזיר, אי אפשי לבוא על הערווה. אלא אפשי ואפשי אבל מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך.
לכן נאמר (ויקרא כ', כ"ו): 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי' – נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים".
– תכלית ציווים אלה איננה הפעולה, שאותה האדם היה עושה ממילא, אלא הקרבת החירות האישית. במקרה זה הקושי רב, שכן אדם שיודע את הדרך לא מוותר על המושכות ולא עוזב את ההגה.
– הקב"ה רוצה לזכות את ישראל בכך שיוותרו על חירותם האישית. משום כך נתן הקב"ה לישראל מצוות גם בדברים שבהם הדרך ברורה מאליה. הקב"ה ציווה שהאדם יעשה מצוות אלו – לא מכיוון שהאדם רוצה כך ומבין כך, אלא רק מכיוון שכך הוא מצווה.

קדוש ומזומן לגהינום

בדרך זו ניתן להבין את דברי הגמרא (מסכת ברכות דף ח', עמ' ב'): "אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים: הם צנועים באכילתן וצנועים בבית הכיסא וצנועים בתשמיש". מכאן עולה כי בפנינו אנשים שמחמת התרבותיות שלהם, הגיעו להיות אנשי מעלה והם מתנהגים בצניעות בכל הפעולות הגשמיות ביותר של האדם. מצופה היה כי יזכו משום כך לשכר. והנה, הסוגיה שם ממשיכה ומביאה את הכתוב (ישעיהו י"ג, ג'): "אני ציוויתי למקודשיי" דרש רב יוסף: "אלו הפרסיים המקודשים ומזומנים לגהינום". הכיצד?
אין זאת אלא, שהאדם לא נבחן במבחן המעשה כשלעצמו, אלא במבחן הכוונה. גם מי שעושה מעשה ראוי, אך עשייתו נובעת מהיסק שלו עצמו, כי כך ראוי וכך יאה וערב, הרי שהוא עבד של הבנתו שלו ושל רצונותיו ויצריו. אכן, היצרים מעודנים הם, אבל – יצרים הם. רצונות אישיים לוקים מטבעם בהיותם גשמיים. אדם שהוא עבד של יצריו לא יכול להיות רוחני ונשגב. כמו כן ברור שאין תמורה למי שעובד את עצמו. שכר אלוקי ניתן רק למי שעובד את אלוקיו.

והתקדשתם

בהתאם לכך ממשיך "שפת אמת" ומבאר את דברי חז"ל (במסכת יומא דף ל"ט, עמ' א') ביחס לפסוק (ויקרא י"א, מ"ד): "והתקדשתם והייתם קדושים" כי ע"י כך שהאדם

מקדש עצמו מלמטה ("והתקדשתם") הוא זוכה שמקדשים אותו גם מלמעלה ("והייתם קדושים"). ובלשון הגמרא: "אדם מקדש עצמו מעט – מקדשים אותו הרבה; מקדש עצמו מלמטה – מקדשים אותו מלמעלה; מקדש עצמו בעולם הזה – מקדשים אותו לעולם הבא".

כיצד מתקדש אדם מלמטה?

"שפת אמת" משיב: "על ידי שאינו דבוק בגשמיות, אלא דבוק בכל מעשיו רק בפנימיות שהיא מקור החיות של כל דבר, שהרי הפנימיות נבדלת מן החומר ומגשמיות הדבר אף על פי שגם הוא מולבש בגשמיות, כך גם צריך להיות כוונת העושה".

פשר הדבר הוא, כי אם אדם עושה את רצונו שלו, הרי שהוא עושה פעולה גשמית. אבל, אם הוא עושה את אותה פעולה עצמה כדי לקיים את רצון ה', הרי שהיא הופכת לרוחנית.

כך למשל, אדם יכול להיות צנוע במעשיו ולא יהיה בדבר כל שמץ של שגב ורוחניות, וכך אירע אצל הפרסים. אדרבה, אף עלולה להיות בכך מידה של שפלות הרוח. אך יש מי שהוא צנוע במעשיו כי אופפת אותו קדושה ורוממות.

מי שאוכל וחושב על עצמו – מאביס את ה"סוס", שהוא הגוף של אותו אדם. לעומת זאת, מי שאוכל וראשו עוסק בדברים רוחניים ובהגשמת רצון הקב"ה, הוא איש רוחני.

המצווה היא "והתקדשתם" – לתת ממד פנימי ורוחני לעשייה.

והתוצאה באה מאליה "והייתם קדושים" – הקב"ה אוסף אל חיקו בן העורג אליו.

אכן, המבחן אינו מבחן המעשה ואינו מבחן התוצאה, אלא מבחן טוהר הכוונה.

האדם נמצא במקום שבו נמצאת מחשבתו והוא מוגדר לפי טוהר כוונתו.

אמירה המתייחסת לפעולה ואמירה המתייחסת למניע

"שפת אמת" משלים את המהלך ומבאר כעת את דברי הפסוק "לאמור אליהם". אליהם – לבני ישראל. אכן, גם לאחר מכן נאמר "דברו אל בני ישראל", אבל, האמירה הראשונה שונה מאוד מהאמירה השנייה.

באמירה השנייה נאמר: "דברו אל בני ישראל" – והדברים מתייחסים למישור המעשי. זהו ציווי פרקטי המפרט מה יש לאכול ומה אין לאכול.

אך באמירה הראשונה, כאשר נאמר: "לאמור אליהם" – הדברים מתייחסים ליצירת זיקה הדוקה בין המצווה לבין המצַוֶּה כאשר הסיבה והטעם להימנעות ממאכלות אסורות נובעת מאמירת ה' אליהם.

לאחר שיש "אמור אליהם", כלומר דבר אלוקים לאדם, הרי שהטעם של קבלת הדברים והבסיס לעשייה כולה הוא דבר ה'. איסור זה חזק יותר מכל תחושת מיאוס או רצון אישי, שכן הוא משקף את רצון הקב"ה!

הנה כי כן, האיסור לאכול מאכלות אסורות הוא הזדמנות פז להדגיש בפני האדם מישראל, כי הוא לא עושה דברים בהתאם לרצונו אלא בהתאם לרצון קונו. על כן, גם בדברים שהוא מבין אותם מעצמו, יש ציווי של התורה, שבא ללמד כי האדם אינו עושה את רצון עצמו אלא משתחרר ממנו ועושה את רצון קונו. אפילו באוכל שאדם מביא אל פיו הוא אינו עושה מה שהוא רוצה אלא מה שהוא מצוּוֶה. על כן, בהמשך לפרשת הקורבנות מדגישה הפרשה דנא, כי את החירות האישית עליו להקריב. זהו הקרבן הקשה ביותר, וזאת גם הגדולה שבזכויות.
"רצה הקב"ה לזכות את ישראל – לפיכך הרבה להם תורה ומצוות".

פרשת תזריע

"אחור וקדם צרתני"

מדוע הקדימו חי למדבר

הקדושה האישית של האדם וטהרתו מכל טומאות הגוף פורטה בפרשה זו ונאמר (ויקרא י"ב, א'–ב'): "וידבר ה' אל משה לאמור. דבר אל בני ישראל לאמור אישה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נידת דְּוֹתָהּ תטמא".

ברם, שטהרת האדם וטומאתו נפרשו ופורטו רק לאחר שהפרשה הקודמת עסקה בטהרתם וכשרותם של הבהמות, העופות והדגים. חז"ל עומדים על כך שלכאורה, זו הקדמת טפל לעיקר, שהרי האדם הוא נזר הבריאה וממילא היה מן הראוי לפתוח בעניינו. רש"י מביא על כן את דברי המדרש (ויקרא רבה י"ד, א'): "אמר רבי שמלאי: כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו פורטה אחר תורת בהמה חיה ועוף".

ברם, שהקושי נותר בעינו, מדוע קדם החי למדבר? אדרבה, לאור דברי רש"י הקושי אף מתעצם, שכן יש להבין גם לגבי מעשה בראשית מדוע קדמה בריאת בעלי החיים לבריאת האדם?

רצף תהליכי ששיאו ופסגתו בריאת האדם

ביחס לבריאת העולם מצינו בדברי חז"ל טעם להקדמת בריאת בעלי החיים לבריאת האדם.

בגמרא (מסכת סנהדרין דף ל"ח, עמ' א') מבואר, כי האדם נברא בסוף מעשה בראשית, כדי שיבוא לעולם ערוך ומוכן לפקודתו. הגמרא ממשילה זאת למי שסיים לבנות את ביתו, ריהט, שיכלל, התקין סעודה ואחר כך הכניס אורחים. כלומר, תהליכי הבריאה מבטאים רצף מסוים והאדם הופיע בסוף התהליך ובפסגתו, כשהכול ערוך ומוכן, שכן הבריאה נועדה לשרת את האדם. אך בהתאם להסבר זה מתעצם הקושי מדוע הוקדמו דיני מאכלות אסורות לדיני טהרת האדם, הן דינים אלו אינם מבטאים רצף תהליכי כלשהו שהאדם מופיע בשיאו. אם כן מדוע הקדימו טפל לעיקר – חי למדַבּר?

יתוש ואדם

חז"ל (ויקרא רבה י"ד, א') דרשו את הכתוב (תהילים קל"ט, ה'): "אחור וקדם צרתני", כי המונח 'אחור' מבטא את היום האחרון בבריאה והמונח 'קדם' מבטא את היום הראשון בבריאה.

רוחו של האדם קדמה לבריאה.

כך מצינו כי כאשר נאמר (בראשית א', ב'): "ורוח אלהים מרחפת על פני המים", דרשו חז"ל כי זו רוחו של מלך המשיח. כלומר, רוחו של האדם הנשגב ביותר קדמה לעולם.

לעומת זאת, גופו של האדם נברא אחרי כל הבריאה. הוא נברא ביום השישי אחרי כל הנבראים וחז"ל אומרים (שם): "אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת לכל מעשה בראשית, ואם לאו אומרים לו יתוש קדמך".

ובכן, מה פשר הדבר כי אם לא זכה האדם הרי שהיתוש חשוב ממנו? האם אין האדם נזר הבריאה בכל מקרה? ובכלל, איך אפשר "לשלוף" את העובדה הרלוונטית לפי מעשי האדם, שעה שבכל אדם, יהיו מעשיו אשר יהיו, נכונות תמיד שתי העובדות: הן העובדה שרוחו הייתה תחילה והן העובדה שאת גופו בראו בסוף.

האדם נוחל שני עולמות

חז"ל שם הוסיפו ודרשו את הכתוב: "אחור וקדם צרתני", כי יצירתו של האדם נעשתה באופן שהוא עשוי לנחול הן את מה שמאוחר וטפל, והן את מה שקודם וחשוב. כלומר: "אם זכה אדם נוחל שני עולמות: הזה והבא".

"שפת אמת" שואל וכי איזה שבח יש לאדם בכך שהוא נוחל את העולם הזה? תשובתו היא כי האדם זוכה בכך שבידו לחבר את העולם הזה אל העולם העליון.

המונח 'נוחל' – בא מלשון נחל שמשמעו המשכת מקור הנביעה.

על כן קוראים לירושה 'נחלה', שכן הבן ממשיך את אביו והממון עובר ממקורו להמשך הדרך.

המונח 'נוחל' מתפרש כהמשכת העולם הבא בתוככי העולם הזה.

המונח 'עולם' – הוא מלשון העלם והסתר.

בהתאם לכך יש לומר כי פשר המונח "נוחל שני עולמות" הוא, כי האדם חושף את מקור ושורש החיות האלוקי של כלל הנבראים ובכך הוא "נוחל", יוצר, מקור יניקה וחיבור בין שני העולמות.

בהתאם לכך מבוארים גם דברי חז"ל (במסכת סנהדרין דף צ', עמ' א') כי "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". המונח "חלק" משמעו כי גם בעולם הזה, הגשמי, יש תוכן

פנימי ורוחני ואור הצפון וגנוז בו. אור זה אינו ניכר באופן גלוי. אך לכל ישראל יש בו חלק, מכיוון שהם מביאים לחשיפת האור האלוקי המצוי בתוככי המציאות הגשמית.

יכולות האדם ותכלית בריאתו

חשיפת האור האלוקי בתוך המציאות הגשמית אינה מבטאת רק יכולות של האדם, אלא זו ההגדרה העצמית של האדם והטעם לבריאתו. האדם נברא באופן שיש בו נשמה אלוקית וגוף גשמי, הוא פועל במציאות גשמית, ועל אף זאת מתקשר עם בוראו. שילוב זה נועד לאפשר לאדם לחיות בעולם גשמי ולתקן את כל פרטי הבריאה, ע"י כך שיחשוף את האור האלוקי החבוי בהם, ואת העובדה שהכול נברא ומתקיים אך ורק מכוח דבר ה' המהווה אותו ומפכה בו.

בהתאם לכך מובנים דברי חז"ל כי "אחור וקדם צרתני" משמעו אחרון למעשה וראשון במחשבה, שכן האדם הוא שיאה של הבריאה ותכליתה.

חשבו עליו תחילה, שהרי בלעדיו אין תכלית כלשהי לבריאת המציאות הגשמית. בראו אותו בסוף, מכיוון שזו הפסגה של הבריאה, שהרי על ידו מגיעים כלל הנבראים לתכליתם.

על כן, אם האדם עוסק בחשיפת האור האלוקי ובהעלאת המציאות הגשמית והחדרת קדושה בכל רבדי החומר הרי שהוא מקיים את תכלית בריאתו ויש לראותו כפסגת הקיום.

אך אם חלילה אין האדם עומד בייעודו זה, הרי שתכלית בריאתו הוחמצה, וממילא אינו אלא גוף גשמי נטול חשיבות, שאף היתוש קדמו.

חשיפת האור הרוחני בשני העולמות

"שפת אמת" מוסיף בהקשר זה עומק נוסף ומבאר, כי מכיוון שהמונח 'עולם' מבטא דבר שהוא נעלם ונסתר, נמצא כי כאשר נאמר שהאדם נוחל "שני עולמות" נובע מכך ששני העולמות הם נעלמים ונסתרים. אכן, העולם הזה והעולם הבא מבטאים שתי בחינות שונות של העלמות והסתרים:

- יש דבר שהוא נעלם ונסתר מכיוון שהוא רוחני, מופשט, נשגב ונעלה מהשגת האדם.

  זהו עולם הבא.
- יש דבר שהוא נעלם ונסתר מכיוון שהוא עטוף בקליפה גשמית המסתירה את תוכנו הרוחני. זהו העולם הזה.

תכלית האדם היא להסיר את הקליפה העבה ולחשוף את האור הרוחני הגנוז תחתיה.
אם האדם חושף את הרוחניות הטמונה בעולם הזה וחי חיים של רוחניות אף בתוככי עולם גשמי, הרי שהוא זוכה להשיג השגות בעולם הרוחני והמופשט גם כשהוא עצמו מצוי בעולם הזה ועטוף בקליפתו הגשמית. באמצעות האור של העולם הבא חושף האדם את ההעלם של העולם הזה, ובאמצעות קילוף הקליפה הגשמית בעולם הזה הוא משיג גם את האור של העולם הבא.
זו כוונת חז"ל באמרם כי האדם "נוחל שני עולמות", דהיינו שהוא מגלה את הפנימיות הנסתרת ונעלמת הן בעולם הבא והן בעולם הזה.

האדם מופיע בסוף על שום חשיבותו

בהתאם למהלך זה ברור לחלוטין מדוע הוקדמו דיני טומאת בעלי החיים לדיני האדם. נבאר:

א. התכלית של הבריאה היא רוחנית. לגלות אור אלוקי במציאות גשמית.
ב. בעת שבראו את המציאות הפיסית – האדם נברא בסוף הבריאה לא כפסגה של תהליך אלא על שום חשיבותו, כמי שמבטא את התכלית של תהליך.
ג. אם כך עשו בעת שפירטו בריאת מציאות פיסית, קל וחומר שיש לעשות כן עת שמפרטים דיני טהרה וטומאה שנועדו לקיים את התכלית הרוחנית של העולם. דיני טומאה וטהרה עוסקים ביכולת להגיע לקדושה בתוככי מציאות גשמית. על כן, יש משנה עניין לשים את האדם בסוף, על שום חשיבותו, כמי שמבטא את תכלית התהליך כולו.

הנה כי כן, האדם הוא הנשגב שבבריאה. זו הגיעה לפסגתה עם יצירת אדם הנעלה על כל שאר הברואים בהיותו יצור תבוני עם יכולת הפשטה, מודעות עצמית וערכים מוסריים הכוללים יכולת בחירה בין טוב ורע. אך הרבה מעבר לכך! האדם נוטל מציאות גשמית וחושף את האור האלוקי המפעם בה ובכך הוא מגשים את תכלית הבריאה.

פרשת מצורע

החיים והמוות ביד הלשון

חומרת הוצאת שם רע

הכתוב אומר (ויקרא י"ד, ב'): "זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו, והובא אל הכהן". המצורע אינו הולך אל רופא אלא פונה אל הכהן. זאת מכיוון שנגע הצרעת אינו מחלה פיסית אלא תוצאה של פגם רוחני. חז"ל אומרים (מסכת ערכין דף ט"ו, עמ' ב') כי המונח "מצורע" הוא נוטריקון של המילים מוציא (שֵם) רע. חומרתו של חטא זה רבה ולא מצינו כי חטא אחר כלשהו גורם נגע בגוף האדם. הגמרא שם אומרת כי "כל המספר לשון הרע – מגדיל עוונות כנגד שלש עבירות: עבודת כוכבים, גילוי עריות ושפיכות דמים". שלוש עבירות אלו הן החמורות ביותר, עד כדי כך שנאמר עליהן (סנהדרין דף ע"ד, עמ' א'): "ייהרג ואל יעבור". והנה, לשון הרע שקולה כנגד שלושתן כאחד.

הכיצד? מה פשר חומרתה הנוראה של לשון הרע?

בחיי הגוף – הפה הוא שער הקיום

"שפת אמת" מחדש כי יש ללמוד על דרך הילוכה של הנפש מתוך ההתבוננות בדרך קיומו של גוף.

בגוף האדם – עיקר החיות תלויה בלב ובריאה.

בלב – מתחיל מחזור הדם, מתפשט ממנו לכל האיברים ולאחר מכן חוזר ללב. בכך תלוי קיום האדם, כמו שנאמר (ויקרא י"ז, י"ד): "דמו בנפשו הוא". כלומר, חיי הגוף תלויים בדם.

הריאה – מכניסה ומוציאה אוויר מן הגוף. חיי האדם תלויים בה.

הרוח שהאדם מכניס ומוציא מפיו, מטעינה את הדם בכוח חיים שהלב נוטל ומפיץ בגוף כולו.

נמצא כי הפה הוא שער הקיום והחמצן הנשאב אל תוכו מופץ וממלא את כל האדם. בחיי הגוף יש לומר אם כן כי הפה הוא מקור חיים.

בחיי הנפש – הפה הוא שער הקיום

מה שנכון ביחס לגוף, נכון כהווייתו גם ביחס לנפש האדם. הפה הוא שער הקיום של הנפש.

הנשימה מכניסה חיים למחזור הדם והדיבור מכניס חיים לנפש. סוד קיומו של עם ישראל נעוץ בפיו. כך אמרו חז"ל (מדרש תהילים כ"ב, ז') ביחס לפסוק: "ואנכי תולעת ולא איש" – תולעת זו מכה את הארזים בפיה. היא רכה ומכה את הקשה. כך ישראל אין להם אלא פיהם ותפלתם, ומכים את עכו"ם שנמשלו לארזים. הפה מכה ולא המוח או הלב, כי אין די להתפלל וללמוד תורה במחשבה ויש צורך להוציא את הדברים מן הפה.

הכתוב אומר (משלי ד', כ"ב): "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא", ודרשו חז"ל (מסכת עירובין דף נ"ד, עמ' א'): "אל תקרי 'למוצאיהם' אלא 'למוצְאיהם'" – למוציאים מן הפה.

אמר שמואל לרב יהודה: "פתח פיך ותקרא, פתח פיך ותשנה, כדי שיתקיים בך הלימוד ותאריך חיים". כלומר, האדם זוכה לחיים על ידי כך שהוא מוציא מפיו את דברי התורה ולא רק מהרהר בהם.

אכן, לא די ללמוד תורה, אלא צריך לחיות תורה! לחקוק אותה בהוויה כולה. דבר זה נעשה ע"י הוצאת דברים מהפה. הדיבור חוקק את דברי התורה בלב האדם וממילא התורה שנאמר לגביה (דברים ל', כ'): "כי הוא חייך ואורך ימיך" עוברת מן הפה אל הלב ומשם אל האדם כולו.

הבל פיו של אדם, כמו חמצן הנשאב אל הריאה, חודר אל הלב וכובש את ההוויה כולה.

דברים היוצאים מהלב נכנסים אל הלב – של הדובר

"דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב". כלומר, דבריו של אדם נשמעים ומתקבלים ע"י השומעים, אם הם יוצאים מפיו – לאחר שנחקקו בליבו.

ככל שעמקי ההוויה של הדובר מזדהים יותר עם הדברים כן ייטה השומע לקבל אותם. אך הרבה מעבר לכך!

"שפת אמת" מוסיף כאן פירוש מקורי ומחודש מאוד לפיו "דברים היוצאים מן הלב" של הדובר – נכנסים אל ליבו – של הדובר עצמו.

יש הקבלה גם בעניין זה בין התהליך הפיסי של מחזור הדם, לבין התהליך הרוחני של הפנמת דברי תורה אחרי הוצאתם מן הפה.

מחזור הדם – מתחיל בלב, שממנו יוצא הדם לכל האיברים שבגוף; ומסתיים בלב – שכן הדם חוזר מכל האיברים ונשאב שוב אל הלב.

דברי תורה – כל דיבור בתורה שמוציא האדם מפיו כראוי, כשהוא מכוון בו בכל ליבו, נכנס לליבו של מי שהוציא את הדבר מפיו והוא עצמו מוצא בו טעם חדש, מעבר לזה שהשיג קודם לכן כשהוציאו מפיו.

סדר זה הוא על פי הפסוק (קהלת א', ז'): "כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא, אל מקום שהנחלים הולכים שם הם שבים ללכת". כלומר, סופו של כל דבר שנבע מן המקור והתפשט, שהוא שב אל מקורו וממלא אותו בהוויה חדשה ומועצמת.

מוציא רע מצפוני ליבו – ומפנים אותו

לאחר שעמדנו על הכוח העצום של הפה, כשער החיים הן במישור הפיסי והן במישור הרוחני, ועמדנו על תפקידו של הדיבור בהחדרת התורה הנלמדת אל ההוויה כולה, נראה כי מה שנכון בצד הקדושה, נכון גם בצד החטאים והעוונות. גם במישור זה יש בדיבור תהליך של החצנה והפנמה. הדיבור מחצין את תחושות הלב ואח"כ מפנים אותן ומעצים אותן.

– נאמר (שם י', ב'): "לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו".

כשם שיש בלב האדם טוב פנימי ונטייה לקדושה, כן יש גם יצר הרע שמצוי בלב אדם, כנגד מקומו של הטוב. בכך ניתנת לאדם הבחירה בין טוב ורע, שכן שניהם מְפַכִּים בקרבו.

– רבי צבי אלימלך מדינוב (בעל "בני יששכר") בספרו "אגרא דפרקא" (אות שי"א) כתב כי יש שני חללים בלב, האחד הוא משכן היצר טוב, והשני הוא משכן היצר הרע, המסית והמדית. כמו כן בספרו "אגרא דכלה" (פרשת ויקרא) כתב: "הנפש הקדושה משכנה בחלל הלב הימיני, והוא מלא רוח, ושם משכן היצר הטוב שנאמר: 'לב חכם לימינו'. הנפש הבהמית מקליפת נוגה, משכנה בחלל השמאלי בלב, והוא מלא דם, ושם משכן היצר הרע".

– "שפת אמת" עומד על כך שתהליך שאיבת תכונה פנימית, הוצאתה מן הלב אל הפה כדרך לחקוק אותה באדם ולהשרישה בתוככי הווייתו כולה, נכונה גם ביחס לרע, כשם שהיא נכונה ביחס לטוב.

נאמר: "זאת תורת המצורע" ודרשו חז"ל (ילקוט שמעוני, רמז תקנ"ז) מצורע – מוציא רע. כלומר, האדם מוציא מפיו ומחצין את הרע שבתוכו, ובכך הוא חוקק את הרע בתוככי ההוויה כולה. בהבל פיו הוא מחדיר להווייתו רוח שטות, המסיתה אותו לחטוא.

המונח "מוציא רע" משמעו אם כן – מוציא את הרע מצפוני ליבו ושוב מפנים אותו ומפיץ אותו בכל מרחבי הווייתו.

הפה מחבר בין הלב לנפש האדם

במחזור הדם – הפה שואב חמצן שהוא כוח חיים, מזרים אותו אל הריאה ומשם שואב הלב דם מועשר בכוח חיים ומזרים אותו לכל ההוויה. בכך הוא מקיים את האדם.

במישור הרוחני מתחולל אותו תהליך. הדיבורים שהאדם מוציא בהבל פיו והרוח היוצאת מעמקי ליבו – נספגים בנפש האדם ומשנים את כל הווייתו, לקדושה או לטומאה.

דיבורי קדושה מרוממים את הנפש ומקדשים את האדם כולו, ודיבורי חטא וזימה משפילים את הנפש ומטנפים את האדם כולו. **הפה מחבר בין הלב לבין הנפש – לטוב ולמוטב.**

החיים והמוות ביד הלשון

בהתאם לרעיון עמוק זה, נמצא כי יש לתת תוקף חדש לדברי הכתוב (משלי י"ח, כ"א): "מות וחיים ביד לשון".

- הדרך הרגילה לבאר פסוק זה היא, כי כוחו של הדיבור עצום ורב הוא, שכן האדם יכול במו פיו להמיט על אחרים ועל עצמו אסון, או להושיע אחרים ואת עצמו. לפי הסבר זה יש לכוח הדיבור השפעה על הסביבה, וזו משליכה על האדם הדובר.
- חז"ל הוסיפו ודרשו כי האדם יכול להשתמש בפיו לומר דיבורי קדושה שיביאו לחיים, או לומר דיבורי חטא שיביאו לתוצאה הפוכה. כך מצינו (מדרש תנחומא, מצורע ב'): "הכול תלוי בלשון: עסק בתורה בלשונו – זכה לחיים, שהרי התורה עץ חיים היא שנאמר (משלי ג', י"ח): 'עץ חיים היא למחזיקים בה', והיא רפואתו של לשון הרע שנאמר (שם ט"ו, ד'): 'מרפא לשון עץ חיים וסלף בה שבר ברוח'. אך אם עסק בלשון הרע מתחייב בנפשו למות".
- "שפת אמת" מלמדנו כי פסוק זה מחדש אף הרבה מעבר לכך ומלמדנו, כי באמצעות הדיבור יכול אדם **לשנות את עצמו** לטוב ולמוטב.

"חיים ביד לשון" – ע"י לימוד תורה, כי בעת הוצאת דברי תורה מהפה, האדם חוקק בכלל הווייתו תורה שהיא סם חיים. הוא עצמו משתנה לטובה, ע"י דיבוריו שלו. "מות ביד לשון" – ע"י לשון הרע, שכן בכוח הדיבור, האדם חוקק בכל הווייתו את הנטייה הפנימית לרע, מגדיר את עצמו כרע, משחית את ההוויה כולה, ובכך גוזר על עצמו מיתה.

בשלוש העבירות המעשה רע אך בלשון הרע העושה רע

מעתה מובנת מאליה חומרתה היתרה של לשון הרע, שהינה חמורה אף מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. לכאורה, השוואה זו תמוהה, שכן החורבן שאדם ממיט על זולתו ע"י עריות ורציחה חמור לאין ערוך מזו שהוא מעולל לו כשהוא מוציא דיבתו רעה באזני מישהו. ברם, "שפת אמת" מבאר כי החומרה אינה נובעת מן הפגיעה בזולת, אלא מהחרבת נפשו של החוטא עצמו.

אכן, עבודה זרה משחיתה את החוטא בנקודה החשובה ביותר לתכלית קיומו כיהודי. גילוי עריות מגדיר אותו כנואף ושפיכות דמים מגדיר אותו כרוצח. אבל, לפעמים אדם עושה פעולה מן השפה ולחוץ. המעשה רע ונורא אבל לא העושה. קרה החמור מכול ואסור שיקרה אבל מקרה הוא, שאינו משקף את העושה. לעומת זאת, דיבור חוקק דברים בתוככי ההוויה **הפנימית**.

"זאת תורת המצורע" – מוציא רע. הוא מחצין בדיבוריו רוע הטמון בצפוני נפשו, ממלא את הווייתו הפנימית – וגורם להפנמת הרוע הזה ולהשחתת האדם כולו. בכך נורא הוא חטא הוצאת שם רע, אף יותר משלוש העבירות שעליהן נאמר: "ייהרג ואל יעבור". בעבירות אלו המשחית הוא המעשה. בלשון הרע מושחת הוא העושה. כולו. בתוככי הווייתו.

הנה כי כן, "שפת אמת" מלמדנו כי הדיבור מחצין ומפנים.

דרך ההילוך של דיבור עוברת מצפונות הלב אל הבל הפה ומשם שוב לליבו של אדם, נחקק בהוויה ומגדיר את האדם כולו. על כן, בצד החיובי, כשאדם מוציא מפיו דברי תורה שהוא לומד, הוא חוקק אותם בליבו ומחדיר למחזור הדם שלו – חיים. במקביל, לצד השלילה, אם האדם מדבר לשון הרע, הוא מחצין ומוציא מעצמו רוע שהיה טמון בצפונות ליבו, וחוקק רע זה בתוככי הווייתו. בכך הוא משחית את הפנימיות כולה. לשון הרע הוא ארס. הוא מזהם – את הדובר עצמו. מכאן חומרתו הגדולה של "מצורע" – "מוציא רע". החיים והמוות של האדם עצמו מצויים ביד הלשון.

פרשת אחרי מות

שמירת מצוות

קבלת עול מלכות שמיים כתנאי לקיום המצוות

אחרי מות בני אהרן מצווה הקב"ה את ישראל לשמור על קדושה אישית ולקיים את מצוות ה'.

כך נאמר (ויקרא י"ח, א'–ה'): "וידבר ה' אל משה לאמור. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, **אני ה' אלוהיכם**. כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקותיהם לא תלכו. את משפטי תעשו ואת חוקותי תשמרו ללכת בהם, אני ה' אלוהיכם. ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם, אני ה'".

מה פשר ההכרזה בפתח הדברים: "אני ה' אלוקיכם"? הן עסקינן בפרשה שניתנה אחרי מעמד הר סיני. לשם מה נחוץ היה להציג שוב את הקב"ה כמי שמצווה את המצוות?

רש"י מבאר: "אני ה' אלהיכם – אני הוא שאמרתי בסיני (שמות כ', ב'): 'אנכי ה' אלהיך' וקבלתם עליכם את מלכותי. מעתה קבלו את גזירותיי".

מקור הדברים בדברי המדרש (מכילתא יתרו, מסכתא דבחודש, ו'): "משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזרות. אמר להם לאו. רק כשתקבלו את מלכותי אגזור עליכם גזרות. אם את מלכותי לא תקבלו, הרי שאת גזרותיי בוודאי שלא תקבלו. כך אמר הקב"ה לישראל 'אנכי ה' אלהיך', ואח"כ ציווה עליהם 'לא יהיה לך אלהים אחרים'".

הווי אומר כי תנאי לקיום מצוות הוא ההכרה בערכו של המצַוֶּה. אי אפשר לקיים מצוות בלי להאמין בקב"ה. אין בכך ערך. ברם, נשאלת השאלה. **למה** אין בכך ערך? יהודי שומר שבת או מניח תפילין, כי מסורת אבותיו בידיו, האם אין בכך ערך? הרי בכל מצווה יש טעם סגולי וזה מתקיים.

עול מלכות שמיים קודם לעול מצוות

"שפת אמת" מביא את דברי המשנה (מסכת ברכות דף י"ג, עמ' א'): "למה קדמה פרשת 'שמע' לפרשת 'והיה אם שמוע'? כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך יקבל עליו עול מצות".

מכאן מסיק "שפת אמת" כי כך הוא בקיום של כל מצווה ומצווה. "צריך להיות כוונת האדם בשעת עשייתה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, שזה הוא עיקר ותכלית המצווה".

כלומר, יש טעם ויש סיבה. אדם אוכל כי הוא רעב – זה הטעם. אבל, הסיבה היותר עמוקה היא, שבלי לאכול אי אפשר להתקיים. באותה מידה יש לכל מצווה טעם. יש ערך סגולי עצום בעשייתה. אבל, סיבת עשיית המצווה פשוטה היא: לעשות את רצון הקב"ה – המצַוֶה, שציווה על עשיית המצווה.

על כן, לפני עשיית המצווה חשוב להכיר תחילה בקיום המצַוֶה ובכפיפות המוחלטת אליו. רק לאחר מכן, ניתן לעשות את רצון המצַוֶה ולקיים את מצוותו.

טעמי המצוות וסיבת המצוות

"שפת אמת" מבהיר כי לעיתים מי שהולך בין העצים אינו רואה את היער. יש מי שעושה מצווה על כל פרטיה ודקדוקיה, מקפיד בכל נימי דיניה מהחל ועד כלה, מבין את טעמה הפנימי, אך עיקר שכח – לקבל עול מלכות שמיים בעשיית המצווה ולעשות ככל אשר ציווה ה' אדון כל.

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך, כי פרשה זו הובאה "אחרי מות שני בני אהרן", כי זה היה שורש חטאם, ונאמר (ויקרא י', א'): "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטורת, ויקריבו לפני ה' אש זרה **אשר לא ציוה אותם**". בני אהרן הכירו את טעמי ופנימיות המצוות וחשבו שתהא לקב"ה נחת רוח בעשייה זו. הם ידעו מצוין את הטעם – אבל, עיקר שכחו, את הסיבה. התכלית של מִצווה היא הכרה בקיום רצון המצַוֶה. אנחנו לא עושים מצוות בגלל הטעם, אלא מחמת הסיבה – שכך ציווה ה'. ואם אין ציווי – לא עושים.

להתרכז בסיבה ולא להסתנוור מהטעם

חז"ל אומרים (מסכת שבת דף קי"ג, עמ' ב') כי רק נשמותיהם של בני אהרן נשרפו. הדברים היו בבחינת "שרפת נשמה וגוף קיים". החלק החיצוני נשאר. התוכן הפנימי – נעלם. אכן, גם חטאם היה כזה. מבחינת מעשה המצווה וטעמיה – מעשיהם היו נכונים. רק הסיבה העמוקה הניצבת בשורש הדברים נעדרה. הלא היא, הצורך לבטל את ה"אני" ולהישמע לציווי ה'.

מעונשם של בני אהרן למדים אנו, כי שמירת הציווי חשובה בעיני ה' יותר מאשר טעם המצווה. עשיית המצוות צריכה להיות מכוונת למטרה אחת של קיום רצון ה', וממילא אין לעשות שום מעשה הסותר את הציווי אף שהוא מתאים לטעם המצווה.

כך למשל, יכול אדם לצום ביום הכיפורים, כאשר לפי ההלכה אסור לו לצום, כי הוא מסתכן בנפשו. במקרה זה הוא צם כמלאך, ומכוון כוונות נשגבות ורוחניות, אך עובר על ציווי ה' שהורה ביחס למקרה כזה – לאכול. הוא מתמקד בטעם, אך מסתנוור ומסתחרר ואינו רואה את הסיבה של כל מצווה, שהיא – עשיית רצון ה'.

הסיבה בלתה אין – אבל צריך גם את הטעם

באומרנו כי התכלית היא עשיית ציווי ה', המשמעות היא כי זו סיבה בלתה אין. אבל, פשיטא כי נחוץ גם טעם המצווה, ויש לנסות להבין את טעמיה, פירושיה ודקדוקיה. נחוץ אפוא הן טעם המצווה והן סיבת המצווה, והם משולים לגוף ונפש. אי אפשר לוותר על מי מהם, כי בלי נפש אין חיים. אבל, גם בלי גוף אין חיים.

רבי חיים כהן ("מגורי" האר"י) בספרו "שפתי כהן" על התורה, (על שמות כ"ח, ז') כתב כי הכתוב "בא להזהיר ולומר שכשעושה מצוה – לא יעשנה מצוות אנשים מלומדה, אלא יעשנה לשמה, ויחשוב בלבו להיכן רומזת אותה מצוה, ואז תהיה מחשבתו אדוקה באותה מדה שהיא רומזת לה. ואז יהיה לה לאותה מצוה נשמה, כי המעשה שעושה – הוא כמו גוף שעושה אותה על ידי איברי הגוף נעשית חומרית, ובמחשבתו ברמיזה ומכוון בה אז נותן לה נשמה, ויהיה לה לאותה מצוה גוף ונשמה, גוף מהמעשה ונשמה מהמחשבה".

"וחי בהם"

"שפת אמת" מוסיף ממד של עומק ומבהיר, כי מכיוון שהמקור לכל קיום וחיים הוא דבר ה', נמצא כי מה שסותר לציווי ה' מתנתק משורש הקיום שלו.

נאמר: "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם **וחי בהם**". תכלית המצוות היא, להמשיך חיות ממקור חיותם של כל הנבראים, ע"י קיום רצון ה' שדברו מחייה אותם. מי שאינו מקיים מצוות מתרחק ממעיין הנביעה ומשורש החיים וגוזר על עצמו מיתה, מחמת הטעם הפשוט שהוא מתרחק מדבר ה' המחייה אותו. חז"ל אמרו (במסכת ברכות דף י"ח, עמ' ב') כי "הרשעים כבר בחייהם בעולם הזה הם נקראים מתים", מכיוון שהם נפרדים משורש חיותם. כלומר, הם משולים למי שנזרק מהגג. הוא צפוי להתרסק וניתק ממקור חיותו. הוא אבד ומת כבר בשלב זה, ונחשב ל"מנא תבירא" (כלי שבור) עוד בטרם שהתנפץ. המוות אופף אותו כתוצאה ידועה מראש. הוא חלק ממהותו ומהגדרתו, שהרי הוא התנתק ממקור החיים. נמצא כי על ידי מעשי המצוות נמשכת חיות לכל הדברים שבעולם, כי כאמור, בלא שהם מחוברים ומקושרים לשורשם העליון הם נקראים

מתים, ואילו באמצעות מעשה המצווה ניתן לאדם הכוח והיכולת לקרב כל דבר לשורש חיותו.

"אין לך דבר בעולם שאין בו קיום של מעשה מצווה"

סיבת המצווה, העולה על כל טעמיה ודיניה, היא אפוא – קיום רצון ה'.

מרעיון זה נובעת תוצאה נוספת, חשובה מאין כמותה, לפיה אין פעולה סתמית, ניטרלית. כל מעשה של אדם, יכול להיות אך ורק אחד מהשניים: או דבר שה' רוצה בו, ואז הוא מִצְווה; או דבר שה' לא רוצה בו – ואז הוא חטא. נמצא כי "אין לך דבר בעולם שאין בו קיום של מעשה מצווה". מי שפועל כדי לקיים את רצון ה' – עושה מעשה מצווה גם כשהוא שותה מים.

מקיים מצוות לעומת שומר מצוות

מכיוון שאין פעולה סתמית והאדם צריך לכוון בכל פעולה שלו לעשות את רצון ה' ומצוותו, נמצא כי האדם צריך לרכז את מחשבתו וכוונותיו להיות מוכן תמיד, בכל מעשה ומעשה, לעשות את רצון הקב"ה. "שפת אמת" מחדש כי בהתאם לכך, לא די בכך שהאדם יקיים מצוות. עליו להיות "שומר מצוות". המונח 'שמירה' משמעו ציפייה והמתנה, כמו שנאמר (בראשית ל"ז, י"א): "ואביו שמר את הדבר" וכתב רש"י שהיה "ממתין ומצפה מתי יבא". בדומה לכך "שומרת יבם" היא אישה שבעלה מת בלי בנים והיא מצפה כי אחיו של בעלה ייבם אותה. הציפייה נקראת שמירה, כי המצפה והשומר ממקד את מבטו במטרה מסוימת. "שמירת המצוות" היא אם כן, ציפייה של האדם המייחל תמיד לכך שתהיה לו האפשרות לעשות את רצון הקב"ה. ציפייה זו של "שומר המצוות" חשובה היא, שהרי על ידי זה שיצפה לכך יימצא כי כאשר תבוא המצווה לידו הוא יקיים אותה כראוי, מתוך כוונה לעשות את רצון ה' ואת ציוויו.

הנה כי כן, יש מעשה מצווה. אך לא די בכך.
יש הבנה של פנימיות המעשה ושל טעם המצווה. גם בכך לא די.
יש את סיבת המצווה, שהיא קיום רצון ה' וציוויו. הכרח בכך!
הציפייה התמידית לעשות את ציווי ה' היא שמירת המצוות. האדם הכופף עצמו לעשות את רצון ה' הופך כל מעשה סתמי למצווה. עם קיום ציווי ה' הוא משרה חיים סביבו, שהרי דבר ה' הוא המקיים כל דבר. על כך נאמר: "וחי בהם" כי דבר זה ייתן לו חיות ושמחה.

פרשת קדושים

קדושה אני מבקש

האם יכול אדם להיות קדוש?

עם ישראל הצטווה לקיים מצוות ואף למעלה מכך. בניו הצטוו להתקדש.

כך נאמר (ויקרא י"ט, ב'): "דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלהיכם".

חז"ל אמרו במדרש (ויקרא רבה כ"ד, ב') כי כאשר נאמר "קדושים תהיו" אין זה רק ציווי, אלא גם הבטחה לישראל. כלומר, הקב"ה הבטיח לישראל שהם יהיו קדושים. בדומה לכך מצינו בזוהר (חלק ג', דף פ"א, עמ' א') ""קדושים תהיו', 'קדושים היו' לא כתיב, אלא 'תהיו', 'תהיו' ודאי".

מה פשרה של קדושה זו?

איך ייתכן שיוכל האדם מישראל, שהוא בשר ודם ובעל גוף גשמי וחומרי, להתקדש בקדושת ה'?

הזיקה ההדוקה בין ישראל לקב"ה כבסיס הקדושה

"שפת אמת" מבאר כי כאשר נאמר: "כי קדוש אני ה' **אלהיכם**" משמעות הדבר כי יש יחס מיוחד של הקב"ה לעם ישראל, שממנו נובעת קדושת ישראל. בדומה לכך נאמר בעשרת הדברות (שמות כ', ב'): "אנכי ה' **אלהיך** אשר הוצאתיך מארץ מצרים". לא נאמר: "אנכי ה' אלהים" אלא "אלהיך". כלומר, הקב"ה אמר לישראל "אנכי" אלו–ה מיוחד ופרטי שלך, בשונה מאופן הנהגתי לכל שאר האומות.

מכאן נובעת הקדושה של ישראל.

ושוב, מה פשר הדבר?

"ממני תראו וכן תעשו"

"שפת אמת" מבאר כי כאשר נאמר: "קדושים תהיו **כי** קדוש אני ה' אלהיכם", הרי שהמילה "כי" מבטאת נתינת סיבה וטעם. פשר הדבר הוא זה:

א. על אף שהקב"ה קדוש ונשגב, רוחני מופשט ונבדל מכל הנבראים, הוא מחייה ומהווה בכל רגע מחדש כל דבר גשמי בעולמנו.
ב. נמצא כי אין סתירה בין גשם לרוח, ויכול הנשגב שבנשגבים לְפַּזּוֹת ולהפיח חיים גם בדבר גשמי ומגושם. יש אלוקות גם בבול עץ ובמאפרה עשנה.
ג. אצל שאר האומות ההשגחה האלוקית היא נסתרת. הם לא רואים אלוקים חיים והכול נראה להם כטבע גשמי. אבל, ההשגחה של הקב"ה עִם ישראל היא גלויה, שהרי הם בנים לה'. מי שרואה השגחה זו, מבין כי הקב"ה לא עזב את העולם לאחר בריאתו אלא ממשיך להחיות כל רגב, כל עצם וכל גשם, בכל רגע נתון. ממילא רואה הוא, שהקב"ה אינו מנותק מן הגשמי אלא שורה בו, מחייה אותו ומרומם אותו.
ד. על כן, יכול האדם מישראל ללמוד מדרכי ההשגחה העליונה כי גם בידו יש יכולת להתקדש בכל מעשיו ולהפיח קדושה גם במעשיו הגשמיים על אף שהם בתוך הטבע. אין סתירה בין גשמיות הגוף לבין יכולותיה המופלגות של הנשמה, שהיא חלק אלוקה ממעל, לכסוף לקדושה ולהפיח רוחניות ורוממות הנפש אף במעשה גשמי.
ה. "קדושים תהיו **כי** קדוש אני ה' אלהיכם". הקב"ה אומר לבניו: ראו את קדושתי וכן תעשו.

משהוצבה המטרה – מהי הדרך?

משהצבנו את המטרה נשאלת השאלה – מהי הדרך?
מה יעשה האדם הגשמי שיהפוך אותו לקדוש?
הן קדושה היא התבדלות. להקדיש פירושו לייחד לדבר אחד. להקדיש ספר לפלוני משמע לייחד אותו רק לו. בדומה לכך, מי שמקדש אישה מבדיל אותה משאר העולם ומייחדה שתהא מותרת רק לו. כמו כן, הקדש פירושו שהדבר מיוחד לצורך "גבוה". אם כן, כיצד יכול האדם להיות נבדל מגשמיותו, ומיוחד לצרכי שמיים בלבד? הרי יש לו גוף וצרכים גופניים ואם יתנתק מהם לא יחיה, או שיפסיק להיות אדם. כיצד יכול אפוא האדם להתקדש?

דרך אחת – התבטלות לכלל ישראל

אכן, באדם הפרטי יש חסרונות הנובעים מגשמיותו. גשמי הוא האדם ויתקשה להתקדש.

אבל, עם ישראל ככלל, הוא כליל קדושה ומושא להשראת השכינה.
בזוהר (חלק ג' דף פ"א, עמ' א') מבואר הכתוב (איוב כ"ג, י"ג): "והוא באחד ומי ישיבנו" – "אין הקב"ה שורה ולא נמצא אלא באחד". כלומר, מאחדות הקב"ה נובע כי קדושתו תיוחד לעם יחיד ומיוחד. עם ישראל הוא "גוי אחד בארץ". אין דוגמתו. על כן, השכינה שורה על הכלל ומקדשת אותו. "ושכנתי בתוכם" נאמר על כלל ישראל והכתוב אומר: "**דבר אל כל עדת בני ישראל** ואמרת אליהם קדושים תהיו". רש"י מבאר: "דבר אל כל עדת בני ישראל – מלמד שנאמרה פרשה זו ב'הקהל'". הדיבר הוא אל העם כולו, כי הקדושה חלה על הכלל ולא על הפרט.
עם זאת, "שפת אמת" מחדש, כי גם הפרט עשוי לספוג אל תוכו את קדושת הכלל.
כיצד?
אם יתבטל אל הכלל!
כלומר, כאשר הקב"ה משרה את קדושתו על "כנסת ישראל" משמעות הדבר היא כי קדושה חלה על כל פרטי החיות המתכנסים ומתאספים באחדות זו של עם ישראל כאיש אחד בלב אחד, תוך התבטלות לה'. ממילא, דרכו של היחיד לקדושה עוברת בכך שיבטל עצמו לעם ישראל ובכך ייכלל בקדושתו. עיקר קניין מעלת הקדושה היא אפוא ע"י כך שהפרט כולל את עצמו בתוך כלל ישראל. זו דרך אחת.

דרך שנייה – "אשר קדשנו במצוותיו"

הקב"ה נתן לעמו דרך נוספת להגיע אל הקדושה ולהפוך חול לקודש.
דרך זו עוברת – בקיום המצוות, שהם מעשים גשמיים שאדם עושה אך יש בהם כדי להפיח קדושה בגשמיותו, כך שיעלה ד' טפחים מעל גבי הקרקע ויהיה חדור רוחניות. עשיית מעשה מצווה היא ביטול הרצון האישי של העושה כלפי הקב"ה (כפי שפירטנו בפרשת שמיני). ע"י המצוות זוכים לקדושה בכל איברי הגוף הגשמיים. אכן, רמ"ח (248) המצוות מכוונות כנגד רמ"ח (248) איברים שיש באדם, כפי שאמרו חז"ל (מסכת מכות דף כ"ג, עמ' ב') כי תרי"ג (613) מצוות נאמרו למשה, ומהם שס"ה (365) איסורי לא תעשה כמניין ימות החמה ותכליתם לקדש את כל מרחבי ההוויה של הזמן, ו–רמ"ח (248) מצוות עשה כנגד איבריו של אדם, שתכליתם לקדש את קיומו הגשמי.
בטרם כל מעשה מצווה מברכים אנו "אשר **קדשנו** במצותיו", שכן המצוות מחדירות קדושה באדם. המצווה מאירה את הגוף הגשמי באור רוחני. באמצעותה האדם מקיים ציווי של ה' ובכך מברר ומגלה את הקדושה גם במעשה הגשמי.

כפי שבואר בהרחבה לעיל בפרשת שמיני, במעשה המצווה צריך האדם לבטל את עצמו לרצון ה', את חירותו הפרטית ואת כל רצונותיו האישיים. זו תכלית מעשה המצווה ועם קיום תכלית זו משתחרר האדם מעבדות לגופו ומשרה על עצמו – קדושה!

הנה כי כן, הקב"ה מציב יעד בפני האדם מישראל ואומר כי כשם שהקב"ה, שהוא כליל הקדושה בהתגלמותה, מחדיר בכל רגע קדושה בכל דבר גשמי ומחייה אותו, כך יכול אדם מישראל לרומם ולקדש את החומר. שתי דרכים הן להשגת קדושה זו:

דרך אחת – עוברת בהתבטלות לכלל ישראל. אכן, הפרט אינו יכול להבדיל עצמו מגופו ולהדיר עצמו מצרכיו הגשמיים. אבל, הקב"ה השרה את שכינתו על כלל ישראל ועל משה, וכל פרט המבטל את עצמו אל הכלל – קדוש הוא בקדושתם.

דרך שנייה – עוברת בקיום המצוות ובהתבטלות של העושה למִצְוָה, כאשר האדם מקיים את מצוות ה' באמצעות מעשה גשמי. כך למשל, במעשה חסד הופכת הדאגה לגשמיות של הזולת לרוחניות של עושה המצווה. באמצעות המצוות יכול האדם להחדיר קדושה בכל מרחבי חייו, הן מרחב הזמן והן בנפח הקיום. אכן, על מעשה המצווה נאמר: "אשר – קדשנו – במצוותיו וציוונו".

אדם מישראל יכול אפוא להתקדש בקדושת בוראו. זו דרישה אלוקית וזו הבטחה אלוקית.

פרשת אמור

הקב"ה מטהר את ישראל

אמור ואמרת

הכהנים הצטוו לשמור על טהרה אישית ולא להיטמא למת. כך נאמר (ויקרא כ"א, א'): "ויאמר ה' אל משה **אמור** אל הכהנים בני אהרן, **ואמרת** אליהם לנפש לא יטמא בעמיו".

בפסוק זה בפנינו לכאורה כפל לשון מיותר, שהרי נאמר "אמור" ושוב לאחר מכן "ואמרת".

מה פשרו של כפל לשון זה?

טוהר האמירה מול טוהר המעשה

"שפת אמת" מביא את מדרש חז"ל (ויקרא רבה כ"ו, א') על פסוק זה: "רבי תנחום בר' חנילאי פתח: נאמר (תהילים י"ב, ז): 'אמרות **ה'** אמרות טהורות'. אמרות ה' טהורות הן, אבל אמרות של בשר ודם אינן אמרות טהורות. בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם נכנס למדינה, היו כל בני המדינה מקלסים אותו. עָרַב לו קילוסם ואמר להם: למחר אבנה לכם דימוסיאות (בניינים) ומרחצאות, למחר אכניס לכם אמה של מים. למחרת, ישן לו המלך ולא עמד בדיבורו. היכן הוא והיכן אמרותיו? אבל הקב"ה אינו כן". כלומר, אמרות של בשר ודם הן דיבורים בעלמא, והבטחותיו סרק הן. אין ודאות כי יעמוד בדיבורו ומאומר ועד עושה, ממדבר ועד למקיים רב מאוד המרחק. רק אמרותיו של הקב"ה טהורות הן, שכן (תהילים ל"ג, ט') "הוא אמר ויהי". המדרש מסיק אם כן, כי אמרות של אדם אינן טהורות. ברם, שהמדרש מביא את הדברים ביחס לאמירתו של משה לכהנים להיטהר, והקשר לא ברור כלל, שהרי הפסוק "אמור ואמרת" עוסק בציווי לשמור על טהרת **הגוף** ולא להיטמא למתים.

מה לציווי זה של משה לכהנים ולטוהר האמירה של בשר ודם?

כיצד נטהר בשר ודם

"שפת אמת" מוסיף ושואל שאלה יסודית:

המילה טומאה נגזרת מהמונח אטום, סתום ולא מגולה. האור אינו מוצא את דרכו אליו.

טומאה היא מצב של העדר אור.

לעומת זאת, המילה טוהר נגזרת מלשון "צוהר" (ט' ו–צ' מתחלפות). צוהר הוא פתח שדרכו בוקע אור, כפי שמצינו במשנה (יומא, ה', ו'): "טהרו של מזבח" שהוא המקום המגולה שבמזבח, שבו אין האפר מסתיר את גוף המזבח.

טהרה היא מושג מוחלט. אין "טהור למחצה". אם יש מה שמעכיר את העדשה – האור לא חודר.

כדי שהאור האלוקי יחדור מן ההכרח שלא יהיה "אפר" או גוף שמסתיר או מעכיר.

אם כן, כיצד יכולים לדרוש מאדם לשמור על טהרה, שעה שהוא גשמי ובעל גוף? "איך יכול בשר ודם להיטהר כראוי"?

דבר ה' נמצא גם בתוך הגשמיות של האדם

"שפת אמת" מחדש בעניין זה כי אדם יכול להיטהר מכוח הממשך שלו עם נקודת הקדושה האלוקית המצויה בו, אשר מכוחה נברא האדם וממשיך להתקיים. נבאר.

א. כל אחד מן הנבראים נברא מכוח מאמר ה', כמו שאמרו חז"ל (אבות פרק ה', משנה א'): "בעשרה מאמרות נברא העולם".

ב. אדם נוטל דבר קיים (עצים) ויוצר באמצעותו יצירה (שולחן). זו יצירה של "יֵש" מ"יֵש". האדם לא נפח כוח קיום ביצירתו. קיומה לא תלוי בו והיא הייתה קיימת לפניו. על כן, היא גם תמשיך להתקיים אף כאשר האדם "היוצר" לא יתקיים עוד. ליש שקדם ליצירה יש כוח התמד. לעומת זאת, הקב"ה ברא יש מאין וכל החיות נובעת מכוח דבר ה'. אין כוח התמד ל"יש" הנברא מ"אין" לכן, מאמר ה' נחוץ כדי שהדבר ימשיך להתקיים ובלי דבר ה', הוא חוזר למצבו הבראשיתי, שהוא – אין מוחלט. נמצא כי דבר ה' לא רק ברא כל דבר אלא מפיח בו חיים בכל רגע. כך דרשו חז"ל במדרש תהילים רבה (קי"ט, פ"ט) את הכתוב: "לעולם ה' דברך ניצב בשמים". "איזה דבר הניצב בשמים? אלא אמר הקב"ה על מה השמים עומדים? על אותו דבר שאמרתי (בראשית א', ו'–ז'): "יהי רקיע בתוך המים... ויהי כן", וכתיב (תהילים ל"ג, ט'): "כי הוא אמר ויהי"... ובאותו הדבר שברא אותם – בו הם עומדים לעולם".

ג. נמצא כי מאמרו של הקב"ה ממשיך להוות את האדם ומפיח בקרבו.

ד. הווי אומר, כי לא רק הנשמה היא חלק אלוקה ממעל, אלא גם הגוף הגשמי הוא קליפה חיצונית למאמר ה' המהווה ומחייה אותו בכל רגע.
ה. דבר ה' זה נותן לאדם יכולת להיטהר, שהרי גם החלק הגשמי שבו, הוא ביטוי לדבר ה' השרוי בפנימיותו.
ו. האדם יכול להיטהר באופן מלא, אם אך ידבק בדבר ה' המפכּה בו ומקיימו.
ז. האדם יכול ליצור טהרה של גוף ונפש, אם הוא מבטל את עצמו כלפי אלוקיו השוכן בקרבו ומהווה גם את גופו ולא רק את נפשו.

אמור ואמרת – להמשיך את מאמר ה' על החלק הגופני

הטהרה היא מושג מוחלט ונדרש שהעדשה תהיה צלולה לגמרי ולא עכורה, כדי שתשרור טהרה. הגוף מעכיר. אבל, האדם יכול להרים גם את הגוף לדרגת הנפש, אם ימשיך אל תוכו את הקדושה המצויה בו, מכוח דבר ה' המהווה – את הגוף עצמו.

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את המונח "אמור ואמרת".

אמור – מבטא את דבר ה' הנמצא באדם ובורא אותו.

ואמרת – מבטא את הדבקות של האדם בדבר ה' זה ואת התבטלותו למקור הקדושה שבו.

על כן, השוו חז"ל את הציווי בפרשה דנא לשמור על טהרת הגוף, לפסוק בתהילים: "אמרות ה' אמרות טהורות", כדי ללמדנו כי "אמרות ה'" הן סיבת הטהרה.

דבר ה' יוצר חטיבה אחת מגוף ונפש

נמצא כי הטהרה מבטאת אחדות של גוף ונפש ההופכים ליחידה אחת צלולה שהאור האלוקי נשקף מתוכה. טהרה זו מתאפשרת מכוח האמירה האלוקית שיצרה את האדם וממשיכה להוות אותו.

בהתאם לכך מקבלים משנה הבנה דברי הכתוב (דברים כ"ו, י"ז–י"ח): "את ה' **האמרת** היום, להיות לך לאלהים וללכת בדרכיו ולשמור חוקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמוע בקולו. וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה כאשר דיבר לך, ולשמור כל מצותיו". חז"ל דרשו (במסכת ברכות דף ו', עמ' א'): "אמר להם הקב"ה לישראל, אתם עשיתם אותי חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. אתם עשיתם אותי חטיבה אחת בעולם, שנאמר (דברים ו', ד'): 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד',

ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר (דברי הימים א' י"ז, כ"א): 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'".

המונח 'האמרת', נובע מלשון אמירה, מבטא "חטיבה אחת'. פשר הדברים הוא, כי מאמר ה' המהווה את האדם מאפשר לו ליצור חטיבה אחת שלמה של גוף ונפש, ששניהם מבטאים אור אלוקי הנשקף מהם – בטהרה.

אמור ואמרת – בשבת וימי החול

האדם יכול ליצור חטיבה אחת של גוף ונפש, אם הוא דבק בדבר ה' המהווה אותו. המהלך הוא "אמור ואמרת", קודם בא דבר ה' ולאחריו פעולת האדם הנוטל נקודה פנימית קדושה זו ומפיח אותה בכל סביבותיה החיצוניות הבטלות כלפיה. בהתאם לכך מבאר "שפת אמת" את תפקיד האדם גם ביחס לקדושת השבת ועבודת ששת ימי המעשה. במרכז הזמן מצויה השבת, שהיא נקודה קדושה ומופשטת. עבודת האדם היא ליטול את האור הזה ולעשותו מגדלור גם לימי המעשה. בדרך זו תתפשט קדושת השבת גם אל ימי המעשה, כאדווה סביב נקודת מרכז פנימית, שהכול נובע ממנה ובטל כלפיה. בדרך זו תתפשט החיות הרוחנית של שבת קודש אל תוך כל מעשה גשמי שנעשה בששת ימי המעשה.

אמור ואמרת – בפסח וספירת העומר

בהתאם לרעיון זה מבאר "שפת אמת" גם את עבודת האדם בימי ספירת העומר. בתפילה הנאמרת לאחר הספירה אנו אומרים: "ריבונו של עולם, אתה ציוויתנו על ידי משה עבדך לספור ספירת העומר כדי לטהרנו מקליפותינו ומטומאותינו". פשר הדבר הוא כך:

בשעת יציאת מצרים נוצרה חירות מכל שעבוד, לרבות משעבודו של אדם לעצמו ולרצונותיו הגשמיים המשעבדים את רוחו. חירות זו משעבוד האדם ליצריו משרה קדושה על האדם. קדושה זו היא פסגה שהאדם חווה כמתנת הקב"ה, בלא כל מאמץ אנושי ("איתערותא דלעילא"). בני ישראל היו שרויים בתוך מ"ט שערי טומאה ובכל זאת הקב"ה בא (דברים ד', ל"ד) "לקחת לו גוי מקרב גוי".

ברם, אחרי חלוף נקודת השיא, באה עבודת האדם עצמו. עליו ליטול את נקודת הקדושה שבה נשקף האור האלוקי בטהרתו ובצלילותו, ולעשותו מגדלור, כך שקדושה זו תתפשט כאדווה סביב נקודת מרכז פנימית, שהכול נובע ממנה ובטל כלפיה. זו ספירת העומר, שבה האדם רואה בכל הווייתו הגשמית, קליפה הסובבת

את מאמר ה' המפכה בקרבו ומהווה אותו. הגוף בטל כלפי נקודת קדושה פנימית זו ובכך הופכים הנשמה והגוף לחטיבה אחת. האדם נטהר מטומאתו והאור אופף את כולו. נמצא כי גם בספירת העומר דרך ההילוך היא של "אמור ואמרת". האדם נוטל את האמירה האלוקית שאליה נחשף ביציאת מצרים ומפיץ את השפעתה, בכוחו הוא, להוויה הכוללת.

הנה כי כן, טהרה היא מושג מוחלט המבטא אור אלוקי הנשקף בצלילות. אבל, אדם מסוגל להגיע לטהרה למרות שיש בו גם ממד גשמי ומגושם. האדם יכול ליצור חטיבה אחת טהורה של גוף ונפש, אם הוא דבק בדבר ה' המהווה אותו. המהלך הוא "אמור ואמרת". קודם בא דבר ה' שמקיים בכל רגע גם את החלק הגשמי שבאדם, ולאחריו באה פעולת האדם הנוטל נקודה פנימית קדושה זו ומפיח אותה בכל סביבותיה החיצוניות הבטלות כלפיה.
האדם יכול אם כן ליצור טהרה של גוף ונפש, אם הוא מבטל את עצמו כלפי אלוקיו השוכן בקרבו ומהווה ומקיים גם את גופו ולא רק את נפשו.

פרשת בהר

ללבות גחלת לשלהבת

הסמיכות של שמיטה להר סיני

התורה מצווה על שביתת הארץ בשנת השמיטה ונאמר (ויקרא כ"ה, א' – ב'): "וידבר ה' אל משה **בהר סיני** לאמור. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ, אשר אני נותן לכם, ושבתה הארץ שבת לה'".

בציווי זה נאמרו שתי מילים, שאינן מופיעות ביחס למצוות אחרות, והן: "בהר סיני".

ביחס לכך מביא רש"י את דברי המדרש בתורת כהנים: "בהר סיני – מה ענין שמיטה אצל הר סיני?

והלא כל המצות נאמרו מסיני?"

המדרש משיב על כך: "אלא מה שמיטה נאמרו כלליה ופרטיה ודקדוקיה בהר סיני, אף כל המצוות נאמרו כלליהן ודקדוקיהן מסיני".

ברם, שלכאורה התירוץ רק מעמיק את השאלה, שהרי פשר הדברים הוא, כי אכן מצוות השמיטה אינה שונה מכל מצווה אחרת ואדרבה היא באה ללמד על כל המצוות שכולן ניתנו בהר סיני. אך אם כן, שבה שאלה למקומה: מדוע נאמרו המילים "בהר סיני" דווקא לגבי מצוות שמיטה? מה הקשר המהותי הייחודי בין מצווה זו לבין הר סיני?

החיים והמוות ביד הלשון

"שפת אמת" מביא את דברי המדרש (ויקרא רבה ל"ג, א') שנאמרו בפרשתנו (בהקשר אחר), בדבר פשרו של הכתוב (משלי י"ח, כ"א): 'מות וחיים ביד לשון'. חז"ל נותנים כמה דוגמאות לכך שהחיים והמוות תלויים בפיו של האדם.

"תרגום עקילס: מיצטרא (כלי אכילה) ומוכירין (סכין) מות מכאן וחיים מכאן.

בר סירא אמר 'היתה לפניו גחלת ונפח בה וביערה, רקק בה וכבתה'.

כלומר, גחלת של אש, אם האדם נופח בה רוח בפיו, הרי שהוא מבעיר את האש ומלבה אותה. לעומת זאת אם יכסה אותה ברוק מפיו הרי שהוא מכבה אותה.

אמר רבי ינאי 'היתה בפניו ככר של טבל, אכל ממנה בטרם שעישר – מות, הרי שזה מוות ביד לשון, עישר בדיבור פיו ואחר כך אכל – חיים ביד לשון'".

ובכן, במה הוסיף המדרש על הפסוק במשלי? איזו הבנה הוסיפו לנו דוגמאות אלו של חז"ל, לכך שהאדם יכול בלשונו לגרום את הקשה שבנזקים ואת הגדולה שבישועות?

יתרה מכך, הדוגמא השנייה מובנת, שכן היא עוסקת בכוחו הייחודי של הפה להפוך טבל למעשר. אבל, הדוגמא הראשונה עוסקת בפעולה פיסית, שבה אין לכאורה לפה כל ייחוד על פני היד או הרגל. שהרי גם עם היד אפשר ללבות אש או לכבות אותה, ואיש אינו אומר כי החיים והמוות תלויים ביד. כוחו של הפה הוא לכאורה במישור הסגולי. אך אם כן, מדוע נתנו כדוגמא פעולה פיסית?

הפה הוא משפך לרוח ולגשם, לטוב ולרע

"שפת אמת" מבאר את הדברים באופן מקורי ומרהיב כדלקמן:

א. הקב"ה מחייה את העולם כולו וגם לאחר שברא אותו יש מאין הוא ממשיך להוות אותו בכל רגע נתון בדיבורו, שעליו נאמר (תהילים קי"ט, פ"ט): "ודבר ה' ניצב בשמים".

ב. דבר ה' שבו נברא העולם – הוא התורה. חז"ל אמרו (זוהר הקדמה דף ה', עמ' א'): "באורייתא ברא קודשא בריך הוא עלמא" (בתורה ברא הקב"ה את העולם).

ג. התורה נקראת 'אש', שנאמר (ירמיה כ"ג, כ"ט): "הלוא כה דברי כאש נאם ה'".

ד. מכיוון שהכול נברא ומתקיים מכוח דבר ה' המצוי בתורה, נמצא כי הכוח של אש התורה מצוי בכל דבר ובכל נברא.

ה. אבל, אש זו אינה גלויה. היא מכוסה ועצורה כ'גחלת'.

ו. בגמרא (במסכת בבא קמא דף ט', עמ' ב') מצינו הבחנה בין גחלת לבין שלהבת. גחלת היא אש עמומה הטמונה בתוך גחל וגוש פחם וכדי לגלותה יש להוציא את האש מן הכוח אל הפועל. לעומת זאת שלהבת היא אש גלויה.

ז. כוח התורה המהווה ומקיים כל נברא הוא גחלת, שכן צריך לחפש ולמצוא את הארת התורה ואת הרוחניות הפנימית שיש בכל דבר. הדברים אינם גלויים. האדם צריך לנפוח מרוחו וללבות את האש כדי לגלות את כוחה.

ח. על האדם מוטל לגלות את החיות הפנימית של התורה בכל נברא שהיא כגחלת שהאש בה נסתרת ואינה גלויה. חיות זו של גילוי דברי התורה הגנוזים בכל נברא היא דבר התלוי בלשון. כלומר, לא במישור של לשון פיסית אלא בכוח הדיבור, שזהו ייחודו של האדם וכוח החיות שלו. זה פשר דברי חז"ל כי חיי האדם תלויים בפיו והדוגמא המובאת לכך היא מגחלת שהאדם נופח בה מרוח פיו.

ט. חיות האדם ונשמתו הגבוהה מתבטאות ביכולות הדיבור שלו. הכתוב אומר (בראשית ב', ז'): "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" ומבאר אונקלוס "לרוח ממללא" (רוח מדברת). רבי יונתן בן עוזיאל אף מוסיף ומתרגם: "לרוח ממללא לאנהרות עיינין ולמצתות אודנין" (והייתה הנשמה בגוף האדם לרוח מדברת למאור עיניים ולמשמע אוזניים)".

י. לשונו של האדם חורגת מכלי תקשורת גרידא. הלשון משקפת יכולת לבטא ולהגדיר תובנות שכליות שהאדם מגיע אליהן בשכלו וברוחו. יש ביכולת הדיבור לבטא שאר רוח ולהגדיר תובנות מופשטות. הלשון יכולה להפיח רוח חיים בהבנת תופעות גשמיות, ומכוחה יש בידי האדם לגלות את הגחלת היוקדת של אש התורה וקדושתה, המצויה בתוככי כל תופעה גשמית. האדם העושה כן בפיו מגלה את החיות הפנימית שיש בכל דבר והאש העוממת שמחייה כל דבר הופכת לאש גלויה ויוקדת.

יא. במקרה זה הדיבור הופך גחלת לשלהבת!

יב. לעומת זאת, האדם גם יכול לירוק על הגחלת ולכבות אותה. כלומר, אם הדבר היוצא מפיו גשמי ומגושם, נטול רוח ושאר רוח, כמו רוק היוצא מהחלק הגשמי והחומרי של הפה, הרי שהאדם מעבה את המציאות הגשמית, מכבה ומסתיר את הפנימיות.

יג. פיו של האדם מבטא אפוא את שני חלקי האדם כאחד: הן את החלק הגשמי שלו והן את החלק הרוחני שבו. הפה הוא משפך שממנו יוצא החלק התבוני והרוחני הגלום באדם, וגם החלק הגשמי והגופני שבאדם.

יד. נמצא כי ביד הלשון לתת ביטוי הן לחיים והן למוות:

למוות – קרי לחלק הגשמי ובעל הקיום המוגבל והיחסי, הבא אל סופו בבוא זמנו.

לחיים – קרי לחלק הרוחני שבו שחי לנצח ומבטא את כוח החיים שטמון בדבר ה'.

טו."מות וחיים ביד לשון" – אכן, כוח החיים המתקיים בכל נברא אינו תלוי באדם והכל נברא וחי רק מה'. אך ביד האדם למצוא ולגלות את נקודת החיים הגנוזה בתוך כל דבר. מצד שני, בידו גם להוסיף להסתרת נקודת החיות הרוחנית. תנועת הלשון יכולה להטות משמעותו של דבר אחד לטובה או לרעה.

הלשון היא כלי הפרשנות לתופעה נתונה – והיא נתונה ביד האדם.

מעשר כדוגמא

"שפת אמת" מבאר בהתאם לרעיון מרהיב זה גם את הדוגמא שמביא המדרש לכוחה של הלשון בדבר סדר האכילה מ'כיכר טבל'. אדם המפריש מעשר מפיתו, מראה בכך כי הוא מכיר בעובדה שהמציאות הגשמית חיה מידו של הקב"ה ותלויה בדברו המהווה אותה. על כן, קיום כל התבואה תלוי במעשר, שהוא החלק המופרש לגבוה. חלק זה הוא שנותן חיות לכל השאר. נמצא כי כאשר אדם מפריש מעשרות הוא מפיח חיים ממקור החיות הפנימי. הגחלת הלוחשת של התורה המקיימת את העולם, הופכת לשלהבת גלויה. לעומת זאת, אם האדם אוכל מן התבואה בלי שעישר אותה, הרי שהוא מעבה את המכסה הגשמי של המציאות הפיסית, כאילו יש לה קיום וחיים משלה. הקליפה מתעבה, ולחש האש הנסתרת בגחלת – אינו נשמע. כוח החיים מתעמעם.

ושבתה הארץ – תכלית השמיטה להשבית את הממד הארצי

תכלית וטעם כל הבריאה הוא שבני ישראל יתקנו את הטבע ואת הגשמיות, ויגלו בתוכם את הפנימיות. המטרה היא להפוך גחלת לשלהבת גלויה ולאש יוקדת של דבר ה' המצוי בתורה, אשר מכוחה התהוותה המציאות וממשיכה להתקיים.

זה עניינה של מצוות השמיטה.

האדם השובת בשביעית, כמו אדם המעשר את פיתו, מכיר בכך שהאדמה אינה נותנת את יבולה אלא הקב"ה, כי "לה' הארץ ומלואה" ולא לאדם. במעשה השמיטה יש אפוא בחינה של "חיים ומוות".

ע"י השביתה מעבודת הקרקע בשנת השמיטה האדם מכיר בכך שהארץ ומלואה של הקב"ה ובכך הוא משרה חיים ושואב אל תוך הזמן – הארה רוחנית ממקום עליון מאוד, שהוא למעלה מן הזמן.

לעומת זאת, אם אין האדם מכיר בכך, הרי שהוא מוסיף עוד שכבה לקליפה העבה של הגשמיות ומשרה מוות. מכאן חומרתה הגדולה של אי ההקפדה על שביתת

הארץ. אין זו עבירה ככל העבירות, שכן בעבירה זו מראה האדם כי הוא סובר שהארץ ומלואה שלו הם. על כן מראים לו כי טעות בידו ונגזר עליו לגלות. על הפסוק (ויקרא כ"ה, י"ח): "וישבתם על הארץ לבטח", אומר רש"י: "שבעוון שמיטה ישראל גולים, שנאמר (שם כ"ו, ל"ד): 'אז תרצה הארץ את שבתותיה', 'והרצת את שבתותיה', ושבעים שנה של גלות בבל, כנגד שבעים שמיטות שבטלו".
זהו הביאור במה שנאמר (שם כ"ה, ב'): "ושבתה הארץ". המונח 'ארץ' מבטא ארציות וחומריות. האדם מצווה להשבית את הארציות ולפעול לכך שתהיה לו חיות ודביקות בשורש המנוחה, שהוא העולם הרוחני העליון המצוי בהיחבא בתוך הארציות ובתוך החומריות והגשמיות.

הקשר הפנימי בין שמיטה להר סיני

"שפת אמת" סוגר את המעגל ומסביר את הקשר הפנימי בין מצוות השמיטה להר סיני. הכתוב שאומר כי מצוות השמיטה ניתנה "בהר סיני" בא להדגיש שכל עניינה ומהותה של מצוות השמיטה היא להחדיר בלבבות את ההכרה שהתורה, שניתנה בסיני, היא המהווה ומחייה כל מציאות גשמית.
קיום מצוות השמיטה מראה כי ההשפעה מהעולם העליון לתחתון נעשה בכוח שמירת התורה שניתנה בהר סיני. מצוות השמיטה היא ביטוי חד ומוחצן לכך שהעולם ניזון מיד הקב"ה המהווה ומקיים אותו. תכליתה של השמיטה להראות לכולי עלמא, כי "ושבתה הארץ שבת לה'" – המציאות הארצית שובתת ושוקטת, ואז נשמע לחשה של הגחלת התורנית העוממת והנסתרת, המהווה את הקיום כולו ומפיחה בו חיים. הגחלת הופכת לשלהבת.

הנה כי כן, מטרת מצוות השמיטה חורגת מכך שהאדם יבין שהארץ של הקב"ה ולא שלו.
המטרה היא שהאדם יפנים שהתורה שניתנה בסיני היא כוח החיים שניטע במציאות כולה, וכי עליו להפוך את אש התורה מגחלת לוחשת ונסתרת – לשלהבת גלויה. בלי תורה אין חיים. בכך יש להבין מצוות המבטאות ומחצינות תובנה זאת, כי את המציאות ניתן לפרש בכמה אופנים – והחיים והמוות ביד הלשון.

פרשת בחוקותי

ההליכה אל מעבר לתחומי ההכרה השכלית

בחוקותי תלכו – שתהיו עמלים בתורה

התורה מבטיחה שכר רב להולכים בדרכיה ונאמר (ויקרא כ"ו, ג'–ד'): "אם בחוקותי תלכו, ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם. ונתתי גשמיכם בעתם, ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו".

מה פשר המונח "בחוקותי תלכו" הנאמר בנפרד מן הציווי של "ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם"? על כך משיבים חז"ל (תורת כהנים בחוקותי א'): "'בחוקותי תלכו' היינו שתהיו עמלים בתורה". ברם, שהגדרת עמל התורה באמצעות צמד המילים "בחוקותי תלכו" טעונה הסבר:

א. מדוע מכנים הליכה כעמל? לכאורה, הליכה היא פעולה טכנית שאינה מצריכה חשיבה, ואילו עמל התורה מחייב להתייגע בהבנת עומק הדברים ופשרם.

ב. "שפת אמת" מעמיק את הקושי ותמה, מדוע נקרא עמל התורה במונח 'בחוקותי', הן לכאורה אלו שני דברים סותרים, "תרתי דסתרי", כי 'חוק' (להבדיל ממשפט) משמעו דבר שאין לו טעם, כמו "זאת חוקת התורה" שעליה אמרו חז"ל (מדרש תנחומא פרשת חוקת, סימן ח'): "אמר הקב"ה למשה: לך אני מגלה טעם פרה. אבל, לאחרים – חוקה היא".

חוקה היא אם כן דבר שאין אפשרות להבין אותו, ואילו עמל התורה מתמקד בהבנת טעם הדברים ושורשם?

לאן רצה דוד ללכת

המדרש (ויקרא רבה ל"ה, א') על הכתוב (ויקרא כ"ו, ג') 'אם בחוקותי תלכו', מדגיש את ההליכה כחלק מתהליך העמל בלימוד התורה בכך, שהרגליים **מוליכות מעצמן** את האדם לבית המדרש, ומלמדות כי גם פנימיותו כמהה ללימוד התורה ועורגת לבית המדרש. במדרש מובא על כן הכתוב (תהילים קי"ט, נ"ט): "חישבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך" וכך דרשו חז"ל: "אמר דוד, ריבונו של עולם, בכל יום הייתי

מחשב ואומר: למקום פלוני, לדירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות".

ברם, "שפת אמת" שואל שאלה מטרידה: אם דוד לא התכוון ללכת לבתי כנסיות ולבתי מדרשות אלא למקום או לדירה מסוימים, "מהו אותו 'מקום' ואותה 'דירה' שדוד רצה ללכת אליהם"?

הליכה מן החיצוני אל התוכן הפנימי

"שפת אמת" נוקט כי אין הכוונה בדברי המדרש שדוד רצה ללכת ליעד אחד ובפועל הגיע, בלי משים, לבית המדרש. את דברי המדרש יש להבין כך:

– **דירה** – היא מדור ולבוש גשמי לחיות הרוחנית של האדם – ולשם חתר דוד.

האדם נקרא בתואר 'מהלך' משום שכל תפקידו בעולם הוא לחתור לגילוי הדירה של הקב"ה בעולם הזה (כמפורט בפרשת שמיני ובפרשת בהר).

המקום והדירה שדוד חתר להגיע אליהם, הם כל מקום שיש בו חיות רוחנית המושפעת אליו מאת ה'. היכן הוא המקום הזה? בכל מקום! זו לא תמונה פיסית אלא רוחנית!

(מסופר שהרבי מקוצק נשאל בילדותו היכן נמצא הקב"ה? והוא השיב: "בכל מקום שנותנים לו להיכנס").

על אף שלמציאות זו יש לבושים חיצוניים וגשמיים שונים, הרי שבפועל בשורש הפנימיות נמצא כי שורש הדברים בפנימיותם אחד הוא – רוחני. המטרה היא לחשוף את האמת הנסתרת שהקב"ה מהווה את כל המציאות הגשמית בעולם בכל רגע ורגע, וכי למעשה כל מה שאנו רואים הוא רק קליפה למציאות פנימית נשגבה.

– '**חישבתי** דרכי' – הווי אומר כי גילוי הפנימיות נעשה על ידי המחשבה והכוונה של האדם, שמחמתה בכוחו למצוא את הנקודה הרוחנית האמיתית שיש בכל דבר בעולם.

– 'חישבתי **דרכי**' – דרך מבטאת מרחק מן היעד והיא מבטאת את יגיעת החיפוש הקודמת להגעה אל היעד. האדם המצוי בעולם גשמי ומצויד בגוף ובעיני בשר ודם אינו ער לרוחניות ולדבר ה' המהווה ומקיים את כל המציאות הפיסית שבתוכה הוא חי. האדם רחוק מן היעד ותר אחריו. לא תמיד האדם רואה שבפועל "אין עוד מלבדו – אפס זולתו" ושהמציאות כולה היא רק מעטה לדבר הממשי והיחידי, שהוא רצון ה'. אדם עלול לעיתים לראות

מציאות נחזית ומדומה כאילו הייתה מציאות אמיתית. על כן, המצב שבו האדם נמצא בדרך אל היעד – מסוכן מבחינה רוחנית ואמונית.

אכן, חז"ל אמרו (ירושלמי ברכות פרק ד', הלכה ד') כי "כל הדרכים הן בחזקת סכנה".

שלב החיפוש והתעייה בדרך מסוכן, כי הוא עלול להסתיים בטעייה אמונית. החיות הרוחנית אינה גלויה אלא היא נסתרת ונעלמת והאדם עלול לטעות ולסבור שהמקומות הגשמיים נפרדים מהקדושה.

– **'ואשיבה רגלי אל עדותיך'** – 'עדותיך' מלשון עדות. עֵד מגלה לנו מציאות שלא הייתה גלויה וידועה לנו קודם לכן. תפקיד האדם הוא להעיד כי הכול נברא וקיים רק מכוח רצון ה'.

– **בתי כנסיות** – חז"ל אמרו במדרש שדוד הלך מאליו ל'בתי כנסיות'. 'כנסיות' משמעו כינוס, קיבוץ ואסיפה. עבודתו של האדם היא להכניס את כל הפרטים אל תחת כנפיו של הכלל, שממנו שואבת החיות של כולם. הווי אומר, כי לא תהיה מציאות כלשהי המתקיימת בנפרד מהקב"ה המחייה את כל העולם.

שתי דרגות בעבודת ה'

"שפת אמת" ממשיך וטווה קו זה ומבאר, כי יש שני שלבים בהבנת האדם כי כל המציאות שהוא חי בה אינה אלא מעטה חיצוני לכוח חיות אלוקי המפכה בה.

השלב הראשון הוא שכלי. הכרה הזו חשובה אבל לא נחקקת בהוויה של האדם. הדבר משול למי שמבין שאסור לו לאכול מאכל מסוים. שכלו ויצרו הטוב מורים לו את הדרך. אבל, כל עוד שהדבר לא נחקק בהווייתו, טרם הגיע אל היעד וייתכנו סטיות מן הדרך.

השלב השני הוא תת הכרתי, שהוא הכוח החזק ביותר באדם, השולט בו גם כששכלו אינו מוביל אותו. כוח זה מוביל את האדם בעיניים עצומות. זהו שלב שבו ההרגל נעשה טבע והדברים נחקקים בהוויה עצמה.

התכלית היא שהאדם יגיע אל השלב השני, וגם אליו מגיעים על ידי כוח הדעת! האדם משתמש בדעתו כדי לחקוק בהווייתו ובתת ההכרה שלו את הידיעות והאמונה הזכה שהשיג בהכרתו.

עיקר הרצון של ה' מהאדם הוא הביטול המוחלט של האדם וכל רצונותיו עם כל השכל שלו וכל הדעת שלו – אל רצון ה'. כלומר שהאדם יבטל את כל רצונותיו ודעתו אל ה', כך שרגליו יובילו אותו **מאליהן** לבית המדרש!

לכן אמר דוד המלך, כי בתחילה חישב את דרכיו ופעל מכוח שכלו. אך לאחר מכן הגיע לשלב נשגב יותר, שבו תת ההכרה מכיר מאליו בקיום מציאות ה', ואף רגליו מוליכות אותו לאותו מקום שבו מתכנסים כל הפרטים לחסות תחת הרצון האחד המחייה את כולם – הלא הוא דבר ה'.

העמל בתורה הוא אף אל מעבר לתחומי ההבנה

"שפת אמת" מבאר את דברי חז"ל 'אם בחקותי תלכו' – שתהיו עמלים בתורה. בהבנה שטחית מניח האדם כי הדרגה העליונה ביותר היא ששכלו יבין את דבר ה'. בהבנה מעמיקה מסיק האדם, כי הדרגה העליונה ביותר היא ששכלו יתבטל אל דבר ה'.

העמל הוא אפוא לחצות את מחסום הדעת. לא די להבין. צריך – להפנים. המטרה היא להתבטל ולפעול אף במקום שיד ההבנה אינה שלטת. העמל הוא לכבוש את מרחבי תת ההכרה ואת ההוויה כולה, **מכף רגל** ועד ראש.

תכלית וכוונת האדם בלימודו היא, שיוכל להתבטל אל רצון ה'. אכן, גם דבר זה נעשה ע"י עמל שכלי. אבל בסוף התהליך התוצאה היא שרגליו של אדם מוליכות אותו מאליהן, שכן ההוויה כולה נכבשה, לרבות חלקו התת הכרתי של האדם.

אם האדם מבקש להעפיל למקום שבו מגיעה הבנתו, הרי שהיעד מוגבל לטווח מרחב ההבנה שלו. לעומת זאת, אם הוא עובד את ה' אף מעבר לתחומי ההבנה, הרי שהוא בלתי מוגבל ואין סופי.

"שפת אמת" מחדש על כן כי ע"י זה שהאדם מבטל את דעתו למה שלמעלה מהשגתו הוא משיג יותר. נמצא כי חיוב העמל בתורה מתבטא בפסוק '**בחוקותי** תלכו', כי תכלית העמל היא תמיד להתעלות אל מה שהוא 'חוק' ואין טעמו גלוי ובר הבנה.

הנה כי כן, "שפת אמת" מחדש כי השלב היותר נשגב בעבודת ה' הוא דווקא זה שבו האדם מבטל את שכלו לרצון ה' ועובד את ה' אף באופן החורג מתחומי הבנתו וכובש גם את תת ההכרה ואת ההוויה כולה מראש ועד כף רגל. הדרך לכך היא עמל לעשות את רצון ה' המהווה את המציאות כולה ולעבור את מחסום הדעת, עד כי אף הרגליים הולכות כמאליהן לבית המדרש, כי ההוויה כולה נכבשה. "בחוקותי תלכו – שתהיו עמלים בתורה".

פרשת במדבר

אין עוד מלבדו ואין עוד מלבדה

היחס שבין תוכן למקום מסירתו

התורה מציינת כי הקב"ה דיבר אל משה במדבר. כך נאמר (במדבר א', א'): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד". הקושי מסתער מיד, למה חשוב לציין את המקום שבו נאמרו הדברים? מה עוד שהמקום ידוע מאליו, שהרי אהל מועד היה רק במדבר סיני. נראה כי יש יחס וקשר סיבתי בין הדברים שנאמרו לבין מקום אמירתם. ברם, שהתורה ניתנה לכל מקום ולכל זמן, ויש לקיימה בכל הנסיבות ובכל המצבים. אם כן, למה חשוב לנו לדעת שהדברים נאמרו במדבר?

תורה ניתנת רק כשאין עוד מלבדה

חז"ל עומדים על קושי זה בשלוש מילים (במדבר רבה א', ז'): "למה במדבר סיני"? תשובת חז"ל היא: "מכאן שנו חכמים בשלושה דברים ניתנה התורה: באש, במים ובמדבר.

באש – שנאמר (שמות י"ט, י"ח): "והר סיני עשן כולו";

במים – שנאמר (שופטים ה', ד'): "גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים";

במדבר – שנאמר (במדבר א', א'): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני".

למה ניתנה תורה באלו? מה אלו חינם לכל באי העולם – כך דברי תורה חינם הם".

חז"ל מבארים אפוא כי התורה היא דבר חיוני הניתן לכל דורש, בלי כל תנאי, כמו אוויר וכמו מים הניתנים בחינם לכל אדם צמא, כפי שנאמר (ישעיהו נ"ה, א'): "הוי כל צמא לכו למים".

מהסבר זה עולה, כי כדי שאדם יקבל תורה – עליה להיות חיונית עבורו. ממש כמו מים!

תורה אינה ניתנת למי שחושב שיש תפריט ואפשר לבחור מתוכו בתורה או במשהו אחר שווה ערך. תורה ניתנת רק למי שמבין שכל השאר הוא מדבר. כל שאר רצונותיו הם – כלום ואין. אי אפשר בלי תורה!

נראה כי זה פשר דברי המהר"ל בדרשותיו (בדרוש על התורה) כי "לכך כתיב 'באו מדבר סיני' כי האדם הוא חסר והוא אדמה חסרה כמדבר הזה ולכך הוא צריך אל ההשלמה".

להיות הפקר כמדבר?

חז"ל מביאים (שם) הסבר נוסף לכך שהתורה ציינה את המדבר כמקום קבלת תורה. "דבר אחר, כל מי שאינו עושה עצמו כמדבר, הפקר, אינו יכול לקנות את החכמה והתורה".

הסבר זה של חז"ל טעון ביאור. חז"ל מבארים כי התורה ניתנה במדבר כי על מקבל התורה לחוש כי הוא הפקר כמו מדבר וזהו תנאי שבלעדיו "אינו יכול לקנות את החכמה והתורה".

מה פירוש להיות הפקר כמדבר?

האם עליו לאבד כל תחושה של ערך עצמי? האם עליו להיות נטול רקע אישי ותכונות אישיות?

מלכות על מקום צחיח?

"שפת אמת" מבאר את הדברים תוך עיון במדרש אחר (במדבר רבה א', ב'), שכך נאמר בו:

"משל למלך שנכנס למדינה. ראו אותו בני המדינה וברחו. נכנס למדינה שניה ושוב ברחו מפניו.

נכנס לעיר חרבה ושם קדמו אותו בברכה. אמר המלך: עיר זו טובה היא מכל המדינות. כאן אני בונה כס נאה. כאן אני גר".

חז"ל אומרים כי הנמשל הוא זה:

- הים ברח מפני הקב"ה שנאמר (תהילים קי"ד, ג'): "הים ראה וינוס";
- ההרים ברחו אף הם שנאמר (שם שם, ד'): "ההרים רקדו כאילים";
- המדבר, לעומת זאת, קידם את פני ה' בשמחה שנאמר (ישעיה מ"ב, י"א): "ישאו מדבר ועריו חצרים תשב קדר ירונו יושבי סלע".

על כן, אמר הקב"ה כי יקבע את משכנו במדבר.

שמח המדבר שנאמר (שם ל"ה, א'): "ישׂושׂום מדבר וציה".

ברם, בחירתו של המלך לשכון במדבר היא מפתיעה. מה יש שם? על מי הוא מולך שם?
ובכלל, מה פשרה של הבריחה מה' ומה פשרה של קבלת פניו בשמחה דווקא היכן שאין כלום?

תורה ניתנת רק כשאין עוד מלבדו

על כך משיב "שפת אמת" בהתוויית רעיון עמוק:
מי שמפחד מן המלך ובורח ממנו, הוא מי שאינו חפץ בממשק ישיר עם המלך. הוא חש שיש לו מקום שבו יוכל לחיות ולשגשג גם בלי קרבתו.
לעומת זאת, המדבר מבטא נכונות להכיר בכך ש"אין עוד מלבדו".
דַּבֶּר – הוא מנהיג ומושל, כמו (תהילים מ"ז, ד'): "ידבֵּר עמים תחתינו" וכפי שנאמר (סנהדרין דף ז', עמ' א'): "דַּבֶּר אחד לדור" כשהכוונה היא למנהיג.
מדבר – הוא "להיות נכנע תחת המנהיג".
התורה ניתנת לאדם המבטל עצמו ומכיר בכך שאין לו שום כוח עצמי ושום יכולת פעולה בלי שניטעת בו חיות ע"י הקב"ה. משמעות הביטול כהפקר, אינה שהאדם יחשוב שאין לו ערך עצמי ותכונות אישיות, ח"ו. אלו ניתנו לו למטרה ותכלית. עליו להיות מודע אליהם היטב כדי שיוכל לנצלם ולהשתמש בהם באופן מיטבי. אבל, אל לו לאדם לחשוב כי כוחו ועוצם ידו יעשו לו חיל. כוחותיו מופקדים בידו כפיקדון אך שייכים לקב"ה. האדם כולו, על כל כוחותיו, נתון בידי הקב"ה כחומר ביד היוצר. עליו לדעת זאת היטב וזו משמעות הביטול כמדבר. הקב"ה משרה שכינתו ונותן חכמה ותורה רק למי שמכיר באפסות האדם ובגדולת הבורא.

ירא שמיים בסתר ובגלוי

בתפילת השחר נאמר: "לעולם יהא אדם ירא שמיים בסתר ובגלוי".
מה פשר הדבר בסתר? הרי אם אדם אינו ירא שמיים בסתר, אלא רק בגלוי, הרי שאין הוא ירא שמיים אלא ירא מן הבריות בלבד.
אולם, בהתאם לרעיון האמור, מבאר "שפת אמת" כי "בסתר ובגלוי" הם שני חלקים **באדם עצמו.**
יראת ה' בגלוי – פירושה כי החלק התודעתי של האדם מכיר ויודע שהעולם מושגח בהשגחה פרטית,

וכל מעשיו נעשים לפני ה'. ממילא, ירא הוא לחטוא, שהרי הקב"ה מביט בכל מעשיו בכל רגע נתון.

יראת שמיים בסתר – פירושה, שהאדם לא רק יודע בשכלו אלא גם מרגיש בכל הווייתו, כי הוא רק כגרזן ביד החוצב בו, ואין פעולה ותנועה שהוא עושה אותה בעצמו, בלעדי ה'.

במקרה זה נמצא כי יראת השמיים מחלחלת לשורשי הווייתו. יראת שמיים זו מציפה גם את החלק הנסתר של האדם כלומר את תת המודע. יראת ה' כובשת את כל מרחבי ההוויה של האדם החי חיים שבהם כל עצמותיו תאמרנה כי הקב"ה מחייה אותן ופועם בקרבו.

אין עוד מלבדו כתנאי בלתו אין ללימוד תורה

ברם, שעדיין נותרים אנו עם קושי בהבנת הדברים.

- ברור הדבר כי מי שאינו מרגיש לגבי התורה כי אין עוד מלבד ה' – אינו מוסר נפשו עליה וגם לא מסתייע בידו להשיגה ולהבינה.
- גם ברור הדבר כי מי שאינו מרגיש כי אין עוד מלבד ה'– אינו ירא שמיים ויש פגם באמונה שלו.
- אבל, למה מי שאינו מרגיש כי אין עוד מלבדו "אינו יכול לקנות את החכמה והתורה"?

"שפת אמת" משיב על כך:

"כי החומר כפי מה שמבקש השלימות זוכה לצורה. וכן מצינו בבריאה מקודם תהו אח"כ יהי אור. וזהו שניתנה תורה במדבר כי צריך להיות אדם יודע שהוא חומר וחסר לו הצורה".

מה פשר הדברים?

"שפת אמת" מפנה אותנו לדברי המהר"ל וכותב:

"במדרש הטעם שניתנה תורה במדבר, שמי שאינו עושה עצמו כמדבר אינו זוכה לתורה.

ומובן על פי דברי מהר"ל שיש לכל דבר חומר וצורה.

ומדבר הוא בלי ציור.

וכפי מה שמוכן האדם לקבל צורה זוכה לתורה שהוא חיות הפנימיות של כל דבר והוא הצורה".

נבאר.

מותר האדם והאדמה מן הבהמה

נראה כי ניתן לעמוד על מהות הדברים לאחר העיון בדברי המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" (פרק ג') המבאר את פשר דברי הכתוב (בראשית ב', ז'): "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה". לכאורה, מה החידוש בכך? הן כל דבר חי יסודו מן האדמה, ובכך אין מותר האדם מן הבהמה.

המהר"ל מבאר כך:

א. האדם הוא הנברא היחיד שיש בו "בכוח" ו"בפועל". באדם יש פוטנציאל בלתי ממומש שמתפתח, נוצר ויוצא מן הכוח אל הפועל ע"י פעולות האדם. דבר זה לא קיים בשום דבר אחר, לא בעליונים ולא בתחתונים.

ב. "העליונים שלימותם בפועל ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפועל". מלאך אינו גדל ואינו מתפתח. מרגע יצירתו – שלם הוא בצורתו ובפועלו.

ג. המילה "בהמה" מבטאת צירוף של שתי מילים "בה מה". מה שיהיה בה – מצוי בה.

"שלימות דבר שנברא לשמו – כבר נמצא בה".

חז"ל אומרים (בבא קמא דף ס"ה, עמ' ב'): "שור בן יומו קרוי שור, איל בן יומו קרוי איל". אכן, בעל החיים גדל ותופח אבל במהות אין שוני. אין בו פוטנציאל שלא מומש ומה שנוצר ברגע הראשון, הוא מה שנקבל גם בסוף.

ד. על כן, אומר המהר"ל כי "לתחתונים מלבד האדם ג"כ אין יציאה אל הפועל כי מה שנבראו עליו אין השתנות".

ה. יש רק דבר אחד נוסף, מלבד האדם, שיש בו יציאה מן הכוח אל הפועל. זו האדמה.

האדמה מצמיחה מכל טוב. באדמה יש כוח יצירה וצמיחה.

ו. על כן נאמר כי האדם בא מן האדמה, שהרי בשניהם יש את היכולת לצמוח, ליצור, לצקת תוכן, לצאת מן הכוח אל הפועל.

"וזהו ענין האדם שהוא בכח ויוצא שלימותו אל הפועל ולפיכך שמו ראוי לו שיהיה משתתף עם האדמה, שהיא מיוחדת לצאת מן הכח אל הפועל בפירות וצמחים וכל אשר שייך אליה וכן הוא האדם יוצא כחו אל הפועל. ולפיכך שמו שנקרא בשם אדם על שם אדמה נאה לו והוא נאה לשמו".

ז. המהר"ל בדרשותיו (דרוש על התורה) מוסיף ומבאר, כי יכולתו של האדם להוציא מן הכוח אל הפועל וליצור, מתבטאת בתורה. על כן, אם אין לאדם תורה הוא נחשב כמדבר שאין בו עשב וצמח האדמה אין.

ח. לכן, מי שאין לו תורה נקרא "בּוּר" – כמו שדה שלא צמח בו דבר.

ט. לכן, מי שאין לו תורה נקרא "עם הארץ" – כי הוא נשאר אדמה חרבה. ארץ.
י. "ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, ניתנה לו התורה להשלימו, ואז האדמה הזאת מוציאה אילנות וצמחים שלה".
כלומר, האדם מקבל תורה כדי להוציא מן הכוח אל הפועל את כוחות היצירה שלו.

שלב ראשון ביצירה הוא תחושת החיסרון

נראה כי מעתה מובנים דברי "שפת אמת" כדלהלן:
יש גוף ויש מהות. יש צלם (שהוא תבנית גשמית) ויש דמות (רוחנית).
כדי לעבור מחומר גולמי לתוצר סופי, נחוץ הליך של יצירה. הליך של הוצאה מן הכוח אל הפועל.
האור נוצר אחרי התוהו. אבל, שלב ראשון ביצירה הוא תחושת החיסרון.
מי שלא מרגיש שהחומר גולמי וחסר מהות – אינו יוצר. הוא נשאר בור ועם הארץ.
תורה אין בו ומדבר הוא.
בלשון "שפת אמת": "החומר כפי מה שמבקש השלימות זוכה לצורה".
על כן ניתנה התורה במדבר "כי צריך האדם לדעת שהוא חומר וחסרה לו הצורה".

כר היצירה הגדול ביותר של האדם היא התורה

התורה היא הכלי שבאמצעותו נברא העולם וממשיך להיות מונהג ע"י הקב"ה.
זהו כוח היצירה!
כוח יצירה זה נותן הקב"ה בידי האדם, אם הוא מבין ש"אין עוד מלבדו ואפס זולתו".
האדם חייב להפנים כי הקב"ה הוא המנהיג את העולם כדי שייָמסרו לו כוחות היצירה האלוקיים.
תורה לא ניתנה כדי להעצים את האדם ולשכלל את מוחו שלו, אלא כדי שידע "להבין את רצון ה' ודעת התורה". ממילא "עיקר היגיעה בתורה היא לבטל שכלו ודעתו".
"שפת אמת" מבאר כי משום כך "עסק התורה, להיות בטל אל הנהגת התורה, לעשות כל מעשה רק כדי שייעשה רצון ה' ומבוקשו, כי 'באורייתא ברא קוב"ה עלמא'" (זוהר הקדמה ה', א' וכן חלק שני דף קס"א, עמ' א').

ממילא מובן לגמרי כי "כפי מה שמוכן האדם לקבל צורה זוכה לתורה שהוא חיות הפנימיות של כל דבר והוא הצורה". אם האדם אינו מכיר כי "אין עוד מלבדו" הוא נשאר בלי כוח היצירה, ו"אינו יכול לקנות את החכמה והתורה".

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי התורה ניתנה במדבר, כי כדי שהאדם יוכל לקנות תורה עליו להיות כ"מדבר" בשני מובנים:

- **"אין עוד מלבדה" – "כי הם חיינו" וזולת התורה – מדבר. עליו לחוש כי בלי תורה הוא צחיח וחסר מים. חייו אינם חיים.**
- **"אין עוד מלבדו" – בתורה טמון כוח היצירה האלוקי, וכוחות אלו ניתנו רק בידי מי שמפנים בכל חלק הווייתו, באלו שבגלוי ובאלו שבסתר ובתת ההכרה, כי החיות והפעולה, ההבנה והכישרון אינם של האדם ואינם בידו, אלא מצויים בידי הקב"ה.**

בלא שיכיר בכך, לא יוכל לחדש וליצור. בלי שיפנים כי "אין עוד מלבדו", לא יוכל להוציא מן הכוח אל הפועל וייאשר בּוּר ומדבר.

פרשת נשא

פלאו של הנזיר

מה הפלא?

אדם יכול להפוך לנזיר ולאסור על עצמו באיסור תורה – שתיית יין.

כך נאמר (במדבר ו', ב'–ג'): "איש או אישה **כי יפליא לנדור** נדר נזיר להזיר לה'. מיין ושכר יזיר, חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל".

למה קוראת התורה לפעולה זו במילה "יפליא"?

היכולת של אדם להחיל דינים ואיסורים באמצעות דיבור שפתיים אינה מיוחדת לנזירות. יכולת זו קיימת בכל נדר. כך נאמר (שם ל', ג'): "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסר על נפשו – לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה".

הרמב"ם קורא לחלק מספרו העוסק בהלכות נדרים בשם "ספר הפלאה".

בגמרא (במסכת נזיר דף כ"ט, עמ' ב') מצינו כי על אף שכתוב "**איש** כי ידור" וקטן אינו איש, הרי שבפועל גם קטן (או קטנה) הנמצא בשנה הסמוכה לגיל מצוות יכול לנדור. חז"ל קוראים לקטן זה בשם "מופלא הסמוך לאיש". כלומר, הוא סמוך לגיל שבו הוא מוגדר כאיש וכבר נחשב ל"מופלא", שכן בידו לנדור. הווי אומר, כי למי שיכול לנדור נדר קוראים "מופלא". ובכן: מה הפלא?

ומדוע לא השתמשה התורה במילה "יפליא" ביחס לכל נדר. רק כאשר האדם מקבל עליו נזירות קוראת התורה לפעולה זו "איש כי **יפליא** לנדור". במה שונה נדרו של הנזיר מכל נדר אחר?

פלא הוא דבר נסתר וחסר פשר

המונח פלא נכתב בתורה במקום נוסף. שם הפלא הוא עילה לפנייה בשאלה אל הסנהדרין.

כך מצינו (דברים י"ז, ח'): "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבות בשעריך".

מבאר רש"י: "כי יפלא – כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה שהדבר נבדל ומכוסה ממך".
המונח "פלא" מבטא אפוא דבר נסתר וחסר פשר.
הווי אומר כי נס נקרא פלא, שכן על פי דרך הטבע אין לו פשר וסיבתו אינה ברורה.

החיבור בין גוף לנפש הוא פלא

"שפת אמת" מביא בהקשר זה את דברי הרמ"א (על "שולחן ערוך" אורח חיים סימן ו', סעיף א') המבאר מדוע אומרים אנו בברכת "אשר יצר" את המילים: "מפליא לעשות".
הרמ"א כותב: "במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי, והכל הוא ע"י שהוא רופא כל בשר, כי אז האדם בקו הבריאות ונשמתו משתמרת בקרבו".
נמצא שהפלא נעוץ בקשר שנוצר בין נשמת האדם, שרוחנית היא, לבין גוף האדם שגשמי הוא.
הכיצד נותנת הנשמה חיים בגוף? כיצד מתמזגת הנשמה עם הגוף על אף שאלו הפכים שאין ביניהם כל מכנה משותף? זהו דבר פלא!

בין גוף ונפש יש לא רק שכנות אלא מזיגה ותמהיל

"שפת אמת" מבאר כי הגוף והנפש אינם שכנים גרידא. יש ממשק בין הגוף לבין הנפש באופן היוצר ערבוב ומהילה של האחד במשנהו. יש זרימה של כוחות גוף אל תוככי הנפש ולהיפך.
ובלשונו: "גם בנפש האדם עצמו יש בו תערובות מצד הגוף".
בין הגוף והנפש יש מאבק אך גם ממשק, שכן לעיתים הגוף משפיע על הנפש ולעיתים להפך – הנפש מרוממת את הגוף.
הגוף נברא מן העפר. הוא ביסודו דומם והדבר בא לרמוז כי (אבות א', י"ז) "אין לגוף טוב משתיקה". העפר כבד ונוטה לנוח. הדבר בא ללמד את האדם שיהיה עצל במעשיו הארציים והחומריים.
הנפש לעומת זאת מבקשת לנוע ושואפת מרחב, חידוש ויצירה.
מן הנפש נובע גם כוח הדיבור שבאדם שנאמר (בראשית ב', ז'): "ויהי האדם לנפש חיה" ומתרגם אונקלוס: "לרוח ממללא". נשמת האדם ושכלו מתבטאת באמצעות מילים. יתרה מכך, האדם חושב באמצעות מילים!

הדיבור הוא פעולה פיסית המבטאת את הנשמה

המזיגה והממשק בין גוף ונפש באים לידי ביטוי חד בכוח הדיבור של האדם.

רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער ג', פרק ה') מבאר כי באדם יש שלושה חלקים: מחשבה, דיבור ומעשה.

- המחשבה היא מופשטת לגמרי;
- המעשה גשמי הוא;
- הדיבור נמצא בתווך ויש בו מזיגה בין גוף לנפש.

מצד אחד הדיבור מתבצע ע"י הגוף (חך, גרון, לשון, שיניים, שפתיים).

בגמרא במסכת סנהדרין (דף ס"ה, עמ' א') נשאלת השאלה מדוע מי שמגדף את ה' לוקה, הרי זה לאו שאין בו מעשה? והגמרא משיבה, כי "עקימת שפתיו הוי מעשה".

כמו כן במסכת שבת (דף קי"ט, עמ' ב') מצינו כי דיבור כמעשה.

מצד שני, הדיבור מבטא מחשבה. דיבור שבא בלא שקדמה לו מחשבה ובלא שיבטא תוכן, הוא סתם פטפוט ולהג ולא דיבור.

הדיבור הוא ראי הנשמה וניתן באמצעותו ביטוי למחשבת האדם ולהגותו.

רבינו בחיי (ויקרא כ"ה, א') כותב כי "הדיבור באדם מגלה מצפון המחשבה, וכמו שאמרו חכמי המוסר – הלשון קולמוס הלב".

בספר "חובות הלבבות" (שער הבחינה פרק ה') נאמר: "הלשון היא קולמוס הלב ותורגמן הנפש ושליח המצפון".

הנזירה יוצרת מזיגה מופלאה של גוף בנפש

במקום שבו יש ממשק בין גוף לנפש, מתקיים המאבק החריף ביותר בין גשמיות לרוחניות.

הגוף והנפש הם הפכים הנאבקים על הגדרת האדם בכל החזיתות. אך המאבק הקשה ביותר נעשה באמצעות הפה, שהוא הנקודה שבה פועלים הן הגוף והן הנפש.

"שפת אמת" מבאר כי משום כך אם "יסודות הנפש יגברו על הגוף, זהו בחינת הנזיר שגובר כוח הנשמה ונעשה קדוש".

מעלת הנזיר היא ביכולת ליצור מזיגה נכונה בין גוף לנפש. הנזיר משכיל לקחת מן העולם הזה את הדרוש לקיומו. אבל הוא מתנזר מן היין שמענג את הגוף ומערפל את הנשמה.

מזיגה מאוזנת זו של גוף ונפש מופלאה היא.

אכן, כל נדר נעשה ע"י דיבור, אבל הנזיר משכיל לקחת את הדיבור ולאזן במסגרתו בין גוף לנפש.
הנזיר אינו מוותר על אף אחד מן הכוחות המניעים את האדם, אלא מגשר נכון ומאזן ביניהם באופן מופלא.
"וזהו בחינת הנזיר כי יפליא שגובר בו כוח הנשמה, שהוא בחינת פלא כמו שאמרו 'ומפליא לעשות' שקשר הקב"ה הנשמה בגוף. וכשגובר בו כוח הנשמה בא לבחינת אהבה רבה ושוכח כל תענוגי עולם ולכן פורש מן היין".

הנה כי כן, האדם הוא סולם שרגליו ניצבות ארצה וראשו מגיע לשמיים.
בתווך נמצא כוח הדיבור, שבו האדם עושה מעשה גשמי של הנעת שפתיים וכלי ההגייה, ונותן באמצעותו ביטוי למחשבת האדם ולשכלו. הדיבור יכול לרומם עד שמי שמיים וכלשון "חובות הלבבות": "הלשון היא קולמוס הלב ותורגמן הנפש ושליח המצפון".
בנקודת הממשק בין גוף לנפש מתעצם המאבק בין הגשמי לבין הרוחני, בין התאווה לערב ולמועיל, לבין השאיפה אל המוסרי, הצודק והנכון.
מי שיודע לאזן בין שני הכוחות המניעים הללו, ליטול מכוח החיים ולדחות את מה שמערפל, הוא אדם המפליא לעשות. זהו פלאו של הנזיר.
"איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'".

פרשת בהעלותך

הנר המערבי והכותל המערבי

מה מעלה האדם כשהוא מדליק אש בנר

אהרן הצטווה להיכנס אל הקודש ולהדליק בכל יום שבעה נרות. כך נאמר (במדבר ח', ב'–ג'): "דבר אל אהרן ואמרת אליו, בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות. ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה, כאשר ציוה ה' את משה".

הדלקת הנרות מכונה העלאה. מדוע? האדם רק מבעיר אש ומאחז אותה בפתילה. הוא אינו מעלה את האש. לאחר שהאש דולקת היא עולה מאליה.

רש"י מבאר כי הדלקת הנר נקראת בתואר "בהעלותך" מכיוון שאדם צריך לוודא שהאש נאחזה היטב עד לשלב שבו היא אכן עולה מאליה. "על שם שהלהב עולה, כתוב בהדלקתן לשון עליה, שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה". ברם, שאם האש עולה **מאליה,** האדם לא העלה דבר. נותר אפוא קושי מדוע נעשה שימוש בתואר "העלאה". מה מעלה האדם כשהוא מדליק אש בנר?

למה מועילה ההדלקה?

הדלקת המנורה בהיכלו של בית ה' מעוררת קושי חמור יותר. הקב"ה ברא את האור ואת המאורות. האם הקב"ה מקור האור, שברא את השמש, זקוק שידליקו לו נר? המנורה היא כלי שרת. אך מה באה הדלקה זו לשרת? מהי המהות של פעולה זו? חז"ל משיבים על כך במדרש (במדבר רבה פרשה ט"ו): "זה שאמר הכתוב (ישעיה מ"ב, כ"א): "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר". אמר לו הקב"ה למשה לא בשביל שאני צריך לנרות הזהרתיך על הנרות אלא לזכותם שנאמר (דניאל ב', כ"ב): "ונהורא עמיה שרא" (האור עמו מצוי), וכתיב (תהילים קל"ט, י"ב): "גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה". בא ללמדך שאינו צריך לנרות של בשר ודם. והראיה, כשאדם בונה בית עושה לו חלונות צרות מבחוץ ורחבות מבפנים כדי שיהא האור נכנס מבחוץ ומאיר מבפנים. ואילו שלמה שבנה את בית המקדש לא עשה כך. אלא עשה חלונות צרות מבפנים ורחבות מבחוץ כדי שיהא האור יוצא מבית המקדש ומאיר לחוץ, שנאמר (מלכים א', ו', ד'): "ויעש לבית חלוני שקופים אטומים"

– להודיעך שכולו אור ואין צריך לאורם. ולמה ציווה אתכם (להדליק נרות במנורה)? כדי לזכותכם, לכך נאמר 'בהעלותך את הנרות' הוי אומר 'ה' חפץ למען צדקו'".
כלומר, הקב"ה אינו זקוק לאור המנורה, אלא שהדבר נעשה כדי לזכות את ישראל. ברם, שהדברים טעונים ביאור, שהרי לא ייתכן שהקב"ה ציווה לעשות דברים שאין בהם צורך רק כדי להגדיל תורה ולזכות את ישראל. כך למשל, קשה להניח כי היינו מצווים סתם כך להרים אבן ולהניח אותה על הראש רק כדי שתהיה לנו מצווה. מהו אם כן הטעם הפנימי שמחמתו ציווה הקב"ה על אהרן להדליק מדי יום שבעה נרות בהיכל ה'?

תורה היא אור מופשט ומצווה היא נר פיסי

הכתוב אומר (משלי ו', כ"ג): "כי נר מצווה ותורה אור".
"שפת אמת" מבאר כי ההבדל אינו כמותי (אור קטן ואור גדול) אלא איכותי. תורה משולה למקור האור, ואילו המצווה משולה לנר שאליו התפשטה האש, שהקימה לה סניף. התורה היא רוחנית ומופשטת. לעומת זאת, מעשה המצווה הוא פיסי ונעשה באמצעות הגוף וכלי המעשה הגשמיים. התורה היא מקור של אור רוחני. האש המופשטת היוקדת בתורה מקבלת ביטוי בעולם הגשמי ע"י עשיית מעשה מצווה. באמצעות מעשה המצווה מתפשט אור התורה, והאש שבה נאחזת ויוקדת גם במישור הפיסי של האדם.
"המצוות ממשיכות את הארת התורה לתוך המעשה. המצוות נקראות נרות מכיוון שהם הכנה לקיום האור, כי המצוות הם מהתורה".

העלאת הנר והפיכת חרס לאור

יתרה מכך, "שפת אמת" מבאר כי בפנימיותו של כל נברא ניצב דבר ה' שיצר אותו. דבר ה' זה הוא התורה הקדושה, שהרי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם (זוהר חלק ב', עמ' קס"א, עמ' ב').
תורה זו היא פנימית ומכוסה במעטה פיסי. אולם, כאשר אדם נוטל חפץ פיסי ומקיים באמצעותו מצווה, שהיא ציווי של הקב"ה שנאמר בתורה, הרי שהוא מעורר את הקדושה הפנימית שקיימת בחפץ הגשמי וממזג אותו עם הקדושה הנובעת מהגדרת חפץ זה ככלי לקיום מצוות ה'.
הקדושה הפנימית יוצאת החוצה. האור בוקע. זוהי העלאה של החפץ. החרס הופך לנר. והנר דולק!
נר בלשון חז"ל הוא כלי שבו יוצקים שמן ומאחזים בו את האש בפתילה.

הכלי הפיסי, העשוי מחרס, נקרא נר, משל הייתה בו עצמו אפשרות וכוח לדלוק. השימוש בחרס לשם הבערת אש, מעלה את החרס לדרגת נר. הוא לא סתם חרס. הוא כלי אורה.

משכך ברור מדוע הדלקת נר נקראת – העלאה, וברור מדוע מושווית הדלקה זו למצוות ה'.

המצוות ככלי להגדיל תורה

בהתאם לעיקרון זה מבאר "שפת אמת" את דברי המשנה במסכת מכות (פרק ג', משנה ט"ז): "רבי חנניה בן עקשיא אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר (ישעיה מ"ב, כ"א): 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'".

כיצד גורמות המצוות להגדלת התורה והאדרתה? לכאורה, תורה לחוד ומצוות לחוד, ואלו דברים שונים, המצויים במישורים שונים.

אין זאת אלא שע"י מעשה המצווה נמצא כי אור התורה בוקע ומופץ אף אל מרחבי הגשמיות. המצווה מעלה אף מעשים פיסיים למרומי הקדושה הרוחנית, כך שיבקע מהם אור התורה שהיה טמון בפנימיותם ועתה פרץ החוצה, כבש את כל מרחבי ההוויה שלהם, לרבות זו הגשמית והגדיר את כל מהותם ככלי לעשיית רצון ה' וכ"חפצא של קדושה". החרס הפך לנר והאור בוהק.

התורה שהייתה שרויה בפנימיותו של הכלי הפיסי והביאה לבריאתו, גדלה והתעצמה, וזה פשר המונח "יגדיל תורה ויאדיר".

תורה שבעל פה ככלי להגדיל תורה

"שפת אמת" ממשיך ומבאר כי "זוהי בחינת תורה שבעל פה, שביד האדם ע"י המצוות להמשיך אור התורה בכל מעשיו כמו שנאמר (דברים ל', י"ד): 'כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו'".

בהתאם למבואר לעיל, נראה כי פירוש הדברים עולה מאליו.

הרמב"ם כתב (בהקדמה לי"ד ספרי "משנה תורה")

"כל המצוות שניתנו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר (שמות כ"ד, י"ב): "אתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצווה".

"תורה" – זו תורה שבכתב; "והמצווה" – זו פירושה".

וציוונו לעשות התורה על פי המצווה, ומצווה זו היא הנקראת תורה שבעל פה".

התהליך של פרשנות התורה שבכתב ע"י תורה שבעל פה, מקביל לתהליך של התפשטות התורה לממד פיסי ע"י המצוות.

המצוות הן כלי להגדלת התורה הפורצת מעולמה המופשט אל העולם הפיסי, וגורמת לרוחניות הכלואה בפנימיות הכלים הפיסיים להתפשט כלפי חוץ.
התורה שבעל פה נוטלת את מילות הכתוב ופורצת דרכים. האדם, בפיו ובלשונו הפיסיים, גורם לתורה לפרוץ ולהתפשט למרחבים חדשים. זוהי הגדלת התורה המובהקת ביותר.

נצחיותם של הנרות

יש מצוות חד פעמיות. יש מצוות שהזמן או הנסיבות גורמים אותן.
אלו ואלו יוצרות התרוממות רוח מיוחדת ומברכים עליהן ברכת שהחיינו.
ויש מצוות יום יומיות. הן בבחינת (איוב י"ד, י"ט): "אבנים שחקו מים". החזרתיות מחדירה אותן להוויית האדם וכובשת אותו.
נרות מעלים מדי יום. זו עבודה תמידית. להלן נראה כי זו גם עבודה נצחית!
רש"י (במדבר ח', ב') מציין כי פרשת המנורה נסמכה לפרשת הנשיאים, שכן עבודת המנורה היא פיצוי לאהרן שלא הקריב קרבן עם חנוכת המשכן. "אמר לו הקב"ה: שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות". מקור הדברים במדרש חז"ל (במדבר רבה פרשה ט"ו, סימן ו') שבו נאמר כי אהרן תמה על כך שכל נשיאי השבטים הביאו קרבן בעת חנוכת בית המקדש, מלבד נשיא שבט לוי, שהוא אהרן. לכאורה, הנשיא שקשור יותר מכל למשכן הוא אהרן, שהרי שבט לוי והכהנים שבקרבו הם העובדים במשכן. התיירא אהרן ואמר "אוי לי" שמא בגללי לקה שבט לוי. אמר לו הקב"ה "אל תתיירא. לגדולה מזו אתה מתוקן. הקורבנות נוהגים רק כל זמן שבית המקדש קיים. אבל הנרות **לעולם** 'אל מול פני המנורה יאירו'".
לכאורה, הדברים תמוהים מאוד, שהרי עם חורבן בית המקדש פסקה הן עבודת הקורבנות והן הדלקת המנורה בהיכל. הכיצד ניתן לומר כי מצוות הדלקת הנרות היא נצחית?

אורו של הנר המערבי דולק במסתרים

"שפת אמת" מביא את דברי זקנו בעל "חידושי הרי"מ", המבאר את הדברים בהתאם לדברי הגמרא במסכת שבת (דף כ"ב, עמ' ב') ביחס למאמר הכתוב על המנורה (ויקרא כ"ד, ג'): "מחוץ לפרוכת **העדות** באוהל מועד יערוך". חז"ל אומרים כי המנורה היא עדות לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל.
"מאי עדות? אמר רב: זה נר מערבי, שנותן בו שמן כמידת שאר הנרות, וממנו היה מדליק ובו היה מסיים".

"חידושי הרי"מ" מחדש כי הנר המערבי דולק גם עתה.
המנורה נגנזה עם החורבן. אך הנר המערבי לא כבה לעולם. הוא דולק במסתרים. במקום גנוז. ההארה הרוחנית שקיימת בעולם נובעת משם. זה פשר דברי המדרש: "שלך לעולם קיימת".

הנר המערבי מערב את הקודש בחול

"שפת אמת" מבאר את דברי "חידושי הרי"מ" האמורים, ושוזר אותם עם ביאורו דלעיל בדבר מהות האור שבמנורה.
נר מערבי בא מלשון ערוב. הנר מבטא "עירוב והתקשרות כל דבר בחיות אור הפנימית". הנר, כמו כל דבר מצווה, מבטא תהליך של המשכה והחדרה אל תוככי ההוויה הפיסית, של האור הרוחני של התורה, שהיא דבר ה' שברא את העולם, מקיימו בכל עת ומצוי בלב ההוויה הפיסית של כל נברא.
המנורה הפיסית של בית המקדש איננה. אבל היא ביטאה חיבור של רוח וגשם, כאשר "אור שבעת הימים" של התורה, שהיא מקור האור, נמשך אל הפתילה הפיסית והעלה אותה מכלי גשמי לחפצא של מצווה. האור הזה ממשיך לדלוק לעולם, שהרי מקור האור הוא התורה וזו נצחית היא.
דבר ה' קיים לעולם. על כן, עם חורבן הבית בטלה עבודת הקורבנות והקִרבה לקב"ה ספגה מכה קשה. אבל, הפעולה של נטילת אור פנימי ומופשט והפצתו אל תוככי הגשמיות – לעולם קיימת.
בכל מקום ניתן "להעלות נר תמיד". אף במקום המרוחק ממקור האור ניתן להדליק נר, ולמשוך מאור היקוד של התורה. אור זה דוחה הרבה מן החושך. קדושת התורה מפעפעת למרחבי ההוויה הגשמית. על כן, זוהי מצווה ש"לעולם קיימת כי עיקר הדלקת הנרות היא להמשיך אור התורה לתוך המעשה וההעלם עצמו".

הנר המערבי והכותל המערבי

כמה יפים ומאירים הם לאור זה דברי השל"ה (פרשת תצוה, תורה אור ג'):
"והעדות היה בנר מערבי, כי נגזר על כותל מערבי שלא יחרב. ואף בחורבן בית המקדש נשאר רושם המקדש בכותל מערבי. ורשם הקב"ה זה הסימן שלא תזוז השכינה מישראל, אפילו בעת הגלות שתכבה המנורה ו'במחשכים הושיבני', להראות כי אדרבא מהחושך יצא אור ויהיה לנו לעתיד לבוא יתרון אור מהחושך".
הנר המערבי מקביל לכותל המערבי שלא חרב לעולם ושעליו אמרו חז"ל (שיר השירים רבה ט', ד') כי "לא זזה שכינה לעולם מכותל המערבי". ללמדנו כי יש חלק

במקדש שהוא נצחי. החורבן הפיסי לא נוגע אליו. חלק זה מקביל לאור שיקד בנר המערבי שבמנורה, שהוא תמידי.
זהו היסוד המופשט של הקדושה הפנימית, שממנה מוצת האור ומתפשט אל כל מרחבי ההוויה. בכוּר הפנימי הזה יוקדת ליבת הקדושה לעולמי עד.

"נר ה' נשמת אדם"

ליבה פנימית של קדושה יוקדת בליבו של כל אדם. זוהי נשמת האדם.
המילה "נפש" מבטאת ראשי תיבות של "**נר פ**תילה **ש**מן". בכל אדם יש כלי חרס שהוא כלי קיבול, כמו נר. יש בו פתילה שהיא צינור ואמצעי שיכול למשוך קדושה ורוחניות אל תוככי ההוויה הפיסית, ויש שמן שהוא מקור היקוד וחומר הבעירה ההופך כלי גשמי למקור של אור מופשט.
אם משתמשים בשילוב הזה ומציתים בו את אש הקדושה מעלים אותו מחרס לנר, מגשמי לרוחני, והוא מפיץ אור בכל סביבותיו. זוהי העלאה של הממד הגשמי לממד רוחני.
אש היא יצירה המתקיימת ע"י כילוי דבר גשמי. ייתכן כי מטעם זה, כאשר אדם הולך לבית עולמו, והגוף כלה אך הנשמה קיימת ומתעלה, מדליקים אנו נר לעילוי נשמתו.

הנה כי כן, נר לא מדליקים אלא מעלים, כי הוא ביטוי ליכולת להעלות כלי גשמי ולהפכו למוקד של אור רוחני ומופשט.
הנרות בבית המקדש היו עבודה תמידית ויום יומית, שנועדה למשוך מן האור הרוחני והנאצל, אור שבעת הימים, ולהפיח רוחניות וקדושה אף בעולם גשמי וחשוך. "הנר המערבי" ערב את הקודש בחול והעלה אותו לפסגות.
הנר המערבי ממשיך לבעור ואש היקוד היא נצחית, כמו הכותל המערבי, ששכינה לא זזה ממנו לעולם. אין לנו אלא למשוך מן האור הגדול הזה לכל מרחבי הווייתנו – ולגרש את החושך.

פרשת שלח

"שלוחי מצווה אינם ניזוקים"

מהו החטא ומה גרם לתקלה

שליחת המרגלים לתור את הארץ גרמה לתקלה קשה. הכיצד? הן היה זה ציווי ה' לשלוח מרגלים! והכתוב אומר (במדבר י"ג, א'-ב'): "וידבר ה' אל משה לאמור. שלח לך אנשים ויתרו את ארץ כנען אשר אני נותן לבני ישראל, איש אחד איש אחד למטה אבותיו תשלחו כל נשיא בהם".

הכיצד ייתכן כי מצוות ה' תהיה תקלה ומכשול?

רש"י מבאר כי נאמר: "שלח **לך** אנשים – לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח". ברם, שהרמב"ן מקשה על כך: "אם כן משה עצמו חטא בעניין, שנאמר (דברים א', כ"ג): "וייטב בעיני הדבר".

מדוע נענש עם ישראל כולו להסתובב במדבר ארבעים שנה, כשכל יוצאי מצרים מגיל עשרים אינם מגיעים אל הארץ המובטחת אלא מתים ונקברים בשממה בלא ציון ומצבה?

הרמב"ן מוסיף ומקשה, מה היה חטאם של המרגלים? הן הם מסרו לכאורה מידע בדיוק על מה שנשאלו ע"י משה. "מה עשו המרגלים? היו צריכים להשיבו על מה שציווה אותם. ומה פשעם ומה חטאתם כשאמרו לו (שם, כ"ח): 'אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות', וכי על מנת שיעידו לו שקר שלח אותם?"

השליחות הניצבת בבסיס הציווי

"שפת אמת" מבאר פרשה זו באמצעות עמידה על דברי המדרש העוסקים בשליחות לדבר מצווה.

כך אמרו חז"ל (במדבר רבה ט"ז, א'):

"על אף שאסור להפליג בספינה שלושה ימים לפני שבת, כדי שלא יימצא בים בשבת ויגיע לכלל חילול שבת, הרי שאם היה שליח מצוה מותר לו להפליג בכל יום שירצה. הכיצד? מפני שהוא שליח מצוה ושליחות מצוה דוחה את השבת. כמו כן שנינו ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, שאין לך חביב לפני הקב"ה כשליח שמשתלח לעשות מצוה ונותן נפשו כדי שיצלח בשליחותו.

אין לך בני אדם שנשלחו לעשות מצוה ונתנו נפשם להצליח בשליחותם כאותם שני מרגלים ששלח יהושע בן נון שנאמר (יהושע ב', א'): 'וישלח יהושע בן נון מן השטים שנים אנשים מרגלים חרש לאמור לכו ראו את הארץ'. שנו רבותינו אלו פנחס וכלב, והלכו ונתנו נפשם והצליחו בשליחותם.

מהו חרש? קרי ביה חרשׁ (חרס) – מלמד שעשו עצמן קדרים והיו צווחים: 'הרי קדרות. מי שירצה יבא ויקנה'. כל כך למה? כדי שלא ירגיש בהן אדם, שלא יאמרו בני אדם שהן מרגלים...ללמדך כמה נתנו שני צדיקים אלו נפשם לעשות שליחותם. אבל שלוחים ששלח משה היו רשעים".

דברי המדרש מעלים כמה תמיהות:

א. המדרש אומר: "שאין לך חביב לפני הקב"ה כשליח שמשתלח לעשות מצוה". האם העובדה שעסקינן בביצוע של שליחות חשוב יותר מאשר השגת המטרה של השליחות?

ב. י"ב המרגלים שנשלחו ע"י משה היו אף הם שלוחים. מה השתנו אפוא מרגלים אלו משני המרגלים ששלח יהושע בן נון?

ג. המונח "חרש" מתפרש בנקל כפשוטו כעשיית פעולה בסתר. ואכן, ריגול היא פעולה מובהקת שיש לעשותה בסתר. מדוע היה צורך אפוא לבאר את המונח "חרשׁ" כמכוון לחרשׁ וללמד כי המרגלים מכרו כלי חרס כאמצעי הסוואה? ומהי מסירות הנפש שבדבר?

אילו נהגו כשלוחי מצווה הייתה להם סייעתא דשמיא

"שפת אמת" מביא את דברי זקנו בעל "חידושי הרי"מ" שביאר באופן הבא:

א. לא טוב היה בעיני ה' שישלחו מרגלים. הקב"ה אמר כי הארץ טובה היא, והוא שמוליך את בני ישראל ממצרים לארץ ישראל. הכיצד ייתכן לבקש לבדוק האמנם טובה היא? הרי זה ביטוי חריף של חוסר אמונה בה' והרהור אחר מידותיו?

ב. מכיוון שכך, התוצאה של המעשה הייתה בבחינת כישלון ברור ומוגדר מראש, שיגרור רק תקלה ושברון לב.

ג. הציווי של הקב"ה לשלוח את המרגלים נועד אפוא להציל מפני תוצאה זו. הכיצד?

ד. אם אדם עושה פעולה מחמת רצונו שלו, הרי שאם הפעולה אינה טובה בעיני ה', לא יכולה להיות לו סייעתא דשמיא. אבל, אם האדם מבטל את רצונו ועושה פעולה זו רק מכיוון שה' ציווה לעשותה, הרי שהיא תסתייע ותצלח.

ה. הדרך שבה יכלו המרגלים להביא לכך שמעשיהם יצליחו הייתה אפוא ע"י ביטול רצונם לרצון ה', כמו שליח העושה מלאכתו רק עבור השולח, כשאין לו משלו ולא כלום.

ו. אכן, בני ישראל רצו מרצונם לשלוח מרגלים. אולם, לאחר שצוו ע"י הקב"ה לעשות כן, היה עליהם למסור נפשם ולבטל את רצונם, כך שהפעולה תתבצע אך ורק כדי לעשות את רצון ה'. אילו היו עושים כך – היו ניצולים ושליחותם הייתה מצליחה.

ז. על כן נאמר: "וידבר ה' אל משה **לאמור**". מה היה לו לומר לאחרים? הרי הציווי: "שלח לך אנשים" נעשה ע"י משה עצמו? אין זאת אלא שהוטל על משה לומר למרגלים כי הם משמשים כשלוחי מצווה, וחייבים לפעול כשליח שמבטל את דעתו לרצון השולח, כשאין לו משלו ולא כלום. ואכן אילו היו המרגלים עושים כן – היו מצליחים במעשיהם.

שלוחו של אדם כמותו אם השליח בטל לשולח

"שפת אמת" מבאר כי שליחות תלויה בטוהר הכוונה של השליח. שליח הוא מי שעושה את רצון שולחו בלא כל כוונה ומניע משל עצמו. אם השליח משלב מניע אישי ורצונות משלו, הרי שהוא עושה את רצון עצמו **ואינו שליח**!

בתוספות (במסכת קידושין דף נ"ח, עמ' ב') מצינו כי שליח שמקדש אישה עבור רעהו אומר: "הרי את מקודשת **לי**", מכיוון שהוא בטל לגמרי לשולחו. אין לו ישות משלו מלבד ישותו של השולח. על כן "שלוחו של אדם כמותו", ויש לראות את השלוח כידו הארוכה של שולחו וכמי שמאוחד עמו. ביטול רצונו של השליח הוא אפוא בנפשה של השליחות.

שלוחי יהושע ככלי חרס

יהושע שלח את פנחס ואת כלב להיות "מרגלים חרש". המונח "חרש" מיותר לכאורה, כי כל מרגל חייב לפעול בסתר כדי שלא להיתפס. אין זאת אלא שהכוונה היא לחרס וזו הייתה חלק ממהות השליחות. הכיצד?

– לכלי זהב יש חשיבות עצמית. יש בו נוי ויש בו ערך. יש לו שווי עצמי מלבד השימוש הנעשה בו.

– כלי חרס, ניצב בנקודת הקיצון לכלי זהב. הוא מגושם. פשוט. נעדר חשיבות עצמית. התוקף היחיד של כלי חרס נעוץ בשימוש הנעשה בו. גוף החרס אינו כלום.

אדם היוצא לשליחות צריך להיות כמו כלי חרס. נטול כל חשיבות עצמית. בטל לחלוטין לרצון שולחו. עליו לדעת שהוא רק כגרזן ביד החוצב. זו מהות השליחות. כזו הייתה שליחותם של המרגלים ששלח יהושע. מסירות הנפש שלהם הייתה לבטל את רצונם כליל ולהיות "כלי חרס".

חטא המרגלים

נמצאנו למדים כי חטאם של המרגלים של משה היה נעוץ בכך שהיה להם מניע אישי, מלבד השליחות. על כן כשלו. חטאם היה נעוץ בכך שהיה עליהם לדעת "כי אין השליחות כדי שיעשו רצונם להבחין טוב הארץ רק היו צריכין לבטל רצונם לרצון ה' ששלח אותם".

לעומת זאת, סגולתם של שני המרגלים ששלח יהושע נבעה מהיותם כלי חרס, כלומר שליחים שאין להם משלהם ולא כלום. על כן הצליחו!

שליחות המצווה חשובה מקיום תכלית המצווה

"שפת אמת" מוסיף ומחדש כי כל אדם, בכל מעשה מצווה, הוא "שליח מצווה". על כן, כאשר אדם עושה מצווה עליו לנהוג כשליח המבטל את רצונו לרצון שולחו. אם הוא עושה כן הרי שהוא מוסר נפשו בשליחותו.

מסירות הנפש אינה בהסתכנות או במאמץ מיוחד, אלא בטוהר הכוונה. ההתבטלות לקב"ה היא המקנה לשליח את מעמדו כשליח. על כן, המדרש משבח שליחי מצווה יותר מקיומה של המצווה, כי שליח מחויב להתבטל לשולח. נמצא כי שליח המצווה עושה שני דברים: הוא מקיים מצווה והוא גם מתבטל לשולחו ועושה את המצווה בלי שום מניע אישי משלו. "הרצון וההכנה והתשוקה לקיים המצווה הם העיקר, וע"י זה מצליח בשליחותו – ע"י שנותן נפשו".

"שלוחי מצווה אינם ניזוקים"

חז"ל אומרים (פסחים דף ח', עמ' א'): "שלוחי מצווה אינם ניזוקים".

הדברים מקבלים משנה הבנה ותוקף, בהתאם לאמור, שהרי הם שלוחיו של הקב"ה בעשיית המצווה ו"שלוחו של אדם **כמותו**".

שליחו של ה' בקיום מצווה זוכה אפוא למעמד עצום.

אם אך מבטל אדם את רצונו שלו, הרי שהוא ניצב במקום רוחני ונשגב, ופגעי העולם הזה אינם יכולים לו.

נמצא כי דווקא מי שעושה עצמו כחרס, בטל ומבוטל, זוכה למעמד הנשגב ביותר האפשרי!

פרשת המרגלים כלימוד לכל אדם בכל עת

"שפת אמת" מבאר כי "באמת המדרש הזה הוא לימוד על חיי העולם הזה שנשתלח האדם במקום סכנה שהכול הבל ורעות רוח. והעצה לזה היא ע"י קיום המצוות". אדם יכול להינצל מפגעי העולם ע"י כך שיראה עצמו כשליח מצווה בקיום המצוות ויכוון לעשות אך ורק את רצון ה' תוך שהוא מבטל כליל את רצונו שלו.

כיצד מתבטלים?

1. **בזוהר** (חלק ג', דף ק"ס, עמ' א') נאמר כי כלב הגיע לחברון, כי מי שעוסק בתורה שבעל פה נקרא חבר. כלומר, כל מעשיו נמשכים אחר התורה ויש לעצמותו התחברות אל התורה. על כן נאמר בברכות השחר "שתרגילנו בתורתך" כלומר שנמשוך את אור התורה אל תוך "הרגילות" והטבע, באמצעות מעשי מצווה שבהם האדם הוא שליח מצווה, ואין לו משלו ולא כלום.
2. לימוד זה התחדש בפרשת המרגלים. "מרגל" מלשון "הרגל". ירגיל נא האדם את עצמו "להמשיך אור התורה להרגל וטבע".
3. פרשת המרגלים מלמדת אפוא כי אדם יכול להינצל ממהמורות העולם הזה, רק כשהוא שליח מצווה המבטל את רצונותיו שלו לרצון שולחו. אבל, אדם שבכל מעשיו מלא בחשיבות עצמית, יתקשה לבטל עצמו כשיבוא לעשות מעשי מצווה. על כן, יעשה נא האדם את **כל** מעשיו כמי שמחובר לקב"ה ובטל אליו.
4. "דברי תורה הם לדורות שכשמפשיט אדם עצמו מגשמיות וחפץ למצוא כבוד ה' בכל דבר יוכל לתור ולחפש ולמצוא הארה הגנוזה בכל מקום".

הנה כי כן, שליח נמדד בטוהר הכוונה שלו.
חטא המרגלים התבטא בכך שהיה להם מניע אישי בעת קיום השליחות.
בכל מצווה ומצווה אנו משמשים כשליחי מצווה של הקב"ה. אם האדם נמשל לחרס הנשבר, שאין לו משלו ולא כלום, וכל רצונו לקיים את רצון בוראו, הרי שיחול עליו הכלל של "שלוחי מצווה אינם ניזוקים" והוא יינצל מכל מהמורות העולם הזה.

פרשת קורח

מחלוקת היא קץ השליחות האנושית

מחלוקת כחטא שבין אדם לחברו

עם ישראל נהנה מהשראת שכינה במשכן שהוקם במרכזו. משה לימד תורה, המן ירד כסדרו ובארה של מרים שפעה. והנה, קפצה עליהם רוגזה של מחלוקת פנימית.

הכתוב אומר (במדבר ט"ז, א' – ג'): "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן. ויקומו לפני משה ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים, נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם. ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אליהם רב לכם כי כל העדה כולם קדשים ובתוכם ה', ומדוע תתנשאו על קהל ה'".

בפשטות, המחלוקת נובעת מרגש פשוט ופרימיטיבי של קנאה, כאשר כל אחד רוצה להיות הכהן הגדול.

רש"י מבאר את המילים: 'ויקח קרח': "לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה, וזהו שתרגם אונקלוס 'ואתפלג' נחלק משאר העדה להחזיק במחלוקת, וכן (איוב ט"ו, י"ב): 'מה יקחך לבך', לוקח אותך להפליגך משאר בני אדם".

כמו כן, מקובל לחשוב כי מחלוקת היא חטא שבין אדם לחברו, שכן כשהאדם מפלג את החברה הוא גורם לריב ומדון בין חבריה.

ברם, שמעיון בדברי חז"ל עולה כי הדברים חורגים הרבה מעבר לכך.

במה חלק קורח על התורה?

במדרש מצינו כי קורח קרא תיגר לא רק על משה ואהרן, אלא על התורה בעצמה. כך דרשו חז"ל (במדבר רבה פרשה י"ח, י"ד) את הפסוק (משלי י"ח, י"ט): "אח נפשע **מקרית עוז** ומדינים כבריח ארמון" – זה קרח שפשע בתורה, שהיא עוז שנאמר (תהילים כ"ט, י"א): "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

ובכן, מה פשר הדבר? במה חלק קורח על התורה?

במה חלק קורח על השבת?

בזוהר מצינו כי למעשה של קורח הייתה השפעה רחבה ביותר על תיקון העולם, והוא חלק גם על השבת. כך נאמר בזוהר (חלק ג', דף קע"ו, עמ' א'):

> קורח החזיק במחלוקת על שלמעלה ועל שלמטה. ומי **שרוצה לחלוק על תיקון העולם**, נאבד מכל העולמות. מחלוקת היא ערעור על השלום, ומי שחולק על השלום חולק על השם הקדוש, מכיוון שהשם הקדוש נקרא שלום. בא וראה, אין העולם עומד אלא על שלום. כשברא הקב"ה את העולם, לא יכול היה העולם להתקיים ולעמוד, עד שבא והשרה עליו שלום, ומהו? שבת, שהיא שלום העליונים והתחתונים, ואז עמד והתקיים העולם. ומי שחולק עליו, יאבד מהעולם.

מה פשר הדבר כי מי שעושה מחלוקת מערער על השבת הניצבת בבסיס בריאת העולם?

הכיצד חל האיסור גם על נשוא המחלוקת?

קושי נוסף עולה מעיון בדברי הגמרא במסכת סנהדרין (דף ק"י, עמ' א') בה דרשו חז"ל את הכתוב (במדבר ט"ז, כ"ה): "ויקם משה וילך אל דתן ואבירם" – "אמר ריש לקיש: מכאן שאין מחזיקים במחלוקת... כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר (שם י"ז, ה'): 'ולא יהיה כקרח וכעדתו'".

מסוגיה זו עולה כי אילו לא היה משה הולך לפייס את דתן ואבירם, הרי שהוא היה עובר בלאו של איסור להחזיק במחלוקת.

הדבר מתמיה, שכן משה לא יזם את המחלוקת. האם מוטל עליו לנסות לפייס את הקנאי מחרחר הריב, כדי שלא להיחשב כמוהו? כיצד ניתן לומר עליו כי הוא כקורח ועדתו רק מכיוון שלא ניסה לפייס את קורח? האם אדם עלול לעבור על האיסור שלא להיות כקורח ועדתו גם אם אינו יוזם מחלוקת, אינו רב עם איש ואינו מתרעם על איש, אלא להיפך הוא נופל קרבן להתקפתו של אדם אחר המקנא בו נוראות ומעורר מדנים? מה פשר הדבר?

איך יבואו דברים מפורדים מאחד המיוחד?

"שפת אמת" יורד לשורשם ועמקם של דברים, באשר למהותם של פירוד ומחלוקת. בפרקי דרבי אליעזר (פרק ג') מצינו כי מה שקדם לבריאה היה הקב"ה, שהוא האחדות בהתגלמותה. "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' **אחד**". אחדות זו היא גדר המהות. "ה' אחד ושמו אחד". אחדות זו אחת ומיוחדת היא כפי שכתב הרמב"ם

(הלכות יסודי התורה פרק א', הלכה ז'): "שאין כייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא ייחוד שאין ייחוד אחר כמותו בעולם". אחדות זו נובעת מכך שאין שום דבר אחר שיכול בכלל להיות שווה לו. כמו כן כתב הרמח"ל בספרו "דרך ה'" (חלק א', פרק א'): "צריך שידע, שמציאותו של ה' היא מציאות פשוטה בלי הרכבה וריבוי כלל".

על כן, הקשו החוקרים (הפילוסופים), מכיוון שהקב"ה הוא אחדות פשוטה והכול נובע ממנו, איך ייתכן שיצאו ממנו דברים נפרדים, שונים, ואף מנוגדים ועוינים זה לזה? על עץ תפוח לא גדל תפוז. כיצד זה אם כן נבעו וצמחו הפכים מדבר שמהותו אחדות פשוטה? הן האחדות אינה מכילה הפכים.

"עושה שלום במרומיו"

תשובתו של "שפת אמת" היא כי ההנחה של השואל אינה נכונה.

השואל יוצא מנקודת הנחה כי העולם מורכב מדברים שהם נפרדים, עוינים, הפוכים זה מזה.

בפועל פרוד זה הוא רק למראית עין, ושורש כל הדברים הוא אחד. אין הם נפרדים! שורש הקיום של כל הדברים, הוא הנקודה הפנימית, הרוחנית, המחייה אותם שהיא – דבר ה'!

לא זו בלבד שדבר ה' מהווה ויוצר כל דבר, אלא שגם מהותו ותוכנו נובעים מדבר ה' הטמון בו. ממילא מובן כי "עושה שלום – **במרומיו**" – בממד הנשגב והמרומם של הדברים, שורר שלום, שוררת אחדות.

כך מצינו במדרש (תנחומא פרשת ויגש, סימן ו') כי חז"ל דרשו את הכתוב (איוב כ"ה, ב'): "המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו": "המשל" זה מיכאל; "ופחד" – זה גבריאל. מיכאל מן המים וגבריאל מן האש. והם עומדים לפני השכינה ואינם מזיקים זה את זה. הווי אומר "עושה שלום במרומיו". כלומר, מיכאל הוא שרו של ים ומייצג את מידת החסד והרחמים, שנמשלו למים, ומבטאים שפע לכול. לעומת זאת, גבריאל הוא שרו של אש ומייצג את מידת הדין, שנמשלה לאש, השורפת ומכלה. אש ומים, דין ורחמים, הם הפכים גמורים. אבל, מכיוון שמיכאל וגבריאל הם מלאכי שרת המשרתים את הקב"ה, נמצא כי אין ביניהם מחלוקת ושניהם עושים בדרכם את רצון ה' – שאחד הוא. על כך אומרים אנו: "ה' (רחמים) אלוקינו (דין) ה' אחד"! אין אלו רשויות שונות חלילה, אלא ביטויים שונים להנהגה אחת.

התורה כנקודת האחדות

תכלית קיומם של כל הנבראים הוא אחד: לקיים את רצון ה'. כל נברא נועד לקיים שליחות אלוקית ובכך דומה הוא למלאך שרת.

יתרה מכך, מה שמחייה כל נברא בכל רגע נתון הוא דבר ה' שברא וברוא אותו בכל רגע מחדש.

דבר ה' זה הוא התורה, שהרי מצינו בזוהר (חלק ב', דף קס"א, עמ' ב') כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם. נמצא כי נקודת האחדות של הבריאה היא התורה המהווה אותו.

אם כל נוצר מבטל את עצמו לקיום רצון ה' ומשפט התורה הרי שמתגלה פנימיות זו – שאחידה היא.

שבת שלום

ביטוי חד ופשוט לאחדות הבריאה מתקיים בשבת.

בששת ימי המעשה, עוסק כל אחד בעבודה המיוחדת לו בגשמיות או ברוחניות, ומנסה לקיים את השליחות המיוחדת שניתנה לו. אבל, כל יצור שובת מכל מלאכה בהגיע השבת, ובשעה זו מתגלה כי הוא בא לקיים דבר אחד: את רצון ה'. הדרכים שונות אבל כששובתים מן הדרכים השונות מתגלה כי השולח הוא אחד והשליחות באה להגשים רצון אחד – רצון ה'. האחדות ברורה ופשוטה היא.

"במרומיו" – בממד הרוחני והנשגב – שורר שלום, לא רק בין מלאכים אלא בין כל הנבראים.

"הוא יעשה שלום עלינו" – כשם שברור כי אין מחלוקת בין המלאכים מיכאל וגבריאל, ובמהותם שניהם משרתים מלך אחד, כך ברור בשבת כי אין מחלוקת בין הבריות, שכן כל אחד נברא לקיים שליחות ייחודית משלו, אך כולם אחידים בצורך לקיים רצון של מלך אחד ולעשות כדברו. השבת היא אפוא ביטוי לשמו האחד של הקב"ה (המאחד דין ורחמים כאחד) והיא מבטאת שלום. לכן מברכים אנו "שבת שלום".

מה שמפורר את האחדות הוא נגיעה אישית

מה שיוצר אחדות הוא הרצון המשותף לעשות את רצון ה' וההכרה של האדם כי אין לו משלו ולא כלום מלבד הצורך לעשות רצון זה. זו תכונתו של מלאך שרת, שכל תכליתו לשרת.

מיכאל שר המים וגבריאל שר האש פועלים באחווה ובהתאמה כשהם מבטלים את עצמם וכל אחד עושה רק מה שהקב"ה מצווה.

תזמורת מורכבת מכלים שונים אך כשכל כלי מנגן לפי אותם תווים, נשמע למנצח אחד, ועושה רק מה שמתחייב לשם אחדות הניגון – שוררת הרמוניה מלאה.

מה שמפורר את האחדות הוא רצון אישי של השליח. אם אחד הנגנים מבקש להבליט את עצמו מטעמים אישיים, חורג מן התווים או מהוראות המנצח הרי שההרמוניה נהרסת.

על כך אמר החכם באדם (משלי י"ח, א'): "לתאוה יבקש נפרד". רצון אישי מפורר ומפריד את בני החברה, כי לכל אדם יש רצון משלו.

לשליח אין שום אינטרס מלבד קיום רצון השולח. אם השליח מכניס "נגיעות אישיות" אל בין שיקוליו, הוא חדל להיות שליח. רצון אישי של השליח מנוגד לתורה, שהיא נקודת האחדות האלוקית המאחדת כל מי שפועל לקיים אך ורק את רצון ה'. משום כך, התורה ניתנה לישראל בשבת, שבה שובת כל רצון אישי ואין האדם עושה פעולות הנובעות מייחודו שלו. על כן מצינו במשנה (אבות פרק ה', משנה י"ז): "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים". אכן, התורה פרה ורבה כשיש סיעור מוחות וכל אחד מביע את הגישה הייחודית לו. כל אחד יש לו דעה מיוחדת ואין דעות בני האדם שוות. אך הדבר מותנה בכך שכל אחד מבטל את רצונו לשמיים ובזה מתאחדים החולקים והופכים להיות אחד. זו מחלוקת הלל ושמאי. על כן "סופה להתקיים" כלומר לבוא לידי אחדות.

שורשו של חטא המחלוקת ותוצאותיו

המשנה (אבות, שם) מלמדת "איזוהי מחלוקת שלא לשם שמיים? זו מחלוקת קרח ועדתו".

אכן, קורח רצה להיות כהן גדול ועובד ה'. התכלית הייתה ראויה! אבל, התגנב לליבו גם רצון אישי. אם יש "נגיעה אישית" של האדם, החורגת מרצון טהור לעשות את רצון ה', הרי שלא תשרור אחדות.

בין מלאכים יש שלום אף כשאחד מחזיק באש והשני במים. "עושה שלום **במרומיו**". אבל, אם אין הרצון מרומם, ויש בו נגיעות ירודות של תאווה אישית, שב לשרור הכתוב של "לתאוה יבקש נפרד".

זה היה חטאם של קורח ועדתו. על כן, השיב להם משה (כפי שמביא רש"י במדבר ט"ז, ו'): "בדרכי הגויים יש נימוסים הרבה וכומרים הרבה ואין כולם מתקבצים בבית אחד. אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד ותורה אחת ומזבח אחד וכהן

גדול אחד, ואתם מאתים וחמישים איש מבקשים כהונה גדולה?" החטא נבע מנגיעה אישית והיא רגל הסולם המוצבת ארצה. אבל, ראשה של המחלוקת מגיע השמיימה ותוצאת החטא מביאה לפיצול הנוגע לאושיות האמונה בה' בשבת ובתורה המבטאים את האחדות.

האחריות של יוצר המחלוקת ושל נשוא המחלוקת

משום כך אומרים חז"ל כי משה לא החזיק במחלוקת וניסה לפייס את דתן ואבירם.

נכון, שהוא לא יזם פירוד ולא אשם במאומה. אבל, המחלוקת אינה תחומה למישור של בין אדם לחברו. היא יוצרת פגיעה בה' ובתורתו. לכן, מי שרצון ה' יקר לו ואין לו משלו ולא כלום אלא רצון ה' לבדו, אינו יכול להותיר מצב שכזה על כנו. מוטל עליו לנסות לשכך את המחלוקת ואם אינו עושה כן, הרי שהוא עצמו נופל לבאר שחת של חטא והמניעים האישיים חשובים בעיניו מרצון ה' בטהרתו. ההבנה כי עסקינן בחטא שיש לו השלכות הנוגעות לה' ולתורתו מחייבת אפוא לא רק את יוצר המחלוקת אלא גם את נשוא המחלוקת.

הנה כי כן, "שפת אמת" מעניק לנו זווית ראייה שונה ומחודשת ביחס למחלוקת. זו אינה תחומה ליחסים שבין אדם לבני קהילתו. המחלוקת נוגעת לחובת האדם לחיות את חייו כמי שמנגן ניגון ייחודי לו, אך משולב בתזמורת שיש לה תווים אחידים ומנצח אחד. רצון אישי של הנגן גורם לכך שהניגון משתבש. המחלוקת סותרת את השליחות האלוקית הניצבת בבסיסו של כל קיום ויש לה השלכה הרסנית כוללת גם ביחסים שבין אדם לקונו, כי לכל אדם יש שליחות משלו והוא נולד כדי לקיים את רצון ה'. המחלוקת היא הניגוד המוחלט של רצון זה, והיא מסכלת את השליחות המוטלת על האדם. מחלוקת המבטאת אינטרס אישי היא קץ השליחות של האדם בעולמו. על כן, בשיאה ובסיומה של כל תפילה ואמירת קדיש מבקשים אנו כי ה"עושה שלום במרומיו, הוא יעשה שלום עלינו".

פרשת חוקת

נקודת ההשקה לדבר ה' הפנימי

מה פשר המים והפרה, הטומאה והטהרה?

אחד מן הדברים הקשים להבנה הוא טומאה וטהרה.

מה קורה למי שנגע במת? ומה מטהר בכך שמתיזים על הטמא כמה טיפות מן המים שמהלו בהם אפר שרפה של פרה אדומה?

אכן, התורה מכנה דין זה בתואר "חוקה" ונאמר (במדבר י"ט, ב'): "זאת חוקת התורה אשר ציוה ה' לאמור, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול". רש"י מבאר: "זאת חוקת התורה – לפי שהשטן ואומות העולם מונים (מצערים, כמו 'אונאת דברים') את ישראל לומר: מה המצווה הזאת ומה טעם יש בה? לפיכך כתב בה חוקה. גזרה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה". כלומר, אלו דברים הנשגבים מבינתנו.

אף מבינתו היתרה של שלמה המלך נשגב הדבר. אמרו חז"ל (במדבר רבה י"ט, ג') כי על כך אמר שלמה (קהלת ז', כ"ג): "אמרתי אחכמה" – "אמר שלמה, פשרה של פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי". ברם, הפסוק מסתיים ואומר: "והיא רחוקה ממני".

כך גם מצינו במדרש (במדבר רבה פרשה י"ט, ח'): שאל עובד כוכבים אחד את רבן יוחנן בן זכאי: מעשים אלו שאתם עושים נראים ככשפים. אתם מביאים פרה ושורפים אותה וכותשים אותה ונוטלים את אפרה ואחד מכם שנטמא למת מזים עליו ב' וג' טיפות ואתם אומרים לו טהרת. אמר לו רבי יוחנן בן זכאי, כך גם אתם עושים במי שנכנסה בו רוח תזזית (שיגעון). אתם מביאים עשבים ומעשנים אותם תחתיו ומתיזים מים על העשבים ורוח התזזית יוצאת. כך גם אנו עושים. הטומאה היא רוח רעה (כמו טירוף) שנאמר (זכריה י"ג, ב'): "וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". אנו מזים מים והרוח הרעה יוצאת.

לאחר שיצא אותו גוי, אמרו לו תלמידיו: רבינו, את הגוי דחית בקש, אבל לנו מה אתה אומר?

אמר להם רבי יוחנן בן זכאי: חייכם, לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא אמר הקב"ה חוקה חקקתי, גזרה גזרתי, אי אתה רשאי לעבור על גזרתי, שנאמר "זאת חוקת התורה".

ובכן, האם ייתכן שה' אמר לעשות דבר סתמי ושרירותי, שאין לו כל פשר מלבד העובדה שזה ציווה?

אם כן, כיצד ייתכן להגדיר דבר חסר פשר כ"חוקת התורה", שעה שכל מהות התורה היא הבנה וטעם? נראה לכאורה שיש פשר אלא שאנו לא מבינים אותו. אם כן מדוע מכנים אנו את הדבר בלשון "חוקה"?

הקושי מרקיע שחקים

שפת אמת מביא מדרש המעמיק את הקושי עד למאוד.

במדרש אמרו חז"ל (במדבר רבה י"ט, א'): "אמר הכתוב (איוב י"ד, ד'): 'מי יתן טהור מטמא לא אחד'. וחז"ל מביאים דוגמאות לכך:

– אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, מרדכי משמעי, ישראל מעובדי כוכבים, העולם הבא מעולם הזה, מי עשה כן? מי ציווה כן? מי גזר כן? לא יחידו של עולם?

– כך שנינו, בהרת כגריס באדם – טמא; פרחה (הצרעת) באדם כולו – טהור.

מי עשה כן? מי ציווה כן, מי גזר כן? לא יחידו של עולם?

– כך שנינו, האישה שמת ולדה במעיה והושיטה המיילדת את ידה ונגעה בו – המיילדת טמאה טומאת שבעה ואילו האישה טהורה עד שיצא הוולד.

מי עשה כן? מי ציווה כן מי גזר כן? לא יחידו של עולם?

– כך שנינו, הכהנים העוסקים בפרה מתחלה ועד סוף – טמאי בגדים הם, ואילו היא גופא מטהרת בגדים ומטהרת את הטמא שעליו היזו.

אמר הקב"ה "חוקה חקקתי גזרה גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזרתי".

מעיון בדברי המדרש עולה כי יש שלושה רבדים בקושי להבין פשרה של פרה אדומה:

א. מה עושים המים שהתיזו על האדם כדי לטהרו? זהו הקושי שבו פתחנו.

ב. לגבי פרה אדומה יש סתירה גלויה בין שני דינים: מחד גיסא, הכהן העוסק במים – נטמא, ומאידך גיסא, האיש הטמא שעליו התיזו את המים – נטהר. מהי אם כן הפרה? אם היא אמצעי טהרה כיצד היא מטמאה, ולהיפך?

ג. במדרש נראה כי הפרה היא אכן דבר טמא, ויש תופעה כוללת לפיה הטהרה בוקעת משיאה של הטומאה. כאן הקושי מרקיע שחקים, שהרי לכאורה, טוהר כמו צוהר מבטא זוך המאפשר קרבה אל הקב"ה וראיית אורות של קדושה. טומאה לעומת זאת מבטאת סיאוב המטמטם וסותם את עינו של האדם ומונע ממנו להתקרב את ה' ולחזות באורו. אם כן, כיצד ייתכן כי דווקא שיא הטומאה והמרחק, מוביל לטהרה ולקרבה? כיצד יכולה טהרה לבקוע מתוך טומאה?

"לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם"

מעומקה של קושיה בוקעים שערי אורה. "שפת אמת" מבאר את הדרך שבה הפרה האדומה פועלת כדי לטהר את טמא המת, כדלהלן:

א. העולם נברא מכוח דבר ה', הממשיך להוות כל דבר בכל רגע ורגע. דבר ה' הוא שורש החיות. דבר ה' – קדוש וטהור הוא. נמצא כי שורש האדם טהור.

ב. אבל, דבר ה' טמון בתוככי מציאות מגושמת, שאותה הוא מחייה. דבר ה' נסתר ונעלם בתוך מציאות חיצונית וזו מרוחקת מהקב"ה.

ג. מרחק מן המציאות האלוקית הוא טומאה.

ד. הדבר הרחוק באופן מוחלט ומובהק מן המציאות האלוקית הוא המת, שדבר ה' כבר אינו מצוי בקרבו להחיותו. על כן, מי שנוגע במת – מתרחק כל כך ונטמא.

ה. כיצד מתקרבים בחזרה? כיצד נטהרים?

ו. ע"י השקה. מים חיים המשיקים ונוגעים במים שאובים ומתאחדים עימם – מטהרים.

ז. בדומה לכך, מטהר את האדם דבר ה' החבוי באדם כשהוא משיק לדבר ה' הגלוי המצווה עליו כיצד לנהוג.

במקרה זה נמצא כי דבר ה' שיצר את האדם מפכה בו ונגלה כשהוא גורם לו לקבל את דבר ה' המצווה אותו.

ח. כאשר ה' אומר לאדם כיצד לנהוג, והוא נענה לכך בדרך של ציות, שכן בשכלו שלו אין הוא מבין את הדברים, מתברר כי הוא בריאה הכפופה לרצון ה'. נמצא כי דבר ה' החבוי בו – בוקע ונגלה ואז – האדם שב ונטהר.

ט. נמצא כי כדי להיטהר יש צורך שהאדם יקיים את דבר ה' מתוך ציות והדבר מתרחש כאשר מצווים עליו לעשות דבר שיש בו אבסורד והוא הפוך מן ההבנה השכלית של האדם. לכן, מצווים על אדם להזות מי פרה אדומה,

שמטמאה את העוסק בה ומטהרת את האיש שהיזו עליו. העדר ההיגיון וההבנה הוא תנאי חיוני לציות, שהוא הגורם לגלות את קרבת האדם לדבר ה׳ המפכה בו ומחייה אותו.

י. ממילא מובן כי דווקא האבסורד שבדיני פרה אדומה הוא המטהר.

שתי שאלות נוקבות

במדרש האמור מצא "שפת אמת" את מפתח ההבנה לסוגיה כולה. אך לא די בכך. "שפת אמת" מפנה את תשומת הלב לכך שבמדרש האמור נעשה שימוש בשתי מטבעות לשון:

א. מי עשה כן?

ב. מי ציווה כן, מי גזר כן?

"שפת אמת" מבאר כי אלו ביטויים לשתי שאלות נוקבות ועמוקות כדלהלן:

א. "מי עשה כן" – פירושו, כיצד יש כוח לסטרא אחרא להתנגד למאמריו של ה׳?

יש בעולם כוחות שהם מנוגדים לקב"ה והם הצד השני (הסטרא אחרא) שלו. הכיצד?

הרי "מלא כל הארץ כבודו". איך יתכן שיש מציאות הסותרת את רצונו?

ב. "מי ציווה כן, מי גזר כן" – משנוצרה מציאות חשוכה זאת ע"י הקב"ה בעצמו, כיצד יכול האדם להתנגד לכך? כלומר, מלכתחילה לא ברור כיצד נוצרה מציאות חשוכה בתוך חדר מואר באור ה׳? אך עתה משקיימת חשיכה זאת, כיצד יכול אדם להתגבר עליה?

החושך משרת את האור

"שפת אמת" מבאר כי תשובת חז"ל לשאלה זו היא כי אין זו מציאות של חושך המנוגד לאור. אדרבה, אור הוא אור כשהוא בוקע מחושך, ולכן מטרת החושך היא להדגיש את האור.

כך מצינו בזוהר (חלק ב׳ דף קפ"ד, עמ׳ א׳): "אין אור אלא אותו היוצא מתוך החושך. כאשר נכנע צד זה (הסטרא אחרא), מתעלה הקב"ה למעלה ומתכבד בכבודו. ואין עבודת הקב"ה אלא מתוך החושך, ואין הטוב מתגלה אלא מתוך הרע. וכאשר נכנס בן אדם בדרך רעה ועזב אותה, אז מתעלה הקב"ה בכבודו, וזוהי שלימות הכול, טוב ורע כאחד".

כמו כן מצינו בזוהר (חלק ג' דף מ"ח, עמ' א') כי חז"ל דרשו את הפסוק (קהלת ב', י"ג): "יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך" – "תועלת האור לא באה אלא מתוך החשיכה. ולעולם תיקון הלבן הוא השחור, כי אלמלא השחור לא נודע הלבן, ומשום השחור מתעלה הלבן ומתייקר. אין איש יודע את יקרת טעם המתוק עד שטועם את המר. מי עושה את זה מתוק? הווה אומר זה המר".

כלומר, מעתה מובן כי הקב"ה נתן באדם כוח לפעול כנגד החושך שהוא ברא, ולשלוף את הטהרה מנבכי הטומאה, שכן בכך הוא מכפיף את עצמו לדבר ה' החבוי בו וגורם לגילויו. פעולה זאת, היא בדיוק התכלית של יצירת הרע והחושך, שהרי דבר ה' החבוי בהם – נחשף, ואין מה שמבליט את הקיום יותר מאשר ההעדר שקדם לו.

דרך הטהרה היא המיצוי של הוצאת אור מחושך

בהתאם לכך מבאר "שפת אמת" את דברי המדרש, שבהם נעשה שימוש בדיני טומאה וטהרה, כדי ליישב את הקושי החמור "מי ציווה"?

התשובה לשאלה "מי ציווה" היא ההתבוננות בשאלה כיצד בוקעת טהרה מתוך טהרה. התשובה לשאלה היא שה' ציווה, מלשון 'צוותא', ו'התחברות'. ה' נתן לאדם כוח לחבור ולהידבק בדבר ה' המצוי בקרבו ונסתר בתוככי הווייתו, ועל כך יוכל להיעתר לציווי האלוקי המורה לו כיצד לנהוג. "וע"י התבוננות זו הוא מחזיר הכול לשורשו ובאה טהרה". האדם עושה פעולות גשמיות, שאין להם פשר בעיניו מלבד העובדה שהם דבר ה' וע"י פעולתו זאת הוא מכפיף עצמו לדבר ה' ומבטא את העובדה כי הוא יציר ה' שנוצר בדברו, כדי לקיים את דברו.

פשר המונח 'חוקה'

מעתה מובן מדוע קוראים למצווה זו בשם "חוקה". חקיקה היא חציבה. אין לחקוק בדבר רך אלא בדבר קשה, המעורר תנגודת. יש רוע, טומאה, מרחק מה' ומציאות מדומה של חושך, שלאדם היא נראית כממשית. הוא אמור לבטל את דעתו וזה כמו לחצוב בסלע. אבל, אם הוא עושה ציווי שאין לו פשר לפי דעתו, נמצא כי הוא מביא להתגלות האש המצויה בתורה. אכן, התורה היא אש שחורה על גבי אש לבנה. היא מבטאת את התנגודת של האור לחושך, כשהאדם המקיים את ציוויי התורה מראה באופן חיצוני כי הוא נעתר לקיום דבר ה' המפעם בקרבו פנימה, הרי שהוא מוציא לאור את דבר ה' החבוי בו, בדומה לאור הבוקע מתוך החושך. במעשה זה יש משום השלטת אור ה' בבריאה כולה.

לחם חוק

דבר ה' הוא מקור החיות של הבריאה כולה. נקודה אלוקית זו החבויה באדם מקיימת את כל העולמות ונותנת חיות ושפע ברכה לכל דבר שהוא. ואכן, המילה 'חוק' מבטאת גם מזון כמו "לחם חוק" ואמרו חז"ל (מסכת ביצה דף ט"ז, עמ' א'): "חוק לשון מזון הוא, שנאמר (בראשית מ"ז, כ"ב): 'ואכלו את חוקם אשר נתן להם פרעה', וכן נאמר (משלי ל', ח'): 'הטריפני לחם חוקי'".

הנה כי כן, שורש הטהרה הוא דבר ה' הנמצא במעמקי האדם ומחייה אותו. שורש הטומאה הוא המת, שדבר ה' המחייה אותו אינו מתקיים עוד. אדם המציית ומקיים דבר ה' שהוא בעיניו חסר מובן ומנוגד לשכלו, מבליט בכך את העובדה כי דבר ה' מפכּה בקרבו וכי הוא נברא כדי לשמוע בקולו. פעולה זו מוציאה לאור את דבר ה' החבוי באדם ויוצרת קרבה שאין כמותה בין האדם לאלוקיו, והוא שב לטהרתו! הוצאה זו של הנסתר אל הגלוי, היא חקיקה של אור בהיר ובוהק על גבי לוח חשוך – וזו חוקת התורה.

פרשת בלק

טרקלין שמואל לפרוזדור

נביא באומות העולם

מלחמתם של אומות העולם בישראל היא בדרך כלל פיסית "ובכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו" בכוח הזרוע. אבל, בפרשה דנא נעשה ניסיון להילחם בישראל ע"י אמצעי רוחני. נעשה שימוש כנגד עם ישראל – בכוח נבואי. כך נאמר (במדבר כ"ב, ד'–ה'): "ויאמר מואב אל זקני מדין עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו כלחוך השור את ירק השדה, ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא. וישלח מלאכים אל בלעם בן בער פתורה אשר על הנהר ארץ בני עמו לקרוא לו, לאמור, הנה עם יצא ממצרים הנה כיסה את עין הארץ והוא יושב ממולי".

בלעם היה נביא לכל דבר ועניין והיה לו כוח רב. על הפסוק (דברים ל"ד, י'): "ולא קם נביא עוד **בישראל** כמשה", דרשו חז"ל (ספרי פרשת וזאת הברכה, שנ"ז): "**בישראל** לא קם אבל באומות העולם קם. ואיזה זה? זהו בלעם בן בעור".

רש"י (במדבר כ"ב, ה') שואל: "מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע"? מדוע זכה בלעם להיות נביא כמשה רבינו? רש"י משיב כי הדבר לא נבע מזכותו האישית של בלעם אלא מזכותם של אומות העולם. במה זכו האומות? על כך משיב רש"י: "כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב. לכן, העמיד להם נביאים והם פרצו גדר העולם, שבתחילה היו גדורים בעריות וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות".

ראייה לא תלויה בזכויות אלא בכלי מבט

דברי רש"י מעוררים תמיהה חריפה. נפרט:

א. אפשר לראות רק כשיש אמצעי ראייה המאפשר זאת. לא ניתן לראות דבר גשמי בלי עיניים; אי אפשר לראות למרחקים בלי משקפת; לא ניתן לראות כוכבים מרוחקים בלי טלסקופ; ואי אפשר לראות בלילה בלי מקור תאורה. על כן, גם מי שתהיה לו זכות גדולה, לא יוכל לראות בלי האמצעי הנדרש לכך.

ב. דבר זה נכון כהווייתו גם לגבי נבואה. נביא הוא אדם שהגיע למדרגה נישאה של רוחניות, שמכוחה הוא מופשט לגמרי ומסוגל לראות מחזות אלוקיים. אי אפשר להישאר גופני, עם חושים מגושמים ולראות מחזות אלוקיים מופשטים. הישות הפיסית והנפשית של הנביא חייבת להתבטל לחלוטין, ורק עם ביטול ההוויה הגשמית – רואה הנביא את דבר ה'.

הנביאים נראו כמשתגעים, לנוכח ביטול ההוויה הרגילה והטבעית שלהם. הרד"ק (מלכים ב', ט', י"א) מבאר כי לנביא קראו: "המשוגע הזה" – "לפי שיש להם בטול ההרגשות והכוחות הנפשיות". הרד"ק הוסיף וכתב (שמואל א', י"ט, כ"ד): "כי בבא הנבואה על האדם יתבטלו הרגשותיו ויפול האדם...מפני רוב בטול הרגשותיו ומחשבותיו הנפשיות וישאר בכוח השכל לבדו".

בספר חסידים (סימן תשע"ג) מבואר כי "הנביאים בשעה שנפשם קשורה באהבה עזה בקב"ה – כאלו אינם בזה העולם".

ג. לדרגה זו של רוחניות זוכה האדם רק כשהוא בעל מידות מתוקנות. הגמרא (נדרים דף ל"ח, עמ' א') אומרת: "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גיבור ועשיר וחכם ועניו".

לכאורה, מה לגבורה ועושר עם נבואה? על כך משיב הרמב"ם (שמונה פרקים, פרק ז') כי המונחים "גיבור" ועשיר" מתייחסים למאמר המשנה (אבות פרק ד', משנה א'): "איזהו גיבור? הכובש את יצרו. איזהו עשיר? השמח בחלקו". נמצא כי רק מי שיש לו תכונות נעלות אלו זוכה לנבואה.

אלו 'אמצעי הראייה' הרוחניים הדרושים כדי לראות מחזות אלוקיים. ובלשון הרמב"ם שם: "ודע, כי כל נביא לא יתנבא אלא אחר שייקנו לו המעלות השכליות כולן, ורוב מעלות המידות והחזקות שבהן".

ד. אם כן, נשאלת השאלה, כיצד זכה בלעם לנבואה על אף שלא ניחן בתכונות הללו?

לו יהי שעמדה לו הזכות של אומתו כפי שמפרש רש"י, אבל בלי אמצעי ראייה – אין ראייה. במה עזרה לו הזכות, שעה שעינו מגושמת ותכונותיו רעות, ואין לו נפש עדינה ורוחנית המסוגלת לקלוט ולראות מחזות אלוקיים מופשטים?

במה היה בלעם רב מלמד?

השאלה מתעצמת עת שמעיינים במשנה (מסכת אבות, פרק ה', משנה י"ט) בה נאמר: "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו, מתלמידיו של אברהם אבינו. ושלשה דברים אחרים, מתלמידיו של בלעם הרשע. עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה,

מתלמידיו של אברהם אבינו. עין רעה, ורוח גבוהה, ונפש רחבה, מתלמידיו של בלעם הרשע".

המונח 'תלמיד' מלמדנו כי צריך רב כדי ללמוד את הדבר וכי יש לרב מה ללמד. מידות טובות צריך ללמוד, וככל שהרב גדול יותר – כן מסוגל התלמיד לעדן את תכונותיו הטבעיות וללמוד כיצד לאמץ הליכות נכונות וראויות. במידות טובות יש מה ללמוד ובמה להיות תלמיד.

לעומת זאת, מידות רעות לא צריך ללמוד. הן באות לצערנו באופן טבעי. הכתוב אומר (איוב י"א, י"ב): "עיר פרא אדם יולד".

אם כן יש לתמוה, למה היה צריך להיות תלמיד של בלעם כדי ללמוד להיות בעל תכונות רעות?

בלשונו של "שפת אמת": "ומהו שֶם 'תלמידי בלעם'. כי מה נלמד ממנו? מדות רעות הללו עין רעה ורוח גבוהה וכו' יוכל למצוא כל שוטה בלי לימוד".

מה פשר השאלה מה בין שני הפכים?

המשנה במסכת אבות (שם) ממשיכה ואומרת: "מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע? תלמידיו של אברהם אבינו, אוכלים בעולם הזה ונוחלים בעולם הבא, שנאמר (משלי ח', כ"א): 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא'. אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשים גיהנום ויורדים לבאר שחת".

מה פשר השאלה "מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע?" נקודת הבחנה נחוצה כאשר משווים בין שני דברים דומים. אבל, בין שני הפכים, שאין כל דמיון ביניהם במאומה, לא צריך נקודת הבחנה. איש לא שואל: מה בין אור לחושך, מה בין מתוק לחמוץ, מה בין גשמי לרוחני, מה בין צדיק לרשע, מה בין תרופה לרעל? מה אם כן פשר שאלת המשנה?

בלעם בעל תכונות רעות – אבל שולט בהן

"שפת אמת" מבאר כי בלעם היה בהחלט אדם רוחני, שהקריב את רצונותיו הגשמיים על מזבח הרצון להגיע להישגים רוחניים. היה מה ללמוד ממנו! היה מן המשותף בינו לבין אברהם אבינו. הכיצד?

הבה נעיין במקורות שמהם למדו חז"ל אודות מידותיו הרעות של בלעם.

'נפש רחבה' – נאמר בכתוב (במדבר כ"ב, י"ח): "ויען בלעם ויאמר אל עבדי בלק, אם יתן לי בלק מלוא ביתו כסף וזהב, לא אוכל לעבור את פי ה' אלהי לעשות קטנה או גדולה". מכאן דרשו חז"ל (במדבר רבה כ', י') כי בלעם היה תאב בצע וחפץ בממון רב.

ברם, יושם אל לב, כי על אף שנפשו של בלעם תאבה ממון והוא דיבר עליו בערגה, בכמיהה ובתאוותנות, הרי שבפועל הוא התגבר על יצרו וויתר על הכסף, כדי שלא לעבור את רצון ה'.

'רוח גבוהה' – נאמר (במדבר כ"ב, י"ג): "מאן ה' לתתי להלוך **עמכם**". מבאר רש"י: "אלא עם שרים גדולים מכם. למדנו שרוחו גבוהה ולא רצה לגלות שהוא ברשותו של מקום".

בלעם היה בעל גאווה גדול, אבל בפועל גם כאשר באו שרים גדולים וחשובים לכבדו, הוא הבהיר כי כשהקב"ה אומר "לא" – הוא לא הולך עימהם ומוותר על הכבוד. משמע כי בלעם התגבר גם על תאוות הכבוד הרעה, הבלתי מרוסנת, שפיעמה בקרבו.

לכאורה, כוחו עצום, שהרי אף על תכונות קשות מאוד – הוא מתגבר! הוא מלמד את תלמידיו להתגבר גם על מידות רעות, ואף רעות מאוד.

ברור על כן מדוע נאמר במשנה "מתלמידיו של בלעם", כי יש בהחלט מה ללמוד ממנו, ומובן גם מדוע שואלת המשנה מה בין בלעם לאברהם.

אדרבה, לאחר ביאור זה יש להבין מהי אכן נקודת ההבחנה ביניהם?

נופל וגלוי עיניים

"שפת אמת" עומד בנקודה זו על הבחנה עמוקה ושורשית מאוד בין בלעם לאברהם, ולפיה השאלה אינה: "מה אתה עושה", אלא ל"היכן אתה חותר"!

בלעם היה עניו – כדי להשיג כבוד.

אברהם היה עניו – כדי להשיג ענווה.

בלעם הכניע את עצמו והתגבר על תאוות הכבוד שפיעמה וגאתה בו, מתוך הנחה שאם יתעשת ויתאפק – יזכה לאחר מכן לכבוד גבוה עוד יותר.

נמצא כי מגמת פניו – כבוד. לשם הוא חותר, גם כשהוא מתענו.

בלשון "שפת אמת": "כל ההכנעה שלו רק כדי לבוא למדרגה במה להתגאות אח"כ".

בדומה לכך, בלעם ויתר על ממון כי הוא רצה להגיע לעושר מופלג עוד יותר בהמשך.

נמצא כי המתח התאווני לא התפוגג אצלו אלא להיפך – הקפיץ נדרך עוד יותר.

למעשה, בלעם לא התגבר על תאוותו, אלא התאפק כדי לזכות בהמשך הדרך – במלא תאוותו.

בדרך זו מבאר "שפת אמת" את הכתוב (במדבר כ"ד, ד'): "נופל וגלוי עיניים" – בלעם עצם את עיניו אך הציץ מבין החרכים. תאוותו העמוקה מבצבצת וגלויה גם כשהוא כביכול מתקדש.

לעומת זאת, לצדיקים יש נפש שפלה **באמת**. הענווה אותנטית ולא מזויפת. ההסתפקות במועט נובעת מכך שאין להם כל רצון ושאיפה מלבד הדבקות "בחי החיים לדעת תמיד שאין חיות לשום בריה רק כוח ה', והם כגרזן ביד החוצב". הם אנשי רוח, אנשי אמת.
יחי ההבדל הענק!

מה בין אמת לשקר

"שפת אמת" מבאר כי כאשר המשנה שואלת "מה בין" תלמידיו של אברהם לתלמידיו של בלעם, הדבר נבע מכך שכלפי חוץ מצינו בשניהם את מידת ההתאפקות, את ההתגברות על יצרים גשמיים, שמכוחם אף זכה בלעם לנבואה כנבואת משה. ההבדל במניע הוא בבחינת נקודה דקה שיוצרת הבדל עצום בין עולם הרוח לעולם התוהו, בבחינת פסיעה קלה של מרחק ברציף המבדיל בין שתי רכבות המגיעות לקצוות שונים.

ההסבר נמסר מפי הבעש"ט, הדברים עמוקים ומרהיבים ודרך ההילוך היא זו:

א. במשנה נאמר: "תלמידיו של אברהם אבינו, אוכלים בעולם הזה **ונוחלים** בעולם הבא, שנאמר (משלי ח', כ"א): "**להנחיל** אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא".

ב. המונח "נחלה" בא מלשון נחל, שיש בו זרימה המובילה דברים ממקום למקום כהמשך ישיר זה מזה.

ג. ברם, שלכאורה, איזו זרימה יש בין העולם הזה לבין העולם הבא? הרי העולם הבא הוא רוחני ואינו גדה אחרת של נחל שגדה אחרת שלו גשמית. איזה ממשק יש אפוא בין שני העולמות הללו, וכיצד ייתכן שהעולם הזה הוא פרוזדור המוביל לטרקלין, שעה שהפרוזדור גשמי וארצי ואילו הטרקלין רוחני ומצוי בשמי שמיים?

ד. יתרה מכך, מה פשר הדבר כי אדם פועל פעולה בעולם הזה שכולו גשמי וזוכה בעולם הבא שכולו רוחני. איך אפשר לשלם במטבע גשמי בגין הישג רוחני? הרי זה כמו לנסות לעשות עסקת חליפין בין חול ליהלום?

ה. על כך משיב הבעש"ט כי העולם הזה נברא "יש מאין". האין הגשמי הוא יש רוחני!

במרכז ה"יש" הגשמי ניצב "אין" גשמי שהוא "יש" רוחני ומסביבו עטיפת "יש" גשמי.

ו. הוויה רוחנית זו הניצבת בפנימיותו של ה"יש" הרוחני, היא דבר ה' שברא את העולם וממשיך להוות אותו בכל רגע ורגע.

ז. נמצא כי בעיצומו ובפנימיותו של ה"יש" בעולם הזה יש "אין" גשמי שכולו רוחני ומהווה אור גנוז. מי שמאתר את האור הזה, מוצא את הגדה השנייה של הנחל – את האור הקיים גם בעולם הבא שכולו "אין" גשמי וכולו אור רוחני. "שני העולמות (הזה והבא) תלויים זה בזה. בעולם הזה – הקדושה נעלמת ע"י כך שהיא חבויה בשכבה גשמית של תאוות וקליפות. ואילו עולם הבא נעלם ע"י כך שכולו מופשט והחכמה האלוקית מאין תמצא ונעלמת כליל".

ח. ממילא ברור שיש נקודת ממשק בין שני העולמות, העולם הזה והעולם הבא, ומי שמוצא את הקדושה השורה בתוככי הגשמיות בעולם הזה, יכול להשיג גם את העולם הבא.

"מי שמוציא הארה הגנוזה בתוך ההעלם שבעולם הזה, זוכה שיתגלה לו ההעלם שבעולם הבא ג"כ".

ט. אברהם אבינו שיעבד את העולם הזה לעולם הבא, שבו ראה תכלית יחידה. הוא חשף את ה"אין" הגשמי שבעולם הזה ואת ה"יש" הרוחני, שהוא דבר ה' אשר אין עוד מלבדו. בדרך זו מתגברת נקודת המהות הפנימית והרוחנית על הגשמיות ומבטלת אותה כקליפה שמסירים וזורקים. אור רוחני זה מצוי הן בפנימיות העולם הזה והן בעולם הבא ומשגילה אותו אברהם, הרי שהוא זכה לשני העולמות. הוא נחל רוחניות הן בעולם הזה והן בעולם הבא.

י. בלעם השיג את קנייני הרוח של העולם הבא שתיקון המידות משרת אותם אך עשה כן, כדי להעצים את שאיפותיו בעולם הזה. ממילא לא יכול היה לזכות בחיי העולם הבא. בלעם לא ראה ביצריו קליפה גשמית להוויה קדושה, כשהתכלית היא לחשוף את התוך ולזרוק את הקליפה. להפך, הוא ראה בקליפה הגשמית עיקר, ובנקודת האור הפנימית אמצעי שמאפשר להעצים את היכולת הגשמית.

יא. זה ההבדל בין איש רוח אמיתי לבין אדם גשמי שיש לו עוצמות רוחניות. ההבדל הוא בין מי שמשתמש בנר כדי להבריח את החושך ולהדליק אור גדול, לבין מי שרואה באור אמצעי להפיק את המרב מן החיים בתוככי החושך שימשיך לשרור סביבו.

יב. דרגות הקדושה, הרוחניות והנבואה שהשיג בלעם היו בעוכריו. הוא הכניס את הרע לתוך הטוב, ביטל את האור לכלי החיצוני שלו וירש גיהנום. לעומת זאת, אברהם ביטל את הכלים לאור, חשף את ה"אין" שממנו נברא ה"יש", ויצר השקה בין רוחניות העולם הזה לזו של העולם הבא, ובכך ירש שני עולמות.

הנה כי כן, בלעם כמשה, השיג דרגות נשגבות של רוחניות מופשטת, שכן היה בו הכוח להתגבר על תאוות גשמיות. הוא היה איש רוח נישא שראה מחזות אלוקים. היו לו תלמידים והיה מה ללמוד ממנו. אף היה מקום לשאול "מה בין" – מהי נקודת ההבחנה העדינה בין בלעם לאברהם. התשובה לשאלה "מה בין" היא: הכיוון. אברהם ראה בעולם הזה פרוזדור גשמי שמוביל אל הטרקלין הרוחני. אברהם מצא את נקודת ה"אין" הגשמי שבלב העולם הזה, שנוצר יש מאין, וראה בגשמיות קליפה בעלמא. אברהם ביקש להעצים את הרוחניות והקדושה ומכיוון שזו המגמה והכיוון, הרי שהוא ותלמידיו הגיעו אל האור הגנוז וזכו לחיי העולם הבא.

לעומת זאת, בלעם ראה בכוחות הרוח וביכולת האדם לדחות סיפוקים גשמיים, אמצעי להעצים את הסיפוק הגשמי הסופי. בלעם לא זכה לנחול מן האור ונשאר בעיצומו של החושך, שכן הכיוון היה הפוך והטרקלין הרוחני הוביל אותו לקצה הפרוזדור הגשמי.

אכן "דע מאין באת – ולאן אתה הולך"!

פרשת פינחס

בדין הוא שייטול שכרו

כהונה בדין

בפרשת פינחס בחרה התורה להדגים את עיקרון השכר והעונש.

פינחס קינא לה' והרג את זמרי ואת המדיינית ובשכר זה ניתנה לו כהונה. כך נאמר (במדבר כ"ה, י"א–י"ג): "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם, ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אמור, הנני נותן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל".

כלומר, פינחס לא היה אמור להיות כהן. כך שנינו במסכת זבחים (דף ק"א, עמ' ב'): "לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי". מדוע? רש"י (במדבר כ"ה, י"ג) מבאר כי "אע"פ שכבר ניתנה כהונה לזרעו של אהרן, לא ניתנה אלא לאהרן ולבניו שנמשחו עמו ולתולדותיהם שיולידו **אחר** משיחתם. אבל פינחס שנולד קודם לכן ולא נמשח, לא בא לכלל כהונה עד כאן".

מעשה הקנאות של פינחס הוא שזיכה אותו בכהונה, הווי אומר כי כהונה זו לא באה לו בירושה אלא כתשלום שכר. חז"ל דרשו (במדבר רבה פרשה כ"א, א'): "אמר הקב"ה **בדין** הוא שייטול שכרו **'לכן** אמור הנני נותן לו את בריתי שלום'".

כיצד גומלים עם חסד על דין?

מדוע נבחר דווקא מקרה זה כדי להראות שיש תשלום שכר גלוי בעולם הזה? יתרה מכך, הכלל הוא (מסכת סוטה דף ח', עמ' ב'): "במידה שאדם מודד – בה מודדים לו". ובכן, איזו מידה במעשה של פינחס מתאימה לשכר שהוא קיבל? הרי מידתו של כהן היא חסד, כפי שנאמר בזוהר (חלק ג' דף ש"ג, עמ' א') והמשנה במסכת אבות (א', י"ב) מלמדת כי אהרן הכהן היה "אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". הכיצד ייתכן אפוא כי פינחס שגילה קנאות מופלגת ומיצה את מידת הדין במו ידיו, זכה כשכר על כך, בכהונה שמתאפיינת באהבה וחסד? האם זו "מידה כנגד מידה"?

כהונה היא אהבת ה' שבאה במתנה

"שפת אמת" מביא את דברי רבי שניאור זלמן מלאדי בספרו "תניא" (איגרת הקודש, פרק י"ח) כי כהונה היא דרגה רוחנית שניתנת לאדם כמתנה מאת ה'. ביאור הדברים הוא זה:

אדם מסוגל לעמול ולהגיע ליראת ה' (יראת העונש או אף יראת הרוממות).

אדם יכול לפחד מדבר הנשגב ממנו. אדרבה, ככל שהדבר יותר נשגב כך מתעצמת מידת היראה.

אבל, המידה של אהבת ה' היא מידה שקשה לאדם להגיע אליה, שהרי כיצד ניתן לאהוב מה שאין לנו כל תפיסה בו? אדם הוא יצור עם גוף והשגה גשמית, כיצד יכול הוא לאהוב, אהבה של דבקות והתענגות, את הקב"ה שהוא שונה ממנו בתכלית בהיותו מופשט, רוחני לגמרי ובלתי מושג בחושיו או אף בשכלו של האדם?

אין זאת אלא שהכהן זוכה להשגה של אהבת ה' – כמתנה וכחסד.

זה פשר מאמר הכתוב (במדבר י"ח, ז'): "ועבדתם **עבודת מתנה** אתן את כהונתכם".

פינחס הכהן היחיד שזוכה להגיע לאהבת ה' בדין

אהרון זכה לו ולזרעו עד עולם בכהונה שהיא דרגה של אהבת ה' הבאה כמתנה.

אבל, היה כהן **אחד** שזכה באהבת ה' לא כמתנה אלא בדין.

היה זה פינחס הכהן שזכה, לו ולזרעו אחריו, לכהונה שהיא דרגה של אהבת ה' הבאה – בדין.

נעמוד להלן על פשר הדבר.

פינחס מלמד על רצון העם

"שפת אמת" מבאר כי כאשר אחד מבני החברה חוטא לעיני כולם בפרהסיה וכולם שותקים ואינם מוחים, אות הוא כי הנגע פשה בכולם והחוטא עשה את מה שכולם רצו לעשות בסתר ליבם.

על כן העז לחטוא לעיני כולם.

על כן – לא מחה בו איש על חטאו.

משום כך, כאשר זמרי נטל מדיינית לעיני כולם ואיש לא מחה, פרץ הנגף בעדה כולה.

הרבב דבק בכולם וחרון האף היה כלפי העדה כולה, שראתה ושתקה.

אבל, כאשר קם פינחס והרג את זמרי לעיני כולם, הוא פרץ את טבעת השתיקה והראה שהנגע המוסרי היה של היחיד ולא דבק בכלל, שהרי קמה מחאה והחטא של זמרי לא עבר לסדר היום. אדרבה, החזקה התהפכה. העוז של פינחס להרוג

ראש שבט לעיני כולם הראתה, שלכולם חרה מאוד החטא של זמרי ובסתר ליבם רצו כולם למחות, אלא שפינחס עשה מה שכולם רצו לעשות ורק לא העזו. מכיוון שרצון זה פיעם בכולם – העז פינחס להרוג אדם, ואף ראש שבט, לעיניהם.
מכיוון שרצון זה פיעם בכולם, לא מחה איש בפינחס על מעשהו הקנאי.
מעשהו של פינחס סילק אפוא את הרבב הקיבוצי והמיר אותו בטוהר.
על כן נאמר: "בקנאו את קנאתי **בתוכם**". לא היה זה מעשה של יציאה מגדר הכלל שנעשה ע"י אדם בכעסו, אלא אדרבה הוא "הכניס את המעשה (לכוונת) כלל ישראל ועשה רק להראות שאף שחטא בו ישראל עם כל זה יש בהם מי שינקום ובזה שיכך את חמת המלך".

כל דבר שהיה בכלל ויצא ממנו מלמד על הכלל כולו

פעולתו של פינחס הצילה את העם מן הנגף מכיוון שהיא לימדה על רצון פנימי של העם כולו.
ממילא ברור כי תנאי לכך היה שפעולת הקנאה תבוצע ע"י אדם פשוט, שבא – מתוך העם.
אילו נעשה מעשה זה ע"י משה, לא היה בכך ללמד כי גם האנשים הפשוטים רצו לעשות זאת בסתר ליבם. ניתן היה לסבור שמשה היה היחיד שהגיב כך, מכיוון שהוא, כאדם מורם מעם, סלד ממעשה החטא של זמרי. אולם, שאר העם לא השתתף במעשה זה, כי הזדהה בסתר ליבו עם זמרי ולא עם משה. לכן, מעשהו של פינחס חייב היה להיעשות ע"י איש פשוט שבא מתוך כלל ישראל.
מאותו טעם לא נמשח פינחס קודם לכן לכהונה. המטרה הייתה שמעשה הקנאות יבוצע ע"י איש פשוט שאינו כהן, אלא אחד מן הכלל הגדול, כדי שניתן יהיה ללמוד ממעשהו על הכלל כולו.
מובן אם כן מדוע פינחס לא קיבל כהונה במתנה קודם למעשה.

אין שכר אלא לפנים משורת הדין

על פי שורת הדין לא מגיע לאדם שכר כתשלום בגין מעשהו. מדוע?
מכיוון שהאדם קיבל תחילה מתת מהקב"ה ורק לאחר מכן עשה שימוש במה שקיבל כדי לעשות את מעשה המצווה. השכר **קדם** למעשה, וממילא לא מגיע בגינו שוב שכר.
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. על מה אפוא דורש הוא שכר נוסף?

על כן, הכתוב אומר (איוב מ"א, ג'): "מי הקדימני ואשלם". מבארים חז"ל (ויקרא רבה פרשה כ"ז, ב') כי זו אמירה של הקב"ה, התמה 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? מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה? מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן? מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה? מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה?"

בדרך זו יש להבין את מאמר הכתוב (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. מכאן שכאשר ה' משלם לאדם שכר על מעשהו – זהו חסד הנעשה עמו לפנים משורת הדין.

פינחס היחיד שהקדים מעשה לשכר

המעשה של פינחס הוא יוצא דופן. פינחס לא קיבל דבר לפני המעשה. הוא היה אחד מן העם ולא יוצא דופן. פינחס הוא היחיד שהקדים מעשה לשכר. הכהונה הניתנת כמתנה נשללה ממנו עד לאחר שעשה את המעשה. על כן, אין לומר כי פינחס קיבל שכר לפנים משורת הדין, וזהו מקרה נדיר שאפשר לומר ביחס אליו "**בדין** הוא שייטול שכרו".

מה נתן פינחס?

פינחס נתן שני דברים:

א. פנחס מסר את נפשו. זמרי עלול היה להרגו. פינחס קם מיוזמתו שלו ועשה מעשה של הריגה לעיני כל, ואין מי שתקע לידו כיצד יתקבלו הדברים ע"י העם כולו וע"י שבט שמעון בפרט.

פינחס היה יחיד ובודד בקנאותו וסיכן את חייו בלא כל ציווי. אכן, את החיים קיבל מהקב"ה ואם כן ניתן לומר כי אף שכר זה קדם למעשה, אך חייו לא ניתנו לו על דעת כן שיסכן אותם כדי למנוע את העבירה של זמרי, שהרי הדין לפיו "כל הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" הוא בגדר של "הלכה ואין מורים כן". אם כן, משמסר את נפשו שלא מכוח הדין, הוא נתן נתינה שבגינה מגיע לו שכר.

ב. פינחס מסר את האפשרות שאי פעם יימנה על הכהנים, שהרי הגמרא במסכת ברכות (דף ל"ב, עמ' ב') מציינת כי "כל כהן שהרג את הנפש לא ישא

את כפיו". בזוהר על הפרשה (דף קי"ד, עמ' א') נאמר כי מי שהורג את הנפש פסול לכהונה ("מאן דקטיל נפשא פסול לכהונה"). פינחס סילק אפוא במו ידיו את זכותו לקבל את הכהונה, שהרי נקט במעשה שיסודו בשורת הדין, וממילא לא היה זכאי למעמד של כהן שהוא איש חסד מובהק.

מה קיבל פינחס?

פינחס זכה – מידה כנגד מידה – לשכר המורכב משני הדברים:

א. ע"י שמסר נפשו למות – זכה פינחס לחיות חיי עולם, שהרי חז"ל אומרים (ילקוט שמעוני רמז תשע"א) **כי פינחס זה אליהו.**

ב. ע"י שמסר את האפשרות להתכהן ולזכות באהבת ה' כמתנה – זכה פינחס לאהבת ה' **בדין.** אכן, את הכהונה הראשונה שבאה לאדם מכוח מתנה שוללים מאדם שהרג את הנפש. אבל את הכהונה שבה זכה מכוח הדין, אי אפשר ליטול משום סיבה שהיא.

אדם יכול להגיע לדרגה של אהבת ה' כמתנה שבאה מאת ה'. מידת אהבה זו לא יכולה להישאר בחיקו של מי שעושה דין והורג נפש. אבל, אדם יכול להגיע לדרגה של אהבת ה' מכוח – מסירות נפש. כשנפשו יוצאת אל ה', והוא מוותר על כל הווייתו הגשמית והרוחנית למען קרבת ה' הרי שהוא זוכה באהבת ה' בדין וביושר. במקרה זה אין לשלול ממנו את דרגתו מכיוון שנקט במידת הדין. אדרבה, הרי זו אהבה שהוא זכה בה בדין.

נמצאנו למדים כי:

- **אדם לא זכאי על פי דין לשכר כלשהו על מעשיו. אדרבה, השכר ניתן לו מראש לפני עשייתו. השכר המשולם לאדם בעקבות העשייה הוא חסד ה'.**
- **אדם גם לא יכול להגיע לדרגה של אהבת ה' על פי דין. הכהונה שהיא אהבת ה' ועמו – ניתנה לכהן כמתנה.**
- **אבל, אדם יכול לזכות הן בשכר והן בכהונה, בדין וביושר – באמצעות מסירות נפש.**

דבר זה לימדנו פינחס, שעליו נאמר: "בדין הוא שייטול שכרו".

פרשת מטות

שורש הדעת הוא המעשה

הקשר בין קדושת ישראל לדיני תפילין

בני ישראל יצאו למלחמה על מדיין, ובפעם הזאת משה לא יצא עימהם למלחמה, אלא פינחס הוא שעמד בראש. כך נאמר (במדבר ל"א, ג'): "וידבר משה אל העם לאמור החלצו מאתכם אנשים לצבא, ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדין", ובפסוק ו' שם נאמר: "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא, אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וכלי הקדש וחצוצרות התרועה בידו".

המלחמה במדין היא מלחמתה של קדושה בטומאה, ומשום כך נבחר פינחס שגדר את בני ישראל מחטאי מדיין, בהרגו את זמרי אשר דבק במדיינית.

המדרש מבאר כי גם האנשים שנבחרו לצאת עם פינחס למלחמה זו היו מיוחדים בקדושתם.

ביחס לשנים עשר אלף איש שהלכו למלחמת מדיין דרשו חז"ל (במדרש שיר השירים רבה, פסקה ו') את הפסוק בשיר השירים (פרק ו', ו'): "שיניך כעדר הרחלים שעלו מן הרחצה, שכולם מתאימות ושכולה אין בהם".

הצורך בבחירה באנשים צדיקים כדי להתמודד בטומאת מדיין ברור הוא על פניו. ברם, חז"ל הוסיפו ודרשו שם מפסוק זה כי התנאי ליציאה לקרב על מדיין היה הקפדה על הלכות תפילין.

'שיניך כעדר הרחלים' – "שלא הקדים אחד מהן תפילין של ראש לתפילין של יד, שאילו הקדים אחד מהן תפילין של ראש לתפילין של יד לא היה משה משבחם, ולא היו עולים משם בשלום. הווי אומר שהיו צדיקים ביותר".

מדוע היה צריך לוודא כי היוצאים להילחם במדיין לא הקדימו תפילין של ראש לתפילין של יד?

מלחמות ישראל והקדמת תפילין של יד לתפילין של ראש

הקדמת תפילין של יד לתפילין של ראש היא פסול בכל מלחמה של ישראל באומות העולם ולא רק במלחמת מדיין. בתורה נאמר (דברים כ', ח') כי בכל מלחמה היו מכריזים ואומרים: "מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו". מכיוון שבדרך כלל כל אדם ירא מטבעו מפני היציאה למלחמה, ביארו חז"ל במשנה במסכת סוטה (פרק ח', משנה ה') כי הכוונה היא למי שירא מעבירות שבידו. שמא נאמר כי הירא הוא אך ורק חוטא מובהק, שעוונותיו עלו למעלה מזכויותיו? לא היא.

סוגיה ערוכה היא במסכת סוטה (דף מ"ד, עמ' ב') כי כל מי ש"סח בין תפילה לתפילה – עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה". מבאר רש"י: "סח בין תפילה לתפילה – בין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש". ובכן, מדוע נבחרה דווקא עבירה זו כדי לפסול אדם מיציאה לקרב? מה כל כך חמור בדבר הזה?

יתרה מכך, לכאורה מי ששוחח בין תפילין של יד לתפילין של ראש לא עבר עבירה אלא שעליו לברך ברכה נוספת על תפילין של ראש ולא די בברכה שבירך בטרם שהניח תפילין של יד. כך מבאר רש"י: "עבירה היא בידו – אם לא חזר ובירך, שכך נאמר במנחות (דף ל"ו) "סח מברך שתים לא סח מברך אחת". נמצא כי אם שב ובירך אין עבירה בידו. אם כן, כיצד ניתן לומר כי זוהי עבירה ומחמתה יש לחזור משורות המלחמה?

"וטרף זרוע אף קדקוד"

בברכותיו של משה לשבטים בפרשת "וזאת הברכה" יוחדה ברכה מיוחדת לגבורתו של שבט גד בשעת המלחמה. כך נאמר (דברים ל"ג, כ'): "ולגד אמר ברוך מרחיב גד, כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקוד". רש"י מבאר:

"**כלביא שכן** – לפי שהיה סמוך לסְפַר (עיר הגבול) לפיכך נמשל כאריות שכל הסמוכים לסְפַר צריכים להיות גיבורים.

וטרף זרוע אף קדקוד – הרוגיהם היו ניכרים, חותכים הראש עם הזרוע במכה אחת".

את הגבורה המיוחדת של גד לגדוע במכת חרב אחת את ראשו של האויב ביחד עם זרועו, מייחס הרא"ש על הלכות תפילין (בסוף מסכת מנחות, סימן ט"ו) להלכה האמורה המחייבת כי מי שיוצא למלחמה יקפיד שלא להסיח דעת בין תפילין של ראש לתפילין של יד. הרא"ש מבאר כי שבט גד הקפיד במיוחד בעניין זה, ולא הפסיק

בין תפילין של יד לתפילין של ראש אף לא לצורך אמירת "יהא שמיה רבה", או אמירת "קדושה", או עניית אמן.
בדומה לכך מצינו בדברי רבינו בחיי (על במדבר ל"ב, ל"ב) כי שבט גד "היו בוטחים בגבורתם ובכוחם בזכות המצווה שבידם, וכעניין שדרשו חז"ל 'וטרף זרוע' – בזכות תפלין שבזרוע; 'אף קדקוד' – בזכות תפלין שבראש".
מהי הזיקה והקשר הפנימי בין גבורה בשעת קרב לבין תפילין?

להקדים לב למוח

נראה כי ניתן להבין את הדבר, אם נרד לשורש ההבחנה בין תפילין של יד לתפילין של ראש.
אנו אומרים בתפילה בטרם הנחת תפילין: "וציוונו להניח על היד – לזיכרון זרוע הנטויה. והיא נגד הלב לשעבד בזה תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך שמו. ועל הראש – נגד המח. שהנשמה שבמח עם שאר חושיי וכוחותיי כולם יהיו משעבדים לעבודתו יתברך שמו".
הווי אומר כי תפילין של יד מניח האדם כנגד ליבו, ותפילין של ראש מניח האדם כנגד מוחו.
ליבו הפועם של האדם הוא מרכז העשייה הפיסית שלו.
מוחו החושב של האדם הוא מרכז ההגות שלו.
הקדמת תפילין של יד לתפילין של ראש היא הקדמת לב למוח. הקדמת עשייה להגות.
הקדמת נעשה לנשמע!
בכך טמונה גבורת האדם ויכולתם של ישראל לגבור על אומות העולם.
החיוב להקדים תפילין של יד לתפילין של ראש מבטא את הרעיון לפיו ידם של ישראל תגבר רק אם הרוח שבקרבם קידשה גם את החומר ובאה לידי ביטוי גם בליבם ובמעשיהם. מי שמרומם רק במושכלות ייפול בהתמודדות. ילך נא וישוב לביתו ואל ייצא לשדה הקרב.

במלחמה גובר מי שיש בו שלמות וזהות של מוח ולב

"שפת אמת" מבאר כי תפילין של יד מבטאים את עבודת האדם לשעבד את המעשים שלו ואת כוחותיו הפיסיים, ולכן מונחים הם כנגד הלב. לעומת זאת, תפילין של ראש הם בגדר של השפעה הבאה משמיים, כפי שנאמר (דברים כ"ח, י): "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ויראו ממך" ודרשו חז"ל כי זוהי

השראת השכינה הנובעת מתפילין שבראש. האדם צריך להקדים את הכשרת מעשיו לקדושה האופפת את מוחו, כפי שנאמר במשנה במסכת אבות (פרק ג', משנה ט') : "כל שמעשיו מרובין מחכמתו – חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת".

"שפת אמת" מבאר את הפסוק (במדבר ל"א, מ"ט) : "ויאמרו אל משה עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בידנו, ולא נפקד ממנו איש" – "היינו שלא להתפשט כחות הראש יותר מהתיקון בידיים". אם אין התאמה בין ההשגה השכלית של האדם לבין המישור המעשי שבו – אין קיום לחכמה השכלית. בוודאי שאין בידו לגבור בקרב על מי שיש בקרבו הרמוניה בין שכל למעשים.

נבהיר את הדבר ע"י אמירתו של "החפץ חיים" כי תנועה מסוימת נחלה הצלחה כי הם חדורי אמונה בשקר שבו הם מאמינים ועל כן "הם נלחמים עבור השקר, אבל נלחמים באמת". בדומה לכך יש לומר כי אצל אומות העולם שוררים טומאה וסיאוב אך יש קשר הדוק בין זרוע לקדקוד, ויש זהות בין מעשיהם להגותם. קשר זה מעניק להם עוצמה. כדי לגבור על כוח עוצמתי זה, מן ההכרח שהצדיק יהיה מסוגל להתגבר על הזרוע והקדקוד באבחה אחת, מכוח הרמוניה השוררת אף בקרבו בין הקדקוד לזרוע. שלמות שכזו קיימת רק כשמקדימים עשייה למחשבה. על כן, מן ההכרח שהיוצא למלחמה יקפיד כמלוא נימה בהקדמת תפילין של יד לתפילין של ראש.

שורש הדעת הוא המעשה

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

במשנה זו נמשלו המעשים של האדם לשורשי האילן, ואילו החכמה נמשלה לענפי האילן.

לכאורה, היינו מצפים להיפוך הסמלים במשל, שכן המעשה נובע מן החכמה וממילא אמורה החכמה להיות משולה לשורש ואילו המעשה היה אמור להיות משול לענף הנובט מן השורש.

אין זאת אלא שחז"ל באו להעמיד אותנו על תופעה חמורה שיש לתת עליה את הדעת. בתת הכרתו יודע האדם כי יש צורך בהתאמה בין מעשיו לבין התורה שלו, אלא שבמקום לכוון את מעשיו לפי חכמתו, הרי שפעמים רבות הוא נוטה להתאים את האידאולוגיה שלו ואת חכמתו – למעשיו.

נמצא כי מן המעשה נובטת החכמה, והוא שורש הדברים. כך מצינו במסכת סנהדרין (דף ס"ג, עמ' ב'): "יודעים היו ישראל שאין ממש בעבודה זרה, ולא עבדו עבודה זרה אלא כדי להתיר להם עריות".

הנה כי כן, "צריך להיות המעשה נמשך אחר הדעת ולא להתחכם יותר מדאי". אם רוצה האדם שקדושתו תגבר בקִרְבּ על מי שמאמין באמת ובתמים בדרכו התאוונית, חייב הוא לטהר את ליבו – באמת. טהרה זו לא מתחילה מן הענפים אלא מן השורש, והשורש נעוץ בקרקע המציאות, בעולם המעשה. עליו להקדים: תפילין של יד לתפילין של ראש; לב למוח; נעשה לנשמע.

פרשת מסעי

מה שלא מחסל – מחשל

מסע לצורך חניה?

משה מסכם את מסעי בני ישראל ונאמר (במדבר ל"ג, א'–ב'): "אלה מסעי בני ישראל אשר **יצאו מארץ מצרים** לצבאותם, ביד משה ואהרן. ויכתוב משה את **מוצאיהם למסעיהם** על פי ה', ואלה **מסעיהם למוצאיהם**".

הכתוב אומר "**מוצאיהם למסעיהם**" וזהו טבע הדברים שהחניה היא נקודת מוצא למסע הבא.

ברם, שמיד אח"כ אומר הכתוב "**מסעיהם למוצאיהם**" ללמד כי מטרתה של כל יציאה למסע היא החניה שבאה בעקבותיו. ובכן, האם המטרה היא החניה או המסע?

המונח "מסעיהם למוצאיהם" גם תמוה לגופו, שכן איך ייתכן לומר כי המסע היה לצורך החניה, שעה שזו רק חניית ביניים במדבר בדרך לארץ ישראל? מה משרתת חניה זו, מלבד אגירת כוח למסע נוסף, שמקרב אותם לארץ ישראל? הן הכתוב פותח בכך שציין כי בני ישראל יצאו ממצרים כנקודת המוצא של **כל** המסעות. משמע כי זהו מסע אחד עם הפוגות מנוחה באמצע ולא מסע שבו לכל חניה יש ערך עצמאי.

מה פשרו של הספר האמצעי בתורה העוסק במסעות

בתורה מופיעה האות נ' הפוכה לפני ואחרי הפסוקים (במדבר י', ל"ה–ל"ו): "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה, קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך. ובנוחֹה יאמר, שובה ה' רבבות אלפי ישראל". בגמרא במסכת שבת (דף קט"ז, עמ' א') מבואר כי "פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ולמטה (מלפניה ולאחריה) – מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו".

כלומר יש שבעה ספרים בתורה: א. בראשית, ב. שמות; ג. ויקרא; ד. במדבר עד "ויהי בנסוע";

ה. "ויהי בנסוע"; ו. במדבר מ"ויהי בנסוע" עד סוף במדבר; ז. דברים.
נמצא כי שני הפסוקים של "ויהי בנסוע" הם ספר בפני עצמו, ויש בהם כדי להיות עמוד תווך בתורה. מה החידוש בפסוקים הללו שיש בו כדי ללמד מסר כולל, שהוא מעיקרי התורה?
כמו כן יש להבין, מה פשר הכתוב כי בכל מסע ומסע אמר משה: "יפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך"? הן בני ישראל הלכו במקום שהוא מדבר, צייה ושממה, מקום שאין בו נפש חיה. היתרון היחיד במקום שומם הוא, שאין בו אויבים. כלפי מי כוונו אפוא המילים: "ויפוצו אויביך"?

מטרתה של כל חניה במדבר

"שפת אמת" מבאר כי בכל חניה במדבר נעשה תיקון של המקום, שהכשיר להפוך אותו ממקום הפקר גוף ונפש למקום יישוב ויישוב הדעת.
בזוהר (חלק שני דף רל"ז, עמ' א') מצינו כי המדבר "הותקן לרוח הטמאה לתת לה מקום לשלוט". המדבר שמם מבני אדם ומרוח האדם. על המדבר נאמר (דברים ח', ט"ו) כי הוא מקום "נחש שרף ועקרב", כלומר המדבר הוא ממלכת המזיקים.
בעוד שקדושה היא מקור של חיים הרי שהמדבר הוא מקום של שממה ומוות, ריקנות, הפקרות וההפך מקדושה ושכינה.
בני ישראל עברו במדבר ממקום למקום, ושכינה בקרבם, כדי להפריח את השממה הרוחנית הזאת.
כך מצינו במדרש (במדבר רבה פרשת מסעי פרשה כ"ג, אות ד') כי הכתוב טרח לפרט כל חניה וחניה שהייתה במדבר, שכן לעתיד לבוא – עתיד המדבר להיות מקום יישוב, שנאמר (ישעיה מ"א, י"ח): "אשׂים מדבר לאגם מים"; עכשיו אין אילנות במדבר והם עתידים להיות שם, שנאמר (שם פסוק י"ט): "אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן"; עכשיו אין דרך במדבר שכולו חול, ועתיד להיות שם דרך שנאמר (שם מ"ג, י"ט): "אף אשים במדבר דרך בישימון נהרות", ואומר (שם ל"ה, ח'): "והיה שם מסלול ודרך, ודרך הקודש יקרא לה לא יעברנו טמא והוא למו, הולך דרך ואווילים לא יתעו".
החניות במדבר היו אפוא אמצעי לכיבוש והכשרת השממה, כך שתהא למקום יישוב לעתיד לבוא, כשהטומאה תפנה את מקומה לקדושה.

"מסעיהם למוצאיהם"

בהתאם לכך מובן לחלוטין מאמר הכתוב "מסעיהם למוצאיהם", שכן המסע הוביל לחניה שיש לה תכלית, מלבד מנוחה. אכן בני ישראל נסעו מסע אחד ארוך,

שתכליתו לעבור מטומאת מצרים לקדושת ארץ ישראל. אבל, החניות במדבר לא היו רק אמצעי הפוגה בדרך הארוכה. החניות במדבר שימשו למלחמה רוחנית שנערכה באותו מקום, ולכל חניה וחניה הייתה מטרה בפני עצמה, להתמודד במקום החניה עם מה שמתנגד לקדושה וכיבוש היעד הרוחני הנמצא שם.
ברם, שאם כך יש לשאול, מה פשרו של המונח "מוצאיהם למסעיהם"? אם החניה וההישג שחוללה היא העיקר והתכלית, כיצד ניתן לומר כי החניה היא צורך המסע?

המסעות מלמדות שיש תכלית גם לנפילות רוחניות

"שפת אמת" מבאר כי "נכתבו כל המסעות להודיע לעם ה' כי כל עובד ה' לא ייפול ליבו מכל הנפילות שיש לו, כי כך היא המידה להיות עולה ויורד. ומכל מנוחה שהשיגו, אחַר איזה מלחמה, התחיל מלחמה אחרת. וכן לעולם ויסעו ויחנו, ויסעו ויחנו כמו שנאמר (תהילים פ"ד, ח'): 'ילכו מחיל אל חיל' שאין מנוחה לעובדי ה' שלזה נבראו – ללחום מלחמות ה'. ובוודאי מלחמות שהיו לכלל ישראל היו דברים הנוגעים לכל הבריאה".
כלומר, אחרי כל חניה, שהיא הישג – בא מסע – שהוא נפילה.
הכתוב פירט נפילה אחר נפילה וירידה אחר ירידה, כדי ללמד שאין מגיעים להישגים בלי נפילות.
על כן, אל לו ללוחם את מלחמות ה' להתייאש מנפילה רוחנית, כי הירידה היא צורך עלייה.
אדרבה, הירידה מחשלת באש את נשמתו, מחזקת ומבססת את עלייתו ואת יציבותו לאחר מכן.

יוסף בא להתעלות ונתקל בניסיון חריף

יפים הם בהקשר זה דברי הזוהר (חלק א' דף ק"צ, עמ' ב').
נאמר ביחס ליוסף (בראשית ל"ט, י"א–י"ב): "ויהי **כהיום הזה** ויבוא הביתה לעשות מלאכתו, ואין איש מאנשי הבית שם בבית. ותתפשהו בבגדו לאמור שכבה עמי, ויעזוב בגדו בידה וינס ויצא החוצה". מה פשר הביטוי "ויהי כהיום הזה"? מה היה מיוחד באותו יום? ומהי המלאכה שבא יוסף לעשות בבית באותו יום?
תשובתו של הזוהר מפתיעה מאוד.
"ויהי כהיום הזה" – זהו "היום שיצר הרע שולט בעולם ויורד להשׂטין לבני האדם. מתי הוא היום הזה? ביום שבא אדם לשוב בתשובה על חטאיו, או להשתדל בתורה ולעשות מצוות התורה. באותו זמן יורד השטן כדי להשׂטין על בני האדם.

'ויבא הביתה לעשות מלאכתו' – כדי להשתדל בתורה ולעשות מצוות התורה, שהיא 'מלאכתו' של האדם בעולם הזה. מכיוון שעבודת האדם בעולם הזה היא עבודת הקב"ה, צריך האדם להיות תקיף כאריה בכל צדדיו כדי שלא ישלוט עליו הצד האחר ('הסטרא אחרא') ולא יוכל לפתות אותו".

הווי אומר כי כשיש עלייה רוחנית – המאבק מתעצם. יוסף רצה להתעלות ולפתע בא עליו ניסיון נורא של אשת פוטיפר, שאיים להכשיל אותו ולהפיל אותו. דווקא ברגע הזה, של עלייה רוחנית, הוא חשוף ליצריו וחייב ללחום כאריה.

הסיוע לצדיק הוא בכך שמחשלים אותו

דברי הזוהר הללו מפתיעים ולא ברור כיצד קרה שדווקא בזמן שיוסף בא להתעלות – הוא נחשף לסיכון רוחני קיומי? הן הכלל הוא ש"בדרך שאדם רוצה ללכת – מוליכים אותו". מי שצועד בעקבות יצריו נופל ומי שמבקש להתעלות חווה הישגים רוחניים. חז"ל (מסכת שבת דף ק"ד, עמ' א') דרשו את הכתוב (משלי ג', ל"ד): "אם ללצים הוא יליץ ולענווים ייתן חן": "הבא להיטמא פותחים לו, **בא להיטהר מסייעים אותו**". כיצד מתיישבת סייעתא דשמיא של "הבא להיטהר" עם פיתוייה של אשת פוטיפר? היה מצופה כי חלף ניסיון נורא, ינחל יוסף קדושה יתרה ויחול עליו מאמר הגמרא (מסכת יומא דף ל"ט, עמ' א') על הכתוב (ויקרא י"א, מ"ד): "והתקדשתם והייתם קדושים", אם "אדם מקדש עצמו מעט, מקדשים אותו הרבה. המקדש עצמו מלמטה – מקדשים אותו מלמעלה. אדם מקדש עצמו בעולם הזה, מקדשים אותו לעולם הבא".

נראה כי שאלות אלו התעוררו גם ע"י בני ישראל במדבר, כאשר לאחר כל חניה שבה לחמו את מלחמות ה' ברוחות טומאה והפקר שנשבו במדבר, ולאחר כל הישג, באה נפילה והחל שוב מסע.

ברם, לפי ביאורו של "שפת אמת" הדברים בהירים, שכן הנפילה היא צורך עלייה ואת השלמות משיג אדם – אחרי ניסיון. הסייעתא דשמיא של "הבא להיטהר" כוללת על כן גם את הניסיון שבא בעקבות ההישג, וכפי שביאר "שפת אמת" (פרשת וישלח) את הפסוק (בראשית ל"ג, י"ח): "ויבא יעקב שלם" – "אחר שעבר כל הצער הקודם נקרא שלם, כעניין שנאמר (משלי כ"ד, ט"ז): 'שבע יפול צדיק וקם' – על ידי הנפילות דווקא".

אכן "הבא להיטהר מסייעים אותו", אך הסיוע לאדם אינו הופך אותו לפסל מקובע, אלא גורם לו להתחשל עוד יותר בהתמודדות הבאה.

הנה כי כן, "שפת אמת" מחדש כי החניות במדבר לא היו הפוגות ממסע – אלא זירות של קרב רוחני נוקב. החניות הן שהכשירו מקום הפקר וטומאה, למקום שמסוגל לקבל קדושה ולהפוך למקום יישוב. זה פשר המונח "מסעיהם למוצאיהם". אבל, נאמר גם "מוצאיהם למסעיהם" שכן גם למסע ממקום ההישג הייתה תכלית, והוא נועד ללמד את האדם איך ליפול – ולקום. ובלשון "שפת אמת" (בפרשת בא)

"כשיודע האדם זאת, מתחזק נגד יצרו בנקל יותר. ואף שרואים בעלי עבודה כמה מיני נפילות כענין שנאמר: 'שבע יפול צדיק וקם', יידע נאמנה כי הכל לטובה וכמו כן כל הנפילות שיש לאדם הכל צורך עליה שנעשה אח"כ בירור יותר".

פרשת דברים

"ורוממנו מכל לשון"

לא איש דברים אבל אלה הדברים אשר דיבר?

בתום ארבעים שנות מסע במדבר משה ניצב בפני בני ישראל – ומדבר.

כך נאמר (דברים א', א'): "אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן, במדבר בערבה מול סוף בין פארן ובין תֹפל ולבן וחצרות ודי זהב".

ברם, שמשה לא היה איש דברים, ובעת שבא הקב"ה למנות אותו כשליח לדבר אל פרעה, אמר משה אל ה' (שמות ד', י'): "בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך, כי כבד פה וכבד לשון אנכי". הכיצד זה הפך אפוא משה לנואם דגול?

מרפא לשון עץ חיים

שאלה זו מובאת במדרש (דברים רבה א', א') וחז"ל מבארים כי לשונו של משה רבינו נרפאה בעת מתן תורה, שהרי בשעה זו נרפאו כל בעלי המום בעם ישראל. המדרש עומד על כוח התורה לרפא את פגמי הלשון בכמה מישורים:

"הלכה, אדם מישראל מהו שיהא מותר לו לכתוב ספר תורה בכל לשון? כך שנו חכמים, אין בין ספרים (ספרי תורה) לתפילין ומזוזות, אלא שהספרים נכתבים בכל לשון. רבן גמליאל אומר אף הספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית, ומה טעמו של רבן גמליאל שאומר מותר לכתוב ספר תורה יוונית, כך לימדו רבותינו אמר בר קפרא, דכתיב (בראשית ט', כ"ז): 'יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם', שיהיו דבריו של שם נאמרים בלשונותיו של יפת. לכך התירו שיכתבו בלשון יוונית.

אמר הקב"ה, ראה לשונה של תורה מה חביבה, שמרפא את הלשון, מנין, שכן כתיב (משלי ט"ו, ד'): 'מרפא לשון עץ חיים', ואין 'עץ חיים' אלא תורה שנאמר (שם ג', י"ח): 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. ולשונה של תורה מתיר את הלשון, תדע לך, לעתיד לבוא הקדוש ברוך הוא מעלה מגן עדן אילנות של תורה משובחים, ומה הוא שבחן, שהן מרפאים את הלשון.

הרי משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו 'לא איש דברים אנכי', כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים, מנין, ממה שקרינו בענין 'אלה הדברים אשר דבר משה'".

מה הקשר בין ריפוי פיסי לבין שימוש בשפה זרה

דברי המדרש הללו תמוהים מאוד, שהרי המדרש מתייחס באותה דרך הן לפגם הלשון במובן של שפה שאין בה קדושה והן לפגם הלשון במובן של גמגום – ואין הריפוי האחד דומה למשנהו כלל. נבאר.

– ההבחנה בין לשון הקודש לבין שאר הלשונות נובעת מן העובדה, שהקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות, שנאמרו בלשון הקודש. לשון הקודש אינה שפה הסכמית בין בני אדם, אלא שפה שיש בה **קודש**, שכן באמצעות שפה זו השתמש הקב"ה, כדי לברוא את העולם, ובאמצעות דיבורים אלו הוא ממשיך להוות ולקיים כל נברא בכל רגע ורגע. דבר ה' גם נותן בכל דבר את מהותו ותכונותיו. על כן ההבדל בין לשון הקודש לבין כל שאר השפות הוא תהומי. דבר ה' אינו אמצעי תקשורת, אלא דיבור המהווה את הבריאה, מקיימה ומגדיר את מהותו של כל דבר. התיבות הנאמרות בלשון הקודש מבטאות על כן את מהותו של כל דבר שאותו הן מגדירות. נמצא כי הדברים הנאמרים ע"י בני אדם בלשון הקודש עושים שימוש ב"קוביות" שבאמצעותם נברא העולם וממשיך להתקיים. על כן, שינוי במילים יוצר שינוי במהות. החלף את המילה "נגע" במילה "ענג", והעברת את מהות הדבר מצד לצד.

לעומת זאת, בשאר השפות אין למילים כל קדושה. הן לא מתחברות למהותן של התופעות או העצמים ואין בהן דבר מלבד הסכמה חברתית כי סימן פלוני או הגייה מסוימת, תבטא מבחינת הדובר והשומע דבר מסוים.

שאר השפות הן אפוא "שפות סימנים", כאשר כל חברה מסגלת לה סימנים משלה, באופן שרירותי, ואילו לשון הקודש מבטאת את מהותו של הדבר.

מהבנה זו עולה כי השימוש **בלשון עם זר** (לע"ז) כדי לכתוב דברי תורה, אינו מרפא את הלשון הזרה ואינו משנה את מהותה כשפה הסכמית בעלמא. כל שנעשה הוא לעשות שימוש בשפת סימנים מסוימת כדי לבטא באמצעותה **תוכן** קדוש. אבל, הלשון לא משתנה ולא מתקדשת.

– לעומת זאת, עם מתן תורה התרפאו בני ישראל מפגמים גופניים וזהו ריפוי ממשי.

כך אמרו חז"ל במדרש (ויקרא רבה י"ח, ד'): "בשעה שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו (שמות כ"ד, ז'): 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' באותה שעה לא היו בהם לא חיגרים ולא סומים ולא אילמים ולא חרשים ולא שוטים, על אותה שעה נאמר (שיר השירים ד', ז'): 'כולך יפה רעיתי ומום אין בך'". בהתאם לכך נמצא כי משה שהיה כבד פה וכבד לשון במישור הפיסי נרפא ממומו עם קבלת התורה.

לא ברור אם כן, כיצד משווה המדרש בין ההיתר להשתמש בלשון עם זר לשם כתיבת ספרי תורה, עם העובדה שקבלת התורה הביאה לריפוי של פגמים פיסיים. האין זה ערבוב של מין בשאינו מינו?

עם לימוד התורה – החפצא של השפה הזרה לא משתנה אבל הגברא מתקדש

"שפת אמת" מבאר כי השימוש בלשון עם זר כדי ללמוד תורה מרפא את השפה הזרה (ובכך דומה הוא לריפוי הפגמים הפיסיים שהתחולל במתן תורה). הכיצד? הרי השפה הזרה נותרת הסכמית ולא מבטאת את מהות הדברים? ההסבר הוא עמוק ומרהיב כדלהלן:

א. הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם (זוהר חלק ב', דף קס"א, עמ' ב'). דבר ה' שבאמצעותו נברא העולם הוא – התורה, והיא "נותנת ומשפיעה חיים לכל הנבראים שבעולם. ממילא שורש חיות הכול הוא מהתורה".

ב. נמצא כי העולם שסביבנו הוא קליפה גשמית להוויה קדושה.

ג. מה שמתקרב אל הפנימיות התורנית שלו, מתמלא ברוחניות ומתקדש.

ד. מה שרחוק מן התורה – נותר מגושם ורחוק מקדושה.

ה. שפת האדם היא ביטוי חיצוני לתוכן הפנימי שלו. השפה היא כינור הנפש.

אם האדם גשמי ומגושם – שפתו גסה.

אם פנימיותו קדושה ורוחנית – שפתו עדינה.

ו. אדם הלומד תורה מקדש את פנימיותו, ומתחבר למוקד הרוחני שלו, שהוא דבר ה' המהווה אותו. לכן, אם אדם לומד תורה – השפה שבה הוא דובר מתקדשת, שהרי השפה מבטאת פנימיות וזו קדושה היא.

ז. נמצא כי גם אם לומד התורה ידבר בשפת עם זר, שאין בה סגולות של לשון הקודש, שפתו מתקדשת, כי הפנימיות של האדם מתקדשת.

ח. הווי אומר, כי השפה אכן נשארת שפה הסכמית בעלמא ואין בה קדושה **עצמית.** ב"חפצא" של השפה אין שינוי והיא שונה מלשון הקודש. אבל, שפה

מבטאת את מהותו של האדם הדובר, את ה"גברא", והוא מתקדש כשהוא לומד תורה. ככלל, כשהפנים קדוש – השפה מבטאת זאת.

ט. נמצא כי התורה המתקנת את האדם – מרפאת גם את הלשון, שבה הוא דובר.

י. על כן, נאמר בחז"ל (מסכת סוטה דף ל"ה, עמ' ב', רש"י דברים א', ה') **כי משה באר את התורה לבני ישראל בשבעים לשון**, שכן לשונות אלו אינן אלא לבוש חיצוני למהות הפנימית הקדושה של לומד התורה.

השפה היא ראי

בהתאם לכך מובן כי כאשר התירו לכתוב ספר תורה בלשון עם זר, יש בכך תיקון לאותה לשון. השפה הזרה הופכת במקרה זה להיות כינור לנעימה קדושה, והתווים הם ביטוי לנהמת הלב הפנימית של עיסוק ברוחניות ובקדושה, שהם מוקד הקיום. הגמרא אומרת במסכת בכורות (דף ל', עמ' ב'): מעשה באשה אחת שנישאה לתלמיד חכם והייתה קושרת לו תפילין על ידו. לאחר מכן נשאה לעם הארץ והייתה קושרת לו קשרי מוכס על ידו.

כך גם הלשון. היא יכולה להיות אמצעי לביטוי דברי כפירה ודברי חטא, והיא יכולה להיות ביטוי לדברים שבקדושה. אם האדם קדוש הרי שהוא יכול לדבר בכל שפה, והתוכן הפנימי שלו, שאותו הוא מביע – קדוש. אכן, השפה היא ראי. אם התוכן קדוש הרי שגם השפה, כל שפה, תבטא קדושה.

"יפיפיותו של יפת באוהלי שם"

'אוהלו של שם' – מבטא את התוכן הפנימי הקדוש של דברי התורה הנלמדים בבית המדרש של שם.

זהו התוכן של הקנקן.

'יפיפיותו של יפת' – מסמלת את היופי החיצוני של הקנקן, שבה התמקד יפת, אבי יוון.

הכתוב אומר (בראשית ט', כ"ז): "יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם"', דרשו חז"ל (מסכת מגילה דף ט', עמ' ב') **כי יפיפיותו של יפת תשכון באוהלי שם.**

לכאורה, מה פשר הדבר? וכי החיצוניות יכולה לחדור אל המקדש הפנימי המבטא את התוכן?

"שפת אמת" מבאר כי חלילה לומר שהחיצוניות משפיעה על הפנימיות. בבית המדרש אין מקום לביטויי ברק חיצוניים ולהבל היופי. הכיוון הוא הפוך! כשהתורה

מפכה ומשגשגת באוהל הפנימי, הרי שגם הביטוי החיצוני שלה – מתקדש. במקרה זה גם האוהל החיצוני הניחן ביופי, משמש כלי המבטא מהות קדושה.
דבר זה קורה כאשר השפה היוונית משמשת לכתיבת דברי תורה. ככלל, השפה היוונית נתנה ביטוי חיצוני לתוכן פנימי – זר. היא נתנה ביטוי ל"סטרא אחרא" (לצד האחר) של הקדושה. אבל, אם לוקחים שפה יוונית ומדברים בה בדברי תורה, הרי שהתוכן **הפנימי** נכבש ע"י הקדושה, וממילא נמצא כי השפה היוונית מבטאת תוכן קדוש. במקרה זה נעשה שימוש ב"יפיפיותו של יפת באוהלי שם".
"לשונם של אומות העולם יהיו מלבוש גם כן לתורה, ועל ידי פנימיות התורה שהיא שורש הקדושה, ממילא מתקרבות גם הלשונות החיצוניות הדבוקות בסטרא אחרא גם כן אל הקדושה".

כבדות הדיבור של משה – רק בצד הגשמי

"שפת אמת" מבאר אם כן את חלקו הראשון של המדרש, כי השימוש בתורה עשוי לקדש שפתו של עם זר, שכן המהות הפנימית של הדובר מתקדשת, וממילא נמצא כי השפה היא ביטוי לפנימיות שנכבשה ע"י קדושה.
"שפת אמת" מבאר באותה דרך גם את הסיפא של המדרש העוסקת בריפוי לשונו של משה.
דברי המדרש אינם מכוונים לריפוי פיסי של פגם לשון. הכוונה בדברי המדרש היא, ליכולת של האדם ליטול את הקדושה הפנימית שלו ולהחדיר אותה גם בליבו של אדם זר, רחוק ומרוחק, גס וטמא, כך שהפנימיות שלו – תשתנה. משה נשלח לדבר אל פרעה, שהוא מלך ממלכת הטומאה. תכליתו של דיבור זה הייתה להפוך את ליבו של פרעה כך שישמע אל דבר ה', שבו הוא כופר.
על כך אמר משה: "לא איש דברים אנוכי". השפה מבטאת את תוכנו הפנימי הקדוש והנאצל של משה, שהעפיל לפסגות ודיבר עם ה'. אצל משה הדיבור מבטא פנימיות קדושה של אדם המתנשא אל מעל לגשמיות. משה סבר על כן, שאין בכוחו להשתמש בדיבורו הקדוש, באופן שיורד מן הפסגה ופונה למצולות הטומאה. משום כך ביקש משה שלא ישלח אותו ה' להשתמש בכוחות הדיבור הקדושים שלו כדי להחדיר קדושה בעולמו הירוד של פרעה. בדיבור שכזה לא הורגל. בכך היה כבד פה.
דיבורו של משה קדוש היה ורוחני, בבחינת דיבור שטס אל על. לצלול עם דיבור – התקשה מאוד.

התורה כאמצעי לשנות את התוכן הפנימי

"שפת אמת" מבאר כי האמצעי שבכוחו ניתן לשנות את פנימיותו של הדובר, בכל שפה, הוא התורה, שהיא המבטאת את פנימיותו של כל נברא, באשר היא המהווה ומקיימת אותו בכל רגע נתון. באמצעות דיבור של תורה – יכול אדם לשנות את פנימיותו, שכן הוא מתחבר אל נקודת הקדושה הפנימית, המקורית, החבויה בו, מהווה ומקיימת אותו, ואשר נשמתו עורגת אליה.

אבל, לפני מתן תורה, חסר היה המפתח לשער הפנימי של הנפש. אי אפשר לכבוש את הנפש הפנימית הקדושה של האדם – בלי תורה. לכן, לפני מתן תורה היה משה כבד פה וכבד לשון. הוא לא היה יכול ל"גייר" את פנימיותו של אדם מסואב. דרגתו האישית הקדושה של משה הביאה לכך שדיבורו הקדוש לא יכול היה לשמש כשפה משותפת לאדם שתוכו טמא וגשמי. אבל, לאחר מתן תורה לא אמר עוד משה "לא איש דברים אנוכי". אדרבה, משה ביקש שהתורה תפיץ קדושה בכל עם ולשון. על כן, הואיל משה לבאר את התורה – בשבעים לשון. בשעה זו הכניס משה רבינו את אור התורה בכל הלשונות של שבעים אומות העולם.

ההשפעה ההדדית בין הדיבור לבין הפנימיות

"שפת אמת" מוסיף ממד נוסף של עומק לדברים.

הדיבור הוא ביטוי לפנימיות האדם. אבל הרבה מעבר לכך. הדיבור הוא כלי **דו סטרי**. יש השפעה הדדית בין הדיבור החיצוני לבין ההוויה הפנימית.

- מצד אחד הדיבור מבטא את הנפש הפנימית – והפנימיות משפיעה על הדיבור. פנימיות קדושה מביאה לדיבור עדין וטהור.
- מצד שני הדיבור משנה את הנפש ומשפיע על הפנים (כפי שפירטנו בדברינו לעיל על פרשת "מצורע"). התורה קדושה ורוחנית וקשה להכילה בכלי מגושם. אבל כשהכלי מותאם לתוכן, מתקדש ונעשה רוחני, הרי שהאדם מסוגל להכיל את התורה גם במרומי השגב הרוחני המופשט שלה. מי שלומד תורה מחדיר אותה לתוככי ההוויה שלו, וככל שהוא מתמזג בעמקי פנימיותו ונשמתו עם דברי התורה שלמד, כן הופך הוא לרוחני ומסוגל לחדור לעמקם של דברים.

תכליתו של ספר דברים

"שפת אמת" מבאר בהתאם להסבר האמור את פשרו של ספר דברים.

מרחבי התורה הם אין סופיים. משה השיג השגות בתורה, שאותם לא השיגו בני ישראל. קדושתו של משה הייתה למעלה מקדושתם של בני ישראל ולכן נוצר פער

בין הבנתו שלו לבין ההשגה של התורה ע"י בני ישראל. משה ביקש להשלים את הפער הזה לפני מותו. מה יעשה הרב לתלמיד שאינו מגיע לדרגתו? הדרך הייתה, בהכרח, להעצים את הקדושה של בני ישראל. משה ביקש על כן להחדיר את דברי התורה לתוככי ההוויה של בני ישראל, כדי שגם הם יוכלו להעמיק בהבנתה ולהרחיב את טווח ההבנה וההכרה שלהם עד אין סוף.

על כן, בספר דברים, שנקרא "משנה תורה", חזר משה רבינו על כל התורה ולימד אותה שוב את בני ישראל. לא היה זה לימוד שתכליתו לחדש. היה זה שינון שתכליתו להפנים. באמצעות דיבור זה הכניס משה את הארת התורה בעצמותם של ישראל. בדרך זו הוכשרו כלי הקיבול של בני ישראל להכיל את אור התורה. זה תכליתו של ספר דברים.

הנה כי כן, משה לימד את בני ישראל כי הדיבור בדברי תורה משנה את פנימיות האדם, מאיר אותו ועושה אותו כלי קיבול לרוחניות ולקדושה. דיבור זה מסוגל לקדש את האדם – בכל לשון. דיבור זה מסוגל לעשות את האדם לרוחני ולהרחיב את טווח ההבנה וההכרה שלו, גם אם אינו מחדש אלא משנן, מפנים, והופך את הגברא שלו לחפצא של תורה. "ושננתם לבניך ודיברת בם"!

פרשת ואתחנן

"ה' שפתי תפתח" - זכות העמידה לפני ה'

מה מבטאים עשר לשונות התפילה?

משה ביקש לבטל את הגזרה שלא להיכנס לארץ ישראל. לשם כך התפלל משה בלשון תחינה.

כך נאמר (דברים ג', כ"ג-כ"ד): "**ואתחנן אל ה',** בעת ההיא לאמור. ה' אלוקים אתה החילות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה, אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתך".

תפילה בלשון תחינה היא חידוש שחידש משה. קודם לכן לא נקראה התפילה בלשון תחינה.

כך ציינו חז"ל במדרש (דברים רבה ב', א'): "עשרה לשונות נקראת תפילה, ואלו הן: שוועה, צעקה, נאקה, רינה, פגיעה (מלשון 'ויפגע במקום'), בִּיצּוּר (מלשון 'בצר לי אקרא ה'"), קריאה, ניפול (מלשון 'ואתנפל לפני ה'), פילול (מלשון 'ויעמוד פנחס ויפלל') ותחנונים. ומכולם לא התפלל משה אלא בלשון תחנונים, שנאמר 'ואתחנן אל ה'".

ודוק, שֵם מבטא מהות. שמות שונים של תופעה מבטאים זוויות ותכונות שונות שלה. מה אם כן פשר הלשונות השונים של התפילה ומה מהותה של לשון תחינה, בה בחר משה לבקש בקשה כה גורלית מבחינתו?

שני שלבים בתפילה – זכות עמידה לפני ה' והעתירה לגופה

"שפת אמת" מחדש מהלך מרהיב בנוגע לתפילה.

אנו מניחים כי תפילה היא פעולה אחת, שהאדם עושה אותה כשהוא ניצב בפני ה' ומתפלל.

"שפת אמת" מחדש כי יש שתי פעולות:

פעולה אחת היא – ההתייצבות לפני ה'.

פעולה שנייה היא – הבקשה עצמה.

השלב הראשון קשה מן השני. עיקר הקושי הוא – לפתוח את הדלת ולבקש זכות עמידה.

יושם אל לב כי אדם יכול להתרכז באופן מלא כשהוא משוחח עם חברו, אך כשהוא ניצב בתפילה, הוא לעיתים קרובות מוסח. דווקא בשעת התפילה, ואף כשהוא מבקש בקשה בעניין קריטי, קורה לעיתים מזומנות כי אין בו את שאר הרוח, הוא אינו מוצא את המילים, מחשבתו נודדת, רוחו אינה מיושבת, שפתיו ממללות אבל ליבו בל עימו, הוא לא מצליח להתפלל מכל לב ולשטוח את בקשותיו כראוי. כך קורה כשהשער בפני תפילתו – נעול. במקרים אלו הוא לא הצליח להתייצב ולעמוד בפני ה'.

לכן, צריך הכנה לתפילה – כלומר, להכין מראש את הרקע ולבקש כי תיפתח הדלת ותינתן לאדם זכות עמידה בפני הקב"ה.

משניתנה זכות העמידה והאדם כבר מצוי "בפנים" – "לפני ה'", הרי שהדיון בעתירה לגופה הוא נגזרת ישירה ממה שמגיע לאדם והטיעון מסתייע. על כן, כאשר מגיע לאדם לקבל דברים מסוימים הרי שהקב"ה מסייעו בניסוח בקשתו ושם דברים בפיו. הכוונה עצמה מסתייעת כי הדלת פתוחה לרווחה.

הכוונה כסימן

במשנה במסכת ברכות (פרק ה', משנה ה') מצינו: "אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא כשהיה מתפלל על החולים, אומר: זה חי וזה מת. אמרו לו מנין אתה יודע? אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף".

רבי אלימלך מליז'נסק ביאר (הדברים הובאו ע"י רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק", פרשת וישב ג') את דברי רבי חנינא בן דוסא "**שגורה** תפילתי בפי" – מלשון **שיגור**. כמו שליח שמשגרים אותו, ואח"כ הוא הולך מכוח השולח ולא מכוח עצמו. בדומה לכך המונח "שגרה" משמעה שהדבר פועל מאליו באופן חזרתי, בלי כוח של חידוש עצמי. המונח "שגורה בפי" משמעו אפוא, כי הקב"ה שיגר ושם בפיו את התפילה הראויה ואת הכוונה הנכונה.

כלומר, בשלב השני של התפילה – האדם ניצב כחומר ביד היוצר, והתפילה היא פועל יוצא מן המגיע לו. בשעת רצון הוא גם מתפלל כראוי, כי שמים דברים בפיו. על כן, אם הוא הצליח לכוון את ליבו כראוי, אות הוא שהדלת פתוחה בפניו מצד השומע שמוכן להאזין לתפילתו ונותן לו להיכנס ולהשמיע דברים.

בתפילת הימים הנוראים אומרים אנו: "היה נא עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל העומדים לפניך היום לבקש רחמים ותחנונים על עמך ישראל. הוֹדֵם מה שיאמרו. הבינם מה שידברו. הודיעם מה שישאלו. ואל יכשלו בלשונם. ואל יבושו במענם. ואל יאמרו לפניך דבר שלא כרצונך".

אם כבר נפתחה הדלת והשעה היא שעת רצון, הרי שבדיון בגופה של הבקשה – הקב"ה רחום וחנון ומסייע לאדם לכוון כראוי ולומר את הדברים הנכונים, כדי שיקבל את הטוב המגיע לו.

כך נאמר (משלי ט"ז, א') כי "מה' מענה לשון", כלומר, שה' מכניס בפיו של האדם את בקשתו על העניין הנצרך לו כדי שייוושע בתפילתו.

בפתח כל תפילה אומרים אנו: "ה' שפתי תפתח", כי ה' שולח את התפילה ושם אותה בפי האדם.

הקושי הוא אפוא, בשלב הראשון – לפתוח את השער. לקבל זכות עמידה כדי להתפלל. לשם כך צריך הכנה, שבה האדם יכשיר את ליבו ויבקש: "פתח לנו שער בעת נעילת שער".

הכוונה כמתנה שמימית

"שפת אמת" מביא את דברי המדרש (דברים רבה ב', א'): "זה סימן לתפילה אם כיוון אדם לבו לתפילה יהא מובטח שתפילתו נשמעת, שנאמר (תהילים י', י"ז): 'תכין לבם תקשיב אוזנך'".

"שפת אמת" מקשה על כך: "וקשה, כי הרי כוונת הלב זה **עיקר** התפילה ובלא כוונה אינה חשובה לתפילה כלל. אם כן מה הוא פירוש לשון המדרש שכוונת הלב היא רק **סימן** בלבד לתפילה?"

תשובתו של "שפת אמת" מפתיעה.

המילה "כוונה" באה מלשון "כַּן" – בסיס. האדם צריך להתייצב לפני ה' כדי להתפלל והנכונות של ה' לאפשר לאדם לגשת ולהתייצב בפניו היא עצמה – מתנה. האדם אינו זוכה למתנה זו אם אינו נמצא במצב נפשי ראוי. המדרש עומד על כן על עשר דרכים שבאמצעותם האדם יכול להכין את עצמו למצב שבו הוא יורשה לגשת אל ה'. לאחר מכן, כשהשעה היא שעת רצון, והכַּן הוצב כהלכה, כוונת הלב והדיבור הנכון – מסתייע. הווי אומר, כי אם רואה אדם שהכוונה הסתייעה בידו, אות הוא כי פתחו בפניו שערי תפילה.

ובלשונו: "ביאור העניין הוא, כי ההכנה האמתית לעמוד בתפילה היא דבר שאינו תלוי באדם כלל, אלא הוא דבר שניתן לו במתנה מה' יתברך, ולכן כתיב 'תכין לבם', דהיינו שהקב"ה הוא זה שמכין את לבו של האדם לתפילה. ודבר זה הוא הסימן לאדם להבחין שזכה לתפילה, אם הרגיש האדם שהגיע וזכה לכוון את לבו בשלימות, להיות נשפך לבו נוכח (מול) פני ה', דבר זה הוא סימן עבורו לכך שזכה לעיקר התפילה באמת".

עשר דרכים בשלב ההכנה

"שפת אמת" מבאר כי עשר הלשונות אינם מבטאים שוני בתפילה עצמה. התפילה – אחת היא.

בשלב שבו האדם כבר ניצב בפני ה', הרי שתפילתו שגורה בפיו ו"מה' מענה לשון". אבל, בשלב הראשון אדם צריך לפנות את ליבו ולהיות מוכן נפשית **לפני** התפילה כדי שה' ייתן לו להיכנס ולבקש. עשר לשונות של "תפילה" המובאים במדרש מבטאים הלכי רוח של האדם **לפני** שהוא מתפלל, כהכנה נפשית נחוצה כדי שתיפתח לפניו הדלת ויעניקו לו את זכות העמידה.

"ההכנות שבאמצעותם מכין האדם את עצמו לתפילה הם עשר הלשונות שנזכרו במדרש, משום שכפי מה שאדם מכין את עצמו כדי לזכות ולהגיע לתפילה זו, או על ידי צעקה או על ידי מרירות וצער הצרה, האדם מתעורר לתפילה".

ההכנה של האדם לתפילה היא אפוא מצב נפשי שמחמתו הקב"ה נותן לו להיכנס לפניו ולהתפלל. אם ליבו נשבר ומורתח, הרי שה' מאפשר לו להיכנס לפניו ולהתפלל, ומתקיים בו הכתוב: "לב נשבר ונדכא אלוקים לא תבזה" (תהילים נ"א, י"ט).

תן לי כי לא מגיע לי?

אחת מן הדרכים לפתוח את השער בפני האדם כדי שיוכל לעמוד ולהתפלל היא – תחינה.

המתחנן טוען: "תן לי בבקשה על אף שבדין לא מגיע לי".

תחינה מלשון **חינם,** ומלשון "חנינה" – לפנים משורת הדין.

כך כתב רש"י על 'ואתחנן': "אין חינון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם. אף על פי שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים, אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנם. לפי שאמר לו (שמות ל"ג, י"ט) 'וחנותי את אשר אחון', אמר לו בלשון 'ואתחנן'".

מה פשר הדבר "אבינו מלכנו **חננו** ועננו **כי אין בנו מעשים**"? תן לנו כי **לא** מגיע לנו?
לכאורה, אם אין לנו מעשים לא מגיע דבר.

מה פשרה של תפילה בכלל?
"שפת אמת" מוסיף ומקשה על הדברים בחריפות ותמה על כל תפילה: לכאורה, מאחר שהאדם צריך לבקש את הדבר, בוודאי הוא משום שאין הוא מגיע לו על פי שורת הדין. אם כן, מכיוון שהדבר אינו מגיע לו על פי דין, כיצד ניתן להתפלל ולבקש על כך?

"ואתחנן" – על עצם זכות העמידה
"שפת אמת" משיב כי יש להבחין כאמור בין העתירה לגופה, לבין זכות העמידה. אכן פשיטא כי כדי שהתפילה תתקבל והעתירה תיענה בחיוב מן ההכרח שהאדם המבקש יהיה ראוי לכך. בדיון זה, האם להיעתר לבקשה לגופה, נבחנים מעשי האדם על פי עקרונות של שכר ועונש, רחמים ודין. הדברים נבחנים מכוח חשבונות שמיים נשגבים, כשהקב"ה הוא מלך ושופט כל הארץ, אך הוא גם אב רחום וחנון החפץ בטובת האדם. אבל, מבחינת הכוונה – הדרך סלולה. לאחר שהשער נפתח – התפילה "מתפרצת לדלת פתוחה". לאחר שהכיר אדם באפסותו שלו ובצורך לבקש ולהתפלל וה' פתח בפניו שערי תפילה, הרי שה' מכוון את המתפלל, פותח את שפתיו ושם בפיו את הדבר הראוי ואת הכוונה הראויה.
התחינה נועדה אפוא לפתוח את השער!
המונח "ואתחנן" לא מתייחס לעתירה לגופה, אלא לעצם הזכות לגשת אל ה' ולהתפלל. "שפת אמת" מדקדק. בכתוב לא נאמר 'וָאֶתְחַנֵּן' שפירושו כי הוא עצמו מתחנן. אלא נאמר 'וָאֶתְחַנַּן', לשון נפעל. נעשה מתחנן. משה ביקש להיות סביל ושישימו את התפילה עצמה בפיו. כלומר, משה ביקש שה' ייתן לו בכלל את האפשרות להיכנס למעמד של עמידה לפני ה' כדי להתפלל. את עצם האפשרות להתפלל ביקש משה כמתנת חינם. דבר זה אפשרי בהחלט, שכן רק בעתירה לגופה דנים לפי עקרונות של שכר ועונש, אבל את זכות העמידה ניתן לקבל גם "בחינם". משה היה אפוא בבחינת מי שאומר: "אף אם לגוף הדברים הבקשה לא תיענה, תן לי לכל הפחות – להישמע. זכות זו להישמע תן לי כמתנת חינם. אף אם אין לי זכות להיעתר לגוף הבקשה וגזרה היא מלפניך שלא אכנס לארץ ישראל. אבל, גזרה

זו נוגעת לשאלה האם להיעתר לבקשה **לגופה**, ואינה מונעת את עצם השמיעה".
המטרה של משה הייתה – שהשער ייפתח. שזכות העמידה תינתן. על כך התחנן.

הנה כי כן, הקושי העיקרי הוא לזכות בפתיחת השער ולקבל את זכות העמידה. בין אם מגיעה לאדם שתתגשם משאלת ליבו ותתקבל עתירתו, ובין אם לאו, עליו להכין את ליבו לפני התפילה, כדי שבכלל תוענק לו זכות העמידה לפני ה'. זוהי ההכנה הדרושה והיא קריטית כדי שנוכל להתפלל. התפילה לגופה אחת היא, אך ההכנה לתפילה מורכבת מעשר דרכים שיש בהם הכשרת ליבו של האדם ותכליתם להוביל לפתיחת שערי שמיים.
משה, האיש שעמד לפני ה' בכל עת, נכנס לאוהל מועד ושמע את דבר ה', גדול הנביאים של עם ישראל, לימדנו כי כאשר מבקש הוא לעמוד לפני ה' כדי לשטוח את בקשתו שלו – יש להתחנן!

פרשת עקב

מי שמטה אוזן נמשך מאליו לשמוע

"אם" – כשיש ספק ו"עקב" – כשיש ודאות

משה אומר לעם ישראל כי אם ישמעו בקול ה' הרי שה' ישמור את הברית עם האבות והם יקבלו שכר מופלג.

כך נאמר (דברים ז', י"ב–י"ג): "והיה **עקב** תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אתם, ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך. ואהבך וברכך והרבך, וברך פרי בטנך ופרי אדמתך דגנך ותירשך ויצהרך שגר אלפיך ועשתרות צאנך על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך".

דרכה של תורה לומר "אם" ביחס לדבר שאין ודאות שאדם יעשה אותו, כפי שנאמר (שם י"א, י"ג): "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי אשר אנוכי מצווה אתכם היום".

לעומת זאת, במונח "עקב", התורה עושה שימוש כדי לבטא דבר שבא בוודאות בעקבות תופעה מסוימת שכבר אירעה בעבר, כפי שנאמר (בראשית כ"ו, ה'): "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי".

בפרשה דנא האמירה של משה מתייחסת למעשים שאין ודאות כי ייעשו, והם תלויים בבחירת האדם. מדוע אפוא השתמש הכתוב במונח עקב?

"עֵקב" ו"עָקֵב" – היינו הך?

רש"י מבאר את הכתוב "והיה עקב תשמעון" – "אם המצות קלות שאדם דש בעקביו תשמעון".

מקור הדברים במדרש (תנחומא עקב א'): "'והיה עקב', זהו שאמר הכתוב (תהילים מ"ט, ו'): 'למה אירא בימי רע עוון עקבי יסובני' – היה דוד מתיירא מיום הדין ואומר, ריבונו של עולם, איני מתיירא מן מצוות החמורות שבתורה שהן חמורות, ממה אני מתיירא מן מצוות הקלות, שמא עברתי על אחת מהן אם עשיתי אם לא עשיתי מפני שהייתה קלה ואתה אמרת הווי זהיר במצווה קלה כבמצווה חמורה".

כלומר, יש מצוות שהן קלות ודווקא בכך הוא עלול להיכשל, שכן הוא מקל ראש בהן.

המונח "עקב" אינו מתייחס אם כן **לשכר** שבא בעקבות המצווה, אלא **למצווה**, כדבר שאדם עושה על אף שהוא נדחק מן המוח לעקב ונעשה בלא תשומת לב מיוחדת.

ברם, שלכאורה ביאורו של רש"י אינו ברור:

א. לפי ביאור זה מדובר בדבר שהוודאות ממנו והלאה, ואף דוד שהקפיד במצוות חשש שמא לא קיים אותו כראוי. אם כן, הקושי הלשוני רק גובר, והיה צריך לומר לגביו "אם".

ב. ההסבר כי המונח "עקב" מתייחס לעקבו של האדם תמוה, שכן לכאורה זו הוצאת הכתוב מדי פשוטו. בפשטות "עֵקב" משמעו בעקבות, ולא עָקֵב של רגל.

ג. גם תחבירית קיים קושי, שהרי המונח "עקב" מתייחס להמשך הכתוב העוסק בתוצאה של המעשים ולא לעשייה שלהם.

רצף סיבתי ודאי ביחסי האדם ואלוקיו

"שפת אמת" מבאר כי המונח "עקב תשמעון" מתייחס לשמיעה שאדם זוכה בה בעקבות עשייתו. האדם רק צריך להתחיל בתהליך, ולאחר מכן השלב השני בא בעקבות השלב הראשון כדבר תוצאתי, כשיש קשר סיבתי פנימי בין השלבים ודבר גורר דבר. על כן, אין המדובר בספק שלגביו משתמשים במונח "אם" אלא מדובר בדבר ודאי שלגביו נכון לומר "עקב".

כך נאמר (דברים י"א, י"ג): "והיה אם **שמוע תשמעו** אל מצוותי אשר אנוכי מצוה אתכם היום, לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". רש"י מבאר את כפל הלשון "שמוע תשמעו" – "אם תשמע בישן תשמע בחדש וכן (שם ח', י"ט) 'אם שכח תשכח' אם התחלת לשכוח סופך שתשכח כולה, שכן כתיב במדרש (ירושלמי ברכות פרק ט', הלכה ה'): 'אם תעזבני יום – יומים אעזבך'".

כלומר, כאשר ישמע האדם לדבר ה' ויעסוק בתורה, הרי שלימודו יגרום לו ללימוד ולשמיעה נוספת, שכן כאשר אדם מתקרב לקב"ה – הוא עולה על "רכבת" דוהרת שבה "התחנה השנייה" באה בהכרח בעקבות "התחנה הראשונה".

ברם, מה פשר הדבר? האם אין האדם נתקל בכל רגע מחדש בניסיון ובצורך לבחור האם להרפות ולחדול ושמא אף חלילה לסגת, או דווקא להמשיך ולהתקדם? מה פשר הרצף הסיבתי **הוודאי** שמתקיים באדם כדבר שניתן לומר עליו "עקב"?

הנפש עורגת לקול ה'

"שפת אמת" מבאר, כי אכן יש בחירה אבל הנפש עורגת לשמע קול המגיע לאוזניה והיא נמשכת אליו.

יש קול ה' שהושמע לכל אדם מישראל במעמד הר סיני – וממשיך להיות מושמע בכל רגע נתון.

כך נאמר (דברים ה', י"ט): "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול **ולא יסף**, ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי".

אונקלוס תרגם את המילים "לא יסף" – "לא פסק". רש"י מוסיף ומבאר: "כי קולו חזק וקיים לעולם".

כלומר, דבר ה' במעמד הר סיני ממשיך להישמע. הקול מהדהד. האדם רק צריך להטות את אוזנו ולשמוע וככל שהוא מתקרב, כן השמיעה מתעצמת ודבר ה' מעמיק לחדור לליבו. ככל שהאוזן מתעדנת כך נעשה הניגון ערב יותר ויותר ומושך את הלב.

כך מצינו בגמרא במסכת עירובין (דף נ"ד, עמ' ב'): "**כתיב** (משלי כ"ז, י"ח): 'נוצר תאנה יאכל פריה', למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה – מוצא בה תאנים, אף דברי תורה – כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם; וכתיב (שם ה', י"ט): 'דדיה ירווך בכל עת' למה נמשלו דברי תורה כדד, מה דד זה, כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב, אף דברי תורה – כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם".

ככל שאדם מרחיב את תחומי לימודו ומעמיק את מידת הבנתו, כן מתרחב מקור הנביעה והוא מוצא טעם נוסף בלימודו. התהליך מוביל את האדם, והכמיהה לתורה מתעצמת, שכן הוא "מתמכר" לטעם, שממנו הוא טועם עוד ועוד ככל שהוא צורך ולומד יותר. כל שעליו לעשות הוא אפוא – להטות אוזן ולשמוע. לאחר מכן, התהליך מתרחש, כמו מאליו, כי הנפש עורגת.

עידון השמיעה נובע מעידון האדם ע"י קיום מצוותיה

"שפת אמת" מבאר כי עידון חוש השמיעה נובע מעידון האדם ודבר זה נעשה הן ע"י תורה והן ע"י קיום מצוותיה. שמיעת קול ה' הדובר אל האדם בכל עת מתעצמת והולכת לא רק ע"י לימוד תורה אלא גם ע"י עשיית מצוות, שכן גם המצוות מקרבות אותו אל בוראו והופכות אותו לרוחני יותר. על כן, קודם למעמד הר סיני אמרו ישראל (שמות כ"ד, ז'): "נעשה ונשמע", כי השמיעה של קול ה' תלויה בעשיית המצוות המזככות את האדם. על כך נאמר (בברכת קריאת שמע): "אשרי איש שישמע למצותיך". כלומר, הפועל היוצא של קיום "מצוותיך" הוא שהאדם "ישמע".

"בכל דרכיך דעהו"

"שפת אמת" מחדש, כי שמיעת קול ה' הדובר אל האדם מתעצמת לא רק ע"י לימוד תורה ולא רק ע"י קיום מצוות, אלא בכל מעשה של האדם!

הכיצד? מכיוון שאין רֵיק, ואין סתם, הכול נובע מדבר ה' ומגשים אותו.

"ובאמת כל העולם ומלואו מלא מצות, כפי שמצינו במשנה (אבות פרק ו', משנה י"ב): 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מ"ג, י"ז): 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'". על כן, גם מעשים סתמיים, אינסטינקטיביים, גשמיים, הופכים להיות מצוות, אם אך עושה אותם האדם בכוונה הראויה.

האדם יכול לקדש את החומר ולקיים מצווה בכל מעשה, בבחינת (משלי ג', ו') "בכל דרכיך דעהו". כל מעשה הוא מצווה אם האדם עושה אותו כדי לקיים את רצון בוראו ומקדיש את חייו להרבות כבוד שמיים.

תורת ה' נמצאת בליבה של כל עשייה

"שפת אמת" מוסיף ממד של עומק בדברים ומבאר כי תורת ה' נמצאת בליבה של כל עשייה, וממילא מי שמתכוון בה כראוי, מתקרב אף הוא לקב"ה ומטה אוזן לשמוע את קול התורה. התהליך של "נעשה ונשמע" שבו העשייה מעצימה את השמיעה מתקיים אפוא בכל דבר שהאדם עושה, וגם במעשים הגשמיים ביותר. זאת מכיוון שקול ה' הנשמע בעולם מעת מתן תורה, הוא הקול שבאמצעותו נברא כל דבר. מאמרי ה' שבראו את העולם הם תורת ה', שהרי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם (זוהר חלק ב', דף קס"א, עמ' ב'). התורה נקראת "ראשית" ובה נברא כל העולם כפי שמצינו במדרש (בראשית רבה א', א') כי האומן בונה על פי תכנית, והתכנית שעמדה לנגד עיני ה' בעת בריאת העולם היא התורה. ממילא ברור כי האדם מתקרב לשמיעת דבר ה' בכל דבר שהוא עושה, שהרי דבר ה' מפכה בו ומהווה אותו.

"עקב תשמעון" – העצמת השמיעה מראש ועד עקב

בהתאם לכך מקבל משנה תוקף הכתוב: "והיה עקב תשמעון". העקב מבטא עשייה גשמית ומגושמת, הנעשית כמו מאליה, והנה גם עשייה זו מעצימה את הטיית האוזן לשמוע את דבר ה'.

האדם עולה על "רכבת דוהרת" שבה מעשה ראשון של קרבת אלוקים מוביל בהכרח למשנהו, מכיוון שנשמת האדם שומעת עוד ועוד את קול ה' ככל שהיא

מתקרבת אליו. תהליך זה מתחולל מכוח לימוד תורה ועשיית מצוות, אך קול ה' נשמע אף בעקבות מעשים טריוויאליים.
"והיה עקב תשמעון" – השמיעה באה בעקבות כל מעשה הנעשה לכבוד שמיים.

הנה כי כן, קול ה' מהדהד בעולם. אם האדם מטה אוזנו לשמוע הרי שמתרחש תהליך שהוא בבחינת גל המתעצם והולך, גואה ושוטף את האדם – מראש ועד עקב, מן הראש שבו נתון מוח האדם ואור הנשמה, ועד לחלק הגשמי שבו האדם עושה מעשה בלי צורך לחשוב. די לו לאדם כי יעשה את הצעד הראשון ואילו הצעד השני כבר יבוא ממילא בעקבותיו, כי הנשמה עורגת לשמוע. הטיית האוזן לשמוע את דבר ה' נעשית כשהאדם לומד תורה, והיא נעשית כשאדם עושה מצוות. אך האדם יכול להטות אוזנו לשמוע את קול ה' גם כשהוא עושה מעשה סתמי וגשמי, אם אך משכיל הוא לעשותו בכוונה הראויה וחי במטרה להרבות כבוד שמיים.

פרשת ראה

"הנותן לשכווי בינה"

"ראה" – במה צריך להבחין?

הקב"ה נתן בידי האדם את כוח הבחירה בין טוב לרע. שתי הדרכים פתוחות לפניו והאדם מחליט באיזו מהן ללכת. כך נאמר (דברים י"א, כ"ו – כ"ח): "**ראה** אנכי נותן לפניכם היום, ברכה וקללה. את הברכה, אשר תשמעו אל מצות ה' אלהיכם אשר אנכי מצוה אתכם היום. והקללה אם לא תשמעו אל מצות ה' אלהיכם וסרתם מן הדרך אשר אנכי מצוה אתכם היום, ללכת אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם".

אבל, לפני הבחירה נאמרה המילה "ראה". הכתוב מפנה את תשומת הלב של האדם למשהו שעליו להתבונן כדי להבחין בו.

לכאורה, הבחירה החופשית היא תופעה ניכרת ובולטת לעין. לא צריך חוש הבחנה חד או תשומת לב מיוחדת, כדי להגיע להיסק הפשוט שהאדם בוחר בדרך שבה ינותבו חייו. מה אם כן פשר המילה "ראה"?

"ראה" – כל אחד (!) יכול לראות

"שפת אמת" מביא הסבר מפתיע של זקנו, בעל חידושי הרי"מ.

המילה "ראה" לא באה לפקוח את עיני המתבונן כדי שיבחין בעצם קיומה של תופעת הבחירה.

אכן, הבחירה היא "מילתא דפשיטא" (דבר פשוט), שלא צריך כושר הבחנה כדי להסיק את קיומה.

המילה "ראה" אומרת כי האדם יכול להבחין ולראות איזו מהדרכים שהוא בוחר ללכת בהן היא טובה ואיזו מהן רעה. המונח "ראה" מחדש אפוא, כי לא רק גדולי ישראל, או צדיקים, יודעים את הדרך הנכונה – אלא גם האדם הפשוט יכול לראות את הדרך ולנווט את עצמו נכון במשעולי חייו.

"ראה" – כל אדם יכול לראות!

בלשונו: "נקבע על ידי ה' בכל איש ישראל שיוכל להבחין ולבחור רק ב'ברכה', כלומר, 'ראה' היינו שנחקק בכל איש מישראל שיוכל לראות ולהבחין בין טוב לרע ולדעת היכן הוא מקור 'הברכה' והיכן הוא מקור 'הקללה'".

"ראה" – הלב רואה

"שפת אמת" מבאר כי יש דיבורים שבהם אנו מתארים מציאות ("משפטי חיווי") ויש דיבורים שיוצרים מציאות ("משפטי היווי" – מלשון "הוא אמר ויהי"). דבר ה' יוצר מציאות! על כן, כאשר הקב"ה אומר לאדם "ראה" הרי שבכך הוא נטע באדם את היכולת לראות. זו אמירה שיצרה את כושר ההבחנה של האדם לדעת מה טוב, נכון, מוסרי וצודק, ומה לא ראוי, לא מוסרי ורע במהותו. זוהי בינת הלב. על כן, כל אדם, לרבות מי שלא ניחן בדעת בהירה, ובכושר ניתוח מזהיר, ושכלו צר ומוגבל, יכול לדעת מה טוב ומוסרי ומה רע ובלתי ראוי, כי ליבו אומר לו כיצד נכון לנהוג.

הבחירה נעשית באור יום

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את הברכה שמברך אדם בשחר של כל יום חדש. הברכה היא: "הנותן לשֹכווי בינה להבחין בין יום ובין לילה".

הפשט הפשוט הוא כי שֹכווי הוא תרנגול ואנו מברכים על כושרו של התרנגול (השֹכווי) להבחין בכך שהאיר השחר. זהו שבח למי שמשכיל להבחין בבוקרו של יום גם כשהכול עדיין כהה וחשוך (שחר מלשון שחור – אבן עזרא בראשית ל"ב, כ"ה). האופטימיות מתחילה לא רק כשהשמש מאירה אלא הרבה קודם לכך.

ברם, לכאורה, הדבר תמוה, שהרי עסקינן בברכות השבח, שהאדם פוצח בהן משניתן לו יום חדש ונוסף של חיים. מדוע נקבע כי השבח יינתן על ההבחנה של התרנגול בפעמי תחילתו של השחר העולה?

"שפת אמת" מוסיף ממד של עומק לדברים ומבארם, מכוח הסברו האמור של "חידושי הרי"מ".

המילה "שכווי" מבטאת כושר התבוננות פנימי של האדם עצמו. **"שכווי" הוא הלב**, המבחין בין אור לחושך ובין טוב לרע.

לכשתימצי לומר הדברים מפורשים ברש"י. על הפסוק (איוב ל"ח, ל"ו): "מי נתן לשכוי בינה" מבאר

רש"י: "לשכוי – זה תרנגול בלשון חכמים, ויש אומרים זה הלב שהוא שׂוכה וצופה ומחשב את הנולדות". כלומר, המילה "שכווי" באה מלשון "אסתכי" – שזה

בארמית להסתכל. כמו המילה "יסכה" שמבאר רש"י (על בראשית י"א, כ"ט) **כי היא** מבטאת הסתכלות: "זו שרה על שם שסוכה (רואה) ברוח הקודש ושהכל סוכים (מסתכלים) ביופיה".

הווי אומר כי כשהאדם קם בבוקר הוא מברך: "הנותן לשכווי בינה" – כלומר הוא משבח את הקב"ה על כך שנטע בליבו את היכולת להבחין בין חושך לאור ולהכיר מהו הטוב ומהו הרע.

היום החדש שהפציע מזמן לאדם הזדמנויות חדשות. הוא צריך שוב לנווט את דרכו ולבחור כיצד ינצל את היום הזה, ומה יעשה בו. בפתחה של ההזדמנות החדשה לבחור, האדם מודה לקב"ה על שנתן לו את היכולת לראות את מפת הדרכים ולהתמצא בה. ביחד עם הבחירה גם ניטעה בו הבינה להבחין בין רע לטוב. בתוך תוכו האדם יודע להבדיל בין דרך טובה לדרך רעה. השבח הוא על כך שלא זו בלבד שניתנה לאדם הבחירה אלא שהוא גם מבין בטיב הדברים **ואינו בוחר בחושך אלא באור** כשהוא רואה היטב במה הוא בוחר.

המורה מגלה את התשובה הנכונה

"שפת אמת" מוסיף עוד ממד של עומק לדברים. לא רק שהאדם בוחר לאור יום ומסוגל להבחין ולראות מראש מה תוצאות הבחירה שיעשה, אלא שהקב"ה גם מטה את ליבו אל הטוב.

הדבר דומה למבחן "רב ברירתי" (אמריקאי) שבו המורה שם חץ ליד התשובה הנכונה.

כלומר, יש בחירה, אבל לא רק שמגלים מראש מה נכון ומה שגוי, אלא שממש מכוונים את הבוחר ומטים את ידו לבחור נכון. המורה שעושה את המבחן מגלה מראש את התשובות, כי הוא האבא של התלמיד ומבקש להיטיב עמו כך שיצטיין ויגיע להישגים. כך!

כך דרשו חז"ל (ספרי נ"ג) את הציווי (דברים ל', י"ט): "ובחרת בחיים" כי ה' מראה לישראל היכן הוא מקור החיים והברכה, והוא מטה את היד הבוחרת לבצע את הבחירה הנכונה. בלשון המדרש:

"רבי יהושע בן קרחה אומר: משל למלך שעשה סעודה והזמין את האורחים, והיה אוהבו מיסב ביניהם והיה רומזו ליטול מנה יפה ולא היתה בו דעה, וכן הוא אומר (תהילים ל"ב, ח'): 'אשכילך ואורך בדרך זו תלך איעצה עליך עיני', כיון שראה שלא היתה בו דעה, **אחז את ידו והניחה על מנה יפה**, וכן הוא אומר (שם ט"ז, ה'): 'ה' מנת חלקי וכוסי – אתה תומיך גורלי'".

קללות שהן ברכות

בהתאם לדרך הילוך זו מבאר "שפת אמת" גם את דברי חז"ל (דברים רבה ד', א') שאמרו כי אין להפסיק בקריאת הקללות שבפרשת "כי תבוא", אלא יש לקוראן ברצף וללא הפסקה.

המדרש מסיים באומרו: "אמר הקב"ה לא לרעתם נתתי להם ברכות וקללות, אלא להודיעם איזו דרך טובה שיבחרו אותה כדי שייטלו שכר".

הווי אומר, כי הקללות אינן עונש ואין בהן כל היבט של רגשות נקם. הקב"ה כלל אינו חפץ שהקללות יבואו על ישראל. הקללות הן כמו שוט התלוי על הקיר. אין עניין להסירו מן הקיר ולהשתמש בו. כל תכליתן – להרתיע. לכן יש לקרוא את כל הקללות כמסה כבדה ושלמה, כיאה לפרק חמור סבר שתכליתו לאיים ולהרתיע. יתרה מכך, הקללות צמודות לברכות ואין להפריד ביניהם. מדוע? כי המטרה היא שהאדם יירתע מהקללה וישוב למוטב כך שמה שיחול עליו – הן הברכות.

הטיה של הבוחר שלא הבין את הרמז

למעשה, הקללות עצמן הן ברכות מכיוון שהקב"ה נתן בחירה – יחד עם הטיה של הבוחר. נבאר.

- "חידושי הרי"מ ביאר כי הקב"ה נתן לאדם בחירה כשהוא נותן לו כוח ראייה להבחין מהי הדרך הנכונה והטובה.
- "שפת אמת" הוסיף וביאר כי הקב"ה אף מטה את האדם אל הטוב והביא את דברי חז"ל כי הקב"ה מניח את ידו של הבוחר על המנה היפה.
- "שפת אמת" מוסיף עוד ומבאר כי מי שלא נרמז ושם בכל זאת את ידו על המנה המורעלת, נותנים לו "זרם חשמלי" קל, שירתיע אותו לברוח משם. המטרה אינה לחשמל למוות, אלא לרמוז רמיזה עבה למי שלא נרמז בטוב. מכה זו נועדה להרתיע. למעשה, היא עצמה חלק מן הרמז ומן ההטיה של האדם לבחור בטוב.

נמצא כי יש לאדם בחירה חופשית. אבל, מכיוון שעל כף המאזניים האחת מצוי סם המוות והבוחר הוא בן אהוב, הרי שהקב"ה מטה אותו אל הטוב – בכל דרך: עם ברכות או אף עם קללות, ובלבד שיבחר בטוב.

התורה הבטיחה שבסוף – כולנו נבחר בחיים

סוגיה ערוכה היא במסכת סנהדרין (דף צ"ז, עמ' ב') בה נחלקו התנאים, האם הגאולה העתידה תלויה בתשובה אם לאו. "רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושים תשובה

– נגאלים, ואם לאו – אין נגאלים. אמר לו רבי יהושע: אם אין עושים תשובה – אין נגאלים? אלא, הקב"ה מוסר אותם בידי מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושים תשובה ומחזירם למוטב".

בהתאם לכך כותב הרמב"ם (בהלכות תשובה פרק ז', הלכה ה'): "כל הנביאים כולם ציוו על התשובה ואין ישראל נגאלים אלא בתשובה. **וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותם** ומיד הם נגאלים שנאמר (דברים ל', א'–ג'): "והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה... ושבת עד ה' אלהיך...ושב ה' אלהיך את שבותך".

הווי אומר, כי האדם יכול לבחור ברע, אבל הקב"ה מטה את לב האדם לשוב למוטב. כל האמצעים כשרים לכך, טוב ורע, ברכה – וקללה שתיהפך לברכה. האדם יכול לטעות ולהתגבר על הנטייה לטוב. הוא יכול להתעלם מן הרמז ולהיות "איפכא מסתברא". אבל, לא לאורך זמן, כי בסופו של יום, האבא לא נותן לבנו לטעות ולבחור בסם המוות, אלא מכוון אותו לבחור בטוב.

הנה כי כן, פרשת ראה היא ציווי לאדם לפתוח את העיניים וללכת בעקבות הצו המוסרי של הלב. המילה "ראה" מלמדת שהלב רואה. בינת הלב ניטעה בו, ב"שכווי", שידע להבחין בין יום ללילה. האדם ניחן בכושר בחירה אך הבחירה נעשית לאור יום, והאדם, כל אדם, יודע מה טוב וראוי.

האב, שנתן את הבחירה, הוא רחום וחנון – ונטע באדם הטיה אל הטוב.

הבה נפתח את הלב ונקשיב לעצתו לפני כל בחירה ובשחר של כל יום חדש.

אל נא נתגבר על הנטיות הטבעיות שלנו לבחור בראוי ובנכון.

פרשת שופטים

שני מפתחות לשערי הבנה

עשיית דין בלשון יחיד

משה מצווה אותנו להשתית את החברה על מערכות משפטיות של עשיית משפט ואכיפת הדין ולמנות שופטים ראויים שיֵשבו בשער וישפטו את העם משפט צדק. כך נאמר (דברים ט"ז, י"ח):"שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק".

ברם, הציווי הזה היה צריך לכאורה להיאמר בלשון רבים, שהרי זהו תפקידה של האומה בכללותה להקים מוסדות ראויים לעשיית דין. מדוע נאמר: "שופטים ושוטרים תיתן **לך**" בלשון יחיד? וכי היחיד ממנה שופטים ושוטרים? וכי היחיד עושה חלילה משפט?

שיפוט עצמי כאשר נפתחים שערי ההבנה

"שפת אמת" מביא הסבר של זקנו, בעל חידושי הרי"מ, כי עסקינן בציווי פרטי, הניתן לכל אדם ואדם, לעשות שיפוט צודק בלבבו כאשר נפתחים שערי ההבנה האישיים שלו.

יש לפרש אם כן את הפסוק כך:

"**שעריך**" – אלו שערי ההשגה בידיעת ה'. שערים אלו נפתחים בפני כל אחד ואחד לפי יכולת ההבנה וההכלה שלו, כי בהתאם למידת היכולת האישית להבין, לעכל ולהפנים, כן מידת ההתגלות של הקב"ה אל האדם.

"**אשר ה' אלהיך נותן לך**" – אין לאדם יכולת השגה אנושית בדבר מהותו של הבורא, שהרי הוא נשגב ממנו. ככל שהאדם מבין משהו בכלל בנושא זה, הדבר נובע מכך שה' עשה איתו חסד ונגלה אליו במידה מסוימת, התואמת את יכולת הקיבול השכלית והרגשית שלו. אכן, יש תוֹאַם בין שיעור ההשגה של האדם באלוקיו לבין מידת ההבנה שלו, אבל אין קשר סיבתי בין הדברים, וההשגה **אינה נובעת** מחשיבה אלא היא מתנת חינם שניתנה לו מאת ה', והותאמה ליכולת ההכלה שלו.

"**שופטים**" – השיפוט האישי שהאדם עושה בליבו נוגע לשימוש שלו ביכולותיו השכליות כדי להפנים את ידיעות ה', הניתנות לו במתנת אהבה מאת ה', כדי שידבק בבוראו.
"**שוטרים**" – זו המשמעת העצמית של האדם שידיעת ה' מפעמת בליבו.

שכלול הכלים והתעצמות האורות

יסוד לדברים מצינו בזוהר (חלק א' דף ק"ג, עמ' ב') ביחס לפסוק (משלי ל"א, כ"ג): "נודע בשערים בעלה". בזוהר מבואר כי:
"**בעלה**" זה הקב"ה;
"**נודע**" משמעו דבקות (כמו "והאדם ידע את חוה אשתו");
"**שערים**" מבטא יכולת השערה.
ככלל, השערה היא אומדן לא מדויק. אבל בנוגע לידיעת ה' אין לאדם כל יכולת השגה ממשית. ביחס לכך, ההשערה היא שבח, 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 בלבו כל אחד כמה שיכול להדבק ברוח של החכמה".
כלומר, נוצר מעגל אין סופי, שבו הקב"ה נותן מתנת חינם לאדם ונוטע בקרבו השגות בהתאם ליכולת של האדם להשיג אותו.
לאחר מכן, האדם מפנים יכולות אלו ומשכלל את כלי ההשגה שלו.
כתוצאה מכך ה' נגלה שוב לאדם ונותן לו השגות נוספות.
האדם מפנים יכולות נוספות אלו ומעמיק את ההבנה ואת הרגש.
ושוב פעם, עם השתכללות הכלים – מתעצמים האורות.
וחוזר חלילה – האדם דבק באלוקיו ומפנים את מתנת החינם שניתנה לו בהבנת הבורא בהתאם למידת ההבנה שלו, ולאחר מכן הקב"ה מוסיף ומעניק לאדם עוד ועוד השגות שמחמתן האדם יכול להוסיף ולהכיר את בוראו ולהעמיק את ידיעת ה' שבו.

האדם תמיד נשאר לעמוד בשער

רבי אלימלך מליז'נסק הוסיף נדבך נוסף לתהליך האין–סופי של: ידיעה, הפנמה, יצירת כלי הבנה נוספים, וקבלת השגות נוספות. רבי אלימלך ביאר בספרו "נועם אלימלך" ("ליקוטי שושנה"), כי האדם נותר תמיד לעמוד בשער – בפתחה של הבנה. האדם מקבל מתנות אלוקיות כשהוא משכיל להבין כי לעולם לא יוכל להגיע אל התכלית. הוא יכול להעצים את התהליך ולהאיץ את מעגל הקסמים ביחסו עם

הקב"ה הנגלה אליו עוד ועוד. אך לעולם יהיו ידיעותיו רק פתחה של הבנה בעמדו בשעריו של שלב נוסף ועמוק הרבה יותר, שעוד לא הגיע עדיו ואשר הוא ניצב – רק בפתחו.

בלשונו: "פתחו לי שערי צדק" (תהילים קי"ח, י"ט) "עיקר מדת הצדיקים כך היא, בכל מה שעובד יותר את הבורא, הוא מבין יותר שאינו יכול להגיע אל תכלית העבודה, כי אין סוף בדבר. זהו עיקר הבנת הצדיק, שמבין שאינו יכול להגיע לעולם אל התכלית הגמור. זהו שאמר הכתוב: 'פתחו לי', פירוש כי הצדיק מבקש שיפתחו לו שערי העבודה 'לבא בם' – לעבוד את הבורא, מכיוון שהוא סובר שלא עשה כלום עדיין ולא פעל בעבודתו כלל עדיין. לצדיק זה משיבים 'זה השער לה", פירוש זוהי עיקר עבודת האדם לדעת שאינו יכול להגיע לתכלית העבודה, כי זהו דבר שאין לו סוף ותכלית".

פתיחת שערי בינה ע"י ענווה

לעיתים אדם דופק על השער והוא – נעול.

האדם רוצה להביא לפתיחת שערי בינה, כדי שיבין את דרכי ה' וישיג השגות נעלות בתורתו, אך "יש הרבה זמנים שאין זוכים לבוא לישוב הדעת כראוי". מה עושים כדי שהשער ייפתח?

על כך נאמר: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך".

"**שופטים**" – לבטל החומר אל השכל.

"**שוטרים**" – אלו אמצעי הכפייה.

השוטר כופה את בעל הדין, הסובר שהאמת איתו, כדי שזה יואיל לבטל את דעתו ויעשה את פסקו של השופט. באותה מידה צריך האדם לכפוף עצמו ולבטל את דעתו.

ובאחת המפתח לדלת הוא – ענווה!

על האדם לבטל את דעתו ולדעת להגיד "קטונתי".

אכן, תהליך אין סופי של למידה וידיעת ה' מתאפשר רק כאשר האדם נוהג במתינות, בשיקול דעת ומתוך חשק ורצון ללמוד. צמא רוחני זה נובע מן ההכרה של האדם כי כל אשר הבין עד כה בהשגות ה' – נמצא בנקודת ה"בראשית", וכי הוא משקיף על דרך ארוכה מנקודת מבט של מתחיל.

"שפת אמת" מבאר בהתאם להסבר זה, כי מוטל על האדם להיות שופט ושוטר, כלומר "להשגיח על כל הרגשה הנפעלת מפתיחת הרצון ומן החשק שמתעורר בלב", למען יידע כי לא מגיעה לו כל טובת הנאה על כך, שהרי הוא הצליח עד כה להבין רק קמצוץ ומעט מזעיר. יתרה מכך, הידיעה ניתנת לאדם כשהוא מפנים כי

ההשגות שהשיג עד לאותו מועד הם מתנת חינם המותנית בחסד ה'. מתנת חינם זו ניתנת רק למי שדופק על שערי הבינה בענווה ובשברון לב. רגשות אלו נובטים באדם רק אם השכיל להבין כי טרם הגיע להשגה ראויה.

בדרך זו ביאר "חידושי הרי"מ" את הפסוק (תהילים קי"ח, י"ט-כ"א): "פתחו לי שערי צדק אבוא בם אודה י-ה. זה השער לה' צדיקים יבואו בו. אודך כי עניתני ותהי לי לישועה" – "ע"י שהאדם דופק על שערי בינה ורואה שאינו יכול לבא בהם, הרי שהוא שב בתשובה, וע"י זה השערים נפתחים לו".

פתיחת שערי בינה גם ע"י פסוקי זמרה

יש דרך נוספת להביא לכך שייפתחו בפני האדם שערי בינה. דרך זו רמוזה בזמר האר"י לסעודת ליל שבת: "אזמר בשבחין למיעל גו פתחין" – אזמר בשבחים להיכנס בתוך הפתחים.

ודוק, אנו מבינים כיצד יכולה בכייה לפתוח שערים. אך כיצד יכולה זמרה להגיע לאותה תוצאה?

התשובה היא כי כאשר האדם מכיר בבוראו ומשבח אותו, הרי שהסתר הפנים האלוקי – נמס ונמוג.

הסתר הפנים האלוקי נובע מכך שהגשמיות יוצרת מציאות חיצונית, שדבר ה' נטמן בתוכה ואינו גלוי. על כן, האדם יכול להביא לפתיחת השער כשהוא משבח את ה' ומכיר במציאותו ובחסדו. במקרה זה מתגלית הנהגת ה' את עולמו והמעטֶה החיצוני נעלם. זו הסיבה שחז"ל תיקנו לומר "פסוקי דזמרה" קודם התפילה. אדם המשבח את בוראו מכיר בכך שהמציאות הגשמית היא מעטה חיצוני בעלמא להנהגה האלוקית, שהיא המציאות הפנימית והממשית של עולמנו. השגות אלו בידיעת ה' מביאות לכך שה' ייתן מתנת חינם נוספת לאדם – ושערי בינה שלו יוסיפו וייפתחו.

הנה כי כן, נמצאנו למדים שבידי האדם מצויים שני מפתחות, שבאמצעותם בידו לגרום שייפתחו בפניו שערי הבנה בהשגות ה'. המפתח הראשון הוא – ענווה וביטול דעתו שלו כשהוא מבין כי הוא ניצב בפתחו של השער, וכל מה שהשיג עד כה אינו אלא מבוא וראשית דבר לפרקי תוכן עמוקים שאותם לא התחיל כלל להבין ולהפנים. המפתח השני הוא – מתן שבח לקב"ה והכרה בכך שהמציאות הנגלית לנו אינה אלא מעטה חיצוני להנהגת ה', שאין עוד מלבדו.

פרשת כי תצא

איסור והיתר - מכבלי היצר

"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע"

יציאה למלחמה מפגישה אדם לא רק עם אויב חיצוני אלא גם עם יצריו הרעים. מה יעשה האדם בשעת מפגש זו? כיצד יתמודד?

הפתרון שנמצא בתורה הוא לכאורה תמוה מאוד. התורה התירה לאדם לשאת אישה יפת תואר שבה פגש בשעת הקרב. כך נאמר (דברים כ"א, י'-י"ג): "כי תצא למלחמה על אויביך, ונתנו ה' אלהיך בידך ושבית שביו. וראית בשביה אשת יפת תאר, וחשקת בה ולקחת לך לאשה. והבאתה אל תוך ביתך, וגלחה את ראשה ועשתה את צפרניה. והסירה את שמלת שביה מעליה וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה".

הכיצד ייתכן שהתורה תתיר לאדם לשאת אישה נוכרייה?

רש"י משיב: "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור. אבל אם נשאה, סופו להיות שונאה, שנאמר (שם, ט"ו): 'כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה וילדו לו בנים האהובה והשנואה, והיה הבן הבכור לשניאה'. וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה, לכך נסמכו פרשיות הללו".

כלומר, התורה התירה לאדם אשת יפת תואר, מכיוון שבעניין זה יצרו מתגבר עליו ביותר.

מה הפתרון הראוי כשהמשחק לא הוגן

הסברו של רש"י מעורר קושי חריף. האם היתר של נוכרייה הוא פתרון לאדם שיצרו מתגבר עליו? האם הפתרון לפיתויי היצר הוא – כניעה ליצר? הרי אם כך יהיה, לא נותרת תורה בישראל, שהרי בכל פעם שאדם יחשוש מפני יצריו נתיר לו כל דבר אסור. אדרבה, התורה בהחלט דיברה כנגד יצר הרע ודורשת מן האדם לדחות סיפוקים ולהתגבר על יצרים. הכלל הוא כידוע (קידושין דף ל', עמ' ב'): "בראתי

יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין". מה אם כן פשר הדבר ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע"?

שמא תאמר כי בשעת המלחמה גואים באדם יצרים יוצאי דופן, שהם חזקים ממנו, וגם אין לאדם דרך להימלט מן הניסיון, שהרי הוא לא יכול להימנע מלצאת לקרב ולא יכול לנוס משדה הקרב. על כן, אין מנוס מלהתיר את האישה, שכן התורה לא מזמנת לאדם איסור, שאין בידו לעמוד בו.

על כך מקשה "שפת אמת" שאלה חריפה עוד יותר, מדוע זימן הקב"ה לאדם יצר החזק ממנו ובעקבות כך התיר את האיסור? אכן, הניסיון הוא בלתי נמנע, שכן האדם לא יכול להימנע מהסתת היצר, שהרי הוא נאלץ לצאת לקרב ולא יכול לסגת מן העימות. אך בנסיבות אלה היה מצופה שיבוטל כוחו של היצר ולא שיותַר האיסור. הן גם היצר אינו גורם בלתי תלוי אלא נשלט ומכוון ע"י ההשגחה העליונה, ואם כן במצב שבו היצר חזק מן האדם, ו"המשחק לא הוגן", היה מן הראוי שלא לשסות אותו באדם. בלשון "שפת אמת": "הלא היה מוטב שלא לתת כוח ליצר הרע להסיתו לזה?"

משמעותו הפנימית של איסור והיתר

"שפת אמת" מבסס את הסברו בסוגיה זו על דברים מרהיבים של רבי שניאור זלמן מלאדי, בספרו "תניא" (חלק א', פרק ז') כי כל מעשה עבירה נקרא בשם 'איסור' מלשון מאסר וקשירה, שכן היצר קושר וכובל את האדם לכח ה'סטרא אחרא' שיש במעשה האיסור.

הווי אומר כי החפצא של המעשה נקרא על שם התוצאה שלו, שגורמת לאדם, לגברא, להיות קשור ואסור באזיקי יצריו. הכניעה של אדם ליצריו משעבדת אותו ונוטלת ממנו את חירותו האישית.

אכן, במסכת סוטה (דף ג', עמ' ב') מצינו: "כל העושה מצווה אחת בעוה"ז – מקדמתו והולכת לפניו לעולם הבא, שנאמר (ישעיה נ"ח, ח'): 'והלך לפניך צדקך', וכל העובר עבירה אחת בעולם הזה מלפפתו והולכת לפניו ליום הדין, שנאמר (איוב ו', י"ח): 'ילפתו אורחות דרכם יעלו בתוהו ויאבדו'. רבי אליעזר אומר: **קשורה בו** ככלב, שנאמר (בראשית ל"ט, י'): 'ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה', לשכב אצלה – בעולם הזה, להיות עמה – לעולם הבא". המונח "קשורה בו" לגבי עבירה מבטא את השעבוד של האדם שחטא, אשר בעקבות חטאו איבד את חירותו ונהיה אסור ואזוק בכבלי יצריו.

לעומת זאת, לשון 'היתר' ו'מותר' משמעה התרת הקשר ופתיחת אזיקי השעבוד האישי. המונח "מותר" מבטא כי האדם "אינו קשור ואסור בידי החיצונים שלא יוכל לחזור ולעלות לה'". כלומר, האדם שהתגבר על יצריו, השתחרר מכבליו ושמר על חירותו האישית.

הוא לא עושה מה שהיצר מורה לו, אלא מסוגל לדחות סיפוקים ולבחור במה שהוא רוצה.

"נעשה לו כהיתר" ובפועל הוא קשור

בהתאם לכך מקבלים מובן חדש דברי רב הונא (במסכת יומא דף פ"ו, עמ' ב') **כי** אדם ש"עשה עבירה וְשָׁנָה – (עשה את הדבר בשנית) נעשה לו **כ**היתר". כלומר, כשהאדם שרוי בעולמו של חטא, לא כנפילה חד פעמית אלא כשגרת חיים, הרי שנדמה לו שהוא חופשי לעשות כרצונו, אך בפועל הוא אסור וקשור בכבלי יצריו. חירותו האישית – אבדה. "נעשה לו **כ**היתר" אך בפועל הוא אזוק!

החורבן הגדול ביותר שמסבה העבירה הוא – הקשר הפנימי של נפש החוטא עם האיסור ושעבודו ליצריו. החטא הוא אזיק הקושר את החוטא ליצרו ושולל את חירותו. האסון חמור עוד יותר כשהאדם לא מודע לכך.

כל תכלית היצר בהסתה לחטא היא בשעבוד נפשו של החוטא

בהתאם לכך מקבלים משנה הבנה דברי הגמרא (במסכת סנהדרין דף ע"ה, עמ' א'). שם מסופר: מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת עד כדי כך שלקה בליבו מכך שלא השיגה. באו ושאלו לרופאים, ואלו אמרו: "'אין לו תקנה עד שתבעל לו'.

אמרו חכמים: 'ימות, ואל תבעל לו'.

'תספר עמו מאחורי הגדר'.

'ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר'".

שואלת הגמרא, אם אישה זו פנויה מה הקושי, הן הוא יכול לשאת אותה לאישה? משיבה הגמרא כי אילו היה עושה כן לא היה בדבר כדי להניח את דעתו, שכן בכך היה ניטל כל הטעם שבמעשה. כל מהות יצרו היא לעשות את הדברים באיסור, שנאמר (משלי ט', י"ז): "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם".

הווי אומר כי יצר הרע אינו חפץ במעשה כשלעצמו, אלא בשעבוד שהוא יוצר בין האדם ליצריו. אם המעשה מותר, פשר הדבר הוא שהקשר הותר, האזיק נפתח, והאדם אינו משועבד ליצריו. מה חפץ לו ליצר הרע במעשה שכזה?

כל תכלית היצר היא לאזוק אליו את האדם

הדברים מגיעים לידי כך שבמסכת נדרים (דף צ"א, עמ' ב') מצינו כי התירו אישה לבעלה על בסיס תובנה זו. נפרט דברים מרהיבים אלה: הגמרא מתארת שם מקרה מביש, של אדם שהיה בביתה של אשת איש ולפתע הגיע בעלה. הנואף מיהר להסתתר מעבר לדלת. הבעל שבא הביתה היה רעב ופנה לאכול פרי שקודם לכן נגס בו נחש. משראה זאת הנואף הוא צעק לבעל: "תיזהר, אל תאכל מהפרי המורעל". מובן כי בכך נחשף הנואף. התעוררה שאלה האם מותרת האישה לבעלה, שהרי הכלל הוא כי אשת איש "אסורה לבעל ולבועל". האישה טענה כי אינה אסורה לבעלה, שכן היא והנואף אמנם היו קרובים לעבירה אך לא הספיקו לחטוא עד שהגיע הבעל. רבא התיר את האישה באומרו כי אילו היה הנואף חוטא עמה, הוא לא היה מזהיר את הבעל. אדרבה, היה נוח לנואף שהבעל ימות כדי שתיסלל דרכו לעשות עם האישה כרצונו בכל עת וככל שיחפוץ. שואלת הגמרא מה החידוש שבדבר? פשיטא! מתרצת הגמרא כי הייתה סברה לומר כי הנואף אכן חטא עם האישה אך הוא הזהיר את הבעל, שכן עדיף לו שהבעל יחיה ואז יהיה בחטא משום כיבוש מאווים אסורים והאישה תהא בבחינת "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם". מבאר תוספות שם כי אכן, גם רבא שהתיר את האישה אינו שולל סברה זו, לפיה יש לחוטא אינטרס שהאישה תישאר נשואה לבעלה כדי שיהא למעשה טעם של דבר אסור. אבל, הוא התיר את האישה לבעלה, שכן אדם שעובר איסור אינו מודע בדרך כלל לאמת המרה, שרגע אחרי שימלא את תאוותו וישלים את הכיבוש, כבר אין כל טעם בהישג. יצר הרע ניצב כשידו קפוצה והאדם אינו ער לכך, שברגע שיחטא והיד תיפתח – יגלה כי ריקה היא. אילו הייתה אמת מרה זו ניצבת לנגד עיניו של אדם בעת החטא, הוא לא היה חוטא וכל טעמו של החטא היה ניטל ממנו. אדרבה, הוא חוטא רק מכיוון שהוא משלה את עצמו, שכאן בפניו הישג של ממש שחשוב לו לכבוש. נמצאנו למדים כי כל טעמו של האיסור נעוץ ביצר שמשעבד את האדם והורס את חירותו האישית. אם נוטלים מן היצר את הקשר הרע הזה שבו הוא אוזק אליו את האדם, אין לו כל עניין בעבירה וניטל ממנה כל הטעם. מה לו ליצר לפתות אדם – שלא נשאר אזוק אליו, אל היצר, אלא נשאר מותר, חופשי ובן חורין?

נטילת כל טעם האיסור ע"י ההיתר

"שפת אמת" מבאר, בהתאם להסבר זה, את התהליך שעובר על היוצא לקרב. היצר ניצב כנגדו "וחרבו שלופה בידו". הוא חזק מהאדם ודרך נסיגה אין. מה עושים?

מחלישים את היצר וגורמים לו להשליך את חרבו. כיצד? אומרים לאדם כי הדבר מותר. ברגע שיש היתר, האזיק נשבר והיצר אינו משיג את התכלית של קשירת האדם אליו בעבותות של יצרים המתגברים עליו. ברגע שדבר מותר משמעות הדבר שהקשר המשעבד – הוא שהותר. אם כן, אין ליצר כל עניין בדבר. הוא מאבד את כל התכלית של החטא. מה חפץ לו ליצר במעשה שכזה? מבחינת היצר כשמשהו מותר – אין בו טעם. ע"י ההיתר הוחלש היצר ואף הועלם. לקחו ממנו את נשמת אפו של הפיתוי ואת כל טעמו. נמצא כי אם אין בדבר איסור, אין יצר הרע, ובהעדר יצר – מה טעם לקחת אשת יפת תואר?

כשנשארת הבחירה התהליך הטבעי פועל את פועלו

רש"י מוכיח כי עם היתר האישה הנוכרייה הותר הקשר שמשעבד את האדם ליצריו, שהרי הכתוב מבשר ומודיע למי שייקח אשת יפת תואר, שסופו לשנוא אותה ולגרשה. אילו היה הדבר אסור לא היה מואס בה ולא היה שונא אותה אלא היא הייתה מושא חלומו לעולם. אך מכיוון שהוא נותר חופשי ובעל בחירה, הרי שיש משקל לשכל האדם. מכיוון שכך גובר השכל הישר ומתחולל תהליך טבעי שיביא לכך שהוא ימאס באישה נוכרייה, שהרי לא יוכל להקים איתה בית נאמן בישראל ואם כן – מה חפץ בה? אכן, כשנשארת בידי האדם הבחירה החופשית והדעתנית הרי שהתהליך הטבעי של השכל הישר פועל את פועלו.

היתר אפשר גם לקדש

"שפת אמת" הקשה, מדוע לא החליש הקב"ה את היצר הרע כשאדם יוצא למלחמה, שבה אין בידו לנוס ולהימנע מפיתויי היצר? תשובתו של "שפת אמת" היא שאכן זה בדיוק מה שנעשה. ההיתר של הקשר בין האדם לבין יצרו הרע, הוציא את בלעו של היצר מפיו ואין לו עוד טעם בהחטאת האדם, שממילא לא יהיה משועבד לו. אך אף הרבה מעבר לכך.

ההבדל שיש בין עשיית מעשה היתר לבין עשיית איסור הוא, שבמעשה היתר יוכל האדם לדבק את עצמו בחיות הפנימית של הקדושה שיש באותו הדבר, ולא יתקשר רק בגשמיות ובחיצוניות שבו. ב"תניא" (באיגרת הקודש, פרק כ"ו, אות ח') מצינו הבחנה בין דבר איסור לדבר היתר בכך ש"איסור הוא דבר שהקליפה שורה עליו ואינו יכול לעלות למעלה, כדבר המותר דהיינו שאינו קשור ואסור בקליפה ויוכל לעלות ע"י האדם האוכלו בכוונה".

כלומר, הפיכת הדבר למותר מאפשרת לאדם לקדש את הדבר ולהעלותו ממעשה גשמי למעשה בר תוכן.

אכן, בגמרא (במסכת קידושין דף כ"א, עמ' ב') יש השוואה בין ההיתר של אשת יפת תואר לבין אכילת מאכלות אסורות. הגמרא אומרת: "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". מסוכנת היא בהמה שנשחטה כשהיא גוססת. יש בה שארית של רוח חיים בשעת שחיטתה. נבלה, לעומת זאת, היא בהמה שמתה ואין בה שמץ של חיים. ההבדל נעוץ בכך, שדבר שיש בו חיים – אפשר עדיין לקדש. בדומה לכך, ההיתר של אשת יפת תואר מאפשר לעשות מעשה זה בקדושה, כי אדם יכול לקדש אף דבר רשות שהוא עושה, אם הוא מכוון לעבוד את בוראו.

השראת קדושה אף במעשי הרשות

"שפת אמת" מביא בהקשר זה את דברי המדרש (דברים רבה ו', ג') על הכתוב (משלי א', ט'): "כי לוית חן הם לראשך". מהו 'כי לוית חן'? אמר רבי פנחס בר חמא לכל מקום שתלך המצות מלוות אותך, 'כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך', אם עשית לך דלת המצות מלוות אותך שנאמר (דברים ו', ט'): 'וכתבתם על מזוזות ביתך', אם לבשת כלים חדשים המצות מלוות אותך, שנאמר (שם כ"ב, י"א): 'לא תלבש שעטנז', אם הלכת לגלח המצות מלוות אותך שנאמר (ויקרא י"ט, כ"ז): 'לא תקיפו פאת ראשכם', ואם היה לך שדה והלכת לחרוש בתוכה המצות מלוות אותך, שנאמר (דברים כ"ב, י'): 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדו', ואם זרעת אותה המצות מלוות אותך שנאמר (שם, ט'): 'לא תזרע כרמך כלאים', ואם קצרת אותה המצות מלוות אותך, שנאמר (שם כ"ד, י"ט): 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה', אמר הקב"ה: '**אפילו לא היית עוסק בדבר אלא מהלך בדרך, המצוות מלוות אותך**', מנין? שנאמר (שם כ"ב, ו'): 'כי יקרא קן צפור לפניך'".

"שפת אמת" מסיק מכך, כי התורה והמצוות מחברים ומדבקים את האדם לה', כי ע"י שהאדם עושה את המעשה לשם שמיים, יוכל לדבוק בה' גם בעשייה הגשמית ע"י אור התורה שיש בתוך מעשה המצווה. "שפת אמת" ממשיך ולמד מדברי המדרש, כי לא רק לגבי מעשה מצווה, אלא גם בכל דבר רשות שאין בו מצווה אך גם עבירה אין בו, אם אך עושה אותו האדם לשם שמיים הרי שגם הוא הופך למעשה מצווה.

נמצא אפוא כי משהותר מעשה של נשיאת אשת יפת תואר – ניתן לעשותו לשם שמיים – **ולקדשו**.

הנה כי כן, לימדה תורה כי כל תכליתו של יצר הרע, באיסור ובקשירת הקשר בין האדם החוטא לבין יצרו הרע, כך שיאבד את חירותו האישית. היתר פירושו פתיחת הקשר הרע הזה, והותרת החירות של האדם לגבור על יצריו. מקום שבו המעשה מותר, אין ליצר כל טעם בו, כי התכלית של היצר אינה במעשה עצמו אלא בתוצאה הנובעת ממנו שבה האדם אזוק ביצריו – כבול בהם ונטול יכולת בחירה דעתנית. לכן, משהותר המעשה אבד כל טעמו של החטא ונשבר כוחו של יצר הרע. אדרבה, מעשה מותר אף יכול האדם לעשות לשם שמיים ובכך לקדש אותו ואת עצמו.

פרשת כי תבוא

התחדשות אמת מהי

מה פשר האמירה "היום הזה"?

עם ישראל מחויב בהבאת ביכורים מכל פרי האדמה ונאמר (דברים כ"ו, א'-ב'): "והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך נחלה, וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלהיך נותן לך ושמת בטנא, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם".

לאחר הבאת הביכורים ואמירת תודה לה' על הפרי, שבו חנן אותנו, ממשיך הכתוב ואומר (שם, ט"ז): "**היום הזה** ה' אלהיך מצווך לעשות את החוקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך".

מה פשר האמירה "היום הזה"? האם הציווי נאמר ביום הבאת הביכורים ולא בעת מתן תורה בסיני?

תפילה בזמן הזה במקום ביכורים

חז"ל (במדרש תנחומא כי תבא א') דרשו: "'היום הזה ה' אלהיך מצוך לעשות' – זהו שאמר הכתוב (תהילים צ"ה, ו'): 'בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו', והלא כריעה בכלל השתחויה והשתחויה בכלל כריעה, ומה תלמוד לומר 'נשתחוה נכרעה נברכה'? אלא צפה משה ברוח הקודש וראה שבית המקדש עתיד להיחרב והביכורים עתידים להיפסק, עמד והתקין לישראל שיהיו מתפללים שלש פעמים בכל יום, לפי שחביבה תפילה לפני הקב"ה מכל מעשים טובים ומכל הקורבנות".

הפסוק מחדש אפוא כי גם "ביום הזה" שבו אין מקדש, עדיין ניתן לקיים את מצוות הביכורים, באמצעות תפילה.

במה יש בתפילה היבט של הבאה מן הדבר הראשון

דברי המדרש לכאורה לא ברורים כלל:

א. תפילה באה במקום קורבנות, שנאמר (הושע י"ד, ג'): "ונשלמה פרים שפתינו", שכן יש בתפילה משום עבודת ה'. אך בהבאת ביכורים יש היבט

ייחודי של הבאה לה' מן הדבר הראשון שיש לאדם. כיצד מתבטא היבט זה בתפילה? במה עומדת התפילה גם במקום הביכורים?

ב. כיצד מיישבים חז"ל את השאלה מדוע נאמר "נשתחוה ונכרעה נברכה" והלא "כריעה בכלל השתחויה והשתחויה בכלל כריעה"?

הבאת הראשית לה'

"שפת אמת" מביא בשם זקנו, בעל "חידושי הרי"מ", הסבר לדברי המדרש הללו "שגם ענין התפלה הוא ליתן את הראשית בכל יום לה' יתברך כמו ביכורים".

כלומר, מיד כאשר ניתן לאדם יום חדש ונוסף של חיים, הוא מקדיש את ראשיתו לה' ומתפלל.

אכן, סוגיה ערוכה היא במסכת ברכות (דף ט', עמ' ב') ביחס לתפילת "ותיקין", שהם כדברי רש"י שם:

"אנשים ענוים ומחבבים מצוה". הגמרא אומרת כי "ותיקין היו גומרין אותה (את תפילת שחרית) עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום".

תפילה ביום ולאו דווקא בראשיתו

ברם, מעיון בסוגיה האמורה במסכת ברכות עולה, כי על התפילה להיערך ביום וה"ותיקין" הם בבחינת "זריזים מקדימים למצוות", אך לאו דווקא כצורך בהקדשה לה' של תחילת היום.

כך עולה מכך שהסוגיה שם ממשיכה ומביאה את המקור לדברים מן הפסוק (תהילים ע"ב, ה'): "**יי**ראוך עם שמש **ולפני ירח** דור דורים".

מבאר רש"י:

"**עם שמש**' – כלומר: כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה;

"**ולפני ירח**" – אף תפלת המנחה מצוותה עם דמדומי חמה".

כלומר, אותו דין נאמר גם על תפילת מנחה, שמצוותה לפני שקיעת החמה, כדי שתיערך ביום דווקא.

נמצא כי אין בתפילה היבט של מתן הראשית דווקא, אלא חיוב של תפילה ביום, כשחסד ה' גלוי ולא בלילה שבו חסד ה' נסתר. אכן, "תפילת ערבית רשות" (ברכות דף כ"ז, עמ' ב') וידועים הם דברי רבי צדוק הכהן מלובלין (בספרו "צדקת הצדיק" אות ח') כי "תפילת ערבית רשות" מכיוון שתפילה היא הכרת הנוכח וממילא אי אפשר לחייב להתפלל בלילה. על כן התפילה בלילה היא רשות ויתפלל מי שחננו ה' להיות בבחינת "לילה כיום יאיר לו".

אם כן, יש שוב להקשות, מדוע הושוותה התפילה לביכורים, שבהם גדר הדבר ומהותו הוא הקדשת הדבר החדש והראשוני לה'? היכן מצוי היבט זה בתפילת מנחה למשל?

תפילה וביכורים נובעים משורש אחד

"שפת אמת" מבאר כי כוונת חידושי הרי"מ בביאורו היא, כי עניין הביכורים הוא שהאדם יביא לה' את ראשית פירותיו כדי להורות שהכול בא מאת ה'. מהות זו עצמה היא גם הבסיס של תפילה, שתכליתה להראות ולהודות שכל דבר נעוץ ברצון ה' ונובע ממנו. בעמקם של דברים נעוץ אפוא הקשר בין תפילה לביכורים ושניהם נובעים משורש אחד (וראה דברינו בפרק המבוא לספר זה).

חידוש מהו?

עדיין יש להבין מדוע נדרש דבר זה ע"י חז"ל דווקא ביחס לכתוב 'היום הזה' ואיזו שייכות יש בינו לתפילה? "שפת אמת" מוסיף על כן רובד נוסף של עומק לדברים כדלהלן:

א. בהמשך דברי המדרש (תנחומא א') נאמר: "מה תלמוד לומר 'היום הזה', אלא כך אמר משה לישראל, בכל יום תהא התורה חביבה עליכם כאילו היום הזה קבלתם אותה מהר סיני".

ב. רש"י מבאר בעקבות כך: 'היום הזה ה' אלהיך מצווך' – "**בכל יום יהיו בעיניך חדשים**, כאילו בו ביום נצטווית עליהם".

ג. מה פשר הציווי להתייחס לדבר עתיק כאילו ציוויו התחדש היום? איזו תחושת התחדשות ניתן לחוש ביחס לדבר שלכאורה כלום לא התחדש בו? הרי זה לכאורה מלאכותי מאוד להתייחס כל יום ויום במשך כל שנות החיים, מילדות עד שיבה מופלגת, כאילו זהו דבר חדש, על אף שישן נושן הוא, ושבנו ושנינו בו שוב ושוב מדי יום.

ד. אין זאת אלא שיש בהחלט חידוש בכל דבר שהקב"ה ברא. זאת מכיוון שה' ברא במאמרו "יש מאין". בניגוד לבריאה של "יש מיש" הרי שבבריאה של "יש מאין", המציאות והקיום אינם דבר נתון אלא דבר מחודש. בבריאה שכזאת אין כוח התמד אלא נחוץ בכל רגע ורגע שדבר ה' יהווה את הבריאה מחדש, אחרת היא תימוג ותתפוגג ותחזור למצבה הטבעי, שהוא – "אין". הווי אומר כי אין שום דבר שיכול להיות הווה וקיים בעולם – בלי חיות רוחנית פנימית המושפעת אליו מאת ה' בכל רגע מחדש.

ה. על כן, יש התחדשות בכל דבר בעולם, ובכל רגע נתון הקב"ה 'מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית' (ברכת יוצר אור).

ו. לא רק נשוא ההתייחסות של האדם מתחדש כל רגע, אלא גם האדם עצמו מתחדש בכל רגע.
האדם רואה דבר שמתהווה כל רגע מחדש, וגם עינו שלו ושכלו שלו מתחדשים בכל רגע.
ז. לא זו בלבד שכל דבר נוצר כל רגע מחדש, אלא שהבריאה ברגע הזה אינה המשך של קודמתה, שהרי מקורה בדבר ה', שהוא מקור החיים! במעיין יש התחדשות כי יש בו נביעה כל רגע ורגע – של מים חדשים. אין אלו אותם מים ששבים ונובעים, אלא בכל רגע יש נביעה של מים חדשים. הוא הדין בדבריו של ה', שהוא מקור החיים.
ח. נמצא כי מי שחווה את האמונה בה' כמקור החיים גם חווה בכל רגע את ההליך של התחדשות הבריאה ובריאתה מחדש.
ט. הקושי לחוש תחושת התחדשות נובע מכך שנקודת החיוּת האלוקית, המהווה ומקיימת כל דבר גשמי – מוסתרת תחת קליפה של מציאות גשמית, שהאדם חושב כי היא נתון קיים, יציב ובלתי משתנה, המתנהל לפי חוקי טבע נתונים ובהם "כוח ההתמד". מי שרואה רק את הצד הגשמי, אכן חווה שגרה והתיישנות, שהרי זה טבעו של החומר הגשמי להתיישן, לדהות, לִבְלוֹת ולְכלוֹת.
י. נמצא כי רק מי שמשכיל לראות את הצד הפנימי, הרוחני והאלוקי של הקיום, חווה התחדשות תמידית. לעומת זאת, מי שאינו רואה נקודה פנימית ואלוקית זאת, חווה שגרה, שעמום, התיישנות וחיפוש בלתי נדלה אחרי סיפוקים, שאף הם בתורם מתיישנים במהירות האור. אדם שאינו חווה התחדשות רוחנית ותר אחר חידוש גשמי, דומה למי ששותה מי מלח, שלא ירווה לעולם. הוא מעלה עוד ועוד את רף הריגושים ובפועל לא יכול להגיע לרוויה. ההתיישנות חזקה ממנו והחידוש נסתר מעיניו.
יא. זה פשר הכתוב (קהלת א', ט'): "אין כל חדש תחת השמש", כי ה"שמש" היא ביטוי ומשל לכלל כוחות הטבע הפועלים בעולם הזה, שבו נראה כאילו "אין כל חדש". אכן, זו שמש אך נקודת החידוש הרוחנית נסתרת ונעלמת, כי "החושך יכסה ארץ" (ישעיה ס', ב').
יב. אבל "מעל השמש יש חדש". בכוח האדם להאיר ולדלות את הנקודה הפנימית ולהוציאה מהחשכה, ומשהוא חווה את ההליך של התחדשות הבריאה ובריאתה מחדש במישור הרוחני – הרי שהוא מסוגל לעלות אל מעל לכוחות הבליה וההתיישנות הטבעיים – ולהתחדש באמת.

כיצד מתחדשים?

בהתאם לרעיון זה מבאר "שפת אמת" את הכתוב: "היום הזה ה' אלהיך מצווך לעשות את החוקים האלה ואת המשפטים, ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך". הכתוב מקבל מעתה משנה הבנה וטעם, ומיושב הקושי שהעלינו, שכן פשר הדברים הוא זה:

- "היום **הזה**" – האדם חייב למצוא ולגלות את נקודת ההתחדשות שהתחדשה היום;
- "**היום** הזה" – היום הוא זמן האור והתגלות האור הרוחני הפנימי שבכל דבר;
- "**לעשות**" – יש לראות את דבר ה' הרוחני והיוצר גם בתוך המעשה הגשמי המסתיר את הנקודה הרוחנית הפנימית שבכל דבר;
- "**את החוקים האלה ואת המשפטים**" – ה' נותן לאדם את הכוח והיכולת למצוא את בחינת "היום הזה", שהיא הרוחניות וההתחדשות גם בתוך ה"לעשות", דהיינו בתוך המעשה הגשמי – **ע"י מעשי המצוות**. הדרך לגילוי נקודת האור האלוקית בתוך הגשמיות היא, ע"י קיום מעשי המצוות, שהרי נאמר (משלי ו', כ"ג): "נר מצוה". המצווה נמשלה לנר מאיר, שהוא דבר גשמי ועם זאת מפיק אור. בדומה לכך, המצווה נעשית באמצעות מעשה גשמי ויש בה גילוי של החיות הרוחנית המושפעת מאת ה', שממנו בא הציווי לאדם לעשותה. על כן, בכוח האדם לדבוק על ידה באור הגנוז.

נמצאנו למדים כי באמצעות מעשי המצוות, האדם יכול לחוש חידוש אף בדברים גשמיים, אם הוא רואה בהם את נקודת החיות הרוחנית הפנימית – המתחדשת תמיד.

התורה כמעיין של חידוש והתחדשות

הדבר ש"מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" – הוא דבר ה'.

דבר ה' שבאמצעותו נברא העולם הוא התורה, שהרי כמאמר הזוהר (חלק ב' דף קס"א, עמ' ב') הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם. **נמצא כי נקודת החידוש של העולם – נעוצה בתורה.**

התורה היא המעיין הנובע של חיי עולם, שניטעו בתוכנו עם מתן התורה.

אכן, חז"ל לימדונו (במסכת ברכות דף י"א, עמ' ב') כי אנו מברכים מדי יום על דברי תורה "נותן התורה" – "**נותן**" **בהווה**, שכן מתן תורה לא היה מעשה חד פעמי בעבר, אלא זו נתינה המתחדשת בכל רגע נתון, ודבר ה' ממשיך להישמע בכל רגע – מחדש.

על כן, דרשו חז"ל (שם דף מ', עמ' א') את הכתוב (שמות ט"ו, כ"ו): "ויאמר אם שמוע תשמע" – אם 'שמוע' דברי תורה בישן ממילא גם 'תשמע' בחדש, "ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע".

התורה היא מעיין, ולאחר החידוש שחידש אדם בתורה אתמול, יש מים חדשים וחידושי תורה חדשים שנובעים ומתחדשים היום, שהרי דבר ה' מתחדש בכל יום ומהווה מחדש את העולם בכל יום תמיד. המעיין נובע בכל רגע מחדש ועל האדם מוטל לדלות ממעיין אין סופי זה מים חדשים, "כי הם חיינו ואורך ימינו". זו נקודת החיים של האדם ושל העולם כולו.

נמצא כי לומד התורה חי חיים שלמים בתחושה של לידה, של חיים, של רעננות וטריות, של חידוש ויצירה. שירת חייו לא מסתיימת אלא מתעדכנת ונהיית צעירה וחדשה בכל יום ובכל רגע.

אכן "וחיי עולם נטע בתוכנו".

נקודת ההתחדשות – בביכורים ובתפילה

הפסוק: "**היום הזה** ה' אלהיך מצווך לעשות את החוקים האלה ואת המשפטים, ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך", עוסק בנקודת ההתחדשות האלוקית הטמונה בכל מעשה גשמי, שהאדם חווה אותה באמצעות מעשי המצוות. פסוק זה מופיע אחרי מצוות הבאת הביכורים, שבהם מקדישים לה' כל ראשית ומכירים בכך שכוח ההתחדשות והנביעה של חיים – נעוצה בה'. חז"ל מציינים כי בדומה לכך, התפילה מקדישה לה' כל ראשית, שכן נעוצה בה ההבנה הניצבת בבסיס כל התחדשות.

כוחה של תפילה

הקושי העיקרי של האדם לחוש את תחושת ההתחדשות נעוצה כאמור בליקוי מאורות, שכן הוא נתון בחושך הגשמי ואינו רואה וחווה את אור ה' הפנימי המהווה בכל רגע מחדש את העולם כולו. מוטל אפוא על האדם להתפלל (תהילים קי"ט, י"ח): "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך".

לא רק חידושי התורה הם פרי גילוי מאורות זה, אלא גם עצם החידוש התמידי של כל ההוויה, שמחולל נותן התורה, באמצעותה, בכל רגע נתון, טעון גילוי עיניים וראיית הנקודה הרוחנית הפנימית. אור זה מושג ע"י תפילה, תחינה ובקשה ומשום כך יש דין להתפלל בשעות האור.

יסודה של תפילה הוא הבנת האדם כי ה׳ הוא המחולל כל דבר בעולמו, ואלמלא ה׳ אין לאדם דבר: לא תבונה, ולא בריאות, לא פרנסה ולא חיים. בלי סייעתא דשמיא יאבד סברו ותאבד תוחלתו חלילה – ברגע אחד. על כן, ניצב הוא עניו ושמוט כוחות – ומתפלל. התפילה נוגעת לכל אחד ואחד מתחומי החיים, הגשמיים והרוחניים, והאדם המתפלל מבין, כי עליו לבקש שה׳ יעזור לו, כי לאדם לבד אין דבר ואינו יכול לעשות דבר. אין עוד מלבדו של ה׳.

התפילה היא אפוא יציאה מן המעטה ה״טבעי״ של קשר סיבתי טבעי בין מעשה ותוצאה, וראיית אור הפנימיות האלוקית שמנהיג את העולם, מחייה אותו ומחדש אותו.

״שפת אמת״ מבאר בהתאם לרעיון זה את דברי המדרש ביחס לפסוק: ״נשתחווה ונכרעה נברכה לפני ה׳ עושינו״. ׳ונכרעה׳ בלשון נפעל. כלומר, אין זה האדם שכורע אלא הוא נותן לאחר לגרום לו לכרוע, והוא עצמו סביל בכריעתו זאת.

ללמדך כי אחרי שיש השתחוויה והכנעה עצמית של האדם לה׳, נפתחות עיניו לראות שבכל פעולותיו בעולם הזה – הוא סביל, והקב״ה הוא הפועל ו״אין עוד מלבדו״. אחרי ההשתחוויה והכנעת הרצון העצמי הוא זוכה ל׳ונכרעה׳ בלשון נפעל, שיש בו גילוי הפנימיות ואור האמת.

הנה כי כן, למדנו מהו פשרה של התחדשות בעולם גשמי, שבו הכול מתבלה ומתיישן במהירות, והאדם רץ אחרי החדש והרגעי, שמיד עם השגתו – בין רגע חלף.

ההתחדשות נעוצה במעיין החיים האלוקי, שמהווה כל דבר גשמי בעולמו ומחדש את לידתו וחיותו בכל עת ובכל שעה.

כדי לחוות התחדשות אמיתית – יש אפוא לחוות אמת זאת ולצאת מחשכת הגשמיות אל אורה של רוחניות המאירה באור גנוז.

זו פשרה של מצוות ההתחדשות הנוקטת בלשון: ״היום הזה – ה׳ אלהיך מצווך לעשות את החוקים האלה״, שנאמרה לאחר פרשת הבאת ביכורים; זו מהותה של מצוות הביכורים; זו מהותה של תפילה, וזו סגולתה של תורה. אכן, רק ״אתם הדבקים בה׳ אלוקיכם חיים כולכם – היום״.

פרשת נצבים

הברירה הטבעית של "ובחרת בחיים"

ההשוואה בין ישראל לבין שמיים וארץ

משה ציווה את עם ישראל ביומו האחרון כיצד לנהוג, ובכלל זה אמר להם מפי ה' (דברים ל', י"ט): "**העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ**, החיים והמוות נתתי לפניך, הברכה והקללה, ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך". מה פשר העדות שמביא משה מן השמיים והארץ?

רש"י מבאר: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מידתם? שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כעניין שנאמר (קהלת א', ה'): "וזרח השמש ובא השמש"? הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים? ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכים אין מקבלים שכר ואם חוטאים אין מקבלים פורענות, לא שינו את מדתם, אתם שאם זכיתם תקבלו שכר ואם חטאתם תקבלו פורענות, על אחת כמה וכמה".

כלומר, ה' העיד בישראל את השמיים ואת הארץ, שיש ללמוד מהם, כי כשם שהם לא שינו מעולם במאומה ממה שהצטוו ע"י ה', כך אין לישראל לשנות מאומה ממה שהצטוו מפי ה'.

ברם, שאין המשל דומה לנמשל, שהרי השמיים והארץ לא שינו את מצוותם, מכיוון שאין להם אפשרות בחירה בין טוב לרע. לעומת זאת, לישראל יש בחירה בין טוב לרע, ועליהם להתמודד עם יצר הרע הנתון בקרבם ומסיתם לחטוא. מהי אם כן ההשוואה בין ישראל לבין שמיים וארץ?

הנטייה הטבעית היא לטוב

"שפת אמת" מבאר כי ההשוואה לשמיים ולארץ נועדה לומר כי יש לאדם נטייה טבעית לשמוע את דבר ה'. הלימוד שיש ללמוד מן השמיים והארץ הוא שמדרך הטבע, שה' חקק בבריאה, נוטה כל דבר להימשך לעשות את רצון ה'. נטייה זו

קיימת אף בשמיים ובארץ, ואם כן בוודאי לא נגרע מכך האדם שנברא בצלם אלוקים, ומכאן שגם האדם נוטה ונמשך מטבעו אחר רצון ה'. אכן, יש לאדם בחירה וניתנו בו יצר טוב ויצר הרע, אבל היצר הרע רק מונע אותו מלהימשך אחר טבעו. די אם האדם ישתחרר מלפיתת יצרו הרע כדי שהוא כבר יימשך ממילא ומאליו אחר רצון ה'. האדם צריך אם כן, רק לתת לעצמו להשתחרר מיצריו ולנהוג בטבעיות, והוא כבר יימשך מעצמו אל הטוב ויֵדע לעשות את דבר ה'.

כוח המשיכה האלוקי

רבינו תם ב"ספר הישר" (שער א') עומד על כוח המשיכה האלוקי, המושך את האדם אל הטוב, בדומה לכוח המשיכה שיש לכל נברא אל מקורו, ומבאר כדלהלן: "כל דבר יִפְצַר (שואף) לשוב אל יסודו. והדמיון על זה, כי כאשר ניקח אבן מן הארץ ונשליכה למעלה בכוח ידנו, תעלה (האבן) בכוח ההשלכה, ובהגיעה לתכלית עלוֹתה בהכרח המשליך, תשוב לרדת בטבעה אל המקום אשר לקחה משם. כמו כן המים, כשנזרקם למעלה, יגיעו עד תכלית מה שיגיע כוח הזורק, וישובו בטבעם למקומם למטה. כך גם הרוח, כשתכניסהו בנאד נפוח ותסתמהו, יהיה עצור בהכרח בעוד שיהיה סגור, וכאשר נפתח הנאד, ישוב מהרה וישוב ליסודו. כמו כן האש, כשתעלה שלהבת, אנו רואים כי השלהבת תפציר (תחתור) לעלות למעלה ליסודה. אך מפני שהיא קשורה בעץ הנשרף, לא תוכל לעלות לגמרי. וכאשר תיפרד ממנו, תעלה אל מקומה. כמו כן הנשמה, כי נלקחה מהשמיים ונצמדה בגוף, ודמתה לשלהבת האש הקשורה בעץ, ולא תוכל להיפרד ממנו עד כלות כחות הגוף המחזיקים הנפש, ואז תוכל הנפש לשוב ליסודה ומקומה למעלה למעלה".

מה פשר הבחירה ומה פשר הנטייה הטבעית?

ברם, האמירה לפיה יש לאדם נטייה טבעית אל הטוב והישר טעונה ביאור. לכאורה, אדם נברא עם שני יצרים המתמודדים זה מול זה באותה זירה. מצד אחד, האדם נברא עם גוף שיש בו נטיות גשמיות. מצד שני, האדם נברא עם נשמה החותרת לשוב אל מקורה האלוקי. אם כן, ממה נפשך:

- אם הכוחות לא שקולים – אין כאן בחירה.
- אם הכוחות שקולים, מה גורם להכרעה? הן כאשר יש שני וקטורים שקולים הפועלים על גוף ודוחפים אותו לכיוונים מנוגדים – הוא לא זז לשום מקום.

מה אפוא פשר הבחירה ומה פשר הנטייה הטבעית?

ההתמודדות של טוב ורע אינה באותה זירה

נראה כי "שפת אמת" מחדש, שלמעשה ההתמודדות של הטוב והרע אינה באותה זירה.

כדי להבין את דבריו נקדים ונעיין בדברי הגמרא במסכת נדרים (דף ל"ב, עמ' ב') שבה מפרשים חז"ל את מאמר הכתוב (קהלת ט', י"ד-ט"ו): "עיר קטנה ואנשים בה מעט, ובא אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדלים. ומצא בה איש מסכן חכם ומילט הוא את העיר בחכמתו, ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא".

דרשו חז"ל: "'עיר קטנה' – זה הגוף; 'ואנשים בה מעט' – אלו איברים; 'ובא אליה מלך גדול וסבב אותה' – זה יצר הרע; 'ובנה עליה מצודים וחרמים'; – אלו עוונות; 'ומצא בה איש מסכן וחכם' – זה יצר טוב; 'ומילט הוא את העיר בחכמתו'; – זו תשובה ומעשים טובים; 'ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא' – כי **בשעת יצר הרע אין מי שזוכר את יצר הטוב**".

אכן, כשאדם מצוי בעיצומו של תהליך החטא – נמצא כי יש כוח רע שהוא חזק ממנו. לאחר שאדם כבר נוטה אל המישור הגופני שלו, שולט היצר הרע שלטון יחיד, ו"מבקיע מול שער ריק", כי בשעה זו יצר הטוב שבו דומם וחדל השפעה כלל. אך במקביל, כשאדם נוטה אל המישור הרוחני שלו, שולט היצר הטוב שלטון יחיד, ו"מבקיע מול שער ריק", כי במקרה זה דומם יצר הרע שבו וחדל השפעה כלל.

נמצא כי האדם אינו קרוע בין שני כוחות הפועלים בו זמנית ומשתקים אותו, כי הכוחות הפעילים באדם אינם פועלים בו זמנית זה מול זה, וכאשר האחד פעיל השני סביל ונמוג.

הבחירה היא אם כן דבר מושכל הנתון בידי האדם המחליט מראש, כבחירה מקדמית, לאיזו דרך לפנות. אח"כ, משנעשתה בחירה זו, והוא התייצב על דרך זו או על רעותה, הרי שהאדם כבר נמשך מאליו, בהתאם לכוחות הטבעיים המפכים בו.

בבחירה זו, בין שתי הדרכים השונות, יש באדם נטייה טבעית אל הטוב, כי הנפש נמשכת למקורה.

כל שהאדם צריך הוא אפוא, לתת לעצמו לפסוע בדרך הטוב, שבתוך תוכו הוא רוצה ללכת בה.

בחירה בין זירות שונות

נדגים את הדברים באחת:

– מטבע הדברים כאשר אדם נמצא בבית המדרש, באווירה של קדושה, נטוע באוהלה של תורה, שקוע בלימוד חווייתי פורה, מצוי בין חברים

טובים, שמתעצמים וגדלים עימו בהבנות חדשות ומרהיבות, ברור כי הוא סר מרע ואינו נוטה כלל לחשוב על חטא תאווני.

בדרך כלל הקרב הזה – זָכוּי לטובת יצר הטוב.

– מטבע הדברים כאשר אדם נטוע במקום ההומה ביצרים גשמיים, מוקף בחברים רעים, שליבם הומה למילוי תאוותיהם, הרי שהוא מבוהם, מסואב וגַשמי, ואין כלל מקום למחשבות ולרגשות של קדושה לנבוט ולצמוח בקרבו. בדרך כלל הקרב הזה אבוד, וכדי להינצל מחטא צריך להיות כיוסף הצדיק, שנגלתה לו דמות דיוקנו של אביו.

בזירה הראשונה היצר הטוב זוכה בנקל. בזירה השנייה היצר הרע זוכה בנקל.

שני היצרים הללו אינם מתמודדים באותה זירה.

הבחירה של האדם היא **מקדמית** – לאיזו זירה לפנות.

האם לפנות אל בית המדרש או אל מקום ליבוי היצרים.

בשאלה מקדמית זו נתונה נקודת הבחירה ובנקודה זו יש לאדם נטייה לטובה.

ההטיה לטובה היא חסד ה'

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את מאמר הכתוב (תהילים ס"ב, י"ג): "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". לכאורה, פסוק זה תמוה מאוד, כפי שמקשה הגמרא במסכת ראש השנה (דף י"ז, עמ' ב') אם ה' משלם לאדם כמעשהו, בהתאם לשיעור מעשיו הטובים שעשה, אם כן מה הוא החסד שבכך, הלא הדבר מגיע לו בדין ובזכות ולא בחסד?

אין זאת אלא שחסד ה' הוא בכך שנטע באדם נטייה טבעית לבחור בטוב.

אכן, אחרי שהאדם בחר בטוב ופועלים בו כוחות רוחניים, הם הכוח הדומיננטי באישיותו ודרכו סלולה. האדם לא עשה אפוא שום דבר מיוחד שמחמתו מגיע לו שכר. האדם עשה בחירה רצונית אחת, בתחילת הדרך, וגם זאת עשה מחמת נטייה טבעית לטוב שהוטבעה בו. נמצא כי גם כאשר האדם בחר בטוב ועשה טוב, השכר שמגיע לו נובע מחסד ה' שמחמתו בחר מלכתחילה בטוב והציב עצמו על דרך טובה.

איך מצווים על רגשות

"שפת אמת" מבאר כי בהתאם לכך נמצא תירוץ אמיתי לקושיית הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ב', הלכה ב') כיצד נצטווה האדם במצוות עשה כמו (דברים ו', ה'): "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך", או במצוות לא תעשה כמו (שמות כ', י"ד): "לא

תחמוד". הרמב"ם שואל כיצד ניתן לצוות את האדם על דברים התלויים בהרגשת הלב? וכי יש לאדם בחירה במישור הרגשי? לכאורה, ניתן לצוות את האדם רק על מעשה או על מחשבה, שכן אלו מסורים בידו. אך רגשות הם דבר שנובט רק באופן טבעי, ואין אפשרות ליצור רגש כֵּן באופן מלאכותי מחמת ציווי.
מי שאוהב רק מכיוון שציוו אותו על כך – אינו אוהב כלל. אם כן, איך נצטווה האדם לאהוב?
ברם, בהתאם לאמור התשובה לדבר ברורה, שכן הקב"ה ברא באדם נטיות **טבעיות** לאהוב את ה', שהוא כור מחצבתה של נשמתו, כשם שמטבעו האדם אוהב את הוריו, שהם כור מחצבתו הפיסי. על כן, די בכך שישתחרר וייתן לעצמו לפעול באופן טבעי ולא יגביר בעצמו את תאוות הגוף הגשמיות, כדי שיגיע לאהבת ה'. האדם לא הצטווה אפוא לחוש תחושות חיוביות נגד טבעו. הוא רק מצווה לתת לעצמו לזרום בנטייתו בדרך הטבע ללכת בדרך טובים, ולא לטשטש תחושות טבעיות שיש לו מטבעו. דבר זה הוא בהחלט בידו.

הנה כי כן, הקב"ה מעיד באדם שמיים וארץ, שכן אף בדוממים רבי הוד אלו נטע ה' נטייה טבעית לעשות את רצון קונם. האדם מושווה לשמיים ולארץ בכך שגם הוא ניחן בנטייה טבעית לעשות את הטוב ולשוב לכור מחצבתו האלוקי. "לפתח חטאת רובץ" כשיוצאים מן "הבית" יש בחירה לאן ללכת. אחרי שהאדם בחר בדרך מסוימת – הוא כבר צועד בה לטוב או למוטב, וקשה להיעצר ולהימנע מתוצאתו של התהליך. אבל יש בידו אפשרות לבחור מלכתחילה באיזו דרך לצעוד. בנקודת בחירה זו נטע בו הקב"ה נטייה טבעית לבחור בטוב. נטייה זו היא חסד ה', שנעשה עם האדם ואין היא גורעת מן הבחירה. האדם יכול להתגבר על הנטייה הטבעית שלו ולבחור ברע. בבחירה זאת ברע, האדם מאיין ומפוגג את יצר הטוב שבו. אבל, אם עיניו בראשו – הרי שיש בידו לבחור מראש בדרך טובים ולשמור אורחות צדיקים.

פרשת וילך

פירוש אמת באמרם 'לתת שכר למביאיהם'

מצוות הקהל – להביא גם את הטף

בחג הסוכות שלאחר שנת שמיטה יש מצווה לגברים נשים וטף, להיקהל בבית המקדש ולהיות נוכחים במעמד קדוש של קריאת התורה ע"י המלך באזני כל קהל עדת ישראל.

כך נאמר (דברים ל"א, י'–י"ב): "ויצו משה אותם לאמור, מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת".

מעמד זה החדיר אור גדול בנשמות כל ישראל ואיש לא נעדר – אף לא הטף. עם זאת, הבאת הטף מעוררת תמיהה, שהרי תורה לומדים כדי להבין – והטף אינו מסוגל לכך.

חז"ל דנים בשאלה זו וכך מצינו בגמרא (מסכת חגיגה דף ג', עמ' א'): "תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא, שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין. אמר להם: 'מה חידוש היה בבית המדרש היום'? אמרו לו: 'תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותים'. אמר להם: 'אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה'? (כלומר, מי דרש בבית המדרש בשבת זו) 'שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה'. 'ובמה היתה הגדה היום'? אמרו לו: 'בפרשת הקהל'. 'ומה דרש בה'? "הקהל את העם האנשים והנשים והטף' אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באים? כדי ליתן שכר למביאיהם'. אמר להם: 'מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני'?"

חוויות קדושה מגיל ינקות משפיעות על הנפש

שאלת הגמרא "טף למה באים" מעוררת תמיהה, שהרי מעמד קדוש ומרומם של היקהלות לשמוע דברי תורה, משפיע מן הסתם על נפשו של ילד, גם אם אינו חווה את הדברים באופן מודע ומושכל.

כך מצינו במשנה מסכת אבות (פרק ב', משנה ח'): "חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי ואלו הן רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע בן חנניה ורבי יוסי הכהן ורבי שמעון בן נתנאל ורבי אלעזר בן ערך. הוא היה מונה שבחן רבי אליעזר בן הורקנוס בור סוד שאינו מאבד טיפה **רבי יהושע בן חנניה – אשרי יולדתו**". מבאר ר' עובדיה מברטנורא: "אשרי יולדתו – שהיא (אימו) גרמה לו שיהא חכם, שהיתה מחזרת על כל בתי מדרשות שבעירה ואומרת להם בבקשה מכם בקשו רחמים על העובר הזה שבמעי שיהיה חכם, ומיום שנולד לא הוציאה עריסתו מבית המדרש, כדי שלא יכנסו באזניו אלא דברי תורה". מקור הדברים בתלמוד ירושלמי (מסכת יבמות פרק א', הלכה ו'): "ראה (רבי דוסא) את רבי יהושע וקרא עליו את הכתוב (ישעיה כ"ח, ט'): 'את מי יורה דעה', זכור אני שהיתה אמו מוליכה עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה". נמצא, כי יש בשמיעת דברי תורה ע"י תינוק בעריסה כדי להשפיע על נפשו. מה אם כן פשר הקושיה: "טף למה באים"?

אם אין תועלת בשמיעת הטף מדוע יש שכר למביאיהם

"שפת אמת" הקשה על תירוץ הגמרא: אם אין תועלת בזה שהטף באים, מה הטעם שמביאיהם מקבלים שכר על כך שהביאום? אם אין כל תועלת בהגעתם למקדש. מה הועילו מביאיהם?

אין זאת אלא שיש תועלת בהבאת הטף לבית המקדש, ועל אף שאין בהם דעת, הם יוכלו בכל זאת לקבל הארה בנפשותיהם על ידי התורה.

אכן, יושם אל לב כי נאמר (לעיל כ"ט, ט'–י'): "אתם נצבים היום כולכם **לפני ה' אלהיכם**... טפכם", הרי שגם הטף ניצבו לפני ה'! אין זו נוכחות גרידא, אלא יש בה קליטה של הארה וקדושה מן המעמד. אך אם כן, מהי קושיית חז"ל "טף למה באים"?

כדי לקלוט אורות צריך להכין כלים

"שפת אמת" מבאר את שאלת הגמרא, לנוכח יסוד מוסד בסדר הדין של קליטת הקדושה, לפיו: אין אפשרות להתקדש בלי השתדלות מוקדמת של האדם, "לכל דבר צריכים התעוררות האדם". כלומר, כדי לקלוט אורות מלמעלה צריך להכין כלים מלמטה.

מקור הדברים בזוהר (חלק א' דף פ"ח, עמ' א'): "בהתעוררות שלמטה נמצאת ההתעוררות למעלה, שהרי לא מתעורר למעלה עד שמתעורר למטה".

כמו כן נאמר שם (דף ר"י, עמ' ב'): "הדרגה שלמעלה אינה מתעוררת למעלה עד שמתעורר בתחילה למטה".

לכן הקשו חז"ל: "טף למה באים", שהרי לטף אין דעת להתעורר לקליטת הארה זו. אם כן, אין הם קולטים קדושה, בלי שקדמה לכך השתדלות מצד האדם והכנת הכלים הראויים לכך.

"כי לא תישכח מפי זרעו" – אחרי השתדלות

"שפת אמת" מבאר כי לכלל האמור, שכדי לקבל קדושה מלמעלה חייבים להכין את הלב מלמטה – אין יוצאים מן הכלל. זהו תנאי בלעדיו אין. אכן, ה' הבטיח לישראל (דברים ל"א, כ"א): "כי לא תשכח מפי זרעו", ומבאר רש"י: "הרי זו הבטחה לישראל, שאין תורה משתכחת מזרעם לגמרי". אם כן, בפנינו לכאורה הבטחה אלוקית לפתוח את ליבם של זרע ישראל לתורה, גם אם מצבם אינו מצדיק זאת. אולם, זו אינה הבטחה שתורה תינבט מאליה בלי שתיזרע ובלי שייעשה מאמץ ללמוד אותה. ה' רק הבטיח לישראל, שהם יימשכו ללימוד התורה ושכל אחד מהם יוכל למצוא תמיד הארה בדברי תורה ותפילה. אולם, תנאי להארה מלמעלה נשאר תמיד בצורך להתעוררות מצד האדם. אין תורה בלי תלמוד תורה. בכתוב נאמר: "כי לא תשכח **מפי** זרעו" משמע כי כדי ללמוד תורה יש להגות את הדברים בפה.

"שכר מצווה – מצווה"

"שפת אמת" מבאר כי הכלל האמור, לפיו כדי לקבל קדושה מלמעלה חייבים להכין את הלב מלמטה, נכון לא רק לגבי לימוד תורה אלא גם ביחס לכל מעשה מצווה. דרך הילוכו היא זו:

- אדם בעולם הזה יכול רק להשתדל ולהכין את הכלים. אין בידו בטוחה כי יצליח ויועיל, ואין קשר סיבתי בין השתדלות לבין הצלחה. ההשתדלות היא בידי האדם אולם ההצלחה היא כבר תוצאה שתלויה בסייעתא דשמיא.
- אין שום דבר שהאדם יכול לבצעו ולהשלימו בלי שיקבל עזר עליון מה', כמאמר הכתוב (דברי הימים א', כ"ט, י"ד): "וכי מי אני ומי עמי כי נעצור כוח להתנדב כזאת, כי ממך הכול ומידך נתנו לך". על כן, אדם צריך סייעתא דשמיא לא רק בפעולות חולין אלא גם בעבודת ה' שלו.
- מכיוון שהקב"ה הוא הגורם לכל מעשה להשתכלל, כיצד נחשב המעשה כמצווה שעשה האדם?
- אין זאת אלא שחלקו של האדם בעשיית המצווה נעוץ ברצון ובהתעוררות הלב שלו לעשיית המצווה.

- "שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את דברי המשנה במסכת אבות (פרק ד', משנה ב'): "שכר מצווה – מצווה", כי היכולת של האדם לקיים מצווה ולהשלים את עשייתה ("מצווה"), היא "שכר מצווה" הניתן לאדם על כך שהחל בעשיית מעשה המצווה והכשיר את ליבו לעשייתה.
- מכיוון שעשיית מצוה היא שכר הניתן על ההשתדלות לעשות מצווה, נמצא כי אם אין השתדלות למצווה, אין שכר ואין סייעתא דשמיא לעשות מצווה.

הקהלת הטף סותרת לכלל שאין קדושה בלי השתדלות?

מכיוון שאי אפשר לקבל קדושה מלמעלה בלי להכין את הלב מלמטה. מובנת לחלוטין שאלת חז"ל בגמרא במסכת חגיגה "טף למה באים"?

שאלת הגמרא היא, הן לטף אין דעת וממילא הם לא מתעוררים מעצמם לעשיית המצווה. אם כן, בהעדר השתדלות מצידם, מה התועלת בהתקהלות שלהם? האם אין סתירה בין מצוות הקהל ביחס לטף, לבין הכלל שאין קדושה מלמעלה בלי הכנת הלב מלמטה?

השתדלות ההורים מצמיחה כלים לקדושה בטף

"שפת אמת" מבאר את תשובת הגמרא כי הטף באים "כדי לתת שכר למביאיהם", בביאור מפתיע ומחודש מאוד, שהוא אכן בגדר של "מרגלית טובה". כדברי רבי יהושע (במסכת חגיגה דף ג', עמ' א'). מונח זה מבואר על פי ההסבר של "שפת אמת" ל"שכר מצווה – מצווה", שפירושו כאמור, כי הגשמת המצווה היא שכר על ההשתדלות לעשות את המצווה. הוא הדין ביחס לטף.

הקדושה שסופג הטף היא בשכר ההשתדלות של ההורים שמביאים אותם.

אכן, אין קדושה מלמעלה בלי השתדלות מלמטה. אבל, כשהאב והאם מוסרים את נפשם על חינוך ילדיהם – זו השתדלות מלמטה! הטף עצמו לא משתדל, אבל ההורים של הטף משתדלים, וגם השתדלות של אב ואם מניבה שכר של קדושה הנקלטת אצל הטף.

השתדלות זו, של ההורים, מניבה שכר אצל הילדים, כי הכנת הכלים לקדושה יכולה להיות גם ע"י הורים עבור ילדיהם.

השתדלות הצדיק יוצרת כלים לקבלת קדושה אצל הדבקים בו

אדם יכול ליצור כלים לאורות קדושים אצל מי שהוא משתדל עבורו וקשור עמו בשורש נשמתו. מכאן מסיק "שפת אמת" כי גם מורה יכול ע"י השתדלותו שלו,

להצמיח כלים של קדושה אצל תלמידו. על כן, יכולים צדיקי הדורות בהשתדלותם להצמיח כלים לקבלת אורות של קדושה גם בהיקהל עימם אנשים פשוטים, שאין בכוחם שלהם להשיג הארות אלו. בלשון "שפת אמת": "ודבר זה נוהג בכל פשוטי בני ישראל, שאין להם שכל ורצון כראוי, מכל מקום ע"י הביטול לגדולים וטובים מהם, יכול להועיל רצון הצדיק לתת שכר לדבקים בו".

ודוק, אין ספק שאדם קדוש יכול להזהיר מזוהרו את כל הדבקים בו, כפי שפרשו גדולי החסידות את המונח "להזהיר גדולים על הקטנים". אך החידוש הוא שהאדם הגדול יכול לא רק למלא בתוכן עליון ובאורות של קדושה את כליהם של הקרובים אליו. "שפת אמת" מחדש הרבה מעבר לכך, שהאדם הגדול יכול בהשתדלותו גם **ליצור את הכלים** בקרבם של הקרובים אליו!

"שכר למביאיהם" – צדיקים שמביאים את קהלם לפסגות דקדושה

נמצא כי יש באדם יכולת עצומה ליצור כלים לקבלת אורות הקדושה לא רק בו עצמו, אלא גם בזרעו ובכל מי שדבק בו. האדם יכול להעלות עימו ציבור שלם, ובאמצעות השתדלותו עשוי לקבל "שכר מצווה" שהוא בגדר של שכר ציבורי, ולא רק שכר פרטי. על כן, כל מי שיש בליבו רצון טוב לעבודת ה', יכול להועיל לו, לזרעו, ולכל הקהל הנלווה אליו.

"ועל פי הדרך הנ"ל נוכל להעמיק עוד ולהבין פירוש אמת באמרם 'לתת שכר למביאיהם', ולא ניתן לכתוב, ודעת לנבון נקל". בפשטות הכוונה היא לצדיקי הדורות שיכולים בשכר מצוַת ההשתדלות שלהם, להעלות לשמי רום את כל עדתם!

הנה כי כן, נמצאנו למדים שלושה דברים:

א. אין אורות מלמעלה ניתנים לאדם בלא השתדלות מלמטה.

ב. השתדלות של אב ואם מועילה לזרעם, לפתוח בפניהם שערי אורה ולספוג קדושה עליונה. שכר מצווה של השתדלות ההורים הוא המצווה של יצירת הכלים לספיגת אורות הקודש בלב זרעם.

ג. הצדיק יכול מכוח השתדלותו שלו ליצור בקהל עדתו כלים לקבלת אורות עליונים. לא זו בלבד שיש בידו למלא את כליהם הרוחניים באורה של תורה, אלא שבידו אף לגרום שיהיו להם את הכלים הדרושים לשם כך.

תובנות אלו מעצימות עד למאוד את האחריות של הורים לילדיהם ושל צדיקים לקהלם, שהרי בהם תלוי לא רק התוכן שייצקו בלבבות, אלא אף גופא של קדושת הלב.

פרשת האזינו

"חיי עולם נטע בתוכנו"

הפנייה אל השמיים והארץ שיקשיבו

משה נפרד מעם ישראל ביומו האחרון ואומר דברי פרידה. מצופה היה כי הפנייה תהיה לעם ישראל ושיאמר: "האזינו בני ישראל". אך חלף זאת הפנייה של משה היא אל השמיים ואל הארץ.

משה פותח ואומר (דברים פרק ל"ב, א'): "האזינו השמים ואדברה, ותשמע הארץ אמרי פי".

מדוע פונה משה לשמיים ולארץ?

רש"י מבאר כי הפנייה אליהם היא בתפקיד של עדים, כדי להחיל את הכלל שנאמר לגבי מי שחוטא בפני עדים לפיו "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו" (שם י"ז, ז').

בלשון רש"י: "האזינו השמים – שאני מתרה בהם בישראל ותהיו אתם עדים בדבר. ולמה העיד בהם שמים וארץ? אמר משה: אני בשר ודם. למחר אני מת. אם יאמרו ישראל לא קבלנו עלינו הברית, מי בא ומכחישם? לפיכך, העיד בהם שמים וארץ, עדים שהן קיימים לעולם. ועוד, שאם יזכו, יבואו העדים ויתנו שכרם, הגפן תיתן פריה, והארץ תיתן יבולה, והשמים יתנו טל שלהם. ואם יתחייבו, תהיה בהם יד העדים תחלה, (שם י"א, י"ז) ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תיתן את יבולה, ואחר כך ואבדתם מהרה על ידי האומות".

ברם, שהסבר זה מעורר שורה של תמיהות:

א. מצופה היה כי משה ידבר אל עם ישראל וימען אליהם את דבריו, ואילו העדוּת תבוא לאחר מכן, בשולי הדברים. לא בראשית הדברים כנמען הראשי שלהם.

ב. האזנה כוללת מרכיב של הפנמה והבנה. הפועל "להאזין" זר לכאורה בהתייחסות לשמיים ולארץ. האם הארץ מאזינה?

ג. האם השמיים והארץ צריכים להאזין כדי להיות עדים? האם צריך לקרוא להם ולבקש מהם לשמש כעדים?

ד. השמיים והארץ כבר משמשים כעדים מכוח האמור לעיל (שם ל', י"ט): "העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ, החיים והמוות נתתי לפניך הברכה והקללה, ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך". מדוע צריך לזמן שוב את השמיים והארץ כעדים?

ה. ובכלל, האם השמיים והארץ פועלים באופן עצמאי, על דעת עצמם, ומבצעים פעולות מכוח היותם עדים? האם אין השכר והעונש מתרחשים ע"י הקב"ה, שמפעיל את השמיים והארץ בדברו?

מה מוסיף המשל של ירידת המטר והטל?

משה ממשיך ואומר (שם ל"ב, ב'): "יערוף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי, כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב". דבריו של משה מומשלים על ידו לטל ולגשם היורדים מן השמיים אל הארץ.

מה מוסיף לנו המשל הזה? האם יש תובנה במשל שאין בנמשל? ובכלל, כיצד ממשילים תורה שהיא רוחנית לגשם שהוא גשמי. האם לומד התורה מושווה לעובד אדמה?

רש"י מבאר: "יערוף כמטר לקחי – זו היא העדות שתעידו, שאני אומר בפניכם תורה נתתי לישראל שהיא חיים לעולם כמטר זה שהוא חיים לעולם, כאשר יערפו השמים טל ומטר". כלומר, כאשר השמיים מורידים מטר זו עדות על התורה. כיצד? מה פשרה של עדות זו?

המטר הוא הבעל של הקרקע

הפסוק אומר: "כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב". כלומר, הכתוב אינו עוסק רק בירידה של משקעים משמיים לארץ אלא בהשפעה שלהם על כוח הפריון של הארץ שתצמיח דשאים.

בגמרא במסכת תענית (דף ו', עמ' ב') מצינו השוואה של גשם לתהליך של איחוד והפריה שמביא להולדה. כך נאמר: "אמר רבי אבהו מאי לשון רביעה? דבר שרובע את הקרקע". הגשם שבא מן השמיים הוא כביכול זיווג של השמיים עם הארץ לשם הפריית הארץ. הגמרא ממשיכה ואומרת כי המטר הוא הבעל של הקרקע

("מיטרא בעלה דארעא הוא") שנאמר (ישעיהו נ"ה, י'): "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרווה את הארץ **והולידה** והצמיחה".
מהו הקשר בין תהליך זה לבין דבריו של משה?

משה פונה אל השמיים והארץ – שבאדם

"שפת אמת" מבאר, משה פונה אפוא אל השמיים והארץ – שבאדם! כי בכל אדם יש שמיים וארץ.
כך מצינו בגמרא סנהדרין (דף צ"א, עמ' ב'): אמר אנטונינוס לרבי, שהגוף והנשמה יכולים לפטור עצמם מן הדין, ע"י כך שהגוף יאמר כי אין בו הבנה, ואילו הנשמה תאמר כי היא רוחנית ואין בה יצרים. אמר רבי לאנטונינוס כי הדבר משול לחיגר שרכב על כתפיו של עיוור וביחד קטפו מפירות של פרדס. ברור כי כשם שהאיחוד ביניהם אִפשר להם להתגבר על מגבלותיהם כדי לחטוא, כך הם גם נדונים כאחד.
"אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד, שנאמר (תהילים נ', ד'): 'יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עַמו' – 'יקרא אל השמים מעל' זו נשמה, 'ואל הארץ לדין עמו' זה הגוף". בסוגיה זו רואים אפוא כי הנשמה הומשלה לשמיים והגוף נמשל לארץ.
מרהיב. אך עדיין יש להבין. מדוע משתמש משה במשל של שמיים וארץ? מה יש במשל שמוסיף הבנה בנמשל?

החיים הנמצאים במעמקי הגשם

"שפת אמת" מבאר, כי בכל איש מישראל יש נקודת חיות פנימית. היא מוסתרת וחפונה בעמקי נשמתו. צריך לעורר אותה כדי שתשפיע על האדם כולו.
כיצד מעוררים את נקודת החיים הרוחנית שבאדם? ע"י לימוד תורה.
ע"י התורה יכולים לנבוע מגוף גשמי וזמני – חיי עולם רוחניים.
זהו פלא. משה מבקש להמחיש את הדבר ולהבהיר אותו. על כן, כאשר משה מדבר עם ישראל על לימוד תורה, הוא משתמש במשל של שמיים וארץ, שהרי האדמה היא ההמחשה הגדולה ביותר לדבר גשמי שיש בו כוח חיים נסתר, החבוי במעמקיו.
לכאורה אין גשמי ודומם יותר מאשר גוש עפר. והנה, די בכמה טיפות של מים כדי שיֵצאו חיים מתוככי האדמה הדוממת. מן הדומם הזה יונק את חייו כל צומח, ולפתע צצים עצים וצמחים, תבואה ופירות מתוקים, שיש בהם סוכר ומרכיבים

חיוניים שונים המזינים את החיים. כיצד בקעו חיים אלו מן האדמה הדוממת? אין זאת אלא שהמים שירדו על רגבי האדמה היבשים עוררו את כוח החיות הטמון במעמקי האדמה. משל ירידת המטר משמיים לארץ ממחיש אפוא את כוחה של התורה שנמשלה למים, שנאמר לגביה (ישעיהו נ"ה, א'): "הוי כל צמא לכו למים". התורה מפרה את הגוף ומפיקה ממנו חיי עולם רוחניים, כשם שהמטר גורם לכוח החיים לפרוץ ממעמקי האדמה היבשה.

האדם והאדמה

"שפת אמת" מבאר כי באדם יש כוחות עצומים שהם בגדר של "בכוח", שמוטל על האדם לנבור במעמקיו ולהוציאם אל הפועל. חז"ל אומרים (בראשית רבה י"ז, ד') כי הקב"ה שאל את אדם הראשון: "ואתה מה שמך? אמר לו: אני נאה להיקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". מדוע נמשל דווקא האדם לאדמה? הרי כל דבר חי נברא מן האדמה בדיוק כמוהו? אין זאת אלא שבאדם טמונים כוחות חיות רוחניים נשגבים, שאין כמוהם בשום נברא אחר. בכך משול הוא האדם לאדמה, וכשם שהאדמה זקוקה למטר כדי להוציא את כוחה אל הפועל, כך האדם זקוק לתורה כדי לעורר ולהוציא מן הכוח אל הפועל את הקדושה ותעצומות ההבנה והרגש הטמונים בו.

"מותר האדם מן הבהמה" – בכוח הרוחני היוצא אל הפועל

נראה כי יסוד הדברים בדברי המהר"ל בספרו "תפארת ישראל", פרק ג', שעליו עמדנו לעיל (בביאור לפרשת במדבר) כי "ראוי שיקרא האדם ביחוד בשם 'אדם' על שם שנברא מן האדמה כי האדמה היא מיוחדת בזה שהיא בכוח, ויש בה יציאה לפועל כל הדברים אשר יוצאים ממנה, צמחים ואילנות ושאר כל הדברים, והיא בכוח לכל זה. וזהו ענין האדם שהוא בכוח, ויוצא שלימותו אל הפועל. לפיכך שמו ראוי לו שיהיה משתתף עם האדמה, שהיא מיוחדת לצאת מן הכוח אל הפועל בפירות וצמחים וכל אשר שייך אליה".

בדברי המהר"ל שם ראינו עוד, כי המילה "בהמה" מבטאת צירוף של שתי מילים "בה מה".

מה שיהיה בה – מצוי בה. אין בכוח שייצא אל הפועל. לא יתחדש כלום ולא יתפתח כלום. "שלימות דבר שנברא לשמו – כבר נמצא בה". חז"ל אומרים (בבא קמא דף ס"ה, עמ' ב'): "שור בן יומו קרוי שור, איל בן יומו קרוי איל". אכן, בעל החיים גדל ותופח, אבל במהות אין שוני. אין בו פוטנציאל שטרם מומש ומה שנוצר ברגע הראשון,

הוא מה שנקבל גם בסוף. על כן, אומר המהר"ל כי "לתחתונים מלבד האדם ג"כ אין יציאה אל הפועל כי מה שנבראו עליו אין השתנות". יש רק דבר אחד נוסף, מלבד האדם, שיש בו יציאה מן הכוח אל הפועל. זו האדמה. האדמה מצמיחה מכל טוב. באדמה יש כוח יצירה וצמיחה. על כן נאמר כי האדם בא מן האדמה, שהרי בשניהם יש את היכולת לצמוח, ליצור, לצקת תוכן, לצאת מן הכוח אל הפועל.

התורה שבעל פה היא הקרקע הפורייה לאדם

באדמה – המטר הוא החודר לעמקי האדמה ומעורר את כוח החיים הטמון בה.
באדם – התורה היא שחודרת לעמקי הגשמיות ומעוררת את כוח החיים הטמון בה.
לבני ישראל יש עניין הדומה להפליא לשמיים וארץ. התורה שבכתב נמשלה ל'שמיים' ותורה שבעל פה נמשלה ל'ארץ'. התורה שבעל פה היא הקרקע הפורייה שבה האדם מצמיח פרי משלו, בעקבות התורה שבכתב שבאה משמיים. אנו מברכים "ותן חלקנו בתורתך" לכל אדם יש כוח חידוש משלו. האדם מקבל תורה כדי להוציא מן הכוח אל הפועל את כוחות היצירה שלו. לימוד התורה הוא כנטיעת אילן בקרקע, משום שהוא הכוח שיש באדם להוציא ולהצמיח פירות ולעורר את פנימיותו. חז"ל (תנחומא נ"ח, ב') דרשו את הפסוק (משלי י"א, ל'): "פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם", כי פרי האדם האמיתי אינו פרי הבטן הגשמי, אלא דווקא הפרי הרוחני שאותו הפיק מכוח התורה והמצוות.

תנאי לצמיחה הוא – נטיעה!

"שפת אמת" מוסיף ומבהיר כי יש עניין נוסף במשל שממנו יש ללמוד אל הנמשל. במשל, המטר חודר אל הארץ וכדי שהאדמה תיתן פרי צריך לנטוע עץ שיכה שורשים ויעמיק חדור אל מעבה הקרקע כדי שיינק מזרמי המטר הנספגים במעמקי הארץ.
בנמשל, על התורה להעמיק חדור אל עמקי הנשמה והאדם צריך להיות נטוע בתורה כדי לתת פרי.
כך אומרים אנו בברכות התורה: "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם **נטע** בתוכנו". מבאר ה"טור" (אורח חיים סימן קל"ט): "'תורת אמת' היא תורה שבכתב, 'וחיי עולם נטע בתוכנו' היא תורה שבעל פה, שעליה נאמר (קהלת י"ב, י"א): 'דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות **נטועים**'".
תנאי לצמיחה – הוא נטיעה.

תורה לשמה הופכת ארץ לשמיים

אדם הנוטל מציאות גשמית והופכה לנטיעה רוחנית – מקדש את הארץ.

אכן, כשם שהגשם הוא התאחדות השמיים עם הארץ עד כי נאמר שהמטר הוא הבעל של הקרקע ומפרה אותה, כך קורה בעת לימוד התורה. השמיים מתאחדים עם הארץ ונובט פרי הילולים רוחני.

למעשה, תכלית הבריאה כולה היא, להרבות כבוד שמיים – בארץ.

כך כתוב לגבי עם ישראל (מלאכי ג', י"ב): "תהיו אתם ארץ חפץ", כלומר שבני ישראל מקיימים את הבריאה כולה, וב'ארץ' ניכר וגלוי שהם מגלים את מלכות ה' בעולם. אדם המקבל את דברי התורה בליבו, מחבר שמיים וארץ, ונחשב לו הדבר שהוא כמוציא ומצמיח פירות, שנאמר (תהילים צ"ז, י"א): "אור זרוע לצדיק". מעלת הצדיק נקראת 'זרוע', דהיינו זרע הנזרע בארץ ומצמיח פירות, ו'אור זרוע' הוא אור התורה.

תורה שלא לשמה הופכת את השמיים לארץ

"שפת אמת" מוסיף תובנה מרהיבה הנובעת מן הדברים בעמקם.

בגמרא במסכת תענית (דף ז', עמ' א') מצינו כי חז"ל דרשו את הכתוב: "יערוף כמטר לקחי" – 'יערוף' מלשון 'עריפה', שמשמעו לערוף את הראש ולהרוג. כלומר, התורה היא סם המוות לאדם אם הוא עוסק בה שלא לשמה. הגמרא שם אומרת כי אם תלמיד חכם הגון הוא, הרי שהוא משרה חיים ומושווה לטל, "ואם לאו – עורפהו כמטר". הגמרא מוסיפה ואומרת: "כל העוסק בתורה לשמה – תורתו נעשית לו סם חיים, שנאמר (משלי ג', י"ח): 'עץ חיים היא למחזיקים בה'... וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המוות, שנאמר 'יערוף כמטר לקחי'".

מדוע חמור כל כך דינו של העוסק בתורה שלא לשמה?

"שפת אמת" מבאר את פשר הדברים בדרך הבאה:

- הגשם והטל יורדים מן השמיים אל הארץ ויוצרים איחוד ביניהם שמחמתו נוצר פרי. בדומה לכך, אם אדם לומד תורה לשמה, הרי שהוא נוטל את הכוח השמימי החודר את גשמיותו ומפיק ממנו פרי רוחני.
- על כך אמר הרבי מקוצק: "השמיים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" – כדי שיעשו מהם שמיים!
- אבל, אם האדם לומד תורה שלא לשמה, המשמעות היא שהוא מבקש לרתום את הכוחות הרוחניים של השמיים כדי להעצים את תאוותיו הגשמיות.

– חומרתו של המניע הזר שנכלל בלימוד שלא לשמה נובע אפוא מכך, שיש בו סטייה מכל התכלית של שמיים וארץ ומן הדרך שנטבעה בבריאה לבעלות של המטר השמימי על הארץ הגשמית, לנטוע בה ולהפיק ממנה פרי רוחני.

– הוא הופך את הכיוון ומעמיד פירמידה על קודקודה בכך שיש במעשיו כדי להפוך שמיים לארץ, במקום להפוך ארץ לשמיים.

הנה כי כן, באדם עצמו יש ארץ ויש שמיים, יש בו גשם ויש בו רוח. אל לו לומר "השב לי את הרוח, הורד ממני את הגשם", כי אדרבה, גשמיותו היא קרקע פורייה לצמיחה ולחידוש. הגוף הגשמי בא מן האדמה, וכמוה יש בו יכולת להפיק חיים הנובעים וצומחים ממעמקי הגשמיות הדוממת. רק צריך לחדור אל העומק ולהפיח חיים. באדמה – המטר היורד מן השמיים מעיר את כוח החיים בשורשם. באדם – התורה היא המחוללת את הפלא. התורה שבכתב, שירדה מן השמיים, היא בסיס שבמסגרתו האדם מחדש, פורה ומצמיח פרי רוחני מרהיב, שזו התורה שבעל פה.

"שפת אמת" מחדש כי יש להאזין היטב לשירת משה ולמשל השמיים והארץ ולהבין שניים אלו:

א. העומק – כדי שתהיה צמיחה, פריחה ומתן פרי – צריך נטיעה.

יצירה רוחנית נוצרת רק לאחר שהתורה נטועה באדם וחודרת לעמקי הנשמה!

ב. הכיוון – אחרי שהגשם יורד ומפרה את הארץ, הצמיחה היא מן הקרקע אל השמיים.

יש להצמיח פרי רוחני מן הגשמי ולא חלילה להשתמש ברוחניות כדי להעצים את הגשמיות. על האדם לקחת את הארץ ולשאוף לעשות ממנה שמיים.

פרשת וזאת הברכה

פריצת מחסום הזמן

הסוף דומה להתחלה

הברכה האחרונה של משה לעם ישראל ביום מלאת לו מאה ועשרים שנה היא (דברים ל"ג, כ"ה): "ברזל ונחושת מנעליך וכימיך דבאך". רש"י מבאר כי בברכה זו "הוא (משה) מדבר נגד כל ישראל" והמילה "דבאך" מבוארת ע"י רש"י מלשון "דאבה" שזה צער, כמו דאבון לב. הברכה היא "כימים שהם טובים לך, שהן ימי תחילתך ימי נעוריך, כן יהיו ימי זקנתך, שהם דואבים זבים ומתמוטטים". כלומר, הברכה היא ש"**דבאך**" – ימי הזקנה שהם זמן של עצב, חוסר יציבות וחידלון, כשהכול מתפוגג וקמל, "**כימיך**" – כימיו של האדם, שהם ימי הנעורים ותחילת הדרך.

הווי אומר כי הברכה היא שהסוף יהיה דומה להתחלה.

האמנם גולת הכותרת של ברכות משה, שעמה הוא מסיים ומסכם את ברכותיו לעם ישראל היא: זקנה טובה? מה טמון בברכה זו?

הזקנה והחולי הם תהליך מבורך

הקושי מתעצם עת שאנו מעיינים בגמרא (במסכת בבא מציעא דף פ"ז, עמ' א') ורואים, כי הזקנה ואף החולי והחידלון, המתרחשים לפני שהאדם משיב את נשמתו ליוצרה, הם תהליך חיובי וחיוני. האדם אינו חדל בבת אחת, אלא מתפוגג ונמוג לו לאיטו, כדי שישלים עם המוות ויכין את עצמו למעבר מן העולם הזה לעולם הבא.

כך אמרו חז"ל כי "עד אברהם לא היתה זקנה, ובא אברהם והתפלל שתהיה זקנה, שנאמר (בראשית כ"ד, א'): "ואברהם זקן בא בימים". עד יעקב לא היתה חולשה ובא יעקב וביקש רחמים שתהיה חולשה, שנאמר (שם מ"ח, א'): "ויאמר ליוסף הנה אביך חולה". מבאר רש"י שם, כי יעקב ביקש "שיחלה אדם לפני מותו ויצווה לביתו". נמצא כי ימי הזקנה והחולי הם תהליך מבורך, שהאבות התפללו עליו. כיצד ייתכן אפוא כי משה בירך שהאדם יהיה בזקנתו צעיר כבימי ראשית דרכו?

עמידה בימי הירידה

"שפת אמת" מביא את דברי זקנו, בעל חידושי הרי"מ, כי לפני הברכה של "כימיך דבאך" נאמר "ברזל ונחושת מנעליך". כוונת הכתוב לומר שכפי ששומרים בימי הנעורים את כוחות הנפש ואת המידות הטובות במנעול של 'ברזל ונחושת', דהיינו ששומרים שכל פרט מהכוחות והמידות ישמש אך ורק לעבודת ה', כך יישאר לאדם כוח לימי הזקנה, ולפיכך ימי הזקנה טובים לו. אם כן, יתפרש הכתוב שכפי שאדם שמר על 'ברזל ונחושת מנעליך' כך יזכה ל'כימיך דבאך', ודברי פי חכם חן.

הווי אומר, כי אדם צריך לצבור כוח רוחני בימי הנעורים. כוח זה ישרת אותו בימי הזקנה ויגרום לכך שגם בימי הזקנה לא תחול נסיגה ביכולתו לעבוד את ה'.

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" (על מסכת נדה דף ל"א, עמ' א') מבאר כי "כאשר האדם בעולם, נחלקים ימיו לשלשה חלקים והם: ימי עליה, ימי עמידה וימי ירידה". ברכתו של משה היא אפוא, כי על אף שהזקנה תהיה מלווה בחולשה וחידלון פיסיים, לא תחול ירידה בכוחות הנפש הרוחניים של האדם ובעבודת ה' שלו.

"אוגר בקיץ בן משכיל"

בהתאם לביאורו של "חידושי הרי"מ" נמצא כי ברכת משה היא בבחינת עצתו של החכם באדם בספר משלי (י', ה'): "אוגר בקיץ בן משכיל, נרדם בקציר בן מביש". משה הנפרד מעם ישראל כשהוא אדם זקן ביום מותו, משיא עצה ממרומי שנותיו, ומלמדם, כי החכם עיניו בראשו לצבור כוחות רוחניים בימי העלייה והעמידה, כדי שאלו יעמדו לו בימי הזקנה והירידה, כך שגם בהם יוכל לעבוד את ה' כבימי בחרותו.

למשמע דברים אלו מהדהד באוזנינו שירו של ה"חזון איש" (קובץ איגרות, איגרת פ"ה):

"מה יקרה השחרות, מה נעימה הבחרות.
החיים הפוריים הרעננים, השרירים הבחירים השאננים.
מה נעמו זמירותיהם, נצררו ברוח כנפותיהם.
יתרועעו אף ישירו, כל עצב יסירו.
התפתחות תבונתם מה נמרצה, כוח עלומיהם מה נחרצה.
יזהירו יצחירו. ירהיבו עין, טובה דודיהם מעסיס יין.
אשרי הגבר מוקיר חרפו, כי לא יקשה ערפו.
אחרי הבל לא הלך, הכסיל עליו לא מלך.
מלא חפנים תבונה יאסוף, ואת משכיות החכמה יחשוף.
ראשית אונו ישיב בתבונות, שלמה משנתו להבין צפונות

יכיר תעודתו ולא יליזו דרכיו
יסעד צעדי ענק על במתי החכמה
עלה צלח ורכב על דבר אמת".

"עוד ינובון בשיבה"

"שפת אמת" מבאר בהתאם למהלך זה את דברי הכתוב בספר קהלת (י"ב, א'): "וזכור את בוראך בימי בחורותיך, עד אשר לא יבואו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ".

החכם באדם מייעץ לבחור לשמוח בימי נערותו בהעצמת כוחות הנפש שלו ובהתמקדות בעולם הרוח שלו. אם כך יעשה, הרי שגם בימי הזקנה, שמבחינה גשמית הם בבחינת ימים שאין בהם חפץ – "לא יבואו ימי הרעה". במסכת שבת (דף קנ"ד, עמ' ב') מבואר כי "ימי הרעה" בכתוב זה "אלו ימי הזקנה". אולם, "שפת אמת" מביא את דברי הזוהר (חלק א' דף ר"ד, עמ' א') כי לצדיקים שבימי ילדותם זכרו את בוראם – ימי הזקנה אינם רעים. אדם יכול לחוות ימים טובים למרות החידלון הגופני, לנוכח העוצמה הרוחנית שצבר, ולכך מכוון מאמר הכתוב לגבי הצדיקים בזקנותם (תהילים צ"ב, י"ד–ט"ו): 'שתולים בבית ה' בחצרות אלהינו יפריחו – עוד ינובון בשיבה, דשנים ורעננים יהיו".

פריצת ממד הזמן

"שפת אמת" מבאר: "והנה באמת 'כימיך דבאך' הוא לבני ישראל שהם למעלה מן הזמן, כי הרי הכתוב קורא לימי הבחרות ימים ('כימיך') שכן מצד הזמן הבחרות עיקר הכוח".

כלומר, מי שחייו הם חיי רוח, פורץ את ממד הזמן ומתעלה אל מעליו. הקמילה היא נחלתו של כל דבר גשמי, שצועד אל חדלונו עם חלוף הזמן. בהינתן ממד הזמן, כמאפיין את תוחלת חייו של כל דבר גשמי, יש בימי הנעורים היבט של עוצמה שאובד והולך. לעומת זאת, דבר רוחני הוא מעל הזמן, שהרי אינו קמל ומתיישן ויש לו תוקף נצחי ובלתי מוגבל. ממילא, עם ההתמקדות של אדם בחיי הרוח שלו – בידו לצאת מן הטבע ולהתעלות מעל הזמן.

המהר"ל כותב בספרו "גור אריה" (שמות י"ב, י"ז): "העניינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן". הווי אומר כי לכל דבר גשמי שנברא במסגרת הבריאה, יש ארבעה ממדים: שלושה ממדים גשמיים (אורך, רוחב, גובה)

וממד רביעי – של זמן, שבו הוא מתהווה ומתקיים. ארבעה ממדים אלה אינם אלא מגבלות התוחמות את ההוויה הפיסית לתוך משבצת של זמן ומקום. אך בדברים המבטאים ממד רוחני לא שולטים מגבלות פיסיות. מציאות רוחנית היא מופשטת ובלתי מוגבלת וכשם שאין לה ממדים פיסיים, כך אין לה ממד של זמן. ממילא, מי שחי חיי רוח – פורץ את מחסום הזמן.

עם קמילת הגוף פורחת הנשמה

"שפת אמת" מוסיף ממד נוסף לדברי "חידושי הרי"מ" ומבאר, כי יש בידי האדם לפרוץ את מחסום הזמן ולהתגבר על הקמילה שנגזרה על החלק הגשמי שבו, ע"י כך ש**בימי הזקנה הוא חווה העצמה של החלק הרוחני**. כלומר, מעבר לעצה לצבור כוחות רוחניים בימי הנעורים, "שפת אמת" מחדש כי יש יתרון דווקא בימי הזקנה, שמחמתו עשוי האדם לחוות בהם עדנה של כוחות הנפש.

הברכה של משה היא אם כן, כי חלף עצב על אובדן כוחות הגוף וחדוות ההגשמה של הנאות חיים פיסיות, יתמלא האדם בשמחה מכוח העוצמות הנפלאות של כוחות הנפש המתגברים בו דווקא בימי הזקנה. הכיצד תורמת הזקנה לאדם להתעצם מבחינה רוחנית? שכן תאוות הגוף מקשות על כוחות הנפש להגיע לביטוי מלא. על כן, דווקא עם החלשות הגוף נמצא כי כוחות הנפש משתכללים והולכים. עם הזקנה נחלשים הכוחות הפיסיים ואף הזיכרון נחלש, אך דברים שהאדם למד משתרשים והולכים, ההעמקה גוברת עם הבשלת עולם הרוח, והאדם מגיע לפסגות חדשות של הבנה וראיית מכלול. נמצא כי האדם מסוגל להפוך את ימי הזקנה לימים טובים ומאושרים, ימי שגשוג והישגים גוברים והולכים.

"אם זוכים לצאת מן הטבע והזמן אז 'כימיך דבאך' כמו שנאמר 'עוד ינובון' – ועוד לשון תוספת הוא". כלומר, 'עוד' משמעו ריבוי ותוספת על העיקר, ו'עוד ינובון' היינו שלא רק שבימי הזקנה לא יחסר ויפחת כוחם, אלא אדרבה, כוחם יוסיף ויגבר דווקא בימי הזקנה.

"ואכלתם ישן נושן"

דברים דומים מצינו במשנת בית קוצק בספר "שם משמואל" בשם אביו, הרבי מסוכוצ'וב (מחבר הספרים "אבני נזר" ו"אגלי טל") ביחס לפסוק (ויקרא כ"ה, כ"ב): "ואכלתם ישן נושן". לכאורה יש להבין מהי הבטחה זו? וכי מה יתרון להם באכילת מאכל ישן? תשובתו היא, כי הדברים מתייחסים ליין שבו יש יציאה ממעגלי הזמן וככל שיין ישן יותר כן הוא עדיף ומשובח. מדוע? מכיוון שחז"ל מלמדים (במסכת עירובין

דף ס"ה, עמ' א') כי "נכנס יין יצא סוד". היין מעצים את הפנימיות של האדם ופורץ את מחסומיה. הנביאים היו שותים יין כדי להגיע לנבואה. יין מפיג את השליטה העצמית וגורם לכוחות הגוף להתרופף ולכוחות הנפש להתעצם. בדברים רוחניים אין שליטה לזמן. על כן, היין פורץ את גבולות הזמן.
ובלשונו: "יין ישן דעת זקנים נוחה הימנו, והטעם משום שכל חומריות וחיצוניות הן תחת הזמן, ועל כן הם מתקלקלים באורך הזמן, אבל יין שעיקרו פנימיות והחיצוניות נפרדת ממנו בהמשך הזמן, על כן כשיזקין הוא יותר טוב".

הנה כי כן, דבר פיסי קמל אך דבר רוחני ניחן בחיי נצח. האדם יכול בחיי חיותו לחיות חיי רוח שאינם נתונים לזקנה ולהתיישנות. על כן, ברכת משה האחרונה היא "וכימיך דבאך". ימי הדאבון על הקמילה הפיסית יהיו ימים טובים כימי הנעורים, כי זקנה יכולה להיות טובה ומיטיבה, אם האדם חי חיים רוחניים. דוגמא חיה לכך היה משה, שעלה למרומי הר סיני ושהה שם בלא לאכול ובלא לשתות במשך 40 יום. חייו היו חיי רוח. והנה, נאמר עליו כי אף ביומו האחרון במלאת לו 120 שנה "לא כהתה עינו ולא נס לחֹה". אך לא רק משה אלא כל אדם יכול לפרוץ את מחסום הזמן, שכן דווקא הקמילה של כוחות הגוף, עשויה להביא לפריחה של כוחות הנפש ולהעצמה שלהם. האדם הופך ממרומי שנותיו לבשל יותר, עמוק יותר, ותבונתו ניחנה במתינות ובראיית מכלול. איש הרוח הזקן אינו נתון לרוחות הזמן. אדרבה, רוחו היא מעל ומעבר לזמן. אשריו!

מועדים

אלול

הכוחות שיש לאדם בקו הגמר

אלול – חודש התשובה

בספרי הקדמונים מצינו התייחסות לשם "אלול" ומבואר כי אותיות אלו רומזות לכך שזהו זמן המסוגל ומיועד לשוב בתשובה. כך למשל:

– **באבודרהם** (סדר תפילת ראש השנה) **כתב:** "יש מקומות שנוהגים להשכים מראש חדש אלול, כי בראש חדש אלול עלה משה להר פעם שלישית לקבל לוחות שניות והתפלל בהם על ישראל ונתקבלה תפלתו ונתנו לו הלוחות וירד ביום הכיפורים ונקבע יום מחילה וסליחה לדורות. והדרשנים אומרים סמך לדבר 'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י' (שיר השירים ו', ג') ראשי תיבות אלול, וסופי תיבות ד' יודי"ן מספר מ' יום".

– **רבי יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק"** (שער צ"ז) **כתב:** "גם אמרו 'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י' ראשי תיבות אלול וסופי תיבות ארבעים יום עד יום הכפורים שירד משה מן ההר. כי הנה כאשר עלה אז לתקן שבירת הלוחות הראשונות בקבלת הלוחות השניות, כן יש לכל בעל שכל לעלות למרום בטוב שכלו לתקון שבירת הלוחות הראשונות, והוא מה שהפסידו מטהרת הנפשות".

– **רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספרו "שער הפסוקים"** (על שיר השירים ו', ג'): 'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י' ראשי תיבות אלול, לרמוז כי בחדש אלול הקב"ה מתרצה עם ישראל ונעשה דוד להם, לקרבם בתשובה, והוא קרוב לקוראיו בחדש זה".

– **כמו כן בספרו "פרי עץ חיים"** (שער ראש השנה פרק א') **מציין רבי חיים ויטאל בשם האר"י את הפסוק** (שמות כ"א, י"ג): "ואשר לא צדה והאלוקים **אינה ל'ידו ושמתי ל'ך מקום אשר ינוס שמה". ר"ת של 'א'ינה ל'ידו ו'שמתי ל'ך', הוא אלול,** לרמז כי חודש הזה נתנו ה' יתברך לכפרה, לכל מי ששגג וחטא ועשה שום עוון בכל השנה, והוא קרוב לקוראיו בחדש הזה, שהוא ראשי תיבות אלול. וכן ראשי תיבות 'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י' ראשי תיבות אלו"ל".

הרמזים הללו מלמדים כי חודש אלול ניתן בתכונה מיוחדת כחודש השיבה אל הקב"ה. לחודש אלול יש אפוא מהות מיוחדת.

אלול כהכנה לתשרי

ברם, ההתייחסות לאלול כזמן שיש לו תכונה ייחודית מעורר תמיהה.
לכאורה, הזמן שבו אדם נדון הוא בראש השנה וביום הכיפורים החלים בחודש תשרי, ואלול הוא רק בגדר של הכנה לקראת הדין שחל בחודש תשרי. אין לו מהות משלו. הדבר דומה לכלל ההלכתי (מסכת פסחים דף ו', עמ' א') לפיו יש להקדים ולדרוש בהלכות החג שלושים יום בטרם החג. אם כן, כשם שאדם צריך להתכונן לפסח כבר בחודש אדר, כך מוטל על אדם להתכונן לתשרי כבר באלול. אבל, ברי כי כאשר אדם מתחיל באדר להתכונן לניסן, אין מהות מיוחדת שיוחדה לזמן של חודש אדר. המהות של החג מתחדשת בניסן ואילו הלימוד באדר הוא רק הכנה. אם כן, בדומה לכך, לא הייתה אמורה להיות מהות מיוחדת לחודש אלול, והיה צריך להתייחס אליו רק כהכנה וכנגזרת הטפלה לתשרי. מדוע עמדו אפוא הקדמונים על מהותו העצמית וסגולותיו הייחודיות של חודש אלול?
להלן נראה את דרך הילוכו של "שפת אמת" בביאור העניין, הכולל שלושה שלבים.

אלול – הגדרת תפקיד

השלב הראשון בביאור העניין הוא הגדרת תפקיד האדם בחודש אלול.
"שפת אמת" מביא בשם זקנו בעל "חידושי הרי"מ" רמז נוסף לשם אלו"ל, המצוי בפסוק (תהילים ק', ג'): "דעו כי ה' הוא אלהים הוא עשנו ולא/ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו". בפסוק זה יש "קרי" ו"כתיב" הכתיב הוא "לא" באלף, והקרי הוא "לו" ב–ויו. אם נצרף את אותיות הכתיב ("לא") לאותיות הקרי ("לו") נקבל את אותיות המילה "אלול".
חודש אלול מצוין אפוא במסגרת חילופי הכתיב והקרי למשפט "לא/לו אנחנו". טעם הדבר הוא, כי כמידת הביטול של אדם מישראל את אישיותו וגאוותו ("לא אנחנו"), כן מידת ההתייחסות של האדם לאלוקיו ("לו אנחנו"). על כל אדם מישראל להיות מוכן אפוא לביטול מוחלט של כל אינטרס אישי והקדשת החיים כולם להגשמת הייעוד של הגדלת כבוד שמיים בעולם, בבחינת (ישעיהו מ"ג, כ"א): "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו". בה במידה שכך ננהג כלפי הקב"ה, כך תחול כלפינו ההנהגה האלוקית "שכל בריאת העולם והתגלות כל מיני הארות שנמצא מה' בעולם נעשתה רק עבור ישראל".
נמצא כי פשר המונח "אלול" כראשי תיבות של "אני לדודי ודודי לי", בא ללמד, כי כדי שהקב"ה ירצה בעם ישראל מוטל עליהם לדבוק בתפקידם כעם שמרבה כבוד שמיים בעולם.

אלול – סגירת מעגל

השלב השני בביאור העניין הוא הגדרת מהותו של הזמן בחודש אלול.

"שפת אמת" מביא את דברי חז"ל במסכת ראש השנה (דף ט"ז, עמ' ב') על הפסוק (דברים י"א, י"ב): "עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", "אמר רבי יצחק כל שנה שרשה בתחילתה (המילה 'ראשית' בפסוק זה כתובה בלי א': 'רשית' – מלשון 'רש'), מתעשרת בסופה".

רש"י מבאר: "שרשה בתחלתה – שישראל עושין עצמן רשין בראש השנה לדבר תחנונים ותפילה, כענין שנאמר, (משלי י"ח, כ"ג): 'תחנונים ידבר רש'".

מדברי חז"ל אלו עולה כי המונח "מראשית השנה" מתייחס לתשרי והמונח "אחרית שנה" מתייחס לאלול.

נמצא כי אין להסתכל על אלול כזמן של הכנה לקראת תשרי של השנה הבאה, אלא יש להתייחס אליו כאל סוף השנה שהחלה ב**תשרי הקודם**.

אלול כפסגת השנה הקודמת

השלב השלישי בהסבר הוא שילוב מהות הזמן ומהות התפקיד לאחד.

סופו של תהליך הוא שיאו. התכלית נבחנת בשלב הסיום כשהמלאכה שלמה.

התכלית של ישראל היא לבטל את רצונם שלהם ולהרבות כבוד שמיים.

המועד שבו יש לבחון את הגשמת הייעוד הזה – הוא סוף השנה. כלומר, בחודש אלול.

נמצא כי בחודש אלול מוטל על ישראל לעמול להגשמת הייעוד, אשר לשמו ניתנה להם שנת חיים בראשית השנה הקודמת.

אכן, אם יגשימו את הייעוד הזה הרי שבבוא הקב"ה לדון האם ראויים הם לשנה נוספת, תעמוד לזכותם העובדה שבשנה הקודמת הם הגשימו את התכלית. ביום הדין בוחן הקב"ה את ברואיו לפי יכולתם ונכונותם להגשים את תפקידם. ראש השנה הוא זמן שבו הקב"ה בוחן מי יהיה נחוץ בשנה הבאה לצורך השכנת כבוד שמיים, ובהתאם לכך נקבע מי יזכה בשנה נוספת. אבל, המהות של חודש אלול איננה ההכנה לשנה הבאה, אלא הפסגה של השנה החולפת!

קו הגמר של המשימה הקודמת וזכות למשימה נוספת

לקראת קו הסיום – אדם נותן את כל אשר יש לו ומשקיע את כל כוחותיו ואת כל מרצו ואונו, כדי לעמוד במשימה ולהגשים אותה על הצד הטוב ביותר.

חודש אלול הוא הפסגה של השנה החולפת.

השנה "עשירה בסופה" כדברי חז"ל (במסכת ראש השנה דף ט"ז, עמ' א') – גם ברוחניות.

לכן מצאו הקדמונים רמזים המשקפים את אלול כזמן העומד בפני עצמו. זו גם הסיבה שהמהות של החודש הזה מצויה במילים "לא/לו אנחנו" – שהרי עבודת האדם בזמן הזה היא הקדשת כל ישותו ותמצית כוחותיו לקב"ה.
משום כך מרומז הזמן הזה גם במילים של "אני לדודי" שמשמעם ביטול ה"אני", בחיים שתכליתם להרבות כבוד שמיים.
אכן, מי שמגשים מטרה ועומד במשימה – זוכה גם במשימה נוספת אבל זו תוצאה אגבית ונלווית שבאה ממילא.
הווי אומר כי מטרת המרוץ לקראת קו הגמר היא הגשמת המשימה של השנה הקודמת, אבל לאחר שהאדם יעשה כן יתגשם גם "ודודי לי". מקבלים שוב תפקיד לשנה הבאה.
בלשונו של "שפת אמת": "באמת זמן התעוררות התשובה בסוף השנה, שהוא תכלית הנרצה מכל מעשי השנה. וכשרואים שאין לנו מאומה שבים בתשובה על חסרון המעשים הטובים ומבררים שבראנו רק לכבודו ומשתוקקים לגמור מכח אל הפועל לברר כבוד מלכות ה' בעולם. **וממילא,** בא התחדשות של ראש השנה רק לבני ישראל בבחינת 'ודודי לי'".

חישוף נקודת האמת בטהרתה

במהלך המסע, האדם לעיתים מוסט ומוסח. הוא ממשיך לשאת בדגל המשימה שנטל, אבל לעיתים הוא מרפה מהיעד כי יש לו נטיות להגשים רצונות ומאוויים משלו. לעומת זאת, בקו הגמר הוא ממוקד. שם אין לו דבר מלבד המטרה הקדושה. שם אין לו שום נגיעה אישית ושום דבר לא מסיט אותו.
"שפת אמת" מוסיף ומעמיק כשהוא מבאר את ייחודו של חודש אלול כנקודת שיא של משימת האדם לביטול ה"אני" והקדשתו לקב"ה:

- היעד הוא כבוד שמיים, והדרך היא ביטול מוחלט של ה"אני".
- ההכרה כי "אין עוד מלבדו" וההבנה כי תכלית הקיום היא להרבות כבוד שמיים, נעוצה בנקודה פנימית מאוד באדם.
- במעגלי השנה ובמשעוליה יש נטייה לשכוח נקודה זאת ולאבד את "כוכב הצפון". קשה לאדם להיפרד מרצונותיו ותשוקותיו.
- אבל, כשהאדם ניצב בשלב האחרון של המסע, כשהוא מנסה להגיע לקו היעד – הוא מתמקד בנקודה זו בריכוז מלא ובאופן מוחלט.
- אלול הוא שלב הגמר וממילא הוא זמן הגשמת המטרה – בטהרתה, ובה הוא מגיע עד לנקודה הפנימית שלו, שאין עוד מלבדה.

אלול מזל בתולה

בספר יצירה (פרק ה', משנה ג') מצינו, כי "מזל אלול הוא בתולה". בהתאם לאמור מובנים הדברים, שהרי בחודש אלול מגיע האדם לנקודה הפנימית שבו, שהיא טהורה ובלתי נגועה.

בלשונו הנפלאה של "שפת אמת": "יש נקודה פנימית בנפש ישראל שאין שולט שם מגע נוכרי. גן נעול. מעיין חתום. ונקרא 'בתולה'. ועל נקודה זו נאמר 'אני לדודי' שלעולם לא התרחקה זו הנקודה מדביקות בשורשה. ושמורה לשם ה'. אך לא בכל עת יכולים למצוא זו הנקודה. ועתה הזמן גורם שהתעוררו בני ישראל בתשובה. והתקרבו נפשות בני ישראל אל ה' יתברך. וכמו כן 'דודי לי' הוא ג"כ שיש למעלה מדות מיוחדות השמורות רק להנהגה עם בני ישראל".

אחרי השלמת המשימה בטהרתה מתחדשת שנה טובה

על פי הסבר זה כמה יפים ומובנים הם כעת דבריו של רבי אברהם מסלונים בספרו "יסוד העבודה" (חלק ב', מכתב ט"ו): "על כן חדש אלול ראשי תיבות '**א**ני **ל**דודי **ו**דודי **ל**י', על ידי התשובה והחרטה נעשה כבריה חדשה, ואמרו חז"ל במסכת סוטה (דף ב', עמ' א'): 'אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות'. ולכך צריך לשפוך את נפשו לפני ה' להסיר ממנו כל השתוקקות חיצוניות, עד שיהיה נעשה כבתולה ואיש לא ידעה, וזהו אלול שמזלו בתולה, ואח"כ בא ראש השנה שזהו התחדשות המלוכה".

הנה כי כן, "שפת אמת" מחדש שאלול הוא לא רק זמן של הכנה לשנה הבאה, אלא בעיקר קו הגמר של השנה החולפת. הסתכלות מחודשת זו חשובה מאין כמותה, כי בקו הגמר האדם ממוקד מטרה ומקדיש את כל הווייתו כדי להגשימה, בלי להיות מוסט ע"י כל רצון או השתוקקות אחרת. בקו הגמר שב האדם אל הנקודה הפנימית הטמונה בעמקי אישיותו, שבה מתבטא רצון הרצונות העמוק והאמיתי ביותר שלו – לעשות את רצון קונו ולהרבות כבוד שמיים. בשעה זו מסוגל הוא לבטל את ה"אני" ל"דודי". ואם יעשה כן, יזכה ל"דודי לי".

ראש השנה

"סימנא מילתא היא"

אכילת סימנים בראש השנה

בגמרא (מסכת כריתות דף ו', עמ' א') מצינו כי אל לו לאדם לעשות מעשה שיש בו סימן רע, שכן בכך הוא מצער את נפשו ומרע את מזלו. אמר אביי, מכיוון שאנו רואים כי יש דבר ממשי בסימנים ("סימנא מילתא היא"), ירגיל אדם את עצמו לאכול בראש השנה "קרא ורוביא, כרתי, סילקא ותמרי", שיש בהם סימן טוב.

הדברים נפסקו להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תקפ"ג, סעיף א'): "יהא אדם רגיל לאכול בראש השנה רוביא (דהיינו תלתן), כרתי, סילקא, תמרי, קרא. וכשיאכל רוביא יאמר – יהי רצון שירבו זכיותינו; כרתי – יכרתו שונאינו; סלקא – יסתלקו אויבינו; תמרי – יתמו שונאינו; קרא – יקרע גזר דיננו ויקראו לפניך זכיותינו". ומוסיף הרמ"א בהגהתו: "ויש נוהגים לאכול תפוח מתוק בדבש (טור), ואומרים: תתחדש עלינו שנה מתוקה (אבודרהם), וכן נוהגים. ויש אוכלים רימונים ואומרים: נרבה זכיות כרימון, ונוהגים לאכול בשר שמן וכל מיני מתיקה (מרדכי דיומא)".

ה"שולחן ערוך" הוסיף ופסק שם בסעיף ב': "אוכלים ראש כבש, לומר נהיה לראש ולא לזנב, וזכר לאילו של יצחק".

למה בדרך רמז?

לכאורה, הלכה זו מתמיהה מאוד:

האם מה שאדם אוכל משנה את דינו? האם מי שיאכל רימון ירבו זכויותיו?

ממה נפשך: אם מגיעה לו שנה טובה ומתוקה הוא יזכה בה בדין וביושר גם אם לא יאכל דבר מן הסימנים. ואם חלילה מן הדין שלא יזכה בשנה טובה, מה יועילו לו הסימנים?

שמא תאמר כי לא אכילת הסימנים עיקר, אלא התפילה שבאה בעקבותיהם, הרי שעל כך שואל "שפת אמת" שאלה נוקבת: למה מתפללים רק בדרך רמז? אגב אכילת משהו שמזכיר את הדבר? הן תפילה היא גורם מכריע וחשוב. למה לא מתפללים במפורש?

"מדוע הדבר נעשה בדרך של 'סימנים' ורמז בלבד ולא מתפללים ומבקשים על העניינים הללו הנרמזים בהם, כבכל שאר ימות השנה?"

אהבת המלך בלי אינטרס אישי

"שפת אמת" מביא את דברי הזוהר כי בראש השנה אין אנו מבקשים ומתפללים כלל על עניינים גשמיים. אנו מתפללים רק על גילוי מלכותו של הקב"ה ולא על צרכי האדם. כך נאמר בתיקוני זוהר (תיקון ו' דף כ"ב, עמ' א') על רשעי ישראל "כולם צועקים בתפילתם בימים הנוראים ככלבים 'הב הב' – תן לנו מזונות, סליחה וכפרה וכתבנו לחיים. הם עזי נפש ככלבים. אומות העולם צועקים אליו ואין להם בושת פנים, שנאמר בהם (תהילים ק"ו, ל"ה): 'ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם', והם הערב רב שכל חסד שעושים אינם עושים אלא לעצמם".

נמצא כי אל לו לאדם להתפלל על צרכיו כלל. אסור לו להיות אנוכי ולהראות למלך כי הוא מתפלל לשלומו רק לצורך האינטרסים האישיים שלו עצמו. על כן, תפילת ראש השנה מוקדשת כולה אך ורק לריבוי כבוד מלכות שמיים. תפילתנו בראש השנה אחת היא:

"ובכן תן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך. ואימתך על כל מה שבראת. ויירא כל המעשים. וישתחוו לפניך כל הברואים. ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם. כמו שידענו ה' אלהינו שהשלטן לפניך עז בידך וגבורה בימינך. ושמך נורא על כל מה שבראת. ותמלוך אתה הוא ה' אלהינו מהרה לבדך על כל מעשיך. בהר ציון משכן כבודך. ובירושלים עיר קודשך. ככתוב בדברי קודשך, ימלוך ה' לעולם אלוהיך ציון לדור ודור הללויה".

בקשה מרומזת כי האדם אינו במרכז

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך כי אם רוצה האדם להתפלל על צרכיו בראש השנה אל לו לעשות זאת במישרין ובשפה מפורשת. הוא יכול רק לרמוז על כך. אכילת הסימנים היא דרך ביטוי עקיפה שבה האדם האוהב אינו מבקש, כי זה לא העיתוי הנכון, אך רומז לאוהבו כי ישמח אם יסייע לו בפתרון מצוקותיו. הדבר הוא בבחינת אמירה: "ריבון העולם מה שנוגע לכבוד שמיים – הוא מפורש בתפילותיי. לעומת זאת, הצורך האישי שלי אגבי שבאגבי ומרומז בלבד, כי אני טפל, ולא מרכזי".

"למענך אלוקים חיים"

ברם, שעדיין קיים קושי בדברים, שכן אם אדם מבקש להתמקד במלך ולא להיות אנוכי כלל בתפילתו, כיצד הוא בכל זאת מעלה את צרכיו, אף אם בדרך רמז? הרי גם כשהדבר נעשה במרומז ובנימוס, ניכר שהאדם חושב על עצמו ובעל אינטרסים.

"שפת אמת" מעמיק על כן את ביאורו לדברים ומבהיר כי אנו רשאים לבקש גם על הגשמיות אם זו אינה מבוקשת כצורך עצמי אלא – **כדי לשרת את המלך**. הדבר הוא בבחינת "זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים – **למענך** אלוקים חיים". דרך הילוכו של "שפת אמת" היא זו:

א. כל צרכיו של האדם ניתנו לו רק כדי שישכיל לעבוד את בוראו. על כן, בראש השנה שבו נותן ה' לכל הנבראים חיות חדשה לשנה הבאה, צריך כל אחד להיות מוכן לקבל את החיים הגשמיים בעולם הזה, אך ורק לצורך עבודת ה' בלבד.

ב. האדם זוכה לחיים בהתאם לרצונו ותשוקתו לעבוד את ה' בשנות החיים שייתנו לו. אורך החיים ואיכות החיים, תלויים בתשוקת האדם לנצל אותם להרבות כבוד שמיים.

ג. כאשר הקב"ה מגשים לנו משאלת לב לצורך גשמי, הוא רומז לנו בכך, כי התקבלה המשאלה לפעול להשגת יעד רוחני שהוא התכלית. ממילא, האדם אינו יכול לשים במרכז בקשותיו את צרכיו הגשמיים, שהרי הם רק האמצעי ולא התכלית.

ד. חייל טוב אינו מתפלל לקבל רובה טוב, אלא מתפלל לנצח בקרב.

ה. על כן, על מלכות ה' שהיא הדבר העיקרי – מבקשים במפורש. לעומת זאת, על הצרכים הגשמיים שנועדו לשרת את השליחות של האדם בעולמו להרבות כבוד שמיים, מבקש האדם רק במרומז. לא רק מטעמי נימוס אלא מכיוון שזה צורך לגיטימי אך טפל. על צרכים אלו מבקש האדם בדרך רמז כמי שאומר שכל בקשתו על גשמיות נועדה רק לסימן ולרמז על הרוחניות ועבודת ה' שאותה היא באה לשרת.

הרוחניות מתעבה

הסבר זה מבאר את הסימנים העוסקים בצרכים הגשמיים. אך מה עם הסימן של "ירבו זכויותינו כרימון"? הן סימן זה עוסק לכאורה במישור הרוחני, ואם כן מה פשרו?

"שפת אמת" מוסיף על כן ומבאר, כי כל השפע שהאדם משיג בראש השנה הוא רוחני!

שמא תאמר, הרי אנו אומרים בתפילת "ונתנה תוקף" כי "בראש השנה יכתבון...מי יחיה ומי ימות... מי יעני. ומי יעשר. מי ישפל. ומי ירום"?

"שפת אמת" משיב על כך (כפי שפירטנו בהרחבה לעיל בפרשת "וישלח") כי השפע בשרשו העליון הוא רוחני. עם זאת, כאשר הוא משתלשל לעולם הזה הנתון במגבלות של זמן, מקום, מציאות גשמית וחוקי טבע שנקבעו מראש, הרי שהשפע הרוחני מתעבה ומשתנה מרוחניות לגשמיות. נמצא כי ראש השנה הוא ה'ראש' שממנו נובע המקור וההתחלה של השפע קודם ההשתנות שלו מרוחני לגשמי ומוגבל.

ראש לשנה

בהתאם לרעיון עמוק זה מבאר "שפת אמת" כי יום הדין נקרא '**ראש** השנה'.

המונח "ראש" לא מבטא רק את העובדה שהוא היום הראשון של השנה.

היום הזה הוא הראש במובן זה שהוא העיקר. כך מצינו בגמרא (מסכת עירובין דף מ"א, עמ' א') כי "בתר רישא גופא אזיל" – הגוף נמשך אחרי הראש שהוא מקור ההוויה, ובמקום שהראש נמצא שם נמצא כל האדם. כשם שבקומת האדם יש ראש שממנו נובעת ההוויה של הגוף שתחתיו, כך גם בימות השנה: ראש השנה הוא הראש שממנו נובע שפע חיוני המהווה ומגדיר את השנה כולה. ראש השנה הוא היום שממנו נובע שפע לשנה כולה. השפע הוא רוחני. משפע זה נובעים לאחר מכן כל צרכיו הגשמיים של האדם והגשמת משאלות הלב הרמוזות, הנוגעות למציאות רמוזה.

עולם גשמי כרמז וכתמונת מראה למציאות הרוחנית

"שפת אמת" מבאר כי המציאות הגשמית שאנו חווים ע"י חושינו איננה העולם האמיתי, אלא היא רק רמז וסימן למה שמתחולל בעולם הרוחני שמעליו, שהוא עולם האמת. כשם שזרם חשמלי גבוה אין האדם יכול להכיל והוא יוכל לגשת אליו רק לאחר שיעבור בטרנספורמטור, כך האדם הגשמי מסוגל להכיל את עולם הרוח בעיני החומר שלו, רק לאחר מתן ביטוי גשמי לדברים.

יסודו של רעיון זה מצוי כבר בתיקוני זוהר (הקדמה דף י"ז, עמ' א') שם נאמר: "ובראת שמים וארץ והוצאת מהם שמש וירח וכוכבים ומזלות. ובארץ, אילנות ודשאים וגן עדן ועשבים וחיות ועופות ודגים ובהמות ובני אדם, כדי שיכירו באמצעותם את העולמות ואיך יתנהגו בהם עליונים ותחתונים, ואיך מכירים את העליונים מתחתונים".

נמצא כי העולם הגשמי שלנו הוא רק תמונת מראה והשתלשלות מעולמות רוחניים ונאצלים.
זוהי ההמחשה של רצון ה' הרוחני, כפי שהיא יכולה להיקלט ולהיתפס ע"י עין של בשר ודם שאת נשמתו הרכיבו על גוף גשמי.
כל ענייני העולם הזה הם אפוא בבחינת רמזים המסייעים לאדם להוציא וללמוד מכל עניין גשמי "רמיזא דחכמתא – רמז של חכמה לעבודת ה'". ממילא מובן כי האדם מבקש על צרכיו הגשמיים רק בדרך רמז.

הנה כי כן, אגב הדיון בסוגיית הסימנים פותח לנו "שפת אמת" צוהר להבנת מהותו של ראש השנה. אין זה זמן של ירידת שפע גשמי. זהו יום רוחני המוקדש כולו למלכות שמיים. לכן אין זה זמן להתפלל בו על צרכי האדם. עם זאת, אפשר להתפלל על צורך גשמי בדרך רמז, כי צרכיו של האדם ניתנו לו כדי שישכיל לעבוד את בוראו והוא זוכה לחיים בהתאם לרצונו ותשוקתו לעבוד את ה' בשנות החיים שייתנו לו. צורך גשמי שמוגשם רומז אפוא, כי התקבלה המשאלה לפעול להשגת יעד רוחני שהוא התכלית. על כן, מובן כי על מלכות ה' שהיא העיקר – מבקשים אנו במפורש, ואילו על הצרכים הגשמיים שנועדו רק לסימן ולרמז על הרוחניות ועבודת ה', מבקשים אנו בדרך רמז.
זאת ועוד, ראש השנה הוא ראש ועיקר. כמו ראש של אדם. הוא מגדיר את המהות וממנו נובע כל שפע גשמי שמושג במעגלי השנה כולה. אבל, העולם האמיתי שבו פועלות תפילות האדם, הוא רוחני ומופשט. השפע שהאדם מקבל ביום הזה הוא רוחני והעולם הגשמי הוא רק רמז ומשל עבה ומגושם למציאות הרוחנית שממנה הוא נובע. על כן, האדם מתפלל על צורך גשמי רק במרומז, כי אין בצורך זה אלא רמז למציאות הרוחנית שממנה נובע הכול.
אכן "סימנא מילתא היא". יש בהם ממש. יש בסימנים כדי להבהיר את מהותו של היום הקדוש.

שבת שובה

"בשובה ונחת תיוושעון"

מה מיוחד בשבת לעניין התשובה

סגולה מיוחדת יש לעשרת ימי תשובה כזמן המסוגל לשוב אל ה'.

הרמב"ם (בהלכות תשובה פרק ב', הלכה ו') כותב: "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר (ישעיהו נ"ה, ו'): 'דרשו ה' בהימצאו'".

בתוך עשרת ימי תשובה התייחד מקום **לשבת** שובה, ועל כן יש לדרוש בפני הקהל ולעוררם לתשובה, כפי שמצינו בספר "מגן אברהם" (אורח חיים סימן תכ"ט, ס"ק א'): "ועכשיו נוהגים לדרוש בשבת הגדול ובשבת שובה, והעיקר להורות לעם ה' דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשון. ומהרי"ל היה דורש גם הלכות חג בשבת שובה".

לכאורה, תשובה היא תשובה, ועשרת ימי תשובה – עשרה הם בלא שתהא נפקות איזה יום הוא זה בשבוע: ראשון, רביעי או שישי. מה אם כן הערך המוסף של שבת שובה דווקא? מה ההבדל באיזה יום שב האדם בתשובה? האם יש הבדל בין תשובה של יום חול לתשובה של שבת?

מה הנפקות מה היה המניע לתשובה?

בגמרא (במסכת יומא דף פ"ו, עמ' ב') מצינו: "אמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר (הושע י"ד, ב'): 'שובה ישראל עד ה' אלהיך כי **כשלת** בעוונך'".

עוון מזיד הוא והנה קוראים לו בכתוב "מכשול" שמבטא שוגג, כי התשובה הופכת מזיד לשוגג.

הגמרא מקשה, 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 אינן נמחקות;

אולם, אם התשובה נעשתה מאהבה – הזדונות נעשים לזכויות.

סוגיה זו מעוררת תמיהות חריפות:

א. כיצד יכול מעשה חטא להפוך לזכות? אפשר להבין כי בעקבות התשובה החטא יימחֵל וייסָלח, ואף יימחק ויישכח. אבל, כיצד יכול מעשה עבירה לעלות כדי מעשה מצווה? האם יעמוד לזכות בעל התשובה חילול שבת או רצח? בכך יתהדר?

ב. תשובה היא שיבה אל נקודת הבראשית. בתהליך התשובה האדם שב אל מקורו, אל עצמו, אל פנימיותו בטהרתה, אל אלוקיו. הוא חוזר להיות כתינוקות של בית רבן שהבל פיהם מעמיד את העולם ו'במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד'.

אם בעל התשובה עבר תהליך כה עמוק והגיע לנקודה גבוהה זאת באופן מלא, מה הנפקות מה היה המניע לחזרתו בתשובה? נניח שלא עשה כן מחמת אהבת ה', אלא מיראה. אבל, כעת כשהוא בעל תשובה אמיתי הוא אוהב את ה' והגיע לדרגה עליונה. מדוע ייגרע חלקו? מדוע יזכרו לו עוונותיו?

תשובה למעמד של בן ותשובה למעמד של עבד

בגמרא במסכת יומא (דף פ"ו, עמ' א') מובאת סתירה בדבר מעמדם של השבים בתשובה.

כתוב אחד אומר (ירמיה ג', כ"ב): "שובו **בנים** שובבים" ומכאן שבעלי התשובה נקראים בנים. כתוב אחר אומר (שם, י"ד): "אנוכי בעלתי בכם (לשון בעלות ואדנות) ולקחתי אתכם אחד מעיר ושניים ממשפחה". משמע כי אחרי התשובה הם בבחינת עבדים, שיש לגביהם יחס של בעלות.

הגמרא משיבה על סתירה זו: "לא קשיא, כאן מאהבה כאן מיראה".

כלומר, יש נפקות בין סוגי התשובה השונים מבחינת היחס של ה' אל בעל התשובה. בתשובה מאהבה נוצר יחס אוהב, סולח ושוכח, כיחסו של אב לבן. לעומת זאת, בתשובה מיראה נוצר יחס של "כבדהו וחשדהו" כיחס של אדון לעבד שמעל באמון.

רובדי החטא

כדי להבין נקודה זו מבאר "שפת אמת" כי יש לבחון באיזה רובד היה החטא מלכתחילה, ובאיזה רובד שב האדם ותיקן את משוגתו.

- יש באדם רובד רוחני של תודעה. זהו רובד רוחני, שבו מצויים: הבנה, אמונה, הכרה, רגש, נאמנות ואמונה, אהבה ואמון.

– יש באדם רובד מעשי. זהו המישור היצרי שבו האדם פועל כגוף. זהו ה"סוס" השועט כאילו אין רוכב.
– לעיתים החטא הוא ברובד התודעתי. זו בגידה קשה. זה אובדן רגש ואובדן יחסי אמון.
– לעיתים החטא הוא רק במישור המעשי. הגוף משתלט אך התודעה נאמנה ואוהבת.
– לעיתים החטא הוא בשני הרבדים כאחד. הגוף מבטא את הנפש ובשניהם אין מתום.

רובדי התשובה

התיקון והתשובה מתבצעים אף הם ברבדים השונים:
– יש מי שחטא בגוף – ושב עם הגוף. הנפש לא חטאה מלכתחילה. תשובתו שלמה.
– יש מי שחטא עם התודעה ושב עם התודעה. תשובתו שלמה, אף שקשה יותר לחזור ולתת בו אמון.
– יש מי שחטא עם הגוף והתודעה, אך שב רק עם תודעתו. תשובתו חלקית.
– יש מי שחטא עם הגוף והתודעה, אך שב רק עם הגוף ולא עם התודעה. האם תשובתו תשובה?

אמצעי התשובה

האדם השב אל בוראו עשוי להשתמש בשלושה אמצעים:

א. תורה – באמצעות תורה יכול אדם לשוב במישור התודעתי. התורה מנקה את הלב ומיישרת את המוח. אנו מבקשים: "השיבנו אבינו לתורתך". התורה מטהרת את הנשמה בבחינת "וטהר ליבנו לעבדך באמת". תורה וקב"ה וישראל חד הוא (זוהר חלק ב' דף קס"א, עמ' ב') וממילא הדבק בתורה שב לדבוק באלוקיו. תשובה זו היא – מאהבה ואדם השב אל אלוקיו מכוח תורתו – מוגדר כבן. נשמתו מתאחדת באביו שבשמיים ויש לומר על תשובה זו "וטהר ליבנו לעבדך באמת". במקרה זה הזדונות נעשים כזכויות, כי ביחס של אב לבן ששב לאהוב כבראשונה, הכול נסלח והכול נשכח. הבן מצידו שב אל אביו בעוצמות. חטאיו פועלים כזכויות במישור התודעה שלו, כי אדרבה, כשהנשמה עורגת כמהה ופוֹספת, נמצא כי המרחק ששרר בעת החטא פועל כקפיץ, וכגודל המרחק כן עוצמת השיבה וחוזק הקרבה המחודשת.

ב. מצוות – ע"י עשייה של דבר שה' מצווה אותנו לעשותו. זוהי תשובה במישור המעשי. אדם מטהר את מעשיו ומשיב את עצמו למסלול של עשיית דבר ה'. אבל, זוהי תשובת עבד. הוא עושה מה שמצווים אותו, אך לעיתים ליבו מוסיף לפקפק. הנאמנות והאהבה לא בטוחים עוד לאחר שכבר מעל באמון ושוטט בשדות זרים. על כך נאמר: "וקרבנו מלכנו לעבודתך". אדם שמקריב קורבנות (או בהעדר בית מקדש: מתפלל אל אלוקיו), עובד את ה' ומתקרב אליו במעשיו. מבחינת המעשים – הוא שב ונמצא בנקודת הבראשית. אבל, לעיתים זו תשובה מיראה, שבה הלב לא שב, והמעשים לא משקפים לב טהור כבראשונה. הזדונות לא נמחקים. הם מטושטשים ונמשלים לשגגות, אבל נשאר מרחק. במקרה זה היחסים עם הקב"ה הם כיחסי עבד עם אדון – שאינו שוכח.

ג. תשובה תפילה וצדקה – תשובה זו כוללת הן את עולם המעשה והן את התודעה. זו תשובה בדיבור, במעשה ובמחשבה. אדם השב עם כל מרחבי ההוויה שלו – קורע שערים. תשובתו שלמה!

הזמנים השונים

תשובה היא חידוש של מערכת יחסים הדדית. לכך צריך עת רצון לקבלת התשובה ע"י הקב"ה. על כך נאמר: "קראוהו בהיותו קרוב".

הזמנים משתנים בהתאמתם לסוגי התשובה השונים:

א. ראש השנה – הוא יום דין, שבו מתקבלת תשובה מיראה, הנעשית ע"י תפילה וקורבנות. על אלו נאמר: "קראוהו בהיותו קרוב" כי שערי תפילה פתוחים וניתן להתקרב.

ב. יום הכיפורים – הוא זמנה של תשובה מאהבה, שבה האדם מטהר את ליבו ואת תודעתו. בתשובה זו האדם אוהב ומשיג אהבה, כי ה' שב לאהוב ולבחור בו כבנו.

ביום הכיפורים משה רבינו ירד מהר סיני ובידו הלוחות השניות, לאחר שה' סלח על חטא העגל. התשובה ביום הכיפורים נעשית ע"י התורה והאדם מגיע לטהרת הלב ולאהבת ה'. על תשובה זו נאמר: "דרשו ה' **בהימצאו**", שהרי התורה היא קדושה, נשגבה ורוחנית, בבחינת נעלם שהקב"ה מנגיש **וממציא** אותה לעם ישראל.

ג. עשרת ימי תשובה – הם זמן של תשובה שלמה וכוללת, שבו האדם שב הן עם מעשיו והן עם תודעתו. זו תשובה הכובשת את כל מרחבי אישיותו, ע"י תשובה ותפילה וצדקה המטהרים את האדם במעשה, בדיבור ובמחשבה.

ימי החול ושבת שובה

עשרת ימי תשובה אלו נחלקים לימי חול ולשבת קודש, בבחינת "בפיך ובלבבך לעשותו".

בימי החול – באה לידי ביטוי התשובה בחלק המעשי. זה המונח של "לעשותו". זו תשובה שהיא בבחינת "עבדים".

בשבת תשובה – באה לידי ביטוי התשובה בחלק התודעתי. שבת היא זמן שכולו תורה ובו ניתנה תורה לישראל. שבת היא בבחינת "בפיך ובלבבך".

נמצא כי בשבת שובה בפנינו שעת כושר, מעין יום הכיפורים, כשניתן לשוב תשובה מאהבה בבחינת "בנים"!

בלשון "שפת אמת": "צריכים לשוב לתקן פגם הנפש: בגוף ע"י מעשה; ברוח – בדיבור; ובנשמה – במחשבה. וכשמגיעים לתשובת הנשמה אמרו חז"ל: 'כי גדולה תשובה שמגיעה עד כיסא הכבוד'. **ובשבת שובה העיקר** בבחינת הנשמה שהוא יומא דנשמתין ולאו דגופא. כי בשבת אין מבקשים את צורכי הגוף רק את צורכי הנשמה".

הנה כי כן, שבת תשובה היא זמן גבוה, שבו יכול האדם לשוב בתשובה שלמה לא רק ברובד של הגוף והמעשה, אלא גם ברובד של התודעה והנשמה. שבת זו היא זמן של "רעווא דרעווין" – רצון הרצונות, והאדם מסוגל לשוב אל אלוקיו מאהבה, תשובה של תורה ואיחוד הנשמה עם מקורה. בשבת תשובה הנפש כמהה ועורגת, האדם כּוסף לקדושה ומסוגל לשוב בתשובת בן החוזר לטבעו – לאהוב את אביו. תשובה זו מגיעה עד כיסא הכבוד!

יום הכיפורים

"יום שימת אהבה ורעות"

מדוע תלוי "לפני ה' תטהרו" בריצוי של חברו

הכתוב אומר על יום הכיפורים (ויקרא ט"ז, ל'): "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, מכל חטואתיכם **לפני ה'** תטהרו".

במשנה (מסכת יומא דף פ"ה, עמ' ב') דרש רבי אלעזר בן עזריה את הכתוב, כי הטהרה שמשרה יום הכיפורים היא "לפני ה'" ונוגעת רק ליחסים שבין אדם לה'. על כן "עבירות שבין אדם למקום – יום הכפורים מכפר, אך עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר – עד שירַצֶה את חברו".

לכאורה, מן הכתוב "לפני ה' תטהרו" עולה, שיום הכיפורים נוגע רק ליחסים שבין אדם למקום ואין כל תוקף ליום הזה בנוגע ליחסים שבין אדם לחברו. אבל, מלשון המשנה "עד שירַצֶה את חברו" משמע כי לאחר שאדם מרצה את חברו ומפייסו, יום הכיפור הוא שמכפר.

נשאלת השאלה: מדוע צריך את יום הכיפורים כדי שיכפר, לאחר שחברו כבר התרצה וסלח?

שמא תאמר כי בחטא שבין אדם לחברו כלולים שני מישורים: האחד נוגע ליחסיו עם חברו, והשני מהווה חטא כלפי שמיים, כי מי שגונב מחברו גם פוגע ברעהו וגם עובר על רצון ה'?

אבל, אם כן, היה לכאורה מצופה כי החלק שבין אדם לחברו יתכפר עם סליחת החבר, והחלק שבין אדם למקום יתכפר מכוח עשיית תשובה ביום הכיפורים. מדוע תלויים הם הדברים זה בזה ואין החלק שבין אדם למקום הכלול בחטא הזה נמחל עד שירצה את חברו? ומדוע אין החלק שבין אדם לחברו נמחק עם ריצוי החבר ועדיין צריך את יום הכיפורים שיכפר?

עיצומו של יום מכפר

השאלה מתעצמת עת שאנו רואים כי יש דעה לפיה עיצומו של יום הכיפורים מכפר **כשלעצמו**, אף לאדם שלא עשה תשובה.

כך מצינו במסכת יומא (שם): "רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר". בדומה לכך מצינו במסכת שבועות (דף י"ג, עמ' א') כי שיטת רבי היא שעיצומו של יום מכפר ויום הכיפורים מכפר על השבים ועל שאינם שבים.

הרמב"ם (בהלכות תשובה פרק א', הלכה ג') לא פסק כשיטת רבי וכתב כי "עיצומו של יום מכפר לשבים". עם זאת, נפסק ברמב"ם (שם, הלכה ב') ביחס לעבירות "קלות", כלומר "מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת", כי שעיר של יום הכיפורים מכפר אף על מי שלא עשה תשובה.

אם כן, היה לכאורה מקום לומר, כי גם מי שלא עשה תשובה בעברות שבין אדם לחברו, יזכה לכפרה מכוח עיצומו של יום הכיפורים, ולו בהיבט שבין אדם למקום הכלול בחטא הזה?

ייחודו באחדותו

"שפת אמת" מחדש כי יום הכיפורים מכפר מכוח האחדות שהוא משרה.

- יום הכיפורים משרה אחדות בממד הזמן.
- יום הכיפורים משרה אחדות בין איש לרעהו ומכאן הצורך לפייס זה את זה. אם אין פיוס אין אחדות ונפגם כל סודו ותחום פעולתו של היום הזה.
- יום הכיפורים משרה אחדות בין ה' לעמו האחד והמאוחד. וזהו בסיס ויסוד הכפרה של היום הזה.

נבאר.

אחדות הזמן

בתהילים (קל"ט, ט"ז) נאמר: "גלמי ראו עיניך ועל ספרך כולם יכתבו, **ימים יוצרו ולו אחד בהם**". חז"ל (תנא דבי אליהו רבה, פרק א') דרשו כי הכתוב מתייחס ליום הכיפורים והוא בא לומר כי הקב"ה יצר ימים רבים, אבל לו עצמו יש כביכול רק יום אחד. את היום היחיד הזה נתן הקב"ה לעמו ישראל, "היתה שמחה גדולה לפני הקב"ה, שנתנו באהבה רבה לישראל".

מה פשר הדבר כי יש לקב"ה רק יום אחד?

חז"ל כינו את המסכת העוסקת ביום הכיפורים בשם "יומא". כלומר "יום". האם זו דרך לכנות את יום הכיפורים "יום" בעלמא? למה אין מכנים אותו "היום הקדוש" ("יומא קדישא")?

אין זאת אלא, שייחודו של יום הכיפורים הוא בכך שהוא אחד יחיד ומיוחד.

הוא לבדו יום. שאר הזמנים רק מסתעפים ממנו.
הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" (חלק ב', פרק ל') כתב: "כבר הודעתיך שיסוד התורה כולה שהאלוה המציא העולם לא מִדָּבַר (לא "יש" מ"יש" אלא "יש" מ"אין"), בזולת התחלה זמנית, אבל **הזמן נברא, כי הוא נמשך לתנועת הגלגל, והגלגל נברא**".
הזמן הוא בריאה, כמו שכל דומם, צומח, חי ומדבר הוא נברא. לפני הבריאה היה ריק אף בתחום הזמן. הזמן שנברא הוא ישות משל עצמה ויש לו השפעה סביבתית משל עצמה.
כל מרחבי הזמן הם תנועה המובילה ליעד.
היעד הזה מתמצה ביום האחד של יום הכיפורים.
היום הזה אינו מתמזג במרחבי הזמן, אלא מהווה נקודה שורשית שאליה הכול מוביל וממנה הכול נובע. ייחודו של יום הכיפורים הוא אפוא בהיותו אחד יחיד ומיוחד. ייחודו באחדותו.

יום הכיפורים מאחד בין ישראל לבין הקב"ה

החטא מרחיק את האדם משורשו ותוקע טריז בינו לבין אלוקיו. החטא הוא מעין מסך המפריד בין האדם לבין הקב"ה.
זהו הפשט הפשוט של הכתוב (ישעיהו נ"ט, ב'): "עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם".
ביום הכיפורים שב האדם אל שורשו ומתאחד שוב עם אלוקיו. הוא עוזב את תאוותיו הגשמיות – ומתקדש. נעשה רוחני. הנשמה העורגת והכמהה אל שורשה גוברת על הגוף, שמוסט לקרן זווית, והאדם מתעלה ומתאחד עם בוראו. המסכים נופלים, המחיצות מסתלקות, החטא כלא היה. שורש הנשמה מתאחד עם מקור מחצבתו האלוקי. ביום הזה שוררת אפוא אחדות בין האדם לאלוקיו.

אחדות עם ישראל

נשמות עם ישראל נובעות משורש אחד, הלא היא האלוקות, שאחת היא.
ברם, שהחטא מרחיק את האדם משורשו ועם התרחקותו מן השורש הוא גם נפרד מאחיו.
כאשר נאמר: "עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם" יש לכך שני מובנים: האחד הוא כאמור, כי העבירות מבדילות בין עם ישראל (כמכלול) לבין אלוקיו. אך יש לפרש גם כי העוונות מבדילים "ביניכם" – בין האחד לשני. זאת מכיוון

שבין אנשים עם תאוות אישיות אין באמת אחדות. על כך אמר שלמה המלך (משלי י"ח, א'): "לתאווה יבקש נפרד".

רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער א', אות ל"א) ביאר את הדברים: "מי שמבקש ללכת אחר תאוותו ורצונו, נפרד מכל חבר ועמית, כי ירחקו ממנו אוהב ורע, כי תאוות בני אדם ומדותם חלוקות. אין רצונו של זה כרצונו של זה. אכן, אם ילך בדרך השכל, אז יתחברו לו החברים ויהיו אוהביו רבים. ויש לפרש על העניין הזה בעצמו, 'לתאווה יבקש נפרד', איש נפרד מכל אח וחבר לתאווה הוא מבקש, ובעבור שמבקש ללכת אחר רצונו, למען זאת מרעיו רחקו ממנו, כעניין (משלי י"ט, ד'): 'ודל מרעהו יפרד'".

אבל, ביום הכיפורים כשהאדם שב למקורו, הוא מתאחד גם עם רעיו השבים כמוהו אל מקורם האחד. אדם שעוזב את תאוותיו הגשמיות האישיות והאנוכיות – מוצא ידידי נפש.

כך אומרים אנו בתפילת מוסף של יום הכיפורים (בסדר העבודה): "על כן ברחמיך הרבים נתת לנו את יום צום הכיפורים הזה. ואת יום מחילת העוון הזה. לסליחת עוון ולכפרת פשע. יום אסור באכילה. יום אסור בשתייה. יום אסור ברחיצה. יום אסור בסיכה. יום אסור בתשמיש המיטה. יום אסור בנעילת הסנדל. **יום שימת אהבה ורעות. יום עזיבת קנאה ותחרות**".

ייחודו של יום הכיפורים הוא אפוא בכך שהאדם שב לשורשו וממילא שב לאחדות עם רעיו.

בלשון "שפת אמת": "כמו שהיום זה מאחד את כל הימים, כך מתאחדים בו כל הנפשות. כי באמת הנפשות קרובות זו לזו רק ע"י החטאים בא הריחוק והפירוד".

החיוב לרַצות ולִרצות את חברו – כדי ליצור אחדות הלבבות

בהתאם לכך נמצא, כי כדי שאדם יזכה למעלתו של יום הכיפורים הוא חייב לרַצות את חבריו שנפגעו ממנו, כדי להביא לאחדות של עם ישראל. אם יש עדיין פירוד לבבות, הרי שהאדם לא שב למקורו לגמרי, כי שם אין פירוד. האחדות עם רעיו היא "נייר הלקמוס" וסימן ההיכר לשאלה האם אכן שב למקורו הרוחני והתנקה מכל שבב ושמץ של גשמיות ואנוכיות. ממילא מובן כי בלי שהאדם ריצה את חברו אין יום הכיפורים מכפר עליו, שהרי לא שב ממש למקורו.

כמו כן מובן, כי לא עסקינן בסליחה רשמית אלא באחדות הלבבות ממש. "שפת אמת" מדגיש על כן כי המחילה הנדרשת היא לא רק לעבירות שבין אדם לחברו כמו גזילה וגניבה, אלא לכל מה שגרם פירוד הלבבות. כך למשל יש הכרח מיוחד

לפייס את חברו כאשר הוא עבר על עבירה של (ויקרא י"ט, י"ז): "לא תשנא את אחיך בלבבך". אכן, החבר לא יודע מכך ואין לכאורה מקום לבקש את סליחתו. אבל, שנאה פנימית ונסתרת זו גרמה כמובן לפירוד לבבות. בהתאם לעיקרון ההדדיות ברגשות בני האדם (כלשון הפסוק במשלי כ"ז, י"ט: "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם") נמצא כי חברו גם לא אהב אותו. האחדות מהם והלאה. לכן בהגיע יום הכיפורים, מוטל עליו להחדיר בליבו את אהבת חברו ולחוש אחדות הלבבות עמו. המונח "עד שיִרצה את חברו" יתפרש על כן כמחייב להגיע למצב "שיחזור להיות רוצה ואוהב את חברו".

זה כלל גדול בתורה

"שפת אמת" מחדש עוד, כי תנאי לקבלת התורה הוא אחדות עם ישראל.

התורה והקב"ה ועם ישראל חד הם, כמאמר הזוהר (חלק ג', דף ע"ג, עמ' א').

הקב"ה אחד. תורתו אחת. עַמו אחד.

אם יש פירוד בעם ואין הוא אחד, הרי שלא ניתן להתאחד עם התורה האחת והקב"ה האחד.

ממילא ברורים דברי רבי עקיבא כי "ואהבת לרעך כמוך – זהו כלל גדול **בתורה**".

נמצא כי ביום הכיפורים כאשר האדם שב למקורו מתאחד עם בוראו ועם בני עמו, הרי שאחדות זאת וקרבה זאת לה' מאפשרים לקבל תורה.

לכן, ביום הכיפורים קרו שני דברים:

א. סליחה ומחילה לעם ישראל;

ב. בני ישראל זכו לקבל את הלוחות השניות.

"שפת אמת" מבאר כי אחרי חטא העגל ולפני יום הכיפורים נאמר (שמות ל"ב, כ"ה): "וירא משה את העם כי פרוע הוא", שכן התפרדה האחדות. אבל, ביום הכיפורים, כשירד משה מן ההר נאמר (שם ל"ה, א'): "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל". העם חזר לאחדותו "**והתורה תלויה בזה האחדות**".

חובה לפייס גם בלי אשם ובלי אשמה

במסכת יומא (דף פ"ז, עמ' א') מצינו מעשה שכזה: רב היה קורא פרשה מן המקרא ומבארה. נכנס רבי חייא באיחור, ורב חזר לראש הפרשה עבורו. לאחר מכן נכנס בר קפרא, ושוב חזר רב לראש הפרשה עבורו. אחר כך נכנס רבי שמעון, ושוב פעם חזר רב לראש הפרשה עבורו. בשלב זה נכנס רבי חנינא בר חמא. הפעם לא חזר רב שוב (בפעם הרביעית) לראש הפרשה ואמר: וכי כל כך הרבה פעמים נחזור לראש הפרשה?

תלמידו רבי חנינא הקפיד על כך, שהרי לצורך אחרים חזר רב על תלמודו ורק עבורו לא חזר. הלך רב לפייס אותו שלושה עשר ערבי יום הכיפורים, כדי לבקש ממנו מחילה. "שפת אמת" שואל מדוע היה צריך לעשות כן? וכי היה חייב לחזור על הדברים בשבילו?

תשובתו היא כי "אף שלא היה כדין מה שהקפיד, הלך רב לפייסו. כי ביום הכיפורים יש קפידא שיתפייס אדם עם חברו ואין נפקותא אם הצדק עמו במה שמקפיד עליו או לא. מכל מקום, צריכים להתפייס".

ההסבר הוא כאמור, כי כאשר צריך להגיע לאחדות של עם ישראל הרי שאין שום נפקות "מי אשם" ואם יש בכלל אשמה. כל עוד שאין אחדות הלבבות, יום הכיפורים לא יכול לפעול את פעלו.

ממילא ברור מדוע רב הלך לפייס את תלמידו רבי חנינא שלוש עשרה פעם.

"עד שירצה את חברו" ו"עד ה' אלוקיך"

בהתאם לכך ניתן להבין מדוע אי אפשר להתכפר כל עוד שהאדם לא ריצה את חברו. אכן, הקב"ה מוחל על ההיבט של החטא שבין אדם למקום, הכלול בכל חטא שבין אדם לחברו. אבל, כדי שיום הכיפורים יפעל את פועלו, חייבים אנו להתאחד זה עם זה. אם אין אחדות בעם ישראל, הרי שהאדם לא שב באופן מלא אל אלוקיו. משהו חוצץ ומפריד. הוא חייב על כן לרצות את חברו ורק מתוך אחדות מוחלטת של הלבבות יכול אדם להתאחד עם אלוקיו וחל מאמר הנביא (הושע י"ד, ב'): "שובה ישראל עד ה' אלוקיך" – עד ועד בכלל.

הנה כי כן, הדין שמחייב לרצות את החבר נובע ממהותו של יום הכיפורים. ביום הזה שב האדם לשורשו הרוחני, מתאחד עם אלוקיו ובכך נטהר ומתנקה. טהרה זאת משולה למקווה.

כך מצינו (מסכת יומא דף פ"ה, עמ' ב'): **"אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם – אביכם שבשמים, שנאמר** (יחזקאל ל"ו, כ"ה): **'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' ואומר** (ירמיהו י"ז, י"ג): **'מקווה ישראל ה'' – מה מקווה מטהר את הטמאים – אף הקב"ה מטהר את ישראל".**

במקווה אסור שתהיה חציצה. כל חוט שערה חוצץ ופוסל את הטבילה.

תנאי לטהרה הוא על כן אחדות מוחלטת עם הקב"ה בלי שיישאר ולו פירור של חטא, שיבדיל ויחצוץ.

ובכן, כשאדם שב לשורשו באופן מלא ומושלם, אין גם מה שיחצוץ בינו לבין רעהו שנשמתו חצובה אף היא מאותו שורש אלוקי. אם יש פירוד בלבבות ולו כחוט השערה, הרי שאין אחדות עם המקור האלוקי ונותרה חציצה. יום הכיפורים לא יכול לפעול את פועלו.

על כן, האדם יכול לשוב "עד ה'" בלא שיור, רק אם הוא קיים את הציווי של "עד שירצה את חברו" בלא שום שיור.

סוכות

אהבת ה׳ מעצימה אמונה וממירה דאגה בשמחה

מה מעצים אמונה בישיבה בסוכה?

במצוות רבות מציינים את יציאת מצרים. אבל מצוות סוכה נבדלת בכך, שאין זה רק זכר לסוכות שבהם הושיב הקב״ה את ישראל **בעבר** בצאתם ממצרים, אלא שבסוכה שלנו עצמה, **כעת**, יש מעלה עצומה של חוויית קדושה וסוד האמונה. הסוכה מכונה בזוהר: ״צילא דמהימנותא״ – צל האמונה.

כך מצינו בזוהר (חלק ב׳ דף קפ״ו, עמ׳ ב׳): ״**בסכת תשבו שבעת ימים**״ (ויקרא כ״ג, מ״ב) ״צריכים העם הקדוש לשבת תחת צלה של סוכה **בסוד האמונה**״.

ועוד שם (חלק ג׳ דף ק״ג, עמ׳ א׳): ״**כל האזרח בישראל ישבו בסכת**״ (ויקרא כ״ג, מ״ב) ״כל מי שהוא משורש וגזע ישראל ׳ישבו בסוכות׳ **תחת צל האמונה**. בשעה שאדם יושב במדור זה, צל האמונה, השכינה פורסת כנפיה עליו מלמעלה ואברהם וחמשה צדיקים אחרים נותנים דירתם עמו״.

ברם, שיש להבין מה פשר הדבר? אם אדם מאמין באלוקיו הרי שהוא מאמין בו גם כשהוא יושב מתחת לתקרה של לבנים. מה מעצים את האמונה כשיושבים בצל של עצי סכך?

איזה אור מתנוצץ בסוכות?

הרמח״ל (דרך ה׳, חלק ד׳, פרק ז׳) כתב כי ״שורש כל המועדים הוא סדר שסידרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים – בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו״.

כלומר, הזמן הוא מעגל שהאדם הצועד בו מגיע מדי שנה אל אותן הנקודות הקבועות בו.

המועדים הם זמנים שבהם האיר אור אלוקי ואור זה נותר במקומו ומשפיע על מי שמגיע שוב לסביבת הזמן הזה. על כן, בהגיע חג אנו מברכים: ״שהחיינו

וקיימנו והגיענו לזמן הזה", כי הארתו של "הזמן הזה" נותרה כדי להאיר בהשפעה המסוגלת לה, ואנו מודים על כך שצעדנו במעגלי השנה והגענו שוב לאותה נקודת זמן, שבה נוצץ אור אלוקי, שאותו חווים אנו מחדש.

ברם, איזה אור התנוצץ בסוכות? לכאורה בזמן הזה בחודש תשרי לא קרה בעבר **כלום.**

אדרבה, הטור (אורח חיים סימן תרכ"ה) שואל מדוע חוגגים את סוכות בתשרי, שעה שיציאת מצרים הייתה בחודש ניסן? ותשובתו היא שאכן לא אירע דבר בחודש תשרי "ואף על פי שיצאנו ממצרים בחדש ניסן, לא ציוונו לעשות סוכה באותו הזמן. לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל, ולא הייתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצוות הבורא יתברך, ולכן ציווה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו, ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה – בזה יראה לכול שמצוות המלך היא עלינו לעשותה".

מה התחדש אם כן ב"זמן הזה" של חודש סוכות?

"לשמחה מה זו עושה"

בנוסח התפילה אנו מציינים כל אחד מן החגים בשם המאפיין את ייחודו ואת המאורע שאירע בו בעבר. פסח נקרא: "זמן חרותנו". שבועות נקרא: "זמן מתן תורתנו". סוכות שאינו מציין מאורע כלשהו בעבר נקרא: "זמן שמחתנו". השמחה היא בהווה.

מקור הדברים בחיוב לשמוח בחג הסוכות כפי שנפסק ברמב"ם (הלכות לולב פרק ח', הלכה י"ב): "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (ויקרא כ"ג, מ'): ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". ובכן, על מה שמחים שמחה יתרה בסוכות, שזהו מועד שבו לא אירע דבר בעבר?

שמחה הנובעת מאהבה

"שפת אמת" מבאר את הטעם לכך ש"סוכות" נקרא "זמן שמחתנו" בדרך ההילוך הבאה:

א. חז"ל אמרו (במסכת שבת דף ק"ל, עמ' א'): "כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה, שנאמר לגביה (תהילים קי"ט, קס"ב): 'שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב' – עדיין עושים אותה בשמחה". השמחה שאנו חווים בסוכות מלמדת אם כן כי מצווה זו התקבלה בשמחה – במקורה. ברם, על מה שמחו במקור כשישבו בסוכות?

ב. היציאה למדבר הייתה כרוכה בוויתור מפליג, שכן מדרך הטבע אין אדם יוצא למקום שבו אין לו מקור מחיה קבוע. עליו להאמין באלוקיו באופן מלא כדי ללכת אחריו למדבר. הנביא אומר (ירמיהו ב', ב'): "זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה". ודרשו חז"ל (מכילתא בשלח, מסכתא דויהי פרשה ג'): "שלא אמרו בני ישראל למשה היאך אנו יוצאים למדבר ואין בידינו מחיה לדרך, אלא האמינו והלכו אחרי משה".

ג. איך קרה שעם שלם יצא למדבר בלי צידה לדרך? התשובה טמונה בדברי הנביא: "חסד נעוריך **אהבת כלולותיך**". מי שמאוהב אינו דואג ואינו חושש, כי כשיש אהבה לא מרגישים מחסור. הכתוב אומר (שיר השירים ב', ג'): "כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים, בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי". חז"ל דרשו כי מרוב תשוקתם אל ה' לא הרגישו חוסר במזון "וגם צידה לא עשו להם".

ד. הווי אומר כי אדם מסוגל לוותר על צרכים ולא לשאול שאלות – כשהוא מאוהב.

ה. הסוכה מבטאת ישיבה בצוותא בחדר אחד, שבו האדם והקב"ה חווים אחדות מופלאה – ואהבה רבה.

ו. רבי חיים ויטל (בספרו "פרי עץ חיים" – שער חג הסוכות – פרק ד') מבאר כי הסוכה עשויה משתי דפנות ועוד טפח, בדומה לזרוע של אדם המעניק חיבוק אוהב.

ז. ודוק, כשאדם אוהב הוא שרוי בשמחה רבה. "אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה...אהבה ואחווה ושלום ורעות".

ח. האהבה באה במקום המחשבה הריאלית ומביאה לשמחה רבה, כי כשאדם אוהב הוא לא דואג לעתיד. ואין דבר משמח כחדוות השחרור מהדאגה.

ט. המרוץ אחר סיפוק צרכי הגוף הוא שעבוד שמשרה דאגה. אדם משוחרר שאינו משועבד לצרכים כלשהם – שמח.

י. "**שפת אמת**" (על ספר בראשית, פרשת נח, שנת תר"נ) מוסיף ומבאר כי הסוכה היא חוויה האופפת את האדם כולו ומשחררת אותו אף מכבלים של סביבה ומקום. כפי שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו כן איש ישראל אינו משועבד למקום.

"כשהוציאנו ה' ממצרים הרים אותנו להיות לנו ישיבה מיוחדת להיות מובדלים ממקום הטבע והגשמיות לחסות בצילא דמהימנותא".

הביטול המלא שחל בחג הסוכות

במה יכול אדם לשחזר בזמן הזה את השמחה? בכך שיחווה שוב את השחרור מדאגה שחוו בני ישראל בצאתם ממצרים, מתוך אמונה שלמה בקב"ה. איך חווים שוב היום את השחרור הזה?

תשובתו של "שפת אמת" היא כי האדם מגיע לכך כשהוא שוב אוהב את הקב"ה. ימי הדין של ראש השנה ויום הכיפורים מביאים את האדם להיות נקי מחטא. זו תשובה מיראה.

לאחר שהאדם חווה את חסד ה' שמחל לו וטיהרו מן החטא – הוא אוהב את ה'. אחרי פיוס באה אהבה רבה.

סוכות הוא זמן של אהבה, כפי שחוו בני ישראל בצאתם למדבר וממילא מתקיים (תהילים צ"ז, י"א): "ולישרי לב שמחה".

אהבה זו היא שיאו של הליך התשובה. אחרי ראש השנה ויום הכיפורים מגיעים לפסגה רוחנית, קיים חשש ליפול מהדרגה הרוחנית שאליה העפיל האדם. על כן, בוחר עם ישראל לעשות שוב מעשה של "לכתך אחרי" ומבטל את עצמו לקב"ה לחלוטין, באהבתם אליו. זו תשובה נעלה, שהאדם מבטל עצמו לחלוטין לה' ומסוגל לה רק מתוך אהבת ה'.

סוכות הוא אם כן זמן שבו מכוח אהבת ה' האדם מבטל את עצמו לחלוטין לקב"ה ומבין שאין לו מקום אחר אלא לחסות בצילו של הקב"ה.

שמחה בהתרת הספקות והדאגות הרוחניות

"שפת אמת" מוסיף לדברים ממד נוסף של עומק ומבאר, כי הקב"ה נתן לאדם בחירה אבל באהבתו את הקב"ה הוא בוחר לוותר – גם על זכות הבחירה!

אדם שאוהב מוכן לבחינה של "לכתך אחריי", הוא לא שואל מה היעד כי בכל מקום שאליו יגיע עם נשוא אהבתו – טוב לו. הוא מוכן לביטול מוחלט של כל סממני הדעת, לא רק מבחינת העדר דאגה לקחת צידה לדרך, אלא גם מבחינת התוויית הדרך.

הביטול הגמור הוא הבחירה של האדם בהנהגתו של הקב"ה, שינחה אותו באורח מישור, כשהוא מצידו "מוסר את ההגה" לקב"ה ומבטל אף את זכות הבחירה שלו. מבחן ידוע לאהבת הזולת הוא, האם מוכן הוא לסמוך על רעהו לחלוטין ולהיות בטוח בלב שלם כי לא ייתן לו ליפול. בסוכות האהבה לקב"ה גואה והוא סומך עליו באופן מלא, עד כי אינו זקוק "לשליטה על ההגה" כדי לחוש בטוח. זהו שחרור עצום לאדם.

השמחה בסוכות גואה אם כן מכיוון שמכוח האהבה של האדם לקב"ה הוא חווה שחרור לא רק מדאגות חומריות, אלא אף מדאגות רוחניות ומהצורך לנווט ולבחור. האדם בן חורין מלא מיצריו ומחששותיו מכל הסוגים, ומתקיים בו "והיית אך שמח" כי שמחתו שלמה ומקיפה את כל ישותו.

הנה כי כן, סוכות הוא זמן של שמחה, מכיוון שאחרי הימים הנוראים, כשאדם חווה חסד ה' של סליחה ומחילה, הוא שב לאהוב את ה'. "הזמן הזה" הוא הזמן שלאחר הימים הנוראים, כאשר בעקבות הסליחה וההתפייסות באה אהבה גדולה. אהבה זאת מביאה את האדם לוותר על צרכים גשמיים, כמו כל אוהב שבהיותו עם נשוא אהבתו שוכח מכל מחסור. אהבה זו מביאה את האדם להתבטל לחלוטין לאלוקיו ולוותר אף על זכות הבחירה שלו, כשהוא ממיר דאגה לעתיד באמונה שלמה, וחווה שחרור מכל שעבוד פיסי או נפשי. על כן, ביטול זה של האדם לאלוקיו בכל מרחבי ההוויה ממלא אותו שמחה גדולה. שמחה זו היא המהות של חג הסוכות והיא מבטאת אמונה שלמה ומלאה בה'. ממילא ברור כי הסוכה חורגת מענפי סכך ומבטאת ישיבה בצוותא עם ה' ב"חדר ייחוד" רוחני, וזו ישיבה בצל האמונה.

הושענא רבא

הערבה ככלי קיבול

נטילת ערבה ביום הושענא רבה

היום האחרון של סוכות נקרא "הושענא רבה". בטור (אורח חיים סימן תרס"ד) נפסק: "ביום חמישי של חול המועד שהוא הושענא רבה נוהגים שמרבים מזמורים כמו ביום טוב ואומר קדושה רבה במוסף, ומרבים קצת בנרות כמו ביום הכיפורים, לפי שבחג נדונים על המים והכל הולך אחר החיתום וכל חיי אדם תלויים במים. ויש נוהגים להתיר בו אגדו של לולבו. ומקיפים שבע פעמים ומרבים תחנונים על המים. **ונוטלים ערבה זכר למקדש שהיו מקיפים בו ביום בערבה**".

המקור לנטילת ערבה ביום הושענא רבה הוא בדברי הנביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי, שהיו ממתקני תקנות ישראל באנשי כנסת הגדולה.

במסכת סוכה (דף מ"ד, עמ' א') מצינו מחלוקת האם זהו "יסוד נביאים" או "מנהג נביאים".

"יסוד נביאים" הוא **דין** שנתקן ע"י הנביאים.

"מנהג נביאים" הוא **הנהגה** שהנהיגו הנביאים את העם אך לא כדבר מחייב. לא חל עליו הכלל של "לא תסור מכול אשר יורוך" ומשום כך אין ציווי לעשותו ואין מברכים עליו "אשר קדשנו במצוותיו **וציוונו**".

מכל מקום, בשום חג לא מצינו דין שייסדו או הנהיגו הנביאים. מה נשתנה בסוכות? מדוע מצאו הנביאים לנכון לחדש תקנה ביום הושענא רבה?

יוצאים לקרב בלי נשק?

"שפת אמת" מעלה שאלה יסודית על תקנת הנביאים ליטול ערבה ביום הושענא רבה.

חז"ל דרשו (ויקרא רבה ל', י"ב) כי ארבעת המינים מציינים ארבעה חלקים בעם ישראל:

- אתרוג יש בו טעם ויש בו ריח – כנגד מי שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים;

- לולב גדל על עץ תמר, והתמר יש בו טעם ואין בו ריח – כנגד מי שיש בהם תורה ולא מעשים טובים;
- הדס יש בו ריח ואין בו טעם – כנגד מי שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה;
- ערבה אין בה טעם ואין בה ריח, והיא כנגד מי שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים.

"מה הקב"ה עושה להם? לאבדם אי אפשר. אלא אמר הקב"ה, יתקשרו כולם באגודה אחת והם מכפרים אלו על אלו".

נמצא כי הדרך של הערבה לזכות בדין, על אף שאין בה שום תכונה חיובית, נעשית ע"י התקשרותה לשאר חלקי עם ישראל באגודה אחת.

אם כן, כיצד ייתכן כי ביום הושענה רבה נוטלים אנו את הערבה בפני עצמה? כיצד בידה לזכות בדין ביום הגורלי הזה של הושענה רבה, כשהיא ניצבת בפני עצמה? זה מה שעושים ביום גורלי שכזה? מבליטים ערבה שמסמלת מי שאין בו כל סגולה טובה, לא תורה ולא מעשים טובים?

יוצאים לקרב בלי נשק?

ערבה מלשון ערב לחיך

"שפת אמת" מבאר כי המונח "ערבה" נובע מן המילה עָרֵב, טעים לחיך. חביב על האוכל.

החידוש הוא שהקב"ה מחבב את עם ישראל, גם בלי שום סיבה.

ערכם הסגולי טמון בעצם הווייתם ולא במעשיהם.

מעשים ואף הישגים אפשר לבקר. אבל, תכונותיו הסגוליות של עם ישראל הם למעלה מכל ביקורת. מהי סגולתם הנעלה?

"שפת אמת" מונה ארבע תכונות יסודיות של עם ישראל שהערבה מסמלת אותן. נפרט.

נשמה גבוהה

הגמרא (מסכת סוכה דף ל"ד, עמ' א') מבארת כיצד מבחינים בין ערבה לבין צפצפה?

"ערבה קנה שלה אדום, ועלה שלה משוך, **ופיה חלק**. צפצפה, קנה שלה לבן, ועלה שלה עגול, ופיה דומה למגל".

רש"י מבאר: "פיה חלק – החוד של עליה חלק, ואינו עשוי פגימות פגימות".

סימן ההיכר של ערבה הוא אפוא בכך, שהיא כמו לוח חלק. סגולתה בפשטותה. בעצמיותה.
אף ישראל סגולתם נעוצה בהווייתם. לא במעשיהם או בתורתם, אלא במהותם העצמית ובשורש נשמתם. לכן, גם מי שאין בו כלום, לא תורה ולא מצוות, עֵרֶב הוא בעיני הקב"ה, מחמת עצם היותו יהודי, בן אברהם יצחק ויעקב.
קרבת איש מישראל לאלוקיו נובעת מחמת נשמתו החצובה ממקום עליון, ועורגת לאלוקיה, גם כשאין בה תורה או מצוות.
"ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" ונשמתו היא חלק אלוה ממעל, חצובה ממקור קדוש ונשגב.

ענווה ככלי קיבול

"שפת אמת" מוסיף ומדגיש, כי מי שבא ומבקש רחמים מכוח נפשו העורגת, ואומר: "חננו ועננו כי אין בנו מעשים" – ערבות יתרה יש בו, כי אין גבוהה ממידת הענווה.
אדם שאין בו כלום אך יודע שאין בו כלום – מידתו גבוהה מכל גבוה. מי שאין בו ויודע שאין בו, עדיף במהותו על מי שיש בו ומודע למה שיש בו. זאת מכיוון שאדם הרואה עצמו **ככלי ריק**, מוכן לקבל ולשמור כל הניתן בו מלמעלה. הוא הופך בכך **לכלי קיבול**.
אין לך תכונה נעלה מזו שהאדם מכשיר את לבבו לקבל.
בקידוש החודש אומרים אנו: "דוד מלך ישראל חי וקיים". הלבנה, שאין לה משלה ולא כלום ואורה ניזון מאור החמה, נמשלה לדוד המלך. ספירת ה"מלכות" ניזונת משאר הספירות ומאחדת אותן ואין לה משלה ולא כלום. "א"ר יוחנן כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שם אתה מוצא ענוותנותו" (פסיקתא זוטרתא דברים דף ט"ו, עמ' א').
המילה "ענווה" שאובה מראיית אדם עצמו כעני.
דוד המלך אמר על עצמו (תהילים ק"ב, א'): "תפילה לעני כי יעטוף".
דוד ראה עצמו כעני, שאין לו דבר ועליו לקבל מאחרים וראה במידה זו טעם לזכות בדין. **מכוח** מידה זו התפלל דוד.
על כן, בחרו הנביאים בערבה, שהיא בבחינת הצהרה "אין בי דבר". נמשלתי לאין. עני אני. אך כלי קיבול אני. מלא נא את כליי במים!
ישראל באים בשעת חיתום הדין ובידם עילת העילות לזכות בדין. אכן, האוצר הגדול ביותר ניתן למי שכליו ריקים ומוכנים לקבל. זהו היעד הגדול מכול. כך

אמרו חז"ל (שמות רבה פרשה מ"ה, ו'): "באותה שעה הראה לו (למשה) הקב"ה את כל האוצרות של מתן שכר שהן מתוקנים לצדיקים. והוא (משה) אומר: האוצר הזה של מי הוא? והקב"ה אומר: של עושי מצות; והאוצר הזה של מי הוא? של מגדלי יתומים. וכך כל אוצר ואוצר. אח"כ ראה (משה) אוצר **גדול**. אמר (משה) : האוצר הזה של מי הוא? אמר לו הקב"ה: "מי שיש לו אני נותן לו משכרו; מי שאין לו – אני עושה לו חינם ונותן לו מזה (מן האוצר הגדול ביותר – אוצרו של הקב"ה), שנאמר (שמות ל"ג, י"ט): וחנותי את אשר אחון".

מידת האמת

אדם הניצב בפני אלוקיו בשעת הדין ואומר "אין בי דבר" הוא אדם הדובר אמת בלבבו.

"שפת אמת" מביא בשם "החוזה" מלובלין, כי "מי שיודע שאינו כלום, יש לו אחיזה בקב"ה מצד הכרת האמת".

עוז ותעצומות נפש נדרשים מן האדם להודות על האמת שאין בו דבר. לא תורה ולא מעשים טובים.

עוז ותעצומות נפש יתרים נדרשים כדי להודות על האמת בשעת דין.

בהושענא רבה תקנו מצוות ערבה כנגד מי שאין בהם לא תורה ולא מצוות, כי הקב"ה בחר בעמו משום שנחרתה בנפשם תכונת האמת, שנאמר (ירמיהו ב', כ"א): "ואנכי נטעתיך שורק כולו **זרע אמת**".

"ערב"ה בגימטריה זר"ע, לרמז כי אפילו השפלים כשהם אצל האמת ויודעים כי אין בהם כלום יש להם ג"כ חלק בכלל זרע אמת. המשי"ם אורחותיו להיות מכיר באמת מצבו זוכה לישע אלוקים. זהו שבחה של ערבה שהיא כמושה לפני כל המינים וזוכים על ידה לישועה".

אמונה פשוטה

אדם שאינו חושב כי דעתו קובעת ומכרעת, מסוגל לקבל גם דברים שאין בהם דעת וכל יסודם במסורת ובאמונה. חז"ל אמרו כאמור, כי הערבה "קנה שלה אדום, **ועלה שלה משוך**, ופיה חלק".

העלה שלה משוך כנחל, ובכך מרמז על היכולת לזרום כנחל, להלך בתלם, להימשך אחרי הרבים. תכונה זו היא שבח של עם ישראל, כפי שדרשו חז"ל (ויקרא רבה פרשה כ"ז, סימן א'): "אמרו ישראל: ריבונו של עולם כאדם אנחנו וכבהמה תושיענו,

לפי שאנו נמשכים אחריך כבהמה, כפי שנאמר (שיר השירים א', ד'): 'משכני אחריך נרוצה'".

"משוך כנחל" – לירושה קוראים נחלה כי המונח "נחל" מבטא את ההמשך מאב לבן.

אמונתם של ישראל מושרשת מדור לדור. הם מכונים "מאמינים בני מאמינים". אמונתם משקפת את שורש הנשמה הגבוה, שניטע בהם בעקבות מעשי האבות, שחקקו מקום גבוה מאוד בנפשם ובנפש זרעם, שמכוחו הנשמה רואה אלוקות. היא אינה זקוקה לראיות או לחושים כדי לזכות בכך.

משום כך הערבה היא מנהג נביאים, שהרי "מנהג ישראל תורה". "והוא מצד שמכוונים בעצמותן לדעת העליונה וזה עדות שיש להם דביקות בעצם למעלה. ובאמת על בחינה זאת הוא עיקר הקטרוג וצריכים להיות נושע ישועה רבה בזה החלק של בחינת הערבה. ולא על חנם קבעו הרבה בקשות ביום הזה וקראוהו הושענא רבה. והוא יום האחרון של חג הסוכות".

הנה כי כן, בבואנו לעמוד לדין בשעת החיתום הגורלית ביום הושענה רבה, אין אנו מבקשים מכוח תורה ומעשים טובים אלא ניצבים ובידנו ערבה פשוטה, שאין בה דבר.

בכך יש ביטוי לעצמותו של עם ישראל, שאף הפשוט שבו ערב הוא לחך, מחמת כוחה הסגולי של נשמתו; מחמת הענווה שבו; מחמת מידת האמת שבו, ומכוח אמונתו המושרשת.

נטילת הערבה היא מנהג נביאים ומנהג ישראל תורה הוא, שהרי נשמתם נחצבה ממקור עליון והיא מכוונת את דרכיה לרצון ה' וממילא מנהגיהם קודש. אכן, ביום שבו נדונים על המים ניצב אדם בפני אלוקיו עם כלי קיבול ריק המוכן למילוי, והוא עורג לקבלת מים חיים ואורות אלוקיים.

שמיני עצרת ושמחת תורה

השיבנו אבינו - לתורתך

מדוע נקבע שמחת תורה ליום שמיני עצרת

עם תום חג הסוכות, חל חג נוסף – שמיני עצרת.

בתורה נאמר (ויקרא כ"ג, ל"ו): "שבעת ימים תקריבו אישה לה', ביום השמיני מקרא קודש יהיה לכם והקרבתם אישה לה' עצרת היא כל מלאכת עבודה לא תעשו".

אולם, בנוסף על שמיני עצרת, זהו גם יום שמחת תורה.

כך נפסק בטור (אורח חיים סימן תרס"ט): "מתחיל בראשית וקורין אותו שמחת תורה לפי שמסיימים בו התורה וראוי לשמוח בסיומה". כך גם מצינו ברמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפיים פרק י"ג, הלכה א'):"המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימים את התורה בשנה אחת, מתחילים בשבת שאחר חג הסוכות וקוראים בסדר בראשית, בשניה אלה תולדות, בשלישית ויאמר ה' אל אברם, וקוראים והולכים על הסדר הזה עד שגומרים את התורה בחג הסוכות".

ברם, הרמב"ם שם ממשיך ואומר: "ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט". הגמרא במסכת מגילה (דף כ"ב, עמ' ב') מציינת כי בני ארץ ישראל היו משלימים את קריאת התורה אחת לשלוש שנים. מכאן עולה כי לא היה הכרח כי קריאת התורה תושלם בשמיני עצרת. אדרבה, המנהג נקבע להשלים את התורה ביום שמיני עצרת מחמת טעם הנעוץ במהותו של היום.

מהו טעם זה? ובכלל, מהו הקשר בין שמחת תורה לבין "שמיני עצרת" וחג הסוכות שקדם לו?

שלושה סוגים של תשובה

"שפת אמת" מבאר את הדברים מכוח עמידה על הבחנה המצויה בזוהר (רעיא מהימנא חלק ג' דף קכ"ג, עמ' א') בין שלושה סוגים של תשובה.

"כמה מינים הוא התשובה שעושים בני האדם, כולם טובים, אבל לא כל הפנים שוות:

– יש אדם שהוא רשע גמור כל ימיו ועבר על כמה מצוות לא תעשה ומתחרט ומתוודה עליהם. לאחר מכן לא עושה טוב ולא רע. לזה ודאי ימחל הקב"ה, אבל לא יזכה לתשובה העליונה.

– יש אדם שלאחר שישוב מחטאיו ומתכפר לו, הוא הולך בדרך מצווה ומתעסק בכל כוחו ביראה ואהבה של הקב"ה. אדם זה זוכה לתשובה תחתונה.
– יש אדם שלאחר שמתחרט על עוונותיו ויעשה תשובה, עוסק בתורה ביראה ובאהבה של הקב"ה ולא על מנת לקבל פרס, וזו תשובה עליונה".

בשמחת תורה – שמחים בדרגת התשובה הגבוהה ביותר

הווי אומר כי הדרגה הנמוכה ביותר של תשובה היא של אדם שמבקש לסור מרע מכוח יראתו את ה' אך אין נפשו כמהה ועורגת אל ה' אלוקיו. אך יש מי ששב בתשובה כדי לטהר את עצמו ולעשות טוב כדי להתקרב אל ה', ויש אף מי שעושה תשובה בדרגה העליונה והנעלה ביותר, ותשובתו נעשית כדי שיוכל לזכך את שכלו מן הערפיח המחשבתי שמשרות מחשבות תאוותניות, כדי שיוכל ללמוד תורה, שזו קרבת ה' הנעלה והגבוהה ביותר. תשובה זו לא מיועדת רק לכפרת נפשו מחטאיה אלא תכליתה קרבת ה'.

"פירוש שאין התשובה בעבור כפרת נפשו רק כדי שיהיה טהור לעבודת הבורא. לכן שב להסיר המחיצה שנעשתה בנפשו ע"י העונות".

תשובה זו נעשית כלי ללימוד תורה!

"שפת אמת" מבאר כי לאחר שחלפו ימי התשובה ועשיית המצוות של חג הסוכות מתחילים מיד ללמוד תורה ומקבלים עול תורה כראוי כדי שהתשובה תהיה מן הסוג והדרגה הגבוהים יותר.

שמחת התורה מלמדת כי ישראל שמחים יותר בקבלת התורה מחדש מאשר ממחילת חטאיהם ומכאן שתשובתם הייתה נעלה ביותר.

פתקא טבא

"שפת אמת" מבאר כי זו הסיבה "שהפתקים מתעכבים עד שמיני עצרת".

כך מצינו בזוהר (חלק א', דף ר"כ, עמ' א'): "בא ראה, כשמתעורר דין בעולם, כשהקב"ה יושב על כיסא דין לדון את העולם, צריך אדם לעורר תשובה שישוב מרשעו, שהרי אותו יום נכתבים פתקים, וכולם נמצאים בתיק כתובים. אם זכה אדם שישוב לפני ריבונו, קורעים את הפתקים שנכתבו עליו.

אחר כך הקב"ה מזמין לפני האדם את יום הכיפורים, יום התשובה. אם שב מחטאיו – טוב. אם לא – מצוה המלך לחתום פתקים. אוי, כי התשובה רוצה להסתלק ממנו. אם זכה בתשובה ולא שלמה כראוי – תולים לו עד אותו יום אחרון של עצרת, שהוא שמיני לחג. אם עשה תשובה שלמה לפני ריבונו – נקרעים הפתקים.

ואם לא זוכה – אותם פתקים יוצאים מבית המלך ונמסרים בידי מלאך הדין, והדין נעשה, ופתקים יותר לא חוזרים עוד לבית המלך".
נמצא כי אם אדם משתמש בתשובה שעשה כדי לטהר את מוחו ולהתקרב אל ה' בלימוד התורה, הרי שהוא מעלה את התשובה שלו לדרגה העליונה, והפתק שבו נחרץ דינו נקרע והדין מתהפך לטובה.

פשר שתי ברכות שמברכים על התורה

"שפת אמת" מוסיף ממד של עומק לדברים, מכוח רעיון נשגב של זקנו, בעל חידושי הרי"מ, ביחס לברכת המזון. ביחס למזון יש ברכה לפני האכילה שבה האדם מודה לאלוקיו על כך שזימן לו את מזונו. אך יש גם ברכת המזון שאדם מברך **לאחר** האכילה.
על מה הוא שב ומודה?
בברכה שלאחר האכילה האדם מודה לקב"ה על הכוח שברא במזון להתברך במעיו, לחזק את כוחו של האדם ולהחיותו. מכיוון שזו סיבת הברכה מובן כי ניתן לברך ברכה אחרונה רק כל זמן שהמזון טרם התעכל, שכן ההודיה היא על החיות והכוח הניטעים באדם בעת עיכול המזון.
בגמרא (מסכת ברכות דף כ"א, עמ' א') מצינו: "אמר רבי יוחנן: למדנו ברכת התורה לאחריה מברכת המזון". בעל "חדושי הרי"מ" מבאר כי גם בברכת התורה יש ברכה שמברך האדם על עצם העובדה שהקב"ה נתן תורה לעמו ישראל ויש ברכה נוספת שבה האדם מודה על כך שניתן כוח בתורה לפעול את פועלה על האדם ולהאיר את נשמתו.

בשמיני עצרת נאמרת הברכה שלאחריה

במדרש מצינו כי את ה"ברכה שלאחריה" שמברכים על לימוד תורה למדים מפרשת "וזאת הברכה" הנקראת ביום שמיני עצרת. כך מצינו (דברים רבה פרשה ח', סימן ב'): "הלכה אדם מישראל שעומד לקרות בתורה כיצד מברך? כך שנו חכמים: "הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה. מנין שטעונה ברכה לפניה ולאחריה? שכתוב (תהילים קי"ט, י"ב): 'ברוך אתה ה" ואחר כך 'למדני חוקיך' הרי ברכה לפניה. ומנין שטעונה ברכה לאחריה...?שכתוב אחר השירה '**וזאת הברכה**'. לאחר ששנה להן משה את התורה ובירך הרי ברכה לאחריה".
"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך כי בחג השבועות מברכים אנו על עצם קבלת התורה ואילו בשמיני עצרת מברכים אנו על סגולתה של התורה כמקרבת את לב האדם לאלוקיו ומאירה את נשמתו. ובלשונו:

"חג השבועות מתן תורה ממש, ושמחת תורה בשמיני עצרת 'תהיה לכם' שהוא הכוח הנשאר מהתורה, שהדברים מאירים ומתברכים בלבות בני ישראל".

בתורה, כמו במים, כוח חיים וכוח חידוש

האור הניטע בלב האדם הלומד תורה, משול לברכתם של המים המרווים פני תבל. למים שתי סגולות:

א. מים נוטעים חיים.

ב. מים מאפשרים לארץ "לקבל את הזריעה **ולהוליד**".

כוח הגידול, הריבוי והחידוש של הצמחייה שואב מן המים.

גם לתורה יש שתי סגולות:

א. "זאת הברכה של התורה שנותנת חיים לעוסקים בה ועל זה נאמר 'וחיי עולם נטע בתוכנו'".

ב. התורה שנמשלה למים עושה פירות בלב איש ישראל.

בזוהר (חלק ג' דף ק"ס, עמ' א') מצינו כי התורה "מתברכת בקרבו של הלומד". האדם הלומד תורה שבעל פה מסוגל לחדש, לפרות ולרבות, ליצור.

"וגם זה מתנה מה' כמו שנאמר (הושע י"ד, ט'): 'ממני פִּרְיְךָ נמצא'. וזה הכוח שהוריש משה רבינו לכלל ישראל עד סוף כל הדורות".

"שפת אמת" מבאר כי זו הסיבה שביום שמיני עצרת עושים גם שמחת תורה, שהרי בחג נדונים על המים. אם כן, כשם שהגשם מן השמיים מרווה את הארץ לעשות תולדות ולהוציא פירות, כך באדם "עיקר הסיוע מן השמים בכוח התורה המסייעת לעובד ה' לעשות פרי".

הנה כי כן, ביום שמיני עצרת בוחנים את טוהר ליבו של האדם ששב בתשובה. אם הוא למד תורה, ושמח בה, אות הוא כי התשובה שעשה נועדה להביאו לקרבת ה' הגדולה של לימוד תורה. שמחתו של אדם הלומד תורה נובעת מכך שהתורה מחייה אותו ואף מתרבה בקרבו, עד כי הוא יכול לחדש. חידוש בתורה נובע מסייעתא דשמיא שניתנת למי שליבו טהור, בבחינת "וטהר ליבנו לעבדך באמת". מובן כי ביום שבו האדם מסיים את תהליך התשובה הגדול, מן הדין כי יטהר את ליבו וישמח בתורתו ב"זאת הברכה", שהיא הברכה שלאחר מתן תורה המיוחדת לכוח החיים והחידוש.

חנוכה

"הנרות הללו קודש הם"

ברכות נר חנוכה

הלכה פסוקה היא (שולחן ערוך אורח חיים סימן תרע"ו, סעיף א') כי עם הדלקת נרות חנוכה מברכים אנו: "להדליק נר חנוכה ושעשה נסים". מקור הדברים בגמרא במסכת שבת (דף כ"ג, עמ' א'): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: 'המדליק נר של חנוכה צריך לברך'. ורב ירמיה אמר: '**הרואה** נר של חנוכה צריך לברך. מאי מברך? מברך אשר קדשנו במצותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה'".

סוגיה זו מעוררת שתי תמיהות חריפות:

א. מה פשר הנוסח "נר **של** חנוכה"? נוסח הברכה היה צריך להיות "להדליק נר **ב**חנוכה" כי מדליקים את הנר **ב**חנוכה, אבל הנר לא הופך להיות נר של חנוכה, שהרי הנר הוא אותו נר בחנוכה ובכל יום. האם שונה היא ה"חפצא" (העצמות) של הנר בחנוכה מאשר בכל יום?

ב. מצווה שתכליתה פרסום הנס נועדה לעורר זיכרון באדם העושה מעשה מצווה.

לא די בכך שמגילה נשמעה בשער בת רבים, ומי שרוצה לצאת ידי חובה חייב להשתתף בקריאת מגילה ולשמוע אותה באוזנו שלו. לא די בפרסום שחל בעולם אלא החיוב הוא שיתפרסם הדבר **אצל עושה המצווה** באמצעות העשייה שהוא עושה בפומבי. לפי עיקרון זה לא די בכך שנרות חנוכה יודלקו בכיכר העיר, ועל האדם להדליק נר בביתו. אם כן, מה פשרה של שיטת רבי ירמיה שמברכים לא רק בעת הדלקת הנר, אלא גם כשרואים נר שמישהו **אחר** הדליק?

נר חנוכה – לא זיכרון לעבר אלא הנס עצמו בהווה

"שפת אמת" מביא את דברי זקנו בעל חידושי הרי"מ כי הנס מגולם בנר חנוכה המודלק בזמן הזה.

כלומר, אין זו הדלקה לזכר נס שנעשה בעבר, אלא מהותו של הנס מגולמת בנר – בהווה.

אכן, על מה שנעשה בעבר – צריך האדם לעורר זיכרון בעצמו ולא די בכך שיראה מעשה שעורר זיכרון זה במישהו אחר. אבל, כשאדם רואה נר חנוכה דלוק, הרי שהוא רואה את הנס עצמו, בהווה, ולא רק את הצתת הזיכרון שלו באדם אחר. לכן, גם אם אדם אחר הדליק את הנר, ההתעוררות חלה בו עצמו כעת – ויש מקום לברך.

הנס אותו נס – רק כלי הקיבול השתנה

כיצד מתחולל נס בהווה?

"שפת אמת" מבאר כי כשאדם מדליק נר חנוכה, בפניו מנורת **המקדש** כשהיא דלוקה בביתו שלו. הסברה פשוטה היא: הן מהות הנס בימי החשמונאים הייתה שהמנורה דלקה שמונה ימים אף שלא היה שמן להדליק יותר מיום אחד.

אם כן, מה לי חיסרון בשמן ומה לי חיסרון במנורה או בבית מקדש? הנר דלק מכוח נס בלי שמן, ונס זה שאירע בחנוכה נשאר לדורות ומאפשר הדלקת מנורת המקדש – גם בלי מקדש.

אור שהאיר בעבר זמן מסוים שב ומתעורר ומאיר בזמן הזה בכל שנה ושנה מחדש. ממילא בימי החנוכה, שבהם הייתה הדלקה של המנורה שלא כדרך הטבע, מנורת המקדש דולקת גם עתה בכל שנה ושנה.

ממילא מובן כי גם 'בזמן הזה', שאין לנו מנורה הדולקת בבית המקדש ואין לנו שמן טהור – מנורת המקדש דולקת – ואותו נס עצמו מתחולל בהווה.

המצווה היא כלי קיבול לנס

שמא תשאל, מהו כלי הקיבול של נר המשכן בהעדר מנורה ובהעדר משכן?

"שפת אמת" משיב על כך כי כלי הקיבול הוא – מעשה המצווה של הדלקת נר חנוכה. ואל תתמה, שהרי כל מצווה נקראת "נר", כמו שנאמר (משלי ו', כ"ג): "נר מצוה ותורה אור".

המונח "נר" בלשון המשנה מתייחס לחרס, שהוא כלי קיבול המיועד לקבל ולקלוט אל תוכו את השמן ואת הפתילה שמהם תעלה שלהבת ואור. כך ממש גם רמ"ח (248) מצוות עשה הן כלי קיבול לעשיית רצון ה', כשדבר גשמי נעשה "חפצא" של מצווה. התורה היא האור הבוקע מעשייה זו. אור התורה תלוי במעשי המצוות, ועל ידי המצוות מאיר אור התורה – באדם העושה את המצווה.

אור ה' מתנוצץ בעולם באמצעות נר של חנוכה

"שפת אמת" מבהיר מה פשר האמירה כי מנר החנוכה בוקע אורה של מנורת המשכן. ביחס לנר המשכן מבואר בחז"ל כי הקב"ה שהוא "יוצר המאורות" לא היה זקוק שידליקו לו נר, כדי שיוכל לראות. מנורת המשכן ביטאה את התנוצצות האור האלוקי בעולם הזה.

התנוצצות זו עצמה קיימת גם בנרות חנוכה.

על כן, הטור (אורח חיים סימן תרע"א) כותב שתכלית הדלקת נרות חנוכה היא להזכיר הנס, ולא כתב שתכלית ההדלקה היא לזכור את הנס. הווי אומר כי תכלית ההדלקה אינה לגרום לאדם 'לזכור' את הנס, אלא 'להזכיר' ולעורר **בעולם** את **הארת הנס**, כך שאור השכינה יתנוצץ ויאיר את עולמנו החומרי.

נר של חנוכה

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את מטבע הלשון 'נר חנוכה' שתיקנו חז"ל בנוסח ברכת המצווה של הדלקת הנרות. אכן, אין זה נר ככל הנרות שרק מדליקים אותו **ב**חנוכה. זהו נר מיוחד. נר חנוכה. מנר רגיל בוקע אור גשמי, ואילו מהנר של חנוכה, בוקע אור ה' המתנוצץ בעולם הזה. אור של נס המתחולל ברגע זה. אורה של תורה, שהנר הוא כלי הקיבול שלה.

אכן, זהו "חפצא" שונה של נר, שיש להגדירו כ"נר חנוכה".

"הנרות הללו קודש הם"

"שפת אמת" מבאר כי בהתאם למהלך האמור מובנים דברי חז"ל (מסכת סופרים פרק כ', הלכה ו') כי "הנרות הללו קודש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם, אלא לראותם בלבד, כדי להודות ולהלל לשמך הגדול על נסיך ועל נפלאותיך ועל ישועתך".

לכאורה, איזו קדושה יש בנרות, ולמה אסור ליהנות מהם? אין זאת אלא שנרות חנוכה הם בעצמותם 'קודש' מפני שהארת הנסים שאירעו בעבר מתנוצצת שוב בהווה בנרות הללו. אלו נרות המשכן וממילא קדושה יש בהם ואף איסור הנאה.

חפצא של מצווה – במצווה דרבנן של נר חנוכה

לרעיון האמור של "שפת אמת" יש ביטוי למדני מובהק.

א. הרב יוסף ענגיל בספרו "אתוון דאורייתא" (כלל י') דן בשאלה האם איסור דרבנן הוא איסור "גברא" או איסור "חפצא". יש הסוברים כי חכמים יכולים לאסור על ה"גברא" לעשות פעולה מסוימת. אבל, אין בידם לשנות מציאות.

אין בכוח חכמים לעשות מטהור טמא. את ה"חפצא" עצמה יכול להגדיר רק הקב"ה שברא את המציאות, ולכן רק איסורי תורה משנים את מהות החפץ ואת הגדרת המציאות שלו. חכמים יכולים לאסור על ה"גברא" לעשות מעשה, אך ההגדרה שלו אינה משתנה.

סברה זו תחול גם על "חפצא" של מצווה. חכמים יכולים לומר ל"גברא" לעשות מעשה מצווה, אך אין בידם לשנות מציאות ולהגדיר חפץ של חולין כ"חפצא של מצווה".

ב. בשיטה זו נקט רבי יעקב מליסא בספרו "נתיבות המשפט" (סימן רל"ד, ס"ק ג') המחדש כי מי שאכל בשוגג דבר שאיסורו מהתורה צריך כפרה ותשובה כדי להגן עליו מפני ייסורים, שהרי סוף כל סוף אכל "חפצא" של איסור. אבל, אם אכל בשוגג איסור דרבנן "אין הוא צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי". זאת מכיוון שאיסור דרבנן אינו הופך ל"חפצא" של איסור. כל מה שנאסר הוא להפר את דברי חכמים המתייחסים ל"גברא" ואוסרים עליו לאכול. ממילא, אם הוא אכל בשוגג נמצא כי לא חטא במאומה, שהרי היה שוגג וממילא לא מרד בדברי חכמים ולא התכוון להפר את דבריהם, ומכיוון שזה איסור דרבנן הרי ש"חפצא" של איסור לא בא אל פיו.

ג. רבי יוסף ענגיל חולק על שיטה זו וסובר כי "מכיון שהקב"ה מסכים על דברי חכמים אם כן אחרי שאסרו חכמים את הדבר, הרי שהקב"ה מסכים עם האיסור. אם כן מעתה זהו **רצונו של ה'** שלא יאכל את הדבר ההוא וכיון שהדבר מרוחק מרצון ה' אשר לו הארץ ומלואה ממילא נעשה הדבר ההוא לחפץ של איסור בעצמותו".

בדומה לכך מבאר ה"אתוון דאורייתא" ביחס לדבר שחלה עליו מצווה מדרבנן, כי "אחרי שציוו חכמים לעשות כך, הרי שהקב"ה מסכים לדבריהם ונמצא שמעשה זה נובע מרצון ה' וממילא חלה על החפץ קדושה מכיון שהוקצה ונתייחד לעשות בו את רצון ה' כמו שחל על החפץ קדושה בהקצותו למצוה דאורייתא...ודוק כי הערה חדשה ונכונה היא".

ד. רבי יוסף ענגיל מוכיח את דבריו ממדרש תנחומא (פרשת נשא סי' כ"ט):

"ילמדנו רבינו, נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון מהו להדליק בו בשני? כך שנו רבותינו: נר חנוכה שהותיר בו שמן ביום ראשון מוסיף עליו כל שהוא ומדליקו ביום שני. ואם הותיר ביום שני מוסיף עליו ביום שלישי ומדליקו, וכן בשאר הימים. אבל, אם הותיר ביום השמיני עושה לו מדורה בפני עצמו. למה? מכיוון שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו.

לא יאמר אדם איני מקיים מצוות זקנים הואיל ואינן מהתורה. אמר להם הקב"ה בני אין אתם רשאים לומר כך אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים שנאמר (דברים י"ז, י"א): 'ועשית על פי התורה אשר יורוך' למה? שאף על דבריהם אני מסכים שנאמר (איוב כ"ב, כ"ח): 'ותגזר אומר ויקם לך'".
מה פשר האמירה של אדם כי אינו מקיים מצווה מכיוון שזהו "רק" דין דרבנן ובמה קשורה היא האמירה כי הקב"ה מסכים לדברי חכמים ועשיית רצונם כמוה כעשיית רצון ה', עם הכלל שיש דין "מוקצה למצוותו" ביחס לנר חנוכה?
"אתוון דאורייתא" מבאר כי הדבר מהווה ראיה לשיטתו, כי גם ביחס לדין דרבנן יש לומר כי ניתן לו תוקף של דין דאורייתא, שכן הקב"ה מסכים לדברי חכמים. ממילא, מכיוון שיש תוקף של דין דאורייתא למצוות חכמים, מובן כי יש לנר של חנוכה דין של "חפצא של מצווה". על כן מובן מדוע יש דין של "מוקצה למצוותו" בנרות חנוכה.
דבר שניתן לו שם של חפץ דקדושה, אי אפשר להשתמש בו שימוש של חולין.

ה. לכאורה בפנינו אכן ראיה מוחצת, שהרי מצוות נר חנוכה היא מצווה מדרבנן ובמדרש תנחומא מצינו כי חל על נר חנוכה דין "חפצא של מצווה", שמחמתו אין לעשות בו שימוש של חולין והוא "הוקצה למצוותו". מה יעשו אפוא "נתיבות המשפט" ושאר האחרונים החולקים על חידושו של "אתוון דאורייתא" עם דברי מדרש תנחומא אלו?

ו. ברם, שלפי דברי "שפת אמת" הדברים מיושבים היטב, שכן דברי מדרש תנחומא אינם מתייחסים לכל מצוות דרבנן אלא עוסקים בנר חנוכה. מצווה זו היא יוצאת דופן ויוצרת "חפצא של מצווה" לכל הדעות. לגבי נרות חנוכה חז"ל אומרים: "הנרות הללו קודש הם". קדושת נרות החנוכה אינה נובעת מכך שחכמים ציוו להדליק, אלא מכוח קדושת מנורת **המשכן**, שהיא מצווה מדאורייתא. חז"ל גילו כי אורה של מנורת המשכן בוקע ועולה גם 'בזמן הזה' בנרות החנוכה. חז"ל לא יכולים ליצור קדושה חדשה בזמן הזה, אך הם יכולים לחדש כי קדושת המנורה שהייתה במשכן חלה גם על נרות החנוכה, שבהם מתנוצץ ומהם בוקע – אותו אור עצמו.

ז. נראה לכאורה כי זה גם פשר דברי הר"ן (על הרי"ף מסכת שבת דף ט', עמ' א') המבאר מדוע "הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם". הר"ן מבאר כי אסור להשתמש בנרות חנוכה "ואפילו תשמיש של מצוה כיון שע"י

נס שנעשה במנורה תקנוה ועשו אותה כמנורה שאין משתמשים בה כלל". כלומר, על נרות החנוכה חלים דיני מנורת המשכן!

ח. נראה כי זה פשר הסברו של "שפת אמת" לשאלה מדוע נקרא נר חנוכה בשם "נר **של** חנוכה". לכאורה, לא ברור מה היה הקושי מלכתחילה בכך שקראו לנר "נר **של** חנוכה" לאחר שזה גם נוסח הברכה בתפילת שבת וחג, שהרי אומרים "להדליק נר **של** שבת", או "נר **של** יום הכיפורים" או "נר **של** יום טוב". אין זאת אלא כי שם לא התעורר קושי, שכן ביחס ליום שקדושתו מדאורייתא, ברור שיש "חפצא של מצווה". הקושי התעורר ביחס לחנוכה, שכל מצוותה היא מדרבנן, ואם כן הנר שמודלק בה אינו מקבל "חפצא" של קדושה (כשיטת "נתיבות המשפט", שהרי רבנן מחילים דינים על ה"גברא" ולא על ה"חפצא"). על כך השיב "שפת אמת" כי שונה הוא נר של חנוכה, שבו החילו חז"ל את קדושת נר המשכן – גם על הנר המודלק בזמן הזה, וממילא זהו "חפצא של מצווה" ויש להגדירו כ"נר של חנוכה".

הנה כי כן, נר חנוכה שונה מכל נר. בוקע ממנו אור שבעת הנרות שהיו במשכן. זהו נס המתחולל 'בזמן הזה'. בהווה. בימים ההם לא היה שמן, בזמן הזה גם אין משכן, ועם זאת נר החנוכה הוא כלי קיבול להתנוצצות אור ה' בחשכת החומר של העולם הזה. נר חנוכה הוא "חפצא של מצווה", גם לפי הסוברים כי מצוות דרבנן לא יוצרות שינוי ב"חפצא", כי אור המשכן הוא המתנוצץ בחשכת הקיום גם 'בזמן הזה'. נר חנוכה הוא אפוא כלי קיבול להארת אור השכינה בביתנו שלנו. אכן, "הנרות הללו קודש הם"!

והחכם עיניו בראשו לראות אור זה בהדליקו את הנרות.

פרשת שקלים

הישורת האחרונה לפני חידוש שנת הלב

מדוע נקבעה הכרזה על השקלים באדר?

המשנה במסכת שקלים (פרק א', משנה א') פותחת ואומרת: "באחד באדר משמיעים על השקלים ועל הכלאיים".

הדין שיש להכריז באדר על החיוב לתרום שקלים לצורך קורבנות ציבור נובע מכך שמדובר בשלושים יום לפני הצורך באותם שקלים. כך ביאר רבי עובדיה מברטנורא את המשנה: "באחד באדר משמיעים על השקלים – בית דין שולחים בכל ערי ישראל ומכריזים שיביאו שקליהן. לפי שבאחד בניסן צריך להביא קורבנות צבור מתרומה חדשה, לכך מקדימים שלשים יום".

ברם, שהדבר מעורר קושי, שהרי במסכת מגילה (דף ו', עמ' ב') מצינו כי אם קראו את פרשת שקלים בחודש אדר ולאחר מכן עיברו את השנה אין צורך לקרוא בשנית. כך נאמר במשנה: "קראו את המגילה באדר הראשון והתעברה השנה – קורין אותה באדר שני". מדייקת הגמרא: "הא לענין סדר פרשיות – זה וזה שווים". מבאר רש"י: "'סדר פרשיות' – פרשת שקלים וזכור ופרה והחודש". "'זה וזה שווים' – שאם קראם בראשון אין צריך לחזור ולקרות בשני". כלומר, גם אדר ראשון נקרא אדר לעניין קריאת פרשת שקלים, על אף שאינו חל שלושים יום לפני חודש ניסן. משמע כי פרשת השקלים תלויה בחודש אדר ולא בכך שעסקינן בשלושים יום קודם לניסן, אם כן יש להבין, מה הקשר בין שקלים לאדר?

סוף שנה הוא זמן של תשובה

"שפת אמת" מבאר כי זמן הבאת שקלים נקבע לחודש אדר משום "שהוא זמן המיוחד לשוב בתשובה".

מה יש באדר שמביא לתשובה?

"שפת אמת" משיב כי אדר דומה לאלול.

– אלול הוא זמן תשובה משום שהוא סוף השנה (ראה מאמרנו לעיל על מהותו של חודש אלול כקו גמר להשלמת הייעוד שנקבע לאדם בתחילת השנה);

– אדר הוא גם כן זמן תשובה משום שהוא סוף השנה, שהרי גם ניסן הוא ראש השנה כפי שמצינו במשנה (במסכת ראש השנה דף ב', עמ' א') כי "ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים".

תשובה מאהבה

"שפת אמת" מוסיף כי חודש אלול הוא זמן לתשובה מיראה ואילו אדר הוא זמן לתשובה מאהבה. משום כך אמרו חז"ל (מסכת תענית דף כ"ט, עמ' א'): "משנכנס אדר מרבים בשמחה", שכן חודש אדר הוא זמן אהבה ושמחה, והוא הזמן שבו התעורר רגש של נדיבות ורצון לעשות את רצון ה'.

שנת מוח ושנת לב

הדברים שמחים כבנתינתם מסיני, משעומדים על מהותם, כפי שביאר המהר"ל וכדלהלן:

א. במסכת ראש השנה (דף י', עמ' ב') יש מחלוקת מתי נברא העולם. רבי יהושע אומר כי העולם נברא בניסן ואילו רבי אליעזר אומר שהעולם נברא בתשרי.

ב. תוספות (במסכת ראש השנה דף כ"ז, עמ' א') מקשה, שהרי רבי אליעזר הקליר ייסד את הפיוט של תפילת גשם הנאמר בשמיני עצרת בהתאם לשיטת רבי אליעזר, שאמר כי בתשרי נברא העולם, אך מאידך גיסא רבי אליעזר הקליר ייסד את הפיוט של פסח בהתאם לשיטת רבי יהושע שהעולם נברא בניסן? רבינו תם משיב על כך כי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ויש לומר שבתשרי עלה במחשבה לברוא את העולם ולא נברא עד ניסן".

ג. המחשבה לברוא היא אם כן – בתשרי. הבריאה בפועל – בניסן.

ד. המחשבה לברוא – הייתה במידת הדין. הבריאה בפועל הייתה – בחסד. כך אומר רש"י (על בראשית א', א'): "**בראשית ברא אלהים**" – "ולא אמר ברא **ה'**, ('אלוקים' הוא שם של דין ואילו ה' הוא שם של רחמים) שבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין. ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושיתפה עם מידת הדין, והיינו דכתיב (שם ב', ד'): 'ביום עשות **ה'** אלהים ארץ ושמים'".

ה. רעיון זה תואם לגמרי למחלוקת נוספת של רבי יהושע ורבי אליעזר. במדרש משלי רבה פרשה א' דרשו חז"ל את הכתוב (איוב כ"ח, י"ב): "והחכמה מאין תמצא" – "מלמד שהיה שלמה מחפש היכן החכמה מצויה, ר' אליעזר אומר בראש, ר' יהושע אומר בלב".

ו. מבאר המהר"ל בספר "חידושי אגדות" (על מסכת ראש השנה דף י') **כי רבי** אליעזר נאמן לשיטתו שעיקר בריאת העולם בראש השנה, שהרי בתשרי עלה במחשבה לברוא אותו, ועל כן עיקר החשיבות טמונה בראש – מקום הדעת. לעומת זאת, רבי יהושע סבור כי העיקר הוא מועד הבריאה בפועל שאירע בניסן. העולם נברא בפועל במידת החסד ורבי יהושע נאמן לשיטתו כי עיקר החכמה היא בלב – מקום הרגשות והרחמים.

ז. יפה לשים לב, כי תשרי הוא ראש השנה לשנת החמה, ואילו ניסן הוא ראש השנה לפי שנת לבנה והתחדשה בו מצוות קידוש החודש ("החודש הזה לכם ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחודשי השנה"). והנה, שתי האותיות הראשונות במילה **חמ**ה הן "**מח**", ואילו שתי האותיות הראשונות במילה **לב**נה הן "לב". אכן, הלבנה היא ראי לחמה, כפי שהלב הוא ראי למוח, אלא שהאור הנובע מן החמה ומן המוח – עדין יותר כשהוא משתקף מן הלבנה ומרוכך ע"י הלב.

(ייתכן כי זו הכוונה בספרו של רבי אברהם אבולעפיה "מצרף השכל" באומרו: "ואני מגלה לך זה הסוד ומודיעך כי המח נברא מן החמה וראש פעלו בלב וזנב פעלו במח. והלב נברא מן הלבנה וראש פעלו במח וזנב פעלו בלב").

ח. נמצא כי יש "**שנת מוח**" המתחילה בתשרי, שהוא המועד שבו עלה במחשבה (במוח) לברוא את העולם, במידת הדין, ויש "**שנת לב**" המתחילה בניסן, שהוא המועד שבו נברא העולם בפועל ובו שורה מידת החסד. זהו המועד שבו הלב פועל את פועלו ומכריע.

ט. על כן, בחודש אלול שהוא סוף שנת המוח ותחולת מידת הדין, נעשית תשובה מיראה.

י. לעומת זאת, בחודש אדר שהוא סוף שנת הלב ותחולת מידת החסד, נעשית תשובה מאהבה.

ההשמעה על השקלים היא קריאת "עורו ישנים" לרגש החסד

"שפת אמת" מבאר כי יש בכל איש ישראל נקודה פנימית שהיא טהורה ומוקדשת לה' לבדו, ובה הוא רוצה רק דבר אחד – לעשות את רצון ה'.

בחודש אלול מקדיש האדם רצון זה – להרבות כבוד שמיים.

בחודש אדר מקדיש האדם רצון זה למידת החסד, שבה נברא בפועל העולם.

הקריאה הנעשית בחודש אדר להביא שקלים, היא אפוא בבחינת קריאת "עורו ישנים" ו"תקיעת שופר" של חודש אדר, והיא מעוררת את רגש החסד שבאדם.

"שפת אמת" מדגיש כי מתן השקלים אינו מעורר רק **פעולה** של חסד אלא מעורר **רגש** של חסד. הקב"ה, הוא מקור הברכה והשפע והוא מיטיב לכל. פשיטא כי הקב"ה אינו זקוק לצדקה שאדם נותן כדי להיטיב **למקבל** הצדקה. תכליתה של הצדקה שאדם נותן היא להיטיב את **נותן** הצדקה ולפתח בו את מידת הנדיבות. הציווי להשמיע על השקלים נועד אם כן לעורר באדם את הרצון לתת, לעזור, לתרום, להתנדב ולהיות נדיב.

נדיבות בזהירות

העולם נברא כשחסד ודין מעורים זה בזה ומאזנים זה את זה.

ראיית מידת החסד שהאדם נקרא לה בחודש אדר, עם סיום שנת הלב וכחלק מבניית העולם שאירעה בחודש ניסן, מחייבת למהול במידה זו גם את מידת הדין. מדוע אין משתמשים במידת החסד בטהרתה?

דין הוא מדוד ואילו חסד הוא לכול. החסד שופע בלי גבול. "כל הפושט יד נותנים לו". מידת החסד מרהיבה אבל היא גם מסוכנת, כי חסד עלול לסטות למחוזות לא ראויים. חסד כמו מים, מחייה אך במידה הלא נכונה – עלול גם להטביע. במידת האהבה צריך האדם שמירה יתרה, שלא תתפשט למקום שאינו ראוי, כי שם אין היא בונה אלא הורסת.

על כן, מביא "שפת אמת" את דברי זקנו, בעל "חידושי הרי"מ", בביאור הכתוב (שיר השירים ז', ב'): "מה יפו פעמיך **בנעלים** בת נדיב". חז"ל דרשו בגמרא (במסכת סוכה דף מ"ט, עמ' ב'), כי כנסת ישראל נקראת 'בת נדיב' בהיותה בתו של אברהם אבינו, שהוא מקור ושורש מידת הנדיבות שיש בישראל. בעל "חידושי הרי"מ" מבאר בהתאם לכך את המילה 'בנעלים', בכך שמידת הנדיבות צריכה מנעל כיסוי וסייג, כדי שהאהבה והנדיבות לא יתפשטו למחוזות זרים ולא ראויים.

"שפת אמת" מוסיף כי בהתאם לכך יש להבין גם את דברי המשנה כי "בחודש אדר משמיעים על השקלים **ועל הכלאים**". ה'שקלים' מרמזים לנדיבות ולנתינה, ואילו ה'כלאיים' רומזים על הצורך לכלוא את המידה הזו, כדי שלא תתפשט אל מחוץ לתחומיה.

מקור לדברים מצינו בזוהר (חלק ג' דף פ"ו, עמ' ב') "מהו 'כלאים', כמי שכולא מישהו אחר בבית האסורים, כמו שנאמר (ירמיהו ל"ז, י"ח): 'אל בית הכלא' – כדי לא לעשות דבר" (מאסר מניעתי).

אכן, לתכונות הנפש קוראים "מידות", כי עליהן להיות מדודות. הגזמה וחוסר מידתיות הן קלקול המידות, שכן מוטל על האדם להיות טוב, אך בה בעת גם שקול ומאוזן כראוי.

הנה כי כן, עם קריאת "פרשת שקלים" בחודש אדר – הלב מתעורר. זוהי קריאת "עורו ישנים" לפני סיום שנת הלב – וחידוש בריאת העולם בפועל, במידת החסד, כפי שאירע בחודש ניסן.

'חודש' מלשון התחדשות. ניסן הוא ראש השנה לחודשים והוא זמן של התחדשות, שבא לישראל על ידי שמחה ואהבה לה' בעבודתם, וע"י תשובה מאהבה המתרחשת בחודש אדר.

עם קריאת פרשת שקלים בכל שנה מתעורר בלב האדם רצון פנימי למסור את ליבו לה'. נקודת הקדושה הפנימית מעוררת את האדם לשוב בתשובה מתוך שמחה.

קול הקריאה המשמיע על השקלים לא נדם גם כיום ומוטל על האדם לכרות אוזן ולשמוע.

פרשת זכור

לחדש את הלהט

מה טעמה של מצוות הזכירה

הכתוב אינו מסתפק במצווה למחות את עמלק. המצווה היא גם לזכור, למה? כך נאמר (דברים כ"ה, י"ז-י"ט): "זכור את אשר עשה לך עמלק, בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע, ולא ירא אלהים. והיה בהניח ה' אלהיך לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים, לא תשכח".

ציווי זה מעורר שתי שאלות בסיסיות:

א. מהו טעמה של מצוות הזכירה? למה חשוב לזכור את מה שרצה עמלק לעוללך?

ב. מדוע חמוּר מעשהו של עמלק ממעשיו של כל גוי, שביקש במרוצת הדורות להשמיד את ישראל, וכמאמר ההגדה של פסח: "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו"?

מהי שכחה

עם ישראל חושש לעיתים שמא הוא נשכח מליבו של הקב"ה, והוא שואל "אֵיכָה". כך נאמר (ישעיה מ"ט, י"ד – ט"ז): "ותאמר ציון עזבני ה', ואדני שכחני. התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה? גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך. הן על כפים חקותיך, חומותיך נגדי תמיד". לכאורה, כיצד עלתה זאת בדעתם, הרי "אין שכחה לפני כיסא כבודך"?

המהר"ל בהקדמה לספרו "נר מצווה" מבאר כי יש שני סוגים של ידיעה:

א. דבר שאדם יודע אודותיו אך המידע הוא אודות דבר חיצוני לאדם.

ב. דבר שאדם יודע אודות עצמו ומבטא את מהותו שלו.

ידיעה אודות דבר חיצוני אפשר לשכוח. לעומת זאת מודעות עצמית היא בלתי נשכחת לעולם. מודעות עצמית קיימת כל עוד שיש הכרה, כי אדם **לא יכול** לשכוח

את עצמו. הוא גם לא יכול לשכוח את מה שחקוק בשורש הווייתו, כמו למשל את ילדיו. אם דבר נשכח – אות הוא, שלא נחקק היטב בשורש ההוויה והוא נחשב לישות עצמית נפרדת. השכחה מבטאת אם כן התבדלות מן השורש.

על כן, עם ישראל שאל במרי ליבו ברגעי מצוקה: איפה היה הקב"ה כשסבלנו? שמא ראה בנו דבר חיצוני, שאפשר להתעלם ממנו, כפי שאדם יכול לשכוח מה שאינו חלק בלתי נפרד מהווייתו?

תשובת ה' לעמו היא, כי אנו חקוקים וצרובים בהוויה האלוקית. בלתי נשכחים.

כשאין דבקות – אין זריזות

עמלק ניסה להשכיח, כלומר לגרום שעם ישראל לא ידבקו בשורשם. הוא ביקש להפריד בין הדבקים כך שאש הקדושה לא תבער בליבם של ישראל ושלא יחקקו בליבם את ההוויה האלוקית.

מה מאפיין אדם שהקשר שלו עם הקב"ה חקוק בהווייתו?

זריזות!

אכן, כשאש האהבה יוקדת, דברו של האהוב נעשה **מיד**. דברו קודש ובקשתו צו. הלב מתרונן להגשים בקשה של אהוב ליבנו בלי שום דיחוי. אך יבקש וכבר תפרוץ קריאת "נעשה ונשמע" מעמקי הלב.

לעומת זאת, כשאש האהבה נכביתה, האדם מתעצל להגשים את רצון הזולת. אם המבקש נתפס כישות חיצונית, שהרגש אליה אינו חקוק בהווייה הפנימית – הזריזות הזו לא קיימת.

"אשר קרך בדרך"

עם ישראל יצאו ממצרים כשהם באורות. דבר ה' יקד בליבם. בכתוב נאמר (שמות י"ג, י"ח): "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים" ומתרגם אונקלוס "חמושים" – "מזורזים". כלומר, בשעה שיצא עם ישראל ממצרים הייתה בהם מידת הזריזות. מכוח חדוות הגאולה היה הקב"ה חקוק בליבם וממילא דברו היה קודש וכל אשר אמר – נעשה **מיד**, עם כל חום הלב.

את החום הזה ביקש עמלק לצנן. הוא רצה לקחת מעם ישראל את מדת הזריזות הנובעת מהיותם קשורים באש היקוד של אהבת ה'. על כן נאמר (דברים כ"ה, י"ח): "אשר קרך בדרך". מבאר רש"י "קרך" מלשון קרירות. עמלק ביקש לקרר את ההתלהבות ולהכניס בעם ישראל ספקות אמוניים: "'אשר קרך בדרך' – לשון מקרה, דבר אחר לשון קור וחום, ציננך והפשירך מרתיחתך".

מצוות הזכירה – להחדיר לעמקי ההוויה

נמצא כי כאשר מפיקים לקחים מן האירוע של מלחמת עמלק, הציווי אינו תָחום למחיית עמלק אלא להצתת אש הזכירה. המטרה היא לשוב ולהשריש את האמונה בה' בשורשי ההוויה ולהצית שוב את חום הלב. החקיקה של דבר בעמקי ההוויה היא המונעת את הנתק ואת השכחה ורק דבר שמשתרש בפנימיות האדם ובשורש חיותו ונשמתו – הוא בלתי נשכח.

זוהי המצווה של (דברים כ"ה, י"ז): "זכור את אשר עשה לך עמלק"!

כיצד זוכרים

הווי אומר כי במחשבה שטחית מצוות הזכירה – היא לימוד של ידע.

זוכרים לאחר לימוד טוב, הכולל הבנה, הגדרה ושינון.

ברם, משעמדנו על מהות המצווה, והתברר כי זכירה אינה ידיעה חיצונית אלא חקיקת הדברים בשורש ההוויה, נשאלת השאלה: איך מקיימים את מצוות הזכירה? כיצד חוקקים ומשרישים את הקב"ה בתוככי ההוויה?

דרך ראשונה – הכנעה

"שפת אמת" מתווה בהקשר זה דרך בעבודת ה' כדלהלן:

א. ראינו כי ביטוי לכך שהאמונה היא כאש יוקדת בלב האדם, היא הזריזות לקיום מצוותיו.

ב. אדם בא לידי זריזות על ידי מידת השמחה. כך למשל, כאשר נאמר (בראשית כ"ט, א'): "וישא יעקב רגליו", אומר רש"י: "משנתבשר בשורה טובה... נשא לבו את רגליו ונעשה קל ללכת".

ג. אדם שמח לעשות את דבר ה' כשהוא מבין כמה גדולים הם מעשיו שלו בעיני ה', וכי הם מגיעים עד לשמיים. מי שעושה מעשה שיש לו חשיבות עצומה בעיני ה', שמח לעשותו ומזדרז לעשותו.

ד. שמא תאמר כי אם כן, נחוץ לנו אדם שמחשיב את עצמו עד למאוד.

ה. לא! להפך. "שפת אמת" מטעים כי מידת ההכנעה היא המביאה את האדם לשמחה. אדם גאה – מתלונן ולא שמח. אדם שפל ברך, נעדר ציפיות עצמיות ושמח בכל הישג.

ו. "שפת אמת" מביא את דברי "חידושי הרי"מ" בשם ה"יהודי הקדוש" מלובלין, כי שמחה והכנעה אינן מידות חלוקות, אלא "בפנימיותן מדה אחת היא".

ז. האדם מגיע לשמחה ע"י ההכנעה לה'. מי שמבין כי הוא רחוק מן האמת ומבוראו ויש בו חסרונות רבים, וכי למרות זאת הוא זוכה להתקרב לה' הרי שידיעה זו נותנת לו כוח ועוז המביאו לזריזות בעבודת ה'.

ח. "שפת אמת" מציין כי המילה "זָר", והמילה "זֵר" קרובות הן כי כשהאדם מרגיש את עצמו זָר ומרוחק מן הקדושה, הרי שהוא זוכה לזֵר ולכתר מלכות כביכול. על כך נאמר (תהילים ל"א, כ'): "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", "צפנת" היינו שמעלת האדם תהא במקום צפון ונסתר ושלא תהיה מוטלת על המצח, כלומר שלא תהא בגלוי ולא יתפאר בה.

ט. על כן, כשההכנעה אינה מביאה את האדם לעצבות אלא לשמחה, הרי שהיא מביאה את האדם לזכור את בוראו ולחקוק אותו בתוככי הווייתו. זו הדרך הראשונה.

דרך שנייה – לימוד תורה

יש עוד דרך לחקוק את הקב"ה בתוככי ההוויה באופן בלתי נשכח – וזאת ע"י התורה. לימוד התורה עשוי אף הוא לחולל באדם את הדרך של הכנעה, שממנה נובעת שמחה, שמחמתה נולדת זריזות. לימוד תורה מחולל אף הוא הכנעה "על ידי זה שרואה האדם את עומק חכמתו יתברך וממילא חלה עליו בושה והכנעה מה"'.

אשר קרך – בדרך

הכנעה נוצרת בשתי דרכים:

א. כשהאדם חווה את גדלות ה' שאין לה חקר, ע"י כך שאירע לו נס והוא ניצל מאסון. הכניעה במקרה זה נובעת מכך שהוא אסיר תודה על הנס שאירע לו ואומר: "קטונתי מכל החסדים".

ב. כשהאדם חווה את תבונת ה' שאין לה חקר, ע"י כך שהוא מבין את תורתו ונוכח בעומק חכמתו.

בעת היציאה ממצרים הפנים עם ישראל את גדולת ה' ובא לכלל הכנעה, שמחה וזריזות – מכוח הנס הגדול שאירע להם. הייתה זו הכנעה מהסוג הראשון שעליה נאמר (תהילים קי"ח, ה'): "מן המצר קראתי י–ה ענני במרחב י–ה". אבל, דרכה של הכנעה זו שהיא מתפוגגת לאחר שיוצאים מן המצר וחוזרים לשגרה. כדי לשמר את ההכנעה ואת הדבקות בה' יש צורך בהכנעה מהסוג השני, הנוצרת ע"י כוח התורה. על כן, לאחר יציאת מצרים קיבלו בני ישראל את התורה, ונאמר (שם כ"ט, י"א): "ה' עוז לעמו יתן" ואמרו חז"ל (שיר השירים רבה א', א'): "אין 'עוז' אלא תורה".

עמלק בא להילחם עם ישראל כשבני ישראל היו "בדרך" – אחרי שיצאו מן המצר של מצרים ובטרם שקיבלו תורה. חוזקה של השרשרת נמדד בחוליה החלשה, ובנקודת הזמן הזאת הייתה בישראל נקודת חולשה, כי הם ניצבו בתווך. מצד אחד, גורם ההכנעה הראשון פג, ואילו גורם ההכנעה השני טרם החל לפעול. מצד אחד הם איבדו את ההכנעה הנגרמת מן היציאה מן המצר, ומצד שני, עדיין לא זכו להכנעה שמכוח התורה. רצונו של עמלק היה אפוא להכניע את ישראל לפני שיזכו למעלת ההכנעה שמכוח התורה, ולכן עמלק בחר ללחום בהם דווקא בזמן הזה, בהיותם – "בדרך".

לימוד תורה באופן שחווים אותה עד שורשי הנשמה

יש לימוד של ידע. ויש לימוד שבו התורה חודרת לשורש נשמתו של הלומד ואז היא בלתי נשכחת. כך נאמר (מדרש שיר השירים רבה א', א'): "בשעה ששמעו ישראל (שמות כ', ב') 'אנכי ה' אלהיך' נתקע תלמוד תורה בלבם, והיו למדים ולא היו שוכחים" כי בעת מתן תורה (לוחות ראשונות) במעמד הנשגב של ירידת ה' להר סיני נצרבו הדברים בתודעה של עם ישראל, והם חוו אותם עד לשורש נשמתם באופן בלתי נשכח!

מצוות הזכירה והדלקת אש היקוד התמידית מחייבת אפוא את האדם ללמוד תורה באופן חווייתי, כבנתינתה מסיני, כך שזו תיחקק בכל תחומי ההוויה שלו – וממילא תהיה בלתי נשכחת!

הנה כי כן, שכחה היא ניתוק של דבר משורש ההוויה ואילו זכירה נובעת מחקיקת דברים לעמקי ההוויה וחיבור דבר לשורש קיומו. עמלק ניסה לקרר את הקשר הלוהט הנובע מאהבה יוקדת שחש אדם כלפי מה שחקוק בהווייתו. קשר כזה מביא להתלהבות וזריזות. מצוות הזכירה של מלחמת עמלק מחייבת לחדש את הלהט, לשמוח בעשייה, להזדרז ולהתלהב. ניתן לחדש את הלהט ע"י שמחת הלב הנובעת מכניעה והעדר ציפיות, וניתן לחדש את הלהט מלימוד תורה חווייתי – הכובש את כל מרחבי ההוויה. זוהי המצווה: לזכור!

פורים

יום הגורלות

פורים – יום הגורלות

בשולי מגילת אסתר, לקראת תום המגילה, מופיע שמו של היום שנקבע לדורות ונאמר (אסתר ט', כ"ד – כ"ו): "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם, והפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם. ובבאה לפני המלך אמר עִם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו, ותלו אתו ואת בניו על העץ. על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור".

המן קבע באמצעות גורל באיזה יום יש להשמיד את עם ישראל כפי שנאמר (שם ג', ז'): "בחודש הראשון הוא חודש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש, הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר".

גורל זה התהפך לטובה ומכאן שמו של היום – פורים.

כלומר, פורים הוא – יום הגורלות.

מדוע מגדיר הגורל את מהות היום?

השם של פורים מעורר קושי לשוני וקושי עיוני.

קושי לשוני – המן עשה רק גורל אחד, כפי שנאמר: "הפיל פור הוא הגורל". אם כן, היה מן הראוי לקרוא ליום הזה "פּוּר" בלשון יחיד. למה נקרא היום הזה "פורים" בלשון רבים? וכי היו שני גורלות?

קושי עיוני – לא לכל יום טוב ניתן שֵם. כך למשל, לשביעי של פסח אין שֵם, מלבד ציון העובדה שהוא חל ביום השביעי של פסח. כך גם לט"ו בשבט ול"ג בעומר אין שֵם מלבד התאריך שבו הם חלים.

שֵם ניתן לדבר כדי להגדיר אותו על פי מהותו. על כן שֵם מבטא את נקודת הליבה המרכזית של הדבר המשקפת את מהותו. מכאן עולה כי שמו של פורים נקרא על שם הפּוּר שהפיל המן, מכיוון שעיקר הנס של הצלת ישראל תלוי ומתבטא בפּוּר הזה.

אילו הפור "לא היה מבטא את עיקרו של היום, איך ייתכן שייקרא שם היום על שמו של איזה דבר ופרט טפל שאינו העיקר והמהות"?
ובכן, יש להבין, מדוע עיקר הנס תלוי בפּוּר שערך המן?
לכאורה, הגורל שעשה המן כדי לבחור את היום שבו יוציא לפועל את גזרתו, הוא הדבר השולי ביותר בכל פרשת המגילה, שבה מגלגל הקב"ה את מתווה האירועים כך שישתלשלו למסכת מופלאה של הצלה. כיצד ייתכן שדווקא הפרט השולי ביותר, הוא שיגדיר את שמו של היום ויבטא את מהות היום ומרכזו?

מהו גורל?

בספר יהושע (פרק ז') מצינו כי עכן מעל בחרם, ולאחר מכן כאשר בני ישראל לחמו בעי נאמר (שם, ה'): "ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש וירדפום לפני השער עד השברים ויכום במורד, וימס לבב העם ויהי למים". כתוצאה מכך ביקש יהושע לדעת "מה זה ועל מה זה". ענה לו הקב"ה (שם, י"א): "חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם, וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם". יהושע ביקש לדעת ידו של מי הייתה במעל ולשם כך הפיל גורל. חז"ל אומרים (במסכת סנהדרין דף מ"ג, עמ' ב'): "בשעה שאמר הקב"ה ליהושע חטא ישראל, אמר לפניו: ריבונו של עולם, מי חטא? אמר לו (הקב"ה): וכי דילטור (מלשן) אני? לך הפל גורלות. הלך והפיל גורלות, ונפל הגורל על עכן". נשאלת השאלה, הרי גם הגורל הוא יד ה' המצביעה על התוצאה, כפי שנאמר (משלי ט"ז, ל"ג): "בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו". מבאר רש"י:
"בחיק יוטל את הגורל – בינו לבין עצמו אדם מטיל גורל;
ומה' כל משפטו – לברור לכל אחד ואחד חלקו".
מה ההבדל אם כן, האם הקב"ה מוסר את שמו של המועל בחרם באופן מפורש, או במרומז באמצעות גורל?
תשובה לכך מצינו ב"חפץ חיים" (הלכות איסורי לשון הרע כלל י', אות ו') כי מותר לומר לשון הרע לתועלת, אבל אם האדם יכול להשיג את אותה תועלת בלא שיצטרך לספר את הלשון הרע באופן מפורש הרי שאסור לספר לשון הרע. ב"באר מים חיים" שם מובא מקור לדברים מן הסוגיה דנא במסכת סנהדרין, שבה הקב"ה אומר כי לא ידבר לשון הרע, אלא יגלה את הדבר בעקיפין ע"י הגורל.
ובלשונו:
"ולכאורה יפלא מאד וכי על איש כעכן שמעל בחרם, ועל ידו נפלו ישראל במלחמה, ובא על נערה מאורסה, ועבר על חמשה חומשי תורה כמו שנאמר

בסנהדרין (דף מ"ד, עמ' א'), שייך לשון הרע? אלא ודאי כמו שכתבנו, שבכל מקום שבו יוכל לסבב התועלת מבלי שיצטרך לספר עליו, אסור מן הדין. ושם ג"כ הלא יש עצה בגורלות, וזה הוא שאמר לו הקב"ה וכי דילטור אני, לך הטל גורלות".

נמצאנו למדים כי גורל, הוא דרך של ההשגחה העליונה לגלות לנו את העובדות. הגילוי אינו במפורש (כמו בדבר נבואה) אלא במרומז. אבל – גילוי ה' הוא!

דבר הגורל

המן ערך גורל ובכך ביקש לדעת מהו היום המסוגל להשמיד את עם ישראל. הייתה זו הפעם הראשונה שבה ניסו להשמיד את עם ישראל **כולו**, בלא להותיר לו שם ושארית. גזרה זו היא יוצאת דופן בחומרתה, והמן רצה לדעת האם יש זמן שבו תהליך כזה יכול להתממש. התשובה הייתה – כן. הגורל ביטא גילוי דבר ה' בטבע, כי יש זמן המסוגל לכך. אכן, מבחינת טבעו של עולם, אין שום דבר נצחי. אף לא עם ישראל. תהליך של השמדה טבעי עלול היה להתחולל. זה היה דבר הגורל!

גורל נוסף שנערך במקביל

הגורל שהפיל המן ביטא את דרך ההילוך של הטבע. אבל, ביום הזה התנהלה התנגשות כוחות חריפה, בין דרך ההילוך הטבעית, לבין דרך ההילוך הרוחנית, שהיא למעלה מן הטבע ואשר בה נקבע (שמואל א' ט"ו, כ"ט) כי "**נצח** ישראל לא ישקר". הכתוב אומר כי קיומו של עם ישראל הוא נצחי ולא ייתכן שיתקיים עולם – בלי עם ישראל.

דווקא הקיצוניות של גזרת המן, שעסקה בהשמדה מלאה ומוחלטת של עם ישראל וקץ התהליך הטבעי של קיומם, היא שהביאה למהפך בתוצאה ולתחולת הגורל הרוחני, שביטא את הגזרה האלוקית לפיה אין עולם בלי עם ישראל. ממילא, מכיוון שלא הגיע העת לקץ העולם, לא ניתן היה להגשים את דברו של הגורל הפיסי של קץ עם ישראל, והתחייבה פעולה ניסית שתביא לגאולה.

נמצא כי בעוד שהגורל שערך המן ביטא את דבר ה' המתבטא בטבע העולם כפי שבראו ה', הרי שבה בעת פעל גורל נוסף, שאותו לא ערך המן, ואשר ביטא את דבר ה' הרוחני, והוא הקובע בעולם מושגח המתנהל על פי רצון ה'.

בדרך זו יש להבין את נוסח פיוט "אשר הניא" שאומרים עם תום קריאת המגילה. בפיוט זה נאמר: "פור המן נהפך לפורינו". משמעות הדבר היא, שיחד עם הגורל

של המן, התנהל גורל נוסף, רוחני, שקבע כי אין יכולת לעולם להתקיים בלי עם ישראל. פּוּר זה הוא שהפך את הגזרה.

המן לא יודע את התוצאה של הגורל השני

הגורל הרוחני התרחש בו זמנית עם הגורל הגשמי, אך המן לא ראה אותו.
המן גילה שיש יום שבו יוכרע גורלו של עם ישראל, אך לא ידע מה תהיה התוצאה, לטוב או למוטב. "שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את דברי חז"ל (מדרש אסתר רבה ז', כ"ד) על הפסוק (אסתר ג', י"ד): "להינתן דת בכל מדינה ומדינה להיות עתידים ליום הזה" אמר רבי לוי: אומות העולם נבואתם סתומה ואינם יודעים אם להרֵג ואם להרוג".
אומות העולם ידעו שביום הזה ייחרצו גורלות כפי שנאמר: "להיות עתידים ליום הזה", אך כיצד ייחָרץ הגורל – לא ניבאו ולא ידעו.
לעומת זאת, נבואת ישראל הייתה בהירה, מפורשת וברורה, כפי שנאמר (שם ח', י"ג): "להיות היהודים עתידים ליום הזה **להינקם מאויביהם**". הרי שנאמר להם בפירוש שהם עתידים ביום הזה לנצח את אויביהם ולהינצל מגזרתם.

מהותו של היום

נמצא כי בפורים נערכו שני גורלות: האחד ביטא את דבר ה' בעולם טבעי ופיסי, והשני ביטא את רצון ה' הרוחני, וגורל רוחני זה גבר על הטבע הפיסי, שהרי עסקינן בעולם מושגח המתנהל לפי רצון ה', כשהטבע הגשמי רק משרת את הרוח.
מכיוון שיש שני גורלות, ברור מדוע קראו ליום הזה "פורים" בלשון רבים.
כמו כן ברור מדוע הגורל מבטא את מהות היום, שכן במרכז הנס ניצבה השאלה הקיומית של עם ישראל: מצד אחד, זהו עם ככל העמים, וממילא חל עליו גורל המבטא את העובדה כי לכל בשר יש קץ ולכל תופעה טבעית יש מועד תפוגה, שבו היא מסתיימת ותמה תוחלת חייה. מצד שני, עם ישראל הוא עם שיש לגביו גזרה אלוקית שיתקיים לנצח, ואין עולם בלעדיו. פרשת המגילה מבטאת את ניצחון הגורל הרוחני על דבר ה' הנובע מכללי העולם הטבעי, ומכאן כי העולם מושגח ע"י הקב"ה ועושה את רצונו. זוהי כמובן ליבת האירוע וזו מהותו וכותרתו.

הבטחה אלוקית וצורך בהשתדלות אנושית

"שפת אמת" מבאר כי כשם שבגורל המגלה את דבר ה' במציאות הגשמית, מתגלה התוצאה אבל הדרך להגשים אותה עוברת בפעולות טבעיות של בני האדם (כגון

פעולות של השמדת עם ישראל), כך הגורל השני, הרוחני, מגלה את התוצאה, אבל הדרך להגשים אותה נעוצה בפעולות רוחניות וצריך תפילה וצעקה של עם ישראל כדי לזכות בישועת ה'.

הנה כי כן, בפורים התנהל מאבק בין שני גורלות: גורל פיסי, המבטא את דבר ה' בטבע הגשמי ואשר בו כל מה שמתחיל גם נגמר ואין נצח. לעומת גורל רוחני, המבטיח את "נצח ישראל" ולפיו אין עולם בלי עם ישראל. במאבק זה זכה הגורל הרוחני, ובכך ביטא את העובדה שהעולם הוא מושגח וגם מה שנראה לנו כגזרת גורל וכמהלך טבעי, מוכרע למעשה – בעולם הרוח.

פרשת פרה

אפר שהוא עפר

שרפה כנגד שרפה

"פרשת פרה" עוסקת בטהרה מטומאת מת באמצעות פרה אדומה. כך נאמר (במדבר י"ט, ב'): "זאת חוקת התורה אשר ציוה ה' לאמור, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול". רש"י מבאר כי כל אחד מפרטי הדין של לקיחת פרה אדומה מכוון כנגד פרט מפרטי חטא העגל.

"ויקחו אליך – משלהם, כשם שהם פרקו נזמי הזהב לעגל משלהם כך יביאו זו לכפרה משלהם;

פרה אדומה – משל לבן שפחה שטינף פלטין של מלך. אמרו תבוא אמו ותקנח הצואה, כך תבוא פרה ותכפר על העגל;

אדומה – על שם (ישעיה א', י"ח): "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו" – הרי שהחטא קרוי אדום;

תמימה – על שם ישראל שהיו תמימים ונעשו בו בעלי מומים, תבוא זו ותכפר עליהם ויחזרו לתמותם;

לא עלה עליה עול – כשם שפרקו מעליהם עול שמים;

אל אלעזר הכהן – כשם שנקהלו על אהרן, שהוא כהן, לעשות העגל. ולפי שאהרן עשה את העגל לא נעשית עבודה זו על ידו, שאין קטגור נעשה סנגור;

ושרף את הפרה – כשם שנשרף העגל".

ההקבלה האחרונה מעוררת קושי. במסגרת חטא העגל לא שרפו את העגל אלא רקדו למרגלותיו. אדרבה, לאחר חטא העגל כאשר משה ירד מן ההר – הוא שרף את העגל כחלק **מתיקון** החטא.

כך נאמר (שמות ל"ב, כ'): "ויקח את העגל אשר עשו וישרוף באש ויטחן עד אשר דק, ויזר על פני המים וישק את בני ישראל". אם כן, כיצד נאמר שיש צורך לשרוף את

הפרה כדי לתקן את מעשה השרפה, שעה שמעשה השרפה אינו חלק מן החטא אלא דווקא חלק מן התיקון?

ההקבלה בין שתיית מי עגל לשתיית מי סוטה

הכתוב אומר כי משה טחן את העגל עד דק, זרה את האפר במים והשקה את בני ישראל. חז"ל מבארים (במסכת עבודה זרה דף מ"ד, עמ' א'): "לא התכוון אלא לבדוק אותם כסוטות". הגמרא עורכת אפוא הקבלה בין השקיית מי האפר של העגל שנטחן לבין השקיית מי הסוטה.

במי סוטה מדובר באישה שיש לבעלה חשש כי סטתה מדרך הישר והייתה עם איש זר. כדי לברר את הדבר משקים אותה במים, **שמוחים בהם את – שם ה'**, הכתוב בפרשת סוטה.

בחטא העגל – השקו את בני ישראל במים **שנמחה בהם – העגל.**

מהי ההקבלה? כיצד השוו בין אפר שרפת עגל של עבודה זרה, לבין שם ה' שנמחה במים?

אנו מבינים כי אם האישה חטאה, היא אינה יכולה להכיל את שם ה' המצוי במים שבלעה וממילא נשמתה פורחת. אך מדוע שהחוטא לא יוכל להכיל בקרבו מים שיש בהם שאריות של חטא?

עפר ואפר

התורה ציוותה לכסות דם של חיה או עוף שנשחטו ונאמר (ויקרא י"ז, י"ג): "ואיש איש מבני ישראל ומן הגֵּר הגָּר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכֵל, ושפך את דמו וכסהו בעפר".

במסכת חולין (דף פ"ח, עמ' ב') מצינו מחלוקת בית שמאי ובית הלל, האם ניתן לקיים את מצוות כיסוי הדם רק ע"י עפר (רגבי אדמה) או שמא ניתן לקיימו גם ע"י אפר (תוצאת שרפה). בית שמאי סוברים כי נדרש עפר שהרי זה מה שכתוב בתורה. אולם, בית הלל אומרים כי: "מצינו אפר שקרוי עפר שנאמר (במדבר י"ט, י"ז): 'ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת'".

יש להבין, מה פשר הדבר? כיצד ייתכן שאפר שנובע משרפת דבר ע"י אדם ייכלל במונח "עפר" העוסק בקרקע עולם שברא הקב"ה?

המהר"ל ב"חדושי אגדות" (על מסכת חולין דף פ"ח, עמ' ב') מבאר את דברי אברהם אבינו שאמר (בראשית י"ח, כ"ז): "ואנכי עפר ואפר", כי שניהם מבטאים את האין. אבל, עפר מבטא את נקודת היצירה ואילו אפר מבטא את נקודת הסיום.

"אדמה ועפר שמוכן לקבל צורה, והאפר הצורה בטלה ושב האדם לאפר".
כלומר, עפר מבטא את כוח הצמיחה ואת חיי המחר והיכולת לגבש עתיד. לעומת זאת, אפר מבטא את חיי האתמול שכלו בעשן ולא נותר מהם דבר.
מעתה מובן פשר דברי הגמרא, שכן שרפת הפרה האדומה מקבילה לשרפת העגל, ובה נוצר אפר כתוצאה משרפה וכילוי מציאות של חטא. מקום שבו החטא הוא נחלת העבר ומבערים אותו, הרי שבכך סוללים את הדרך אל המחר הטהור. יש כאן בחינה של עפר, שבו טמון כוח צמיחה וחידוש.

בהתאם לכך מובן מדוע בחר משה להשקות את בני ישראל במי עגל שרוף, ומה ההקבלה למי הסוטה שנמחה בהם שם ה'. פשיטא כי אין לנו טהרה, קדושה וכוח חיות כשם ה'. אך גם כילוי החטא הוא בסיס לחיים של טהרה ולכוח הצמיחה וההתחדשות שבאדם. מי שהחטא לא סר ממנו – לא יכול להכיל את המים האלו המבשרים את כילוי החטא וביעורו.
כמו כן, מובנים לפי הסבר זה דברי רש"י כי יש הקבלה בין שרפת הפרה לבין שרפת העגל. אין זה תיקון של **פעולת** השרפה. ההקבלה היא **בתכלית** הפעולה. דרך הטהרה בחטא העגל נעשתה ע"י שרפת מציאות החטא וזו סללה דרך לעולם של טהרה. בדומה לכך, שרפת הפרה מבטאת את כילוי וביטול המציאות הקודמת ובכך היא יוצרת התחדשות וטהרה.

כיצד נטהרים

"שפת אמת" מביא בשם זקנו, בעל "חידושי הרי"מ" כי:
שורש טומאת מת הוא הסתלקות החיות הרוחנית שבפנימיות, והעצה כיצד ניתן להיטהר מטומאה זו היא להיות בטל כעפר ואפר אל החיות הרוחנית המושפעת מאת ה'. לכך מרמזת שרפת הפרה עד שנעשית לאפר ומתבטלת לשורשה, ועל ידי זה שהאדם מתבטל לשורשו מתחדשת בו החיות.
לפיכך קוראים את פרשת החודש המורה על ההתחדשות שבאה בעקבותיה, לאחר קריאת פרשת פרה. "דברי פי חכם חן".
כלומר:
טומאה נוצרת ע"י מגע עם מת, המשקף חידלון והעדר כוח יצירה וצמיחה (וראה את ההסבר המפורט בדברינו לעיל על פרשת חוקת).
טהרה משקפת תחיית המתים וחזרה אל מבועי החיים.

שרפת העבר של האדם, ביטול העצמי שלו ודבקות במקור חיותו המקורי – היא אמצעי הטהרה.

הנה כי כן, אדם שמסוגל להתעלות מעל הקיבוע שנוטע בו עברו ובידו לבטל את ישותו ולהתחדש – מסוגל להיטהר. שרפת חטאי האתמול מולידה שחר של יום חדש – מחר.
בכך חווה האדם היבט של תחיית המתים ונטהר מטומאה שמשרה המגע במת.
תחיית המתים היא התעלות על דרכי הטבע הצועד אל כיליונו הטבעי.
אכן, גזרת הכתוב היא שהרוח גוברת על החומר והמת קם לתחייה ומתחדש.
כמה יפים הם דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (על מסכת פרה פרק ג', משנה ב'): **"ואין הבדל בין האדם שלא נטמא כלל במת או שנטמא כל ימיו וטבל והוזה עליו שלישי ושביעי, ולא עוד אלא שזה שהוזה עליו יש לו מעלה יתרה בטהרה, לפי שהכתוב כבר גזר עליו שהוא טהור".**

פרשת החודש

"לב טהור ברא לי אלוקים ורוח נכון חדש בקרבי"

ישראל מונים ללבנה ואומות העולם לחמה

המצווה הראשונה שבני ישראל מקבלים, ניתנה להם עוד בטרם צאתם ממצרים, והיא מצוות קידוש החודש. כך נאמר (שמות י"ב, ב'): "החֹדֶשׁ הזה לכם ראש חֳדָשִׁים, ראשון הוא לכם לחֳדשי השנה".

חז"ל אומרים כי לוח השנה של אומות העולם נקבע לפי חודשי החמה, ואילו לוח השנה של עם ישראל נקבע לפי חודשי הלבנה. כך מצינו בגמרא במסכת סוכה (דף כ"ט, עמ' א'): "בזמן שהחמה לוקה – סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה – סימן רע לשונאיהם של ישראל (הכוונה לעם ישראל בלשון סגי נהור), מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה". בדומה לכך אמרו חז"ל במדרש שמות רבה (ט"ו, כ"ז): "לכך מסר הקב"ה סוד הלבנה לישראל שיהיו הם מונים בה ועובדי הכוכבים מונים לחמה, לומר מה חמה אינה אלא ביום כך אין מושלים אלא בעולם הזה, ומה החמה היא של אש כך הם עתידים לידון בה שנאמר (מלאכי ג', י"ט): 'כי הנה היום בא בוער כתנור', וכשם שהלבנה נראית ביום ובלילה כך ישראל מושלים בעולם הזה ובעולם הבא, וכשם שהלבנה היא של אור כך ישראל נוחלים האור שנאמר (תהילים צ"ז, י"א): 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה', ואומר (ישעיה ס', א'): 'קומי אורי כי בא אורך', ולכך נאמר החדש הזה לכם, שיהא שלכם **שאתם בדוגמתה**".

הווי אומר כי עם ישראל קובעים את הזמן לפי חודשי הלבנה כי זו משקפת את מהותם.

הלבנה פחותה מן החמה

ברם, דברי חז"ל כי המניין לפי חמה או לבנה מבטא את גדר המהות בהשוואה שבין אומות העולם לבין ישראל מעורר קושי, שכן ישראל נעלים מן האומות ואילו הלבנה נחותה לכאורה מן החמה.

- החמה היא מקור. האור של החמה עצום. אורה תמידי. נובעים ממנה חום, שמחה וחיים. ממשלתה ביום.
- הלבנה היא בבואה וראי בלבד. אורה הוא צל דהוי לעומת החמה. בחלק מהחודש היא לא מאירה כלל. היא מושלת בלילה.

מכיוון שנראה בעליל כי החמה עולה בכל תחום על הלבנה, מדוע נמשלו ישראל לדבר פחות ונחות?

נשים פטורות מקידוש החודש

מעניין הדבר כי המצווה הראשונה שניתנה לעם ישראל – אינה כוללת נשים.

הדברים עולים מן הדיון בסוגיה במסכת סנהדרין (דף מ"ב, עמ' א') בדבר נוסחה של מצוות קידוש לבנה.

אמר רב אחא לרב אשי, בארץ ישראל מברכים ברכה קצרה ואומרים: "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם מחדש חדשים".

אמר לו רב אשי ברכה קצרה זו גם נשים מברכות.

על כן מסיקה הגמרא כדברי רב יהודה, שנוסח הברכה הוא: "ברוך... אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם, ששים ושמחים לעשות רצון קונם. פועלי אמת שפעולתן אמת וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהן עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו ברוך אתה ה' מחדש חדשים".

מסוגיה זו עולה לכאורה כי נשים מברכות ברכת הלבנה, ברם המגן אברהם (בריש סי' תכ"ו) כתב שהכוונה שברכה קצרה מברכים עמי הארצות ואין הכוונה לנשים.

ה"מגן אברהם" מסיק כי נשים פטורות ממצוות קידוש החודש, שכן זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

נשים נמנעות מלברך על קידוש החודש

"המגן אברהם" מוסיף כי: "ואף על גב שהן מקיימות כל מצוות עשה כגון סוכה, מכל מקום מצוה זו אין הן מקיימות מפני שהן גרמו פגם הלבנה".

מקור הדברים בספר השל"ה (שער האותיות, אות ק' – קדושה, ל"ט) המבאר כי "נשים מתרחקות ממצווה זו, אף על פי שמקיימות הרבה מצוות עשה שהזמן גרמא, כגון שופר ולולב, ולא ראינו מעולם נשים מקיימות קידוש הלבנה, אף שהן נזהרות בכל התפלות, מפני שפגם הלבנה גרמה האשה הראשונה דהיינו חטא חוה, ומתרחקים מפני הבושה".

והדברים טעונים ביאור, שהרי המאורות נבראו ביום הרביעי ואילו אדם וחוה נבראו ביום השישי, אם כן חטא הלבנה קדם לבריאת האישה וכיצד ניתן לומר כי היא יצרה מציאות שגרמה לו?

ראש חודש – ממלכת הנשים

פטור נשים ממצוות קידוש החודש מעורר קושי, שהרי מצינו כי נשים חוגגות את ראש החודש אף יותר מן האנשים, ומכיוון שהנשים לא חטאו בחטא העגל, ניתנה להם מצווה שהן שובתות ממלאכה בראשי חודשים.

כך מצינו בפרקי דרבי אליעזר פרק מ"ד, כי כאשר התבקשו הנשים לתת נזמיהן לבעליהן לשם עשיית העגל הן סירבו ואמרו להם: "אתם רוצים לעשות שקוץ ותועבה שאין בו כוח להציל, לא שמעו להם". על כן "נתן הקב"ה שכרן של נשים בעולם הזה ובעולם הבא, שהן משמרות ראשי חדשים".

אם כן, כיצד ייתכן כי הן פטורות ממצוות קידוש החודש?

השל"ה משיב על כך: "אף על פי שמצאו להם תיקון אחר כך, שנתקנו בעגל שלא חטאו ולא שמעו לנחש הקדמון שהוא השטן הוא היצר הרע, ועל כן ניתן ראש חודש לנשים שיהיו משמרות אותו יותר מן האנשים. מכל מקום האישה היא סיבה ראשונה שבא המסית לעולם, ואחר כך החזיקו אותו האנשים בעגל, ועדיין לא נטהרנו, ולפעמים פגום ולפעמים מלא".

ובכן, מה פשר תירוצו של השל"ה? במה ומדוע עדיפים גברים על נשים ביחס למצווה זו?

ברכת נשים בימי טומאתן

המהרש"א בספרו "חידושי אגדות" (על הסוגיה במסכת סנהדרין דף מ"ב, עמ' א') מבאר את שאלתו של רב אשי כי אם נוסח הברכה על מצוות קידוש החודש קצר יימצא שגם נשים תברכנה – כלומר שהן תוכלנה לברך ברכה זו גם בעת טומאת לידתן ונידתן, בלא הזכרת שם ומלכות.

הדברים מעוררים קושי חריף, שהרי לא מצינו מעולם חומרה שאישה מנועה מלהזכיר שם ה' בברכה שהיא עושה בימי טומאתה, ונשים מברכות על **כל המצוות** גם כשהן בימי נידתן או לאחר לידתן.

שאלתו החריפה של רבי שלמה קלוגר

יתירה מכך, דברי ה"מגן אברהם" כי מצוות קידוש הלבנה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, היא תמוהה ביותר, שהרי מצווה זו אינה תלויה בזמן אלא מבטאת את יצירת הזמן? אך יתרה מכך היא אינה תלויה כלל בזמן, אלא זו ברכת השבח על תופעה טבעית. כך למשל ברכה על ברקים ורעמים אינה עניין התלוי בזמן, למרות שברקים ורעמים יש בדרך כלל רק בחורף ולא בקיץ.

כך גם מצינו בדברי הרמב"ן (על מסכת קידושין דף ל"ד, עמ' א') כי ספירת העומר אינה מצוות עשה התלויה בזמן אלא במאורע של קצירת העומר, שהוא מצידו מתרחש בזמן מסוים.

כך הקשה רבי שלמה קלוגר בספרו "חכמת שלמה" (אורח חיים סימן תכ"ו, סעיף א'):

"ולדעתי זה תמוה מאד ואין לו ענין כלל למצות עשה שהזמן גרמא, דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין ובכל זמן, כגון במצה או סוכה ולולב וכדומה, דמצוה זו אפשר להתקיים בחשוון כמו בתשרי, ואייר כמו בניסן, ואף על פי כן אמרה התורה שבימים הללו חייב ומכאן ואילך פטור, מוכח דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ולכך נשים פטורות.

אבל בלבנה אין לה מניעה מכח הזמן אלא המניעה מגוף המצוה שלא שייכת אז... ולכך כיון שאין מניעה זו מכח גוף הזמן, רק מכח הלבנה שבשעת חידוש מברכים ובשעת חסרונה אין מברכים, ואין המניעה זו מכח הזמן רק מגוף הלבנה, והוי ממש הלבנה חודש בחדשה כמו פירות של שנה ואין זו מצות עשה שהזמן גרמא. כן נראה לפענ"ד ברור, ורבנן לא דקו בדבר זה במחילה מכבודם הרמה".

קידוש החודש – מצוות ההתחדשות

נראה כי ניתן להבין סוגיה זו, בהתאם לאור חדש ששופך עליה "שפת אמת".

הרעיון הטמון במצוות קידוש החודש הוא – יכולת ההתחדשות.

אומות העולם מונים לפי חודשי חמה. אור עצום יש בחמה, והוא מאיר תמיד. אבל התחדשות – אין בו.

לעומת זאת, ישראל מונים לפי חודשי הלבנה. הלבנה מתחדשת. הלבנה מאירה גם בתוך החושך.

מהותם של בני ישראל היא למצוא נקודת אור אלוקית גם בעולם הזה שהוא חושך ולילה.

מצוות קידוש החודש היא למצוא את הארת התורה, המהווה ומחייה את כל העולם, גם במקום ההסתר שלה, בעולם שהוא לכאורה טבעי שכמנהגו נוהג, בלא שינוי ובלא חידוש.

זו השליחות של עם ישראל "להיות הארת הקדושה נמצאת בכל מעשה גשמי" (וכפי שפירטנו לעיל בפרשת "בא").

זו משמעות המונח "החודש הזה **לכם**" – לכל צרכיכם. הגשמיות ניתנה לאדם והוא רשאי להשתמש בה. אבל, עליו למצוא את נקודת האור האלוקית המחדשת את היצירה של כל דבר גשמי בכל רגע נתון ובוראת אותו שוב – מבראשית.

"החרש היה לבם" כתנאי למציאות של "החודש הזה לכם"

בהתאם לדברי "שפת אמת" נמצא כי התחדשות מתרחשת גם בעת של חושך מסביב ואור פנימי דהוי. אדרבה, ההתחדשות נוטלת מציאות ירודה ומקדשת אותה – וזו מעלתה.

בהתאם לרעיון זה מובנים דברי הגמרא (במסכת שבת דף קמ"ז, עמ' ב') כי רבי אלעזר בן ערך הגיע למקום תענוגות הגוף (היו שם מרחצאות ויין). אולם, לאחר שנמשך אחרי תענוגות אלו נעקר ממנו תלמודו והוא שכח את תורתו. הגיעו דברים לידי כך שכאשר שב לעירו טעה ובמקום לקרוא את הכתוב ככתבו "החודש הזה לכם" הוא אמר: "החרש היה לבם". מה פשרה של טעות זו?

"שפת אמת" מבאר כי הייתה זו טעות תת הכרתית – שמבטאת פרשנות אמת. אכן, תנאי להתחדשות הוא שיש הסתר שקדם לה. המצב של "חרש היה ליבם" הוא כר הגידול לצמיחה וחידוש, שממנו צומחת מציאות של "החודש הזה לכם". אדרבה, מצוות קידוש החודש היא המצווה הראשונה של עם ישראל במצרים מכיוון שזו תכליתה של הירידה למצרים, כדי שממעמקי חשכת הגלות יבואו לאור הגאולה שבאה לאחר הגלות ולהתחדשות.

ההבחנה בין קדושה לבין טהרה

בזוהר (חלק ג' דף ק"פ, עמ' ב') מבארים חז"ל את הכתוב (במדבר י"ט, ט'): "ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור". האיש טהור ולא קדוש וכן המקום טהור ולא קדוש. טהור הוא דבר שהיה קודם לכן מסואב. הווי אומר כי יש להבחין בין קדושה לבין טהרה כך:

- קדושה משמעה שהדבר לא נטמא מעולם. הוא רוחני ונשגב. הסיאוב זר להווייתו.
- טהרה משמעה כי הכלי היה טמא ונטהר. הטהרה אינה פסיבית אלא נובעת מפעולה אקטיבית של היטהרות ושבירת הטומאה. טוהר כמו צוהר פירושו פתח החשוף לאור, והדבר נובע מתהליך של היחלצות מסתרי החושך ומתהומות הטומאה והסיאוב.

"שפת אמת" מבאר כי טהרה היא תהליך של בירור טוב מרע "וזהו ההפרש בין טהור לקדוש כפי שנאמר (איוב י"ד, ד'): 'מי יתן טהור מטמא' שע"י הטהרה מן הטומאה שהיתה מקודם ניתוסף התחדשות". משום כך נאמר (תהילים נ"א, י"ב): "לב **טהור** ברא לי אלוקים ורוח נכון **חדש** בקרבי". הטהרה מניעה תהליך של

התחדשות הבוקע מתוך החשכה כשהאור האלוקי פורץ ממעמקיה של חשכת הגשמיות. זו מהותה העמוקה של יציאת מצרים!

חידוש והיטהרות מדי חודש בנשים ובלבנה

נשים קיבלו שכר על הימנעותן מחטא העגל בכך שהן נמנעות ממלאכה בראש חודש. כמה נאה הדבר, שהרי אף הן מבטאות חידוש והיטהרות מידי חודש. ה"בן איש חי" בספרו "בן יהוידע" (על סנהדרין דף מ"ד, עמ' א') מציין כי דברי המשנה (במסכת כתובות פרק א', משנה א'): "**בתולה נשאת ליום הרביעי** – ראשי תיבות "לבנה". ביום הרביעי נבראו המאורות, והאישה נמשלה ללבנה, שכן מחצית מן החודש היא נסתרת ואסורה על בעלה. אין כמו האישה להתחדש. הרב אברהם חיים שור בספרו "תורת חיים" על מסכת סנהדרין (שם) מבאר כי משום כך ניתנה לה בשכרה מצווה שחלה בראש חודש, שמהותו התחדשות.

אבל, אין בהכרח התאמת זמנים בין התחדשות זו של האישה לבין התחדשות החודש, ולעיתים חל זמן קידוש החודש בימי ההסתר של האישה. כיצד תברך האישה כשהיא בימי טומאתה – על מצווה שכל כולה ביטוי להליך של טהרה?

בהתאם לכך מובנים לעילא דברי המהרש"א כי אין מקום שנשים יברכו ברכת הלבנה בימי טומאתן, שהרי כל מהותה של ברכה זו היא הטהרה וההתחדשות.

על כן, אף אם אין לראות במצווה זו מצוות עשה שהזמן גרמא, ברור מדוע נשים נמנעות ממנה.

הנה כי כן, מצוות קידוש החודש מבטאת תהליך של היטהרות וחידוש כאשר האור הרוחני בוקע מתוך חשכת הגשמיות ומפיח חיים.

טהרה, להבדיל מקדושה, נובעת מסילוק מציאות של טומאה שקדמה לה.

פרשת החודש באה אחרי מצוות פרה אדומה, שכן לאחר שאדם נטהר הוא מתחדש.

אומות העולם מונים לפי ימות החמה. עם ישראל מונה לפי חודשי הלבנה, כי אכן אורה דהוי, בחלק מן החודש אף אינו ניכר, ממשלתה בחושך, אבל יש בה חידוש והתחדשות תמידית.

בלבנה יש יכולת להפציע את נקודת האור גם במרחבי החושך.

במקביל לכך תפקידו של עם ישראל הוא להאיר עולם חומרי וחשוך – ולטהרו.

שבת הגדול

"לך ה' הגדולה"

מה לשבת ולנס הגדול

לשבת הקודמת לפסח קוראים אנו "שבת הגדול". הטור (אורח חיים, סימן ת"ל) מבאר כי טעם הדבר הוא: "לפי שנעשה בו נס גדול. שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב (שמות י"ב, ג'): 'דברו אל כל עדת ישראל לאמור, בעשור לחדש הזה, ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית'. פסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום חמישי בשבוע (כפי שמצינו במדרש "סדר עולם" א', ב'). נמצא שיו"ד בחדש (ניסן) היה שבת. לקח כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מיטתו, ושאלום המצרים למה זה לכם? השיבו להם: לשחטו לשם פסח במצוות ה' עלינו. היו שיניהם (של המצרים) קהות על ששוחטים את אלוהיהם, ולא היו רשאים לומר להם דבר. על שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול".

ברם, שהדברים תמוהים מאוד, שכן לפי הסבר זה נמצא כי הנס אירע ביום י' בניסן ולאו דווקא בשבת. באותה שנה חל ט"ו בניסן ביום חמישי וממילא יצא כי י' בניסן חל בשבת. אבל, זה לא מאורע שתחולתו קבועה ביום השבת ואין קשר בינו לבין השבת. בכל שנה אחרת, כשפסח חל ביום אחר בשבוע, אין י' בניסן חל בשבת. מדוע אם כן קוראים **לשבת** שלפני הפסח שבת הגדול?

פשר המונח "הגדול" טמון במסכת יומא

"שפת אמת" מביא את דברי זקנו, בעל "חידושי הרי"מ" כי שבת זו נקראת "שבת הגדול", מאותו טעם שמצינו בסוגיה במסכת יומא (דף ס"ט, עמ' ב') כי אנשי כנסת **הגדולה** נקראו בשם זה, מפני שהחזירו עטרה ליושנה. "שפת אמת" מבאר את פשר הדברים.

מה פעלו אנשי כנסת הגדולה בשם "גדול"

בסוגיה האמורה במסכת יומא מצינו כך:

אמר רבי יהושע בן לוי, למה נקרא שמם אנשי כנסת **הגדולה**? על שום שהחזירו עטרה ליושנה.

– משה קרא לקב"ה בשלושה תארים ואמר (דברים י', י"ז): "האל **הגדול הגיבור והנורא**";

– ירמיהו השמיט את התואר "**נורא**" (ירמיהו ל"ב, י"ח) מכיוון שראה את שרי נבוכדנצר נכנסים להיכל ומריעים בו ככל רצונם. אמר: "נכרים מקרקרים בהיכלו, איה נוראותיו"?

– דניאל השמיט את התואר "**גיבור**" (דניאל ט', ד') מכיוון שראה עובדי עבודה זרה משתעבדים בבניו במשך שבעים שנה. אמר: "נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו"?

– אנשי כנסת הגדולה החזירו את התארים "הגיבור" ו"הנורא" ואמרו "אדרבה, זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". מבאר רש"י: "שכל האומות נאספו להשמיד את ישראל (ובכל זאת) ונתקיימו מהם".

לכאורה לא מובן מדוע נאמר שאנשי כנסת **הגדולה** נקראו בשם זה מכיוון שהחזירו לקב"ה את תוארו כגדול? הרי שם התואר "גדול" היה לקב"ה גם לפני שאנשי כנסת הגדולה החזירו עטרה ליושנה, מכיוון שאיש לא השמיט תואר זה, ורק את שמות התואר "הגיבור" ו"הנורא" השמיטו הנביאים ירמיהו ודניאל והשיבו אנשי כנסת הגדולה. מדוע אם כן נקראים הם אנשי כנסת ה"**גדולה**"?

ממד חדש למונח "גדולה" – ככולל גבורה

"שפת אמת" מבאר כי ע"י החזרת התארים "גיבור" ו"נורא" התברר כי הגבורות והנוראות נעשים אף הם בכוח גדולת רחמיו יתברך.

מידותיו של הקב"ה משתלשלות זו מזו ונקראות שבע ספירות, הלוא הן: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות, והן מבוטאות בכתוב (דברי הימים א', כ"ט, י"א): "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ, לך ה' הממלכה". בכתוב זה נזכרו שבע הספירות שבאמצעותן מנהיג ה' את עולמו. הראשונה והבסיסית שבהן נקראת "גדולה" והיא מבטאת את הספירה של מידת החסד. הכיצד יכולה מידת הגבורה לנבוע ממידת החסד ולהשתלשל ממנה? לכאורה אלו מידות סותרות.

אנשי כנסת הגדולה חידשו כי הגדולה האלוקית וחסדו האדיר של הקב"ה מתבטאים גם בגבורתו וגם בנוראותיו, שכן כל מה שעושה הקב"ה מיועד להיטיב לבריותיו. הגבורה מסתירה את החסד האלוקי הטמון בה אך לימים מתברר בראייה כוללת שגם הדין הוא חסד, כי תכליתו לתקן ולמרק, למנוע רע ולהיטיב. לעתיד לבוא נברך "הטוב והמיטיב" גם על מה שנראה לנו כמחייב ברכת "דיין האמת". אין הגבורה אלא פן נוסף של הגדולה והחסד.

נמצא כי כאשר הנביאים סברו, בימי הרעה והדין, שאין מקום לאמירת "הגדול" ו"הנורא", הרי שהם פגמו בכך במידת הגדולה ובחסד האמת הטמון בה. אנשי כנסת הגדולה החזירו עטרה ליושנה ולא זו בלבד ששבנו לומר "הגדול והנורא" אלא שבפנינו ממד חדש למונח "גדולה", הכולל בקרבו גם גבורה. "גדולה" מבטאת אם כן גם את התוכן **הפנימי** של אירוע הנחזה לנו כגבורה.

ממד חדש למונח "גדולה" – ככולל טבע

"שפת אמת" מבאר כי בהתאם לכך יש להבין גם את דברי הגמרא במסכת ברכות (דף נ"ח, עמ' א') כי כאשר נאמר: "לך ה' הגדולה" הדבר מכוון למעשה בראשית. בבריאה נקבעו כללי וסדרי הטבע הגשמי, ואלו נראים כמנוגדים למלכות ה', שכן בעיני בשר נראה כאילו עולם כמנהגו נוהג תמיד ואינו עולם מושגח. הכלל הנחזה לעין, שלפיו פועל כביכול העולם, אינו שכר ועונש שמימי אלא "סיבה ותוצאה", ויש קשר סיבתי בין פעולה לבין תוצאתה הטבעית והבלתי נמנעת. בפועל, גדולת ה' מתקיימת גם במעשי בראשית, שהרי דבר ה' ברא את העולם וממשיך לקיים ולהוות כל דבר בכל רגע נתון. ההשגחה וההנהגה האלוקית הם פועל יוצא ברור הנובע מכך שהטבע הוא רק כסות עיניים לחיות רוחנית המושפעת מאת ה'.

ה"גדולה" מבטאת אם כן את המהות הפנימית של הדברים ואת פועלם העצום המתפשט לכל מרחבי ההוויה, לרבות של מה שנחזה לנו כטבע.

גדולה אלוקית היא אינסופית

על הכתוב (בראשית כ"א, ח'): "ויעש אברהם משתה **גדול**" דרשו חז"ל (בראשית רבה נ"ג, י') כי הקב"ה שהוא גדול העולמים היה שם. רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (בראשית פרשת "לך לך" אות ד') מבאר כי בתורה המונחים אינם יחסיים אלא מוחלטים. דבר שהוא גדול ביחס לדבר אחד – אינו גדול באמת, שהרי בה בעת הוא גם קטן מדבר אחר שגדול ממנו. על כן, כאשר נאמר בתורה "גדול" הדבר מבטא אמת מוחלטת, בלתי סופית ובלתי מוגבלת. הדבר היחיד שגדולתו

היא מוחלטת, בלתי תלויה ואין סופית הוא – הקב"ה. ממילא כאשר נאמר בתורה שהמשתה היה גדול, מן ההכרח היה לפרש כי הקב"ה, ש"לגדולתו אין חקר" – נכח בו.

נמצאנו למדים כי המונח "גדול" כולל אין סוף וכלולים בו: "הכול בכול מכול כול".

שבת הגדול – שבה העידו בני ישראל על גדולת הבורא

משהובן המונח "הגדול" נוכל להבין מדוע נקראה השבת שלפני פסח בתואר "שבת הגדול".

דרך הילוכו של "שפת אמת" היא זו:

א. המונח "גדול" מבטא כאמור גם את האלוקות השורה בטבע, מהווה ומקיימת את כל הבריאה בכל רגע.

ב. השבת מעידה על השגחתו של הקב"ה שברא את העולם, כפי שמצינו בתוספות (במסכת חגיגה דף ג', עמ' ב') ד"ה "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" אמרו חז"ל במדרש כי שלשה מעידים זה על זה: ישראל ושבת והקב"ה:

ישראל והקב"ה – מעידים על השבת שהיא יום מנוחה;

ישראל והשבת – מעידים על הקב"ה שהוא אחד;

הקב"ה והשבת – מעידים על ישראל שהם יחידים באומות.

ג. תכליתו של עם ישראל היא ללמד על גדולתו של הקב"ה.

הרמב"ם כתב בספרו "מורה נבוכים" (חלק ג', פרק נ"א) כי תכלית כוונתם של האבות הייתה ליצור אומה שתדע שיש קב"ה ותעבדהו. על כך נאמר (בראשית י"ח, י"ט): "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט".

כוונת כל השתדלותם הייתה לפרסם את ייחוד ה' בעולם ולהכשיר בני אדם לאהבתו.

ד. ה' הבטיח לאברהם ואמר לו (שם י"ב, ב'): "ואעשך לגוי **גדול**" – דהיינו שיעמוד ממנו עם שלם שיאמינו בה', וזה פשר הדבר שנאמר לו שהעם שיעמוד ממנו יהא "גדול", כאשר 'גדולה' זו מבטאת את תכליתם של מעשי בראשית – להעיד על מציאות ה' בעולם.

ה. "בשבת הגדול" עשו בני ישראל עוד בהיותם במצרים את המצווה הראשונה ביחד כעם אחד, ובה העידו במעשיהם על מציאות הקב"ה בעולם.

ו. לכן נקראת שבת זו בשם 'שבת הגדול'.

הנה כי כן, "גדולה" מבטאת את תכונת היסוד בהנהגה האלוקית והיא מכילה בקרבה אין סוף והעדר הגבלה. תכונת ה"גדולה" האלוקית מבטאת בו זמנית חסד וגבורה כאחד, טבע, נס נסתר ונס גלוי.

עם ישראל בצאתו ממצרים בדרך של ניסים כבירים, מעיד על גדולה אין סופית וזו תכליתו.

השבת מעידה אף היא, שכוח הבריאה חזק מן הטבע ואדרבה כל כוחות הטבע יסודם ברצון ה'. בשבת הראשונה שהייתה במצרים טרם הגאולה, הביעו ישראל כעם את גדולת ה' בתוככי טומאת מצרים ובסביבה אפלה ועוינת. שבת זו היא הראשונה לבטא את גדולת ה' האין סופית והמוחלטת על כן מכונה היא "שבת הגדול".

פסח

תפקידו של היחיד בסיפור יציאת מצרים

יציאת מצרים בדור שלא היה במצרים

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 עימהם, שנאמר (דברים ו', כ"ג): '**ואותנו** הוציא משם, למען הביא **אותנו** לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו'".

נמצא כי על האדם להאמין שיש יציאת מצרים מחודשת לכל דור ודור.

יש להבין מה פשר הדבר? כיצד יכולה יציאת מצרים להתרחש בדור שכלל לא היה במצרים ולא השתעבד להם?

"שפת אמת" מביא בעניין זה את דברי המהר"ל ומעמיק בהבנתם. נפרט את הדברים כסדרם.

גאולת כלל ישראל כמושג ותוצאתה בכל דור ודור

המהר"ל בספרו "גבורות ה'" (פרק ס"א), כתב כי יש להבחין בין פעולת הגאולה לבין תוצאתה.

פעולת הגאולה – הייתה לכלל ישראל כמכלול וכמושג. מצד הגואל (הקב"ה) – המבט הוא על כלל ישראל. "מצד הקב"ה, פועל הגאולה הוציא הכל ביחד, ופירוש דבר זה שהקב"ה גאל את ישראל בכללות שלהם". על כך נאמרה הפסקה השנייה: "לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה, אלא אף אותנו גאל עימהם". לאמור כי הגאולה לא הייתה לדור מסוים, או לאנשים מסוימים, אלא זו גאולה כללית ל"כלל ישראל" כמושג, וכשֵם דבר. כלל ישראל הוא מושג נצחי, שחל בכל הדורות. "אילו היה רוצה הקב"ה שיהיו נגאלים הדור שיצאו ממצרים, היתה הגאולה לאותו דור בלבד. אבל, הקב"ה רצה לגאול את ישראל בכלל, ושֵם ישראל בשווה על כל ישראל".

תוצאת הגאולה – חלה בכל דור ודור. על כן, מצד האדם הנגאל, חייב כל אדם לראות את הדברים כמיטיבים עם דורו שלו וכמכוונים אליו.

אדם חווה דברים בעוצמה כשהם מכוונים אליו באופן אישי. ככל שהחוויה אישית יותר כך היא עוצמתית יותר. לכן, צרת רבים אינה מצערת אדם כצרת היחיד ובאותה מידה שמחת הרבים וגאולת הרבים אינה משמחת את האדם כשמחת היחיד וכגאולת היחיד. מה שקרה בעבר, בדורות עברו קשה לחוות באופן אישי בדור הזה.

אולם, מכיוון שהנס לא נעשה עם דור מסוים בעבר, אלא כוון לכלל ישראל כמושג, הרי שיש לומר כי אין אלו דברים שכוונו לדור הקודם, אלא דברים שכוונו לדור הזה באותה מידה שכוונו לדור של יציאת מצרים. נמצא כי אדם יכול וחייב לחוות את יציאת מצרים כדבר שאירע לדור שלו, ולא כדבר שאירע לדורות קודמים.

"כל דור ודור חייב לראות את עצמו כאלו הם היו היוצאים, ולא יביט הדור ההוא לדור שיצאו גם כן, אלא יראה הדור שהוא היוצא מבלי שיביט שאחרים יצאו גם כן, כי כל דור ודור בפני עצמו הוא ולכך יראה כאלו הוא היוצא ולא יביט אל זולתו".

לכך מכוונת הפסקה הראשונה בקטע האמור, שעליה נאמר: "עשה ה' **לי** בצאתי ממצרים'.

כיצד הופך ניסו של הכלל לנס אינדיווידואלי

ברם, שהסבר זה מותיר אותנו עם עיקרו של הקושי.

כיצד ניתן לחוות נס של יציאת מצרים כחוויה אישית, כאשר זה אירוע של הרבים?

אכן, המהר"ל מבאר כי מכיוון שהנס אירע לכלל כמושג ולא לדור מסוים, הרי שהנס אינו מזוהה עם דור יציאת מצרים יותר מאשר עם דורנו. אבל, עדיין אין זה ניסו של היחיד אלא נס של הרבים.

יתירה מכך, לכאורה, לאור דברי המהר"ל זה נס של כלל ישראל ואין לראותו כנס של דור מסוים כלשהו – וממילא הוא כללי אף יותר! כיצד יוכל אם כן לחוות אותו היחיד?

נראה לכאורה, כי אף לאחר העיון בדברי המהר"ל "עמדנו על המקח" והורדנו קמעה מהמחיר, אך החוב בעיקרו נותר בעינו. איך יכול אדם לומר: "בעבור זה עשה ה' **לי** בצאתי ממצרים" כשהנס אירע לפני דורות רבים לכלל ישראל?

שאלת הזוהר על הגדה של פסח

בחלק של הזוהר המכוון לביאור תרי"ג המצוות ומכונה "רעיא מהימנא" (רועה נאמן), בסוף פרשת בא (חלק ב', דף מ"א, עמ' א'), מצינו שאלה מתמיהה באשר לסיפור יציאת מצרים.

הזוהר מקשה: "ואם תאמר, למה זה חובה, והרי הקב"ה יודע הכול, כל מה שהיה ושיהיה לאחר מכן, מדוע פרסום זה לפניו, על מה שהוא עושה, והוא יודע?" לכאורה, שאלה זו של חז"ל קשה להבנה עד אין חקר. אכן, בתפילה ובווידוי השיח הוא מול הקב"ה ולכן לגביהם נשאלת השאלה מדוע צריך האדם לפרט בפני קונו את הידוע לו. אבל, כיצד ניתן להעלות תמיהה זו ביחס לסיפור יציאת מצרים? הן בהגדה אין האדם מספר את הדברים לקב"ה אלא לבני ביתו, כפי שנאמר (שמות י"ג, ח'): "והגדת לבנך". המטרה היא להנחיל את הנס הגדול של יציאת מצרים לכל דור ודור, להחדיר ולחוות אמונה והכרת הטוב כלפי הקב"ה. מהי אם כן שאלת הזוהר התמה על הצורך בסיפור הדברים – לקב"ה?

"והגדת לבנך" – באוזני פמליה של מעלה

הזוהר משיב תשובה מופלאה על שאלתו ומבאר כי הגדה של פסח היא בבחינת דיבור של אם עם בתה – שמכוון לכלתה. האדם מדבר עם בני ביתו, אבל קהל היעד הוא הפמליה של מעלה. בעת קריאת ההגדה ניצב האדם "לפני ה'" שמבקש כי הדברים יישמעו ע"י הפמליה שלו. ובלשון הזוהר: "אלא ודאי צריך אדם לפרסם את הנס ולדבר לפניו בכל מה שהוא עשה, משום שאותם דברים עולים, וכל הפמליא של מעלה מתכנסת, ורואים אותם ומודים כולם לקב"ה, ומתעלה כבודו עליהם למעלה ולמטה".

כלומר, מצוות סיפור יציאת מצרים היא מעשה של העצמת האמונה של האדם המשבח את בוראו בשיחו עם בני ביתו, ומעמד זה נותן כוח וגבורה כביכול לקב"ה בכל העולמות. נמצא כי ההגדה היא מעשה של פרסום הנס והמלכה של הקב"ה "למעלה ולמטה".

הזוהר מתאר את המעמד כך:

> "אדם שמח באדונו – והקב"ה שמח באותו סיפור. באותה שעה כונס הקב"ה לכל הפמליא שלו, ואומר להם: לכו ותשמעו את סיפור השבח שלי שמדברים הבנים שלי ושמחים בגאולתי. אז כולם מתכנסים, ובאים ומתחברים עם ישראל, ושומעים סיפור השבח ששמחים בחדוות גאולת אדונם. אז באים ומודים לקב"ה על כל אותם ניסים וגבורות, ומודים לו על העם הקדוש שיש לו בארץ ששמחים בשמחת הגאולה של אדונם. אז מתווסף לו כוח וגבורה למעלה, וישראל באותו סיפור נותנים כוח לריבונם, כמו מלך שמוסיף כוח וגבורה כשמשבחים גבורתו ומודים לו, וכולם פוחדים מפניו, ומתעלה כבודו על כולם. לכן יש לשבח ולדבר בסיפור זה כמו שנאמר".

הגדה – לפני ה'

הזוהר ממשיך ומבאר כי הגדה של פסח דומה לדיבור של אדם בעת שהוא מתוודה על חטאיו.

ברור שהקב"ה לא זקוק לווידוי כאמצעי לקבל מידע מן האדם, וגם בלי הודאתו באשמה מעשי האדם גלויים וידועים לריבון עולמים. אבל, הווידוי מכוון להלך הדברים במשפטו של מלך מלכי המלכים בעולמות העליונים, שכן "המקטרג עומד תמיד לפני הקב"ה כדי לתבוע חטאי בני אדם ולבקש עליהם דין. כיוון שמקדים אדם ומפרט את חטאיו, אינו משאיר פתחון פה לאותו מקטרג, ולא יכול לבקש עליו דין".

מעניין הדבר כי בהגדה של פסח אומרים אנו מאמרי חז"ל המבארים פסוקים רבים השייכים לפרשת מקרא ביכורים, שבה נאמר: "ארמי אובד אבי". אין זאת אלא שכאשר נאמר בפרשה זו (דברים כ"ו, ה'): "וענית ואמרת לפני ה' אלוקיך" הדבר מבטא את מהותה של ההגדה כמעמד שבו אדם ניצב "לפני ה'". הדיבור עם בני הבית הוא לאוזני פמליה של מעלה. האדם מסב בליל הסדר, יושב בחיק בני ביתו ומשיח עימהם. אבל, ה' אלוקיו וכל פמליה של מעלה – ניצבים מעליו.

זווית הלכתית

ייתכן כי יש נפקות הלכתית להבנה זו, שכן ב"ביאור הלכה" סימן תקפ"ח מצינו חידוש לפיו אדם יכול לקיים מצוות אף במקומות שאינם נקיים או כשגופו אינו נקי, ורק שמות הקב"ה אינו יכול לומר שם. לכן, "תפילה או ברכת המזון, הלל ומגילה אסור להזכיר במקומות המטונפים וכן אסור לומר שם דברי תורה. אך אין כן בתקיעת שופר, שאינה אלא מעשה מצוה. היכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום שאין נקי? האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי? לא מצינו כן בשום מקום, וצ"ע".

לפי דברי הזוהר נראה כי הגדה של פסח, אף אם לא ייאמרו במסגרתה פסוקים כלשהם, יהיה אסור לאדם לומר כשגופו או מקומו אינם נקיים. לכן, ציצית ניתן לקיים בכל מקום, אך תפילה, וידוי והגדה של פסח – לא, שהרי הגדה כמוה כתפילה ווידוי, בהיותה עמידה לפני ה'!

האדם מדבר עם עצמו למטה – ופועל העולמות נשגבים למעלה

בהתאם לדברי הזוהר הללו ניתן גם להבין את מאמר הגמרא (במסכת פסחים דף קט"ז, עמ' א'):

"תנו רבנן: חכם בנו – שואלו, ואם אינו חכם – אשתו שואלת אותו. ואם לאו – הוא שואל לעצמו". לכאורה, איך יכול אדם ללמד את עצמו ולהיות משפיע ומושפע כאחד? מה תכליתה של הגדה של אדם לעצמו?

אין זאת אלא שהאדם לא מלמד איש כשהוא נמצא לבדו ומדבר אל עצמו, אך הוא מדבר כאן למטה – באוזני פמליה של מעלה. אכן, הוא יודע והקב"ה בוודאי יודע ואין כל חידוש בדבריו. אבל, מטרת הדברים אינה לחדש אלא לרומם. כאשר אדם מבטא הכרת הטוב, ומחדיר את אמונתו הזכה בבוראו בתוככי הווייתו ובכל רובדי אישיותו, מהגבוהים שבהם עד לשפלים שבהם, הרי שבפנינו מעמד של המלכת הקב"ה הפועלת את פועלה ברבדים עליונים ונשגבים.

הגאולה הפרטית של המאמין ביציאת מצרים

בעקבות דברים אלו, נוכל להבין את עומק חידושו של "שפת אמת" כי בשעה שאדם עוסק ביציאת מצרים – הוא עצמו נגאל גאולה **פרטית**, כאן ועכשיו במעמד שיש בו "בחינה מחודשת של יציאת מצרים". נבאר:

א. המהר"ל ביאר כי יציאת מצרים הייתה גאולה של "כלל ישראל" כמושג ולא של יחידים.

ב. סגולתו של כלל ישראל היא בהיותם גוי אחד בארץ שממליך את הקב"ה כ"אתה אחד ושמך אחד".

ג. לאור דברי הזוהר מובן כי בעת סיפור יציאת מצרים – האדם מחדש את תהליך המלכתו של הקב"ה בהווה בכל העולמות.

ד. נמצא כי היחיד בפעולתו זאת משך את הגדרת "כלל ישראל" והחיל אותה גם עליו כפרט.

ה. אכן, המונח "הגדה" מבטא המשכה, גרירה והחלה של מושג כללי על זוויותיו הפרטיות.

כך למשל מצינו בזוהר (חלק א', דף ו', עמ' ב') שביאר הגדה בהתאם לפסוק בדניאל (ז', י'): "נהר דינור **נגד** ונפק" – נהר של אש **נמשך** ויוצא.

ע"י האמונה של כל יחיד בשעת סיפור יציאת מצרים, הוא מושך על עצמו כפרט את סגולותיו של הכלל.

ו. בכל איש מישראל יש נקודה פנימית מאוד, של אמונה יוקדת וטהורה בה', שבה הוא מחובר בקשר נפשי ונשמתי עמוק עם "כלל ישראל". מנקודה פנימית זו מושפעים חיים לכל פרט מישראל.

ז. האמונה של אדם בכל נימי נפשו בקב"ה שאותה הוא חווה בשעת סיפור יציאת מצרים, והמעמד הגדול של עמידה לפני ה' המקשיב לדבריו יחד עם פמליה של מעלה, היא אם כן נקודת ממשק והתחברות של הפרט עם "כלל ישראל".

ח. ממילא, הגאולה של "כלל ישראל" – היא גאולה פרטית שלו!

ההגדה כהתחברות היחיד לכלל והשרשת אמונת הכלל ביחיד

"שפת אמת" מוסיף רובד נוסף ומבאר כי הממשק של הפרט עם "כלל ישראל" מביא כשלעצמו להתגברות אורה של האמונה הפנימית שלו. זוהי הארה שהוא לא היה זוכה לה אלמלא חיבר את נשמתו עם "כלל ישראל" וראה את **עצמו** כמי שיצא ממצרים, כפרט שיש בו ביטוי נאמן של "כלל ישראל". סיפור יציאת מצרים אינו מסירת ידע ואינו רכישת ידע. סיפור יציאת מצרים הוא השרשת אמונה והתחברות של הפרט עם "כלל ישראל", שנגאל ממצרים וממליך את הקב"ה בעולמו. על כן אמרו בהגדה של פסח ש"אפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

הנה כי כן, ההגדה וסיפור יציאת מצרים הם תהליך שבו יש שלושה מרכיבים:

א. הנחלת אמונה בקב"ה וחווייתה ע"י האדם, בני ביתו וכל רובדי אישיותו.

ב. פרסום הנס והמלכת הקב"ה באוזני כל פמליה של מעלה.

ג. התחברות של היחיד עם "כלל ישראל" בנקודת האמונה, שהיא שורש נשמתו והרובד העמוק ביותר בנפשו. מכוח חיבור זה היחיד מושך עליו את אמונת "כלל ישראל" ואת גאולתם.

על כן, בהתאם למידת אמונת האדם בכך ש"כאילו הוא יצא ממצרים" הוא זוכה להיכלל ב"כלל ישראל" וחווה גם את פסגת אמונתם ואת גאולתם, וממילא יוכל לזכות ולצאת ממיצר הצרה והשעבוד הפרטי שלו.

שביעי של פסח

קריעת ים סוף שבלב

שני נדבכים בגאולה ובאמונה

יציאת מצרים מורכבת משני נדבכים:

נדבך אחד הוא נס היציאה ביום הראשון של החג וכנגדו בא חג הפסח;

נדבך שני הוא נס קריעת ים סוף שאירע ביום השביעי של החג וכנגדו בא יום טוב שביעי של פסח.

ביחס לנס קריעת הים נאמר (שמות י"ד, ל' – ל"א): "ויושע ה' **ביום ההוא** את ישראל מיד מצרים, וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה', **ויאמינו בה'** ובמשה עבדו".

מן הכתוב עולה כי הישועה הגיעה לפסגתה בשלב השני של הגאולה – בעת קריעת ים סוף.

כמו כן עולה מן הכתוב כי גם האמונה הגיעה לפסגתה בשלב השני של הגאולה וקריעת ים סוף.

מדוע השתכללה האמונה בשלב זה יותר מאשר בעת מכת בכורות ויציאת מצרים גופה?

מחלוקת רבי עקיבא איגר וה"חתם סופר"

ב"מגן אברהם" (על שולחן ערוך אורח חיים סימן ס"ז) מצינו כי אדם יוצא ידי חובת מצוות זכירת יציאת מצרים ע"י כך שיאמר את שירת הים. ה"מגן אברהם" מביא ראיה לכך מדברי הגמרא במסכת ברכות (דף י"ג, עמ' ב') בה מצינו כי אם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא. אם כן "כל שכן אם אמר שירת הים שיצא".

ברם, רבי עקיבא איגר שם מביא את דברי חתנו ה"חתם סופר" (בתשובתו שהופיעה בספר "ים התלמוד") כי התורה הקפידה ואמרה (דברים ט"ז, ג'): "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". הדבר נאמר על יציאת מצרים ולא על קריעת ים סוף. לכן נקט כי יש להקפיד לומר דברים הנוגעים ליציאת מצרים דווקא, ואין די בהתייחסות לקריעת ים סוף, שהיא נס העומד בפני עצמו.

ברם, רבי עקיבא איגר חולק על ה"חתם סופר" ומציין את דברי מדרש שמות רבה (כ"ב, ג'): "הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות ב'אמת ויציב' ואם לא אמר מכת בכורות – לא יצא". מכאן כי קריעת ים סוף אינה עניין העומד בפני עצמו, אלא היא חלק מתהליך יציאת מצרים. על כן נקט כי מי שמזכיר את נס קריעת ים סוף מזכיר למעשה את נס יציאת מצרים, שהקריעה היא חלק ממנו, ומשום כך הוא יוצא ידי חובה.

מה פשר דעתו של ה"חתם סופר" ביחס לעצמאותו של נס קריעת ים סוף? האם אין זה פשיטא כדברי ה"מגן אברהם" ורבי עקיבא איגר, כי קריעת ים סוף היא פסגתו של נס יציאת מצרים?

מה יש בקריעת ים סוף שאין ביציאת מצרים?

שני סוגי גאולה

"שפת אמת" מבאר כי יש שני סוגי גאולה:

א. גאולה שהקב"ה מחולל במידת הרחמים, בלי קשר למעשי האדם.

ב. גאולה שבני האדם זוכים בה בדין מכוח מעשיהם.

גאולת בני ישראל ממצרים היא מן הסוג הראשון. היא נעשתה מכוח הבטחת ה' לאבות ולא בזכות מעשיהם של ישראל. די היה בכך שהם לא שינו את שמם לשונם ולבושם כדי שיוכרו כבניהם של האבות, אבל השׂר של מצרים קטרג וטען כי: "אלו (המצרים) עובדי עבודה זרה ואלו (בני ישראל) עובדי עבודה זרה". הם היו שקועים בתוך מ"ט שערי טומאה וגאולתם נבעה אך ורק מחסד ה' ומן ההבטחה של ה' לאבות, שעמדה לאבותינו ועומדת לנו. הייתה זו גאולה שבאה כ"אתערותא דלעילא" (התעוררות השפעה מלמעלה).

גאולת בני ישראל בקריעת ים סוף היא מן הסוג השני. גאולה זו באה בזכות אמונתם המלאה של ישראל בקב"ה, אשר מחמתה הם צעדו אל תוך הים הסוער. הייתה זו גאולה שבאה כ"אתערותא דלתתא" (התעוררות והשפעה מלמטה, בעקבות התנהגות האדם).

שני סוגי אמונה

אכן, גם בגאולת מצרים הייתה אמונה ונאמר (שמות ד', ל"א): "ויאמן העם, וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את עניים ויקדו וישתחוו". אולם, לדרגה רוחנית זו הגיעו מכוח חסד ה', שהציב אותם במקום זה. על כן, מדובר היה באמונה שבירה ששיקפה פסגה אשר האדם עלול בנקל לגלוש במורדותיה.

משיצאו ישראל ממצרים נאמר כי הם חנו "לפני פי החירות", כלומר, בנקודת הפתח של האמונה ששררה בתחילת תהליך החירות. היה זה אך כפסע שהם יפלו מאמונתם, וכבר היו בעם כיתות שביקשו להשליך הכול במחי יד ולשוב מצרימה.
בקריעת הים לעומת זאת – נוצרה אמונה חזקה ואיתנה. אמונה לדורות.
אכן, מה שאדם חווה כאירוע חיצוני – הוא בר חלוף. לעומת זאת, תהליך פנימי שחודר אל תוכו – הוא בר קיימא!

"משכני אחריך נרוצה"

מעתה נראה כי זוהי מחלוקת רבי עקיבא איגר וה"חתם סופר".
דעת רבי עקיבא איגר היא, כי מדובר בתהליך אחד, שתחילתו אמונה הנובעת מישועת ה', וסופו אמונה המחוללת את ישועת ה'. על כך נאמר (שיר השירים א', ד'): "משכני אחריך – נרוצה". ע"י הנס ביום הראשון של פסח שבא מאת ה' למדו בני ישראל איך לעשות אח"כ מעצמם!
לעומת זאת, דעת ה"חתם סופר" היא כי עסקינן בקפיצת מדרגה שאירעה בעת קריעת ים סוף, ובו השתרשה אמונה שונה בתכלית.
מה מותרה של אמונה זו? מה השתנה במסגרתה?

אמונה טבעית ואמונה בניגוד לטבע

"שפת אמת" מבאר כי יש שני סוגי אמונה:

א. אמונה טבעית, שבה אדם מאמין במה שהוא רואה. אדם רגיל מאמין בכוחות הטבע הנגלים לעיניו, והנביא המכונה "רואה", או אף אדם רגיל הרואה נס – מאמין בקב"ה, שהרי הוא רואה אותו. אבל, זאת אמונה שה' מחולל בקרבו בלי לשנות מדרך הילוכו של האדם להאמין – רק במה שהוא רואה. קודם לכן ראה את הנגלה ועתה הוא רואה גם את הנסתר.
ב. אמונה שהיא "חוץ לדרך הטבע", שבה אדם מוכן לסטות מטבעו להאמין רק במה שנראה לעיניו. זוהי אמונה מסוג שונה לחלוטין, שבה האדם שובר את הטבע ומאמין גם במה שאינו רואה ואף במה שסותר את מה שהוא רואה.

"זה אלי ואנוהו"

בשירת הים אמרו בני ישראל (שמות ט"ו, ב'): "**זה** אלי ואנוהו". הם ראו אלוקות, עד כי הצביעו באצבע ואמרו "זה". חז"ל דרשו במכילתא (שם) "ראתה שפחה על הים

מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל, שנאמר (הושע י״ב, י״א): 'וביד הנביאים אדמֶה', וכתיב (יחזקאל א', א'): 'נפתחו השמים וארא מראות אלהים'. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה ועליו חיל גיבורים שמקיפו מימינו ומשמאלו, והיו הכל שואלים אי זהו המלך? מפני שהוא נראה כמותם. אבל, כשנגלה הקב״ה על הים, לא הוצרך אחד מהם לשאול אי זהו המלך, אלא כיון שראוהו – הכירוהו״.

מה פשר דברי המדרש? הן הנביא יחזקאל ראה ״מעשה מרכבה״. הוא חזה במראות אלוקים ממש. מה ראתה השפחה שהוא לא ראה?

אין זאת אלא, שיחזקאל ראה את ה' הנגלה אליו וראה מחזות נשגבים. אבל, זו אמונה בנראה. לעומת זאת, בקריעת ים סוף חוו בני ישראל אמונה אף בבלתי נראה. הם ראו לנגד עיניהם ים סוער ועל אף זאת שעטו אל תוכו מתוך אמונה יוקדת בקב״ה. במצב אמוני נשגב זה שבו האדם שובר את טבעו להאמין רק במה שהוא רואה – נמצאה אף שפחה. זו פסגה שהיא גבוהה מזו של הנביאים. בקריעת ים סוף בני ישראל האמינו עד כדי נכונות לשבור את הטבע ולכן זכו שהטבע נשבר בפניהם.

מי ששובר את טבעו – הטבע נשבר בפניו

הים מבטא את איתני הטבע. טבע האדם הוא לפחד מפני הפרת חוקי הקשר הסיבתי בין מעשה לתוצאה. טבעו של אדם להאמין רק במה שגלוי לעין. טבע האדם לפחד עד מוות מפני איתני הטבע.

נס קריעת ים סוף נבע מכך שבני ישראל כבשו את הטבע שלהם עצמם והאמינו שאין תוקף לחוקי הטבע, שכן הקב״ה הוא הקֵל המסתתר בשפריר חביון הניצב מאחורי חוקים אלו והוא נשגב מהם. משברו בני ישראל את טבעם – נשברו בפניהם חוקי הטבע ואיתני הטבע – וממילא הים נבקע.

אכן, האדם הוא ״עולם קטן״ וכשיש באדם עצמו קריעת ים סוף פנימית, הרי שבעולם הגדול שמסביבו נקרע הים הגדול.

מסירות נפש כתנאי לישועה על טבעית

הכתוב אומר (שמות י״ד, כ״ב): ״ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה״. חז״ל תמהו על כך במדרש (שמות רבה כ״א, י'): ״אם בים למה ביבשה ואם ביבשה למה בתוך הים״? כלומר, ים הוא ביטוי להתרכזות של מים רבים, כפי שנאמר (בראשית א', י'): ״ולמקווה המים קרא ימים״. אפשר להפוך את **מקום** הים ליבשה, אבל אי אפשר לקרוא למים ולים עצמו יבשה. על כן, דרשו חז״ל כי הכתוב בא לומר: ״שלא נקרע

להם הים עד שבאו לתוכו עד חוטמן ואחר כך נעשה להם יבשה". כלומר, בתחילה נכנסו בני ישראל לים ורק לאחר מכן הוא הפך ליבשה. מדוע היה צורך להיכנס עד צוואר לים בטרם שהתחולל הנס? על כך משיב "שפת אמת" כי "זה היה עיקר הישועה לבטל כל הפעולות עבור מאמר ה'". כלומר, הישועה וקריעת הטבע נבעו מכך שהם הגיעו לדרגת אמונה שהיא למעלה מן הטבע, במסירות נפש ממש.

"הים ראה וינוס"

הכתוב אומר (תהילים קי"ד, ג'): "הים **ראה** וינס". מה ראה הים?

"שפת אמת" מבאר כי הים ראה שבני ישראל נסו לתוך המים מכוח מאמר ה' – במסירות נפש לגמרי.

מזה נשא הים קל וחומר לעצמו, כי גם הוא מחויב לנוס ולבטל את טבעו.

אבל, מסירות הנפש ושבירת טבעו של אדם אינם מחייבים מסירות נפש של קפיצה לים וסיכון חיים. אפשר למסור נפש בצורה יום–יומית, שכנראה קשה לא פחות.

"שפת אמת" מוסיף ומביא את דברי חז"ל במדרש תהילים (שם) כי הים ראה את "ארונו של יוסף יורד לים". על יוסף נאמר כי כאשר אשת פוטיפר ניסתה לפתות אותו (בראשית ל"ט, י"ב): "וינס ויצא החוצה". על כן "אמר הקב"ה ינוס הים מפני הנס מן העבירה".

"שפת אמת" מבאר כי יוסף שבר את טבעו והתגבר על יצרו. ככלל, טבע האדם הוא שאין הוא רואה לנגדו שום דבר ערכי, בשעה שיצרו ניצב כנגדו. יוסף שבר טבע זה וביטל את רצון עצמו מכול וכול.

גם בשעה שים היצרים גאה בקרבו של יוסף. הוא בקע את הים הזה, "מסר את טבעו" וראה לנגד עיניו את בוראו!

הים אינו יכול לעמוד בפני מי שמבטל את טבעו העצמי וקורע את ים התאוות הרוגש בקרבו.

על כך כותב "שפת אמת": "בוודאי קריעת ים סוף לא היתה בים עצמו – רק בכל איש ישראל גם כן".

קריעת ים סוף לא הייתה בים עצמו רק בכל איש ישראל

קריעת ים סוף התחוללה בעקבות פסגה של אמונה. זו אמונה מסוג שונה. אמונה פנימית של אדם – המתגבר על טבעו ומוסר את נפשו.

קריעת ים סוף היא גם תוצאה וגם מניע. קריעת ים סוף ביטאה שיא של אמונה נשגבה, ובה בעת היא קיבעה בעם ישראל את תכונת מסירות הנפש לה', כתכונה

פנימית מולדת. בני ישראל יכולים גם עתה לדרוש מן הים להיבקע לאור אמונתם השלמה. על כן, פונים בהלל ואומרים: "מה לך הים כי תנוס"? בכך מעוררים הם שוב את אמונתם השלמה בה' ומבקשים להיוושע.

הנה כי כן, יש אמונה של אדם במה שהוא רואה לנגד עיניו, בין אם רואה הוא דברים גלויים ובין אם רואה הוא מעשי ניסים, מחזות אלוקים ומעשה מרכבה. זוהי אמונה "כדרך הטבע".

אך יש אמונה שהיא "למעלה מדרך הטבע". אמונה שבה האדם מאמין גם במה שאינו נראה ואף נוגד את הנראה. זוהי אמונה של מסירות נפש, שבה האדם מתגבר על טבעו. מסירות הנפש שבה האדם מוסר את חייו, או את תאוותיו. בשני המקרים האדם שובר את טבעו ומכיוון שכך – אין הטבע עומד בפניו. קריעת ים סוף ביטאה אמונה זו והראתה שאף שפחה על הים מסוגלת לכך. קריעת ים סוף קיבעה וביססה אמונה זו לדורי דורות.

הדרך להיוושע היא אם כן ע"י כך שכל איש מישראל יקרע את טבעו שלו, כי הסגולה לחולל ישועה ניסית היא ע"י אמונה שלמה ומסירות נפש ובהתגברות של האדם על יצריו ועל טבעו.

ל"ג בעומר

יראת שמיים - הוד שבהוד

יראת שמיים מזכה בטהרה

כהנים הצטוו להישמר מפני טומאת מת. המדרש נוקט כי קדושת הכהן המביאה אותו לידי טהרה נובעת מיראת שמיים. כך נאמר במדרש (ויקרא רבה כ"ו, ו'): "אמור אל הכהנים, זהו שכתוב (תהילים י"ט, י'): "יראת ה' טהורה עומדת לעד". אמר רבי לוי מיראה שנתיירא אהרן מלפני הקב"ה זכה ונתנה לו פרשה, שאינה זזה ממנו ולא מבניו ולא מבני בניו עד סוף כל הדורות. איזו פרשה? זו פרשת טומאת המת שנאמר (ויקרא כ"א, א'): ויאמר ה' אל משה אמור אל הכהנים בני אהרן, ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו".

מדוע מביאה יראת שמיים לטהרה?

קרבת אלוקים ותוצאותיה

"שפת אמת" מתווה בעניין זה מהלך מרהיב כדלהלן:

- יראה כוללת שתי תחושות שונות:

א. פחד, חשש ומורא מפני כוח עליון שעלול להזיק ולפגוע;

ב. רתיעה מפני משהו נשגב. רתיעה זו אינה נובעת מפחד אלא מכבוד. האדם מתגמד לעומת השגב הנגלה לנגד עיניו והוא משפיל מבט ומתכנס אל תוך עצמו בענווה.

- ביחסים בין בני אדם הכלל הוא כי ככל שאדם מתקרב אל רעהו כן פוחתת ההערכה ותחושת השגב, שהרי עם הקרבה נחשפות גם נקודות החולשה והשפל.

- אבל, אצל הקב"ה אין נקודות חולשה ושפל. על כן, ככל שהאדם נחשף ומתקרב יותר לקב"ה, כן הוא לומד להעריך יותר את השגב העצום ויראת השמיים שלו עולה. הדבר משול למי שמתקרב להר גבוה מאוד, שככל שהוא מתקרב יותר למרגלותיו הרי שהוא חווה ומרגיש יותר את העוצמה והשגב.

על כך אמרו חז"ל (מכילתא, מסכת שירה פרשה ח') כי "מידת בשר ודם שמוראו על הרחוקים יותר מהקרובים. אבל הקב"ה אינו כן אלא מוראו על קרוביו יותר מאשר על רחוקיו, כפי שנאמר (תהילים נ', ג'): "וסביביו נִשְׂעָרה מאוד".

– עיקר היראה ממלכות שמיים היא בבית המקדש, שבו זוכים לקרבת אלוקים ללא שיעור. על כן נאמר (שמות כ"ג, י"ז): "שלוש פעמים בשנה יֵרָאֶה כל זכורך" ודרשו חז"ל כי הכוונה היא לִיְרְאָה, שכן בני ישראל העולים לבית המקדש שלוש פעמים בשנה, בשלושת הרגלים, מעצימים את יראת השמיים שלהם. על כך מבקשים אנו שייבנה בית המקדש במהרה בימינו "ושם נעבדך ביראה".

– כהן העובד בבית המקדש חי במחיצתה של קדושת ה'. יראת ה' שלו היא יראת הרוממות של מי שנחשף אל הקדושה והשגב ומתקרב אל ה'. חל עליו מורא שמיים כמלאך שרת. כך נאמר ביחס לאהרן הכהן (מלאכי ב', ה'): "ואתנם לו מורא וייראני".

– נמצא כי המקום שבו אדם חש את המורא העוצמתי ביותר, הוא במקום הקרוב ביותר לקב"ה.

– הקב"ה הוא מקור החיים, הברכה והשפע.

– היראה השלמה נמצאת אפוא בצמידות אל הקב"ה והוא כאמור – מקור השפע.

– ממילא ברור כי ירא השמיים זוכה לשפע אין סופי ולשלמות.

– אכן, בזוהר (חלק ב' דף ע"ט, עמ' א') אמרו חז"ל כי המורא והשלמות שלובים הם, שנאמר (תהילים ל"ד, י'): "יראו את ה' קדושיו כי אין מחסור ליראיו".

– בגמרא (במסכת שבת דף ל"א, עמ' א') דרשו חז"ל את הכתוב (ישעיה ל"ג, ו'): "והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת, יראת ה' היא אוצרו" באופן הבא:

– 'אמונת' זה סדר זרעים; 'עתיך' זה סדר מועד; 'חוסן' זה סדר נשים; 'ישועות' זה סדר נזיקין; 'חכמת' זה סדר קדשים; 'ודעת' זה סדר טהרות, ואפילו הכי 'יראת ה' היא אוצרו'. כלומר יראת השמיים היא המשיגה את השפע המובהק ביותר. זהו הדבר שהופך את האדם לכלי קיבול אמיתי לכל אוצרות הרוח והחומר האפשריים. יראת השם היא כל האדם, והגמרא שם ממשיכה ואומרת כי "בשעה שמכניסים אדם לדין אומרים לו, נשאת ונתת באמונה? קבעת עתים לתורה? עסקת בפריה ורביה? ציפית לישועה? פלפלת בחכמה? הבנת דבר מתוך דבר?" ואף אם כל התשובות הן בחיוב אם "יראת

ה' היא אוצרו" הרי שהוא זוכה בדין, ואם לאו אינו זוכה. משל לאדם שרכש כמות גדולה של חיטים ואכסן אותם בעליית הגג. אם ערב בהם קומץ של "חומטין" ("ארץ מלחה") השומר על התבואה מפני קלקול – זכה, ואם לאו – עדיף היה לו שלא יצבור את החיטה, שהרי זו תתקלקל".

– בדומה לכך דרשו חז"ל (שמות רבה ל', י"ד) את הפסוק (תהילים י"ט, י'): "יראת ה' טהורה עומדת לעד", כי אם אדם למד את כל התורה כולה אך אין בידו יראת שמיים – אין בידו כלום. יראת שמיים היא הכלי המחזיק ברכה שבתוכו מתאכסנת תורתו. בלעדיה הוא משול למי שקונה סחורה ואין בידו כלים כדי להחזיק בה. "אם יש לך יראת שמיים – הכול שלך, ואם לאו – אין בידך כלום. כך אדם הלומד את כל התורה, אם יש לו יראת חטא – הכול שלו, שנאמר: "והיה אמונת עתיך...יראת ה' היא אוצרו".

– קרבת ה' מחדירה יראת שמיים ומי שקרוב אל ה' זוכה להשפעת ה' שהוא מקור השלמות והשלום.

– הקב"ה "עושה שלום במרומיו" ושלום הוא שמו של הקב"ה. השלום הוא ביטוי לשלמות, שכן מחמתו יש בפנינו מכלול הכולל כול, לרבות פרטים המנוגדים זה לזה, שונים זה מזה, ומשלימים זה את זה.

– מכיוון שהכהן זכה לקרבת הקב"ה בבית המקדש, שמכוחה הוא חווה יראת ה' טהורה, הרי שהוא זוכה גם לשלום.

– אכן זו תכונתו של אהרן הכהן כפי שמצינו במשנה (אבות א', י"ב): "הלל אומר, הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

– העיר שהיא מקום השכינה ומקום הקרבה אל הקב"ה – נקראת "ירושלים", בהיותה שילוב בין יראה ובין שלמות ושלום. במדרש (בראשית רבה נ"ו, י') מצינו כי: "אברהם קרא את מקום המקדש בשם 'יראה', שנאמר (בראשית כ"ב, י"ד): 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה', ואילו שֵׁם קרא לאותו מקום 'שלם', שנאמר (שם י"ד, י"ח): 'ומלכי צדק מלך שלם'. אמר הקב"ה הריני קורא אותו 'ירושלים' כמו שקראו שניהם 'יראה' 'שלם' – 'ירושלים'".

– השבת היא זמן של קרבה אל הקב"ה וממילא גם מחמתה זוכה אדם ביראת שמיים יתירה. כך מצינו (בירושלמי דמאי פרק ד', הלכה א') כי "אפילו עם הארץ אימת שבת עליו". מכיוון שקרבת ה' מזכה בשלמות ובשלום אומרים אנו בתפילת ליל שבת: "הפורש סוכת שלום עלינו" ומברכים בברכת "שבת שלום".

– בזוהר (חלק ב' דף פ"ח, עמ' ב') אף מצינו, כי מכיוון "שכל האמונה נמצאת בשבת, נותנים לאדם נשמה אחרת, נשמה עליונה, נשמה שכל השלמות בה, כדוגמת העולם הבא. ומשום כך נקראת שבת. מה זה שבת? שֵם של הקב"ה שנקרא "שבת" – שֵם שהוא שלם מכל צדדיו".
– הקב"ה הוא מקור החיים. נמצא כי הכהן הקרוב אל הקב"ה מחויב להתרחק מן המתים ונאמר לו: "לנפש לא יטמא".
– הכהן זכה אפוא מכוח יראת השמיים וקרבת אלוקים שלו לטהרה, לו ולכל בני ישראל, שהרי כל הטהרה של בני ישראל נמסרה ביד הכהן.

אהרן כנגד מידת ההוד

ימי ספירת העומר ניתנו לבני ישראל כדי להזדכך ולטהר את שבע מידות הנפש שלהם בדרכם הרוחנית מיציאת מצרים ועד למתן תורה. כך אומרים אנו אחרי הספירה: "ריבונו של עולם, אתה ציוויתנו על ידי משה עבדך לספור ספירת העומר כדי לטהרנו מקליפותינו ומטומאותינו. כמו שכתבת בתורתך: 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום' – כדי שיטהרו נפשות עמך ישראל מזוהמתם".
בעת שאנו סופרים את מידות הנפש, נמצא כי המידה החמישית היא מידת "הוד" והיא מכוונת כנגד אהרן הכהן.
השבוע הראשון מכוון כנגד אברהם, ובו מתוקנת מידת החסד, שהיא מידתו של אברהם כפי שנאמר (מיכה ז', כ'): "חסד לאברהם"; השבוע השני כנגד יצחק ומידתו גבורה; השבוע השלישי כנגד יעקב שמידתו תפארת; השבוע הרביעי כנגד משה שמידתו נצח (נצחיות התורה); והשבוע החמישי כנגד אהרן שמידתו: הוד.
– אכן, בהתאם למבואר לעיל הדברים מובנים היטב, שהרי אהרן הכהן שאב את מידתו מן הקרבה אל הקב"ה בבית המקדש, ומיראת השמיים שהשיג מחמת קרבה זו עת שנחשף אל השגב העליון הלא הוא ההדר ו – ההוד!

הוד שבהוד

כל מידה משבע המידות של האדם מורכבת בעצמה משבעה חלקים, המבטאים אף הם שבע מידות של: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות. על כן, בימי הספירה לא רק השבועות נחלקים לשבע מידות אלו, אלא גם כל יום מימי השבוע

נחלק לשבע מידות אלו. אנו מייחסים לכל אחד מימי השבוע תיקון של אחת מן המידות ואומרים למשל ביום השלישי (תפארת) בשבוע השני (גבורה): "יהי רצון שיתוקן מה שפגמתי בספירה 'תפארת שבגבורה'".
בהתאם לכך נמצא כי ביום החמישי מתוקנת מידת ההוד, ובשבוע החמישי ביום החמישי מתוקנת מידת "הוד שבהוד".
ביום הזה מגיעים אנו אפוא אל שיא מידתו של אהרן הכהן, והיום הזה מבטא קרבת אלוקים מובהקת ומוחלטת, שיא של טהרה, שלמות ויראת שמיים.

ל"ג בעומר

היום החמישי בשבוע החמישי לספירת העומר הוא לעולם – "ל"ג בעומר".
נמצא כי מידת "הוד שבהוד" המשקפת את הקרבה המובהקת והמוחלטת ביותר לקב"ה תימצא לעולם ביום ל"ג בעומר. זהו יום שבו באה לידי ביטוי מלא תכונתו של אהרן, של קרבה מלאה אל הקב"ה וכניסה אל הקודש פנימה, חיים בבית מקדש לאור השגב האלוקי ויראת השמיים הנובעת מכך.
בכך תובן אפוא אמירתו של "שפת אמת" בשם זקנו בעל "חידושי הרי"מ" כי בל"ג בעומר יכולים לזכות ליראת ה'. על כך אומר "שפת אמת": "ואפשר שהוא מטעם הנ"ל שאהרן הכהן מסייע במידת יראת ה' טהורה".

הנה כי כן, ל"ג בעומר הוא יום שבו משיג האדם את דרגת "הוד שבהוד" המשקפת את היכולת של אדם לחוש בשגב האלוקי, ולהפיק ממנו יראת שמיים טהורה.
קרבת אלוקים מובהקת זו היא מעיין של טהרה, של שלום ושלמות, של יראת שמיים שהיא מקור הברכה והכלי שבאמצעותו ניתן להכיל את אוצרות הגשם והרוח שבהם זוכה האדם. אכן, גדול וקדוש הוא היום הזה מאוד מאוד. הוד שבהוד!

שבועות

ביכורים, שבועות וכוחה של תורה

מה לביכורים ולמתן תורה

חג מתן תורה זכה בתורה לשני שמות. האחד "שבועות" והשני "ביכורים". כך נאמר (במדבר כ"ח, כ"ו): "**וביום הביכורים** בהקריבכם מנחה חדשה לה' **בשבועותיכם**, מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". בדומה לכך מצינו בפרשת "אמור" בעת פירוט מועדי ישראל (ויקרא כ"ג, ט"ו–י"ז): "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה, שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים, שני עשרונים, סולת תהיינה חמץ תאפינה, **ביכורים** לה'".

מה הקשר בין מתן תורה לבין ביכורים? ובכלל, היום הזה כה נשגב ומרומם שהרי בו נוצרה הברית בין ה' לעמו במעמד קבלת התורה. כיצד מבטאים ספירת שבעה שבועות או הביכורים, את עיצומו של היום הזה ואת מהותו של החג?

מתן תורה כחשיפת נקודת הבראשית

"שפת אמת" מתווה את קו המחשבה הבא:

- הקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות המצויות בתורה ובעשרת הדברות. נמצא כי נקודת הראשית של כל נברא היא – התורה. זה שורש חייו ויסוד יצירתו. זה פשר האמור בדברי חז"ל במדרש (בראשית רבה א', א'): "התורה אמרה: 'בראשית ברא אלהים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר (משלי ח', כ"ב): 'ה' קנני ראשית דרכו'".
- הכוח האלוקי הוא הטמון ביסוד הבריאה ואף ממשיך לחדש ולהוות אותה מדי יום בכל רגע תמיד (כפי שפירטנו בדברינו לעיל על פרשת יתרו).
- הבסיס להתחדשותו המתמדת של כל נברא ונברא והמשך קיומו נעוץ אף הוא בתורה. פנימיות וחיות מעשה בראשית נובעת מהתורה וכאשר נאמר כי הקב"ה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" מבארים חז"ל את

המילה "בטובו" – כמכוונים לתורה, שבה מתבטא טובו המוחלט והמובהק של הקב"ה.

– התורה קדמה לעולם ובאמצעותה נברא העולם, אבל עד למתן תורה הייתה עובדה זו בגדר של נעלם. המונח "עולם" מבטא העלם זה.

– העולם נברא ב"עשרה מאמרות". 'מאמר' מבטא דבר נסתר. כך מצינו בזוהר (חלק א' דף רל"ד, עמ' ב') כי אמירה היא בחשאי, כפי שנאמר (ישעיה מ"ט, כ"א): "ואמרת בלבבך". כמו כן מבאר הזוהר (שם דף קל"ב, עמ' ב') כי ההבדל בין 'אמירה' ל'דיבור' הוא, שבאמירה אין צריך להרים את הקול. לעומת זאת בדיבור צריך להרים קול ולהכריז דברים בפומבי. "דיבור" הוא התגלות. כך נאמר (קהלת ח', ד'): "דבר מלך שלטון" וכמו כן נאמר (תהילים מ"ז, ד'): "ידבֵּר עמים תחתנו".

– במתן תורה הפכו עשרת המאמרות לעשרת הדברות, שכן הם התגלו ונחשפו.

– ביום מתן תורה נחשפה ונתגלתה התורה לעיני כל ישראל. אדרבה, "עיקר קבלת התורה הוא ההתגלות" ועל כך נאמר (דברים ה', ד'): "פנים בפנים דיבר ה' עמכם".

– את הכתוב (שמות י"ט, כ'): "וירד ה' על הר סיני" מתרגם אונקלוס "ואתגלי" (התגלה), כי הקב"ה "מלוא כל הארץ כבודו", אלא שעד למתן תורה היה נסתר, ועם מתן תורה – התגלה!

– הקב"ה התגלה לעמו ביחד עם מתן תורתו, ולפתע נגלתה לפניהם העובדה, שהתורה היא המחייה ומחדשת את קיומו של כל דבר בעולמנו. עם מתן תורה התגלה שאין טבע אלא כוח התורה, שהוא דבר ה' המחייה הכול ומושל בכול.

– נמצא כי ביום מתן תורה נחשפה נקודת ה"בראשית"! שמהווה ומקיימת את העולם.

– מעתה מובנת מאליה הסיבה שהיום הגדול הזה נקרא "ביכורים", שהרי זהו יום תחילה של כל יצירה וקיום.

שבעה שבועות כתהליך השרשת האמונה

יום מתן תורה מגיע אחרי תהליך הכשרת הלבבות של בני ישראל במשך שבעת השבועות מיציאת מצרים ועד למתן תורה. בתום תהליך ההזדככות של שבעת השבועות מגיע אדם להכרה שכל נברא מונהג בהשגחה עליונה. הכרה זו היא תוצאה מתחייבת הנובטת באדם בשיאם של שלושת שלבי האמונה כי:

א. כל דבר, מ"בראשית" ועד כלות, נברא ונוצר "יש מאין" במאמר ה'.
ב. בלי מאמר ה' הממשיך להדהד ולברוא יחזור כל דבר למקורו כהרף עין. על כן, הקב"ה לא רק ברא מלכתחילה אלא גם מחייה בכל רגע מחדש כל דבר בעולמנו ובלעדיו חוזר הכול להיות "אין". על כן, "אין עוד מלבדו" ואף היצר הרע לא יכול להתקיים בלי מאמר ה' שיהווה ויחייה אותו.
ג. מכיוון שהקב"ה מחייה כל דבר ודבר בכל רגע ורגע, פשיטא כי הקב"ה גם משגיח על הקורה עם כל דבר, לטוב או למוטב.
מכאן מקור האמונה בהשגחה הפרטית.

שני הלחמים

הקרבן שמביאים בחג השבועות מורכב מ"שני הלחם" שמניפים לפני ה'. שני הלחמים הללו מבטאים את העובדה שיש שני סוגי מזון: יש לחם היורד מן השמיים, כמו שירד המן במדבר; ויש לחם שהאדם "מוציא מן הארץ". בעל "חידושי הרי"מ" ביאר כי יש לחם משמיים שאינו תלוי במעשי האדם אלא נובע מחסד ה', ויש לחם "מן הארץ" התלוי במעשי האדם, ואשר האדם זוכה בו בתלות מלאה בטיב מעשיו. את **שני** הלחמים כאחד צריך להניף כלפי מעלה ולהכיר בכך שגם מה **שהאדם** מוציא כביכול "מן הארץ" הוא פרי ההשגחה העליונה, המחייה ומהווה אותו בכל רגע נתון.

ביאור שני שמות החג ומהותו

חג מתן תורה הוא המועד שבו התגלתה השגחת ה' בעולמו ובכך הובהר כי מתן תורה חשף את נקודת ה"בראשית" של הקיום ומכאן השם "חג הביכורים".
"שפת אמת" מוסיף ומבאר כי מטעם זה גם קוראים לחג הזה "שבועות" – מלשון שבועה, שכן כל אדם "מושבע ועומד מהר סיני".
מחויבות האדם לקיים את התורה היא בבחינת "שבועה", כפי שמצינו (במסכת נדרים דף ח', עמ' א') כי מותר לאדם להישבע לקיים מצוות, שנאמר (תהילים קי"ט, ק"ו): "נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך". הגמרא שואלת מה טעם יש בשבועה זו "והלא מושבע ועומד הוא מהר סיני"? תשובת הגמרא היא שאכן בשבועת האדם אין כדי להוסיף דבר על עצם מחויבותו לקיום המצווה, אך יש תועלת בשבועה זו בכך שהוא מזרז את עצמו לקיים את המצווה. ובכן, מה פשרה של שבועה זו שאנו "מושבעים ועומדים מהר סיני"?

פשרה של השבועה

"שפת אמת" מבאר את פשר השבועה בדרך הבאה:

א. חיות עם ישראל תלויה בתורה. לא רק מכיוון שה' מחייה כל דבר באמצעות דברו, שהוא התורה. אלא יותר מכך. יש בתורה משהו מיוחד שמחייב את עם ישראל לקיימה כדבר התלוי בשורש קיומם. דבר זה תלוי במאורע שאירע בעת קבלת התורה.

ב. חז"ל מלמדים אותנו כי בשעת קבלת התורה יצאה נשמתם של ישראל מחמת נשגבות המעמד ומחזות האלוקים שנגלו להם. ההתגלות האלוקית הייתה "חזקה" מדי עבורם. כך מצינו במדרש (שמות רבה כ"ט, ד'): "כיון שבאו לסיני ונגלה להם (הקב"ה) פרחה נשמתם על שדבר עמהם שנאמר (שיר השירים ה', ו'): 'נפשי יצאה בדברו'. אבל, התורה בקשה עליהם רחמים מלפני הקב"ה ואמרה: 'האם יש מלך המשיא את בתו והורג את אנשי ביתו? כל העולם כולו שמחים ובניך מתים'? מיד חזרה נשמתם שנאמר (תהילים י"ט, ח'): 'תורת ה' תמימה משיבת נפש'".

ג. נמצא כי ישראל חיים – בזכות התורה. הם חייבים לה את חייהם, כפשוטם של דברים, ואלמלא ביקשה התורה להשיב את נשמתם – לא היה להם קיום.

ד. מי שנשבע תולה את כל החיות שלו באמיתות הדבר שבו הוא נשבע. מי שנשבע לעשות משהו, מתמצת את כל כוח חיותו ומרכז אותו בדבר שעליו הוא נשבע.

ה. אמור מעתה כי מכיוון שהתורה היא בסיס הקיום של עם ישראל, נובע מכך ממילא שהתורה היא בגדר של שבועה שאנו מושבעים ועומדים לגביה.

"תורת ה' תמימה משיבת נפש"

"שפת אמת" מבאר כי מכיוון שהחיים הגשמיים והפיסיים של האדם תלויים אף הם בתורה ואלמלא התורה – לא היה להם קיום, נמצא כי גם בחלק הגשמי של האדם יש קדושה. זה פשר הכתוב: "תורת ה' **תמימה** משיבת נפש". תמימה מלשון שלמה. ללמדך כי המכלול כולו, גם החלק הגשמי של האדם – תלוי בתורה, והוא חי מחמתה וקדוש בקדושתה. על כן, יש בכוח התורה להחזיר את נפשות בני ישראל לשורשם, שהרי גם החלק הגשמי והמרוחק מרוחניות שואב את חיותו מן התורה הקדושה.

מכאן מובן מאמר חז"ל (מסכת קידושין דף ל', עמ' ב') כי "בראתי יצר הרע – בראתי לו תורה תבלין", שהרי בכוח התורה להשפיע אף על החלק הגשמי של האדם,

המתקיים רק בזכותה. אכן, "בתורה טמון הכוח להחזיר ולהשיב נפשו ורצונו אף שנמשך כבר לדברי יצר הרע וזה פשר הכתוב: 'משיבת נפש'".

עם קבלת התורה נמצא כי "לה'" ו"לכם" אחד הם

במסכת פסחים (דף ס"ח, עמ' ב') מצינו: "כתוב אחד אומר (דברים ט"ז, ח') 'עצרת **לה'** אלהיך', וכתוב אחד אומר (במדבר כ"ט, ל"ה) 'עצרת תהיה **לכם**'. רבי אליעזר סבר, או כולו לה' או כולו לכם. ורבי יהושע סבר, חלקהו: חציו לה' וחציו לכם". ממשיכה הגמרא ואומרת: "אמר רבי אלעזר: הכול מודים בעצרת, שצריך גם לכם, שהרי יום שניתנה בו תורה הוא".

לכאורה, מה פשר הדברים? האם דווקא את היום שניתנה בו תורה רוחנית וקדושה יש להקדיש גם "לכם" כלומר, לחלק הפיסי של האדם, לאכילה ולשתייה?

ברם, לפי דברי "שפת אמת" הדברים בהירים ומאירים כבשעת נתינתם מסיני. אכן, התורה משפיעה אף על החלק הגשמי של האדם, שחי וקיים בזכותה.

"בעצרת כל הנבראים והטבע מתבטלים ונמשכים לשורש חיותם". הקדושה שבאה בעקבות מתן תורה היא שלמה, תמימה, וחלה הן על החלק שמוקדש לה', והן על החלק באדם המכונה "לכם" – **ושניהם** קדושים הם.

הנה כי כן, מתן תורה הוא יום של גילוי הנהגת ה' את עולמו, כאשר כל דבר מתחדש ומתקיים באמצעות התורה. מתן תורה הוא יום של גילוי נקודת ה"בראשית" האלוקית ומשום כך הוא נקרא גם חג הביכורים. בנוסף קוראים ליום הזה "שבועות" מלשון שבועה, שכן אנו מושבעים ועומדים מהר סיני לקיים את התורה. אכן, בזכות התורה אנו חיים והיא שנטעה בנו את כוח הקיום הן לחלק הרוחני שבנו והן לחלק הגשמי שבנו. מתן תורה הוא מתן חיים באדם כמכלול, לרבות בחלק הפיסי שלו ומכאן כוח התורה להחדיר קדושה אף בחלק הגשמי של האדם, להשיבו לשורשו ולאחד את החלק של ה"לכם" שבאדם לזה שמוקדש לה'.