

זמן קריאת שמע

הבסיס התקין לבקריאות האדם הוא המזון שמקורו בצומח, על כן קבע רבנו הקדוש, את סדר זרעים – יבול הארץ, כפתיחה לתורה שבעל-פה – ששה סדרי משנה, שהרי "יש סדר למשנה" (ראה ב"ק קב/א). מתוך סדר-זרעים = סדר-האמונה, עולה הודעה לקב"ה על שפע ברכת האדמה (שבת לא/א: "אמונה זה סדר זרעים"). זאת על ידי הברכות שאת הנסח והמטבע שלהן קבעו החכמים, לכן פתח רבנו הקדוש סדר זה במסכת ברכות. כמובן, שמתוך הסוגים השונים של הברכות, יש לכבד תחלה את הברכות על מצות האלקים, על כן הקדמו "ברכות המצות" ל"ברכות הנהנין". מתוך "ברכות המצות", העניק רבנו הקדוש את הברכה למצות "קריאת שמע" ולברכותיה, שהרי מצוה זו היא מצות עשה יחידה הנוהגת בכל יום ויום (הקדמת פהמ"ש לזרעים: "והחלק השישי"). טעם נוסף להקדמת מצות קריאת שמע, כפתיחה ללמוד חכמת התורה שבעל-פה, על פי הנאמר: "ראשית חכמה יראת ה'" (תהילים קיא/י), והרי כל מהותה של קריאת שמע היא קבלת על מלכות שמים ועל מצות (ברכות ג/א). לכן ראשיתה של המשנה, היא מצות קריאת שמע – מצות "יחוד ה'", קבלת על מלכות שמים ועל תורה ומצות, כי זאת היא יחודיותו של האדם על פני שאר כל הנבראים (הגהת רבינו ישעיה לפהמ"ש שם). מסכת זו באה לעורר על העניינים הנכבדים ביסודות האמונה, שראוי להקדימם כדי לחנך את האדם שיגדל על יסודות אלו (הקד' המאירי: "והוא"). טעם פנימי הקשור לעבודת ה' האישית של כל יהודי ויהודי, מבאר רבנו צדוק הכהן זצ"ל: עקר פניסת האדם לעבודת ה', היא "קבלת על מלכות שמים, ועל מצות". על כן, כאשר נכנס האדם להיות "בר-מצוה" ונעשה מחיב במצות, המצוה הראשונה שהוא מתחייב בה, היא קריאת שמע של ערבית, שזמנה מיד עם צאת הכוכבים, בדיוק באותו הרגע שחל על נער הבר-מצוה שם של "גדול" המחייב במצות, לכן פתח התנא את התורה שבעל-פה במצוה זו דוקא, שהרי אותה פוגש כל בר-חייב לראשונה (צה"צ ג/ד). טעם נוסף מדוע הקדמה מצות קריאת שמע של ערבית לפני המצוה המקבילה – קריאת שמע של שחרית, על פי מה שדדשו חז"ל בפסוק: "וידברת בם – – – ויבשכבד ויבקימד" (דברים ו/י). "ויבשכבד" = קריאת שמע של ערבית, "ויבקימד" = קריאת שמע של שחרית, שהרי היום הולך אחר הלילה, כנאמר: "ויהי ערב ויהי בקר" (בראשית א/ג). על כן מבארת משנתנו תחלה את דיני קריאת שמע של ערבית. אשר דרשה נכנס יהודי לעבודת ה' נכונה, כשיצא לישון מתוך קבלת על מלכות שמים, בקריאת שמע של ערבית, ואחר כך יפקיד את נשמתו ביד הבורא. היקיצה משנתו השלנה והבטוחה, מעמידה אותו בתקומה איתנה, ובהכנה נפשית ראויה לקבלת על מלכות שמים לקראת היום החדש, מתוך שלות נפש בריאה, כפי שהשלחו-ערוך פותח את ארח חיו של היהודי, ובסעיף הראשון כותב: "יתגבר כארי לעמד בבקר לעבודת בוראו" (או"ח א/א). שהרי ההולך לישון בבכדות ובעצלתים, כיצד יקום בבקר כאריה? (כפי מאמרו של הרבי מקוצק זצ"ל: "ההולך לישון כאריה – קם כאריה, וההולך לישון כחמור – קם כחמור").

קריאת שמע של ערבית – מאימתי ועד מתי

כמבאר בפמבוא, מתחילה התורה שבעל-פה בקריאת שמע של ערבית, וטבעי לשאל: מאימתי תחלת הזמן שבו קוראים = מתר להתחיל לקרא את קריאת שמע בערבית? שהרי אם קימת מסגרת ברורה ומגדרת להלילה, ודאי שאין לקרא קריאת שמע קדם לכן, על כן צריכים אנו להגדיר את זמן תחלת הלילה במדויק, כדי לדעת את זמנה של קריאת שמע. על כך השיבה המשנה: מאותה השעה שבה גם הפהנים שהיו טמאים במשך היום, יוצאים מטמאתם על ידי טבילה, ונכנסים לטהרה ביום החדש, כדי לאכל בתרומתם = תרומה גדולה ותרומת מעשר הנתנת לפהנים, שהרי לפהנים שנטמאו אסור לאכל תרומה אלא אחר שטבלו, וכבר עבר היום והגיעה שעת "צאת הכוכבים" – שעת קריאת שמע של ערבית, אזי מתחיל היום החדש, שבו הפהנים טהורים כבר, ואוכלים תרומה. המשנה קשרה את זמן קריאת שמע לזמן אכילת הפהנים, כיון שבשעת צאת הכוכבים היו הפהנים נכנסים לסעדת מצוה – סעדת תרומה, אכילה זו היתה בפמבי והנה לה פרסום רחב, לכן זמן זה הנה ידוע לכלם, עד שחכמים קבעוהו כסמן לזמן קריאת שמע. כמו כן נקשר זמן קריאת שמע עם מנהגי הפהנים, כיון שהם היו מורי ההוראה והמנהיגים הרוחניים, ממילא הנה העם שומר את צעדיהם, מתבונן ויודע את מעשיהם, לכן צינו החכמים את זמן קריאת שמע לשעה מפרת זו. על זמן תחלת הקריאה אין מחלוקת, אך עד מתי מתר לקרא קריאת שמע, נאמרו שלש שיטות: 7 אעד סוף האשמורה = המשמרת/החלקה הראשונה של הלילה, שהלילה מתחלק לשלש או לארבע משמרות (כמבאר בהמשך), כאשר מסתיימת המשמרת הראשונה של הלילה, נגמר הזמן של קריאת שמע, לפי דברי רבי אליעזר. 7 בוחכמים חולקים על כך ואומרים: זמן קריאת שמע הוא ארץ יותר, ואפשר לקרא עד חצות הלילה. 7 גרבו גמליאל מרחיב זמן זה לכל הלילה, ואומר: יש לסיים את קריאת שמע של ערבית עד = טרם שיעלה עמוד השחר, שהוא השלב הראשון של הבקר החדש, כאשר בפאתי מזרח מתחיל לפגוע ולהתבהר שחור הליל = כשעה וחצי לפני צאת החמה, בהתאם לארץ היום (ראה ביאור הלכה או"ח נח/ד, משעלה עה"ש). אכן כך פסק רבן גמליאל לבניו כי"הלכה למעשה".

מעשה ובאו בניו מבית המשתה

מעשה ובאו בניו של רבן גמליאל מבית המשתה של שמחת חתן וכלה, וחזרו לפנות בקר, הרבה אחרי חצות הלילה, אמרו לו לאביהם: כיון שהיינו עסוקים במצוה – לשמח חתן וכלה, עדין לא קראנו את קריאת שמע, כדין העוסק במצות הנכנסת כלה ודאג לשמחתם, שהוא פטור מקריאת שמע כל זמן שעוסק במצוה (תוספתא ברכות א/ה. ראה מאירי: "ונושבו"). שאלתנו: האם אחרנו את המועד, ואסור לקרא אחר חצות? או שהתקנה "עד חצות" היא רק להרחיק את האדם מהעברה, אך המתאחר אינו רשאי לבטל קריאת שמע בגלל תקנה זו (פירוט צדדי הספק מבוארים בהמשך ט/א). אמר להם רבן גמליאל לבניו: אם כי לכתחלה יש לקרא קריאת שמע עד חצות, אך למעשה המצוה היא כל הלילה, על כן הכלל הוא: אם עדין לא עלה עמוד השחר, לא רק שרשאים אתם לקרא, אלא חלבים אתם לקרא. המשיך רבן גמליאל ואמר לבניו: ולא מצוה זו = קריאת שמע בלבד, אמרו החכמים, ששמחתה כל הלילה, אלא כלל הוא, לכל מה שאמרו חכמים על המצות שצריך לסימן עד חצות הלילה, מצותן אינה מגבלת עד שעת חצות, אלא בדיעבד נתן לקימם כל הלילה – עד שיעלה עמוד השחר. כדי להוכיח זאת, הפנה רבן גמליאל את בניו להתבונן בהלכות שנטמאו בעבודת בית המקדש, הקשורות לכלל זה.

כדי להרחיק את האדם מן העברה

רבן גמליאל הביא שתי דגמאות מעבודת בית המקדש – מהקרבת הקרבנות ומאכילתם, מצות שהחלו ביום, אך נתן להמשיכן במשך כל הלילה ולסימן עד עלות השחר. הדגמא מהקרבת הקרבנות, היא: הקטר = העלאת חלקי הקרבן – חלבים = חלב של כל הקרבנות, ואמורים = בשר קרבן העולה, שיקרבן זה אינו נאכל, אלא מקטר כליל על המזבח. שמצותם = זמן הקרבנות הוא כל הלילה, עד שיעלה עמוד השחר. כמו כן במצות אכילת הקרבנות, נאמר כלל זה: וכל סוגי הקרבנות הנאכלים לפהנים או לבצלים למשך יום אחד – יום ההקרבה וכל הלילה שאחריו (מלבד קרבן שלמים, שמתר לאכלו גם למחרת). על שני הדברים הללו: הקטרה ואכילה, נאמר בתורה: מצותן היא כל הלילה, עד שיעלה עמוד השחר. המשיך רבן גמליאל והסביר לבניו: אם כן, למה אמרו חכמים: בקריאת שמע ולכל אוכלי הקרבנות, עד חצות? ומדוע צמצמו מחצית מזמן קיומה של המצוה? הם עשו כן, אך ורק כדי להרחיק את האדם מן העברה, שהוא עלול להתממה ולא להבחין שכבר עבר זמנו, ויפסיד קריאת שמע של ערבית, וכן יאכל ביום הבא קרבן שנותר מיום האתמול, ויענש בענש ברת. אבל לגבי הקטרה אין פוסלים את הקרבנות שנותרו אחר חצות, אלא מעלים אותם למזבח (דעת רש"י, ולרמב"ם אין מקטירים אלא עד חצות. מעה"ק ד/ב). סכם רבן גמליאל: כמו כן, הגבלת זמן קריאת שמע – עד חצות, נועדה כדי להרחיק את האדם מן העברה,

שלא יפשה בקריאתה וישתנה עד שיפשה זמנה. כי המשפחה משלה את עצמו, שעוד זמן ארוך לפניו, ומתוך כך הוא מתעצל, אוכל, שותה ונרדם. זלזול זה נחשב לו לעברה, שהחכמים הרחיקוהו ממנה. כי מתפקידם של חכמי התורה הוא לשמר על רמת זהירות העם, ולמנוע מצבים בהם עלולים אנו להפשל, לכן הגבילו אותנו בגבול ברור, והגדירו את זמן, מצות הלילה עד שעת חצות (ראה ביאור הלכה רלה/ג: "וזמנה". בהגדרת המילה "עברה" ראה תחילת פרק שני: "הרהור עברה").

משעה שהפנה נכנסים לאכל בתרומתו המשנה תלתה את זמן קריאת שמע בשעה שהפנה נכנסים לאכל בתרומתם, קשר זה מעורר תמיהה – מכדי = חנם, כלומר: הרי נושא זה אינו מענינה של המשנה והכנס לכאן כאלו בחנם (בתרגום חפשי יש לתרגם, מכדי = הרי). דהינו: הרי פדוע, הפנה שנטמאו אימת ממתי קא אכלי = מתר להם לאכל בתרומה, אחר שנטהרו וטבלו במקוה; משעת צאת הכוכבים, ככתוב: "נפש אשר תגע בו [בדבר טמא] וטמאה עד הערב, ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים. ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים" (ויקרא כב/ו-ז). אם כן ליתני = שיטנה התנא רק: "מאימתי קוראין את שמע בערבין – משעת צאת הכוכבים", מבלי להזכיר את זמן אכילת התרומה של הפנה? השיבו החכמים: אכן כך, אבל מילתא = דבר נוסף הפא אגב אורחא = בדרך אגב קא משמע לן = משמיע לנו התנא, שהפנה, אימת = ממתי קא אכלי = מתר להם לאכל בתרומה? משעת צאת הכוכבים. וחדוש הא = זה קא משמע לן = השמיע לנו התנא בדרך אגב: ד = שהבאת קרבן הפנה = הקרבן שעל הפנה המטהר להביא, לא מעכבא = אינה מעכבת בעדו מלאכל בתרומה, אלא הקרבן הוא חוב צדדי שעליו להשלים, אך מתר לו לאכל בתרומה גם בטרם יביא את קרבנותיו. ראיה לדבר: כדתניא = כפי ששינוי בברייתא [ברייתא] היא משנה חיצונית – דברי תנאים שלא נכללו במשניות, אך תקף הדברים בה זהה למשנה: על מה שכתוב בתורה: "ובא השמש וטהר", פרשו בברייתא: ביאת שמשו = שקיעת השמש היא זו שמעכבתו מלאכל בתרומה, אחר שפבר טבל, אבל ואין הבאת קרבנות כפרתו מעכבתו את הפנה מלאכל בתרומה, אלא הוא יכל לאכל מיד עם צאת הכוכבים, עוד לפני שהביא את קרבנותיו. מה שהתנא בחר לתלות את זמן קריאת שמע, בזמן אכילת תרומה ולא אחר במפרש: "צאת הכוכבים", כיון שהדבר היחיד שצאמר במפרש בתורה שהוא תלוי בזמן צאת הכוכבים, הוא אכילת תרומה, ככתוב: "ובא השמש וטהר", לכן בחר התנא בסמן ידוע זה (שנות אליהו לגר"א). רמז לאכילת תרומה בלילה, ראה בעל הטורים שמות כה/ב.

ובא השמש "וטהר" – האדם או היום?
על הנאמר בברייתא: שקיעת השמש מעכבת מלאכל בתרומה, אך הפנה של הבאת הקרבנות למחרת, אינה מעכבת מלאכל בתרומה, שואלת הגמרא: וממאי = ממה ומאיכא הרצח, דהאי = שמלים אלו: "ובא השמש", מתפרשות על ביאת השמש = שקיעת החמה, ומה שכתוב בהמשך: "וטהר", הפנה לסוף השקיעה והסתלקות שרידי האור מהרקיע, דהינו: וטהר יומא = שנטהר האפק מקרני השמש האחרונות – נגמר היום ונצאו כוכבי הלילה (ע"פ רמב"ם תרומות ז/ב). דלמא = אולי יתפרש המקרא: "ובא השמש", על זריחת השמש וביאת אורו של הבקר החדש, שהוא יום הבאת הקרבנות למחרת. ומאי = מה הפנה בנאמר: "וטהר"? לא על טהרת הרקיע מהאור, אלא על טהר גברא = טהרת האדם – שהביא את קרבנותיו בבקר של יום המחרת. אם כן מדוע הפנה נכנסים אוכלים תרומה מיד עם צאת הכוכבים? הרי לפי הסדר זה יהיה עליהם להמתין באכילת התרומה עד הבקר!

ובא השמש "וטהר" – האדם והיום!
השיב ואמר רבה בר שילא: אם כן = אם פנות המקרא על מעשה הטהרה המוטל על האדם לעשות אחר זריחת השמש, אם אכן כך, לימא קרא = שיאמר המקרא: "ובא השמש וטהר" = האיש – על ידי פעלה כלשהי, כגון הבאת הקרבנות. לכן על כרחך יש לפרש את מאי = מה שכתוב: "וטהר" – כאלו ממילא ומעצמו, ללא פעלה כלשהי מצד הכהן, דהינו: שטהרתו אינה קשורה לפעלה כלשהי, אלא באה מעצמה על ידי ביאת השמש, כאשר החשיך לגמרי, וטהר יומא = נטהר היום כשהסתלקו שרידי אור היום מהאפק, ונצאו הכוכבים. מדוע השתמשה התורה בבוטוי זה: "וטהר", על טהרת היום מקרני השמש? כיון שהוא שגור בפייהם של הבריות, כדאמרי אינשי = כמו שהאנשים רגילים לאמור ולבשר את תחילת הלילה: איערב שמשא = העריבה השמש ואדכי יומא = ונטהר היום, והתורה דברה כאן כלשון בני אדם (ראה בהמשך לא/ב). כאשר למדו סגיה זו בארץ ישראל הנמצאת במערבא = במערבה של בבל, בבתי המדרש שם, את הא ד = את הוכחתו של רבה בר שילא לא שמייעא להו = הם לא שמעו ולא ידעו את שחלק בין "וטהר", לבין: "וטהר", אבל אף הם שמו לב להבדל זה, אך הם לא שאלו על הברייתא, אלא ישירות על הפסוק, וכך הם בעו לה מעניא = הם שאלו את שאלתם: הא = זה מה שכתוב: "ובא השמש", האם ביאת שמשו הוא, ומאי = מה הפרוש: "וטהר"? וטהר יומא. או דלמא = או שפפרש: "וטהר", על ביאת אורו, דהינו: זריחת אור הבקר ומאי: "וטהר"? טהר גברא = נטהר האיש על ידי הבאת הקרבנות; ומכיון שהפסק שלהם היה בבאור הפסוק, הדר = חזרו, ברו ופשוטו לה = ונפשטה לחכמי ארץ ישראל שאלתם, מדברי הברייתא, מדקתני = ממה ששינוי בברייתא במפרש, הוספה לדברי המשנה, על זמן אכילת התרומה: "סמן לדבר: צאת הכוכבים", מכך הסיקו חכמי ארץ ישראל ואמרו: שמע מינה = תשמע מכך ש"ויבא השמש" ביאת שמשו הוא, ומאי = מה הפרוש בפסוק: "וטהר"? טהר יומא, בדיוק לאותה מסקנה שהגיעו בבבל מתוך דיוק בלשון הפסוק (ראה אבן עזרא ויקרא שם, שדרשה זו היא אסמכתא).

ההוה "הרף עין"
המעבר בין היום ללילה נקרא "בין השמשות", כלומר: "שתי שמש" – השמש של היום והשמש של מחר. על שם השמש של היום ששקעה כבר, והשמש של יום המחרת שעתידה לזרח בעוד שעות אחדות, וכבר מעתה מתחיל שלטונה [שהרי נגמר שלטון יום האתמול], כפי שהתורה הגדירה את תחילת יום המחרת: "כי בא השמש", כשהפנה לתחילת הלילה, ולא "כי הלך השמש", אף על פי שלכאורה נכון יותר היה לומר כן על שמש האתמול שהלכה לבלי-שוב, אלא כיון שמרגע ששקעה בפאתי מערב, מתחילה היא לבא אל הזריחה שתופיע בעוד כמה שעות. מרגע בו הפסיקה השמש לשלט, עד הרגע שבו יתחיל לשלט הלילה, יש זמן בינים, אשר הוא אינו יום גמור, וגם לא לילה מחלט, אלא זמן המעבר ביניהם. החכמים נחלקו על מושג הזמן של מעבר זה בין סוף היום אשר בו עדין שולטת השמש השוקעת, לבין הזמן שהוא כבר ודאי לילה, ובו ממתינה לבא השמש של יום המחר (שבת לד/ב). רבי יהודה סובר: כל זמן שפני מזרח מאדימים, עד שהכסוף [פנה] החלק התחתון של כפת השמים [החלק הקרוב לקרקע], אך עדין לא הכסוף החלק העליון של השמים, אלא שם עוד נראים שמים כחלים, זה הוא "בין השמשות", שאינו יום ואינו לילה. רבי נחמיה אומר: זמן "בין השמשות" הוא כדי הליכת חצי מיל [= 5000 מטר] אחר שקיעת החמה. דעה אחת שיש לה קשר אף לענייני אגדה והשקפה (כמבואר במבוא), הביא בעל ה"עין יעקב": אמר רבי יוסי: הגדרת "בין השמשות", אינה על זמן מסים, אלא היא שם שקבעו החכמים על זמן שאינו נתון למדידה ולהגדרה, מפני שהמעבר בין היום ללילה מתרחש כהרף עין, כאשר במחזור תנועת הזמן, זה = הלילה נכנס, וזה = היום יוצא, ללא כל זמן בינים, ממילא זמן זה נותר רק כשם מפשט ותאורטי בלבד, ואי-אפשר לעמוד עליו ולהצביע על נקדת זמן מסימת שתקרא: "בין השמשות". יש לדיק זאת בלשונו של רבי יוסי, שאמר: "זה נכנס וזה יוצא", הלא ודאי שהיום יוצא טרם כניסת הלילה, מדוע אמר רבי יוסי להפך? ולמה הזכיר את ליל המחר לפני היום שעבר כבר? אלא במחזור התנועה, הלילה שקרב ויבא, הוא זה שדוחף ומוציא את היום שנגמר, ולא מותר כל זמן ביניהם. על ההוה תאורטי ובלתי נתפס זה יש לצנו את מה שאמר החכם: "העבר – אין, העתיד – עדין, ההוה – כהרף עין". שהרי ההוה אינו זמן מגדר לעצמו, אלא הוא רק נקדת תפר בין העתיד לעבר. קדמונינו כנו נקדה זו בזמן, בשם: "עתה", שהמקביל אליה

בְּשִׁטָּה וּבִמְקוֹם, הַיָּחִס נִקְדָּה בְּתַחֲלֻת מִתְחַלְקֶת אֶל הַקּוֹ (פִּירוּשׁ יוֹסֵף בְּסוּף מוֹרֵי, עַקְרֵי בַיִת. מֵהַרְ"ח עַמִּי, רַל"ח וְכֵן בְּמִקְוֹמוֹת רַבִּים בְּמַהֲר"ל. הַמַּחֲשָׁה רָאָה נִסְפָּח). כְּלָקַח מוֹסְרִי לְחֹסֶר הַתְּפִיסָה הַפִּזִּית בְּזָמָן, כְּתַב הָרֵב דָּסְלָר זצ"ל (מ"מ-ד 306):

הַעֲבֹר אֶדְ זְכוּנוֹת.

וְהַעֲתִיד – לְתַקְנֵת דְּמִיוֹנוֹת,

אֶד הַחֲוָה – רָאָה בּוֹ לְהַפְנוֹת,

חִיָּיד הוּא – וְכָלוּ רַק נְסִיווֹת

בְּלִשׁוֹן חֲז"ל הַגְּדֵרָה נִקְדַּת הוּא זֶה, בְּשֵׁם: "הָרֶף עֵינִי", עַל שֵׁם מִצְמוּץ רַפּוּי שֶׁל הָעֵינִי, שֶׁהוּא כֹּה מְהִיר, עַד שֶׁאֵינוֹ מִפְּרִיעַ לְרַצֵּף הָרָאָה (רש"י שבת לד/ב). דְּהֵינּוּ: זָמָן בְּלִתִּי מְרָגֵשׁ וּבְלִתִּי נִתֵּן לְתַפְסִיחַ בְּחוּשִׁים, רַק מוֹבֵן בְּשִׁכָּל.

מִשְׁמָרוֹת/אֲשִׁמוּרוֹת הַלֵּיל

עַל זָמָן קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל עֶרְבִית, אֲמָרָה הַמִּשְׁנָה סֵמֶן: "עַד סוֹף הָאֲשִׁמוּרָה הָרִאשׁוֹנָה", דְּבָרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר. נִקְדַּת צִיּוֹן זֶה בְּלִילָה נּוֹתֶרָה לּוֹטָה בְּעֶלְטָה, שֶׁהִרִי סֵמֶן זֶה – "סוֹף הָאֲשִׁמוּרָה", אֵינוֹ יָדוּעַ וְאֵינוֹ נֶכֶד, וְאֵין כָּל נִקְדַּת צִיּוֹן שֶׁאֲפָשָׁר לְהַצְבִּיעַ עָלֶיהָ, שֶׁהִרִי עַל חֲצוֹת יוֹם אֲפָשָׁר לְהַצְבִּיעַ וְלומר שֶׁהַחֲמָה בְּמִרְכּוּ הָרִקִּיעַ. בְּזָרִיחַת הַשֶּׁמֶשׁ, אֲפָשָׁר לְהַצְבִּיעַ עַל גִּלְגַּל הַחֲמָה הַמִּפְצִיעַ בְּפִאֲתֵי מִזְרָח, שֶׁקִּיעָה הִיא הַזָּמָן בּוֹ טוֹבֶלֶת הַחֲמָה בִּים הַתִּיכוֹן. עֲלוֹת הַשֶּׁחַר הוּא הַזָּמָן בּוֹ מִפְצִיעִים קֶרְנֵי הָאוֹר הָרִאשׁוֹנִים שֶׁל הַבֶּקֶר. נֶץ-הַחֲמָה הוּא הַזָּמָן שֶׁקֶרְנֵי הַשֶּׁמֶשׁ מִתְחִילוֹת לְהִרְאוֹת. צֵאת הַכּוֹכָבִים הוּא הַזָּמָן בּוֹ מִתְחִילִים כּוֹכָבִים לְהִתְנוּצֵץ בְּרִקִּיעַ. חֲצוֹת לֵילָה הוּא גַם כֵּן זָמָן מְגֵדֶר – בְּדִיּוֹק בְּאֲמֻצֵּעַ הַלֵּילָה. אֶד סוֹפָה שֶׁל אֲשִׁמוּרָה רִאשׁוֹנָה וּתְחִילָתָהּ שֶׁל הָאֲחֵרָת, הוּא זָמָן בְּלִתִּי מְגֵדֶר אִי-שֵׁם בְּחֻשְׁכַּת הַלֵּיל. עַל כֵּן שׁוֹאֲלֵת הַגִּמְרָא: מֵאִי קֶסֶבֶר = מֵהָ הִיא סְבוּר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר כְּאֶשֶׁר צִין סֵמֶן לֹא בְּרוּר זֶה? שֶׁהִרִי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הִיא צְרִיד לְצִין מִדַּת זָמָן יָדוּעָה וּמוֹחֲשִׁית, כְּגוֹן: אֶת מִסְפֵּר הַשְּׁעוֹת אַחֵר תְּחַלֵּת הַלֵּילָה. אִם כִּי נִחְלָקוּ הַתַּנְאִים עַל מִסְפֵּר מִשְׁמָרוֹת הַמִּלְאָכִים הַמִּתְחַלְפוֹת בְּרִקִּיעַ (לַהֲלוֹ ג/ב), אֶד לְכָל הַדְּעוֹת נִתֵּן לְהַגְדִּיר בְּאֶפֶן בְּרוּר אֶת "סוֹף הָאֲשִׁמוּרָה הָרִאשׁוֹנָה", שֶׁהִיא: "סוֹף זָמָן קְרִיאַת שְׁמַע". אִם כֵּן, עֲלֵינוּ לְבַרֵּר תַּחֲלָה כְּמוֹ מִי מֵהַחֲכָמִים סָבֵר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר: אִי ק=אִם סָבֵר כְּדָעָה הָאוֹמֶרֶת: שֶׁלֹּשׁ מִשְׁמָרוֹת הֵיוּ =לְשֹׁלֶשׁ מִשְׁמָרוֹת נִחְלַק הַלֵּילָה. אִם כֵּן, לִימָא =יִגִּיד רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּאֶפֶן בְּרוּר: סוֹף זָמָן קְרִיאַת שְׁמַע, הוּא עַד שֶׁיַּעֲבֹרוּ אַרְבַּע שְׁעוֹת מִתְחַלֵּת הַלֵּילָה [=אֶת שְׁתֵּים עָשָׂרָה שְׁעוֹת הַלֵּילָה יֵשׁ לְחַלֵּק לְשֹׁלֶשׁ, וְכָל מִשְׁמָרָת הִיא אַרְבַּע שְׁעוֹת]. וְכֵן לְהַפְדֵּי, אִי ק=אִם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר סָבֵר כְּמוֹ הַדְּעָה: אַרְבַּע מִשְׁמָרוֹת הֵיוּ הַלֵּילָה, אִם כֵּן, שֶׁרַבִּי אֱלִיעֶזֶר לִימָא =יִאמֶר בְּמִפְרָשׁ: עַד שֶׁלֹּשׁ שְׁעוֹת מִתְחַלֵּת הַלֵּילָה, עֲדִין הוּא זָמָן קְרִיאַת שְׁמַע? אֲלָא כְּנֶרְאָה הִיתָה לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר סָבֵר לְצִין אֶת סוֹף זָמָן קְרִיאַת שְׁמַע, בְּזָמָן שֶׁלְכָאוֹרָה אֵין לוֹ בְּטוּי מוֹחֲשִׁי בְּעוֹלָם הַזֶּה. עַל כֵּן מִבְּהִירָה הַגִּמְרָא: רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בָּחַר בְּסֵמֶן זֶה כִּדִּי לְמַדְנֵי דְבַר נוֹסֵף, שֶׁאֲכֹן נִפְרִים בְּעוֹלָם הַזֶּה חֲלוּפֵי מִשְׁמָרוֹת שֶׁבְּרִקִּיעַ. לָכֵן כִּדִּי הִיא מִסְקֶנֶת הַדְּבָרִים: לְעוֹלָם* =יֵשׁ לְקַבֵּעַ (נִסְפָּח), שֶׁרַבִּי אֱלִיעֶזֶר ק=אֲכֹן סָבֵר: שֶׁלֹּשׁ מִשְׁמָרוֹת הֵיוּ הַלֵּילָה, וְאִם כֵּן, סוֹף זָמָן קְרִיאַת שְׁמַע הוּא אַחֵר אַרְבַּע שְׁעוֹת. אֶד רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בָּחַר לְהַתְבַּטֵּא בְּלִשׁוֹן: "אֲשִׁמוּרָה – מִשְׁמָרָת", כִּיּוֹן שֶׁהָא =זֹאת קֵא מִשְׁמַע לָן =בֵּא לְהַשְׁמִיעַ לָנוּ בְּהַלְכוֹת קְרִיאַת שְׁמַע, דִּיאִכָּא =שִׁישְׁנוֹן מִשְׁמָרוֹת שֶׁל מִלְאָכִים בְּרִקִּיעַ, שֶׁמִּתְחַלְפוֹת אַחַת לְאַרְבַּע שְׁעוֹת, וַיִּכְגְּדוּ אִיכָּא =יִשְׁנֵן גַּם כֵּן מִשְׁמָרוֹת בְּאַרְעָא =בְּאַרְץ. הַמִּשְׁמָרוֹת הַמִּתְחַלְפוֹת בְּרִקִּיעַ קְשׁוּרוֹת לְשִׁנוּיִים הַמִּתְרַחֲשִׁים בְּעוֹלָם (רִאשׁוֹנִים), וְהַסְמָנִים הַמְבִּאֲרִים בְּהַמְשָׁךְ, הֵם הַבְּטוּי לְכָד, וְהַסְמָנוֹשְׁעַל פִּיו נִתֵּן לְקַבֵּעַ אֶת סוֹף זָמָן קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל עֶרְבִית (צִה"צ י"ט).

חֲלוּפֵי מִשְׁמָרוֹת בְּשִׁמּוּם וְהַסְמָנִים שֶׁלָּהֶם

הַהוֹכָחָה שֶׁרַבִּי אֱלִיעֶזֶר סוֹבֵר שֶׁהַלֵּילָה מִתְחַלֵּק לְשֹׁלֶשׁ מִשְׁמָרוֹת, וְכֵן שִׁישׁ לָהֶם סְמָנִים הַנִּתְנִים לְזוּהִי, הִיא כְּפִי דְתַנְיָא =שֶׁשְׁנֵינוּ בְּבִרְיָתָא הַמְרַחֲבָה אֶת מֵה שֶׁרַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: שֶׁלֹּשׁ מִשְׁמָרוֹת הֵיוּ הַלֵּילָה, וְעַל =בְּתַחֲלַת כָּל מִשְׁמָר וּמִשְׁמָר יוֹשֵׁב הַקִּבְיָה וְשׁוֹאֵג כְּאַרִי, כְּמִבְאָר בְּהַמְשָׁךְ: "לְרֹאשׁ אֲשִׁמוּרוֹת", שֶׁנֶּאֱמַר בְּנִבְיָאָה עַל חֶרְבֵּן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, וְזַעֲקַת הָאֲבֵל שֶׁתְּהַדְהֵד מֵאֵד בְּעוֹלָם: "חִי מִמְרוֹם יִשְׂאֵג, וּמִמְעוֹן קִדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ, שִׂאֵג יִשְׂאֵג עַל נְהוּי" (יִרְמִיָּהוּ כה/ל). הַשְּׂאֵגָה בְּהִסְיוֹתֶיהָ הַמוֹפִיעָה שֶׁלֹּשׁ פְּעָמִים: "יִשְׂאֵג, שִׂאֵג, יִשְׂאֵג", כִּנְגֵד שֶׁלֹּשׁ מִשְׁמָרוֹת שֶׁל הַמִּלְאָכִים, כְּאֶשֶׁר מִתְחִיל זְמַנָּה שֶׁל כָּל אַחַת מֵהֶן, מִתְעוֹרְרֶת שְׂאֵגָה מִחֲדָשֶׁת עַל חֶרְבֵּן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, וְהַדִּים שֶׁל שְׂאֵגָה זֶה מְגִיעִים לְעוֹלָמֵינוּ, כְּפִתּוּב בְּהַמְשָׁךְ הַפִּסּוּק: "הִידָד כְּדָרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ". לָכֵן רָאוּי לְכָל יִרְאָה שְׁמִים לְקוֹנֵן עַל חֶרְבֵּן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ דִּיןָא בְּתַחֲלָתָם שֶׁל חֲלוּפֵי מִשְׁמָרוֹת, שֶׁהוּא עַת-רָצוֹן, וְהַתְּפִלָּה בּוֹ מִתְקַבֵּלָת, כְּפִתּוּב: "קוּמִי רִנִּי בְּלִילָה, לְרֹאשׁ [=בְּתַחֲלַת] אֲשִׁמוּרוֹת, שֶׁכִּי כְּמִים לְבָד נִכַּח פְּנֵי ה' (אִיכָה ב/יט. רַשְׁבִּי"א, רִאשׁוֹנִים וְשׁוֹנִים אוֹי"ח א/ב. מֵהַרְ"ש"א). שְׂאֵגָת הַצֶּעֶר עַל חֶרְבֵּן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ וְגִלּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, מִתְעַלָּה מִמִּשְׁמָרָת לְמִשְׁמָרָת, וְלְדָבָר זֶה יִשְׁנוֹ בְּטוּי מִיָּחַד בְּעוֹלָם, וְסֵמֶן לְדָבָר הוּא הָאֶפֶן שֶׁבּוֹ מִתְגַּלֵּת הַהִתְרַגָּה הַהִיא בְּתַחוּשׁוֹת שֶׁל הַבְּרִיּוֹת בְּשְׂאֵגָה זֶה – מִהַדְּרָגָה הַנְּמוּכָה בְּיוֹתֵר שֶׁל בְּעַל-חַיִּים חֲמָרִי לְגִמְרִי, דִּרְדֵּךְ בְּעַל-חַיִּים שִׁישׁ בְּהֵם נֶפֶשׁ [=נֶפֶשׁ עֲזָה], וְכָלָה בְּאֶדָם שִׁישׁ בּוֹ שֶׁכָּל וְנִשְׁמָה. אֲלָה הֵם הַסְמָנִים וְהַשְּׁלֵבִים: שְׁנֵי הַקּוֹלוֹת הָרִאשׁוֹנִים הַקּוֹרְעִים אֶת דְּמַמַּת הַלֵּיל, הֵם נִעֲרִיתוֹ הַמִּסְתָּר שֶׁל הַחֲמוּר וְאַחֲרֶיהָ – מִקְהֵלָה שֶׁל לֵלֶת כְּלָבִים, אֲשֶׁר הַחוּשִׁים הַמִּתְחַדִּים שֶׁלָּהֶם חֲשִׁים גַּם בְּדָבָרִים שֶׁאֵין בְּנֵי אָדָם מְסַגְּלִים לְחוּשׁ.

חֲמוּר נוֹעַר, כְּלָבִים צוֹעֲקִים, תִּינוּק יוֹנֵק

מִשְׁמָרָה רִאשׁוֹנָה, שֶׁהִיא תְּחִלַּת הַלֵּילָה, חֲמוּר נוֹעַר, כְּפִי שֶׁמִּצְאָנוּ שְׁלִבְעַל-חַיִּים יִשְׁנָה רְגִישׁוֹת לְחוּשׁ בְּדָבָרִים וְרוֹחֲנִים יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר לְאָדָם, וְאֶף לְרִאשׁוֹת מִלְאָכִים, כְּפִי שֶׁרָאָתָה אֶתוֹנוֹ שֶׁל בְּלָעַם אֶת הַמִּלְאָךְ (רִאָה רש"י בַּמְדַּבֵּר כב/כג וְרִאָה רַמְבַּ"ן שֶׁהָרָאָה כֹּאן כּוּוֹנֶתָה לְתַחוּשׁוֹת, כְּמוֹ כֵּן רִאָה בַּהַמְשָׁךְ ו/א: "אֲלַמְלֵא נִיתְנָה רְשׁוֹת לַעֲיִן לְרִאשׁוֹת"). מִשְׁמָרָה שְׁנִיָּה – כְּלָבִים צוֹעֲקִים בְּאֶפֶן שׁוֹנֶה מִנְבִּיחַתָם הָרְגִילָה, וּמִתְרִיעִים עַל הַצָּרוֹת וְהִיסוּרִים שֶׁל הָעַם הַיְּהוּדִי (בִּן-יְהוּדִיעַ). מִשְׁמָרָה שְׁלִישִׁית, כְּבֵר יֵשׁ בָּהּ רִמּוֹ עַל הַשְּׁלֵב שֶׁל "עַקְבָּתָא דְּמִשְׁחִיחָא", הִיא הַשְּׂעָה שֶׁבָּהּ תִּינוּק כְּבֵר מִתְעוֹרֵר, כִּי כְּבֵר מִתְחִילָה הַתְּעוֹרְרוֹת אֲנוּשִׁית, וְיוֹנֵק מִשְׁדִּי אֲמוֹ, כִּי רוּצָה לְהַתְחַבֵּר אֶל מְקוֹרוֹת חַיָּו, כְּמִבְאָר בְּהַמְשָׁךְ: "יִנֵּק מִשְׁדִּי אֲמוֹ וְאָמַר שִׁירָה" (בְּרִכּוֹת ו/א). וְכֵן אֲשֶׁה מְסַפֶּרֶת עִם בְּעֵלָה, כְּדִרְדֵּךְ בְּנֵי אָדָם הַמִּתְעוֹרְרִים כְּשֶׁעֲדִין לֹא הִגִּיעַ הַזָּמָן לְקוּם, וְנוֹתֵר לָהֶם זָמָן לְשׁוֹחֵחַ בִּינִיָּהֶם (הַרְחַבַת פִּירוּשׁ זֶה, רִאָה מֵהַרְ"ש"א וּמֵהַר"ל דְּרוֹשׁ עַל הַתּוֹרָה מ"ח). שְׁלִשֶׁת סְמָנֵי הַמִּשְׁמָרוֹת רוֹמְזִים עַל שְׁלֹשָׁה שְׁלֵבִים הַתּוֹאֲמִים אֶת דְּרָגוֹת הַנֶּפֶשׁ: בְּתַחֲלַת הַלֵּילָה "חֲמוּר נוֹעַר", דְּהֵינּוּ: בְּזָמָן שֶׁהָאָדָם עֲדִין עֵינָף מִעֲבֻדַּת הַיּוֹם, עַל כֵּן רַק הַחֲמָר שֶׁבּוֹ פּוֹעֵל. מִשְׁמָרָה שְׁנִיָּה: "כְּלָבִים צוֹעֲקִים", רוֹמֵז עַל הַמְּזִיקִים וְהַרוּחוֹת הַשּׁוֹלֵטִים בְּלִילָה, כְּפִי שֶׁאֲמָרוּ חֲז"ל: "כְּלָבִים צוֹעֲקִים – מִלְאָךְ הַמָּוֶת בֵּא לְעִיר" (ב"ק ס/ב). לָכֵן בְּמִפְתַּח כְּבוֹרוֹת כְּתוּב: "וְלִכְלֵךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִחַר כְּלָב לְשׁוֹנוֹ" (שְׁמוֹת ו/א), לְמָרוֹת שֶׁבָּאוּתָהּ שְׂעָה מִלְאָךְ הַמָּוֶת הַתְּחִלָּה בְּעִיר, וְטַבְעִי הִיא שֶׁהֵם כֵּן יִנְבָּחוּ. מִשְׁמָרָה שְׁלִישִׁית לְפָנוֹת בְּקֹר "תִּינוּק יוֹנֵק", הוּא הַזָּמָן הַרְצוּי לְלַמֵּד תּוֹרָה, שֶׁעֲלֶיהָ נֶאֱמַר: "דִּידֶיהָ יִרְדָּךְ בְּכָל יַעַת" (מִשְׁלֵי ה/יט. רַשְׁבִּי"א בְּחִידוּשֵׁי אֲגוּדוֹת, מוֹבָא בַּהַמְשָׁךְ בִּסְפֵר עֵין יַעֲקֹב דְּפוֹס וִילְנָא, בַּעֲמוּד 34, מֵהַרְ"ש"א). בְּסִמְנֵי הַמִּשְׁמָרוֹת הַלָּלוּ יִשְׁנוֹ רִמּוֹ לְחִי הָאָדָם, כְּאֶשֶׁר שֶׁלֹּשׁ הַמִּשְׁמָרוֹת מְקַבִּילוֹת לְשֹׁלֶשׁ הַשְּׁלֵבִים בְּחִיּוֹ: בְּצִעִירוֹתוֹ – "חֲמוּר נוֹעַר", דְּהֵינּוּ: הַחֲמָרְנִיּוֹת הַמְבִּקֶּשֶׁת בְּעֶקֶר מְנוּחָה, תַּעֲנוּגִים וְהִנָּאוֹת, הֵם אֲלָה שְׁמִנְעָרִים וּמִעוֹרְרִים. בְּבִגְרוּתוֹ – דּוֹאֵג לְאֶסֶף וְלַעֲבֹר רְכוּשׁ, שֶׁלֹּא תִהְיֶה לוֹ מֵהֶם טוֹבַת הַנָּעָה, כְּפִתּוּב: "יֵאל תִּירָא כִּי יַעֲשִׂיר אִישׁ כִּי יִרְבֶּה כְּבוֹד בֵּיתוֹ, כִּי לֹא בְּמוֹתוֹ יִסַּח הַכֵּל, לֹא יִרַד אַחֲרָיו כְּבוֹדוֹ" (תְּהִלִּים מו/יז), אֲלָא כְּכָל הָעוֹמֵד עַל הַמִּשְׁמָר לֹא תְמוּרָה נְאוּתָה, כֵּן אוֹסֵף הָאָדָם נְכָסִים לֹא תְּכִלִּית וְהִנָּעָה. אֲבָל בְּזָקְנוּתוֹ מִתְעוֹרֵר הָאָדָם לְהִבִּין אֶת אַחֲרִיתוֹ, וְלַלְמֹד תּוֹרָה שְׁמִנְשָׁלָה לְחֵלֶב שֶׁהַתִּינוּק יוֹנֵק (כְּמִבּוֹאֵר עֲרוּבִין נד/ב, וּבִסְפָּרְנוּ שִׁב"ח ע"ח 8, עֲשָׂרִים מְקַבִּילוֹת בֵּין הַתּוֹרָה לְחֵלֶב-אֵם). רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְעוֹדֵד שֶׁלֹּא לְהִתְנַאֵשׁ מִלְּמַד תּוֹרָה בְּכָל אֶחָד מֵהַשְּׁלֵבִים, וְגַם לְאֲלָה שְׁנוֹכְרוֹ לְהַתְחַלֵּל רַק בִּימֵי זָקְנָה, גַּם אִזּוֹ הֵם עֲדִין עֲשׂוּיִים לְהִגִּיעַ לְדָרְגָה שֶׁל אֲשֶׁה מְסַפֶּרֶת עִם בְּעֵלָה, דְּהֵינּוּ: לְהִגִּיעַ בְּלִמּוּד הַתּוֹרָה לְדָרְגָה שֶׁהוּא וְהַתּוֹרָה יְהִיו כְּבַעַל וְאִשָּׁה (עֵינִי יַצְחָק).

סוֹף רִאשׁוֹנָה, אֲמֻצֵּעַ הָאֲמֻצֵּעַ, תְּחִלַּת אַחֲרוֹנָה

דוד המלך שפח את הנהגת העולם בלשון זו: "השמים שמים לה", והארץ נתן לבני אדם" (תהילים טו/טז). על פי חלוקה זו יש להחסיק, כי למרות הקשר המפלא בין הנהגת השמים והנהגת הארץ, אף על פי כן יש לכל אחת ואחת מהמערכות הללו מעגלי זמן עצמאיים (ראה מרומי שדה לנצ"ב). על כן עוד בטרם נקשר בין משמרות הארץ לבין משמרות המלאכים ברקיע, יש להגדיר את חלופי המשמרות שבארץ בהגדרות ברורות ונוחות להבחנה, ורק אחר כך נתן לקשרם למשמרות העליונות, שבהן ההבחנה יותר דקה (ע"פ רש"י: "למשמרות הארץ"). לכן תחלה יש להגדיר את המשמרות בארץ בהגדרה מדיקת, שהרי לכל דבר יש תחלה, אמצע וסוף. על כן שואלת הגמרא: מאי קא חשיב =מה החשיב והגדיר רבי אליעזר? כשנתן סמן למשמרת, אי =אם את תחלת משמרות קחשיב =החשיב רבי אליעזר, אם כן לתחלת משמרה ראשונה, סימנא למה לי? =לשם מה צריך סמן? "חמור נוער", הרי זמן זה תחלת האורחא =הלילה הוא! שעה שיוצאים הכוכבים, והוא זמן ברור וידוע לכלם, יותר מאשר הסמן של נעירת החמור!! ואי =ואם רבי אליעזר לסוף המשמרות קחשיב =התכונן, אמנם מובן למה נתן סמן לסוף משמרה ראשונה, שהיא ארבע שעות אחר צאת הכוכבים, וכן סמן לסוף משמרה שנייה, כי היא שעות אחר חצות הלילה, ולשתיהן אין בטוי בולט בגרמי השמים. אף לסוף משמרה אחרונה, שבו מתחיל המזרח להאיר, סימנא למה לי? =למה אמר את הסמן? "תינוק יונק ואשה מספרת", הלא בשעה זו כבר יממא =יום הוא! כי בסוף משמרה אחרונה בוקע אור השחר, והוא דבר שהכל רואים אותו! אלא, את הסמנים נתן רבי אליעזר על שעות שבהן אין כל סמן, והוא החשיב את סוף משמרה ראשונה =ארבע שעות אחר צאת הכוכבים, ותחלת משמרה אחרונה =ארבע שעות קדם תחלת היום, וצין את הנקדה האמצעית ד=של אמצעיתא =המשמרה האמצעית _ חצות הלילה, שעד אז צועקים הכלבים (גר"א או"ח א/ד). ממילא יוצא שבין ציון לציון ישנן שעות, ונקודות ציון אלו הן הזמן הראוי ביותר לתפלה על חרפן בית המקדש והגלות; 7אשעות קדם חצות. 7בחצות. 7גשעות אחר חצות.

סוף ראשונה, סוף אמצעית, סוף אחרונה בתשובה זו ישנן קשי מסים, שהרי שלשת הסמנים של כל משמרות הלילה, נדחסים בתוך ארבע שעות _ מסוף אשמורה ראשונה לתחלת אשמורה אחרונה. על כן אמרה הגמרא: ואי בעית =אם תבקש, אימא =אמר לך הסבר נוסף אשר בו אין קשי זה, אכן בבלהו =בכל שלשת הסמנים הללו את סוף המשמרות הוא צין וקחשיב =והחשיב, דהינו: סוף משמרת ראשונה, סוף שנייה וסוף שלישית [הגר"א פירש: סוף משמרת ראשונה, אמצע שנייה _ שהיא חצות, וסוף שלישית]. וכי תימא =אם תאמר: הרי כבר שאלנו לעיל: לסוף משמרת אחרונה לא צריך סמן? תשובה לדבר _ יש צורך בסמן זה, כיון שבשעות לפנות בקר נמצאים בדרך כלל בני האדם בבתייהם, ולא תחת כפת השמים, ממילא לא רואים את הפצעת קרני האור הראשונים של השחר. לכן למאי נפקא מינה? =מה יוצא מזה? כלומר: איזה תוצאה חשובה ישנה לציון סוף משמרה אחרונה _ תחלת היום? כדי למקרי =לקרא קריאת שמע למאן דגני =למי שישן בבית אפל שתריסיו מוגפים, ולא ידע זמן קריאת שמע של שחרית אימת =מתי הוא. לכן צין רבי אליעזר את סוף האשמורה האחרונה כסמן, דהינו: כיון ד=פאשר הגיעה הזמן שבו אשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו, ליקום וליקרי =שיקום ויקרא קריאת שמע של שחרית.

שאגת השכינה בצער החרפן והגלות אמר רבי יצחק בר שמואל, אמר רב: שלש משמרות הוי =נחלק הוא הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא באפן קבוע, וצער השכינה מתבטא כאלו שהוא שואג פארי, אשר נהמתו מהדהדת למרחקים, ואומר שלש פעמים בכל לילה וליילה: אוי לבנים שלי =בני ישראל, שבגלל עוונותיהם של הרשעים שבהם, החרבתי את ביתי =בית המקדש והחומות שסביבו, ושרפתי את היכלי =העזרה וקדש-הקדשים, והגליתי את בני אל הגוים, וגם אני עצמי גליתי אתם לבין אמות העולם עובדי הכוכבים, כפי שאמרו חז"ל: "כל מקום שגלו _ שכינה גלתה עמם" (מגילה כט/א, ראה ריטב"א וגר"א).

אליהו שמר, המתין, כבד, שאל ולמד תנא, אמר רבי יוסי, שהיה חי בזמן החרבן: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחרבה אחת מחרבות ירושלים כדי להתפלל, בזמן שירושלים הייתה חרבה לגמרי. ובא אליהו הנביא זכור לטוב*, לשון ברכה (רש"י ב"מ ס"א, הוא ביטוי יחודי על אליהו. נספח 3), ושמר לי אליהו על הפתח והמתין לי עד שסימתי את תפילתי הארצה. לאחר שסימתי תפילתי, פנה אלי אליהו ואמר לי בדרך שחביב אדם לפנות לרבו: "שלום עליך רבי", כיון שבאותו המקום ובאותה תקופה היה רבי יוסי מגדולי הדור (הקדמת הרמב"ם). וגם אני אמרתי לו בדרך שהתלמיד צריך לענות לרבו: "שלום עליך רבי ומורי" (רמב"ם ת"ת ה/ה), אליהו נחשב כרבו של כל לומדי התורה, כיון שהוא מהנה חליה בשלשלת מקבלי התורה שבצל-פה ומוסריה מדור לדור (הקדמת הרמב"ם). תחלה אמר לי: בני, מפני מה נכנסת לחרבה זו? אמרתי לו: להתפלל. המשיך ואמר לי: היה לך להתפלל בדרך! ולא בחרבה עזובה! אמרתי לו: מתרצה הייתי שמא יפסיקוני =יפריעו לי עוברי דרכים מלהתפלל בכונה. על כן נכנסתי למקום שקט, בו נתן להתרצה בשלונה. בפעם השלישית אמר לי: במצב שבו יש חשש להפרעות, היה לך להתפלל תפלה קצרה =תפלת "הביננו" _ תמצית תפלת העמידה (מבוארת בהמשך כט/א). שאלתה נתן להספיק בין עובר ארח למשנהו. באותה שעה התבוננתי בשלש שאלותיו של אליהו, ולמדתי ממנו שלשה דברים; משאלתו הראשונה: "מפני מה נכנסת לחרבה זו?" למדתי שאין נכנסים לחרבה. ומהערה השנייה: "היה לך להתפלל בדרך!" למדתי שמתפללים בדרך, כי דרך נחשבת כמקום הראוי לתפלה. ומה שאמר לי: "היה לך להתפלל תפלה קצרה!" למדתי שהמתפלל בדרך _ מתפלל תפלה קצרה. מהנהגתו של אליהו נתן ללמד דבר נוסף ופשוט, גם אם יש להעיר למישהו באמצע התפלה על הנהגה לא נכונה, יש להמתין לו עד שיסיים את תפלתו, ורק אז לערוך באזניו את דברי הפקרת (עיון-יעקב). ראה מהר"ץ חיות, כיצד ניתן ללמוד תורה מאליהו הנביא אחר שעלה למרומים, הלא נאמר: "לא בשמים היא".

בת-קול מקוננת בחרבה על החרפן והגלות המשיד אליהו הנביא ואמר לי: בני, מה קול שמעת בחרבה זו? כיצד ידע אליהו שאכן רבי יוסי שמע דבר מה, ומדוע שאל אותו, ראה נספח 4. אמרתי לו: שמעתי בת-קול =דרךנה נמוכה של רוח הקדש (ראה יומא ט/ב). והיא נשמעה אצלי כאלו שהיא מנהמת פיונה, שנהמתה מזכירה לשומע אנהה עמקה וכבושה. כמו כן היונה מסמלת את עם-ישראל ואת הקשר שלהם עם הקב"ה (מהר"ל). אותה בת-קול נאנחת ללא הרף ואומרת: אוי לעם ישראל, הנחשבים כבנים שלי, שבפניניהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין הגוים עובדי כוכבים. אמר לי אליהו בלשון שבועה: בני, חידך וחי ראשך (על לשון זו ראה סנהדרין כד/א. באוצר המדרשים פרקי רבינו הקדוש, מובא שאליו נשבע בלשון: "העבודה" _ עבודת ה'). כך אמר לי: אל תחשב שהגעית לחרבה זו בשעת ארוץ יוצא דפן וחרגי, דע לך לא בשעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום _ שלש פעמים =בקר, צהריים וערב _ היא אומרת כך. ולא עוד, כלומר: לא רק בשעות קבועות מקונו הקב"ה על כך, אלא בכל שעה שישאל נכנסים לבתי כנסיות להתפלל, ולבתי מדרשות ללמוד תורה, ובשעת התפלה ואחר הלמוד אומרים קדיש, ועונים בכל כח פונתם: "יהא שמיא רבא =הגדול מברך לעולם ולעלמי עלמא [=עולמים]". הקדוש ברוך הוא כפיכול מנענע ראשו בהודיה, כמקבל הברכה (הוריות ג/א: "כגון שהרכין בראשו", וברש"י: "נראה כהודה על דבריהם", ובסידור יעביץ על שיר היחוד: "ויברכתי תנענע לי ראשי"). ואומר: אשרי המלך כשהיו מקלסים* =משבחים אותו בביתו כך =בבית המקדש (נספח 5). ומה נותר לו לאב שהגלה את בניו לבין העובדי כוכבים. ומאידך _ אוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם =בית המקדש, מקום הקרבת הקרבנות, שהוא מקור השפע לעולם כולו, ועתה יורד כל השפע דרך בתי כנסיות ובתי מדרשות שנמצאים בארצות הגוים (כמבואר בספרנו שב"ח על מגילה כט/א: "כל מקום שגלו _ שכינה עמהם". המזבח מכונה "שלחן ה'", ראה

יחזקאל מא/כב, וברכות נה/א. במקום אחר מובאת הרחבה לצורך שאלת רבי יוסי: "שני חקבני" – אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. מתי אשוב לביתי, מתי אשוב להיכלי, מתי אקבץ את שארית ישראל בני מבין האמות – שיהיו מהדרין, מפארין ומרוממין ומקדישין את קדשת שמי הגדול (פרקי רבי יוסי מובא ברוקח שס"ב).

שלוש סבות לא להפגש לבית שאינו מושב את שאמר רבי יוסי: "באותה שעה למדתי מאליהו הנביא, שאין נכנסים לחרבה", הרחיבה הבריתא, כפי שתנו רבנן = שני חקבנים: מפני שלשה דברים אין נכנסים לחרבה שאיש אינו רגיל להפגש אליה: 7. אמפני שפניסה זו מעלה חשד בעיני הבריות – שמה דבר עברה רוצה הוא לעשות בסתר, על כן יש על האדם להתרחק מעשיית דברים תמוהים, כפי שהנחה אותנו הרא"ש: "אל תעשה דבר שילעיגו הבריות [כינון] שדרכם להעלים הטובות ולגלות הרעות" (אורחות חיים נ"ה). 7. בומפני המפלת, כי כל תזונה בבית ישן המט לפול, מנעצת את הלבנים והטיח המתפוררים ותלויים על בלימה, ובנקל עלולה לבנה גדולה להתדרדר ולפלג, לכן אפילו להתפלל או לכל דבר מצוה אחר, גם כן אסור, כינון שבמקום שהסכנה מצויה, לא נאמר הכלל: "שלוחי מצוה אינם נזקין" (פסחים ח/ב). 7. גומפני מזיקין = רוחות, שדים ושאר כחות בלתי מוגדרים המצויים בחריבות (ב"ק כא/א. על מהותם של שדים ראה רמב"ן ויקרא טז/ח ובהמשך ו/א: שלייתא דשונרא, ובמגילה ג/א: "עוזי דבי טבחא").

שלוש/ארבע משמרות הלילה בקשר לנאמר במשנה: "עד סוף האשמורה הראשונה", היה לעיל דיון – לכמה משמרות נחלק הלילה, על כך מביאה הגמרא שתי דעות בנושא זה, כפי שתנו רבנן: לארבע משמרות בנות שלש שעות כל אחת הוי = נחלק הלילה, לפי דברי רבי. חולק עליו רבי נתן ואומר: הלילה נחלק לשלוש משמרות בנות ארבע שעות כל אחת. מאי טעמא ד=מה טעמו של רבי נתן ומה מקור דבריו? ממה דכתב בתאור התקפת הפתע הלילית של שופט ישראל וחילו על מחנה המדנים: "ויבא גזעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה, ראש האשמורת התיכונה" = האמצעית (שופטים ז/יט). גזעון בחר דוקא בשעה זו – זמן חלופי משמרות המחנה, כנאמר בהמשך: "אף הקס הקימו את השומרים, ויתקעו בשופרות, ונפוץ הפדים אשר בידם". דהינו: בדיק פשהשומרים הקודמים עזבו את עמדתם, ועדו חבלי תנומה על עפעפיהם של השומרים המחליפים. חילי גזעון תקפו בעתוי זה, וזרעו מבוכה ובהלה במחנה מדן (ראה מלבי"ם שם). כדי לבאר מה הפרוש "האשמורת התיכונה", תנא = שנינו כלל בבאור מלה זו, שהיא משרש "תוף/תנד", לכן אין המלה, תיכונה = אמצעית, היא אינה מתפרשת אלא כשש אשמורה לפניך ואשמורה לאחרך, רק אז היא יכולה להחשב כאמצעית. ממילא, רק אם נחלק את הלילה לשלוש משמרות, תהיה המשמרת התיכונה באמצע. זה מקור טעמו של רבי נתן הסובר: "לשלוש משמרות מתחלק הלילה". הוכחתו של רבי נתן, היא על פי פשוטו של המקרא, על כן מאליה עולה התמיהה: ורבי, מאי = כיצד יבאר את הנאמר "ראש האשמורת התיכונה"? הרי אם הלילה מתחלק לארבע, ישנו בתוך שתי משמרות אמצעיות – תיכונות! משיבה הגמרא: מאי = מה התכונן המקרא כשאמר: "ראש האשמורת התיכונה"? – ראש המשמרת האחת, שהיא מן התיכונה שבתיכונות*, דהינו: שמתוכתב בין סוף המשמרת השניה לבין תחלת המשמרת השלישית – שעת חצות הליל (כיצד נתן להגדיר "אמצע/ראש" על שתי משמרות זהות, ראה נספח 6). נמצא שאת הפסוק: "ראש האשמורת התיכונה", נתן לבאר גם אם נחלק את הלילה לארבע משמרות, אם כן אין כבר הוכחה לדעה האומרת שהלילה נחלק לשלוש משמרות, ממילא יש לשאל: ורבי נתן? כיצד יענה על השמטת הוכחתו? אכן, גם רבי נתן דיק בפסוק זה ואמר: מי כתיב = האם כתוב: "ראש האשמורה התיכונה שבתכונות"? הרי רק: "תיכונה" כתיב, כשהפונה ודאי למשמרת אמצעית אחת, הנמצאת בתוך – בין שתי משמרות בלבד.

חצות לילה אקום – קדמו עיני אשמורות אחר הדיון בדברי רבי נתן, דנה הגמרא בדעה השניה ושואלת: מאי טעמא ד=מה טעמו של רבי, ומהיכן הוכיח שהלילה מתחלק לארבע משמרות? אמר רבי זריקא, ואמר זאת בשם רבי אמי, שאמר בשם רבי יהושע בן לוי: מתוך סתירה בביכול בין שני פסוקים באותו פרק, על הזמן בו היה משכים דוד המלך, כתוב אחד אומר: "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך" (תהילים קיט/סב), ובהמשך ישנה סתירה, מכתוב אחד, האומר: "קדמו עיני אשמורות" – בלשון רבים, דהינו: שתי אשמורות (תהילים קיט/קמח), הא כיצד נפרש סתירה זו – כיצד שעת חצות קודמת לשתי אשמורות? אלא צריך לומר שארבע משמרות הוי הלילה, ודוד המלך קם בחצות הלילה, והקדימו עיניו את שתי האשמורות האחרונות. הוכחה פשוטה זו מעלה תמיהה על הדעה שהלילה מתחלק לשלוש משמרות, על כן שואלת הגמרא: ורבי נתן הסובר שהלילה נחלק לשלוש משמרות, כיצד יבאר את הסתירה בין המקראות? משיבה הגמרא: רבי נתן סבר לה = סובר שדברי דוד המלך: "קדמו עיני אשמורות", אינו מתכוון למשמרות לילה, אלא כרבי יהושע המבאר זאת על משמרות שינה. דתן = כפי ששנינו: רבי יהושע אומר: כך היה סדר ההשכמה של דוד המלך: היה קם בחצות הלילה – שש שעות קדם עלות השחר, החל משעה מקדמת זו היה עוסק בתורה, בשירות ותשבחות לקב"ה במשך שמונה שעות רצופות, עד תחלת שלש שעות = עוד שעתים של הבקר, שהיא שעת השכמה רגילה של מלכים, בערך בשעה שמונה בבקר אצלנו. שכן דרך שאר מלכים לעמוד לקום בשלוש שעות = של הבקר. נמצא לספוס שדוד המלך קדם לשאר המלכים בשתי אשמורות = שמונה שעות שינה: שית דליליא = שש השעות של הלילה, ועוד תרתי דיממא = שתי שעות מהבקר, הוי להו = הרי הם שתי משמרות שינה שדוד הדיד מעיניו, על כך שבח ואמר: "קדמו עיני אשמורות". הסבר זה מתישב היטב גם אם הלילה מתחלק לשלוש משמרות. רב אשי אמר הסבר נוסף על סתירה זו: אכן דוד המלך קם בחצות הלילה, מאז עד תחלת הבקר, ישנו רק שש שעות – משמרת וחצי, אף כאשר מונים את פרוט המשמרות שהשכים דוד המלך, ומעגלים את השעות, הרי למשמרה ופלגא = למשמרת וחצי נמי = גם כן, משמרותי קרי להו = אפשר לקרא להו, כפי ש"חצי מקל" נחשב למקל, כך נחשבת חצי משמרה למשמרה, ודוד שבח באפן כללי: "קדמו עיני אשמורות" – שלמה ועוד חצי.

קבוד המת הגמרא מביאה מאמר נוסף בשם רבי זריקא, שאמר בשם רבי אמי, שאמר בשם רבי יהושע בן לוי בנושא קבוד המת ודבורים סביב מוטה – מה לומר ומה לא לומר לגידו. תחלה יש להקדים: נפחת הנשמה באדם הגדרה בתורה, כהענקת כח הדבור ליצורים חיים לשם תקשורת ביניהם, שהרי על מה שכתוב: "ויהי האדם לנפש חיה", תרגם אגבולוס: "ויהיו באדם לרוח ממללא" – שהנשמה היתה באדם לרוח מדברת (בראשית ב/ז). לכן התנחלות לפטירת אדם מן העולם, מתבטאת על ידי שתיקה – הפך מענין חיו, כמבאר בהמשך: "שכר בית האבלים" – שתיקה (ברכות ו/ב, מהר"ל ד"ח עמי ש"ג). על כן אמרו חז"ל על המת: "אין לו פה" (ב"ב טז/ב). שהרי מבאר בתורה על אהרן הכהן, כששמע שמתו שני בניו: "ויידם אהרן" (ויקרא י/ג). כך גם נאמר על חבדיו של איוב שביאו לנחמו: "וישבו אותו לארץ שבעת ימים ושבעת לילות, ואין דבר אליו דבר, כי ראו כי גדל הכאב מאד" (איוב ב/יג). ענין השתיקה בבית האבל נפסק להלכה, כפי שכתב הרמב"ם: אין אומרים שמועה והנדה בבית האבל, אלא יושבים דיון [=מצטערים]. וכן אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת. אבל לעסק בדברי תורה בפניו או בבית הקברות – אסור (אבל יג/ט). כשם ששמותקים בבית האבל, כך יש גם לשתק בפני המת, כשישוישבים לשמרו טרם קבורתו, כי בשמירה זו מעניקים לו את כבודו האחרון (על כבוד המת ושמירתו מבואר בברכות יח/יט ובי"ד שע"ה, ברמ"א). סבה נוספת לקבוע כללים – מה לומר בקרבת המת, היא הצורך בהתייחסות מכבדת ובהתנהגות הוגנת בפני המת, כינון שעד הקבורה, עדן קשורה נשמתו של המת אל גופו, נמצאת בסביבה ומאזינה למה שמדברים עליו (שבת כג/א). כאשר מאידך, חלקים

אחרים נמשמטו נמצאים בבית-דין של מעלה, לכן לא כל דבור שיכל להשמע באזני החי, לכל להשמע באזני המת, אשר כבר קבור לעולם האמת.

דברים בפני המת – כבוד המת ושמירתו ואמר רבי זריקא, אמר רבי אמי, אמר רבי יהושע בן לוי: אין אומרים בפני גופתו של המת, ובקרבת מקומו, כגון בתוך ארבעה אמותיו, את כל מה שעולה על הדעת, ואת כל מה ששכחו וראוי לומר באזני אנשים חיים, אלא יש להזכיר רק את דבריו של מת, כגון: הספד, צרכי הלוינה וקבורה (תורת אדם לרמב"ן), או לצטט בשמו דברי חכמה, מוסר ונהגות טובות. כלל זה נתן לבאר בשני אפנים: 7. אמצד "תחושותיו של המת", דהינו: לא להתניחס אליו בזלזול, כאל עני המרשש מכל נכסיו. דבר זה מתבטא אם יעסקו סביבו בענינים שגפשו משתוקקת להשתתף בהם. 7. בהסחת הדעת של שומרינו. שני הצדדים הללו, הם שתי האפשרויות שהגמרא מציגה: אמר רבי אבא בר כהנא: כלל זה לא אמרן = לא אמרנו, אלא כשהסובבים דנים ביניהם בדברי תורה, שאינם קשורים להלכות אבילות וקבורה, או להספדו של המת. כי העלאת דיון תורני שהמת אינו יכול להצטרף אליו, נחשב כהתנשאות של הנוותרים בחיים אל החבר המטל לפנייהם חסר-יגיעה על התניחות כזו נאמר: "לעג לרש חרף עושהו", "רש" = מי שהתרושש מנכסיו (משלי יז/ה ובגר"א שם). שהרי המת התרושש מכל קניניו, כפי שאמרו חז"ל: "בשעת פטירתו של אדם, אין מלוין לו – לא כסף ולא זהב, אלא תורה ומעשים טובים בלבד" (אבות ו/ט). הרי שבבית-אחת הוא נצא נקי מכל רכושו, קניניו ונכסיו. אף על דברי תורה שאמר המת עצמו, מתר לחזר, כיון שכשואמרים דבר תורה בשמו, שפתותיו דובבות, והדבר מסב לו ענג רוחני (רי"א י). על כן אין לדבר בפני המת בדברי תורה, כיון שגפשו של המת מתבטט על שאינה יכולה להצטרף, אבל מילי דעלמא = עניני העולם, דהינו: דברי חל לית לו = אין לנו הגבלה בה, ואין לאסור לדבר אותם, כי בזאת אין המת מקנה כלל, אלא להפך – הוא חש עליונות, כי עתה ברור לו שעל דברים כאלה אין לבזוז זמן, ונח לו להשאיר דומם ולא להשתתף בשיחה. דעה זו הסבירה את האסור מ"צויות ראיות" של המת. אף נתן לבאר את האסור גם כהנחיה אל הסובבים, לשמר על כבוד ראש והתניחות מתאימה, ולא לעסק בשום דבר אחר, כדי שלא להסיח דעת מהצער, מהאבל ומהדאגה לכל צרכי ההלוינה, הקבורה וההספד. ועל הצד השני איכא דאמרי = יש האומרים: כך אמר רבי אבא בר כהנא: כלל זה: שאין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת, לא אמרן = לא אמרנו אלא אפלו בדברי תורה, שגם זאת אסור לומר בפני המת, כיון שהעסוק בכל דבר אחר גורם להסחת הדעת, וכל-שכן שאר מילי דעלמא = דברי העולם, שהדבור בהם אינו מצוה, ודאי שהדבר נחשב בזלזול בשמירתו של המת. בדרך רמז נהגו המספידים לבאר את הנאמר כאן: "דבריו של מת": הדברים שהיה המת אומר אלו היתה נתנת לו רשות הדבור, ברור שהיה אומר לסובבים אותו שלא לבטל את זמנם לריק, ולא לבזוז את חייהם בדברים בטלים ("ילקוט הגרשוני").

סדר היום של דוד אחר שהגמרא סימה לדון בנושא צדדי שהובא בשמו של רבי יהושע בן לוי, חוזרת היא לבאר את הנושא שהתחילה לבאר, על שעת השפמתו של דוד המלך לעבודת ה'. לעיל הביאה הגמרא את הסתירה בין "חצות לילה אקום", לבין הנאמר: "קדמו עיני אשמרות". עתה מבררת הגמרא האם אכן קם דוד המלך בחצות, לאור סתירה מקבילה בין מה שכתוב: "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך", ועל כך שואלת הגמרא: וכי = האם דוד בפלגא דליליא = בחצות הלילה הוה קאי? = היה קם משנתו? הלא מקדם בהרבה מחצות היה דוד קם, ומיד מאורתא = בתחלת הלילה כבר הוה קאי = היה דוד קם לעבודת הבורא! דכתיב = כפתוב בפסוק שלפניו: "קדמתי בנשף = הקדמתי את השפמתי לתחלת הערב, ואשועה" = כדי להתפלל (תהילים קיט/קמו). אף כמובן שפדי לאמת שאלה זו, מבררת הגמרא את פרוש המלה, נשף, ושואלת: וממאי = מהיכן ההוכחה – דהאי = שפרוש המלה, נשף, אכן אורתא = תחלת הלילה הוא? זאת יש להוכיח ממה דכתיב: "בנשף [שהוא] בערב יום [בשעת החשך, שהיא] באישון לילה ואפלה" (משלי ז/ט). הרי שהנשף הוא בעהריב היום – עם כניסת הלילה? על שעה זו אמר דוד: "קדמתי בנשף", הרי זו סתירה למה שהיא עצמו אמר: "חצות לילה אקום"? על שאלה זו תבאנה בקטע הבא שלש תשובות.

עד חצות – תורה, משעת חצות – הודנה א – אמר רבי אושעיא: אלו היה דוד אומר: "אקום בחצות הלילה", היה הדבר מתפרש שזו היא שעת השפמתו, אף כיון שאמר: "חצות לילה אקום", הכי קאמר = כך אמר דוד: "אל שעת חצות לילה אקום", דהינו: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה, אלא בחצות כבר תמיד הייתי ער, כי קדמתי בנשף" = דאגתי להקדים את שעת החצות, ותמיד קמתי בחציו הראשון של הלילה, ובחצות הייתי כבר ער, אף האם עד שעת השפמתו, לכן דוד שינה רגילה, או שישן בדריכות כדי להיות בשעת החצות ער לגמרי, זאת הוסיפה הגמרא בתרוץ הבא. ב – רבי זירא אמר: יש לדיק את דבריו של דוד: "קדמתי בנשף ואשועה", דהינו: כל שעת הנשף עברה על דוד במצב של "קדמתי" = הקדמה, הכנה ותכונה לקראת חצות, דהינו: עד חצות לילה היה דוד מתנמנם באפן קל, כמו שנתו של סוס, שמתבטעו הוא שש וצוהל לפעילות, והשינה כאלו נכפית עליו לשם מעט מרגוע, לכן אינו ישן שינה עמקה ולא זמן רב, אלא מדי פעם חוטפת אותו תנומה קלה, בעמידה, ואינו ישן יותר מששים נשימות בבית-אחת (סוכה כו/ב, ובבב"ל או"ח ד/טו). כך היה גם דוד, שהתלהבותו לעבודת ה' לא ידעה מנוח, אלא שהשינה המינימלית שהגוף והנפש זקוקים לה, נפלה עליו מדי פעם. כל זאת היה רק בחצי הראשון של הלילה, כשהוא עוסק בתורה, מתנמנם ומתעורר לחלופין עד חצות, ככתוב: "קדמתי בנשף ואשועה". מכאן = משעת חצות ואילך, היה דוד מתגבר נגד עיפותו כארי, כדי להודות לקב"ה על משפטי, ככתוב: "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך" (השווה לנאמר על עם ישראל: "הן עם כלביא יקום, וכארי יתנשא" וברשי"ם, במדבר כג/כד). המקור שממנו שאב דוד כל כך הרבה כחות, שילחיבו את נפשו ללא מנוח, ובהתמדה – מדי לילה בלילה, נבע מנשמתו המלאה בדברי תורה ומשתוקקת לקב"ה, כפי שמתבאר בתרוץ הבא: ג – רב אשי אמר: בסיומם של שני הפסוקים הסותרים נמצא המפתח להבין את הסתירה שהגדה לעיל, שהרי בפסוק הראשון נאמר: "קדמתי בנשף ואשועה, לדברך יחלת". דהינו: וחול/תשוקה לתורה שהיא דבריו של הקב"ה. את הפטרה שלמענה התגבר דוד כארי בחצות הלילה, אמר במפרש בהמשך הפסוק: "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך", כלומר: עד חצות לילה היה דוד מיחל לדבריו של הקב"ה, ועוסק בדברי תורה, מכאן ואילך = משעת חצות, היה מתגבר ועומד להודות לקב"ה על הזכייה לעסק בדברי תורה, ומודה בשירות ותשבחות – "להודות לך על משפטי צדקך".

נשף' בתחלת הלילה. נשף' לפנות בקר כדי להוכיח נשף' בלשון המקרא הוא תחלת הלילה, הביאה הגמרא את הפסוק: "בנשף, בערב יום, באישון לילה ואפלה", מוזאת הוכיחה הגמרא שדוד קם בתחלת הלילה, ככתוב: "קדמתי בנשף". על הנחה זו יש להטיל ספק, והאם אכן נשף, אורתא = ערב הוא? הא הרי מפסוק אחר נתן להסיק ש'נשף' – צפרא = בקר הוא! דכתיב במלחמת דוד בעמלק: "ויכס דוד מהנשף ועד הערב למחרתם" (ש"א לז). הרי ש'נשף', ו'ערב' הם שני זמנים בעלי שמות שונים, מכאן יש להסיק לכאורה – מאי לאו = האם לא נתייח ונאמר שדוד הכה בעמלקי מהנשף – מצפרא = מהבקר ועד לילה – עד הערב, הרי ש'נשף' בקר הוא ולא ערב? לפרות שאלה זו אין לזוז מההנחה הבסיסית ש'נשף' הוא, ערב! ואת האפשרות ש'נשף' הוא בקר, דוחה הגמרא: לא! אלא כך יתפרש הפסוק: דוד הכה בהם מאורתא ועד אורתא = מערב עד ערב. נותר עדין לבאר, אי הכי = אם כן, מדוע קרא המקרא לשעת הערב בשני שמות שונים? הרי היה לו לכתוב בלשון אחידה: "מהנשף ועד הנשף" או: "מהערב ועד הערב"? אלא אמר רבא: מתוך מה שנאמר: "בנשף בערב יום" (משלי ז/ט), יכולים אנו להסיק שישנו גם נשף' אחר, שאינו בערב יום, כיון ש'נשף', אינו כנוי לחלק מהמקמה. אלא פרוש המלה, נשף' הוא מלשון נושף, כמו "נשפת ברוחך" (שמות טו/י). וכן, קפא' בארמית, נשף', כמו: "לינשוף מדוכתיה" – לקפץ מהמקום (בהמשך נא/א). כיון שהיום הוא זמן פעילות,

כְּנָאָמֶר: "תִּצְוֶה אֶת הַשְּׁמִימָה" – יֵצֵא אָדָם לַפְּעֹלָה וְלַעֲבֹדֶת עַד יֵרֶב" (תהילים קד/כא), וְהַלְלִיָּה נִוְעַד כַּדִּי לִנְשֵׁם מַעֲמַל הַיּוֹם וְלִנְשֵׁם הַחוּצָה אֶת הַמֶּאֱמָץ הַנִּפְשִׁי, מִמִּילָא נִחָשֵׁב הַיּוֹם כִּי"נְשִׁימָה" וְהַלְלִיָּה כִּי"נְשִׁיפָה", שֶׁתִּפְקִידָה לִפְנוֹת מִקּוֹם לִנְשִׁימָה הַבָּאָה. לָכֵן נִקְרָא לִילּוֹ שֶׁל הָאָדָם בְּשֵׁם נְשִׁיף, שָׂאֵז נִמְצָא הָאָדָם לֹלֵא קֶשֶׁר עִם הָעוֹלָם הַחִיצוֹנִי, עַל כֵּן הוֹעִיד הַקִּבְ"ה אֶת הַלְלִיָּה, אֹז לְשִׁינָה אֹז לְלִמּוּד תּוֹרָה (ערובין סה/א): "לֹא נִבְרָא הַלִּילָה אֲלֵא לְגִירָסָה", דְּהִינּוּ: בְּאִפְסוֹת הַפְּשׁוּט – הַלְלִיָּה נִוְעַד לְהִיּוֹת זְמַן הַכְּנָה לַפְּעִילוֹת יוֹם הַמַּחֲרָת, בְּאִפְסוֹת עֲמָק יוֹתֵר, נִתֵּן לְנַצֵּל אֶת הַלְלִיָּה לְעִיוֹן שְׁלוֹ, כַּדִּי לַעֲבֹד אֶת הַיָּדָע שֶׁנֶּצֶבֶר בְּעֲמַל הַיּוֹם (רמב"ם ת"ת ג/ג). נִתֵּב הַתּוֹרָה לְמַהֲרַ"ל ע"מ' מ'). אִם נִתְבּוֹנֵן בְּתַהֲלִיף הַנְּשִׁיפָה שֶׁהַלְלִיָּה נִמְשָׁל אֵלָיו, נִמְצָא שֶׁתַּהֲלִיף זֶה מִרְכָּב מְשִׁנֵּי שְׁלֵבִים: הַפְּסָקָת שֶׁאִיפֹת הָאֲוִיר וְתַחֲלַת נְשִׁיפָתוֹ הַחוּצָה, שְׁמִתְמַשְׁכֶּת עַד פְּלוֹת הָאֲוִיר, וּקְפִיצָה – לְשִׁאיפֹת הָאֲוִיר מִחֻדָּשׁ. עַל כֵּן בְּפַעֲלוֹתָ שֶׁל מֶאֱמָץ נוֹשֵׁף הַגּוֹף אֶת הָאֲוִיר הַחוּצָה, כְּאֵלּוֹ שֶׁאֵז פְּעִלָה הַנְּעִשִׂית מִעֲצָמָה, כַּדִּי שֶׁלֹּא לַעֲשׂוֹת בְּבֵת-אֶחָת שְׁתֵּי פְעֻלוֹת הַדּוֹרָשׁוֹת מֶאֱמָץ. כָּל זֹאת מוֹרָה שֶׁנְּשִׁיף הוּא רְגִיעָה, שְׁלוֹה וְהַרְפָּיָה, דְּבָר הַמִּתְאַיֵּם לְהַעֲשׂוֹת בְּלִילָה. מִמִּילָא בְּמַקְבִּיל יִשְׁנֵן גַּם שְׁתֵּי נִקְדוֹת צִיוֹן לַעֲשׂוֹת הַלְלִיָּה, כְּלוֹמֵר: תִּרִּי נְשִׁיפִי הוּוּ = שְׁנֵי מַעֲבָרִים/קְפִיצוֹת יִשְׁנֵם בְּלִילָה, הַבּוֹלֵט יוֹתֵר הוּא לִפְנוֹת בְּקָר, כְּאִשְׁרֵי נְשִׁיף לִילָא = קֶפֶץ הַלְלִיָּה וְאֵתָא יוֹמָא = וּבָא הַבְּקָר. הַנְּשִׁיף הַנוֹסֵף הוּא לִפְנוֹת עָרֵב, בְּשַׁעָה שֶׁנְּשִׁיף יִמְמָא = קֶפֶץ הַיּוֹם וְאֵתָא לִילָא = וּבָא הַלְלִיָּה. עַל פִּי הַסִּבֵּר זֶה, כִּדְ יִתְפָּרְשׁוּ שְׁנֵי הַפְּסוּקִים: "וַיִּנָּסֶם דּוֹד מִהַנְּשִׁיף [=מִלִּפְנוֹת בְּקָר], עַד הָעָרֵב – לְמַחֲרָתָם". מֵה שְׁנֶאֱמַר: "קִדְמָתִי בְּנְשִׁיף [=בְּתַחֲלַת הַלְלִיָּה] וְאִשְׁוֹעָה", בְּזִמְנֵן שֶׁכָּל בְּנֵי הָאָדָם מִנְּצֻלִים אֶת הַלְלִיָּה לְמִנוּחַת הַגּוֹף, נִצֵּל דּוֹד הַמְּלִיץ אֶת הַלְלִיָּה לְלִמּוּד תּוֹרָה בְּשְׁלוֹה, לְשַׁבֵּחַ אֶת ה' בְּזִמְנֵן הַשְּׁקֵט וְלִהְיוֹת לְפִלֵּל בְּמִנוּחַת הַנֶּפֶשׁ, כִּי אֵלּוֹ הֵם שְׁנֵי הַתִּפְקִידִים שֶׁמִּמֶּלֶא הַלְלִיָּה.

"בְּחֻצוֹת" שֶׁל מִשָּׁה
לְכָל הַדְּעוֹת הָאֲמִירוֹת לְעִיל, הִיָּה דּוֹד הַמְּלִיץ מִתְחִיל לְהוֹדוֹת לַקִּבְ"ה מִשְׁעַת חֻצוֹת הַלְלִיָּה, עַל כֵּד שֶׁלֹּא יִשָּׂא: וְדוֹד מִי הוּוּ = הָאֵם וְכִיצַד יָדַע – פִּלְגָא דְלִילָא = חֻצוֹת הַלְלִיָּה הַמְּדִיקָא אִמִּית = מְתִי הוּא? אִם כֵּן כִּיצַד קִבַּע דּוֹד בְּמַקְרָא: "חֻצוֹת לִילָה אָקוּם", וְלֹא אָמַר: "בְּחֻצוֹת" = בְּעֶרְךָ בְּשַׁעַת חֻצוֹת לִילָה אָקוּם? הַשְּׁתָא = מַעֲתָה, הִכָּה נִתְבּוֹנֵן לְבָרֵר הָאֵם יָכַל הִיָּה דּוֹד לְדַעַת אֶת זְמַן הַחֻצוֹת הַמְּדִיקָא, הִרִי אֶפְלוּ מִשָּׁה רַבְּנוּ - אֲבִי הַנְּבִיאִים וְהַחֲכָמִים, גַּם הוּא לֹא הוּוּ יָדַע = לֹא הִיָּה יוֹדֵעַ לְהַצְבִּיעַ עַל שַׁעַת חֻצוֹת הַמְּדִיקָתָא, דְּכִתִּיב = כְּפִי שֶׁתְּבוֹב בְּנִבְאָתוֹ עַל מַפֵּת בְּכוֹרוֹת: "כֹּה אָמַר ה'": בְּחֻצוֹת הַלְלִיָּה, אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מַצְרִים, וּמֵת כָּל בָּכוֹר בְּאֶרֶץ מַצְרַיִם" (שְׁמוֹת יא/ד). מִבְּאֶרְתָּ הַמְּקָרָא: מֵאִי = מִדּוֹעַ אָמַר מִשָּׁה: "בְּחֻצוֹת"? הֲלֹא מַפֵּת בְּכוֹרוֹת הִיָּתָה בְּדִיקָא בְּשַׁעַת חֻצוֹת, כְּתוּב: "וַיְהִי בַחֲצִי הַלְלִיָּה, וַה' הִכָּה כָּל בָּכוֹר בְּאֶרֶץ מַצְרַיִם" (שְׁמוֹת יב/כט). אִילִימָא = אִם נֶאֱמַר דְּ=שָׂאֲכֹן כִּדְ אָמַר לִיה הַקִּבְ"ה לְמִשָּׁה: "בְּחֻצוֹת", דְּהִינּוּ: בְּעֶרְךָ בְּשַׁעַת חֻצוֹת, דְּבָר זֶה לֹא יִתְכּוֹן, וּמִי = הָאֵם אִיכָא סְפִיקָא = הָאֵם יֵשׁ סְפֵק קָמִי שְׁמִיא = לִפְנֵי הַקִּבְ"ה – הַיּוֹשֵׁב בְּשָׁמַיִם, הָאֵם לֹא בְּרוּרָה לוֹ בְּמִדְּיקָא מְתִי הִיא שַׁעַת הַחֻצוֹת הַמְּחַלֶּטֶת? וְלִמָּה אָמַר מִשָּׁה בְּשֵׁם ה': "בְּחֻצוֹת" וְלֹא אָמַר: "בְּחֻצוֹת"?

"חֻצוֹת" שֶׁל דּוֹד
אֵלָּא, אֲמָנָם אֲצֵל הַקִּבְ"ה אִין כָּל סְפֵק, וּשְׁפַת הַשְּׁמַיִם הִיא שְׁפָה מְדִיקָתָא, וְדֹאִי דְ=שֶׁכֶּד אָמַר לוֹ הַקִּבְ"ה לְמִשָּׁה: לְמַחֲרָתָא, בְּדִיקָא בְּאוֹתָהּ הַשַּׁעָה כִּי הַשְּׁתָא = כְּמוֹ עֶכְשָׁו, תִּהְיֶה מַפֵּת בְּכוֹרוֹת לְבָרֵר הַגְּמָרָא מִשְׁמָטוֹת הַמַּלְאִים: "לְמַחֲרָתָא", "כִּי הַשְּׁתָא", כִּינֵן שֶׁהַקִּבְ"ה לֹא דְבָר עִם מִשָּׁה בְּלִילָה, אֵלָּא שְׁבִיּוֹם אָמַר הַקִּבְ"ה לְמִשָּׁה שֶׁבְּחֻצוֹת הַלְלִיָּה תִּהְיֶה הַמַּכָּה (צ"ל.יח). יֵשׁ לְהַעֲרִי שְׁבִילִקוּט שְׁמַעוֹנִי פ' בֵּא מוּבֵא כִגִּירֶסֶת הָעִין יַעֲקֹב וְהִילֻק"ש, וּבִתְהִילִים מוּבֵאִת גִּירֶסֶת הַגְּמָרָא). וְאֵתָא אִיִּהוּ = וּבָא הוּא, מִשָּׁה – שֶׁנִּבְחַר עַל יְדֵי הַקִּבְ"ה לְלַמֵּד אֶת הַתּוֹרָה לְבָנָיו-אָדָם בְּשַׁפָּה הַמּוּבִנָּת לָהֶם, כִּי רָצוֹן ה' הוּא שֶׁתּוֹרָתוֹ תֵּאֱמַר בְּאִפְסוֹת הַמּוּבָן לָעֵם וְיִתְקַבֵּל עַל לִבָּם. מִכִּינֵן שֶׁמִּשָּׁה לֹא יָכַל הִיָּה לְהַצְבִּיעַ עַל שַׁעַת חֻצוֹת הַמְּדִיקָתָא, הוּא שֶׁנָּה אֹתָא אֶחָת מִמָּה שֶׁשָּׁמַע מִפִּי הַקִּבְ"ה, וְאָמַר: "בְּחֻצוֹת" (תוּס'). אֵלִמָּא = אֵלָּא מָה? וְדֹאִי שֶׁמִּסְפָּקָא לִיָּה = הִיָּה לוֹ לְמִשָּׁה סְפֵק – וְלֹא יָדַע לְהַצְבִּיעַ עַל שַׁעַת חֻצוֹת הַמְּדִיקָתָא, וְדוֹד, שֶׁהִיָּה קֶטַן בְּהַרְבֵּה מִמִּשָּׁה, כִּיצַד הָיָה יָדַע מְתִי חֻצוֹת?! הִרִי אֶפְלוּ עַל יְדֵי מַכְשִׁירֵי מִדִּידָה מְדִיקָא, לֹא נִתֵּן לְהַגִּיעַ לְדִיקָא מַחֲלָט, כְּפִי שֶׁכְּתִב רַבְּנוּ אֲבֵרָהם ר' עֲזָרָא עַל הַפְּסוּק "בְּחֻצוֹת הַלְלִיָּה": דְּוַע, כִּי אִין יָכַלְתָּ בְּחִכָּם לְדַעַת רְגַע חֻצִּי הַיּוֹם, כִּי אִם בְּטֶרַח גָּדוֹל, בְּאִמְצָעוֹת פְּלִים גָּדוֹלִים [=מַכְשִׁירֵי מִדִּידָה מְדִיקָא וּשְׁמַעוֹנִי שְׁמֵם מִרְכָּבִים, אֵלָּא אֶפְשָׁר לְהַצְבִּיעַ עַל חֻצוֹת הַיּוֹם רַק עַד הִיכָן שֶׁהָעֵין מִסְגֵּלֶת לְהַבְחִין], וְכָל-שָׂכָן לְדַעַת אֶת חֻצִּי הַלְלִיָּה, שֶׁהוּא יוֹתֵר קָשָׁה (שְׁמוֹת יא/ד). עַל כֵּד מְשִׁיבָה הַגְּמָרָא, אֲכֹן דּוֹד הַמְּלִיץ לֹא הִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמַכְשִׁירֵי מִדִּידָה אֲסֶרְטוֹנוֹמִיִּים אֹז שְׁעוֹנִים מְכֻנִּיִּים כְּלָשָׁהם [=שְׁעוֹן-חֹל, פְּסִים עַל גִּירוֹת שַׁעָה וְכִדְוִמָּה], אֵלָּא הִיָּה לוֹ מַכְשִׁיר מִדִּידָה שְׁמִימִי, וְלֹא הִשְׁכֵּל הָאֲנוּשִׁי וְהַיָּדָע שֶׁל בְּנֵי הָאָדָם לְלַמֵּד אוֹתוֹ אֶת שַׁעַת חֻצוֹת הַלְלִיָּה הַמְּדִיקָתָא כִּי דּוֹד – סִימְנָא הָיָה לִיָּה = סִמֵּן הִיָּה לוֹ.

כְּנֹר אֲצִילִי הַמִּפִּיק צִלִּילִים מִתּוֹקִים
הַדְּרָךְ בָּהּ הַתְּעוֹרֵר דּוֹד בְּחֻצוֹת הִיָּתָה עַל יְדֵי כְּנֹר שֶׁהַתְּנִיג מֵאֵלּוֹ בְּשַׁעַת מְדִיקָתָא זֹ, וְכַדִּי לְהַבִּין כִּיצַד הִיָּה הַדְּבָר יֵשׁ לְהַקְדִּים אֶרְבַּע הַקְּדָמוֹת: 7א הַכְּנֹר הוּא אֲב כָּלִי הַנְּגוּן. 7ב כְּנֹר דּוֹד הִיָּה אֲצִילִי. 7ג רִירוֹחַ צְפוֹנִית הִיא מְקוֹר הַרְחוּחוֹת. 7ד הַתְּעוֹרֵרוֹת לְעִבּוּדֵת ה' עַל יְדֵי כְּנֹר, וְנִבְאָרְן אֶחָת לְאַחַת: 7א אֲרִאשִׁיתָהּ שֶׁל תְּפִיסַת חֲכָמַת הַנְּגוּן קְשׁוּרָה אֵל כְּנֹר! כְּתוּב: "הוּא הִיָּה אֲבִי כָל תִּפְשָׁ כְּנֹר וְעוֹגֵב". תִּרְגָּם אֲנָקְלוֹס: "הוּא הִיָּה מוֹרֵם וְרָבִם שֶׁל כָּל הַמִּמְנִים עַל פִּי [מִיתִיר] הַנֶּבֶל – יוֹדְעֵי זְמַר כְּנֹר וְאֲבוּב" (בִּרְאשִׁית ד/כא). כָּלִי מִיתֵר אֵלָּה הֵם אֲבוֹת כָּלִי הַנְּגִינָה וְהָיוּ אֶת הַבְּסִיס לְהַתְּפַשְׁטוֹת כָּלִי הַנְּגִינָה הַשּׁוֹנִים בְּעוֹלָם. שֶׁרֶשׁ נְשִׁמָּתוֹ שֶׁל דּוֹד הַמְּלִיץ חֻצוֹתָא מִחִינּוֹ שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן – אֲבִי הָאֲנוּשׁוֹת (מִדְרַשׁ תְּהִילִים צב/י ובמקומות רבים נוספים). כְּמוֹ כֵּן כְּנֹר שֶׁל דּוֹד הַמְּלִיץ לֹא הִיָּה כְּנֹר פְּשׁוּט, אֵלָּא הִיָּה קְשׁוּר לְשֶׁרֶשׁ הַבְּרִיאָה, וּמִיתִירָיו נִעֲשׂוּ מִגִּידָיו שֶׁל הָאֵיל שֶׁנִּבְרָא בְּעָרֵב הַשְּׁבֵת הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל בְּרִיאַת הָעוֹלָם, בֵּין הַשְּׁמִשׁוֹת – לִפְנֵי כְּנִיסַת הַשְּׁבֵת. אֶת הָאֵיל הִיָּה הַקָּרִיב אֲבֵרָהם אֲבִינוּ בְּעִקְדָתָא יִצְחָק (פִּרְד"א ל"א). קוֹלוֹ שֶׁל הַכְּנֹר – אֲבִיָּהם שֶׁל כָּלִי הַנְּגִינָה בְּעוֹלָם, מְגִיד בְּחֻצוֹת "כִּי קוֹל מִתּוֹק" (מְגִילָה ו/א). בְּכַחוֹ שֶׁל נְגוּן מִתּוֹק זֶה לְעוֹרֵר אֶת הַכּוֹחוֹת הַרוּחָנִיִּים הַסְּמוּנִים בְּנֶפֶשׁ, לְהַעֲפִיל לְפִסְגוֹת רוּחָנִיּוֹת שֶׁל רוּחַ הַקֹּדֶשׁ וְנִבְוָאָה. כְּתוּב: "וְהִיָּה כְּנֹנֵן הַמְּנִיג, וְתִהְיֶה עֲלָיו [=עַל אֲלִישֶׁע] יָד ה' (מ"ב ג/טו). עַל מָה שְׁנֶאֱמַר: "כְּנֹנֵן הַמְּנִיג", דְּרָשׁוּ חַז"ל: נְגוּן זֶה הִיָּה קוֹלוֹ שֶׁל הַכְּנֹר – כָּלִי שֶׁהַנְּגוּן מִתְּנַגֵּן בּוֹ מֵאֵלּוֹ (תַּלְמִי יְרוּשְׁלַמִּי כֹאן, אִיכ"ר ב/כב ובמקומות רבים נוספים, הַמְשׁוּוִים זֹאת לְכִינוֹר דּוֹד הַמְּבּוֹאֵר בַּגְּמָרָא כֹאן). כְּמוֹ כֵּן נֶאֱמַר עַל דּוֹד שֶׁנִּבְרָא אֵל שְׁאֵיל הַמְּלִיץ כַּדִּי לְשִׁמְחוֹ: "וְלִקְחָ דּוֹד אֶת הַכְּנֹר, וְנִגְן בָּדוֹד, וְרִנָּה לְשִׁאוֹל, וְטוֹב לוֹ, וְסָרָה מֵעֲלָיו רוּחַ הַרְעָה" (ש"א טז/כג). עַל כֵּד כְּתִב הַרְמָב"ם: "לִפְיֶכָד בְּנֵי הַנְּבִיאִים, לְפָנֵיהֶם נִגַּל וְתָף וְחִלְלִל וְכֹחוֹר, וְהֵם מִבְּקָשִׁים הַנְּבּוּאָה" (יְסוּה"ת ז/ד). כִּדְ כְּתִב גַּם רַבִּי יְהוּדָה הַחֲסִיד: "שֶׁרֶשׁ הַתְּפִלָּה – שְׁמִחַת-לֵב בְּקִבְ"ה שְׁנֶאֱמַר: "הַתְּהַלְלוּ בְּשֵׁם קֹדְשׁוֹ" (דְּבָרִי-א טז/י). לִפְיֶכָד הִיָּה דּוֹד מְלִיץ יִשְׂרָאֵל מְנַגֵּן בְּכְנֹר עַל כָּל תְּפִלוֹתָיו וְזִמְרוֹתָיו – כַּדִּי לְמַלֵּא אֶת לִבָּבוֹ בְּשִׁמְחָה וּבְאַהֲבָתוֹ שֶׁל הַקִּבְ"ה (סִפְר הַחֲסִידִים י"ח).

כְּנֹר דּוֹד מִתְּעוֹרֵר בְּרוּחַ צְפוֹנִית
אַחַר שֶׁלְמַדְנוּ עַל מַעֲלָתוֹ שֶׁל הַכְּנֹר בְּכָלִי, וְכְנֹרוֹ שֶׁל דּוֹד בְּפֶרֶט, שֶׁהִיָּה מַעִיר אוֹתוֹ מִשְׁנֵתוֹ, עוֹד יֵשׁ לְהַתְּבּוֹנֵן גַּם עַל אֲכוֹת הַשִּׁינָה שֶׁל הַצִּדִּיק, כְּנֶאֱמַר: "מִתּוֹקָה שְׁנַת הָעוֹבָד" (קִהֲלֵת ה'יא). עַל כֵּן, כַּדִּי לְהַעֲרִי אֶת הָעוֹבָד, יֵשׁ צָרָךְ בְּדָבָר עוֹד יוֹתֵר מִתּוֹק – שֶׁיִּגְבֵּר עַל מִתִּיקוֹת הַשִּׁינָה, זֹאת יָכַל לַעֲשׂוֹת קוֹלוֹ הַמִּתּוֹק שֶׁל הַכְּנֹר, שֶׁהוּא מִתּוֹק לְאֲזָנִים וּמִקִּיץ אֶת הַנֶּשֶׁם. בְּכְנֹרוֹ שֶׁל דּוֹד הִיָּה עֲשָׂרָה מִיתִירִים, וְנִתֵּן הִיָּה לְהַפִּיק מִכְּנֹו סֵלֶם שֶׁל עֲשָׂרָה תְּוִים אֲצִילִיִּים וְצִלִּילִים רוּחָנִיִּים מִיְחָדִים, שֶׁהִיוּ מְכֻנִּים כְּנִגְדַּע עֲשָׂר הַסְּפָרוֹת הָעֲלִיוֹנוֹת (פִּרְד"א ל"א, לְהַבְדִּיל מִשְׁאֵר כִּינוֹרוֹת שִׁישׁ בָּהֶם רַק שִׁבְעָה מִיתִירִים, בִּימּוֹת הַמִּשְׁחָה יְהִיו שְׁמוֹנָה, וְלַעֲתִיד לְבוֹא יִנְגֵן דּוֹד בְּכִינוּרוֹ בֵּן עֶשְׂרֵת הַמִּיתִירִים. מִדְרַשׁ שוּח"ט תְּהִילִים פ"א). דּוֹד הַמְּלִיץ יָדַע לְכַוֵּן אֶת כְּנֹרוֹ, שֶׁיִּקְלֹט מִשְׁב רוּחַ מִיְחָד הַנוֹשֵׁב לְזִמְנֵן קֶצֶר אֶד וְרַק פְּעַם אֶחָת בִּימְמָה – בְּחֻצוֹת הַמְּדִיקָא שֶׁל הַלְלִיָּה. מִשְׁב הַנוֹבֵעַ מִהַקְטֵב הַצְּפוֹנִי, שֶׁבּוֹ נִמְצָא מִרְכָּז הָאֲקָלִים שֶׁל כְּדוֹר הָאֶרֶץ וְשֶׁל מְשָׁבֵי הָרוּחַ הַפּוֹעֲלִים בּוֹ (ב"ב כה/א ובמהר"ל שם, וְכֵן בִּרְש"י כֹאן שֶׁהַכִּינוֹר הִיָּה כָּלִי רָגִישׁ לְתַנּוּדוֹת אוֹיֵר, וְכָל לִילָה הַצִּיב אוֹתוֹ בַּהֲתָאם לְמִשְׁבֵּי הָרוּחַ). כְּאִשְׁרֵי נִשְׁבָּה הָרוּחַ הַצְּפוֹנִית, הִיא

הפיקה מכונן זה את הצלילים הצפוניים, וְעוֹרְרָה אֶת נִשְׁמָתוֹ שֶׁל דָּוִד לְקוֹם הַלְלוֹת לַקִּבְיָ"ה. כְּאֶשֶׁר גַּם בִּשְׁנֵיתוֹ הָיָה מְצוּי דְרוֹכִים לְקַלֵּט אֶת תְּהִידוֹת נֶגוֹן הַכֶּנּוֹר שֶׁיַּעֲזֹרְרוּ לְעִבּוֹדֶת ה' . כְּכַתוּב: "מְעִי _ _ _ כְּכֶנּוֹר יְהוֹמִי" (ישעיהו טז/יא).

כֶּנּוֹר דָּוִד מְעוֹרֵר בְּחִצּוֹת

עַל הַדֶּרֶךְ בָּהּ יָדַע דָּוִד לִכְנֹן אֶת שְׁעַת חֲצוֹת הַלַּיְלָה, אֲמַר רַב חֲנָא בַר בִּינְיָא, אֲמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן חֲסִידָא: כֶּנּוֹר הִזָּה תְּלֹוִי לְמַעְלָה מִמַּטָּתוֹ שֶׁל דָּוִד, מוֹל חֲלוֹנוֹתָיו, שֶׁהִזָּה מְכֻוֹן בְּזוֹיֹת מִיַּחֲדָת וּמִדִּיקָתָהּ, וְכִינוֹן = מִיד כְּשֶׁהֲגִיעַ חֲצוֹת לַיְלָה, בָּא מִשָּׁב אֲוִיר הַנוֹבֵעַ מֵרוּחַ צְפוֹנִית, שֶׁמְקוֹרוֹ בְּגֶן-עֵדֶן, מִשָּׁב הַפּוֹעֵם אֶדְ וְרַק בְּחִצּוֹת הַלַּיְלָה. וְאוֹתָהּ רוּחַ הִיתָה נוֹשֶׁבֶת בּוֹ, וְגוֹרָמָת לְתַהוֹדָה בְּמִיתָרֵי הַכֶּנּוֹר הַמְכֻנָּים לְתִדְר הַמִּתְאִים, וְהִזָּה הַכֶּנּוֹר מִנְגֵן מֵאֲלִיו. דָּוִד שֶׁהִתְנַמֵּן כְּשֶׁאָזְנוֹ כְּרוּיָה לְשִׁמִּיעַת אוֹת זוֹ הַצּוֹנֶנֶת אֶת הַסֶּמֶן לְשַׁעַת הַרְחֻמִּים (זֶהֱר בְּרֹאשִׁית עב/א). מִיד עִם הַשְׁמַע הָאוֹת, הִזָּה דָּוִד עוֹמֵד = קָם מִמַּטָּתוֹ בְּזִרְיוֹת וְעוֹסֵק בַּתּוֹרָה עַד שֶׁעָלָה עֲמוּד הַשָּׁחַר. בְּמִדְרָשׁ מוֹסִיף פְּרָטִים נוֹסְפִים: מִיד הִזָּה עוֹמֵד דָּוִד, וְכָל הַתְּלַמִּידִים שֶׁהָיוּ עוֹסְקִים בַּתּוֹרָה, וְהָיוּ יָגָעִים וּמִנְדִּידִים שִׁנָּה מַעֲיָנִיהֶם, וְהוֹגִים בַּתּוֹרָה עַד עֲמוּד הַשָּׁחַר (במדב"ר טו/טז). לָכֵן מוֹבֵן כִּי־עַד יָדַע דָּוִד הַמֶּלֶךְ מִתִּי הִיא שְׁעַת חֲצוֹת הַמִּדִּיקָתָהּ, כְּאֶשֶׁר אֲמַר: "חֲצוֹת לַיְלָה אֶקוֹם הַלְלוֹת לָךְ עַל מִשְׁפָּטִי צִדְקָךְ". בְּטָרֵם תִּמְשִׁיךְ הַגְּמָרָא אֶת נוֹשֵׂא זְמַן קִימָתוֹ שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ, מְבַאֵרֶת הִיא בְּדֶרֶךְ אַגַּב, אֶת הַמִּשְׁךְ סֹדֵר יוֹמוֹ שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ.

תּוֹרָתוֹ וּתְפִלָּתוֹ שֶׁל דָּוִד _ פְּרָנֵס הָעָם

כְּהַמִּשְׁךְ לְסֹדֵר הַיּוֹם שֶׁל דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, שֶׁהִחַל בְּעֶסֶק הַתּוֹרָה בְּחִצּוֹ הָרֵאשׁוֹן שֶׁל הַלַּיְלָה, הַמִּשְׁיָךְ בְּשִׁירוֹת וּתְשַׁבְחוֹת בְּמִשְׁךְ כָּל חִצּוֹ הַשָּׁנִי שֶׁל הַלַּיְלָה, כְּאֶשֶׁר מֵלֵא דָּוִד הַמֶּלֶךְ אֶת נַפְשׁוֹ בְּעִבּוֹדֶת ה', גּוֹלֶשֶׁת וְעוֹבֶרֶת הַשְּׁפָעָתוֹ לְכָל הָעָם. כִּי דָּוִד הַמֶּלֶךְ הִזָּה "פְּרָנֵס טוֹב לְעַם יִשְׂרָאֵל" (יומא פו/ב). פְּרָנֵס הַמִּמְנָה לְדַאֵג לְצָרְכֵי הָעָם, לְרַעוּת אֶת צֶאֱן ה', כְּכַתוּב: "וְנִתַּתִּי לָכֶם רֹעִים כְּלָבִי וְרָעוּ אֶתְכֶם דָּעָה וְהִשְׁכַּל" (ירמיהו ג/יד-טו. רֹאה סִפְרָנוּ שִׁב"ח עַל יוֹמָא כב/ב). כִּי הַפְּרָנֵס שֶׁעָלָיו לְהַנְהִיג אֶת הַצִּבּוֹר, יִדְרָגְתוֹ עָלְיוֹנָה מֵאֵד, עַד שֶׁנִּחְשַׁב כְּשֶׁלִּיחוֹ שֶׁל הַקִּבְיָ"ה _ מְנַהֵג הַבְּרוּאִים וְהַעוֹלָם כֻּלּוֹ. מִכִּינוֹן שֶׁהוּא הוֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ הַקִּבְיָ"ה, לָכֵן הוּא קְרוֹב מֵאֵד אֲלָיו (נְתִיב הַתּוֹרָה לְמַהֲר"ל פ"ד). בְּתַלְמוּד יְרוּשְׁלָמִי מְסַפֵּר עַל רַבִּי חֲנִי, שֶׁכְּאֶשֶׁר הִזָּה מַעֲמִיד פְּרָנִיסִים, הִזָּה מְקַדִּים לְלַמֵּד אוֹתָם דְּבָרֵי תּוֹרָה, כְּדִי שֶׁהַשְּׂרָרָה הַנִּתְּנָת לָהֶם, תִּבְאֵא בְּזִכּוֹת "כֶּתֶר הַתּוֹרָה", שֶׁעָלֶיהָ נֶאֱמַר: "בִּי מַלְכִּים יִמְלֹכוּ, וְרֹזְנִים יְחֻקְקוּ צִדֵּק, בִּי שָׂרִים יִשְׁרוּ, וְנִדְבִים כָּל שְׁפָטִי צִדֵּק" (משלי ח/טו-טז. פֹּאה ח/ו, ע"פ פ"מ). לָכֵן אַחֵר שֶׁדָּוִד עֶסֶק בַּתּוֹרָה, צָפוּ מִמֶּנּוּ מְנַהֲגֵי הָעָם שֶׁהוּא יְהִיָּה צֶנּוֹר לְשַׁפֵּעַ שֶׁל פְּרָנִיסָה, כְּפִי שֶׁפְּרָנִיסָתָם שֶׁל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַר-סִינִי הִיתָה בְּזִכּוֹת מִשָּׁה רַבֵּנוּ _ נוֹתֵן הַתּוֹרָה, שֶׁהוֹרִיד מִן יִשְׂרָאֵל (מַגִּילָה יג/א).

חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל מְקַשְּׂרִים בִּין הָעָם לְמֶלֶךְ

וְכִינוֹן = מִיד כְּשֶׁעָלָה עֲמוּד הַשָּׁחַר, לֹא הִשְׁתַּהוּוּ קְבִרְנִיסֵי הָעָם שֶׁיִּדְאָגַת הַהֲמוֹן הִיתָה לְנֶגֶד עֲיִנֵּיהֶם, לְשֵׁם כִּדְ נִכְנְסוּ חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל אֶצְלוֹ, לְבַקֵּשׁ עַל צָרְכֵי הָעָם, כִּי חֲכָמֵי הַתּוֹרָה הֵם הַמְּרַגְּשִׁים בְּצַעֲרָם שֶׁל הַיְּהוּדִים, כְּפִי שֶׁאֲמַר אֱלִיהוּ הַנְּבִיא זְכוֹר לְטוֹב: כָּל חֲכָם וְחֲכָם מִיִּשְׂרָאֵל, שֵׁנִישׁ בּוֹ דְּבָרֵי תּוֹרָה לְאֻמָּתוֹ, מִתְאַנֵּן עַל כְּבוֹדוֹ שֶׁל הַקִּבְיָ"ה וְעַל כְּבוֹדָם שֶׁל יִשְׂרָאֵל _ כָּל זְמַנּוֹ (תדא"ר ד/ב). וְחֲכָמֵי הַתּוֹרָה אוֹמְרִים לוֹ לְדוֹד הַמֶּלֶךְ: אֲדוֹנֵינוּ הַמֶּלֶךְ, עֲמֹךְ יִשְׂרָאֵל צָרִיכִים פְּרָנִיסָה, וְאֵנוּ מְשַׁמְשִׁים לָהֶם פֶּה אֶל אֲדוֹנֵינוּ הַמֶּלֶךְ. תְּשׁוּבָתוֹ שֶׁל דָּוִד הִיתָה מֵתוֹךְ נִקְדַּת הָרֵאָה הַמְּלִכּוֹתִית שֶׁלוֹ _ שָׂרֵשׁ אַחֲדוּת כָּל יִשְׂרָאֵל, לָכֵן אֲמַר לָהֶם לְחֲכָמִים: יִלְכוּ הָעָם וְיִתְפָּרְנסוּ זֶה מִזֶּה. שֶׁהָרִי הַשְּׁפַע הַשָּׁלֵם שֶׁל בִּרְכַּת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, צָרִיךְ לְהִתְחַלֵּק בֵּין כָּל הַשְּׁבָטִים, וְאֵת חֲסִרוֹנוֹתָיו שֶׁל שְׁבֵט אֶחָד מִמֵּלֵא שְׁבֵט אַחֵר, כִּדְ שֶׁבְּסֻכּוֹ שֶׁל דָּבָר אֲמוּרָה לְהִיּוֹת פְּרָנִיסָה לְכֻלָּם. כִּי נִחְלָתוֹ שֶׁל הָאֶחָד מִבִּרְכַּת בַּתּוֹבָאָה, הַשְּׁטַח שֶׁל הַשָּׁנִי מִשְׁפַּע בְּדִגִּים, בְּנִחְלַת הָאֶחָד יֵשׁ זְכוּכִית, לְרִבְעִי יֵשׁ דְּבִשׁ וְשֶׁמֶן בְּשַׁפַּע רַב וְכוּ'. הַלָּהָה. חֲלִיקָה מְאֻרְגָּנָת בֵּין כָּלֵם תְּבִיאָה אֶת כָּל צָרְכֵי הָעָם בְּאֶפֶס מֵאֶזֶן, וְעוֹד תּוֹתִיר פְּרָנִיסָה לְמִתְוָכִים וְלַעוֹסְקִים בְּהַעֲבָרָה מִמְּקוֹם לְמְקוֹם.

אִין הַקִּמְץ מְשַׁבֵּעַ אֶת הָאָרֶץ

חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל שָׂרְאוּ אֶת מַצְבּוֹ שֶׁל הָעָם, אֲמָרוּ לוֹ לְדוֹד: בִּרְכַּת הָאֶרֶץ אֲמוּרָה לְהַשְׁפִּיעַ לְעַם רַק כְּאֶשֶׁר יִשְׁנָה אַחֲדוּת מְלָאָה בֵּין הַשְּׁבָטִים, אִדְ כְּאֶשֶׁר קִצְמָת יְרִיבוֹת, אוֹ אֶפְלוּ חֶסֶר אֲמוּנָה בְּיִנְיָהֶם, אִין הַשִּׁירוֹת מְצוּיּוֹת, וְאִין בְּיִנְיָהֶם לֹא אֲמוּנָה וְלֹא אֲשֵׁרִי, נוֹתַרְת כְּלָפֶלֶת כָּלֵם מְקוּמִית וּמְקַמְצָת (רֹאה בְּרֹאשִׁית מא/מוז: "וּתַעֲשׂ הָאֶרֶץ לְקַמְצִים"). בְּמַצֵּב כִּזָּה אִין הַקִּמְץ = כְּמוֹת קִטְנָה, כְּמוֹ קִמְצָה בְּכַף הַיָּד. אוֹ "קִמְצִי", כְּנוֹי לְחֻגְב' בְּאֶרְמִית, כְּלוֹמֵר: פְּרוּד וּפְרָנִיסָה מְקוּמִית קִטְנָה שֶׁל יַחֲדוּת מִשְׁק רְבוּת, שֶׁכָּל אֶחָד אוֹכֵל אֶת שְׁמִלְצָר, כְּמוֹ שֶׁהַחֲגִבִּים, כָּל אֶחָד מִחִפְשׁ לְעַצְמוֹ אֶת מְזוֹנוֹ, וְלוֹעֵס אוֹתוֹ לְבִדּוֹ, הַתְּנַהֲגוּת כְּזוֹ שֶׁל "קִמְצִי" אִינוּ מְשַׁבֵּעַ אֶת הָאָרֶץ = אֶת הַמְּמַלְכָּה כָּלָה ("קוּמִי" רֹאה נֹחַ יִשְׂרָאֵל לְמַהֲר"ל עמ' כ"ד). כִּדְ שֶׁאִין בְּעַלֵּי הַשָּׁמֶן יְכוּלִים לְהַגִּיעַ אֶל בְּעַלֵּי הַחֲסִים, וְאִין בְּעַלֵּי הַצֶּאֱן וְהַבָּקָר יְכוּלִים לְהַגִּיעַ אֶל אֲמִנֵי הַמִּתְכַּת וְהַרְשִׁי הַעֵץ וְכוּ' הַלָּהָה, דְּבָר הַגּוֹרֵם לְמַחְסוֹר בְּכָל מְקוֹם. הַתַּעֲמָקוּ חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל לְהַבִּין אֶת הַסִּבָּה לְחֶסֶר הַשְּׁתוּף בֵּין יַחֲדוּת הַכְּלָפָה, וְגַלּוֹ כִּי שָׂרֵשׁ הַחֲסָרוֹן נִמְצָא בַּתּוֹךְ הַמִּשְׁק פְּנִימָה, דְּהִינוּ: שֶׁלֹּא הַעֲמִידוֹ נִכּוֹן אֶת הַצָּרִיכִים מוֹל הָאֻמְצָעִים, אֶלֹא נִצְלוּ אֶת הַמִּשְׁאָבִים מִעֲבָר לְכִלְתָּ. סְחִיטָה זוֹ גּוֹרָמָת לְמַעְגָּל שֶׁל נִצּוֹל יֵתֶר, הַמְּבִיא בְּסוּפוֹ שֶׁל דְּבָר לְקִרְיָסָה כְּלָפֶלֶת. חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל אֲמָרוּ זֹאת בְּמִשְׁל: "וְאִין הַבּוֹר מִתְמַלֵּא מִחִלָּתוֹ" (נִסְפַח 7), כְּלוֹמֵר: כְּאֶשֶׁר חֲסָרָה שְׁכָבָה דָּקָה שֶׁל אֲדָמָה, נִתֵּן לְהַעֲמִיק אֶת הַבּוֹר, לְתַחַח לְאֹרֶר אֶת הָאֲדָמָה שֶׁהוֹצָאָה מִמֶּנּוּ, שֶׁעַל יָדֵי כִּדְ יְהִיָּה בָּהּ נִפְח נוֹסֵף וְלַחֲזִיר אוֹתָהּ לְבוֹר, דְּבָר הַנּוֹתֵן אֶשְׁלָהָה שֶׁל מַלּוּי. אִדְ בְּמִשְׁךְ הַזְּמָן יִתְהַדֵּק הָעֶפֶר, הַבּוֹר יֵשׁוּב לְקִדְמוֹתוֹ, וְקִרְקָעִיתוֹ תִּהְיָ חֲסִרָת צָרִיבוֹת עַד אֲשֶׁר יוֹסִיפוּ לוֹ עֶפֶר מִמְּקוֹם אַחֵר (ע"פ עֲרוֹךְ "חִלְי"). גַּלּוֹ חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל לְדוֹד הַמֶּלֶךְ, שֶׁהֵם רֹאִים בְּעַם נִצְנִים וְשָׂרִשִׁים לְעָרְעוֹר הַכְּלָפָה וְלִיצִירַת סִדְקִים בְּמַעֲרַכָת, וְהֵם מְצַפִּים מִמֶּנּוּ שֶׁיִּמְצָא מְקוֹר לְהַשְׁלֵמַת חֲסִרוֹנוֹתָיו שֶׁל הָעָם, שֶׁהָרִי תִּפְקִידוֹ שֶׁל הַמֶּלֶךְ לְהַנְהִיג אֶת הָעָם, לְמַצָּא לָהֶם פְּרָנִיסָה וּלְבַסֵּס אֶת קִיּוּמָם.

מִצּוֹת הַמֶּלֶךְ _ הַנְּהַגַת הָעָם וּמִלְחָמָת ה'

דָּוִד הַמֶּלֶךְ הִבִּין שֶׁאִם אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל אֵינָה מְצַלִּיחָה לְפָרֵנֵס אֶת הַיּוֹשְׁבִים עָלֶיהָ, אִין הַדְּבָר בְּגַלֵּל צִמְצוּם בְּכַח הַטְּמוֹן בְּאֶרֶץ, שֶׁהָרִי נֶאֱמַר עָלֶיהָ: "אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְּמִסְכָּנָתָהּ תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם, לֹא תִחְסַר כָּל בָּהּ" (דְּבָרִים ח/ט). אֶלֹא הַדְּבָר הוּא בְּגַלֵּל סִבָּה רִוּחָנִית, שֶׁהָרִי עַל אֶרֶץ זוֹ נֶאֱמַר גַּם: "תִּמְיֵד עֵינֵי ה' אֶלְקִידָה בָּהּ" (דְּבָרִים יא/ב). עַל כֵּן הַסִּבָּה הִיא בְּגַלֵּל שֶׁעֲדָן הִיא אֵינָה נִמְצָאָת כָּלָה תַּחַת שְׁלִטוֹן יְהוּדִי, וּמוֹבְלָעוֹת רְבוּת שֶׁל גוֹיִם אוֹחֲזִים בְּחֻלְקִים מְבָרְכִים רַבִּים שֶׁל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, דְּבָר שֶׁגַם מוֹנֵעַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִלְקַחַת אֶת יְבוֹל הָאֶרֶץ, וְגַם בְּאֶפֶס פִּיזִי אִין אִפְשָׁרוּת לְהוֹבִיל פְּרִי וְיִרְק מִשֶּׁם לְכָאן וּמִכָּאן לְשֵׁם, בְּגַלֵּל שֶׁאִין הַגּוֹיִם מְאֻפְשָׁרִים מִעֲבָר בְּאֲדָמָתָם, וְגַם בְּאֶפֶס רִוּחָנִי מוֹנֵעַ אֶת בִּרְכַּת הָאֶרֶץ, שֶׁעֲדָן אֵינָה מְשֻׁלָּמָת. לָכֵן הִסִּיק דָּוִד שֵׁנִישׁ לְהַרְחִיב אֶת שְׁלִטוֹן עִם יִשְׂרָאֵל עַל כָּל אֶרֶצוֹ. בְּנוֹשֵׂא זֶה יֵשׁ לְצִין כִּי שְׁנֵי תִּפְקִידִים יַעֲד הַקִּבְיָ"ה לְמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: 7 אֶהְנִיגָת הָעָם וְהַמִּדְיָנָה בְּמִשְׁפָּט, בְּצִדֵּק וּבְחֶסֶד. 7 בְּיָצִיאָה לְמִלְחָמוֹת לְצִדֵּק הַגִּנָּה עַל הָאֶרֶץ, עַל הָעָם וְעַל קִיּוּמוֹ וְהַתְּרַחְבוּתוֹ. כִּדְ הַתְּבִטָּא מִשָּׁה רַבֵּנוּ בַּתְּפִלָּה עַל מְנַהֵג שִׁירָשׁ אֶת מְקוֹמוֹ: "יִפְקֹד ה' אֱלֹקֵי הַרוּחַת לְכָל בֶּשֶׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה. אֲשֶׁר יֵצֵא לְפָנֵיהֶם, וְאֲשֶׁר יָבֵא לְפָנֵיהֶם, וְאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וְאֲשֶׁר יָבִיאֵם. וְלֹא תִהְיָ עֵדָת ה' כְּצֶאֱן אֲשֶׁר אִין לָהֶם רָעָה" (במדבר כז/טז-יז). בְּאֵרוֹ חז"ל: "אֲשֶׁר יֵצֵא לְפָנֵיהֶם" _ בְּגִדוֹד. "וְאֲשֶׁר יָבֵא לְפָנֵיהֶם" _ בְּגִדוֹד (סִפְרִי שם). "אֲשֶׁר יֵצֵא לְפָנֵיהֶם, וְאֲשֶׁר יָבֵא לְפָנֵיהֶם" _ בְּעִנְיוֹ הַמִּלְחָמָה. "וְאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וְאֲשֶׁר יָבִיאֵם" _ בְּעִנְיוֹ הַנְּהַגַת הַמִּדְיָנָה (סִפְרוֹרָנוּ). אֲכֹן כִּדְ הַגִּדִיר הַרְמָב"ם לְהַלָּכָה אֶת תִּפְקִידוֹ שֶׁל הַמֶּלֶךְ: "נִצְטוּיָנוּ לְמִנוֹת עֲלֵינוּ מֶלֶךְ [אֲשֶׁר] יִקְבֹּץ [אֶת] כָּל אֲמִתֵּינוּ, וְיִנְהַיְנוּ" (סח"מ עשין קע"ג). כְּמוֹ כֵּן כָּתַב: "אִין מְמַלְכִּים מֶלֶךְ תַּחֲלָה, אֶלֹא לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וּמִלְחָמוֹת, שֶׁאֲמַר [כְּשִׁבְנִי יִשְׂרָאֵל בְּקִשּׁוֹ מֶלֶךְ מִשְׁמוּאֵל הַנְּבִיא]: "וּשְׁפָטָנוּ מִלְכְּנוּ, וְיָצֵא לְפָנֵינוּ וְנִלָּחֵם אֶת מִלְחָמָתֵינוּ" (ש"א ח/כ. הַלְכוֹת מַלְכִּים ט/ד). חֻלְקוֹ הָרֵאשׁוֹן שֶׁל תִּפְקִיד הַמֶּלֶךְ _ לְשַׁפֵּט אֶת הָעָם וְלְדַאֵג לְצָרְכָיו, הַתְּבִטָּא בְּהִנְחִיתוֹ שֶׁל דָּוִד: "צִאוּ וְהִתְפָּרְנסוּ זֶה מִזֶּה". אִדְ כְּאֶשֶׁר חֲשַׁפּוּ חֲכָמֵי הַתּוֹרָה אֶת קִשְׁיֵי הַכְּלָפָה הַנוֹבְעִים מֵאִי-הַתְּאָמָה וְחֶסֶר אַחֲדוּת, וְאֵת עֲבֹדַת פּוֹיֵץ תְּנוּבַת הָאֶרֶץ בְּגַלֵּל שְׁלִטוֹן גּוֹי, וְאִי-אִפְשָׁר לְאָרְגוֹן אֶת פְּרָנִיסַת הָעָם,

נמצא שאתה – אדוננו המלך לא תצליח למלא את חלקו הראשון של תפקידך – להנהיג את העם בחזית הפנימית. אמר דוד המלך לחכמים: חלקה השני של המצוה היא הפתרון לקשיים אלו. שהרי כל הקשיים הנמצאים בעולם נובעים משליטת כח הרע והתרחקות מהקב"ה, כפי שנאמר להלן: "רבונו של עולם, רצוננו לעשות את רצונך, ומי מעכב? שאור שבועסה [=נצר הרע] ושעבוד מלכויות" (ברכות יז/א). התפקיד שלי ושל מלכותי – להסיר את שעבוד המלכויות, כדי להסיר את האיום הפיזי מעמי הסביבה, ולהרחיב את גבולות הקדושה של ארץ ישראל, שהרי הלחץ הבטחוני מחד, והאיום הרוחני/התרבותי מאידך, שיוצרים עמי הסביבה עובדי האלילים, הם הגורמים האמיתיים לקשיים הפנימיים שלנו, לכן עלינו לצאת למלחמות, כדי לשחרר את עם-ישראל משעבוד מלכויות זה, ובכך להתגבר על כח הרע – מקור הצרות בעולם (כמבואר להלן יז/א: "מי מעכב? שאור שבועסה ושיעבוד מלכויות"). אכן תפקיד זה שהחל דוד המלך, ישלם על ידי בנו – משיח צדקנו, כלשון הרמב"ם: "אין בין העולם הזה לימות המשיח, אלא שעבוד מלכויות בלבד" (הלכות מלכים יב/ב). הסרת שעבוד המלכויות תביא שלום כלכלי, כפי שכתב הרמב"ם: "יהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי הגוים – ויחזרו כלם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המתיר – בנחת, עם ישראל" (שם הלכה א'). נמצא שגם החסרון בעם וגם החסרון בכלכלה, שניהם נגרמים על ידי הגוים הרשעים הנמצאים סביבות ארץ-ישראל, כי הם פגעו ברמת העם וגם פגעו בקדושת הארץ, ושני הדברים הללו מונעים שפע של יבול מברך, מלבד המבאר למעלה, שאם הם עוֹנִיִּים אותנו, אין אנו יכולים לעבר בארץ ולהביא סחורה ממקום למקום. על כן יש להלחם בהם ולהכניע אותם, ובכך תשלים הממלכה היהודית את שני החסרונות גם יחד, וגם תביא את האנושות כולה ליעודה. לכן, כיון שרשעת הגוים עוררה תסיסה שלילית בתוך העם, דבר שהביא לחסר וציבות כלכלית ולחוסר שלום, לכן את הכח הזה יש לנקוט כלפי הגוים שגרמו לזאת, ומעתה צריך להפריש גדודי פשיטה בעלי רגישות, שצערן של העם נוגע אליהם (ראה קידושין ע"ב: "גדודו של דוד – מיוחסים, שתהא זכותם וזכות אבותם מסייעתם במלחמה"). בזאת הרויח דוד את שני הדברים גם יחד – הכנעת רשעים והבאת שלום לעם ולעולם, שהיא הבסיס למלכות ה' בעולם המביאה שפע וברכה לאנושות כולה, ובנוסף לכך תהיה גם הרוחה, גם של בזה ושלל, וגם של כרמים מעבדים, שדות זרועות ובורות מים חצובים, שנוכל להשתמש בהם אחר שהאויבים נעזבו את הארץ, כנאמר: "והיה כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך, לאברהם ליצחק וליעקב, לתת לך ערים גדולות וטובת אשר לא בניית. ובתים מלאים כל-טוב אשר לא מלאה, וברת חצובים אשר לא חצבת, כרמים וזיתים אשר לא נטעת, ואכלת ושבעת" (דברים ו/י-יא).

צאו ופשוטו ידיתם בגדוד הפתרון שהציע דוד המלך לחכמי ישראל, מהנה המשך ישר בתאור דרגתו המיוחדת של דוד מלך ישראל, שהחלה במרומי פסגת הרוחניות של עסיק בתורה טרם חצות הלילה, שירות ותשבחות לקב"ה עד עלות השחר. על ידי כך מלא דוד המלך את נשמתו בפרנסה רוחנית, והשלימה לקראת תפקידו – לפרנס את העם ולמלא את צרכיו, תפקיד שהחל מיד עם שחר, כאשר חכמי ישראל אומרים לו: "עמך ישראל צריכים פרנסה" – "אין הקמץ משביע את הארץ", ו"אין הבור מתמלא מחליתו". האחריות שהיתה לדוד כלפי העם, התפשטה והתרחבה אל כל עמי הגוים שסביב ארץ ישראל, שבהכנעתם תבא הרוחה והרחבה לעם ישראל, ובזאת ישתלבו ארצות הגוים בתוך גבולות הקדושה (דו"צ/ד לרבי צדוק הכהן). על כן אמר להם דוד לחכמים: יש להרחיב את גבולות הארץ, שתהיה רחבת ידים, לכן לכן אתם חכמי ישראל, ופשוטו ידיתם = תמנו שליחים נאמנים, שימלאו את ידיתם, והם יצאו בגדוד, שיפשוט על גדודי השודדים המשוטטים סביב גבולות הארץ, יסלקום וישובו עם שלל ובזה, ובכך יביאו מנוחה לארץ. "גדוד" הוא משרש "גד" המתפרש גם כגדיעה, כריתה וחתוך, וגם מלשון משיכה, כמו "גוד או אגוד", דהיינו: תמשך או תקצץ (ב"ב יג/ב). כלומר: הגדוד מתנתק מהצבא הכללי, גודע את האויבים, ומושך שלל חזרה (ראה בראשית מט/יט: "גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב" ובתרגום שם. אויבים ושודדים בזמן דוד נקראים במקרא: "גדודים", ש"ב ח/ב, ראה מרגה"י סנהדרין טז/א).

הצלחת הצבא בזכות תפלה ותורה בערך חכמי ישראל הדואגים לרוחת העם ולפרנסתו, נכנסו אל המלך לשטח בפניו את הקשיים הכלכליים, כיון שדוקא הם חשים בצערן של העם (מ"ק ו'א: "כל ענייני העיר מוטלים על תלמיד חכם הנמצא בעיר"). לכן, אחר ששמעו מהמלך את ההנחיה הכללית – "פשוטו ידיתם בגדוד", הם פנו אל שופטי העם ומנהיגי התורניים, שינחו אותם בעצה טובה – כיצד להוציא לפעל את תכניותיו של המלך. חכמי ישראל לא השתהו, אלא מיד הם היו יועצים – מתעצצים באחיתפל, שהיה החכם הגדול, ומתעצצים אותו על הדרך בהם ראוי לצאת לפשיטה, איך יציבו מארבים, באיזה מקום וזמן פדאי לתקף וכדומה, כי חכמתו של אחיתפל היתה רבה, והוא השפיל לקחת בחשבון גורמים רבים, ולקהיף נושא מפל צדדי. ואחר כך, צדו אין פועלים על פי שקולים בטחוניים, כלכליים ואסטרטגיים, אלא גם נמלכים = שואלים ומתעצצים בסנהדרין, שהם הסמכות הרוחנית העליונה בעם, והם המחליטים הסופיים אם לצאת למלחמה. למרות שפדאי ישיבו חכמי הסנהדרין בחיוב לפניה הבאה מחכמי ישראל, בעקבות הוראת דוד, ובפרט אחר שהיתה לנגד עיני אחיתפל ובאשורו, אך עצם הפנית השאלה אליהם, גורמת להם להיות אחראים למהלך זה, וכשנמלכים בהם, הם חבים יהיו להתפלל על יוצאי הצבא. שהרי כח עמידתם של החילים בחזית המלחמה תלוי בכחו הרוחני של הערף, המתפלל להצלחתם ולומד תורה להרבות להם זכויות, כנאמר: "עומדות היו רגלנו בשערך ירושלים" (תהילים קכב/ב). בארו חז"ל: "מי גרם לרגלנו שיעמדו במלחמה? שיעיר ירושלים שהיו עוסקים בתורה" (מכות יא/א). כך היה במלחמת מדין, על מה שאמר משה רבנו: "החלצו מאתכם אנשים לצבא" (במדבר לא/ג), אמרו חז"ל: "שליש מהלוחמים היו לתפלה" (במד"ר כב/ב). עתה הגיע השלב המכריע בהחלטה האם לצאת למלחמה, על ראשי העם נותר לבדק ולברר את הפדאיות שבמלחמה זו, ולשם כך הם שואלים באורים ותומים אם יצליחו (בנושא אורים ותומים ראה ספרנו שב"ח על יומא ע"ב), כי אחר כל ההכנות הפיזיות והרוחניות, אם אין די זכויות, יגוף ישראל לפני אויביו, ודבר זה לא יכולים לדעת לא החכמים ולא הסנהדרין, על כן אחר כל התכנון וההערכות, יש לשלב גם את האורים ותומים, כדי לצאת למלחמה – אם יהיה אשור, או לסגת בזמן – אם לא יהיה אשור, ולא להאגף לספג אבדן וישכל במלחמה כושלת. כאן הסתיימו דברי הברייתא בשם רבי שמעון חסידא, המבארת את תפקידו של דוד המלך, שהחלה בסדר יומו, עד הוצאת העם לקרב, כדי להגדיל את שמו וממלכתו של המלך והעם בקרב הגוים (רמב"ם מלכים ה/א). עתה מבארת הגמרא את המקור לדברי הברייתא.

השלבים: אחיתפל, יהונדע, אביתר, יואב אמר רב יוסף: מאי קרא? = מה המקור במקרא לשלבים הללו? דכתיב כשהגדירו את תפקידם של השבטים, את תפקידם של אנשי בית המלך ואת תפקידם של האנשים המיוחדים בעם: "ואחרי אחיתפל – בניהו בן יהונדע, ואביתר וישר צבא למלך – יואב" (דבה"י-א כז/לג-לד וברש"י). מבארת הגמרא: אחיתפל – זה יועץ, וכן הוא אומר: "יועצת אחיתפל אשר יעץ בימים ההם, כאשר ישאל [איש] בדבר האלקים", כמו השואל דבר מהקב"ה, הוא יכל להיות סמוך ובטוח שיקבל תשובה טובה ונאמנה, כך היתה עצת אחיתפל (ש"ב טז/כג ובמצודות שם). לכן נאמר בברייתא: "מיד יועצים באחיתפל". כמו כן המקור למה שנאמר בברייתא על חכמי ישראל: "ונמלכין בסנהדרין", על פי הנאמר שם בהמשך: "יהונדע בן בניהו – זה ראש הסנהדרין – אביו של בניהו בן יהונדע, שמלא את מקום אביו בסנהדרין (על זיהויו ראה תוס', וברשב"א, ובסנהדרין טז/ב: "ואחרי" ובערוך: "אחרי"). אביתר הוא הכהן הגדול בזמן דוד המלך, שנותר אחר מות כל כהני נוב. על לבו היה החשן והאפוד, ודרכו היו מפנים את השאלת הצרכים הכרעה שמימית. על כן כאשר מזכר הכהן הגדול בין יועצי המלך, הכונה שאלו הם האורים ותומים, שלמלך ולראש הסנהדרין יש רשות ואפשרות להשתמש בהם, כדי לברר

אם לצאת מלמלכתך שָׁמַרְךָ שְׁמֹרֶת וְכָלִילֹת הֵיוּ מִפְּנִים לְאוֹרִים לְאֹרִים פְּרִטִּיּוֹת. וְכֵן אוֹמֵר בְּפִסּוֹס הַמִּתְאַר אֶת הַתְּפִקִּידִים הַבְּכִירִים בְּמַמְלַכְתָּ דָּוִד, אַחֵר שֶׁהִכְנִיעוּ אֶת הַמֶּרֶד שֶׁל שְׁבַע בֶּן בְּכָרִי: "וַיֹּאבֵב – אֵל כָּל הַצָּבָא יִשְׂרָאֵל, וַיִּבְנֶה בֶן יְהוֹיָדָע עַל הַכִּרְתִּי וְעַל הַפְּלִתִי [=אוֹרִים וְתוֹמִים] – וַיְצַדֵּק וַאֲבִיתָר – כְּהִנִּים" (ש"ב כ/כג-כה). הַהִתְעַצְּוֹת עִם בֶּן יְהוֹיָדָע רֹאשׁ הַסֵּנְהֶדְרִין הִיְתָה – עַל =לִפְנֵי הַהִתְעַצְּוֹת עִם הַכִּרְתִּי וְהַפְּלִתִי =הָאוֹרִים וְתוֹמִים: וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמָם "כִּרְתִּי"? מִפְּנֵי שְׁכֻרָתִים =חֻתְכִּים דְּבָרֵיהֶם בְּצוּרָה קְצוּבָה, בְּרוּרָה וְנִמְנָה בְּאֶפֶס מַחֲלָט. וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמָם: "פְּלִתִי"? מִפְּנֵי שֶׁמִּפְּלָאִים דְּבָרֵיהֶם, בְּתִשְׁבּוּבוֹת שֶׁהוֹפִיעוּ מִמְרוֹמִים בְּאַרְחַ פְּלָאִי, נִפְלָא וּמִפְּלָא, הָאִירוּ וְנִרְאוּ בְּאוֹתִיּוֹת הַחֲרוּטוֹת בְּאֶבְנֵי הַחֶשֶׁן. אֲגַב קֵד מְבֹאֲרֶת הַגִּמְרָא גַם אֶת הַכְּנוֹי הַמְּקוֹרִי שֶׁלָּהֶם: וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמָם: "אוֹרִים"? מִפְּנֵי שֶׁמֶאִירִים אֶת דְּבָרֵיהֶם בְּאוֹתִיּוֹת הַחֲקוּקוֹת בַּחֶשֶׁן, שֶׁגַם הָאִירוּ וְנִצְצוּ בְּאֶפֶס שֶׁהִכְנוּ יָכַל הִיָּה לְצַרְף אֶת הָאוֹתִיּוֹת וְלִקְרָא אֶת הַמֶּסֶר, וְגַם הַתְּשׁוּבָה הָאִירָה אֶת לְבוֹ שֶׁל הַשּׁוֹאֵל, לְדַעַת מָה עָלָיו לַעֲשׂוֹת. לָמָּה נִקְרָא שְׁמָם "תוֹמִים"? לְשׁוֹן תְּמִים/מְשֻׁלָּם, עַל שֶׁם שֶׁהֵם הֵיוּ מְשֻׁלָּמִים אֶת דְּבָרֵיהֶם, שֶׁהֵרִי תְּמִיד הוֹכִיחָה הַמְּצִיאוֹת, שֶׁהִיא יִצְאָה אֶל הַפֶּעַל בְּדִיוק בְּאֶפֶס שֶׁהוֹדִיעוּ לִכְהֵן הַגְּדוֹל דָּרָךְ הָאוֹרִים וְתוֹמִים. נִמְצָא לְסָכּוּם שֶׁסָּדֵר יוֹמוֹ שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ שֶׁהָחַל בְּעִסְקוֹ בַּתּוֹרָה, בְּשִׁירוֹת וְתִשְׁבָּחוֹת בְּטָרֶם שֹׁחַר, כִּהְכָנָה לְתַפְקִידוֹ הַמְּלָכוּתִי – לְהַשְׁפִּיעַ בְּרָכָה עַל כָּל הָעָם, דָּרָךְ צֶצֶת הַסֵּנְהֶדְרִין, כְּפִתּוֹב: "וְאַחֲרֵי אֲחִיתִּפְלִי יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנִיָּהוּ וְאַבְיָתָר". אַחֵר שֶׁהִתְעַצְּוֹ עִם הָאוֹרִים וְתוֹמִים, מִתְאַר הַמְּקִרָא אֶת שֶׁלֵב הַבְּצִיעַ שָׂבָא וְאַחֵר קֵד: "וַיִּשָּׂר צָבָא לְמֶלֶךְ – יוֹאָב", שֶׁהוֹבִיל אֶת צָבָאוֹ שֶׁל דָּוִד לְנִצְחוֹנוֹת עַל אוֹיְבֵיהֶם, לְהַרְחֵבֶת גְּבוּל יִשְׂרָאֵל וְלְהַרְבּוֹת בְּגִדְלָתוֹ וְשִׁמְעוֹ (לְשׁוֹן הַרְמַב"ם מַלְכִּים ה/א).

עוֹרָה כְּבוֹדִי עוֹרָה הַנֶּבֶל וְכִנּוֹר אֲעִירָה שֹׁחַר אַחֵר שֶׁהִגְמִרָא סִימָה לְבָאֵר אֶת הַנוֹשָׂא שָׂבָא בְּדָרָךְ אֲגַב לְנוֹשָׂא הָעֶקְרִי, שֶׁהוּא, "כִּנּוֹר תִּלְוִי לְמַעֲלָה מִמַּסְתּוֹ שֶׁל דָּוִד, וְהִיָּה מְנַגֵּן מֵאֲלִיו בְּחֻצוֹת הַלִּילָה", מְבֹרָרֶת הַגִּמְרָא אֶת הַמְּקוֹר לְדָבָר זֶה בְּמִקְרָא. אָמַר רַב יִצְחָק בֶּר אֲדָא, וְאַמְרֵי לֵה =וַיֵּשׁ הָאוֹמְרִים שָׁרֵב יִצְחָק בְּרִיָּה ד=בְּנוֹ שֶׁל רַב אִידִי אָמַר זֹאת וַיֵּשׁ לְהַתְּבַוֵּן כַּמָּה דִּיקוֹ חֲכָמֵינוּ בְּצִטוֹט הַמְּקוֹר, שֶׁטָּרְחוּ לְצַוֵּן כִּי נָפַל סָפֵק אִם מוֹסֵר הַמֶּאֱמָר הִיָּה בֶן אִידִי, אוּ בֶן אֲדָא, וְכָדָּ אָמַר: מֵאִי קִרָּא? =מָה הַמְּקוֹר בְּמִקְרָא לְכָד? כְּפִתּוֹב: "נִכּוֹן לְבִי אֶלְקִים, נִכּוֹן לְבִי אֲשִׁירָה וְאַזְמִרָה" (תְּהִלִּים נז/ח). כְּלוֹמַר: נִאָּמֵן לְבִי עִמָּךְ, בֵּין בְּשִׁעָה שְׁשׁוֹלֶטֶת בִּי מִדַּת הַדִּין, וּבֵין בְּשִׁעַת הַרְחָמִים (רש"י שם). אֲדָּ פִּיצַד יָכַל הָאֲדָם לְשֹׁמֵר עַל הַתְּעוֹרְרוֹת לֵב כּוֹז, שֶׁתִּשְׁאַר אִתּוֹ בְּכָל מִצְוָה, גַם בְּשִׁעַת עֲפֹת וְשִׁינָה? דָּוִד מִצָּא דָּרָךְ אֲצִילִית, עַל יְדֵי שְׁעוֹרָר אֶת כַּח נִשְׁמָתוֹ הַנִּקְרָאת: כְּבוֹד – שֶׁהִיא אֲצוּלָה מִכֶּסֶף הַכְּבוֹד (הַקְּדָמַת הַר"י לְרִי"ף בִּרְכוּת). וְאַמְר: "עוֹרָה כְּבוֹדִי" =הַתְּעוֹרְרִי נִשְׁמָתִי לְעִבּוּדַת ה'. לָכֵן, כְּדִי לְעוֹרֵר אֶת הַגּוֹף מִשְׁנָתוֹ, כְּאֲשֶׁר הִיָּה עוֹסֵק בַּתּוֹרָה וּמִתְנַמֵּן, לְשֵׁם קֵד תִּלְהָ דָּוִד כְּנוֹר לְמַעֲלָה מִמַּסְתּוֹ, וְגַם בְּשִׁנָּתוֹ הִיְתָה אֲזוּלָה כְּרוּיָה לְצִלִּיל רוּחַ הַצְּפוֹנִית הַמְּנִידָה אֶת הַמִּיתְרִים בְּחֻצוֹת, וְאַמְר: "עוֹרָה הַנֶּבֶל וְכִנּוֹר", וּבְכָד "אֲעִירָה שֹׁחַר" בְּשִׁירוֹת וְתִשְׁבָּחוֹת. כְּבוֹד הָאֲמָתִי שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ בָּא לְיָדִי בְּטוֹי בְּהַתְּעוֹרְרוֹת לְעִבּוּדַת ה' – מֶלֶךְ הַכְּבוֹד, בְּמִשְׁךְ כָּל הַלִּילָה, וּמִשְׁם עֶבֶר לְהַשְׁפִּיעַ בְּרָכָה עַל כָּל הָעָם, כְּאֲשֶׁר נִכְנָסוּ אֵלָיו חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל, וְאַמְר לָהֶם: "צִאוּ וּפְשְׁטוּ יְדֵיכֶם בְּגִדְדוֹד" – לְהַרְחִיב אֶת גְּבוּלוֹת הַקְּדָשָׁה. בְּזֹאת בּוֹלֶטֶת מַעֲלָתוֹ עַל פְּנֵי שָׂאֵר הַמַּלְכִּים, שֶׁכְּבוֹדָם מִתְּבַטָּא בְּכָד שֶׁאֲסוּר לְהַטְרִיד אוֹתָם בְּשִׁעַת מְנוּחָתָם, כִּיּוֹן שֶׁאֵין הֵם שׁוֹלְטִים עַל הַכְּבוֹד, אֲלָא יוֹנְקִים מִמֶּנּוּ אֶת מַעֲלָתָם. לָכֵן דּוֹקָא הַנִּהְגָּה זֶה שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ, שֶׁהִכְשִׁיר עַצְמוֹ לְהִיּוֹת כְּלִי בְּטוֹי לְכְבוֹד ה' וּלְמַלְכוּתוֹ בְּעוֹלָם. הַמְּנַהֵיג שֶׁל מַלְכוּת זֶה, הוּא אֲכֹן רָאוּי לְפָרְסָם אֶת כְּבוֹד ה' בְּעוֹלָם, כְּפִי שֶׁאָמַר דָּוִד בְּהַמְּשִׁךְ אוֹתוֹ מִזְמוֹר: "אוֹדֶךָ בְּעַמִּים ה', אֲזַמְרֶךָ בְּלִאֲמִים" (תְּהִלִּים נז/ח-י). נוֹשָׂא דּוֹמָה רֹאה בַּסִּפְרָנוּ שְׁב"ח עַל פִּסְחִים קִטִּיב: "דּוֹד הַמֶּלֶךְ מִתְּכַבֵּד לְבֶרֶךְ בַּסְּעוּדָה שִׁיעֶשָׂה הַקַּב"י לְבִנֵּי יִשְׂרָאֵל בְּאַחֲרִית הַיָּמִים". הַבְּטוֹי הַמַּעֲשִׂי הַלּוֹדֶנָה שֶׁל דָּוִד הוּא עַל יְדֵי הַרְחֵבֶת גְּבוּלוֹת מַמְלַכְתָּ יִשְׂרָאֵל עַל כָּל עַמֵּי הַסְּבִיבָה.

מִשָּׁה וְדוֹד יָדְעוּ אֶת שְׁעַת הַחֻצוֹת בְּרוּחַ הַקְּדָשׁ אַחֵר שֶׁהִגְמִרָא סִימָה תְּרוּץ אֶחָד, הַבָּא לְהַסְבִּיר אֶת הַשְּׂאֵלָה: "פִּיצַד יָדַע דָּוִד מָתִי הִיא שְׁעַת חֻצוֹת הַמְּדִיקָתָה, וְאַמְר: "חֻצוֹת לִילָה אֶקוּם", וְאַלּוּ מִשָּׁה כְּבִיכּוֹל לֹא יָדַע, עַל כֵּן הוּא נִאָּלֵץ לוֹמַר: "כְּחֻצוֹת הַלִּילָה". עַל קֵד הַשִּׁיבָה הַגִּמְרָא, שֶׁדָּוִד יָדַע עַל יְדֵי הַכְּנוֹר וְהָרוּחַ הַצְּפוֹנִית הַמְּנַשְׁבֶּת בְּשִׁעַת חֻצוֹת. עֵתָה מְבִיאָה הַגִּמְרָא תְּרוּץ נוסף. רַבִּי זִירָא אָמַר: אֲכֹן גַם מִשָּׁה רַבְּנוּ לְעוֹלָם =בְּאֲמַת וְדָאִי הוּי =הִיָּה יָדַע מָתִי הִיא שְׁעַת חֻצוֹת הַמְּדִיקָתָה. וְדוֹד נָמִי =גַם הוּא הוּוּ =הִיָּה יָדַע מָתִי הִיא קְדוּשֵׁי עֲלִיוֹן, כְּמוֹ שֶׁיָּדְעוּ הָאֲבוֹת הַקְּדוּשִׁים עַל יְדֵי רוּחַ הַקְּדָשׁ לְחַשֵּׁב אֶת שְׁעוֹת הַיּוֹם בְּדִיקָנוֹת (רֹאה סִפְרָנוּ שְׁב"ח עַל יוֹמָא כח/ב: "זִקּוֹן וַיּוֹשֵׁב בִּישִׁיבָה", וּבִיאֵר הַר"ח שם: "יָדַע לְכוּן אֶת שְׁעַת הַחֻצוֹת מִכַּח הַשְּׂכִינָה שְׁעִימוֹ"). עַל פִּי הַנִּחָה זֶה, מֵאֲלִיָּה עוֹלָה הַשְּׂאֵלָה: וְכִיּוֹן דָּוִד הוּוּ יָדַע בְּרוּחַ הַקְּדָשׁ מָתִי הִיא שְׁעַת חֻצוֹת, כְּנוֹר לָמָּה לוֹ? אֲלָא דָּוִד הַתְּקִין אֶת הַכְּנוֹר, כִּי בְּשִׁעָה שֶׁהִיָּה עַר, יָדַע בְּדִיקָנוֹת אֶת כָּל עֵתוֹת הַיּוֹם וְהַשָּׁנָה, וְהַכְּנוֹר נוֹעַד כְּדִי לְאַתְּעוֹרְרָה מִשְׁנָתָה =לְהַעֲרִיר מִשְׁנָתוֹ, וְלְעוֹרְרוֹ שֶׁתִּשְׁוֹב רוּחַ הַקְּדָשׁ לְפָעַם בְּקֶרְבּוֹ, כִּי רוּחַ הַקְּדָשׁ אֵינָה פּוֹעֶלֶת אֲלָא בְּשִׁעָה שֶׁהַחֶסֶם מִתְּרַץ וּמִתְאַמֵּץ בְּכָל כְּחוֹת נַפְשׁוֹ בַּתּוֹרָה וּבְחֻקְמָתָה (רֹאה רַמְבַּ"ן ב"ב יב/א: "נְבוּאָה לֹא נִיטְלָה מִהַחֲכָמִים"). כְּלִשׁוֹנוֹ שֶׁל הַחֲזוֹן אִישׁ: רוּחַ הַקְּדָשׁ הִיא נִיגִיעַת הָעֵינָן בְּרַב עֲמָל וּבְמִשְׁנָה מְרִירָה, עַד שֶׁמִּתְנוֹסֵף בּוֹ דָּעָה וְתִבּוּנָה עַל-טְבָעִית (אֲגָרוֹת א/טו). לָכֵן יָכַל הִיָּה דָּוִד לוֹמַר: "חֻצוֹת לִילָה אֶקוּם", כִּי אִם הִיָּה יָשׁוּן בְּאוֹתָהּ שְׁעָה, הַכְּנוֹר הָעִיר אוֹתוֹ, וְאִם בְּאוֹתָהּ שְׁעָה הוּא כְּבֶר עֹסֵק בַּתּוֹרָה, הָרִי שְׁרוּחַ הַקְּדָשׁ הוֹפִיעָה בְּלָבוֹ וְדָרְכָה יָדַע אֶת שְׁעַת הַחֻצוֹת, וְהַכְּנוֹר הִיָּה לוֹ לְהַתְּעוֹרֵר, לְעִזֵּר וּלְמַנְגִּינַת רַקַּע בְּעִבּוּדַת ה' שְׁלוֹ (כַּמְבוּאֵר בַּמְּבוּא בִּשְׁם סִפְרֵי הַחֲסִידִים).

תּוֹרַת מִשָּׁה מְלַמֶּדֶת דָּרָךְ אֲרָךְ נוֹתֵר אִם כֵּן לְבָרִי: אִם דָּוִד יָדַע, מִשָּׁה רַבְּנוּ – אֲבִי הַנְּבִיאִים, וְדָאִי יָדַע מָתִי הִיא שְׁעַת חֻצוֹת הַמְּדִיקָתָה, וְכִיּוֹן דְּמִשָּׁה הוּוּ יָדַע לְכוּן אֶת שְׁעַת הַחֻצוֹת, לָמָּה הִיָּה לוֹ לְשִׁנוֹת מִהַהֲגִדְרָה הַמְּדִיקָתָה וּלְמִימָר =וְלוֹמַר לְעַבְדִּי פְּרָעָה: "כְּחֻצוֹת"? טַעַם כְּבִד מִשְׁקַל הִיָּה לְמִשָּׁה לְהַתְּבַטָּא בְּלִשׁוֹן זֶה, מִפְּנֵי שֶׁהוּא קָסֶבֶר =הִיָּה לוֹ חֶשֶׁשׁ סָבִיר שֶׁמָּא יִטְעוּ אֲצִטְגִּינִי =חֲכָמֵי פְּרָעָה הַצּוֹפִים בְּכּוֹכָבִים [=אֲסִטְרוֹנוֹמִים וְאַסְטְרוֹלוֹגִים], וּבִאֲוֹתוֹ לִילָה גוֹרְלִי הֵם עֲלוּלִים לְטַעוֹת בְּחֻשׁוֹב שְׁעַת הַחֻצוֹת, אוּ שִׁיִּרְצוּ לְטַעוֹת וּלְהַטְעוֹת, וַיֹּאמְרוּ: מִשָּׁה בְּדָאִי =שֶׁקֶרֶן הוּא, שֶׁהִרִי שְׁעַת חֻצוֹת כְּבֶר הַגִּיעָה וְהַכְּבוֹרוֹת עֲדוֹן לֹא מִתּוֹ* (נִסְפַח 8). גַם כְּאֲשֶׁר רָגַע אֶחָד אַחֵר קֵד יְמוֹתוֹ הַכְּבוֹרִים, אוּ אִם יְמוֹתוֹ הַכְּבוֹרִים רָגַע לִפְנֵי שְׁעַת חֻצוֹת שֶׁעַל פִּי חֲשׁוֹבִים, כְּדָרְכָם שֶׁל כָּל הַכּוֹפְרִים, הֵם יִתְעַקְּשׁוּ לֹמַר שֶׁלֹּא יָד ה' הִיְתָה בְּדָבָר. עַל כֵּן לְמַד אוֹתָנוּ מִשָּׁה בַּתּוֹרָה, כִּיצַד יֵשׁ לְהוֹדִיעַ אֲמַת מַחֲלִטוֹת לְאֲנָשִׁים שֶׁאֵין לָהֶם כָּלִים לְקַלֵּט אוֹתָהּ, אֲתָם יֵשׁ לְדָבָר בְּשִׁפָּה הַמּוֹבִנָת לָהֶם, לְמִרוֹת שֶׁהָאֲמַת תִּשְׁמַע כְּאֵלּוּ שֶׁהִיא אֵינָה מְדִיקָתָה לְגִמְרִי. עַל כֵּן אִם פְּרִטִּים צְדִיקִים כְּלָשָׁהֶם, שֶׁאֵינֶם עֲקוֹרִינִים, לֹא יוֹבִנוּ כְּהִלָּכָה, נִתָּן לְשִׁנוֹתָם בְּאֶפֶס שֶׁלֹּא יִשְׁנָה אֶת הָעֶקְרוֹן. דְּגִמָּא לְדָבָר: שְׁעַת הַחֻצוֹת הַמְּדִיקָתָה, שֶׁהִיא אֵינָה חֵלֶק עֲקוֹרִי בְּעֶצֶם הַמִּכָּה וְהַעֲשֵׂה. מִהִנְהִגָתוֹ שֶׁל מִשָּׁה, כְּפִי שֶׁהִיא נִכְתְּבָה כְּאֵן בַּתּוֹרָה, בְּמִלָּה אַחַת: "כְּחֻצוֹת", יֵשׁ לְלַמֵּד לְהַקְפִּיד לְדָבָר בְּאֶפֶס לֹא מַחֲלָט, גַם כְּאֲשֶׁר הָאֲמַת הַמַּחֲלִטוֹת יְדוּעָה לְמִי שֶׁאוֹמֵר אוֹתָהּ. וְהִנֵּנוּ ד=כָּלִל זֶה הוּא הַמְּקוֹר לָמָּה שֶׁאָמַר מֶר =אָמַר הַחֶסֶם בְּמִסְכַּת דָּרָךְ אֲרָךְ: לְמַד =תִּתְחַנֵּן וְתִרְגִּיל אֶת לְשׁוֹנְךָ לֹמַר: "אֵינִי יוֹדֵעַ", שֶׁמָּא תִהְיֶה לְךָ סְטִיָּה אֲפִלּוּ קֵלָה בְּיוֹתֵר מִהָאֲמַת הַמַּחֲלִטוֹת, וּבְכָד תִּתְבַּהֵּה =תִּרְאֶה כְּמוֹ בְּדָאִי הַנוֹטָה מִהָאֲמַת וְהִיִּשֵּׁר (עֵרוֹךְ "בִּד", וַיִּתְּכֵן שֶׁהוּא מְלִשׁוֹן: עֵנָף/בִּד, הַסּוּטָה מַהְגוֹעַ). וְעַל יְדֵי קֵד תֵּאֲחֹז =תִּכְשֵׁל וְתִסְתַּבֵּף בְּשָׂאֵר הַדְּבָרִים שֶׁאָמַרְתָּ, כְּמוֹ הַנֶּאֱחָז בְּמַלְכָּתָהּ, שֶׁאֵינוּ יָכֹל לְהַשְׁתַּחֲרֵר, לְמִרוֹת שֶׁרֶק חֵלֶק קֶטָן מִגּוּפוֹ נֶאֱחָז בָּהּ. כָּלִל זֶה – שֶׁאֵין לְהַבִּיעַ דָּעָה בְּאֶפֶס מַחֲלָט, נִאָּמַר רַק בְּעִנְיָנֵי הָעוֹלָם הַסְּכָנִים, שֶׁבָּהֶם אֲכֹן נִתָּן לְטַעוֹת, אֲבָל עַל דְּבָרֵי תּוֹרָה אָמְרוּ חֲז"ל: "שִׁיְהִיו דְּבָרֵי תּוֹרָה מְשֻׁנָּגִים בְּפִיךָ, שֶׁאִם יִשְׁאָלְךָ אָדָם, אֵל תִּגְמַגֵּם וְתֹאמַר לוֹ, אֲלָא אָמַר לוֹ מִיד" (קִידוּשִׁין ל/א, בְּתוּסִי "אֵלִי"), תִּגִּיד אֶת הַחֻלְכָה לְלֹא שְׁנוֹי, לְלֹא שְׁפוּר אוּ שְׁפוּץ.

"כְּחֻצוֹת" – לִילָה שֶׁל מִחֵר בְּשִׁעָה הַמְּדִיקָתָה

רב אשׁי, גם הוא אמר: משה אכן ידע את שעת חצות המדיקת, ואף הודיע על כך במדיק, כפי שנקמר על שעת הבצוע: "ויהי בחצי הלילה, וה' הכה כל בכור". אך כיון שלמלה, כחצות' בכ' הדמיון, ישנן שתי משמעויות, לכן יש להדגיש שמשה לא התכוון ל"בערך שעת חצות", אלא אמר "כחצות, כדי להשוות את חצות הלילה של מחר _ מכת בכורות, לחצות לילה זה _ בו עמד משה ואמר בנבואה זו בפלגא = בחצות של אורחא דתליסר = הלילה שאחר שלשה עשר בניסן, שהוא נגהי ארביסר = אור ליום ארבעה עשר בניסן [ביום בו בודקים אנו את החמץ], בשעת חצות לילה בדיק הוה קאי = היה עומד משה ומודיע את הנבואה על מכת בכורות שאמורה להיות מחר באמצע הלילה. והכי קאמר = כך אמר משה לישראל: כה אמר הקדוש ברוך הוא: למחר _ כחצות הלילה, כלומר: כי האידנא = כמו עכשו _ בדיק באותה השעה אני יוצא בתוך מצרים, והפיתי כל בכור (למי אמר זאת משה, ומתי אמר זאת, ראה רמב"ן שם, ומהרש"א).

דוד _ חסיד אני
אחר שהתבאר דרגתו הרוחנית הגבוהה של דוד המלך, שנבעה מהתעוררות כבודו/נשמתו לעבודת הבורא, עד שכבודו/מלכותו התפשטה על עמו ועל כל עמי הסביבה. הגמרא עוברת לבאר איך התניח דוד המלך אל נפשו, וכיצד נראה דוד המלך בעיני עצמו, וכן מה החזיק את עז רוחו מול האויבים הרבים שהיו לו מבפנים ומבחוץ, וכיצד הוא התחזק כנגד היצר-הרע. כח מיוחד זה הגדיר דוד בפרק המתחיל בפסוקים אלו: "תפלה לדוד, הטה ה' אונד _ ענני, כי עני ואביון אני" (תהילים פו/א). כלומר: דוד ראה את עצמו עני וחסר-כל, כי בחס לדרישות שהיו לו מעצמו, הוא לא ראה די בכל מעלותיו שרכש. תחושת חסרון זו יוצרת אצל הצדיק חלל כפיר, השואף להתמלא ברוחניות ללא גבול. שאיפה זו היא המושכת את הצדיק להגיע אל מעלות החסידות _ מעלה שאינה מגבלת לעולם. לכן, בהמשך הפסוק בקש דוד: "שמרה נפשי כי חסיד אני" = אחר שתחושת העני והמחסור ברוחניות, משכה את נפשי להיות חסיד, מבקש אני מך: "הושע עבדך _ אתה אלקי, הבוטח אליך". הגדרה זו _ שהחלל הקים אצל עני וספל-רוח, אחר ששלק את האנוכיות, הנאנה וישאר היצרים, חלל זה יוצר מקום לחסידות ולקרבת אלקים, שאותו נתן לראות בבקשתו של דוד: "ואתה אלקים ה', עשה אתי למען שמך, כי טוב חסדך _ הצילני. כי עני ואביון אנכי, ולפי חלל בקרבי" = לב חלול (תהילים קט/כא-כב ובאב"ע שם ובשמות כז/ח). כלומר: החלל שהותיר היצר המסלק מקרבו של דוד, פנה מקום לקרבת ה' אל חסידיו, כפי שדרשו חז"ל מפסוק זה: "דוד הרג את היצר-הרע בקרבו" (ירושלמי ברכות סז/ב). לכן הדרגה הבולטת ביותר של מעלת החסידות היא שפלות הרוח, כפי שכתב הרמב"ם: המדקדק על עצמו ביותר, ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נקרא, חסיד. כיצד? מי שיתרחק מגבה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא, חסיד, וזו היא מדת חסידות (רמב"ם דעות א/ה). חסידותו של דוד באה לידי בטוי לא רק בחייו הפרטיים, אלא גם בהופעה מלכותית, שהרי מהנהגתו זו של דוד נלמדו הלכות מלכים, כפי שכתב הרמב"ם: בדרך שחלק לו [=למלך] הכתוב את הכבוד הגדול והכל חביבים בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר: "ולפי חלל בקרבי". ולא ינהג גסות לב בישראל יותר מדאי, שנאמר: "לבלתי רום לבבו מאחיו" (דברים יז/כ). ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים. וכשמדבר אל כל הקהל _ בלשון רבים, ידבר רכות, שנאמר: "[ויאמר דוד]: שמעוני אחי ועמי" (דבא"י-א כח/ב), ואומר: "אם היום תהיה עבד לעם הזה" (מ"ב א/יז). לעולם יתנהג בענוה ויתרה. אין לנו גדול ממשה רבנו, והוא אומר: "ונחנו מה? לא עלינו תלונותיכם" (שמות טז/ז). ויסבל טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם, בפשר ישא האמן את היונק (ע"פ במדבר יא/יב), רועה קראו הכתוב _ "לרעות בעקב עמו" (תהילים עח/עא), ודרכו של רועה מפרש בקבלה: "כרעה עדרו ירעה, בזרעו יקבץ טלאים ובחיקו ישא" וגו' (ישעיהו מ/יא). הלכות מלכים ב/ו). הרי שאת ההנהגה למלך למד הרמב"ם מהתנהגותו של דוד. ענותנותו ושפלות רוחו של דוד המלך באו לידי בטוי בכל שלשת חלקי האדם: גוף - על ידי זריזות. נפש _ בהתעסקות גם בדברים שהנפש סולדת מהם. שכל _ בהתעצות עם חכמי התורה בכל צעד ושעל, כפי שמתבאר עתה בגמרא.

א: התעוררות הגוף _ זריזות לעבודת ה'
אחר שמהפסוק: "עורה כבודי, עורה הנבל וכנור אעירה שחר", למדנו את המקור לכבודו של דוד המלך, שהיה על ידי התעוררות לעבודת ה', מבארת הגמרא את האופן המעשי בו הופיע כבוד זה לידי בטוי, זאת על פי הכתוב: "תפלה לדוד, הטה ה' אונד _ ענני, כי עני ואביון אני. שמרה נפשי כי חסיד אני" (תהילים פו/א). חסידותו זו, שבזכותה בקש דוד שמירה מהקב"ה, בארו רבי לוי ורבי יצחק על פי שלש דרגות באדם. אחד מהם אמר: כך אמר דוד לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, האם לא חסיד אני? שהרי כל מלכי העולם, באזור המישב, השוכן במזרח ומערב של העולם [למעט אזורי הקטבים שאינם מושבים (מהרש"א)]. כל המלכים הללו? שנים עד שלש שעות אחרי שהאיר היום, כי המלכים מבטאים את כבודם במנוחת הגוף. ואילו אני _ "חצות לילה אקום להודות לך", בזריזות הנובעת מהכבוד האמתי של האדם, שתפקידו הוא לכבד את הקב"ה ולא את עצמו, על כן מבקש אני שמירה מיוחדת, שתשמר על כחות גופי, שיהיוקו מעמד במעמסה הנפשית והגופנית המטלת עלי, שהרי אינני משתמש בדרך מנוחה והרפיה המקבלים אצל שאר מלכי תבל (ענף יוסף ועיון יעקב).

ב: התעוררות הנפש _ בזה להנאת מלכים
ואידך = החכם השני אומר: כבודו של דוד המלך התבטא במעלת נפשו, שהתעלתה מעל הסלידה הטבעית _ מלהתעסק בדברים שהנפש הטה שוללת מהם (ראה חולין עז/א: "שליא _ נפש היפה תאכלנה"). כך אמר דוד לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, האם לא חסיד אני? שהרי כל מלכי מזרח ומערב, כשנפגשים ביניהם, הדרך לגשר ביניהם היא רק על ידי הנאות גופניות (ראה חולין ד/ב: "ויזבח ויסיתהו"). לכן המלכים חובבי השמחה, הבדור ואוהדי הנאות שונות, יושבים אגדות אגדות, כדי להרבות בכבודם ובהנאותם (השווה ליבמות יג/ב: "לא תתגודדו _ אל תעשו אגודות אגודות"). ואילו אני, לא רק שאיני חבר ב"אגדות מלכים" כאלו, אלא אני נוהג בדיק להפך מהם, שהרי בתקף המעמד התורני שלי _ מורה הלכה, פונה הצבור אלי לא רק בשאלות למודיות [תאורטיות], אלא גם בשאלות של טמאה וטהרה, לכן לא רק שאלות עיוניות מפנים אלי, אלא ידי מלכלכות בדם נדה, כדי לקבץ אם הוא טהור. וכן אני מתעסק בברור הדינים של שפיר = נפל, לבדק ולמשש אותו, אם הוא כבר בן ארבעים יום, שאז יש לו דין של עבר, ואמו טמאה כדין "יוולדת", ובשליא, לבדק אם יש ולד בתוכה. בדיני טמאה וטהרה אלו הייתי מתעסק, כדי לטהר אשה לבעלה. דבר שאין בו לא פרסום ולא כבוד _ להפך משאר המלכים המתאגדים לעריכת תחרויות כבוד והנאה (השווה מגילה יד/א: "אביגיל הראתה לדוד דם שיפסוק עליו" ובספרנו שב"ח שם).

ג: התעוררות השכל _ להתעצב עם החכמים
מעמדו המכבד של דוד, הן במלך והן כאחד מגדולי התורה בדורו, והוא אחד משושלת מוסרי התורה מדור לדור (הקדמת הרמב"ם ליד החזקה). על כתפיו רבץ משא העם ונהילו החנוכי, התורני, המדיני והפלפלי, אף על פי כן לא נמנע דוד מלטפל גם בשאלות אישיות של כל יחיד ויחיד. לכן היו המון העם צובאים על ביתו ומשחרים לפתחו בשאלות יום יומיות העולות על הפרק, הן בדיני ממונות, אסור והתר, טמאה וטהרה ובדיני נפשות, ככתוב: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" (ש"ב ח/טו, סנהדרין ו/ב). למרות העצמה הסמכותית שהיתה לו, לא הסתמך דוד על עצמו, וגם זאת ראה כמעלה, שהצביע עליה ואמר: ולא עוד, אלא בענותנותי וחסידותי, אני מגיש את הכרעת ההלכה לפני רבתי (נצ"י"ב). כפי שאמר לפני הקב"ה: "ולא חסיד אני?" שהרי כל מה שאני עושה, אינני מתכבד בזה, כי אני לא רואה את דעתי כמחלטת, אלא מתוך חשש _ שמה טעיתי אני נמלך = מתעצב במיפשות רבי, כדי לבדק את שקול הדעת שלי, אני מציג בפניו את מה שפסקתי, ואת המניעים לכך, ואני אומר לו: מפיפשת רבי, האם יפה = נכון דנתתי בדיני אסור והתר? האם יפה חיבתי או יפה זכיתי בדיני ממונות ונפשות? על דיני טמאה וטהרה, אמר: האם יפה טהרתי או יפה טמאתי? (נספח 9), ולא בושתי לשאל אותו,

למרות שאני מלך, ולמרות שמפישת לא היה רבי המבוקש (צל"ח), אלא הכתרתו אותו לרב עלי, כדי להציג בפניו את שקול דעתו. דוקא בו בחר דוד, בגלל שהיה עורך בקרת נוקבת על כל מה שהצג בפניו, ולא היה נושא פנים לאיש (כמבואר בהמשך: "מבייש את פני דוד", ובזאת מיושבת קושיית הצל"ח, כי אכן דוד לא הורה בפני רבו, אלא התייעץ איתו על שיקול הדעת). בזאת בולטת חסידותו, כי גם מי שזכו אותו, או טהרו את שאלתו, לא ראה עצמו מכיר תודה לדוד, אלא למי שדוד שאל אותו והתיעץ אתו, שהרי השואלים לא אמורים לדעת שרק מטעמי כבוד הוא פנה אל רבו, וכן רק כדי לברר צדדים דקים בודדים, כמבאר בנספח, אלא בפניהם הצטייר דוד כמשרת של מפישת, המכניס אליו את שאלותיהם, ומחזיר להם את תשובותיו של מפישת.

אדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש
אחר שהתבאר שלש הדרכים שבהן התבטאה חסידותו של דוד, נעליהן אמר: "שמרה נפשי כי חסיד אני", עדן יש לשאל, מהיכן יודעים אנו שהדגשת חסידותו זו של דוד, היא ביחס לשאר המלכים ולא ביחס לאנשים אחרים? כמו כן יש לשאל: היכן מצאנו שדוד, למרות שהיה האדם הנכבד ביותר בעם, הציג את שאלותיו בפני רבו? אמר רב יהושע בריה דרב אידי: מאי = מה והיכן נמצא לכך רמז במקרא? בפסוק: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש", נאמרו שני מסלולי החסידות של דוד. על למוד התורה בלילה, המקביל לשעת הקימה המאחרת של שאר המלכים, ועל הוראת דיני תורה בטמאה וטהרה, מול אגדות המלכים העוסקים בכבודם, אמר דוד בחלקו הראשון של הפסוק: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים" (מדרש תהילים ט"ז: "כי מימיני בל-אמוט"). על כך שלא התבייש לשאל את מפישת רבו, סיים דוד את חלקו השני של הפסוק: "ולא אבוש" (כלה ד/א). למרות עבדת היותי מלך, איני מתבייש מלהציג את שאלותי. אף ודאי שאין להעלות על הדעת, שדוד היה נוטל בושה, על כך לא חש ולא הרגיש בושה כשנתקל בדבר שלא ידע. אין הדבר כן, שהרי בפסוק זה עצמו שזורה תפלה על כך, כפי שאמרו חז"ל: בקש דוד מהקב"ה: שמא ישאל ממני משהו מגויי הארץ וממשפחותם, אם לא אדע להשיב להם, נמצאתי בוש בפניהם, על כך בקש: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש" (ספרי במדבר יח/כ), הרי שרמת הבושה שלו היתה גבוהה ועדינה, וממילא הפניה אל מפישת היתה כרוכה בהתגברות על מדת הבושה, כפי שמבארת הגמרא מיד בהמשך.

מפישת _ מפיו בשת
מהפסוק: "לכו חזו מפעלות ה', אשר שם שמות בארץ" (תהילים מו/ט), דרשו חז"ל בהמשך כי שמו של האדם מורה על מהותו הפנימית. על כך בשפת המקרא נתן למצא אנשים שיש להם כמה שמות, בהתאם לתופעות שונות שהיו באישיותם (ברכות זב, ראה ספרנו שב"ח על יומא פג/ב: "כידור"). כדי לעמוד על שרש מהותם של אנשים, התעמקו חז"ל בשמות שהמקרא מכנה אותם, באופן זה עמדו חז"ל על אישיותו המיוחדת של אותו רב, שדוד בחר בו כדי שיבקר את החלטותיו ופסיקותיו ההלכתיות. על הנלמד לעיל, שדוד אמר: "מפישת רבי, יפה דנתי" וכו', תנא = שנינו הרחבה ובאר לדברים במקום אחר: לא "מפישת" שמו המקורי, אלא תחלה, "איש בשת" היה שמו (המהרש"א, היעב"ץ ומלבי"ם בשמואל ב טו גורסים: "מריב בעל", וחולקים על התוס' ביבמות עט/א: "איש בעל"). ולמה נקרא שמו בכניו זה: מפישת? דהינו: מפיו בשת? בגלל שהיה מבייש את פני דוד בדברי הלכה, שהיה מפישת מוציא מפיו ולא נמנע מלהעמיד את דוד על טעותו, אם כי ודאי מפישת לא התפון להכלים את פני דוד חלילה (ע"פ כרמל למלבי"ם, בהבדל שבין "בושה" ל"כלימה", וזו כוונת הרמב"ם בדעות ו/ח: "להזהר שלא לבייש"). לעיל מבאר שדוד בחר דוקא בו, בגלל אישיותו המיוחדת שלא הסס מלומר את האמת הנוקבת, גם כשהיא לא נעימה. בפרט, שהוא היה מהאזכרים על שלחנו של דוד המלך, ולמרות כן, לא נשא פנים לדוד, ותוף כדי הסבה בחבורת המזמנים הנכבדים של המלך, באשר השפיל דוד את עצמו ושאל את מפישת, לא נשא פנים למעמד המכבד שסיבב דוד, אלא אמר את שבלבו, וללא חשוס אמר אחרת מדוד, העמיד אותו על טעותיו ובאר לו היכן אין הצדק איתו. בכך בולטת חסידותו המפלגת של דוד באמרו: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש", דהינו: בשבתו על שלחו המלכים, מקום הבטוי לעצמת כבוד המלכות, גם שם הספים דוד לקבל בקרת בונה, ורצה שיעמידוהו על טעותיו (רש"י שמות כה/כד, ראה לעיל בשם הנצי"ב).

דוד זכה ויצא ממנו כלאב/דניאל
המטרה שאליה שואף עובד ה', היא, לזכות לנפש שכלית, ושגם בניו ימשיכו דרכו, ואף יזכה לבנים שייהיו גדולים בתורה יותר ממנו, ועל פי מטרה זו הוא מכון את דרכו, כפי שכתב הרמב"ם: צריך האדם שיכון לבו וכל מעשיו כלם _ לידע את ה' ברוח הוא בלבד. ויהיה שבתו וקומו ודבורו _ הכל לעצמת זה _ וישם על לבו שיהיה גופו שלם וחזק, כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה' _ וישם על לבו שיהיה לו בן _ אולי יהיה חכם וגדול בישראל (דעות ג/ב-ג). לפיכך = בגלל שדוד המלך הקטין את עצמו, כדי לברר את דברי התורה במדק, זכה דוד להגיע להגשמת שתי השאיפות הגבוהות ביותר. הגשמה עצומה לנפשו, כמבאר לעיל: "שמרה נפשי כי חסיד אני". הגשמה נוספת, שהיא משאלתו של כל אב בישראל, ויצא ממנו בנו החכם כלאב, בנה של הנביאה אביגיל הפרמלית. שם זה אומר דרשני, שהרי במקום אחד נאמר: "ימשנהו [=בנו השני של דוד] כלאב לאביגיל" (ש"ב ג/ד). ואלו במקום אחר נאמר: "ואלה היו בני דוד _ שני _ דניאל לאביגיל" (דבה"י א ג/א). ואם כן, מה היה שם הבן השני של דוד? כלאב או דניאל? אלא ששני שמות אלה הם אותו אדם, כפי שאמר רבי יוחנן: אכן לא, כלאב שמו המקורי, אלא דניאל שמו, ולמה נקרא שמו, כלאב? דהינו: שהיה תלמיד חכם מפלג ביותר, עד כדי כך שהיה מכלים את פני האב הרוחני _ מפישת, כשהיה דן עמו בהלכה, והוכיח לו על פניו שהצדק עם דוד אביו באופן חד-משמעי. או שהשם "כל-אב" משמע, מסיר כלמה מאב = מדוד, על ידי שפביכול היה מבייש אותו בוכוח תורני לוחט, כמבאר בהמשך, אף סופה של כל "מלחמה" בתורה להסתים באהבה ואחווה (קידושין לב), על כן בזכותו הסרה הפלימה מדוד והתנסף כבודו.

"כלאב" _ בן חכם ומשמש
רבו המלבי"ם מצין עבדה מפלגה על אישיותו של כלאב/דניאל, שהרי ברשימת בני דוד נאמר: "ואלה היו בני דוד אשר נולד לו בחברו, הבכור: אמנו לאחינעם היזרעאלית. שני: דניאל לאביגיל הפרמלית. השלישי: אבשלום בן מעכה _ הרביעי: אדניהו בן חגית" (דבה"י א ג/א-ב). אמנון הבכור נהרג על ידי אבשלום. אבשלום _ הבן השלישי, מרד בדוד אביו ובקש למלך. אדניהו בן חגית _ הבן הרביעי, אף הוא רצה לרשת את כס המלכות. אף כלאב _ הבן השני מעולם לא העלה על דעתו לעלות על כס המלוכה, כיון שהיה שקוע בבית המדרש, והיה גדול בתורה, שהיא המלכות האמתית _ מעל כל הפתרים (מלבי"ם שם, יומא עב/ב). שלמה, בנו העשירי של דוד, לקח את דמותו של אחיו הגדול: כלאב/דניאל כסמל לשמחת האב בגדלותו התורנית של הבן. ועליו אמר שלמה בחכמתו: "בני, אם חכם לבך, ישמח לבי גם אני" (משלי כג/טו), על השאיפות הטהורות של דוד שיצאו אל הפעל, בדמות בן גדול בתורה, שהיא סבה נוספת לשמחת האב, ציון שלמה את שמחתו הישירה של דוד, בכך שמעתי תצא צדקתו לאור, כשפלאב בנו הוכיח קבל עם ועדה שהצדק עם דוד ולא עם מפישת, וכך אמר: "רעד ורע אביך אל תעזוב", דהינו: כלאב, שהתניח למפישת בכבוד הראוי לרבו של אביו, וקראו: אב, אף לא נמנע מלהשיב לו ולהתנפח איתו בהלכה ולא נשא פנים למעמדו, כפי שרמזו בשמו: כלאב = מכלים את פני האב. ממשיך שלמה ואומר פסוק נוסף: "חכם בני ושמח לבי, ואשיבה חרפי דבר" (משלי כז/יא) = מי שמחרף ומבייש אותי, כלומר: בזכות כך שדוד התנהג בענוה, ומרצונו החפשי הקטין עצמו מול מפישת, זכה שלא אדם זר ישיב לו את כבודו, אלא כלאב בנו החכם, הוא זה שהשיב את כבודו התורני ואת מעמדו המלכותי בעיני עצמו ובעיני כל רואיו.

צדיק שהתעלה לחסידות _ בן עולם הבא

עתה תתמקד הגמרא על חסידותו של דוד המלך, על כן מצאנו לנכון להגדיר את המעלה הנשגבה הנקראת חסידות המבארת בהרחבה בספרים רבים, כגון בספר מסלת ישירים, בארבעה פרקים נפרדים שהקדיש רבנו הרמח"ל לנושא זה (יח-כא). מלת המפתח להגדרת החסיד' היא, שהוא מקפיד לקיים יותר ממה שנוצטוה, ועושה זאת באהבה ובחשק רב. דרנה זו יכולה לבוא אף ורק למי שהשלים את דרגת הצדיק, דהינו: שמקיים את כל חובותיו הבסיסיות בעשיית מצות הבורא. אם בנוסף לכך הוא גם יאמץ לעצמו מצוה אחת, לקימה בהדור רב ובשלמות מחלטת, הרי הוא זכה להיות חסיד, המבטח בזכיה המיחלת – להגיע לחיי העולם הבא, כפי שכתב הרמב"ם בבאור המשנה: "רבי חנניא בן עקשאי אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" (מכות כג/ב), באר הרמב"ם: מעקרי האמונה בתורה, כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצוות כראוי וכהגון, ולא ישתף עמה פונה מפונות העולם [החמרי] בשום פנים, אלא שיעשה אותה לשמה – מאהבה – – הנה זכה בה לחיי העולם הבא. על זה אמר רבי חנניא: כי המצוות – בהיותן הרבה, אי-אפשר שלא יעשה אדם בחייו [לפחות מצוה] אחת מהן על מתכנתה ושלמותה, ובעשותו אותה מצוה, תחיה נפשו באותו מעשה. וממה שזכר [למד] על העקר הזה, מה ששאל רבי חנניא בן תרדיון: "מה אני לחיי העולם הבא"? והשיב המשיב: "כלום [=האם] בא מעשה לך?" כלומר: האם נודמן לך לעשות מצוה כהגון? והשיבו: "כי נודמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות ככל מה שאפשר, וזכה לחיי העולם הבא" (ע"ז יח/א. פהמי"ש מכות שם). כלומר: כל מצוה ומצוה שצאחה מפי הקב"ה, היא עולם שלם, לכן גם מי שעושה רק מצוה אחת באופן משלם לגמרי, על ידה הוא זוכה לבנות לעצמו את עולמו הרוחני בשלמות, וגם בעולם זה הוא עתיד לשכון לנצח נצחים, וגם יזכה לעולם הבא (ראה נפש החיים איב ובמסי' יח/ט). לכן לא יכל האדם להגיע אל מעלת שלמות זו הנקראת "חסידות", בטורס ימצא את חובותיו הבסיסיות בקיום המצוות בלן כלשונו ובהלכתו באופן מדויק. דוד דע להגדיר במדויק את מעמדו הרוחני, וקבע שהוא זכה להגיע למעלת חסיד', ממילא ודאי שהוא בן עולם הבא. לכן תבאר פאן הגמרא כיצד יתכן שהיה לדוד ספק – אם הוא אכן יזכה להגיע לעולם הבא.

דוד החסיד חשש שמא יגרם החטא על הנאמר לעיל: "כך אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם, האם לא חסיד אני?" יש לתמה: ודוד, היכי קרי = כיצד קרא לנפשיה = על עצמו את שם התאור: חסיד? והא = הרי בפרק שבו מתאר דוד את המקור לכחות הנפש, שהעניקו לו עז רוח ותעצומות נפש לעמד מול כל רודפיו, שגרשוהו מלהסתפח בנחלת ה' בארץ ישראל, וכן את הכחות לעמד מול השאלות הנוקבות שמעוררים היסורים, כתיב שם: "לדוד ה' אורי וישעי – ממי אירא? ה' מעוז חיי – ממי אפחד? – אל תתני בנפש צרי, כי קמו בי עדי שקר ויפח חמס. לולא [=אם לא] האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים", לא הייתי מצליח להתגבר על כל הקשיים הפנימיים והחיצוניים (תהילים כז/יב-יג ובמלבי"ם שם). ותנא = ונשינו על כך משמיה ד=משמו של רבי יוסי: למה יש נקוד על כל אות במלה: לולא? הרי על פי פלגי כתיבת המקרא, בכל מקום שישנו נקוד מעל מלה מסימת, בא הנקוד להפחית מהמשמעות של המלה הכתובה, משמע אם בן שדוד לא הרגיש בטוח שאכן יזכה להגיע ל"ארץ חיים", שהיא העולם הבא, מדוע? אלא כך הוא ההסבר: אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מבטח אני בדך, שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבא, זאת אני מאמין באמונה שלמה. אבל לגבי עצמי, איני יודע אם יש לי חלק ביניהם = בין הצדיקים – שוכני גן-עדן, אם לאו, כי יתכן שעדין לא זכיתי לשלמות אמתית, כדי להיות בן עולם הבא. משמע שדוד לא חשב עצמו לחסיד, שהרי החלק לעולם הבא מבטח למי שהשתלם במעלת החסידות. מתרצת הגמרא: חששו הוא חששם של כל גדולי העולם, אשר היא נחלתם של החסידים האמתיים – יראת שמים ופחד מפני כשלונו בעתיד, לכן הוא סבר = חשש שמא יגרם החטא, ויורדני מהמעלה שזכיתי אליה, כפי שאמרו חז"ל: "אל תאמין בעצמך עד יום מותך" (אבות ב/ד).

שמא יגרם החטא – חשש חששו זה של דוד – האם יזכה להכלל עם הצדיקים – להיות כלי הראוי לקבל את טובו וחסדו של הקב"ה, מוצאים אנו כבר אצל אבות האמה, גם הם חששו שמא אין הם ראויים לקבל את מה שהבטיח להם הקב"ה, ואפלו אם הבטיח להם במפרש. כך=בדבריו של רבי יעקב בר אידי, דרבי יעקב בר אידי רמי = הציב סתירה בין הפסוקים, שמתוכה עולה מסקנה זוהה [פרוש המלה, רמי' הוא, זרק', בלשון זו משתמשים חז"ל פעמים רבות מאד, כשמציבים סתירה בין פסוקים, ומתוך הסתירה רוצים להגיע למסקנה כלשהי, כי זה כאלו שהחכם זרק שני פסוקים והשליכם משני מקומות]. בהבטחתו של הקב"ה ליעקב אבינו, לפני שצא לחרו, כתיב: "והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך" (בראשית כח/טו). מפח הבטחה זו, לכל היה יעקב להיות שקט גם כאשר הוא רואה סכנה מוחשית לגד עיניו, שהרי קבל הבטחה מפרשת על שמירה. בעוד שלמעשה מוצאים אנו את יעקב חושש ופחד מפני עשו אחיו, וכתוב שם: "וירא יעקב מאד" (בראשית לב/ח). על כך שואלים חז"ל: אדם שהקב"ה הבטיחו, היה נרא ומפחד? (מכילתא שמות יז/יד). אלא מקורו של פחד זה היה, כי אמר יעקב אבינו בלבו: אמנם קבלתי הבטחה, אבל שמא יגרם החטא, ובגללו לא אזכה להנצל מידי עשו הרשע. כי הקב"ה מצדו רוצה להטיב עם כל צדיק וצדיק, כפי שרצה לשמר על יעקב, אבל כלל הוא בהנהגת הקב"ה עם נבראיו, שהחטא מונע מלקבל את הטוב שהקב"ה רוצה להשפיע. כיון שהחוטא יורד ממעלת הדבקים בקב"ה, מפילא סרה ממנו השמירה המבטחת לצדיקים, כפי שכתב הרמב"ם: ההתייחסות מהשמים אל הבריות היא בהתאם לרמתם הרוחנית. הקרובים אל הקב"ה נמצאים בתכלית השמירה וההשגחה, וככל שאדם מתרחק יותר, בן מתרופפת ההשגחה ממנו, עד שההשגחה על החוטאים ההולכים אחר רצונותיהם, היא בהתייחסות ההשגחה העליונה אל הבהמות (מו"נ ג/יח ובחוה"ל דפי' ורשא עמ' 53). כלל זה: "שמא יגרם החטא" הוא מקביל בדיוק לכלל הדוע, שיש בכח תשובה לשנות לטובה את גזר-הדין, כי כאשר החוטא משנה את מהותו לטובה, משתנה היחס אליו לטובה, וכאשר משנה לרעה גם בן משתנה היחס אליו בהתאם (גבורות ה' למהר"ל עמ' מ'). לכן ההבטחה "ושמרתך" היתה בשיעור שרמתו הרוחנית של יעקב היתה נאותה, אף אם יפשל חלילה בחטאים, ותבטל ההבטחה ותסור ממנו השמירה, על כן יעקב חשש, וגם דוד חשש.

שמא יגרם החטא – חשש חשש זה: "שמא יגרם החטא", אינו חשש שהצדיקים חוששים רק בגלל שהם דורשים מעצמם דרישות אישיות גבוהות, כפי שכתב רבנו יונה: "האנשים הצדיקים והישרים בלבותם, שאגה להם כלביא תמיד במחשבותם, וינהמו על חטאים פנהמת ים, ועל אשר קצור קצרה ידם מעבודת ה'" (שע"ת ב/ט. כגון המבואר בהמשך כח/ב על דאגתו של רבי יוחנן בן זכאי, שלפני מותו הוא חשש שמא מוליכים אותו לגיהנם). חשש מסוג זה הוא חייבי וחלק מהענינה הטבעית שיש לחסידים ולצדיקים. אבל קיים גם חשש אמתני וסביר בעולמנו רב התמורות, כפי שתולדות עם ישראל הוכיחו את תהפוכותיו, שהרי הבטחה שהיתה לעם כלו, לא התממשה בגלל החטא שעבר אותה. כדתנא = כמו שמבאר בבבליא על הפסוק בשירת משה ובני ישראל כשיצאו ממצרים: "עז יעבר עמך ה', עד יעבר עם זו קניית. תביאמו ותטעמו בהר נחלתך" (שמות טו/טז-יז). כלומר: עם- ישראל השב עתה לארצו לבנות את בית המקדש, עושה זאת על ידי מעבר באופן לא טבעי והליכה בדרך נסית. משה ובני ישראל שאמרו את שירת הים ברוח נבואה, ערכו השוואה בין מעבר זה, לבין מעבר עתיד, שאמור היה להיות בדרך דומה. זאת למדנו מתוך השוואת המלים "עז יעבר" המופיעים פעמים בפסוק זה: "עז יעבר עמך ה', עד יעבר עם זו קניית". כך דרשו: "עז יעבר עמך ה'", זו הביאה בפעם הראשונה לארץ ישראל, בזמן יציאת מצרים. ההמשך: "עז יעבר עם זו קניית", זו נבואה נוספת על ביאה שניה, בשוכים מגלות בבל, אחר שעברו שבעים שנה מאז חרבן בית המקדש הראשון, וחזרו לארץ ישראל לבנות את בית המקדש השני. מכאן = מהשוואת כפל המלים: "עז יעבר", אמרו חכמים: אכן ראויים היו ישראל לעשות = שיעשה להם נס בימי עזרא הסופר, שהיה מנהיג העולים, והיה בדרך מנהיגות תורנית כה גבוהה כמו משה רבנו (סנהדרין כא/ב). הוא היה אמור להוביל את העם חזרה לארצו, ולקבש אותה בדרך על-טבעית בדרך שיעשה להם בימי יהושע בן נון, שהארץ נכבשה לפנייהם שלא על פי דרך הטבע,

החכמים נמצא שקריאת שמע של ערבית נאמרת אחרי תפלת העמידה, כדי להסמיך את תפלת ערבית לקריאת שמע של הבקר, ממילא יוצא שתפלות היום כלן נמצאות באמצע – בין קריאת שמע של שחרית לקריאת שמע של ערבית.

תושב"ע – דיוקים במקרא ובאורים בסברה
תפקידם של לומדי התורה שבעל-פה – חכמי התלמוד, להתעמק בחלכות המובאות במשניות, בפריתות ובמאמרי החכמים ולמצא להן מקורות בתורה שבכתב ובהגיון. כאשר העלתה בבית המדרש מחלקת בין החכמים בנושא הלכתי, מטל עלינו לברר את השרש שממנו התפצלו שתי הדעות, ואת הנקודה אשר ממנה הם נצאו. מחלקת כזו תתכן בגלל שתי סבות: 7.אשני פרושים אפשריים בבאור פסוק במקרא. 7.במחלקת הנעוצה בעמק ההגיון האנושי שרכשו תלמידי החכמים אחר יגיעה רבה בתורה (ראה פהמ"ש לרמב"ם הקדמה לזרעים "וכאשר", ובאר הגולה למהר"ל עמ' כ' ובהקדמת קצוה"ח). על כן עלתה השאלה בבית המדרש: במאי קא = במה עומדת הנקודה שבה מפלגו? =התפלגו דעותיהם של רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי. משיבה הגמרא: את נקדת המחלקת נתן לבאר בשתי דרכים: אי בעית =אם תבקש, אימא =אמר לך שהם חלקו בבאור פסוק מהמקרא. אי בעית אימא, שמחלקתם היא בסברה. תחלה מבארת הגמרא את מחלקתם בסברה הקשורה להגדרת השלב הראשון בגאולה של יציאת מצרים.

האם לשבח את ה' במבט שכלי או רגשי?
בנושא גאולת מצרים יש להקדים: יום היציאה ממצרים היה בט"ו בניסן בבקר, כפתוב: "ויהי בעצם היום הזה, יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים" (שמות יב/מא). רשות ממשלת מצרים לאותה יציאה נתנה להם בלילה שקדם לכן, כפתוב: "ויוקם פרעה לילה – – – ויאמר: קומו צאו מתוך עמי" (שמות יב/לא). לכן במצוה של זכירת יציאת מצרים מדיגישה התורה את שני הזמנים הללו – לילה ויום, כפתוב: "ועשית פסח לה' אלקיך, כי בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה – – – אז נתן האשור (דברים טז/א). אך על היציאה עצמה נאמר: "בהמשה עשר יום לחדש הראשון, ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, לעיני כל מצרים" (במדבר לג/א). כמו כן נאמר: "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים", דהינו: היציאה היתה ביום (דברים טז/א). כמבאר בהמשך: "אמר רבי אבא: הכל מודים; כשנאכלו ישראל ממצרים – לא נאכלו אלא בערב, וכשיצאו – לא יצאו אלא ביום (ברכות טז/א). הרי שלציאת מצרים ישנן שתי נקודות התחלה: 7.אשחרור רשמי, שהיה בלילה. 7.ביציאה בפעל, שהיתה בבקר. אם נתעמק בדבר נראה, כי אמנם ההתעוררות מלמעלה באה לידי ביטוי כבר בלילה, אך בני ישראל חשו בה רק ביום – כאשר בפעל הם יצאו מבית הסהר המצרי. כשם שיש לדון על ההגדרה המדיקת של גאולת מצרים, כך במקביל יש לדון כיצד העומד בתפלה ישבח את הקב"ה על אותה גאולה לפני שהוא מבקש את צרכיו: האם עליו לשבח את הקב"ה על פי התפלה השכלית – מצד עצם ההשפעה על הבריאה, או שעליו לשבח את הקב"ה על פי מה שנתן לראות ולחוש בחיי היום יום (ראה ספרנו שבי"ח על יומא נספח 78: הבדל בין תחושות הלב בתפילה לבין ראייה שכלית). בנקודה זו נחלקו פאן החכמים: האם לשבח הגאולה, אותו באים אנו לסמוך לתפלה, הוא השבח על תחלת הגאולה, אף על פי שעדיין לא נראתה בשטח ולא הרגשה בפעל, אבל השכל יודע אותה. או שהעומד בתפלה צריך לשבח על פי תחושות אנושיות, לכן עליו לציין את הגאולה הגדולה והמעלה שהתממשה ביום והיתה למוחשית.

גאולת מצרים – הרשמית והמעשית
אי בעית אימא =אם תבקש, אוכל לבאר לך באיזו סברה נחלקו, ד=שרבי יוחנן סבר: הגאולה ממצרים מאורתא =מהלילה נמי הנה =גם כבר התחילה, כאשר פרעה שחרר אותם. אלא גאולה מעליתא =מעלה, משלמת ונראית לעינינו לא הוי =לא היתה אלא עד צפרא =רק בבקר, כאשר בפעל יצאו צבאות ה' מארץ מצרים. על כן, כיון שלמעשה בלילה היה אשור הגאולה, לכן נחשב הלילה כ"זמן גאולה בפני עצמו" וצריך לסמוך את התפלה לברכות הגאולה של הלילה. ורבי יהושע בן לוי האומר שתפלת העמידה של ערבית נסמכת לברכות הגאולה של הבקר, סבר: כיון ד=שלמעשה לא הוי =לא היתה הגאולה בפעל אלא מצפרא =מהבקר, לכן לא הוי =לא נחשב הלילה לגאולה מעליתא =גאולה מעלה, חשובה ומשלמת, על כן יש לסמוך את תפלת הלילה לברכות הגאולה המשלמת – ברכות קריאת שמע של שחרית. לכן אמר שתפלת ערבית יש להקדים את תפלת העמידה לברכות קריאת שמע, כדי להסמיך את תפלת העמידה של ערבית לגאולה ולברכות שנאמרו בבקר. בבאור שיטת רבי יהושע בן לוי בארנו, שלדבריו, תפלת העמידה של ערבית נסמכת לברכת הגאולה של שחרית. המקור לחדוש זה הוא בדבריו: "תפלות – באמצע תקנו", דהינו: אין אנו מחשבים את סדר התפלות לפי כללי הזמנים, שהיום הולך אחר הלילה, ממילא לפי זה הסדר הוא: "תפלת ערבית, קריאת שמע של ערבית, קריאת שמע של שחרית, תפלת שחרית ומנחה". נמצא כי קריאת שמע היא אכן באמצע. אלא אנו מחשבים זאת לפי סדר יומו של האדם, ממילא תפלת ערבית נסמכת לשאר התפלות, שכלן באמצע, וכלן נסמכות לגאולה של שחרית, לכן הן נקראות "באמצע", לפי סדר יומו של האדם.

בשכבך ובקומך – בסיס לשתי דעות
ואי בעית אימא =ואם תרצה, אמר לבסס את מחלקתם על פסוק במקרא, שבו נצטיינו על מצות קריאת שמע – שחרית וערבית. ושניהם =גם רבי יוחנן וגם רבי יהושע בן לוי מסכימים שיש להשוות את תפלת ערבית לתפלת שחרית, כי שניהם מקרא אחד דרשו, את מה דכתיב: "בשכבך ובקומך". בסיס ההשוואה הוא סדר קריאת שמע ותפלה בשחרית, שיש להקדים את הגאולה לפני התפלה. מנקדה זו ואילך מתפצלות דעותיהם של החכמים: רבי יוחנן האומר שגם בערבית יש להקדים קריאת שמע לפני התפלה, סבר, שכך אומר המקרא: "בשכבך ובקומך", מקיש =מדמה ומשווה בין שכיבה לקימה, מה =כמו שבשחרית שהיא שעת קימה, הסדר הוא: קריאת שמע ואחר כך תפלה, אף בלילה, שהוא זמן שכיבה, נמי =גם כן, בדיוק אותו דבר צריך להיות הסדר, דהינו: קריאת שמע ואחר כך תפלה. נמצא שאין הבדל בסדר התפלה בין שחרית לערבית, כי בשניהם מקדימים קריאת שמע לתפלה. ורבי יהושע בן לוי, האומר שבערב יש להקדים את תפלת העמידה קדם קריאת שמע, גם הוא סבר שהמקרא, מקיש =מדמה ומשווה את ענין השכיבה לקימה, בזאת שהמקרא מצין וקובע את הרגלי השינה וההשכמה כבסיס למצות קריאת שמע – כשהשכיבה במטה והקימה ממנה היא נקדת הציון שלה, אלא שרבי יהושע למד מהדגשה זו, שהתורה הדגישה קשר כלשהו בין המטה לבין קריאת שמע, וכדי ששעת השינה לא תהיה "נפילה" ואבוד קשר עם החיים, אלא להפך – סלם רענון ליום פעילות מברכת חדש, על כן דוקא את קריאת שמע, שהיא קבלת על מלכות שמים ועל מצות, דוקא אותה יש להצמיד אל השינה, הן בבקר והן בערב, כדי ליצב את הסלם משני צדדים, ולבסס אותו גם בתחלת השינה וגם בסופה. ממילא כך יש לדרש: מה =כשם שבשעת קימה, האדם מקים קריאת שמע, כשהיא נאמרת סמוך למטותו, דהינו: עוד לפני תפלת העמידה. על בסיס השוואה זה; אף בערב, בשעת שכיבה, נמי =גם כן יש לנהג אותו דבר, דהינו: שתחלה יתפלל, וממילא תהיה קריאת שמע סמוך למטותו, כפי שקריאת שמע בבקר היא סמוך למטותו.

השפיכנו – גאולה ארצה
על דברי רבי יוחנן, שצריך לסמוך גאולה לתפלה, מתיב =השיב, כלומר: שאל מר בריה ד=בנו של רבינא, הרי בברייתא נאמר: בערב מברך שתיים =שתי ברכות: "המעריב ערבים" ו"אוהב עמו ישראל", את שתייהן אומר לפניו =לפני קריאת שמע, ועוד שתיים אומר לאחריה – "גאל ישראל", ו"השפיכנו", המסיקת ב"שומר עמו ישראל לעד". כל זאת לפני תפלת העמידה. עד כאן דברי הבריתא, על כך שאל מר בריה דרבינא: ואי =ואם אמרת בדברי רבי יוחנן, שהמתפלל בעי =שצריך לסמוך גאולה לתפלה, הא =הרי בתפלת ערבית לא קא-סמוך

לא הסמיך אלה לתפלה: דהא = שחר בצי למימר = צריך לומר את ברכת "השפיענו", המפסיקה בין ברכת "גאל ישראל" לבין תפלת העמידה! על שאלה זו השיבו ואמרו = ואמרו בני הישיבה: כיון דתקינו רבנן = שתקנו החכמים מסדרי התפלה לומר את ברכת "השפיענו", בה מבקשים אנו מהקב"ה, שישמר עלינו בשכבנו ובקוּמנו, ויפרס עלינו סכת שלומו, על כן גם ברכה זו כ, גאלה אריכתא = כ, גאלה ארכה דמיא = היא דומה ונחשבת, והרי שתייהן בברכה אחת ארכה (רמב"ם תפילה ז/יח). כיון שתפלה זו היא עצמה חלק מהגאלה, כי באותה גאלה לנו הקב"ה שהשגחתו הפרטית מתקיימת על כל יהודי ויהודי, כפי שכתב הרמב"ן: הסבה שנגזרנו להזכיר את יציאת מצרים במצות רבות, מפני שהיא יסוד האמונה כלה, ומן הנסים הגדולים והמפוסמים, אדם מודה בנסים הנסתרים (בדרך הטבע), שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד [=אלא אם כן] שנאמין בכל דברנו ומקרינו, שכלם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד (רמב"ן שמות יג/טז). נמצא שברכת, השפיענו היא החליה המקשרת בין הגאלה שהיתה ביציאת מצרים לבין הצרכים היום יומיים שאנו מבקשים בתפלה. על כן דוקא בין גאלה לתפלה שבצו החכמים את ברכת, השפיענו כהמשך רציון הגאלה, באופן שבו היא יוצאת אל הפעל מידי יום ביומו. אכן, גם גאלת מצרים היתה בדיוק באותו אופן, כאשר בני-ישראל חששו שמא גם בהם תפגע מדת-הדין בשעת הענש על המצרים, הם בקשו מהקב"ה בקשות בנסח דומה לברכת, השפיענו (תרי"ג), ואמרו לפני ה': "וישמר צאתנו ובואנו מעתה ועד עולם" (שו"ת הראב"ד קצ"ה). על כן נחשבת ברכת, השפיענו כ"גאלה ארכה", דהיינו: לא שמתקני התפלות האריכו את נסח ברכת "גאל ישראל", אלא על ידי הבקשות המבטות בברכה זו, גלו חכמי התורה שהגאלה עצמה מתארכת וממשיכה עד עצם היום הזה, ואת אותן בקשות שבקשו אבותינו בזמן הגאלה, מבקשים אף אנו עד עצם היום הזה.

ה' שפתי תפתח = תפלה שנתפלת כראוי
חדוש זה שהפסיקה בין גאלה לתפלה, אם היא מעין הנושא עצמו, היא אינה נחשבת כהפרדה ביניהם, מכרח הוא להאמר, דאי לא תימא הכי = כי אם לא תאמר כך, בתפלת שחרית שמסיקת בברכת "גאל ישראל" [שהרי לא מוסיפים בה את, השפיענו] היכי מצי סמיך = כיצד אפשר לסמך בה את הגאלה לתחלת תפלת העמידה, הא = הרי אמר רבי יוחנן: בתחלה = בראש תפלת העמידה אומר המתפלל את הפסוק: "ה' שפתי תפתח, ופי יגיד תהלתך" (תהילים נא/יז). ולבסוף = אחר התפלה הוא אומר את הפסוק: "יהיו לרצון אמרי פי, והגיון לבי לפניך, ה' צורי וגואלי" (תהילים יט/טו). כיצד נתן להוסיף את הפסוק בתחלת התפלה, והרי הוא מפסיק בין גאלה לתפלה? אלא על כרחך צריך אתה לומר שהתם = שם, בתפלת שחרית, כיון דתקינו רבנן למימר = שהחכמים תקנו לומר: "ה' שפתי תפתח", שבקשה זו היא בעצם חדוש, כיון שהעומד בתפלה צריך להגיע לעמד מוכן לפני ה', לכוון לבו ולדעת מה הוא אומר. אלא שמאז שאנשי כנסת הגדולה תקנו את נסח התפלה, חלה ירידה רוחנית ובני האדם מתקשים לעמד כראוי בתפלה, לכן ראו החכמים* צריך להוסיף בקשה על עצם התפלה: שה' יעזר להם להתפלל נכון ולכוון את לבם כראוי (נספח). ממילא גם אמירת פסוק זה בתפלה אריכתא דמי = כבתפלה ארכה הוא נחשב. לאור חדוש זה שתפלה על התפלה, גם היא נחשבת כחלק בלתי נפרד מהתפלה, לכן אינה נחשבת כמפסיקה בין גאלה לתפלה, ממילא כאשר מבטא האדם את תחושתו הפרטית בשעת עמידתו בתפלה מול הקב"ה, תחושה זו עצמה היא התפלה. לכן הכא נמי = כך גם כאן, בתפלת ערבית, גם כן נאמר הסבר זה: כיון דתקינו רבנן למימר: "השפיענו", כגאלה אריכתא דמיא, והיא אינה מפסקת בין גאלה לתפלה.

תהלה-לדוד בכל יום
אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא: כל האומר בכונה את פרק השבח בספר תהלים, הפותח במלים: "תהלה לדוד", הוא הפרק שאנו מפירים כיום בשם "אשרי" (תהילים פרק קמ"ה). על תוספת הפסוקים: "אשרי" מבואר בהמשך). המקפיד לומר אותו שלש פעמים בכל יום, מבטח לו שהוא בן העולם הבא, שהרי אמירת שבחים אלה מביעה השקפת חיים שמובילה את הצועד בה אל החיים האמתיים _ חיי העולם הבא [במקומות רבים מצאנו בלשון חז"ל את הבטוי: "האומר", כשהפונה להבטת השקפת חיים, ולבטוי רגשות, ולא לאמירה בפה (ראה ספרנו שב"ח מגילה טו/א): "האומר רחב רחב _ בידועה ומכירה". הגדרתו של "בן עולם הבא" התבארה לפני כן בעמ' 30, בנושא הסומך גאולה לתפילה]]. על יחודיותו של פרק זה, שואלת הגמרא: מאי טעמא? = מה הטעם? ובמה שונה הוא משאר מאה ארבעים ותשעה פרקי ספר תהלים? ועוד מאות פרקי שבח של שאר הנביאים? אילימא = אם תאמר משום ד=שכך פסוק בו אתיא = בא בסדר האלפא ביתא = לפי סדר אותיות הא' ב', שבהן נבא העולם כולו (ס' יצירה ב/ב). שהרי הסדר הנכון של האותיות מורה על הנהגתו המסודרת של הקב"ה בבריאה (משך חכמה). כל מי שמתעמק בתורה ומתבונן בסדר שבו מנהיג הקב"ה את עולמו, וגם חי על פי הנהגה זו ומשבח את הקב"ה עליה, בזכות חיים איכותיים אלה, אכן מבטח לו שהוא בן עולם הבא. אם כן יש לשאל: לימא = שיאמר את פרק קי"ט בספר תהלים, הפותח במלים: "אשרי תמימי דרך החולכים בתורת ה'", שכלו מקדש לשבח לומדי התורה ומקיימי מצוותיה. פרק זה מיוחד בכך ד=שכך פסוקיו אתיא = באים בחלוקה של תמינה אפי' = שמונה פנים, דהיינו: שמונת הפסוקים הראשונים מתחילים באות א', השמונה הבאים מתחילים באות ב', וכן הלאה, כל עשרים ושתים האותיות כפול שמונה. זאת, כיון שהסמל של עולם הטבע והחיו הוא המספר שבע, ואלו התורה _ תכנית הבריאה הנמצאת מעל הטבע, קשורה היא למספר שמונה (נתיב העבודה למהר"ל עמ' צ"ד, ראה ספרנו שב"ח מגילה יז/ב: "מילה ורפואה בשמיני"). אם כן פרק זה שבו מרחבת הנהגת האדם על פי התורה, וגם היא בסדר הא' ב', עדיף מאשר "תהלה לדוד", שאינו מרחיב זאת כל כך?

שבח לקב"ה בהכנות מוזן לכל חי
על שאלה זו השיבו חכמי בית המדרש, כי פרק זה לא נבחר בגלל תאור מעלת הנהגת הקב"ה בדרגותיה המפשטות _ שאינו נראות בעיני בשר-ודם, וידועות רק ללומדי התורה. אלא בחרו בפרק זה משום מעלה אחרת שיש בו, והיא: שבח לקב"ה שמעניק פרנסה וחיים באופן מתמיד לכל הבריאה כלה, לשביעות רצונם המשלמת של כל בעלי-החיים, כפי דכתיב ביה = שכתוב בפרק זה: "פותח את ידיו ומשביע לכל חי רצון" (תהילים קמה/טז). שבח זה מצביע על עבדות שנתן לראותו כאן בעולמנו בכל צעד וצעד, ולא רק למתבוננים בהקמת סדרי הבריאה המרמזת בסדר אותיות הא' ב' (על שביעות רצונם של כל הנבראים, וגם אלה הנראים בעינים שטחיות כרעבים החיים בתנאים קשים, ראה ספרנו שב"ח על קידושין עמ' 5: "ה' מפרנס את כל הבראה"). על כך שואלת הגמרא, אם אכן זו היא המעלה של פרק "תהלה לדוד", הלא עדיף יותר לשבח בפרק שכלו נועד לנושא זה _ שבחיו של הקב"ה, באופן שהם באים לידי הבטוי המעשי כאן בעולמנו. אם כן לימא = שנאמר את פרק קל"ו, הפותח במלים: "הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו", פרק שנקרא: "הלל הגדול"! על פרק זה אמרו חז"ל: "לקמה נקרא שמו הלל הגדול? מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה" (פסחים קיח/א. ראה ספרנו שב"ח מגילה לא/א: "במקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענוותנותו"). דכתיב ביה = כפי שכתוב בסוף הפרק: "נותן לחם לכל בשר, כי לעולם חסדו. הודו לא-ל השמים כי לעולם חסדו". כל הפסוקים בפרק זה מחלקים באופן כזה, תחלת הפסוק משבח בדגמה נוספת מטובו של הקב"ה ומסיים במלים: "כי לעולם חסדו". ממילא פרק זה מתאים להאמר שלש פעמים בכל יום ולזכות בהבטחה לחיי העולם הבא את מי שחי על פי הכנה זו.

אשרי _ ששוב התכנית בהגשמתה
הקב"ה פתח בפנינו שתי אפשרויות כיצד לראות את הנהגת טובו וחסדו בבריאה: 7א. ההבט המרומם של תכנית סדר הבריאה, הבאה לידי בטוי בתורה ובסדר אותיות הא' ב' שבה, שהרי התורה היא תכנית הבריאה, כפי שאמרו חז"ל: הקב"ה הסתפל בתורה ולפיה ברא את העולם (בר"ר א/ט). דרך זו מבארת בתהלים בפרק קי"ט _ בשמונה האפנים שבכל אות ואות. 7ב. להתבונן במציאות, ודוקא מתוך -

מתוך חיי העולם הזה בעצמו להפיר את הנהגת הקב"ה, כפי שעשה אברהם אבינו, שהסתכל בעולם וגילה את הנהגת הקב"ה (ראה ספרנו שבי"ח על יומא כח/ב: "אברהם אבינו קיים את כל התורה כולה"). דרך זו מתגלית ב"הלל הגדול", המרחיב לבאר את חסדו של הקב"ה ואת גדלותו, שנותן מזון לכל חי. אם כן נשאלת השאלה, מדוע בחר רבי אלעזר דוקא ב"אשרי"? שהרי משתי הזוויות שבהן נתן לשבח את הקב"ה, מצאנו פרקים שעושים זאת מפרט יותר מאשר פרק תהלה לדוד. שהרי פרק קי"ט שבתהלים מדגיש את כח סדר אותיות הא' ב' בכל שמונת האפסורים (ראה מלבי"ם בפתיחה לפרק זה). מאידך, אם נרצה לשבח את הקב"ה על-פי תופעות החסד הנראות בעולם, הרי עשרים ושש הפסוקים של ה"הלל הגדול", מרחיבים זאת יותר. מדוע אם כן נבחר דוקא פרק "תהלה לדוד", אשר לכאורה אין בו לא את זה ולא את זה? על כך תשיב כאן הגמרא שבפרק זה יש את שתי המעלות.

תהלה-לדוד, מזון לגוף ולנשמה
אלא משיבה הגמרא: יחודו של פרק זה הוא דוקא משום דאית ביה = שיש בו תרתי = שלוב של שני העניינים הנבדלים הללו – גם נכתב בסדר א' ב', וגם יש בו שבח הכנת מזון לכל חי, אמנם את כל אחד מהמעלות מצאנו פרק אחר שירחיב יותר, אך בפרק זה ישנו שלוב של שני הדברים הנבדלים הללו, ממילא אין פרק זה נחשב כ"תמצית" וסכום של שני פרקים מרחבים, אלא פרק יחודי בעל מעלות נפלאות, כי דוקא מי שמביע את שירת חייו באופן זה של שלוב המבט הרחב של תכנית הבריאה בתורה כלה, כיצד משתלשל רצון הבורא באופן מדויק ומסודר מהעולמות העליונים – הגדולים והרחבים, עד שהם מצטמצמים בפרטים הקטנים לשביעות רצונם של כל הנבראים עלי אדמות, שהרי מזון הגוף הוא לחם, מזון הנשמה היא התורה שנתנה בא' ב', וב"אשרי" יש שבח למזון הגוף ולמזון הנשמה (חידושי הגרי"א, וראה נתיב העבודה למהר"ל עמ' צ"ד). נמצא כי העבודה האמתית שבלב היא לחבר את הידיעה של תכנית הבריאה הכללית אל תוך החיים המעשיים. מי שרואה בתוך חיי היום-יום את ידו הגדולה של הקב"ה, בזאת הוא זוכה לבנות לעצמו חיים אמתיים שהמקום שבו יראו בברור גמור, הוא, בחיי העולם הבא. מי שחי כך באופן קבוע, ולא בתחושה מקרית, הוא נקרא: "האומר תהלה לדוד שלש פעמים בכל יום", כלומר: בקר, צהריים וערב – כל הזמן ללא הרף וללא "נפילות", חיייו האיכותיים הם מבוא שדרך הוא עתיד להגיע לעולם הבא, כהמשך ישיר של חיים רוחניים ונעלים בעולם הזה (ע"פ הגר"א ונתיב העבודה למהר"ל עמ' צ"ד). ראה ספרנו שבי"ח על שבת לג/ב: "זכור ושמור – שילוב הרוח בעולם המעשה"). מהטעם הזה נפסק להלכה, שצריך לכוון בפסוק: "פותח את נדריך ומשביע לכל חי רצון", ואם לא כן – צריך לחזור ולאמרו פעם נוספת (או"ח נא/ז). חז"ל פנו פרק זה בשם "תהלה-לדוד", ולא כפי שכנו פרק זה בהמשך: "אשרי", כיון שזה אכן היה כחו המיוחד של דוד המלך, כמבאר לעיל: "צאו ופשוטו נדיכם בגדוד", שמתוך עסוקו בתורה הוא סלל את הדרך כיצד להשפיע פרנסה לעם. יש לציין, כי הצפייה שלנו לגאולה ולהקמת מלכות בית דוד, גם היא למטרה זו, שנוכל להביא את העולם כולו לידי גלוי המטרה הראשונה שלמענה הוא נברא, ושוכל לעסק בתורה ברוח ובנחת, ללא טרדה (ראה רמב"ם מלכים פרק יב, ובדעת תבונות לרמח"ל). כל הרעיונות הגדולים הללו מקפלים בעבדה שבפרק זה משלב המזון והמחיה עם כל אותיות הא' ב'.

"סומך נופלים" – למועדים לפול
מתוך המסקנה שהגענו אליה לעיל על היחודיות שב"אשרי" – הפרק המנחה את המתבונן בו, לראות את כלל מעשיו של הקב"ה באופן משלים – מהתכנית הגדולה בעולמות העליונים, עד הבצוע המתרחש לפרטי פרטים בעולם המעשה. כמובן שאדם הרוצה לחיות באופן מדויק לפי ההנחיה שבפרק זה, עלול להתקל בקשיים ובנפילות בדרך עלייתו. קשיים אלה אינם נובעים בגלל חסרון בשלמותה של התכנית הכללית, אלא נהפך הוא – בגלל רוממותה של התכנית האלקית בבריאת העולם, ובגלל עמקה, עלולים בני האדם להכשל. חסרונות אלה נובעים מטבעו המגביל של הנברא, כי האדם בטבעו אינו משלים, לכן הוא מועד למעד בדרך עלייתו. כאשר משרטטים תכנית משלמת ומסודרת, אין משלבים בתוכה נפילות וססיות, כחלק ממנה, אלא רומזים על קיומן על ידי הקמת דרכי סיוע וסמיכה לנופלים. לכן בתוך פרק זה אין ליחיד פסוק נפרד המתאר נפילה. אבל כיון שהבורא יודע שעולמות להיות נפילות, לכן משבח דוד המלך בפרק זה את דרכי הסייע הללו, שהכין הבורא כדי לסמוך את הנופלים בדרך עלייתם, שהרי עזרה לנופלים היא חלק מהתכנית הכללית הגדולה (ע"פ ריא"ף ודובר צדק לרצ"ה מלובלין עמ' י"ד). כהמחשה לדבר נתן להצביע בכל צעד ושעל, כגון: כאשר מפעל מתכנן יצור של מכשיר משלים ועמיד, הוא ירפיב את חלקיו באופן שנתן יהיה לפרק אותם, כגון על ידי ברגים, ולא יצוק אותו באופן שאי-אפשר יהיה להגיע לחלקיו הפנימיים, כדי לחזקם או להחליפם. זאת כיון שכבר בתכנית המשלמת, נלקחו בחשבון הקלקולים הבאים מחמת שמוש בלתי נכון, ואפשרו את תקונם. הוא הדין בהבנת התכנית המבארת כאן: התכנית עצמה היא משלמת, וחלק משלמות זו היא האפשרויות לתקן קלקולים הנובעים משמוש לא נכון של הצרכן – האדם. עוד בזמן קדום ביותר נהגו להקדים לפרק זה את שני הפסוקים: "אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה" (תהילים פרק פד/ה), וכן: "אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו" (תהילים קמד/טו). בהמשך שואלת הגמרא: "מדוע לא נאמרה נ' ב'אשרי". בפסוקים אלו הזכרה שלש פעמים המלה "אשרי", לרמז על מעלת האומר פרק זה שלש פעמים בכל יום (סידור יעב"א). בנחם התפלה שלנו, אנו אומרים אותו שלש פעמים בכל יום, פעמים בשחרית – פעם אחת בפסוקי דזמרה, פעם שניה אחר תפלת העמידה, ופעם שלישית לפני תפלת המנחה.

נ' ב'אשרי' – ירידה לצורך עליה
אמר רבי יוחנן: מפני מה בפרק זה המסדר לפי הא"ב, לא נאמרה האות "נוו"? שהרי ב"אשרי" מסדרים כל הפסוקים על פי סדר הא"ב, מלבד פסוק הפותח באות זו: כאן מגלים לנו חז"ל: פשם שיש להעמיק בסדר האותיות הפתובות, כך יש להעמיק באתר שאת באות שהשמיטה, שאף היא פלולה בסדר ובתכנית הבריאה. לכן השמיטה האות נ', שמשמעותה רומזת על נפילה לפשם שלכל אחת ואחת מאותיות הא' ב' ישנו אפי מסים שאותו היא מביעה (שבת קד/א, וב"מדרש אותיות דרבי עקיבא). גם על פי הדקדוק של לשון הקדש, משמיטים את האות הזו ומפילים אותה בהטיות מסוימות (על כן גם באותיות הפעל שיקת הני לגזרת נחי ה, פ"י). דוד המלך השמיט מתאור סדר הבריאה אות זו, מפני שיש בה = באות נ' רמז למפלתם של שונאי ישראל (=בלשון סגי-נהור, כשהפונה לעם-ישראל). דגמא לדבר שהאות נ' רומזת על נפילה נתן להוכיח ממה שנאמר: "נפלה, לא תוסיף קום בתולת ישראל, נטשה על אדמתה אין מקימה" (עמוס ה/ב). פסוק זה מבטא את החלשה של העם היהודי הנופל בגלות האחרונה, ממילא הוא לא יכל לקום מעצמו. אבל דוקא עמקה של הנפילה היא היא הפתח לתקומה, כפי שהסבירו במערבא = בארץ ישראל השוכנת במערבה של בבל, שם התעמקו בפסוק זה, וגלו שבצורת התחביר שלו הוא רומז על דרכי ההשגחה העליונה, שהקב"ה מצמיח את הרפואה מתוך המכה עצמה, מזריח את האור מתוך החשך עצמו, כמבאר בזהר: "נהורא מגו חשוכא" = אור מתוך החשך (בראשית לב/א), ומביא את הגאולה מתוך הגלות עצמה, וסומך את התקומה מתוך הנפילה עצמה. שהרי כך צריך היה פסוק זה להכתב: "נפלה בתולת ישראל, לא תוסיף קום". מדוע המלים "בתולת ישראל", נכתבו אחרי המלה "קום"? שאלה זו היתה המפתח לחכמי ארץ ישראל והם מתרצים לה = לשאלה זו הכי = כך, ואמרו כי כך יש לקרא פסוק זה: "נפלה ולא תוסיף", לנפל עוד, כי הגיעה לתחתית הנמוכה ביותר, שממנה אין יותר להיכן לפול, ומשם – דוקא בגלל שהגיעו לאותו שאל תחתית – משם יהיה "קום בת ישראל"! כי לעם ישראל בגלות האחרונה, לא יהיה כח להקים את עצמו, כפי שאזרו חיל בגליות הקודמות, על כן יופיע הקב"ה בבכודו ובעצמו ויגאל את עמו בהופעה שמימית על-טבעית (מפרשים עמוס שם, ובזהר ח"ג ו').

נ' נפלה וס' סומכת אותה

למרות שהנפילה עצמה אינה חלק מהתכנית המקורית בשרטוט הבריאה, אך מאידך, התקון והסמיכה הנפילות, הם חלק מהתכנית הבאה לידי ביטוי בסדר אותיות הא' ב' שבתכנית. מכך יש להפיק לקח מוסרי: אין לחטט בנפילות ולא להדגיש אותן, אלא לעסוק בעודד, ולהדגיש את סמיכת הנופלים, כפי שהדריף אותנו דוד המלך, שאין לדבר במפרש על מחדלים וכשלונות, אלא לרמוז עליהם באופן חיובי, על ידי חנוף והכנה נכונה – לסמוך את הנופלים ולעזר להם. ממילא נחשבת סמיכת הנופלים כחלק בלתי נפרד מהתכנית האלקית של בריאת העולם, כפי שאמרו חז"ל: "התשובה קדמה לבריאת העולם", כלומר: אף על פי שהתכנית היתה לברא עולם ללא חטאים, וממילא אין מקום לתשובה, למרות כן, עוד בטרם נברא העולם, ולא היה מקום לחטאים, אף על פי כן סמוך הקב"ה לעולם את התשובה, כדי לאפשר לחוטאים לחזור אל התכנית המקורית (פסחים נד/א, ראה נספח 89 לספרנו שב"ח על יומא). כפי שאמר רב נחמן בר יצחק: למרות שדוד המלך השמיט את הנפילה מפרק זה, אפלו הכי = בכל זאת מזכרת הנפילה, אלא שהיא רמוזה בדרך החיוב. כאשר חזר דוד וסמכה את "בתולת ישראל" הנופלת, בדבריו שנאמרו ברוח הקדש - הדרגה הגבוהה ביותר של החכמה, כשהקב"ה משרה את שכנתו על חסידיו [במקומות רבים מזכירים חז"ל את דברי דוד בלשון זו: "אמר דוד ברוח הקדש", כיון שזו היתה דרגת הנבואה של דוד (מו"נ ב/מה, וראה רמב"ן ב"ב יב/א: "הנבואה לא ניטלה מן החכמים", היודעים את האמת על ידי רוח הקודש שבקרבם)].

ס' משלימה וסומכת את נפילת הנ' הנופלים הרמוזים ב"אשרי" נסמכו במה שנאמר מיד באות ס' הבאה אחר הנ' שהשמיטה: "סומך ה' לכל הנופלים, וזוקף לכל הכפופים". בכך השלימה האות ס' את חסרונה של האות נ' מסדר הא' ב', ומלאה את מקומה של אות זו. הסבר הדברים הוא: בתורה שבכתב אמנם השמיטה האות נ', אך בזאת שדוד סמכה ב"רוח קדשו", הוא שלב את חכמת התורה עם השראת השכינה, קבע ושיבץ את האות נ' בתורה שבעל-פה, שהיא חלקם של בני-ישראל, אשר רק אצלם נמצאת התורה שבעל-פה, ורק על פי חכמי ישראל היא נקבעת, שהרי לאמות העולם, שנטלו את התורה שבכתב, אין כל חלק בתורה שבעל-פה (ראה הקדמת קצות החושן). הרי שאות נ' זו, אכן כתובה – "בין השורות", אלא שהיא ידועה רק לחכמי התורה שבעל-פה, בה הם מוצאים את השלמת הנפילה בסמיכת הנופלים. מה שדוד הדגיש "לכל הנופלים, לכל הכפופים", כלומר: גם לנופלים ביותר, אפלו אלה שהגיעו עד בור תחתיות עמק וקשה, עד שקומתם נכפפת ושחה לעפר, גם מהם לא אבדה תקוה, כי הקב"ה יסמוך אותם מנפילתם ויזקף את קומתם הכפופה (מהרש"א). יש לציון כי בפרק "שירה", שבו מבארת שירתם של כל בעלי-החיים, דהינו: איזה חלק של שיר ושבח לקב"ה שמביעה הויתו המיוחדת של כל בעל חיים בעולם, נאמר שם: "נחש אומר: סומך ה' לכל הנופלים וזוקף לכל הכפופים", דהינו: הנפילה הגדולה שהביא הנחש לעולם, תגלה בסופו של הדרך – בנאולה ובתחיית המתים את כחו של הקב"ה – לסמוך את כל הנופלים* (נספח 3), ושירתו של הנחש תביע התפעלות מהיפי של "חטא וענשו" באופן מדויק, כמבאר בנספח 3 מלאכי מרום

כדי להדגיש את הרוממות העליונה של הנושא "מלאכי מרום", אשר בו עוסקת סגיתנו, יש להקדים את דברי הרמב"ם, בפרקים הדנים ביסודי הדת ובסגית "מעשה מרפכה", כדי להעניק לבא בשעריה את היחס הנכון ואת חרדת הקדש הראויה, וכה דבריו: כל מה שברא הקב"ה בעולמו נחלק לשלשה חלקים – מהם בוראים צורה בלא גלם [=חמר וגוף] כלל, והם המלאכים, שהמלאכים אינם גוף וגויה, אלא צורות נפרדות זו מזו. ומהו זה שהנביאים אומרים שראוי המלאך אש ובעל כנפים? הכל במראה הנבואה ודרך חידה [=סימליות], לומר: שאינו גוף ואינו כבד כגופות הכבדים, כמו שנאמר: "כי ה' אלקיך – אש אכלה הוא" (דברים ד/כד), ואינו אש, אלא משל, וכמו שנאמר: "עושה מלאכיו רוחות" (תהילים קד/ד) [והם אינם רוח הנושבת], במה יפרדו הצורות [=המלאכים] זו מזו? והרי אינם גופים? לפי שאינם שוים במציאותם, אלא כל אחד מהם למטה ממעלתו של חברו, והוא מצוי מכחו – זה למעלה מזה, והכל נמצאים מכחו של הקב"ה וטובו. זהו שרמזו שלמה בחכמתו ואמר: "כי גבה מעל גבה שמר, וגבהים עליהם" (קהלת ה/ז). זה שאמרנו: "למטה ממעלתו של חברו", אינה מעלת מקום, כמו אדם שיושב למעלה מחברו, אלא כמו שאומרים בשני חכמים: אחד גדול מחברו בחכמה – שהוא למעלה ממעלתו של זה, וכמו שאומרים בעילה [=סבה] שהיא למעלה מן העליל [=תוצאה]. כלומר: סבת הדרך גבוהה מהתוצאה הנגרמת בעקבותיו ומכחו]. שנוי שמות המלאכים הוא על שם מעלתם, לפיכך נקראים, חיות הקדש, והם למעלה מן הכל. ו, אפנים, ו, אראלים, ו, חשמלים, ו, שרפים, ו, מלאכים, ו, אלהים, ו, בני אלהים, ו, כרובים, ו, אישים. כל עשרת השמות האלה שנקראו בהם המלאכים, על שם עשר מעלות שלהם הם. ומעלה שאין למעלה ממנה אלא מעלת הא-ל ברוך הוא, היא מעלת הצורה שנקראת, חיות, לפיכך נאמר בנבואה: שכן [=החיות, נמצאות] תחת כסא הכבוד. ומעלה עשירית [=הנמוכה ביותר], היא מעלת הצורה שנקראת, אישים, והם המלאכים המדברים עם הנביאים ונראים להם במראה הנבואה, לפיכך נקראו, אישים – שמעלתם קרובה למעלת דעת בני אדם – דברים אלה שאמרנו בענין זה – כמו טפה מן הים הם ממה שצריך לבאר בענין זה. ובאור כל העקרין שבשני פרקים אלו הוא הנקרא "מעשה מרפכה". חכמים הראשונים צוו שלא לדרש בדברים אלה אלא לאיש אחד בלבד, והוא [=בתנאי] שיהיה חכם ומבין מדעתו, ואחר כך מוסרים לו ראשי הפרקים, ומודיעים אותו שמץ [=מעט מאד] מן הדרך, ו[את השאר] הוא מבין מדעתו, וידע סוף הדרך ועמקו. דברים אלו דברים עמקים הם עד למאד, ואין כל דעת ודעת ראויה לסובלם (יסודי התורה פרק ב').

מעלת המלאכים מיכאל וגבריאל על פי המבאר ברמב"ם לעיל נמצא, שכל מלאך הנמצא בדרגה גבוהה יותר, מעביר את השפע שקבל ממנו שמעליו, אל מי שמתחתיו. את היחס שבין דרגותיהם של המלאכים: מיכאל וגבריאל, יש ללמוד מתוך מה שדרשו חז"ל על הפסוק: "המשל ופחד עמו, עשה שלום במרומי" (איוב כה/ב), וכך אמרו חז"ל: מיכאל מימין והוא שר המים, גבריאל משמאל והוא שר האש, ובשלוטנו של הקב"ה בלולים אש ומים ואין המים מכבים את האש (תרגום ורש"י שם, בר"ר יב/ח, זהר ח"ג יב/ב). כמו כן אמרו חז"ל על שלשת המלאכים שצאו אל אברהם אבינו: "מיכאל באמצע, גבריאל בימינו ורפאל בשמאלו", מפני שמיכאל נחשב כ"רפם" של גבריאל ורפאל (יומא לו/א). על הפסוק: "על חומותיך ירושלים הפקדתי שמרים" (ישעיהו סב/ו), אמרו חז"ל: "אלו המלאכים מיכאל וגבריאל" (שמו"ר יח/ה). מוסיפים חז"ל שם: כשם שעשה הקב"ה בעולם הזה ביד מיכאל וגבריאל, כן לעתיד לבא יעשה על ידיהם, שנאמר: "ועלו מושעים בהר ציון ולשפט את הר עשוי" (עובדיה א/כא), זה מיכאל וגבריאל, ורבו הקדוש אומר: זה מיכאל לעצמו, שנאמר: "יבעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול, העומד על בני עמך" (דניאל יב/א. שמו"ר יח/ה). כלומר: מיכאל מסמל את החסד והאהבה, וגבריאל מסמל את הדין והיראה, על היחס שבין חסד לדין, ומה עדיף על מה, ובאר עוד בהמשך: "גדול הנהנה מיגיע כפיו, יותר מירא שמים" (ברכות ח/א). הגדרת מעלותיהם של המלאכים, אינה סגיה מפשטות, המנתקת מעבודתו הרוחנית של האדם, אלא כל כן-עליה מכון את נפשו ושאיפותיו על פי נושאים אלו. כאן תבאר הגמרא את דרוגם של המלאכים, אך יש לציון, כי דברים אלה עוסקים בכבשוננו של עולם הסוד, ואנו לא באנו אלא לפרש את באור המלים, הפשט הנגלה, ודרכי הדרשות כפי שהסיקו חז"ל מהפסוקים, בעוד שעמק הנושאים והמשגים, נשגב ונגלה, כמבאר בשם הרמבם ובהקדמת ספרנו שב"ח על ברכות.

מיכאל, גבריאל, אליהו ומלאך המות את דרגתם של מלאכי השרת, יכולים אנו לקבוע אך ורק על פי התפקידים שמטילים עליהם בשמים, וההגדרות שנקתבו עליהם במקרא, על פי דרכי הדרשות של חז"ל. ועל דרוגם של שני המלאכים – מליצי הזכות על ישראל, אומר רבי אלעזר בר אביןא: גדול מה שנאמר במקרא על המלאך מיכאל, יותר ממה שנאמר במלאך גבריאל, כי גדולה דרגתו של המלאך מיכאל – המקבל את ההשפעה ממקום גבה, הרמבם ובהקדמת ספרנו שב"ח על ברכות.

עליון ונורא, כדי להעביר שפע זה אל המלאך גבריאל. למסקנה זו נתון להגיע על פי השוואה בתאור הופעת מלאכים אלה אל הנביאים. דאלו במיכאל כתיב: "ויעף אלי אחד מן השרפים" = מיכאל. "ויבדו רצפה [=גחלת, שאותה הוא] לקח מעל המזבח". דהינו: שקבל את הדבור מפי הקב"ה, מכסא- הכבוד בשמים, המכון כנגד המזבח שבבית המקדש (ישעיה ו/ו, רש"י ומלבי"ם). הרי שמיכאל הוא הראשון לקבל את השפע, והוא "עף", כדי להשפיע על המלאך שמתחתיו. ואלו בגבריאל כתיב: "והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה, מעף ביעף" =שתי עפיפות (דניאל ט/כא). באר המלבי"ם: תחלה עף גבריאל למעלה, כדי לקבל את השפע מהמלאך מיכאל אשר מעליו, ואחר כך עף למטה, להשפיע את הנבואה אל הנביא, על שתי פריחות ועפיפות אלו נאמר: "מעף ביעף". את ההוכחה מהפסוק: "ויעף אלי אחד מן השרפים", יש לברר מאי =מהיכן משמע דהאי =זה מה שנאמר: "אחד", הפונה שבמלאך מיכאל כתיב? הרי הנביא לא מפרט את שמו? אמר רבי יוחנן: אתא =למדנו זאת בגזרה-שנה _ השוואת המלים הגזרות: "אחד", "אחד". כתיב הכא =כתוב פאן: "ויעף אלי אחד, מן השרפים". וכן גם כתיב התם: "והנה מיכאל, אחד השרים הראשנים בא לעזרני" (דניאל י/ג). מכאן שהמלאך האחד _ המיוחד, שפע בפעם אחת, הוא המלאך מיכאל.

דגרת מיכאל, גבריאל, אליהו ומלאך המות
תמיכה לדרשה זו של החכם רבי אלעזר בר אבינא, שגדול הנאמר במיכאל, תנא, מצאנו בבבלי, שהצניעה ורמזה את סודות דרגתם של מלאכי מרום, בלשון זו: המלאך מיכאל בפריחה אחת. המלאך גבריאל בשתיים. אליהו הנביא _ ילוד אשה, הקרוץ מבשר-ודם, שהיזכר והתעלה לדרגת מלאך, דרגתו עדן נמוכה מאלה שנבראו כמלאכים, על כן כחו לשלט בעולם, הוא בארבע פריחות. ומלאך המות, שתפקידו להרס את בנית העולם, ולהוציא אותו מהתכנית המקורית של הבריאה, כחו מגבל ביותר, והוא לכל להגיע לקרבנותיו, רק בשמונה פריחות, כי עליו לעבר את כל שבע הדרגות של העולם הזה, שנברא בשבעה ימים (ראה ב"ב טזא: "הוא יצר הרע, הוא מלאך המוות", ובסוכה נבא: "שבע שמות יש ליצר הרע ולמלאך המוות"). ובשעת המגפה, שאז שולטת מדת הדין בעולם, מקבל מלאך המות שלטון ללא מצרים, שמתר לו להרג ללא הבחנה (ב"ק סא/ו וברש"י שמות יב/כב). אז כחו כה גדול, שהוא שולט על כל העולם בפריחה אחת, דהינו: אז נתן לו כח באפן ישיר מהקב"ה, ללא השתלשלויות. כשם שמצאנו בשעה שהקב"ה בא לדון את רשעתם של אנשי סדום, נאמר: "אדרה נא ואראך הכצצקתה הפאה אלי עשו _ כלה" (בראשית יח/כא), כלומר: הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לדון אותם, כי בשעה שמת הדין מתוחה על צבור שלם, פוסק הקב"ה בעצמו את גזר-דינם של הרשעים. לכן מלאך המות מקבל סמכויות באפן ישיר מהקב"ה, ועוקף את כל המגבלות (ראה רש"י בראשית יא/ו: "הבה נרדה"). מזוית נוספת יש להאיר נושא זה על פי מאמר חז"ל מקביל, שבו מגדרת שליטתם של מלאכים אלה על העולם: כל העולם פלו בפני מיכאל _ כאמה אחת, ובפני גבריאל _ כשתי אמות, ובפני אליהו _ כארבע אמות, ובפני מלאך המות _ כשמונה אמות (בתי מדרשות ב ב/כו, וכן באוצר המדרשים, מדרש "ויתן"). דהינו: שבאפן סמלי המישילו חז"ל את שליטת המלאכים על עולמנו, כשליטת האדם על המרחבים שסביבו* (ניסיון לבאר את הרמזים ראה בנספח 4).

קריאת שמע על המטה
לעיל התבאר שמצות קריאת שמע של ערבית נאמרה במקרא בלשון: "ויבשכבך", כשקלמה זו ישנן שתי משמעויות: "בשכבך" =עם סיום יום העבודה, כי כאשר מפסיק האדם את עמלו, עולים וצפים מחדש כל הרגשות והסערות שמרוץ החיים היומי הדחיק אותם. זה הזמן של סכום כל המעשים ועריכת מאזן ההצלחות. במצב זה עלול האדם בקל לפול בתחושה המתארת בתורה בלשון זו: "ואמרת בלבבך: כחי ונעם די עשה לי את החיל הזה" (דברים ח/יז). זו הסבה האחת שלמענה קבעה התורה את מצות קריאת שמע בשעת ערב _ כדי לקבל על מלכות שמים דוקא בשעה זו, כדי שישפיל להפיר תודה על התוצאות המברכות של היום. הסבה השנייה מבארת שם בפסוק הבא: "וזכרת את ה' אלקיך, כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל" (דברים ח/יח). דהינו: לחזר ולהחדיר בלב את ההכרה; כי ה' הוא זה שנתן לו את הכח לעשות חיל. כשהתבוננות זו נעשית בשעת שלנה שאחר סערת היום, מניבה היא בנפש את הפרות הרצויים, שהרי תודך כדי מרוץ שוטף של קשוי היום-יום, הוא אינו הזמן המתאים לחשבון נפש, כלשונו של החזון איש זצ"ל בספרו "אמונה ובטחון": מדת האמונה, היא נטיה דקה מעדינות הנפש. אם האדם הוא בעל נפש, וישעתו שעת השקט, חפשי מרעבון תאונני _ _ ונפשו סתרהרה, אבלה וכמהה להבין סודה ולדעת שרשה (פתיחת הספר). בגלל שתי סבות אלו, דוקא הרגעים האחרונים של היום, הם הזמן המתאים לקבלת על מלכות שמים בשקט ודממה, על כך אמר רבי יהושע בן לוי והמליץ על קריאת שמע נוספת בשעת כשר זו, שהיא "קריאת שמע שעל המטה", דהינו: סמוך לשניה (כמה סמוך ומה מותר לעשות אחרי קריאה זו, ראה בספרי ההלכה). עוד יש להדגיש, שלחלקו יתבאר כי ל"על" המטל על צנאר הבהמה ישנן שלש מטרות: 7אפקות. 7במסגרת. 7גנצול כח הבהמה למטרות רצויות. אלו הן בדיקו המטרות שמועילה מצות קריאת שמע _ "קבלת על מלכות שמים". דהינו: 7אשהאדם זכיר בעמק נפשו כי הקב"ה הוא השולט בעולם. 7באין שום כח אחר. 7גרתיתמת כל הכחות למען מטרה זו _ "עבודת ה'". הרמבם למד דוקא מהפסוק: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", את המענה של האמונה ביחוד ה', ומצאן שהיא נקראת בלשון חז"ל: "על מלכות שמים" (סה"מ עשין ב'). ואלו את המענה לומר קריאת שמע פעמים בכל יום _ שחרית וערבית, הוא מביא מהפסוק: "ודברת בס" (דברים ו/ו, עשין י'). חז"ל בחרו לקבוע זמן מיוחד לקיים את מצות יחוד ה' בנפרד מהמענה לומר קריאת שמע, דוקא בקריאת שמע שעל המטה, מהטעם שיתבאר בהמשך, לכן, אף על פי שקרא אדם קריאת שמע של ערבית בבית הכנסת, מענה לקורות פעם נוספת על יד מטתו טרם עלותו על יצונו, כדי שמיד אחריה יפקיד את נשמתו, בשניה בוטחת, וממילא קיצי בבקר תודך כדי קיום הסעיף הראשון של השלחן ערוך: "יתגבר פארי לעמד בבקר לעבודת בוראו" (או"ח א/א).

אל תחטאו _ אל תחטאו את המטרה
על נחיצותה של קריאת שמע שעל המטה אמר רבי יוסי: מאי קראה? =היכן מלמדת אותנו התורה שקריאת שמע, יש בה תועלת לזכר את ה' ואת המטרה שלמענה אנו חיים? בפסוק המדבר על ההמלצה _ כיצד יצליח האדם להחריד את כל נימי נפשו ולהחדיר אל פנימיותו הכרה אלקית עמקה ואמתית. במה שאמר דוד: "רגזו =תתפעלו ותתרגשו ביותר, דבר שניבא אתכם למצב של _ ואל תחטאו =אל תעשו עברות ולא תחטאו את המטרה _ הכרה בגדלות ה' וקבלת על מלכותו. זאת יש לעשות דוקא בשעת שלנה ונשקט, על כן אמרו בלבבכם, מבלי להרבות מלים וללא פרסום, אלא על משכבכם =בשעה שאתם במנוחת נפש, כשרים לחשבון נפש רגוע, ודומו [=תשתקו מלהוציא דבה, מלדבר שקר ודברים בטלים], סלה" =סיום הנושא, כלומר: אין דרך נוספת ואפשרות אחרת (תהילים ד/ה, ע"פ שע"ת א/ד ופירוש הרש"י הירש תהילים שם). טעם נוסף לאמירת קריאת שמע על המטה מבאר בתלמוד הירושלמי: "מדוע צריך אדם לקרא קריאת שמע בביתו בערב [אחר שגבר קרא בבית הכנסת]? בשביל להבדיל את המזיקים" (ירוש' ברכות ה/ב). באר המאירי: "המזיקים הידועים", דהינו: הדעות הכוזבות, והזיקיות וה[חז"ל] ליחד את ה' בעתות הפנאי, כדי שלא יטעה בדעות כוזבות, וכשיקרא קריאת שמע בפניו הראויה, תהא מטתו בטוחה מהם. המקור לכך הוא בנבואת בלעם על מנהגיהם הניכונים של עם ישראל: "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, לא ישכב עד יאכל טרף, ודם חללים ישתה" (במדבר כג/כד). פרש רש"י שם: "לא ישכב" _ בלילה על מטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הגא לטרפו. כיצד? קורא את שמע על מטתו ומפקיד רוחו ביד הקב"ה. בא מחנה ויגיס להזיקם _ הקב"ה שומרם, ונלחם מלחמתם, ומפילם חללים (עוד תבאר הגמרא בהמשך נושא זה: "כל הקורא קריאת שמע על מיטתו, כאילו אווז חרב של שתי פיות").

ואמר רב נחמן: אם תלמיד חכם הוא, הדבוק בתורה ובקב"ה, יומם ולילה, אין לו צורך לשחזר ללא הרף בקרבן השקב"ה הוא הנותן לו כח לעשות חיל, שהרי מי שדבוק בתורה, הוא דבוק ברצונו ובדבורו של קב"ה (נושא זה הורחב בזהר במקומות אחדים, כגון: תרומה קסא/א, ראה נפש החיים שער ד'). על כן, אפילו בשעה שהוא אינו עוסק בתורה, התורה מגינה עליו (סוטה כא/א). לכן תלמיד חכם שפול עסוקו הוא רק בתורה, אין צריך לשוב ולקרא קריאת שמע ולקבל על מלכות שמים על מטתו (אך כמובן שאת מצוות קריאת שמע הבסיסית – בבית הכנסת וודאי שעליו לקיים). את ההבדל שבין קריאת שמע של ערבית לבין קריאת שמע שעל המטה, מבאר רבי צדוק הכהן מלפלין: כל אדם עלול להפשל באשליה של "כחי ועצם ידי" [כי אין צורך לעשות דבר מה, כדי שהיא תצא, מפני שהיא קימת באפן טבעי בלב, ותפקיד האדם הוא לדא תחושות שוא אלו]. ממילא גם תלמיד חכם הדבוק בתורה, צריך לקבל על מלכות שמים, כי גם אדם גדול עלול לטעות טעויות דקות בהתאם לרמה הרוחנית שלו, ולחשב בטעות שהקדשה שהוא הגיע אליה, היא קנינו הפרטי (קונטרס הזכרונות לרצה"כ מלובלין מצווה שלישית: "וכבר", ומבאר שם שאפילו העוסקים בחכמת הנסתר והקבלה, עלולים לטעות בכזו טעות ולייחס את הקדושה והפרישות שהגיעו אליהם, כאילו שהם להצלחתם האישית, ומבאר שזו היתה תחילת טעותו של הרשע שבתאי-צבי, שהצליח לסחוף תמימים רבים אחריו). לכן את קבלת על מלכות שמים הקבועה, חייב כל אדם בישראל לקבל עליו בכל יום. למרות שתלמיד חכם פטור מקריאת שמע שעל המטה, מבארת עתה הגמרא שבבבלי אפן מומלץ ורצוי לו לבקש רחמי שמים טרם עלותו על יצועו.

בידד אפקיד רוחי פדית אותי ה' א-ל אמת
כפי שאצל כל אדם ישנם לפעמים מצבים של "נפילה", שבהם נחלש ומאבד את השליטה השכלית על מצבו, גם תלמיד חכם עלול להגיע למצב זה, הדגמא הבולטת והמצויה ביותר היא בשעת השינה, כפי שאמרו חז"ל: בקשו מלאכי השרת לסנט [=לפגע] ביעקב אבינו כשראוהו ישן, ולעגו כשראוהו בחולשתו הגופנית (בר"ר סח/ב). כי בשעת השינה מאבד האדם את השליטה השכלית. אף אם נשכיל להפך את השינה ל"סלם" להעמיד עליו את עבודת ה' של היום הבא, בזאת הוא משכיל להפך את השינה עצמה לחלק מעבודת ה' שלו, כפי שכתב הרמב"ם: צריך שיכונן לבו וכל מעשיו כלם לידע את הקב"ה בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודבורו – הכל לעמית זה הדבר, כיצד? – ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק, כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה' – אפילו בשעה שהוא ישן, אם [הוא] ישן לדעת [=בכונה] כדי שתניח דעתו עליו ויניח גופו, כדי שלא יחלה – [והר] לא יוכל לעבד את ה' והוא חולה. נמצאת שינה שלו – עבודה למקום ברוך הוא. על ענין זה צו חכמים ואמרו: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". והוא שאמר שלמה בחכמתו: "בכל דרכיך דעהו, והוא יישר אחרותיך" (משלי גו). רמב"ם דעות ג/ב). כדי לשמר דרגה רוחנית זו, צריך גם תלמיד חכם לרחמי שמים מיוחדים (ראה סוכה נב/ב, קידושין לב/ב, על הנאמר בתהילים לז/ל: "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ה' לא יעזובו בידו"). על כן אמר אבני: אף תלמיד חכם, מבני ליה – מומלץ ורצוי לו למימר – לומר לפחות חד פסוקי דרחמי = פסוק אחד מפסוקי הרחמים, הקשור למעבר ממצב ערנות אל השינה, וליקיצה לקראת הבקר הבא, כגון: "בידד אפקיד רוחי, פדית אותי, ה' א-ל אמת" (תהילים לא/ו). בפסוק זה מביע דוד המלך את שאיפתו של בן-עליה, דהינו: "בידד אפקיד את כל כחות רוחי ושאיופתי, וכל קנני – הכל שלך הם, שהרי אתה פדית אותי מפל הצרות עד כה, וכך תמשיך לפדות אותי להבא, שהרי אתה "א-ל אמת" ואין בדך ובהבטחותיך כל שנוי (רש"י הירש תהילים שם). המהר"ל שואל: אם אכן יש צורך לבטא את הפקדת הרוח והנשמה ביד יוצרה, אם כן, מדוע לכל אדם מספיק לומר: "שמע ישראל ה' אחד", הרי יש צורך לבטא גם את מה שנאמר בפסוק: "בידד אפקיד רוחי"? ומשיב: כי אמירת "שמע ישראל", פוללת בתוכה את ההפכה הבוררה שה' הוא אחד, ואין שום כח אחר בעולם בלעדו, דהינו: הפל נוצר ממנו, והכל שב אליו. לכן הפקדת אמת זו היא הפקדת הנשמה ביד בוראה (נתיב אהבת ה' עמ' ל"ט).

יצר טוב ורע
עתה תבאר הגמרא סגיה שהיא תמצית של השקפת התורה על כחות האדם, מטרת חייו והשיטות החנוכיות על פי התורה – כיצד להגביר את כחות החיים והטוב על כחות המוות והרע. מקורם של כל ההנהגות וההנהגות האנו, הוא בעולם דמיון התענוגים – ממשלת החשך של יצר-הרע. עלינו למצא דרך לעורר את האדם משלוחו, ולצאת למלחמה נגד ה"אני" המזוה שלו, ולהאיר את חשכת הטמאה על ידי אור התורה, שמקדו חכמי התורה שבצל-פה מתוך אלמות זהר התורה שבכתב. הסגיה כאן היא תמצית של השקפת התורה על כחות האדם, מטרת חייו והשיטות החנוכיות על פי התורה – כיצד להגביר את כחות החיים והטוב על כחות המוות והרע. מפני שאת היצר הרע, שהוא בסיס השקר בעולם והתגלמותו, נתן לנצח אותו בקלות ע באשר חושפים את מהותו ואת קלונו. נותר לנו אם כן רק להפיר את האויב, לברר את שיטות המלחמה שלו, בטרם נצא למלחמת קדש זו.

ההכנה למלחמה הגדולה
בהכנה ליציאה לקרב עלינו ללמוד דרכים לזהוי המטרות, ודרכי לחימת האויב, ואת נקודות התפרה שבו, ולחזק בקרבנו את האמונה בצדקת דרכנו – דרך האמת, ואת הבטחון שמלחמה זו תכתר בהצלחה. לכן עלינו להציג הקדמות אחדות המגדירות את הנקודות והענינים, כדלקמן: 7. אכחות הנפש שבאדם. 7. בגודלים – יצר טוב ויצר רע. 7. גיהמלחמה בין הכחות הללו. 7. הצורך במלחמה ולא בשלוח ואדישות. 7. ההפכת כחות הנפש והגדרת הדמוי העצמי. 7. ואישיות האדם והגדרת ה"אני" – בסיס לעבודת ה'. 7. הדממות כל כחות הרע על ידי שעבודם אל הטוב. 7. החכמה הנצחית, כיצד? 7. [נושאים אלה הרחבו בנספח 5]. אמר רבי לוי בר חמא, אמר רבי שמעון בן לקיש, המלצה כללית לגישת האדם אל מלחמת הקיום האישית: לעולם = תמיד, כלומר: כל הזמן וללא הרף ירגיש = יסעיר האדם את כחות היצר-טוב על = בגלל וינגד כחות יצר-הרע. הגדרתו של יצר הטוב הטבעי היא: 7. אהבה השכלי הרוחני את הנולד, 7. ברצון ושאפה לחיים בונים ואמתיים, 7. גשאיפה לטוב ולקדשה. ואלו יצר-הרע הוא ההפך: 7. אשאיפה להתמקד בהנהגה בגשמי ובהנאות חמניות. 7. באדישות להפעלת החיים האמתיים, ואפילו רצון ושאפה להרס עצמי וחברתי ולמשיכה אל המוות. 7. גתאנה לרע ולטמאה (ראה חוה"ל שער עבודת האלקים, ובהרחבה באיגרת המוסר לגר"י מסלנט זצ"ל). זאת למדנו ממה שנאמר: "רגזו = הסעירו עצמכם כדי שתצאו מהאדישות האופפת באפן טבעי את כל מי שאינו מצוי לעצמו מטרות מגדרות, דבר שממילא יגרם – ואל תחטאו = לא תחטאו את המטרה – שליטה על כחות הרע וההרס הפועלים באדם ובעולם, שאם לא כן – תחטאו. כי החטאת המטרה היא חטא שהוא חסרון בשלמות. שהרי שרש המלה "חטא", הוא גם עברה, כמו: "ויסוף [פרעה] לחטא" (שמות ט/לד). גם החטאת המטרה כמו: "קלע באבן – – – ולא יחטא" (שופטים כ/טו). גם חסרון, כמו: "והייתי אני ובני שלמה חטאים", דהינו: חסרים ומונעים מהגדלה (מ"א א/כא וברש"י שם). נמצא כי המסעיר את כחותיו הטובים ומוציאם אל הפעל, יש לו את שלשת הרוחים כדלקמן: 7. אלא יבא לידי חטא. 7. בלא יחטא את מטרות חייו. 7. גלא יחסר מעצמו את משמעות חייו. מה שחז"ל הדגישו: "לעולם", דהינו: לא כמו במלחמה רגילה, שמרפים מהשונא כשהוא מראה אותות כניעה, אלא במלחמת היצר יש להמשיך ולהלחם בו תמיד, עד מגורו המחלט (חידושי הגר"א ברכות). המתעורר להתגבר על יצרו אינו נחשב רק כאדם חכם, אצילי ובעל מדות טובות, אלא בכך הוא כבר מחזיק בשמו של הקב"ה, זאת למדנו מהכתוב: "ואין קורא בשמך, מתעורר להחזיק בך" (ישעיהו סד/ו). פרש רש"י שם: "מתעורר" כמו מתגבר על יצרו. הרי שהתגברות על היצר דורשת התעוררות, והתעוררות זו נחשבת כהתגברות אל הקב"ה.

דעת – מבוא לתורה
המלצה לנצח את היצר-הרע בהגברת כח הטוב על ידי כח הטמון בעמק הנשמה הטהורה, היא השלב הראשון בבניית כח הדעת של האדם. הדרך להגיע לנצחון מחלט על היצר-הרע, על ידי כח הדעת בלבד, היא קשה ומינעדת ליחיד סגלה, כגון אנשי המעלה שזכו

בהפרדה ובהשבת כל דבר למקורו. הפרדה זו שהחלה בהרגות יצר הרע, עברה לשלב הבא: לעסוק בתורה כדי להגדיר את הטוב והרע, המשיכה לקבלת על מלכות שמים, כדי לחסם את התפרצות יצר פריקת העל, והוא עולה בסלם, ובכך מסתיימת עבודת החיים בתקון חטאו של אדם הראשון. כפי שאמר לו הקב"ה גם בטרם אכל וגם אחר כך, לפני האכילה נאמר לאדם הראשון: "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו _ מות תמות" (בראשית ב/יז). אחר האכילה נאמר לו: "עד שובך אל האדמה, כי ממנה לקחת, כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג/יט). דעת תבונות עמודים נג-סא). המות בא כדי להפריד בין הנשמה הטהורה, לבין הגוף _ מקור החטאים. על כן פוגש האדם את האמת הנצחית של חייו דוקא ברגעי חייו האחרונים, כשהוא נמצא על סף-המות, כפי שדרשו חז"ל את דבר ה' למשה: "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג/כ), ואמר: אחד צדיקים ואחד רשעים מקבלים פני השכינה. אלא שהרשעים שמרדו בקב"ה _ בשעת מיתתם מראים להם פני שכינה, הקב"ה אומר להם: באו וראו פני המלך, שהייתם מורדים בו _ שעתיד להפיר מכם. גם הצדיקים _ בשעת מיתתם מראים להם פני שכינה, ואומרים להם: באו וראו פני המלך, שאתם עובדים אותו _ שהוא עתיד לתת שכרם (שוח"ט תהילים סוף כ"ב, הדרשה על הפסוק במד"ר יד/כב ובזהר א- ריחב, רחב/א. ג-קמז/א ובביאור הגר"א לספר יונה). נמצא כי מי שחי בהנה עם חיות יום המיתה, יש בלח הכרתו זו להפריד באופן מחלט בין הטוב והרע שבו, להגביר את הטוב על הרע, להשתיק, להרגיע ולנצח את המלחמה הקשה _ מלחמת היצר.

הדממת כח הרע על ידי שעבודו אל הטוב
כיון שכל הצלחת היצר לנצח את האדם, היא על ידי שהוא גורם לו למקד את מבטו אל ההנה בלבד, כפי שאומרים הרשעים: "אכל ושתו כי מחר נמות" (ישעיהו כב/ג). מנגד, כל כחו של השכל הוא בראית העתיד, כפי שאמרו חז"ל: "איזהו חכם? הרואה את הנולד" (תמיד לב/א). לכן אם נצחו בלח קבלת על מלכות שמים בלבד, הרי זה מוטב, שהרי עד עתה דבר האדם אל עצמו בשפה אצילה. אבל אם לאו, שלמרות כל השלבים הללו, עדין לא הצליח לנצח ולסלק את היצר הרע, ולהפריד ממנו, אך בלח שלשת השלבים הקודמים הוא זכה לשלש הדוגות הנקבדות: 7 אדמוי עצמי נכון. 7 בעסוק בתורה ובמצוות. 7 גקבלת על מלכות שמים. בזאת הצליח הוא לחדר אל עצמיותו, להבדיל בין קדש לחול, ולהפיר את כחות היצר הרע, על כן יכל הוא עתה לפנות אל היצר הרע בגוף שלישי, כמדבר עם גוף זר שחדר לתוכו לבו [כמבאר בנספח לעיל: "הגדרת האישיות העצמית _ בסיס ההכרה", שהיצר מנסה להשתלט על ה"אני"]. לאדם זה די שיזכיר לו = ליצר הרע, את יום המיתה, יום בו תפרד השתפות בין הגוף לנשמה, הגוף יחזר לעפרו, והנשמה תשוב אל צור מחצבתה _ אל האלקים אשר נתנה. זכרון מחשי זה, אם הוא אכן בא שלב אחרי שלב, על פי הסדר וההדרגה המבארים כאן, גביא להרגעת המלחמה הפנימית, להדממת הכחות הסוערים בלב ולהשקטתם, שנאמר: "ודמו סלה" _ השלוח שזוכה בה כל עובד ה', אחר שעמד בכל שלבי הנסיונות. כפי שצינו חז"ל על יעקב אבינו, על שבע-עשרה השנים האחרונות שהיה במצרים, שהיו לגביו "מעין עולם הבא", כי הנה זה אחר שעבר את כל השלבים, עד כפושו המחלט של היצר על ידי ערנות מתמדת כל חייו.

הכנעת היצר, כיצד
לסכום סגיה זו ראוי לצטט את דבריו של רבנו המאירי: מי שרואה עצמו מצד טבעו מוכן לעברות, ישתדל בעצמו ויתחזק להשליט יצר טוב על יצר הרע, ויכעיסנו עליו, רצונו לומר: שישלט שכלו על תאוותו. אם נצחו בכך _ מוטב. ואם לא, "יעסק בתורה", רצונו לומר: בקיום המצוות וגדרי הדת. שקיימם והבנת עניניהם לשמרוהו מהתפרץ במה שטבעו תאב. ואם לא יועילהו זה, יכניס עצמו בהתבודדות ובמחקר במציאות הא-ל ואחדותו. ששתי אלו הפנות [=יסודות האמונה, מציאות ה' ואחדותו], רמוזות ב"קריאת שמע", ויתענג טבעו בזה, עד כדי כך שלא יבקש עוד מותר גופני [=מותרות וצרכי הגוף]. ואם לא הועיל בכך, רצונו לומר: שהחלט [=שנקבע בלבבו] כל כך שאין זה מועיל לו, או שאינו פדאי [=אינו מכשר] להתעסק באלו הענינים, יכאיב עצמו ויכניע לבבו במחשבת אחריות ובזכירת "יום מיתתו" תמיד, ואז יפגע לבבו הערל בהכרח (פירשו על מסכת ברכות כאו). כלומר: גם במישור הפשוט פועלים הדברים, על ידי שאדם יזכר שעפר הוא ואל העפר ישוב, הוא יכניע את יצרו, כמאמרו של עקביא בן מהללאל: "הסתכל בשלשה דברים, ואין אתה בא לידי עברה: "דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון" _ _ לאן אתה הולך? למקום עפר רמה ותולעה" (אבות ג/א). הגדרות נוספות על היצר הרע ודוגמאות בנושא זה ראה רש"י סנהדרין קיא/ב: "רודה ביצרו _ מתגבר ביצרו". ובע"ז יז/ב: "אם עדיף להתגרות ביצר הרע או להתעלם ממנו". יצר הרע מוגדר כ"שאור שבעיסה", דהיינו: שמנפח את הדימיון מעבר למציאות, ברכות יז/א. כמו כן ישנו יצר דומה אפילו בבהמה המסתערת לכבוש מרחבים, כפי שאמרו בברכות לג/א ברש"י: "שור בימי ניסן, נכנס בו יצר הרע". דוד המלך אמר על עצמו: "ווליבי חלל בקרבי", פירש רש"י: "יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי, שיש בידי לכופו", ברכות סא/ב. בשמים לא דנים את המעשים אלא את המניעים. היצר הוא השטן המקטרג, שבת פט/א וברש"י שם. כמבואר בהלכות תשובה לרמב"ם פ"ג: "היאך עורכים הזכויות כנגד עוונות, ולא: "עבירות כנגד מצוות", כי כל מעשה נקבע על פי מניעיו. יצר הרע _ עבדו של האדם, שעושה רצונו, רש"י סוכה נב/ב. עוד ראה נספח לספרנו שב"ח על יומא סז/ב: "נטול יצר _ נטול נשמה".

חתימת הרמב"ם לספר "טהרה"
לאור המבאר כאן, ראינו שכפוש היצר הוא אמן משימה רבת מאמץ, הדורשת עקביות ודבקות במטרה, אך בהחלט לא משימה בלתי אפשרית, אלא להפך, משימה רבת ספוק ומלאת תכן חיובי, המסבה ענג ושמחה למצליחים בה, ונוסכת עז לגשת למשימה הבאה _ כפוש עוד חזית, וטפוס על שלב נוסף בסלם העליה, וכן הלאה והלאה, כנאמר על הצדיקים: "יילכו מחיל אל חיל" (תהילים פד/ח). כשכל ישותם טבולה במי הדעת הזפים של התורה, כפי שכתב הרמב"ם בסוף ספר טהרה: כשהוא מדמה את המקנאות והנחלים _ המטהרים את הבאים לטבל בהם, אל דברי התורה _ המעלים את האדם מטמאת המחשבות הרעות, אל טהרת הנפש וזכות הלב וכוונת: כשם שהמכוון לבו לטהר, כיון שטבל _ טהור, ואף על פי שלא התחדש בגופו דבר. כך המכוון לבו לטהר נפשו מטמאות הנפשות שהן מחשבות האון והדעות הרעות, כיון שהספים בלבו לפרש מאותן העצות, והביא נפשו במי הדעת _ טהור. הרי הוא אומר: "וירקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מפל טמאותיכם, ומפל גלוליכם אטהר אתכם" (יחזקאל לו/כה). השם ברחמי הרבים _ מפל חטא ועון ואשמה יטהרנו, אמן (מקואות יא/ב).

ברכה ועדוד
נושא בה עקרוני ומרכזי, צריך לסים בדברי עדוד לכל מי שמשפיל להלחם ביצרו בדרך הנכונה, כפי שנאמר: "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה" (משלי כד/ו), דהינו: לאלו המתחכמים שלא להלחם עם יצרים באופן חזיתי, אלא משמיטים את הבסיס תחת רגליו, ומפנים את כל מרצם ומחשבותיהם לאפיקים חיוביים, שמחשבותיהם הרעות ידעכו חיש-קל והם לא יחישו כלל כיצד פעבור תקופה קצרה, לבס טהור וזך, וכל רשם לא נותר מהרהורי השוא, כי הם פנו את מקומם למחשבות רציניות ובונות. כפי שהחוש מעיד שהעוסק בתורה ובמצוות, נשפכים ממנו אפלו זכרונות העון, ואחר תקופת מעבר הוא רואה את עצמו כאילו שנולד בתוך מסגרת קדש, ולא כאילו שהוא בא בשעריה באיזה שלב בחייו. על זאת אמר התנא: "יפה תלמיד תורה עם דרך ארץ, שגייעת שניהם משפחת עון" (אבות ב/ב). המלה "משפחת", מתפרשת גם בלשון עבר, גם בלשון הנה וגם בלשון עתיד, כי לעוסק בתורה אין קעת _ בהנה כל עון, לא יהיה לו כל עון בעתיד, וגם עונות העבר שנמחלו לו, נמחו מזכרונו. כח ההנה בקריאת שמע

הַמְשִׁיךְ לַמְבָּאָר עַל הַזְכוּת וְהַמְעֵלָה שֶׁל הַקּוּרָא קְרִיאַת שְׁמַע עַל מַטְוֵה, מוֹבָא בְּגִמְרָא מֵאִמֶּר נִסְיָא בְּנוּשָׁא זָה (בעל הענין יעקב שינה את סדר הגמרא והקדימו, כדי לרכז נושא זה במקום אחד). בְּנוּשָׁא זָה תִּבְאָר מֵעֵלְתוֹ שֶׁל הָאוֹמֶר קְרִיאַת שְׁמַע שְׁעַל הַמַּטָּה. לַמְרוֹת שְׁקִרְיָאָה זֶה אֵינָה חֵלֶק מִמִּצְוֹת קְרִיאַת שְׁמַע דְּאוֹרִינְתָא, אֲפִלּוּ אֵינָה מִצְוָה מִדְּרַבָּנָן, אֲלָא מַעֲלָה וְהַמְלָצָה שְׁרָאוּי לְנִהְיָ בָּהּ (אֲלָא אִם כֵּן אֶת קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל עֲרֵבִית הוּא קָרָא לִפְנֵי זְמַנָּה, שָׂאזְ הַקְרִיאָה הַנוֹסֶפֶת הִיא מֵעַקֵּר הַדִּין). מַעֲלָה זֹאת קְשׁוּרָה לְדִרְגוֹת שֶׁל קְבִיעֵת הָאֱמוּנָה בְּלֵב, לְכֵן לֹא נִתָּן לְקַבֵּץ כַּחֲלֶק מִמַּעֲשִׂים הַמְטָלִים עַל כָּל יְהוּדִי וְיְהוּדִי בָּאֲפֹן שׁוֹה, כַּמְבָּאָר לְעִיל, שֶׁתִּלְמִיד חָכֵם הַהוּלָף לִישׁוֹן מִתּוֹךְ דְּבָרֵי תוֹרָה פְּטוֹר מִקְרִיאָה זֶה. גַּם קְרִיאַת שְׁמַע זֶה, כָּכֵל קְרִיאֹת הַשְּׁמַע, קוֹבֵעַת בְּלִבּוֹ שֶׁל הָאָדָם אֶת הָאֱמוּנָה שֶׁרַק הַקְבִּי"ה לְבָדוּ הוּא אֶחָד, וְשִׁלִּט יָחִיד בְּעוֹלָמוֹ, וְאֵין שׁוּם כֹּחַ בְּעוֹלָם מְלִבְדוֹ שֶׁיִּכָּל לְהַשְׁפִּיעַ, לְהוֹעִיל אוֹ לְהַזִּיק, וְכֵשֶׁהִיא נֶאֱמָרֶת בְּטָרֵם הַשִּׁנָּה, יֵשׁ בְּכַחַח לְשֹׁמֵר אֶת הָאָדָם בְּשִׁעַת הַשִּׁנָּה, שָׂאזְ הוּא יוֹתֵר חֲשׁוֹף לִפְגָּעִים וְלַחֲלוּמוֹת רָעִים, דּוֹקָא קְרִיאַת שְׁמַע עֲשׂוּיָה לְשֹׁמֵר מִמַּזִּיקִים, כְּפִי שֶׁכְּתִב רַבְּנֵי חַיִּים מוֹלוּזִין ז"ל, אַחֵר שֶׁבָּאָר אֶת כָּחֵם שֶׁל הַמַּזִּיקִים, הַכְּשׁוּפִים, וְשָׂאָר כֹּחוֹת הַטְּמָאָה הַפּוֹעֲלִים בְּעוֹלָם, הִבִּיא מַעֲשֶׂה מֵאֶחָד מִחֲכָמֵי הַמַּשְׁנָה, שֶׁלֹּא חָשַׁשׁ מִכֹּחוֹת הַכְּשׁוּף שֶׁרָצוּ מְכַשְׁפִּים לַעֲשׂוֹת בּוֹ, אֲלָא צִטָּט אֶת הַפְּסוּק: "אֶתְּהָ הָרָאֶת לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹקִים, אֵין עוֹד מְלִבְדוֹ" (דְּבָרִים ד/לה. סְנֵהדְרִין סז/ב). בָּאָר רִשְׁי" שֵׁם: כִּשֶׁהַקְבִּי"ה נִתָּן אֶת הַתּוֹרָה, פִּתַּח לָהֶם שְׁבָעָה רִקְעִים, וְכֵשֶׁם שֶׁקָּרַע אֶת [הַעוֹלָמוֹת] הַתְּחִתּוֹנִים, וְרָאוּ שֶׁהוּא יָחִיד. כִּד כְּתִב רַבִּי חַיִּים מוֹלוּזִין: חָכֵם זֶה יָדַע בְּכֹחוֹת נַפְשׁוֹ שֶׁאֱמוּנָה זֹאת קוֹבֵעַת בְּלִבּוֹ לְאֶמְתָּהּ – שָׂאִין עוֹד כֹּחַ בְּעוֹלָם מְלִבְד הַקְבִּי"ה, וּבִקְדֻשַׁת מַחְשַׁבְתּוֹ הוּא הַדְּבִיק אֶת עַצְמוֹ אֶל בַּעַל הַכֹּחוֹת כֵּלָם, הַמְּמַלָּא אֶת כָּל הַעוֹלָמוֹת – וּבִאֲמַת הוּא עֵנֶן גָּדוֹל וְסִגּוּלָה נִפְלָאָה לְהַסִּיר מֵעַלְיוֹ כָּל דִּינִים, וּלְבַטֵּל כָּל רְצוֹנוֹת אַחֲרִים, שֶׁלֹּא יוּכָלוּ לְשַׁלֵּט בּוֹ וְשִׁלָּא יַעֲשׂוּ בּוֹ שׁוּם רִשְׁם כֵּלָל. כִּשֶׁהָאָדָם קוֹבֵעַ בְּלִבּוֹ לְאֶמֶר: הֲלֹא ה' הוּא הָאֱלֹקִים הָאֱמֵתִי, וְאֵין עוֹד מְלִבְדוֹ יִתְבָּרַךְ שׁוּם כֹּחַ בְּעוֹלָם, וְכָל הַעוֹלָמוֹת כֵּלָל וְהַכֵּל – מֵלֹא רַק אַחֲדוּתוֹ הַפְּשׁוּטָה יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ. מְבַטֵּל בְּלִבּוֹ בְּטוֹל גָּמוּר, וְאֵינוֹ מְשַׁנֵּי כֵּלָל עַל שׁוּם כֹּחַ וְעַל שׁוּם רְצוֹן אַחֵר בְּעוֹלָם, וּמִשְׁעִבֵּד אֶת טַהֵר מַחְשַׁבְתּוֹ רַק לְאֶדוֹן יָחִיד בְּרוּךְ הוּא, וְרַק אֵלָיו הוּא מְדַבֵּק אֶת כָּל רְצוֹנוֹ. בְּאוֹתָהּ מִדָּה יִסְפִּיק הַקְבִּי"ה בִּידּוֹ, שֶׁמִּמִּילָא יִתְבַּטְּלוּ מֵעַלְיוֹ כָּל הַכֹּחוֹת וְהַרְצוֹנוֹת שֶׁבְּעוֹלָם, שֶׁלֹּא יוּכָלוּ לַפְּעֵל לוֹ, שׁוּם דְּבָר כֵּלָל (נֶפֶשׁ הַחַיִּים ג/יב, הַפִּיסוּק בִּסְפָר שִׁיצָא מַחֲדָשׁ הַמְנוּקָד, הוּא טַעוּת גְּדוֹלָה). כֵּאֵן יִתְבָּאָר שְׁקִרְיָאֵת שְׁמַע שְׁעַל הַמַּטָּה – הַמִּיַּעֲדֵת לְהַשִּׁיב אֶל הַלֵּב אֱמוּנָה זֹאת וְלְקַבֵּץ אוֹתָהּ בְּנֶפֶשׁ, מְסַלֶּקֶת מִמִּילָא אֶת כָּל הַמַּזִּיקִים, שֶׁהֵם הַדְּעוּת הַכּוֹזְבוֹת וְהַרְעוּת (מֵאִיר). כָּל הַכֹּחוֹת הַשְּׁלִילִים, שֶׁמְקוּמָם הוּא רַק הֵיכָן שָׂאִין בּוֹ מִצִּיאוֹת אֱמֵת. אָדָם שֶׁקָּבַע אֱמוּנָה זֹאת בְּנֶפֶשׁוֹ, הוּא מְקַשֵּׁר אֶל הַקְבִּי"ה, שֶׁרַק הוּא הַמִּצִּיאוֹת הָאֱמֵתִית הַיְחִידָה בְּעוֹלָם, כְּפִי שֶׁכְּתִב הַרְמְבַ"ם: כָּל הַנִּמְצָאִים צָרִיכִים לוֹ [=צָרִיכִים אוֹתוֹ], וְהוּא בְּרוּךְ הוּא אֵינוֹ צָרִיךְ לָהֶם, [וְאֵפֶלֶן] לֹא לְאֶחָד מֵהֶם, לְפִיכֵךְ אֵין אֱמֵתוֹת פְּאֻמֶּתֶת אֶחָד מֵהֶם. הוּא שֶׁהִנְבִּיא אוֹמֵר: "יְה' אֱלֹקִים אֱמֵת" (יִרְמִיָּהוּ י/ו). [כְּלוּמָר]: הוּא לְבָדוּ הָאֱמֵת, וְאֵין [לְשׁוּם נִבְרָא] אַחֵר אֱמֵת פְּאֻמֶּתֶת. וְהוּא שֶׁהַתּוֹרָה אוֹמֶרֶת: "אֵין עוֹד מְלִבְדוֹ". כְּלוּמָר: אֵין שְׁם מְצוּי אֱמֵת מְלִבְדוֹ כְּמוֹתוֹ (יִסוּדֵי הַתּוֹרָה א/ג-ד).

קְרִיאַת שְׁמַע שְׁעַל הַמַּטָּה – חֶרֶב פִּיפּוּת אָמַר רַבִּי יִצְחָק: כָּל הַקּוּרָא קְרִיאַת שְׁמַע עַל מַטְוֵה, דְּהֵינּוּ: שְׁמִקְבֵּל עַלְיוֹ עַל מַלְכוּת שְׁמִים, בְּטָרֵם יִפְקִיד אֶת רִחוֹ בִּידּוֹ הַבּוֹרָא. קִבְּלַת עַל מַלְכוּת שְׁמִים זֶה שְׂאֵתָה הוּא נִרְדָּם, אוֹפֶפֶת אוֹתוֹ בְּמִשְׁךְ כָּל שְׁעוֹת הַשִּׁנָּה, וְחוֹדְרַת אֶל יְמֵי הַנֶּפֶשׁ הַטְּמִירִים, הַעֲמָקִים וְהַעֲלִיוֹנִים בְּיוֹתֵר, וּבְמִקְרִים מְסִימִים גַּם יוֹתֵר טוֹב וְעִיל מִמָּה שֶׁהַדְּבָר קוֹרָה בְּשְׁעוֹת הַיְּקִיצָה. בְּזֹאת מִתְגַּבֵּר כֹּחַ הַנִּשְׁמָה, וְנִחְשָׁב כְּאִלוֹ שֶׁהוּא אוֹחֵז חֶרֶב שְׁתֵּי פִיּוֹת = הַמִּחְדָּת מִשְׁנֵי צִדָּדֶיהָ, חֶרֶב כְּזֹאת, הַמִּגִּינָה גַּם מִיָּמִין וְגַם מִשְׁמָאל, הוּא אוֹחֵז בִּידּוֹ, וְכֵהָ הוּא מְכַנִּיעַ אֶת כָּל הַמַּזִּיקִים וּמִסְלָקֵם. מִטְּבָעֵם שֶׁל הַמַּזִּיקִים, שָׂאִין הֵם מִתְיַשְּׁרִים בְּקוֹ הָאֲמָצֵעַ, אֲלָא סוֹטִים לְצַדִּדִּים. עַל יְדֵי הַכְּרָה בִּיחוד ה', נִגְעֵלְמוֹת כָּל הַסְטִיוֹת שֶׁמִּכָּל הַצַּדִּים, כְּכֹתֹב: "יִפֹּל מִצַּדָּד אֱלֹף, וְיִרְבֶּה מִיָּמִינָה" (תְּהִילִים צא/ז). גְּרַמָּא וּבִנְתִּיבוֹת עוֹלָם לְמַהֲרָ"ל א' קמ"ד וּבִבְאָר הַגּוֹלָה עמ' כ"ח). עַל גְּדֵל כְּחָה שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע הַנֶּאֱמָרֶת עַל הַמַּטָּה, יוֹדְעִים אֲנִי מִמָּה שֶׁנֶּאֱמָר: "רוֹמְמוֹת אֶל-בְּגָרוֹנִים" – עַל יְדֵי קְרִיאַת שְׁמַע וְקִבְּלַת עַל מַלְכוּת שְׁמִים. מִמִּילָא: "וְחֶרֶב פִּיפּוּת = בְּעֵלַת שְׁתֵּי פִיּוֹת וְשְׁנֵי לְהִבִּים בִּידָם", דְּהֵינּוּ: חֶרֶב הַשּׁוֹמְרֶת מִכָּל הַצַּדִּים (תְּהִילִים קמט/ו). מֵאִי = מֵהֵיכָן מִשְׁמַע שֶׁהַפְּגוּהַ דּוֹקָא לְקְרִיאַת שְׁמַע שְׁעַל הַמַּטָּה? הֲרֵי יִשְׁנֵם זְמַנִּים רַבִּים, מַצְבִּים וְאִפְשָׁרוּיוֹת לְקִבְּלַת עַל מַלְכוּת שְׁמִים, מְלִבְד בְּקְרִיאַת שְׁמַע זֶה? אָמַר מֵר זוטָרָא, וְאֵיתִימָא = יִישׁ הָאוֹמְרִים בְּשֵׁם רַב אֲשִׁי: אֶת מַעֲלָתָהּ הַמִּיחְדָּת שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל עֲרֵבִית נִתָּן לְהוֹכִיחַ מְרִישִׁיָּה דְּעִינָא = מִתְחַלֶּת הַעֲנָן, דְּכֹתִיב = בְּפִסּוּק הַקּוּדָם: "יַעֲלִזוּ חֲסִידִים בְּכַבּוֹד, יִרְנְנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם" (תְּהִילִים קמט/ה). וּמִיד כְּתִיב בְּתַרְיָה = כְּתוּב אַחֵר כִּד: "רוֹמְמוֹת אֶל-בְּגָרוֹנִים, וְחֶרֶב פִּיפּוּת בִּידָם". הֲרֵי שֶׁמַּעֲלַת חֲסִידוֹת זֹאת, שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע נוֹסֶפֶת, עַל מִשְׁכְּבוֹתָם, הִיא הַנוֹתֶנֶת אֶת לַהֲטָ חֶרֶב הַפִּיפּוּת בִּידֵי הֵנָּם אֶת שְׁנֵתוֹ, מִתּוֹךְ הַפְּקֻדַּת רִחוֹ לֹא-ל עֲלִיוֹן. יֵשׁ לְצַנֵּן אֶת עֲצָמָתָהּ שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע זֶה שֶׁנִּמְשָׁלָה לְחֶרֶב, כִּיֵּן שְׁעַל יְדֵי חֶרֶב חִדָּה נִתָּן לְהַרְגַּם גַּם לֹא אֱמוּנִים, לֹא הַפְּעֵלָתָהּ, וְלֹא סִכּוֹן בְּהַחֲטָאת הַמַּטָּרָה, לְהַבְדִּיל מִכְּחָה שֶׁל הַקִּשְׁת, הַדּוֹרֶשֶׁת יָדַע, כֹּחַ, אֱמוּנִים וְהַכְּנָה מְדִיקָתָה אֶל הַמַּטָּרָה, אוֹ שֶׁל הַטֵּלָת בִּידּוֹן, שֶׁגַּם הוּא דוֹרֵשׁ מִיּוֹמְנוּת, מֵה שָׂאִין כֵּן בְּחֶרֶב מִשְׁחָזָת, נוֹטִלִים אוֹתָהּ וּמְכִים לְכָל עֶבֶר. מִכָּאֵן לְמַד רַבִּי מֵאִיר שֶׁמִּחָה הַכְּחַן ז"ל, כִּי קְרִיאַת שְׁמַע שְׁעַל הַמַּטָּה, אֲפִלּוּ אִם הִיא נֶאֱמָרֶת שֶׁלֹּא בְּכּוֹנֶה מְרַבָּה, עֲדִין נִחְשָׁבֶת הִיא כְּחֶרֶב בְּעֵלַת שְׁתֵּי פִיּוֹת בִּידֵי מִי שֶׁקּוּרָא אוֹתָהּ (מִשְׁךְ חֲכָמָה וִיחִי: "בְּחַרְבִּי וּבִקְשָׁתִי – בְּתַפִּילַּתִּי וּבִבְקִשְׁתִּי". אֵךְ בְּדַבְרֵי הַפְּנִי יְהוֹשֻׁעַ לֹא מִשְׁמַע כֵּךְ, אֲלֹא הַכֵּל "תַּפִּילָה לֹא כּוּוֹנָה – כּוּוֹף לֹא נִשְׁמָה", תַּקֵּף בְּכָל מְקוֹם בְּאוֹפֶן שׁוּוֹה).

חֲשִׁיפָה לִפְגִּיעוֹת בְּשִׁעַת הַשִּׁנָּה הַדְּעוּת וְהַשְׁכָּל הֵם הַשּׁוֹמְרִים שֶׁל הָאָדָם בְּכִמְהָ מִישׁוּרִים, הַחֵל בְּמִישׁוֹר הַפִּיזִי – שֶׁהוּא לֹא יִנָּזֵק, עַד הַמִּישׁוֹר הַנֶּפֶשִׁי וְהַרוּחָנִי – שֶׁלֹּא לְהַחֲשֹׁף לְשׁוּבָשִׁים וּלְבִלְבוּלִים. כְּמוֹ כֵּן מְסִיָּעִים כֹּחוֹת הַשְׁכָּל לְהַצִּיל אֶת בֶּר-הַדְּעוּת גַּם כְּאֲשֶׁר נִפְגַּע, כְּפִי שֶׁאֲמָרוּ חֲז"ל: "לֹאֲדָם יֵשׁ מְזַל", דְּהֵינּוּ: מִלֵּאֲדוֹ וְשֶׁכָּל לְשֹׁמֵר עַל עַצְמוֹ, וְגַם כִּשְׁנִפְגַּע הוּא אֵינוֹ מְמַהֵר לְמוֹת (ב"ק ב/ב, בִּרְשִׁי" וּמֵאִיר שֵׁם). זֹאת מְלִבְד הַעֲבָדָה שְׁעַל פִּי רַחֵם דְּעֵתוֹ הוּא כָּל לְהַשְׁמֵר מִנְּזִיקִים שֶׁלֹּא יִבְאוּ, וְלִטְפֹּל בָּהֶם אִם הִגִּיעוּ. רַב כֹּחוֹת הַשְׁכָּל מְסַתְּלִקִים מֵהָאָדָם בְּמַצֵּב שֶׁל שִׁנָּה, שֶׁהִיא מְגִדֶּרֶת בְּלִשׁוֹן חֲז"ל: "אֶחָד מִשְׁשִׁים בְּמִיתָה" (בַּהֲמִשָּׁה נ/ב). כִּי בְּזִמָּן הַשִּׁנָּה אָדָם מֵאֲבֵד אֶת הַגִּנָּה הַשְׁכָּל כְּמַעַט לְגִמְרִי, וְרַק רַעַשׁ חִזָּק אוֹ מְכָה פִּיזִית עֲשׂוּיִים לְחַבֵּר אוֹתוֹ חֲזָרָה אֶל הַשְׁכָּל, אֵךְ אוֹיֵב וְנִזְק הַמִּתְקַרְבִּים בְּלֵאט, יְכוּלִים לְהַרֵּעַ לְנִשְׁן לֹא חָשֵׁשׁ. מִמִּילָא חֲשׁוֹף הַנִּשְׁן לְנִזְקִים, עַל כֵּן יֵשׁ לוֹ צָרָה בְּהִגָּה מִיחְדָּת לְשְׁעוֹת אֵלּוּ, כְּפִי שֶׁעֲשָׂה יַעֲקֹב אֲבִינוֹ: "וַיִּשְׁחַ מֵאֲבִי הַמְּקוֹם וַיִּשֶׁם מְרָאשְׁתּוֹ" (בְּרַאשִׁית כח/יא), אָמַר חֲז"ל שֶׁעֲשָׂה כֵּן כִּדִּי לְהִגֹּן עַל עַצְמוֹ מִחַיּוֹת רָעוֹת (רִשְׁי" וּבִר"ר סח/יא). כְּמוֹ כֵּן בְּמִישׁוֹר הַרוּחָנִי נִחְשָׁף הָאָדָם בְּשִׁעַת הַשִּׁנָּה אֶל מַזִּיקִים, שֶׁהֵם שְׁדִים – כֹּחוֹת לֹא טְבָעִים, הַנִּמְצָאִים בְּחֻלָּלִים רִיקִים, בְּתֵים חֲרָבִים וּמְקוֹמוֹת שׁוּמְמִים (כַּמְבּוּאָר לְעִיל ג/א: "אֵין נִכְנָסִים לְחוּרְבָּה". רֹאה יִשְׁעִיהוּ יג/כא, תִּיאוֹר עַל שְׁמֻמוֹת וְחִרְבוֹת בָּבֶל: "וְשַׁעֲרֵים יִרְקְדוּ שֵׁם". וּבִרְמַב"ן בַּמְדָּבָר יז/ז: "לֹא יִזְבַּחוּ לְשַׁעֲרֵים". רֹאה עוֹד בְּדֶרֶךְ חַיִּים לְמַהֲרָ"ל עַל אֲבוֹת ה'ו: "הַמַּזִּיקִים נִבְרָאוּ בְּעֶרֶב שֶׁבֶת בֵּין הַשְּׁמֻשׁוֹת" – בְּזִמָּן הַדִּמְיוֹתִים הַגְּבוּלִי שֶׁבֵּין הַטֵּבַע לְבֵין הָעַל-טֵבַע). נִקְדָּת הַחֲבּוּר שְׁבִין הַמַּזִּיקִים וּבֵין הָאָדָם, מְתַבַּסֶּסֶת עַל עֲקָרוֹן – שֶׁהוּא בְּחֻלָּלִים רִיקִים. כְּגוֹן: אִם הוּא נִמְצָא בְּמַצֵּב שֶׁל חֶסֶר הַגָּנָה, בְּמִקְוֹמוֹת הַשּׁוּמְמִים שֶׁמְחוּץ לְעִיר (נִתִּיב הַתּוֹרָה לְמַהֲרָ"ל פֶּרֶק א', וְנִתִּיב גמ"ח פ"ה), שֶׁלֹּכַן צָרִיךְ לְלוּוֹת אֶת הַיּוֹצֵא לְדֶרֶךְ). נִקְדָּת חֲבּוּר נוֹסֶפֶת הִיא גַּם כֵּן עַל אוֹתוֹ עֲקָרוֹן, עַל יְדֵי יִצִּירַת חֵלֶל רִיק בְּנֶפֶשׁ, כְּגוֹן: אִם כֹּחוֹת רַע, חֲטָא, אוֹ דְּמִיוֹן בְּלִתִּי מַצִּיאוֹתִי מִשְׁתַּלְטִים עָלָיו, אוֹ שֶׁחֲדָרוּ אֵלָיו דְּעוֹת כְּפִירָה וְשִׁקָּר, בְּמִקְרִים אֲלֵה הוֹפֵךְ הָאָדָם עַצְמוֹ לְהִיוֹת מְקוֹם מִשְׁכָּן לְמַזִּיקִים אֵלּוּ, כִּי הֵם מִנְּצִלִים כָּל חֻלְשָׁה כִּדִּי לְהַצְמִיד אֶל הָאָדָם וּלְפַגֵּעַ בּוֹ (מֵאִיר). עַל כֵּן הַדְּרָךְ הַיְחִידָה הִיא לְהַתְחַבֵּר אֶל חֵבֶל הַהַצְלָה הַמִּשְׁתַּלְטֵל מִמְרוּמֵים, שֶׁהוּא הַתּוֹרָה הַקְּדוּשָׁה וּמִצְוֹתֶיהָ. אֵךְ לְמַעֲשֶׂה כָּל אָדָם לְלוּל לְהִיוֹת חֲשׁוֹף לְמַצְבִּים בָּהֶם נִחְלָשִׁים מִנְּגוּנֵי הַהֲגָנָה שֶׁלוֹ, כְּגוֹן בְּשִׁעָה שֶׁהוּא יֵשׁוּ, שָׂאזְ הָעֲרֵנוֹת הַשְׁכָּלִית שֶׁלוֹ נִמְצָאת בְּמַצֵּב רַפּוּי. כִּי הַשִּׁנָּה נִחְשָׁבֶת כְּאֶחָד מֵה' מְקוֹמוֹת הַשּׁוּמְמִים" הַלָּלוּ, שֶׁהֵרִי אֵין הַנִּשְׁן יָכֹל לְהַעֲבִיר אֶת הַחֲלוּמוֹת בְּ"מִסְנֶנֶת הַבְּקִרְת", אֲלָא הוּא חֲשׁוֹף לְסִיּוּטִים, בְּלָבוּלִים, אֵינְפוֹרְמַצִּיָּה מְטָעָה, דְּמִיוֹנוֹת כְּזֹב, הַרְהוּרִי שְׁוֹא, וְשָׂאָר הַבְּלִים, שֶׁאֵם הֵיךְ עַר, הֵיךְ מְגַרֵּשׁ אוֹתָם וְלֹא נוֹתֵן לָהֶם מְדֻרָּה כֶּף-רָגֶל. אֲפִלּוּ גְדוֹלֵי עוֹלָם, כְּשֶׁהֵם יִשְׁנִים, הֵם חֲשׁוּפִים לְסַפְנוֹת רוּחָנוֹת וּלְפִגְיָה מִמַּזִּיקִים, עַל כֵּן נִדְרָשֶׁת שְׁמִירָה מִיחְדָּת שֶׁל הַקְבִּי"ה

עליהם, כפי שאמרו חז"ל על יעקב אבינו שפשישו, מלאכי השרת היו עולים ומסתכלים בדיוקנו החקוקה בכסא הכבוד [ד'הינו: מעלתו הרוחנית]. וכשיצדדו וראו אותו ישן, מחמת קנאה רצו לסכן אותו, על כן נאמר: "והנה ה' נצב עליו" (בראשית כח/ג), אמר רבי שמעון בן לקיש, כאדם המניף על בנו במניפה, כדי להצילו מחס ומזבובים (חולין צא/ב, רש"י ומהר"ל בחידושי אגדות שם, ובר"ר סח/יב). אם על יעקב אבינו נאמר, שהיה זקוק לשמירה אישית של הקב"ה בשעת השינה, על אחת כמה וכמה זקוק כל אדם למצא דרכים כיצד לחסות תחת כנפי שמירת הקב"ה, בטרם לכתו לישון, ולא להשאיר את עצמו ואת תודעתו להיות חשופים במשך כל כך הרבה שעות בכל יום יום למקרים חסרי שליטה.

צריך בשמירה מיחדת בשעת השינה ואמר רבי יצחק: כל הקורא קריאת שמע על מנתו, בקבלת על מלכות שמים זו טרם שנתו, הוא מתחבר אל מציאות אמת – הקב"ה, על ידי כך המזיקים = שדים, רוחות ומעל הכל חלומות, מחשבות רעות, דמיונות שוא ודעות כוזבות, כל אלה מציאותם היא שלילית והרסנית, לכן המקבל על עצמו על מלכות שמים, הם בדילים = נפרדים ומתרחקים ממנו. כי יש להם אפשרות להאחז רק בדרגות השפלות והנמוכות של הבריאה, כגון: בורות, חרבות ושאר מקומות שוממים – החללים הריקים בעולם או באדם. על כן נמצאים המזיקים בשאל תחתית. על ידי חבור אל הקב"ה ואל מציאות אמתית בעולם השפל, מתרומם האדם אל מקום שאין למזיקים אחיזה בו, שנאמר במענה אליפו לאיוב, כשהוא תאר באזניו את הפער העצום שבין גדלת הנבראים האציליים מהעולמות הרוחניים, לבין שפלות האדם שנברא – עפר מהאדמה, אמר: "כי אדם לעמל יולד, ובגו רשף = שדים ורוחות, שהם עפים כחץ מקשת] נגביהו עוף" = יתרוממו ויפסחו מעליו (איוב ה/ז, וברש"י שם, הגדרתם מבוארת בהמשך). פסוק זה בארו חז"ל: "אדם לעמל יולד", דהינו: שהאדם נברא כדי לעמל ולהתנגע בתורה (סנהדרין צט/ב). על ידי כך יתרוממו ויפסחו מעליו המזיקים, אפלו בשעה שהוא נמצא במצב של חלשה, שבאפו טבעי הם כן יכולים להאחז בו, כגון: כשהוא ישן, גם אז מגינה עליו התורה ומצילה אותו מהם, ולא רק בשעה שעוסק בה, אלא גם אחר הלמוד (סוטה כא/א: "תורה מגנא ומצלא"). על כן העולה על יצוהו אחר שעסק בתורה, האוירה הקדושה והנעלית האופפת אותו, סוללת לו מבוא לשינה ערבה, ללא סייטים, ללא חלומות בהלה, וללא חבור למקורות אינפורמציה דמיונית וכוזבת.

השדים נגביהו עוף על ידי למוד תורה ואין לבאר את מה שכתוב בפסוק זה "נגביהו עוף", אלא על כחה המיוחד של התורה, שהיא אינה חלק מהמערך של בריאת העולם, אלא היא מעליה, והיא היתה ה"תכנית" שעל פיה נברא העולם. ממילא אין התורה כפופה לחסי הטבע המושכים כלפי מטה, אלא היא נמשכת אל מקורה העליון, ומרוממת אתה את כל הנאחזים בה. על כן ברור כי המרפה את אחיזתו ממנה, הוא יצלל כלפי מטה, והתורה הקדושה מתרוממת ונעלמת כהרף עין חזרה למרומים. שנאמר בפסוק המנחה את התלמידים לחפש להם מורים שילמדו אותם תורה בדרגתה הגבוהה ביותר, ומזהיר אותם שלא להרפות אף פעם, אפלו לא לרגע קט, וכך אמר: "התעיו עיניך בו ואיננו, כי עשה יעשה לו כנפים, כנשר יעוף השמים" (משלי כג/ו). מכאן למדנו על האפי השמימי, המרומם, המתרומם והמתנשא של דברי התורה, שלכן הם נקראים: "נגביהו עוף". על שם שהם גבוהים ומגביהים, נאמר: "נגביהו", אך הכתוב לא הסתפק בכך, והוסיף את המלה: "עוף", שאם לא כן הייתי מפרש, ש"בגו הרשף" הם אלה שיתרוממו. על כן באה המלה: "עוף" ללמדנו, שאין "עוף" אלא תורה. בזאת נתן להנכח מתוך המשך הפסוק: "כי עשה יעשה לו כנפים, כנשר יעוף השמים", מכאן אנו לומדים שהפונה על שיבתה של התורה למקורה במרומים (הגר"א). על ידי כך מתפרש גם תחלתו של הפסוק: "ובגו רשף", על הכחות השפלים המנגדים לרוממות התורה, המנסים להאחז באדם, להשפילו לעולם שבו שולטים כחות הרע והדמיון, המורידים אותו עד שאל תחתית, על כן נקרא שם: "שדים", שהם שודדים את דעתו של האדם (אבן עזרא וחזקוני דברים לב/ז: "יזבחו לשדים"). כלשון חז"ל: "מה דרכו של שד? נכנס לאדם וכופה אותו" (ספרי דברים שם). על המחשבות הרעות הללו, המבלבלות את הדעת אנו מוסיפים בברכת המפיל חבלי שינה: "ואל יבהלוני חלומות רעים, והרהורים רעים" (ברכות ס/ב. רמב"ם תפילה א/א). כי הרי התבאר שכאשר האדם מוגן מהדברים הרעים שבפנימיותו, ממילא אין מקום למזיקים חיצוניים לשלט בו, ובשעה שנפשו מונגת, דבר לא יזיק לגופו.

בגו רשף מסתלקים בק"ש – תמצית התורה יש לבאר מי הם אלו המגדירים כ"בגו רשף"? הלא, רשף אינו אלא שירים ושוכל של להבה, או שריקה של מעוף החץ, או גיצי אש, אך אין לרשף מהות בפני עצמה, את מי אם כן פנה הכתוב בשם "בגו רשף"? הרי אין בנים לרשף, אלא הרשף עצמה היא בת ותולדה של כחות בעלי עצמה, ולא מציאות בפני עצמה! אלא אכן הפונה על בריות שאין להן מציאות בפני עצמה, וכל מציאותם היא אך ורק באשר הם פולשים ונדבקים היכן שהם מוצאים להאחז בו. וממילא אין לפרש כאן את הנאמר: "רשף", אלא על מזיקים = שדים ורוחות. כפי שנאמר בתוכחה: "יזבחו לשדים לא אל-ה" (דברים לביזו). כלומר: סוגדים להקלים דמיוניים וחסרי מציאות, לכן – מדה כנגד מדה, הגיע להם ענש דומה, כפי שנאמר שם בהמשך: "ולחמי רשף וקטב מרירי". פרש רש"י: שדים ילחמו בהם, והשד ששמו "מרירי", יכרת אותם (דברים לב/כד). כי כל חלל פגוי בעולם ובאדם, מאפשר חדירת מזיקים ופלישת גורמים הרסניים. לכן צריך האדם להתחבר אל הקב"ה על ידי למוד התורה, שתמציתה הוא קבלת על מלכות שמים באמירת הפסוק: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", כלשונו של הרמב"ם בתחלת הלכות קריאת שמע: מקדימים לקרות פרשת "שמע", מפני שיש בה יחוד השם, ואהבתו, ותלמודו – שהוא העקר הגדול שהכל תלוי בו" (רמב"ם ק"ש א/ב). על כן, כאשר למדנו מהפסוק: "נגביהו עוף", שהתורה מסלקת את המזיקים, נתן לעשות זאת בשתי צורות, או על ידי שקיעה בתורה, כפי שנאמר לעיל, שתלמיד חכם אינו צריך שמירה נוספת, או על ידי תמצית של התורה, שהיא קריאת שמע. כפי שאמרו חז"ל: "אפלו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית, קים את הנאמר: "והיגית בו יומם ולילה" (יהושע א/ח. מנחות צט/ב). כמו כן אמרו חז"ל: "תחלת למוד התורה של האדם הוא: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (סוכה מב/א).

תורה – מסיני אגב מה שהובא לעיל בשם רבי לוי בר חמא, שאמר בשם ריש לקיש: "לעולם ירגיו אדם יצר טוב על יצר רע", מביאה הגמרא מאמר נוסף בשמו (בגמרא הוצמדו שני מאמריו של ריש לקיש, אך רבינו יעקב וי חביב, שסידר את ה"עין יעקב" לפי נושאים, העביר מאמר זה אחר הסוגיה של "קריאת שמע"). המאמר הקודם עוסק במבנה נפש האדם ובדרוג העליה שלו בכבוש היצר. המאמר הבא יעסוק במבנה של התורה, ובדרוג של כל חלקיה, שהם כסלים של כמה שלבים – "עשר הדברות", "תורה שבכתב", הכוללת את ספרי הנביאים והכתובים, ואת פרושה של התורה, הנקראת: "תורה שבעל-פה". דרוג זה נלמד מתוך מה שהכין הקב"ה את משה, כאשר קרא אותו לעלות להר סיני כדי לקבל את התורה, ככתוב: "ויאמר ה' אל משה: עלה אלי ההרה, והיה שם [ארכעיס יוס], ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם" (שמות כד/יב). כלשונו של הרמב"ם בפתיחת ספרו: כל המצוות שנתנו לו למשה בסיני – בפרשן נתנו, שנאמר: "ואתנה לך את לוחות האבן, והתורה והמצוה". "תורה", זו תורה שבכתב. "המצוה", זו פרושה, שצונו לעשות התורה על פי המצוה. מצוה זו היא הנקראת "תורה שבעל-פה" (הקדמה ליד החזקה). עוד כתב הרמב"ם: כל הדברים האלו – בעל-פה צוה בהם, כמו שאר התורה שבעל-פה, שהיא הנקראת: "מצוה", כמו שבארנו בתחלת חבור זה [=בהקדמה] (הלכות שחיטה א/א-ד).

"התורה" = שבכתב. "המצוה" = משנה

ואמר רבי לוי בר חמא, אמר ריש לקיש: מאי דקתב? "ואתנה לך את לוחות האבן, והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם". על פסוק זה יש לשאול: הרי על לוחות האבן נכתבו עשר הדברות, שאף הן חלק מהתורה שבכתב, והתורה מעתיקה את כל הנכתב בהם מלה במלה, ועשר הדברות הן חלק בלתי נפרד מפל תרי"ג המצוות, אם כן מה היחודיות של עשר הדברות הכתובות ב"לוחות האבן"? כמו כן יש לשאול על המשפך הפסוק: "והתורה והמצוה", הרי המצוה היא חלק מהתורה? שאלה נוספת: כיצד נתן הקב"ה למשה את מה שנאמר בסוף הפסוק: "להורותם"? הרי "הוראה" אינה דבר פיזי שאפשר לתת אותו! מכאן הוכיח ריש לקיש ש"נתינה" זו אינה מתפרשת על נתינה פיזית, אלא על העברת מידע וסמכויות. כך יתפרש הפסוק: "עלה אלי ההרה, ואתנה לך" = ואעביר אליך בהר סיני את התורה על כל חלקיה, כנאמר: "משה קבל תורה מסיני" וכו' (אבות וא). כאן מפרט הפסוק את השתלשלות סדר נתינת התורה, מהתמצית עד פרטי הפרטים: 7א"את לוחות האבן, 7ב"התורה 7ג"המצוה 7ד"אשר כתבתי להורותם". כלומר: 7א"לוחות" = שני לוחות הברית, בלוחות אלה נכתבו עשרת הדברות, שהן תמצית כל תרי"ג המצוות. כפי שאמרו חז"ל: בין כל דבור ודבור של עשר הדברות כתובים דקדוקיה ואותיותיה של התורה וכו' (ראה ירושלמי שקלים כה/ב. רש"י שמות שם בשם רב סעדיה גאון, ומפורט בכתבי הרמב"ן ח"ב. בעל השפתי כהן כתב חיבור נפרד על נושא זה בשם: "פועל צדק". ובפירוש הרש"י הירש דברים טז. ובהקדמה לפירוש המשניות של רבינו תוס' יו"ט: "ואל תשיבני"). המשפך הפסוק מבטא את ההוצאה לפעל של הנרמז בעשר הדברות שלב אחר שלב: 7ב"והתורה", זו מקרא = חמשה חומשי תורה. 7ג"והמצוה", זו משנה = הפרוש והפגלים שנתנו בעל-פה על המקרא הפתוח. כי ללא פרושה בעל-פה של התורה, אין כל משמעות לתקציר המצוות המופיע בכתב, שהרי מתוך הפתוח בלבד אי-אפשר להבין כלל כיצד לקיים את המצוות. כדי להמחיש ענין עקרוני זה, נצטט את לשון הרמב"ם בהקדמה להלכות שחיטה: מצות עשה שישחט מי שירצה לאכל בשר בהמה, חיה ועוף, ואחר כך יאכל. שנאמר: "וזהבחת מבקרך ומצאנך" (דברים יב/כא). "וזהבחה" זו האמורה בתורה סתם, צריך לפרש אותה, ולידע באיזה מקום מן ההמה שוחטים? וכמה שעור השחיטה? ובאיזה דבר שוחטים? ומתי שוחטים? וכיצד שוחטים? ומה הם הדברים המפסידים את השחיטה? ומי הוא השוחט? כל הדברים האלה צוונו בתורה ואמר: "וזהבחת" – פאשר צויתיד, ואכלת בשעריך" (דברים יב/כא). שכל הדברים האלה – בעל-פה צנה בהם, כמו שאר התורה שבעל-פה, שהיא הנקראת: "מצוה", כמו שבארנו בתחלת חבור זה [=בהקדמה המצוטטת במבוא] (הלכות שחיטה א/א-ד, ראה דוגמאות אחדות בנספח לספרנו שב"ח על גיטין: "תורה שבכתב ותורה שבעל-פה").

מהתורה לנ"ך ומהמשנה לגמרא אחר שהתבאר בפסוק שני חלקי התורה שנתנה למשה בסיני – המקרא והמשנה, שהם החלק הראשון של תורת ה', הרמזים במלים: "והתורה והמצוה". מכאן ואילך משתנה הסגנון בפסוק, כדי לעבר לשלב הבא, שהוא באורה של התורה והרחבתה, שהיא ללא גבול וללא קץ (כמבואר בערובין כא/א: "ארוכה מארץ מידתה"). גם הרחבה זו מחלקת לאותם שני החלקים: האחד בכתב והשני בעל-פה, דהינו: התורה שבכתב מתבארת בספרי הנביאים והכתובים. והתורה שבעל-פה, דהינו: המשנה מתבארת בגמרא, כלשון של הרמב"ם, בהגדירו את מצות למוד התורה על כל חלקיה: חוב לשלש את זמן למידתו: שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל-פה [=משניות], ושליש יבין וישפיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר, ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עקר המדות, והיאך יוציא האסור והמתיר וכיוצא בהם, מדברים שלמד מפי השמועה (ראה קידושין ל/א). ענין זה הוא הנקרא גמרא. ודברי קבלה [=נביאים וכתובים], בכלל תורה שבכתב הם, ופרושם בכלל תורה שבעל-פה. והענינים הנקראים, פרד"ס בכלל הגמרא הם. במה דברים אמורים: [=שצריך לחלק את הלמוד לשלשה חלקים]? בתחלת תלמודו של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה, ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב, ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל-פה, יקרא בעתים מזמנים תורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל זמנו לגמרא בלבד – לפי רחב שיש בלבו וישוב דעתו (הלכות תלמוד תורה א/א-יב). הרי שדברי הנבואה נכללים בתורה שבכתב, ופרושם נחשב כ"תורה שבעל-פה", כמו דרגת פרושי התורה עצמה. אך התורה שבעל-פה בעצמה, מפשוטם של דברים עד הסודות הנעלמים, הנסתרים והנעלים ביותר, כלם כלולים תחת פורת אחת: "גמרא", אותה אפשר ללמד ללא קץ וללא גבול, על פי רחב הדעת והלב של כל חכם וחכם. על כן שנה הפתוח את סגנונו, ולא נאמר שם: "והכתב וההוראה", על משקל ההתחלה: "והתורה והמצוה", אלא נאמר: "כתבתי להורותם", דברי התורה שבכתב יתבארו ב"כתבתי", בדברי הנביאים, והתורה שנתנה בעל-פה יתבאר ב"להורותם", דהינו: בהוראת הגמרא וחכמי כל הדורות (ראה רמב"ם מגילה ב/ח: ספרי הנביאים והכתובים נחשבים כפרוש בלבד, לכן הם עתידים להתבטל לימות המשיח. אך תורה שבכתב ומשנה – הלכות, ותורה שבעל-פה אינם בטלים לעולם, בכך מתורצת לכאורה השגת הראב"ד שם).

"כתבתי": נ"ך. "להורותם": גמרא המשפך הפסוק מתבאר כך: 7ד"אשר כתבתי", אלו נביאים וכתובים, כי הנבואות נחשבות כ"תורה שבכתב", כפי שאמרו חז"ל: "נבואה שנצרכה לדורות הבאים – נכתבה" (מגילה יד/א). על הצורך לדורות פרש רש"י שם: "ללמוד ממנו דרכי תשובה והוראה". אכן על המקור לספרי הנבואה אמרו חז"ל: כל הנאמר בנביאים ובכתובים רמזו בתורה (תענית ט/א), כתב שם רש"י: החמש – הוא יסוד נביאים וכתובים, ולכלם יש סמך למצא מתוך התורה. על כן מתבאר "אשר כתבתי", על מה שהקב"ה יאמר לנביאים במשפך כל הדורות, כי הם באו אך ורק לפרש את דברי התורה לעם. כשם שתפקיד הנביאים הוא לבאר את התנ"ך של התורה שבכתב ואת רעיונותיה, כך בדיוק תפקידם של תלמידי החכמים שבכל דור ודור לעמוד על עמק טעמיהם של הדינים וההלכות שמתמצות בדברי המשנה. לכן לא נתן להורות הלכה כלשהי אלא אחר ברור מעמיק של כל צדיקה. ברור זה נעשה בכל בית מדרש ובכל בית-דין מימי משה רבנו ועד דורנו אנו. כי כדי להתמודד עם שאלות המתחדשות בכל דור, יש על מורי ההלכה להתחקות על טעמיה של התורה ועל שרש ההלכה. אך המורים הלכה מתוך המשניות ושאר קצורי הלכות ופסקים מתמציתים, מגדרים בתנ"ל כגוויים: "רשע ערום" ו"מבלי עולם" (סוטה כב/א). כי לעולם אי-אפשר לדמות דבר לדבר ללא הבנה עמקה ורחבה של כל הנושא. לכן כך מתפרש המשפך הפסוק: 7ה"להורותם", זו גמרא, המורכבת מבאור המשנה, פרוק מרבייה ההלכה, התחקות על שרש ההלכה והשתלשלותה מהתורה שבכתב. כי כאמור, ללא הבנה מעמיקה בכל צדי השאלה והסגיה הדומה לשאלה זו, לא נתן להגיע לפסק ההלכה ולהוראה אמיתית ונכונה, אלא בנקל אפשר לטעות בדמוי דברים שאין ביניהם קשר, ובקביעת חקים לא נכונים.

"אשר כתבתי להורותם", בכל הדורות נמצא אם כן שתפקידם של הנביאים בתורה שבכתב, ושל חכמי ההוראה בתורה שבעל-פה, להחזיר את המציאות בהנה על כל השלכותיה אל מעמד הגלוי הנשגב של כבוד ה' במעמד הר-סיני, לכן פסוק זה: "אשר כתבתי להורותם" מלמד שדברי הנביאים ודברי הגמרא כלם נתנו למשה מסיני, שהרי משה רבנו הוא "אביהם ורבם של נביאים", ושל חכמי כל דור ודור, כפי שמבאר הרמב"ם: "משה רבנו מתלבש בגשמתם של תלמידי החכמים, ועל ידו הם מתדשים חידושים בתורה, לכן נאמר על חידושי תורה: "היו הדברים שמחים כנתינתם מסיני" (ילקוט ידיעות האמת א', ליקוטים עמ' שני"ה). הרי שכל של שאלה המתחדשת בבית המדרש בעקבות שנויים בצורת הבנת גני האדם, או בעקבות חידושי טכנולוגיה, שנויים אלה מחזקים אותנו לשוב ולהתעמק בשרשי ההלכה, כיצד היא השתלשלה מתוך התורה שבכתב ומעשר הדברות. שם אנו לומדים את הנסחאות העקרוניות והמפשטות של גדרי התורה והמצוה, כשהיא מקבלת את גבושה הסופי אצל תלמידי החכמים ששמשו את חכמי הדור הקודם, וכך הלכה עד קבלתה מסיני. לכן גם שאלות שהציב העדן המודרני,

כגון: קביעת רגע המות, תוף כְּדִי התבוננות בְּמה שְׁקורה בתוף המוח ובתוף הלב, וכן טְכְנולוגיה אֶלקטרונית, קרינות, השתלות אברים ועברים, בריאות, קביעת מרחבי היקום, הזזת מחוגי השעון במרוץ במסלול השמש או הפוך ממנה, הנדסה גנטית, יחסי דת ומדינה, אנטרשמיות, בנקאות, מסחר מקומי ובין-לאומי, מניות, בטיח, רבית, הצמדות וכו'. כל שאלה מכל סוג שהוא, צריף להתחקות על שרשיה, להחזיר את תמצית השאלה חזרה למעמד הר סיני, אשר משם נבעו עקרונותיהם של המצוות, ומשם להעביר את ההגדרה דרך המשנה, התלמוד, הראשונים, הפוסקים והאחרונים, עד גדולי התורה פוסקי ההלכות, כדי ליטש את התורה – הלכה למעשה. אכן מדור לדור משתנה אפי השאלות בספרי הפוסקים, ועל מדוכה שיושבים חכמי דורנו לא יושבו חכמי הדור הקודם, וגם הם דנו בנושאים שבדור אשר לפניהם לא היו אקטואליים, ובספרי הפוסקים של בני דורנו, אנו מוצאים המון פתרונות לשאלות הנובעות מחדושי הטכנולוגיה, שכלם נתנו למשה בהר-סיני.

התורה מרוממת מהיסורים במקביל לדרשה שכלמדה לעיל על הפסוק: "ובני רשף יגביהו עוף", שמתוכו לומדים: "כל הקורא קריאת שמע, המזיקים מסתלקים ממנו". הביאה הנמרצת דרשה באתו הפסוק על מעלת למוד התורה ועל כח השפעתה על לומדיה, שהיא מגינה עליהם מפני נזקים מגוונים יותר מההגנה שזוכה הקורא קריאת שמע. הסבה שללמוד התורה מרומם את האדם לדרגות אלו, שאין היסורים שולטים בו, כיון שהתורה היא הפסיס לבריאת העולם והתכנית להמשך קיומו, כפתוב: "ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעליו" (משלי ח/כב), ראה זהר ח"ב קסא/א: "הסתכל באורייתא וברא עלמא". על פן מי שעוסק בה, מתרומם לדרגת שלמות כזו, שהוא אינו כפוף לחסי הטבע, לא למגבלות העולם ולא למצוקותיו, כפי שאמרו חז"ל: "כל המקבל עליו על תורה, מעבירים ממנו על מלכות ועל דרך ארץ" (אבות ג/ה). העבדה שדרגת התורה היא מעל לדרגת העולם הזה, באה לידי בטיח בכך שהיא מרוממת את לומדיה ועוסקיה המתמסרים לחיות את חייהם בתוכה, כפי שאמר רבי שמעון בן לקיש: כל העוסק בתורה = מתעמק בה, משגן אותה, דואג שלא לשפח שום דבר מלמודו, משתדל ומתאמץ להבין כל פרט ופרט בה, כפי שכל בעל עסק רותם את כל אישיותו לקדים העסק. עוסק מתמיד זה מרומם את האדם, וממילא יסורים גדילים = נבדלים ונפרדים הם הימנו, כי הוא נחשב כאחד מחיליו של הקב"ה, שבאופן טבעי מגיע לו יחס אישי ומיוחד, כפי שכתב הרמב"ם: כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו, והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשירתו ולעבדו – לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צנארו על החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש – קדש-קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעלמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה, דבר המספיק לו, כמו שזכה לפניהם ולקוים, הרי דוד עליו השלום אומר: "ה' מנת חלקי וכוסי, אתה תומיד גורלי" (תהילים טז/ה). שמיטה ויובל יג/ג). הרי של"חילים" בצבא ה' מבטח שטרדות הזמן ומצוקתיו לא יפריעו את מנוחתם, ולא יטרידו את למודם.

יסורים נבדלים מאישיות העוסק בתורה את דרגתו הנבונה של לומד התורה וחסיונותו מפני הפגעים למדנו ממה שנאמר: "ובני רשף [יסורים וכאבים] יגביהו עוף" = יתרוממו ויפסחו מלומד התורה (איוב ה/ז). כי כבר התבאר לעיל, שרשף, הם ניצוצות הנתזות מהאש (ערוך: "רשף"). ניצוץ/רשף עצמו הוא תוצאה של אש והבן שלה, אם כן מי הם, בני-רשף? אלא המקום שבו פגע הרשף, הוא, בן רשף, דהינו: יסורים, פגעים וחללים. לכן נקראים מזיקים, פגעים, וזו המהות שלהם, כי הם באים לידי בטיח אף ורק על ידי הפגיעה שלהם, מפני שאין להם שם אישי ומעמד עצמי משלהם, וכל הגדרתם היא בפגיעתם. ואין לבאר את מה שפתוב בפסוק זה "יגביהו עוף", אלא על כחה המיוחד של התורה, שאינה משפילה את עצמה אל הנבראים, אלא מרוממת את כל הנאחזים בה. על פן ברור כי המרפה את אחיזתו ממנה, ואינו עוסק בה כראוי, נעלמת ממנו התורה כהרף-עין וחוזרת למרומים, שנאמר: "התעייף עיניך בו ואיננו, כי עשה יעשה לו כנפים, כנשר יעוף השמים" (משלי כג/ו). כפי שאמרו חז"ל: "דברי תורה – קשה לקנותם ככלי זהב, וקל לאבדם ככלי זכוכית" (חגיגה ט/א). מכאן למדנו על האפי השמימי המעלה ומרומם את כל העוסקים בתורה, שגם כאשר באים עוטים אותם, וצרות סובבות אותם, הם מרוממים עמם את כאביהם, והיסורים אינם מגיעים לפנימיותם, אלא היסורים נותרים נבדלים ונפרדים מהם.

יסורים אינם יכולים לגעת בלומדי התורה על הסתלקות היסורים מהשקוע בחכמת התורה למדנו ממה שנאמר: "ובני-רשף" = היסורים והצרות "יגביהו" = יתרוממו ויגביהו על ידי ה"עוף" = על ידי התורה, שהרי אין "עוף" אלא תורה. לכן אין לבאר את הנאמר כאן: רשף, אלא על יסורים. כפי שנאמר: "מזי רעב ולחמי רשף" = אכולי יסורים וסובלי מכאוב. אבל על ידי שעוסקים בתורה ושקועים בה, היסורים אינם יכולים לחזר לתוף אישיותם, אלא הם מבדלים ומפרשים מהם. ולא רק זאת אלא שהיסורים "יגביהו עוף" = משמשים גשר להתעלות להתפנסות פנימית ועמקה בתורה, ועוזרים ללומדיה להתנתק מחי החמר. כפי שעודד החזון אי"ש באגרת תמיכה לאדם שסבל יסורים, הוא המליץ לו שיעסק בתורה, ובכך הוא לא חוש בלבלי בני האדם, ואמר כי דברים ערבים מרגשים את גוף האדם וצבא אבריו להנאה מדמה ומשמחים במדה מסוימת את הנפש, אבל הנאה זו אין בכחה להתחרות עם הענף האציל של עמל החכמה, אשר נשמת האדם מתרוממת מעל המית העולם, ומגיעה עד שמי השמים, ונהנים מזיו החכמה העליונה, וזו הטובה הגדולה והיתרה שנתנה לאדם פתח השמש. על זה אני שואל: עד כמה עלה בידך לחוש במחוש בני האדם? – כי הכל הבל, אחרי שיש כח באדם לאור באור החיים, ולהשתעשע בבנינה עלאית המשמחת לב ונפש (קובץ אגרות א/ט).

יסורים מכערים עוברים מבטל תורה אמר ליה רבי יוחנן: הא = דבר זה, שהיסורים מסתלקים מהעוסק בתורה, לא צריך להוכיח מדברי הנביאים, שהרי אפלו תינוקות של בית רבן, הלומדים רק את פשוטו של מקרא, גם הם יודעים אותו, שנאמר: "ויאמר, אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך, והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצותיו, ושמרת כל חקיו, כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רפאך" (שמות טו/כו). הרי שהעוסק בתורה ומקיים את מצותיה, מוגן מפני כל סוגי היסורים, המכאובים והמחלות, וכדי לדעת דבר זה אין צורך בדרשה מהפסוק "ובני רשף יגביהו עוף"? אלא, בפסוק "ובני רשף יגביהו עוף" טמונה פניה עמקה יותר: על החיוניות והחובה לעסוק בכל חלקי התורה (גר"א, פני יהושע ועץ יוסף). כי כל מי שאפסר לו – שיש לו אפשרות לעסוק בתורה, ואינו עוסק בה כראוי, אם בזמנים מסוימים אינו לומד תורה, או שמתרפה מלעסק בחלקים מסוימים בה, או שלומד בעצלתים, ומספיק בשעתיים את מה שנתן ה'ה ללמד בשעה. או שלומד בשטחיות ואינו מעמיק כראוי. התוצאה של רפיון זה תתבטא בהתרופפות האזון הדק של מערכות הנפש והגוף של האדם, ושל חקי הטבע הקשורים אליו. והקדוש ברוך הוא מביא עליו יסורים מכערים, המשפילים את אישיותו (ערוך: "כער" ע"פ תרגום נחום ג/ו). יסורים אלה חוזרים לנפשו ועוברים אותו = מערבים אותו את צלילות דעתו (רש"י בראשית לד/ל: "עכרתם").

יסורים מכערים מעוררים למחשבה על ה"יסורים המכערים", יודעים אנו ממה שנאמר: "נאלמתי דומיה = הייתי כמו אלם ודממתי מלעסק בתורה, החשיתי = שתקתי מהתורה שנקראת טוב, וכאבי נעפר" (תהילים לט/ג). ואין הפונה בנאמר, טוב' אלא תורה, שנאמר: "כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזבו" (משלי ד/ב). הרי שה"מחשה" = שותק מלדבר ולעסוק ב"טוב" = בתורה, לא גבאו עליו יסורים רגילים, שאינם משבשים את צלילות הדעת, אלא יסורים "מכערים" שעוברים את אישיותו ואת צלילות דעתו. באור זה יודעים אנו על פי הנאמר: "ובני רשף יגביהו

= יתרומו ויקבלו עצמה בגלל החסרון של עוף", המבאר לעיל שהפונה להרפיה, רפיון והתפרות מדברי תורה. מהמשכה של תפלת דוד אנו למדים שתפקיד היסורים המכערים הללו הוא, להביא את האדם להכרה, שחטאיו הם שגרמו לו להשפלה זו, כדי שממצבו זה הוא הפנה אל הקב"ה בתפלה עמקה בכל לבו, כדי שימצא מחדש את תכלית חייו (תהילים שם ובמלבי"ם, עוד על יסורים הבאים על מבטלי התורה ראה רמב"ם תשובה ט/א, ובשמה"ל ג/ד, בגלל שבזיה את כבוד התורה, לכן מתבזה בעצמו). כך אמר דוד בפסוקים הבאים:

"חם לבי בקרבי, בהגיגי תבער אש, דברתי בלשוני – הסר מעלי נגעך – בתוכחות על עון ישרתי איש – – אף הבל כל אדם סלה. שמעה תפילתי ה' וישעתי הצליחה – השע ממני ואבליגה [=הרף ידך מלהלקותי, ואתחזקה], בטרם אלך ואינני" = כדי שלא אלך מהעולם הזה בחסר ובאין, אלא בהשג של תכן אמיתי בתורת חיים ובהבנה על מטרת החיים ומהות העולם, שלא נתן להגיע אליהם ללא למוד התורה (תהילים שם). הרי שהיסורים הם אלה שיגרמו לאדם להתעורר ממצבו הרדוד ולהתעלות על ידי שיתחבר אל התורה, וישפיל לצקת תכנים חיובים בכל מערכת חייו, כולל בייסורים עצמם, שסיט אותם מ"ייסורים מכערים" לייסורים שדוד המלך הגדיר: "טוב לי כי גייתי למען אקדם חקיד" (קיש/עא).

כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזבו

אגב מה שלמדנו מהפסוק: "כי לקח טוב נתתי לכם" – "אין, טוב' אלא תורה", מביאה הגמרא את שאמר רבי זירא, ואיתימא = ויש אומרים שדבר זה נאמר בשם רבי חנינא בר פפא: בא = הכנס לעמק הענינים, על ידי שתעבר את מחיצת השטחיות, ואז, בהתבוננות ושימית לב תראה את ההבדל בין שלמות הבורא לבין מגבולותיהם של בני האדם ("בא וראה" ע"פ יחזקאל ח/ט, שכלפי חוץ לא היו נראים אנשי ירושלים כחוטאים, אך הקב"ה הראה לו זאת מעבר למחיצה). אם תתבונן, תראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא, מדת בשר-ודם. כי מדת בשר-ודם, אדם מוכר חפץ החביב עליו לחברו, בימיהם לא היו החפצים מוצרים באפן המוני ואחיד [=סטנדרטי], על פן מאחורי כל חפץ הסתתר ספור [=נוסטלגיה]. ממילא מוכר שהמוכר שגאלץ להפריד מאחד מחפצי ביתו, היה עצב. לא רק שגאלץ להפריד מאחד מחפצי האישיים, שודאי יחסר לו, אלא על ידי מכירה זו גם מצטמצמת שליטתו בעולם, בכך שנגזר ממנו אחד מחפציו, שהיה קשור אל נפשו* (נספח 6). אבל מנגד, הלוקח שמח, שהרי זכה לממש שאיפה ולהשלים את רצונו, להשיג חפץ יקר בעיניו וחשוב לו. אבל הקדוש ברוך הוא אינו מתנהג כן, אלא בדיוק להפך, שהרי נתן להם תורה לישראל, והוא שמח, גם בעצם הניתנה, וגם בכל פעם ופעם, כאשר מצטרף לומד תורה נוסף, וכאשר מתרחבת נתינת התורה בכל יום ומצמיקה בכל שעה, כפי שאנו מברכים: "ברוך אתה ה' נותן התורה", בלשון הזה (ראה ספרנו שב"ח מגילה ו/ב: "נותן התורה", ולא "שנתן תורה"). הקב"ה תמיד שמח כשעוד "קונה" מצטרף ללוקחי ה"חפץ" שלו, שהוא "מכר" לבני ישראל, שנאמר: "כי לקח טוב נתתי לכם", מה שהתורה מגדירה כ"לקח", דהינו: קנין, משמע שלומד התורה הוא אדון על הדבר, אחר שלמד את עקרי החכמה, הוא הוסיף בינה ולקח מלבד, והתורה נחשבת כ"שיכת לו", כפתוב: "ישמע חכם ויוסף לקח" (משלי א/ה). כפי שאמרנו חז"ל, אחר שהאדם עוסק בתורת ה', נחשבת היא כ"תורתו" (קידושין לב/ב). בהמשך הפסוק מבקש הקב"ה: "תורתך אל תעזבו", הרי שדוקא אם יפסיקו ללמוד תורה, והיא תחזור ח"ו לשמים, אז כביכול יהיה הקב"ה עצוב, כפי שהיה עצוב בפעם שאנשי דור המבול לא התנהגו כראוי. כנאמר: "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, ויתעצב אל לבו" (בראשית ו/ו). שהרי אם היה העולם – מקצה ועד קצה, פנוי אפילו רק רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה, היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו (נפש החיים א/טז בהגהה). נמצא שכל שגדל מספר, לוקחי התורה, כן גדלה שמחתו של הקב"ה, שמשפיע יותר ויותר תורה ללומדיה, וזו היא שמחתו. לכן הקדים הקב"ה ואמר: "כי לקח טוב" – הלקיחה של העם, היא הסבה ש"נתתי לכם", ממילא נתינת הוראה לכל הדורות: "תורתך אל תעזבו".

יסורים ופשרם

הקדמה

נושא היסורים, הוא נושא כבד שבאפן טבעי ישנה נטיה להדחיקו, כדי שלא יקלקל את טעם החיים השוטפים והולכים במסלול קבוע ויציב. זו הסבה כי כאשר באים להתבונן בסגיה זו, רב האנשים ברב הפעמים מתבוננים מתוך היסורים עצמם, או אולי בהפגות הקלות שביניהם, רק אז נזכרים לחפש פשר ומשמעות לסבל, ולמצוא דרך פיצד להחלץ מהייסורים. אך הנמצא בשלונה, בדרך כלל אינו מעלה על דעתו להתייחס ברצינות לסגית יסורים, כאל כל סגיה אחרת בלמוד התורה. גישה זו היא מטעם, כי המעלה של התייחסות רצינית לנושא גדול ומשמעותי זה, שפכל ענין הנלמד בתורה, הלמידה עצמה שלא מתוך יסורים, אלא מתוך נחת, בריאות ושלונה, מעניקה משמעות עמקה, מקיפה ופנימית לנושא. אין בה עצב ואין בה מרידות, אך יש בה הארה ונתינת טעם חדש לחיים – טעם של עמק, אליו זוכים רק אלו שהסכימו בנפשם להכנס ולצלל לתוך עמקה של סגיה בתורה, ולהעלות פנינים ממצולותיה, ולגלות בתוכה את הדרך אל עצמם ואל עולמם. הרבה יותר קל ללמוד סגיה זו לא מתוך זעקת שבר, אלא בנחת ושמחה. רוח נוסף יש ללומדים נושא זה מתוך צלילות דעת ובהירות מחשבה, שאז אין הם מחפשים בכל פנה וזוית את התוצאה "המיחלת", אליה הם מצפים. אלא התוצאה שהם מצפים היא הבנה מקיפה בלבד. ועוד רוח: אם חלילה ובלאו יסורים על מי שהתכונן אליהם בעוד מועד, הרבה יותר קל יהיה לו לעמוד איתן מולם, מאשר למי שנוצר לדון ולטפל בהם רק אחר שהם דנים עליו ומטפלים בו. בדרך זו באר רבי יהודה הלוי את משמעותו של ההנאות, על פי השקפת היהדות: כמו שאדם מבגר, השלם בחושי ובהבנה גופו, מרגיש את הנאות החיים יותר מהתינוק ומהבהמה. כשם שרגש הנאת הבהמה מפתח יותר מהרגשת הצמח, אף על פי שהצמח נאון ללא הרף – – כך גם ההכנה שאדם מכין את עצמו לקבל את הרגשת ההנאה, והמחשבה על אודות החסרון שהיה סובל בהעדרה, מכפילה את רגש ההנאה. הרגשת ההנאה מעוררת רשמים בנפש האדם, ומפתחת בלבו הרגשות של שבח למי שהניחו בה. ותגדל השמחה לקראת הנאה זו, כיון שיכל היה גם להחמיץ ולהפסיד אותה. זו היא התועלת שמפיק האדם השלם מ"ברכות הנהנין" – מי שרגיל לאמרו בכנה ומתוך הכנה נפשית. כגון: ברפת "שהחינו וקימנו" על פרי חדש, שהרי האדם עלול היה גם למוות. עתה, שהוא גם חי וגם נהנה מהפרי, עליו להודות בכלל כפלים. על כן, על האדם לעשות חשבון הנפש עם עצמו ולהסיק, שהקב"ה עושה אותו לפנים משורת הדין. כי הוא עצמו לא היה ראוי לשום טובה, שהרי מהעפר בא ואל העפר ישוב, למרות זאת מטיב לו הקב"ה ומספק לו הנאות. נמצא שמהנהגת ה' עמו, יכל האדם להפיק רוחים בעלי משמעות פנימית, ויש להודות לבורא עליהם. מחשבות נפות אלו, טובות ונכונות לכל אחד, ובפרט לסובל ומתנשר, כי הן מקילות על מי שחש בפינו, לסבל את המחלות ואף לעמד בפני המות – לכשיבא. באפן כזה חנף איוב את עצמו, הרבה לפני שפחתו עליו הצרות הנוראות, ומתוך רגשי תודה עמקים הוא אמר: "ה' נתן ו ה' לקח, יהי שם ה' מברך מעתה ועד עולם". בדרך זו חי עובד ה', חיי נחת והנאה כל ימיו. מי שאינו חי לפי השקפה זו, הנאות אינה נקראת הנאה אנושית, אלא הנאה של בהמה, כיון שהוא נוהג כמוה, שהרי אינו מבחין ואינו מבין בתכנו הפנימי של ההנאות (כוזרי ג/טו-ז. ראה עוד מ"מ-ד 68).

הנושא כאן מתחלק לשמונה נושאים המתפצלים מהנושא הכללי: "יסורים ופשרם", ואלה הם:

א – יסורים כשם: מסירים ומישרים

ב – כשיסורים באים

ג – יסורים של אהבה

ד – שלשת המתנות ביסורים

ה – קבורתה של יצירת חיים

ו – יסורים, נגעים ובנים

כמוכן שאגב למוד הנושאים הללו, תתבאר מאלה מקומה של השאלה האישית הגדולה של המתנער, הבאה ופורצת מתוך הפאב: "מה הפשר ליסורי?" "מה מטרתם?" "מדוע דוקא אני סובל?" ממילא תעלה גם השאלה: "מדוע זה צדיק ורע לו, רשע וטוב לו?" לנושא זה תיחד הגמרא סגיה נפרדת בהמשך. ככל נושא למודי, יש צורך להגדיר את הסגיה אותה אנו מבררים עתה, כי לנושא היסורים כשלעצמו ישנו מקום רחב וגדול יותר בתוך תכנית העולם, בתורה ובבריאה שפרא הקב"ה לכבודו. סגיה זו רחבה ועמקה היא הרבה יותר מאשר רק לפתר לפלוגי את שאלתו האישית החולפת עם הפאב ששכך, בבחינת: "מה שלא יעשה השכל – יעשה הזמן" (ראה ברכות נח/ב: "גזירה על המת שישתכח אחר י"ב חודשי"). אלא לפתח את המח ונהלב לקליטת דבריהם של חכמינו זכרונם לברכה שזכונו לטעם מטעמה של תורת ה'.

יסורים – מסירים ומנישים

כדי להבין את מהותם של היסורים, יש להתבונן בשרש המלה יסורים – י.ס.ר, שיש לה משמעויות שונות. מלה זו היא כמו להסיר, וכן מלשון מוסרה, דהינו: על ומסגרת שאלה קושרים את המחרשה, ודרך מנישים את השור החורש, שילך ישר ולא יעסם את התלם. דהינו: יסורים = ישוורים. כדי להמחיש כיצד מסירים היסורים את כל האשלויות האופפות את האדם, ומנישים אותו אל הגרעין הפנימי, נתן להמשיל זאת לחתן המתכוון ליום חתו. מטבע הדברים שהוא עסוק בהרבה מאד דברים חיצוניים, החל בהכנת בגדי תפארת וכלה בדאגה לתפאורה ומאכלים ערבים למזמנים. אם יקרה שממש טרם כניסתו לאולם השמחות יתלכלכו בגדיו, והוא יאלץ להחליפם בגדים פשוטים, זו עדין לא סבה לבטל את החתונה. גם אם תהיה הפסקת חשמל, וכל המזמנים יאלצו לשבת לאורם הדלוח של הנרות, התזמרת לא תנגן, הצלם לא יעשה את מלאכתו וכדומה, כל זה עדין לא יפגע בעצם החתונה. גם אם הוא יגלה שכל המאכלים נשרפו או התקלקלו, והמזמנים נאלצים להשאר רעבים וצמאים, גם זאת עדין לא יפגע בעצם הנשואין. אבל אם לאותו חתן ביש-גדא יארע, שגם הפלה לא הצליחה להגיע לחפה, במקרה זה, אפלו אם שאר הדברים יהיו על הצד הטוב ביותר, יש תזמרת, יש מאכלים ערבים, וכל התפאורה עומדת על תלה, הרי שכל עמלו היה לשוא. חתן זה יגלה שכל התפאורה שמסביב, עליה הוא השקיע את כל עמלו, ורק סביבה הוא התעסק כל הזמן, אינה נחשבת כעקר ולא זו היא החתונה, אלא החתונה היא הברית שפורתים שני בני הזוג, בעוד שכל העסוק מסביב אינו אלא דמיון ואשליה. כך הוא דרכו של עולם, אדם שוכח את העקר, זוכר את הספל, ומשקיע בו את עקר טפולו. אך אותו חתן שכל התפאורה מסביב התקלקלה בעוד שהפלה הגיעה בזמן, למרות כל העפובים שהיו בדרך, וחפתו אכן נערכה כדת וכדין, שם הוא מגלה לפתע את העמק הפנימי של טעם החיים. זו היא בדיוק מטרת היסורים – להסיר את הדמיון, את האשליה ואת התפאורה במרוץ השוטף היום-יומי. שהרי אם נתבונן, נבחין עד כמה אמתית היא הקביעה, כי כל מה שהאדם עוסק ושואף אליו, הכל נובע מהרצון הפנימי העמק של החיים, בגללם הוא רוצה אמצעי קיים, הגנה והנאה. בעוד שעל החיים עצמם ועל מטרתם לא נותר לו פנאי להתבונן. אך כאשר באים עליו יסורים, בוקע מעמק נפשו גרעין החיים האמתי, והוא חי עם עצם המטרה של חייו. בכך נחשף עמק המשג "יסורים", כ"מנישים" את הלב, ו"מסירים" את האשלויות והדמיונות הסובבים את גרעין החיים האמתי והישר, ומכניסים את האדם לעל ולמוסרה, כדי לנצל את מלא דרך החיים האמתית, הישרה והעמוקה.

כשיסורים באים

הקב"ה מדבר עם האדם בשתי שפות 77. זאת כיון שהעולם כלו צריך להגיע לקבלת על מלכות שמים, כנאמר: "כל מה שפרא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו" (אבות ו/א). מלכותו של הקב"ה מקבילה להנהגתם של מלכים על נתיניהם, שמלכותם באה לידי בטוי בשתי צורות: או שהאזרחים נאספים מרצונם סביב הדגל ומקבלים את על המלכות, או שהמלכות תבא לידי בטוי בכפייה. כיון שמלכותו של הקב"ה על עולמו היא המקור למלכות בשר-ודם בעולם, כפי שאמרו חז"ל: "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (ברכות נח/א). על כן אמר הנביא בשם ה': "חי אני, נאם ה' אלקים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה, ובחמה שפוכה אמלך עליכם" (יחזקאל כ/ג). חז"ל למדונו שחסד ה' ותורתו מדריכים את האדם להגיע אל האמת, אך בידיו של האדם נתנה הבחירה אם לעשות זאת בדרך השכל, שתחלתה קשה אך סופה מתוקה מדבש. או להשאר אדיש, וחושב כי די לו כשהוא מביט אל אחרים המתאמצים להגיע אל תכלית החיים. אבל עליו לדעת כי גם מי שאינו מתאמץ להגיע אל האמת, חייב יהיה להפגש איתה בסופו של דבר, אם כי בדרך הקשה. מפני שלעשות את רצון ה' אינו "דמוקרטיה", והבחירה החפשית היא אך ורק באיזו דרך להגיע אל אותה מטרה, אם בשמחה ונחת, או בצער וכאב. לכן כל מי שאינו מתבונן להפיר את אמת התורה ולעמוד בתנאי רכישתה, עליו לדעת שהבחינה מהאמת הצרופה, היא בחירה בצריפת היסורים שיכניעו את לבו אל האמת היחידה, כנאמר: "אמרת ה' צרופה" (תהילים יח/לא), דרשו חז"ל: זכה – צורפתו לחיים, לא זכה – צורפתו למיתה" (יומא עב/ב, ראה בספרנו שבי"ח שם). בכך יובן מה שאמרו חז"ל כי הלץ מביא יסורים על עצמו (ע"ז יח/ב, ראה שם מאמרו של ריש לקיש: "המתלוצץ נופל בגיהנם"). כפי שמבאר הרמח"ל: הדין [=השכל] נותן [מחלב] כי מי שמתפעל מן ההתבוננות ומן הלמודים, אינו צריך שיתנער בגופו, כי כבר ישוב מחטאתיו בלי זה – מלח הרחוקי תשובה שיוכלו בלבבו על ידי מה שיקרא או שישמע מהמוסר והתוכחות. אך הלצים שאינם מתפעלים מן התוכחות, אין להם תקון אלא השפטים [=היסורים]. את אלה אין בכלל הלצנות לדחות ולהתעלם מהם, כמו שהם דוחים את המוסר, ככתוב: "יכונו ללצים שפטים, ומחלומות לגו כסילים" (משלי יט/כ). לכן, כפי חמרת החטא והשלכותיו, החמיר הקב"ה – השופט האמתי בענשם (מס"י ה'). הרי שאין לבני האדם מנוס מלבטא את שליטתו של הקב"ה על עולמו, אלא יש להם רק בחירה אם לעשות זאת בטוב או ברע. כפי שאמרו חז"ל: "אל יבטיחך יצרך שהשואל – בית מנוס לך – שעל כרחף איתה נוצר, ועל כרחף איתה נולד, ועל כרחף איתה חי, ועל כרחף איתה מת, ועל כרחף איתה עתיד לתן דין וחשבון" (אבות ד/כט).

יסורים מעוררים

תפקידם של היסורים הוא לעורר את האדם להתבונן במעשיו, להמאס בעיניו את הנאות העולם הזה, ולנתק אותו מחבורו אל החמורניות הטבועה בו מאז הולדו. הסובל המכנס ביסוריו, מחפש באופן טבעי פשר לסבל שגאחו בו, ובשעה זו לבו פתוח להבין ולקבל הדרך, מה היא הסבה להריגה ממסלול החיים הרגיל והנורמלי. היסורים באו כדי לקלט ולהבין את משמעות החיים האמתית, ומדוע דוקא עליו באו יסורים אלו. חז"ל שידעו את ההנחיה הכללית בדרך הנהגת העולם, אמרו: "אין מיתה בלא חטא, ואין יסורים בלא עון" (שבת נח/א). כלל זה נעוץ בגנאי מרומים, בשרש התהווות נשמת האדם, ומשתלשל דרך מסלולי ההנהגה של הקב"ה, עד להשגחה הפרטית על כל אחד ואחד בעולם. על פי ידיעה זו היריכו חז"ל את האדם, כיצד לקדם את פני הרעה, וכיצד להתמודד עם יסורים שפבר החלו להנעץ בו. כמוכן שכל אדם רואה את ביאתם של היסורים על פי רמתו האנושית ועל פי חדות עינו, על פי רגישות לבבו ועל פי עדינות נפשו. יש מי שמבין אותם כשהם עדין באפק הרחוק, כאשר שנוי קל כלשהו מסתמן במהלך חייו. יש מי שחש זאת רק כאשר יסורים קלים כבר פוגעים סביבו או ברכושו. יש מי שמתעורר רק כאשר היסורים הללו כבדים יותר. אך יש מי שאינו מצליח להבין זאת גם כאשר הם פוגעים בו באופן ישיר וקשה. הצד השונה של האנשים אליהם פונים כאן חז"ל הוא, שהם פונים ומדברים אל בני אדם המאמינים בהשגחה פרטית, ויודעים ש"לכל כדור יש כתבת". כאן פקחו חכמי התורה את עיניהם של בעלי היסורים המבקשים הנחיה,

הם הִדְרִיכוּ אוֹתָם כִּיצַד עֲלִיהֶם לְהַתְבּוֹן בַּמִּטְרָה שֶׁלְחֹו יִסְוִיחֶם. כְּמוֹ כֵּן יֵשׁ גַּם תּוֹעֵלֶת לְמִי יִסְוִיחֶם לֹא מְקֻדָּח, אֲדָּה רֹוֹצָה הוּא לְהִבִּין אֶת פְּשָׁרָם, וְלָבוֹ עַר לְהַחֲכִים בְּהִבְנַת דְּרָכֵי ה' בְּעוֹלָם, וְכֵן כְּדִי לַעֲוֹד אֶת הַמִּתְיָסִים הַשּׁוֹאֲלִים: "מַדּוּעַ?"

אָדָם שִׁיִּסְוִיחֶם בָּאִים עָלָיו אַחֵר שֶׁהוּבָאוּ לַעֲלִיל דְּבָרֵי רִישׁ לְקִישׁ וְרִבִּי יוֹחָנָן שֶׁהוֹסֵק בַּתּוֹרָה, הִיִּסְוִיחֶם נִבְדָּלִים מִמֶּנּוּ וּמִתַּרְחֻקִּים מִמֶּנּוּ, וּמִי שֶׁאִינוֹ עוֹסֵק בַּתּוֹרָה, הַקְּבִ"ה מְבִיא עָלָיו יִסְוִיחֶם, וּבְהִמְשָׁךְ הוּבָאָה הַסְּגִיָּה שֶׁל הַקְּשֶׁר בֵּין הַקְּבִ"ה לְבִין הַתּוֹרָה, וְהַתְּבָאָר שֶׁקְשֶׁר זֶה הֶעֱנֵק לָעַם יִשְׂרָאֵל, שֶׁהֵם יִקְבְּעוּ אֶת חֻקֵּי הַתּוֹרָה בְּעוֹלָם, וְיִלְמְדוּ אֶת הָאֻמָּת שֶׁלָּהּ עַל פְּנֵי תֵבֵל. מִמִּילָא מוֹבֵן כִּי הַטוֹב, הַטְּהוֹר, הָאֻמָּתִי וְהַשֵּׁלֶם נִמְצָא אֲדָּה וְרַק אֲצֵל בְּעִלֵּי הַתּוֹרָה, וְהַחֲגִיגִים בְּחֻקֵּיהֶם, כִּי הֵיא הַטוֹב הָאֻמָּתִי וְהַשֵּׁלֶם, וְכָל חֲסָרוֹן בַּתּוֹרָה יִגְרַר בְּעֻקְבוֹתָיו חֲסָרוֹן בְּטוֹב, שֶׁיִּתְמַשֵּׁךְ לְמַצְבִּים רָעִים וּמְרִים, וְהֵם הִיִּסְוִיחֶם שֶׁהִזְכִּירוּ בַּתְּחִלַּת הַסְּגִיָּה. כָּאֵן עוֹבְרֶת הַגִּמְרָא לְפָרֵט, לְנִתְחָ, לְהַגְדִּיר וּלְבָרַר אֶת הַדְּרָךְ שֶׁבָּהּ מוֹפִיעִים הִיִּסְוִיחֶם, וְאֵת סוּגֵי הִיִּסְוִיחֶם וְאֵת הַרוּחַ הָרוּחָנִי הַמוֹפֵק מֵהֶם. לְסִיּוּם מַגִּיעָה הַסְּגִיָּה אֶל דְּרָגַת הַשְּׁלִטָּה שֶׁל חֻקֵּי הַתּוֹרָה עַל יִסְוִיחֶם וְיִסְוִיחֶם חֲבִירֵיהֶם – שֶׁבְּרָצוֹנָם נִשְׁאָרִים הִיִּסְוִיחֶם, וּבְרָצוֹנָם הֵם מְסַתְּלָקִים. כִּי עַל פִּי שְׁקוּל דְּעִתָּם – דַּעַת הַתּוֹרָה יָדְעוּ הֵם בְּדִיוֹק מִתִּי עֲשׂוּיִים הֵם לְהִבִּיא תּוֹעֵלֶת, וְכִשְׁלָא נִתְּן לְהַפִּיק מֵהֶם תּוֹעֵלֶת כְּלָשִׁי, נִעְלָמִים הִיִּסְוִיחֶם בְּהִנְיָ-יָד. כָּאֵן נִתְחִיל אֶת סְגִיַּת הִיִּסְוִיחֶם הַמְּמָרְקִים וְיִסְוִיחֶם שֶׁל אֶהְבָּה. אָמַר רַבָּא וְאִיתִימָא = וְיֵשׁ הָאוֹמְרִים כִּי אָמַר זֹאת רַב חֲסִידָא: אִם רֹוֹאָה אָדָם שִׁיִּסְוִיחֶם בָּאִים עָלָיו, וְרֹוֹצָה לְקַדֵּם אֶת פְּנֵי הָרָעָה, וְלִסְלַק אוֹתָהּ מִמֶּנּוּ, וְפִשְׁפֹּשׁ = יִבְדֹּק בְּמַעֲשָׁיו וּיְחַפֵּשׂ בְּדַרְכָּיו. לְבִקְרַת עֲצָמִית זֹו יִשְׁנֵם שְׁלֵבִים: תְּחִלָּה עָלָיו לְבָדֵק אִם לֹא עָבַר עַל אֲסוּרֵי תּוֹרָה הַמְּגֻדָּרִים כִּ"לֹא תַעֲשֶׂה", לְפָנֵי שֶׁיִּבְדֹּק אִם גַּם בְּטֵל מִצְוֹת עֲשֵׂה, כִּי הָדִין נוֹתֵן שֶׁעַל אֲסוּרֵי "לֹא תַעֲשֶׂה" נִעֲנָשִׁים תְּחִלָּה, לְכִיכָף כִּשְׁרָאָה אָדָם שִׁיִּסְוִיחֶם בָּאִים עָלָיו, רָאוּי לוֹ לְפִשְׁפֹּשׁ בְּמַעֲשָׁיו וּלְחַזֵּר מֵהֶם בְּתִשּׁוּבָה (לְשׁוֹן הַרְמְבִּין בִּ"שִׁיעַר הַגְּמוּלָּה"). כְּלוֹמַר: כָּאֲשֶׁר מְסַתְּמֵן שְׁנוּי לְרָעָה בְּמַהֲלָךְ הַחֲיִים, בְּבִרְיָאוּת, בְּפִרְנִסָּה, בְּקִנְיָנִים, בְּמַעֲמָד, בְּמִשְׁפָּחָה, בְּיָלְדִים וְכְדוּמָה, אֵל לוֹ לְאָדָם לְהִזְדַּר, וְלִלְכֹּת בְּעֻקְבוֹת הַטּוֹעִים, אֲשֶׁר כְּדָבָר רָאשׁוֹן נִגָּשִׁים לְבָדֵק מְזוּזוֹת, תְּפָלִין, צִיצִית אוֹ נִתְיֹנֶת צְדָקָה. אִם כִּי דְבָרִים אֵלּוּ וְדֹאֵי טוֹבִים, נְכוֹנִים וְרָאוּי לַעֲשׂוֹתָם, אֲלֹא שֶׁצָּרִיךְ לְקַבֵּעַ אוֹתָם בְּמַעֲמָדָם הַנָּכוֹן, וְלֹא לְהַקְפִּיצָם לְרֹאשׁ סֵלֶם הַעֲדִיפוּיּוֹת, אֲלֹא תְחִלָּה צָרִיךְ לְבָדֵק אִם אִינוֹ אַחֲרָאֵי לַעֲוִלוֹת מַעֲשִׂיּוֹת, כְּגוֹן: שְׁמִירַת שְׁבֵת, גָּזֵל, צְנִיעוּת, לְשׁוֹן הָרָע, כְּשִׁרְוֹת הַשְּׁלָחוֹן, גְּלוּחַ בְּתַעַר וְכְדוּמָה.

נַחֲפֹשֶׁה דְּרָכֵינוּ וְנַחֲקֹרָה רַעֲיוֹן זֶה, שֶׁהוּא גַם עֲמָק וְגַם פְּשוּט, כִּי בְּרַבְדִּים אַחֲדִים נִתְּן לְהִבִּינוֹ, מְקַפֵּל בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר בַּתּוֹכְחָה שֶׁל יִרְמְיָהוּ הַנְּבִיא אֶל הַחוּטָאִים: "מִפִּי עָלִיוֹן לֹא תֵצֵא הָרְעוֹת וְהַטּוֹב" (אִיכָה ג/לח). דְּהִינוּ: הָרָעָה הִיא תּוֹצָאָה שֶׁל מַעֲשִׂים רָעִים, לְכֵן הִיא בָּאָה מֵאֻלִּיָּה לְעוֹשֵׂי רָע, וְהַטּוֹבָה גַם הִיא אִינִיָּה שֶׁכָּר בְּמוֹבֵן הַפְּשׁוּט, כְּמוֹ מִשְׁכָּרָת, אֲלֹא בָּאָה מֵאֻלִּיָּה לְעוֹשִׂים טוֹב. מִמִּשְׁיָךְ הַנְּבִיא: לְכִיכָף – "מָה יִתְאֻוֹן אָדָם חִי", מָה יֵשׁ לְאָדָם לְהִתְרַעֵם עַל הַקְּשִׁיּוֹת שֶׁהוּא עֹשֶׂה לְעַצְמוֹ, דְּהִינוּ: "גְּבֵר [=אִישׁ רָשָׁע] עַל [=בְּגִלָּל] חֲטָאִיו". אֲבָל אַחֵר שֶׁהִכִּירוּ בְּחֻטָאִים שֶׁגִּרְמוּ לִיִּסְוִיחֶם, שֶׁנָּה הַנְּבִיא אֶת סִגְנוֹנוֹ וְצִטָּט אֶת מָה שֶׁאָמְרוּ אֵלּוּ שֶׁאָכֵן פִּשְׁפֹּשׁוֹ בְּמַעֲשִׂיהֶם, חִזְרוּ בְּתִשּׁוּבָה, וְהִבִּינוּ עַל מָה וְלָמָּה בָּאוּ עֲלֵיהֶם הַצָּרוֹת, וְכָךְ אָמְרוּ: "נַחֲפֹשֶׁה דְּרָכֵינוּ וְנַחֲקֹרָה" (אִיכָה ג/מ וּבִרְשִׁי" שם). מִמִּילָא, אִם הַמִּתְיָסֵר פִּשְׁפֹּשׁ בְּמַעֲשָׁיו וְאָכֵן מִצָּא שְׁעֵשֶׂה מַעֲשִׂים רָעִים, מִיָּד יַעֲשֶׂה תִשּׁוּבָה, כִּי כְּשִׁיקְבֵּל עַל עַצְמוֹ שֶׁלֹא הוֹסִיף לְחֹטֵא, יִסְתַּלְקוּ מִמֶּנּוּ כָּל יִסְוִיחֶם שֶׁבָּאוּ בְּגִלָּל עֲבֻרוֹת אֵלּוּ, זֹאת לְמַדְנֵי מִמָּה שֶׁנֶּאֱמַר בְּהִמְשָׁךְ אוֹתָהּ נְבוּאָה: "נַחֲפֹשֶׁה דְּרָכֵינוּ וְנַחֲקֹרָה, וְנִשּׁוּבָה עַד ה'" (אִיכָה שם, בְּפִרְטֵי הַתִּשּׁוּבָה רָאָה רַמְבַּ"ם הַלְכוֹת תִּשּׁוּבָה. עֵיקָרָה הוּא קִבְלָה לַעֲתִיד, כְּתַר רֹאשׁ בִּשְׁם הַגִּרָּא). כְּלוֹמַר: כָּאֲשֶׁר חִזְרָנוּ עַד ה' וְנִשְׁבְּנוּ אֵלָיו, הִסְתַּלְקָה לָהּ הַצָּרָה, וְכָאֲשֶׁר סָלַק הַחוּטָא אֶת הַסְּבָה לִיִּסְוִיחֶם, מִמִּילָא הוּא נִרְפָּא, כְּפִי שֶׁאָמְרוּ חֲז"ל: "גְּדוּלָּה תִשּׁוּבָה, שֶׁמִּבִּיאָה רְפוּאָה לְעוֹלָם" (יוֹמָא פ/א). עַל הַהִדְרָגָה וְהַשְׁלָבִים בִּיִּסְוִיחֶם רָאָה רַמְבַּ"ם הַלְכוֹת צִרְעַת ט/ו: הַנֶּגַע הַמִּתְחִיל בְּקִירוֹת הַבֵּית עוֹבֵר לְבָגָדִים, מִשֵּׁם לְגוֹפוֹ וּלְנַפְשׁוֹ שֶׁל הַחוּטָא. כְּמוֹ כֵּן בַּהֲלָכוֹת תִּשּׁוּבָה ו/א כְּתַב הַרְמְבַּ"ם: "יֵישׁ חֲטָא שֶׁהָדִין נוֹתֵן שְׁנִפְרַעִים מִמֶּנּוּ בְּעוֹלָם הַזֶּה – בְּגוֹפוֹ, אוֹ בְּמִמוֹנוֹ, אוֹ בְּבִנְיַי הַקְּטָנִים וְכו'". רָאָה סִפְרֵנוּ שִׁב"ח עַל יוֹמָא שֵׁם: כִּיצַד פּוֹעֵלֶת רְפוּאָת הַתִּשּׁוּבָה, וּמַחֲלַחַת מִכֶּסֶד הַכְּבוֹד עַד הַסּוֹבֵל הַשֵּׁב אֶל ה'?). כִּי יִסְוִיחֶם אֵלָה אֵינֶם יִסְוִיחֶם כְּפָרָה, הַבָּאִים לְמָרָק עֲוֹנוֹת, אֲלֹא יִסְוִיחֶם הַתְּעוֹרְרוֹת, הַבָּאִים לְהַעִיר אָדָם מִתַּרְדֵּמָתוֹ וְאִדְשִׁיתוֹ, שֶׁלֹא יִחְטָא מִכָּאֵן וּלְהַבָּא, וְאִם יִשְׁכָּל לְהִתְעוֹרֵר, הוּא יִזְכֶּה שֶׁהֵם גַּם יִשְׁמְשׁוּ לוֹ כִּיִּסְוִיחֶם כְּפָרָה, וְלֹא יִצְטָרֵךְ אַחֵר כְּדִי יִסְוִיחֶם נוֹסְפִים, עַל עֲבֻרוֹת שֶׁעָבַר עַד עֵתָה. אֲדָּה אִם לֹא יִתְעוֹרֵר מֵהֶם, הוּא עֲשׂוֹי לְסַבֵּל עוֹד וְעוֹד, וְלֹא רַק זֹאת אֲלֹא הַסְּבֵל הָרַב לֹא יִכְפַּר לוֹ מֵאוּמָה, מִמִּילָא הַחוֹב שֶׁל מְרוּק עֲוֹנוֹת עֲדָן רוֹבֵץ עָלָיו, וְיִסְוִיחֶם יִהְיוּ אֲרָפִים, קִשִּׁים וְחֲסָרֵי מַשְׁמַעוֹת, עַד שֶׁיִּכְפִּיר בָּהֶם וּבְמַשְׁמַעוֹתָם, וּמִמִּילָא הֵם יִגִּיעוּ לְמִטְרָתָם, לְכֵן כָּכָל שִׁיחֵי יִסְוִיחֶם הַעֲקֵשׁ קִשִּׁים יוֹתֵר, כֵּן הֵם בְּעֵצָם יַעֲלִילִים יוֹתֵר, הַכֵּל בְּהִתְאָם לְלֵב הָאָבִן שֶׁל הַמִּתְיָסֵר (דֶּרֶךְ ה' לְרַמְח"ל ג/ב).

יִסְוִיחֶם בְּמִדָּה כְּנֻגַּד מִדָּה הַהִנְחִיָּה לְמִתְיָסֵר לְפִשְׁפֹּשׁ בְּמַעֲשָׁיו נִרְאִית בָּאָפֵן שֶׁטָּחִי בְּהַקְלָה וְשִׁחְרוּר מִהַסְּבֵל, אֲדָּה מֵאִידֵךְ כְּשֶׁנִּגָּשִׁים בָּאָפֵן מַעֲשִׂי לְנִסּוֹת לְבָדֵק מֵהִיכֵן שֶׁרֶשׁ הָרָעָה, עֲשׂוֹי הָאָדָם לְמַצָּא אֶת עַצְמוֹ נְבוֹךְ בְּבִקְרַת עֲצָמִית חֲסִרַת תּוֹעֵלֶת, כְּשֶׁהוּא לֹא נִמְצָא אֶת יָדָיו וְרַגְלָיו, וְלֹא יָדַע הִיכֵן לְהִתְחִיל וּמָה עָלָיו לְתַשּׁוֹן, שֶׁהָרִי אִישׁ מֵאֲתָנוּ אִינוֹ צָדִיק כְּמִשָּׁה רַבָּנִי, וְלֹא חֲכָם כְּשִׁלְמָה הַמְּלָךְ. וְלֹא בַּעַל לֵב רַחֵב כְּלָבוֹ שֶׁל בַּעַל יִסּוֹד וְשִׁרֵשׁ הַעֲבֻדָּה, לֹא בַּעַל מִדּוֹת כְּרָבִי יִשְׂרָאֵל מְסַלֵּט וְלֹא אוֹהֵב יִשְׂרָאֵל כְּרָבִי לוֹי יִצְחָק מְבַרְדִּיטְשׁוֹב. הֵלֵא עַל חִלְשֵׁת אֲנוּשׁ כְּבֵר נֶאֱמַר: "כִּי אָדָם אֵין צָדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחְטָא" (קֹהֶלֶת ז/כ). אִם כֵּן, הַלּוֹמֵד אֶת הַמְּלָצֵת חֲז"ל, כְּשִׁינְרָעָה לִישֵׁם אוֹתָהּ הִלְכָה לְמַעֲשֶׂה, לֹא נוֹתֵר לוֹ אֲלֹא לְקַבֵּל עַל עַצְמוֹ אֶת הָדִין בְּכָאֵב וְתִסְפּוּל, לֹא לַעֲשׂוֹת מֵאוּמָה וְלְהִתְנַאֵשׁ מִכָּל סְכּוּי לְשִׁפּוּר. שְׂאֵלוֹת כָּאֵלוּ פּוֹתְחוֹת בְּפָנֵינוּ צָהַר חֲדָשׁ לְעֻמָּק בְּלִתִּי נִדְלָה שֶׁל הָאֻמָּת הַנוֹקֶבֶת הַטְּמוּנָה בְּדִבְרֵי חֲז"ל הַמֵּאִירִים. לְכֵן, כְּדִי לְהִבִּין אֶת הַהִמְלָצָה: "יִפְשְׁפֹשׁ בְּמַעֲשָׁיו", יֵשׁ לְדַעַת כִּי הַסְּבֵל עַצְמוֹ מֵהָהָ חָץ הַמְּפָנָה בָּאָפֵן יִשִּׁיר וּמִדִּיק אֵל עָבַר הַבְּעִיָּה וְאֵל עָבַר הַמַּעֲשִׂים שֶׁהִבִּיאוּ לִיִּסְוִיחֶם אֵלּוּ. כְּדִי לְהִבִּין כִּיצַד יֵשׁ לְאַתֵּר אֶת אוֹתוֹ חֲטָא מְבֻקֵּשׁ, יֵשׁ לְפָתַח צָהַר לְבִאּוֹר הַנוֹשָׂא הַיִּסּוּדִי וְהַעֲקֻרוֹנִי שֶׁל "מִדָּה כְּנֻגַּד מִדָּה", שֶׁעַל פִּיו מִתְנַהֵל הָעוֹלָם וְהוּא בְּסִיס בְּהִבְנַת דְּרָכֵי הַהִשְׁגָּחָה הַעֲלִיוֹנָה – הַשִּׁכָּר וְהַעֲנֵשׁ. שֶׁהָרִי אֶת הַנְּהִגָּה הָעוֹלָם מְנַהֵל הַקְּבִ"ה בָּאָפֵן שֶׁל סִדָּר וּמִשְׁפָּט (מְבוּאָר בְּדֶרֶךְ ה' לְרַמְח"ל ב/ו וְכֵן ד/ח סֵעִיף ד). עַל כֵּן, הַחֵק הַבְּסִיסִי שֶׁעָלָיו מְשִׁתָּנִים דִּינֵי הָעוֹלָם, הוּא הַנְּהִיגָה הַמְּסֻדָּרָת בִּ"מִדָּה כְּנֻגַּד מִדָּה" – תּוֹצָאוֹת כְּנֻגַּד מַעֲשִׂים. בְּדִיוֹק בָּאָפֵן שֶׁבּוֹ עוֹשֶׂה הָאָדָם אֶת מַעֲשָׂיו, בָּאוֹת עָלָיו בָּאָפֵן יִשִּׁיר הַתּוֹצָאוֹת שֶׁלָּהֶם, מִמִּילָא יֵשׁ בְּיָדוֹ אִפְשָׁרוֹת לְהִתְבּוֹן בְּמָה שֶׁאָרַע לוֹ, לְפִשְׁפֹּשׁ בְּמַעֲשָׁיו וְלְהַפִּיק לְקָחִים בְּהִתְאָם, הוֹ לְטוֹב וְהוֹ לְרָע. כִּיֵּן שֶׁהִנְחִיָּה זֹו מִתְנַהֵלֶת גַּם בְּיַחֲסֵי לְמַעֲשִׂים טוֹבִים וְגַם בְּיַחֲסֵי לְמַעֲשִׂים רָעִים. עַל כֵּן יֵשׁ לְצַן כִּי קִיָּם הַבְּדֵל מֵהוּתִי בֵּין הַטּוֹב וּבֵין הָרָע, הַבְּדֵל הַנוֹתֵן אֶת בְּטוּיוֹ אֶף בַּתּוֹצָאוֹת – בְּשִׁכָּר וּבַעֲנֵשׁ. שֶׁהָרִי כָּל מַעֲשֶׂה טוֹב הוּא יִצִּירַת קֶשֶׁר עִם הַבּוֹרָא – קֶשֶׁר הַגּוֹרֵר וּפּוֹתֵחַ שְׁעָרֵי אוֹרָה וְטוֹבָה בְּלִתִּי מְגַבִּלִים.

חֲטָאִים תִּרְדָּף רָעָה מְנַגֵּד הַמַּעֲשֶׂה הַטּוֹב נֶצַח הַמַּעֲשֶׂה הָרַע, הוּא אִינוֹ צָרִיךְ שִׁינְיָע אֵלָיו עֲנֵשׁ, כִּי הוּא עַצְמוֹ נוֹוֹן וְחִלְשָׁה, כְּנֶאֱמַר: "חֲטָאִים תִּרְדָּף רָעָה" (מְשַׁלִּי יג/כא). דְּהִינוּ: הָרָעָה עַצְמָהּ הִיא זֹו שְׁרֹדֶפֶת אַחֵר הַחוּטָאִים, וְלֹא שֶׁבָּאִים עֲלֵיהֶם עֲנֵשִׁים מִמֶּרּוֹם. הָרִי שֶׁחֲטָא גּוֹרֵם לְהִחְלָשָׁה וּלְנִתּוּק הַקְּשֶׁר עִם הַבּוֹרָא – עֲמַעוֹם הָאוֹר וְהַטּוֹב הַנִּשְׁפָּעִים מִהַקְּבִ"ה. עַל כֵּן הָרָעָה עַצְמָהּ שֶׁהַחוּטָא עֹשֶׂה, הִיא זֹו שֶׁתִּרְדָּפֶנּוּ (ע"פ מְשַׁלִּי יג/כא וּבִרְאשִׁית רַבָּה נא/ה: "אֵין דָּבָר רַע יוֹרֵד מִלְּמַעְלָה"). כִּי חֲטָא הוּא הַחֲטָאֵת הַמִּטְרָה, וְחֲסָרוֹן הַמּוֹתִיר חֲלָל בָּאָדָם וּבְעוֹלָם. מִמִּילָא אֵין לְחֲטָא כָּל קֶשֶׁר לְמַצִּיאוֹת הָאֻמָּתִית שֶׁל הַחִיִּים, כְּפָתוּב: "רָאָה נִתְּנִי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחִיִּים וְאֶת הַטּוֹב, וְאֶת הַמּוֹתִי וְאֶת הָרָע" (דְּבָרִים ל/טו). עַל כֵּן, הַעֲנֵשׁ הַנֶּגֶרֶם מִהַחֲטָא, אִינוֹ יָכֵל לְהִתְרַחֵב אֵל מַעֲבָר לְגִבּוּלוֹתָיו שֶׁל הַחֲסָרוֹן עַצְמוֹ – הַחֲלָל שֶׁהוּתִיר הַמַּעֲשֶׂה הָרַע. לְעוֹלָם אֵין תּוֹצָאוֹת שֶׁל הָעוֹן יְכוּלִים לְגִרֵם לְרָעָה הַגְּדוּלָּה יוֹתֵר מְגַדְלוֹ הַמְּגַבֵּל שֶׁל הַחֲטָא עַצְמוֹ. אֲדָּה בְּנִגּוּד גְּמוּר לִזְאֵת, הוּא מַעֲשֶׂה טוֹב – הַקְּשֶׁר עִם מְקוֹר הַחִיִּים וְשֶׁרֶשׁ

הז"ל המשיכו להנחות אותנו על הגישה אל הסיפורים. ואמר: אם בעקבות הסיפורים ערך האדם חשבון נפש נוקב, ותלה את האפשרות לסיפוריו בעונות ובבטול תורה, ובכל אופן הוא לא מצא כל סבה נראית לעין, שבגללה יכולים היו יסורים אלו לבא. עליו לדעת שאכן מבטו נכון ונשר, שהרי "הקב"ה אינו בא בטרוניה עם בריותיו" (ע"ז א/א). מכיון שאת התורה נתן הקב"ה לבני אדם בעלי דעת אנושית, לכן אין כל סבה לחשש שמא עדין מסתתרים עונות דקים שאין בכח אנוש לחשוף אותם, כי מעבר למה שהאדם מסגל להגיע בהבנתו, הוא אינו חייב לחטט. אלא אם אכן יש בו עונות נסתרים, שעל ידי פשפוש במעשים הוא לא הצליח לחשוף אותם בעיני עצמו, ולא עלה בידו לגלותם, אם אכן הם קיימים בו ודורשים תקון וכפרה, הרי שהוא מאמין ובוטח בקב"ה שימצא כבר את הדרך להסירם ממנו. זו הסבה שמתוך אמונה תמימה בה, מקבל הוא על עצמו את יסוריו באהבה, ועל כגון זה תקנו חז"ל את התפלה: "יהי רצון מלפניך ה' אלקי שלא אחטא עוד, ומה שחטאתי לפניך – מרק [=נקה ומחק] ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי יסורים וחלאים רעים" (ברכות יז/א. ראה ספר העקרים ד/ג. הרחבה בנושא זה בהקדמת המלבי"ם לספר איוב). על כן, אם המתניסר חפש ולא מצא כל עון ישיר, וכן לא מצא עון של בטול תורה, אזי בידוע לנו, על פי כללי הנהגת הקב"ה עם בניו, שייסורים אלו של אהבה הם, כי הם מגלים את הקשר העמק של הקב"ה אל בניו, כי כחם של היסורים הוא לנתק את האדם מהקטנוניות של שטף החיים הזורם (ראה סנהדרין קא/ב: "מה עשו היסורים למנשה המלך"). יסורים אלו חושפים בעמק לבו של האדם את מקורם האמתי של החיים, וגורמים להם לזרם בכיוון הנכון – אל מקור החיים העליון, עליו נאמר: "כי עמד מקור חיים, באורך נראה אור" (תהילים לו/ו). ממילא יש בכח יסורים אלו לחשוף ולגלות את פנימיותו של אוהב ה', אשר למרות כל היסורים, הלחץ והסבל, הוא ממשיך לדבק באהבת ה', שנאמר: "מוסר ה' בני אל תמאס, ואל תקץ בתוכחתו. כי את אשר יאהב ה' יוכיח, וכאב את בן ירצה" (משלי ג/יא). כי האב אינו מתנאש מילדיו, אלא ימשיך ליסר את בנו, ולא יעזבנו לנפשו, כיון שהקשר ביניהם לא נתן לנתוק. הסמן שייסורים אלו נובעים מאהבה, הוא השלב שיבא אחר כך – פאשר יסוריו היסורים, אזי ינחמנו הקב"ה ויפיס את דעתו (פירוש ר"י והגר"א משלי שם). אבל למעשה, גם אם יסורים אלו מתמשכים ואינם פוסקים, גם אז ישנה נחמה למתניסר, כי עצם ידיעת פשרם ומטרתם, מעניק למתניסר עצמה וכח להתמודד עם יסוריו מתוך הבנת עמקם של החיים (ראה איגרות חזון איש א/ג). על משמעות ה"שמחה בייסורים" כתב בספר אור החיים הקדוש: על ידי חטא מתרחק העני מהעצ [חלק רוחני המסתעף מהנשמה], שהוא כנגד אותו החטא – ענף גדול בחטא גדול, וענף קטן בחטא קטן, ואחר הענש נעקר הפגם, והענף חוזר לשרשו. לכן מי שמבין זאת – שמח בייסוריו, מברך על הרעה ומקבל אותה בשמחה, כי הם מקרבים את ענפי הנשמה שהיו רחוקים משרשם, והרי אין לה רע ומר לכל חלק וחלק מהנשמה יותר מאשר להיות מרחק מהקב"ה, ובאמצעות היסורים סר הרחוק ושבה הקרבה – – ועל זה ישמח לב המשפיל (שמות כח/א: "הקרב אליך").

קבלת יסורים מאהבת ה', כיצד?

סגיה זו מבארת את מעלת היסורים ואת דרגתו הרוחנית של המקבלם מתוך אהבת ה'. קבלת יסורים מאהבה היא חלק מהמצנה: "ואהבת את ה' אלקיך, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים ו/ה). כפי שדרשו על כך חז"ל: "אפלו נוטל את נפשו, את ממונו, ואת כל מה שאהב אוהב" (ברכות סא/ב וברמב"ם דברים שם וספרנו שב"ח על יומא פב/א ובנספח שם: "אם יש אדם שממונו חביב עליו מגופו"). את ההדרכה – כיצד נתן לקבל יסורים באהבה באר הרמח"ל: מה שיוכל להגביר ההתעוררות לעבודת ה', הוא ההסתכלות ברב הטובות שהקדוש ברוך הוא עושה עם האדם בכל עת ובכל שעה, והנפלאות הגדולות שעושה עמו מעת הולדה עד היום האחרון, כי כל מה שירבה להסתכל ולהתבונן בדברים אלה, כך ירבה להכיר לעצמו חובה רבה אל האל-המטיב לו – – העני חיב לו, שאפלו בעיניו מציא פרנסתו דרך גס ופלא, ואינו מניחו למות ברעב. החולה [חיב לקב"ה] על שמחיקו בכבד חליו ומכותיו, ואינו מניחו לרדת שחת – – כל-שכן אם יתבונן [האדם בכך שהיה] כל טובו תלוי בידו יתברך, ומה שמצטרף לו, ומה שמכרח אליו – ממנו יתברך הוא ולא מאחר (מס"י פ"ח). וכן כתב: מבחן אהבה זו הוא בזמן הדחק והצרה – – יש לאדם להשיב אל עצמו שתי תשובות, האחת שנה לכל נפש, והשנייה לחכמים בעלי הדעה העמקה. האחת היא: "כל מאי דעבדין מן שמיא – לטב", כלומר: כל מה שעושים לו מהשמים – הכל לטובה (ברכות ס/ב). כי אפלו הצער ההוא, והדחק הנראה בעיניו רעה, אינו באמת אלא טובה אמיתית, וכמשל הרופא החותך את הבשר או את האבר שנפסד [=התקלקל ונהרס, ומנתחו] כדי שיעריא שאר הגוף ולא ימות, שאף על פי שהמעשה אכזרי לכאורה, אינו אלא רחמנות באמת [ונועד כדי] להטיבו באחריותו, ולא יסיר החולה אהבתו מהרופא בעבור זה המעשה, אלא אדרבא – יוסיף לאהבה אותו. כן הדבר הזה, כשיחשב האדם, שכל מה שהקדוש ברוך הוא עושה עמו – לטובתו הוא עושה, בין שיהיה בגופו, בין שיהיה בממונו, ואף על פי שהוא אינו רואה ואינו מבין איך זה טובתו, ודאי טובתו הוא, ממילא לא תחלש אהבתו מפני כל דחק או כל צער, אלא אדרבא, תגבר ותתוסף בו תמיד [אהבה לקב"ה]. אז בעלי הדעה האמתית אינם צריכים אפלו לטעם הזה, כי הרי אין להם לכוון על עצמם כלל, אלא כל תפלתם [ורצונם הוא רק] להגדיל כבוד השם יתברך, ולעשות נחת רוח לפניו, וכל מה שיתגברו עובדים נגדם – עד שיעטרו יושר כח להעבירם [=להתגבר על הקשיים], כן יאמץ לבם וישמחו להראות תקף אמונתם, כשר-צבא הרשום בגבורה [=בעל תארי כבוד], אשר יבחר לו תמיד במלחמה החזקה יותר – להראות תקפו בנצחונה. וכבר מרגל זה הענין בכל אוהב בשר-ודם – שישמח כאשר יזדמן לו מה שיוכל להראות בו [=להבחין] אל אשר הוא אוהב, עד היכן מגיעה עצמת אהבתו (מס"י י"ט).

יסורים ברכות אבהית

יסורים אינם חייבים לבא באופן מכלער ואכזרי, אלא הם צריכים להיות תמורה עצירה בשטף החיים, כדי להתבונן במשמעותם. ממילא ככל שרמתו הרוחנית של האדם גבוהה יותר, ואזניו פרויות להאזין להמיה חרישית יותר, כך יספיקו לו יסורים עדינים וקלים יותר, כדי לעוררו. כמו שמעוררים אדם הלשון בבית שאחזה בו אש, אם טפחה קלה על שכמו לא תעיר אותו, יש להכותו באגרוף, ואם גם זה לא מועיל, הוא יצטרך להתעורר כשורגליו כבר חרוכות, ואולי לא יצליח להמלט מהאש. כדי להמחיש דגמא לדבר, ראוי להציג מארע אישי שספר הנאון הצדיק רבי יחזקאל לוינשטיין זצ"ל על עצמו. מעט אחר-כך – המצנה שלו הוא התיתם מאביו. בראגת שבעים וקורבני משפחה, הציעו כל ה"דואגים" לבריאות אמו ולרוחיתה, שהנער הצעיר יקח את עתידו ואת גורלו בידיו ויצא להשתפר למחיתו ולא להיות נטל על צארה של אמו האלמנה. המשפחה המשכנעת בצדקת היועצים הוציאה עם שחר את יחזקאל הנער לרחובות של עיר למצא את מזלו, ואכן מצא פרנסה כנער שליחיות בחנות פרחים. מטבעו היה נער חרוץ, ובזריזותו הספיק לבצע משלוחים רבים לשביעות רצונם המחלט של בעלי החנות. כך עבד שבע שנים בנאמנות, במסירות ובחריצות. ביום ו' אחר הצהרים שלם לו מעבידו שכר הגון ובגד רחבה בדרך לביתו, נכנס הנער לבית המרחץ לכבד שבת. בשבו למלתחה גלה שמכנסיו נעלמו יחד עם שכוו השבועי שהיה בתוכם. שבו ומדכדך יושב שם הנער ולא מצא את נפשו והרהר במר גורלו. הוא לא שקע בבכי ובגרשות של רחמנות עצמית, אלא העביר את מחשבותיו לפסים עמקים, ולהתבוננות עניינית. כך ספר רבי יחזקאל על עצמו: באותה שעה קשה הגעתי להכרה ברורה, כי כמו שאפשר לאבד עבודה של שבע ברגע קט, כך אפשר גם לאבד עבודה של שבועים, גם עבודה של חדש, כמו-כן עבודה של שנה תמימה יכולה אף היא להחמק במחיר-יד. באותה מדה יכל עמל של כל החיים להמחק ברגע קט, ולהמחות בפשיטת רגל או בשרפה וכדומה. על כן ברור לי כי עלי להשקיע את חיי ברכישת נכסים שלא נתן יהיה להחזקתם ממני לעולם. שם – בבית המרחץ, במצבי המביק הגעתי להחלטה ולהכרה ברורה: "אני – יחזקאל היתום, חוזר ביום ראשון לשיבה!!!!" (סיפור המובא בהקדמה לספר: "המשגיח"). יתכן שאדם אחר בעל תפיסה מצומצמת יותר, היה מגיע למסקנות אחרות בעקבות אותו מארע, כגון: שלא לקחת כספים לבית המרחץ, או כל החלטה אחרת המביעה נחישות להאבק על כל אגורה במלחמה חסרת פשרות. לאנשים מסוג כזה מועידה ההשקפה העליונה יסורים קשים יותר, כשיש צורך לעוררם. אלא שקלאותו נער המגיע לגדולות, מספיקה לו התעוררות קלה מהשמים, כדי להבין מה היא המסורה היחידה בחייו, ובמה

צריך להשקיע מאמץ והיכולת את כל כחותיו. זו היא המהפכה לשפת היסורים ברמה הרגיש, שחז"ל מלמדים אותנו להקשיב לה בעוד היא מדברת ברמה שנתנת לסבל אותה בצלילות הדעת וללא פאבים מיתרים, ואף לישם באופן נעיל את מה שרומזים היסורים ואת שהם באו להביע.

ה' מזקק ומנפץ את מי שהוא חפץ בו לא כל אחד זוכה ליסורים דקים ועדינים, אלא רק בעל נפש רגישה ועדינה, כדי שמצד אחד גבין את הרמז, ומאידך לא תתעבר עליו דעתו בסבל קשה ומציק וביסורים מלערים. על אות הקבדו המענק לזוכה ביחס מיוחד של הקב"ה הבא לידי בטיב דוקא בדרך אישית זו, אמר רבא, אמר רב סחורה, אמר רב הונא: כל מי שהקדוש ברוך הוא חפץ בו, ובחר בו מתוך המון העם וגם מתוך שאר צדיקי הדור, כדי שיתעלה לדרגות גבוהות, שברוך הטבע לא נתן להגיע אליהו. או אם הקב"ה בחר בו לכפר על בני דורו, אם הוא אכן ברמה רוחנית גבוהה, שמוכן לקחת על כתפיו את אחריות בני דורו. צדיק זה מקבל יחס אישי ומיוחד מהקב"ה, הדבר בא לידי בטיב על ידי שה' מדכאו = שובר, מפורר ומשפיל את החמירות שבו ביסורים, שמזככים ומזקקים אותו לתרגום לארמית של המלים "יד", "טהור", "מפורר" היא: "דכא". כיון ששבירת צורה חמרית – מטהרת אותו מטמאה שנדבקה בו, והפרדת הסיגים וצריפתם בכור, מזככת את החמר הגלמי ועושה אותו טהור ומזקק. על ידי יסורים אלה יעפיל הצדיק לפסגות רוחניות. כי אדם משלם ונעלה אחד שקול כנגד המונים הרחוקים מהאמת הצרופה, כלשוננו של בעל חובות הלכות: "אדם בעל מעלות הנפש – שקול כנגד אלף בני אדם" (חשבון הנפש כ"ט, ראה יומא ע"א: "זכותו של דניאל מכרעת"). לכן פאשר מתוחה מדת-הדין, עד שהעולם נמצא בסכנת השמדה ויכריתה חלילה, חס הקב"ה על עולמו, לכן מביא הקב"ה את תמצית היסורים המגיעים לכל ההמון, על הצדיק הכולל באישיותו את תמצית העולם, בכך מרויחים ארבעה דברים בבת-אחת: 7. העולם נצל מאבדון ומקבל הארכת זמן וסכוי לחזר בתשובה. 7. בהצדיק התעלה לדרגות גבוהות שלא יכל היה להגיע אליהן ללא היסורים שנתקוהו מהחמר. 7. גכשהצבור רואה את עמק מדת-הדין בסבל הצדיק, עשוי הוא להפיק לקח מוסרי, להתעורר לחזר בתשובה. 7. דהן ההצלה והן ההתעוררות הזו של הצבור, נזקפים לזכותו של הצדיק, בכך מכפיל הקב"ה את שכרו של סובל היסורים כנגד כל המתעוררים שנצלו מאבדון בזכותו (מקורות והרחבה לנושא עמוק ועקרוני זה ראה דרך ה' ב/ג, על פיו מובן מדוע נאמר כאן: "חפץ", שביאורו: "רצון עליון כמס", כמבואר במלבי"ם: "חפץ". מפתחות למכתב מאלהו ד-ה ערך "יסורים"). זאת יודעים אנו כמה שפאמר על הצדיק הסובל את חטאי הדור: "וה' חפץ [בצדיק, לכן] דכאו החלי" = מזכה, מזקק ומנפץ אותו ביסורים ובמחלות (ישעיה נג). יונתן תירגם: "למצר ולדכאה", המתפרש גם כצירוף וטיהור). מפאן למדו החכמים שכל מי שהקב"ה חפץ בו, מדכאו, מזככו, מטהרו ומרומם אותו ביסורים אישיים ומיוחדים, המנעדים עבורו באופן אישי.

יסורים – קרבו, קרבה לה' ואריכות ימים בבית המדרש המשכיב לבאר את מעלת היסורים הקלו ושאלו: יכל הייתי לטעות ולחשב שאפלו אם המתניסר לא קבלם מאהבה ומרצון, גם כן גביאו אותו היסורים לדרגת: "מי שה' חפץ בו"? מהמשך הפסוק תלמוד לומר שאין הדבר כן, אלא כל זה הוא בתנאי – "אם תשים אשם נפשו" (ישעיה נג). כלומר: הקב"ה מתניסר אל נפשו של המתניסר כמו אל קרבן אשם. כך צריך להבין: מה = כשם שקרבן, אשם' הבא לכפר, צריך להקריב אותו לדעת = מרצונו החפשי של בעל הקרבן, ככתוב: "וקריב אותו לרצונו לפני ה'" (ויקרא א/ג וברש"י שם). אף, יסורים' אלו יובילו את המתניסר אל המטרה, רק אם הם יהיו לדעת = ברצון ובכניעה מחלטת, כנאמר: "אשם נפשו", "נפשו" פרוש: רצונו (ראה בראשית כח: "אם יש את נפשכם", וברש"י שם: "רצונכם", וכאן כתב רש"י: "מנפשו = מדעתו"). בזאת הוא יזכה להתקרב אל הקב"ה, כשם שהקרבן מקרב את בעליו אל הקב"ה (כמבואר ברמב"ן ויקרא א/ט). כלומר: "יסורים של אהבה" מגדירים כך, רק פאשר הם חביבים עליו, והוא מקבלם ברצון ובהפקת לקחים (כמבואר להלן: "חביבים עליך יסורים", ע"פ רבי עובדיה ספורנו אבות ד/ח).

שכרם של יסורי-אהבה ממשיכה הגמרא: ואם המתניסר התעלה על עצמו בדרגה נוספת – לא רק שמקבל את היסורים מדעת ומכח ההכנעה לרצון ה', אלא קבלם עליו מאהבה, דהינו: שמתבונן ביסורים שהקב"ה שלח אליו, ומתוך יסוריו הוא מגלה את השגחת ה' עליו. מתניסר זה השפיל להשתמש ביסוריו כבמנוף, כדי להתעלות לדרגה שקשה היה לו ביותר להגיע אליה בכוונת עצמו ללא היסורים, או אפלו לעולם לא היה מצליח להגיע אליה בכוונתו הרגילה. נמצאנו למדים שמעלת המקבל יסורים באהבה, מרוממת את המתניסר הרבה מעבר לרצונותיו הפרטיים, על ידי שהספקה זו לקבל יסורים, הופכת אותו לצינור המקבל שפע של הקב"ה ללא שום סטיה ומעצור. על כן דוקא בו יבחר הקב"ה להעביר את שפע הטובה והברכה לעולם. שהרי צדיק זה אינו משתמש בכל השפע והברכה העוברים דרכו לצרכיו האישיים, אלא הוא מקדיש את כל חייו ואת כל הדורות הבאים אחריו, שיהיו פלם מקדשי ה', ומקבלים באהבה את גזרותיו. לכן אם קבלם עליו מאהבה, מה שכרו? = באיזה אופן נותן לו הקב"ה את שכרו, כדי שהצדיק ימשיך לממש את שאיפתו? (ראה רמב"ם תשובה ט"א: "שכר הצדיקים בעולם הזה – אמצעי להתקדמות רוחנית"). שכרו נלמד מהמשך הפסוק: "יראה זרע, יאריך ימים". כי היסורים הללו, שדכאו, זככו וטהרו ממנו את כל השאיפות החמריות והקטנוניות של בני האדם, הפכו אותו לאדם שרצונו עז ונחוש לא רק להוביל את עצמו, אלא את כל האנושות אל מטרתה הנכספת – הכרה בקב"ה מתוך נצול כל חיי העולם הזה, והאפשרויות הגלומות בו, שאחת מהן היא – יסורים. לכן ברור שהוא יהיה הראשון לקצר את פרי שאיפתו. ואם לא כל בני דורו ילכו בעקבותיו, אזי לפחות בניו אחריו יהיו ממשיכי דרכו. הסבה שדוקא ולדיו של המתניסר יהיו טובים יותר, עדינים יותר ומצליחים יותר, אינה פצוי ומתנה, אלא תוצאה טבעית, כיון שילדיו של האדם נובעים משרשו – מעמק נשמתו, ואצל בעל היסורים הזה, הנקדה הפנימית שלו, נטהרה לגמרי, על כן ממעין טהור זה ידאי עתידים לנבע צאצאים טהורים וצדיקים (ראה ספרנו שבי"ח על יומא מ"א: "צינעות קמחית הביאה ברכת קדושה לזרעה", בשם המהר"ל, וכן ב"פרי צדיק" לרבי צדוק הכהן מלובלין עמ' 43: "הבנים הם מעומק הלב של האב, ונפש האב – מזל לבנו ושורש חייו"). לכן תביא אותו דרגה זו לזכות בבנים תלמידי חכמים, ככתוב: "יראה זרע, יאריך ימים". כי מעלה זו יתנה אותו באריכות ימים, שבהם יעשה את כל הטוב, כדי שיזכה להאריך ימים גם בעולם הבא – עולם שפלו ארוך וטוב (רמב"ם שם), הוא ובניו אחריו. כל זאת אם קבלם באהבה. הסבר זה למרות שפארה פקשור לכללים של "שכר וענש", אך גם בהגיון האנושי הוא מוצא מקום. כי בדרך כלל המתניסרים והסובלים, אינם גאותנים, ואינם משתתרים לא בביתם ולא מחוץ לביתם, על כן ילדיהם מעריכים אותם ומכבדים אותם הרבה יותר מאשר ילדים בבית אחר. עבדה שנתן לראותה על כל צעד ושעל, שילדיהם של חולים ומתניסרים, אם הם ראו שהוריהם קבלו את יסוריהם באהבה, ולא היו ממרמרים, גם בגיהם אינם ממרמרים, אלא להפך – הרבה יותר עדינים, מתחשבים ומטים שכם לעזרת הוריהם וסביבתם. הוא הדין באריכות ימיו של הסובל, גם זאת עבדה שנתן לראותה על כל צעד ושעל לאלא אם כן סבת הסבל נובעת ממחלה סופנית, ומחלתו נגרמת מהתפוררות מערכות הגוף, הבאה כהקדמה למות, אך הסובל מחסרון אבר, או עירון וכדומה, יכל להמשיך בחיי פעילות נמרצים, בריאים, תוססים ומלאי שמחה. כי הסובל אינו מפריז באכילה ובשאר דברים המקצרים את החיים. ממילא יכל הוא לחיות עם סבלו הרבה יותר מאשר חבירו ובני גילו שאינם סובלים.

בעל יסורים מאהבה, תלמודו מתקנים בידו

למעלה נוספת זוכה בעל הסיפורים, שהם השריו ממונו את המשיכה לתאוות, מתוך כך הוא עשוי לזכות שיתקנה של התורה ולקיים כראוי, דבר שללא יסורים לא היה עולה בידו על נקלה. כדי להבין קשר זה בין הפחתת התאוות לבין הצלחה בתורה, יש לצטט את דבריו של החזון אי"ש: בטמאת הנפש של מלוי התאוה באכילת תענוגים, מתאחד ראשון לטמאה ואב הטמאה ואבי אבות הטמאה – דבר זה הוא מן השפלים מאד, שמעבדים את הלמוד, כפי שאמרו חז"ל: "עד שאדם מתפלל שיכנסו דברי תורה לתוך גופו, יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו" (תד"א כ"ו מובא בתוס' כתובות קד"א: "לא נהנתי". אגרות חזון איש א/כ). כי למוד התורה אינו עוד עסוק בחיי האדם, אלא חיי תורה דורשים לנטות מפשוטם של החיים השטחיים אל עמקם של החיים האמתיים, כפי שאמרו חז"ל: "אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה" (ברכות סג/ב, שבת פג/ב, גיטין נז/ב ובספרנו שבי"ח שם בשם אגרות חזון איש א/ג), כי ללמוד את התורה באופן שטחי, ואפילו לפלפל בה, וכל כל מי שמתעמק בתורה. אבל כדי שתלמודו יתקיים בידו, שלא תהיינה סתירות פנימיות בין אישיותו לבין התורה, לזאת צריך סיעתא דשמיא = סיוע מהשמים המענק למי ששרי ממונו כל המאווים החמריים, ולמי ששם את כל מעניניו אף ורק בלמוד תורה ואהבת ה' (ראה מגילה ו/ב: "אוקמי גירסא – סיעתא דשמיא", כלומר: תלמודו מתקיים רק בעזרה משמים). ולכן מי שזכה לקבל את יסוריו באהבה, לא עוד = לא רק שהיסורים מזככים אותו, ולא רק שהיסורים מזככים אותו בפנים ובארכיות ימים, אלא היסורים עצמם נחשבים כ"כלים" לעבודת ה'. כי המזדבב ב"יסורים זוכה גם להדבק בקב"ה, על ידי שהוא הופך להיות "ארון הקדש" וכלי לקבל את התורה. בכך הוא זוכה להעפיל לפסגת שאיפותיו של כל יהודי. להגיע לדרגה שתלמודו מתקיים בידו, פיון שהוא זכך את כל המחצות החמריות המפריעות לדברי התורה המפשטים להתחבר אל האדם הנשמי. זאת למדנו ממה שנאמר בהמשך הפסוק: "וחפץ ה' = התורה, שהיא הגלוי העמק ביותר של רצון ה' בעולם, בידו של אוהב ה' המתנשר באהבה וכל חפצו הוא רק דבר ה', לכן תלמודו יצלח" = יתקיים בידו (ישעיהו נג/ו). אמנם מי שבטורס היותו בעל יסורים לא ראה בכך אידאל, גם הוא יצליח להגיע לדרגות גבוהות, אף הקשיים בדרך יחיו גדולים, אבל מי ששאפותיו היו שתלמודו יתקיים בידו, ושפניו יהיו תלמידי חכמים, היסורים ירוממוהו להיכן שלא יכל היה להגיע בעצדם.

יסורים של אהבה עד פגיעה בשכל
לא כל היסורים הם מקשה אחת, מפני שהם אמורים "לדבר" אל האדם שהוא עצמו גם כן אינו עשוי מקשה אחת, אלא מרכב משלשה חלקים: גוף, נפש ושכל. בכל אחד מהם עלולים להיות יסורים מתאמים: יסורים הפוגעים בגוף, יסורים המציקים לנפש ויסורים המשבשים את הרצון השכלי. פיון שהדבקות אל הקב"ה צריכה להיות בנפש ובשכל, דהינו: שאדם שופך את נפשו בתפלה אל ה', או מתדבק במשפלות של תורת ה'. הדבקות השלמה אל הקב"ה היא כאשר פועלים שני הכחות הללו – הנפש והשכל, דהינו: הרגש וההגיון במשותף ובמשלב, כפי שאנו מתפללים: "יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך" (ראה אבות ה/כ ובשינויי נוסחאות שם). בית המקדש – מקום התפלה – נפש ורגש, וחלקינו בתורת ה', הוא השכל וההגיון. הרי לנו כי הנפש והשכל קשורים זה בזה, והם שני חלקיה של מסילה מקבילה בעבודת ה', משלמת על ידי שלוב נכון של שני חלקים אלה, ששניהם עקרוניים וחשובים, אף מי משניהם חשוב יותר? פליגי בה = נחלקו החכמים רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא, איזה חלק מהם עקרי יותר, דהינו: שאם היסורים בטרלו אותו, לחשב הדבר כבטול הדבקות בה', ממילא ברור כי יסורים אלה אינם נחשבים כ"יסורים של אהבה" (נתיב היסורים למהר"ל עמ' קע"ד). אחד אמר: כל יסורים שיש בהם פגיעה בכלשר הלמידה והשכל, הגורמים לבטול תורה, הם אינם נחשבים כ"יסורים של אהבה. כי הם פוגעים בשכל ומנתקים את האדם מדבקותו בקב"ה. שהרי למוד תורה הוא הדרך לאהבת ה', כלשון חז"ל על הפסוק: "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך", כיצד אוהבים את הקב"ה? נאמר בהמשך: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, על לבבך", תן הדברים הללו על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרך (ספרי דברים ו/ו וסה"מ לרמב"ם עשין ג'). יסורים אלו שאין בהם בטול תורה, אלא המתנשר וכל להתעלות מעליהם ולהנות בתורה, הם נחשבים כ"יסורים של אהבה. ואילו הם יסורים של אהבה – כל שאין להם בטול תורה, זאת למדנו ממה שנאמר: "אשרי [=קיים ומאשר הוא] הגבר אשר תסורנו ז'-ה", כל זאת בתנאי שהיסורים הללו אינם מפריעים להמשך: "ומתורתך תלמדנו" (תהילים צד/ב). בפסוק זה מבארת עוד זוית במסורת היסורים ובדרךנותו של המקביל באהבה, כפי שמבאר הרש"ר הירש צ"ל, דהינו: "אשרי הגבר", כלומר: על מקבל היסורים להיות "גבר" = מתגבר, כי הוא אינו רשאי להיות נכה-רוח, הבא לכלל יאוש או דכאון בגלל יסוריו. כמו-כן אסור לו להיות רפה-רוח, שפחו המוסרי אבד בחיי הוללות שקדמו ליסוריו והביאוהו אליהם. להפך – הוא זקוק למלאי של כח וגבורה מוסריים, שיתעוררו על ידי היסורים להביאו אל דרך הטוב והישר. "ומתורתך תלמדנו", דהינו: צריך הוא להיות קשור אל תורת ה', כדי להבין שהיסורים באים עליו כתזכורת לשאב לעצמו מתורת ה' את הדמות של חיי נאמנות לה', כדי להתאים את חיו אליהם. המתחנך מה' על ידי יסורים, ועל ידי כך הוא מגיע לחנוך עצמי מתוך התורה, דוקא הוא זוכה להתקדמות לקראת האשר, לכן לא את הרעים והמשחתים מיוסר ה', כי לגבם יהיו היסורים חסרי משמעות ואפילו יגרמו להם את ההפך, שהם יפנו ערף ויבעטו ביסורים (פירוש הרש"ר הירש לתהילים שם). שהרי הסבל מעורר את הכחות הנעלים ביותר החבויים בעמק הנפש, ואת הגדלה הנאצלת ביותר הנמצאת בתרדמה במעמקי הלב. לכן רק הצדיקים ובעלי התכונות הדומות לשל הצדיקים, רק הם ראויים לכך. זו הסבה כי הרשעים אינם סובלים בדרך כלל כזה סוג של יסורים, כי לגבם הוא חסר משמעות לחלוטין. אלא כאשר באים עליהם סבל ומכאוב, הרי זה רק לאחר שפבר הגיעו לעצמה שלילית של כח וזיקה שצריך לשבר, לטובתם ולטובת הסובבים אותם, כדי לצמצם את כח שליטתם, לאחר שפבר השביעו את תאונת לבם. אך גם אצלם סבל זה הוא "מאפלה לאורה". כי סוף סוף היסורים חזקים מהם, ולבסוף לא תהיה ברירה גם לעקש הגדול ביותר, אלא להכניע את לבבו הערל, ולשבר את רשעותו, כי כח הסבל האנושי הוא מגבל, בעוד של"יסורים ישנה אפשרות להתגבר עוד ועוד, עד אין קץ וגבול, והם אפילו חזקים מהמות שפחשב פטוב וגואל מהם

יסורים של אהבה עד פגיעה בנפש
וחכם אחד אמר: כיצד נראים יסורים שאינם של אהבה? כל יסורים שיש בהם בטול תפלה. יסורים אלו יכולים להיות בכמה רמות. החל במצבי לחץ וחלי שמעבדים את התפלה באופן מעשי. ברמה עדינה ועמקה יותר ישנם מפריעים המונעים מהנפש להשתפך בתפלה, שהיא עבודה שבלב. כגון ש"יסורים פיזיים מדכאים את התעוררותו מלהיות דבוק בתפלה. או ברמה יותר גבוהה, לפעמים מצקות נפשו של המתנשר גורמות לו בדמיון תחושה של רחוק מהקב"ה. או רמה עוד יותר עדינה ודקה, שבה חושש האדם שרמתו אינה גבוהה די הצורך כדי לזכות לעמד בתפלה (הרחבה בחששות להמנעות מתפילה, ובסיבותיה, ראה להלן, ברכות יב/ב: "כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו"). המכנה המשותף בכל אותם חששות ויסורי נפש, הוא, שהאדם חש עצמו מרחק מעולם התפלה. ממילא נמצא כי יסורים אלו אינם יסורים של אהבה. אלא אלו הם יסורים של אהבה? כל שאין להם בטול תפלה. שהרי בפרק המשבח את הקב"ה על השגחתו על עמו, ועל הדרך בה מזדבב הקב"ה את עמו מהרע שנדבק בהם, שם נאמר: "כי בחנתנו אלקים, צרפתנו כפרץ כסף, הבאתנו במצודה, שמת מועקה במתנינו, הרפכת אנוש לראשו, באנו באש ובמים – – – אכן שמע אלקים, הקול תפילתי, ברוך אלקים אשר לא הסיר תפילתי וחסדו מאת"י" (תהילים סו/י-כ). הרי שהמשורר האלקי שבח את חסדו של הקב"ה, שלמלכות כל הצרות והיסורים, לא הסיר ולא מנע ממנו אפילו תפלה אחת. נמצא ש"יסורים שיש בהם בטול תפלה", אינם נחשבים כ"יסורים של אהבה". יש לציין כי שתי הגישות הללו לאהבת ה', אם היא דרך תורה או דרך תפלה, מגדורות בפסוקים פשוטי דרכים לבטוי אהבת ה'. על הדרך לאהבת ה' דרך תורה נאמר: "ואהבת את ה' אלקיך – – – והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", דהינו: למוד תורה הוא פטוב ונדרך לאהבת ה' (כמבואר לעיל בשם הספרי דברים ו/א). על התפלה נאמר: "לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" (דברים יא/ג).

דָּרָשׁוֹ עַל כֶּךָ חֲזָ"ל: "אֵיזוֹ הָיָה עֲבוּדָה שְׂבִלָב? הָיָה אוֹמֵר: זֶה תַּפְלָה" (תענית ב/א). נִמְצָא שֶׁהַתַּפְלָה הִבָּאָה לִידֵי בְּטוֹל וּבִנְפֶשׁ, הִיא הַדְרָךְ הַנּוֹסֶפֶת לְגַלּוֹי אֱהָבָה וְדִבְקוֹת בֵּה' (רָאָה נֶפֶשׁ הַחַיִּים ב/א). מִכָּאן נִתֵּן לְבָאֵר כִּיצַד מִתְפַּצְלוֹת שְׁתֵּי הַדְּעוֹת, מֵה נֶחֱשֵׁב יוֹתֵר כְּבִטּוֹל הַקֶּשֶׁר וְהָאֱהָבָה, הָאֵם בְּטוֹל תּוֹרָה אוֹ בְּטוֹל תַּפְלָה, הַבָּאִים בְּעֵטָם שֶׁל יְסוּרִים (הַרְחַבָה בַּמַּחְלּוֹקֶת עֲמוּקָה זֶה עַל עֲלִיוֹנוֹת הַשִּׁכְל עַל פְּנֵי הָרֶגֶשׁ, וְעֲלִיוֹנוֹת הָרֶגֶשׁ עַל פְּנֵי הַשִּׁכְל, וְהַשִּׁילּוּב הַנִּכּוֹן בֵּין הַשְּׁנַיִם, רָאָה חִידוּשֵׁי אֲגָדוֹת לַמַּהֲרָ"ל עַל רֹאשׁ הַשָּׁנָה, חֵלֶק רֹאשׁוֹן עַמ' צ"ז, שֶׁהַדָּבָר תְּלוּי בְּאוֹתָן שְׁתֵּי דְעוֹת, אִם הָעוֹלָם נִבְרָא בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה אוֹ בְּנִסּוֹן, וְהִכֵּן נִמְצָאֵת הַחֲכָמָה, הָאֵם בַּמַּח אוֹ בַּלֵּב).

כִּי אֵת אֲשֶׁר יֵאָהֵב ה' יוֹכִיחַ

אָמַר לִיה רַבִּי אֲבָא בְּרִיה = בְּנֵוֹ שֶׁל רַבִּי חִזְיָא בַּר אֲבָא: הֵכִי = כִּדְּ אָמַר אֲבִי רַבִּי חִזְיָא בַּר אֲבָא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: אֵלּוֹ וְאֵלּוֹ = גַּם יְסוּרִים שְׂנִישׁ בְּהֵם בְּטוֹל תּוֹרָה וְגַם יְסוּרִים שְׂנִישׁ בְּהֵם בְּטוֹל תַּפְלָה, שְׁנֵיהֶם "יְסוּרִים שֶׁל אֱהָבָה" הֵם. כִּי כָל סוּגֵי הַיְסוּרִים שְׂבִעוּלָם, לְמַעֲשֵׂה מִמַּעֲטִים הֵם אֵת הַחֲמֹר וּמִמְרָקִים מִכְתָּמִּים שֶׁדִּבְקוּ בָאֲדָם, עַל כֵּן גַּם יְסוּרִים אֵלּוֹ נֶחֱשָׁבִים כִּיְסוּרִים שֶׁל אֱהָבָה, כִּינּוֹן שֶׁהֵם מִבִּיאִים אֵת הַמִּתְיָשָׁר לְהַסְקַת מִסְקָנוֹת נְכוֹנוֹת עַל אִפְסוּיֵת הָעוֹלָם הַזֶּה, וְלִהְיוֹת הַאֲמֶת בַּחֲזִי הַנִּצָּח שְׁאִחֵר הַחַיִּים הַלָּלוּ. שְׁנֵאֲמַר: "כִּי אֵת אֲשֶׁר יֵאָהֵב ה' יוֹכִיחַ" (מִשְׁלִי ג/יב). כִּי בָאֲשֶׁר ה' מוֹכִיחַ עַל יְדֵי יְסוּרִים, הוּא עוֹשֶׂה זֹאת כְּדִי לְהַחֲזִירוֹ לְמוֹטֵב. לָכֵן אֶפְלוֹ אִם בָּאֲפֹן זְמַנִּי, מִבְּטָלִים יְסוּרִים אֵלּוֹ מִתּוֹרָה וּתַפְלָה, עֲדִין הֵם נֶחֱשָׁבִים כִּי "יְסוּרִים שֶׁל אֱהָבָה". כִּי יֵשׁ לְהַתְבוּנָה בְּמַטָּרָה שֶׁתֵּבֵא לְאַחֵר זְמַן, וְלִרְאוֹת אֵת הַפְּרוֹת הַמְּבָרְכִים הַעֲתִידִים לְצִמּוֹחַ אַחֵר שֶׁיִּחְלְפוּ הַיְסוּרִים. עַל כֵּן מִבִּיא הַקֶּב"ה תְּכִנִּית הַתְּעוֹרְרוֹת זֶה, אֶפְלוֹ אִם הָאֲדָם אֵינוֹ חָפֵץ לִלְכֹּת בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה. כִּי הַקֶּב"ה אֵינוֹ מִתְאַשׁ מִמֶּנּוּ, וְלֹא מִתְיַחַס אֵלָיו כְּפִי שְׂאֵדָם זֶר מִתְיַחַס אֶל מִי שְׂאֵינוֹ שׁוֹמֵעַ בְּקוֹלוֹ, אֲלֹא – מִמְשִׁיךְ הַפְּסוּק: "וּכְאֵב אֵת בֶּן יִרְצָה", דְּהֵינּוּ: מַחֲמַת שְׁהָאָב אוֹהֵב אֵת בְּנוֹ וְאֵינוֹ רוֹצֵה לְהַפְרִיד מִמֶּנּוּ, הוּא מִיִּסֵּר אוֹתוֹ אֶפְלוֹ בְּעַל-כָּרְחוֹ, עַד שֶׁיִּחְזֹר לְמוֹטֵב (פִּירוּשׁ הַגְר"א לַמִּשְׁלִי שם). מוֹסִיף הַגְר"א: הַפְּסוּק: "וּכְאֵב אֵת בֶּן יִרְצָה", הוּא סִמָּן שֶׁתִּמִּיד הַיְסוּרִים הֵם מַחֲמַת אֱהָבָה, שֶׁהָיָה אַחֵר שֶׁיְסוּרוֹ מִמֶּנּוּ הַיְסוּרִים, וְלִמְלֵא הַקֶּב"ה אֵת רְצוֹנוֹ, יִנָּחֵם וְיִפְסֵס אוֹתוֹ, כְּמוֹ אֲבָא הַמְּרַצֵּה וּמִפְסֵס אֵת בְּנוֹ. אִזּוֹ, כִּשְׁהוּא יִתְחִיל לְלַמֵּד תּוֹרָה וְלִהְיוֹת לְפָלֶל, הוּא עוֹשֶׂה זֹאת בָּאֲפֹן טָהוֹר וְנָקִי כָּל כֶּךָ, שֶׁלֹּא כָּל הָיָה לְעִשׂוֹת זֹאת לֹא הִתְקַנָּה וְהִתְעַרְרוֹת שֶׁל הַיְסוּרִים. כְּפִי שֶׁהָיָה אֲצֵל אִיּוֹב, אַחֵר שֶׁשָּׂרוּ מִמֶּנּוּ הַיְסוּרִים, נֶאֱמַר: "וְהָיָה בְּרַךְ אֵת אַחֲרִית אִיּוֹב מִרִּאשִׁיתוֹ" (אִיּוֹב מִב/יב). כִּי סוֹפּוֹ שֶׁל הַמִּקְרָאִים אֵת הַתּוֹרָה מַעֲנִי, לְקִיּוּמָהּ מַעֲשֶׂר (אֲבוֹת ד/ט). כָּלֵל זֶה הוּא כָּלֵל מִרְחָב בְּכָל שְׁטַח מִשְׁטַחֵי הַחַיִּים, וְסוֹפּוֹ שֶׁל כָּל מִקְרָאִים תּוֹרָה מִתּוֹךְ סִבָּל וְיְסוּרִים, שֶׁהוּא עֲתִיד לְצִאֵת לְמִרְחָב שֶׁל אֲשֶׁר וְשִׁלּוֹה.

תִּלְמִדְנִי, תִּלְמִדְנִי: תִּלְמִד אוֹתָנוּ

עַל הַהֲנָחָה שְׂאֶפְלוּ יְסוּרִים שְׂנִישׁ בְּהֵם בְּטוֹל תּוֹרָה וּתַפְלָה, גַּם הֵם נֶחֱשָׁבִים כִּי "יְסוּרִים שֶׁל אֱהָבָה", שׁוֹאֲלֵת הַגְּמָרָא: אֲלֹא אִם כֵּן מֵה תִּלְמִיד לּוֹמֵר: "וּמִתּוֹרַתְךָ תִּלְמִדְנִי"? שְׁמַמְנוּ הַסִּיקָה הַגְּמָרָא לְעִיל אֵת הַמִּסְקָנָה הַהִפּוּכָה? יוֹשִׁיב רַבִּי יוֹחָנָן כֶּךָ: מִדּוּעַ לֹא נִכְתַּב בָּאֲפֹן פְּשׁוּט: "אֲשֶׁרִי הַגִּבֵּר אֲשֶׁר תִּסְרְנוּ י-ה, וּתִלְמִדְנִי תּוֹרַתְךָ"? מִדּוּעַ שָׁנָה הַכְּתוּב וְאָמַר: "וּמִתּוֹרַתְךָ תִּלְמִדְנִי"? אֲלֹא כֵּאֵן רַמְזוֹ דָּוִד הַמֶּלֶךְ עֲמָק נוֹסֵף בְּדִבְרָיו, דְּהֵינּוּ: אֵל תִּקְרָא אוֹתוֹ בְּמִשְׁמַעוֹת הַנִּקּוּד: "תִּלְמִדְנִי" בְּ, סָגֵל, דְּהֵינּוּ: תִּלְמִד אוֹתוֹ – אֵת הַמִּתְיָשָׁר עֲצָמוֹ. אֵל תִּבִּין כֶּךָ אֵת הַפְּסוּק, אֲלֹא מִשְׁמַעוֹתוֹ הִיא בְּמוֹבֵן הַכָּלָלִי, כֵּאֵלּוֹ שֶׁהוּא מִנְקֵד: "תִּלְמִדְנִי" בְּ, צִרִי, דְּהֵינּוּ: תִּלְמִד אוֹתָנוּ – אֵת כָּל הַמְּבַקְשִׁים לְדַעַת אֵת דְּרָכֵי ה' וְהַהֲגָתוֹ בְּעוֹלָמוֹ (בַּעֲנִיָּן: "אֵל תִּקְרָא" רָאָה מוֹ"נ ג' סוֹף פֶּרֶק מ"ג וּבַבָּאֵר הַגּוֹלָה לַמַּהֲרָ"ל הַבָּאֵר הַשְּׁלִישִׁי). כִּי בְּלִשׁוֹן הַקֶּדֶשׁ מֵלֶה הַמִּסְתַּיֶּמֶת בְּ"נִי...נִי", יֵשׁ לָהּ שְׁתֵּי מִשְׁמַעוּיּוֹת, כְּגוֹן מֵה שְׂאֲמַר הַקֶּב"ה לְאָדָם: "אֵל תֹּאכַל מִמֶּנּוּ" (בְּרֵאשִׁית ב/יז). הַכְּנָנָה עֲלִיוֹ. בְּמִקְבִּיל לְאֲמָרָה אוֹתָהּ מֵלֶה: "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים: הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ" (בְּרֵאשִׁית ג/כב), כִּשְׁהַכְּנָנָה עֲלֵינוּ [מֵאוֹת דְּגִמָּאוֹת בְּמִקְרָא וּבִלְשׁוֹן]. סוֹבֵר רַבִּי יוֹחָנָן שֶׁהוּא הַדִּין לְכָאן, דָּוִד הַמֶּלֶךְ לֹא דִבֵּר אֶל הַחוֹלִים וְהַמִּתְיָשָׁרִים, אֲלֹא אֶל כָּל הָעָם, כְּפִי שְׁנֵאֲמַר בְּפִסּוֹק הַקּוֹדֶם בְּאוֹתוֹ הַפֶּרֶק שֵׁם: "בִּינּוּ בּוֹעֲרִים בָּעָם, וְכִסְיִלִּים מוֹתִי תִשְׁכְּלוּ"? לָהֶם אָמַר דָּוִד: "וּמִתּוֹרַתְךָ תִּלְמִדְנִי", דְּהֵינּוּ: דָּבָר זֶה = שְׁתֵּי יְסוּרִים מְגִלִּים שֶׁהַקֶּב"ה מִתְיַחַס אֶל בְּנֵי הָאָדָם וְלֹא מִתְיָאֵשׁ מֵהֶם, זֹאת מִתּוֹרַתְךָ תִּלְמִדְנִי = תִּלְמִד אוֹתָנוּ. וְלִמְדָנוּ זֹאת עַל יְדֵי אֶחָד הַדְּרָכִים שֶׁבָּהֶם נִדְרָשֶׁת הַתּוֹרָה בְּדֶרֶךְ שֶׁל קַל-וַחֲמֹר, כְּמַבָּאֵר לְקַמּוֹ. מִמִּילָא אֵין סְתִירָה בֵּין פְּסוּק זֶה לְבֵין דְּבָרֵי רַבִּי יוֹחָנָן, שֶׁיְסוּרִים שְׂנִישׁ בְּהֵם בְּטוֹל תּוֹרָה וּתַפְלָה נֶחֱשָׁבִים גַּם הֵם כִּי "יְסוּרִים שֶׁל אֱהָבָה". כִּי הַיְסוּרִים שֶׁל הָאֶחָד מִשְׁמַעִים כְּמִנּוֹן לְהַחֲכִמַת הַצְּבוּר, וְכָלֵל הוּא בְּיָדֵינוּ: "מִגִּלְגָּלִים זִכּוֹת עַל יְדֵי זִכְאִי" (שִׁבְת לִב/א, ב"ב קִיט/ב, סִנְהֶדְרִין ח/א). מִמִּילָא כָּל חֲכָמָה הַצְּבוּר נִזְקָקֶת לְזִכּוֹתוֹ שֶׁל הַמִּתְיָשָׁר אֲשֶׁר עַל גִּבּוֹ הַתְּקֵדָם כָּל הַצְּבוּר. אֵף עַל פִּי שֶׁהַמִּתְיָשָׁר עֲצָמוֹ נֶאֱלָץ לְצַמְצֵם אוֹ אֶפְלוֹ לְבַטֵּל תּוֹרָה וּתַפְלָה, כִּי בְּכֶךָ זֹכָה הַמִּתְיָשָׁר לְהִיּוֹת כָּלִי לְהוֹסֶפֶת כְּבוֹד ה' בְּעוֹלָם, לְמִרוֹת שֶׁהוּא עֲצָמוֹ אֵינוֹ יָכֹל לְהִגִּיעַ לְהַפְרָה זֶה בָּאֲפֹן עֲצָמִי וְעֲצָמִי, אֵדָּה כִּינּוֹן שְׁאֲחֵרִים לּוֹמְדִים דְּרָכּוֹ אֵת הַנִּהְגָּת ה', וְדֶרֶךְ מֵה שְׂבָא עֲלִיוֹ מִתְעוֹרְרִים וּמִשְׁכִּילִים שְׂאֵר בְּנֵי הָאָדָם לְהַתְקַרֵּב אֶל הַקֶּב"ה וְלִחְזֹר לְמוֹטֵב, עַל כֵּן נֶחֱשָׁבֶת הַתְּעוֹרְרוֹת זֶה לְזִכּוֹתוֹ שֶׁל הַמִּתְיָשָׁר, וְעַל יָדָהּ גַּם הוּא זֹכָה לְשִׁכָּר גָּדוֹל, לְקִרְבָּת ה' וְלִהְיוֹת עֹנֵג עַל טוֹבוֹ הָאֲמִתִּי. הָרִי שְׁבָכָךְ יוֹצֵק הַקֶּב"ה מִשְׁמַעוֹת בַּחֲזִיָּהֶם שֶׁל בְּנֵי אָדָם, גַּם בְּמִקְרָה שֶׁהֵם עֲצָמָם לֹא הִשְׁכִּילוּ לְעִשׂוֹת זֹאת בָּאֲפֹן מִסְפִּיק נִכּוֹן וְעִיל. מִטָּרֵת יְסוּרִים אֵלּוֹ אֲמָנָם אֵינָה בָּאָה כְּדִי לְנַחֵם אֵת הַמִּתְיָשָׁר, אֵדָּה יִדְעָה זֶה עֲלֵיהֶם, יֵשׁ בָּהּ בְּהִחְלָט כְּדִי לְהַעֲנִיק לְמִתְיָשָׁר תַּנְחוּמִּים.

יְסוּרִים מוֹצִיאִים לְחֵרוֹת כְּעֶבֶד בֶּשֶׁן וְעִין

הִיכֵן מִלְמַדֵּת הַתּוֹרָה עַל הַתּוֹעֲלֵת שֶׁמִּבִּיאִים הַיְסוּרִים? וְהִיכֵן נֶאֱמַר הָאֲשֶׁר הַמִּסְתַּתֵּר בְּהֵם? זֹאת יוֹדְעִים אֲנוּ בְּקַל-וַחֲמֹר מ"שׁ וְעִין", שְׁעֲלֵיהֶם נֶאֱמַר: "וְכִי יִכָּה אִישׁ אֶת עֵין עֶבְדּוֹ אוֹ אֶת עֵין אִמּוֹתוֹ, וְשִׁחֲתָהּ – לְחַפְשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינוֹ. וְאִם שׁוֹן עֶבְדּוֹ אוֹ שׁוֹן אִמּוֹתוֹ יִפֹּל – לְחַפְשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שְׁנֵוֹ" (שְׁמוֹת כֹּא-כז). הָרִי שְׁעַל יְדֵי הַיְסוּרִים הַלָּלוּ, זִכָּה הָעֶבֶד לְהִיּוֹת עֲצָמִי וּבֶן-חוּרִין. אִם כֵּן עֲלֵינוּ לְלַמֵּד בְּקַל-וַחֲמֹר: מֵה = הָרִי שׁוֹן וְעִין, שֶׁהוּא אֵינוֹ אֲלֹא אֶחָד מֵאֲבָרָיו שֶׁל אָדָם, לְמִרוֹת כֵּן, אִם פָּגַע הָאָדָם בְּאֶחָד מֵהֶם, עֶבֶד כְּנַעֲנִי יוֹצֵא בְּהֵם = בְּגִלְגָּלִם לְחֵרוֹת, וּמַחֲמַת יְסוּרִים אֲלֵה הוּא זִכָּה לְהִיּוֹת בֶּן-חוּרִין, הוּא יָכֹל לִבֵּא בְּקֶהֱל וּלְשִׂאת אִשָּׁה בֶּת-יִשְׂרָאֵל, וְהוּא מַחֲבִיב בְּמִצְוֹת כִּשְׂאֵר בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, וּבְנֵי מִתְיַחֲסִים אַחֲרָיו וּמִשְׁתַּלְבִּים כִּיְהוּדִים גְּמוּרִים לְכָל דָּבָר, וְהֵם חֵלֶק מֵהָעָם שֶׁבְּעֶבֶר הֵיוּ אֲדוֹנָיו, עַד לְאוֹתָם יְסוּרִים גּוֹאֲלִים, שְׁפָגְעוּ רַק בְּאֶחָד מֵאֲבָרָיו. אִם יְסוּרִים "קִלִּים" עֲשׂוּיִים לְשִׁנוֹת אֵת מַעֲמָדוֹ שֶׁל הָאָדָם מְקַצֶּה לְקַצֶּה, הָרִי שֶׁקַּל-וַחֲמֹר יְסוּרִים "חֲמוּרִים", וְדֹאִי שְׁפּוֹעֵלִים יוֹתֵר וְיוֹתֵר. אִם כֵּן יְסוּרִים, שְׁמִמְרָקִים = מְנַקִּים וּמִסִּירִים אֵת הַלִּכְלֹךְ וְאֵת עֲכִירוֹת הַחֲמִרָנוּת, מַחֲלִיקִים אֵת כָּל הַגְּבִשּׁוּשִׁיּוֹת שֶׁל הָרָגְלִי הַיּוֹם-יוֹם הַמַּחֲסָפְסוֹת אֵת הַנֶּפֶשׁ, מִתְחַדְדִּים אֵת הָרְגִישׁוֹת וּמִשְׁחִיזִים אֵת קָהוֹת הַחֲשׁוּשִׁים וְאֵת הָאֲדִישׁוֹת. בְּאֶפְנִים אֵלּוֹ מִזְקָקִים הַיְסוּרִים אֵת כָּל גּוֹפּוֹ שֶׁל אָדָם, לְהַאֲרִי בְּאוֹר הַנִּשְׁמָה. כִּי הַיְסוּרִים מְלַטְשִׁים אֶפְלוֹ אֵת הַפְּגִימוֹת הַקְּלוֹת בְּיוֹתֵר, וּמִצְחִצְחִים אוֹתוֹ שֶׁיִּרְאֶה כְּמִרְאֵה מִמְרָטֵת וּמִמְרָקֶת, עַד שֶׁגַּם מִפְּנֵי שֶׁל הַמִּתְיָשָׁר בּוֹקֵעַ זִיו אוֹרָה שֶׁל הַנִּשְׁמָה, אִם כֵּן, עַל אַחַת כְּפֵה וְכַמָּה שֶׁהַיְסוּרִים הַלָּלוּ עֲצָמָם הֵם הֵם שְׁמוֹצִיאִים אֵת הָרוּחַ לְחֵרוֹת אֲמִתִּית מִכְּבָלֵי הַחֲמֹר (אֵת כָּל הַבִּיאוּרִים הַלָּלוּ יֵשׁ לְהַסִּיק מֵהַלְשׁוֹן: "מִמְרָקִים" = מְנַקִּים וּמַחֲדָדִים: עֵרוֹךְ "מִרְק", "מִלוּטֵשׁ וּמִבְרִיק": "נִחוּשֶׁת מִרוֹק" ד"ה ב ד/טז. "מִחוּדָד": "מִרְקוֹ הַרְמַחִים" יִרְמִיהוֹ מו/ד. "נִקְי": "וּמִרוֹק וּשְׁוֹט" וִיקָרָא ו/כא). כִּינּוֹן שֶׁהָרוּחַ וְהַחֲמֹר הֵם שְׁנֵי אוֹיְבִים מִשְׁבָּעִים, לָכֵן בְּגִין הַשִּׁכָּל יִתְכַּן אֵדָּה וְרַק עַל יְדֵי חֲרָבֵן הַגּוֹף (הַקְדַּמַת הַרְמַב"ם לְסִדֵּר זִרְעִים). עַל כֶּךָ נֶאֱמַר: "אֲשֶׁרִי הַגִּבֵּר אֲשֶׁר תִּסְרְנוּ י-ה, וּמִתּוֹרַתְךָ תִּלְמִדְנִי", כִּי חִזּוֹק כֵּחַ הָרוּחַ עַל יְדֵי יְסוּרִים הַמְּחַלְשִׁים אֵת הַחֲמֹר, הֵם הַנִּצִּיָּאָה לְחֵרוֹת מִכְּבָלֵי הַחֲמֹר, כְּפִי שֶׁהוּא נִלְמַד מִהַתּוֹרָה בְּקַל וַחֲמֹר. לָכֵן מִתְאַיֵּם לַיְסוּרִים תַּפְקִיד זֶה, כִּי הֵם מְכַנְיָעִים אֵת הַגּוֹף, אֵדָּה אֵינָם מִבְּטָלִים אוֹתוֹ מִכָּל וְכָל, שֶׁהָרִי הַנֶּפֶשׁ אֵינָה יְכוֹלָה לְהַתְקִים לֹא הַגּוֹף, וְלִמִּי שְׂאֵינוֹ מְשִׁכִּיל לֵאמֹר נִכּוֹן בְּיַנְיָהֶם, נֶחֱלָצִים הַיְסוּרִים לְעִזְרָתוֹ, לְדַכָּא קִמְעָה אֵת הַגּוֹף שֶׁלֹּא יִשְׁלַט יוֹתֵר מִדִּי בְּנֶפֶשׁ.

הַמְּכַנָּה הַמִּשְׁתַּף שֶׁל מַלְח וְשֶׁל יְסוּרִים

המאמר הנוסף שלפנינו יערוך השוואה בין יסורים לבין דברים ונשגיבם אחדים, ויגלה את הקשר העמוק המחבר ביניהם. ומאמר זה: "יסורים ממרקים" = מסלקים ממנו את הפסלת ומכשירים אותו לתפקידו, הינו = הוא מקביל לדברי רבי שמעון בן לקיש, ד=כפי שאמר רבי שמעון בן לקיש על פעלת היסורים, מתוך שהסיק זאת על ידי "גזרה שוה" – צורת למוד על ידי השוואת מלים דומות בתורה. נאמר: ברית' במלח, ונאמר: ברית' ביסורים* (נספח 7). הרי שהתורה משוה את פעלת היסורים על האדם לפעלת המלח על האכל, ולשניהם קוראת התורה "ברית". כדי להשוות ביניהם וללמד מהאחד על האחר ב"גזרה שוה", יש להבין מה עושים היסורים לאדם, יש להתבונן במשך, ולראות מה עושה המלח לבשר, ועל ידי כך להבין את הנמשל. יחידותיו של המלח באה לידי בטוי בארבעה אפנים: א – נתינת טעם, כפתוב: "היאכל תפל מבלי מלח"? (איוב ו/ו). לא רק את מעט טעם המליחות חש האוכל, אלא על ידי המלח נתן למצות עמק של טעמים חבויים בתבשיל או בכל דבר שלא נתן לאכלו תפל, כנראה בגלל תכונת השאיבה המבארת בהמשך. שהרי כשמוסיפים תבלין אחר, מקבל האכל תוספת של טעם התבלין בלבד, אך כשמוסיפים מעט מלח, משתנית ומתעדנת כל האכזות, כי המלח מוציא אל הפעל את עמק טעמו. הוא דבר שהחוש מעיד, שדג, מרק, ביצה או בשר, עם מלח או בלי מלח, אין ביניהם רק הבדל בתוספת של המליחות, אלא טעמים של חסרי המלח הוא תפל, והוספת המלח מדגישה ומרפזת לגמרי את טעמו של התבשיל. ב – גרירת תאבון לאכילה, כפי שאמרו חז"ל: "מליח תחלה – ופת עמו" (ראה תוס' ברכות מד/א "באוכלי פירות גיוסר" ובקונטרס עת האוכל ט"ו לרבי צדוק הכהן, המשווה בזאת את המלח ליסורים). כלומר: המלח גורם למצב שבו הגוף עצמו מחפש אמצעי מחיה, שהבולט בהם הוא גרוי תאבון, בגלל תכונת המלח לספח נוזלים, לכן מבקשת הקבה לדלל את המלח באכל נוסף. ג – שאיבת נוזלים, כגון: הכשרת הבשר על ידי מלח השואב את הדם, בגלל פשרו המיוחד לספח אליו נוזלים. ד – שמור לטוח ארץ, בגלל שבסביבה רוית מליחות אין תנאי קיום, גם לא לחידקים, כפי שכתב רש"י: "ברית מלח עולם", פרת ברית עם אהרן בדבר הבריא [=שמור חזק], ומתקנים, ומבריא [=משמר] את אחרים. "ברית מלח" = כפריית הכריתה למלח שאינו מסריח לעולם (רש"י במדבר יח/יט. ראה שופטים ט/מה, ירמיהו יז/ו, תהילים קז/לד). על אותן מעלות למדה אותנו התורה בהשוואת תכונות המלח לאכזות היסורים.

"ברית' במלח

כאן משוה הגמרא בין שני העניינים הללו: "ברית מלח" ו"ברית יסורים", המכנה המשותף שביניהם ובאר בהמשך. אך תחלה עלינו להציג את העבדות. נאמר, ברית' במלח, במצוה למלח את הקרבנות, דכתיב: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח, ולא תשביט מלח ברית אלקיך מעל מנחתך, על כל קרבןך תקריב מלח" (ויקרא ב/ג, ראה רמב"ן שם על "ברית מלח" בכהונה: במדבר יח/יט, ועל "ברית מלח" במלכות דוד: דב"ח י"ב י"ג). בטעם מצוה זו כתב רש"י שם: הברית פרושה למלח מששת ימי בראשית, [כשהקב"ה הבדיל בין המים העליונים, כפתוב: "ויאמר אלקים: יהי רקיע בתוך המים, ויהי מבדיל בין מים למים. ויעש אלקים את הרקיע, ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע" (בראשית א/ו-ז)]. כיון שהמים השפלו להפרד ממקורם העליון, השפלה זו מביאה אותם להתעלות ולהתחבר חזרה אל הקב"ה בבית מקדשו דרך הקרבנות, שהבטחו המים התחתונים לקרב במזבח במלח (ונסוף המים בחג (רש"י ויקרא ב/ג, הביאור ע"פ גור אריה שם). נמצא שכתב ביום השני של בריאת העולם, ברא הקב"ה את פח ההפרדה וההבדלה, שהחמר הפימי המסמל זאת הוא המלח המופק מהמים, כפי שכתב הרמב"ן: המלח – מים, ובכח השמש הבאה בהם יעשה מלח, והמים בתולדותם ירוו הארץ ויולידו ויצמיחו, ואחרי היותם מלח – יכריתו כל מקום וישרפו, לא תזרע ולא תצמיח. והנה הברית כלולה מכל המדות, והמים והאש באים בה – – – כמלח שיתן טעם בכל המאכלים – – – ויתקנים [=תשמר] ותכרית במליחותה, והנה המלח כפריית – – – ולכן אמר בקרבנות: "ברית מלח עולם היא", כי הברית מלח העולם, בו יתקנים ו[בו] יכרת (רמב"ן ויקרא ב/ג). נמצא שכתב המלח טמונה ברית – להפריד ולרחק את הספל, לשמר ולקיים את העקר, כמבאר לעיל בארבעת אפיוניו של המלח. באופן מקביל למלמדות תכונות אלו של המלח על מה שנאמר, ברית' ביסורים כמבאר בהמשך.

"ברית' ביסורים

בהר סיני פרת הקב"ה ברית עם עם ישראל (על כמות הברית ועוצמתו ראה סוטה לו/ב). לאחר מכן נאמרה ברית נוספת שהקדמו לה 96 קללות, ברית הפותחת במלים: "והיה אם לא תשמע בקול ה' אלקיך – – – ויבאו עליך כל הקללות האלה והשיגוך" וגו' (דברים כח/טו). בסיים אותה תוכחה, מתארת ומבארת הברית, דכתיב = כפתוב: "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכת את בני ישראל בארץ מואב, מקבד הברית אשר פרת אתם בחורב" = בהר סיני (דברים כח/סט). מברית' זו למדנו השוואה למלח. מה = כמו ש, ברית' האמורה במלח – השפעת המלח ממתקת = משפרת את הבשר, באפנים המבארים לעיל, אף, ברית' האמורה ביסורים, מלמדת אותנו להבין כי יסורים ממרקים = מנקים את כל עונותיו של אדם, בכל האפנים והצורות המבארות לעיל על המלח: א – כשם שהמלח מוסיף טעם באכל, ומעמיק את אכזותו, כך גם עושים היסורים – מדגישים ומעמיקים בנפשו של המתניסר את טעם החיים האמתיים בלי אשליות המתלוות. ב – כשם שהמלח גורם לגרוי תאבון לחפש אמצעי מחיה, בדיוק כך עושים היסורים לנפש, הם גורמים לנפש האדם לחפש דרכי חיים ואפשרויות חדשות, שביאור לחיים נכונים ואמתיים. ג – כשם שהמלח שואב את הפסלת, כגון: הכשרת בשר על ידי שאיבת דמו. כך גם תפקידם של היסורים, לשאב את הפסלת של דמיונות השוא על חיים שטחיים ומעשים רעים שנספגו בנפש ובגוף. ד – כשם שהמלח גורם לשמור, על ידי שהוא יוצר חיץ בפני השפעת רבובן וקלקול, לזאת זוכה גם בעל יסורים, שהמעלות שהוא רכש בקשיי חייו ובתמצית דמו, חרוטים בלבו, נשמרים בקרבן ולא יאבדו ממנו לעולם, כפי שאמרו חז"ל על הפסוק: "אף חקמתי עמדה ליי": חקמה שלמדתי באף = בצער, היא שעמדה לי, דהינו: שהיא חקוקה בלב (קהלת ב/ט. מדרש זוטא שם). הרי ש"ברית המלח" ו"ברית היסורים", ברית אחת היא. כי יש בכח היסורים להוסיף לחיים טעם אמת, על ידי שהיסורים ממריצים להוציא אל הפעל המון כחות עמקים החבויים, כמסים ורדומים. מי שזכה להגיע לעמק טעמים של חיים אמתיים, לא יהיה מוכן להמירם בהנאות שטחיות וזולות. בזאת משמשים היסורים כמלח וחמר משמר לדרגה הרוחנית שהמתניסר זכה להגיע אליה (ראה עוד גר"א משלי כז/ז, כז/ט). בעל יסורים היודע להעריך את השפעתם, יבטא על פאב שהיה לו וחלף כבר: "איני רוצה לחוש בו שוב, אך איני יכל ואיני רוצה לשפח את החנה הקשה ההיא" (ראה בהמשך בשם הגר"י קנייבסקי זצ"ל). נמצא שהיסורים עצמם הם הם "ברית מלח" נאחית שאינה נתנת להפירה. שהרי פרשת התוכחה באה כ"ברית" חדשה ונוספת כדי למתק את הפרתה של הברית המקורית – שחם-ושלום לא תופר הברית ההדדית בין עם ישראל לקב"ה, הרי שהיסורים עצמם הם השפה והברית שבה מדבר הקב"ה עם מפירי הברית (ע"פ הגר"מ שפירא שליט"א).

מתנות: א"י, תורה, עוה"ב נקנים ביסורים

תנאי, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות = חשבות וקדושות (רש"י ביצה טז/א, ומהר"ל), נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכלם לא נתן אלא על ידי יסורים, כדי להכין את האדם לקלט את קדושתם ואת רמתם הרוחנית, שאי-אפשר להגיע אליה ללא הכנות אלו. כי מי שיקבלם ללא הכנה נפשית נאותה, לא ידע להעריך את מעלתם, לכן גם לא יקבל סיעתא דשמיא, כדי לזכות בצד החיובי שבהם. ואילו הן: תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא. סדר זה נכתב כאן על פי סדר הזמנים שבהם נתנו מתנות אלו: תחלה קבלו בני ישראל את התורה למרגלות הר-סיני. אחר ארבעים שנות נדודים במדבר, זכו בני ישראל להתנחל בארצם הקדושה ולקיים בה את כל מצוות

התורה, שעל ידם הם יזכו למעלה השלישית: חיי העולם הבא. אך על פי דרגתם הרוחנית, כך יהיה תהליך: ארץ ישראל – שהיא ארץ גשמים, אלא שהקב"ה קדש אותה, כנגדה עולם הבא מלמעלה – שהוא פלו רוחני, והתורה שהיא המקשרת בין חיינו הארציים לבין שאיפותינו לחיים רוחניים, שהם חיי העולם הבא, ומלמדת אותנו לשלב בין הרוח והחומר, ולהעלות את העולם הגשמי אל העולם הרוחני, השכלי (מהר"ל נתיב היסורים עמ' קע"ו).

השביל הנצח – מעבר לעולם התורה
המתנה החשובה ביותר לבני האדם בעולם הזה, היא התורה = דבר הבורא אל נבראיו. מנין לנו שרק על ידי יסורים נתן לזכות בה? דכתיב: "אשרי הגבר אשר יתסורנו י-ה ומתורגל תלמדנו" (תהילים צד/ב), כפי שאמרו חז"ל: "כך היא דרכה של תורה, פת במלח ופת במלח, מים במשורה ותשתה, על הארץ תישן, וחי למח תחיה, ובתורה אתה עמל" (אבות ו/ד). כלומר: הסכמה גמורה לותר על כל מנעמי העולם הזה, כדי לזכות בכתר התורה, אלה הם יסורי אהבה חיוביים. הרי שהיסורים מכשירים את האדם לקבל תורה. כיון שהיא רוחנית, על כן באפו טבעי אין היא יכולה להתחבר ולהתקשר אל הלומד השקוע עדן בהרגלי החומר הילדותיים, שהוא נולד עמוס, כלשונו של המהר"ל: "השכל הוא כמו גר בעולם החמרי" (גבורות פ"ט). כמבאר בספר "חובת הלבבות": כח השכל – מפני שהוא נכרי, ואין לו מחנה ולא חבר, וכלם בעולם הזה הם נגדו, מן הדיו [והטבע] הנה, שיחלש כח השכל. ולכן נצרך השכל לדבר [=לאמצעו], שעל ידו ידחה מעליו את התגברות התאנה, ושיחזקהו כנגדה (שער עבודת האלקים פ"ב). בסגנון דומה בארו חכמים רבים עקרון זה. מדבריהם למדנו שהאדם נתון למאבק בין כח השכל הרוחני, לבין רצונות הגוף הנמשך לחמריניות, לכן נחשב העיסוק ברוחניות, זר וגר בעולם הגשמי. כדי להכניע את הגוף ולהכשירו להיות "בית קבול" לשכל, לרוחניות ולתורה, יש צורך לכונן את השליטה של פחות הגוף על השכל, ולהגביל את סערת הדמיונות המפריעה לאדם להיות ראוי לקבל את התורה, אל דרגה זו יכל להגיע רק מי שעבר תהליך הכשרה העובר במסלול הצר של פעלי יסורים. כלשון בעל חובות הלבבות: "הפתח הצר שדרכו עוברים החסידים הסובלים" (שער עבודת האלקים). וכן הגדיר זאת הגר"א: "הפתח הצר והקטן, לסבל יסורים כדי להתגבר נגד מניעות היצר הרע" (משלי ה/ג). כפי שהדריכו חז"ל את התלמידים הנכנסים לעולמה של תורה ואמרו: לא תמצא תורה שבעל-פה אצל מי שיבקש ענג העולם, ותאנה, כבוד, וגדלה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה – לפי שלא פרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבעל-פה – שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול – שיש בה דקדוקי מצוות, קלות וחמורות, והיא עזה כפמת, וקשה כשואל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב [את] הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו – ללמד שכל מי שאוהב עשר ותענוג, אינו יכל ללמוד תורה שבעל-פה, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה, לפיכך מתן שכרה לעולם הבא – ואף הקב"ה פרת ברית עם ישראל שלא תשכח תורה שבעל-פה מפיכם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות (תנחומא בראשית פ' נח אות ג'. עוד בנושא ראה ברכות סג/ב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלה של תורה" ובשב"ח על גיטין נז/ב: "שממיתים עצמם באהלה של תורה"). כאמור, ההכנה לתורה הבאה על ידי יסורים, אינה מתבטאת בכאבים, במחלות ובצרות, אלא ברצון פנימי פנה להתנתק מכל הרגלי הילדות, שבני אדם נמשכים אליהם באופן טבעי. דבר הבולט בילדותיות של הצעירים, אך ישנם גם ילדים בוגרים וארבעים, וישנם ילדים ישישים. אך לפעמים מגבירים מן השמים את מנוח היסורים, בגלל סבות רבות ומגוונות [המבטאות בהמשך, בנושא "צדיק ורע לו"]. שכן באר לעיל, גם הן עשויות להניב פרי מברך של התבוננות וחכמה.

הזכר לחיים אמתים בארץ הקדש
גם על ארץ ישראל נאמר שהיא נקנית ביסורים. בבית המדרש ברו ושאלו זאת מנין? כאשר העם היהודי עמד לפני כניסתו לארץ ישראל, הכין אותם הקב"ה לכך, והסביר להם את גדל המטרה העומדת לפניהם, ובאר להם את הסבה שגוללה הם עברו במסלול של ארבעים שנות היסורים במדבר, ואין הם הולכים לקבל עתה חלק בארץ גאוגרפית כלשהי, אלא נכנסים לארץ שאותה הועיד להם הקב"ה עוד בזמן בריאת העולם. ארץ בעלת תכונות רוחניות, הנחשבת כ"פלטין" = ארמון של מלך, כפיתוב: "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא/ב). לשם כך היה על בני ישראל לקבל מראש הדרכה והזהרה, דכתיב: "וידעת עם לבבך, כי כאשר ייסר איש את בנו, ה' אלקיך מנסה" (דברים ח/ה). הרי שאין כל דרך אחרת להחדיר אמונה אמתית אל הלב ללא יסורים, כפי שבאר רבי אברהם אבן עזרא: שידע באמונת לבו – [ש]אמונת הלב [הוא העקר (שם)], כך גם כתב הספורנו: נותן לך במצוותיו מוסר נאות [ש]יביאך אל השלמות המכון מאתו (שם). כך כתב גם רבי סעדיה גאון על הפסוק: "מן השמים השמייעך את קולו לנסרה" = ללמדך מוסר (דברים ד/לו, רס"ג שם וברמב"ן). נמצא שייסוריו אלו של עם ישראל, הם אלה שהכשירוהו לקראת איזה יעד נעלה, ומטרה נכספת כלשהי, המבטאת בהמשך הפסוקים. וכפי שקתיב בתריה = כתוב שם בהמשך: "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה" (דברים ח/ז). הרי שלא נתן היה להוביל את העם היהודי אל ארץ הקדש המבטחת לאבותינו, ללא הכנה של ארבעים שנות נדודים במדבר, כפיתוב שם בפתיחת אותה פרשה: "וזכרת את כל הדרך אשר הולכת ה' אלקיך זה ארבעים שנה במדבר, למען ענתך, לנסתך, לדעת את אשר בלבבך, התשמר מצוותיו אם לא. ויענך וירעבך, ויאכלך את המן אשר לא ידעת ולא ידעו אבותיך, למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח/ב-ג). סבת הדבר היא, כיון שארץ ישראל שונה לגמרי מכל שאר ארצות העולם, כפיתוב: "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 עברים שמה לרשתה – ארץ הרים ובקעת, למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא/ב). כלומר: ההשגחה התמידית של הקב"ה על הארץ אינה מתבטאת רק ברמה הרוחנית הגבוהה של הארץ, אלא גם במישור החמרי נתן לראות זאת, בכך שבארץ זו אין עודפי מים, אלא: "למטר השמים תשתה מים" – בדיוק כפמות הראויה ליושבים בה. על אחת כמה וכמה שהשגחה זו נותנת את אותותיה ברוחניות ובקדשה. עבודה שגדולי ישראל רבים העידו כי חשו בה עם בואם לארץ ישראל, וגם בדורנו אמרו שסגיות תלמודיות סבוכות שפענוחו ארץ בארצות הגולה כמה שבעות, הם הצליחו להבין בארץ ישראל תוך זמנים אחרים, ולפעמים אפילו תוך מספר שעות. על כן ראוי ארץ זו להיות תשתית ומסגרת לעבודת ה', הן בלמוד התורה, הן במעשי הקרבות שבבית המקדש, הן בנבואה, הן בתפלה ובשאר המצוות והדברים הרוחניים. כמו כן יש לארץ זו תכונה להקיא מתוכה את החוטאים, כפיתוב: "ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי, ונעשיתם אתם, ולא תקיא אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה" (ויקרא כ/בב). מתוך כל זאת יש להסיק שמתנה כה נכבדה לא נתן להשיג ללא הכנות נפשיות מתאימות, לכן ארץ ישראל היא המתנה השונה שזכו בה על ידי יסורים.

מתנת היסורים – מדרגה וסלם לעולם הבא
המתנה השלישית היא הטובה ביותר: העולם הבא, שהוא חיים רוחניים קדושים, ללא אכילה, ללא שתיה, ללא שינה וללא שום דבר גופני, הקב"ה אפשר לנו להגיע אליה על ידי שכר כאן בעולם הזה נתרגל להפריד מהני החיים החמריים, כאשר נגביל את הדחפים הטבעיים, במסגרת בונה של חיי דרך ארץ ומוסר המגבילים את החמריות, מסגרת חיים זו היא הרמה הגבוהה ביותר של חיי היסורים שהאדם מאמץ אותם בבחירתו, מנין לנו שזו הדרך לזכות לחיי העולם הבא? דכתיב: "כי גר מצנה, ותורה אור, ודרך חיים" = חיי העולם הבא, שהם חיי הנצח האמתיים, כיצד נתן להגיע אליהם? – רק על ידי הוספת תוכחות מוסר" = מוסר עצמי, או יסורים מבחוץ, המסירים את דמיונות השוא מהאדם, ובונים בנפשו את היכולת האור בעולמות הטמירים (משלי ו/כג, ע"פ הקדמת ה"דרך חיים" למהר"ל עמ' ח'). מאמר מקביל מובא במדרש, ושם הוסיף באור זה: איזהו דרך חיים שמביא את האדם למוסר? הוי אומר אלו תוכחות,

שנאמר: "בתוכחות על עון שרת איש" (תהילים ט/ט). מכאן, שהמקביל ישורים ותוכחות, נוהל דרך חופת חופת אליהו רבא (פ"ד עמ' 46). כפי שבאר רבי חיים מלוצ'ין זצ"ל בפרושו למשנה: "התורה נקנית בקבלת ישורים", ומבאר: הרי ישורים ממקרים עונות, לכן, אם המתקן הוא חכם, אינו ממתין עד שהקב"ה ישלח אליו ישורים, כי אם מקבל על עצמו את הרעיון של ישורים על ידי התנתקות מחיי העולם הזה ושקידה בתורה, וממעט בתענוגים ובדדיפה אחרים, וחסדות קיום מצוות התורה עולה על כל חמדות לבבו, ולמענה הוא מתיש את כחו ביגיעה בתורה. בכך הוא ירויח שגם היסורים עצמם יחשבו לו למצוה, מלבד סגולותיהם הרבות המבארות כאן ובספרים נוספים, כגון למרק עונות, ולהתמקד במשמעות החיים, כי בסגולות הנוספות יכול הוא לזכות דרך כל סוגי ישורים, אף שהיסורים יחשבו למצוות וזכויות, זו מעלת המתקן כדי ללמוד תורה ולקיים מצוות (רוח חיים ו/ו). מתקן מאשר זה, החי במשטר ואינו כפוף לאחד מיצוריו ומאזניו, אינו צריך בשום סוג ישורים נוסף, כי הוא משכיל להתרומם בעצמו לאותם היכולות שמסגלים היסורים לרומם את הנפש. קבירתה של יצירת חיים

שלוש יצירות: תורה, גמ"ח ובנים
עתה עוברת הגמרא לבאר אפן נוסף של ישורים שאינם פוגעים בגוף אלא בנפש ובאישיות, על ידי פטירת הילדים, רחמנא ליצלו. כדי לבאר נושא כאוב זה, יש להקדים כי שלש היצירות הקיימות והיציבות של האדם בעולם הזה הן: 7. אלמוד תורה. 7. בקיום מצוות. 7. גהמשכת ישוב העולם על ידי העמדת דורות. כפי שצוה הקב"ה את אדם הראשון, מיד כאשר ברא אותו, כנאמר: "וַיְנַיְחֵהוּ בְּגֶן עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ", באר חז"ל: 7. "לעבדה" = זה למוד תורה. 7. "ולשמרה" = זה קיום המצוות (בראשית ב/טו ובתיב"ע שם). 7. גכמו כן נאמר: "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹקִים, וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹקִים: פְּרוּ ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה" (בראשית א/כח). על ידי קיום שלשת הדברים הללו: תורה, מעשים טובים והעמדת תולדות, מביא האדם את עצמו לדרגתו המשלמת – בחיר היצורים השולט על העולם ועל נבראיו ומשפיע עליהם טובה. חז"ל מגדירים את השפעת האדם על העולם כתולדות, כפי שאמר: "עקר תולדותיהם של צדיקים – מעשיהם הטובים" (רש"י שם ע"פ בר"ר ו/ו). על כן מתפללים אנו: "למען לא נגע לריוק ולא נלד לבהלה" (ע"פ ישעיהו סה/כג). תפקידו של האדם הוא לבצע את המטל עליו באפן הכי יעיל והכי נכון, ולהשתדל להביא לתוצאות ברוכות. אבל למעשה, גם אם לבסוף הוא אינו רואה כל תוצאה ממעשיו, עליו להמשיך ולדבק בעמלו, מבלי שחסר ההצלחה תעבי על דרכו, כמאמר החכם: "תפקידנו לפעל, ואין תפקידנו להצליח" (בשם הח"ח זצ"ל). נמצא כי אדם שהקריב את כל חייו כדי ליצור ולפעל, ובסוף ימיו מגלה שמאמציו ירדו לטמיון ולא נשארו כל פרי, אל לו לפול ברוחו. מפני שלמעשה באבדן זה לא חרב עליו עולמו, כי תחושה זו – של אבדן כל מפעל החיים, משאירה לאדם את הגרעין האמיתי של החיים, מבלי שאי-אלו חיות יעמעמו את הרגשותו ויטשטשו את התמריצים הטבעיים להצלחה.

תשתית לצמיחה לפני בא היסורים
העוסק האמיתי בבניה פנימית של האישיות, מגדר בלשון חז"ל: "עוסק בתורה ובגמילות חסדים" (ראה סנהדרין צח/ב: "להנצל מחבלי משיח על ידי תורה וגמ"ח" ובמהר"ל שם). למוד התורה והמשכת המעשים הטובים אל הדורות הבאים והדאגה לקיומם הקבוע בעולם הזה, מגדירים בלשון חז"ל: "הקדנת בנים", ממילא אבדן של יצירות רוחניות נחשב כ"קבורת בנים", כפי שאמר: "כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיוקדת וקוברת" (סנהדרין צט/א). מדוע? כיון שידיעת התורה, והשכלה בחכמה האלקית משולה לילדים – ילדים רוחניים שיש לאדם. כך באר המהר"ל שם: התורה הנה רוחנית, ואדם שזכה להבין בשכלו הגשמי דבר רוחני, נקרא ששכלו הוליד תולדה – החסר הוליד רוח, על כן אין שכחת התורה דומה לדבר גשמי שנשכח מהאדם, כמו חפץ שהיה ואבד, אלא היא דומה לתולדה שנוקדה כבר והלכה לעולמה (מהר"ל). נמצא שהיסורים העזים ביותר לאדם אצילי ובעל נפש רוחנית, הם אבדן נכסיו הרוחניים. מי שעומד במשברים הללו כצור חלמיש, ודאי שדבוק הוא בקב"ה, ואינו מחבר לכל מערכת חמרית מגבולת בחיי העולם הזה, וכבר כאן בעולם הוא מתחיל לבנות מערכת חיים אצילית, שהיא תהיה עתידו הרוחני הנצחי. לאור הקדמה זו נבין את מאמר הגמרא שהובא כאן. לכן הקדים בעל המאמר את מעלתו של האדם העוסק בתורה ובגמילות חסדים, ורק אחר כך המשיך והוסיף לבאר על יסוריו, שהוא קובר את בניו.

חסד ואמת – גמילות חסדים ותורה
תני תנא = שנה בעל המשניות והביתות קמיה ד=לפני רבי יוחנן, וכך אמר: כל העוסק בתורה, ובגמילות חסדים, בזאת הוא העלה את עצמו לפסגת הטוב ולשלמות עצמית, ואם בנוסף לכך הוא גם עומד בנסיון כה קשה, שבו הוא קובר את בניו, או את תלמידיו, או כל יצירת חיים אחרת, ולמרות כן הוא אינו נופל ברוחו, אלא ממשיך את מערכת חייו באמונה תמימה ובשלמות פנימית, מוחלים לו על כל עונותיו, כי בזאת הוא זכה להגיע לדרגה של פנימיות ואמת מחלטים, שכל אישיותו יונקת אף ורק מהקשר אל הקב"ה ומתקיימת ממנו ללא תלות בכל גורם חיצוני אחר. כפתוב: "אם רוח המושל תעלה עליך, מקומך אל תנח" (קהלת ד/ד). באר התרגום: "אם רוחו של יצר-הרע מושל בך, מתגבר רוצה לעלות עליך. מקומך הטוב שהיית נוהג לעמד בו – אל תעזב, כיון שדברי התורה נבראו כרפואה בעולם, כדי להעזיב ולהשפיע מלפני ה' עבירות גדולות" (שם). וכשאתה עומד מול בוראך ללא כל המערכות שטפחת, אתה עומד "נקי" – אתה לבדך, בדיוק כפי שאתה, ללא כחל וללא שרק. אמר ליה רבי יוחנן לחכם ששנה לפניו: בשלמא = בשלום, כלומר: מובן הדבר כיצד מתכפרים העונות על ידי תורה וגמילות חסדים, כיון דכתבי: "בחסד ואמת יכפר עון" (משלי ט/ו). "חסד" – זו גמילות חסדים = השפעת טובה לזולת מחמת רצונו של המטיב להשפיע טובה (הכרמל למלבי"ם: "וגמלי"). שהיא מביאה את האדם לחיים פנימיים, כי הוא עושה מעשה שמוציא כח ופועלה ממנו והחוצה, ולא מעשה הנשלט על ידי דחפים, המכניס אל תוכו איזה רצון חיצוני. שנאמר: "רודף צדקה וחסד, ימצא חיים צדקה וכבוד" (משלי כא/כא). כלומר: לא רק שהוא מוכן לעשות חסד, אלא, רודף חסד, גם פשהדבר עולה לו בקשיים ובמאמצים, אדם זה שאינו רק "מוכן" לעשות חסד, אלא שואף ואוהב לעשותו, הוא קדש את חייו החמריים והפך אותם לרוחניים וטובים באמת. ממשיך רבי יוחנן: "אמת", זו תורה, גם זאת יודע אני, ממה שנאמר: "אמת קנה ואל תמכר" (משלי כג/כג). כלומר: את דברי התורה יש לקנות בכל מחיר, ומאידך, יש להעניק אותם בחנם (ראה בכורות כט/א, וכן פסק הרמב"ם בת"א/א מפסוק זה, שאם אין אפשרות ללמוד תורה חנם, חייב האדם להשקיע מיטב כספו כדי ללמוד, ולמרות כן חייב ללמד אחרים בחנם). מי שעוסק בשני הדברים הטובים האלה, בפעולות חסד ובלימוד התורה, אשר בה משרטים הכללים הטובים של בריאת העולם, מפתח שני אלה הוא חי במציאות טובה ומשלמת, המנתקת מהרע ומשליחיו, שהם העונות והחטאים, והוא חי בעולם הזה, בתוך מערכת טובה ונצחית (חידושי אגדות למהר"ל סנהדרין צח/ב: "ניצול מחבלי משיח"). על ידי מעשים טובים מסוג זה זוכה האדם להתכפר ברמה גבוהה ביותר (ר"ה יח/א ובחידושי המהר"ל שם). על כן ברור שהמקסים שני דברים אלו: "חסד" ו"אמת", הוא אדם המשחרר מאנוכיות ואינטרסים אישיים, והולך בדרך ה' – הטוב ומטיב, ובנדאי אם כן שהמאמץ להעפיל לרמת חיים גבוהה זו, משיר מעליו את כל קלפות העונות ומכפר עליהם. לכן מובן מדוע כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים, מוחלים לו על כל עונותיו.

קבירת בן – התנתקות מהגוף ומפרי החסר
אלא, על מה שאמרתי, כי גם מי ש"קובר את בניו", מוחלים לו על כל עונותיו, שאל רבי יוחנן: כיצד תנאי זה נכלל בכפרת העון, זאת מניין? את המקור לתנאי זה תנא ליה ההוא סבא = שנה ובאר הגון ההוא, שהוא אלגיה הנביא, (תוסי' חולין ו/א, וראה צה"צ לרבי צדוק הכהן זצ"ל אות מ"ד, באור והרחבה בנושא). אמר הסבא משום = בשמו של רבי שמעון בן יוחאי: דבר עמק זה לא נתן ללמוד מתוך

פשוטו של מקראות, אלא הוא אתגרי – נלמד בגזרה שזה – צורת למוד של השואות מלים דומות: "עון" עון. כתוב הכא – כתוב כאן, בפסוק שצטט רבי יוחנן: "בחסד ואמת יכפר עון". וכתוב התם = וכתוב שם, בתפלתו של ירמיהו הנביא, כשנודע לו על החרבן הקרב ובא, שם הוא הקדים ופרט את החסדים שהקב"ה מתגלה בהם אל בריותיו, ואמר: "אהה, ה' אלקים, הנה אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול ובזרעך הנטויה, לא יפלא ממך כל דבר. עושה חסד לאלפים, ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם" (ירמיהו לב/ח).

בכך שהריגת בנים חוטאים בעון אבותם, נכללת בתוך רשימת החסדים של הקב"ה, גלה לנו ירמיהו הנביא, שדבר זה אינו ענין במובן הפשוט, אלא התגלמות של רחמים, כי בכך מכפר הקב"ה לחוטאים – גם האבות וגם הבנים, על ידי הפיכת האב והבן ליחידה אחת של אחריות וכפרה.

האב והבן, יחידה אחת של תפקיד ותקון בכך מתגלים רחמיו וחסדו של הקב"ה, שגם כשהאדם לא מצליח לנשם את המטרה המיוחדת שרק למענה הוא נשלח לעולם, עדין לא אפסה התקנה, כי תפקיד זה עובר בתורשה לבניו ולבני בניה. כיון שבגדל חסדו הועיד הקב"ה תפקיד מיוחד ואישי לכל משפחה בעם ישראל, לכן כל בניה של אותה משפחה משמשים כרצף אחיד של חליות בשלשלת הדורות. נמצא שהאישיות המיוחדת של כל אחד ואחד מהאבות והבנים אינה אישיות פרטית ונפרדת, אלא כלם יחד מהווים יחידה בעלת השפעת גומלין הדדית. כי הקב"ה מחשיב את בניו של האדם כאילו הם ידו הארכה של אביהם, ממילא יכולות להחשב התוצאות של מעשיהם, הן לטוב והן לרע, כשייכים אחד אל השני. על כן, בדיק כפי שהבן יורש את נכסי אביו החמריים, כך יורש הוא גם את נכסיו הרוחניים. לכן בתקון הכללי של הבריאה מצרף הקב"ה את חשבון האבות אל בניהם, וחשבון הבנים אל אבותם (מבואר במ"מ-ב' 7, ד' 58, 66). נמצא שאב הקובר את גופת בניו – קובר בזאת חלק מאישיותו החמרית, בזאת הוא מתנתק מהגוף ומפרי העבר, והשרדותו מעניקה תוספת של משמעות לאישיות האמתית הרוחנית שלו (נתיב היסורים למהר"ל פרק ב'). על כן יובן מה היה עמק נסיונו של אברהם אבינו בעקדת יצחק בנו – האם הוא מסכים להפרד מבנו יחידו ואהובו, ובכך גם להפרד מכל המעצמה הרוחנית והחברתית שהקים והטיף לרבות תלמידיו, ולמד אותם על אהבה, חמלה, רחמים, חסד, ורחוק מכל עבודה זרה של דם וקרבות אנוש. והנה עכשיו עליו לעשות זאת בעצמו, מבלי יכולת להביט אחר כך בעיני תלמידיו ומעריציו, אלא להתהלך בעולם כמביט ומנתק מכל פעלו, ומרחק ממשעשע – ידי, שכל כך הרבה התאמץ לבנותם. ויותר מכך, הרי הוא בעצמו ובמו ידיו הולך עתה לזכר את בנו מהמשך התכנית, והרי זה נסיון שאין אדם רגיל מסוגל לעמד בו, ורק אברהם אבינו עמד בנסיון קשה כזה. כי מיתת בנים היא התנתקות מחלטת מכל קשר וחבור אל העולם הזה. זאת גלה לנו רבי שמעון בר יוחאי בהשואות הפסוקים: "בחסד ואמת יכפר עון", "עושה חסד לאלפים, ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם". שזהו עמק חסדו ואמתו של הקב"ה – לאפשר לבני האדם לתקן את שעותיו, ואף להעלותם, לרומם אותם, ולהביא את כל האנושיות אל המטרה הנכספת והשלמה שלמענה נברא העולם והאדם. דבר שלא תמיד מצליח האדם לעשותו, כשהוא מקוץ בנכסים וקנינים. אך קל לו יותר להתרומם אל אותה מטרה כשמשילים אותם ממנו.

שליטת החכמים על רגשותיהם כאן המקום לעזור על גדלתם של חכמינו ז"ל ועל התייחסותם לכל דבר חכמה ששמעו בשכל טהור, ללא ערוב נגיעה אישית כלשהי. שהרי רבי יוחנן, הוא זה אשר שאל כאן על "קובר את בניו", מנין לנו שיעוונותיו מתכפרים, ועליו בעצמו מבאר בהמשך, כי הוא היה אדם שקבר את בניו. למרות כן הוא לא הסכים לקבל את המאמר בפשוטו, ולהתנחם בכך שהוא יאמץ לעצמו את המאמר, ולהזדרז להחליט על נכונותו, אלא חפש מקור למאמר זה, בדיק כפי שהוא בקש הוכחות ומקורות לכל דבר חכמה ששמע, וזכה שאלהיו הנביא בא וגלה לו את מה שבדורות הקודמים חדש רבי שמעון בר יוחאי, והוכיח מהמקראות, שאכן קבורת בנים היא מזבח כפרה. כי החכמים מתייגעים להבין את החכמה לאשורה, ולא לקבל את הדברים על פי התאמתם האישית, והם עושים זאת ללא שתוף רגשות עצמיים כלל. אין הם חומלים על עצמם, ולא מוכינים לקבל מאומה באופן שטחי. כך הם מתייחסים גם אל מאמרים המטיבים את לבם, אם הם לא עברו בכור השכל הצרוף, אין לקבל אותם! עד שיעמדו על אמתה של תורה, ורק אז יאפשרו לרגש גם כן לפעול, להתרגש ולשמוח בדבר החכמה.

יסורים על ידי נגיעים ובנים יסורי הצרעת בזמן חכמי התלמוד קיימת מחלקה נוספת של יסורים – נגיעים. גם הם אינם מכאיבים במשג הפשוט של המלה, מפני שהם אינם מחלה, ואינם מלואים במגלה, בחם, בחלשה, או בכל תסמנת או סימפטום פיזי אחר, אלא הם סמנים גופניים של חלשה רוחנית ובאים בגלל חטאים מסיימים. למדונו רבותינו כי צרעת ונגעים אינם מחלה בעור הבשר, אלא הם סמנים על-טבעיים של טמאה הפורחת באדם, או בבגד או בקירות הבית, כפי שכתב הרמב"ם: "ה' צרעת" כולל ענינים הרבה – אינו ממנהגו של עולם, אלא אות ופלא היה בישראל, כדי להזהירם מלשון הרע – משתנה עורו ויצטרע, ויהיה מבדל ומפרסם לבדו, עד שלא יתעסק בשיחת הרשעים שהוא הלצנות ולשון הרע" (טו"ז טו"ז). דיני הצרעת נוהגים בין בארץ ישראל ובין בחו"ל, הן בזמן שבית המקדש קיים והן כשהוא חרב (רמב"ם טו"ז יא/ו, ומה שאינו נוהג בזמננו, ראה הקדמת התפא"ש לנגעים: "מראה כהן" סעיף ל"ט). אדם שנטימא בצרעת, אמרה עליו התורה שיתנהג כאבל, ועליו להודיע לעוברים ושבבים שהוא טמא, אסור לו לשאל בשלום הבריות, ואסור לו להסתפר ולכבס את בגדיו. דין נוסף נאמר על המצרע בארץ ישראל, שצריך לשלח אותו מחוץ לעיר, אם היה גר בעיר המקפת חומה (רמב"ם טו"ז יא/ו). בתקופת חכמי המשנה והתלמוד עדין היו נוהגים בדיני טמאה וטהרה, בין בארץ ישראל ובין בחו"ל, והיו אז עדין כהנים מיוחדים, שתפקידם הוא לקבוע את טמאת הצרעת. לכן הדיון על יסוריו הנפשיים של המצרע, היה בזמנם דיון אקטואלי (בהמשך מבואר אם גם שלחו מחוץ למחנה, וראה תוס'). על ההשקפה הפרטית ביסורים הבאים על ידי נגיעים נאמר: "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת, והיה בעור בשרו לנגע צרעת" (ויקרא יג/ב). על פסוק זה דרשו חז"ל את הנאמר: "אין ונורא הוא, ממנו משפטו ושאטו יצא" (חבקות א/ז). כלומר: "אין ונורא", זה האדם, שהוא שולט בכל מה שברא הקב"ה בעולמו. "ממנו משפטו ושאטו יצא" = נגע הנקרא "שאט", מהאדם הוא יוצא. שבשעה שאדם חוטא, מביא הקב"ה עליו יסורים בגופו, למה? שאין מדותיו של הקב"ה כמדת בשר-ודם, מדת בשר-ודם כשעבד סרח על המלך, מביא המלך כבלים וכבדו, מביא מגלב ומכהו, אך הקב"ה אינו כן, אלא מגוף החוטא עצמו יצאו יסוריו (תנחומא תזריע ח'). הרי שהנגעים נחשבים ככבלים הנועלים אותו בביתו, וכמגלבים המנסרים אותו. שניהם באים מתוך האדם עצמו, כשם שהחטא בא מתוך האדם עצמו, כך אין צורך להביא עליו יסורים מבחוץ. נושא זה יכל לשפך אור על נושא ה"דאגה", כי היא דגמא בולטת של יסורים הנובעים מתוך המניסר עצמו (ראה ספרנו שב"ח על יומא עה/א, ובספר: "שאלת השאלות – צדיק ורע לו, רשע וטוב לו"). שלפעמים אכן ישנה סבה אמתית לדאגה, אך ברוב המקרים היא אינה אלא אשליה ודמיון. ממילא מסתבר שפדי להשתחרר מדאגות מעיקות צריך המדכא לחזר בתשובה, ולשוב למצבו הטבעי, הנקי והשמוח, ובכך יסיר ממנו ה' את מועקותיו.

מזבח – תשתית לכפרה אמר רבי יוחנן: נגיעים שבאים ובנים שנופטים, שתי צורות סבל אלו אינם נחשבים כיסורים של אהבה, כמבאר לעיל, כי ב"יסורים של אהבה", מיסר הקב"ה את חסידיו כדי לנתקם מהחמירות ולהרבות את שחרם בעולם הבא יותר מכדי זכויותיהם (רש"י ה/א: "יסורים של אהבה"). כי עקר מטרתם של הנגיעים היא לבגש את החוטא ולא לאזן אותו להדיר את רגליו מחברת בני אדם. נתיק זה מהחברה אינו יכל להחשב כ"מתנה" חיובית, ובודאי שאינו מסמל "אהבה", שהיא חבור וקשר ולא נתיק והפרדה! (ראה בספרנו שב"ח על נדרים סד/ב: "יסורים של אהבה" – תשתית לכפרה)

"מצורע נחשב כמת". על הנחה זו תמחו תלמידי בית המדרש: והאם אכן, נגעים' לא =אינם נחשבים פסורים של אהבה? והא תניא =והרי שנינו בבביתא: כל מי שיטש בו אחת מארבע מראות נגעים הללו, שהם ארבעת הגונים של צבע לבן, שהמצרע נטמא בהופעתם על גופו, הם אינם נשלחים מהשמים אלא כדי להיות לו למזבח כפרה. מדוע אם כן אמר רבי יוחנן: "נגעים אינם פסורים של אהבה", הלא לכאורה הם נשלחים לשם אותה מטרה שלמענה נשלחים פסורי אהבה – כפרת עונות! על שאלה זו השיבו בבית המדרש שלוש תשובות: התשובה הראשונה מתייחסת להבדל שבין הכפרה עצמה לבין ההכנות אליה. כי נגעים עצמם אינם נחשבים פסורים, אלא כתוכחה המביאה את האדם המתבונן, לחזור אל הקב"ה ולהקריב את הרגליו הרעים על מזבח הפסורים. שהרי הנגעים מצד עצמם אינם מפריעים לתפקוד הגופני, אין בהם כל תחושה והם אינם מחלה, אלא רק סמן לשפיל רוחני (רמב"ם טו"ז טז/י). מה שאין כן שאר הפסורים החודרים אל נפש האדם דרך גופו הכואב, הוא אינו יכול להתעלם מהם, על כן עצם הופעתם מוכיחה על מטרותם – העלאת המתניסר לדרגות גבוהות של אהבת ה'. כלומר: נגעים' אכן כמזבח כפרה הם הוּ =נחשבים, אך פסורים של אהבה, הם עדין לא הוּ =אינם נחשבים. לכן נקראים הנגעים: "מזבח כפרה" ולא "קרבן כפרה", כי המזבח אינו אלא תשתית שעליו מביא המתכפר את קרבנו. בדיוק באותה מדה נדרש מהמצרע להקריב את רצונו ולכופף את לבו כדי להתכפר, בעוד ששאר הפסורים הם עצמם הקרבות (בזהר-ב כ.ב). את ההגדרה המיוחדת: "מזבח כפרה", יש להשוות לעובדה שהחכמים משתמשים בלשון זו: "מזבח כפרה" על צום, בתנאי שהמתענה מצרף כוונה ומשמעות לחזרה בתשובה).

נגעים בארץ ישראל ונגעים בחו"ל
תשובה שניה לשאלתו של רבי יוחנן מתייחסת להבדל בין המקומות של בעלי המאמרים; רבי יוחנן, שהיה בארץ ישראל, ובעל הבביתא שהיה בבבל. ואי בעית אימא =אם תבקש, אמר לך תשובה נוספת: הא לן =זה לנו, לבני בבל, והא להו =וזה נאמר להם, לבני ארץ ישראל. כלומר: רבי יוחנן היה חי בארץ ישראל, שם הרחיקו את המצרע אל מחוץ לעיר, גם אחר חרבו בית המקדש, למרות שלא היו חביבים לעשות זאת, כיון שבגלל קדשתה של ארץ ישראל – "ארמונו של מלך", הם המשיכו בהנהגת טהרה, כפי שהיה בזמן שדינים אלו עדין נהגו (נתיב היסורים למהר"ל עמ' קע"ו ומיישב בזאת את שאלת תוס'). לכן שם לא יכולים פסורים אלו להחשב פסורים של אהבה, שהרי אהבה היא בטוי של קרוב ולא של רחוק, ואת המצרע הלא הרחיקו ולא קרבו. אך לנו – בני בבל, שבין פה וכה נמצאים המצרעים בינינו, פסורים אלו נחשבים כשאר סוגי הפסורים, הנכללים בתאר: "פסורים של אהבה". כי המצרע יכול להמשיך להתעסק בכל עניינו, ואפילו להשתתף בשעורי תורה בבית המדרש. הנגע עצמו, כיון שאינו גורם לכאב ואינו מציק לו באופן פיזי, אינו מפרע לו להתעסק בלמוד תורה ולשפח ממנו. כמו כן יכול הוא לשקע בכל נושא אחר מבלי שהנגע יטריד את מנוחת דעתו, ממילא נגע זה אינו אלא תזכרת לחזרה בתשובה, על כן לגבי בני בבל הוא נחשב פסורים של אהבה.

נגעים מצנעים ונגעים מבליטים
ואי איבעית אימא =אם תבקש, אמר לך תשובה שלישית מתייחסת להבדל במקום שבו פרח הנגע: הא =זה מה שנאמר בבביתא שנגעים נחשבים פסורים של אהבה, אם נגעים אלו הופיעו בצנעא =תחת הגדים, במקום שאינו נראה, אז יהיה כמבאר לעיל, שלמנגע עצמו ישנה תזכרת, אך אין לו צער. והא =מה שאמר רבי יוחנן, שנגעים אינם פסורים של אהבה, אם הם הופיעו בגופו במקום בולט בפרהסיא, כפי שארע לעיניהם המלך, כאשר נגש אל המזבח להקריב באסור, כיון שלא היה כהן: "ויבזעפו עם הכהנים, והצרעת זרחת במצחו לפני הכהנים בבית ה' מעל למזבח הקטרת" (דבה"י ב כו/ט). כי המנגע בצרעת המופיעה במקום בולט, הוא מכנס בבגדו החברתית ובתדמית השלילית הבולטת ממנו. ואין לו יכולת נפשית להתרפא בחייו הפרטיים, ובנדאי שלא בפניה האמתית, דהינו: העברות שהביאוהו לרחוק מהקב"ה. כלומר: המנגע בצרעת הבולטת ונראה לעין-כל, נמצא בענש הכולא אותו במעגל סגור של חטטנות פנימית העוסקת בדמיו העצמי שלו. על ידי כך הוא הופך להיות יותר אנכי ומפנם, ולאדם רדוד וחמרי. ממילא לא רק שהוא לא יוצא מבגדו האמתית, אלא הוא מתחפר בה יותר ויותר. פסורים אלו והתוצאה הנובעת מהם, אינם פסורי אהבה המקרבים אותו לאמת, אלא פסורי הרחקה. אך אחר שהמרחק יורד מדחי אל דחי ומשפיל ביותר, שפלות עמקה זו תביא אותו בסופו של דבר לזעק בכאב אל ה' מקרב לבו, והיא זו שתביא אותו לעליה בחזרה – "וירדה לצרף עליה" (צדקת הצדיק עמ' קנ"א). לכן פסורים קשים אלו אינם נחשבים פסורים אהבה. אם כי הם בהחלט יכולים להיות לו כמנוף וכנקודת אחיזה ומשען להתחיל חיים חדשים, טובים ויכולנים יותר. אבל כאמור, הם עתידים לעשות לו זאת רק אחר שאגיע לשפלה והשפלה, לכן אין הם יכולים להחשב פסורי אהבה, אלא פסורי אלוף ואלוף קשים.

בנים – פסורים בשני מצבים
כאן מבארת הגמרא את החלק השני של דברי רבי יוחנן: "נגעים ובנים אינם פסורים של אהבה", ומקדימה בשאלה: והאם אכן מיתת בנים לא נחשבת כ"פסורים של אהבה"? היכי דמי? =במה מדבר כאן? אילימא =אם נאמר: דהו ליה =שהיו לו בנים ומתו בעוד אביהם חי. הלא ממעשיו של בעל מאמר זה, נתן להוכיח שפסורי האב השכול נחשבים פסורים של אהבה. שהרי רבי יוחנן היה נושא באופן קבוע בכיסו מזכרת של שריד בודד מבנו העשירי. ביד גאוני בבל נשמרה מסורת כי מתוך אחד-עשר הבנים שהיו לו, מתו על פניו עשרה מהם, כשהעשירי שבהם נפח את נשמתו במיתה משנה, כשנפל לסיר רותח וכל בשרו התפורר ונמס. בשעה קשה זו "ניצל" רבי יוחנן את האסון הפרטי, הסרגי והחריג שלו, שכמעט ואין לו אח ורע בתולדות האנושות [שלא בשעת מלחמות], והשתמש במאורע זה כדי לעורר ולסיע לאחרים. הוא לקח את אחת משני או חלקיק קטן מעצמותיו של הנפטר [בשעור שאינו מטמא ואינו טעון קבורה]. יש אומרים שעצם זה לא היתה של בנו, אלא הוא שמר אותה מסעדת ההבראה שהגשה לו כשחזר מקבורת בנו העשירי. את העצם הזה היה רבי יוחנן שולף בכל פעם שבה לנחם אבלים. כמו כן השתמש בה לעצמו כמזכרת ואמצעי לפרק את דאבת נפשו על צער העמק (רש"י ובערוך "אגמא" שהוא לשון דליפה, רב ניסים גאון. ערוך: "גרם": "מצער ומרוב חביבות היה נושאיו"). על כן תמהו בני הישיבה: האם מיתת בנים אינה נחשבת פסורי אהבה? והרי אמר רבי יוחנן: דין =זו היא נרמא =העצם דעשירא ביר =בני העשירי. או "עצם של סעדת הבראה עשירית" ["ביר" =בן. "ביר" =הבראה"]. הרי נדאי שאם צער כזה לא היה נחשב כ"פסורי אהבה", אלא פסורים המגדירים את האדם כבעל עונות, לא היה רבי יוחנן חוזר לפרסם את צער זה בפרהסיא פעם אחר פעם, ורבי יוחנן שהיה אדם גדול, נדאי שלא באו עליו פסורים שאינם של אהבה! (רש"י. ראה ספרנו שבי"ח על יומא פז,ב, על האיסור בפירסום עברם של בעלי תשובה, והשתדלותם של הצדיקים שלא יתפרסם עונם ועונשם: "יקתב סורחני"). אם כן, כיצד אמר רבי יוחנן: "מיתת בנים אינם פסורים של אהבה"? אלא משיבה הגמרא: שנים שני סגים של פסורים הקשורים לנושא זה. הא =זה, מה שנאמר: "בנים – אינם פסורים של אהבה", מדבר דלא הוּ ליה =שלא היו לו כלל, אלא הוא התהלך עירי, וכבר אמרו חז"ל: "מי שאין לו בנים חשבו כמת" (נדרים סד/ב). לכן פסורים אלו שאינם מביאים חיים חדשים בעולם, אינם נכללים בפסורי אהבה – הבאים להעניק משמעות עמקה לחיים (מהר"ל נתיב היסורים קע"ו, ומוסיף שם: פסורים של מי שאין לו בנים אינם נחשבים כפסורים המרחקים אותו מהקב"ה, ובזאת שונים הם מנגעים, המרחקים אותו מהקב"ה ומהחברה בזאת מבוארת הערת תוס', בסוף ד"ה: "והאמר רבי יוחנן"). והא =זה, מה שארע לרבי יוחנן, נחשב בהחלט פסורים של אהבה, כיון דהוּ ליה =שהיו לו בנים ומתו, שהאבלות עליהם מכפרת על כל עונותיו, והוא הופך להיות זך ונקי יותר ממה שהיה זוכה ללא צער זה, ויותר מכל מה שהוא היה מצליח לעשות בדרך עבודת ה' רגילה [כמבאר לעיל על המשמעות המיוחדת של פסורים אלו]. קבורתה של יצירת חיים, הוא דבר המלח בהתעורבותם של רגשות כואבים רבים. דוקא בזאת נפרת גדלתם של חכמינו החולקים ישר לפני האלקים ואינם נכנעים ל"ילדי היום" ולמאורעות הזמן לכופף את נפשם ולא לשבר את רוחם.

הפיכת הצער כמנוף לנחמה

בלשונו זו של רבי יוחנן יש להתבונן, שהרי הוא לא אמר: "זו העצם של בני העשירי", אלא: "זו העצם של העשירי בני". כלומר: של הבן שסגר את עשירית הנפטרים. כי "עשרה בנים" היא יחידה משלמת, ומהנה קבוצה בסיסית של רבוי בנים. כפי שאמר אלקנה לחנה אשתו, שהיתה עקרה: "הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים" (שמואל-א א/ח). כך גם מדגישה מגלת אסתר את חסול שבט המן בכך שנתלו עשרה מהם, למרות שבנים רבים נותרו לו (ראה מגילה טו/ב: "רוב בניו"). מכאן נלמד כי במלים עמקות אלו בטא רבי יוחנן את הדגמה של צער שלא יכל להיות גדול ממנו. כמבאר כאן, שמלבד באסונות של מלחמה וכדומה, אין לכזו טרגדיה אח גורע. על כן הדגיש רבי יוחנן תחלה את המספר ואמר: "דין גרמא דעשיראה ביר". לאור ההבנה העמקה בצערו הנורא והיחודי של רבי יוחנן, עולה מאליה השאלה הכואבת בסגיא זו, שהרי עדין יש להבין, כיצד מנחמת עבדה זו? שהרי האם אכן נכון לספר לאבלים על אודות אסונות נוספים המתרחשים בהנה ושהתרחשו בעבר? אמנם שגור בפי ההמון: "צרת רבים – חצי נחמה" (ע"פ ספר החינוך של"א: "צער רבים – נחמה"). אך כאן לא היה זה צער של הצבור, אלא צרות רבות של אדם יחיד, וכיצד צרור צרות זה מהנה נחמה, או חצי נחמה? אלא שפזזות למדס רבי יוחנן כיצד להתמודד עם צרות, והוכיח לאבלים שנתן לצאת משקיעה ביגון פרטי, על ידי שלוקחים את הצרה עצמה, והופכים אותה למנוף שיעזר לאחרים, וכאלו אמר למצטערים: "עשו אף אתם כמוני". כלומר: בתוך הצרה העמקה ביותר, תשתדלו להתעלות מעל המחשבות האישיות, ולחשב כיצד לפתור לאחרים את קשייהם, ואם לשם כך צריכים אתם להשתמש בצער שלכם כדגמה, אל תהססו מ"לפתוח פצעים וישים", כי בכך אתם יוצקים בהם משמעות חיובית, לכן עשו זאת בראש מורס ובהבטה נכונה על החיים ועל מארעותיהם. אמנם אם אדם אחר היה לוקח את אותה עצם ומספר על הצרות שעברו על רבי יוחנן שמתו ילדיו, לא היה בכך משום נחמה רבה. כמו כן אם רבי יוחנן היה מספר בעצמו את צרותיו באוזני האבלים והמתים, עדין אין בכך נחמה משלמת ללא ראית העצם. אלא שכאן הראה רבי יוחנן דגמה אישית, כיצד נתן בפעל להעביר את פסי המחשבה מצער לנחמה, וממחשבת יגון למחשבת עזרה הדדית. כך התבונן רבי יוחנן לומר: אם אני עצמי יכלתי לחשב כיצד לנחם אחרים, תוך כדי שאני נמצא ברגעים קשים ביותר וקובר את יצירת חיי, ברגע כואב זה יכלתי לזכר אתכם, ולקחת עצם כדי להראות לכם אותה עתה. הרי שגם אתם יכולים למצא נקודות של אור ונחמה בתוך צערכם, ואל לכם לשקע ביגונכם, אלא אתם צריכים למצא דרכים כיצד להעביר את הצער הפרטי שלכם, לכוון של מחשבות חיוביות בונות, שייפחו בכם נחמה ("נחמה"), היא העברת מחשבה מדרך אחת לדרך אחרת, כמבאר ברש"י בראשית ו/ו: "וינחם". זהו גם באור נסח הנחמה לאבלים על מות קרובים: "המקום נחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים". כלומר: התמקדותו של האבל בצרת הכלל, ובאבלות ציון וירושלים על החרב והגלות, ההתעסקות בחפוש הדרך להטיב עם האחרים, מפסיקה את התהליך השלילי של הצער, ומעבירה את המצטער למהלך של בניה, נחם, שקום והתחדשות (עוד על נושא דומה ראה בספרנו שב"ח על יומא עה/א, ובספר "דאגה בלב איש ישחנה – יסיונה לאחרים"). זו היא הנחמה האמתית – למצא גרעין חיים חדש ולהצמיחו, כנאמר בדרךיו של הקב"ה שנחם את אבלי ציון וירושלים: "כאיש אשר אמו תנחמו, כן אנכי אנהמכם, ובירושלים תנחמו" (ישעיהו סו/יג). כי אמו מנחמת באפן אחר מכל שאר המנחמים, היא פונה אל בנה מכח עבדת היותה אמו, והיא זו שילדה את המצטער והעניקה לו את חייו, על כן יש בכל נחמה לעודד לקראת בנית מערכת חיים חדשה. מי שאין לו אם שתנחמו, הקב"ה בעצמו מנחם אותו, שהרי הוא "מקור החיים", ועושה זאת על ידי שמראה לאבל כח חיים חדש, ומגלה לו את כחות הנפש הגלומים בו להתחיל לבנות את עצמו מחדש. בדגמה של אבלי ציון נעשה הדבר על ידי חבור הצער הפרטי אל צבור המתאבלים על חרבן ירושלים, ומתנחם באמונה שהיא עתידה להבנות שוב במהרה (הגר"מ שפיר"א שליט"א בשם הגר"מ הוטנר זצ"ל).

בקור אצל בעלי יסורים

עתה תבאר הגמרא את התייחסותם של ענקי הרוח אל יסוריהם. כדי לפתח פתח להבנת הנושא והספור הבא, יש להקדים מבוא להבנת הגדלה הנפשית שבמעשה זה. כל אדם נצב בפני בחירה חפשית על עתידו, דמותו ורמתו הרוחנית. אמנם אפילו בדרגות הנמוכות, אצל כל אחד ואחד מבני העולם מתחיל המאבק בין טוב לרע, אך ככל שהאדם מנצח את הרע ומתקדם יותר, כך הופך המאבק להיות עדין יותר וקשה יותר, כי אז השאלות כבר אינן בין טוב לרע, אלא בין טוב אחד לטוב אחר. כגון שאלה הנצבת בפניהם על אדם שהגיע לדרגות גבוהות בלמוד תורה ובעבודת ה'. תוך כדי כך, כל שכבות העם, מעריכים ומכבדים אותו, ואף מטרידים אותו בשאלות משאלות שונות, שחלק גדול מהן הוא קטנוני וחסר ערך, והמציב הנה גורם לו טרדה והפרעה.

בחירה בין טוב לרע ובין טוב לטוב יותר

בפני אדם זה נצבת שאלה: האם להסתגר בתוך ארבע אמותיו ולהעפיל לפסגות אישיות נשגבות של רוחניות טהורה ומזקקת מכל מגבלה חמרית, או לצאת אל העם, לפעל למענו, להרביץ תורה, לדאג לשלמותו ולכל חסרונותיו, כפי שתלמיד חכם בעל שיעור קומה יכל לפעל בנאמנות ובהצלחה. שאלה זו עומדת בפני גדולי ישראל בכל הדורות, כפי שאמרו חז"ל על מרדכי היהודי בשיושן הבירה, שבאפן חלקי ולזמן קצר הוא עזב את בית המדרש כדי לדאג להצלת עם ישראל מחרבים של המן ואחשורוש, וכשהתמנה ל"משנה למלך", נאמר עליו: "רצוי לרב אחיו" (אסתר ו/ג), דרשו חז"ל: "לרב אחיו" ולא "לכל אחיו", כי חלק מחכמי הסנהדרין פרשו ממנו, כיון שהעסיק בעניני צבור, מוריד בפעל את דרגתו הרוחנית ביחס למתמסרים לתורה באפן מחלט, למרות המצנה שבדבר (מגילה טז/ב ובספרנו שב"ח שם, על הדרכות מעשיות ראה דיון בנספח שם). על כן, כל אדם שמגיע לדרגה של תלמיד חכם וגדול בתורה, באפן טבעי נצבת בפניו שאלה: האם להמשיך להסתגר בלמוד ולהעפיל לפסגות באפן אישי ללא הרף, כפי שאיפת נשמתו הטהורה, או לצרף תלמידים אחרים למסלול העליה, כאשר לצרף כך עליו להוריד את עצמו לצרכיהם ולרמתם, להדריכם צעד אחר צעד, דבר הנחשב מבחינתו כאלו שהוא מתחיל מחדש את המסלול שהוא כבר צעד בו. שתי בחירות אלו הן נכונות, כאשר ההכרעה שבהן היא אישית – בהתאם לרמה הרוחנית היחודית, ובהתאם לצרכי הדור. גם כאשר תלמיד חכם כבר בחר באחת משתי דרכים אלו, מוסר את כל ישותו, ומשקיע את כל כחו וחינויותו כדי ללמד את תורת ה' לדורות הבאים, עדין מציב הקב"ה בפניו נסיונות המעלים מחדש שאלה זו. שתיים משאלות נעלות אלו מציגה כאן הגמרא.

שכר גבה מול הרבצת תורה

רבי יוחנן חלה, נחלש ונפל למשכב, עד שנמנע ממנו מלבא לבית המדרש, דבר שפמובן הפריע לו בהרצת תורה למאות תלמידיו בשיבה הגדולה והמפרסמת ביותר בעולם התורה היהודי. אל ישיבתו שהיתה אז בטבריה, התקבצו תלמידים מכל רחבי הגולה. שם גם חבר וערך רבי יוחנן את התלמוד הירושלמי (הקדמת הרמב"ם ליד החזקה). אחר ששכב רבי יוחנן שלש וחצי שנים על מטת חליו (שהש"ר ב/מו: "הרועה בשושנים"). הגיע וצאל לגביה = בא אליו לבקרו רבי חנינא בר חמא שהיה אחד מרבותיו (ירושלמי ב"מ יא/א). הרב העלה בפני רבי יוחנן שאלה, שרבי יוחנן מצד עצמו לא היה מעלה אותה, וכך אמר לו רבי חנינא: האם במצב בו אתה נמצא כיום, חביבים עליך יסורים? אותם יסורים שיש בכם לזכור את האדם ולהפריד ממנו כל זיקה אל החומר, לקשר אותו אל הרוחניות, ולזכור אותו בשכר נפחי (כמבאר לעיל שעולם הבא נקנה ביסורים). אך מאידך יתכן שעל פי הדרך בה בחרת, עליך להיות בריא וחזק, כדי למלא בהצלחה את תפקיד הרבצת התורה שנטלת על עצמך? שאלה זו אינה שונה מכל דיון העולה על שלחנם של תלמידי החכמים ופוסקי ההלכה, כשהם דנים בצותא בגופה של סגיה ללא נגיעה אישית, וכך אמר לו רבי יוחנן: אכן גדול הוא השכר עבור יסורים, אבל במערכת בה עלי להמציא כיום, לא טובים היסורים – לא הם ולא שכרם, לא לי ולא לתלמידים הרבים הזקוקים לי. למענם ולמען הפצת התורה לדורות הבאים מוכן אני לותר על השכר האישני והדרגות הגבוהות, שהיסורים והחלשה הגופנית מסגלים להביא אותי.

הושטת יד מבריאה כהרף עין

שמע רבי חנינא את הכרעת רבי יוחנן בנושא, ונצל את כחו כ"צדיק גוזר והקב"ה מקיים" (מו"ק טז/ב). לכן אמר לו: הב = תן לי את ידך. יתן רבי חנינא את ידו, ורבי חנינא אוקמיה = הקים אותו מיד ממטת חליו. במדרש הוסיפו חז"ל: "אמר עליו מלה אחת, והוא חש הקלה מידתו, והיה מסגל לקום ממטתו וללכת לשיבה" (שהש"ר שם). כפי שהביא רבנו יוסף חיים בשם האריז"ל: רבי חנינא פנו ב"ש קדוש, כשעמד לו: "הב לי ידך" (בן יהוידע. ראשי התיבות של "יהב ליה ידיה", הוא אחד משמותיו של הקב"ה, שבו ניתן לרפא חולים. ספר בית-יוסף על ברכות, בשם מגיד תעלומה בשם האריז"ל). עצם הכרעת רבי יוחנן היתה מובנת לתלמידי השיבה, כמו כן ברור גם מדוע המתין רבי יוחנן כל כך הרבה זמן עד אותו דיון שבו הוא החליט: "לא הם ולא שכרם", כנראה שהוא לא רצה לדון יחידי בנושא בו עלולות נגיעות אישיות של הקלה בסיורים להטות את כף מאזני השכל. אך כאשר הציג הרב שאלה זו, לכל היה רבי יוחנן לדון בה בצורה מפשטת, שזו המעלה של למוד בחברותא, בפרט עם מי שהוא רבו (דרך חיים למהר"ל עמ' כ"ב על הפסוק: "חבר על הבדים ונאלו _ שכל מפשט על ידי לימוד בחברותא"). לכן הם לא שאלו מדוע המתין רבי יוחנן עד שרבי חנינא שאל אותו: "חביבים עליך יסורים", ולא שאל זאת את עצמו, כלומר: לא לבן סגיה זו בינו לבין עצמו, והרי היתה לו שהות ארפה לעשות כן, בזמן הרב שהיה מטל במטה, ולהחליט בעצמו ש"לא הם ולא שכרם", ולבקש מהקב"ה שיעסירם ממנו. אך עדין נותר לבקר נושא נוסף בספור זה, בו דנה עתה הגמרא.

אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים

על ספור זה נותרה עדין שאלה צדדית לבני השיבה, שפדרקם לבנו ומצו את מעשי רבותיהם עד תם, וכך שאלו: אחר שכבר היתה הכרעה: "לא הם ולא שכרם", אמאי = מדוע צריך היה רבי יוחנן את דו של רבי חנינא? לוקים = שיקים רבי יוחנן לנפשיה = את עצמו לבד? שהרי סוד זה היה נהיר גם לו, וההוכחה: דהא = שהרי הוא עצמו הפעיל כח זה בהזדמנות אחרת, כאשר רבי חנינא בר אבא, שהיה מבחירי תלמידיו של רבנו הקדוש, ושיניהם _ רבי חנינא בר אבא ורבי יוחנן היו תלמידיו. רבי חנינא בר אבא עסק בהרצות תורה ודאגה לצרכי הצבור, כשהוא נפל למשכב ונחלש, ובאותה עת עאל לגביה = נכנס אליו רבי יוחנן כדי לבקרו. חזרה על עצמה השאלה המבארת לעיל, כשהפעם העלה רבי יוחנן את השאלה, ואמר ליה: האם חביבים עליך יסורים? כי הכרעתו של רבי יוחנן בשאלה זו בעת מחלתו, היתה אישית לגמרי, ולא באה כהכרעה והנחיה לאחרים, על כן נאלץ לבקר את דעת תלמידו בנדון. אמנם במקרה של יסורים שאין בהם בטול תורה, מצאנו שהיו חכמים שהזמינו עליהם, ואף קראו להם: "אחי ורעי" (ב"מ פד/ב). אמר ליה רבי חנינא לרבי יוחנן בדיק את אותה התשובה שבזמנו אמר רבי יוחנן לרבו: לא הם ולא שכרם. מפני שגם לרבי חנינא היו עסוקים צבוריים רבים, והוא היה מהלך מעיר לעיר ומכפר לכפר כדי ללמד תורה את ילדי ישראל. על מעשיו אלו העיד רבנו הקדוש: "גדולים מעשי חנינא" (ב"מ פה/ב). על כן אמר ליה רבי יוחנן: הב לי ידך = תן לי את ידך, יתן רבי חנינא את ידו, והואשט לו את ידו ורבי יוחנן אוקמיה = העמידו מחליו. על כן מאליה עולה השאלה: וליקום איהו לנפשיה = שיעמיד רבי יוחנן את עצמו, באותו כח שבו העמיד את רבי חנינא בר אבא? השיבו ואמרי = אמרו בני השיבה את הפל: "אין חבוש מתיר את עצמו מבית האסורים". כי כדי להקים חולה שלא בדרך הטבע יש צורך להשתמש בשמות הקדושים, אך דעתם של החולה והחבוש אינה מישבת כל צרכה כדי להתרפו ולכון בענינים עמקים ומרפבים אלו (רש"י סנהדרין צה/א: "אין חבוש מתיר עצמו"). למרות הפל: "יפה תפלת החולה על עצמו" (מובא ברש"י בראשית כא/ז: "וישמע את קול הנער"). כל זאת במקרה שהחולה יכל לכוון את לבו (רבי אליהו מזרחי בראשית שם). כמו כן אמנם תפלתו של החולה על עצמו תצפה אותו שהקב"ה יתיר אסורים", וזה הפרוש פאן: "יהב ליה ידא", הינו: עודד וחזק אותו להתפלל בעד עצמו. ואמר לו שדוקא בכך נגיע לך עזר משמים, ותפלתך תתקבל ברצון (מהר"ל). בעודד זה ובתמיכה זו שהאחד נתן לחברו, שיך הפל: "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים", שהרי צריך שאדם אחר יעודד אותו ויחזק אותו לעשות כן, ולהתפלל על עצמו בכונה ובדעת מישבת (נתיב כח היצר, שהקב"ה עוזר נגד כח היצר שאדם שבו בידו). כמו כן יש לבאר, שפדי לשלט בכחות על-טבעיים אלו, מי שמפעיל אותם צריך להיות במצב של שולט ולא נשלט. דגמא לדבר: חכם אינו יכל להתיר לעצמו את מה שהוא אסור על עצמו (נדרים ז/ב: "חכם מנדה לעצמו" ובר"ן שם). לכן מהחולה עצמו לא יכולים לנבע כחות שיוציאו אותו מהיכן שהוא נמצא יחד עם כחותיו [יתכן שזו פונת רש"י בסנהדרין שם: "אין דעתו מכוננת", דהינו: דעתו אינה במצב של שולט אלא נשלט]. יתכן שזאת דיקו חז"ל בלשונם, כשלא אמרו: "אין אסיר מתיר עצמו", אלא: "אין חבוש", דהינו: קשור ומהדק באזקים. כאשר פונתם היא על דעתו של החולה, שהיא קשורה, חבושה ומהדקת באזקי צורה, לכן אינה יכולה להתיר עצמה מהגוף המיוסר המהיה לה בית האסורים [יש לצון שבנסחת הגמרא ישנו שנוי מנסחת העין נעקב, תחלה מספר שרבי יוחנן הקים את תלמידו _ רבי חנינא בר אבא, ורק אחר כך מספר שרבי חנינא הקים את רבי יוחנן, אך הדבר אינו משנה את עקרון הדיון, כי גם אם רבי יוחנן הקים את תלמידו אחר כך, בני השיבה ידעו שיש לו כחות אלו, גם לפני שהוא הראה אותם בפעל].

יפיו של רבי יוחנן אמצעי לבקור חולים

רבי אלעזר חלש = נפל למשכב, עאל = נכנס לגבי = אליו רבי יוחנן כדי לקים מצות בקור חולים, הדורשת מהמבקר להתבונן על מצבו הנפשי והגופני של החולה, ולדאג לאכיות הסביבה בה הוא שוכב חסר-ישע. לכן חזא = התבונן רבי יוחנן במצבו, וראה דהנה = שרבי אלעזר היה קא גני = שוכב בבית אפל = חשוך, מאבק ולא מאורר, דבר המשרה באפן טבעי אורית נכאים ומצב רוח שפל (ראה רש"י סנהדרין צב/ב: "קבל: לשון אפל ושפל, כמו בית אפל"). האפולולית והשפל הללו מפריעים לחולה וחוסמים את האפשרות לדובב אותו ולהוציא מפיו את דאגותיו, שכלב הן הסבות המונעות את רפוי המחלה, כפנתב: "רוח נכאה תיבש גרם" (משלי יז/כב), והשמחה היא הרפואה לכך, כפנתב: "רוח איש יכלכל מחליו, ורוח נכאה מי ישאנה" (משלי יח/יד), באר הגר"א: כשהאיש תמיד בשמחה, הוא יכלכל מחלתו, אף שתבא עליו מחלה חיו _ ובטלנה בשמחתו, אבל מי שיש לו רוח נכאה _ עצבון, מי יוכל לשאת זאת? (משלי שם, וכן בפי רבינו יונה שם. ראה יומא פז/א: "תשובה _ רפואה" ובשבי"ח שם). הבין רבי יוחנן שתחלה יש לשחרר את האוירה הקודרת מהבית, כדי שאחר כך נתן יהיה לשוחרם עם החולה על בעיותו, דבר שלא נתן לעשות במצב רוח אפולול ומיאש כל כך. לצורך כך חפש רבי יוחנן אמצעי שיגרם להפעיל את רגשותיו של החולה. על כן גליה = חשוף רבי יוחנן לדרעיה את זרועו, כי רבי יוחנן היה יפה תואר ביותר, והקב"ה הענין לו "מעין יפיו של אדם הראשון" (ב"מ פז/א), הוד והדר מדהימים בקעו מגופו המשלם והמזכך של רבי יוחנן (חידושי אגדות למהר"ל ב"מ שם. יש לציין שרבי יוחנן השתמש ביופי שהקב"ה חנן אותו, כדי לזכות בו אחרים, ראה ב"מ פד/א: "שערי טבילה", והצלת ריש לקיש). על ידי יפי לא טבעי זה, רצה רבי יוחנן להפעיל את רוחו של רבי אלעזר ולהביא את התוצאה המבקשת. כשהחשוף רבי יוחנן את זרועו, נפל נהורא = קרן שם אור שבקע מזרועו, כשם שבוקע אור מפניו של חכם, אצל רבי יוחנן היה כל גופו כמו הפנים של חכם אחר, וגם מזרועו בקעה אורה של הנשמה, שעוררה התרגשות בלב כל מי שראה אותה. רבי אלעזר אכן התרגש ממעשה זה ומהגלוי הנפלא שראה, ורבי יוחנן הבין שבכך הוא אכן הצליח לעורר ולרומם את נפשו של החולה ("נפל נהורא: התעוררות נפשית", ע"פ כתובות סה/א: "אגלי דרעא _ נפל נהורא", קידושין פא/א: "נפל נהורא", ומגילה יד/ב: "והלך לאורה").

כשלו בתורה, בפרנסה ובבגדים גורם חלי

פאן חזייה = ראה רבי יוחנן את רבי אלעזר דהנה קא כפי = שהיה בוכה. הבין רבי יוחנן, שהחולה בוכה מתוך רצון ותקנה להחלים. שהרי לפי דעתו של רבי יוחנן, המצב הקודם שהשרה אוירה קודרת, לא אפשר לו את היכולת להגיע לתקנה ולבכי משחרר. שהרי אדם מלאש

ביותר, אֶפְלוּ אִינוּ בּוֹכָה, אֲלֵא שׁוֹכֵב עַל מִטָּתוֹ בְּאֶפֶס מַעַשׂ (הַשּׁוּוֹה לַבְּכִייתָהּ הַמִּיּוּאָה שֶׁל הָגֵר שִׁפְחַת שָׂרָה, מוֹל בְּכִיו שֶׁל יִשְׁמַעֲלָה בְּנָה, שֶׁתְּקוּהָ פַעֲמָה בִּקְרָבוֹ, יִתְכֵּן כִּי לֹכַן דּוּקָא אֶת קוֹלוֹ שִׁמַּע אֱלֻקִּים וְלֹא אֶת קוֹלָהּ. בְּרֵאשִׁית כ"א/טז-יז). מִתּוֹךְ שְׂרָבִי יוֹחֲנָן הַכִּיר אֶת שְׁלֹשׁ הַסְּבּוֹת הָאֶפְשָׁרִיּוֹת לְמַצֵּב שֶׁל תַּחֲשׁוּת אֲכֻזָּה, הוּא נֶסֶה לַפְתֹּר אוֹתוֹן כָּאֵן. שְׁהִרִי הָאָדָם בָּא לַעֲוֹלָם כְּדִי לַפְּעֹל בּוֹ וּלְפַתֵּחַ אוֹתוֹ עַל יְדֵי כַחוֹת הַנּוֹבָעִים מִשְׁלֶשֶׁת חֻלְקֵי אִישִׁיּוּתוֹ: שִׁכָּל, נֶפֶשׁ וְגוֹף. הַשִּׁכָּל מֵיַחַד אֶל הַתּוֹרָה, הַנֶּפֶשׁ אֶל הַפְּרָנְסָה וּמִמּוֹן, וְהַגּוֹף אֶל הַבְּנִים (רֹאה נֹתִיב יֵרֵאת ה' לַמַּהֲרָ"ל עַמ' כ"ט: "בְּנִים, חַיִּים וּמִזֻּנוֹת" הֵם כּוֹחַ הַשְּׁפַעַת הָאָדָם בַּעֲלוֹם. וּבַמַּהֲרָש"א, מְבֹאֵר שִׁזְזֵאת אִמֵּר רַבִּי יוֹחֲנָן: "תּוֹרָה", כּוֹנוֹתוֹ ל"תּוֹרַת חַיִּים"). אָדָם הַמְּגַלָּה שִׁנְיָעָתוֹ בְּאֶחָד מִשְׁלֶשֶׁת דְּבָרִים אֵלּוּ הֵיחָה לְרִיק, וְכָל שִׁכָּן אִם הוּא מְגַלָּה שְׁאֵת כָּל שְׁלֶשֶׁת הַדְּבָרִים הַלָּלוּ הוּא יָכֹל הֵיחָה לַעֲשׂוֹת טוֹב יוֹתֵר, בְּאֶפֶן טְבָעִי מִתְּחֻלַּת אֲכֻזָּה וּכְאֵב בְּנֶפֶשׁוֹ, יְדִיעָה זֹאת תִּזְקֵק לוֹ וְתִבְיֵא אוֹתוֹ לְחוּלִי. עַל כֵּן אָמַר לִיָּה: אֲמַאי קָא בְּכִיתָ? =עַל אִיזוֹ מִשְׁלֶשׁ הַסְּבּוֹת אֵתָּה בּוֹכָה וּמַצְטַעֵר? הַתְּחִיל רַבִּי יוֹחֲנָן לְנַחֵם אוֹתוֹ בְּשְׁלֶשֶׁת הַנוֹשָׂאִים הַלָּלוּ: תּוֹרָה, פְּרָנְסָה, בְּנִים, וְכֵן אָמַר לוֹ: אִי =אִם אֵתָּה מַצְטַעֵר מִשׁוּם תּוֹרָה דְּלֹא אִפְשָׁתָּ? =שְׁלֹא הִרְבִּיתָ, וְלֹא הִרְבַּצְתָּ הִרְבָּה תּוֹרָה לְתַלְמִידִים כְּפִי שְׂרָאוִי אֵתָּה לַעֲשׂוֹת, הֲלֹא בַּהֲלָכוֹת קִרְבָּנוֹת שְׁנִינוּ: "אֶחָד הַמְּרַבָּה וְאֶחָד הַמְּמַעִיט, וּבִלְבָד שִׁיכָּן לְבוֹ לְשָׁמַיִם". כְּלוּמָר: גַּם הַעֲשִׂיר הַמְּבִיֵּא בַּהֲמָה לְקִרְבָּן, וְגַם הַעֲנִי הַמְּבִיֵּא מִנְּחַת קֶמֶח לְקִרְבָּנוֹ, שְׁנֵי הַקִּרְבָּנוֹת הַלָּלוּ רְצוּיִם בְּעֵינֵי ה' בְּמַדָּה שׁוֹה, שְׁהִירִי כָּל אֶחָד מֵהֶם הַתְּקַרֵּב אֶל הַקִּבְּצָ"ה כְּפִי יָכֹלְתוּ. וְאִי =וְאִם צַעֲרָךְ נּוֹבֵעַ מִשׁוּם מִזּוּנִי =מִזּוּנוֹת, שֶׁפְּרָנְסָתְךָ אֵינָה מְצוּיָה, וּמִמִּילָא כָּאָדָם עֵינִי לֹא יִכְלֹת לַפְּעֹל טוֹב בַּעֲלוֹם בְּהֵתָאֵם לַעֲצָמָה הַגְּלוּיָה בְּךָ, כְּפִתּוּב: "חֲכָמַת הַמַּסְכֵּן בּוֹיָה, וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים" (קַהֲלַת ט/טז, עַל כֵּן כָּתַב רַש"י: "מִזּוּנִי _ עֲשִׂיר"). עַל כֵּן אָמַר לוֹ רַבִּי יוֹחֲנָן: גַּם זֶה עֵדוֹן לֹא סָבָה לַצַּעַר כֹּה עֲמֹק, שְׁהִירִי אֵתָּה זָכִיתָ לְשִׁלְמוֹת רִיחְנִית, שֶׁבִּרְבַּם הַמְּקָרִים הִיא אֵינָה עוֹלָה בְּקִנָּה אֶחָד עִם שְׁלֵמוֹת חֲמִרִית, וְהִירִי כִידּוּעַ, הֲלֹא לֹא כָּל אָדָם זֹכֵה לְשִׁתִּי שְׁלֵחָנוֹת, שְׁהִירִי אֶת הַעוֹלָם הֵיחָה עַל כָּל מַנְעָמָיו הוֹעִיד הַקִּבְּצָ"ה לְרִשְׁעִים, כְּדִי לַפְּרַע לָהֶם אֶת שִׁכָּר הַמַּצְאוֹת שֶׁהֵם עֲשׂוּ, וְאֵלּוּ הַעוֹלָם הֲבֵא מוֹכֵן וּמִזְמָן הוּא לַצַּדִּיקִים, כְּדִי שֶׁשֶּׁם הֵם יִקְבְּלוּ שִׁכָּר מִשְׁלָם עַל הַמַּצְאוֹת. לָכֵן וְתִכָּן כִּי דוּקָא הַעֲנִי שֶׁלָּךְ הֵיחָה הַמְּנוֹף שֶׁהֶעֱלָה אוֹתְךָ לְרִמּוֹת רִיחְנִית וְגִבּוֹהוֹת, שֶׁלַּעֲשִׂירִים קֶשֶׁה לְהַגִּיעַ אֲלֵיהֶן (רֹאה לִקְמוֹן ס"א/ב: "עוֹלָם הוּא לְרִשְׁעִים וְעוֹלָם הֲבֵא לַצַּדִּיקִים"). הַמְּשִׁיךְ רַבִּי יוֹחֲנָן: אִי =אִם צַעֲרָךְ הוּא מִשׁוּם בְּנִי =שְׁמָתוֹ יִלְדִּיךְ, גַּם זֶה אֵינָה סָבָה לְהַתְמִיד בַּצַּעַר, אַחֵר שֶׁכָּבֵר עָבְרוּ יָמֵי הָאֲבֹלוֹת, הַבְּכִי וְהַמַּסְפָּד. שְׁהִירִי גַם עָלֵי עָבְרוּ צְרוֹת כְּאֵלוֹ, וְדִין גִּרְמָא דַּעֲשִׂירָאָה בִּיר =זֶהוּ הַעֲצָם שֶׁל בְּנֵי הַעֲשִׂירִי שֶׁנִּפְטָר בְּמִיתָה מִשְׁנָה, וְלִמְרוֹת הַצַּעַר הַשּׁוֹכֵן בְּלִבִּי, אֵינִי מַפְסִיק אֶת עֲשׂוּקֵי הַתְּמִידִים, וְאֵינִי מַתְּפִנֶה לְהַתְּבַדֵּד בִּילְגוּנִי. עַל כֵּן צִרְיָךְ גַּם אֵתָּה לְהַתְּגַבֵּר עַל כְּאָבְךָ, לְשַׁכַּח אֶת צַעֲרָךְ, לָקוּם עַל רַגְלָיו וּלְשׁוּב לַעֲשׂוּקִים הַרְגִּילִים שֶׁל אָדָם גְּדוֹל כְּרַבִּי אֶלְעָזָר. אֶת יִסּוּרְךָ אֶל תִּשְׁכַּח, אֶדְּ אֶל תִּפְאֶשֶׁר לָהֶם לְהַשְׁתַּלֵּט עָלֶיךָ.

בְּכִי עַל יָפִי הָאֲנוּשׁוֹת שֶׁעֲתִיד לְהַתְּבַלּוֹת
אָמַר לִיָּה רַבִּי אֶלְעָזָר: אֵינִי שׁוֹכֵב בַּמַּטָּה בְּגִלַּל הַסְּבּוֹת שְׁאֵתָּה חוֹשֵׁב, אֲלֵא פְשׁוּט, כִּי גּוֹפִי חָלַשׁ רַק בְּאֶפֶן פִּיזִי, וְלִמְרוֹת הַתְּנָאִים הַקָּשִׁים שֶׁבָּהֶם אֲנִי חֵי וְאֲנִי גֵר בְּבֵית אֶפֶל, נִפְשִׁי מֵאִירָה אֶת חַיִּי. דַּע לָךְ אִף אַחַת מִהַסְּבּוֹת שֶׁמִּנִּיתָ לֹא תַעֲבִיב עַל רוּחִי, אֲלֵא מְקַבֵּל אֲנִי בְּאֵהְבָה אֶת מַה שֶׁהַקִּבְּצָ"ה נוֹתֵן לִי. מַה שֶׁעֲתָה הַחֲלוּתִי לְבִכּוֹת, זֶה הֵיחָה רַק בְּגִלַּל הַחֲדוּשׁ שְׂרָאִיתִי בִּיפִי וּבַהוֹד שֶׁבָּקַע בְּגִלּוֹי הַזְּרוּעַ שֶׁלָּךְ. יָפִי מִשְׁלָם זֶה מִזְכִּיר אֶת יָפִיו שֶׁל אָדָם הָרֵאשׁוֹן, שֶׁבְּחֻטָּאוֹ הוּא הִבִּיא מִיתָה לַעֲוֹלָם, וְהַקִּבְּצָ"ה אָמַר לוֹ: "כִּי עָפַר אֶתָּה וְאֵל עָפַר תִּשְׁבּוּ" (בְּרֵאשִׁית ג'יט). כִּיּוֹן שֶׁהִיפִי הַרוּחִי הַבּוֹקֵעַ דֶּרֶךְ הַגּוֹף, הוּא גִלּוֹי שֶׁל אֹרֶךְ הַנִּשְׁמָה בַּעֲלוֹם הַחֲמָרִי. כִּי בְּכָל דְּבַר מִשְׁלָם הֲבֵא לַעֲלוֹם, חֲפָשׁוֹ הַחֲכָמִים כָּלִים וְרַקַּע שֶׁנָּתַן יִהְיֶה לְשִׁמְרָה שְׁלֵמוֹת זֶה, כְּגוֹן: יְרוּשָׁלַיִם, הַמַּהֲנֶה כָּלִי לְשִׁמְרָה וּלְפַתֵּחַ אֶת הַיָּפִי, אֶת הַשְּׁמִיחָה, אֶת הַנְּבִיאָה וְאֶת הָאֲשֵׁר וְהַחֲקִמָה, כְּמִבְאָר בְּסִפְרָנוֹ שִׁב"ח מְגַלָּה ט/א: "יְרוּשָׁלַיִם _ עִיר הַנְּבִיאָה". עַל כֵּן דוּקָא עַל עֲתוֹת הַשְּׁמִיחָה, אָמַר דָּוִד הַמֶּלֶךְ: "אִם לֹא אֶעֱלֶה אֶת יְרוּשָׁלַיִם עַל רֹאשׁ שְׁמִיחָתִי" (תַּהִלִּים קלו/ו). מִמִּילָא, אָמַר לוֹ רַבִּי אֶלְעָזָר: כְּאֲשֶׁר הַתְּגַלָּה לַעֲנִי הַיָּפִי הָאֲנוּשִׁי הַמְּשָׁלָם שֶׁל "צִלָּם אֱלֻקִּים", לֹא רַק דֶּרֶךְ פִּנְיָךְ _ רַבִּי יוֹחֲנָן, אֲלֵא אֶפְלוּ דֶּרֶךְ שְׁאֵר חֻלְקֵי הַגּוֹף הַפְּשׁוּטִים יוֹתֵר, בְּזֹאת הַבֵּין רַבִּי אֶלְעָזָר אֶת חֲלָשְׁתּוֹ שֶׁל הַעוֹלָם הַחֲמָרִי לְשִׁמְרָה יָפִי זֶה. עַל כֵּן דוּקָא מַעֲשֶׂה זֶה עוֹרֵר אוֹתִי לְבִכּוֹת וּלְהַצְטַעֵר עַל גִּזְרַת הַמּוֹת הַכְּלָלִית שֶׁבָּאָה עַל הָאֲנוּשׁוֹת כָּלָה, שְׁאֵינָה מְבַדִּילָה בֵּין בְּנֵי אָדָם שֶׁיֵּשׁ לָהֶם תְּמוּרָה לְבֵין בְּנֵי אָדָם שְׁאֵין לָהֶם תְּמוּרָה וְלֹא יִשְׁאִירוּ כְּדִגְמָתָם בַּעֲלוֹם (רֹאה ב"מ פד/א, מַה צִּרְיָךְ לַעֲשׂוֹת מִי שֶׁרֹצָה לִרְאוֹת מַעֲיָן יוֹפִיו שֶׁל רַבִּי יוֹחֲנָן. עוֹד רֹאה מְגִילָה ט/א: "מִטְרַת הַיּוֹפִי בַּעֲלוֹם"), גִּזְרָה זֹאת שֶׁל הַמּוֹת, הַגּוֹרְמָת לָנוּ לְהַפְרֵד מִהַדְּבָרִים הַנִּשְׁגָּבִים הַגּוֹרְמִים לְהַתְּפַעֲמוֹת רוּחָנוֹ, הִיא זֹאת שֶׁהִבִּיאָה אוֹתִי לְבִכּוֹת, כִּי אֲנִי מַצְטַעֵר בְּיוֹתֵר לְהֵאֵי שִׁפְרָא =עַל יָפִי נִשְׁגָּב זֶה דְּבָרִי =שֶׁעֲתִיד לְבָלוֹת וּלְהַתְּפוֹרֵר בְּעִפְרָא =בְּעָפָר, וְעֲתִיד לְהַפֵּךְ לְאֲדָמָה אֶפְרוֹרִית וְחִסְרִית יָפִי. רַק עַל דְּבַר זֶה קָא בְּכִינָא =אֲנִי בּוֹכָה. כִּי אִם לִיפִי זֶה אֵין שְׁמִיר בַּעֲלוֹמָנוּ, מִשְׁמַע שְׁאֵין לוֹ מְקוֹם כָּאֵן, וְאֲנִי חַיִּים בַּעֲלוֹם הַנִּמְצָא בְּתַהֲלִיף מִתְמִיד שֶׁל כְּלִיּוֹן. שְׁמַע רַבִּי יוֹחֲנָן אֶת נְמוּקוֹ הַעֲמֹק שֶׁל הַחוֹלָה הַחֲכָם, וְכִיצַד הוּא יוֹדֵעַ לְהַתְּעַלּוֹת מַעַל רִגְשׁוֹתָיו הַטְּבָעִיִּים, וְלִמְרוֹת מַחֲלָתוֹ הָאִישִׁית, כּוֹזֵב הוּא אֶת הַרְמָה הָאֲנוּשִׁית בַּעֲלוֹם שֶׁנוֹעֲדָה לְהַתְּבַלּוֹת. אָמַר לִיָּה רַבִּי יוֹחֲנָן: עַל דָּא וְדָאִי קָא בְּכִיתָ =עַל כֵּן וְדָאִי נִכּוֹן הוּא הַבְּכִי שֶׁלָּךְ. מִתּוֹךְ לְבוֹן מִשְׁתַּף בְּסִגְנִית אֲבָדוֹן הַיָּפִי מִהַעוֹלָם, הַגִּיעָיו שְׁנִיָּה לְמַסְקָנָה שֶׁגִּזְרַת הַמּוֹת בַּעֲלוֹם, הִיא אֲכֹן הַפֶּסֶד לְכָל הַשּׁוֹאֲפִים לְפִסְגוֹת אֲנוּשִׁיּוֹת, שְׁאֵלּוּלֵי הַמּוֹת, הֵינּוּ יְכוּלִים לְהַמְשִׁיךְ לְהַתְּקַדֵּם עוֹד וְעוֹד, וְעַל כֵּן כֵּן בְּכִי יַחֲדוֹ תַרְוִיחֶיהָ =שְׁנִיָּה, שְׁנֵי גְדוּלֵי עוֹלָם אֵלּוּ (רֹאה רַמְב"ן דְּבָרִים יד/א: "כִּי הִטְבַּע יִתְעוֹרֵר לְבִכּוֹת בְּפִירוֹד הָאוֹהֲבִים"). אַחֵר שֶׁסַּעֲרַת הַבְּכִי שֶׁכָּכָה, אֲדַהֲכִי וְהִכִּי =תּוֹךְ כְּדִי יִשְׁיבְתָם הַמְּשַׁתְּפָת, הֶעֱלָה רַבִּי יוֹחֲנָן אֶת מִטְרַת בְּקוֹרוֹ, וְאָמַר לִיָּה: הָאִם תְּבִיבִים עָלֶיךָ יִסּוּרִים? אָמַר לִיָּה: לֹא הֵם וְלֹא שִׁכָּרָם. אָמַר לִיָּה: הֵב לִי יִדָּךְ =הוֹשֵׁט לִי אֶת יְדָךְ, יִהְיֶה לִיָּה יְדִידָה וְרַבִּי יוֹחֲנָן אוֹקְמִיָה =הִקִּים אוֹתוֹ מִזֵּד מִמִּטַּת חֲלָיו.

שְׁלִיטָה עֲצִמִית שֶׁל הַצַּדִּיק עַל יִסּוּרָיו
לְסַכּוּם סִגְנָה זֹאת: "תְּבִיבִים עָלֶיךָ יִסּוּרִים", יֵשׁ לַצַּטֵּט קִמְעָה מִדְּבָרֵיהֶם שֶׁל גְּדוּלֵי הַדּוֹרוֹת זַצ"ל בְּנִדּוֹן. אֶת הַיִּסּוּרִים שֶׁהַצַּדִּיקִים שׁוֹלְטִים עָלֵיהֶם, הַגִּדִיר רַבְּנוֹ עוֹבְדָה סְפוּרָנוֹ: יִסּוּרֵי הַצַּדִּיקִים _ יִסּוּרִים שֶׁל אֵהְבָה, כְּשֶׁהֵם תְּבִיבִים עָלָיו הֵם בְּאִים, וְכִשְׁאִינוֹ חֲפָץ בָּהֶם, הֵם חוֹלְפִים. הַנְּהִיגָה כְּזֹאת מִהַשְׁמִים בָּאָה רַק כְּעֵנֶשׁ עַל הַפֶּסֶד מַצְוֹת מִיַּחֲדוֹת. דְּבַר כֵּזֶה קוֹרָה כְּאֲשֶׁר בָּאָה לַצַּדִּיק הַזִּדְמָנוֹת לַעֲשׂוֹת מַצְוָה שְׁאֵינָה חוֹבָה גְּמוּרָה, אֲלֵא אִם עֲשָׂאָה _ מְקַבֵּל עָלֶיהָ שִׁכָּר, וְאִם לֹא עֲשָׂאָה _ אִינוֹ נִעְנֵשׁ עָלֶיהָ, כְּמוֹ שֶׁהִיָּה עִם נַחוּם אִישׁ גִּמְזוֹ, שֶׁלֹּא הַזִּדְרוֹ לְפָרְנֵס אֶת הַעֲנִי עוֹד בְּטָרָם יִפְרַק אֶת הַמַּטְעֵן מַעַל חֲמוּרוֹ, וּבִקֵּשׁ שְׁנִבְאָה עָלָיו יִסּוּרִים (תַּעֲנִית כ"א/א). יִסּוּרָיו שֶׁל נַחוּם אִישׁ גִּמְזוֹ, עַל שֶׁלֹּא קִים אֶת הַמַּטָּל עָלָיו, הֵינּוּ אֲמָנָם כּוֹאֲבִים, אֶדְּ שֶׁבְּעֵתֵיכֶם כְּאֵבָה לוֹ הַעֲבָדָה שֶׁהוּא חֵשׁ עֲצָמוֹ כְּמִי שְׁאִינוֹ מְקִים כְּרָאוֹי אֶת מַצְוֹת הַתּוֹרָה, עַל כֵּן בְּמִקְרָים כְּגוֹן אֵלּוּ, הַיִּסּוּרִים נִחְשָׁבִים כִּ"גִּאֲלָה", כִּי הַמִּתְנַסֵּר חֵשׁ שֶׁהַקִּבְּצָ"ה לֹא הִפְקִיר אוֹתוֹ לְגוֹרְלוֹ, אֲלֵא מַטְפֵּל בּוֹ בְּהֵתָאֵם לְכַשְׁלוֹנוֹת שָׁלוֹ. כִּי כְּשֶׁהַצַּדִּיק יִצְטַעַר עַל כֵּן, נִחְשָׁב מַעֲתָה כְּאֵלּוּ שֶׁעֲשָׂה אֶת אוֹתָהּ מַצְוָה שֶׁהַחֲמִיץ. עַל יְדֵי קִבְּלַת הַיִּסּוּרִים הוּא מוֹצֵא חַן בְּעֵינֵי הָאֵל-לִי יִתְבָּרַךְ, לָכֵן עַל פִּיו יִבְאֹה הַיִּסּוּרִים וְעַל פִּיו הֵם יִלְכוּ (רֹאה ב"מ פד/ב, עַל רַבִּי אֶלְעָזָר שֶׁקָּרָא לִיִּסּוּרִים לְבוּא, וְכִינָה אוֹתָם: "אֲחִי וְרַעִי". סְפוּרָנוֹ אֲבוֹת).

אֲגֵרוֹת מִבְּעַל הַקַּהֲלוֹת יַעֲקֹב
כָּאֵן הַמְּקוֹם לַצַּטֵּט מֵאֲגֵרוֹתָיו שֶׁל מֶרֶן רַבִּי יַעֲקֹב יִשְׂרָאֵל קִנְיָבְסְקִי זַצ"ל אֶל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים בְּשַׁעַת סְבָלָם וְיִסּוּרֵיהֶם. בְּאֶחָד מִמִּכְתָּבָיו הוּא צִטָּט אֶת הַגְּמָרָא כָּאֵן וְהַשְׁתַּמֵּשׁ בָּהּ כְּדִי לְנַחֵם וּלְעוֹדֵד, וְכֵן כָּתַב: אָמַרְנוּ חַצ"ל: "תְּבִיבִים יִסּוּרִים", וְכִיּוֹן שֶׁחַצ"ל אָמַרְנוּ "תְּבִיבִים", הִרִי הֵם תְּבִיבִים, וְהֵם הַצִּלְחָה וְאֲשֶׁר גְּדוֹל לַעֲנִיָּה הַעוֹלָם הֲבֵא. לָכֵן מִהַיִּסּוּרִים שֶׁכָּבֵר עָבְרוּ יֵשׁ לְשַׁמֵּחַ מֵאֵד מֵאֵד, כִּי הֵם רִיחַ שְׁאֵין לְשַׁעַר, וְהוּא מַחֲסִדִּי ה' יִתְבָּרַךְ הַיּוֹתֵר גְּדוֹלִים. אֲכֹן עַל אוֹדוֹת יִסּוּרִים לְהֲבֵא, צִרְיָךְ לְהַתְּפַלֵּל כְּדִי לְהַנְצִיל מֵהֶם, שְׁהִירִי חַצ"ל גַּם קִבְּעוּ: "לֹא הֵם וְלֹא שִׁכָּרָם" [לְפִי שֶׁלְמַעֲשֶׂה הֵם גּוֹרְמִים לְבִטּוֹל תּוֹרָה וְתַפְלָה] (קִרְיָא דֵאגֵרְתָא א/צא). כֵּן כָּתַב גַּם בְּאֲגֵרָתוֹ לְרַבִּי שְׁמוּאֵל רוֹזוֹבְסְקִי זַצ"ל, רֹאשׁ יְשִׁיבַת פּוֹנִיבֵז': יִסּוּרִים הֵם עֲנֵן גְּדוֹל וְרַם מֵאֵד מֵאֵד, וְכָל הַעוֹלָם הֲבֵא תְלוּי בָּהֶם _ _ לְמַעֲלָה הֵם נִחְשָׁבִים כְּרִכּוּשׁ עֲצוּם מֵאֵד מֵאֵד. רַק שֶׁהַיִּסּוּרִים הֵם מְרִים מֵאֵד וְקֶשֶׁה מֵאֵד כֹּחַ הַסִּבָּל. אֶדְּ כָּל זֶה בְּיִסּוּרִים שֶׁל עֲכָשׁוֹ. אֲבָל הַיִּסּוּרִים שֶׁכָּבֵר עָבְרוּ וּכְבֵר נִשְׁכַּח הַסִּבָּל שֶׁלָּהֶם

והתבטל, הרי הם רק טובה וברכה. נמצא שהחולה רכש לו הון רב מאד של ידי שוריו (שם ב/כח, וראה "תולדות יעקב" לעורך הספר הנ"ל עמ' ק"מ).

ירידה בעם גורמת ליסורים לצדיקים עוד לשנים יסורים של אכזבה, אשר בהם עצם הפאב והתסכול, הם הם היסורים. כי אצל מי שהאכזבה היא גדולה ומשמעותית, יכולים שוריו לפגוע לא רק במצב רוחו, או בכשר הרפזו שלו, אלא גם בעצם חייו. האכזבה והפאב על אי-הצלחה ברוחניות המביאה לחולי, היתה מנת חלקם של גדולים וצדיקים רבים בכל הדורות. יש לציין כי גדולי ישראל גדלים מתוך שאיפה ויצירה, ומתוך דאגה פנה לכל המערכות שסביבם, עד שהם קושרים את עצמם למטרותם בכל נימי נפשם וגופם, לכן הם חשים במחלות מסוג זה בכל פעם שאצל בני דורם חלה נסיגה רוחנית. על כן לא פלא שרבי יוחנן יחס פגיעה ומחלה לשלש הסבות העקרויות של יצירת האדם (הרחבה על הקשר בין מצב רוחו של האדם לבין תוצאות פיזיות, וכן על הקשר בין מצבו הרוחני של העם לבין מצבו הפיזי של הצדיק, ראה בספרנו שב"ח על מגילה טו/א: "ותתחלחל המלכה"). ימיה של עבדה זו היא כימי עולם, ואף בדורות האחרונים מצאנו עבדות דומות על גדולי ישראל, כגון: הנצי"ב מוולוז'ין זצ"ל, אשר חלה ונפטר בעטיו של הצער שהיה לו פשנסגרה הישיבה. כמו כן העיד רבי יעקב רוזננהיים זצ"ל על רבי שמשון רפאל הירש זצ"ל, אחר שמאבקו ל"קהלה נפרדת" לא נשאה פרי, כיון שרוב היהודים נותרו אדישים לצורך חיוני זה, מארע זה העצב ונדקדף אותו עד שקרב את קצו (זכרונות עמ' כח-ל). כמו כן ידוע, שהחזון איש זצ"ל יחס את התקף הלב שלקה בו, לצער שהתלנה למאבקו נגד גיוס נשים לצבא. כל יסורי הצדיקים על מצבו של עם ישראל, מוסיפים זכיות, הן לעם והן לצדיקים עצמם שמוסרים נפשם לקיום העם ומצטערים בכשלונותיו.

004 חביות יין שהחמיצו בארץ פלאי

עד עתה התבארו סוגי יסורים הפוגעים בדרך זו או אחרת באדם עצמו, אף שלטונו של האדם מתרחב גם אל חפציו ונכסיו, לכן נתן למצא דגמאות נוספות של יסורים ולברר לאיזו מטרה הם נשלחים. לשם כך ספרו בבית המדרש כי רב הונא, הווי ליה =היו לו ארבע מאות דני חביות דחמרא =של יין, שהגיעו מבצר שונה, ומפמה מקומות נפרדים. פלם איתקוף =החמיצו בבת-אחת, נזק שאינו מצוי שיקרה בדרך הטבע, אלא אם כן מלאו את כל החביות מאותו יבול פגום. אכן צין רבי צדוק הכהן זצ"ל שהמספר 400 מסמל על קשר בין עולם הטבע לבין העולם הפא (מחשבות חרוץ מד/ב). לאור זה מובן מדוע החכמים ראו בכך רמז מיוחד מהשמים, כי מספר החביות הפגומות רמז להם על קשר כלשהו בין הנזק הטבעי לבין סבותיו הרוחניות. עאל =עלה ונכנס לגביה =אליו החכם: רב יהודה שהיה אחיה ד=אחיו של רב סלא חסידא, ורפון =ונלוו אליו עוד חכמים, ואמרי לה =ויש האומרים שהמבקר היה רב אדא בר אבהה ואליו נלוו רפון, שפאו כדי להשתתף בצערו על ההפסד, לנחמו, להרגיעו ולדבר אל לבו [כפי שמבאר במסכת ברכות טו/ב: על שורו וחמורו שמתו אומרים: "המקום ימלא חסרונך"]. ותוך כדי שיחתם על הנזק הביתי מסבך שארע לו ביין, אמרו ליה: ליעיין מר במיליה =יעיין כבודו במעשיו ויבדק היכן עשה איזו טעות הקשורה ליין, לענבים ולגדולם, שבעטנה הגיע לך ענש זה. כפי שלמדנו לעיל: "ראה ישוירים באים עליו יפשפש במעשיו", שם מבאר, שהמקום בו לקה בישורים, רומז ומצביע על סוג הטעות שעליו לתקן.

בקרת לסבת היסורים ברמז בלבד

רב הונא ידע שהחכמים לא יעירו לו סתם, ולא יצערו אותו מבלי שיש להם איזו בקרת עליו, שהרי בהלכות הונאה שנינו: אם היו יסורים באים עליו, או אם היו חלאים באים עליו, או שהיה מקביר את בניו, אל יאמר לו בדרך שאמרו לו חבריו לאיוב: "הלא יראתך כסלתך, תקנותך ותם דרכך, זכר נא, מי הוא נקי אבד?" כלומר: אין מטיחים בפני המתנשר בקרת סתמית, שעלולה להציק, אלא בקרת בונה שעשויה להוביל לתקון הטעות ולעצירת היסורים (איוב ד/ו-ז. ב"מ נח/ב). על כן חשב רב הונא ודאי שהם רומזים לי על איזו בקרת אמר להו: ומי =והאם חשידנא בעינינו? =חשוד אני בעיניכם? עדן לא חשפו החכמים את המידע שהיה להם, אלא אמרי ליה ברמז עקיף ועדין: מי חשיד =האם חשיד קודשא בריך הוא, דעביד דינא בלא דינא? שיעשה דין בלא דינים ובלא משפט? אם כן ודאי שגזק פלאי זה פא עליך בהשגחה מיחדת, כדי לרמוז, שעליך לבדק את מעשיך דוקא בענין הקשור סביב היין עצמו, גדול או עשיתו.

דרכי תוכחה: בעדינות וברמז

רב הונא שפשפש במעשיו ולא מצא בהם כל דפי, הבין שיש להם איזה מידע עליו, אלא שהוא אינו יודע זאת. על כן כדי להיות נקי ואיש אמת, הכריז ואמר להו לחכמים: אי איכא =אם נמצא כאן מאן =מי דשמע =ששמע עלי מלתא =דבר מה שאינו פשוטה _ לימא =שיאמר זאת עתה. אפא, שאל נשא פנים ושללא יחשש מאי-נעימות. השיבו ואמרי ליה: אכן, הכי שמיע לן =כך נשמע באזנינו: דלא יחייב מר =שכבודו אינו נותן שבישא =זמורות גפנים לארסיה =לאריסו, למרות שהזכות שיש לו בפרם, כוללות גם אחוזים בזמורות היבשות, שהיו משתמשים בהן להסקה, לשחרר סתימות בצינור השמן שבבית-הבד ולקשירת הדלי בפי הפאר. רב הונא השיב שאכן הוא מנע מהאריס את חלקו בזמורות, אף הוא עושה זאת על פי שקול דעת ולא מתוך צרות-עין חלילה, ולא כדי לגרם עול לאריס חיו. נמק רב הונא את מעשיו ואמר להו: לאריס זה לא מגיעות הזמורות, שהרי מי קא שביק לי מידי מיניה? =האם משאיר לי הוא דבר מה מיבול הענבים? ומה שאני משאיר את הזמורות בנדי, זאת רק כדי לאזן במעט את המעילות הרבות של הענבים שהוא אינו מדוח עליהם, הא =הרי הוא קא גניב ליה פליה =גונב את כל היבול, כלומר: פמה שהוא מצליח, זאת כיון שהענבים נמצאים בנדי. על כן בזמורות הנקצצות אחר עונת הבציר, אני מצליח להשיב במעט את החסרון הרב שהוא גורם לי. יש לציין שרש"י שנה את פשטות לשון הגמרא וכתב: "וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו". כלומר: רב הונא, שידע את האמת, לא רצה להתבטא כך על אריסו, כדי לא להכשל בעון לשון הרע על דברים שהם לא ידעו, על כן רק אמר להם את שהם יודעים בין פה וכה, שהרי בעיני כלם היה אריס זה חשוד, ורב הונא רק השיב בלשון שטענו כלפיו, הם באו אליו בחשדות בלבד, ואף הוא השיב בחשדות בלבד, ולא קבע באפן נחרץ שהאריס גנב.

חזרה בתשובה שהסירה יסורים

החכמים ששמעו את נמוקו המשכנע של רב הונא, אמרי ליה: הצדק אכן אתך, אבל רק מבחינה משפטית ולא מוסרית. ולמרות שלא עברת על מצוות ש"בין אדם לחברו", וגם לא במצוות ש"בין אדם למקום", אף פגעת במעלות החסידות ש"בין אדם לעצמו", פגיעה זו מגדרת בפתגם עצמי שהיה רווח בפי העם, והינו =הוא מה דאמרי אנשי =שאומרים האנשים: בטר גנבא גנוב =אחר הגנב תגנב את שלך, דהינו: אם תגנב חזרה את שלך מהגנב, למרות כן וטעמא טעים =את טעמה של הגנבה טעמת. טעמה של הגנבה, היא זו הערבה לחכו של הגנב, כפתוב: "מים גנובים ימתקו" (משלי טז/יז. ערוך "שבשש"), על כן, טעם זה מותיר רשמים שליליים בנפש. כפי שאמרו חז"ל: "לא יגנב אדם את שלו מבית אחרים, שמא יראהו גנב, וכן לא יגנב את שלו מבית הגנב, שמא יראה גם הוא כגנב, אלא "משבר את שניו" [תובעו בבית דין] ומוציא את שלו בדינים (תוספתא ב"ק טז ובגמרא שם כז/ב). בפרש"י "מנחת בכורים" שם השנה לדברי הגמרא כאן ובאר כי סבת האסור היא, למרות ש"שלו הוא נוטל", אף למעשה הוא מרגיל את עצמו לגנב, לכן אפלו מבית הגנב אל לאדם לעשות כן. אפלו אם אין הגנב רוצה לתת מרצונו, אסור לו לקחת את רכושו כגנב, אלא רק על ידי בית דין (ראה אוצר מפרשי התלמוד ב"ק, ריכוז פרטים ודעות בנושא). מיד הסכים רב הונא עם דברי התוכחה, ואמר להו: קבילנא =אני מקבל עלי, דהייבנא ליה =שאתן לו את חלקו חזרה. מיד עם החלטתו של רב הונא, נקרע גזר דינו והשתנה לטובה. למרות הפלל הידוע, שעברה ש"בין אדם לחברו", אינה

מתקפצת עד שיתחבר את חובו וירצה את הנפגע (יומא פ"ה/ב). אבל רב הונא היה נקי כפים, ולא היה חיב מאומה לאריס הגנב, אלא שעל פי דרגתו הרוחנית, נדרשה ממנו מדת חסידות גבוהה יותר במעלות המדות שבין אדם לעצמו, שעליהן מועילה חרטה בינו לבין עצמו, והיא מתקבלת מיד בשמים, ומיד כשהוא קבל על עצמו ללכת בה, נעקר ממנו הטעם השלילי של החזקת הזמורות בידו. כשם שבאפן פלאי החמיצו החביות והסבו לו נזק רב, כך גם באפן פלאי התהפך הגלגל חזרה, כיצד? איכא דאמרי = יש האומרים שהדר חלא = חזר החמץ והנה חמרא = והפך חזרה להיות יין. ואיכא דאמרי = ויש האומרים: שאיכר חלא = התקשר מחיר החמץ, ואזיבון בדמי דחמרא = ונמכר במחיר היין, שהוא דבר לא מצוי. מכאן למדים אנו כי ישורים הבאים על האדם – באים בזמן מדויק, בכמות מדויקת ומסתלקים מיד עם תם תפקידם. כפי שאמרו חז"ל על היסורים, שהם "נאמנים בשליחותם", והקב"ה משביע אותם שביאו ומשביע אותם שילכו (ע"ז נה/א: "חלאים רעים ונאמנים – נאמנים בשבועתם").

נתיב היסורים
מי מאתנו שזכה לצעד בנתיב יסורים זה מבלי להתקשר באפן אישי, ודאי שיתמלא פיו הודיה לקב"ה על חלקו הפרטי, אך הסבל הפללי עדין מצער אותו, וכמו כן הסובלים עצמם שהועילו להחכים ונאותו לראות זוויות נוספות למשמעות החיים, ונשנו להתרומם קמעה מעל סבלם, ותוך כדי שהם עוברים בנתיב היסורים, מצליחים הם להעיר מבט סביבם, ולא להיות מכנסים ללא הרף בתוככי עצמם, גם לנו וגם להם האירה סגיה זו את פניה, ופקחה את עינינו בנושא הקשה, המכאיב והנעלם. כי ראינו כאן כיצד היסורים עצמם הם דרך המלמדת כיצד לתקן עולות ועויות, שהם הם הגורמים ליסורים. שהרי בעקרו בנוי העולם במאור פנים, ואלו קנאת איש מרעהו לא היתה אוכלת בכל פה, נתן היה לבנות באפן בסיסי עולם הרבה יותר מאיר פנים. אלא שנותר גם הצער האישי, שאינו קשור למחדלי החברה ולתחלואיה, גם אותו יכל הסובל לתקן על ידי פשוט במעשיו ותקו העבירות והחטאים, הן שבינו אדם לחברו, והן שבינו אדם למקום. המסקנה שראינו עד כה מתוך למוד סגיה זו של יסורים ופשע, היא כי הגברת למוד התורה, הן בכמות והן באכות, מהנה סגלה בדיוקה להשתחרר מהסבל, משתי סבות, האחת קשורה לעולמות העליונים, ולזכות התורה שהיא מגינה ומצילה מכל רע. השנייה, על ידי חכמת התורה מקבל הסובל עצמה רוחנית לראות את צערו באור נכון, והמשמעות של סבלו ברורה לו, דבר הנוסד על ועצמה להמשיך לראות את העולם ואת החברה בעינים חיוביות, למרות הצער האישי. כמו כן על ידי התבוננות בתורה מכלים עמוק ואכות חיים אחרת, הן למתקשר והן ליסוריו. עוד למדנו בסגיה על נתיבם הנשגב של "יסורים מאהבה", שבעלי שאר-רוח ידעו לחבב את הסבל ואת המשמעות הנובעת ממנו. ראינו על שליטתם העצמית של גדולי ישראל במצבים קשים ביותר. עוד השכלנו יחד עם המתקשר לרדת לשרשיו של הגרעין האמיתי של החיים. כמו כן ראינו כי נתן להסיר את הקלפות מגרעין זה, וגם מי שאינו משכיל לעשות זאת בעצמו, נחלצים היסורים לעזרתו, להסיר ממנו את כל הדמיונות הסובבים את משמעות החיים האמתית, הנכונה והישרה. אנו תפלה לזכות לחוש משמעות אלו ולהחזיר אלו לבנו בדרך הנכונה והטבעית, לא על ידי יסורים קשים חלילה, אלא אור התורה שיאיר את לבנו, ישר ויכלה את כל הדמיונות, בקצו נוכל לומר בלב שלם ובנפש חפצה את דבריו של נעים ומירות ישראל, דוד המלך עליו השלום: "אשרי הגבר אשר תישרנו – והמתורבת תלמדנו" (תהילים צד/ב), מתוך אשר וטוב ללב (הרחבה נוספת בנושא, ראה בספרנו "שאלת השאלות" – צדיק וטוב לו!).

עבודת ה' כל ימי
היממה מרובת מאור היום וחשכת הליל. שקט חלילה מסתיר את הפעילות ומשתיק אותה, לכן דוקא הוא מהנה את ההקדמה ליום ולשעות האור, הזמן בו יוצאים הדברים אל הפעל, ככתוב: "תשבת חשך ויהי לילה, בו תרמש כל חיתו יצר – תזרח השמש יאספון – יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" (תהילים קד/כג). מתוך החשך עצמו בוקע אור היום, כי החשך, ההעדר, הצמצום והמנוחה הוא ההקדמה והבסיס לאור הכולל את פעילות היום שבה אחריו, כפי שמבאר באהר: "נהורא מגו חשוכא" = אור מתוך החשך (בראשית לב/א, כמבואר לעיל: "וי באשרי – ירידה לצורך עליה"). כמו כן התאים הקב"ה בבריאת האדם את מקצב השעון הפנימי [=שעון ביולוגי] לקצב הקבוע של מסלול העולם. לכן ישנן עליות וירידות בקצב הפעילות הפיזי של הגוף והקצב הרוחני הפנימי של הנפש, בדיוק כמו שניי היום והלילה בעולם. אדם שזכה להגיע להשגה ברורה שתפקיד חייו הוא רק לעבד את ה', הוא מתאמץ להגיע לדרגה שבה לא רק כל הפעילות היומית תהיה קשורה אל הקב"ה, אלא גם השרשים הנסתרים של פעולתיו, גם הם יקבלו את זיקתם מהכרה זו, וגם בזילה כאשר נופשים הגוף והנפש, הוא דואג מראש להשאיר אותם מכונים לעבודת ה', ללא כל הפסקה וללא כל סטיה, אלא לעבודת ה' באפן המתאים לשעות הלילה, המנוחה והשינה (ראה מ"מ-ב 06: "השכיבו לשלום והעמידנו לחיים"). נמצא שהמבחן של האדם השלם הדואג לפנימיות נפשו, היא דוקא בשעת השינה והפסקת הפעילות הנלהבת. כי בשעה שהוא עולה על יצועו, הוא עושה זאת מתוך אחריות שאותו שעות לא תהיינה הפסקה בהקרתו הפנימית. שני הבטויים לכך הם: 7אמיד עם קומו הוא ימשיך את אותה עבודת הלב, בה הוא הפסיק אמש (כפי מאמרו של הרבי מקוצק זצ"ל שהוא כבר בעמוד הראשון של ספר זה, על הנאמר בסעף הראשון של השלחן ערוך על השכמת שחרית: "יתגבר כארי לעבודת בוראו". אמר הרבי: "ההולך לישון כאריה – קם כאריה, וההולך לישון כחמור – קם כחמור").

7בקצב העולם תלוי במסלול השמש הנעה ממזרח למערב, כנאמר: "ויקרא ארץ ממזרח שמש עד מבוא" (תהילים נא/ו, ראה לעיל עמ' 3 "מלכי מזרח ומערב"). לכן מי שנועל את עצמו במסלול חיים מגדר, אינו רוצה לנוע עם זרמים מזדמנים, בפרט לא בשעות השינה, שאין לו בהם שליטה, לכן עלול להפגע בשעות אלו (כמבואר לעיל עמ' 48: "הקורא קריאת שמע על מיטתו – מזיקים מתרחקים ממנו"). מאידך, דוקא בשעת השינה נתן לקבל השפעות רוחניות גבוהות, על ידי התחברות לעולמות הברכה הטמירים. ולא רק זאת, אלא מי שנמצא בדרגות רוחניות גבוהות, יכל להגיע בשנות לפסגות שאינו יכל להגיע אליהן בהיותו ער ומחבר לחמירות [כמו שפחלומות הבל, אפשר להגיע למקומות, לדברים ולעניינים הפנימיים מחקי החמיר]. אכן, מי שזוכה להגיע לפסגות רוחניות אלו, יכל להוריד משם נשמות גבוהות, שפאשר הם יולדו, הם ישפיעו ברכה לעולם. נמצא שעולמו הפנימי העמוק של עובד ה', בא לידי בטוי ברציפות עבודת ה', ובצניעות עבודתו הפנימית, דבר שיזכה את העובד להביא מאותם מקורות דורות שיוציאו אל הפעל את המעניות שאותם חפר ובקע האדם שעבד את ה' כל ימיו ללא לאות וללא הרף. כאן מביאה הגמרא עדות של אדם גדול וצדיק שהשכיל לעבד באפן מיחד את ה', והצליח להצניע את כל מסכת חייו הרוחניים, ולהגדיר צניעות זו בשתי הנהגות, שבמבט שטחי נראות כהנהגות שוליות, שאין צורך להתאמץ לקימו ולהצטרע עליהן, אלא שהן מהוות מפתח להבנת דרכם של החכמים, שהצניעו את מעשיהם ודברו בקצרה ובקמץ.

כל ימי הייתי מצטער ומתאמץ
תניא = שנינו בברייתא, על הנהגתו של התנא הקדוש אבא בנמינ, שפך היה אומר: על שני דברים הייתי מצטער = החלטתי לעשות כך במשך כל החיים, גם במחיר של מאמץ, צער וקשי, ואכן בהסתכלות לאחור רואה אני שעמדתי בפשימה כל ימי (ע"פ שלוש המקבילות בתלמוד: "הייתי מצטער", ברכות סא/ב, יומא יט/ב, מגילה כד/ב), ואלו הם: על תפילתי שתהא לפני מסתי. ועל מסתי שתהא נתונה בין צפון לדרום. למרות כל הקשיים, המעברים והשנויים העוברים על אדם במשך החיים, לא שנה אבא בנמינ עקרונות אלה, ולכך כך היה עליו לעמוד בפשימה זו, גם כשהדבר לא התאפשר לו אלא על ידי קשיים רבים. וכן התאמץ אבא בנמינ להתאים את כל המבנה הפנימי של ביתו בהתאם לרוחות השמים הללו, כדי שהוא יוכל לישון בצדדים הכונים המבארים עתה (פנ"י).

לפני מסתי – סמוך למסתי
חכמי התלמוד התעמקו בדברי אבא בנמינ שגאמרו ברמז, כדי להבין את פשרם ואת הטמון בהם. מה שאמר: "כל ימי הייתי מצטער על תפילתי, שתהא לפני מסתי", ברור החכמים: מאי = מה התפון אבא בנמינ באמרו: "לפני מסתי"? אילימא = אם נאמר ונבאר שהפננה:

לפני מטות – ממש, דהיינו: שהקפדה לעמוד לעומד דוקא מול המטה, כיון שהקפדה להתפלל מיד עם השכמה, ולא השתהא אפילו לא כדי ללכת למקום אחר, או שהקפדתו היתה להתפלל במקום מבודד ושקט, שאיש לא יעבר לפניו ולא ידבר בקרבתו, לכן הקפיד להתפלל במקום המועד לשניה, שהוא מקום מרחק ושקט. שואלת הגמרא: הלא במעלה זו יש גם חסרון, והרי אמר רב יהודה, אמר רב, ואיתימא ר' יושא האומרים שאמר זאת רבי יהושע בן לוי: ואמרי לה = ויש האומרים שדבר זה במתניתא תנא = בבביתא שנינו בשם אבא בנימין עצמו, שפך הוא אומר בהלכות תפלה: מנין למתפלל את תפלת העמידה (תפילת שמונה עשרה), שצריך להסב את פניו אל הקיר ושלל יהא דבר חוצץ בינו לבין הכתל, שנאמר: "ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'" (מ"ב כב, ישעיה לח.ב. על תפילתו ועל ה"קיר" יבואר בהמשך ברכות ז/ב). ממה שהמקרא הדגיש שחזקיהו המלך הסב את פניו אל הקיר, משמע שלא במקרה עשה כך, ולא שזה היה המקום הראשון שהזדמן לו להתפלל שם, אלא יש לכך קשר מהותי להלכות תפלה, כיון שעמידה בתפלה דורשת רכוז מלא, ושחרור מחלט מכל עסוקי היום יום, לכן אסור לאדם לעמוד בתפלה מול חפץ כלשהו, או מול מעבר של בני אדם, או מול כל דבר שעלול לבלבל את כוונתו (טור או"ח צ' ובב"י בשם הרמב"ם). אם כן מה פונת אבא בנימין על הקפדתו להתפלל דוקא לפני המטה? משיבה הגמרא: לא תימא = אל תאמר בדבריו, שהכוונה לפני מטתי היא כפשוטה, על מקום התפלה, אלא אימא = אמר ותבאר את דבריו על סדר היום שלו, ועל מקומה של התפלה בתוך סדר יומו המתכן עוד מיום האתמול. על כך אמר אבא בנימין: כל ימי הקפדתי שתפילתי תהא סמוך למטתי = מיד עם השכמתי עמדתי לקרא קריאת שמע ולהתפלל, ולא עסקתי אף פעם בשום דבר אחר בטרם אתפלל. זאת רמז אבא בנימין באמרו: "לפני מטתי", ולא אמר: "סמוך למטתי", כדי להדגיש שעוד לפני עלותו אמש על המטה, כבר היה מתכן לו יום המחרת לפרטי הפרטים, והמתין בצפייה לעבודת ה' של יום המחר (דרגה זו של עבודת הלב אינה מעיקר הדיון, בכך מיושבת קושיית תוס' על רש"י. השווה רש"י במדבר כג/כד: "הן עם כלביא יקום" – כשהם עומדים משינתם שחרית, הם מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות – ללבוש טלית, לקרוא את שמע, ולהניח תפילין. ולא אמר רש"י: "ללמוד תורה", ראה דרשת מהר"ל לשבת הגדול עמ' 96).

המקצב האנושי מול קצב הבריאה
הקפדתו הנוספת של אבא בנימין קשורה להתחברותו אל צדדי העולם וכוונתיו הנסתרים הנובעים מצדדיו. בספר דרך ה' לרמח"ל (א/ה) מבאר, שתכנית גלוי כבוד ה' בבריאה מתחלקת לשני סגים: האחד נגלה והשני נסתר, כשהאחד מקביל לשני ויש ביניהם השפעת גומלין הדדית. מבין שניהם יחדיו עולה הקף משלם של כבוד ה'. חלוקה זו באה לידי בטוי בשתי צורות בסיסיות של תנועה והשפעה. ההשפעה הגלויה באה לידי בטוי בתנועה סבובית של פדור הארץ – מן המזרח אל המערב, על ידי מעגלים החוזרים לנקדת מוצאם – במזרח. ההשפעה הנסתרת – נשמת העולם פועלת בקוים ישרים ומקבילים, מהצפון לדרום. ענינים עמקים אלו חובקים את כל מערכות ההשפעה בעולם, מהגדולות עד הקטנות ביותר. הקב"ה אפשר לנו להתבונן בעקרון זה של שתי צורות ההשפעה – הנגלית והנסתרת על ידי גלוי כבודו בעולם, דרך סבובו של פדור הארץ מול השמש, בו נתן לראות את שתי צורות הנהגה זו. הדרך הנגלית נקראת בלשון חז"ל: "כבוד השכינה", הבאה לידי בטוי במסלול סבובו היומי של פדור הארץ הנע מול השמש – האורחת במזרח ושוקעת במערב, הרי שבכל יום ויום חוזר פדור הארץ על אותו מסלול עגל (עם סטיה ספיראלית קלה המתעדכנת אחת לעשרים ושמונה שנים). הנהגת ה' בדרך זו באה לידי בטוי באפן ברור ומוחשי דוקא בסבובו של הגלגל היומי, כלשונו של הרמב"ם: "אלקי העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג לאת הגלגל [=כל מערכת הכוכבים] בכח שאין לו קץ ותכלית – בכח שאין לו הפסק – – והוא ברוך הוא המסבב אותו" (יסוה"ת א/ה). נמצא שהופעת השמש מידי בקר נחשבת כ"גלוי אור השכינה", בגלל תופעה מיחדת זו טעו העובדים לאיללים ובאו להאילל את השמש (כמבואר בספורנו שב"ח על יומא ע"א על הפסוק: "והמה משתחוים קדמה לשמש", יחזקאל ח/טז). נמצא כי הנהגה הגלויה של הקב"ה ישנם שני הבטים של גלוי שכינה: "מזרח" ו"מערב". על פי גלוי רצונו של הקב"ה יש להבין שרצונו להסב את הגלגל אל המערב ללא הרף, על כן קבעו חז"ל: "שכינה במערב". אך מצד הנבדאים, המקבילים את השפעת ה', הם נפעמים מגלויה של השמש במזרח ולא משקיעתה במערב, על כן מצדנו נחשב המזרח כמקור השפע (על פי דיוק דברי רש"י: "שכינה במזרח או במערב". לכן הטועים לעבוד את השמש, הפנו את פניהם קדמה מזרחה – מקום הופעתה). עבודת ה' בקדשה של אבא בנימין, וידעותיו בסודות מעשה בראשית, נרמה לכך שהוא יצליח להבין בשכל את התחושות הבלתי מוסברות באותם כחות, שגם בעלי חיים חשים בהם, ומכנינים את חייהם על פיהם, אך לא רק שאינם יודעים לכנותם בשמות, אלא אין הם יודעים כי הקב"ה הטביע בתכונותיהם להשתמש בדברים מיוחדים וחקמים. אמנם גם אבא בנימין לא דע לכנותם בשמות חידושים שהגדרו במרוצת הדורות, כ"שדו"ת מנגיט"ם, "אנגריה קוסמית", "קרינה בין-כוכבית" וכדומה, וכן בשמות נוספים שיגדירו חכמי הדורות הבאים. אבא בנימין התאמץ לדעת עוד ועוד בחכמת התורה, במעשה בראשית ובסודות הבריאה, והבין בשכלו את הכחות שעל פיהם העופות הנוודים ומנוטים את דרכם מכת השדות המנגיט"ם של פדור הארץ, והם עצמם אינם צריכים לדעת הגדרות מדעיות אלו, וכן שאר בעלי-החיים מוכיחים התנהגות מפלאה התואמת את חסי הטבע, למרות שהם עצמם אינם יודעים להסבירם. אבל חכמי התורה ידעו את הכח הטמון בצפון, והתאמצו להתאים את עצמם לרצון ה' כפי שהוא בא לידי בטוי בבריאה.

השפעות נסתרות בצירים: צפוני-דרומי
מלבד גלוי כבודו המאיר של הקב"ה, ישנו השפעות נוספות, הבאות באפן נסתר ואינן מתגלות אלא למתעמקים בסודות הבריאה. הבולט שבהן נסתרת זו, הוא הכח הפועל בין הצירים הצפוני והדרומי, שביניהם נמתחים קני הארץ של פדור הארץ, המבטאים קוים ישרים (אם כי למעשה גם אותם חבים לציר בעגול, בגלל פדוריותו של העולם, אך הם נחשבים כקוים ישרים). לאור הסבר זה נתן לחלק את ארבעת צדדי העולם לשני חלקים בסיסיים: "מזרח ומערב", שהם מסלול השמש – מקור חיי העולם, שתנועתה והשפעתה כוללת מעט גם את פאת דרום, והוא מקום המתאים למושב בני אדם. בעוד שיחידותו של צד צפון הוא בכך שהוא צפון ונסתר לאור השמש. לכן ההשפעות הנסתרות – הצפונות, נובעות מצד זה. בלשון חז"ל נחשבת "רוח צפונית" כרוח מיוחדת אשר מקורה בגן-עדן ומנשבת בשעת הרחמים – בחצות הלילה, בזמן המנגד, הנסתר והצפון ביותר מאור השמש (כמבואר לעיל ג/ב על הרוח הצפונית שניגנה בכינור דוד המלך בחצות). מכח זה נובע גם "אור הצפון" האורח ללא הרף, וללא הבדלי יום ולילה [בגלל חלקיקי מנגט מהשמש]. ישנו קשר הדוק וחדדי בין שתי צורות ההשפעה בבריאה, וכל חסי הטבע – הן הנגלים והן הנסתרים קשורים לשני עקרונות אלה, ועל פיהם בניי היקום פלו, שנבדא במעגלים הקשורים זה לזה, החל במערכות קוסמיות בין-כוכביות וכלה בפרטים הפעוטים שעין אדם אינה יכולה לראותם ללא מכשירי הגדלה רבי עצמה. הקשר בין שני עולמות אלה זורם באפנים רבים ומגוונים, קני תקשורת, ערוצים וצינורות השפעה הנמצאים בדייק על הקו המקביל שבין שני העולמות, שהוא מהנה את התפר והחבור ביניהם. חקים נסתרים אלה טבועים בקודים גנטיים של כל הבריאה כלה, ועל פיהם מנהלים הצמחים ובעלי-החיים את המערכות המרובות של חייהם והתנהגותם. בהם משבח המשרור את גלוי גדלת הבורא בעולם, ואומר: "גם חסידה בשמים ידעה מועדיה" (ירמיהו ח/ז). מהעוף בשמים, עד הרמשים שעל פני האדמה – הדומם, הצומח והחי, כלם קשורים לנסתר הפיזי שבבריאה, שפכים קוראים להם בשמות כגון: גלים, קרינות, שדות חשמל, שדות מגנטיים, רעידות ססמוגרפיות, תדרים בלתי מרגשים וכדומה, כלם מכונים לציר אחד שממנו הם יוצאים, ואליו הם מכונים. על פיהם פועלים כל מערכות הקיום והחיים (ראה דרשת שבת הגדול למהר"ל עמ' קצ"ו, וב"ציוני" על הרמב"ן ויקרא יז/ז: שעל פי קוי אורך הקשורים לקוטב הצפוני, יודעים המכשפים והוברי השמים לחזות עתידות, כפי שהם מסתמנים בצורת מעופם של בעלי-הכנף, כמבואר בסנהדרין ס"א: "לא תנחשו" – כגון המסתכלים בעופות". ראה ילקוט ידעות האמת לרמח"ל א/רעד: "מאמרי רבותינו על השמש").

האוצר הצפון של הנשמות מול הציר הצפוני לאור המבאר במבוא יכולים אנו להבין מדוע הקפיד אבא בנמינ, לכונן את מטתו דוקא בין צפון לדרום, כיון שכל זמן שאדם ער ופעיל, מסלול חייו מכונן אל החלק הנגלה של העולם, כנאמר: "תזרח השמש" – נצא אדם לפעול ולעבוד עדי ערב" (תהילים קד/כב). אך כמבאר לעיל, שבשעת השינה, עובר האדם למצב של העברת שליטה, מצב אשר בו נשמתו מפקדת בידי יוצרה, ועל זמן השינה אנו אומרים: "בנדד אפקיד רוחי" (תהילים לא/ו). לכן היא מתאימה להעשות דוקא באופן שבו אין החקים הנגלים פועלים, אלא "בין צפון לדרום", כיון שבזמן השינה חוזרת הנשמה הנסתרת והצפונה, אל מקורה הצפון אשר כחו נמצא בצד צפון. בדרך זאת עבודת ה' של הצדיק לידי בטוי גם כאשר נשמתו מפקדת ביד בוראה, שהרי הוא אינו מוכן להתנתק אפילו לא לרגע קט מהקשר אל הקב"ה. מי שמכונן להפקיד את נשמתו באוצר זה כראוי, שם תספח נשמתו את נשמותיהם של בני הדור הבא, הממתינים לרדת לעולם. ולכן הדבר הנוסף שאבא בנמינ התאמץ ביותר לעשות, הוא: על מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום, דהינו: שראש המטה יהיה או לצפון או לדרום, אך שארפה לא יהיה מנח בין מזרח למערב. את גדל מעלה נסתרת זו נתן לראות על פי תוצאותיה. כפי דאמר רבי חמא ברבי חנינא, ואמרי לה: אמר רבי יצחק: כל הנותן מטתו בין צפון לדרום, זוכה שהיון ליה = יהיו לו בנים זכרים ומצליחים, שנאמר: "ויצפונך = הכח הצפון הנובע מהצפון, לביא לך שאתה – הקב"ה תמלא בטנם של הצדיקים, שהם ישבעו בנים", נגיעו לשלמות, לשביעה ולרוח רוחנית כה גבוהה, עד שהם ימשכו את הדורות הבאים ממקור הברכה (תהילים יז/טו). אכן ערכה המספרי של המלה "ברכה" הוא בגמטריא "זכר" (מהר"ל. יש לציין את דברי הרש"ר הירש: בפסוק זה ישנו שינוי בין הקרי לכתב, הקריאה היא: "וצפונך", והכתב הוא: "צפינך" דהיינו עצם הכח הנסתר הוא "צפינך", שמממנו יוצאת ברכה צפונה. דהיינו מהרמה הרוחנית של הצדיק יוצאת ברכה צפונה).

התמדה בברכת הצפון מונעת נפלים רב נחמן בר יצחק אומר: ההקפדה להניח את המטה בין צפון לדרום, גורמת שהברכות הנובעות משם, תהיינה מלאות, שלמות ובלתי פוסקות, כפי שהרוח הצפונית אינה מפסיקה להשפיע על קיומו של העולם (ב"ב כה/א: "רוח צפונית עם כולם, שאלמלא כן אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת"). לכן המקפיד להתמזג עם ברכת הצפון הבלתי פוסקת, בדרך הוא מתחבר אל דברים טובים, מלבד לברכה המבארת לעיל: "זוכה לבנים זכרים", לכן אף אין אשתו מפלת נפלים, כי הפלת ולד הוא עצירת ברכה בטרם עת, דבר שאינו תואם את השפעתו ללא הרף של הצפון, ברכה זו משפיעה באופן מיוחד על גברים הצפוניים ומסתרים בבטן אדם (נתיב העבודה למהר"ל עמ' פ"ו). זאת יודעים אנו על ידי השוואה של מלים זהות בשני פסוקים, גזרה שנה, במלה: "מלוי". נתיב הכא = כתוב כאן: "ויצפונך תמלא בטנם", עוד לפני שנולדו הבנים הזכרים המזכרים בהמשך הפסוק. ונתיב התם = וכתוב שם, על רבקה אִמְנוּ – אם יעקב ועשו: "וימלאו ימיה ללדת והיה תומם בבטנה" (בראשית כה/כד). הרי שלדת ילדים שלמים ובריאים, נקראת "מלוי" (ביאורים נוספים ראה איגרת הקודש לרמב"ן פרק ג').

נפש המתפלל על הפסוק: "וילעבדו ככל לבבכם" (דברים יא/ג), דרשו חז"ל: "איזו היא עבודה שבלב? הוי אומר: זו תפלה" (תענית ב/א). בהמשך אותו פסוק נאמר: "ויבכל נפשכם", כיון שמהותה הפנימית של התפלה היא שפיכת הנפש אל ה', כפי שאמרה חנה בתפלטה: "ונאשפך את נפשי לפני ה'" (ש"א א/טו). כמו כן נאמר: "ברכי נפשי את ה'" (תהילים קג/א), וכן: "הללי נפשי את ה'" (תהילים קמו/א). כלשונו של רש"י כאן: "ומה היא הנפש? זו תפלה". מכאן למד רבנו חיים מוולוז'ין שעבודת התפלה השלמה צריכה שתהיה מתוך עמק הנפש (נפש החיים ב/ד). בסיום הנושא כתב שם: הדרגה הגבוהה ביותר של התפלה היא, שהאדם יכלל את עצמו בשרש הנשמה של כל עם-ישראל, לכן צריך כל אדם לקבל על עצמו קדם התפלה לקיים את מצות "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט/יח). סוף שער ב' בשם הארי"י ז"ל. כל אדם העומד בתפלה, גורם להשראת השכינה במקום תפלתו (ראה ראה ספרנו שב"ח על מגילה כז/א: "בתוך ארבע אמות של תפילה"). בטוי להשראת שכינה זו היא ההתייחסות הנכונה של המתפלל אל רצון ה', הרוצה להשפיע ברכה על כל עם-ישראל בכלל, ועל כל יהודי ויהודי בפרט. על כן, מי שמיד עם סיום תפלתו אינו יודע לישים את הדרגה הגבוהה שאליה יש להגיע בתפלה, אלא מתנהג להפך מיד, ומבטא מעשים של חסר התחשבות בזולתו, הרי שבמעשיו אלה הוא טורק בעצמו את דלתי התפלה, וממרום הדרגה הגבוהה שאליה הוא הגיע בתפלתו, מטיחים לו את התפלה חזרה למטה, דבר שגורם פאלו שחטפו ממנו את התפלה כדי להשליכה ארצה, להטיחה ולטרוף אותה בפניו (הגדרת "טורפין" ראה רמב"ם תשובה ז/ז ובערך "טורף").

המתפלל צריך להמתין לחברו תנא, אבא בנמינ אומר: שנים שנקנסו יחדו לבית הכנסת כדי להתפלל, וקדם אחד מהם לסים להתפלל ויצא ולא המתין לחברו, אלא השאירו בודד בבית הכנסת, דבר העלול להשרות הרגשה לא נעימה על המתפלל (כגון שבית הכנסת נמצא בשדה, או בלילה וכדומה). ממילא נמצא המתפלל הבודד במבוכה ובמתח, ותפלתו מבלבלת וטורפה. "טורפה" = חטופה, כמו "עלה זית טרף בפיך" (בראשית ח/יא וברש"י). "מבלבלת ומערבבת", כמו "ביצים טרופות" (חולין סד/א). לכן ב"מדה כנגד מדה", טורפים = מטיחים לו למזניח את חברו, את תפלתו בפניו. מפני שמעשיו מבטאים את ההפך מהרשם שצריך להשאר בנפשו של מתפלל אמתי. דרישה זו היא בהתאם לדרגתו האישית של כל מתפלל ומתפלל, על כן ישנן דרגות שונות של החמרה בנושא זה, שנהגו בהן גדולי ישראל (כמבואר בתוס': "המתפלל" ובש"ע או"ח צ"ט/ו ובנו"כ שם). שהרי מלבד שני העניינים העקריים שישנם בתפלה: 7 אפונה בפרוש המלים ותכנן. 77 בשיכון את לבו שהוא עומד לפני מלך מלכי המלכים (כמבואר בגר"ח על הרמב"ם הלכות תפילה, והרחיבו מפרשי התפילה בנושא), ישנו נושא עקרוני נוסף הקשור אל ה"אני" – נפש המתפלל, שהתפלה צריכה להתאים לרמתו האנושית והמוסרית של המתפלל. לכן מי שאינו "מתאים עצמות" במעשיו, בזאת שתוף כדי תפלה שלו הוא אינו מתחשב במתפלל נוסף, על ידי זלזול זה הוא מוכיח שכלו בל עמו בזמן התפלה, ולכן תפלה זו נטרפת בפניו.

נפש ותפלת העוזב את חברו – טורפים מנין שטורפים את נפשו ואת תפלתו של מי שהוא חסר התחשבות בחברו המתפלל? שנאמר בתוכחתו של בלדד השחי לאיוב, כאשר הוכיח לו שלאדם ישנה נפש אלקית, שהיא הגרעין הפנימי הנותר בו לעולמים כמו צור איתן. לכן הסתכלותו המצמצמת של האדם על מצבו העכשווי, שעל פיה הוא מחליט שחי' הקב"ה עזב את הארץ ואינו משגיח על בני האדם, היא מטעית. וכך אומר: "טרף נפשו באפ" = מי שמחבל וטורף את נפשו מרב פעם שיש לו על שהדברים אינם מסתדרים כפי שהוא רוצה, יש לתמה עליו: "הלמענד תעזב ארץ" = האם בגלל דעתך המשבשת, אכן עזב הקב"ה את הנהגת העולם? כמו כן האם "ויעתק צור ממקומו" = האם הקב"ה עזב את מקומו, את תפקידו ואינו משגיח על מעשיו (איוב יח/ד). טעות היה בנדד! אמר בלדד השחי לאיוב, השגחת ה' – צור העולמים, מתייחסת בעקר אל הנשמה הנצחית – חלק אלו-ה ממעל, שהיא נקראת בלשונו: "צור" = חזק ועצמה הנשארת לעולמים ואינה מתפלה (ע"פ מלבי"ם איוב שם, עוד בנושא ראה בהמשך י/א: "ואין צור כאלקינו"). כך בארה הגמרא את הפסוק: מי שבגלל קצר רוח אינו מוכן להמתין למתפלל אחר, למרות שברור לו שכך נכון וראוי לעשות, אלא שנפשו סוערת וטרופה בחסר סבלנות, תחושה זו מנגדת לרשמים הרוחניים שצריכים להחרט בנפשו של מי שעמד לפני רגע-קט בתפלה מול צור העולמים, ויודע שבנדדו של ה' נמצאת נפשו וברגע התפלה תלוי כל עתידו. חסר סבלנות זה הוא פרי באושים הצומח מתפיסת עולם גאונתנית של המרגיש שכל גורלו נמצא בידו (כפי שמבואר בהמשך

שההיפוך מזה הוא הצדק שיש לו שלווה נוחת). כך מפרשת הגמרא פסוק זה: מי שבהסתר סבלנות "טרף נפשו באפיו" = מחבל את מעלת נפשו המתפללת, הרי שדרגתו כ"מתפלל" נטרפה על פניו ולא נותר ממנה מאומה.

העוזב את חברו מעזיב את השכינה מלבד האחריות האישית שיש על כל אחד ואחד, שלא לגרם נזק לעצמו על ידי התנהגות בלתי ראויה, מטלת על כל אחד ואחד גם אחריות כללית, על עם-ישראל ועל העולם כולו (ראה קידושין מ/ב: "עשה מצוה אחת – הכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות"). ולכן לא עוד אלא, שאדם זה, שכבר זכה להגיע להתפלל, אם הוא אינו מממש דרגה זו, בכך הוא גורם לשכינה שתסתלק מישראל, כי הוא אינו משתמש באחריות ההדדית על עם-ישראל, אחרי שכבר היתה בידו בשעת התפלה. ממילא, בגלל אנשים שכמותו אין העם ראוי להשראת השכינה. גם זאת למדנו מאותו פסוק, שנאמר בהמשך: "ויעתק [=זז] הקב"ה שנקרא כאן: "צור" = סלע חזק ואיתן שבאפן טבעי אי-אפשר להזיזו, למרות כן מעשים רעים אלו גורמים ל"צור" להתנתק ממקומו". פרוש זה מכרח הוא, שהרי צור סלעי אינו מעתק ממקומו, ובודאי שהממהר בתפלה אינו "מזיז הרים", ולכן אין הכוונה בזה שכתוב כאן: "צור", אלא כמליצה על הקדוש ברוך הוא, המכנה "צור ישראל" ו"צור עולמים". מנין לנו שהקב"ה העניק לאדם כזו עצמה, עד שכביכול החוטא יכל לצמצם את השראת השכינה ואת השפעתה בעולם? שנאמר: "צור ילדך" = הקב"ה, שהוא בעל עצמה, כשהוא בא להטיב לבני ישראל, אם הם חוטאים תשי" = הם מתישים כביכול את כחו ומונעים ממנו להטיב (דברים לב/ח וברש"י שם). כפי שאמרו חז"ל: בזמן שישראל אינם עושים את רצונו של הקב"ה, כביכול הם מתישים בכך את כח הפמליה של מעלה (איכ"ר א/ו: "וילכו בלא כח", ובנפש החיים א/ג). בזאת מבאר הפסוק: "ויעתק צור ממקומו", לא על סלע וְהָרָה, אלא על הקב"ה, שאת כבודו ואת השראת שכינתו מעתיק = מזיז המזדרז לברח אחר תפלה חפוזה.

שכר מצוות בעוה"ז: פסגות רוחניות ואם המתין לו לחברו עד שישים את התפלה, בזאת הוא מישם את רצון ה' במסירת המצוות וקיומן – שהוא תקון האדם וזכוף מדותיו, כפי שאומרים חז"ל: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" (מכות כג/ב). וכן אמרו חז"ל: "לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות" (בר"ר מד/א). כפי שהתגלה בחזונו של הנביא: "כה אמר ה' גאלך, קדוש ישראל: אני ה' אלקיך מלמדך להועיל, מדיריךך בדרך תלך" (ישעיה מח/יז). המשך חזון זה מבטא את הדרגות הרוחניות הגבוהות של קיום המצוות המתבטאות דוקא ברגישות דקה של האדם למתחולל סביבו ובתוכו, מתוך חויה רגשית ואמונתית נכונה, כפי שמבאר בהמשך שם: מה שכתב: אמר רב יוסי ברי חנינא: זוכה לברכות הללו, המבטאות שם בהמשך: כפי שנאמר: "לוא הקשבת למצוותי" = אלו היות מקשיב ומאזין לרעיון הגלום במצוות, ודאי שהיית ממתיך לחברך המתפלל, שהרי עבודת ה' צריכה להביא את האדם למנוחת הנפש, שהיא המבוא להקשבה ומתינות. הרי שהשגה רוחנית זו אינה רק חלק מעבודת ה', אלא היא עצמה נחשבת כקבלת שכר – עליה בדרגות רוחניות, להחשב כאדם נעלה (מבואר ברוח חיים לגר"ח מולוז'ין: "כל ישראל יש להם חלק בעולם הבא", ובנפש החיים א/ו בהגהה). על כן ממשיך הפסוק: "ויהי כנהר שולומך, וצדקתך כגלי חם. ויהי כחול זרעך, וצאצאי מעיך כמעותיו [=כמו המעים של הים, דהינו: הגלים, החול והדגים], לא יקרת, ולא ישמד שמו מלפני" (ישעיה מח/יז-יט). מי שמביא מעלה רוחנית והשראת השכינה על העולם, הוא מביא שפע וברכה, ובכך הוא זוכה ששפע זה יזרם דרכו כנהר שאינו מפסיק, כגלי חם שאינם שובתים, וצאצאיו ירבו כחול הים, ומעשיו הטובים יהיו רחבים כים עצמו, מברכים כמותו, פרים ורבים כדגיו, ושמו וזכרו יהיו שמורים לנצח נצחים.

מגבלה בראית מדיקים הטבע כפוף לחקים אחידים שנקבעו בששת ימי בראשית. ההגדרה של "חוק טבע" היא, שבכל פעם כשעורכים את הנסוי, הוא חייב לפעול באותו האופן. כך בנויות כל מערכות היקום שאנו יכולים להגיע אליהן דרך אחד מחמשת חושינו או במסקנות השכל, ובאמצעות מכשירים שאנו משתמשים בהם כדי לקשר כחות טבעיים אל חושינו, כגון גלי רדיו, שדות מגנטיים, קרינות וכדומה. הצד השונה שבכל כחות הטבע הנמצאים בעולם והאופפים אותו, שהם פועלים על פי חקיות ברורה ומסודרת, ואינם משנים את תפקידם (על הגדרת חוקי הטבע ראה פהמ"ש לרמב"ם יומא פג/א, ובספרנו שב"ח שם: "מי שנשכו כלב שוטה"). בתוך הבריאה "שתל" הקב"ה בריאות, נבראים וכחות שיש להם חקים משלהם, ואין הם כפופים לחקים מסדרים כפי שאנו מגדירים בשכלנו, אלא "חקים פרטיים וגבולות מיוחדים" (דרך ה' א/ה). כחות רוחניים אלו נקראים בלשון המקרא: "שדים", "שעירים", "קטב", "מרירי". חז"ל פנו אותם בשם כולל: "מזיקים" (רמב"ן ויקרא טז/ח, יז/ו, ראה שם). הם מכנים "מזיקים", כי הם מחוץ למערכת חסי הטבע וכללי הסדר המדויק בעולם. בראיתם של המזיקים היתה עם סיום בריאת העולם, בשעת דמדומי החמה שבסוף ששת ימי בראשית בשעת כניסת השבת (אבות ה/ו. פסחים נד/א). מפיון של חקים הגלויים לנו אין השפעה עליהם, אחר חיייהם מתפרש אצלנו כמעורפל, מפרק, מתפרץ ונמצא בתוך עולם דמיוני של תהו ובהו מזיק. על כן בדמיון חולני של משגעים הם מצטירים כדבר מפיח ובעל צורה משנה (אבן עזרא ויקרא יז/ו). כדי לראות צוירים אלה, צריכים להתגבר על מגבלות הראיה האנושית, כי כח הראיה מרוב משני חלקים: "מצלמה" ו"מעבד נתונים". בעין נקלטים כל המראות וכל הקרינות, אך אל המוח מגיעים באופן מגבל רק חלקי אינפורמציה השזכים אליו לעל כן נתן "להשחיל" הבזקים של תמונות, שהעין קולטת והאדם אינו מודע לכך. זאת כיון שהקב"ה אפשר לאדם לעבד רק מראות בעלי תדר מסוים [שבעת צבעי הקשת – בין צבעי האדם (הסגל בלבד) ובעלי מהירות מגדרת [יותר אטיים מאשר 6/ בשניה]. הסרת מגבלה זו מגדרת בלשון חז"ל כ"נתינת רשות לעין לראות", כפי שאמר רבי בננימן: "הכל בחזקת סמין עד שהקב"ה מאיר את עיניהם" (בר"ר נג/ד).

כח ראיה אנושי מגבל מלראות מזיקים לספוס שני נושאים אלו: "המזיקים" ו"כח הראיה", נמצא, שאת הראיה האנושית תכנת הקב"ה כך, שהאדם יראה אך ורק דברים הנמצאים ברמה שאינה מפריעה לצורת חשיבה מסודרת, ודברים בלתי מגדרים לא יפתיעו אותו בתופעות מיוחדות המפריעות למחלף חשיבה נורמלי. על כך תנאי = שנינו בברייתא: אבא בנמיא אומר: אלמלי נתנה = אלו היתה נתנת רשות לעין האנושית לראות גם דברים שאינם גשמיים, אין כל בריה יכולה לעמוד = להחזיק מעמד, מפני המזיקים = שדים, רוחות, צוירים בלתי משלמים ובלתי נראים, וכן כחות טבעיים ועל-טבעיים הממלאים את חלל העולם בכמות מאד גדולה וצפופה, כפי שאמרו חז"ל: "אין לך בית רבוע בחלל העולם שאין בו תשעה קבין של מזיקים, ויש להם פסוי על פניהם, וכשהעוונות של האדם גורמים, מתגלה פסוים והאדם משתטף" (תנחומא שמות סוף משפטים ובמו"א א/מד: "פקיחת העינים – השגה שכלית ולא רגשית"). עוד בנושא שדים, במשמעותם ובמקומם בעולם ראה דרך חיים למהר"ל על אבות ה' /ו: "מזיקים נבראו בערב שבת בין השמשות", ובספרנו שב"ח על פסחים נד/א, וברמב"ן ויקרא יז/ו: "ולא יזבחו עוד לשעירים", ובאבן עזרא שם). בהמחשה לדבר: גלי הרדיו הממלאים את כל חללו של עולם, שמנצלים אותם לשדור קולות ותמונות, אלו נתן ה' לראותם בעין חשופה, לשמע אותם באזן רגילה, או לחוש בהם ובזרימתם, ונדאי שדעתו של האדם היתה נטרדת ונטרפת. הוא הדין אלו נתן ה' לראות את החידקים, את הוירוסים, ואת שאר גורמי המחלות, או את מולקולות האוויר, דעת האדם היתה נטרפת עליו גם מרב אימה וגם מבלבולים ומהססות הדעת בכל רגע ורגע. כמו כן אלו היו נראות מולקולות האוויר, לא נתן ה' לראות מאומה מאחוריהם ואי-אפשר היה לחיות באופן שהקב"ה רצה שחיי האדם יראו. אך בהמה שאין לה דעת, והבזקים "חסרי משמעות" אינם מפריעים לה, ראיתה אכן משתרעת על פני ערוצים רחבים יותר, והיא רואה גם דברים רוחניים שאינם נגלים לעין אדם,

כִּי דָעַת הַבְּרִיָּה אֵינָה מְתַבָּאֵלְתָּ מִמְּצָאִים חֲסֵרִי פֶּשֶׁר וְחֲסֵרִי חֲקִיּוֹת (ראה רש"י במדבר כב/כג, בבאיור מדוע ראתה אתונו של בלעם את המלאך, והוא לא ראה).

הַשְּׂדִים = טפילים רבים סביבנו
על הַחֵסֶס שֶׁבִּין הַשְּׂדִים לְבִין בְּנֵי הָאָדָם וְעַל הַקֶּשֶׁר שֶׁבִּינֵיהֶם, הוֹסִיפוּ גַם חֻכְמֵי הַתַּלְמוּד בְּדוֹרוֹת הַמְּאַחֲרִים וְאָמְרוּ: הַקִּבְ"ה הִגְבִּיל אֶמְנָם אֶת כָּח הָרְאִיָּה הָאֲנוּשִׁית שֶׁלֹּא לְרֹאוֹת אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָעַל-טִבְעִיִּים, אֲדָּה הִגְבִּילָה זֶה מִצְטַמְצָמֶת אֲדָּה וְרַק לִכְח הָרְאִיָּה – כְּדֵי שֶׁלֹּא תִטָּרֵף הַדַּעַת. אֲבָל עַל יְדֵי חוּשִׁים אֲחֵרִים, אוֹ עַל יְדֵי דְרָכִים עֲקִיפוֹת נִתֵּן לְחוּשׁ בְּהֵם, לְרֹאוֹת אֶת עֲקֻבוֹתֵיהֶם וְאֶת מַעֲלָלֵיהֶם. מִכֵּיּוֹן שֶׁאֵפְיָם שֶׁל הַשְּׂדִים הוּא חֲסֵר זָהוּת וְצוּרָה, כְּפִי שֶׁאָמְרוּ חֲז"ל: הַשֵּׁד מִתְהַפֵּךְ לְכַמָּה גִּוָּנִים וְצוּרוֹת (יומא עה/א ובשב"ח שם ובספר: "שיחת שדים" לרבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל). אֶת מְקוֹר חַיֵּיהֶם שׁוֹאֲבִים הַמַּזִּיקִים מִהִטְפְּלוֹת אֶל בְּנֵי הָאָדָם, אוֹ אֶל דָּמָם שֶׁל בְּעַל־חַיִּים (מגילה ג/א): "עֵיזִי דְבִי טַבְחִי". הָאָדָם נֶחֱשֵׁב כִּיצוּר בְּעַל עֲצָמָה מִסִּפְקָת עַד שֶׁיֵּשׁ בָּאֲפִשְׁרוּתוֹ לִפְרָגֵס סְבִיבוֹ טַפִּילִים רַבִּים, כְּפִי שֶׁכְּנִים רַבּוֹת, וְשֶׁאֵר טַפִּילִים, וִירוֹסִים וּפְטָרִיּוֹת וְכוּלוֹת לְרוּשׁ בְּגוּפוֹ וּבְבִגְדָיו שֶׁל אָדָם אֲחָד. בְּכָד מוֹבֵן מֵהַ שֶׁאָמַר אַבְי: אֵינְהוּ = הֵם, הַשְּׂדִים נִפְיִשִׁי = רַבִּים מִיָּן = מֵאֲתָנוּ – מִבְּנֵי הָאָדָם. הַסִּבָּה לְכָד הַיָּא, כִּי כָל מַעֲשֶׂה יוֹצֵר בְּרִיָּאָה רוּחָנִית, מִמַּעֲשֶׂה טוֹב נוֹצֵר סִנְגוֹר וּמִמַּעֲשֶׂה רַע נוֹצֵר קִטְגוֹר (אבות ד/יא). מַעֲשִׂים אֵלֶּה הֵם פְּרוֹתֵיו שֶׁל הָאָדָם (רש"י בראשית ו/ט). פְּרִיּוֹן הָאָדָם וְהַתְּרַבּוּתוֹ נִקְרָא בְּאַרְמִית: "נִפְיִש" (אונקלוס בראשית מז/כז: "וַיִּפְרוּ" = "וַיִּנְפִּישוּ"). זֹאת רָמַז אַבְי בְּאָמְרוֹ: "אֵינְהוּ נִפְיִשִׁי מִיָּן", דְּהִינּוּ: הַמַּזִּיקִים הִלְלוּ הֵם הַפְּרוֹת הַרְבִּים שֶׁאֲנוּ בְּעֲצָמָנוּ הַצְמַחְנוּ (ראה ערובין יח/ב): "כַּשָּׂאֵדָם הָרֵאשׁוֹן הָיָה בְּנִידוּי, הוּא הוֹלִיד שְׂדִים וְרוּחוֹת". כְּמוֹ כֵּן סִבַּת רַבּוּיִים שֶׁל הַשְּׂדִים הַיָּא, כִּי לְכָל יִצוּר רוּחָנִי יִשְׁנָה תְּכוּנָה אַחַת וְיַחֲדָה, כְּפִי שֶׁאָמְרוּ חֲז"ל: "אֵין מִלְּאָדָּה אֲחָד עוֹשֶׂה שְׁתֵּי שְׁלִיחוּיוֹת" (בר"ר נב/ב ובחידושי אגדות למהר"ל ב"מ עמ' נ). מֵהַ שֶׁאֵין כֵּן אֶצֶל הָאָדָם – מְרַצוֹ הַבְּרִיָּאָה, הוּא מֵאֲחָד בְּתוֹכוֹ אֶת כָּל הַכָּחוֹת כֻּלָּם, לְכֵן כְּנִגֵּד אָדָם אֲחָד עוֹמְדִים רַבּוֹת שֶׁל מַזִּיקִים, שֶׁכָּל אֲחָד מֵהֶם הוּא יַחוּדִי וּמִכֵּן כְּנִגֵּד כָּח בּוֹדֵד שֶׁבָּאָדָם, מִכֵּיּוֹן שֶׁבָּאָדָם יִשְׁנֵם כָּחוֹת רַבִּים וּמְגוּנָיִם מְאֹד, לְכֵן גַּם מִסִּפְר הַמַּזִּיקִים שֶׁסְבִיבוֹ, רַב הוּא.

הַשְּׂדִים בְּעֻמַּת עֲלִיוֹנוֹת סְבִיבֵנוּ

כְּמוֹ כֵּן, בְּגִלְל שֶׁבְּרִיָּאָת הַשְּׂדִים הִיָּתָה עַל יְדֵי הַרְכָּבָה שֶׁל יְסוּדוֹת רוּחָנִיִּים – אֵשׁ וְרוּחַ, לְכֵן הֵם נִמְצָאִים בְּעֻמַּת פִּיזִית גְּבוּהָה יוֹתֵר, וּמִפְּנֵי מֵתַאפְשֵׁר לָהֶם לְהִשְׁקִיף עַל בְּנֵי הָאָדָם וּלְנִסּוֹת לְהֵאָחֵז בָּהֶם, וְאָכֵן הֵם קִיִּימִי עָלָו = עוֹמְדִים סְבִיבֵנוּ וּמִמִּתְנִיִּים לָנוּ בְּעֻמַּת גְּבוּהָה הַנוֹחָה לְהַתְקַפָּה, כִּי כִסְלָא לְאוּגָא = כְּמוֹ הַשּׁוּלִים שֶׁל צִלְחַת הַנְּחֻפְרָת סְבִיב הַגֶּפֶן, לְצִרְף הַשְּׁקִיָּתָה. בְּנִמְשָׁל: בְּנֵי הָאָדָם הֵם הַגֶּפֶן הַצּוֹמַחַת עַל תֵּל מְגֻבָּה בְּמִרְכָּז הַצִּלְחַת, סְבִיב הַתֵּל יִשְׁנָה חֲפִירָה, שְׂאוֹתָהּ תּוֹחֶמֶת תְּלוּלִית עֶפְרָס סְבִיב (ע"פ רש"י). הַתְּלוּלִית הַזֹּאת הִיא הַמַּזִּיקִים. אוֹ שֶׁבְּנֵי הָאָדָם נִמְשָׁלִים כְּאֵלוּ שֶׁהֵם נִמְצָאִים בְּתַעֲלַת הַשְּׁקִיָּה לְצִדָּם שֶׁל תֵּלְמִים מְגֻבָּהִים – מִשְׁכֵּן הַשְּׂדִים (ערוך: "אגיא"). כְּלוֹמַר: בֵּין בְּנֵי הָאָדָם לְבִין הַשְּׂדִים יִשְׁנֵן מַחֲצוֹת טִבְעִיּוֹת שֶׁל הֵלָה הָאוֹפֶפֶת אֶת הָאָדָם, וְכִשְׁהַשְּׂדִים מְנַסִּים לְחַדֵּר דְּרָכָה, הֵם מִתְחַכְּכִים בְּבִגְדָיו, דְּהִינּוּ: בְּכִסּוּי הַחִיצוּנִי שֶׁלוֹ, הַבְּגָדִים הִלְלוּ מְשׁוּלִים כְּאֵן לְחֲפִירָה שֶׁסְבִיב הַתְּלוּלִית אוֹ לְתֵל שֶׁמַּעַל הַתַּעֲלָה. לְכֵן הַשְּׂדִים רַבִּים מִבְּנֵי הָאָדָם, וְהֵם מְקִיפִים אוֹתוֹ וּמַצְפִּים לְהַזְדַּמְנוֹת לְחִצּוֹת אֶת הַקּוֹיִם כְּדֵי לְהֵאָחֵז בּוֹ, וְהַדְּבָר נוֹתֵן אֶת אוֹתוֹתָיו בַּחֲפוּף הַבְּגָדִים, כְּמִבְּאֵר בְּהַמְשָׁךְ.

פֶּל מִצְדָּד אֶלְף וּרְבֵבָה מִיַּמִּינְךָ

אַחַר שֶׁהִתְבָּאֵר הַמַּאֲרָב שֶׁמַּצִּיבִים הַמַּזִּיקִים סְבִיב אָדָם, יֵשׁ לְהַדְגִּישׁ שֶׁלֹּא אֶל הַחֲלָשִׁים מְנַסִּים הֵם לְהִטְפֵּל, וְלֹא אֶת הַנוֹפְלִים כְּבָר מְנַסִּים הֵם לְהַפִּיל, אֲלָא הֵם זוֹמְמִים לְהַפִּיל דְּוָקָא אֶת הָאֲנָשִׁים הַחֲזָקִים וְהַחֲכָמִים, וְאֶצֶל כָּל אָדָם וְאָדָם, הֵם מְנַסִּים לְהַפִּילוֹ דְּוָקָא מֵהַצַּד הַחוּץ שָׁבוּ. טַעַם הַדְּבָר נִעוּץ בִּידְעָה כִּי שֶׁרֶשׁ מְקוֹר חַיֵּיהֶם שֶׁל הַשְּׂדִים נוֹבֵעַ מִכְּשָׁלוֹנוֹתֵיהֶם שֶׁל בְּנֵי הָאָדָם. לְכֵן כָּכָל שֶׁאָדָם גְּדוֹל יוֹתֵר, אִם הוּא כִּשְׁלֵי, יִהְיֶה כְּשָׁלוֹנוֹ גְּדוֹל יוֹתֵר וּמִשְׁמַעוֹתֵי יוֹתֵר, מִמִּילָא יִנְיָקָתָם מִהַכְּשָׁלוֹן תִּהְיֶה בְּעֻלַּת עֲצָמָה רַבָּה יוֹתֵר, בְּהִתְאָם לְגִדֵּל הַכְּשָׁלוֹן. עַל כֵּן אוֹרְבִים הַמַּזִּיקִים לְתַלְמִידֵי חֻכְמִים יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר לְעַמֵּי אֲרָצוֹת, וּמִתְקַנָּאִים בְּלוּמִדֵּי הַתּוֹרָה יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר בְּכָל בְּעָלִי מַעֲלָה אַחֲרֵת. כְּדֵי לְהִגֵּן עַל לוּמִדֵּי הַתּוֹרָה מִפְּנֵי אוֹתָם מַזִּיקִים, אָמְרוּ חֲז"ל: "תַּלְמִיד חֻכֵּם – אֵל יֵצֵא יַחֲדִי בְּלִילָה" (חולין צא/א ובתוס' שם: "מכאן", ובחידושי אגדות למהר"ל שם עמ' ק"ד). כְּמוֹ כֵּן אֶצֶל הָאָדָם עֲצָמוֹ, יִשְׁנֵם שְׁנֵי צִדִּים – הַיָּמִין בְּעַל הַשְּׁפָעָה חֲזָקָה יוֹתֵר, וְאֵלוּ הַצַּד הַשְּׂמָאלִי – הַיָּד הַכְּפָה וְהַחֲלָשָׁה, הִיא בְּעֻלַּת עֲצָמָה פְּחוּתָה (שְׁמוֹת יג/טז וּבְרִש"י שם). לְכֵן מוֹבֵן מִדּוּעַ נִטְפָּלִים הַמַּזִּיקִים אֶל הַצַּד הַיָּמִינִי יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר אֶל הַצַּד הַשְּׂמָאלִי. מִכָּד יֵשׁ לְהַפִּיק לְקַח מוֹסְרִי – כְּכָל שֶׁיֵּשׁ לְאָדָם מַעֲלָה רוּחָנִית גְּבוּהָה יוֹתֵר, כֵּן צָרִיךְ הוּא לְהִגְבִּיר יוֹתֵר אֶת אֲמָצְעֵי הַשְּׁמִירָה, וּלְהַזְהֵר מִכְּשָׁלוֹנוֹת. עַל עֲצָמַת מְקַדְמֵי הַבְּטִיחוֹת שֶׁצָּרִיךְ הָאָדָם לְדַאֵג שֶׁיִּהְיֶה סְבִיבוֹ, בְּהִתְאָם לְכַח הַטְּמוּן בּוֹ, אָמַר רַב הוּנָא: סְבִיב כָּל חַד וְחַד מִיָּן = סְבִיב כָּל אֲחָד וְאֲחָד מֵאֲתָנוּ – לוּמִדֵּי בֵּית הַמִּדְרָשׁ, מִמִּתְנִיִּים לוֹ אֶלְפָא מִשְׁמָאלִיָּה = אֶלְף מַזִּיקִים בְּצַד שְׂמָאל, וּרְבּוּתָא מִיַּמִּינִיָּה = וּרְבֵבָה [= 0,000] מַזִּיקִים מִיַּמִּינוֹ. זֹאת לְמַדְנוּ מִמֶּה שֶׁנֶּאֱמַר עַל הַשְּׂדִים וְהַמַּזִּיקִים: "יִפֹּל מִצְדָּד = צַד שְׂמָאל אֶלְף, וּרְבֵבָה מִיַּמִּינְךָ" (תהילים צא/ז). פֶּרֶשׁ רִש"י שָׁם: "יִפֹּל", לְשׁוֹן חֲנִיָּה, כְּמוֹ: "עַל פְּנֵי כָּל אַחֲיוֹ נָפַל" (בראשית כה/יח). "מִצְדָּד" = מִשְׁמָאלָדָּה יַחַד אֶלְף שְׂדִים, "וְאֵלְפִי לֹא יָגֵשׁ" = לְהַזִּיק (רש"י שם), הוֹסִיף רַבֵּנוּ אַבְרָהָם ׳ן עֲזָרָא עַל פִּי תַחֲלַת הַפֶּרֶק הַמֵּתָאֵר אֶת מִצְבוֹ שֶׁל הַחוּסָה בְּצִל הַשְּׁכִינָה: צִל ה' יִסְתִּירָהוּ, וְהוּא יִזְכֶּה לְרֹאוֹת שְׂרָפִים יִפְלוּ לִימִינוֹ וּלְשְׂמָאלוֹ.

חֲדִירַת הַהֶמוֹן לְבֵית הַמִּדְרָשׁ בְּשַׁבַּת כֹּלָה

פְּעָמִים בְּשָׁנָה הָיָה רֹאשִׁי הַיְּשִׁיבָה דּוֹרְשִׁים בְּרַבִּים – בְּשַׁבַּת שְׁלֹפְנֵי חַג הַפֶּסַח וּלְפָנֵי חַג הַסִּפּוֹת. בְּנוֹסֶף לְתַלְמִידִים הַקְּבוּעִים בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ, הָיָה מְגִיעַ הָעָם בְּהֶמוֹנִי. לְמַעַמְד זֶה יֵשׁ אִפִּי מִיָּחָד וְשׁוֹנָה, כִּי נִפְגָּשִׁים בּוֹ שְׁתֵּי רַמּוֹת שֶׁל בְּנֵי הָאָדָם – הַתַּלְמִידִים הַשְּׂכִיִּים כָּל הַשָּׁנָה לְבֵית הַמִּדְרָשׁ וּמִבְּנִיִּים אֶת דְּרָשְׁתוֹ הַעֲמֻקָּה שֶׁל הָרַב. מֵאִידָד בָּא גַם הַהֶמוֹן הַשֶּׁדֶךְ רַק לְחִיצוּנִיּוֹתוֹ שֶׁל מַעַמְד גְּדוֹל זֶה. הֶמוֹן רַחֵב זֶה הַמִּצְטָרֵף לְמַעַמְד, בּוֹזְרוֹנֵם נוֹתְרִים מַעַט הַלְכוֹת מַעֲמַעֲמוֹת, אֲדָּה הֵם מִתְפַּעֲלִים מִהֲרֹשֶׁם הַחִיצוּנִי – מַעֲצָם שֶׁהוּאֵם בְּמַעַמְד הַנִּקְרָא "שַׁבַּת כֹּלָה" – הַשַּׁבַּת הָאַחֲרוֹנָה שֶׁלִּפְנֵי חֲגֵה (ע"פ רש"י בהמשך ו/ב: "אגרא דפרקא – רהטא, אגרא דכלה – דוחקא"). שֶׁהוּאֵם שֶׁל "אֲנָשִׁי-חוּץ" אֵלֶּה בֵּין לוּמִדֵּי הַתּוֹרָה גּוֹרְמֵת לְשִׁבוּשׁ הָאִפִּי הָעֲנִינִי וְהַפְּנִימִי שֶׁל אֲוִירַת בֵּית הַמִּדְרָשׁ הָרְגִילָה. חֲסֵר אֲוִיו זֶה גּוֹרֵם לְאִבּוּד אֲוִירַת הַשְּׁלֹחַ הָרְגִילָה וּמִשְׁנָה אֶת אִפִּי הַמְּקוֹם, דְּבָר הַגּוֹרֵם לְלַחֵץ וּלְדַחֵק סְמוּי וּלְמַתַּח נַפְשִׁי מְסִים, וְזֶה בָּא לִידֵי בְטוּי הֵן בְּאִפֵּן חִיצוּנִי וְהֵן בְּאִפֵּן פְּנִימִי, לְכָל אֲחָד מִשְׁנֵי הַבְּטוּיִים הִלְלוּ יִשְׁנָה גַם הַשְּׁלָכָה שֶׁנִּתֵּן לְחוּשׁ בָּהּ בְּאִפֵּן פִּיזִי.

פְּרִיצַת מִסְגְּרוֹת מְבִיָּאָה דַּחֵק

אָמַר רַבָּא: הַיָּי דְּחֻקָא = הַדַּחֵק וְהַצְפִּיפוֹת הֵלֵא טִבְעִיִּים דְּהָיָו = שֶׁיֵּשׁ לְנִמְצָאִים בְּכֹלָה = בְּדִרְשַׁת ה"שַׁבַּת כֹּלָה", שֶׁאֵלֶּיָּה מְגִיעַ אֶמְנָם גַּם כָּל הַהֶמוֹן הָרַחֵב, אֲבָל תְּחוּשַׁת הַלַּחֵץ הִיא הַרְבֵּה יוֹתֵר גְּדוֹלָה מִכְּמוֹת הָאֲנָשִׁים הַנִּמְצָאִים שָׁם, וְהִיא אֶפְלוּ מְגֻזָּמֶת וְלֹא טִבְעִית, הַדְּבָר אָכֵן אֵינוֹ טִבְעִי, כִּי מִיַּנְיָהּ הָיָה = מֵהֶם הוּא בָּא, מִהַשְּׂדִים וְהַכָּחוֹת הַבְּלָתִי נִרְאִים, הַסּוֹבְבִים אֶת הַבָּאִים לְדִרְשָׁה. יֵשׁ לָהֶם רְשׁוֹת לְהַדַּחֵק בֵּין כֻּלָּם, לְמִרוֹת הַמִּבְאֵר לְעִיל שֶׁהֵם סוֹבְבִים אוֹתָנוּ מִרְחוּק פְּעֻרָגַת הַגִּפְנִים, אֲבָל כֵּיּוֹן שֶׁבְּמַעַמְד זֶה נִפְרָצִים הַגְּדָרִים בֵּין הַתּוֹשְׁבִים הַקְּבוּעִים שֶׁל בֵּית הַמִּדְרָשׁ לְבִין הַמִּתְרַשְּׁמִים רַק מִהַחֲנִיָּה הַחִיצוּנִית שֶׁל מַעַמְד זֶה. חֲדִירָה זֹאת שֶׁל אוֹרְחִים הַזְּרִים בְּרוּחַם לְאֲוִירָה הַקְּדוּשָׁה וְהַשְּׁלָחָה שֶׁל בֵּית הַמִּדְרָשׁ הַמִּתְנַהֵּלֶת עַל מִי מְנוּחוֹת, מְבִיָּאָה אֲוִירָה שֶׁל בְּלָבוּל, אִבּוּד הַיְּצִיבוֹת וְחֲרָדָה, דְּבָר הַגּוֹרֵם לְפִיק בְּרָפִים, כְּפָתוּב: "וְלֵב גִּמְס וּפִק בְּרָפִים" (נחום ב/יא), פִּיק בְּרָפִים נִגְרַם לְאָדָם בְּעַקְבוֹת הַפְּתָעָה הַמְּזַעֶצֶת אֶת מַעֲרַכַּת הַחַיִּים הַשְּׁגָרִיתִית, מִתּוֹף תְּחוּשָׁה שֶׁל הַשְּׁמֻטָּה הַמְּקוֹם הַטִּבְעִי שֶׁמִּמֶּנּוּ הוּא שׁוֹאֵב אֶת תְּחוּשַׁת הַיְּצִיבוֹת. לְכֵן הֵנִי בְּרַפִּי = בְּרָפִים אֵלוּ שֶׁל תַּלְמִידֵי הַחֲכָמִים דְּשִׁלְהִי = שְׁמִתְעִיפוֹת, נַחֲלָשׁוֹת וּמֵאֲבָדוֹת

פְּרִיצַת מִסְגְּרוֹת מִבִּיָּאָה חֲלָשָׁה

רְשׁוֹת זֶה שֶׁקָּבְלוּ הַכּוֹחוֹת הַחִיצוֹנִים לִפְרֹץ אֶת הַמַּחֲסוּמִים, מֵאִפְשְׁרֵת לָהֶם לְהִתְקַרֵּב בְּיוֹתֵר אֶל תַּלְמִידֵי הַחֲכָמִים, וְלֹא רַק לְהַשְׁרֹת בָּהֶם הִרְגָּשֵׁת דִּחְקָא, אֲלָא אֲפִלוּ לְהִתְחַכֵּךְ בְּקִרְבָּתָם, לְכֹן הֵנִי מֵאִנִּי – בְּגִדִּים אֵלֶּה דְרָבָנָן – שֶׁל תַּלְמִידֵי הַיְשִׁיבָה דָּבְלוּ – שֶׁהִתְבָּלוּ בְּאִפֹּן מְהִיר, לְמִרוֹת שְׂאִין הֵם עֲסוּקִים בְּמִלְאָכָה, וּבְגִדֵיהֶם אֲמֹרִים הָיוּ לְהַשְׁמֵר זְמַן רַב, בְּכָל זֹאת הֵם נִשְׁחָקִים מֵהֶר, הַדָּבָר נִגְרַם כְּתוּצָאָה מְחֻפָּאָה – מִהַחֲכוּךְ דִּידֵהוּ – שֶׁל הַכּוֹחוֹת שֶׁפָּרְצוּ אֶת שַׁעְרֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְהִצְטוּפּוּ בֵּין הַתַּלְמִידִים. הַחֲלָשָׁה וּפִיק הַבְּרָכִים שֶׁהִתְהַוְּהוּ לְתַלְמִידֵי הַחֲכָמִים, גַּם הִיא בָּאָה לִידֵי בִטּוּי בְּאִפֹּן מַעֲשִׂי, לְכֹן הֵנִי פָּרְעִי – רִגְלֵיהֶם שֶׁל תַּלְמִידֵי הַיְשִׁיבָה, הַנִּגְרָרוֹת בְּכַבְדּוֹת, עַד דְּמִנְקָפִין – שֶׁנִּפְגְּמוּ אֶחָת בְּשִׁנְיָה אוֹ בְּאַבְנֵים וּמִכְשׁוֹלוֹת בְּדָרְךְ, כִּי אֵין בָּהֶן כַּח לַעֲדָה בְּנֵאוֹן וְלִרְמָס אֶת הַמִּכְשׁוֹלִים, גַּם דָּבָר זֶה מִיָּנִיחוּ – מֵהֶם נוֹבֵעַ. שֶׁהֵרִי עַל כָּל מִי שֶׁמוֹנֵן מִהַשְׁפָּעָתָם נֶאֱמָר בִּ"שִׁיר שֶׁל פְּגָעִים": "וְכַל מִצְדָּד אֶלָּה, וְרַבְּכָה מִיָּמִינָךְ – עַל כַּפִּים יִשְׁאוּנָךְ, פֹּן תִּגֹּף בְּאֶבֶן רִגְלָךְ" (תְּהִילִים צא/ז-יב. זֶהר ב' קיב/א). בְּאוֹר נוסף מְדוּעַ דוֹקָא וְדוֹקָא רִגְלֵיהֶם וּבְגִדֵיהֶם שֶׁל תַּלְמִידֵי הַחֲכָמִים נִפְגְּעִים מִהַמְּזִיקִים, זֹאת בְּגִלְל חֲכוּכוֹ שֶׁל יַעֲקֹב בְּעֵשׂוֹ וּבְמִלְאָדָּה שֶׁלֹּא – שֶׁרֶשׁ הָרַע בְּעוֹלָם הָרוּחָנִי הִיָּה בְּשֵׁנִי עֵנִינִים אֵלֶּה: "בְּגִדִּים" בְּגִלְל בְּגִדֵי הַחֲמוּדוֹת שֶׁלָּקַח כְּדִי לְזֻכּוֹת בְּבִרְכַּת אָבִיו. "חֲלָשֵׁת הָרְגָלִים", בְּגִלְל: "וְתִקַּע כֹּף יָרֵךְ יַעֲקֹב". גְּלוּי זֶה שֶׁל סְבוֹת שִׁחִיקָת הַבְּגָדִים, הַדִּחְקָ וְהַחֲלָשָׁה, מֵאִפְשֵׁר לָנוּ לְהַכִּיר אֶת הָאוֹיֵב וְלְהִמָּנַע מִנּוֹקְיוֹ עַל יְדֵי הַתְּרַפּוּזוֹת מַחֲלֻטֹּת אֲדָּה וְרַק בְּדַבְרֵי הָרַב מִבְּלִי לְהִתְנַחֵס לְרַעַשׁ וְלְמַהוּמָה הֵלֵא שִׁגְרִיתִים שֶׁמִּסְבִּיב, עַל יְדֵי הַתְּרַפּוּזוֹת קְדוּשָׁה זֹאת אֵין לַכּוֹחוֹת הַחִיצוֹנִים פֶּתַח חֲדִירָה אֶל הָאָדָם (רֵאשׁ פִּירוּשׁ הַגְרָ"א עַל מִשְׁלֵי לֵא/יז, זֶהר א' קעא/א. וּבַמִּ"ב-ב 4 "סְקִירוֹת – פֶּתַח לַחֲטָא").

מִטָּה – אֲחִיצוֹת הַשְּׂדִים וְעֻקְבוֹתֵיהֶם

זְמַן שֶׁלְטוֹנִים שֶׁל הַשְּׂדִים הוּא בְּעֶקֶר בְּלִילָה, כִּי הוּא זְמַן הַהֶעֱדָר וְחוֹסֵר פְּעִילוֹת. דוֹקָא בְּשַׁעַת הַשִּׁנְיָה הֵם מְנַסִּים לְהִתְדַבֵּק בְּאָדָם כְּמִבְּאָר לְעִיל. עַל כֵּן נֶאֱמָר עַל אֶחָד מִהָאֲמֹרָאִים שֶׁטָרַם עֲלוֹתוֹ עַל יָצוּעוֹ הִיָּה שׁוֹמֵר אֶת עַצְמוֹ עַל יְדֵי אֲמִירָת "שִׁיר שֶׁל פְּגָעִים" שֶׁיֵּשׁ בְּכֹחַ קִדְשׁוֹ פְּסוּקִיו לְמַנֵּעַ אֶת הַשְּׁפָעָתָם שֶׁל הַמְּזִיקִים (שְׁבוּעוֹת טו/ב). מִהַסְבָּה הַזֹּאת כְּאֲשֶׁר נִגְזַר עֲנֵשׁ עַל אֶחָד מִהַחֲכָמִים, נִשְׁלַח אֵלָיו אָבִיו בַּחֲלוּם לְהַצִּילוֹ, וְאָמַר לוֹ, לֹא לָלֶכֶת לִישׁוֹן בְּאוֹתוֹ הַלֵּילָה עַל מִטָּתוֹ הַקְּבוּעָה. אָכֵן לְמַחֲרַת נִרְאוּ שְׂרִיטוֹת שֶׁל סַכִּינֵי הַמְּזִיקִים עַל מִטָּה זֹאת (תַּעֲנִית כד/א). הֵרִי, שֶׁעַל פִּי הָעֻקְבוֹת שֶׁמִּשְׁאִירִים הַמְּזִיקִים עַל גְּבִי הַמִּטָּה נִתֵּן לַעֲמֹד עַל הַגְּזֵרוֹת הַמִּרְחָפוֹת עַל אָדָם זֶה וּבְאוֹת לְפוֹנוֹ שֶׁלֹּא. כִּי הַשְּׂדִים קוֹלְטִים אֶת הַגְּזֵרוֹת בְּשַׁעַת שֶׁהֵן יוֹרְדוֹת מִבֵּית-דִּין שֶׁל מַעֲלָה, עוֹד לִפְנֵי שֶׁהֵן הִגִּיעוּ לְעוֹלָמָנוּ (חֲגִיגָה טז/א: "שׁוּמַעִים מֵאֲחוּרֵי הַפְּרָגוֹד", וְרֵאשׁ גִּיטִין סח/א: "סִילִיק לִרְקִיעַ וְגַמִּיר מִתִּיבֵתָא דְרִקִּיעָא"). כְּמוֹ כֵּן כְּאֲשֶׁר חֲשַׁשׁ שְׁלֵמָה הַמֶּלֶךְ מִפְּנֵי מֶלֶךְ הַשְּׂדִים שֶׁיִּנְקֵם בּוֹ, עַל שֶׁהִשְׁתַּלֵּט עָלָיו, הוּא אָמַר אֶת שְׁשִׁים הָאוֹתִיּוֹת שֶׁל "בְּרַכַּת כְּהֵנִים" (בַּמְדָּבָר ו/כג וּבַמְדָּרָשִׁים שם), כְּפָתוּב: "הִנֵּה מִטָּתוֹ שֶׁלְשִׁלְמָה, שְׁשִׁים גְּבוּרִים סָבִיב לָהּ – מִפְּחַד בְּלִילוֹת" (שִׁה"ש ג/ח). הוּא עָשָׂה כֵּן כְּדִי שֶׁלֹּא לְאִפְשֵׁר לְמְזִיקִים לְהִתְקַרֵּב אֵלָיו, אֲדָּה הַפְּסוּק הַמְּדַגִּישׁ אֶת מִטָּתוֹ, דְּהֵינּוּ אֶת מְקוֹם הַשִּׁנְיָה וְלֹא אֶת זְמַן הַשִּׁנְיָה, כִּיֹּן שֶׁלֹּאֲדָם יִשְׁנֵם כְּמָה מְקוֹמוֹת קְבוּעִים: בְּפְעִילוֹתוֹ הַיּוֹמִית הַמְּכַבְּדָת יֵשׁ לוֹ מְקוֹם קְבוּעַ לְתַפְלָה, לְלִמּוּד וְלַהֲסָבָה בֵּין הַחֲכָמִים וּבֵין בְּנֵי מִשְׁפָּחָתוֹ, וְלְכֹן חֲזַב הֵבֵן בְּכַבּוֹד אָבִיו וְאִסּוּר לוֹ לְשַׁבֵּת בְּמְקוֹמוֹ הַקְּבוּעַ. כְּבָר הַתְּבָאָר לְעִיל, שֶׁהַשִּׁנְיָה נִחְשָׁבֶת לִ"נְפִילָה", עַל כֵּן הַמְּקוֹם הַקְּבוּעַ לְנִפְלָה זֶה, דְּהֵינּוּ: הַמִּטָּה נִחְשָׁבֶת כִּי"מְקוֹמוֹ הַקְּבוּעַ" לְעֵנֶן זֶה, כִּי הוּא מְקוֹם קְבוּעַ לְזְמַן שֶׁהָאָדָם נָפִיל, חֲסֵר הַכְּרָה וְשִׁלְטוֹן. לְכֹן הַמְּזִיקִים, שְׂאִין לָהֶם מְקוֹם קְבוּעַ בְּעוֹלָם, מוֹצִאִים בֵּית אֲחִיזָה וּמְקוֹם הַמִּתְאַיֵּם לְרוּחָם דוֹקָא בְּמִטָּה. עַל כֵּן הַדָּגִישׁ הַכְּתוּב דוֹקָא אֶת, מִטָּתוֹ שֶׁל שְׁלֵמָה, כְּמִקּוֹם הַטְּעוֹן שֶׁמִּירָה קִפְדָּנִית. כְּמוֹ כֵּן כְּשֶׁהַמְּזִיקִים רָצוּ לִפְגֹּעַ בְּאוֹתוֹ חֲכָם, הֵם פָּנוּ דוֹקָא לְמִטָּתוֹ, שֶׁבְּבִקָּר נִתְּגַלוּ בָּהּ קִרְעֵי סַכִּינִים, כִּי הַמִּטָּה הִיא הַכְּתָבֶת שֶׁדִּרְכָּה קָל לָהֶם לְהִגִּיעַ אֶל הַמִּטָּה שֶׁאֵלֶּיהָ הֵם נִשְׁלָחוּ. לְכֹן כְּשֶׁרָצוּ חֲז"ל לְהַדְגִּישׁ אֶת שְׁלֵמָתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב אָבִינוּ, אֲפִלוּ בְּדִרְגוֹת הַנְּמוּכּוֹת בְּיוֹתֵר שֶׁלֹּא, הֵם הַתְּבַטָּאוּ בְּלִשׁוֹן: "מִטָּתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב שְׁלֵמָה" (שִׁה"ש"ר ג/ח). עַל כֵּן קָבְעוּ חֲז"ל בְּנִסַּח בְּרַכַּת הַמַּפִּיל חֲבִלֵי שִׁנְיָה: "וַיִּתְּהָא מִטָּתִי שְׁלֵמָה לְפָנֶיךָ" (בְּרִכּוֹת ס/ב). בְּכֵן מוֹבֵן מֵהַשְּׁמַלְמֵדִים כָּאֵן חֲכָמֵינוּ כִּי דוֹקָא מִטָּת הַשִּׁנְיָה, הִיא הַמְּקוֹם שֶׁדִּרְכָּה נִתֵּן לַעֲמֹד עַל זְמָמָם שֶׁל הַמְּזִיקִים וְהַשְּׂדִים, וְלַהֲתַחֲקוֹת אַחֵר עֻקְבוֹתֵיהֶם.

חִישְׁנֵים הַחוּשְׁפִּים מְזִיקִים

לְכֹן הָאִי מֵאֵן – מִי שֶׁחֲשַׁשׁ שִׁישׁוּרִים מִתְקַרְבִּים אֵלָיו, דְּבָעֵי לְמִידַע לָהּ – כְּשֶׁרוּצָה לְדַעַת עַל אוֹדוֹתָם, וּבְכֵן יָכֹל גַּם לְדַעַת אִם אָכֵן מִתְקַרְבִּים אֵלָיו הַמְּזִיקִים. כְּלוֹמֵר: הָאֵם כְּבָר סָרוּ מִמֶּנּוּ הַמַּחֲסוּמִים שֶׁהִקְבִּ"ה הַטְּבִיעַ לְכָל הַחוּסִים תַּחַת כְּפִי הַשְּׁכִינָה, וּמִתְקַרְבִּים אֵלָיו הַמְּזִיקִים לֹא רָתִיעָה, בְּכֵן יָכֹל לְדַעַת כִּי הֵם זּוֹמָמִים לְהִזִּיק לוֹ. מֵהַ יַעֲשֶׂה כְּדִי לְקַדֵּם אֶת פְּנֵי הָרָעָה? וְכִיצַד יִשְׁפִּיל לְזִהוּת אִם אָכֵן נִמְצָאִים סְבִיבוֹתָיו עֻקְבוֹת שֶׁל הַמְּזִיקִים? לִיתִי – שֶׁיָּבִיא דָּבָר, חֲמָר כְּלָשָׁה, אֲשֶׁר כָּל מַהוּתוֹ וּמִשְׁמַעוֹתוֹ, הוּא בְּגִלְל שֶׁבְּעֶבֶר הִתְהַוְּהוּ לוֹ חִשְׁבוֹת, אֲדָּה אֵין לוֹ כָּל עֲתִיד. אִם נִמְצָא דָּבָר כָּזֶה, נִצְלִיחַ לְמַשְׁדֵּךְ לָשׁ אֶת הַמְּזִיקִים – יִצְוִרִים חֲסִירֵי עֲתִיד, שֶׁהַהוּהוּ שֶׁלָּהֶם הוּא כְּלִיוֹן [לְכֹן הֵם נִקְרָאִים "מְזִיקִים"]. חֲז"ל גִּלוּ לָנוּ שֶׁהַחֲמָר בַּעַל הַמִּכְנָה הַמִּשְׁתַּף לְמְזִיקִים הוּא קִיטָמָא – רִמְצָה וְאִפְרָ שֶׁרָפָה דִּק הַנוֹתֵר מֵאֲבָדוֹן שֶׁל דָּבָר, שֶׁהִתְהַוְּהוּ לוֹ חִשְׁבוֹת, אֲדָּה אֵין לוֹ כָּל עֲתִיד כִּיֹּן שֶׁהוּא הַתְּפִלָּה בְּאֵשׁ. אֲפֹר זֶה צְרִיךְ לְהִיוֹת נִהְיָלָא – דִּק וּמִנְפָּה, כְּדִי שֶׁיִּרְאוּ עָלָיו הַרְשָׁמִים הַדְּקִים שִׁוִּיתִירוֹ עֻקְבוֹתֵיהֶם שֶׁל הַמְּבַקְרִים בְּלִילָה. וְיִתְדָר – וְיִפְזַר אוֹתוֹ א – עַל פּוֹרְיָה – עַל מִטָּתוֹ סָבִיב סָבִיב, דְּהֵינּוּ: שֶׁהָאֲפֹר יִהְיֶה מִפְּזָר בְּשׁוּלֵי הַמִּטָּה כְּמוֹ חוּמָה סָבִיב הַיִּשׁוּן, וְכֵן יִנּוּם בְּמִשְׁדֵּךְ הַלֵּילָה עִם שְׁבִיל סָגוּר שֶׁל אֲפֹר סָבִיב גּוּפוֹ [= דִּיק]. וּבְצִפְרָא – בְּבִקָּר הוּא חֲזִי – רוּאָה וּבּוֹדֵק, אִם נוֹתֵרוּ עֻקְבוֹת מְזִיקִים עַל גְּבִי הָאֲפֹר, מִפְּנֵי שֶׁאֲפֹר הַנוֹתֵר מִשְׁרִיפָה נוֹבֵעַ מִהָרַע וְהוּא חֲלָקוֹ שֶׁל הַסְטֵרָא אַחֲרָא (זֶהר א' קעא: "וַיֹּאבֵק").

חִישְׁנֵים הַחוּשְׁפִּים כְּנֻתָּה זְדוֹן

אִם הַבּוֹדֵק יִמְצָא טְבִיעוֹת רִגְלִים כִּי – כְּמוֹ פָּרְעִי דְתִרְנַגּוּלָא – רִגְלֵי תִרְנַגּוּלִים, וְהִרְמָץ אֵינוֹ חֲלָק כְּפִי שֶׁהַשְּׂאִירוּ בְּיוֹם אֲתָמוּל, אֲלָא תְנוּדוֹת אֲוִיר חִרְשִׁיּוֹת חָרְצוּ בּוֹ תַּלְמִים וּגְבִשׁוּשִׁיּוֹת הַמִּזְכִּירוֹת בְּאִפֹּן כְּלָשָׁה עֻקְבוֹת שֶׁל תִּרְנַגּוּלִים, עָלָיו לְדַעַת שֶׁאָכֵן מְזִיקִים מִתְקַרְבִּים אֵלָיו וּמְנַסִּים לְהִתְדַבֵּק בּוֹ. אֲדָּה אִם הִשְׁתַּמֵּשׁ בְּעֵצָה זֹאת כְּרֵאוֹ, וְלֹא רָאָה כָּל עֻקְבוֹת, אוֹ שֶׁלֹּא רָאָה צוּרָה זֹאת דוֹקָא, וְהַשְׁנוּיִים בְּמִכְנָה הַחֲלָק שֶׁל הִרְמָץ הִיָּה נִרְאָה כְּמוֹ כָּל רִמְצָה אַחֵר שֶׁהוּא שְׁעוֹת אֶחָדוֹת בְּמְקוֹם פְּתוּחַ, אֵין לוֹ סָבָה לְחַשֵּׁשׁ וְאֵין לוֹ צְרִיךְ לְדַאֵג לְהִגָּה מִיחֻדָּת, אֲלָא יִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע עִם הַפָּרָק: "יֵשֵׁב בְּסִתֵּר עֲלִיוֹן" – "שִׁיר שֶׁל פְּגָעִים", כְּכֹל יְהוּדֵי הָעוֹלָה עַל יָצוּעוֹ, וּבְכֵן הוּא יִנְצֵל מִכָּל פְּגַע. אֲבָל אִם עֻקְבוֹת בַּצּוּרָה הַמְבִאֶרֶת לְעִיל נִרְאוּ עַל הָאֲפֹר, לֹא דִי לוֹ בְּשִׁמְרָה הַמְּקַבֶּלֶת, אֲלָא עָלָיו לְקַטֵּשׁ בְּאִמְצָעֵי הִגָּה מִיחֻדָּת, כִּי עָלָיו לְדַעַת שֶׁכֵּן נִרְאוֹת רִגְלֵיהֶם שֶׁל הַמְּזִיקִים! בְּגִלְל הַמִּכְנָה הַמִּשְׁתַּף שְׁבִין רִגְלֵי תִרְנַגּוּלִים לְבִין רִגְלֵי הַשְּׂדִים. עַל נוֹשֵׂא זֶה כְּתָב רַבְּנוּ צְדוֹק הַכֹּהֵן מִלְבָּלִיו זצ"ל, בְּקוֹנְטְרָס "שִׁיחַת שְׂדִים": "אֵין לְהִאֲרִיךְ בְּנוֹשֵׂא זֶה!" אֲדָּה יֵשׁ לְצִין מִקְבִּילוֹת אֶחָדוֹת בֵּין רִגְלֵי הַשְּׂדִים לְרִגְלֵי תִרְנַגּוּלִים: בְּרַעֲיָא מִהִימָנָא: "רִגְלֵי הַמְּזִיקִים – רִגְלֵי עֻקְלָתוֹן" (פְּנַחֲס רכט/ב). כְּלוֹמֵר: שְׂדִים, כְּמוֹ תִרְנַגּוּלִים – סוֹבְבִים וְהוֹלְכִים אֹנָה וְאֹנָה סָבִיב עֲצָמָם לֹא הַתְּקַדְמוֹת וְלֹא מִטָּה. כְּמוֹ כֵּן רוֹמְזִים הַשְּׁשֻׁשִׁים שֶׁבְּרִגְלֵי תִרְנַגּוּלִים לְמָה שֶׁאֲמָרוּ חֲז"ל: "הָעוֹפּוֹת נִבְרָאוּ מִן הָרֶקֶק", דְּהֵינּוּ: בְּגִבּוֹל שְׁבִין הָאֲדָמָה לְבִין הַמִּים (עֵרֻבִין כח/א, חוֹלִין כז/ב). לְכֹן דְּבָקוֹ הַשְּׁשֻׁשִׁים דוֹקָא בְּרִגְלֵי תִרְנַגּוּלִים, כְּדִי לְצִין שֶׁחֲלָשָׁתָם בָּאָה לִידֵי בִטּוּי בְּעֶקֶר בְּרִגְלֵיהֶם, כְּמוֹ הַשְּׂדִים שֶׁגַם הֵם יִצְוִרִים גְּבוּלִים, וְאֶת הָעֻקְבוֹת עַל פְּנֵי הָעוֹלָם הַחֲמִירִי מוֹתִירִים רַק רִגְלֵיהֶם (רֵאשׁ חֲגִיגָה טז/א וְאִכְמ"ל). אָדָם זֶה שֶׁרָאָה אֶת עֻקְבוֹתֵיהֶם מְעוֹרְרוֹת הַדָּאָה עַל מִשְׁתּוֹ, וְרוּצָה לְאֲבָחוֹ אִם אָכֵן מְזִיקִים זּוֹמָמִים לְהִתְקַרֵּב אֵלָיו, הִצִּיעוּ לוֹ כָּאֵן חֲז"ל אֲפִשְׁרוֹת לְרֵאוֹת אוֹתָם בְּיִתֵּר דִּיקוֹ.

לְרֵאוֹת מְזִיקִים

האי מאן דבעי למחויבניו – מי שרוצה לראות את המזיקים באפו ברור יותר, עליו לקחת דוקא אפר מסים, ולהכין אותו בדרך זו: לית שלייתא – שיסח שליה דשוירתא = של חתולה, כיון שמקום אחד לחתולים ולשדים – בחרבות ובמקומות שוממים, ככתוב: "ויפגשו ציגים את אים, וישעיר על רעהו יקרא, אף שם הרגיעה לילית" (ישעיהו לד/יד). תרגם יונתן: "ויפגשו הנמיות את החתולים, וישד אחד עם חברו יצחקו שם, ושם תשרה הלילית" (ישעיהו שם וברשי"י שם). חתולה זו צריכה להיות אוכמתא בת אוכמתא = חתולה שחורה בת חתולה שחורה, בוכרייתא בת בוכרייתא = בכורה בת בכורה. עליו לקחת שליה "מחסת" זו, ולקליי בנורא = ולשרף אותה באש. ולישחקה = לשחוק ולטחון אפר זה עד דק, ולמליה לעיניה מיניה = שנייח מעט מאפר זה בעינו. באפר זה טמון כח להסיר את מחסומי הראיה, המונעים מבני האדם לראות מזיקים, כמבאר לעיל. ובכך הוא חזי להו = יראה אותם, ועל ידי כך הוא יוכל לעמד על פונתיים (אולי לפי ארשת פניהם, לפי הצורה והגוון שהם יופיעו, או הכלים שיהיו בידיהם, אם הם כלי-משחית, או כל דרך אחרת שעל פיה ניתן לקבוע אם מזימות זדון בליבם או לא). מי שרוצה לשמר אפר זה לשמוש נוסף, עליו לנקט באמצעי זהירות מפני שני דברים, כי המזיקים לוטשים את עיניהם על אפר זה לגנב אותו לעצמם, וכמו כן הם פועסים על פעל האפר שחשף אותם, ומנסים להזיק לו. על כן אחר שגמר להשתמש בו, שידאג שלא יתפזר ולשדייה = וישפך אותו במתינות בגובתא דפרזלא = בצנור ברזל, ולחתמיה = שישתם את פיו בגושפנקא = בחותם ד= של פרזלא = ברזל.

להזהר בראית מזיקים
הסבה שצריך לארז את "משקפת המזיקים" בכלי ברזל, כי אם הוא לא יניח אותו כך, קצם חשש שדלקא = אולי השדים גנבי מיניה יגנבו את האפר ממנו. אף את הנמצא בכלי ברזל סגור, אין להם רשות לקחת. והסבה שהיא צריך לחתם פומיה = לנעול את פיו באפו הרמטי, כי היכי דלא ליתק = כדי שהוא לא ינזק, כשהם ינסו להגיע אל האפר ולא יצליחו. אף פאשר הוא חתום, אין להם כל קשר אליו, והם אינם מנסים לקחת אותו. חכמי בית המדרש צינו שנסיון זה אינו כדאי ויש בו סכון, כמו שהיה עם החכם רב ביבי בר אבבי, שהוא עבד הכי = עשה כך – הכין את האפר על פי הכללים, הניחו בעיניו ואכן חזא = הוא ראה אותם, אבל ואתק = הוא נזק מפך, עד שהיה חולה, ויתכן שהנזק בעיניו היה גדול מהנזק שהיו מצליחים השדים לגרום לו. ובעו = ובקשו רבנן = הרבנים חכמי בית המדרש רחמי = רחמים עליה = עליו, ואתסי = והוא התרפא והבריא. יתכן שאין שאלה על העבדה שחז"ל בארו כיצד לעשות "משקפת" זו, לבין העבדה שהיא עלולה להזיק, כי ספקה זו גדולה יותר אצל תלמידי חכמים, כפי שנאמר לפני כן ועוד: ובאר בהמשך, שדוקא לתלמיד חכם אסור לקחת יחידי בלילה מפני המזיקים, כי הם שואפים להדבק בהם יותר מאשר בשאר המון העם, לכן הזיקוהו, אף להמון העם אין המזיקים ינסו לעולל נזק בגלל "משקפת" שאינה מהנה עליהם איום כלשהו (חולין צא/א: "מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה" ובתוס': "דווקא תלמיד חכם – שהמזיקים מתקנאים בו", וברשב"א שם: "רודפים אחריו להזיקו").

תפלה בבית הכנסת
כאן מבארת הגמרא את חשיבות בית הכנסת, כמקום שבו מתכנס הצבור לשבח את הקב"ה ולבקש ממנו את צרכיו. על נושא זה יש לשאל שלש שאלות:
א – מה מעלת הצבור? ומדוע תפילה בצבור יותר טובה מאשר אילו כל אחד יפנה אל הקב"ה באופן פרטי?
ב – מה היא מעלת בית הכנסת? ומדוע צריך מקום תפלה מיוחד, ולמה זה יותר טוב מאשר אילו כל אחד ואחד יבחר להתפלל במקום שירצה?
ג – חז"ל מכנים כאן את בית הכנסת כ"מקום רנה", מדוע? למרות שמעלת התפלה בצבור בבית הכנסת, נראית כמצוה קלה, טמנו כאן חז"ל מפתח להבין כיצד מצוה זו קשורה לשרשי פונת הבוהא בבריאת עולמו.

צבור: הכרזה פומבית של כבוד שמים
התכנית הראשונה של בריאת המין האנושי פלו היתה, כדי שכל אחד ואחד יכיר במלכותו של הקב"ה, כפי שאמרו חז"ל: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו", שנאמר: "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג/ז. אבות ו/יא). וכן נאמר: "כל פעל ה' – למענאיו" (משלי טז/ד, וכן פסוקים רבים המבארים נושא זה מזוויות רבות). פאשר מתקבצים בני אדם רבים להביע את כבוד ה' ולהמליך אותו, הם מבצעים את רצון ה' בעולמו, וכשאט אט יצטרפו עוד ועוד אנשים למסרה זו, יגדל כבוד ה' עוד ועוד, עד שבמשך הזמן יקבש הרעיון את כל העולם כולו, ובכך תגיע האנושות אל המנוחה, אל הנחלה, ואל המסרה שלשמה נברא העולם. תכנית זו שבשו אנשי דור ההפלה ברשעותם, ונצלו את אחדות האנושות לרעה, ובכח אחדות האנושות הם רצו להביע את ההפך מכבוד ה', על ידי שישפחו ממנו ויבטאו את כבוד עצמם (ראה בראשית פרק י"א). לכן, מכאן והילך בחר הקב"ה במשפחה אחת מכל משפחות האדמה, אשר תפקידה להביא את העולם כולו להכיר במלכות ה', והם גביהם של אברהם, יצחק ויעקב, ככתוב: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה" (עמוס ג/א, דרד ה' לרמח"ל ב/ד). תפקיד זה אינו כלל להעשות על ידי בודדים, אלא דוקא על ידי צבור בני אותה משפחה. המספר המוצרי של קבוצה שיכל לחול עליה שם: "צבור", ו"עדה" הוא עשרה אנשים מבגרים, כמבאר בהמשך (דף ו/א). הכרזה המשתלבת מתוך עשרה קולות של שיר ושבח לקב"ה, היא המקלה וה"סימפונייה" המכריזה בקול ערב את הרנה שהקב"ה חפץ לשמע בעולמו. כפי שכתב הרמב"ן: פונת כל המצוות; שנאמן באלקיני, ונודה אלו שהוא בראנו, [נאמונה, הודנה והודאה זו], היא פונת היצירה [= בריאת העולם והאדם, מפני] שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה [= בריאת האדם], ואין א-ל-עליון חפץ בנבראים [התחתונים] = שנמצאים בעולם הזה, מלבד [= התפקיד היחיד הוא] שיגיע האדם יודה לאלקיו שבראו. [וזו] פונת רוממות הקול בתפלות, ופונת [הרמת הקול ב]בתי הכנסיות, וזכות תפלת הרבים זו, [פונתה] שיהיה לבני אדם מקום [שבו הם] יתקבצו, ויודו לא-ל שבראם, והמציאם, ויפרסמו זה ויאמרו לפניו: "בריותיך אנוני" (רמב"ן שמות יג/טז. עוד על מעלת הציבור בייחס ליחיד, ראה בהמשך יב/ב: "הבושה המטהרת – בציבור"). הרי שמתוך פסוקי דזמרה הנאמרים בצבור, בקול רם עולה רנה.

מקום: קביעות להשראת השכינה
כדי להעניק משמעות להתאספות קמץ של בני אדם הבאים להביע את הרעיון הנשגב של כבוד ה', שכל המעשים צריכים לנוע סביב אותו ציר מרכזי, וכדי שהכרזתם זו תהיה ברת-תקף, צריך שהדבר יהיה במקום קבוע – בית המועד לשמש מסרה זו בלבד, שאם לא כן, היא חסרת בסיס, נטלת כבוד ואין בה חשיבות. כיון שהמקום הקבוע לאדם מעניק לו דברים אלו (ראה רמב"ם תשובה ב/ד: חסרי מקום הם שפלי רוח). בית המקדש נבחר על ידי הקב"ה כמקום קבוע, שבו תבא השראת שכינתו לידי בטיב בעולם, דבר זה נראה בעיני בני האדם כפלא, ואפלו משה רבנו עצמו תמה על כך, כפי שאמרו חז"ל: בשעה שאמר הקב"ה למשה: "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם" (שמות כח/ח). התחיל מתמיה ואומר: כבודו של הקב"ה מלא [את כל העולמות] – עליונים ותחתונים, והוא אומר: "עשה לי משכן!!" ועוד היה מסתפל וראה, ששלמה עומד ובונה בית המקדש שהוא גדול מן המשכן, ואומר לפני הקב"ה: "כי האמנם ישב אלקים על הארץ, הנה השמים ושמי השמים לא יכללוך" (מ"א ח/כז, דבה"י ב ו/ח). אמר משה: ומה בית המקדש, שהוא יותר [גדול] ויותר [נכבד] מן המשכן, [למרות כן] שלמה אומר כן [=פסוק זה, אם כן] משכן [שהוא קטן], על אחת כמה וכמה [שערכו פחות, וכיצד יוכל להכיל את כבוד ה'?!] – אמר הקב"ה: לא כשם שאתה סבור, כך אני סבור, אלא [אתה תבנה] עשרים קרש בצפון ועשרים בדרום ושמונה במערב [וזה יהיה ה"בית שלי"], ולא עוד אלא שארד ואצמצם שכינתי בתוך אמה על אמה [בארון העדות, הנמצא בבית קדש הקדשים] [שמו"ר לד/א, ובתנחומא כי תשא י']. בית זה במלא תפארתו היה "בית המקדש", כפי שאמר שלמה המלך, בשעה שחנך את בית המקדש: "כי האמנם

ישב אלקים על הר ארץ, והנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו, אף כי הבית הזה אשר בנית. ופנית אל תפלת עבדך ואל תחנתו. ה' אלקי לשמע אל הרנה ואל התפלה אשר עבדך מתפלל לפניך היום להיות עיגף פתחות אל הבית הזה לילה ויום, אל המקום אשר אמרת: יהיה שמי שם לשמע אל התפלה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה" (מ"א ח/כח). גם כאשר נחרב בית המקדש, עדין השאיר הקב"ה לבית מקדש "נציגות" הנקראת "בית מקדש מעט", דהינו: בתי כנסיות ובתי מדרשות. דבר שהתחיל עוד לפני חורבן בית המקדש, בראשית גלות בבל, כאשר נשלח הנביא יחזקאל לנחם את הגולים, ולהודיע להם שהשכינה עמם גם בהיותם בארץ אויביהם (מלבי"ם יחזקאל א/ג). ככתוב: "לכן אמר כה אמר ה' אלקים: כי הרחקתם בגוים, וכי הפיצתם בארצות, ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם" (יחזקאל יא/טו). פרוש: הקב"ה קרוב אליהם גם כאשר הם רחוקים מארץ הקדש, והשגחתו תהיה נפרת להם, אמנם לא כפי שהיה בבית המקדש בירושלים, אלא בדרך נסתרת, והיכן? בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שם תהיה נפרת השגחתו גם בארצות גלותם (מלבי"ם שם, ראה בספרנו שבי"ח על מגילה כט/א: "שכינה וכנסת ישראל").

מקום רנה ותפלה
תנאי, אבא בנמין אומר: אין תפלתו של אדם נשמעת = מקבלת משמעות ועל ידי כך גם מתקבלת ברצון, אלא אם כן תפלה זו היתה בבית הכנסת, אף אם היא נאמרת במקום אחר, מעלתה פחותה, ואין את ההבטחה שאכן תתקבל, ובנדאי שלא באותה אכות כמו תפלה בבית הכנסת. זאת למדנו ממה שנאמר בתפלת שלמה המלך בשעת חנכת בית המקדש, כאשר הגדיר את מהותו של המקדש כמקום שדרכו מתקבלת התפלה, ואמר: "ופנית אל תפלת עבדך ואל תחנתו – ה' אלקי, לשמע אל הרנה ואל התפלה אשר עבדך מתפלל לפניך היום" (מ"א ח/כח. דבה"ב ו/כ). ממה שלא אמר: "לשמע אל הרנה והתפלה", באה המלה: "אל" שנאמרה פעמים, כדי לחלקם לשני דברים נפרדים, וכאלו נאמר: "לשמע אל הרנה, ולשמע אל התפלה", שהן שתי שמיעות נפרדות; שמיעת הרנה פרושה: הקב"ה מקבל את פסוקי הזמירות שבני האדם משבחים אותו, והם מהוים הקדמה ושער לשמיעת התפלה = האזנה והקשבה לצרכיו של המתפלל, כפי שאמרו חז"ל: "לעולם יסדר אדם שבו של הקב"ה ואחר כך יתפלל ויבקש את צרכיו" (ברכות לב/א). לכן בית הכנסת נחשב כמקום השמעת הרנה, והכניסה אליו היא עצמה "הקדמת שבח" ומבוא לשמיעת התפלה. ממילא, במקום שבו התפלה באה באופן של, רנה = שבח ושירה בנעימת קולם המשתף של הצבור יחד עם החזן המתפלל בהרמת קול (כדי שהקהל ישמע אותו), המקום שבו נאמרת רנה זו – הקול הערב באזני הקב"ה, שם תהא גם התפלה של כל יחיד ויחיד (נתיב העבודה למהר"ל עמ"ס צ"ה. "שמיעה" – "קבלה" ע"פ מו"נ א/מה, ראה רש"י בראשית לז/כז). הרי שתפלת היחיד מקבלת משמעות גדולה ומשפחת דוקא במקום שבו נשמעת רנת הצבור. כפי שכתב הרמב"ם: "לא יתפלל ביחיד כל זמן שיכל להתפלל עם הצבור, ולעולם ישפיע אדם ויעריב, לבית הכנסת, שאין תפלתו נשמעת בכל עת, אלא בבית הכנסת (תפילה ח/א). בהדגשה זו: ישפיע ויעריב, טעם הרמב"ם את סודו של "מקום הרנה", שפכל עת יהיה מקום זה הצייר המרפזי, אליו משפיע האדם בטרם עבודת יומו ובו הוא מסיים את יום העבודה, כאשר נוטים צללי הערב. בית כנסת, שהוא מקום קבוע לרנה ולשבח, מסגל לעורר בלב האדם בשעריו רגשות קדושים ונעלים. כל מי שמנצל התעוררות זו, יפתחו בפניו שערי לבו ויחד עמם יפתחו שערי שמיעה [על חשיבותה זו של התפלה בבית הכנסת מובאות דעות בראשונים, יש אומרים שתהיה דוקא עם הצבור, ויש אומרים שעדיפה התפלה בבית כנסת, גם למי שנאלץ להתפלל ביחידות (הרחבה בנושא ראה בצ"ח כאן ובא"ח צ"ל)].

בית כנסת – מקום השפעת השכינה
על מקומו של בית כנסת כמרכז לחיי העם, התבאר לעיל, בפתיחת הנושא "תפלה בבית הכנסת", שם התבאר שבית כנסת הוא המקום לעבודתם הרוחנית של האדם בשעריו, וכן מבאר שם שבית כנסת יונק את תפקידו ואת מטרתו מבית המקדש. יסודותיו הרוחניים של בית המקדש הניחו כבר בעבודת ה' של האבות הקדושים; אברהם, יצחק ויעקב (פסחים פח/א). ממילא השתרש של כל בית כנסת ובית כנסת יונק באופן ישיר מהאבות הקדושים, כפי שאמרו חז"ל על הנאמר אצל אברהם אבינו: "והוא יושב פתח האהל פחם היום", ואמרו: המלה "יושב" נאמרה בכתב חסר, ללמדנו, שאברהם בקש לעמוד [לכבוד ה',] אמר לו הקב"ה: שבו! אתה ונמעשיך מהיום] סמן לבניך, כמו שאתה יושב ושכינה עומדת, כך [יהיו] בניך יושבים ושכינה עומדת על גבם [והיכן?] פשישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, וקורין קריאת שמע, והם יושבים לכבודי, ואני על גבם, שנאמר: "אלהים נצב בצד א-ל" (תהילים פב/א). אמר רב חני בשם רבי יצחק: "עומד" אין כתיב כאן, אלא "נצב" [שמשמעותו] אטימוס [=דהינו: מוכן שם טרם בואם] (מלבי"ם ישעיהו ג"ג ע"פ הערך "אטימוס". בר"ר מח/ז). הרי שקביעות מקומו של הקב"ה בבית הכנסת והיותו נצב שם בצפיה לשמע את רנתם, נקבעה על ידי מעשיו של אברהם אבינו, כאשר ישב בפתח האהל והמתין בצפיה לקים את מצות הכנסת אורחים. על פי אותו פסוק אמר רבינו בר רב אדא, אמר רבי יצחק: מניין שהקדוש ברוך הוא מצוי בבית הכנסת? וממתין לתפלותיהם של בניו, שהרי אין מטרתו של בית כנסת כדי למצא מקום רחב ונח לכנס את הצבור, ולאפשר מקום ישיבה לכל אחד, אם כי זו בהחלט עבודה. אלא לכתחלה בונים את בית הכנסת כמקום שאליו יבאו בני האדם לשבח, להתפלל ולהודות לקב"ה. לכן מצויה שם הקדשה בכל עת, גם כשאין בו בני אדם, שנאמר: "אלקים נצב בצד א-ל". כלומר: "נצב" = מצוי ומוכן טרם בואם (בר"ר שם). היכן נצב אלקים? "בצד א-ל" = בבית מועד, שהוא מקום המיעד לקדשת ה' (על גילויי שכינה מוחשיים בבתי כנסיות מיוחדים, ראה מגילה כט/א).

צבור – תשתית להשפעת השכינה
כאן תבאר הגמרא את העצמה שיש לצבור ביחס ליחיד, ואת הצטרפותו אל קבוצת המתפללים. על כן יש להקדים בנושא זה את מה שכתב הרמב"ם: דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבריו, ונהוג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד, כדי שילמד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך, כדי שלא ילמד ממעשיהם. הוא ששלמה אומר: "הולך את חכמים יחכם, ורעה כסילים ירע" (משלי יג/כ). ואומר: "אשרי האיש אשר לא הלך בדרך רשעים, ובעצת חטאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב, כי אם בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה וילילה" (תהילים א/א. רמב"ם דעות א/ב). הרי שמלבד היות האדם אישיות פרטית, יש בו תכונה להתמזג בצבור, תכונה זו היא חלק מאישיותו. פן זה באישיות אינו כלל לבד לידי בטיח כאשר הוא אדם פרטי, אלא כל בטיחו מתממש אף ורק כאשר הוא נמצא בין עוד בני אדם. ממילא מובן שצבור אינו "תפוזת של יחידים", אלא קבוצה מגובשת של בני אדם, בעלי מעמד אחר ואכות אחרת מאשר כשהיו נפרדים, ועתה מתאחדת מבין כלם יחידה עצמאית הנקראת: "צבור" ו"עדה". כמות מינימלית של "עדה" שהיא תקרא צבור, היא עשרה אנשים גדולים ובני-חורין. דבר זה קשור לחקי הטבע הבסיסיים של האדם, ללא קשר לקיום חלק ממצוות התורה שדורש לעשותם בצבור, שהרי כלל זה יודעים אנו מקריאת שמע של עשרת המרגלים שהוציאו את דבת הארץ רעה, שהקב"ה קרא להם: "עדה רעה" (במדבר יד/כז, בהמשך כא/ב). התאספות של קבוצת אנשים לשם מטרה מסוימת, קובעת את הרעיון שלשמו התאספה כ"רעיון צבורי", שיש לו משמעות חברתית המאחדת את משתתפיה ומאגדת אותם סביב דגל שהם חרטו לעצמם. דבר זה אינו רק החלטה אנושית, אלא נקבע כחוק בבריאה, כי הקב"ה קבע שכל גוף כזה שמתקבץ כדי להכריז על מלכות ה', ומתגבש למען כבוד ה', יזכה לאשור ולהופעת השגחה מיוחדת של הקב"ה, הנקראת "השפעת השכינה", דבר הבא לידי בטיח באפנים מגוונים ובדרגות שונות, החל מהבטחה שתפלה באופן זה לא תושב ריקס, אפילו אחר חתימת גזר-דין, שהרי גזר-דין של צבור לעולם אינו מחלט (ר"ה יח/א), וכלה בגלוי אור נבואה ורוח הקדש, שהיא תדרגה הגבוהה בהשפעת השכינה. כהמשך למבאר לעיל, על מעלת קביעות מקום לתפלה – שהקב"ה מצוי בבית הכנסת, ישנה דרך נוספת ליצירת גלויי שכינה, כפי שממשיך ואומר רבינו בר רב אדא, אמר רבי יצחק: ומנין יודעים אנו לעשרה גברים יהודים מבגרים ובני-חורין שמתפללים

במקומו ובצבור, אחריהם זה למען שמו ותבונה, היא יסוד ותשתית לגלוי כבוד ה' ולהוכיח ששכינה עמהם, ממנו יכולים אנו להוכיח זאת? ממה שנאמר: "אלהים נצב בעד א-ל". דהינו: השקפת השכינה של הקב"ה נצבת במקום שבו "עדת" בני אדם = עשרה אנשים מתכנסים לכבוד הא-ל שבראם. כי גם אם כל חלק מהצבור נחלש בכונת התפלה, אך תמיד יהיו בתוך הצבור גם כאלה שיתחזקו בתפלה, ומתוך רכזו המתפללים תעלה תפלה שלמה, בכונה נכונה, ותחיל התבונה על כלם יחד (כוזרי ג/ט).

דין תורה: השקפת השכינה בעולם המעשה
הקב"ה מסר לאדם תפקיד לשפר את העולם החמרי (ראה ב"ב א/א: "מפני מה אין הקב"ה מפרנס את העניים בעצמו", ובמס"י פ"א: "העולם מתעלה עם האדם השלם"). תקון העולם על ידי האדם, יקדש את החמר ויגרום שהקב"ה ישרה את שכינתו בעולמו. לשון אפשרויות רבות לזכות את העולם ולהכשירו בהשקפת השכינה. האפשרויות האחת התבארה לעיל _ על ידי הקדשת מקום מיוחד לכבוד ה', מקום זה הוא בית המקדש ובית הכנסת. האפשרויות השניה, גם היא התבארה לעיל _ התקבצות עדת אנשים להכרזה: "ה' הוא האלקים". המכנה המשותף בשתי הדגמות הוא, שהם מהווים מעין נציגות רוחנית ושרירות של הקב"ה בעולם, במובלעת נפרדת של קדושה, הפורשת מחיי היום-יום ועוברת לעולם רוחני נפרד. אבל הקב"ה רצה דבר נוסף _ שתורתו לא תהא מנתקת מחיי היום-יום, אלא שהיא תהיה "תורת חיים", ותנחה את חיי השוק וענייני היום יום העולים על הפרק, ככתוב: "כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם, בין דין לדין, ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך" _ ובאת אל הפהנים הללו, ואל המשפט אשר יהיה בימים ההם" (דברים יז/ח). כי המשפט והדין הם עמודי התווך של העולם (ראה אבות א/ח: "העולם עומד על הדין"). לכן הדין נחשב כשתף לקב"ה במעשה בראשית, כי הוא מקים את בריאת העולם, ומשלים אותו (שבת א/א ובמאירי שם: "שהמקיים את הישג ומעמידו _ משלים את כוונת ממציאו"). לכן כאשר הצבור קובע לעצמו את גדולי התורה, שכינתו את דרכו על פי דרך ה', בזאת מתבטאת דרך הצבור השקפת השכינה בעולם המעשה ובחיי היום יום (ראה קול אליהו להגרי"א פ' שופטים, על הדיינים לדעת גם את חכמת התורה וגם את חוקי השוק וגם את דרכי הרמאות). הרב בית-דין הוא בשלשה דיינים החורצים את משפט הנאשם לפניהם.

דין משרה שכינה בעולם
לאור המבאר במבוא מבררת הגמרא: ומנין יודעים אנו לשלשה דיינים שיושבים בדין, ששכינה עמהם? שנאמר: "בקרב אלהים [=דיינים] ישפט" (תהילים פב/א). הרי שהקב"ה בעצמו מנהיג את המשפט ומתגלה בו, זו היא השקפת השכינה בחיי היום-יום. בזאת יש להבדיל בין דיינים הדינים על פי חקי התורה, לבין שופטים שהפקדו על ידי החברה, כדי לדון על פי אמות מדה של צדק אנושי, גם אם הם עושים זאת על פי הצווי האלקי, שכל בני האדם בעולם חבים בו, שהרי אחת משבע המצוות של בני-נח היא: העמדת דיינים (סנהדרין נ/א). פסיקת הדין של צדק אנושי מקיימת אמנם את החברה, כפי שאמרו חז"ל: "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלקמלא מוראה _ איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג/ב), אבל היא אינה הופכת להיות חלק מתורת האלקים, וכך פסק דין שלהם, אינו אלא קביעה טכנית של חיי חברה, ואפשרות לחיות בה. מה שאין כן בפסיקת דין של בית-דין המתנהל על פי התורה, כל מארע ומארע המתרחש בו, הופך להיות חלק מתורת ה'. על כן ספרי ה"שאלות ותשובות" מוצאים מקום נכבד במדף ספרי הקדש, כולל הצעת הרקע, וכשדין מספר: "פלוגי עשה קף וקף, ואלמוני תבע אותו בכך וקף", לא רק המסקנה והפסיקה היא תורה, אלא גם עצם הצגת ספור הדברים אף הוא תורה (כמבואר בהמשך: "מהו דתימא, דינא _ שלמא בעלמא וכו'").

תורה בחברותא
יש אפן יחיד ומיוחד לגלות את עמקם של דברי התורה, על ידי לימוד ולבון הדברים בחברותא. כפי שאמרו חז"ל על הלומד תורה בבדידות, שהוא גורם רעה לעצמו, מוריד בערכם של דברי תורתו ומצמצם את רמתו השכלית (ברכות סג/ב), דבר זה הנו כה חיוני ובסיסי בין באי-בית המדרש, עד שאחד החכמים בקש את נפשו למות כשלא מצא חברותא, ואמר: "או חברותא או מתותא" (תענית כג/א). חכם אחר אבד את טעם חייו ואת שפיותו כשנפטר החברותא שלו (ב"מ פד/א: "היכא את בר לקישא"). להחכים בעמקם של דברי התורה, הוא הגלוי הגדול ביותר של רצון ה' בעולם, כפי שאמרו חז"ל: "כל מקום שהתורה שם, השכינה שם עמה" (תנחומא ויקהל ז' על הפסוק שתיבא הגמרא בהמשך: "אז נדברו" _ ויקשב ה''). על כן בזמן שתלמידי החכמים עוסקים בלימוד תורה בחברותא, שורה עליהם האור הגדול ביותר של כבוד ה', הופעת אור זה וגלוי נקראים בלשון חז"ל: "השקפת השכינה" (ראה פהמ"ש לרמב"ם חגיגה א/ב: "כי השכל הוא כבוד ה'"). בגדר "גילוי שכינה" ראה ספרנו שבי"ח על מגילה כט/א). אחר שהתברר לעיל ששכינה שורה בבית הכנסת וכמו כן שורה שכינה בעדת מתפללים במנין, וכן בבית-דין המוציא לאור את פסיקת התורה, מגלים לנו כאן חז"ל שאכן היסוד לכל גלויי השקפת השכינה בעולם, היא לימוד התורה בדרך הנכונה, דהינו: לבון הדברים בחברותא. על זהו המקור הנבואי להנחה זו, שאילו בבית המדרש: ומנין יודעים אנו לשניים שיושבים מאחדים ועוסקים בתורה בהדדיות, שגלוי שכינה ברמה הגבוהה ביותר נמצאת עמהם? בשעה זו בה הם עוסקים בדבר החשוב והעקרוני ביותר בעולם (רבינו חיים מוולוז'ין צ"ל הקדיש בספרו: "נפש החיים" בשער ד' פרקים אחדים לבאר את נושא "מעלתה של לימוד התורה מעל הכל", בציטוט מקורות מדברי הנביאים ומדברי חז"ל).

תורה בחברותא, השקפת השכינה ברמה גבוהה
את מעלת הלימוד בחברותא יודעים אנו ממה שנאמר: "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה', וישמע, ויכתב ספר זכרון לפניו _ ליראי ה' ולחשבי שמו" (מלאכי ג/טו). ממה שלא נאמר: "אז דברו יראי ה'", אלא "נדברו", דהינו: כל אחד נפעל ונדבר מחברו, אל חברו ועם חברו, כשיחידיו הם הופכים להיות חטיבה משלמת של לימוד תורה, כפי שדרשו חז"ל על לשון זו: "נדברו _ נכבשו יחדיו" (מדרש תהילים ל', שהש"ר גיב: "חברים מקשיבים לקולך"). כי החברותא של יראי ה', הוא הבסיס לפתוח השכל האנושי ולעשותו שכל תורני, שיזכה להיות מקום להשקפת השכינה. את סבת הדבר באר שלמה המלך, באמרו: "לא יחפץ כסיל בתבונה, כי אם בהתגלות לבו" (משלי יח/ב), כלומר: אדם שבה להשמיע את דבריו, ואינו שומע את דעתו של הזולת, אינו אלא כסיל, כיון שאות דעתו הוא ידע גם לפני שפגש את חברו, ואם הוא משתמש בחברה אף ורק כדי להביע את דעותיו, הוא נחשב לכסיל, שאינו עתיד להחכים לעולם, ואף פעם לא תהייה לו יותר ידיעות מלבד אותו דברים שטחיים שהוא משתדל להשמיע באוזני הכל. כפי שדרשו חז"ל באפן מקביל על הפסוק המובא כאן: שני תלמידי חכמים הנוחים זה לזה בהלכה, הקדוש ברוך הוא מקשיב להם, שנאמר: "אז נדברו יראי ה'", אין, דבורי אלא נחת, שנאמר: "ידבר עמים תחתיו" (תהילים מז/ד. שבת דף סג/א). בדרך זו מוסיפים חז"ל: זו הסבה להתגלות השכינה בבית המדרש, על ידי בית-קול שהכריזה משמים: "הלכה בבית הלל", כיון שהיו נוחים זה לזה, ולא עוד אלא שונים את דברי בית שמאי לפני שאמרו את דברי עצמם (ערובין יג/ב).

ספר זכרון לחושבי שמו
מהפסוק: "אלקים נצב בעדת א-ל, בקרב אלהים ישפט", דרשו חז"ל שתי דרשות, תחלה התבארה השקפת השכינה באפן צבורי _ "בעדת א-ל" באפן מפשט, ואחר כך התבאר הצדע המעשי של השקפת השכינה _ על ידי שלשה שופטים. כך גם בחלקה השני של הסגיה כאן, הדורשת את הפסוק: "אז נדברו יראי ה' _ ויכתב ספר זכרון לפניו, ליראי ה' ולחשבי שמו". בחלקה הראשון של הדרשה התבאר פיצד נתן להגיע להבנת עמק דברי התורה, זאת רק על ידי לימוד בחברותא של יראי ה'. חלקה השני של הדרשה לומדת מהמשך הפסוק

את הדרך בה כל אחד מהלומדים בחברותא יממש באופן אישי את הדברים, יישם את הרעיונות ויסיק את המסקנות ההלכתיות שהתלבנו בצוותא. דרשה העולה מאליה כאשר משוים את שני חלקי הפסוק. תחלה אמר: "אז נדברו יראי ה' – ויכתב ספר זכרון לפניהם", בסיום נאמר מי נכתב בספר: "ליראי ה' ולחשבי שמו". כלומר: גם "חושבי שמו" נכללים בספר זה, למרות שלא הזכירו בתחלה. על כן שואלת הגמרא: מאי "ולחשבי שמו"? אמר רב אשי: אפלו חשב אדם לעשות מצוה, ועל פי כל מה שהוא לבן בחברותא, הוא ערף תכנית מפרטת ומדיקת כיצד לבצע את המצוה, ואל שלב הבצוע הוא לא זכה להגיע, כיון שפאנס, ולא עשא, אף על פי כן גם הוא חקוק בצנח ונרשם בספר זכרון מיוחד, שהרי הפסוק לא כלל אותם יחדיו: "ליראי ה' ולחשבי שמו", אלא הפריד ביניהם: "ויכתב ספר זכרון לפניהם, ליראי ה' [וספר נוסף] לחושבי שמו". כי עקר תפקידו של האדם הוא להחכים בתורת ה' ולהכין את לבו להיות עבד ה' בקיום מצוותיו. לכן, אם זכה להגיע לרמה הגבוהה ביותר של ברור רצון ה' והתכוון לעשות זאת כראוי, אלא שמטעמים שאינם בשליטתו, הדרך לא עלה בידו, הוא אינו נחשב כמי שאינו ירא ה', שהרי פונתו טהורה באותה מדה כמו של האחר שכן זכה לקיים את המודו.

חושבי שמו – מתכוונים למצוה
על "חושבי שמו" מעלה עליו הכתוב כאלו עשא. על אחת כמה וכמה, אם הוא זכה לקיים את המצוה ככתבה וכלשונה, כפי שהיא עלתה מתוך ברור ממצה בחברותא, ודאי שהוא מקיים את תפקידו עלי אדמות באופן הנעלה והמשלם ביותר. אך כדי ללמד על מעלתו האנושית של המכין את עצמו כראוי לקיים נכון את מצוות ה', הדישה הגמרא, שאפלו אם בפעל הוא לא הצליח לבצע, אלא נותר ברמה של "לחושבי שמו", גם הוא חקוק באותו ספר נצחי. שהרי אם הוא בצע בסופו של דבר את מה שיזם לעשות או שלא זכה לברך על המגמר, הדרך אינו תלוי בו, אלא בעזרה משמים שהוא עתיד לקבל, אחר שבקש סיעתא דשמיא. לכן השלב הסופי אינו שרף לתנאי, כדי לזכות להכתב בספר של יראי ה' וחושבי שמו (שער הבטחון לחובות הלבבות פרק ד). כל מי שזכה להגיע לרמה רוחנית זו, שרופה לקיים בהלכה את רצון ה' בעולם, ויודע כיצד לעשות זאת, דהינו: שתחלה התאמץ ללמד בחברותא, כדי לברר את דברי התורה לאמתותם, והשתדל לקיים אותם באופן המשלם, בזאת הוא מתעלה לרמה רוחנית, ונמצא בעולם משלם של טובה וברכה, גבה מעל כל התהפוכות והשנויים המתרחשים בעולם החמרי. לכן, לעתיד לבא, כאשר תתערער כל התשתית של עולם החמר, בזמן מלחמת גוג ומגוג, שהיא המלחמה האחרונה בתולדות מאבקי הכח בעולם, אז יתגלה במלא הדרו עולמם היציב של יראי ה' הכתובים באותו ספר זכרון, ככתוב: "ויבעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול העמיד על בני עמך, והיתה עת צרה אשר לא נהיתה מהיות גוי עד העת ההיא, ויבעת ההיא ימלט עמך כל הנמצא כתוב בספר" (דניאל יב/א). ספר זה הוא "ספר הזכרון ליראי ה' ולחשבי שמו".

תורה ושכינה
התורה וכבוד השכינה קשורים זה בזה, שהרי מיד אחר מתן תורה, נצטוו בני ישראל לבנות את המשכן, כדי להכין מקום להשראת השכינה בעולם הזה, שאליה ירדה התורה (דרך חיים למהר"ל עמ' כ"ד). זו גם הסבה שבתפלה אנו כורכים יחד את שתי הבקשות, ואומרים: "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, שבינה בית המקדש במהרה בלמינו, ותן חלקנו בתורתך" (אבות ה/כה). להבהרת האחדות שבין התורה ובין השראת השכינה, מיוחד הרמח"ל בספרו "דרך ה'" פרק נפרד, על מעלת למוד התורה. שם הוא מבאר שהשפעה הגדולה ביותר הבאה מהקב"ה אל בריותיו, היא על ידי למוד התורה, שבזאת מחלק הבורא מכבודו אל יראיו, לכן למוד התורה גורם לקשר המוריד את השפעת כבוד ה' והשראת שכינתו על הלומד. בהשפעה של למוד התורה ישנן מדרגות, ולפי גודל העיון בה כן תגדל ההשפעה, מדרגות אלו מתחילות החל מקריאה שטחית של פסוקי התורה ופסקי הלכות, וכלה בעיון העמק בחכמה האלקית, המתגלית בתורה, על ידי תלמידי חכמים מפלגים (חלק רביעי פרק ב'). כדי להבליט את מעלת אמירת פסוקי תורה, יש לצטט את דברי חז"ל: אפלו אם אין בידו של אדם, לא מקרא ולא משנה, אלא הוא יושב וקורא כל היום את הפסוק "ואחות לוטן תמנע" (בראשית לו/כב), גם בזאת שכר תורה בידו (תדבא"ז ב'). הסיבה שחז"ל ציטטו דווקא פסוק זה, כיוון שבאופן שטחי נראה שהוא רק מייחס את משפחות עשיו, דבר שאין לנו צורך בו, וכבר טעה בזאת מנשה מלך יהודה, ראה סנהדרין צט/ב). מעלת למוד התורה היא כה גבוהה, עד שאפלו אדם שאינו יודע ללמוד, וקריאתו משבשת, אם יושב וקורא בספר התורה, בספר התהלים ובשאר כתבי הקדש: אם פונתו לאהבת ה', אפלו אם מחמת שאינו יודע לקרא, יאמר מלים משבשות, שמשמעותן הפוכה לגמרי מהאמת, כגון: במקום לומר: "ואהבת", הוא קורא בטעות: "ואיבת", אמר עליו הקב"ה: "וידגלו עלי אהבה", כלומר: "וידלוגו עלי אהבה", דהינו: שהקב"ה שומע באהבה את דלוגי האותיות של זה שאינו לקרא כראוי (שהש"ר ב/טו). להשראת שכינה זו הבאה בצירוף למוד התורה, יש השפעה נשירה על שכלו של העמל בתורה ועל נפשו. לכן לחזקה זו של תלמידי החכמים בשעה שעוסקים בתורה, אין השוואה לאחד מתענוגות העולם הזה. כפי שמתאר זאת החזון אי"ש צ"ל: "כל חכמה רוחנית שהאדם קונה, יש לה קשר עם נשמתו, ונפשו מתענגת על החכמה, והחכמה תשלח את שרשיה על תלמי לב בעליה. לנימי הקשר בין לב האדם לחכמתו, אנו קוראים: "אהבה". טבע האדם להשתעשע על מבועי החכמה, ולהבל בשעה זו כל תענוגי העולם הזה (אגרות א/י). בדברים אלה לא כתב החזון אי"ש סתם היגיו נשירה, אלא הביע את רגשותיו האישיות של כל עמל בתורה. נמצא שהעוסק בתורה מאחד בקרבן את שלש הצלעות של "משלש השראת השכינה בעולם", כפי שאמרו חז"ל: "הקדוש ברוך הוא, התורה וישראל – אחד הם" (זהר אחרי ע"ג). לאחדות זו מגיע לומד התורה, לא רק בידיעתו, אלא גם בתחושותיו הפיזיות, ולשמחה העוטפת אותו בשעה זו אין אח ורע, ואפלו לא משל ודגמא בכל הנאה אחרת בעולם.

השראת השכינה על ידי לומד תורה
את המקור לכחו של כל לומד תורה לפעל כה רבות, הן בעולם והן עליו בעצמו, מבררת הגמרא: ומנין לאחד שיושב ועוסק בתורה, ששכינה עמו? שנאמר: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבוא אליך וברכתיד". תרגם אנקלוס: בכל אתר שאשרה את שכינתי, לשם אשלח את ברכתי (שמות כ/כא). כלומר: בכל מקום שתזכיר את שמו של הקב"ה, על פי מצוותיו ודבריו, לשם תבא השכינה לברך אותך. מנין שהשראה זו חלה גם על חיד העוסק בתורה? שהרי פסוק זה נאמר בלשון יחיד: "אבוא אליך וברכתיד". כהשלכה מעשית לדברים, יש לצטט את דברי העידוד שכתב החזון אי"ש לתלמיד שנהלש בלמוד התורה: "חזק בתורה וקניניה, ותהא דעתך נוחה תמיד בחכמתך, ולבך שם בשעשועי התורה, ועקר העבודה – בשמחה. כי באמת אין כל עצב בעולם למי שמכיר את אור האורות של האמת, ונשמת ש-ד-י תבינהו" (אגרות א/לו). הרי שאצל עמלי התורה, השמחה בה ובקרבת ה', הם חזקה מוחשית שנתן לתאר אותה לאחרים ולהעבירה אליהם. השראת השכינה אצל כל לומד תורה, היא פונת הקב"ה במתן תורה, שרצונו היה לאפשר את השראת שכינתו בכל מקום ומקום שבו יעסקו בתורה. אלא שאחר חטא העגל, האפשרות להשראת שכינה משלמת, הצטמצמה רק למקום המקדש. אמנם נמצאים אנו בתהליך שעתיד להחזיר שאיפה זו ולהעמידה על תלה. כיצד? אם נלך בחקוקת התורה. ככתוב: "ונתתי משכני בתוכם" – והתהלכתי בתוכם, והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם" (ויקרא כו/יב), באר רבי עובדיה ספורנו: בכל מקום שיהיו שם צדיקי הדור, הוא "קדוש משכני עלינו" (תהילים מו/ה), שבו תשלם פונתו, כאמר: "השמים כסאי והארץ הדם רגלי" – ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי" (ישעיהו סו/א). כמו שהיתה הפונה בברית האדם ובמתן תורה, ולזה אמר: "ולקחתני אתכם לי לעם, והייתי לכם לאלקים" (ויקרא שם). כי אמנם במתן תורה, לולי השחיתות, היתה הפונה לשים אותם במעלת ימות המשיח ועולם הבא (ספורנו ויקרא שם). הרי שהאזורה האופפת את לומדי התורה, אינה רק "תהליך" שעתיד להביא לימות המשיח ולחיי נצח רוחניים, אלא הלומדים עצמם כבר נמצאים בתוך תהליך זה, ומהם הוא גולש החוצה אל המון העם ואל אמות העולם, וכשיששלם תהליך ההשפעה והגלישה, יזכו כלם לראות עין בעין בשוב ה' ציון.

שכינה על יחיד ועל חברותא

עד כה למדנו שהשכינה שורה בבית הנסות על עשרה מתפללים, על שלשת חברי בית-הדין, על שנים הלומדים תורה בחברותא, ועל אחד הלומד תורה בינו לבין עצמו, ממילא עולה השאלה: וכי מאחר דאפלו חד = אפלו על יחיד הלומד תורה, שורה השכינה, אם כן, על תרי = שנים הלומדים תורה – מיבעיא? = מתבקש מקור לדבר? לשם מה צריך היה להוכיח זאת מהפסוק: "אז נדברו" – ויכתב ספר זכרון לפניו! משיבה הגמרא: פסוק זה עצמו הוא המפתח להבין את מעלתם הגבוהה של הלומדים בחברותא, כיון שתרי = שנים, מיכתבון מיליהו = נכתבים דבריהם בספר הזכרונות, ונחקקים בנצח ובהיסטוריה, ולמנוחם שמונה אותם להחזק באותו ספר, ואיר את נשמותם לנצח נצחים, כמבאר לעיל. אבל חד = הלומד תורה לבדו, אינו עסוק בדבור אלא בחשיבה מפשטת. אפלו אם הוא לומד בקול, אין זה אלא "מחשבות אישיות" (מהר"ל שם). ממילא אין לתורתו הרוחנית בית אחיזה בעולם, ומכיון שפאן בעולם הזה אין דבריו נכתבים במקום כלשהו, על כן לא מיכתבון מיליהו = אין דבריו נכתבים בספר הזכרונות. ממילא הוא מועיל בך רק לעצמו, כיון שדברי התורה של הבודד הם תאורטיים, ואין בהם עצמה לעצב את צורת העולם. אך דבריהם של שני תלמידי חכמים הלומדים בחברותא, הם דברי תורה מחלטים ונחרטים כמצאיות בעולם (ראה דרך חיים למהר"ל שם).

שכינה בבית-דין

על אותו משקל ממשיכה הגמרא לברר: וכי מאחר דאפלו תרי = שנים העוסקים בתורה, מגלים דברי תורה מחלטים ומשלמים עד כדי עצוב העולם, אם כן, דברי תורה של תלמה = שלשה, אינם יכולים להגיע לדרגה יותר גבוהה בדרור דברי התורה, שהרי את הדרגה הגבוהה ביותר מבררים שנים, אם כן, לשם מה מבעיא = הנה צריך לצון את השלשה? והאם בכל אפן נוספה איזו מעלה בשלשה שאין בשנים? משיבה הגמרא: אכן שנים מגיעים לפסגה, ושלשה אינם בדרגה גבוהה יותר, אך פאן דברו על שלשה דנים, המבררים דברי תורה לאור שאלות במשא ומתן המתעוררות בשוק החיים, ובכך יש חדוש: מהו דתימא = היות לכל לומר: שדינא = דין ומשפט אינו אלא שלמה בעלמא = השפנת שלום הוא והרגעת סכסוכים בעולם ותו לא, וממילא לא אתנא שכינה = השכינה אינה אמורה לבא לבית-דין, כפי שהיא אינה מגיעה לכל בוררות, לכל עורך דין ולכל פנת רחוב שבה מנסים עוברים ושבים להשכין שלום בין הנצים. זאת קא משמע לן = השמיענו הפסוק: "בקרב אלהים ישפט", דדין נמי = שגם דיונים אלו הנובעים מתוך המולת החיים היום-יומית, ישנה השפעת כבוד השכינה, ולא רק בדיונים תורניים ועקרוניים העולים על שלחן בית המדרש בשאלות מפשטות וטהורות של דברי תורה קדושים. פאן גלו לנו חז"ל, שקביעת משפטי אמת על פי חסי התורה הינו = הם הם התגלמותה של התורה בבצוע חיי היום-יום, המביא את השפעת השכינה.

שכינה בעשרה

לסיים שבה הגמרא לתחלת הסנה ומבררת וכי מאחר דאפלו תלתא = שלשה, הקובעים את עניני הצבור ומשפטי על פי התורה, שלשה אלה נחשבים כמשפני שכינה בשפאל, אם כן עשרה הנאספים להכריז על מלכותו תתברך, מיבעיא = יש צריך ללמד שהם זוכים להשפעת שכינה? הרי כבר כשהיו שם שלשה, היתה שם שכינה! מה הוסיפו אם כן העשרה? מחדשת הגמרא: כיון ש"עדה" זו נחשבת כיהודה בסיסית של צבור, ממילא אין כל הבדל בין מנן של עשרה אנשים, או מאה או רבבה, תמיד היא נחשבת כ"עדה", "צבור" ו"עם", לכן במקום שמתכנסים בו עשרה, לשם קדמה שכינה ואתנא = ובאה עוד לפני שהם מתאספים, ככתוב: "ויעבר מלכם לפניכם, וה' בראשם" (מיכה ב/ג) = בא ראשון למקום שבו עתידים להתאסף צבור של יהודים (דרך חיים למהר"ל עמ' קכ"ז). מה שאין כן תלתא = שלשה דנים, אין השכינה שורה ביניהם מבלי שיעשו מאומה לשם כך, אלא עליהם להכין את עצמם להיות ראויים להשפעת השכינה, והשכינה אינה שורה עליהם עד דיתבי = עד שישבו ויעסקו בדיני התורה ומשפטיה. אכן, מחמת האיקמה והיראה מפני כבוד השכינה, צריכים הדנים להתעטף בטלית לפני תחלת הדין, כדי שלא יפנו ראשיהם לכאן ולכאן, ושתהא דעתם מישבת עליהם (שבת יא/א). כל זאת כדי להתכונן לקבלת השכינה, כפי שכתב הרמב"ם: כל בית-דין של ישראל שהוא הגון – שכינה עמהם. לפיכך צריכים הדנים לישוב באיקמה ויראה, ועטיפה וכבד ראש. ואסור להקל ראש או לשחק או לספר בשיחה בטלה בבית-דין, אלא בדברי תורה וחכמה (סנהדרין ג/ז). כל זאת בשלשה, אך במקום בו עתידים להגיע עשרה, אין הקב"ה ממתין עד שנגיעו, אלא עוד בטרם בואם, ממתנה להם כבוד השכינה שם. לכן מבאר בהמשך, שאם המתפללים הקבועים במקום כלשהו, התעצלו ולא הגיעו, התגובה של הקב"ה היא: "מדוע באתי ואין איש, קראתי ואין עונה" (ישעיהו נב/ב. ברכות ו/ב).

הקב"ה מניח תפלין

אגב מה שהובא בשם חכמים אלו, שהקב"ה מצוי בבית הנסות, הביאה הגמרא מאמר נוסף שאמר רבי אבין בר רב אדא, אמר רבי יצחק: מנין המקור לך? שהקדוש ברוך הוא מנהיג את הבריה באפן ש"על ישראל גאותו" (תהילים סח/לה), דבר שבלשון החכמים נתן להגדיר אותו, פאלו שהוא מניח תפלין, אשר בהם יש פרשיות ופסוקים המפארים את עם- ישראל, שנאמר: "נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו" (ישעיהו סב/ח), והרי הנשבע צריך לעשות זאת ב"נקיטת חפץ", דהינו: לאחז בשעת השבועה איזה דבר של קדשה, כגון ספר תורה או תפלין, ממילא, גם הקב"ה נשבע באותו אפן, שפאלו הוא אחז חפץ קדש כלשהם, שכל אחד מהם נמצא ביד אחת. כך מתבאר הפסוק: "נשבע ה' בימינו", ואין "ימינו" אלא תורה, שנאמר: "מימינו" [של הקב"ה, נתנה בחר סיני] אש- דת = דת התורה ומצוותיה – מתוך האש] – למו" = להם, לבני ישראל (דברים לג/ג). הרי שהתורה מצויה אצל הקב"ה בזמין, וכשהוא נשבע ב"ימינו", הוא נשבע בתורה. בדרך זו מתבאר המשך השבועה: "נשבע ה' – ובזרוע עזו", ואין "עזו" אלא תפלין, המנחים על הזרוע השמאלית, ונקראים "עזי", שנאמר: "ה' עז לעמו יתו" (תהילים כט/יא), הרי שהקב"ה העניק רק לעם ישראל דרגה ועטור הנקרא "עז". אך עדן אין אנו יודעים מה הוא "עז" זה? שהרי הגדרת המלה: "עז" להבדל מ"כח", "עצמה", "גבורה", "חזק" וכדומה, באה לצון כח פנימי חזק בנפש (הכרמל: "עז" ובביאור שמות נרדפים לרש"א ורטהימר. עז זה בא לידי ביטוי בדברים חיצוניים המגלים את אופיו הפנימי, בעיקר בפניו של בעל העוז). נמצא שמהפסוק: "ה' עז לעמו יתו", למדנו שהקב"ה העניק לעם ישראל מצנה שיש בה עז רוחני פנימי שפא לידי בטוי באפן חיצוני, שאם נתרגם אותו לשפת בני- אדם, נאמר שהקב"ה מניח תפלין.

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך

ומנין שדוקא התפלין, עזי הם לישראל יותר משאר המצוות? דבר זה נתן להוכיח מכך שקדשת התפלין – גדולה היא, כפי שכתב הרמב"ם: כל זמן שהתפלין בראשו של אדם ועל זרועו, הוא עזו וירא שמים, ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק (תפלין ד/כה). הרי שעצם הנחת התפלין מקנה מעלות אלו. המקור ל"עז" זה הוא ממה דכתיב בפרשה המדברת על הברכות שהבטיח הקב"ה לבני ישראל כאשר כרת עמם את הברית, פרשה הפותחת במלים אלו: "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך – ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גווי הארץ" (דברים כח/א). כלומר: עליונות הבאה לידי בטוי של ברכה בעניני הגוף והחמר, פכתוב שם בהמשך: "ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגך – ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה. ברוך פרי בטןך ופרי אדמתך" וגו'. אחר כך עולים בני ישראל לדרגה גבוהה יותר, כקבוצה מגבשת בעלת תפקיד מרום בין שאר העמים (ע"פ הכרמל למלבי"ם שמבאר את ההבדל בין "גוי" = קבוצת אנשים ללא גיבוש לאומי. לבין "עם" = קבוצה מגובשת תחת דגל ורעיון משותף). מעלה זו נאמרה בהמשך הברכות: "יקימך ה' לו לעם קדוש, פאשר נשבע לך – וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" (דברים כח/ט). כי

כאשר קבל עם ועדה יראה עליך שאתה שוכן בארץ מחלטת להנהיג את יחידיו ועל-טבעי, במילא התוצאה תהיה שכל העמים יכירו בעליונותך – "ויראו ממך" = יפחדו ממך ויכבדו אותך (ע"פ רשב"ם דברים שם).

"ויראו ממך" – אלו תפלין שבראש

ותנאי = שנינו בברייתא בבאור פסוק זה: "ויראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ויראו ממך", רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפלין שבראש של כל עם ישראל, המנחים באפן בולט ונראים לעין-כל. כשעמי העולם יראו את מעלת עם ישראל הבאה לידי בטוי משלם דוקא בתפלין של ראש, הם יכירו במעלתם המיוחדת של עם-ישראל, ויראו מהם. כיון שהיראה אינה מהתפלין עצמן, שהרי כשעם ישראל אינו מתנהג בפשטה, יש לאויביו רשות לשלט בו, ואין להם כל מורא מהם, ולא מהתפלין שלהם, כפי שאמרו חז"ל: "ארבעים סאה קצוצי תפלין נמצאו בראשי הרוגי ביתר" (גיטין נז/ב). הרי שהרגום עם תפליהם, אלא פחד הגויים נבא רק מהעו והחר-המלכות הקורנים מהעם הנכבד הקרוב אל הקב"ה, כשהתפלין משמשים כ"כתר" לבטוי מעלה זו. אף כאשר עם ישראל יורד מדרגתו, נחשבים התפלין כ"כתר מלכות" המנח בראשו של אדם פשוט, שנדאי אינו גורם ליראה בלב איש (רשב"א כאן ותוס' מנחות לד/ב: "לטטפת", שהתפלין הם כתר. רש"י שבת קנ"ג: "תפלין הם שם-טוב". רש"י חולין פט"א: "תפלין – אות הם לכל כי שם ה' נקרא עליך"). זכות זו: "להקרא בשם ה'" על ידי הנחת תפלין, אינה רק תוספת של מעלה רוחנית בלבד, אלא היא מקנה זכות קיום והשרדות, כי הדבק בקשר עם הקב"ה, הוא אכן שדך למעלת עם ישראל, מעלה השוודת לנצח. דבר שיבא לידי בטוי באפן בולט בתקופת אחרית הימים, ככתוב: "והיה כל אשר יקרא בשם ה' – ימלט, כי בהר ציון ובירושלים תהיה פליטה, כאשר אמר ה', ובשרידים אשר ה' קרא" (יואל ג/ה). פרש רש"י שם: "והיה כל אשר יקרא בשם ה' – כאשר אמר ה'", והיכן אמר? "ויראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך". "בשרידים" = בפשרית אשר יותר (רש"י שם). הרי שדוקא התפלין יהיו את האות לנקראים בשם ה', והם אלו שישודו באחרית הימים.

מה כתוב בתפלין של אדון העולם?

בין הבורא לבין נבראיו ישנו קשר הדדי הבא לידי בטוי אצל כל אחד משני הצדדים לפי ענינו. הבורא מגלה קשר זה בבריאה ובחסיקה, והאדם מגלה את הקשר על ידי הבנה אמיתית לתפקידו, ועל ידי מעשיו הטובים והרצויים בעיני בוראו. לכן כפי שבני האדם, שהם בעלי הדעת וההבנה, הם המפרסמים שהקב"ה הוא הכח המניע את כל חסי הטבע ומפעיל את כל ההסטרורה העולמית, כך קבע הקב"ה, שכל חסי הטבע ינקזו למטרה אחת – לשרת את האדם השלם, ואת העם ההולך בדרך התורה. אבל בני אדם הבאים לפרסם את הקב"ה, הם נבראים ומגבלים, לכן אינם יכולים לבאר את בוראם, ולא לדבר על אודות עצמם, אלא יכולים להבין אף ורק את הנהגותיו המתגלות על ידי כל מה שברא, שהרי "אין מחשבה נתפסת בו כלל" (תקו"ז "פתח אליהו"). על כן יכולים אנו לומר שהקב"ה מוריד גשם, כי אנו רואים את הגשם, מזרח את השמש, וכן הלאה. לכן כאשר אומרים חז"ל: "הקב"ה מניח תפלין", אי-אפשר להעלות על הדעת כלל שהפונה כפשוטה, שיש לו תפלין שיש להם דמיון כלשהו לתפלין שאנו מכירים, אלא פונתם להשתמש במשל ובהשאלת המשג ממציאות זו של הנחת התפלין שהיא מפרת לנו. כמו שקשירת התפלין שלנו מסמלת את הקשר שלנו אל הבורא, כך באפן מקביל נתן להמשיך את הקשר של הקב"ה אלינו, ולהמחיש אותו על ידי תפלין שכביכול הוא מניח כדי לבטא את הקשר שלו אל עמו. על כן, כשם שבתפלין שלנו ישנו ארבע פרשיות בהן מבארים האפנים שעם ישראל מפרסם, שאין כח נוסף השולט בעולם מלבד הקב"ה. כך ברור שגם לקב"ה ישנה איזושהי דרך, שבה הוא מפרסם מה הוא מרפז הבריאה ומה היא מטרתה, דרך זו מתארת כאן בלשון חז"ל כ"תפלין". מכיון שהתורה היא תכנית הבריאה, והיא מבארת כיצד להסתפל נכון על הבריאה, על כן בארו חכמי התורה שבעל-פה, מה הם הפסוקים בתורה בהם מגדרות התופעות שבהן נפרת היחודיות של עם ישראל המגלה את כבודו של הקב"ה. לכן מאליה תעלה שאלה: מה הוא הנסח הראוי להיות כתוב ב"תפלין" של הקב"ה? זאת אמר ליה = שאל רב נחמן בר יצחק לרב חיאי בר אביו: הני תפלין = ה"תפלין" הללו דמארי עלמא = של אדון העולם, מה כתיב בהו? = מה כתוב בהם? והיכן נתן למצא בתורה פסוקים המבארים את גלוי אדנותו של הקב"ה. לכן שנו חז"ל כאן את לשונם, ולא אמרו: "תפלין של הקב"ה", אלא "תפלין של אדון העולם", מפני שגלוי אדנותו הוא התפקיד שלמענו נברא האדם, שהרי אדם הראשון, כשקרא שמות לנבראים, שאל אותו הקב"ה: "ואני, מה שממ?" אמר לו: "אדון", ענה לו הקב"ה: אכן הוא השם שהתניתי ביני ובין עצמי כשבראתי את עולמי (פסיקתא דרב כהנא ד/א).

"תפלין" של ה' – יחודם של ישראל

אמר ליה רב חיאי בר אביו לרב נחמן בר יצחק: בתפלין של אדון העולם כתוב בדיוק מה שכתוב בתפלין שלנו, אלא מהפון ההפוך, דהינו: שמתוך כל עמי העולם, בחר הקב"ה בעם ישראל, שניגלה ויפרסם את רצונו בבריאה. כנאמר בתפלתו של דוד המלך, כאשר שבח את הקב"ה שבוחר במין האנושי ובאנושי המעלה שבו, תאר שם דוד המלך את הפסנה של בחירה זו בכל ההסטרורה העולמית, ואמר: "ה', אין פמוד, ואין אלקים זולתך בכל אשר שמענו באזנינו. ומי עמך ישראל גוי אחד בארץ, אשר הלך האלקים לפדות לו עם, לשום לך שם גדלות ונוראות, לגרש מפני עמך אשר פדית ממצרים, גוים. ונתת את עמך ישראל לך לעם עד עולם, ואתה ה' היית להם לאלקים" (דה"י-א יז/כא). פרש רש"י שם: "ומי עמך ישראל גוי אחד בארץ" = במה הם מיוחדים מכל העמים? בכך אשר הלך אלקים בעצמו לפדותם לו לעם, כמו שכתוב: "אני יוצא בתוך מצרים" (שמות יא/ד). בזאת אנו מיוחדים, שלא עשה כן לשום אמה בעולם. "לגרש מפני עמך אשר פדית ממצרים, גוים" = ולפי שאתה יחיד בעולמך ועמך מיוחדים מכל אמה. לכן נתן לראות ביחודיותנו כאילו שבעצם קיומינו, אנו נחשבים כפסוק ופרשה ב"תפלין של הקב"ה".

הקב"ה משתבח בעם ישראל והם משתבחים בו

על הנאמר שעם ישראל הוא כבודו של הקב"ה בעולם, שואלת הגמרא: ומי = והאם משבח = משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישאל? = בשבחים של עם ישראל? כלומר: הקב"ה, הגדול, הגבור והנורא, שפלא כל הארץ כבודו, וברא את כל העולמות, דבר לא נבצר ממנו, והכל בידיו, כיצד הוא מתמקד בקבוצה קטנה של בני אדם על פני כדור הארץ אשר גדלו הוא אפסי מתוך עצמת מרחבי היקום? שהרי הבריאה כלה אומרת שירה לקב"ה, ומה מצא הקב"ה באמה יחידה זו? השיבו חכמי בית המדרש: אכן אין = כן, כך הדבר – על ישראל גאות! זאת נתן להוכיח מדבריו של הקב"ה עצמו: דכתיב אחר שמשוה רבנו סים ללמד את עם ישראל את כל המצוות, הוא ספם להם את מטרותם הכלליות, לשמה הם נבחרו ולשמה נתן להם ה' את תורתו: "את ה' האמרת היום" = הפרשת והבדלת מאליה הנכר, שבת אותו, ויחדת אותו לנעלה, נבדל ונפרד מעל כל הבריאה, כמו: "לא ימירו ולא יחליפנו" (ויקרא כז/לג). כלומר: לא הסכמת להחליף את האמונה בקב"ה בכל אמונה אחרת, נוצצת, מבדוקה, מודרנית, סוחפת, חדשנית, מבטיחה וכדומה. כמו כן "אמיר" הוא גם הענף בראש העץ (דברים כז/ז) וברש"י וברמב"ן שם, חגיגה ג/א וברש"י שם, בערוך "אמיר" ג' ובמלבי"ם על ישעיהו יז/א: "בראש אמיר". ממילא יהיה הפרוש שאת ה' רוממת ונשאת מעל הכל. בהמשך נאמרה שם הדרך, כיצד מגלה עם ישראל את מלכות ה': "להיות לך לאלקים, וללכת בדרךיו, ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטי, ולשמע בקולו" (דברים שם). בפסוק הבא נאמר: "וה' האמירך היום", פרש רש"י: הפרישך אליו מעמי הארץ (דברים כז/יח), גם פסוק זה מבאר בהמשכו כיצד מיוחד לו הקב"ה את עם ישראל: "להיות לו לעם סגלה, כאשר דבר לך, ולשמר כל מצותיו". נמצא שעם ישראל האמיר את הקב"ה והשאפה להדבק בבורא ובתורתו נמצאת בפסגת מטרת העם, והיא צמרת שאיפותיו, כשם שהקב"ה האמיר את עם ישראל למרומי פסגת הבריאה.

מהנאמר: "את ה' האמרת" – וה' האמירך", רואים אנו את הכבוד ההדדי שבין עם ישראל לבין אלקיו, אך עדן אין אנו יודעים להגדיר כיצד ובמה בא כבוד זה לידי ביטוי. לשם כך הביאו חז"ל את דבריו של רבי אלעזר בן עזריה לבדרשנו המפרסמת המופיעה בחז"ל פעמים אחדות, ובתרגום יונתן בן עוזיאל כאן, לכן לא צטטה הגמרא את מקור הדרישה. שבהר על פי אנקלוס שמתרגם: "האמרת" = חטבת. "האמירך" = חטבך, כלומר: כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת = דבר הנכר שאין כמותו בעולם (ערוך: "אמר" ג'). כלומר: שבה אחד ומיחד המבטא כי אין כמוך בעולם, לכך בחרנו לאלקים (רש"י חגיגה ג/א). כי המלה "חטיבה" נחטבה מהשרש "חטב" כמו "חוטב עצים" (מהרש"א חגיגה ג/א), שהוא גזע שפסלוהו מכל סבך הענפים שסובבוהו, ולאחר מכן ישרו אותו למטרה מסוימת (ראה תהילים קמד/יב: "מחוטבות תבנית היכל" ברש"י ובמפרשים שם). כלומר: בכל הכחות שבהריאה, בכל התופעות שבעולם, שהיו, שנמצאים ושהיו, רואה עם ישראל רק את גלוי כבודו של הקב"ה, ולא רק שהוא רואה זאת לעצמו, אלא שעל גביו נושא עם ישראל את התכנית הנעלמה שלקראתה מכון הקב"ה את כל מעשיו (ראה רמב"ן שמות יג/טז: "ולטטפות בין עיניך"). מבצע הסבך של המארגות שבעולם, חוטב עם ישראל ומסלק את הדמיונות, את האשליות ואת השקרים שהם נחלת כל העמים, ומפלט את הדרך לגלות שרצון ה' הוא הכח היחיד המניע את העולם, ועם-ישראל עתיד לפרסם זאת לכל יושבי תבל. זו היא ה"חטיבה האחת" שהקב"ה משבח את עם ישראל: "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם". ולכן, באופן מקביל, נאמר בתורה: "וה' האמירך" דהינו, אמר ה' יתברך: גם אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, זרם יחודי הנע בין העמים ואינו מתערבב ביניהם. חטיבה זו חצובה ומחטבת באופן כל כך חד וברור, עד שאי-אפשר לעמעם חלוקה ברורה ובהירה זו, של הבדל בין גוי ליהודי. דוקא מתוך כל הנסיונות הקשים שעם ישראל עבר ועובר בין העמים, עולה המסקנה שאין זהותו החטיבה של העם היהודי לא נתן לטשטש (בנושא זה, שיחודיות עם ישראל היא חוק טבע, ראה קובץ מאמרים לר"א וסרמן זצ"ל: "בין ישראל לעמים", ובמשך חכמה ויקרא כו/מד: "ולא געלתים לכלותם, להפר בריתי איתם", ובספרו של הר"י שורף: "בין ישראל לעמים". יחודיותו של היהודי, הוא נושא שהוגי דעות גויים רבים התחבטו בו, ולא הצליחו להגדיר ולא לקבוע בו חוקים, כי הם ניסו על פי חוקי הטבע, בעוד שלעם ישראל ישנם חוקים עצמאיים, הקשורים לקב"ה).

יחוד ה' ויחודיות עם ישראל

מנין יודעים אנו שהנאמר בתורה: "את ה' האמרת", מתפרש: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם; דכתיב: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (דברים ו/ד). מקורו של פסוק זה הוא בהכרזתם של כל שנים-עשר בני יעקב, כפי שאמרו חז"ל: בשעה שיעקב אבינו נפטר מן העולם, קרא לשנים עשר בניו – [ואמר:] שמה יש בלבבכם מחלקת על הקב"ה? אמרו לו: "שמע ישראל" – אבינו, כשם שאין בלבך מחלקת על הקב"ה, כך אין בלבנו מחלקת, אלא "ה' אלקינו" [=שלונו, הוא] ה' אחד" = של כלם, אף יעקב פרש בשפתיו ואמר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". רבי ברכיה ורבי חלבו בשם רבי שמואל אומרים: זה הוא שישראל משפיעים ומעריבים בכל יום ואומרים: "שמע ישראל" [דהינו: שמע ישראל] אבינו – ממערת המכפלה, אותו דבר שצוינו, עדן נוהג בנו: [מה הוא?] "ה' אלקינו ה' אחד" (בר"ר צח/ג). הרי שהכרזה זו על יחוד ה', שאמרו בני יעקב מעמק לבם, וממשיכה להדהד עד עצם היום הזה, היא ה"חטיבה אחת" שעם ישראל קבע, והיא נכתבה בפסוק בתורה: "שמע ישראל ה' אחד", והגדרה בדברי השבח שהקב"ה משבח את עמו בלשון: "את ה' האמרת". על כן מבטיח הקב"ה: ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, דבר שיהיה נכר לארץ כל הדורות, דכתיב: "וימי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (דח"י-א יז/כא). אכן, כל ההיסטוריונים לארץ כל הדורות, היהודים והגויים, אוהבי היהודים ושוונאים, כלם עומדים בפני נכח תופעה יחודית זו של קיום עם ישראל, דבר שאין לו אח ורע, אין לו אחיזה בהגיון, אין ולא היה לו סכוי לשרד, ולשמר את עם ישראל חי, מקים את התורה ועוסק בה, ואף על פי כן "עם ישראל חי", למרות כל התחזיות ולמרות כל הסכויים. זו הסבה שחז"ל תקנו בתפלת מנחה של שבת לומר: "אתה אחד ושמו אחד, וימי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, תפארת גדלה", אלו ישראל שהם התפלל – "התפארת" של הקב"ה, שפסוק זה כתוב בהם (מ"מ-ג 7). "חטיבה אחת" זו של עם ישראל, הוא אכן שם דבר, שאפלו שונאי ישראל לא זכו להתפכחש לו, שהרי כך אמר המן הרשע: "ויאמר המן למלך אחשוורוש: ישנו עם אחד, מפזר ומפוזר בין העמים, בכל מדינות מלכותך, ודתיהם שונות מכל עם" (אסתר ג/ח). ההסטוריה רגית ההוד של העם היהודי הוכיחה בכל שנותיה הארוכות את עצמת קיום הבטחה זו. כל זמן שהעם היהודי עשה את הקב"ה "חטיבה אחת בעולם", היה בין בניו קשר של קימה, ומרחקים גאוגרפיים לא היוו כל מחיצה בין קהילות ישראל, שתמיד עמדו בקשרי אהבה, אחוה ותמיכה. אכן מאז שחלק מהעם היהודי אבד את השאיפה שכבוד ה' יהיה מרכז העולם ותכליתו, מאותה תקופה חלה גם נסיגה מקבילה בהרגשת האחוה בין חלקי העם, שהרי ללא אמונה משתפת, מתערערת תחושת האחוה בין פזירות עם-ישראל (ראה "עם ישראל – עם סגולה" לר"י שורף שליט"א).

המקור העליון של התפלן ופרשיותיהם

שורשיהם של כל החקים הגשמיים של הבריאה הם מעולמות רוחניים מקבילים. כל השפע והברכה משתלשלים מהמקום הגבה ביותר הנקרא: "פסא הכבוד", וממנו הם יורדים תחלה לעולמות רוחניים שהם בדרגה נמוכה יותר, בכל שלב של ירידה הם הופכים להיות יותר קשורים לעולמנו, וממילא הם יותר חמריים ויותר מוחשיים, עד שעם הגיעם לעולמנו הנקרא "עולם המעשה", הם כבר גשמיים לגמרי. הכח המעביר שפע וחיות לכל העולמות הללו, הם שרשי התורה והמצוות הנמצאים מעל כל העולמות, לכן נתן הקב"ה לעם ישראל תורה ומצוות, שבעולם המעשה החמרי הם נראים כפי שהם, כגון: שופר, לולב, ציצית, מצה, קרבנות וכדומה. באשר כל פרט ופרט בכללי המצוה, גדריה וכוונותיה, היא התוצאה המדקת של העולמות הגבוהים, שמהם השתלשלו אותן מצוות. על כן פשוט וברור שאותם תפלן שאנו אוהבים בדינו, מכונים כנגד השרש העליון שלהם, שחז"ל הגדירו אותו כאן: "תפלן דמארי עלמא" = תפלן של אדון העולם. ממילא הפרשיות שבאותן תפלן עליונים, והחלוקה שלהן, חקית להיות מקבילה לצורת התפלן החמריים שאנו מניחים. שהרי החלקה שלנו אינה שרירותית, אלא נובעת מהמקור העליון של התפלן. המקור העליון ביותר הוא התפלן של הקב"ה, שהתפלן המצויות בדינו, הן העתק של אותו עקרון הנמצא בדרגת העליון של התפלן, אלא שאחר כל ההשתלשלויות וההתגשמויות הן הפכו להיות חמריים, עשויים מעור וכתוב בהם את מה שכתוב בהם, בעוד שבשלבם העליונים יותר, הם יותר אוריריים ורוחניים, העשויים אור עליון וקדוש (נושא עמוק זה מבואר בפרק שני מהלכות יסודי התורה לרמב"ם הלכה ה-ח, ובנפש החיים שער א'). אחר שהתבאר העקרון, רצו חכמי בית המדרש לרדת לפרטי הנושא, כיצד מקבילים גברי התפלן שלנו לשרש התפלן העליונים. על כן אמר לו רב אחא בריה ד=בנו של רבא לרב אשי: תינח = נח וקל להבין את מה שכתוב ביה = בבית אחד – הפסוק: "וימי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". אבל התפלן הלא מחלקות לארבעה בתים, ובכל אחד מהם כתובה פרשה אחרת (כמפורט ברש"י: "מאי כתיב בהו"). על כן שואל אני: בשאר שלשת הבתים מאי = מה כתוב בהם?

הנושאים הכתובים ב"תפלן דמארי עלמא"

אמר ליה רב אשי: שלש הפרשיות הנוספות הן עוד שלשה פסוקים הכתובים בתורה, שכלם מבהירים את אותו הרעיון, דהינו: יחודו של עם ישראל מכל הזויות. חז"ל צינו את הכותרת של כל פרשה ופרשה, כדי שנתעמק בנושא, ומתוכו נבין במה יחד הקב"ה את עם ישראל. על כן יש לצטט פסוקים אחדים לפני ואחרי אותה "כותרת", כדי לראות במה משתבח הקב"ה. בפרשה הראשונה כתוב: "מי כעמך ישראל" כמבאר לעיל. בפרשה שאחריה כתוב: "ראה למדת אתכם חקים ומשפטים באשר צוני ה' אלקי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה. ושמרתם ועשיתם כי היא חקמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה, ואמרו: רק עם

חכם ונבון הגדול הגדול הזה. כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרבים אלו ואלו? אלקים בכל קראנו אליו" (דברים ד/ז). עוד כתוב בפרשיות: "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום" (דברים ד/ח). כמו כן כתוב שם: "אין פא- ל ישרון, רב שמים בעזר ונגאנותו שחקים" – ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד. וישכן ישראל בטח – אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע בה" (דברים לג/כו). גם כתוב שם: "כי שאל נא לימים ראשנים אשר היו לפניך, למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ, ולמקצה השמים ועד קצה השמים, הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמהו: השמע עם קול אלקים מדבר מתוך האש, כאשר שמעת אתה – ויחי! או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי, במסת, באתות ובמופתים, ובמלחמה, ובגד חזקה ובזרוע נטיה, ובמוראים גדלים, ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך. אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו. מן השמים השמיע את קולו ליסרך, ועל הארץ הראה את אשו הגדולה, ודבריו שמעת מתוך האש" (דברים ד/לב). בפרשה האחרונה של תפלין אלו כתוב: "היום הזה ה' אלקיך מצוה לעשות את החקים האלה, ואת המשפטים, ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך. את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים, וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטייו ולשמע בקולו. וה' האמריך היום – להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמר כל מצותיו. ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת, ולהיותך עם קדוש לה' אלקיך כאשר דבר" (דברים כו/יט).

שש פרשיות = ארבעה נושאים
לסכום נמצא שאלו הן הפרשיות ב"תפלין דמארי עלמא": 7א"מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". 7ב"כי מי גוי גדול". 7ג"ומי גוי גדול". 7ד"אשריך ישראל". 7ה"או הנסה אלקים". 7ו"ולתתך עליון". מאליה עולה השאלה: אי הכי = אם כן, הרי נפיש להו = מרבים הם, ונמצאו טובא בתי? = יותר הרבה בתים ופרשיות, שהרי אצלנו ישנן רק ארבע פרשיות, וכאן מנינו שש פרשיות? אלא באר רב אשי: בבית הראשון מנחים שני הפסוקים: "כי מי גוי גדול", "ומי גוי גדול", המנוניים כאן ב' ג', הכתובים בתורה זה ליד זה, כיון דמנין להדי = שדומים הם זה לזה וענינם משתף, כי שניהם מתארים את הדבקות של עם ישראל בקב"ה על ידי תורה ותפלה, לכן שניהם מנחים בחד ביתא = בבית אחד. בבית השני מנחים שני הפסוקים: "אשריך ישראל", "ומי כעמך", המנוניים כאן ד' א', גם הם בחד ביתא = בבית אחד, כי גם ענינם משתף, שבשתי הפרשיות הללו מתארת הישועה של עם ישראל, שלא בדרך הטבע (מהרש"א). בבית השלישי כתוב: "או הנסה אלקים" גם הוא בחד ביתא. בבית הרביעי כתוב: "ולתתך עליון", גם הוא בחד ביתא, וכולהו = כל שש הפרשיות הללו המחלקות לארבעה מדורים, כתיבי = כתובים ומנחים בבית אחד, ב"תפלין של יד" המנחים באדרעיה = בזרועו. כנאמר בתחלת הסגנה: "נשבע ה' בימינו, ובזרוע עזו", מכאן שהקב"ה מניח תפלין (ראה בהמשך זא/ "הקב"ה הראה למשה קשר של תפלין").

קביעות בבית כנסת
מאמרים אחדים הובאו כאן בשמו של רבי אביו בר רב אדא, עתה חותמת הגמרא את מאמרו בנושא שבו התחיל: "הקב"ה מצוי בבית הכנסת", אך בכיוון הפוך – החמרה הגדולה בה מתיחסים בשמים למי שנמנע מלהגיע לבית הכנסת – המקום שהשכינה שרויה בו. אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: כל הרגיל לבוא יום יום לבית הכנסת, ולא בא יום אחד, לכן, כפי שטבעי שיעשו המתפללים הקבועים, שיבררו מדוע נפקד חברם ממקומו הקבוע, כך עושה גם הקדוש ברוך הוא כבכול, והוא משאיל בו = שואל ומברר עליו: "מה טיבו של פלוני, מדוע הוא לא בא?" ["משאיל" הוא ברור מדקדק יותר מ"שואל"]. שנאמר: "מי בכס ירא ה'", דהינו: שהיה רגיל לבוא לבית הכנסת, שבו השכינה שרויה, מקום המעניק יראת שמים למסתופף בצלו, וזוהי שהקב"ה יחיה "שמע בקול עבדו", כאדון השומע את בקשת עבדיו (תנבא"ר ל'). כי, כמבאר לעיל, רבים יותר הסבויים שהקב"ה ישמע את תפלותינו מבית הכנסת. מלים אלו מתבארות גם שהמתפלל בבית הכנסת, הוא "שומע בקול עבדו" = בקול הנביא – עבד ה', המשבח את מעלת מקום התפלה (ישעיהו נ/י, ובמפרשים שם). ממילא הפסוק מהנה דברי שבח לבאים לבית הכנסת, ושם שומעים את דברי הנביאים. כמו כן המתפלל בבית הכנסת "שומע בקול עבדו" = שומע את קולו של שליח הצבור העומד כעבד לפני הקב"ה (מהרש"א). לפי באור זה יהיה פרוש הפסוק משלב משני הפרושים הקודמים, גם שרבים הסבויים שהתפלה תתקבל בבית הכנסת, כי משם נשמעות בקשות ה"עבד", וגם דברי שבח לבאים בשערי בית הכנסת, לשמח את תפלת שליח הצבור (כמבואר בהמשך לד/ב על רבי חנינא בן דוסא, שהיה שליח הציבור כ"עבד לפני המלך", צדקת הצדיק לרבי צדוק הכהן ריי"ב).

אור בית הכנסת משפיע נגה לנפש
המשך הפסוק עובר לנושא הפוך ואומר: "אשר הלך חשכים [בחשך], ואין נגה לו". הגדרת המלה: "נגה" הוא "אור חוזר", כגון: נגה הירח שהשמש מאירה עליו (ישעיהו נ/י ומלבי"ם שם ובכרמל "נגה"). באופן שטחי היינו טועים לבאר את הפסוק, כי שום דבר לא מאיר לו את החשכה, אפילו לא שאריות של אור שהיה לו בעבר, אך דבר זה טעון ברור, שהרי דרכו של "ירא ה' השמע בקול עבדו", אינה חשוכה כלל, שהרי – "אור זרוע לצדיק" (תהילים צ/יא), ומדוע אמר הכתוב: "ואין נגה לו", הרי נאמר: "וארח צדיקים כאור נגה, הולך ואור עד נכון היום. דרך רשעים באפלה, לא ידעו במה יפשו" (משלי ד/יח-יט, וכן פסוקים נוספים המאירים את אור הצדיקים בזוויות שונות). אלא אכן חלקו השני של הפסוק הוא הפוך מחלקו הראשון, וכאלו שחסר בו קטע. כי מדבר על אדם "ירא ה' שמע בקול עבדו", אלא שבאופן חד-פעמי הוא החסיר מעלה זו, כיצד? כשפעם אחת לא הגיע לבית הכנסת. העדרו מעורר תמיהה במרומים, וכך נפסק דינו בבית-דין של מעלה: אם הוא נעדר מבית הכנסת, כיון שלדבר מצוה הלך, אזי נותר הוא במעלתו, ונגה לו, דהינו: נגה האור של בית הכנסת ממשיך להשפיע עליו, למרות שלא היה שם. כי אם היה נמצא בעצמו, היה זוכה לאור אמיתי, ולא רק לנגה ולאור-חוזר, אך כיון שישנה הצדקה לנפקדותו, הוא זוכה ל"נגה" של בית הכנסת. אבל ואם לדבר הרשות הלך = לעניניו האישיים, בזאת הוא מוכיח שהקביעות בבית הכנסת אינה חשוכה לו, על כן נאמר עליו "אשר הלך חשכים" = בענינים חמריים של העולם הזה המשול ללילה ואין בהם הארה לנפש, לכן "ואין נגה לו" = לא נותר בו מהאור של בית הכנסת, שהרי ארח חיו אינו נקבע על פי אור זה באופן מחלט.

המלצה: "יבטח בשם ה' וישען באלקיו"
אחר שנקתב בפסוק מה מעמדו של אדם שהפסיד תפלה בבית הכנסת בגלל ענינים המגדרים כדברי-הרשות, בגלל שרופה להרחיב את פרנסתו, או לטיל ולשאף איור-צח (כמבואר במהרש"א וברמ"א תפילה רמח"ד). הוא נקרא: "הלך חשכים ואין נגה לו", נכתבה בפסוק שם המלצה, שהקשר שלה לנושא הקודם לא ברור, כך נאמר: "יבטח בשם ה', וישען באלקיו". בפשטות יש לבאר שזו הנחיה כיצד לצאת מהחשכה ולחזר אל הנגה והאור שהיה לו בעבר. אך המלצה זו לא תועיל כל זמן שלא הבהרנו היכן היתה הטעות שגרמה לו להיות "הלך חשכים", שהרי ללא הבנת טרש הטעות, בנקל נתן לטעות בה שוב, ולחזר עליה פעם אחר פעם. על כן מבארת הגמרא: מאי טעמא? = מה הוא הטעם ומה היא הסבה, ומה הלך שעליו להפיק? וכיצד עליו לצאת מהחשכה? אלא שבאמת "יבטח בשם ה'" זו הנחיה הנלקחת מהפסוק לכל מי שהולך בדרך נכונה ומוצא עובדים בדרך. כגון: אדם המתלבט אם להעדר מבית הכנסת לצורך הרחבת פרנסתו, הנחית התורה היא שאת הדרך הנצרכת והקבועה לא נוטשים אפילו ליום אחד, משום דהנה לו = שהיה עליו לבטח בשם ה', שפרנסתו אותו גם ללא מאמץ חריג זה, ומכיון שהוא לא בטח, אלא סמך על השתדלותו ועל תרצותו, בזאת הוא ירד מדרגתו הרוחנית, והוא נקרא: "הלך חשכים ואין נגה לו". שהרי הבטחון בה' הוא הבסיס החשוב ביותר בכל מערכות החיים, הן בעבודת ה' והן בפרנסה (הקדמת חובות הלבבות, שער הבטחון). את ההגדרה המדויקת והמעשית של "בטחון", מתי חב אדם לאמץ אותו ולהתאמץ בו, ומתי עליו לדאג לפרנסתו אפילו על חשבון תפלה בצבור, וכן מתי נחשבת התנהגות כזו לא כבטחון בה', אלא כהוללות וקלות דעת. כמו כן מתי נדרשת מהאדם דרגה של בטחון בה' אפילו על חשבון של הפסד, ומתי עליו לדאג בעצמו להפסדיו, את העקרונות וההגדרות הללו באר הרמח"ל בספר

”מסלול ישרים” – פֶּרֶק ט', אֲשֶׁר אִם נִסְכֵּם אוֹתוֹ בְּמִשְׁפָּט קֶזֶר, נִצְטָרָךְ לִקְבֹּעַ כִּי אִמְתָּה מְהֵרָה תִּהְיֶה רוֹחֲנִית וְלֹא גִשְׁמִיּוֹת, צָרְכִים וְלֹא רְצוֹנוֹת, דְּבָרִים הַכֹּרְחִיִּים וְלֹא מִשְׁאַלּוֹת לֵב, פְּרִנְסָה בְּסִיסִית שֶׁל ”לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבִגְד לִלְבֹּשׁ” וְלֹא הַרְוָה וְתוֹסֶפֶת. בַּהִסְטוֹרִיָּה הַיְּהוּדִית שְׁמוּרִים סְפוּרִים לְרֵב, עַל גְּדוּלֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁלֹּא הִסְכִּימוּ לְתוֹרַת עַל תְּפִלוֹת בְּמִנְיָן וְעַל שְׁעוּרִים קְבוּעִים, גַּם לֹא לַצִּרְף דְּבַר שֶׁהִיָּה נִרְאָה כְּחֻשׁוֹב בִּיּוֹתֵר, וְתִמִּיד נֹכַחוּ לְדַעַת שֶׁדוֹקָא שְׁמִירָתָם הָאֵיתָנָה עַל צָרְכֵי הָרוּחַ הַקְּבוּעִים, עַל חֲשָׁבוֹן צָרְכִים גִּשְׁמִיִּים חוֹלְפִים, הֹכִיחָה אֶת עֲצָמָה כְּנֹכַחָה וַיַּעֲלֶהָ גַם בְּאִפְנוֹ הַגִּשְׁמִי.

עָנְשׁוּ שֶׁל הָאֵדִישׁ לְקִיּוֹם מִנְיָן קְבוּעַ
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: בְּשַׁעֲהַ שֶׁהִקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא בָּא לְהַשְׁרֹת אֶת שְׂכִינְתּוֹ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, שְׂרָגִילִים לְהַתְּפַלֵּל בּוֹ עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים יוֹם יוֹם (כַּמְבוּאָר לַעֲלִיל ו/א: ”עֲשָׂרָה – קִדְמָה שְׂכִינָה”). וְלֹא מִצָּא בָּהּ עֲשָׂרָה, אֲלֵא תִשְׁעָה אוֹ פָחוֹת, הַמִּמְתִּינִים עַד בּוֹשׁ לֵאשׁ הָאֶחָד שְׁמִתְמַהֲמָה, וְהֵם יֵאָלְצוּ לְהַתְּפַלֵּל לֵאלֹהִים מִנְיָן וְלֹא קִדְשִׁי, קִדְשָׁה וְחִזְרַת הַשְּׁלִיחַ צָבוּר, שֶׁכָּל אֵלֶּה נֶאֱמָרִים רַק בְּעֲשָׂרָה, וּמִכְרִיזִים עַל כְּבוֹד ה' בְּעוֹלָם, כְּמִבְאָר לַעֲלִיל: ”עֲשָׂרָה – שְׂכִינָה בִּינֵיהֶם”. מִי שֶׁבִּגְלַל דְּבָרֵי רְשׁוּת כְּלָשֶׁהֶם גָּרַם לְהַפְחִת כְּבוֹד ה' בְּעוֹלָם, הַמַּעֲשֶׂה עֲצָמוֹ נִרְאָה אִמָּנִים פְּעוּט, אֲבָל שְׂרָשׁוֹ שֶׁל זִלְזוּל זֶה נוֹגְעִים בְּעָרְעוֹר מִטֶּרֶת בְּרִיאַת הָעוֹלָם – שֶׁנִּבְרָא לְכְבוֹד ה'. עַל כֵּן דְּבַר זֶה – סְלוּק כְּבוֹד ה', מְעוֹרֵר אֶת מִדַּת הַדִּין בְּשָׂמִים, וּמִידָּה הוּא = הִקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא כּוֹעֵס, כְּפִי שֶׁהוּא מְגִיב עַל כָּל מִי שֶׁמִּיַּחַס לְחֻקֵּי הַטִּבֵּעַ כֹּחַ עֲצָמָי, כִּי זֶהוּ שֶׁרֶשׁ הָעֲבוּדָה זָרָה – לֹא לְהַכְתִּיר אֶת הַקִּבְ"ה כְּמִלְךָ יָחִיד בְּעוֹלָם (ע"פ בַּאֲר הַגּוֹלָה לְמַהר"ל ע"ה, עַל לִשׁוֹן חז"ל: ”מִידָּה הוּא כּוֹעֵס” שֶׁנֶּאֱמַר רַק כִּאֵן וּבַעֲבוּדָה זָרָה, לַהֲלֹךְ ו/א). לְכֵן צָרִיךְ כָּל אֶחָד וְאֶחָד מֵהַצָּבוּר לְדַעַת שֶׁהַעֲדָרוֹ מִבֵּית הַכְּנֶסֶת, אִינוֹ עֲנֵן אִישִׁי, וְלֹא נִזְקָף לְחוּבָתוֹ רַק בְּטוֹל מִצָּוָה פְּרֻטִית, אֲלֵא לְכָל אֶחָד וְאֶחָד יִשְׁנֶה אַחֲרֵית צָבוּרִית וְעֲרֵבוּת כְּלָלִית, שֶׁבְּבֵית כְּנֶסֶת זֶה יִהְיֶה מִנְיָן בְּאִפְנוֹ קְבוּעַ (רֹאה מַהרש"א). שְׁנֶאֱמַר: ”מִדּוּעַ בָּאתִי לְהַתְּקַרֵּב אֲלֵיכֶם, וְאִין אִישׁ [פּוֹנֶה אֵלַי? מִדּוּעַ] קָרָאתִי וְאִין עוֹנֶה” = אִין צָבוּר שֶׁל עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים הָעוֹנִים עַל דְּבַר שֶׁבִקְדָּשָׁה? (יִשְׁעִיָּה נ/ב וּבִרְש"י שם וְכֹאן). כְּעַס זֶה נֶאֱמַר כְּהַמְשָׁךְ לְדְבָרֵי הַתּוֹכַחָה, בָּהּ טוֹעֵן הַקִּבְ"ה עַל עֲמוֹ, מִדּוּעַ הֵם מְתִיחִסִּים אֲלֵיוֹ כְּבָנִים לֵאב שֶׁבִּגְד בָּהֶם, גִּרְשָׁם מֵעַל פָּנָיו אוֹ מְכָרֶם לְאַחֵר, וְהָרִי הוּא לֹא עֹשֶׂה זֹאת! כִּי הַפְּנִית עֵרָף לְצָבוּר מְקַדְּשִׁי ה', הַגּוֹרֶמֶת לְהַתְּפֹרְרוֹת אוֹתוֹ צָבוּר, הִיא מְבַטֶּאת הַשְּׂקָפָה שֶׁל הַתְּנַכְרִית לְקִבְ"ה. לְכֵן ”מִידָּה הוּא כּוֹעֵס”. כִּי זֶה הִיא תְּחִלָּתָהּ שֶׁל דִּרְךְ שֶׁבְּסוּפָה תִּבְיָא אָדָם זֶה לְהִיּוֹת מְגִדֵּר כִּי”פּוֹרֶשׁ מִן הַצָּבוּר”, שְׁאִין לוֹ חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא (רֹאה בַּהֲמִשָּׁךְ: ”הַמַּתְּפַלֵּל אַחֲרֵי בֵית הַכְּנֶסֶת”, וּבִרְמב"ם תְּשׁוּבָה ג/יא).

קוֹבֵעַ מְקוֹם תְּפִלָּה

עֵתָה תִּבְאָר הַגְּמָרָא אֶת חֲשִׁיבוּתוֹ שֶׁל מְקוֹם קְבוּעַ בַּתְּפִלָּה, וְאִין הַכְּנֶנָה רַק שְׁעָלֵיו לְזַכֵּר אֶת מִסְפַּר הַשׁוּרָה וּמִסְפַּר הַכֶּסֶּא, וְשֵׁם עָלָיו לְשִׁבְתָּ בַּקְּבִיעוֹת, אִם כִּי גַם זֶה נֹחוץ וְחֻשׁוֹב, שֶׁהָרִי אֵינָה דּוֹמָה תְּפִלָּה בְּמְקוֹם קְבוּעַ לְתְּפִלָּה בְּמְקוֹם מְזֻמָּן וְאֶקְרָא. אֲבָל עָקֹר הַקְּבִיעוֹת לְתְּפִלָּה וְלִמְקוֹמָה צָרִיךְ לְהַעֲשׂוֹת בְּנֶפֶשׁ הַמַּתְּפַלֵּל וּבִלְבוֹ, וְעָלָיו לְדַעַת כִּי שַׁעַת הַתְּפִלָּה הִיא הַעֲמוּד הַיְּסוּדִי שֶׁל כָּל עֲשָׂרִים וְשִׁלְשׁ הַשְּׁעוֹת הַנוֹסְפוֹת שֶׁל הַיְּמָמָה, לְכֵן כְּדִי לְהִבִּין אֶת עֲצָמַת הַתְּפִלָּה הַנַּעֲשִׂית בְּמְקוֹם קְבוּעַ וּנְקִבְעַת בְּנֶפֶשׁ יֵשׁ לְהַצִּיעַ הַקְּדָמוֹת אַחֲדוֹת.

אֲמוּנַת אַבְרָהָם אָבִינוּ – ”עֲמוּד הָעוֹלָם”

אַבְרָהָם אָבִינוּ חָרַט עַל דָּגְלוֹ מַלְחָמַת חֲרָמָה בַּעֲבוּדָה זָרָה, וְקִבַּע אֶת עֲמוּד הָאֲמוּנָה בְּעוֹלָם – לוֹ, לְזַרְעוֹ וּלְכָל הָאֲנוּשׁוֹת, כְּלִשְׁוֹנוֹ שֶׁל הַרְמַב"ם בְּבִאּוֹר הַדִּרְךְ בַּהּ הִגִּיעוּ בְּנֵי הָאָדָם אֶל הַטְּעוֹת הַגְּדוֹלָה – לַעֲבֹד עֲבוּדַת כּוֹכָבִים וּמִזְלוֹת, וְאֶת הַדִּרְךְ בַּהּ הִגִּיעוּ אֲבוֹתֵינוּ הַקְּדוּשִׁים אֶל דִּרְךְ הָאֱמֶת, וְכֵה דְבָרָיו: טְעוֹת זֶה הַחֲלָה בִּימֵי אָנוּשׁ – נִכְדּוּ שֶׁל אָדָם הָרָאוּן – __ __ עַל דִּרְךְ זֶה הִיָּה הָעוֹלָם מִתְּגַלְּגֵל וְהוֹלֵךְ, עַד שֶׁנוֹלַד ”עֲמוּדוֹ שֶׁל עוֹלָם” = אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשְּׁלוֹם, וּבִן אֲרָבָעִים שָׁנָה הִכִּיר אַבְרָהָם אֶת בּוֹרְאוֹ __ __ כִּינּוּ שֶׁהִכִּיר וְנִדַּע, הַתְּחִיל לְהַשִּׁיב תְּשׁוּבוֹת עַל בְּנֵי אוֹר – כְּשִׁדִּים וְלַעֲרָף דִּין עֲמָהֶם, וְלִוְמֵר שְׁאִין זֶה דִּרְךְ הָאֱמֶת שֶׁאֵתָם הוֹלְכִים בָּהּ. וְשֶׁבַר [אֶת] הַצְּלָמִים, וְהַתְּחִיל לְהוֹדִיעַ לָעַם שְׁאִין רָאוּי לַעֲבֹד אֲלֵא לֹא-לֵהִי הָעוֹלָם, [וְרַק] לוֹ רָאוּי לְהַשְׁתַּחֲוֹת וּלְהַקְרִיב וּלְנַסֵּךְ, כְּדִי שִׁנְכִירוּהוּ כָּל הַבְּרֹאִים הַבָּאִים. וְרָאוּי לֵאבֹד וּלְשַׁבֵּר [אֶת] כָּל הַצּוּרוֹת [=הַפְּסָלִים], כְּדִי שֶׁלֹּא יִטְעוּ בָּהֶם כָּל הָעָם, כְּמוֹ אֵלֹהִים שֶׁהֵם מְדַמִּים שְׁאִין שֵׁם אֱ-לוֹהִים אֲלֵא אֵלֹהִים __ __ וְשֶׁתֵּל בִּלְבָם [אֶת] הַעֲקֹר הַגְּדוֹל הַזֶּה, וְחִבֵּר בּוֹ סִפְרִים __ __ וְהִיָּה הַדְּבָר [הַזֶּה] הוֹלֵךְ וּמִתְגַּבֵּר בְּבִינֵי יַעֲקֹב וּבִנְיָמִין עֲלֵיהֶם, וְנַעֲשִׂית בְּעוֹלָם אֲמָה שְׂיֹדַעַת אֶת ה' (פֶּרֶק א' מֵהַלְכוֹת עֲבוּדַת כּוֹכָבִים). כְּלוֹמֵר: טְעוֹתָם שֶׁל עוֹבְדֵי הָאֱלִילִים הִיָּתָה, כִּי הֵם חֲשָׁבוּ שֶׁלֹּא יָכֹל לְהִיּוֹת קֶשֶׁר בֵּין בּוֹרֵא רֶם וְנִשְׂא לְבִין אָדָם מְגַבֵּל, חֲמָרִי הַנִּתּוֹן לְשׁוֹנֵי גּוֹף וְנֶפֶשׁ וּלְמַצְבֵּי רוּחַ. זֶה הִיָּתָה הַסִּבָּה שֶׁהֵם פָּנוּ לְהַאֲלִיל מִתְּנִיכִים חֲלוּפִיִּים, כְּדִגְמַת הַשָּׁמַשׁ, הַיָּרֵחַ וְשֶׁאֵר שְׁמֵשֵׁי הַמְּרוֹם וְכֹחוֹת הַטִּבֵּעַ, שֶׁהֵם יוֹתֵר קְרוֹבִים אֶל הָאָדָם, וּמִמִּילָא יֵשׁ לָהֶם יוֹתֵר קֶשֶׁר אֲלֵינוּ. אַבְרָהָם אָבִינוּ לִמַּד שֶׁגְּדוּלָּתוֹ שֶׁל הַקִּבְ"ה בָּאָה לִידֵי בְּטוּי דוֹקָא בַּעֲנוּתָנוֹתָיו לְהַתִּיחַס לְכָל פֶּרֶט וּפֶרֶט מִיִּצְרֵי כְּפָיו (מַגִּילָה לֹא/א: ”גְּדוּלָּתוֹ שֶׁל הַקִּבְ"ה – בַּעֲנוּתָנוֹתָיו”. רֹאה מַלְבִּי"ם תְּהִלִּים צט/ב: ”ה' בְּצִיּוֹן גְּדוֹל – וְרֵם הוּא עַל כָּל הָעַמִּים”). גַּם בַּתּוֹךְ בְּנֶפֶשׁ מִצָּא אַבְרָהָם אָבִינוּ נִקְדָּה שֶׁל ”קְבִיעוֹת”, שֶׁמִּמֶּנָּה לֹא יִזּוֹז לְעוֹלָם, וְהִיא כֹחַ הָאֲמוּנָה הַסְּלֵעִית בַּקִּבְ"ה. אֲמוּנָה זֶה נִחְשָׁבֶת כִּי”מְקוֹם קְבוּעַ בַּתּוֹךְ הַלֵּב”, לְקִבְצַת קִדְשָׁה וְלַתְּפִלָּה. כֹּחַ זֶה יִרְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְהוּא הִי”מְקוֹם קְבוּעַ לְתְּפִלָּה” הַמִּבְאָר כָּאן בַּגְּמָרָא (רִסִּיס”ל עמ' 5). עַד כֹּה הַתְּבָאָר הַשָּׁלֵב הָאֶחָד, שֶׁדוֹקָא זְכוּת אַבְרָהָם אָבִינוּ תַּעֲמוּד לְקוֹבְעִים מְקוֹם יִצִּיב לְהַתְּקַרֵּב אֶל הַקִּבְ"ה בַּתְּפִלָּה.

עֲבוּדַת ה' הַמֵּאֻנָּת בַּתְּפִלָּה

עֵתָה יֵשׁ לְהַצִּיעַ עוֹד הַקְּדָמָה עַל מַהוּתָהּ שֶׁל הַתְּפִלָּה, שְׁעָלֶיהָ נֶאֱמַר: ”אִיזוֹ הִיא עֲבוּדָה שֶׁבִּלְבִי? – תְּפִלָּה” (תַּעֲנִית ב/א). עַל כֵּן אֲמָרוּ חז"ל: ”אֵל תַּעֲשֶׂה תְּפִלָּתְךָ קִבֵּעַ [=עַל שְׁצָרֶיךָ לְהַשְׁתַּחֲרֵר מִמֶּנּוּ], אֲלֵא רַחֲמִים וְתַחֲנוּנִים לְפָנֵי הַמְּקוֹם (אֲבוֹת ב/ג). הַבָּא לַעֲמֹד בַּתְּפִלָּה לְפָנֵי הַקִּבְ"ה, עָלָיו לְדַעַת שֶׁמִּשְׁנֵי הַצְּדִידִים אוֹרֵב לוֹ תְּהוֹם – טְעוֹתָם שֶׁל עוֹבְדֵי עֲבוּדָה זָרָה מִיָּמִין וּמִשְׁמָאל, עַל כֵּן יֵשׁ עָלָיו לְלַמֵּד כִּיצַד לַעֲדֹ בִּזְהִירוֹת בְּאוֹתָהּ מִסְלָה יִשְׂרָאֵל וּמִדִּיקַת שֶׁשָּׁלֵל אַבְרָהָם אָבִינוּ. מִצַּד אֶחָד עֲלוּל הוּא לְפוֹל בְּטְעוֹת שֶׁל הַחֲשִׁים נְתוּק בֵּין הַקִּבְ"ה לְבִין הַמַּתְּפַלְלִים, וְטוֹעִים לְחֲשֹׁב שֶׁהַקִּבְ"ה כָּל כָּךְ רֶם וְנִשְׁגָּב, עַד שְׁאִין לוֹ כָּל עֲנֵן בְּנַעֲשָׂה בְּעוֹלָמוֹ, מִמִּילָא אִין כָּל טַעַם לְפָנוֹת אֲלֵיוֹ בַּתְּפִלָּה. מֵאִידִךְ עֲלוּל הָעוֹמֵד לְפָנֵי ה' לְהַתְּפִס לְטְעוֹת הַפּוֹכָה: כִּינּוּ שֶׁהַקִּבְ"ה – מָלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ, וְהוּא מְשַׁפִּיעַ וְקָשׁוּר לְכָל הָעוֹלָם כְּלוֹ, מִהֶרְמָשִׁים הַקְּטַנִּים עַד הַחַיּוֹת הַגְּדוֹלוֹת, מִמִּילָא עֲלוּלָה לְהַתְּפַחַח אֲשָׁלָּה, שֶׁנֶּתָן לְפָנוֹת אֲלֵיוֹ בְּכָל צוּרַת הַתִּיחִסוּת, לֵאלֹהֵי הַכֶּהֱן וּנְפִשִׁית לֵאלֹהֵי מוֹרָא וְלֵאלֹהֵי כְבוֹד, אֲלֵא לְפָנוֹת אֲלֵיוֹ כְּמוֹ חַיּוֹת הַיַּעַר, אֲשֶׁר עֲלִיהֶן כְּתוּב: ”הַכְּפִירִים שׁוֹאֲגִים לְטָרֶף, וּלְבָקֶשׁ מֵא-ל אֲכָלָם” (תְּהִלִּים קד/כא). עַל כֵּן יִחְשַׁב הַטּוֹעֵה שְׁאִין לוֹ צָרָךְ בִּיּוֹתֵר הַכּוֹנוֹת בְּנִפְשׁוֹת מַעֲכָבָרִים, זְבוּבִים וּרְמָשִׁים, שֶׁגַם הֵם זּוֹכִים לְטוֹבוֹ שֶׁל הַבּוֹרֵא, גַּם הֵם אוֹכְלִים לְשַׁבַּע נֶפֶשָׁם, גַּם לָהֶם נוֹלָדִים וְלָדוֹת וְגַם הֵם נִהְנִים מִהַשְּׁמֶשׁ, מִהַגֶּשֶׁם וּמִכָּל חֻקֵּי הַטִּבֵּעַ. טְעוֹת דּוֹמָה קִיָּמַת וּנְפּוּצָה בֵּין עוֹבְדֵי הָאֱלִילִים, שֶׁגַם אֵלֹהֵי הַפּוֹנִים אֲלֵיוֹ מְבִינֵיהֶם, עוֹשִׂים זֹאת לֵאלֹהֵי הַכֶּהֱן וּנְפִשִׁית, וְלֹא יַחֲסִי נִכּוֹן, בַּעוֹד שֶׁבְּאֲמַת זֶה טְעוֹת גְּדוֹלָה, שֶׁהָרִי לְבַעֲלֵי-הַחַיִּים אִין שֶׁכָּל, וְאִין תְּפִקִּיד רוּחָנִי כְּלָשְׁהוּ, אֲלֵא הֵם נוֹעְדוּ לְשִׁרַת אֶת הָאָדָם הַשָּׁלֵם הַמְּשִׁפִּיל לְהַתְּקַרֵּב אֶל בּוֹרְאוֹ, שְׁנֶאֱמַר: ”הַכּוֹן לְקִרְאָת אֶלְקִיד – יִשְׂרָאֵל” (עֲמוּס ד/יב, כַּמְבוּאָר בַּהֲמִשָּׁךְ כג/א). שְׁתֵּי הַגִּישׁוֹת הַלָּלוּ הֵנּוּ תּוֹלְדוֹת שֶׁל שְׁנֵי סוּגֵי עֲבוּדָה זָרָה, הָאֶחָת מְרוֹמָמֶת אֶת הַקִּבְ"ה, עַד שְׁאִין לוֹ קֶשֶׁר אֶל בְּנֵי הָאָדָם, וְהָאֶחָת הוֹפְכַת אֶת הַבְּרִיאָה כְּאֵלֶּה שֶׁיֵּשׁ לָהֶם עֲצָמָה פְּרֻטִית, וְכֹאֵלֵה שֶׁיֵּשׁ לְחֻקֵּי הַטִּבֵּעַ שֶׁהַקִּבְ"ה קִבֵּעַ, רָצוֹן וּיְכַלֵּת שְׁלִטוֹן, וּמִתְּחִלָּה אֶל הַתּוֹפְעוֹת בְּעוֹלָם בְּהַעֲרָצָה אֶלְהִית. כְּשֶׁבַעֲלִי גִישָׁה זֶה תּוֹפְסִים אֶת עֲצָמָם שֶׁהֵם חֵלֶק מִחֻקֵּי הַטִּבֵּעַ, מִבְּלִי צָרָךְ לְהַשְׁתַּנוֹת, לֹא לִישֹׁר הַרְגִּלִּים רָעִים, וּמִמִּילָא אִין צָרָךְ לְהַתִּיחַס בְּכָבֵד רֹאשׁ אֶל הַתְּפִלָּה, כְּפִי שְׁאֲמָרוּ חז"ל עַל הַעֲרָבִים הוֹלְכֵי הַמִּדְבָּרוֹת, שֶׁהֵם מְשַׁתְּחוּס לֵאבֹק שֶׁבְּרָגְלֵיהֶם (ב"מ פו/ב), כִּי הֵם רָצוּ לְהַתְּחַבֵּר אֶל הַכּוֹחוֹת הַקְּרוֹבִים אֲלֵיהֶם, וְטַעֲנוּ שֶׁהַקִּבְ"ה הוּא כָּל כָּךְ נִעְלָה וּמְרוֹמֵם, עַד שֶׁלֹּא יָכֹל לְהִיּוֹת לְבִנֵּי אָדָם קֶשֶׁר אֲלֵא לְסִמְלִים שְׁפִלִּים (חִידוּשֵׁי אַגְדוֹת לְמַהר"ל ב"מ שם). בָּא אַבְרָהָם אָבִינוּ, פָּסַל אֶת שְׁתֵּי הַגִּישׁוֹת הַמְּטַעוֹת הַלָּלוּ, וְהִדְרִיךְ אֶת הַבָּאִים אַחֲרָיו לְדִרְךְ נִכּוֹנָה בַּעֲבוּדַת ה', שֶׁהִיא הַמִּדְיָקַת בִּיּוֹתֵר מִצַּד הַיָּחַס שֶׁל הַמַּתְּפַלֵּל אֶל הַבּוֹרֵא, וּמֵאֻנָּת בִּיּוֹתֵר מִצַּד עֲבוּדַת הַלֵּב שֶׁל

המתפלל. דרך זו באה לידי ביטוי באופן מעשי בנסיח התפלה שתקנו אנשי כנסת הגדולה, בכל ברכה וברכה שאנו מברכים. כיצד? תחלתה של הברכה פותחת בגוף ראשון – נוכח: "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם". ואלו ההמשך הוא בגוף שלישי – נסתר: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", ולא "אשר קדשת אותנו במצוותיך". מבאר רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל: מצד התחברות רצון הבורא אל בריותיו, יכולה להיות לנו בו השגה כלשהי, כגון מה שאנו משבחים את הקב"ה כ"יוצר אור", כי אנו רואים את האור וכדומה. על גלויים אלה שאנו זוכים, אנו פונים אל מלך העולם בלשון נוכח: "ברוך אתה". אך מצד מה שהוא מצוה ומקדש אותנו, אין לנו כל השגה ותפיסה בו, על כן אנו פונים אליו בלשון נסתרת: "אשר קדשנו וצונו" (נפש החיים ב/ג).

מקום התפלה

אחר שפבר ברורה לנו גם מהות התפלה, יכולים אנו להתקדם עוד שלב, ולהבין כמה חשוב לקבץ אותה כחלק בלתי נפרד במערכת חיינו, ובמקום מגדר בנף שסביבנו. הקב"ה לא ברא את העולם כמקשה אחת, אלא הוא חלק אותו למקומות מקומות, כשכל אחד מהם ישנם מאפיינים מיוחדים, שהשרש שלהם נמצא ב"אבן השתייה" בירושלים, שהיא תשתית ובסיס העולם (מבואר ביומא נד/ב). חלוקה זו מתבטאת בכל התחומים שהעולם מתחלק אליהם; דומם, צומח, חי ומדבר, שכל מקום ומקום משפיע את האפי המיוחד שלו עליהם, לא רק במישור הפיזי אלא גם במישור הרוחני. דגמא לדבר היא העיר ירושלים, שהאזיר שלה יקדשתה הם המקום המתאים ביותר לקבלת רוח הנבואה, כלשוננו של רבי עובדיה ספורנו בבאורו על הפסוק שאמר יעקב אבינו, כשנצח לנבואה בהר המוריה: "אכן יש ה' במקום הזה, ואנכי לא ידעתי" – אין זה כי אם בית אלקים, וזה שער השמים" (בראשית כח/ז). כתב על פסוק זה: אין ספק שמקום זה מוכן לנבואה וכו', כי אמנם ישנו התכונות המועילות לשכל להתנבא לפי אפי הארץ והאזיר, כמאמר חז"ל: "אזירה של ארץ ישראל מחכים" (ב"ב קנח/ב). בספרנו שב"ח על קידושין עמ' 88 ציטטנו שיר של רבי יהודה הלוי על תכונת הנבואה בעיר ירושלים). כמו כן גם להפך: ישנם מקומות שבהם קימת השפעה שלילית, כגון סביבות השרידים של מגדל בבל, שהנמצא שם שוכח את ידיעותיו (סנהדרין קט/א). וכן מעין השיטים שבגבול מואב, שהשונה ממנו משפיע מוצר של טמאה, כפי שאמרו חז"ל: יש מעינות שמגדלים גבורים ויש חלשים, ויש נאים ויש מלערים, ויש צנועים ויש שטופים בזמה (במדבר כ/כב). כמבואר לעיל ג/א, שרבי יוסי בחר בחורבה מיוחדת כדי להכנס להתפלל בה). נמצא שגלוי כבודו של הקב"ה בעולמו בא לידי ביטוי בכל מקום ומקום באופן יחודי ושונה ממקום אחר. הקב"ה מקים את כל המקומות הללו ומשפיע עליהם חיים, על כן פנוהו חז"ל בשם: "המקום ברוך הוא". מקום' משרש, מקום' (אור חדש למהר"ל עמ' קנ"ד ובגור אריה בראשית לו/ג, ראה שם בהגהות). את כל זאת גלה לנו אברהם אבינו, שבתפלה עלינו לפנות ישירות אל הקב"ה, אך על המתפלל לזכר שהוא מגבל, ואת הזכות שיש לו לעמוד בתפלה הוא יכל לקבל רק אם ימלא את התנאים הדרושים לכך, כגון: הכנת הגוף והמלבושים, הכנת המקום והזמן, והכנת הנפש והפונה (רשב"א), ואחר הכל לבקש מהקב"ה שיעזר לו לפנות אליו נכון בתפלה, כנאמר: "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך" (תהילים נא/ו).

חסיד, ענו מתלמידי אברהם אבינו

אמר רבי חלבו, אמר רב הונא: כל הקובץ מקום לתפלתו, דהינו: שהמקום נקי מטינופת, רחוק מהמולת הרחוב, מגדר ומקורה, ללא חפצים בולטים וללא תמונות המסיטים את הפונה. וגם שיהיה זה אותו מקום בכל פעם, ולא ינדד, לא מבית כנסת למשנהו, ובאותו בית כנסת לא ינדד ממקום למקום (תלמי ירוש' ברכות לה/א). אחר שנבחר המקום בקפידה על פי גדר ההלכה, יש על המתפלל לקבץ לעצמו את מקומו, כמקום קבוע, כפי שעשה המתפלל הראשון: אברהם אבינו. לכן כל המתפלל באופן זה אלקי אברהם [יהיה] בעזרו (גירסת הע"י וכן בכס"מ), קביעות זו צריכה להתמיד במשך כל ימי חייו, מי שאכן הצליח לעמוד במשימה זו, יהיה אלקי אברהם בעזרו, ואם חי כך את כל חייו, וכשמת, נותר חלל בעולם, וחסרונו מרגש היטב, לכן כלם מספידים אותו ואומרים לו =עלי בצער את שתי המדות הנעלות ביותר: "אי =איה הוא אותו עניו, שבטל את אישיותו אל רצון ה' ואל מקום תפלה קבוע. וכן אומרים: אי =איה אותו חסיד, השופך לב לקב"ה בתפלה במקום ובאופן קבוע, שזה הוא גדרה של החסידות, כפי שהגדירה הרמח"ל: תכלית מדת החסידות להיות האדם מתדבק אל בוראו בכל עת ובכל שעה, אמנם לפחות בשעת עבודה, אם אוהב את בוראו, ודאי שיהיה לו הדבקות הזה. ובתלמוד ירושלמי אמרו: רבי חנינא בן דוסא היה עומד ומתפלל, ובא חברו [=נחש] והפישו, ולא הפסיק תפלתו, והלכו ומצאו אותו נחש מת מטל על פי חורו. אמרו לו תלמידיו: רבי, ולא הרגשתי? ואמר להם: יבוא עלי! מתוך שהיה לפי מכוון בתפלה לא הרגשתי". על הדבקות הזוהרנו בתורה פעמים רבות: "לאהבה את ה' אלהיך וגו' ולדבקה בו" (דברים יא/כב). "ויבוא תדבק" (דברים כ/כ), "ויבוא תדבקו" (דברים יג/ה). ודוד אמר: "דבקה נפשי אחרריך" (תהילים סג/ט). וענין כל אלה הפסוקים – אחד, שהוא הדבקות שהאדם מתדבק בו יתברך שאינו יכול להפרד ולזוז ממנו (מס"י י"ט בביאור חלקי החסידות). נמצא שישנן שתי מעלות לקביעות מקום לתפלה, הן כמבוא לשתי מדות עליונות אלו – ענוה וחסידות, והן כבטוי לכניעה מחלטת אל הקב"ה ולדבקות בו. מתוך כך עומדים המספידים על השרש הראשון שממנו נבק אותו עניו וחסיד, את הכח לעמוד בתפקידו כל חייו. זאת פיון שהיה מתלמידיו של אברהם אבינו – סמל הענוה והחסידות.

אברהם עמד להתפלל במקומו הקבוע

הקב"ה התגלה אל אברהם ביום השלישי שאחר ברית המילה, כשישב בפתח האהל, שם התגלו אליו שלשת המלאכים. אחר שנפרד מהם התגלה אליו הקב"ה, גלוי זה היה יום לפני הפיכת סדום, ואז גלה לו שהוא עומד להפוך את סדום. אברהם עמד שם והתפלל על הצלת סדום. תפלתו זו לא התקבלה, וסדום הפכה להיות תל-חרבות של גפרית ומלח. על אותו בקר של הפיכת סדום נאמר: "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'" (בראשית יט/כז). ממקום זה, שבו התפלל על סדום נאמר: "וישקף על פני סדום ועמרה ועל כל פני ארץ הכפר, וירא והנה עלה קיטר הארץ קיטר הכבשן". למרות שבעיני בשר-ודם נראה שהתפלה לא הועילה מאומה, המשיך אברהם לדבק בקב"ה ולהתפלל לפניו באופן קבוע ומאותו מקום קבוע, ובאותה דבקות שהתפלל יום קדם לכן. אבל נותר לבקר, מנין לנו ש"עמידה" זו של אברהם הייתה תפלה במקומו הקבוע? על כן שאנו בבית המדרש: ואברהם אבינו =מורם ורבים של הקובעים מקום לתפלה, מנא לו ד=מנין לנו שהוא עצמו קבע מקום לתפלה? דכתיב: "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'". ואין לפרש, עמידה זו אלא על תפלה, כפי שנאמר על תפלה אחרת: "ויצמד פנחס ויפלה, ויתעצר הפגפה" (תהילים קו/ל). אותה "תפלה" של פנחס שבזכותה נעצרה הפגפה שהתחוללה בעקבות פרצה בחומת הצניעות (במדבר פרק כה). תפלה זו הייתה בעמידה, כנאמר: "ויצמד פנחס", כי היא הצורה שבה צריך להתפלל לפני ה' בתפלת העמידה הקבועה. כיון שפסוק זה בא ללמדנו על מעלת העמידה במקום קבוע לתפלה, ממילא מוכן המשך הפסוק, שבו רואה אברהם אבינו כיצד תפלתו הושבה ריקם, ובכל אופן המשיך לעמוד ולדבק בתפלה. כאן גלתה לנו התורה ש"אין תפלה המושבת ריקם", ואם אינה מתקבלת באופן נגלה, מתקבלת היא באופן נסתר, שהרי מיד בפסוק הבא נאמר: "וייהי בשחת אלקים את ערי הכפר, ויזכר אלקים את אברהם, וישלח את לוט מתוך ההפכה" (בראשית יט/כט). הרי שזכותו של אברהם אבינו היא זו שעמדה ללוט להנצל, דבר שלא נתן לראותו בעיני בשר, ואף אברהם לא ידע מכך, אלא חשב שלא נותר כל זכר מסדום, ותפלתו הושבה ריקם, ואף על פי כן המשיך להתפלל באותה אמונה. מכאן למדנו על כחה של תפלה קבועה, שלעולם היא לא תהיה מושבת ריקם, ולכן יש לקבץ לה מקום וקביעות ללא הפוגה, כנאמר: "מי יצלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" (תהילים כד/ג), כי בעבודת ה' ישנן שתי דרגות – זו מעל זו: "יעלה" ו"יקום". הכניסה לעבודת ה' נקראת "עליה בהר ה'", והדרגה הגבוהה יותר, שהיא מעלת החסידים והענוים נקראת: "יקום" דהינו: להחזיק מעמד באופן יציב וקיים (מלבי"ם תהילים שם, וראה חיי עולם להגרי"י קנייבסקי זצ"ל א/כח).

הקובע מקום לתפלה אויביו נופלים תחתיו

תוך כדי באור קביעת המקום לתפלה, הביא רבנו יעקב ו' חביב עוד מאמר בנושא, מתוך הגמרא להלן (ב/ו). מי ש"עמידה לפני ה'" היא מטרת חייו, ועבודתו לפני ה' היא בשמחה ובטוב לבב, יסתלקו ממנו כל המפריעים לו בעבודת ה', דבר זה לא נחשב כשכר, אלא כ"תנאי שרות" הנתינים לכל חיל ולכל עבד בחצר המלך, כפי שכתב הרמב"ם: [הקב"ה] הבטיחנו בתורה, שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש, ונהגה בחכמה תמיד, ש"סיר ממנו [=מאתנו את] כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון: חלי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן. ונשפיע לנו כל הטובות המוזיקות את ידינו לעשות התורה, כגון: שבע ושלוש ורובי כסף וזהב. כדי שלא נעסק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להם, אלא [כדי ש]נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה, כדי שנוזה לחיי העולם הבא (תשובה ט/א). הרי שהשפיע אינו שכר וגם לא מטרה, אלא אמצעי כדי שנגדל נוכל להגיע דרכו אל המטרה הנכספת. לכן כל השואף לעבד את ה', ועושה זאת באופן קבוע, נמצא במעלה עליונה, במקום גבוה שבו אין שליטה למפריעים, כפי שאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: כל הקובע מקום לתפלתו, מלבד המעלה המבארת לעיל, שזוהי להתחבר אל אברהם אבינו – המקור והשרש של עם ישראל. בנוסף לכך, קביעות מקום זו גם מחברת אותו אל הקב"ה ומרוממת אותו מעל כל הפגעים המתנגדים לאישיותו. לכן באופן טבעי כל אויביו נופלים תחתיו, כי הוא נותר מתנשא מעל כל מי שמנסה להשפילו ולהורידו מדרגתו. כי עצמה פנימית קבועה מעניקה הן לאדם והן לעם חסון נפשי ועצמה מול כל התנגדות, הן של אויבים מבית והן של אויבים מחוץ.

מקום קבוע – ושמתי מקום לעמי ישראל

על קביעות מקום לתפלה יודעים אנו ממה שאמר נתן הנביא לדוד המלך, כשבקש לבנות את בית המקדש, ככתוב: "ויהי כי ישב המלך בביתו, ויה' הניח לו מסביב מכל איביו. ויאמר המלך אל נתן הנביא: ראה נא, אנכי יושב בבית ארזים, וארון האלקים יושב בתוך היריעה" (ש"ב א-ב). כלומר: אחר שנים ארוכות של נדודים ומלחמות, זכה דוד המלך להגיע למצב בו הוא לכל לעבד את ה' במקום קבוע ובאופן יציב. לכן רצה לקבוע מקום גם לארון ברית ה', במקום קבוע ולא באהל ארעי תחת יריעת בד. השיב לו נתן הנביא: שאיפתך לעבד את ה' בקביעות, תזכה אותך לעבד את ה' ללא כל הפרעה כל ימי חיך, אך את בית המקדש יבנה שלמה בןך. זאת למדנו ממה שנאמר בדברי נתן הנביא: "ושמתי מקום לעמי ישראל", כלומר: יפסיקו נדודיהם ומלחמותיהם, ומעתה הם ישכנו בשלום. "ונטעתיו ושכן תחתיו, ולא ירגז עוד", קביעות מקום זו בעבודת ה' תגרום להמשך הפסוק: "ולא יסיפו בני עולה לענותו כבאשר בראשונה" (ש"ב ז/י, דבה"י א-ז/ט). כפי שאמר כאן רבי יוחנן: "כל הקובע מקום לתפלתו – אויביו נופלים תחתיו". על בסיס הנחה זו שלח רבי אלעזר למר עוקבא, שהתלונן לפניו על מתנגדים לדרך ולשטתו, שמצערם אותו ביותר, שלח לו רבי אלעזר את הפסוק: "דס לה' והתחולל לו" (תהילים לז/ז), כלומר: אתה "דס לה'", והוא יפילם לך את כל אויבך חללים חללים. כלומר: השכם והערב עליהם לבית המדרש [באופן קבוע], והם כלים מאליהם (גיטין ז/א, ראה במאירי שם שהכוונה על תפילה בבית המדרש).

תפלה מגינה מעוני ומכפלה

נבואת נתן הנביא אל דוד המלך המובאת לעיל, כתובה בתנ"ך פעמים, האחת בספר שמואל, ופעם שנייה בספר דברי הימים, בו שחזר עזרא הסופר את כל מארעות העולם, מאז בריאתו עד סוף גלות בית המקדש הראשון ובניית בית המקדש השני (ב"ב טו/א). בין שני הכתובים הללו מוצאים אנו שני האומר דרשני. שעליו רב הונא רמי = הציב את שני הפסוקים זה מול זה והציג את הסתירה ביניהם: בספר שמואל כתיב: "ולא יסיפו בני עולה לענותו" (ש"ב ז/י). ובספר דברי הימים כתיב: "ולא יסיפו בני עולה לכלותו" (דבה"י א-ז/ט). כלומר: בתחלה, כשנבנה נבואה זו, היה עם ישראל בדרגה גבוהה של עבודת ה' קבועה – הכנה ותשתית לבניית בית המקדש. ממילא כל זמן שבית המקדש היה קיים, לא יוכלו בני עולה אפילו לא "לענותו", ובנדאי שלא לכלותו. אך ולבסוף, כשעזרא הסופר שחזר את מארעות עם ישראל אחר חרבן אותו בית מקדש, שעליו התנבא נתן הנביא, הוא ראה את עם ישראל גם כשהיה במצב רוחני ירוד, שאז ישנה רשות לבני עולה לענותו, למרות כן כלולה בנבואת נתן הבטחת שמירה, שלמרות שחטאו ונגזרה עליהם גזרת ענוי, אך תפלתם מגינה עליהם ש"לא יוכלו בני עולה לכלותו". הגרסא בספר התנ"ך שלנו: "לכלותו", שהוא מלשון בליה, ולא מזכר "לכלותו", כפי שזכר כאן, אך המשמעות זהה בשתי מלים אלו (ראה מנחת ש"י בדבה"י ובגירסת ילק"ש שמואל שם). כי זכות התפלה הקבועה מגינה על עם ישראל מן הכפיון, תמיד, בכל דור ובכל מצב. למרות שנבואה זו נתנה לנתן הנביא, היתה לעזרא הסופר רשות לעבד ולעזרן את הנבואה בהתאם לרוח הנבואה שזכה לה, שהיתה מקבילה לנבואת משה רבנו (סנהדרין כא/ב), כיון שדרגת נבואתו היתה כה גבוהה, שאפשרה לו לומר בסגנון שלו את חזון הנבואה של הנביאים שקדמו לו (ע"פ חידושי אגדות למהר"ל סנהדרין שם). כי אלו היה נתן הנביא חי בדורו של עזרא, וראה את עם ישראל אחר שחטאו ונחרב בית המקדש, היה גם הוא עצמו מבאר בלשון זו את חזון הנבואה (על ההבדל בין "עניין הנבואה", לבין "מילות הנבואה", ראה דרך ה' לרמח"ל ג/ד: "במקרי הנבואה" אות ח', ובחידושי מהר"ל דיסקין על התורה, ביאור "משה כתב ספרו ופרשת בלעם", מובא באבי-עזרי הלכות יסודי התורה. מכאן שב בעל העין יעקב לסדר התלמוד לדף ו/ב).

ריצה לבית הכנסת ומבית הכנסת

אמר רבי חלבו אמר רב הונא: היוצא מבית הכנסת, אחר סיום התפלה, כל זמן שהוא עדין קרוב לבית הכנסת, אל יפסיע פסיעה גסה = גדולה ואל ירוץ. היה מקום להניח שאסור זה נובע מדין הכבוד שיש לנהג בבית הכנסת ובסביבתו. על כן כפי שאין לרוץ בחצר המלך ובכל מקום מכבד, כך אסור לרוץ סמוך לבית הכנסת. באופן שטחי הגדרה זו אמנם נכונה, אך אין הדבר מדויק, אלא אם ריצה זו נעשית בשליחות בהולה ודחופה למען המלך, אין בה פסול, כפי ש"הרצים נצאו דחופים בדבר המלך" (אסתר ג/טו). על כן אמר אב"י: לא אמרו = לא אמרנו דין זה, שאין לפסע פסיעה גסה סמוך לבית הכנסת, אלא רק למיפק = לצאת, שלא יראה כממהר להפטר מבית הכנסת, כאלו שהתפלה היתה עליו למעמסה. אבל למייעל = להכנס לבית הכנסת, לא רק שמתר לרוץ, אלא מצוה למרהט = לרוץ. שנאמר: "ונדעה נדפה לדעת את ה'" (הושע ג/א). "נרדפה" = נרוץ, הרי ש"לדעת את ה'" נעשית על ידי ריצה, מפני שאת ה' אין יכלת לדעת ולהשיג בשלמות, אלא מטרתינו היא להשתדל להשיג עד כמה שנגלית. לכן הפסוק מתפרש כך: "ונדעה" = זאת תכלית הידיעה, כיצד נגיע אליה לפחות באופן חלקי? על ידי ש"נרדפה לדעת את ה'" = לבקש את דרך השגתו (מלבי"ם הושע שם). ההשלכה המעשית של שאיפה זו, באשר רוצים להשיג את מעלת ה' בעבודת התפלה, יש לעשות זאת על ידי הכנה נפשית מתאימה של התעוררות נפשית וריצה למען מטרה זו. ממילא הריצה אל בית הכנסת ומבית הכנסת אינם מצוה ואסור כשלעצמם, אלא הם מותנים במטרה שלשמה הם נעשים. לכן מי שיוצא מבית הכנסת בריצה, כדי לטפל בדבר מה, כדי לשוב מיד חזרה, ריצה זו נחשבת אף היא כ"ריצה לבית הכנסת", שהיא מצוה, למרות שפיון הריצה שלו הוא הפוך. כמו כן מי שרץ מבית הכנסת לבית המדרש, גם ריצה זו היא חייבית, שעליה נאמר: "יילכו מחיל אל חיל" (תהילים פד/ח, ברכות סד/א). כמו כן מי שמעטר בטלית ותפלין, או שמחזיקם בידו והולך ביראה לבית הכנסת, מפני כבודם אל לו לרוץ ברגליו, שהרי ההתעוררות של הריצה והרדיפה כבר סקמת בלב, אלא ש"הריצה" שלו צריכה להתבטא בהליכה ישירה ומכבדת, ללא כל התעכבות בדרך (א"ח צ"ב ובמ"ב שם).

חלול שפת בהתאם לדרגה של שומר השבת

הַמְשָׁח לְנוֹשָׂא "רִיצָה לְבִית הַכֶּסֶת וּמִבֵּית הַכֶּסֶת" דִּנִּים חֻכְמֵי הַתְּלִמִּיד גַּם עַל מַה שֶּׁהִתְלַמְּדוּ מִיּוֹם הַיּוֹם לְרוֹץ בְּשִׁבְת לְבֵית הַמְדָּרֶשׁ, וְהַדָּבָר הֵיחָ נִרְאָה בְּעֵינֵי חֵלֶק מִהַחֻכְמִים כְּמַעֲשֵׂה שְׂאִינוֹ רָאוּי, מִפְּנֵי כְּבוֹד הַשִּׁבְת. עַד שְׂאֵחֶר כִּד הַתְּבַר שֶׁנֶּכּוֹן לַעֲשׂוֹת כֵּן. כִּדִּי לְהַבִּין אֵת הַצְּדִידִים יֵשׁ לְהַקְדִּים כִּי שְׁמִירַת הַשִּׁבְת אֵינָה מְקֻשָּׁה אַחִידָה שֶׁל חֻקִּים וְהוֹרָאוֹת, אֲלָא יֵשׁ בָּהּ אֵין-סֵפֶר דְּרָגוֹת, שֶׁכָּל שׁוֹמֵר שִׁבְת עוֹלָה בְּהֵן בְּאֶפֶן אִישִׁי. הַדְּרָגָה הַבְּסִיסִית הִיא שְׁמִירַת שְׁלֹשִׁים וְתִשְׁע אַבּוֹת הַמְּלָאכָה וְתוֹלְדוֹתֵיהֶם, דָּבָר זֶה נִקְרָא בְּעֶשֶׂר הַדְּבָרוֹת: "שְׁמֹר אֶת יוֹם הַשִּׁבְת לְקַדְּשׁוֹ" (דְּבָרִים ה'/ב). כְּמוֹ כֵּן נֶאֱמַר בְּעֶשֶׂר הַדְּבָרוֹת: "זָכֹר אֶת יוֹם הַשִּׁבְת לְקַדְּשׁוֹ" (שְׁמוֹת כ'/ח). כְּלוֹמֵר: לְהַזְכִּיר אֶת יוֹם הַשִּׁבְת בִּפְּהָ וּלְקַדְּשׁוֹ בְּדְבָרִים (רַמְבַּ"ם שְׁבֵת כ"ט/א). כָּל מִי שְׁשׁוֹבֵת בְּיוֹם הַשִּׁבְת מִמְּלָאכָה, מְקַיֵּם אֶת הַמִּצְוָה: "וּבְיוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת" (שְׁמוֹת כ"ג/ב). שְׁמִירַת הַשִּׁבְת הַבְּסִיסִית הִיא אַחִידָה אֲצֵל כָּל אֶחָד וְאֶחָד, דְּהֵינּוּ: הַמְּנֻעוֹת מִחֻלְטָת מַעֲשֵׂי־הַמְּלָאכּוֹת הָאֲסוּרוֹת, וּמִצְוֹת הַקְּדוּשָׁה בַּתְּפִלָּה וְעַל הַיָּיִן. אֲדָּהּ כְּמוֹ בְּכָל הַמִּצְוּוֹת, יֵשׁ בְּשְׁמִירַת הַשִּׁבְת גַּם עֲבֻדָּה אִישִׁית מִיַּחֲדָת, שֶׁהִיא עַל הַשִּׁבְת נֶאֱמַר: "בְּיָמֵי וּבְיָמֵי שְׁרָאֵל אוֹת הִיא לְעוֹלָם" (שְׁמוֹת ל"א/ז). כִּי מֵתוֹד שְׁבִיתָת מְלָאכָה וּמְנוּחָה, נִגִּיעַ הָאָדָם לְזָכֹר שֶׁהַקִּבְ"ה בְּרָא אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, הוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, וּמִשְׁגִּיחַ עֲלֵיהֶם בְּכָל מִצְוָה. הַדְּרָגָה הַגְּבוּהָה בְּיוֹתֵר שֶׁנֶּתַּן לְהַגִּיעַ אֵלֶיהָ הִיא, סְלוּק כָּל הַסְּרָדוֹת וְהַתְּנַתְּקוֹת מִעֵינֵי הַיּוֹם יוֹם, וְלַהֲתַעֲלוֹת בְּדְבָקוֹת בְּבוֹרָא וּבְתוֹרָתוֹ (הַרְחַבָּה בְּנוֹשָׂא זֶה רָאָה ב"הַמְּסַפִּיק לְעוֹבְדֵי ה'" לְרַבִּי אַבְרָהָם בֶּן הַרְמְבַּ"ם, "הַעֲבוּדָה הַכֻּלְלִית וְהַמִּיּוּחָדָת", וְכֵן בְּסִפְרֵי הָאֲחֵרוֹנִים וְהַמְּלַקְטִים בְּנוֹשָׂא הַשִּׁבְת וְקְדוּשָׁתָהּ). מִמִּילָא מִתְּפַצֵּלֶת הַגְּדֵרֶת "מִחֻלָּל שִׁבְת" לְשִׁתֵּי דְרָגוֹת: "כְּלָלִית" ו"מִיַּחֲדָת". אֵת הַהֲגָדָרָה הַכְּלָלִית כְּתִבָּה הַתּוֹרָה בְּלִשׁוֹן זֹ: "אֲדָּהּ אֶת שְׁבִיתָתִי תִשְׁמְרוּ" — לְדַעַת כִּי אֵינִי ה' מְקַדִּישְׁכֶם. וּשְׁמִירַתְכֶם אֶת הַשִּׁבְת — מִחֻלְלָהּ מוֹת וְיוֹמָת" (שְׁמוֹת ל"א/ד). כְּלוֹמֵר: מִי שֶׁמֻּחֲלָל אֶת הַשִּׁבְת וְעוֹשֶׂה אוֹתָהּ כִּי"וֹם חוֹל", מוֹת וְיוֹמָת. אֲדָּהּ לֹאנֶשִׁי הַדְּרָגָה הַמִּיַּחֲדָת שֶׁל הַצְּדִיקִים וְהַחֲסִידִים, תִּתְּפָרֵשׁ הַמְּלָה "חֻלּוּל", גַּם מִלִּשׁוֹן "חֻלָּל", דְּהֵינּוּ: שְׁמוֹתֵיר אֶת לְבוֹ רִיק וּפְנוּי מִקְדָּשֵׁת הַשִּׁבְת, כָּל אֶחָד וְאֶחָד לְפִי רָמְתוֹ הַרוּחָנִית שֶׁהוּא נִדְרָשׁ לַעֲמֹד בָּהּ (הַשׁוּוֹה לִנְפֶשׁ הַחַיִּים ג'ח, בְּהַגְדֵּרֶת "חֻלּוּל ה'"). עַל כֵּן, אֲצֵל אֲנָשִׁים גְּדוֹלִים, גַּם חֲרִיגוֹת דְּקוֹת בְּמִנוּחַת הַשִּׁבְת נִחְשָׁבוֹת כְּחֻלּוּל שִׁבְת. אֲלָא אִם כֵּן הֵן נַעֲשׂוֹת לְמַעַן הַמְּסַרָּה הַעֲלִיוֹנָה שֶׁל קְדָשֵׁת הַשִּׁבְת, שְׂאֵז הֵם עוֹשִׂים לְהַפְּדָּה, וְאֵת כָּל חֻלְלֵי לְבָם הֵם מִמְּלָאִים בְּקְדָשֵׁת הַשִּׁבְת.

רִיצָה לְלַמֵּד תּוֹרָה בְּשִׁבְת — שְׁלֵמוֹת וּמְנוּחָה
אָמַר רַבִּי זִירָא: מְרִישׁ = בְּהִתְחַלָּה, כְּלוֹמֵר: בְּמִבְט רֹאשׁוֹנִי כִּי הוּא חֲזִינָא לְהוֹ לְרַבְּנָן = כְּשֶׁרִאִיתִי אֶת הַחֻכְמִים דְּקָא רַהֲטִי = שֶׁהָיוּ רָצִים לְפִירְקָא = לְשַׁעוֹר תּוֹרָה בְּשִׁבְתָּהּ = בְּשִׁבְתָּהּ, דְּהֵינּוּ: שֶׁהֵם הָיוּ רָצִים לְשַׁמֵּעַ דְּרָשָׁה, שֶׁהָיוּ קוֹרְאִים לָהּ "פִּרְקָא", בְּגִלָּל שֶׁהָיוּ לָהּ זְמַנִּים קְבוּעִים, וְהִיא הִיָּתָה בָּאָה "לְפִרְקִים", וְגַם לְמַדּוּ בָּהּ פֶּרֶק מְסִים וּמִגְדָּר, וְגַם דָּנוּ בְּאוֹתָהּ דְּרָשָׁה בְּנוֹשָׂאִים אֲקְסוּאָלִים שֶׁהָיוּ עוֹלִים עַל הַפֶּרֶק. תַּחֲלָה כְּשֶׁרִאִיתִי אֶת הַתְּלִמִּידִים רָצִים בְּשִׁבְתָּהּ לְשַׁעוֹר, אֲמִינָא = אֲמַרְתִּי בְּלִבִּי: שְׁלִפִּי הַדְּרָגָה הַמִּתְאַיֶּמָה לָהֶם, קָא מִחֻלְלִי רַבְּנָן שִׁבְתָּהּ = הַחֻכְמִים מִחֻלְלִים שִׁבְת, כִּי בְּשִׁבְת צָרִיד לְלַכֵּת בְּנַחַת, כְּפִי שְׁנֶאֱמַר: "אִם תִּשָּׁב מִשִּׁבְת רִגְלָךְ" (יִשְׁעִיָּהוּ נח"ג). דְּרָשׁוּ מִכָּד חז"ל: שֶׁאֲסוּר לְפַסַּע בְּשִׁבְת פְּסִיעָה גָּשָׁה (שְׁבֵת ק"ג/ב). אֲבָל כִּיּוֹן דְּשִׁמְעָנָא = אַחֵר שֶׁשִּׁמְעָתִי לָהּ ד' = אֵת מַה שֶׁאָמַר רַבִּי תַנְחוּם, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לִוִּי: לְעוֹלָם יִרְוץ אָדָם לְדַבֵּר הִלָּכָה וּלְדַבֵּר מִצְוָה, וְאִפְלוּ בְּשִׁבְתָּהּ, מִפְּנֵי שֶׁהַשַּׁעוֹר הַנֶּאֱמָר בְּשִׁבְתָּהּ, הוּא עֲצָמוֹ כְּבוֹד הַשִּׁבְתָּהּ, וְהַרִיצָה אֶל הַשַּׁעוֹר אֵינָה נִחְשָׁבֶת כְּחֻלּוּל שִׁבְת, כִּי הַרִיצָה עֲצָמָה הִיא חֵלֶק מִהַמִּצְוָה. זֹאת נִתֵּן לְלַמֵּד מִמָּה שֶׁהִנְבִּיא שִׁבַּח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, שֶׁגַּם בְּתַקוּפַת גְּלוּתָם הֵם יִמְשִׁיכוּ לְשֹׂאף לְהִתְקַרֵּב אֶל הַקִּבְ"ה, שְׁנֶאֱמַר: "אֲחֵרֵי ה' יִלְכוּ כְּאַרְיֵה יִשְׂאָג" (הוֹשֵׁעַ י"א/ז). כִּי הִדְרֹו שֶׁל הָאָרִיָּה, כְּבוֹדוֹ וְעֲצָמָתוֹ הֵם חֵלֶק בְּלִיתִי נִפְרָד מִפְּנוֹ, וּמְלִוִּים אוֹתוֹ בְּכָל מִצְוָה שֶׁהוּא נִמְצָא בּוֹ, גַּם בְּשַׁעָה שֶׁהוּא רוֹבֵץ נִנוּחַ וּמִתְנַשֵּׂא בְּגִיָּה מְלִכּוּתִית בְּעַמְדָתוֹ, גַּם בְּשַׁעָה שֶׁהוּא יוֹצֵא לְצִיד, רֶץ וְרוֹדֵף אַחֵר טְרֵפוֹ, עֲצָמָתוֹ וְהִדְרֹו אֵינֶם נִפְתָּחִים, לְמִרּוֹת שַׁעָתָה הוּא מִתְעַסֵּק בְּרִיצָה הָאֲמוּרָה לְהַפְחִית אֶת מַעֲמָדוֹ. אֲדָּהּ הָרִי בְּסוּפָה שֶׁל אוֹתָהּ רִיצָה, כְּאֶשֶׁר מְזַנֵּק הָאָרִי, וּמִשְׁתַּק אֶת טְרֵפוֹ בְּשִׁאָגָה מְקַפִּיאָה, בְּזֹאת מִתְבַּרֵּר לָנוּ שֶׁהָאָרִיָּה נוֹתֵר מִלֵּךְ בְּכָל מִצְוָה. זֶה הוּא מִשְׁלֹו שֶׁל הִנְבִּיא, הַמְדָּמָה אֶת הַלִּיכַת עוֹבְדֵי ה' לְסַגְנוֹתָ שֶׁל הָאָרִיָּה, לְמִרּוֹת שֶׁבְּמִבְט שְׂטָחִי נִתֵּן הִיָּה לְחֻשָּׁב שֶׁבְּגִלָּל יָשׁוּב הַדַּעַת שְׁדוֹרְשֵׁת הַחֻכְמָה מְלוּמְדִּיהָ, צִרְיָכִים תְּלַמְּדִי הַחֻכְמִים לְהִרְאוֹת כִּי"אַרְיֵה רוֹבֵץ", גִּלָּה הִנְבִּיא שֶׁ"אַרְיֵה שׁוֹאָג", מִמִּשְׁיָד לְהַחֲשֹׁב מִלֵּךְ נִכְבֵּד, גַּם כְּאֶשֶׁר מִמַּהֵר, שׁוֹאָג וְרֶץ. לָכֵן הַתְּבִטָּא הִנְבִּיא: "יִלְכוּ" = "אַחֲרֵי ה' יִלְכוּ כְּאַרְיֵה יִשְׂאָג", בְּנוֹת הִנְבִּיא הִיא גַּם עַל הַמִּשְׁל וְגַם עַל הַנִּמְשָׁל, דְּהֵינּוּ: גַּם עַל הָאָרִיָּה וְגַם עַל עוֹבְדֵי ה', לְמִרּוֹת שֶׁשְׁנֵיהֶם רָצִים, אֵין הַדָּבָר מַעֲרַעֵר אֶת צִיּוּבוֹתָם הַפְּנִימִית וּמְנוּחַת נִפְשָׁם, וְגַם בְּמִרְוּצָתָם נִחְשָׁבִים הֵם כִּי"הוֹלְכִים בְּמִנוּחָה". בְּדָרְךְ נּוֹסֶפֶת מִבְּאֵר הַמַּהֲרֶשׁ"א אֶת ה"אַרְיֵה יִשְׂאָג", שֶׁהַשִּׁאָגָה גּוֹרֶמֶת לְבִהָלָה וּמְנוּסָה, וְהִנְבִּיא מְשׁוֹנָה אֶת הָרָצִים אַחֵר ה', לֵאלּוֹ הַבּוֹרְחִים מִשְׁאָגַת אָרִיָּה, שְׁנִמְלָטִים בְּכָל פֶּחֶם, וְלֹא נִעְצָרִים לְרַגַע קֵט, כִּד מִתְנַהֲגִים הָרָצִים לְדַבֵּר ה', אֵינֶם נִעְצָרִים, אֵינֶם פּוֹגְשִׁים אִישׁ, אֵינֶם מְסִיטִים אֶת דַּעַתָם, אֲלָא מְזַדְרִים לְהַגִּיעַ לְשַׁעוֹר. כְּשֶׁשִּׁמְעַ רַב זִירָא זֹאת, הוּא אָמַר: לֹא רַק שֶׁהִנְבִּיתִי אֶת טְעוּתִי, וְהַתְּחַלְלִי לְלַמֵּד זְכוּת עַל הָרָצִים וְלַהֲמַלִּץ עֲלֵיהֶם טוֹב, אֲלָא מִיָּד שְׁנִיתִי אֶת טְעָמִי וְאֶנָּה נָמִי = אֵנִי בְּעַצְמִי גַּם כֵּן רַהֲיִטָנָא = רָצָתִי לְשַׁמֵּעַ אֶת הַדְּרָשָׁה. כִּי לֹא רַק שְׂאֵין בְּרִיצָה זֹו מְשׁוּם חֻלּוּל שִׁבְת, אֲלָא שְׂאֵצֵל תְּלַמְּדִי הַחֻכְמִים נִחְשָׁבֶת הַרִיצָה אֶל לְמוּד תּוֹרָה, כְּעִבּוּדָת ה' שֶׁשְׁכָּרָה כְּפוּל אִם הִיא נַעֲשִׂית בְּשִׁבְתָּהּ (רָאָה נִתִּיב הַזִּירוּת לְמַהֲר"ל עַמ' קפ"ח).

אֲגָרָא
הַסְּגִיּוֹת לְחֵלּוֹ שְׁזוּרוֹת זֹו בְּזֹו כְּמַחֲרֹזֶת שֶׁל נוֹשָׂאִים שֶׁהַמְכָּנָה הַמִּשְׁתַּף שִׁבְתָּהּ הוּא "אַגְרָא", כְּלוֹמֵר: שְׂכָר. הַמִּשְׁג "שְׂכָר" הוּא הַתּוֹצָאָה שֶׁל הַפְּעוּלָה. דָּבָר זֶה מִתְחַלֵּק לְכִמָּה מִישׁוּרִים. הַחֵל בְּמִישׁוֹר הַפְּשׁוּט שֶׁהוּא: "תִּשְׁלֹוּם בְּעוֹלָם הָזֶה וּבְעוֹלָם הַבָּא", דְּהֵינּוּ: תִּשְׁלֹוּם לְעוֹשֵׂי הַמִּצְוָה עֲבוּר עֲצֵם הַמַּעֲשֵׂה, כְּפִי שְׁאֲמְרוּ חז"ל: "אֵין הַקִּבְ"ה מְקַפֵּחַ שְׂכָר כָּל בְּרִיָּה וּבְרִיָּה" (פְּסִחִים ק"ח/א, נִזִּיר כ"ג/ב, ב"ק לח/ב, הוֹרִיּוֹת ז'/ב). שְׂכָר זֶה מְגִיעַ אֲפִלּוּ לְמִי שְׂאִינוֹ מִבְּיָן מְאוּמָה מִמָּה שַׁעֲשָׂה, כְּגוֹן שְׂכָרָה שֶׁל אִיזְבֵּל הָרָשָׁעִית, שְׂאֵת רִגְלָהּ, כְּפּוֹת יָדֶיהָ וְרֹאשָׁהּ לֹא אֲכָלוּ הַכְּלָבִים, בְּגִלָּל שֶׁבָּהֶם הִיָּתָה מִשְׁמַחַת כְּלוֹת (פְּדִרָ"א י"ז). הַכְּלָבִים עֲצָמָם זָכוּ, שֶׁיִּשְׁלִיכוּ לְפָנֵיהֶם אֶת בֶּשֶׂר הַסְּרָפָה, בְּגִלָּל שֶׁהֵם לֹא חָרְצוּ לְשׁוֹנֵם בְּזָמָן יָצִיאָת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם (מְכִילֵתָא שְׁמוֹת כ"ב/ל). אֲפִלּוּ הַדּוֹמָם גַּם הוּא זָכָאי לְשְׂכָר עַל מַעֲשֵׂה טוֹב שֶׁנַּעֲשָׂה אוֹתוֹ, כְּגוֹן: עֶפְרַיִם מִיָּמִיָּה שֶׁלֹּא לָקוּ עַל יָדִי מִשֶּׁהָ רַבְּנָן, כִּי הֵם הִגְנוּ עָלָיו בְּשַׁעַת צָרָה (שְׁמוֹר"ר ז'/ז). אֲדָּהּ כְּמִנְכּוֹן שֶׁמַּעֲבָר לְתַגְמוּל הַפְּשׁוּט, לְבוֹרָא הָעוֹלָם שֶׁנָּהָה כְּנֻנָה עֲמָקָה בְּשְׂכָר שֶׁהוּא מַאֲפִשֵּׁר לוֹ הַלְּיוֹת רּוּחָנִי, לְהַתְּדַפֵּק אֵלָיו וּלְהַתְּדַפֵּק בּוֹ וּבְדָרְכָיו — מְקוֹר הַטּוֹב שֶׁל כָּל הַמִּצְוּאוֹת (מִסִּי פ"א). מִמִּילָא מוֹבֵן שֶׁעֲבוּר כָּל מִצְוָה וּמִצְוָה, אֲפִלּוּ אֵלּוֹ שֶׁנַּעֲשׂוֹת לֹלָא כְּנֻנָה רָאוּיָה, יֵשׁ עֲלֵיהֶן שְׂכָר רַב. אֲדָּהּ הַשְּׂכָר הָאֲמַתִּי שֶׁעָשׂוּי הָאָדָם לְקַבֵּל עֲבוּר מִצְוּוֹתָיו, הוּא בְּנוֹת אִישִׁית מְשֻׁלָּמָת שֶׁל הָאָדָם הַשָּׁלֵם, שֶׁיִּקְדָּמוּ אוֹתוֹ שְׁלֵב אַחֵר שְׁלֵב לְשֹׂאף לְהִלּוֹת יוֹתֵר וְיוֹתֵר דְּבוּק בְּקִבְ"ה, בְּתוֹרָתוֹ וּבְמִצְוּוֹתָיו. הַשְּׂכָר הָאֲמַתִּי הֵזֶה — לְזָכוּת לְהַתְּדַפֵּק בְּקִבְ"ה, הוּא תּוֹצָאָה טְבָעִית שֶׁל עֲשִׂית הַמִּצְוּוֹת מֵתוֹד הַפֶּרֶת תְּכַנֵּן הַפְּנִימִי הָאֲמַתִּי. לָכֵן כָּל מִצְוָה הוֹפְכָת אֶת הַנֶּפֶשׁ לְהִלּוֹת בַּעֲלַת שְׂאִיפּוֹת רּוּחָנִיוֹת, כְּמוֹ בְּרִזָּל רִגְלִי, כְּאֶשֶׁר מַחְבְּרִים אוֹתוֹ אֶל מַגְנֵט, הוּא עֲצָמוֹ מְקַבֵּל אֶת תְּכוּנוֹתֶיהָ שֶׁל "אֶבֶן הַשׁוֹאֵבֶת", כִּד גַּם אֲצֵל הָאָדָם, כָּל מִצְוָה וּמִצְוָה מְגַבִּירָה בּוֹ אֶת עֲצָמָת הַמִּשְׁיָכָה הַרוּחָנִית (מִסִּי א'). עַל כֵּן אֲמְרוּ חז"ל: "מִצְוָה גּוֹרֶרֶת מִצְוָה, וְשְׂכָר מִצְוָה — מִצְוָה" (אַבּוֹת ד'/ב).

הַקִּבְ"ה — בּוֹחֵן כְּלִיּוֹת וְלֵב
לְכָל מִצְוָה יִשְׁנֵן שְׁתֵּי תְכוּנוֹת: 7. אֲמַעֲשֵׂה הַמִּצְוָה עֲצָמוֹ מוֹשֵׁף אַחֲרָיו מַעֲשִׂים טוֹבִים נּוֹסְפִים. 7. בְּכָל הַתַּעֲלּוֹת רּוּחָנִית גּוֹרֶרֶת בְּעַקְבוּתֶיהָ שְׂאִיפָה לְהַתַּעֲלּוֹת נּוֹסֶפֶת (רָאָה סִפְרָנוּ שִׁב"ח עַל סוּכָה עַמ' 4: "כֻּלִּי מִלֵּא — מַחֲזִיק"). הַתַּעֲלּוֹת זֹו מְגַדֶּרֶת בְּלִשׁוֹן הַמִּשְׁנָה: "שְׂכָר", כְּפִי שְׁנֶאֱמַר בְּהַמִּשְׁחָ שֵׁם: "לִפְנֵי שַׁעָה אַחַת בְּתִשְׁבּוּבָה וּמַעֲשִׂים בְּעוֹלָם הָזֶה, מִלֵּל חֵי הָעוֹלָם הַבָּא" (אַבּוֹת ד'/ח). כִּי הַהִשְׁתַּקְקוֹת וְהַדְּרִיפָה אַחֵר הַדְּבָקוֹת בְּקִבְ"ה: יְכוּלָה לְהִלּוֹת רַק בְּעוֹלָם הָזֶה, וְהִיא עֲצָמָה ה"שְׂכָר" שְׂאֵלָיו שׁוֹאֵפִים עוֹבְדֵי ה' כָּאֵן בְּעוֹלָם הָזֶה — לְהַתַּעֲלּוֹת וּלְפָרֵחַ בְּשַׁעוֹר קוֹמָה רּוּחָנִי מְשֻׁלָּם. מִמִּילָא כָּל מִצְוָה וּמִצְוָה נִמְדָּדֶת בְּשְׁנֵי מִישׁוּרִים: 7. אֲמַעֲשֵׂי. 7. בְּמַהוּתִי. בְּמִישׁוֹר הַמַּעֲשִׂי נִמְדָּדֶת הַמִּצְוָה לְפִי גְדָרֵי הַהִלָּכָה הַמְּקַבְּעִים וְהַבּוֹרִים, וּבְכָד אֵין הִבְדֵּל בֵּין אָדָם לָאָדָם, עַל כֵּן יְכוּל כָּל אֶחָד לְהוֹצִיא יָדִי חוּבָה אֶת חֲבֵרוֹ בְּשׁוֹפֵר, בְּקִרְיַת הַתּוֹרָה וּבְדוּמָה. כְּמוֹ כֵּן הַתְּפִלָּה וְהַלּוּלָה שֶׁל כָּל פֶּלֶם שׁוֹים בְּהַלְכוּתֵיהֶם. אֲדָּהּ הַתְּכָן הַמַּהוּתִי שֶׁל הַמִּצְוָה הוּא רַחֵב וְיַחוּדִי לְכָל יְהוּדִי וְיַחוּדִי בְּאֶפֶן אִישִׁי. כִּי בּוֹ

נבדקת כמות מומצא ש'השקיע במוצא. כמו כן הרצון, האהבה, הכוונה, ההתרגשות, העכובים שהיו לו בדרך, וכמו כן כל מה שהשקיע במשך כל חייו עד שהגיע להיכן שהגיע, כלם מצטרפים לצורתה של עשיית המוצא הנוכחית כפי שהיא נעשית. את ה"שכר" שאליו התכוונו חז"ל, הגדיר הרמב"ם בלשון זו: כל אחד ואחד מבני האדם, יש לו זכויות ועוונות. מי שזכויותיו יתרות על עוונותיו _ צדיק. ומי שעוונותיו יתרות על זכויותיו _ רשע. מחצה על מחצה _ בינוני _ _ שקול זה אינו לפי מנן הזכויות והעוונות, אלא לפי גדלם _ ואין שוקלים [זאת] אלא בדעתו של [הסב"ה, הנקרא כאן] "א-ל דעות", והוא הידוע היאך עורכים [את] הזכויות כנגד העוונות (תשובה ג/א-ב). על כן מובן שפכה אנשים יעשו את אותן המצוות, ובכל זאת לכל אחד מהם תהיה רמה אחרת של זכויות, כגון עשיר ועני שיתנו אותה כמות ממון לצדקה, ודאי שאצל העני נחשבת נתינה זו יותר, לכן מאותן מצוות כל אחד יבנה באופן שונה את קומתו הרוחנית, והאחד נמצא בעולם אחר לגמרי מחברו, למרות ששניהם קימו בפעל בדיוק את אותן המצוות, משל למה הדבר דומה? לשני אנשים שקבלו לסכם בקצרה ספר עב-פרס המכיל נושאים רבים, ודאי שכל אחד מהם יכתב דברים אחרים, למרות שמאותו מקור הוצאו, כי נטיות הלב האישיות אינם דומות מאדם לאדם, כפי שאמרו חז"ל: "כשם שאין פרוצפיהם דומים, כך אין דעותיהם שוות" (ברכות נח/א). כפי שאמר רבי שמעון בן לוי כשפגש חבר מספסל הלמודים, שפרש מהתורה, ובקש ממנו: "תתפלל עלי שאהיה עמך בעולם הבא", אמר לו רבי שמעון בן לוי: "כיצד אעשה זאת, הלא כל אחד ואחד נמצא שם עם בני אמונתו", כלומר: עם חברים בעלי שעור קומה זהה (קה"ר ג/ט). מפל הנאמר לעיל עליו להפיק מבט נכון על המצוות, שאמנם יש שכן על עצם מעשה המצוה, אך החוויה הרוחנית הנחترטת בבפשו של מקים המצוה, היא זו שבונה את קומתו הרוחנית ומעלה את רמתו. חוויה זו נמדדת אך ורק על פי המשקעים הנוחרים בלב, אחר גמר קיום המצוה. על כן לקטו כאן חז"ל מסדרי התלמוד מאמרים אחדים בעלי מכנה משותף זהה, שהשאירה והמאמץ לקיים מצוה פלשה, או ההתרגשות, ההתבוננות וההתעוררות לפתיחת הלב אל קרבת ה', הם אלה שבונים את האישיות, והם ה"אגרא" = השכר שאותו מבארת הגמרא כאן.

מנוחה ונפש בריצה ללמוד תורה בשבת
אחר שרבי זירא הבין את המשמעות של הריצה לכבוד התורה, אמר רבי זירא: אגרא = השכר דפרקא = של הפרק, כלומר: של דרשת החכם, הדורש בזמנים קבועים, כגון בשבתות ובחגים, בעניינים העולים על הפרק, למרות שרב השומעים אינם יורדים לסוף דעתו של הדרשן, וחלקם הגדול אינו מסגל לשחזר את מה שאמר הרב, אין הליכתם נחשבת כהליכה לבטלה, אלא שכרם גדול בגלל הריהטא = הריצה שהם רצו בזריזות להסתופף ולשמע את הדרשה. כמו כן גם לתלמידי החכמים אשר מבינים את הדרשה, והדברים של הדרשן מאירים בלבם, גם עליהם נאמר ששכרם הוא בגלל שהם רצו לדרשה. כי הריצה לדבר מצוה מוכיחה שהוא נמשך לדרשה זו והיא מעניינת אותו. ממילא כל מה ששמע אחר שהקדים מאמץ וריצה, נקבע יותר עמוק בלבבו מאשר אלו היה שומע את אותם הדברים כשהוא יושב ננוח תחת אחד העצים בחצר ביתו, אחר סעודה דשנה, וזמנו פנוי בין כך ובין כך (מהר"ל נתיב הזריזות עמ' קפ"ח. ראה מהרש"א). מאמר זה של רבי זירא מעניק עמק נוסף למסקנתו הקודמת, שריצת החכמים בשבת לכבוד השעור, אינה נחשבת כ"חלול שבת", לא רק משום שקריצה זו יש יעוד נעלה של למוד תורה, אלא הריצה עצמה הופכת לפעילות מברכת, למרות שאין בכך מנוחת הגוף, אך יש בכך את מנוחת הנפש ואת ברכת "ויונפש" שנאמרה על השבת, ככתוב: "ויביום השביעי שבת ויונפש" (שמות לא/יז). משל למה הדבר דומה? לאדם תשוש מחמת גייעה מרבה ומאמץ של חדשים אחדים, או שנים אחדות, כאשר הוא רוצה להנפש בעמלו, המנוחה לא תבא לו על ידי השתרעות במטה ובשקיעה בבטלה. מנוחה כזו מתאימה למאמץ של שעות אחדות, אלא המנוחה והריגיעה תבא לו רק על ידי "החלפת אוירה", הבאה על ידי פעילות מעוררת, המרעננת את הגוף ואת הנפש, שהרי אדם הנכנס למים צוננים ושוחרה שעה קלה אחר יום עבודה מאמץ, יוצא מהמים עירני ורענן, למרות שלכאורה התעייף בשחייה, בנוסף לעיפות מיום עבודה, מפני שהשחיה לגביו נחשבת כשנוי אוירה, הוא הדין בקשר לריצה בשבת אל שעור התורה. שכן ריצתם של תלמידי החכמים הבאים לשמע את הדרשה, הוא כפול: הן מחמת הזריזותם ללמוד תורה, והן הברכה בריצה המרעננת המזרימה כח עלומים חדש בבאם לבית המדרש, שמבטלת מהם את עיפות התפלה, הסעודה, והשעות שהם כבר ערים משעת ההשכמה.

אגרא דכלה דוחקא
כשם שמאמץ הריצה ללמוד תורה מעורר את האדם לאהבת התורה שהוא רץ לשמע אותה, גם אם בסופו של דבר הוא לא הצליח להבין את כל הנאמר באותה דרשה, או שהוא תלמיד חכם ויוזע בעצמו את כל תוכן הדרשה שאומר הרב (רש"י ומהרש"א). למרות כן, עצם ההסתופפות וההצטופפות בתוך גדודי המאזינים בדריכות את הדרשה, מעניקה לכל יחיד ויחיד תחושת שיכות למערכת גדולה ורבת עצמה, המביאה את כלם להערצת הנושא ולהאדיר את התורה המלכדת את ההמונים סביבה, דבר הנקרא בלשון המקרא: "ברב עם הדרת מלך" (משלי יד/כח. נתיב התוכחה למהר"ל עמ' קצ"ח). על כן אמר אב"י: אגרא דכלה = שכר ההתפנסות הקבועה, שהתאספו רבבות לומדי תורה מפל פזירות ישראל, לפני החגים, אספה הנקראת "כלה" (נספח 8), כמו "ירחי כלה", שעשו בחדש אדר, ללמוד הלכות פסח, ובחדש אלול כדי ללמוד את הלכות החגים, למרות שהאלוצים לא אפשרו תנאים נוחים לקהל כה רב, שיוכל להאזין לדברי הדרשן, אך עצם הדיוקא = הדחק הרב הוא שכרם, בגלל המאמץ שמשקיעים לעמוד דחוקים במשך זמן כה רב כדי להיות בתוך קהל לומדי התורה, במפגן ענק של קדוש ה'. מאמץ זה מחדיר בלבם של הנדחק את תחושת השכיכות, כחיל בצבאו של הסב"ה. תחושה זו, היא השכר הן בעולם הזה והן בעולם הנצח. הוסיף על כך בזהר הקדוש: הקשי של הדחק בשעת הדרשה, מקל את יסורי הגלות, ויצר של שליטת הרשעים הצרים סביבנו (תק"ז כז/א). מבאר לעיל, שדחק זה הוא לאו דוקא בגלל רבוי אנשים בשטח קטן יחסית (כפי שמבואר ברש"י כאן), אלא עצם התאספות תלמידי חכמים לשמע דברי תורה, גורמת לדחק, בגלל שגם המזיקים מצטופפים שם, והם גורמים לתחושת דחק ומחנק (ברכות ו/א: "האי דוחקא דהוי בכלה _ מיניהו הוי"). בכך יש בידנו אפשרות נוספת לבאר את דברי הרמב"ם, המגדיר את מצנת "הקהל", שהיא המצוה להקהיל את כל עם ישראל במוצאי שנת השמיטה בחג הסוכות, ולקרא באזניהם פרושיות אחדות מהתורה, כדי לחזק את ידיהם בדת האמת. כך כתב: אפילו חכמים גדולים שיודעים את כל התורה כלה, חייבים לשמע בכונה גדולה, יתרה. ומי שאינו יכל לשמע [מפאת המרחק בינו לבין הקורא] _ מכון לבו לקריאה זו, שלא קבועה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאלו עתה נצטוו בה, ומפי הגבורה שומעה (חגיגה ג/א). מה שהרמב"ם כתב: "מי שאינו יכל לשמע", כתב הלחם משנה, שהכוונה למי שעומד במקום רחוק, שאינו יכל לשמע מהמקום שעומד בו. למרות כן כתב הרמב"ם: "שיכון את לבו לקריאה זו". כיצד נתן לכוון את הלב לקריאה שאין שומעים? אלא זה הוא כחו של ה"דוחקא", ההצטרפות אל מעמד גדול זה של מקבלי התורה, כאשר האדם הופך את עצמו לכלי קבול המשותק לקבל את האמת. זה הוא "אגרא דכלה". יתכן שהגמרא כאן היא מקור לדברי הרמב"ם שם, שהמפרשים אינם מצביעים על מקור.

אגרא דשמעתתא _ סברא
אמר רבא: אגרא דשמעתא = שכר השמועות הוא הסברא = הבנת הדברים לאשורם. פרש רש"י: שהוא גגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר. את דבריו הקדושים נפרש אחד לאחד: "יגיעה" היא מאמץ מתמשך של האדם העמל על דבר קשה. "טורח" הוא עצם המפשא של דבר כבד (מלבי"ם ישעיה א/יד: "היו עלי לטורח, נלאתי נשוא"). הרי ש"טורח" מתניח אל הנושא, כגון: הרמת דבר פיזי כבד, או הבהרת נושא למודי עמוס ומסבך. בעוד שה"יגיעה" מתניחסת אל הלומד בעצמו, שעליו להשקיע מאמצים כדי להתמודד עם המטרה. כך הם השלבים של הבא בשערי בית המדרש ומתחיל את למודו, השלב הראשון הוא רכישת ידיעות ושמועות, כפי שאמרו חז"ל: "ליגמור

איניש, וְהָדָר לִיסְבֵר, כְּלוּמָר: תְּחִלָּה עַל הַתְּלָמִיד לְרַכֵּשׁ מִרְבּוֹ שְׂמוּעוֹת, דִּינִים, יָדְעוֹת וְכִלְלִים, לְמִירוֹת שְׂאֵינִי יוֹדֵעַ אֵת טַעְמֵיהֶם. אַחֲרֵי כֵן לְהַתְעַמֵּק בְּהִבְהָרַת הַנוֹשָׂא, הִבְנָתוֹ וְטַעְמֵי (שִׁבְת סג/א וברש"י שם). הָרִי שֶׁבְּכָל נוֹשָׂא וְנוֹשָׂא שֶׁהַלּוּמִד מִתְחִיל בּוֹ, עָלָיו לְהַתְמוּדָד בְּשִׁתִּי חֲזִיתוֹת בֵּבֶת-אַחַת, הֵן בְּכּוֹנוֹתָיו לְהַתְנַגֵּעַ וּלְהַשְׁקִיעַ מֵאַמְצֵי גּוֹף וְנֶפֶשׁ בְּעֶצֶם הַיְשִׁיבָה הָאַרְכָּה עַל סִפְסַל הַלְמוּדִים, תּוֹךְ דְּבִי הַתְּנַתְּקוֹת מִכָּל הַסּוּבָב, וּבְמֵאֲמָץ מִחֻשְׁבֵּתִי מִרְכָּז, דְּבָר זֶה נִקְרָא: "יָגִיעָה". בְּמִקְבִּיל חֵבֵב הוּא גַם לְהַתְמוּדָד עִם עֶצֶם הַנוֹשָׂא, שֶׁהוּא כְּבֹד וְקִשָּׁה, כִּי הוּא צָרִיךְ לְלַקֵּט אֵת כָּל הַיָּדַע הַקָּשׁוּר לַנוֹשָׂא, וּלְשַׁנּוֹ גַם קִטְעִים אֲרָכִים, שֶׁבְּאִפֻּס טְבָעִי נִרְאִים בְּעֵינָיו כְּמִסְבָּכִים, כִּי הוּא עֲדִין אֵינִי שׁוֹלֵט בַּחֲמֶר, לְשַׁבֵּץ אוֹתָם בְּאִפֻּס נָכוֹן וּלְשַׁלֵּב אוֹתָם פְּרָאִי זֶה בְּזֶה. שֶׁלֵּב זֶה מְגִדָּר כִּי"טֵרַח". וְכֵן אַחֲרֵי שֶׁהַלּוּמִד הִשְׁקִיעַ יָגִיעָה וְטֵרַח, בְּסִדּוֹר הַטְּכֵנִי שֶׁל הַדְּבָרִים, הוּא יִזְכֶּה לְרֹאוֹת שֶׁכָּר בַּעֲמָלוֹ, שֶׁהַסִּגְיָה תֵּאִיר לוֹ פְּנִים בְּבִהֲרִיּוֹת וּבִהְבֵּנָה, שֶׁהַסִּבְרָה מְסִבִּירָה לוֹ פְּנִים, וּמִרְאֶה לוֹ אֵת פְּנִים חֲכָמֹת הַתּוֹרָה וְעֵמֶק סוּדוּתִיָּה. זֶה הוּא הִיא אֲגָרָא דְשִׁמְעֵתָא, וְהַשְׁכָּר הַגָּדוֹל בְּיוֹתֵר שֶׁיִּכְלֵל הָאֵדָם לְצַפּוֹת לוֹ – לְהִיּוֹת תְּלָמִיד חָכֵם וּלְהִבִּין אֵת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה וּלְהַתְעַנֵּג עַל חֻקְמָתָהּ, שֶׁכְּמִבְּאֵר לְעִיל אֵין בְּעוֹלָם עֵנִי הַמִּשְׁתַּנָּה לְכָךְ.

אֲגָרָא דְבִי טַמְיָא – שְׁתִּיקוּתָא
נִפְיַחַת הַנִּשְׁמָה בְּאֵדָם הַגָּדוֹרָה בַּתּוֹרָה כַּהֲעֻנְקָת כֹּחַ הַדְּבִיר לִיצוּרִים חֲזִים, לְשֵׁם תְּקִשְׁרֵת בִּינִיָּהֶם. תּוֹפְעָה זֹאת מוֹפִיעָה אֵד וְרַק אֵצֶל הָאֵדָם, מִפְּנֵי שֶׁבִּין בְּעַל־הַחֲזִים יִשְׁנָה אֲמָנָה וְתִקְשֻׁרֵת בְּרָמָה כְּלִשְׁהִי, אֵד אֵלֶּה אֵינֶם אֵלָּא סְמָנִים, אֵת הִיא"שְׁפָה" שֶׁלֶּהֶם יוֹדְעִים הֵם מִיָּד עִם הַיָּלָדִם, וְאֵין הֵם מַעֲבִירִים בָּהֶּ יָדַע, חֻקְמָה, נִסְיוֹן, רְגִשׁוֹת, זְכוּרוֹת וְכוּמָה, אֵלָּא אֵד וְרַק דְּבָרִים טְכְנִיִּים הַקְשׁוּרִים לְהַשְׁרָדוּתָם. מִמִּילָא אֵין בְּקִבּוּצָה יוֹתֵר חֻקְמָה מֵאֲשֶׁר בְּכָל יָחִיד וְיָחִיד שָׁבָה, כִּי תִכְוֶנָה שֶׁהָאֵחָד מִחֻקִּים אֵת הָאֲחֵר, שְׂמוּרָה אֵד וְרַק לְבִנֵּי הָאֵדָם. שְׁהָרִי עַל מַה שֶּׁכָּתוּב: "וַיְהִי הָאֵדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה", תִּרְגָּם אֲנִקְלוֹס: "וַיְהִי הָאֵדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא" – שֶׁהַנִּשְׁמָה הִיָּתָה בְּאֵדָם לְרוּחַ מְדַבֵּרָת (בְּרַאשִׁית ב/ז). לְכֹן הַתִּיַּחֲסוּת לְפִטְרִית אֵדָם מִן הָעוֹלָם, מִתְבַּטָּאֵת עַל יְדֵי שְׁתִּיקָה – הַפֶּךְ מַעֲנֵן חַיִּי (מִהַר"ל ד"ח ע"מ ש"יג). כְּפִי שְׂאֵמֶר רַב פֶּפֶא: אֲגָרָא = הַשְׁכָּר דְּבִי = שֶׁל בֵּית טַמְיָא = עֲצָמוֹת, כְּלוּמָר: בֵּית הַמֵּת, אֲשֶׁר שָׁם יוֹשְׁבִים הָאֲבָלִים (רַשְׁב"ם ב"ב קטז/א). כְּמוֹ כֵן מִתְבַּאֲרֵת הַמִּלָּה: "טַמְיָא" כְּמוֹ "טַעְמָא", כִּשְׁהַכְּוֶנָה הִיא לְבֵית הָאֲבָל שְׂמִטְעִימִים אוֹתוֹ בְּדָבָרִים, כְּדִי לְנַחֲמוֹ (רַש"י סְנֵהֲדִין קיג/א). הַשְׁכָּר שֶׁנֶּתַן לְהַפִּיק מִשֵּׁם הוּא שְׁתִּיקוּתָא = שְׁתִּיקָה. עַל כֵּן אֲמָרִי חַיִּי"ל עַל הָאֲבָל: "אֵין לוֹ פֶּה" (ב"ב טז/ב). שְׁהָרִי מְבַאֵר בַּתּוֹרָה עַל אֲהָרֹן הַכֹּהֵן, כִּשְׁשִׁמְעַת שְׁמִתּוֹ שְׁנֵי בָנָיו: "וַיִּדָּם אֲהָרֹן" (ויקרא יג/א). כְּדִי גַם נֶאֱמַר עַל חֲבֵרִי שֶׁל אֵיּוֹב שֶׁבָּאוּ לְנַחֲמוֹ: "וַיִּשְׁבּוּ אוֹתוֹ לֶאֱרָץ שְׁבַעַת יָמִים וּשְׁבַעַת לַיְלוֹת, וְאֵין דְּבָר אֵלָיו דְּבָר, כִּי רָאוּ כִּי גָדַל הַכָּאֵב מֵאֲדָם" (איוב ב/ג). עַל עֲנֵן הַשְׁתִּיקָה בְּבֵית הָאֲבָל כְּתֹב הַרְמְב"ם: אֵין אוֹמְרִים שְׂמוּעָה וְהַגָּדָה בְּבֵית הָאֲבָל, אֵלָּא יוֹשְׁבֵינֵי דָוִין. וְכֵן אֵין אוֹמְרִים בְּפָנֵי הַמֵּת אֵלָּא דְבָרִים שֶׁל מֵת. אֲבָל לַעֲסֵק בְּדָבָרֵי תּוֹרָה בְּפָנֵינוּ אוֹ בְּבֵית הַקְּבָרוֹת – אֲסוּר (אָבֵל יג/ט). אֵת שֶׁכָּר הַשְׁתִּיקָה בְּבֵית הָאֲבָל נֶתַן לְבָאֵר בְּשְׁנֵי אֲפָנִים: 7 אֲנָחוּס הָאֲבָלִים. 7 בְּכַפּוּד הַמֵּת. כִּי מִצּוֹת נָחוּס אֲבָלִים אֲכֹן מִתְנַחֲסֵת גַם אֵל הָאֲבָלִים הַחֲזִים עֲמָנוּ וְגַם אֵל הַנִּפְטָר שֶׁהָלַךְ לְבֵית עוֹלָמוֹ (רַמְב"ם אָבֵל יד/א: "נָחוּס אֲבָלִים – גְּמִילוֹת חֶסֶד עִם הַחֲזִים וְעִם הַמֵּתִים"). גְּמִילוֹת הַחֶסֶד שֶׁעוֹשִׂים עִם הָאֲבָלִים, הוּא בְּדָבָרֵי הַתְּנַחוּמִים לְהַרְגִיעַ אֵת צַעֲרָם. אֵד הַהִתְנַחֲסוּת אֵל חֲסָרוֹנוֹ שֶׁל הַמֵּת יְכוּלָה לְבֹא רַק עַל יְדֵי שְׁתִּיקָה, הַמְדַּגִּישָׁה אֵת הַעֲדָרוּתָהּ שֶׁל "נֶפֶשׁ הַמְדַּבֵּר" שֶׁהָלַךְ לְעוֹלָמוֹ. כְּמוֹ כֵן שְׁתִּיקָה זֹאת הִיא הַפְּנִמָּה זְכוּרָה שֶׁל הַמֵּת וְהַחֲדָרָת סוּפוֹ הַנּוֹדָאי שֶׁל כָּל אֵדָם לְעֵמֶק הַלֵּב, כְּכָתוּב: "טוֹב לָקֶחַת אֵל בֵּית אֲבָל מִלָּקֶחַת אֵל בֵּית מִשְׁתָּה, בְּאֲשֶׁר הוּא סוּף כָּל אֵדָם, וְהַחִי יִתֵּן אֵל לְבָבוֹ" (קֹהֶלֶת ז/ב וּמִדְרַשׁ רַבָּה שֵׁם: "אֵלוֹ הַצַּדִּיקִים הַנוֹתֵנִים אֵת זְכוֹר מִיתָתָם כִּנְגַד לִיבָם"). נִמְצָא שֶׁכָּל הַדְּבָרִים שֶׁהֵיוּ בְּבֵית הָאֲבָל אֵינֶם אֵלָּא מְבֹאָה וְהַכְּנָה לְהַעֲלוֹת אֵת שְׁנֵי עֲנֵנֵי הַשְׁתִּיקָה הַלָּלוּ: 7 אֲתַחוּשֵׁת חֲסָרוֹנוֹ שֶׁל הַנִּפְטָר. 7 בְּהַתְּבוֹנְנוּת בְּמִסְתָּרֵת הַחֲזִים. הַתְּבוֹנְנוּת זֹאת מְבִיאָה אֵת הָאֲבָלִים וְאֵת הַסּוּבָבִים לִידֵי הַבְּנָה נְכוֹנָה עַל הַחֲזִים וְעֵמֶק חֲדָשׁ עַל מִשְׁמְעוּתָם. רַשְׁמִים אֵלֶּה נִחְרָטִים בְּנֶפֶשׁ הָאֲבָל אֵד וְרַק בְּרָגְעֵי הַדּוּמִיָּה, כְּפִי שֶׁכָּתֹב הַרְמְב"ם: "כָּל מִי שְׂאֵינִי מִתְאַבֵּל כְּמוֹ שְׂצוֹ חֲכָמִים – הָרִי זֶה אֲכַזְרִי, אֵלָּא יִפְחַד וְיִדְאָג וּיִפְשֹׁט בְּמַעֲשָׁיו וְיִחְזֹר בְּתִשְׁבּוּבָה. וְאֵחָד מִבְּנֵי חֲבוּרָה שְׂמַת – תִּדְאָג כָּל הַחֲבוּרָה כְּלָה – – – כָּל זֶה לְהַכִּין עֲצָמוֹ, וְיִחְזֹר וְיַעֲזֹר [=יִתְעַרָּר] מִשְׁנָתוֹ (אָבֵל יג/ב).

אֲגָרָא דְתַעֲנִיָּתָא – צְדָקָתָא
בְּזִמָּן הַתַּעֲנִיָּת הֵיוּ נוֹהֲגִים לְגַבּוֹת צְדָקָה לְעַנְיִים, עֵינֵי הַעֲנִיִּים הָיוּ נִשְׂאוֹת לְמַגְבִּית זֹאת, וּמִצָּפִים לָהּ, כְּדִי שֶׁבְּמוֹצָאֵי הַתַּעֲנִיָּת גַם הֵם יוּכְלוּ לְמַלֵּא אֵת בִּטְנָם הָרַעֲבָה (סְנֵהֲדִין לה/א). עַל כֵּן קִבְּעוּ לוֹמֵר בְּהַפְסָרַת מִנְחָה שֶׁל תַּעֲנִיּוֹת: "שְׁמָרוּ מִשְׁפָּט וַעֲשׂוּ צְדָקָה" (ישעיהו נז/א). כִּי אֵת הַפְּסוּקִים הַלָּלוּ יֵשׁ לְקִרָא דְּוָקָא אַחֲרֵי שֶׁעָשׂוּ צְדָקָה (תוֹס' מַגִּילָה כז/א: "הַקּוּרָא"). לְמִירוֹת שֶׁמִּצּוֹת הַתַּעֲנִיָּת הִיא עֶצֶם הַהִמְנָעוֹת מֵאֲכִילָה וּשְׁתִּיָּה, אֵד בְּכּוֹנְנָתָה טְמוּן רַעִיוֹן נִשְׁגָּב, כְּפִי שְׂאֵמֶר רַב מֵר זוֹטְרָא. אֲגָרָא דְתַעֲנִיָּתָא = הַשְׁכָּר שֶׁעָשׂוּ הָאֵדָם לְהַפִּיק מִהַתַּעֲנִיָּת, הוּא צְדָקָתָא = הַצְדָּקָה לְעַנְיִים שְׂגוּבִים בְּזִמָּן הַתַּעֲנִיָּת, כְּדִי שִׁיְהִיָּה לָהֶם בְּמָה לְחַיּוֹת אֵת נֶפֶשׁם. כִּי הַהִתְעַלּוֹת מִהַחֲמִירוּת, שֶׁהִיא הַמִּטְרָה בְּכָל תַּעֲנִיָּת, לֹא בָּאָה כְּדִי שֶׁנִּשְׁפַּח מִקִּיּוּמוֹ שֶׁל עוֹלָם חֲמָרִי, אֵלָּא כְּדִי שְׂאֵנוּ לֹא נִהְיָה מִשְׁעַבְדִּים אֵלָיו. הַדְּרָךְ הַיְחִידִי לְהַגִּיעַ לְהַבְנָה זֹאת, הִיא דְּוָקָא עַל יְדֵי הַתַּעֲסָקוֹת בְּדָאָה לְזוּלָת וּלְצָרִים הַחֲמִירִים שֶׁל הַעֲנִי, כְּפִי שֶׁהַגִּדִיר זֹאת רַבִּי יִשְׂרָאֵל מִסְלָנְטִי זצ"ל: "הָעוֹלָם-הַזֶּה שֶׁל הַזּוּלָת הוּא הָעוֹלָם-הַבָּא שֶׁלָּךְ". כְּמוֹ כֵן מִסְפָּר עַל אֵחָד מִגְדּוּלֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁיִּצְא לְאַסּוֹף כֶּסֶף כְּדִי לְקַנוֹת צָרָכִי הַסָּקָה לְעַנְיִים, דָּפֵק עַל דִּלְתָּ בֵּיתוֹ שֶׁל אֵחָד הַעֲשִׁירִים, וְעִמַּד בְּפִתַּח לְשׁוּחַח אוֹתוֹ שִׁיְחָה אֲרָכָה, אַחֲרֵי שֶׁעָבְרוּ רְגָעִים אֲרָכִים, וּבַעַל הַבֵּית רָאָה שֶׁהַרֵב הַנִּכְבָּד עֲדִין עוֹמֵד בַּחוּץ, חֲשַׁב שְׂאוּלִי הַרֵב מִתְבַּיֵּשׁ לְהַכְנִס, אוֹ מִמִּתֵּן לְהַזְמִנָה מִפְּרִשָּׁת, וְרוּחַ פְּרָצִים קָרָה חוֹדֶרֶת לְבֵית הַמִּסְק וְהַנְעִים, אֲמַר לְרַב שִׁיּוּאֵל לְהַכְנִס, עֲנֵה לוֹ הַרֵב: "אֵנִי מַעֲדִיף לְהַסְבִּיר לָךְ אֵת נַחֲיָצוֹת הַתְּרוּמָה, דְּוָקָא תּוֹךְ כְּדִי שְׂאֵתָהּ חֵשׁ אֵת הַקֵּר שֶׁהַעֲנִיִּים סוֹבְלִים מִמֶּנּוּ". לְכֹן דְּוָקָא יוֹם הַתַּעֲנִיָּת, הַמִּקְדָּשׁ לְהַתְנַתְּקוֹת מִהַחֲבוּרָה אֵל מִסְגֶּרֶת הַסְּעָדוֹת, הוּא הַזִּמָּן הַמִּתְאִים בְּיוֹתֵר לְהַתְעַסֵּק בְּצָרָכֵיהֶם הַחֲמִירִים שֶׁל הַנּוֹזְקִים, כִּי רַק אֵז מִקְבִּלָּתָהּ הַדָּאָה לְזוּלָת אֵת מִשְׁמְעוּתָהּ הַעֲמָקָה, בְּאֲשֶׁר אֵדָם רָעַב אֵינִי מִתְמַקֵּד בְּרַעֲבוֹנוֹ הַפְּרָטִי, אֵלָּא בְּרַעֲבוֹנוֹ שֶׁל הַזּוּלָת. נִתְּנָה זֹאת שֶׁל אֲכָל לְנִצְרָכִים בְּשִׁעָה שֶׁהִנּוּתוֹ עֲצָמוֹ צָרִיךְ גַם כֵּן לְאִזְכֹּל הַזֶּה, זֹאת הִיא מִצְוָה הַנִּעֲשִׂית בְּאִפֻּס מִשְׁלָם, כִּי בְשִׁעָה זֹאת מְזַדְּדָה הַנוֹתֵן עִם תַּחוּשׁוֹת הָרָעַב שֶׁלְעֵתִים קְרוּבוֹת הֵם מִנֵּת חֵלְקָם שֶׁל הַעֲנִיִּים, וּכְשֶׁנּוֹתֵן הַצְדָּקָה יְהִיָּה רָעַב בְּעֲצָמוֹ, גַם רַבִּים הַסְּכוּיִים שֶׁהוּא יִפְרִישׁ נְדָבָה יוֹתֵר הַגּוֹנָה, וּבְעָקֹר שֶׁהוּא יִפְרִישָׁה עִם לֵב מְזַדְּדָה. לְכֹן הַשְׁכָּר הַגָּבֹה בְּיוֹתֵר שֶׁעָשׂוּ לְהַפִּיק מִהַתַּעֲנִיָּת, הוּא דְּוָקָא לֹא עַל יְדֵי הַנְּזוּרֹת מוּחְלָטָת מֵאֲכָל, אֵלָּא בְּהַתְעַסָּקוֹת בּוֹ לְטוֹבַת אַחֲרִים.

עַת סְפִיד וְעַת רְקוּד
שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ הַצִּיב רִשְׁמָה שֶׁל אֲרוּעִים הַנִּצָּבִים זֶה לְעֵמֶת זֶה, שְׁנֵים מֵהֶם קְשׁוּרִים לְשִׁמְחָה וְעֶצֶב, וְכָךְ אֲמַר: "עַת לְבַבּוֹת וְעַת לְשִׁחוּק, עַת סְפִיד וְעַת רְקוּד" (קֹהֶלֶת ג/ד). הָרִי שֶׁבְּדִיוֹק כְּפִי שֶׁהַשְׁחוּק הוּא הַנְּגוּד לְבָכִי, כְּדִי עוֹמֵד הַסְּפִיד בְּצִדוֹ הַקִּפּוּץ שֶׁל הַרְקוּד. לְכֹן מוּבָן שֶׁהַהִבְדֵּל בֵּין כְּכִי לְהַסְפִּיד הוּא בְּדִיוֹק כְּמוֹ הַהִבְדֵּל בֵּין שְׁחוּק לְרְקוּד. כְּשֵׁם שְׂאֵי-אִפְשָׁר לְרְקֹד לְבַד, כְּדִי גַם אֵי אִפְשָׁר לְהַסְפִּיד לְבַד. מַה שְׂאֵין כֵּן בְּבִכִי וּשְׁחוּק, אוֹתָם כָּל הָאֵדָם לַעֲשׂוֹת גַם כִּשְׁהוּא מִתְכַּנֵּס בְּתוֹכָכִי עֲצָמוֹ (אָבֵן עֲזָרָא קֹהֶלֶת שם). כֵּאֵן בְּאֵרִי לֵנוּ חַיִּי"ל עַל תְּכַנֵּס הַפְּנִימִי שֶׁל הַסְּפִיד וְרְקוּד, שֶׁהַמִּצְוָה בָּהֶם זֶהָ. כְּפִי שֶׁכָּתֹב הַרְמְב"ם: מִצְוֹת עֲשֵׂה שֶׁל דְּבָרֵיהֶם [מְדַרְבָּנֵן]: לְבַקֵּר חוֹלִים, לְנַחֵם אֲבָלִים, לְהוֹצִיא הַמֵּת וּלְהַכְנִיֵס הַכְּלָה, לְלִילוֹת הָאוֹרְחִים וּלְהַתְעַסֵּק בְּכָל צָרָכִי הַקְּבוּרָה – – – וְלַסְפִּד וְלַחֲפֹר וְלַקְבֹּר. וְכֵן לְשִׁמַּח הַכְּלָה וְהַחֲתוּן וּלְסַעֲדָם בְּכָל צָרָכֵיהֶם. וְאֵלוֹ הֵם "גְּמִילוֹת חֶסֶדִים" שֶׁבְּגוּפוֹ – שְׂאֵין לָהֶם שְׁעוֹר. אֵף עַל פִּי שֶׁכָּל מִצְוֹת אֵלוֹ מְדַרְבִּירָהֶם, הָרִי הֵם בְּכָלל [מִצְוֹת] "וְאִהְבַת לְרַעֲךָ כְּמוֹד" (ויקרא יט/יח), כְּלוּמָר: כָּל הַדְּבָרִים שְׂאֵתָהּ רוּצָה שֶׁיַּעֲשׂוּ אוֹתָם לָךְ אַחֲרִים, עֲשֵׂה אֵתָהּ אוֹתָם לְאִחֶיךָ בַּתּוֹרָה וּבְמִצְוֹת (אָבֵל יד/א).

אֲגָרָא דְהַסְפִּידָא – דְּלוּיָא
הַהַסְפִּיד הָרֵאשׁוֹן בַּהִסְטוֹרִיָּה הַמוֹפִיעַ בַּתּוֹרָה, הוּא הַהַסְפִּיד שֶׁל אֲבָרָהָם אָבִינוּ עַל שֶׁרָה אִשְׁתּוֹ, שֵׁם נֶאֱמַר: "וַיָּבֵא אֲבָרָהָם לְסִפְדַּת לְשָׁרָה וּלְכַתְּתָה" (בְּרַאשִׁית כג/ב). בְּאֵר הַרְש"ר הִירֶשׁ זצ"ל: מִסְתָּר הִיא"הַסְפִּיד" הִיא לְתֵת לְאֵדָם אֵת מַה שֶׁקֶנָּה בְּחַיִּי, וּלְהַבְיַע בְּכָךְ אֵת עֲרֻכּוֹ, כְּמוֹ

שנאמר: "ותנו לה מפרי ידיה, ויהללוהו בשערים מעשיה" (משלי לא/א). "בכיה", היא הדמעה הבוקעת ממעמקי הנפש (ביאור לבראשית, ראה שם). מכאן שההספד והבכי הם שני דברים הבאים האחד אחר קודמו, תחלה הספד ואחריו בכי. זאת בגלל שתפקיד המספיד הוא להדגיש את מעלתו של הנפטר, ליצור הזדהות של העומדים שם עם חסרונו, עד כדי שהם יחישו בעצמם צער זה, וימרוו בבכי ובדמעות. המצטרף על פטירת אדם כשר, עד שעניו זולגות דמעות, נאמר עליו ששכרו שמור אצל הקב"ה ומוחלים לו כל עונותיו (שבת קה/ב, מו"ק כה/א). המקרא גם מפרט את צורת ההספד, שהוא נעשה בהרמת קול, בצעקות שבר וקריאות אנוחה: "הוי אחי" (מ"א ג/ל), "הוי אדוני" (ירמיהו לד/א), "הוי אחי, הוי אחות" (ירמיהו כב/יח). כי כל דברי השבח הנאמרים בהספד של אדם כשר, מטרותם לעורר את השומעים ולהפוך אותם למקשה אחת של צער ויגון, זאת על ידי זעקות שבר ובכי קורע לבבות, כפי שאמר רב ששת: אנרא דהספדא = שכר ההספד שאומרים על אדם כשר שנפטר, הוא דלוי = הרמת קולות בכי וצער, כדי שהשומעים יבכו. שהרי מטרת ההספד היא להדגיש את הצער ואת החלל שנוותר. ממילא כל מה שנחרט בלבם של המלוים, הוא ההתרגשות ופתיחת הלב שהיתה באותו מעמד מרום. למרות שהם לא יזכרו את פרטי ההספד, ואת כל הדרשות שנאמרו בו, אך דבר זה אינו מפחית בערך שכר המלוים, כי השכר של ההספד הוא הצער הפנימי שנוותר בלב, ואת הצער הם יזכרו, ותחושת הבכי תלויה אותם עוד זמן רב אחר שובם לביתם.

אנרא דבי הלולא _ מילי

אמר רב אשי: אנרא = השכר דבי = של בית החתונה הנקראת "הלולא", מלשון הלל, כיון שהיו שרים ומהללים את החתנים ואת הכלות (ערוך "הלולא", כמבואר במפרשים על תהילים עח/סג: "ובתולותיו לא הוללו"). כפי שאמרו חז"ל: "כיצד מרקדים לפני הכלה"? כלומר: מה אומרים לפניך? "כלה נאה וחסודה" (כתובות טז/ב וברש"י שם). כאן גלו לנו חז"ל, כי מהותם של כל עניני השמחה, הרקודים, והטרח הרב שיש בהכנת החתונה וכל הנלוו אליה, הוא רק מה שנוותר בסופו של דבר אחר שד ההמולה. מפל אלה נותר בלבם של החתן, הכלה וכל המשמחים, אך ורק התכן הפנימי האמיתי והמהותי שהוא מילי = מלים ודבורים שנאמרו כדי לשמחם. שהרי שמחת הנשואין מתיחסת אל האדם, שהגדרתו היא: "מדבר". בשמחת הנשואין מתאחדים החתן והכלה והופכים להיות אדם שלם אחד, כפי שאמרו חז"ל: כל אדם שאין לו אשה, אינו "אדם", שנאמר: "זכר ונקבה בראם, ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה/ב. יבמות סג/א). ומעתה כח דבורם שלם ובעל משמעות ותכן המאחד אתם לכן הלקח הפנימי שמפיקים החתן והכלה מהמלים החיוביות הנאמרות בחתונתם, הם השכר האמיתי שילוו אותם לאורך חייהם, כי בזכותו הם מתחילים את חייהם ב"רגל זמין" ובעודד שהמשד חייהם יהיה על פי אותה התחלה (ראה ד"ח למהר"ל שי"ג).

אחורי בית הנקסט

בית נקסט הוא מקום השקנה, מקום קדוש שדרכו עולות התפלות, ובו מתקבצים כל בני ישראל לעבודת ה', וכבר התבאר לעיל, בנושא "תפלה בבית הנקסט" כי בית נקסט הוא מקום השקנה, וגם מעלותיו הרבות ומעלותיהם של הבאים בשערי התבארו שם (דף ו/א). כל מי שמפנה ערף למקום קדוש זה, הוא עוקר את עצמו בכך ממרפו הרוחניות בעולם החמרי. לכן במבט רוחני הוא נחשב כ"מתאבד", שהרי הוא נתק את עצמו ממקור ההוה והחיים. אכן, מי שרק עומד בסביבות בית הנקסט ואינו מתפלל, הוא עדין אינו מבטא בכך התנגדות לצבור המתפללים במקום הקדוש, אלא יתכן שהוא עסוק, או עצלן וכדומה, אך אינו נחשב כמפנה ערף. אך מי שמסיר את עצמו לצאת מביתו, ובא עד חצר בית הנקסט, ושם מפריד את עצמו מהצבור בהפגנתיות, על ידי שהוא נותר להתפלל באותה זווית אישית שהוא קבע לעצמו _ הפוך מכיוון התפלה של כל מתפללי בית הנקסט. מעשיו אלו יועקים עד השמים: "יש לי אמנם יראת שמים, אך שמים אחרים מעל ראשי!" "יש יראת אלקים בלבי, אלא שאליה אינו אלקי כל היהודים!" הגדר של "אחורי בית הנקסט" כפוף למקום הגאוגרפי של אותה מדינה בה נמצא בית נקסט זה, על כן בארץ בבל הנמצאת במזרח של ארץ ישראל, המתפלל העומד "מאחורי בית הנקסט", נמצא בצד המערבי של מקום התפלה של כל היהודים. על נושא זה כתב המהר"ל: רבו הפרושים, אך לפי הנראה אין הבדל, אלא כל אשר הוא מחוץ לבית הנקסט, נחשב לענין זה כ"אחורי בית הנקסט", ולא דווקא אם עומד במקום המנגד וההפוך לגמרי, אלא כל צד נחשב כהפגנת ערף לכיוון הכללי של העם (נתיב העבודה עמ' צ"ב, ראה ריטב"א כאו). בהמרה גדולה יש להתניח אף כל מי שפורש מדרכי הצבור. אך גרוע ממנו הוא מי שמציב לעצמו דרכים אחרות וחלופיות, בפרט אם את הפגנת הערף אל המסורת ואל צבור עובדי ה' הוא עוטר באצטלה של עבודת ה' כבלכול, על ידי שהוא פונה באופן עצמאי אל הקב"ה, כגון שהוא אינו מתפלל בבית הנקסט, אלא בונה במה אישית של הפגנת ערף לבית הנקסט של הצבור. החמרה של הפורש מדרכי צבור, תחלתה נראית כפגימה וחסרת משמעות, אך אחריתה גרועה מכל, והעושה זאת מגיע לחיוב מיתה ולאבוד חלקו בעולם הבא.

הפורש מהצבור חוב מיתה ומאבד עוה"ב

בכמה מקומות כתב הרמב"ם בהמרה רבה על הפורשים מדרכי הצבור, וזה לשונו: אלו הם שאין להם חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדים ונדונים על גדל רשעם וחסאתם לעולם ולעולמי עולמים. המינים והאפיקורסים והכופרים בתורתם ובתחת המיתות ובביאת הגואל, המורדים ומחטיאי הרבים, והפורשים מדרכי צבור. הפורש מדרכי צבור, אף על פי שלא עבר עברות, אלא נבדל מעדת ישראל, ואינו עושה מצוות בכללן, ולא נכנס בצרתם, ולא מתענה בתעניתם, אלא הולך בדרך אחרת, וגאלי אינו מהם _ אין לו חלק לעולם הבא (תשובה ג/ו-יא). כמו כן כתב הרמב"ם: כל הפורשים מדרכי צבור, והם האנשים שפרקו על המצוות מעל צנאם, ואין נכללים בכלל ישראל בעשיית המצוות, ובקבוד המועדות, וישיבת בתי נקסות ובתי מדרשות, אלא הם כבני-חורין לעצמם, וכן האפיקורסים והמומרים והמוסרים, כל אלו [בשם מיתם] אין מתאבלים עליהם _ _ שהרי אבדו שונאיו של הקב"ה, ועליהם הכתוב אומר: "הלוא משנאיד ה' אשנא" (תהילים קלט/כא. אבל א/ו). עוד כתב: המוסרים והאפיקורסים מישראל, צריף לאבדם ביד, ולהורידם עד באר-שחת, מפני שהם מצרים לישראל, ומסירים את העם מאחרי ה' (ע"ז ו/א, כך גם פסק בהלכות רוצח ושמירת הנפש ד/ו). הרי שהמוציא את עצמו מהכלל _ כפר בעקר, ומסיר את העם מאחרי ה', והוא יותר גרוע מהגויים, שפאשר אין הם נלקחים בנזין אין להתנהג עמם כד.

המתפלל אחורי בית הנקסט _ רשע

על אדם המפנה ערף לצבור ולמקום תפלתם אמר רב הונא: כל המתפלל אחורי בית הנקסט, נקרא רשע (ע"פ גירסת העין יעקב, הרי"ף והרא"ש גם מאמר זה הוא בשם רבי חלבו, ראה דובר צדק עמ' 49). כפי שנאמר על הבן הרשע שבהגדה של פסח: "לפי שהוציא את עצמו מהכלל _ כפר בעקר" (מכילתא פ' בא ובהגדה של פסח. נתיב העבודה למהר"ל עמ' צ"ב ובהקדמת הרמב"ם לפרק חלק יסוד י"ג). הרי שהגדרת "רשע" היא, למי שמעשיו מוכיחים התפכחות למסגרת עובדי ה'. אבל מי שאינו מגיע כלל לבית הנקסט, או שמתפלל בביתו, דין אחר לו. אך על הרשעים העומדים סביב עובדי ה', ומפגינים נגדם נאמר: "אמרות ה' _ אמרות טהורות, כסף צרוף בעליל לארץ, מנזק שבעתים. אתה ה' תשמרם, תצורנו מן הדור זו לעולם. סביב רשעים תתהלכון [=סביב בית הנקסט או סביב מקום אחר שהצבור רואה בו כמקום מקדש], כרם [=כמו רוס, דהינו: בגנות לבו, הדבר נובע מכך שיש בלבבו], זלת [=זלזול] לבני אדם" (תהילים יב/ט). המלבי"ם, שראה את תחלתה של הרפורמה הדתית בארופה, והיה מראשי הלוחמים נגדה, באר את חטאי דורו, בתהליך שהחל בהצבת מטרות ואמונות תחליפיות [=אלטרנטיביות] לאמונה המזקקת בה' ובתורתו, תהליך שהתחיל בשנויים קלים במסורת, ומתואר "דאגה" כבלכול לרווחת העם. מעדכוני התורה והמסורת, כאילו לצרכי הצבור, המשיך בשנויים חמורים במסורת, והסתיים בצקיית כל היקר והקדוש לעם ישראל, עד כדי התבוללות והמרת דת בפרהסיה. תהליך זה מגדר כאן בגמרא: "מתפלל מאחורי בית הנקסט", דהינו: הפגנת ערף לדרכיו

הַמְסוֹרֶתוֹת שֶׁל צָבוֹר הַמֵּאֲמִינִים בָּהּ, וְהוֹלְכִים עַל פִּי הַשְּׁלֶחָן עֲרוּף. תִּהְיֶה זֶה הַבִּיא בְּסוֹפוֹ שֶׁל דָּבָר לְהַכְחִידוֹ הַרוּחָנִית בְּהַתְבַּלְלוֹת הַמוֹנִית וְגֵרָר גַּם הַכְּחָדָה פִּיזִית הַמוֹנִית שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל בְּשׂוֹאֵת יְהוּדֵי אֲרוֹפָה. מִמִּילָא בְּרוּר שֶׁכָּל הַמִּתְחִיל תִּהְיֶה זֶה, דִּינוּ כִּי "רֹדֵף" אֶת עַם יִשְׂרָאֵל, לָכֵן רוֹאִים אוֹתוֹ בְּשָׂמִים כִּי "חֵיב מִיתָה". כִּךָ בָּאֵר הַמְּלָבִי"ם פֶּסוּק זֶה: "סָבִיב", רָצָה לוֹמַר: שִׁי"ת צָרָנוּ [=תְּשַׁמְרֵנוּ] מִן הַדּוֹר זֶה, אֲשֶׁר בּוֹ יִתְהַלְכוּ הָרָשָׁעִים סָבִיב – הַקִּלְפָה הַמְּכַסֶּה אֶת הַפָּרִי, כְּמוֹ – כֵּן סָבִיב לְבוּשֵׁי הַתּוֹרָה וְסַפּוּרֶיהָ, [בְּמַטְרָה] לְזִיכָם וּלְעֶרֶב בָּם מוֹץ וּפִסְלֹת. בַּעַת "רוּם זֹלֶת לִבִּי אָדָם" = בַּעַת אֲשֶׁר דְּבָרִים הַזּוֹלִים וְהַפְּחוּתִים יִתְרוֹמְמוּ לִבִּי אָדָם, בַּעַת שֶׁיַּעֲזֹבוּ אֶת הַדָּבָר הַזֶּקֶר וְהַנְּכַבֵּד, שֶׁהִיא הָאֱמוּנָה הַמְּקַבֶּלֶת וְדְבָרִים הָאֱלֻקִּים, וְדְבָרִים הַזּוֹלִים וְהַמְּבֹזִים, שֶׁהֵם מַחְקְרֵי הַשְּׁכָל וּמוֹפְתִים מִתְעִים, הֵם "יִקְרִים וְרָמִים בְּעֵינֵיהֶם", שֶׁאֵז "יִתְהַלְכוּ הָרָשָׁעִים סָבִיב אֲמֵרוֹת ה'" [בְּמַטְרָה] לְשֵׁים דְּבָרִים כּוֹזְבִים, וְעֵינֵיהֶם מְבֹזִים תַּחְתִּיתֵיהֶם. בַּעַת הַזֹּאת צָרִיךְ שֶׁתִּשְׁגִּיחַ לְשֹׁמֵר וּלְנֹצֵר אֲמֵרוֹת ה', וְכִסֹּף הַדָּת הָאֱלֻקִּי מִן הַמְּזִיפִים, בֶּל יַעֲרֹבוּ בָּם סִיגִים וְדְבָרֵי זֹלֶת (פִּירוּשׁוֹ עַל תַּהֲלִילִים שִׁם).

הַפְּנִיָּה פָּנִי הַמִּתְפַּלֵּל וְלִבּוֹ קוֹבְעִים מַעֲמָדוֹ
אֲמֵנִים פְּעָמִים רַבּוֹת עָשׂוּי אָדָם לַעֲמֹד מֵאַחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת, בְּגִלְל אֱלוֹצִים וְסִבּוֹת צִדִּדּוֹת, לֵאלֹא כָּל פְּנֵה רָעָה חֲלִילָה. לָכֵן אָדָם הַנִּמְצָא סָבִיב בֵּית הַכְּנֶסֶת, צָרִיךְ לְהוֹכִיחַ שְׁמִגְמַת פָּנָיו וּמַחְשְׁבוֹת לִבּוֹ אֵינֶם שׁוֹנִים מִמְּגַמַּת פְּנֵיהֶם שֶׁל כָּל הַצָּבוֹר הַנִּמְצָא בְּפָנִים. עַל כִּךָ אָמַר אַבְי: לֹא אֶמְרָן = לֹא נֶאֱמַר דִּין זֶה: "הַמִּתְפַּלֵּל אַחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת נִקְרָא רָשָׁע", אֲלֵא דִּלָּא מִיַּהֲדָר אֶפִּיהּ = שְׂאִינוּ מִיסֵּב אֶת פָּנָיו לִבִּי כְּנִישְׁתָּא = לִכְווֹן בֵּית הַכְּנֶסֶת, אֲבָל מִיַּהֲדָר אֶפִּיהּ לִבִּי כְּנִישְׁתָּא = אִם הוּא מִפְּנֵה אֶת פָּנָיו וְלִבּוֹ אֵל בֵּית הַכְּנֶסֶת, לִית לוֹ בָּהּ = אֵין לֵנוּ בּוֹ כָּל טַעֲנָה, וְאֵין כָּל חֲסָרוֹן בְּדָבָר [עַל הַהֲגָדָה הַמְּדִיקֶת שֶׁל "מַחְזִיר פָּנָיו לְבֵית הַכְּנֶסֶת", נֶאֱמָרוּ כְּמָה דְּעוֹת בְּהַלְכָּה, רָאָה אוּ"ח צ/ז]. רַעֲיוֹן זֶה בְּטָא בְּאֶפֶן חָרִיף רַבִּי מֵאִיר שְׁמַחָה זצ"ל וְכַתֵּב: שְׁנֵת־מַעַט קִבּוּץ יְהוּדֵי בְּגוּלָה, וּפֶסֶק מֵהֶם לְמוֹד הַתּוֹרָה – – כֶּאֱשֶׁר יִכְנסוּ לְאַרְץ נִכְרִיָּה, יִהְיוּ אֵינֶם בְּנֵי תּוֹרָה – – אַחֵר כִּךָ יִתְעוֹרֵר בָּהֶם רוּחַ אֱלֻקִּי הַשּׂוֹאֵף בָּם לְהַשִּׁיבָם לְמִקּוֹר חוֹצְבוֹ מַחְצֶבֶת קִדְשָׁם, יִלְמְדוּ וְיִרְבִּיצוּ תּוֹרָה, יַעֲשׂוּ נִפְלְאוֹת עַד כִּי יַעֲמֹד קֶרֶן הַתּוֹרָה עַל רוֹמוֹ וְשִׂאוֹ, [אַחֵר כִּךָ] הִלָּא [כְּבָר] אֵין בִּיד הַדּוֹר לְהוֹסִיף [דְּבָר] – מָה לְהַתְגַּדֵּר נֶגֶד אֲבוֹתָם, מָה יַעֲשֶׂה חִפָּץ הָאָדָם הַעָשׂוּי לְהַתְגַּדֵּר וּלְחַדֵּשׁ? יִבְקֹר בְּרַעֲיוֹן כּוֹזֵב אֶת אֲשֶׁר הִנְחִילוֹ אֲבוֹתָיו, יַשְׁעֵר חֲדָשׁוֹת וְיִשְׁכַּח מָה הָיָה לְאִמְתּוֹ בְּהַתְנַדְּדוֹ בֵּים הַתְּלָאוֹת, עַד שֶׁיַּעֲזִי לוֹמַר: "שֶׁקֶר נִחְלוֹ אֲבוֹתָיו", יִשְׁכַּח מַחְצֶבֶתוֹ, וְיִחְשֹׁב לְאַחֵר בְּגוּיָם, יַעֲזֹב לְמוֹדֵי דָתוֹ לְלַמֵּד לְשׁוֹנוֹת לֹא לוֹ, יִלְמַד אֶת הַדְּבָרִים הַגְּרוּעִים שֶׁל הָאֲמוֹת וְלֹא אֶת הַטּוֹבִים. יִחְשֹׁב כִּי בְּרַלְיוֹ הִיא יְרוּשָׁלַּיִם – – אֵל תִּשְׁמַח יִשְׂרָאֵל אֵל גִּיל בְּעַמִּים, אִזּוּ בֵּאֵר רוּחַ סוֹעָה וְסַעַר, יַעֲקוֹר אוֹתוֹ מִגּוּזָּו – – וּבְנָיו יוֹסִיפוּ אֲמָץ, וּבְחוּרָיו יַעֲשׂוּ חֵיל בְּתוֹרַת ה' – – כֶּה דָרָךְ יִשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָיִיתוֹ נוֹדֵד (מִשָּׁךְ חֲכָמָה וִיקָרָא מִד/כז). בְּנוֹתָ זַעַם חֲרִיפָה כְּזוֹ עַל הַשּׂוֹאָה הַרְבֵּה לִפְנֵי שְׁהִיתָה, אֵינָה אֲלֵא רֵאִיָּה עֲמָקָה שֶׁל הַנֶּאֱמָר כֵּאֵן: "הַמִּתְפַּלֵּל אַחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת", שְׂבִאֶפֶן עֲקֵרוֹנִי קוֹבֵעַ לַעֲצָמוֹ בֵּית כְּנֶסֶת, אֲלֵא שְׁמַעֲצֵב אוֹתוֹ עַל פִּי חֲקוֹת הַגּוֹיִים, וּמַחְלִיט כִּי "בְּרַלְיוֹ הִיא יְרוּשָׁלַּיִם", דְּהֵינּוּ: אֵינוֹ אוֹמֵר "אֵין יְרוּשָׁלַּיִם", אֲלֵא מִתְּיָצֵב בְּבְרַלְיוֹ – אַחוֹרֵי בְּתֵי הַכְּנֶסֶת אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַיִם.

מִתְפַּלֵּל אַחֲרֵי בַּהֲכִי"נ שֶׁ, זָכָה' לְגֻלּוֹי אֱלֹהֵיו
הַגְּדִירוֹת זֹלֶת שֶׁל אַבְי אֵינָה הַמְּלַצָּה אוֹ מְלִיצָה, אֲלֵא הַגְּדִירָה כָּל כִּךָ מְדִיקֶת עַד שֶׁהִמְעָז לִפְרֹץ גֵּדֵר זֹלֶת שְׁגָדְרוּ חֲכָמִים, עָלָה לוֹ הַדָּבָר בְּחִיּוֹ, כְּפִי שֶׁהַתְבָּאָר לְעִיל: "כָּל הַעוֹבֵר עַל דְּבָרֵי חֲכָמִים – חֵיב מִיתָה" (בִּרְכוֹת ד/ב). אֲכֹן כִּךָ הָיָה עִם הַהוּא גִבְרָא = אִישׁ אֶחָד דָּקָא מְצָלִי = שֶׁעֲמַד לְהַתְפַּלֵּל אַחוֹרֵי בֵּי כְּנִישְׁתָּא = מֵאַחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת, וְלֹא מִיַּהֲדָר אֶפִּיהּ = וְלֹא הַחְזִיר אֶת פָּנָיו לִבִּי כְּנִישְׁתָּא = אֵל בֵּית הַכְּנֶסֶת, וְאֵל הַכּוּוֹן שֶׁל כָּל הָעָם, אֲלֵא בְּחֻצָּהּ וּבְעֻזּוֹת מִצַּח הוּא "בְּנָה בְּמָה לַעֲצָמוֹ". חֲלָף = עָבַר אֱלֹהֵיו הַנְּבִיא, שֶׁהוּא אָדָם שֶׁהַתְעַלָּה לְדַרְגַּת מְלָאָךְ, וְיֵשׁ לוֹ רְשׁוּת לְשׁוּב וּלְהִרְאוֹת בְּכָל מְקוֹם וּבְכָל מַצֵּב, עַל פִּי הַצָּרָה, וּבְכָל צוּרָה הַנִּדְרָשֶׁת* (מִדּוּעַ דּוּקָא אֱלֹהֵיו הַנְּבִיא נַחֲלָץ לִקְנָא לוֹ, רָאָה נִסְפָּח 9). כֵּאֵן אִידְמִי לִיָּה = הַתְחַזָּה בְּפָנָיו כְּטִייעָא = כְּמוֹ סוֹחֵר עֲרָבִי, אִישׁ הַמְּדַבֵּר וְהַעֲרָבָה. אָמַר לִיָּה הַעֲרָבִי: כִּדּוּ = הֵאֵם כְּשִׁתִּי בַר = רְשׁוּיוֹת קִימַת = הַעֲמַדְתָּ אֶת עֲצָמְךָ קָמִי מְרָךְ = לִפְנֵי אֲדוֹנֶךָ? כִּי כֶּאֱשֶׁר אֲתָה מִתְּיָצֵב בְּכוּוֹן אַחֵר מִשְׁאַר הַמִּתְפַּלְלִים, אֲתָה מְגַלָּה בְּכֶךָ שֶׁכְּבִיכּוֹל יִשְׁנֶם שְׁנֵי שְׁלִיטִים עַל הָעוֹלָם, הַצָּבוֹר פּוֹנֶה אֵל הָאֶחָד, וְאֲתָה אֵל הַשְּׁנִי. שְׁלָף סִפְסִירָא = חֲרָב וְקִטְלִיָּה = וְהִרְגָּה אוֹתוֹ. בְּרִי"ף לֹא הוּבָא שְׁהִיָּה זֶה אֱלֹהֵיו הַנְּבִיא, וְהַגְּרָסָא שֶׁם: "וּפֶסֶקִיָּה לְרֵאשִׁיָּה" = כִּרְתָּ אֶת רֵאשׁוֹ. מִצָּיו רַבְּנוּ יוֹסֵף חַיִּים, שֶׁגַם לִפִּי הַנֶּמְקָא שְׁלֵנוּ, בְּעֵינֵי הַרוֹאִים לֹא הַצִּטִּיר הַמְּקַנָּא כִּי "אֱלֹהֵיו הַנְּבִיא", אֲלֵא כְּגוֹי עֲרָבִי. כְּלוֹמַר: הַעֲבָדוֹת הַפִּשְׁטוֹת הָרָאוּ שֶׁעֲרָבִי הִרְגָּה אוֹתוֹ, בְּגִלְל רְשָׁעוֹת שֶׁהִיתָה בְּלָבוֹ, אוֹ בְּגִלְל סִכְסוּף יִשְׁן שְׁהִיָּה בִּינֵיהֶם, וּבִדְיוּק כֵּאֵן הוּא פִּגְשׁ אוֹתוֹ, וּמִצָּא הַזְדַּמְנוֹת לִגְבוֹת אֶת חוּבוֹ, שֶׁהִרְגָּה אֱלֹו הָיָה בְּתוֹף בֵּית הַכְּנֶסֶת, לֹא הָיָה הַעֲרָבִי רוֹאֶה אוֹתוֹ. חֲכָמֵי בֵּית הַמְּדִרָשׁ צִיְנוּ שֶׁמֵּאַחוֹרֵי מַעֲשֶׂה זֶה הַסְתַּתֵּר כֵּחַ נוֹסֵף שֶׁאֲפִשֵׁר לַעֲרָבִי לְהַפִּיק אֶת זִמְמוֹ אֵל הַפַּעַל. בְּגִלְל שְׂמֵאוֹתוֹ יְהוּדֵי הַסֵּרָה הַשְּׁמִירָה הַטְּבָעִית שֶׁיֵּשׁ לִבִּי יִשְׂרָאֵל. דְּבָר זֶה נִחְשֵׁב כֶּאֱלוֹ שֶׁאֱלֹהֵיו הַנְּבִיא בְּעֲצָמוֹ נִתֵּן לַעֲרָבִי רְשׁוּת לַעֲשׂוֹת אֶת אֲשֶׁר חִפָּץ, וְלַהֲרֹג אֶת הַמִּתְפַּלֵּל אַחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת. כִּי אִם הָיָה נִכְנָס פְּנִימָה, לֹא רַק שֶׁהַעֲרָבִי – מִבְּקֵשׁ נִפְשׁוֹ לֹא הָיָה פּוֹגֵשׁ בּוֹ, אֲלֵא אֱלֹהֵיו הַנְּבִיא הָיָה מוֹנֵעַ מֵהֶם כָּל מִפְּגַשׁ מִקְרִי בְּכָל מְקוֹם שֶׁהוּא, וְהָיָה דּוֹאָג שֶׁיִּגְלִיָּהֶם לֹא יוֹלִיכּוּ אוֹתָם לְמִקּוֹם מִפְּגַשׁ, כְּנֶאֱמַר: "רִגְלֵי חֲסִידֵי יִשְׁמֹר" (ש"א ב/ט. בן יְהוּדִיעַ). כְּמוֹ כֵּן יִתְכַּן כִּי אוֹתוֹ "סוֹחֵר עֲרָבִי" לֹא הִרְגָּה אוֹתוֹ בְּאֶפֶן פִּיזִי, אֲלֵא שׁוֹחַח אֲתוֹ, וְאוֹלִי גַם שְׂאֵל אוֹתוֹ מִדּוּעַ הוּא אֵינוֹ נִכְנָס לְתוֹף בֵּית הַכְּנֶסֶת, וְאַחֵר אוֹתָהּ שִׁיחָה הַתְּמוּטֵט הַמִּתְפַּלֵּל הַתְּמַהוּנִי בְּאֶפֶן לֹא בְּרוּר, וְאִם הָרוּפְאִים הַצִּלִּחוּ אוֹ לֹא הַצִּלִּחוּ לְהַסְבִּיר אֶת סִבַּת מוֹתוֹ, צִיְנוּ חֲז"ל אֶת הַסְּבָה הָאֲמִתִּית שֶׁהַסְתַּתֵּרָה מֵאַחוֹרֵי הַסְּבָה שֶׁנִּקְבְּעָה עַל יְדֵי הָרוּפְאִים. מִהֲדָרָךְ בָּהּ הַצִּיגָה הַגְּמָרָא אֶת סִדְר הַדְּבָרִים עוֹלָה, שֶׁתַּחֲלָה יֵשׁ לְהַגְדִּיר אֶת הַהֲלָכָה, וְרַק לְאַחֵר מִכֵּן לְהַבִּיא סְפּוּרִים וְאִסְמַכְתָּאוֹת, כִּי צִיד בָּאוּ הַדְּבָרִים לִידֵי מַעֲשֶׂה, וְלֹא כְּפִי שְׂרָבִים טוֹעִים לְחַצִּיג סְפּוּר, וְ"מַעֲשֶׂה-רַב", וְעַל פִּיו לִקְבַע הַלָּכָה.

דְּבָרִים בְּרוּם עוֹלָם
מִהַפְּסוּק: "סָבִיב רָשָׁעִים יִתְהַלְכוּן, כִּרְם זֹלֶת לִבִּי אָדָם", לְמַדְנוּ לְעִיל שֶׁאֲסוּר לְהַתְפַּלֵּל מֵאַחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת, אֲגַב כִּךָ מִמְּשִׁיכָה הַגְּמָרָא לְבָאֵר דְּרָשָׁה נּוֹסֶפֶת עַל פֶּסוּק זֶה, עַל הַסְּבָה – מִדּוּעַ יִשְׁנֶם אֲנָשִׁים מְזַלְזָלִים בְּעֵנִינִים רוּחָנִים וְנַעֲלִים, כְּפִי שֶׁלְמַדּוֹ חֲז"ל בְּמִדְרָשׁ תַּהֲלִילִים עַל פֶּסוּק זֶה, שֶׁגַם בְּעוֹלָם הַזֶּה מְזַלְזָלִים הָרָשָׁעִים בְּצַדִּיקִים וּבַמַּצּוֹת שֶׁהֵם עוֹשִׂים, וְלַעֲתִיד לְבֹא הֵם יִנְכּוּחוּ לְדַעַת שְׂאוֹתָם הַדְּבָרִים שֶׁהֵם זָלְזְלוּ בָּהֶם, הֵם הֵם הָעוֹמְדִים בְּרוֹמוֹ שֶׁל עוֹלָם. סִבָּה זֹלֶת הִיא הַקִּשְׁרָה בֵּין שְׁנֵי הַנוֹשָׂאִים הַנִּלְמָדִים מִפֶּסוּק זֶה. עַל כֵּן הַבִּיאוּ לְכֵאֵן מִסְדְּרֵי הַתְּלָמוּד אֶת מָה שֶׁאֲמַר לִיָּה הַהוּא מְרַבֵּן = אֶחָד מִתְלַמְּדֵי הַיְּשִׁיבָה לְרַב בִּיבִי בַר אַבְי, וְאָמַר לָהּ = וְיֵשׁ הָאוֹמְרִים שֶׁהַשּׂוֹאֵל הָיָה רַב בִּיבִי, וְהוּא זֶה שֶׁשְׂאֵל לְרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק: מֵאִי = מָה פְּנֵת הַמַּלְאִכִּים: "כִּרְם זֹלֶת לִבִּי אָדָם"? מִדּוּעַ "כִּי-רוּם" – עַם כִּי הַדְּמִיוֹ? הֵאֵם כָּכָל שֶׁדְּבָר יִהְיָ יוֹתֵר בְּשָׂמִי רוּם = גִּבָּהּ וּמִנְשָׂא, הוּא יִהְיָ יוֹתֵר "זֹלֶת" = יוֹתֵר מְזַלְזָל לִבִּי אָדָם? אָמַר לִיָּה: אֲכֹן, כִּךָ הֵם פְּנֵי הַדְּבָרִים, אִזּוּ אֵין הַפְּנֵה שֶׁבִּיבֵי אָדָם אֲכֹן מְזַלְזָלִים בְּאֶפֶן מִפְּנֵי הַדְּבָרִים רָמִים וְנִכְבָּדִים, אֲלֵא שְׂמִיתוֹף הַתְּנַהּגוּתָם נִתֵּן לְהַסִּיק כִּךָ, מִפְּנֵי שֶׁפְּנֵת הַפֶּסוּק הִיא עַל תַּפְלָה, כִּי הִיא שִׁיכָת לְכָל אוֹתָם אֱלֹו דְּבָרִים שֶׁדּוּקָא בְּגִלְל שֶׁהֵם רוּחָנִים וְהֵם מֵאֵלָה הָעוֹמְדִים נִצְבִים בְּמִקּוֹם עֲלִיוֹן בִּיּוֹתֵר – עַד כִּסָּא הַכְּבוֹד, שֶׁהוּא בְּרוֹמוֹ שֶׁל עוֹלָם, וּמִשָּׁם מוֹכִינִים הֵם לְמִלְאָה אֶת תַּפְקִידָם, לַעֲקוֹף אֶת כָּל הַגְּזֵרוֹת וְאֶפְלוּ לְשׁוֹנוֹת אֶת חֲסִי הַטְּבַע. כֵּחַ זֶה שֶׁל הַשְּׁתַּפְּכוֹת הַנֶּפֶשׁ לִיוֹצְרָהּ, וְהַבַּעַת בְּקִשּׁוֹת הַמַּלְאָה אֶת כָּל בְּנֵי הָאָדָם בְּכָל מַעֲשִׂיהֶם, הִיא הַכַּח הַבּוֹקֵעַ מִתּוֹף תּוֹכּוֹ שֶׁל הִי"אָנִי" שֶׁל כָּל אֶחָד וְאֶחָד, וְהוּא פּוֹנֶה לְשִׁירוֹת אֵל הַקְּבִי"ה, כְּפִי שֶׁהַגְּדִיר דָּוִד הַמֶּלֶךְ: "וְאֵנִי תַפְלָה" (תַּהֲלִילִים קט/טד), דָּוִד לֹא אָמַר "אֵנִי מִתְפַּלֵּל", אֲלֵא כָּל כְּלִי הוֹפֵף לְהִיּוֹת "הַשְּׁתַּפְּכוֹת בַּתַּפְלָה" (כַּמְבוֹאֵר לְעִיל: "נִפְשׁ הַמִּתְפַּלֵּל"). תַּפְלָה זֹלֶת הָעוֹמְדֵת בְּרוּם רוֹמוֹ שֶׁל הָעוֹלָמוֹת הָעֲלִיוֹנִים, מַעַל כָּל הַשְּׂרָפִים וְחִיּוֹת הַקִּדְשׁ (מִדְרָשׁ אֶלְפָּא בִּיתוֹת בְּתֵי מִדְרָשׁוֹת ב' וְרִסִּי לִילָה לְרַבִּי צִדּוֹק הַכֵּחַן מ"ג), וּפְעָמִים רַבּוֹת אֵין בְּנֵי הָאָדָם יוֹדְעִים אֶת עֲרָכָהּ, וְאֵינֶם מִתְיַחֲסִים אֵלֶיהָ בְּאֶפֶן הָרָאוּי לָהּ.

דְּבָרִים בְּרוּם עוֹלָם וּבְנֵי אָדָם מְזַלְזָלִים בָּהֶם

באופן מקביל ממש, עומדת התפלה גם בדרום רומנו של סלם עולמנו, ויש בה את העצמה לרומם אותנו בכל שלב ושלב בחיינו, גם בחיי היום-יום. כאשר אנו מביעים בקשות – "הלואי ויהיה כך או כך", או מברכים האחד את חברו באחוליים להצלחה, למזל ולעמיד טוב, אחוליים ובקשות אלו יחד עם התפלות הקבועות שתקנו לנו חז"ל, מרוממים את חיינו והופכים אותם לבסיס הפונה באפן מתמיד אל הקב"ה (רסיסי לילה לרבי צדוק הכהן נ"ב, יתכן שזו הסיבה שרש"י דייק ואמר: "כגון תפילה", ולא אמר: "תפילה", כיוון שהגמרא כתבה בלשון רבים: "דברים העומדים" וכו'). אף כיון ש"רשעים סביב יתהלכו", דהינו: אנשים חמריים שרואים רק "מסביב" = רק את הקלפה ולא את התוכן הפנימי, ואינם משכילים להבין את התוצאה של התפלה, ולא את התפלה עצמה, שהיא בסתר ונובעת ממעמקי הלב של המתפלל או של אבותיו בדורות הקודמים, שזכותם היא שעומדת לבני בניהם, לזכות ברוחניות ובגשמיית, שגם היא אינה מוחשית בעיני בשר. לכן כל אלו הדברים העומדים ברומנו של עולם, ובגלל זאת בני אדם מזלזלים בהם, כי אינם מודעים לחשיבותה ועליונותה. לכן, יש להתחסס אל כל פגיעה בדברים אלו העומדים ברומנו של עולם, באפן חמור ביותר, כדי להשיב להם את מעמדם האמתי. לכן בכל חמרת הדיון ההתחסס אליהו הנביא אל הרשע שעמד סביב מקום קדוש, והסיר את ראשו מפניו שנסה להסיט את לב המתפללים, ולעקורם מ"רומנו של עולם".

בפני האדם נכר אם הוא תורם או נצרך
כאן יבארו חז"ל את האותות הפיזיים הנכרים בפניו של הנזקק לחסדי האזלת, כי כל תהפוכות הנפש פנימה, נותנים את אותותיהם בגוף, ובעקר בפנים. אמנם ישנם בטויים רבים ל"צלם האלקים" שהאדם נברא בו. אבל כאמור, הבטוי הפיזי הבולט לכך הוא דוקא בפניו של האדם, בארשת פניו ובזיו מראהו, בהם מתבטאת עצמת הנפש, שהרי אדם שמח או עצוב, נכר הדבר בפניו. כמו כן אדם חכם או כסיל, החכמה נכרת במאור הפנים, כפתוב: "חכמת אדם תאיר פניו" (משלי ח/א). על כן המבט את האזלת נקרא בפי חז"ל: "מלבין פנים", ולא מלבין ידים, או מלבין רגלים, או מלבין צוואר, או מלבין גוף, אם כי גם הם מחוירים כשהדם מתפנס פנימה מהם. כי הפנים הם חלונות הנפש, ופגיעה באישיות האדם גורמת לסלוק מאור הפנים, סלוק זה מגדר כ"הלבנה", דהינו: חסר צבע בגלל בטול האישיות על ידי זלזול. לכן יתחדו פניו של האדם להקרא בשם פנים, כי הם מבטאים את הפנים של הנפש ועמקי התת-מודע, המקרין את תחושותיו כלפי חוץ (ראה גור אריה למהר"ל בראשית יט/כט). לכן אסרו חז"ל להסתכל בפני אדם רשע (מגילה כח/א), כי בפני האדם משתקפים הרהורי לבו, ונכרים לחכמים המבינים. כפי שמובא בזהר, שהפירו באחד שהיה לו מחשבת עברה, בכך שפניו היו מוריקות (דברי הזוהר מובאים בספר "שבח המחשבה" – דרכי שליטה במחשבות והרהורים"). כך גם באשה סוטה ששתתה מהמים המאגרים נאמר: "פניה מוריקות" (סוטה כ/א), כי העברה היא מיתה לנפש, ועל המת נאמר ש"פניו מוריקות" (ע"ז שם), כפי שנאמר: "הפרת פניהם ענתה בהם" (ישעיה ג/ט). שאפשר להפיר את האדם במראה פניו (רבי צדוק הכהן מלובלין, מובא ב"שבח המחשבה"). תפקידו של כל אחד ואחד מבני האדם הוא לעסק בישובו של העולם, כנאמר: "לא תהו בראה – לשבת יצרה" (ישעיהו מה/יח). על כן אמרו חז"ל על מי שאינו עוסק במקרא, במשנה, בהלכות ובדרך ארץ, שהוא נכלל בין אלה אשר "אינם מן הישוב" (קידושין מ/ב). "ישובו של עולם" ובגנית חברה מתקנת משתת על בסיס של "נותן ומקבל", וכל אחד ואחד מבאי העולם צריך למצא את ה"משפצת" שבה עליו להשתלב בתוך התמונה הכללית [=הפזל העולמי]. כל מספקי השרוית למיניהם, פועלים ובעלי מקצוע, מעניקים לחברה ומקבלים ממנה, בכך נבנה ישובו של עולם, כנאמר: "עולם חסד יבנה" (תהילים פט/ג, ראה קונטרס החסד במכתב מאלהו ח"א). אף כל מי שהוא רק "מקבל", ואינו מתאמץ להשיב לחברה מאומה, הוא נחשב כ"מת", שהרי הגדרת ה"חיי" הוא: "נושא את עצמו" (שבת קמא/ב, יומא סו/ב). על פי ראיה זו הגדירו חז"ל את העני ואמרו שהוא נחשב כ"מת" (נדרים סד/ב, ע"ז ה/א. ראה ספרנו שבי"ח על ערובין בנספח 87: "חיי – נותן", על העובדה ששמו של ים המלח הוא "ים המוות" = "da-a"). מאידך יכל העני להחיות את עצמו על ידי חכמה וראית עולם בריאה, אם הוא לא יראה את עצמו כ"מת", אלא כ"תורם לחברה", כיצד? אם הוא באמת חולה וחלש, ואינו יכל לקים "יגיע פפיד כי תאכל – אשריד וטוב לך" (תהילים קכח/ב), וכדי להתקדם הוא נזקק לעזרת חבריו, יכל הוא להביט על עצמו ועל מצבו בעינים חיוביות, בכך שהוא רואה את עצמו כמזכה את התורמים ונדיבי הלב במצות צדקה. על כן רות המואביה, שהיתה גיורת עניה ולקטה שעורים מן ההפקר, אמרה לחמותה: "שם האיש אשר עשיתי עמו – בעז" (רות ב/יט). רות דיקה בלשונה ולא אמרה: "אשר עשה עמי", למרות שתרים לה נדבה הגונה. כי אפלו עני מרוד, אסור לו לחוש עצמו חסר אישיות הזקוק לחסדם של נדיבי-לב, אלא להשפיל ולראות את נקודות האור בכל מצב, להביט אל החלק האישי שהוא יכל לתרם במצב שהוא נמצא בו, ולבחון את העולם בעינים מפקחות, על ידי שישים לב בעין בלתי משחדת, היכן וכיצד הוא ממלא באפן חיובי את ה"משפצת" שלו בפזל העולמי (הגה"צ הר"ג אייזמן שליט"א, על מאמר חז"ל: "גדול מה שעושה העני עם בעל הבית יותר ממה שעושה בעל הבית עם העני" ויקר"ר לד/ח, רות רבה ה/ט). אף מי שאבד את הגון האישי שלו, והוא נראה בעיני עצמו כסמרטוט חסר ערך, והוא הפך את עצמו להיות סמוך על שלחנם של אחרים באפן מחלט. טפיל חסר אישיות זה נחשב כ"חסר צבע". אף מי שנותן שרות לצבור, אינו כזה, ללא הבדל איזה סוג מלאכה יש לו, תמיד הוא יהיה חלק בלתי נפרד ממערכת הסחר-מכר בעולם, שהרי הוא אמנם דורש תשלום עבור מעשיו, אבל במשך הזמן גם הוא יחלק את התשלום הזה בין בעלי המלאכה האחרים שישפיקו לו את צרכיו, ממילא גם מי ש"נותן שרות" הבא לידי בטוי בזכיה של הצבור לעזר לו, הוא זוכה להרים את רמתם הרוחנית והאנושית של הסובבים אותו, בדאגה כנה לחסר-הישע הנמצא ביניהם.

רשעים וטפילים מול צדיקים ומעניקים
מסדרי התלמוד צטטו דרשה נוספת על הפסוק: "כרם זלת לבני אדם", שהיא מהנה המשך לשני הנושאים המבארים לעיל, שהשרש שלהם הוא חסר התיחסות רצינית ואחראית לעננינם רוחניים. כתוצאה מכך צצים כופרים הפורשים מהצבור ומעמידים לעצמם כוונים רוחניים חדשניים. כהשלכה מתפיסה זו, אין הם מניחסים את הפבוד הראוי לדברים העומדים ברומנו של עולם. שרש הזלזול בנושאים רוחניים נובע מזלזול עצמי, כשהאדם אינו משפיל להבין נכון את ערך עצמו, ואינו מבין לדעת שהוא חלק אל-זה ממעל, והוא לא מכיר בעובדה כי נפשו חצובה מגנזי מרומים, מכסא הפבוד העומד ברומנו של עולם (כמבואר בנפש החיים שער א'). על כך הובאו דבריהם של רבי יוחנן ורבי אלעזר, המוסיפים באור נוסף בפסוק זה, באור המבטא את ההתיחסות שצריך אדם להתחסס אל עצמו, גם כשהוא נמצא בעתות לחץ ובמצבים העלולים לפגוע בדמוי העצמי שלו. מאותו פסוק: "סביב רשעים יתהלכו", כלומר: רשעים שאין להם חיוניות אישית, שהרי "רשעים בחייהם" (נדרים יח/ב). רשעים אלה הנמצאים "סביב", הם ה"קלפה" היונקת את חיוניותה מהקדשה – עץ החיים (ראה אוה"ח בראשית א/א, רעיון המופיע במקומות רבים). שהרי הקב"ה מעניק לעולם את החסד, את הטוב ואת החיים אף ורק בזכות לומדי התורה ומקיימי מצוותיה, שהם דבוקים בעץ החיים, כפתוב: "אם לא בריתי יומם ולילה, חסות שמים וארץ לא שמתתי" (ירמיהו לג/כה). נמצא כי כאשר הרשע אינו משפיל להעריך נכון את ערכם של הצדיקים, שמהם הוא יונק את חייו, דמה אותו הפסוק לעלוקה טפילית, היונקת את חיוניותה מאותו בעל-חיים שהיא מציקה לו, כנאמר בהמשך: "כרם זלת לבני אדם", מבאר התרגום: "כרם" = פעלוקה. "זלת" = זוללת ומוצצת "לבני אדם" = את דמם של בני האדם (תרגום שם וראה ענף יוסף). עלוקה זו, בטרם מצאה פנדה, היא קטנה וחוררת, את צבעה וצורתה המשלמת, היא תקבל בהתאם לסוג בעל-החיים שאליה היא נטפלת. כיון שהאדם מגלם באישיותו את כלל התופעות בעולם, לכן הוא נקרא: "עולם קטן" (מו"נ א/עב). ממילא גם בקרב בני האדם נתן למצא באפן מקביל תופעה דומה של טפיליות, המהנה המחשה ברורה למעמדם של הרשעים בעולם, כי כאשר מאבד האדם את "צלם האלקים" שבו, ורואה את הצלחותיו על פי אמות-מדה אנוכיות, ביכלתו להגיע לנצול מכסימלי של החברה, מבלי לתרם לה מאומה. אדם זה מאוס הוא בעיני אלקים ואדם, שהרי בשעת הצדקה קבל כל אדם מהקב"ה כח להיות עצמאי – חי, והוא הופך את עצמו לטפיל – מת. על כן גם הרשעים

וגם הנפטרות מאבדים את זיו ומאור פניהם, כי המכנה המשותף שלהם הוא שאין בהם את כל החיים העצמאי והחיוניות הטבעית והפרטית.

כרם זלת לבני אדם, שנוי צבע יסוד על המבאר במבוא הובאו דבריהם של רבי יוחנן ורבי אלעזר, דאמרי תרוניהו = שאומרים שניהם באור נוסף בפסוק זה, וכך בארו: כיון שנצרך אדם לבריות, הוא מאבד את אישיותו העצמאית ואת זיו פניו, והוא נחשב כחסר אישיות וצבע, על כן הגדירו אותו חז"ל במליצה ובשפת החכמה: "פניו משתנות ככרם". "כרם" בשפה היוונית "צבע" (מוסף הערוך "כרם" ד-ה, בלע"ז: A שש RH. על השמוש דוקא ביוונית ראה מגילה ט"ב: "דבריו של יפת _ באהלי שם" ובספרנו שב"ח שם). לכן הצבע בפנים בולט דוקא בלחיים, על שם החיים (מהגרמני שפירא שליט"א). כלומר: יש לו את הצבע הבסיסי והעצמאי, ואין פניו מראות את צבע האישיות, אלא את צבע הבשר האמיתי והרגיל אשר בו הוא נולד [מלבד שזוף, חרצי רוח וקור וצלילות], אלא צבעו הוא כמו של מת. זאת נתן להוכיח ממה שנאמר: "כרם" = שנוי צבע הפנים נגרם בעקבות זלת = להיותו מזלזל לבני אדם". על כך שאלו חכמי בית המדרש: מאי "כרם"? כי אתה רב דמי, אומר: עוף צבעוני אחד יש בכרכי הים = בחוף לארץ, באחת מערי החוף, ושמו 'כרם' = צבע, כך שמו של העוף, בגלל הגונים הרבים המשתקפים בו. וכיון שחמה זורחת עליו, משתברות קרני האור על נוצותיו המבריקות, על כן מתהפך צבעו של העוף לכמה גונים, על פי זווית שבירת קרני האור [= בגלל של שבעת צבעי הקשת = ספקטרום]. כי שכל גונו של עוף זה, אינו צבעו הטבעי והעצמי, אלא תגובת האור והחזר קרני השמש על פי הזווית בה הוא עומד מול השמש. לכן מי שנצרך לבריות עד שהוא נאלץ להתאים את עצמו למטיביו, ולמצא-חן בעיני אלה שעל שלהם הוא סמוך, אין לו "צבע" משלו, והוא אינו אלא השתקפות של מה שמצפים ממנו, גם אישיותו היא כזו, וגם דבורו, וממילא גם הלך מחשבותיו הופך להיות כזה [הגדרה זו: "מתהפך לכמה גונים" נאמר גם על השדים, וגם על המן שאכלו אבותינו במדבר, כש המכנה המשותף לשלשת הדברים הללו, הוא חסר צורה וצבע אישיים, אלא צבעיהם, טעמם ואפנים מותניים במקבילים], (כמבואר בספרנו שב"ח על יומא עה/א: "לשד השמן").

נצרך לבריות נדון באש ובמים

רבי אמי ורבי אסי דאמרי תרוניהו = שאומרים שניהם: מי שנצרך לבריות, מאבד את עצמאותו בשני המישורים שבהם בא לידי בטוי ה"אני" שבאדם: 7א"אני", קובע לעצמו את אפי חיוו ועצמאי לקבע את צורת החשיבה שלו. 7ב"אני", חי בזכות עצמו ודואג בעצמו לקיומו הפיזי בזכות ובידיו, ולא בחסדם של הבריות. ממילא פאשר אדם נצרך לבריות, הוא מאבד את זהותו האישית וחיוו הופכים להיות תלויים בזולת בשני המישורים הללו: 7א הוא צריך להתאים את עצמו, את דבריו ואת הלך מחשבותיו לשאת חן בעיני בשר ודם. 7ב המזון שמעניק לו חיים, בא אליו בחסד, וגורם לו להיות מ"נהמא דכסופא", דהינו: לחם בוישה, שהוא ההפך מהסבה שלמענה נברא העולם והאדם (כמבואר בספרנו שב"ח על מגילה כח/א: "שונא מתנות _ יחיה"). לכן כל הנצרך לבריות פאשו שהוא נדון בשני דינים בעת ובעונה אחת, בשני נושאים אלה: אש ומים. שני כחות אלה הם אמן הבסיס לחיי העולם וקיומו, כי ללא חם ובלא מים, יגוע כל חי על פני האדמה. אבל מאידך _ חם חזק מדי משתלט ומכילה הכל, והצפת מים מכסה וחונקת את כל מה שמתחתיה. נמצא שפאשר אדם נמצא תחת שלטונו של הזולת, הוא פגוע בשתי הרמות האנושיות שבו: 7א כללי כל אפשרות של חשיבה והתפתחות של חיים עצמאיים, והפיכת הכח הגלום באדם לאפר מת, כרסום זה באישיות מקביל לכלוי של אש. 7ב פאשר נמנעת מהאדם האפשרות להתקיים באופן עצמאי, והוא נזקק להיות מחבר למפרנס שיעניק לו חיים, ההשתלטות של הזולת על מקורות חיוו, מקבילה להצפת המים החונקת את אישיותו. התנחסות זו אל שני סוגי העצמאות הקיימים באדם נלמדה מתוך מה שנאמר על קשיהם ונסיונותיהם של בני האדם הנמצאים תחת שלטון זרים, הן בגלות של כל העם, והן בצרות העוברות על היחיד, וכך נאמר: "הרפכת אנוש לראשו, באנו באש ובמים" (תהילים סו/יב). למרות שבאופן טבעי עלול הנזקק לבריות לאבד את אישיותו, אחר שהוא "נדון באש ובמים", אך פסוק זה הוא קטע מתוך פרק שלם המתאר את חסנו הפנימי של עם-ישראל, ואת העידוד שהקב"ה מעניק לעומדים בנסיונות קשים פאלה. מי שנאלץ להקלע לכאלה מצבים קשים, נחלץ מהם על ידי שאינו מאבד תקנה לקיים טובים יותר, הוא מחבר את עצמו אל הקב"ה, שהוא מקור החיים האמתיים, ובכל הבריות שהוא נצרך אליהם, הוא רואה בהם כשליחי ההשגחה העליונה, בזאת הוא חש עצמו כחלק חיובי ותורם במערכת החיים שהקב"ה ברא בעולם, כפי שאמרו חז"ל: הקב"ה שהוא אוהב עניים, משאיר אותם בעולם כדי שבעני האדם יזכו בהם לעשות צדקה וחסד (ב"ב יא). לכן, גם מי שנאלץ להיות נצרך לבריות, יכל להביט על העולם במבט חיובי, על ידי שיראה את השגחת הקב"ה עליו, שהפגיש אותו עם אנשים טובים שידאגו למחסורו, ולראות אותם באור חיובי, כך שהם זוכים לקים מצוה נכבדה של צדקה ותמיכה לנזקק. כך אין ה"אש" שורפת אותו, ואין ה"מים" חונקים אותו, אלא הוא חש עצמאות וכבוד עצמי, למרות היותו נתון במצב של נזקק לזולת, כי מצב כזה עלול להשפיל רק את מי שאינו מתבונן על כל העולם ב"משקפים" של תורה. כפי שכתב רבנו הרמח"ל: אין אדם, באיזה מצב שימצא, אם עני ואם עשיר, אם בריא ואם חולה, שלא יראה נפלאות וטובות רבות במצבו, כי העשיר והבריא _ חיב לקב"ה על עשרו ועל בריאותו, העני _ חיב לו, שאפלו בעניו ממציא פרנסתו דרך נס ופלא ואינו מניחו למוות ברעב. החולה _ על שמחזיקו בכבד חליו ומכותיו, ואינו מניחו לרדת שחת, וכן כל פיוצא בזה, עד שאין לך אדם שלא יפיר עצמו חיב לבוּרא, ובהסתכלו בטובות אלה שהוא מקבל ממנו, ודאי שיתעורר להזדרז לעבודתו, כל-שפן אם יתבונן היות כל טובו תלוי בידו יתברך. ומה שמצטרף לו ומה שמכרח אליו _ [הכל] ממנו יתברך הוא ולא מאחר (מס"ח).

תפלה _ עמידה לפני ה'

כהמשך למאמרים הקודמים של רבי חלבו שאמר בשם רב הונא, מביאה הגמרא מאמרים נוספים בשמו. המאמר הראשון יבאר את חשיבותה של תפלת המנחה בזמנה, ולשם כך יש להקדים שתי הקדמות: 7אמה זו תפלה באופן כללי, ומה מעלותיה. 7במה זו תפלת מנחה, ומה מעלותיה. התפלה היא זעקה טבעית ובטוי אמתי של תחושת החיים, לכן נתן לשבח בה רק דברים הנתפסים בתחושות, ולא בדברים רעיוניים הדורגים מתוך חשבו ומסקנה (פחד יצחק ראש השנה). על האדם לעבד את בוראו עם כל אותם תחושות הלב שהרי "איזו היא עבודה שבלב: זו תפלה" (תענית ב/א). חיוב זה הוא התכן הפנימי של מצות התפלה. מצות התפלה מתחלקת לשני חלקים: 7א תחושת עמידה לפני מלך מלכי המלכים. 7ב פונת פרוש המלים של כל השבחים ושל כל הפקשות הפרטיות (הגר"ח הלוי רמב"ם תפילה). שלש התפלות של היממה הן כנגד שלשת סוגי החיות השונות של האדם. 7א"שחרית" _ תחלת החיים מאז שהקב"ה החזיר לו את נשמתו, לכן מיד עם תחלת החיים החדשים של היום החדש, יש לשבח את הקב"ה שנתן לנו הזדמנות נוספת של עוד יום פעילות. כמו כן, בנוסף לשבח זה אנו מתפללים ומתחננים לעזרתו מיד עם שחר יום חדש זה, כדי שיעזרנו בו להצליח בכל התכניות והמעשים של אותו היום. 7ב"מנחה" _ אחר שניצא האדם לפעול ולעבודתו עדי ערב, שב הוא עמוס בכל החיות שהעניק לו יום זה, ואת כל תחושות החיים שהוא קבל ביום זה, את כל ה"יבול" הזה עליו להציג לפני ה'. 7ג"ערבית" _ אחר שכלו כל כחות האדם, והוא תשוש וחסר-כח, כשכל רצונו הוא לפוש מעמל היום ולאגר כח ליום המחר, גם את השעה הקשה הזו יש להעמיד מול הבורא, ולהאמין בו שהוא הנותן לעני כח, ולאין אונים עצמה נרבה (בית אלקים למבי"ט א/ד). נמצא שתפלת שחרית עקרה היא אמירת המזמורים ופסוקי זמרה ושבח לקב"ה, כדי לעורר את הנפש המתעוררת לקראת יום עבודה, ולחבר אותה אל ה'. תפלת ערבית גם היא מטרחה לעורר ולהעיר את הנפש היגעה והענייה, לבטח בקב"ה ולהאמין בו דוקא בשעות החשך החיצוני, הפנימי והלאומי, כנאמר: "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהילים צב/ג). הרי ששתי התפלות "שחרית וערבית" עומדות בשני הקצוות של מרכז החיים, ותפלת המנחה מסמלת את מרכז

החיים עצמו, כי משערת הצהרים והלילה נמצא האדם במיטבו ובפסגת הפעילות הנפשית, לכן עמידתו בשעה זו לפני הקב"ה נעשית במלא העצמה.

שעת מנחה – פסגת עבודת הלב
בשעת המנחה, כשהלב מלא עד גדותיו בהתעוררות של סכום יום הפעילות, לפעמים הוא מלא שמחה על הצלחה, לפעמים מלא תוגה על כשלון, לפעמים מלא הפקת לקחים, לפעמים הוא חש צורך לעזרה והגנה וכדומה, כפי שחש כל אדם בסכומי של יום. נמצא כי שעה זו היא השעה שהלב מלא רגשות באפן חזק ביותר. את האפי המיוחד של שעה זו באר המהר"ל על פי מה שאמרו חז"ל: "יין של צהרים מוציא את האדם מן העולם" (אבות ג/ו), כי בשעה זו נמצאת נפש האדם בשיא כחה, אחרי שהוא כבר לגמרי ערני ורענן משנת הלילה, ועדין אינו עיף אחר יום עבודה. לכן כל תוספת של שמחה במצב מרומם זה, היא מיתרת, מזיקה ומוציאה אותו מעולמו, על כן אין זה זמן מתאים לשתיית יין (דרך חיים אבות עמ' קל"ד). מתוך דבריו אנו למדים כי דווקא זו השעה בה לכל האדם לפנות אל הקב"ה במלא עצמת לבו, בכך הוא גם ימנע מעצמו את הכשלון של האשליה האורבת בתם כל פעילות, הגורמת לאדם ליחס את מעשיו לעצמו ולשכח את בוראו, כלשון המקרא: "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה – ואכלת ושבעת – השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך – פן תאכל ושבעת, ובתים טובים תבנה וישבת. ובקרך וצאנך ירבו, וכסף וזהב ירבה לך, וכל אשר לך יהיה ירבה. ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך – ואמרת בלבבך: כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל, למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיך כיום הזה" (דברים ח/יז-יז). את חיות היצירה יש להפנות אל השרש – אל הקב"ה, ושעת המנחה צריכה מכח עצמה לעורר את האדם להעמיד את עצמו עם כל כוחותיו בתפלה לפני ה'. מכח עבודת הלב של תפלה זו – תפלת המנחה, יפתחו ויפתחו בפני המתפלל שערי תפלה נוספים, לתפלת ערבית ואחר כך לתפלת שחרית, כמבאר בהמשך. על מעלתה של תפלת המנחה כתב בעל הטורים: תפלת השחר – קבוע זמנה בבקר, יתפלל מיד בקומו ממטו, קדם שיהיה טרוד בעסקיו. וכן תפלת ערבית – בלילה, בבואו לביטו והוא [כבר] פנוי מעסקיו. אבל תפלת מנחה שהיא באמצע היום, בעוד שהוא טרוד בעסקיו, צריך לשים אותה אל לבו ולהתפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה, ואם עשה כן – שָׁכַר הַרְבֵּה מְאֹד (אוי"ח רל"ב). על מקור שמה של תפלה זו: "מנחה" נאמרו ארבע טעמים: 7אבשעה עשירית מהיום נבא אדם הראשון, וזה שכתוב: "אלקים מתהלך לרוח היום", תרגם אנקלוס: "למנח יומא" (בראשית ג/ח). אבודרהם עמ' קל"ו). 7בזמן מנוחת השמש והשקט אורה הגדול (רמב"ן שמות יב/ו). 7גשעת הקרבת קרבן מנחה, שהוא תמיד של בין הערבים, עם מנחת הסלת הבאה אותו (תוסי' פסחים קז/א: "סמוך"). 7דשעת הקטרת הקטרת של מנחת הערב (ב"י או"ח רל"ב בשם תלמוד ירושלמי ברכות לב). כי יש בכח הקטרת לסלק את הדינים הקשים הנמצאים בעולם בזמן המנחה (כמבואר בזהר ויחי רכט-רל). כל הסבות חברו יחדיו כדי להעניק לתפלה חשובה זו את שמה "תפלת המנחה".

לעולם יזהר אדם בתפלת המנחה
ועוד אמר רבי חלבו אמר רב הונא: לעולם = תמיד ובכל מצב, יזהר אדם בתפלת המנחה, שלא להפסיד אותה ולא לאחר את זמנה, בין בשעה שההתלהבות בוערת בנפשו, ובין כשהוא חש עצמו עיף וחסר התרגשות נפשית מתאימה, אל לו להפסיד חלילה את עבודת ה', ולא להרפות ממנה. על כן הדגישה כאן הגמרא: "לעולם", דהינו: תמיד ובכל מצב, כפי שאמרו חז"ל: "לעולם יעסק אדם בתורה ובמצוות, אפלו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה יבא לשמה" (פסחים נב). באר הגרי"ח מולוז'ין וצ"ל את הדגשת חז"ל: "לעולם", דהינו: בקביעות ובהתמדה ללא רפיון (נפש החיים פרקים אחרי שער ג', פרק ג': "כי אי אפשר להתחיל מיד לשמה"). כי במשך הזמן יתהפך לבו ללמד תורה ולקיים מצוות לשם שמים ובלב שלם, שהרי "אחר המעשים נמשכים הלבבות" (חינוך מצווה ט"ז). הוא הדין לכאן, גם אם בתחלת התאמצותו יחוש כי הדבר קשה עליו, כגון שנמצא באמצע עבודת השדה והכרם, או מסחר ועסקים אחרים, אך התרוממות הרוח שיחוש מתפלה כזו, תמריץ אותו לעשות זאת פעם אחר פעם, כי "אחר המעשים נמשכים הלבבות".

אליהו הנביא נענה בעלות המנחה
את יחודה של שעת המנחה נתן להוכיח ממה שהמקרא הדגיש את השעה שאלהיו הנביא המתין לה, כאשר עמד בתפלה לקב"ה לזכות לקדש את שמו ברבים, ככתוב: "ויאמר אליהו אל העם: אני נותרתי נביא לה' לבדי, ונביאי הבעל – ארבע מאות וחמשים איש. ויתנו לנו שנים פרים, ויבחרו להם הפך האחד וינתחיו וישימו על העצים, ואש לא ישימו, ואני אעשה את הפך האחד, ונתתי על העצים ואש לא אשים. וקראתם בשם אלהיכם ואני אקרא בשם ה', והיה האלהים אשר יענה באש – הוא האלהים! ויען כל העם ויאמרו: טוב הדבר. ויאמר אליהו לנביאי הבעל: בחרו לכם הפך האחד – וקראו בשם אלהיכם, ואש לא תשימו. ויקחו את הפך אשר נתן להם, ויעשו ויקראו בשם הבעל מהבקר ועד הצהרים לאמר: הבעל ענו! ואין קול ואין ענה, ויפסחו על המזבח אשר עשה. ויהי בצהרים, ויהיה בהם אליהו – ויהי כעבר הצהרים, ויתנבאו עד לעלות המנחה, ואין קול ואין ענה ואין קש"ב" (מ"א פרק י"ח). נאמר אם כן שבמשך כל לפני הצהרים, עד עלות המנחה פעלו נביאי הבעל, ורק אחר כך נגש אליהו הנביא להכותיו, ככתוב: "ויאמר אליהו לכל העם: גשו אלי, ונגשו כל העם אלי, וירפא את מזבח ה' ההרוס – ויבנה את האבנים מזבח בשם ה', ויעש תעלה כבית סאתים זרע סביב למזבח. ויערף את העצים, וינתח את הפך וישם על העצים. ויאמר: מלאו ארבעה כדים מים! ויצקו על העלה ועל העצים, ויאמר שנו! וישנו, ויאמר שלשו! וישלשו. ולכו המים סביב למזבח וגם את התעלה מלא מים" (מ"א שם). כאשר סים אליהו הנביא את הכותיו, שהיו בזמן עלות המנחה, שב המקרא להדגיש זאת שנית, ומכך יש להסיק את מעלתה של תפלה בשעה זו, שהרי אליהו הנביא לא נענה אלא בתפלת המנחה, שנאמר: "ויהי בעלות המנחה, ויגש אליהו הנביא ויאמר: ה' אלקי אברהם, יצחק וישראל, היום יודע כי אתה אלקים בישראל, ואני עבדך, ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה. ענני ה' ענני, וידעו העם הזה כי אתה ה' האלקים, ואתה הסבת את לבם אחרנית. ותפל אש ה' ותאכל את העלה ואת העצים ואת האבנים ואת העפר ואת המים אשר בתעלה לחכה" (מ"א שם). מכאן יש להוכיח את חשיבותה של תפלת המנחה.

בקשתו הכפולה של אליהו: "ענני ה' ענני"
בתפלתו של אליהו הנביא בשעת המנחה, מוצאים אנו לשון כפולה: "ענני ה' ענני", כי שתי בקשות היו לאליהו, בקשה אחת: "ענני" – שתירד אש מן השמים. ובקשה שניה: "ענני" – שלא יאמרו: מעשה כשפים הם, למרות שנושא זה מבאר בהמשך בהרחבה (ברכות ט/ט), ראו מסדרי התלמוד לצטט את החלק הקשור לכאן, כיון שתפלת המנחה פוללת בתוכה שני ענינים, כמבאר לעיל: 7אקביעת האמונה בקב"ה "כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל" (דברים ח/יח). 7בבאמונה זו כלול גם בטול האשליה שנאמרה בפסוק הקודם: "כחי ועצם ידי עשו לי את החיל הזה" (דברים ח/יז). שני ענינים אלו הם מקבילים לשתי הבקשות של אליהו הנביא. 7אקביעת האמונה בה' תהיה כאשר תרד אש מהשמים. 7בבטול אשליית הכפירה והאמונות בהבלים ובאלילים באו בשני שלבים: 7אכאשר לא ירדה אש על מזבח השקר שלחם. 7בבקשתו הבלתי שגרתית – "ענני, שלא יאמרו מעשה כשפים". גם בקשה שניה זו צריכה להיות דווקא עתה בשעת המנחה, כי מתחילים להתעורר כחות הדין השולטים בלילה, על כן גם הכשפים, המזיקים והשדים מוצאים את הלילה כזמן שלטונם, שמתחיל בשעות אחר הצהרים, לכן דווקא בשעה זו היה חששו של אליהו הנביא מוחשי וגדול יותר (הגר"א בשם הזהר ויחי רכט-רל, ראה לעיל: "ק"ש שעל המטה").

גם בתופעות הטבע הנראות לעינים, נתן לראות שבשעות בין הערבים מתעוררים כל כחות הטבע בעולם, שהרי בשעה זו מגבירות הרוחות את עצמתן, גם אצל בעלי החיים נכרת התעוררות בשעה זו, הן אצל הפעילים ביום והן אצל הפעילים בלילה, בשעת חלופין זו נפגשים הטורפים והנטרפים, וגם בעלי הכנף המתכוננים ללינת הלילה ממלאים את חלל האויר במעוף ובציוצים. כל זאת, כיון שמתחילה לתשש מעט עצמת השמש, כשהאור והחם שלה מתחילים לפוג. על כן דוקא בשעה זו יכולים היו הרשעים להטעות והפקפקים לטעות, כאלו שאש פלאית זו שנופלה מהשמים, אף היא נובעת מכחות נמוכים הנתנים לשליטה באמצעים הידועים למתעסקים בסגולות, לחשים, צורפי שמות, קמעות, כשופים ושאר עניינים אלה. תפלתו הכפולה של אליהו אכן התקבלה, והעם פרע בחרדת קדש על ברקיו, אל מול אש הקדש הפלאית שינרדה מהשמים, והכריז פעמים בקול: "ה' הוא האלקים, ה' הוא האלקים". הכרזה כפולה זו באה לאשר את תפלתו הכפולה של אליהו, כשכל העם ענו אחריו ואמרו, שהם אכן מאמינים בשיני העקרונות: 7אכחו של הקב"ה הוא השליט היחיד בעולמו. 7באין אף כח אחר בעל שליטה עצמאית כלל וכלל. ממילא כל הפשופים, האלילים והעבודות הזרות בטלים ומבטלים (מלבי"ם מלכים שם).

משאת כפי מנחת ערב

עד כה התבאר שה"ציר המרכזי" של התפלות הוא תפלת המנחה, כמבאר לעיל שבשעה זו נמצאים האדם והעולם בשיא פעילותם. מי שאכן נע בתוך ציר זה, ולומד לחוש את האמונה שהקב"ה הוא הנותן לו כח לעשות חיל, מרגיש צורך שתחושה זו לא תדעך בשלבים הנוספים של היום ושל החיים, לכן זקוק המתפלל להתחזק גם בשלב הבא, שהוא התבוננות על כל פעילות היום, באופן של רגישות נחת ממעשים מצליחים, והפקת לקחים מפשלונו, כסכום כל עמל היום החולף. מי שחנה את המבאר במבוא, יבאו לו גם ההמשך, כפי שרבי יוחנן אמר: יש על האדם להתנהג בזירות ובזרזות אף בתפלת ערבית, כי היא סכום התוצאה המברכת שהחלה להתגלות בתפלת המנחה – עבודת הלב שהיתה תוך כדי עבודת החיים. משל לחקלאי המבקש להעניק מתנה לאדם נכבד, אם הוא פוגש אותו תוך כדי עבודתו, הוא יקח מלא חפנים מאותה תבואה ופרץ בהם הוא עוסק עתה, ויתן לו עם כל הלב, כפי שאמר בעז לרות המואביה: "הבי המטפחת אשר עליך ואחזי בה, ותאחזי בה, וימד שש שעורים וישת עליה" (רות ג/טו). אף כשהאדם מביא מתנה מביתו, מרפיב הוא אותה מדברים אחדים, כפי שאמר יעקב אבינו לבניו: "קחו מזמרת הארץ בכליכם והורידו לאיש מנחה; מעט צרי, ומעט דבש, וכאת ולט, בטנים ושקדים" (בראשית מו/יא). זו היא הגשת סכום עמל היום אל הקב"ה במנחת הערבית, שנאמר: "תפון תפילתי קטרת לפניך, משאת כפי [=המתנה שאני מגיש אליך בנשיאת כפים, תהיה לפניך כמו] מנחת ערב", דהינו: הקרבן המסכם את יום הפעילות (תהילים קמא/ב). כלומר: דוד המלך בקש שהקב"ה יקבל את תפלתו, כשם שהוא מקבל את קרבן התמיד של בין הערבים, שהוא הקרבן המסכם את כל עבודות בית המקדש. ביחס לתפלותינו, כך צריכה להיות ההרגשה בתפלת ערבית, שהיא התפלה המסכמת את היום, לכן בנוסף לעבודת הלב המוגשת בתפלת המנחה, יש על האדם להיות זהיר גם בתפלת ערבית.

ה' – בקר תשמע קולי

תפלת שחרית היא התפלה הראשונה שנתקנה בעולם, אותה תקן אברהם אבינו. בארץ טבעי מצפים היינו שבתפלה זו צריך האדם להיות זהיר ביותר, ולא רק בה אלא גם בשאר התפלות, אף בעקר בה, בדברי חז"ל כאן מוצאים אנו דבר פלא, שדוקא תפלת שחרית מדרגת בסוף רשימת התפלות שצריך להזהר בהן, מדוע? אכן כן, במה שחז"ל העמידו את תפלת שחרית בסוף הרשימה, הם טמנו לנו הבנה במשמעות תפלה זו ובהבנתן של כל התפלות. הבנה המתבטאת בשיני מישורים: 7אגלוי כבוד הקב"ה בעולמו. 7בהחדרת גלוי זה לתוך מערכת החיים של כל אחד ואחד בהתאם למצב לבו בכל זמן וזמן. אברהם אבינו הגיע להכרה בקב"ה מתוך התבוננות בבריאה עצמה, כשראה את מחזור השמש ומסלולה היום יומי- הקבוע, כפי שכתב הרמב"ם: התעוררותו של אברהם אבינו להפיר את הקב"ה ולבקש את האמונה, היתה מתוך התבוננות בפעלת גרמי השמים ובסבוב גלגל החמה (עבודת כוכבים א-ב, ראה ב"ר לטא). כפי שאמרו חז"ל על הפסוק: "מי העיר ממזרח צדק" (ישעיהו מא/ב). זה אברהם אבינו (בי"ב טו/א). באר הזהר הקדוש: אברהם אבינו התעורר להפיר את הקב"ה בגלל השמש הזורחת ממזרח, דרכה המשיך להתבונן בשאר תופעות הטבע, וממנה הוא הגיע להכרה שיש מנהיג לעולם (זהר בראשית פו/א). לכן הבטוי לתפלתו של אברהם אבינו היה דוקא בשחרית, בכל פעם שבא גלוי כבוד ה' מחדש, כאשר הוא "מחדש בטובו בכל יום תמיד, מעשה בראשית" (ברכת המאורות, שחרית). שאיפתם היחידה של אבותינו הקדושים היתה להתאים את עצמם אל הקב"ה, ובלבם הרחב פעם רצון אחד ויחיד – להתעלות אל מקור האמת, ולחיות על פיו. אף אנו – בנייהם הבאים אחריהם, כבר ירשנו את האמונה הבסיסית מאבותינו, שהרי עם ישראל נקראים: "מאמינים בני מאמינים" (שבת צז/א). מה שעלינו לעשות הוא, להחדיר אמונה זו לתוך לבנו, לצקת אותה בחיי היום-יום, ולרצף בה את הנתיבים המתפצלים מדרך האמונה הרחבה ששילנו אבותינו. לכן אנו – בנייהם צריכים להתחזק דוקא בתפלות העוסקות יותר בחיי-יום, כמנחה וערבית. אף על פי שאין בכך גריעה והפחתה מערכה של תפלת שחרית, כי את מה שהיא מבטאת אנו נקנו יחד עם חלב-האם.

בקר אערך לך ואצפה

אחר שהגדרה במבוא מעלתה ומעמדה של תפלת שחרית, יכולים אנו להבין את מה שרב נחמן בר יצחק אמר: אף בתפלת שחרית, גם בה צריך האדם להיות זהיר ביותר, שנאמר: "ה' בקר תשמע קולי" (תהילים ה/ד). הרי של"בקר" ישנו מעמד מיוחד וחשיבות נפרדת בקשר ל"שמיעת קול התפלה", שהרי הבקר אינו מנתק מיום האתמול, ומי שהתחזק בתפלת מנחה וערבית, והשיב אל לבו את ההכרה הכפולה המבארת לעיל, שהקב"ה הוא זה שנתן לו כח בשעת מעשה לעשות נכון, ואחר מעשה להפיק לקחים באור אמת. מי שחי כך, כאשר הוא נגש לתפלת שחרית – להתחיל יום חדש, כאשר מתגלה לפניו אותו גלוי מרגש שממנו למד אברהם אבינו את האמונה בה', זריחת השמש המתחילה לעורר יום פעילות חדש, בכך תקבע בלבו הכרה ברורה זו, ותבקע מעמקי נשמתו השאיפה הכפולה: 7אלזכות בהכרה ברורה באמונה ה'. 7בצפיה דרוכה להצליח בכל מעשיו, ולראות בהם את השגחת ה', וחלילה לא לשכח שהוא הנותן חיל. בקשה כפולה זו בטא דוד המלך בפסוק זה, שבו נאמר: "ה' – בקר תשמע קולי, בקר אערך לך ואצפה" (תהילים ה/ד). כלומר: תחלה פונה דוד המלך בהודיה על הזכות הגדולה לעמד לפני ה' בהשקמה. כמו כן עורר המתפלל בקשה שבה הוא מתאר בקר מלא אמונה וצפיה ליום פעילות מברך. בכך מדרגות התפלות באופן נכון אצל המתפלל אשר הוא בנם של שלשת האבות – מתקני התפלות, דרוג שלם ומלא של תפלה שהיא עבודה שבלב, הממלאת את לבו של כל מאמין החי את אמונתו בתוך חיי הפעילות יום-יום.

קול חתן וקול פלה

בנבואת התוכחה אמר ירמיהו הנביא לעם ישראל, שאם לא ישמרו את מצוות ה', יבא חרבן על ארץ ישראל. את הבטוי לאותו חרבן אמר בלשון זו: "והשבתי מערי יהודה ומחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול פלה" (ירמיהו ז/לד, וכן טז/ט, וכן כה/ו). דהינו: חיים ללא כל קול, ללא תקנה, ללא עתיד וללא כל חדוש, אלא דממת קבר תהיה פרושה על פני כל הארץ, ועל צללי אנוש המתהלכים בה קודרים ודוממים. מאידך, שמחת הגאולה באה לידי בטוי כאשר שמעו מחדש קולות החיים בארץ, בקולות שמחה וששון של בניה והתחדשות. הבטוי הגדול ביותר של התחדשות החיים הוא, בהעמדת חפז ובהקמת משפחות חדשות בעם. על כן גם בנבואת הנחמה אמר ירמיהו את אותו הלשון: "קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול פלה, קול אמרים: הודו את ה' צבאות, כי טוב ה' כי לעולם חסדו, מבאים תודה בית ה', כי אשיב את שבתי הארץ כבראשנה אמר ה'" (ירמיהו לג/יא). על ידי הקמת משפחות חדשות והשתלבות של זוגות נוספים בתוך מעגל הצבור, נכנסים עוד יהודים בודדים לתוך קהל עדת ישראל לשהרי פסולי חתן מגדרים במקרא

כ"אסורים לבא בקהל" מהטעם הזה צריכים לקדש אשה במעמד של "עדה" ש"שם עשרה יהודים". על כן נחשבת העמדת חפה נוספת כהגדרת הגאולה, מפני שאפילו אם בודדים הם הזכרים לה, אך פניהם המועדות קדימה, יביאו בסופו של דבר את כל דברי הנחמה לכלל בצוע מעשי.

חמשה קולות הצטרפות של היחיד אל הכלל מגדרת בשפת הנבואה כ"קול", אשר נוצר כתוצאה מחבור בין שני דברים, ככל שהמפגש בין שני הדברים הוא בעצמה רבה יותר, כן יגבר ויתעצם הקול הנובע מאותו חבור [לכל צורת חבור ישנו את סלם הקולות האופני לו, וברזל המקיש בברזל משמיע קול אחר מאשר אבן המקישה על גבי חביתה]. חבור של נשואין הוא חבור כפול – גם שני יחידים הופכים להיות "בית", ו"בית" זה הופך להיות חלק בלתי נפרד מהעם הצומח ומתרחב. ממילא גורם הדבר לשמחה כפולה, גם לזוג החדש המשתלב בקהל, וגם לקהל עצמו שהזוג הנוסף מצטרף אליו. לכן, כל יהודי ויהודי שמרגיש את עצמו כחלק מהצבור, צריך לחוש בשמחה כאשר לנגד עיניו מתרחבת משפחת בני ישראל, וקהל ה' צומח ומוסיף לעצמו עוד ועוד נדבכים. את החתן והכלה אין צריך לצוות לשמח עם הקרואים, שהרי "חתנה" מגדרת במקרא כ"יום שמחת לבו" (שה"ש ג/א), כפי שאמרו חז"ל: "האם יש חתן העושה סעדה לקרואים ולא ישב עמהם"? (במד"ר יג/ב). בדיוק כך אמונה להיות גם הרגשת כל המצטרפים לאותה סעדת חתן וכלה, כטוב לבם אחר אכילה ושתיה, כי על ידה הם אמורים לחוש קרבה אל החתן וחנה משתפת אתו, כפי שאמרו חז"ל: "גדולה לגימה שמקרב את הרוחקים" (סנהדרין קג/ב). לכן, מי שאכל, שתה ונהנה מסעדת חתן, ונמצא אחר כל שלבי ההכנה להגיע אל פסגת הקשר הנכון של הצבור אל החתן, לצרף אותו בשמחה לתוך הקהל. אם גם אחר מעמד זה הוא עדין אדיש, ומלבו לא בוקע "קול ההקשה" של ההצטרפות המהדהד בעו, והוא אינו שומע את מערכת הסימפונייה של כל הקולות – "קול חתן וקול כלה, קול ששון וקול שמחה". אדם זה הוא חסר נפש! אנכי, המזלזל בכל מה שאינו קשור אליו באפן אישי וחמירני. אדם שפל שאינו יודע לכבד את מה שלא מביא לו ברכה באפן פיזי. באדישותו הוא מזלזל בחמשה דברים שהקב"ה ברוך בהם את עם ישראל, הבאים לידי בטוי בחמשה אפנים, שהנביא קרא להם: "קולות".

א' ב' – קול ששון וקול שמחה
אלה הם חמשה הקולות: "קול ששון", הוא הבטוי לפעולות המעשיות המראות כלפי חוץ שמחה גלויה, ובכך הן גם מחדירות אותה אל הלב. "קול שמחה", הוא כאשר השמחה כבר בוקעת מתוך הלב (הכרמל למלבי"ם: "ששון" "שמחה").

ג – קול חתן
"קול חתן", הוא קול הכתרת החתן לכהונתו ותפקידו, ככתוב: "כחתן יכהן פאר" (ישעיהו סא/ו). כאשר החתן השלים את כל ההכנות הנפשיות, הרוחניות והגשמיות, ונמצא עתה בשלמות כל כחותיו וכשר להפגש לתפקידו; בעל, אבא וממשיך שושלת יהוד של העם היהודי. על כן אמר הנביא: "יכהן פאר", כי מעתה הוא יתחיל לשלח את הענפים הנקראים בלשון המקרא: "פאר" (יחזקאל לא/ה). "קול חתן", זה הוא הבטוי המעשי שאחר סיום הכנותיו לקראת התנתקותו מהוריו והקמת בית חדש, ככתוב: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו וידבק באשתו, והיו לבשר אחד" (בראשית ב/כד). השמחה הבאה דווקא בשעה זו, היא על פי מה שלמדנו חז"ל כיצד לצקת יסודות נאמנים ואתנים בבניית הבית, וכך אמרו: "למדה תורה דרך ארץ, תחלה יבנה אדם בית, אחר כך יטע כרם, ורק אחר כך ישא אשה" (סוטה מד/א). שמחה זו של "חפצת הבית" שבתוכו מתחיל זה עתה להתפתח תא נוסף בגוף האמה. שמחה כפולה זו הן ל"תא" הפרטי – "שמחת החתן והכלה". והן "לגוף הכללי" – שמחת כל העם, שמחה כפולה זו מגדרת בלשון הנביא כ"קול חתן".

ד – וקול כלה
"וקול כלה". קול זה בא לידי בטוי בכך שהכלה מובלת לחפה כשהיא עטופה בבגדים יקרים ומכסה בתכשיטים, כנאמר: "כחתן יכהן פאר וכלה תעדה כלה" (ישעיהו סא/ו). כך עשה גם הקב"ה כשהביא את חנה אל אדם הראשון, ככתוב: "ויבן ה' אלקים את הצלע, ויביאה אל האדם" (בראשית ב/כב). על כך אמרו חז"ל: "הקב"ה קשט את חנה וקלע את מחלפות שער, וכך לנה אותה אל אדם, כשושבין המלנה את הכלה אל החתן (ברכות סא/א). "קול הכלה" הוא בטוי האפן שבו מופיעה הכלה בכל הדרה ושלמותה, כשהיא מלנה בקולות של ברכה לזכות לבנות את ביתה ולהעמיד דורות ישרים, כפי שברכו את רבקה אמנו, כשנפרדה מבית הוריה: "אחותנו, את ה'י לאלפי רבבה" (בראשית כד/ס). כך יוצאת הכלה אל בית החתן, שהיה עד כה שומם וחסר שמחה כ"דירת רוקים", ובכך מגיעה הכלה כשהיא מלנה בשושבין, וכשהיא מקשטת בעשרים וארבעה תכשיטים (שמו"ר מא/ה, שהש"ר ד/ג). הכלה מביאה אתה אל הבית שאותו הכין החתן, חו, יפי, אור ושלמות, כפי שאמרו חז"ל: "השרוי בלא אשה, שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה" (יבמות סב/ב). כמו כן אמרו: "אדם בא מן השדה ומביא אתו חטין ופשתן, האם הוא כוסס חטים ולובש פשתן? אלא האשה שטחנה את החטים, אפתה אותם וארגה בגדים מהפשתן הגלמי, היא ה"עזר כנגדו", המאירה את עיניו ומעמידה אותו על רגליו (יבמות סג/א).

ה – קול אומרים הודו לה
"קול הודיה". הוא הקול המביע את תחושת העם כולו, שקבל ברכה כה גדולה, כאשר הוא שב לבנות מחדש את ארצו ובית מקדשו. דבר הבא לידי בטוי בצירוף בתים חדשים לשורות העם, ורצף של קולות הששון, השמחה, החתן והכלה על כל שפע הברכות שנתן לנו הקב"ה, מביאה את כל העם לאחדות ולקריאה הדדית זה לזה: "קול אומרים: הודו את ה' צבאות, כי טוב ה' כי לעולם חסדו, מבאים תודה בית ה', כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה, אמר ה'" (ירמיהו לג/א). הצעת תודה זו מתפרצת באפן טבעי מלבם של כל אלה אשר ארבעת קולות השמחה, הביאו אותם לתחושת הודיה לה'. נמצא שהקול החמשי: "קול אומרים הודו", הוא גם הסכום וגם התוצאה של ארבעת הקולות הקודמים. ממילא "קול" הודיה זו היא הנקודה המרכזית של ארבעת הקולות (ראה נתיב גמילות חסדים למהר"ל עמ' קס"ג), שהרי מי שאינו יודע להודות לקב"ה על טובתו, גם עם חברו אינו יודע לשמח (ספר החרדים ל"ה, ע"פ קה"ר ו/א: "כל הכופר בגמילות חסדים כאילו כופר בעיקר"). על כן מי שמפנה ערף לחמישת קולות השמחה תלכו של הצבור, מוכיח זלזול בכל הענין הגדול של התחברות הצבור אל שמחת החתן, כפי שאמר האדמו"ר רבי מנחם מנדל מקאצק זצ"ל: הנאמר להלן בגמרא: "ואינו משמחו", אין הפונה רק לשמח את החתן, אלא "אינו משמחו" – את עצמו, אלא נותר אדיש וחסר התענינות. זאת אומר הנביא שהתפרצות טבעית של כל ארבעת הקולות חייבת לגרור בעקבותיה גם את הקול החמשי: "קול אומרים הודו לה".

"סעדת מצוה" ו"סעדת חתן וכלה"
חלק בלתי נפרד משמחת הנשואין הוא עריכת סעדה – "משתה" בלשון המקרא, שהוא הבטוי המקביל לשמחה. כגון: "וינעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק בנו" (בראשית כא/ח). וכן: "ויאסף לבן את כל אנשי המקום ונעש משתה" (בראשית כט/כג). וכן: "וינהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה, ונעש משתה לכל עבדיו" (בראשית מ/כ). וכן: "וינעש שם שמשון משתה, כי כן יעשו הבחורים" (שופטים יד/ז, ובעשרות מקומות נוספים במקרא). דבר זה נובע מתכונה בכולת הנפש, שאין שמחתו של האדם שלמה, אלא אם כן הוא ישתף בה את גופו באכילה ושתיה, וגם ישתף בה את חבריו, כפי שהובא לעיל מה שאמרו חז"ל: "גדולה לגימה שמקרב את הרוחקים" (סנהדרין קג/ב). כמו כן יכולה סעדה לגרום לאדם לשנות את דעתו לטובת בעל הסעדה, כפי שמצאנו אצל יהושפט מלך יהודה, שהשתכנע לבא לקראת אחאב מלך ישראל, על ידי סעדה שאחאב ערך לכבודו (חולין ד/ב). יוצא אם כן שהאכילה אינה מטרה לעצמה, אלא אמצעי

להביא חבה ואתה בין חברים. האדם מטבעו נמשך אחר סעודה יותר מאשר אחר כל דבר אחר, על כן היו עורכים סעודות לעדים הבאים ורשלימה להעיד על מולד הלבנה (ר"ה כג.ב). מהטעם הזה גזרו החכמים שלא לאכל אצל גוים, כי על ידי האכילה מתקרבים הלבבות עד כדי כך שהסועד אצל הגוי עלול לשאת את בתו (שבת יז,ב, ע"ז לז/א). מאותו הטעם בקש יצחק אבינו מבנו, שיערף לו סעדת מטעמים, כדי שיתמלא לבו בשמחה ויוכל לברכו, כפי שאמר לו: "בעבור תברכך נפשי" (בראשית כז/ד). לסעודה של חתן צריכים להצטרף לפחות עשרה קרואים. סעודה זו נחשבת כ"סעדת מצוה" – הסעודה החשובה ביותר, שמביאה לידי קרוב לבבות חיובי.

נהנה מסעדת חתן – ישמח בשמחתו
אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הנהנה מסעדת חתן, בסעדת ארוסין או נשואין, סעדה שהחתן ומשפחתו מכינים אותה (ש"ע אה"ע טז/ד). הנאת סעדה זו מקשרת את המשתתף בה עם בעל הסעדה, ממילא הוא חייב להיות שותף גם לסבה שהביאה לעריכת סעדה זו, דהיינו להיות שותף ברגשות השמחה של החתן. אך מי שמסב לשלחן הסעדה, לשם הנאת מעיו בלבד, בעוד שלבו מנתק מהאווירה של שמחת המצוה, ולכן הוא אינו משמחו – את החתן, אלא הוא נהנה ושמה את עצמו בלבד, וכן לא שמה את עצמו בעבודה שלנגד עיניו נבנה עוד בית יהודי (כמבואר במבוא). כך הוא מוכיח את פחיתותו העצמית, את חסר האמון שיש לו בעצמו ובצבור, על כן הוא נחשב כחוטא, ולא רק כמבטל את המצוה החשובה: "ואתה תרצה כמדה" (ויקרא יט/ח), אשר עליה נאמר שהוא כלל גדול בתורה (בר"ר כד/ז). מצוה זו היא מקור החיוב לשמח חתן וכלה (רמב"ם אבל ד/א). לא רק זאת הוא מפסיד, אלא הוא נחשב כחוטא בפעל, ובאדישות זו הוא נחשב פעור = מזלזל בכל החמשה קולות שבהם ברח הקב"ה את ישראל, שירושלים תתמלא בצחלת קולות אלה בשעת הגאולה. שפאמר: לא"קול ששון לבוקול שמחה, לגקול חתן לדוקול כלה, להקול אומרים הודו את ה' צבאות, כי טוב ה', כי לעולם חסדו, מבאים תודה בית ה' (יירמיהו לג/יא). יחס זה שהוא מפגין כלפי החתן וכלפי סעדת המצוה, לא יפגע באיש, אלא רק בו בעצמו, ובזאת שהוא אטם את אזנו ולבו לקולות שמחת המצוה, הוא הוציא את עצמו מכלל, והפקיע מעצמו את הזכות לראות בנחמת ציון ולשמע את חמשת קולות הנחמה הללו (לבוש, אה"ע ס"ה, ראה אנצ' תלמי "חתן וכלה").

תנינת תורה לישראל כשמחת חתן וכלה
על הפסוק: "והיה אם שמע תשמע בקול ה' אלקיך – ונתנה ה' עליון" (דברים כח/א). אמרו חז"ל: אמר משה לישראל: הואיל וכל מי ששומע לדברי תורה, הוא מתרומם בשני עולמות [העולם הזה והעולם הבא, ככתוב: "ויתנה ה' עליון", לכן] הווי זהירים לשמע דברי תורה (ד"ר ז/א). כמו כן אמרו חז"ל על פסוק זה: "אם זכית לשמע דברי תורה שנתנה בקולי קולות, תזכה לשמע את הקול שפאמר עליו: "קול ששון וקול שמחה" (תנחומא דברים שם). מכאן יש להסיק על הקשר שבין חמשת הקולות שבהם נתנה התורה, לחמשת הקולות של שמחת חתן וכלה, כפי שאמרו חז"ל: "מה הן שני הלוחות? פנגד חתן וכלה" (שמו"ר מא/ו). כך גם הזהיר רבי אליעזר הגדול בצאצאו ואמר: בני, הווי זהיר בהכנסת כלה לחפה, ולשמח חתן, שכל המשמחו כאלו קבל תורה מהר-סיני, שפאמר: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני, שני לחות העדות" (שמות לא/יח). על כך אמר רבי אליעזר: ככלתו כתיב [בכתיב חסר, ולא "ככלותו", ללמדנו ש]נדאי [נחשב] יום שנתן [הקב"ה] תורה, כיום שנכנסה כלה לחפה (צוואת רבי אליעזר הגדול, וברש"י שמות לא/יח). הרי שהזכנה ללמד תורה מקבילה לשמחת חתן וכלה, מפני שהקב"ה נתן תורה לישראל כ"חתן היוצא לקראת כלה", כפי שדרשו חז"ל על הפסוק: "ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה, ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט/יז), ממה שפאמר: "לקראת האלקים", משמע שפבד השכינה כבר המתין להם, דבר זה בא ללמד שהשכינה יצאה לקראתם כחתן היוצא לקראת כלה (מכילתא שמות שם). את תכן הדברים מבאר המלבי"ם: הקב"ה מוכן להשפיע מחכמתו ללא הגבלה, דבר הנקרא בלשון חז"ל: "התערוותא דלעילא" = התעוררות מהעליונים להשפיע על בני האדם – מקבלי השפע. על בני האדם מוטל להכין את עצמם לקליטה, על ידי הסרת כל המונעים המעכבים את השכל מלצאת אל הפעל. המונע המרכזי שביניהם הוא דמוי עצמי שלילי של אדם הרוואה את עצמו כחמרי, בלתי פשו ולא ראוי להגיע למעלות עליונות. לכן כל מי שמכין את עצמו לקבלת שכל אלקי המשפיע ממרום, שהוא "קבלת התורה", מכינים אותו חז"ל בלשון מקבילה: "התערוותא דלתתא" = התעוררות בני האדם – מקבלי השפע. לכן דמוי פאן חז"ל את הקב"ה לחתן ואת מקבלי התורה לכלה, כי התורה מתקבלת אצל אלה שהסירו מעצמם את הדמיונות והגיעו לדרגה שהם רואים את עצמם ופאים ומוכינים להגיע למעלות אנושיות גבוהות. על כן נקראים פאן בני ישראל בפנוי "כלה", המקשטת ומוכינה לחפה ולקבלת פני החתן (ע"פ מלבי"ם שמות יט/יג).

משמח חתן וכלה זוכה לתורה – שלמות
מהדמוי של קבלת התורה לחפה שאבו חז"ל הדרכה, ולמדו מה הוא המפתח להכניס את התורה הרוחנית אל הלב הגשמי, שפאז הנלדו הוא הרגל להיות קטנוני, אנוכי ובעל תחושת חסר תמידית, המביאה לשפלות ולצרף נפשי בדיפה אחר דברים חסרי פשו ומטרה (ראה חוה"ל יחוד המעשה ה': "בן אדם"). בריאת האדם ומתן תורה מלמדים אותנו שאת שלמותו האנושית יקבל האדם רק בנשואיו ובקבלת התורה, כי רק בשני דברים אלה הוא משלים את נפשו, לכן אמרו חז"ל: "השרוי בלא אשה – שרוי בלא תורה" (יבמות סב/ב). פאן גלו לנו חז"ל, שכל מי שנהנה בסעדת חתן וכלה, ושמה אותם, כך הוא הצטרף להיות שותף בשמחתם, והוא לוקח חלק בשלמות האנושית הנבנית עמו וחדו. לכן הוא נחשב כמתעסק בפעל בבניית שלמות אנושית, המשפיעה גם עליו בעצמו, על כן הוא ראוי למעלות הנתנות לאדם שאינו סגור סביב עצמו אלא שואף לשלמות ולמעלות רוחניות. על כן, אחר שהתבאר לעיל על הנהנה מסעדת חתן ואינו משמחו, שהוא עובר בחמשת קולות השמחה, הביאו מסדרי התלמוד מאמר המבאר את שכרו של מי שאינו נותר אדיש למראה שמחת חתן וכלה, אלא מתעורר לקחת חלק בשמחה, ושאלו: ואם משמחו מה שכרו? דהיינו: איזה קדוש רוחני יהיה לו, ואיזו תועלת אישית הוא יפיק מכך? כי כל עשית מצוה גוררת בעקבותיה אפשרויות למצוות נוספות, וזה הוא השכר בעולם הזה עבור מצוות (ראה רמב"ם תשובה ט/א ולעיל ו/ב: "אגרא"). אמר רבי יהושע בן לוי: כל המשמח חתן וכלה, שהזכרו בהם חמשה קולות של שמחה, הוא זוכה לתורה שגם היא נתנה בחמשה קולות, בשעת מעמד קבלת התורה בהר סיני.

משמח חתן וכלה זוכה בחמשה קולות
שפאמר: "ויהי ביום השלישי [אחר שלשה ימים שמשח הכין אותם לקבלת התורה] בהית הבקר, ויהי 77א7 בקולות וברקים, וענן כבד על ההר ["קולות" בלשון רבים, הם לפחות שנים]. לגוקל שפר חזק מאד, ויחרד כל העם אשר במחנה – ויהי 7 בקול השפר הולך וחזק מאד, משה ידבר והאלקים יענו 7הבקול" (שמות יט/טז-יט). אלה הם חמשת הקולות שפאמרו בתורה, שהמשמח חתן וכלה זוכה בהם. על כך שאלו חכמי התלמוד: איני!! = האמנם!! הרי איני מסכים עם הסבר זה, והרי מיד אחר עשר הדברות כתיב = כותבים קולות נוספים: "וכל העם ראים את הקולות, ואת הלפידים ואת קול השפר, ואת ההר עשן, וירא העם ויגעו ויעמדו מרחק" (שמות כ/טו). הרי שהיו קולות נוספים במעמד זה? משיבה הגמרא: אותם קולות, המזכרים אחר מתן תורה, הם הם הקולות המתארים לפני-כן, והם אותם הקולות ד=של קדם מתן תורה, הם הווי =היו, והתורה חזרה עליהם בשנית, כדי לתאר את יחודיותם של קולות אלה, שעליהם נאמר: "וכל העם רואים את הקולות", כלומר: הם ראו את הקולות, דבר שלא יתכן בדרך הטבע, שהרי אין צבע וחמר לקול [אלא תזוזה של פרודות אור] (ראה רש"י כאן ובפירוש עליו מבעל העין יעקב, וברש"י שמות שם ובכלי יקר שם: "הקול היה נראה ממש, דרך נס", ובנפח"ח. ג/א: "כח הראייה שלהם הזדכך", וראה עוד מו"נ א/מו, ב/לג, שלא ראיית חזון ונבואה היתה שם, אלא ראייה ממשית, שאין אנו מבינים אותה). מפסוק זה אנו למדים שבמתן תורה היה אותו מספר הקולות שזוכה בהם המשמח חתן וכלה (ביאור חמשת הקולות

ראה נתיב גמילות חסדים למהר"ל עמ' קס"ג). חז"ל השוו את הקולות של חתן וכלה לקולות של מתן תורה, כי קולות אלה גרמו לקשר נפשי עמוק בין התורה לבין מקבליה, ככתוב: "אֶרֶץ רַעֲשָׁה — זֶה סִינִי" (שופטים ה/ד-ה). פֶּרֶשׁ רַש"י: קִשָּׁה היא התורה לפרש ממנה, וטובה היא להדבק בה, כי היא נתנה במורא וגבורה. על כן כשישראל פורשים מהתורה, הם נתנים ביד אויביהם, וכשהם עוסקים בה הם נושעים (רש"י שם), ובמקומות רבים במקרא מוצאים אנו שהנביאים ממשיכים את הקשר שבין עם ישראל לתורה, לקשר שבין איש לאשתו [כל ספר שיר-השירים, הוא משל לקשר בין ישראל לאלקיו, בשלבים שונים בהסטוריה]. על כן ברור הקשר שבין קולות שמחת החתן וכלה אל קולות נתינת התורה, ששניהם מבטאים את אותו הרעיון מזוויות שונות.

קרבו תודה

"קרבו" — פשמו, נועד לקרב את האדם אל בוראו בכל שטחי החיים, על כן ישנם כמה סוגי קרבות, המסיקים את כל מארעות החיים, החל בקרבן הדי לכפר על חטא, וכלה בקרבות שנועדו להביע שמחה והודיה לקב"ה. בין הקרבות מוצאים אנו "קרבו תודה", שמביא אותו אדם המודה לקב"ה שער לו להחליץ מצרה (בהמשך, ברכות נד/ב: "ארבעה צריכים להודות"). שונה קרבו תודה משאר כל הקרבות בכך, שאם כי הוא כמו "קרבו שלמים", אך את ה"שלמים" אפשר לאכל במשך שני ימים רצופים, ובעוד שאת קרבו תודה צריך לגמור ביום הקרבתו, ולא להשאיר "נותר". למרות שאל קרבו זה מצטרפים עוד ארבעים כפרות לחם, הנאפים מעשרים עשרון סלת, שהן פשלו מאות חלות שבת שלשנו [נפח של עשרון הוא 7.55 ליטר X 0.3 = 00.3 ליטר], כל הכמות העצומה הזו, של קרוב למאה וחמשים ליטר צריכה להגמר תוך כמה שעות, משעת ההקדשה עד חצות הלילה. הלא המקריב הבודד לא יצליח להשתלט על כזו כמות, לכן עליו לצאת מתוך שמחתו האישית ולהרחיבה אל הסובבים אותו, ולהזמין סועדים רבים, שיסבו לשלחנו, וכשהוא ישב בראש השלחן, טבעי שיספר לכלם על מה ולמה הם מזמנים, וכלם ישמעו את הנס שהטיב ה' לעשות עמו. על ידי כך מגיע קרבו זה אל מטרתו, שהיא פרסום הנס במסבת הודיה רבת משתתפים, ככתוב: "לֵךְ אֲזַכֵּחַ זִכְרֵךְ תוֹדָה — נְגִידָה נָא לְכָל עַמּוֹ", כלומר: קרבו תודה מובא נגד עם רב וברב משתתפים (תהילים קטז/יח. העמק דבר לנצי"ב ויקרא ז/יג). בשם "תודה" טמון רעיון זה של יציאה מתוך אנוכיות ובטיל התחושה של "כחי ולעם ידי", המצויה אצל מי שעדיין לא שפר את מדותיו, אלא נותר פראי, ככתוב: "וְעֵר פָּרָא — אִדָּם וְיָלֵד" (איוב יא/ב). לכן, מי שמכיר תודה על הטובות שהקב"ה עושה אותו בכל עת ובכל שעה, מתעוררים בנפשו שני הכחות הללו: הוא גם מכיר חובה להודות, כאדם המודה על חוב, וגם מכיר תודה על הטובות. נמצא כי "קרבו תודה" מתפרש גם כהודאה [כמו "מודה באשמה"], וגם כהודיה [כמו: "אני מודה על הטובה"]. דהיינו: הודיה על הטוב והודאה על תכונות שליליות של כפיות טובה שמקריב התודה רוצה לעקר מנפשו (פחד יצחק לגר"י הוטנר זצ"ל חנוכה ב/ב, מובא בלקח טוב ויקרא שם).

משמח חתן וכלה באלו הקריב קרבו תודה

בנוסף למעלות של "משמח חתן וכלה" המבארות לעיל, שזוכה לחמשת קולות השמחה, וזוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות, הוסיפו חכמי התלמוד עוד, וצטטו את שרבי אבהו אומר: מהמשך אותו פסוק יש ללמוד גם שכל המשמח חתן וכלה, באלו הקריב תודה, שנאמר: "מביאים תודה בית ה'" (ירמיהו לג/יא). לכן דמו כאן את הנחנה מסעדת החתן ומשמחו, למי שעורף סעדת תודה, ולמשתתפים בה, שכלם יחד נעשים שתפים למעלה רוחנית זו של יציאה מאנוכיות ורכישת מעלות התודה. זו היא גם נחלתם של המזדהים עם החתן והכלה בשמחת סעדתם. בכך הם נחשבים כזוכים במעלה של מקריבי התודה, שהרי הם יצאו ממסגרתם הפרטית, וגם השמחים וגם המשמחים הפכו להיות קבוצה מגובשת ונלהבת של "מקריבי תודה לה", לא על שמחתם האישית, אלא על שמחתו של האחד מהם. על קשר נוסף בין שמחת חתן וכלה לבין קרבו תודה, מצביע המחבר"ל, שקרבו תודה הוא הקרבו היחיד אשר בו מביא המקריב גם חמץ וגם מצה [מלבד שני הלחם של חג השבועות, שהוא קרבו צבור], אך בשאר הקרבות אסור להוסיף להם חמץ (ויקרא ב/יא). כשם שהחמץ והמצה הם שני הפכים, שהחמץ רומז על תפיחה והתפשטות למרחב, והמצה — "לחם עני" רומזת על כוץ והתכנסות בתוך מסגרת מצומצמת. לכן יציאתו של האדם מהמחיצה היא בחינת "חמץ", כי הוא יצא ממצוקתו והתפשט למרחב. דוקא בשעה זו עליו להביא גם "מצה" כדי לזכר את החובה לעמוד מול ה' בהכנעה ובהכרת תודה, ולהבין שכל מה שיש לו, מבסס על מה שהקב"ה העניק לו. כלומר: הקב"ה היה אותו בשני המצבים הקיצוניים הללו — גם בטוב וגם ברע, על כן עליו להביא גם חמץ וגם מצה. זה הוא בדיוק הגלוי שישנו בשמחת נשואין, כאשר הקב"ה — מונג זווגים ומחבר שני הפכים לעשות מהם בית אחד, ככתוב: "אלקים מושיב יחידים — ביתה" (תהילים סח/ז). כלומר: משני יחידים, נפרדים ובודדים, עושה הקב"ה יחידה אחת משלמת ומתאמת להפליא גם לטובת שניהם וגם להרחבת העם (סוטה ב/א. נתיב גמילות חסדים למהר"ל עמ' קס"ב, ופירוש הרש"י הירש זצ"ל ויקרא עמ' קט"ז). זהו החמץ והמצה המשלבים בהרמוניה נכונה בנשואין נכונים, הרמוזים בקרבו תודה שבא מחמץ ומצה, ולרעיון זה מזדהים המשמחים שבאו לקחת חלק בשמחתם.

שמחה בונה ומשקמת חרבות

מסדרי התלמוד הביאו את מאמרי החכמים על מעלותיו של המשמח חתן וכלה, על פי סדר הפסוק המובא לעיל, עתה תביא הגמרא את הדרשה האחרונה, על סיומו של הפסוק. תחלה תאר הנביא כיצד נראית הארץ חרבה בעיני העם, ככתוב: "כֹּה אָמַר ה' עוֹד יִשְׁמַע בְּמִקוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים: חָרֵב הוּא — מֵאֵין אָדָם וּמֵאֵין בְּהֵמָה, בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחִצּוֹת יְרוּשָׁלַם — הַנְּשֻׁמּוֹת [=שוממות] מֵאֵין אָדָם וּמֵאֵין יוֹשֵׁב וּמֵאֵין בְּהֵמָה" (ירמיהו לג/ז). כלומר: הגדרת חרבו העיר לא נמדדת על פי כמות הבנינים ההרוסים שבה, או על פי גדל גלי-האבנים במקום, או השוועלים המקננים בין תלי-השקמה. אלא הגדרת "חרבה" נקבעת אך ורק על פי התיחסותם של בני האדם אל המקום ואל העיר או הארץ (ע"פ רש"י ויקרא כו/לא: "עריכם חרבה — מעובר ושב"). כשבני אדם מתיחסים אל מקום מגורים כמקום שאין מה לחפש בו ואין לו עתיד, זו היא הגדרת החרבו. ממילא התמוטטות המבנים אינה אלא תוצאה הניבית של החרבו, שהחזרה הפיזית לשם גם התיחסות הסובבים למקום באפן של תקנה, וראיה חיובית אל עתידו, היא היא השקום האמיתי של החרבו, שהחזרה הפיזית לשם גם היא רק ענין של זמן, ללא הבדל כיצד יראו אותו "חרבות שוממות" בשלב שבאים אליו אנשים מלאי שמחה, להפריח מחדש את תפארת העבר. כאשר ישובו צאצאי הגולים אל מקומם הטבעי, לא תקבע אכזות חייהם על פי צורת המבנים, גדלם ומצבם, אלא רק קולות השמחה וההישון הם אלה שיניסו את השקמה, ובמקדם או במאחר יתמלא המקום בהמון אדם חוגג לתהלה ותפארת. לכן כאשר רוצה העם לשוב לתפארתו, עליו להיות שמת, מאשר, שופע חיים, נסוד תקנה, ומלא חסד ואהבה הדדית. דבר שבא לידי בטוי בעקר כאשר נשמע קולו של הצבור ב"קול חתן וקול כלה". דגמא מרגשת לדבר היא הקמת חפזות במחנות המעבר מיד אחר השואה, כאשר שרידים מצלים מאש ערכו נשואין על חרבות עריהם ההרוסות, מתוך עני ומחסור, אך עם לב מלא עד גדותיו בתקנה לעתיד טוב, כשכלם, ללא יוצא מהכלל רקדו, שרו ושמחו ללא הרף, עד כלות כחם. שנים ארפות אחר כך, כשהמעידים מספרים על השמחה העצומה שהיתה שם, עדין אינם יכולים לעשות זאת ללא דמעות של גיל והתרגשות, הממלאות את עיניהם. זו דגמא חיה לעבדה שנטילת חלק בשמחת החתן וכלה להיות רק כאשר ישנה הזדהות עם עתידו של העם, המעניקה תקנה משתפת לחתן ולמשמחיו.

משמחי חתן וכלה נצבים במסלול הגאולה

אל פסגת הגאולה נתן להגיע רק אחר שזוכים לטפס ולעלות בשלבים אותם הציבה נבואתו של ירמיהו הנביא. תחלה יש לשמע ולחוש בחמשת הקולות: "קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים: הודו את ה' צבאות, כי טוב ה' כי לעולם חסדו". השלב

הבא הוא להצביע על שמים מסלול לעלות, להתקרב ולהודות לקב"ה, כנאמר בהמשך: "מביאים תודה בית ה'". זו היא ההכנה כדי להעביר אל הפסגה של נבואת הגאולה שנאמרה לירמיהו הנביא עוד טרם צאתם לגלות. כאשר מראש גלה הקב"ה שהציאה לגלות מהנה התציבות במסלול סבובי, שסופו נעוץ בתחלתו, והוא עתיד להגמר בשעה שהם ישובו לארץ נקיים מכל חטא, ושלמים ברוחם, בנפשם ובגופם, כנאמר: "כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה, אמר ה' (ירמיהו לג/יא). הדגשה זו: "כבראשנה", לא באה לצמצם את מידתה של העיר ירושלים ואת גדלה של הארץ בעידן הגאולה, כאלו שתהיה רק באותה מתכנת ולא יותר, אלא נבואה זו היא הגדרת מהותה של הגלות – להמשיך באותו מסלול סבובי השב אל נקודת היציאה "כבראשונה" (נצח ישראל למהר"ל עמ' טו). לכן כל אלה שיצאו לגלות כשנבואתו של ירמיהו היתה נר לרגלם, הציבו את עצמם על פי הנחיותיו של הנביא על המסלול הזה – מסלול שבסופו חזב הוא להגיע אל הגאולה. בגלות קשה ומרה, שבה עברו כל הצרות על ראשו של העם היהודי – דם, אש ותמרות עשן, אבדן, שכול ויתמות. בתוך בקות אפלות אלה נשמרו קולות הנבואה של ששון, שמחה, חתן וכלה, רק בלבם של אלו ש"קול" הגאולה המשיך לפעם ולהדהד בקרבם ללא הרף. גם בפעוֹת הקשות הללו, כמו כן בפעוֹת של שפע גואה וחמרניות המנסה להציף את טהרתו של בית ישראל, ידעו אוהבי העם האמתיים לשמר את רוח הבנה האלקית של גאולת היחיד והעם. גאולת היחיד – על ידי שמחת חתן וכלה. גאולת צבור המשתתפים בשמחתם – בשקום מחדש של הריסות וחרבות הארץ. לכן אף ורק השתתפים לתוך דברי נבואות הנחמה, וצאים להשתתף למסלול שאותו התווה נבואה זו, שאות הגדרתה למדנו מסיים פסוק זה, כפי שרוב נחמן בר יצחק אמר: כל המשמח חתן וכלה כאלו בנה אחת מחרבות ירושלים, כי השמחה האמתית של בנית בית נוסף על היסודות האיתנים של עיר האלקים, מרוממת את שמחתם של החתן והכלה, משמחה פרטית ואישית, להפכה שזווגם מהשמים, ושכינה שרויה ביניהם, שזו היא שמחה לאומית אמתית של בניה על יסודות העבר ונקרונותיו (מהר"ל שם). שנאמר בהמשך אותו פסוק: "כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה, אמר ה' (ירמיהו שם).

אדם שיש בו יראת שמים עתה תבאר הגמרא שיראת שמים מקנה עמדה חברתית מכבדת. באופן שטחי נתן היה להבין שהדבר נובע מהעבדה שבני אדם רוכשים כבוד לירא-שמים, ולכן מציתים לדבריו, הגדרה זו אמנם נכונה, אבל היא רק חלק קטן מהאמת, מפני שבאופן שטחי נתן היה לטעות ולחשב גם להפך – שיראת שמים גורמת להשפעה של צמצום האישיות, דכדוד נפש, כיוון הכחות הרוחניים והעצמתיים. דבר הגורם לחסר ספוק ולהעדר שמחת חיים, ובהשלכה לכך גם לקצור זמנים ושנים, כפי שפידוע, אנשים חסרי ספוק אישי ונעדרי חדות יצירה, מביאים על עצמם עצבות, מחלות ומות. שהרי הגדרתה של "יראת שמים" היא: לבטל את כל האישיות הפרטית אל הכח העליון, כמבאר בהלכות יסודי התורה, שם כתב הרמב"ם על מצוות אהבת ה' ויראתו, וזה לשונו: היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים [של הקב"ה] – מיד הוא אוהב – – – – – ומשם חושב בדברים אלו עצמם, מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד ויידע שהוא ברה קטנה (יסוה"ת ב/ב). כלומר: ההתבוננות בבריאה – בטובות ה' עמנו, מביאה את המתבונן לאהבת ה'. ואלו חושב היחס בין גדלו של הבורא המתבטא בבריאתו ובבריותיו, לבין קטנותו – אנהו, מביאה את המחשב בהם ליראה ופחד מהדר גאון עזו, תחושה שבאופן שטחי נתן היה לטעות שהיא עלולה להביא לדכאון ונחיתות. הגדרה חריפה יותר לתחושת יראת השמים של העומד מול הקב"ה, מבארת בהמשך דברי הרמב"ם, אחר שבאר את תמצית סדרי הבריאה, וכך כתב: בזמן שאדם מתבונן בדברים אלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם וכיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים ובכל הברואים, מוסיף אהבה לקב"ה, ותצמא נפשו – – – – – לאהב את הקב"ה. וירא ויפחד משפלותו, דלותו וקלותו, כשיעריך את עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים – – – – – וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושה וכלמה – ריק וחסר (יסוה"ת ה/ב). שוב רואים אנו, שלכאורה "יראת שמים" גורמת לאדם תחושת רקנות וחסר. אף כשמתבוננים בעמק הגדרת "יראת שמים" ובאורח החיים של אנשי מעלה אלו, גלו לנו רבותינו שההפך הוא הנכון, כפי שמצאנו בדברי רבנו יונה על המשנה "מרה תורה – מרה חיים", וזה דבריו: דאגת הנכסים מקצרת שנותיו, ודאגת התורה, אף כי היא דאגה גדולה למבין, כאשר יחשב בהלכה עד שיבין אותה על בוריה [אבל] אין דאגה זו יכולה לעשות לו רע. אף על פי שאמרו חכמי הטבע: "היגון – חלי- הלב, והדאגה – פלות-הלב", אף [על] דאג בתורה [נאמר]: "אך זמנים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך" (משלי ג/ב). על זה אמר שלמה המלך עליו השלום: "יראת ה' תוסיף ימים, ושנות רשעים תקצרנה" (משלי י/כז). ביאורו לאבות ב/ז). על כן יש צורך להסביר את כחה של "יראת השמים", שגורמת לדבר והפוכו, גם מכנצת את כחות הנפש וגם מרחיבה אותם. התשובה לדבר נעוצה בדמוי העצמי של האדם החפץ לזכות ביראת שמים, לשם כך יש להתעמק בדרך – כיצד קונים יראת שמים, המבארים בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל.

אדם מלא תכן – תנאי ליראת שמים אמתית בדברי הרמב"ם נאמר, שהדרך לקניית יראת שמים היא: "כשמשחב בדברים אלו עצמם", "חשוב", הוא בדרך חשבון של חבור וחסור, כלומר: כשאדם עורך חשבון ומציב את גדלותו האין-סופית של הבורא מול כחותיו שלו, התוצאה של משוואה זו היא מידתית, כפי שהמשיך הרמב"ם: "מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד וידע שהוא ברה קטנה". כי בכל חשבון צריך להפחית או להוסיף מספר קצת אל מספר אחר, אף את הספרה "אפס" לא נתן לצרף, לא להחסיר, לא להכפיל ולא לחלק בשום חשבון. על כן מי שרואה את עצמו ל"אפס", אין לו נקודת אחיזה וקנה-מדה להתחיל את החשבון שמביא ליראת שמים, כי אינו צריך להכניע את גאותו לפני ה', אלא הוא רצון ומכפף מחסר עמוד שדרה ועצמאות רוחנית כלשהי (ראה בהמשך, ברכות יב/ב, שם מבואר ההבדל בין השתחויה לה' כמקל גמיש וחזק, לבין התקפלות כחבל רך וגוש בצק דביק). לכן כדי שהאדם יוכל להתחיל להעריך את גדלותו של הבורא, צריך שהוא ידע ליחס לעצמו את הכשורים והכחות הקיימים בו עצמו, ורק אז לראות את אפסיותו מול גדלות ה"אין-סוף" של האלקים, ולבטל את עצמו אל בוראו. שהרי מי שחלל אישים בעיני עצמו, ואין לו כל הערכה עצמית, הוא אינו יכל להקטין את עצמו מול הקב"ה, כי הוא בין כה וכה קטן, ומזער כל כך, אפסי וחסר כח מכדי להציב לעצמו את האתגר של בטול עצמיותו מול העצמה האין-סופית של הבורא, כשם שהוא אינו יכל להעמיד את עצמו מול כל מבצע אחר בחייו, אלא בורח מאתגרים, נרתע מבצועים ופחד מהצל של עצמו. הרי שחונך ליראת שמים אמתית מחיב קדם כל להכשיר את לבו של האדם להערכה עצמית ולהפירה בכחותיו, שאם לא כן, גם אם יצליח להגיע לתחושות של יראת שמים ולהתנהגות יצונית כזו, הוא יצטרף אל הקבוצה שעליה נאמר: "ותהי יראתם אתי – מצות אנשים מלמדה" = מרגלת על פי מסרת האבות, ללא לב, וללא תכן פנימי (ישיעוהו כט/יג ובמפרשים שם). ללא עצמה וללא אפשרות לגרור אחריו אחרים, אלא רק להיות נגרר אחריהם, למקומות רדודים ושטחיים, שאין כל קשי להגיע אליהם.

חנף לשלמות אנושית וממנה ליראת שמים נותר לנו אם כן רק לברר, כיצד חזב אדם לחנף את עצמו להערכה עצמית יציבה, עם הדר וכבוד לכחות גופו, נפשו, רוחו, שכלו ונשמתו, כל זאת בהקשר לקראת היעד הנעלה – כדי שיוכל אחר כך לבטל אותם מכל וכל אל הקב"ה, ולהציב אותם במסלול של רצון ה' בבריאה, ובכך לקשר את כחותיו אל שרשם העליון, על ידי שיעניק אותם במחשבתו ובתודעתו אל מי שבראם. הדרכה זו כתב שלמה המלך, שהיה "החכם מכל אדם" (מ"א ה/יא). המלך הגדול ביותר, העשיר ביותר, שהיו לו את כל הכחות והאפשרויות לנשות את כל צורות החיים ודרכיהם, כדי להכשיר את האדם המשלם, שתהיה לו היכלת לבטא את כל כחותיו ולהוציאם אל הפעל באופן המשלם ביותר. את זאת הוא מתאר בספר קהלת, שנכתב ברוח הקדש (מגילה ז/א), שם הוא מסכם את כל הנסיונות האנושיים הבאים בחשבון, על ידי המגון הרחב ביותר של בני האדם בעולם. מתוך כל הספר עולה המסקנה – כיצד יש על האדם לחנף את עצמו להגיע לשלמות אנושית. אחר שהשלם קבץ ההדרה לבנית אדם משלם, ונמצאים אנו בסופו של אותו "קו יצור" המוציא אדם מחנף ומשלם, נצבת השאלה: "מה תפקידה של מכונה משכללת זו"? זאת גלה שלמה בחתימת ספרו: כל מה שלמדתי עד עתה, הוא תשנית לבנית אדם

משלם המסגל להעריף את עצמו מול בוראו, וכך סכם: "סוף דבר הכל נשמע, את האלקים ירא, ואת מצותיו שמור, כי זה כל האדם" (קהלת יב/יג). כלומר: לרכז את כל הכחות ולמקד אותם מול האור האלקי, ביראתו ובשמירת מצותיו – "כי זה כל האדם". אף לאותו אדם שהתייצב במסלול הקשה שהתנה ספר קהלת, וזכה להערכה עצמית אמיתית, צפה בלבד השאלה הראשונה – שמא בטולו אל הקב"ה יגרם לו להפסיד את זהותו האישית, ממילא הוא פוחד להחפץ מאישיות יחודית פעילה ויוצרת, לאדם חסר זהות עצמית, שאינו פועל מתוך מעינותיו הפנימיים, אלא על פי הנחיות מבחוץ בתכתיבים פנימיים ואחידים לכל העם, ללא הבדלי גיל ורמה. שאלה עקרונית זו עולה כאן בבית המדרש, כשהתשובה לה טמונה בהתעמקות נוספת בתוך אותו פסוק, עליו התמקדה כאן סגיתנו, וגלתה את עולם הצמיחה של מי שיש בו יראת שמים. 7אדבריו נשמעים. 7בשקול כנגד כל העולם. 7גכל העולם מצטרף אליו כצוות מסייע.

ירא שמים דבריו נשמעים לנצח ואמר רבי חלבו, אמר רב הונא: כל אדם שיש בו יראת שמים, אפלו אם הוא עדין לא הגיע להיות ירא שמים משלם, אבל יש בו גרעין כזה, והוא קשור באפן כלשהו לכאלו מערכות, בין אם זה באפן רגשי, שכלי, או אפלו רק חנוכי ומסורתי, אבל בתנאי שלא יהיה חיצוני לגמרי, ושללא יראה בתוכו זהו פמטר שרצוי להתפטר ממנו (כמבואר בהמשך לו/ב, שיש הבדל בין: "שיש בו מחמשת מיני דגן", ובין: "כל שהוא מחמשת מיני דגן"). בכל זאת אפלו כמות מזערית של יראת שמים גורמת לכך שדבריו יהיו נשמעים בדיוק על פי כמות יראת השמים שיש בו; אם הרבה – הרבה, ואם קצת – קצת, ואם בכלל לא – בכלל לא. "דבריו נשמעים", הינו: אישיותו יוצאת אל הפעל. שהרי הגדרתו של האדם היא: "מדבר", כפתוב: "ויהי האדם לנפש חיה (בראשית ב/ז), והפנה היא לכת הדבור, כפי שתרגם אנקלוס: "והות באדם לרוח ממללא". שהרי אדם בא לעולם כדי להתחבר לשרשרת הנצחית של כל הדורות, והבטוי החזק ביותר להעביר את פרי אישיותו לבני דורו ולדורות הבאים הוא על ידי כת הדבור, שעל ידו מביע את דעותיו ואת החכמה שבלבו. אף למרבית הכאב רב דברי בני האדם נותרים כדבורי סרק ללא פרי. כאן גלו לנו חז"ל שהדרך לסלל מסלול בלב כל השומעים, עם התייחסות רצינית ובקבלת כל המשמעות הטמונה בהם, היא יראת שמים, כפי שמביע הפתגם העממי: "דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב". לכן ודאי שהדברים הטהורים שיוצאים מלב שיראת שמים טהורה מפכה בו, ימצאו מסלול בלב כל שומעים. זאת למדנו ממה שנאמר בסכום ספר קהלת: "סוף דבר הכל נשמע, את האלקים ירא, ואת מצותיו שמור, כי זה כל האדם" (קהלת יב/יג). כך הוא באור הפסוק: "סוף דבר" = השאיפה הסופית והתכליתית של כל אדם, היא "הכל נשמע" = שדבריו ישמעו ויותירו רשמים וזכר בעולם. מבאר שלמה המלך כיצד מגיעים לידי כך באפן משלם: "את האלקים ירא, ואת מצותיו שמור", כי בהתבטלות אל רצון ה', מצליח האדם לרכז את כל העצמה הגלומה בו, ולא להשאיר אותה עקרה, אלא להביע את רצון ה' בכל מעשיו ודבוריו, ממילא הוא מתחבר אל עצמת הנצח (על הצורך העמוק של כל אדם להשאיר לעצמו שם ושארית, ראה ישעיהו נ/ה: "יד ושם". לשם כך נבנתה "יד אבשלום", ראה ש"ב יח/ח). ובחיי עולם להגריי קנייבסקי זצ"ל, שזו הסיבה שהניעה את מלכי מצרים לבנות את הפירמידות).

ירא שמים – זה כל האדם קהלת סכם את ספרו שהדרך היחידה להגיע אל המטרה – להיות אדם שלם, היא להיות ירא שמים, ואמר: "סוף דבר – את האלקים ירא". בסופו של אותו פסוק חזר שלמה המלך והדגיש: "כי זה כל האדם". על ידי חזרה זו הוא גלה לנו שאין הפנה רק לאדם הפרטי שהאזין להדרכתו של קהלת והתאמץ לשם אותה, שרק הוא יזכה באפן אישי למעלה רוחנית זו, אלא בזאת מגיע ה"אדם" = המין האנושי כולו אל התכלית שלמענה ברא הקב"ה את האדם ואת העולם. תכלית זו באה בשלשה שלבים – 7אהפנה. 7בהגדרת הגבולות וההפכים. 7גשלוכם באחדות [=תיזה, אנטיתזה וסינתזה]. כפי שמבשרת הגמרא: מאי =מה הפנה בהוספה: "כי זה כל האדם"? אמר רבי אלעזר: מתוך לשון זו עלינו להסיק שלא נחשיב לאדם השלם את מי שהצליח לטפס לפסגות מרהיבות, או הזוכה לתשואות הקמון, אלא מי שזכה להשתבץ במטרה שלמענה ברא הקב"ה את האדם, כנאמר: "והאלקים עשה שיראו מלפניו" (קהלת ג/יד). וכן נאמר: "כל הנקרא בשמי, ולכבודי בראתיו" (ישעיהו מג/ו, אבות ו/ב). לכן, על כל מי שיש בו יראת שמים אמר הקדוש ברוך הוא: כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה, ואין מטרה נוספת, אפלו צדדית שנתן היה ליחס אליה את הסבה לבראת אדם שאינו ירא שמים. מאליה עולה השאלה: מה תפקידם ומעמדם של כל אותם אנשים שלא עלו בסולם יראת ה'! והלא הם אינם משרתים את מטרת הבריה, אם כן, מה מקומם בעולם?

ירא שמים – שקול כנגד כל העולם על כך השיב רבי אבא בר כהנא ואמר: כל האנשים שאינם מתייצבים כדי להשתלב באפן חיובי במטרה שלמענה נברא האדם, יעשו זאת בדרך השלילה, כאשר גם אלה שאינם יודעים כלל על אודות האמת, גם האדושים כלפיה, וגם הלוחמים נגדה, כלם יהיו שיכים ל"תמונה הכללית" – כל אחד מהם לפי רמתו יהיה רקע, מסגרת, תמיכה, תפאורה ומסלול מכשולים בדרך של האדם השלם – שלמענו הם חיים בעולם. על כן שקול אדם זה שיש בו יראת שמים כנגד כל העולם כולו. כי ככל שהמשקלת הנגדית כבדה יותר, כך צריך למלא יותר בצד השני כדי להכריע את הכף. לכן בכל המאזנים זהה משקלו של האדם השלם לכל שאר בני האדם הנמצאים בכף המקבילה. כמו כן כל פתוח של כחות הגוף והנפש לא יתכן ללא חשול של התנגדויות. נמצא ממילא שכל ההתנגדויות של הרשעים, אשר באפן שטחי נראות כאבן נגף בדרך של אדם ירא שמים, אינן אלא מנוף ומכשיר אמונים לפתוח האישיות, כי "שקול זה כנגד כל העולם". רשעים אלה מביאים אותו למצב של מלחמה תמידית, וככל שהם חזקים יותר, נמצאת מלחמתו שקולה ומאזנת יותר, ודורשת ממנו למצות את כל פחותיו יותר ויותר. לכן ירא שמים הנלחם במלחמת היצר וחילותיו, שהכריע את הקרב, שקול כנגד כל הנמצאים בכף המאזנים המנגדת לו. כפי שאמר גבריאל המלאך: "רבונו של עולם, אם יהיו כל חכמי הגוים בכף מאזנים, ודניאל איש חמודות בכף שניה, האם לא נמצא מכריע את כלם!!" (יומא ע"א ובספרנו שבי"ח שם), וכפי שכתב בעל חובת הלבבות: "אדם בעל מעלות הנפש, שקול כנגד אלה בני אדם" (חח"י כ"ט). נושא זה מבואר גם לעיל ה/א: "לעולם ירגיז אדם יצר הטוב על יצר הרע".

ירא שמים – מרפז החברה האנושית החסד של הקב"ה הוא לתת גם לאנשים שליליים תפקיד חיובי, בכך שעל גפם נאבק הצדיק בדרך אל השלמות. אחר שהצדיק גבש את דרכו ועבר בשלום את המכשולים הרבים שהציבו הרשעים בדרך, הוא מגיע אל הפסקה – "אדם השלם". פסקה זו מרפבת משלש קומות, כפי שמצאנו בהתקדמותו של אברהם אבינו – שלב אחר שלב. תחלה גלה אברהם אבינו את האמת בעצמו, אחר כך למד והפיץ אותה, ונלחם בכל אלה שעמדו לאבן נגף בדרך, ואף רצו להרגו בגלל אמונתו בקב"ה. אז הוא הכתר בתאר: "אברהם העברי", כלומר: כל העולם מעבר אחד, והוא לבדו מהעבר האחר (ב"ר מ"ב). הרי שאת הפח, את העצמה ואת כתר התהלה קבל אברהם אבינו בעקר בזכות הרשעים שעמדו לו כאבן נגף בדרך. אחר שהביס אברהם אבינו את כל אויביו ה', הוא הכתר בתאר: "מלך" ו"נשיא אלקים" (רש"י על בראשית יד/ז). מהפסקה המלכותית אליה הגיע ראש המאמינים, למדו חז"ל, שכל מי שהוא ירא שמים, יש לו עצמה הדרושה למלך, ממילא נחשבים כל שאר בני האדם כנתינים שלו, שתפקידם לשרת אותו באפן ישיר או עקיף (סוף הקדמת הרמב"ם לפהמ"ש זרעים, ראה שם בהרחבה). כפי שאמרו חז"ל על הפסוק: "ירא את ה' בני" ומלך, עם שונים אל תתערב" (משלי כד/כא). ובארו: מהו "ומלך"? כל מי שהוא ירא מן הקב"ה – סופו להעשות מלך. ממי אתה למד זאת? מאברהם אבינו (תנחומא בהעלותך ט'), ראה נתיב יראת השם למחר"ל עמוד כ"ה). הרי שאדם הנאבק על האמת ללא פשרות, אמת צרופה ומזקקת זו גורמת לכל הסובבים להרפין את ראשם בפני

נושא דגלה, וכלם משפחים אותו ומאשרים את קביעת הפסוק: "כי זה כל האדם". על כך רבי שמעון בן עזאי אומר, ואמרי לה, רבי שמעון בן זומא אומר: כל העולם כלו לא נברא אלא לצות מסייע לאדם זה. לא רק בני אדם אלא אפלו חקי הטבע ומלאכי השמים מסייעים בידו (תיקוני זהר קה/ב). כנאמר: "עושה שלום במרומיו, הוא יעשה שלום עלינו" (תפילת העמידה ע"פ איוב כה/ב) הי"שולם במרומיו" הוא התארגנות חקי הטבע לטובת הזכאי לכך, ממילא כל מערכות העולם כפופים אליו (שערי הלשם ב/יא "בית שני"). כפי שכתב הרמח"ל: אם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו ומשתמש בעולם רק להיות לו לסייע לעבד בוראו, הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו, כי עליו גדול הוא לבריות כלם בהיותם משמשי האדם השלם המקדש בקדשתו יתברך (מס"י א'). נמצא שהדרך אותה עובר האדם השלם – ירא השמים, יש בה שלשה שלבים: 7. אזוכה להיות בעל הכרת אמת מצקה, עד שפדאי היה לברא למענו את כל העולם. 7. באחר הכרת האמת, מכרח הוא לעבר את שלבי ההתנגדות בין עולם השקר השטחי, לבין האמת העמקה, הרוחנית האמתית, זהו השקול המבאר בדברי הרמח"ל. 7. גשיוצאת לאור האמת המחשלת בכל הנסיונות שנצבו בדרך, מצטרף כל העולם לאותה אמת, כצות מסייע ותומך לאיש האמת.

הקדמת שלום
היו לנו עד כה מחרוזת של חמשה מאמרים של רבי חלבו בשם רב הונא: 7. אהקובע מקום לתפלה – אלקי אברהם בעזרו. 7. בהיוצא מבית הפנסת – אל יפסע פסיעה גסה. 7. גוהירות בתפלת המנחה. 7. הנהגה מסעדת חתן – צריך לשמחו. 7. האדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים, מחרוזת זו חתמו מסדרי התלמוד בנושא הששי והאחרון, בענין ברכת השלום, שהיא ה"כלי מחזיק ברכה יותר מן הכלל", כפי שהתורה הבטיחה בברכה המסיקת את הטובות שיבאו על בני ישראל כשהם ילכו בחקי התורה וישמרו את מצוותיה: "ונתתי שלום בארץ" (ויקרא כו/ו), על כך אמרו חז"ל: וכי תאמרו: הרי מאכל והרי משתה, אם אין שלום אין כלום! תלמוד לומר: "ונתתי שלום בארץ", מגיד שהשלום שקול כנגד הכל (ספרא וברש"י שם). לכן, אחר שהובאו מעלותיו של אדם ירא שמים, אשר לא רק שדבריו נשמעים, אלא בנוסף לכך תפקיד כל בני האדם בעולם הוא לדאג לצרכיו, לכבודו ואף לפרנסתו (שטמ"ק). מאידך, אותו אדם שזכה להקרא "ירא שמים", אינו מתניחס אל שאר בני האדם בהתנשאות ושררה, אלא בנעם ובדרכי שלום, והנהגתו עם הבריות היא בשלום ונחת. כפי שהנחה דוד המלך את הרוצים לזכות ללכת בדרך האמת: "לכו בנים שמעו לי, יראת ה' אלמדכם. מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב – – – סור מרע ועשה טוב, בקש שלום ורדפהו" (תהילים לד/ג). כי יראת שמים אמתית אינה גורמת רחוק מבני אדם ובידיות בתוככי עצמו, אלא להפך – היא מביאה השתלבות פעילה ושמחה בחברת בני אדם, דבר המביא לאחריות ההדדית ולאכפתיות בין אדם לחברו, המגדלת בלשון חז"ל: "דרכי שלום" (ע"פ פירוש הרש"ר הירש זצ"ל שם). לכן נחשב נושא הקדמת שלום לחברו כהמשך למעלות של מי שיש בו יראת שמים.

שלום יוצר קשר ומונע פרוד
למרות המעלות הגדולות והנכבדות שנאמרו על ירא השמים, אף לעולם לא יכולה יראת שמים להיות מנתקת וערטילאית, ולא יתכן אדם שיש בו רק מעלה זו של יראת שמים, מבלי שבאישיותו תשתלכנה שאר המעלות האנושיות הנכבדות, וכלן יחדיו יהיו מערכת משלמת ואחידה של "אדם השלם", אשר יראת השמים היא פסגת תארי, והפכת שמעל כל תארי הכבוד שלו. כי ירא שמים חוב להיות חכם בתורה, שהרי "ראשית חכמה יראת ה'" (תהילים קיא/ו). כמו כן אמרו חז"ל: "אין בור ירא חסא, ולא עם-הארץ חסיד" (אבות ב/ה). עליו כתב הרמב"ם: כשם שהחכם נכר בחכמתו ובידעותיו, והוא מבדל בהם משאר העם, כך צריך שיהיה נכר במעשיו, במאכלו ובמשקו – – – ובידבורו (דעות ה/א). בהמשך מפרט הרמב"ם את הנהגתו של תלמיד חכם בכל אחד ואחד מהנושאים הללו. בנושא ה"דבור" כתב: תלמיד חכם לא יהיה צועק וצוח בשעת דבורו כבהמות וחיות. ולא יגביה קולו ביותר, אלא דבורו בנחת עם כל הבריות. וכשידבר בנחת זהה שלא יתרחק לנסגנון הגורם לתחושה של נכור, מחיצה, רחוק ודיסטאנס, עד שיראה כדברי גסי-הרוח. ומקדים שלום לכל האדם, כדי שתהא רוחם נוחה הימנו – – – אוהב שלום ורודף שלום – – – כללו של דבר; אינו מדבר אלא בדברי חכמה או בגמילות חסדים וכיוצא בהם (דעות ה/ז). מדברים אלו למדנו שלהקדמת "שלום" בין בני אדם, ישנן שתי מטרות, שכל אחת מהן מחלקת אף היא לשתיים: 7. 777 אהבה פרוט ונתקשרת. 777 ידידות והפגת מתחים אפשריים. לכן בני אדם שיש ביניהם קשר כלשהו, יש להם צורך בהקדמת שלום הדדי, כי באופן טבעי – כשם שפרצופיהם של בני אדם שונים זה מזה, כך גם דעתם שונה זו מזו (ברכות נח/א). מכיון שלכל אדם ישנה דעה משלו, ממילא קשר ענייני בין בני אדם מעלה באופן טבעי גם נגידים אפשריים ביניהם. לכן בין בני אדם שיש להם איזה קשר משתף, דווקא ביניהם יש צורך להכריז על "שלום", יותר מאשר בין אנשים הגרים במקומות שונים, ואין ביניהם נושאים משתפים. כי בכך נמנעים נגידים העלולים לפרץ, מרפכים נצנים של אי-התאמה, וגם מחזקים את הקשר החיובי שביניהם. כל מי שתורם לאוירה חיובית זו של הקדמת שלום, נחשב בעיני הבריות כאוהב שלום ורודף שלום. על כן בין כל האנשים שרבי יוחנן בן זכאי הכיר וידע שהם אמורים לומר לו שלום, היה הוא משתדל להקפיד להקדים להם שלום (ברכות יז/א, אך לא יעלה על הדעת שרב נכבד זה, התבזה לפזר חיובים לכל עבר בשוק הומה אדם, וקידות ראש על כל צעד ושעל. בדיוק כפי שהקפיד ריש לקיש שלא להביע רגשי ידידות למי שלא הכיר, עד שהקפדתו היתה כל כך מפורסמת, ולמי שהוא הקדים שלום, היו מלוים לו מעות ללא עדים, יומא ט/ב). לצירת אוירה חיובית של אמירת שלום פרוט טובה, בונה מערכת בסיסית ולאווירה חברתית של אמון הדדי, כפי שאמרו חז"ל: "גדול המלכין שינים לחברו [=בחינוך רחב ולבבני], יותר ממשקו חלב" (כתובות קיא/ב). מאידך, שגאת אחים ומחלקת אינה מתחילה בגולה, בחרפות ובאלימות, אלא בתחושת פגיעה דקה בשל חסר התניחות להבצעת רצון טוב של הזולת, דבר שהתחיל בלבו של החש ביהס קריר לפניה חמה של הקדמת שלום שלא זכתה למענה הולם, מכאן החל המצב להתדרדר עד כדי מריבה ומחלקת.

בקש שלום ורדפהו
ועוד אמר רבי חלבו, אמר רב הונא: כל אדם שיודע = מכיר בחברו, שהוא כבר רגיל לתן לו שלום, כי יש ביניהם איזה קשר. ההמלצה היא לפתח קשר זה ולחזקו, לכן בכל מפגש עם אחד מחברים אלה, יקדים לו = יקבל את פניו באמירת שלום, בכך תתבטא החשיבות שהוא מניח לקשר שביניהם. מה שחז"ל הדגישו: "יקדים" – "יקדים לו שלום", שמשמעו כאלו שהמליצו על תחרות – מי יצליח להיות הראשון שאומר שלום, ולא אמרו פשוט: "יאמר לו שלום"! אין בננתם רק על עצם האמירה, אלא בעקר על ההתייחסות אל החברה כלה, שהחכם צריך להיות רגיש לאוירה הכללית, ותמיד להיות "עם יד על הדפק", ולחיות מוכן תמיד בשיטות מקוריות, בכלים חדשים ובסגנונות שונים, ליצור אוירה חברתית שלמה ונעימה. כי החברה האנושית כפופה לשנויים תמידיים, ולכל תופעה יש להקדים ביציקת כלים מתאימים, נמצא כי "הקדמת השלום" אינה רק אל פלוגי ואלמוני, לא רק לראובן ולשמעון יש להקדים שלום, אלא להקדים את עצם השלום לכל הסובבים, בכל מקום ומקום על פי הדרושות המיוחדות שלו. כפי שדקדק הרמב"ם בלשונו: "ומקדים שלום לכל האדם", "אדם" הינו: לכל החברה האנושית. לשם כך צריכה דעתו של החכם להיות מערבת עם הבריות (כתובות יז/א). כי עליו להכיר את סגנון חיייהם ואת המנטליות של בני האדם הנמצאים סביבו, וללא זאת לא נתן ליצור קשר והבנה בין בני אדם, ויותר מכך הם אפלו עלולים להפגע מהדברים שהוא אמנם אוהב בתם-לב, אף לפי התרבות שלהם הם משמשים למשמעות שונה לגמרי, העלולה להביא לתוצאה הפוכה מהכוננות הטובה (דוגמה לדבר ראה נדרים סו/ב. על כך קיים פתגם עממי נפוץ באומר: "הדרך לגהינם רצופה כוונות טובות"). לכן המליץ דוד המלך ללמד תחלה את סגנון חיייהם של הסובבים אותו, כדי שאחר כך הוא יוכל לבנות תשתיים של שלום שתאיים להם, שנאמר: "בקש שלום ורדפהו" (תהילים לד/טו). כלומר: תחלה צריך "לבקש" = לחפש ולהפיר את הלך מחשבתם של הבריות, ורק אחר כך לרדף ולהשיג את דרכי השלום שימצאו מסלול בלבדם. כהמחשה לדבר נתן להצביע על הנהגתו של רבי יוסף חיים

זונגפיל זצ"ל, בשעה שגאגערטע מנהגים, לא רצה להכנס לשערי ירושלים בטרם יטעה על גופו את הלבבות המדורגים דורות בעיר זו. בכה הוא יצר קשר בינו לבין התושבים הותיקים, והקדים שלום לכל תושבי עיר הקדש, בהגשימו את הנאמר כאן, עוד לפני שהוציא את המלה "שלום" מפיו.

גזלת העני: חובה להחזיר שלום ואם אותו חבר נתן לו שלום והוא לא החזיר ולא ענה, אלא נותר אדיש לקריאת השלום, לא רק שאין בו את המעלות המנויות לעיל, אלא באדישות ובהפנית ערף זו הוא נחשב כחובל בפעל במרקם החברתי, ולכן הוא נקרא גזלן, שגזלתו תבאר בהמשך, שנאמר בתוכחת ישעיהו הנביא על המצב החברתי הירוד שהיה בעם ישראל טרם החרב. את הבקרת על המנהיגים הרוחניים אמר בלשון זו: "ה' במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו, ואתם בערתם הכרם [=נצלתם את העם הנקרא: "כרם ה' צבא-ות"]. גזלת העני בבתיכם" (ישעיה ג/יד). על כך יש לשאול: מדוע דוקא את גזלת העני הדגיש המקרא? וכי מה אפשר לגזל ממנו? הלא אין לו מאומה! אלא על שרש היחס החברתי מדבר המקרא, שהמנהיגים פוגמים בו, בהתנהגותם השחצנית והמזלזלת. כאשר אנשי השירה שקבלו את מעמדם על ידי תמיכה של המון העם, אם הם מתעלמים מאותם אנשים שהביאום למעמד זה, ומתנכרים אליהם, התנשאות זו נחשבת כ"גזלה" =נצול האשראי של הצבור מבלי להחזיר להם יחס ראוי, לבבי והוגן. מתוך התעמקות בפסוק: "גזלת העני בבתיכם", גלו לנו כאן חז"ל כי שרש אותה התדרדרות של המוסר החברתי נמצא ב"נתן לו שלום ולא החזיר לו שלום". כי גזלה אנושית זו פוגעת בעקר בעניים הזקוקים ליחס הולם ממנהיגיהם, שהרי סביב העשירים נמצאים רבים המאירים להם פנים, בעוד שדלתות לבם של העניים משועות לעדוד, תמיכה ויחס חם. גם אם נדיק את המלה עצמה, אשר אותה הדגיש המקרא "גזלת העני", שהוא מלשון "נענית ואמרת". כלומר: הגזלה היא מה שלא ענית שלום לחברך, לכן הדגיש הכתוב "גזלת העני", ולא: "גזלת העם" (שטמ"ק וגר"א). נמצא אם כן שחברה מתקנת אינה בנויה מ"מבצעים" ו"מפעלים" מרהיבי-עין ומרשימים, אלא עשויה ממרקם יסודי של תאים חיים הקשורים ביניהם בקשר בריא של הקדמת שלום.

מנין שהקב"ה מתפלל כאן נגעו חז"ל בנושא עמק על דרכי ההשפעה של הקב"ה אל העולמות שבא, אשר שיך לחכמת הקבלה והנסתר, ממילא אין לנו אפשרות לקבע בנושאים אלה סברות, אלא לצטט את דבריהם של קדושי העם שידעו והכירו את הנושאים האלה _ איש מפי איש עד הנביאים ועד משה רבנו. נקדים ונאמר: כל השפעות הברכה הסגומות בעולם, משתלשלות מעולמות עליונים לעולמות שפתיחיהם, עד שפגיעות לעולם שלנו הנקרא "עולם העשייה". הקב"ה גלה לנביאים ולחכמי התורה כי כל המציאות כלה מחברת אל האדם דרך מעשיו ומחשבותיו. התפלה היא כלי הבטוי לקשר ישיר זה אל הקב"ה, ולא כפי שטועים עמי העולם, שעובדים לאילולים ולסמלים, מתוך כך שהם רואים בהם מתווכים, ולא פונים באופן ישיר אל הקב"ה, וגם לא אל המדות והגלויים של פחותיו בעולמות העליונים, אלא אל חסי הטבע הנראים בעולמנו. הקב"ה למד את משה רבנו כיצד לפנות אליו באופן ישיר, שישפיע ברכה דרך שלש-עשרה מדות הרחמים שהוא קבע בעולם, כפי שאמרו חז"ל על הפתיחה לשלש-עשרה המדות: "ויעבר ה' על פניו ויקרא" (שמות לד/ו). על כך אמר רבי יוחנן: לפני משה רבנו נתגלה מראה נבואה, שאם הדבר לא היה כתוב במפרש, אי-אפשר ואסור היה לאמרו, מלמד שכבכול נתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראה למשה את סדר התפלה (ר"ה יז/ב). סגיה זו התבארה בהרחבה בפרוש הרשב"א המובא בעין יעקב כאן, בבאר הגולה למחר"ל (עמ' 79), ובגפש החיים (שער ב'). אנו פדרקינו נבאר את פרוש המלים, את הקשר בין הדברים, ואת הרעיונות המרכזיים, כדי לפתח פתח למי שרוצה להעמיק ולהרחיב בנושא זה, הנקרא בלשון חז"ל: "מעשה מרובה", שיש לגשת אליו ביראה ופחד, ורק בהגבלה של כמה תנאים, ויש ללמד אותו אך ורק מרב מסמך. לא בשעור המוני, ולא מתוך ספר מדפס, שאינו יכל לבאר את הכתוב "בין השורות". על כן נגע רק באפס קצהו של באור פשוטם של דברים, ובכך נכנס בשערי הבנת נושא התפלה, שבה אנו פונים אל הקב"ה בשני אפנים: נוכח ונסתר, פותחים ב"ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם" _ גוף ראשון ובלשון נוכח, ומסיימים בגוף שלישי ובלשון נסתר: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", ולא אומרים: "אשר קדשתי אותנו במצוותיך", כי ענין התפלה מאחד וכולל בתוכו את שתי צורות התפיסה האנושית בנושא עמק זה. על פי מה שגלה לנו בתורה, אנו פונים אליו באופן ישיר: "ברוך אתה". אך על פי מה שהקב"ה באמת, אין לנו כל כולת להבין, על כן מצדנו אין אנו יכולים לפנות ישירות אל מי שאין לנו בו כל משג, לכן תקנו חז"ל לומר זאת בלשון נסתר (שו"ת הרשב"א ה/נב. נפש החיים ב/ג). על רצונו של הקב"ה להשפיע ברכה עלינו, משתמשים חז"ל במליצה: "הקב"ה מתפלל", כלומר: הוא מגלה לנו ששאיתנו היא להשפיע טובה וברכה, על ידי הגברת העצמה של כל מדות הרחמים על מדות הדין. יציאת רצון זה אל הפעל היא על ידי שאנו נכיר בצרך לקבל את הברכה, הכרה המתבטאת בתפלה שלנו, ובקשת רחמים ממנו (נושא דומה ראה בהמשך, ברכות יב/ב: "מבקש רחמים על חבריו").

בית המקדש _ בית תפלה של הקב"ה אמר רבי יוחנן משום =בשמו של רבי יוסי: מנין המקור במקרא לדבר הידוע לנו במסורת, שהקדוש ברוך הוא מתפלל? =מגלה את רצונו להוריד שפע וברכה לעולמות שבא, על ידי וכאשר יפנו הנבירים את צרכיהם אליו, ויבקשו ממנו למלא את חסרונם ולהשפיע עליהם ברכה. זאת יודעים אנו ממה שנאמר בנבואה על הישועה הקרובה: "והביאותים אל הר קדשי, ושמחתים בבית תפילתי, עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי, כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים" (ישעיה נז/ו). בפסוק זה דיק רבי יוחנן: "בית תפלתם" לא נאמר, והרי "בית המקדש" הוא בית תפלתם של עם ישראל ושל כל עמי העולם, ובכל זאת לא נאמר אלא "בית תפילתי", דהינו: בית התפלה שלי _ של הקב"ה, מכאן ישנה הוכחה למסורת שהקדוש ברוך הוא מתפלל במקום קבוע. כלומר: מוריד את שפע הברכה לעולם דרך מקום קבוע _ בית המקדש. זאת הבטיחה נבואת הנחמה, ששפע זה לא יהיה כפי שהוא עכשו, כאשר ישראל נמצאים חוץ למקומם הטבעי, בגלות בין הגוים והשפע העליון עובר דרכם מארצות הגוים אל ישראל, אלא יחד עם הבנים השבים לבית מקדשם, תשוב גם השכינה מהגלות, ושוב יקבל העולם את שפע הברכה בצורה ישירה ומקורית, דרך בית המקדש (הרחבה בנושא ראה בספרנו שב"ח על מגילה כט/א: "שכינה בגלות"). מה שרבי יוחנן לא הזכיר שהקב"ה מתפלל, מהדרשה שלו בעצמו: "נתעטף הקב"ה כשליח צבור, והראה למשה את סדר התפלה" (ר"ה יז/ב). כי משם יכלנו לטעות שהיה זה באופן חד-פעמי, כדי למחל על חטא העגל, ואלו בפסוק הנחמה שהביא כאן רבי יוחנן מבאר שזו הנהגה קבועה.

יהי רצון מלפני אחר שהתבאר באופן כללי ענין התפלה של הקב"ה מהנאמר: "בית תפילתי", בפרו חכמי התורה שבצל-פה, את פרטי תפלה זו ושאלו: מאי מצלי? =מה הוא מתפלל? וכיצד על פי זה צריכים אנו להבין את רצונו? אמר רב זוטרא בר טוביה, אמר רב: את רצונו של הקב"ה יכולים אנו להבין פאלו שהוא אומר: יהי רצון =יהיה רצוי מלפני, כלומר: אני רוצה שתהיה סבה, שרצוני תגלה אל פני, דהינו: חשוף ונראה לכל. תפלה זו היא על רמתו הרוחנית של עם ישראל, שתהיה גבוהה יותר, כי בזאת אוכל להתנהג אתם ברחמים על פי החקים ששקבעתי בעולם. חקים שנקבעו ב"מדה כנגד מדה" _ על פי התנהגותם של הנבירים בעולם הזה, כך גם משפיעים עליהם מהשמים, ועל פי התנהגותם מתנהגים אתם לטוב או לרע, ככתוב: "יתנו עז לאלקים" (תהילים סז/לח). על כך אמרו חז"ל: "כשנשאל עושים רצונו של מקום, הם נותנים כח בפמלגא של מעלה" (זהר ח"ב לב/ב). על ארבעה שלבים בהתעוררות רחמי של הקב"ה על עמו הוא אמר: "יהי רצון מלפני", ואלה הם:

א – שִׁיכְבְּשׁוּ רַחֲמֵי אֶת פְּעָסִי
בְּשֵׁלֶב הָרָאוֹן מִצִּפּוֹת הַקִּבְּיָה מֵאֲתָנִי שְׁנִיגִיעַ לְרֵמָה רִחֲנִית נְאוֹתָהּ, שֶׁתִּזְנַח אוֹתָנִי לְכֹךְ שֶׁהַקִּבְּיָה יוּכַל לִקְרֹם אֶת רָצוֹנוֹ בְּאֶפֶן שֶׁל – שִׁיכְבְּשׁוּ
רַחֲמֵי אֶת פְּעָסִי, כְּלוֹמֵר: עִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה תְּמִיד רָצוֹן לִפְנֵי, שֶׁהָרִי הָרָצוֹן לְהִסְטִיב עִם בְּנֵי יִתְבָּצַע בְּכָל אֶפֶן, אֲדָּא אֵינִי רוֹצֶה שֶׁתִּדְבָּר בְּאֵל לִידֵי
בְּטוֹי בְּמִדַּת הַדִּין, וְעַל יְדֵי עֲנֻשִׁים כְּבִידִים שֶׁיִּזְכְּכוּ אֶת בְּנֵי, וּבְכֹךְ הֵם יִזְכּוּ לְהִתְקַרֵּב אֵלַי וּלְקַבֵּל אֶת כָּל הַטוֹב שֶׁיַּעֲדִיתִי לָהֶם (כַּמְבוֹאֵר לַעֲלֵי
ה/א: "מִטְרַת וּמַעֲלַת הַיִּסּוּרִים"). אֲדָּא רוֹצֶה אֲנִי שֶׁבְּנֵי יִתְגַּבְּרוּ עַל יִצְרָם, וּבְכֹךְ יִהְיוּ רָצוֹנִים לִפְנֵי, "וְיִכְבְּשׁוּ רַחֲמֵי אֶת פְּעָסִי", רַק כֹּךְ הֵם יַפְעִילוּ
עַל עֲצָמָם אֶת מִדַּת הַרְחָמִים, שֶׁתִּגְבֹּר עַל מִדַּת הַדִּין הַבָּאָה לְהַעֲנִישׁ עַל עֲבָרוֹת. גְּלוּי זֶה שֶׁהַקִּבְּיָה רוֹצֶה לַעֲזוֹר אֶת מִדַּת הַרְחָמִים בְּשִׁעָה
שֶׁמִּדַּת הַדִּין מִתְגַּבֶּרֶת בְּעוֹלָם, עַל יְדֵי שֶׁבְּנֵי יִתְגַּבְּרוּ עַל יִצְרָם הָרַע, בְּאֶרֶץ חֲזוֹ"ל בְּמִדְרַשׁ מִקְבִּיל, וְכֹךְ נֶאֱמָר שֶׁם: מִתְחַלֵּת בְּרִיתוֹ שֶׁל עוֹלָם,
עֲשֵׂה הַקִּבְּיָה סִכָּה בִּירוּשָׁלַיִם, כְּבִיכּוֹל הִיא מִתְפַּלֵּל בְּתוֹכָהּ וְאוֹמֵר: יְהִי רָצוֹן מִלִּפְנֵי שִׁיחֵי בְּנֵי עוֹשִׂים רָצוֹנִי, כְּדֵי שֶׁלֹּא אֲחֵרִיב בֵּיתִי וּמִקְדָּשִׁי –
– כִּיֹּן שֶׁגֵּרָם הַחֲטָא – וְחָרַב [בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, הַקִּבְּיָה] מִתְפַּלֵּל: יְהִי רָצוֹן מִלִּפְנֵי הַהֲכָרִית יִצְרָר הָרַע שֶׁמִּחֲטִיא אֶת בְּנֵי, וְיַעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה וְאֶקְרַב
בְּנֵן בֵּיתִי וּמִקְדָּשִׁי" (מִדְרַשׁ תַּהֲלִים ע"ו). עַל הַכֹּרֶת הַיֵּצֵר הָרַע בְּעוֹלָם הַבֵּא רָאָה סוֹכָה נב/ב). מִדְרַשׁ זֶה מִקְבִּיל לְמִבְאֵר לַעֲלֵי, שֶׁאִין
הַקִּבְּיָה מְבַקֵּשׁ מַעֲצָמוֹ, אֲלֵא מְבַקֵּשׁ זֹאת מֵאֲתָנִי – בְּנִי, שֶׁבְּחִיבִיתָנִי הַחֲפָשִׁית נִבְחַר בְּעֲצָמִי לַעֲשׂוֹת אֶת רָצוֹנוֹ, כְּדֵי שֶׁכָּל שְׁפַע הַבְּרָכָה שֶׁהוּא
רוֹצֶה לְהַשְׁפִּיעַ עָלָיו, לֹא יִצְטָרֵף לַעֲצֹר בְּאֶחָד מִשְׁלָבֵי הַשְׁתַּלְשְׁלוֹתוֹ.

ב – גָּלוּ רַחֲמֵי עַל מִדּוֹתֵי
הַשֵּׁלֶב שֶׁאַחֵר כְּבוֹשׁ הַפֶּסַע עַל יְדֵי הַתְּעוֹרְרוֹת הַרְחָמִים הוּא: וְגָלוּ = יִתְגַּלְגְּלוּ וְיִכְמְרוּ רַחֲמֵי וְיִשְׁפִּיעוּ עַל מִדּוֹתֵי, שֶׁלֹּא יַפְעִילוּ עַל פִּי תִקְוָה מִדַּת
הַדִּין ("נִכְמְרוּ רַחֲמֵי", תִּירָגַם אוֹנְקְלוֹס: "אִיתְגּוֹלְלוּ", בְּרַאשִׁית מִג/ל). כְּמוֹ כֵּן נִתֵּן לִקְרָא: "גָּלוּ", וְאִזּוּ יִתְפָּרְשׁוּ הַדְּבָרִים כִּי "גָּלוּ" רַחֲמִים,
שֶׁהוּא גְלוּי חִיצוֹנִי הַנִּרְאֶה לַעֲנִינִים שֶׁל הַטוֹב שֶׁתִּחַלֵּה גָלוּ וְיִשְׁפִּיעוּ הַרְחָמִים, שֶׁהֵיוּ "טְמוּנִים" בְּתוֹךְ מִדַּת הַדִּין הַמִּיִּסְרֵת, וְאַחֵר כֹּךְ יִתְגַּלְוּ
לַעֲנִין-כָּל, כְּמוֹ שֶׁאֲמָרוּ חֲזוֹ"ל עַל תַּפְּלַת הַצַּדִּיקִים אֲשֶׁר הוֹפֵכֶת מִמִּדַּת הַדִּין לְמִדַּת רַחֲמִים, כְּמוֹ עֵתָּה [=קִלְשׁוֹן] הַחוֹפֵף תְּבוֹאָה בְּשִׁדָּה וְחוֹשֵׁף
אֶת הַחֶלֶק הַטְּמוּן (סוֹכָה יד/א, יבִּמּוֹת סד/א). דְּהֵיֹנוּ: הַרְחָמִים הַנִּמְצָאִים בְּאֶפֶן נִסְתָּר וְחִבּוּי, יִהְיוּ גְלוּיִם, בְּרוּרִים וְחֲשׂוּפִים.

ג – וְאִתְנַהֵּג עִם בְּנֵי בְּמִדַּת הַרְחָמִים
הַבִּקְשָׁה וְהַתְּפִלָּה לְתוֹצָאָה הַמַּעֲשִׂית שֶׁל הַשְׁפַּעַת הַרְחָמִים עַל שְׂאֵר הַמִּדּוֹת, הִיא: וְאִתְנַהֵּג עִם בְּנֵי בְּמִדַּת הַרְחָמִים, שֶׁכָּל הַהֲנַהֲגָה עִם בְּנֵי
תִּהְיֶה בְּרַחֲמִים הַמַּגִּיעִים לָהֶם עַל פִּי זִכְיֹתֵיהֶם, וְלֹא כְּנִדְבָה וּמִתְנָת-חֲנָם. אֲדָּא "רַחֲמִים" אֵלֶּה נִשְׁאָרִים עֲדִין בְּתוֹךְ מִסְגֶּרֶת הַהֲנַהֲגָה הַעוֹלָם
בִּי"מִדָּה כְּנִגְדֵּי מִדָּה", כְּפִי שֶׁבְּאֶר הַרְמַח"ל אֶת מֵהוּתָהּ שֶׁל מִדַּת הַרְחָמִים הַמִּשְׁתַּלְבֵּת עִם מִדַּת הַדִּין וְאִינָה סוֹתֶרֶת אוֹתָהּ, כִּי עַל פִּי הַדִּין מִשֵּׁי
רָאוּי הִיא שֶׁמִּדַּת הַרְחָמִים תְּבֹא לִידֵי בְּטוֹי בְּשִׁלְשָׁה אֲפָנִים: 7א שֶׁהַחוּטָא יַעֲנִשׁ מִיָּד, לֵלֵא כָּל שֶׁהִיא וְהַמִּתְנָה. 7ב הַעֲנִשׁ צָרִיף לְהִיּוֹת בְּחִירוֹן-
אֶף, כְּרָאוּי לְמִי שֶׁמִּמָּרָה אֶת פִּי הַבּוֹרָא יִתְבָּרֵךְ שְׁמוֹ. 7ג שֶׁלֹּא יִהְיֶה לַחוּטָא כָּל אֲפָשִׁרוֹת לְתַקֵּן אֶת חֲטָאֵיו. כְּנִגְדֵּי שְׁלֹשֶׁת סַעֲפִים אֵלֶּה שֶׁל מִדַּת
הַדִּין פּוֹעֲלֵת מִדַּת הַרְחָמִים: 7א הַקִּבְּיָה מֵאֲרִיף-אֶף לַחוּטָא וְלֹא מַעֲנִישׁ אוֹתוֹ מִיָּד, אֲלֵא נוֹתֵן לוֹ אֲרָכָה שֶׁל זְמַן שֶׁבּוֹ הוּא זָכַל לְחֹזֵר בְּתִשׁוּבָה.
7ב הַעֲנִשׁ עֲצָמוֹ אֵינוֹ מְבִיא עַל הַחוּטָא כְּלִיָּה גְמוּרָה, אֲלֵא רַק "תִּזְכָּרְתָּ", וּמִמִּילָא כְּשֶׁהַחוּטָא מִתְּאוּשֵׁשׁ מִהַמְכָּה, הוּא חוֹזֵר בְּתִשׁוּבָה, וּמִסְלֵק
מַעֲצָמוֹ אֶת הַסְּבוֹת שֶׁהִבִּיאוּ לַעֲנֻשִׁים. 7ג עַל יְדֵי הַתְּשׁוּבָה עוֹקֵר הַחוּטָא אֶת הַחֲטָא לְגַמְרִי. בְּזֹאת בָּאוֹת לִידֵי בְּטוֹי גַּם מִדַּת הַדִּין וְגַם מִדַּת
הַרְחָמִים, שֶׁהִדִּין הַעֲנִישׁ, כְּדֵי שֶׁהַרְחָמִים "יִקְצְרוּ אֶת הַפְּרוֹת" (רָאָה מִס"י ד'. כִּיצַד מִתְקַנֵּת הַתְּשׁוּבָה אֶת הַחֲטָא וְעוֹקֶרֶת אוֹתוֹ לְגַמְרִי רָאָה
סִפְרָנוּ שֶׁב"ח עַל יוֹמָא פו/א: "גְּדוּלָּה תְּשׁוּבָה").

ד – וְאֶכְנֵס לָהֶם לִפְנֵים מִשׁוֹרֵת הַדִּין
עַד כָּאֵן הַגִּדְרָה הַתְּפִלָּה, שֶׁהַקִּבְּיָה יִנְהִיג אֶת הַעוֹלָם בְּשִׁלְשׁ הַהֲשַׁפְעוֹת שֶׁל מִדַּת הַרְחָמִים עַל מִדַּת הַדִּין. אֲדָּא אֲפִלּוּ בְּשִׁחְלִילָה אֵין יְדֵי זִכְיוֹת כְּדֵי
לְהַכְרִיעַ אֶת כָּף הַמֵּאֲזִנִּים לְצַד הַזִּכּוֹת, גַּם בְּמַצְבִּים כָּאֵלֶּה הַבְּטִיחַ לָנוּ הַקִּבְּיָה שֶׁלֹּא יִמָּאֵס בְּנוֹ, כְּכַתּוּב בְּסוֹף פְּרִשְׁתַּת תּוֹכַחַת הַקְּלָלוֹת, שֶׁיִּבְאֹו
בְּגִלְל הַנֶּאֱמָר שֶׁם: "בְּמִשְׁפָּטִי מֵאִסּוֹ וְאֶת חֲקוֹתַי יַעֲלֶה נִפְשָׁם" (וִיקְרָא כו/מג), לְמִרוֹת כֵּן מְבִטִּים הַקִּבְּיָה שֶׁם בְּהִמְשָׁךְ: "וְאִיף גַּם זֹאת בְּהִיּוֹתָם
בְּאֶרֶץ אוֹיְבֵיהֶם, לֹא מֵאִסְתִּים וְלֹא גַעֲלִתִּים, לְכַלְתֶּם, לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתְּם, כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. וְזִכְרֹתִי לָהֶם בְּרִית רֵאשִׁינִים" (וִיקְרָא כו/מד-
מה). בְּאֶר הַרְמַח"ל: זֹאת נִחְמַתְנוּ בְּעֲנֵינוּ, כִּי לֹא עַל מַעֲשֵׂינוּ יִפְקֹד, וְלֹא לִזְכוֹתֵנוּ יִמְתֵּן, אוֹ מִחֲסוֹרֹן מַעֲשִׂים – יַחֲלִיפֵנוּ חֲסִי", אֲלֵא מִפְּנֵי
הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם, וְהַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת, אֲפִלּוּ אִם לֹא יִהְיֶה זִכּוֹת בְּיִשְׂרָאֵל – כְּשִׁנִּיגִיעַ עַת מוֹעֵד – יוֹשִׁיעֵנוּ וְדָאִי, כִּי "אֲדוֹן כָּל
הוּא" וְיִכּוֹל לַעֲשׂוֹת כֵּן כְּשִׁרְצָה (דַּעַת תְּבוֹנוֹת ס"י ל"ו עמ' י"ז רָאָה בַּעֲיוֹנִים שֶׁם לְהַגְרַח"פ זצ"ל מ"ס 7). שֶׁהָרִי הַקִּבְּיָה אֵינוֹ כְּפוֹף לְשׁוֹם חֹק,
גַּם לֹא לְחֻקִּים שֶׁהוּא עֲצָמוֹ קָבַע, עַל כֵּן גַּם כְּשֶׁבְּנֵי אֵינִם זָכָאִים חֲלִילָה שֶׁמִּדַּת הַרְחָמִים תִּתְגַּבֵּר עַל מִדַּת הַדִּין, בָּאָה הַבִּקְשָׁה הַאֲחֵרוֹנָה –
שֶׁבְּנֵי יִהְיוּ זָכָאִים גַּם לִ"נִסִּים שֶׁמְחוּץ לְגִדְרֵי הַטְּבַע". עַל כֹּךְ נֶאֱמָר בְּהִמְשָׁךְ הַתְּפִלָּה: וְאֶכְנֵס לָהֶם לִפְנֵים מִשׁוֹרֵת הַדִּין, דְּהֵיֹנוּ: "לְהַכְנִס"
לְהַשְׁפִּיעַ טוֹבָה וְזִכּוֹת מִמְּקוֹם עֲלִיוֹן וּפְנִימִי, שֶׁהוּא מַעַל כָּל שׁוֹרֵת הַדִּין בְּעוֹלָם. רַק מִכֵּחַ הַבְּרִית וְהַקְּשֶׁר, שְׂאוֹתוֹ אֵין כָּל אֲפָשִׁרוֹת לְנִתֵּק, הִיא
זִכּוֹת הָאֲבוֹת הַנִּקְרָאִת "בְּרִית רֵאשׁוֹנִים" (רָאָה בַּהֲמִשָּׁךְ יג/א: "אֲבָרָם הוּא אֲבָרָהם").

נְכִנְסִיתִי לְחֻקִּי קִטְרִי לִפְנֵי וְלִפְנֵים
עַל דְּרָשׁוֹ שֶׁל רַב עַל רָצוֹנוֹ שֶׁל הַקִּבְּיָה שֶׁבְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִזְכּוּ לְהִתְגַּבְּרוֹת הַרְחָמִים, תִּנָּא = שְׁנִינוּ בְּבְרִיתָא מִקְדָּמַת, שֶׁאֲחָד מִגְּדוּלֵי הַחֲכָמִים
הַסְּדָמוֹנִים, שֶׁהִיא דוֹרוֹת אֲחָדִים לִפְנֵי כֵּן, אֲכֹן זָכָה לַעֲמֹד לִפְנֵי הַקִּבְּיָה וּלְזַכּוֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּבְרָכָה זוֹ. כֹּךְ אֲמָר רַבִּי יִשְׁמַעְאֵל בֶּן אֱלִישֶׁע,
שֶׁהִיא כְּחֹן גְּדוֹל בְּסוֹף תְּקוּפַת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשֵּׁנִי, וּמִתְלַמִּידֵי שֶׁל רַבִּין יוֹחָנָן בֶּן זָכָאִי, וְהִיא אֲחָד מֵעֲשָׂרֵת הַרוּגִי הַמְּלָכוֹת, שֶׁנִּהְרְגוּ עַל יְדֵי
הַרומֵאִים הַרְשָׁעִים בְּתִקְוָפָה שֶׁל חֲרָבֹן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ [תְּאֲרִיף הַרִיגָתוֹ הִיא כ"ה בְּסִינּוֹ, יוֹם הַחֲשֹׁב כִּי"תַעֲנִית צַדִּיקִים"]. רַבִּי יִשְׁמַעְאֵל בֶּן
אֱלִישֶׁע הוּא זֶה שֶׁחֲבֵר אֶת הַבְּרִיתוֹת שֶׁל חֲכָמַת הַסּוּד הַנִּקְרָאוֹת: "הַכְּלוֹת", "הַכְּרַת פְּנִים" [=סִפְרָ הַתְּמוּנָה] ו"מַעֲשֶׂה מִרְכָּבָה" (כּוֹזְרִי ג/סה).
רָאָה רַבִּינוּ בַּחֲיִי בְּרַאשִׁית מִד/ז, שֶׁמַּצִּט מִסְפֵּר ה"הִכְלוֹת" אֶת תִּיאורוֹ שֶׁל רַבִּי יִשְׁמַעְאֵל בַּעֲצָמוֹ עַל פְּרֻטֵי הַעֲנִינִים שֶׁהֵיוּ בְּעוֹלָמוֹת
הַעֲלִיוֹנִים סָבִיב הַרִיגָתוֹ. וְכֹךְ סִפֵּר: פֶּעַם אֲחַת בְּיוֹם הַכְּפוּרִים נִכְנְסִיתִי לְקֹדֶשׁ הַקְּדָשִׁים עִם בְּזִיד זָהָב מְלֵא סַמְכֵי קִטְרֵת, וְעַם מַחֲתַת זָהָב
שֶׁהֵיוּ בָּהּ גְּחָלִים לוֹחֲשׁוֹת, כְּדֵי לְהַקְטִיר אֶת הַקְּטֹרֶת הַמְּרַכֶּבֶת מֵאֲחָד עֶשֶׂר סַמְכֵי הַרומֵאִים עַל הַקְּשֶׁר שֶׁבִּין עִם יִשְׂרָאֵל לְבִין עֲצָמָם וְהַקְּשֶׁר
בֵּינָם לְבִין הַקִּבְּיָה (שִׁיחַת מִלֵּאכִי הַשֶּׁרֶת לְרַבִּי צְדוֹק הַכֹּהֵן מְלוּבָלִין זצ"ל, לִיקוּטִים: "אֲכַתְרִיא-ל", שֶׁהִיא "קִטְרוֹת" הִיא קֶשֶׁר בְּאַרְמִית).
עִם קִטְרֵת זוֹ נִכְנְסִיתִי לִפְנֵי וְלִפְנֵים = פְּנִימָה מֵהָאוֹלָם, אֵל הַמְּקוֹם שֶׁנֶּאֱמָר עָלָיו: "וְכָל אֲדָם לֹא יִהְיֶה בָּאָהֶל מוֹעֵד, בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ, עַד
צֵאתוֹ" (וִיקְרָא טז/ז, עַל פְּרֻטֵי עֲבוּדָה זוֹ רָאָה שֶׁב"ח עַל יוֹמָא נא/ב). בְּמַעֲמַד מְרוֹמָם זֶה זִכְיִיתִי לְחִזּוֹן רוּחִנִּי גְבוּהָ, וְהַגְעִיתִי עַד הַמִּדְרָגָה
הָעֲלִיוֹנָה בְּיֹתֵר שֶׁאֲדָם מְסַגֵּל לְהַשִּׁיג (בִּאֵה"ג לְמַהר"ל עמ' פ'). מַצְאָנוּ שֶׁחֲכָמֵינוּ ז"ל הִתְעַמְקוּ בְּשִׁמּוּתֵיהֶם שֶׁל בְּנֵי אֲדָם כְּדֵי לַדַּעַת אֶת
מֵהוּתָם (וִיוֹמָא פג/ב). בְּדִרְךָ רְמֹז יִתְכַּן לְדַרְשׁ אֶת שְׁמוֹ שֶׁל רַבִּי יִשְׁמַעְאֵל בֶּן אֱלִישֶׁע, עַל פִּי הַמִּבְאֵר כָּאֵן בְּגִמְרָא, שֶׁהַקִּבְּיָה הַתְּאֵוָה לְתַפְלָתוֹ,
שֶׁהִיא "יִשְׁמַע-אֵל", הוּא כְּשִׁמוֹ, וְשֵׁם אָבִיו "אֵל-יִשְׁעִי", רוֹמֵז שֶׁהַקִּבְּיָה לִפְנֵי אֵלָיו וְיִשְׁעָהּ לְשׁוּעָתוֹ.

וְרִאֲיִיתִי –
בְּזְמַן הַקְּדוֹשׁ בְּיוֹתֵר בְּשִׁנָּה, וּבְמִקְוֹם הַקְּדוֹשׁ בְּיוֹתֵר בְּעוֹלָם, זָכָה הַקְּדוֹשׁ בְּיוֹתֵר בְּאֲדָם לְחִזּוֹן רוּחִנִּי וְגְבוּהָ, שֶׁהַתְּבוּנָה בּוֹ, הַתְּעַמְקָה בּוֹ וְנִסָּה
לְהַסְבִּירוֹ בְּשִׁפְתֵי בְּנֵי-אֲדָם, וְכֹךְ תֵּאָר אֶת מַה שֶׁחִזָּה: בְּהַשְׁגַּת הַשִּׁכָּל רִאֲיִיתִי אֶת כְּבוֹד ה' (מו"י א/ד), שֶׁהַתְּגִלָּה אֵלֵי בְּגִלוּי כְּבוֹדוֹ וְהַשְׁפָּעוֹת.
אֲדָּא אֶת הַקִּבְּיָה בַּעֲצָמוֹ לֹא נִתֵּן לְרָאוֹת, כְּכַתּוּב: "כִּי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחִי" (שְׁמוֹת לג/כ), אֲלֵא כְּלָשׁוֹן חֲזוֹ"ל עַל יִשְׁעָהּ הַנִּבְיָא שֶׁאֲמָר תִּיאוֹר

דומה למה שאמר כאן רבי ישמעאל וְאָמַר: בְּחֻזְנֵי רֵאִיתִי גְלוּי זֶה בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וּבִקְדָּשׁ הַקִּדְשִׁים, שֶׁהוּא "כֶּסֶף הַכְּבוֹד" שֶׁל הַקֶּבֶד"ה בְּעוֹלָם הַזֶּה (ראה פרד"א ל"ה, ובמו"נ א/ט). מִמָּקוֹם זֶה בִּקְדָּשׁ הַקִּדְשִׁים מִתְגַּלֶּה כְּבוֹד ה' וְאוֹרוֹ לְנִבְיָאִים וּלְבָעֲלֵי רוּחַ הַקֹּדֶשׁ הַמְשִׁתּוֹקְקִים לְקִרְבָּתוֹ, כְּפִי שֶׁהִתְגַּלֶּה בְּאֶפְרָיִם מִגְדִּיר אֶת הַחֲזוֹן שֶׁנִּגְלָה לְנֶגֶד עֵינָיו בְּשִׁמּוֹת אֱלֹהִים: אֶפְרָיִם, שֶׁם הַמֶּרְכָּב מְשַׁלֵּשׁ מַלְאֲכִים: א', כֶּתֶר, א-ל. הָאוֹת א' מוֹרָה עַל ה'"אֵין-סוּף" – מְקוֹר שֶׁפַּע הַבְּרָכוֹת. הַכֶּתֶר, הוּא כְּבוֹד ה', א-ל, מוֹרָה עַל הַעֲצָמָה וְהַכֹּחַ הָאֱלֹקִי לַעֲשׂוֹת בְּעוֹלָם כְּרָצוֹנוֹ (באה"ג למהר"ל עמ' פ' ומהרש"א). י-ה, שֶׁם זֶה מוֹרָה כִּי מֵאֲתוֹ נִבְרָא וּמִשְׁתַּלְשֵׁל גַּם הָעוֹלָם הַזֶּה וְגַם הָעוֹלָם הַבָּא (מנחות כט/ב, באה"ג למהר"ל עמ' פ'). י-ה-ו-ה, הוּא שֶׁם הַהִתְהַיָּה וְהַקִּיּוּם שֶׁל הָעוֹלָם, אַחֵר שֶׁכָּבֵד נִבְרָא. צָבָא-וֹת – בִּלְשׁוֹן רַבִּים, כִּי מִשָּׁם זֶה נִמְשָׁכוּ וְעָדוּן נִמְשָׁכִים כָּל הַתּוֹלְדוֹת וְהַתְּרַבּוּתָם. לָכֵן נִקְרָא 'צָבָא-וֹת', מִלְשׁוֹן, צָבָא, הַמוֹרָה עַל רַבּוּי, כְּמוֹ: "וַיִּכְלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צָבָאָם" (בראשית ב/א). כָּל הַשִּׁמּוֹת הַקְדוּשִׁים הִקְלוּ מוֹרִים עַל סֵדֶר הַהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת הַמִּדְיָק הַמִּתְגַּלֶּה לְמַבְיָנִים בְּחֻכְמָה אֱלֹקִית (מהר"ל שם, וברסיס"ל עמ' 53).

יֵשֵׁב עַל כֶּסֶף רָם וְנִשָּׂא

הַמִּשְׁיָד רַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל וְאָמַר: בְּחֻזְנֵי רֵאִיתִי גְלוּי זֶה בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וּבִקְדָּשׁ הַקִּדְשִׁים, שֶׁהוּא "כֶּסֶף הַכְּבוֹד" שֶׁל הַקֶּבֶד"ה בְּעוֹלָם הַזֶּה (ראה פרד"א ל"ה, ובמו"נ א/ט). מִמָּקוֹם זֶה בִּקְדָּשׁ הַקִּדְשִׁים מִתְגַּלֶּה כְּבוֹד ה' וְאוֹרוֹ לְנִבְיָאִים וּלְבָעֲלֵי רוּחַ הַקֹּדֶשׁ הַמְשִׁתּוֹקְקִים לְקִרְבָּתוֹ, כְּפִי שֶׁהִתְגַּלֶּה בְּאֶפְרָיִם מִגְדִּיר אֶת הַחֲזוֹן שֶׁנִּגְלָה לְנֶגֶד עֵינָיו בְּשִׁמּוֹת אֱלֹהִים: אֶפְרָיִם, שֶׁם הַמֶּרְכָּב מְשַׁלֵּשׁ מַלְאֲכִים: א', כֶּתֶר, א-ל. הָאוֹת א' מוֹרָה עַל ה'"אֵין-סוּף" – מְקוֹר שֶׁפַּע הַבְּרָכוֹת. הַכֶּתֶר, הוּא כְּבוֹד ה', א-ל, מוֹרָה עַל הַעֲצָמָה וְהַכֹּחַ הָאֱלֹקִי לַעֲשׂוֹת בְּעוֹלָם כְּרָצוֹנוֹ (באה"ג למהר"ל עמ' פ' ומהרש"א). י-ה, שֶׁם זֶה מוֹרָה כִּי מֵאֲתוֹ נִבְרָא וּמִשְׁתַּלְשֵׁל גַּם הָעוֹלָם הַזֶּה וְגַם הָעוֹלָם הַבָּא (מנחות כט/ב, באה"ג למהר"ל עמ' פ'). י-ה-ו-ה, הוּא שֶׁם הַהִתְהַיָּה וְהַקִּיּוּם שֶׁל הָעוֹלָם, אַחֵר שֶׁכָּבֵד נִבְרָא. צָבָא-וֹת – בִּלְשׁוֹן רַבִּים, כִּי מִשָּׁם זֶה נִמְשָׁכוּ וְעָדוּן נִמְשָׁכִים כָּל הַתּוֹלְדוֹת וְהַתְּרַבּוּתָם. לָכֵן נִקְרָא 'צָבָא-וֹת', מִלְשׁוֹן, צָבָא, הַמוֹרָה עַל רַבּוּי, כְּמוֹ: "וַיִּכְלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צָבָאָם" (בראשית ב/א). כָּל הַשִּׁמּוֹת הַקְדוּשִׁים הִקְלוּ מוֹרִים עַל סֵדֶר הַהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת הַמִּדְיָק הַמִּתְגַּלֶּה לְמַבְיָנִים בְּחֻכְמָה אֱלֹקִית (מהר"ל שם, וברסיס"ל עמ' 53).

יִשְׁמַעְיֵאל, בְּנִי, בְּרַכְנִי

כְּשֶׁהִקְבֵּה"ה מִתְגַּלֶּה אֶל הַנְּבִיא בַּפֶּעַם הָרִאשׁוֹנָה, הוּא עוֹשֶׂה זֹאת בִּלְשׁוֹן רַכָּה וְאַבְהִית, כְּפִי שֶׁאָמְרוּ חֲז"ל: בְּשַׁעַה שֶׁנִּגְלָה הַקֶּבֶד"ה אֶל מֹשֶׁה – טִירוֹן הָיָה מֹשֶׁה לְנְבוּאָה, אָמַר הַקֶּבֶד"ה: אִם נִגְלָה אֲנִי עָלָיו בְּקוֹל גָּדוֹל – אֲנִי מִבְּעֵתוֹ [=מִפְּחִידוֹ, אִם אֲנִי מִתְגַּלֶּה אֵלָיו], בְּקוֹל נְמוּד – בּוֹסֵר (=בוֹזֵה וּמְזַלְזֵל) הוּא עַל הַנְּבוּאָה, מָה עָשָׂה? נִגְלָה עָלָיו בְּקוֹלוֹ שֶׁל אָבִיו (שמו"ר ג/א). בְּאֵרוֹ הַמִּפְרָשִׁים שֶׁם, שֶׁהִתְהַיָּה זֶה הַכֶּנֶה לְמֹשֶׁה רַבֵּנוּ, שֶׁמִּמֶּנָּה יַעֲלֶה לְדִרְגַּת נְבוּאָה אֱמֵתִית, שְׁזָכָה אֵלֶיהָ בְּהַמְשָׁךְ [לְקַבֵּל אֶת הַקּוֹלוֹת כְּפִי שֶׁהִם]. דִּרְגָּה זוֹ הַמִּתְגַּלֶּת לְנְבִיא, הִיא בְּאֶפְרָיִם שֶׁל חֻכְמָה וּמִסֵּרֶת הַמַּעֲבָרִים מֵאֵב לְבָן ('יפ"ת שמו"ר שם). כָּאֵן מִתְאָר רַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל אֶת דִּרְגַּת הַמִּחְזָה שְׁזָכָה, וְסִפֵּר: אַחֵר שֶׁזָכִיתִי לְהִגִּיעַ לְהַשְׁגָּה הַגְּבוּהָה הַהִיא, מִשָּׁם שִׁמְעֵתִי קְרִיאָה, וְאָמַר לִי: יִשְׁמַעְיֵאל בְּנִי, בְּתֹאֵר חֲבֵה זֶה "בְּנִי", נִגְלָה אֵלָיו הַקֶּבֶד"ה בְּ"קוֹלוֹ שֶׁל אָבִיו", וְגַם טְמוּנָה כָּאֵן דִּרְגַּת הַמִּחְזָה שְׁזָכָה לוֹ, שֶׁהִתְהַיָּה בְּרָמָה שֶׁל מִסֵּרֶת הַעוֹבֶרֶת מִדּוֹר לְדוֹר, וְאָמַר לִי: בְּרַכְנִי =תְּמַשָּׁךְ מִמֶּנִּי בְּרַכָּה לְעַמִּי, כִּי "בְּרַכָּה" הִיא לְשׁוֹן תּוֹסֶפֶת וְרַבּוּי, כְּמוֹ מִים הַזּוֹרְמִים מִבְּרַכָּה, שֶׁהִיא מְקוֹם כְּנוּסָם. כְּמוֹ כֵּן מִתְפַּרְשֶׁת "בְּרַכָּה" כַּהֲעֲבֵרֶת שֶׁפַּע מִמָּקוֹם לְמָקוֹם [עַל כֵּן מִשְׁתַּמְשָׁק בִּלְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ בַּהֲעֲבֵרֶת יַחֲוֹר שֶׁל צִמַּח בִּלְשׁוֹן "הַבְּרַכָּה", שֶׁהִיא גַּם לְשׁוֹן בְּרָךְ וְגַם לְשׁוֹן בְּרַכָּה]. בְּזֹאת נִגְלָה לוֹ הַקֶּבֶד"ה אֶת רָצוֹנוֹ לְהִטִּיב עִם בְּנָיו, בְּכָד שֶׁהַצְדִּיקִים יִתְפַּלְּלוּ עֲלֵיהֶם (רשב"א כֵּאֵן וּבִנְפֹשׁ הַחַיִּים שַׁעַר ב', כַּמְבֹאֵר לַעֲלִיל).

אֲמַרְתִּי לוֹ – – וְנִעֲנֶה לִי בְּרֹאשׁוֹ

בְּתַקִּיפָה בַּה כְּהֵן רַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל כְּהֵן גָּדוֹל, הִתְהַיָּה יְרִידָה רוּחִנִּית בְּעַם יִשְׂרָאֵל, הַבְּטוּי הַבּוֹלֵט בְּיוֹתֵר שְׁלָה הָיָה בְּ"שְׁנֵאת הַחֲנֻם", קִלְקוּל שֶׁהִתְפַּשֵּׁט כְּמַעַט בְּכָל חֻלְקֵי הָעָם (ראה יומא ט/ב, גיטין נה/ב). בְּדִרְךָ שֶׁל "מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה", מְעוֹרֵר הַפֶּעַם הַשּׁוֹרֵר בֵּין בְּנָיו שֶׁל הַקֶּבֶד"ה, הַנִּהְיָה שֶׁל פֶּעַם בְּשִׁמּוֹת עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. עַל כֵּן פֶּאֶשֶׁר נִכְנַס רַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל "לְפָנַי וּלְפָנֶיךָ", דְּהֵינּוּ: לְחִזְיוֹן פְּנִימִי עִמָּךְ בְּעוֹלָמוֹת הָעֲלִיוֹנִים, הוּא רָאָה אֶת הַתְּגַבְּרוּת מִדַּת הַדִּין וְהַפֶּעַם עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, הַמִּבְיָאָה לְ"הַסֵּתֶר פְּנִים", שֶׁהַתּוֹצֵאָה הִיא גְלוּת וְחִרְבּוֹן חַיִּים. עַל הַסֵּתֶר פְּנִים זֶה רָמְזוּ לְרַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל מִהַשְׁמִים בְּהַתְגַּלּוֹת הַשֵּׁם הַמִּיחִיד "אֶפְרָיִם-לִי", עֲרָכּוֹ הַמִּסְפָּרִי שֶׁל שֵׁם זֶה הוּא 66, הַמִּקְבִּיל לְ"בִסְתֵּר". הַחֲתִם סוֹפֵר מִצֵּן שֶׁהוּא גַּם מִקְבִּיל לְעֲרָכָה הַמִּסְפָּרִי שֶׁל הַמִּלָּה "אֶסְתֵּר" עה"כ, כְּפִי שֶׁאָמְרוּ חֲז"ל: "אֶסְתֵּר מִן הַתּוֹרָה מִנֵּין? שְׁנֵאמַר: וְאֲנִכִּי הַסֵּתֶר אֶסְתֵּר פְּנִי בַיּוֹם הַהוּא" (דברים לא/ח, חולין קלט/ב, מובא בליקוטי חבר בן חיים). מִמָּה שֶׁדּוֹקָא בְּשֵׁם זֶה הַתְּגַלָּה אֵלָיו, שֶׁהוּא שֵׁם הַמִּבְטָא אֶת שְׁלִיטָתוֹ הַנִּסְתָּרֶת שֶׁל הַקֶּבֶד"ה עַל הַחֻקִּים הַגְּלוּיִם שֶׁבָּרָא (דעת תבונות עמ' מה-ו), בְּזֹאת גְלוּ לְרַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל שְׁנֵתָנָה בִּידוֹ הַזְּכוּת לְעוֹרֵר אֶת מִדַּת הַרְחָמִים עַל עַם יִשְׂרָאֵל, כְּפִי שֶׁהִשְׁמִיעוּ לוֹ: "יִשְׁמַעְיֵאל בְּנִי, בְּרַכְנִי". בְּמָקוֹם קְדוֹשׁ זֶה הַבְּנִיתִי שְׁעָלִי לֹאמַר אֶת אוֹתוֹ לִסַּח תִּפְלָה שֶׁהַקֶּבֶד"ה בַּעֲצָמוֹ מִתְפַּלֵּל בְּבֵית מִקְדָּשׁוֹ, מֵאֵז נְבוּאָת יִשְׁעֵהוּ עַל חִרְבּוֹן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ – "בֵּית תִּפְלָתִי". כֵּךְ אֲמַרְתִּי לוֹ: יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ שֶׁיִּכְבְּשׁוּ רַחֲמֶיךָ אֶת פֶּעֶסֶד, וְיִגְלוּ רַחֲמֶיךָ עַל מִדּוֹתֶיךָ, וְתִתְנַהֵג עִם בְּנִיךָ בְּמִדַּת הַרְחָמִים, וְתִכְנַס לְהֵם לְפָנֶים מְשׁוֹרֶת הַדִּין. וְלֹאֹת הַסִּפְכָּה עַל לִסַּח זֶה נִעֲנֶה לִי בְּרֹאשׁוֹ, כְּעוֹנָה אֲמֵן עַל הַבְּרַכָּה. אֶת אֲשׁוֹר הַהִסְכָּמָה הַדְּגִישׁ רַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל שֶׁהִיא דּוֹקָא בְּ"רֹאשׁוֹ", הַמְשַׁמֵּשׁ בְּפִי הַנְּבִיאִים לְהַמְחִישׁ אֶת הַמַּחֲשָׁבָה הָעֲלִיוֹנָה וְאֶת רָצוֹנוֹ הַנִּעְלָם שֶׁל הַקֶּבֶד"ה. מַחֲשָׁבָה עֲלִיוֹנָה זוֹ, הִיא הַתּוֹרָה שֶׁקִּדְמָה לְבְרִיאַת הָעוֹלָם, כִּי בְּזִכּוֹת הַהוֹגִים בַּה וְשׁוֹמְרִים אֶת מִצְוֹתֶיהָ, יִסְכִּים הַקֶּבֶד"ה לְקַבֵּל אֶת תִּפְלַת רַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל, וְלִהְתַּנַּהֵג עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדַּת הַרְחָמִים, וּבְזִכּוֹת לּוֹמְדֶיהָ וְכִנְסָה תִּפְלָה זוֹ "לְפָנַי וּלְפָנֶיךָ", וְזִכְתָּה לְסַמֵּן הַסִּפְכָּה בְּנִעְנוּעַ הָרֹאשׁ (רשב"א, מלבי"ם שו"ע ה"א: "ראשו כתר פז", ויק"ר יט/א: "ראשו – זו התורה"). כִּי תִּפְלָה זוֹ זִכְתָּה לְהִגִּיעַ עַד לְמִקְוֹת הַגְּבוּהִים וְהַנִּעְלָמִים בְּיוֹתֵר.

אֵל תְּהִי בְּרַכַּת הַדְּיוֹט קֶלָה בְּעֵינֶיךָ

עַל מַה שֶׁרַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל בֵּן אֱלִישֶׁע צִין "וְנִעֲנֶה לִי בְּרֹאשׁוֹ", כְּלוֹמַר: בְּרַכְתּוֹ קֶבֶלָה אֲשׁוֹר מִהַשְׁמִים, יֵשׁ לְשָׂאֵל: הֲלֹא לְכַאוֹרָה הִתְהַיָּה מוֹנֶנֶת כָּל הַסְּגִיָּה גַּם לֹא צִיּוֹן פֶּרֶט זֶה? וְהִרִי לֹא אֶת הַצְּלָחוֹתֵינוּ הַפֶּרֶטִיּוֹת בָּא רַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל לְסַפֵּר, אֲלָא לְלַמְּדֵנוּ תּוֹרָה וְתִפְלָה, לָכֵן שְׂאָלוֹ בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ: מֵאִי קָא מְשַׁמֵּעַ לוֹ? =מַה הוּא בָּא לְהַשְׁמִיעַ לָנוּ בְּזֹאת? וְאִיזָה לְמַד? וְכֹלָם אֲנִי לְהַפִּיק מִכָּד? עַל כֵּךְ הִשְׁבִּי: מִכָּד שֶׁרַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל הַדְּגִישׁ: "וְנִעֲנֶה לִי בְּרֹאשׁוֹ", דְּהֵינּוּ: בְּרַכְתּוֹ זִכְתָּה לְהִגִּיעַ עַד לְמִקְוֹת הַגְּבוּהִים וְהַנִּעְלָמִים בְּיוֹתֵר, בְּזֹאת הוּא בָּא לְלַמְּדַ עִמָּךְ נוֹסֵף בַּעֲצָמַת הַכֹּחַ שֶׁנִּטַּע הַקֶּבֶד"ה בְּדַבּוּרוֹ שֶׁל הָאָדָם. עַל כֵּן עֲלֵינוּ לְדַעַת שֶׁאֲפִלוּ בְּרַכַּת הַדְּיוֹט =אָדָם הַמוֹנִי וּפְשׁוּט – אֵל תְּהִי קֶלָה וּמְזַלְזֵל בְּעֵינֶיךָ, אֲלָא עֲלֵינוּ לְהִתְיַחֵס בְּכָבֵד רֹאשׁ מְרַבִּי לְכָל מִלָּה מִדְּבָרְתָּ, גַּם כְּשֶׁהִיא נֶאֱמָרֶת מִפִּי אָדָם שְׂאִינוּ יוֹדְעַ עַד הִיכָן מִשְׁדָּרוֹת הַמַּלְאֲכִים שָׁלוֹ, כְּפִי שֶׁכָּתֵב רַבִּי חַיִּים מוֹוֹלוֹזִין וְצ"ל: כָּל אִישׁ מִיִּשְׂרָאֵל, אֵל יֹאמַר בְּלִבּוֹ חַיִּים: מַה אֲנִי? וּמַה פֶּחִי? [כִּי צִדַּד וְכָל אֲנָכִי הַקֶּטָן] לְפַעַל בְּמַעֲשֵׂי הַשְּׁפִלִים שׁוֹם עֵנִין בְּעוֹלָם: אֲמַנִּים יִבְיוּ וְיִדְעוּ, וְיִקְבַּע בְּמַחֲשָׁבוֹת לִבּוֹ – שֶׁכָּל פֶּרֶטִי מַעֲשִׂיו, דְּבוּרָיו, וּמַחֲשָׁבוֹתָיו, בְּכָל עֵת וּבְכָל רֵגַע לֹא נֶאֱבָדִים חַיִּים. וּמַה רַבּוּ מַעֲשָׂיו – וּמֵאֵד גָּדְלוֹ וְרָמּוֹ. שֶׁכָּל אֶחָד מִמַּעֲשָׂיו וּפְעֻלּוֹתָיו עוֹלָה כְּפִי שֶׁרָשׁוּ הָעֲלִיוֹן, כְּדִי לְפַעַל אֶת פְּעֻלָּתוֹ בְּגִבְהֵי מְרוֹמִים – וְחֻצְצוֹת הָעֲלִיוֹנִים (נפש החיים א/ד, ראה שם בהרחבה). כְּלוֹמַר: דְּבִירוֹ שֶׁל הָאָדָם הוּא בַּעַל עֲצָמָה כַּה גְּדוֹלָה, שֶׁהוּא לְכָל לְהַשְׁפִּיעַ גַּם בְּמִקְוֹמוֹת הַנִּשְׁגָּבִים אֲפִלוּ מִהַמַּחֲשָׁבָה שָׁלוֹ בַּעֲצָמוֹ. זֹאת לְמַדְנוּ מִמָּה שֶׁרַבִּי יִשְׁמַעְיֵאל הַדְּגִישׁ אֶת הָאֲשׁוֹר לְבְרַכְתּוֹ.

בְּרַכַּת הַדְּיוֹט

אגב שְׁהוּבָה הַנוּשָׂא "אל תהיה ברֶכֶת הַדְּיוּט קֶלֶה בְּעֵינֶיךָ", הַחֹבֵב רַבְּנֵי יַעֲקֹב בִּ"שֵׁי יַעֲקֹב" בְּצִטוֹט סִנְיָה מְקַבֵּלָה מִמְּסַכֶּת מְגִלָּה (דף טו/א). בַּהּ מְדַגֵּשֶׁת עֲצֻמַת הַדְּבִיר וְכֹחוֹ הַמְעֻמָּד אֶת הָאָדָם בְּפִסְגַת הַיְצִיָּה. שֶׁהִי הַעוֹלָם מְחֻלָּק לְאַרְבָּעָה חֻלְקִים וְהֵם: דּוּמָס, צוּמָה, חֵי וּמְדַבֵּר, שֶׁכָּל אֶחָד מֵהֶם חָשׁוּב מִקּוּדְמוֹ (כּוֹזֵר חֵלֶק א'). הָאָדָם – נִזְר הַבְּרִיָּאָה נִקְרָא: "מְדַבֵּר", מִשּׁוּם שִׁיחֻדוֹ שֶׁל הָאָדָם הוּא בִּכְחַ הַדְּבִיר שָׁבוּ, כְּפִתּוֹב: "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בְּרֵאשִׁית ב/ז), מִתְּרַגֵּם אֲנָקְלוֹס: "רוּחַ מִמְלָלָא". כִּי רוּחַ הָאָדָם וְחַיִּי נִפְשׁוֹ מִתְּבַטָּאִים בִּכְחַ הַדְּבִיר שֶׁהוּא הַחֲבוּר הַמְּפֹלָא בֵּין הַנִּשְׁמָה וְהַשְׂכָּל, לְבִין הַגּוּף (גְּבוּרוֹת ה' פֶּרֶק כ"ח, רֹאה שׁו"ע או"ח ו/א: "וּמִפְּלִיא לַעֲשׂוֹת"). מִכָּאן כֹּחַ הַגְּדוֹל שֶׁל הַמְּלָה הַמְּדַבֵּר לַפֶּעַל אֶף בְּעוֹלָמוֹת הָעֲלִיּוֹנִים – מְקוֹר הַנִּשְׁמָה (רֹאה דֶרֶךְ ה' א/ג, וּבִלְקוּטִים: הַפָּה, הוּא מְקוֹם הַכְּנִיסָה שֶׁל כּוֹחוֹת הָרֵעַ, כְּפִי שֶׁדְּרָכּוֹ נִכְנָס גַּם הַמְּזוּן. יִלְקוּט יִדְעוֹת הָאֵמֶת א' עמ' רפ"ט). עַל כֵּן יֵשׁ לַמְּלָה הַמְּדַבֵּר כֹּחַ לְהוֹרִיד שֶׁפֶע וּבִרְכָה מִמְּרוֹם אוֹ לְהַפִּיךָ חֲלִילָה. לְכָל אָדָם נִתֵּן כֹּחַ לְהוֹרִיד בְּפִיו שֶׁפֶע זֶה, כִּי הַפָּה מְחַבֵּר בֵּין הַנִּשְׁמָה הָאֲצִילוּת מִהָעֲלִיּוֹנִים לְבִין הַגּוּף הַקָּרוֹץ מֵחֶמֶר. מִמִּילָא יֵשׁ בִּכְחַ הַפָּה לְהוֹרִיד הַשְּׁפָעָה מִלְּמַעְלָה (רֹאה מַהֲרַ"ל ב"ק צג/א, עַל כֹּחַ בְּרַכְתּוֹ וּקְלָלָתוֹ שֶׁל ה"הֲדִיּוּט" בִּפְרָט. רֹאה סְפּוּרוֹ בְּרֵאשִׁית לִב/א, שִׁבְרַת לֵבָן לִבְנוֹתָיו הַזּוֹכְרָה בַּתּוֹרָה, כִּי הֵיטָה זֶה בְּרַכָּה בְּכָל נִפְשׁוֹ – מִכַּח צֶלֶם הָאֱלֹקִים שָׁבוּ. רֹאה תִשְׁי' הַרשֵׁב"א ה/ט). בְּהַגְדָּרָה זֹאת הַמְּסוּנָה אֶת הָאָדָם כִּי"מְדַבֵּר" טְמוּנָה הַחֲכָמָה הָאֱלֹקִית שֶׁל הָעֵרְכָה נִכּוֹנָה לְאָדָם – צֶלֶם אֱלֹקִים. בְּזֹאת בּוֹלֵט הַהֲבָדֵל הַתְּהוֹמִי בֵּין תִּפְסִית הַעוֹלָם הַתּוֹרִינִית לְבִין הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הַכְּפָרִינִית שֶׁל חֲכָמֵי אֲמוֹת הָעוֹלָם, הַמְּכַנִּים אֶת מַהוּתוֹ שֶׁל הָאָדָם: "הָאָדָם הַחוֹשֵׁב"]=הוֹמוֹסַאפִּינֵס – חוֹשֵׁב מִעַצְמוֹ]. כִּי לְדַעְתָּם יֵשׁ לְהִתְיַחֵס אֶל הַשֵּׁם "אָדָם", רַק אֶל הַחֵלֶק הַחוֹשֵׁב – הָרוּחָנִי שָׁבוּ, בְּעוֹד שֶׁאֵת הַחֻלְקִים הָאֲחֵרִים שֶׁל הַגּוּף, הֵם אֵינִם מְבִינִים שֶׁיֵּשׁ לִכְבֹּד, אֲלָא מִתְיַחֲסִים אֵלֵיהֶם כֹּאֵל דְּבַר חֲמֻרִי לְגִמְרִי, וְלִשְׁחִירוֹר רִסּוֹן רְצוּנוֹת הַגּוּף הֵם מִמְּצִיאִים סִיסְמָאוֹת, כִּי"הַצְּמִידוֹת לְטַבְעִי", וְ"לְזֶרֶם אֲתוֹ", כִּי הֵם אֵינִם מִשְׁפִּילִים לְהִבְיָא אֶת הַחֻלְקִים הָרוּחָנִיִּים שֶׁבָּאָדָם לְהַרְמוֹנִיָּה מִתְאַמֵּת וּמִשְׁלֶמֶת עִם הַחֻלְקִים הַגּוּפָנִיִּים שָׁבוּ. מִכָּאן נוֹבֵעַ הַפְּצוּל וְהַסְתִּירָה שֶׁבֵּין הַהִתְנַהּוּת הַמַּעֲשִׂית וּבֵין הַחֲכָמָה, שֶׁהֵם עֲצָמָם קִבְּעוּהָ. לְכֹן אֶפְלוּ גְדוֹלֵי הַחֲכָמִים שֶׁבָּהֶם לֹא הָעִלוּ עַל דַּעְתָּם שֶׁיֵּשׁ צָרָה לְגִשֵּׁר בֵּין הַחֲכָמָה לַמַּעֲשִׂים, וּבֵין הַמּוֹסֵר לַיְצָרִים. בְּעוֹד שֶׁהַתּוֹרָה קִרְאָה לְאָדָם: "מְדַבֵּר", לְלַמְּדוֹ שֶׁמַּהוּת הָאָדָם הִיא הַשְׂלָמָה הַדִּדִית בֵּין שְׁנֵי הַחֻלְקִים שֶׁמֵּהֶם הוּא מְרַכֵּב, כִּי הַפָּה הוּא נִקְדֵּת הַמִּפְגֵּשׁ בֵּין הָרוּחַ וְהַשְׂכָּל לְבִין הַגּוּף הַחֲמֻרִי. מִמִּילָא בִּשְׁעָה שֶׁל פֶּעַס, כֹּאֲשֶׁר נִפְלְטָת קֶלֶה מִפּוֹ שֶׁל הָאִינוּ שׁוֹלֵט עַל עַצְמוֹ, חוֹשְׁבִים הַגּוּיִים שֶׁאֵין רַע בְּכֶךְ, וְה"אָדָם" אֵינוּ שׁוֹתֵף לְמַלִּים שֶׁיִּצְאוּ מֵהַפָּה הַגִּשְׁמִי, וְהוּא הַדִּין לְהַפִּיךָ, כֹּאֲשֶׁר מִתְפָּרֶצֶת בְּרַכָּה מִפִּי מִי שֶׁקִּבֵּל עֲזָרָה כְּלִשְׁהִי, גַּם בַּהּ אֵין מִשְׁמַעוֹת וְעֲצָמָה, כִּי הִיא אֵינָה אֲלָא גְבוּבָה שֶׁל אוֹתִיּוֹת שֶׁיִּצְאוּ מִפֶּה גִשְׁמִי. הַמַּאֲמָר הַבָּא יִשְׁלַל טְעוֹת זֹל.

אל תהיה ברֶכֶת הַדְּיוּט קֶלֶה בְּעֵינֶיךָ
אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָמַר רַבִּי חִינָא: מִהֻמַּקְרָא לְמַדְנָה שְׁלַעוֹלָם אֵל תְּהִי בְּרַכַּת הַדְּיוּט קֶלֶה בְּעֵינֶיךָ, עַל כֵּן אֵין לְזַלְזֵל בְּבִרְכָתוֹ שֶׁל אֶף אֶחָד, אֶפְלוּ אִם הוּא אָדָם פְּשׁוּט וְאֶפְלוּ הוּא גוֹי. מַה שְׂרַבִּי אֶלְעָזָר הַדְּגִישׁ שֶׁבְּבִרְכָה אֵין לְזַלְזֵל "לְעוֹלָם", דְּהֵינּוּ: תָּמִיד, בְּכָל מַצֵּב וּבְכָל זָמָן. כִּיּוֹן שֶׁבֵּין אִם הַמְּתַבָּרֵךְ רָאוּי לְכֹד, וְהוּא זָכָאי לְהִיּוֹת כָּלִי מִחֻזִּיק בְּרַכָּה, וּבֵין אִם אֵין הַמְּתַבָּרֵךְ רָאוּי לְבִרְכָה, אֵדָּה אֵל הַמְּבָרֵךְ עֲצָמוֹ תִּשּׁוּב הַבְּרַכָּה תָּמִיד (רֹאה מִשְׁלֵי כו/ב, וְ"מִדָּה טוֹבָה מְרֻבָּה"). גַּם אִם הַמְּבָרֵךְ אֵינוּ אֲלָא הַדְּיוּט פְּשׁוּט וְהַמּוֹנִי, שֶׁאֶפְלוּ אֵינוּ מְבִין אֶת מִשְׁמַעוֹת הַבְּרַכָּה שֶׁהוּא מוֹצִיא מִפּוֹ, בְּעוֹד שֶׁהַמְּתַבָּרֵךְ הוּא אָדָם גְּדוֹל בַּעַל זִכְיוֹת רַבּוֹת מְאֹד, וְהַצָּרָה שֶׁל לְבִרְכָה הוּא גְדוֹל בְּגִלָּל צָרָה נִזְרָאָה שְׁשִׁירִיִּים בַּהּ הוּא וְכָל הַתּוֹלִיִּים בּוֹ, שֶׁכִּדִּי לְהַחֲלֵץ מִמֶּנָּה יֵשׁ צָרָה בְּזִכְיוֹת רַבּוֹת וּגְדוֹלוֹת, בְּמִקְרָה כְּזֶה נִתֵּן הִיָּה לְטַעוֹת וְלַחֲשֵׁב: מַה כָּבֵד יְכוֹלָה לְהוֹעִיל בְּרַכָּה בּוֹדֶדֶת שֶׁל הַדְּיוּט? אֵין הַדְּבַר כֵּן, שֶׁהִי הַמַּקְרָא מְסַפֵּר עַל שְׁנֵי גְדוֹלֵי הַדּוֹר שֶׁבְּרַכּוֹם שְׁנֵי הַדְּיוּטִים =אֲנָשִׁים פְּשׁוּטִים, וְנִתְקַיְמָה בָּהֶם בְּרַכְתָּם. וְאֵלוּ הֵם גְּדוֹלֵי הַדּוֹר: דָּוִד הַמֶּלֶךְ, וְדָנִיֵּאל אִישׁ חֲמוּדוֹת, שֶׁהִתְיַחֲסוּ בְּכָבֵד רֹאשׁ אֶל הַבְּרַכָּה שֶׁקִּבְּלוּ, כִּי הֵם יָדְעוּ אֶת גְּדֻלַּת הַעֲצָמָה הַטְּמוּנָה בְּבִרְכָה, שֶׁגַּם הַצֶּלָה גְדוֹלָה וְעֲצוּמָה יְכוֹלָה לְזֶרֶם דֶּרֶךְ צִנּוֹר שֶׁל "בְּרַכַּת הַדְּיוּט".

ברֶכֶת אַרְוֶנָה לְדוֹד
הַנְּבִיא מִצָּא לְנִכּוֹן לִקְבַע בְּפִתּוּבִים אֶת בְּרַכְתּוֹ שֶׁל הַגּוֹי אַרְוֶנָה הַיְבוּסִי לְדוֹד הַמֶּלֶךְ, כֹּאֲשֶׁר בָּא לִקְנוֹת מִמֶּנּוּ אֶת מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ בְּהַר הַמּוֹרִיָּה. וַיִּמָּה הִיא הַבְּרַכָּה דְּבִרְכָּה =שֶׁבְּרַכּוּ אַרְוֶנָה? דְּכַתִּיב: "וַיֹּאמֶר אַרְוֶנָה אֶל הַמֶּלֶךְ: ה' אֱלֹקֶיךָ יִרְצֶךָ" (ש"ב כד/כג-כה). בְּאוֹתָהּ תְּקוּפָה הִתְהַ מְגַפֶּת דְּבַר בַּעַס יִשְׂרָאֵל, שֶׁהַפְּסִיקָה מִיָּד אַחֵר בְּרַכְתּוֹ שֶׁל אַרְוֶנָה הַיְבוּסִי. מִכָּאן שֶׁ"בְּרַכַּת הַדְּיוּט" זֹאת הוֹסִיפָה זְכוּת שֶׁהוֹעִילָה בִּשְׁעַת צָרָה, כְּפִתּוֹב בְּהַמְשָׁךְ: "וַיִּבֶן שֵׁם דָּוִד מִזְבֵּחַ לַה' – – – וַתַּעֲצֵר הַמַּגָּפָה מֵעַל יִשְׂרָאֵל" (ש"ב כד/כג-כה). בְּמִאֲרַע זֶה מְלַמְּדֵנוּ הַנְּבִיא שֶׁאֵין לְזַלְזֵל בְּבִרְכָתוֹ שֶׁל כָּל אָדָם. כִּי אִמָּנָם דָּוִד הַמֶּלֶךְ הַתְּפִלָּה יָחַד עִם כָּל הָעָם וְגַם הַקִּים מִזְבֵּחַ, אֵדָּה דוֹקָא אוֹתָהּ זְכוּת שֶׁהוֹסִיפָה בְּרַכַּת אַרְוֶנָה, הִיא זֹאת שֶׁהַכְּרִיעַ אֶת כָּף הַמְּאֻזְנִים לְזָפוֹת, כִּי הַבְּרַכָּה בַּעֲלַת מַעַט הַזִּכְיוֹת הַזֵּה, רַק הִיא עוֹד הִתְהַ חֲסֵרָה לְהַכְרִיעַ אֶת כָּף הַמְּאֻזְנִים לְזָפוֹת.

ברֶכֶת דְּרִינֵשׁ לְדָנִיֵּאל
עַל דָּנִיֵּאל אִישׁ חֲמוּדוֹת נִגְזַר לְהִיּוֹת מְשֻׁלָּךְ לִגְב אֲרִיּוֹת, בִּ"אֲשָׁמָה" שֶׁעָבַר עַל הַחֹק הַפָּרִסִי, שֶׁצָּוָה לְהַתְּפִלָּל רַק לְאֱלִיל "בֵּיל", הוּא נִתְפַּס כְּשֶׁהוּא מִתְּפַלֵּל אֶל ה' וְהוּבָא לְמִשְׁפָּט עַל "עוֹנוֹ" זֶה. דְּרִינֵשׁ הַמֶּלֶךְ, שֶׁאֲהַב אֶת דָּנִיֵּאל, נָסָה לְחַלְצוֹ מִגִּזְרֵי דִין זֶה וְלֹא הִצְלִיחַ. כֹּאֵן חֲרַג דְּרִינֵשׁ הַגּוֹי מִגְּדֻרָּו וּבִרְךָ אֶת דָּנִיֵּאל, וְהַמַּקְרָא מִצָּא לְנִכּוֹן לְהַדְּגִישׁ זֹאת, וְאֵת הַתּוֹצָאָה שֶׁהִתְהַ עָקֵב כֶּךְ. שֶׁהִי דָנִיֵּאל, שֶׁהִיָּה גְדוֹל הַדּוֹר, וְנִקְלַע לְצָרָה גְדוֹלָה כֹּאֲשֶׁר נִגְזַר עָלָיו לְהִיּוֹת מְשֻׁלָּךְ אֶל גֵּב הָאֲרִיּוֹת, וְהַנְּבִיא צִוָּה דְּבִרְכָּה =שֶׁבְּרַכּוּ דְּרִינֵשׁ הַמֶּלֶךְ הַגּוֹי, שֶׁיִּצְלַח דְּכַתִּיב: "אֶל-הַדְּי אֵי אֲנִת פִּלַח לַה' –אֱלֹקֶיךָ, שֶׁאֲתָה עֲבָדוֹ וּמִתְּפַלֵּל אֵלָיו בְּתִדְרִיא" =תִּדְרִי, "הוּא יִשְׁיַבְּנֶךָ" =הוּא יִצְלִיךָ (דָנִיֵּאל ו/יז). אֲכֹן כֶּךְ הִנֵּה, "בְּרַכַּת הַהֲדִיּוּט" הַתְּקִימָה, וְה' הִצִּיל אֶת דָּנִיֵּאל מִגֵּב הָאֲרִיּוֹת.

רַגַע הָעָם
אֲגַב מַה שֶׁהַגְּמָרָא הִבִּיאָה מֵאֲמַר שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בְּשֵׁם רַבִּי יוֹסִי בְּנוֹשָׂא הַתְּפִלָּה, שֶׁהוּא הַנוּשָׂא שֶׁל פֶּרֶק זֶה, מְבִיאָה הַגְּמָרָא מַחֲרֶזֶת שֶׁל מֵאֲמָרִים נוֹסְפִים בְּשֵׁמָם. וְעוֹד אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסִי: מִנֵּין שֶׁאֵין מְרַצִּין =מְפִיסִים לוֹ לְאָדָם בִּשְׁעַת פֶּעַסוֹ? אֲלָא יֵשׁ לְהַמְתִּין שֶׁתִּתְקַרֵּר דַּעְתּוֹ וְיִנָּח פֶּעַסוֹ, וְרַק אֵז לְפִיס אוֹתוֹ, וְלִלְבֹן אִתּוֹ אֶת הַסִּבָּה שֶׁהִבִּיאָה אוֹתוֹ לַכַּעַס, וּלְנִסּוֹת לְפָתוֹר אֶת הַבְּעִיָּה שֶׁהִבִּיאָה לַכַּעַס, אֵדָּה לֹא לְנִסּוֹת לְהַעֲלוֹת אֶת הַנוּשָׂא בִּשְׁעַת הַכַּעַס. כִּי הַעֲלָאת הַנוּשָׂא בִּשְׁעָה זֹאת, לֹא רַק שֶׁהִיא לֹא תוֹעִיל, אֲלָא הִיא עוֹד עֲלוּלָה לַעֲשׂוֹת אֶת הַהִפְךָ, כִּי הִיא מַעֲלָה אֶת הַחֲמָה עוֹד וְעוֹד, וְלֹא נִתֵּן לְהִבְיָא אֶת הַדְּבַר לְקִרְאָת פִּתְרוֹנוֹ. נִמְצָא שֶׁה"מְפִיס בִּשְׁעַת פֶּעַס", מְדַבֵּר דְּבָרִים חֲסָרִי תוֹעֲלָת, וְלֹא עוֹד אֲלָא שֶׁהִיא עוֹשָׂה אֶת הַהִפְךָ (דֶּרֶךְ חַיִּים לְמַהֲרַ"ל עמ' קצ"ט, בִּפְרָקִי אֲבוֹת ד/יט: "אֵל תִּרְצָה אֶת חֲבִירְךָ בִּשְׁעַת כַּעֲסוֹ"). דְּבַר זֶה הוּא הַגִּיּוֹנִי בִּיּוֹתֵר, וְכָל מִי שֶׁנוֹהֵג בְּדֶרֶךְ הַחֲכָמָה צְרִיךְ לְהִבִּין כָּלֵל זֶה מִעַצְמוֹ (רֹאה רַמְבַּ"ם דְּעוֹת ה/ז). אִם כֵּן יֵשׁ לִשְׁאֹל: לָשֵׁם מַה חֲפֵשׁ בַּעַל הַמַּאֲמָר מְקוֹר בַּתּוֹרָה לְכֶךְ? וּמַדּוּעַ שֶׁאֵל: "מִנֵּין שֶׁאֵין עוֹשִׂים זֹאת?" כִּמּוֹ כֵּן יֵשׁ לִשְׁאֹל: הֲלֹא רָעִיוֹן זֶה מוֹפִיעַ כָּבֵד בְּמִשְׁנָה בְּלִשׁוֹן קִצֵּת שׁוֹנָה: "אֵל תִּרְצָה אֶת חֲבִירְךָ בִּשְׁעַת פֶּעַסוֹ", עַל כֵּן הִנֵּה לוֹ לִשְׁאֹל: "מִנֵּין לָנוּ הַמְּקוֹר לְמַאֲמָר זֶה?" וְלֹא לְשִׁנוֹת אֶת הַלִּשׁוֹן וְלִשְׁאֹל: "מִנֵּין שֶׁאֵין מְרַצִּין לוֹ לְאָדָם בִּשְׁעַת פֶּעַסוֹ?" חֲדוּשׁ נוֹסֵף טָמוֹן כֹּאֵן רַבִּי יוֹחָנָן בְּדִבְרָיו, וְהוּא רָצָה לְלַמֵּד אֶת הַכּוֹעֵס עַצְמוֹ, שֶׁיִּדְחָה אֶת הַנִּסְיוֹנוֹת לְרַצּוֹת בְּטָרָם נִרְגַע לְגִמְרִי, כִּי בְּכֶךְ הוּא יִגְרֵם לְהַשְׁחִית אֶת דְּבָרֵי חֲבֵרוֹ לְרִיק, שֶׁדְּבָרָיו יִפְלוּ עַל אֲזָנָיו עֲרֻלוֹת, וְהוּא עוֹד עֲלוּל לְהַעֲלוֹת אֶת חֲמָתוֹ יוֹתֵר, וְגַם מְפִסִּיד בְּכֶךְ אֶת הָאֲפִשְׁרוּת לְפִיסוֹ בְּדְבָרִים אֲלֵה בְּעֵתִיד, בִּשְׁעָה שֶׁהַתְּקַרְרָה דַּעְתּוֹ, כִּיּוֹן שֶׁדְּבָרֵי פִּיס אֲלֵה כָּבֵד נִשְׁמָעוּ בְּאֲזָנָיו וְלֹא חָדְרוּ אֶל לִבּוֹ, לְכֹן אוֹתָם דְּבָרִים וְאוֹתָם נְמוּקִים כָּבֵד אֵינֶם עֲתִידִים לְהִתְנַשֵּׁב עַל הַלֵּב, לְמִרוֹת שֶׁהֵם נִכּוֹנִים, וְאִם הֵיוּ נִשְׁמָעִים אַחֵר שְׁעַת הַכַּעַס, הֵם הֵיוּ מְשִׁפִּיעִים לְטוֹבָה. עַל כֵּי הַהִיּוֹן הָאֲנוּשִׁי הַשְׁטָחִי, הִנֵּה מְקוֹם לְטַעוֹת שֶׁנִּתֵּן לְחַנֵּךְ אֶת הַשּׁוֹאֲפִים לְהַגִּיעַ לְמַדּוֹת טוֹבוֹת וְלִשְׁלִיטָה עַצְמִית, שֶׁלֹּא יִכְעֶסוּ כָּלֵל, וְאֶפְלוּ אִם יִכְעֶסוּ, שֶׁיִּדְכָּאוּ אֶת הַכַּעַס, בּוֹ בְּרַגַע שֶׁבִּגְדֵי אָדָם יִנְסוּ לְדַבֵּר אֶל לֵבָם, בָּא הַפְּסוּק לְלַמְּדֵנוּ שֶׁאֵין הַדְּבַר כֵּן, כִּי שׁוֹנָה הִיא מִדַּת הַכַּעַס, שֶׁעַל יְדֵי הַתְּפָרֶצוּתָהּ, מִתְגַּלָּה הַרְצוֹן הַפְּנִימִי שֶׁל הָאָדָם, כִּפִּי שֶׁאֲמָרוּ חֲז"ל: "אָדָם נִכָּר בְּכַעֲסוֹ" (עֵרׁוּבִין סה/ב). אֵדָּה כִּיּוֹן שֶׁמַּהוּתוֹ שֶׁל הַכַּעַס הוּא בְּגִלָּל הַהִתְפָּעָה שָׁבוּ, שֶׁהִי עַל דְּבַר שֶׁאָדָם מִתְכַּנֵּן מֵרָאשׁ, וְיִדְעַ שֶׁהוּא עֲתִיד לִפְגֹּשׁ בּוֹ, הוּא אֵינוּ

כּוּעֵס כְּשֶׁהוּא פּוֹגֵשׁ בּוֹ, לְכֹן דּוֹקָא בְּמִדַּת הַכֶּעַס יֵשׁ לְהַמְתִּין עַד שֶׁהֵיא תִשְׁקַע וְתִדְעָךְ. עַל כֵּן נִקְרָאִים תְּכוּנֹת הַכֶּעַס: "מִדָּה", כִּי כָל מַהוּתָהּ הִיא זְמַנִּית וּמְגַבֶּלֶת בְּתִכּוּנוֹת וּבְזַמְנִים.

מִצְוָה לִלְכֹּת בְּדַרְכֵי הַקֶּבֶ"ה
הַתּוֹרָה נִתְּנָה בְּלִשׁוֹן בְּנֵי אָדָם, כְּדֵי שְׁאֵנוּ נִפְיָק מִמֶּנָּה אֶת הַלְמוּד הַצָּרִיךְ לָנוּ, לְכֹן גַּם כְּשֶׁהַתּוֹרָה כּוֹתֶבֶת דְּבַר מָה עַל הַתְּנַהּגוּתוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה, אִו עַל מִדּוֹתָיו, אֵין הַדְּבָרִים בָּאִים לְבָאֵר נוֹשָׂאִים מַחְלָטִים וּמְרוֹמָמִים מִבְּנֵי אָדָם, אֲלֵא הַדְּבַר מִפְּנֵה כְּלִפְנוֹ, וְאִמּוֹר לִלְמַד אוֹתָנוּ כִּיצַד לִלְכֹּת בְּאוֹתָן הַדְּרָכִים הַטּוֹבוֹת, כְּפִי שֶׁכָּתֹב בְּסִפְר הַחֲנוּךְ עַל הַמִּצְוָה: "וְהִלְכֶתָּ בְּדַרְכָּיו" (דְּבָרִים כח/ט), שֶׁהִיא הַמִּצְוָה לְהַמְדוּת בְּדַרְכֵי הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ הַטּוֹבִים וְהַיִּשְׁרִים, וְכָךְ כָּתֹב: אִמְרוּ הַזֵּ"ל: מֶה הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא נִקְרָא, רְחוּם אִף אֶתָּה הֵיָה רְחוּם, מֶה הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא נִקְרָא, חֲנוּן אִף אֶתָּה הֵיָה חֲנוּן, מֶה הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא נִקְרָא, צַדִּיק אִף אֶתָּה הֵיָה צַדִּיק, מֶה הוּא נִקְרָא, קְדוֹשׁ אִף אֶתָּה הֵיָה קְדוֹשׁ, וְהַעֲנֵן כְּלוֹ לומר שֶׁלִּלְמַד [אַתָּה] נִפְשָׁנוּ לִלְכֹּת בְּפַעֲלוֹת טוֹבוֹת כְּאֵלוֹ וּמִדּוֹת נִכְבְּדוֹת אֲשֶׁר יִסְפֵּר בָּהֶם [עַל הַבּוֹרָא] יִתְבָּרַךְ, [כָּלֵם] עַל דֶּרֶךְ מִשָּׁל. לומר שֶׁמִּתְנַהֵּג בְּמִדּוֹת טוֹבוֹת אֵלוֹ עִם בְּרִיּוֹתָיו __ עַל הַדֶּרֶךְ הַזֶּה שְׁאִמְרוּ יִקְרָאוּ הַנְּבִיאִים לֵא-ל בְּרוּךְ הוּא [אַתָּה] כָּל הַכְּנוּיִים [הַלְלוּ]: צַדִּיק, יִשְׂרָאֵל, תְּמִים, גְּבוּרָה, חֲזָקָה, רַב-חֵסֶד, אֶרֶךְ-אַפִּים, [וְכִדּוּמָה] (סֵפֶר הַחִינוּךְ מִצְוֹה תרי"א). עֵתָּה עוֹבֵר סֵפֶר הַחֲנוּךְ לְבָאֵר אֶת הַסֵּנִיָּה כָּאן: [יֵשׁ לְבָאֵר אֶת הַנֶּאֱמָר עַל הַקֶּבֶ"ה, שֶׁהוּא], אֶרֶךְ-אַפִּים, [שֶׁהֵרִין] אֵין הַעֲנֵן חֲלִילָה שֶׁיְהִיָּה כֶּעַס לִפְנֵי לְעוֹלָם, כִּי אֲשֶׁר בִּידּוֹ לְהַמִּית וּלְהַחֲיוֹת, לְמַחֲוֹת עוֹלָם וּלְבָרְאוֹת, וְאֵין אוֹמֵר לוֹ מֶה תַּעֲשֶׂה, [אִם כֵּן] לָמָּה יִכְעַס? [כְּמוֹ כֵּן יֵשׁ לְשָׁאֵל], גַּם כִּי [הֵרִין] הַכֶּעַס אֵינָנוּ שְׁלֵמוֹת בְּכּוּעֵס, וְאֵלֵינוּ בְּרוּךְ הוּא [מִיַּחְסוֹת] כָּל [מִדּוֹת] הַשְּׁלֵמוֹת? [אִם כֵּן, כִּיצַד מִתְאַיֶּמָה הַגְּדֵרָה כִּזּוֹ לְהַאֲמִיר עֲלֵינוּ?] אֲבָל הַעֲנֵן בְּאֶמֶת עַל הַדֶּרֶךְ שֶׁזָּכְרָנוּ, כְּלוֹמֵר: שֶׁהֵן הַמִּדּוֹת הַמַּעֲלוֹת שֶׁמִּתְנַהֵּג בָּהֶן עִם בְּרִיּוֹתָיו, וְיֵשׁ לָנוּ לִלְמַד וּלְעַשׂוֹת כָּל דְּרָכָנוּ בְּדַמְיוֹנוֹ [=בְּדוּמָה לָמָּה שֶׁלִּמַּד אוֹתָנוּ] (סֵפֶר הַחִינוּךְ מִצְוֹה תרי"א). דְּהֵינּוּ: שֶׁחֲכָמָתוֹ קוֹבֵעֵת כִּי לִפְעָמִים עֲלֵינוּ לְהַתְנַהֵּג אֶתָּנוּ בְּאִפְךָ שֶׁעַל פִּי הַגְּדֵרָה אֲנוֹשִׁית הֵיָה נֶחֱשֵׁב כִּ"כֶּעַס". עַל כֵּן מִצָּא רַבִּי יוֹחָנָן מְקוֹר לְהִלְכָּה זוֹ: "אֵין מְרַצִּין לְאָדָם בְּשַׁעַת כֶּעַסוֹ", מִהַנְּהִגָּתוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה, מִמִּילָא חֲבִיבִים אֵנוּ לְאִמְצָא הַנְּהִיגָה זוֹ.

כְּפִי יִלְכוּ וְהִנִּיחוּתֵי לָךְ
הַמְקוֹר לְכָךְ שְׁאֵין מְרַצִּים בְּשַׁעַת הַכֶּעַס הוּא מִמָּה דְּכָתִיב =שֶׁכָּתוּב כְּאֲשֶׁר הַקֶּבֶ"ה כֶּעַס עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁעָשׂוּ אֶת הַעֲגֹל, עֲמַד מִשֶּׁה רַבְּנוּ לְבַקֵּשׁ עֲלֵיהֶם רַחֲמִים, אָמַר לוֹ הַקֶּבֶ"ה: "פְּנִי יִלְכוּ וְהִנִּיחֹתִי לָךְ" (שְׁמוֹת לג/יד). כָּךְ אָמַר לִיָּה הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמִשָּׁה: הַמְתֵּן לִי עַד שֶׁיַּעֲבֹרוּ פְּנִים שֶׁל זַעַם, וְאַחֵר שִׁישָׁף כְּעָסִי אֵנִים =אֶתָּנוּ לָךְ אֲפִשְׁרוֹת לְרָצוֹת. עַל פִּי הַנְּחִיָּה זוֹ יֵשׁ לְהַסִּיק שֶׁמִּדְּרָכֵי הַחֲכָמָה, לֹא לְנִסּוֹת לְרָצוֹת, וְכִמוֹ כֵּן לֹא לְקַבֵּל רָצוֹי עַד יַעֲבֹר זַעַם. כְּדֵי שֶׁהָרָצוֹי יִהְיֶה מְשֻׁלֵּם וְהַטּוֹבָה שֶׁתִּצְמַח מִהָרָצוֹי תִּהְיֶה טוֹבָה וּמְשֻׁלָּמָה. אֲמָנָם אֲצֵל הַקֶּבֶ"ה לֹא שִׁכִּיתָ מְגַבֶּלָה זוֹ, אֲלֵא שֶׁכָּכֵךְ לִמַּד אוֹתָנוּ כִּיצַד עֲלֵינוּ לְהַתְנַהֵּג. עַל כֵּן הִנָּמַנְעַ מִלְּרָצוֹת בְּשַׁעַת כֶּעַס, מְקַיֵּם אֶת הַצְּוִי: "וְהִלְכֶתָּ בְּדַרְכָּיו" (דְּבָרִים כח/ט). כְּמוֹ כֵּן מְבָאֵר בְּהַמְשָׁךְ, שֶׁכְּעָסוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה הוּא כָּל כָּךְ קָצֵר שֶׁהַהֲמַתָּנָה עַד שֶׁיַּעֲבֹר, כָּלֵל אֵינָה מְרַגְשֵׁת, שֶׁהֵרִי מִיָּד אַחֵר כָּךְ הַמְשִׁיךְ מִשֶּׁה רַבְּנוּ לְבַקֵּשׁ אֶת בְּקִשְׁתּוֹ וְלֹא הַמְתִּין, אֲלֵא שֶׁהַקֶּבֶ"ה אָמַר לְמִשָּׁה: "פְּנִי יִלְכוּ", אֲדָךְ וְרַק כְּדֵי לְגַלוֹת לָנוּ כִּיצַד עֲלֵינוּ לְהַתְנַהֵּג בְּשַׁעַת שֶׁאֵנוּ מְרַצִּים זֶה אֶת זֶה (רֹאה פְּנִיִּי הַמַּעִיר עַל כֵּךְ וּמִיִּישֵׁב בַּדֶּרֶךְ אַחֲרָת). יֵשׁ לְצַנֵּן שֶׁמִּכָּאֵן לֹוּמִדִּים אֵנוּ שְׁאִפְלוֹ אִם הָרָצוֹי הוּא לְדַבֵּר מִצְוָה __ כְּפִי שֶׁהִיָּה אֲצֵל מִשֶּׁה רַבְּנוּ, גַּם כֵּן אֵין לְהַחֲפֹז לְהַרְגִיעַ מִיָּד, אֲלֵא לְהַמְתִּין לְשַׁעַת כְּשֶׁר מִתְאַיֶּמָה (רֹאה הַנְּהִיגוֹת הַצַּדִּיקִים לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר צַבִּי זצ"ל מְקַאמְרָנָא, וְרֹאה בְּתֵי מַדְרָשׁוֹת א': "מַעֲשֶׂה רַב כְּהָנָא וּסְלִיק בְּנוֹ").

הָאֵם הַקֶּבֶ"ה כּוּעֵס?
עַל מֶה שֶׁהַקֶּבֶ"ה אָמַר לְמִשָּׁה לְהַמְתִּין עַד שֶׁתַּעֲבֹר שַׁעַת הַכֶּעַס, יֵשׁ לְתַמָּה: וּמִי אֵיכָא =הָאֵם יֵשׁ רִיתְחָא =רִיתְחָה וְכֶעַס קָמִיָּה ד'=לִפְנֵי קוֹדֶשׁא בְּרִיךְ הוּא? =הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא? הֲלֹא הַהַגְּדֵרָה שֶׁל "רִיתְחָה" הִיא גְּלִישָׁה שֶׁל דְּבַר חֵם אֶל מַעֲבֵר לְגִדְלוֹ הַטְּבָעִי (עֵרוֹךְ "רִיתְחָ"), אֲצֵל כּוּעֵס מִתְבַּטָּא הַדְּבַר בְּאִבּוּד שְׁלִיטָה בְּעַקְבוֹת הַכֶּעַס, וְהַתְּנַהּגוּת מְנוּמָת וְלֹא עֵנִינִית אֶל הַדְּבַר. דְּבַר זֶה וְדָאִי שֶׁלֹא נִתָּן לִיַּחַס אֶל הַקֶּבֶ"ה! כְּפִי שֶׁצִּטָּט בְּמִבּוֹא בְּשֵׁם סֵפֶר הַחֲנוּךְ, שְׁאֲצֵל הַשֵּׁלֶם לֹא תִתְכַּנֶּה תְּכוּנוֹת שְׁלִילִיוֹת!! כְּמוֹ כֵּן מְבָאֵר לְעִיל שֶׁכֶּעַס מִתְעוֹרֵר רַק בְּעַקְבוֹת הַפְּתִיעָה, כְּשֶׁאָדָם פּוֹגֵשׁ אֶרֶץ מְרִגִּז שֶׁהוּא בְּלִתי מִתְכַּנֵּן, אֲדָךְ מִי שִׁידַע מִרָאשׁ אֶת הַצִּפּוֹי לְהִיוֹת, גַּם כְּשֶׁהַדְּבַר לְמוֹרֵת רִחוּוּ, הוּא אֵינוּ מַעֲלָה אֶת חֲמָתוֹ, לְמִרוֹת שֶׁהוּא מֵאִד אֵינוּ מְרַצָּה מִהַמְאָרַע. הָרֹאשׁוֹנִים הַגְּדִירוּ אֶת הַמְאָרַעוֹת הַמְפְּרִיעִים לַחַיִּי בְּנֵי הָאָדָם כִּ"תּוֹלְדוֹת הַזָּמָן", וְהוּא דְּבַר שְׁאֵינוּ שֶׁדָךְ אֲצֵל הַקֶּבֶ"ה שֶׁהַעֲתִיד פְּרוֹשׁ וְגִלּוֹי לִפְנֵינוּ, וְהוּא לְמַעֲלָה מִהַזָּמָן וּמִהַמְאָרַעוֹת, מִמִּילָא יוֹדַע אֶת כָּל הַצִּפּוֹי. לְכֹן גַּם כְּשֶׁהַקֶּבֶ"ה רָאָה אֶת הַעֲגֹל, אוֹ כָּל מְאָרַע אַחֵר שֶׁנַּעֲשֶׂה נֶגֶד כְּבוֹדוֹ וְרָצוֹנוּ, גַּם מְאָרַע זֶה אֵינוּ יָכֹל לְהַפְתִּיעַ אוֹתוֹ אוֹ לְהַכְעִיס אוֹתוֹ, אֲלֵא בְּכָל מְקוֹם שֶׁנֶּאֱמָר בְּמִקְרָא שֶׁהַקֶּבֶ"ה כּוּעֵס, אֵין זֶה כְּכֶעַס שֶׁל בְּנֵי-אָדָם, שְׁנוּבַע מִהַתְּפָרְצוֹת בְּלִתי נִתְּנָת לְשִׁלִּטָה, אֲלֵא מִתּוֹךְ הַנְּהִיגָה שֶׁל הַקֶּבֶ"ה שֶׁמַּחֲבִיבֵת תְּגוּבָה כִּזּוֹ בְּגִלָּל מַעֲשִׂים רָעִים שֶׁל בְּנֵי-אָדָם. כְּפִי שֶׁבָּאֵר בְּסִפְר הַחֲנוּךְ אֶת שְׁאֵלֶת הַגְּמָרָא כָּאן: אוּלִי בְּנִי, תַּחֲשֵׁב לָבָא אֵלִי [בְּשִׁאֲלָה: כִּיצַד נִתָּן לָקִים אֶת הַמִּצְוָה: "וְהִלְכֶתָּ בְּדַרְכָּיו"], הִרִי כְּתוּב: "וְאֵל-ל זֹעֵם בְּכָל יוֹם" (תְּהִלִּים ז/יב). בְּנִי, אֵל תִּטְעָה בְּזָה, חֲלִילָה לֵא-ל מְרַשַׁע, [וְחִלְלִילָה] מְלִבְבָךְ לְהֶאֱמִין בּוֹ בְּרוּךְ הוּא [בְּעֵינֵינוּ שְׁלִילִיִים], כִּי אִם [לְהֶאֱמִין בּוֹ שֶׁהוּא] תְּכִלִּית כָּל שְׁלֵמוֹת. עֲנֵן הַכֶּעַס לֹא יֶאֱרַע אֲלֵא בְּנוֹ, רַק מִצַּד הַיּוֹתָנוּ בְּעִלֵי הַחֲמֹר הַרּוּעַ (סֵפֶר הַחִינוּךְ מִצְוֹה תרי"א). לְכֹן הַנֶּאֱמָר עֲלֵינוּ, זַעַם, גַּם הוּא לְמוֹד שְׁאֵין לְהַשְׁאִיר אֲדִישִׁים לְמִרְאָה הַתְּפָרְצִיוֹת שֶׁל רָשָׁע. עַל כֵּן שְׁאֵלוֹ בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ: מִדּוּעַ אָמַר הַקֶּבֶ"ה לְמִשָּׁה לְהַמְתִּין עַד יַעֲבֹר זַעַם? הֲלֹא גַם בְּשַׁעַת שֶׁהַקֶּבֶ"ה כּוּעֵס עַל בְּנֵיו, אֵין זֶה כֶּעַס פְּנִימִי אֲמַתִּי, מִמִּילָא הוּא יָכֹל לְשַׁמַּע אֶת מְלוֹת הָרָצוֹי שֶׁל מִשָּׁה וּלְהַתְפִּיֵס, אֲלֵא שֶׁהַדְּבַר בָּא לִלְמַד אוֹתָנוּ פֶּרֶק בְּהִלְכוֹת פִּיּוּס.

כְּמָה זַעֲמוֹ? __ רָגַע
עַל הַשְּׁאֲלָה: "הָאֵם יֵשׁ זָמָן שֶׁל כֶּעַס אֲצֵל הַקֶּבֶ"ה"? הַשִּׁיבּוֹ בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ: אֵין =כֵּן, אֲכֹן יֵשׁ זָמָן שֶׁל "כֶּעַס וְזַעַם", דִּתְנִיָּא =כְּפִי שֶׁשֵּׁנוּ הַחֲכָמִים בְּבִרְתָּא לְבָאֵר אֶת מֶה שֶׁנֶּאֱמָר: "וְאֵל-ל זֹעֵם בְּכָל יוֹם" (תְּהִלִּים ז/יב). דְּהֵינּוּ: שִׁישׁ בַּיּוֹם עֲצָמוּ אֵיזוֹ סִבָּה וּפֶרֶק זָמָן שֶׁהוּא הַגּוֹרֵם לְזַעַם, הִרִי שֶׁהַזַּעַם קָשׁוּר לְמַעֲרַכַת הַזָּמָן, וְאֵין זַעֲמוֹ כְּמוֹ כֶּעַס וְרָגָז שֶׁל בְּנֵי אָדָם הַכְּפוּפִים לְמִקְרִים וּלְמַצְבֵּי רוּחַ. כִּי, זַעַם, שׁוֹנֶה מְכַעַס, מְחִירוֹן-אִף, מְרָגֵז, וּמִשְׁאָר הַמְּלִים הַמְּבִטָּאִים דְּבָרִים דּוּמִים, מְפַנֵּי שֵׁ"זַעַם" מִשְׁמַעוֹ: זַעַם, קֶטָן, מְכַנֵּךְ לֹא אֲפִשְׁרוֹת לְהַתְרַחֵב וּלְהַתְבָּרֵךְ (הַכְּרַמֵּל לְמַלְבִּי"ם "זַעַם"). כִּי מִחֲסָדוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה, שֶׁכְּאֲשֶׁר שׁוֹלֵטֶת מִדַּת הַדִּין בְּעוֹלָם, שֶׁמַּהוּתָהּ הִיא לְהַגְדִּיר וּלְצַמֵּץ כָּל דְּבַר, וּמִמִּילָא הִיא מְגַבִּילָה גַם אֶת הַשִּׁפְעָה וְאֶת הַבְּרָכָה. מֵאִידֶךְ תְּכוּנָה זוֹ כְּחָה יָפָה, כִּי הִיא מְגַבִּילָה וּמְצַמֵּצֶמֶת גַּם אֶת עֲצָמָה, וְהִיא אֵינָה יָכוֹלָה לְהַתְרַחֵב, וְאֵין לָהּ אֲלֵא נִקְדָּה מְזַעְרִית מִיִּנִימִלִית הַנֶּעֱצָרֶת בְּמַהוּת הַעֲצָמִית שֶׁהִיא "יְחִידַת זַעַם" בּוֹדְדַת (רֹאה בן-יְהוֹדַע בְּשֵׁם הַזֶּהר). אִם כֵּן כִּיצַד תִּתְּכֹן אֲפִשְׁרוֹת שֶׁמִּדַּת הַדִּין תִּבָּא לִידֵי בְטוֹי בְּעוֹלָמָנוּ הַחֲמִירִי? הִרִי עוֹלָמָנוּ הַחֲמִירִי הוּא תּוֹצָאָה שֶׁל זָמָן מִתְמַשָּׁף וְאֶרֶךְ, וּנְמַצָּא בְּתוֹךְ מַחְלָךְ שֶׁל זָמָן בְּלִתי פּוֹסֵק, וְאֵלוֹ הַכֶּעַס שֶׁל הַקֶּבֶ"ה נִמְצָא רַק בִּיְחִידַת זָמָן בּוֹדְדַת, שְׁאֵין לָהּ מְקוֹם בְּעוֹלָם הַחֲמֹר, שָׁבוּ כָּל מְאָרַע חֲבִיב לְהִיוֹת מְרַכֵּב לְפָחוֹת מִשְׁתֵּי יְחִידוֹת שֶׁל זָמָן __ עֶבֶר וְעֵתִיד, כְּשֶׁהַהוּהּ הוּא "זָמָן הַתְּפָר" הַמַּחֲבֵר בִּינֵיהֶם (כְּמַבּוֹאֵר בְּנִסְפַח לְמַסַּכַת בְּרִכּוֹת). כְּהַמְחָשָׁה לְדְבַר נִתָּן לְהַצְבִּיעַ עַל פְּרוּדָה בְּלִתי נַחֲלָקֶת שֶׁל הַזָּמָן, הַנִּקְרָא "רָגַע", הַמְשַׁמֶּשֶׁת בְּמִקְרָא גַם עַל רָגִיעָה וּמְנוּחָה, כְּגוֹן: "הֲלֹךְ לְהַרְגִיעוֹ יִשְׂרָאֵל" (יְרֵמִיָּהוּ לֵא/ב). גַּם עַל רוּגָע וְתוֹסֵס, כְּמוֹ: "רָגַע הֵים וַיְהִימוּ גִלְיוֹ" (יְרֵמִיָּהוּ לֵא/לֵה). לְכֹן יְחִידַת הַזָּמָן הַבְּסִיסִית וְהַמְּזַעְרִית, מְצַיֶּנֶת גַּם תְּנוּעָה וְגַם מְנוּחָה, כִּי הַזָּמָן הוּא תְּנוּעָה וְזִרְיָמָה מִתְמַדַּת מְנַקְדַת מְנוּחָה אַחַת לְנִקְדַת מְנוּחָה שְׁנִיָּה, וְכָךְ הִלָּאָה עַד אֵין סוּף. רַעִיוֹן זֶה טְמוּן בְּמִלָּה "רָגַע", שֶׁהוּא עֲצָמוֹ יְחִידָה בְּסִיסִית בּוֹדְדַת שֶׁל זָמָן. לְכֹן שְׁאֵלוֹ הַחֲכָמִים: וְכִמָּה זַעֲמוֹ? וְכִיצַד נִתָּן לְהַמְחִישׁ אֶת אוֹתָהּ יְחִידַת זַעַם בְּעוֹלָמָנוּ הַנִּתָּנוּ לְתְנוּעָה וּלְזָמָן חוֹלָף? וְהַשִּׁיבּוֹ כִּי אֲכֹן זַעַם זֶה דְּחֹס בִּיְחִידַת הַזָּמָן הַמְּזַעְרִית בִּיּוֹתָר, וְהוּא מְקַבֵּיל לָמָּה שֶׁהַמְקָרָא מְגִדִּיר בְּשֵׁם: "רָגַע". עַל פֶּרֶק זָמָן קָצֵר זֶה נֶאֱמָר: "וְאֵל-ל זֹעֵם בְּכָל יוֹם", דְּהֵינּוּ: בְּכָל יוֹם וְיוֹם יִשְׁנָה יְחִידָה זְעוּמָה שֶׁל זַעַם, כְּאֲשֶׁר חוֹטָאִים בְּבוֹרָא הָעוֹלָם וּמוֹרָדִים בּוֹ (סֵפֶר הַחִינוּךְ מִצְוֹה תרי"א, וְכַמְבּוֹאֵר לַחֲלוֹן). לִיְחִידַת זָמָן זֶה אֵין אֲמָנָם מְקוֹם בְּעוֹלָם הַחֲמִירִי, אֲלֵא בִּידִיעָה הַמְּפִשֶּׁטֶת

והתאורכיות, פרק זמן קצר זה נתבקש משה רבנו להמתין, ורק אחר כך לרצות ולבקש רחמים על עם ישראל. דבר שאם נמחיש אותו לשפת אנוש, נתבקש משה לטול נשימה בטרם יפסי, ולא יתעסק בפיוס תוך כדי נשימת הפעם, כי זמן של נטילת נשימה הוא כבר הרבה יותר ארוך מרגע בסיסי, אך נשימה נוספת מפרידה את הפעם ומעבירה אותו למחלקה אחרת, ל"מחלקת" הפיוס.

כמה הוא, רגע?

כמבאר לעיל שזעמו של הקב"ה הוא זעום וקצר, דהינו: זעם קצר ביותר ביחידת זמן קטנה ביותר, אך כיון שיחידת זמן זו מתחסרת אל מעשיהם של בני האדם, ממילא חייב להיות שנתנו יהיה למדד אותה ולחוש בה. אמנם לא בזמן שהיא פועלת, כי החש בה כבר נמצא אחריה, אך לדעת רגע קט לפני שהיא באה, או לדעת רגע קט אחר שהיא כבר פגה. על כן שאלו חז"ל: וכמה, רגע? והשיבו: אחד מחמשת רבוא = חמשים אלף ושמונה מאות ושמנים ושמנה בשעה, שהוא שש מאות השנה. זה הוא פרק הזמן הקצר ביותר שעדין נתן לשליטה, דהינו: להתחיל פעלה ולסימה, כגון: להתחיל להרים אצבע ואחר כך לעצור אותה, או הוצאת הברה קצרה ושלמה מהגרון, או כל פעלה קצרצרה ומבוקרת שיש לה התחלה ויש לה סוף [כמובן שאין לכלל קטעים של מעשה רצוף, שהרי את העברת היד למרחק של מילימטר בודד, נתן באופן תאורטי לחלק למיליוני ומיליארדי חלקים, את כל חלק עוברת היד במיליונית או מיליארדית השנה, שאינם נתנים לשליטה ולתפיסה בחושים]. אבל פרק זמן קצר ביותר הנתפס בעינים ובחושים הוא הזמן המבאר כאן, וזו היא רגע', שכמבאר לעיל, שבמלה זו טמון דבר והפוכו, גם תנועה וגם מנוחה, דהינו: תחלת התנועה ונצירתה. ואין כל בריה יכולה לכוון אותה השעה, כיון שתחלתה וסופה הם כהרף-עין, כי ברגע שאדם קולט את רגע הזעם, הוא כבר עבר. משל למה הדבר דומה? לאדם שקלט ברק של מצלמה ורוצה להתניצב מולה, הדבר בלתי אפשרי, כי מהירות פתיחת וסגירת התריס של המצלמה הוא בדיוק מהירות התגובה של הרוצה להצטלם, ועד שהוא יגיב, כבר עבר זמנו, אלא אם כן יישנו מי שיודע מראש מתי יחול אותו רגע של זעם יומי, ומתכוון לקראתו, כפי שביאר בקטע הבא.

בלעם "יודע דעת עליון" – האמנם?

ואין כל בריה יכולה לכוון את אותה השעה, חוץ מבלעם הרשע, שאת כל הכשורים הטבעיים שהיו לו הוא פתח ורכז אך ורק כדי ללמד כיצד פועלת מדת הדין בעולם, וכיצד אפשר לחבל ולהשמיד, לשם כך הוא למד להשתלב באופן מדויק ברגע הזעם היומי, בדיוק אז להשחיל את קללותיו, שההברה הראשונה של הקללה תתפרץ מלבו הטמא ותצא לדרך יחד עם רגע הזעם, ותמשיך אחר כך להרס לחבל ולהשחית, זאת על ידי שבזמן רגע הזעם הוא כבר היה מוכן, ופתח את פיו בדיוק כשאותו רגע התחיל, ולא המתין לקלל כשהרגע כבר היה. דכתיב ביה = שפיתוב בו, כאשר הוא עצמו תאר בפה גדול כחו, כך אמר: "נאם בלעם __ נאם שמע אמרי אל __ וידע דעת עליון" (במדבר כד/טז). תרגם אנקלוס: "וידע מדע מן קדם עילאה", כלומר: דעתו מתחברת למקורות הדע העליון (במדבר שם). מהמקורות העליונים הללו נובע כל מה שאדם מסוגל לדעת על מה שקיים בעולם, ועל מה שעתיד להתרחש בו. על הנחה זו נשנה תמיהה גדולה, אם אכן לבלעם היתה רמת ידיעה כזו, שהוא יודע לצפות תוצאה של התרחשות דברים בעתיד, מתוך השרשים שלהם, והוא רואה אותם ברגע שהם מתחילים לנבע, וחש בהם כשהם עדין בשלבי התהוותם, שהרי משם הוא מקלל אותם, ואת הרגע הזה איש מלבדו אינו יודע לכוון. אבל דבר זה הרי לא יתכן, שהרי השתא = עכשו, הבה נעמיד את דעתו של בלעם למבחן מעשי, ומיד נגלה שהוא אינו רואה מאומה, ולא מבחין כלל בהתפתחות מהלך מחדש מתוך גלוי קצהו, ואפילו כשהוא רואה דברים בולטים ביותר, כשהם באים לו בהפתעה, לא עולה בדעתו לצפות להיכן הם מובילים, שהרי אפילו את דעת בהמתו לא הוה ידע, וכשהיא התחילה ללכת, הוא לא חשב על דבר כל כך פשוט, ולא הבין כי כמו שהאטון אמרה משפט אחד, היא תאמר עוד כמה מלים שיביכו אותו, ויחשפו את קלונו לעיני מעריציו, וגם כתופעה חולפת הוא לא התייחס אל דבור האטון, אלא כלל לא שם לב שלנגד עיניו מתחיל דבר מה חריג, שראוי לתשומת לב [אלא אולי להתלהבות של ילד קטן הרואה דבר חדש, שלא היה ידוע לו, ואינו יכול להסבירו, שזקוף עינים תמהות, ולא חושב על מאומה]. הרי שלא היה לו את השקול של "המשך מהלכים" על פי התחלתם, אם כן כיצד דעת עליון הוה ידע? אלא הוא טעה להבין את "דעת עליון" על פי התפיסה האישית שלו בעצמו, כפי שאמרו חז"ל: אמר בלעם הרשע: כמדמה אני שישנם זמנים שהקב"ה אינו יודע, ואז אעשה לבניו את כל מה שאני רוצה לעשות (תנחומא בלק ה', מובא ברש"י במדבר כב/ט: "מי האנשים האלה עימד").

פי האטון מול בלעם

בלעם הרשע נעתר לבקשת שלוחי מלך מואב, והסכים לבא אתם לקלל את בני ישראל. מהר מאוד הם גלו את התלהבותו האישית מתפקיד זה שהם הציעו לו. מיד עם עלות השחר הוא הזדרז לחפש את חמורו, ואפילו לא המתין שיבאו עבדיו לעשות לו את המלאכה. אחר זמן, כשחברי המשלחת המכבדת של מדן ומואב הלכו עמו, זכרו וראו עד כמה הוא ממהר לקלל את העם היהודי ומאיץ באתונו ללא הרף, אמרו לו: מאי טעמא = מדוע לא רכבת אסוסיא = אינך רוכב על סוס מהיר, אלא על אתון המיועדת לנשיאת משאות והלוחה אטי, הרי על פי הדרכון והלחץ שלך, היה מתאים לך לרכב על סוס מהיר (ראה סנהדרין צח/א: "אישדר ליה [למשיח] סוסא ברקא", שכדי להזדרז יש לרכב על סוס ולא על חמור). אמר להם: אכן פרגיל רוכב אנכי רק על סוסים מהירים ומשפחים, אך הפעם באפן מיוחד עלי להסתפק בחמור, כיון שהסוס המהיר והמכבד שלי ברטיבא = בשדה המרעה שדאי לה = השארתי אותו, ואתם הרי באתם אלי בהפתעה, לכן איני ערוך למסעות כהרגלי. שיחה זו שבין בלעם לבין זקני מואב התרחשה פנראה בעקבות מה שהם ראו, שהוא אינו מצליח להשתלט על אתונו, והיא סוטה מהדרך, לוחצת לו את הרגל אל הקיר, ולפתע רובצת תחתיה, לכן הם שאלוהו מדוע הוא לא לקח סוס ציתן וטוב, שבידו נתן להרויח גם את הזמן וגם את ההפתעות שמעולל חמור עקשן. שהרי היה עליהם להתנהל עוד בדרך ארפה מנהר פרת עד ערבות מואב, שהם למעלה משש מאות ק"מ, והבדל גדול יש בין צעידה אטית של חמור, לדהירה מהירה של סוס. די שיח זה ביניהם אינו מפרש במקרא, אלא הוא נלמד מתוך תוכחת האטון אל בלעם אחר שהכה אותה שלש פעמים. תחלה היא שאלה אותו: "מדוע זה הכיתני", והוא ענה לה: "כי התעללת בי", בזאת לכאורה צריכה היתה להסתיים השיחה המפלגה בין "פי האטון" שנבאר בערב שבת של בריאת העולם, לבין בלעם הרשע (אבות ה', פסחים נד/א). אחר כך המשיכה האטון לומר לו דברים שבאופן שטחי נראים כמיתרים, מתוכם הסיקו חז"ל ש"פי האטון", פרושו: כח דבור בלבד, וכשהוא הצטרף אל נפש האטון, היא מבינה למפרע את כל הדבורים שנאמרו על ידי האנשים ביחס אליה. כמו כן היא יכולה לבטא את האניסטינקטים והתחושות הפרטיות שלה בלבד ביחס אל בלעם, ורק אותם יכולה להביע, אך לא נתן בה כח מדבר אנושי, הכולל גם שכל המתכנן מה לומר וכיצד לומר. מתוך הנחה זו התעמקו חז"ל בדברי האטון, ומתוך דבריהם הכתובים בפסוק הבא חשפו חז"ל את ארועי העבר הנוגעים לקשר הטמא שהיה בין בלעם לבין אתונו.

האטון הקשורה אל בלעם

כשבלעם נתפס במלכדת שטמנה לו האטון, ובמקום לזקוף גבות בתמהון על החמור המדבר, הוא התייחס לדברים שנאמרו וענה עליהם, דבר המעיד על חלשה נפשית, וחסר תושיה גמור, אשר בו הגיב בלעם לגופו של ענין, וכהרגלו החל במסכת שקרים. הגיבה האטון בהפתעה, ומיד אמרה לו: "הלא אנכי אתנך", באמרה "אתנך", היא לא התכוונה לומר אני שיכת לך על פי דיני הקנן וחסי, שהרי אין לה כל קשר ותודעה אל נושאים מפשטים של קנינים. אלא כפשוטו: אינך רוכב על בעל-חיים אחר מלבדי, אלא כל הזמן רכבת אך ורק עלי. מדבריה אלה אנו מסיקים שבלעם ספר לשרי מואב שפרגיל הוא רוכב על סוס, ורק במקרה הוא לקח הפעם את האטון. בזאת הוכיחה האטון את בלעם על השקר שאמר לזקני מואב לפני רגע-קט, שפביכול יש לו סוס רכיבה במרעה, אך בלעם לא נסג משקריו, אלא

כָּל הַשְּׂקָרִים הוּא הַמְצִיא שְׂקָר חֲדָשׁ כְּדִי לְהִגֵּן עַל קוֹדֶמָה, עַל כֵּן נִגְרַר לִפְנֵי הָאֱתוֹן וְאִמְרוּ לָהּ בָּלָעַם: אֲמַנְסֵנּוּ אֶתְּכֶם מִשְׁתַּמֵּשׁ, אֲבָל רַק בְּטַעֲנֵנָא בְּעֵלְמָא = לְטַעֵן וְלִסְחֹב מִשְׁאֵוֹת, אֲדָּא לְרַכִּיבָה מִשְׁתַּמֵּשׁ אֲנִי בְּסוּס בְּלָבָד. בָּלָעַם הֵעִיז לְשָׂקֵר בְּמִצַּח נְחוּשָׁה מִתּוֹךְ הַנְּחָה פְּשׁוּטָה – חֲמור אֵינוֹ מְדַבֵּר! בְּדִיּוֹק כְּמוֹ שֶׁכָּל כָּל אָדָם לַעֲמֹד בְּמִצַּח נְחוּשָׁה מוֹל כָּל חֲמור, סוּס, פָּרָה, תְּרַנְגוֹל אוֹ זָבוּב, וְלִהְיוֹת לְשָׂקֵר כְּלָשָׁה, כִּי עֲשֵׂה בָּלָעַם מוֹל אֲתוֹנוֹ, וְלֹא הִשְׁכִּיל לְחַשֵּׁב "הַתְּחִלּוֹת" שֶׁל מֵאֲרָעוֹת שֶׁהוּא עֲצָמוֹ הֵיךְ עַד לֵאחֹת מִפְּלֶאָה מֵאוֹתָן הַתְּחִלּוֹת, וְלֹא הִבִּין דְּבַר כָּל כִּי פְּשׁוּט שֶׁאִם חֲמור מְדַבֵּר, הוּא יִמְשִׁיד לְדַבֵּר, וּמִרְגַע שֶׁחֲסִי הִטְבַּע הִשְׁתַּנּוּ כָּאן, וְהֵאֲתוֹן פִּתְחָה אֶת פִּיהָ, אִישׁ אֵינוֹ יָכֹל לְדַעַת מִתִּי תַּפְסִיק לַעֲשׂוֹת זֹאת. כָּאן הִחֲלָה לְהִתְגַּמֵּד חֲכָמָתוֹ שֶׁהוּא הִתְרַבֵּר בָּהּ, שֶׁהוּא יוֹדֵעַ לְתַכְנֵן אֶת הָעֵתִיד עַל פִּי תוֹפְעוֹת קִטְנוֹת בְּהוֹה, בְּעוֹדוֹ בְּשֶׁרֶשׁ הַתְּחִיבוֹת, שֶׁהֵרִי הֵיךְ עָלָיו לְהִבִּין שֶׁ"כֹּחַ הַדְּבוּר שֶׁל הָאֲתוֹן" אֵינוֹ מְקַרֵּי אֶלָּא תוֹפְעָה שֶׁל "פְּתִיחַת פִּי הָאֲתוֹן", וְלִהְיוֹת שֶׁלֹּא לומר דְּבָרִים שֶׁחֲמור יוֹדֵעַ כִּי הֵם שְׂקָר. אֲכֹן אֵל מוֹל שְׂקָר גַּם זֶה שֶׁל בָּלָעַם, אֲמָרָה לוֹ אֲתוֹנוֹ: "אֲשֶׁר רָכַבְתָּ עָלַי", כְּלוּמָר: אֲנִי בִּהְמַת הִרְכִּיבָה שֶׁלָּךְ וְלֹא בִּהְמַת הַמִּשְׁאָ. בָּלָעַם הִמְשִׁיד לְהִתְפַּתֵּל בְּתוֹךְ מַעֲרַכַת שְׂקָרִים, וְגַם אַחֵר שֶׁכָּבֵר פְּעָמִים עוֹנָה לוֹ הָאֲתוֹן, הוּא עֲדִין לֹא תַפֵּס שֶׁיִּשְׁנֶה כָּאן חֲרִיגָה שֶׁעָלָיו לְקַחַת בְּחִשְׁבוֹן בְּטָרִם יִמְשִׁיד לְדַבֵּר. בָּלָעַם טָעָה, הִתְיַחֵס לַעֲצֵם הַדְּבָרִים כְּאִלוֹ שֶׁשׁוּמַע אוֹתָם מִפִּי אָדָם וְעֵנָה לָהּ: מַה שֶׁרָכַבְתִּי עָלֶיךָ הַפֶּעַם וּבְעֵבֶר, הֵיךְ זֶה בְּדֶרֶךְ אֶקְרִיא בְּעֵלְמָא = בְּמִקְרָה וּבִאֲפֹן אֲרָעִי, אֲדָּא בִּהְמַת הִרְכִּיבָה הַקְּבוּעָה שֶׁלִּי הוּא סוּס הִרְכִּיבָה שֶׁנִּמְצָא כְּרָגַע בְּמִרְעָה. עֵתָה דְחָקָה אוֹתוֹ הָאֲתוֹן לִפְנֵי שֶׁאֵין לְנִטּוֹת בָּהּ יָמִין וּשְׂמָאל, וְאֲמָרָה לוֹ: "מַעֲוֹדָה [=מֵאֲזַ שֶׁאַתָּה רוֹכֵב], עַד הַיּוֹם הַזֶּה", אֲף פֶּעַם לֹא הִיָּתָה לָךְ בִּהְמַת רָכִיבָה אַחֲרֵת, אֶלָּא מֵאֲזַ שֶׁהִיָּיתָ קֶטָן רַק אֲנֹכִי מְשַׁרְתָּת אוֹתָךְ, מִפְּנֵי שֶׁאֲנֹכִי מְבַגֵּרְת מִמֶּךָ, וְאֲנִי זֹכֶרְת אוֹתָךְ מֵאֲזַ שְׁנוֹלְדָתָ, וְעוֹד בְּהִיָּוֶתָ נִשָּׂא בִּידִי אִמָּךְ, יִשְׁבָּתָם שְׁנִיכָם עָלַי (בַּמִּיר כ"ד).

בָּלָעַם הַקְּשׁוֹר לַאֲתוֹנוֹ

כְּדִי לְהַדְגִּישׁ אֶת תְּמִיחַת הָאֲתוֹן עַל הַמְּכּוֹת שֶׁקָּבְלָה, שֶׁלֹּא הִיוּ מַצְדָּקוֹת לְדַעֲתָהּ, הִיא צִיָּה אֶת הַקְּשֶׁר הַהֲדוּק שֶׁבִּיָּנָה לִבָּין בָּלָעַם וְאֲמָרָה: וְלֹא עוֹד = לֹא רַק שֶׁאֲנִי בִּהְמַת רָכִיבָה רֵאשׁוֹנָה וַיְחִידָהּ שֶׁלָּךְ, אֶלָּא שֶׁהִיָּיתָ עוֹשֶׂה עֲמִי מַעֲשֵׂה אִישׁוֹת בְּלִילָה, עַל כֵּן לֹא יִתְּכֶן שֶׁאֲקַבֵּל מִמֶּךָ מְכּוֹת [שֶׁהִרִי אֶפְלוֹ חֲמור מִבִּין שֶׁאֲסוֹר לְבַעַל לְהַכּוֹת אֶת אִשְׁתּוֹ]. בָּלָעַם הִתְנַהֵג בְּדֶרֶךְ טְמָאָה זוֹ וְהִתְחַבֵּר אֶל הַנֶּפֶשׁ הַחֲמִרִית בְּיֹתֵר הַנִּמְצָאָת בְּעוֹלָם, וּבְכֵךְ הוּא הִבִּיא עַל עֲצָמוֹ הַשְּׂרָאָה שֶׁל רוּחַ טְמָאָה בְּדֶרֶךְ הַטְּמָאָה בְּיֹתֵר (דֶּרֶךְ חַיִּים לְמַהֲרָ"ל עַמ' רס"ה). עַל קֶשֶׁר טְמָא זֶה שֶׁבִּין בָּלָעַם לַאֲתוֹנוֹ יוֹדְעִים אֲנוּ מֵהִנְסָח בּוֹ נִכְתָּב הַדְּבַר בְּתוֹרָה. כְּתִיב הֵכָא = כְּתוּב כָּאן, כְּאֲשֶׁר סִפְּקָה הָאֲתוֹן אֶת טַעֲנָתָה: "הַהִסְכֹּן הַסְּכָנִיתִי = הָאֵם הַרְגֵּלְתִּי אִי-פֶעַם בְּעֵרָן [לַעֲשׂוֹת לָךְ כַּה"י? (בַּמִּדְבָּר כ"ב)]. מִמָּה שֶׁהִתוֹרָה הִשְׁתַּמְּשָׁה בָּלָשׁוֹן: "הַהִסְכֹּן הַסְּכָנִיתִי", וְלֹא בְּמִלִּים רְגִילוֹת, כְּמוֹ: "הָאֵם הַרְגֵּלְתִּי", אוֹ: "הָאֵם הִיָּיתִי לְמוֹדָה לַעֲשׂוֹת כָּךְ", כְּדִי לְרַמֵּז עַל קֶשֶׁר שֶׁל שְׁרוּת אִישִׁי נִפְשִׁי. וְכְּתִיב הֵתָם = וְכָתוּב שָׁם, אֲצֵל דָּוִד הַמֶּלֶךְ שֶׁבְּזִקְנוֹתָיו הֵיךְ לוֹ קָרָה, וְלִצְרָךְ כִּי הוּא לְקַח אֶת אֲבִישֵׁג הַשׁוֹנֵמִית, כְּכָתוּב: "וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בְּנִימִים, וַיִּכְסְהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יָחַס לוֹ. וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲבָדָיו: יִבְקֹשׁוּ לֵאדֹנִי הַמֶּלֶךְ נַעֲרָה בְּתוּלָה וְעַמְדָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְתִהְיֶה לוֹ סִכָּנָה, וְשִׁכְבָּה בְּחִיקָךְ, וְחַס לֵאדֹנִי הַמֶּלֶךְ – וְיִמְצְאוּ אֶת אֲבִישֵׁג הַשׁוֹנֵמִית – וְתִהְיֶה לְמֶלֶךְ סִכָּנָה, וְתִשְׁרָתָהּ, וְהַמֶּלֶךְ לֹא יִדְעָהּ" (מ"א א/א-ד). קֶרְבָּתָהּ שֶׁל אֲבִישֵׁג אֶל הַמֶּלֶךְ הַנִּקְרָאת בְּלָשׁוֹן הַמִּקְרָא: "סִכָּנָה", אֵין כְּנֻנָתָה לְנִשְׁוֹאִין (סִנְהַדְרִין כ"ב/א), אֶלָּא כָּל סוּגֵי הַשְּׁרוּת, אֶפְלוֹ עַד הַדְּאָנָה לְהַשִּׁיב לְדָוִד אֶת חֲמוֹ הַטְּבַעִי שֶׁאֲבָד לוֹ, מִפְּיוֹ שֶׁאֲצֵל בָּלָעַם נֹאמַר הַדְּבַר בְּלָשׁוֹן כְּפּוֹלָה: "הַהִסְכֹּן הַסְּכָנִיתִי", כְּדִי לְלַמֵּד עַל שְׁרוּת שֶׁל "סִכָּנָה" כְּפּוֹלָה. כִּי בְּדִיּוֹק לְשֵׁם כִּי הִשְׁתַּמֵּשׁ בָּלָעַם בְּאֲתוֹנוֹ, וְהוּא הִתְקַשֵּׁר אֶל שִׂיא הַחֲמִרִיוֹת שֶׁבְּעוֹלָם [שֶׁהִרִי לָכֵן בַּעַל-חַיִּים זֶה נִקְרָא: "חֲמור", כִּי יֵשׁ בּוֹ רַכּוּז גְּבֵה שֶׁל חֲמִרִיוֹת], זֹאת מַצָּא בָּלָעַם עַל יְדֵי תַקְשֻׁרְתָּהּ נִפְשִׁית הַבָּהָה בְּלוּי בְּטוֹי שֶׁל חֲבוּר גּוֹפֵנִי.

מִבְּט שֶׁפֶל עַל הַדְּבוּר וְעַל "דַּעַת בִּהְמָתוֹ"

בָּלָעַם יָכֹל הֵיךְ לְמַנֵּעַ אֶת נִצְחוֹנָהּ הַמוֹחֵץ שֶׁל הָאֲתוֹן, אֵלוֹ מֵרָאשׁ לֹא הֵיךְ נִגְרַר אֶתָּה לִפְנֵיכֶם, אֶלָּא מִפְּנֵי אֶת רֵאשׁוֹ לַעֲבֹר מְלִיּוֹ הַנִּכְבָּדִים וְהַנְּבוֹכִים, וּמִתְפַּלָּא עַל שֶׁחֲמור מְדַבֵּר, וּמִבְּאֵר לָהֶם שֶׁאֵין לְהִתְיַחֵס לְדְבָרֶיהָ, שֶׁהִרִי זוֹ תוֹפְעָה מְקִרִית חֲסִרַת בְּסִיס הַגִּיוֹנִי, לָכֵן הֵיךְ עָלָיו לְהִשְׁתִּיק אוֹתָהּ, כְּפִי שֶׁיֵּשׁ לְהִתְיַחֵס לְכָל הַתְּפָרְצוֹת שֶׁל חֲמור מִתְמַרְד (ע"פ רש"י סִנְהַדְרִין קה"ב: "מֵאִי בַעִיא לֵאחֲדוּרִי"). בְּכֵךְ יָכֹל הֵיךְ לְהַעֲלוֹת אֶת קֶרְנוֹ בְּעִינֵיהֶם, שֶׁהִרִי הֵם הַזִּמְיִנוּהוּ בְּגִלְל תְּכוּנוֹת עַל-אֲנוּשִׁיוֹת שֶׁיַּחֲסוּ לוֹ, וְכִשְׂרָאוֹ שֶׁגַם בְּעַל־חַיִּים שֶׁסָּבִיבוֹ אֵינָם רְגִילוֹת, הֵם אֲמוּרִים הִיוּ לְהַעֲרִיצוֹ, לֹלֵא כָּל הַתְּחַשְׁבוֹת מִה אֲמַר הַחֲמור, אִם הוּא עֲצָמוֹ לֹא הֵיךְ מִתְחַשֵּׁב בְּדְבָרִים. אֶלָּא שֶׁבְּזֹאת נִשְׁמַט מִמֶּנּוּ הַכְּתֵר שֶׁבּוֹ הוּא הַתְּהַדָּר – "יוֹדֵעַ דַּעַת עָלָיו". כִּי אֵלוֹ הֵיךְ אֲמַת בְּפִיו, שֶׁמִּתּוֹךְ שֶׁרֶשׁ שֶׁל כָּל תוֹפְעָה הוּא יוֹדֵעַ לַצְּפוֹת אֶת אַחֲרִיתָהּ, בְּכִשְׁרוֹן זֶה הֵיךְ עָלָיו לְנַתֵּחַ אֶת הַתּוֹפְעָה שֶׁנִּגְלָתָה לְעִינָיו וְלִהְיוֹת שֶׁכָּאן גַּם כֹּחַ מְדַבֵּר הַצֵּטְרֵף לִ"דַּעַת" שֶׁל תַּחוּשׁוֹת שֶׁל בִּהְמָה. הַרְפָּכָה זוֹ נִקְרָאת כָּאן: "דַּעַת בִּהְמָתוֹ". אֲדָּא בָּלָעַם אֵינוֹ יוֹדֵעַ לְהַתְעַמֵּק בְּשֶׁרֶשִׁי תוֹפְעוֹת חֲדָשׁוֹת, לָכֵן הֵעֲלָה עַל דַּעֲתוֹ רַק שְׁנֵי אֲפָנִים כְּדִי לְהַסְבִּיר אֶת הַתּוֹפְעָה, וּמִתּוֹךְ טַעֲוֹת זוֹ הוּא הִרְשָׁה לַעֲצָמוֹ לְהַתְעַמֵּת עִם אֲתוֹנוֹ. כִּי נִתַּח בָּלָעַם: אִם אֲתִיחֵס אֶל הַכֹּחַ הַמְּדַבֵּר שֶׁהִתְלַבֵּשׁ בְּאֲתוֹן כְּאֵל דְּבוּר רְגִיל, הִרִי הִיא כָּל אָדָם, וְכִשְׁמִתּוֹכֵחִים עִם בֶּר-דַּעַת, יֵשׁ "קוֹ אָדָם" לְשִׁנֵּי הַצִּדִּדִּים, וּבְסִיס טְבַעִי שֶׁמִּמֶּנּוּ לֹא גּוֹלְשִׁים, לָכֵן אֶפְלוֹ כְּשִׁיתְלַחַט הַחוּכֹת, אִם יִשְׁנֵם סוֹדוֹת מִשְׁתַּפִּים בִּין שְׁנֵי הַנִּצִּים, הֵם לֹא יִצּוּפוּ בְּאֲזִנֵּי זָרִים. הַתְּנַהֲגוּת בְּסִיסִית זוֹ צִפָּה בָּלָעַם מֵהָאֲתוֹן הַמְּדַבֵּר, לָכֵן לֹא חָשַׁשׁ שֶׁהִיא תִּדְלִיף אֶת סוֹדוֹתֵיהֶם הַכְּמוּסִים, וְהֵנָּה טַפְשׁוֹתוֹ הַגְּמוּרָה, שֶׁדְּבַר כָּל כִּי פְּשׁוּט לֹא הִבִּין, שֶׁהַחֲמור נוֹתֵר חֲמור עִם כָּל תְּכוּנוֹת הַחֲמוּרִים בְּגִי מִשְׁפָּחָתוֹ, וְרַק "פִּיה" נוֹסֵף לוֹ אֲבָל שֶׁכָּל לֹא הוֹעֵקֵק לָהּ, כְּפִי שֶׁדִּיקוֹ חַי"ל בְּלָשׁוֹנָם וְאִמְרוּ שֶׁאֲחַד הַדְּבָרִים הַמְּפִלָּאִים שֶׁנִּבְרָאוּ בְּעוֹלָם, הוּא "פִּי הָאֲתוֹן", וְלֹא אִמְרוּ: "הַחֲמור הַמְּדַבֵּר" (פִּסְחִים נד/א). כִּי הַחֲמור נוֹתֵר חֲמור, אֶלָּא רַק נוֹסֵף לוֹ פִּיה, עַל כֵּן יָכֹל הוּא לְהִמְשִׁיד לַעֲשׂוֹת אֶת צָרְכָיו לְעִינֵי הַסּוֹבְבִים, וְלִהְתַּנַּהֵג בְּשֶׁאֵר תְּכוּנוֹת חֲמוּרִיוֹת, וְתוֹךְ כְּדִי כִּי לְדַבֵּר.

אֲמון הַתְּקַשְׁרָת מוֹבֵס בְּעִמּוֹת עִם חֲמור

אֲפֻשְׁרוֹת נוֹסֶפֶת הִיָּתָה לְבָלָעַם, שֶׁהִמְלִים שֶׁהִתְפָּרְצוּ מִפִּי הָאֲתוֹן, הוּן תוֹפְעָה מְקִרִית לְחִלוּטִין, בָּהּ הִיא מִנְסָה לְהִתְגּוֹנוֹן מִפְּנֵי מְכּוֹתָיו, לְשֵׁם כִּי הִיא קִבְּלָה שְׁלִיטָה בְּדֶרֶךְ כְּלָשָׁה לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּמִיתְרֵי הַקּוֹל. אֲדָּא וְדֹאֵי שֶׁמַּעֲבֵר לְשְׁלִיטָה עַל הַדְּבוּר, הָאֲתוֹן אֵינָה אֲמוּרָה לְהִתְנַהֵג אַחֲרֵת מִשְׁאֵר בְּעַל־חַיִּים, שֶׁיֵּשׁ לָהֶם רַק תְּגוּבוֹת שֶׁל רְפִלְקָסִים וְאִינְסְטִינְקָטִים עַל גְּרוּיִים עֲכָשׁוּיִים, אֲדָּא אֵינָם מְגִיבִים עַל חַיּוֹת שֶׁל הָעֵבֶר, וּבּוֹדֵאֵי שֶׁחֲמור אֵינוֹ קוֹלֵט מִלִּים אֲנוּשִׁיוֹת הַנֶּאֱמָרוֹת סָבִיבוֹ. עַל כֵּן אֵין הָאֲתוֹן יוֹדֵעַת מֵאוּמָה עַל הַשִּׁיחָה שֶׁהִתְנַהֲלָה כְּשֶׁהוּא עַל גְּבֵה, וְהִיא לֹא יוֹדֵעַת שֶׁהוּא הִתְרַבֵּר עַל סוּסֵי הַמִּפְאָרִים. כְּמוֹ כֵּן הִיא אֵינָה יוֹדֵעַת עַל מַעֲשֵׂי הַטְּמָאִים אֶתָּה, וְלֹא מִבִּינָה שֶׁיֵּשׁ לְהַצִּיג כִּי"עֲדוּת מִפְּלִילָה", יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר שֶׁהִיא תִּסְפֵּר שֶׁרָאָתָה אוֹתוֹ קוֹשֵׁר אֶת נִעְלָיו. כָּל מִינֵי חִשְׁבוֹנוֹת מוּטָעִים כְּאֵלָּה יְכוּלִים הִיוּ לְהִיָּוֶת לְבָלָעַם. לָכֵן בִּין אִם הֵיךְ עוֹשֶׂה אֶת הַחִשְׁבוֹן הָרֵאשׁוֹן, אוֹ אֶת הַשְּׁנִי, אוֹ אֶת שְׁנֵיהֶם גַּם יַחְדוֹ, הוּא יָכֹל הֵיךְ לְזַלְזֵל בְּדְבָרִים הַקְּשִׁים שֶׁאֲמָרָה הָאֲתוֹן, לְמִרוֹת שֶׁהִיא מְדַבֵּרַת בְּשִׁפְתָּ אֲנוּשׁ, וְלֹא רַק זֹאת אֶלָּא גַּם לְגִרְף מְדַבְּרִיהָ עוֹד כְּבוֹד וְהַעֲרָצָה, מִבְּלִי לְחַשֵּׁשׁ לְהַתְבָּאוֹת מְדַבְּרִיהָ. הַסְּבָה שֶׁבָּלָעַם טָעָה וְהִחֲלִית שֶׁרַק שְׁתֵּי אֲפֻשְׁרוֹת אֵלוֹ קִימּוֹת, וְלֹא חֲשֵׁב לְחַבֵּר אֶת שְׁתֵּי הַהֲנָחוֹת שֶׁלוֹ, וְלִהְיוֹת אֶת הָאֲמַת שֶׁהִתְרַחֲשָׁה לְעִינָיו, דְּהִינוּ: שֶׁהָאֲתוֹן פִּתְחָה אֶת פִּיהָ עַל יְדֵי שֶׁהִצְטְרָפוּ אֵלֶיהָ דַּעַה וְהִשְׁכָּלָה, כְּאֲשֶׁר אוֹתוֹ כֹּחַ שֶׁאֲפִשֵׁר לָהּ לְדַבֵּר, הִתְחַבֵּר אֶל נִפְשָׁה הַחֲמִרִית, וְהֵעֲלָה אוֹתָהּ לְדִרְגָּה נִעְלָה יוֹתֵר. מִמִּילָא הִיא תוֹכֵל לַעֲבֹד מִחֲדָשׁ אֶת מַה שֶׁהִתְרַחֲשׁ סָבִיבָה וּמַה שֶׁנִּשְׁמַע בְּאֲזִינָהּ, וְלִהְיוֹת אֶת זְכוּרוֹת הָעֵבֶר [לְמִרוֹת שֶׁהִיא לֹא קִבְּלָה רִמַּת מִשְׁכָּל גְּבוּהָה יוֹתֵר, אֲדָּא דִּי בְּתַחוּשׁוֹת שֶׁל חֲמור כְּדִי לְהַבִּיעַ בְּשִׁפְתָּ שֶׁכָּל לומר זֹאת גַּם טַפְשׁ מוֹפְלָג]. טַעֲוֹתָ שֶׁל בָּלָעַם נִבְּעָה מִנְפָּשׁ הַמִּשְׁחַתֵּת, כִּי הוּא הִשְׁנֶה אֶת דְּרָגָתָה כֹּחַ הַדְּבוּר אֶל שֶׁאֵר הַחוּשִׁים הַגְּשְׁמִיִּים (רֵאָה סִפְרָנוּ שֶׁבִי"ח עַל גִּיטִין נ/א: "עֵין וּפֶה – הַבְּדֵל בֵּין אָדָם לְבַהֲמָה"). שֶׁהִרִי הוּא עֲצָמוֹ נִצֵּל אֶת כֹּחַ פִּיו רַק לְקַלְלוֹת וּלְרַעָה, וְהִפָּךְ אֶת לְשׁוֹנוֹ לְחֵץ מִשְׁחִית, לָכֵן הַסְּכִים "אֲמון הַדְּבוּר וְהַתְּקַשְׁרָת" לַצָּאת לַעֲמּוֹת צְבוּרִי מוֹל פִּי הָאֲתוֹן, שֶׁכְּאֲמוּר יֵצֵא מִמֶּנּוּ מוֹבֵס לְגִמְרִי (רֵאָה מִשְׁכִּי"ח בַּמִּדְבָּר שֵׁם. עַד כֹּאן צִיטָט רַבִּי יַעֲקֹב ׳ חֲבִיב מִמִּסְכַּת סִנְהַדְרִין וּע"י).

לאור המבאר לעיל שלבליעם לא היה את "כח הדעת", שהגדרתה היא לחבר כמה משגים ולצרפם למערכת אחידה [=שקלול וסינתזה], שהרי אפלו חבור פשוט של שני נושאים שהתגלו בפתיחת פי אתונו, המגדרים כ"דעת בהמתו", הוא לא ידע לצרף להגדרה חדשה, אם כן עולה השאלה: אם את נפש בהמתו לא ידע בלעם, כיצד כתבה התורה הנצחית את דבריו: "יודע דעת עליון"? דהינו: לצרף את כל הנהגותיו של הקב"ה, ועל פיהם לצפות מראש מה עתיד הקב"ה לעשות, והרי הוא אינו יודע לצרף משגים שונים ולחברם לתמונה כוללת, ואפלו לא דברים כל כך חריגים, שבאפן טבעי כל בר-דעת היה מנסה לבדק קשר פלשהו ביניהם. אלא מאי =מה הפונה בנאמר: "יודע דעת עליון"? שהיתה לו אפשרות להתקשר עם העולמות העליונים, שם קובעים את ההנהגות בעולם. אך ידיעה זו היתה לו באפן מגבל ומצמצם לצורות ענישה וזעם בעולם, וידע אך ורק את הקשור אל המדה האחרונה מתוך המכלול של שלש עשרה המדות שבהן מנהל הקב"ה את העולם, שהיא: "פקד עון אבות על בנים" (שמות לד/ז, ראה מו"נ א/נה). גם במדה זו לא יכל להיות שהיתה לו ידיעה משלמת, מפני שהיא חלק ממכלול שלא היתה לו בו הבנה כלל, אלא הוא רק למד כיצד לנצל את השפעתה, וברשעותו הוא נצל ידיעותיו לרעה, וידע לתכנן ולכונן את אותו הרגע, ואת אותה השעה שהקב"ה כועס בה, ובשעה זו הוא השחיל את התחלת הקללה, ואת המשכה לכל היה לגמור גם אחר שעבר רגע הכעס, אלא שאת מחשבת הקללה הוא ידע לצמצם לרגע הכעס, ואת הדבור הוא המשיך אחר כך, שהרי הלשון אינה אלא קלמוס הלב, ו"כתיבת" הדברים באזני השומעים יכולה להיות אחר רגע הקללה, ובאותו רגע קט הוא רצה להתחיל לומר את המלה: "כלם" =תכלה ותשמיד אותם (תוס').

צדקות ה' – שלא התאפשר לבלעם לקלל

מגבלותיו של בלעם בידיעת דעת עליון, מבהירה לנו מה דורש מאתנו מיכה הנביא עד עצם היום הזה. והינו =זו היא ההוכחה המוחצת שבלעם לא ידע דעת עליון, אלא רק הכיר את הרגעים בהם שולטת מדת הדין ברגע הזעם ומשפיעה עליה. זאת נתן להוכיח ממה דק=שעמד ואמר להם מיכה הנביא לישראל, בשעה שדרש מהם להתבונן בקשר העמק והמשמעותי בין הקב"ה לבנים, וכך אמר לבני עמו: "עמי, זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב", כששלח אל בלעם לבא לקלל את עם ישראל, "וימה ענה אותו בלעם בן בעור", שהוא אינו יכל לקלל עתה, כי במשך כל אותה תקופה אין הקב"ה זועם כלל. הפסקה זו בוצעו של הקב"ה, נחשבת כחריגה מנהול תקין של העולם, שהרי אין הקב"ה מעלים עין מסוררים שאינם רוצים להשתפר, כפי שלא הניח לאנשי סדום לחטא עוד ועוד, עד אין סוף. אף על פי כן הקב"ה התנהג באפן כזה במשך כל הזמן שבני ישראל שהו בין שתי התחנות הללו: "מן השיטים עד הגלגל". זכירה זו אינה מיעדת לספק סקרנות וידע הסטורי של המארגות שקרו בעולם, אלא "למען דעת צדקות ה'", ולא נהיה כפויי-טובה חלילה (מיכה ו/ה). המפתח להבנת ההבדל בין מה שבלעם התבאר לדעת, לבין הידיעה האמתית שמגיעים אליה לומדי התורה המתבוננים בהנהגתו של הקב"ה על פי מה שגלה על ידי עבדיו הנביאים, הוא צמד המלים "דעת", "צדקות ה'", כי "דעת" להבדיל מהמלים המקבילות אליה: "חכמה", "ידיעה", היא: אסוף החכמה והידע, הבנת תכנון, וראית תמונה כוללת המתחברת מכל הפרטים כלם. "צדקות ה'" הם שלוב בין חסד ושפע ללא גבולות לבין צמצום והגבלה הנובעת ממדת הדין, כלומר "צדקה" היא הענקת טוב וחסד באפן מבקר ונשלט למי שצפאי לכך (מו"נ ג/ג). אחר שקימנו את מצות הנביא: "עמי, זכר נא", זכינו להבין את הנהגת הקב"ה ששנה את חקי העולם שרק אותם הכיר בלעם, ולא ידע שיש הנהגה עליונה יותר, דהינו: אהבת ה' את עמו ישראל מעל ומעבר לכל חקי הטבע, אשר נקראת בלשון חכמי הקבלה "הנהגת היחוד", המבטאת הנהגה שאינה קשורה לחקים וכללים כלשהם, אלא הקב"ה – "יחידו של עולם" עושה כרצונו (ראה דעת תבונות לרמח"ל עמ' קכ"ט: "דרכי הנהגות המשפט והאהבה", ועמ' קפ"ג: "דרכי הנהגת היחוד").

צדקות ה' – שנוי במערכת ההנהגה

על כך שאלו בבית המדרש: מאי =מה היא דרישת הנביא מאתנו לזכר את חסדי ה' ביחס לרשעות בלעם, הנביא מצין כי מטרת התבוננות זו היא: "למען דעת צדקות ה'". חכמי התלמוד ברוו מה עלינו להבין מכך? והשיבו: אמר להם הקב"ה לישראל: "למען דעת", כלומר: דעו נא כמה צדקות עשיתי עמכם – שפדי לבטל את תכניותיהם של רשעים שנסו להפריע לכם בדרךכם לארץ ישראל, שנית את חקי הטבע, וערכתי "סדרי יום" אחרים בשמים, ולכן לא כעסתי כל אותם הימים שהייתם בסכנת כללה חלילה. בימי בלעם, כשהוא חפץ דרך להפעיל את מדת הדין ואת זעמי, באותם הימים עברו כל חקי הנהגת העולם לחסד ולרחמים, החל בחקים הרוחניים העליונים, וכלה בתוצאות הטבעיות על פני האדמה. כל החקים עברו למערכת חלופית שבה שולט רק צדק מחלט שביא להשרדות עם ישראל, כי בטול השפעתה של מדה אחת ממדותיו של הקב"ה מתוך מכלול הנהגות, אמורה לגרום לקריסתו של כל שאר המערכות הקשורות זו בזו ופועלות בשלוב מלא, וביחס אלינו הן לא תפעלנה כראוי. בטול מדת הדין מונע אמנם את בלעם מלקלל, אך במקביל הוא מבטל את זרימת חקי הטבע המיעדים לבלום את נטיותם של גופים לברח, ולעצור אנרגיות לבל תתפזרנה (ראה ספרנו שבי"ח על חולין פט/א: "ומתחת זרועות עולם"). הפעלתה של מערכת חלופית זו, שהנביא קורא לה: "צדקות ה'", אינה נחשבת כחריגה מהתכנית המקורית של רצון ה' בבריאת העולם, אלא היא היא התכנית המקורית, שהרי "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ – בשביל ישראל שנקראו ראשית" (רש"י בראשית א/א). דהינו: מטרת הבריאה היא כדי ששם ישראל ילמדו תורה ויקימו את מצוותיה, ולצרף ממוש תכנית זו, מתאימים חקי הטבע בכל פעם את עצמם בהרמוניה מחדשת, כדי להביא למטרה זו. הפעלת מערכות ההנהגה הגמישות הללו, דורשת שליטה מלאה בהן ונעליהן בכל רגע ורגע ללא הפסקה כלל, ואפלו לא הקטנה ביותר. בכך מתגלה עמק חדש בשליטתו של הקב"ה על עולמו, ביחודו של הבורא ובמעמדם היחודי של בניו (ראה מ"מ-א 36). כי הבעיה אינה "בלעם", שהרי אפשר לעצור את נשמת אפו לרגעים ספורים וכבר איננו, או לשבש את פעימות לבו, או כל דרך אחרת מהדרכים הרבות והמגוונות שנתן לסלק רשע הנמצא על מסלול שאין הקב"ה רוצה שהוא יהיה בו. כאן למד אותנו הנביא להתפעל מהנהגת ה' "לעקוף" את תכניות הרשע, מבלי להתערב בבחירתו החפשית, ומבלי לשנות את סדרי העולם הרגילים. זאת מצוה הנביא לזכר עד היום הזה, ועל פי הכרה זו להפעיל את חינו, שישאל קודמים לחקי הטבע ומפעילים אותם בהתאם לדרישות התורה, ובאופן זה נמשיכו כל חקי הטבע לפעל ללא כל שנוי, ואף על פי כן יתארגנו כלם באפן שלא יפריע להתקדמות התכניות של הקב"ה בהובלת עמו ליעדם. הנהגה זו אנו משבחים בברכת ההפטרות ואומרים: "ודבר אחד מדברך אחר לא ישוב ריקס", אלא תמיד קדימה – עם חקי הטבע, בלי חקי הטבע, נגד חקי הטבע. לעולם אין היעד משתנה, ותמיד נראה הדבר כאילו זורם מעצמו.

שנאה כפולה: מהנזע עד קטן העלים

במה באו צדקות ה' לידי בטי? שאלמלא כעסתי כל אותם הימים, בהם זמם בלעם לקלל אתכם, שהיה תקופה ארכה – מאז שבלעם היה עדין בביתו על גדות נהר פרת (רש"י במדבר כב/יב: "אקללם במקומי"), עד שנהרג במלחמת מדין (במדבר לא/ח). אם במשך כל אותה תקופה היה חלילה רגע של זעם, בלעם היה יודע כיצד לנצל אותו, ואז לא היה נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט, כלומר: מהיהודים, אך חז"ל לא רצו להשתמש על בני ישראל בלשון כללה, ולכן אמרו בלשון הפוכה [=סגי-נהור] ואמרו: "שונאיהם של ישראל". כי רשעותו של בלעם היתה חסרת גבולות לגמרי, ולא כמו הרבה מרשעי אמות העולם שהניחו ליהודים שהסכימו להמיר את דתם, או לעזב את גבולות ארצם. בלעם שנה כל יהודי ויהודי באפן אישי, וגם שנה את השרש של עם ישראל. לכן הוא רצה לקלל אותם בשתי חזיתות: שלא ישאר "שריד", דהינו: זכר, שם ושארת מעם ישראל. וכן שלא ישאר "פליט", דהינו: אפלו יהודי אחד, גם מאלה שנגפטו ממחנה ישראל ונמצאים במקום אחר, כגון שהמירו את דתם, ומתנהגים כבר דורות אחדים כנכרים. גם אותם רצה בלעם להשמיד. כי

שנאָתוּ שׁל בַּלְעַם הָיְתָה עַל הַכֵּל, מֵהַשּׁוֹנֵה הָרָאשׁוֹנִי שֶׁל אֲבוֹתֵינוּ וְאִמּוֹתֵינוּ הַקְדוּשִׁים, עַד אַחֲרֵי הַיְּהוּדִים הַנִּמְצָא בְּעוֹלָם, וְאַפְלוּ מִי שֶׁכָּבַר גּוֹי כָּל כָּךְ הִרְבֵּה דוֹרוֹת, עַד שֶׁהוּא עֲצָמוֹ אֵינוֹ יוֹדֵעַ עַל מוֹצְאוֹ, אִם נִמְצָא כִּי בִּשְׂרֵשׁ אֲבוֹתָיו מֵאַחַד הַצְּדָדִים, בֵּין מֵאֲבִיו וּבֵין מֵאִמּוֹ, זוֹרֵם דָּם יְהוּדִי – בְּעֵינֵי בַּלְעַם אַחַת דָּתוֹ לָמוּת! (שְׁנֵי חֻלְקִים אֵלֶּה ע"פ רש"י בַּמְדַּבֵּר כ"ב ט: "כִּי מֵרֹאשׁ צוֹרִים אֲרָאנוּ, וּמִגְבָּעוֹת אֲשׁוּרֵנוּ, הֵן עִם לְבַדּוֹ יִשְׁכּוֹן וּבְגוֹיִים לֹא יִתְחַשֵּׁב". הַחֲלוקָה בֵּין "שְׂרִיד" ו"פִּלְטִי" ע"פ הַכֶּרֶם לַמַּלְבִּיּים).

רַגַע הַזֶּעַם: עֲצָמָה נוֹרָאָה
וְהֵינּוּ = זֹאת הוּא מֵהַ דִּקְאָמֵר = מֵהַ שְׁאָמַר לוֹ בַּלְעַם לְבַלֵּק, כִּהְקִדְמָה לְנִבְאוֹתָיו הָרָאשׁוֹנִה, בָּהּ הִגְדִּיר אֶת מִגְבְּלוֹתָיו, וּבִאֵר לְבַלֵּק שֶׁהוּא אֵינוֹ יָכֹל לְקַלֵּל, כִּךְ אָמַר בַּלְעַם: "מֵה אֶקְבֹּ [מֵה אֶקְלֵל, שֶׁהָרִין לֹא קָבָה אֶ-ל" = הַקִּבְבִּי"ה אֵינוֹ מִסְפִּים עִם הַקִּלְלָה (בַּמְדַּבֵּר כ"ג ח). מִמְּשִׁיךְ בַּלְעַם וְכּוֹפֵל אֶת דְּבָרָיו: "וְיִמָּה אֲזַעַם [מֵה וְכִיצַד אֶכְעַס, הָרִין לֹא זָעַם ה'"]" (בַּמְדַּבֵּר כ"ג ח). חֲצִיּוֹ הַשֵּׁנִי שֶׁל הַפְּסוּקָה הַנּוֹרָאָה לְכַאוֹרָה מִיָּתֵר, מִגִּלְתָּ לָנוּ אֶת הַסִּבָּה – מִדּוּעַ בַּלְעַם לֹא הִצְלִיחַ לְהוֹצִיא אֶת זִמְמוֹ אֶל הַפֶּעַל, כִּינּוּ שֶׁבְּאוֹתָם הַיָּמִים לֹא זָעַם ה', לָכֵן לֹא הָיָה בְּאַפְשָׁרוֹתָיו לְקַלֵּל. כִּי אִפְלוּ רַגַע-קֵט שְׁאוֹרֶכֶת הַקִּלְלָה, לֹא כָעַס הַקִּבְבִּי"ה כָּל אוֹתָם יָמִים. חֻכְמִי הַתִּלְמוּד הַתַּעֲמִיקוּ בָּמָה שֶׁהוּבָא לַעֲלִיל "וְכִמָּה זָעַמוּ? רַגַע", כִּמְבָאֵר לַעֲלִיל שֶׁהוּא זָמַן קֶצֶר בְּיוֹתֵר, וּבְרָרָיו אֶת הַהִגְדָּרָה שֶׁל רַגַע הַזֶּעַם וְשֶׁאֵלּוּ: וְכִמָּה הוּא, רַגַע? דְּהֵינּוּ: מֵה הָיָה מֵהוּתוֹ שֶׁל אוֹתוֹ פֶּרֶק זָמַן קֶצֶר? אָמַר רַבִּי אֲבִין וְאִי תִּימָא = וְאוּלֵּי אָמַר זֹאת רַבִּי אֲבִינָא: הַמִּפְתָּח לְהַבְנַת תֵּכֵן הַמִּלָּה, נְעוּץ בְּמִלָּה, רַגַע' עֲצָמָה, שֶׁהִיא כְּמִימְרִיָּה = כְּאִמְרִיתוֹ, כִּמָּה זָמַן שְׁלוֹקָה לּוֹמֵר מִלָּה קֶצֶרָה זֹ. כִּמְבָאֵר לַעֲלִיל שֶׁהַמִּלָּה, רַגַע' כּוֹלֶלֶת בְּתוֹכָהּ דְּבָר וְהַפּוֹכֵחַ: גַּם רַגִּיעָה וּמְנוּחָה וְגַם הַתְּרַגְּשׁוֹת וַתְּסִיָּסָה. כִּי מֵרֹאשׁ מִגְבִּילָה מִדַּת הַדִּין אֶת פְּעֻלַּת הַזֶּעַם, שֶׁתִּצָּא אֶל הַפֶּעַל יַחַד עִם הַמַּעֲשִׂיִּים שֶׁיִּחַסְמוּ אֶת הַשְּׁפָעֶתָה. לָכֵן הִגְדִּירוּ חֻכְמֵי הַתִּלְמוּד שֶׁהַבְנַת מֵהוּתוֹ שֶׁל רַגַע' זֶה, נְעוּצָה בְּאִמְרִיתוֹ, דְּהֵינּוּ: גַּם הַתְּפָרְצוֹת וְגַם חֲסִימָה, כְּאֵלּוּ שֶׁהוּא מְגִיעַ בְּתוֹךְ קַפְסָא סְגוּרָה, שֶׁמִּלְכַּתְחִלָּה הוּא מְיַדֵּד לְהַפְסֵק וּלְהַעֲצֹר.

רַגַע הַזֶּעַם: עֲצָמָה מִגְבִּילָה
מִמְּשִׁיכָה הַגְּמָרָא לְבָרֵר: וּמֵנָּה לוֹ = מִנֵּן לוֹ דְּ= שְׂרַעַע הוּא הַזָּמַן שֶׁבוֹ הַקִּבְבִּי"ה רָתַח? שֶׁהוּא רַגַע הַזֶּעַם שֶׁבוֹ נִתֵּן לְהַשְׁחִיל קִלְלָה, מִמָּה שְׁנֵאָמַר: "כִּי רַגַע בְּאִפּוֹ [בְּכַעְסוֹ], חַיִּים בְּרָצוֹנוֹ" (תְּהִלִּים ל/ו). הָרִי שֶׁהַכֶּעַס וְחֲרוֹן אַפּוֹ שֶׁל הַקִּבְבִּי"ה נִמְצָאִים בְּתוֹךְ מִסְגֶּרֶת מְצַמְצֶמֶת שֶׁל רַגַע'. וְאִי בְּעִית = אִם תִּרְצָה, אִימָא = אָמַר לָךְ הוֹכָחָה שֶׁכַּעְסוֹ שֶׁל הַקִּבְבִּי"ה אֵינוֹ דוֹמָה לְשֶׂאֵר הַמִּדּוֹת, אֲלֵא הוּא מִגְבֵּל וּמְצַמְצֵם, מִהֵכָּא = מִכָּאן, מִמָּה שֶׁהִנְבִּיא לְמַד אוֹתָנוּ כִּיצַד לְהִתְיַחֵס אֶל רַגַע הַזֶּעַם, הַשְּׂמִימִי, וְאָמַר: "חֲבִי כְּמַעַט רַגַע, עַד יַעֲבֹר זָעַם" (יִשְׁעִיָּה כו/כ). מִמָּה שֶׁהִנְבִּיא הַצִּיעַ לְהַרְפִּין אֶת הָרֹאשׁ בְּפָנֵי רַגַע הַזֶּעַם, וְקָבַע שֶׁהוּא מְיַדֵּד לְחֻלְף, וְלֹא אָמַר שֶׁצְרִיךְ לְקוֹתוֹת שְׂאוּלֵי יָבֹאוּ יָמִים טוֹבִים יוֹתֵר, מִשְּׁמַע שְׁאֵמָנָם בְּאִפּוֹ טְבָעִי מְיַדֵּעִים רַגִּיעֵי הַזֶּעַם לְבֹא, אֲךָ חֲבִיבִים הֵם מִיָּד לְחֻלְף, וְאֵין פְּעוֹלָם כָּל תְּכִנִּית הַמֵּאֲפָשֶׁת לְזָעַם לְהַשְׂאֵר זָמַן רַב. עַל כֵּן בְּתוֹקְפָה שֶׁהַשְּׂעָה מִשְׁחָקֶת לְרָשָׁע, עֲלִינוּ לְהַרְפִּין אֶת הָרֹאשׁ וּלְהַמְתִּין בְּבִטְחוֹן מֵלֵא שֶׁהַרְפָּנָת רֹאשׁ זֶה הִיא זְמִנִּית בְּלִבָּד (כְּמִבּוֹאֵר בַּהַמְשָׁךְ ז/ב: "רִשַׁע שֶׁהַשְּׂעָה מִשְׁחָקֶת לוֹ", וּבַמְדַּרְשׁ יִלְמַדְנוּ תּוֹלְדוֹת ס"א, הַמְשׁוּוֹה זֹאת לַפְּסוּק: "חֲבִי כְּמַעַט רַגַע"). מִכָּאן הוֹכָחָה שֶׁבְּאוֹר הַגְּמָרָא לֹא הִתְיַחֵס אֶל הַרַגַע מִבְּחִינַת זָמַן [= כְּרוֹנוֹלוֹגִיָּה], אֲלֵא אֶל מֵהוּתָהּ שֶׁל תְּקוּפָה הַמְּגִדֶּרֶת כְּרַגַע זָעַם' וְעַל הַשְּׁפָעֶתָה. מוֹל הַמְּלַצָּה הִנְבִּיא: "חֲבִי כְּמַעַט רַגַע, עַד יַעֲבֹר זָעַם", עֲמַד בַּלְעַם בְּרָשָׁעוֹתָיו לְחַשֵּׁף וּלְגַלּוֹת אֶת הַשְּׁפָעֶת הַזֶּעַם בְּעוֹלָם וּלְעוֹרֵר אוֹתוֹ לְגֵרֶם נְזָקִים כִּמָּה שְׂיוֹתֵר גְּדוֹלִים.

זָעַם בְּעֻקְבוֹת אֲכֻזָּה עִם פְּתִיחַת יוֹם חֲדָשׁ
אֶת הַשְּׁפָעָה הַמְּשַׁתְּלֶשֶׁת מֵהָעוֹלָמוֹת הָעֲלִיוֹנִים בְּיוֹתֵר, עַד עוֹלָם הַעֲשִׂיָּה הַחֲמִרִי אֲשֶׁר בּוֹ אֵין חַיִּים, מַחְלָקִים חֻכְמִינֵי לְאַרְבַּע מִשְׁמֵרוֹת וְאוֹמְרִים: אֶת שְׁלֹשׁ הַשְּׁעוֹת הָרָאשׁוֹנוֹת שֶׁל הַיּוֹם מוֹעִיד בּוֹרָא הָעוֹלָם לְעֹסֵק בְּתוֹרָה (ע"ז ג/ב), שֶׁהִיא שְׂרֵשׁ תְּכִנַּת הַבְּרִיאָה וּמִפְתַּח הָעוֹלָם (ב"ר א/א). לָכֵן לְכָל רַגַע וְרַגַע בְּשְׁעוֹת אֵלּוּ יִשְׁנוּ מִשְׁקַל רַב עֲצָמָה לְתוֹצְאוֹת הַנִּקְבָּעוֹת בְּשָׂמִים בְּהִמְשָׁךְ כָּל אוֹתוֹ הַיּוֹם, וְגַם לַיָּמִים וּלְתַקּוּפָה שְׂאֲחָרָיו. עַל כֵּן מִיָּד אַחֵר אוֹתָן שְׁלֹשׁ הַשְּׁעוֹת שֶׁבִּהֵן עוֹסֵק הַקִּבְבִּי"ה בְּתוֹרָה, מִתְחִיל הַחֻלְק הַשֵּׁנִי – שְׁלֹשׁ שְׁעוֹת שֶׁבִּהֵן פּוֹעֶלֶת מִדַּת הַדִּין וְשׁוֹלֶטֶת בְּעוֹלָם, שֶׁבְּסוֹפָן חֵס עַל עוֹלָמוֹ וְעוֹבֵר מִכָּסָא דִּין לְכָסָא דְּחַמִּים (ע"ז שם). כִּינּוּ שְׂרַגַע הַזֶּעַם שֶׁל הַקִּבְבִּי"ה הוּא חֵלֶק מִתְּכִנַּתָּהּ שֶׁל הַבְּרִיאָה, וְאִף הוּא שִׁיךְ לְחִדוּשׁ מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית שֶׁבְּכָל יוֹם וְיוֹם, חֲבִיב רַגַע זֶה לְהִיּוֹת מְקַבֵּעַ בְּתוֹךְ אֶחָד מִחֻלְקֵי הַיָּמָמָה. עַל כֵּן שֶׁאֵלּוּ חֻכְמֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ: אִימָת = מִתִּי וּבְאִיזוֹ מִשְׁמֵרֶת שֶׁל הַיּוֹם אוֹ שֶׁל הַלֵּילָה הַקִּבְבִּי"ה רָתַח? = כּוֹעֵס? אָמַר אֲבִי: בְּתַחֲלַת הַיּוֹם, בְּשְׁעוֹת בִּהֵן הָאֲנוּשׁוֹת מִתְּעוֹרָרֶת לְקִרְאָת יוֹם חֲדָשׁ, דְּהֵינּוּ: בְּהֶנֶךְ = בְּאוֹתָן תֵּלֶת שְׁעֵי קְמִייתָא = שְׁלֹשׁ הַשְּׁעוֹת הָרָאשׁוֹנוֹת שֶׁל הַיּוֹם, מִהֶזְרִיחָה עַד הַשְּׂעָה הַשְּׁלִישִׁית שֶׁבָּהּ הַמֵּאֲחֲרִים בְּיוֹתֵר מִתְחִילִים אֶת סֵדֵר יוֹמָם, כִּי שֶׁמְבָאֵר בְּהִמְשָׁךְ עַל שְׂעָה זֹ: "דִּרְךְ מְלָכִים לַעֲמֹד בְּשְׂעָה שְׁלִישִׁית" (בְּרֻכּוֹת ט/ב). הַכוּוּנָה לְחֻלּוֹקֶת הַיּוֹם לְשֵׁתִים עֶשְׂרֵה שְׁעוֹת זְמִנּוֹת, שֶׁהֵן אֲרוּכוֹת בְּקִיץ וְקָצֵרוֹת בַּחֲרוֹף. בְּשְׂעָה שֶׁהָעוֹלָם כְּלוֹ מִתְּעוֹרֵר לְחַיִּים, צְרִיךְ כָּל אָדָם לְהִתְחִיל אֶת יוֹמוֹ בְּהוֹדָיָה, בְּתַפִּלָּה וּתְקוּנָה לַיּוֹם מִבְּרַךְ מִמְּקוֹר הַבְּרָכוֹת. לָכֵן שְׁעוֹת אֵלּוּ הֵן הַזָּמַן שֶׁבוֹ יֵשׁ לִיחַד אֶת הָאֲמוּנָה בְּקִבְבִּי"ה, וְקִבְּלָתָהּ עַל מַלְכוּתוֹ, בְּקִרְיָאֵת שְׁמַע שֶׁל שְׁחִרִית (בֹּאֵר הַגּוֹלָה לְמַהֲרִ"ל ע"ז ע"ד). רַב בְּנֵי אָדָם הַתּוֹלִים אֶת הַצְּלַחָתָם בְּכַשְׁיוֹרָם וּבְמִזְלָם, הוֹפְכִים בְּכֹךְ אֶת הַבְּטוּי שֶׁל חִדּוּשׁ מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית שֶׁבְּכָל יוֹם וְיוֹם, לְטְבַע אוֹטוֹמָטִי וּמִכְנִי, לֹא מֵתוֹן מְקוֹם לְגִלּוּי הַהִשְׁתַּחֲוּהָ הָעֲלִיוֹנָה בְּעוֹלָם הַמַּעֲשֵׂה. בְּכֹךְ מְקַדִּירִים וּמְזַהֲמִים בְּנֵי הָאָדָם בְּמֹו דִּידֵיהֶם אֶת גִּלּוּי הָאוֹר הַשְּׂמִימִיִּים הַמַּפְצִיעִים עִם שֹׁחַר. לְאַכְזָבָה זֶה שֶׁל הַיּוֹצֵר מֵהַתְּנִיחוֹת בְּנֵי הָאָדָם הַמְתִּין בַּלְעַם, כְּדִי לְהוֹצִיא אֶת רָשָׁעוֹתָיו אֶל הַפֶּעַל וּלְהַבִּיא אֶת מִדַּת הַכֶּעַס לְרִתִּיחָה.

כְּרַבְלַת הַתְּרַנְגוּל – מְכַשִּׁיר לְקַלִּיטָת כָּעַס
תְּפִקִּידוֹ שֶׁל רַגַע הַזֶּעַם הַמִּתְעוֹרֵר בְּעוֹלָם הָעֲלִיוֹן הוּא לַעֲצֹר אֶת הָאֲשֻׁלְיָה שֶׁנִּתֵּן לְנִתֵּק אֶת הָעוֹלָם מִבּוֹרָאוֹ, וּלְבָלוֹם טַעֲוִיּוֹת שֶׁל עֲבֻדָּה זָרָה, הַכּוֹלְלוֹת אֶת כָּל סוּגֵי הַעֲרָצָה עֲצָמָה וְכּוֹחוֹת הַטְּבַע בְּעוֹלָם. כָּעַס זֶה שׁוֹבֵר אֶת הַחֲצָפָה לְהַעֲנִיק כֶּתֶר וְהֵלָה לְדַבְרֵי שֶׁקֶר. הַחֲצָפָה הַמְּכַתִּירָה מִנְהִיג וְגוֹרֶמֶת לְהַעֲרִץ אֶת מִי שְׁאֵינוֹ רָאוּי לָכֵךְ, נִקְרָאת בְּלִשׁוֹן חֲז"ל: "מִלְכּוּתָא בְּלֹא תִגָּא", כְּלוֹמֵר: "הַמְּלָכוּת שֶׁהִיא חֲסֵרֶת הַכֶּתֶר" (סְנַהֲדְרִין קה/א). כֶּתֶר הַשֶּׁקֶר שֶׁמִּנְיָחָה הַחֲצָפָה לְרֹאשָׁהּ דּוֹמָה לְכְּרַבְלַת הַתְּרַנְגוּל, שְׁאֵינוֹ אֲבָר חִינּוּי בְּגוּפוֹ, אֲלֵא קָשׁוּט וְהַדּוּר שְׁאֵינוֹ נֶאֱרָךְ לְתְּרַנְגוּל, וְלָכֵן הִסְתָּרָתוֹ מִסְלָקֶת לְתְּרַנְגוּל אֶת גִּאּוּתוֹ, כִּי כָּל הָעֲצָמָה שֶׁל הַתְּרַנְגוּל קְשׁוּרָה אֶל הַתְּדַמִּיּוֹת שֶׁבָּהּ הוּא מִתְּהַדֵּר (שְׁבַת ק"ב: "רִמּוֹת רּוּחָא"). אֲךָ כָּל זָמַן שֶׁכְּרַבְלַת אֲדָמָה וּמִפְאָרֶת מִתְּנוֹסֶסֶת עַל רֹאשׁוֹ, הוּא מִתְּהַדֵּר בְּתֹאֵר: "עֵז שְׁבַעוֹפוֹת" (בִּיצָה כה/ב). לְמִרוֹת הַמְּרַחֵק הָרֵב בֵּינוֹ לְבֵין עוֹפוֹת גְּדוֹלִים, חֲזָקִים וּמִגְבִּיֵּי עוֹף, עוֹמֵד הוּא עַל גֶּדֶר מִגְבַּהֶתָּה, עוֹצֵם אֶת עֵינָיו וְקָבַל עִם וְעֵדָה מִכְרִיז קְרִיאוֹת תִּגְרָא גִּאּוּתִיּוֹת, וְזוֹעֵק אֶת קִיּוּמוֹ, כְּאֵלּוּ שְׁאֵין מוֹרָא מֵאוֹיְבִים בְּלָבוֹ. עַל כֵּן מִשְׁמַשׁ הוּא כְּמִשְׁלֵ לִיְהִירָה וְשִׁחְצוֹנִת חֲסֵרֶת בְּסִיס, וְהַכְּרַבְלַת הַמַּעֲנִיקָה לוֹ אֶת אֲשֻׁלְיָתוֹ, מִשְׁמַשֶּׁת כְּדִנְגָמָא כִּיצַד עוֹנֵד הַשֶּׁקֶר כְּתִרִים לְרֹאשׁוֹ, וּמֵאִידִיד, הִסְתָּר כְּרַבְלָתוֹ מִסְמָלָת בְּאִיזוֹ קְלוֹת נִתֵּן לְהַצִּיג אֶת רַקְנוֹתָיו שֶׁל שֶׁקֶר זֶה, וְלַהֲפֹךְ אֶת ה"גִּבְר" – הַתְּרַנְגוּל לְנִפּוֹל, אֲבָל וְחֲסֵר-יִשָּׁע, לְמִרוֹת שֶׁלֹּא פָּגְעוּ בָּשׁוּם כֹּחַ מִכְּחוֹתָיו, לָכֵן נֵאָמַר: מִשְׁטָטֵל הוֹדוֹ שֶׁל הַתְּרַנְגוּל, הוּא מִתְּאַבֵּל וּמִתְנַהֵג כְּסָרִיס (שְׁבַת ק"ב וּבִרְש"י שם). רַגַע הַזֶּעַם הַשְּׂמִימִי אֵינוֹ עֵנָן מִפְּשֵׁט לְפִילּוֹסוֹפִיָּה וְלִידַע תְּאוֹרֶטִי, אֲלֵא הוּא פּוֹעֵל בְּאִפּוֹ מִמְּשִׁי, כִּי הוּא נוֹעֵד לְהַגְבִּיל וּלְצַמְצֵם אֶת הַתְּנַשְׁאוֹת הַשֶּׁקֶרִים לְמִינֵיהֶם הַמַּעֲמִיד תְּחִלִּיף לְאֲמוּנָה בֹּא-ל יַחֲדִי. הַשְּׁפָעֶת הַכֶּעַס אֵינָה שׁוֹנָה מִשְׂאֵר הַשְּׁפָעוֹת הַמְּשַׁתְּלֶשֶׁת מֵהָעוֹלָמוֹת הָעֲלִיוֹנִים, הַמְּפִיִּים הַדִּים בְּחֻלָּל הָאוֹר עוֹד בְּטָרֶם הַתְּבַצָּעָה שְׁלִיחוֹתָם, כְּשֶׁהֵם עֲדִין בְּדֶרֶךְ אֶל הַמְּטָרָה. עוֹפוֹת הַמְּרַחֲפִים בְּאוֹר מִסְגָּלִים לְקַלֵּט אֶת הַתְּהִיחָה וְהַקּוֹלוֹת הַלָּלוּ כְּשֶׁהֵם עוֹבְרִים בְּחֻלָּל הָעוֹלָם, כְּפִי שֶׁבְּאִרְזוֹ חֲז"ל עַל הַפְּסוּק: "כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיד אֶת הַקּוֹל" (קֹהֶלֶת י"ב, מוֹבָא בַּהֲרַחֲבָה בְּרַמְב"ן דְּבָרִים יח/ט-י). נִמְצָאִים אִם כֵּן לְפָנֵינוּ שְׁלֹשָׁה תְּנוּגִים אֲלֵה: 7. אֲתִכּוֹנֵת הָעוֹף לְקַלֵּט הַשְּׁפָעוֹת רִחְנִיּוֹת עֲדִינוֹת. 7. בְּאִפּוֹ שֶׁל הַתְּרַנְגוּל – כִּי"עֵז שְׁבַעוֹפוֹת". 7. גְּכַרְבּוֹלָת – כֶּתֶר הַחֲצָפָה וְהַעֲזִיּוֹת הַמִּתְנַשְּׂאוֹת עַל רֹאשׁוֹ בְּרֵב גִּאּוּן וְהֶדֶר. אִם נִחְבֵּר אֶת שְׁלֹשֶׁת הַתְּנוּגִים הַלָּלוּ נִמְצָא כִּי כְּאֲשֶׁר מְשַׁדֵּר הַכֶּעַס מִמְּרוֹם, נִקְדַּת הַקִּלְיָטָה [= הָאֲנִטְנָה] כָּאן בְּעוֹלָם הִיא כְּרַבְלַת הַתְּרַנְגוּל. אִם נִתְבּוֹן בְּרָשָׁם שְׁמוֹתֵיר הַכֶּעַס בְּמִקּוֹם הַפְּגִיעָה, נִבְּיוֹ אֶת הַמְּטָרָה שֶׁלְשֻׁמָּה נִשְׁלַחוּ אֶתְּוִתֵּי הַכֶּעַס.

מטרת זעם להשפית את פתח הכפירה והעזות

רגע הפעם של הקב"ה הוא בשלש השעות הראשונות של היום, שהוא זמן המיעד לחד את שמו של הקב"ה ולקבל את על מלכותו. פעם זה מתעורר בעקבות הערצת חקי הטבע – מעשי ידיו של הקב"ה וחצפה של נתינת פתח וכבוד לדבר שאינו ראוי לו (ראה רמב"ם ע"ז א/א וכן לעיל ו"ב" ביטול תפילה בעשרה", בשם באר הגולה למהר"ל). רגע הזעם מועיל לצמצם את התרחבות ההשפעה של הכפירה בעולם. בטוב לבם גלו לנו חז"ל מעט מידעיתם המקיפה ביסודות הטבע ובסודות מעשה בראשית, והצביעו על תופעה סגולית, ומי שיש לו ראיה רגישה לתופעות רגישות ודקות, יכל להבחין בעיניו את התוצאה שמותיר רגע הזעם בעולם, היכן ומתי? כי חוורא = כשמוחירה כרבלתא דתרנגולא = כרבלתו של התרנגול. וזאת בתנאי שהתרנגול קאי = עומד א-חד כרעא = על רגלו האחת, באותה שעה שהוא נצב דם על מקומו, ללא אפשרות לנוע, אם בדייק אז מגיע רגע הזעם, תחורר הכרבלת האדמה. דוקא כשהוא נצב על רגלו האחת, רגיש הוא לקליטה זו. כי בעמידה זו הוא מסמל את מגבלות מעריצי הטבע, שאין להם אלא אף ורק את רגע ההנה, ועל פי טענתם הם חיים בעולם שאין לו "מהלך", אלא בתפיסת עולמם הם נמצאים במציאות דמיונית שאינה באה מאף מקום ולא מובילה לשום מטרה, אלא חקים עוברים וחסרי מטרה שולטים בעולם אכזרי, אשר בו "החזק מנצח" (השווה להערה לעיל ו"א: "רגלי השדים דומים לרגלי התרנגול"). עמידתו על רגלו האחת מסמלת את החצפה ואת הגאווה של הכופרים, המעריצים את העצמה הנגלית לעיניהם, מבלי להתקדם להתבוננות בכת "כל יכל" המפעיל את הטבע. מטרת רגע הזעם לצמצם ולהשפיל את הכפירה, לכן הוא פוגע בפתח הכפירה ומחורר את כרבלת פתח השקר.

רק בעלי הדעת נבחנו בחורון הכרבלת

כל ידיעה המגיעה לבית המדרש מתבררת על ידי תלמידי החכמים עד תמה. גם נושא זה נבחן לפירוט ובבית המדרש שאלו: הרי סמן זה אינו כל כך מדויק, כיון שכל שעתא ושעתא = בכל שעה ושעה משעות היום נמי קאי הכי? = גם כן עומד כך? כלומר: במקום היום כרבלתו מחוררה מדי פעם כשהוא עומד על רגלו האחת? על כן לא נתן לזהות את רגע הזעם, נמצא אם כן שהחורון אינו תוצאה של השפעת כחות עלאיים, אלא תהליך טבעי של נימי דם הנבלעים בכרבלת ונספגים בבשר. על כך השיבו בבית המדרש שיש להתבונן בכרבלת היטב, מפני שהיא מקום הנתון לשנויי צבע, לכן אמנם כל שעתא ושעתא = בכל שעה ושעה במקום היום, כאשר מחוררה הכרבלת, עדן אית ביה = יש בה שרידים של שוריקי סומקי = נימי דם אדמים, אבל ההיא שעתא = באותה שעה ידועה כאשר נשלטת הכרבלת מרגע הזעם, מתבטל צבעה האדום והטבעי לחלוטין, והיא נותרת רק בצבע היסודי שיש בכרבלת גם אחר שהתרנגול מת, שאז אין הדם זורם בה, ולית ביה שוריקי סומקי = אין בה נימים אדמים וחיים, אלא רק את צבע הבשר המשפיע מתאים צובעניים [=פיגמנטים]. אף כשהכרבלת מחוררה פעמים נוספות במקום היום, היא אינה הופכת להראות ככרבלת של תרנגול שחוט. כדי להבחין בשנוי דק ועדין זה יש צורך בכשורים נוספים, מלבד השוואה על פי טבלת צבעים, לכן אפילו אדם המרגל בין תרנגולים רבים, לא יוכל להבחין בשנוי רגיש זה, כי הוא לא נתן להשוואה, בגלל שנויי הצבע הטבעיים הקיימים בין תרנגול לתרנגול, ולפעמים תרנגול שנופגע ממדת הדיו ונבלעו כל נימי דמו, עדן בשר כרבלתו אדם יותר מאשר תרנגול אחר שיש בו נימי דם. אלא הבחנה זו צריכה להעשות על ידי החכמים המשפילים להבדיל בטבעיות עינם הבוחנת בין שני דברים שבאפן שטחי נראים דומים להפליא (ראה תלמי ירשלמי ברכות דף לטב: "אם אין דעה, הבדלה מנין").

השלטונות אלצו את חכמי ישראל להתוכח

מאמיני הנצרות ושארי דתות ההבלים שבכל התקופות נסו להעביר את היהודים על דתם, כשכל הדרכים היו פשרות בעיניהם. בין השאר הם אלצו את חכמי ישראל לעמדם בנפוחים עם כמריהם, או עם יהודים מומרים. השלטונות שהעניקו לכופרים את מלא הגבוי, אלצו את חכמי ישראל בכפייה ובאיומים ושיורים ונסתרים לעמדם ולהתוכח מול מסיתים אלה, כלשונו של הרמב"ן בפתיחה לספרו: "מלחמות-ה'", אחר שמביא את דברי הגמרא על הוכחה שהיה לחכמי ישראל עם חמשת תלמידיו של ישו הנוצרי (סנהדרין מגב, בתיקון השמטות הצנוורה), הביא בשמו של רש"י: אותם הכופרים – קרובים למלכות היו, והיו [חכמי ישראל] צריכים להשיב לכל ראיות ההבל שלהם. ממשיך הרמב"ן לספר: אף על חזקה מצות מלך ספרד להתוכח עם כמר – יהודי מומר בארמון המלוכה שבברצלונה (כתבי הרמב"ן א' עמ' ש"ב, ראה שם בהרחבה. בסופו של דבר נאלץ הרמב"ן לברוח, כיוון שזכה בוויכוח כי תוצאותיהם של ויכוחים אלה ידועים מראש, ליהודים נותרו שתי אפשרויות: להפסיד או להפסיד...). הרשעים שהאמינו בדת ההבל, נקראים בלשון חז"ל "מינים", דהיינו: כופרים שהוציאו את עצמם מהמין האנושי. בגלל אמונתם בדת-החדשה, הם קראו לעצמם מאמינים, אף חז"ל השמיטו את האות א' וכנו אותם מינים, שהרי מינים שונים של אמונות יש להם (מוסף הערוך, ערך "מן", ראה אגרות הגר"י הוטנר זצ"ל עמ' ל"א, "פחד יצחק" חנוכה י' ה' עמ' פ"ח, ובאהבת-איתן: "מקור האמונה – נפש המאמין"). לשם ופוחיהם נהגו כמרים/מינים אלה לצטט קטעי פסוקים מתוך כתבי הקדש, אחרי שהם סרסו, עוות והוציאו את הפסוקים מהקשרם. כל זאת במטרה לחזק את כפירתם – לסחוף את קלי-הדעת וחלשי האמונה להצטרף לאמונתם. כמו כן באו לשכנע את היהודים – שומרי התורה, להאמין בדתם החדשה שניצאה מתוך היהדות, כשהם מנסים להוכיח את דרכם על ידי צטוט קטעי מקרא שהוצאו מהקשרם.

מות לכופר המצטט פסוקי מקרא

הוא מינאה = מין, כופר ורשע, שהשתייך לפתות שפרשו מעם ישראל בזמן בית המקדש השני, כמו הצדוקים, הנוצרים וכדומה, דהנה בשיבובתיה ד=שהיה בשכונתו של רבי יהושע בן לוי, ובהשראת השלטון הרומאי הנוצרי, הוא הטיף דברי כפירה, כדי לסחוף המוניים לצד שלו [=מראשוני המסיונרים]. דהנה קא = שהוא היה מצער ליה = מצער את רבי יהושע בן לוי טובא = מאד הרבה בקראי = בפסוקים מהמקרא, תוך כדי נצול מרשע של הערצת המון העם למקראות, שאותם הוא ציטט וסלף כדי להדיח את העם מהאמונה בקב"ה ובמשה עבדו. הסתה זו של אותו שכן רע, גרמה לרבי יהושע בן לוי צער בל-יתאר. בהסתה זו הביא אותו רשע על עצמו ענש מות, כפי שדן הקב"ה את כל המסיתים מאז בריאת העולם, כשנגזר ענש מות על הנחש המסית, ככתוב: "ויאמר אלללים אל הנחש – הוא ישפך ראשו" (בראשית ג/טו). מכאן למדו חז"ל: "אין טוענים למסית, ואין מהפכין בזכותו של מסית" (סנהדרין כט/א). אלא יש להשתייך במהירות האפשרית ולסלקו מהעולם. זאת על פי הפלל: "גדול המחטיאו יותר מההורגו, מפני שההורג – הורג רק בעולם הזה, והמחטיא – מוציא את האדם גם מהעולם הזה וגם מהעולם הבא" (ספרי דברים כג-ט, מובא ברש"י שם). דינם של רשעים אלה נקבע בהלכה: "המינים – מורידים ולא מעלים" (ע"ז כ"ב), דהיינו: גורמים להם למות, ואין מחישים להם עזרה כשהם בסכנה. כך גם פסק הרמב"ם להלכה: "האפיקורסים מישראל, צריך לאבדם ביד, ולהורידם עד באר שחת, מפני שהם מצרים לישראל, ומסירים את העם מאחרי ה' (ע"ז י"א, כד גם פסק בהלכות רוצח ושמירת הנפש ד/ו). לכן שכונו הכופר של רבי יהושע בן לוי אבד את זכות חייו. לשם כך רצה רבי יהושע בן לוי לנצל את חקי הבריאה שנועדו למטרה נעלה זו, שהרי בדייק למען בטול שיטות פסולות אלו מוציא הקב"ה את רגע הזעם בשעות הבקר.

נסיון נצול רגע הזעם לחסול רשע

כיון שנתן לחכמי בית המדרש את הידע כיצד לזהות ולקבוע מתי הוא רגע הזעם, התכוונו אחד מחכמי התלמוד שבארץ ישראל להשתמש בידע זה, ולנצל את שעת הפעם, שתסלק מפגע קשה. כמבאר לעיל, רגע הזעם בא דוקא באותו שלש שעות שבהן עוסק הקב"ה בתורה, בשעות השכמה אלו מכריזים בניו בקריאת שמע של שחרית: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". מי שמתניב באפן בולט להתירס כנגד

מה ששעות אלו מיעדות לבטא, כיצד לא תתמקד רגע הזעם, כופר זה פסוקי רבי יהושע בן לוי, שנצל את פסוקי התורה הקדושה בעצמה, כדי להסיר את בני ישראל מהאמונה באחדות ויחיד ה', ולהאמין בהבליים, שפביכול ישנם שתיים לקב"ה, יש להציב אותו בדיוק על אותו ערוץ שפנגדו הוא מעיו פנים. על כן התכונן רבי יהושע בן לוי להוציא אל הפעל את המסורת העתיקה, ולמקד אותה במקומה הטבעי. לכן יומא חד = יום אחד נקט = לקח רבי יהושע בן לוי תרגולא, ואוקמיה = העמיד אותו בין פרעיה דערסא = בין רגלי המטה, למרגלותיה. ועיין ביה = והוא התבונן בו ובכרבלת שלו. סבר רבי יהושע בלבו: כי מטא ההיא שעתא = כשתגיע אותה שעה שבה תחזיר כרבלתו, אילטייה = אני אקלל את הרשע, כלומר: אגדיר בדיקנות את מקומו בחברת בני האדם ואת שלילת זכותו לחיות ביניהם, וממילא תפגע בו מדת הדין (ראה ברכות יג/ב: "לייט = קילל"). בנספח הראשון של פרק שני). רבי יהושע בחר את רגלי המטה כמקום המתאים להעמיד שם את התרגול, כיון שבמקום זה ישנה השפעה חזקה לכחות החיצוניים, ולמדת הדין יותר מאשר בכל מקום אחר בתוך הבית, כמבאר לעיל שסביב המטה נתן לראות עקבות של כחות על-טבעיים בצורת רגלי תרגול (ברכות ו/א). לכן בולט שם חורון הכרבלת יותר מאשר במקום אחר.

תרגומה ברגע הזעם רמז למדת הרחמים

כי מטא ההוא שעתא = כשהגיעה אותה שעת זעם, בדיוק באותו רגע ניים = התנמנם רבי יהושע בן לוי, והחמיץ את ההזדמנות שהמתין לה בעמידה על המשמר. רבי יהושע בן לוי, שכל מעשיו היו מדודים ושקולים, הבין שלא מקרה הוא, אלא תרגומה זו נפלה עליו באופן מיוחד, כי מהשמים מונעים בעדו מלעשות זאת, לכן לא נסה לעשות זאת שנית, אלא קבע ואמר: שמע מינה = יש לשמע ולהסיק מכך – שלא אורח ארעא = אין זה דרך ארץ, ואין זה דרכו של העולם הזה – עולם העשייה, להשתמש בכחות ענישה מעולם הדין העליון, אלא כאן בעולם צריכים בני האדם להשתמש אך ורק בכלי עשייה, אשר הכולט שבהם הוא דין ומשפט, או כשהרשע נופל מעצמו לבדו, יש להשאירו שם ולא להחיש לו עזרה. או בתקופה שבה אין לשלטון סמכיות, ואינו מסוגל לעצור בעד מסיתים ומדיחים, יש לסמוך על ההשגחה העליונה, שהם יאבדו על ידי אחד מחקי הטבע ולא באמצעים על-טבעיים, כי אין רצונו של הקב"ה שנשתמש בהם כאן בעולמנו, שהרי עולם הזה קים אך ורק בזכות מדת הרחמים, שהרי "ורחמי על כל מעשיו" כתיב (תהילים קמה/ט). לכן אין לערב את מדת הדין ולנצל אותה בחיי היום יום. אך כשפועלים על פי חקי הטבע, נחשבת הריגת המסיתים כרחמים ודאגה פנה לבני האדם העלולים לפול ברשתם, ועזרה לכל המון העם שנודאי יפגע כשרשעים רבים נגדישו חלילה את הסאה.

תרגומה ברגע הזעם תוצאה של מדת הדין

התרגומה חסרת הפשר שנפלה על רבי יהושע בן לוי, לא היתה הדרך היחידה למנוע אותו ממעשיו, שהרי באותה מדה יכל היה התרגול להרדם או לנוס, או על פי המבאר לעיל, שרק אם באותו רגע הוא עומד על רגלו האחת, נראה בו רגע הזעם, יכל היה התרגול שלא לעמוד על רגל אחת, ומכיון שלא סלקו את הסמנים מרבי יהושע בן לוי, אלא העלימו ממנו את הסמנים, ראה רבי יהושע שההשגחה העליונה רוצה ללמד אותו דבר נוסף, והוא: מה שכתב: "גם ענוש לצדיק לא טוב" (משלי יז/כז). כלומר: לא טוב לצדיק, שבגלל צדקותו יענשו בני-אדם. שהרי אם רבי יהושע לא היה מגיע לרמה רוחנית כל כך גבוהה, הוא לא יכל היה לגלות את רגע הזעם ולא לכוון אותה במדיק אל המטרה. כיון שרצה רבי יהושע בן לוי לחשוף את חסי הבריאה העליונים ביותר, ולהתחבר אל שרש מדת הדין ולהפעיל אותה באופן מעשי, כדי להשפית בהם את חזיו של אדם עלי אדמות, שהרי יש בכח מדת הדין לעשות זאת, כפי שהיא משפיתה את החיות הנמצאות בכרבלת, בדיוק אותה מדת דין פגעה ברבי יהושע בן לוי עצמו, והשפיתה אצלו באופן עדין וזמני את חיותו לרגע-קל, ונפלה עליו תרגומה, שהיא אחד חלקי ששים מהמות (ברכות נז/ב). בכך הראו לו מהשמים, שכל המתחבר אל עצמת ההרס שבמדת הדין, הוא יהיה הראשון שיפגע ממנה. לכן הביא רבי יהושע את הפסוק: "ורחמי על כל מעשיו", כלומר: עלינו ללכת בדרכיו של הקב"ה, שהפעיל את מדת הרחמים כדי לקים את העולם, שבתחלה נברא במדת הדין, אך לא יכל היה להמשיך להתקיים על פיה (ב"ר יב/טו מובא ברש"י בראשית א/א: "ברא אלקים"). לכן מטל עלינו להתפלל ולהרבות זכיות, ואז יחזור הרשעים בתשובה, או שהקב"ה ישמיד אותם, כפי שאכן תקנו חכמינו תפלה מיוחדת על השמדת הרשעים הללו, "ולמנינים ולמלשינים", שתפלה זו נחשבת לתפלה הגדולה מכל צרכי בני האדם (ע"פ בא"ש סנהדרין קה/ב ורמב"ם תפילה ב/א).

הערצת הטבע וחקיו והתעלמות מהמחוקק

תנא משמיה ד= שנינו משמו של רבי מאיר, מתי היא אותה שעה שהקב"ה כועס בה? ומדוע הוא כועס באותו הזמן? בבקר, בשעה שהחמה זורחת, וכל מלכי מזרח ומערב, למעט את אזורי הקטבים הצפוני והדרומי שאינם מושבים (מהרש"א לעיל ד/א), פשהם מניחים את כתריהם בראשיהם, ומשתמשים בגדלה שקבלו מהקב"ה, שהרי הוא "ממליך מלכים", גדלה זו הם אינם מנצלים למען המטרה שהם קבלו – להרבות כבוד שמים בעולם, אלא עושים את ההפך הגמור מכך, ומשתתחים לחמה = לשמש הזורחת לקראת יום חדש. העזת פנים כפרנית ומרשעת זו גורמת לחרון-אף בעולם. השתחוויה זו יכולה לבא לידי בטוי באופן מעשי באין-ספר דגמאות, כגון בשיטות בהן הביעו עובדי האלילים העתיקה הערצה לחסי הטבע על ידי קרבות וקטרת, לשמל שהם בחרו באחד מחקיו, כדי להביע את הערצתם אל מה שהוא מסמל, האחד בחר בשמש, השני בירח, השלישי ברוחות סערה, האחר בהרים, בעמקים, בים, בנחלים וכדומה. או צורות של בעלי-חיים המביעים עצמה כלשהי – כל בעל-חיים בשטח שלו, האחד שורד בתנאי קר קשים, השני חי במקומות חמים עד אימה, השלישי צולל למעמקי הים, ברביעי ישנה תכונת פריזון מפתחת, החמישי מגביה עוף, וכן הלאה. כך נמצאו פסלים שונים ומשנים במרכזי הכפירה של הגויים. כמו כן יכולה להתבטא רשעות הכופרים בהבעת תאוריות מדעיות או פילוסופיות על אודות חקי הטבע, אפלו אם הם נאמרות בהתפעלות, אם הן נעשות תוך כדי התעלמות מהמחוקק, הרי היא כפירה.

רגע הזעם – בטוי לשליטה ושלטון ה'

השמש נחשבת כנקדה מרכזית במעגל הטעיות, מפני שהיא המקור הפיזי של האנרגיה הזורמת אל כדור הארץ, והיא מניעה את כל חקי הטבע שלנו ושל כוכבי הלכת שלנו הנמצאים סביבה. לכן כל מי שמעניק כבוד לאחד מחקי הטבע, החל במערכת הקוסמית ובאנרגיה הבין-כוכבית, וכלה באטום בודד, שסביב הגרעין הנעלם שבו מתנהלת "ערפת שמש" בזעיר אנפין, או התפעלות מהמרקבות של תא אורגני, או של הקשר בין התאים וכדומה. כל הערצה והתפעלות של כחות הטבע, אם היא מנתקת מהקב"ה – מקור כל הכחות, היא טעות וכפירה! זו היא טעותם של עובדי עבודה זרה לדורותם, ושל מעריצי כחות הטבע מאז שחר ההסטוריה, מאז ימי דור אנוש ועד ימינו אנו. כאשר מיחסים הטועים לטבע כח עצמי ועצמאי, ומנתקים אותו מבואר העולם. כנגד חצפה זו להתירס פנים נגד בעל הבית, ולומר בפניי שאין מנהיג בעולם חלילה, מפעיל הקב"ה את מדת הדין, שבעצמה רבה היא תוכיח להם, הן מרצונם והן בעל-כרחם שיש בעולם מנהיג עליון. לכן דוקא בשעות הבקר הראשונות, שבמקום להתפעל מגלוי כבוד ה' על ידי זריחה זו, ולומר: "ממזרח שמש עד מבוא – מהלל שם ה'" (תהילים קיג/ב), הם עושים את ההפך, ומכיעים את הקב"ה בכך שפאלו מסלקים אותו משליטה על עולמו שברא, לכן מיד כועס הקב"ה עליהם. פעם זה בא לידי בטוי בחלקיק של שניה שבו זועם הקב"ה.

הפקת לקחים

כאן תבאר הגמרא מה היא הדרך היעילה ביותר לחנוך עצמי ולרסון תכונות רעות. אמנם באופן כללי צריך להדגיש כי התורה נתנה כדי לחנך את האדם, כפי שאומרים חז"ל: "בראתי יצר-הרע – הרע – בראתי לו תורה תבלין" (קידושין לב, ב"ב טז/א), ויש צורך להבקיע חומה של

אטימות, כדי שאור התורה יחדר את הלב ויאיר את הנשמה. כדי שמאז והלאה, יתחנך האדם לאור התורה עוד ועוד. ההבדלה הראשונה צריכה להעשות על ידי האדם עצמו ומרצונו החפשי, מפני ש"יצר לב האדם" (בראשית ח/כא), אינו אוהב מרות ואלוים הבאים עליו מבחוץ. כח היצר הרע מהנה מחסום המונע תוכחה, ונועל את הלב מנסיון לחנכו, על כן הקב"ה קורא לו: "יצר לב האדם רע מנעריו", כי האדם נולד אנכי ואגואיסט – רואה את עצמו במרכז עולמו, חייו ושאיפותיו. לכן כל נסיון לחדר אליו מבחוץ, ולתקוף את הרגליו הטבעיים נדון לכשלון, כי הנפש מעמידה מנגנוני הגנה מפני כל התקפה המנסה לערער את יסודות התחושה, הדמיון והאשליה, שעליהם גדל האדם מאז ילדותו (רד"ק בראשית שם: "יצר" – על שם שנוצר איתו), והוא רואה ברצון הן והטוב של הוריו ומוריו, ברצון להשתלט עליו ולקחת ממנו את חרותו. על כן, כדי לחנכו – שדברי התורה יחדרו אל לבו, להשפיע על אישיותו ולשפר את הרגליו, צריך הדבר לבא מתוך שהאדם עצמו יתבונן ויתעורר, או שיאמין כי הוריו ומוריו חפצים בטובתו, ויסכים להחדיר את הדברים הטובים ששמע מהם ומפי חכמים או שראה בספריהם, שהרי הוא מאמין להם, או שהוא מפנים לתוכו חיות מעוררות שעברו עליו. לכן דיק הלל הזקן בלשונו ואמר: "אם אין אני לי, מי לי" (אבות א/יד), כי אלו היה אומר: "אם אין אתה לד, מי לד", היה הופך מאמר זה לעוד רעיון מוסרי הפא אל האדם מבחוץ. אך כאן דבר הלל הזקן עם עצמו בנוכחות תלמידיו, להמחיש להם שגם הם ידברו כך עם עצמם בסגנון זה. את ההבדל בין למוד הפא מבחוץ לבין התעוררות הפא מתוך הלב פנימה, באר הרמב"ם: "אם לא אהיה אני בעצמי המעורר את נפשי אל המעלה, מי יעורר את הנפש? שהרי אין לי מעורר מבחוץ (פהמ"ש אבות שם). כי אמנם נתן לכפות אדם לבצע מעשים טובים, ומעשים אלה אמנם נזקקים לזכותו, שהרי אחר שהיסורים והמכות שברו את יצרו הרע, מתעורר הרצון הטהור הטמון בלב כל יהודי לרצות לקיים את רצון ה', אך מעשים אלה אינם נחשבים כמעלות בנפשו של מקיים המצוה, אלא כמעשים טובים שהקב"ה לא יספח את שכרו עליהם (פסחים קיח/א, ב"ק לח/ב, ראה רמב"ם גירושין ב/כ). הבטוי המעשי להבדל בין התעוררות מוסרית הפא מתוך לבו התעוררות הפא מתוך הנפש הגדיר רבנו יונה בבבארא משנה זו, וזה דבריו: "אם אין אני לי, מי לי?" (כלומר: אם האדם לא יעורר נפשו, מה יועיליהו המוסרים [=התעוררויות מוסריות של מוכיחים], כי אף-על-פי שנקנסים בלבו ביום שמעו – ישפחם היצר ויעבירם מלבבו – אך צריך האדם – בשמעו המוסר, לעורר נפשו ולשום הדברים אל לבו, ולחשב בהם תמיד [כיצד? כל האדם לדעת אם אכן הכו הדברים שרש בלבו? הסמן לכך הוא, אם הם מניבים פרות, כלומר: עליהם יוסיף לקח, ומלבד יוציא מלן] =דברים, וכדי להחדיר את הדברים אל תוככי נפשו, נמשך] ויתבדד בחדרי-רוחו, וישבו והפך? ד תוכחתו על נפשו, ולא יסמוך על תוכחת המוכיח לבדו, ותוכחתו לבקרים ולרגעים תהיה, עד אשר תקבל נפשו המוסר ועד אשר תטהר (שערי תשובה ב/כו, וכן ביאורו לאבות שם). נמצא אם כן, שהתורה מחנכת את האדם אך ורק כאשר הנושא המדבר נובע מתוך רצונו להשתנות ולהשתפר, שאם לא כן, הוא יזכה אמנם להיות מקיים מצוות, אך לא יזכה להיות בן-עליו ולא יגיע להיות בעל מעלות רוחניות.

הפקת לקחים פנימית מול תוכחה מבחוץ

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מטבע הדברים, אדם התועה מדרך השכל, וצויד בדרךים מעוותות, הוא נתקל בקשיים על כל צעד ושעל, גם הוא מנסה להחזיר את עצמו לדרך הישר, גם הסובבים אותו מנסים לעשות זאת, אך פעמים רבות רואים אנו שהנסיונות הם חסרי הצלחה, עד שפתאום התחולל השנוי והטועה צויד בדרך המלך, הסבה לכך היא פי טובה =מועילה מרדות =הכנעה וקבלת מרות מתוך רצון פנימי, אפילו אם היא התרחשה רק פעם אחת, אך פעמה חזק בלבו של אדם, היא יותר משמעותית ותועלתית מכמה מלקויות =התקלויות, מכשולים, ענשים ומוקשים הנמצאים בכל דרך חיים מעוותת. כי היא נובעת מתוך אישיותו, לכן היא נוגעת במרכז האמתי של חייו. שנאמר במשל של הנביא, בבואה המגלה שבעתיד יתפסח עם ישראל מהאשליה, שנתן למצא להיודים תמיכה ואהדה באמות העולם, ושנתן לפתר את הקשיים הפלכליים והבעיות הבטחוניות ללא השענויות על הקב"ה ועל הנחיותיו. במשל זה מדמה הנביא את עם ישראל לאשה שעזבה את בעלה ואת בניה, ונסתה למצא בטחון והגנה אצל זרים, שם גלתה לבסוף שהם רק נצלו אותה ובגדו בה. המפות שהיא קבלה לכל ארך הדרך המעוותת שלה, עוררו אותה מאשליותיה והחפימו אותה יותר ממה שהצליחו אחיה, אחיותיה ודורשי טובתה לעשות על ידי תוכחתם, כנאמר: "לכן הנני שך את דרךך בסירים [=קוצים], וגדרתי את גדרה, ונתיבותיה לא תמצא. ורדפה את מאהביה ולא תשיג אתם, ובקשתם ולא תמצא" (הושע ב/ט). עד כאן תאר הנביא את ה"מלקויות" שהיא קבלה במשוב שחזר מהתנהגותה הרעה, ובכך היא הביאה על עצמה את הרעה, כפי שכתב הרמב"ם: "רב הרעות והמחלות הבאות על האדם, הוא גרם זאת לעצמו על ידי התנהגות לא נכונה" (דעות ד/כ, מו"נ). כל אותן צרות קשות שהגיעו על עם ישראל בדיק כפי שהזהיר הנביא מראש, לא הועילו, ופעם אחר פעם נכשל העם ומעד בבור נוסף ונקלע לצרה נוספת, עד שלבסוף נפקחו עיניהם, כפי שהמשיך הנביא במשל האשה הסוררת: "ונאמרה: אלקה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה" (הושע ב/ט). כלומר: היא הבינה בעצמה את מה שעד כה שמעה מאחרים, לכן היא לא הסתפקה בכך ששבה לביתה הראשון, אלא התחרטה על העבר והפיקה לקחים שלא לשוב על אותן טעויות שנית, לקחים אלה הם ה"מרדות" בתוך הלב, שאדם כופת את עצמו להתנהגת השכל הישר הנובע מתוכו פנימה, ומאלץ את עצמו להתניב בדרך שעד כה שמע מהמוכיחים ומומגי המוסר, מתוך שעתה הוא מבין בעצמו כי עליו להכנע לרצון ה'. נמצא אם כן שהפקת לקחים שאדם עושה בינו לבין עצמו, מועילה לו הרבה יותר מאשר ההתקלויות הרבות שהוא נכשל בהם כתוצאה מהליכה בדרךים עקלקלות.

חנוך שנה יותר מפי מאה מאלוף

במאמר הקודם באר רבי יוחנן את התועלת המגבלת במכות, שאמנם הן עוצרות את האדם מלטעות בדרךים הרעות בהן הלך עד כה, ואם כי למכות עצמן ישנה השפעה חלקית בלבד, אך הן מסגלות לפקח את עיניו של הטועה, ולעורר בלבו לחפש ולמצא את הדרך האמתית והיציבה של מסרת ישראל. הרי שענשים אינם מיתרים, ולא חסרי תועלת, אלא שעלינו להתחסס אל מי שהשפיע מהן בערבון מגבל, ולהמתין עד שלבו יתעורר לפרח מעצמו. אך מאידך מוצאים אנו בפרקי ההדרכה שהנחה שלמה המלך את המחנכים, בה הוא פוסל לכאורה את השפעת הענשים מכל וכל. כדי להבהיר תעלומה זו המשיך חברו של רבי יוחנן, ובסגנון שונה קמעה, אמר את אותו רעיון, ובכך הוא הגדיר את האפי השונה שבין מקבלי המכות. וריש לקיש, חברו של רבי יוחנן אמר: טובה מרדות אחת בלבו של האדם יותר ממאה מלקויות, כלומר: מכל סוגי המכות האפשריות. שהרי המספר, מאה, מצין את הרחבת כל הפרטים והכללים, ממילא גם מאתים או אלה מלקויות לא יועילו. אלא ישנם אנשים שמכות לא יפחחו את אטימותם ולא יסירו את ערלת לבם הרע, ובכל מארע מעציב או עגש אחר המנסה לבלום את דרכם הרעה, הם רואים בו כהתרחשות המנתקת מהמציאות, או אפילו המבינים ש"מאת ה' היתה זו", ויודעים שדרכם אינה לרצון לה', הם מפרשים את המוסר כ"שירה ופיוט" או רעיונות נעלים שמקומם אינו בחיי היום יום, כפי שאמרו חז"ל: "יודעים רשעים שדרכם למיתה – אלא שחלב להם על כסליהם", כלומר: הידיעה על אודות הטוב שהם מפסידים ועל אודות העגש שהם יקבלו, אינה חודרת את מעטה השמן המכסה את לבם ואינה מעורר להם מוסר פליות ונקיפות מצפון, אלא נותרת כידיעה פילוסופית חיצונית, שאינה מחברת לחיי המעשה (שבת לא/ב).

עדיפות הגערה במבין ממאה המכות לקסיל

את העדיפות העצומה שעושה הגערה בלב המבין ביחס למכות שיקבל האדיש והכסיל, למד ריש לקיש ממה שנאמר: "תחת [=תחת, תרד ותחלחל] גערה במבין [=תשכן בלב], והיא עדיפה יותר] מהכות כסיל מאה" (משלי יז/י). כי גערה עצמית זו תצליח לשנות את מעשיו והרגליו על ידי דבור בלבד. אבל ה"כסיל" שאינו אוהב לקבל הדרכה, אלא רק אוהב למלא את תאוותיו, כפתוב: "לא יחפץ כסיל בתבונה, כי אם [הוא חפץ רק] בהתגלות לבו" (משלי יח/ב), לכן אמרו חכמי המוסר: "אין תסנה לנבלים – כי אם בהכנעה ובזיון" (פירוש

רבינו יונה (שם). נמצא אס כן שכל היסטוריה, המכות וההבדלות שהמחנך מנסה לעצב בהם את תלמידיו, הכסיל, התועלת שלהם תהיה חלקית בלבד, והם יאלפו אותו שלא להסתבך עם מי שחזק ממנו, ולא לעשות טעויות שהוא לא יצליח לצאת מהם בשלום. אך לא יחנכו אותו לשפר את דרכו ולהתחיל דרך חיים חדשה, שבה הוא יחנך את עצמו, כפי שמועילה הגערה למבין, שממנה והלאה הוא מחנך את עצמו עוד ועוד. כפי שאמר שלמה המלך עצמו: "טוב לשמע גערת חכם, מאיש שמע שיר פסילים. כי קול הסירים תחת הסיר כן שחק הפסיל, וגם זה הבל" (קהלת ז/ו-ז). נושא דומה מבואר בהמשך, ברכות יב/ב: "מוחלים למתבייש את כל עבירותיו", כי הבושה נובעת מתוך עצמו, ולא כאילוץ הבא מאחרים). לא רק שהתוכחה אינה מועילה לפסיל, אלא במקרים גרועים, ואם הוא מאד פסיל, הוא יתלוצץ אפלו מהתוכחה עצמה, וישים את המוכיח ללעג ולאדם שאינו "תרבותי", ואינו מניח להיות לעשות כהבנתו. על כן התוכחה עלולה להביא לו סבות נוספות להתלוצץ עליהן, על ידי שממציא בדיחות על דברי המוסר, זאת על פי הכלל: "לצנות אחת דוחה מאה תוכחות". בקד מחטיאה התוכחה את מטרותה לגמרי. נמצא אס כן שגין רבי יוחנן לבין ריש לקיש אין מחלקת מהותית, אלא כל אחד מבאר נושא אחר מתוך שני המישורים עליהם נסבו המקראות. רבי יוחנן מבאר את התעוררות הצבור הפולל בתוכו סוגים שונים של פגני אדם, שחלקם בעלי הבנה רגישה יותר וחלקם פחות. על כך הוא צין את רמתם של המתעוררים מעצמם, שהם עדיפים על אלה שזנכרו להתעורר רק אחר אכזבות חוזרות ונשנות. ריש לקיש מתייחס אל מחנך המתמודד מול תלמידיו, אשר אותם הוא מדרך, ומבאר שעדיף לו להשקיע את גערותיו באזני המבינים, מכיון שהתוצאות תהיינה מברכות פי מאה מאשר המכות שיקבלו הסוררים שאינם חפצים לשמע.

צדיק וטוב לו, רשע ורע לו פאן נכנסים אנו לעולם המסתורין, שגם אחר באורו, עדין נראה כי גדול הנעלם על הנגלה. אך אחר שכבר עברנו ולמדנו לעיל בנושא משמעות הסבל והיסורים, וראינו הקדמות אחדות בנושא זה, וכבר רכשנו את הכלים לשמע את המנייה החיובית של החכמה המתנגנת חרש בין השטין של דברי חז"ל, בנוסף למה שכבר למדנו בספרנו שביח על יומא (נעה/א), ובספר "שאלת השאלות" – צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", על אודות השליטה העצמית על דאגות המקננות בלב, ועל אודות מחשבות שליליות (בספרנו שב"ח על יומא כט/א, ובספר: "שבח המחשבה" – דרכי שליטה במחשבות והרהורים). מעתה קל יותר יהיה לנו להתעלות מעל הצדדים האישיים של הבעיה, ולנסות להתמודד אתה בנושא עקרוני, כמו כל נושא שיש רצון בשכל האנושי השואף להקיפו ולרדת אל נבכי. הרצון הזה שאנו מדברים עליו – הרצון להבין את החיים, מתפצל לשנים, כלומר: שני מניעים ישנם לבאים להבין את סוד סדר הנהגת העולם. האחד של המבקש להבין בשכלו – כאשר שעתו שעת השקט ובשעה זו הוא נגש להבנה מתוך אהבת החכמה, בגישה שכלית [אקדמאית], רוצה להקיף בשכלו את הבנת העולם, לשם כך נועץ את חדה של המחוגה בעולם, ועם כל כלי החדת הוא פותח את צדה השני של המחוגה, כדי להקיף את כל היקום הנשקף לעיניו ולשכלו, ורוצה לכלל גם את עצמו בהסבר שיתגלה לו. לכן, ככל שיפתח יותר את המחוגה ויחריב את הזוית, כך יצליח להכליל יותר פרטים בתמונת העולם שנגלית לעיניו, וממנה הוא יבנה לעצמו את השקפת עולמו (ראה בפתיחת "אמונה ובטחון" לחזון איש זצ"ל). הגישה השנייה היא של אדם החש, מרגיש ושואל מתוך כאב חייו בעצמו. אדם זה משויל למי שנועץ את שני הצדדים של המחוגה באותה נקודה, ככל שישב לא יגלה יותר מאשר את בעייתו האישית, שרק היא מעניינת אותו, ורק סביבה הוא מנסה להניע את כל חסי העולם. תגובתו להסבר כלשהו תהיה השאלה היחידה: "האם יהיה לי יותר טוב אם אבין?" או בשפת היום יום: "מה יצא לי מזה?" גישה זו רואה את הבעיות האישיות כחדה של המחוגה, שסביבה הוא משרטט תמונת עולם מצמצמת המקיפה אך ורק אותו ואת קשיו. משתי צורות גישה אלו יוצאות שתי שיטות נפרדות – שתי גישות בהבנת תמונת העולם. בצורת החשיבה הראשונה, הסדר הוא מהעולם אל סבת קיומו. כלומר: העולם בנוי על פי סדר, משמעת וחוקים, המעידים על בורא הקשור לעולמו. אך – אליה וקוץ בה, שיטת הסתכלות ולמוד זו, היא מרפכת ומספכת מאד, מפגי שפרטים רבים מאד צריכים להלכח בחשבון. שהרי ישנם קשיים להבין את הקפה של תמונה רחבה זו על כל פרטיה. עקר הקשי מתגלה, כאשר לפי דעת המתבונן מתגלות סתירות בין האמצעים לבין המטרה, ומתוך כך עלול לטעות ולחשב כי ישנם שבושים בתכנית, והוא שואל: כיצד יתכנו שבושים כל כך עקרוניים בתכנית כל כך מדויקת? והרי הוא אינו יכול להשלות את עצמו שאינו רואה כל בעיה, והכל תקין ומשפר, וישאלותיו אינן אלא חזונויות-שוא ודמיונות תעתועים. אדם אינו מסכים להניח, שכביכול, אם מתעוררות בלבו שאלות כה עקרוניות, סמן שהבעיה נמצאת בכלי השכל שלו, והשתבשה דעתו. כי דבר ברור הוא שאין זה תפקידו של האדם לסגר את שכלו, לעור את עיניו, לטמן את ראשו בחול ולחנך בנאיביות מתקמת מול כל היסטוריה והשאלות המציאות, ומה שנדרש ממנו, זה להתעלם מכל, וכך עליו להכריז: "אין שאלות ואין יסורים!" על פי דעת תורה המשלבת באפן אמתי בין דעתו של האדם לבין דעתה, הורנו חז"ל בסגיה זו שהמתבונן צריך לדעת כי שאלותיו אכן חיוניות ונכונות, דוקא הן תהיינה המבוא להבנת עקמם של החיים, שלתהומותיהם אין חקר ולגבהם אין סוף. מי שיקבל את תשובות הבורא לשאלות אלו, ילמד לדעת על המגבלות בשכל אנוש, על עצמיה האדירה של תכנית הבריאה ושל חכמת הבורא. דבר שיביא את המשפיל להבין באופן חלקי את התשובה לשאלתו. כמו כן יביא אותו לנסף – לענוה ולהתנכח מול גדלותו האין-סופית של הבורא (ראה רמב"ם עכו"ם ב/ב-ג ובסוה"ת פ"ב). גם בצורת החשיבה השנייה – אדם הרואה את עצמו במרכז [אגוצנטרי], וכל הטוב והרע שבעולם מתנוק סביב ציר מרכזי אחד ויחיד – קיומו האישי, מעבר לכך לא מטרירה אותו כל שאלה, גם אצלו ישנו סדר חשיבה מגדר. השאלה הבסיסית והראשונה היא: האם נפשו תשאר להתקיים גם אחר מותו? ולהיקח היא תגיע? (ראה חוה"ל שער יחווה"מ פרק ה': "ותחילת מה שישפק אותך בו היצר – ש שנשד אין לה קיום" וכו'). בעולם הזה מדריכה אותו מטרה אחת ויחידה – להתקיים, להסתדר ולא להתקל בקשיים ובכאב. במדה מסימת גם אדם זה אמור למצא בתורה מזור ורגיעה למצוקות ותהיות, אם ביו שהעולם משתת על סדר ועקרון עמק וגדול. אך במקביל, אל אדם כזה יש צורך להתניח בעקר אל צרכיו האישיים והרגשיים, לעדוד, ליד תומכת ולנחמה, על ידי משלים, דגמאות, הוכחות מוחשיות והבטחות שבוטחו של דבר תצא האמת לאור ויד הצדק תהיה על העליונה, במקביל לחיזוק האמונה התמימה של אבותינו – המאמינים בני מאמינים. על שאלה זו שמתעוררת מדי דור, כשכל דור שואל אותו בהתאם למארגות העוברות על ראשו, השיב הקב"ה למשה רבנו, כאשר בקש: "הודיעני נא את דרכיך", את עמקה של השאלה ואת התשובה שקבל, ואת עמק באוריה נלמד בסגיה כאן. על עמקה וכוונת השונים, על פי המפרשים שהתקבלו בבתי המדרש. המענין להרחיב את דיעותיו ורוצה לדעת ואף לענות על השאלות היחידות לדורנו בעקבות השואה וחרבן יהדות ארופה, בשבילו ערך הרב יואל שורץ שליט"א לקוט וסכום של הנושא, בספר: "השואה". כמו כן הקדיש וערך נצול השואה, הרב עזריאל טאופר שליט"א את ספרו: "מאפלה לאורה" – התעלות מתוך יסורים" (וכן במכתב מאליו בכמה מקומות המפורטים במפתחות לחלק ד': "חרבן אירופה", ו"צדיק ורע לו". כמו כן בספר: "חרבן יהדות אירופה", ד. שפיגל, ובפרקי השקפה שם). כמו כן ערך הרב יעקב ישראל הכהן בייפוס שליט"א, בעל מחבר הסדרה: "לקח טוב", את ספרו: "פרקי אמונה ונחמה" – לחיזוק, עדוד ונחמה. אך אנו נגשים בדרך של למוד הסגיות בעמק ובהסבר נעים, במסלול שקבענו לעצמנו, ללמוד סגיה זו בשלב הספרת עמק דברי התורה בשפה מדברית, עם הרחבה מדברית גדולי ישראל, הראשונים והאחרונים, המבארים ומאירים סגיה נעלה ונעלמת זו.

עמו ותורתו של משה נלחמים בשקר עוד בטרם שלח הקב"ה את משה רבנו לגאל את עם ישראל, כבר הכתירו בתאר: "רבן של כל הנביאים", כפי שכתב הרמב"ם, כשתאר את שרשיו של עם ישראל ואת השלב של הגאולה מגלות מצרים: "מאבת ה' אותנו, ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה [את] משה רבנו – רבן של כל הנביאים, ושלחו. כיון שהתנבא משה רבנו ויבחר ה' [את עם] ישראל לנחלה, הכתיר אותם במצוות, והודיעם את דרך עבודתו, ומה יהיה משפט עבודה זרה וכל התועים אחריה (עכו"ם א/ג). הרי שהמיצג הבולט ביותר את דרך האמת הוא משה רבנו,

העומד מול האליהו לְמִינֵהוּ – שְׁחָמַי מִינֵי הַשָּׁקֶר, הַגּוֹרְמֵי טִשְׁטוּט וְתַחֲמִים וְעֶרְפֹל הַמְצִיאִת וְהַמְצִיאוֹת שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ, שֶׁהִיא הָאֲדָם הַמְשֻׁלָּם בְּיֹתֵר עַל-אֲדָמוֹת, הִיא זֹאת הַתִּנְגָּדָה, מִתְנַגֶּדֶת וְתַעֲמֵד כִּנְגֵד כָּל הַמַּעֲשִׂיִּים אֶת תִּפְקִיד הָאֲדָם בְּעוֹלָמוֹ. עַל כֵּן דִּוְקָא מוֹל בֵּית פְּעוֹר – אוֹתָהּ עֲבוּדָה זָרָה, שֶׁחֶלֶק מֵעַם יִשְׂרָאֵל נִכְשֵׁל בָּהּ, דִּוְקָא שֶׁם קִבֵּר הַקֶּבֶ"ה אֶת מֶשֶׁה רַבֵּנוּ. זֹאת כְּדִי לְכַפֵּר עַל הַחֲלִיקָה אַחֵר מַעֲשֵׂה פְעוֹר (סוּטָה יד/א וּבַמַּהֲרָ"ל שם). הַמַּשָּׁךְ הַתִּפְקִיד לְבִטָּל אֶת מַעֲמָדָה שֶׁל עֲבוּדָה זָרָה וְלִמְנַע מִהֶמְמוֹנִים לְהַעֲרִיץ אוֹתָהּ, שְׁמוֹר בְּאִפְּן פְּעִיל בִּידֵי הַנְּבִיאִים וְגִדּוּלֵי הַתּוֹרָה – תִּלְמִידָיו שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ לְכָל אֶרֶץ הַהִסְטוֹרִיָּה (כַּמְבוּאֵר בְּרַמְבַּ"ם יסוה"ת ח/ב-ג, רֹאה בַּהֲרַחֲבָה שֶׁב"ח עַל יוֹמָא עו"ב: "הַנְּבוּאָה – כַּמְשַׁקֵּל נֹגֵד לִיצֵר עֲבוּדָה זָרָה"). גַּם אַחֵר שֶׁפִּסְקָה הַנְּבוּאָה וְנִחְתַּם סֵפֶר הַתַּנְ"ךְ, מִמְּשִׁיכָה תּוֹרַת מֶשֶׁה וּמִנְהִיגוֹתָ לְשׁוֹן בְּבִית הַמִּדְרָשׁ, בִּידֵי חֲכָמֵי הַתּוֹרָה שְׂבַע-פַּה – מְנַהֲיֵי הַדּוֹרוֹת (רֹאה מַגִּילָה יא/א: "שִׁיעֵמַדְתִּי לָהֶם שֶׁל בֵּית רַבִּי וְחַכְמֵי הַדּוֹרוֹת"), כְּדִבְרֵי הַזֶּהֶר: "חֲכָמֵי כָּל דּוֹר זֹכִים לְהָאֲרֵת מֶשֶׁה רַבֵּנוּ" (זֶהֱרָה עֵקֶב רַעְגָא, הַסּוּלָם אוֹת מ"ד. דְּבָרֵי סוֹפְרִים לְרַבִּי צְדוֹק הַכֹּהֵן מְלוּבָלִין ד/ב). נִמְצָא לְסָכּוּם כִּי תִפְקִידוֹ שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ – מְנַהֵגִים שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, לְהַעֲנִיק לָעַם עֲצָמָה, שְׁתִּלּוּחַ אוֹתוֹ לְאֶרֶץ כָּל הַהִסְטוֹרִיָּה. אִמָּה זֹאת הַתִּהְיֶה הַמִּינִצָּגֶת שֶׁל הָאֲמֹת הַמַּחֲלֻטֹּת, אֲשֶׁר אֵל מוֹל חוֹמוֹתָיו הָאֵיתָנוֹת שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל יִתְנַפְּצוּ כָּל גְּלִי הַשָּׁקֶר הַמְסַתְּעָרִים חֲדָשִׁים לְבָקָרִים, כְּדִי לְטַשְׁטֹשׁ אֶת הַמַּטָּרָה לְשִׁמָּה בְּרָא הַקֶּבֶ"ה אֶת עוֹלָמוֹ. בְּגִלָּל זֶה לְעוֹלָם וָעֵד נִקְרָאִים גַּם עַם יִשְׂרָאֵל וְגַם הַתּוֹרָה, עַל שְׁמוֹ שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ, כִּפִּי שְׁנֶאֱמַר בְּנְבוּאָה הָאֲחֵרוֹנָה שֶׁנִּכְתְּבָה בַּמִּקְרָא: "זִכְרוּ תּוֹרַת מֶשֶׁה עַבְדִּי, אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בַּחוּרֵב" (מַלְאכִי ג/כב), הִרִי שֶׁהַתּוֹרָה כְּלָה נִקְרָאת עַל שְׁמוֹ – "תּוֹרַת מֶשֶׁה" (שֶׁבַת פט/א). בְּאִפְּן מִקְבִּיל נִקְרָא עַם יִשְׂרָאֵל: "עַמּוֹ שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ", כִּפִּי שְׁאֵמַר לוֹ הַקֶּבֶ"ה: "לֵךְ רֵד כִּי שַׁחַת עָמְדָ" (שְׁמוֹת לב/ז). תַּנְחוּמָא שׁוּפְטִים פֶּרֶק ה'). זֶה הַסֵּפֶה שֶׁכְּאֲשֶׁר מְדַבֵּר הַנְּבִיא בְּשֵׁם הָעַם הַסּוֹבֵל בְּגִלּוֹת הַפָּאָה כְּתוּצָהּ מִהַסְתֵּר פְּנֵי ה' וְהַפְּסָקָה הַשְּׂרָאָת הַשְּׂכִינָה לְעִינֵי כָּל הָעַמִּים, דִּוְקָא בְּשִׁעָה קָשָׁה זֶה נִזְכָּר עַם יִשְׂרָאֵל בְּשִׁרְשׁוֹ הַרוֹחֲנִיִּים, וְשֵׁם נֶאֱמַר: "וַיִּזְכָּר יְמֵי עוֹלָם מֶשֶׁה עַמּוֹ" (יִשְׁעִיָּהוּ סג/יא). מִכָּאן לְמִדּוֹ חֲז"ל שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל נִקְרָא עַל שְׁמוֹ שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ לְנֶצַח נְצָחִים (ש"ר לז, רֹאה עוֹד בַּמְדִּיר יד/ד, שְׁמַפְסוֹק זֶה לְמִדּוֹ שֶׁהַשּׁוּמַע דְּבָרֵי תּוֹרָה צָרִיךְ לַחֲשׁוֹב לַעֲצָמוֹ כְּאִילוֹ שֶׁשּׁוּמַע זֹאת מִפִּי מֶשֶׁה רַבֵּנוּ עַצְמוֹ). כָּאֵן יִלְמְדוּנוּ חֲז"ל מִה בְּקֶשׁ מֶשֶׁה רַבֵּנוּ כְּדִי שֶׁתִּפְקִידוֹ זֶה יִתְמַמֵּשׁ לְנֶצַח. בְּקִשּׁוֹת אֵלּוֹ שֶׁלֹּא הוּא, כִּשְׁשִׁלְשֶׁתוֹ מִתְבַּקְּשׁוֹת לְבָא יַחְדוֹ, אֵךְ עַל מְמוֹשָׁן וְהַתְּשִׁיבוֹת שֶׁקֵּבֵל, יִשְׁנוּ בְּאוֹר רַחֵב וְזוּיוֹת אַחֲדוֹת שֶׁל הַחֲכָמִים, כִּיִּצַּד לְהִבִּין וְכִיִּצַּד לְמַמֵּשׁ אֶת הַתְּשִׁיבוֹת הַלָּלוּ.

הַבְּקִשָּׁה מְאֻפְּשֶׁרֶת לְקַבֵּל אֶת מַה שְׁמַגִּיעַ וְאִמָּר רַבִּי יוֹחָנָן מְשׁוּם רַבִּי יוֹסִי: שֶׁלֹּשָׁה דְּבָרִים עֶקְרוֹנִיִּים בְּקֶשׁ מֶשֶׁה רַבֵּנוּ מִלְּפָנֵי הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, כְּדִי לְהַצִּיל בְּתִפְקִידוֹ כִּיִּאִישׁ הָאֱלֹקִים", "מוֹסֵר הַתּוֹרָה" וְ"מְנַהֵג הָאֲמָה", וְהַקֶּבֶ"ה נִתֵּן לוֹ אֶת מְבַקְשׁוֹ. אֵךְ מֵאֲלִיָּה עוֹלָה הַשְּׁאֵלָה: הִרִי הַמְכָּנָה הַמְשִׁתֵּף שֶׁל שֶׁלֹּשׁ הַבְּקִשּׁוֹת הַלָּלוּ הוּא מְלוֹי הַתִּפְקִיד כְּרָאוּי – הַמַּטָּרָה שֶׁלְמַעֲנָה נִבְרָא הָעוֹלָם וְלִשְׁמָה נִשְׁלַח מֶשֶׁה רַבֵּנוּ. מִדּוּעַ אִם כֵּן צָרִיךְ הִיא מֶשֶׁה לְבַקֵּשׁ עַל תִּפְקִיד זֶה בְּנִפְרָד, שֶׁהוּא יִכְתֹּר בְּהַצִּלָּחָה: הַתְּשִׁיבָה לְדָבָר: כִּי אִם הוּא לֹא הִיא מְבַקֵּשׁ, הוּא לֹא הִיא מְקַבֵּל זֹאת! מִפְּנֵי שֶׁגַּם דְּבָרִים חֲשׁוּבִים וְעֶקְרוֹנִיִּים בְּיֹתֵר, וְאִפְּלוּ מֵאוֹתָם הַדְּבָרִים הַמַּגִּיעִים לְאֲדָם בֵּין כֹּה וְכֹה, גַּם הֵם מְמַתִּינִים וּמִתְעַכְּבִים מִלְּרַדֵּת אֵלָיו עַד שֶׁיִּבִּין שֶׁהוּא צָרִיךְ אוֹתָם, זָקוּק לָהֶם וְיִתְפַּלֵּל עֲלֵיהֶם. שֶׁרֶשׁ זֶה נִעוּץ בְּהִבְנַת עֵמֶק הַתִּפְלָה, שֶׁבָּהּ מִתְמַצֵּת מַעֲמָדוֹ שֶׁל הָאֲדָם עַל-אֲדָמוֹת, וְרַק מִי שֶׁמְשַׁכֵּיל לְהַחֲדִיר אֶל תּוֹכֵכִי נִשְׁמָתוֹ צוּרֵךְ לְהִגָּשִׁים אֶת רָצוֹנוֹ שֶׁל הַבּוֹרָא, רַק הוּא זָכָאי לְמַלֵּא אֶת הַתִּפְקִיד וְהַשְּׁלִיחוֹת שֶׁל הַקֶּבֶ"ה, שֶׁהִיא תַעֲבֵר דְּרָכּוֹ וְהוּא יִזְכָּה לַהֲיוֹת חֶלֶק מִהַגְשֵׁמַת הַתִּכְנִיּוֹת שֶׁל הַקֶּבֶ"ה בְּעוֹלָם. עַל כֵּן אִמְרוּ חֲז"ל: "הַקֶּבֶ"ה מִתְאַוָּה לְתִפְלָתָם שֶׁל צְדִיקִים" (חולין ס/ב), כִּי כָּל זָמַן שֶׁעֲדִין אֵין הֵם מִתְפַּלְלִים, לֹא תִבָּא בְּקִשְׁתָּם, אִפְּלוּ אִם הִיא מַצְדִּיקָתָהּ וְהַכְּרַחֲתִית. כִּי בַּחֲסִי הִיסוּד שֶׁל הָעוֹלָם קִבַּע הַקֶּבֶ"ה, שֶׁכָּל זָמַן שֶׁאֵין אָדָם מְכִיר וְחֵשׁ בְּצִרְךָ מְסִים אוֹ בַּחֲסָרוֹ שֶׁל דָּבָר מָה, הַהִשְׁפָּעָה וְהַבְּרָכָה הַמְמַתִּינֹת לְרַדֵּת לְעוֹלָם אֵין וְכוּלּוֹת לְצֹאֵת לְדָרְךָ וְלַהֲגָשִׁים אֶת מְטָרָתָהּ (חולין שם, וּמְבוּאֵר בְּרַש"י בְּרַאשִׁית ב/ה: "וְכַשְׁבָּא אָדָם וַיֵּדַע שֶׁהַמַּטָּר הוּא צוּרֵךְ לְעוֹלָם, הַתִּפְלָל עָלָיו וַיִּרְד", וּבַהֲמַשָּׁד, בְּרַכּוֹת יב/ב: "כֹּל שֶׁאִפְשָׁר לוֹ לְבַקֵּשׁ רַחֲמִים"). כִּךְ גַּם עַל שֶׁלֹּשֶׁת הַדְּבָרִים הַלָּלוּ, כָּל זָמַן שֶׁמֶשֶׁה לֹא הִכִּיר עֲדִין אֶת הַצִּרְךָ שֶׁבָּהֶם וְלֹא בְּקֶשׁ עֲלֵיהֶם, הַמְתִּין הַקֶּבֶ"ה וְלֹא נִתֵּן לוֹ אוֹתָם בְּטָרִם לְבַקֵּשׁ עֲלֵיהֶם.

בְּקִשָּׁה א': שֶׁתִּשְׁרָה שְׂכִינָה עַל עַם יִשְׂרָאֵל שֶׁתִּגִּיעַ לְרָמָה רּוֹחֲנִית גְּבוּהָה וְלַהֲיוֹת נְבִיאִים, אֵךְ לֹא הַחֲזִיקוּ מַעֲמָד בְּדִרְגָּה גְּבוּהָה זֶה, כִּי בַּחֲטָא הַנוֹרָא "חֲטָא הַעֲגֵל" יִרְדָּה רָמָתוֹ הַרוֹחֲנִית שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל בְּאִפְּן הַגְּרוּעַ בְּיֹתֵר שֶׁהִיא לוֹ מֵאֶז וּמַעֲלוֹם (רֹאה שֶׁבַת פח/א-ב). רָמָה רּוֹחֲנִית גְּבוּהָה זֶה אֲמוּרָה לְטוֹב אֲלֵינוּ בְּזָמַן בִּיאַת הַמְּשִׁיחַ, בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ. כְּאֲשֶׁר כָּל יְהוּדִי וְיְהוּדִיָּה שׁוּבוּ לְקִשְׁרָה נְבוּאִי יִשִּׁיר עִם הַקֶּבֶ"ה, כְּכַתּוּב: "וְהִיָּה אַחֲרֵי-כֵן אֲשַׁפֵּךְ אֶת רוּחִי עַל כָּל בָּשָׂר, וְנִבְּאוּ בְּנִיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם" (יואל ג/א). עַד אֵז נִמְצָא עַם יִשְׂרָאֵל בְּשִׁלֵּב בִּינִים שֶׁעָלִיל לְהַמְשִׁיךְ זָמַן רַב. אֲבָל גַּם בְּאוֹתָהּ תְּקוּפַת בִּינִים אֲרָפָה, לְמִרוֹת כָּל תַּהֲפִיכוֹת הַהִסְטוֹרִיָּה, צָרִיךְ עַם יִשְׂרָאֵל לְבִלֵּט כִּיִּעַם ה' – "עַם סִגְלָה", וְלַהֲיוֹת "מְמַלְכֶת כְּהִנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ" (שְׁמוֹת יט/ו). דְּבָר שֶׁלֹּא נִתֵּן לְבַצוּעַ לָלֵא גְרָעִי פְּנִימִי אֲמַתִּי וְחִזֵּק בְּתוֹךְ הָעַם, גְּרָעִי שֶׁיִּשְׁאַר קִשּׁוֹר עִם הַקֶּבֶ"ה בְּדָרְךָ כְּלִשְׁהִי לְכָל אֶרֶץ הַזָּמַן. עַל כֵּן, אַחֵר שֶׁבְּנֵי יִשְׂרָאֵל נִכְשְׁלוּ בַּחֲטָא הַעֲגֵל, וְהַקֶּבֶ"ה כִּפֵּר לָהֶם עַל הַחֲטָא, אֵךְ לֹא הִשִּׁיבָם לְדִרְגָּתָם הַקּוֹדְמָת, בְּקֶשׁ מֶשֶׁה רַבֵּנוּ שֶׁתִּשְׁרָה שְׂכִינָה עַל יִשְׂרָאֵל, עַל יְדֵי הַנְּבִיאִים, בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, בֵּית הַמִּדְרָשׁ, בֵּית הַכְּנִסְיּוֹת וְתִלְמִידֵי הַחֲכָמִים שֶׁבְּכָל הַדּוֹרוֹת, וְכָל מְקִימֵי מִצְוֹת הַתּוֹרָה בְּמִסְרֵינָם נִפְשׁ – מְקִדְשֵׁי שֵׁם שְׁמִים. הַקֶּבֶ"ה נִעֲנֶה לְבַקְשָׁה זֹאת וְנִתֵּן לוֹ אוֹתָהּ, דְּהִינוּ: שְׁמַעְתָּה וְהִלָּאָה תִּמְשִׁיךְ מִנְהִיגוֹתָ שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ לְבֹא לִידֵי בְּטוֹי בְּגִבּוּשׁוֹ שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל תַּחַת מְרוֹתָם שֶׁל גִּדּוּלֵי הַתּוֹרָה – מִמְּשִׁיכֵי דְרָכּוֹ שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ, שְׁנֶאֱמַר בְּבִקְשָׁתוֹ שֶׁל מֶשֶׁה רַבֵּנוּ: "וּבְמָה יִנָּדַע אִפּוֹא כִּי מִצְאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ – אֲנִי וְעַמְּךָ", בְּאֵר רַש"י שֵׁם: "הִיכֵן תִּנָּדַע מִצִּיאַת הַחוּר?" "הִלָּא בְּלִכְתָּךְ עִמָּנוּ" (שְׁמוֹת לג/טז). כְּלוֹמֵר: בְּכָל מְקוֹם שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל יִגִּיעַ אֵלָיו וּבְכָל מָצֵב שֶׁאֵלָיו יִקְלְעוּ יְהוּדִים, תִּמְיֵד יִהְיֶה נִכָּר עֲלֵיהֶם שֶׁהֵם "עַם ה'", כְּבוֹדוֹ וְשִׁכְנִיתוֹ הוֹלְכִים אֲתָם (בַּגְּדֵר הַשְּׂרָאָת הַשְּׂכִינָה וְ"שְׂכִינָה בְּגִלּוֹת" רֹאה בַּסְּפָרָנוּ שֶׁב"ח עַל מַגִּילָה כט/א: "הַשְּׂכִינָה וְכִנְסַת יִשְׂרָאֵל", וְכֵן בַּסְּפָרָנוּ שֶׁב"ח עַל יוֹמָא נז/א: "הַשְּׂרָאָת שְׂכִינָה – קְדוּשָׁה נִיצַחִית בְּלֵב יְהוּדִי". עַל גִּילּוֹ שְׂכִינָה בַּהֲנַחַגַּת חֲכָמֵי הַתּוֹרָה, רֹאה סְפָרָנוּ שֶׁב"ח עַל מַגִּילָה יא/א: "לֹא מֵאֲסָתִים – בִּזְכוֹת הַצְדִּיקִים).

הַשְּׂרָאָת הַשְּׂכִינָה עַל הָאֲנוּשִׁים וְעַל עַם יִשְׂרָאֵל כְּהַקְדָּמָה לְבַקְשָׁה הַשְּׂנִיָּה, הַשּׁוֹלֵלֶת קִשְׁרֵי אֱלֹקֵי לְאֲמוֹת הָעוֹלָם, יֵשׁ לְהַדְגִּישׁ כִּי אוֹתָהּ הַבְּדִלָה שֶׁיִּשְׁנָה בֵּין קֹדֶשׁ לְחוֹל וּבֵין אֹר לְחֹשֶׁךְ, קִנְיָתָה גַּם בֵּין יִשְׂרָאֵל לְעַמִּים. אֶת הַבְּדִלָה הַזֶּה חֲבִיבִים לְהַדְגִּישׁ, כִּינֵן שֶׁבְּאִפְּן שְׁטַחִי נִרְאָה כְּאִילוֹ יְהוּדִי וְגוֹי הֵם שְׁוִים, הוּא בְּגוֹף, הוּא בְּנֶפֶשׁ, הוּא בְּתַכְנוּתָה הָאֲנוּשִׁיּוֹת, בְּכַשּׁוּרִים שְׂכִלִיִּים וְכִדּוּמָה. לְפַעְמִים נִרְאָה גַּם בְּאִפְּן שְׁטַחִי כְּאִילוֹ שֶׁהֵם גַּם זֵהִים בְּרָמָה הַמוֹסְרִית. לְכֵן יֵשׁ צָרְךָ לְהַגְדִּיר אֶת הַפַּעַר הַמַּהוּתִי שֶׁהוּפֹךְ אֶת הַגּוֹיִם לְהִיוֹת שְׁוִים לְגַמְרֵי מַעַם יִשְׂרָאֵל. כִּי הֵם נִחְשָׁבִים לְבַעֲלֵי דִרְגָּה אַחֲרָת בְּאִפְּן מַחֲלֵט. כִּפִּי שֶׁהַגְדִּיר זֹאת בְּעַל הַכּוֹזָרִי כְּשֶׁהוּא דָרָג אֶת הַנִּמְצָאִים בְּבִרְיָאָה עַל פִּי סֵלֶם חֲשִׁיבוֹתָם: 7 אֲדוּמִים. 7 בְּצוּמָח. 7 גַּחֲ. 7 דְּאֲדָם. 7 הַיְּהוּדִי (כּוֹזָרִי א/לו, חוה"ל). בְּאִפְּן עֶקְרוֹנִי כָּל הָאֲנוּשִׁים כְּלָה הֵם בְּנֵי בְּנֵי שֶׁל אָדָם הָרָאוּשׁוֹן – יִצִּיר כִּפְּיוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה, שֶׁנִּבְרָא כְּדִי לְהִבְיָא אֶת הָעוֹלָם כְּלוֹ אֵל מְטָרָתוֹ, עַל יְדֵי גְלוֹי כְּבוֹד ה' בְּבִרְיָאָה. לְכָל בְּנֵי נִתְנָה הַזְּמַנּוֹת שֶׁנָּה לְהַגְשִׁים מְטָרָה זֹאת, לְלֵא כָּל הַפְּלִיָּה, וְלִכְלֵם הִיָּתָה אִפְשָׁרוֹת לְהַגִּיעַ לְקִשְׁרָה יִשִּׁיר עִם הַקֶּבֶ"ה, עַל יְדֵי הַשְּׂרָאָת הַשְּׂכִינָה עֲלֵיהֶם אִפְּלוּ בְּעוֹלָם הַזֶּה. אֲלָא שְׁמַאֲז דּוֹרוֹ שֶׁל אֲנוּשׁ – נִכְדוֹ שֶׁל אָדָם הָרָאוּשׁוֹן, שֶׁהַחֵל לַעֲבֹד עֲבוּדָה זָרָה, הַתִּדְרָדֵר הָעוֹלָם שֶׁלֵּב אַחֵר שֶׁלֵּב, עַד שֶׁבְּדוֹר הַפְּלִגָּה הֵם מְרִדּוֹ בְּגִלּוֹי בְּקֶבֶ"ה, מִשֵּׁם הַתִּפְרָזוֹ לְשִׁבְעִים אֲמוֹת – הַבְּסִיס שֶׁל חֲלֻקַּת הָאֲמוֹת שֶׁאַחֲרֵיהֶם, עַד יָמֵינוּ אֲנוּ. בְּזֹאת נִחְתָּם הַשִּׁלֵּב הַהִסְטוֹרִי הָרָאוּשׁוֹן שֶׁל הָעוֹלָם, מֵאֶז אֲבָדוֹ הָאֲמוֹת אֶת הָאִפְשָׁרוֹת לְהַגִּיעַ לְהַשְּׂרָאָת הַשְּׂכִינָה בְּאִפְּן קְבוּצָתִי. אֲלָא שְׁלִיחִידִים בְּעָלֵי שְׂאֵר-רוּחַ, נִתְּנָה הָאִפְשָׁרוֹת לְהַסְתַּפֵּחַ אֶל הַקְּבוּצָה הַחֲדָשָׁה שֶׁנָּה עִתָּה צְמִיחָה מִתּוֹךְ חֲרָבָן מְגִדֵּל בְּכָל קְבוּצָה זֹאת הַחֲלָה בְּבִיתוֹ שֶׁל אֲבָרָהָם אֲבִינוּ, שֶׁהִיא חֵי בְּתַקּוּפָה שֶׁל בּוֹנֵי מְגִדֵּל בְּכָל, הוּא בָּז לְתַכְנִיּוֹת שְׁלֵחָם, וּבְמִסְרֵינָם נִפְשׁ לְנַחֵם בָּהֶם וּבְדַעוֹתֵיהֶם הַכְּפָרְנִיּוֹת. מֵאֶז נִבְחַר אֲבָרָהָם אֲבִינוּ וְזָרְעוֹ אַחֲרָיו לְהַגְשִׁים אֶת הַמַּטָּרָה לְשִׁמָּה נִבְרָא הָעוֹלָם – לְהִיוֹת עַם שְׁעָלֵיו תִּשְׁרָה

בַּקְשָׁה ב': שְׁלֹא תִשָּׁרָה שְׂכִינָה עַל הַגּוֹיִם
כְּדִי לֵאמֹר שֶׁלֹּא הָיָה חֵטְא בְּאֵפֶס הַחֶלְקִי אֶל הַקֶּבֶד"ה, הוּא פָּנָה אֲלֵיהֶם לִפְנֵי מִתֵּן תּוֹרָה, וְהִצִּיעַ לְאָדָם, לִישְׁמַעְאֵל, לַעֲמֹן וּלְמוֹאֵב, אַרְבַּע אַמּוֹת חֲשׂוֹבוֹת מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וּמִצִּאֲצִיּוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ (=אָדָם, עֶשֶׂן וְיִשְׁמַעְאֵל בָּנָיו. עֲמֹן וּמוֹאֵב מִבְּנֵי לוֹט בֶּן אַחִי אַבְרָהָם). לְכָל תַּאֲמֹת הֶלְלוּ הִצִּיעַ הַקֶּבֶד"ה חֲלָקִים מִהַתּוֹרָה הַשִּׁיכִים אֲלֵיהֶם בְּאֵפֶס אִישִׁי. כְּשֶׁהֵם סָרְבוּ לִקְבֹּל זֹאת, הֵם הִפְסִידוּ גַם אֶפְשָׁרוֹת חֲלָקִית זֹ, וְנִדְחִיו לְגִמְרֵי מִהֲאֶפְשָׁרוֹת לְהַשְׁתִּיד אֶפְלוּ בְּאֵפֶס זֶה לְהַשְׁרָאת שְׂכִינָה, אֲלֵא עֲלֵיהֶם לִינוֹק מִתּוֹךְ הַמוֹסְרִיּוֹת שֶׁל עִם וְשָׂרָא, שֶׁתִּפְקִידוּ לְהִיּוֹת "אוֹר לְגוֹיִם" (יִשְׁעִיָּהוּ נא/ד), וּלְלַמֵּד אוֹתָם אֶת דְּרָכֵי ה' כְּאִמָּה שֶׁעָלֶיהָ שׁוֹרָה הַשְׂכִּינָה (רָאה מִנְחוֹת ק"א. וּבִדְרָךְ ה' לְרַמְח"ל ח"ב ד/ט).
כְּאִשֶּׁר חֲטָאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּעֲגֹל, הֵם הָיוּ עֹלִילִים לֵאבֹד מַעֲלָה זֹ, וְאֵז רָצָה הַקֶּבֶד"ה לְהַחֲזִיר מִסְּלֹל זֶה לְרֵאשִׁיתוֹ – וּמִשָּׁה רַבְּנוּ יִהְיֶה הָאֵב
הַחֲדָשׁ שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, כְּשֶׁמִּמֶּנּוּ תִקּוּם אִמָּה חֲדָשָׁה, כְּתֹבָת: "וְעַתָּה הִנֵּיחָה לִי יוֹחֵר אִפִּי בָּהֶם וְאֶכְלֶם, וְאֶעֱשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גְּדוֹל" (שְׁמוֹת לבי), וּבְרַשִׁי שֶׁם לביג: "כִּסֵּא שֶׁל רֹגֶל אַחַת" וּבְגוֹיֵא: "מֹשֶׁה – אֵב חֲדָשׁ". (רָאה דְּבָרִים ט/יד). כְּלוֹמֵר: שִׁיחָה מִצַּב הַאֲנוּשׁוֹת כְּמוֹ שֶׁהָיָה בְּזִמְן אַבְרָהָם אָבִינוּ, וּמִשָּׁם – מִמִּשָּׁה רַבְּנוּ תִתְחַל הַאֲנוּשׁוֹת לְטַפֵּס שׁוֹב וּלְהִגִּיעַ לְהִיכֹן שִׁתְּצִלִים לְחִגִּיעַ. מִמִּילָא מֵאֲלִיָּה עוֹלָה הַאֲפְשָׁרוֹת, שִׁינִידָה רוֹחִינִית שֶׁל עִם יִשְׂרָאֵל עֲלוּלָה לְגִרָם לְהִרְמַת קֶרֶם שֶׁל שָׂאֵר אַמּוֹת הָעוֹלָם, וְתַחֲזֹר לָהֶם הַאֲפְשָׁרוֹת לְהַשְׁרָאת הַשְׂכִּינָה, סְכוּי שְׁאֲמֹת אֵלוּ אֲבָדוּ כְּשֶׁסָּרְבוּ לִקְבֹּל תּוֹרָה. בְּאַהֲבַת מֹשֶׁה אֵת עַמּוֹ הוּא סָרַב לְהַצָּעָה זֹ, הַתְּפַלֵּל עֲלֵיהֶם וְזָכָה לְכַפֵּר לָהֶם עַל חֲטָאֵם, בְּכָךְ הוּא אֲפִשֶׁר אֵת הַמִּשָּׁד קִיּוּמוֹ שֶׁל עִם יִשְׂרָאֵל, כְּעַם בַּעַל תִּפְקִיד רוּחָנִי מִשְׁלֵם. עַל כֵּן כְּהַמִּשָּׁד לְבַקְשָׁה הַקּוֹדֶמֶת לְהַשְׁרָאת הַשְׂכִּינָה עַל עִם יִשְׂרָאֵל, בְּקֶשׁ מִשָּׁה רַבְּנוּ שְׁלֹא תִשָּׁרָה שְׂכִינָה עַל הַגּוֹיִם, אֲלֵא עִם יִשְׂרָאֵל יִשָּׂא אֵת דָּגֵל פְּרוֹסוֹם הַאֲלָקִים בַּעוֹלָם, לְתַמִּיד, וְהוּא יִזְכֶּה לְבִיאַת הַמְּשִׁיחַ וּלְתַקּוֹן הָעוֹלָם דְּרָךְ הָאֱמֶת שֶׁעַל יִשְׂרָאֵל יִגְלֶה לָהֶם וּלְפָרֶס לְכָל בָּאֵי הָעוֹלָם. וְגַם בְּקֶשָׁה זֹ נִתֵּן לוֹ הַקֶּבֶד"ה, שְׁנֵאֲמַר: "וְנִפְלִינוּ=נִהְיָה מוֹפְלִים לְטוֹבָרָה] אֲנִי וְעַמִּךְ מִכָּל הָעַם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָרֶץ" (שְׁמוֹת לג/טז). עַל שְׁתֵּי הַבְּקָשׁוֹת הֶלְלוּ נַעֲנֶה מִשָּׁה בְּחִיּוֹב, כְּתוֹב בְּהַמִּשָּׁד: "וַיֵּלֶאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: גַּם אֵת הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶעֱשֶׂה, כִּי מִצֵּאת חוֹן בְּעֵינֵי וְאֲדַעַךְ בָּשֵׁם" (שְׁמוֹת לג/יז). לָכֵן בַּעֲקֹבוֹת שְׁתֵּי בְקָשׁוֹת אֵלוּ יִמְשִׁיד עִם יִשְׂרָאֵל – עַמּוֹ שֶׁל מֹשֶׁה רַבְּנוּ לְמַלְאֵא אֶת יַעֲרֹד, שֶׁהַשְׁרָאת הַשְׂכִּינָה תִהְיֶה רַק עֲלֵיהֶם וְלֹא עַל הַגּוֹיִם. בְּכָךְ הֵם יִהְיוּ מְבַדְּלִים מִכָּל הָעַמִּים, זֹ הִיא הַהִפְלָה הַחִיּוּבִית שֶׁל עִם יִשְׂרָאֵל – עִם סֻגְלָה (עַל הַשְׂאֵלָה: כִּיזָד קִיבַל בַּלַּעַם נְבוּאָה אַחֵר אוֹתָהּ הַבְּטַחָה: בִּיאַר רַשִׁי שְׁמוֹת לג/ז: שִׁנְבוּאָתוֹ הִיָּתָה עַל יְדֵי שְׁלִיחַ וּבַהֲחָבָא, וְרָאה מַחֲשַׁח"ר לְרַבִּי צְדוֹק הַכֵּהֵן פֶּרֶק י"ז: "וּתַחֲלִילָה"). אַחֵר שֶׁהַתְּבַצֵּר מַעֲמָדָם שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּמִסְבִּילֵי כְּבוֹד הַשְׂכִּינָה וּמִפִּיצֵי דֵת הָאֱמֶת הַיְחִידִים וְהַיְחִידִים בַּעוֹלָם, הַתְּקַבְּלָה גַם הַבְּקָשָׁה הַשְּׁלִישִׁית, עַל הַתִּכֵּן הַפְּנִימִי שֶׁל הַקֶּשֶׁר עִם הַקֶּבֶד"ה. קֶשֶׁר שֶׁיִּכָּל לְבֹא אֶד וְרַק עַל יְדֵי יְדִיעַת דְּרָכָיו וְהַבְּנַת הַהִגְיוֹת שֶׁל הַקֶּבֶד"ה. כִּי הַיְדִיעָה הִיא הַמִּפְתָּח לְהַתְּקַרְבוּת אֱמֶתִית אֵלָיו. לָכֵן חוּץ מִשְׁתֵּי הַבְּקָשׁוֹת הָרֵאשׁוֹנוֹת, בְּקֶשׁ מִשָּׁה רַבְּנוּ גַם אֵת הַבְּקָשָׁה הַשְּׁלִישִׁית: "הוֹדִיעֵנִי נָא אֵת דְּרָכֶיךָ, וְאֲדַעַךְ, לְ

רק ידיעת דרכי ה' מונעת כפירה וע"ז
במתן תורה ובמעמד הר-סיני התגלה כבוד ה' לבני ישראל באפן הנעלה והברור ביותר, ככתוב: "אתה הראת לדעת, כי ה' הוא האלקים,
אין עוד מלבדו" (דברים ד/לה). על פסוק זה אמרו חז"ל: הקב"ה פתח להם את כל שבעת הרקיעים, וכשם שקרע בפניהם את העולמות
הרוחניים, כך קרע וחסף בפניהם את העולמות כולם, ואת כל חקי הטבע, עד שכלם ראו והפירו בברור שהקב"ה יחיד, ואין שום כח
וממשלה מלבדו (מובא ברש"י שם). אחר מתן תורה נכשלו בחטא עבודה זרה של עגל הזהב, ומכאן חטא זה חדרו שתי טעיות: 7. אעצם
העברה של המעשה עצמו, והאשליה כי יש לעגל מתכת השראה רוחנית וכחות על-טבעיים. 7. במחשבה כי אין אנו יודעים את הכללים
של פיהם יש לבדק את המציאות, לכן עלולות לחדר טעיות הפעניקות מציאות לאשליות. שתי הטעיות הללו דורשות תגובות הולמות.
בטעות הראשונה טפל משה רבנו בתקף מנהיגותו, הרג והעניש את כל עובדי העגל, ואת העגל עצמו הוא שחך ופזר על פני המים (שמות
לב-כז). את הטעות השנייה יש לעקר באמצעות הרחבת הסגיה של דרכי הנהגת הקב"ה בעולם, והעמקתה. כי קדם אותה טעות, מספיק
היה לדעת על אודות שליטת הקב"ה בעולמו באפן כללי, שלם ותמים, ככתוב: "תמים תהיה עם ה' אלקיך" (דברים יח/ג, רמב"ם ע"ז
יא/טז). אך בעקבות חטא העגל, החלו לצוץ דעות כפירה, ושוב צפו אמונות שונא למיניהם, ונצו על פני השטח. לכן מאז טעות נוראה זו,
יש צורך בגלוי מעמיק ומפורט יותר של דרכי האמונה, וכללי הנהגת הבריאה, באפן שלא ישארו חללים ריקים, שבהם משכנים בעלי
האשלות את הבליהם. על כן דוקא אחר חטא העגל היתה הבקשה הראשונה של משה רבנו, שהקב"ה יגלה לו את דרכי הנהגתו בבריאה.
כיצד מסדרת כל הבריאה על פי כללים מגדירים ומדויקים, ללא כל אפשרות שישארו בתודעה איזה חלל ריק שאליה מסגלים לחדר

דמיונות, עליהן מתבססות תפיסות של עבודה זרה, כשפים וכדומה (ראה רמב"ם ע"ז יא/טז: "אין ראוי לישראל שחם חכמים מחוכמים להימשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן" וכו'). מיד אחר שמשוה סלק את הבעיה הראשונה של חטא העגל, הוא בקש מהקב"ה שיזכה אותו להיות ה"צינור" שדרכו ידעו חכמי התורה שבכל הדורות את הפרוט המדיק בדרכי הנהגת ה' בעולם, כדי שזו תהיה הדרך להשיב לכל אפיקורס אשר יש בלבו ספק באמונה. לאחר מכן הוא בקש את שתי הבקשות השניות המפרטות לעיל. אך כדי לבסס תחלה את מעמדו של עם ישראל, מלא הקב"ה תחלה את שתי בקשותיו השניות ורק אחר כך את הבקשה הראשונה (ראה ענף יוסף, בשאלה מדוע סידרה הגמרא את שאלותיו לא לפי סדר הפסוקים. וביארנו שהסדר הוא על פי התשובות של הקב"ה, מו"נ א/נד).

בקשה ג': הודיעני נא את דרכיך
הבקשה השלישית שהגמרא מצטטת, נאמרה בתורה בבקשה ראשונה, אותה בקש משה רבנו בנושא זה והיא: להודיעו את דרכיך של הקדוש ברוך הוא, וגם בקשה זו נתן לו הקב"ה. היכן בקש? בי"ט תמוז – יומים אחר חטא העגל עלה משה רבנו פעם נוספת להר סיני, שם בקש מהקב"ה לכפר על חטא העגל (רמב"ן שמות שם). וכן בקשות נוספות [שתיים מהן התבארו לעיל]. על אודות הבקשה הראשונה יודעים אנו ממה שנאמר: "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך, הודיעני נא את דרכיך, ואדעך, למען אמצא-חן בעיניך, וראה כי עמך הגוי הזה" (שמות לג/יב-יג). בקשה זו שונה משתי הבקשות הקודמות, כי בשתיים הקודמות בקש משה רבנו זכות והגבלה של השקראת השכינה והשפעת כבוד ה' בעולם. ואילו כאן, בבקשה מיוחדת זו התניב משה רבנו כניגים של בני אדם חמריים, ומתלבטים בדרכי האמת, ורוצה לקבל הנחיה ישירה מהקב"ה, כיצד להאיר את לבם שלא יוצרו חללים באמונתם. על כן, כניגים של בני האדם וכל היה משה רבנו להציג את המבוכות האנושיות לפני כסא הכבוד. עמד משה רבנו לפני ה' בהקדמה קצרה על אותו נושא שאותו הוא עומד לבקש, ואמר לפניו: הרי אתה הוא רבנו = אדוניו של עולם, כלומר: שולט יחידי גם על כל הדברים שנראים כסתירה וגורמים למבוכה, על כן "הודיעני נא את דרכיך" = תלמד אותי את "דרכיך", שהרי יודע אני ששולטת דרכים מגדורות וברורות, דרכים היוצאות מכסא כבודך ומגיעות עד לכל הפרטים שבעולם, אפילו הנמוכים ביותר, כדי לגלות את מלכותך. מאחר שאני יודע בברור שאתה מוביל את רצונך ב"דרך" ישירה ולמטרה מגדרת וברורה, שהרי שבי עקם ומפתל שאינו מוביל מאף מקום ולשום מקום אינו ראוי להקרא "דרך". על כן מבקש אנכי, שתהיה לי הזכות להכיר, לדעת ולהבין "הודיעני נא את דרכיך", ותבאר לי את הכללים הבסיסיים שעל פיהם נתן לבאר את גלוי אחדותך בעולם. שהרי בכל מקום מבצבצת ונשאלת שאלת על סבל וצער, שנראים באפן שטחי כבלתי מצדקים. דוקא בשאלה זו פחר משה, כי היא שאלה המקיפה רבד רחב של נושאים, וממילא היא מקיפה צבור רחב ונשאלת בכמה וכמה סגנונות ואפנים, עד שכמעט אין אדם בעולם שלא נפגש ונשאל ויפגש בה. לכן, לפני שנלמד את פרטיה של שאלת משה, יש להבדיל באפן ברור בין שאלתו לבין שאלותיהם של שאר באי העולם.

בקשות משה רבנו מול שאלות אנוש
באפן שטחי נראה כי בסגנון הדומה לשאלת משה רבנו עליו השלום, שואלים אף בני אדם אחרים – בני ברית ושאינם בני ברית, חכמים ופשוטים עם, הסובלים עצמם ובעלי רגש לסבל הזולת, אנשים שונים מפל האמות ובכל הדורות. גם הם עומדים וזועקים אל חללו של עולם "למה זה צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", אך ללומדי הסגיה כאן מתברר, כי שאלתם רחוקה מאד מבקשתו/שאלתו של משה כשעמד מול ה'. לכן יש לנתח את שאלתם של בני האדם בארבעה שלבים, אותם נברר מלמטה כלפי מעלה – החל באדם הסובל עצמו ושואל מתוך עצם כאבו, דרך השאלה שתמשוך לנשר בלבו גם אחר שהצער יחלף, עד לתפיסת העולם הכללית של המתמקדים ברע יותר מאשר בטוב, וכלה בעצוב אישי של רע, וטוב אמתיים ודמיוניים. הצד השונה של כל השואלים הללו הוא, ששאלתם אינה כלולה בשאלתו של משה רבנו: "מדוע זה צדיק ורע לו, רשע וטוב לו". רק אחר שנבאר את כל השאלות האנושיות הרגילות, נבא ללמד בסגנונו את בקשתו האמתית והנכונה של משה רבנו, שלא כאב, אלא רצה לזכות וילקבל באור על דרכי ה' בעולם הזה ובעולם הבא, וללמד לבני ישראל מפי השכינה.

א – מצוקת הצער והכאב
השאלה שרבים זועקים, מגדרת כאן כ"שאלת הצער והכאב". אם היא שאלתו האישית של הסובל בשעה שתוקפים אותו כאבים, הרי שהיא אינה בוקעת אלא מתוך צער. כמו כן היא כואבת לכל מי שרואה, חש ומזדהה בסבלו של הקרוב לו או הנמצא סביבתו. במקרה זה השאלה היא אישית בלבד, והיא מתפצלת מעצם טבעה לשני אפיקים: 7אזעקה הפורצת מתוך עצם הכאב. 7בבקשה להסרת והפסקת הכאב המפנית אל כל מי שזכר לעזר ולהועיל. כששאלה כזו בוקעת מתוך גרונו של הסובל ושל הסובל עצמו, היא אינה שאלה, אלא משאלה ובקשה, ועצם העבודה שמתוך הסבל והיסורים מפנית קריאה לבורא העולם – "מפני מה?" והסובל אינו מפנה את כאבו רק אל הרופא שיבא לקראתו, או רק לעשיר שיחלץ אותו ממצוקתו וכדומה, יש בה אמנם גלוי של אמונה הבוקעת דוקא בשעת סבל, ומפנית לפתחת הנכונה. אבל לאדם זה מהנה סגיונותו מענה חלקי בלבד, כי אגיו של הסובל אינו מסגלות לשמיע תשובה לשאלה כללית ועיונית, מפני שזעקה זו אינה רצון להבין, אלא בטוי של הסבל וזעקתו: "הצילו", "אנא ה' הושיעה נא". ממילא התשובה היחידה שהוא באמת מוכן לשמע בשעה זו, אינה הסבר שכלי ותורני, או רעיון פילוסופי, אלא רק פתרון הבעיה האישית יענה תשובה לשאלה, ואחר שיחלף הכאב, תעלם השאלה, וכל זמן שהכאב ישאר, לא יהיה הלב פנוי לשמע הסברים. כפי שכתב הרמב"ם: "אי אפשר שאדם ישכיל ויבין בחכמות כשהוא רעב וחולה, או שאחד מאבריו כואב" (דעות ג/ג). השאלה של משה רבנו: "מפני מה צדיק ורע לו", אינה מתניחסת באפן ישיר לדגמא מעין זו, כי מטרתה לא באה כדי להוות מרגוע פרטי לאדם מסים, שהרי במקרים מעין אלו אין לצער את הסובל בחטוט בעברו, אלא להפוך – להרגיעו, לעודדו ולחזק את רוחו, כגון: בהבטחה שיום נבא והצער יחלף, הכאב ימג ויעלם, או כל צורת תנחומים וסיוע טוב ויעיל, אך אין לנסות לבאר לו בשעותיו הקשות שעותיו גרמו ליסוריו. שהרי כל מי שמנסר ומזכיר את החולה ללא רגישות והתחשבות במצבו העדין, עובר על אסור מהתורה של "הונאת דברים", כפי שאמרו חז"ל: אם היו יסורים באים על חברו, או אם היו מחלות באות עליו, או שהיה מקבר את בניו, אל יאמר לו בדרך שאמרו לו חבריו לאיוב המיסר: "הלל! יראתך כסלתך, תקנותך ותם דרכיך, זכר נא, מי הוא נקי אבד" (איוב ד-ו/ז-ב"מ נח/ב). כי תוכחה כזו, יכל אדם להשתמש בה רק בינו לבין עצמו ולא לאות. דרך זו היא יעילה כדי להשפיל ללמד את משמעות היסורים, רק בטרם הם החלו לצרב את נפשו ולכרסם בקרבו ובכשר שפוטו. על כן שנינו: "אם רואה אדם יסורים באים עליו – יפשפש במעשיו" (ברכות ה/א, כמבואר לעיל בפרק "יסורים"). כי מלבד העבודה שעל ידי חשבון נפש וחזרה בתשובה יפסיקו היסורים, דיקו חז"ל בלשונם כדי ללמדנו שני דברים: גם שעדיף היה לעשות זאת בטרם הגיעו היסורים לעצמה של כאב שעורב את הדעת ומטשטש את היכולת לבקרת עצמית. אך דבר נוסף למדנו חז"ל, שבשעה כזו צריכה התוכחה להיות אישית ועצמית, שהסובל עצמו יתפכח מאשליותיו וישוב לדרך האמת. לכן אמרו: "יסורים באים עליו", ולא אמרו: "אם רואה אדם יסורים באים על חברו". כמו כן נתן ללבב עם החולה סגיה זו בדיון למדני מעמיק על משמעות הסבל בעולם, אך לא להטיח חלילה תשובות כוללניות ובקורריות בפני אדם חולה וסובל. עיון מעמיק בנושאים מרתקים עשוי לסלק את ענני הצער מהסובל, אך בדרך כלל קשה לרתק אותו לנושאים שאינם סביב הסבל האישי שלו. יתכן אמנם שתהייה לו אגונים כרויות ללמד את סגית הסבל, ויתר מאשר ללמד כל סגיה מרתקת אחרת, או כל נושא שאינו קשור אליו. המשוך הסגיה עד תמה תעניק גם לסובל ולכואב משמעות ותכן לסבלם, שלמוד תורה כאן גם אמור להיות סגיה מעשית – הלכה למעשה, הם שיעניקו לו את המאור שבה, המחזירו למוטב.

באופן נוסף עולה שאלה זו מתוך תחושות מצוקה של בני אדם. שאלה המתעוררת בעקבות מארעות אישיים שעברו עליהם, או מארעות כואבים שהם היו עדים להם, או שמעו עליהם וקראו על אודותם, כגון: מחלות, עני, חרפון, הרס, מלחמות, צער, אבדן, שכול ויתמות. מעבר לכאב הנשיר שבכל הצער הזה, כאב שבמקרים רבים אינו קיים במישור האישי, כגון: כששומע על מלחמות במקומות רחוקים, או בתקופות קדומות ביותר, אין לו מכה סבל אישי, אבל דבר מעין זה כואב וצורב לכל אדם בעל לב רגיש. כי מארעות אלו פוגעים בכל אחד ואחד, ובעקבותיהם נסדקת תחושת הבטחון ומתרושפת ההרגשה שאנו חיים בעולם מסדר. על ידי שמיעת מארעות קשים וראיתם, מתפוררת ההרגשה הטבעית שעל ידי הליכה בדרך טובה נתן להמלט מהסכנות האורבות על כל צעד ושעל, וחודרת תחושה כי הקשי והסבל אינו רק נחלתם של כל אלו שפרצו את הגדרות. תום זה מתערער בעקבות התנפצות האשליה הנוסכת תקוות, שפאלו האדם נולד בתוך גן-עדן עלי אדמות. התפכחות זו מחלחלת בכאב אל תוך הלב, ומתוך הכאב בוקעת זעקה: "מדוע רע?" "מדוע ישנו סבל?" ממילא בשלב העמוק יותר של אותו סבל, תעלה השאלה: "כיצד אפשר לחוש בתענוג?" ואפשר אפילו להגיע למצבים קשים ומעיקים יותר, כי כאשר התערערת זו מחלחלת עמוק יותר היא מביאה את השאלה: "מדוע שמחת החיים ממני והלאה?" בטעות מנסחים תחושה קשה זו באותה לשון ובאותן המלים בהן בקש משה רבנו להפיר את דרכי ה', ושאל: "למה זה צדיק ורע לו?" גם רמה זו של השאלה, היא עדין דומה לכל השאלות שבהן מסתתרת משאלה וצפיה מאחורי השאלה, אלא שהיא עטופה במלות שאלתו המפרסמת של משה. אומנם גם במקרה זה יש להעריך את השואל, שהרי את שאלתו זו הוא לא הפנה אל כחות הטבע או אל חסדי אמות העולם, אל המבנה החברתי, או אל אסטרולוגים, מכשפים, ומקבלים מזויפים. אלא הפנה את תהיותיו ישירות אל הקב"ה. משמע, שהוא עדין מצפה שהקב"ה יתערב בעולמו ויערר בו סדר לשביעות רצונו של המבקש. אך מפל מקום יש לחשוף את השאיפות הכמוסות שמאחורי המלים ולדעת שבהרבה מקרים נובעות שאלות אלו מרצון לבצר את חומת הבטחון האישית, כדי לחיות בשלחה והשקט. אם שאלה זו נובעת אך ורק מתוך תחושותיו האישיות של האדם, דהינו: מרירות, צער, חסר ספוק וכדומה, יש לבאר לשואל, כי העולם הזה אינו מטרה פשלעצמה, ועליו ללמד להתמודד עם הקשים. כל אותו תחושות לב נתנות לטפול ולהסבה לאפיקים חיוניים באמצעות גישה נפשית חדשה ונכונה אל החיים, לראות את הטוב והיפה, להסיח את הדאגות מהלב, להשיחם לאחרים. להציב אתגרים, להשתלב במערכות של צירה ובניה, וכן דברים אחרים נוספים המעניקים תחושת ספוק ושמחה, ועוזרים להתגבר על פגעי הזמן והצרות. כמובן שנושא זה שנתן לפתרון על ידי שני זוית הראיה, עליו לא נסבה השאלה של משה רבנו _ אדון הנביאים. כיון שרוב השאלות הללו נובעות מחנוך לקוי, והן רק פרי של הסתכלות שלילית וכדומה. כך גם וברב המקרים כל אדם חכם לפתור ולהשיב את שלות הנפש אל מקומה, ולהעניק רפואה לכאבים וקשיים אלו. על הגישה הנכונה לפתור בעיות מסוג זה אמרו חז"ל: איזו היא דרך? שירה שניבר לו האדם? _ "עין טובה, חבר טוב, שכן טוב, לב טוב" (אבות ב/ט). כלומר: התבוננות על החיים מתוך אופטימיות והשקפה חיובית, ובכך כל האדם להגיע להיות: "איזהו עשיר? _ השמח בחלקו" (אבות ד/א). כי גם כאשר מארעות החיים קשים הם, עדין נותרה בלב כל אדם חרות פנימית, שאותה אי-אפשר לקחת ממנו לעולם, אותה חרות יכולה להשרות בו הרגשת ספוק, אשר ותכן חיים, על ידי שימקד את מבטו אל הטוב, ויסיט את מחשבותיו מהרע.

ג _ מצוקה בהשקפה על עולם טוב

שאלות דומות לשאלתו של משה נשמעות מפי משוררים, פילוסופים ומעצבי השקפות-עולם באופן כללי. גם הם נוהגים להצביע על פגמים כביכול בתכנית העולם, ורואים את הקשיים, הסבל, השחיתות, הפעור, הרע, המלחמות, התחרות, חסר המרגוע, רדיפה אחר מטרות שלעולם לא נתנות להשגה, חרטות חוזרות ונשנות, נקיפות מצפון שאינן מובילות לתקון, נזקים בלתי הפיכים בין אדם לחברו, בין אדם לטבע, לחי, לצומח, לדומם, לאקלים ולחשי הטבע. השתלטות של קומץ רעים וחזקים על אלפי צמיתים הנאנקים תחת ידיהם העריצה, מחלות המכלות את הבריאות ואת המרץ, חסר הערכה על הקרבה ומאמץ וכדומה. כל אלו גורמים לגאוש ולחסר רצון לנסות להתמודד ולתקן, אלא רק מעודדים עריכת מאמרים, שירים ודברי תלונה ובקרת על ה"עולם הרע והאכזר" שאנו חיים בו. חרטות חוזרות ונשנות, נקיפות מצפון שאינן מובילות לתקון, נזקים בלתי הפיכים בין אדם לחברו, בין אדם לטבע, לחי, לצומח, לדומם, לאקלים ולחשי הטבע. השתלטות של קומץ רעים וחזקים על אלפי צמיתים הנאנקים תחת ידיהם העריצה, מחלות המכלות את הבריאות ואת המרץ, חסר הערכה על הקרבה ומאמץ וכדומה. כל אלו גורמים לגאוש ולחסר רצון לנסות להתמודד ולתקן, אלא רק מעודדים עריכת מאמרים, שירים ודברי תלונה ובקרת על ה"עולם הרע והאכזר" שאנו חיים בו. גם זו לא היתה שאלתו של משה, מפני שהתקלות בתפקודו של העולם אינן בגלל תקלה בתכנית המקורית, אלא נובעות משמוש לא נכון, החל באכילה מפרזת ולא נכונה המביאה למחלות, וכן רגז וכעסים המביאים למחלות ולקרעים בין בני אדם, כמו כן נצול מגזם של משאבים הורס את האזון בטבע. חסר סובלנות מביא למלחמות ולשפיכות דמים. אנוכיות גורמת להתפוררות החברה, וכן הלאה. כשבני אדם סובלים מהתוצאות הללו, אין הם יכולים להפנות שאלה לשמים: "מדוע קימת בעולם תופעה של רע?" שהרי רע זה נובע מתוך מעשיה של החברה האנושית, הנחשבת כגוף אחד, וכלם אחראים לנעשה בה. למרות ואם כי חלק מהסובלים דומים לאברי הגוף הנחלשים ולוקים בגלל טעויותיהם של אברים אחרים. לכן מי שבאמת פורש ונפרד באופן מחלט מטעויות העולם, אכן הוא אינו נכלל לא במה שנגזר עליהם ולא בתוצאות החמורות שנגיעו עליהם (מו"נ ג/ב), וראה רמב"ם דעות ו/א, ובלח"מ על רמב"ם תשובה ג/א). אכן באמת ישנו צורך לעצב בכל פעם מחדש את השקפת העולם אחרי מארע של מצוקה, זאת נתן לראות מתוך חוזה אישית קשה שעברה על הרמב"ם, ומתוך הוזה פתח צהר אל תלמידיו, כדי להפיר את מה שמתחולל בנפשם של גדולי עולם. כך כתב לתלמידו רבי יוסף ברבי יהודה אבן ועקנין: כבר הודעתיד שנגפטר הבת הקטנה, השם יתברך ישיב את מיתתה כפרה. בני, לא תתאבל ולא תתעצב לאל אבדן אישי באופן שיעות לך את הראיה הנכונה על המציאות, זאת מתוך אמונה בעקת שהקב"ה מפעיל נכון את עולמו] _ _ _ שהרי השם יתברך יודע ועד. והאמת מה שאמר ואבאר, והוא: ענין ענין מין האדם, אצל כל משפיל. ולא אמר שהוא ענין טוב מחלט, אלא שהוא יותר נאות _ _ _ כפי מה שנגזרה חכמת בוראו, שיעין האדם ויסתכל בטוב כל עניני המציאות הכללית לפי רע על ידי כך נתן לראות את הטוב בעולם, וראיה זו תנחם אותו על צרות פרטיות, אך לא שיעין ויסתכל בטוב עניניהם של האנשים הפרטיים (אגרות הרמב"ם, ובהמשך שלח את תלמידו לעיין במורה נבוכים ג/ב, המובא לפני כן). הרי שמתוך צער האישי, מצא הרמב"ם לנכון לבאר ולהדגיש כי אי-אפשר להמשיך את החיים מבלי לשוב ולדון כיצד להסתכל על העולם ומאורעותיו, ולמד אותנו כי אכן נתן לשוב ולראות ראיה כוללת על העולם, בדרך חיובית המאפשרת לאדם חכם להתנחם באופן מאוזן, ולהמשיך לראות את הטוב שבו, אפילו כשהוא באופן אישי עבר סבל. על כך כאשר אנו באים לבאר את בקשתו של משה רבנו לדעת את דרכיו של הקב"ה ואת שאלתו: "מדוע רע לזה וטוב לזה?" יש ללמד את שאלתו מתוך זוית ראיה של הבנה בלתי תלויה ובלתי משחדת, וכזו שאינה זועקת לישועה, אלא רוצה להבין את הדברים בדיוק כפי שהם, מבלי לשנותם ולשפרם לפי דעתו ותפיסתו האנוכית והזמנית. אלא כמו צלם הצולל למעמקי האוקיינוס, לראות את מלחמת הקיום בין הדגים בתהומות, הוא אינו אמור לקבץ מי צודק, ולמי להושיט יד עזרה, אלא לקלט באופן טוב ויעיל את התמונה, ולהגיש לשולחיו סרט ברור וחד, שלא נעלמו ממנו פרטים עקרוניים. זו היתה המטרה של משה רבנו לראות, להבין ולתת תמונה ברורה.

ד _ תפיסת חיים מטעית ומעוותת

כאשר אנו מדברים על טוב, ועל רע, פונתנו על טוב ורע מקבלים, ואולי אפילו מחלטים. דהינו: מציאות העולם ותנאי הקיום והפעולה שבו, הם ה,טוב, ואלו העדר אחד מתנאים אלו הוא הרע (מו"נ שם). אך לא על תפיסותיהם של בעלי דמיון, שצפיותיהם מגדירות להם

את ה, טוב ואת רע, על פי איזו אשליה וחלום. כי על חלומות כאלו אמרו חז"ל: "הקטנה, התאנה והכבד מוציאים את האדם מן העולם" (אבות ד/כא). כלומר: מוציאים אותו מעולם המציאות אל עולם הדמיון ומערערים את שווי המשקל הנפשי. לאדם שרצונו מכתוב לו כיצד צריך העולם להראות, וכל להיות שיהיה לו הכל, ולמרות כן הוא חי בתחושת חסר, שהרי לעולם לא יצליח למלא את הרצון ואת הדמיון. כפי שבטא המן הרשע, אחר שתאר באיזו אזהבה את פסגת ההצלחה שהגיע אליה, ואמר: "וכל זה איננו שוה לי, בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך" (אסתר ה/ג). הרי שעל ידי דקירת קוץ קטן, נתן לצמק את כל תחושת הנפוח של בעלי הגאווה והדמיון. זו היא מנת חלקם של כל המצפים בכליון עינים, שהעולם ימלא את כל אשליותיהם. על כן כל מי שמשקיע את משאביו הנפשיים ואת כל תפיסת העולם שלו בכל מיני עניינים שוליים, ודאי שטעם חייו נטל ממנו, ובנדאי שרע ומר גורלו, והוא סובל ללא הרף. כפי שאמר חז"ל על אנשים שרגישותם היתרה מפריעה להם לנהל ארח חיים תקין: "שלושה – חיייהם אינם חיים: הרחמנים, הרתחנים ואיני הדעת [=איסטניס]" (פסחים קיג/ב). כי לעולם לא יצליח אדם למלא את כל רצונו, לכן מי שאי-מלוי רצונו גורם לו צער, חכמים כל חייו להיות מלאי צער ורצופי יגון. אמנם לאנשים אלו רע, אבל רע זה אינו אמיתי, כי הוא אינו אלא אשליה של מחסור, ותפקידו של השכל הישר הוא להוכיח לאותו אדם שכלל וכלל לא רע לו. אדם זה גם אם הוא מגדר כצדיק, אם דמיונות של רע ומחסור מכרסמות את לבו, אבל באפן עקרוני, בריאותו טובה, יש לו לחם לאכל ובגד ללבש, לא עליו נשאלה השאלה: "מדוע זה צדיק ורע לו". כמו כן להפך, גם את ה, טוב לא נתן להגדיר על פי תפיסת עולמם של החיים בהבל ובאשליות חסרות שחר. שהרי אצל אדם כזה נחשב ה, טוב, כשהוא זוכה באיזה הבל או מצליח באיזה משחק, או מעפיל לפסגת במה, או כל מעמד שוא אחר שהמציאו בני אדם משעממים כדי למלא את חלל עולמם הריק. אם אותו מצליח הוא רשע, הצלחותיו אינן נחשבות בעיני בר-דעת כזכיה אמיתית שתזכה את בעליהן בשאלה: "מדוע זה רשע וטוב לו", כי אין כל קשר בין השג טפשי ועלוב לבין טעם אמיתי ונכון של החיים, ואין בו אפילו טעם קלוש של חיים טבעיים ומבססים. על כן ודאי ששאלות הנובעות מאשליות של טוב ורע אינן נכללות בברור האמת על העולם. כאן נגשים אנו בעזרת ה' ללמד בהנחיתם של חכמי התורה, כיצד מבררים שאלות כואבות. גם נלמד כאן כיצד מקבלים תשובות אלקיות על שאלות אלו, וגם נדע כיצד חיים על פיהן, ואיך יכולות התשובות, השאלות ודרכי ההבנה שלהן, להעניק משמעות ועמק חדשים לחיים עצמם, ולקבל אפיקים נרחבים כדי להכנס לעולם אמיתי ונכון של חיי אמונה ובטחון.

מפני מה, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו
 כך שאל משה: מפני מה, יש תופעה של צדיק וטוב לו? ויש גם תופעה של צדיק ורע לו? כדי להבין את שאלת משה יש לפרק את השאלה המרובת משפה חלקים, לנתח את המלים ממנה היא מרכבת ולברר: לאמה זה "צדיק", לבימה זה "רשע". לגמיה זה "טוב" לדומה זה "רע". להכמו כן יש לברר מדוע הוסיף משה רבנו את המלה: "לו", הלא די היה לשאל: "מפני מה רע לצדיק"? וכן: "מפני מה טוב לרשע"? בהמשך נרחיב לבאר את כל אחד מחמשת החלקים הללו. לזכמו כן צריך להוסיף ולבאר ביתר עמקות, כי את שאלתו של משה רבנו נתן לראות משני כוונים, האם הבסיס של השאלה הוא על צורת חייהם של בני האדם, דהיינו: גורל הצדיק וגורל הרשע, ושאלת משה היתה: מדוע אין גורל משתף לכל הצדיקים ולכל הרשעים. או שהשאלה היתה מכוננת לא על בני האדם, אלא על עצם המדות, דהיינו: להבנת מדות הדיו והרחמים שממן יוצאים הטוב והרע, ומשה רצה לדעת מדוע אין הטוב והרע פוגעים באותן המטרות, כלומר: האם משה עמד במקומם של בני האדם והסתכל מזווית ראיתם כלפי מעלה, כדי לראות כיצד "נוחתים" הטוב והרע. או שמשה עמד מלמעלה ומשם הביט להיכן הם "נוחתים" לתשובה לשאלה האחרונה היא המפתח להבנת דברי רבי מאיר בהמשך. כמובן ששאלה זו נתנת להשאל ברמה שטחית ורדודה, ומאידך ברמה גבוהה ביותר, שהרי כל אדם מן השורה שמקיים מצוה, אם ארע לו מקרה שיש בו מעט עצב, כגון אם נקפה אצבעו, או כל צרה קלה או כבדה אחרת שבאה עליו, כבר צצה שאלה זו בלבו, ושואל: "צדיק אנכי, מפני מה באה עלי רעה זו?" אבל ברמה נמוכה זו אין שאלה כלל, מפני שלרוב בני האדם ישנם עונות שצריכים להתכפר, וכן לרוב הרשעים ישנם קצת מעשים טובים המזכים אותם בחיים טובים בעולם הזה, על כן ברמה זו לא נשאלה שאלתו של משה רבנו. שהרי לא כל מי שמצא מטבע קטנה או שאבד פרוטה, כבר נכנס לכלל של "טוב לו" או של "רע לו". אלא השאלה היא אף ורק על מקרים בודדים ביותר עלי אדמות, שבהם ישנו צדיק אמיתי ומחלט, כגון איוב, שהקב"ה העיד עליו: "כי אין כמותו בארץ, איש תם וישר, ירא אלקים וסר מרע" (איוב א/ח). אף על פי כן נחתו עליו צרות רבות ואיומות באו אחר זו. או כדגמת רבי עקיבא, שלא היה גדול ממנו בכל הדורות, ואף על פי כן סרקו הרומאים את בשרו במסרקות של ברזל, ושקלו את בשרו באטליו. על מארע זה שאל משה רבנו: "רבנו של עולם, זו תורה וזו שברה" (מנחות כט/ב). או להפך – רשע גמור ומחלט שאינו מאמין בשכר וענש, אפיקורס הכופר בקב"ה ובתורתו, שאינו ראוי לשכר טוב כלל, אפילו על המעשים הטובים שעשה, מפני שלא לכבוד ה' ולא בשם תורתו הוא עשה את מעשיו. אם הוא יקבל חיים שקטים, שלווים ומדשני-ענג לארץ זמן, הדבר מעורר תמיהה. רק על מקרים אלו – כשלוכדו יהיו חיים טובים, ולצדיק מחלט יהיו חיים מלאי סבל ויסורים, אף ורק על מקרים בודדים אלו שאל משה רבנו, אף לא על מארע קצר-טוח של הופעת טוב קטנה, או השתלטות רע שטחי (רמב"ן בהקדמה לפירושו על איוב, כתבי הרמב"ן בהוצאת הוצאת "ש"ס עמ' כ"ג, ראה שם בהרחבה).

"צדיק ורשע", "טוב ורע"
 לצורך לבון הנושא עלינו להרחיב את שלשת החלקים מהם מרכבת שאלתו של משה, ונפרטם אחד לאחד:
 א – "צדיק" ו"רשע" הם שמות תאר המענקים על פי רב הזכיות או רב החובות. על הדרך – כיצד היתה ההכרעה הסופית להענקת שם זה לא נתן לאף נבוא לדעת, כפי שלמד אותנו הרמב"ם: כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכיות ועונות. מי שזכיותיו יתרות על עונותיו – צדיק. ומי שעונותיו יתרות על זכיותיו – רשע – – – ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות, אלא לפי גדלם. יש זכות שהיא [שקולה] כנגד כמה עונות – – – ויש עון שהיא [שקול] כנגד כמה זכיות – – – ואין שוקלים אלא בדת של "א-ל-דעות", והוא היודע איך עורכים הזכיות כנגד העונות (תשובה א-ב).
 ב – לשם הבנת ה"טוב לו" וה"רע לו", יש להציג את באורו של הרמב"ם בהגדרת ההבדל שבין "טוב ורע", לבין "אמת ושקר", דהיינו: "אמת ושקר" הם מחלטים, בעוד שה"טוב ורע" הם יחסים, שהרי לעולם לא יכל להיות שלא תהיה הסכמה בין כל בני האדם על פני כל תבל על שאלה של "אמת ושקר", אלא כלם תמימי דעים על דברים מחלטים, שהרי אפשר לבדק אותם במעבדה, ולבחן אותם בכלים ובחקים מחלטים. בעוד שעל "טוב ורע" לא מפסיקים בני האדם להתווכח, לריב ולהלחם. לכן על יפה, טעים, נעים, מרגש, עליהם מתאימה האמרה: "כל אחד והאמת שלו". בעוד שעל השאלה: האם הארץ היא כדורית או שטוחה, האם אחד ועוד אחד הם שנים או שלשה, האם למשלש יכולות להיות ארבע או חמש צלעות, או האם יכל הן להיות מבגד מאביו, האם החלק יכל להיות גדול מהשלם שממנו הוא יצא, וכן דגמאות רבות השיכות לעולם החקים, בהם שולטים אף ורק האמת והשקר ללא ערוב של משגים מעוותים ומערפלים של "טוב ורע" (ראה מו"נ א/ב, בזאת מבאר הרמב"ם את חטא האכילה מעץ הדעת טוב ורע). לכן כל "טוב" וכל "רע" חכמים להמדיד אף ורק על פי אמות מדה מרובים וסביבתיים. שהרי טוב לו לאדם העובר טפול מכאבי תחת אזמל הרופא, אם יש לו אמונה ברופא וברורה לו מטרת הטפול והתוצאה המבשרת שתבא בעקבותיו. כמו כן להפך: אדם המסב בצל עמוד התלה לסעדה דשנה וערבה, שאת תפריטה הזמין כבקשה אחרונה המענקת לנדון למות. הלא כל נגיסה, טעימה ככל שתהיה – רעה ומרה היא לו, כי היא מקצצת את המרחק בינו לבין הנרדום. אף בשני המקרים, מי שרואה תמונה חלקית – שאינה אמת, יקבע שהאדם הראשון רע לו, והשני – טוב לו. הרי שה"אמת והשקר" אינם חלקים שלובי זרוע עם ה"טוב והרע".

ג – כדי להבין את השאלה השלישית, יש לדיק, מדוע ערך משה את השאלה דוקא בנסח: טוב לו, רע לו, ולא אמר: "מדוע רע לצדיק וטוב לרשע"? אלא שבכך הוא העמיק את השאלה וחדד אותה באופן מחלט. שהרי אם מוצאים מקרה בודד שבו ישנה איזושהי רעה קטנה או גדולה לצדיק, או איזה מארע של הצלחה קטנה או גדולה לרשע, עדן לא היתה עולה שאלה, כי יש לתלות זאת בזכות או בחובה אישית פלשהי – מצוה או עברה שכל אחד מהם עשה, ועל כך הוא מקבל את השכר או את הענש. אך כאשר רואים אנו "דרך רשעים צלחה", דהינו: שהחיים מטיבים עמם על כל צעד ושעל, והם חיים בשלום ובאשר. כמו כן נתן לראות צדיקים פדגמתי איוב, שכל חייכם מלאים סבל ומכאוב. דבר שלא נתן לתלות באיזה מקרה בודד, אלא הם נראים כלוח מטרר שאליו מכונים כל חצי הטובה או חצי הנזעם, כשאף אחד מהחצים אינו מחטיא את מטררתו, תופעה זו זועקת: מדוע "טוב לו", ומדוע "רע לו", באופן כל כך מדקדק ובולט? כי תופעה כזו, זועקת בברור על תכנית מגדרת להרע או להטיב עם אותו אדם. לכן אם הוא צדיק ורע לו, או שהוא רשע וטוב לו, לא יכל איש להשאר אדיש מבלי לתמה על התופעה. למעשה, מספיק שתהיה דגמא אחת ויחידה בעולם כדי שתעלה שאלה זו בכל חמרתה, עד שלשם אותו מארע יש לכתב ספר שלם, ולשבצו במקרא, בין שאר פתבי הקדש, והוא ספורו של איוב, שאותו כתב משה רבנו (בי"ב ידב, ראה הקדמת הרמב"ן לאיוב עמ' כ"ב וכן הקדמת המלבי"ם לאיוב).

מפני מה צדיק וטוב לו, רשע ורע לו? המשיך משה ושא: כמו כן רואים אנו תופעה הפוכה: מפני מה יש רשע וטוב לו? ויש רשע ורע לו? והרי בעולם מסדר לגמרי, הפועל על פי הכלל היסודי של שכר וענש, ועל פי מדה כנגד מדה, צריך היה להיות תמיד: "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו". שהרי תופעות כאלו עלולות להשירות הרגשה שהסדר אינו שולט בעולם. אך אלו היינו רואים תופעה כללית שבה לכל הצדיקים טוב, ואלו בין הרשעים ישנם שטוב להם וישנם שרע להם. או להפך – לכל הרשעים רע, ואלו בין הצדיקים ישנם שטוב להם וישנם שרע להם, נתן היה לראות איזה חק מסדר השולט, אם כי גם אז היתה נותרת שאלה קטנה: מדוע זה כך, אך לפחות נתן לראות שישנו חק, הפועל אמנם רק באופן חלקי. אבל עבדת היות איזה חק, אפלו שאינו תואם את השאיפות, יש בו כדי לתת מרגוע לנפש המתבונן. כמו כן אם החק היה פועל תמיד הפוך מההגיון, ובו היינו רואים תמיד "רשע וטוב לו, צדיק ורע לו", היה ברור לנו שישנה כאן חקיות שהיא למעלה מההבנתנו, וככלשון הרמח"ל: היינו מתנחמים לדעת שהמתענים והסובלים – ודאי צדיקים הם, ששכרם מוכן להם לעולם הבא, ואלו שטוב להם הם הרשעים שמאבדים בעולם הזה – החולף, את השכר של העולם הבא, שהוא נצחי, אמתי וגדול, ובדאי שכל בר-דעת היה בוחר להיות צדיק, למרות הקשיים שעליו לעבר (דעת תבונות סימן ק"ע עמ' קצ"א ובביאור "פת-לחם" לחוה"ל שער הבטחון ק"א: "הניח הנביא"). אך כשרואים שבעולם הבנוי על חקיות כל כך מסדרת, מדיקת ואחידה, ואצל כל ההבדלים – מקטן ועד גדול, אצל כלם פועלים חקי הטבע ללא שנוי וללא משא פנים, ואף על פי כן יש בעולם מפלא ונשגב זה תופעה כל כך מוזרה הפוגעת דוקא באדם – נזר הבריאה, דוקא בו רואים אנו סדרים הפוכים, חסר חקיות עקבית ואי-סדר ללא כל הנבלה. שהרי ישנם צדיקים שטוב להם, וישנם צדיקים שרע להם, כמו כן ישנם רשעים שרע להם וישנם רשעים שטוב להם, מאליה עולה ההעקה: "רבונו של עולם, מפני מה?" מדוע אצל בני האדם לא פועלת החקיות המפלאה של סדרי בראשית וכללי העולם?

דגמא לשאלת משה מפני מה צדיק ורע לו אויל נתן להצביע על דגמא מחשית שאיתה הגיע משה לשמים, הלא הוא המארע שעליו בא משה לבקש כפרה. שאלתו של משה היתה: רבונו של עולם, מפני מה אפשרת למעוט שולי של אספסוף מאנשי הערב-רב להעמיד עגל של עבודה זרה, לאסוף סביבו מחולות מערבים של גברים ונשים, האוכלים, שותים ושמחים, ורוקדים על דמו של חור הצדיק – בנה של מרים, שהרגוהו על שעמד למחות בהם. מדוע לא יצאו חקי מדת הדיון אל הפעל? מדוע לא יצא ברק מהשמים להשמיד חטא זה כשהוא עדן באבו? בכך היתה ממשיכה לפעל בעולם ההנהגה המקורית שהחלה להראות ביציאת מצרים, כשכל המצרים הרשעים טבעו ומתו, ובני ישראל הצדיקים זכו לחיות בנשים תמידיים של מן, באר, ומקפים בענני כבוד, כשהם מונחים בדרפם על ידי עמוד ענן יומם ועמוד אש לילה. מדוע צריכים הצדיקים להתענות בגיון קודר למראה עיניהם, ולהצטער על כבוד ה' הרמים בידי עושי עולה? מיד בשרש העווות הראשוני שהתגלה אחר מתן תורה, בקש משה רבנו לשמע, להבין, ללמד וללמד, לו ולכל הדורות את דרכי הנהגת ה' בעולם.

טוב ורע יחסי ומחלט כדי להבין את עמק התשובה שקבל משה, על אודות אחריות ההורים על ילדיהם וזכויות הילדים בגין הוריהם, יש לערך הקדמות אחדות, ולהציג את הרקע והעולם שבתוכו חיים בני האדם. שהרי על בני אדם נוחתים מארעות הטוב והרע, ומתוך אותם מארעות מתקדמת האנושות אל המטרה שהקב"ה הציב עוד בזמן בריאת העולם, והיא עלומה מאתנו בגלל ה"טוב" וה"רע" הפוגעים מדי פעם ברמה של כל האנושות, גם משנה כיוון, או אף נסגה. על כן יש להדגיש כי הבדל מהותי יש בין העולם שבו אנו נמצאים לבין העולם שאנו מתקדמים לעברו. העולם הזה הוא עולם ההכנה והעולם הבא הוא עולם השכר, כפי שאמרו חז"ל: "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם" (ערובין כב/א). ממילא "טוב ורע" בעולם הזה חבבים להמדת אך נרק על פי אמות המדה של עזרה או הפרעה להגיע אל התכלית האמתית שלמענה נברא האדם והעולם. אך ודאי שלא נגדיר טוב או רע על פי תפיסתם השטחית והעכשווית של בני האדם, המודדים את הטוב ואת הרע על פי ההצלחות או הפשלונות המקומיים – כאן בעולם המעבר, או על פי ההנאה הגשמית או הצער הגשמי שנתן להפיק ממנה. שהרי הגדרה שטחית זו של עולם השכר, היא ההפך הגמור מהאמת של עולם האמת, מפני שפעמים רבות דוקא היסורים הם שבכחם להעלות את האדם על מסלול חיובי, ולהוליד אותו מתדש. למתסר עצמו קשה אמנם לקבל זאת, אך מתוך התבוננות בסביבה ובהסטוריה נתן להצביע על דגמאות רבות, שבהן דוקא הצער הוביל למטרה חיובית, למטרה שלא היתה מצליחה ללא אותו צער. כמו כן להפך – ישנו סכון בהצלחה מסחררת, המביאה לגאונה ולאשלויות המסיחות את לב האדם מהמטרה שרק למענה הוא נברא. כפי שהחכם חשש מההצלחה, שמא היא תביא אתו להכחשת מקור הטוב ממנו היא באה, ופחד שמא השבע והטובה יגרמו לו התפכחות בהשגחה פרטית וכפיות טובה, ואמר: "פן אשבוע וכחשתי" (משלי ל/ט).

שכר וענש בעולם הזה – כיצד? על הקדמה זו, שהטוב והרע האמתיים נמדדים אך ורק לפי קנה מדה של העולם הבא, ולא על פי הכללים שמודדים בעולם הזה, יש לשאל: הרי לכאורה מצאנו מפרש בתורה, שהשכר על המצוות הוא חיים טובים בעולם הזה, ואלו הענש על העברות הוא חיים קשים ורעים כאן בעולמנו זה. מאידך יודעים אנו שהשכר והענש האמתיים על מצוות ועל עברות אינו בעולם הזה, אלא בעולם הבא? תשובה לשאלה זו מצאנו בדברי הרמב"ם המרחיב לבאר נושא זה, והוא זה אשר שאל שאלה זו: מאחר שנודע, שמתן שכרן של המצוות והטובה שנוכח לה אם שמרנו דרך ה' הפתוב בתורה, היא חיי העולם הבא – והנזקמה שנוקמים מן הרשעים שעזבו ארחות הצדק הפתובות בתורה היא הפרת [בעולם הבא לנצח נצחים] – מהו זה שכתוב בכל התורה כלה אם תשמעו – יגיע לכם כך, ואם לא תשמעו – יקרה אתכם כך, וכל אותן הדברים בעולם הזה. כגון: שבע ורעב, ומלחמה ושלום, ומלכות ושלכות, ושיבת הארץ, וגלות, והצלחת מעשה, והפסדו, וישאר כל דברי הברית? כל אותם הדברים אמת – היו ויהיו, ובזמן שאנו עושים כל מצוות התורה, יגיעו אלינו טובות העולם הזה כלן. ובזמן שאנו עוברים עליהן – תקראנה אותנו הרעות הפתובות [בתורה]. ואף על פי כן, אותן הטובות אינן סוף מתן שכרן של מצוות, ואותן הרעות אינן סוף הנזקמה שנוקמין מעובר על כל המצוות.

טוב ורע בעולם הזה – תכנה לעולם הבא

מבאר הרמב"ם ומספס את התשובה לשאלתו ועונה: כך הוא הקרע כל הדברים: הקב"ה נתן לנו תורה זו "עצ-חיים היא", וכל העושה [את] כל הפתוב בה, ויודעו [את הקב"ה ואת תורתו] דעה גמורה נכונה – זוכה בה לחיי העולם הבא. ולפי גדל מעשיו ורב חכמתו הוא זוכה. [והקב"ה] הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש, ונהנה בחכמה תמיד, שישיר ממנו [=מאתנו את] כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון: חלי ומלחמה, ורעב וכיוצא בהן. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות [=לקיים את] התורה, כגון: שבע ושלום, ורבוי כסף וזהב – כדי שלא נעסק כל זמנינו בדברים שהגוף צריך להם, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה, ולעשות המצוה – כדי שנוזק לחיי העולם הבא – וכן הודיענו בתורה שאם נעבד [את] התורה מדעת [=מראון], ונעסק בהבלי הזמן, כענין שנקמר: "וישמך לשרון ויבעט" (דברים לב/ו), שידון האמת יסיר מן העוברים [את תורתו], הוא יסיר מהם את כל טובות העולם הזה, שהרי הן [=הנאות וטובות העולם] חזקו ידיהם [העניקו להם את החכמה והראון] לבעט, ומביא עליהם [את] כל הרעות המונעות אותם מלקנות העולם הבא, כדי שיאבדו ברשעים. הוא שכתוב בתורה: "תחת אשר לא עבדת את ה' בשמחה ובטוב לבב מרב כל. ועבדת את איביך אשר ישלחנו ה' בך, ברעב ובצמא ובערום ובחסר כל" (דברים כח/זו). נמצא פרוש כל אותן הברכות והקלות על דרך זו, כלומר: אם עבדתם את ה' בשמחה ושמרתם דרכו – משפיע לכם הברכות האלו, ומרחיק הקלות מכם, עד שתהיו פנויים להתחכם בתורה, ולעסק בה – כדי שתזכו לחיי העולם הבא, ויטב לך לעולם שכלו טוב, ותאריך ימים לעולם שכלו ארך. ונמצאתם זוכים לשני העולמות – לחיים טובים בעולם הזה המביאים לחיי העולם הבא. שאם לא יקנה פה חכמה ומעשים טובים – אין לו במה יזכה – ואם עזבתם את ה' ושיגיתם במאכל ובמשתה, וזנות ודומה להם – מביא עליכם כל הקלות האלו, ומסיר כל הברכות, עד שיכלו ימיכם בבהלה ופחד, ולא יהיה לכם לב פנוי ולא גוף שלם לעשות המצוות – כדי שתאבדו מחיי העולם הבא. ונמצא שאבדתם שני עולמות. שבזמן שאדם טרוד בעולם זה, בחלי ובמלחמה, ורעבון – אינו מתעסק לא בחכמה, ולא במצוות שבהן זוכים לחיי העולם הבא (תשובה ט/א, ובהרחבה בפהמ"ש סנהדרין הקדמה לפרק חלק, ד"ה "ויעתה", עמ' 10). על פי הנחתו זו של הרמב"ם נמצא אם כן, שפאשר מדברים אנו על "צדיק וטוב לו", "צדיק ורע לו" וכדומה. אין אנו דנים את הטוב והרע על פי התפיסה האנושית המצמצמת והקטנה של בני אדם בעלי אפק מגבל, שאינם מסגלים לראות את הנצח שמעבר לסף החיים הקצרים. על כן עלינו להגדיר את המשגל: "טוב לו" ו"רע לו", בהתאם לאפי הסלם שעליו נמצא אותו אדם, וממנו הוא מטפס או גולש אל השלבים הקובעים את עתידו הנצחי. ממילא ברור לנו, כי שאלתו של משה רבנו לא היתה על הצלחות או קשיים הנגמרים תוך זמן קצר. אלא משה רבנו, שבכח נבואתו היה בשמים – במקום בו רואים בברור את דרכי ה' ונהגותיו, מקום ממנו שופע הדין והחסד, והמקום בו מקרע דינו של אדם הן לעולם הזה, והן לנצח נצחים. על כן הוא ילוד אשה היחיד אשר יודע בברור את ההקף של כל מטרת הבריאה, וכאדם הוא היחיד אשר מפח ראיה ברורה זו, שם לב על כך, שלפעמים ישנם מארעות הנראים כאלו, שלאדם מסים ישנם קשיים ומכשולות העוצרים בעדו מלהגשים מטרות ורחניות שהוא עצמו שואף אליהן. מאידך ישנם אנשים שיש בידיהם את כל הפלים כדי להגשים את מטרת החיים האמתית, והם מבזבזים אותם וזבים להם, כשחיהם חולקים בהבל ותדרמה חסרי משמעות. לכן, מתוך ראיה אמתית של החיים יכל היה להצביע דוקא על דגמאות הנראות כאילו שאינן עולות בקנה אחד עם המטרה שלמענה נברא העולם, על כך שאל: "למה זה צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו". לפי דבריו של רבי יוחנן, שהוא בעל המאמר כאן, התשובה לשאלה זו היא הרחבת ההקף של האדם עצמו, הן של הצדיק והן של הרשע, שירחיבו את אחריותם אל מעבר למעשיהם הפרטיים בהנה. כי בשמים מתנחסים גם אל מעמדו, גם אל משפחתו, גם אל מעשי הוריו, גם אל חברתו, גם אל הכח הסמוי בו [=פוטנציאל], וגם אל התוצאות שיגיעו בהמשך מפעשיו, הן לסוג תוצאות העשויות להגיע, אם ובמקרה יהיה לו טוב, והן לסוג התוצאות שיבאו אם יהיה לו רע. ממילא, פעמים רבות יכולים אפלו אנו לראות בעצמנו, כאן בעולמנו ובראיתנו הקצרה, כיצד סבל וקשיים של אדם מובילים אותו ואת החברה לתוצאות חיוביות. כמו כן להפך, שלות הרשעים עלולה להיות לרעה להם ולכל הסובבים. אף על פי שהסובבים עצמם אינם יודעים זאת, אך אם היו קמים, חלילה, ממטת חלום, היו מסבים נזק רק לעצמם ולסביבתם. כמו כן מתנחסים בשמים לקבע לאדם את מעמדו, על פי מעשיו בעבר, הן בעבר הקרוב, והן בעבר הרחוק, ואפלו דברים שנעשו בעבר הרחוק מאד, דהיינו: בעת שהוא או נשמתו או חלק ממנה היו כבר פעם בעולמנו.

משה! העולם משתת על סדר מופתי ומחלט

הקב"ה הסכים לענות למשה רבנו על שלשת השאלות המתמצות במקרא במלים אלו: "הודיעני נא את דרכיך". השיב הקב"ה ואמר לו: "הנה מקום אתי, ונצבת על הצור, והנה בעבר כבדי ושמתיך בנקרת הצור, ושפתי כפי עליך עד עברך" (שמות לז/כב). בהמשך שם נאמר, שהקב"ה עבר על פניו של משה, וגלה לו את דרכי הנהגתו הנקראים "שלש עשרה מדות רחמים". גלוי זה נחשב כמעלה אישית ומיוחדת, שהעניקה אך ורק למשה רבנו – היחיד שזכה להשיג עד כמה שאדם מסגל להגיע, לדעת ולהשכיל. חכמינו בארו את היחס המיוחד שקבל משה רבנו, והם בטאו והדגישו זאת בכך, שבתשובתו פנה אליו הקב"ה, קרא לו בשמו ואמר לו: משה, שם גלה לו הקב"ה כי סדר העולם משתת על עבר, הנה ועתיד, הן של יחיד והן של צבור. סדר זה של העולם הוא מדויק ביותר, אלא שהוא פנימי, עמוק ונדק ביותר, ולעולם לא יצליחו בני אדם לעמוד על כל מכלול החשובים [כמבאר בהמשך, בהמחשת משל מעולם הצומח]. מלבד זאת, מגבלות נוספת עומדת בפני הנברא, שלעולם הוא לא יצליח להפיר את כחות הנפש הפועלים באדם. על כן לא יעלה על הדעת שנברא – חכם וגדול ככל שיהיה, גם אם ינסה להעמיק אל התהומות והפסגות מהם מרכבת נפש האדם, הוא לא יצליח במשימה זו. אלא רק הקב"ה שהוא "א-ל דעות", הוא שנפח באדם את הנשמה והוא שנתן בידו את כח הבחירה, שהרי כח הבחירה נובע מאותה נפיתת הנשמה האלקית. רק יוצר רוח האדם יכל לערף חשבוים הקשורים לנשמת האדם ולנפשו. על כן הופך כל אדם ואדם להיות בעצמו חלק אלו-ה ממעל, שכחותיו שלו בעצמו, הם יותר נשגבים וגדולים מאפשרות של תבנה בשכל נברא – גדול ככל שיהיה. כי הנשמה האלקית, תמיד יותר גדולה מהדעת האנושית, לכן מי שנפח נשמה זו, רק הוא יכל לערף את המאזן המרוב, הנשגב והעמוק ולהכריע את הגדרתו של האדם, כפי שכתב הרמב"ם: אין שוקלן [את הזכיות כנגד העונות של האדם כדי להגדירו בתאר, צדיק או, רשע], אלא בדתו של [הקב"ה שהוא] א-ל דעות, והוא היודע האיד עורכים [=מציבים את] הזכיות כנגד העונות (תשובה ג/ב). שהרי כל מצוה וכל מעשה טוב אינם מערכים רק על פי צורת המעשה וגדלו, אלא גם על פי המניעים, המעצורים והקשיים שקדמו למעשה ההוא, וכן על פי עמק הכונה, הראון והשמחה שבפעולה וכדומה. הוא הדין בעברה, גם אותה לא נתן למדד אך ורק על פי עצם המעשה והתוצאה, אלא על פי מכלול רחב של כל מרכיבי האישיות, הסביבה, החברה, הזמן וכדומה (בהגדרת "א-ל דעות", ראה עוד רמב"ם יסוה"ת א/ט: "ואמיתת הדבר – אין דעתו של האדם מבין ולא יכולה להשיגו ולחקרו", יתכן שעל כן מיד בהמשך שם מביא הרמב"ם את בקשתו של משה רבינו: "הראני נא את כבודך". ראה הרחבה בסוף פרק שמיני מ"שמונה פרקים" לרמב"ם).

צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק

כאן מגיעים אנו לבאור הגמרא שקבל משה רבנו. כיצד לנו על פי המבאר לעיל, שאלת משה לא היתה על צדיק פלוני, למה רע לו, או רשע פלוני, מדוע טוב לו. אלא שאלה כללית, כדי לקבל הגדרה על חסי הנהגת העולם. ממילא מובן כי ההגדרה המנחה את הנהגת "טוב לו" ו"רע לו", אין כוונתה על צרה חד-פעמית, או טובה מקרית, אלא על עקרון קבוע ואחיד של טוב או של רע ללא כל סטיה. בתשובתו באר הקב"ה למשה רבנו, כי הנהגה זו נקבעת בדיוק על פי התנהגות בני האדם בעולם, לכן מי שנמצא על מסלול של צדיק וצודע בו ללא הרף וללא סטיה, במסלול קבוע זה הערוך ומוכן לטוב, לא יכולים לנעו דברים רעים כלל, כי על ידי הדרך הטובה שבה הלך

הצדיק, הוא פתח צנור ושביל להשפעת טובה וברכה בלבד, על כן צדיק וטוב לו, הוא צדיק בן צדיק (נספח א-א). כי צדקותם של אב ובנו, כבר אינה תופעה של אדם בודד, בדור יחיד, או מארע של התנהגות לזמן מגבל, אלא פאָשר בְּנוֹ שֶׁל צִדִּיק מְמַשֵּׁי בְּדִרְכֵי אֲבוֹתָיו, בְּכֶף הוּא קוֹבֵעַ מִסְּלוֹל בְּרוּר וּמַחְלֵט שֶׁל צִדְקוֹת, וְדֶרֶךְ טוֹבָה וּבְרָכָה, אֲשֶׁר בָּהּ לֹא יִכַּל הָרַע לָעֶבֶר.

צדיק ורע לו – צדיק בן רשע
מאידך, התופעה של צדיק ורע לו, גם היא אינה חורגת ממסגרת החקיים הקבועים בעולם, אלא שהיא מופיעה רק אצל צדיק בן רשע, זאת כדי לנקותו מעוונות אבותיו. אמנם לפי חשבון זה, אם בנו של הצדיק הסובל, שהוא נכדו של הרשע, אם הוא יתחזק להמשיך ולהחזיק בדרך אביו הצדיק, תוך כדי התנתקות מחלטות מדרג הסבא, ונדאי שאצל אותו הבן תתחפף ההנהגה, ולא יכל יהיה להיות שגם הוא יסבל, אף על פי שיש לו סבא רשע. מפני שהוא צועד במסלול שכבר נכבש על ידי אביו, שאמנם סבל, אך זכה להנחיל לילדיו אחריו דרך טובה ומאשרת. ירושה זו התאמצה האב הצדיק למען ילדיו במחיר הסבל והקשיים שלו. אך לצדיק בן רשע, שהוא הצדיק הראשון במסלול, טבעי הוא כי אכן יש לו קשיים, מפני שבכך נתנת לו אפשרות לכבש בעולם מסלול קבוע של טוב וצדק, למרות שאת הטוב ואת האמת הוא לא ירש מאבותיו. כיצד הוא עושה זאת? על ידי שעל אותו מסלול של צדק וישר בו הוא מתקדם, מנחים מכשולים קשים לכל ארך הדרך, מכשולים שהם ירושה לו מאביו הרשע, ואותם הוא מסלק ומעליהם הוא מדלג לכל ארך חייו. בכך הוא מכשיר את הדרך לקדמו ה' סלילה וכבושה, ובניו הבאים אחריו כבר לא יאלצו לעבר שוב את דרך היסורים של אביהם, כי הם כבר נחשבים כ"צדיק בן צדיק". כלומר: על פי ההנחה המבארת לעיל, שפדי להכשיר את הדרך בעולם הזה, ולהפך אותה לדרך שעליה יעבר כל הטוב שהקב"ה מניע כפאן בעולם, כדי שבשכר הטובה הזו, נוכל להיות בשלוח ובנחת, לקיים את רצונו ולשמר את מצוותיו. לשם כך צריך שדרך זו תהיה קבועה ולא מקרית. על כן, דרך שצעדו בה שני דורות נחשבת בדרך קבועה. אך למעשה גם בדור אחד יכל הצדיק לכבש את הדרך הזו שתחשב כ"דרך קבועה של טוב", על ידי שבתוך המסלול שהוא מתחיל, הוא כובש בה שני דורות בפעם אחת, כיצד? האמת: דרכו שלו שהוא צדיק, ואת הגברת העצמה של דרך זו הוא עושה על ידי התגברות על כל המכשולים. על כן הוא יצליח להנחיל לבניו דרך כבושה של טוב, כמו שמנחילים כל הצדיקים שהם בניהם של צדיקים, כפתוב: "נער הייתי, גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם" (תהילים לו/כח). כמובן שלא כל צדיק בן רשע זוכה לכזו הארת פנים, שבה מאפשר לו הקב"ה להתחיל מחדש את המסלול שאביו נתק, אלא גם זאת יתבאר לקמו, שהדרך תלוי בידיעות של הקב"ה על העתיד, וכן על עברו של האדם, הן בגלגול זה והן בגלגול קודם. אבל בכך הסתלק עקף הכאב והתהיה בשאלה של משה, שהעולם נראה פאלו שאינו מסדר, שהרי אמנם עדן אין אנו מבינים את כל הסבות, אך נתן בהחלט לקבוע עקרונות וכללים, ולהבהיר קמעה את חסר הבהירות.

רשע וטוב לו – רשע בן צדיק
הוא הדין להפך: רשע וטוב לו – רשע בן צדיק. כיון שאילו הרשע הזה היה צדיק, הוא היה נחשב כ"צדיק בן צדיק", שעליו התבאר לעיל ש"טוב לו", כי הוריו הציבו אותו במסלול שבו שופעת טובה וברכה. אך כיון שהעולם הזה הוא עולם הבחירה, לשם כך ישנן בעולם אפשרויות בלתי מגבלות. על כן יכל בנו של הצדיק לבחור בדרך אחרת משל אבותיו, בזאת הוא מנצל את כל הטוב שזכו לו אבותיו הקדושים, ולהשתמש בדרך הטובה שנפלה לו בירושה, ככלי להעמיק את הרע והשחיתות. כגון: יעקב ועשו שני הבנים של יצחק, עם ילדם קבלו שניהם מסלול זהה – גם יעקב וגם עשו היו בנים ונכדים של צדיקים וקדושים, על כן הגיע לשניהם מסלול של טובה וברכה. יעקב נצל מסלול זה כדי להמשיך בדרך אבותיו, ואלו עשו, לקח ברב רשעותו את הכבוד ואת השם הטוב שהנחילו לו אבותיו, את הפשורים והכשרונות, את הזכויות של עמדה חברתית ולאומית, את הרכוש הרוחני והפכללי. את כל הטוב הזה לקח עשו שהפך להיות "רשע בן צדיק", ונצל אותו לרעה. בכך הפך עשו להיות סמל לרשעה, והוא דגמא בולטת ל"רשע וטוב לו". אך כמובן שטוב זה המעצק לרשעים, הוא אינו טוב מחלט, אלא דמיוני, שהרי באמת טוב זה, אינו אלא בזבוז של כל אמצעי החיים הנתינים לבני אדם, והרשעים בטפשותם מנצלים משאבים אלה להגשים מטורות של הבל. בכך הם שועטים במרוצת רדיפתם אחר ההנאות, ומתגלגלים במורד השאול אל אבדנם המחלט. שאת אותותיו הם יראו הן בעולם הזה ובדאי בעולם הגמול הנצחי, ובניהם אחריהם יתצבו על דרך חתחתים מרה ויזעקו בגון קודר: "למה זה רע בעולם?" "מדוע עלינו לסבל?" אלא שלא כל בני האדם עשויים מקשה אחת, כי לפעמים זוכה הרשע לבן חכם, שבמקום לבפות את מר גורלו, ובמקום להתאבל על הירושה השלילית שהנחילו לו הוריו, הוא משפיל להבין שהוא אינו רוצה לחזר על העול של הוריו, והוא אינו רוצה להנחיל לילדיו ירושה דומה לירושה שהוא קבל בעצמו. לשם כך הוא מתניב על דרך אחרת, ומוכן לכל קשי ולכל הקרבה, ובלבד שילדיו לא יצטרכו לעבר את הקשיים שלו. אלא יוכלו להתניב בטבעיות בדרך טובה וישרה, שהוא מוכן לסלול להם למרות קשייו.

רשע ורע לו – רשע בן רשע
בדיוק כמו גורלו של הצדיק בן הרשע, שהתחיל את חייו במסלול רע שהכינו לו אבותיו, ועד שהוא ישתחרר ממנו, עליו לסבל תוך כדי סלילת דרך חדשה, להמשיך חייו ולצדד ילדיו אחריו. בדיוק אותו הגורל יהיה לבנו האחר של הרשע, לכן השיב הקב"ה למשה: מדוע ישנו "רשע ורע לו"? כי מי שבחר בעצמו להיות רשע, וגם נולד בתוך סביבה שאינה מעוררת אותו לשנות את דרכו, והתנאים שהוא נמצא בהם אינם מאפשרים לו למצא בקלות את דרך האמת, אדם זה שהוא גם רשע בעצמו ובבחירתו, ועוד נוספו לו תנאי חיים שנכפו עליו שלא בבחירתו, כיון שהוא רשע בן רשע. בנדאי לא יכל להיות גורלו טוב יותר מהמסלול בו הוא צועד ובו צעדו אבותיו, ועל אחת כמה וכמה שלא מגיע לו מסלול טוב יותר מלאחיו הצדיק, שהוא צדיק בן רשע, על כן לא יפלא שיהיה רע לרשע בנו של רשע. גם מעלה יש בכך, כי רשע משרש זה, אם יהיה לו רע, הוא יצליח להרשיע פחות מאשר כשישב בשלוח, שהרי על דגמא כזו אמרו חז"ל: "שקט לרשעים – רע להם ורע לעולם" (סנהדרין עא/ב). אם ירשיע פחות, ודרך את עצמו ואת סביבתו פחות. ומלבד זאת, כמבאר לעיל, הצרות עשויות לעורר אותו לחזר בתשובה, ואז תפסקנה צרותיו, והוא יהיה בריא כאדם חיובי וטוב.

פיצד נקבע גורל האדם על פי מעשי אביו?
את הקביעה: "צדיק בן צדיק", ו"צדיק בן רשע", נתן גם להבין כפשוטה, כמבאר לעיל, בפרוש הראשון על הסגיה, לכן ברוי זאת בבית המדרש, וצטטו את שאמר מר =אמר החכם: צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק. צדיק ורע לו – צדיק בן רשע. כלומר: למרות שישנם שני אנשים השווים בצדקתם, תהיה להם הנהגה שונה, לא בגללם ולא בגלל מעשיהם עצמם, אלא בגלל מעשי אבותיהם. על כך תמיהו בבית המדרש ושאלו: איני? =האמנם?! הרי הדבר אינו כך! הרי מעשיו הרעים של האב הרשע אינם יכולים להשפיע על הגמול המגיע לילדיו הטובים. זאת יודעים אנו ממאמר אחר שבו הוצבה סתירה בין שני פסוקים, כשהמסקנה העולה מביניהם היא, שאין להעניש בן צדיק בגלל מעשיו הרעים של אביו הרשע. בבית המדרש הציגו את הסתירה הידועה ואת המסקנה ואמר: והא =והרי בפסוק אחד כתיב: "פוקד עון אבות על בנים", כלומר: עון האבות עובר אל הבנים וגורם להם סבל (שמות כ/ח, לד/ו, במדבר יד/יח, דברים ה/ט). ובפסוק אחר כתיב: "ויבנים לא יומתו על אבות" (דברים כד/טו). הרי שאדם אינו אחראי על מעשיו של אחר, אפלו לא בן על מעשי אביו, ורמינן =והצבנו בבית המדרש את הסתירה שבין שני קראי הפסוקים הללו אהדדי =זה מול זה, ושאלנו: האם בנים נפקדים על עון אבותם או לא? ומשינן =וענינו על כך: שהסתירה לא קשוא: הא =זה, שאמר: "פוקד עון אבות על בנים", מדבר כשהבנים אווזים מעשה אבותיהם בידיהם, וממשיכים את מסרת הרשע של משפחתם, אז הם נפקדים לא רק על העברות שלהם בעצמם, אלא עליהם גם לשלם

עבור הטעיות והחטאים של ההורים שסללו להם את הדרך שהם צועדים בה עתה. אבל הא = זה, מה שנאמר: "ובנים לא יומתו על אבות", מדבר בשאין הבנים אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, אלא התנתקו מדרך הרשע של הוריהם. מכיון שהם מתחילים בדרך חדשה של צדק וישר, למרות שהאב היה רשע, אין הרשעויות שלו נזקפות לחובת בניו. נמצא אם כן, שאין הבדל ביחס שמעניקים מהשמים אל שני אנשים, אם שוים הם בצדקתם, ואין כל בדיקה בתעודת היוחסין של אף אחד, אלא בודקים כל אחד לגופו, ממילא לכל אחד מהם צריך להיות טוב או רע אף ורק בהתאם למעשיו האישיים. לכן לא יתכן לפרש "צדיק וטוב לו", על "צדיק בן צדיק" כפשוטו, כי זו הגדרה יותר מדאי פשוטה ופשטנית, ואינה עונה על השאלה, וכן בגלל הסתירה בין המאמרים, וממילא גם קשה למצא דגמאות הנראות לעין, שהרי ישנו יותר מדי דגמאות אשר אינן תואמות אותה, לכן חייב לבא הסבר עמק יותר ומדיק יותר.

צדיק ורשע _ יחסי ומחלט
בבית המדרש התעמקו בהגדרות המבארות את תשובת ה' למשה, ועקב השאלות המבארות למעלה בארו זוית אחרת בהגדרת התשובה, חכמים אלה אמרו: כי אכן את ההנהגה עם כל אדם, קובע הקב"ה אף ורק על פי מעשיו בלבד, ולא על פי מעשיו אבותיו או סביבתו, ולא על פי כל חשוב צדי אחר. אף ההנהגה עם האדם נקבעת על פי אפיו האמתי, ממילא כמובן שהחשובים הם הרבה יותר רחבים ומרובים ממה שנראה באפן שטחי, כי בתוך חשבו השכר והענש, הטוב והרע בעולם הזה, ישנם מרכיבים רבים, ובסופו של דבר הם נקבעים על פי שאיפתו הפנימית והאמתית של האדם. והרי: "כשם שאין פרצופיהם שוים, כך אין דעותיהם שוות" (ברכות נח/א), כי אף ורק הקב"ה, שהוא בוחן כליות לב (ירמיהו יא/כ), רק הוא יכל לקבוע את אפיו של האדם, את המשיכות שלו, את ההשקעה והחס שהיא יוצק במעשיו הטובים והרעים וכדומה.

לכל אדם מבט אישי משלו
נתן לבאר מדוע אנו מגבילים לקבוע סדרי עדיפויות כאלו, לא מתוך נסיון לבאר את החקים, אלא להצביע על מרכבות המערכות. אם למשל אנו נתן לשני בני אדם הנראים כשוים, ספר גדול, המכיל הרבה נושאים והרבה חמר, ונאמר להם לצון מתוכו דברים הנראים להם שאותם כדאי להדגיש, או להאמר לפני צבור בדרךשה. ללא ספק יהיו ציוניהם שונים, זאת בגלל זוית הראיה האישית של כל אדם ואדם בעולם. הקב"ה מטפל בכל אחד ואחד על פי זוית אישית זו, וזה גם התפקיד האישי המיוחד לו. לכן התוצאות חייבות להיות כל כך שונות. כי רק הקב"ה יודע שדוקא מסגרת זו מתאימה לאישיותו יותר מכל מסגרת אחרת, וכל המחשבות כי מסגרת חיים שונה, תביא יותר אשר וספוק, אינה אלא אשליה ודמיון. על כן הצדיק השואף להדבק באמת המחלטת, רוצה הוא להענש כאן בעולם הזה, כדי להתנצב לפני בית דין של מעלה כשהוא דף ונקי מכל שמץ של עון ומכל כתם של עברה, שהרי זו היא מטרת היסורים _ לסלק מהאדם כל קשר וחבור אל החמרניות ואל התאוות המונעות ממנו להתעלות במעלות רוחניות (כמבואר לעיל: "יסורים של אהבה").

צדיק ורשע שאינם גמורים
"צדיק יחסי" זה נקרא "צדיק שאינו גמור", לכן הוא זוכה שיהיה לו רע, כדי למרק את עונותיו כאן בעולם הזה. חק זה בדיוק פועל גם על הרשע, אלא בכיוון הפוך. שהרי הרשע רואה את כל הצלחתו ומצוי כל אישיותו, אף ורק בהשגת הנאות העולם הזה והצלחה בענינים חמריים, אין לו כל שאיפה רוחנית והנושא של רוחניות או המטרה של העולם הבא, רחוקים ממנו. ממילא ודאי שאם יש לו מעט זכויות, אין אפשרות לשלם לו עבורם בעולם שהוא אינו מענין בו, כגון: שכימתו עד בואו לגן-עדן, ואז יעניקו לו לשמע את רבי שמעון בר-יוחאי _ שעה אחת בכל חדש, או לשבת בצותא עם תלמידי רש"י שעתים בכל שבוע, הוא הרי אינו מענין בקד, ולא רואה בזה כל חשיבות ושכר. לכן הקב"ה: "משלם לשונאיו אל פניו _ להאבידו" (דברים ז/י. ראה מ"מ ד-49). אדם זה נקרא "רשע שאינו גמור", שהרי יש לו מעט זכויות.

אדם השואף להיות סתמי _ פדרגת הבהמה
אבל רשע שמתעלם לגמרי מהקב"ה וממצוותיו, ומנתק כליל מהטוב, עד שבמשך חייו הוא לא צבר שום זכות, כי גם על המעשים הטובים אין לשלם לו, מפני שלא לכבוד ה' ולא למען תורתו עשה אותם, אלא מתוך מניעים אישיים, חברתיים וצדדיים. על כן מצד עצמו אין כל הצדקה לתת לו שכר. אפילו לא על המעשים הנראים כמצוות, מפני שלא מחמת המצוה הוא עשה אותן, אלא בגלל רצונו האישי, מצפונו, חנוכו, סביבתו, או כל אלוץ טכני, פנימי או חיצוני אחר. מאידך, אם הוא אינו מרשע ואינו הורס את חייו ואת חיי הסובבים אותו, הוא זכאי לשהות ולחיות כאן בעולם ככל שאר בעלי-החיים והדוממים, שהרי הקב"ה מפרנס את כל העולם _ מביצי בינים עד קרני ראמים (שבת קז/ב, ע"ז ג/ב). לכן, כמו שחיים הצפרדעים, העכברים, הדגים, הבהמות, החיות, העופות, הרמשים והשקצים, שלא עושים טוב או רע, אלא הם נמצאים בעולם כדי לשרת מטרת רחבות של ההשגחה העליונה. כך גם גורלו של אדם סתמי זה נתון להרבה חשובים כלליים של מקומו ותפקידו בתוך ההתייחסות אל המערכת החברתית והתפקיד הכללי שאלי מובילה ההשגחה העליונה את כלל הבריאה. אף אם באפן מעשי יהיה לו טוב או רע, אין זו התייחסות אישית אליו, כי הוא אינו אלא כלי-שרת שההשגחה העליונה משתמשת בו למטרותיה הרבות והמגוונות, ממילא ודאי שלא על מקרים כאלו שאל משה רבנו (ראה פהמ"ש להרמב"ם ב"ק לז/ב: "שור של כנעני"). כפי שקתב רבנו בחיי: מי שימרה את האלקים, יפל ממדרגת, מדבר' אל שפל מדרגת החי שאינו, מדבר', ויהיה דינו כדון הבהמה בעולם הזה [שהיא עומדת לשרת את האדם], ובעולם הבא _ [דרגתו הבהמית תביא עליו] רע שאין למעלה ממנו (חובה"ל עבודת האלקים ו). על פי הנחה זו צריך להיות לצדיק גמור, תמיד רק טוב, כי אין לו עונות כדי למרק אותם, ולרשע גמור _ כופר ומשחת, צריך להיות תמיד רע, כי אין לו זכויות שאותן צריך לפרע לו טרם מותו (מהרש"א). אף מה שאנו רואים כאלו שישנם חריגות מכלל ברזל זה, שיש צדיקים גמורים שנראה כאלו רע להם, כבר דנו בכך הראשונים והאחרונים, והדבר מסכם בהמשך, על פי דברי הרמב"ן בחבורו "שער הגמול" שערך וביאר בו נושאים אלו.

"צדיק וטוב לו" _ צדיק גמור
על כל פנים רואים אנו שהקביעה הקודמת, כי יש יחס אחר לאדם שהוא בנו של צדיק מאשר לאדם שהוא בנו של רשע, אינה מדיקת, כי הוכחנו מדרשות החכמים על פי פסוקי התורה שזו אינה הנהגתו של הקב"ה _ ליחס את הטוב ואת הרע על פי התנהגותם של ההורים בלבד, וממילא אנו טוענים שהיא אינה מתאימה לעבדות הנראות לעינים! ואין בה כדי לענות ברכה המעשית והמוחשית תשובה מחלטת. על כן, כדרךם של החכמים המתעמקים בתורה ומבארים את פונתה, הסבירו בבית המדרש ואמרו: אלא הכי קאמר ליה = כך אמר לו הקב"ה: משה, הטוב והרע אינם נקבעים על פי מעשיו ההורים, אלא על פי מעשיו של האדם בעצמו ועל פי שאיפות חייו, ממילא תמיד חייב לפעל כלל ברזל מחלט זה: צדיק וטוב לו _ צדיק גמור = מחלט, לכן טוב לו, והעולם שנברא בשבילו מאיר לו פנים, כדי שיהיו לו אפשרויות נוחות להגשים את שאיפות חייו, ובגלל שהוא פועל נכון, אין כל סבה העלולה לשבש את הטוב הטבעי הקיים בעולם* (כמבואר לעיל בשם הרמב"ם ובנספח 0-א-ב). אף יש להדגיש כי טוב זה, אינו חייב להצטיר כטוב גם בעיני רואיו, שהרי אמות המדה של הצדק הגמור אינם חמריים כלל, אלא הטוב המגיע לצדיק גמור, נמדד על פי אמות מדה של קדום דרכיו של הצדיק אל שאיפותיו ואל מטרות חייו.

מאידך, כח הרע הנמצא בעולם ובאדם, הוא עצמו משבש את החיים הטבעיים והטובים, ממילא ההשחתה חייבת לצאת אל הפעל, ולתת את אותותיה במי שיצר אותה. אלא שלפעמים מתערב הקב"ה, ולא מאפשר לרע לגבות את חובו באפן מיד, דבר היכל להיות משתי סבות: 7א בגלל אריכות אפו של הקב"ה, כדי לתת לאדם סכוי לשפר את מעשיו. 7ב להפך – כדי לשלם לרשע את מעט מצוותיו בעולם הזה, ולפרע לו אותם מיד. על כן אם רואים אנו צדיק ורע לו, הסבה היא בגלל שהוא צדיק שאינו גמור, אך הוא מספיק צדיק כדי לזכות שהשגחה העליונה לא תתעלם ממנו, אלא הקב"ה יטפל בו באפן אישי, כנאמר: "את אשר יאהב ה' – יוכיח, וכאב את בן ירצה" (משלי ג/ב, כמבואר בברכות ה/א: "יסורים של אהבה"). כי מטרת היסורים הבאים על האדם היא לכפר לו על מעוט צוונותיו (כמבואר לעיל, שהיסורים מיישרים את השכל וממקדים את המטרה).

"רשע וטוב לו" – רשע שאינו גמור

כמו כן להפך – אצל הרשעים שכל שאיפתם היא אך ורק לחיי העולם הזה, טעם טוב ואמתי בחייו, יהיה לרשע תמורת המצוות שעשה, רק אם יקבל את שכרו בעולם הזה, על כן אם רואים אנו רשע וטוב לו, הרי זה מפני שהוא רשע שאינו גמור, ויש לו זכות מסוימת של מצוות ומדות טובות, שעליהן חוב הוא לבא על שכרו, שהרי אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה בעולם, ואפלו את שוטים של בעלי-חיים ושל דוממים, אם הם היו שתפים להבאת טובה וברכה לעולם, הם זכאים ליחס הולם, על פי הכלל: "מדה כנגד מדה", לכן טוב לרשע שאינו גמור.

"רשע ורע לו" – רשע גמור

בדיק מאותו הטעם, אם רואים רשע ורע לו, אות היא כי הוא רשע גמור, שהשחית, הרס וחבל את עצמו, את הסביבה, את החברה ואת העולם, על כן אפלו אם מדי פעם ללא פגנה תחלה נצאו אי-אלו דברים טובים מתחת ידו, אין לו כל זכות לקבל עליהם שום שכר, כי ביחס לדברים הטובים שעשה, הוא נחשב כ"מתעסק", דהינו: מי שעושה דברים ללא פגנה וללא תשומת לב [שהרי רוצח המונים נאצי שברכו להרג, הוא חמל על כלב, או לטף ראש של ילד קטן שעמד לידו, לא יעלה על הדעת להחשיבו בגלל זה כאדם שהוציא מעצמו דבר טוב]. לכן הרעה חייבת לרדף אחר החוטאים, ככתוב: "חטאים תרדף רעה" (משלי יג/כא).

ההנהגה הנסתרת – הנהגת היחוד

עד כה התבאר שני הסברים על דרכי ה' שנתנו כתשובה למשה רבנו, על פי הכלל: "מדה כנגד מדה – תוצאות בהתאם למעשים". בדרך אחת התבארה השפעת הקשר בין מעשיו של האב לבין התוצאות הבאות על בניו ועל ממשיכי דרכו. בדרך השנייה התבארה התוצאה הבאות ממעשיו של האדם בעצמו, כשגם בדרך הטובה וגם בדרך הרעה ישנו הבדל בין מי שעושה את מעשיו בשלמות, לבין מי שעושה אותם רק באפן חלקי. לשני הסברים אלו, שאת האחד אמר רבי יוחנן בשם רבי יוסי ואת השני בארו חכמי בית המדרש, יש מכנה משותף, כי שניהם באו לענות תשובה על פי הנהגה פרטית ואישית של כל אדם ואדם ב"שכר וענש". אך בעמקם של דרכי ה' ישנו רבד נוסף, שהוא הובלת העולם אל מטרתו, הנקרא: "הנהגת יחוד ה'". כלומר: שלוב בין תפקידו של האדם הפרטי והתאמתו אל המטרה הכללית של העולם, אשר בו פועלים חקים אלוהיים הטהורים ממגע יד אנוש, חקים הנובעים מהמטרה המיוחדת והיחידה – "ה' אחד וישמו אחד", וכל כח או סבה אינם מהים מעצור או מניעה בפניו. שלב זה מבאר עתה בשם התנא רבי מאיר בעל הנס, המגלה ומבאר שכדי להחשב כ"יודע את דרכי ה'" יש צורך לשלב בידיעה זו את שתי הדרכים הללו יחדו, ואת כל מכלול הפרטים, דבר שבאמת לא נתן כלל להשגה האנושית.

מרכבות חקי הבריאה והתערכות בהן

משל למה הדבר דומה? לאדם המקבל גרעין של צמח לידו, ומנסה להתעמק בגורמים שלו, כדי להבין מתוכם מה עתיד לצמח מגרעין זה. לשם כך עליו להפריד את כל חלקיו הנדקים והעדינים, להפיר את הצפנים הגנטיים שלו ולדעת כיצד לפענח אותם, תוך כדי חשוב של כל התאים סביבו, שהוא קשור אליהם והם קשורים אליו. כמו כן עליו לקחת בחשבון את תנאי הגדול החיצוניים, מצב האדמה, הלחות, מזג האויר, החמרים הכימיים הנמצאים לידו, הצמחים הפורחים סביבו, בעלי החיים שיופקדו אותו. באפן תאורטי נתן לדמיון תכנת מחשב שתרכיב את כל הנתונים הללו [אם כי החמר והתכונה שיהיה בהם, יהיה גדול יותר מכל מה שמכילים כל הספרים הנמצאים על פני כדור הארץ]. על ידי תכנה זו נוכל להבין "גליון עבודה", שבו מפרטת ומשרטטת תכנית הגרעין ועתידו, מה יהיה צבע פרחיו, מה יהיה טעם הפרי ומה יהיה ריחו וכדומה. אך בפעל, אם נרצה להיות מעששים, תהיה הדרך הרבה יותר פשוטה, דהינו: להכניס את הגרעין לאדמה, לצפות בתהליכים ולקבל על פיהם את חקי הטבע הבסיסיים הפועלים על צמח זה. על פי סכומים של הרבה צמחים בהרבה מקומות ובכמה סוגי אקלים, נתן יהיה לקבוע ממצע כללי וטוחני, עם פריסה לכאן ולכאן, שאף אחד מהצמחים בעולם לא יחרג ממנו אף פעם [אלא אם כן ישנו את התנאים], ולדעת בברור שמגרעין חטה לא תצמח שבלת לגבה שני מטר, ובנדאי שלא יצמח עץ זית, כמו כן גרעין הגפן יצמיח ענפים גמישים ולא יפרח בחרף, וכן הלאה – עץ עץ וחשיו. באפן זה יכולים אנו "לקבוע" את גורלו של גרעין מאותו סוג צמח, עוד בטרם נכנס לאדמה ולצפות בתוצאות, אשר באפן אישי על גרעין זה, כבר מראש ידוע פחות או יותר, וככלל – ידוע בדיקנות. כך יהיה גם כאן – הידע שנאסף על פי תצפיות של התנהגות אנושית, הוא הידע שעל פיו מתנהלת האנושות, ואכן בדרך השנייה פועלים בני האדם. על כן כשמהנדס מסים לתכנן מטוס, אין המפעל מזדרז לישים את התכניות ולהתחיל ביצור המוני של מטוסים על פי התכנית, אלא יש לבנות תחלה דגם נסיוני, ולראות כיצד הוא פועל באפן מעשי, כי אפלו בתכניות פשוטות של לחצי אויר וכח משיכה, ישנו פער גדול בין התאוריה לבין המעשה.

מרכבות חקים הרוחניים

קל וחמר אם נרצה להבין תהליכים הרבה יותר מרובים, כמו צמיחה אורגנית, התפתחות ביולוגית של בעלי-חיים, או הבנת עמק נפש האדם המסתעפת לאין-סוף אפשרויות מרובות, נדאי שנגלה פער גדול בין התחזית לבין התוצאה. על אחת כמה וכמה שלא נתן לנסות להבין מראש את תכנית הבריאה כלה – מראשיתה ועד סופה, על כל פרטיה המרובים והרבים ולחבר כל מארע, אפלו הקטן ביותר אל כל שרשיו בכל העולמות. אלא, מה הוא הידע שמתאפשר בכלל לתת לאדם? רק זאת, שניבין את התכנית הכללית של שכר וענש, התפקיד המיוחד שיש לאדם בתוך משפחתו, בין חבריו ועמו וכדומה. כלומר: להתבונן בעבודות ולערוך ממצע, למרות שבאפן עקרוני ישנה תכנית מדיקת לפרטי פרטים, אך את התכנית, על כל פרטיה לא נצליח להבין לעולם, ואלו מהממצע לא תהיינה אלא מעט סטיות, ואף הן לא תהיינה משמעותיות. כפי שידוע מראש כי זרע חטה עשוי לצמח לגבה מסים, ויהיו בו כך וכך גרעינים. על כן שדה חטה נראית אחידה, למרות שתהיה גדולה ככל שתהיה, לא יהיה גרעין חטה אחד שניב אבטיח או ענבים, או יצמח לגבה מטר, או יגדל בזחילה כצמח מטפס. כל גרעיני החטים יצמיחו פחות או יותר אותו צמח, שבשדה זה לא נחשב ל"פחות או יותר", אלא נחשב ומגדר אותו צמח "בדיק", ו"ה"סד הכלל" הוא "שדה חטה" מדיק. כפי שהדבר ברור בזרעים ובצמחים, פועל חק זה ובאותה דיקנות גם בבני אדם, כאשר האשר והסבל הבאים בהתאם לרמה הרוחנית, הוא בעל חקים ברורים, ואינו כפוף לשום דבר, אם כי בהשואה בין שני בני אדם, נתן

ימאס בתפילת רבים", על השלטון האלקי על חוקי הסטטיסטיקה וההסתברות).
האם מספיקת התשובה שקבל משה רבנו?

נמצא, שאם בקשת משה רבנו היתה לדעת באופן כללי את חוקי העולם, כדי לעזר לכל פרט להשתלב במערכת, לשם כך הוא אכן קבל תשובות מספיקות, המסירות את הערפל והבלבול וממילא מסלקות את הכפירה והזלזול. אבל אם מבינים אנו ששאלת משה היתה כדי להבין כל פרט ופרט באופן נפרד, על כך מבאר רבי מאיר, שלא נתנה לו תשובה. כי תשובה שתתקבל בתפיסה האנושית לא יכולה להיות, כפי שהתבאר במשל. לעולם לא נוכל לדעת מראש על גרעין חטה זה או אחר אם יהיה גבה במעט מכלם או נמוך מהם, אלא אם כן נשנה לו את המצע, והוא יקבל טפול אחר מהשאר. על כל זאת יש לצון פרט עקרוני נוסף: הרי הקב"ה שקבע את חוקי הבריאה, הוא עצמו אינו כפוף לחוקים אלו, והלא מדי פעם הוא מגלה שליטה זו. על כן, אם נשוב למשל המובא לעיל, יהיה זה דומה לאדם שאכן הצליח לבנות תכנה שתרכז את כל חוקי הטבע שיפעלו על הגרעין, אבל גם אז ילקו תחזיותיו בכשלונו, כי הוא לא יכל היה לקחת בחשבון שהגנן יכנס לגנה להוסיף מים ודשן, או ירסס סביב הצמח, או שיבא עם מעדר ויעקר את הצמח או את אחד מחלקיו, בכך יתמוטטו כל התחזיות. לכן בגלל התערבותו זו של "בעל הגנה", דהינו: הקב"ה שאינו כפוף לשום חק, ודאי שלא נצליח לקבע חוקים לסבות ולתוצאות הרוחניות התלויות גם ברצונה של ההשגחה העליונה. על כן באר הרמח"ל, שלא נתן לומר על משה רבנו שקבל תשובה לבקשתו לדעת ולהכיר את חוקי העולם, על כל פרטי פרטיהם, לכל אדם בכל מקום ובכל דור במדק. למרות שברדד הבסיסי הוא קבל הסבר על הנהגת שמים כללית, והוא ידע בתמונה כללית, מדוע צדיק ורע לו, רשע וטוב לו (דעת תבונות שם).

משה קבל תשובה מספיקת לסכום, הנהגה שמשה קבל תשובה משלמת לשאלתו, אינה הנהגה משלמת, אלא הנהגה חלקית ותשובה חלקית הכפופה להרבה מגבלות בהשגת האדם. אבל בשאלה העקרונית של משה רבנו: "הודיעני נא את דרכיך", שאלה שלא נשאלה בעקבות מראה של סבל, אלא כנצול שעת החסד של הקב"ה, בשעת הסליחה על חטא העגל, כאשר דוקא אז בקש משה לדעת את הסודות שמאחורי הפרגוד – לדעת את דרכי הקב"ה בעולם. אכן באותה שעה הגדיר לו הקב"ה את דרכיו הבסיסיות. לכן אפילו אם נאמר שמשה כן קבל תשובה, אך בגלל העצמה הרבה של השאלה, חזבים אנו עדן לומר שהתשובה שהוא קבל היא חלקית בלבד. אם כי גם היא משלמת, מפני שעד היכן שנתן להגיע, אכן זכה משה להגיע, וממה ששכל אנוש יכל לעכל, לא הסתיר הקב"ה ממנו מאומה (ראה נדרים לח/א: "ארבעים ותשע מתוך חמישים שערי בינה, קיבל משה רבינו"). זה המבוא למה שתביא כאן הגמרא דעה נוספת, המתבססת על התשובה שקבל משה רבנו כאילו שהוא לא קבל תשובה.

בקיעת האור מתוך החשך המוחלט הדעה שראינו עד כה אינה מוחלטת, כי המכנה המשותף לשני ההסברים המוזכרים לעיל הוא, כי שניהם באו לענות תשובה על פי הנהגה פרטית ואישית של כל אדם ואדם ב"שכר ועונש", על כן ביחס לחלק זה של השאלה, קבל משה רבנו תשובה מספיקת והולמת. אך כמבאר לעיל, ששאלה זו היא הרבה יותר מרפכת וכללית, ממילא נמצא שדעתם של הסוברים שמשה קבל תשובה, היא שונה מהדעה המובאת עתה, ועל כן פליגא ד=הם חולקים על דעתו של רבי מאיר, דאמר רבי מאיר: שתיים = שתי בקשות נתנו לו מהשמים, דהינו: "שתשרה שכינה על עם ישראל", ו"שלא תשרה שכינה על הגוים". ואלו את הבקשה האחת = השלישית: "הודיעני נא את דרכיך", דהינו: "מפני מה צדיק ורע לו, רשע וטוב לו?" וכיו, לשאלה זו לא נתנו לו תשובה, אלא, כמבאר לעיל, נתנו לו רק באור עקרוני על המהלך הכללי של הקב"ה, אך לא נתנה למשה רבנו אפשרות לרדת לפרטים: מדוע לאדם זה ישנו גורל כזה וכזה, ולאדם אחר ישנה הנהגה אחרת, כי דברים אלו הם מסודות ההשגחה הפרטית המשלבת בעולם הזה הרבה מהלכים בבת-אחת, דהינו: שכר ועונש על עצם המעשים, כל זאת תוך כדי חדירה לעמק הכפנה והרצון של כל אחד ואחד, מה היו המניעים שלו, ומה היו התנאים לעשות זאת או להמנע מלעשות כן, כמבאר לעיל. וזאת תוך כדי שלוב החשבונוט הנוספים של הנהגת הטבע, המזל וכדומה, ולא רק זאת אלא לכך מתלוים עוד חשובים סביבתיים רבים. במקביל לכל אותם חשובים רבים ומרפבים מנהל הקב"ה תחשיבים נוספים, שבו צריכים כל מעשיהם של בני האדם וכל התגובות מהשמים להתאים למהלך הכללי של תכנית הבריאה, כשהמטרה הסופית של הכל צריכה להוביל לגילוי הנשגב של כבוד ה' בעולם, כפי שבארו חז"ל על הנאמר: "אמת מארץ תצמח" (תהילים פה/ב), ואמרו: השליך אמת ארצה ואמר: "תעלה האמת מן הארץ" (בר"ר ח/ה). כלומר: מהמקום הנמוך והרחוק ביותר מהעולמות העליונים, דוקא משם צריכה לצאת לאור האמת היחידה – "אין עוד מלבדו" (דברים ד/לה. ע"פ דעת תבונות לרמח"ל עמ' קצ"ה, המבאר כך בדעת רבי מאיר, ראה שם בהרחבה). על כן לא יתכן שהאדם יצליח להבין את דרכי ה' בטרם צאתם אל האור, כי דוקא מתוך החשך המוחלט צריכים הם לבקש, וככל שהחשך יהיה גדול יותר, כן תהיה בקיעת האור מרשימה ונפה יותר. כלומר: כל התהליכים, גם הקשים והכואבים, סופם להוביל אל הטוב המוחלט. זו תהיה השמחה הגדולה של כל אלו שהחזיקו בכל כחם באמת, גם כשהיא היתה במצב של נביטה ובטרם שהיא צמחה מארץ, ועדן לא הוציאה לאור את הטוב והיפה שבה. ידיעה זו כשעצמה אמונה אמנם להרגיע את הסובלים עצמם, אך כמבאר לעיל, מטרת ברור הנושא לא נועדה כדי להביא מזור ותרופה לסבל, אלא כדי להפיר את דרכי ה' בעולמו. אך היא חזקה דיה כדי לחזק את אמונתם של המאמינים, ולתת בידיהם נשק כדי לנצח את הפופרים, ולקרר לדרך האמת את המתלבטים. על אחת כמה וכמה לחזק בפרים פושלות ולאמץ נדפאים וסובלים הרוצים לדעת קמעה על אודות סבלם וצמאים לדעת את פשרו.

חנתי את אשר אחן – אע"פ שאינו הגון רבי מאיר הוכיח את דבריו שמשה רבנו לא קבל את פרטי הידיעה, ממה שנאמר לו על בקשתו: "הראני את כבודך", ושם נאמר לו: "אני אעביר כל טובי על פיך –" וחנתי את אשר אחן" (שמות לג/יט), כלומר: הקב"ה הסכים לתת למשה רבנו את אותו החן במתנת חנם, והקב"ה האיר את עיני משה ואת נבואתו לגבה שלא נתן להגיע אליו בדרך הטבע. מזה עצמו צריך היה משה להסיק שזו צורה אפסרית של התנהגות הקב"ה עם כל אדם, וממילא חנינותו ורצונו הם בלתי מגבלים בשום חק, על כן לא יתכן לדעת ולצפות מראש או להבין למפרע, מדוע האחד קבל חנינה – וטוב לו, כי ההנהגה הנקראת: "וחנתי את אשר אחן", אינה כפופה לשום חק, אלא אף על פי שבאופן שטחי, נראה אדם זה כמי שאינו הגון – שאין חנינות וישר שהוא יזכה בחנינה (מוסף הערוך "הגו"א). כיון שנכמרו רחמיו של הקב"ה על אדם זה לשעה כלשהי ובזמן מסוים, לכן הוא זכה שחננו אותו. כמו כן נאמר שם בהמשך: "ורחמתי את אשר ארחס", דהינו: אף על פי שבעיני בני אדם נראה שאדם זה כמי שאינו הגון, לקבל רחמים, ולמרות כן אומר הקב"ה: "ורחמתי" (ע"פ ספורנו שמות שם ובנספח 0-א). בכך גם מובן מדוע "רשע וטוב לו", כי בדיק על פי אותם חוקים בלתי מובנים וכללים עלומים פועל גם הצד המעניש וגורם הסבל.

הנהגת ה' נשגבת מבינתנו כאן תמו דברי רבי מאיר בסגנית הגמרא. אך נותר עדן לביר לפי שיטתו את חזיה הראשון של השאלה: "מפני מה צדיק ורע לו?", שעליה לא נאמרה תשובה מפורשת בדבריו, שהרי החנינה והרחמים אינם מביאים רע לצדיק, אלא רק טוב לרשע, אך אם נתעמק בהנהגה הבסיסית של הנאמר כאן, נגלה שלפי דבריו, זו היא גם התשובה על חלקה השני של השאלה. כי אחר שנשברה התפיסה האנושית

השטחית ממיילא אין צרף שנהגתה הקב"ה תהיה מהעגנת בהבנתו של בני האדם, שהרי הם עצמם כבר ושיכלו להבין כי שכלם המגביל אינו יכל להכתיב את הנהגת העולם. ממילא לא נותר לנו אלא להביט ולהתפעם מעצמת מעשיו נוראי החוד של הקב"ה בבריאתו, לשמח בשעה שטוב לנו, ולהתנחם שגם בשעה שרע חלילה. יכולים אנו לשמח על שאנו מבינים, ולהחריש בשעה שדברים כה גדולים עוברים מאתנו.

נחמה בעצם הדיעה כי לא נדע נחמה נוספת יש בידיעה זו עצמה, שהנושא הוא למעלה מהשגת אנוש, שהרי איש בעולם לא היה מסכים להתנסו על פי חקים שבני אדם כערכו מבינים אותם. כי מערכת אנושית מגבלת, לעולם אינה יכולה להעדיף אחד על פני רעהו, ולהתנהג ב"איפה ואיפה". ממילא אם ישנו אפלו רק אדם אחד בעולם שיוכל להבין ולכלל בשכלו מערכת שפוט כזו, באופן כללי לגמרי, בכך תאבד אותה מערכת את אלויותיה ואת זורה, והמתנסר עלול לבא בטרוניה ולטען שאם יבא אדם חכם יותר, הוא יוכל להסביר את הטעות בכך שברחו דוקא בי, אך בידיעה שההחלטות הללו הן אלקיות, לא יכולה לבא בהן טעות לעולם! אחר שזכינו לראות את עצמת השקולים של ההשגחה העליונה, ברור לנו שתכניותיה ודאי מובילות לטובה וברכה. בסנה שלמדנו כאן השכלנו כבר להבין שהקב"ה משתמש בדעתו שהיא בלתי מגבלת, ורק על פיה הוא קובע את הטוב ואת הרע – למי, מתי ועד כמה. כמבאר לעיל, שכל זאת בנוסף לחשובים הישירים של "מצנה ושכרה", "חטא וענשו", משתלב ומתערב כל הזמן גם החשוב הכללי – כיצד יבא העולם אל מטרתו ותקונו. לכן, כשם שרבי מאיר דיק מהמקרא, שהקב"ה מרחם וחונן גם את מי שבעיניו פשור הוא נראה כאינו ראוי, והקב"ה מעניק טובה גם לרשע שלא מגיע לו טוב, כשהדבר מקדם את המטרה הכללית [כגון שעתיד להיות לו בן צדיק, או שצדיקים נהנים סביבו], ובכך מתקרב העולם אל מטרתו. בדיוק אותה מדת רחמנות קובעת שלפעמים עלול צדיק מסים לסבל רעה, לכן, כדי לשמר עליו שלא ימעד, או כדי לשמר על תקינות העולם, או כל חשבון שמים אחר, הבונה את ההנהגה העתיד, שלבסוף יתגלה במלא תפארתו וחכמתו, יש צורך להביא על אותו צדיק יסורים, ולעצור אותו ממעידה, ואף לטול את נפשו בטרם יצא חלילה לתרבות רעה, כפי שנאמר על חנוך, שהיה צדיק, ובכל אופן מת בטרם ית, באר רש"י, שהוא היה קל בדעתו לשוב ולהרשיע, לפיכך מהר הקב"ה להמיתו קדם זמנו (רש"י בראשית ה/כד).

חובה ללמד עד כמה שאפשר להבין לסכום הדברים בסנה עקרונית זו, יש לצטט את דברי הרמב"ן מספרו: "שער הגמול", המקדש לנושא "דרכי השכר והענש". אחר שבאר שם בהרחבה את כללי "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", וכך כתב: אם תשאל, כינו שיש ענין נעלם במשפט, ונצטרך להאמין בצדקו [של המשפט], מצד [אמונתנו בה'] – שופט האמת יתברך ויתעלה, למה תטריח אותנו [התורה] ויתצוה עלינו ללמד את הטענות שפרשנו והסוד שרמזנו [אם בין כה וכה לא נצליח להגיע אל תכלית ההבנה, וסוף סוף ישארו כמה דברים עלומים ועמומים], [למה ש]לא נשליך הכל על סמך שנעשה בסוף [=על מה שבסופו של דבר נסתמך על ה', והרי יודעים אנו]: שאין לפנינו לא עולה ולא שכיחה, אלא כל דבריו במשפט? כלומר: אם בין כה וכה לא נתן להגיע לסוף התשובה על שאלה זו, איזה רוח יצמח לנו מתשובה חלקית? הלא עדיף היה להשליך את כל השאלה אל הקב"ה מתוך אמונה תמימה שהוא יודע מה הוא עושה, ואין אנו צריכים לנסות להבין נושאים אלו. לשם מה היה עלינו ללמד סנה זו ולהבין אותה רק באופן חלקי? ממשיך הרמב"ן בכלל יסודי ועקרוני ואומר: זו טענת הפסילים מואסי החכמה! כי נועיל לעצמנו בלמוד שהזכרנו – להיותנו חכמים ויודעי אלקים יתברך – מדרך הא-ל וממעשיו. כלומר: עצם המאמץ להבין, הופך את האדם לכלי המקבל חכמה, גם אם באופן מעשי הוא לא יצליח להגיע אל סוף החכמה. משל למה הדבר דומה? אדם האומר: לשם מה עלי לעבד ולדאג לפרנסתי, הלא בין כה וכה אינני עתיד להיות העשירי המפגל ביותר עלי אדמות. טעות בידו! כי פשידאג לפרנסתו, הוא יוכל להיות בנחת ושלחה, יוכל לקנות אכל, לדאג לבגדים חמים ולגור בבית נעים, גם אם לא תהיינה לו אפשרויות לרכוש טירות מלכים ומעדיני רוזנים. הוא הדיו כאן, אומנם לתכלית החכמה אין סכוי להגיע, אך מי שלא ינסה להבין לפחות באופן חלקי, ישאר בור וחסר השכלה לגמרי. טעם נוסף באר הרמב"ן שם וכתב: ועוד, נהיה מאמינים ובוחשים באמונתו ובנודע ובנעלם יותר מזולתנו [=ממי שלא למד], כי נלמד סתום מהמפרש, לדעת ישר הדיו וצדק המשפט. כלומר: על פי החלק שהצלחנו להבין, נוכל להעריך את החכמה, את האמת ואת כל הנהגה והנשגב כמה שאין אנו מסגלים להגיע. כאן מדרש הרמב"ן את כל מי שלומד סגיות אלו ומבקש לדעת ולהבין את האמת בנושאי אמונה והשקפה עמקים, ואומר: וכן חובת כל נבאר – עובד מאהבה ומיראה, לתור בדעתו לצדק המשפט ולאמת הדיו, כפי שיזדו משגת. והם הדרכים שפרשנו מדרכי חכמים – כדי שתתנשב דעתו בענין, ויתאמת עליו דין בוראו – כמצדיק מה שפיכר ונדע (בנושא זה של חובת הידיעה, הרחיב בספר חובות הלבבות שער היחוד פרקים א-ג).

משה מול כבוד ה' אחת הדגמאות למגבלות של אדם היא, העבדה שהוא אינו מסוגל להבין ענינים תאורטיים באופן עצמי ומחלט. כי כל דבר שהוא רואה או מבין, הוא עושה זאת ביחס לדבר אחר שהוא מכיר או יודע, כגון: כשאומרים לאדם שישנו באיזה מקום הר מאד גבה, הוא ידמין אותו על-פי הקר הגבה ביותר שהוא ראה אי-פעם בימי חייו, וכשיספרו על מטוס למי שלא ראה ושמע על אודותיו, יצטרכו להמחיש לו אותו בצפור ענק, כי צפרים הוא ראה ומעופו מסתדר בדעותיו הקדומות. כך כל דבר ודבר, כדי להבין או לדמין אותו, צריך האדם להשתמש ב"כח המדמה" ועל פי הדמיון וההשנאה הוא יכל להגדיר את הדבר החדש – על דרך החיוב או על דרך השלילה, כלומר: הדבר החדש דומה או לא דומה, יותר גדול או יותר קטן, יותר חזק או יותר חלש, מאיר יותר או מאיר פחות מדבר הנמצא בזכרוני או בדמיוני, וממה שאני מכיר מהעבר, על כן אדם הרואה גמל וצפור, הוא יוכל לדמין את הגמל עם כנפים הפורח באויר, כי כשיש לדמיון כלים, הוא מסוגל להרחיב אותם (הרחבה בנושא ראה מו"נ א/נד-ס). על כן השגת אנוש בקב"ה מחייבת תמיד להיות באחד משני האפנים הללו: או דרך פעולותיו, כלומר: אני יודע שהקב"ה הוא: "מוריד גשם", כי אני רואה גשם, כמו כן אני מכנה אותו בשם: "טוב, רחום, חנון" וכדומה, כי אני יודע שהוא משפיע מטובו על העולם, מפני שזאת אני רואה בעיני, אך לדבר על עצמה ואפשרויות נוספות של הקב"ה, שאינם באים לידי בטוי בעולם, או שבטויים אינו נראה לעיני באופן גלוי, אין אני יכל להעלות על הדעת. ישנה דרך נוספת בהשגת ה' – השגה על דרך השלילה, כלומר: הקב"ה הוא לא אחד מכל הדברים שאני מנסה להשוות אותו אליהם, וכל מה שאני אנסה לדמין את הקב"ה אליו, אוכל לדעת שדבר זה לא נכון, ממילא ככל שארחיב את הדגמאות, כן תהיה ההגדרה השלילית יותר רחבה ומפורטת. על כן אומרים אנו ב"אני מאמין": "הקב"ה אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל". כפי שכתב הרמב"ם: כיון שנתברר שאינו גוף וגויה, יתברר שלא יאיר לו אחד ממאורות הגופות – לא חבור ולא פריד, לא מקום ולא מדה, לא עליה ולא ירידה, ולא ימין ולא שמאל, ולא פנים ולא אחור, ולא ישיבה ולא עמידה, ואינו מצוי בזמן עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנין שנים, ואינו משתנה – שאין לו דבר שיגרום לו שני, ואין לו לא מות ולא חיים כחיי הגוף החי, ולא סכלות ולא חכמה כחכמת האיש החכם, לא שינה ולא הקיפה, ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות, ולא שתיקה ולא דבור כדבור בני אדם. וכך אמרו חכמים: אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה ולא ערף ולא עפוי [=פנים] (יסוה"א א/א) כלשון הפיוט: "נגד אלקים חיי". "נמצא" ואין עת אל מציאותו, אחד – ואין יחיד פניו, נעלם – וגם אין סוף לאחדותו. אין לו דמות הגוף ואינו גוף – לא נערך אליו קדשותו. על כן את יחודו של הקב"ה יכולים אנו להגדיר אך ורק על דרך השלילה, כשאנו פוסלים מראש כל אפשרות להגדיר את הבורא באופן שבני אדם מסגלים לקל וללהבין. כגון: אנו יכולים להשיג לומר שהקב"ה אינו גוף, ואין גבול לחכמתו, לחסדו. אין מחשבה שיכולה להבין אותו, אין כח שיכל להתנגד אליו, אין נבאר המסוגל להשיג את עצמותו, אין נדע המסוגל להכיל את ידיעתו, אין זמן המגביל את קיומו. מסקנה הבאה על דרך השלילה, נחשבת כבורר וידיעה, וזו היא ידיעתנו בקב"ה, ועל כך נצטיינו לדעת ולהשיב אל הלב, כי "ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" – אין עוד" (דברים ד/לט). על שם

כך נקרא שירי של רבי שמואל שהיה מחסידי אשכנז הראשונים, ומגדולי המקובלים לפני דורות רבים, נקרא "שיר היחוד", אשר בחרוים נפלאים שולל אפשרויות רבות של מגבלות שונות בבריאה שאינן קיימות בבורא, ואפשרויות רבות של דמיון, שהבורא מרומם וגדול מהם, וזהו שבחו של הקב"ה בפי ברייתו, ושירו התקדש לומר אותו בבית הכנסת בליל יום הכפורים.

מגבלות אנוש בהשגת כבוד ה' בהמשך הפיוט, יגדל נאמר: "לא קם בישראל כמשה עוד, נביא ומביט את תמונתו". כלומר: משה רבנו הגיע אל ההשגה הנעלה ביותר שנתן להגיע אליה. בשעת עת הצוין שאחר חטא העגל, בקש משה רבנו לנצל שעת חסד זו, מתוך ששאף להתקרב אל הקב"ה עוד יותר, על כן בקש: "הראני נא את כבודך", כמבאר לעיל, השיב לו הקב"ה: "ויאמר: לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם – וחי – – והסירתי את פני, וראית את אחרי ופני לא יראה" (שמות לג/כ-כג). כלומר: משה רבנו בקש להכיר את אמתת המצא של הקב"ה, בתפיסה ישירה ולא על ידי כח דמיוני חיובי או שלילי, ולא על סמך ידיעה קדומה או השוואה לכל דבר אחר בעולם, אלא כלשונו של הרמב"ם: אם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים – [למרות כן] הוא לבדו יהיה מצוי, ולא [נת]בטל הוא לבטולם, [מפני] שכל הנמצאים צריכים לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם. הוא שהנביא אומר: "וה' אלקים – אמת" (ירמיהו ו/ו), [כלומר] הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת: "אין עוד מלבדו" (דברים ד/לה), כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו – – מהו זה שבקש משה רבנו להשיג, כשאמר: "הראני נא את כבודך"? בקש לידע אמתת המצא של הקדוש ב"ה, עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים, כך בקש משה רבנו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים, עד שיגיע אמתת המצא כאשר היא, והשיבו הקדוש ברוך הוא, שאין כח בדעת האדם החי – שהוא מחבר מגוף ונפש להשיג אמתת דבר זה על בוריו. והודיעו הקדוש ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו, עד שהשיג מאמתת המצא דבר, [והוא] שהקב"ה נפרד בדעתו משאר הנמצאים כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחריו והשיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר גופי האנשים. על דבר זה רמז הפתוח ואמר: "וראית את אחרי ופני לא יראה" (יסוה"ת א/ג-י). מה שניתן לראות ולדעת, ומה שלא ניתן לראות ולדעת, ראה בהקדמת מהרי"ץ לנפש החיים, בהג"ה רביעית). אם כי יתכן שבדרך נס על טבעי, אין כל מגבלה להרחיב את דעתו של משה רבנו עד אין גבול וקץ, ולהפך אותו למלאך הנוהר עלי אדמות, כמו שהיה אצל אליהו הנביא, שגופו הפך להיות רוחני לגמרי שאינו מגביל אותו להשיג השגות מפלגות כמו כל שוכני השמים, ובכל אופן להמשיך להופיע כאן בעולם הזה בלבוש גופני חמרי, אך הקב"ה לא עשה כן, ולא בטל ממשה רבנו את היותו בשר ודם (ע"פ מלבי"ם שמות ו/א: "ויסתר משה את פניו", ומלבי"ם מ"ב ג/יא). יש לציין את דבריו של המלבי"ם שם, שרקב האש וסוסי האש הפרידו מאליהו כל קשר אל החמריות, לכן אולי דוקא בגלוי של לבת האש שהיה בסנה יכל היה משה רבנו להגיע לאותה דרגה של בטול כל קשר אל החמריות, ולכן דוקא שם היתה לו ההזדמנות לדעת יותר ממה שמסגל לדעת אדם רגיל. לאור הקדמה זו, נבין שאכן היתה קיימת אפשרות למשה רבנו להגיע אל מלוי שאיפתו.

כשרציתי – לא רצית

על מה שכתוב: "ויאמר: לא תוכל לראות את פני", תנא משמיה ד=שנינו משמו של רבי יהושע בן קרחה: כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: כשרציתי להתגלות לפניך בסנה, בשעה ששלחתך להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, ככתוב: "וימשה היה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדן, וינהג את הצאן אחר המדבר, ויבא אל הר האלקים חרבה [=למדבר חורב]. וירא מלאך ה' אליו בלבת-אש מתוך הסנה – – ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה – – ויאמר אנכי אלקי אביך, אלקי אברהם, אלקי יצחק ואלקי יעקב (שמות ג/א-ב). באותה שעה לא רצית, ככתוב שם בהמשך: "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלקים" (שמות ו/א). כי בפעם הראשונה שהתגלה הקב"ה אל משה, היה זה כהנכה להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, שבעצתה בנסים רבים שלא בדרך הטבע, לכן הסכים אז הקב"ה לעשות נס נוסף המנגד לטבע, ולאפשר למשה רבנו להגיע לרמה של התנתקות מחלקת מהטבע וממגבלותיו. כפי שבאר המהר"ל: פיון שעתה נגלה הקב"ה למשה, והיתה שעה זו מיחדת שכבוד ה' יתגלה אליו, לא היה למשה להסתיר את פניו, כי הקב"ה היה מגלה לו את מה שאפשר לראות, באותו זמן מיחד ומקשר לכך, כי באותו זמן היתה תחלת הגלוי אליו, ובכל "התחלה" יש עצמה יותר ממה שיש אחר כך, ובאותה שעה יכל היה משה להגיע למראות נבואה גבוהים יותר, ולא היה לו להסתיר את פניו. לכן כאשר בקש אחר כך לראות את כבוד ה', לא היתה השעה מוכנה לכך (גבורות ה' עמ' ק"ג). הוסיף רבי צדוק הכהן מלפלין זצ"ל באור על כך: כי בעת רצון זו, רצה הקב"ה להשפיע עליו בתכלית השלמות, ולהאיר את נשמתו של משה לגמרי, כמו שיהיה לעתיד לבא, שיזכו הצדיקים באור הגנוז, והוא יכל היה להשיג את ההשגה של העולם הבא, שעליה נאמר: "עין לא ראתה אלקים וולתך, יעשה למחפה לו" (ישעיהו סד/ג, בהמשך לד/ב), והיה זוכה לחיי עולם, ממילא לא היתה לו את מגבלות החמר, שעליה נאמר: "לא יראני האדם וחי" (פרי צדיק, קדושת שבת ז' עמ' 4).

עכשו שאתה רוצה – אין אני רוצה

דברים אלה מבארים במבוא בשם המלבי"ם, שעל ידי לבת האש יכל היה משה רבנו להסיר מעצמו את כל המחסומים האנושיים החמריים. אך אחר יציאת מצרים, אמנם נסים רבים המשיכו להיות את בני ישראל במשך כל שהותם במדבר, כמו מן, שלו, באר מרים, ענני כבוד וכדומה, אך כל הנסים הללו היו המשכם של הנסים שהתחילו ביציאת מצרים, ואילו פקידת עיני בשר-ודם לראות דברים שאין ילוד אשה מסגל להם, הוא נס נוסף שאינו חלק מנסי יציאת מצרים, וככל הוא בידינו שאין הקב"ה עושה נס היכן שאין בו צורך, על כן לא רצה הקב"ה לעשות נס זה למשה רבנו (ע"פ המלבי"ם המבואר במבוא). לכן אמר לו הקב"ה עכשו בשעת עת הצוין שאחר המחילה על חטא העגל, שאתה רוצה, מתוך תקוה לנצל עת רצון זו של מחילה לעם, גם לבקשות אישיות, ואתה מבקש: "הראני נא את כבודך", אני איני רוצה, כי אלו היית מנצל את ההזדמנות הראשונה, שהיתה בתקופה שבני ישראל היו עדין בתוך גלות מצרים, ואז גם כבוד השכינה נמצאת ב"הסתרה", וממילא היתה יותר אפשרות להגיע לראות את כבוד ה' הנמצא בעת כזו מאחורי מסכים ומחיצות, ואלו היה משה רבנו מנצל אז את ההזדמנות, בפעם השנייה הוא יכל היה להתעלות מעל המגבלה האנושית של דמיון והשוואה, כי את כבוד ה' בשעת הגלוי הוא יכל היה להשוות לאותו כבוד ה' שהוא ראה בשעת ההסתרה. אך פיון שמשה הגביל את עצמו באותה שעה, הוא הפסיד את המדרגה והמבוא להגיע עתה להשגה הנקראת: "ראית פנים". זאת למד רבי יהושע בן קרחה מתוך דיוק בפסוק, שהרי הקב"ה לא אמר למשה: "אי-אפשר לראות את פני", אלא אמר לו: "לא תוכל לראות את פני", כפי שאמר בהמשך: "ויפני לא יראה", בכך, לדעת רבי יהושע בן קרחה רמוזה כאן בקרת סמויה על משה רבנו, שיש לו איזושהי מגבלה אישית, ולכן אתה לא תוכל לראות את פני (ראה רש"י הירש שמות שם על ההבדל במגבלה בין שני הפסוקים בין הנושא לבין המגבלה האנושית). לאור המבאר כאן יש להסיק הנחיה מעשית, שפדאי ורצוי לנצל עכשו, בזמן הגלות והסתרה הפנים. ככל שנגסה יותר להתאמץ להכיר את דרכי ה' ואת חכמת התורה, נצליח להגיע לפסגות הרבה יותר גבוהות בזמן הגלוי, שאז כבוד ה' יהיה גלוי, ואלה שניסו להתחבר אליו אז, יהיה להם הרבה יותר קשה, בגלל "רפוי האור" והסנורים שיכבו במי שלא הרגל לראות כבוד זה בשעה שהיה מסתתר ומעמקם בהרבה מסכים.

בשכר שלש זכה לשלש

הדעה המבוקרת את הסתרת פניו של משה מלהביט בכבוד ה' שהתגלה אליו בלבת האש מתוך הסנה, היא דעה אחת בנדון, ופליגא ד=והיא חולקת על דעתו של רבי שמואל בר נחמני, שאמר בשם רבי יונתן, הסובר שיפה עשה משה כשהסתיר את פניו בסנה מפני כבוד

השכינה (גבורות ה' למהר"ר עמ' ק"ג). כפי דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בשכר שלש הנהגות טובות, שעשה משה רבנו*, בשעה שהסתיר את פניו ולא הביט בכבוד ה' שהתגלה אליו בלבית אש מתוך הסנה, ככתוב: "ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה" – ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלקים" (שמות ו/ו. נספח). בפסוק זה יש להתבונן: מדוע צריך היה משה לכסות את פניו, ולא מספיק היה לו לעצם את עיניו או להטות את ראשו? כמו כן מדוע הדגישה התורה שהוא עשה זאת "כי ירא", הלא מספיק היה לכתב: "ויסתיר משה פניו מהביט אל האלקים"! דיוק שלישי יש לראות בפסוק: מדוע נאמר "כי ירא מהביט", הלא הבטה היא התבוננות שכלית, ואם פונת הפסוק היא רק לציון שמשה לא הסתכל בעינים על הסנה הבורח, די היה לציון: "ויסתיר משה פניו"! מתוך כל אותם דיוקים יש להסיק שמשה רבנו כבר היה באותה שעה בדרגה של ראיה נבואית, שהיתה לו כמבוא לזכות לראות את המראה הגדול של כבוד ה' ואמתתו, שהתחיל להתגלות אליו כעת בסנה. והוא ידע שעכשיו יש לו הזדמנות להתעלות לדרגה גבוהה יותר, מבלי שישאר בו כל קשר אל החמירות, ולהגיע אל ההשגה המפלאה ביותר של ראית כבוד ה'. אך משה רבנו בצניעותו עצר את הכח הנבואי שבו, למרות שידע שהוא מסוג להביט, להתבונן ולהשיג את כבוד ה'. בזאת מתבארים שלשת חלקי הפסוק: 7א "ויסתיר משה את פניו", 7ב "כי ירא", 7ג "מהביט אל האלקים" (החלוקה מבוארת במלבי"ם שמות שם ע"פ הגמרא להלן). כאן למדו חז"ל שבזכות צניעותו של משה, שנבעה מהכבוד העצמי, ומיחס היראה והכבוד לקב"ה, זכה משה רבנו לתוספת של שלש מעלות יחודיות של כבוד, ואלו הן: 7א "קרני הוד שפקעו מפניו", 7ב "יראת בני ישראל מכבודו של משה", 7ג "תמונת ה' נביט", שהיא דרגה גבוהה בנבואה, דרגה הנקראת: "אספקלריא המאירה". עתה תפרט הגמרא בזכות מה זכה במדה כנגד מדה (ביאור הנושא ראה במו"נ א/ה, עוד על "צניעות הנובעת מכבוד פנימי" מבואר בספרנו שב"ח על יומא כב/ב: "מלכות שאול", וכן ביומא מז/א: "צניעות קמחית" ובנספח שם, ובנתיב הצניעות למהר"ל).

קרני הוד בזכות "ויסתיר משה פניו" בשכר "ויסתיר משה פניו", הוא זכה לקלסתר פנים* (נספח), דהינו: לקרני הוד שפקעו מגדל קדשתו, עד שגם באפן פיזי נתן היה לראותם, ואפלו הגוים ראו אור זה, ועל ידו הם נאלצו להודות שגם את הלוחות השניות קבל משה מהקב"ה, למרות שבפעם השנייה הוריד משה את הלוחות בצניעה. את אותם קרני הוד ראו בני ישראל כשמשה רבנו ירד בפעם השלישית מהר סיני, ביום הכפורים והוריד אתו את הלוחות השניות. ככתוב: "ויאמר ה' אל משה: כתב לך את הדברים האלה" – ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה – ויכתב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים. ויהי ברדת משה מהר סיני וישני ללח העדת ביד משה ברדתו מן ההר, ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדרו אותו. וירא אחריו וכל בני ישראל את משה, והנה קרן עור פניו, וייראו מגשת אליו" (שמות לד/כז-ל). באר רש"י: "כי קרן" לשון קרנים, כי האור מבחיק ובולט כמין קרן [=קרן-אור]. מהיכן זכה משה לקרני ההוד? רבותנו אמרו: "מן המערה שנתן הקב"ה את ידו על פניו" (רש"י שם ובחזקוני). כלומר: מה שהקב"ה הסתיר את פני משה ב"כף ידו", ככתוב: "וישפתי כפי עליו עד עבריי", הסתירה זו מתרגם אנקלוס: "ואגין בממרי עלך" = אגין במאמרי, כלומר: פנוי בדרך כבוד לקב"ה, שהרי לא באפן גשמי היתה אותה הסתירה (רש"י שם). באר האברבנאל: כף זו הוא הענן שבו מתגלה כבוד ה' (שמות שם: "הדרך השני", ובשמות לד/ד: "ויססול"). הגנה זו היא שגרמה להקרנת אור פני משה. נמצא כי בעקבות בקשתו של משה: "הראני נא את כבודך", ושם נאמר לו: "לא תוכל לראות את פניי", אלא הקב"ה הניח אותו בנקרת הצור, וזכות זו הביאה למשה רבנו את קרני ההוד. הרי שב"מדה כנגד מדה", זכה משה שמתוך פניו יבקע אור כבוד ה', כפי שבאר המהר"ל: בזכות הצניעות שהיתה בו והסתיר את פניו בגלוי כבוד ה' שהתגלה אליו בסנה, הנחת כף זו גרמה לאור פניו (גבורות ה' עמ' ק"ג, ומוסיף: "כבוד אמיתי הוא אור אלקי, כי הכבוד הוא אור, ככתוב: והארץ האירה מכבודו").

בשכר "כי ירא" זכה ל"וייראו מגשת אליו" במקרא מבארת הסבה שמשה רבנו הסתיר את פניו מהביט אל האלקים כשהתגלה אליו בסנה, שם נאמר: "כי ירא". כלומר: הוא הבין שיש לו אפשרות להגיע להשגות גבוהות, ו"להביט אל האלקים", וכמבאר לעיל שהוא עצמו והסתיר את פניו מתוך יראת שמים וצניעות. כאן הצביעו חז"ל על המעלה הרוחנית הגדולה שרכש משה רבנו לעצמו באותה שעה, ואמרו: בשכר "כי ירא", זכה משה רבנו שאותו כבוד שהוא הסתיר ממנו את פניו, בדיוק אותו כבוד השכינה בקע והקרין מתוך פניו שלו בעצמו, וממילא אותה יראה שהיתה לו בשעת הגלוי בסנה, גרמה לו למעלה עצמית בנפש, לכן כתוב: "והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו" (שמות לד/כז-ל). כלומר: יראה זו לא היתה ממשה עצמו, שהרי תחלה הוא עצמו לא ידע מזה, ככתוב: "וימשה לא ידע כי קרן עור פניו בדרו אותו", ממילא לא היתה סבה לאיש לפחד ממנו, אלא יראת רואיו היתה מכבוד השכינה הבודקת ממנו. מה שחז"ל ראו זכות למשה ממה שבני ישראל יראו ממנו, צריכה באור: איזו זכות ישנה לאדם שהכל פוחדים ממנו? אלא שלא היה זה "פחד" במונח המקביל, כפי שפחדים מאריה, או מנחש ארסי, או מתהום פעורה ללא מעקה, אלא מורא זה ממש, התבטא בהערצה ובכבוד שהכל רחשו לו, כי למשה רבנו היה מעמד של מלך (זבחים קב/א). על המלך נאמר שהוא חב להתנהג באפן שהצביר רחש לו כבוד ויראה. כדי שהמלך יביא את העם ליחס זה, הוא חב ליצור חיץ בינו ובין העם, על ידי התנהגות של שררה [=דיסטאנס] (ראה הלכות מלכים לרמב"ם ב/ה). אבל מאידך חב המלך להתנהג בענוה ופשוטות, כלשונו של הרמב"ם שם בהמשך: בדרך שחלקה התורה למלך את הכבוד הגדול וחיבה את כלם בכבודו, כך צוה התורה שהיה לבו [של המלך] שפל וחסל – – ולא ינהג נסות-לב בישראל יותר מדי – – לעולם יתנהג בענוה יתרה. אין לנו גדול ממש, רבנו, והוא אמר: "ונחנו מה, לא עלינו תלנתיכם" (שמות טז/ח-טז). אם כן נמצא המלך על פני גשר צר מאד בין התנהגות חיצונית של שררה והטלת אימה, ובין תחושה פנימית של ענוה ושלפיו. באפן טבעי צריך היה גם משה – המלך לקיים את כל אותן חלכות מרובות בהנהגה הסותרת לגמרי את ענותנותו המפלגת, שהרי הקב"ה העיד עליו: "והאיש משה ענו מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב/ג). הצביעו כאן חז"ל על הזכות והרוח הנוספים שהעניק הקב"ה למשה רבנו, בכך שכל היה להמשיך להתנהג בענוה מפלגת, ובכל אפן לא הפסיד את המורא והכבוד שהיה עליו להטיל בלב העם, בזכות האור העצום שפקע ממנו והטיל מורא והערצה בלב כלם.

בשכר "מהביט" זכה ל"יתמונת ה' נביט" בהתבוננות בלשון המקרא המתאר את צניעותו של משה, יש להשיג על הלשון שבה נאמרה המנעותו לראות את כבוד ה', שהתגלה אליו בלבית האש בתוך הסנה. שם נאמר, שהוא "ירא מהביט", ולא נאמר שהוא "ירא מלראות", כי, הבטה פרושה עיון שכלי ושימת לב על הדבר, באפן שכלי – המפשט מכל מראה וחזון ותמונה ממשית. במלה זו "מהביט" למדה התורה שמשה רבנו לא רק שלא רצה להסתכל, אלא גם עצר עצמו מלהתבונן ומלהתעמק במה שהוא כבר ראה. לכן בשכר "ויסתיר משה את פניו כי ירא מהביט", הוא זכה לנבואה בדרגתה הגבוהה ביותר, שהמקרא קורא לה "הבטה בתמונת ה'", וחז"ל מכנים אותה: "נבואה באספקלריא המאירה", דהינו: כאלו דרך זכויות שקופה לגמרי וחלון נקי וצח, מה שאין בו אצל שאר הנביאים, שהם רואים את נבואתם באפן עקיף, דרך "אספקלריא שאינה מאירה", שהיא כמו ראי המחזיר את התמונה הנופלת עליו (הכרמל למלבי"ם "אספקלריא"). הבדל זה שבין נבואת משה לבין נבואתם של שאר הנביאים נאמר לאהרן ולמרים, כאשר היתה להם בקרת על הנהגתו של משה רבנו, שם הזכיר אותם הקב"ה על שאין הם מבינים את גדל מעלתו של משה, וכך אמר להם: "שמעו נא דברי: אם יהיה נביאכם ה', במראה אליו אתו, ובחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה – בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו, ומראה ולא בחידת ותמונת ה' נביט, ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה" (במדבר יב/ח). לרמת נבואה כה גבוהה זכה משה בגלל שבצניעותו הוא מנע את עצמו מלהביט אל האלקים.

דעתם של אותם החכמים מוֹזֵית נוספת רבנו יעקב ו' חביב השלים את הנושא על ידי צוטט מאמר חז"ל מקביל מהמדרש, והקדים: עד כאן בגמרא. באלה שמות רבה פרשה ג' כתוב מאמר זה יותר בארץ וזה לשונו. שם מתבאר שגם כאשר ערך הקב"ה בקרת על משה רבנו שהסתיר את פניו, אך למעשה גם זכות גדולה נפלה בחלקו בגלל אותה הסתרה, שהרי היא נבעה מכח צניעות ולא מאי-רצון להשפיל בהשגת מראה והבנת דרכי ה'. כך נאמר במדרש: רבי יהושע בן קרחה ורבי הושעא חולקים, אחד מהם = רבי יהושע בן קרחה אומר: לא יפה עשה משה כשהסתיר פניו, שאלולי = אם לא הסתיר פניו, גלה = היה מגלה לו הקדוש ברוך הוא למשה מה למעלה מרקיע שעל ראשי חיות הקדש הנושאות את פסא הכבוד. מה למטה מחיות הקדש (רש"י חגיגה יא/ב, וביסוה"ת לרמב"ם ב/ז). ומה שהיה קדם בריאת העולם ולפני התהוות הזמן, ומה שעתידי להיות אחר סיום העולם (ראה ספרנו שב"ח על מגילה כה/א: "מעשה בראשית"). כלומר: הקב"ה רצה להראות למשה רבנו את כל סודות הבריאה ולבאר לו את הנהגתה. אך משה ותר על הזדמנות זו כאשר הסתיר את פניו. ובסוף בקש משה לראות את הדברים הללו, כפי שנאמר: "הראני נא את כבודך". דהינו: תלמד אותי את דרכי הנהגה שלך, כפי שהם משתלשלים מפסא הכבוד שהוא מעל ראשי המלאכים הנקראים חיות הקדש, ואת כל השלבים שהם עוברים עד שמגיעים אל עולמנו. אמר הקדוש ברוך הוא למשה: אני באתי להראות לך פנים _ והסתרת פניך, עכשו אני אומר לך: "כי לא יראני האדם וחי". דהינו: כשבקשתי ורציתי להראות לך, לא בקשתי ולא רציתי, אך עכשו זו אינה עת לעשות נסים מחוץ לגדרי הטבע, על כן אין אני ממלא את בקשתך, כמבאר לעיל.

מ"ויסתר פניו", זכה ל"פנים אל פנים" על דברי התנא רבי יהושע בן קרחה, שהיה בזמן חרבו בית המקדש, הוסיף במדרש את דעתו של חכם מהאמוראים שבארץ ישראל, שהיו מהדורות המאחרים יותר, דעה המקבילה למה שהביאה כאן הגמרא בשמו של רבי הושעא, וכך נאמר בהמשך המדרש שם: ונאמר רבי יהושע ד=מהעיר סכנין שבגליל המערבי, ונאמר זאת בשם רבי לוי רבו: אף על פי כן, הראה לו הקב"ה מראה מיוחד, שאיש לא ראה כמותו מעולם, כפי שנאמר אצלנו: "בשכר שלש זכה לשלש". בשכר: "ויסתר משה פניו", הוא זכה לנאמר עליו: "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות לג/יא). באר תרגום יונתן בן עוזיאל שם: הדבור של הקב"ה התגלה אל משה באופן ברור לגמרי, אך תמונת זיו פנים לא ראה משה. כלומר: רמת הנבואה של משה רבנו היתה כמבאר לעיל: "אספקולריא המאירה", ללא משל וללא חידות, אלא בדבור ישיר וברור, כפי שנאמר במקרא: "כאשר ידבר איש אל רעהו". בצורת דבור זה בטא הקב"ה את אהבתו למשה (אוה"ח שמות שם). יש לציין כי אצלנו בגמרא מבארת מעלת הסתרת הפנים של משה רבנו, לא כדברי המדרש כאן, שהוא זכה ל"פנים אל פנים", אלא שהוא זכה למעלה מקבילה ל"קלסתר וקירון עור הפנים". ובשכר "כי ראו", זכה משה למה שנאמר עליו: "וייראו מגשת אליו". ובשכר "מהביט", זכה משה: "ותמנת ה' גיט".

מ"ויסתר פניו", זכה ל"תמנת ה' גיט" ורבי הושעא רבה =הגדול (הוא נקרא כך כדי להבדילו מעוד שני חכמים בדורות מאחרים יותר שנקראו באותו שם). הוא באר בדרך אחרת וכך אמר: יפה עשה משה שהסתיר פניו, וכך ראו היה לעשות, על כן משה לא הפסיד מאומה בגלל צניעותו זו, אלא כך אמר לו הקדוש ברוך הוא: אני באתי להראות לך פנים, וחלקת לי כבוד והסתרת פניך, לכן חיך =אני מבטיח לך, שאתה עתיד להיות אצלי בהרסיני ארבעים יום וארבעים לילה, ולא לזכות רק לתורה, אלא גם לקדש את הגוף כמלאכים, ולא לאכל ולא לשתות, ככתוב: "ונאשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה, לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי" (דברים ט/ט, בשני מקומות נוספים בתורה מוזכר הדבר, שמות לד/כח, דברים ט/יח, וכל אחד מתכוון על ארבעים יום אחרים שהיה משה בהר, שהרי שלוש פעמים עלה משה להר ובכל פעם שהה בו ארבעים יום). ואתה עתיד להנות מזיו השכינה, כמו חיות הקדש הנושאות את פסא הכבוד, שהן נזונות מזיו השכינה, כך גם אתה תהיה נזון באותם ארבעים ימים מזיו השכינה (שמ"ר מו/ה, במד"ר כא, ב"ב פ/ב). באר הרמב"ם: מרב שמחתו במה שהשיג _ התבטל כל כח חמרי שהיה בגופו (מו"נ ג/נא, ראה בספרנו שב"ח על יומא עה/ב: "מן _ לחם אבירים"). גם הצדיקים בגן-עדן, נאמר עליהם שהם נהנים מזיו השכינה (ברכות יז/א). שהיה זו בעולמות העליונים זככה את משה רבנו להגיע לרמה כל כך רוחנית, עד שמתוודע עור פניו בקע אור אלקי, שנאמר: "וימשה לא ידע כי קרן עור פניו" * (נספח).

יראת משה מול ראית נדב ואביהוא כדי לקבל הדרכה נכונה לכל מי שרוצה להתקרב להשגות גבוהות ולעניינים רוחניים עמוקים, הציבו חז"ל את דרכו של משה רבנו שלא התפרץ להשיג מעבר למה שהיה בידו, אלא התקדם בהדרגה, כשתחלה הסתיר את פניו ונמנע מלהביט אל עמק הנבואה, ואט אט הוא הזדקף עוד ועוד, הסיר מעצמו דמיונות גשמיים והתחנף להפך להיות אדם רוחני לגמרי, המסגל לשהות בשמים מאה ועשרים יום כמעט ברציפות, ולחזר לארץ פשאור אלקי קורן מפניו. מאידך מצביה התורה דגמא על אנשים נכבדים וחשובים, שהתורה מכנה אותם "אצילי בני ישראל", שהגיעו לרמה רוחנית כה גבוהה, עד שזכו ללוות את משה רבנו בעלותו להר סיני, ככתוב: "ויצל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל" (שמות כד/ט). אך נדב ואביהוא [והזקנים] לא השפילו לבלוס את עצמם מלהציץ אל מעבר הגבול שלהם, לכן טעו במה שהם רואים ותרגמו את חזונם במשגים גשמיים, על כן נגזר עליהם ענש מות מדי, אלא שמשה בקש עליהם רחמים וגזר דינם נדחה להזדמנות אחרת (מו"נ א/ה). כך ממשיך המדרש: אבל נדב ואביהוא בניו של אהרן הכהן, שהיו תלמידיו של משה רבנו, כשהם ראו בהר סיני מראות אלווקיים ברמה גבוהה, ככתוב: "ויצל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. ויראו את אלקי ישראל, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, וכעצם השמים לטהר" (שמות כד/יא). פרעו =הסירו את פסוי ראשיהם, כלומר: הם שחררו הגבולות ואפשרו לפשוירים המינעדים לקלט השגות רוחניות, להתפרץ אל מעבר למחסומים טבעיים שהם צריכים היו להציב לעצמם. ממילא התערבו דמיונות גשמיים בהשגתם, שגרמו לספינה לא נכונה של רוחניות, הנחשבת כסטיה מהישר המחלט, וכנטיה להנאה גשמית, המגדרת כאן: "שהביטו וזנו עיניהם מזיו השכינה". שנאמר: "ואל אצילי בני ישראל, [שהם נדב, אביהוא והזקנים, הקב"ה] לא שלח ידו [להענישם]. ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו" =התנהגו בטבעיות המתאימה למקומות גשמיים.

שכר משה מול ענשם של נדב ואביהוא כל מי שפא להשפיל בעניינים עמוקים כאלו, חייב לעבר תחלה תהליך של השתחררות מחלטת מדעות קדומות וממגבלות טבעיות שיש לכל אדם בתפיסת נושאים כאלה (אוה"ל חשה"נ ג' החשבון העשרים ושלשה והעשרים וארבעה: "ללמוד כל דבר חכמה, כאילו שזה עתה מתחיל אתה ללמוד אותו"). בד בבד עם שחרור המגבלות של השכל והדמיון המצמצמים את יכלת הקבול הרוחני, חייב הנפש אל האלקים להיות מלא ביראה גדולה ועצומה שלא להתקרב יותר מדאי אל אותם מראות הנמשלים לאש אוכלת (ראה פהמ"ש לרמב"ם אבות ב/י: "הוי מתחם כנגד אורם של חכמים והוי זהיר בגחלתם"). זו הפונה במה שאמרו כאן חז"ל: "פרעו ראשם", הינו: הסירו את מחסומי ההשגה, ממילא התערבבו בהשגתם גם דמיונות גשמיים, הנקראים כאן: "זנו עיניהם", דבר שגורם להם לסעות ולענש. למרות כן, כדי שלא לקלקל את שמחת קבלת התורה, האריך להם ה' את אפו, ובאותה העת הם לא קבלו ענש על מה שעשו, אלא שיותר מאחר הם הקריבו אש זרה, ואז הם מתו (ויקרא י/א). יתכן שה"אש-הזרה" היא המשך של הטעות שלמדנו כאן, ובכך הם הוכיחו שאכן בני-ענש הם. הזקנים שגם הם לא התייחסו בכבד ראש למראות האלקים, נענשו בזמן הענש למתאוננים (במדבר יא/א, מבואר ברש"י שמות כד/י). בכך בולטת הנהגתו הצנועה של משה רבנו שהצליח לעמד בנסיון רוחני כה קשה, כשהוא בלם את עצמו מלהביט אל אותם מראות

מרתקים שהנשמה נמשכת אליהם בלח אדיר (רד"ל שם). יש לצנן שפסוק זה: "וְאֵל אֲצִילִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדוֹ", הוא אחד מאותם פסוקים שחכמי ישראל שנו בשעה שהם תרגמו את התורה לינונית במצות תלמי מלך מצרים. במקום: "וְאֵל אֲצִילִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", הם כתבו: "וְאֵל זֶאטוּטִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". סבת הדבר מבארת בספרנו שב"ח על מגלה (דף ט/א), שאת אותם דברים שגוי לא יהיה מסגל להבין על פי תפיסת עולמו הבסיסית, החמרית והכפרנית, הם נסחו מעט אחרת, כדי למנוע ממנו שאלות מיתרות. על פי המבאר כאן, יתכן להוסיף עמק בכונת החכמים, שהרי הם ידעו שכל המתחנך על פי תפיסת היונים המעלים על נס אף ורק את ההשגים של פשר שכלי, ללא תלות וקשר אל הרמה המוסרית ויראת השמים שיט למשפיל נושא החכמה. ממילא ודאי שתלמי יצדיק את הגישה המטעית של נדב ואביהוא, שלא עצרו את השאיפה להשגה שכלית, ולא התקדמו על פי הכלל: "כל שינראת חטאו קודמת לחכמתו _ חכמתו מתקיימת" (אבות ג/ט). כי חכמת הגוים מנתקת ממוסר ומדגמא אישית, ותלמי לא יראוה כל רע ברצונם של נדב ואביהוא להתקדם בשכל תוך כדי השארת הגוף מאחור.

קשר תפליון _ קשור עולמות כהמשך למבאר לעיל על אודות שלש הפקשות של משה רבנו, לראות ולהפיר את דרכיו של הקב"ה ולהשיג את כבודו, בארה הגמרא את הנושאים הללו, שם הזכיר שהקב"ה ענה למשה, שרק באופן חלקי הוא יקבל את מבקשו, על הפקשה: "הראני נא את כבודך" נאמר בתורה: "לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי", כלומר: הקב"ה הגדיר למשה רבנו את המגבלות של אדם חי, שאינו יכל להגיע אל השגה נבואית כה גבוהה, שיוכל להפיר את ה"אין סוף". אף הקב"ה העניק למשה את הזכות להגיע לרמת נבואה גבוהה שאיש לא זכה אליה, כנאמר בהמשך: "ויאמר ה': הנה מקום אתי, ונצבת על הצור. והיה בעבר כבדי, ושמתיך בנקרת הצור, ונשפתי כפי עליך עד עבריי" (שמות לג/א-ב). כלומר: אותו כבוד שרצית לראות הוא יעבר כנגד פניך, אך לא תצליח להשיגו כמבאר לעיל, אלא רק אחר שאותו אור אין סופי, שנקרא כאן: "פני", כשהוא יעבר, רק אז אפשר לך לראות ולהשיג חלק מהבקשה שלך, ככתוב בהמשך: "והסירתי את כפיי", פרש רש"י: "כשתסתלק הנהגת כבודי מפניך, משם והלאה יוראית את אחרי, ופני לא יראו" (שמות לג/כג). כאן בארו חז"ל כיצד אפשר לבאר את תכן הדברים שראה משה. לשם כך הם השתמשו בהמחשה סמלית, אשר אם נגדיר אותה במלים, נאמר: "הקב"ה מניח תפליון" (ברכות ז/א), דהינו: שעם ישראל הם כתר התפליון של כבוד ה' בעולמו. כי הלא מטרת העולם היא להביא ולגלות את כבוד ה', כפי שאמרו חז"ל: כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר: "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו, אף עשיתיו" (אבות ו/א, ישעיהו מג/ז). המשל וההמחשה של קשר זה בין הבורא לנבראיו, מתגלית ב"קשר התפליון". נושא זה באר רבי חיים מולוצ'ין וצ"ל בספרו "נפש החיים", שערך אותו במיוחד כדי לבאר את העצמה שיש לכל יהודי ויהודי, אפלו במעשים הנראים כפשוטים, ללמד, לדעת, להבין ולהאמין שכל דבר ודבר שהוא עושה _ הן לטוב והן לרע, הוא שולט ומשפיע על העולמות העליונים, השפעה המשתלשלת ויורדת עד עולמנו, כשהאדם עצמו הוא ה"מרכיזה" המקשרת בין העולמות. בין דבריו שם כתב: כל איש מישראל, אל יאמר בלבו ח"ו: מה אני? ומה כחי? (כיצד לכל אנכי הקטן) לפעל במעשי השפלים שום ענין בעולם? אמנם לבין וידע, ויקבע במחשבות לבו _ שכל פרטי מעשיו, דבוריו, ומחשבותיו, בכל עת ובכל רגע לא נאבדים ח"ו. ומה רבו מעשיו _ ומאד גדלו ורמו. שכל אחד ממעשיו ופעולותיו עולה כפי שרשו העליון, כדי לפעל את פעלתו בגבהי מרומים וצחצחות העליונים. באמת, האיש החכם שיבין דבר זה לאמתו _ לבו יפחד בקרבו בחיל וברעדה, כאשר ישים לב על מעשיו אשר אינם טובים ח"ו, עד היכן הם מגיעים לקלסל ולהרס בחטא קל ח"ו _ הרבה יותר ממה שהחריב בנכוד נאצר וטיטוס [שתפש אשה טמאה בידו, ונכנס לבית קדש הקדשים, והציע ספר תורה, ועבר עליה עברה (כמסופר בגיטין נ/ב)]. וכן כל חטא ועון, שיהודי מכניס בלבו ח"ו _ אש זרה, ככעס או שאר התאוות הרעות _ ה' יצילנו, ונחשב כמחריב את בית המקדש ממש (נפש החיים א/ד). בדרך זו באר גם המהר"ל: ככל שהאדם נמצא בדרגה רוחנית גבוהה יותר, יש למעשיו השפעה גדולה יותר בעולמות העליונים. לכן כל פגם במחשבה, פוגם במקדש של מעלה (ע"פ נצח ישראל פ"ד, ובנתיב הפרישות פ"ב בהרחבה, ראה מלבי"ם תחילת פ' תרומה).

קשר תפליון _ חבור העולמות נמצא אם כן, כי קשר זה של התפליון, דהינו: נקודת החבור של הרצועות המחברות אל הכבוד העליון המכנה כאן: תפליון, כשרצועות אלו יוצאות ומשתלשלות כלפי מטה, הן נקראות: "דרכיו ומדותיו של הקב"ה", שבאופן בסיסי הן מחלקות לשניים: חסד ודין, המיעדים להשתלב במדה הנקראת: רחמים'. כאן במשל הן מקבילות לרצועות התפליון המשתלשלות כלפי מטה _ הימנית מקבילה למדת ה"חסד", והשמאלית למדת ה"דין", כאשר שתיהן מתחברות בנקודת קשר התפליון שהם "י"ג מדות הרחמים". בכך גלו לנו חז"ל את תמצית תשובתו של הקב"ה על שאלת משה: "מפני מה צדיק נרע לו, רשע וטוב לו", כי החסד והדין המתגלים בשתי רצועות התפליון ובאים לידי בטוי מעשי בחיי היום-יום בצורה של: "טוב לאחד ורע לשני", שרשם נעוץ ב"קשר התפליון", שהוא מקור הרחמים, כמבאר לעיל. שהרי כל מדותיו של הקב"ה פועלות ומשפיעות כשהן קשורות זו בזו בשלוב וגברמוניה. שלוב כל הגלויים שהתגלו למשה רבנו בכל כלליהם העצומים והנוראים, נקראים בשלשון חכמינו רומזי סודות התורה והבריאה בכינוי: "קשר של תפליון". נמצא כי מתוך הסגיה עצמה עולה שנושאים אלו נוגעים בכבשונן של עולם, שעליה נסבה חכמת הקבלה, הנסתר וסודות התורה, על כן בארנו אף ורק את הנסחה העקרונית של הדברים, מבלי להתיימר לרדת לעמקם של דברים, כפי שהדריך המהר"ל בסימו לבאר סגיה זו וכתב על נושא הנחת התפליון של הקב"ה: "נתבארו לך דברים גדולים ונוראים. אמנם יש עוד דברים עמוקים מאד מאד ואין כאן צורך יותר" (באר הגולה ס-סג, ראה עוד רמב"ם יסוה"א ג-ג, מו"נ א/ה, באברנאל במו"נ ובביאורו לשמות שם, במלבי"ם שמות שם ובמפרשי העין יעקב כאן). לכן התמקדנו אף ורק בהפקת הלקחים הרעיוניים וחיזוק האמונה שיש לנו להסיק מסגיה זו, מבלי שזכינו להכנס לעמק הסודות, עליהם רמזו כאן החכמים.

עיי "קשר" התפליון למד ה' את תפקידו סוד זה של הקשר בין העולמות הנשגבים והחבור שלהם אל עולמנו, באר ואמר רב חמא בר ביזנא, אמר רבי שמעון חסידא: מה שהתגלה למשה בנקרת הצור מלמד שהראה הקדוש ברוך הוא למשה את מה שאנו היינו מכנים בשלשון בני אדם הרואים דברים חמריים ומוחשיים, כ"קשר של תפליון". בכך הבין משה כיצד מתקשר העולם הזה אל השרש הרוחני שלו, שהוא כבוד ה'. כי כאשר אמר הקב"ה למשה: "וראית את אחריי", בדרגת נבואה זו הוא העמיד אותו בדיק ב"נקודת התפר" המחברת בין העולם הרוחני המחלט של אדם לא תתכן בו תפיסה, ומציאותו של עולם רוחני נשארת תמיד ללא כל שנוי ותמורה, והחבור אל חקי הטבע החמריים, שאותם ברא הקב"ה כ"יש" מאותו "אין" נשגב ונעלם. באותה נקודת קשר של ה"אין", שממנה נובע ופורץ ה"יש" אל עולמנו, העמיד הקב"ה את דרגת נבואת משה רבנו, שהיא נקראת: "וראית את אחריי", הינו: קשר של תפליון. כשתתרגם מראה זה לשפת היום יום נקבל תמונה שבה הנחה הקב"ה את משה רבנו להשפיל להתבונן תמיד בשרש הדברים ולא בהשתלשלויות שלהן, דהינו: לראות את קשר התפליון ולא להחשיב את הרצועות היורדות מהן פדבר עצמאי ומנתק. הנחיה חנוכית הנלמדת מכאן צריכה לתת את אותותיה על כל צעד ושעל, ולעצב את השקפת עולמו של כל יהודי ויהודי. כי ודאי שאין לנו להתנהג כמו אותן קלב הנושף בחמת זעם את המפקל החובט בו, אלא צריך לראות מי אוהז במקל ומה רצונו. כמו כן אין האדם צריך להיות אסיר תודה למלצר המגיש לו את המנה שבעל הבית העניק לו בטובו [למרות שגם כלפי המלצר צריך לנהג באדיבות]. לכן מי שיודע שאת הטוב והרע לא מנחה גורל עזר, אלא מאחורי הסטירה יש אב רחום, שבאותה שעה לא נופלת מדת רחמנותו במאומה, מהשעה שבה מעניק הוא שפע של טובה וגברכה לאדם. אמונה זו עצמה המקשרת בין התופעות, מעניקה תכן בסיוריו של הסובל ואתגר אמת למי שזכה לחיי שלווה טובים ונעימים. זאת הנחה הקב"ה את משה _ לשים

תמיד לנגד עיניו את השתלשלות הרצויות, בשיח מחברות אל קשר התפליו. אך מי שמתעסק רק בתופעות, או בחמרות וסגים ללא התמקדות בעצם חכמת התורה וללא התבוננות בפונה של נותן התורה, נותר ריק מכל תוכן פנימי ורוחני, בך הוא מענות את רצון ה' ואת פונת התורה (הקדמת הספרנו לויקרא: "אמנם המעט פרי החג"). הדגמא הבולטת לאותם עוותים היא הרצון שלו, שכל תמונת העולם תסתדר על פי מאונו, ו"צדיק" ו"רשע" נמדדים על פי שקוליו בלבד, ממילא הוא זה שכתוב למי מהם צריך להיות טוב ולמי רע. זאת מפני שכל ראייתו היא "חיצונית". כפי שכתב הרב א. א. דסלר זצ"ל: יש אנשים המכבדים את כלי המצוות, למשל: עושים מנורת כסף יקרה לחנכה, אבל אינם דואגים כלל להתבונן בתוך הענין של נס חנכה, ולא משתדלים להוסיף אמונה בה, שהרי זה כל תכנה של הדלקת החנכה. כי התוך הרוחני נשאר אצלם מזלזל, אלא די להם להטות את עצמם במה שנותנים ערך רב לכלי החיצוני של המצנה (מ"מ-ד 5). יוצא אם כן כי כאשר הראה הקב"ה למשה את מה שנקרא: "קשר של תפלין", הוא הראה לו את מעלת האדם המשלב את התוך עם המעשה, אשר דגמאות אין-ספר ישנם לתכונה זו.

בגמרא מופיעה פאן הסגיה: "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה" וכו', ובעל העין יעקב שפץ אותה בהמשך.

אברהם קראו, אדון' אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם, הכירו אותו הצדיקים שהיו בעשרים הדורות שהיו מאז בריאת האדם עד דורו של אברהם אבינו (אבות ה/ב). כלם הכירו את הבורא רק בשיני שמות שהם שני סוגים של גלוי כבודו ותרבו [מלבד הפנויים כמו, רחום, חנוך וכדומה, או הפנויים המגדירים את מעשיו הנראים לעין, כמו, בורא וכדומה]. אך הגדרות בבורא עצמו היו להם רק שתיים, או בשם המפרש: "י-ה-ו-ה", שהקב"ה בעצמו התגלה בו לאדם הראשון, שם שהיה עוד טרם בריאת העולם, שפרושו הוא עצם הקיום וההינה, דהינו: "היה, הנה ויהיה" – נעלה ומרום מעל הזמן והמקום. או בשמות המגדירים כח ועצמה המתגלים מתוך הבריאה עצמה, והם השמות: "א-ל" ו"אלקים", שפרושו: "תקיף, בעל היכלת ובעל כל הפחות והחקים". שני שמות אלה הם בטוי לשני הקצוות בהפכת האדם את בוראו; השם "י-ה-ו-ה" מבטא את היותו נעלה מעל הבריאה, והשם "אלקים" מתגלה מתוך החקים המפלאים של הבריאה. אך אף אחד לא זכה למצא דרך להבקיע את חסי החמר ודרךם לראות את הבורא הנשגב – "בעל הבירה", דהינו אדון העולם (בר"ר לט/א). הפכה זו עשויה להביא את מי שחי על פיה, להבין שהקב"ה מתערב באופן פעיל ומתמיד בבריאתו ובכל פרט ופרט בה (ע"פ תפא"ש למהר"ל עמ' ס"א). אבל בתקופה הקדומה שהחלה מאז חטאו של אדם הראשון, אף אחד לא השכיל להיות באופן כל כך מחבר אל הקב"ה, שגיבין באופן ברור ומוחשי כי שום כח, חק טבע, מזל, השתלשלות כוכבים [=אסטרונוגיה], ושאיר הכחות והסמלים, אין בהם כח עצמאי, אפילו לא כח מזערי ורפה, וממילא לא יעשו עליהם רשם, אלא להיות מחבר אך ורק לקב"ה לבדו. לכוז דרגה של אמונה סלעית ואיתנה, הגיע רק אברהם אבינו. אין פונת הדברים שהצדיקים המפרסמים, כגון חנוך, מתושלח, נח, שם בנו, ועבר נכדו של שם, לא ידעו דבר פשוט וברור זה, אלא שעדן לא היה אף אחד שהתנהג על פי דרך חיים זו באופן מחלט לגמרי, ואף אחד לא צפה לנס, ולא להשגחה פרטית מיוחדת. לכן נח לא התפלל לעצור את המבול, ואלו אברהם התפלל לעצור את הפיכת סדום (רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל). זאת למדונו פאן חז"ל: מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אף אדם שקראו להקדוש ברוך הוא: אדון' =שליט פעיל על כל הבריאה, עד שבא אברהם אבינו, שהשיג את דרך האמת, וקראו לקב"ה: אדון'. דהינו: שליט* (נספח 3).

אברהם קרא לבורא בדרך כבוד בלשון רבים: "א-ד-נ-י", כמו שקוראים לא-לוה בלשון רבים "א-להים" (אבר-עזרא שמות ג/ט). חידוש זה של הכנעה לכח מפשט שלא התערב בגלוי בבריאה, ולא דרש מהאנושות אף פעם שום בטוי מעשי להכנעה, אלא רק לשמר על חסי הטבע ולא להשחיתם [=שבע מצות בני נח]. בעולם משחת זה הנאנק תחת שלטון עריצים, שאין בו אלא שולטים ונשלטים, כלם מעריצים רק את כחות הטבע, ושרים שירי הלל לעצמה האנושית. מתוך עולם זה צמח "עמידו של עולם" – האדם האיתן, שמצא את האדון, שנקנע לפניו, חפש דרכים כיצד למצא-חן בעיניו, ורתם את עצמו לפרסם את שמו ואת האמונה בו בפי כל הדורות, בעולם כזה שאיש לא ידע כניעה מה היא, אלא רק היכן שפח גדול מהם אלץ אותם לעשות זאת. עד שבא אברהם אבינו, ובהקדמה עצומה הראה דגמא אישית של עשרה נסיונות קשים, אחרי שפבר עבר מכשולים ורדיפות אין קץ, המשיך להפנע ל"אדון" הנעלה ולעשות את כל רצונו, ורתם את עצמו לרוץ כסוס בין בצעי הפנים לפרסם את כבוד מרפבת השכינה (ראה סנהדרין צו/א, ורמב"ם ע"ז א/ג ורשב"א כאן). רק אחר כך התגלה אליו ה"אדון", וכפי שמגדירים זאת חז"ל: "הציץ עליו בעל הבירה" (בר"ר לט/א).

גלוי השם, אדון' למכירים בשם, אלקים' פאן תבאר הגמרא כיצד בתוך הרקע בו גדל אברהם אבינו, הוא הגיע להפכה שהקב"ה הוא, אדון'. מאז דור אנוש [שלשה דורות אחר בריאת העולם] החלו בני האדם לטעות אחר אלילים ועבודות זרות. מכאן והלאה, במשך עוד שבעה עשר דורות עד אברהם אבינו התנהלו מאבקים בין מאמינים לבין כופרים, על פי מסקנות ששיני הצדדים הסיקו מתוך גלויי הטבע בלבד. המאמינים יחסו את התופעות לכח עליון הנקרא, א-להים, ואלו הכופרים יחסו זאת לשאר כחות הטבע הגשמיים והרוחניים [=פיזיים ומטא-פיזיים]. את אמונת ההכל של הכופרים מכנה התורה: אלהים אחרים', כלומר: כח ושליטה זר ואחר (ראה דברים ד/יט: "אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים", ובמסכת מגילה טב, כיצד תרגמו זאת חכמי ישראל ליונית). על כן מובן כי לשם, א-להים' המורה על עצמה וכח הפא לידי בטוי בעולם באופן פיזי, יכל להיות מקביל בעבודה זרה. אבל לשמות הקדושים: א-ד-נ-י, או: י-ה-ו-ה', לא יכל להיות מקביל בעבודה זרה, שהרי אין בטוי ואין משמעות למלה כמו: "י-ה-ו-ה אחר", או "א-ד-נ-י אחרים". טעם הדבר מפני שגם הגוים והכופרים הסוברים שישנם כחות רבים, גם הם מודים שישנו רק אדון אחד ויחיד, כי אם יש שנים, הרי שאין הם אלא שרים בדרג נמוך יותר, וחייב להיות מעליהם אחד שאין לו שותפים ומתחרים. אלא שלאותו אדון הם קוראים: "אלקי האלהים", דהינו: שהוא מעליהם – רם ונשא ואין לו כל קשר למה שמתרחש על פני האדמה. בעוד שהמאמינים בו, מסלקים את כל המתוכים והאשליה, ומשאירים את פתח הכבוד אך ורק להקב"ה – השליט היחיד בעולמו (מנחות קיא, ובמלבי"ם תהילים צט/ב: "ה' בציון גדול, ורם הוא על כל העמים"). אל מול עולם המאמין באלהים אחרים ומנתק את עצמו ממקור ההנהיג והמצאיות, ומתחבר אך ורק למה שהוא רואה, או שנתן לחוש בו, או מה שבא לידי בטוי כלשהו בעולם הפיזי, מתוך אותו חשך צריך היה להפציע שחר חדש של אמונה משכנעת, על שליטתו של הבורא בעולמו, שהקב"ה – מקור ההנהיג והמצאיות אינו מנתק כלל מעולמו, אלא להפך הוא האדון היחיד השולט ללא הרף על כל פרט ופרט בכל הבריאה. פאן מבארת הגמרא על איזה רקע האירה אותה אמונה.

גלויי כבוד ה' מתוך חסי הטבע כדי להבין את הרקע והצורך החייני בגלוי ההסוטרי והעולמי של השם, אדון', יש להציג את התהליך שעבר העולם מאז בריאת אדם הראשון ועד אברהם אבינו. התכנית המקורית היתה שהאדם יפעל על פי חסי הטבע, רק אותם הוא יכיר, וינצל את הכחות הפועלים מתוך הגלויים הללו הנפכים בבריאה עצמה. חטאו של אדם הראשון שבש באופן חלקי תכנית זו, כשהוא ערב את הטוב עם הרע. אך גם אחר כך, עדן נותרה האנושות ברמת הפכה ודעת מספיק גבוהים שייכלו להגיע אל אור האמת דרך הטבע עצמו (ילקוט ידיעות האמת לרמח"ל, ליקוטים עמ' שכ"ג, ראה שם בהרחבה). אך בני האדם המשיכו לשבש את התכנית המקורית הישירה, כפי שנאמר: "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ז/כט). על פי ישר טבעי זה, נתן באופן עקרוני לקים את העולם שיפעל על פי רצון ה', אם בני האדם ישמרו את חסי הבסיסיים של הטבע שעל פיהם ברא ה' את העולם. לשם שמירת עולם נשר, שיתנהל על פי חסי הטבע כפי שרצה הבורא, די היה לבני האדם לשמר על שבע מצוות בסיסיות, הנקראות "שבע מצות בני נח" (מבוארים ומפורטים

בסנהדרין נזכר, תפאדיש למהר"ל עמ' ט, ועמ' סא). כמבאר לעיל, בזמן דור אנוש ירדה האנושות שלב נורא ["טעות גדולה ונבצרה" בלשון הרמב"ם], ולא רק שהתחברו לכחות הטבע, אלא האלילו אותם והעניקו להם כח שליטה ואלוהות. גם אחר טעות קשה זו, עדין לא היה מאחר מכדי שהיחידים יצליחו להוביל את העולם לאותה מטרה שתחלה צריך היה הצבור כולו לעשות. אלא שמאז הטעות האלילית, התדרדרה האנושות לעוד שלב מכריע ונורא. גאות בני האדם רוממה אותם לטעויות נוספות, ובמקום להשתלב עם חקי הטבע, לא די היה להם שהם אינם עושים זאת, הם רצו להשתלט על חקי הטבע ולכופף את העולם לרצונם, ולהיות אדונים בלעדיים על בני האדם, על החי, הצומח, הדומם ועל חקי הטבע. לשם כך החלו בני אותו דור בבניית מגדל בבל, הרעיון שעמד מאחוריו הוא, נסיון לאחד את כל העולם סביב מגדל תקשרת המונים משתף, באמצעות שפה אחת, ועל ידי רכזו כל הידיעות שהצטברו עד כה. עצמה זו של דחיסת כל הידע האנושי לאתר אחד, חיב להביא את הבעלים של אותו מגדל לשליטה מלאה על כל העולם, ועל ידי כך לכפות את דעת השליטים גם על המעוט השואף לדברים שאין דעת השלטון נוחה מהם. עצמה כזו, כשהיא אינה כפופה למוסר אלקי, אלא רק למדעי הטבע, לחקיו ולמגבלותיו. עצמה זו חיבת להשתלט על הטבע ולשנות אותו, ולהוציא את הכחות האפלים באדם אל הפעל. הצלחתם של בוני המגדל רוממה את גאותם ואמונתם באליהי הטבע, הפכה להיות עצמה שהם ראו בה כבלתי נתנת לערעור. בוני אותו מגדל שהתפארו בשלוב כל הרעיונות האנושיים, על פן הם הזמינו גם את אברהם אבינו, ששמו כבר יצא לפניו כ"מגלה האמונה בא-ל יחיד", והציעו לו להשתלב באותה מערכת כחלק מהממסד, כדי ליצא עוד דעה במכלול המדעים שנאספו עד כה. אלא שכמיצג האמת המחלטת, הבין אברהם אבינו שלא יכולה אמונתו לשפן במקום שבו מתיחסים לכל דבר כ"עוד דעה" ו"רעיון נוסף", ובאפן ליברלי מאשרים במה לכל כפירה, על פן סרב בכל תקף לשתף אתם פעלה (ראה ע"ז יטא: "לא הלך בעצת רשעים"). עד שלבסוף מצא הקב"ה לנכון להתערב בנעשה, הרס את תכניותיהם, שפש את לשונם והפיץ אותם לכל עבר, כי אלו היו מצליחים לבצע את זממם, לא היה יכל איש לעצר בעד שחיתותם מלפרי, וכשנני אדם מאבדים שליטה על העולם, מתערב בו הקב"ה.

גלוי ה"אדון" מתוך חרבות הגאון
אבדן מגדל בבל הוא בטוי לחרבן האפשרות להגיע למטרות שהאלקים הציב לעולם על ידי הליכה בדרך הישר על פי חקי הטבע הבסיסיים. על ידי הריסת אותו מגדל המונים והתרבויות שנבנתה סביבו, הסתים העין הראשון בעולם, בה הסתקמה האפשרות שבני האדם יתמידו בדרך הטובה והישרה באפן טבעי. כי אם כל תפיסתם באמת האלקית, על הבריאה ועל העולם, תבא להם אך ורק דרך גלוי כבוד ה' בתוך חקי הבריאה הקבועים, המגלים רק את השם "אלקים", הרי מאידך ההשתלטות על חקי הטבע הדוממים תביא להם גאון ותחושה של אדונים ושליטים על הטבע, וגם עבדים של הרעיון המעוות, כאלו העולם נשלט על ידם, ויש בכחם להשליט את ה"אלהים" הדימיוני שלהם, שברצונם להשליט. כפי שאמרו חז"ל: "רשעים עומדים על אלהיהם" (ב"ר סטג). כלומר: הרשעים מיצרים אמונות גמישות _ כדי להשתעבד לדבר שיש להם בו שליטה, אל זר זה ואחר, שאין צורך להכנע אליו באפן מחלט. מתוך כזו אפלה וחשך ששררו בעולם בסוף אלפים השנים הראשונות, חיב להפציע שחר חדש, עליו נאמר: "מי העיר ממזרח צדק" (ישעיהו מא/ב), אמרו חז"ל: "זה אברהם אבינו" (ב"ב טז/א), וכבר התבאר לעיל, בבקשת משה: "שתשרה שכינה על ישראל, ולא על אמות העולם", שמאברהם אבינו התחילה התכנית להוביל את העולם על פי דרך התורה, שהיא גלוי על-טבעי בתוך חקי הטבע. על פן מבאר כאן שדוקא הוא זכה לגלות את השם, אדון, שהתגלה עוד בערש הבריאה, ושקע בעקבות החטא שהסתיר אותו. נמצא אם כן כי אברהם קרא לקב"ה, אדון, בדיוק בשעה המתאימה לכך בתקופה ההסטורית, והדבר לא היה תופעה חסרת קשר לתכנית העולם, וכמובן שלא היה זה בעקבות רוח התגדבות מקרית ששרתה עליו. אלא כמו שכל הדברים הגדולים הנעשים בעולם, אינם מתרחשים במקרה, כך גם גלוי נשגב זה של השם אד-ני, הגיע בעת המתאימה ביותר מבחינה הסטורית ורוחנית. הדבר ארע פאשר בחר הקב"ה באברהם אבינו, שממנו עתיד לצאת עם שאתו תהיה הנהגה על-טבעית, והוא ישכן בארץ מיחדת, אשר הלחם והמים תלויים בחסדי שמים באפן מבקר וקפדני, השלום והבטחון אינם שם דבר המובן מאליו, בניה ובנותיה, צאנה ובקרה, אינם חיים בדרך הטבע כלל, אלא הכל בהשגחה פרטית בולטת.

השם, אדון, התגלה בהבטחה על ארץ ישראל
את השם, אדון, גלה אברהם אבינו בשעת ה"ברית בין הבתרים", בה הבטיח הקב"ה לאברהם ולזרעו את ארץ ישראל _ הארץ אשר ה' בחר בה, כדי לגלות ממנה את השגחתו הפרטית, כנאמר: "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית [כמו מראשית/מתחלת] השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא/יב). התורה מלמדת את התגובה של אברהם כאשר שמע את ההבטחה על ארץ זו, כפי שנאמר שם בתורה: "ויאמר [אברהם]: אדני אלקים, במה אדע כי אירשנה" (בראשית טו/ח). אברהם בקש: "הודיעני באיזו זכות יתקניו בה" (רש"י שם). כלומר: כיצד נתן יהיה לקים אמונה זו בתוך עולם חמרי, המתנהל על פי חקי הטבע, ובין שבעים אמות המתנגדות לאמונה זו ועוונות אותה, הרי אמונה זו שאני שותל עתה, עלולה להעקר מבני במשך הדורות. על כך השיב לו הקב"ה: כור ההתוף שיעברו בניך במצרים, וחשל אותם לעולם ועד, פאשר גם בתוך ארבעים ותשע שצרי הסמאה במצרים, וגם אחר שנות דכוי ארפות, ישארו בניך מאמינים בני מאמינים, ואמונה זו תפעם בלבם לארץ כל מארעות ההסטוריה (דוב"צ לרבי צדוק הכהן ג: "גרים"), מאז יהיו אולי בודדים שינשרו מהתכנית, אך התכנית עצמה תתמיד לנצח. האמונה באדון העולם, שנטע אברהם אבינו בלב בניו, היא זו שבוסעת ועולה מתוך קשי הגליות ומתוך החשך הרוחני השורר בכל המקומות שאליהם הגיעו בני ישראל. אמונה בשלטונו המחלט של האדון, היא האמונה שמנפה אותם בשיבה לציון ובבנייתה מחדש.

דניאל בקש בזכות אברהם _ מגלה האמונה
אמר רב: כיון שההכרה באדון, היא זו שמנפה את בני ישראל לחיות בארצו של האדון, על פן התפלה לשוב לארץ המבטחת חיבת להיות אך ורק אחר החזאת אמונה זו והחדרתה אל הלב, על פן אף דניאל שהתפלל על שיבת ציון ובקש שתחזר השראת השכינה לבית המקדש, גם הוא לא נענה אלא בשביל =זכות הגלוי של אברהם, שקרא לקב"ה, אדון, וגלה בכך כי רצונו של ה' הוא לגלות את כבודו ושכינתו בעולם על ידי בניו שימשיכו להיות דבקים באמונת אבותם, גם במקומות שבאפן שטחי ומעשי אין לכך כל אחיזה ובסיס במציאות המדינית והחברתית. דגמא לכך היא דניאל, שהיה שר בארמונות מלכי בבל ופרס. שמאז היותו צעיר הקפיד לשמר שם על כל מצוות התורה, ולשם כך הוא נמנע במסירות נפש, שלא לטעם מהמאכלים המגושים שם. וכן הסכים להכנס לתוף גב אריות טורפים ורעבים, ובלבד שלא לחלל את שם ה' חלילה. אחר שנים אחדות של מסירות נפש, הוא זכה לגילויים נבואיים, שבהם הוא ראה את תכנית העולם עד קץ הימים. בתפלתו על היציאה מהגלות הוא הוכיח כי בקשתו של אברהם אבינו, התקבלה, ובניו ממשיכים אחריו באותה אמונה, שיש בכלה לפריץ בתוף החשך, ושום כח שבעולם אינו יכל לעצר בעדה, ורק היא תצמיח מחדש את האמונה שבכלה לגאל את העם ואת כל העולם. שנאמר: "ועתה שמע אלקינו את תפלת עבדך ואל תחנוני, והאר פניך על מקדשך השמים, למען אדני". כלומר: תזכה אותנו בהארת פנים בבית המקדש שאנו משתוקקים לבנינו (דניאל ט/יז). על נסוח זה של דניאל יש לתמוה, הלא בתפלה זו הוא דבר עם הקב"ה, אם כן הוא צריך היה לומר לו: "והאר פניך על מקדשך השמים למענך", וכך מבעי ליה =כך היה עליו להתבטא, ולא "למען אדני" כאלו שדבר בגוף שלישי? אלא פונת דניאל היתה להזכיר את זכותו של האיש הראשון שגלה את רצונו של הקב"ה להשרות את שכינתו בעולם, ולהביא את כל בני האדם שיכירו באדנותו. זאת רמז דניאל באמרו: "למען אדני", כלומר: למען אברהם שקרא אדון. כפי שהגלוי הראשון של שם זה, שהיה בברית בין הבתרים נועד לקים את בני ישראל בארצם ובכל גלויותיהם, בדיוק כך בקש דניאל גם עתה, שאמונת בניו של אברהם תביא אותם חזרה לארצם, להמשיך בה את מסלול האמונה שסלל אברהם אבינו. זו הזכות שבה נתן

לצאת את יסודות בית המקדש שבו תשרה השכינה ויתגלה כבוד ה'. אכן הוא נענה באותה תפלה, ומיד אחר כך החל התהליך שהביא לבניית בית המקדש השני (ע"פ הרשב"א כאן, ראה שם).
שמו של האדם – מהותו

כאן נתמקד הגמרא בנושא "קביעת מהותו של האדם על פי שמו". כדי לעמוד על שרשם של דברים אלה, שדגמאות רבות להם במקרא, יש להקדים: הענקת שם לכל היצורים בבריאה, היתה מתפקידו הראשוני של אדם הראשון עלי אדמות. הוא קבע את שמם מתוך ראייה מעמיקה בתכונות היחודיות של כל אחד ואחד על פי מהותו בעולם המעשי, ועל פי שרשו בעולמות העליונים (רש"י בראשית ב' ויט-כב, מוסיף במדרש רבה שם: הקב"ה שאלו: ואני, מה שמי? אמר לו: לך נאה לקרוא: "אדון". רוח חיים אבות א/א ונועם אלימלך לך לך: "ויעבור אברם בארץ", "אחר הדברים האלה"). מובא במדרש: אלו זכו הדורות, הנה הקב"ה קורא את שמותם של בני הדור, כשם שקרא לאדם וחוה. וכן אתה מוצא, כשהיה הקב"ה רואה צדיק שנולד, הוא בכבודו היה קורא את שמו – אחר שהביא דגמאות אחדות, ממשיך המדרש: אמרו רבותינו: כשהיה רבי מאיר רואה אדם, היה למד את שמו, ומתוכו היה יודע את מעשיו (ילק"ש ישעיהו תמ"ט). יש לשאל: מדוע התחסר רבי מאיר לשמות שקבעו בני אדם? וכן, מנין שואבים ההורים כח לקבץ את מהותו של בנם על פי שם מקרי שנפל בפייהם? אלא מתוך השנאה זו במדרש, בין קריאת השמות מפי הקב"ה לבין קריאת שמות מפי ההורים, למדים אנו שאם זוכים ההורים – נתן בלבם לקרא לבנם בשם נכון, שם שישפיע על הדרך הנולד טובה וברכה. אם בוחרים הם ברה, בדרך זו אף הולכים עמהם מהשמים ולמוצא פיהם יש כח להשפיע לרעה, על פי הכלל: "אל תהיה קללת הדיוט קלה בעיניך" (מגילה ט"א). על כן נמצאת הגדרת מהותו של האדם בשם הנתן לו, ובשמו אף סמונים רמזים למה שיקרה לו בעתיד (ראה עוד יומא לח'ב: "דואג בן יוסף" ובספרנו שב"ח שם, וכן בספרנו שב"ח על מגילה ט"א: "השפעת הדיבור"). כך אמרה אביגיל הנביאה לדוד המלך: "אל נא ישים אדני את לבו אל איש הבליעל הזה – על נבל, כי כשמו כן הוא, נבל שמו ונבלה עמו" (ש"א כה/כה). אמרו חז"ל: אמרה לו: אדני דוד, לא היה לך ללמד משמו? "נבל" שמו ונבלה עמו! (שוח"ט תהילים נג). כאן נבחרו שלשה אישים מתוך התנ"ך, כדי להדגים ולהמחיש כיצד על פי שמם נקבעה מהותם.

שמות בני לאה
עקר התודה אל הקב"ה צריכה להיות על עצם החיים ולא על תוספות מקריות, שאינן קשורות אל החיים ואינן קובעות את משמעותם, שהרי אותם ארבעה הצריכים להודות ולהביא קרבן תודה, הם אלה שהיו בסכנת חיים ונצלו ממנה. חכמינו מצאו רמז לכך: "וכל החיים יודוך סלה", ראשי תיבות של "חיים", הם: חבוש, יסורים, ים מדרך (טושי"ע או"ח ר"ט ובב"ח שם, כמבואר בהמשך נדב). כך גם בברכת "מודים" הנאמרת בתפלת העמידה, הן בתפלה בלחש והן בחזרת הש"ץ, אנו מזכירים בפרט את ההודיה על עצם החיים. מאידך לא נתן להודות על עצם החיים, שהרי הנבא אינו יכל להביע תודה על חשבים של הבורא שהמציא עולם שבו מכיר האדם במציאותו, מפני שעבדה זו קשורה לעצם היות הנבא – הוא, ועצם היותי – אני, שהרי לא אני בחרתי להברא, ועל עצם קיומי אמרו חז"ל: "על כרחך אתה נולד", ובאתי לעולם מבלי ששאלו את פי ואת רצוני. על כן חיי מגלמים את רצון ה', ועל כך אין באפשרותי להודות, ממילא אין משמעות להודית הנפש על עצם היותה קימת. נמצאנו למדים מכך, כי אמנם על הכרה זו במענק החיים קים קשי כלשהו לשבח ולהלל, מפני שכדי להביא את ההודיה, עלינו להכנס ל"כבשנו של עולם" ולהביא את רצון ה' בבריאה. אבל אף על פי כן אין אנו פטורים מלהודות, ולא רק בגלל ההבנה שיש לנו בנושאים אלה, אלא בגלל התחושה הפשוטה והטבעית, שכל אחד ואחד מרצה מהיותו, ושמח שהוא נברא, וחש צורך להודות על כך, אף על פי שאינו מבין את כל משמעות החיים. הרגשה זו אינה אשליה, שהרי המקרא מאשש אותה, כנאמר: "כל הנשמה תהלל י-ה" (תהילים קנ"ו), וכפי שדרשו חז"ל: "על כל נשימה ונשימה יש להלל ולשבח את הקב"ה (ב"ר יד/ט, דב"ר ב/ל). כך נוהגים אנו להודות בכל בקר: "מודה אני לפניך מלך חי וקים, שהחזרת בי נשמת" (מ"ב א/ח). מפל הנאמר יש להסיק כי הגדרת, תודה היא הודיה על הענקת תוספת, או הענקת משמעות, או שמחה והודיה על גאלה ורפואה, כל אלה הם דברים המהברים אל טעם החיים, אך אינם נחשבים כקיום בסיסי של האדם. לכן מקום התודה יכל להיות קשור אך ורק אל העבדה שאדם נברא באפו שתהיה בו האפשרות להרחיב את עצמו, את שליטתו, את תחושותיו וכן לפרות ולרבות, שאלמלא כן יחזור העולם לתהו ובהו. לכן כאשר לאב ולאם נולד ילד, עבדה זו מחיבת אותם בהודיה מיחדת על בריאתה של נפש חדשה הקשורה אליהם. זו הדגמה הבולטת ביותר שבה לכל האדם להודות על תוספת לעצם החיים. על כן לא צינה התורה את כל התודות הרבות שהודו הנבראים לבוראם, מיום שברא הקב"ה את עולמו, למרות שבמשך כל כך הרבה שנים, שהיו בו כל כך הרבה אנשים שקבלו כל כך הרבה שפע של טובה וברכה, ונדאי תודות רבות וברכות רבות נאמרו לקב"ה על כך, אך הנבא הראשון שהשכיל לשבח את התודה במקומה המדויק ובזמנה הנכון, הופיע רק כעבר אלפים ופמאתיים שנים מאז בריאת העולם, ועל כך יבאר בקטע הבא (עוד על הודיה על עצם החיים ראה בהמשך י/א: "דר במעי אמו ואמר שירה").

הודיה אמתית בעתוי המדיק
על סוג הודיה מיחד למד ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שהודיה להקדוש ברוך הוא באפו המדיק, המביע תודה על עצם הבריאה, מתוך הזיות הנכונה והמתאימה להודיה. עד שבאת = באה והופיעה לאה אמנו והודתו, שנאמר בשעה שנולד בנה הרביעי: "ונתלד בן ותאמר: הפעם אודה את ה', על כן קראה שמו יהודה" (בראשית כט/לה). הרי שדוקא במקום שבו בוקעים חיים חדשים, הוא המקום והזמן המתאים להודיה. מדוע נזכרה לאה להודות רק עם לידת בנה הרביעי, ואף לקרא לו, יהודה, ולהנציח בכך את הודיתה? לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב עתיד להקים שנים-עשר שבטים, והרי יש לו ארבע נשים, נמצא שהלקה של כל אחת מנשותיו הוא שלשה בנים. לכן כשנולד בנה הרביעי, הודתה על התוספת שעלתה בהלקה יותר ממה שמגיע לה באפו בסיסי. לכן על שלשת בניה הראשונים היא אמנם הזכירה את לידתם והודתה עליהם, אך כשקראה את שמו של יהודה, היא כלל לא הזכירה את לידתו, אלא רק צינה הודיה צרופה לה' (רשב"א בחידושי אגדות, ראה שם). כלומר: אמנם ונדאי כי עצם ה, תודה צריכה להיות על הדבר שאין טוב ממנו, והוא תודה על הענקת החיים לנבא. מאידך, האדם אינו יכל לעמוד בערש יצירתו ולהודות על יצירתו. בדיוק מאותה סבה גם הודיתו על היותו פרה ורבה, היא הודיה מגבלת, מפני שגם זו תוצאה של עצם היותו נברא, היא כפופה לרצון ה': "לא תהו בראה – לשבת יצרה" (ישעיהו מה/יח), שהרי חנה – אם שמואל הנביא, שתחלה היתה עקרה, והיא באה אל הקב"ה בתביעה ואמרה: כיצד יתכן שנברא בי כלי הולדה, והם אינם יוצאים אל הפעל?! (ברכות לא/ב). נמצא אם כן, כי כשם שלא נתן להודות על עצם חיו שלו, כך גם ההודיה על לידתו, היא הודיה מגבלת. כל זאת נכון רק כאשר מערכת החקים פועלת במסלול מגדר. אך אצל לאה פרצה התקנית את גבולותיה ויגדרה, ולאח עמדה על ערש יצירתם של חיים חדשים שאינם שייכים למסגרת הטבע שלה – כאם בישראל. רגע קזה לא היה בהסטרורה מעולם, והיא היתה הראשונה שהשכיחה לתפס אותו ולהודות על הענקת חיים, ומעולם לא היתה הודתה נגמרת לשום נברא לעשות כן. על כן היא הנציחה הודתה נגמרת זו, וקבעה את שמו ומהותו של בנה זה, יהודה. הודיה זו במקומה הנכון, העניקה משמעות ועמק לא רק לילד זה, אלא לכל החיים החדשים שפאו לעולם בביתו של יעקב. לכן יהודה ובניו הם המלכים שבעם ישראל, וכל אחיו נקראים על שמו ועל שם ההודיה: יהודים. בקביעת שמו של הן על שם ההודיה, הנציחה לאה את התפקידים של בני שבט זה לנצח נצחים, כפי שאמרו חז"ל: "לאה תפסה את פלך ואומנות ההודיה, על כן לארץ כל הדורות המשיכו בניה בדרך זו" (בר"ר ע"א/א, ראה שם דוגמאות אחדות. עוד בנושא ההודיה ראה בספרנו שב"ח על מגילה ט"א: "מרדכי היהודי משבט יהודה").

אגב הסגיה לעיל שהתמקדה בשם שהעניקה לאה ליהודה בנה, הביאו מסדרי התלמוד מאמר נוסף המבאר את העמק המסתתר מאחורי השם שלאה העניקה ברוח הקדש לבנה הבכור, כפתוב: "ויקרא ה' כי שנואה לאה, ויפתח את רחמה" – ויתר לאה ותלד בן, ויתקרא שמו ראובן, כי אמרה: כי ראה ה' בעיני, כי עתה נאהבני אישי" (בראשית כט/לא-לב). על נמוק זה יש לשאל שלש שאלות: 7אעל פי הנמוק שאמרה, צריך היה שמו של הילד להיות מרכב מהמלים: "ראה בעיני", כגון "ראבעני", "ראהבעני", "ראעני" וכדומה. 7ביש לשים לב לשנוי בשלבים של נמוק קריאת השמות שבין ראובן לבין שאר הבנים, אצל כלם נאמר תחלה הנמוק ואחר כך השם, כגון: "כי שמע ה' – ויתקרא שמו שמעון", ואלו אצל ראובן, תחלה היא קראה בשמו ורק אחר כך נמקה את הסבה (הגר"א). 7גהלשון, ראובן הוא בלשון הוה – הקורא לאחרים לראותו, ואם הסבה היתה רק כפי שנכתבה בתורה במפורש, צריך היה להיות שמו: "ראובן", שהרי ה' הוא זה שראה בעבר, ולא "ראובן", שהוא לשון בקשה מאחרים לראות ולהתבונן בהוה ובעתיד. מאליה עולה השאלה: כיצד נקרא ראובן בשם זה שהוא סתירה לסבת השם? אלא שפאן נעוץ כחו היחודי של ראובן שראה את טעם חייו בעצם עבדת היותו בן יעקב, ועליו למלא התפקיד שהטילו עליו ממרומים, מבלי להתחרות על הדורג בין אחיו.

ראו את בני וראו את בן חמי

כדרשה במשמעות השם, ראובן, אמר רבי אלעזר: בשם זה טמון את שאמרה לאה על פי רוח הקדש: ראו מה ההבדל בין ראובן בני לבין הבן של חמי, דהינו: עשו, אחיו של יעקב בעלי. בהדגשת שם זה: "בן חמי", הדגישו החכמים את התהום הפעורה בין הטוב לרע. דאלו עשו בן חמי, למרות שהיה אהוב על אביו, עד שראה בו זכאי לקבלת הברכות, והיה לו מעמד בכיר בתוך משפחת יצחק חמי, לכל היה להתמלא ספוק ושמחת חיים בעצם עבדת היותו בן חמי, אך לא רק שלא השכיל לנצל מעמד נכבד זה, אלא ברשעותו הוא אבד את כל חלקו הטוב. שהרי אף על גב דמדעתיה = שמדעתו ומרצונו זבנה לבכירותיה = מכר את בכורתו, דכתיב: "וימכר את בכורתו ליעקב" (בראשית כה/ל). חיזי = ראה את גדל רשעותו של עשו, שבגלל שלא הצליח להגיע להגשמת תאוותיו, ולא הצליח לממש חלום לרשת את מעמדו ומקומו של יצחק אביו, מה כתיב = מה כתוב על מה שהתחולל ביה = בקרבו: "וישטט עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו, ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרנה את יעקב אחי" (בראשית כז/מא). מעבר לרשעות כה מפלגת, שבה רוצה אח להרג את אחיו תאומו, הרי גם את האחריות שהעבירה את הברכות ליעקב, גם אותה אין הוא מסגל לשאת על עצמו, למרות שהוא עצמו גרם לכך, כשארבעים ושמנה שנים קדם לכן הוא מכר את הבכורה לאחיו יעקב תמורת נזיד עדשים (את חשבון 48 השנים ראה ברש"י בראשית כה/ל, כח/ט, כז/ב). ושם כתיב, שעשו התלווה לפני אביו על יעקב שלקח את הברכה במקומה: "ויאמר: הכי קרא שמו יעקב, ויעקבני זה פעמים, את בכרתי לקח, והנה עתה לקח ברכתי" (בראשית כז/לו). הרי שעשו הרשע, שבעצמו מכר לאחיו את הבכורה בבזו, לא היה מוכן לשאת בתוצאות, האשמים את אחיו וזמם להרגו על כך, ועד עצם היום הזה שומרים בניו שגאה זו, ומשתדלים לבצע פעם היחודי את מה שאביהם לא הצליח.

אשר חיים פנימי מונע קנאה ותחרות

מול רשעות זו של עשו בולטת באפן נשגב קריאת לאה: ואלו ראובן בני, אף על גב דעל כרחיה = שבעל כרחו העביר אביו ממנו את הבכורה, ושלקחה = וזלזלה יוסף הצעיר לבכירותיה מיניה = את בכורתו ממנו, דכתיב: "ויבני ראובן בכור ישראל, כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו, נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל, ולא להתחנש [=להתחנש] לבכרה. כי יהודה גבר באחיו, ולנגיד ממנו והבכרה ליוסף" (דבה"י"א ה/א-ב). הרי כי למרות שראובן נשא את התואר "בכור" כדי להפתב ראשון בבני יעקב, למרות כן לא חרה לראובן על שנטלו ממנו את זכויות הבכורה – את הזכות לרשת פי שנים נטל יוסף, ונצאו ממנו שני שבטים – אפרים ומנשה בניו, שנטלו שני חלקים בארץ ישראל, ואת המלוכה לקח יהודה, וממעלות הבכור לא נותר לראובן מאומה, אפלו הכי = למרות כן, לא איקנא ביה = לא קנא ראובן ביוסף, ולא רק שלא חרש עליו מזמות רעות, אלא פאשר אחיו קבעו שמגיע ליוסף ענש מות, היה זה ראובן שהתנגד להחלטה זו, ולא רק זאת אלא אפלו עשה מאמצים להצילו, דכתיב: "וישמע ראובן לאת דעתם של כל אחיו, ויצלהו מידם" (בראשית לו/כא). אצילות נפש זו טמונה ומגדת בשם, ראובן, המדגיש את הפער הקיצוני שבין בני לבין עשו בנו של חמי. בכך מישבות שלש השאלות שהעברו בפתיחה של הסגיה: 7אמדוע הוא לא נקרא על שם: "ראה בעיני"? כי אין להטיל על שכמו של ילד את קשיי העבר ומשקעיהם, אלא רק להציב בפניו את האתגרים לכבוש העתיד. על כן נפעמה האם מגדל החסד שעשה ה' לה, ולעצמה הזכירה את העבר, אך את בנה היא הציבה עם הפנים לעתיד. 7במדוע קראה תחלה את שמו ורק אחר כך נמקה זאת? כי לשם זה ישנה אכן סבה אחרת, שאינה קשורה לרגשות התודה, שאותן היא הביעה בנפרד. 7גמדוע, ראובן בלשון הוה – הקורא לאחרים לראותו, בעוד שבפסוק מבעת הכרת התודה על הענקת הבן? כי אמנם זה הוא כחו של ראובן, לעמוד בהוה מול קנאה על לקיחת מעמדו בתוך בית אביו, ולהתמקד בתפקידו לעתיד ולא בעבר שגלס ממנו. מכאן יש להסיק שכל הרוכש טעם חיים אמתי, והוא שמח בחלקו על עצם חייו והיותו מה שהוא. עשר ואשר פנימיים אלה מסלקים כל אשליה וקטנוניות דעת, שאליה מושכות הקנאה, התאווה והכבוד, המוציאים את האדם מעולמו הפנימי והמאשר.

נפשה של רות מלאה לרויה

אחר שהתבארה המשמעות בשמותיהם של יהודה וראובן, שאצל יהודה היתה הודיה על הענקת עצם החיים, ואצל ראובן היתה הודיה על העשר הפנימי שנבע מהכרת הטוב על עצם היותו בנו של יעקב, והספוק הנפשי שהוא הפיק מכוך, דבר שמנע ממנו להרגיש תחושות של קפוח, חסרון וקנאה. ממשיכים חז"ל לבאר את הפסגה של שלמות הנפשית של הרוה נחת מעצם היותו אדם המחבר אל הקב"ה. אישיות זו היא רות המואביה שהצטרפה עם נעמי חמותה, בשובה פעניה וחסרת-כל לחיים קשים ומרים בבית לחם יהודה. בהתבוננות על מצבה של רות באותם ימים, נראה כי לא כל להיות גרוע יותר. שהרי את עברה המפאך כבת מלכי מואב היא נתקה. מצבה האישי בהוה הוא, מהגרת אלמנה, שמטל עליה על הפרנסה והטיפול בחמותה נעמי – הזקנה, העניה, המרירה והמשפלת בעיני עצמה, בעיני בני משפחת בעלה ובעיני כל בני העיר, על זה נטלה על עצמה רות המואביה מרצון, ובצעה אותו במסירות, למרות שהיא היכירה בעבדה, שקיומן ופרנסתו תלוי בחסדם של אחרים, והיא עצמה אלמנה חסרת-ישע לגמרי. גם האשליה ש"היה טוב", לא יכולה לנסך בה תקווה, ואין בכחה לשמח את לבה, שהרי אם תחשב גיורת זו על העתיד שלה באפן הגיוני, הרי אף הוא אמור להיות עגום ומריר, שהרי על בני מואב שהיא באה מהם, היתה הדעה של רב היהודים, כי התורה הרחיקה גם את בנותיהם (יבמות עו"ב). ממילא אף משפחה לא תאמץ אותה, וכן אין לה סכוי למצא בן-זוג, אלא אחד מפסולי החתון הנמצא בשולי החברה (כיצד הופרכה דעה זו ראה ספרנו שב"ח על יבמות עז"א, עמ' 9-10). את כל זאת ראתה רות ונדעה פאשר הצטרפה בגאון ובמסירות נפש אל עם ישראל, באמרה לחמותה: "אל תפגע בי לעזובך לשוב מאחריך, כי אל אשר תלכי אלך, ובאשר תליני אליו, עמך עמי ואלקינו אלקי. באשר תמותי אמות ושם אקבר, כה יעשה ה' לי וכה יוסיף, כי המות נפרד ביני ובינך" (רות א/טז-יז). רואים אנו כי למרות שלפוש אצילית זו לא היה כל חבוי אל המציאות החמרית, הדבר לא מנע בעדה להרגיש את עצמה מלאה עד אפס מקום בעשר נפשי שלם, ורוייה בעצם קיומה, כי את מקור חייה היא לא ראתה על פי מצבה בזמן החולף, אלא בחבוי אמתי אל הקב"ה – מקור החיים. מתוך חבור זה למען הנצחי של נביעת מקור החיים, שהיא זכותה להתקשר אליו, בקע ופרץ אשד רב עצמה של שירות ותשבחות, הגדול ביותר בבריאה, הרי הוא דוד מלך ישראל – אחד מצאצאיה, שמחבר את ספר התהלים, שהיא עוד זכותה לראותו ולרוות ממנו נחת ולהאריך ימים אחריו (רו"ר ב/ב, שלמה בן דוד הושיבה על כסא המלכים בבית המקדש).

נפשו של דוד מלאה ומלאה שבח לרונה
 מסדרי התלמוד בחרו לתת נמוק מיוחד לשמה של אישיות דגולה שהצטרפה לעם ישראל כשלש מאות שנה אחר שלא העניקה לילדיה שמות, הלא היא רות המואביה, אם סבו של דוד המלך (רות ד/יז). זאת באה הגמרא לבאר עתה: מאי רות? = מה טומן בחבו שם זה? הלא שם זה אינו נושא כל משמעות! יש להוסיף שטרם גיורה קראו לה, גילית' (עץ יוסף). לאור זאת ודאי יש לשאל, אם כשהיתה גויה, היא נשארה שם בעל משמעות, ודאי שצריך היה לבחור לה שם בעל תוכן כלשהו! אמר רבי יוחנן: אכן יש משמעות בשמה, שהרי אפשר לכתב: רת, ומה שנוספה בכתיבתה במגלה האות ו', זאת כדי לדרש שם זה, באותו האותיות אך בנקוד אחר, וכאלו שנכתב כאן: רות' כלומר: שזכתה בגלל מעשיה, ויצא ממנה דוד המלך שרונה להקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות, על ידי שמלא את כל האפשרויות הקיימות בעולם, לשורר ולשבח את הקב"ה. עד כדי כך שגם לעתיד לבא, כשנגיע העולם אל שלמותו המהוללת, גם אז יבחרו בדוד המלך לברך על כוס יין מלא לרונה, ככתוב: "תערה לפני שלחן נגד צרי, דשנת בשמן ראשי, כוסי רונה" (תהילים כגה). יומא עומא, פירוש עמוק לנושא זה, ראה צפנת-פננת על הרמב"ם (תשובה ח). לאור הסבר זה יובנו דברי הגר"א בבאור סגיה זו, השואל: הרי לפי דברי הגמרא, העקר חסר מן הספר, כי אין כל רמז בשמה על מה שדוד רנה את הקב"ה בשירותו! יותר נכון היה לקרא את שמה: "שיר" אלא הטעם שנקראת כן הוא על שם הערך המספרי של שמה, שהוא 606, דהיינו מספר המצוות שנוספו לה אחר שהתגיירה. שהרי גם כשהיתה גויה, היא היתה חביבת בשבע מצוות בני נח, ואחר גירותה, נוספו לה תרי"ו מצוות – כמבין, רות', כדי להשלים לתרי"ג. על כך שאלה הגמרא: נכון יותר היה לקרא לה "תור", שהוא בעל משמעות. על כך אמרו שזכתה ויצא ממנה דוד שרונה את הקב"ה בשירות (ביאורי הגר"א על מגילת רות). הנחה זו כי רות מנקמת באישיותה תרי"ג מצוות, מבססת על ההנחה שאת כל משמעות חייה היא שאבה מהקשר אל הקב"ה, לכן הבינו חכמי התלמוד בהנחה פשוטה כי שמה מציג את המצוות שהיא קבלה על עצמה.

הקב"ה שם שמות בארץ
 התבאר לעיל כי בשמו של האדם גלומה אישיותו והאפי הבסיסי שלו, שממנו מתחילה בחירתו החפשית לטוב ולרע. אם נתבונן במסלול חייו של כל אדם, נוכל לחלק את שלבי חייו לשלשה חלקים בסיסיים: 7אלידה ועצוב האישיות. 7בהשתלבותו בתוך משפחתו. 7גקביעת מעמדו בחברה. על כן מברכים אנו רך נולד שיכנס 7אלתורה. 7בחפה. 7גמעשים טובים. שהם שלשת השלבים המבארים כאן, דהיינו: 7אעצוב האישיות על ידי תורה. 7בבנית משפחה על ידי חפה. 7גבנית חברה חיובית על ידי מעשים טובים (עלי שור א'). לכן בחרו כאן חז"ל להצביע על שלשה אישים מתוך התנ"ך, שאצל כל אחד מהם בולטת שלמות אחת משלשתם. 7אאצל יהודה היתה הודיה על עצם הענקת החיים. 7באצל ראובן הדגשה השלמות המשפחתית ללא קנאה ותחרות. 7גבאישיותה של רות התגלם אדם, ששלמותו החברתית באה לידי ביטוי בקשר אל הקב"ה ואל עמו. אחר שהובאו שלש דגמאות אלו, ברוי היכן המקור לכך במקרא, שהשם הוא גורם ההפעלה לאותה אישיות, ושאלי: ומנא לן דשמה גרים? = מבין לנו שהשם גורם לאפי ומשפיע עליו? אמר רבי אלעזר: דאמר קרא: "לכו חזו מפעלות ה', אשר שם שמות [=שמה] בארץ" (תהילים מו/ט). כלומר: הקב"ה עושה את ארצות הגוים הרשעים לשממה. אך על נסוח זה יש לשאל: הלא שמה היא תוצאה של העדר והפסקת שפע, כיצד אם כן אפשר לשים שמה? הלא צריך רק לסלק את הברכה ואז באה השממה ממילא! לכן דרשו חז"ל את הסבה הראשונית הגורמת לשממה, אשר בעקבותיה חביבת השממה לבא על פני הארץ. זאת אמר דוד, הבה נתבונן ונראה את פעלות האלקים בשמים, שמתוכן נוכל להבין את התוצאות על פני הארץ. כיצד נעשות פעלות האלקים בשרש המציאות? על ידי שנוי שמו של הדבר. לכן, כדי להפוך גו ירק למדבר שממה, אין צורך לעקר את העצים, לעדר את שרשי הירקות, ולזרע חול יבש, אלא רק להפסיק את שפע הגשם והברכה, כלומר: הקב"ה רק משנה את שמו של המקום, ומגן ירק הוא קובע לו שם של שממה, ממילא ודאי שהבטוי לכך על פני האדמה יהיה, שייפסקו לרדת גשמים באזור ההוא, ורוחות מזרחיות יסחפו חול, או שיבאו אויבים ויחריבוהו, או גלי הים המלווים יתנפצו אל אותו שטח, או כל אסון אקולוגי אחר, שאינו חורג מחקי הטבע, בכך הופך מקום פורח על ידי שנוי שם למדבר שומם (ראה דרך ה' ב/ה-ו).

הקב"ה שם שמות בארץ
 בגלל המבאר לעיל על הקשי בהבנת הפסוק: "אשר שם שמות" כפשוטו, אמרו חז"ל: אל תקרי אותו כפשוטו "שמות", אלא על פי דרכה של התורה שבעל-פה, המלמדת אותנו לראות את שרשי הדברים, תקרא אותו: "שמות", כי השם השונה שמקבלת הארץ משנה את אפיה, ממדבר לגן פורח ומגן פורח למדבר. הוא הדין בשמות הנתינים לבני אדם, גם הם נותנים בטוי לאפיים. כי המלה "ארץ", אינה חביבת להתפרש רק כפשוטה, אלא היא גם מבטאת תוצאה מעשית של דברים, כפי שהארץ מוציאה את תנובות פרי השדה. בכך מכון אותנו דוד המלך לראות את השגחת ה' ואת פעולותיו דרך השמות הנמצאים בארץ ובבני-אדם, אשר נתנו בפי הוריהם בהשגחת ה'. כי מתוך התבוננות נתן לעמוד על השפעת השמות ועל ההכונה של הקב"ה בתוך הבריאה (קוה"מ ודו"צ לרבי צדוק הכהן זצ"ל). מוסיף האור החיים הקדוש: אותו השם שקורא האב לבנו, הוא השם שהקב"ה והפמלה של מעלה מכנים את נשמתו, וזהו שמו במרומים (דברים כט/ט ובליקוטי הערות שבהוצאת "המאור", מספרו חפץ ה' ברכות י"ג. בירושלמי ג/ט: "ויעש משה נחש נחשת, מכאן היה רבי מאיר דורש בשמות". הרחבה בסוגיה זו, כולל השלכות מעשיות מהתבוננות בשמו של האדם, ראה יומא פגב: "כידור – כי דור תהפוכות"). מכאן גם המקור לשנות את המזל והגורל ממצב שלילי לחיובי על-ידי שנוי השם, כגון בעל-תשובה שמשנה את שמו ואת תדמיתו העצמית, ובכך נקרא גזר-דינו לטובה (רמב"ם תשובה ב/ד). כך גם חולה אנוש או בעל יסורים המשנה את שמו, יש בשנוי זה כח לקרע את גזר-הדין ולשנותו לטובה ולברכה (ר"ה טז/ב).

דבר ה' קיים
 בגמרא נמצאת סגיה זו כהמשך לתפקידו של משה רבנו – מנהיג עם ישראל, שם התבאר שעם ישראל נקרא על שמו של משה, כי הוא מסר עליהם את נפשו, באשר בקש מהקב"ה שישלח להם על חטא העגל, וישלם כך היה מוכן ששמו ימחה לנצח מספר התורה (שמות לב/לב). קדם לכן, באשר הודיע הקב"ה למשה על חטא העגל המתרחש בשעה זו במחנה, למרגלות הר-סיני, הוא הודיע לו גם את גזר-דינם על חטא חמור זה, ככתוב: "ועתה הניחה לי, ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול" (שמות לב/ו). כך גם בספר דברים, בשעה שמושה שחזר באזניהם את ארבעים השנים במדבר, על חטא זה ספר משה את גזר-הדין שרחף על ראשיהם: "ויאמר ה' אלי לאמר – – – הרף ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים, ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו" (דברים ט/יד). מה שהקב"ה הדיגיש באזני משה שממנו יצא עם-ישראל המחודש, ולא נשאיר את העולם ללא עם-ישראל, כי עם ישראל הוא מציאות מעבר לחקי הטבע בעולם, שהרי לא יתכן עולם ללא עם ישראל, לכן, עוד בטרם ילמד משה רבנו זכות על עם ישראל ויטען: "כיצד יתכן להשמיד את כל העם", וממילא לבטל את משמעות העולם, דבר שביא לחרבן הבריאה כלה (ראה רש"י בראשית א/א: "בראשית ברא – בשביל ישראל שנקראו ראשית"). כבר לכתחלה באר לו הקב"ה שללקיים כל תפקיד עקרוני במערכת קיום העולם, ישנן "מערכות משנה" סמויות, הפועלות במקביל. ממילא, באשר מערכת אחת אינה ממלאת את תפקידה כראוי, מיד נכנסת לפעולה מערכת מקבילה וממלאת את המקום החסר. לכן, כדי להשלים את התפקיד שלשמו נברא העולם – להוביל את האנושות כלה אל מטרתה דרך עם ישראל, יש לקב"ה הנהגה בדרך של מערכות משנה, אותה גלה למשה רבנו באמרו: "ואעשה אותך לגוי עצום".

מכירות משה אלו של קיום העולם, פועלות בשני מישורים סמויים, האחד בצורת גרעין [=פוטנציאל], שעתיד לצאת אל הפועל רק בשעה שיתבקש לך, והשני קים בפעל, ומתמזג בתוך המערכת כלה, וכל זמן שהוא אינו נצרך להיות עצמאי, הוא פועל רק כעזר וסיוע. כדי להמחיש את קיומן של מערכות משה סמויות, נתן להצביע על תופעות בטבע, כיצד שומרת ההשגחה העליונה על קיום העולם, ונעצרת תהליך אחד מעורר תהליך אחר. כמו שאצל אדם עור, אבוד מאור עיניו מחדד את מערכות המראה, שהם שאר החושים: השמע, הריח, המישוש והטעם, אשר גם אצל פקח הן פועלות, אך אינן משמעותיות, ולא על פיהן הוא קובע את תמונת עולמו. כך גם בטבע, כגון: אם גוש עפר גדול יחסם את פתחו של מעין, יגיבו המים באפן דומה, כאשר במבט שטחי וזמני נתן היה לחשב שהמעין אכן נסתם ונעצר, אך האמת אינה כן, אלא המים ילחצו יותר ויותר, עד שיצליחו לפרץ פתח חדש, או שהם יבקיעו סדק צר בפתח הישן, ואט אט יכרסם הזרם את גוש העפר, וכעבר זמן ישוב המעין לקדמותו. אם נתבונן על סביבתו של המעין והחיים המפכים סביבו, אמנם לתקופת מה תהיה מצוקה לדגים, לצמחים ולבעלי-החיים אשר לאורך האפיק, אחר כך תהיה עוד תקופה שבה יהיה זרם עכור, אך כשמתחילים לזרם בו מחדש המים החיים, יקבל כל האפיק תנופת חיים מחדשת, ותוך זמן קצר לא יותר זכר מהתקופה הקשה. אם נתבונן בתקופה הקשה שעברה על ערוץ הנחל, נגלה שדווקא תקופה זו עוררה כוחות שהיו רדומים שנים ארוכות, באדמה היבשה מתגלים כוחות צמיחה חזקים יותר, והשמש החודרת למקומות שתחלה לא הגיעה אליהם בגלל סבך העצים, מזרזת את הנביטה והצמיחה המחדשת. הוא הדין אחר שרפת יער, מתחדשים בו כוחות עלומים, ותוך זמן קצר הוא צומח מחדש ונראה כמו שהיה לפני השרפה, ועצים הצומחים לאט בצלם של הגדולים מהם, על רקע הגזעים המפחיתים הם צומחים חיש מהר, כאשר השרפה עצמה היא זו שגרמה להאצת תהליך הצמיחה. דבר זה מגשים וממחיש את התכונות שקבע הקב"ה במערכות הטבע – המערכות הראשיות ומערכות המשנה המבארים כאן. כי כאשר מערכת אחת קורסת, מקבלות מערכות המשנה תגבור ומשנה תעצומות. כמו כן הוכיחו המחקרים כי אצל אדם צעיר הנפגע מחסימת עורקי הלב, מיצר הלב עצמו שביולי דם חלופיים הממלאים את תפקידם של המעקפים, שהרופאים עושים אצל בני אדם מבגרים הסובלים מאותה בעיה. כך גם שאר ההשלמות בטבע הגשמי והחסידי, הן של היחיד, הן של העם והן של החברה. לכן כאשר עלולה היתה לצאת חלילה הגזרה על עם ישראל, מיד הפעיל הקב"ה את הכח הטמון במשה רבנו, להוציא ממנו 600,000 יהודים תוך זמן קצר יחסית. כאן מבארת הגמרא על אודות כל זה שהענק למשה.

דבר ה' – חק טבע מחלט

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל דבור ודבור שניצא מפי הקב"ה, הדבור עצמו בורא מציאות חדשה בעולם, שהרי כל בריאת העולם נעשתה בדבר ה', כפתוב: "בדבר ה' שמים נעשו, ובדבר ה' כל צבאם" (תהילים לג/א, אבות ה/א: "בעשרה מאמרות נברא העולם"). אך למעשה רק דבור לטובה יוצר מציאות, בעוד שדבור לרעה אינו כפוף לכלל זה, כי הוא אינו יוצר מציאות, מפני שהגדרת הפרענות וגזרה רעה, היא הרס וצמצום המציאות, כי לרע עצמו אין מציאות עצמית (הרחבה בנושא זה ראה בספרנו שבי"ח על יומא ע/א: "מדה טובה מרובה ממדת פורענות" ובספח שם על נושא זה). לכן, כשדבור ה' יוצא, ואפילו אם דבור זה היה רק על תנאי, כלומר: שטובה זו מתנית בסבות מסוימות, למרות כן אותו דבר ה' בורא מציאות, על כן הקב"ה לא חזר בו, כי טובה זו הפכה להיות חלק מהבריאה, לכן קבע הקב"ה כי חכמת היא לצאת אל הפועל, גם אם התנאי לא התקיים. כפתוב על דבר ה': "כי כאשר ירד הגשם והשגל מן השמים, ושמה לא ישוב, כי אם הרזה את הארץ, והולידה והצמיחה, ונתן זרע לזרע ולחם לאכל. כן יהיה דברי אשר יצא מפי, לא ישוב אלי ריקם, כי אם עשה את אשר חפצתי, והצליח אשר שלחתיני" (ישעיהו נה/י-יא). כלומר: כל דבר ה' לטובה יוצר "חק טבע" שחביב לצאת אל הפועל במלואו, ולא ישוב ריקם!

דבר ה' לטובה, מתקיים אפילו על תנאי

בבית המדרש בררו כלל זה ושאלו: מנא לן? = מנין לנו המקור בתורה, כי דבורו של הקב"ה שניצא לטובה, חביב להתקיים? ממש רבנו, שבקש לבטל את גזרת ההשמדה של בני-ישראל, ומקיימה של ההבטחה בו ובזרעו, למרות שבקש את בטולה ובקשתו התקבלה. מתי היה הדבר? כאשר ירד משה מהר סיני ושיגי לוחות הברית בידי, הודיע לו הקב"ה על המאורע הנורא של חטא העגל המתחולל למרגלות ההר, שנאמר: "ויאמר ה' אלי: קום רד מהר מזה, כי שחת עמך – הרף ממני ואשמידם, ואמחה את שמם – ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו" (דברים ט/יב-יד). בזאת הבטיח הקב"ה למשה רבנו שעם ישראל לא יכחד, אלא משה רבנו יהיה האב החדש של עם ישראל המחודש שעתיד לצאת מזרעו. ואף על גב דבעי = שבקש משה רחמי = רחמים עלה דמלתא = על דבר זה, ובטלה = בטל את הגזרה, כפתוב בהמשך: "ונתנפל לפני ה' – כי אמר ה' להשמיד אתכם, ואתפלל אל ה' ואמר: ה' אלקים אל תשחת עמך ונחלתך אשר פדית בגדלך, אשר הוצאת ממצרים בגד חזקה, זכר לעבדיך – לאברהם, ליצחק ויעקב, אל תפן אל קשי העם הזה ואל רשעו ואל חטאתו – והם עמך ונחלתך" (דברים ט/כח-כט). כך אמר משה לפני הקב"ה: אם אין בני ישראל נצולים בזכות שלשת האבות, כיצד אתה מבטיח לי: "ואעשה אותך לגוי גדול"? הרי אם פסא של שלש רגלים אינו עומד לפניך בשעת פעסך, קל-וחמר שפסא של רגל אחת לא יעמד לפניך!! (ברכות לג/א, מובא ברש"י שמות לבי/ג). הרי שמשה רבנו, ברב אהבתו לבני ישראל התנגד לקיומה של ההבטחה, ובקש רחמים שהגזרה תתבטל ואתה תתבטל גם ההבטחה, והרי הקב"ה קבל את בקשתו ולא השמיד את בני-ישראל, וממילא ההבטחה שנאמרה בתנאי, גם היא היתה צריכה להתבטל! אפילו הכי = אף על פי כן אוקמיה = התקיימה הבטחה זו בזרעיה = בזרעו של משה רבנו, כי כל דבור ודבור שיוצא מפי ה' לטובה, אפילו אם נאמר על תנאי, אין הקב"ה חוזר בו, אלא מקיים את ההבטחה (השווה לכלל: "כל תנאי שאינו כפול, התנאי בטל והמעשה קיים", קידושין סא/ב).

בני משה רבו למעלה משש מאות אלף

כאן תבאר הגמרא היכן התקיימה ההבטחה למשה. כאשר דוד המלך חלק את תפקידם של הכהנים והלוויים לקראת בית המקדש שעתיד להבנות על ידי שלמה בנו, נמנו שם בני לוי לפי חלוקה למשפחות ראשיות, שם נאמר: "בני עמרם – אהרן ומשה – ובני שמעון – אלקים, בני ישראון על שבט הלוי. בני משה: גרשון ואליעזר – ויהיו בני אליעזר: רחביה הראש – ובני רחביה רבו למעלה" (דבה"י-א כג/ג-ט). זו הלשון שבה התבטא ספר דברי הימים. ונתני = שנה ולמד רב יוסף להסביר את הלשון התמונה, המקטעת והכפולה: "רבו למעלה", שהרי לא יתכן להתרבות למטה – לכוון חסרון והפחתה. על כן די היה לכתב: "ובני רחביה רבוי". או: "ובני רחביה עלוי". שהרי "למעלה" הוא משפט קטוע, כי פרושו "למעלה מ..." , ועל כך צריכה לבא שאלה: "למעלה ממה"? אלא הפסוק מלמד שהם רבו למעלה ממספר חשוב ובעל מעלה, שהיה בזמן משה רבנו. על כן כך צריך לבאר את הפסוק: "ובני רחביה [בן משה], רבו למעלה מששים רבוא = משש מאות אלף יוצאי מצרים. זאת יודעים אנו מגזרה שנה, שהיא צורת למוד על פי השוואת מלים בפעלות שרש דומה. אתנא = באה דרשה זו ומשנה את שרש המלים: "רבנה", "רבנה". פעם אחת כתיב הכא = כתיב כאן, אצל בני משה: "רבו למעלה", ובפעם הנוספת כתיב התם = כתיב שם, על צמיחתם המפלאה של בני ישראל במצרים: "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו במאד מאד" (שמות א/ז). פסוק זה מלמד אותנו שמתוך שבעים נפש שירדו למצרים, תוך מאתיים ועשר שנים הפך עם ישראל להיות אמה של שש מאות אלף גברים מגיל עשרים עד גיל ששים [בנוסף לילדים וקנשים, הם היו אמה בת כמה מליונים]. בגרסה לרבוני על-טבעי זה זכה משה רבנו, ומבנו היחיד של אליעזר בן משה, ששמו, רחביה, רבתה משפחה שהגיע בזמן שבנו את בית המקדש השני, אז כתב עזרא את ספר דברי הימים* (ב"ב טו/א. נספח 4), באותה תקופה הם רבו ביותר, והיו למעלה משש מאות אלף איש [רבים המכריע נותרו בגולה]. מכאן יש להוכיח כי הבטחה של הקב"ה: "ואעשה אותך לגוי גדול", אפילו אם היא נאמרת על תנאי, אף על פי שאחר כך מתבטל התנאי,

בשטחון בה' נותן כח לעמל הצרות, לזמר ולשמוע על כל יום חדש שזכינו לו (הרש"ר הירש תהילים טס). 27 במיד פהמשך התנחל דוד אל עצמת הכאב האישי שנחל מפשלו החנוף של בנו, ועל התרבות הרעה שצמחה בתוך ביתו, והעמיד אותה כצורה הגרועה ביותר שעוללה לפקד אדם חי. גם צרה זו היא מעמיד מול הקב"ה ואומר בתנח"ה: "ה' מה רבו צרי, רבים קמים עלי – ואתה ה' מגן בעדי, כבודי ומרי ראשי". מכאן אנו למדים כי גדולי עולם לא היו מלאכים שמיימים ונטולי רגשות אנושיים, אלא אנשים שעברו משברים, נפילות וקשיים, וגדלתם נמדדת דווקא בכך שלא אבדו את הקשר אל הקב"ה גם במצביהם הקשים ביותר, לא אמרו נואש, לא "הרימו ידים", אלא התמודדו ככל שיכלו, והמשיכו להאמין בקב"ה ולקוות לשיועתו (הרש"ר תהילים שס). עוד סבה שדוד אמר מזמור ולא קינה, כי תחלה הוא פחד שהרעה תבא עליו בעולם הבא, אך פשרה שהקב"ה פורע את חובותיו בעולם הזה, אמר שירה, כי צרה בעולם הזה היא זמנית, וצרה בעולם הבא יכולה להיות נצחית (זהר בראשית קנא/ב). נקדה נוספת נמצאת במלה: "בברחו", כשברח מאבשלום שרצה להרוג, כי בכך השנה דוד המלך את עצמו לעוד שני צדיקים שברחו מפני רודפיהם, נעקב אבינו ברח מעשו אחיו שרצה להרוג, ומשה רבנו ברח מפני פרעה שרצה להרוג, הרי שצרה זו עברה גם על גדולים וחשובים ממנו, שניהם ברחו לבדם, ואף על פי כן לא אנה להם כל רע בסופו של דבר, ואילו אני זכיתי לברח עם פמליה של מלואים נכבדים, ונדאי שרבים הספונים שהקב"ה לא נפקיר אותי זו הסבה שאמר מזמור זה.

התגרות ברשעים

פהמשך למבאר לעיל על אודות תרבות רעה בתוך ביתו של האדם, והמפגש בין הצדיק לבין הרשע, שהוא קשה ונורא מפל, הביאו חכמי התלמוד מאמר נוסף בשמו של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי, על פגישה ועמות בתוך חיי החברה בין צדיק לרשע. לשם כך יש להקדים: כדי לאפשר לאדם בחירה חפשית בטוב וברע, נתנות לו בעולם הזה אפשרויות לטעות בראית האמת, אך מי שבכל זאת יבחר בטוב, ושאף לראית האמת ולדיעתה, יזכה לקרבת ה' ואז יפקחו עיניו ויבחינו בצורה ברורה בין הטוב לבין הרע, ובין האמת לשקר (ראה דרך ה' א/ד-ד: תכלית הבראה, ומס"י א: "הנה שם הקב"ה את האדם במקום שרבים הם המרחיקים" וכו', ובדעת תבונות פרקים ג' וד' בהרחבה). לכן בתקופות מסוימות של "הסתור- פנים" מראה הקב"ה שכביכול כחות הרע והמקרה, הם השולטים בעולם. תקופה זו נקראת: "הסתור פנים", כי אז אין מלכות הקב"ה נפרת בעולם באופן בולט וחד-משמעי. תקופה זו מגדירה כ"רעידת אדמה הסטורית". למרות שלכל חלקת אדמה ישנו תחום מגדר ורשום, ואדם אינו יכול להשיג את גבול רעהו, כל זאת פאשר לוח האדמה נציב, אך פאשר מתחוללת רעידת אדמה, וקלפת פדור הארץ משתנה, לוח אחד עולה על חברו, ועל ידי כך מצטמצם חלק אחד ומתרחב חלק אחר, אזי משתנים הפללים ויש למדד שוב את האדמה ולחלקה על פי המדידה החדשה. שהרי לא נתן לקבץ למי שיכת חלקת אדמה המרכבת משני לוחות שעלו זה על זה. לכן מצב של "רעידת אדמה" אינו סותר את החקים הבסיסיים של גבולות ואי-הסגתן. זו היא תקופת שלטון הרשע, שאין לה מטרה משלה, אלא צורך לשנות דפוסי מחשבה, ליצב גבולות עמים ולכונן את החברה לקראת שלב נוסף. בזמנים אלה נתן לרשע שלטון זמני, ולמרות כן אין הדבר סותר את הכלל הבסיסי של גבולות מגדרים וברורים של עליונות הצדיק על הרשע (ראה דעת תבונות במהדורת הגרס"פ זצ"ל, מסימן מ"ח ואילך: "תקופת העלם, יחוד ה"). כאן למדנו חז"ל כיצד לנהג בתקופה זו ואמרו שבמקרים מסוימים יש להזהר מלהגיע לעמות ישר עם כחות הרשע בשעת הצלחתו, כי להצלחתו ישנו תפקיד, לכן אין לסלק את הרשע בטרם ישלים את תפקידו, ולאחר שהשלים את תפקידו אין צורך לנסות לסלקו, כי הוא יסתלק מעצמו.

שומרי התורה מתגרים ברשעים

ועוד הביאה הגמרא את שאמר רבי יוחנן משום = בשמו של רבי שמעון בן יוחאי: מתר להתגרות ברשעים בעולם הזה, כלומר: גם כאן בעולם השקר והחשך, אל לנו להשלים עם מציאותם של אנשי שקר ורע, שהרי תפקידו של האדם בעולם הזה הוא להבקיע את אור האמת מתוך חשכת השקר, כפי שאמרו חז"ל: בשעת בריאת העולם אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: "רבונו של עולם, מדוע אתה בורא את האדם שהוא מלא שקרים?" ענה להם הקב"ה: "אמת מארץ תצמח" (תהילים פה/יב. בר"ר ח/ח). כלומר: תפקידו של האדם הוא תחלה לגלות את האמת לעצמו, ואחר כך לחשוף אותה מול כל ההתנגדויות, ולא להתפתות לאשליה כאלו שהעולם הזה הוא מקומם הטבעי של הרשעים, על כן יש להניח להם לעשות ככל העולה על רוחם, ואילו הצדיקים צריכים להצטנע בפנות, להלך בשולי הדרכים, ולהסתגר בבתי המדרש, ולא לנסות להשפיע על חיי החברה ולגנוט את ההמון לאור אמת התורה, זו טעות! אמנם רבי שמעון בן יוחאי דיק בלשונו ואמר: "מתר להתגרות", ולא קבע זאת כמצוה, כי הוא ידע את כחם של הרשעים, ואפילו טעם את רע לבם על פשרו, וידע כמה גדול הוא כחה של הרשעה, והוא עצמו נסה לשם קביעה זו הלכה למעשה, התגרה במלכות הרשעה של הרומאים, ונאלץ להתחבא שלש-עשרה שנים במערת מסתור (שבת לג/ב). על כן לא נתן לחיב ולצוות על כך באופן מחלט, אלא להתיר ולהמליץ (ראה סנהדרין פב/א: "קנאים פוגעים בו – הכואב את הפגיעה בכבוד שמים, פוגע ברשעים"). שפאמר: "עוזבי תורה יהללו רשע" = יקנאו בהצלחתו ויהללו את מעשיו, ו"שומרי תורה יתגרו בם" = ברשע ובמעללו (משלי כח/ד, מלבי"ם, גר"א). דוד המלך הציב את שני הקצוות: "עוזבי תורה", מול "שומרי תורה", כי שומרי התורה אינם עושים זאת רק בינם לבין עצמם, אלא גם דואגים לבסוס חוקמה הבצורה, ולא מחזיקים בה רק בתוך ד' אמותיהם, ואינם דוגלים ברעיון: "יהודים רק בבית", ממילא עצם שמירתם על התורה גורמת להתרסה כלפי כל עוזבי התורה, וכדי לחשוף את שקריהם של עוזבי התורה, ולהוכיח את שדיפותם, אין הם צריכים לפרט את מעלליהם הרעים של הרשעים, ולא לבאר את המניעים האנוכיים לסיסמאות השדופות שהם משמיעים, אלא די בהסרת הקלפה הדקיקה של בועת השקר, כדי שממילא יתגלה השקר במערומיו, ולא תהיה לו זכות קיום. על כן עצם קיום שומרי תורה בעולם, מהיה קריאת תגר לעוזביה, וגם ללא וכוף חזיתי, הם מתרגזים לראות יראי-שמים. לכן, ככל שיהיו הדרכים לשמירת התורה מתחכמות יותר ויעילות יותר, בדרכים אלו עצמן ידקרו ויפוצצו את בועת השקר הססגונית והנוצצת. כי אמצעי ההגנה של שומרי התורה במלחמתם נגד היצר הרע, הוא למד על אודות שקריו, ולחשוף את "פראופו אמתית", כשהוא ריק מתכן, דל ועלוב. נשק זה שמשותמשים בו יראי ה', הוא עצמו הנשק המתקין את עוזבי התורה, ומבטיח בעיניהם פאלו ששומרי התורה מתגרים בם, בעוד שאין הדבר כן, אלא שומרי התורה רק רצו לעורר לעצמם תזכורות שלא להגדר אחר השקרים, ועוזבי התורה מפרשים זאת כנוצקת קרב. כי כמבאר לעיל, עצם קיומם של שומרי תורה הוא קריאת תגר נגד הרשעים. כאן למד אותנו רבי שמעון בר יוחאי לטול נשק זה שהתאמנו בו במלחמה נגד הרשעה העצמית שקלנו, ולהשעה אותו כלפי הרשעה החיצונית, ואמר: "מתר להתגרות ברשעים בעולם הזה".

התגרות: א7

מריבה: ב7

הפחדה: ג7

תגרה

פרוש המלה "התגרות", הוא להפחיד, כפתיב על בני סיחון: "והתגר בו מלחמה". כלומר: תפחיד אותו (דברים כד). כמו כן נאמר על מואב: "ואל תתגר בם מלחמה" (דברים ב/ט), פרש רש"י: אבל מיראים אותם, לפיכך פתוב: "ויגר מואב" = פחדו (במדבר כב/ג). הרי ש"התגרות" גורמת לפחד, ובשלון המקרא: מגור, כמו: "גורו לכם מפני החרב" (איוב יט/כט). השרש הבסיסי של התגרות הוא קרוב לשרש: "נגר" = זרם ונזל, כמו: "כמים מגרים במורד" (מיכה א/ד). כי ההתגרות של שומרי התורה ברשעים, מבקיעה את חומות הדמיון, ומבקיעה את מאגר השקר של הרשעים, על ידי כך רשעותם נגרת ארצה במורד, ונעלמת עם שאר אשליית הפזב אל תהום ההסטוריה. גם הדף פיצד להתגרות ברשעים בפעל, גם היא טמונה בשרש המלה: "להתגרות", כפי שמתרגם הפסוק: "מדנים ישלח" –

"תיגרי רמ"י (משלי יז). ערוך תגר-ג, המציין כי האות ת' אינה מהשורש). כלומר: "תגרה ומריבה", זו וזדך שבשעת הצורך יש להשתמש בה, כדי לבלום התפרצויות של רשע בעודן באבם. שלש המשמעויות הללו בלשון "תגרה": 7אמריבה. 7בפחד. 7גמים נגרים של בקיעת סכר, כלן משתלבות למטרה אחת, כפי שאמרו חז"ל: "האי תגרא - כצינורא דבדקא דמיא, כיון דרוח רוח" (סנהדרין זא). כלומר תגרה ומריבה דומה לבקיעה בסכר חומת המים. כי אחר שנבקע סדק קל, לחץ המים הזורם ירחיב פרצה זו עוד ועוד, עד שהסכר יתמוטט כליל, וכל המאגר יעלם. בדיוק כך צריכה להראות ההתגרות ברשעים, כל הבקעה בשקר, אפילו סדק קל מערער את החומה הדמיונית שסביבו. חכמי בית המדרש צינו כי זו היא שיטתו של רבי שמעון בר יוחאי, שמתר להתגרות ברשעים בעולם הזה, והוא אכן עשה זאת בפעל (שבת לגב, שם חשף רבי שמעון את רישעותם של הרומאים, וכמעט שילם על כך בחייו). דעתו זו אינה דעת יחיד, כפי שאכן תנא = שנינו נמי הכי = גם כן כך בבביתא: רבי דוסתאי בן רבי מתון אומר: מתר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שאמר: "עוזבי תורה יהללו רשע, ושמרי תורה יתגרו בם". הרי שדעה זו היתה רוחת בבית המדרש והיתה נחלת כלם, כפי שבאר הרמח"ל: המהללים רשע ברשעו ולא יוכיחוהו על פניו, הם "עוזבי התורה", ומיניחים אותה להתחלל חלילה, אך שומריה המתחזקים להחזיקה, ודאי שיתגרו ברשעים, ולא יוכלו להתאפק ולחשות (מס"י י"ט). שהרי כל מי שאוהב את הקב"ה, באפן טבעי חיב לשנא את מתנגדיו, כפתוב: "אהבי ה' שנאו רע" (תהילים צז/ו). לאוהבי ה' אין לחשש מנקמת הרשעים, כפתוב: "שמר נפשות חסידיו, מיד רשעים יצילים" (אבן עזרא שם).

סיסמאות השלום, תוצאה של נקיפת מצפון הגמרא הביאה את דברי הבריתא, בגלל שהם מפרשים יותר, ובהם המשיך רבי דוסתאי ועל מאמרו של רבי שמעון הוסיף את בטולה של הדעה המתנגדת לגישה זו, ואמר: ואם לחש לך אדם לומר: והא פתיב = והרי פתוב פסוק המתנגד להנחיה זו: "אל תתחר במרעים, אל תקנא בעשי עולה" (תהילים לזא). למלה: "תתחר" ישנן שתי משמעויות, האחת: לשון, תחרות' הנובעת מקנאה בהצלחה ובעשור (רש"י שם). השנייה לשון, חרוץ' הנובע משנאה ותחרות. אותו לוחש בוחר לפרש ש"תתחר", הוא לשון, חרוץ' והתגרות, הנובעים משנאה וקנאות (מלבי"ם). ממילא יפרש את הפסוק שאין לצאת למאבק נגד הרשעים, אלא לחיות אתם מתוך דו-קיום הדדי והסכמה שהאחד לא יפריע לשני, על ידי הקצאת מקומות נפרדים לרשעים להרשע ולצדיקים להצדיק, לעוזבי התורה לעבר את חשיה ולשומרי התורה לקים את מצוותיה - הכל ללא הפרעה, ה"לוחש" יטעה לטעון שהוא מצב חברתי הנראה בעינים שטחיות, כנכון ויעיל, ובכך אפשר יהיה לקיים חיים חמרניים תקינים. גם את הלוחש הפשרני הזה עליך להציב כמטרה להתגרות, לכן אין לך להסתפק בבקרת על דעותיו, אלא אמר לו בפניו את דעת התורה עליו ועל שיטתו, שהרי רק מי שלבו נוקפו = מכּה בו בגלל חטאים שהוא עצמו עושה, והם גורמים לו לנקיפות מצפון, על כן הוא נתקף בפיק ברפים בפני הרשעים, כי פחד מחליש עצמה פנימית, כנאמר: "פחדו בציון חטאים" (ישעיה לזיד). וגם רוצה להחניף להם ולמצא חן-בעיניהם, כנאמר בהמשך שם: "אחזה רעה חנפים" (ישעיה לגיד). על כן רק מי שפוסח על שני הסעפים, הוא אומר כן = לחיות עם הרשעים בשלום, מתוך שהוא דוגל בטשטוש התחומים שבין הרשע לצדיק, ומטיף לחיי אחיה תוך התנגדות להבלטת דעת התורה. זו הסבה שאף דבריו הוא אומר בלחש, שהרי איש אינו מעזי לומר בקול ובתקיפות השקפה הנאוה מחלשה, אלא הוא רומז את דעתו הרכרוכית למקרביו, ולוחש באזניהם צטוט של שביר פסוקים ומפרשם בלחש. במלה בודדת זו: "ללחשך", טמנו חז"ל הנחיה, כיצד יש להתחס אל מי שרוצה לחיות על קו-התפר שבין הצדיקים לרשעים, ובמלה זו גלו לנו חז"ל כי עלינו לדעת בברור, שהרצון של בעלי השקפה זו, המטיפים להשפין שלום בין צדיקים לרשעים, רצון זה נובע מנקיפות לבם ומתחושותיהם. כי הם עצמם משתיכים במעט לעולם הרשע, על כן פוחדים ממאבק חזיתי נגדו, שהרי מלחמה כזו תציב אותם משני עברי המתרחס בעת ובעונה אחת. לכן כל שאיפתם של אותם "לוחשים" אינה אלא להרדים את קנאותם ורגישותם של שומרי התורה, כדי שביכך ימשיכו החיים השטחיים והרדודים לזרם ללא מפריע. מכאן אנו למדים כי כל החוסמים התעוררות רוחנית, עשו, עושים ויעשו זאת על ידי צטוט של פסוקים, סיסמאות ולחשים על גלל השלום וחשיבות הקפאת האוירה הננוחה ושמונה. אך למעשה המניע שלהם לדבר גבוהה בזכות השלום, אינו אלא תוצאה של עברות שאינם רוצים לפרש מהם, ואינם חפצים לחזר בתשובה (על הנושאים בתפקידים ציבוריים שמרדימים את העם ראה מגילה יגב: "ישנו מן המצוות" ובספרנו שב"ח שם. על עומק חדירתו של הלחש אל התת-מודע ראה בספרנו שב"ח על יומא פבא, בנספח: "לחיש והשפעתה").

קנאות נגד הרשעים ולא קנאה בהם אלא הסתירה הנראת לכאורה בין הפסוק המגדיר את שומרי התורה כ"מתגרים ברשעים", לבין הפסוק שעליו המליץ הלוחש: "אל תתחר במרעים, אל תקנא בעשי עולה", סתירה זו אינה מתבארת כפי שאותו טועה, טעה, הטעה ולחש: "אל תתחר במרעים" = אל תגש בחרון וכעס כלפי הרשעים, טעות היא לחשב כך! אלא פונת הפסוק היא לשלל, תחרות' והזדהות ברשעים, כי הפרוש של: "אל תתחר במרעים", הוא, שלא להיות כמרעים, כי תתחר = תתחרות. וכמו כן מה שפרש הטועה: "אל תקנא" = אל תגש אל הרשעים בקנאות והתגרות, גם זו טעות! כי פונת הפסוק היא להפך - "אל תקנא בעשי עולה" - להיות כעושי עולה, מתוך קנאה בדרבם, כי "לא תקנא", זה "לא תחמד". מפסוק נוסף נתן להוכיח באפן מחלט כי אותו לוחש טעה, והרי הפתוב אומר כי אין הפונה לקנאות, אלא לקנאה, כפתוב: "אל קנא לבדך בחטאים, כי אם ביראת ה' כל היום" (משלי כג/ו). שהרי "קנאה בלבד" אינה מבטאת קנאות ומלחמה, כי הלב הוא משכן החמדה ולא מקום של מלחמות גלויות, כמו כן המשך הפסוק מוכיח שמדבר על קנאה שבלב, כפתוב: "כי אם ביראת ה'", דהינו: לקנא ביראי ה' ולשאף להדמות אליהם, לכן מתפרשת ה, קנאה בחטאים' כשאפה לחקוי. ממילא גם הפסוק שצטט המציד לדו-קיום בשלום עם הרשעים: "אל תקנא בעשי עולה", גם הוא מתכוון שאין לקנא בהם ולא לשאף לחקותם. כך גם תחלת הפסוק: "אל תתחר במרעים", פונתו שלא להכנס אתם למסלול תחרותי בנושאים החמרניים והשפלים, של קנאה, תאנה וכבוד, שרק הם חשובים בעיני הרשעים. כאן מדגיש הפתוב: "אל תקנא בעשי עולה", כי אתה בן-מלך האמור לחיות בהיכלי האצילות הרוחנית כבר כאן בעולם הזה, ממילא אין כל נושא משתף בין מי שרוצה את השגיו והצלחותיו בנושאים חמרניים, לבין מי שרוצה את פסגת הצלחותיו בנושאים רוחניים, שהרי ודאי אין בן המלך מקנא בכפרי המרשה לעצמו להתפלש בבובי.

רשע שהשעה משחקת לו על הקביעה שמתר להתגרות ברשעים, שאלו: איני = האמנם?! הרי אינני מסכים לדבריו, שהרי הדבר מסכן, כי הרשע אינו בוחל בשום אמצעי כדי להגיע אל פסגת שאיפותיו, שהם הקנאה, התאנה והכבוד, על כן מתפרצים ממנו כחות אגמים ללא מעצורים, כפי שאמר אברהם אבינו: "רק אין יראת אלקים במקום הזה, והרגוני" (בראשית כיא). הרי שכדי לזכות באשה, מסגל הרשע לרצח את בעלה, ממילא ברור כי אותה אשליה על אודות דו-קיום בשלום ובפשרות, אינה עולה כאן לדיון. מה שנותר לשאל הוא: כיצד התירו לשומרי התורה להתגרות בהם? והרי אמר רבי יצחק: אם ראיית אדם רשע או דרך רשע, שהשעה משחקת לו = ששמלית באפן לא טבעי (מלבי"ם תהילים יח), באותה שעה אל תתגרה בו = אל תנהל מאבק ישיר נגדו. שהרי מעגלי ההסטוריה ומסלוליה מכונים ומתכננים מראש כדי להוביל את האנושות ליעד שהציב הבורא בזמן בריאת העולם ויצירת האדם. כדי להוביל לאותה מטרה מעביר הקב"ה את האנושות אחת לכמה שנים ממסלול אחד למסלול האחר. בגלל סבות נסתרות כאלה ואחרות, נתן לרשע למשך תקופה קצרה שלטון רב-עצמה, במטרה להעביר את העולם ממסלול הסטורי אחד למסלול שני, כדי לשנות את השקפת בני האדם, את רצונם ואת טעמם, וכדי להחליף להם את תפיסת עולמם החברתית, התרבותית והלאומית. אותה תקופת בינים במהלך ההסטוריה נקראת: שעה', כלומר: פסק זמן. תקופת מעבר קצרה זו אינה מטרה כשלעצמה במהלך ההסטוריה, אלא היא תופעה חולפת [= אפיוודה]. לכן השתמשנו כאן חז"ל בלשון:

"שְׁעָה מִשְׁחָקָה" – תַּהֲלִיף הַסְטוֹרִי קָצֵר וְחֹסֵר תִּכְלִית. כִּי הַמֶּלֶךְ "מִשְׁחָק" בָּאָה לְבִטָּא מִשְׁחָק חֹסֵר תִּכְלִית, וְיַפְעֵלָה לֹא מִטְרָה רָצִינִית וּמוֹעִילָה (מוֹי"ג/כח). שְׁהָרִי הַזֶּמֶן שָׁבוּ נִתְּן הַקֶּבֶ"ה שְׁלֹטוֹן לְרָשָׁע, אֵינּוּ מִטְרָה בְּבִנְיָן הָעוֹלָם, אֲלָא הוּא מִשְׁמֵשׁ כְּגִישׁר וּמַעֲבֵר מִתְקוּפָה לְתְּקוּפָה. לָכֵן בְּתְּקוּפַת שְׁלֹטוֹנוֹ שֶׁל הָרָשָׁע, לֹא פוֹעֵל הָעוֹלָם בְּאִפְסוֹ גָּלוּי עַל פִּי הַכְּלָלִים הָרְגִילִים שֶׁל דִּין וְדָוָן, שְׁכָר וְעֹנֶשׁ, מִדָּה כְּגַד מִדָּה וְכִדּוּמָה, אֲלָא עַל פִּי רְאִיתוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה אֶת אוֹתָהּ תְּקוּפָה, מְקַבֵּל הָרָשָׁע שְׁלֹטוֹן לֹא מְצָרִים כְּדֵי שֶׁתִּפְקִידוֹ הַזְּמַנִּי יִכְתֹּר בְּהַצְלָחָה, וְאַחֵר כִּדּוּמָה הוּא יִפֹּל מֵאֲלִיו. לָכֵן בְּאוֹתָהּ שְׁעָה מִצְלִיחִים כְּחוֹת הָרָשָׁע לְשֹׁטֵף אֶת הָעוֹלָם בְּתַאֲרוֹת שְׁקָרִיוֹת, אֲשֶׁר בְּדֶרֶךְ כָּל מִצְלִיחִים לְסַחֵף אֶת הָהֶמוֹן עַל יְדֵי שֶׁהֵם מְלִיגִים בְּשֹׁחוֹק, לְצִנּוֹת וְדִמְיוֹנוֹת שׂוֹא, וְעַל כֵּן נִקְרָא שְׁלֹטוֹנָם: "שְׁעָה מִשְׁחָקָה לֹא", וְכַמְבָּאָר לְעֵיל שְׁעָה זוֹ מִשְׁחָקָה לֹא כְּדֵי לְקַדֵּם אֶת הַהִסְטוֹרִיָּה לְמַסְלול בּוֹ צָרִיךְ לְהוֹבִיל אֶת הָעוֹלָם (רֹאה דַּעַת תְּבוּנוֹת בְּמַהְדּוֹרֵת הַגְּרַח"פ זצ"ל, מַסִּימָן מ"ח וְאִילֵךְ: "תְּקוּפַת הָעֵלֶם, יַחוּד ה'"). לָכֵן בְּתְּקוּפַת זֶהָ זְמַנִּית שֶׁל רוֹדְנִים אֲכָזְרִים, לֹא מִצְלִיחִים לְהִתְנַקֵּשׁ בְּחִיָּהֶם אוֹ לְהוֹרִידֵם בְּכָל דֶּרֶךְ אַחֲרֵת, וְהֵם מִשְׁתַּלְטִים עַל נִתְיָנֵיהֶם בְּגִיד לְכָל הַיּוֹן. לְמִרּוֹת שֶׁהֵם עוֹרְפִים אֶת רְאִשֵּׁיהֶם שֶׁל כָּל הַסּוֹבְבִים אוֹתָם, אֵין הַסּוֹבְבִים פּוֹגְעִים לְרָעָה בְּמַנְהִיג הָרָשָׁע כְּשֶׁהִשְׁעָה מִשְׁחָקָה לוֹ. בְּהַמָּשָׁךְ (בְּרֻכּוֹת י/א), יִשְׁנָה דְּגָמָא לְדָבָר אֲצֵל מְנַשֶּׁה הַמֶּלֶךְ, שֶׁהִיָּה רָשָׁע, הָרֵג אֲזֻרְחִים רַבִּים, דִּרְדָר אֶת הָעָם לְעֵבֶד אֱלִילִים וְאַף הַכְּנִים פֶּסֶל טָמֵא לְתוֹךְ בֵּית הַמִּקְדָּשׁ (רִישְׁעוּוֹתָיו מְבוֹאֵרוֹת בְּסַפְרֵנוּ שִׁב"ח עַל סַנְהֶדְרִין קב-קג), וְלֹא רַק זֹאת אֲלָא כְּבָר מֵרָאשׁ יָדַע חֻזְקָהּ הַצִּדִּיק אֲבִיו, שֶׁבָּנוּ יְהִיָּה רָשָׁע, וְנִסָּה בְּדָרְכִים שׁוֹנוֹת לְמַנֵּעַ אֶת בּוֹאֵל לְעוֹלָם, וְאַחֵר שְׁנוֹלֵד נִסָּה לְעַצֵּר אוֹתוֹ בְּכַמָּה וְכַמָּה דָּרְכִים (הַמְבוֹאֵרִים בַּהַמָּשָׁךְ. בְּרֻכּוֹת י/א). מֵה שֶׁהִדְבָּר לֹא עָלָה בְּיָדוֹ יוֹבֵן עַל פִּי הַמְבָּאָר כָּאן, שֶׁהָרָשָׁע טוֹעָה לְחַשֵּׁב כִּי אֶת רָצוֹנוֹתָיו הוּא מְמַלֵּא, בְּעוֹד שֶׁהוּא אֵינּוּ אֲלָא כָּלִי מִשְׁחָק בְּיַד הַהִשְׁגָּחָה הָעֲלִיוֹנָה, כְּדֵי לְבַצֵּעַ דְּרָכּוֹ אֶת תִּכְנִיתָהּ. כָּלִל זֶה אֵינּוּ תִּקְף רַק בְּרָשָׁע בְּרָמָה לְאוֹמִית וּבִין- לְאוֹמִית, אֲלָא גַם בְּרָשָׁע מְקוֹמִי וּשְׁכוֹנֵתִי הַמְצִיק לְסוֹבְבָיו, אִם הַצְלָחוֹתָיו אֵינּוּ בְּדֶרֶךְ הַטָּבַע, יֵשׁ לְהִזְהָר מִלְּהִסְתַּבֵּף אֹתוֹ.

מִהַצְלָחָה אִישִׁית לְנִצְחוֹן מַחְלָט כָּלִל זֶה: "אֵין לְהִתְגָּרוֹת בְּרָשָׁע שֶׁהִשְׁעָה מִשְׁחָקָה לוֹ", יוֹדְעִים אֲנִי מִמָּה שֶׁנֶּאֱמַר בְּפָרָק בּוֹ מִתִּיחַס דּוֹד הַמֶּלֶךְ אֶל תְּקוּפַת, הַסִּתֵּר הַפְּנִים, בְּהָ עוֹלָה קָרְנוֹ שֶׁל הָרָשָׁע וּשְׁלִיטָתוֹ מִתְחַזְקֶת גַּם עַל הַצִּדִּיקִים. בְּפִתִּיחַת אוֹתוֹ הַפָּרָק שׁוֹאֵל דּוֹד: "לָמָּה ה' תַּעֲמֹד בְּרָחוֹק, תַּעֲלִים לְעֵתוֹת בְּצָרָה, בְּגִאוֹת רָשָׁע יִדְלַק עֵינִי __ __ כִּי הִלֵּל רָשָׁע עַל תַּאֲוֹת נִפְשׁוֹ __ __ רָשָׁע קָבָה אִפּוֹ בַּל יִדְרֹשׁ __ __ יַחִילוּ = יַצְלִיחוּ דֶּרֶךְ בְּכָל עֵת" (תַּהֲלִילִים י/א). מִלְּשׁוֹן זוֹ יֵשׁ לְהִסִּיק שֶׁאֵם דֶּרְכּוֹ שֶׁל הָרָשָׁע מִצְלִיחוֹת, אֵין לְנִסּוֹת לְצַמְצֵמָן וּלְעַצֵּר אֶת הַצְלָחוֹתָיו, כִּי מֵאֲבָק זֶה הֵנוּ חֹסֵר סִכּוּי, שֶׁהָרִי הַהַצְלָחָה תֵּאִיר לוֹ פְּנִים בְּכָל עֵת. בְּהַמָּשָׁךְ מֵתָאֵר דּוֹד הַמֶּלֶךְ אֶת יַצִּיבוֹתוֹ שֶׁל אוֹתוֹ רָשָׁע, וּמִפְסוֹק זֶה אֲנִי לְמַדִּים שֶׁלֹּא רַק הַצְלָחוֹת טְבָעִיּוֹת יֵשׁ לְאוֹתוֹ רָשָׁע, אֲלָא הוּא מְגִיעַ לְעוֹד הַשִּׁגִּים, וְלֹא רַק הַשִּׁגִּים לְעַצְמוֹ הוּא גוֹרֵף, אֲלָא שֶׁהוּא גַם עוֹמֵד אִיתּוֹ נֶגֶד מִתְנַגְּדוֹ, וּבְדֶרֶךְ חִקִּית הוּא זוֹכֵה בְּדִין נֶגֶד כָּל הַתּוֹבָעִים אוֹתוֹ. אוֹ כִּאֲשֶׁר הוּא תוֹבֵעַ אֶת מִתְנַגְּדוֹ, בְּמִטְרָה לְהִרְחִיב אֶת שְׁטַח שְׁלִיטָתוֹ, בְּכָל פַּעַם הוּא יוֹכֵה שְׁבִית-דִּין יִמְצָאוּ בְּתִבְעוֹתָיו צִדִּי זְכוֹת, אוֹ בְּתִבְעוֹת נִגְדוֹ צִדִּי חוֹבָה, וְאִפְלוּ צִדִּים רְחוּקִים וְנִמְקֻקִּים בְּלִתֵּי יְדוּעִים, תְּמִיד יֵצֵא שֶׁהַמִּשְׁפָּט יְהִיָּה לְטוֹבָתוֹ (אוֹזְלִ"צ לְרַבִּי צְדוֹק הַכּוֹהֵן זצ"ל י"ג מִידוֹת וְהַדְּרֻכּוֹת י"ב). עַל כֵּן בְּשַׁעָה זוֹ הוּא יוֹכֵה בְּדִין בְּבִתִּי-מִשְׁפָּט בְּעוֹלָם הַזֶּה, כִּי הַהַצְלָחוֹת חֹסְרוֹת הַהִגִּיוֹן בְּבִתִּי-הַדִּין בְּעוֹלָם הַזֶּה הֵן תּוֹצָאָה שֶׁל הַנְּהַגַת דִּינֵי שְׁמִים, לְהַעֲלִים מִמֶּנּוּ עֵין, כְּדֵי לְרוֹמְמוֹ וּלְהַקְפִּיץ אוֹתוֹ מַעַל הַחֹק. מִסְבָּח זֶה הַמִּפְקָדִים עַל הַחֹק יוֹכֵה אוֹתוֹ בְּדִין, וְיִאֲפְשְׁרוּ לוֹ לְהִרְחִיב אֶת שְׁלֹטוֹן הָרָשָׁע. מִמִּילָא אִפְלוּ בְּשַׁעָה שֶׁהַקֶּבֶ"ה נוֹהֵג עִם כָּל הָעוֹלָם בְּמִדַּת הַדִּין וּמַעֲנִישֵׁם, אֵין הַמִּשְׁפָּטִים הַלְלוּ פּוֹגְעִים בְּרָשָׁע שֶׁהִשְׁעָה מִשְׁחָקָה לוֹ, וּלְפַעֲמִים גַּם נוֹתְנִים לוֹ אֶת הַתִּפְקִיד לְהַעֲנִישׁ אֶת הָאֲחֵרִים, וְלִמְרוֹת שֶׁהוּא עֲצָמוֹ רָשָׁע יוֹתֵר גָּדוֹל, אֵין מִדַּת הַדִּין פּוֹגַעַת בּוֹ, אֲלָא מִשְׁתַּמֶּשֶׁת בּוֹ כְּשֶׁרְבִיט לְעִשּׂוֹת שְׁפָטִים בְּאַחֲרִים. זֹאת יוֹדְעִים אֲנִי מִמָּה שֶׁנֶּאֱמַר בְּהַמָּשָׁךְ הַשְּׂאֵלָה שֶׁל דּוֹד הַמֶּלֶךְ עַל אוֹדוֹת הַצְלָחַת הָרָשָׁעִים בְּתְּקוּפַת הַסִּתֵּר הַפְּנִים: "מֵרוֹם מִשְׁפָּטִיךָ מִנְּגִדוֹ" (תַּהֲלִילִים שם). כְּלוֹמֵר: מִשְׁפָּטִי שְׁמִים מִתְרוֹמְמִים, מִדְּלֹגִים וּפּוֹסְחִים מַעֲלִיו, וְאֵינִם עוֹמְדִים נִגְדוֹ (בְּהַמָּשָׁךְ יִבָּאֵר שֶׁהִדְבָּר הוּא רַק זְמַנִּי, וְכִסּוּפּוֹ שֶׁל דָּבָר תֵּצֵא הָאֱמֶת לְאוֹר, וְהָרָשָׁעִים יִבְאוּ עַל עֵינֵשׁ).

אֶל הַפְּסָקָה לֹא מַעֲצוֹרִים וּמִשֵּׁם... וְלֹא עוֹד = לֹא רַק שֶׁהוּא נוֹחַל הַצְלָחוֹת, זוֹכֵה בְּדִין לְקַבֵּל גּוֹשְׁפִּנְקָא חִקִּית נֶגֶד כָּל מִתְנַגְּדוֹ, אֲלָא הוּא מְבִיט שֶׁל מַעֲשֵׂיהֶם שֶׁל אוֹיְבָיו הַמְּנַסִּים לְהַצֵּר אֶת צַעְדּוֹ, בְּשִׁלּוֹה, בְּאִדִּישׁוֹת וּבְהִשְׁקֵט, וְרוֹאֶה בְּצָרִיו, וּמִסְתַּכֵּל אֶל פְּעוּלוֹתֵיהֶם כְּמַעֲשֵׂה חִיצוֹנִי שֶׁאֵינּוּ נוֹגַע אֲלָיו, וְהוּא בּוֹ לְהֵם לְגַמְרִי, כִּי יַצִּיבוֹתוֹ מִשְׁרָה בּוֹ בְּשׁוֹחוֹ, שֶׁהוּא כָּל לְהַפִּילָם עַל יְדֵי הַפְּעֻלַת הַכֹּחַ הַמְּזַעְרִי בְּיוֹתֵר (רֹאה תַּהֲלִילִים קִיב/ח: "עַד אֲשֶׁר יִרְאֶה בְּצָרִיו" וּבְרִישׁ"ר הִירֶשׁ שם). הַעֲצָמָה הַגְּלוּמָה בְּמִבְטּוֹ הָאִדִּישׁ שֶׁל הָרָשָׁע נִלְמַדַּת מִמָּה שֶׁנֶּאֱמַר בְּהַמָּשָׁךְ פְּסוּקֵי הַצַּעַר עַל הַצְלָחַת הָרָשָׁע: "כָּל צוֹרְרִי __ יִפִּחַ בָּהֶם" = "יִפִּחִי" לְשׁוֹן נְפִיחָה, שֶׁהֵם יִפְלוּ בְּקֻלוֹת, עַל יְדֵי נְפִיחַת רוּחַ קִלְהָ, כְּמִי שֶׁרוּחָה לְסַלֵּק גִּבְעוֹל דָּק שֶׁל קֶשׁ (רִישׁ"י). כִּי הַפְּעֻלַת הַכֹּחַ הַקִּלְהָ וְהַמְּזַעְרִית בְּיוֹתֵר שְׁמִסְגֵּל אֲדָם לְהַפְעִיל, הִיא נְפִיחַת הָרוּחַ מִפְּנֵי, פְּחוֹת מִכָּד כְּבָר אֵינּוּ נִחָשֵׁב כְּהַפְעֻלַת כֹּחַ, אֲלָא בְּמֵאֲמָץ הַזְעִיר הַזֶּה, בְּנִפְיחָה קִלְה הַיּוֹצֵאת מִפְּנֵי, דִּי בְּהָ כְּדֵי לְסַלֵּק מִמֶּנּוּ אֶת כָּל צוֹרְרֵיו הַמְּנַסִּים לְהַצֵּר אֶת צַעְדּוֹ. חֲזוֹ"ל הַשְׁתַּמְשׁוֹ בְּלִשׁוֹן: "רוֹאֶה בְּצָרִיו", עַל מִשְׁקַל הַפְּסוּק: "עַד אֲשֶׁר יִרְאֶה בְּצָרִיו" (תַּהֲלִילִים קִיב/ח). כִּי רָצוֹנוֹ שֶׁל הָצֵר הוּא לְהַצֵּר וּלְצַמְצֵם אֶת שְׁלִיטַת אוֹיְבוֹ, וְעַל יְדֵי כִּדּוּ לְרֹאוֹתוֹ וְלִשְׁלֹט בּוֹ, כִּי רְאִיָּה הִיא מְבוֹא וְכַנּוּי לְשִׁלְטָה מַעֲשִׂית (כְּפִי שֶׁהַמִּקְרָא מְכַנֶּה מַעֲשֵׂה עֲבִירָה בְּלִשׁוֹן: "רֹאה" וּיקְרָא פָּרָק כ' פַּעֲמִים אַחַדוֹת. כְּמוֹ כֵּן ב"מ ב/א: "בְּרֹאִיָּה בַעֲלָמָא קִנִּי"). כְּלוֹמֵר: בְּמִקּוֹם שֶׁהֵם יַצְלִיחוּ לְהַצֵּר אֶת צַעַד הָרָשָׁע, וְלְרֹאוֹתוֹ נִשְׁלֹט, הוּא הוֹפֵךְ לְהִיּוֹת הַשּׁוֹלֵט הַרוֹאֶה וְצוּפֵה עֲלֵיהֶם, שֶׁהָרִי בְּלִשׁוֹן, נְפִיחַ" טְמוֹן "פַּח וּמוֹקֶשׁ". כִּי לְרָשָׁע שֶׁהִשְׁעָה מִשְׁחָקָה לוֹ, מֵאֲפָשְׁרִים בְּאִפְסוֹ זְמַנִּי לְהַפְנוֹת אֶת עֵינָיו הַשְּׁמִים כְּלָפִי שׁוֹנְאִיו (מַלְבִּי"ם תַּהֲלִילִים י/ח). לָכֵן אוֹתוֹ פַּח שֶׁהִטְמִינוּ צָרִיו, הוּא יְהִיָּה הַפַּח שֶׁהֵם עֲצָמִם יִפְלוּ בּוֹ. בְּמִקְבִּיל מִצָּאנוּ הַנְּהַגָה זוֹ אֲצֵל הַצִּדִּיקִים, כְּפִתּוּב: "וְאִתָּן אֲדָם תַּחֲתִיד" (יִשְׁעִיהוּ מ/גד). וְכֵן: "צִדִּיק מִצָּרָה נִחְלָץ וְיִבָּא רָשָׁע תַּחֲתִיו" (מִשְׁלִי יא/ח. בַּחז"ל הוֹבֵאוּ דוּגְמָאוֹת רַבּוֹת עַל שִׁיטַת הַנְּהַגָה זוֹ מִשְׁמִים) אֶת סִיוֵם נִסִּיקַת הָרָשָׁע הַמִּצְלִיחַ מֵתָאֵר דּוֹד: "אֲמַר בְּלָבוֹ: שְׁכַח א-ל, הַסִּתֵּר פָּנָיו, בַּל רְאָה לְנִצְחִי". בְּרַגַּע זֶה חִיבַת נְפִילָתוֹ לְהַגִּיעַ, בְּנִסְכַּת הַצְלָחָה זוֹ קָרָא דּוֹד אֶל ה': "קוּמָה ה', א-ל, נִשְׂא יָדָךְ, אֶל תִּשְׁכַּח עֵינָיו __ __ שֶׁבֶר זְרוּעַ רָשָׁע, וְרַע תִּדְרוֹשׁ רָשָׁעוֹ, בַּל תִּמְצָא. ה' מֶלֶךְ עוֹלָם וְעַד, אֲבָדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ __ __ בַּל יוֹסִיף עוֹד לְעַרְץ אֲנוֹשׁ מִן הָאָרֶץ" (תַּהֲלִילִים יא/יח).

מִתִּי מֵתֵר וְצָרִיךְ לְהִתְגָּרוֹת בְּרָשָׁעִים? בְּשִׁלָּב זֶה בְּסִגְנָה, נִמְצָאִים אֲנִי בְּסִתִּירָה בֵּין שְׁנֵי מֵאֲמָרִים, רַבִּי שְׁמַעוֹן בַּר יוֹחָאי אָמַר: "מֵתֵר לְהִתְגָּרוֹת בְּרָשָׁעִים", וְאֵלּוֹ רַבִּי יִצְחָק הַזְּהִיר מִפְּנֵי הַסְּכָנָה שֶׁבְּדָבָר. לֹא נִתְּן לְבָאֵר שְׁרַבִּי שְׁמַעוֹן בַּר יוֹחָאי הַמְּלִיץ עַל הַהִתְגָּרוֹת לְמִרּוֹת הַסְּכָנָה, כִּי אִם כֵּן, הוּא הִיָּה מִתְבַּטֵּא: "מִצְנָה לְהִתְגָּרוֹת", דְּהִינוּ: אִפְלוּ בְּחֻרוֹף נִפְשׁ. עַל כֵּן נִתְּחוּ בְּבִית הַמִּדְרָשׁ אֶת שְׁלֹשׁ הָאֲפָשְׁרִיּוֹת בָּהֶם מִתְנַלְעַת תִּגְרָה עִם רָשָׁעִים, כְּשֶׁהַחֲלִיקָה הִיא לְפִי שְׁלֹשָׁה נוֹשָׂאִים וְאֵלָה הֵם: 7 אֲעַל מֵה נִסְבָּה הַתִּגְרָה 7 בְּמוֹלֵל אִיזָה רָשָׁע יוֹצֵאִים. 7 גְּמִי הֵם הַסְּנָאִים לְכַבּוֹד ה'. בְּהִתְאֵם לְחִלּוּקָה זוֹ אֲמָרוּ שְׁלֹשָׁה הַסְּבָרִים, שְׁעַל פִּיהֶם סִתִּירָה זוֹ לֹא קִשְׁיָא = אֵינָה קִשְׁיָה: א _ הָא = זֶה שֶׁנֶּאֱמַר לֹא לְהִתְגָּרוֹת בְּרָשָׁעִים, מִדְּבָר בְּמִילִי דִידִיהָ = בְּעֵינָיִם הַפְּרִטִּים שְׁלוֹ. הָא = וּמֵה שֶׁמֵּתֵר וְצָרִיךְ לְהִתְגָּרוֹת בְּרָשָׁעִים, מִדְּבָר בְּמִילִי דְשְׁמָא = בְּדָבָרֵי שְׁמִים, כְּלוֹמֵר: בְּעֵינָיִם הַתּוֹרָה, הַמִּצְוֹת וְעֵינָיִם הַכָּלֵל, שְׁכַלֵּם אֵינִם נוֹגְעִים לְאֲנוּכִיוֹתוֹ הַפְּרִטִּית שֶׁל הַמִּתְגָּרָה בְּרָשָׁע. כְּפִי שֶׁהוֹרָה הַחֹפֶץ חִים זצ"ל: מִי שֶׁגָּר בְּמִקּוֹם שֶׁיֵּשׁ אִפִּיקוֹרְסִים הַמִּתְקוּמְמִים עַל הַתּוֹרָה וְרוֹצִים לְעִשּׂוֹת תִּקְנוֹת בְּעֵינָיִם הַעִיר, שְׁיַעֲבִירוּ אֶת הָעָם מִרְצוֹן ה', וּפִתַח בְּדָבָרֵי שְׁלוֹם וְלֹא נִשְׁמַעוּ דְּבָרָיו. מִצְנָה לְשִׁנְאוֹתָם, לְהַתְקוּסֵט עִמָּהֶם וּלְהַפֵּר עֲצָתָם בְּכָל מֵה שְׁיוּכָל, וְדוֹד הַמֶּלֶךְ עָלָיו הַשְּׁלוֹם אָמַר: "הֲלוֹא מִשְׁנֹאִיָּה ה' אֲשָׁנָא, וּבִתְקוּמָמִיךָ אֲתִקּוּסֵט, תִּכְלִית שְׁנֹאָה שְׁנֹאָתִים, לְאִיְבִים הִיוּ לִי" (תַּהֲלִילִים קִלֵּט/כא). בִּיאוֹר הַלְכָה אוֹי"ח א: "וְלֹא יִתְבַּיֵּשׁ מִפְּנֵי בְנֵי אָדָם הַמַּלְעִיגִים עָלָיו בַּעֲבוּדַת ה'". רֹאה יִסוּד הַתְּשׁוּבָה לְרַבִּינוּ יוֹנָה בַּעֲנִיין סַעוּדָה שְׁלִישִׁית). ב _ וְאֵי-בְּעִיַת אֵימָא = אִם תִּרְצָה, אֲמַר לָךְ חֲלוקָה נּוֹסֶפֶת: הָא וְהָא = זֶה וְזֶה, כְּלוֹמֵר: שְׁנֵי הַמֵּאֲמָרִים עַל אוֹדוֹת הַהִתְגָּרוֹת בְּרָשָׁעִים, נֶאֱמָרוּ בְּמִילִי דְשְׁמָא = בְּדָבָרֵי וְעֵינָיִם שְׁמִים, וּבְכָל זֹאת הַסִּתִּירָה בֵּינֵיהֶם לֹא קִשְׁיָא, כִּי הָא = זֶה מֵה שֶׁאֲמַר רַבִּי יִצְחָק: "אֵל תִּתְגָּרָה", מִדְּבָר בְּרָשָׁע

שהשעה משחקת לו, כמבאר לעיל, שאז חסי העולם פועלים לטובתו הא = זה מה שאמר רבי שמעון: "מתוך להתגרות", מדבר ברשע שאין השעה משחקת לו, אזי מבטחת הצלחה למי שנלחם על כבוד שמים.

ג _ ואי בעית אימא: הא והא = זה וזה דברו ברשע שהשעה משחקת לו, ובכל זאת לא קשיא, הא = זה, רבי שמעון בר יוחאי שהמליץ להתגרות, הנחיה זו נאמרה בצדיק גמור* המתגרה ברשע, כיון שכל מעשיו הם אף ורק לשם שמים, וביציאתו למאבק נגד הרשעים לא יערב נגיעות אישיות, לכן יהיה ה' בעזרו, וזכותו הגדולה תעמד לו לנצח אפלו את הרשע שהשעה משחקת לו, כי דרגת הצדיק הגמור היא מעל הטבע. הגדרת "צדיק גמור" מבארת בנספח 5. (על חייו שאינם כפופים אל חוקי הטבע, ראה נפש החיים ב/א). כי צדיק גמור הרואה בהשתלטות הרשעים את חלול שמו של הקב"ה בלבד, אכן מתר לו להתגרות ברשעים ומבטח לו שהתגרותו תשא פרי. ממילא מובן גם הצד השני, שאדם למרות היותו צדיק הפואב את רמיסת כבוד שמים, אבל אם צדקותו אינה מחלטת, אלא רק באפן יחסי לאנשי דורו, עליו נאמרה הא = זו, דעתו של רבי יצחק המונע מהתגרות ברשעים, כי הוא מדבר באדם חייבי, אף בצדיק שאינו גמור, אלו פנה רבי יצחק בהמלצה שלא להתגרות ברשעים (ראה רש"י בראשית ו/ט: "צדיק __ __ בדורותיו").

כיצד יתכן שרשע יבלע צדיק

היו לנו עד כה שלש חלוקות: 7 אבין ענינים פרטיים לעניני שמים. 7 בבין רשע שהשעה משחקת לו לרשע שאין השעה משחקת לו. 7 גבין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור. אנו זקוקים למקור, כדי לדעת על אודות חלוקות אלו. החלוקה הראשונה היא פשוטה, ברורה ומובנת, כי היא קשורה לעקרי קיום תורה בעולם הזה, ולתפקיד שקבל אברהם אבינו על עצמו ועל זרעו אחריו, לשמר דרך ה' ולהלחם בכל מיצגי הדעות הפוזבות (רמב"ם ע"ז פרק א'). ממילא למרות שבמבט שטחי נראית המחלקת כדבר שלילי והרסני, אף שלילת השלילי הוא הדבר החיבי ביותר, למרות שהוא נעשה בדרך של מחלקת וקנאות, אם דרכי השלום והנעם לא הניבו פרי, לעל כן שָׁכְרוּ שֶׁל פְּנִחָס שִׁנְיָא לְקַנָּא אֶת כְּבוֹד ה', לא היה בהגברת כח הקנאות שלו, אלא: "הנני נתן לו את בריתי שלום" (במדבר כה/ב, ראה חידושי אגדות למהר"ל ב"מ עא/א)). לכן לחלוקה הראשונה: "הא במילי ידידה, הא במילי דשמא", לא נזקקו חז"ל להביא מקור מהפסוקים (ראה גירסת ילק"ש תהילים תרמ"ט). אבל לשתי החלוקות הנוספות שאינן קשורות לעקרי האמונה, מביאה הגמרא מקורות מדברי הנביאים. כפי דאמר רב הונא: מאי דכתיב = מה משמעות הכתוב בדברי חבקוק שראה בגבואה, שעתידיה לבא תקופה של הסתר פנים, בה תשלט הרשעה ללא מעצורים, מיד בפרק הראשון בטא כך את זעקתו וכאבו על שלטת הרשעים: "עד אנה ה' שועתי ולא תשמע __ __ על כן תפוג תורה __ __ כי רשע מכתיר את הצדיק [=ממנה אותו לתפקידים רוחניים] על כן יצא משפט מעקל [=נדאי שצריכים לצאת משפטים עקמים] __ __ הלא אתה מקדם, ה' אלקי קדשי __ __ טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל. למה תביט בוגדים, תחריש בבלע רשע צדיק ממנו" (חבקוק א/ב-ג. מלבי"ם). על מלים אלו: "בבלע רשע צדיק", השתומם רב הונא ושאל: וכי רשע בולע צדיק? הלא יתכן שרשע יציק לצדיק, אף כיצד יבלע אותו עד שלא נותר ממנו שרש וענף? הלא הוא דבר שלא יכל להיות!! שהרי את הצדיק שהוא הטוב, לא נתן לבלע ולכלות, מפני שהטוב מחבר אל הקב"ה שהוא מקור הטוב ומתקיים ממנו, בעוד שהרע, הרשעה והשקר הן תופעות בנות חלוף, ללא בסיס, ללא רגלים וללא כח קיום שיאפשר להם לכלות את הטוב ולבלע אותו לגמרי. אלא בשלטון הזמני של הרשע, יכל הוא לפגוע באפן חלקי ולגסס בו, באפן שאחר סיום שלטון הרשע, יצליח הצדיק להתאושש ולהשתקם, ומתוך שרשיו האתנים יצליח לצמח מחדש ולראות במפלתם של כל אויביו.

רשע _ תופעה מקרית ובת-חלוף

מפגש בין רשע לצדיק מביא לידי בטיי באפן בולט את ההבדל המהותי ואת הפער העמק שבין תפיסת עולמם, וממילא מדגיש גם את היחס של הקב"ה אליהם, כפי שבאר הרמב"ם: ההשגחה האלקית על בני האדם, היא הקשר שלו אליהם, ממילא היא אינה יכולה להנתן באפן שווה, אלא כל אחד קשור להשגחה בהתאם לשלמותו האנושית. לכן השגחתו בנביאים היא עצומה ביותר, בצדיקים _ כפי ישרם וחסידיהם, בעוד שההשגחה אל הרשעים היא כללית ומקרית לחלוטין, ואינה בר-קשר יותר הדוק ממה שהם עצמם קשרו, לכן מתניחים אליהם כפי שמתניחים לשאר בעלי-החיים. כי הרשע אינו מכון את חייו אל הקב"ה, אלא מפקיר אותם ביד המקרה, שרק בו הוא מאמין, על כן משליך אותו הקב"ה אל המקרה החשוף והעור, ככתוב: "רגלי חסידו ישרו, ורשעים בחשוף ידמו" (ש"א ב/ט. מו"נ ג/ז-יח. מבואר בחזו"א י"ב ליקוטים י"ב). התניחות זו של הקב"ה אל בריותיו באה ב"מדה כנגד מדה", כי תפיסת העולם של הרשע הפופר בהשגחה, היא, שהחיים פועלים על פי מקרה, ממילא הוא משליך על המקרה את גורלו, לכן שולטים עליו המקרים (ראה רמב"ם תעניות א/ג: "אם יאמרו כי צרה זו נקרה נקרית __ __ אוסיף לכם חמת אותו קרי"). בדיוק הפוך ממנו הוא הצדיק היודע כי יש בורא ומנהיג לעולם, מאמין בהשגחה פרטית ומנהל את חייו על פיה, לכן הוא מכון את מהלכיו בהתאם לרצון הבורא, על כן הוא חי נכון ומשקיע בעקר ולא בספל, ובנדאי שלא יפקיר את חייו בידי המקרה (ראה רמב"ם דעות ה/ב ובתעניות א/ב).

השגחה פרטית: חסינות מהתקפות ותאונות

כל המאמין בקב"ה וחי בהפירה שהוא מנהג בהשגחה פרטית הקושרת אותו אל הקב"ה, ונדאי שהקב"ה ישמר עליו ממקרי העולם שלא יפגעו בו, ממילא עולה השאלה: כיצד ראה הנביא שכל הרשע כה חזק עד שהוא בולע את הצדיק, והרי ישנם שני פסוקים מהם למדנו על עצמת החסינות שהצדיק מקבל מהקב"ה לעמוד נגד כל הרשעה, בפרק הפותח במלים המובאות לעיל: "אל תתחר בפרעים", כתיב: "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ה' לא יעזבונו בידו" (תהילים לז/לג), מפסוק זה אנו למדים שתכניות הרשע להתנפל לצדיק לא יצליחו. אף אם עדין יכרסם בלבד ספק, שמא, ותאונה מקרית עלולה לפגוע בצדיק. כלומר: אמנם את התכניות הישירות של הרשע, הקב"ה ישבש לטובת הצדיק, אבל עדין יש לחשוש שמא יפגע הצדיק באחד מהמוקשים הרבים שהרשע מפזר לכל עבר. בא הפסוק הנוסף ללמד על השגחה פרטית מדקדקת על אוהבי ה', המעניקה לצדיקים חסינות מחלטת, וזאת למדנו ממה שכתב בפסוק הנוסף: "לא יאנה לצדיק כל און". "און", הוא התרחבות כחות הרשע במלא כחם ואונם (משלי יב/כא). "לא יאנה", כמו: "לא תאנה אליך רעה" (תהילים צא/ו), שהוא מלשון: "והאלקים אנה לידו" (שמות כא/ג), שהוא מלשון תאונה מקרית. הרי שהצדיק מוגן מפל סוג צרה אפשרית; הן מפגעים שהרשע מכון אליו, והן ממארגות המתרחשות בעולם רע (מלבי"ם). את הרעיון על מסלול חיי הצדיק והשמירה שהוא זוכה לה, נתן להמשיל לנהג זהיר, תחלה הוא בוחר מכונית תקינה, כמו כן בוחר מסלול יסיעה תקין, שבו נוהגים כלם לפי כללי החק והסדר, ומי שאינו נוהג על פי כללים אלו, אין לו זכות כניסה למסלול זה. זאת מלמד הפסוק הראשון, "ה' לא יעזבונו בידו", כלומר: הקב"ה לא מרשה לרשע לנהל את חייו במסלול של חיי הצדיק. אף "נהג זהיר" זה עדין אינו מוגן מפני פגעים המתרחשים ב"מסלול" הפראי הסמוך של נהגים פזיזים, בלתי אחראים ומסכנים. שהרי במסלול המסכן מתרחשות תאונות, וכשישלבן חלקי מתכת אל המסלול הבטוח, עלולים הנהגים הזהירים להיזק מאותן תאונות, למרות שהם אינם מערבים בהן. זאת הוסיף הפסוק השני והבטיח: "לא יאנה לצדיק כל און", דהינו: גם תאונות מקריות לא תהיינה לצדיק, כי הוא מוגן אפלו מפני פגעים אקראיים, ובנדאי שאותו "נהג זהיר" מוגן גם מפגעים ומארגות שאינם בשליטת אנוש, כגון קריסת גשר, דרדור אבנים מצלע הקר, או בעל-חיים המתפרץ לכביש.

רשע אינו יכל לבלע צדיק גמור

על הסתירה שהציב רב הונא בין הפסוקים, שממאחד משמע שהרשע עלול לבלע צדיק, ובשני פסוקים אחרים מבארת הנחת יסוד כי לצדיק ישנה שמירה מעלה, השיב רב הונא כי שאלה זו נובעת מהסתכלות שטחית על הפסוק, אלא בהתבוננות מעמיקה בו, נגלה את

המפתח, וכך הוא הפסוק: "למה תבט בוֹגִדִים תַּחֲרִישׁ בְּבֹלַע רֶשַׁע צִדִּיק מִמֶּנּוּ". צִדִּיק מִלִּים אֵלוֹ: "צִדִּיק מִמֶּנּוּ" נִמְצָאת הַהֲדָרָה, אִיזָה צִדִּיק עֹלֹל הָרֶשַׁע לְבָלַע. אִם לְצִדִּיק יִשְׁנֶה קֶשֶׁר כְּלָשָׁהוּ אֶל הָרֶשַׁע, אֲפֹלו קֶשֶׁר רוֹפֵף וְזִיקָה קְלוּשָׁה, בְּכֵן הוּא מִבְּקִיעַ סֹדֵק בְּחוֹמַת הַהִשְׁגָּחָה עָלָיו, דִּרְךְ סֹדֵק זֶה יְכַל הָרֶשַׁע לְחַדֵּר וּלְשַׁלֵּט בּוֹ. אֲבָל צִדִּיק גָּמֹר, שֶׁהוּא מְשִׁיחַ עַל עֲצָמוּ בְּעֶרְנוֹת וּלְלֹא הָרֵף, שֶׁלֹא יִצָּרַע לוֹ חֲלִילָה כָּל מְכַשׁוֹל וְעִבְרָה, אֲפֹלו לֹא בְּשׁוּגָג. הַשְׁגָּחַת ה' עַל צִדִּיק גָּמֹר זֶה, גַּם הִיא בִּאֲפָן גָּמֹר וּמִשְׁלֵם. לָכֵן כִּאֲשֶׁר בְּמִפְגֵּשׁ בֵּין צִדִּיק שְׂאִינוּ גָמֹר לְבֵין רֶשַׁע, עַל רֶקַע שֶׁל מְרִיבָה, מַחֲלָקָה, הִרְס וּמִלְחָמָה, מִכִּיּוֹן שֶׁבְנוֹשָׁאִים אֵלֶּה, כַּח הָרַע חֲזָק מִכַּח הַטוֹב, מִמִּילָא יִנָּצַח הָרֶשַׁע אֶת הַצִּדִּיק (חִידוּשֵׁי אֲגָדוֹת לְמַהר"ל ב"מ ע"א). לָכֵן צִדִּיק "מִמֶּנּוּ" = מִהָרֶשַׁע, אוֹתוֹ אֵכֹן בּוֹלַע הָרֶשַׁע, כִּי לְצִדִּיק' זֶה חֲסִרָה הִגְנָה מַחֲלָטָה, שֶׁהִי הוּא רַק "צִדִּיק יָחִסִּי". אֲבָל צִדִּיק גָּמֹר, הָרֶשַׁע אִינוּ בּוֹלַע, שֶׁהִי הוּא אִינוּ יְכַל לַעֲשׂוֹת כּוֹ, מִפְּנֵי שֶׁכָּל קֶשֶׁר וְגִישָׁה אֵין לוֹ אֶל צִדִּיק מַחֲלָט, הַמִּתְרַחֵק מִכָּל דֶּרֶךְ רֶשַׁע. אֲלֹא אִף עַל פִּי שֶׁהַצִּדִּיק עֹלֹל לְהַתְמוּטֵט לְפָנֵי הָרֶשַׁע, זֶה רַק הַתְמוּטֵטוֹת זְמִינִית, וְהַצִּדִּיק עֲתִיד לְהִתְאַוֵּשׁ, לְהִתְגַּבֵּר וּלְעֲלֹת, וְלֹא לְהִבָּלַע בְּאֲפָן מַחֲלָט (רש"י ב"מ ע"א). מִי הוּא הַצִּדִּיק הַגָּמֹר? מִי שֶׁמַּעֲשִׂיו מְשֻׁנִּים לְטוֹבָה מְכַל בְּנֵי דוֹרוֹ (תוֹרָה שְׁהוֹעֲנֵק לְמַלְךְ צִדְקִיהוּ, רש"י מו"ק טז"ב: "מִשׁוֹנָה בְּמַעֲשָׂיו"). מִמִּילָא צִדִּיק זֶה הַנִּמְצָא בְּתוֹךְ חוֹמָה אֵיתְנָה שֶׁל הַשְׁגָּחַת ה' מַחֲלָטָה, יְכַל לַצָּאת לְהַתְקַפָּה וּלְמַאֲבָק נֶגֶד רֶשַׁע וּלְנִצְחוֹ, אֲפֹלו אִם בְּאֲפָן טְבָעִי נִרְאָה מַאֲבָק זֶה חֲסֵר סְכוּי, כְּפִי שֶׁהִיא אֲצֵל מְרֻדְכִי שֶׁהַתְגָּרָה בְּהֶמֶן, לְמִרוֹת עֲצָמָתוֹ שֶׁל הֶמֶן, שֶׁהִיא מְשֻׁנָּה לְמִלְךְ, וְעַנֵּד אֶת טְבָעָתוֹ, וְכָל הָעַם הַשִּׁתְחַוֵּי לוֹ. כְּמוֹ כֵּן יִצְאוּ מִתְתִּיחֵהוּ הַכְּהֵן הַצִּדִּיק וּבְנָיו הַחֲשֻׁמוֹנָאִים, לְמַלְחָמָה נֶגֶד יָוֹן – הַמַּעֲצָמָה הָעוֹלָמִית.

בַּתְּקִיפָה הַמְשַׁחֲקֶת לְרֶשַׁע שׁוֹנִים הֵם הַכְּלָלִים רַב הוּנָא סֵיִם אֶת דְּבָרָיו בְּכָל הָעֶקְרוֹנֵי הַמַּחֲלָק בֵּין צִדִּיק גָּמֹר לְצִדִּיק שְׂאִינוּ גָמֹר, שֶׁהַצִּדִּיק הַגָּמֹר נִמְצָא מֵעַל הָרֶשַׁע, לָכֵן הוּא יִתְגַּבֵּר עָלָיו, וְאִינוּ חֲשׂוֹף לְפָגִיעָה מִמֶּנּוּ. אִךְ הַגָּמֹר מַצָּא לְנִכּוֹן לַצִּיָּן גַּם אֶת הַיּוֹצֵאִים מִהַכָּלִל, דְּהֵינּוּ: מְקָרִים חֲרִיגִים בְּהִסְטוֹרִיָה, בָּהֶם נָפַל צִדִּיק בִּידֵי רֶשַׁע, אֲפֹלו שֶׁהִיא צִדִּיק גָמֹר. דְּבַר הָעֲלֹל לְהִיּוֹת בַּתְּקוּפוֹת שֶׁל גְּלוּת וְהִסְתָּר פְּנִים. תְּקוּפָה כְּזוֹ רִאָּה הַנִּבְיָא חִבְקוּק בְּחֻזּוֹ, שְׁמִתּוֹכּוּ צֻטּוֹ חֲזָ"ל לְעִיל אֶת הַפְּסוּק: "בְּבֹלַע רֶשַׁע צִדִּיק מִמֶּנּוּ". בְּאוֹתָהּ נְבוּאָה הוּא רִאָּה אֶת צִדְקִיָּהוּ מִלְךְ יְהוּדָה, שֶׁהִיא צִדִּיק גָמֹר (כַּמְבוּאָר לְעִיל), וְאִף עַל פִּי כֵן נָפַל וְנִבְלַע צִדִּיק זֶה בִּידֵי נְבוּכַדְנֶאצַּר הָרֶשַׁע. עַל כֵּן, בְּצִדָּה שֶׁל הַתְּשׁוּבָה שֶׁהִשִּׁיב רַב הוּנָא, יֵשׁ לְהוֹסִיף חֲלוּקָה נוסֶפֶת הַפּוֹעֲלָת בְּמִקְרִים בּוֹדְדִים. עַל כֵּן הוֹסִיפוּ חֲכָמֵי הַתְּלֻמוּד וְאֲמָרוּ: וְאִי בְּעִית = וְאִם תִּבְקֹשׁ, אֵימָא = אִמְרָ לָךְ מִהֲלָךְ יוֹתֵר רַחֵב וְעַמְק, הַמִּיִּשֵׁב גַּם אֶת הַתּוֹפְעוֹת הַנִּדְרוֹת בְּהִסְטוֹרִיָה, שֶׁכְּמִבְּאֵר לְעִיל, בָּהֶם מְשֻׁנִּים סְדְרֵי עוֹלָם לְשֵׁם הַחֲלָפָה הַנִּהְגָּת הָעוֹלָם מִתְּקוּפָה אַחֲרָת לְתְּקוּפָה אַחֲרָת, בַּתְּקוּפָה זֶה מְקַבֵּל הָרֶשַׁע עֲצָמָה בְּלִיתִי מְגַבֵּלָת, כְּדִי לְמַלֵּא אֶת תְּפִקִּידוֹ הַזְּמִינִי עַל בְּמַת הַהִסְטוֹרִיָה, עַל כֵּן אוֹתָהּ תְּקוּפָה נִקְרָאת: "שְׁעָה מְשַׁחֲקֶת לוֹ", בָּהּ שְׂאִינוּ = שׁוֹנִים הֵם הַכְּלָלִים, כִּאֲשֶׁר אֵז בּוֹלַע הָרֶשַׁע אֲפֹלו צִדִּיק גָמֹר, וְאֲפֹלו אִם מַאֲבָקֵיו הֵם לְשֵׁם שְׂמִים, כְּמִבְּאֵר בְּמִבְּאֵר.

סְכוּם הַנוֹשָׂא: "הַתְּגָרוֹת בְּרֶשָׁעִים" אֵין מַחֲלָקָה מַהוּתִית בֵּין כָּל הַחֲלוּקוֹת שֶׁל הַתְּגָרוֹת וְאִי-הַתְּגָרוֹת בְּרֶשָׁעִים, אֲלֹא כָּל מְקָרָה יֵשׁ לְבָדֵק לְגוּפוֹ וּלְהַתְאִים אֶת הָאֲנָשִׁים וְאֶת הַמַּעֲשִׂים לְמִאֲרַע וּלְשָׁעָה. קְבִיעָה זֶה יְכוֹלִים לְהַנְחוֹת רַק גְּדוּלֵי הַתּוֹרָה, כִּי הַשְּׁטִיחוּת בְּלִמּוּד הַנוֹשָׂא עֲלֻלָה לְהִבְיָא מִצְטָטִי פְסוּקִים וְקִטְעֵי מַאֲמָרִים, שֶׁיִּגְרְרוּ אֶת הַצָּבוֹר לְמַפְלָת, וְאֶת עֲצָמָם לְצָרוֹת מִיתָרוֹת וּמִבִּישׁוֹת (כַּמְבוּאָר בְּנִסְפַח 5, בְּטַעוּיוֹת הַאֲפִשְׁרוּת בַּהֲגֵדֶת "צִדִּיק גָמֹר"). לְדַגְמָא: הִכֵּן שֶׁיֵּשׁ מַעֲלָה אַחַת כְּנֶגֶד חֲסָרוֹן אֶחָד, לְמִשְׁל: מַאֲבָק בֵּין צִדִּיק שְׂאִינוּ גָמֹר הַיּוֹצֵא לְהַתְּגָרוֹת בְּרֶשָׁע שֶׁהִשְׁעָה מְשַׁחֲקֶת לוֹ, בְּדֶבֶר הַנוֹגֵעַ לְעִנְיָ שְׂמִים – שֶׁהִי יֵשׁ כַּח לְכָל אֶחָד מִשְׁנֵי הַצִּדְדִים הַלּוֹחֲמִים. כְּמוֹ כֵּן מַאֲבָק פְּרָטִי שֶׁמְנַהֵל צִדִּיק גָמֹר נֶגֶד רֶשַׁע שֶׁהִשְׁעָה מְשַׁחֲקֶת לוֹ. בְּכָל מַאֲבָק כְּזֶה יֵשׁ צִרְךְ בְּשָׂקוֹל דַּעַת תּוֹרָנִי, כְּדִי לְהַעֲרִיף כִּיצַד נִחָשֵׁב הַמַּעֲב: הָאִם הַצִּלְחָתוֹ שֶׁל הָרֶשַׁע הִיא אֵכֹן עַל-טְבָעִית. הָאִם הַמִּתְגָּרָה בּוֹ אֵכֹן צִדִּיק גָמֹר? הָאִם הַמַּאֲבָק הוּא בִּאֲמָת לְמַעַן כְּבוֹד ה' לֹלָא נִגְיֵעוֹת אִישִׁיּוֹת. הָאִם לֹא נִמְצָאת הַאֲנוּשׁוֹת עַל פְּרִשְׁת דְּרָכִים, שְׂבָה פּוֹעֲלִים חֲקִים אַחֲרִים. הָאִם בַּתְּקוּפָה זֶה בּוֹלֵט הַסְתָּר הַפְּנִים בְּאֲפָן מִיחַד וְכַדּוּמָה. גְּדוּלֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁנָּטוּ לֵאמֹר לֵאמֹר הַהִסְטוֹרִיָה אֶת מַאֲבָקֵיהֶם בְּרֶשָׁעִים, בְּהַתְּחַשְׁבוּיוֹת אֵלוֹ, אֵכֹן עֲמָדוֹ בְּהַצִּלְחָה נֶגֶד כָּל תּוֹפְעַת רֶשַׁע שֶׁהַתְּפָרָצָה. דַּגְמָא לְהַתְּנַהֲגוּתָם שֶׁל גְּדוּלֵי יִשְׂרָאֵל בְּשַׁעוֹת קִשּׁוֹת אֵלוֹ הִיא הַתְּנַהֲגוּתוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי בַּתְּקוּפַת חֲרָבֵן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשֵּׁנִי, כִּשְׁמַצַּד אֶחָד הָיוּ הַצִּלְחוֹת שֶׁל בְּרִיּוֹנִים יְהוּדִים נֶגֶד גְּדוּדֵי רוֹמָאִים, דְּבַר שֶׁהִרִים אֶת רוּחַ הַקֶּרֶב [= מוֹרְאֵל], וּמִנֶּגֶד לֹא הָיוּ דִּי זִכְיוֹת, וְשָׁנְאָת חֲנָם אֲכָלָה בְּכָל פֶּה, הַבְּרִיּוֹנִים רָצוּ לֵאמֹר אֶת כָּל תּוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַיִם לַצָּאת לְמַלְחָמָה, וְרַבִּי יוֹחָנָן סָבַר שֶׁעֲדִיף לְדַבֵּר עַל שְׁלוֹם וּתְנָאִי כְּנִיעָה (כַּמְבוּאָר בְּגִיטִין נ/א, וּמִרְחַב בְּסִפְרָנוּ שְׁבִיחַ שֵׁם: "אֲגָדוֹת הַחֲרָבִין").

בְּגִמְרָא הוּבָא כָּאֵן מַאֲמָר נוסֶף שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בְּשֵׁם רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּר יוֹחָנָא: "כָּל הַקּוֹבֵעַ מְקוֹם לְתַפְלָתוֹ" וְכוּ'. אִךְ בַּעַל הָעֵין יַעֲקֹב שֶׁבָצוּ לְעִיל, לֹא לְפִי סֵדֶר הַחֲכָמִים – מוֹסְרֵי הַמַּאֲמָרִים, אֲלֹא לְפִי סֵדֶר הַנוֹשָׂא: "קְבִיעַת מְקוֹם לְתַפְלָה" הַמְבָאָר שָׁם.

שְׁמוּשָׁה שֶׁל תּוֹרָה קִים פַּעַר מַהוּתִי וְעֶקְרוֹנִי בֵּין שְׁתֵּי קְבוּצוֹת הַמַּתִּיחֲסוֹת בְּאֲפָן שׁוֹנָה לְחִלּוּטִין אֶל הַתּוֹרָה. הָאֶחָת רִאָּה בָּהּ תְּמַצִּית שֶׁל דְּבָרֵי אֱלֹקִים חִיִּים, הֵם רוֹצִים לְחִיוֹת עַל פִּיהָ, וּלְכַוֵּן אֶת כָּל דְּרָכֵיהֶם וּמַעֲשֵׂיהֶם בְּהִתְאִם לְחֻקֶּיהָ וְלְרוּחַ הַנוֹשֶׁבֶת בֵּין בְּתִרְיָהּ, שֶׁהִי הֵם רוֹאִים בָּהּ אֶת הַיְסוּדוֹת הַרוּחָנִיִּים שֶׁל הָעוֹלָם, אֲשֶׁר אוֹתָם קִבַּל מֹשֶׁה בְּהֶר-סִינִי וּמִסְרָה לְדוֹרוֹת הַבָּאִים, וְלָכֵן שׁוֹאֲפִים לוֹמְדִיהָ לְהַגִּיעַ דֶּרֶךְ רַבּוֹתֵיהֶם חֲזָרָה אֶל מַעֲמַד הֶר-סִינִי. עַל כֵּן, כִּאֲשֶׁר פִּרְט הַרְמְב"ם אֶת אַרְבָּעִים הַדּוֹרוֹת שֶׁל מוֹסְרֵי הַתּוֹרָה, מִמִּשָּׁה רַבֵּנוּ עַד רַבִּינָא וְרַב אֲשִׁי חוֹתְמֵי הַתְּלֻמוּד, הוּא טָרַח וְחִזַּר עַל כָּל הַרְשִׁימָה מְרַבֵּינָא וְרַב אֲשִׁי חֲזָרָה עַד מֹשֶׁה רַבֵּנוּ, לְמִרוֹת שֶׁבְּמִבְטָ שְׁטַחֵי אֵין בְּכֵן כָּל חִדּוּשׁ, אֲלֹא לְלַמְּדֵנוּ שֶׁכָּל דוֹר יוֹנֵק אֶת כַּחוֹ אִךְ וְרַק כִּאֲשֶׁר הוּא מִתְחַבֵּר אֶל הַצָּנוּר שֶׁל מְקַבְלֵי הַתּוֹרָה (הַקְדַּמְתוֹ לִיד-הַחֲזָקָה). מִנֶּגֶד, יִשְׁנִים הַרוֹאִים בַּתּוֹרָה מַעֲרֶכֶת שֶׁל חֲקִים, מַצּוֹת, דְּבָרֵי חֲכָמָה, הַדְּרָכָה וְסִפּוּרִים הַמְּנַחִים בְּקֶרֶן זִוִּית וּמִפְקָרִים לְכָל מִי שֶׁרוֹצֶה, שֶׁנִּבָּא לְטוֹל מֶהֱם, יִלְמַד אוֹתָם לְבָדוֹ, וְיִסְבִּיר אוֹתָם כְּהִבְנָתוֹ. טַעוֹת שֶׁהִיָּתָה נַחֲלַת הַצִּדּוּקִים בְּזִמְנֵן יִצְאֵי הַמִּלְךְ (קִידוּשִׁין ס/א). מֵאֵז, בְּמִשְׁךְ כָּל הַדּוֹרוֹת חוֹזְרוֹת טַעוּת אֵלוֹ וְנִשְׁנוֹת אֲצֵל מִי שֶׁרוֹאֶה בַּתּוֹרָה סִפֵּר הַדְּרָכָה טְכָנִי. גַּם שׁוּמְרֵי הַמַּצּוֹת הַשְּׁטַחִיִּים עֲלּוּלִים לְהִכָּשֵׁל בְּטַעוּת זֶה, וְלִרְאֹת בָּהּ לְקוּט הַלְכוֹת וְסִפּוּרִים, לֹלָא נִשְׁמַת חִיִּים הַמַּעֲצָבֶת אֶת הָאֵדָם, מְשֻׁנָּה אֶת אִישִׁיוֹתוֹ וּמְרוּמָמָת אוֹתוֹ מֵעַל הַמִּית חִיִּי הַיּוֹם יוֹם (רִאָּה ב"ח טא"ו ח מ"ז: "שֶׁלֹא בִירְכוּ בַתּוֹרָה תַּחֲלִילָה", רִאָּה תְק"ז קיד"ב: "וְיִ לֹן לְבָנֵי נִשָּׂא טַפְשֵׁא = [אִיוֹ לֹאנָשִׁים הַטַּפְשִׁים], הַרוֹאִים רַק חִיצוֹנִיוֹת הַתּוֹרָה"). מִשְׁנֵי בּוֹלֵט זֶה בְּהִשְׁקָפָה עַל הַתּוֹרָה וּמִטְרוּתֶיהָ, נוֹבֵעַ שְׁנוֹי קִיצוּנִי בֵּין מִטְרוֹת וְנוֹצֵר פַּעַר בְּשִׁיטוֹת הַחֲנוּף שֶׁל שְׁתֵּי קְבוּצוֹת אֵלוֹ. עַל פִּי תְּפִיסַת עוֹלָמָם הַמְּטַעִית שֶׁל הַמַּתִּיחֲסִים אֶל הַתּוֹרָה כְּמוֹ לְסִפֵּר חֲקִים וּמַצּוֹת בְּלִבָּד, וְטוֹעִים לְחִשָּׁב כִּי אֵין הִבְדָּל בֵּין חֲכָמַת הַתּוֹרָה לְבֵין חֲכָמַת הַמַּתְמָטִיקָה, הַדְּקוּדָק, הַהִסְטוֹרִיָה וְהַחֲכָמוֹת. מִמִּילָא תִּלְמִיד יִשְׁיבָה נִחָשֵׁב בְּעִינֵיהֶם כִּי סְטוּדֵנט תּוֹרָנִי, שֶׁהִי לְפִי צוּרַת הַחֲנוּף שֶׁל חֲכָמֵי הָעוֹלָם, אֵין כָּל צִרְךְ בְּקֶשֶׁר רוּחָנִי בֵּין הַמּוֹרָה לְתִלְמִידוֹ, וְלֹא רַק זֹאת, אֲלֹא מְרָצָה שְׂאִינוּ שׁוֹמֵר מְרַחֵק וּמַעֲמַד אֶקְדָּמָא [= דִּיִּסְטָאנְס], תִּלְמִידוֹ יִקְבְּלוּ מִמֶּנּוּ פָחוֹת חֲכָמָה, מֵאֲשֶׁר יִקְבְּלוּ מִמְּרָצָה מוֹרָם מַעַם וּמִנְתָּק מֶהֱם.

שְׁמוּשׁ תִּלְמִידִי חֲכָמִים דְּרָכָה שֶׁל תּוֹרָה הִיא הַפּוֹכָה מִהַטְעוֹת הַמְבַאֲרָת בְּקִטְעַת הַקּוּדָם, מִפְּנֵי שֶׁהִיא שׁוֹאֲפַת לְחַבּוֹר אֲמָתִי בֵּין נִשְׁמַת הַרַב לְבֵין שְׂאִיפּוֹת הַתִּלְמִידִים. עַל יְדֵי כֵן הוֹפְכִים כָּלִם לְהִיּוֹת בְּנֵי בֵיתוֹ שֶׁל הַרַב (הַקְדַּמַת הַרְמְב"ם לְפַהֲמ"ש: "עַל כֵּן נִקְרָאוּ הַתִּלְמִידִים, דְּבִי-רַב"). כָּכֵל שֶׁהַתִּלְמִידִים מְכִינִים יוֹתֵר כָּלִים נִפְשִׁיִּים וְיוֹתֵר דְּרָכִים כְּדִי לְהַתְקַבֵּר וּלְהַתְקַשֵּׁר אֶל רַבָּם, בְּאוֹתָהּ מִדָּה הֵם מְבִינִים יוֹתֵר אֶת עַמְק הַחֲכָמָה הַטְּמוּנָה בְּלִב רַבָּם (הַקְדַּמַת מַהרִ"י לְנֶפֶשׁ הַחִיִּים, הַגָּהָה רַבִּיעִית). עַל כֵּן שְׁמוּשׁ הַחֲכָמִים הוּא הַתְנָאִי הָעֶקְרוֹנִי לְרַכֵּשׁ חִיִּי תּוֹרָה, כִּי רַק עַל יְדֵי כֵן הוֹפְךָ אֵדָם מִן הַשׁוֹרָה אֶת אִישִׁיוֹתוֹ הַקּוּדְמָת, לְאִישִׁיוֹת רוּחָנִית נִעְלָה וּמְרוּמָמָת, וּמִתַּעֲלָה לְהִיּוֹת בֶּן-תּוֹרָה הַמִּלָּא בְּדַעַת תּוֹרָה. שְׁלֵב זֶה בְּקִנְיֵן

התורה היא ברחיבה מה שהקדמינו בני ישראל "נעשה", ל"נשמו", על כן דרש רב מתלמידי לשמו, לפני שאמר לו את עמקה של הסגיה (ב"ק כב). ראה הקדמת ה"שערי יושר" שם ביאר הגר"ש שקאפ זצ"ל בדרך דומה). שלב זה של "שמוש חכמים" הוא שלב הלידה של התלמיד, על כן במשך כל הזמן שהוא עדין עסוק ברכישת הדרכה הבסיסית של תלמיד חכם, ובתחלת שמושו לפני חכמים, עליו להתמקד אך ורק במטרה האחת והיחידה, ללא כל הסחת הדעת וללא כל התעסקות בדבר צדדי, אפילו לא בדבר פטוט, ואפילו אם הוא חשוב. כמו כן גם לא להתעסק בצרכי צבור ובדברי מצוה מזדמנים, אפילו אם יעבר זמנם (ראה ערובין סה/א, דוגמאות אחדות על תחילת גדולתם של חכמי התלמוד, ובתוס' כתובות יז/א, בשם רבי יהודה מקורביל: "ביטול שימוש חכמים הוא שפיכות דם עצמו", ובתשובות הרמב"ם, מובא בספרנו שבי"ח על מגילה טז/ב, ובנספח: "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות").

גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: גדולה = חשובה ומשמעותית היא שמושה של תורה = קניית דרכי הלמוד, הבנת טעמי התורה, על פי ארח חשיבתו של הרב, היא עקרונית יותר מלמודה, כי היא הגורמת לקשר הרוחני העמוק בין הרב לתלמידו, וממילא לקשר בין לומד התורה לבין התורה עצמה. כי בכך הופך התלמיד להיות בנו הרוחני של הרב, כפי שאמרנו חז"ל: אחד מקניני התורה הוא "שמוש חכמים" (אבות ו/ו ובדרך חיים למהר"ל שם עמ' רצ"ז). זאת נתן להוכיח ממה שאמר בהתבטאות אחד החזקנים, כתשובה ליהושפט מלך יהודה, אשר רצה לדעת את תוצאות המלחמה נגד מואב, שאליה הוא נקלע, אחר שתעו שבעה ימים במדבר ולא היה להם מים, הוא שאל: "האין פה נביא לה", ונדרשה את ה' מאותו? ויצא אחד מעבדי מלך ישראל ויאמר: פה אלישע בן שפט, אשר יצק מים על ידי אליהו" (מ"ב ג/יא). לכן ראוי אלישע שיעשה על ידו נס, בפרט לנס של מים (רש"י שם). יציקת מים זו שצין אותו חז"ל, היתה בזמן המעמד המפרסם של קדוש ה' שעשה אליהו בהר הכרמל, ככתוב: "ויקח אליהו שתי עשרה אבנים __ ויעש תעלה כבית סאתים זרע סביב למזבח __ ויאמר: מלאו ארבעה כדים מים, ויצקו על העלה ועל העצים. ויאמר: שנו! [פעם שניה], וישנו, ויאמר: שלשו! [=פעם שלישית] וישלשו. וילכו המים סביב למזבח וגם את התעלה מלא מים" (מ"א יח/לא-לה). שנים ארפות אחר כך התגלה אליהו הנביא בעצמו אל רב ענן, שהיה אחד מחכמי התלמוד, וספר לו כי אלישע תרם את מעט מי השתיה שהוא שמר בשעת הפצרת הקשה שהיתה אז, כשהכריז באזני תלמידיו: מי שיש לו מים, שיבא ויצק על ידי. אמר לו אלישע תלמידו: "יש מים בכדי", אמר לו אליהו: "בא וצק על ידי". מיד בא אלישע ויצק על ידי (תנא"ר יז/א). התבטלות כזו אל הרב, היא זו שמביאה את התלמיד לזכות לרדת לעמקם של דברי החכמה שמפיץ הרב. שהרי במקרה כפון, צריך היה אלישע הרבה אמונת חכמים והקרבה נפשית, לשפך לתעלה את מעט מי השתיה ששמר כבבת-עין בעתות צמא ובצרת.

אלישע יצק מים על ידי אליהו לא במקרה נבחר דוקא אלישע להיות ממשיך דרכו של אליהו, למרות שתלמידים רבים היו לאלהו. כאן צינו חז"ל: "למד" אצל אליהו לא נאמר על אלישע, אלא "יצק". הדגש זה מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה. כי על ידי השמוש, מתחבר התלמיד לא רק אל הידע והחכמה של הרב, אלא גם אל לבו ותחושותיו, אפילו הפנימיות ביותר, ומשכיל לרדת לעמק דעתו של הרב, עד שדי לו ברמז קל כדי להבין את מחשבותיו ורצונו של הרב. אכן כזה היה אלישע, ולכן מיד כשבקש אליהו מים, היה זה אלישע שנחלץ לתרם את מי השתיה שלו, כי הבין שמאחורי בקשה זו עומד דבר נשגב. שרש זה שהיה טמון באלישע _ להחלץ באופן ספונטני ומידי, לבקשת אליהו, זכה אותו להיות "תלמיד" אמיתי לאלהו, עד שזכה לקבל "פי שנים" מרוח אליהו. שהרי גם זמן רב אחר כך, כשאליהו זרק את האדירת על אלישע, בשעה שחרש בשנים-עשר צמדי הבקר, לא התמהמה אלישע אפילו להפריד מהוריו, אלא מיד נצמד אל אליהו והחל לשרת אותו באמונה (מ"א יט/טז-כא). בכך הפך אלישע ל"בן" רוחני של אליהו, וכשאליהו נפרד מאלישע ועלה בסערה השממיה, קרע אלישע את בגדיו וצעק: "אבי אבי, רכב ישראל ופרשיו" (מ"ב ב/יב). את לשונו הכפולה בארו חז"ל: "אבי" = אביו ואמו. "אבי" = זה רבו שלמדו תורה (מ"ק כו/א). הרי ששמושה של תורה מקשר את התלמיד אל רבו, כאילו שהוא גם אביו, גם אמו וגם רבו. הקשר האינטימי והעמוק ביותר בין בני אדם, שנתן לתאר, הוא בין רב לתלמיד, כפי שהתורה בחרה להגדיר את המצוה המטלת על כל חכם ללמד תורה, והתבטאה בלשון: "וישננתם לבניך" (דברים ו/ו). בארו חז"ל: "בניך" _ אלו התלמידים, שהתלמידים קרואים "בנים", ככתוב: "ויצאו בני הנביאים" (מ"ב ב/ג). רמב"ם ת"ת א/ב). כי הרב פונה ומעצב מחדש את כל כלי החשיבה של תלמידו, וכאלו שאצלו הוא נולד מחדש, שהרי אצל הרב זכה התלמיד לקבל טעם חיים עמוק ואמיתי _ מעין עולם הבא, כפי שאמרנו חז"ל: "אביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו תורה מביאו לחיי העולם הבא" (ב"מ לג/א). כיצד? על ידי שמלמד אותו את טעמי התורה ועמקה (רש"י יומא פו/א: "ומשמש תלמידי חכמים _ ללמוד תלמוד, ישוב טעמי המשניות ומהיכן למדו", ראה ספרנו שבי"ח שם, כי על ידי חסרון שימוש תלמידי חכמים, נותרים התלמידים מחוץ להבנת עומק התורה, וכאילו שהם אינם בני משפחתו הרוחניים של החכם).

שמושה של תורה הופכת תלמיד לאדם גדול אחר באור זה מתפרשים הדברים גם כפשוטם, כי כאשר הופך התלמיד חלק בלתי נפרד של הרב ושל אישיותו, והרי הוא גם אוהב אותו, ודואג לרוחו ולצרכיו, ופעמים רבות דואג התלמיד לרבו, יותר משהרב דואג לעצמו, ממילא הוא מלנה אותו בכל דרכיו, ומבין מעצמו מה הם הצרכים של הרב, ומשתדל למלא אותם באמונה, על כן נאמר על אלישע: "ויקם וילך אחרי אליהו, וישרתהו" (מ"א יט/כא). לכן אמרו חז"ל בלשון כללית: "גדול שמושה של תורה, יותר מלמודה", למרות שלכאורה יציקת מים זו מתאימה היתה להקרא: "גדול שמוש החכמים", כי המובן הפשוט של שמוש החכמים הוא המעשה שדרכו נתן להדבק בשכינה, כפי שאמר: "ואתם הדבקים בה' אלקיכם" (דברים ד/ד), וכן נאמר: "את ה' אלקיך תירא, אותו תעבד ובו תדבק" (דברים ו/כ), על כך שאילו חז"ל: כיצד אפשר להדבק בקב"ה שהוא "אש אוכלה" (דברים ד/כד), אלא שיש להדבק בתלמידי חכמים, והעושה להם שרות, כאילו דבק בשכינה (סוטה יד/א). בכך מקימים מצוה מהתורה _ "להדבק בחכמים ובתלמידיהם" (סה"מ לרמב"ם מצוה ו', ובהלכות דעות ו/ב). על אותה דבקות לא נאמר שהיא גדולה מלמודה, שהרי מצוה זו מטלת גם על עמי ארצות, אלא היא מצוה ככל המצוות. אך המעלה של שמוש התורה, היא, בגלל שבכך נפתח השער הנסתר אל תוך לבו הרחב של הרב (ראה שהש"ר א/ז, ערובין נג/א: "לב כל אחד ואחד, וחכמת כל אחד ואחד" וברש"י שם). כל זאת מפני שכדי להפוך לגדול בתורה, צריך התלמיד לעבר את המסלול: "שמושה של תורה", כי ללא זאת, לכל התלמיד אמן להרחיב את ידיעותיו, אך להשאיר אדם בינוני, כי כמבאר במבוא, כדי לזכות בכתר התורה, יש להתחבר אל לומדיה, המוסרים אותה בעל-פה דור אחר דור מפי משה רבנו. מאז שאלישע יצק מים על ידי של אליהו, בחרו החכמים להגדיר את משמש החכמים היורד לסוף דעתם, כפי שיוצק מים על ידי רבותיו, לא מפני שהוא מגיש לו את מי נטילת הנדים, אלא כפי אשר יורד התלמיד לסוף דעתו של הרב הנאמרת בלשון תמציתית, הוא לכל להרחיב אותם, וכאלו שהוא יוצק מים רבים אל אותה תמצית מרכזת היוצאת מפי הרב, כדי להרחיב את מעגנות החכמה של הרב, שיגלושו אל מעבר חומת בית המדרש. בדיוק כמו שהיה אצל אלישע, שמעט המים שיוצק על עשר האצבעות של אליהו, שפעו להיות מים רבים, שמלאו את כל התעלה, המזבח וסביבותיו. לשון זו מקבילה לנאמר על אליעזר עבדו של אברהם אבינו, שהיה תלמידו המובהק, ונקרא "דמשק אליעזר", בגלל שהיה דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים (יומא כח/ב ובשב"ח שם). כי החכמה בלב החכם עמקה היא מאד, וקשה לרדת לרוב בינתו, ולכלל לסוף עמק מימי דעתו, לכן יש צורך בתלמיד נבון שימצא מסלות לקשר בין עמק דעת החכם, לבין הבנתם של הבאים ללמוד ממנו. כך אמר שלמה המלך בחכמתו: "מים עמקים _ עצה בלב איש, ואיש

תבונה ידלגה" (משלי כה). פרש"י שם: ההלכה בלב החכם סתומה היא ותלמיד נבון בא ודלה אותה ממעיו (הדרך בה דולה התלמיד הנבון את חכמת רבו, מבוארת במלבי"ם שם בהרחבה. ראה בנספח לספרנו שב"ח יומא שם: "תפקידו של מתורגמן"). מעלת התפלה בצבור

כאן חזרו חכמי התלמוד לשבץ את המאמר על מעלת בית הכנסת והתפלה בצבור, שהם הנושאים המרכזיים בפרק זה. מאמרים אלה מהווים המשך למאמרים שהובאו לעיל, שהאחרון שבהם היה "המתפלל אחורי בית הכנסת". אכן גם הרי"ף והרא"ש הביאו מאמר זה כהמשך ל"המתפלל מאחורי בית הכנסת". מאמר זה נבחר להיות ראשון בסדרה, כי הוא מהנה המשך לסדרת המאמרים שהביא רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי, כפי שהובא בהמשך על מעלת התפלה בצבור. אמר ליה רבי יצחק לרבי נחמן: מאי טעמא =מה הטעם ומדוע לא אתי מר =אין כבודו בא לבי כנישתא =לבית הכנסת לצלו? הרי בית הכנסת נקרא כך בגלל שבו מתכנסים ומתאסף הצבור במטרה להתפלל, ותפלה במקום קבוע וקדוש, מתקבלת יותר מאשר תפלה בבית וביחידות. אמר ליה: לא יכלנא =אינני יכול מחמת תשישות, למרות שלא היה חולה ולא נפל למשכב (מ"א או"ח צ'). אמר ליה: עדין יש לכבודו אפשרות להתפלל במנוח בביתו, על ידי שלכנפי למר =שיאספו לכבודו עשרה אנשים שיבאו לביתו כדי שתתפלל במנוח. אמר ליה: טריחא לי מלתא =טרח הוא לי הדבר וקשה עלי שיתאסף מנין קבוע בביתי. המשיך רבי יצחק ואמר לרב נחמן: ולימא ליה מר =שכבודו נגיד לשלוחא דצבורא =לשלוח הצבור, טרם רדתו לפני התבה, ליתי =שניבא, או ישלח מישוהו ולדעי =שיודיעו למר =לכבודו בעידנא דמצלי צבורא =בזמן שהצבור נגש להתפלל, שהרי חייבים לא נסבו סביב שעון, ולא נתן לקבל במדיק מראש את "זמני התפלות", אלא כאשר נוטים צללי ערב, נאסף הצבור לתפלת מנוחה וערבית, וכשמפציע השחר מתעוררים לתפלה, שאמרה להתחיל מעט לפני נץ החמה. לכן אם יבא שליח להודיע על תחלת התפלה, תוכל להתפלל בביתו בדיוק בשעה שהצבור מתפלל בבית הכנסת, ובמדת מה זה נחשב כתפלה בצבור.

"עת רצון" = הקשר אל רצון ה' בבריאה
כאן גלו לנו חז"ל במלים קצרות כיצד קשורה המצוה של תפלה בצבור, הנראת כמצוה קלה, אל שרש רצון ה' בבריאת העולם וביצירת האדם. נושא זה הוא גבה ביותר, וחכמי התורה, המחשבה, הסוד והקבלה רומזים כי בנושא זה קיים עמק רב שאינו נתן להסברה. על כן הלכנו בעקבותיהם, והצגנו רק מבוא לצד הבנת סגיה עמקה זו של "עת רצון". תחלה יש להקדים: הקשר בין הנבראים לבוראם אינו יכל להיות אל מהותו האין-סופית של הקב"ה, כי אין מחשבה מסוגלת להשיגו כלל (פתיחת אליהו הנביא לתיקוני זוהר). החשנה האנושית בקב"ה יכולה להיות רק אל רצונו, על פי מה שמתגלה לנו בבריאה ובתורה. ראשית התהווה הבריאה היתה עם בריאת הזמן, כמשמעות המלה "בראשית" = בתחלת הבריאה (ראה גר"א אדרת אליהו בראשית א/א). כל הפניות של האדם אל בוראו, הם בקשר לצרכיו הענידיים – "מארגעות ותולדות הזמן". עצם טבעו ומהותו של הזמן שהוא נפרד ומקבץ בזמנים מגדירים: "שנה", "יום", "רגע" וכדומה, כאשר הגדרת ה"עת" היא: "זמן קבוע" הקשור למסלול אחיד, שאינו מתנה בכל גורם חיצוני (מלבי"ם: "עת"). על כן כשבקש דוד שתפלתו תהיה בדרגת "עת רצון", פונתו שתפלתו תהיה קשורה אל רצון ה' הבא לידי גלוי בסדר הזמנים. לכן בהשתוקקותו זו של דוד המלך להדבק אל רצון ה', הוא זכה שתפלתו תחשב כמצויאות חשוכה וקבועה בפני עצמה, והיא הפכה להיות "עת רצון". תפלה זו שדוד המלך שאף אליה, היא מקבילה לכח התפלה שהקב"ה נתן לכל צבור וצבור בעם ישראל, שיתקשרו בה אל רצונו. כי כל עשרה יהודים, שהם "צבור" ו"עדה", יש להם כח לקבל בבריאה "עת רצון" להגיע בו אפילו עד עמק רצון ה'. שהרי רצון ה' בא לידי בטיח בבריאה דוקא בצבור ובתפלתו, כפי שכתב הרמב"ן: פונת כל המצוות, שנאמין באלקינו ונודה אלו שהוא בראנו, והיא פונת היצירה – שידע האדם וידה לאלקיו שבראו, ונזן פונת רוממות הקול בתפלות ופונת בתי-הכנסיות, וזכות תפלת הרבים – שיהיה לבני אדם מקום שיתקבצו ויודו לא-ל שבראם והמציאם, ופרסמו [דבר] זה ויאמרו לפני: "בריותיך אנהנו!" (פירושו לשמות יג/טז וראה דובר צדק לרבי צדוק הכהן מלובלין וצ"ל ד': "ותאנא". בסוד הדברים ראה דרך חיים למהר"ל עמ' ע"ד: "עשה רצונך כרצונו"). על כן "עת רצון" היא זמן תפלת הצבור, המקבילה לעצמת התפלה שקבע דוד המלך, למרות שאותה תפלה הוא התפלל ביחידות.

"עת רצון" – בשעת תפלת הצבור
אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: מאי פולי האי? =מה כל זה? כלומר: מה היא החשיבות להתפלל דוקא בשעה שהצבור מתפללים? שאתה – רבי יצחק מנסה כל כך למצא עצה שאצטרף אליהם? אמר ליה רבי יצחק: כן, על מעלת אותה שעה של תפלת הצבור, יודע אני על פי מה דאמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי: מאי דכתיב =מה הפונה בתפלת דוד, כשהתפלל אל ה' כאשר היה מנדה ונרדף: "ואני תפילתי לך ה', עת רצון" (תהילים סט/יד). ממה שלא אמר: "בעת רצון" למדנו, כי בתפלתו זו היתה שזורה תפלה נוספת: "יהי עת תפילתי – עת רצון" (רש"י תהילים שם). שהרי באותה שעה היה דוד בודד, ונאלץ להתפלל לבדו על צרותיו הפרטיות ועל צרותיהם של כלל ישראל, והרי בשעת צרה ישנו חיוב מהתורה לאסוף את הצבור לזעקה (רמב"ם תעניות א/א). על כן הוסיף והתפלל גם על עצם תפלת היחיד שלו, שתהיה ברמה ובאכות של "עת רצון", הבאה לידי בטיח דוקא בכח הצבור ובתפלתו (ר"ה יח/א, ע"ז ד/א: "כאן ביחיד, כאן בציבור"). כלומר: אימתי הוא "עת רצון"? בשעה שהצבור מתפללים. לכן, בהמשך בקשתו של דוד לקבל מהקב"ה "עת רצון", המשיך ואמר: "אלקים ברח חסדך, ענני באמת ישעך". כלומר: "אלקים" =השופט במדת הדין, לעולם אתה עושה זאת מתוך אהבה "ברב חסדך". על כן אבקש ממך "ענני באמת ישעך" =ישועה אמיתית וקיימת לעד, שהרי לא בטחתי בכחות חולפים, אלא אך ורק בשמך שאינו משתנה לעולם (רש"י תהילים שם).

בעת רצון עניתיך – גאלת ישראל
"עם-ישראל" הוא צבור של עובדי ה'. היחידה הקטנה ביותר המרכיבת בתוכה את מעלת ה"עדה", היא עשרה אנשים. על כן לאנשים המתגבשים ליחידת צבור בסיסית, יש כח לקבל את גורל הצבור כולו, אם אותו צבור יזכה ל"עת רצון" בשעת תפלתם, כפי שנאמר בזהר הקדוש: רבי אליעזר אומר: כל הגליות שגלתה כנסת ישראל, נתן לה הקב"ה זמן נקז, ונתעוררה תמיד בתשובה. וגלות האחרונה – אין לה קץ וזמן, אלא הכל תלוי בתשובה. אמר לו רבי עקיבא: אם כן, איך יתעוררו כלם יחד? כיצד יתחברו בני-ישראל המפזרים בכל קצוות העולם, לחזר בתשובה בבת-אחת? אמר לו רבי אליעזר: חייך, אם ראשי הצבור יחזרו בתשובה, או אפילו קבוצה אחת, בזכותם יתאספו כל הגליות, כי הקב"ה ממתין כל הזמן, ומצפה – אימתי יחזרו ויתגשמו כל נבואות הטובה והנחמה (מדרש הנעלם פ' נח מאמר: "גלות האחרון"). בספר "שם הגדולים" לרבינו החיד"א וצ"ל מבאר שמאמר הזהר נאמר על האלף הששי בו אנו נמצאים (א/ריט: ערך: רבינו אלעזר בעל הרוקח). הרי שצבור אחד ובית כנסת אחד המשתוקק באמת ובתמים לגאולה, יש בכחו להביאה ולגאל את העם כולו. מכאן מגיעים אנו למסקנה המבארת לעיל, שכדי לזכות ל"עת רצון", דהיינו להגשים ולממש את רצון ה' בעולם, נתן להגיע דרך תפלת הצבור, המועילה לא רק לגאלת הפרט מצרותיו, אלא מביאה ישועה לכל העם, כפי שרבי יוסי בר חנינא אמר: זאת נתן להוכיח מהקא: =מכאן: "כה אמר ה': בעת רצון עניתך, וביום שיועה צורתך" (ישעיהו מ/ח). פרש"י: "בעת רצון" =בעת תפלה שאותה מתרצה ומתפנים לפני. "וביום שיועה" =שתהא צריך לישועה – אשמך להיות לי לעם ברית, ולהקים את ארץ ישראל שנבחרה מכל הארצות (ישעיהו שם). הרי שכל תפלת הצבור לעשות "עת רצון", אינה רק להביא תועלת למתפללי אותו מנין, אלא הם מביאים ישועה לעם כולו.

א-ל כפיר ולא ימאס = בתפלת רבים

רבי אחא ברבי חנינא אמר את העצמה של תפלת הצבור יש להוכיח גם מהכא = מכאן, ממנה שהשיב אליהם לאיוב, שמרב מרירותו טען כי הקב"ה לא בחר בבני-אדם, מאס באנושות, ומתיחס אליהם כאל שאר בעלי-החיים. על טעות זו השיב חברו של איוב: "הן א-ל כביר ולא ימאס" (איוב לו/ה), המלה "כביר" פרושה: רב, גדול, בעל עצמה חזקה הן בכמות והן באיכות (הכרמל למלבי"ם: "כביר"). צרוף שתי המלים הללו: "א-ל כביר", מופיע בתנ"ך אך ורק לענין הכח שנתן הקב"ה לאנושות להעניק לו כבוד מלכות. הרי שעצמת הא-ל וכוונתו באים לידי בטוי על ידי רבוי נבראים, שעליהם חלה מלכותו, על כן נדאי "א-ל כביר לא ימאס" = לא ימאס בבריות, כי הרצון האלקי להביא את האנושות לשלמות, וכל לצאת אל הפעל דוקא על ידי רבוי הסכויים. ממילא בקבוצת אנשים ישנה עצמת קיום והשרדות שאינה קיימת אצל אדם בודד, אפלו אם הוא צדיק, ואילו קבוצה שאינה מרפבת רק מצדיקים, יש לה זכות קיום גדולה יותר. כי לענין קיום העולם המיועד להביא את גלוי כבוד מלכות ה', חק ההסתברות פועל על הרבים ולא על היחיד, כשם שהרוצה לפגוע במטרה כלשהי, ולשם כך ישליך חפץ אבנים, רבים הסכויים שאבן או שתיים תפגענה במטרה, יותר מאשר אלו יקח כמות אבנים כפולה ויזרק אותן אחת אחת, שהרי כך בנויים חקי ההסתברות והסטטיסטיקה* (נספח 6). על כן התאר "כביר" לכל לבא לידי בטוי אך ורק בצבור. לכן התייחס רש"י רק אל סופו של הפסוק וכתב: "כביר _ לא ימאס" = תפלת הרבים לא ימאס, הרי שאת התאר "כביר" העניק רש"י לצבור, בנגוד לפשוטו של מקרא, מדוע? כי האחד משלים את השני, ובעמקם של הדברים אין כל נגוד, שהרי "אין מלך בלא עם" (ראה פדר"א י-יא). כלומר: הקב"ה אינו מואס ב"כביר", מי הם ה"כביר"? הצבור! כי הוא מביא לידי בטוי את התאר: "א-ל-כביר" בעולמו של הקב"ה.

כי ברבים היו עמדי = בכח תפלת הרבים
אחר שהתברר כי כדי להגיע למטרה מסיימת, הטביע הקב"ה חק הקובע כי מקרים אחדים מביאים לתוצאה ודאית [כגון: מאה הטלות מטבע יגיעו לתוצאה של בערך חמשים נפילות על כל צד, אך לעולם לא יתכן שבכל מאה הפעמים תפול המטבע על אותו צד, למרות שלכל השלכה היו סכויים שווים לשני הצדדים, חק הנקרא: "הסתברות", שהוא החק המקיים את בסיס החמר ומתחולל בתוך האטומים]. לכן, כדי לגדל תלמיד אחד להוראה, יש צורך להכניס אלף למקרא (ויק"ר ב/א). על פי אותה סטטיסטיקה, יצאו מאה למשנה, עשרה לתלמוד ואחד להוראה. הרי שבשביל אותם יחידים, יש צורך בכל הכמות הגדולה הזו, ואם יכנסו רק שמונה מאות למקרא, יצאו שמונים למשנה, שמונה לתלמוד, ואף אחד לא יצא להוראה. על כן לא נתן למאס באותם תשע מאות שלא הגיעו למשנה, כי הם הבסיס והרקע ליצור את האפשרויות והצרכים שהביאו והעלו מתוכם את היחיד אל ההוראה, שהיא התוצאה הנכספת. על שם חק זה נקרא הקב"ה: "א-ל-כביר", שניצר את החק הנפלא והכביר הזה המביא משמעות לכל האמצעים המביאים אל המטרה. על כן לא נתן למאס בכל אותם השלבים ובכל האנשים שעל גבם הגיעה התכנית הנעלמת להגשמת רצון ה'. וכתב פסוק נוסף בהודיה של דוד המלך על טובותיו של הקב"ה והשגחתו עליו: "פדה בשלום נפשי, מקרב לי [=מהקרבות והמלחמות הבאות עלי], כי [=כיון שתפילתי היתה] ברבים [=בצבור ש]היו עמדי" (תהילים נה/ט). זאת בגלל הסבה המבארת, ש"צבור מתפללים" אינם אסף מקרי של מספר אנשים, אלא צבור המתאסף למטרה מסיימת, התאספות זו עצמה, היא התגשמות רצון ה' להביא את רצונו אל הפעל (על כח הציבור נאמר עוד: "אין ציבור מת"). תמורה ט/ב. "אין ציבור _ כולו עשיר, ואין ציבור _ כולו עני". ירושלמי גיטין ג/ז).

כח הצבור משפיע גם על היחיד
מאמר זה של רבי אחא בר חנינא, המצטרף את שני הפסוקים הללו לרעיון אחד על כח תפלת הרבים, נלמד גם בבית מדרש נוסף, מכאן ההוכחה שאכן שני פסוקים אלה משלימים זה את זה, ויחדו הם מלמדים על הכח של תפלת הצבור. כפי שאכן תניא נמי הכי = שנינו כך גם בבביתא, רבי נתן אומר: מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתם של רבים? שנאמר: "הן א-ל כביר לא ימאס". וכתב: "פדה בשלום נפשי מקרב לי, כי ברבים היו עמדי". על פסוק זה פרש רש"י שם: "מקרב לי" = מן המלחמה הבאה עלי. "כי ברבים היו עמדי" = כי זאת עשה לי בשביל הרבים שהיו בעזרתי להתפלל עלי, שנאמר: "וכל ישראל ויהודה אהב את דוד" (ש"א יח/טו). אם נתבונן בסגנון הודיתו של דוד המלך נבחינו בכמה דיוקים: הלא הוא לא התבטא: "מקרב עלי", שמשמעו המלחמה הבאה עלי, אלא "לי", דהיינו: קרב המיועד אך ורק לי ובשבילי, שהרי בריחתו מאבשלום בנו באה עליו פיסורי פפרה (כמבואר לעיל ז/ב: "מזמור לדוד או קינה לדוד"). ממילא הצבור שהיה אתו לא היה מאים מאותה מלחמה. כך גם בהמשך: "ברבים היו עמדי", ולא "היו אתי", דהיינו: שרק היו שכניו ולגדו, אך צרה זו לא היתה שלהם. אף על פי כן צרף אותם דוד לתפלה שלו. כי כח הצבור מועיל גם לענינים שאינם נוגעים לכלל המתפללים, אלא לאחד מהם. על כן ברור שהיחיד וכל להשפיע על כח תפלת הצבור, אם הוא מתפלל בשעת תפלתם, אפלו אם עושה זאת בביתו ולא בבית הכנסת, למרות כן מועילה זכות הצבור לתפלות היחיד המצטרף אליה. לכן אמר רבי יצחק לרבי נחמן שיברר את זמן תפלת הצבור כדי להתפלל באותה שעה בביתו (מעין זה ראה במהרש"א).

"פדה", "בשלום", "נפשי"
כשהביאו בבית המדרש הוכחה לדברי רב אחא בר חנינא מהבביתא, שגם היא מקשרת את שני הפסוקים, צטטו לשם כך רק את חלקה, מפני שהנושא שם בבביתא אינו "תפלה בצבור", אלא גלות וגאולה לעם ולא לקו, ואלו ה"תפלה בצבור" היא שלב אחד באותה מערכת. באותה ברייתא נחם רבי נתן את הפסוק מתוך שימת לב לעבדה כי במשפט זה, משמשת כל מלה כמפתח, ושאל: מאי "פדה בשלום נפשי"? מפני שכל מלה מעלה שאלות:

א _ מדוע נכתב בלשון עבר: "פדה", בזמן שהוא עדין בתוך הצרות והתפלה על הגאולה, שהרי אחר כך ממשיך לתאר את שעליו לעשות כדי להגאל: "ישמע א-ל ויענם" _ השלך על ה' יהבך _ לא יתן לעולם מוט לצדיק" _ הפל בלשון עתיד. כמו כן הלשון "פדה" השונה מ"גאל" ומ"הציל", או "הושיע", כי מלה זו מצינת חלוץ והעברה ממסגרת מסיימת [כגון: "פדיון הבר", "פדיון מעשר", "פדיון שבוים", "פדיון פטר חמור"], שבכלם עובר הפדה ממצב מסוים למשנהו. על כן לא יתכן שעל ההצלה מהאיום של אבשלום ישתמש דוד בלשון "פדה", שהרי הוא אינו סגור ולא שבו, אלא נמלט ופדוי, אך הוא גולה מכסא המלוכה וזקוק לגאולה, הצלה וישועה, אך לא לפדיון. על כן נדאי שפונת דוד היתה על דבר אחר _ עמק יותר, עליו מתאים להאמר: "פדה".

ב _ גם מה שאמר דוד: "בשלום", אף הוא צריך באור, כי לנפשו של אדם חי לא מתאים ללכת "בשלום", שהרי היא עדין לא השלימה את תפקידה (ראה ברכות סד/א: "אל יאמר אדם לחברו: לך בשלום, אלא: לך לשלום"). לכן לא מתאים היה לומר: "פדה בשלום נפשי", בשעה שנפשו רק נחלצה מצרות שעכבו אותה מלהשלים את תפקידה, וכשאדם נפדה, הוא מגיע אל השלום ולא על ידי השלום! ומדוע אמר דוד: "פדה בשלום", ולא "פדה לשלום נפשי"?

ג _ כמו כן יש להתבונן בנסוחו של דוד שהוסיף את המלה "נפש", ולא קצר לומר: "פדאני בשלום", מדוע הוא בחר להתמקד על הנפש? בפרט, שאם רוצים להתייחס אל הצד הרוחני שבאדם, משתמשים בלשון "נפש" (רמב"ם יסודי התורה ד/ח: "נפש היא הכח האלקי"). הרי כאן היתה הסכנה לגופו ולא לנפשו, כי אבשלום לא רצה לפגוע בנפשו, בנשמתו וברוחניותו של דוד, אלא רק לסלק אותו מהמלוכה. מכאן אנו למדים את מסקנתו של רבי נתן, שיש בה את שרשי הגאולה.

פדה בשלום נפשי: גאולתה ממיצרי הגוף
כאשר נמצא הגוף במצוקה, דבר זה משפיע על הנפש, שאינה יכולה לפעל את פעולותיה _ הוספת חכמה, בינה ומדות טובות, מצב זה גורם לנפש תחושה של שבי, מצור ומצוקה. כאשר הגוף נחלץ מצרותיו, נגאלת גם הנפש, כפי שכתב הרמב"ם: כאשר גופו שלם וחזק, יהיה לו

כח שיתיה נפשו ישרה לדעת את ה'. כי אי-אפשר שאדם ישכיל ויבין בחכמות כשהוא רעב וחולק, או שאחד מאבריו (דעות ג/א). על כן בשעת המצוקה שהיתה לדוד, גם נפשו היתה שבויה. אמנם את הנפש נתן לפדות גם בדרך נוספת, על ידי שמחברים אותה אל מקורה – אביה שבשמים, כי כאשר פונה הנפש בתפלה עמקה וכנה, מתוודע שאיפה לזכות להטיב עם עצמה ועם סביבתה, התקשרות זו מעניקה עז לנפש, והיא חשה בת-חורין מכל הלחצים המעיקים על הגוף. לכן צנן דוד דוקא לשון זו: "פדה בשלום נפשי", כי הוא לא דבר על גאלה והצלה לגוף, אלא על הנפש המתפללת, שממנה נובעות הסבות והשרשים הרוחניים לגאלה. הסבר זה ישיב על כל השאלות שהצבו במבוא:

א – מדוע "פדה" בלשון עבר? כי עצם התפלה היא הפדיון, וכל קטע שעובר בתפלה, משפיע על שלב בפדיון.

ב – ה"פדה" אינה ישועה מאיום פיזי, אלא חזק לנפש, שלא תתפוצץ מהלחצים שהגוף נתון בהם.

ג – ההדגשה "בשלום", באה ללמד על האמצעים שהנפש השתמשה בהם כדי להפדות, דהינו: ענינים הנקראים "שלום" המביאים לשלמות נפשית, אשר במארג כאן, היא התפלה.

ד – מה שדוד הדגיש את הנפש, כי אכן על פדיון נפשו הוא דבר, שהרי באותו זמן שהגוף היה נתון צדין לאיומים, כבר נפדתה נפשו, והיא זו שנתת לגוף את הכח לעמוד בכל הקשיים בהמשך.

המתפלל בצבור פודה השכינה ובניה מגלות

על פי המסקנות העולות מצורף שני הפסוקים: "הן א-ל כביר לא ימאס", "פדה בשלום נפשי" – כי ברבים היו עמדי", שמהם למדנו שני ענינים: 7. אתפלת הרבים רצויה תמיד לפני ה'. 7. בהיחיד שזכה לעבד את ה' ולהגיע לדרגות גבוהות, על ידי שני עמודי העולם: "תורה וגמילות חסדים", המביאים שלום לעולם. למרות כן אפלו הוא זקוק להצטרף לתפלת הצבור, שהיא עמוד העבודה – העמוד השלישי עליו קים העולם (אבות א/ב). כאשר יזכה לעשות את רצון ה' בשלמות, ולהעלות את עצמו ואת העולם כולו אל מטרותיו, בכך תצאנה מעלותיו של עובד ה' אל הפעל (ראה מס"י א'). כאן תאר דוד המלך את הדרך בה הוא פדה את עצמו מצרותיו, ובכך הכשיר את המסלול לגאלת העם כולו, גאלה שתשלם בימי המשחית – ממשיך דרכו של דוד אביו, כפי שכתב הרמב"ם: המלך המשחית עתיד להחזיר מלכות דוד ליושנה – לממשלה הראשונה – דוד המשחית הראשון, הושיע את ישראל בראשונה, ומשחית האחרון שעומד מבניו מושיע את ישראל באחרונה – ויכשיעמד מלך מבית דוד – הונה בתורה ועוסק במצוות דוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבועל-פה – ויתקן את העולם כולו לעבד את ה' ביחד (הלכות מלכים פרק י"א). כאשר בטא דוד את גאלתו, הוא בחר להשתמש בלשון "נפשי", כי הנפש היא חלק אלו-ה ממעל, ונפשו של דוד היא כח הגאלה הכללי של כל העם. על כן כשאמר דוד: "פדה בשלום נפשי", אמנם בפשוטם של דברים הפונה על נפשו של דוד, אך בעמק הדברים הפונה על שרש נפשו, שהוא כנוי בדרך פבד לפדיון פבד שמים הנמצא בגלות עם ישראל (מהרש"א. ראה תהילים כד/ד: "אשר לא נשא לשוא נפשי/נפשו" וברש"י שם). ממילא, כאשר נגאלה נפשו של דוד מלך ישראל, שרתה עליו רוח הקדש, הוא דבר בשם השכינה, ובכך אמר הקב"ה: באמצעות שני הדברים הנקראים "שלום", פדה נפשי. כי כל העוסק בתורה הנקראת: "שלום", וכן בגמילות חסדים המביאים לשלום ולאחווה. שני דברים אלו מביאים את האדם לשלמות נפשית, ולהתעלות מעל החמריות האישית, להיות אדם משלם. אך בכך הוא נותר צדין פאדם פרטי, הדואג לעצמו, לרוחניותו ולשלמות נפשו. השלב הבא הוא התחברות אל הצבור. ולכן אם בנוסף לכך הוא גם מתפלל עם הצבור, עליו אומר הקב"ה: מעלה אני עליו = מעריך אני אותו שבמעשים אלו הוא נחשב כאילו פדאני, לי ולבני מבין האמות (ערוך: "על" = "שומא והערכה"). כי מצדו הוא עשה את כל האפשר כדי להעלות את סביבתו לרמה רוחנית גבוהה, שלתוכה לא חודרת השפעה שלילית של האמות, וממילא מבחינה נפשית וערכית הם נחשבים כגאולים, למרות שמבחינה פיזית הם צדין לא יצאו מהמצר, בדיוק כפי שהיה אצל דוד המלך, שהודה לקב"ה שפדה בשלום את נפשו, למרות שבאפן פיזי הוא צדין נרדף (נתיב גמ"ח למהר"ל א/קמט).

בית הכנסת – מרכז חיי חברה טובים

מרכז חיה הרוחניים של חברה יהודית בריאה הוא בית-הכנסת, על כן נקרא כך שמו, על שם התאספות והתכנסות הקהל. ממילא משמש בית הכנסת – מקום התפלה שהיא "עבודה שבלב", מרכז ולב החיים הרוחניים, המזרים כח חיים לכל שכבות הצבור, הן בינם לבין עצמם והן בינם לבין הקב"ה (ראה ספרנו שב"ח על מגילה כח/ב: "בית כנסת שמחשין בו חשבונות של חול" ובנספח שם, וכן שם כט/א: "ואהי להם למקדש מעט"). על כן בחרו מתפללי אלכסנדריה לחלק את המושבים בבית הכנסת הגדול והמפרסם שלהם, על פי מפתח של קשרי מסחר ותעסוקה, כדי שיהיה החברה יתפתחו בו זמנית בשני המישורים אותם בונה בית הכנסת: גם במישור של "בין אדם למקום" וגם "בין אדם לחברו" (סוכה נא/ב). מכיון שאדם נברא להיות חברתי, נמשך אחר אנשי מדינתו ומתנהג כמותם (רמב"ם דעות ו/א). ממילא כתושב עיר, הופך הוא להיות אבר בגוף הכללי של הקהלה, ויש לו כלפי הקהלה ולקהלה כלפיו ערבות תדית, לחובה ולזכות, למסים, שמירה וצדקה – לתת ולקבל, כמו כן גם להתחייבות מהשמים – לטוב ולרע (על חובות וזכויות של בן העיר, ראה רמב"ם מתנות עניים ט/ב, ועל התחברות לרשעים, ראה רמב"ם עכו"ם ד/ו-ט, ושהם נכללים בדיני שמים, ראה רמב"ם תשובה ג/ב: "וכן מדינה – שנאמר: זעקת סדום" וגו'). כאשר אבר אחד מתנתק מורם הדם הכללי ואינו מקבל השפעה חיונית מהלב, הוא מתנון, מקבל שתוק, מגיע ללמק ומחייב פרייה, שאם לא מודדזים לעשותה, הנמק מתפשט, וגורם נזק גם לאזור הסמוך אליו, על כך אמרו חז"ל: "אוי לרשע ואוי לשכנו" (נגעים יב/ו). מסבה זו מחייבים חז"ל "הרחק משכן רע" (אבות א/ז). ואם לא מודדזים לעשות כן, הנזקים של אותה שכנות תגרם רעה לכלם, כי רבים עלולים להתפס ברעה שתפקד את האזור (דרך חיים למהר"ל שם). על כן אמר רבי לוי: כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, כלומר: צבור קבוע של מתפללים בבית כנסת קבוע, קביעות זו אמורה לחבר את היחיד אל אותו בית כנסת, ולעשותו חבר ומשתתף לאותה קהלה.

"שכן רע" של בית הכנסת

ואם בכל אופן אותו שכן אינו נכנס שם להתפלל, אלא באפן קבוע הוא מתפלל בביתו, מי שמנתק את עצמו מהקהלה במשך חדש ימים, וקל-וחמר אם עושה זאת שלשה חדשים רצופים או שנה תמימה (ראה יו"ד רנו/ה, שחיובי "בן-עיר" חלים בהדרגה), מתנתק זה מקהלת חברי בית הכנסת ומהקב"ה המשכין את שכנתו שם, נקרא: "שכן רע" לעם ולא לקויו. על שכן זה המליצו חז"ל: "הרחק משכן רע", שהרי אם השכן הטוב לא הצליח לגרור את שכנו לבית הכנסת, הצרה שתבא על השכן הרע, תפגע בכל סביבותיו, על כן כל מי שחרד לגורלו, יתרחק משכן רע שאינו משתתף לחברת המתפללים. אך אם יש לו מנין קבוע בביתו, הוא אינו שכן רע של הקב"ה, אלא רק שכן רע של בני העיר (אוי"ח צ' ובשע"ת שם). יש לצנן כי כל זה נאמר רק על שכן בודד, שהעדרותו מבית הכנסת אינה מונעת את קיום המנין, אך ישוב קטן שאינו מצליח לארגן מנין ללא אותו שכן או אותם שכנים, שבאדישותם אינם פוקדים את בית הכנסת, עליהם כתב רבי יצחק בר ששת: מי שרגלי אבותיו עמדו למרגלות הר סיני, והוא מזרע אברהם אבינו, לא ירים ראש כנגד הרבים בדרך כזה, חלילה (שו"ת הריב"ש סימן תקי"ח). אבוי לשכונה שהמתפללים בבית הכנסת אינם מוצאים מנין בגלל אדישות חלק מהם. סביר להניח שבקרת זו אינה רק אם מדירים רגליהם מבית הכנסת, אלא גם אם לא מצליחים לחיות באחווה, וכל חלק פותח לעצמו בית כנסת נפרד, ולאיש מהם אין מנין.

שכן לבית כנסת דומה לשכני ארץ ישראל

המטרה של החברה היהודית בינה לבין עצמה, היא לגבש את כל שכבות הצבור ואת כל מרכזי החיים סביב בית השקראת השכינה, כנאמר: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כח/ח), מצוה המתקיימת בבניית בית מקדש, ובתקופת הגלות, עליהם לבנות בתי כנסיות שדרכם יפנו כל התפללות אל מקום המקדש, כפי שאמרו חז"ל: "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד" (ברכות לא). כאן בנו את השכן הפורש מתפקיד צבורי זה, בשם: "שכן רע". תהליך זה של השפעה הדדית מהמרכז אל סביבותיו ומהסביבה אל המרכז, מהנה דגם מזערי של יחסי הגומלין שבין עם ישראל לבין העמים הגרים בשכנות. לכן בחר הקב"ה לישוב סביב ארץ ישראל אמות מידות, ולא תערבת של נגידים חסרי זהות, כדי שיהיה באפשרותם ובכחם לקבל באופן חלקי מצוות מהתורה, אמות אלו הן: אדום, ישמעאל, עמון ומואב (מכילתא יתרו, בחודש פ' ה'). שכלן ממשפחתו ומביתו של אברהם אבינו (רמב"ן דברים לג/ב). שכנים נוספים של עם ישראל הם מצרים, שנבחרו להיות כור ההתודע של עם ישראל, ועל גבם התגלה כחו וגבורתו של הבורא, ועם ישראל חיב להפיר להם טובה, כי גרים היינו בארצם (דברים כג/ח). אלו היה עם ישראל מקפיד לשמר על השפעת השקראת השכינה הנמצאת במשכן ובמקדש, שתבא לידי בטוי גם בחיי היום-יום, ממילא דרך קשרי המסחר והתרבות שהיו להם עם האמות שסביב, היתה האמונה בקב"ה משפיעה גם על הגוים, ועם ישראל היה מקים את עיודו _ "אור עמים" (ישעיהו נא/ד). כפי שאכן היה בהסטוריה, בשעה שעם ישראל יושב בארצו והתנהג כראוי על פי התורה, בני שבט זבולון שעסקו במסחר ובמסעות ימים עם הגוים הגרים בערי הנמל שבמדינות הים, אכן הגוים השפיעו מיישר דברי האמת של בני זבולון, ורבים מהם עלו לארץ ישראל, ומשם להר ה', הקריבו קרבנות ואף התגירו (ספרי ברכה יג, מובא ברש"י דברים לג/ט). נמצא כי כל אזור מזרח התיכון נחשב פערש האמונה, מאז שנוצר בה אדם הראשון, ולכאן שלח הקב"ה את אברהם אבינו, כדי לכת עמו ברית, ולהבטיח לו שמאבקו האיתן להפיץ את האמונה בקב"ה, יעבר דרך זרעו, והם ישלימו את תפקידו ואת שאיפותיו. על פן שכני עם ישראל אמורים היו ללמוד מעם ישראל את האמונה בקב"ה ולחיות אתה בחיי היום-יום, דבר שהמקרא מגדיר אותו: "להשבע בשם ה'", דהיינו: שכל שביעות האמונים, לעם, למדינה, לחברה, לכלל ולפרט, לחולה ולנזקק, לתובע ולנתבע, לנאשם, למאשים ולשופט, התשתית לכך חובת לעמוד על בסיס איתן של קיום דברים, והיא תהיה אד ורק בשם צו אלקי, ולא באחד מהערכים שבני אדם המציאו לעצמם, כפתוב: "את ה' אלקיך תירא, אותו תעבד, ובו תדבק, ובשמו תשבע" (דברים י/כ). כי השבועה בשם ה' היא עבודה, ודבקות בו, ובה תהיה גדלה, כבוד ומעלה לשם ה' (סח"מ לרמב"ם עשין ז' וברמב"ן שם).

על כל שכני הרעים
התפקיד המשותף שבין ישראל לשכניה, והענש על הפרת תפקיד זה נאמר בלשון זו: "כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל: הנני נתשם מעל אדמתם, ואת בית יהודה אתוש מתוכם. והיה אחרי נתישי אותם להן את היהודים והן את הגויים, אשוב ורחמתיים, והשיבתים איש לנחלתו ואיש לארצו. והיה אם למד ילמדו את דרכי עמי _ להשבע בשמי, כי ה' באשר למדו את עמי להשבע בפעל, ונבנו בתודע עמי. ואם לא ישמעו _ ונתשתי את הגוי ההוא. נתוש ואבד, נאם ה'" (ירמיהו יב/ד-ז). כלומר: אם הגוים יגשימו את תפקידם להאמין בא-ל אחד, להשבע בשמו ולחיות על פי ידיעה זו, תהיה להם הזכות לשוב לשקם את ארצותיהם, שאשור ובבל כבשו והרסו. אך אם ימשיכו הגוים בדרךם הרעה, לחיות על פי אמונות אנושיות, הנקראות בשם כללי: "פעל", כי המאמינים בו עומדים מעל אלהיהם, והם הפעלים על מה שהם מאמינים ושולטים על האידיאלים שאותם מצטטים בשם ה"מרקז תרבות" שלהם, ויכולים לעצב את העקרונות על פי הלכי הרוח הקמים באותה תקופה ובאותו מקום (בפי עובדי הוא נקרא: בעל ה"כח העליון של הטבע", רשה"ר הירש במדבר כגי, ראה ב"ר פט/ד: "רשעים עומדים על אלוהיהם"). על פן חברה המשתתת על שבועה שלא בשם ה', אלא בשם ערכים אנושיים, אין לה קיום וציביות, ואינה זכאית לנחלה קבועה בעולמו של הקב"ה. אכן בזמן גלות עם-ישראל, גלו גם שכניו, וכשעם-ישראל שב בזמן בית המקדש השני, נתנה גם עצמאות ונחלה לשכנים שגלו, אך הם המשיכו ברשעיותם, לכן התפזרו ונעלמו מעל במת ההסטוריה, ואת מקומם תפסו נגידים שוכני המדינות, תערבת של ישמעאלים ובני ערב, בדיק כפי שחזה זאת הנביא מראש (ראה רמב"ם מלכים יח: "היום שנתערבו בני ישמעאל" וכו'). אותם נגידים אף פלשו לתוככי ארץ ישראל לעל שם הפלישה, הם נקראים, פלשתים' (כמבואר בספרנו שבי"ח על סוטה עמ' 93). מה שאין פן הקשר של עם ישראל לארצו, הוא קשר מחלט, שקיומו תלוי ומתנה בשכנותו אל בית הכנסת, שהוא מרכז חיי הרוחניים, והשפעת מרכז זה על חיי היום-יום. על אודות טיבה של שכנות זו _ היהודי אל בית הכנסת, והאמות _ אל עם-ישראל, שהיא תלויה בקשר שלהם אל המרכז הרוחני, נתן לראות באפן ברור במה שנאמר בדברי הנביא: "כה אמר ה': על כל שכני הרעים, הנוגעים [=קרובים ורואים] בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל" (ירמיהו יב/ד).

על כל שכני הרעים _ בפרט ובכלל
ולא עוד = לא רק שהתנתקות ממרכז רוחני מחלט מעניק שם של "שכן רע", אלא תלישות רוחנית זו חובת לגרור בעקבותיה נתוק פיזי שגורם גלות לו - לשכן הרע עצמו, וגם לבניו אחריו, שהרי בהמשך אותו פסוק נאמר גלוי של הנהגת ה' _ "ב"מדה כנגד מדה": "הנני נתשם מעל אדמתם" (ירמיהו יב/ד). כלומר: כל האמות השכנות של ארץ ישראל תצאנה לגלות, אך שונה היא הנהגת ההשגחה העליונה אל בני ישראל, והגלות שלהם תתבצע במסלול נפרד, וגם באשר הם גולים, גולה השכינה עמם, והתורה מהנה להם "מולדת מטלטלת", כנאמר בהמשך אותה נבואה: "ואת בית יהודה אתוש מתוכם" (ירמיהו יב/ד). כפי שאכן התבצע בפעל, ומתוד כל עמי-קדם, שרד רק עם ישראל, בעוד שעל קיומם של שאר העמים אנו יודעים רק בגלל שבטרים העלמם היה להם דחף לסתת באבן, ולהשאיר מזכרות דוממות, הנושאות את זכר העבר של העמים, כשרידים ארכיאולוגיים הקבורים תחת מעטה עבה של עפר ותלי אבנים. על פן יאמר המצרי פן דורנו כי המצרים הסדמונים בנו את הפירמידות, והיני פן דורנו יגיד שהינים הסדמונים בנו את בניני הפאר בארצו, אך עם ישראל חי, וכל יהודי יכול לומר על שרידי העבר: "אבותי בנו אותם". כי אנו המשך ישיר של היהודים מאז ומעולם, ומה"מולדת" האמתית שלנו, שהיא התורה, לא התנתקנו מעולם. קשר זה אל התורה יוצר גם קשר וזיקה לעם ישראל לשוב לאדמתו. בעוד ששאר העמים העתיקים, נטמעו וצאצאיהם אינם יודעים כלל איזה מקום מגורי הוריהם. כך בדיק עתיד לקרות לשכניו הרעים של בית הכנסת, שפעבור דורות אחרים לא ידעו הינים מה זה בית כנסת, ולא ידעו על אודות הסבא ההוא _ השכן הרע של בית הכנסת.

אריכות ימים ליהודים בארצם בלבד
בהמשך לנושא: "בית כנסת _ מרכז החיים", והתרחקות מבית הכנסת גורמת לגלות למתרחק ולבניו, מביאה הגמרא סגיה נוספת המדגישה כי שכיכות קבועה לבית כנסת מעניקה כח חיים לרוח ואריכות ימים לגוף. בבית המדרש הביע רבי יוחנן את דעתו כי בכל מקום בעולם קנים אחוז מסים של מאריכי ימים, בהתאם לזכויות, לתנאי המקום, אקלים, תזונה וכדומה, אבל אריכות ימים מפלגת, אינה יכולה להיות תופעה צבורית, אלא אך ורק כשבני אדם חיים במקומם הטבעי, כפי שכל צמח, שרץ, דג, עוף, בהמה וחייה, אינם מאריכים ימים ואינם מתרבים, לא בתנאי שבי ולא במקום שאינו טבעי להם. ארץ ישראל היא מקומם הטבעי של בני ישראל, ממילא באשר הם גולים מאדמתם, הם משולים לעץ הנעקר מאדמתו הטבעית והמיוחדת, שודאי אינו יכול להתרבות ולפרח, אלא בקשי להתקיים, ולהחזיק מעמד כל עוד הוא צעיר וחזק. אך שאר הגוים שלא נקבעו בארץ מסוימת, האב הגולה אמנם נמצא בקשיי הסתגלות, בגלל קשיי שפה, אקלים, מנטליות, תרבות וכדומה, אך בניו משתלבים חיש-קל בארץ החדשה, מסתגלים במקומם החדש, ומכים שרשים בכל ארץ שהוריהם הגרו אליה, כך שאחר שנים/שלושה דורות, אין צאצאיהם יודעים מאיזה ארץ מוצא הגיעו הוריהם, ואינם מחפשים זיקה ושרשים אל עברם. בעוד שאצל היהודים אין הדבר כך, אלא הם נותרים בזהותם גם אחר עשרות דורות, למרות שאת שפת המקום יודעים הם לפעמים טוב יותר מהגוים, ושאק קשיי ההסתגלות כבר מזמן מהם והלעה, אף על פי פן הם חשים עצמם נזכרים הגרים בארץ

זו באופן זמני. כי שרש נשמתו של היהודי נגזר מכפסת הכבוד – מקור החיים וההויה, והשתלשל לעולם דרך ארץ ישראל, שהיא "ארץ חיים", כפי שקבעו חז"ל לומר בברכות ההפטרה: "רחם על ציון, כי היא בית חיינו". לכן על פי חק תורני זה קבע רבי יוחנן, שבעצמו גר בארץ ישראל, וערך שם את התלמוד הירושלמי, כי יהודים יכולים להאריך ימים רק בארצם (נתיב העבודה למהר"ל עמ' צ').

פיצד מאריכים ימים יהודי חו"ל?

כאן נלמד פיצד באר רבי יוחנן עבדות הפוכות שהציגו בפניו. כי באשר אמרו ליה לרבי יוחנן איש גורסים: אמר רבי לרבי יוחנן (ילק"ש עקב תתע"א): פיצד אתה קובע שרק בארץ ישראל כל יהודי להאריך ימים, הרי איכא – ישנה תופעה מצויה של סבי = זקנים, גם בארץ בבל, שם מתגורר רב העם היהודי, וישישים רבים נמצאים ביניהם (על פי דרכו של ה"פני-יהושע" בסוגיא, היהודים הגרים בבבל האריכו ימים במיוחד). תמה רבי יוחנן: פיצד אפשרית תופעה המונית זו בחו"ל? ואמר: הרי נאמר: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה" (דברים יא/כא. נספח 7), הבטחה זו רק על אדמת ארץ ישראל כתיב. אבל בחוצה לארץ, לא תתכן אריכות ימים לבניה של ארץ ישראל! אם כן מה הסבה לאריכות ימים של יהודים בבבל, מעבר לחסי הסטטיסטיקה?

חסי הטבע כפופים לחסי התורה

כמבאר לעיל, חסיק רבי יוחנן מתוך הפסוקים ומתוך סברה תורנית, כי אריכות ימים ליהודים לא תתכן בחוץ לארץ, מאידך העמידו בפניו עבדות הסותרות מסקנה זו. מפניו שדברי התורה אינם דברי תאוריה ופילוסופיה אנושית, שעבדות חדשות המתגלות דוחות תאוריות ישנות, ובוונות רעיונות זמניים חדשים, שגם הם מייעדים להחזיק מעמד רק עד בא הרעיון הבא, שגם הוא יהיה נכון עד שיבא פילוסוף או מתחכם ונסביר שלרוחת ההמון ולהנאת הנער לש לאמץ דוקא דברים פחות הגיוניים, וכן הלאה. בתורה לא תתכן לעולם גישה כזו, כי "ודבר אל קונו יקום לעולם" (ישעיהו מ/ח). ממילא לא תתכן שחכמי התורה שבעל-פה יתחרטו מקביעתם המחלטת בגלל תופעה חולפת, שהרי הם שואבים את דעותיהם על העולם מתוך מקורות הבריאה שלו, והם מכירים את ה"שטרטוט" שעל פיו צריכה ה"מכונה" לפעל. לכן גם באשר הם נפגשים עם דבר הנראה כסתירה מחלטת לקביעתם, הם אינם משנים את דעתם העקרונית, אלא מעמיקים לחשוף את הסבות שהביאו לשנוי במסלול העקרוני המבאר בתורה, והשנויים הללו שגוראו לכאורה כסתירה, מביאים אותם להבנה יותר עמקה בדברי התורה החושפים את חסי הטבע, ומאירים את דברי ימי העולם ואת חיי האדם. על כן המשיך רבי יוחנן לדבק בתורה, ולא לשנות את דעתו בסוגיה, אלא החל לברר את ארוחות חיייהם של ישישי בבל, ואת המצוות המיוחדות, שהם מדקדקים בהן, שהן גורמות לאריכות ימים, עד שלבסוף מצא את הסבה (גירסת הילק"ש: "לסוף אמרי ליה". ראה מגילה כז/א: "מאריכי הימים" ובספרנו שב"ח שם).

תושבי בית הכנסת – אזורי ארץ ישראל

כיון דאמרי ליה = שאמרו לו לרבי יוחנן: כי מרפו חיייהם היום יומי של זקני בבל הוא בבית הכנסת, והם מקדמי = משכמים בבקר להגיע מקדם, עוד לפני תחלת התפלה, ומחשכי = ומעריבים ומתעכבים ואינם ממחרים לצאת מיד עם תם התפלה לבי כנשתא = לבית הכנסת, ונמצאים שם בארץ רוח של אדם החש כי זה ביתו הקבוע, כלשון רש"י: "מאריכים בבית הכנסת", כלומר: בית הכנסת אינו מהנה עבורם כמקום שבו צריך לקים את מצות התפלה בשעותיה הקבועות, וממילא אם יהיה פעם חזן שיאריך קמעה, הם יהיו קצרי רוח וחסרי סבלנות, אלא הם חשים את בית הכנסת כמקום המעניק להם את חיות חיייהם, לכן אוהבים תושבי בבל לשחות בבתי הכנסות, ואם מסבה כלשהי היה עליהם להתעכב בו מדי פעם דקות אחדות יותר, הם עשו זאת ברצון, בטבעיות ובשמחה (ראה רש"י משלי ח/לד: "להכנס ראשון לבית המדרש ולבית הכנסת, ולצאת אחרון"). כך חשף רבי יוחנן את משמעות הברכה: "למען ירבו ימיכם" – על האדמה", וגלה כי בית כנסת, הנמצא בכל מקום ומקום בעולם, נחשב כ"שלוחה" של ארץ ישראל, וכמו "שגרירות" של ארץ ישראל בארצות הנגר. והרי כלל הוא בכל העולם, שגרירות של מדינה אחת הנמצאת במדינה אחרת, בתוך בנין השגרירות תקפים החקים של המדינה שהשגרירות מוצגת אותה, ולא חסי המדינה בה נמצאת השגרירות. אם אזור המדינה יעשה בתוך השגרירות דבר אשר נחשב כעברה בארצו, או בארץ שהשגרירות מוצגת, אין הדבר אסור, הוא אינו נחשב כעברון חק, וכן להפך. הרי שבתוך בית הכנסת ובית המדרש קיימים חסי התורה הרוחניים של ארץ ישראל, על כן תפלה במקום זה היא יותר משבחת, ולמוד תורה שם הוא יותר יעיל ויותר נעלה, כי הנמצא שם אינו נחשב כמשתמש בספסלים ובתאורה במקום צבורי, אלא כנמצא בעולם עליון, ובמבולעת רוחנית של ארץ ישראל בתוך ארצות הגולה. לכן התושבים הקבועים בבית הכנסת, הם אזורי ארץ ישראל היושבים "על האדמה", הזקאים לכל הברכות שמשפיעה ארץ הקדש (מהרש"א, ריא"ף ובשם הגר"א, ראה מגילה כט/א: "עתידי בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל להקבע בארץ ישראל" ובספרנו שב"ח שם). על כן אמר רבי יוחנן: הנהגה זו הינו = היא זו דאנהי להו = שהועילה להם להאריך ימים. אכן רבי יוחנן עצמו קבע כי השפכת בית המדרש היא מהדברים שאדם אוכל פרותיהם בעולם הזה, והקרון קיימת לו לעולם הבא (שבת קכז/א). פרות העולם הזה הן אריכות ימים, שייכול להרבות בקיום המצוות (כמבואר ברמב"ם תשובה ט/א).

תושבי בית הכנסת – מאריכי ימים

אחר מסקנתו זו של רבי יוחנן, צינו בבית המדרש כי חברו של רבי יוחנן השתמש ברעיון זה, לא רק כהבנת העבדות, אלא כהמלצות לעתיד טוב. כך = כפי שאמר רבי יהושע בן לוי לבניו: קדימו וחשיכו, = תקדימו ותעריבו ועיילו = ותכנסו לבי כנשתא = לבית הכנסת, כי היכי דתורכו חיי = כדי שתאריכו חיים. כלומר: ההלכות הקבועות לכל העם הם: להקפיד על זמני התפלה ושהתפלה תהיה בבית כנסת ובצבור, ולהשתדל להקדים ולהיות מעשרת הראשונים בבית הכנסת, כפי שאמר רבי יהושע עצמו: "לעולם ישיבים אדם לבית הכנסת, כדי להיות מעשרה ראשונים, שאפלו מאה שיבאו אחריו – נוטל שכר כנגד כלם" (ברכות מז/ב, מובא ברי"ף כאן, כדי לבאר את הכוונה: "מקדמי"). אך ההמלצות פיצד לחיות את חיות בית הכנסת, הדגישו חז"ל שהוא אמר לבניו, כי רבי יהושע בן לוי, כמו כל אב אחר, חיב לדאג לאריכות הימים של הבנים, שהוא אחד התפקידים של האב לבניו, מחיוב זה מתפצלים פרטים רבים, החל בעצם הולדת בנים – "פרו ורבו" שהיא המצוה הראשונה בתורה, בה מצוה האב עוד טרם לידת בניו, וכן לדאג לחיי בנו, ולקיימו בעולם הזה באופן מכבד, כגון: ללמדו אמונות, לאמנו בשחייה, להכשירו להשרדות ולהשיאו אשה (קידושין כט/א). הלא במפרש אמרו חז"ל: "אביו מביאו לחיי העולם הזה" (ב"מ לג/א). כאן מצאנו פעמים רבות בתלמוד שחכמים צוו את בניהם בעניינים הקשורים לתועלתם הגשמית (ראה ספרנו שב"ח על פסחים קיג/א: "הנחיות האב לבניו"). על אחת כמה וכמה שמטל על האב לדאג לחיי הנצחיים של בנו, על ידי למוד תורה וחנוך לקיום מצוותיה. אך לא זו בלבד, אלא יש הנהגות אשר לא נתן להעבירן באופן המוני בבית המדרש, אלא אך ורק כהמלצה החיבת לעבר דרך חיות בית אבא. שהרי את טעם החיים מקבלים הילדים בבית הוריהם, ממילא את הרגשות הרוממות של אורית בית כנסת, יכל אב להנחיל לבניו, כחלק מחיות החיים, ורק אלה החיים קד ובבית כזה מסגלים לחוש את עמק הרגשות הפועמים בלב אביהם, מה שאין כן שומעי לקחו, הם יקיימו את הדברים כפשוטם ובדקדוק ההלכה, אך לא יצליחו להאריך את הישיבה בבית הכנסת בצורה של חזקה, ולהעריך אותה כדבר טבעי וספונטני. לכן חיב היה רבי יהושע להציג זאת רק בפני ילדיו כהמלצה לאריכות ימים, אך לא כהנחת שאר שומעי לקחו, אלא שאליהם נגיע הדבר כ"מעשי הצדיקים" שבני אדם שואפים להדמות אליהם, ולא כ"קבץ הלכות", שאינו מעורר את הלב, וכשהם יעשו זאת, לא כי "קד נאמר בהלכה", אלא כי "קד עשה הרב, וכך עשו בניו אחריו", הם עצמם ידאגו לצקת חיות חיוביות במעשיהם, כי הם רואים בהם "מעשה רב", שיש לחקותו. כפי שכתב הרמח"ל בפרק על דרכי קניית החסידות: וכן תועיל

הקריאה בספור מעשה החסידים באגדות אשר באו שם, כי כל אלה מעוררים את השכל להתעצב ולעשות פמשיהם הנחמדים (מס"י כ"א). ספור המלצה משפחתית בבית רבי יהושע הגיע לאזני חכמי בית המדרש לא כ"פסיקת הלכה", או כ"מאמר מוסרי", אלא כהנחיה של אב אוהב את בניו ודואג להם, בכך נשמר אפיקה היחודי של המלצה זו גם לדורות הבאים, כספור מרטיט ומפעים לב, שחומו נטמן במלה קדושה אחת "לנגיו" (יתכן כי זהו עומק דברי רש"י שבת כז/ב: "השכמת בית המדרש וגידול בנים לתלמוד תורה – היינו תלמוד תורה").

הקשר בין דלתות בית כנסת ובית מדרש מדברי שני החברים; רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי עולה, כי קשירת חיי היום-יום אל בית הכנסת גורמת לאריכות ימים. למסקנה זו הם הגיעו על פי סברת לב של חכמי התורה שבעל-פה. בבית המדרש חפשו מקור לכך בתורה שבכתב, ועל כך אמר רבי אחא בר חנינא: מאי קרא? = מה הוא המקרא? והיכן יש רמז לכך? ומצא את הנאמר בפרק שבו קוראת התורה אל בני האדם, לבא להתעמק בחכמתה, בסכומה של קריאה זו נאמר: אשרי אדם שמע לי, לשקד על דלתתי יום יום, לשמר מזוזות פתחתי (משלי ח/לד). כלומר: להתמיד בזריזות על "דלתות החכמה", שהם המחסומים הטבעיים העומדים בפני כל אדם בטרם יצליח לחדור אל תוכן עמקה של החכמה. בקוש זה של חכמת התורה אינו יכל להיות ללא הכנה נכונה של תפלה בבית הכנסת – ביתו של הקב"ה, זה הוא המפתח היחיד אל דלתות חכמת התורה האלקית, כפי שאמרו חז"ל: הרבה דלתות יש בתורה והרבה פתחים יש לה, כנאמר: "אשרי אדם שמע לי, לשקד על דלתתי יום יום" (מדרש תהילים קיט: "גל עיני ואביטה"). הרי שה"דלתות" נכתבו בלשון רבים. כיצד פותח בית-הכנסת את דלתות בית המדרש – מקום חכמת התורה? באר רבי צדוק הכהן מלפלין זצ"ל: תורה ותפלה – האדם צריך את שניהם יחד, לכן היו חכמים שהקפידו ללמוד ולהתפלל דוקא באותו מקום (להלן ובמגילה כט/א). כי כל האומר: "אין לי אלא תורה, גם תורה אין לוי" (יבמות כט/ב). שהרי למוד תורה ללא תפלה, גביא אותו ח"ו לשפח שהוא צריך את עזרת ה', וללא עזרת ה' לא נתן להגיע לעמק הבנת התורה, שהרי כבר התבאר לעיל שהתורה אינה מקבץ של הלכות וספורים, אלא חכמה אלקית רוחנית. זהו ענן התפלה – ההכרה שהוא חסר ומבקש מה' שימלאנו – כי לא נתנה תורה אלא לחסידים ומכירים חסרונם ומבקשים מה' שיעזרום ויושיעם (צה"צ רי"א). הנושא שאין צרכי האדם מתבצעים מאליהם, אלא רק אחר שיכיר בחסרונם, ויבקש רחמים, מבואר בהמשך: ברכות יב/ב: "כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו". באופן דומה כתב גם החזון אי"ש: הלמוד והתפלה קשורים זה בזה, עמל הלמוד עוזר לאור התפלה, והתפלה עוזרת את הלמוד. תפלה – בבחינת קבע מרחיקה את הלמוד, ולמוד בעצלותיים מונע תפלה, פמוכן שהדבר רב-עמל וכפיר-נמים (אגרות א/ב).

כי מצאי מצא חיים – בתפלה ולמוד קשר זה בין תפלה בבית כנסת ובין למוד בבית מדרש, הוא דומה לשני חדרים בבית אחד והוא כמו שני קרונות על אותה מסלה. רעיון זה מוצאים אנו בדברי חז"ל, שבארו את הפסוק המובא כאן: "אשרי אדם שמע לי", ואמרו: "אמר הקב"ה: אשרי לאדם בשעה ששמועותיו לוי" [דהינו: שהתורה שלומד מביאה אותו להיות קשור אל הקב"ה] – לשמר מזוזות פתחתי. אמר רבי יהודה בר סימא: וכי יש מזוזה בבתי כנסיות? הרי בית כנסת פטור ממזוזה! אלא מה מזוזה זו אינה זזה מהפתח, כך לא תהא זו מבתי כנסיות ומבתי מדרשות (דב"ר ז/ב). ואכן כתיב בתריה = כתוב בפסוק שאחריו: "כי מצאי מצא חיים". באותו מדרש הוסיפו על פסוק זה: אמר הקב"ה: אם תעשה כן, דע שאאתה מקבל פני השכינה, מה כתוב בהמשך? – "כי מצאי מצא חיים" – לא די שאאתה מקבל פני השכינה בבית הכנסת, אלא שאאתה יוצא משם טעון ברכות, שנאמר [בהמשך]: "ויפק רצון מאת ה'" (שם). נמצא אם כן שמטרת בית הכנסת ובית המדרש מאחדת בתוכן הפנימי של שניהם, כי שניהם יחדיו מהווים את מרכזו הרוחני של עובד ה' ואת תוכן חייו האמיתיים. הרי כי שמירה וימיומית על פתחי בית הכנסת גורמת למציאת חיים ולאריכות ימים. לכן צטט רב אחא פסוק המתאר את מעלת התורה בבית המדרש, שמתוכו נתן להסיק על כח התפלה בבית הכנסת. קשר זה נפסק להלכה: "אחר שצא מבית הכנסת, ילך לבית המדרש ויקבע עת ללמוד, וצריך שאותו עת יהיה קבוע, ולא יעבירונו, אף אם הוא סבור להרויח הרבה באותו זמן" (או"ח קנה/א). כתב על כך במשנה ברורה: בזמן חז"ל היה בית הכנסת מיחד לתפלה ובית המדרש היה מיחד לתורה, ודרךם היתה להתפלל בבית הכנסת. אף בזמננו, שמתפללים בבתי מדרשות, מפל מקום שיד גם כן דבר זה, שאחר התפלה ילך להתחבר עם האנשים העוסקים בתורה, במשניות וכדומה, ונאמר עליו הפתוב: "ילכו מחיל אל חיל" (תהילים פד/ח).

בניית בית כנסת – אפי העבודה שבלב הנוצרים בונים את בתי התפלה שלהם באופן שהבא בשעריהם יחוש בטול וגמוד מול עצמת הקשטות הנשאות, והאפולולית השורה ביניהם, עם משחקי אור וצל המעניקים לנמצאים שם תחושה של הערצה אל המבנה ואל הדת וכהנה שאותם מיצג המבנה המפא. לעמית תפיסת שקר זו, המנתקת את המתפלל מעולמו ומכניסה אותו לדת דמיונית המנתקת מזרם החיים השוטף, עומד האור של בתי ה"עבודה שבלב", הלא המה בתי הכנסת של העם היהודי – עובדי ה', הבאים אל בית הכנסת מתוך החיים עצמם, ומתוך לבם הם שואבים את הכח להכניס את האמונה ואת עבודת ה' בכל פרט ופרט בחייהם (כמבואר לעיל ז/ב: "לעולם יהיה אדם זהיר בתפילת המנחה", בנושא: "שעת מנחה – פסגת עבודת הלב"). ממילא פאשר נגשים אנו לתכנון בניית בית כנסת, אין לקבץ מאומה בטרם נגדיר את אפי המתפללים, שסביב עבודת לבם יש לבנות את בית הכנסת ולעצב את אפיו. באופן שינחית את הטרדות וינתק את המתפלל מחיי השוק, וכדי לאפשר לעובד ה' לחדור אל פנימיות לבו באופן מכסימלי. על כן יש לתנחם כיצד נקבעו כללים השייכים לבניית בית כנסת, בטרם התבאר הענין הפנימי והמטרה של הבא בשערי בית זה. בכך מובן מדוע התפללו בבית המדרש מהמאמר הבא. אמר רב חסדא: לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת, ורק אחר כך יתפלל, שנאמר: "לשקד על דלתתי יום יום, לשמר מזוזות פתחתי" (משלי ח/לד). גירסת הרי"ף. כלומר: ממה שהמקרא בטא "פתחי" בלשון רבים, משמע שיש להכנס דרך שני פתחים* (נספח 8). דיוק זה גרם להשתוממות בבית המדרש, ושאלו: "שני פתחים" קא סלקא דעתך?! = היעלה על דעתך? הרי אם בית כנסת בנוי באופן שיש לעבר דלת חיצונית ופרוודור ורק אחר כך נכנסים לפתח היכל התפלה, ודאי שכל המתפללים יעברו דרך שני פתחים, ואם אין שני פתחים לאותו בית כנסת, כיצד יעברו המתפללים שני פתחים? ואם אכן צריך לעבר דוקא שני פתחים, המלצה זו צריכה היתה להיות למתכננים ולמהנדסים של בית הכנסת, ולא הנחיה בספר ההלכה למתפללים, אלא כך צריך היה לומר: "לעולם יבנו לבית הכנסת שני פתחים, שנאמר" וכיו. אך ודאי שלא נתן להמליץ על שני פתחים אם אין חובה לבנותם! אלא אימא = תגיד שכן אמר רב חסדא: "לעולם יכנס אדם שעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל", ולא ישוב סמוך לפתח בית הכנסת, כדי שלא יראה כאלו השהיה בבית הכנסת היא טרח עבירו, והוא ממיתן להודמנות כדי לצאת הראשון (רש"י). זאת בתנאי שאין זה מקומו הקבוע, אך נתן לקבץ מראש מקום קבוע ליד הפתח, וממילא הוא אינו יושב שם כדי לצאת במהרה, אלא כי שם נקבע מקומו, לכן אין חשש זה, כי זהו מקומו הקבוע. אך גם לדעה זו, עליו לשהות במקומו שעור זמן כניסת שני פתחים, בטרם יתחיל להתפלל, ולא יתפרץ אל התפלה ללא כל שהיה (תר"י). כמו כן בגמר התפלה, יש לשהות עוד רגע-קט בטרם יעזב את בית-הכנסת.

"לעת מצא"

אחר שהתבאר לעיל על אודות הדרך הנכונה של תפלה, שיכולה לבא רק אחר התנתקות מחיי החולין וכניסה לעולם רוחני קדוש, מכיון שחיי החולין הללו שמהם התנתק המתפלל באופן זמני, הם חיי, הם החברה שלו, הם מפרנסים ומקיימים אותו, והם גם אלה המאפשרים לו להתנתק מהם ולהתרום מהם. על כן בפני כל עובד ה' נצבת בעיה, כיצד הוא יצליח לשמר את רגשי הקדש בתוך שטף

חיי היום-יום, וכיצד נמשיך את אורית בית הכנסת בתוך חיי החולין של מלאכתו ועסקיו. כמו כן התבאר לעיל כי הנכנסים לבית הכנסת עוברים גם את הפתח השני שהוא "פתח שקוף" המתגלה בלבם של הבאים לבית הכנסת מתוך מטרה לשאב ממנו קרבה אל המציאות האמתית (כמבואר בנספח שם). בראית אמת זו על מרפו החיים, מתגלה כל העולם החיצוני המקיף את אותו מרפו, כעולם של חיי דמיון וספקי הבל, שכמו כל השקרים, רק שטף ומרוץ חסר מעצורים מאפשר להם שלא להתפרק. כמו סביבון, כל זמן שהוא בתנועה, הוא זקוף יציב, ססגוני וצוהל, אך כשמסתתרת האנרגיה שלו, הוא מטל דומם וחסר חדוה. כך גם כל הנמצאים במעגל חיי החמר הסוערים, ראיתם היא חיצונית וחמרית, על כן בעיניהם נראה עולמו הפנימי של הדבק בקב"ה, כעולם של דמיון לא מציאותי. על כן נמצאים כל בני האדם בתוך, כלומר: כשהם בתוך היכל ה' – בזים הם לאפסיותם של החיים בחוץ ומנסים לשפח אותם. אך כשהם נמצאים בתוך חיי החולין, אט אט שוקעת ההתרגשות של בית הכנסת, וחיי החולין מתחילים להצטיר כמרפז הענינים. ישנם בני אדם נעלים, צדיקים וחסידים המושכים את בית הכנסת אל תוך חיי היום יום, בדיוק כפי שישנם אנשי חולין, שהשטף של חיי השוק נמשך להם אל תוך בית הכנסת. מאבק זה של מעבר מחיי שגרה לרגעי קדש ורחניים וכו' להפך, הוא חלק משלבי העליה של כל יהודי השואף להגיע לפסגות רוחניות.

תפלת החסיד "לעת מצא"

דוד המלך הגדיר בני עליה מעטים אלה כ"חסידים", והדריך אותם כך: "על זאת יתפלל כל חסיד אליך, לעת מצא, רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו" (תהילים לב/ו). באר רבי אברהם ו' עזרא: "לעת מצא" – פאשר ימצא לבבו נקי ממחשבות, ופנוי מעסקיו וצרכיו, אז יתפלל [בתפלה הנקראת כאן "לעת מצא"], פנאמר: "על כן מצא עבדך את לבו, להתפלל אליך את התפלה הזאת" (ש"ב ז/כח. אבן עזרא תהילים שם). כלומר: דווקא ברגעים הקדושים והנעלים, חזב האדם לזכר כי עליו לשוב לבסיסו החמרי, ועוד בהיותו קשור למרומים, עליו להקדיש מחשבה ותכנון לדרך שבה הוא יוכל לשמר את החיות ואת רגשי הקדש שרכש בבית הכנסת, ולהשפיל לקבע את ההרגשות הללו לאורך כל מארעות החיים ותהפוכות הזמן, תוך כדי שהוא חי את כל המתרחש בתוך החיים, הפוללים עבודות מרפזות אלו: החל מנשואין ולמוד תורה, עד רגעי הפרדה האחרונים – המיתה והקבורה. עתה תבאר אותם הגמרא אחד לאחד, בשם כל אחד מהחכמים ששם דגש על נקדה אחת במרפז תפלתו של החסיד. הדגשים אלה אינם מקריים, אלא כל אחד יוצא מנקדה עקרונית של שמור נפש החסיד מול שטף מי החיים. בהמשך נגלה כי הם פוללים גם את הדרך ואת ההדרכה כיצד לנקות מהנפש ומהלב דמיונות-שוא, שנטפלים אל האדם, וכיצד לזכר עצמו מהם.

"לעת מצא" זו אשה

את אדם הראשון לא ברא הקב"ה זכר ונקבה – כשאר בעלי החיים, אלא האדם נברא "יחיד" ללא אשה, ורק כאשר הכיר בחסרונה של בת-זוג, הביא אליו הקב"ה את חוה (בראשית ב/יח-כג ברכות סא/א, ערובין יח/א). על פי אותה מתפנת קבע הקב"ה את טבעם של הדורות הבאים, ורק אחר שהבנים חשים בחסרון בת-הזוג, עוזבים הם את בית הוריהם ומקימים משפחה לעצמם, פנאמר: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו, והיו לבשר אחד" (בראשית ב/כד). כלומר: השלב בו עוזב הבן את הוריו, הוא בזמן שהוא מוצא את עצמו" וחש בחסרון אבדתו, רגע זה מגדר כאן בלשון: "עת מצא", כלומר: כשמצא את עצמו, יכל להגדיר את אישיותו, את צרכיו ורצונותיו, ולבנות את עולמו כמקבץ סביב אישיותו, על שלב זה בחיים נאמר: "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא", כלומר: יתפלל על אותה שעה שבה יודע הוא לבקש אשה בהתאם לצרכים התואמים את אישיותו, ולא קדם לכו, שאז פועלים רצונות ודחפים שאין להם בסיס לא בשכל ולא בחיי היום-יום. לשם כך הוא זקוק לבית ולמסגרת, הנקראת "חומה" בלשון חז"ל. במסגרת זו הוא יוכל להטביע את חותמו ואישיותו, והאשה תשמש לו כחומה בפני הסערות הפוקדות את חסר ההגנה שאינו נשוי, כפי שאמרו חז"ל: "השרוי בלא אשה, שרוי בלא תורה ובלא חומה" (יבמות סב/ב). על כן אמר רבי חנינא באור הפסוק: "לעת מצא" – בלשון עתיד, מתכוון על מציאה אישית שהחסיד מבקש למצא, זו אשה, הנקראת בלשון חז"ל: "אבדה" שהפעל מחפש אחריה (נדה לא/ב).

מציאת בת-זוג אחר מציאת אישיות עצמית

על כן מי שמצא את עצמו, שואף למצא לאישיותו השלמה נכונה וטובה, שנאמר: "מצא אשה מצא טוב, ויפק רצון מה" (משלי יח/כב). לכן סגיה זו מהנה המשך לסגיה הקודמת שבה זכינו להבין כי מטרת ה"פניסה לשני פתחי בית הכנסת", נועדה כדי להגיע לעמק השאיפות הסהורות שבלב. ממילא תפקידה של הסגיה הבאה הוא לבאר כיצד יש לשמר רגשות טהורים ותאורטיים אלה בתוך עולם המעשה. הדגמה הבולטת לשנוי מהותי החל בנפשו של האדם בין שעת רוממות הרוח של בית הכנסת, לבין שעות היותו שרוי באורית החולין, היא בחפוש אשה, שבאופן טבעי אמורה להיות השלמה לאישיותו. על כן ודאי כי האשה שאותה הוא רוצה בהיותו תחת הרשם של בית הכנסת, אינה אותה אשה אשר בה רוצים אנשי החולין. כי אנשי החולין המודדים העלחה בראיה חיצונית, שואפים לשאת אשה לשם ממון, לשם יפי ולשם שאר דברים שאינם עקרוניים. לכן אדם הנמצא ב"עת מצא" = ברגעי שלמות, בהם עקרונותיו חזקים ומצקים, מבקש הוא מהקב"ה שאמות המדה למציאת אשה לא תשתנה, אלא תשארה בלבו כפי שהיו בשעה שהיה בבית הכנסת, העקר ישאר עקר והטפל לא יצליח לתפס בלבו את מקומם של העקרונות. בדיוק מאותה סבה מצאו קדמוננו את יום הכפורים, כיום המתאים לחפש בו שדוד (תענית לא/א). בתאריך זה של "מציאת שדוכים" התעמק הרב א. א. דסלר ושאל: אנו עומדים ותמהים; ביום הכפורים! לשדוד שדוכים! ובאר: אחר ששמחו בטהרה שהרגישו בכפרת עוונותיהם, השתמשו בשמחה קדושה זו, כדי לשדוד שדוכים לשם שמים, כי אצלם היתה קדשת השדוכים וקדשת יום הכפורים שנה (מ"מ ד-80). באופן זה מתבאר גם המאמר: "חתן דומה למלך" (פדרי"א סוף ט"ז). כי לשניהם יש נסיון דומה – לאחד את הסתירות שבתוך הלב, ואומרים לחתן שיתמקד ב"לשם שמים" של נשואיו וישא אותה בקדשה ובטהרה, ולכן הוא פטור מקריאת שמע, כי טרוד בטרידה של מצוה (ברכות יא/א. מ"מ-ה-88). לכן מוצא החסיד את זמן התפלה, כזמן המתאים למציאת אשה, דווקא בשעת התרוממות הרוח שאזכה להגיע אליה אחר חצותו את "שני פתחי בית הכנסת".

"מצא" או "מוצא"!

כדי להדגיש ולהמחיש עד כמה ממצה ההגדרה ש"עת מצא – זו אשה", הביאו חכמי התלמוד פתגם שהיה רווח בארץ ישראל, כהדרכה לחיי נשואין נכונים. במערבא = בארץ ישראל השוכנת במערבה של בבל, בה היו בני תורה, ואף שאר העם היו חריפים ופקחים, לכן את ההדרכות ואת התוכחות היו אומרים שם ברמזים עדינים ונעימים (ראה סנהדרין כד/א: "נועם – אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל"). וב"ב קנח/ב: "אוייר ארץ ישראל מחכים". סנהדרין קד/ב: "על השבויים מארץ ישראל אמרו השבאים: ברוך שנתן חכמה לזרעו של אברהם". דוגמאות רבות בפתחה לאיכה רבה). כי =פאשר בארץ ישראל נסיב איניש אתתא =אדם נושא אשה, היו אמרי ליה הכי =אמרו לו כך: "מצא" או "מוצא"! כלומר: עליך לדעת כי קמים שני סוגים של אנשים המוצאים בת-זוג, המאשר "מצא אשה", ותוך כדי השנה ראשונה לנשואיהם הם לומדים להתרגל זה לזה והופכים ליחידה טבעית אחת הפועלת נכון, ללא טרדות של פיוס, אחוי קרעים, לשוב משברים וחפוש התאמה, והתיעצויות חוזרות ונשנות אצל הדואגים ל"שלום בית". אלא בעבר היתה מציאה, ובהנה ישנה התקדמות, בניה מתוך חיים שקטים, טובים ומאשרים, כפי שנאמר בתורה: "כי יקח איש אשה חדשה, לא יצא בצבא, ולא יעבר עליו לכל דבר, נקי יהיה לביתו שנה אחת, ושמח את אשתו אשר לקח" (דברים כד/ה). כתב על כך בספר החנוך: "נקי יהיה לביתו" – ומתוך כך נרחיק דרכו מכל אשה זרה, ויפנה מחשבתו רק אל האשה הראויה לו. יכשרו הילדים שתלד לו, ויהיה העולם מעלה חן לפני בוראו"

(מצוא תקפ"ב). ואילו נשואין לא מצליחים מגדרים בלשון הוה: "מוצא אשה" , כי בכל יום, בכל עת ובכל שעה עליהם למצוא מחדש זה את זה, בהתאם למצבי הרוח המשתנים של כל אחד מהם, שהרי צרות ודברים רעים אינם מרפים מלהציק, ואין האדם יכול להסיח את דעתו מצרותיו, וכל הזמן הם טורדים את מנוחתו. שהרי הלשון "מצא", הנאמר על האשה הטובה, נאמר בלשון עבר, כי טבע האדם להתרגל לטובות ולהסיח דעת מהן, וחיים האורמים באופן טבעי אינם מעוררים כל תשומת-לב, בעוד שצרות אינן משות מהזכרון. כגון: אדם שנעליו לוחצות לו, זוכר הוא זאת על כל צעד ושעל, בעוד שהצועד בנעלים נוחות, אין נעליו נמצאות בתודעתו כלל, אלא מקדיש את מחשבותיו לענייני האחרים. על כן מציאת אשה טובה נאמרה בלשון עבר, כי אחר הנשואין וה"שנה הראשונה", הוא מגיע לשלום ומנוחת הדעת, וחיי האורמים בטבעיות מאפשרים לו להקדיש את זמנו ולהתעסק בבנין רוחניותו ורוחניות ביתו, מבלי שקיומה של האשה תהדהד בתודעתו ללא הרף. אבל ה"מוצא" שנאמר על אשה רעה, נאמר בלשון הוה, מודע כל הזמן בקיומה וטרוד כל ימיו בהתמודדות מתמדת עם הצרות שהיא מציבה בפניו. כי צרות ודברים רעים אינם מרפים מלהציק, ואין האדם יכול להסיח את דעתו מהם כל זמן שהם טורדים את מנוחתו. הוא הדין למציאת אשה רעה, שבכל רגע ורגע הוא נאלץ להיות מודע מחדש בקיומה, כמבאר לעיל, שזהו מות זוחל – שאין לבצע שום מנוחת הדעת לעסק במאומה, אלא טרוד הוא כל ימיו לפיכך אותה, ואין עולה בידו לספק את רצונותיה, והוא טרוד בהתמודדות מתמדת עם הצרות שהיא מציבה בפניו, במריבות חוזרות ונשנות, ובהשפנת "שלום בית" חדש זמני ורעוע, שאינו עתיד להחזיק מעמד (קול-אליהו להגר"א).

"מצא טוב" או "מר-ממות"
באמרו: "מצא", רמזו חכמי ארץ ישראל למה דכתיב: "מצא אשה מצא טוב, ויפק רצון מה" (משלי יח/כב). מה שאמרו: "מוצא", כונתם היתה לצורת חיים הפוכה, דכתיב על אשה רעה: "וימוצא אני מר ממות את האשה" (קהלת ז/כו). הרי שבהגדרת מצא/מוצא נמצא סוד הנשואין שהשרש שלו תלוי ב"עת מצא" של הנגש לנשואין, אשר עשה זאת אחר שמצא את עצמו ומחפש התאמה לאישיותו, בנגוד למי שמטיל את עתידו על הגורל העור ונגש אל החיים ללא בסיס וללא מטרָה, אלא מתוך גישה של מציאת הזדמנויות וגלוי הפתעות חדשות, הבאות בדרך כלל בעקבות תקלות. הראשון בעל האישיות העצמית המגדלת, שחפש השלמה והתאמה לאישיותו, הוא אכן זה שמצא את האשה, וממילא חש בברור כי אין לו להמשיך לחפש, ומעשה יצעדו שניהם יחדו מתוך הבנה הדדית ומשלמה, וכל חיי תליו אותו התחושה שהוא "מצא טוב". מנגד נצב ה"מוצא", שאינו מודע לאישיותו, אלא חי על פי סיסמאות, תחושות, מצבי רוח, ודמיון עצמי המתנה בתכתיבי חבריו, ותלוי בכל אנשי סביבתו ושאָר גורמים חיצוניים. אדם זה אשר במשך חיי עדין לא "מצא את עצמו", כל חיי עוברים בהנה, ובכל מארע הוא מוצא את עצמו מחדש, ומנסה להתאים את עצמו למצבים המשתנים חדשים לבקרים, ועוד בטרם יתרגל לאחד, נבא כבר החדש במקומו. על כן, כל זמן שאדם זה עדין רוק, שהפח לבנות חיים עדין רק גלום בו, גם הוא וגם סביבתו מתחילים בסלחנות לשגיאותיו ולכשלונותיו (כמבואר בספרנו שב"ח על יבמות סג/א, בנושא הנשואין). אבל אל לו לעשות זאת גם אחר נשואיו, ושהוא לא ימשיך לקבץ את מצבו כ"מוצא" הזדמנויות, ולא כממשיך עקבי בדרך שפבר "מצא". כאשר לצדו נצבת האשה – "עזר כנגדו" (בראשית ב/יח), פרוש: "זכה – עזר, לא זכה – כנגדו" (יבמות סג/א). זאת היא תפלתו של החסיד, שלא יגיע חליה למשגיו ולטעיותיו המרות ממות של ה"מוצא".

"מצא עצמו בטרם מצא בת-זוג"
ההגברה והעזר שמעניקה האשה למצב הנתון של בעלה, עשויה להיות לטובתו ועלולה להיות לרעתו, כי אם הוא לא "מצא", אלא הוא שיך לאותם בעלי התהיות, הדמיונות, התאוות והחפזים המתמידים חסרי המטרָה, כשהוא נעצר בכל פעם במציאת תכן זמני כלשהו, הוא מכריז: "מוצא אני!" עליו נאמר: "מר ממות", שהרי דרך זו היא ההרס העצמי והרס המשפחה – "מות זוחל", שלא ירחק היום שהוא ינפץ בפניו את כל אשליותיו וינשאיר אותו ככלי ריק חסר טעם חיים, הנאלץ להזדרז למצא אידיאלוגיה חלופית, כאשר מהקודמת נותר בפיו ובבלבו רק טעם מר של כלליה והרס, כי "מציאות" הבאות אחר הנשואין, חזבות לבטל את הנשואין הקודמים, והמציאות החדשות שתבאנה אחר כך, תבטלנה גם את הנשואים שהיו בפעם השניה, כך מטלטל ה"מוצא" מצרה לצרה, מגרושיו לגרושיו, מחתונה לחתונה ומבית לבית, ואינו משכיל למצא מפלט על ידי שתחלה ימצא את עצמו, יקבע את דעתו באופן ברור ומחלט, ורק אחר כך יכניס לאותה מסגרת את האשה, שגם היא מענינת למצא בעל מבסס בעקרונות מצקים ומחלטים. על כן הדגיש המקרא את טעם החיים של בני זוג זה כ"מר", בשונה מהטעמים הקרובים אליו: "חמוץ, מלוח, חריף", שגם טעמו של אחד מהם הוא הפוך ממתוק ונעים, כי טעם מר הוא תוצאה של עכול ואכול, דהינו: תהליך של התפרקות תאים חיים [לכן החמר מעפל המזון מרפז ב"כיס המרה"]. בדיוק כך הוא טעמו של המות, שתהליכו מתחיל בזמן שמלאך המות זורק בו "טפה של מרה" (ע"ז כ/ב). תהליך ההתפרקות המתחיל באותה טפה, גורם לתחושה מרה שהיא הטעם שבו נפרדים מהחיים, כלשון הפסוק: "ואחריתה כיום מר" (עמוס ח/י). אכן, זבובי הפגרים [=זבוב רק], מתחילים להגיע אל בעלי-חיים גוססים, כשהחל בהם תהליך המרידות והמות, עוד בטרם נפחו את נפשם. כי המרידות נוגעת בחיים – כאשר החיים של האדם אינם על מנהגם, לכן נאמר על המצרים הרשעים: "וימרו את חייכם" (גבורות ה' למהר"ל עמ' רע"ד). זה הוא בדיוק התהליך שעובר על בעל שלא השכיל להתעסק עם התכן האמתי של החיים, אלא בתפאורה שלקם, ובמקום להשקיע את חיו במהות הפנימית והסקימת של הדברים, הוא רואה אותם על פי הברק החיצוני, במבט האופני לנשים. ממילא כשאדם זה נשא, אין לאשתו בעל עם עמוד שדרה חזק, שיעצב את הבית, אלא הוא מחכה להמלצת אשתו ולעצתה, כדי לקבץ את אמות המדה ואת הערכים המשתפים שלקם, שמטבעם משתנים ללא הרף, בהתאם לאפי ההברה, אפנה וכדומה. במצב זה אין לאשה בעל, ולאיש כזה היא חייבת להיות רעה, ומגבירה את תהליך ההרס של שניהם. זו היא הגדרת ה"מר ממות" – תהליך עכול המתחיל מיד עם הנשואין של מי שלא השכיל למצא את עצמו, אלא נמצא תדיר במצב של "מוצא אני את האשה".

"לעת מצא" זו תורה
בשעה שפגש החסיד משתוקקת אל קרבת ה', וכאשר זכה להגיע לרגע של אמת – "עת מצא" = למצא את שרשו ומקורותיו הרוחניים, ולגלות בתוך עצמו את עצמותה של הנפש, שהיא כח רוחני אדיר, הבא לידי בטוי בהשראת תחושה קבועה של חסרון השואף להתמלא עוד ועוד, ונצמאון נפשי לשמע את דבר ה'. תחושה בסיסית זו של הנפש בטא שלמה המלך: "ויגם הנפש לא תמלא" (קהלת ז/ו), על כך אמרו חז"ל: "משל לעירוני [=כפרין], שנשא בת-מלך, אם יביא לה כל מה שבעולם, אינם חשבים לה כלום, שהיא בת-מלך. כך הנפש, אלו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, למה? שהיא מן העליונים (קה"ר שם). החסיד גם מבין שתחושה מרוממת זו של "עת מצא" היא "עת" בלבד, דהינו: התעלות רוחנית זמנית, העלולה להעלם ממנו, חלילה, זאת מלבד השחיקה הטבעית של חיות רוחניות מול עצמת החיות החמריות האורמות בעצמה וללא הרף, הן מתוך האדם עצמו והן מחוצה לו, שבאופן טבעי הן מעמעמות את עצמת החיות הרוחניות, עד שרק רשם קל מהם נותר בנפש. לכן יודע החסיד כי אישיותו זקוקה להשלמה ללא הרף, ומחפש למצא חזקים לנפשו (ראה חוה"ל שער עבודת האלקים ב': התעוררות תורנית והתעוררות שכלית"). על צרך זה של הנפש רבי נתן אומר לפרש את בקשת החסיד המתחשקת אל עצם חסידותו: "על זאת יתפלל כל חסיד אלקי, לעת מצא". כלומר: כאשר זכה החסיד למצא את נשמת חיו, בקשתו החזקה ביותר היא לשמר מציאה זו, שלא תאבד ממנו לעולם. באופן טבעי עומדות בפני האדם אפשרויות רבות כיצד לשמר רגשי התעוררות אלה ולחזק אותה, גלה לנו רבי נתן כי הדרך היחידה שנתן בורא העולם לשמר על התרוממות הנפש שהתגלטה לו ב"עת מצא", זו אף ורק התורה, שהמאור שבה רק הוא מחיה את הנפש ומזין אותה באופן הנכון והמאוז. ממילא ככל שיתמיד בלמוד התורה,

כן ומצא יותר חיים, וככל שיעמיק בה, כן ומצא את עצמו, וכשטעם החיים מחדר אליו ואל השכל שלו, ולא אל הרגש ואל התחושה. מודע העמוס, הוא אינו עתיד לדעך לעולם, ובכך יבנה מסגרת איתנה ומצוקת של חיים מלאי-תוכן, וכשימצא אשה שתהא מאשרת להשתבץ בכזו מסגרת, עתידים חיייהם המשתפים לפרח בטוב.

מוצא התורה ומצא חיים עם עצמו ועם אשתו
את הכח ליצור מסגרות טמן הקב"ה רק בתורה ולא בשאר המצוות, שבהן אין עצמה זו דכתיב בפרק שבו התורה קוראת אל לומדיה ואומרת: "כי מצאי מצא חיים" (משלי ח/לה). לכן הפונה ב"לעת מצא" היא על מציאת עצם החיים, שהם התורה, מפני שהתורה היא הכח היחיד המדבר באופן ישיר אל הנשמה ומאיר בה את טעמים האמתי של החיים, שאינם יכולים לבא אלא למי שבקש אותם בכל נפשו, והתאמץ לעבר את כל המכשולים ולהתעלות מעל השטחיות החמרית וההתנתק מהיצרים הגופניים. שהרי פסוק זה: "כי מצאי מצא חיים", הוא המשכו של הפסוק שכבר התבאר לעיל: "אשרי אדם שמע לי, לשקד על דלתתי יום יום, לשמר מזוזות פתחי". כי המתאמץ לשקד על דלתות החכמה כדי שתפתחנה בפניו, לו אכן מבטחת הזכיה – "מצאי מצא חיים", להתענג במשמעות החיים מבלי שבלבולי החמר יסגורו אותו, כפי שכתב החזון איש: "כל חכמה שקונה האדם, יש לה קשר עם נשמתו, ונפשו מתענגת על החכמה, והחכמה תשלח את שרשיה על תלמי-לב בעליה. לנימי הקשר בין לב האדם לחכמתו אנו קוראים: "אהבה", וטבע האדם להשתעשע על מבועי החכמה ולהביל בשעה זו כל תענוגי העולם הזה (קובץ אגרות א/י). על עצמתה של התורה בייחס לשאר המצוות ראה סוטה כא/א: "נר מצוה ותורה אור", ובדרך ה' לרמח"ל ד/ב). מיד אחר אותה תפלה זכה של החסיד שהגיע "לעת מצא – זו תורה", מתחילה נשמת חייו של החסיד לדבר בשפתה של התורה, ומאז כל שאיפותיו מעגנות בשכל האמתי של התורה, ולא יתמוססו כשאר ההשפאות הנחות על משוררים, שלפני פג טעמן, כשהן מותירות את בעל ההשפאה שומם, נדהם ומנתק מרגשות שרגע קדם מלאו את כל ישותו. מה שאין כן אצל מי שהתורה היא "שירת חייו", ובה הוא "מצא חיים", שירה זו כמעט מים חיים, שאינה פוסקת לעולם, ועל כן "מצאי – מצא חיים".

מות – תחושת חדלון
את תפלת החסיד הגדיר דוד המלך: "לעת מצא", ולא אמר: "בעת מצא", משמע שכבר מעתה מתפלל החסיד על איזו שהיא, עת' שעדיין לא הגיעה, ואותה נברר בסנה' כאן. שתי השקפות בסיסיות על החיים יושגו לבני אדם, שתייהן נובעות משתי הצורות של התייחסותם אל עצמם על העולם. האחת רואה את עצם החיים בגוף החמרי, והשנייה מבינה כי החיים האמתיים הם חיי רוח, ואלו הגוף אינו אלא מעטפה ולבוש זמני, שנועד לשרת את הנשמה, כדי שתוכל לבצע פעולות טכניות, ולהוציא את כחותיה אל הפעל. ממילא בדיוק על פי אותה השקפה מתפלג באופן קיצוני היחס של שתי הדעות הללו אל המות. מי שרואה בגוף ובחמר את החיים הבלעדיים, עבורו המות הוא אבדון, כליון וחדלון. ממילא טבעי הוא כי עבורו המות הוא נושא מיוחד המעבי על כל טעם החיים, ולא פלא שהוא משתדל לשכח ממנו ולהדחיקו. אף העבדה היא כי אין מנוס מהמות, ואותו רגע של אמת בא יבא! ברגע ההוא תהיה נפשו נאלצת להאבק בכל כחה שלא להפחד מהגוף, שהרי רק הגוף מהנה עבודה את החיים. לכן למי שיש לו בעולמו אף ורק חיות חמריות, וההפחדות מהגוף היא נצחית, לגביו אין אויב גדול מהמות, והפחד מפניו מלנה אותו באופן סמוי במשך כל ימי חייו. כי הפחד מהמות הוא חזק, מפניו שהוא נובע מכל שלשת חלקי המודעות: 7.לאהפך. 7.בעל-הפך. 7.גת-הפך. ב"הפך" פוחד האדם מאבדון שליטתו, אבוד הנאותיו, הפסקת גרונו, ופחדה ממשפחתו ומחבריו. ב"ית-ההפך" מקנן פחד מעצם הפחד מהגוף, מתחושת האבדון והבלתי ידוע, כאותה תחושה של הצולל לתהום אין-סוף, שהפחד שלו משירה בו אימה נוראה, לא מהחבטה שבסוף הצלילה, אלא עצם השקטת הקרקע היציבה תחת רגליו היא זו שמשירה בו את אותה האימה. ב"על-ההפך", שהיא התחושות העמומות הנובעות מקרבת הנפש והנשמה אל העולמות העליונים (ראה ספרנו שב"ח מגילה ג/א: "קשר והשפעת הנשמה – חזון המלך"). קשר זה של הנשמה אל האדם והפחדו, מביא לו שדרים דרפם הוא חש כי עתידה להיות לו פגישה עם הכח העליון שברא אותו ואת העולם כולו, צריך לתת דין וחשבון לפני כח זה שהוא האמת המחלטת, והנשמה משדרת תחושות עמומות של פחד מהצער הנורא והאין-סופי למי שהחטיא את מטרות חייו, כפי שאמרו חז"ל: "מפני מה נפשו של האדם סולדת מריח הגפרית? מפני שהנפש יודעת שבהינחם שוררים דינים קשים, והיא נדונת בגפרית" (מדרש תהילים יא/ה). הכוונה לשורש הרוחני של פעולת הגפרית ולא לחומר הצהוב, שסימנו הכימי הוא S. אם כי גם לגפרית הידועה לנו יהיו כנראה תפקידים שם, שהרי תכונות הגפרית לעכל כסף, ותפקיד הגהינם הוא לעכל את דברי החולין שאדם התרגל לכסוף אליהם).

מות – תחושה המלנה את החיים
כשם שהנפש סולדת וחסה געל מפני ריח הגפרית, בגלל שהיא מודעת לענשים העתידים להיות לה אחר הפחד מהגוף, כך גם על ידי אותו כח של "מודעות-על" חש האדם שהוא עתיד לזכות ולהפגש עם בורא העולם – פנים אל פנים, כפי שאמרו חז"ל על דבר ה' למשה: "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג/כ), ואמרו: אחד צדיקים ואחד רשעים מקבלים פני השכינה. אלא שהרשעים שמרדו בקב"ה – בשעת מיתתם מראים להם פני שכינה, הקב"ה אומר להם: באו וראו פני המלך, שהייתם מורדים בו – שעתיד להפרע מכם. גם לצדיקים מראים בשעת מיתתם את פני השכינה, ואומרים להם: באו וראו פני המלך, שאתם עובדים אותו – שהוא עתיד לתת שכרם (שוח"ט תהילים סוף כ"ב, הדרשה על הפסוק במדבר רבא יד/כב ובזר א-ריח/ב, רכח/א. ג-קמז/א ובביאור הגר"א לספר יונה). נמצא אם כן, כי כל בני האדם יודעים בכל חלקי ההפך והמודעות שלהם, כי חיייהם עתידים להסתיים והם עומדים להפגש עם מלאך המות. כאן בולטת ההתפלגות בין אנשי הרוח – הצדיקים, לבין אנשי החמר – הרשעים. הרשעים מתאמצים להדחיק ולהרחיק ממחשבותיהם את השדרים המגיעים מכל ערוצי התקשורת – המודעים והבלתי מודעים, כפי שאמרו חז"ל: "הרשעים יודעים שדרפם למיתה, אלא שחלב להם על כסלם". כלומר: יש בלבם של הרשעים אטם, המונע מהם לחוש את שנתן להבין בשכל הפשוט (שבת לא/ב). על כן הם רודפים אחר הנאות, רעש, מוזיקה, המולה ובדור, כאמצעי להרחיק מחשבות טורדות אלו על אודות הסוף הנדאי, כנאמר: "והרשעים כינם נגרש, כי השקט לא יוכל" (ישעיה נז/כ). לכן הם שרויים ברעש ובדור, מתוך נסיון נואש להשתיק את הצביטה בלב שתעלה ברגע של שקט נפשי אמיתי, ותצוף השאלה הכואבת: "לאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון" (אבות ג/א).

מות – תחושת חבור עם מקור ההנה
בדיוק הפוך מהם עושים הצדיקים, הם אינם רואים את המות כנושא שיש להדחיקו ולברח מפניו, אלא להפך – משתדלים להחיות בקרבם ללא הרף את קו הסיים של החיים, כדי למצות מעצמם את טעם החיים המרבי, עד שיגיעו לשם. לכן הם ממיתים את אשליית ההביל של הגוף ומחנכים הנאות דמי חסרות תוכן, כדי שרגשות חמרניות חלופיות אלו לא ישבשו להם את מטרות חיייהם האמתית, על כך אמרו חז"ל: מה הפונה בנאמר: "זאת התורה – אדם כי ימות באהלי? – אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית את עצמו עליה" (במדבר יט/ב, ברכות סג/ב). באר החזון איש באגרת הדרכה ועדוד לכן תורה צעיר: ה"מיתה" שנאמרה כאן, היא הנטיה מפשוטם של החיים לתוך עמקם של החיים – לתוך תוכם של החיים. כי שבירת המדות הטבעיות היא הריגת ההרגלים השטחיים (קובץ איגרות ג), ראה רמב"ם ת"ת ג/יב). חכמי ישראל קבעו כי מסקנה פשוטה זו, שחיות מרגשות וחולפות מסיטות את הדעת ממטרות החיים האמתית, עשוי להבין אפלו גוי, ואמרו לאלפסנדר מוקדון: כדי שאדם יחיה עליו להמית עצמו תחלה (תמיד לב/א). כלומר: לא נמשך את עצמו אל התענוגים המשרים אשליה של הנאה ותחליף של ספוק זול וחולף (ע"פ פירוש הרא"ש שם). מי שחי את חייו בתחושה של הכנה מתמדת

לקראת המפגש עם עולם הנצח, עליו נאמר: "ותשחק ליום אחרון" (משלי לא/כה). באר הרלב"ג שם: כדרך אנשי המעלה שלא יחדדו מן המות, כי אין רצונם לחיות [סתם], כי אם להשלים השכל, ואחר כך כמעט שיחפצו במות, כי הוא החיים להם. בזאת יובן הנאמר בזהר הקדוש, שרבי שמעון בר יוחאי, בשעה שחש כי עומד הוא להפטר מן העולם, הוא הזמין את רבי יצחק לעלות אתו לגנזי מרומים (פתיחת האידרא זוטא). כי שאיפת חייו של הצדיק היא להעפיל ולדבק בפסגות רוחניות, ואם נמצא הזדמנות לעשות זאת באופן שברוך הטבע לא בנקל יעלה הדבר בידו, הוא ישמח לעשות כן, כמו אליהו הנביא, שרכב אש וסוסי אש באו לקחתו, ובחפץ לב הסכים להצטרף אליהם. לכן בעזיבת ה"חסיד" את עולם החומר, הוא אינו חש בשנוי מהותי, כי העולם הרוחני הוא מקומו, שהרי כדי להתדבק בקב"ה הוא עמל והתבונן כל ימיו (ראה מ"מ-ד 49 "עולם הגמול"). ראה ספרנו שבי"ח מגילה ט/א: "הצדיק אבד – לדורו אבד". על כן דוקא אותו רגע שהענינים השטחיות פוחדות ממנו, ורואות בו את רגע האבדון, הוא אינו כן אלא דוקא להפך, וכל מי שהתרגל במשך כל חייו לראות את הסובב אותו בעיניו של אמת, הוא מוצא במות את הפתרון לחלום החיים.

"לעת מצא" זו מיתה

כהמשך למאמרים המדגישים את החשיבות שיש למי שמוצא את עצמו, ומשכיל להגדיר את מטרותיו הרוחניות, הביאו חכמי התלמוד מאמר המדגיש את פסגת השאיפה של מבקשי תכן אמת לחייהם. רב נחמן בר יצחק אמר: "לעת מצא", זו מיתה. כי ה"מצאה" של אותו חסיד, אליה הוא התפלל היא מציאת האמת וראייתה עין-בעין, אשר בה מהנה המות כ"סגירת מעגל חיים משלם". אך יש להצביע על המקום שהדבר הגדר כך במקרא. בפסוק נאמר: "על זאת יתפלל כל חסיד אליך, לעת מצא", במלים אלו יש להתבונן: כיצד נתן להתפלל על מציאה, שהגדרתה היא: "דבר מקרי הבא בהסח הדעת" (סנהדרין זא/א). אם כן, האם יש עת – זמן מגדר למציאה מקרית? על מה מתפלל החסיד? אלא תפלת החסיד היא על מציאה שאכן יש לה זמן מגדר, עת המגדרת בפי שלמה המלך: "עת למות" (קהלת ג/ב). המפתח להבנת נושא זה הוא מה שאמרו חז"ל על כל השג רוחני, שהזוכה להגיע אליו נחשב כ"מוצא מציאה", כפי שאמרו חז"ל: "יגיעת ומוצאת – תאמין" (מגילה ו/ב). מי שהתנגע בלמוד תורה, והתאמץ בעבודת ה', זוכה ונפתחים לפניו שערי אורה חדשים, בלתי צפויים ובלתי מתוכננים, עד שלא יכל היה להעלות על דעתו קדם לכן כי קיימים עולמות כה טמירים ונשגבים. נמצא אם כן, כי כל השג רוחני נחשב כמציאה, וכדי להגיע אליו יש צורך לצאת ממרוץ החיים השוטף, מהשטחיות ומהדמיון, כי רק על ידי כך נתן למצא את האמת הנכספת, כנאמר: "אם תבקשנה כפסף, וכמטמנים תחפשנה. אז תבין יראת ה'" וגו' (משלי ב/ד-ה, ומבואר לעיל בשם החזון איש, איגרות א/ג). זו הסבה שחז"ל בארו את הנאמר על התורה: "כי חיים הם למצאיהם" (משלי ד/כב), ואמרו: אל תקרי: "למוצאיהם", בלשון מציאה, אלא "למוצאיהם" דהינו: שמוציאים את המלים בפה (ערובין נד/א). כי בדברים רוחניים, התנאי ל"מציאה", הוא יציאה ממסגרת הגוף, והוצאת הרוחניות מהכח אל הפעל. על כן ברור שהחסיד השואף לרוחניות, כשהוא המתפלל "לעת מצא" כונתו להשגים רוחניים שהתנאי להם הוא יציאה ממגבלות הגוף.

"למות תוצאות" – יציאה ומציאה

הדגמא הבולטת ביותר של יציאה זו, היא המות שבו משתלבת היציאה עם המציאה, דהינו: יציאת הנפש ממגבלות הגוף, ומציאתה את שרש חייה ומקורם. בלשון הקדש התחדשה המלה "תוצאות", לרגע מיחד זה, שנאמר: "למות תוצאות" (תהילים סח/כא). "תוצאות" הוא גם לשון קצוות וגבולים, כנאמר: "והיו תוצאותיו מנגב" (במדבר לד/ד וברשי"י). גם לשון "יציאה", כפתוב: "מכל משמר נצר לבך, כי ממנו [=מהלב ומהשכל] תוצאות חיים" (משלי ד/כג). כלומר: תפלת החסיד נסבה על התקדמות רוחנית מתמדת, שפסגתה היא המפגש הנוצרי עם הקב"ה בזמן שהנשמה תצא מהגוף, וכל עבודת חייו היא להכין את הנפש ולטהרה, כדי שהנצח הממתין אחר המות, יהיה המשך טבעי לעבודה שהתחילה במשך החיים. כפי שאמרו חז"ל על רצף עבודתם של הצדיקים, ואמרו: "תלמידי חכמים – אין להם מנוחה, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר: ילכו מחיל אל חיל" (תהילים פד/ח, ברכות סד/א). אכן ספרו חז"ל על שלשה מרבוינו, שבשעת פטירתם מהעולם, כאשר כבר התגלה לעיניהם השכר הממתין להם מיד עם חצית הגבול, כל אחד מהם קרא פסוק הנושא אפי דומה, האחד קרא: "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא, רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו". חברו קרא: "מה רב טובך אשר צפנת ליראך, פעלת לחוסים כך נגד בני אדם" (תהילים לא/כ). השלישי קרא: "כי בו ישמח לבנו" (תהילים לג/כא). מכאן אתה למד כי בשעת סליקתם של צדיקים, הקב"ה משמחם ומראה להם [את] מתן שכרם. אמר בן עזאי: "יזקר בעיני ה' המותה לחסידיו" (תהילים קטז/טו), אימתי הקב"ה מודיע לצדיקים [את] היקר שמתקן להם? – סמוך למיתתם. אותה שעה הם רואים ושוחקים, לפיכך [נאמר]: "ותשחק ליום אחרון" (משלי לא/כה, שמ"ר נב/ג). כל אחד משלשת החכמים הללו התמקד על זוית אחרת באותו נושא, ועליו אמר את הפסוק, האחד על הפרדה מהגוף, השני על השכר והשלישי על ראיית כבוד השכינה.

9034 הפרדות לחבורי הנפש אל הגוף

התבאר לעיל כי החסיד המתפלל "לעת מצא", תפלתו נסבה על מות באכות גבוהה. כאשר אנו מדברים על מות אכותי, אין הכוונה להבט הגופני של הדברים ולא בהתאם להגדרה רפואית ופתולוגית של רגע המות וקביעתו, שהרי מה ההבדל אם הלב הפסיק לפעם כתוצאה מפגיעה פיזית ישירה בו, או שהספיקת הדם אליו חדלה בגלל שאחד משאר אבריו חדל לפעל, וממילא גם הוא נאלץ לקרס. הרי לכל צורות המות וסבותיו ישנו מכנה משותף אחד – סופי, הנפטר מפסיק לנשם, לבו חדל לפעל ולא נראית פעולה של גלי המוח (ראה ספרנו שבי"ח על יומא פה/א: "קביעת רגע המוות"). הלא כל הסבות שגורמו למות, בין אם היה זה בגלל מחלה, פגיעה או התנונות, אינן נחשבות כמות, אלא כסבות שרגע מר זה הוא התוצאה הסופית שלהן. כמו כן תפלת החסיד אינה נסבה על צורת המות, ובמשך כל חייו אין דאגה זו נמצאת בלבו, אף על פי שהאחד מת באופן כואב והשני לא חש כאבים, כי בזאת נכונה התחושה הטבעית להדחיק את רגע המות, וכשיבא, נראה כיצד יבא ונתפלל לה' על מה שנהיה זקוקים באותה שעה. על כן אין הבדל בין מות הבא מחרב, ממחלה, או מזקנה. אלא תפלת החסיד מתניחת אף ורק לפרדת נשמתו ואישיותו מגופו, שתעשה בדרך נעימה, והקשר שלו עם גופו לא יהיה עבירו מעצור חזק מדי, שימנע בעדו להתמזג עם העולם העליון שאליה שואפת נפשו. חז"ל שיזעו את הסוד הנפלא של הרקבת הנפש הרוחנית עם הגוף החמרי וחבור הנגודים שביניהם (ראה שו"ע או"ח ו/א: "ומפליא לעשות"), גלו לנו כאן כי אישיות האדם, שהיא הנפש והנשמה, מחברת אל הגוף בתשעה מאות ושלש רמות של חבור; מהאדם החמרי המחבר אל האדמה באופן כמעט מחלט, וכל שאיפותיו הן אף ורק חמירות, עד לחבור הקלוש של צדיק מפלג, שזכך את גופו, וכמעט שאין לחמירות כל שליטה עליו, וכל שאיפותיו הן אף ורק רוחניות, וכל שאר בני האדם בדרך, האחד מחבר יותר לקצה האחד, והשני מחבר יותר לקצה השני. לשם הפרדת הנשמה מהגוף יושגו תשע מאות ושלש צורות ואפשרויות בטוי – הקשה שבכלן צריכה להתמודד עם נפש חמרנית לגמרי, המסרבת להפרד מהגוף, ולשם כך נלחמת בעקשנות חסרת פשרות, ואינה מוכנה לותר על הזיקה היחידה אל החיים שרק הגוף מסגל להעניק לה. בעוד שנשמתו של הצדיק משתחלת מהגוף, ומקבלת בהקנעה את צו הפרדה, כיונה הפושטת באצילות את צנארה לפני סבינו של השוחט (שהש"ר א/סד). ע"פ רסיסי לילה ניו לרבי צדוק הכהן זצ"ל, דבר זה מדויק בלשון רש"י: "זו מיתה – שימות במיתה יפה ונוחה", בכפל לשון זו בא ללמדנו שיש להתייחס הן אל הנפש והן אל הגוף.

9034 מיני מיתה נבראו בעולם

חכמי התלמוד זינו כי מאמרו של רבי נחמן בר יצחק, המזהה את תפלת החסיד על אודות המות, מקביל למאמר אחר שגם הוא נלמד מאותו פסוק, מאמר השופך אור על הסבה שבגללה מתפלל כל חסיד במשך כל חייו על אכות רגע המות, ואמרו: תנאי נמי הכי = שנינו כך גם בברייתא: תשע מאות ושלש מיני מיתה נבראו בעולם. כלומר: כשאדם הראשון חטא ונגזר עליו ענש המות, כשלב ראשון בתהליך של

זכבוד הגוף וזקוקו, כְּדִי שֶׁהַגּוֹף יוכל לחזור ולקבל את אור הנשימה אחר תחית המתים. אותו מות שנגזר על אדם הראשון ועל כל המין האנושי, אינו חלק מהתכנית המקורית של טבע הבריאה, אשר בה צריכה היה האדם לחיות לעולם. אף בחטאו הוא העניק שלטון למלאך המות, ואפשר ל-903 שליו לחזור אל הגוף, לפורר אותו ולהכניס בו "קוד" של דעיכה והתפוררות. חלוקה מספרית זו מדיקת, אף אין בידינו את הכלים כדי לערוך סלס תחושות כה מרוב ועדין שביין שני הקצוות, שאותם תבאר הגמרא בהמשך. על אודות רמת הדייק של מספר זה נתן לדעת אף ורק ברוח הקדש, על כן את מספר סוגי המות ואכזיותם, יודעים אנו ממה שנאמר: "למות תוצאות", ערכה המספרי של המלה "תוצאות", בגמטריא* הכי הוה = כף הוא (על צורת הלימוד של גימטריה ראה נספח 9). כפי שפבר התבאר לעיל, מלה זו "תוצאות" היא מלה שהתחדשה במיוחד לנושא זה, ומשלבת בתוכה יציאות, מציאות וגבולות, שאת הסכום הכללי שלהם היא רומזת בערכה המספרי, שכל התוצאות הללו הם שלבים ואפשרויות של יציאת הנפש מהגוף ופרדת הנשמה מעולם החומר.

מיתת אספרה ומיתת נשיקה

המיתה קשה שכלם היא: אספרה מחלה הסותמת את דרכי הנשימה וגורמת למחנק, המתחילה בבני המעשים, עוברת לגרון ומסתיימת בפה (שבת לג/ב). היא נקראת כף, מלשון, סכר', כי היא סוכרת את הגרון וסותמת את הפה. המיתה הניחא שכלם = הנוחה ביותר היא מיתת נשיקה, כמו, השקח', דהינו: חבור והתמזגות. כי כשם שנפחת הנשמה באדם היתה מפיו של הקב"ה, ככתוב: "ויפח באפו נשמת חיים" (בראשית ב/ז), בדיוק באותו תהליך מתרחשת הפרדה – שאיפת הנשמה חזרה אל מה שמגדר כאן כפיו של הקב"ה, שבה בביכול לנשק לנשמה, שהיא חלק ממנו. שהרי על מיתת הצדיקים נאמר: "ויצל אהרן – על פי ה' ונמת שם" (במדבר לג/לח). בארו חז"ל שהיה זה במיתת נשיקה, שתארו אותה כף: כשהגיע זמנו של אהרן הכהן להפטר מן העולם, אמר לו משה אחיו: הכנס למערה – ונכנס. ראה משה מצעת ונר דלוק, אמר לו [משה לאהרן]: עלה למטה – ועלה. [המשיך ואמר משה לאהרן]: פשט ידך – ופשט, קמץ פיך – וקמץ, עצם עיניך – ועצם. מיד חמד משה לאותה מיתה, וזהו שנאמר: "כאשר ית אהרן אחיך" (דברים לב/ג) – מיתה שנתאנית לה (רש"י במדבר כ/כ). הרמב"ם מגדיר סוג מיתה זו כ"המלטות מן המות" (מו"נ ג/נא). בעל ה"אור החיים" הקדוש מבאר כי "נשיקה" זו היא מלשון, השתוקקות – להתקרב אל האור העליון עד פלות הנפש, והנשמה מתחברת אל הקב"ה כמו שמתמזגת שלהבת הנר הקטן באבוקת מדורה גדולה (ויקרא טז/א ובפירוש אור יקר שם, ובהרחבה במלבי"ם על שיה"ש א/ב: "ישקני מנשיקות פיהו" בשם הזהר הקדוש).

הפרדת הנשמה מחבורה אל החמריות

כדי להבין את הגדרת המות, מבארת הגמרא את התחושה בשני הסוגים הקיצוניים של המות, וממחישה זאת על ידי משלים של הוצאות ומעברים. מכיון שהאספרה פועלת בשני מישורים – נפשי וגופני, צריכה להמחישה בשתי דגמאות. מבחינה נפשית היא מבליטה את הקשי להפריד אצל הרשעים בין הגוף ובין הנפש, המסבכים זה בזה. מיתה זו דמי = דומה ונמשלת כחיותא = כמו קוצים הסובכים בגבא דעמרא = בגזית ובפקעת הצמר, כאשר רוצים לסלק את הקוצים, יש להפעיל כח, ולמשך בחזקה דלאחורי נשרא = והיך נמשכת ומוטחת בכח לאחורנית, תוך כדי פעולה זו, עוקר הקוצ סיבי צמר רבים הנקשרים אליו ומסתבכים בו בדרך החוצה. כך גם קורעת נפש הרשע חלקים רבים מאישיותו של הרשע, כאשר מלאך המות קורע את הנפש מהחבור ההדוק אל הגוף.

גרירת נשמה מסבכת בחמריות

ואת הצער הפיזי שעובר על הגוף בארו אותם האיכא דאמרי = היש אומרים האחרים, שהתמקדו בתאור הצער הפיזי של החולח, הגדירו את הקשי של מעבר הנפש בדרך החוצה, ואמרו כי הוא דומה כפיטורי = כמעברם של חבלים עבים כשסוחבים אותם בחזקה בפי ונשט = בנקבים של לוחות עץ כבדים, המיעדים לבנית ספינות, לחבור קורות חזקות של ספינה זו לזו. לשם כך יש צורך בחבלים חזקים מאד, לכן משחילים אותם בכח רב לתוך נקבים צרים מעט, כדי שאחר שהספינה תרטב במים, יתרחבו החבלים, יתכווצו החורים וכל המערכת תהיה עשויה כמקשה חזקה וגמישה. לשם כך נוקבים חור שהוא צר במעט מהחבל, ואת החבל מושכים בכח רב דרך החור הצר. הסבה שעדיף להשתמש בחבלים מאשר במסמרים, היא, כדי למנוע את שאיבת האניה כלפי מטה באזורים מגנטיים [כדגמת משולש ברמודה]. בדיוק כך נגררת נשמתו של הסובל מאספרה – בקשי ובסורים גדולים. מפילא גם מי שאינו רשע גדול, אלא שעשה עברה כלשהי, בהתאם לכלל: "מדה כנגד מדה", עליו להעניש ולמות באספרה (רשימת העבירות שעליהן נענשים במוות זה מובאת במסכת שבת לג/א). כגון: בעון לשון-הרע (שבת שם). כי הבטוי העקרי של החיים בגוף הוא בכח הדבור שבאדם, משום שיחידו של האדם הוא בכח הדבור שבו, ככתוב: "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב/ז), מתרגם אנקלוס: "רוח ממללא". כי רוח האדם וחי נפשו מתבטאים בכח הדבור שהוא החבור המפלא בין הנשמה והשכל, לבין הגוף (גבורות ה' פרק כ"ח, ראה שו"ע או"ח א/א: "ומפילא לעשות"). מכאן כחה הגדול של המלה המדברת לפעל אף בעולמות העליונים – מקור הנשמה (ראה דרך ה' א/ג, ובלקוטים: הפה, הוא מקום הכניסה של כוחות הרע, כפי שדרכו נכנס גם המזון. ילקוט ידיעות האמת א' עמ' רפ"ט). על כן יש למלה המדברת כח להוריד שפע וברכה ממרום, או להפך חלילה, כאשר האדם מקלקל את כח הדבור שבו, נמשך כח זה אל הרע, שהוא מצד הכחות הגופניים. הרי שפח חיו – כח הדבור שבו קשור, אחוז ומסבך ביותר בגופניות ובחמרניות, לכן הפרדתם קשה ביותר (רסיס"ל עמ' 55). מי שבאופן כללי אדם פשר, לא יעבר את יסורי הנפש של בעל האספרה, כדגמת הקוצים המסבכים בצמר ותולשים ממנו חלקים, כיון שנשמתו אינה מסבכת בחמריות של הגוף, אף על פי כן עליו לעבר את מנת יסורים יחודית זו. על כן גם תלמידיו הצדיקים של רבי עקיבא, מיתתם היתה באספרה, על שלא נהגו כבוד ראוי בחבריהם, כי יסורים יחודיים אלו נקו את הנשמה מאותו פגם שדבק בה.

נשיקה: כמישחל ביניתא מחלפא

מיתת נשיקה המבארת לעיל, שהיא כמו "השקת" הנשמה אל מקורה העליון, שנמצא במקום הגבה ביותר בעולם – תחת כסא הכבוד, את מהותה הפנימית לא נתן לבאר במלים, כפי שמורה משל זה הקורא לצורת חבור רוחנית זו, נשיקה', שהיא משמשת לחבור הדוק, פנימי ועמק יותר מאשר כל הבעת אהבה וחבה הבאים לידי בטוי במלים. כך גם להפך, במיתת נשיקה מתחברת הנשמה הסהורה אל מקורה – אל הקב"ה, ואין כחות הגוף מעכבים בעדה מלהשתלב עם שרש הנצרוותה, כיון שהאדם שמר את פיו לגמרי מפל דבור רע, ודבר בו רק דברים טובים, נשארה נשמתו טהורה ללא סבוב וקשר אל החמרניות, לכן גם פרדתה מהגוף קלה (רסיס"ל שם). פרדת הנפש מהגוף באופן זה דמיא = דומה כמישחל = כמו ששולים בקלות בנייתא = נימת שער מחלפא = מקערת חלב. שהרי חוט השערה בולט בצבעו השונה מהחלב הצח, על כן אין צורך לחפש אחריו. כמו כן, מעל קערת החלב צפה באופן טבעי שכבה של שומן וקרום דק, הגורמת לכל חמר זר לצוץ ולבצבץ מלמעלה ולא לשקע בתוך החלב, בפרט שיערה שהיא קלה ונעשויה מחמר קרני, שאף היא עשויה בשכבת שומן דקיקה, על כן נותרת השערה לגמרי מחוץ לחלב, ובנקל נתן למשך אותה. כמו כן די לאחז בקצה השערה הארכה, ועל ידי כך למשוך את כלה ללא כל מגע בחלב. על כן הפרדה זו היא טבעית לגמרי, בחלב לא ישארו רשמים של השערה, ועל השערה לא ישארו רסיסי חלב. בדיוק כך הוא הנמשל; הנפש היא השערה והחלב הוא הגוף ואין כל חבור ביניהם, אין ספינה הדדית ביניהם, החלב אינו סופג את טעמה של שיערה, והשערה אינה ספינה בחלב, אלא כל מי שרואה את השערה צפה על החלב, מבין שההפרדה ביניהם תהיה לתועלת שני הצדדים. לכן אותו חסיד המתפלל "לעת מצא – זו מיתה", חי על פי דברי המשנה: "על כרחך אמה חי ועל כרחך אמה מת", ובכך הוא חש את כל תוכן חייו, לכן כל תפלותיו מכונות אל המשכה של אותה משנה: "ועל כרחך אמה עתיד לתן דין וחשבון" (אבות ד/כב). דהינו:

שְׂרָסִיָּה חָמֵר לֹא יִתְעַרְבּוּ בְּרוּחַ, וּפְרוּרִי גּוֹף לֹא יִחְדְּרוּ לְנִשְׁמָה, אֲלָא נִשְׁמָתוֹ תִּמְשָׁךְ לְשָׂאֵף אֶל-עַל, עַד שֶׁבְּרִיאַת רִגְעַ הַהֶפְרָדָּה, נִתְּנָה יְהִיָּה לְשָׁלוֹת אוֹתָהּ בְּשִׁלּוֹה, בְּנִעִימוֹת וּבִקְלִילוֹת כְּמִישְׁחָל בִּינִיטָא מַחְלָבָא, וְגַם ה'חֶלְב' וְגַם ה'שְׁעָרָה' – שְׁנֵיהֶם הִגִּיעוּ לִיעָדָם הַנִּכּוֹן.

"לַעֲת מִצָּא" – זֶה קְבוּרָה

בְּעִינֵי הַלּוֹמֵד אֶת הַמֵּאמָר הַקּוֹדֵם עָלוּלָה לְהַצְטִיר זֹוִית רְאִיָּה מְטָעִית עַל אוֹדוֹת הַצַּדִּיק הַמְּשִׁתָּקֵק לַחַיִּים רוּחָנִיִּים, אֲשֶׁר בּוֹ לְמַנְעָמֵי הַחֲמֵר, עַל כֵּן כָּל הַלּוֹמֵד לְטַעוֹת וּלְחֻשָׁב כִּי הִשְׁקַפְתּוֹ שֶׁל הַצַּדִּיק עַל גּוּפוֹ מְבִיעָה יָחַס שֶׁל זָלוּז וּמְבִיאָה אוֹתוֹ לִידֵי סְלִידָה, וְכָל שְׂאִיפָתוֹ הִיא אֶדָּ וְרַק לְהִתְנַתֵּק מִהַגּוֹף וּלְהִתְעַסֵּק בְּאוֹר הַנִּשְׁמָה בַּלְבָּד. רְאִיָּה זוֹ אֵינָה נְכוֹנָה, מִכֵּינֵן שֶׁהִיא מְנַגֶּדֶת לְרִצּוֹן ה' בְּבְרִיאַת הָאָדָם, שְׂצוּהָ עָלָיו לְשִׁלָּב אֶת טַפּוּחַ הַנִּשְׁמָה תוֹדָּ כְּדֵי שְׁמִירָה גַם עַל הַגּוֹף, כְּפִי שֶׁכָּתַב הַרְמָח"ל: "כְּאֲשֶׁר בָּרָא הַקֹּדֶם אֶת הָאָדָם – גּוֹף וְנִשְׁמָה, לַעֲבֹד וּלְמַשָּׂא, שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד, אֶת כָּל עֲבוֹדַת הַקֹּדֶשׁ – הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם, רְאִיָּה הִיא שֶׁגַם בְּסִבְלַת הַשֶּׁכֶר הַנִּצְחִי – יִחְדּוּ יְהִי, כִּי לֹא יִתְכַּן שִׁיחִיָּה הַגּוֹף עֲמַל וְלֹא לוֹ, וְהָרִי אֵין הַקִּבְ"ה מְקַפֵּחַ שָׂכָר כָּל בְּרִיָּה (ב"ק לח/א). דַּעַת תְּבוּנוֹת עַמ' נ"ג אוֹת ס"ח). עוֹד כָּתַב: בְּזִמָּן תַּחֲתֵי הַמַּתִּים, תִּתְעַלְעֵלָה כָּל הַנִּשְׁמוֹת לְמַעֲלָתָן עַל פִּי מַעֲשֵׂיהֶן בְּעוֹלָם הַזֶּה, וּבְמַעֲלָתָן זֶה הֵן תִּשְׁבְּנָה לְזִכָּד אֶת הַגּוֹף בְּזִמָּן הַתַּחֲתִיָּה, וְיִתְעַנְּגוּ יִחְדּוּ עַל רֵב שְׁלוֹם לְנִצָּח נִצְחִים (שם ע"מ נ"ט). נִמְצָא אִם כֵּן שֶׁהַצַּדִּיק רּוֹאֶה אֶת הַגּוֹף כְּאֶמְצָעִי שֶׁדָּרְכּוֹ נָתַן לַעֲבֹד אֶת ה' וְלִקְיָם אֶת מִצְוֹתָיו, וְכָלבוֹשׁ נִכְבָּד לְנִשְׁמָתוֹ. בְּדִיוֹק כְּמוֹ אֲרוֹן הַקֹּדֶשׁ וְהַפְּרָכֶת הַמְּשֻׁרָתוֹת אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה, שֶׁגַם בָּהֶם יֵשׁ קִדְשָׁה, עַל כֵּן מְשִׁתְּמִשִּׁים בְּמַעֲשִׂים בְּלוִיִּים שֶׁל סִפְרֵי תּוֹרָה, כְּתָרִיכִים לְמַת מִצְוָה (מְגִילָה כו/ב), וְכֵן בְּשַׁעַת שְׂרָפָה, חֲלִילָה, מַצִּילִים אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה עִם הַמַּעֲשִׂים, וְלִכְל מְקוֹם שֶׁמִּתֵּר לְטַלֵּטל בְּשִׁבְת אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַנִּצּוֹל, שָׁמָּה יִטְלָטְלוּ גַם אֶת הַפְּרָכֶת (שְׁבַת קטז/ב). הַדְּגָמָה הַבּוֹלְטָה בְּיוֹתֵר בִּיחֹס הַמְּכַבָּד שֶׁנָּתַן לְהַעֲנִיק לְגּוֹף, הִיא בְּשַׁעַת שְׂאִין בּוֹ יוֹתֵר צָרָה. דּוֹקָא כְּאֲשֶׁר מְשׁוֹטְטֵת נַפְשׁוֹ שֶׁל הַחֲסִיד בְּעוֹלָמוֹת הָעֲלִיוֹנִים, בְּבִקְשָׁתָהּ לְמַצָּא אֶת הַקֶּשֶׁר אֶל הַקִּבְ"ה, כְּנֶאמָר: "עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חֲסִיד אֱלֹדָה, לַעֲת מִצָּא", וְכִבָּר יוֹדְעִים אֲנִי שֶׁתְּפַלְתּוֹ זֶה נִסְבָּה עַל כָּל הַתַּחֲנוּת בְּמַסְלֹל חֲזִינוּ, אַחֵר שֶׁהִגִּיעַ לְמַצִּיאת עֲצָמוֹ וּלְהַפְּרָת הָאָמֶת: 7א מַצִּיאת אֵשֶׁת חֵיל צַדִּיקָה וִירָאת ה'. 7ב מַצִּיאת דָּרָךְ הַתּוֹרָה וְהַלִּכָּה בָּהּ. 7ג הַבְּנָה נְכוֹנָה שֶׁל מַעֲמַד הַנֶּפֶשׁ וְהַגּוֹף שֶׁנִּפְרָדִים זֶה מִזֶּה בְּסוֹף הַמַּסְלֹל. דּוֹקָא אַז, הַשְׁלָמַת אוֹתוֹ מַסְלֹל בָּאָה לִידֵי בְטוֹי בְּבִקְשָׁה הַרְבִּיעִית, הַמַּתְבַּסֶּסֶת עַל הַשְׁלָב שֶׁלְאַחֵר הַפְּרָדוֹתוֹ מְגוּפוֹ, אוֹתָהּ בְּאֵר רִבִּי יוֹחָנָן וְאָמַר: "לַעֲת מִצָּא" זֶה קְבוּרָה, כִּי גַם זֹאת זֹכֵר הַחֲסִיד בְּרָגְעֵי דְבִקּוּתוֹ, לֹא לְהִיּוֹת כְּפִי טוֹבָה לְכָל מַעֲרְכוֹת הַגּוֹף הַמְּרַכְבוֹת שֶׁפָּעְלוּ לֹלָא לְאוֹת, וְעָמְדוֹ לְשִׁרַת אוֹתוֹ בְּעֲבוֹדַת ה'. לְכֵן לְכָל אֲרָךְ חֲזִינוּ מַעֲנִיק הַחֲסִיד יָחַס שֶׁל הַפְּרָת הַטּוֹב אֶל גּוּפוֹ, וּמַמְיָלָא כְּלוּלָה בְּתַפְלָתוֹ גַם הַדְּאָנָה לְחֻלָּק לְגּוֹף אֶת כְּבוֹדוֹ הָאֲחֵרוֹן.

קָבֵר – מַצִּיאת מְנוּחָה לְגּוֹף

הַכְּבוֹד הָאֲחֵרוֹן שְׁחוֹלְקִים לְגוֹפַת הַמֵּת, אֵף הִיא נִקְרָא בְּשֵׁם "מִצָּא", כִּי בּוֹ מוֹצָא הַגּוֹף מְנוּחָה אֲמִתִּית, אֲלֵיָּה הַשְׁתּוֹקֵק כָּל חֲזִינוּ. שְׁהָרִי כָּל פְּעוּלָה חִיבָת לְהוֹבִיל אֶל אִיזוּשֵׁי מְטָרָה – תַּחֲנָה סוֹפִית. תַּחֲנָתָה הַסּוֹפִית שֶׁל הַנִּשְׁמָה הִיא הַמְּקוֹם שֶׁמִּמֶּנּוּ יֵצֵא, שֵׁם הִיא מְקוֹם מְנוּחָתָה, כְּנֶאמָר: "שׁוּבִי נַפְשִׁי לְמְנוּחֶיכִי" (תְּהִלִּים קטז/ז). עַל כֵּן מְכִנִּים חַז"ל אֶת מוֹתָם שֶׁל הַצַּדִּיקִים כִּי"נִיחַ נַפְשִׁיָּה", כְּלוֹמֵר: נַפְשׁוֹ הִגִּיעָה לְמְנוּחָתָה. קִדָּ גַם הַתַּחֲנָה הַסּוֹפִית שֶׁל הַגּוֹף, הִיא מְקוֹם מְנוּחָתוֹ, כְּאֲשֶׁר הִיא זָכָה לְהִגִּיעַ וּלְמַצָּא מְנוּחָה בְּמְקוֹם מִמֶּנּוּ בָּא, כְּפָתוּב "כִּי עָפָר אִתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב" (בְּרַאשִׁית ג/יט). שֵׁם מְפָרְקִים הַתּוֹלְעִים אֶת הַגּוֹף, וּמַחְזִירִים אֶת כָּל מְרַכְבֵּי הַגּוֹף לְמַצְבֵּם הַטְּבִיעִי, כְּפִי שְׂאִמְרוּ חַז"ל: "כִּי תִקּוֹת אֲנוֹשׁ רָמָה" (אֲבוֹת ד/ד). זֶה הִיא תִקּוּתוֹ הָאֲמִתִּית שֶׁל הַחֻלָּק הַפִּיזִי שֶׁבָּאָדָם – שְׁלֵא יִשְׂרָף, לֹא יִהְיֶה חָנוּט, לֹא יִהְיֶה שְׂרָוִי בְּחֻמְרִים כִּימִיִּים, לֹא אֲרוֹז בְּאֶפֶן הַרְמָטִי, אֲלָא קְבוּר בְּאֶדְמָה, שֶׁיֵּשׁ לְתוֹלְעִים אֲפָשׁוֹת לַעֲשׂוֹת אֶת מְלֶאכְתּוֹ הַנֶּאֱמָנָה – לְאַרְגֵּן מַחֲדָשׁ אֶת כָּל הַחֻמְרִים שֶׁחִבְרוּ יִחְדּוֹ לְחִטִּיבָה אַחַת, וְעַתָּה אֵין כְּבָר צָרָךְ בָּהֶם. עַל כֵּן הַגִּדִירוּ חַז"ל אֶת הַמָּוֶת כְּשִׁינָה אֲרָפָה וְעַמְקָה, וְכַחֲלוֹם שֶׁהִיקִיצָה מִמֶּנּוּ תַּהֲיָה בְּתַחֲתֵי הַמַּתִּים. כָּל חֲסִיד הַמַּשְׁכִּיל לְהַתְחַסֵּס בְּאֶפֶן זֶה אֶל גּוּפוֹ, הָרִי שֶׁלְתַּפְּסִית חַיִּים זֶה יִשְׁכֵּן גַם הַשְׁלָכוֹת מַעֲשִׂוֹת. דְּגָמָא לְכָךְ מַצָּאנוּ בְּדִבְרֵיו שֶׁל רַב חֲסִידָא, שֶׁבְּאֵר לְבָתוֹ שֶׁדְּאָנָה לְבְּרִיאָתוֹ כִּי אֲמָרוּ לוֹ לֹא לְהַדִּיר שִׁינָה מַעֲנִינוּ כָּל כָּךְ, אֲלָא לְהוֹסִיף מַעַט שְׁעוֹת שִׁינָה, וְאָמַר לָהּ: "מִתְקַרְבִּים וּבָאִים הַיָּמִים בָּהֶם לֹא אוֹיֵב לְלַמֵּד יוֹתֵר, וְאִזּוֹ אֲשֻׁלִּים [בְּקֶבֶר] בְּשַׁפַּע אֶת שְׁעוֹת הַשִּׁינָה הַחֲסִרוֹת לִי" (עֲרוּבִין סד/א). בְּכָךְ הַמְחִישׁ אֶת הַתְּיַחֲסוּתוֹ לְקֶשֶׁר שֶׁלוֹ אֶל גּוּפוֹ שִׁינָתוֹ בְּשִׁלּוֹה בְּקֶבֶר, וְתַחוּשָׁה זֶה מַעֲנִיקָה לוֹ מִשְׁנָה מְרָךְ וְרִצּוֹן לְנִצָּל כָּל רִגְעַ וְרִגְעַ בְּמִשָּׁךְ חֲזִינוּ, עַד הִגִּיעוּ שָׁמָּה. בְּאֶפֶן מְנַגֵּד לְגַמְרֵי לְתַפְסִית חֲזִינוּ שֶׁל הַחֲסִיד, שֶׁהוּא בּוֹ-חוֹרִין וְשׁוֹלֵט עַל עֲצָמָיו וְעַל רִצּוֹנוֹתָיו, צִינּוּ חַז"ל אֶת מִי שֶׁחֲזִינוּ אֵינֶם נִתְּנִים בְּדִדּוּ, אֲלָא הוּא עֹבֵד, שֶׁל אַחֲרִים אוֹ שֶׁל תַּאֲוֹתָיו וּמַאֲוָיו, עָלָיו אֲמָרוּ חַז"ל: "עֲשֶׂרָה קִבְּיוֹ שִׁינָה יִרְדּוּ לְעוֹלָם, תִּשְׁעָה נִטְלוּ עֲבָדִים" (קִידוּשִׁין מ/ט, וּבִסְפָּרנו שְׁב"ח שם). כִּי הַבַּעַת הַעֲצָמָוִת הַיְחִידָה שֶׁהוּא מְסַגֵּל לְהַעֲנִיק לְעַצְמוֹ, הִיא מְנוּחַת הַגּוֹף כְּאֵן בְּעוֹלָם הַזֶּה, עַל יְדֵי בְרִיחָה מִהַמַּצִּיאוֹת אֶל חֵיק הַשִּׁינָה. בְּזֹאת צִינּוּ חַז"ל כִּי הַשְׁלָמַת מַסְכַּת חֲזִינוּ הַפּוֹרְיָה שֶׁל הַחֲסִיד, הִיא מַצִּיאת הַמְּנוּחָה בְּקֶבֶר, אֲשֶׁר בָּאָה אַחֵר עֲבוֹדָה מְאֻמָּצָה בְּמִשָּׁךְ כָּל הַחַיִּים.

שְׁלוֹם מִהַלִּידָה עַד הַקְּבוּרָה

אָמַר רַבִּי חֲנִינָא: מַאי קָרָא? = הֵיכֵן מַצָּאנוּ בְּמִקְרָא, שֶׁהַקְּבוּרָה מְגִדֶּרֶת כְּמַצִּיאתָה? שְׂנֶאמַר בְּדִבְרֵי אִיּוֹב, כְּשֶׁקּוֹנֵן עַל מַר גּוֹרְלוֹ וְגוֹרְלָם שֶׁל שְׂאֵר בְּנֵי הָאָדָם, וְאָמַר: "הַשְּׂמַחִים אֲלֵי גִיל, יִשְׁשׂוּ כִי יִמְצָאוּ קְבֶרָה" (אִיּוֹב ג/כב). מִמָּה שֶׁהַתְּבַטָּא בְּלָשׁוֹן "שִׁשּׁוֹן" עַל מַצִּיאת קְבֶר, הָרִי שֶׁבְּרִצּוֹן חֲזִי הָאָדָם כְּלוֹלִים גַם רִגְשׁוֹתָיו לְגַבִּי הַתְּנָאִים שִׁיחִיו לוֹ אַחֵר מוֹתוֹ, וְכִבָּר בְּחִיָּיו הוּא יִרְגִּישׁ עֶצֶב אִם יֵדַע שְׂאֵחֵר מוֹתוֹ יִהְיֶה גּוּפוֹ מְטֹל בְּבִזְיוֹן, אוֹ שִׁינָצְלוּ אֶת גּוּפוֹ לְגִרְיַת מָמוֹן וְכִדּוּמָה. אִיּוֹב תֹּאמַר כְּאֵן תַּחוּשׁוֹת אֲנוֹשׁ, וְלֹא רַעֲיוֹנוֹת אֲצִילִים הַשְּׂאוּבִים מִמְּקוֹרוֹת נְבוּאִיִּים. עַל כֵּן הִבִּינוּ חַז"ל כִּי תַחוּשָׁה זֶה נָתַן לְמַצָּא בְּחַיֵּי הַיּוֹם-יוֹם, וְחַפְשׁוֹ פִּיצַד לְחַבֵּר רָגֶשׁ אֲנוֹשִׁי זֶה אֶל שְׂרָשׁוֹ – בְּתַפְלָה אֶל הַקִּבְ"ה, שֶׁהִיא תְּפִלָּה צְרִיכָה לְבֹא מִתּוֹךְ הַתַּחוּשׁוֹת הָאֲנוֹשִׁיוֹת (כַּמְבוּאֵר בִּסְפָּרנו שְׁב"ח עַל יוֹמָא סט/ב: "מִתּוֹךְ שִׁידוּעִים שֶׁהוּא אֲמִיתִי"). הַחֻכְמִים מַצָּאוּ לְנִכּוֹן לְהַצִּיג בְּתוֹרָה אֶת דְּבָרֵי בְנֵי אָדָם וּפְתַגְמִיָּהֶם, וְהִבִּיאוּ אֶת שְׂאֵמֵר רַבָּה בַּר רַב שִׁילָא: כְּשֶׁמַּתְבּוֹנְנִים בְּבִקְשָׁתוֹ שֶׁל הַחֲסִיד, מְגַלִּים כִּי עֲקָרוֹן זֶה אֵינוֹ לְקוֹחַ רַק מַעוֹלָמוֹ הַגִּבֹּה וְהַטְּמִיר, אֲלָא בְּאֶפֶן טְבִיעִי מְטַבַּעַת שְׂאִיפָה זֶה בְּנֶפֶשׁ כָּל אָדָם. הִינוּ דְּאִמְרֵי אִינְשֵׁי = זֶה מָה שְׂאֲנִשִּׁים אוֹמְרִים בְּפִתְגָם עֲמִמִּי מִתּוֹךְ מָה שֶׁמְטַבַּע בְּעֵמֶק הַנֶּפֶשׁ: כָּל חֲזִינוּ לִיבְעִי אִינְשֵׁי רַחֲמִי = בִּקְשׁ אָדָם רַחֲמִים, לֹא רַק עַד הַמָּוֶת, אֲלָא גַם אַחֵר כָּךְ, וְאֶפְלוֹ עַד זִיבּוּלָא בְּתִרְיִיתָא = עַד הַשְׁלָכַת רִגְבִּי הָעָפָר הָאֲחֵרוֹנִים עַל קְבֶר, שֶׁגַם אַז יִהְיֶה לוֹ שְׁלָמָא = שְׁלוֹם וּשְׁלָמוֹת (חַז"ל מִיַּחֲסִים חֲשִׁיבוֹת לִ"אִמְרֵי אִינְשֵׁי", כִּי הֵם דְּבָרֵי תוֹרָה שֶׁהוֹטְבֵעוּ בְּנֶפֶשׁ הָעַם וְתוֹרָגְמוֹ לַשִּׁפְת הַהִמּוֹן. דו"צ לְרַבִּי צְדוֹק הַכֵּהן אוֹת ד', כַּמְבוּאֵר בִּסְפָּרנו שְׁב"ח עַל ב"ק צב/א, עַל מַחֲרוֹזוֹת שֶׁל פִּתְגָמִים שְׁחז"ל מַצָּאוּ לָהֶם מְקוֹרוֹת בַּמִּקְרָא).

לַעֲת מִצָּא – לְמַצָּא "מוֹצָאוֹת"

מַר זוֹטְרָא אָמַר: "עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חֲסִיד אֱלֹדָה, לַעֲת מִצָּא", זֶה מַצִּיאת בֵּית הַכֶּסֶּא, שְׁנִקְרָא בְּלָשׁוֹן הַמִּקְרָא: "מוֹצָאוֹת" (מ"ב כז/א, רֹאה מְגִילָה כה/ב וּבִסְפָּרנו שְׁב"ח שם). כְּלוֹמֵר: תְּפִלַּת הַחֲסִיד הִיא לְמַצָּא דִּירָה וּבֵית מְדֻרָשׁ הַמְּמַקְמֵם סְמוּךְ לְבֵית כֶּסֶּא, כִּי בְּזִמָּנִם לֹא הָיָה בֵּית הַכֶּסֶּא בְּבִית, אֲלָא מַחוּץ לְעִיר, וְהָיוּ שְׂגָרוּ בְּמִרְחָק רַב יַחֲסִי מִבֵּית הַכֶּסֶּא, וְנֶאֱלָצוּ לְהַשְׁהוֹת אֶת נִקְבֵּיהֶם עַד הִגִּיעֶם שָׁמָּה. אֲצֵל הַמְּבַקְשִׁים חַיִּים יַעֲלִים נִמְצָא תְּנַאי זֶה בְּרֹאשׁ רִשְׁמִית הַדְּרִישׁוֹת לְדִיוֹר הוֹלָם, וּמוֹכִינִים לְגוֹר בְּבִית פָּחוֹת יָפָה וּפָחוֹת גָּדוֹל, אִם אֵינוֹ רַחוּק מִבֵּית הַכֶּסֶּא. רִשְׁיִי מַצָּן כִּי בְּבָבֶל גָּרוּ הַיְּהוּדִים עַל קִרְקַע סְפּוּגַת מִים, וְלֹא בְּקִלּוֹת נָתַן הָיָה לְחַפֵּר בּוֹרוֹת לְצָרָךְ זֶה, כִּי קִירוֹת הַבּוֹר הָיוּ מִתְמוֹטְטִים לַעֲתִים קְרוּבוֹת. אֲכֵן בְּמִקּוֹמוֹת נוֹסְפִים מַצָּאנוּ הַתִּיַּחֲסוּת שֶׁל חַז"ל, עַד כְּמָה חֲשׁוֹב לְמַצָּא דִּיוֹר סְמוּךְ לְבֵית כֶּסֶּא, וְאָמַרוּ: "אִיזְהוּ עֲשִׂיר? – כָּל שֶׁיֵּשׁ לוֹ בֵּית כֶּסֶּא סְמוּךְ לְשִׁלְחָנוֹ" (שְׁבַת כה/ב). כְּמוֹ כֵּן אֶת הַבְּרָכָה: "בְּרוּךְ אַתָּה בְּעִיר" (דְּבָרִים כח/א), בְּאֲרוֹ חַז"ל: "שִׁיחִיָּה לָךְ בֵּית כֶּסֶּא סְמוּךְ לְשִׁלְחָנְךָ" (ב"מ קז/א). נַחֲצִיאוֹת שֶׁל בֵּית הַכֶּסֶּא אֵינוֹ רַק בְּגִלָּל הַסְּבוֹת הַבְּרִיאָתִיוֹת וְהַפְּרָקְטִיוֹת, אֵף עַל פִּי שֶׁגַם הֵן חֲשׁוּבוֹת, אֶדָּ בְּעֶקֶר יֵשׁ לָשִׁים דָּגֶשׁ עַל רַעֲיוֹנוֹת גְּבוּהִים יוֹתֵר הַרְמִיזִים בְּהַמְלָצָה זֶה, כְּפִי שֶׁבְּאֵר הַמַּהְר"ל: הַגּוֹף הוּא קִנְיָנָה שֶׁל הַנֶּפֶשׁ, וְהַנֶּפֶשׁ הִיא אֵינָה

יכולה להיות שהיא מוטרת בפסלת מיתרת, שאין אפשרות להתפטר ממנה. על כן מהנה ברכה זו השלמה לכל צרכי האדם. לכן לא מצא מר זוטרא צריך לצטט פסוק מהתורה לנושא זה, כי מצד עצמו הנושא הוא שפל, אף החסיד מבין כי לא רק שאין מנוס מלראות גם פן זה של החיים, אלא הוא רואה בצריך זה כחלק בלתי נפרד מחיי היום-יום וממנוחת הנפש, שהוא זקוק לה כדי להתמיד בעליה רצופה אל הפסגות הרוחניות, ללא הפרעות של פחיתות, שיקטעו את סדר יומו, כלשונו של המהר"ל: הלשון "בית הכסא" מורה אל רצון כללי להתרחק מדברים פחותים (חידושי אגדות ב"מ עמ' נ"ג). כיון שצריך להתפנות קדם התפלה, וקדם האכל, אם יהיה בית הכסא מרחק ממנו, לא יוכל להתפצל בגוף נקי, שהרי המתפלל בשעה שצריך לנקביו, תפלתו תועבה (ברכות כג/א). כמו כן אסור במצב זה לדבר בדברי תורה ולברך (או"ח צב/א). כמו כן לא תמיד יהיה בידו להתפנות קדם האכל, והרי מי שאוכל תוף כדי שצריך לנקביו, דומה למי שמסיק אש בתנור מלא אפר ופיח (שבת מא/א).

מצאית מוצאות – מציאה עדיפה

רשימת הסברים זו בתפלת החסיד אינה לקוט של הסברים שונים, אלא תאור של שלבים בעליה הרוחנית, שעושה את המצוות לא כדי להתפטר מקיום חובה, אלא מתוך רצון למלא את יעודו, על ידי התבוננות במה שהקב"ה רמו בתורה, כיצד רוצה אבינו שבשמים שבינו יראו (מס"י שער החסידות פרק י"ח). על כן השלב הראשון במסלול החסידות הוא "למצא", דהיינו: למצא את האמת ואת עצמו. השלב הבא הוא למצא בית מתאים ועזר לעליה הרוחנית, זו היא האשה הטובה. מכאן יכל הוא להתמסר באפן מחלט ללמד התורה והחכמה, שהם קנינים המחזקים את אור הנשמה והרוחניות, ומחלישים את השפעות הגוף והחמרניות. הנפחת מצב זה של עליה תמידית, וקבועה של עבודת חיים זו מגיעה לידי בטוי ברגע המות, בו עולה הנשמה אל מקורה העליון והגוף חוזר אל מקורו ומעניקים לו את כבודו האחרון. שלבי עליה אלו הציבה הגמרא על פי סדר התעלותו של החסיד. רשימת מעלות זו נלמדה בבתי המדרש שבארץ ישראל, וכך אמרי מסדרי התלמוד שבמערבא = בארץ ישראל: הא = זה, מה ד= שבאר מר זוטרא, כי תפלת החסיד נסבה על מציאת בית כסא, תפלה זו עדיפה מכולהו = עדיפה היא מכלם. מכאן רואים אנו שבארץ ישראל התייחסו אל כל הפרושים כאל יחידה אחת, ויש קשר ענייני ביניהם, שכלם יחד מהווים שלבים בסלם העליה של החסיד, כי בדברי אגדה אין מחלקת, אלא כל חכם מוסיף זוית אחרת באותו נושא. כי אלו כל חכם היה אומר בבית מדרשו הסבר אחר ב"לעת מצא", לא נתן לקבע עדיפות של האחד על השני, ובפרט שלא נתן היה להעדיף את פרושו של מר זוטרא, שהוא היחיד שלא הוכיח את דבריו מפסוק המשוה את "מצאית" החסיד לדבר מה מהמקרא (ע"פ מהר"ל). אף עוד יותר מכך, רש"י באר מדוע צריך החסיד בקשה זו ביותר, כי באדמת בבל ספוגת המים ישנם מעט בתי כסא ראויים, אף בארץ ישראל, שאדמתה יבשה וטרשים רבים בה, לא היה כל קשי מעשי וטכני בחפירת בתי כסא בכל אזור ואזור, ומדוע צינו שם את מעלתה של בקשה זו? אלא ככל דברי החכמים יש בדבריהם תועלת בנגלה, ותועלת רבה וגדולה יותר ברמז המסתתר בדבריהם. הוא הדין פאן, בדבריו של מר זוטרא יש לנו רמז על הצריך של כל חסיד וחסיד לבקר את עליה הרוחנית, כמבאר בקטע הבא.

נקוד פסלת גופנית ונפשית

הגר"א תמה במה עדיף נקוד פסלת יותר מכל המעלות, וכתב: חס-ושלום שיאמרו על חיי שעה, שעדיפים הם מחיי עולם, דהיינו: תורה. אלא הענין הוא כמו שאמרו הפדמונים: כל דבר שאדם עושה, הן במה שאוכל, שותה, אפלו אם לומד, צריך שיתן אחר כך אל לבו, לבקר – שמה חס-ושלום יש בדבר שעשה איוז פניה או מחשבה רעה, וצריך להסיר אותה, והוא ממש דומה כמו בית הכסא, שבו מסיר האדם את כל המיתר. כך צריך כל אדם שהיה לו עוד "בית כסא", לצרף נקוד נושאים רוחניים, שבו ינקה את כל מחשבותיו (ביאור הגר"א כאן ובפרושו על משלי כד/א, ובנפש החיים ב/ז בהגהה, וכן ב"כותב" בעין יעקב. ראה ספרנו שב"ח על סנהדרין סג/ב: "כרע בל קרס נבוי"). על כך אמרו בארץ ישראל: "הא דמר זוטרא – עדיפה מכולהו". כי אפלו לתורה צריך לנקות את כל המחשבות, ביראת חטא. אף כל זאת עדין אינו משלם כל זמן שפאדם עצמו מערבים דמיונות-שוא, המוצאים אחיזה בנפש, כפי שהזכירנו רבנו בחיי: בן-אדם, ראוי לך לדעת, כי השואה הגדול שיש לך בעולם, הוא יצרך, הנמסך בכחות נפשך, והמערב במזג רוחך, ומשתתף עמך בהנהגת חושך הגופניים והרוחניים, המושל בסודות נפשך ובמציפונך, בעל עצתך בכל תנועותיך. אתה ישן לו והוא ער לך. אתה מתעלם ממנו והוא אינו מתעלם ממך – אם תזהר ממנו, על ידי שתזמין לו את שליחי שכלך, להלחם בו, ויתסלק חציו מעליך – תנצל ותמלט ממנו בעזרת ה' יתברך (חובה"ל יחוד המעשה/ה). נמצא אם כן, כי כל ההשגות הגבוהות והאורות הרוחניים, כלם נמצאים בספנה מתמדת בגלל היצרים והדמיונות המערבים בתת-ההכרה, ומשם משפיעים לעצב ולהטות את הדעות. על כן, מלבד העמל היומי להעפיל לפסגות רוחניות, יש על האדם גם לעמוד הכן על המשמר, ולהקדיש זמן לבקרת עצמית נוקבת, לבדק את מדת ההתאמה בין הרגשות הנעלים לבין היצרים הנסתרים. מהטעם הזה חיבנו חז"ל להקדיש זמן קבוע ללמוד את נושאי יראת ה', ואמרו: מי שאינו מקדיש לנושא יראת ה' ועבודת הלב את תשומת לבו, משול למי שאכסן חטים ללא חמר משמר, שכל עמלו לריק ולשוא (שבת לא/א: "אם לא העלית קב חומטין – מוטב שלא העלית", ובנפש החיים ד/ז-ח). את כל זאת סכם מר זוטרא במשפט קצר, ואמר שהחסיד דואג גם ל"בית-כסא", כדי לנקות לעתים מזמנות את כל הפסלת שהצטברה בדתו במשך היום.

ארבע אמות של הלכה

בהמשך למבאר לעיל, שהנכנס לבית הכנסת, צריך להכנס בשני פתחים, ורק אחר כך להתפלל, שם התבאר שהפונה גם על התנתקות מהעולם החיצוני וגם על פניסה לפתחו הרוחני של בית הכנסת. בהמשך לכך התבאר דרכו של החסיד שנקנס דרך אותו פתח רוחני, לאיזה פסגות עשוי הוא להגיע, וכיצד מבקש הוא לשמר את עצמו בתוך עולם זה. עתה חוזרת הגמרא לבאר כיצד נתן גם בדור של חרפן וגלות, למצא את הפתח הרוחני של קרבה אל הקב"ה, דבר שלפני החרפן היה נעשה דרך עבודת הקדש של בית המקדש והקדשה שהיתה בו (ראה מ"א פרק ח' ובתוס' סוכה נב: "חד תני שואבה", שבשמחת בית השואבה ניתן היה להגיע לדרגות של נבואה ורוח הקודש). אמר ליה רבא לרפרם בר פפא: לימא לן מר = יגיד לנו כבודו, כלומר: לי ולכל הנוכחים כאן, וכן אמר לי כדי שאחר כך אני אמר לתלמידים שאינם נמצאים עתה כאן, מהני מילי מעלייתא = מאותם דברי טעם מעלים המתקבלים על לב השומעים ואין בהם מחלקת (ראה רש"י מנחות נב/א: "מטיבותיו"). דאמרת = שאיתה רגיל לומר משמיה = משמו של חמי רב חסדא, שהיה גם רבי וגם רבך (ראה יומא עה/ב, רש"י: "רב חסדא"). בקש רבא לשמע דבר מה במילי דבי כנישתא = בענייני בית הכנסת. יש להתבונן, הוא נתבקש לומר דברי טעם על בית כנסת, ובהמשך נראה שרפרם בר פפא ענה על בית מדרש, כי בין השיטין רמז לרבא, ששאלתו אינה מנסחת פראוי, כי הידיעה המעלה ביותר על אודות בית כנסת, היא רק כשבית המקדש היה קים, אף עתה, בעוונותינו הרבים, עמדם הזר של בתי הכנסיות ביחס לבתי המדרש שבהם נאספים ומתקיימים תלמידי חכמים יחדו כדי לגבר וללבו הלכות. בבתי מדרש אלה בא לידי בטוי ה"מילי מעלייתא" של בית הכנסת, וללא הגדרתם בבית המדרש, לא היינו יכולים לדעת את חשיבות בית הכנסת (ראה בספר בית יוסף על ברכות שהעיר שאלה זו וענה בדרך אחרת).

אוהב ה' שצרי ציון

אמר ליה רפרם בר פפא לרבא: אצטט באזניך דרשה ששמעתי מפיו. הכי* = כך אמר רב חסדא (נספח 30): מאי דכתיב = מה משמעות הכתוב: "אהב ה' שצרי ציון מכל משכנות יעקב" (תהילים פז/ב). בפסוק זה ישנן תמיהות אחדות שעליהן הצביע רב חסדא: 7א כיצד נתן ליחס אהבת ה' אל מקומות גאוגרפיים? 7ב מה הם "שצרי ציון"? ומה הם "משכנות יעקב"? 7ג מדוע ישנה עדיפות ל"שצרי ציון" לזכות באהבתו של הקב"ה? 7ד מה זה "שער" ומה הם "משכנות"? 7ה מדוע מתניחם ה"שער" לציון וה"משכנות" ליעקב? 7ו "שער" בא להגדיר

מקום מצוי וידוע – הכניסה לעיר, רחבת השוק הנמצאת שם, מקום התאספות הסוחרים והמוכרים, וסמוך לאותו שער היתה לשפת השופטים. דבר שלא מתאים לו להכתב בלשון רבים "שערי". זכיצד נתן להעדיף "שער", שאינו מקום מגורים אלא רק משמש כמעבר, על פני "משכנות" המשמשים למגורים וממילא יש בהם תכן ומשמעות? חגם אחר שמאלה עולה המסקנה כי "שערי ציון" הכונה אל מקומות מקדשים כלשהם, עדין לא נתן לבאר את הפסוק, שהקב"ה אוהב את המקומות קדושים ואת שעריהם יותר מאשר שאר מקומות אחרים, שהרי אם אכן כך הוא הפרוש, הרי שדבר זה פשוט, ולשם כך אין צורך בחידוש של פסוק הנאמר ברוח הקדש (תרי"י).

שערי ציון עדיפים על משכנות יעקב לאור השאלות שהצבו למעלה, מובנת תמיהתו של רב חסדא, ששאל: מאי דכתיב: "אהב ה' שערי ציון מפל משכנות יעקב". מתוך אותו שאלות עולה מסקנה כי "שערי ציון" ו"משכנות יעקב" אינם שמות של אתרים בארץ ישראל ובירושלים, אלא סמלים של מקומות בהם עוסקים בעניינים רוחניים הנקראים בשמות אלה, עליהם קבע דוד המלך כי אוהב ה' שערים המצויים בהלכה, יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. כלומר: "שערי ציון" הם מקומות ציון בולטים, שבהם מתכנס העם לברר את ההלכה, שהיא התמצית של כל הנלמד בבתי המדרש, מעלה המקבילה להתאספות העם לתפלה בבית הכנסת, אשר בו מפנה לבס של כל ההמון למטרה אחת ולמקום המאחד את כלם, כפי שאמר חז"ל: "נמצאו כל ישראל מכונים את לבם למקום אחד" (ברכות ל/א). באותה מדה צריכה להיות דרך לרכז את לב כל העם וטובי המוחות, ולכונן את תמצית כל כחותיהם למצא, להגדיר ולצנן את "דבר ה' – זו הלכה" (שבת קלח/ב). מבאר לעיל כי בית כנסת הוא רכוז של כל המתפללים הפונים אל הקב"ה, כלם יחד באותה תפלה, אבל בבית הכנסת פונה כל אחד ואחד אל הקב"ה בבקשה אישית, שהרי מלבד הבקשה על שיבת ציון ובניית בית המקדש, מבקש האחד על בריאות, השני על פרנסה, השלישי על ילדים, הרביעי מבקש מהם נחת וכן הלאה, ואף על פי כן כלם אוהבים באותו סדור תפלה, ואומרים את אותו המלים. בית המדרש מביע בדיוק את ההפך מכך, כאשר קבוצות של לומדים רבים שוהים בו, וכל קבוצה מהם עוסקת במקצוע שונה בתורה, ואין הם אומרים את אותם המלים ואת אותו הענין כמו המתפללים בבית הכנסת, האומרים נסח אחד, ומכונים בו פונות שונות, על כן נקרא בית המדרש: "בני רבון" = "בית החכמים" (מגילה כח/ב), בעוד שבבית הכנסת נקרא: "בית ה'", כי זו בדיוק ההגדרה, בית המדרש הוא מקום שהתקדש מלפני החכמים היושבים בו, ובית הכנסת התקדש כבר בשעת בנייתו, כשהצבור קים את המצוה לבנות בית כנסת* (נספח 3). כמו כן שונה אפיו של בית המדרש משל בית הכנסת, בהבדל שבין המטרות, כי בבית הכנסת מבקשים המתפללים את צרכיהם ועוסקים ב"חיי שעה" (שבת ל/א). בעוד שבבית המדרש, עוסקים כל הלומדים ב"חיי עולם" (שבת שם), כי המכנה המשותף של כל הנושאים התורניים בהם עוסקים הלומדים, שהם אינם נושאים אישיים, ולא נועדו להשלים את צרכיהם, אלא לברר את דברי התורה. מאידך שונה בית המדרש מבית הכנסת גם בסגנון ובמלים, כי בבית הכנסת אומרים כלם את אותו המלים ואת אותו התפלות, אך בבית המדרש אומר כל אחד ואחד את הדברים שלו ומביע את ההבנה האישית שלו. יוצא אם כן שישנה מעלה לבית הכנסת שבו עוסקים כלם בנושא משותף, וישנה מעלה לבית המדרש, שבו עוסקים כלם בברורים שכלליים טהורים ולא בנושאים אישיים. לכן כל אחד משני המקומות הללו נקרא: "משכנות יעקב", שבהם שוכנים כמה מבני יעקב תחת קורת גג משתפת ועוסקים בעניינים אלה, או בבקשות אישיות או בנושאים נפרדים. לכן בכל אחד משני המקומות הללו עדין חסרה ההבנה של רצון ה' בבריאה, שכל המעלות של הלב ושל המוח יתאחדו להכתרת מלכותו של הקב"ה שברא את כל העולם לכבודו (אבות ו/א).

ד' אמות של הלכה – מרכז הבריאה נמצא כי חוב להיות בעולם מקום מוסק, אשר בו קים כבוד ה' באפן צרור ומאחד, אותו אוהב הקב"ה יותר מהכל, שהרי מטרת הבריאה היא להתאחד בהמלכת הקב"ה, תחת פתר משותף אחד. דבר שנתן לעשותו בשני אפנים, על ידי אחד כל הצבור לתפלה משתפת על פרסום כבוד ה' בעולם, כפי שהיה בבית המקדש, וכפי שעתיד להיות בזמן הגאולה, בבית המקדש שיבנה במהרה בימינו. הדרך הנוספת להגיע למטרה נעלה זו, היא בהתאספות של לומדי תורה אחדים הבאים ללבו נושא הלכתי מגדר, אשר בו מתבררת האמת מתוך רבוי הדעות, שלבסוף מגיעים כלם לדעה אחידה וברורה במסקנה הלכתית, שהיא המעלה העליונה ביותר בלמוד תורה הנקראת "אסוקי שמעתיא אליבא דהלכתא" (מגילה ו/ב, סוטה כא/א). שני מקומות אלה מגדירים בדברי דוד המלך בפתיחת מזמור זה כ"הררי קדש", שהם: "הר סיני" = בו נתנה התורה. ההר הנוסף הוא "הר המוריה" = בית המקדש, שהוא מקום העבודה והתפלה. מוסיף המהרש"א: בזמן בית המקדש, שכנו חכמי הסנהדרין סמוך למזבח – שהוא מקום העבודה, ומשם, מ"הר המוריה" יצאה הוראה והלכה פסוקה לכל ישראל (תענית טז/א: "הר המוריה – שממנו יצאה הוראה"). אחר שנקרב בית המקדש, נותרה בידינו רק התורה – השפעתו של "הר סיני", להתאחד כלנו כ"איש אחד בלב אחד" (רש"י שמות יט/ב: "ויוחן שם ישראל נגד ההר"). כדי להסיק ולצנן את גדרי ההלכה. והינו = ההבנה הכונה בהגדרת "שערי ציון", שהם שני שערי השמים – שער התפלה, שהוא בית המקדש, ושער התורה שהוא חכמי ישראל היושבים ב"שערים המצויים בהלכה", הבנה זו שופכת אור על מה דאמר רבי חניא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש, ננעלו שערי תפלה, מאז נותר רק שער אחד, ואין לו להקדוש ברוך הוא כבוד אמיתי בעולמו, אלא אך ורק בבתי המדרש, הנקראים ארבע אמות של הלכה, שם בלבד מתכבד הקב"ה. כלומר: במקום המצמצם ביותר הדרוש לאדם כדי לחיות ולהגות בתורה. לתוך אותו ארבע אמות זורמת כל ההשפעה החיובית והאנרגיה המברכת העולמית, כי כל הבריאה כלה נועדה לשרת את האדם השלם ולהמציא לו את כל צרכיו. אכן זו תהיה טענת אמות העולם לעתיד לבא, בשעה שיתגלה כבוד ה' בעולם, כל אחד ואחד מהגוים יחפש בכל מה שעשה, היכן הוא שמש כאמצעי עזר לעם ישראל (ע"ז ב/ב). הקדמת הרמב"ם לפהמ"ש זרעים, עמ' נ"ה טור ב' ובמס"י א'. על כן אותו ארבע אמות מצמצמות, הן מרכז הבריאה, ומעניקות משמעות וזכות קיום לכל המערכות הרבות של העולם (הרחבת הנושא ע"פ תרי"י).

להתפלל בתוך ד' אמות של הלכה ואמר אבוי: מריש = מתחלה, כשעדין סברתי שצריך לנהוג לפי סדר יום זה: הנה גריסנא = הייתי לומד לעצמי, גורס את השמועות הברורות לי ומשנן אותן פעם אחר פעם. זאת עשיתי בגו = בתוך ביתי. כי התאמצתי להגיע לאכות של למוד מרכז ורציון, ללא הפרעה, לשם כך התנערתי מפל עסוק אחר מלבד התמסרות מחלטת אך ורק לגרסה. שהרי במקום המוני ישנן הפרעות מדי פעם, ואפילו בבית המדרש עלולים הלומדים להסיח את דעתו לנושאים אחרים, שאמנם חשובים, אך מפריעים לרצף ולהספק שתכננתי. על כן קבעתי לעצמי פנה שקטה בביתי, ולא יצאתי ממנה, למשך כל הזמן שקבעתי לגרוס את הנושאים שהועדתי לשנן (ע"פ תרי"י). ע"פ סוכה כח/ב, כט/א: "הא במיגרס, הא בעיוני". את אותו השמועות גרסתי בביתי, ולא הייתי יוצא אלא לשמע שעורים מרבותי, ללבו נושאים מסוימים עם חברי, או ללמד את תלמידי, מלבד זאת הקפדתי למלא את שעות הלמוד בתוך ביתי. אבל כאשר הגיעה שעת התפלה, הפסקתי את הלמוד בביתי, יצאתי משם והייתי הולך ומצלינא = ומתפלל את כל התפלות בבי כנשתא = בבית הכנסת. דבר הלכה אחד ששמעתי שנה את כל מסלול חיי ואת סדר יומי הקבוע. כיון = מיד באותו היום דשמענא להא = ששמעתי את מה שאמר רבי חניא בר אמי משמיה דעולא: "מיום שחרב בית המקדש, אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו, אלא ארבע אמות של הלכה בלבד", והרי אותו ארבע אמות נמצאות בביתי, על כן לא הוה מצלינא = לא הייתי מתפלל אלא רק היכא דגריסנא* = במקום שבו הייתי לומד. כלומר: כאשר קבעתי ללמוד בביתי, שם הייתי מתפלל, וכשלמדתי בבית המדרש, או בביתו של אחד החכמים, שם התפללתי (נספח 3). המילה "כיון" = מיד ע"פ תמיד ג/ו). על כן בחרו הכהנים בבית- המקדש, להתפלל דוקא בלשכת הגזית, ולא במקומות בהם עשו את שאר עבודות המקדש, כי לשכת הגזית היא מקום ושיבת הסנהדרין, ומשם יוצאת הוראה לכל עם- ישראל, ותפלה נשמעת במקום של תורה (רא"ש תמיד ה/א).

תפלה במקום הקבוע ללמוד תורה

רב אמי ורב אסי למדו בחברותא, וכל ארץ התלמוד אנו מוצאים אותם עוסקים יחדו בתורה. אף על גב דהוה להו = שהיו להם, כלומר: היתה להם אפשרות לבחור באחד מתוך תלסיר = שלשה עשר בי כנסתא = בתי כנסיות, שהיו בטבריא, אף על פי כן הם לא מצלו = לא היו מתפללים אלא במקום בו הם קבעו את למודם, באחת הפנות שביני עמודי = בין העמודים שבית המדרש נשען עליהם. דוקא שם הם הקפידו להתפלל, כי מקום זה היה היכא דהוה גרסי = מקום שהיו לומדים תדיר. את העדפתם של החכמים הללו, וכן לעיל מה שאבני העדף את ביתו על פני בית הכנסת, נתן לבאר בשני אפנים: 7. אלא לצאת לשום מקום העלול להסיח את דעתם, ואפלו לא לתפלה בבית הכנסת, כי "ארבע אמות של הלכה" הוא המקום החשוב ביותר ואין לעזבו. 7. במי שזכה לבנות סביב עצמו דרגה הנקראת "ארבע אמות של הלכה", התפלה במקום זה היא אכזרית ומעלה יותר מאשר בכל מקום אחר בעולם. על פי ההסבר הראשון, אם אכן יצאו ממקומם כדי להתפלל בבית הכנסת, הם הרויחו את מעלת התפלה, אלא שהפסידו את מעלת הקביעות במקום תורה. על פי ההסבר השני, הזוכה להגיע לדרגה של "ארבע אמות של הלכה", מפני שאם יעזב את המקום כדי להתפלל בבית הכנסת, יפסיד גם את מעלת התפלה, כי אין לו את המעלה הנקבדה: "אהב ה' שערי ציון – אלו ארבע אמות של הלכה". הבדל שכח בין שני צדדים אלה, הוא, אם אין לו מנין במקום הקבוע ללמוד. על פי ההסבר הראשון, יתכן שעדיף להפסיק את הגרסה כדי להתפלל בבית הכנסת במנין. אך לפי ההסבר השני, כיון שלא תשנה אכזרית התפלה של בית הכנסת, לאכזרית התפלה במקום יחודי של עמל התורה, לכן מעלת התפלה שם עדיפה על בית כנסת ועל תפלה במנין, כמבאר לעיל בצטוט דעותיהם של הסוברים כי מקום למוד קבוע עדיף על הכל. אכן בנושא זה נחלקו הראשונים (הטור מביא באור"ח סימן צ').

השפעת הרב

אגב שהביאו מאמר בשמו של החכם רבי חיה בר אמי, על מעלת ארבע אמות של הלכה, הביאה הגמרא בשמו עוד נושא על אודות נחיצות הקשר בין האדם לבין "ארבע אמות של בית המדרש". ואמר רבי חיה בר אמי משמיה דעולא: לעולם ידור אדם במקום רבו שלמדם תורה וממנו הוא רכש את רב החכמה. אפלו אם כבר הפסיק ללמוד אצלו באפן קבוע, כדאי לו להתגורר בעיר רבו, כיון שבאפן טבעי מתבטל התלמיד לכהן רב, וממילא השפעת הרב תמשיך לשמר על רמתו הרוחנית של התלמיד לאורך כל הזמן, גם כשרבו אינו מפקח עליו באפן אישי. כי כל זמן שהתודעה על אודות הרב הנמצא בקרבת-מקום מהדהדת בלבו, הוא יהיה חיב לישר קו בהתאם לרוחו של הרב ולא יעזב לחצות "קוים אדמים" שהיו למורת רוח הרב (רד"ק מלכים שם: "שהיה ירא ממנו"). אך יותר מכך, בסמיכות לרב ישנה גם אפשרות לניוק את חכמתו, שיש בה כדי למלא את צמאון הנפש לדברי חכמה, דבר שימנע את הצורך, את הרצון ואת הסכון לגשת לשורות חכמה מבורות זרים ומחכמות חיצוניות. כלל זה נדע שלמה המלך, על כן בתוך הסבות שבגללן הוא צוה על רבו – שמעי בן גרא, לגור דוקא בירושלים, היתה גם הסבה שיגור בסביבתו, בגלל התועלת הרוחנית שעשוי שלמה להפיק מכך. כי שלמה המלך הבין שאת שמעי בן גרא צריך להרחיק מהעיר, בחורים' שהיתה בנחלת שבט בנימין, כדי למנע ממנו מלהוציא אל הפעל את רוח המרד שהיתה לו נגד מלכות דוד, שהרי בעבר הוא כבר מרד בדוד, והתחייב על כך ענש חמור. כדי למנע בעדו מלארגן מרד, וכל היה שלמה לשלח אותו לכל עיר אחרת בעמק השטח של שבט יהודה, מדוע שלמה בחר דוקא בירושלים, שאינה רחוקה מ,בחורים' שתי סבות היו לו לכך, האחת: לפקח באפן אישי על מעשיו. השנייה: כדי "לגור במקום רבו". את מעלת המגורים במקום הרב, מבארת הגמרא עתה, ומוכיחה זאת ממה שקרה לתלמיד אחר העדרות רבו. זאת רמז לנו ירמיהו הנביא – כותב ספר מלכים (ב"ב טו/א), שמיד אחר תיאור מותו של שמעי בן גרא, כתב פסוק שמבחינה הסטורית אין זה מקומו, כי הוא התרחש שנים אחרות.

התרופות היראה בהתרחקות מהרב

מיד עם תחלת מלכות שלמה, מתאר המקרא את התהליך שהביא למותו של שמעי בן גרא, דבר שהיה אחר שכבר מלך שלמה שלש שנים (מ"א פרק ב'). בשנה הרביעית למלכותו החל שלמה לבנות את בית המקדש הראשון, בניה שארכה שבע שנים (מ"א ו"א-לו). בשנת אחת עשרה למלכותו ערך את חנכת בית המקדש, ואז נשא את בת-פרעה (במדבר"ר ז' ד). על כן יפלא מאד מדוע מצא המקרא לנכון לכתב את נשואיו לבת-פרעה, מיד עם תחלת בניית המקדש, ספור המופיע במקרא כהמשך לתאור מיתת שמעי בן גרא? על כן הסיק עולא: שכל זמן ששמעי בן גרא רבו של שלמה היה קים, לא נשא שלמה את בת-פרעה, כי היה ירא מרבו (רד"ק שם), והשפעת הרב מנעה ממנו לגשת לכהן זומה. הסבר זה יתפזר אור על הלשון התמוהה בנסוח של נשואי שלמה, הפולל בתוכו תקופה ארכה. שהרי תחלה נאמר: "ויתחתן שלמה את פרעה מלך מצרים" (מ"א ג/א). כלומר: "עם פרעה" ולא עם אחת מבנותיו, כי רצונו של שלמה היה ליצור קשר עם פרעה, מפני שמצרים של אותם ימים היתה מרכז של חכמה בידיעת הטבע וסודותיו, ובשליטה על כחות הטבע באפנים שהמלך שלמה רצה לדעת (מלבי"ם על מ"א ה'י: "ותרב חכמת שלמה – – – ומכל חכמת מצרים"). כמו כן חשוב היה לשלמה להדק קשרים טובים עם ארץ מצרים, שהיתה מצמצמה צבאית השוכנת על גבול ארץ ישראל, ובכך ישפין שלום ושלח לארץ. על כן לא צוין המקרא "בת-פרעה", אלא הדגיש: "ויתחתן את פרעה מלך מצרים". גם אחר כך כשנאמר: "ויסח את בת-פרעה", לא מוזכר שמה, כי כל הענין בה היה רק מצד היותה "בת-פרעה מלך מצרים", ודרכה הוא יצליח להגיע למקומות יותר נכבדים ושמונים אצל חכמיים. אכן המשך הפסוק מוכיח שבאמת לא נשא אותה, אלא כהמשך לתהליך הדוק הקשרים עם מלכות מצרים, הביא שלמה את בת-פרעה לעיר דוד, גיר אותה וארש אותה לאשה, אך לא נשאה ולא הביאה אל ארמון מלכותו, זאת עשה רק כעבר שבע שנים (בזאת מיושבת הסתירה בין המדרש שנשאה בחנוכת בית המקדש, לבין הנאמר בסדר עולם פרק י"ד המובא ברש"י מ"א ג/א, שלקחה מיד עם מות שמעי בן גרא). לסכום: אם הנשואין היו בפעל רק שבע שנים אחר כך, לשם מה הדגיש זאת הנביא שהקשרים עם פרעה מלך מצרים החלו להרקם מיד עם מות שמעי בן גרא? אלא בזאת מלמד אותנו המקרא, כנבואה שנקתבה לדורות, כדי ללמד ממנה אחרות חיים ודרכי מוסר, על החשיבות שיש לקשר בין התלמיד לרבו, ועל נחיצות הקרבה אליו. לכן, אם היה שלמה המלך יודע את המסקנה שהפיק הנביא מתוך טעותו, היה עליו לדאג לשמר את יראת רבו, למרות שיתכן וכבר אין לשלמה – החכם ללמוד עוד חכמה מרבו, שהרי הגיע לדרגה של "חכם מכל האדם", אף על פי כן הוא צריך את הרב, כדי שיהיה אדם שהמלך מכבד, ירא ממנו וכפוף אליו.

הבדל בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבבל

בהמשך תבדיל הגמרא בין שני סוגים של תלמידים, שהאחד כפוף לרבו והשני אינו כפוף, הבדל זה יובן אחר שנתבונן בהבדל שהיה בתפיסת העולם ובאפי בין בני ארץ ישראל – בה נכתבה הגריתא, לבין בני בבבל – מקומו של עולא. התבוננות זו תשפז אור על השני שביין מאמרו של עולא לבין הנאמר בגריתא, כי כל אחד מהם דבר אל בני מקומו, ועל האפי המיוחד שלהם. שהרי את ההבדל בין אפנים של בני ארץ ישראל לבין בני בבבל, הגדירו חז"ל בלשון זו: חכמי ארץ ישראל נקראים: "משל נעים", כי הם נעימים זה לזה. את חכמי בבבל הגדירו חז"ל כ"משל חובלים", בגלל הוכחותם הלוהטים שהיו בבתי המדרשות, בשעת לבון ההלכה (סנהדרין כד/א). על כן היתה האוירה החברתית טעונה מתיחות חיונית ובקרת בונה, דבר שכלפי חוץ ובראיה שטחית היה נראה כאילו שהם שונאים זה לזה, ואב ובנו, רב ותלמידו היו נראים בשעת למונח כאויבים (קידושין לב, וראה פסחים קיג/ב: "תי"ח שבבבל שונאים זה לזה"). מסבה זו חיב היה להיות יחס שונה בין התלמידים לרבים בארץ ישראל מאשר היחס בבבל. כי המתיחות שעליה התחנכו תלמידי בבבל בתחלת למונח נתנה את אותותיה בנחסי החברה וביחס שלהם כלפי הרב ושל הרב כלפיהם. מי שלא יכל היה להחזיק מעמד במתח למונח זה של בתי המדרש

בבבל, ובבבלי הנוקדת של הרב אל תלמידיו, לא היה כנס לבית המדרש שם [אלא חפש לארץ ישראל וללמוד בבתי המדרש שלכו חפץ בהם]. לכן כל אלה שהחזיקו מעמד בתוך המסגרות הנוקשות והכבשן הצורף של בבל, חנכו את עצמם להיות כפופים למערכת התורנית ולרוב העומד בראשה. על כן תלמיד בבל מן השורה היה כפוף לרבו בכל שטחי חייו, וכל התוכחות של הרב שנאמרו לתלמידיו, התקבלו על לב כלם בראון ובהכנעה. זו גם הסבה שמתוך בתי המדרש של בבל נצאה החלטה שהתלמידים בעצמם קבלו על עצמם, אם אחד מאתנו ישפח להתנהג כראוי, תהיה לרבו רשות להכותו, למרות שהם לא היו צעירים מהרב עצמו (פסחים נב/א, מ"ק יז/א: "במערבא מימנו אנגדתא"). מאידך דרך החנוך של ארץ ישראל היתה שונה, וצורת החנוך בה היתה ליחידים, על כן שיטת ארץ ישראל בניה תלמידים חכמים תקיפה דעת, בעלי חשיבה עצמאית ודעה אישית. כשנפגשו בבית המדרש חכמים בעלי גישה זו, היתה בולטת דרך הלמוד שחז"ל הגדירוה: "מנעימם זה לזה בהלכה", כשכלל דעה יש מקום בבית המדרש. יתכן, שדבר זה נעוץ בעבודה שארץ ישראל מצד אפיה היא "ארץ רחבה", על כן היא מעניקה רחב לב ודעת ללומדיה. בוגרי בתי מדרש אלה, לא בנו מערכת חיים של כפיפות הדעת והתבטלות לאדם אחד בלבד, או למערכת מסוימת, אלא עצמאות מחשבתית. ממילא באפן טבעי לא בנקל נתן היה להכתוב להם הוראות, כי ישנו חשש סביר שהם יבדקו את ההוראות, ישוו ביניהן, ויחליטו מתוכם את שנואה להם. אם דבר זה יהיה בתוך שטח השפוט הרוחני של הרב, הם יחשבו פעולתם על דבריו בזה.

לגור/לא לגור במקום הרב
על המסקנה שהסיק עולה מהיחסים שבין שלמה המלך לבין שמעי רבו: "לעולם ידור אדם במקום רבו", שאלו חכמי התלמוד: והתניא = הרי שנינו בבבלי דיוק להפך: "אל ידור", כלומר: בבבלי לא היו כתובות שתי מלים אלו בלבד: "לא ידור", כי הן חסרות פשר ומשמעות, אלא בבבלי נאמר: "לעולם לא ידור אדם במקום רבו"! והרי כלל הוא בידינו: כל מקום שנאמר: "לעולם", הפונה: באפן מחלט, עקרוני, בלתי מתפשר וללא כל אפשרות חריגה. הבדל זה בין דברי עזרא לבבלי, אינו כלל להתבאר כפשוטו, מפני שאם כן, צריך היה עזרא לצטט את דברי הבבלי וליחסיף עליה: "במה דברים אמורים? היכן שהתלמיד כפוף לרבו, אך אם אינו כפוף אליו, לא רק שאינו צריך לגור במקום הרב, אלא להפך – עליו להרחיק ממנו כמטחוי קשת". שנוי קיצוני זה בין דברי עזרא לבין הבבלי, מחיב אותנו להניח כי המאמרים נסבו על שני סוגי יחסים שבין רב לתלמידיו [סביר להניח שגם עזרא עצמו ראה את דברי הבבלי, על כן נסח את דבריו באותה לשון, אלא קבע להפך]. ממילא לא קשיא, הא = זה שהמליץ עזרא לגור במקום הרב, מדבר היכן דפייף = כפוף ליה = אל הרב, אז חיב התלמיד למצא מגורים בקרבת מקום הרב, גם אם הדבר יעלה לו במאמצים ובדמים מרבים. אבל הא = זה שנאמר בבבלי שלא לגור במקום הרב, גם זאת נאמר באפן מחלט, היכן דלא דפייף ליה = שהתלמיד אינו כפוף לרבו, ולא יקבל את תוכחתו, לכן עדיף להרחיק מהרב, כדי שלא להחשב כמורד בדברי הרב ועושה דברים בנגוד לדעתו, אלא להיות עצמאי, הוראה את דברי הרב, רואה דעות נוספות וקובע את דעתו האישית. דברים אלה למדנו מדברי רש"י שפרש: "אם אינו כפוף, טוב להתרחק מרבו, ויהיה שוגג ואל יהיה מזיד". דבריו אלה אינם יכולים להתפרש כפשוטם, שהרי ודאי לא נמליץ לאדם לברח מעינו של הרב כדי למצא פתח לחטא בשגגה, והלא אין מדבר במי שאינו מצית לחסי התורה, שהרי הבבלי ודאי פונה אל המציתים לדברי החכמים, אם כן כיצד ממליצה להם להחבא מעיני רבניהם? הלא פלא הוא! על כן צריך לומר כי אדם זה ש"לא כפוף לרבו", צריך לעקר למקום שגם בו נשנה הנהגה תורנית, ומכיון שבמקום החדש הוא אינו נחשב כ"תלמיד" של הרב המקומי, זלל הוא ללכת בדרך התורה, בהתאם לשיטת למודו העצמאית, מבלי להחשב כ"מורד ברבו". אבל על פי המבאר במבוא, כי קים הבדל מהותי בין חכמי ארץ ישראל לבין חכמי בבל, מובן מדוע הבבלי – תורת חכמי ארץ ישראל אמרה: "לעולם אל ידור", ומדוע עזרא – מחכמי בבל אמר: "לעולם ידור".

גדלות רוחנית, הנאה או עמל?
כאן תבאר הגמרא כיצד למדד גדלה אנושית אחת על פני האחרת. נושא עקרוני זה של העדפת בעלי מעמד רוחני זה על פני חברו, וקשירת פתר לגדלות רוחנית אחת על פני השנייה, שרשו בגנזי מרומים, והשלכותיו נוגעות לכל השטחים בעבודת ה'. מהתייחסות אל המלאכים ואל גדולי ישראל, עד לחנוכים של תלמידים, שהרי דיון על המדות הראשיות בעבודת ה': "אהבה" ו"יראה", והעדפת האחת על פני חברתה, יסודו בתיקונים שהעניק הקב"ה לשתי מדות נעלות אלו, ולמלאכי השרת: גבריאל ומיקאל, הנושאים מדות ודרכות אלו (כמבואר לעיל ד/ב: "מיכאל באחת, וגבריאל בשתיים", ובספרנו שב"ח שם: "מיכאל – אהבה. גבריאל – יראה"). את כל הנושא העמק והעקרוני הזה קפלו חז"ל בכוונתם: "גדול הנהגה מיגעו, יותר מירא שמים", המלים והלשון עלולים גם להטעות את השטחיים, ובטעות קשורו לעמלי הכפפים כדור יותר מהמגיע להם, אם כי בהחלט מגיע להם כבוד, אך הטועים יחשבו לקלט באפן לא נכון את סולם הערכים האנושי, לכן, הרחבנו בנספח את ההבט מכל זוויותיו, ותחמנו את גבולותיהם של השנים (נספח 33), כי הוא נוגע בעקרונות עבודת ה' וביסודות החנוך, ודורש הרחבה והעמקה.

גדלות רוחנית – הנאה או עמל?
שני שמות-תאר יש לעובדי ה', האחד נושא שם של "ירא שמים", ואלו השני, שגם הוא ירא שמים, שם-התאר שלו הוא "נהנה מיגיע פניו", כי הוא נהנה מלמוד התורה, מקיום המצוות, והוא חש בכל המערכת הרוחנית הנוהגת וממלאת את כל לבו. בדרך של האחד נותנת יראת ה' את אותותיה במתח מתמיד על כל צעד ושעל, ואלו אצל השני, מאור פניו מביע שמחה שאינה משה ממנו, והוא נראה כ"אדם הרואה את עולמו בחייו". כל אחד מהם נחשב כעובד ה' במלואו, כשהאחד מתמודד שעה שעה עם יצרו, ואלו אצל השני נראה שכל כחות הרע שבו בנועים לו ומשעבדים אליו, והוא מתעסק רק בהנאה רוחנית של למוד החכמה והנשמתה, תוך כדי קיום מצוות בשמחה אין קץ. באפן טבעי עולה השאלה: "מי גדול ממי?" האם המתאמץ, או המתענג? אכן בשאלה זו התחבטו ראשוני הפילוסופים, והיא הטרידה את מבקשי החכמה במשך כל הדורות עד זמננו. תשובה לשאלה זו אינה פשוטה כל עקר, כיון ששתי השיטות נחשבות כסלם המצב ארצה וראשו מגיע השמימה, על כן בדקו חכמי הגמרא את ההבדל ביניהם מתוך פסוקי המקרא. על פי המפרשים הקדשה סגיתנו לברור נושא זה, והכרעה לשאלה זו נלמדה מתוך דבריו של דוד המלך – נעים זמירות ישראל. בין פרקי ספר תהלים מוצאים אנו שני פרקים מקבילים המשבחים את ירא ה'. באחד נאמר: "הללוהו, אשירי איש ירא את ה', במצוותיו חפץ מאד" (תהלים קיב/א). בשני נאמר: "שיר המעלות, אשירי כל ירא ה' ההולך בדרךיו. יגיע כפיך כי תאכל – אשירי וטוב לך" (תהלים קכח/א-ב). בשניהם מוצאים אנו דברי שבת, ברכה והצלחה להולכים בדרך זו. סגנון הברכות אומנם שונה בשניהם, אך אם נתבונן היטב נגלה כי קים הבדל בולט בכוונתם של שני הפרקים הללו, כוננת המגדירה באפן שונה את כל אחד מבעלי המעלה. בפרק הראשון נאמר רק: "אשירי", ואלו בפרק השני קצת תוספת: "אשירי וטוב לך". בנוסף לך הגדר אותו ירא ה' גם בתאר: "יגיע כפיך כי תאכל", תאר זה מבארים כאן חז"ל ואומרים כי הוא המפתח להבין מדוע לנהנה מיגיע פניו יש גם תוספת של "וטוב לך", המזכה אותו בטוב ללא גבולות, שהוא הנאה מתענוגות רוחניים בעבודת ה', המתחילים עוד בעולם הזה, ימשיכו באותו מהלך, ויתמידו גם בעולם הבא.

ההולך בדרך ה' נהנה מיגיע פניו
הבדל נוסף ועקרוני בין שני האישים עליהם מדברים שני הפרקים, נעוץ בלשון האחרת שהדגיש המקרא על אפי עבודת ה' שלהם. על הראשון נאמר: "במצוותיו חפץ מאד". על השני נאמר: "ההולך בדרךיו". כלומר: הראשון מקיים את כל המצוות במלואו, ולא לשם קבלת שכר, אלא אך ורק מפני שה' צוה עליהן, זו ודאי מעלה גדולה שלא רבים זוכים לה. אך ישנה דרשה גבוהה יותר בעבודת ה', שהיא לדעת ולהכיר מתוך המצוות, מה הקב"ה רוצה, ואת המצוות הוא רואה כרמזים המגלים את רצונו של הקב"ה, שאותו הוא אוהב,

ומבטקם ללא אלא כל המשפחות הנספרות שהיו מסיק מתוך המצוות הגלויות. כי לגבי מזהות המצוות גם שלט ותמרו המראים על הדרכים המובילות אל קרבת ה' ועשיית רצונו (רמב"ם דעות א/ה-ז, מצוות "והלכת בדרכיו"). נושא זה באר רבנו הרמח"ל בפרק המבאר את מדת החסידות, שם הוא מבדיל בין שני סוגי עובדי ה' אלו, שהאחד נקרא חסיד וחסיד לא זוכה לתאר זה, וזה דבריו: שרש החסידות הוא מה שאמר ז"ל: "אשר אדם שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו". והענין הוא, כי המצוות המוטלות על כל ישראל כבר ידועות הן, וחובתן ידועה עד היכן היא מגעת. אמנם מי שאוהב את התורה יתברך שמו אוהב אמתית, לא ישתדל ויכון לפטר עצמו במה שפבר מפרסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו, שאלו יגלה אביו את דעתו גלוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר יראה הן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל, ואף על פי שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובהנחי דבור, הנה די לאותו הן להבין היכן דעתו של אביו נוטה, לעשות לו גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו, ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש או שיאמר לו פעם אחרת. והנה דבר זה אנוחנו רואים אותו בעינינו, שיוכל בכל עת ובכל שעה בין כל אוהב ורע, בין איש לאשתו, בין אב ובנו. כללו של דבר, בין כל מי שהאהבה ביניהם עזה באמת, שלא יאמר: לא נצטוית יותר, די לי במה שנצטויתי בפירוש, אלא ממה שנצטוה דון על דעת המצוה וישתדל לעשות לו מה שיוכל לדון שיהיה לו לנחת. והנה, כמקרה הזה יקרה למי שאוהב את בוראו גם כן אהבה נאמנת, כי גם הוא מסוג האוהבים, ותהינה לו המצוות אשר צווים גלוי ומפרסם, לגלוי דעת לבד, לדעת שאל הענין ההוא נוטה רצונו וחפצו יתברך שמו, ואז לא יאמר: "די לי במה שאמור בפירוש", או: "אפטר עצמי במה שמטל עלי", אלא אדרבא, יאמר: כיון שפבר מצאתי ראיתי שחפצו יתברך שמו נוטה לזה, יהיה לי לעינים להרבות בזה הענין ולהרחיב אותו בכל הצדדים שאוכל לדון שרצונו יתברך חפץ בו. וזהו הנקרא: "עושה נחת רוח ליוצרו" (מס"י י"ח).

גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים ואמר רבי חניא בר אמי משמיה ד=משמו של עולא: גדול כחו הרוחני של ירא שמים, המגדר כאיש הנהנה מיגיעו, דהינו: שמח בדברים שעושה, ולבו שלם עם מעשיו, וכמובן שעושה מעשים טובים (במד"ר ח' ט/ט). כמו כן הוא אינו יושב באפס מעשה, אינו אוכל, שותה ולא עושה מאומה, מפני שחי באשליה שה' ירחם, אלא מתאמץ למצא את עצמו ב"משפצת" שתהיה מועילה לו ולאנושות. מי שיש בנפשו את התכונה של יגיעת כפים, אינו יכל לחיות באשליה של "יהיה טוב" מערפל, אלא הוא חש צורך בעמל ומאמץ, כדי לעשות את המוטל עליו, והקב"ה יברך את מעשיו ידיו (תנחומא ויצא י"א). תכונה נפשית זו היא זהה הן בקיום פיזי וגופני והן בקיום רוחני ונפשי. הנהנה מיגיע כפיו, התחיל את דרכו כירא שמים בלבד (כמבואר בנספח). גדל וצמח עד שהגיע לדרגה שהוא נהנה מעצם עבודתו הרוחנית, ולא עובד את ה' רק מתוך פחד או מתוך השקפה כדי לקבל שכר, או כדי שלא לקבל ענשים. אלא היגיעה והעמל בעבודת ה' מסבים לו ענן וספוק רוחני שאין לו אח ורע בכל ההנאות החמריות. הוא נמצא ברמה גבוהה יותר מירא שמים העובד את ה' ביראה ופחד, אך אינו נהנה מעצם עבודתו, למרות שגם ירא השמים אינו נכשל בעון כלשהו, ועושה אך ורק טוב ונכון. מסקנה זו לא נתנת להכרעה בשכל אנושי ללא מקורות מהמקרא, שהרי מי יכל להעריך את הקשיים והמאמץ של שבירת המדות, ואת המלחמה היום-יומית עם היצר שעוברים על ירא השמים, ולהשוות אותם מול התענוג והשמחה של עובד ה', הנמצא כבר בעולמות רוחניים נשגבים, שהאמת, הצדק והחכמה, הם הספוק היחיד שלו, ומי יכל להכריע בשאלה: מי משניהם גדול יותר? (ראה שמונה פרקים לרמב"ם כי בשאלה זו התחבטו גדולי הפילוסופים, ופירוש הגר"א, שנות אליהו סוף ברכות). בדרך זו כתב האדמו"ר רבי אברהם בורנשטיין זצ"ל מסוכטשוב: שמעתי מקצת בני אדם הטועים מדרך השכל, ואמרו: כי הלומד תורה ומחדש חדושים, ושם ומתענג בלמודו, אין זה למוד תורה כל כך לשמה, שהרי מתעברת הנאת עצמו בלמוד התורה. באמת זו טעות מפרסמת, ואדרבה! זה עקר מצות למוד התורה – להיות שש ושמה, ומתענג בלמודו. מאחר שנהנה מדברי תורה – הוא נעשה דבוק לתורה, ודברי תורה נבלעים בידמו – וכלו קדש. כי גם התענוג – מצוה (בהקדמתו לספר אגלי-טל). בענין זה כתב מרן הגרא"מ שך שליט"א באגרת חזק: בדבר מה שנהנה מדברי תורה – כשלומד ואומר דבר חדש, זה הוא מצוה גדולה. גם הקב"ה רוצה בטובתו של האדם, שיהנה מדברי תורה. זה הוא נחת רוח לקב"ה – שאדם מתענג מאיזה מצוה (מכתבים ומאמרים ל"ב).

"אשריד", "וטוב לך" – שתי דרגות ההוכחה כי גדול הנהנה מיגיעו יותר ממקיים מצוות מתוך יראת שמים בלבד, נלמדה מלשון המזמור, דאלו גבי =שהרי אצל ירא שמים כתיב: "אשרי איש ירא את ה'" (תהילים קיב/א). כלומר: ירא ה' הוא קיים, שהרי הוא מחבר אל הקב"ה – מקור היראה, המעניק לחייו יציבות וקיום [הלשון "אשרי" מתבאר במקרא כאשור וקיים (דרך חיים למהר"ל עמ' קס"ב)]. ואלו אם נשנה את מה שנאמר גבי =אצל נהנה מיגיעו, שם כתיב =כתובה תוספת: "יגיע כפיו כי תאכל – אשריד וטוב לך" (תהילים קכח/ב). כפל לשון זה בא ללמדנו כי אם תזכה להגיע לדרגה שעבודת ה' שלך תהיה עצמאית, ללא תלות באחרים, ורק את יגיע כפיו תרצה לאכל, אזי "אשריד" =תהיה קיים, מאשר חזק ויציב, וממילא תחיה נכון בעולם הזה. שהרי חדות היצירה שיש לאדם מיגיעו האישי, שנה היא בעיניו לאין ערף יותר מאשר אלו יקבל סכום הגדול בהרבה כמתנת חנם, כפי שאמרו חז"ל: "רוצה אדם בקב שלו, יותר מתשעה קבים של חבירו" (ב"מ לח/א). אך לא רק חייו בעולם הזה יהיו מלאי ספוק, אלא הפסוק המשיך: "וטוב לך", ללמדנו כי את החוויה של יגיעת כפיו הוא ימשיך לאכל לנצח בעולם הבא. שהרי מטרת החיים בעולם הזה הם כדי שיהיה "טוב" המגיע מהקב"ה, יגיע בזכות ולא כמתנת חנם – "נהמא דכיסופא" =לחם בושא וחסד. התוספת: "וטוב לך", נאמרה רק על הנהנה מיגיע כפיו, ואלו לגבי ירא שמים לא כתיב ביה =לא כתובה בו תוספת זו: "וטוב לך", כי המות הוא "קבוע מצב" של האישיות, ומי שעדיין לא השכיל לזכות את עצמו ולחוש באשר הרוחני של עבודת ה' וקרבתו, לא יוכל לעשות זאת בעולם הבא, לכן אמנם גם שם הוא יקבל את השכר המגיע לו, אך יאלץ לקבלו ללא תחושת האשר והספוק שהם נחלת השמחים בעבודת ה'. כפי שבאר רבי צדוק הכהן מלובלין: החיים בעולם הבא הם תוצאה של כוונה ומחשבה. אבל אף על פי כן, כל מעשה טוב נשאר לעד, ויצא אל הפעל בתחית המתים, כשיזכו הצדיקים לשכר הנצחי, יחד עם גופם. לכן: "אשרי כל ירא ה'", כי דרגתו היא להיות מאשר בעולם הבא במעלות הרוחניות שרכש בעולם הזה. אבל הנהנה מיגיע כפיו, כבר בעולם הזה הוא נהנה "מעין עולם הבא", ומתוך כך הוא זוכה להמשיך את מערכת החיים שהוא חי בה, וימשיך בתוך האמתי של חיי העולם הבא גם אחר מותו (ע"פ צדקת הצדיק קמ"ה).

שנים מקרא ואחד תרגום כהמשך הנושא שאנו עוסקים בו – השתייכות היחיד אל הצבור, נאמר בגמרא שלא הובאה בעין יעקב: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, שנים מקרא ואחד תרגום – שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור, מאריכים לו ימיו ושנותיו". שני מהלכים יש בהשלמה זו, האחד: השלמה שבועית לפרשה שעתידים לקרואה באותו שבוע בבית הכנסת. והשני: השלמת קריאת התורה המשלמת במשך השנה. כתב הרמב"ם: המנהג הפשוט בכל ישראל, שמשלימים את התורה בשנה אחת; מתחילים בשבת שאחר חג הסוכות, וקוראים בסדר "בראשית". בשבת שניה קוראים: "אלה תולדות נח". בשלישית: "לך לך". וקוראים על הסדר הזה עד שגומרים את התורה בחג הסוכות (תפילה יג/א). מפנין שהתורה נתנה לעם ישראל בשלשה מקומות: 7 אהר סיני. 7 באהל מועד. 7 גערבות מואב, שם תרגמה התורה לשבעים לשון, על פו יש לקרא באפן דומה, פעמים את לשון המקרא, ופעם נוספת את התרגום (נתיב העבודה למהר"ל עמ' ק"כ).

להשלים לקרא את פרשיות התורה

הקריאה השבועית מתחילה במנחה של שבת, בה קוראים פסוקים אחדים מתוך הפרשה של שביע הבא. פועמים נוספות קוראים אותה ביום שני וביום חמישי בתפלת שחרית. את הפרשה כלה קוראים בשבת אחר תפלת שחרית. זמן קריאת "שנים מקרא ואחד תרגום" הוא גמיש. הדרך הפשוטה היא לחלק את הפרשה לימי השבוע, או בערב שבת, או בשבת לפני התפלה, או לפחות לפני הסעודה של שבת. מי שלא עשה זאת, יכל להשלים את חובתו השבועית עד זמן מנחה של שבת, שבה יתחילו לקרא את הפרשה הבאה. מלבד השלמה זו, ישנה אפשרות השלמה נוספת, להשלים את התורה עם הצבור, על ידי שיקרא את הפרשות החסרות לו, לפני תם המחזור השנתי (ראה טו"ח רפ"ה ובנו"כ שם). כיון שהשלמה זו היא חובה על כל יחיד ויחיד, לכן באופן טבעי, נכון היה למי שחסר פרשיות אחדות, שלא ימתין לשמחת תורה, שהוא היום האחרון להשלמת התורה. אלא שיעשה זאת בזמן שכל אחד משלים את חובותיו. לכן רב ביבי בר אבבי סבר =חשב ותכנון לאשלמיניהו =להשלים לפרשיותא =לאותן הפרשיות שהיו חסרות לו בחדשי אדר ואילול, הנקראים "ירחי כלה", בהם היה משעבד לצבור הלומדים, ולא התפנה לחובותיו הפרטיים. על כן הוא תכנון להשלים את חובותיו דכולה שפא =של כל השנה, כלומר: את הקריאה השנתית, ביום המתאים להשלמת החובות שהוא במעלי יומא דכפורה =בערב יום כפור, שבו עסוקים בהשלמת כל החובות, כדי להגיע ליום הכפורים נקיים וזכים (דרכ"מ בשם אבודרהם טו"ח רפ"ה). כאשר העלה רב ביבי בר אבבי את תכניתו באוני החכמים, הם הסבירו לו שעדיף לעשות זאת באחד הימים האחרים של עשרת ימי תשובה, ולא בערב יום הכפורים, כי לערב יום הכפורים ישנם תפקידים אחרים, ומצוה יחודית שלא נתן לעשותה ביום אחר.

עתידי נכון להשלמת הפרשיות
כאמור תכנון רב ביבי בר אבבי להקדיש שעות יקרות בערב יום כפור לשם השלמת שנים מקרא ואחד תרגום עם הצבור, אף טרם עשה זאת הוא דן עם חכמי בית המדרש. על כן נתא ליה =שנה לו חזא בר רב מהמקום שנקרא דיפתי, וצטט באזניו ברייתא שמתוכה הוא יבין כי לא רצוי לעשות כן. כי כתב: "אף בעשור לחדש השביעי הזה _ יום הכפורים הוא _ _ ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, מערב עד ערב" (ויקרא כז-כז). על כך שאלו בברייתא: וכי =האם בתשעה הם מתענים? והלא באותו פרק נאמר שבעשרה בתשרי הוא יום הכפורים ואז מתענים? ומסרת בידינו מדור לדור, שמתענים בעשרה בתשרי, ולא מצאנו מי שיקבע את תשעה בתשרי ליום התענית? אלא מה שנאמר "בתשעה", בא לומר לך דין נוסף: כל האוכל ושותה בתשעה לחדש תשרי, שהוא ערב יום כפור, ולמחרת _ ביום העשירי הוא מתענה, מעלה עליו הפתוב כאלו מתענה בשני הימים הללו: תשיעי ועשירי (שנים עשרה סיבות לחשיבות האכילה בערב יום הכפורים, מבוארות בספרנו שבי"ח על יומא פא"ב, בסוגיה המקבילה ובנספח שם). על כן אמר לו רבי חזא בר רב: עליך להקדיש את כל ערב יום הכפורים, לקיום המצוות המיוחדות ליום זה, ולא להתעסק במצוות אחרות, שאינן כולן להקדים אותן, שהרי מלבד המצוה של סעדת היום ישנם עסוקים שלא נתן לדחותם, וחובות פרטיות, משפחתיות וצבוריות. על כן אין להקדיש את השעות הפנויות למצוה שתאריך זמן רב ותתפס את כל תשומת לבך.

זקן ולוחות הברית
לוחות הברית הראשונים נבראו בין השמשות של ערב שבת בזמן בריאת העולם, ונחשבים "בריאה בפני עצמה", כמו השמש, הירח, הפוכבים, כדור הארץ, השדים, המן ונבראים אחרים שיש להם חקים משלהם (אבות ה'ו). על לוחות אלה נכתבו עשר הדברות ב"אצבע אלקים" (שמות לא"ח). כאשר בני-ישראל חטאו בעגל, שבר אותם משה למרגלות הר-סיני. את העצמה לקבל על עצמו הכרעה גורלית ואחראית כזו, קבל משה בזמן שהלוחות נמסרו לידו במרומי הר-סיני, שם נמסרה לו ולחכמי התורה שאחריו את השמכות והכח להחליט ולקבוע בשאלות גורליות על פי הכללים והדרכים שהתורה נדרשת בה. על החלטה זו אמרו חז"ל: הקב"ה הסכים אתו, ואמר לו: "ישר כבוד ששפרת" (יבמות סא"ב). לא רק זאת, אלא הקב"ה צנה את משה להניח את אותם שביר לוחות ב"ארון" (דברים י"ב, יבמות שם), ואם לא נכון היה עושה משה רבנו, לא היה הקב"ה מצנה אותו להניח מזכרת מאותה טעות. על אותם שביר לוחות לא נותרו אותיות ואפילו לא חלקי אותיות, אלא עוד טרם שבר משה את הלוחות, כבר פרחו האותיות מהם (פסחים פז"ב, תנחומא עקב י"א). בכך הפכו הלוחות להיות כמו קלף מחוק שעליו היתה כתובה התורה, שדיני קדשה נותרים בו, חכמים לגנוז בכבוד ואסור לנהוג בו בזיון. כי הגדרת הלוחות היא: "מעמיד את האותיות, שלא תפרכנה באויר" (הקדמת הגרש"ש לספרו "שערי יושר"). אחר כך נצטנה משה להחב בעצמו לוחות חדשים, שעליהם יכתב הקב"ה את עשר הדברות פעם נוספת. את הלוחות השניים הללו צנה הקב"ה את משה רבנו להניח בתוך ארון הקדש, שנקרא "ארון העדות", הנמצא בתוך קדש-הקדשים, אף לא באותו ארון עץ בו היו שביר הלוחות. רק כעבר 480 שנה, כשנבנה שלמה המלך את בית המקדש הראשון, הניחו את שביר הלוחות, בתוך אותו ארון קדש שבו היו הלוחות השלמים. נמצא אם כן כי שתי דרגות של יחס וכבוד היו אל שביר הלוחות. כל זמן שבני ישראל עדין לא הגיעו אל המנוחה ואל הנחלה, היה ללוחות אלה ארון נפרד, והם היו הלוחות שאיתם יצאו למלחמה, כשהם מנחים בארון העץ. הרי שארון זה נועד לשמר את הלוחות מבזוי. ואילו את דרגת הכבוד הקבועה קבלו שביר הלוחות רק כאשר בני ישראל הגיעו לארצם, וכלי המקדש הגיעו אל מנוחתם הקבועה, אז הניחו על רצפת ארון העדות ועליהן הניחו את הלוחות השלמים (רש"י ב"ב יד"ב: "שביר לוחות שמונחים תחת הלוחות בארון", ראה תוס' מנחות צט"א: "מלמד". תוס' רבינו יהודה החסיד ברכות כאן). לאור שני שלבים אלו, נבין את שתי ההנחיות הנפרדות שנאמרו בתלמוד, וישתדלן משוות את שביר הלוחות שפרחו מהם אותיות התורה, לזקן שפרחו ממנו ידיעות התורה. כאן נאמר: "הזהרו בזקן ששכח תלמודו". פרש רש"י: "הזהרו לכבודו". במקום אחר אמר רב יוסף: "תלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו, אין נוהגים בו מנהג בזיון" (מנחות צט"א). כלומר: השלב שבו הניחו את הלוחות בארון עץ כלשהו, למד אותנו את הדין הראשון שאין לנהוג בזקן זה בבזוי וזלזול. את המעלה שנוהגים בזקן זה כבוד כמעט כמו בחכם הזקן את תלמודו, יודעים אנו מהשלב השני, שקבעו את הלוחות בתוך ארון העדות. שלב זה היה רק כאשר עם ישראל עסקו המקדש הגיעו למקומם הטבעי והקבוע. ממילא יש להסיק שהוא הדין בנדון הנלמד מהלוחות. כי גם כאשר עם ישראל נמצא בגלות ומטלטל, חכמיו וזקניו נמצאים תמיד בבית המדרש, שהוא מקומם הקבוע, ואינם נחשבים כגולים ומטלטלים, לכן גם כאשר הם נכחו את תלמודם, עדין כבודם במקומם מנח, והם ממשיכים לפעל ולהשפיע מריסי חכמתם ומאישיותם, ממילא יש להמשיך להתניח אליהם בכל הכבוד. אבל כאשר קורה והזקן נאלץ להטלטל ממקום למקום, כשצמקומו החדש ישנה סביבה אחרת, שפה אחרת, מנטליות ואפי' שונים, וממילא ישנה רק אפשרות חלקית להשתמש בשרידי הידע של הזקן. כשהוא במצב כזה, צריך להזהר שלא לבזותו חלילה, אלא לשמר על שרידי התורה הקדושה החרוטים בנשמתו ובאישיותו.

הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו
אגב שהובא לעיל מאמר על חשיבות "שנים מקרא ואחד תרגום", הביאו חכמי התלמוד, את שאמר להו =להם רבי יהושע בן לוי לבניה =לבניו, הנהגות אחדות, בראשונה הזכיר את החיוב להשלים את הפרשיות עם הצבור. אחר כך אמר לבניו: הזהרו בכבודו של זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, שחלה או שטרדותיו ומצבו הכלכלי הדחוק השפיעו ממנו את תלמודו. לא רק זקן, אלא גם תלמיד חכם צעיר שבעקבות מחלה ארע לו נזק מוחי, שתוק, תאונה וכדומה, ושכח תלמודו, בכל אלה יש לנהג כבוד. מה שרבי יהושע הדגיש "זקן", ולא אמר באופן כללי: "תלמיד חכם ששכח תלמודו", כי בדרך כלל, אף על פי שתלמיד חכם _ ככל שמזקנניו חכמתם מתוספת (קינים ג/ו). הדעת הנוספת אצל זקני תורה, היא התחזקות השכל על חשבון חלשת החמירות, שבגיל צעיר מפריעה לאכזות רוחנית ברכה גבוהה. אך בהחלט עלולה להיות התבלות בכלי הדם שבמח, או בשאר חלקים פיזיים, שבגיל תשישיות הגוף, אין לזקן החכם די כח כדי להפעיל את מאגרי הידע הנמצאים במוח (מהרש"א סנהדרין צ"א, בסוגיה המקבילה). כלומר: למרות שעתה אין בידו תורה, והיה מקום לחשב

שְׁאֵין לְכַבֵּד יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר כֹּל זָקוֹ עִם הָאֶרֶץ שֶׁהִזְקִין אוֹ נִהְיָה חוֹלָה, גַּם אִם טָרַם הָיִיתוּ חוֹלָה, הָיוּ לוֹ יָדְעוֹת רַבּוֹת בְּשִׁטָּח מִשְׁטַח הַחֲכָמָה, כְּמַדָּע, חֲשָׁבוֹן, חֻקְלָאוֹת, הִסְטוֹרִיָּה, דִּקְדוּקָה, אֶסְטְרוֹנוֹמִיָּה וְכַדוּמָה. אֲצֵל חֲכָמֵי הַתּוֹרָה וְעַמְלִיָּה, שׁוֹנִים הַכֹּלְלִים מֵאֲשֶׁר אֲצֵל כָּל יוֹדְעֵי חֲכָמָה אַחֲרֵת, כִּי תַלְמִיד חָכֵם, בְּמַהֲלָךְ שִׁקְיָדוֹ וּמֵאֲמָצִי ל"הֵמִית אֶת עֲצָמוֹ בְּאַהֲלָה שֶׁל תּוֹרָה", עֲבַר תַּהֲלִיף שֶׁל חֲלוֹף חֲמָרִים רוֹחֲנִי, נִפְשִׁי וְגוֹפְנִי [כְּמוֹ מֵטַאבּוֹלִיזְם], עַל כֵּן חֲדָרָה הַתּוֹרָה הָרוּחָנִית אֶל תּוֹךְ בָּשָׂרוֹ וְעֲצָמוֹתָיו, בְּעוֹרְקָיו זֶרֶם דָם טָהוֹר, וּמִקְצָבֵי פְעִימוֹת לְבוֹ פּוֹעֲלִים עַל פִּי גְרוּיִים תּוֹרְנִיִּים, גַּם כְּאֲשֶׁר נִרְאָה כְּאֵלוֹ מִחוֹ אֵינוֹ פְּעִיל, וְאִפְלוּ כְּשֶׁהוּא מַחְסֵר הַפֶּה לְגִמְרִי, עֲדִין נִשְׁמָתוֹ הַקְּדוּשָׁה מְשַׁפִּיעָה עַל גּוֹפוֹ הַדָּוָה, כְּפִי שְׁמַעֲדִים כֹּל הַמְּטַפְּלִים בְּגִדּוּלֵי הַתּוֹרָה בְּשַׁעוֹתֵיהֶם הַקְּשׁוֹת וְהַאֲחֵרוֹנוֹת.

לוחות ושבִּירי לוחות מִנְחִים בְּאֶרֶן
דְּאֶמְרִינָן = שְׁהָרִי אֶמְרָנוּ, כְּלוֹמֵר: אֶמְרוּ הַחֲכָמִים: לוחות הַשְּׁנִיִּים, שֶׁעֲלֵיהֶם כְּתוּבִים עֲשֶׂת הַדְּבָרִים, וְשִׁבְרֵי לוחות הָרִאשׁוֹנִים, שֶׁהָיוּ לוחות מִנְחִים, וּקְדֻשַׁת הַתּוֹרָה נִתְּרָה בְּשִׁבְרֵים, לְמִרּוֹת שֶׁהָיוּ לוחות נִשְׁלָמוּ כְּבָר, אִף עַל פִּי כֵן צָרִיד לְכַבֵּד אֶת הַשִּׁבְרִים, וְכֵן בְּאֶפֶן מְכַבֵּד גַּם הַלוחות וְגַם שִׁבְרֵי הַלוחות מִנְחִים בְּאֶרֶן הַקְּדֻשָּׁה אֲשֶׁר בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ. עַל כֵּן יֵשׁ לְהִתְנַחֵס אֶל חֲכָמֵי הַתּוֹרָה ה"שְׁבוּרִים" מִחֲמַת מַחֲלָה אוֹ טְרָדוֹת, כִּי "שִׁבְרֵי לוחות", שְׁאֵין נוֹהֲגִים בָּהֶם מִנְהַג בְּזִיוֹן. כִּי הִזְקָן אֵינוֹ רַק "אֶרֶן הַקְּדֻשָּׁה" הַמְּכִיל בְּתוֹכוֹ אֶת שִׁבְרֵי הַלוחות, אֲלָא הוּא עֲצָמוֹ "שִׁבְרֵי הַלוחות". זוֹ הַסִּפָּה לִשְׁנוֹי בְּנִסַּח הַבְּרָכָה בֵּין הַרְוָאָה חָכֵם מִחֲכָמֵי אֲמוֹת הָעוֹלָם, לְבֵין הַרְוָאָה חָכֵם בַּתּוֹרָה, אֲצֵל חֲכָמֵי הַגּוֹיִם יֵשׁ לומר: "בְּרוּךְ — שֶׁנָּתַן מִחֲכָמָתוֹ לְבָשָׂר וָדָם", וְאֲצֵל חָכֵם בַּתּוֹרָה יֵשׁ לומר: "בְּרוּךְ — שֶׁחָלַק מִחֲכָמָתוֹ לִירְאִיו" (בְּרַכּוֹת נח/א). כִּי חֲכָמַת הַגּוֹיִם קְשׁוּרָה ל"בָּשָׂר-וָדָם" וְלַחֲשִׁי הַחֲמֵר, וְאֵינָה קְשׁוּרָה לְאִישׁוּיֹת הַחָכֵם, וּמִמִּילָא אֵינָה מַעֲדֶנֶת אוֹתוֹ, לֹא מִטִּיבָה אֶת אִישׁוּיָתוֹ, וְלֹא דוֹרָשֶׁת הַתְּאֻמָּה בֵּין חֲכָמַת הַחָכֵם לְבֵין רָמְתוֹ הַמּוֹסְרִית, וּבִנְדָאִי שֶׁהוּא אֵינוֹ רוֹאֶה צָרָה לְשִׂאף לְקַרְבַּת ה' וְלַרְצוֹת לְהִיּוֹת קְרוֹב לְדְבָרִים רוֹחֲנִיִּים, אֲלָא רַק לְנוֹשֵׂא אֲשֶׁר בּוֹ הוּא חָכֵם, אִם יָדְעוֹתָיו הֵן רַבּוֹת בְּמַתְמָטִיקָה, אִף וְרַק בְּשִׁטָּח זֶה הוּא מַתְעַלָּה, וְאֵינוֹ רוֹאֶה עֲצָמוֹ כְּחִיב לְהִיּוֹת יוֹתֵר מוֹסְרִי וְיוֹתֵר הַגּוֹן בְּשִׁבִּיל כָּךְ, כְּמוֹ כֵּן אִם יָדְעוֹתָיו רַחְבּוֹת בְּמוֹסֵר, וְהַכֵּל מְכַבְּדִים אוֹתוֹ בְּגִלְל מַעֲשָׂיו הַטּוֹבִים, אֵין לוֹ כָּל צָרָה לְהַעֲמִיק יָדְעוֹת בְּשִׁטָּחֵי חֲכָמָה נוֹסְפִים. לְכֵן הַבְּרָכָה עַל הַחֲכָמָה הָאֲנוּשִׁית אֵינָה אֲלָא עַל קְבֻלַּת הַמַּתְנָה הַמְּגִדֶּנֶת שֶׁאוֹתָהּ קִבֵּל בַּעַל אוֹתוֹ קִנְיָן. מֵה שְׁאֵין כֵּן אֲצֵל חֲכָמֵי הַתּוֹרָה, הַמְּמִיתִים אֶת כָּל הַתִּנְגְּדוּיּוֹתֵיהֶם הַחֲמִירִיּוֹת, בְּדִרְכָם לַעֲלוֹת בְּהַר ה' וְלָקוּם בְּמָקוֹם קְדֻשָּׁה, חֲכָמָתָם מְהִירָה הַתְּקַשְׁרוּת אֶל הַקִּבְ"ה, וְחֲכָמָתָם הִיא הַתְּמַזְגוּת עִם חֲכָמַת הַתּוֹרָה הָאֱלֹקִית, וְחִיבָתָהּ לְבֹא לִידֵי בְטוֹי בְּמִישׁוֹרִים רַבִּים (ע"פ נְתִיב הַתּוֹרָה לְמַהֲרַ"ל פְּרָקִים יב-יד). עַל כֵּן לֹא הִסְתַּלְּקוּ הַמַּעֲשִׂוֹת הָעֲלִיוֹנוֹת וְהָרוּחָנִיּוֹת מִזְקָן שֶׁבְּגִלְל סִבָּה טְכְנִית כְּלָשְׁהִי, יָרַד עֲלָיו מִסָּד חֲמִירִי כְּלָשְׁהוֹ הַמּוֹנֵעַ מֵאוֹר נִשְׁמָתוֹ לְהִבְקִיעַ אֶת גּוֹפוֹ הַשְּׁבוּר וְהַחֲלָשׁ, אֲבָל מִתַּחַת אוֹתוֹ מִסָּד עֲדִין מְמַשִּׁיכָה לְפִנֵּם נִשְׁמָה גְבוּהָה, בַּעֲלַת הַרְגָּשִׁים עֲדִינִים וְאֲצִילִים. רַבִּי צְדָקָה הַכֵּהן מִלְּבָבָיו וְצ"ל מִצִּיּוֹן שֶׁלְּפָנֵיהֶם שִׁכַּחַת הִזְקָן עֲשׂוּיָה לְבַעַ"מ רַבּוֹי אוֹר" הַגּוֹרֵם לְסַנוּור, כִּי עַל יְדֵי עֲלִיָּה יוֹתֵר מִדָּאִי גְדוּלָּה וְנִסְיוֹן לְהַגִּיעַ לְמָקוֹם שְׁאֵין בְּאִפְשָׁרוֹת הָאָדָם לְהַגִּיעַ, נִסְתַּמֵּם מַעֲשֵׂיו הַחֲכָמָה בְּגִלְל הַתְּפָרְצוֹת חֲכָמָה בְּאֶפֶן בְּלָתִי נִתָּן לְשִׁלְטָה, וְאָדָם כְּזֶה וְדָאִי וְדָאִי שִׁישׁ לְכַבֵּד, גַּם אִם לְשׁוֹבְבִים אֵין תּוֹעֵלַת מַעֲשִׂית מִחֲכָמָתוֹ הַמְּבַלְבֶּלֶת (דְּבָרֵי סוֹפְרִים לִיקָא"מ: עֵין שִׁמְשׁוֹן: "וְסוֹכוֹת").

צוויי חֲכָמִים לְבָנָיו
אָמַר לְהוֹ רַבָּא לְבָנִיה = לְשִׁנִּים-עֶשֶׂר בְּנָיו וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם: אַחָא, חֲבִיבָא, חִזְיָא, חִינְנָא, חֲנִין, חֲנָן, יוֹסֵף, מֵר-קְשִׁישָׁא, נַחְמוֹן, סָמָא, עֲנָן, רַבָּה. שְׁלֹשָׁה צוּיִים אָמַר לָהֶם, שֶׁכֵּלֶם קְשׁוּרִים לְעִנְיָן דָּרָךְ אֶרֶץ, וְיֵשׁ בָּהֶם כְּבוֹד עֲצָמִי, כְּבוֹד הַזּוֹלַת וְכְבוֹד הַשְּׂכִינָה. הַנוֹהֵג עַל פִּי שְׁלֹשׁ הַמְּלָצוֹת אֵלוֹ, וְחִי עַל פִּי הַרְעִיוֹן הַמְּסַתֵּתֵר מֵאַחֲרוֹרֵיהֶם, מוֹנֵעַ מַעֲצָמוֹ מִצְבִּים שֶׁל סִכְנָה, וּמִמִּילָא עֲשׂוֹי הוּא לְזָכוֹת בְּאַרְיִכוֹת יָמִים (כְּמַבּוּאֵר לַעִיל: "אִמְרֵי רִיב"ל לְבָנָיו: — — — כְּדִי שְׁתַּאֲרִיכוּ יָמִים", כִּי חֵלַק מִתַּפְקִידֵי הָאֵב לְבָנָיו, הוּא לְדַאֵג לְאַרְיִכוֹת יָמֵיהֶם). אֶת שְׁלֹשֶׁת הַדְּבָרִים שִׁיבְּאָרוּ בְּהַמְשָׁךְ אָמַר לָהֶם עַל פִּי סִדֵּר תְּדִירוֹתָם (בְּנֵי יְהוּדֵי), וְכֵן עַל פִּי סִדֵּר חֲשִׁיבוֹתָם: בֵּין אָדָם לַעֲצָמוֹ, בֵּין אָדָם לְחִבְרוֹ וּבֵין אָדָם לְמָקוֹם.

לְהַתְרַחֵק מִסְּפוּגִים
הַהִמְלָצָה הָרִאשׁוֹנָה נוֹגַעַת לְעִנְיָנִים שֶׁל שְׁמִירָה עֲצָמִית, עַל כֵּן אָמַר לָהֶם: בְּנֵי הַיִּקְרִים, כְּשֶׁאַתֶּם חוֹתְכִים בָּשָׂר חֵי סְפוּג דָם, אֲנָא מְכָם, אֵל תַּחְתּוֹכוּ אוֹתוֹ עַל גֵּב הִיד, אֲלָא רַק עַל גִּבִּי הַשְּׁלַח. שְׁנֵי טַעְמִים נֶאֱמָרוּ בְּדָבָר. אֵיכָא דְאֶמְרִי = יֵשׁ הָאוֹמְרִים כִּי הַסִּפָּה לְהַמְלָצָה זוֹ הִיא מִשׁוּם סִכְנָה. לְמִרּוֹת שֶׁבְּאֶפֶן טְבָעִי כָּל אָדָם חוֹשֵׁב כִּי בְּשִׁלְטוֹתוֹ נִמְצָא קֶשֶׁר הַמַּחַ הַעֵין וְהַיָּדִים [=קוֹאֲרִינָאֲצִינָה], וּמִמִּילָא לֹא תַחְתּוֹכְנָה אֲצַבְעוֹתָיו, אִף מִתּוֹךְ הַעֲבָדָה שְׁמַדִּי פַעַם נִפְצָעִים בְּנֵי אָדָם נִתָּן לְהוֹכִיחַ כִּי בְּהַצְמַדַת לְחַב שֶׁל סָפִין חֲדָה אֵל הִיד, קִים אַחוֹז מְסִים שֶׁל הַחֲטָאָה, וּבְנוֹשָׂאִים בַּעֲלֵי סָפוּג יֵשׁ לְקַחַת מְקַדָּמִי בְּטִיחוֹת גְבוּהִים בְּיוֹתֵר. רַבָּא צִין דְּגָמָא לְדָבָר בְּחִיתוּף בָּשָׂר חֵי עַל גֵּב הִיד, כִּי הַסְפּוֹג גְּבִהָ בְּמִיחָד, בְּגִלְל שֶׁבָּשָׂר הִיד עֲשׂוֹי מֵאוֹתָם חֲמָרִים כְּמוֹ בָּשָׂר לֹא מְבַשֵּׁל, וְלִשְׁנֵי סוּגֵי הַבָּשָׂר יִשְׁנָה אוֹתָהּ רַמָּה שֶׁל קָשִׁי וְהַתְּנַגְּדוּת. עַל כֵּן, אִם הַסְפִּין חֲלָקָה וְחֲדָה בְּדָרָךְ סָפִינִי הַבָּשָׂר, קִים חֲשֵׁשׁ שֶׁכְּאֲשֶׁר תַּתְּחִיל הַסְפִּין לְפָנֵעַ בְּבָשָׂר הִיד, לֹא יַחוּשׁ הַחִיתוּף בְּמֵאוֹמָה, אֲלָא יִמְשִׁיף לְחַתוּף בְּבָשָׂרוֹ, וְרַק יָשִׁים לֵב לְכָךְ כְּשִׁיגִיעַ לְמָקוֹמוֹת רָגִישִׁים, אוֹ שֶׁאַמְצַת הַבָּשָׂר תַּתְּמַלֵּא דָם, שֶׁהָרִי הוּא לֹא יָשִׁים לֵב לְדָם הַפּוֹרֵץ עַל גִּבִּי הָאֲמָצָה, שְׁגַם הִיא נוֹטָפֶת דָם, מִמִּילָא הִיא עֲתִיד לְהִמְשִׁיף לְחַתוּף וְלַחֲדָר גַּם אֵל הַנִּירִידִים וְהָעוֹרְקִים הַחִיוֲנִיִּים, הַנִּמְצָאִים קְרוֹב לְשִׁכְבַת הָעוֹר הַדָּקָה. עַל כֵּן אָמְרוּ חֲז"ל כִּי מִכָּה שָׁעַל גֵּב הִיד, נִחְשָׁבֶת "מִכָּה שֶׁל חֲלָל הַגּוֹף הַפְּנִימִי", וְעַל פְּצִיעָה כְּזוֹ צָרִיד לְחַלֵּל אֶת הַשִּׁבָּת (שְׁבַת קֹט/א). רַבָּא הַדְּגִישׁ: "גֵּב הִיד", כִּי אִם מַחְזִיקִים אֶת הַבָּשָׂר ב"כָּף הִיד", בְּזוּיָת כְּזוֹ שֶׁהַסְפִּין אֵינָה עוֹלָה לְהַגִּיעַ לְגֵב הִיד וְלֹא לְנִירִידִים שְׁבָה, בְּמַצָּב זֶה הַסְפּוֹג אֲכֹן נִמּוֹד יוֹתֵר, כִּי אֶת כָּף הִיד בְּרָא הַקִּבְ"ה קֶשֶׁה וְחִזְקָה יוֹתֵר, כְּדִי לְמַלֵּא אֶת תַּפְקִידָהּ, וּמִמִּילָא אֵין בָּהּ כָּלִי הַדָּם חִיוֲנִיִּים כָּל כָּךְ קְרוֹבִים לְעוֹר, אֲלָא מֵאַחֲרוֹרֵיהֶם גְּבִהָ הִיד. כְּמוֹ כֵּן חוּשׁ הַמְּשׁוּשׁ רָגִישׁ בְּכָף הִיד יוֹתֵר, וְהוּא עֲתִיד לְחוּשׁ מִיד אֶת נְגִיעַת הַסְפִּין, עַל כֵּן אֵין הַסְפִּנָה גְדוּלָּה, כִּי מִיד עִם תַּחֲלַת הַחִיתוּף, יִפְסִיק אֶת נְגִיעַת הַסְפִּין, וְחַתוּף קַל שֶׁל שִׁכְבַת עוֹר דָּקָה, אֵין בָּהּ מִשׁוּם סִכְנָה. וְאֵיכָא דְאֶמְרִי = יֵשׁ הָאוֹמְרִים כִּי הַחֲשֵׁשׁ הוּא מִשׁוּם קִלְקוּל סַעֲדָה, שֶׁהָאֲמָצָה תַּהֲיָה סְפוּגָה בְּדָם אָדָם, מִמִּילָא גַם בְּבָשָׂר מְבַשֵּׁל יִהְיֶה חֲשֵׁשׁ זֶה, וְגַם בְּכָף הִיד, כִּי לְמִרּוֹת שֶׁהוּא יַחוּשׁ אֶת נְגִיעַת הַסְפִּין, וְלֹא עֲתִיד לְהִסְתַּפֵּן, אִף גַּם פְּצִיעָה קִלְחָה וּמַעַט דָם גּוֹרֵם לְמַאֲכָל לְהִיּוֹת מָאוּס.

אֵל תִּשְׁבּוּ עַל מָטָה אֶרְמִית
אֲמַנָם רַבָּא צִנָּה שְׁלֹשׁ הַנְּחִיּוֹת, אִף מִסְדְּרֵי הַתְּלָמוּד בְּחָרוּ לְסִדֵּר אֶת הַהִנְחָיָה הָרִאשׁוֹנָה בְּנִפְרָד, עִם סְבוּתִיָּה, וְאֶת שְׁתֵּי הָאַחֲרוֹת בְּנִפְרָד עִם סְבוּתִיָּה. שְׁתֵּי הַהִנְחִיּוֹת הָאַחֲרוֹנוֹת שֶׁל רַבָּא נֶאֱמָרוּ גַם עַל יְדֵי חֲכָמִים נוֹסְפִים. אִף הַהִנְחָיָה הָרִאשׁוֹנָה, לְהַזְהִיר בְּחִיתוּף בָּשָׂר בְּיָדִים, הִיא הַנְּחִיָּה יַחֲדוּתִית שֶׁל רַבָּא לְבָנָיו* (נִסְפַח 34. רֹאה פִּסְחִים קִיב/ב: "צוּיִי רַבִּי לְבָנָיו", וְלַעִיל בְּצִוּיוֹ שֶׁל רִיב"ל). כֵּאֵן תְּבִיא הַגְּמָרָא שְׁנֵי צוּיִים נוֹסְפִים שֶׁל רַבָּא לְבָנָיו, וּבְכֵל אֶחָד תְּבַאֵר סְבוּת אַחְדוֹת. הַצוּיִים הַנוֹסְפִים שֶׁל רַבָּא: וְאֵל תִּשְׁבּוּ עַל מָטָה אֶרְמִית. וְאֵל תַּעֲבְרוּ אַחֲרוֹרֵי בֵית הַכְּנֶסֶת בְּשַׁעֲה שֶׁהַצְּבוּר מִתְּפַלֵּלִים. הַגְּמָרָא מְבַאֵרֶת אֶת שְׁנֵי הַצוּיִים, תַּחֲלָה אֶת מָה שֶׁאָמַר: אֵל תִּשְׁבּוּ עַל מָטָה אֶרְמִית, הַמְּתַבָּאֵר בְּשִׁלְשָׁה אִפְסִים אֲשֶׁר אֵל כָּלֶם הַתְּכַנֵּן הָאֵב.

א _ מָטָה אֶרְמִית: בְּלֹא קִרְיָאֵת שְׁמַע עַל הַמָּטָה
אֵיכָא דְאֶמְרִי = יֵשׁ הָאוֹמְרִים שֶׁכְּנֶנֶת רַבָּא הִיָּתָה: דְּלֹא תִיגְנוּ = אֵל תִּלְכוּ לִישׁוֹן בְּלֹא לְקִרְאָה קִרְיָאֵת שְׁמַע. בְּאֶפֶן שְׁטַחִי וּפְשׁוּט נִתָּן לְפָרֵשׁ צוּיִי זֶה עַל קִרְיָאֵת שְׁמַע שָׁעַל הַמָּטָה, שְׁמַעֲלוּתִיָּה וְחֲשִׁיבוּתִיָּה הַתְּבַאֲרוּ לַעִיל, שֶׁלֵּאלָה הַפְּקֻדָּה הַנִּשְׁמָה בְּיָדֵי ה', נִחְשָׁבִים כְּאֵלוֹ שֶׁאַתֶּם הוֹלְכִים לִישׁוֹן עַל מָטָה שֶׁל גּוֹיִם, שֶׁהָרִי בְּשִׁכְבוֹ עַל מִשְׁתּוֹ הוּא חֲשׁוֹף לְהַשְׁפָּעוֹת שְׁלִילִיּוֹת שֶׁל מִזִּיקִים וְכוחות הַסְּמָאָה, שֶׁקִּרְיָאֵת שְׁמַע שָׁעַל הַמָּטָה מְסַלֶּקֶת אוֹתָם (דף ד/ב-ה/א: "קִרְיָאֵת שְׁמַע שָׁעַל הַמָּטָה, הַקֶּשֶׁר לְשִׁכְנָה וְסִילּוּק מִזִּיקִים"). רַבָּא הַגְּדִיר חֲלִיקָה לִישׁוֹן בְּאֶפֶן כְּזֶה כִּי"שְׁנָה בְּמָטָה

אַרמית", בגלל המשמעותיות היוצאות מצמד מלים אלו "מטה" 7א "ב"אֲרַמִית". שרש המלה "מטה", הוא מלשון "מט", דהיינו: נפילה ומעידה של פח העמידה, כמו: "מטה רגלי" (תהילים צד/יח). כי זה בדיוק תפקידה של המטה, לקבל את מי שסטו רגליו ואינו יכל לעמוד עליהן. על כן דוקא ברגעי החלשה בולט ההבדל בין יהודי לגוי, וזה ההבדל ביצד הולך גוי לישון, וכיצד מפקיד יהודי את נשמתו ביד הבורא. לכן ההכנה לקראת יום חדש של עבודת ה' מתחילה עוד מבערב. מהבדל זה התפעל בלעם נביאם של אמות העולם, ואמר: "הן עם כלביא יקום, וכארי יתנשא, לא ישכב עד יאכל טרף, ודם חללים ישתה" (במדבר כג/כד). את דבריו בארו חז"ל: "הן עם כלביא יקום" = אין אמה בעולם פיוצא בהם [=דומה להם], הרי הן יושנים מתוך דברי תורה ומתוך קיום מצוות, ו[ממילא] עומדים משנתם פאריות, [ולא עוסקים בשום דבר אחר, אלא מיד] חוטפים קריאת שמע, וממליכים על עצמם את הקב"ה, ונעשים פאריות __ __ "לא ישכב עד יאכל טרף" __ __ כשפא לישון __ מפקיד רוחו ביד הקב"ה (במדבר"ר כ/כ). הוסיף וביאר רש"י: "לא ישכב" = בלילה על מטתו, "עד יאכל טרף" = עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הפא לטרפו. כיצד: קורא את שמע על מטתו ומפקיד רוחו ביד הקב"ה. בא מחנה וגיס להזיקם הקב"ה שומרים ונלחם מלחמתם ומפילים חללים (רש"י במדבר שם). נמצא אם כן כי בקריאת שמע מבטא היהודי את ההבדל התהומי בין נפילה חסרת משמעות של הגוי על מטתו, כשהוא עיף ותשוש, לבין עלייתו של היהודי אל מטתו, כשהשנה עצמה מהנה מנוף להתקרב אל הקב"ה באופן מחדש. עד כה הבנו את משמעותה של ה"מטה היהודית", אך עלינו לזכר כי רבא הדגיש את המקבילה שלה כ"מטה ארמית". כי ממשפחת "הארמים" בא אברהם אבינו, כל משפחתו נתקו ממנו את הקשר, והוא לבדו העפיל לפסגות רוחניות. על כן מהנה הארמי משל וסמל לכל מי שהיו בידו ההזדמנויות לטפס לפסגות, והחמיץ אותן. לכן מי שאינו מנצל את ההזדמנויות הפשוטה והקלה של אמירת קריאת שמע בטרם השנה, משיך את עצמו למשפחת הארמים, ונפילה על מטה ללא קריאת שמע מגדלת בסגנון המדיק ביותר: "מטה ארמית" = נפילה של מחמיצי הסכיים להצלחה מסחררת.

א _ מטה ארמית: בלא קריאת שמע של ערבית
באור נוסף יש לומר מתוך דיוק הלשון: "אל תשבו על מטה ארמית", ולא אמר: "אל תשנו", יותר משמע לבאר את דברי החכמים: לא תיגנו בלא קריאת שמע, על קריאת שמע של ערבית, כפי שהתבאר עליה לעיל, שלא יאמר אדם: "אלף לביתי, אכל קמעה, אשתה קמעה, ואישן קמעה, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, וחוטפתו שנה, ונמצא ישן כל הלילה, ללא קריאת שמע ותפלת ערבית __ __ וכל העובר על דברי חכמים __ חייב מיתה" (דף ד/ב). לכן, מתוך דאגת האב על אריכות ימי בנים, צוה רבא את בנים שלא ילכו לישון טרם יתפללו ערבית ויקראו קריאת שמע, כדי שלא יפלו ב"עובר על דברי חכמים" ויתחייבו מיתה. לכן אמר להם שלא ילכו לישון על מטה ארמית, ולא אמר להם שלא ילכו לישון לפני התפלה, כי ודאי שבניו לא ילכו חלילה לישון מבלי להתפלל תחלה, אך אדם עלול להרשות לעצמו להתישב ולנוח קמעה, הגדיר רבא ישיבה ומנוחה קצרה זו, כ"מטה ארמית", והורה להם להקנע מכך, והדגיש שאפילו לא לשבת, ובנדאי שלא לשכב לישון.

ב _ עדיף שלא לשאת גיורת
ואיכא דאמרי: דלא תינסבו = אל תקחו אשה גיורתא = גיורת, זאת על פי מה שאומרים בני אדם בפתגם עממי: "עד עשרה דורות, אל תבזה גוי בפני אחד מבניו שהתגייר" (סנהדרין צד/א מובא ברשב"ם פסחים קיב/ב, בסוגיה המקבילה). למרות שפאן גלוי, הגר אינו מזדהה עם הגוים, שהרי הוא הפנה להם ערך והלך להתקבל אצל בני העם היהודי, אך כיון שסוף סוף מוצאו מהם, הרי באופן טבעי אין הוא יכל להשתחרר לגמרי מהרגשות ההזדהות עם שרשיו ובני משפחתו ועמו שמהם נצא, כי הרגשות חלב אינו בשליטה, ואינם נתנים לשנוי על פי החלטות ההגיון. על כן, ברגעי חלשה, כאשר מבזים את בני עמו, או כששומע על מפלה וצרות שעברו על בני עמו, מתעוררים בו רגשות סמויים של קשר אל שרשיו. על כן לא כדאי להתחבר אל מי שנותר קשור לגוים, כי קשר זה עלול לגרם לתוצאות שליליות, כפי שהגדירו אותם חז"ל: "גר __ סורו רע" (ב"מ נט/ב). כלומר: היצר הרע שולט עלי (רש"י הוריות יג/א). כמו כן, מנהגיו והרגליו עדין רעים (רש"י קידושין פב/ב). אמנם היצר הרע זומם להפיל את כל בני האדם ברשתו, אך אצל הגר הוא נוחל בדרך כלל הצלחה מרבה יותר, כי הגר עדין לא סלק את כל הרע מעמקי לבו (ע"פ פרישה ח"מ רפ/ב). לא רק בעברות עלול הגר להפשל יותר מאשר אדם מזרע ישראל, אלא כל גרותו מטלת בסכנה, כי אם הוא יעלב ויפגע, הוא יתחרט על הצטרפותו לעם ישראל (ראה יבמות מ/ב): "קשים גרים לישראל כספחת". דאגה לדבר מביא הרמב"ם על אשתו של שמשון ואשתו של שלמה המלך, שהתגירו ואחר כך שבו לעבודה זרה שלמדו בבית אביהן (א"י"ב יג/טז-יח). סבה נוספת שאין רצוי לשאת גיורת, כי למעשה אין לגיורת זכות אבות העומדת לצדו של כל יהודי ויהודי (מנוה"מ ב/לב). דבר זה גורם לחשש, שאפילו אם הגר והגיורת הצליחו להדחיק לגמרי את תכונות היסוד השליליות השקועות בעמק נפשם, אך הן עלולות לפרץ אצל ילדיהם. לכן, ביו המלצותיו שלא לקחת סכונים, כלל רבא גם את הסכון שלא לשאת גיורת. על פי המבאר כאן, אין להכליל כל גיורת באזהרה זו, אלא במקרים בהם יש לחשש מסכונים. אכן ישנו יחס מכבד מאד מרבתינו אל מעלת גרי הצדק, כפי שכתב הרמב"ם בתשובתו לרבי עובדיה הגר, בתוך שבחיו הרבים שהרעיו עליו, כתב לו: "אל יהיה יחוסך קל בעיניך, אם אנו מתייחסים לאברהם יצחק ויעקב, אתה מתייחס למי שאמר והיה העולם (תשובת הרמב"ם רצ"ג, ראה עוד שם תשובת תמ"ח). כאן יש לציין את דברי ספר חסידים, המתייחס לגשואין משוג זה, ואומר: מוטב להתחתן בזרעו של מי שיש לו לב טוב ולוקח גיורת שיש לה לב טוב, והם צנועים, וגומלי חסדים, ונעימים במשא ומתן, מאשר להתחתן בזרע ישראל שאין בהם מדות טובות אלה, לפי שהזרע של גר יהיו צדיקים וטובים (סימן שע"ז). יתכן שאם אכן מודתיהם של הגר והגיורת טובות, וגם ילדיהם טובים יהיו, זו תהנה ראיה ומבחן כי אכן גרי צדק משלמים הם, ואינם מתייחסים אל הוריהם הגוים, אלא בבניו השירים של אברהם אבינו, שנקרא: "אב המון גוים" (בראשית יז/ה). תוסי' ב"ב פא/א: "למעוטי" בשם הירושלמי). אכן כל הגרים נקראים על שמו של אברהם אבינו, כי הוא היה "תחלה לגרים" (סוכה מט/ב): "נדיבי עמים נאספו, עם אלקי אברהם". מתוך דברים אלו יוצא, שהמלצה זו היא רק אל גיורת מסיקת, אך לא לצאצאיהם של גרים, שכבר נראה שהם בעלי מדות טובות, ויש להם לב טוב ורחום, גרים אלה נמצאים מחוץ להמלצה, ויש להתניחם אליהם כאל יהודי לכל דבר.

ג _ "מטה ארמית" = אפשרויות מלכדת
ואיכא דאמרי = יש האומרים ש"מטה ארמית", הפונה כפשוטה, אל תשבו על מטה של ארמית ממש, דהיינו: של גוים רמאים, שהרי חז"ל הצביעו על הדמיון בלשון שבין ארמי, לרמאי, ואמרו ש"לכן הארמי" ואנשי מקומו הארמים, היו רמאים. לא רק חז"ל הצביעו על דמיון זה, אלא אפילו רחל בתו של לבן, הגדירה את אביה הארמי כ"רמאי" (בר"ר סד/ד, ראה ספרנו שבי"ח על מגילה יג/ב). ה"מטה הארמית" מהנה כאן סמל ומשג לדרך של הרמאים, שמראש בונים את ביתם ואת רהיטיהם עם תשתית של תכניות הסתרה והברחה. על שמותם יצע הנביא: "היו בונה ביתו בלא צדק, ועליותיו בלא משפט" (ירמיהו כב/יג). באור הדבר כך הוא: מטה בזמן הקדום היתה משמשת כספח, שעליה היו יושבים בהסבה לאכל ולארוח מסבים. הסמל של צורת חיי הארמים הרמאים היתה אותה מטה עמקה, עם הרבה קפלי-סתר, כרים וכסתות, שביניהם נתן להחביא את מה שרצו להסתיר, כאשר היה מפתיע אותם שוטר או כל אורח בלתי קרוא. בחכמתם חנכו חכמינו את שומעי לקחם, כי יש להזהר מלהתרוח על גבי מקומות הנראים נוחים, כי אין אנו יודעים מה לכל להסתתר בין קפלי המזגנים הרבים והנוחים. כל זמן שצויו זה של רבא לבניו נשמע כאזהרה כללית וסמלית [=תאורטית], חשבו השומעים ליחסו אל הרעיון המסתתר מאחוריו, כמו להזהר שלא להרדם על "מטה ארמית", טרם אמירת קריאת שמע. או לא להתפעל מרשם חיצוני חיובי שמקרינה בת ארם, כמבאר לעיל. כי בשניהם יש לחשש מתוצאה שלילית שתביא "מטה" זו על כל פרושיה. אך איש לא העלה בדעתו כי

צריך גם לפרש דברי חכמים אלה כפשוטם ממש, ולא רק כמשלים, חדות ורמזים עמוקים. עד שארע מעשה אצל אחד מחבריו של רבא, שבעקבותיו גלינו כי אין דברי חכמים יוצאים מידי פשוטם. ומשום מעשה ד' = שהיה עם רב פפא, שנצל מהסכנה הכרוכה בישיבה על "מטה ארמית". דרב פפא, שהיה לו חוב אצל גויה ארמית, אזל = הלך לגבי = לאותה ארמית, לגבות את חובו. בביתה היו המטות המבארות למעלה. הוציאה = הציעה לו מטה ארמית לשבת עליה, ובעלת הבית הארמית אמרה לו: שב, עד שאכין ואספר את כספך. אך רב פפא שידע על אודות הצנאה, אמר לה: איני יושב עד שתגביהי את המטה, כי ברצוני לראות את אשר עליה ואת אשר בין קפליה. בלית בררה נאלצה האשה לעשות את מבקשו, מתוך תקנה שאף על פי כן הוא לא יגלה את המסתתר בין הדפנות הפולות והעמקות של המטה. לכן הגביהה הגויה את המטה, כך שנראה כאלו היא חושפת את המטה ה"תמימה", רב פפא חפש יותר ביסודיות ממה שבעלת הבית חשבה, ומצאו שם תינוק מת, שבני הבית חשבו להעליל עליו, שהוא הרג את הילד. במקום אחר מבאר, כי המשכו של ספור זה היה מצער, ובני הבית לא הסכימו לותר על ה"קרבו" שהם תכננו להפיל ברשתם. מעשה שהיה כך היה: מיד אחר שהתגלתה התרמית, פתחו כל בני הבית בזעקות שבר על רב פפא שהוא הרג את התינוק. מחמת אותה עלילה נאלץ רב פפא לותר על חובו ולברח מהמדינה (רש"י כאן ופסחים קיב/ב, ראה רב ניסים גאון כאן).

זהירות מונעת אסון

מצווי זה של רבא עלינו להסיק הנחיה כיצד להתנהג כאשר עלינו לבא במגע עם רמאים ועברייני חק החשודים בפלילים. כל קשר אתם צריך להעשות באופן זהיר, תוך כדי חשש מכל אפשרות של עלילת שוא. נמצא לפי זה כי כל שלשת הבאורים על הצווי: "אל תשבו על מטה ארמית", יש להם מכנה משותף, שיש לאדם להיות ערני ולחשש מנזקים נסתרים, שלא נתן לגלותם בראיה שטחית. ממילא שלשת ההסברים יביאו בעקבותם הסבר רביעי, שיש בו את המכנה המשותף של כל קודמיו, הלא הוא ה"יצר הרע", וכך נבאר את הצנאה: 7א "קריאת שמע" – היצר הרע הוא השונא הגדול, הפנימי של האדם, והוא ערני כדי להפיל את האדם בתרדמה, באדישות ושלווה, כדי למנע ממנו קבלת על מלכות שמים. 7ב "נשיאת אשה ארמית" – יצר הרע חיצוני המתעטף באצטלה חסודה, של גר צדק וכדומה, בעוד שאת פנימיותו ומהותו הוא אינו רוצה לשנות. 7ג "קפלים נסתרים של מברחים" – אויבי הגוף הפיזיים, שמאחורי ברק של הצעות אדיבות, הם זוממים להרע ומציבים מלפודות ועלילות שוא. את כלם רמז רבא במשפט אחד קצר: "אל תשבו על מטה ארמית". אבל אחר שראו את הסכנו הרב שישנו באי-ציות לצנאה זו, ואת הנזקים העלולים לבא מאי-שמירת מרחק מעבריינים, קבעו חכמים צווי זה כחובה, ומכאן = ממעשה זה של רב פפא אמרו חכמים: אסור לישב על מטת ארמית, לא רק פרעיון, אלא כהנחיה ממשיית ומעשית ככתבה וכלשונה (ביאור דומה במהר"ץ חיות).

אחורי בית הכנסת בשעת התפלה

הצווי השלישי של רבא לבניו הוא: ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללים בו. כך נפסק הדבר להלכה: אסור לעבר חוץ לבית הכנסת, כיצד שהפתח פתוח בו בשעה שהצבור מתפללים, מפני שנראה ככופר, כיון שאינו נכנס להתפלל. אבל אם נושא משא, או לבוש תפלין, או שיש בית כנסת אחר בעיר [או שיש מנין נוסף בשעה אחרת באותו בית כנסת], או שיש לבית כנסת זה פתח אחר, או שרוכב על ההמה [ואינו יכל להשאירה בחוץ ללא פקוח] מתר [לעבר בשעה הצבור מתפללים ולא להפנס פנימה (ש"ע צ"ח ובמשנ"ב שם)]. לכן אם באותו בית כנסת מתקיים המנגן היחיד בעיר, מי שמסבף כלשהי אינו יכל להגיע לתפלה, מפסיד את המעלות הרבות שנאמרו על תפלה בצבור, אך העובר בקרבת בית הכנסת, ואין לו משא ולא בהמה לשמור, וגם אין לו תפלין בראשו, ואף על פי כן אינו נכנס, הוא מביע בכך זלזול בתפלה ובמתפללים. לכן מדגיש הרמב"ם שאם יש תפלין בראשו, תפלין אלה מוכיחים לכל הרואים, שהוא רודף אחר מצוות ואינו ממבטלי התפלה (תפילה ו/א). בסגיה המקבילה בהמשך באר רש"י: מי שאינו נכנס לבית הכנסת בשעה שהצבור מתפללים, נראה כפורק-על ומבזה את בית הכנסת (ברכות סא/א). לאור באור זה, נמצא, כי העובר ה"תמים" מאחורי בית הכנסת, אינו פה תמים, כי במעשה זה הוא מביע זלזול חמור. בכך יובן מדוע משיד הזהר הקדוש את ענישו של העובר אחורי בית הכנסת, יחד עם שאר רשעים שאין שחיתותם יוצאת אל הפעל, אלא נותרת כמסכה בלבם. כך נאמר בהר: למדור הראשון של הגהינם מורידים את המבזה תלמיד חכם בלבד, אף על פי שנראה שמכבדו לפני אחרים. וכן את המקלל חרש, וכיוצא בהם [כגון] העובר אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללים. וכן את המספר שבח חברו בפני מי ששונאים אותו, שגורם להם לרכל עליו. כל אלה וכיוצא בהם נדונים במדור הראשון (זה"ח רות ז') מדורי גיהנם. רבינו יעקב ו' חביב ציטט נושא זה בפעם הנוספת שהגמרא מביאה אותו, בהמשך סגא, שם מבוארים גם התנאים שבהם מותר לעבור מאחורי בית הכנסת, בשעה שהצבור מתפללים, המובאים למעלה בשם השלחן ערוך). במבוא לצווי החכם לבניו בארנו כי הוא עשה זאת כדי להעניק להם זכות של אריכות ימים. כי אכן העובר מאחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללים, גורם לעצמו להחשב כפורש מהצבור, וכמבאר לעיל שהמתפלל מאחורי בית הכנסת נענש ב"מיתה בידי שמים" (ברכות ו/א). כי מאותו טעם המבאר שם, נבא על ענינו גם העובר באדישות על יד בית הכנסת, וללא סבה נראית לעין, אינו נכנס למנגן היחיד המתקיים בעירו, וגם אם פיו מלא התנצלויות שאינו בן בלבד לבית הכנסת, מעשיו מוכיחים כמאה עדים שאין אמת בפיו.

הזהר בכבוד השכינה מאריך ימים

החכם שרצה באריכות ימיהם של בניו, צנה אותם שאם מסבף כלשהי עליהם לעבר באותו אזור, שיעקפו את האזור הנכבד של סביבות בית הכנסת על יד פתחו. להוראה זו של רבא ישנן שתי סבות, האחת מטעמי חשד, והשנייה מטעמי חנוך. סבת החשד היא כמבאר בהלכות הדלקת נר חנכה, אדם שלביתו ישנם שני פתחים, צריך להדליק בשניהם, כדי שלא יחשדוהו שאינו מדליק נר חנכה (שבת כג/א). הוא הדין כאן, למרות שהוא עצמו התפלל, אלא שבשעת התפלה אצה דרכו לצד נחוץ, במצב שעל פי ההלכה מתר לו לבטל תפלה בצבור לשם כך, אך כיון שאין לו "שלט" המכריז על כך, אסור לו להביא את עצמו לידי חשד, ולכן שיעקפו את בית הכנסת ולא יעבר לידו. הסבה השנייה היא, שבמעשה זה הוא באמת מזלזל בהתאספות הצבור לתפלה, ופורש מהם, אפילו אם הוא נאלץ לעשות זאת, אך החצפה שהוא מרשה לעצמו לעשות את דרכו ליד פתח בית הכנסת, מביעה ומוציאה אל הפעל כחות שליליים של זלזול, פרישה מהצבור וכפירה. אך למעשה אם נתבונן בשתי הסבות הללו, נמצא כי הן אחת. מי שאינו חושש לכבוד השכינה, ולא אכפת לו שהצבור חושד בו כפורש מהם ומזלזל במצוות, כבר באותה שעה נובטים במעמקי לבו זרעים של כפירה, כי אלו היה אוהב את הקב"ה ודואג לכבודו, הוא לא היה מרשה לעצמו לגרם בלב הרואים, להרהור ומחשבה, כי ישנה אפשרות שלא להצטרף לתפלת הצבור. כפי שאמרו חז"ל על הפסוק: "ואהבת את ה' אלהיך", שיהיה שם שמים מתאהב על ידך (דברים ו/ה, ספרי שם פ"ז, ובסה"מ לרמב"ם עשין ג'). לכן אותו מזלזל בבית כנסת, גם אם הוא עדין אדם חשוב ומדקדק במצוות, אך כשלוו זה, שבמבט שטחי נראה כזעיר, טומן בחבו מניעת אחרים מעשיית מצוות, דבר המביא לכפירה במצוות ובברית עם הקב"ה (רש"י ויקרא כו/טו). לכן יש להזהר גם אנשים חשובים, כגון בניו של רבא, שהיו מחכמי הדור, גם הם צריכים להזהר מלהביא את עצמם לידי חשד, שאת הגדרתו כתב רש"י: "נראה כפורק-על וככופר". תרבות היפי של מדי ופרס

עתה תבאר הגמרא שתמיד יש לכבד מעלות אנושיות, ללא הבדל אצל מי הן נמצאות, ואפילו באמה המגדרת ברב מעשיה כ"שפלה", עדין יש לכבד את מעלותיה. ברוח קדשו הגדיר נח לשלשת בניו את תפקידיהם ואת אפיקם של שלשת הנרמים העקריים בתולדות האנושות העתידה, והאמות העתידות לשלט על במת ההסטוריה העולמית. לכל זרם וזרם ישנו אפי יחודי. חס ובניו הכושיים, הפרמיטיביים, הגסים והפראיים, נמשכים אחר החושניות, ופועלים רק בהשפעת רגשות חמרניים וסערת יצרים. בגלל אפיקם השפל, הועיד להם נח

תפקיד של עבד נכבד ונכבד המשרת את אדוניו המתרבות והמוסרי, שישלט עליו וישמר עליו שלט וישליט אלימות, פריצות, מתירנות והשחתה בעולם. בדרגה אחת מעליהם נמצאים יפת ובניו בני התרבות המערבית, כגון היוונים וממשיכי דרכם. אמות אלו רואות את מטרתן בפתוח תרבות אנושית ומציבות את היפי האנושי בפסגת העולם, ולשם פתוח אסתטיקה, מוזיקה, ספורט, מדע ושאר חכמות העולם, משקיעים הם משאבים ומאמץ רב, להשגים אלו הם מגיעים מתוך דחף לבטא מעלות נפשיות ורגשיות, ולהוציא אל הפעל את החכמה הגלומה בטבע ובאדם, כאשר כל זאת נובע מתוך הערכה אמתית לכבודם העצמי. שתי הדרגות הראשונות הללו צריכות לבא בזו אחר זו, כדבריו של נח: "ארוך כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו" (בראשית ט/כח). כי כאשר בני יפת שולטים בבני חם, יש באפשרותם למזג בעולם שכל עם כח עבודה חזק, ולהוציא אל הפעל השגים מדעיים ותרבותיים ברמה נאותה, כפי שאכן בא הדבר לידי ביטוי בעמי ארופה, שנצלו כח עבודה זול של עבדים, כדי לבנות את התשתית לתרבותם, כסלילת כבישים, בנית גשרים ומפעלי ענק, שבלעדם לא יתכן היה לעשות את "קפיצת הדרך" לרתם את הטכנולוגיה לשרות האדם, האמורה להיות תשתית לגלוי כבוד ה' בעולם, על ידי מוסר התורה, שהופיע על ידי הנביאים מבני בניו של שם, כדבריו של נח: "יפת אלקים ליפת, וישכן באהלי שם" (בראשית ט/כז). ראה מגילה ט/ב, ובספרנו שב"ח שם. ע"פ ביאור הרש"ר הירש בראשית שם).

תרבות יפת כובשת את חם ונכבשת בידי שם גלוי חכמת התורה עתיד להתגלות בכל יפיו בכלים שהכינו בניו של יפת, כשהדגמא שאפשר להצביע עליה היא בניית קרקסאות ותאטרונות המכילים המון אדם, שעתידי להפך לבתי מדרש (מגילה ו/א), כפי שאחד החכמים שראה את צורת ההסברה של הגוים בתקופה האחרונה, אמר עליה: יש בגוים חכמה לדעת כיצד למכר, אך אין להם מה למכר, ואילו לנו, שיש מה למכר, אין אנו יודעים כיצד לעשות זאת, על כן עלינו ללמוד מהגוים כיצד "למכר" (הסבא מקלם זצ"ל). אחר שתי הדרגות הראשונות, הבאות בזו אחר זו, צריכה להגיע הדרגה השלישית – העליונה – הרוחנית, ונח"ל הגדירו אותה בלשון זו: "יפיותו של יפת ישכן באהלי שם" (מגילה ט/ב). נמצא אם כן, כי לחכמי התורה – בניו של שם, יש מה לאהב ולחבב בקיפו של יפת, כדי לאמץ אותו, ולהעבירו בכור ההתנף של בית המדרש, ולהראות כיצד מנצלים חכמי התורה את ידיעות הטבע המתגלים על ידי בני יפת, כיצד מפצים את המוסר האלקי דרך הרגישות הנפשית הקיימת בבני יפת, וכיצד מנצלים את שכלולי הטכנולוגיה לשרות התורה ולומדיה, ולעזרת מקימי המצוות.

מדי – שמורת הטבע של בני יפת ששה בנים היו ליפת ועוד נכדים אחדים, שמהם התפצלו האמות הנקראות בשם הכללי "בני יפת" (בראשית ו/ב). אל פסגת ההצלחה בתחום פתוח החכמה האנושית הגיעו בני נון, בנו של יפת, ואלו בקטב הנגדי נמצאים בני מדי, שלא פתחו כל תחום, אלא נשארו בתכונותיהם הבסיסיות. כך שאם נכנה את בני יפת כ"אריות" יהיו בני נון "ראש לאריות", ובני מדי: "זנב לאריות". עליהם אמרו חז"ל: "עשרה קבין בנים ירדו לעולם, תשעה נטלה מדי" (קידושין מט/ב). כי בני אמה זו חיים בתנאי כלליות ומאוס, ובחסר הקצצת משאבים לפתוח תכונותיהם הבסיסיות, השואפות לסדר, לנקיון ולהשתלטות על הטבע. בגלל שפלותם של המדיים וחסר הסדר השורר ביניהם, הגדיר אותה הנביא כמדינה של "תהו ובהו" (ירמיהו ד/כג. בר"ר ב/ד). עוד אמרו חז"ל: שמו של הנקר השני שניצא מגן-עדן היה "גיוחור" (בראשית ו/ג), שם זה נתן לו בגלל שהוא עובר דרך מדי, שהם עם שפוף ומשפל כנחש ההולך על גחונו (בר"ר טז/ד, בדברי חז"ל פזורים הגדרות רבות על אומה זו, כגון: "שפן" ו"קור"ר מדי. "עקרב" ו"קור"ר גיה ותארים נוספים). ענקים ושפלותם של בני מדי, עצרו בעדם מלהתקדם, להתפתח ולספח לעצמם הרגלים ותרבויות שהם פרי מחשבה שלהם או של עמים זרים, אלא כל מנהגיהם הם "פשוטו של יפת" [=נטו]. לא כפי שקרה לאחיהם בני נון, שאמצו לעצמם ארח חיים על פי פילוסופיות ופרי הגות של חכמים [מודרניים] בני זמנם. בני מדי הפרימיטיביים ביותר מבני יפת, מאפשרים לנו להתבונן באפי הבסיסי, הפשוט והראשוני שאותו ראה נח ועליו אמר: "יפת אלקים ליפת". בארח חייהם של המדיים התבונן רבי עקיבא, ומצא בו את היסודות למגדל היפי של כל בני יפת. את היפי הפשוט והטבעי הזה נתן לאהב, דוקא בגלל שהוא מבטא את האפי האמיתי ללא כל הצטעצעות, ללא קשויטים, ללא סיסמאות וללא כל שנוי מאז שחר ההסטוריה האנושית [כפי שאין שנוי בארח חייהם של שבטים פראים ופרימיטיביים במעמקי הגיוגל ובנאות מדבר מרחקות, המשמרים תרבויות עתיקות ללא שפור וחקוין].

אוהב אני את המדיים תנא, אמר רבי עקיבא: בשלשה דברים אוהב אני את המדיים, למרות רע הלב הנורא שבהם (ראה ישעיהו יג/ז-ח). וכן למרות שאמה זו נחשבת כאמה מאוסה, וכנים שורצים בבניה, לכן מספים אני לקבל את דעתם של אלה שאינם אוהבים אותם, ואיני קובע לאחרים שעליהם לאהב את המדיים, כמו כן איני אומר: "בשלשה דברים אוהבים הם המדיים", אלא דיק בלשונו ואמר: "אוהב אני", כלומר: רבי עקיבא, שהגיע לדרגה הגבוהה אשר בה רק השכל הוא זה שמפעיל את המציאות בה הוא חי, ורק על פי הגיון צרוף הוא מפעיל את רגשותיו, ועל פי כללי השכל הוא מצטער, שמח, בוכה, ומכון את כל חייו (צערנו מבואר ברכות סא/ב: "כל ימי הייתי מצטער". שמחתו בניגוד לצערם ובכיים של האחרים מבוארת פעמיים, בסנהדרין קא/א, כשרבי אליעזר היה חולה, ובמכות כד/א, כשראה עם חבריו שועל יוצא מבית קודש הקדשים החרב. בכייתו בשונה מכולם מבוארת בשיבולי הלקט ה/כא, שבכה בשבת, כי היה זה עונג שבת לגביו). הרי שרבי עקיבא ידע לחיות על פי המציאות המחלטת, גם במקומות בהם ראתה עין-אדם המוחשית נגוד וסתירה למה שראה שכלו. הרי שרבי עקיבא היתה דרך למוד יחודית עמקה ונשגבה, כפי שכתב הרמב"ם על מאמר אחר של רבי עקיבא: "מאמר זה כולל דברים גדולים מאד, וראוי מאמר זה להאמר על ידי רבי עקיבא" (פהמ"ש לאבות ג/טו). גישה שכלית טהורה שזכה לה רבי עקיבא, הביאה אותו להתבטא: "אוהב אני", גם על אמה שפלה זו, בשעה שמצא בה נקודות של אור, וגלוי כבוד הבורא הנמצאת אצל כל בני האדם, כי הם נבראו בצלם אלקים. על כן לא אמר זאת רבי עקיבא על תכונות חיוביות הנמצאות בבעלי-חיים, למרות שגם הם מאפשרים לנו ללמוד מעלות ומדות טובות, הנמצאות בטבע, כגון חריצות וגזל מנמלה (משלי ו/ו, ערובין ק/ב), וכן צניעות מחתול, דרך ארץ מיתרנגול ועריות מיונה (ערובין שם). כמו כן המליצו חכמי המשנה לאמץ תכונות חיוביות של בעלי-חיים, כגון: "עז כנמר, קל כנשר, רץ כצבי וגבור כארי" (אבות ה/כ). אף על פי כן לא התבטא רבי עקיבא: "אוהב אני את הנמלים", ולא את שאר בעלי-החיים, למרות שארחות חייהם בהחלט חיוביות, וממילא ודאי שנתן ללמוד מהם. אלא רק על תכונות אנוש זכל היה רבי עקיבא לומר: "אוהב אני", כי אהבה יכולה להיות רק בין דברים דומים, שונים ובעלי מכנה משותף כלשהו (מאמר החכם, מובא בנתיב אהבת ה' למהר"ל עמי"מ"א). על כן נתן ללמוד דברים רבים מחתולים, תרנגולים, נמרים ונשרים, אך בשום אופן לא נתן להתבטא: "אוהב אני בעלי-חיים" לאת אוהבי בעלי-החיים הוקיע הנביא בלשון חריפה, ואמר: "זבחי אדם – עגלים ושקוין" (הושע יג/ב). כלומר: מי שדעתו השתבשה עד כדי שיוכל לנשק עגל, שפן, כלב, או חיה אחרת שאמץ לעצמו והחליט שהיא "מחמד", לא ירחק היום, ועל פי אותה דעה משבשת הוא יספיק לזבח בני-אדם [אולי בגלל שאין אהבת בעלי-חיים יוקדת בלבם]. אבל אנשים בהחלט נתן לאהב, אף על פי שאין מזדהים עם דרך חייהם ועם השקפת עולמם.

אהבת המדיים – דרך לאהבת ה' ברגעיו האחרונים ספם רבי עקיבא את כל מסכת חייו במלים אלו: "כל ימי הייתי מצטער, מתי גבא לגדי המקרא: "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו/ה, ברכות סא/ב ובהרחבה במדרש משלי ט: "אף ערכה שלחנה"). כלומר: כל החיים הוא חפש עוד ועוד דרכים, שיובילו אותו לאהבת ה'. במסגרת חפושיו הבלתי נלאים והבלתי פוסקים של רבי עקיבא למציאת דרכים

לאהבת ה' חפש גלוי כבוד ה', אותו אהב, בָּכָל דָּרָךְ אֶפְשָׁרִי וְהָרִי דָּרָךְ הַחֲדָשׁ לְהַגִּיעַ לְאַהֲבָה ה' הַדְעַת, "וְעַל פִּי הַדְעַת – וְהָיָה הָאֱהָבָה, אִם מַעֲט – מַעֲט, וְאִם הֶרְבֵּה – הֶרְבֵּה" (הלכות תשובה לרמב"ם ו'). מִתּוֹךְ אֲהָבָתוֹ אֶת הַקִּבְיָה, יָכַל הָיָה רַבִּי עֲקִיבָא לְהַתְבַּטֵּא עַל כָּל צוּרַת גְּלוּי שֶׁל כְּבוֹד ה', בְּלִשׁוֹן "אוֹהֵב אֲנִי". כָּאֵן הַצְבִּיעַ עַל גְּלוּי כְּבוֹד ה' בְּנִבְרָאיו, בְּרָמָה הָאֲנוּשִׁית הַנִּמְצָאִת בְּבִי הַמְדִּיִּים, שֶׁבְּטָבָעַם בָּא לִידֵי בְטוּי, כֹּחַ שְׁלִיטַת הַיָּצֵלִים אֲלֵקִים" עַל הַתְּכֻנּוֹת הַפְּרָאִיוֹת שֶׁל הַגּוֹף, וְהַשְׂכָּל הָאֲנוּשִׁי שֶׁהוּא כְּבוֹד הַשְּׂכִינָה, הַמְנַהֵל אֶת אֲרָחוֹת חַיֵּיהֶם (פַּהֲמִי"ש לרמב"ם חגיגה פ"ב: "כֹּל שֶׁלֹּא חָס עַל כְּבוֹד קוֹנוֹ – עַל שִׁכְלוֹ, כִּי הַשְׂכָּל הוּא כְּבוֹד ה'"). גַּם אֶת שְׁמֵם יֵשׁ לְנִתָּח וְלִלְמַד, שֶׁהוּא מִשְׁרֵשׁ "מִדָּה", דִּהְיָנוּ: מִדָּה וְגִבּוּל, כִּי הֵם הַשְּׁפִילוֹ לְהַעֲמִיד לְעַצְמָם מִדָּה וְגִבּוּל, שֶׁהִרִי "מִדָּה" הוּא "מִדָּה שְׁלִי", כְּמוֹ "שְׁרִי" – אֵשֶׁת אֲבִרָהּ שֶׁנִּקְרָאָה כָּךְ כִּי הִתְהַ שָׂרָה וְשׁוֹלֶטֶת עַל עַצְמָהּ (בְּרַאשִׁית יז/טו וְבַהֲמִשָּׁךְ יג/א). כִּי שְׁלֵמוֹתָם הַצִּטְמָצְמָה רַק בְּמַעֲלַת הַמְדוּת שֶׁבִּין אָדָם לְעַצְמוֹ, וְעַל תְּכֻנָּה זוֹ הַצְבִּיעַ רַבִּי עֲקִיבָא בְּהַעֲרָכָה.

שְׁמִירָה עֲצֵמִית

אִיזָה שְׁלֹשֶׁה דְּבָרִים רָאָה רַבִּי עֲקִיבָא, שֶׁבִּגְלָלָם אָמַר: "אוֹהֵב אֲנִי אֶת הַמְדִּיִּים"? הַמַּעֲלָה הָרִאשׁוֹנָה קִשּׁוּרָה לְשִׁלְטוֹן הַשְׂכָּל בְּשְׁמִירָה עַל הַגּוֹף וְהַבְּרִיאוּת, מַעֲלָה הַנִּקְרָאֶת: "בֵּין אָדָם לְעַצְמוֹ". כְּשֶׁהַמְדִּיִּים חוֹתְכִים אֶת הַבֶּשֶׂר, אֵין חוֹתְכִים אוֹתוֹ אֲלָא עַל גִּב הַשְּׁלָחַן, וְלֹא כְּשֶׁהִיד אֹחוֹתָת אֶת הַבֶּשֶׂר בְּאֹיִר. הֵם עוֹשִׂים זֹאת כְּדִי לֹאפְשֵׁר יִצְבּוֹת נִכּוֹנָה בְּשַׁעַת הַחַתּוּדָה, בְּאִפְּךָ שֶׁלֹּא נִתָּן לְחַתּוּדָה אֲצִבֵּעַ, אוֹ כָּל פְּצִיעָה אַחֶרֶת. גַּם כְּשֶׁאֲחַד מֵהֶם מְמַהֵר, אוֹ שֶׁלֹּא מִזְדַּמֵּן לוֹ מִשְׁטָח לְחַתּוּדָה, הוּא לֹא יִזְדַּרְזַר לְחַתּוּדָה אֶת הַבֶּשֶׂר בְּאִפְּךָ הַמְדִּיִּים, אֲלָא יַעֲשֶׂה מֵאֲמָצִים לְמַצָּא מִשְׁטָח יִצְבֵּב, כְּדִי לְהִנִּיחַ עָלָיו אֶת הַבֶּשֶׂר. כָּאֵן לְמַד רַבִּי עֲקִיבָא כִּי אִמָּה הַנוֹהֶגֶת עַל פִּי הַגּוֹף, גַּם כְּשֶׁהִדְבֵּר קִשָּׁה אוֹ לֹא נָח, אִם הֵם עוֹשִׂים זֹאת בְּאִפְּךָ קְבוּעַ וּמִתְמִיד, הָרִי שֶׁהִרְגֵּל קְבוּעַ זֶה מְלַמֵּד עַל תְּכֻנּוֹת בְּסִיסִיוֹת וְטַבְעִיוֹת שֶׁל זִהֲרִירוֹת וְאַחֲרִירוֹת הַטְּבוּעִים בְּנֶפֶשׁ בְּנִיָּה וּבְאִפְּכֵם. בְּאִפְּךָ בּוֹ טְבוּעָה שְׁלִיטָה שְׁלִילִית עַל הַהִתְפָּרְצוּיוֹת שֶׁל הַגּוֹף, שֶׁמְטַבְּעוֹ מִזְלָזֵל בְּחִכְמָה וּבִכְלָלִי זִהֲרִירוֹת, וְאִינוֹ רוֹאֶה אֲלָא אֶת הַצָּרִיכִים שֶׁל אוֹתוֹ הִרְגָּע, וְאִינוֹ מִשְׁפִּיל לְהַתְבּוֹן "שְׁתִּי פְּסִיעוֹת קְדִימָה". תְּכֻנָּה שְׁלִילִית זוֹ שְׁאִינָה נִמְצָאִת אֲצֵל בְּנֵי מִדִּי, אֵינָה פְּרִי חֲנוּף, אִידִיאולוֹגִיָּה אוֹ רִצּוֹן טוֹב, כִּי אִם כּוֹ, בְּשַׁעוֹת לַחֵץ הֵם הִיוּ מִשְׁתַּמְטִים מִהַתְנַהֲגוֹת זוֹ. אֲלָא זוֹ תְּכֻנָּה נִפְשִׁית חִיבִית הַמְתַּגְלִית בְּשִׁרֵשׁ טַבָּעַם. אֶת דְּבָרֵי רַבִּי עֲקִיבָא יֵשׁ לְהַשְׁלִים בְּמֵאֲמָרוֹ שֶׁל רַבֵּן שְׁמַעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל, שֶׁצִּיֵּן אֶת הַחִכְמָה וְהַנִּמּוּס שֶׁל בְּנֵי הַמְּזוּרָח, שְׁאִינֵם נוֹשְׁכִים וְאוֹכְלִים, אֲלָא חוֹתְכִים בְּסָפִין (בַּמִּדָּר יט/ג וּבַמְקוֹמוֹת נוספים). יֵשׁ לְצִיֵּן כִּי זוֹ הַסִּפָּה לְכָךְ, שֶׁלְעֵיל כְּשֶׁרָבָא צָוָה אֶת בְּנָיו לְחַתּוּדָה בְּשִׁר בְּאִפְּךָ כְּזֶה, הוּא רַק אָמַר לָהֶם כִּיצַד לְהַמְנִיעַ מִסְּפֻכִּים, אֲךָ לֹא הִנָּחָה אוֹתָם כִּיצַד לְחַתּוּדָה אֶת הַבֶּשֶׂר, אֲלָא אָמַר: "אַל תַּחֲתִּיכוּ בְּשִׁר עַל גִּב הִיד". בְּעוֹד שֶׁרַבִּי עֲקִיבָא צִיֵּן אֶת שְׂרָאוֹ עֵינָיו, וְאָמַר שֶׁהֵם חוֹתְכִים אֶת הַבֶּשֶׂר עַל הַשְּׁלָחַן.

סוֹד הַנְּשִׁיקָה וְשִׁרָשָׁה

יִשְׁנֵן צוּרוֹת רַבּוֹת לְהַבִּיעַ רִגְשׁוֹת שֶׁל חֶבֶד רַעוּת וְאַהֲבָה, כְּגוֹן: לְחִיצַת יָדִים, שְׁנִיתָן לְהַבִּיעַ בֶּה רַחֲשֵׁי אֲהָבָה וְחֶבֶד לְאֲנָשִׁים אַחֲדִים. שׁוֹנָה מִכֵּלֶם הִיא נְשִׁיקָה, שֶׁמְטַרְתָּה לְהַבִּיעַ קֶשֶׁר בֵּין שְׁנֵים בְּלִבָּד, שְׁאִין בּוֹ מְקוֹם לְשִׁלְשִׁי. "נְשִׁיקָה" הִיא מִשְׁרֵשׁ הַשְּׂקָה וְחִבּוּר בֵּין שְׁנֵים (כַּמְבוּאָר לַעִיל ח/א: "מִיתַת נְשִׁיקָה"). בְּנְשִׁיקָה עַצְמָהּ יִשְׁנֵן דְּרוֹגוֹת רַבּוֹת שֶׁל הַבָּעָה, הַחֵל מִנְּסִילַת הַנְּשִׁיקָה כְּסִמֵּל חֲבֵרְתִּי בְּלִבָּד, שְׁפָה מְצָא רַבִּי עֲקִיבָא אֶת אַחַת מִמַּעֲלּוֹתֵיהֶם שֶׁל בְּנֵי מִדִּי. הַנְּשִׁיקָה הַנוֹסֶפֶת הִיא הַבָּעַת הַתְּבַטְלוּת, אֲשֶׁר בֶּה מִנְּשִׁק הַנִּכְנָע אֶת נִגְלִיוֹ שֶׁל שֵׁר אוֹ מִלָּךְ, תּוֹךְ כְּדִי שֶׁהוּא מִשְׁתַּחֲוֶה לוֹ וּמִלְחָדָה אֶת עַפְר רִגְלָיו, כְּנֵאָמַר: "וְעַפְר רִגְלָיִךְ יִלְחֹכוּ" (יִשְׁעִיהוֹ מִט/כג). כְּפִי שְׁאֲמָרוֹ חֲז"ל עַל הַנְּשִׁים שֶׁכָּבְדוּ אֶת שָׂרָה אֲמָנוֹ, וְנִשְׁקוּ אֶת הָעַפֵּר שֶׁמִּתַּחַת כְּפּוֹת רִגְלֶיהָ (פְּסִיקְתָא דִּר"כ כב/א). רָמָה גְּבוּהָה יוֹתֵר שֶׁל הַבָּעַת חֶבֶד הִיא נְשִׁיקָה עַל הַפֶּתֶף הַמְשֻׁלָּבֶת בְּחִבּוּק (רִשִׁי שֶׁה"ש א/ב). נְשִׁיקָה הַמְּבִיעָה חֶבֶד יִתְרָה הִיא נְשִׁיקָה עַל הַצִּנָּאָר, כְּפִי שֶׁנֶּשֶׁק עֵשׂוֹ לְיַעֲקֹב אַחִיו (בְּרַאשִׁית לג/ד). כְּמוֹ כֵּן יִשְׁנָה נְשִׁיקָה עַל הָרֹאשׁ, שֶׁנוֹעֲדָה לְהַבִּיעַ הַעֲרָכָה שֶׁל גְּדוֹל אֵל קָטָן מִמֶּנּוּ (נִדְרִים ט/ב). גְּדוֹלָה מִכֵּלֶם הִיא נְשִׁיקָה שֶׁל חִבּוּר וְהַשְׂקָת מְקוֹרוֹת הַנֶּפֶשׁ וְהַנְּשִׁמָּה, כְּנֵאָמַר: "יִשְׁקִנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוֹ" (שֶׁה"ש א/ב, בְּרִשִׁי וּבַמִּלְבָּיִים שֶׁם הַרְחַבָה מִדְּבָרֵי הַזֶּהֱרָה הַקְדוּשָׁה). כִּי נְשִׁיקָה בְּפֶה קִשּׁוּרָה לְיִצְרֵת הַחַיִּים הָרִאשׁוֹנָה, שֶׁגַם הִיא הִתְהַ עַל יָדֵי נְפִיחַת הָרוּחַ, בְּצוּרָה וּבְאִפְּךָ שֶׁל נְשִׁיקָה, כְּנֵאָמַר: "וַיִּפַּח בָּאָפוֹ נִשְׁמַת חַיִּים" (בְּרַאשִׁית ב/ז). כְּמוֹ שְׁאֲמָן הַזִּכּוּכִית נוֹפֵחַ בָּעֵת עֲשִׂית הַכֵּלִים (סִנְהֶדְרִין צא/א: "עַמְלֵן בְּרוּחַ" וּבִנְפֹשׁ הַחַיִּים א/טו). אֲכֹן נִשְׁמַתָּם הַסְּהוּרָה שֶׁל הַצְּדִיקִים, אֲמִירָה לְצִאת מְגוּפָם בְּאוֹתָהּ דָּרָךְ, עַל יָדֵי נְשִׁיקָה וְהַשְּׂקָה, כְּמִבְּאָר לַעִיל (בְּרִכּוֹת ח/א: "מִיתַת נְשִׁיקָה").

נְשִׁיקָה וְנְשִׁיקָה סִמְלִית

כְּפִי שֶׁנְשִׁיקָה מְבַטֵּאת גַּם אֶת רִאשִׁית קֶשֶׁר הַחַיִּים, וְגַם אֶת הַפְּרִדַּת קֶשֶׁר הַחַיִּים, כָּךְ נִתָּן לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּנְשִׁיקָה גַּם בְּאִפְּךָ סִמְלִי, כְּדִי לְהַבִּיעַ קֶשֶׁרִי אֲהָבָה, חֶבֶד, יְדִידוּת, כְּבוֹד, וְגַם פְּרִדָּה בֵּין אֲהוּבִים, וְעַל פִּי הַנֵּאָמַר בְּמִקְרָא אֲמָרוֹ חֲז"ל: שְׁלֹשׁ נְשִׁיקוֹת הֵן: 7אשֶׁל גְּדֻלָּה = כְּבוֹד וְהַעֲרָכָה. 7בשֶׁל פְּרָקִים = מִפְּגָשׁ אַחֵר שְׁנֵים אַרְכּוֹת. 7גשֶׁל פְּרִדָּה, שְׁבָאָה הֵן לְהַבִּיעַ רִצּוֹן לְשִׁמּוֹר עַל קֶשֶׁר, אוֹ לְהַבִּיעַ נְתוּק מַחֲלָט (בְּר"ר ע/יב, וּבַמְקוֹמוֹת נוספים). הַמְשִׁיכוֹ שֶׁם חֲז"ל וּבְאִירוֹ כִּי כָּל הַנְּשִׁיקוֹת הֵלְלוּ הֵן הַעֲתָקָת רַעִיוֹן הַנְּשִׁיקָה וְהַרְחַבְתָּה אֵל שְׁטַחִי חַיִּים נוספים, בְּעוֹד שֶׁהַמְשָׁךְ הַמְקוּרִי שְׁאוֹתוֹ בָּאָה הַנְּשִׁיקָה לְהַבִּיעַ הוּא נְשִׁיקָה אֲהָבָה. בְּרַעִיוֹן זֶה רוֹאִים אֲנִי כִּי נִתָּן לְנַצֵּל אֶת הַנְּשִׁיקָה שֶׁמְקוּרָה הוּא בְּרִגְשׁוֹת לֵב, כְּדִי לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בֶּה גַּם בְּמִקְוֹמוֹת שְׁבָהֶם אֵין רִגְשׁוֹת, אֲלָא כְּדִי לְהַבִּיעַ כְּבוֹד, קֶשֶׁרִי חֲבֵרָה, הַכְּנָעָה וּפְרִדָּה. בְּנִי מִדִּי הַרְחִיבוּ אֶת רַעִיוֹן הַנְּשִׁיקָה וְהַפְּחִיחוּ לְסִמְלֵי, אֲשֶׁר בּוֹ נִתָּן לְבַטֵּא אֶת כָּל הַרְגֵּשׁוֹת בְּאִפְּךָ מֵאֲפָק וּמִכְבָּד, דְּבַר שְׁנִיתָן לְעִשּׂוֹתוֹ גַּם הִכּוֹ שְׁאִין הַעֲרָכָה אוֹ אֲהָבָה. הַדָּרָךְ לְהַבִּיעַ כְּזֶה קֶשֶׁר, הִיא עַל יָדֵי הַפְּקִדָּת נְשִׁיקָה בִּיד הַמְּקַבֵּל, שֶׁהִרִי הִיד הִיא הַיִּשְׁרָרִיר" שֶׁל הַגּוֹף דְּרָכָה הוּא מְקַבֵּל וְנוֹתָן, עַל כֵּן לְחִיצַת יָדִים מְבִיעָה קֶשֶׁר, וְתִקְיעַת-כַּף נִחְשָׁבֶת כְּהַבְטָחָה וְקֶשֶׁר שְׁאִינוֹ נִתָּן לְהַפְרָה, שֶׁהִרִי הַמְּלָה "יָדִיד" מְרַכֶּבֶת מִכְּפָל הַמְּלָה "יָד", עַל כֵּן הַמְּקוֹם בּוֹ נִתָּן לְהַפְקִיד וּלְשַׁמֵּר נְשִׁיקָה, בְּאִפְּךָ שְׁבָא לְבַטָּא קֶשֶׁרִי יְדִידוֹת רַחֲבִים בֵּין הַבְּרִירוֹת, הוּא הִיד. אֲלָא שְׁעַל פִּי רַעִיוֹן זֶה, הַמְּקוֹם הַמְּתָאִים לְבַטָּא נִתְּנָה וְקַבְּלָה שֶׁל נְשִׁיקָה סִמְלִית הוּא בְּתוֹךְ כַּף הִיד, כְּדִי שֶׁהַמְּקַבֵּל יוּכַל לְקַפֵּץ אֶת יָדוֹ וּלְשַׁמֵּר אֲצֵלוֹ אֶת הַנְּשִׁיקָה. אֲלָא שֶׁכָּךְ מִתְעוֹרָרֶת הַתְּרַבּוּת הַנִּפְשִׁית הַיִּפָּה שֶׁל הַמְדִּיִּים בְּנֵי יִפָּת, שְׁאִינָה מֵאֲפָשֶׁרֶת לְגִרָם מֵאוֹס לְזוּלָתָהּ, וְלֹא לְהִבְיֹא לִידֵי גַעַל, בְּעַקְבוֹת מַעַד הַשְּׁפָתִים וְהָרוּק עִם כַּף-הִיד, שֶׁעֲלוֹל לְהִיוֹת בֶּה לְכַלּוֹף, שֶׁהִרִי הָרוּק עֲלוֹל לְגִרָם הַפְּרָעָה וְתַחֲשׁוּת גַּעַל לְמִי שָׂרוּק זֶה נִדְבָק בְּכַף יָדוֹ. לָכֵן הַסְּבוֹ אֶת מְקוֹם הַנְּשִׁיקָה אֵל גִּב הִיד, שֶׁגַם הִיא נִחְשָׁבֶת כְּמִקְוֹם הַמְּסַמֵּל קִבְּלָת וְנִתְּנִית הַנְּשִׁיקָה בְּמִקְוֹם הַמְּתָאִים (כְּדִי לְהַמְחִישׁ זֹאת בְּלִשׁוֹנוֹ, נִיתָן לְהַגְדִּיר כִּי בְּנֵי מִדִּי חִידְשׁוּ אֶת הַרַעִיוֹן שְׁנִיתָן לְשִׁלּוֹחַ נְשִׁיקוֹת גַּם בְּמִכְתָּב אוֹ עַל יָדֵי שְׁלִיחַ). עַל כֵּן הַצְבִּיעַ רַבִּי עֲקִיבָא עַל מַעֲלָה נוספת אֲמִתִּית הַסְּמִית אֲצֵל בְּנֵי מִדִּי, מַעֲלָה שְׁנִיתָן לְאַהֲבָה וּלְכְבֹּד אוֹתָהּ, שֶׁהִיא בְּכָבוֹד, בְּזִהֲרִירוֹת וּבְאִפּוּק שֶׁהֵם מְבִיעִים בְּרִגְשֵׁי הַחֶבֶד שְׁבִין שְׁנֵי רַעִים, תְּמִיד כְּאֲשֶׁר הֵם נִפְגָּשִׁים וְנוֹשְׁקִים זֶה לָזֶה, אִף פַּעַם אֵין הֵם נוֹשְׁקִים לֹא בְּכַף הִיד אוֹ עַל הַלְּחִי, אֲלָא אֲךָ וְרַק עַל גִּב הִיד. הַקְּפָדָתָם בְּכָךְ מוֹכִיחָה עַל אֲהָבָה בֵּינֵיהֶם הַגּוֹבֵלֶת בְּאִפּוּק וּבְשִׁלְטָה עֲצֵמִית.

בֵּין אָדָם לְ...?

כְּאֲשֶׁר צִיֵּן רַבִּי עֲקִיבָא כִּי אוֹהֵב הוּא אֶת הַמְדִּיִּים, הוּא הַדָּגִישׁ: "בְּשִׁלְשֶׁה דְּבָרִים אוֹהֵב אֲנִי", כְּלוֹמַר: יִשְׁנֵן כָּאֵן מִשְׁלָשׁ שֶׁל הַשְּׁלָמָה, שְׁבָהֶם מִתְּגַלִּית הַנֶּפֶשׁ הָאֲנוּשִׁית, הַיִּפָּה וְהַיִּשְׁרָה, כְּפִי שֶׁעֲשֶׂה אוֹתָהּ הַאֲלֵקִים, כְּנֵאָמַר: "אֲשֶׁר עֲשֶׂה הַאֲלֵקִים אֶת הָאָדָם יִשְׂרָאֵל" (קִהֲלַת ז/כט). שְׁתֵּי הַזִּיּוֹת הָרִאשׁוֹנוֹת הַמְּבִאָרוֹת לְמַעֲלָה, פּוֹנוֹת לְשִׁנִּי פּוֹנוּיִם שׁוֹנִים. 7אחֲתוּדָה נִכּוֹן שֶׁל בְּשִׁר מְלַמֵּד עַל אַחֲרִירוֹת אִישִׁית שֶׁל הָאָדָם אֵל עַצְמוֹ. 7בנְשִׁיקָה גִּבֵּה הִיד מְלַמֵּד עַל גִּישָׁה נִכּוֹנָה בֵּין אָדָם לְחֲבֵרָה. 7גהֲזִיוֹת הַסּוֹגֵרֶת אֶת הַמְשָׁלֶשׁ וּמִשְׁלִימָה אוֹתוֹ הִיא, הָאִפְּךָ בּוֹ הַחֲבֵרָה מִשְׁלִימָה אֶת הָאָדָם הַפְּרָטִי, וְהָאָדָם הַפְּרָטִי חֹשׁ עַצְמוֹ כְּחֶלֶק בְּלִתִּי נִפְרָד מִחֲבֵרָה בְּרִיאָה וּמִשְׁלֵמָה. בְּאִפְּךָ עֲקָרוֹנִי כָּל אָדָם לְחִיוֹת מְבִידִד וּמִכְנָס בְּתוֹךְ עַצְמוֹ, מְבַלִּי לְקַחַת חֶלֶק בְּחַיֵּי הַחֲבֵרָה מַעֲבֵר לְצָרִיכִים הַבְּסִיסִיִּים שֶׁהוּא תּוֹרֵם לְחֲבֵרָה וּמְקַבֵּל מִמֶּנָּה, הַחֵל בְּמִשְׁלּוֹחַ הִיד שְׁעָלוֹ, דָּרָךְ קִנִּית מוֹצְרִי מַחֲיָה וְהַשְׁתַּתְּפוּת רִשְׁמִית בְּשִׁמְחוֹת וּבִימֵי-אֲבָל שֶׁל הַסּוֹבְבִים אוֹתוֹ. אֲךָ לְאִישׁ אֵין מְנוּס מִפְּתִירוֹן בְּעִיוֹת הַצָּצוֹת מִיָּד פַּעַם, שְׁאֵת

חֲלֹקָה הוּא לְעוֹלָם לֹא יִצְלִיחַ לִפְתֹּר בְּעֶצְמוֹ, כִּי עוֹד טָרַם מִצִּיאת הַפְּתוּרָה הַשְּׂמִינִי, יֵשׁ צָרָה לְמִצְאָה אֶת שְׂרֵשׁ הַבְּעִיָּה, וּבְדֶרֶךְ כָּלֵל נִעְוָר רַב הַפְּתוּרָה בְּהַגְדֵּרָה אֲמִתִּית שֶׁל הַבְּעִיָּה, וְהוּא אֵינוֹ יָכֹל לְמִצְאָה בְּעֶצְמוֹ אֶת הַבְּעִיָּה שֶׁל עֶצְמוֹ, כְּפִי שְׁאֲמְרוּ חֲז"ל: "אֵין חֲבוּשׁ מִתֵּיִר עֶצְמוֹ מִבֵּית הָאֱסוּרִין" (בְּרֵכוֹת ה/ב). כִּי כִּשְׁהוּא שְׂקוּעַ בְּבִעְיָתוֹ, דְּמִיּוֹנוֹת, עֶצֶב, כַּעַס וּפְחַד שׁוֹלְטִים בְּעֶרְבוּבִיָּה עִם תְּכֵנִיּוֹת הַפְּתוּרָה וּשְׂאֵר הַמַּחֲשָׁבוֹת. לָכֵן לִשְׁם הַגְּדֵרָת בְּעִיָּתוֹ וּלְשֵׁם מִצִּיאת פְּתוּרָה נִכּוֹן לָהּ, זָקוּק הֵיחִיד לָרַע כִּלְכֵּבוֹ, וּלְ"חֲבִירוּתָא" שֶׁיַּחֲד אֹתוֹ יוּכַל לִלְבֹּן אֶת הַסְּגִיָּה וּלְחַשֵּׁב עַל דְּרָכִים לִפְתֹּר אוֹתָהּ (רֵאשׁוֹת בְּרֵכוֹת סג/ב): "הַעוֹסֵק בְּתוֹרָה לְבַד – הוֹפֵךְ לַהֲיוֹת טִיפֵּשׁ" וְנִתֵּב הַתּוֹרָה לְמַהר"ל ע"מ כ"ח). מִצְּאָ רַבִּי עֲקִיבָא בְּבִי מְדִי שְׁלוֹב בְּרִיא, נִכּוֹן וְיָפָה בֵּין הָאָדָם לְעֶצְמוֹ, לְחַבְרוֹ וּלְחִבְרָה כָּלָה, וְעַל מַכְלֹל שֶׁל שְׁלֹשׁ הַמַּעֲשִׂוֹת הַלָּלוּ הַצְּבִיעַ רַבִּי עֲקִיבָא כְּבָסִיס לְחִבְרָה אֲנוּשִׁית תִּקְוָה, וְאָמַר: וְכִשְׁיֻעָצִים זֶה לָזֶה, אֵין יוֹעֲצִים אֶלָּא בְּמִקּוֹם פְּתוּחַ כְּגוֹן בְּשָׂדֶה. כִּי בְּמִקּוֹם סָגוּר, כְּגוֹן בְּבֵית, אוֹ אֶפְלוּ בְּרֹחוֹב מִחוּץ לְבֵית, בָּצַל כְּתָלֵי הַבָּתִּים, קִיָּמָה בְּלֹב הָאָדָם תַּחֲוֹשָׁה עֲמוּמָה כִּי עֲלוּלִים לְהִאָּזִין לְדַבְּרִי, כְּנֶאֱמַר בְּפִי בְּנֵי הָאָדָם: "אֲזַנִּים לְכַתֵּל" (נִסְפַח 35). מִמִּילָא גַם הַיּוֹעֵץ וְגַם הַמִּתְנַעֵץ אֵינֶם חֲשִׁים עֶצְמָם בְּטוּחִים לְחֹשֶׁף אֶת סוּדוּתֵיהֶם, וְאֵינֶם מְשַׁחֲרִים דִּם, וְלֹא מְרַגְּשִׁים פְּתִיחוֹת לְחֹשֶׁף אֶת עֲמוּנוֹתֵיהֶם. אֶפְלוּ בְּשָׂעָה שְׁאֵין הֵם דָּנִים עַל סוּדוּת אוֹ עַל דְּבָרִים שְׁאֵינֶם רוֹצִים שְׁנִיגִיעוּ לְאֲזֵנֵי הַזֹּאֵלָה, אֶלָּא עַל עֲנִינִים פְּרָטִיִּים הַמְּעִיקִים עַל הַלֵּב, מִפְּנֵי שְׁלֵעוֹלָם אֵין הַלֵּב נִפְתָּח כְּאֶשֶׁר קִים מִתַּח כְּלִשְׁהוֹ, אֶפְלוּ לֹא כְּדִי לְשַׁמַּע דְּבָרִים שֶׁהֵם לְטוֹבוֹתוֹ, כְּפִי שֶׁלֹּא יִכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְשַׁמַּע אֶת בְּשׁוֹרֵת גְּאֻלָּתָם, בְּגִלְל קֶצֶר רוּחַם (שְׁמוֹת ו/ט, כַּמְבוּאֵר בַּמְבוּאֵר לְסַפְּרֵנוּ: "שְׁאֵלֹת הַשְּׁאֵלוֹת" ע"מ 7).

הַתּוֹרָה – מִקּוּר כָּל הַדְּבָרִים הַנִּכּוֹנִים כְּמִבְאֵר לְעִיל, צִיּוֹנוֹ לְשִׁבַּח שֶׁל רַבִּי עֲקִיבָא אֶת בְּנֵי מְדִי הֵיָה עַל הַ"מִּשְׁלֵשׁ הָאֲנוּשִׁי" שֶׁהִתְגַּלָּה בָּהֶם, שֶׁהֵם הִשְׁכִּילוּ שֹׁגֵם כָּל אֶחָד יַחֲוֶה נִכּוֹן אֶת חֲזִיוֵי הַפְּרָטִיִּים, גַּם חֲיוֹ נִכּוֹן בְּקִשְׁרִים שְׁבִין יָדִידִים וְקִרְוֵי מִשְׁפָּחָה, וְגַם הִשְׁכִּילוּ לְהִרְחִיב אֶת מַעְגַּל חֵייהֶם בְּמִצִּיאת אֲזוּן וְקִשֶּׁר נִכּוֹן שְׁבִין צִנְעַת הַפְּרָט לְבִין מַעֲלֹת הַחִבְרָה, וְלֹא חֲשָׁבוּ כִּי הַפְּרָט צָרִיךְ לְהִתְבַּטֵּל אֶל הַחִבְרָה [קוֹמוּנִיזְם, פְּשִׁיזְם וְדִיקְטַטוּרָה], אוֹ שֶׁהַחִבְרָה צָרִיכָה לְסַבֵּל בְּגִלְל חֲרוּת בְּלִתי מַגְבֵּלָת שֶׁל הַפְּרָט [דְּמוֹקְרַטִיָּה וְאֶנְרַכִּיָּה]. אֲךָ רַבִּי עֲקִיבָא – מוֹסֵר הַתּוֹרָה, לֹא בָּא לְהַכְנִיס לְבֵית הַמְּדֻרָשׁ חֲקִים יָבִשִׁים בְּתוֹרַת תַּרְבּוּיּוֹת הָעַמִּים וְסִגְנוֹן חֵייהֶם [אֶנְטְרֹפּוֹלוֹגִיָּה]. אֶלָּא בְּמִבְטַ תּוֹרָתִי חֹשֶׁף רַבִּי עֲקִיבָא אֶת כְּבוֹד ה', כְּפִי שֶׁהוּא בָּא לִידֵי בְטוּי בְּטָבַע, בְּחֻקִּיו וּבְהִתְנַהֲגוֹת הַנִּבְרָאִים, בְּדִיּוֹק בְּאוֹתָהּ מִדָּה שֶׁנִּתֵּן לְהַצְבִּיעַ עַל עוֹד חֻקִּי טָבַע נִפְלָאִים. רַבִּי עֲקִיבָא עָשָׂה זֹאת כְּדִי שֶׁהַגְּדֵרָתוֹ תִּשְׁפָּץ אוֹר עַל הַנֶּאֱמָר בְּתוֹרָה, שֶׁלְּפָעַמִּים קוֹשֶׁה לָנוּ לְחֹשֶׁף מֵאֲמָר אוֹ חֹק בְּתוֹרָה מִבְּלִי לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּאֲמָצְעֵי עֶזֶר חִיצוֹנִיִּים. כְּשֶׁאֲנוּ לוֹמְדִים כִּיּוֹם אֶת תַּרְבּוּתָהּ שֶׁל מְדִי, לֹא כְּהִסְטוֹרִיוֹנִים אוֹ חוֹקְרֵי טָבַע וְתַרְבּוּת, אֶלָּא כְּתַלְמִידֵינוּ שֶׁל רַבִּי עֲקִיבָא, הַמִּתְנַעֲמִים בָּמָה שֶׁהוּא הַצְּבִיעַ, מַחֲפִשִׁים סְמוּכִים לְדַבְּרֵנוּ בְּמִקְרָא. מִתּוֹךְ הַנָּחָה שְׁאֵם יְדוּעָה לָנוּ גְּדֻלָּה שֶׁל הַזֹּוֹיֹת הַסּוּגֶרֶת מִשְׁלֵשׁ, עַל פִּיהָ נוֹכַח לְדַעַת אֶת גְּדֻלָּתוֹ שֶׁל שְׁתֵּי הַזֹּוֹיֹת הַנוֹסְפּוֹת וְאֵת גְּדֻלָּתוֹ וְצוּרָתוֹ שֶׁל הַמִּשְׁלֵשׁ כָּלוּ. עַל כֵּן דִּי אִם נִמְצָא בְּתוֹרָה סְמוּכִין לְמַעֲלָת בְּנֵי מְדִי הַמִּתְנַעֲצִים בְּשָׂדֶה, מִתּוֹכָהּ נוֹכַח לְהִסִּיק כִּי גַם שְׁתֵּי הַמַּעֲשִׂוֹת הַקּוֹדְמוֹת נִכּוֹנוֹת הֵן בְּאֶפְסֹר מַחְלָט עַל פִּי הַתּוֹרָה. לָכֵן כְּאֶשֶׁר הִתְעַמְקוּ בְּדוֹרוֹת הַמֵּאֲחֵרִים יוֹתֵר בְּדַבְּרֵי רַבִּי עֲקִיבָא, דִּי הֵיָה לָהֶם לְמִצְאָה בְּתוֹרָה מִקּוּר לְמַעֲלָה הַשְּׁלִישִׁית, הַמַּחֲבֵרֶת אֶת מַעֲלֹת הֵיחִיד וְהַצְּבוּר, וְלְדַעַת כִּי עַל פִּי הַיִּשָּׁר הַמַּחְלָט נִכּוֹנוֹת גַּם שְׁתֵּי הַמַּעֲשִׂוֹת הַקּוֹדְמוֹת, הַמִּתְיַחֲסוֹת אֶל הֵיחִיד וְאֶל סְבִיבָתוֹ. עַל כֵּן אָמַר רַב אֲדָא בַּר אֲהֵבָה: מֵאִי קָרָא? – מֵהַמִּקּוּר לְכָד בְּמִקְרָא? שֶׁהִרִי כָּל דְּבָר נִכּוֹן וְאֲמִתִּי חַיֵּב לְהִיּוֹת לוֹ שְׂרָשׁ וּמִקּוּר בְּתוֹרָה, שֶׁהִיא הַבָּסִיס לְבְּרִיאָה. הַמִּקּוּר לְכָד נִמְצָא בְּהוֹסֶפֶת מִלָּה שֶׁצִּינָה הַתּוֹרָה בְּסַפּוֹר בּוֹ הַתְּכַוֵּן יַעֲקֹב לְעֹזֵב אֶת בֵּית לָבֹן הָרָשָׁע, לְשֵׁם כָּד חֲפֵט מִקּוֹם בּוֹ יוּכַל לְהִתְנַעֵץ עִם נִשְׁוֹתָיו, שֶׁהֵיוּ בְּנוֹתָיו שֶׁל לָבֹן. שֵׁם נֶאֱמַר: "וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלָאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנֹו" (בְּרֵאשִׁית לא/ד). הִרִי דִי הֵיָה לְכַתֵּב: "וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלָאָה, אֶל צֹאנֹו", אֲמָנֶם יַעֲקֹב עָשָׂה כֵּן בְּגִלְל עַל נֶאֱמָנוֹתוֹ, שֶׁלֹּא עֹזֵב אֶת הַצֹּאן אֶפְלוּ לֹא לְזִמּוֹן קֶצֶר, כְּדִי לְשׁוּחַח עִם נִשְׁוֹתָיו בְּבֵיתוֹ [לְמִרּוֹת שְׁמִתָּר לְרוּעָה לְעִשׂוֹת גִּיחָה קֶצֶר] לְעִיר (ב"מ מא/א). אֲבָל לְשֵׁם מָה צִינָה הַתּוֹרָה כִּי הִתְנַעֲצוּתָם הֵיָתֶה בְּשָׂדֶה? אֶלָּא לְמַדְנֹו "שִׁיּוּעָצִים – אֵין יוֹעֲצִים אֶלָּא בְּשָׂדֶה" (מַהֲרַש"א).

צִנְיָעוֹת הַפְּרָטִיִּים בְּתַרְבּוּת אֲכִילָתָם אַחֲרֵי שְׂרִיב עֲקִיבָא הַצְּבִיעַ עַל שְׁלֹשׁ הַמַּעֲשִׂוֹת שֶׁל הַמְּדִידִים בְּנֵי יִפֶּת, בְּאֶפְסֹר טָבַע חֲיָבִים אֲנוּ לְמִצְאָה מַעֲלֹת דּוֹמוֹת וּבְנוֹת מִכְנָה-מִשְׁתָּף אֲצֵל הָאֲמָה הַפְּרָטִית – הָאֲמָה הַתּוֹאֲמָת שֶׁל מְדִי. אֲכֹן תִּנְיָא, אֲמַר רַבִּי גַּמְלִיאֵל: בְּשִׁלְשָׁה דְּבָרִים הַקְּשׁוּרִים לְצִנְיָעוֹת אֲנוּ אוֹהֵב אֶת הַפְּרָטִיִּים. לְמִרּוֹת שֶׁהֵם בְּעִלֵּי תַּאֲוֹת אֲכִילָה בְּלִתי מִרְסָנָה, אֲף עַל פִּי כֹן הֵם מִתְגַּבְּרִים עַל דְּחִפְיָהֶם, מַכֵּחַ מִדַּת הַגְּבוּרָה שֶׁהֵם מִצְטַיִנִים בָּהּ, כְּפִי שְׁאֲמְרוּ חֲז"ל: "עֲשֶׂרָה קִבּוּן גְּבוּרָה, יָרְדוּ לְעוֹלָם, תִּשְׁעָה נָטְלוּ פְּרָטִיִּים" (קִדּוּשִׁין מ/טב). כִּי גְבוּרָה אֵינָה נִמְדָּדֶת בְּמִשְׁקַל שְׂאָדָם וְכָל לְהִירִים וְכִדּוּמָה, שֶׁהִרִי כְּבֹר נֶאֱמַר: "לֹא בְּגִבוּרַת הַסּוּס יִחַפֵּץ" (תַּהֲלִילִים קמז/י), וְאֲכֹן גְּבוּרָתוֹ שֶׁל סוּס רָגִיל גְּדוּלָּה מִשְׁלַח הָאָדָם הַגְּבוּר. כְּמוֹ כֵּן אִם נִמְדָּד גְּבוּרָה בְּאֶפְסֹר יַחֲסִי, נִמְצָא שֶׁהַנִּמְלָה גְּבוּרָה בְּהִרְבָּה מִהָאָדָם, שֶׁהִרִי יוֹכֵלָה לְהִירִים פִּי כְּמָה עֲשֻׁרוֹת מִמִּשְׁקַל גּוֹפָה, דְּבָר שְׁאִישׁ אֵינוֹ מִסְגֵּל לְעִשְׂוֹת. אֶלָּא גְבוּרָה אֲמִתִּית נִמְדָּדֶת אֲךָ וְרַק עַל פִּי כְּמָה מַצְלִיחַ הָאָדָם לְרַשׁוֹ אֶת דְּחִפּוֹ וּתְשׁוּקוֹתָיו (כַּמְבוּאֵר בְּסַפְּרֵנוּ שִׁב"ח קִידּוּשִׁין 9: "גִּיבוּר מִתְגַּבֵּר"). וְהַפְּרָטִיִּים, לְמִרּוֹת הַיּוֹתֵם לְהוֹטִים בְּיוֹתֵר אַחֲרֵי אֶכָּל, אֲף עַל פִּי כֹן הֵם צִנְיָעִים בְּאֲכִילָתָם, וְאֵינֶם אוֹכְלִים בְּכָל מִקּוֹם מְזִדְּמֹן, לֹא בְּשׁוּק וְלֹא לְעִינֵי עוֹבְרִים וְשָׁבִים, אֶלָּא אֲךָ וְרַק בְּבֵית וּבְמִקּוֹם קְבוּעַ וּמִסְדָּר. אֲךָ בְּמִקּוֹמוֹת הַמִּיַּעֲדִים לְסַעֲדוֹת, הֵם מְרַבִּים בְּיוֹתֵר בְּאֲכִילָה, עַד שֶׁחֲז"ל קִבְּעוּ כִּי הַנֶּאֱמָר בְּמִקְרָא: "וְדָבַר שׁוֹקֵק" (מִשְׁלִי כח/טו), הַכּוֹנֶה לְבִנֵּי הָאֲמָה הַפְּרָטִית, שֶׁהֵם אוֹכְלִים וְשׁוֹתִים כְּדָב, וּמִסְרָבִלִּים בְּבִשָּׁר וּשְׂמִינִים כְּדָב (מַגִּילָה יא/א). דְּוָקָא בְּכָד בּוֹלְטֵת צִנְיָעוּתָם, כִּי לְהִיטוּתָם הִרְבָּה לְאֶכָּל אֵינָה גּוֹרֶמֶת לָהֶם לְחֻצוֹת אֶת הַגְּדֵרָתוֹ. כְּמוֹ כֵּן לְמִרּוֹת כְּמוֹת הָאֶכָּל הַגְּדוּלָּה יַחֲסִית, אֵין הֵם "טוֹרְפִים" אֶת מְנוֹת הַמִּזּוֹן בִּידֵיהֶם וּבִשְׁנִינֵיהֶם, אֶלָּא חוֹתֵכִים אוֹתוֹ לְקַבֵּיט קִטְנוֹת, וְאוֹכְלִים אוֹתָם בְּמִתִּינּוּת בְּזוֹ אַחֲרֵי זֶה, בְּאֶפְסֹר מִסְדָּר וְנָקִי, מִבְּלִי לְהִמָּאִיס אֶת הַזֵּיזֵלָת וּמִבְּלִי לְעוֹרֵר מִחוּמָה וְאִי-סִדָּר לֹא עַל הַשְּׁלֶחָן וְלֹא בְּצִלְחָת.

הַפְּרָטִיִּים – אֲבוֹת טַפּוּחַ תַּרְבּוּת הַסִּנְיָטְרִיָּה עַל תְּכוּנָה חִיבִית נוֹסֶפֶת שֶׁל הַפְּרָטִיִּים הַצְּבִיעַ רַבִּי גַּמְלִיאֵל. תְּכוּנָה הַקְּשׁוּרָה לְפָתוּחַ בְּתֵי הַכֶּסֶף וְהַפִּיכָתָם מִפְּנֵה שֶׁל אֲלוֹף, שְׁמַעְבֵּר לְהִשְׁתַּמְשׁוֹת בָּהֶם, אִישׁ לֹא הִשְׁקִיעַ עֲלֵיהֶם מַחֲשָׁבָה וּפְתוּחַ. כִּי בְּמִקּוֹם זֶה נֶאֱלָצִים בְּנֵי הָאָדָם לְהִיּוֹת קְשׁוּרִים לְנוֹשָׂא שְׁפָל וּמֵאִוִּס, אֲךָ הוּא נִצְרָךְ וְחִיוִנִי בְּמַעֲרַכַת הַקִּיּוּם הָאֲנוּשִׁית. בְּאֶפְסֹר בְּסִיסִי צָרִיכָה כָּל הַחִבְרָה לְדָאָג לְכָד, שֶׁהַסְבִּיבָה, הַעִיר, הַכֶּפֶר וְהַמַּחֲנֶה בּוֹ הֵם מִתְגוֹרְרִים, תַּהֲיָה נִקְיָה מִצּוּאָה וְלִכְלוּף, כְּדִי לֹא לִפְגֹּעַ בְּתַבְרִיאוֹהָ הַכָּלִלִית וְלֹא לְגַרֵם לְהִרְגָּשָׁה לֹא נְעִימָה שֶׁל הַזֵּיזֵלָת הַנִּצְרָךְ לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בָּהֶם, וְלֹא לְהִמָּאִיס אֶת חֲזִי הַחִבְרָה הַתִּקְוָה. עַל כֵּן צָרִיכִים הַמִּתְנַפְּנִים לְכִסּוֹת אֶת צוּאָתָם, כְּדִי לְמַנֵּעַ עֲגֻמַת נֶפֶשׁ מִהִבָּאִים אַחֲרֵיהֶם שְׂמָה. תְּכוּנָה חִיבִית זֶה הַטְּבִיעַ הַקְּבִיָּה בְּבְרִיאָה, בְּהִתְנַהֲגוּתָם הַמִּזּוּרָה שֶׁל הַחֲתוּלִים הַמְכֻסִּים אֶת צוּאָתָם, בְּכָד אֲפִשָּׁר לְבִנֵּי הָאָדָם לְהִתְבּוֹן בְּתַכּוּנָה יָפָה זֶה, וְהַמִּלְצִי לְאֲמֵץ אוֹתָהּ לְעֶצְמָם, וּלְפָתַח אוֹתָהּ לְרִמּוֹת אֲנוּשִׁיּוֹת (עֲרוּבִין ק/ב: "צִנְיָעוֹת מַחֲתוּלִי"). הַרְמַב"ן בָּאֵר אֶת הַמַּצְנֶה לְכִסּוֹת אֶת הַצּוּאָה, וְכַתֵּב: לְמִרּוֹת שְׂצוּאָה אֵינָה טְמֵאָה, אֲךָ אִסוּר לְרִאוּתָהּ בַּעַת הַתְּפִלָּה – בְּהִיּוֹת הַלֵּב דְּבִק בְּשֵׁם הַנִּכְבָּד, מִפְּנֵי שֶׁהַדְּבָרִים הַנִּמְאָסִים יוֹלִידוּ גִנְאִי בְּנֶפֶשׁ, וַיִּשְׁבְּשׁוּ [אֶת] כּוֹנֵן הַלֵּב הַסְּהוּר, וְכַאֲשֶׁר נִעְלָמָה [הַצּוּאָה] מִעֵין רֹאֵה – אֵין רַע (רַמְבַּ"ן דְּבָרִים כג/י). מִדְּבָרֵי הַרְמַב"ן לְמַדְנֹו כִּי רֵאשִׁית דְּבָרִים מֵאוּסִים גּוֹרֶמֶת לְמַעֲצוּרִים נִפְשִׁים בְּדֶרֶךְ לְהִתְקַדְּשׁוֹת וּלְהִתְעַלּוֹת רוּחָנִית. מֵאִידָךְ, אֵין צָרָךְ לְהִתְעַסֵּק בְּנוֹשָׂא זֶה, מִלְּבַד הַרְחֻקָה הַמֵּאִיסוֹת, כְּסוּיָהּ וְהִתְעַלָּמוֹת מִמֶּנָּה. לְשֵׁם כֵּךְ דִּי לָנוּ בְּעִקְרוֹנוֹת הַבְּסִיסִיִּים הַמְבִּאֲרִים בְּתוֹרָה, בְּמָה שְׁנִצְטָוִינוּ עַל הַרְחֻקָה הַבּוֹר שֶׁל בֵּית הַכֶּסֶף אֶל מִחוּץ לְמַחֲנֶה קְבוּעַ, וּבְמַחֲנוֹת צָבָא נִגְדִים, לְחַיֵּב אֶת הַחֲתוּלִים לְכָלֵל יַתֵּד וְאֶת חֲפִירָה בְּצִיּוּדָה הָאִישִׁי, כְּדִי לְכִסּוֹת בּוֹ (כַּמְבוּאֵר בְּרַמְב"ם מִלְכִּים ו/טו). חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל וְכֹן הַחֲכָמִים מִשְׁאֵר אֲמוֹת הָעוֹלָם, לֹא מִצְאוּ לְנִכּוֹן צָרָךְ לְהִשְׁקִיעַ חֲשִׁיבָה וּמִשְׁאֲבִים בְּפָתוּחַ וְשִׁכְלוֹל בֵּית הַכֶּסֶף וְיִפּוּיוֹ, עַד כְּדִי הַפִּיכָתוֹ לְתַרְבּוּת חִיּוּבִית, וּבְטוּי לִיצִירָתִיּוֹת אֲנוּשִׁיּוֹת. כִּיּוֹן שְׁמַעְבֵּר לְשְׁמִירָה בְּסִיסִית עַל נִקְיוֹן, לֹא הִתְעַסְקוּ בְּנֵי שֵׁם בְּדְבָרִים נוֹסֶפִים, אֲף עַל פִּי שִׁיפּוֹי הָעוֹלָם וְשִׁכְלוֹלוֹ הַפִּזִּי, הוּא תַּפְקִידָם שֶׁל בְּנֵי יִפֶּת (רֵאשׁוֹת מַגִּילָה ט/ב). כָּל אֶחָד מִבְּנֵי

התמקד על נושא ומקצוע מסוים בפתוח התרבות האנושית, והתאם לאפיו. האפי הבסיסי של הפרסיים שהתבטא בצניעות ועדון הנושאים שסביב הגופניות, הביא אותם לפתוח בית הכסא, ולטפוח ועדון כל הנושאים הקשורים סביבו. הפרסיים בני יפת הם אבות הרעיון של מערכות ביוב, תברואה וסניטריה. על כן בתי הכסא הבנויים באפן שמרחיק את כל הטנפת משם והלאה, ומשאיר את בית הכסא עצמו נקי ומאורר, נקראים על שמם: "בית כסא של פרסיים" (ברכות כו/א). ולא רק זאת אלא גם השקיעו משאבים בטפוח האסטטיקה שסביבו, באורור, קשוח וצביעת בתי הכסא. אחר שבני יפת משכללים את העולם, זוכים בני אברהם יצחק ויעקב לקדש יפי זה ולהעלותו אל המטרה לשמה נברא העולם, על כן קבעו חכמי התלמוד את מעלת הפרסיים בתורה, דוקא בנושא הצנעת בתי הכסא, שמורים וטפוחים.

צניעות פרסית מול חכמת התורה
המעלה השניה, של הפרסיים שעליה אמר רבן שמעון בן גמליאל הנשיא, שבגללה הוא אוהב אותם, שהם צנועים = מכסים ומכבדים בבית הכסא. צניעות זו אינה פרי חנוף או המצאת פילוסופיה ואמוץ השקפה, של חכמה שהביאה אותם למסקנות אלו, אלא היא תכונה טבעית ואנושית, הטבועה באפנים לחפש יפי ועדון, ותכונותיהם הטבעיות מפנים לכוון זה. לכן קים הבדל מהותי בין צניעות טבעית זו, לבין הצניעות בבית הכסא שדורשת ההלכה. כי איש השכל וההלכה שוקל הפסד מצוה כנגד שכרה, וממילא יכל לשקל את מעלת הצניעות כנגד הפסד אחר שעלול לבא לו, ולהחליט אם רצוי במקרה זה או אחר עליו לאמץ את הצניעות או להתנהג בנגוד לה. לכן אמרו חז"ל כי הנצרך לנקביו ברחוב הומה אדם, ואין לו כל פנה להתפנות בה, אין עליו להתחשב בכללי הצניעות הטבעיים, אלא להתגבר עליהם ולדאג לשמירת גופו ונפשו, ולהתפנות אפלו בפרהסיא, כדי למנוע מעצמו נזקים בלתי הפיכים (ראה בכורות מד/ב). כח זה לשלט על נטיות טבעיות של צניעות, נמצא רק בידי מי שהתחנך בדרך של תורה המלמדת שהשכל צריך לשלט לא רק על התכונות הרעות, אלא על כל התכונות, גם הטובות והעדינות. כמובן שהפרסי לא יהיה מסוגל לדבר כזה, ולא יצליח להתגבר על תרבות שהיא חלק בלתי נפרד מאישיותו. אלא אם אחד מהם יצטרך לנקביו במקום בו אין לו בית כסא, הוא יתאפק עד קצה גבול פחותיו, למרות הנזקים שיגרמו לו יקב קד. עד כדי כך שאם ימצא ביניהם גבור כה גדול, שהצליח למות על צניעות בית הכסא, והתאפק עד מות, יהפך הוא בעיני האמה הפרסית לסמל של הערצה וגבור לאומי, שפסליו יפארו את כל בתי הכסא הצבוריים (השווה לברכות יט/ב: "המוצא כלאיים בבגדו – פושטו אפילו בשוק").

הצניעות – סוד טעם החיים
טרם בואנו לסכם את שלש המעלות של בני פרס, עלינו להזכר כי לעיל התבארו שלש מעלות על המדיים, שהם האמה התואמת לפרסיים. שם התבאר כי שלש המעלות: 7 אחותכים בשר על השלחן. 7 בנושקים על גב היד. 7 גיועצים בשדה, הם שלש צלעות של משלש המסמל שלמות אנושית. 7 אבין אדם לעצמו. 7 בבינו לבין חברו. 7 גלוי עצמיותו על ידי חברו. בדייק באפן מקביל יש להציב את המשלש של מעלות הפרסיים. תחלה באר רבן גמליאל את 7 אצניעות באכילה, המלמדת על שליטתם העצמית בנושא שבין אדם לעצמו. 7 במעלת הצניעות בבית הכסא מלמדת על התניחותם הנכונה בנושאים שבין אדם לחברו, בזהירות שלא להמאס ודאגה שלא להגיל את הבאים אחריהם. 7 בגמקביל לנושא שבו התגלתה מעלת בני מדי שהצניעו את יחסיהם עם יועציהם, כך אמר רבן גמליאל על הפרסיים, שהם צנועים בדבר אחר, בקשר נכון בין איש לאשתו. כי הם הבינו את גדל האסון בפריצת גדרות הצניעות, ואבוד טעם החיים המגיע בשבירת מחסומי קשר נכון בין בני זוג. כי טעם חיים נכון ואמיתי מתנה בשמירת הסוד הפנימי של החיוניות, גם במקום שהוא בלתי מובן. יש לצנו כי הפנוי "דבר אחר" נמצא בחז"ל על נושאים אחרים: עבודה זרה (שבת נו/ב). צרעת (שבת קכט/ב). חזיר (שבת קיב, שבת קכט/ב). פסחים ג/ב). מעשי סדום (שבת יז/ב). גלוי עריות (סוטה כו/ב). לכל מראי המקום ישנן מקבילות נוספות). המכנה המשותף הנראה באפן שטחי הוא שהם יוצאים מסדר הדברים ונחשבים כחריגים. פאן פשרצו חז"ל לתאר את צניעותם המזיפת של הפרסיים, אשר יבאר בהמשך כי מובילה אותם לגהינם, לא השתמשו חז"ל בלשון "דרך ארץ" הרגילה על לשונם, אלא אמרו: "דבר אחר". זאת כדי לצנו כי קשר כזה, שמטרות שליליות מובילות אותו, כמבאר בהמשך, נחשב כקשר מקרי וחסר תכן מהותי, כפי שהתבטא אחשוורוש – מלכם הצנוע של הפרסיים (מגילה יג/א: "מגנותו של אותו רשע אתה למד שבח", ובספרנו שב"ח שם בשם המהר"ל: "זו נקודת הקשר בינו לבין אסתר המלכה הצנועה"). אותו "מלך הצנועים" התבטא על ושתו אשתו: "כלי שאני משתמש בו" (מגילה יב/ב). כי אינו בקשר הקדשה שבין איש לאשתו, אלא אמצעי בלבד, ולא מטרה של בנן עדי עד לאפילו היכן שהקשר עצמו אינו שלילי, אלא הוא נעשה שלא בצניעות, גם כן התבטאו עליו חז"ל בלשון זו ואמרו: "מהו לכבות את הנר מפני דבר אחר", כי במצב הנוכחי, בשעה שהנר דולק עדן, הרי זה מנגד לכללי הצניעות. על כן טרם כובה הנר, או הונחה מחיצה, עדן נחשב הדבר לא כ"דרך ארץ", אלא כ"דבר אחר", אשר הפער ביניהם גדול, למרות ראשי התבות הזחים. יתכן שבגלל צניעותם אסר אלכסנדר מוקדון היוני מלחמת חרמה בפרסים, והתאמץ לקצקע את כל תרבותם עד היסוד, כי צניעות היא הפך התנהגותם הפרוצה והמתירנית של בני נון, אמנם לנמוק שהיה בפיו, היתה מנגינה אחרת, הקשורה לחשי החמר, אך הרי חשי הרוח הם השליטים בעולם, כשאת התוצאות נתן לראות בעולם החמרי.

תרבות – סלם אנושי שאבד
מדרפם הנכונה של הפרסיים והמדיים למדנו על יכלתו של האדם לחפש אמת ולהגיע אליה, אלא ישנה דרישה של מדת השלמות בכל דבר, לכן המוסר מחיב ואומר שבחפוש האמת אסור לעצר באמצע הדרך, כי אמת חלקית או מזיפת גרועה משקר גמור. צניעות היא סלם המצב ארצה וראשו מגיע השמימה. מחדשי הצניעות הללו צריכים היו לנצל את העצמה הרוחנית האדירה הגלומה בו, כדי להציב גבולות ליצרים והכנת האדם להערכת הקדשה. אך הם נעצרו באמצע הדרך, ודי היה להם באמת חלקית, פשהם משתמשים בצניעות אך ורק לשם עדון יצריהם והעמקת ההנאות שנתן להפיק מהם. הם עשו זאת מתוך ידיעה כי רדיפה מתמדת אחר הנאות גורמת לשחיקה המביאה לאבוד מחלט של טעם והנאה. על כן פתחו תרבות של עדון אכילה, בנו מערכות תברואה והציבו מעצורים לשאר יצריהם הגופניים, כדי להאריך את זמן ההנאות, ולמצות את מלא האפשרויות שמציע העולם הזה. רק לשם כך הם החכמו והשקיעו משאבים, ובנו לעצמם גדרות של התאפקות, של מעצורים ושל שליטה עצמית, כשאת כל זאת מנחה מטרה שלילית, שההנאות לא תפסקנה. בכך לקחו את הסלם, שיכל היה להעלותם לעם המערבי קדשה וטהרה, והפכו אותו לסלם של גלישה במורד השאול. לכן פאשר קרא הקב"ה לפרסיים ולמדיים לכבש ולהחריב את ממלכת בבל – מחריבי בית המקדש, ולקחת מהם את השלטון העולמי, כנה אותם "מקדשים", ואמר: "אני צויתי למקדשי" = מדי ופרס לבא להחריב את ממלכת בבל (ישעיהו יג/ג). מכינן שלפרסיים ולמדיים היו מעלות אנושיות אמתיות, שאפלו קבלו עליהן אשור מחכמי התורה, אך הם לא השכילו לנצל אותן לשם קרבה אל הקב"ה והתקדשות, אלא לשם מלוי תאוותיהם, ולשם כך הקדישו את חיהם באפן שניצליחו לחיות תוך כדי חסר מתמיד, שהמקרא הגדיר: "דב שוקק" (משלי כח/טו), דהינו: משתוקק ללא הרף, על כן אבדו את מעלותיהם.

תרבות ללא קדשה: גלישה ודרדור
אמנם בזכות התכונות שחכמי ישראל שבחו, התאפשרה לפרסיים ההזדמנות להופיע על במת ההסטוריה כמלכות שהקשירה את עצמה לכבד ולהעריך את הקדשה בעולם. בגלל אותו סלם של ערכי הצניעות שהם השכילו להתחיל לטפס עליו, זכו הפרסיים להיות האמה היחידה על פני תבל, שהקב"ה מתייחס אליהם כ"בוגי בית המקדש" (ע"ז ב/ב: "ואנן בנינן". מגילה יב/א: "למשיחי לכורש". יומא יב/ב: "למשיחי לכורש").

"בונים ביד סותרים". הרי שפעולות צניעות אחרות, הכשירה אותם להיות מקדשים ומוכנים לחיי קדשה. אך כאשר החמיצו הזדמנות זו ונצלו את מעלותיהם באופן שלילי, ממילא, כגבה הפסגה שיקלו לטפס אליה, זהו עמק השאול אליו עתידים הם להגיע עם תום שלטונם (ראה ביאורי הגר"א). לכן המלה: "מקדשי" בה הגדרו האמות הללו, הפכה להיות צמת של בחירה ופרשת דרכים בין צניעות של קדשה לבין צניעות של יצרים. לכן פשראו חכמי ישראל להיכן הטו הפרסיום את עצמם, יצאו מתוך הנחה שגם דבר זה כתוב באותו מקרא, כפי שפני רב יוסף: כיצד נתן להגדיר אמה שפלה זו שאנו נמצאים תחת שלטונם, בלשון: "מקדשי", אלו הפרסיום, והלשון "מקדשי" מתפנן שהם מזמנים ומקדשים לגיהנם. כי את מעלת הצניעות הם הטו לצרכי היצר הרע, ובכך הפכו את היוצרות לגמרי, במקום שהחמר יהיה כפוף אל הרוח, כפפו את הרוח אל החמר. כלשונו של רבי צדוק הכהן וצ"ל: "צניעותם היתה כדי למלאות את תאוותם ביתר שאת" (צדהצ"ד רנ"ו). בעלי התאנה התרבותיים והמעדנים הללו העמיקו את ההזדמנות שלהם להיות מזמנים לגיהנם, והרחיבו בכך את שפלותם.

שעת חפזון

במשנה הובאה רשימה של דברים אחרים, שמעקר הדיו מצותם עד הבקר, אך כדי להרחיק את האדם מן העברה, הגבילו החכמים את זמן קיימם עד חצות הלילה בלבד. על כך שאלה הגמרא נשאל הובאה בעין יעקב: מדוע נפקד מקומו של קרבן הפסח מרשימה זו, למרות שזמן אכילתו הוא בלילה, ומדוע השמיטה אותו המשנה? על כך השיבה הגמרא כי משנתנו היא דעתו של רבי אלעזר בן עזריה, הסובר שקרבן פסח אכן שונה משאר הדברים, ומעקר הדיו מצותו רק עד חצות הלילה, בעוד ששאר הדברים, מעקר הדיו זמנם עד הבקר, וחכמים הגבילו את שעות קיימם לחצות. רבי עקיבא חולק עליו וסובר שאין הבדל בין קרבן פסח לבין שאר המצוות הנעשות בלילה, ובאמת לדעתו נתן היה לשפץ ברשימה במשנה גם את זמן האכילה של קרבן פסח. מחלקתם של רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא נעוצה בדרך כיצד לדרוש את הפסוק המבאר את מצות אכילת קרבן הפסח. על כך אמר רבי אבא: הכל = כלם, דהינו: גם רבי אלעזר בן עזריה וגם רבי עקיבא מודים, כשנגאלו ישראל ממצרים, לא נגאלו אלא בערב = בעוד לילה, כשמתו כל בכורי מצרים, אז יצא פרעה עם עבדיו וכל עמו והאיצו בעם לצאת מיד, שנאמר: "כי בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים - לילה" (דברים טז/א). הרי שבלילה היתה הגאולה הרשמית, בהכרזת המלך: "קומו צאו מתוך עמי" (שמות יב/לא). ולמעשה כשיצאו בפעל, לא יצאו מיד כשפרעה האיץ בהם, אלא יציאתם היתה בבקר של יום המחר, שנאמר: "בחדש הראשון, ממחרת הפסח = למחרת אכילת קרבן הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה" (במדבר לג/א). הרי שני זמנים אפשריים שעליהם נתן להצביע ב"זמן הגאולה"; 7. אשעת הגאולה הרשמית היתה באמצע הלילה. 7. בשעת הגאולה המעשית והיציאה בפעל היתה עם בקר. על כן, מתוך הידוע לנו עד כה, עדין לא נוכל לקבוע את זמן אכילת קרבן הפסח, כי אכן ישנם שני זמנים אפשריים, ששניהם מתאימים לו.

גאלת מצרים בלילה וביום

על מה נחלקו החכמים? שחלקם סוברים כי זמן אכילת קרבן פסח הוא רק עד חצות מעקר הדיו, וחלקם סוברים כי מעקר הדיו מתר לאכלו כל הלילה עד עלות השחר. מחלקתם נעוצה בנקדה בסיסית אחת, על שעת חפזון הכתובה בתורה, כאשר צוה ה' את בני ישראל לאכל את קרבן הפסח הראשון, שאכלוהו עוד במצרים, לפני הגאולה, שם נאמר: "ואכלתם אותו בחפזון" (שמות יב/יא). פרוש המלה "חפזון" הוא "כוננות" (מלבי"ם ישעיהו יב/ב). כלומר: צריך לאכל את הפסח במהירות, ובהפעת הנכה לקראת גאולה העתידה להגיע תכף ומיד (רש"י, אבן עזרא, חזקוני, ספורנו ועוד מפרשים בשמות שם). אם כן, אחר שהתבאר כבר כי ישנם שני זמנים שבהם מגדלת הגאולה, בזמן האשור של פרעה - אחר חצות הלילה, או כשיצאו בפעל - כשהאיר היום. מתוך אותם שני זמנים התפלגו שתי הדעות. רבי אלעזר בן עזריה סבר: מאי = מהו אותו "חפזון"? שאליו היתה הכוננות? חפזון דמצרים* (נספח 36), שמהרו ונחפזו לגרש את בני ישראל בלילה, אחר מפת בכורות. עד אותה שעה צריכים היו בני ישראל לגמור את אכילת קרבן הפסח. ורבי עקיבא סבר: מאי "חפזון"? חפזון דישראל, שלא שמעו בקול המצריים, ולא הסכימו לצאת עד הבקר, לכן עד אור הבקר נותרה לבני ישראל שהות לאכל את קרבן הפסח בחפזון וכוננות לקראת היציאה בפעל. חכמי התלמוד צינו שהגדרתו של רבי אבא, כי הגאולה מרכבת מתהליך של שני זמנים, הגדרה זו כבר נאמרה בבתי המדרש של חכמי הדורות הראשונים. תנא נמי הכי = שנינו אכן כך על הפסוק: "שמור את חדש האביב, ועשית פסח לה' אלקיך, כי בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה" (דברים טז/א). על כך שאלו: וכי = האם בלילה יצאו? והלא לא יצאו אלא ביום, שנאמר: "בחדש הראשון, ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה" (במדבר לג/א). הרי שייציאתם היתה בגלוי ולאור היום - ממחרת הפסח, ולא בלילה - כגנבים במחתרת! אלא הכתוב: "לילה" מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב, וקרבן פסח הוא זכר להתחלת הגאולה, כנאמר: "הוציאך - לילה" (מלבי"ם דברים טז/א). "ערב" זה היה בשעת חצות הלילה, כאשר אשור המצריים את יציאתם לחרות, זכר להתחלת הגאולה בא קרבן הפסח, כי הרשות שהעניקו להם המצרים, היתה מיד ה', ונחשבת כגאולה של הקב"ה, כנאמר: "הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה" (מלבי"ם דברים טז/א).

סיום הגלות ברכוש גדול

שעבוד בני ישראל וגאלתם, הן במצרים והן לארץ כל הדורות, הוא חלק מהתכנית שהתגלתה לאברהם אבינו בנבואה, ב"ברית בין הבתרים", וכל המעברים והתפוכות של העם היהודי הם שלבים בה. כאן תתמקד הגמרא על נושא אחד מתוך אותה נבואה - הדרך בה מלמדת אותנו ההשגחה העליונה כיצד להשתלב בתפקיד ההסטורי של עם ישראל וביעודו. עוד בטרם התרחשה ההסטוריה שלנו, היא התגלתה אל אברהם אבינו, שהיה הראשון שחרט על דגלו לפרסם את הקב"ה בעולם, וראה בשליחות זו את יעוד חזיו, ושאף שגם בניו אחריו נטו שכם למען מסרה זו שהקדיש לה את כל אשר לו. כשהקב"ה פרת את הברית בין הבתרים עם אברהם, הוא הבטיח לו: "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדים וענו אתם ארבע מאות שנה - - ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו/ג-יד). כי אלו היו בניו נמלטים כגנבים בלילה, וכעבדים הנסים על נפשם ובורחים אל החפץ, לא היתה נפרת יציאת מצרים כתופעה על-טבעית, ולא היתה נראית יד ה' כל כך, כי מארעות דומים של עם הפורק על זרים, מתרחשים בתהפוכות ההסטוריה. אך מעולם לא נשמע על מעוט נדף היוצא לחרות, שייציאתו ותהיה מלנה במתנות רבות, יקרות ונכבדות מצד אמה שאף תמול-שלוש ראתה בהם עבדי-עולם בזויהם וחסרי זכויות. על כן נכון הוא להראות כי גם שעבוד עם ישראל ביד מצרים, וגם גאלתם לא היו טבעיים כלל וכלל, אלא גם הגלות וגם הגאולה - על כל פרטיהם, היו מחשבות באופן המדק ביותר כדי להראות את יד ה' בהסטוריה, שהיא אינה כפופה לחקים ולסטטיסטיקה, אלא פועלת בדייק בדרך שהתוטה לעצמה מראש, תוך כדי גלוי משלם של שליטה על הטבע. כדי להראות שאין יציאת בני ישראל ממצרים דבר טבעי ורגיל, חזרה התורה ארבע פעמים על העבדה שהיא תהיה מלנה ברכוש גדול: 7. אבזמן ההבטחה לאברהם אבינו, בברית בין הבתרים, על הגלות וגאלה, שיהפכו את בניו לעם נבחר. 7. במיד כשהקב"ה שלח את משה במראה הסנה, עם בשורת הגאולה (שמות ג/כא-כב). 7. בגין מפת חשך למכת בכורות, אז התבקש משה לבקש מבני ישראל לבצע נבואה זו (שמות יא/א-ג). 7. דבלי יציאת מצרים, כאשר גרשו המצריים את בני ישראל, חוזרת התורה לדון שבני ישראל אכן שמעו לצווי ועשו כדבר משה (שמות יב/לה). כל זאת כדי שהיסוד העקרוני של יציאת מצרים והתהוות העם היהודי, יקבע ויתחזק בלב בניו של אברהם אבינו לדורי דורות, כפי שאיפתו של אברהם אבינו - עמוד האמונה. בהמשך יבאר גם כי זו הסבה שבני ישראל לא נצטוו לבקש ממצרים את הרכוש הגדול, אלא רק נתבקשו על כך, כי בכך הם יוכיחו את עצמם כממשיכי דרכו של אברהם אבינו, ומרצונם עליהם להגשים את רצון ה', ובזמנתם האישית עליהם לפרסם את גלוי טובו שיבא לידי בטיב בגאלתם, וביציאתם ברכוש גדול.

דבר נא - אין נא אלא לשון בקשה

פאָשר נקראַ משה רבנו אל פרעה, אחרי המכה התשיעית – מכת חושך, הוא הודיע לפרעה כי בכוננת לצאת ממצרים, יחד עם כל העם ורכושם, כדי לעבד את ה'. פרעה שהתנגד לכך, אמר למשה: "אל תוסף לראות את פניי". מיד באותו מעמד התנבא משה רבנו כי עוד מכה אחת גביא ה' על מצרים, ואחר כך יצאו. שם, כשעמדו עמד משה לפני פרעה, אמר לו הקב"ה: "דבר נא באזני העם, וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה, כלי כסף וכלי זהב" (שמות יא/ב וברש"י שם). לכאורה המלה "נא" נראית כמיתרת, שהרי די היה לומר: "דבר באזני העם" על פי פשוטו של מקרא, נתן אמנם לבאר מלה זו כ"עיתה", כלומר: "דבר עתה אל בני ישראל", ואמר להם כי בדיוק עכשו הגיע הזמן לבצע את התכנית של היציאה ברכוש גדול, אותה הודיע הקב"ה גם לאברהם אבינו, וגם למשה מיד עם תחילת שליחותו (אבן עזרא וחזקוני שמות שם). אלא שלא יתכן להלום מלה זו בפשוטה, שהרי ודאי שעיתה הגיע הזמן לעשות זאת, כי הזמן בהול, ואם לא יבצעו זאת מיד, לא תהיה שהות נוספת. על כן אמרי דבי = אמרו תלמידי בית-המדרש של רבי נאי: כאן אין המלה "נא" מתכוננת אלא על לשון בקשה. כלומר: הקב"ה אינו מגלה כאן את רצונו בצורת צווי, אלא בצורת בקשה שאינה חובה. אך יש להתבונן גם במקומה של מלה זו, שהרי לא נאמר: "נא דבר באזני העם", כמו כן לא נאמר: "דבר באזני העם וישאלו נא". אם רואים אנו שהמקרא שבץ את מלה זו באמצע, משמע שהיא באה ללמד על בקשה כפולה – גם שהקב"ה בקש זאת ממשה רבנו, וגם בקש ממנו לבקש זאת מבני ישראל (ריא"ף). דהינו: אמר לו הקב"ה למשה: בבקשה ממך, דך ואמר להם: בבקשה מכם, שאלו ממצרים, כלי כסף וכלי זהב. אך עדין נותר לנו לברר שתי שאלות בסיסיות: מדוע לא צוה זאת הקב"ה, כפי שצוה את עשית קרבן הפסח ושאָר הפקודות, כגון החפזון המבאר למעלה? ועוד: לשם מה צריכים היו בני ישראל להיות שתפים בקיום ההבטחה: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", הרי לכאורה נכון יותר היה שהקב"ה, שנהל את כל השלבים של הגאולה עד כה, יתן את חו העם בעיני המצרים, שיירעיפו על בני ישראל מתנות, ובכך תתקיים ההבטחה של "רכוש גדול", כפי ששאָר הנבואות של ברית בין הבתרים התקיימו על גבם של בני ישראל מבלי שהם נטלו בהם חלק פעיל. אלא שלברית בין הבתרים ישנו חק הסטורי עמק, וכבניו של אברהם אבינו, עלינו להיות שתפים פעילים בהגשמת הברית, וכממשיכי דרכו, עלינו להתיצב מרצוננו בתוך אותם תהליכים גדולים.

בקשה – הזדמנות לעשיה מאהבה
הסבה שבני ישראל נתבקשו לשאל מהמצרים רכוש גדול, היתה, כדי להחשב כמסייעים להגשמת הבטחה זו, לכן לא יכולה בקשה זו לבא כצווי מחיב. כמו כן לא רצוי לקיים הבטחה זו ללא שתפיות פעילה של בני ישראל בה, כי דוקא על ידי התנדבות לקיים את תהליך הבנייה של העם, מצטרפים בניו של אברהם אבינו אל דרכו, שכל חיוי היו רצף אחיד של התנדבויות. לכן דוקא על ידי כך נמשיכו בניו את הדרך שסלל אברהם אבינו, כנאמר: "כי ידעתיו, למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה', לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח/ט). ההולך בדרך זו, מלבד מה שמביא על עצמו ועל בניו אחריו טובה וברכה, הוא גם מפרסם את שליטת הקב"ה בעולמו, ומראה את הטוב שמביאה ההליכה בדרך ה', כפי שעשה אברהם אבינו (רמב"ם דעות א/ז). גלוי משלם של הליכה בדרך ה', לכל להתבטא אך ורק פאָשר האדם מתנדב להוסיף על הנדרש ממנו על פי הדיו. כי כל זמן שאדם מקים את חקי התורה שהוא מצוה בהם, הוא אינו נחשב אלא כ"עובד מיראה", כדי להנצל מענש וקללה, וכדי לקבל פרס ושכר. אבל המוסיף על הנדרש, נחשב לעובד את ה' מאהבה, העושה את האמת אך ורק מפני שהיא אמת, ללא כל שקול אישי וחשבון של רוח כלשהו. מעלה זו היא "מעלת אברהם אבינו", שהקב"ה קרא לו: "אברהם אהבי" (ישעיהו מא/ח. רמב"ם תשובה יב, ראה שם, ובחזו"ל יחוד המעשה פ"ה: "מי שאין לו תוספת – אין לו עיקר"). עבודת ה' מאהבה נעשית מפת נדבת רוח של אוהב ה', השואף לעמד לפני ה' (רמב"ם שמיטה ויובל יג/ג). לכן, פאָשר התיצבו בני ישראל לקיים את הבקשה להגשים את רצון ה', בכך הם המשיכו את דרכו של אברהם אבינו, והם בניה של האמה הנקראת: "בת-גדיב – בתו של אברהם אבינו" (סוכה מט/ב). פרש רש"י: אברהם נקרא: "גדיב" כי נדבו לבו להפיר את בוראו (סוכה שם). על כן אמר הקב"ה למשה בלשון בקשה: "דבר נא באזני העם", אין "נא" אלא לשון בקשה.

"רכוש גדול": סוף טוב – הפל טוב
הסבה שהתכנית ליציאה ברכוש גדול תהיה דרך בקשה ולא כצווי, היא כדי שלא יאמר אותו צדיק = אברהם, שעבד את ה' מאהבה, שעלולה להיות לו טענה, ויאמר: את החלק הראשון של התכנית: "ועבדים וענו אותם" (בראשית טו/יג), קיים הקב"ה בהם, ביסורים אלה התגבשו בני לעם צרור, נקי, מזקק, מזכך ומוכן לקבל את התורה. אבל את סיומה של ההבטחה: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", מדוע לא קיים בהם? הרי הבטחה זו היא עקרונית בגלוי השגחת ה' בעולם ואהבתו את בניו, ממילא לא נתן לקיים אותה אלא על ידי שבני ישראל יגשימו הבטחה זו מרצונם החפשי. לכן לא די בכך שאחר היציאה ממצרים יקבלו היהודים רכוש גדול מבזת הים (פירוש הגר"א). כמו כן לא תתקיים שאיפת אברהם אבינו, אם ה' יתן בלבם של המצרים לתת את רכושם לבני ישראל מרצונם של המצרים, מבלי שבני ישראל יבקשו זאת (כפי שאכן היה בשעה שקיימו את הבקשה, והמצריים נתנו גם מה שלא נתבקשו לתת. רש"י שמות יב/לו). בסגיה כאן מבאר שגם על ידי צווי ישיר מהקב"ה אל בני ישראל, גם הוא היה מגרע בגרע שאלה רצה הקב"ה להוביל את בניו של אותו צדיק. כמבאר לעיל במבוא, ההבטחה: "אחרי כן יצאו ברכוש גדול" היא ענני עקרוני בגלוי דרכי ה' בעולם, כי היא מוכיחה שישורים של גלות ושעבוד, חביבים להוביל לדבר טוב באפן גלוי לגמרי, כשהטוב צריך להגיע מיד עם סיום הרע, כפי שמפציע השחר מיד עם סיום הלילה, ללא זמן ביניים וללא בין השמשות (גבורות ה' למהר"ל עמ' רס"ו). בכך מגלים בניו של אברהם אבינו לעולם כלו שלא תהפוכות גורל שולטים בהסטוריה, אלא עם ישראל נמצא תחת השגחה פרטית, והיא מובילה אותו דרך תהליכים נסתרים לקראת גלוי של טובה וברכה העתידה להראות לעין-כל, באפן ברור ומוחץ, שאינו מתפרש לשני פנים. זו הסבה שהקב"ה לא בקש זאת ממשה כדי לקיים את הבטחתו, אלא כדי למלא את רצונו של אברהם אבינו, שכמבאר לעיל הוא חרט על דגלו שליחות של פרסום שם ה' בעולם, ובשם האמונה באלקים הוא ערך ופוחים עם נופרים ועובדי אלילים. לכן אם לא היתה יוצאת התכנית אל הפעל באפן שגם הם יראוה, וגאלצו להודות שהתכנית היא אכן אלקית ומתכוננת לפרטי פרטיה, היה אברהם אבינו יוצא נפגע יותר מאשר היו בני ישראל נמלטים ממצרים כעניים מרודים, ללא כל רכוש, כי אז היו כלם מבינים שעדין לא הסתים השעבוד, וה"יציאה" ממצרים נחשבת רק בזמן בזת הים, או בזמן אחר כלשהו, שהרי לא תמיד יכולים אנו להבין, לדעת ולהפיר מיד וברור את דרכי ה', אלא רק אחר שהם מתבצעים, יכולים אנו לשחזר ולהבין למפרע, כפי שאמר הקב"ה למשה רבנו: "וראית את אחורי, ופני לא יראו" (שמות לג/כב). אך הסבריו של אברהם אבינו חביבים להתבאר באפן מוחשי ופשוט בעיני כל רואה. זה גם ההבדל בין אספקלריה המאירה של משה רבנו, שדרכה ישנה אפשויות עקרונית לראות עד אין סוף, אלא שאדם אחר, חוץ ממשה עצמו, מגבל מלפחות לכך, ואלו אספקלריות הנביאים, שלא היתה מאירה, בה לכל הנביא לראות בדיוק כמה שהיא מאפשרת, ולחזות בה עד תממה. על כן, כדי שלא תהיינה לאברהם אבינו טענות, צריך היה לעשות את ה"רכוש גדול" באפן פשוט ונראה לעינים.

עתי קשה לבקשת הרכוש הגדול
הסבר הבקשה עדין אינו מבאר כל צרכו. אמנם מובן מדוע גלה הקב"ה את רצונו למשה רבנו, שזכרון הוא לממש את הבטחת הרכוש הגדול בדרך של בקשה והתנדבות, כדי "שלא יאמר אותו צדיק" וכו', ולהגשים את רצונו. אך עדין קיים קשי מסים מצד שומעי הבקשה, כי היא עלולה להתקבל באזניהם באפן מוזר, שהרי כל אדם השומע על הזדמנות להרויח רכוש גדול, יושב על המציאה, ולא נמתין שיבקשו זאת ממנו, כי טבעו של האדם לאהב כסף ולצבור נכסים. אם כן, כיצד יכל היה משה רבנו לבא אל בני ישראל בגישה לא הגיונית? והלא משפטי ה' אמת – צדקו יחדו, ומטרת התורה היא לחנך את האדם ללכת בדרך השכל הישר והנכון, ולא בנגוד להגיון, אם כן מה

מקום יושב לבקשה לצבר רכוש גדול? הרי די לאשר ולאפשר, ובאופן טבעי יזדקרו רבים לצבר ככל יכלתם. אלא אם נתבונן במבט מעמיק יותר, נגלה כי הנחה זו מטעית היא, כי עלינו לראות באיזה מצב היו בני ישראל באותה תקופה. בל נשכח כי אותו רגע מיחל של יציאת מצרים היה אחר שנים ארוכות של סבל בל יתאר, שהשפיל אותם והפך אותם לקבוצה מפחדת של אנשים שנוודו בתוך "בית עבדים", ונדלו תחת משטר אימים של דכוי. לכן לא נפלא כי השאיפה היחידה שעדין פעמה בלבם היתה לצאת מחומות הכלא המצרי. לכן טבעי לחלוטין להניח כי מיד כאשר פתחו שערי הארץ בפניהם, הם ימהרו להמלט על נפשם, מבלי לחשב על נכסים כלשהם, ובנדאי לא על מותרות ותכשיטי חן, בפרט שהם ידעו כי פניהם מועדים להליכה ממשכת בארץ לא זרועה (ירמיהו ב/ב). במדבר גדול ונורא, אשר בו נחש, שרף ועקרב, וצמאון אשר אין מים (דברים ח/טו). לשם מה עליהם להצטייד בכל כך הרבה רכוש שלא יביא להם כל תועלת במדבר. כמו כן די היה להם להשתעשע בעבדה כי פניהם מועדות לארץ המבטחת, אשר לא תחסר כל בה, אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחשת, ארץ זבת חלב ודבש (דברים ח/טו). לשם מה אם כן עליהם להביא שמה את אוצרותיה של ארץ הנילוס? לכן כאשר בקש משה מבני ישראל לשאל כלי כסף וזהב, טבעי שהם אמרו לו: מותרים אנו על הרכוש הרב העתיד לפול ברשותינו, הלאי שנצא בעצמנו. שהרי לא כצווי נאמרו הדברים, אלא כהצעה לטובת הנאה, שעליה יכל אדם למחל ולותר (גור אריה למהר"ל שמות שם).

גלוי כחות גדולים לבצוע מטרה נעלה תגובה אנושית זו יכולים אנו להמחיש על ידי משל, לאדם שהיה חבוש בבית האסורים, והיו אומרים לו בני אדם: מוציאים אותך למחר מבית האסורים, ולא רק זאת אלא גם נותנים לך מנהלי בית הסהר מחר כמון הרבה. לכן היום עדין אינך יכל לצאת, כי הנחלת הכלל עדין לא ארגנה למענך מתנות ומענק שחרור המייד לך. תגובתו הטבעית של האסיר היא לשמח על בשורת השחרור, ומרב תשוקתו לחפש, אומר להם = לממנים עלי, או אלה שספרו לו על אודות השחרור, ויש להם קשר לסוהרים: בבקשה מכס, הוציאוני מיד ואיני מבקש כלום. בדיוק כך היתה צפויה התגובה של בני ישראל, לותר על הרכוש ולא לעזב את השחרור. אך בפעל, כאשר בחצות לילה, אחר שמצרים ראו את גדל אסונם, והאיצו בהם לצאת מיד, רגע זה מתארת התורה בלשון זו: "ותחזק מצרים על העם למחר לשלחם מן הארץ, כי אמרו כלנו מתים __ __ ובני ישראל עשו כדבר משה, וישאלו ממצרים כלי כסף וזהב ושפלות" (שמות יב/לג-לה). מפסוק זה יודעים אנו על הקשי שעמד בפני בני ישראל, שנתבקשו לעזב את שחרורם כדי לממש את הנבואה: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". שהרי התורה מדגישה שבני ישראל עשו זאת "כדבר משה", ולא כפי שנאמר בפסוקים שלפני כן על קיום מצות הפסח: "ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן, כן עשו" (שמות יב/כח). אלא עשו זאת "כדבר משה", כמבאר כאן, שהדבר נעשה לא כצווי אלא בהתנדבות, על פי מה שמשה באר להם, והציע להם להצטרף אל הגשמת התכנית האלקית, המבטחת לאברהם ולבניו. לכן, למרות היותם לחוצים לצאת, עד שאפילו להם לא הספיקו לאפות, אלא לקחו אתם עסה בלתי אפויה, כי את הזמן המצמצם שהיה להם בעת החפזון, הם הקדישו למטרה נכבדה זו של הגשמת ברית בין הבתרים, ולמלא את אמתחותיהם בטבעות, עגילים, נזמים וצמידים, ולקחתם למדבר ציה ושממה, בפרט תמויה שישפיעו לעשות זאת על חשבון אכל ושתיה. מספור זה אנו למדים כי כשמצבים בפני אדם אתגר נעלה, ומבקשים ממנו לעשות זאת ברוח התנדבות, הוא יגלה המון כחות פנימיים לבצע את הדבר, הרבה יותר טוב ויעיל, מאשר אלו יצווהו לעשות כן. לכן אחר שבני ישראל שמעו כי לא את טובתם הגשמת מבקש משה, אלא מציע להם לקחת חלק פעיל בהגשמת תכנית הסטורית רבת עצמה, ועל דם מתרחשת זה עתה אחת הדרמות עוצרות הנשימה, שתפעים את כל האנושות לאורך כל ההסטוריה, וחלק מתפקידיהם הוא להתאיב למסדר זה, ולהטות את שכמם לתכנית אלקית, ונדאי שאיש לא הסס מלעזב עוד זמן קט את מנוסתו מבית העבדים, כדי לממש את גדלות האדם ולהוציא אל הפעל את הכחות הסמונים בו.

"וישאלו" __ בעל כרחם של מצרים את לקיחת ה"רכוש גדול" מתארת התורה במלה זו: "וישאלו", או "ושאלו". מה שנוספה האות ס' בסוף, באה להדגיש שהדבר היה באיזו שהיא כפיה ובעל כרחו של מישהו (ביאור על פי דקדוק, ראה רשב"ם ואבן עזרא שמות שם). על כן אמר רבי אמי: מלמד שהשאלו בעל כרחם. אך כיון שהמקרא סתם ולא פרש בעל כרחו של מי, נתן לבאר זאת בשני הפיונים האפשריים. איכא דאמרי: בעל כרחם דמצרים. בכך התבטאה שליטת בני ישראל על מעבידיהם. על פי זאת תקנו אנשי כנסת הגדולה להודות בתפלה: "העושה לנו נסים ונקמה בפרעה, אותות ומופתים באדמת בני חם" (תפילת ערבית). כי הנקמה בפרעה ובמצרים, לא באה רק כענש להם, אלא כרחו לבני ישראל. כי בטוי נפשי של השתחררות ממעבידים אכזריים אינו יכל לבא ללא נקמה בהם, ורק על ידי ספוק רגש הנקמה _ המתוקה מדבש, יכולים המשפלים הללו לזקוף את קומתם הכפופה. אך כל זמן שלא יראו בעיניהם את השפלת מנצליהם, לא יצליחו להשתחרר מאימתם, כפי שמכש נחש ושתחרר מסיוטים רק אחר שירצץ כמה גלגלות נחשים. זו הסבה שפחרו לתלות את עשרת בני המן צורך היהודים, למרות שהם כבר מתו לנחרי בזמנם היה מקבל ענש מות בתליה. אלא שתלית גויות מתות, בגבה חמשים אמה במרפז העיר נוצדה כדי להראות לכל העם את הרשעים בנוילים, ולשחרר את הנפחדים מסיוטים וחלומות בקלה.

"וישאלו" __ בעל כרחם של בני ישראל ואיכא דאמרי = ויש האומרים: שהמצרים השאלו ליהודים כלי כסף וזהב אפילו בעל כרחם דאמרי. את שתי הדעות מבארת הגמרא: מאן דאמר: בעל כרחם דמצרים, דכתיב = שפיתוב במקרא המתאר זמנים בהם מחלק הקב"ה לבניו את שלל האויבים ובזתם: "ויונת בית תחלק שלל" (תהילים סח/ג). כלומר: בעלת הבית, שאינה יוצאת למלחמה, גם היא תקבל את חלקה בשלל האויבים ותתחלק בו בשונה. כך היה גם ביציאת מצרים, למרות שלא היהודים אסרו מלחמה עם המצרים, אלא הקב"ה נהל את מלחמתם, והם נחשבו כ"נות בית" המתהלכת בדירות של המצרים בהרגשת בעלת- הבית, הרואה היכן נמצאים החפצים שהיא חושקת בהם (רש"י שמות י/כב). ומאן דאמר: בעל כרחם דאמרי, כי היהודים לא רצו לטול חפצים רבים משום משוי = משא הדך ולא רצו להטיל על שכמם יותר מדאי הרבה משא, בפרט לא כלי מותרות שאין בהם כל חפץ במדבר. אלא שהדבר נעשה אך ורק כדי לקיים את הנבואה, ובגללה בלבד נאלצו בני ישראל לשאת את הגשמתה על שכמם.

"רכוש" "גדול" כבר התבאר לעיל כי הפניסה למצרים והוציאה ממנה, לא היו מארעות מקריים בדברי ימי עולם, אלא תכנית מגבשת לפרטי פרטיה. הוציאה ברכוש גדול, כמו בזת הים שהיתה אחר כך, גם הם לא היו תלושים מהתכנית המקורית, אלא תכנון מראש בקפידה ובדיקנות. הרבה שנים קדם שהחל השעבוד, נרדו בני יעקב למצרים אל יוסף אחיהם שהיה כבר מלך שם, והציע להם לבא אליו עם אביהם, והוא יתן להם "את טוב ארץ מצרים". באר רש"י, כי במלים: "טוב ארץ מצרים" טמונה נבואה לעתיד, דהינו: "סופם לעשות את ארץ מצרים כמצולה שאין בה דגים" (בראשית מה/יח וברש"י שם). דוקא על ידי יוסף נעשה הדבר, כי עוד כשאביו שלחו לראות את שלום אחיו ושלום הצאן, נאמר: "וישלחו מעמק חברון" (בראשית לז/יד), באר חז"ל, והלא חברון אינה עמק אלא יושבת בהר: אלא שכאן, על ידי יוסף הצדיק מתחיל "עמק חברון", כלומר: מתחילה התכנית העמקה שהבטחה לאברהם אבינו אשר קבור בחברון, שהיא התכנית העמקה של גלות מצרים וגאלתה (סוטה יא/א). אכן במשך שנות הרעב, אסף יוסף וצבר את כל רכושם של תושבי מצרים ועמי האזור, כשההשגחה העליונה שומרת את צעדי להכין את ה"רכוש הגדול" שהבטח לאברהם אבינו, עוד לפני שהתחיל השעבוד בבניו. אוצרות

אלה נשחררו בשלמותם, עד ליציאת בני ישראל מצרים, ובחלק מהם עשו את המשכון ואת בית המקדש, החלק האחר היה נכסים אשר במשך תקופת שלטון היהודים בארץ ישראל, הוא תרגם בכל עת לצרכים העומדים על הפרק, ובזכותו הפכה ארץ ישראל לאומפריה כלכלית השולטת על כל שוק ההון העולמי. וחלקם הגדול נבזז על ידי אויבנו, ובמהלך ההסטוריה עבר מיד ליד ומארץ לארץ, והאחוזים בו היו השליטים על שוק ההון העולמי, וממילא שולטים על עצוב השקפת העולם. החלק העקרי של אותה בזה עדין טמון במרתפים תחת שליטת מלכות רומי וממתיך למשיח שצבא לקחתו (פסחים קט"א). לשם בצוע אותה תכנית נערכו הכל להזרים את רכושם למצרים, וכל עמי האזור ירדו מצרימה פעם אחר פעם, והביאו את כל כספם אל יוסף, וכשכלה הכסף, הביאו את צאנם, בקרם ומקנם, ואחר כך את קרקעותיהם ואף מכרו עצמם לעבדים לפרעה ולמצרים. כשכלה כל הכסף העולמי, הפסיק הרעב והאוצרות הארוזים המתניו לעדם שעתיד להתממש בעוד עשרות שנים רבות. בתהליך כלכלי כביר ותנועת כספים עולמית זו מתממשת במלה אחת בנבואה "רכוש". אך גם את המלה: "גדול", צריך עם ישראל לקבל במלא הקפה. כי כאשר אמר הקב"ה לאברהם שגניו יצאו ברכוש גדול, ולא אמר: "ברכוש רב", כדי להדגיש שלא רק על כמות עצומה ורבה מדבר כאן, אלא על הכמות המפסימלית, שזו משמעותה של המלה גדול, דהינו: שלא יכל להיות גדול יותר, כי אם ישנה אפשרות שיהיה גדול יותר, הוא אינו נחשב כ"גדול" באמת. כי אלו היו בני ישראל לוקחים מהמצרים רק "רכוש רב", אך מצרים היתה נותרת מעצמה כלכלית, לא היתה מתקיימת הנקמה במצרים, שהבטחה באותו מאמר: "וגם את הגוי אשר יעבדו – דן אנכי, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". כי חלק בלתי נפרד מהדין והנקמה שצריך לעשות במצרים, הוא השארת ארצם מרקנת מפל וכל. כאן נלמד כיצד התממשה המלה "גדול" של הנבואה, דהינו: שהבה לא רק תרוקן את מצרים, אלא תעשה את בני ישראל ל"גדול" – חזק ושליט על הכלכלה העולמית.

"וינצלו" – כמצודה שאין בה דגן הפסוק מתאר כיצד התגשמה הנבואה: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", בלשון זו: "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים, וינצלו את מצרים" (שמות יב/לו). כדי לבאר את משמעות המלה: "גדול", מדגישה התורה שהדבר היה על ידי המלה: "וינצלו", כלומר: הסכום הסופי של אותה השאלת כסף וזהב, לא היה רק כדי שיהיה לבני ישראל ממון רב, אלא נצול מפסימלי של תשתית הממון המצרי, שפידוע, עד אותה תקופה, היתה מצרים מעצמה כלכלית. מאידך הרי התבאר לעיל שבני ישראל בדרךם אל המדבר, לא יכלו לשאת את כל אוצרות ארץ מצרים, עד שאפלו כלי הכסף והזהב שהרעיפו עליהם המצרים, היה זה בעל כרחם. על כן צריך לומר שלקחה זו היתה אכזבית ולא פמונית, שמטרתה היתה להתחיל את תהליך קריסת הכלכלה המצרית, שאמורה להסתיים בבזת הכס, שממנה לא יצליחו משעבדיהם של ישראל להתאושש לעולם. לכן אמר רב אמי: פסוק זה מלמד שעם יציאת בני ישראל, כשבידיהם כלי הכסף והזהב, מתוך הבתים של עשירי מצרים, הם רוקנו ממנה את כל משמעותה ואת כל העצמה שהיא הקרינה כלפי כל עמי העולם. ועשאוה = את הממלכה המצרית האדירה כמצודה = מלכדת לעופות וחיות, שכדי ללכד בהם יש להניח פתיון כלשהו, כגון פרוורים של דגן, אך כאשר נצבת מלכדת ללא פתיון, לא ניתן למשוך אליה עופות, כי תרמית הפתיון אינה קיימת עוד. בדיוק כך נחשפה קלונה וחלשתה של מצרים, שהקרינה עד כה אימה על כל האמות, וכלם העלו לה מס. אך משראו את בני ישראל יוצאים לחרות ביד רמה, כשהם טעונים בכלי חמדתם של המצריים, פקעה ההרתעה המצרית, והם נותרו בעיני כל כמלכדת שאין בה דגן, שאין עוף מתפתה לנחות שמה. כך פרקו כל האמות את העל שהיה על צוארם, ומכאן והילך זלזלו במצרים ובכך האיצו את קריסתה המחלטת. הרי שעל ידי פעלה קטנה וסמלית, של נטילת אי-אלו תכשיטים וכלים, התחיל תהליך גדול ועצום, שהמיט שואה מחלטת על המצרים. אך אלו היה פרעה לוקח את כל זה בחשבון, והיה מאפשר למשה רבנו את בקשתו, מיד עם פגישתם הראשונה, היה הדבר נחשב כאילו שהוא ותר על עופות אחרים מהמלכדת, אך מצרים היתה ממשיכה ללכד עופות רבים מפל עמי העולם. אך כאשר "אכלו העופות" את כל הדגן לעיני שאר כל העופות ולאחר מכן פרסו כנף בזלזול מפגן בצידים, אבדה כל המצודה את משמעותה ואת כח השפעתה (חידושי הגר"א. יש לציין כי נימוקו הוא, שהרי לא ניתן לפרש שאכן רוקנו את מצרים מכל וכל, שהרי מבואר בחז"ל שבבית חסם לקחו עוד הרבה יותר רכוש מאשר בבית מצרים, במב"ר יג/ט. לכן יש לומר שהכוונה כאן על שבירת החוסן ותחילת תהליך הקריסה. עוד ראה תוס' פסחים קט"א: "כמצודה", שעל פי חילוף האותיות, דטלנת', שאת המצודה עצמה עשו בני ישראל. כל נושא השלטון הכלכלי העולמי שעבר מיד ליד, מבואר בספרנו שב"ח על פסחים שם).

"וינצלו" – כמצולה שאין בה דגים מסדרי התלמוד בחרו לצטט עתה את דברי ריש לקיש, רבו של רב אמי, וצטטו את שאמר אחר שהביאו את דברי תלמידו, כי על פי סדר המאמרים, מצאנו במאמרו באור המוריד את המצרים לתהום עמקה יותר. גם דברים אלה באים כבאור על המלה: "וינצלו", שהיא משרש "צלל", וכאלו שפנתו: "וינצלו", דהינו: מלבד לקיחת כלי כסף וזהב, החל כאן תהליך שהביא לשקיעתם המחלטת של המצרים, ובכך עשאוה = עשו אותה כמו מצולה בעמק הים שאין בה דגים הנתנים לאסוף ולשליטה. כי אוכלוסית הדגים במעמקי הים ובחשכת המצולות, מנתקת מבני האדם ומאפשרות לחיות מעל פני המים, או במקומות של מים רדודים, שבהם יוכל האדם לצוד אותם, לכן אין אפשרות לרדודות בהם ולא לדגו אותם (מדויק מדברי רש"י המדגיש: "אין מצויים דגים", כלומר: אינם מצויים תחת ידי הדייגים). כלומר: יציאת מצרים המיטה על מצרים את סופה הגמור, לא רק שאמות העולם הפסיקו להעלות לה מס מעתה, כמתבאר בדברי רב אמי, אלא תהליך קריסתה נמשך עוד ועוד, עד שנחשבו בעיני כל עמי הסביבה כעם נחות, וכמי שצלל לתהומות, ואין אפשרות להוציא ממנו "דגים" = תועלת כלכלית. לכן לא הגיעו סוחרים שמה. אלא מרפו הסחר העולמי עבר לארץ ישראל (ראה ספרנו שב"ח על מגילה ו/א: "ארץ ישראל יושבת על צומת הדרכים במזרח התיכון"). אך לפני כן, כל ארחות הסוחרים שמו פעמיהם מצרימה (כמבואר בבראשית לז/כה).

אהיה אשר אהיה כסכום לנושא גאלת מצרים, שהתבאר לעיל כי הוא מפתח לכל הגאלות של העם היהודי (ראה רש"י בראשית טו/יד: "וגם את הגוי אשר יעבדו – לרבות ד' מלכויות"). כמו כן התבאר לעיל שיציאת בני ישראל ממצרים ברכוש גדול, נועדה כדי לגלות את הנהגתו הכללית של הקב"ה, שסופה של כל צרה, היא להסתיים בדבר טוב (כמובא לעיל בשם המהר"ל), כמו כן התבאר שם שה"דבר הטוב" צריך להיות מוחשי ונראה לעינים, ושהסובלים עצמם יקבלו פצוי הולם על סבלם. אכן לנגד המתבונן פיוס, כבר פרושה כברת דרך הסטורית ארפה, שנתן להתבונן בה, וכמו שהתבאר בסוף הפרק, שגאלת מצרים היא אכן הפנה לאמונת עם-ישראל, לכן בחרו מסדרי התלמוד לצטט עתה מאמר שיבאר את שרש הנהגה זו, כי בה מתגלה כבודו של הקב"ה לעין כל (רמב"ן שמות ג/יד, ראה שם). כאשר הטיל הקב"ה על משה את התפקיד לגאל את בניו מארץ מצרים, קדם לכך דין ודברים שהתורה מספרת אותו כך: "ויאמר משה אל האלקים: הנה אנכי בא אל בני ישראל, ואמרת להם: אלקי אבותיכם שלחני אליכם, ואמר לי: מה שמו? מה אמר אליהם?" (שמות ג/יג). כתב הרמב"ן: לא יתכן לבאר כי משה בקש מהקב"ה לספר לבני ישראל על קיומו של הבורא ועל שליטתו בעולם, שהרי זאת ידע כל העם, והדבר נשמר במסורת מדור דור, מאברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת ועמרם. כמו כן ידעו הכל על אודות ההבטחה השמורה אתם: "פחד יפקד אלקים אתכם" (בראשית ככה). אלא רצונו של משה היה להביא את שמו הגדול של הקב"ה, ולהביא באיזו מדה ממדותיו ובאיזו הנהגה רוחנית ינהיג את בני ישראל, כדי שיוכל לענות על שאלתם: כיצד יתגלה אליהם הקב"ה (רמב"ן שמות, ראה שם). כך כתובה בתורה התשובה שקבל משה: "ויאמר אלקים אל משה: אהיה אשר אהיה" (שמות ג/יד). כלומר: אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמר להם לישראל: "אהיה" פרושו: אני הייתי ונמצא עמכם בשעבוד זה. כי השם "אהיה" מלמד כי יחסו של הקב"ה אל העולם מצד שהוא רצה בו, ברא אותו

ומקומו בפעל. לכן הקב"ה אוהב כל דבר שמקיים את המציאות ושונה ומרחיק כל דבר המתנגד לה, כפי שחיה אומר על ידי עבדיו הנביאים: "כי לא אחפץ במוות המת" (יחזקאל יח/לב). לכן אוהב ה' משפט וצדקה, אשר תכליתם לקיים את המציאות, מאותה סבה שונה הקב"ה את העול ואת האכזריות, הגורמים לעוונות ולהשחתה. מכחה של הנהגה זו מתחייב ענש למצרים, שהתנהגו באכזריות ובשנאה לבני ישראל (ספורנו שמות שם).

אשר אהיה – לעתיד לבא
הוסיף הקב"ה ואמר: "אשר אהיה", על שם העתיד הקרוב והרחוק, כלומר: ואני אהיה עמכם באותה הנהגה גם בשעבוד שאר הגזלות עד עולם. באר הרמב"ן: הפונה במאמר זה, כי משה אמר לפני ה': "ואמרו לי מה שמו?" כלומר: שניגיד להם את השם המורה באופן משלם את מציאות ה' ומגלה את השגחתו (כי כל שם משמעותי של הקב"ה מגלה הנהגה שונה ביחס לנבראים). על כך השיב לו הקב"ה: לשם מה צריכים הם לדעת זאת? ולמה זה ישאלו לשמי? הרי אין להם צורך בראיה נוספת, שהרי אהיה עמכם בכל צרתם, ובכל פעם שהם יקראוני, אני אענם. כי היא הראיה הגדולה שיש אלקים בישראל, קרובים אלינו בכל קראנו אליו, ויש אלקים שופטים בארץ (רמב"ן שם). כלומר: עצם עבדת גאלתם, שנעשתה בדרך שאינה כפופה לחקי הטבע כלל, ויציאת מצרים שהיתה בנסים גלויים, גלתה באופן ברור ומחלט את שליטתו הבלעדית של הקב"ה על העולם והשגחתו על בניו האהובים. מכאן ואילך, תהיה השגחתו עליהם בדרך של נסים נסתרים, שלא ישנו עוד את חקי הטבע, והנביאים לא ידעו מראש על נסים אלה שבכל יום, אלא הם יתרחשו באופן שכל המתבונן בהם, יראה בברור שהקב"ה לא מאס בעמו, ולא עזב את בניו אפילו לא לרגע קטן (חבר מאמרים לרבינו ירוחם א' עמ' שצ"ד). כפי שהיה בנסים של פורים וחנכה, שעליהם כתב הרמב"ם: תקנו החכמים לחג אותם, כדי להזכיר את שבחיו של הקב"ה ואת התשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשונעתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שכל הבטחות התורה – אמת, כנאמר: "וימי גוי גדול, אשר לו אלהים קרובים אליו, כה' אלקינו בכל קראנו אליו" (דברים יז/ד). הקדמת הרמב"ם ליד החזקה, לפני מניין המצות. בדורות המאחרים יותר, כאשר נלגד עיני המתבונן יש כבר שטח הסטורי רחב להתבונן בו, כבר נתן לחוש בהבטחה זו בעינים, כפי שהתפעל רבי יעקב עמדין וכתב: חי נפשי, כי בהתבונני בנפלאות אלו [=של השדרות עם ישראל, למרות שכל כך הרבה שונאים, גדולים וחזקים מבקשים להשמידו], גדלו אצלי יותר מכל נסים ונפלאות שעשה ה' יתברך לאבותינו במצרים ובמדבר ישראל, וכל מה שארץ הגלות יותר – נתאמת הנס יותר, ונודע מעשה תקפו וגבורותיו (סידור בית יעקב סולם בית א-ל-ב/ד). כפי שאומרים אנו בהגדה של פסח: "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכולותינו, אלא שבכל דור נדור עומדים עלינו לכולותינו, והקב"ה מצילנו מידיהם". הנהגה זו ספקה בדבריו של רבי שמעון בר יוחאי בלשון זו: בא וראה כמה חביבים ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, שבכל מקום שגלו – שכינה עמם; גלו למצרים – שכינה עמם. גלו לבבל – שכינה עמם. אף כשהם עתידים ליגאל – שכינה עמם, שנאמר: "ושב ה' אלקיך את שבותך" (דברים לא/א). מלמד שהקדוש ברוך הוא שב עמם מבין הגזלות (מגילה כט/א).

משה: דיה לצרה בשעתה
כאשר התגלה הקב"ה למשה בסנה, פרש בפניו את מדת טובו הרחבה, החובקת את כל ההסטוריה, ואמר לו כי מדת טובו זו תלויה את בני ישראל לארץ כל הגזלות העתידות להתרחש עליהם. גלוי זה של הענקת הגנה לבניו, הוא גלוי אהבה ורחמים, אלא שרגישות הסובלים הנמצאים בתוך צרה, גורמת להם להתמקד בצרות, יותר מאשר לשמע על סבותיהן, כי הצער ממקד את הנפש שלא תראה אל מעבר לנושאים המצויים לה באופן ישיר. אדם במצב כזה מכנס בתוך עצמו מתוך תחושת התגוננות, וכל דבור על צער נוסף, שעתידי לעברו עליו, יגרם לו לפחד וליאוש. על כן, כאשר שמע משה רבנו את ההבטחה הנכבדה: "אהיה אשר אהיה", בה הבטיח הקב"ה לשמר עלינו בכל הגזלות העתידות עוד לבא, אומנם שמח לשמע גלוי נפלא זה של חסד ורחמים, אך כנציגם של בני האדם, עמד מול הקב"ה ואמר לפניו: רבונו של עולם, מדוע להזכיר להם עתה צרות נוספות? הרי דיה לצרה בשעתה, כי היא ממלאת את כל לבו של האדם, על כן יש להזכיר עתה רק את הצרה הנוכחית, ובכל אחת מהצרות הבאות, גם כן לא נדבר אתם על אודות גאולות נוספות שגיבאו בעקבות צרות חדשות, אלא גם אז ננחם אותם רק בגאולה המסיימת לה הם מצפים מתוך צרותיהם. שהרי אין הנאנחים והנאנקים הללו דורשים עתה ידיעות מפשטות, ועכשו אינם יכולים לקבל הסברים עמוקים על אודות השליטה המחלטת של הקב"ה בבריאה, אלא מסבבלם העכשווי רוצים הם להשתחרר, והלא פשיצאתי מארמון פרעה לראות בסבלותם, חשתי את כאבם ונתתי את לבי להבין את לבם ולהזדהות עם צרותיהם, לכן וכל אני לדבר בשםם ובשם רגשותיהם הפואבים, ולומר כי אין הם מסגלים לקבל גלויים כה גדולים של טובה וברכה, בגלל הסבל המעורב בבשורה זו (ראה רש"י שמות ב/יב: "וירא בסבלותם – נתן עיניו וליבו להיות מיצר עליהם").

רצונו של הקב"ה שבני אדם יביעו דעה
עוד בטרם נבאר מה ענה הקב"ה למשה, יש להתבונן בטענתו של משה רבנו כלפי הקב"ה, אשר מעלה תמיהה, כיצד יכל אדם לחלק על הקב"ה, ולומר דעה מנגדת? שהרי כאן נראה כאלו שמשה הסביר להקב"ה כיצד לדבר עם בני ישראל, והדבר נראה כעבדה שאינה יכולה להתקבל על הדעת, שפאלו משה העמיד את הקב"ה על טעות בסגנון, דבר שאין להעלותו אפילו לא בדמיון. הלא אם הקב"ה אמר למשה: "אהיה אשר אהיה", ודאי שרק כך צריך לומר! וכל אמירה אחרת אינה נכונה ומדיקת! שאלה קשה יותר יש לשאל: בהמשך מבאר שהקב"ה אכן הסכים עם דבריו, אם כן, כיצד יתכן כי אכן צדק משה רבנו יותר מהקב"ה? הרי צורת שיחה זו צריכה היתה להסתיים בכך שהקב"ה יסביר למשה רבנו היכן הוא טעה, ובמה קצרה דעת אנוש מול האלקים. הלא בדייק על זה תמה אליפז רע איוב: "האנוש מאלו-ה יצדיק?"! (איוב ד/יז). אלא כאן נפתח לפנינו צהר בעצמה שהעניק הקב"ה לבני האדם, כשהכתיר אותם בתאר הנכבד: "אלים אלקים", כי רצונו של הקב"ה, הוא שבני האדם יביעו את דעתם האנושית, ודוקא דרכה יגשימו את רצון ה', כי רק על ידי כך יכל להתקיים הרעיון: "אמת מארץ תצמח" (תהילים פה/יב). כי למען צמיחת האמת דוקא דרך חקי החקר ובני האדם הנמצאים על פני האדמה, לשם כך ברא הקב"ה את העולם ואת האדם (בר"ר ח/ה). כלשוננו של הרמב"ם, בפרקים המבארים את הבחירה החפשית: אל תתמה ותאמר: היאך יהיה האדם עושה כל מה שחיפץ? [וכיכד] יהיו מעשיו מסורים לו? וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו? ולא חפצו?! [והרי] הכתוב אומר: "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ" (תהילים קלה/ו). מבאר הרמב"ם: דע, שהכל כחפצו [של הקב"ה] יעשה, ואף על פי שמעשינו מסורים לנו! כיצד? כשם שהיוצר חפץ שהאש והרוח יעלו למעלה, והמים והארץ ירדו למטה, ונגלגל [=גרמי השמים] סובב בעגול, וכן שאר בריות העולם, יתנהגו כפניה של הקב"ה [חפץ בו]. ככה חפץ [הקב"ה] שרשות האדם [ובחירתו, תהיה] בידו [של האדם בלבד], וכל מעשיו [של האדם, יהיו] מסורים לו [בעצמו], ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך, אלא הוא עושה מעצמו, ובדעת שנתן לו הא-ל, [את] כל [מה] שהאדם יכל לעשות (הלכות תשובה ה/ד). נמצא אם כן, שהקב"ה שמח כאשר בני אדם מביעים את דעתם על פי תפיסתם האנושית, דוקא בכך הם מוציאים אל הפעל את רצונו בבריאה, כפי שאמרו חז"ל, כאשר גלה אליהו הנביא, שפאשר לא התחשבו בבית המדרש בדעתה של בת-קול מהשמים, אלא הביעו דעה, על פי הכללים שבהם נלמדת התורה בהגיון אנושי, חיד הקב"ה ואמר: "נצחוני בני, נצחוני בני" (ב"מ נט/ב). מכאן אנו למדים כי רצונו המחלט של הקב"ה להטיב עם בניו התגלה באמרו: "אהיה אשר אהיה", כלומר: אהיה אתם בכל גלויותיהם. מאידך גם את מגבלותיה של התפיסה האנושית בברכה זו, הביע משה רבנו ואמר את דעתו, לא כחולק חלילה, אלא כמי שאינו מבין, אך עצמאי להביע את דעתו, וכשאינו מבין, אל לו לנענע בראשו לאות הספקה, אלא להתייבב ולהציע את הדברים כפי שהוא חושב, מתוך תקווה שהקב"ה יבאר לו, או אם אכן הצדק אתו, שהנהגת ה' אינה ברורה לבני האדם בגלל מגבלות החקר, אזי שפאמת לא יספר לבני האדם את כל הידוע לו, אלא רק את הקטע המצמצם אותו עליהם לדעת ברגע זה.

הקב"ה: "יפה אמרת"

על טענתו של משה רבנו: "דינה לצרה בשעתה", אמר לו הקדוש ברוך הוא: אכן כדברך, יפה אמרת, אכן, מראש לא היתה פונתי לומר לבני ישראל על אודות גליות נוספות, כל מטרתי בגבואה כאן היא רק להקנות להם ידיעות ברויות על אודות שליטתי בעולם, וכשלהם תהיינה ידיעות ברויות בנושא זה, תבאר אותן כחכמתך וכפי ראות עיניך, לכל אחד בהתאם לרמתו הרוחנית, ולאפשרויות שיש לו לקלט (ראה רמב"ם עכו"ם א/ד: "אברהם היה מלמד אמונה, לכל אחד ואחד כפי דעתו", ביאור זה הוא בשילוב פירוש המהרש"א). כי ככל שידיעותיו של ה"מורה" תהיינה רחבות יותר, כן ישפיל ללמד טוב יותר, גם אם אינו צריך להקנות לתלמידיו את כל הידוע לו. כי ידעו גדול בהסטוריה, בדקדוק, במתמטיקה ובמוזיקה, מטיב ללמד זאת לדרדקים, ממי שיש לו ידע במקצועות אלה, קצת יותר מאשר לתלמידיו. כפי שהרחיבו החכמים לבאר נושא זה במדרש: הקב"ה אמר למשה: "לך אני מודיע, ולהם אני מודיע" (שמו"ר ג/ו). אך אתה – לך אמר להם: "אֵלֶּיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם". כלומר: אני נמצא אתכם בצרה זו, ואוציא אתכם ממנה בגלוי כפי הגדול [הרמוז בצרור האותיות "אֵלֶּיָּה"]. משה ומתן זה שהיה בין הקב"ה למשה נדרש מתוך הפסוק, שהרי בחלק הראשון של מענה הקב"ה למשה כתוב: "ויאמר אליקים אל משה: אֵלֶּיָּה אֲשֶׁר אֵלֶּיָּה", ולא נאמר שיאמר זאת לבני ישראל, בעוד שבהמשך התשובה נאמר: "ויאמר: כה תאמר לבני ישראל: אֵלֶּיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם", כאן אמר הקב"ה למשה את הנסוח שצריכים בני ישראל לשמע. ההבדל בין מה ששמע משה למה ששמע כל העם, הוא המלים: "אֲשֶׁר אֵלֶּיָּה", שנקתבו בתורה הנצחית, לא למען משעבדי מצרים, שהרי הם לא שמעו זאת, אלא נכתבו בנחמה לדורות הבאים, כי עליהם לדעת שאותו מסלול של גלות וגאולה שעברו בני ישראל במצרים, עתיד להיות גם בשאר הגליות, כנאמר: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז/טו).

משה ואליהו חששו מהמהרהרים על מופתיהם

כאן מוצאים אנו דגמא נפלאה למאמר חז"ל שמסדרי התלמוד שבצוהו פעמים באותו פרק, כשפכל אחד מהם מאירים דבריהם בגון שונה. על תפלתו של אליהו הנביא, לפני גלוי כבוד ה' בירידת אש על המזבח, שבקש לסלק אשלות שפאלו האות והמופת שבראה לעיניהם, נעשה בכח כשוף כלשהו, ואינו מגלה את כבוד ה' ושלטתו בעולם. בפעם הראשונה הופיע מאמר זה בקשר לחשיבותה של תפלת המנחה (ברכות ז/ב). שם בארנו כי שעת המנחה היא שעת דין וגבורה, אלא שעל פי הכלל: "זה לעמת זה עשה האלקים" (קהלת ז/ד), עלולים הכפופים לפעל בשעה זו בעצמה חזקה יותר, לכן בקש אליהו מהקב"ה שיבטל אשלות וטעות זו מלב הרואים. כאן מופיע מאמר זה בהרחבת יתר, כי כאן הוא בא כחותם את הסגיה המבארת את גלוי כבוד ה' בנסים של יציאת מצרים. שהרי בדיוק אותו חשש של אליהו היה גם למשה רבנו במראה הסנה, כשנשלח לגאל את בני ישראל. כפי שכתב הרמב"ם: כל ישראל היו עדים למשה רבנו, אחר מעמד הר סיני, ונמאן [ומלאה] אינו צריך לעשות להם אות [נס, מופת ושנוי טבע כלשהו]. זה שאמר לו הקב"ה בתחלת נבואתו [כשהתגלה אליו בסנה]: "ושמעו לקולך" (שמות ג/יח). משה ידע שהמאמין על פי אותות – יש בלבבו דפי [=לבטים ותחושות לב לא טובות] ומהרהר ומחשב. [לכן] נשפט משה מליך, ואמר: "וזה לא נאמינו לך" (שמות ד/א). עד שהקב"ה הודיעו כי אותות אלה אינם אלא עד שיצאו ממצרים. ואחר שיצאו ונעמדו על הר סיני, יסתלקו ההרהורים שמהרהרים אחריו. כי אני נותן לך כאן אות, שיידעו כי אני שלחתיך באמת מביתך, ולא ישאר בלבם הרהור. והוא שהפתוב אומר: "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים – תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג/יב). כלומר: במעמד הר סיני, עתידים כלם להגיע לדרגת נביאים, לראות מחזות אלקיים, ולשמע את דבר ה' המדבר אל משה. וכל הנסים שעתידים בני ישראל לראות עד אז, אינם אלא הכנה למעמד זה על ידי שהם יסירו את טעיות העבודה זרה, ואת האשלות כאלו שגם באמונת המצרים יש קרטוב של אמת, על ידי שתתגלה שליטת ה' בעולם. כפי שבפתיחת פרק זה כתב הרמב"ם: "בני ישראל לא האמינו למשה מפני האותות, כי המאמין בגלל אותות – יש בלבבו דפי [=לבטים, ספקות ותחושות לב לא טובות], כי גם בכשוף אפשר לעשות אותות. אלא כל האותות שעשה משה במדבר, עשה בגלל צורך מסים, אך לא כדי להביא ראיה לנבואה (יסודי התורה ח/א). בעיה זו בדיוק עמדה גם בפני אליהו הנביא, בשעה שאסר מלחמה נגד שמנה מאות וחמשים נביאי בעל ונביאי אשורה, מפיצי השקרים ומערערי האמונה בקב"ה. לצורך זה מצא לנכון לעשות אות ומופת לעיני כל העם, כדי להוכיח את השקרים של נביאי השקר למיניהם. גם אליהו חשש שמא הרשעים יפקדו ויאמרו שהאות נעשה על ידי כשוף, לכן הוסיף תפלה מיחדת על כך.

"ענני" שתירד אש מן השמים

אחר שאלהו הנביא בנה את המזבח, ערך עליו את הקרבן וניצק עליו מים רבים, עמד מול העם בתפלה ואמר: "ה' אלקי אברהם, יצחק וישראל, היום יודע כי אתה אלקים בישראל, ואני עבדך, ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה" (מ"א יח/לו). אחר כך עבר להתפלל ואמר: "ענני ה' ענני", נסוח כפול זה אומר דרשני, כפי שאמר רבי אבהו: למה אמר אליהו: "ענני" שתי פעמים? כלומר: טמונות כאן שתי בקשות, ואליהו רוצה שה' יענה לו בשני נושאים. ככל לשון זו מלמד ורומז את שאמר אליהו לפני הקב"ה: רבונו של עולם, הנני שותח שתי בקשות, האחת: ענני שתירד אש על המזבח, אך לא די בכך, אלא שיצאו כלם כי אש זו ירדה מן השמים, ולא שהקרבן החל לבער בלהבה שהתפרצה מתוך הקרבן, כפי שהיה במזבח של הרי שמשון, כנאמר: "בעלות הלהב מעל המזבח – השמימה" (שופטים ג/כ). אלא שהאש תירד דוקא מלמעלה, כפי שהיה בהנפת המשכן (ויקרא ט/כד), ובהנפת בית המקדש הראשון (דבה"ב י"ב ז/א). עוד בקש אליהו: אש זו העתידה לרדת על המזבח, שהקרבן והמים נמצאים עליו, שהיא תכלה אותם, ותאכל כל אשר על המזבח. כל זאת בקש אליהו כשאמר פעם אחת: "ענני".

"ענני" שלא יאמרו מעשה כשפים

הוסיף אליהו ואמר פעם נוספת: "ענני", שירידת אש זו תהיה בעלת עצמה כל כך חזקה ומרגשת, שתפקיע כל מחשבה והרהור מלב הספקנים, ושתסיח דעתם, כדי שהרשעים לא יאמרו: גם אליהו עושה כמעשי נביאי השקר, והפעלות שנגעשו עתה מעשה כשפים הם. לכן מלא אליהו את המזבח ואת כל סביבותיו במים, לא רק בגלל שהדלקת מים הוא דבר תמוה ביותר, אלא עוד סבה היתה לו, כי אין בכח הכשוף לפעל על המים (מלב"ם מלכים שם). הצורך המיוחד להתפלל שבני ישראל לא יפקדו באותות, ולא יחשבו למעשי כשפים הוא, מפנין שבאותה תקופה היה לבם אטום מרב חטאים, עד שטמאת החטאים מנעה מאור האמת לבקע אל נשמתם, עד שהיה חשש כי אפלו אש שמימית אינה יכולה לחמם את לבם הקפוא והאדיש. בדרך הטבע אמונה אטימית זו להוביל את הרשעים להכחיש את האמת, אפלו כשהם רואים אותה בעיניהם, כי אין הם רוצים בה, על כן ימצאו נוסחאות מערפלות על קשר שיש לאליהו עם מלאכים, כפי שלכל אמה יש את המלאכים שלה, והוא יודע להשביעם שיעשו את רצונו, ויעדו כפרי בשליטתו המחלטת של הקב"ה על כל העולם. או שנימצאו השערות ותאוריות דמיוניות באפנים שונים, כגון: קשר עם כחות מעולמות אחרים, כשפים, הסבר פיזי, כימי, מדעי, בדיוני, ברק כלשהו פגע במזבח. או אפלו יגידו בפה מלא שאין להם כל הסבר לכך, ואף על פי כן אין הם רוצים לקבל את האמת. כל זאת טמון במלה "ענני", כפי שאלהו עצמו נמק: שנאמר: "ואתה הסבת את לבם אחרנית". לכן, כשם שנתת להם לטמטם את לבם, כך אתה תפתח את לבם, להבין שאין זה מעשה כשפים (על טמטום לב זה שנענשו בו אנשי אותו הדור, ראה הלכות תשובה לרמב"ם ו/ג, שמהפסוק כאן למד זאת). בקשתו הראשונה התקבלה במרומים, עליה נאמר: "ותפל אש ה'", ותאכל את התעלה ואת העצים ואת האבנים ואת העפר ואת המים אשר בתעלה לחכה" (מ"א יח/לח). מיד בהמשך מתאר המקרא את התוצאה של הבקשה השנייה: "וירא כל העם, ויפלו על פניהם, ויאמרו: אֵלֶּיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם".

ויאמרו: ה' הוא אללקים. ה' הוא האלקים." כפל הלשון מלמדת כי בירידת האש מהשמים הם ראו שאכן הכח והשלטים נמצאים רק בידי הקב"ה, ולא רק זאת אלא אותה אש כלתה את האשליה כאלו שלכחות הפשוט והשקר ישנה עצמה כלשהי (רש"י ומלבי"ם שם). קריאת שמע ותפלה

אחר שהגמרא סימה לבאר את המשנה הראשונה, הדנה בזמני קריאת שמע של ערבית, עוברת המשנה הבאה לבאר את זמן קריאת שמע של שחרית, שהיא מצות עשה מהתורה, הנלמדת מהפסוק: "וידברת בם __ __ ובשכבך ובקומך" (דברים 10/1). זמן קריאת שמע של שחרית הוא ביום, כי כל זמן שאפלה בחוץ, מכנס כל אחד בתוככי עצמו ואינו יוצר קשר עם סביבתו. תפקידו של אור היום הוא לקשר ולחבר בין האדם לעולמו, כדי שיוכל להוציא את כחותיו ואפשרויותיו אל הפעל, ככתוב: "תזרח השמש __ __ יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" (תהילים קד/כג). כאשר אמרה התורה כי שעת קריאת שמע של שחרית, הוא בשעת "ובקומך", כלומר: השעה בה נתן להתחיל את פעילות היום. נתן לקבץ במדיק את שעת ה"בקומך", אם נעקב אחר השלבים הראשונים של פעילות האדם, אשר מתחילה עם הפצעת השמש באפק, בתחלת הופעתם של שברירי האור הראשונים [=פוטונים]. אכן את הופעת תחלת האור בשמים נתן לראות על ידי שנוי בצבע הרקיע, משחור לכהל כהה, אד עדן על פני הארץ אין כל שנוי, אלא החשך הוא גמור [כשאין גרם וישר מקורות אור]. אט אט מתחיל האור לגלוש מפאתי המזרח ולעטר את פני האדמה, ואזי מיד בשלבי האור הראשונים יכל האדם להתחיל את פעילותו. במשנה הזכירו שתי הגדרות לזמן תחלת קיום המצנה, האחת: "משפיר בין תכלת ללבן". השניה: "משפיר בין תכלת לכרתי" = לצבע ירקרק, כלומר: להבחין בין שני גוונים דומים. הגמרא הביאה הגדרות נוספות לזמנים אלה, כשהמכנה המשותף בין כל ההגדרות הוא, תכלת להבחין בין דברים, דבר שלא נתן לעשותו בחשך, אלא זקוקים לו כמיות אור [=פוטונים] שהולכות ומתגברות ככל שאיר היום.

"ובקומך": יקיצה, הכנה, פעילות הגדרות אלו של זמן קריאת שמע של שחרית נובעות מתוך באור המלה: "ובקומך" הבאה להגדיר זמן זה. למלה: "ובקומך" ישנו משמעויות אחדות. 7א הזמן המקביל והמנגד לקריאת שמע של ערבית הנקראת: "בשכבך", כלומר: הזמן בו מקיץ אדם משנתו, עם תם החשכה. שהרי זמן קריאת שמע של ערבית, אינו בשעה שישו, אלא לפני כן, בשעה שהולך לשון, אם כן גם "בקומך", יהיה בשעה שמתעורר לקום. זמן זה מגדר כ"עלות השחר" אשר בו עדן החשך עוטף את הארץ, ורק פאתי המזרח מודיעים על הלילה שנגמר, והיום המתכוון להגיע, כאשר מתחיל להעלים שחור השמים שבמזרח, והולך לכהל כהה, שאט אט יהיה בהיר ומאיר. בזמן זה נתן לקרא קריאת שמע רק בדיעבד (ברכות ח/ב, רמב"ם ק"ש א/יב). אד כאן דנה הגמרא על זמן קריאת שמע לכתחלה. 7ב המלה "ובקומך" מתפרשת גם כיצאה מהמגבלות של החשך והפכת המציאות הבאה עם תחלת האור. כי במצב זה כבר מתכוון האדם לקראת יום פעילות חדש. כי המלה "ובקומך" מתפרשת כהתעוררות אל פעילות, שהרי במקומות רבים במקרא מופיעה ה"קומה" לא כהתקפות משכיבה, אלא כהתארגנות לקראת פעילות מסוימת, כמו: "וקמת ועלית אל המקום" וגו' (דברים יז/ח), וכן: "ואנחנו קמנו ונתעורר" (תהילים כ/ט). וכן: "קמו בניה ויאשרוה" (משלי לא/כח. וכן במקומות רבים). אם כן, הגדרת "ובקומך" היא, כאשר אור הבקר מאפשר להבחין בעולם הסובב _ כדי לקום = להתכוון לפעילות. זהו הזמן המקדש קמעה, המבאר בגמרא. 7ג המלה "ובקומך" מתפרשת גם כעשיית דבר-מה בפעל, כגון: "הקם תקים עמו" (דברים כב/ד), וכן: "ביום הקים את המשפן" (במדבר ט/טו). וכן: "מקימי מעפר דל" (תהילים קיג/ז). ממילא כשהתורה אמרה: "ובקומך", פונתה לזמן שאדם כבר יכל להתחיל את פעילותו, ולא כשהוא עדין בשלבי ההכנה. זהו הזמן המאחר קמעה, המבאר בגמרא. שלשת הזמנים האלה של קריאת שמע, שמהותה היא קבלת על מלכות שמים וקבלת על מצוות (ברכות יג/א), מקבילים לשאלה הפנימית _ הנפשית: מתי צריך האדם ויכול לקבל על עצמו ויבלו על נכבד זה; 7א האדם מיד בשלב הראשון, בו העביר הקב"ה את חבלי השנה מעיני המתעורר, ומיד כשהוא עדין סמוך למטותו, עוד לפני שיעשה דבר מה, כבר יכל לקבל על עצמו על מלכות שמים, כמבאר למעלה, כי קריאה בזמן זה אינה לכתחלה. 7ד בעצת הסוברים כי זמן קריאת שמע היא בזמן ההכנה לפעילות, כדי שכל תכניותיו ותהינה תחת השפעה חיובית של על זה, ואת כל מעשיו יעשה על פי מטרה זו _ להביא על עצמו ועל העולם את כבוד ה' ומלכותו. 7ה הסוברים שקבלת על מלכות שמים מתחילה בשעה שכבר נתן לפעל בעולם, שתהיה זו הפעולה הראשונה, וממנה תבאנה כל שאר הפעולות האישיות. שהרי בהתאם להתחלה והיסוד נבנה כל הבנין* (נספח 37).

משני בחיניו בין כלב לזאב ובין חמור לערוד כהמשך להגדרות שנאמרו במשנה, על זמן קריאת שמע של שחרית, "משפיר בין תכלת ללבן", או "משפיר בין תכלת לכרתי". הביאה הגמרא את דבריהם של חכמים נוספים, שאף הם נחלקו באותה מחלקת, אלא שהציגו אותה בהגדרות אחרות. תנא, רבי מאיר אומר: "קומה" נחשבת משעה שיש די אור במרחב, משפיר בין זאב לכלב, למרות הדמיון הרב שבין שני בעלי חיים אלה. מאותו זמן שנתן להבחין בין אויב למי שדומה לו, יכל אדם לצאת לפעלו ללא הסוס, פחד וחשש, לכן מאותו רגע נחשב הוא כאדם פעיל וראוי לקבלת על מלכות שמים. גם רבי עקיבא מתייחס אל אותו זמן בדיוק, אלא שמצא הגדרה שונה, ואומר: משפיר בין חמור לערוד = חמור-הבר, שהחבדל ביניהם אינו שונה מהחבדל שבין כלב לזאב, ויכלת ההבחנה ביניהם מתאפשרת באותה פמות אור. בתלמוד הירושלמי נאמר, כי שתי הדעות הללו של רבי מאיר ורבי עקיבא, אינן חלוקות בשני זמנים שונים, אלא דעתם מקבילה לנאמר במשנה: "משפיר בין תכלת לכרתי" = ירק. דהיינו: הזמן בו נתן להבחין בין דברים דומים (ירושלמי ברכות ז/ב, מובא בתוס': "אחרים"). רבי עקיבא צין דגמא אחרת, או בגלל שבמקומו ובזמנו היו מצויים בין בני האדם יותר חמורים וחמורי-בר, מאשר כלבים וזאבים. הסבר יותר עמק הוא, שרבי עקיבא אמנם מדבר על אותו זמן מבחינת פמות האור של שעת הבקר, אד מגדיר את "בקומך" על שעת פעילות מעשית של רתימת חמור למשא, ולא כהסרת פחדי החשך המפריעים לפעילות, כגון כלבים וזאבים המשוטטים בחסות החשכה, מבלי יכלת הבחנה ביניהם.

משפיר את חברו ברחוק ארבע אמות ממשיך התלמוד הירושלמי ומצטט את שנאמר במשנה: "משפיר בין תכלת ללבן" ואומר, כי דעה זו מקבילה לנאמר כאן: ואחרים אומרים: משפיר את חברו רחוק ארבע אמות = כשנים וחצי מטר ויפירנו. ממשיך בתלמוד הירושלמי לבאר: הפונה לחבר שמפיר אותו הפרות שטחית, כי אם אין מפירו כלל, גם כשיהיה אור יום, לא יפירנו, ואם מפירו היטב, יכל לזהותו על פי דברים נוספים, אפלו בחשכה (ראה מ"ב ט/כ, שניתן לזהות אדם על פי צורת רכיבה. עוד ראה גיטין כג/א, כי בחשכה ניתן להבחין על פי ריח וקול). המרחק שצריך להיות בינו לבין החבר, הוא דוקא ארבע אמות, כי תוך ארבע אמות נחשב ההקף הפרטי של האדם ומרחב שליטתו. כאן הפונה להגדיר פעילות של יציאה מהמעגל האישי אל המרחב החברתי והעולמי, המתחיל ביציאה מארבע אמותיו (ראה נספח 73 לספרנו שב"ח על יומא, מהדורא ראשונה, סעיף ג'). אמר רב הונא: הלכה כאחרים הסוברים שזמן קריאת שמע של שחרית הוא משפיר את חברו ברחוק ארבע אמות. כלומר: ההגדרה המחלטת לזמן "קומה" נקבע להלכה, בזמן בו נתן להפיר בדברים שנופל בהם ספק בלב, כשהדגמא הבולטת בהם היא היכלת להפיר חברים הנמצאים במרחק מה. בדרך של דרוש נתן להוסיף כי בדיוק לשם כך מיעדת מצות קריאת שמע שהיא קבלת על מלכות שמים, כלומר: לחיד וללהביר בלב את הדברים שהיצר הרע נוטה להשאירם עצומים ומשטשטים (ראה סה"מ לרמב"ם עשין ב', ובספר החינוך מצוה תי"ט, בשרשי מצוות קריאת שמע). הדגמא הבולטת לכך היא הפרת החבר שנבאר ב"אדם אללקים", והמפיר את חברו כראוי, ומתייחס אליו נכון, לבו הטוב ולמדנו להתניח נכון גם אל הקב"ה, כפי שאמרו חז"ל: "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו" (אבות ג/א). כפי שדרשו חז"ל את הפסוק: "רעד רעד אביך אל תעזב" (משלי כז/1). "רעד"

זה הקב"ה (שמו"ר כ"א). כלומר: היוצא מד' אמותיו ומתאנכיות הטבעית, שאדם אוהב להיות שרוי בה, ראוה הוא לקבלת על מלכות שמים.

קריאת שמע לפני הנץ וסמוך לה תפלה
אמר אב"י: גם אני מסכים עם פסק ההלכה של רב הונא, שזמן קריאת שמע הוא משניכר את חברו, אלא ישנה סבה לדחות קמעה את קריאתה, כדי להספיק להניח תפלין קדם לכו, ולקרא קריאת שמע עם תפלין, שהרי בקריאת שמע מזכרת מצות התפלין, לכן לא ראו לקרא בלעדיהם (ברכות יד,ב, ע"פ רש"י כאן). על כן לתפלין = זמן הנחתם הוא פאחרים, שהזכרו לעיל, שהוא הזמן שניכר את חברו ברחוק ארבע אמות, שהרי קדם לכו עדין לילה, ובלילה אין מניחים תפלין, אין מתעטפים בציצית ואין קוראים קריאת שמע, ובפרט תפלין, שנאמר עליהם: "ויקשרתם לאות", כלומר: לסמן (דברים ו/ח). אות זו צריכה להראות, כנאמר: "וראו כל עמי הארץ, כי שם ה' נקרא עליך" (דברים כח/י). ואמרו חז"ל שהפנה לתפלין (ברכות ו/א). לכן צריך להניחם בזמן שנתן לזהותם בברור, ורק אז הם נחשבים כ"אות" (שיטמ"ק). ואת הזמן לקריאת שמע רצוי לאחר במעט פחות משעה, שהרי מצוה מן המבחר לקרא אותה רגעים אחדים לפני נץ החמה כמו שעשו העננים המכסים את המצוות, שנקראים ותיקין (רש"י). כמו כן ותיק מתפרש כאיש בעל מעלות ומדות טובות (מוסף הערוך: "ותק", גם בפירוש המקובל בעברית של היום, שהכוונה לאדם הקבוע במקום זמן רב, יש לומר, כי הכוונה שהם וותיקים במצווה זו, ולא עושים אותה באקראי). מתי היא שעת קריאת שמע של ותיקין? ד=כפי שאמר רבי יוחנן: ותיקין היו מתכננים להתחיל לקרא קריאת שמע בזמן סביר, כדי שיהיו גומרים =מסיימים להגיד אותה =את קריאת שמע ואת ברכותיה בדייק עם הנץ החמה =תחלת זריחת השמש, ומיד מתפזלים תפלת העמידה של שחרית.

יראוד עם שמש
תנא נמי הכי =שנינו גם כן כדבריו של רבי יוחנן בבב"א: ותיקין היו גומרים אותה =את קריאת שמע בדייק עם הנץ, מדוע אחרו את זמנה כל כך? כדי שישמח את ברפת הגאולה =גאל ישראל, שהיא הברכה האחרונה בברכות קריאת שמע, שברכה זו תהיה צמודה לתפלה =תפלת העמידה _ שמונה עשרה, ונמצא מתפלל ביום =מיד עם זריחת השמש, ולא קדם לכו. אמר רבי זירא: מאי קראה =היכן יש במקרא פסוק, שמתוכו יכולים לנו למד על מעלת התפלות שתהיינה צמודות לזריחת השמש ולשקיעתה, ככתוב: "ויראוד עם שמש" (תהילים עב/ה). כך הוא באור הפסוק: "ויראוד" =תהיה להם יראה ממש =מיד עם זריחת השמש, כיצד? שישקבלו עליהם על מלכות שמים בקריאת שמע, שיקראו אותה סמוך לנץ החמה, עם הברכה: "גאל ישראל" שאחריה, ובדייק ברגע הראשון שמתאפשר להתפלל, הם יסמכו גאולה לתפלה, ויתחילו להתפלל מתוך יראה שמים, שנעשתה בקריאת שמע (ברכת ראש בביאור דברי רש"י). גם המשכו של הפסוק מגלה את מעלתה של התפלה הקשורה להופעת השמש ושקיעתה: "ולפני ירח דור דורים", כלומר: מצות תפלת המנוחה היא עם דמדומי החמה, ומיד אחריה תפלת ערבית, שבה מזכרת הגאולה (ברכות כט/ב).

ותיקין הכריעו להסמיך גאולה לתפלה
יש לשאול: אם הויתקין עשו כהלכה, צריך היה לצטט את ההלכה שעליה סמכו הויתקין, ולומר שיש לעשות כך, ולא לומר דבר בשם קהל מסיים שנהגו כך? שהרי אם נכון עשו, יש לציין מהיכן שאבו את מנהגם, ואם לא נכון נהגו, אין לעשות כמותם? כיצד יתכן שהלכה מסתמך תקרא על שם בני אדם שנהגו לעשותה? בפרט שעל ידי מעשיהם הם הפסידו את המעלה: "זריזים המקדימים למצוות" (פסחים ד/א). שהרי בגלל החשבון של "להסמיך גאולה לתפלה", היו מאחרים את קריאת שמע בכחמשים דקות, אחר שכבר הגיע זמנה. כמו כן יש לשאול: מהיכן הויתקין עצמם ידעו הלכה זו? עוד יש לשאל מה הקשר בין מעלות ענה וחבוב מצוות לבין הנהגה זו בזמן קריאת שמע? שאלות אלו שופכות אור על גישה טבעית ובריאה למצוות התורה, כשבפני אדם נצבות שתי אפשרויות: להיות מהזריזים המקדימים למצוות ולקרא קריאת שמע מיד בזמנה הראשון, או להסמיך גאולה לתפלה בגלל המעלות שיתבארו בהמשך. תשובה לשאלה כזו אינה יכולה להסביר בדיוק ההלכה הפתובה, כי למעשה שני הצדדים נכונים על פי ההלכה, והעושה כך או העושה כך מקיים את התורה (דיון מקביל בשאלה, האם להקדים ברית מילה, כדי לקיים: "זריזים מקדימים", או לאחרה כדי לקיים אותה בהידור, או "ברוב עם הדרת מלך", ראה שדי-חמד ב' 49: "ברית מילה"). אלא שההכרעה _ אינה משניהם להעדיף אינה רק הכרעה שכלית, אלא צריכה גם לנבא מתוך לב טהור. לכן, אותם ותיקים זריזים שחבבו את המצוות, בתוך עמק לבם הם חשו את המעלה הנפשית של שתי האפשרויות הללו, ותחושותיהם הטהורות נחשבות הכרעה הלכתית של חכמי התורה שבעל-פה, החיים את התורה, ומתוך ראיתם המשלמת והכוללת, יכולים הם להחליט היכן נצב הסלם הטוב ביותר כדי להתרומם בו אל קרבת ה'.

הסומכים גאולה לתפלה מגנים מנזק
העיד רבי יוסי בן אלעזר משיש =בשם קהלא קדישא =הקהל הקדוש דבירושלים, והם: רבי יוסי בן המשולם, ורבי שמעון בן מנסיא (תלמוד ירושלמי מע"ש יג/ב, ובקה"ר ט'). הם נקראו כך בגלל שבאותו דור שהתפשטה בו הקדשה, הם היו המצטיינים ביותר במדה זו (ישראל קדושים לרבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל אות ב'). כך העיד בשמם: כל הסומך גאולה לתפלה בשעת נץ החמה, כמנהג הויתקין (תוס' ורא"ש וראה במעדי יו"ט שם), אינו נזק כל היום פלו, ממש במשך כל היום לא אמור לקרות לו נזק פלשהו, וכלשון התלמוד הירושלמי: "אין השטן מקטרג באותו היום" (ירוש' ברכות ו/א). כי התפלה היא "עבודה שכלל" וקשר של דבקות עם הקב"ה. קשר זה מעניק שמירה מעלה מכל פגע, כפי שכתב רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל: אדם הקובע בלבו: שה' הוא האלקים ואין עוד מלבדו שום כח בעולם _ _ מבטל בלבו בטול גמור [כל כח אחר], ואינו מתנחש אל שום כח ואף שום רצון אחר בעולם, ומשעבד את טהר מחשבתו רק לאדון יחיד ברוך הוא. כך יתן הקב"ה בידו, שיתבטלו מעליו כל הפחות והרצונות שבעולם, שלא יוכלו לפעל בו שום דבר כלל (נפש החיים ג/ב). לכן למשך כל אותו היום מגינה התפלה, הנחשבת כמזון יומי לנשמה, כפי שהמזון הנשמי מעניק כח והגנה לאותו היום, כך גם כח ההגנה של התפלה הוא לצורך אותו היום (נפש החיים ב/ט: "תפילה _ מזון לנשמה") בסמיכת גאולה לתפלה בולטת העצמה של שמירה מכל נזק, אבל גאולה לבדה או תפלה לבדה, עדין אינם מהווים הגנה מפני כל סוגי הנזקים האפשריים, הן לגוף והן לנפש. גאולה היא יציאה מחלטת משלטון כל זר, דבר הבולט בעקר בשלטון זרים על הגוף. במקביל עומדת התפלה שהיא דבקות נפש הנברא אל בוראו, ובטול כל השתעבדות נפשית, כגון הערצת ערכי-שקר וכפירה. לכן מגינה הגאולה על הגוף והתפלה על הנפש. מכיון שהאדם המחבר מגוף ומנפש, זקוק להגנה משני הפוננים גם יחד, על כן עליו לסמוך גאולה לתפלה, כדי להעניק לעצמו את ההגנה הכפולה והמשלמת (ביאור אגדות למהר"ל ר"ה עמ' ק"ב, ובנתיב העבודה עמ' ק"ה). אם כי אין המהר"ל מדבר על תפילת ותיקין, אלא על הרעיון של הסמכת גאולה לתפילה, אך אם הדבר נעשה כותיקין, הוא יעיל ביותר).

דורון למלך הגוי _ משל לתפלת ותיקין
על עדותו של רבי יוסי בן אלעזר שפאר את המעלה של סמיכה גאולה לתפלה, שעצמתה גדולה להגן מפני שני סוגי הנזקים האפשריים _ לגוף ולנפש, אמר רבי זירא לחכמי בית המדרש: איני =האמנם? וכי המתפלל פותיקין אכן מגן משני סוגי הפגעים האפשריים, אם כן, כיצד תבאר מארע מצער שקרה לי, אשר בו נפגעתי בחבור וסמיכות שני נזקים, שהסמכת גאולה לתפלה עומדת כנגדם? והא =והרי אנא סמכי =אני סמכתי גאולה לתפלה ומיד. סמוך לאותה תפלה, איתקין =נזקתי? רבי זירא לא הצטרף לפרט את הנזק, כי הפל ידעו על

אודות העבדה שהיה עליו להביא דורון יקר למלך הגוי ולהתרפס בפניו. דבר המביע את ההפך הגמור מ"סמיכת גאלה לתפלה"? כי להגיש דורון העולה דמים מרבים, מבטא שעבוד גוף, שהוא נגוד לגאלה וחרות, והשתחווה לפני מלך בשר-נדם היא הפך מעמידה בתפלה מול כבוד ה'. סכם רבי זירא את שאלתו, ותרגם עבדה זו באזני חכמי בית המדרש כסתירה לעדות שנאמרה בשם הקהל הקדוש של ירושלים, ושאל: "אנא סמכי ואיתזקי" = אני סמכתי ונזקתי! אם כן במה "אינו נזק" הסומך גאלה לתפלה? שהרי ודאי אין הבטחה לכל סוגי היסורים וההפסדים האפשריים, או נזק אפשרי העלול להתרחש בעקבות סבה פרטית כלשהי, אף ודאי שתפלתו ותיקו צריכה להגן מפני דבר העומד בסתירה מחלטת למעלת תפלה אכותית זו? בפרט שגם היה נראה באופן שקוף שהנזק נגרם דוקא בגלל תפלה זו, כי אם היה מתפלל בשעה אחרת, לא היה פוגש את שליחי המלך שדרשו ממנו זאת, הרי שלכאורה תפלת הויתקין, שאמורה לשמר מפני שני הדברים הללו, היא זו שהביאה בדיוק את שניהם, כיצד? חכמי התלמוד התעמקו בצדדי המארג, ומצאו בתוך המארג עצמו רבד עמק, ההופך את הנזק להצלחה, ואמרו ליה: במאי איתזקת? = במה נזקת? דאמטיית = שנאלצת להביא אסא = זר הדסים יקר, כמתנה ודורון לבי מלכא = לבית המלך? ("דורון" = מנורת המאור. "יקר" = חידושי הנצי"ב). התם נמי = שם גם כן ישנו רוח, כי מבטי = כדאי היה לך למייהב אגרא = לשלם כסף כדי לזכות למחזי = לראות את אפי מלכא = פני המלך, ודוקא ביום בו סמכת לגאלה לתפלה וזכית להקביל את פני כבוד השכינה פראוי, זכו אותך מן השמים להקביל פני מלך בשר נדם. ממילא אין הבאת הדורון נחשבת כ"שעבוד לבשר נדם", אלא היא סבה שהביאה אותך לראות כבוד מלכות, דבר המביא המחשה כיצד יש לעמוד בתפלה לפני מלך מלכי המלכים. הרי שדוקא באותו יום בו הסמכת גאלה לתפלה, זכית להגשים בדיוק את אותו הרעיון גם באופן המעשי, לכן רכישת הדורון אינה נחשבת כשעבוד גופני, אלא כזכות, וההשתחווה אל המלך אינה מכופפת את הנפש, אלא מרוקמת אותה לראות את המלך כמשל, והנמשל שלו הוא עמידה בתפלה. על כן דוקא תפלת הויתקין היא שגרמה לך זכות זו, ודוקא מיד אחר אותה תפלה זכית שדבר יקר זה יפל בחלקך.

מכבוד מלכי ההוה לכבוד מלכי העתיד
את ההנחה שראית פני המלך נחשבת כמעלה חשובה, שההוצאות עליה אינן נחשבות כנזק אלא רוח נקי, הוכיחו חכמי בית המדרש ממה דאמר רבי יוחנן על חשיבות ההשקעה בראית כבוד המלכים, ואפלו מלכי אמות העולם: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל* (נספח 38). המלצה זו אינה משום כבוד מלך זה או אחר, אלא מעלה מיחדת בראית כבוד מלכות, שרצוי לרוץ לקראתה, ולכן, לא לקראת מלכי ישראל בלבד ושתדל אדם לרוץ, כגון מלך מבית דוד או משאר שבטי ישראל, שאינו כפוף למלך אחר (רמב"ם שגות טו/ו, אך הנשיאים משבט יהודה שהיו בבבל ובארץ ישראל אחר חרבן בית המקדש, אינם נחשבים כמלכים, כי הם היו כפופים למלכי בבל ופרס, ראה הוריות יא/ב: "לא יסור שבט מיהודה"), כנראה שהוא הדיו למלכות שמקיימים היהודים במקומות מושבותיהם [כגון מלכות הגרים בארץ כוזר, וכן כל מלך שיש ביזו סמכויות], להם יש דין של מלך. לא רק לקראתם צריך לרוץ, אלא אפלו לקראת מלכי גוים, מדוע? ומה המעלה בראית הכבוד שעושים הגוים למלכיהם? שאם יזכה לגאלה לעתיד לבא, אשר בה יחזר כבוד מלכי ישראל, יבחינו בין הכבוד האמיתי של מלכי ישראל לבין הכבוד הזמני והחולף שמעניקים מהשמים למלכי עובדי כוכבים. אז יראה כמה עלוב היה הכבוד שהיה בעולם לפני גלוי כבוד ה'. המעלה שתהיה למי שראה זאת עוד בטרם יזכה לראות את כבוד מלך המשיח, היא, כי מטבע האדם להתפעל ולהתבלבל מדברים חדשים, ואם את כל "סגנית הכבוד" הוא עתיד יהיה לראות לראשונה רק בזמן הגאלה, יתכן שהוא לא ישיגח בפרטים רבים עקרוניים וחשובים, אף אחר שכבר ראה בעבר מעמד מכבד כזה, הוא הפך להיות "מחשו" מהלם ההתרגשות, ומעשה כל הוא להתבונן בדברים עמקים יותר מהתפאורה החיצונית ששבתה את עיניו בפעם הראשונה. אחר שיזכה לראות ולהבין מה הוא באמת כבוד מלכי ישראל וכבוד עם ישראל יתברר למפרע, שכבר בשעה שהחל להתבונן בכבוד מלכי הגוים כדי להבין קמעה את משמעות הכבוד, ממילא כבר מעכשיו הוא נמצא בסגנית כבוד ה', והוא ממחיש זאת לעצמו על ידי האפשרויות הסקיות בעולם. לכן רבי זירא שזכה להגיע אל בית המלך דוקא ביום שהתפלל ותיקין, זכה בכך להכנס לסגנית הכבוד, שראוי להשקיע למענה מאמץ, השתדלות, רציה ואף השקעה כספית, כי היא מהנה קרש קפיצה לראית כבוד ה'.

שמחת גדול בתורה המתפלל פותיקין
החכם עולא היה רגיל לנדוד בין בבל לארץ ישראל ולהעביר באפן קבוע את השמועות בין בתי המדרש שבארץ ישראל לבין בתי המדרש שבבבל (כתובות קיא/א). על כן כשאחד מהחכמים בבבל רצה להעביר ידיעה כלשהי לארץ ישראל, מצא בעולא שליח נאמן לכך. אמר לו רבי אילעא לעולא: כי עיילת להתם = כשתגיע לשם, שאיל בשלומא = תשאל בשלומי של רב ברונא אחי, ועשה זאת בבקשה במעמד כל החבורה, מדוע לשאל בשלומי במעמד כלם? כדי לפרסם ולהודיע דאדם גדול הוא בתורה (בכל מקום בו מופיע צמד המילים: "אדם גדול", או "גברא רבא" הכוונה גדול בתורה ובחכמה). וכדי לתת דגמא לגדלותו בתורה, אצין כי הוא שמח במצוות, דבר המהנה הוכחה שהוא זכה לחדר לעמקה של תורה ולנשמת המצוות ותכנם הרוחני המאיר. שהרי אני ראיתי זימנא חדא = פעם אחת כשהוא סומך גאלה לתפלה כמנהג ותיקין, והבטתי לשמחתו היה שלא פסק חיוב מפומיה = לא הפסיק החייו מפיו כליו יומא = כל היום, אלא היה שרוי כל אותו היום בשמחה של מצוה. באפן שטחי נתן היה לחשב כי שמחתו נבעה מההצלחה לדיק את שבריר השנה של נץ החמה, ברגע בו התגלתה פפת גלגל השמש, בדיוק אז הוא החל את תפלת העמידה, למרות שהתפלל כדרך, במתינות, בנחת ושימת לב, ולא זרז את תפלתו כדי לישר את סיום קריאת שמע בדיוק לנץ החמה, ואף על פי כן הוא פתח את המלה הראשונה של תפלת העמידה בזמן הכי מדיק. עבדה זו בהחלט עשויה לגרם לשמחה, שהרי זו הוכחה כי רצה ה' את מעשיו ומאפשר ביזו לבצע את המצוה באפן המדיק למעלה מכח אנוש. אף לא על מעלות מקריות משבחים את האדם בבית המדרש, אלא על עמל, גייעה ותכן פנימי של עבודת ה'. לכן יש לבאר את שמחתו, לא כשמחה חד-פעמית על הצלחה בודדת שבאה בהפתעה, אלא בכל יום ויום, כאשר היה מתפלל ותיקין היתה אוחזת בו שמחה כזו, ורבי אילעא מעיד על אחת מהפעמים הללו (ע"פ ביאור המהרח"ו שער המצוות א'). אף עדן יש לברר: "לשמחה מה זה עושה"? ובמה התיחדה מצות ותיקין משאר המצוות? מדוע לא סר החייו מפיו על שזכה להניח את התפלל בדיוק במקומם, ולהתעטף בציצית בדיוק בשעה שמבחינו בין תכלת ללבן וכדומה? על פי פשוטו תובן השמחה על פי המבאר בהמשך, ש"סמיכת גאלה לתפלה", היא גאלת הנפש מכבלי הגוף וטרדותיו, והתיחדות עם הבורא בתפלה (ברכות יב: "חזקיהו סמך גאולה לתפלה, ואמר על כך: הטוב בעיניך עשיתי"). הנמצא במצב רוחני כזה, כשהוא מנתק מהחמירות לגמרי, ומחבר לבורא, ודאי גורם לשמחה פנימית, ולחייו שאינו פוסק. שהרי אחר מלוי הנפש, בשלב אחר שלב, על פי הדרגות הנכונות; 7א"ש"מע ישראל" _ קבלת על מלכות שמים. 7ב"והיה אם שמע" _ קבלת על מצוות. 7ג"פרשת ציצית" _ זכירת יציאת מצרים, ושאר המעלות שבה [המבארת בהמשך, בתחלת פרק שני]. 7דאמירת "אמת ויציב", שהיא קביעת האמונה בקב"ה באפן ברור, וקבלת על התורה עלינו ועל זרעינו אחרינו. 7הקבלת על עקרי האמונה והדת, והשבתם אל הלב. מכח כל הדרגות הללו זוכה האדם להדבק אל בוראו, וזוכה לצאת ממאסר החשך והחמירות, כפי שציאו אבותינו ממצרים, ואז מסים הוא במלים: "ברוך אתה ה', גאל ישראל" _ בעבר, בהוה ובעתיד. ידיעה ברורה זו, ודרגת דבקות זו היא המבוא הנכון לתפלה, הגורמת ומביאה לשמחה פנימית שאינה פוסקת, ומקרנה אשר על כל סביבותיה, ולכן לא מש החייו מפיו כל אותו היום (ע"פ כוזרי ג/ז). אף מסתבר שלא רק על כך היתה שמחתו, אלא על יותר מכך, כמבאר בקטע הבא.

השמח במצוות
סמיכת הגאלה לתפלה, דוקא בתפלת שחרית, יש בה מעלה יחודית נוספת שגרמה לרב ברונא לשמח. כניסת אדם גדול ליום פעילות חדש באפן נכון, מלנה בהבנה שעם הצטרפותו למערכת היקום וזריחת השמש _ המגלה את השמחה שבפעשית רצון ה', רחב הלב בשעה זו היא

השומחה שלא תמוש ממנו במשך כל אותו היום. שהרי על גלוי כבוד ה' בזריחת השמש נאמר: "השמים נוספים כבוד א-ל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע" – לשמש שם אהל בהם. והוא כחתן יוצא מחפתו, ויש כגבור לרוץ ארח – תורת ה' תמימה משיבת נפש – פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצות ה' ברה מאירת עינים" (תהילים יט ב/ט). כפי שהגדירו אנשי כנסת הגדולה את זריחת המאורות: "שמיים בצאתם, ושמים בבאם, עושים באימה רצון קונם" (שחרית של שבת). לכן בשעה שאדם עומד מול אלקיו בתפלה בדיוק בזמן שמתגלית זריחת השמש, השומחה לעשות את רצון ה', רגע זה מביא את המתבונן לקבל את תכן המצוה, לשמח במשך כל אותו היום בו זורחת הארה שהחלה לזרח בלבו בד בבד עם זריחתה על פני תבל. לכן דוקא את המצוה של לסמוך גאולה לתפלה הגדירו חז"ל כ"עמידה לתפלה מתוך שמחה של מצוה". פרש רש"י שם: "כגון דברי תנחומים של תורה שבפסוקים הקודמים לתפלה" (ברכות לא/א). לכן אפשר רבי ברונא שמח בפסוקי גאולת מצרים, נפתח לבו לקבל את כל עמקה של שמחת המצוה. לכן הגדר ה"אדם הגדול" רבי ברונא, דוקא במצוה בה הוא חבר את נפשו עם תכנו הפנימי של המצוות. לכן בחר רבי אילעא להגדיר את גדלותו דוקא במלים אלו: "לא פסק חובא מפומיה כליה יומא". כי חיוף אינו פעולה רצונית, ולא התפרצות של שמחה, אלא הבעה חיצונית המאירה את עמקי הנפש, שפעמים רבות, המחיד עצמו אפלו אינו מודע לכך, אבל עיניו הבוחנות של אדם גדול יכולות לראות את היפי שבחיוף עדיו זה הקורן מעמקי הנפש, ואת סבותיו (משמעות החיוך ראה תוס' ב"מ נט/ב: "קחייד", ובמחשבות חרוץ לרבי צדוק הכהן זצ"ל פרק י"ג, ובספרו "פרי צדיק" ח"י-שרה לב בסוד החיוך של רב ברונא).

האם פסוק מפסיק בין גאולה לתפלה?
אחר שהתבארה המעלה של "סמיכת גאולה לתפלה", שאלו החכמים: היכי מצי סמיך? = כיצד בפעל אפשר לסמוך גאולה לתפלה? והא = והרי אמר רבי יוחנן: בתפלה = כפאשר נגש האדם להתפלל לפני קונו, הוא אומר: "ה' שפתי תפתח, ופי יגיד תהלתך" (תהילים נא/זו). ולבסוף התפלה הוא אומר את הפסוק: "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך, ה' צורי וגואלי" (תהילים יט/טו). כיצד נתן לסמוך את ברפת הגאולה אל התפלה? הרי הפסוק "ה' שפתי תפתח" מפסיק ביניהם? (סוגיא זו מקבילה לנושא המבואר כבר לעיל ד/ב: "הסומך גאולה לתפלה", ראה שם). אמר רבי אלעזר: תהא = תהיה קביעה זו שצריך להגיד: "ה' שפתי תפתח" בתפלה של ערבית, אשר בה אין צורך לסמוך גאולה לתפלה, כי גאולת מצרים היתה ביום – זמן תפלת שחרית. על באור זה של רבי אלעזר בדברי רבי יוחנן מצאו החכמים סתירה מדברי רבי יוחנן עצמו, ושאלו: והא = והרי אמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? כלומר: מי הוא זה שפבר פאן בעולם הזה הוא נחשב "בן העולם הבא", שחזיו מלאי תכן רוחני מרומם? זהו הסומך את ברפת הגאולה של תפלת ערבית = ברפת "גאל ישראל", הוא סומך אותה לתפלה של ערבית. הסבה שסמיכה זו מביאה אותו לדרכה של "בן עולם הבא", דומה במקצת לסבה שתפלת ותיקין מדיקת גורמת לשמחה, כי אכות כזו של תפלה מחברת לגאולה, כשהיא נעשית תוך כדי הזדהות מחלטת עם מלות התפלה, תביא את המתפלל לקראת לילה, לרמה רוחנית גבוהה, ממילא חשבון הנפש על עבודת היום שלו יהיה פנה ומלוה בהחלטות אמיתיות לשפר את הסעון תקון. גם שגת לילה שאחר ערב כזה, תהיה אכותית ורוחנית יותר, שבאופן טבעי תביא יקיצה בריאה בטרם שחר – להתגבר פארי לעבודת ה'. וכך דרך תפלה אכותית אחת אפשר לזכות להפנס פאן בעולם הזה למעגל חיים אכותי, שחיי הנצח בגן-עדן לא יהיו אלא המשך שלהם. על כן גם בהיותו עדין "בן עולם הזה", הוא מרומם בטפח אחד מעל הקרקע, ונחשב כ"בן עולם הבא". השאלה היא, אם כן, גם בערבית יש להסמיך גאולה לתפלה וממילא אין אפשרות לומר: "ה' שפתי תפתח": אלא בגלל סתירה זו שהקשו על תשובתו, חזר ואמר רבי אלעזר תשובה אחרת: תהא קביעתו של רבי יוחנן, שצריך לומר את הפסוק: "ה' שפתי תפתח" וגו', רק בתפלת המנחה ובתפלת המוסף ויעילה של יום הכפורים, אשר לפנייהם אין ברפת גאולה, וממילא אפשר לפתח בפסוק: "ה' שפתי תפתח". שאלה זו הדחה בבתי המדרש של בבל ושל ארץ ישראל מאות שנים, וחכמי התלמוד המשיכו לדון בסתירה שבין דברי רבי יוחנן, ובדור חתימת התלמוד נמצא ההסבר לדברי רבי יוחנן, הסבר שפיוס אנו נוהגים על פיו.

הרחבת התפלה בפסוקי הכנה
רב אשי אמר: חדוש זה שהפסקה בין גאולה לתפלה, אם היא מעין הנושא עצמו, היא אינה נחשבת כהפרדה ביניהם, מכרח הוא להאמר, לכן אפלו תימא = תאמר: אכילהו = על כל התפללות, דהינו: שיש לומר "ה' שפתי תפתח" בכל התפללות, ומה ששאלת שזה הפסק בין גאולה לתפלה? וכיון דקבעיה רבנן בתפלה, כתפלה אריכתא דמא = זה דומה לתפלה ארפה, וזה חלק מהתפלה ולא הפסק. דאי לא תימא הכי = שאם לא תגיד כך, בתפלת ערבית, היכי מצי סמיך? = כיצד נכל לסמוך? הרי גם ללא המלים "ה' שפתי תפתח" אי-אפשר לסמוך, והא בעי למימר = הרי צריך להגיד את ברפת "השכיבנו", המפסיקה בין ברפת "גאל ישראל", לבין תפלת העמידה? אלא כיון דתקינן רבנן = שהחכמים מסדרי התפלה תקנו לומר אחר ברפת: "גאל ישראל", את "ברפת השכיבנו", בה מבקשים אנו מהקב"ה, שישמר עלינו בשכבנו ובקומנו, ויפרס עלינו ספת שלומו, על כן גם ברכה זו כגאולה אריכתא = כגאולה ארפה דמא = היא נחשבת, כיון שתפלה זו היא עצמה חלק מהגאולה, כי באותה גאולה לנו הקב"ה את השגחתו הפרטית על כל יהודי ויהודי, נמצא שברפת, השכיבנו היא החלה המקשרת בין הגאולה שהיתה ביציאת מצרים לבין הצרכים היום-יומיים שאנו מבקשים בתפלה. על כן דוקא בין גאולה לתפלה שבצו החכמים את ברפת, השכיבנו כהמשך רעיון הגאולה באופן שבו היא יוצאת אל הפעל מידי יום ביומו. אכן, גם גאולת מצרים היתה בדיוק באותו אופן, כפאשר חששו בני ישראל שגם בהם תכנע מדת הדין בשעת הענש על המצרים, הם בקשו מהקב"ה בקשות בנסח דומה לברפת, השכיבנו (תר"י). על כן נחשבת ברפת, השכיבנו כ"גאולה ארפה", דהינו: לא שמתקני התפלה האריכו את נסח ברפת "גאל ישראל", אלא על ידי הבקשות המבעות בברכה זו גלו חכמי התורה שהגאולה עצמה מתארכת וממשיכה עד עצם היום הזה. ממילא "ברפת השכיבנו" אינה נחשבת כהפסק בין גאולה לתפלה, אלא כהרחבת אותה רעיון, ובנושאים הקשורים לתפלה שהיא "עבודת שכלב", כל הרחבת רעיון נחשב כחלק בלתי נפרד מאותה עבודה. הכי נמי = כך גם, על פי אותה קביעה, אמירת "ה' שפתי תפתח" לפני תפלת העמידה, אינה נחשבת כהפסק, כיון דקבעיה רבנן בתפלה, הרי היא כתפלה אריכתא דמא = נחשבת כתפלה ארפה, והיא נחשבת כחלק בלתי נפרד מהתפלה, לכן פסוק זה אינו נחשב כמפסיק בין גאולה לתפלה.

מדוע אומרים "יהיו לרצון" אחר התפלה?
בעקבות המבאר לעיל, שלפני התפלה יש לומר את הפסוק: "ה' שפתי תפתח, ופי יגיד תהלתך", הוספה הנחשבת כחלק מהתפלה, עוברת הגמרא לבאר על אודות הפסוק "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך, ה' צורי וגואלי" (תהילים יט/טו), שתקנו להוסיף אחר התפלה. על שבוץ נסוח זה בסוף התפלה יש לשאל: מכדי = הרי הלשון: "יהיו לרצון אמרי פי", אמנם משמע גם לבסוף, דהינו: הדברים שאמרתי – אגא, יהיו נא לרצון, אבל משמע גם מעיקרא = מהתחלה, כלומר: הדברים דבעינן למימר = שאני עתיד עתה לומר – אגא, יהיו נא לרצון. אם כן מאי טעמא = מדוע תקנו רבנן לאמר לאחר שמונה עשרה ברכות? לימרו = שיאמרו פסוק זה מעיקרא? = בתחלה, לפני התפלה? כלומר: במקום הפסוק "ה' שפתי תפתח", יש להציע את הפסוק "יהיו לרצון אמרי פי", בגלל מעלות רבות שיש לפסוק זה. שהרי בסוף אותו פסוק מזכרת גאולה, שאותה רוצים להסמיך אנו לתפלה, והרי פסוק זה מלמד את המעלה הגדולה של הסמיכת גאולה לתפלה (רש"י לעיל ד/ב: "זה הסומך" בשם התלמוד הירושלמי. פני יהושע). כמו כן יתכן שהצעת הגמרא היא לומר לפני התפלה את שני הפסוקים, גם "ה' שפתי תפתח", וגם "יהיו לרצון אמרי פי" (ביאור הגר"א). המעלה הנוספת של פסוק זה היא, כיון שראוי להפציר בבקשת רחמים לפני התפלה, ולבקש שהתפלה תתקבל ברצון (עיון יעקב). באופן נוסף נתן לבאר את שאלת הגמרא: הרי עצם העבודה שהפסוק: "יהיו לרצון" נכל להתפרש גם על העבר וגם על העתיד, יוצרת מבוכה בלב המתפלל, והרי המטרה העקרונית בתפלה היא לדבר מעמק לב

המתפלל, כי לב האדם משפיע על ידי בטויי הלשון, על כן יש לחפש פסוקים מובנים וברורים, ולא כאלה שיתכנו בהם ספקות (ראה מ"מ-ד 15). והרי דוקא פסוק זה חייב להיות ברור לגמרי, כי בו מצוין דוד המלך במפרש שכל בקשתו היא שפיו ילבו ויהיו מתאמים ורצונים (ע"פ ספר העקרים ד/כג). יש לצון כי במקום אחר מצוטט נושא זה, ושם אין את המלים: "לימרו מעיקרא" (ילק"ש תהילים תרע"ח וכן בסידור רבי שלמה בר"ש מגרמיזא א/קיג), ממילא גם כאן נבאר כי שאלת הגמרא אינה להעביר את "יהיו לרצון" לתחלת התפלה, במקום הפסוק: "ה' שפתי תפתח", אלא שאלת הגמרא היא: אם הפסוק מתאים גם להתחלה, ממילא הוא אינו מובן, ועלינו לבחור פסוק המובן יותר. אם כן, מדוע שבץ פסוק זה בסוף התפלה?

"יהיו לרצון אמרי פי" = חתימת נושא
אם נתבונן לראות היכן שבץ דוד המלך את הבקשה: "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך, ה' צורי וגואלי", נגלה כי בקשה זו מהנה סכום וסיום של פרק ולא פתיחה לפרק או לנושא כלשהו. ממילא אין מקום לפסוק זה בתחלת תפלה כלשהי, אלא בסיומה. באופן שטחי די היה בתשובה זו כדי לענות על השאלה: "מדוע שבצו פסוק זה בסוף תפלת העמידה?" כי כך עשה דוד המלך. אך עדין אין אנו יודעים מדוע עשה כן דוד המלך? וכן עלינו לברר האם הצבת פסוק זה כסיום נחשבת כדבר עקרוני, או שבמקרה הגיע פסוק זה לסוף הפרק, ובו סים את התפלה. אך אם נתבונן היטב בפסוק זה, נגלה, כי פסוק זה אינו במקומו הטבעי, כי הוא מהנה סיום לפרק של שירה ושבח על כבוד ה' המתגלה בעולם, וכלל לא מתאים לומר בקשה כזו בסיומו של פרק הנושא אפי של שירה ושבח, אלא בפרקי בקשות ותחינות? על כן נאלצים אנו לומר כי דוד המלך המתין עם פסוק זה עד כה, ושבץ אותו בדוקא כאן, לא כסיום לפרק שירה זה, אלא כסכום של נושא המאחד בתוכו פרקים אחדים, הוא הסיום של הנושא שלמענו הקדיש דוד המלך את הפרקים הראשונים בספר תהלים. אכן בתלמוד הירושלמי, בסגיה המקבילה הביאו החכמים מקור למספר הברכות בתפלת העמידה מכך שעד הפרק: "יענך ה' ביום צרה" (שהוא מיד אחר "יהיו לרצון אמרי פי"), ישנו מספר פרקים תואם (ירוש' ברכות לגב). על ידי הקדמה זו יובן מה שאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: הסבה שהחכמים בחרו לשבץ את הפסוק: "יהיו לרצון אמרי פי", בבקשה מסכמת לשמונה עשרה הברכות, הואיל ולא אמרו דוד את הבקשה הזאת אלא לאחר שמונה עשרה פרשיות = פרקים, לפיכך תקנו רבנו לאמרה לאחר שמונה עשרה ברכות. אכן מצאנו שחז"ל ציינו כי בפסוק זה בקש דוד המלך, על מעמדו של כל ספר תהלים, ומיד בפרק הראשון של מדרש תהלים, צטטו חז"ל פסוק זה, המופיע הרבה אחר כך (בפרק מ"ט), ואמרו: בקש דוד: "יהיו לרצון אמרי פי", דהינו: דברי יעשו פרי לדורות, ויפתבו לדורות, ויחקקו לדורות, ולא יהיו קוראים בהם בקוראים בספרים, אלא הקוראים בהם יטלו שכם, כמו הלומדים את הנושאים הקשים של נגעים ואהלות" (מדרש תהילים א'). עוד למדו שם חז"ל מפסוק זה על בקשה נוספת של דוד, שיזכירוהו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות (מדרש תהילים א'). הרי שדוד התניח אל פסוק זה כפסוק מסכם ומגדיר את מטרת כל ספר תהלים. לכן לא יכל להיות מקום מתאים יותר לפסוק זה, אלא בחתימת הנושא הראשון והכללי של הספר. כי לא נתן להמתין אותו עד סוף הספר, ולכתבו רק בפרק ק"ג, שהרי פסוק זה הוא תפלה על משמעותו ואכיותו של כל הספר וקביעת מעמדו לדורות. מאידך לא נתן לפתח בפסוק זה, שהרי התכן שלו הוא סכום על בקשות שנאמרו לפניו, לכן דוקא בסכום שמונה עשר הפרקים הראשונים, שמעמדם זהה לתפלת העמידה, שם מקומו הטבעי והיחיד של הפסוק (ראה רמב"ם תפילה א/ד: "תפילת העמידה היא כלל צרכי האדם"). לכן לא נפלא שמתקני התפלה שבצו פסוק זה בסוף תפלת העמידה.

יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם
ההנחה כי מספר ברכות תפלת העמידה הן מקבילות למספר הפרקים בספר תהלים עד "יהיו לרצון", מעלה תמיהה, האמנם הני = אלה פרקי תהלים, עד "יהיו לרצון", תמני סרי = שמונה עשרה הם? הרי תשסרי = תשעה עשר פרקים הנין = הם? על שאלה זו השיבו חכמי התלמוד: אכן, שני הפרקים הראשונים היו במקור פרק אחד, דהינו: פרק א' הפותח במלים: "אשרי האיש", ופרק ב' הפותח במלים: "למה רגשו גוים", שניהם חדא פרשתא היא = פרשה אחת ופרק אחד, נמצא כי הפסוק: "יהיו לרצון" אכן חותם שמונה עשר פרקי תהלים. כדי להוכיח כי ספר התהלים כפי שהוא מחלק כיום, במקור היה בו פרק שבדורות מאחרים נחלק לשנים [מהטעם המבאר בהמשך], מוכיחה הגמרא מתוך מאמר נוסף, הן בנושא גלוי כבוד ה' בעולם, ואחר כך נשוב להוכחה כי שני הפרקים אחד הם (מתוך לשון הגמרא משמע שהם דבריו של אותו חכם, ראה צ"ח המובא בעץ יוסף). דאמר רב יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: מאה ושלש פרשיות אמר דוד בספר תהלים, ועד אז עדין לא אמר את מלת השבח המיוחדת: "הללוה"ן", שהיא גדולה מכלם, כי היא מחברת במלה אחת שבח והלל עם שם ה' (פסחים קי"א). אלא דוד המלך המתין מלומר אותה עד שברוח קדשו ראה במפתח של רשעים, ורק אז אמר "הללוה"ן". הסבה שעד כה לא נתן היה לשבח את הקב"ה באופן המשלים הזה, נעוצה בהבנת המשג של "הלל", ובפרט כשהוא מחבר עם שמו של הקב"ה, כפי שבא לידי בטוי במלה "הללוה"ן" שהרי כבוד ה' נמצא בכל מקום בעולם, והשגחתו מאירה את כל קצוי הארץ, ומתוך הבראה עצמה אמורים בני אדם להתעורר לשבח ולפאר את הבורא. על כך ערך דוד המלך את הפרק "ברכי נפשי", וכך פתח ואמר: "ברכי נפשי את ה', ה' אלקי גדלת מאד, הוד והדר לבשת", הוא ממשיש ומשבח את גלוי אורו וכבודו באפנים אחדים, תחלה מתאר את ההסתכלות בחיי הטבע על פני תבל, שכלם פרי חכמתו ועדות לכך, רשימת דברי שבח אלה מסכם דוד המלך במלים אלו: "מה רבו מעשיך ה', כלם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנייך". אחר כך מתאר את שבחו של הקב"ה בדברים שמחוץ למקומות הישוב, שגם הנמצאים שם מצפים לחסדי ה', ותלויים בו. נושא זה מסים דוד המלך במלים: "יהי כבוד ה' לעולם, ישמח ה' במעשיו", כלומר: מי יתן והלואי שיהיה כן, שבני אדם יגיעו להכרה נכונה – להעריך את הקב"ה מתוך בחירתם החפשית (ע"פ פירוש הרש"י הירש זצ"ל תהילים שם). כך מאריך דוד המלך בדגמאות מכוונות שונים, אלא לשירתו ישנה הפרעה המעכבת אותו מלומר: "הללוה"ן".

ברכי נפשי את ה' הללוה"ן
בכל אותו מחרוזות נפלאות של גלוי כבוד ה', בכל אחת מהן ישנה בעיה אחת ויחידה – המציאות של מחללי כבוד ה', הזקפים את ראשם בחצפה ומזלזלים בכבודו, ומנסים להשמיט את התפעלות הנפש מגלויים של נפלאות הבראה, על ידי נתוק תופעות הבראה מהבורא, כגון על ידי הסברים "מדעיים" או "דמוי מדעיים" [=פסבדו מדעיים] או שהם תולים את התופעות במקרים חסרי הבחנה, או מתפחשים להם, או שמתלוצצים מהם וכדומה. אם נמשיל את כל בני האדם לחליות בשרשרת של כבוד ה', השואפת להתחבר לתכשיט של שיר ושבח לבורא (שהרי "שיר" הוא שרשרת ומחרוזת), נמצא כי הרשעים המתהלכים בין הבריות ומונעים מהם להתפעל מהקב"ה ולשבחו, נחשבים כטבעות רופפות, שלא רק את עצמן אינן מחזיקות, אלא משבשות את כל אחיזת שרשרת ההוד, שהרי חסנה של שרשרת יהיה רק באשר מסלקים את כל החליות החלשות שבה. ממילא רשעים משולים לחליות רופפות, ובכך מונעים את האפשרות לסגר את המעגל, לכן לא נותר אלא להוציאם מהמעגל, ולהעלות בכך את חסנה וצמיתה של שירת כבוד ה' בעולם. זאת לומדים אנו מסיום אותו פרק, שנאמר בסוף אותו הפרק: "יתמו חטאים מן הארץ, ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללוה"ן" (תהילים קד/לה). בכך יתגלה כבוד ה' מאליו. כמשתמע מהמלה: "הללוה"ן", דהינו: התפרצות טבעית וספונטנית של שירת "הלל" מתוך גלוי כבוד ה'–י. כמבאר לעיל, שאין אנו צריכים לחפש הזדמנויות ולבקש לראות ולהראות את כבוד ה', אלא סכירת פיהם של המשתיקים את כבוד ה' המהדהד ללא הרף, תסיר את כל העכובים והמניעות שעוצרים אותו. אך לא רק שסלוק הרשעים יאפשר לראות את כבוד ה', אלא שהסתלקותם עצמה, היא זו שתגרם להתפרצות שיר ושבח שצוץ במשך מאה ושלש פרקי התהלים עד כה. כי כבוד ה' מתעלה באותה מדה כשהצדיק מקבל את שכו, כמו כשהרשע בא על ענשו (ראה ערובין יט/א: "רשעים מודים: יפה דנת, יפה התקנת לנו גהינם"). אכן

מפרק זה והלוי, מאז שרצה דוד המלך ברוח הקדש את מפלת הרשעים, חוסיף ואמר עוד עשרים ושתים פעמים מלה נכבד זו : "הללויה".

פרק א' של תהלים פותח ומסיים ב"אשרי" נושא אבוד הרשעים הגיע לכאן כדי להוכיח מתוכו, כי אחד מפרקי התהלים המקוריים מחלק כיום לשנים, לשם כך הובא המאמר : "מאה ושלשה פרקים אמר דוד בטרם יזכיר את הלשון : "הללויה-ה". על כך יש לשאול : האמנם פרקים הנ"ל = אלה, הם אכן מאה ושלשה? הרי מאה וארבע הוי"ו! = הם! שְהַרִי הַפָּרֶק : "בְּרָכִי נַפְשִׁי" הוא הַפָּרֶק מִסְפָּר מֵאָה וְאַרְבָּעָה! אֲלֵא שְׁמַע תִּסִּיק וְתוֹכִיחַ מִינָה = מִכָּד, כִּי שְׁנֵי הַפָּרָקִים הָרִאשׁוֹנִים : "אֲשֶׁרִי הָאִישׁ" ו"לְמָה רָגַשׁוּ גוֹיִם", אֵינָן שְׁתֵּי פְרָשִׁיּוֹת, אֲלֵא חֵדָּא פְרָשָׁה הִיא. עַד כָּאן הִיָּתָה הוֹכָחָה שְׁלֹפְנֵי פָּרֶק מִסְפָּר 04, וְכֵן עוֹד לִפְנֵי פָּרֶק 9, נִבְלַע פָּרֶק אֶחָד, אֲדָּה עֲדוֹן אֵין אֲנִי יוֹדְעִים אֵיזָה פָּרֶק הִתְחַלֵּק לְשָׁנִים, אוֹתוֹ נִתֵּן לְזוֹחוֹת מִתּוֹד מֵאֲמָרוֹ שֶׁל חֲכָם נוֹסֵף. דָּאֲמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בֶּר נַחֲמָנִי, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן : כָּל פְּרָשָׁה שֶׁהִיָּתָה חֲבִיבָה עַל דָּוִד, פָּתַח בָּהּ בְּאוֹתָהּ מֵלֶה שֶׁבָּהּ הִיא מִסְתַּיֶּמֶת, כִּפִּי שְׁעוֹשִׁים אֲנִי כִּיּוֹם בִּבְרָכוֹת, שְׁמִסְתַּיֶּמֶת אוֹתָן מַעֲיֵן הַפְּתִיחָה (תוֹס'). בְּפָרָקִי תִהְיֶה מוֹצָאִים אֲנִי מִקּוֹמוֹת אַחָדִים הַמִּתְחִילִים בְּ"הִלְלוּ-ה" או בְּ"הוֹדוּ", או בְּ"תִהְיֶה" וּמִסְתַּיֶּמֶת בְּאוֹתָהּ לְשׁוֹן. אֶת סֵפֶר תִּהְיֶה פָתַח דָּוִד הַמֶּלֶךְ בְּמֵלֶה "אֲשֶׁרִי", וְסִיֵּם פָּרֶק זֶה גַם כֵּן בְּמֵלֶה "אֲשֶׁרִי". הֵיכֵן פָּתַח בְּ"אֲשֶׁרִי"? דְּכָתִיב בְּפִסּוֹק הָרִאשׁוֹן שֶׁבְּפָרֶק הָרִאשׁוֹן : "אֲשֶׁרִי הָאִישׁ". וְהֵיכֵן סִיֵּם בְּ"אֲשֶׁרִי", דְּכָתִיב : "אֲשֶׁרִי כָל חוֹסֵי בּוֹ", שֶׁהוּא סִיּוֹם הַפִּסּוֹק הָאַחֲרוֹן שֶׁל פָּרֶק ב'. הִרִי שֶׁהַפָּרָקִים א' וּב' צְרִיכִים לְהִיּוֹת מַחְבָּרִים, וְהֵם פָּרֶק אֶחָד הַפּוֹתֵחַ בְּאֲשֶׁרִי וּמִסִּים בְּאֲשֶׁרִי. יִתְּנוּ שֶׁהַחֲבִיבוֹת שֶׁל הַפָּרֶק הַפּוֹתֵחַ בְּאֲשֶׁרִי וּמִסִּים בְּאֲשֶׁרִי, הִיא, כִּיּוֹן שֶׁבּוֹ חֲדָשׁ דָּוִד הַמֶּלֶךְ אֶת הָרַעֲיוֹן, שֶׁנִּתֵּן לִקְבֹּעַ פָּרָקִי שֶׁבַח וְהִלָּל כְּסֵפֶר בְּפִנֵּי עַצְמוֹ (רֵאָה יבְמוֹת ב/ב : "בְּגִלָּל שֶׁהַדָּבָר נִלְמַד מִתּוֹךְ דְּרִשָּׁה, הוּא חֲבִיב בִּיּוֹתֵר"). לָכֵן רַק בְּפָרֶק שֶׁבָּהּ אַחֲרָיו הוּא קִבֵּעַ אֶת שְׁמוֹ וְאָמַר : "מִזְמוֹר לְדָוִד". בְּשׁוֹנָה מִסְפָּרִים אַחָדִים בְּתַנּוּךְ, אֲשֶׁר בָּהֶם מוֹפִיעַ שְׁמוֹ שֶׁל מַחְבֵּר הַסֵּפֶר מִיָּד בְּתַחֲלַת הַסֵּפֶר. בְּדוֹרוֹת מֵאַחֲרֵים הַתְּפִצָּל פָּרֶק זֶה לְשָׁנִים, וְהַפָּרֶק הַשְּׁנִי פּוֹתֵחַ בְּ"לְמָה רָגַשׁוּ גוֹיִם וְלֹאֲמִים יִהְיֶה רִיק", הַסֵּבָה לְכָד קְשׁוּרָה לְמַבָּאָר לְמַעֲלָה, שֶׁשְׁמוֹנָה עֶשֶׂר הַפָּרָקִים הֵם כְּגֹדֶד שְׁמוֹנָה עֶשֶׂר הַבְּרָכוֹת שֶׁל תְּפִלַּת הַעֲמִידָה. אֲדָּה כִּידוּעַ, בְּדוֹרוֹת מֵאַחֲרֵים יוֹתֵר תִּקְנוּ הַחֲכָמִים אֶת "בְּרַכַּת הַמִּינִים", שֶׁהִיא תְּפִלָּה עַל כְּלוֹי הָרַשָּׁעִים (בְּרַכוֹת כח/ב : "שְׁמוּאֵל הַקָּטָן תִּיקֵן בְּרַכַּת וּלְמַלְשִׁינִים"). מֵאֵז יֵשׁ בְּתְּפִלַּת הַעֲמִידָה תִּשְׁעַ עֶשְׂרֵה בְּרָכוֹת, עַל כֵּן גַם בַּחֲלֹק הָרִאשׁוֹן שֶׁל סֵפֶר תִּהְיֶה צְרִיךְ לְהִיּוֹת תִּשְׁעָה עֶשֶׂר פָּרָקִים, וּבְחֲרוֹ לְפָצֵל דְּוָקָא בְּפִסּוֹקִים אֵלֶּה, הַמְּבַקְשִׁים אֶת כְּלוֹי הָרַשָּׁעִים (ע"פ מַהֲרַש"א).

יתמו חטאים מן הארץ
כְּהַמְשֹׁךְ לְאָמַר שֶׁרַק אַחֵר מִפְּלַת הָרַשָּׁעִים, מִתְּפַרְצַת שִׁירַת הַלְלוּיָהּ, מְבִיאָה הַגִּמְרָא דִּיוֹן עַל הַדָּרֵךְ הַמַּעֲשִׂית, הָאֵם לְהַתְּפַלֵּל עַל מִפְּלַתָּם, וְכִיצַד לְהַתְּפַלֵּל. הִנְהוּ בְּרִיּוֹנִי = הַבְּרִיּוֹנִים הַלְלוּ, שֶׁהֵם פּוֹרְצֵי גְבוּלוֹת, שְׁשִׁים לְמַלְחָמָה, בּוֹרִים-וְעַמִּי אֲרָצוֹת. "בְּרִיּוֹן" הוּא שֶׁרֶשׁ גַּם שֶׁל "בּוֹר" = לֹא מַעֲבֵד, כְּאֲדַמַּת בּוֹר, שְׁאִינָה מְגַדֵּלֶת מְאוּמָה, כִּי אִם קוֹץ וְדָרֵדֶר, וְגַם שֶׁל "בְּרִיאָ" = בְּטוּם בְּעַצְמוֹ, וְגַם חֶזֶק בְּאֶפֶן פִּיזִי (עֲרוּךְ : "בְּרִיּוֹנִי", רַש"י כֹּאן : "פְּרִיצִים". תַּעֲנִית כח/ב : "בּוֹרִים וְעַמִּי אֲרָצוֹת". גִּטִּין נ/א : "רִיקִים וּפּוֹחוּזִים לְמַלְחָמָה". סִנְהֶדְרִין לז/א : "פְּרִיצִים"). הַגְּדֵרוֹת אֵלוֹ מְלַמְּדוֹת כִּי אָדָם שְׁגוּפּוֹ חֶזֶק וְשִׁכְלוֹ רַפָּה, אִם יִצְרוֹ מִשְׁתַּלֵּט עָלָיו, וְאֵינוֹ נִכְנַע לְחֲכָמִים, אֶת כָּל הַבְּטוּי לְאִישִׁיּוֹתוֹ הוּא מוֹצֵא בְּהֶרֶס, פְּרִיצַת גְּדֵרוֹת, וּגְרִימַת סֶבֶל לְכָל הַסּוֹבְבִים אוֹתוֹ, כְּשֶׁהוּא שֹׁמֵחַ לְהִצְטָרֵף לְכָל מְקוֹם תּוֹסֵס, לֵאלֹהֵי הַבְּחָנָה אִם הוּא חַיּוּבִי אוֹ שְׁלִילִי. בְּרִיּוֹנִים מְסוּגִים זֶה דְּהוּוֹ בְּשִׁבְבוֹתֵיהָ = שֶׁהִיוּ בְּשִׁכּוֹנָתוֹ שֶׁל רַבִּי מֵאִיר, וְהוּוֹ קָא מַצְעֲרִי לִיָּה טוֹבָא = הִיוּ מַצְעֲרִים אוֹתוֹ הַרְבֵּה, בְּהִתְנַהּוּגֵי פְּרָאִית וְחִסְרַת הַתַּחֲשִׁבוּת. רַבִּי מֵאִיר רָאָה כִּי בְּדָרֵךְ אֲנוּשִׁית לֹא נִתֵּן לְרִשׁוֹן אוֹתָם, כִּי אֵין יָרָאת אֱלֹקִים בְּלִבָּבָם, כִּפִּי שְׁאֲמָרוּ חז"ל : "אֵין בּוֹר יָרָא חֲטָא" (אֲבוֹת ב/ה). וְלֹא יָרָאת אֱלֹקִים, אֵין מַעֲצוֹר לְאָדָם, כִּפִּי שְׁאֲמַר אַבְרָהָם לְאַבְרָמָלֶךְ : "אֵין יָרָאת אֱלֹקִים בְּמְקוֹם הַזֶּה _ וְהָרְגוּנִי" (בְּרַאשִׁית כ/א). גַּם בְּפִנֵּי הַדִּינִים וְהַשּׁוֹפְטִים לֹא נִתֵּן לְהַצִּיג טַעֲנוֹת עֲלֵיהֶם, כִּי הֵם לֹא הִתְקַוְּפוּ לְהוֹרָאוֹת, אֲלֵא עָשׂוּ כְּכֹל הַעוֹלָה עַל רוּחָם, לֵאלֹהֵי מוֹרָא מְלָכוֹת. בְּשַׁעַת צָרָה זֶה פָּנָה רַבִּי מֵאִיר בְּתַפְלָה אֶל הַקֶּבֶד, וְהוּוֹ קָא בְּעִי = הִיָּה מְבַקֵּשׁ רַבִּי מֵאִיר מִהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא רַחֲמִים = רַחֲמִים עֲלֵיהֶם וּבְגִלָּם כִּי הֵיכִי ד=כִּדִּי שֶׁהֵם לִימוֹתוֹ = מוֹתוֹתוֹ, כִּי קִיּוֹם הַבְּרִיאָה הוּא בְּזָכוֹת לּוֹמְדֵי הַתּוֹרָה וְחֲכָמִיהָ וּמִסְקָמֵי הַמַּעֲשׂוֹת, וְקִיּוֹמָם שֶׁל הַבּוֹרִים וְעַמִּי הָאֲרָצוֹת הוּא בְּזָכוֹת הִיּוֹתָם מִשְׁרָתִים אֶת הָאָדָם הַשֵּׁלֶם (מְסִילַת יִשְׂרָאֵל א', כַּמְבוֹאֵר לַעֲלִיל ח/א : "אֵין לִקְבִיָּה בְּעוֹלָמוֹ אֲלֵא ד' אֲמוֹת שֶׁל הַלֵּכָה"). הַצֵּעַר שֶׁהֵם גּוֹרְמִים לְמִי שֶׁבְּזָכוֹתוֹ הֵם חַיִּים, מְשַׁמֵּיט מֵהֶם אֶת סִבַּת חַיִּיהֶם, וּבְסִלּוּקָם מִהַעוֹלָם תִּהְיֶה גַם רְחוּקָה לְכָל הַתּוֹשְׁבִים.

יתמו חטאים, ולא יתמו חוטאים
כְּאֲשֶׁר הִתְּפַלֵּל רַבִּי מֵאִיר עַל כְּלוֹי הַבְּרִיּוֹנִים, אָמַרְהָ לִיָּה בְּרוּרָה דְּבִיתָהּ = אֲשֶׁתּוֹ, שֶׁהִיָּתָה חֲכָמָה מִפְּלַגַּת בְּתוּרָה וּבִשְׁאָר חֲכָמוֹת (רַב נִיסִים גִּאוּן). כִּדֹּךְ אָמַרְהָ לְרַבִּי מֵאִיר : מִתּוֹד תְּפִלָּה זֶה מְבִינָה אֲנִי כִּי הַסֵּבָה לְכָד הִיא, עַל פִּי הַבְּנֵתָד בְּמִקְרָא, שְׁהִרִי מֵאִי דַעֲתָד = מֵהִיא הִיא דַּעֲתָד, כְּשֶׁהַתְּפִלָּתָה שְׁמִימוֹתוֹ חוֹטָאִים אֵלֶּה? מִשּׁוֹם דְּכָתִיב : "יִתְּמוּ חֲטָאִים". עַל כֵּן מְבִין אֶתָּה שֶׁיֵּשׁ לְבַקֵּשׁ לְזָרֵד תְּהִלָּה זֶה, שֶׁהָרַשָּׁעִים הַמִּתְנַצְּבִים עַל דְּרָכֵי מוֹת, יִזְדָּרְזוּ לְהַגִּיעַ אֶל קֶצֶה. לֹא כֵן סוֹבֶרֶת אֲנִי לְבָאָר אֶת הַפִּסּוֹק, שְׁהִרִי מִי כָּתִיב = הָאֵם כָּתִיב : "יִתְּמוּ חוֹטָאִים"? דְּהִינוּ : שֶׁהָרַשָּׁעִים יָכְלוּ וְעָלְמוּ? הִרִי "חֲטָאִים" כָּתִיב! דְּהִינוּ : שֶׁהַחֲטָא עַצְמוֹ נִפְסִיק. יִתְּנוּ שְׁבּוֹרָה לֹא הַצִּיעָה בְּאֶפֶן כָּל כִּדֹּךְ פְּשׁוּט : "חֲטָאִים _ חֲטָאִים", שְׁהִרִי בְּמִקְרָא לֹא כָּתִיב : "חֲטָאִים", אֲלֵא הַצִּבְעָה עַל הַבְּדֵל בְּנִקּוּד בֵּין "חֲטָאִים" (תַּהֲלִים א/א). לְבִין "חֲטָאִים" (קַהֲלַת ח/ד, שֶׁהִיא פַּעַם יַחֲדָה בְּמִקְרָא. נִסְפַח 39). כָּתִיב הָרִאשׁוֹן הִיא עַל אֲנָשִׁים רָעִים וְחוֹטָאִים, וְכָתִיב הַשְּׁנִי עַל הַחֲטָאִים עַצְמָם (רַש"י כֹּאן). הַמְשִׁיכָה בְּרוּרָה וְהוֹכִיחָה שֶׁהַפִּסּוֹק מִתְּפַרֵּשׁ עַל כְּלוֹי הַחֲטָא, שְׁהִרִי שְׁפִיל = תִּתֵּן וְתִמְשִׁיךְ, לְסִפִּיָּה דְּקָרָא = לְסוֹף הַפִּסּוֹק, שֶׁם נִאָּמַר : "וְרַשָּׁעִים עוֹד אֵינִם", כִּיצַד! כִּיּוֹן דִּיתְּמוּ חֲטָאִים, וְרַשָּׁעִים עוֹד אֵינִם, הִרִי בְּרוּרָה הוּא שְׁאֵם הָרַשָּׁעִים מִתִּים, אֲזִי הֵם אֵינִם, מִדּוּעַ צְרִיךְ הִיָּה דָּוִד לְכַפֵּל בְּקִשָּׁה זֶה! אֲלֵא עֲלִיד לְבָאָר אֶת הַמִּקְרָא, שֶׁחֲלָקוֹ הַשְּׁנִי שֶׁל הַפִּסּוֹק מִתְּאָר תּוֹצָאָה, וְהוּא שֶׁלֵּב נוֹסֵף הַמְּגִיעַ מִמִּילָא אַחֵר הַשֵּׁבֶל הָרִאשׁוֹן, וְתַפְלָתוֹ שֶׁל דָּוִד : "יִתְּמוּ חֲטָאִים" הִיא הַנְּחִיָּה לְדוֹרוֹת, דְּהִינוּ : בְּעִי רַחֲמֵי עֲלֵיהֶם = בְּקִשׁ רַחֲמִים עֲלֵיהֶם שֶׁ"יִתְּמוּ חֲטָאִים" = שֶׁחֲטָאֵיהֶם יַעֲלְמוּ עַל יְדֵי דְּלִהָדָרִי = שִׁיחֲזָרוּ בְּתִשּׁוּבָה, וּמִמִּילָא "וְרַשָּׁעִים עוֹד אֵינִם". כְּלוֹמֵר : יוֹתֵר לֹא יִהְיֶה עוֹד רַשָּׁעִים.

החוטאים יחזרו בתשובה ורשעים עוד אינם
דָּוִד הַמֶּלֶךְ דִּיָּק לְהוֹסִיף אֶת הַמֵּלֶה "עוֹד", וְאָמַר : "וְרַשָּׁעִים עוֹד אֵינִם", כִּי עַל יְדֵי הַעֲלָמוֹתוֹ שֶׁל רֶשַׁע אֶחָד, תִּפְסִיק אֲמָנָם רַשָּׁעִיתוֹ, אֲדָּה בַּחֲזָרָתוֹ בְּתִשּׁוּבָה, תִּפְסִיק הָרַשָּׁעָה עוֹד וְעוֹד. כִּי אִם הָרַשָּׁעִים רַק מוֹתוֹת, רַשָּׁעִיתוֹ שֶׁל כָּל מֵת וְמוֹת אֲמָנָם מִפְּסִיקָה, אֲדָּה אֵינָה מַעֲנִיקָה כַּח לַעֲצִירַת הָרַשָּׁע, מִפְּנֵי שֶׁרַשָּׁעִים אַחֲרִים יִצְּצוּ בְּמִקּוֹם הַמֵּתִים. אֲדָּה בְּאֲשֶׁר הָרַשָּׁעִים מִפְּסִיקִים לְהָרַשָּׁע, וּמִצְטָרְפִים אֶל עוֹשֵׂי הַטוֹב, יֵשׁ כָּאן עוֹד רְנוּחַ, כִּי הִיּוֹתָם בְּמַחְנֶה הַטוֹב מוֹנֵעַ בְּכַמָּה אֲפִינִים אֶת הַצְטָרְפוֹת רַשָּׁעִים חֲדָשִׁים אֶל עוֹשֵׂי הָרַשָּׁעָה, גַּם בְּגִלָּל הַלִּקְחִים שֶׁהִפְקִיּוּ כָּל הָרוֹאִים אֶת הָרִאשׁוֹנִים שֶׁנִּטְשׁוּ אֶת דְּרֶךְ הָרַשָּׁע, וְלֹא רַק זֹאת אֲלֵא הַחוֹזְרִים בְּתִשּׁוּבָה עַצְמָם, מוֹדִיעִים לְכָל הַפּוֹסְחִים עַל שְׁנֵי הַסַּעֲפִים, שֶׁלֹּא טוֹבָה הִיא דְּרֶךְ הָרַשָּׁע. לָכֵן לֹא רַק שֶׁ"יִתְּמוּ חֲטָאִים", וְלֹא רַק שֶׁ"רַשָּׁעִים אֵינִם", אֲלֵא "רַשָּׁעִים עוֹד אֵינִם", כִּי בְּאֲשֶׁר מִתְחַזֵּק הַטוֹב, הוּא גֹדֵל וְגָדֵל עוֹד וְעוֹד. אֲכֵן קֶבֶל רַבִּי מֵאִיר אֶת דְּבָרֵיהָ, וְהוּא בָּעָא = בְּקִשׁ רַחֲמֵי עֲלֵיהֶם = רַחֲמִים עֲלֵיהֶם וְהַבְּרִיּוֹנִים הַלְלוּ אֲכֵן הַדָּרִי = חֲזָרוּ בְּתִשּׁוּבָה, וְהִצְטָרְפוּ אֶל עַבְדֵּי ה'. עַל הַשְּׁאֵלָה כִּיצַד נִתֵּן לְהַתְּפַלֵּל עַל דְּרָגָה רּוֹחֲנִית שֶׁל הַחוֹטָא, שֶׁהוּא דְּבָר הַתְּלוּי אֲדָּה וְרַק בְּבַחֲרִיתוֹ הַחֲפְשִׁית שֶׁל הָרַשָּׁע (מַהֲרַש"א). שְׁאֵלָה זֶה נִתֵּן לְבָאָר עַל פִּי דְּבָרֵי הַחוֹזֵן אִי"ש : כָּל בְּנֵי הָאָדָם נִחְשָׁבִים כְּגוֹף בּוֹחֵר אֶחָד, וְיַחֲדָה צְבוּרִית אַחַת שֶׁל שִׁכְר וְעִנְשׁ. שְׁהִרִי הַזָּכוֹת שֶׁל חֲלָק מֵהֶם מְזַכֶּה אֶת כָּלָם, וְהַחוֹבָה שֶׁל חֲלָק מֵהֶם מַחְיֶבֶת אֶת כָּלָם. מִמִּילָא אִם דְּרָגָה זֶה עֲבָרָה דְּרֶךְ בַּחֲרִיהָ שֶׁל חֲלָק מֵאוֹתָהּ קְבוּצָה, וְאֶפְלוֹ שֶׁל יַחֲדָה מֵאוֹתָהּ קְבוּצָה, נִחְשָׁבֶת הִיא כְּכֹר כְּמַצְנֶה הַנַּעֲשִׂית בְּבַחֲרִיהָ אֲנוּשִׁית וְחַפְשִׁית, וּפּוֹתַחַת אֶת הַשְּׁבִילִים דְּרָכָם יַעֲבֹר שְׁפַע הַטוֹב שֶׁל הַקֶּבֶד"ה גַּם אֶל הָאֲחֵרִים שֶׁלֹּא הִשְׁכִּילוּ לְבָחֵר בְּטוֹב בְּעַצְמָם (חוֹזֵן אִי"ש, לִיקוּטִים סוֹף טַהֲרוֹת). תְּפִלַּת הַצְּדִיק לֹא עֲשִׂתָה מֵהֶם צְדִיקִים, אֲלֵא הוֹעִילָה לְהַעֲלוֹת קִמְעָה אֶת נִקְדַּת בַּחֲרִיתָם שֶׁל הַבְּרִיּוֹנִים, וּמַעֲתָה אֵין הֵם רוֹצִים לַצֵּעַר תְּלַמְדֵי חֲכָמִים (מ"מ-ג)

87, ד' 7). עוד מבאר בספר אהבת איתן, כי אמנם לא נתן לבקש על יראת השמים של האילת, כי הדבר הוא בבחירתו החפשית, אך אפשר לבקש להביא לו פחד ומורא מפני ענש העברות, ואולי בעקבות אותה תפלה של רבי מאיר, הם חזו מארע מפחיד כלשהו, שהכניס פחד בלבם, או שעל ידי מעשיהם הרעים הביאו יסורים על עצמם, וכמסרים היה להם פנאי ולב להתבונן ברשעיותם, ובצער שגרמו לתלמיד החכם, ובעקבות הרחוריהם הנוגים, הם החליטו בעצמם ובבחיירתם החפשית לחזור בתשובה, הרי שתפלת רבי היתה רק התחלה (= "סטרטרי"), ואת כבדת הדרך הארכה והקשה של עזיבת הרגלים רעים, עשו הרשעים בכחות עצמם (ראה ענף יוסף כאן). עמות הכופר וברוריה

בתקופה שקדמה לחרבן בית המקדש השני, החלו להתפתח בארץ ישראל תנועות של כפירה. תחלה היו המתיונים, שאמצו לעצמם את הפילוסופיה הכפרנית של חכמי יון, וכפרו בתורה ובחכמה. ואחריהם באו כתות אחדות, כגון: ביתוסים, עננים, קראים, וצדוקים. אחריהם המשיכו הנוצרים, שאותם פנו חז"ל: "מינים", כל התנועות הללו קמו ונעלמו מבלי להשאיר אחריהם כל זכר ושאריהם בעם ישראל, אלא הריס וחרבן. הן הצדוקים והן הנוצרים, האמינו באפן עקרוני בתורת ישראל – התורה שבכתב, אלא שרצו לפרשה באפן שרירותי, על פי מאווי לבם. על כן הם לא הפנו ערף לתורה, ולא הלכו לבנות לעצמם במה נפרדת של כפירה ופילוסופיה מנתקת מהבורא ומתורתו, אלא המציאו סברה כי הם אוחזים בדגל האמת, וחכמיהם הם החכמים, ונביאם הוא הנביא, ומקבלי דתם הם העם הנבחר, וכך בראו לעצמם את הפרשנות הצדוקית, את חכמת יון, את הברית החדשה ואת דת הנוצרות. הרבה אחר כך באה גם האיסלם. כל ה"דתות" הללו התנימו להיות תחליף לתורה שנתנה לעם ישראל בהר סיני. כדי לבסס את דעתם חשוב היה להם להוכיח את טענותיהם דוקא מתוך המקרא, והם עשו זאת על ידי צטוט של שברי פסוקים, סלופס והוצאת דברים מהקשרם, ולא מתוך הגיון או עבדות הסטוריות. חלקים מאותם ופוחים השתמרו בעם ישראל שאותם צטטו חכמי התלמוד, כדי ללמד את הדורות הבאים על ההבדל בין קדש לחול, ובין ישראל לעמים, וכדי לדעת מה להשיב לאפיקורס. יש להעיר כי הצנוורה הנוצרית מנעה במקרים רבים את הדפסת הדברים, ובמקומות רבים שנו את הלשון, כדי שהדברים יתאימו להלך רוחם, כגון: בכל מקום שהיה כתוב: "גוי", הם דרשו לשנות ולכתב: "עובד כוכבים ומגלות", או בראשי תיבות: "עכו"ם", וכן הכניו על הנוצרים: "מינים", הם חיבו לשנות ולכתב או "צדוקי", או "פיתיי", או "עכו"ם" וכדומה (כיום ניתן להשיג חוברת בשם: "חסרונות הש"ס – השלמה מהשמות הצנוורה". מדוע הגדירו את הנוצרים כ"מינים" ראה בנספח לספרנו שב"ח על יומא נז"א: "השלטונות אילצו את חכמי ישראל להתווכח"). כאן מביאה הגמרא ופוח שהתנהל בין ברוריה לבין אחד מרשעים אלה, ופוח שחכמי התלמוד שבצו לכאן, כהשלמה לדעתה שהובאה לעיל: "יתמו חטאים, ולא חוטאים", כלומר: יש להתפלל על חזרתם בתשובה של הרשעים ולא על פלוגים. זאת רק כהנחה לנו, כיצד עלינו לנהג באפן מעשי. אך כהשקפה כללית עלינו לדעת כי דרכם של הרשעים מובילה ל"יתמו חטאים מן הארץ", והדרך שלהם עצמה תוביל אותם לאבדון ולהתגשמות המשך הפסוק: "וירשעים עוד אינם", שיתרחש באפן פשוט ואמתי ולא כרעיון.

על מה רנת העקרה?

הפסוק שהכופר בחר בו עתה, הוא אחד מפסוקי הנחמה המתארים את עתידו המשגשג והפורח של עם ישראל לעתיד לבא. כך אמר ישעיהו הנביא: "רני [י=תרגמי ותשמחי] עקרה, לא ילדה". כלומר: ירושלים, שהיא המרכז של עם ישראל, הנמצאת עתה בשממונה, ונחשבת כ"עקרה", יש לה סבה טובה לרנן ולשמח, בגלל העתיד המזהיר המתגלגל לה. ממשיך הנביא: "פצחי רנה וצהלי לא חלה" – לא עברה יסורי לדה. הסבה לרנה זו – "כי ימין ושמאל תפריצי, וזרעו גוים יירש, וערים נשמות [שוממות] יושבו". צדוקי שטחי זה נסה לגנוח על ידי צטוט חלק מפסוק, כשהוא פרש אותו על פי תפיסתו החמרנית, שעל פיה הוא שופט את עולמה של היהדות. כך אמר: אלו היה כתוב רק "רני עקרה", לא הייתי שואל, אלא מפרש, שהיא תשמח במה שיש לה, ומבטח לה למצא ספוק מדברים אחרים. אבל הפסוק המבאר במה תשמח העקרה, דהינו: ב"כי לא ילדה" = שלא פעלה ולא יצרה פלוגים, זו נדאי אינה סבה לשמח. על כן אמר לה שהוא צדוקי = אחד הצדוקים, הכופרים או הנוצרים לברוריה* (נספח 40): כתיב: "רני [י=תרגמי ותשמחי] עקרה", מדוע? כיון ש"לא ילדה" (ישעיהו נד"א). על כך יש לתמוך ולשאל: האם דוקא משום דלא ילדה – רני? במה יש לה לשמח? אלא כאן רואים אנו בברור את תפיסת עולמם, הרואה את מרכז חיה בעולם הרוחני, ואינה מוצאת לנכון להשקיע משאבים למציאות החמרית, ועם-הספר אינו מנצל את פשרונותיו המברכים כדי ליצר ולשכלל את העולם, אלא שוקע בשמחת עקרים, המאשרים בחיים מנתקים מיצירה ומעולם המעשה. כי לפי תפיסתם, אין אשר בפתוח העולם, ואינם מחנכים את ילדיהם למען קדום הטכנולוגיה האנושית, אלא רואים בכל מדע וידע, רק כאמצעי להתפרנס וכתוצאה של כרח המציאות, כדי לחיות ולהתקיים, ולא כמטרה ושאפה של פתוח העולם והבאתו לשגשוג ורוחה (ראה בכורות ח"ב: "שילית הפרידה שאינה יולדת"). דוקא ופוח זה בחרו חז"ל להציג, כי במלה בודדת זו: "עקרה", ממצה הכופר את השקפת עולמם של כל הנמצאים מחוץ לכתלי בית המדרש, המביטים על היושבים שם, ומכנים אותם: "עקרים מאשרים", בעוד שהם רואים בהשגיהם הטכנולוגיים והמרשימים את פסגת חיייהם, עד שמעריצים ומהללים את מעשי ידיהם, יותר מאשר את הבריאה של הקב"ה (נושא זה עוד יבואר בהמשך: "בוא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר-ודם").

ברוריה לכופר: "שוטה, מדוע סטית?"

אמרה ליה: שטיא = שוטה/שוטה! הרי אתה שוטה מדרך הישרה (שוטה ג'א: "שוטה – שנכנסה בה רוח שטות"). הלא אינך יודע לקרא פסוק שלם! התמקדת על קטע מתמונה משלמת, ועל פיה בנית לעצמך תאוריה, מבלי שתטרח לקרא את כל הפסוק, ולהתייחס אליו כאל דבר חכם [כמו שאומר הפתגם העממי: "אין מראים לשוטה חצי מלאכה"]. בגלל שטותך אתה שולף שתי מלים מתוך פסוק שלם, מתוך הנחה מטעית כי המקרא הוא אסף מאמרים ופתגמים שאין קשר ביניהם (ראה זהר במדבר קנ"ז: "הטפשים אינם מביטים בחכמה, וסוברים כי העולם מתנהג במקורות"). שפיל = רד לסיפיה דקרא = לסוף הפסוק, ואל תשאל על הפסקה הראשונה: "רני עקרה לא ילדה", בטרם תראה תמונה משלמת: דכתיב בהמשך: "כי רבים בגי שוממה מבני בעולה, אמר ה'". כלומר: ל"עקרה" של עתה עתידים להיות יותר ילדים מל"יולדת" של עתה. דהינו: עוד יבא יום אשר בו תהיה ירושלים יותר מלאה באוכלוסין מאשר ערי אדום, שעתה הן ערי מטרופולין שוקקות חיים ויצירה. ממילא נדאי יש לבני ירושלים סבה טובה לשמח. בכך עדין לא הסתים הוכוח, שהרי על שאלתו של הכופר השיבה ברוריה בשאלה סותרת: "כיצד תבאר את המשך הפסוק?" אך עדין נותרה שאלתו הראשונה של הכופר, כיצד יתבאר תחלתו של הפסוק? ולשמחת העקרה מה זו עושה?

רנת העקרה שאינה יולדת בנים לגנהם

על כך המשיכה ברוריה ובארה: אלא מאי = מה הפונה: "רני עקרה לא ילדה"? על איזו עקרות יש לשמח? רני = שמחי כנסת ישראל = פנוי לאמה הישראלית המכנסת למען מטרה משתפת, והיא תביע את שמחתה, בכך שאכן היא דומה לאשה עקרה, שלא ילדה בנים רשעים לגיהנם = עולם של העדר ואי-קיום כותייכו = כמותכם הכופרים – אתה ונחבירך, שבמקדס או במאחר עתידים כלם להגיע שמה. כי אלו היתה ה"עקרה" מצליחה בדרך כלשהי להעביר את עצמה ואת תכונותיה לדורות הבאים, הרי שרק את ה"עקרות" יכולה היא להעביר. כי הנסחה שלה היא: ש"כפול גנטי של "עקרות תורשתית", דבר שלא יביא לעולם אלא אבדון, כללה, רקנות. כי גם בנים של "עקרה" זו, עתידים להיות עקרים כמו הוריהם, וכל הדורות הבאים בעקבות עקרות זו, אינם אלא מיצרים, מולידים ומשכללים את ההרס של עצמם, שהוא תהליך בלתי נמנע. אך בסופו של דבר, כל דבר שנחשב בשעת המצאתו כ"קדום", יתגלה בהמשך שאינו אלא כלי משחית והרס, שאילו לא היה בא לעולם, היה אפשר לחיות בעולם עקר אך מאשר. שהרי דרכם של המאמינים בערכים של פתוח העולם והבאתו

לקדמת חמירות, אכן רואים את העולם כטרקלני ומטרה בפני עצמה, דרך המביאה את כל בניה המאמינים בעולם – שהוא המטרה, כלם חולקים בו, מבלי שאיש מהם הצליח להניח בה יתד וענן השרדות. לכן, כבר כאן בעולם מתהלכים עקרים רוחניים אלה, במסלולים של תהיות, אבדן דרך, חסר ספה לקיום ולהתמודדות, בשאלות מציקות המרוקנות את תכן החיים, כגון: "לשם מה לחיות?" לשם מה להנשא ולהוליד ילדים, שעתידים גם הם לסבל מעקריות נפשית זו? "למה לפתח ולשכלל עולם של חסר זהות?" וכן: מדוע יש לחיות בעולם שכלו "דרך ללא מוצא"? אכן שפת הנכרים הגדירה: "דרך ללא מוצא": d-da, דהינו: "הדרך מתה". כי אכן דרך שסופה מות וכליה, ואין תקנה לחיים בסופה, אין צורך להמתין לסוף הדרך כדי לראות את המות בעינים, אלא הדרך עצמה נחשבת כ"דרך מות", למרות המנעמים הרבים המפזרים בין פתוליה. מאידך, דרך המובילה לחיי נצח, גם אם היא קשה, ובאפן זמני היא נראית כשוממה, הרי היא דרך חיים המביאה את ההולכים בה למצב של "רני עקרה", והצויד בה אינו צריך להמתין לדברים הטובים שיש בסופה, כדי להיות מאשר, אלא כל צעד ושעל שמקדמים אותו למטרה נכספה זו, ממלאים את לבו בשמחה עצומה, עד שאינו חש בקשיים של ההליכה. על כן הגדירה אותו בוריה "שטיא", כי רק שוטה ורשע יכולים להתעלם מעבדות כל כך ברוחות שההסטוריה כלה מעידה עליהן, שכל ההתפתחות האנושית לקדמה, למסגרות חברתיות נכונות, ולהעלאת ערכם של האדם ושל כל האנושיות, כלם באו אך ורק בעקבות הכתרת האמונה, מאברהם אבינו דרך נציאת מצרים ומתן תורה. בעולם שאין בו רגשות דתיים ובלב שאין בו אלקים, אין גם ערך לפתוח העולם, לשמורו, וליצירת רעיונות חדשים, אלא הכל שוקעים ב"אכל ושתה", תוך כדי נצול כל משאבי הטבע מבלי להתחשב בדור המחר, אשר זהו בדיקת הגדרתו של ה"גיהנם", לחיות בתוך מקום שאינו מוביל לקראת עתיד כלשהו, אלא נמצא בתהליך של כליה עצמי. אבשלום, צדוקי, גוג-ומגוג

כהמשך למבאר לעיל, שהנפירים אינם רוצים להתכופף לקב"ה, על כן אין הם מוכנים להודות בשלטונו המחלט, דבר שיראה לעין-כל בזמן הגאולה וביאת המשיח. מובא כאן ופוח עקרוני ותמציתי, מתוך הנוכחים הרבים שהיו לחכמי ישראל עם הכופרים לאורך כל הדורות. כאן הוכיח החכם כי אמונה חלקית ומסלפת במקראות, גרועה יותר מכפירה מחלטת של המפנים ערך לתורה ואינם רוצים לדעת מה נאמר בה. כי אלה, כאשר נגלו את האמת – יספיקו לקבל אותה, שהרי הם לא בנו לעצמם ערכים חלופיים (ראה מ"מ-ד 33: "שני סוגי יצרים – בעל תאוה מול אפיקורס יהודי ופילוסוף גוי"). הנוכח כאן לא היה תאורטי ועיוני על ספר תהלים, אלא חז"ל בחרו בו כדי לתמצת את הקטבים של הנוכח הישן בין המאמינים לכופרים שבכל הדורות. הצדוקי – שואל השאלה, אבשלום וגוג – עליהם נסב הדיון, כלם נמצאים באותו צד של המתקס – יודעים את האמת, יודעים את רבונם, מכירים את אביהם, ודוקא בגלל זה רוצים הם למרד. שהרי בעלי עברות ובעלי תאנה היו בכל הדורות, אך הם לא עינו בספר תהלים, ולא נסו למצא בו סתירות ושאלות. מאימתי החלו הרשעים להקנס לתוך מערכת התורה, ולנסות לסתור אותה מבפנים? הדבר החל בעקבות תרגום התורה ליוונית (מגילה טא, שחכמי ישראל קבעו יום זה לצום ותענית. מגילת תענית ומסכת סופרים א/ו-ח). אחר כך החל תהליך של התחפרות לתרבות יוון, מכאן הגיעה תופעת ה"התיוונות", שהרי בגולת פרס לא הייתה "התפרסות", בגולת בבל לא הייתה "התבבלות", באדום לא הייתה "התאדמות" וכן הלאה. התנועה היחידה המנסה למרד בקב"ה מתוך הכרה בו היא יוון וגרורותיה – המתיוונים, הצדוקים, הקראים, המשפילים ומפיצי התרבות המערבית עד היום הזה [לעל כן נתן למצא בין המשפילים שלובים של חצאי תאוריות שרחפו בחלל העולם, כשהם מחברים אותם לתורה, וקראו להם בשמות שונים, כגון: "גרמנים בני דת משה", וכן: "תורה...". בעוד שרשעים אחרים שהפנו ערך לתורה ונחו אחר סיסמאות ססגוניות שהיו באפנה בתקופתם, שכחו את יהדותם והתבוללו בקרב הנכרים, מבלי להסב כל נזק לאחרים, אלא רק לעצמם.

בקרת המקרא – מסוה לכפירה
אמר ליה ההוא צדוקי = כופר אפיקורס לרבי אבהו (במקום אחר מובאת טענה זו בשם כופר ילק"ש רמו תרכ"ה). כתיב: "מזמור לדוד, בברחו מפני אבשלום בנו" (תהילים ג/א. מאורע המסופר בשמואל-ב, פרקים טו-יט). וכתיב: "לדוד מכתם [=זמר חביב ויקר, אותו שר] בברחו מפני שאול [כשהסתתר מפניו] במערה" (תהילים נא/א. מאורע המסופר בשמואל-א פרק כ"ד). על כך שואל אני: הי = איזה מעשה הנה ברישא* = היה קדם? (נספח 4). מכדי = הרי מעשה דשאול הנה ברישא = היה ראשון, שהרי היה עוד לפני שדוד מלך, בעוד שמרד אבשלום היה בשנותיו האחרונות של דוד, כשהיה כבר זקן, ובין שני המאורעות הללו הפרידו כארבעים שנה. אם כן, את המזמור על הברחה משאול לכתוב ברישא? = שכתב תחלה? ולא חמשים וארבעה פרקים אחר מזמור הברחה מאבשלום? אמר ליה רבי אבהו לצדוקי: טעות בסיסית יש לכם, שהרי אתה מביא את שיטות הלמוד השטחיות של מוריך מול חכמת התורה וחכמי בית המדרש. לכן מלת הפתיחה של רבי אבהו אליו, היה: אתון = אתם ולא "אתה", כי אתה מיצג את הצד האחר של לומדי התורה, בכך הגדיר אותם רבי אבהו במשפט הממצה את מהותם: "אתון דלא דרשיתון סמוכין" = אתם שאינכם דורשים מקראות סמוכים, ואינכם מתייחסים אל ספרי המקרא כיחידה אחת, וכגוף שכל אבריו, סמוכין* = קרובים, קשורים זה בזה, צמודים זה לזה, ובעלי השפעה הדדית (נספח 4). לכן לא פלא כי קשיא לנו = שקשים לכם דברים רבים, ואתם מנסים להמציא פרושים, בהתאם למאויי לבכם. אבל אנו = אנחנו שחיי התורה מחברים אל חיינו, ועל כך מודים אנו לקב"ה: "ויהי עולם נטע בתוכנו", דדרשינו, סמוכין* (נספח 43), כי יודעים אנו בודאות שפותבי המקרא, תכנונו לשלב כל נושא על יד המתאימים לו, ואת פונותיהם העמוקות הם שלבו ושרו לאורך כל ספריהם, ממילא כל התורה נראית בעינינו כמקשה אחת, המעוררת את הנפש לחבר בין אבריה הרוחניים, ולקשר את כל ענפיה זה לזה ואל הגזע הבסיסי שלהם, לנו שאלות אלו לא קשיא לנו = אינו קשות עלינו כלל. כי אנו יודעים בדיק מדוע פתח דוד המלך את ספר תהלים במזמור על בריחתו מפני אבשלום בנו, מיד בתחלת ספר תהלים, אחר שהציג דברי פתיחה קצרים על ההולכים בדרך ה', ואינם מתפתים לדרך הרשע, מיד הציב את מלחמת הטוב ברע, האור בחושך ועם ישראל בעמלק, בפרק: "למה רגשו גוים", ומיד אחר כך נאמר: "מזמור לדוד, בברחו מפני אבשלום בנו" (תהילים ג/א), מהטעם המבאר בהמשך.

סמוכים לעד לעולם
בהמשך יתבאר מה נדרש מסמיכות שני המקראות, שעל ידי כך תתבאר התשובה, מדוע הקדים דוד את ההודיה על בריחתו מפני אבשלום בנו. אך תחלה יש לבאר מדוע הנושא הזה, אם דורשים סמוכין או שאין דורשים, נחשב כנושא שבו בולט ההבדל התהומי שבין חכמי בית המדרש, לבין חוקרי המקרא הצדוקים. את הרעיון העמוק והנשגב של "סמוכין" למד רבי אבהו מרבי יוחנן מורו ורבו, אשר באר את העצמה של מסירת התורה לישראל, מתוך פסוקי ספר תהלים, בפרק שהקדיש דוד המלך לשבח את הסדר המופתי של העולם, קיומו, והתכן הפנימי שבו, על כן כתב פרק זה על פי סדר הא' ב' (כמבואר לעיל ד/ב: "מפני מה אין את האות נ' באשרי"). דוד המלך שבח את הגלויים והעמוק של הבריאה, אותם טמן הקב"ה בתורתו, והגיד אותם לעמו, כדי ללמדנו את הכללים שעל פיהם ולמענם נברא העולם, על ידי כך נדע מה גורם לשמירה על סדר עולם תקין, ומה גורם להרבה, הרס, שחיתות ופלוג, וכך אמר: " – – – יזכר לעולם בריתו. כח מעשיו הגיד לעמו, לתת להם נחלת גוים. מעשי-ידיו אמת ומשפט, נאמנים כל פסודיו. סמוכים לעד לעולם, עשויים באמת וישר" (תהילים קיא/ה-ח). כלומר: את סדר בראשית גלה הקב"ה בתורה, בה מזכרת ברית האבות, שהעניק להם את ארץ ישראל, שהיא נחלת גוים, והגיד להם את כח מעשיו, שהם אמת ומשפט, שהם נאמנים מעמידים ומקיימים את כל הבריאה. וללא אמת ומשפט, הרי הבריאה כלה חסרת חיים והיא נחשבת כגוף ללא נשמה. לכן לא יכולים להתקיים מפירי המשפט והברית, כשם שקוברים את גופת המת, כאשר נצאה ממנו נשמתו. הרי שדברי התורה הם נאמנים וקיימים מצד עצמם, אך לא רק זאת, אלא יש בהם תוספת עצמה, שהם סמוכים לעד לעולם. המלה "סמוכים" טומנת בתוכה שתי משמעויות; גם עמודי תמיכה הסומכים את הגג והתקרה, וגם נציבות שנתן להשען

ולחשתמוך עליה מהצד: כמו: "סומך ה' לכל הנופלים" (תהילים קנ). דהינו: הם גם עמודי התמיכה של העולם, וגם סומכים אותו על ידי שנושעו על עמודים אלה, לכן אם נאבד את המשמעות הפנימית של דברי התורה, יתמוטט הבנין כולו, כי עם התמוטטות יסודות התורה, שהיא תכונה הבריאה ונשמתה, מתמוטטת הבריאה כולה (ע"פ רש"י ומלבי"ם שם). החזק של עמוד בודד אינו כה רב, כמו בשעה שעמודים רבים נצבים זה ליד זה, ואין כל אחד מהם עצמאי, אלא קורות בנין בבודות מנחות על העמודים, כי אז הם יציבים לא רק ביחס למשקל המעיק מלמעלה, אלא גם ביחס לכח המצד, לכן העמודים הם גם סומכים וגם סמוכים (רש"י שה"ש ה"טז, ע"פ תנחומא בהר"א, אלא שרש"י מוסיף את התמיכה מהצדדים). רעיון דומה אמרו חז"ל על האפי והצורה בה נכתבה התורה: "דברי תורה – עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר" (תלמוד ירושלמי ר"ה יז/א). אם כן, ישאל השואל: לשם מה ללמוד במקום העני, ורק אחר שלומדים את המקום הנוסף מבינים את הנאמר במקום ה"עניי", הלא אפשר ללמוד מיד את המקום ה"עשירי"? אלא שגם בשלומדים שם, נכון הכלל "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר", כי שני המקומות יחד, הם הנותנים את ה"עשירי" לדברי התורה. בדיוק כפי שראיה בעין אחת אינה דומה לראיה בשתי העינים, כי על ידי הבטה משתי זוויות ראיה, מקבלים את המימד השלישי, דהינו: את העמק, ורק כך נתן לחוש בראיה תלת-מימדית [=סטראוסקופיה]. בדיוק כך גם בתורה, כאשר רואים דבר תורה אחד, יש בו את התמונה שהוא מביע, כמו כן בדבר התורה השני, גם בו יש רק את מה שהוא מביע, אך בשמציבים את שניהם ב"סמוכין", מלבד התמונה הבודדת שמביע כל אחד מהם, מקבלים גם את המימד העמק והנכון ואת העשר הפנימי של דברי התורה היוצא מבין שניהם. לכן כשדברי תורה נכתבים ב"סמוכין", האחד מביע רעיון אחד, השני מביע רעיון שני, וסמיכותם גם מעניקה תמונה כוללת לשני הדברים, וגם חושפת עולם עמק ותלת-מימדי חדש, שלא ניתן לכתבו במלים. מול הצדוקי הרוצה להצמיד רק "למלים היבשות", ואינו רואה אלא את הטקסט, מבלי להתיחס אל רוח הדברים הנושבת מבין השורות ומבין הפרקים, באזניו יש לצטט את דברי רבו של רבי אבהו.

למה נסמכה פרשת אבשלום לגוג ומגוג
דאמר רבי יוחנן: "סמוכין", מן התורה, מניין? כלומר: היכן מצאנו פסוק מפרש המבאר כי פרקים ופסוקים הצמודים זה לזה, נתנו להדרש כ"סמוכין"? שהרי בדברי דוד המלך בעצמו על דברי התורה נאמר: "נאמנים כל פסודיו. סמוכים לצד לעולם, עשויים באמת וישר" (תהילים קיא/ח). כלומר: כל "פסודיו" = הוראותיו של הקב"ה, כלם עשויים באמת, בלשן ולצדך, ואינם סמוכים זה לזה במקרה. לכן עלינו להתבונן בפסוקים שנכתבו לפני אותו מזמור עליו אתה שואל, וכך בפסוקים שאחר כך, וחלילה לנו לשלף פרק או פסוק, ולנסות לבארו כבוד, ממילא להסיק מסקנות קטנוניות של פרשני מקרא כופרים למיניהם. המשיך רבי אבהו וביאר לכופר: על השאלה שלף בדיוק, התמקד מורי רבי יוחנן, ושאל: למה נסמכה פרשת אבשלום, לפרשת גוג ומגוג? כבר בשאלה של רבי יוחנן נתן להבחין בהבדל הבולט שבין שאלת חכם לבין התרסת הכופר, כי הכופר "הסביר" את ה"שעויות", מתוך שהוא כבר "מבין" ו"יודע" הכל, והחכם שואל כי רוצה להבין, כי "שאלת חכם – חצי תשובה" ("מאמר החכם", ראה מכלול המאמרים והפתגמים). כבר בתוך השאלה שתל רבי יוחנן את הכיוון לתשובה, שהרי לעיל כבר באר רבי יוחנן עצמו, כי הפרק "למה רגשו גוים", מתייחס למלחמת גוג ומגוג, שהיא המלחמה האחרונה בתולדות המלחמות בעולם (לעיל זא: "קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם, יותר ממלחמת גוג ומגוג"). לכן לא שאל רבי יוחנן: "מדוע שבץ דוד המלך את בריחתו מאבשלום, מיד בתחלת ספר תהלים", אלא שאל: "מדוע הסמיד בריחה זו למלחמת גוג ומגוג", כי לא במבט של חוקר המקרא, חס-ושלום, הביט רבי יוחנן על התנ"ך, אלא בחרדת קדש של למוד התורה מתוך עצמה, והבנתה מתוך פרקיה ומתוך נשמתה.

מִרְד אַבְשָׁלוֹם הַקְדָּמָה לְמַלְחַמַת גֹּג וּמָגֹג
כך באר רבי יוחנן: שאם יאמר לך אדם: כלום = האם יש עבד שמורד ברבו = אדוניו? אם כן, כיצד יתכן שגוג מלך המגוג יצליח לאסוף את כל עמי העולם, כדי להלחם מלחמת תרבות באדם אחד – מלך המשיח, ונגד עיר אחת – ירושלים: מדוע תניצבו כלם לקריאתו? וכיצד יתכן שגוג ומגוג ימרדו בקדוש ברוך הוא – שהם מפירים בגדלתו? הסביר רבי יוחנן, שאלה זו נדע דוד המלך, לכן הצמיד את הפרק הבא, למרות שאינו על פי סדר הזמנים, כי לא סדר הזמנים [הכרונולוגי] היה חשוב בעיניו, אלא חלוקה פנימית לפי נושאים ועניינים, לכן מתוך קרוב וסמיכות שני נושאים אלו, מתבטלת השאלה: "כלום יש עבד המורד באדוניו"? כי אמר לו לשואל: יש בידי להביא לך דגמא מהמציאות, כדי שהדברים יתישבו על לבך (דרשות הר"ן ט'). לכן, כשם שנתן לשאל: כלום יש בן שמורד באביו? והרי אבשלום בנו של דוד, שרצה למלוך, מרד בדוד אביו, ופגע בו ובביתו באפן הקשה ביותר שיכל בן לפגוע באביו (כמבואר בשמואל ב טז/כב). אלא אמר דוד, רוצה אתה כי הנה = הנה כדבר הזה, שבו מכיר בעצמת המלוכה של אביו, ודוקא אותה הוא רוצה לקחת, ובדרך כך הוא הורס את כבוד עצמו, כבוד משפחתו, כבוד אביו, כבוד נשות אביו, כבוד המלוכה אליה הוא שואף להגיע, וכבוד עם ישראל עליו הוא רוצה למלוך (ראה נצח ישראל למחר"ל עמ' קס"ו). דוקא לכן הצמיד דוד המלך מזמור זה לפרק על מלחמת גוג ומגוג, כדי ללמד שיהי נמי = כך גם הנה = ישנה כזו מציאות, שרצונם למרד באלקים, דוקא מתוך כך שמפירים בכחו של המשיח. כי מתוך דברי הנביאים עולה הסבה שגוג יתניצב למלחמה, היא במיוחד כדי לבטל מלכות שמים. דבר זה אינו מובן כלל, אמנם רשעים רבים כבר היו בהיסטוריה שרצו להשמיד את עם ישראל, אך כל עם עשה זאת בעקבות שקולים אישיים ופרטיים, אך מעולם לא הצליחו לארגן את כל האומות המאחדות, נגד ה' ונגד משיחו. הלא יש לתמוך: מה כואב לכופרי גוג ומגוג? שהרי אם הם מגדירים עצמם ככופרים, צריכים הם להתעלם מההנהגה היוצאת מירושלים, על אודות מלך המשיח, ולהמשיך את חייהם בארבע כנפות הארץ? מכאן, כי בלב כל אותו המון היוצאים למלחמת גוג ומגוג מסגנת הכרה כי אכן המלך המשיח עתיד לקחת את השלטון העולמי בקרוב, והבטחה שהוא מביא אתו, היא אכן בשורת אמת בין-לאומית, של "ה' אחד ושמו אחד", ועם ישראל הוא העם האחד והיחיד. ממילא, ככל שהם תוקפים יותר, הם מגלים יותר את עבדותם ושבועתם אל אותה אמת, שעלתה חוששים מפניה. כי ברגע זה עתידים להתקיים כל פסוקי התנ"ך, המופצים בכל רחבי העולם ומתרגמים לכל השפות (כמבואר ברמב"ם על תפקיד הנצרות והאיסלם בהפצת האמונה בקב"ה, בעם ישראל ובמשיח. מלכים יא/ד, בהשמטת הצנזורה). על כן עולה שאלתו של רבי יוחנן בכל עצמיתה: "כלום יש עבד המורד ברבו"? הלא לא יתכן להאמין בדבר שאינו אפשרי לחלוטין, הרי מרידה מגוחכת של עבד באדוניו, השולט, החזק, ובעל הכוחות החזקים ביותר מעלה צחוק ולעג, וממילא מרידתם של גוג ומגוג נחשבת כהתאבדות חסרת סכוי ובמקרה הטוב כבדיחה עצובה, ואף אם יקרה כדבר הזה, הרי דבר זה נחשב כמקרה מזוה, ולא כתכנית שעליה נאמרו דברי נבואה. שהרי באמת התגובה של הקב"ה על כך נאמרה בהמשך דברי דוד המלך: "ישב בשמים וישחק, ה' לעג למו" (עקרים ב/טז). אם כן כיצד יתכן שגוג ומגוג ימרדו בקדוש ברוך הוא? אלא שבאמת הסבה, הכח והמניעים שיפעלו במלחמה זו, הם כח הרע החזק ביותר שיבא לידי בטוי בעולם, כי כח הרע, שרשו ביצר המות שנתן באדם, אשר קימים בו שני כחות עקריים, כח החיים והטוב, מול כח המות, ההרס והרע. כח החיים מניע את היצר הטוב לפעל טוב, ואלו כח המות מניע את היצר הרע לחבל להרס ולפגע באדם עצמו ובסביבתו, כפי שאמר הקב"ה אל קין: "הלא אם תיטיב – שאת, ואם לא תיטיב – לפתח חטאת רבץ, ואליך תשובות, ואתה תמשל בו" (בראשית ד/ז, וברש"י שם). כמו כן נאמר: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, ואת המות ואת הרע" (דברים ל/טו). ונאמר עוד: "ובחרת בחיים, למען תחיה אתה וזרעך" (דברים טו/ט). מאידך קים גם כח אבדני באדם ובחברה המוכנה להשתעבד להרס, גם במחיר של פליון, כח זה הוא כח הרע, אשר היא התגלמותו ויצירתו אל הפעל עתיד להיות במלחמת גוג ומגוג, שהעולם המורד והכופר יהיה מוכן להתאבד ולהעלם ובלבד שלא להשלים עם אבוד תפיסת עולמו הרעה, הסוּבֶּרֶת שנתן לחיות חיי הפקר ללא אמונה בה'. כך שמול השאלה: "כיצד ניתן לבאר את המלחמה הזו", מציב דוד המלך את יצור הרע של אבשלום בנו, שהובילו בדרך המות חסרת הסכוי – למרד באביו ולהשמיט בכך את מציאותו שלו בעצמו, הרי ש"אבסורד" זה הוא כח הרע של היצר, שאינו קים אצל מי שמתבונן

בו מהצד, בשל קר ובהגיון, אף הוא קים, מסעיר, מפתה וממציאה תחת שליטתו, בעולם של מלחמה בין אמת לשקר, בין חיים למות ובין טוב לרע. בסופה של מלחמה זו יכירו כלם במלכות ה' ושלטונו היחיד של הטוב בעולם. שירת דוד

כהמשך לדרשות שלמדנו לעיל על מפלת הרשעים, מביאה הגמרא דרשה נוספת שהנשא: "יתמו חטאים מן הארץ" מזכר בה. שלמה המלך מסים את ספר משלי בפרק: "אשת-חיל", כמשל להכנתם הנפשית של השואפים לרפש את קניי התורה, ולהיות תלמידי חכמים. לכן ערכה המספרי של המלה "חיל", בגמטריא הוא 48, בכך רמז שלמה לארבעים ושמונות הקניינים שהתורה נקנית בהם (אבות ו/ו). פירוש הגר"א משלי לא/ו). לומדי התורה שרכשו את הכלים והקניינים שהתורה נקנית בהם, יצליחו לעצב ולקדש את כחות נפשם הממתיינים לצאת אל הפעל. לכן נמשלו כחות אלה לאשת-חיל, הממתינה לבעלה, שיקדשה, שיכונן את ביתה ושיעצב את אישיותה (ע"פ מלבי"ם משלי שם). בפרק זה ישנו פסוק האומר דרשני. עליו אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מאי דכתיב =מה המשמעות בפתוב: "פיה פתחה בחכמה, ותורת חסד על לשונה" (משלי לא/כו). על פי פשוטו של מקרא, משבח הפסוק את מאמריה החכמים של התורה, המלמדים את האדם ללכת בדרכי חסד, להגות בתורה לשמה, וללמדה לאחרים ללא שקולים אנוכיים (סוכה מט/ב): "תורת חסד – תורה לשמה, וללמדה לאחרים". אלא שעל פי כללי לשון הקדש טמונה כאן הגדרה על "פה", ועל ה"לשון" =שתי הגדרות בכח הבנת החכמה וכשר הפטוי שלה, והגדרה על השלמות של הפותח פיו בחכמה, ולשונו מביעה תורת חסד. כמובן שאי-אפשר לבאר כי השבח הנכבד "פיה פתחה בחכמה" מתכוון אל מי שאינו מדבר הבלים ודברים חסרי טעם, ואינו פותח בהם את פיו, כי זה פשוט וברור. כמו כן, לא בא הפסוק ללמדנו, שכאשר פותח את פיו, מיד נובעים ממנו דברי חכמה, כי כל משפט ומאמר יש לפתח בנושא המרכזי, אם כן הנושא כאן הוא ה"פה", ולא "פתיחתו", וכמו כן הנושא כאן אינו ה"חכמה". כי אם הנושא היה "פתיחת הפה", צריך היה לסגנון כך: "פתחה פיה בחכמה"! על כן חביבים אנו להניח כי הנושא בו פותח הפסוק הוא ה"פה", כלומר: הגדרת הדברים בלב החכם עוד טרם יבאו לידי פטוי מעשי בשפתיים* (כמבואר לעיל ט/ב: "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך". נספח 44).

פיה פתחה בחכמה – דוד המלך

באר רבי שמעון בר יוחאי: כנגד מי אמר שלמה מקרא זה, כלומר: מי הוא האדם ש"פיו" =יכלת התפיסה הפנימית שלו היתה ישרה ויכולה, לכן מיד כאשר נפתח פיו, הוא נפתח בחכמה, וי"לשונו", דהינו: כל ההבנה וההפעל שלו היו משלמים, באופן שכל אחד יכל לקבל ולחוש הזדהות עם שירתו, דבר המהווה חסד משלם על לשונו, לכל השומעים את שירתו, וחשים הזדהות עם הודותו, כאלו שהיא בוקעת מתוך לבם של השומעים ושל החוזרים על דבריו (חלוקת פה ולשון ע"פ מלבי"ם משלי שם, והכרמל: "שפה, פה ולשון". הרגשת הזדהות עם פרקי השירה, בהקדמת הרש"ר הירש לתהילים. על הגדרת ה"חכמה שבלב" וה"חכמה הנאמרת", ראה גר"א אדרת אליהו האזינו פסוק ז' באופן הראשון). שכן זה לא אמרו =לא יכל היה לומר זאת שלמה המלך על איש, אלא רק כנגד =על דוד אביו, שהיה ראש וראשון בהבנת כל צורות החיים האפשריות, בהצעת רגשות, והובלת כל התחושות אל שרשן – מלכות ה' בעולם. לכן נקרא דוד המלך: "חי וקים" (ר"ה כא/א). כי הוא נחשב כ"אדם הראשון", ביחס לכל הדורות שבאו אחריו, עד ביאת משיח בן דוד, במהרה בזמנינו, והוא תמצית חיייהם של כל בני האדם הבאים אחריו (נתיב התשובה למהר"ל עמ' קס"א). פתיחת הפה בחכמה של דוד היתה, שבחכמתו הוא הקיף את כל צורות החיים האפשריות, הגדיר את שלביו העקריים של חיי האדם, וחכמתו היתה פה מוחשית, עד שנחשב כאלו שהוא עצמו דר בחמשה עולמות =חמשה שלבי חיים, שכל אחד מהם מקיף את האדם לגמרי, וכשהוא חי בו, הוא מסגר בתוך חוזה זו, ואין לו חבור לצורות חיים אחרות. לכן, לא צריך היה דוד לגור באופן מעשי בכל אחד מחמשת העולמות, כדי להבינם, אלא בחכמתו הוא חדר אל משמעות העולמות, כפי שאמר שלמה בנו: "כל זה נסיתי בחכמה" (קהלת ז/כג). לכן יכל היה לדבר גם על שלבים שהפכו וחושיו צדין לא פעלו, כגון בהיותו עבר ויזק, כמו כן ידע על עולם המות עוד טרם מת בעצמו, כפי שהדגיש רש"י: "אמר שירה כששרתה עליו רוח הקדש", כי באמת הוא צדין לא גר באותם עולמות, אף ברוח הקדש נתן להמצא במקומות שהגוף אינו נמצא, ואפלו במקומות שאין השכל האנושי יכל להגיע אליהם (רמב"ן ב"ב ב/א: "יודעים האמת ברוח הקודש אשר בקרבם"). במדרשים מקבילים לא נאמר שדוד דר בהם, אלא: "אדם דר בחמשה עולמות" (ויק"ר ד/ז, מדרש תהילים ק"ג). לכן אמנם כל אדם "דר בחמשה עולמות", אבל רק דוד חי אותם במבט של "פיה פתחה בחכמה". את כל אחד מהשלבים הנקרא כאן: "עולם", חנה דוד, מכלם הסיק את המסקנות הנדרשות ובכלם באה "תורת החסד" לידי פטוי על לשונו. כי את חמש צורת חיים הללו הוא ידע להוביל אל הקב"ה באופן המשלם ביותר. ועל כל אחד מהם הוא אמר שירה מיוחדת, המתאימה לתקופה זו, שירה שכל ההוה בה, מסגל לחוש דרכה את העולמות והחיות שהולידו שירה זו (הקדמת הרש"ר הירש לתהילים).

חמשה שלבים/עולמות בחיי האדם

חמשת העולמות המבארים כאן, הם חמשת הרצונות הנפש האדם, מגרעינו הבסיסי, דרך מעברו בעולם, ועד לסיום התפקיד: 7 ארצות החיים. 7 בצירוף באמצעי קיום. 7 גהפרת תמונת עולם והבנתו. 7 להוציא ולבטא את עצמו מהכח אל הפעל, להתגבר על מפרעים. 7 להלגיע למטרה. את כלם הגדיר דוד המלך, ועל כלם אמר: "ברכי נפשי את ה'". רצון החיים הבסיסי של האדם נכנס בו בהיותו עבר, אז נכנסת בו הנפש, שהיא משכן הרצונות והבסיס להשפעות ההדדיות שבין הנשמה, הנפש והגוף (על מצבו הנפשי של העבר ראה נדה ל/ב: "אין ימים שאדם שרוי בטובה יותר מחדשי עברו", ומרגע היווצרותו, מתחברת אליו נשמה, שעתידה לקחת חלק בעולם הבא, ראה סנהדרין ק"ב: "משעה שנורע"). רצון החיים הבסיסי שמקבל האדם מיד עם היווצרותו, אינו קשור לכל מערכת ממערכות החיים, השרדות, פחד, הנאה, פעולה, או קליטת מצבים, כי כלם קשורים למערכת חיים המהפכת אל העולם ונתונה תחת שליטת הזמן ומגבלת במקום. מה שאין כן רצון החיים הבסיסי, הוא הגרעין שממנו עתידות לצמח כל השאיפות, אף הוא עצמו רצון ראשוני, שאינו תלוי בדבר. אמנם נושא זה עמוק וטעון מחשבה והתבוננות, אף נתן להמחישו באופן פשוט, על ידי הצגת ארבע שאלות בזו אחר זו. כשנשאל את עצמנו: "מה אנו עושים"? התשובה תהיה: "חיים", כיצד? עובדים כדי להתפרנס. למה? כדי להתקיים, להתפרנס ולפרנס את המשפחה. מדוע? כי אלו הם אמצעי וצורות המחיה. לשם מה צריך זאת? כי אנו רוצים לחיות! מכאן כבר אין לשאל מדוע ולמה? כי שאלה זו היא מעבר לכל דיון, שהרי היא הבסיס לכל. אף על פי שבנושא זה: "אני רוצה לחיות", אין אדם דן באופן טבעי, אלא בשעה שמרגיש בסכנה המרחפת על ראשו, רק אז פורצת ההעקה הבסיסית: "אני רוצה לחיות". רצון זה נתן לאדם עם הנצרו, וצומח יחד עם גופו. לכן בדייק כפי שאין אנו אמורים לחוש את איברנו, אלא בשעה שהם במצוקה ובסכנה, רק אז פורצת זעקה: "אני רוצה לב", "אני רוצה כליות", "אני רוצה רגלים" וכדומה. עוד יותר מיד קימת בנו ההעקה לרצות את עצם החיים. השרש של רצון זה מתחיל עוד בטרם התחילו להתפתח האברים, בצעד הגראשית של חיינו.

דר במעי אמו ואמר שירה

העולם הבסיסי שעליו התניח דוד הוא המצב בו דר במעי אמו, שם הוא נמצא באופן המשלם ביותר שיכל להיות לאדם על-אדמות, שהרי נאמר: "מי יתני ירחי קדם" (איוב כט/ב. נדה ל/ב). ועל מצב מיוחד זה אמר דוד שירה, שנקרא: "ברכי נפשי את ה', וכל קרבי את שם קדשו" (תהילים קג/א). דהינו: כל המערכת הפנימית שבגוף הנקראת בשם כולל: "קרבים", אומרת שירה לשם קדשו. כשדוד הדגיש: "קרבי", דהינו: המערכות הפנימיות שממך יוצאות כל פעולות החיים (ראה אבן עזרא שמות ח/יח: "בקרב הארץ"). בפסוק זה רואים אנו כי יש לקרבים אפשרות מיוחדת לומר שירה, כיצד? הלא אין להם פה ויכלת הבעה? והם אינם אלא כלי-שרת לאדם, שהוא

יגיד שירה בפיו ולא בקרביו? שהרי גם על הנאמר: "כל הנשמה תהלה ל-ה" אמרו חז"ל כי לא הנשימות מהלכות, אלא האדם מהלך על כל נשימה ונשימה (בר"ר יד/ט). אם כן מה היא הודית הקרבים? אלא השירה שכולים הקרבים לומר, קשורה למעמד עצמאי פלשהו שיש להם, היכן? אצל העבר הדר במעי אמו, שבמבט אמתי ונוקב, המערכת שהוא נמצא בה אינה שייכת לאם אלא לו, שהרי גם עקר וכל לנהל מערכת חיים משלמת, אם כן כל פלי ההולדה שנטעו באדם כדי להביא את הדור הבא, אינם שייכים לתפקודו הפרטי, אלא הם כלים המשמשים את התפקיד הפללי של רצון ה' בהמשך קיום העולם, ככתוב: "לא תהו בראה, לשבת יצרה" (ישעיהו מה/יח). על כן הרחם בה שוה העבר אינה מתייחסת אל מערכת הקיום של האמא, כשאר אבריה ובני מעיה, אלא הרחם היא אמנם קרבי האם, אך קרבים אלה שייכים לנלדי העתיד. על כן מתפרשת השירה: "וכל קרביי" על שם הקרבים שלו, הנמצאים בגופה של אמו (ע"פ רש"י: "על שם קרבי אמו שדר בתוכו"). היות העבר יצור עצמאי לחלוטין, שרק מתפתח בתוך חלל האם, בא לידי בטוי באופן פיזיולוגי, ולכן סוג דמו אינו דומה לשלה ואין רקמותיו דומות לשלה, זאת כיון שהוא לא נמצא באחד מאבריה הפרטיים, אלא במערכת השמורה במיוחד לדורות הבאים. אלו מערכת ההולדה היתה חלק מאמו כמו שאר אבריה, היה העבר נדחה מגופה ככל גוף זר החודר אל תוך המערכת. או כגדול חריג המתפתח בגוף, המשבש את כל המערכות. דוד המלך, שידע להתבונן בחסדי ה' בעולם, וראה את חכמתו הנפלאה בהנצרות החיים, שהם כמו "אדם בתוך אדם", כמבאר בהמשך, ואמר עליה שירה, עליו אמר בנו: "פיה פתחה בחכמה, ותורת חסד על לשונה".

יצא לאור העולם

אחר שהתבאר כי ה"עולם" הראשון מתוך חמשת העולמות שדוד המלך ראה ואמר עליהם שירה, הוא העולם/השלב בו מתהווה האדם, ובו מתפתח רצון החיים, עוברת הגמרא לעולם השני = השלב האנושי המקביל אל רצון החיים הבסיסי, והוא: הרצון הבסיסי להשפיל והסקרנות לדעת את הסובב. רצון זה מתבסס על "משפלות ראשוניים" המטבעים בנפש האדם, שהוא ידיעה ואמונה ברורה כי העולם בנוי על כללים וחקים. על בסיס זה של "משפלות ראשוניים" מתפתחת כל החכמה האנושית הנרפשת במשך כל החיים (כוזרי א/כח). המשפלה הראשון מגדר כאן בגמרא כ"יצא לאור העולם". כלומר: יציאה מהעולם הסגור וחסר הגורמים של עבר אל המרחב של ילוד, אשר בו נתן לראות את חכמת הבורא באין-סוף של גלויים. דבר המתחיל באופן חזק יותר מיד עם הולדה, כאשר האור, הקולות ושאר ההרגשות מגרות את הילד להתבונן, לקטלג ולהשפיל. כאן המקום להתפעל מחכמת ה' בבריאה, אשר הטביע בנפש האדם את האפשרות הראשונית לקליטה, שהרי רק מתוך בסיס של ידיעה פלשהי, אפשר להמשיך, לבאר, להמחיש וללמד, בסיס זה צריך להיות בשכל עוד לפני שהוא מתחיל לפעל ולחשב [בשפת המחשב נתן להמחיש זאת כ"תכנית הפעלה"]. הפילוסופים טענו כי לא נתן להסביר כיצד מתחילים אותם משפלות ראשוניים, שהרי לא נתן לחשב ללא מצב חשיבה בסיסי. אך ראיתם של התורה הקדושה מגיעה אל המקומות שאין לראות אנוש מגע. חכמינו למדו כי בשלב המעבר בין מצב עברי, לבין יציאה לאור העולם, מטביע מלאך אלקים את החותם האנושי באדם, חותם המרכיב משלמות של הנשמה, עם פשר הקליטה של הגוף החמרי, ואמרו: "כיון שבא לאור העולם – בא מלאך וסטר על פיו" (נדה ל/ב). סיום מלאכת בריאת האדם, באה עם ה"סטיירה" = מפנה בפסיכ"ל, זה, המחבר את הנשמה בעלת קליטה בלתי מגובלת אל הגוף החמרי המגביל (גבורות ה' למהר"ל עמ' קי"ב). לכן מעתה מטבעת בגוף החמרי מערכת פעלה של קוד המזנה אמת ושקר, זהו תחלת סדר המחשבה קטלוג וארגון טבלאות שעורף השכל במשך כל החיים* (על התהליך הננשי והפסיכולוגי של "יצא לאור העולם" וחיבור הנשמה אל הגוף, ראה נספח 45). זוהי אם כן תחלתה של המחשבה, אשר עשויה להוביל את האדם מהפכת הסביבה הקרובה אליו, פצריסותו, הוריו, החדר בו הוא שוהה, החצר, הרחוב, עיר מולדתו, ארץ מגוריו. מכאן, אט אט נושא למרום מבט, מתבונן בפוכבים ובמסילות, והמרחב שנגלה לעיניו מחיב לשאל "מי ברא אלה"? (ישעיהו מ/כו).

הסתכל בפוכבים ובמזלות ואמר שירה

אם כי חכמת ה' מתגלית בבריאה על כל צעד ושעל, ונתן להתפעל עד פלות הנפש מפל פרח ומפל תופעה, שהרי כל חכמי העולם יכולים ללמד כל חייהם רק כיצד פועלת העין של בעל-חיים, וכיצד פועלת כל אחת משאר המערכות בכל פרט ופרט ובכל מקום. אך מטבע האדם להתרגל לתמונות אלו עוד בטרם היה לו שכל להבינם, לכן ילד אינו יכול להתפעל מחנב, עכבר, או צמח, אלא רק מבציעיו, שאותו רואה לראשונה, אך לא ממערכותיו האנטומיות. אמנם גם את השמש, הירח והפוכבים ראה, אך כיון שאינו יכול לגעת בהם, עובר שלב פלשהו עד שהוא מתחיל להתבונן בהם באופן תאורטי, אז מתבהרים בעיניו שכל מרחבי אי-סוף, ומשם לומד לרומם את מבטו גם אל הדברים היום-יומיים, הפזורים על פני האדמה, אשר עליה התרגל לדרך. לכן אחר ש"יצא לאור העולם", ולמד לחשב, מכאן סלולה בפניו הדרך אל פסגת המדעיים האנושיים, שהיא חכמת התכונה [=אסטרונומיה וחקר החלל החיצון]. המשך התקדמותו של האדם החושב כאשר התבונן ונסתכל בפוכבים עצמם, ובמזלות = במסלול הפוכבים והשפעתם, חכמה המגלה את חידוק המפלג של הבריאה. העושה כן, הולך בעקבותיו של אברהם אבינו – אבי האמה, שחקר את העולם מאז שהפכתו החלה להבשיל, ודרך הסתכלות בפוכבים ומזלות השיג את דרך האמת, כפי שכתב הרמב"ם: "כיון שנגמל איתו זה [=הבשילה הפכתו של אברהם אבינו] התחיל לשוטט בדעתו (והוא קטן, והתחיל לחשב ביום ובלילה, והיה תמה: היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה [=מסלול גרמי השמים] נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג? ומי יסבב אותו? כי אי-אפשר שייסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר – ולבו משוטט ומבין. עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק, מתבוננו הנכונה (עבודת כוכבים א/ב). ידיעה זו אינה נותרת כ"חכמה עקרה", אלא מביאה את האדם לאמונה בה, לאהבתו ויראתו, כפי שכתב הרמב"ם: "הא-ל הנכבד והנורא הזה, מצנה לאוהבו וליראה הימנו – הדרך לאהבתו ויראתו: בשעה שיתבונן האדם במעשיו, ובראיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהו [את] חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפא – כמו שאמר דוד: "צמאה נפשי לאלקים, לאל חי" (תהילים מב/ג). וכשמחשב בדברים האלו עצמן – מיד הוא נרתע לאחוריו, וירא ויפחד וידע שהוא בריה קטנה, שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד: "כי אראה שמיך – מה אנוש כי תזכרנו" (תהילים ח/ד-ה. רמב"ם יסודי התורה א-ב). בנקדה זו חל מפנה במבטו של האדם על העולם, ומשפיל לראות הכל במבט מרום, כנאמר: "שאו מרום עיניכם, וראו מי ברא אלה". בלשון זו יש לדק, שהנביא פתח במלה: "שאו מרום", הרי שה"מרום" הוא הנושא המרכזי, ולא אמר: "שאו עיניכם למרום", כי אכן הנקדה המרכזית היא, לראות הכל במבט מרום, על כן ממליץ הנביא להביט במבט מרום, וממילא תראו מי ברא אלה. אכן למי שמבטו מרום כבר, אינו צריך להתהלך בעולם כשעניו נעוצות בחלל, אלא כפי שאמר איוב: "ומבשרי אחזה אל-וה" (איוב יט/כו). במבט מרום זה רואה החכם את כל העולם, אכן בעיניו אלה אין כל הגבל בין בערת שמן לבערת חמץ, ובאופן טבעי יוצא המאמר: "מי שאמר לשמן שידלק, הוא יאמר לחמץ שידלק" (תענית כה/א). זאת כוננת רבנו הרמח"ל, המגדיר את האדם השלם בלשון זו: "הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו" (מס"א א'. נספח 46). בראות דוד המלך את כל צמיחתו הנפלאה של האדם, בטא את תורת החסד שעל לשונו ואמר שירה.

האדם – המנצח על שירת העולם

את השירה על פקחת העינים למראות נפלאים ומפלאים, יודעים אנו ממה שנאמר: "ברכו ה' מלאכיו" = שרפים, אפנים וחיות הקדש, אשר מקומם תחת כסא הכבוד, ודרכם עוברת ההשפעה מהקב"ה אל עולמנו. אשר הם "גבורי כח", והם "עושי דברו" = מקבילים את הנוראות ה' ופקודותיו, ומורידים אותם אל עולם העשיה באופן מדק. כל משמעותם ורצונם הוא אך ורק "לשמע בקול דברו". עד כאן התבאר החלק העליון של השתלשלות דבר ה' מהעולמות הרוחניים העליונים, שאין בהם חמר וגוף כלל, שאותם יודעים אנו בקבלה מהנביאים ובעלי רוח הקדש. מכאן עובר דוד המלך לתאר את השלב אותו רואה המתבונן, היוצא לאור העולם, כאשר מתבונן בפוכבים

ובמזלות, הנקראים "צבא השמים" (דברים ד/ט). אותם כבר אפשר לראות, ודרךם נתן להבין עד כמה מפלגה המערכת הרוחנית שמעליהם, שאף היא כלולה ב"צבא השמים" (מ"א כב/יט, רמב"ן בראשית ב/א: "וכל צבאם"). כאשר רואים את הבריאה הנפלאה בעיני החכמה, הופך האדם להיות ה, מנצח על תזמורת הבריאה, ועצם שמיעתו את שירת היקום, מצוה עליהם: "ברכו ה' כל צבאיו" = כל הטבע וחקיו, הנמצא בכוכב הארץ, בכוכבי השמים ומחוצה להם, אשר כלם הם "משרתיו של הקב"ה, עושי רצונו". עד כה ראינו כיצד נתן להתפעל ממעשיו של הקב"ה פשטבטים מלמעלה למטה – מהמלאכים, דרך הכוכבים וחקי הטבע, עד שמגיעים אל הפרטים הקטנים בעולמנו. באופן מקביל נתן גם לראות את עצמת הבריאה ופיה מלמטה למעלה, כאשר מתחילים את ההתבוננות מהפרטים הקטנים, בהם מגלים את החכמה האלקית, והגדלות של האין-סוף, ודרךם ממשיכים להתפעל מחקי הטבע היותר גדולים ויותר מרשימים, החל ביחסי תלות ההדדיים בין האברים השונים בתוך הגוף, המשך ביחסי התלות ההדדיים בין בעלי-החיים לבין הטבע הסובב אותם, בין בעלי-החיים ובין עצמם, וכמו כן דרך הקיום של בני האדם בעולם, כיצד מוצא כל אחד את מזונו ופרנסתו בהשגחה פרטית. דברים אלה קרובים יותר לבנו של האדם, ובהם מתפעלת הנפש ומתעורר הלב לומר שירה. אכן, על פסוק זה מבארים חז"ל במדרש את שלב היציאה לאור העולם וההתבוננות, ואומרים: "יצא לאור העולם, והולך לכאן ולכאן, דהינו: יצא למסחר ולשוק, ומתוך חיי היום יום מגלה את השגחת הקב"ה ואת כחו, על כך אומר לכל העולם הסובב אותו: הצטרפו אף אתם אל קהל המשווררים את הקב"ה, וגם אתם: "ברכו ה' כל מעשיו, בכל מקומות ממשלתו" = מכל המקומות והאפשרויות שבעולם (ויק"ר ו/ד). מדרש תהילים ק"ג. גם הגמרא שלנו הסתמכה על המשך פסוק זה, ועל כך נאמר: "וגו", כי רק בסוף אותו פסוק חותם הפסוק: "ברכי נפשי", על כן אין המדרשים חלוקים, אלא האחד משלים את השני). את שירת כל הבריאה כלה, החדיר דוד המלך אל לבו, וקורא לנפשו להצטרף לשירת הבריאה: "ברכי נפשי את ה'".

כל גמוליו: שאיפה לינוק ולהבין העולם השלישי בהתפתחות האדם, שאותו ראה דוד, הוא שכל אחד ואחד מתחיל את חייו בכך שהוא ינק משדי אמו, מחבק אל לבה ומרעף באהבתה, במעלה זו ישנו מצב המחייב התבוננות, על כן התבונן דוד בשרשי הבריאה, ונסתפל בחכמתו במקום בו קשר הקב"ה את התינוק בדדיה למשך תקופת חייו הראשונה, והקובעת ביותר, שרק על פיה נמשיכו כל חייו להתרחב, ועל עולם זה, אמר שירה. שנאמר: "ברכי נפשי את ה', ואל תשכחי כל גמוליו" (תהילים קג/ב). דוד מדבר אל לבו ואל נפשו, ומבקש שלא לשכח גמוליו = גמילות חסד מסימת, אשר באופן טבעי ישנה נטיה לשכח אותה, ואילו היא: תקופת היניקה וההתפתחות הנפשית המבשילה דרכה, לכן נקרא היונק: "גמול", כי הוא מיעד להגמיל ולהתפתח כחי עצמאי המבשיל מיניקתו. בשלב התנתקותו מאמו הוא נקרא: "גמול", בשם שהשלב האחרון בהתפתחות הפר, נקרא: "גמול" (במדבר יז/כג: "ויגמל שקדים"). מפיון שדוד בקש לא לשכח, משמע שמתחיל אל גמול שבדרך כלל שוכחים אותו. אך יותר מכך, דוד מדגיש: גמולים בלשון רבים, ועוד הוסיף להם: "כל גמוליו", על כן צריכים אנו לדעת על איזה גמול מיחד כפול בתוכו את כל הגמולים הנשכחים? כלומר: דוד המלך בקש מנפשו שלא לשכח את החסד שביניקה, שהרי מאז פוקח התינוק את עיניו, הוא רואה עצמו כיונק, וכך נותר עד גיל שנתים, אשר בהם הוא כבר רואה ומבין, וכשהוא נגמל, פורש מאמו והופך להיות עצמאי, תקופת היניקה נשכחת ממנו, בעוד שלמעשה תקופה זו היא המעצבת את כל אישיותו, תבונתו ורצונו להמשיך לינוק ממבועי דבש-החכמה כל חייו.

כל גמוליו: יניקה ממקום הבינה ממשכה הנקרא לבר: מאי "כל גמוליו"? מה פרוש המלה "גמוליו"? = על איזה גמול שקבלה הנפש מה בקש דוד שלא לשכח? כמו כן מדוע נאמר הדבר בלשון רבים – "גמוליו", ולא "גמולו" (ע"פ ריא"ף). וכן מדוע הדגיש "כל", ומדוע לא הגדירו במפרש, אלא דבר בלשון פוללנית: אלא שני הפסוקים הפותחים פרק זה, מחלקים לשני חלקים מקבילים, הראשון מדבר על הנשמה הרוחנית והשני על הגוף. לנשמה נאמר: "ברכי נפשי את ה'", ולגוף: "ברכו כל קרבי את שם קדשו" (אבו עזרא תהילים שם). על אותו משקל ממשיך הפסוק הבא, לנשמה: "ברכי נפשי את ה'". לגוף: "ואל תשכחי כל גמוליו". הרי שה"גמוליו" שהגוף משבח, מהוים סבה והסבר לחלקו הראשון, אשר בו משבחת הנשמה. הנשמה משבחת את ה', כי היא חלק אל-זה ממעל, וחשה צורך לחזר ולהתאחד עם המקור ממנו נחצבה. דוד בקש שגם גופו ישתוקק להתחבר אל הקב"ה, לכן אמר: "ואל תשכחי כל גמוליו". בכך בטא חפוש של דרך אמתית לחבר את הגוף אל הקדשה. על איזה עולם הצביע דוד המלך, אשר בו יכל הגוף למצא דרך להתחבר אל מקורו הקודם, שהיה קדוש? וכיצד נתן לטעת כח זה בגוף החמרי? כיצד אפשר לשתול בו את הצורך להתחבר אל המקורות הרוחניים ממנו הוא נוצר? הרי החמר קשור אל כח המשיכה המוריד אותו כלפי מטה, ושואף לשקע בהצלחות, בהנאות, ולחיות רק את ההזה ועל פיו לשזור את חלומות עתידו. שאיפה זו אמרו חז"ל בלשון מליצה: "ינק משדי אמו ואמר שירה", כי כח רוחני זה מפתחת האם בבנה על ידי הנקה, המיעדת, גם להניק לו אבות מזון גשמיים, גם להניק לו אהבה ובטחון, וגם לפתח בו רגשות ויכולות אשר תשארגנה בו כל ימי חייו, אלו הן "כל גמוליו" = תכנית לבנית גוף ונפש במקביל, כדי ששניהם ישתלבו במערכת אחת השואפת לגמול לקב"ה על כל גמוליו. בכך מקבילים שני חלקי הפסוק זה לזה, המדברים על הנפש ועל הגוף, כי שניהם יחדיו מתפתחים ומתעצבים בתקופת היניקה, המעניקה בהם את היחודיות האנושית, אשר אינה קימת אצל שאר היונקים, כח המיעד לגמל את היונק מיניקתו, ולפתח בו רצון לגמל טובה למיניק/מעניק – תחלה חוזר אל האם, כנאמר על הילד בשעה שנגמל: "כגמל עלי אמו". כאשר פונים אל הקב"ה עם רגש בריא זה, נאמר המשך הפסוק: "כגמל עלי נפשי" (תהילים קלא/ב). כיצד התאים הקב"ה את האם לתפקיד הקובע והגורלי בהתפתחות האנושית? אמר רבי אבהו: שעשה לה דדים במקום בינה, על יד הלב* (נספח 47), ולא כמו אצל שאר בעלי-החיים, שמקום ההנקה נמצא במקום הטנפת. על כן שבח דוד המלך את הקב"ה בלשון: "אל תשכחי", כי חסד עצום זה שנגעשה עם האדם בתקופת חייו הראשונה, אמןם בונה את כל אישיותו, אך מטבע הדברים אינו זוכר אותה תקופה.

הערכה וכבוד עצמי = בסיס לבינה מערכת ההנקה היא חלק בלתי נפרד ממערכות ההולדה וההפרשה בטבע כלו. לכן, שנוי כה בולט אצל האדם משאר היונקים מלמדנו, שבתכנון השפדני בו נברא כל אבר באדם, הועיד הקב"ה להנקה שני תפקידים מקבילים: הזנת הגוף והזנת הנפש, להבדיל משאר בעלי החיים, שההנקה אינה אלא הזנת גופם של הגורים, ללא כל קשר לפתוח הפשוטים וההתפתחות הנפשית שלהם. על כן הדגישו חז"ל: "דדים במקום בינה", ולא אמרו: "ליד הלב", כי באופן טכני אכן ישנם בין היונקים בעלי-חיים אחדים אשר מערכת היניקה שלהם נמצאת בחלק העליון של גופם, ליד הלב או מגיעה עד אליו, אך ודאי שאי-אפשר לומר על כך שהם נמצאים במקום "בינה", שהרי גם הם וגם הוריהם מפקעים מבינה. על הקביעה כי המלים: "כל גמוליו" מתייחסות ל"דדים במקום בינה" שואלת הגמרא: טעמא מאי? אמר רב יהודה: כדי שהיונק לא יסתכל במקום ערוה, אלא בפניה של אמו הורתו, ודמותה תחקק בזכרונו. כי רשמים עדינים אלה הנחקקים בגוף התינוק הרו, נותרים בו לעולם, והם הבסיס לקליטת כל הרשמים שבאו לו במשך כל חייו. ויתכן שכאן המקור להלכה שבשעת הדחק, מתר לקרא קריאת שמע כנגד אשתו המינקת, כי הנקה אינה נחשבת כ"ערוה" שאסור לקרא קריאת שמע נגדה (ראה בן-איש-חי בא י). לכן, אם חלילה צריך היה להשפיל את התינוק, ולהשליך אותו לינוק במקומות שפלים, או אז היתה מתחילה להתעצב תמונת עולמו מבסיס גופני, חמרי ושפל זה, חלילה, ובקשי רב נתן לעקר רשמים שליליים אלה מעמקי התת-מודע, כדי לצקת אל נפשו תכנים רוחניים ונעלים.

אהבה והענקת כבוד = בסיס לבניה

רב מתנא אמר סבה נוספת שאינה כלולה במאמר הקדם, כי לא די בכך שהתינוק לא יראה דברים שליליים, מפני שיניקה אינה רק הספקת מזון, היכולה לעבר אליו דרך כל הפרשה אפשרית. אלא היניקה היא שלב של פתיח הגוף והנפש, ותינוק אינו שבוע בשעה שיונק ממניקת זרה, כמו תינוק הנדל בחיקה של אם אוהבת (אדר"נ ל"א). לכן כשהאם פועטת או עצובה, אל לה לה להניק, הוא הדין אם האם אכלה מאכל אסור, טמא או טרף, אל לה להניק, כי לא רק חמרים פיזיים חודרים אל התינוק דרך חלב אמו (ראה שו"ע יו"ד פא"ז ובנו"כ ובכף החיים יו"ד קט"ז/קמח). על מעלה זו משבח דוד המלך: "שעשה לה דדים במקום בינה", שמשם יונק האדם את חיו, הקב"ה קבע זאת דוקא כך, כדי שלא ינק ממקום הטנפת = ההפרשה, אלא היניקה תשתלב בחניית העניקה האנושית האמהית. שני הסברים אלו מבארים עד כמה עקרוני הכבוד העצמי של האדם, כבר משחר ינקותו, וכדי שיפתח דמוי עצמי חיובי ומכבד, יש צורך שהוא עצמו יפקח את עיניו אל מול פני אם אוהבת, ומאידך צריכה גם האם לראותו כתינוק שיש לאמץ אל הלב, ולא לדחותו כגור החיות הנדחה אל מערכות הפרשה מטנפות. כך מתפתח עולמו השלישי של האדם – עולם הבינה, שעליו אמר דוד המלך: "ברכי נפשי את ה', ואל תשכחי כל גמוליו". על שירה זו הוסיפו חז"ל במדרש מקביל: "אמר דוד לנפשו: אל תשכחי את כל הגמול הטוב שגמל עמך הקב"ה מאז יצירתך" (ויק"ר ד"ז). כי אם המעניקה כבוד ופתיח בינה בנפש הילד, כאשר יתבגר, כמו שילמד להסיק מסקנות ולהבין דבר מתוך דבר, שפמבאר לעיל, זו הגדרת הבינה, בדיוק כך הוא גם יבין למפרע שהמשפלות הראשונים שלו [המגדרים לעיל כ"חכמה"], גם הם נבעו מאישוהו מקום, ומישוהו העניק לו אהבה וגמול טוב, וממילא יבין שהוא גם תפקידו – להשיב טובה לאחרים, ולא להיות כפוי טובה, לא להוריו, לא לסביבתו ולא לקב"ה. ממילא, מי שלא גדל באוירה של אהבה וכבוד, שללו ממנו את הכח לחוש מחבר למקורות, ולהשיב אהבה וכבוד לאותם. אדם כזה ישפח את "כל גמוליו", יבגד בהוריו, במשפחתו, בעמו ובאלקיו (על חשיבות האהבה והכבוד מההורים לילדיהם, לגבי העברת מסורת האמונה ועבודת ה', ראה ברש"י ובאבן עזרא תהילים שם, וכן בספרנו שב"ח על קידושין עמ' 55: "אשרי מי שראה את הוריו באמנות מעולה").

המתבגר נלחם ברשע ושם במפלתו

העולם הנוסף אותו חי דוד המלך ברוח קדשו, הוא עולם ההתמודדות, שהוא השלב הרביעי בהתפתחות קומת האדם ותפקידו. שלב שיכל לבא אף ורק אחר שהאדם הבשיל, בסס את אישיותו ובנה את כלי השכל והרגש כראוי, או אז הוא מוצא את עצמו מטל במלחמת הטוב והרע, האור והחשך, האמת והשקר, שבאופן כללי מצגים כמאבק בין הצדיקים לרשעים, ומגדרים כמלחמה בין הקדש והחול ובין ישראל לעמים. את הכלים להתמודד במאבק זה, ואת הכח להצליח בכך מקבל הילד מהוריו ומחנכיו, מהם יונק הכנה וחנוך טרם כניסתו לבצוע מעשי של ידיעותיו וחכמתו (רש"י בראשית יד/יד "חניכיו"). כל ילד נקרא "תינוק", מלשון יניקה, כי "יניקה" אינה מצטמצמת בשאיבת חלב – אם, אלא גם אחר שנגמל מחלב אמו, ממשיך הוא ליונק צרכי קיום אחרים, כגון: ידיעות, הדרכה, הנחיה והרגשות חיוביים [או שליליים, חלילה]. לכן במשך כל שנותיו הראשונות הוא נקרא: "תינוק הצריך לאמו", גם אחר שנגמל מיניקה (ערובין פב/א. סוכה כח/א). אכן גם בשעה שהוא כבר יוצא ללמד בבית הספר, וקולט רשמים מהעולם החיצוני, עדין נעשה הדבר באופן של יניקה, כי אין לו בהם שתפות שכלית ואינו מטביע את אישיותו עליהן, ולא את חוש הבקרת, אלא רק רואה את עצם החנויות, ולא את הרעיונות המנחים את המארגות, לכן אינו יכל להתנגד להם, אלא כלם זורמים אל תוך אישיותו, בדיוק כפי שאורם חלב-האם לתוך קיבתו. בכך מובן מדוע כל נער הנזקק להדרכת רבו נקרא אף הוא בשם "תינוק" – "תינוקות של בית רבן", תאר זה נושא הנער עד גיל שמונה עשרה (תנודבא"ר יח/ס: "מלמד תינוקות – נערים בני 8-10"). עתה מגיע שלב ה"נעירות", וההתבגרות אשר בו מנער הילד את כל מה שקבל עד עתה בעינים עצומות, ורוצה לבחן בשכלו את מה שרואה, ולבנות לבדו את תמונת עולמו. מעתה מתחיל הוא להיות אחראי על דעתו, על מעשיו, ואף להיות ערב על אחרים. מעתה, כאשר מתבגר, כבר אינו רואה במלחמה נגד הרשעים רק רצון השדרות וחלק מענייני העולם, אשר מפלתם המביאה שמחה לכל הסובבים אותו, משנה גם בו שמחה, אם כי אינו יודע את מהותה ומה טיבה, מבלי לרדת לעמק הנושא של מלחמת הטוב והרע בעולם, אלא מבין שמגור הרע הוא המטרה של המלחמה העולמית, אשר בה צריכים כחות הטוב לנצח ולצאת לאור. על כן כאשר ראה דוד המלך ברוח קדשו במפלתם של רשעים, ראה בכך את חתימת המאבקים האנושיים עלי-אדמות, הן מאבקי היחיד, והן מאבקי הצבור והעם, ועל כך אמר שירה, שגאמר: "ותמו חטאים מן הארץ, ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללו-ה' (תהילים קד/לה). כמבאר לעיל, כי זו הפעם הראשונה אשר בה הזכיר "הללו-ה'", בקשה המתפנתת לחסול הרשע ולא של הרשע. כי כאשר ישונו כל הנבראים להפיר במלכות ה', מכל העולם תעלה שירת "הללו-ה'". אמנם שמחה זו עדין אינה משלמת, כי גם כאשר נופלים רשעים אלה, עדין קמים אחרים תחתם, אז כיון שכל מפלת רשעים היא תכנה נוספת בדרך לכלוים המחלט, לכן כבר מעתה אפשר לשמח במפלתם. יש לציין כי בסגיה זו במדרשים המקבילים (ויק"ר ד"ז. מדרש תהילים ק"ג), מתארת השמחה המשלמת במפלת הרשעים שתהיה לעתיד לבא, על כן שם מתבארת שירה זו בשלב האחרון, שאחר המיתה.

השירה על יום המות

כאן מגיע השלב החמשי והאחרון בעולמות שאותם ראה דוד ברוח קדשו, עולם זה ראה דוד כסגירתו של מעגל שירת החיים. ברוח הקדש ששירתה עליו נסתפל דוד והתבונן ביום המיתה, וגם עליה אמר שירה, לא על אבדן אדם מישאאל, וכן לא על אבוד נפשו של קרוב משפחה ונדיד, אלא על "יום המיתה", ופרדת הנשמה מהגוף אמר את שירתו. שגאמר בפסוק הראשון הפותח את הפרק בו מתאר דוד את נפלאות הבריאה: "ברכי נפשי את ה', ה' אלקי, גדלת מאד, הוד והדר לבשת" (תהילים קד/א). המלה "גדלת" היא המפתח להבנת הנושא כאן. על פי פשוטו של מקרא תתפרש המלה "גדלת" על פעולות ה' הגדולות שהיו בעבר, מאז בריאת העולם ועד עצם היום הזה. כמו כן, "גדלת" הוא שם-תאר לדבר גדול וגבה מאתנו, אשר לא יכולה להיות לנו בו תפיסה (מלבד"ס תהילים שם). מכל מקום, בפסוק זה לא רמזו המנות כלל, על כך עולה התמיהה מאליה: מאי משמע = מה משמעות פסוק זה? ומה הראיה דעל יום המיתה נאמר? ועוד, הרי דגמאות רבות של גדלת ה' ופעליו הנפלאים מתארות בפרק זה: אמר רבה בר רב שילא: מספא דענינא = מסוף הענין שהוא חתימת תאור בריאת העולם וקיומו. דכתיב = פתוב בפסוק החותם את תמונת העולם ופעילות האדם: "תסתיר פניך יבנהלון" = פחד יאחו את החש בהסתיר פני ה' יתברך ובסלוק שכינתו. תחושה זו היא אבוד הכבוד והשקראת השכינה הנמצאת בלב כל אדם ואדם, אבוד תחושה זו היא תהליך המתחיל בזמן שהמנות מתחיל לתת את אותותיו, הולך ומתחזק עם התקרבות יום המות, כאשר האדם חולה את חליו אשר ימות בו, כפי שאמר חז"ל על הפסוק: "ואין שלטון ביום המות" (קהלת ח/ח). כיון שנטה לעקב למות, השפיל עצמו לפני יוסף בנו. גם משה רבנו לא השתמש ביום מותו בחוצרות לאסוף את העם, כי ביום זה הפסיק את גנוני המלכות. גם על דוד עצמו, נאמר: "ויקברו ימי דוד למות", ולא נאמר: "ויקברו ימי המלך דוד למות" (בר"ר צו/ג). הסבה שתחושת הכבוד מסתלקת מזקן נישו ותשוש, כי עד כה הכח של הכבוד היה המנוע והמניע להתפתח ולצמח, וכאשר מגיע הזמן לעבר לעולם הבא, לשם עובר גם כחו של הכבוד האמתי, אותו רכש האדם בעולם הזה, כנאמר: "כבוד – חכמים ינחלו" (משלי ג/לה) – זה הכבוד של העולם הבא, וממילא לא נותר "מנוע רב עצמה" שניגע אותו בעולם הזה. על מצב זה נאמר: "טוב שם משמן טוב, ויום המות מיום הילד" (קהלת ז/א. מדרש אותיות דר"ע ת'). אם אין המנות מגיע בפתע פתאום, אלא מעניק ימי הכנה אחדים, זו היא מיתה רצויה וטובה (מו"ק כה/א: "חמישה ימים – מיתת כל אדם", וברש"י: "כדרכו מת במיתה הטובה"). מות המגיע אחר הכנה זו, נחשבת כ"מיתה הצדיקים", אשר על מותם נאמר שנפשו נאספת וגוועת (ב"ב טז/ב). על צדיקים אלה שר דוד המלך: "יתוסף [=תאסף אליך את] רוחם [ותקח את] נשמת רוח החיים שבאפם, אזי כלם יגעונו = ימותו, ואל עפרם

ישובו" (תהילים קד/כט וברשי"ל), ככתוב: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג/יט). הרי שפסוק זה חותם את התפתחות האדם בשלב האחרון – פרדת הנשמה מהגוף, על פרדה זו רמז דוד מיד עם פתיחת הפרק, ואמר: "ברכי נפשי את ה', ה' אלקי גדלת מאד, הוד והדר לבשת".

מבט מיום המיתה אל עבר העבר

על מאמר זה יש לשאל: הרי הפסוק שמביאה הגמרא קד: נסתכל ביום המיתה ואמר שירה, שנאמר: "ברכי נפשי את ה', ה' אלקי גדלת מאד, הוד והדר לבשת", אינו המקור ליום המיתה, אלא אותה מוכיחים מפסוק אחר לקראת סוף הפרק, אם כן מדוע הובא פסוק זה כמקור? והלא אין קשר בין "ברכי נפשי את ה'" לבין יום המות? התשובה לדבר קד היא, כי על פי פשוטו של מקרא, עצם שלוב נושא המות תמותה, הרי פרק זה מקדש כל לגלויי החיים המפכים בעולם, כיצד לפתע משתלב המות בתוכם? הרי מות הוא חדלון, העדר והפסקת החיים, וכיצד הוא אחד מחמשת העולמות בהם דר אדם? הרי בזמן המות מפסיק הוא לדור בעולם? מאמר זה צריך להפוך לנו את תפיסת העולם השטחית, ומעלה אל לנו לראות במות חדלון, אלא הארוע המרכזי והחותם של כל החיים, מי שעבר נכון את ארבעת שלבי חייו, יגיע אל שלב המות באופן שמאליה תתפרץ השירה: "ברכי נפשי את ה'". כי המות אינו הפסקת החיים, הוא אינו מדמים את "מנוע" החיים, אלא הוא מהוה שלב מכריע ועקרוני בהסרת המחסומים בדרך נסיקתו של האדם השלם אל-על. מפני שהאדם מרכב מגוף ונשמה, תפקיד המות הוא להפריד את כל מערכת הקשרים ביניהם. קשרים הפועלים בשלשה מישורים עקריים: 7. אצל הגוף. 7. בעל הנשמה. 7. געל הנפש – נקודת הקשר שבניהם. 7. אפהכנה לקראת פרדתו מחיי המעש, נחלש הגוף ומזדקן. זו התקופה אשר בה מתבונן האדם על עברו, ושופט את כל המאורעות שעברו עליו, מתוך ישוב דעת וחכמת חיים שצבר. מטרת תקופה זו היא לעריכת חשבון נפש, חזרה בתשובה, התחזקות בדברים חיוביים, השלמת החסרונות, השבת חובות וסגירת מעגלים. 7. בהמות עצמו, אשר בו נפגש הנפטר עם מלאך המות פנים אל פנים, ונוטל את נשמתו. 7. גאחר הפטירה, נפרדת הנשמה מהגוף, נפגשת עם אלקיה ורואה את פני השכינה (מדרש תהילים ק"ג. ראה ספרנו שב"ח על יומא פז/אף ובנספח שם: "המוות – כפרה על חילול ה'"). בעולם החמרי, אשר בו לא יכולה לנו להיות תפיסה בקב"ה, יכל הדבר לבא לידי בטוי אך ורק ביום המיתה, אשר אז זוכה כל אדם לראות את כבוד ה', כי בפעם המיתה, כאשר נדם כל הרעש, יכל האדם להביט לאחור, ולשחזר את כל חייו ואת כל מה שראה, הבין וידע, ולראות את כל זה בעין בלתי משחדת, או אז יוכל לקרא בהתפעלות ובלשון עבר: "ה' אלקי – גדלת מאד", ואז יבין כי אכן במשך כל חייו לא יכל היה להבין את הליכי הנשגב והעמק של חכמת ה' הגדולה, שלותה אותו במשך כל חייו, לכן דוקא אז קורא האדם בלשון עבר: "גדלת מאד" (ע"פ שערי הלשם א/ב-א שמות). לכן בסכומה של הסגיה מובן כי אכן דוקא בתוך פסוק זה גנוז יום המיתה. גדלתו של דוד המלך, שהוא ראה ברוח הקדש את התמונה המרהיבה שעתיד כל אדם לראות רק אחר שנפרד מהאחיזה של החמריות, ושר בהתפעלות את אותו השיר שעתיד לשיר כל מי שהתבונן בראוי כל חייו לרגע הפגישה עם יוצרו, ולהשיב את נשמתו לצור מחצבתה – תחת פסא הכבוד (עוד בנושא זה ראה לעיל ח/א: "תפילת החסיד – "לעת מצוא" זו מיתה. ושם: "מיתת נשיקה – שליית שעה מחלבי").

ברכי נפשי

בזמן חז"ל היו לומדים את התורה בעל-פה, סדר הלמוד היה, שהתלמידים שנו את ידיעותיהם באזני הרב, הן דברים ששמעו ממנו והן דברים ששמעו מפי רבנים אחרים. הרב היה מקשיב לדבריהם, ומדי פעם עוצר את השנון, אם כדי לתקן טעות, ואם כדי לעון בדברים. קד היו עושים הן בלמוד של הלכה והן בלמוד של דברי הגדה (ראה ספרנו שביח על יומא פז/א: "רב... קמיה דרבי"). כהמשך לדבריות שלמדנו בנושא "ברכי נפשי", מביאה הגמרא דיון נוסף שנסב על אודות פסוק זה. רב שימי בר עוקבא, ואמרי לה מר עוקבא, הנה שכיח קמיה ד=היה מצוי לפני רבי שמעון בן פזי, וכדרכו של תלמיד הדבק ברבו, הוא לא עזב את הרב גם בשעה שהרב הלך ללמד תורה אצל רבי יהושע בן לוי – רבו. והנה =רבי שמעון בן פזי היה מסדר אגדתא קמיה =חזר על דברי הגדות לפני רבו – רבי יהושע בן לוי, שהיה בקי בהגדה (ב"ק נח/א). כלומר: לרבי שמעון בן פזי היה שעור קבוע לפני רבי יהושע בן לוי בהגדות חז"ל. את הדיון ודברים שהיה בין רבי שמעון בן פזי לבין רבי יהושע בן לוי שמע רב שימי בר עוקבא, והוא העיד שכן אמר לו רבי יהושע בן לוי לרבי שמעון בן פזי. באופן אחר אפשר לבאר מי היו החכמים שביניהם נסב דיון זה, נתכן שרבי שמעון בן פזי הוא זה ששאל את רבי יהושע בן לוי, אך מההמשך, שאמר לו: "אמינא לך" ולא "אמינא למר", משמע שהרב הוא זה ששאל את התלמיד (ראה גירסת הילק"ש תהילים ק"ג: "דהוה מסדר אגדתא קמי דרב יהודה", מכאן משמע שלימוד זה היה במעמד שלושה. מתוך הקדמת "מנורת המאור" משמע אפשרות נוספת לבאר מי היו החכמים. לדבריו למד מר עוקבא הלכות אצל רבי שמעון בן פזי, והגדות אצל רבי יהושע בן לוי. על פי הסבר זה היה הלימוד כאן רק בין מר עוקבא לרבי יהושע בן לוי, דבר המתאים למבואר בהמשך, שסוגיה זו שייכת לסוגיית "מעשה בראשית", שאותה אין ללמוד בשלושה. אך לא ברור מדוע הוזכר רבי שמעון בן פזי כאן). קד שאל: מאי דכתיב: "ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו"? (תהילים קג/א). כלומר: איזו הנהגה קדושה של הקב"ה, שאותה כנה דוד: "שם קדשו", נתן לראות בקרבים, דהינו: הנלד הנמצא בקרבים [כמבאר לעיל: "דר במעי אמו ואמר שירה"], שעליהם ערך דוד המלך שירה מיוחדת? כפי שביארו המפרשים פסוק זה: הנפש שהיא כח רוחני – חלק אל-זה ממעל, מסגלת להתקשר להשגות רוחניות, על כן מתאים לעורר אותה לברך את ה', על כן נאמר: "ברכי נפשי את ה'-ו-ה", מה שאין כן הקרבים, שהם גשמיים, יכולים להגיע רק להשגה נמוכה יותר, המגדלת כ"שם קדשו", דהינו: השגה מרחקת קמעוה, כאלו שרק שמו וכבודו של הקב"ה הגיע אליהם, אך אין להם יכלת ליותר מכך (אבן עזרא ומלבי"ם תהילים שם).

וכל קרבי את שם קדשו

"קדשה" היא לזכות לחיים שיהיו מלאים בתכן של התפקיד האמיתי שלנו בעולם הזה. חיים שיהיו לשם-שמים, ללא כל רצון אנוכי אחר, לא לשם הנאה, לא לשם ממון, לא לשם כבוד ולא לשם מעמד וכדומה, אלא כל מעשיו הם אך ורק לשם קיום רצון ה' בעולם (ראה מס"י כ"י: "בביאור מידת הקדושה"). ממילא כאשר בטא דוד: "ברכי נפשי את ה', וכל קרבי את שם קדשו", פנתו להגדיר הנהגה קבועה של בטויי קדשה בחיי האדם בעולם הזה. לאור הנחה זו מובנת שאלת הרב: היכן נתן למצא בקרביו של האדם את ה"שם קדשו"? הרי הקרבים אינם משפן השכל! אלא הם בשר ודם בלבד!! אפילו אם תפקידם של הקרבים הוא לגדל ולד נוסף, ולהמשיך את החיים, הרי גם ילד זה אינו אלא גוף חמרי, וגם הוא – סופו למות, והיכן תהיה אם כן הקדשה הנצחית? אמר לו: דוקא כאן נכרת קדשת החיים ומתקיימת המטרה של הבריאה כלה. בא –תקרב את עצמך אל הנושא, התבונן בתכן הדבר, וראה את העצמה הנפלאה המתגלה בריבד הנסתר של המשכיות החיים (הגדרת "בוא וראה" מבוארת לעיל ח/א: "מוכר עצב"). אם תתעמק להתבונן בלשון הכתוב, תגלה את השפה בה מברכת הנשמה את ה' ומבקשת לראות את כבודו בבריאה. הרי על פסוק זה יש לשאל: מדוע פצל דוד המלך את הודיתו לשני חלקים, ולמה בקש ברכה נפרדת לנפש וברכה נפרדת לקרבים? הרי יכל היה לחבר את כל מערכת החיים, ולומר באופן כללי: "אברך את ה'!!" אלא כך מתבאר הפסוק: "ברכי נפשי את ה'" =הנפש מבקשת להמשיך שפע של ברכה והודיה על ידי שהיא מתחברת אל מקורה הרוחני שממנו נחצבה הויתרה, על כך בא ההמשך: "וכל קרבי את שם קדשו", כי הנפש משפחת על מה שהיא רואה בקרבים ובבני המעים. גם שם מבקשת היא לראות כיצד נוצרת מאותו מקור הויה נפש חדשה, עם רצון חדש להודות ולשבח את ה', נפש חדשה ומשולמת, היוצאת מתוך אותם קרבים, דהינו: אדם שגם הוא ימשיך הלאה את מסלול ההודיה המתמשך לדורי דורות. שהרי לא כמדת =החקים שעל פיהם יוצר הקב"ה, הם אינם דומים כלל למדת בשר-ודם –לחקים על פיהם פועל האדם בבריאה. הדרך בה מתגלה כבודו של הקב"ה בבריאה, אינה דומה לכל דרך אחרת בעולם, אשר בה מתגלים דברים אחרים. התגלותו היא כה עזה ונצמקה, שאינה מאפשרת אפילו אשליה של השוואה בין תופעה זו לבין תופעות אחרות, שבהן יכל האדם לטעות ולחשב כי יש לו בהן חלק ושליטה.

פיצוד הציבו מדת הקב"ה מול מדת בשר-נדם

תכונה אנושית בסיסית היא לכבד מדענים וממציאים שהבינו את חקי הטבע, השתלטו על החומר, והצליחו ליצור אותו כרצונם, החל בבניית פסלים מרשימים וכלה ביצירת פלים טכנולוגיים ומכשירים מדעיים. הסבה שמעניקים כבוד לאנשי מדע היא סבה אמתית, כיון שהאדם בא לעולם כדי להשתלט עליו ולעצב אותו כרצונו, ועל ידי כך להביא לידי בטיח את כח השליטה על העולם, ולנצל נכון את שרביט ההנהגה שנתן הקב"ה בידו, דבר המגדיר בלשון הבורא: "צֶלֶם אֱלֹקִים". לכן המצליח להוציא כחות אנושיים חיוביים אל הפועל, נחשב כמבצע את רצון ה' באופן משלים (ראה בספרנו שבי"ח על מגילה ט/ב: "ייפיותו של יפת" ובנספח שם). דוקא במקום בו חש האדם את פסגת הצלחותיו, שם הוא עלול לקבל אשליה שהוא שליט שאינו תלוי במאומה, בהסתתו של הנחש הקדמוני: "והייתם כאלקים" (בראשית ג/ה). אכן פרעה – סמל הגאווה והכפירה, ראה את עצמו כאלהי הטבע, ואמר: "לי יארי, ואני עשיתיני" (יחזקאל כט/ג). כלומר: אניני כפוף לא לאיש ולא לכל כח אחר, ואני תלוי בשום דבר! והאדם מתהלך בהרגשה כאלו שהוא מציאות מחלטת, וככלשונם של הקדמונים: "מחבי המציאות". אכן לעיל הציגה הגמרא את דעתם של הפוסקים הללו מעריצי העצמה, מאילולי הפסלים, משבחי הטכנולוגיה ומהללים את מעשי ידי האדם, ממילא גנו את ההוגים ברוחניות, ואת מבקשים את קרבת הבורא, הם כנו בשם "עקרים" (ברכות יא). אין קשי לכבד ולהעריץ את הקב"ה על מעשיו הנפלאים והמרוומים, ועל גדלותו הנשגבת ומרחקת מאתנו, כי איש בעולם לא התנימך ליצר שמש, לתלות ירח ולברא עולם – יש מאין. הערצה אל הקב"ה צריכה לחלחל אל הרבדים הפשוטים והיום-יומיים של עולם המעשה, לכן דוקא ב"מגרש" של בני האדם, היכן שנתנה להם תחושת שלטון, דוקא שם חבים אנו להעמיד את מגבלותיו של האדם מול עליונותו המחלטת של הבורא, להציבם זה מול זה, כדי לראות עד כמה גדול הוא הפער, עד שאין אפילו כלי-מדידה להעריץ את ההבדל האין-סופי בין יצירותיו של האדם לבין יצירותיו של הבורא. הסבה שיש צורך להציב את ההבדל דוקא במישור המעשי, תובן על ידי משל: כאשר המקרא תאר את גבורתו של דוד ושל בניהו, נאמר עליהם שצאבקו עם אריה ונצחוהו (ש"א יז/לו). ש"ב כג/כ). כלומר: אין ספק שאדם מסוג להכריע אריה, מפני שאנו יותר חכמים מהם, לכן כל קלד לכל להניח מלכודות, או לפזר רעל. אך לעמד אתו פנים אל פנים, במקום בו הארי חפשי לפעל במלא עצמתו, ולנצחו עם אותם הכלים שיש לאריה, דהינו: גוף חשוף ללא כלי נשק וללא אפשרות להשתמש בשכל, זוהי גבורה המעניקה למנצח את התואר: "יותר גבור מאריה". כך גם נאמר על קלי הרגלים, שהם "קלים כצב" ("ינפתלי אילה שלוחה", בראשית מט/כא). "ועשהאל קל ברגליו כאחד הצביים אשר בשדה", ש"ב ב/יח). אף על פי שחכמת האדם יודעת ללמדו ליצור פלים ולנסע בהם יותר מהר מצבי. כלומר: ודאי שאדם חזק מצבי וחכם ממנו, אך התכונה המאפיינת את הצבי היא קלות רגליו, ומי שיצליח להשיגו "במגרש שלו", ללא פלים, אכן נחשב לקל רגלים. בדיק כך התרברב והתחצף טיטוס הרשע, בשעה שסערה פקדה את האגיה אשר בה היו כלי המקדש השודדים, העיו טיטוס את פניו ואמר: "כמדמה אני שאלקיהם של עם ישראל, אין גבורתו אלא במים – אם גבור הוא – יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה! יצאה בת-קול ואמרה לו: רשע בן רשע, בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי, ויתוש שמה – עלה ליבשה ותעשה עמה מלחמה. עלה ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו ונקר במחו שבע שנים (גיטין נ/ב). כי בים חש טיטוס שאין זה "המגרש" שלו, והשפלתו היתה כשהקב"ה הסכים אתו, והשפילו במקום בו הוא בחר בעצמו לנהל את העמות. בדיק כך עשו כאן חז"ל. הם לא דרשו דרשה על החלק הראשון של הפסוק: "ברכי נפשי את ה'", כי ברור לכל אדם שהנפש והנשמה מהללים את הקב"ה, שהוא נעלם ואין סוף, על כך איש אינו מערער (רק חסרי דעה מסוגלים לכפור בדבר שהוא בסיס כל המציאות, ובפרט שבדבר זה אין להם הבנה והשגה, וגם לא אינטרס כלשהו). אך כדי לממש את המשכו של הפסוק, בו קורא דוד המלך לקרביו ולבני מעיו, שגם הם ישתתפו בברכה ל"שם קדשו", למדו אותנו חכמינו שכאן זקוקים אנו לדבר בשפת הגוף ובלשון שתהיה מובנת באותו "מגרש" בו פועלים ושולטים כחות חמריים, אשר נציגו המצליחים הם האמנים והיוצרים לדורותיהם ולדורותיהם. ב"מגרש" זה הציבו חז"ל את ההבדלים בין אשליות אנושיות שמכנה משתף אחד לכלן, שיש להם הגבלות בסיסיות, שיבארו בהמשך, לבין המוצרים המפלאים שיוצר הקב"ה כאן בעולם הזה בכל עת ובכל שעה, והם מגדרים כ"מעשה-בראשית".

הגדרות הבריאה – סודות מעשה בראשית

חכמינו ז"ל אמרו: "אין דורשין במעשה בראשית בשנים" (חגיגה יא/ב), אלא אך ורק רב ותלמיד, או שנים הלומדים בחברותא, זאת מפאת העמק האין-סופי של נושאים רגישים ועדינים אלה, כלשונו של הרמב"ם: למה אין מלמדים מעשה בראשית לרבים? לפי שלא כל אדם הוא בעל דעת רחבה, להשיג פרוש ובאור כל הדברים על בורנם (יסוה"ת ד/י-יא). שהרי את הדברים העמוקים והמורכבים, לא בנקל נתן להגדיר במלים, אלא בתחלה הדברים מערפלים ומרגשים כתחושות בנפש. ככל שהחכמה, הנסיון והדגמאות רבים יותר, הדברים מתבארים יותר, וחכמת האלקים מתגלה כעמוקה יותר, פסגות חדשות מתגלות, ויתהומות מפליאים נבקעים ומתגלים לעיני הלומד, כשצבא אחת מהן עליו להתחיל שוב, תחלה בהתפעלות והרגשת לב מערפלת וסמויה, עד שהקב"ה יפקח את עיניו להבין, ומחמקם שבו הוא נמצא, הוא שוב יגלה כי האפק מלא הזדמנויות אין-סופיות להמשיך לגלות ולהחכים, ובהתאם לרמתו השכלית ורחב לבו של כל אחד ואחד, תהיה לו ההגדרה יותר מדיקת, שתביא אותו ליותר התפעלות והתרגשויות, וליותר אהבת ה' ויראתו. הקב"ה אינו דורש מאתנו לדעת להבין את כל חכמתו ויכלתו, כי דבר זה לא יתכן כלל, אלא החכמים הגדולים יכולים להבין קצת מאד, הפחות חכמים יבינו עוד פחות, ומי שאינו מתעמק בנושאים אלה, אינו עתיד להבין מאומה. אך באמת לא נתן להתנימך להבין את חכמתו וידעתו של הקב"ה, וממילא אסור לנסות לעשות פן, כנאמר: "במפלא ממה אל תדרש, ובמכסה ממה אל תחקר – התבונן במה שהרשית, אין לך עסק בנסתרות" (חגיגה יג/א). אלא שכל יכלת האדם מצטמצמת בתפקיד הגדול והנכבד, להכיר ולדעת כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל, ועל הארץ מתחת – אין עוד (דברים ד/לט). כלומר: לסלק מהלב, מהדעת ומחזקויו כל אפשרות של מושל, מנהיג ושולט, מלבד הבורא יתברך, כי זהו תגלוי היחידי שיכולים אנו להגיע אליו, וממילא בזאת אנו מצויים (דעת תבונות "גילוי יחוד ה' – יסוד הבריאה", עמ' י). רצונו של הקב"ה בבריאה הוא – "כל הנקרא בשמי – לכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג/ו), ואמרו חז"ל: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו" (אבות ו/א). ממילא הדרך בה יכולים אנו לגלות את כבוד ה', היא רק על ידי הצבת חכמה, כח ושלטיה גדולים ועצומים, שכאשר נכח באפסיותם, ואיך שהם מתגמדים ומתבטלים לגודל חכמתו, ונגד כחו ושלטתו האין-סופיים של הבורא, שלא נתן אפילו להשוותם אל הדגמאות האחרות הקטנות בעולם, אז נגלה בעצמנו את הידיעה ש"אין עוד מלבדו". במקומות רבים עסקו חז"ל בלבון סגיה זו, על הבטיה הרבים, וזויותיה השונות, ובכלם הם מתבטאים בלשון: "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר-נדם". זאת על פי המבאר כאן, כי את עצם מדותיו של הקב"ה אין בידינו כל אפשרות להשיג, אלא יכולים אנו רק לסלק דמיונות אפשריים, ולבטל השוואות-סרק בין התחושות הללו של החכמה והכח האנושיים, לבין השליט האמתי, היחיד והכל-יכל בבריאה, ורק בכך מתגלה כבודו של הקב"ה לעיני בראיו, וממילא, ככל שתתבררנה הדגמאות וההגדרות לפער זה, בן יתרבה כבודו, כגון: ילד הנושא עניו ורואה את השמש, הירח והכוכבים, מתפעל מיוצרים, שהרי הוא אינו יכול ליצור שמש, לברא ירח ולתלות כוכבים ברקיע השמים, אך ודאי שאינו מבין מאומה, לא בגדלם, ולא בחשיהם המרפכים והמספכים. האסטרונום הידע זאת, גדולה הבנתו בנושאים אלה, באותה מדה שהוא למד אותם, והערצתו ואהבתו לבורא תגדל בהתאם, כפי שכתב הרמב"ם: "אוהב את הקב"ה בדת שידעוהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה – אם מעט – ואם הרבה – הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו – להבין ולהשפיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו, כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג" (תשובה יו/ו). זהו תפקידו של המדע, החושף את סודות הטבע ומנסה להשתמש בהם, ומגלה בכל פעם מחדש את "ים החכמה" הענק, שמפה גלים בגדולות המעבדות, ומשנה מידי פעם את גבולותיו, ומחליף את הנסחאות ואת הפללים, על חכמה זו אמרו חז"ל: "חכמה בגוים – תאמין" (איכ"ר ב/ג). כאשר למדו חכמינו ז"ל את מעשה-בראשית,

הם הגדירו נסחאות תורניות לעצוב תמונת עולם נכונה, שאחמור ויכונה, לכל לבן המכונה ולהגדיר את השפה במדעית. בנסחאות, בטבלאות ובקני-מדה אנושיים. על כן דיקו כאן חז"ל בלשונם ואמרו: "בא וראה", כי עלינו לבא פנימה, להכנס אל המשגים התורניים, המחברים את החכמה גם עם שרשה העליון וגם עם לב האדם, ולא להשאיר בחוץ = במבט של "חכמה-חיצונית" וטכנית (רבי צדוק הכהן זצ"ל צה"צ רכ"ה ובמקומות רבים נוספים).

מגבולות אנושיות
כאשר נתבונן, נראה כי ישנה הפרדה מחלטת בין מדתו של הקב"ה לבין מדת בשר ודם. מדת = קני-המדה וכלי-המדדה שעל פיהם פועל האדם שהוא בשר ודם, שהרי כליו מגבילים ביותר. חז"ל בחרו בדגמה מאמנות הפסול, שהיתה מצויה מאד בזמנם, ונחשבה כפסגת האמנות [שרידים רבים מפסול באבן, חטוב בעץ, כוור, פסיפס ומבני-ענק מימי- קדם עדו נמצאים כיום, ונתן לראות כמה משאבים, כשרון וזמן השקע בהם]. ואמרו: הרי האמן צר צורה = מעצב תבליט על גבי הכתל, או כל יצירה אנושית אחרת, בין אם מטרתה לשרת את האדם, כגון מכשירים, מכונות ומחשבים, או מעבדות משכללות, ובין אם מטרתה להאדיר את שם האמן שציר אותה, או כדי לבטא תחושות, שאיפות ומחשבות, כגון: יצירות, ציורים, אנדרטאות ופסלים. מכנה משתף אחד לכל יצירות אנוש, שהאדם בנה יצירה, מכונה או מכשיר כלשהו, ואינו לכל להטיל בו "רוח" = רצון. "ונשמה" = כח החיים. "קרבים" = מערכת הולדה. "ובני מעים" = מערכת קיום החיים. אלא המוצר נותר דומם או פועל רק על פי החקים שנקבעו על ידי היוצר והמתכנן, שגייס את חקי הטבע והכין את המכשיר לקלט אותם או להגיב על פיהם. אך תמיד הם יהיו ללא מודעות עצמית, וללא שאיפות להמשיך, ולא יכולה להיות בו אחת מפל אותן תכונות יסוד המאפיינות את בעלי-החיים, שהם יצירתו של הקב"ה, שפלים בעלי עצמאות ורצון. לכלם ישנן מערכות קיום, שכפול והולדה, ומסגלות להתקשר אל הסביבה, ומתוכה לעבד לעצמם את אמצעי הקיום _ כל אחד ואחד בהתאם לצרכיו, ולכלם יש רצון חיים עצמאי.

אין-סופיות במעשי-הקב"ה
והקב"ה, אינו כן, אלא מעשיו מתגלים בעולמו באין-ספר דגמאות, על כל צעד ושעל, וללא הפסקה, בכל מקום ישנן הזדמנויות רבות לראות את יצירותיו, להשוות אותן ליצירות אנוש, להתפעל מהן מחדש, לשבח ולברך את הבורא, שהוא צר = יוצר ומעצב צורה = יוצר משלם בתוך צורה אחרת, דהינו: את הולד במעי אמו, שעתיד לצאת לאור העולם כיצור עצמאי. אמנם באופן כללי דומה הוא לה במעט, אך שונה ממנה לחלוטין, הוא לכל להיות זכר למרות שהיא נקבה, סוג דמו אינו חב להיות כשלה, צבעו, צבע עיניו, מבנה גופו וצורת פניו ותכונותיו כלם עצמאיים, עד שפעמים רבות לא נתן להאמין כי צורה זו נוצרה ב"דפוס" זה. כמו כן "צר צורה בתוך צורה", אינה רק על יצירת עבר, אלא הכונה באופן כללי, שלהבדיל מבני-אדם, שכל יצירותיהם בניות כשלב אחר שלב, ואמן המסתתף פסל, עושה את רגליו, את ידיו, את ראשו, ואת שאר חלקיו _ בזה אחר זה, ואלו בשעה שהקב"ה "צר צורה בתוך צורה", הוא עושה יצירה משלמת הנעשית ומתפתחת בבת- אחת, אשר בה כל המערכות משלבות זו בזו, וכל תא בודד הוא חלק בלתי נפרד מהגוף, וקשור אל כל מיליארדי התאים המרכיבים את כל האברים השונים, אשר כלם החלו לתפקד בעת ובעונה אחת (מדרש שמואל פרשה ה'). כל זאת מבלי להרחיב את ההסבר על התורשה וחקיקה הנפלאים, אשר כל "צורה" קשורה אל ה"צורות" הקודמות, ומעבירה אותן ואת צפניהן אל ה"צורות" שיבאו בדורות הבאים. ועוד בשעה שהעבר נחשב עדן כ"צורה בתוך צורה", והוא עדן אינו עצמאי, כבר מאז מטיל בה הקב"ה רוח ונשמה, רצונות, שאיפות ונשמה אלקית, הרואה מקצה העולם ועד קצהו, ואף לומד תורה (נדה לב). כמו כן כבר בהיותו עבר, שאינו זקוק למערכת עכול, שהרי גזו מדמה של אמו (נדה לב), אף על פי כן, כבר מאז הכין אותו הקב"ה לקראת תפקידו בעתיד, ויצר בו מערכות פנימיות של קרבים ובני מעים, שעתידים להתחיל בפעלתם מיד עם צאתו לאור העולם _ לא רגע לפני ולא רגע אחר, וכן כבר מאז מכין בו הקב"ה את ה"קרבים" = כלי ההולדה שיבאו לידי פעלה רק שנים ארפות אחר כך. אם נתעמק בדבר, נגלה שכחות אלה הם "צורה בתוך צורה", הנמצאות בתוך "צורה" אחרת, שגם היא צמחה באופן דומה, ובאופן זה הלאה והלאה.

אין צור פאלקינו = אין ציר פאלקינו
והינו = וזה, כלומר: התפעלות זו על "צורה בתוך צורה", שנגלתה לעיני אדם גדול, שלבו נפתח להביט על מעשי הקב"ה בראיה נכונה, על כך אמרה חנה הנביאה, בהודותה על לדת שמואל בנה, אחר שנים ארפות של צפייה בשעה שהיתה עקרה, וכך אמרה: "אין קדוש כה", כי אין בלתך, ואין צור = חזק ובעל עצמה פאלקינו" (ש"א ב/ב). מבארת הגמרא: מאי: "אין צור פאלקינו"? הרי אחר שתחלה אמרה חנה: "אין קדוש כה", כי אין בלתך, ברור שלא נתן להעלות על הדעת להעמיד "צור" כלשהו מול האלקים, אפלו לא כדי לשלל אשליה זו. בפרט אחר שהתבאר לעיל כי בשעה שעורכים השוואה בין שני דברים, יש להציב דברים אשר בהם שייכת אשליה של קשר כלשהו. הרי על כח ועצמה, איש לא נסה להתמודד עם הבראה, איש לא חשב לתלות שמש, לברא הרים ולכנוס את מי-הים (מהרש"א). למרות שאנו מוצאים פסוקים רבים שמתוכם נתן לשאל אותה שאלה, ומצאנו מקומות נוספים המקבילים לדבריה של חנה, כגון: "וימי צור מבולעדי אלקינו" (ש"ב כב/לב), "וימי צור וולתי אלקינו" (תהילים יח/לב). אך שם משבח דוד המלך את הקב"ה, על הכח שהתגלה כ"צור" איתן המנצח בשעת מלחמה, לכן שם אכן מתאימה המלה: "צור". אך שירתה זו של חנה, היתה בשעה שהביאה את שמואל בנה הקטן לבית המקדש, ושבחה את הקב"ה על הנסים שחולל בקרבה, במעמד אישי ומרגש זה, מה מקום יש למלה "צור"? איזה גלוי של כח תקיף וחזק התגלה כאן? ומה התפונה כשאמרה: "אין צור פאלקינו"? על כך השיבו חכמי התלמוד, כי פונתה היתה למבאר לפני כן, דהינו כשאמרה את בנה הקטן אמרה: "אין ציר פאלקינו" שהוא צר צורה בתוך צורה, ומטיל בה רוח ונשמה, קרבים ובני מעים. שרש האותיות המשתף של "צור" "ציר" ו"צורה", מלמד אותנו על החכמה העמקה המסתתרת בהשוואת המלים, והרי "צורה" היא התבנית המעצבת את החמר, כפי שהגדירו זאת חכמינו הסדמונים: "החמר משתנה והצורה קימת", כי הצורות הן הנסחאות והעקרונות שעל פיהן מסתדרים חלקי החמר, וגם כאשר החמר מתפרק, נותרות הצורות כפי שהן (ראה פירוש המלים הזרות לרבי שמואל ו' תיבון, בסוף מורה נבוכים אות ח', וראה בשע"ת ביז: "צורם, כמו צורתם"). לכן כל דבר חזק מגדך כ"צור", אשר בו לכל לבא כח הצורה לידי בטוי. ממילא בכל פעם שהקב"ה מעצב את העולם, הוא נקרא: "צור" = צר צורה, הן בשנוי פני ההסטוריה על ידי נצחון במלחמות, והן כשמעצב תינוק במעי אמו, תמיד מתבטא הכח הנקרא: "צור".

אין בלתך
אחר שהתבאר השבח של הקב"ה בנאמר: "אין צור פאלקינו", בו נתן לחוש את גדלותו האין-סופית של הקב"ה מול פסגת ההשגים העלובה של נבראיו, שהיא דלה, אפסית ומגבלת, שלב זה הוא כה ברור וממחש, עד שחז"ל השתמשו בו כהמחשה ל"בא וראה שלא כמדת הקב"ה _ מדת בשר-ודם". מכאן יכולים אנו לעלות בדרגות החכמה, ולהבין גם על אודות נצחיות הבורא, דבר שלא נתן לחוש בו בעיני בשר, ואי-אפשר להבינם בשכל חמרי, אלא רק ללמד אותם דרך גלויים נבואיים ומקורות שמימיים, ודרך נסים שפורצים את החומה האטומה של חקי הטבע והחמר. לכן, בשלב הבא, יכולים אנו כבר להבין אמת רוחנית ועמקה יותר. עתה בפרו החכמים ושאלו: מאי = מה הפונה בנבואת חנה: "כי אין בלתך"? = הרי המלה "בלתך" טעונה הבהרה, מפני שהיא מלה שוללת, והנאמר: "אין" שולל אף הוא, אם כן די הנה לומר: "אין קדוש כה", ומי בלתך, או: "אין כמות", או כל לשון אחרת, שאינה צריכה להשתמש בשתי שלילות: כמו כן מתוך מה שאמרה: "אין בלתך", נתן הנה לטעות ולחשב, שאולי ישנו דבר-מה דומה, אלא שחנה שללה זאת, והוא דבר שלא יתכן, ואיש לא הנה מעלה מחשבה כזו בלבו גם ללא שלילתה. כמו כן המלה "כפי", שבאה כנמוק לשבח, גם היא אינה מובנת, שהרי בנתנו

הפסוק, הוא יתקבל כד: "אין קדוש כה", מדוע? "כי אין בלתי", ומאליהן עולות השאלות: מה הקשר? וכיצד "אין בלתי"? גורמת ל"אין קדוש כה"? כמו כן הלשון "אין בלתי" נראית כמקטעת, כי היא צריכה להתחסל לדבר-מה, ולכן היה על חנה לומר: "אין אלהים בלתי", או: "אין בלתי גדול", או כל לשון אחרת שתספסם את הנושא, ותאמר מה "אין בלתי".

אין לבלות
כדי לבאר את כל הקששים והתמיהות בלשונה, אמר רב יהודה בר מנסיא: אכן לשון זו אינה מקטעת, כי "אין בלתי"... דהינו: כל דבר שרק אפשר היה להעלות על הדעת, שאולי נציב אותו כהשואה לקב"ה, בגלל עצמה כלשהי, או שלמות, או יפי, או יכלת, או חכמה או כל אפשרות של איזו שהיא מציאות, אחת מהן לא נתן להציב מולו, כי ביחס אל הקב"ה, כל המציאותיות הללו – כלן עתידות להעלם ולהתבלות, ממילא עוד בטרם תתבלה מציאות כלשהי, היא כבר מעתה אינה אלא מציאות של שקר הנמצאת בתהליך של בלאי ושיחיקה, וגם בשעה שהיא נמצאת בשיא עצמתה וכוהה. כי אל תקרי = אל תקרא מלה זו כפשוטה: "כי אין בלתי", מפני שאז תצופנה כל השאלות המזכרות למעלה, אלא יש להתבונן במשמעות המלה, שפונתה: "אין לבלות", כלומר: אין מציאות קימת, מבלי שהקב"ה בעצמו מקים ומחזיק אותה ללא הרף, כנאמר: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" (תפילת שחרית. ראה רמב"ן בראשית א/ד: "כי עמידת העולם בחפצו של הקב"ה, ואם יתפרד רצונו רגע מהם – יהיו לאין"). כפי שבאר הרמב"ם: אלקי העולם – אדון כל הארץ, הוא מנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית. בכח שאין לו הפסק. שהגלגל סובב תמיד, ואי-אפשר שיסב בלא מסבב. והוא ברור: הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף (יסוה"ת א/ה). כלומר: כל התנועה, החל באנגייה הקוסמית של היקום החיצון, והמרחבים של תנועת גרמי השמים, עד התנועה הבסיסית של חלקיקי החומר ופרודותיו הסובבים גרעיני אטום זעירים בתמידות, הכל נע בכח ובברכה שהקב"ה משפיע על עולמו ללא הרף. כשמתבוננים בך מיד מבינים שלא כמדת הקב"ה, מדת בשר-ודם, שהרי מדת בשר-ודם = קני-המדה שפני אדם חיים על פיהם והם מסגלים לקלט ולהבין. הרי בכל מקום נגלה לנגד עיניהם חק "כלוי החמר", ובלשון חז"ל: מעשה נדיו מבלין אותו = את האדם היוצר, שהרי היוצר, האמן, הבונה והיוצר, כלם נעלמים, והצירות שעבורן הקדיש את חייו, עודן נותרות אחריו זמן מה, אף ברבות הימים גם הן סופן להתבלות ולהעלם. והקב"ה - עליו נאמר: "אין בלתי", מבלה את כל מעשה נדיו, כדי שמתוכם תתגלה הנשמה שנפח באדם, ויתצרך אליו את הגוף שינדפד בתחית המתים, אז יתגלה כי רק הקשר אל הקב"ה הוא הדבר הנצחי הנותן אחר שכל היקום יתבלה ויחרב (סנהדרין צב/ב. רמב"ם יסודי התורה א/ג, ובפירוש שם משמע כי מקורו של הרמב"ם מהסוגיא כאן. הרחבה על הנושא, בהקדמת "גבורות ה'" (למהר"ל).

חמש "ברכי נפשי" כנגד מי?
אחר שהתלמיד הרצה באזני רבו את הדרשה על הפסוק: "ברכי נפשי את ה', וכל קרבי את שם קדשו" (מי הרצה באזני מי, ראה אפשרויות אחדות בתחילת הסוגיה). דרשת התלמיד התמקדה במלים: "וכל קרבי", כי מלים חסרות פשר אלו, הן את המפתח לדרשה (רש"י: "בוא וראה"). מששים התלמיד את דרשתו, חזר הרב על השאלה, אלא שהפעם מקד אותה, ואמר ליה: אגא = אני, בשאלתי, הכי קא אמינא? = כד אמרתי לך (נספח 48), בשאלתי: "מאי דכתיב: ברכי נפשי את ה', וכל קרבי את שם קדשו", הדגשתי את המלה "נפשי", ועתה ארחיב את שאלתי. כדרך שכל בעלי ההגדה, המוצאים בפסוק דברים נפלאים, מעבר לפשוטם של מקראות (הקדמת מנורת המאור). כדי לבאר הני = אותם חמש פעמים שמוזכר: "ברכי נפשי", והם: 7א"לדוד, ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו" (תהילים קג/א). 7ב"ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו" (תהילים קג/ב). 7ג"ברכו ה' כל מעשיו, בכל מקומות ממשלתו, ברכי נפשי את ה'" (תהילים קג/ב). 7ד"ברכי נפשי את ה', ה' אלקי גדלת מאד, הוד והדר לבשת" (תהילים קד/א). 7ה"יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללו-ה'" (קד/לה). על חמש פניות אלו אל הנפש, אני שואל: כנגד מי אמרם דוד? האם נשן חמש נפשות: או חמשה חלקי נפש? מדוע צריך היה לפנות חמש פעמים אל אותה נפש? את חמש הפניות הללו לא אמר דוד, אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה. דבר שבא לידי בטוי בחמשת הדברים הנהם שיש ביניהם, אשר עליהם נאמר: "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א/כז). "כדמותנו", מלשון דמיון, דהינו: שיש דמיון כלשהו בין פח הנשמה לבין בוראה, ומכח הנשמה שנתנה באדם, הוא יוכל לעבד את ה' (אדרת אליהו בראשית א/כז).

הנשמה בגוף – גלוי כבוד ה'
עתה תבאר הגמרא על חמשת הדברים בהם מקבילה השליטה של הקב"ה על העולם, לשליטה של נשמת האדם על גופו. חמשה פרטים אלה אינם מקריים, כי לא נתן היה להצביע על ארבע מקבילות או שש, אלא דוקא חמש, כפי שנאמר בהר הקדוש על השליטה של הקב"ה על העולם, שהוא נמצא בכל ארבעת הצדדים וגם בתוך. ממשיך החר: בדיוק כד שולטת הנשמה על הגוף – בכל ארבעת הצדדים וגם בתוך (תיקוני זהר דף קכב/ב). כד הוא הסבר הדברים: אין לנו כל יכלת להבין את הקב"ה בעצמו, כפי שנאמר למשה רבנו: "לא תוכל לראות את פני" (שמות לג/כ. כמבאר לעיל ז/א). כי ידיעה היא הבנה והתחברות אל משגים חלקוחים מתוך תפיסת החיים. השכל שלנו מתחיל רק מאז שהחלה המציאות בעולם, ורק מכאן מתחילה התפיסה האנושית ותפקידה – לכבד את ה', כנאמר: "כל הנקרא בשמי, ולכבודי בראתיו, יצרתיו, אף עשיתיו" (ישעיהו מג/ז). אמנם המלה "כל" פוללת גם את הדומם, הצומח, ממלכת החי וחסקי הטבע, אבל רק האדם עשוי לזכות להכיר בך, ולמלא יעוד נשגב זה, של גלוי כבוד ה', לכן הוא זכה בפתר "צלם אלקים", דהינו: דמיון כלשהו בין מעמדו של האדם בעולם, מעמדה של הנשמה באדם, אל מעמדו של הקב"ה בבריאה. כפי שדוד המלך הגדיר את מעלת האדם ואמר: "ותחסרהו מעט מאלקים, וכבוד והדר תעטרהו" (תהילים ח/ו). מעמדו הנכבד של האדם בעולם נובע אך ורק מכח השכל והנשמה שהקב"ה נפח בו, לכן הנשמה, שהיא יכלת ההכרה והשכל, נקראת: "כבוד" (פיה"ש לרמב"ם חגיגה יא/ב. הקדמת בעל המאור לברכות, וכן רבינו יונה למשלי א/כב). לכן נאמר: "אכן, רוח היא באנוש, ונשמת שדי תבינם" (איוב לב/ח), פרוש: הנשמה השכלית, העליונה והאלקית, באה לידי בטוי בהבנה האנושית (מלבי"ם שם), מהטעם הזה נמק אליהוא רע איוב את זכותו לענות לו בשם ה', ואמר: "רוח א-ל עשיתי, ונשמת שדי תחיני" (איוב לג/ד). כי השכל הישר והנכון המכון אל הישר האלקי, וכל לדבר בשם ה', ממילא כבוד האדם הגדול ביותר שיוכל להיות, הוא לחיות חיים של חכמה, אשר בה נמצא האדם במצב של דובר בשם ה', דבר שבשפת היום-יום נקרא "דעת תורה". על כד אמר שלמה: "החכמה תחיה בעליה" (קהלת ז/יב). כי החכמה הנכונה והישרה מעניקה חיים אמתיים. על החכמה שפני מקום כבוד ה' למקום כבוד הנשמה, באר המהר"ל: הגלוי הגדול של כבוד ה' בבריאה היה בבית המקדש, בדיוק באותו אופן בו מתגלה כבודה של הנשמה בגוף האדם (נצח ישראל למהר"ל עמי כ"א). בשם שפית המקדש הוא מקום השבח לקב"ה, והמקום ממנו יורד השפע של הקב"ה אל עולמו, בדיוק כד ממלאת הנשמה את הגוף בברכה ובשפע. לכן דוקא הנשמה, שהיא הכח הנאצל מהקב"ה כדי להשפיע דעת, חיים וברכה, רק היא יכולה להכיר את מלא העצמה של הקב"ה, שמעניק חיים וברכה לארץ וליושבים עליה.

נשמה מלאה את כל הגוף
כד באר הרב את הסודות הטמונים בפסוקים אלה: מה = בשם שהקב"ה מלא כל העולם, ואין מקום פנוי מכבודו. כנאמר: "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו/ג). דהינו: לא כפי שנתן להבין באופן שטחי, שהקב"ה נמצא בכל מקום, רואה ושומע הכל, הגדרה זו אמנם נכונה, אלא שפאן כתוב יותר מקד, שכל המציאות בעולם, אין בה מאומה מצד עצמה, אלא – "אפס זולתו", ולא יתכן בעולם דבר הקים בזכות עצמו, כלשוננו של החר: "ולית אתר פנוי מניה" = אין מקום פנוי מהקב"ה (תק"ז א'), אלא כל פנה זועקת "אלקות" למתבוננים. אף

נִשְׁמָה זֶנָּה הִרוּחָנִי הַנֶּעֱלָה שֶׁהִקְבִּי"ה נִפְחַ בְּאָדָם, הִיא אֵינָה רַק תּוֹסֶפֶת מִסִּימַת שֶׁל הַגּוּף, שֶׁיֵּשׁ בּוֹ נֶפֶשׁ כְּמוֹ שֶׁל שְׁאָר בְּעַלֵּי-הַחַיִּים, אֵין הַדָּבָר כֵּן! אֲלֹא הַנִּשְׁמָה מַחְבֵּרֶת וּמַלְאָה אֶת כָּל הַגּוּף = מַחְיָה אֶת כָּל אֲבָרָיו וּמְאַרְגֶּנֶת אֶת הַקֶּשֶׁר הַנֶּכּוֹן בֵּין כָּל הַמַּעֲרָכוֹת הַרְבוּת וְהַמְרָכּוֹת, שֶׁהֵן תַּמְצִית כָּל הַכּחוֹת וְהַחֲקִים הַקְּיָמִים בְּעוֹלָם, בְּדוֹמָם, בְּצוּמָם וּבְחֵי. כֶּתֶר כְּבוֹד זֶה שֶׁזָּכָה בּוֹ הָאָדָם, מִתְמוּגָ בְּכָל מַעֲרָכוֹת הַגּוּף, לְכוֹן נַחֲשֵׁב הָאָדָם כִּי"עוֹלָם קֶטָן" (מו"נ א/עב). כִּי תִפְקִידוֹ שֶׁל הָאָדָם הוּא לְקַדֵּשׁ אֶת גּוּפוֹ, כְּדִי שֶׁמִּכָּח נִשְׁמָתוֹ יִזְדַּקֵּף וְיִתְעַלֶּה, עַד שְׁגוּפוֹ הַחֲמָרִי, לֹא רַק שֶׁלֹּא יִפְרִיעַ לוֹ בַּעֲבוּדָתוֹ הַרוּחָנִית, אֲלֹא עוֹד יִסְיַע לְנִשְׁמָה הַרוּחָנִית, עַל יְדֵי שֶׁנִּפְשׁוֹ תִּבְרָךְ אֶת ה', וְכָל קֶרְבִּיו אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ, וְגָלְיוֹ יִרְצוּ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ, וְיִדְּיו תִּפְתַּחְנָה לְמַעֲשִׂים טוֹבִים, לְבוֹ יָחוּשׁ בְּדַבְרֵי אֱמֶת, וְנִפְשׁוֹ תִתְעוֹרֵר לְהַמְרִיץ אֶת כָּל כּחוֹת הַגּוּף לַעֲבֹדֶת ה'. הַזֹּאכִים לְהַפְעִיל אֶת גּוּפָם בְּאִפֶּן זֶה, אֲכֹן מְזַכְכִּים אֶת הַחֲמָר שֶׁבָּהֶם, וְקִדּוּשֵׁי עֲלִיוֹן, כְּמִשְׁה רַבֵּנוּ, שֶׁהַצֵּטָרף לְמַלְאָכִים בְּהֶר-סִינִי, וּמִפְנֵי בְּהֶק אֲוֵרָה שֶׁל הַנִּשְׁמָה. כְּמוֹ כֵן חֲנוּף, אֲלֵיהֶו הַנְּבִיא וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֹוי, שֶׁעָלוּ חַיִּים לִגְן-עֶדֶן. זָכוּ שְׁגוּפָם יִזְדַּקֵּף לְגִמְרִי, עַד שֶׁיִּתְעַלֶּה מִכָּח אוֹתָהּ נִשְׁמָה הַמְּלָאָה אֶת כָּל הַגּוּף, וְגַם גּוּפָם הַצֵּטָרף אֲלֵיהֶם לְקַבֵּל אֶת שִׁכְרוֹ הַנֶּנְחָי בְּעוֹלָם הַרוּחָנִי. סִיּוֹם תִּפְקִידָהּ שֶׁל הַנִּשְׁמָה הַמְּלָאָה אֶת כָּל הַגּוּף יִהְיֶה בְּתַחֲתֵית הַמֵּתִים, כְּאֲשֶׁר יִצְטָרף הַגּוּף הַמְּזוּכָּר אֶל הַנִּשְׁמָה הַסְּהוּרָה, וְיִחַזְרוּ לְתִפְקִיד יַחֲדוֹ וְלִטּוֹל אֶת שִׁכְרָם הַנֶּנְחָי (ע"פ מ"מ מ-ד 04, דַּעַת תְּבוּנוֹת עַמ' נ"ה).

נִשְׁמָה רוּאָה וְאֵינָה נִרְאִית
כְּדִי לִרְאוֹת אֶת עֲצֻמָּתָהּ שֶׁל הַנִּשְׁמָה הַרוּחָנִית, הַחֲצוּבָה מִתַּחַת כֶּסֶּא הַכְּבוֹד שֶׁל הַקְּבִ"ה, הַמְּשִׁיךְ הַרֵב לַעֲרֹף הַשְׁנֹאָה, וְאָמַר: מַה הַקְּבִ"ה רוּאָה, כְּנֶאֱמַר מִיָּד בְּתַחֲלַת בְּרִיאַת הָעוֹלָם: "וַיֵּרָא אֱלֹקִים אֶת הָאֹרֶךְ כִּי טוֹב" (בְּרֵאשִׁית א/ד), וּבִסְיֻם מַעֲשֵׂה-בְּרֵאשִׁית נֶאֱמַר: "וַיֵּרָא אֱלֹקִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה _ וְהָיָה טוֹב מְאֹד" (בְּרֵאשִׁית א/לא). עַל הַשְּׁנִיחָת ה' נֶאֱמַר: "ה' עֲיָנִיו מִשְׁטָטוֹת בְּכָל הָאָרֶץ" (דְּבָרִים י"ב ט/ט). אֶת הַבְּטוֹי הַמוֹחֲשִׁי לְכַח רֵאִית הָאֱלֹקִים, הַשְּׁוֹה דוֹד הַמִּלֵּךְ לְרֵאִיָּה שֶׁהֶעֱנִיק לָאָדָם, וְאָמַר: "אִם יִצָּר עֵין _ הֲלֹא יִבִּיט" (תְּהִלִּים צד/ט). אִף כְּמוֹכָן שֶׁאֲפִלוֹ הָרֵאִיָּה הָאֲנוּשִׁית אֵינָה מַצְטַמֶּמֶת בָּמָה שֶׁגִּלְגַּל הָעֵין מַצֵּלָם, שֶׁהִרֵּא רֵאִיָּה כְּזוֹ קִימָת גַּם אֲצֵל שְׁאָר בְּעַלֵּי הַחַיִּים, אֲשֶׁר יֵשׁ בֵּינֵיהֶם הַמְּטִיבִים לִרְאוֹת מִהָאָדָם, אִף בְּרֵאִיָּה הָאֲנוּשִׁית יִשְׁנָה רַמָּה גְבוּהָה יוֹתֵר _ רֵאִית הַשִּׁכָּל, כְּפִי שֶׁהַתְּבַטָּאוֹ חֲכָמִים רַבִּים: "רוּאָה אֵינִי אֶת דְּבָרִי פְּלוֹנִי" (פְּסָחִים עז/ב, כְּתוּבוֹת קח/ב וְעוֹד רַבִּים). עַל אַחַת כְּמָה וְכְמָה שֶׁהַנֶּאֱמַר כָּאן: "הַקְּבִ"ה רוּאָה", הַפְּנִיָּה עַל כָּל סוּגֵי הָרֵאִיוֹת הָאֲפָשְׁרִיּוֹת, רֵאִיָּה, יִדְעָה, הַשְּׁנִיחָה, הַנְּבִנָה וְסִקְרָה, וְהַפֵּל בּו-זְמַנִּית, וְהֵן עַל כֵּךְ שֶׁהָעוֹלָם שֶׁבָּרָא _ נִרְאָה לוֹ, דְּהֵינּוּ: הִיָּה רֵאִיו וְטוֹב בְּעֵינָיו, עַל כֵּן הַמְּשִׁיךְ לְקִים אֶת הָעוֹלָם שֶׁבָּרָא (רַמְבַּ"ן בְּרֵאשִׁית א/ד: "וַיֵּרָא אֱלֹקִים אֶת הָאֹרֶךְ"). וְאִף עַל פִּי כֵן, הוּא עֲצָמוֹ אֵינוֹ נִרְאָה לְשׁוֹם נִבְרָא, לֹא רַק שֶׁלֹּא נִתָּן לִרְאוֹתוֹ בְּעֵינָם, כְּפִי שֶׁנִּתָּן לִרְאוֹת דְּבָר חֲמָרִי, אֲלֹא גַם בְּעֵינֵי-שִׁכָּל רוּחָנִיִּים לֹא נִתָּן לִרְאוֹתוֹ, לְמִרוֹת שֶׁבְּעֵינֵי הַשִּׁכָּל אֲפָשֶׁר לִרְאוֹת מְלָאָכִים, מַעֲשֵׂה-מְרָכָה וְשְׁאָר דְּבָרִים שֶׁאֵין לִרְאוֹתָם בְּעֵינֵי-בָשָׂר (מַגִּילָה כד/ב), שׁוֹנָה מֵהֶם הוּא הָאֱלֹקִים, שֶׁאֵין הַשִּׁכָּל מְסַגֵּל לְתַפְשׁ אֶת הָאֵין-סוֹף, כְּנֶאֱמַר: "לֹא יֵרָאִי הָאָדָם נְחִי" (שְׁמוֹת לג/כ). לְמִרוֹת שֶׁאֲמָרוּ חַז"ל כִּי בִשְׁעַת מִיתָתוֹ, יִזְכֶּה הָאָדָם לִרְאוֹת אֶת כְּבוֹד הַשִּׁכָּיָה (בְּמִדְר' יד/כב, שוּח"ט תְּהִלִּים כ"ב). אִף עַל פִּי כֵן לֹא אֶת הַקְּבִ"ה בְּעֲצָמוֹ יֵרָאֶה, אֲלֹא גְלוּיִי כְבוֹד וְאֶהְבָּה מְאֹד גְּבוּהִים, שֶׁלֹּהֶם יִזְכּוּ הַצַּדִּיקִים שׁוֹכְנֵי גֶן-עֶדֶן. אִף עַל הַקְּבִ"ה עֲצָמוֹ, אֲפִלוֹ מְלָאכִי מַעֲלָה שׁוֹאֲלִים: "אֵינָה מְקוֹם כְּבוֹדוֹ", וְאוֹמְרִים: "כְּבוֹד כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ" = הֵיכָן שֶׁהוּא (יַחֲזָקָל ג/יב. עַי יוֹסֵף). לְכוֹ, כְּשֶׁם שֶׁהִקְבִּי"ה רוּאָה וְאֵינוֹ נִרְאָה, אִף נִשְׁמָה, שֶׁהִיא חֶלֶק אֱלו-ה מִמַּעַל, וְתִפְקִידָהּ לִיצֵג אֶת כְּבוֹדָהּ בְּעוֹלָם, גַּם הִיא רוּאָה בְּעַצְמָהּ, בְּרֵאִיָּה שְׁכֵלִית, וְכָל זְמַן שֶׁהִיא קְשׁוּרָה אֶל הַגּוּף, הִיא מִשְׁתַּמֶּשֶׁת בְּעֵינֵי הַבָּשָׂר, כְּדִי לִרְאוֹת דְּבָרִים מוֹחֲשִׂים. וְהִיא עֲצָמָה אֵינָה נִרְאִית לֹא לְעֵינֵי הַשִּׁכָּל, וְכָל שֶׁכֵּן שֶׁלֹּא לְעֵינֵי בָשָׂר. כִּי הַנִּשְׁמָה אֵינָה נִרְאִית בְּכָלִי הַשִּׁכָּל כָּלִל, אֲלֹא אֵנוֹ תוֹפְשִׁים אוֹתָהּ כְּכֹחַ שֶׁמִּפְעִיל, וְלֹא כְּכֹחַ נַפֵּעַל. עַל דֶּרֶךְ מִשָּׁל: כְּשֶׁאָדָם חוֹשֵׁב עַל מַחֲשַׁבוֹתָיו שֶׁלֹּו בְּעֲצָמוֹ, הִיָּה מְקוֹם לְשֹׁאֵל: הֵאֵם הַמַּחֲשָׁבָה הַאֲחַת חוֹשֶׁבֶת עַל חֲבֵרָתָהּ, אוֹ שֶׁהַמַּחֲשָׁבָה עֲצָמָה חוֹשֶׁבֶת עַל עֲצָמָה? כְּמוֹ כֵן יֵשׁ לְשֹׁאֵל: מַהֵיכָן נּוֹבְעוֹת הַמַּחֲשַׁבוֹת? וְהִרֵּי אִישׁ אֵינוֹ יוֹדֵעַ מַה תִּהְיֶה הַמַּחֲשָׁבָה הַבָּאָה שָׁלוֹ, אוֹ מַהֵיכָן מִנְּגִנָּצוֹת הַמִּצְאוֹת, אוֹ הַעֲצוֹת לְפִתְרוֹן שְׁאֵלוֹת וּבְעִיּוֹת. הִרֵּי שֶׁהַנִּשְׁמָה רוּאָה וּמַפִּירָה אֶת הַדְּבָרִים, וְהִיא אֵינָה נִרְאִית, כְּלוֹמֵר: לֹא נִתָּן לְהִבִּין מַהֵיכָן בָּאוֹת הַמַּחֲשַׁבוֹת וּמַהֵיכָן נּוֹבֵעַ כֹּחַ "רֵאִיָּה" זֶה כְּפִי שֶׁכְּתוּב: "וְהַחֲכָמָה _ מֵאֵין תִּמְצָא" (אִיוֹב כח/יב). כְּלוֹמֵר: מְקוֹרָהּ שֶׁל הַחֲכָמָה הוּא מִה"אֵין" הַבִּלְתִּי נִרְאָה וְשֶׁאֵינוֹ נִתָּן לְהַשְׁגָּה כָּלִל (וְהֵר אד"ו רצ/א, מו"נ ג/נד, תַּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל עַמ' צ"ב תוֹרַת יִשְׂרָאֵל נִבְדַּלֶת מִחֲכַמַת הַגּוֹי, הַגֵּר"א סַפֵּד"צ פ"ב, מַחֲשַׁבוֹת חֲרוֹץ עַמ' 09).

נִשְׁמָה זֶנָּה אֶת הַגּוּף וְאֶת הָעוֹלָם
מַה הַקְּבִ"ה זֶן אֶת כָּל הָעוֹלָם, וּמִשְׁפִּיעַ עָלָיו חַיִּים לֹא הֶרָף, אִף נִשְׁמָה - מְרַכֵּז חַיִּים, גַּם כֵּן זֶנָּה אֶת כָּל הַגּוּף, כִּי הִיא "סוֹד חַיִּים" הַמִּפְעִיל אֶת כָּל הַמַּעֲרָכוֹת הַמְרָכּוֹת וְהַמְרָכּוֹת הַפּוֹעֲלוֹת בְּתַאוּם מִפְּלֵא (רֵאֵה שו"ע או"ח ו/א: "וּמִפְּלֵא לַעֲשׂוֹת"). הַסֵּבֶר זֶה אֲמָנָם נֶכּוֹן, אֲלֹא שֶׁהוּא פְּשׁוּטִי, שֶׁהִרֵּי חֲקִים אֵלֶּה הֵם כּוֹלְלִים, וְנִכְוִנִים גַּם אֲצֵל שְׁאָר בְּעַלֵּי-הַחַיִּים עַלֵּי-אֲדָמוֹת, אֲשֶׁר יֵשׁ בָּהֶם רַק נֶפֶשׁ בְּהִמִּית וְאֵין בָּהֶם נִשְׁמָה הָאֲצוּלָה מִמְּרוּמִים, וְאִף עַל פִּי כֵן מַפְעִיל כֹּחַ כְּלִשְׁהוֹ אֶת חַיִּיהֶם וְזֶן אֶת גּוּפָם. כָּאֵן פִּתְחוֹ בְּפָנֵינוּ חֲכָמֵי הַתַּלְמוּד צִהַר, לְהִבִּין אֶת הַדֶּרֶךְ בְּהַ מִשְׁפִּיעַ הַקְּבִ"ה אֶת בְּרִכְתּוֹ לְעוֹלָם, וּמַגִּלִּים כִּי בְּרִכְתּוֹ שֶׁל הַקְּבִ"ה לְעוֹלָם קְשׁוּרָה אֶל נִשְׁמַת הָאָדָם. כִּי לְהַבְדִּיל בֵּין הַמְּבַאֵר לְעִיל עַל הַקְּבִ"ה שֶׁהוּא "מִלֹּא אֶת כָּל הָעוֹלָם", דְּהֵינּוּ: גַּם אֶת הַדּוּמָם, נּוֹסֵף כָּאֵן שֶׁלֵּב: "זֶן אֶת כָּל הָעוֹלָם". מִזּוֹן בָּא פִּידוּעַ בְּהִתְאָם לְמֵאֵזֶן שֶׁל זְכוּיוֹת וְחוֹבוֹת, כְּנֶאֱמַר: "וְהִיָּה אִם שְׁמוּעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל כָּל מִצְוֹתֵי _ _ וְנִתְּתִי מִטֵּר אֶרֶץ-כֶּסֶם בְּעֵתוֹ _ _ וְאֶכְלֶתָּ וּשְׁבַעְתָּ _ _ הַשְּׁמִירוֹ לְכֶם כֵּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם _ _ וְלֹא יִהְיֶה מִטֵּר, וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ" (דְּבָרִים יא/יג-יז). עַל כֵּן מִזּוֹן הָעוֹלָם אֵינוֹ רַק אֲכָל פְּשׁוּט, אֲלֹא כּוֹלֵל אֶת כָּל שִׁפְעַת הַטּוֹב וּמִדַּת הַחֶסֶד הַמִּשְׁתַּלְשֶׁלֶת מִמְּרוּם, כְּפִי שֶׁאֵנוֹ מוֹדִים בְּבִרְכַּת הַמִּזּוֹן: "הֵזֶן אֶת הָעוֹלָם כָּלוֹ, בְּטוֹבוֹ, בְּחֵן, בְּחֶסֶד וּבִרְחָמִים". לְכוֹ, גַּם בְּרֵאִיוֹת, שְׁמִיחָה, אֲשֶׁר, סְפִיקָה, מְרָץ, חֲדוֹת חַיִּים, שְׁלוֹם, יְלָדִים, נַחַת _ הַפֵּל נִכְלָל כְּנֶאֱמַר: "הַקְּבִ"ה זֶן אֶת כָּל הָעוֹלָם". מִמִּילָא, בִּשְׁעָה שֶׁהָעוֹלָם זָכָאִי לְטוֹב וְלַחֲסֵד, הַדְּבָר נּוֹתֵן אֶת אוֹתוֹתָיו עַל כָּל צַעַד וְשִׁעַל, בִּשְׁפַע כְּלָכְלִי, בְּשִׁמְחַת חַיִּים וּבְאֶהְבָּה בֵּין הַבְּרִיּוֹת. כְּמוֹ כֵּן לְהַפֵּךְ _ כְּאֲשֶׁר מִדַּת הַדִּין מְסַטְרָגֶת וּמִסְכֶּלֶת שְׁלִיטָה בְּעוֹלָם, הַקְּבִ"ה מְסַתֵּר אֶת פָּנָיו וּמַצְמִצֵּם אֶת הַשְּׁפָעָתוֹ, וְהַדְּבָר בָּא לִידֵי בְטוֹי בְּכָל שְׁטָחֵי הַחַיִּים, הַחֵל בְּמַחֲסוֹר שֶׁל מִזּוֹן וּבִרְעָב, וְכֹלָה בְּמַתַּח וּשְׁנֵאָה בֵּין הַבְּרִיּוֹת, מִלְחָמוֹת וְצָרוֹת (מו"מ א-מ 36). לְכוֹ בְּתַקּוּפַת סוֹף הַגִּלּוּת _ "עַקְבֵּתָא דְּמִשְׁחָא", שֶׁהִרְמָה הַרוּחָנִית יְרוּדָה, הַתּוֹצָאָה שֶׁל פְּגָמִים חֲבֵרִיתִים וְכִלְכָּלִים לֹא תֵּאֲחָר לְבָא, כְּפִי שֶׁחֲכָמֵי הַמִּשְׁנָה תֵּאֲרוּ בְּנִבְיָאָה וּבְרוּחַ הַקִּדְשׁ אֶת הַפְּגָמִים הַכִּלְכָּלִים וְהַחֲבֵרִיתִים בְּאוֹתָהּ עַת (סוּטָה מ/טב). שִׁפְעַת עוֹלָמִי זֶה קֶשֶׁר הַקְּבִ"ה אֶל הַנִּשְׁמָה, כִּי כְּאֲשֶׁר הָאָדָם עוֹשֶׂה אֶת רָצוֹן ה', מִתְגַּבֵּר כְּחָהּ שֶׁל הַנִּשְׁמָה לְהַשְׁפִּיעַ דֶּרֶכָה טוֹבָה וּבִרְכָה, כִּי בְּשִׁבִּיל אָדָם שְׁלֵם אֶחָד, שֶׁנִּשְׁמָתוֹ מְבָרַכֶת רֵאִיו הִיָּה הָעוֹלָם לְהַבְרָא וְלְהַתְפָּרֵס, כְּפִי שֶׁהַכְרִיזָה בַּת-הַקּוֹל: "כָּל הָעוֹלָם כָּלוֹ נֵאֵן בְּשִׁבִּיל חֲנִינָא בְּנִי" (בְּרִכוֹת יז/ב. תַּעֲנִית כד/ב). זֶה תֵּכֵן עֲמָק יוֹתֵר כְּנֶאֱמַר: "נִשְׁמָה זֶנָּה אֶת כָּל הַגּוּף", תְּכוּנָה שֶׁבְּהַחֲלֵט אֵינָה קִימָת אֲצֵל שְׁאָר בְּעַלֵּי חַיִּים, אֲלֹא רוּחַ אֲפוֹ שֶׁל כָּל יַחֲדִי וְיַחֲדִי זֶן וּמִפְרִינֵס רַק אוֹתוֹ בְּעַצְמוֹ וְרַק אֶת חֲלָקָיו הַפִּיזִיִּים שֶׁל הַגּוּף.

נִשְׁמָה נִשְׁאֲרֶת תְּמִיד בְּטַהֲרָתָהּ
הַדְּבָר הַרְבִּיעִי בּוֹ מְקַבִּילִים אֵנוֹ בֵּין כֹּחַ הַנִּשְׁמָה לְבִין כְּבוֹדוֹ שֶׁל הַקְּבִ"ה _ מַה הַקְּבִ"ה טְהוֹר = עֲצָמָאִי, טְהוֹר, זָךְ, בִּלְתִּי תַלּוּי, קִיָּם בְּעַצְמוֹ וְאֵינוֹ מַחְבֵּר לְדָבָר כְּלִשְׁהוֹ, לְמִרוֹת שֶׁהוּא זֶן, מִפְּרִינֵס וּמִשְׁגִּיחַ הֵן עַל הַמְּקוֹמוֹת הַסְּהוּרִים וְהֵן עַל מְקוֹמוֹת שְׁאֵינִם טְהוּרִים, וְאֲפִלוֹ אֶת הַמְּקוֹמוֹת הַמִּתְנַגְּדִים אֵלָיו וּמִתְרִיסִים נִגְדוֹ, אִף עַל פִּי כֵן אֵין הֵם גּוֹרְמִים כָּל שְׁנוֵי בְּקִדְשֵׁת וּבִטְהָרַת עֲצָמוֹתוֹ וְאִחֲדוֹתוֹ וְתִבְרָךְ. כְּנֶאֱמַר: "אֵינִי ה' לֹא שְׁנִיתִי" (מִלְאכִי ג/ו, נֶפֶשׁ הַחַיִּים ג/ד וּבַהֲגָה). הָרֵאשׁוֹנִים הַגִּדִירוּ אֶת טְהָרָתוֹ בְּלִשׁוֹן "נִבְדָּל", דְּהֵינּוּ, נִעְלָה, נִפְרָד וּמִפְרָשׁ. אִף נִשְׁמָה הַמַּעֲנִיקָה חַיִּים לַגּוּף הַחֲמָרִי, גַּם הִיא נּוֹתֶרֶת טְהוֹרָה = בִּלְתִּי תַלּוּיָה בַּגּוּף עֲצָמוֹ אוֹ בְּכָל דְּבָר חֲמָרִי אַחֵר, וּבְמַהוּתָהּ אֵינָה מִשְׁפַּעַת וְלֹא חָלִים בָּהּ שְׁנוּיִים בְּגִלְגַּל הַתְּנַהּגוּיוֹת הַגּוּף. גַּם כְּאֲשֶׁר הָאָדָם חוֹטֵא חֲלִילָה, נּוֹתֶרֶת נִשְׁמָתוֹ בְּטַהֲרָתָהּ, אֲלֹא שֶׁהִיא מִתְנַתֶּקֶת מִהַגּוּף, וְהַשְּׁפָעָה שֶׁלָּהּ הוֹפְקֶת לְהִיוֹת רּוֹפֶפֶת, אוֹ אֲפִלוֹ נִכְרַתֶת הַשְּׁפָעָתָהּ עָלָיו חֶסֶד-וְשְׁלוֹם (נִפְה"ח א/יט). כֹּחַ טְהָרָה מַחֲלֵט זֶה שֶׁל הַנִּשְׁמָה, מַעֲנִיק לְכָל אָדָם

אֶפְשָׁר לָשׁוּב בְּתַשְׁבּוּחַ וְלַהֲתַחֲבֵר אֶל ה' אֲנִי" שְׁלוֹ, שְׁנוֹתֵר תִּמְיֵד זָד, לְגִלּוֹת אֶת הַנְּקִדָּה הַפְּנִימִית שָׁבוּ, שְׁלֻעוֹלָם אֵינָה מִתְעַמֶּמֶת, וְלַהֲתַקְשֹׁר מִחֲדָשׁ אֶל הַנִּיצוֹץ הַיְּהוּדִי הַקְּדוֹשׁ, שְׁלֻעוֹלָם לֹא יִכָּבֵה, כְּלִשְׁוֹנוֹ שֶׁל רַבִּי חַיִּים מוֹלוּז'יִן: הַקְּב"ה הַפְּלִיא עֲצָה וְקִבֵּעַ שְׁלֹשׁ מִדְּרָגוֹת: "נֶפֶשׁ, רוּחַ, נֶשְׁמָה", שְׁכָל אַחַת מֵהֶן תִּתְקַשֵּׁר בְּגִבּוּהָ מִמֶּנָּה, כְּמוֹ שֶׁרְשָׁרֵת שְׁכָל טִבְעַת אַחוּזָה בָּזוֹ שִׁמְעָלֶיהָ, עַל יְדֵי כֶּךָ, גַּם אִם תִּכְרַת הַנֶּפֶשׁ חֲלִילָה, וְתִפְּל לְעִמְקֵי כַּחוֹת הַטֶּמְאָה, חֹסֶה-וְשֵׁלוֹם, יִכּוֹלֶה הִיא לְתַקֵּן עֲצָמָה וְלַהֲתַעֲלֹת עַל יְדֵי הַתְּקַשְׁרוֹת בְּרוּחַ, כְּמוֹ כֵּן בְּשִׁעָה שֶׁהָרוּחַ נִפְגָּמָת, יִכּוֹלֶה הִיא לַהֲתַחֲבֵר אֶל הַנֶּשְׁמָה – אֲשֶׁר הִיא לְעוֹלָם אֵינָה נִפְגָּמָת (נִפְה"ח שם), כִּנְאָמֵר כָּאן: "אֵף נֶשְׁמָה טְהוֹרָה", כְּלוֹמֵר: בְּאִפֹּן מִחֲלָט! כְּמוֹ שֶׁהַבּוֹרָא שִׁעֵצַר אוֹתָה טְהוֹר בְּאִפֹּן מִחֲלָט.

נֶשְׁמָה – כֹּחַ רוּחָנִי נִסְתֵּר בַּחֲדָרֵי-חֲדָרִים
הַהִקְבָּלָה הַחֲמִשִּׁית בֵּין הַנֶּשְׁמָה אֶל מִי שֶׁנִּפְחַח אוֹתָה: מֵה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא יוֹשֵׁב = מִנְהִיג אֶת הָעוֹלָם עַל פִּי חֲסִים קְבוּעִים, כְּמִלָּךְ הַיּוֹשֵׁב עַל כֶּסֶם מְלָכוּתוֹ, וּמִשָּׁם מִנְהִיג אֶת עַמּוֹ וְשׁוֹלֵט עָלָיו (מַלְבִּי"ם יִשְׁעִיהוּ ו/א). אֵף עַל פִּי שֶׁהִנְהִיגָה זֶה מִסְדָּרֵת, קְבוּעָה וּמִחְלָטָת, לְמִרוֹת כֵּן לֹא נִתָּן לְהַבִּין אֶת חֲכָמָתוֹ הַנְּעִלָּמָת, כִּי הוּא יוֹשֵׁב בַּחֲדָרֵי חֲדָרִים, וְהִנְהִיגָתוֹ נֹבַעַת וּמִשְׁתַּלְשֶׁלֶת מְעוֹלָמוֹת נִסְתָּרִים לְגִמְרִי, הַסִּתֵּר בְּתוֹךְ הַסִּתֵּר, כְּמוֹ חֲדָרִים חֲבוּיִים וְנִסְתָּרִים – חֲדָר בְּתוֹךְ חֲדָר בְּתוֹךְ חֲדָר (עַל חֲדָרֵי חֲדָרִים אֵלֶּה רָאִה בַּחֲגִיגָה יג/א). "חֲדָרֵי-חֲדָרִים" אֵלֶּה שֶׁל הִנְהִיגָתוֹ נִגְלוּ בְּפָנֵי אֲבוֹתֵינוּ בְּשַׁעַת מִתֵּן תּוֹרָה, לְמַרְגְּלוֹת הֶרֶם-סִינִי (דְּבָרִים ד/לֵה וּבִרְשִׁי" שם). אֵף נֶשְׁמָה, לְמִרוֹת שָׁאֵת אֹרֶךְ הַשְּׁפָעָתָה נִתָּן לְחוּשׁ לֹא הָרָף, וְהִיא בָּאָה לִידֵי בְטוּי בְּכָל חֲלָקֵי הַגּוֹף, וּבְכָל כַּחוֹת הַנֶּפֶשׁ, אֵף עַל פִּי כֵּן הִיא עֲצָמָה יוֹשֵׁבֶת בַּחֲדָרֵי חֲדָרִים, לְכֵן לֹא נִתָּן לַעֲמֹד עַל מַהוּתָהּ שֶׁל הַנֶּשְׁמָה, וְאֵין כָּל אֶפְשָׁרוֹת לְהַגְדִּירָהּ, כִּי הִיא עֲצָמָה נִמְצָאֵת בַּחֲדָרֵי חֲדָרִים, הִרְחַק מֵעֵבֶר לְנִסְיוֹן שֶׁל הַשְׁגָּה בְּמַהוּתָהּ וּבְמַחְשָׁבָה, תִּפְסָה אוֹ הַגְדָּרָה, וְגַם בְּהִתְבּוֹנְנוֹת עֲמָקָה לֹא נִתָּן לְחַדֵּר לְעִמְקֵי חֲדָרֶיהָ וְסוּדוּתֶיהָ. אֵף הִיא עֲצָמָה, שְׁיוֹשֵׁבֶת בַּחֲדָרֵי הַחֲדָרִים, מְשַׁפִּיעָה מִשָּׁם אֶל הָאָדָם תְּחוּשׁוֹת רַבּוֹת שֶׁאֵין לוֹ עֲלִיהֶן הַסִּבֵּר הַגִּיּוּנִי, כְּגוֹן: מִצָּפוֹן וּנְקִיפּוֹת מִצָּפוֹן, שְׁאִיפּוֹת רוּחָנִיּוֹת וְנִעְלוֹת, רָצוֹן לְמַצָּא יֵשֶׁר וְצָדֵק, הִנְאוֹת וְעִנְיָ מִמְעַשֶׂה-טוֹב, אֶפְלוֹ אִם הִזָּה כְּרוֹךְ בְּמִאֲמָצִים וּקְשָׁיִים, עֲמִידָה עַל עֲקֻרוֹנוֹת וְעוֹד וְעוֹד. מִלְּבָד זֹאת יֵשׁ לְנֶשְׁמָה יִכְלָת לַהֲתַקְשֹׁר לְהַשְׁפָּעוֹת מְעוֹלָמוֹת טְמִירִים, בְּטָרֵם תִּגְעֶנָּה לִידֵי בְטוּי מְעַשִׂי עוֹלָמָנוּ, וְלְחוּשׁ בְּמִאֲרָעוֹת הַמִּתְקַרְבִּים וּבָאִים, בְּחִלּוּמוֹת אֲמָת, בְּגִלּוּיִים רוּחָנִיִּים, וְאֵף מִשְׁרָה שְׁמִיחָה בְּלִתִּי מִסְפָּרָת, אוֹ פְחָדִים חֲסִרֵי פֶשֶׁר. אֶת כָּל זֹאת חֲשָׂה הַנֶּשְׁמָה, בְּגִלְל הַקֶּשֶׁר שֶׁלָּה לְעוֹלָמוֹת גְּבוּהִים (רָאִה מַגִּילָה ג/ב, סִנְהֶדְרִין צד/א: "מִזְלִיָּה חֲזִי"). גַּם הַדְּרָגוֹת הַגְּבוּהוֹת וְהַנְּעִלוֹת שֶׁל רוּחַ הַקְּדוֹשׁ וּנְבוּאָה, נֹבְעִים מִחֲדָרֵי הַחֲדָרִים הַנִּסְתָּרִים שֶׁל הַנֶּשְׁמָה. כְּמוֹ כֵּן נוֹתֵר בְּנֶשְׁמָה כֹּחַ הַמֵּאֲפָשֶׁר לַהֲתַקְשֹׁר אֵלֶיהָ אַחֵר הַמּוֹת, דָּבָר שֶׁהַתּוֹרָה אִסְרָה לַעֲשׂוֹתוֹ, כְּדֵי שֶׁלֹּא לְהַטְרִיד אֶת מִנוּחַת הַנֶּפֶסֶטִרִים, וּכְדֵי שֶׁלֹּא לְטַמֵּא אֶת נֶשְׁמָתוֹ שֶׁל יוֹצֵר הַקֶּשֶׁר וְהַסּוּבָבִים (דְּבָרִים יח/א). אַחֵר שֶׁגִּלְּנוּ אֶת חֲמֵשׁ הַהִקְבָּלוֹת בֵּין כֹּחַ הַנֶּשְׁמָה לְבֵין כְּבוֹדוֹ שֶׁל הַקְּב"ה שֶׁחֲלַק אוֹתָה מְכַבְּדוֹ, בָּא הַקֶּסֶע הֵבֵא לְבָאֵר שֶׁאֵין לָנוּ לְהַסְתַּפֵּק בְּיַד עַלְבָּד, אֲלֵא עֲלֵינוּ לְהוֹצִיא אֶל הַפֶּעַל יְדִיעוֹת אֵלּוּ, וּלְכַבֵּד אֶת הַנֶּשְׁמָה אֲשֶׁר מְאִירָה בָּנוּ אֶת כְּבוֹד ה'.

הַיּוֹדֵעַ אֶת מַעֲלַת נֶשְׁמָתוֹ, יוֹדֵעַ לְשַׁבַּח אֶת ה'
עַל כֵּן יָבֵא הָאָדָם – מִי שֵׁישׁ לוֹ נֶשְׁמָה שֵׁישׁ בָּהּ חֲמִשָּׁה דְּבָרִים הֵלָלוּ, וּבְאִפֹּן טִבְעִי יִשְׁבַּח לְקְב"ה – מִי שֵׁישׁ בּוֹ חֲמִשָּׁה דְּבָרִים הֵלָלוּ. כְּלוֹמֵר, תִּבְאֵה הַנֶּשְׁמָה וְתִשְׁבַּח אֶת בּוֹרְאָהּ. עַל כֵּן מִי שֶׁאֵינוֹ יוֹדֵעַ לְהַעֲרִיךְ אֶת הַמַּעֲשִׂוֹת הַרוּחָנִיּוֹת הֵלָלוּ הַנִּמְצָאוֹת בּוֹ וְהֵן שֶׁרֶשׁ חֲזִיוֹ וְקִיּוּמוֹ, וּבְלִתִּי נִפְרָדִים מִמֶּנּוּ, אֵינוֹ יִכָּל לְהַבִּין אֶת גְּדֹל מִשְׁמַעוֹת הַשִּׁבַּח וְאֶת גְּדֹל מִשְׁמַעוֹת עֲצָמָתָהּ שֶׁל הַנֶּשְׁמָה, וְאֶת הַכְּבוֹד הַגָּדוֹל שֵׁישׁ לָמִי שֵׁיכָל לְהַתְפַּעֵל, וּמִמִּילָא הוּא אֵינוֹ בְּכָלל הַמִּשְׁבָּחִים [כְּמִבְאֵר בְּמִבּוֹא]. הוּא יִכָּל אֲמָנָם לומר מִשְׁפָּטִי שִׁבַּח וְלַצֶּטֶס פְּסוּקֵי תִּהְלָה, אֵף מְלוֹתֵיו הַיִּבְשׁוֹת" מַגְדָּרוֹת בְּמִקְרָא בְּלִשׁוֹן "וַיִּפְתְּחוּהוּ בְּפִיהֶם, וּבִלְשׁוֹנָם יִכְבְּדוּ לוֹ. וְלִבָּם לֹא נָכוֹן עִמּוֹ, וְלֹא נֶאֱמָנוּ בְּבִרְיֹתוֹ" (תְּהִלִּים עח/לו-לז). כֵּן זֹאת כִּיּוֹן שֶׁלֹּא נִגַּשׁ לְשַׁבַּח אֶת ה' מִתּוֹךְ הַכָּרָה פְּנִימִית, שֵׁישׁ בּוֹ נֶשְׁמָה אֱלֹקִית, עֲלִיוֹנָה וְנִכְבְּדָה, אֲשֶׁר בָּהּ חֲמֵשׁ מַעֲשִׂוֹת אֵלּוּ: 7א מְאִלָּאָה אֶת כָּל הַגּוֹף = תֵּכֵן הַחַיִּים. 7ב בִּנְיָה וּמַחִיָּה = מַעֲנִיקָה כַּחוֹת. 7ג רֹאוּהָ וְאֵינָה נִרְאִית = כֹּחַ מִפְּשֵׁט הַקּוֹלֵט אֶת כָּל הַמִּצִּיאוֹת. 7ד טְהוֹרָה = אֵינָה מִשְׁפָּעַת מִקְלָקוּל כְּלִשְׁהוּ. 7ה הַיּוֹשֵׁבֶת בַּחֲדָרֵי חֲדָרִים = מַחְבֵּרֶת אֶל הַשֶּׁרֶשׁ הַנִּסְתָּר שֶׁל הַהוּיָה, וְדִרְכָּה מִשְׁתַּלְשֶׁלֶת הַהִשְׁפָּעָה אֶל הָאָדָם וְאֶל הָעוֹלָם. לְכֵן רַק הַיּוֹדֵעַ לְהַעֲרִיךְ אֶת עֲצָמִיוֹתוֹ, וּלְכַבֵּד אֶת הַכֹּחַ הַרוּחָנִי הַנִּטְעוּעַ בּוֹ, וּמַעֲנִיק לוֹ תֵּכֵן חַיִּים רוּחָנִי, כַּחוֹת נֶפֶשׁ וְגוֹף, שְׁכָל לְקַלֵּט אֶת הַמִּצִּיאוֹת, יִנְצוֹץ קְדוֹשׁ שֶׁאֵינוֹ דּוֹעַד, וְגִרְעִין הַנֶּשְׁאָר לְעוֹלָם טְהוֹר וְאֲמָתִי. הַנּוֹשֵׂא תִּפְקִיד כְּבֵד זֶה עַל כִּתְפָיו, וְכִתֵּר אַחֲרִיתִי זֶה עַל רִאשׁוֹ, הַכָּרָה זֶה כְּשֶׁלְעֲצָמָתָהּ, הִיא הַהֵלֵל וְהַשִּׁבַּח שֶׁל הַנֶּשְׁמָה הַנִּכְבְּדָה לְבוֹרְאָהּ. כְּלִשְׁוֹנוֹ שֶׁל רַבִּי אַבְרָהָם אֲבֹן עֶזְרָא: שֶׁרֶשׁ כָּל הַמִּצְוֹת [הוּא לַעֲשׂוֹת] עַד [=כְּדִין] שִׁיֵּאָהֵב אֶת הַשֵּׁם בְּכָל נֶפֶשׁוֹ, וַיִּדְבֶּק בּוֹ. [דְּבָר] זֶה לֹא יִהְיֶה שֵׁלֶם, אִם לֹא יִכִּיר מְעַשִׂי הַשֵּׁם בְּעֲלִיוֹנִים וּבְשִׁפְלִים וַיִּדַּע דְּרָכָיו. כֶּךָ אָמַר הַנְּבִיא: "כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל, הַשֶּׁכֶל וַיִּדַּע אֲתִי" (יִרְמִיָּהוּ ט/כג), אֲזִי יִתְבָּרַר לוֹ [הַנְּאָמֵר בְּהַמְשָׁךְ הַפְּסוּקִים]: "כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וַצִּדִּיקָה בְּאֲרָץ" (יִרְמִיָּהוּ ט/כג), וְלֹא יוֹכֵל לַדַּעַת [אֶת] ה' אִם לֹא יִדַּע [תִּתְחַלֵּה אֶת מַעֲלָת] נֶפֶשׁוֹ, נֶשְׁמָתוֹ וְגוֹפוֹ. כִּי כָּל מִי שֶׁלֹּא יִדַּע מַהוּת נֶפֶשׁוֹ – חֲכָמוֹת מֵה לֹא? (אֲבֹן עֶזְרָא שְׁמוֹת לא/יח). כֶּךָ מְבִאֵרִים דְּבָרֵי הַשִּׁבַּח שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ, שֶׁחֲמֵשׁ פְּעָמִים הִדְגִּישׁ "בְּרָכִי נֶפְשִׁי אֶת ה'", שֶׁאָמַר אוֹתָם כִּנְגֵד הַקְּב"ה וּכְנִגֵד הַנֶּשְׁמָה, עַל כָּל הַמִּשְׁתַּמֵּעַ מִמֶּנָּה.

פְּשָׁרָה בֵּין יִשְׁעִיהוּ לְחֻקִּיהָ
וְאָמַר רַב הַמְנוּנָא: מֵאִי דְכָתִיב: "מִי כְּהַחֲכָם, וּמִי יוֹדֵעַ פֶּשֶׁר דְּבָר? חֲכָמָת אָדָם תִּאִיר פְּנִי" (קִהֲלַת ח/א). שְׁאֵלַת הַרַב הִיא: הֲרִי בְּתִחְלָה נֶאֱמַר: "מִי כְּהַחֲכָם" בְּה' הַיִּדִיעָה, דְּהִינּוּ: אֵין חֲכָם כְּמוֹ הַקְּב"ה שֶׁהוּא בַּעַל הַחֲכָמָה. מִמִּשְׁדֵּי הַפְּסוּקִים לְשַׁבַּח אֶת הַקְּב"ה: "וּמִי יוֹדֵעַ פֶּשֶׁר דְּבָר", כְּלוֹמֵר: לֹא נִתָּן בְּעוֹלָם לַעֲשׂוֹת כְּאֵלּוּ פְּשָׁרוֹת, כִּפִּי שֶׁהַקְּב"ה עוֹשֶׂה, שֶׁהֲרִי חֲכָמָת הַפְּשָׁרָה הִיא עֲדִינָה מְאֹד, וְנִמְצָאֵת בֵּין חֶסֶד וְנִדְבִיבוֹת, לְבֵין גֶּזֶר-דִּין מִדְּקָדֵק (כְּמִבּוֹאֵר בִּנְסַפֵּחַ 49). "וַיִּדַּע", פְּרִישׁוֹ חֲבוּר וְאֲחוּד, כִּנְאָמֵר: "וַיִּדַּע קֶטֶן אֶת אֲשֵׁתוֹ, וְתִהְרִי" (בְּרַאשִׁית ד/יז), וּ"פֶשֶׁר דְּבָר" הִיא פְּשָׁרָה מִיִּחְדָּת, שֶׁלֹּא תִּכְרִיד בֵּין הַמִּתְפַּשְּׂרִים, אֲלֵא תִּתְחַבֵּר וְתִאֲחַד אוֹתָם, דְּבָר שֶׁרַק הַקְּב"ה לְכָל לַעֲשׂוֹת בְּדִקְנוּת. כִּי פְּשָׁרָה רְגִילָה הִיא חֲלוּקָה וְהַפְרָדָה בֵּין שְׁנֵים הַמִּתְעַקְשִׁים עַל נוֹשֵׂא מִסִּים, כְּשֶׁכָּל אֶחָד מֵהֶם דְּבוּק בְּדִעְתּוֹ, וְאֵינוֹ מוּכָר לְאוֹתָהּ, בְּמִקְרָה זֶה יֵשׁ לַעֲשׂוֹת בִּינִיָּהם פְּשָׁרָה, כְּדֵי שֶׁכָּל אֶחָד יִקְבֵּל לְפָחוֹת חֵלֶק מִמָּה שֶׁהוּא תּוֹבֵעַ, וְעַל יְדֵי כֶּךָ הֵם יִכְרְדוּ זֶה מִזֶּה. כְּגוֹן: אָדָם הַתּוֹבֵעַ מִחֲבֵירוֹ מֵאָה מָנָה, וְהֵלֶה טוֹעֵן שֶׁאֵינוֹ חֵיב מֵאוּמָה, הַפְּשָׁרָה תּוֹבִיל אוֹתָם לְתַשְׁלוּם שֶׁל חֲמִשִּׁים מָנָה, אֵף עַל פִּי שֶׁפְּשָׁרָה זֶה וְדֹאִי אֵינָה נְכוּנָה, שֶׁהֲרִי סְכוּם כֶּזֶה אֵין הָאֶחָד תּוֹבֵעַ, וְאֵין הַשְּׁנִי מְכַחֵשׁ, אֵף עַל פִּי כֵּן, תִּגְרַם פְּשָׁרָה זֶה שֶׁתִּפְסֵק הַמְרִיבָה בִּינִיָּהם, אִם כִּי לְכָל אֶחָד מֵהֶם נוֹתֵרָה טְרוּנָה בְּלֵב. בְּסוּג זֶה שֶׁל פְּשָׁרָה, נִכְרָד אִישׁ מִרְעָהוּ כְּשֶׁחֲלַק מִדְּרִישׁוֹתָיו בְּדוֹד וְעַל חֵלֶק עָלָיו לְאוֹתָהּ, מִמִּילָא פְּשָׁרָה מִסּוּג זֶה עֲלוּלָה לְגִרָם לְרַחוּק וּנְכוּר בֵּין הַשְּׁנֵים, וּבְדֹאִי שֶׁלֹּא לְאַהֲבָה וְאַחֲוָה בִּינִיָּהם.

פְּשָׁרָה מִפְרִידָה וּפְשָׁרָה מִקְשָׁרָת
עַל פִּי הַחֲכָמָה אֲמָתִית יֵשׁ לְחַתֵּר לְפִשְׁרָה שְׁתִּבְיָא אֶת שְׁנֵי הַצִּדִּידִים לְחַרְפוֹת אֶת יְדֵיהֶם מִסְּלַע הַמִּחְלָקָת, וְלַהֲבִיל אֶת הַנּוֹכּוֹחַ שֶׁלָּהֶם לְקֶשֶׁר בֶּר-סְנִימָא בִּינִיָּהם. דְּגִמָּא לְדְבָר הִיא הַסְפּוֹר עַל אוֹדוֹת הַחֲכָמָה שֶׁלְמַד אֶלְכֶסְנִידֵר מוֹקְדוֹן אֲצֵל מִלְכָם שֶׁל בְּנֵי אֶפְרַיִקִי, שֶׁם רָאִה שְׁנֵי אֲנָשִׁים שֶׁבָּאוּ לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ לָדוֹן בְּנִיָּהם שֶׁהִתְגַּלַּע בִּינִיָּהם, עַל מִטְמוֹן שֶׁנִּמְצָא בְּשִׁרְקָע, הַסּוּגָה טַעַן שֶׁסְנִיָה רַק אֶת הַשִּׁרְקָע, מִמִּילָא הָאוּצֵר שִׁנְדָּ לְמוֹכֵר, וְהַמּוֹכֵר טַעַן שֶׁמְכֹר אֶת הַשִּׁרְקָע עַל כָּל אֲשֶׁר בָּהּ, מִמִּילָא הָאוּצֵר שִׁנְדָּ לְסוּגָה. שְׁאֵל הַמֶּלֶךְ אֶת הָאֶחָד אִם יֵשׁ לוֹ בֹּן, וְאֶת הַשְּׁנִי אִם יֵשׁ לוֹ בַּת, וְהִצִּיעַ לְהַשִּׂיא בִּינִיָּהם וְלָתֵת לָהֶם אֶת הָאוּצֵר שֶׁעָלָיו נִסְבָּה הַמְרִיבָה. אֶלְכֶסְנִידֵר מוֹקְדוֹן – מִלְכָם הַחֲכָם שֶׁל בְּנֵי יוֹן [תַּלְמִידוֹ שֶׁל אֲרִיסְטוֹ – גְּדוֹל חֲכָמֵי יוֹן], הַתְפַּלֵּא עַל פֶּסֶק-דִּין זֶה וְרָאִה אוֹתוֹ כְּמִשְׁנָה. שְׁאֵל אוֹתוֹ מִלָּךְ אֶפְרַיִקִי: כִּיצַד נוֹחֲגִים בְּאֲרָצְכֶם לָדוֹן בְּשִׁאֲלָה כִּזֹּו? הַשִּׁיב הַמֶּלֶךְ שֶׁהִיא מוֹצִיא אֶת שְׁנֵיהֶם לְהָרֵג, וּמַחֲרִים אֶת הָאוּצֵר לְגִנְיָ הַמְּלוּכָה (וַיִּקֵּר כ/א). הִרְיָגָתָם הִיא בְּגִלְל הַחוּצָפָה שֶׁלָּהֶם לְהַגִּישׁ אֶל הַמֶּלֶךְ דְּבָרִים שֶׁאֵינָם מְעַנִּינֵי הַמְּלוּכָה, שֶׁתִּפְקִידָה לְקַבּוּעַ דִּינִים וְלֹא לַעֲסוֹק בְּפִשְׁרוֹת. וְהַחֲרָמָה הִיא הַתְּנַהּגוֹת טְבַעִית שֶׁל הַמְּלָכִים בַּעַת הַהִיא. "חֲז"ל סִפְרוּ עַל פְּשָׁרָה זֶה שֶׁל מִלָּךְ אֶפְרַיִקִי, כְּדִגְמָה לְחֲכָמָה מְרוּמָמָת וְנִעְלָה, הַגּוֹרָמָת לְקֶשֶׁר וְלַאֲהֲבָה בֵּין שְׁנֵי נָצִים, בְּעוֹד שֶׁהַחֲכָמָה

הַיְוִנִּית, אֵינָה מְבִינָה לְשׁוֹלוֹם, אֲלֵא לְשׁוֹלוֹן עֲרִירִי אֲכֹזֵרִי וְקִשּׁוֹת, הַמַּתְבַּטֵּא בַּהַגְדֵּת הַתּוֹרָה, "עַל חֶרֶף דְּתַחֲיָה" (בראשית כז/מ), תַּחַת מִסּוּהָ שֶׁל חֲכָמָה בְּכִכּוֹל. חֲכָמָה זוֹ, שֶׁעַל יָדֶי פֶּשֶׁרָה נִתֵּן לְקֶשֶׁר בֵּין נָצִים, הִיא הַחֲכָמָה הַמְבַטֵּאת אֶת מַלְכוּת ה' בְּעוֹלָם, שֶׁעָלֶיהָ נִלְמַד כָּאֵן.

דְּעוֹת מִנְגְּדוֹת – מִי צָרִיךְ לָבֵא אֶל מִי
כָּאֵן תַּצִּיג הַגִּמְרָא דִּנְגֵמָא לְפֶשֶׁרָה אֶלְקִית בֵּין שְׁנֵי בְּעָלֵי דְעָה, שְׁמִנְקֻדָּת מִבְּט אֲנוּשִׁית, כָּל אֶחָד מִשְׁנִיָּהֶם צוֹדֵק, וְצָרִיךְ לְהַמְשִׁיךְ לְדַבֵּק בָּהּ, אֲלֵא שֵׁשׁ לְהַמְצִיא נִקְדָּה שְׁלִישִׁית, אֲשֶׁר בָּהּ יִפְגְּשׁוּ שְׁתֵּי הַדְּעוֹת, יִתְפָּרְשׁוּ וְיִתְאַחֲדוּ בִּינֵיהֶם. "מִי כְּהֶחֱכִים", כְּלוֹמֵר: אֵין חֲכָמָה כְּמוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה, שִׁיּוּדַע לַעֲשׂוֹת פֶּשֶׁרָה בֵּין שְׁנֵי צַדִּיקִים, אֲשֶׁר כָּל מַעֲשֵׂיהֶם אֵד וְרַק לְשֵׁם שְׁמִים, אֲלֵא שְׁמִטְבַּע הַדְּבָרִים, לְכָל לָבֵא מִצָּב אֲשֶׁר בּוֹ נִפְגְּשׁוֹת שְׁתֵּי דְעוֹת מִנְגְּדוֹת, אֲשֶׁר כָּל אַחַת מֵהֶן נִכּוֹנָה עַל פִּי הַחֲלָכָה, וְאֵף עַל פִּי כֵן לֹא נִתֵּן לְגֶשֶׁר בִּינֵיהֶם, כְּמוֹ בְּכָל וָכּוֹחַ הַלְכָתִי שָׂאִין בּוֹ נִגְיָעָה אִישִׁית. כְּגוֹן הַכּוֹכֹחַ שֶׁהִיָּה בֵּין הַמִּלְכָּד חִזְקִיָּהוּ לִישְׁעִיָּהוּ הַנְּבִיא. חִזְקִיָּהוּ הַמִּלְכָּד אָמַר: לִיתִי = שְׁנִיבָל וְיִשְׁעִיָּהוּ גָבֵאִי = אֵלִי, שֶׁהָרִי עַל כְּבוֹד הַמַּלְכוּת אֵינִי רָשָׁאִי לְמַחֵל, כְּנֶאֱמַר בַּתּוֹרָה: "שׁוֹם תִּשִּׂים עָלֶיךָ מִלְכָּד" (דְּבָרִים יז/טו), דָּרְשׁוּ חֲז"ל: "מִלְכָּד שְׁמַחֵל עַל כְּבוֹדוֹ – אֵין כְּבוֹדוֹ מְחוּל" (כתובות יז/א, סוּטָה מֵא/ב, קִידוּשִׁין לִב/ב, סִנְהֶדְרִין יט/ב). כְּבוֹד זֶה חֲבִיבִים כָּל יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת לְמִלְכָּד, כְּפִי שֶׁכָּתַב הַרְמְבָּ"ם: "אֲפֹלוּ נְבִיא עוֹמֵד לִפְנֵי הַמִּלְכָּד וּמִשְׁתַּחֲוֶה אֶרְצָה" (הלכות מלכים ב/ג). עַל כֵּן גַּם בְּפִנִּי הַנְּבִיא לֹא יָכַל הִיָּה חִזְקִיָּהוּ לְמַחֵל עַל כְּבוֹדוֹ. חֲכָמִי הַתְּלֻמוּד מַצִּינִים אֶת הַמְקוֹר לְמַעֲשֵׂיו, דְּהֵכִי אֲשַׁכְּחֵן = שֶׁכָּךְ מַצֵּאנוּ בְּאַלְהִיָּהוּ הַנְּבִיא, דְּאֵזֵל = שֶׁהִלְכָּד לְגַבִּי אַחָב הַמִּלְכָּד, שְׁנֶאֱמַר: "וַיִּלְכֵּד אֱלֹהִיָּהוּ לְהִרְאֹת אֶל אַחָב" (מ"א יח/ב), וְהַקֶּבֶ"ה לֹא אָמַר לוֹ לְשַׁלַּח אֵלָיו שְׁלִיחִים, שֶׁיִּזְמִינִיחוּ אֶל מְקוֹם מַחְבֹּאוֹ שֶׁל אֱלֹהִיָּהוּ [ה"ש שְׁנֶאֱמַר], הוּא צִיּוֹן שֶׁל חֲז"ל וְלֹא נִמּוּק שֶׁל חִזְקִיָּהוּ, מִפְּנֵי שֶׁבִּזְמַן חִזְקִיָּהוּ עָדִין לֹא הִיָּה סֶפֶר מַלְכִים כְּתוּב, שֶׁהָרִי יִרְמְיָהוּ הַנְּבִיא, שֶׁהִיָּה אַחֵר כָּךְ, כָּתַב אֶת כָּל סֶפֶר מַלְכִים, גַּם אֶת הַסְּפֹר עַל חִזְקִיָּהוּ, וְגַם אֶת הַסְּפֹר עַל אֱלֹהִיָּהוּ, אֲבָל חִזְקִיָּהוּ הִפִּיר אֶת הַהִסְטוֹרִיָּה וַיִּדַּע שֶׁכָּךְ הִיָּה, גַּם מִבְּלִי שֶׁהַדְּבָר הִיָּה כְּתוּב בְּסֶפֶר (ב"ב יד/ב). דְּבַר זֶה מְדוּיָק בְּרִשְׁיִי חֲחוּזָר בְּתוֹךְ פִּירוּשׁוֹ עַל צִיטוֹט הַפְּסוּק הַמוֹפִיעַ בַּגִּמְרָא. אֲכֹן בַּמְנוֹרֵת הַמְאֹרֹת אוֹת פִּיָּה וּבִילֻק"ש מַלְכִים-ב כ' מְבִיאִים אֶת הַגִּמְרָא כֹּאֵן, וְאִינִם מַצְטִיטִים אֶת הַפְּסוּק (כָּלל). מִתּוֹךְ כָּךְ הִסִּיק חִזְקִיָּהוּ שֶׁהַנְּבִיא צָרִיךְ לָבֵא אֶל הַמִּלְכָּד.

הָאִם כְּבוֹד הַמִּלְכָּד עַל חֲשִׁבוֹן כְּבוֹד הַנְּבִיא
יִשְׁעִיָּהוּ אָמַר: לִיתִי = שְׁנִיבָל חִזְקִיָּהוּ הַמִּלְכָּד גָּבֵאִי = אֵלִי, שֶׁהָרִי אֲפֹלוּ אֶת הַמַּלְכִים מִמַּלְכִים עַל יְדֵי הַנְּבִיא וּמִכַּח נְבוּאָתוֹ (רמב"ם מלכים א/ג, וְרֹאה שֶׁם בַּהֲלַכָּה ח' שְׁמוּכִיח זֹאת מִהִמְקָרָא). עַל כֵּן גְּדוֹל עָרְכּוֹ שֶׁל נְבִיא מִשְׁל מִלְכָּד. חֲז"ל הוֹכִיחוּ כִּי הַנְּהַגְתּוֹ שֶׁל יִשְׁעִיָּהוּ אֲכֹן נִכּוֹנָה הִיָּתָה, דְּהֵכִי אֲשַׁכְּחֵן = שֶׁכָּךְ מַצֵּאנוּ בְּמִלְכָּד יְהוֹרֵם בֶּן אַחָב, דְּאֵזֵל = שֶׁהִלְכָּד הוּא לְגַבִּי אֱלִישֶׁע הַנְּבִיא, וְלֹא הַמְתִּיחַ שֶׁהַנְּבִיא יָבֵא אֵלָיו. כָּךְ נִוָּצַר מִצָּב הַלְכָתִי שֶׁל מַחֲלָקֶת וְסֶפֶק, אֲשֶׁר הַהֲכָרָעָה בּוֹ הִיא: "שֵׁב וְאֵל תַּעֲשֶׂה", וּבְמִשְׁךְ תִּקּוּפָה אֶרְכָּה חַיִּי גַם חִזְקִיָּהוּ וְגַם יִשְׁעִיָּהוּ בִּירוּשָׁלַיִם (רֹאה מַגִּילָה טו/א: "שֶׁהוּא מִירוּשָׁלַיִם". שֶׁם בְּדף י/ב נֶאֱמַר: "אֲמוֹץ וְאִמְצִיָּה – אַחִים", הָרִי שִׁישְׁעִיָּהוּ וְחִזְקִיָּהוּ הִיוּ גַם בְּנֵי אוֹתָהּ מִשְׁפָּחָה). אֵף עַל פִּי כֵן, בְּמִשְׁךְ כָּל אֶרְבַּע-עֶשְׂרֵה הַשָּׁנִים, מֵאִזְ שֶׁמִּלְכָּד חִזְקִיָּהוּ, הֵם לֹא נִפְגְּשׁוּ, אֲלֵא אֶת כָּל הַדְּבָרִים שֶׁצָּרִיךְ הִיָּה חִזְקִיָּהוּ לַדַּעַת בְּשֵׁם הַנְּבִיא, הוּא שְׁלַח לְבָרֵר דָּרָךְ שְׁלִיחִים, כְּגוֹן עַל יְדֵי אֱלִיקִים, שֶׁבָּנָא הַסּוֹפֵר וְזִקְנֵי הַכְּהֻנִּים (מ"ב יט/ב). הַמַּצָּב שֶׁכָּל אֶחָד סוֹבֵר שָׂאִינוּ יָכַל לְגַשֵּׁת לְחִבְרוֹ, הַפֶּשֶׁר עַל יְדֵי הַקֶּבֶ"ה בְּאוֹתָהּ פֶּשֶׁרָה שֶׁעָלֶיהָ נֶאֱמַר: "וּמִי יוֹדַע פֶּשֶׁר דְּבָר" (נִסְפַח 50. אֶת כָּל הַצַּדִּידִים הַהֲלַכְתִּיִּים בַּעֲדִיפוֹת כְּבוֹד הַמִּלְכָּד וְעַדִּיפוֹת כְּבוֹד הַנְּבִיא, צִיטוֹט וְאִסְרָא רַבִּי יִצְחָק אִרְיָאֵלִי זצ"ל בַּסִּפּוּר: "עֵינִים לְמִשְׁפָּט" כֹּאֵן).

דְּרַכִּי הַהִשְׁתַּחֲוֶה הַפְּגִישׁוֹ בֵּין הַנְּבִיא לְמִלְכָּד
מָה עָשָׂה הַקֶּבֶ"ה כְּדִי לְהַפְגִּישֵׁם? הָרִי כָּל אֶחָד מֵהֶם צוֹדֵק עַל פִּי שְׁקוּלִים תּוֹרְנִיִּים. הַמַּטְרָה לְשִׁמָּה הִיָּה עֲלֵיהֶם לְהַפְגֵּשׁ, הִיָּתָה חֲשׁוּבָה מְאֹד, שֶׁהָרִי חִזְקִיָּהוּ אָמַר הִיָּה לְהִיּוֹת מְשִׁיחַ, וְסִנְהֶרִיב – גּוֹג וּמִגּוֹג (סִנְהֶדְרִין צד/א). יִתְכַּן כִּי לָכֵן, כְּשֶׁם שֶׁעַל הַגְּאֻלָּה הַעֲתִידָה נֶאֱמַר: "הִנֵּה אֲנִכִּי שׁוֹלַח לָכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא, לִפְנֵי בֹא יוֹם ה' הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא" (מַלְאכִי ג/כג), וְכִפִּי שֶׁכָּתַב הַרְמְבָּ"ם: "בְּתַחֲלִית זְמוֹת הַמְּשִׁיחַ תִּהְיֶה מְלַחְמַת גּוֹג וּמִגּוֹג, וְקִדְּם מְלַחְמָה זוֹ יַעֲמֵד נְבִיא לְיֶשֶׁר [אֶת] יִשְׂרָאֵל וְלִהְכִּין [אֶת] לִבָּם (מַלְכִים יב/ב). הָרִי שֶׁ"נְּבִיא" צָרִיךְ לְהַכְשִׁיר אֶת הַקֶּרְקַע לְ"מִלְכָּד הַמְּשִׁיחַ", עַל כֵּן צָרִיךְ הִיָּה יִשְׁעִיָּהוּ הַנְּבִיא – בְּתַפְקִיד אֱלֹהִי לְהַפְגֵּשׁ עִם חִזְקִיָּהוּ – בְּתַפְקִיד הַמְּשִׁיחַ. כָּאֵן לְמִדּ אוֹתָנוּ הַקֶּבֶ"ה כִּי כְּדִי לְשֹׁמֵר עַל כְּבוֹדִם וְדַעֲתָם שֶׁל יִשְׁעִיָּהוּ הַנְּבִיא וְחִזְקִיָּהוּ הַמִּלְכָּד, הוּא הַפְגִּישׁ אוֹתָם דָּרָךְ קִיּוּם מִצְוֹת בְּקוֹר-חֹלִים, וְזוֹ הִיא הַפֶּשֶׁרָה הַמְּזוּכֶּרֶת לְעִיל. לָכֵן הִבִּיא יִסּוּרִים עַל חִזְקִיָּהוּ הַמִּלְכָּד, וּמַחֲלַת שְׁחִין קָשָׁה וְנוֹרָאָה צְמַחָה בְּבִשְׂרוֹ וְסִפְנָה אֶת חֲיָיו (מ"ב כז/א). וְאָמַר לוֹ לִישְׁעִיָּהוּ: לָךְ וּבִקֵּר אֶת הַחוּלָה, וּבְכָךְ אֵין הַדְּבָר נִחָשֵׁב שֶׁ"נְּבִיא" הוֹלֵךְ אֶל הַ"מִּלְכָּד" אֲלֵא הַ"בְּרִיא" הוֹלֵךְ אֶל הַ"חוּלָה", וְכִשְׂאֲתָהּ שָׁם, אָמַר לוֹ נְבוּאָה. שְׁנֶאֱמַר: "בְּיָמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לְמוֹת, וַיָּבֵא אֵלָיו יִשְׁעִיָּהוּ בֶּן אֲמוֹץ הַנְּבִיא", זֶהוּ "בְּקוֹר-חֹלִים". שֶׁהָרִי כָּל סִבָּת הַמַּחֲלָה הִיָּתָה, כְּדִי שְׁחִיזְקִיָּהוּ יִשְׁמַע בְּאֲזִינוֹ תוֹכְחָה שֶׁצָּרִיךְ הִיָּה לְשִׁמְעַ בְּאָפֹן אִישִׁי מִישְׁעִיָּהוּ וְלֹא דָרָךְ שְׁלִיחִים, וְלִשֵׁם כָּךְ צָרִיכִים הִיוּ לְהַפְגֵּשׁ (רש"י). כִּי אִם הִיָּתָה לָהֶם הַזְּמַנּוֹת לְהַפְגֵּשׁ קִדְּם לָכֵן, הִיָּתָה נִחְסָקֶת מַחֲלָתוֹ שֶׁל חִזְקִיָּהוּ

נְבוּאָת וְעַם נוֹרָאָה
אַחֵר שֶׁיִּשְׁעִיָּהוּ קִים אֶת מִצְוֹת בְּקוֹר חֹלִים, "וַיֹּאמֶר אֵלָיו" = אֶל חִזְקִיָּהוּ לְבָדוֹ, מִמָּה שֶׁהַמִּלָּה "אֵלָיו" מוֹפִיעָה פַּעַם נוסֶפֶת, לְמִדּוֹ חֲז"ל אֶת הַסִּבָּה שֶׁבִּגְלָלָהּ צָרִיךְ הִיָּה לְהַפְגִּישׁ בֵּין שְׁנֵי צַדִּיקִים אֵלֶּה, וְכָךְ אָמַר הַנְּבִיא לְמִלְכָּד הַשּׁוֹכֵב עַל עָרֶשׁ דָּוִי: "כֹּה אָמַר ה' צָבָא-וֹת: צוֹ לְבִיתְךָ* כִּי מֵת אֲתָה וְלֹא תַחֲיָה" (נִסְפַח 5). לָשׁוֹן כְּפוּלָה זוֹ אוֹמֶרֶת דָּרְשָׁנִי: מֵאִי: "כִּי מֵת אֲתָה", "וְלֹא תַחֲיָה"? הַתְּשׁוּבָה: "מֵת אֲתָה" – בְּעוֹלָם הָזֶה, שֶׁלֹּא תִקּוּם מִמַּטַּת חֲלִיךְ. אֲךָ לֹא אָמַר לוֹ בְּלָשׁוֹן עֲתִיד: "תְּמוֹת אֲתָה", כִּי כָּבֵר מַעֲתָה נִחָשֵׁב אֲתָה כְּמוֹת, כִּי הַגְּזֵרָה כְּבֵר נִחָרָצָה עָלָיו, וּמִמִּילָא כְּבֵר מַעֲתָה אֵינֶךָ נִחָשֵׁב כָּחִי. כְּמוֹ כֵּן "מִי שָׂאִין לוֹ בָּנִים נִחָשֵׁב כְּמוֹת" (נִדְרִים סד/ב. בן יְהוּדָה). הַמְּשִׁיחַ הַנְּבִיא: "וְלֹא תַחֲיָה" – לְעוֹלָם הַבָּא, שֶׁהָרִי אַחַת מִשְׁשׁ הַשְּׂאֵלוֹת שֶׁאֵדָם נִשְׂאָל עַל יְדֵי בֵית-דִין שֶׁל מַעֲלָה הִיא: "הָאִם עֲסִיקַת בְּפָרִיָּה וּרְבִיָּה" (שִׁבְת לֵא/א). וְזוֹ הִיא הַמַּצָּחָה הָרִאשׁוֹנָה בַּתְּרִי"ג הַמַּצָּחוֹת. כְּלוֹמֵר: אֲמִנָּם עַל פִּי מַצּוּוֹתֶיךָ, וְכֵאֵי אֲתָה לְהִיּוֹת בֵּין נוֹחֲלֵי הָעוֹלָם הַבָּא, וְיֵשׁ לָךְ שֵׁם זָכִיּוֹת רַבּוֹת, אֲבָל אֲתָה תִתְקַת בְּעֶצְמְךָ אֶת הַמְּשִׁיחַ הַחֲיִים – מִמֶּךָ וְהִלָּאָה, עַל כֵּן לֹא תִהְיֶה נִחָשֵׁב כִּי"ח"י" בְּעוֹלָם הַבָּא הַנִּקְרָא "אַרְצוֹת הַחֲיִים" (תַּהֲלִילִים קט/טו), כִּי הַגְּדֻרָה שֶׁל "חִי" הוּא שֵׁשׁ לוֹ עֲתִיד וְהַמְשָׁכִיוֹת, וְלֹא תוֹכֵל לְרַאוֹת אֶת שְׁפַע הָאוֹר וְלִקְלוֹט אֶת שְׁפַע הַטוֹב הַנִּמְצָא שָׁם, וּמִמִּילָא לֹא יִתְקַים כָּךְ הַנֶּאֱמָר: "לְרַאוֹת בְּטוֹב ה' בְּאַרְץ חֲיִים" = עוֹלָם הַבָּא (זוהר א/סו/א. שַׁעֲרֵי אוֹרָה ט/ב, אוֹפֵן חֲרִיף יוֹתֵר רֹאה זוהר א/רכח/א).

הַנְּחִיָּה הַלְכָתִית נִגַּד רוּחַ הַקִּדְּשׁ
אָמַר לִיָּה חִזְקִיָּהוּ לִישְׁעִיָּהוּ: מֵאִי כּוֹלִי הֵאֵי? = מָה כָּל זֶה? מִדּוּעַ כֹּה חֲמוּר עוֹנֶשִׁי? וְעוֹד, מִדּוּעַ אֲתָה קוֹרָא לִי "מֵת" בְּלָשׁוֹן הַזֶּה? הָרִי עָדִין חִי אֲנִי! (בן יְהוּדָה). אָמַר לִיָּה: מִשּׁוּם דֵּלָא עֲסִיקַת בְּפָרִיָּה וּרְבִיָּה = שֶׁלֹּא הַתַּחֲתָנֶת, וְהָרִי לֹא עָשִׂיתָ זֹאת בְּגִלָּל שֶׁלֹּא מַצֵּאתָ שְׂדוּךְ הַגּוֹן, אוֹ שְׂאִישׁ לֹא רָצָה לְקַחְתְּךָ לְבֵתוֹ, אֲלֵא בְּהַפְרָה וּבִבְחִירָה עֲבַרְתָּ עַל הַמַּצָּחָה הָרִאשׁוֹנָה בַּתְּרִי"ג הַמַּצָּחוֹת, כְּנֶאֱמַר: "וַיֹּאמְרוּ פְּרוּ וּרְבוּ, וּמִלָּאוּ אֶת הָאָרֶץ" (בראשית א/כח). מַצָּחָה שְׁנוּעָדָה כְּדִי לְקִים אֶת רָצוֹן ה', שֶׁהָעוֹלָם יִהְיֶה מְשֻׁבָּב כְּכַתּוּב: "לֹא תִהְיֶה בְּרָאָה – לְשִׁבְתָּ יִצְרָה" (ישעיהו מה/יח). חֲיִינוּךְ מַצּוּוֹה א'י). הָרִי שָׂאִינֶךָ מִמִּלָּא אֶת הַמַּטְרָה לְשִׁמָּה בְּרָא הַקֶּבֶ"ה אֶת עוֹלָמוֹ, וּבְכָךְ גְּזָרְתָּ עַל עֶצְמְךָ שְׂאִינֶךָ רֹאִי לְהִיּוֹת חֵלֶק מִעוֹלָמוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה, עַל כֵּן נֶאֱמָרָה לִי הַנְּבוּאָה: "כִּי מֵת אֲתָה וְלֹא תַחֲיָה". אָמַר לִיָּה חִזְקִיָּהוּ לִישְׁעִיָּהוּ: דְּזֻקָא כְּדִי לְהִיּוֹת חֵלֶק חֲיִיבִי עוֹלָמוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה נִמְנַעְתִּי מִלְּהִבִּיא דוֹר הַמְּשִׁיחַ, מִתּוֹךְ דָּאָהָה לְעוֹלָמוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה, מִשּׁוּם דְּחִזָּאִי לִי = רִאִיָּתִי בְּרוּחַ הַקִּדְּשׁ* (נִסְפַח 5) דְּנִפְקִי מִנָּאִי = שְׁעִתִּידִים לְצֵאת מִמֶּנִּי בְּנִי דֵּלָא מַעֲלִי = בָּנִים שְׂאִינִם מַעֲלִים, בָּנִים לֹא טוֹבִים, כְּלוֹמֵר: רָעִים, אֲלֵא שֶׁדָּבָר בְּלָשׁוֹן נִקְיָה, וּבְנֵי אֵלֶּה יַעֲשׂוּ אֶת הַהַפְּךָ מ"לֹא תִהְיֶה בְּרָאָה", אֲלֵא יָבִיאוּ תִהְיֶה וְחִרְבָּן לְעוֹלָם, וְלֹא יוֹעִילוּ לְשׁוּבוֹ, עַל בְּנוֹ נֶאֱמַר בְּמִקְרָא: "וְגַם דָּם נָקִי שֶׁפָּךְ מִנְּשָׁה הַרְבֵּה מְאֹד, עַד אֲשֶׁר

מלא את ירושלים פה לפה, לבד מחטא אשר היתה לה הנה לעשות הרע בעיני ה' (מ"ב כא/טו) על פי ידע זה שהגיע אלי ברוח הקדש, פסקתי לעצמי הלכה, שעלי להמנע מלהתחתן, בבחינת "שב ואל תעשה – עדיף" (ברכות כ/א).

בהדי פבשי דרחמנא למה לך
אמר ליה ישעיהו לחזקיהו: אלו קביעת ההלכה היתה על פי דברים הנראים ברוח הקדש, אכן היתה סרה מעליה הגזרה, כי בית-הדין של מטה היה קובע שהלכה כמותה, ובית-דין של מעלה היה קובע שאתה זכאי, וגזר דינך היה נקרא. אבל לא כך הם חסי התורה, אלא עלינו לקיים אותה ככתבה וכלשוניה, ולדעת שרצונו של הקב"ה יתקיים דוקא על ידי קיום ההלכה, לכן בהדי פבשי = מקום פבוש ונסתר דרחמנא = של הקב"ה הרחמן, למה לך להעמיד שם את עצמך! והרי פסקי ההלכה אינם פפופים לרוח הקדש, או לכל ידיעה שמימית, שהרי "לא בשמים היא" (ב"מ נט/ב). אלא עליך לברר את צדי השאלה על פי כללי ההלכה המעשית בלבד, ועל פיה מאי דמפקדת = את מה שאתה מצוה, אבעי לך למעבד = עליך לעשות, כחיל המצית לפקודה אלקית, ללא כל שקול אחר, ואפלו לא שקולים רוחניים גבוהים, ומה דניחא קמי קודשא בריך הוא = ומה שנח ונכון לפני הקב"ה, לעבד = הוא יעשה. לכן עליך לפעל אף ורק מתוך גישה של אמונה תמימה ב"מאי דניחא קמי דקודשא בריך הוא", כלומר: בהשענות בטוחה ומחלטת על רחמי שמים, יכל אתה לגשת לבנות את ביתך ללא כל מורא וחשש, ולא רק בגלל התקנה – שמה בכל זאת יבאו ילדים צדיקים ומצליחים [אם כי תקנה זו בהחלט במקומה], אלא מתוך הנחה כי לא עלינו מטלים חשבונות העתיד, ולמרות שעל פי השכל, על פי הנסיון, על פי סכויים, או על פי שמועות, יודע האדם כי עתידים להולד לו ילדים חולים, חלשים, טפשים, רעים או בעלי כל חסרון אחר, אף על פי כן, אינו יכל להפקיע את עצמו ממצות עשה של פריה ורביה, אלא כמובן שעליו למצא אשה מתאימה, אשר דרכה נגביר את הסכויים לילדים הגונים (מאירי), או סביבה מתאימה וחייבית, שבה קלושים יותר הסכויים להצמיח ילד רשע. באופן בסיסי אין לחשובים אלה כל קשר אל המצוה לפרות ולרבות, מפני שלד בעל-מום, חולה ושוטה, גם הוא נחשב כבן אשר מקימים בו את מצות פריה ורביה, שהרי הוא בעל נשמה, ונחשב כאדם גמור וכיהודי גמור (ראה שו"ת חכ"צ סי' א'). רבי צדוק הכהן מציין דגמא מעשית לדבר, בתקופת אנוסי ספרד, כאשר ההורים ידעו ודאי כי בניהם יאלצו לחיות כגוים, ורצו או חשבו להמנע מפריה ורביה, מכאן מוכיח רבי צדוק, כי למרות כן חזבים ההורים במצות "פרו ורבו" (ספר הזכרונות א/א: "ונוהגת"). הוא הדין למי שנמצא באזור, בשכונה או בסביבה משחתת, ואינו יכל להמלט משם, עדין מטלת מצוה זו עליו, ו"בהדי פבשי דרחמנא למה לו".

חזקיהו בעקבות דוד – אינו מתנאש
אמר ליה חזקיהו לישעיהו: תחלה הייתי סבור כי עדיף לאבד את חיי ואת חלקי לעולם הבא, בכדי שלא לתת יד להבאת אנשים משחתים לעולמו של הקב"ה, אף תוכחתך שנתה את דעתי, והריני מכופף עצמי להלכה, ונגש מיד לבצע את המטל עלי, לכן השתא = עכשו ומיד אני מקבל על עצמי לשאת אשה, אף כדי להפחית עד כמה שאפשר את הנזק שראיתי ברוח הקדש, אלא ממך הב לי ברתך = תן לי את ברתך לאשה, אפשר = קים סכוי דגרמא זכותא = שתגרום הזכות הכפולה דידי ודיך = שלי ושלך, הזכיות של שנינו יפגשו בנשואין אלה, ונפקי מנאי = ונצאו ממני בניו דמעלי = בנים מעלים וטובים, ולא כפי שראיתי ברוח הקדש, שעתידיים לצאת ממני בנים שאינם מעלים, שהרי ברוח הקדש ראיתי "דנפקי מינאי", כלומר: מה עתיד לצאת ממני ומשרש נשמתי, על פי הזכיות שלי לבדי. אף על ידי צרוף זכיותך אפשר לשנות את המרכיבים וממילא תשתננה התוצאות. אמר ליה: אם היית מבין את טעותך וחוזר בתשובה עליה, הרי תשובה קורעת את גזר הדין (ר"ה יז/ב). כפי שאני עצמי קבלתי בנבואה: "ושב ורפא לו" (ישעיהו ו/י). אף כל זאת בחזרה בתשובה אמתית, אשר בה מוכן אתה לשנות את כל גישתך, ולנהג בתמימות, אף ורק על פי כללי ההלכה, מה שאין כן כאן, אתה נשאר בעמדתך ומנסה למתק את חריפות עתידך, תוך כדי התפשרות על עמדותיך מבלי לשנותן, ולכן אינך אומר: "סעיתי – אני מיד מתחתן", אלא אתה מבקש לשאת אשה שתבטל את חזיונותיך, וממילא אם לא תמצא אשה כזו, אתה נשאר דבק בעמדותיך המטעות, זו אינה חזרה בתשובה אמתית, על כן דע לך, כבר נגזרה עליך גזרה של "כי מת אתה ולא תחיה", ונגזרה זו כבר החלה לצאת אל הפעל במחלתך האנושה, על כן נאלץ אני להשיב ריקם את בקשתך ולהשאיר במה שאמרתי: "כי מת אתה ולא תחיה".

אין להתנאש גם כשחרב מנחת על הצואר
אמר ליה חזקיהו לישעיהו: בן אמוץ, פלה נבואתך וצא! כלומר: אתה חייב לסיים את הנבואה, כדי שלא תהיה "נביא הכובש נבואתו", שהוא דבר שאסור לעשותו. אף מיד אחר כך צא מביתי! כי איני מקבל את דבריך. שהרי כך מקבלני מבית אבי אבא = מדוד המלך – סבא של שנינו, שהוא אבי מלכות בית דוד: אפלו חרב חדה מנחת על צוארו של אדם, ולא רק מרחפת מעליו, אלא כבר החלה לחתוך בעור הבשר, אף על פי כן אל ימנע עצמו מן הרחמים. שהרי דוד המלך ראה את המלך כשחברו שלופה בינו, וכבר החל להכות בעם, ולמרות כן לא חשב כי אם כבר נגזרה הגזרה והחלה בפעלתה – להשחית בעם, לא נתן לעצר אותה, אלא בקש רחמים, ואכן נעצרה המגפה (ש"ב כד/יד-כה, ובדבה"י א-כא/טו: "וחרבו שלופה בידיו"). לכן ממשיך אני את דרכו של דוד אבינו. פשם שקבע דוד כי נתן לבקש רחמים גם כאשר מתחילה הגזרה לצאת אל הפעל, אף אני אעשה כן, ולמרות שהמחלה כבר החלה לתת בי את אוותותיה, לא אסכים לשמע את דבריך, שאמרתי: "כבר נגזרה גזרה", ואיני מקבל את דעתך, שלא נתן לשנות את רע הגזרה. לכן הוא קרא לו "בן אמוץ", כדי להזכיר לו את אבותיו ואת המסורת שהיתה במשפחתם, שלעולם אין להתנאש מן הרחמים (מגיד תעלומה). יתכן גם לומר שחזקיהו צוה את ישעיהו לצאת מביתו, בטרם ימשיך עוד דברי נבואה ויקבע מי יהיה מלך אחריו, ואז כבר יהיה מאחר מפדי לבקש רחמים, שהרי "אין מלכות נוגעת בחברתה", ועל חשבון מלך אחר לא תוכל תפלתו להועיל (בית יוסף על ברכות ע"פ תענית ה/ב. אם כי הסבר זה צריך ביאור, מפני שאם אכן כך נאמר לו בבבואה, הרי שאם לא יאמר אותה, הוא נחשב כ"נביא הכובש את נבואתו", והוא דבר שאסור לעשותו, וצ"ע). בדברים אלה חלק חזקיהו על הגישה של ישעיהו, הסובר שבגלל תכניותיו ליעל את רמתם הרוחנית של בניו, הוא נחשב כ"אינו חוזר בתשובה", אלא על פי שיטתו שתבאר בהמשך, אשר בה הוא טען שצריך להשליט את השכל וההגיון על הרגש, ולשם כך העזי לעשות גם דברים שמלכים רבים לפניו לא עשו, וגם נגד שאר חכמי בית הדין, על-כן דבק באותה שיטה, וגם לדבריו המנאשים של ישעיהו לא שת לבו, אלא המשיך לך בך בדרכו שתפקידו של האדם הוא ליעל את מעשיו ככל שבידו, ולבדק את הדרכים כיצד לעשות זאת, ולא להזדרז לבצע את מטלותיו על פי דרך ראשונה ומזדמנת (ראה ספרנו שב"ח על פסחים קיב/ב: "מצוה וגוף גדולי").

הן יקטלני – לו איחל
על בטחונו חסר הפשרות של חזקיהו ברחמי שמים, צינו חכמי התלמוד כי אכן איתמר נמי = למדנו כך גם במקום אחר, רבי יוחנן ורבי אלעזר, דאמרי תרוניה = שניהם אומרים: אפלו חרב חדה מנחת על צוארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר: "הן יקטלני [=אפלו בשעה שמוציאים אותי להרג, עדין] לו איחל" = אני מיחל ומקנה לישועתו (איוב יג/טו, וראה סוטה כז/ב). הרי שאפלו בשעה שהמות כבר נמצא קרוב ביותר, והחרב החדה החלה כבר לפגע בבשר, גם זה אינו מהנה מחסום ומעצור מלקיות לה' ולישועתו, אלא כל זמן שהנשמה עדין בקרבו, אל ימנע עצמו מן הרחמים, ולא יתנאש לחשב שכבר מדאי מאחר מלהושיע, אלא יאפשר לכת התפלה לבקע שערי שמים ולקלע את גזר הדין. התוספת של ה"איתמר נמי", על המקבל מבית דוד המלך, היא, שאצל דוד לא אפסה התקנה כשמלך המשיחית הניף את ידו על ירושלים, ולא הותה איום על כל תושביה ללא יוצא מהכלל, שם התפלל דוד למרות שגזר הדין כבר החל לצאת אל הפעל. דברי איוב מוסיפים שגם אצל החולה עצמו, שהוא עצמו מאים מהגזרה, ונמצא בתהליך שברך הטבע נראה סופני, אף על פי

כן, אין כל מקום לאיש כלל. אכן בגלל השאלה: הרי אצל דוד לא היתה חרב חדה מנחת על צנארו, מוסיף הגר"א שפונת חזקיהו אינה על דוד, אלא המלך יהושפט, אשר במלחמתו עם ארם נאמר: "ויזעק יהושפט _ וה' עזרו" (מ"א כב/לב, דבה"י-ב יח/לא). שם הוא נצל אחר שהאויבים פתרו את רכבו, והניחו חרב חדה על צנארו, ולא היתה כל דרך הצלה טבעית, אף על פי כן התפלל יהושפט אל ה', ולפתע, ללא סבה נראית לעין, שנו אויביו את דעתם והניחוהו, ואמרו שמלחמה להם עם מלך ישראל ולא עם מלך יהודה (ע"פ תלמוד ירושלמי ברכות סג/א: "לא היה חסר אלא חיתוך הראש"). דברי אליהו לגר"א. אף על פי כן מעלת בטחונו של חזקיהו היתה גדולה יותר, כפי שהיה במקרה פאן, חזקיהו היה חולה במצב נואש, ולא רק הרופאים אמרו נואש, אלא הנביא עצמו בא לבשר לו כי לדעתם של הרופאים ישנו אשור מהשמים, והוא נשלח לזרז אותו לכתב צנאה, כי אם יתמהמה _ יתפס אותו המות בטרם יספיק לעשות זאת. באפן כל כך "סגור" ומחלט היה המות של חזקיהו, זוהי "חרב חדה מנחת על הצנאר" באשור בית דין-של מעלה. אף על פי כן נגש חזקיהו לתפלה, ולא תפלה של מיאוש, אלא תפלה של מאשש ומלא תקווה, כמבאר בהמשך.

ישעיהו נתן לחזקיהו את חפצי-בה בתו כהמשך לסנה כן צטט רבי יעקב ו' חביב מדרש שאינו מופיע בתלמוד. אכן ישעיהו כלה את נבואתו ויצא, חזקיהו הגשים את מסרת אבותיו, ולמרות שפבר נגזרה עליו הגזרה, הוא לא נמנע מלבקש רחמים. ומיד הסב את פניו אל הקיר והתפלל מכל לבו אל הקב"ה. תפלתו התקבלה במרומים, וישעיהו עדין לא הספיק לצאת מחצר הארמון, ושם בחצר הוא קבל נבואה נוספת, שהורתה לו לחזר על עקביו, לשוב אל חזקיהו, לרפא אותו ולהודיע לו שנקרע גזר-דינו, והקב"ה מוסיף לו עוד חמש-עשרה שנות חיים. לסוף =אחר שחזקיהו הבריא, נענה ישעיהו לבקשת חזקיהו, להוסיף זכויות כדי שיזכה לבנים הגונים, וישעיהו יחב ליה =נתן לו את חפצי-בה ברתיא =בתו (מ"ב כא/א). שלש שנים אחר אותה נבואה, ואחר שחזקיהו הבריא, נולדו לו שני בנים. ונפק מיניה =יצא ממנו; מנשה ורבשקה. צריך באור מדוע קרא חזקיהו הצדיק את שם בנו זה, כשמו של אותו רשע מפרסם, שליח סנהריב, שחרף וגדף (ראה באור-החיים הקדוש בראשית מט/ג: "צא ולמד מבני חזקיה" _ לצד מחשבות המוליד" וצריך ביאור). יתכן כי חזקיהו שבכחו היה להיות משיח, ותפקידו לאסף את כל הנדחים, רצה לתקן דוקא את בעלי השמות השליליים, ואת מי שהיה סמל הרשעות באותו דור (הרהגר"מ שפירא שליט"א).

וכלי כליו רעים
חזקיהו שדאג ללמד תורה את כל עם-ישראל, השקיע בבניו הרבה תורה ומוסר, מתוך עמל וטרחה (סנהדרין קא/ב), ולקחם יום יום לבית המדרש, יומא חדא =פעם אחת, בשעה שרכיבנו אפתיא =אביהם הרביב אותם על כתפיו לאמטויינהו לבי מדרשא =להביאם לבית המדרש. תוך כדי שהילדים נשאים על כתפי אביהם, וממרום מושבם הם רואים את ראשו, אמר אחד מיניהו =מהם לאחיו: חזי =ראוי רישא דאבא =ראשו של אבא, למטוי ביה =לצלול בו גלדאני =דגים. וחד =השני אמר: לא כדברך, אלא חזי =ראוי רישא ד=ראשו של אבא, לקרובי עליה =להקריב עליו קרבן לעבודה זרה [יתכן שהם שמו לב למבנה ראשו המיוחד של אביהם, שהיה לו חריץ בראשו, כדי שפותר מלכות בית דוד יהלם אותו (ראה סנהדרין כא/ב). אולי לרבשקה לא היה הסמן, על כן הוא בז לו, וטען כי אינו אלא מוס וחרץ המתאים לצליל דגים, ואלו למנשה, שאכן מלך לבסוף, גם לו היה חריץ זה, על כן הוא לא זלזל בו, אלא טען שיש לכון מעלה זו לכבוד עבודה זרה]. כשחזקיהו שמע את השיחה שהתנהלה על כתפיו, חלשה דעתו ונתרשלו ידיו, ומרב כעסו וצערו חבטינהו בארעא =הוא זרק אותם על האדמה, פאות מחאה על ה"נחשים" שהוא נושא על כתפיו בחבה כה רבה, אך לא התפנו להרגם אלא שמהשמים יצא קד (עיון יעקב). כמו כן יתכן שילדיו אלה החלו לנסות לבצע את זממם, לכן השליכם, כדי שלא יצליחו לעשות זאת, אך לא כדי לפגוע בהם עשה זאת. למרות ששניהם נחבטו בסקרע באותה מדה, אף על פי כן מנשה חייה =הבריא, ורבשקה מת מאותה מכה. על המאורעות המעציבים שהתרחשו לחזקיהו הוא צטט פסוק מתוך הפרק בנבואת ישעיהו, המדברת עליו ועל מאורעות דורו, וקרי אנפשיה =קרא על עצמו את הפסוק: "וכלי [=קמץן האומר על כל דבר "כי-לי"] כליו [=אמות-המדה שלו, גם הם] רעים" (ישעיהו לב/ז ובאבן עזרא שם). פלומר: לא רק הוא עצמו רע, אלא כך נראית כל המערכת הסובבת אותו, הוא הדין אצלי, גם הדברים הקורים לי שלא מרצוני, פועלים נגדי. ספור זה משתלב עם מה שלמדנו לעיל (ברכות ז/א), שבזמן ש"השעה משחקת לרשע", איש אינו יכול להצליח לעצר אותו, כי לא את רצונו הוא מבצע אלא שליחות של ההשגחה העליונה, אשר תכניתיה עתה לשנות את מהלך ההסטוריה לכוון פלשהו, כך גם היה עם מנשה, שחטא והחטיא את ישראל עד שנחרב בית המקדש, ובני ישראל יצאו לגלות בבל, אך הדבר לא היה חריגה מהתכנית של הקב"ה, אלא להפך _ מנשה התייצב ל"מסדר משמעת" לבצוע אותה תכנית, אף על פי שהוא סבור היה שאת רצונו האישי הוא ממלא ואחר תאוותיו הוא רודף.

יראת ה' _ סלוק נזקים, סיוטים וחרדות
אחר שהתבארו לעיל שני מצבים של "חרב חדה"; האחת פאשר היא עדין בגדר נבואה, ונדוע שפך נגזר במרומים על ידי גלוי של נביא, והשניה כשהיא באה באפן מעשי והיא כבר מנחת על הצנאר. בשני המצבים עדין לא מאחר להתפלל, כי על ידי תפלה אפשר לקרע את גזר הדין שהתגלה לנביא, וכשהחרב מאימת בפעל, יתכן כי אין עליו גזר הדין, ואין לחרב רשות להשחית. עתה מתקדמת הגמרא עוד שלב, וקובעת שאפלו אם גזר-הדין כבר נחתם, והוא כבר עבר את שלב המשפט, ועתה הוא כבר בשלבי הוצאה לפעל, גם כן עדין לא מאחר מלהתפלל. במצב שגזר הדין כבר נמצא בעולם נתן "לקלט" אותו על ידי גלויים שונים, כגון על ידי בעלי חלומות או סמנים אחרים שהמומחים והמכשפים למדו להפיר (ראה ספרנו שב"ח על מגילה ג/א: "חזון המזל", וברמב"ן דברים יג/ב: "או חולם חלום", וכן ברמב"ן דברים יח/ט: "ולא תלמד לעשות כתועבות הגויים"). כיצד פועלים כוחות וחוקים אלה, ראה דרך ה' לרמח"ל ב/ז). בקשר לאי-אבוד תקווה והתחזקות ברחמים גם בשלב כל כך קרוב, מוחשי ואמתי, אמר רב חנן: אפלו בעל החלומות =אדם שחלומותיו מתגשמים, ויש לו כח לקלט חלומות אמתי, כדגמת יוסף הצדיק, שאחיו בנוהו כך וחששו מהתגשמות חלומותיו, כמו כן התייחס יעקב אביו ברצינות לחלומות אלה, כנאמר על חלומותיו של יוסף: "ואביו שמר את הדבר" (בראשית לז/יא). חלומו אכן התגשם לפרטי פרטי. כך גם חלומו של פרעה נחשב כאמת (בראשית מה/יא: "כי עוד חמש שנים רעב"). אם אחד מאותם חולמים, המקבלים את ידיעותיהם מהעולם הקרוב אלינו, אומר לו לאדם: שלמחר הוא מת! אמנם יש לחשש לדבריו, אבל אף על פי כן אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר: "כי ברב [=בהרבה] חלומות ובהרבה דמיונות שוא ובהבלים, ודברים הרבה [=רמזים מפחידים שונים, או סיוטים, סמנים מבהילים וכדומה, מכל אלה אל תירא, מדוע? כי את האלקים ירא", דבר המסלק מהלב ומהמציאות הן את הפחד והן הגורמים לו (קהלת ה/ו ובמפרשים שם, השווה למדרש קהלת שם, ובחור"ל ח/ג: "דאגתי מפניך הרחיקה ממני כל דאגה"). כי יראת ה' פרושה להפיר ולחוש כי החיים שלנו תלויים אך ורק בקב"ה, וממנו נובעת ומשתלשלת כל המציאות. לכן גם פאשר בעל החלומות או שאר צורות רמז ואתות מפחידים את האדם, אם הוא מקבל על עצמו על מלכות שמים, על ידי כך הוא ינצל מכל מזיק ונזק אפשריים, כי בכך נמצא האדם במעלה גבוהה יותר מהמקום אשר ממנו נובעים הנזקים (נפש החיים ג/א-יב). על כן, מי שיש בו יראת שמים, וזכה לחוש קרבה אל ה', מתוך הכרה ברורה כי הקב"ה הוא השליט היחיד בעולמו, ודאי שלא ימנע עצמו מלבקש רחמים, בשעה שחש אימים מאחד השליחים של הקב"ה. כשאמונתו תהיה מצקת ומחלטת, היא תתגלה כאמתית. בטחון כזה בקב"ה עשוי להועיל אם הוא אינו בא כמפלס אחרון וכחסר ברירה, אלא כשהוא בא כהכרעה בין אפשרויות אחדות. כגון המספר על רב אחא, שראה בבית המדרש בלילה תנין מפחיד עם שבועה ראשים, אם היה מנסה להכותו בספסל או בספין, וכשהיה רואה שהדבר אינו עולה בגדו, היה נעמד להתפלל, לכרע ולהשתחוות, ויתכן שלא היה יוצא

מאות מאבק כשידו על העליונה, אך כשנגש להתפלל בטרם ינסה לאחו בנשק כלשהו, זהו בסחון מחלט שעתיד להניב נצחון מוחץ (קידושין כט/ב).

מהו ה"קיר" של התפלה?

אחר שכלה ישעיהו את נבואתו: "כי מת אתה ולא תחיה" (מ"ב כ/א), ועל פי בקשת חזקיהו, יצא מביתו, מיד "ויסב [חזקיהו את] פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'" (מ"ב כ/ב). בהמשך תצטט הגמרא את תפלתו, אך תחלה תבאר הגמרא מדוע הדגיש המקרא תאור הנראה באופן שטחי כרע חסר משמעות, ושואלת: מאי קיר? = איזו משמעות יש לקירות ביתו של חזקיהו? הרי די היה לכתב: "ויתפלל חזקיהו אל ה'", לשם מה הזכרה הסבת פניו? לשם מה הזכר הקיר? ומדוע עלינו לדעת לאיזה כוון הסב חזקיהו את פניו? הרי העקר הוא עצם התפלה! אמר רבי שמעון בן לקיש: אמנם ודאי שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, וחזקיהו הסב את פניו אל הקיר הסמוך למטת חליו. אך הסבה שחזקיהו עשה זאת, והטעם שהמקרא הדגיש זאת, הוא, מפני שהקיר משמש לא רק כמחיצה להפריד בינו ובין שאר הדברים, ולא רק כדי לנתק אותו מכל הסובב, אלא עצם העמדת הפנים מול הקיר מאפשרת למתפלל להתיחד עם עצמו, להעלות את הרצון המחשבות ולהצליח לצמצם את המחשבה ואת הנפש רק לנושא המרכזי שעליו רוצה הוא למקד את בקשתו [אצל עובדי האלילים שמדגישים בעבודתם רק את הצדדים הטכניים של רכזו והתנתקות מהסביבה, מושם דגש רב על הסבת הפנים אל הקיר, והדבוקים בטמאת העבודה זרה ביותר, נמצאים חדשים אחדים מול קיר לבן וחלק, מפני שאכן באופן טכני גורם דבר זה לנתוק מהעולם, אך אין הם משפילים להתחבר לדברים חיוביים, אלא רק נותרים בדמיונות, כאלו שהם מנתקים מהחמירות]. למעשה בכך די היה כדי להבין את המקרא, אלא שיש לשים לב להדגשה נוספת, שהקיר נכתב בה' הידיעה, והרי די היה לכתב: "ויסב חזקיהו פניו לקיר", או "אל קיר", אלא שהפונה ל"קיר" נוסף ופנימי, הידוע אך ורק ליודעים מה היא עבודה שבלב.

"הקיר" – תפלה מקירות הלב

חזקיהו הסב את פניו אל ה"קיר", היינו: שהתפלל מקירות לבו, המתבאר באופן שטחי כ"התפלל מעמק הלב", אך כאמור, באור זה לוקה בחסר, שהרי כל חולה הנמצא במצב כה אנוש מתפלל מכל עמק לבו, ואם כן חוזרת השאלה: "מה חדש כאן המקרא"? אלא ש"קיר-לב" זה הוא קיר יחודי לעובדי ה'. באופן עקרוני ישנם שני מצבים של תפלה כעבודה שבלב. המצב הרגיל והידוע הוא, שהמתפלל נגש אל האלקים מתוך שברון לב, כשהוא חש שהאדמה מתמוטטת מתחת לרגליו וחרב עליו עולמו, כגון בעל תשובה הבא לכפר על חטאיו, ועומד עתה לבקש על חייו ההרוסים, על מצב זה נאמר: "זבחי אלקים – רוח נשברה, לב נשבר ונדכה – אלקים לא תבזה" (תהילים נא/ט ובמלבי"ם). כלומר: תפלה בהחלט חיובית, ויש לה את מרב הספויים להתקבל, כנאמר: "קרוב ה' לכל קוראיו, לכל אשר יקראוהו באמת" (תהילים קמח/יח). אך ישנו מצב הרבה יותר מרום ואצילי, אשר בו עומד המתפלל לפני הקב"ה, לא מתוך לב הנראה בעיני עצמו כתל-חרבות, של אדם אשר אינו יודע להשית עצות בנפשו, ומרב צרות וסבל אינו יודע אנה הוא בא. אלא מתפלל מתוך שלמות פנימית גמורה, ומתוך עצמה נפשית הוא יודע כי אתנים הם "קירות לבו", ובנינו הפנימי שלם הוא, ומבקש את חסותו של הקב"ה, את רחמי וחסדיו. מצב זה מצוי אצל אנשים גדולים וצדיקים, בעלי רוח גבורה אמתית, כדגמת מלכי בית דוד. חזקיהו המקלף שהיה צדיק, שלם וגבור, הוא זכר היה להתפלל מ"קירות לבו" המצקים והאתנים. כנאמר במדרש מקביל, אמר חזקיהו לפני ה': "רבונו של עולם, בדקתי את כל האברים שצירתי בי, ולא מצאתי שהקעסתיך באחד מהם, על כן מבקש אני על נפשי" (קה"ר ח/ד). אכן נראה בהמשך את נסח תפלתו ונגלה שהוא לא עמד אין-אונים בתפלה כמסכן, אלא ערך את מאזן הזכיות שלו, כדי לבקש רחמים בזכותם. אכן מצאנו כי הבטוי "קירות לב" נאמר על אנשים גדולים בעלי עצמה נפשית גדולה, כפי שהתבטא ירמיהו הנביא, שהקב"ה הציב אותו כסמל וכדמות של אדם הקורא בדבר ה', החסין בפני כל נסיונות שבירה, ונחשב כ"עיר מבצר, עמוד ברזל וחומות נחשת" (ירמיהו א/יח-יט). כנאמר רצה ירמיהו להנבא, הוא הגדיר את לבו כבעל "קירות", שנאמר: "מעז מעז אוחילה, קירות לבי המה-לי לבי, לא אחרש" (ירמיהו ד/יט), ואכן אותה נבואה אינה נושאת אפי של שברון לב, אלא הוא דבר בלשון תקיפה וחרפה על החוטאים, והוכיח אותם כי בגללם עתידה להשמע בירושלים תרועת מלחמה, הרי ש"קיר" הלב מורה אל נפש איתנה ומצקת.

"הקיר" – תפלה בזכות קיר

רבי לוי אמר: ה"קיר" המפרסם והידוע שנכתב בפסוק, ושאליה הסב חזקיהו את פניו, בא ללמד שחזקיהו בקש בזכות "קיר" כלשהו, שגללו יוכל להסב את פניו אל הקב"ה ולבקש רפואה. כלומר: הוא בקש על עסקי הקיר המפרסמים במקרא, דהיינו: מכח עלית הקיר של האשה השונמית, שבנתה אותו לכבוד אלישע הנביא, בקשה זו קשר חזקיהו אל הקירות של בית המקדש, וכך אמר חזקיהו לפניו: רבונו של עולם, ומה = והרי האשה השונמית, שלא עשתה אלא עלית קיר אחת קטנה, בשביל אלישע הנביא, שמפעם לפעם היה בא לבית המשפחה החשובה ההיא (מ"ב ד/ו). בבית אותה משפחה העניקו לנביא משכן פרטי קבוע, ודאגו לכל צרכיו, כדי שיוכל להתרכז בעבודת הקדש שלו, על כן קראה השונמית לחדר זה בשם: "עלית קיר", כי הוא היה חדר קטן אשר הגג והקיר היו משלבים כמקשה אחת, כגון שהיה בנוי ככפה, אשר בה הדפנות והתקרה הם חטיבה בלתי נפרדת (רלב"ג שם), או שהיה קיר אלכסוני, שהוא גם שמש כמחיצה וגם פתקרה (ראה סוכה ז/ב: "העושה את סוכתו כמין צריף – שאין לה גג", כי הגג והדופן הם אחד). האשה השונמית, שהמקרא קורא לה "אשה גדולה", בנתה את המקום כ"עלית קיר" ולא כ"עלית גג", כי "עלית קיר" הוא שם נרדף ל"חדר התבודדות", כמבאר לעיל, שהרי הקירות הן אלה שפועלות רכזו בנפש ולא הגג. בזכות זה שהקדישה תשומת-לב לצרכיו הרוחניים של הנביא, זכתה השונמית להפקד בן אחרי שנים ארוכות של עקרות. אמר חזקיהו שבזכות אותה עלית-קיר החיית את בנה, כנאמר מת, ואמו השפיכה אותו באותה עלית-קיר, מתוך ידיעה ואמונה כי בעלית קיר זו פועמים קירות לב-חיים. סופו של אותו מעשה הוכיח כי אכן הצדק היה אתה, ובמקום זה התגלה כח תחית המתים, כנאמר החיית את בנה (כמבואר במלכים-א פרק ד').

"הקיר" – בזכות אבותי הענקו לי חיים

המשפך חזקיהו: אם נס הענקת חיים למת נעשה לאותה אשה בזכות "עלית קיר קטנה", על אחת כמה וכמה שתעניק לי חיים בזכות "עלית קיר גדולה" שנעשתה לכבודך. שהרי אבי אבא = שלמה המקלף שחפה = שצפה את ההיכל כלו = את כל בית המקדש, גם את הקדש וגם את קדש-הקדשים בכסף וזהב, ובכך מתפעמת נפשו של הבא בשערי בית ה', ותפלתו במקום נורא הוד כזה, אינה תפלה של לב שבור, אלא של "קירות לב" יציבים ואמיצים באמונתם, על אחת כמה וכמה שראוי להחיות אותי – בנו וממשיך דרכו של שלמה המקלף, בכדי להמשיך את שושלת בית דוד ושלמה, כשם שהחיית את בנה של השונמית, כדי להמשיך את משמעות חייה (ראה מ"א ו/ו ובמפרשים שם, ובבית הבחירה לרמב"ם א/יא ובכס"מ שם, ויש לעיין מה היה מצופה בכסף בזמן שלמה המלך. אם כי למעשה הוא השתמש בזהב ובנחושת, כמבואר במ"א פרקים ו-ז, אולי הכוונה לכסף ולזהב שדוד הכין לצורך בניית בית המקדש, כמבואר במ"א ו/א, ורצונו של דוד נחשבו לו כמעשה). תפלת חזקיהו זו אכן התקבלה במרומים, על פי הכלל: "יפה צעקה לאדם, בין לפני גזר-דין, ובין לאחריו" (ר"ה טז/א. ספר העקרים ד/כא), וחזקיהו הבריא וקבל עוד חמש עשרה שנות חיים. תפלה זו, למרות שהיתה פרטית, אך בזכותה לא רק שבאה רפואה לחזקיהו, אלא בנבואה שנאמרה לישעיהו מיד אחר כך, נאמרו דברים הקשורים לכל עם ישראל וגם לכל העולם כולו, כי באותה נבואה התבשר חזקיהו על מפלת סנחריב, וכן על שנוי בתנועת השמש (המבואר בספרנו שבי"ח על סנהדרין צו/א). דבר שגרים לפרסום כבוד ה' בעולם. על כן אומרים אנו בתפלה: "מי שענה לחזקיהו בחליו – הוא יעננו" (תפילת תענית ע"פ המבואר במסכת תענית טו/א).

בתפלתו אמר חזקיה פסוק אחד בלבד: "אנה ה', זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם, והטוב בעיניך עשיתי, ויבך חזקיהו בכי גדול" (ושעיהו לח,ג, ובמ"ב: "ובלבב שלם"). על נסוח זה יש לתמוה, הרי אחר שאמר: "אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם", דהינו: שקים את כל התורה כלה, הן באדם פרטי והן בתפקידו הצבורי, ודאג שכל העם ישמרו תורה ומצוות* (ראה סנהדרין צב/ב: "נעץ חרב על פתח בית המדרש", נספח 53). אם כן יש לשאל: מאי = מה התכונן במה שהוסיף: "והטוב בעיניך עשיתי"? דהינו: טוב מיחד אשר בו מונה חזקיהו את זכויותיו, לא רק כשומר חק ומשפט, אלא שומר את רוח החק במדת החסידות, שיודע את רצונו של הקב"ה גם במה שלא צוה במפרש בתורה, ועושה את הטוב בעיניו, כבו הידע את רצון אביו ומכבד אותו גם בדברים שלא צוה אותו במפרש ולא בקש ממנו (מס"י י"ח, בביאור מידת החסידות). אמר רב יהודה, אמר רב: שאת תפלתו זו הוא עשה כפי שנהג תמיד, וסמך גאלה לתפלה, וכבר למדנו לעיל: "כל הסומך גאלה לתפלה, אינו נזק כל היום כלו" (ברכות ט/ב). כי התפלה היא הקשר אל הקב"ה, קשר המעניק שמירה מעלה מכל פגע (כמבואר לעיל בשם רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל: "תפילה – מזון לנשמה"). בסמיכת גאלה לתפלה בולטת העצמה של שמירה מכל נזק, אבל גאלה לבדה או תפלה לבדה, עדן אינם מהים הגנה מנזקים, כי "גאלה" היא יציאה מחלטת משלטון זר המתבטא ביצירת רקע המפריע לאדם לבטא את עצמו פראוי, במקביל עומדת ה"תפלה" = דבקות הנבא בבואו ושיפכת הנפש אל יוצרה (ע"פ ביאור אגדות למהר"ל ר"ה עמ' ק"ב, נצח ישראל עמ' קמ"ג, נתיב העבודה עמ' ק"ה). את "סמיכת הגאלה לתפלה", רואים אנו בהתנהגותו של חזקיהו, כאשר לפני התפלה הוא הסב את פניו אל הקיר, בכך הוא בטא את ה"גאלה", דהינו: ההכנה הנכונה לתפלה על ידי השתחררות מכל מפרע אפשרי, שלא יטרד לא את גופו ולא את נפשו, ומיד אחר כך הוא התחיל את תפלתו, שבקעה מקירות לבו, והיתה מלווה בבכי גדול, השובר את כל המחסומים.

גנו ספר רפואות

רבי לוי אמר: כשחזקיהו התפלל על חליו, הוא אמר: "והטוב בעיניך עשיתי", פונתו היתה למעשה אמיץ וגדול, הנחשב כפעלה על-טבעית ועל-אנושית, בכך שהוא גנו את ספר הרפואות*. הוא הספר אשר בו היתה מרפאת כל חכמת הרפואה של כל הדורות, מאז בריאת העולם ועד ימיו (נספח 54). כאשר ברא הקב"ה את אדם הראשון בגן-עדן, נתן בו חכמה להכיר את תכונותיהם ומהותם של כל הפרטים בעולם, כולל המצויים ותופעותיהם. כשגרש מגן-עדן, נתן לו הקב"ה רשות להוציא משם מיני בשמים ורפואות (אוצר מדרשים 46). את הידע הזה רכז אדם הראשון בספר והעבירו לבניו. ספר זה עבר במסורת, ובכל דור ודור הוסיפו ועדכנו אותו בהתאם לדברים חדשים שמתגלים ומשתנים. נח הוסיף בספר זה חכמה שקבל מהמלאך רפאל (אוצר המדרשים נח 400). בל נשכח שהדורות הראשונים חיו שנים ארוכות מאוד, וממילא גם הסטטיסטיקה שלהם היתה מעגנת במציאות, והם יכלו להצביע בודאות על תוצאה של אכילת עשב זה או שרף עץ פלוני (ע"פ המפרשים המבארים את סיבת אריכות ימיהם של הדורות הראשונים). כך מדור לדור השתכלל הספר, עד שהגיע לשלמה המלך, והוא שפר, שפץ, עדכן וערך אותו על פי ידיעותיו הרחבות בחכמת הנסתר שבתורה ושבטבע (הקדמת הרמב"ן לפירושו על התורה. תשובות הרשב"א א/תג-תיח. רמב"ם פיהמ"ש פסחים נ/א). ספר רפואות עתיק זה, אכן הוכיח את עצמו, בכך שפטר כל בעיה רפואית מהקלה עד הסבוכה, ממחשבים בעלמא, עד המחלות הקשות ביותר. אך ברבות הזמנים התחילו בני האדם להשען כל-כך על ספר זה, עד שהתרופה הפניה הטבעית אל הקב"ה מצד החולים ובני משפחותיהם, ונעלמה התופעה של חזרה בתשובה מתוך לב נשבר ורוח נמוכה, שהיא עצמה אחת הסבות לבא המחלות (ראה ברכות ה/א: "יסורים ממרקים עוונות"). על כן גנו חזקיהו את ספר הרפואות הזה, כי לבם לא היה נכנע על חלאים ומחלות, אלא בגלל ספר הרפואות, מיד היו מוצאים רפואה לכל מחלה (רש"י פסחים נ/א), וגנו אותו כדי שיבקשו רחמים (רש"י כאן). המהר"ל הוסיף כי חזקיהו ראה את בני דורו פראויים להתנתק מהמחלה הטבעי הרגיל, ולתלות את בטחונם אך ורק בקב"ה, כפי שעשה במלחמה נגד אשור, שאמר לקב"ה: "אני יושן על מטתי, ואתה תנצח אותם בלעדי" (פתיחה לאיכ"ר אות ל'). כלומר: בטחונו בה' היה כה חזק, עד שהיה מסגל לישון בשלמה, בשעה שחילי סנהריב עמדו להכנס ירושלימה, מפני שחזקיהו בטח בצבאו החזק – תלמידי החכמים המדידים שנה מעיניהם בבתי המדרש, שהוא ספק להם שמו למאור, כדי שיוכלו להתמיד בתורה יומם ולילה ללא הרף, כפי שאמרו חז"ל: "חבל עולו של סנהריב, מפני שמו של חזקיהו, שדלק בבתי המדרש" (סנהדרין צד/ב), וכפי שקלמנו לעיל: "עומדות היו רגלי החילים במערקה, בזכות שערי בית המדרש שבהם לומדים את תורת ה'" (נצח ישראל למהר"ל קמ"א).

ששה דברים עשה חזקיהו המלך

תנו רבנן: מתוך הדברים הרבים שעשה חזקיהו המלך, ישנם ששה דברים אותם עשה חזקיה המלך, אשר המכנה המשותף שלהם הוא, שבראיה שטחית נראים הפוך מהגישה הרגילה והטבעית. על ששת הדברים הללו הוא דן והתעץ עם תלמידי החכמים שהיו איתו [הם נקראו "סיעתו של חזקיהו", והם חכמי דורו שהאריכו ימים אחריו (ב"ב טו/א וברש"י שם)]. אך יתכן שהפונה על חכמי דור מאחר יותר, שדנו על מעשיו אלה. על שלשה הודו לו שעשה נכון, והסכימו לדעתו. ועל שלשה לא הודו לו החכמים, אך חזקיהו, שהיה גדול הדור, והחכם המפגל שבהם, קבע הלכה למעשה על פי שיטתו, גם בשלשת הדברים שלא הסכימו אותו. על אלה שלשה הודו לו: הדבר הראשון הוא: גנו את ספר הרפואות, המבאר לפני כן, והחכמים הודו לו, והסכימו עם מעשיו ושיטתו, שבדור זה יש צורך לחזק את האמונה בה' ואת הבטחון בו, ולעקר כל זכר ושריד לעבודה זרה. המכנה המשותף של שלשת הדברים שהודו לו, הוא חזקיהו האמונה והבטחון בה', עקירת כל חלשה באמונה, עקירת סמלים של עבודה זרה ובהי עובדיה. את העבודה זרה צוה התורה להשמיד ולשרש אחריה, שלא ישאר ממנה שם, שארית וזכר. כי כל שריד של עבודה זרה, פוגע ביסודות הדת, מעות את האמונה בה', ועוקר את כל התורה כלה, כפי שאמרו חז"ל: "כל המודה בעבודה זרה, כאילו פגר בכל התורה כלה" (נדרים כה/א). כמו כן "הפופר בעבודה זרה נקרא יהודי" (מגילה יא/א). על כן עשה חזקיהו שלשה מעשים, שביבליטו את הגישה הברורה של אמונה בקב"ה ולא בשום כח אחר. האחד: חזקיהו אמונה ובטחון – גניזת ספר הרפואות. השני: בעור סמלי עבודה זרה – פתות נחש הנחשת. השלישי: אבוד כבודם של עובדי עבודה זרה, והשפלת ראשיהם – גרר עצמות המלך אחר.

נחש הנחשת

הדבר השני שעשה חזקיהו היה נפוצ נחש הנחשת, טחינתו ושחיקתו, אף על פי שהיה נכס מקדש לעם ישראל, אבל כאשר הפך נכס זה להיות סבה לקלקול במקום סבה להתעלות, הבין חזקיהו שיש צורך לסלק אותו. מקורו של נחש זה היה בשעה שמפת נחשים שרפים השתלחה בעם ישראל במדבר סיני, ועל פי צווי ה', עשה משה רבנו נחש זה שהציל את הנשויים, ככתוב: "ויאמר ה' אל משה: עשה לך שרף [=נחש], ושים אותו על גס, והיה כל הנשוד, וראה אותו – וחי. ויעש משה נחש נחשת, וישמהו על הנס, והיה אם נשך הנחש את איש, והביט אל נחש הנחשת, וחי" (במדבר כא/ח-ט). על כן נחש זה לרפא שאילו חז"ל: וכי נחש ממית? או נחש מחיה? וכיצד התרפאו הנשויים, כשהסתכלו על נחש הנחשת? אלא בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה, ומשעבדים לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאים ואם לאו, היו נמקים = נוכלים ומתנבשים" (ר"ה כט/א). כלומר: נחש הנחשת היה אמצעי להסיט את מבטם של הנשויים ולהפנותו כלפי מעלה. כשהיו רואים את הנחש – שהוא גורם הנזק, היה לבם נשבר בקרבם ביותר, שהרי מי שנשכו נחש, פוחד גם מחבל תמים, המפתל בצורת נחש (שהש"ר א-ב/ג). קל-וחמר שצורת נחש אמת וגדול, מנחשת ממורטת ומבריקה מרתיעה ביותר. דוקא בגלל זה פעלה הסגולה הרוחנית של הנחש, כי על ידי כך היו מאלצים את עצמם להביט, ובכך היו מחזקים את לבם לכוון בתפלה לקב"ה (ע"פ מהר"ל גור אריה

במדבר שם. מאז משה רבנו עד חזקיהו המלך, שזכרנו מנהיגי הדורות במשך מאות שנה על נחש נחשת זה, כי ראוי בו מקור להתעוררות ולהתעלות לאמונה בה', בשכר ובעלש. בפרט שעצם שמור הנחש – מעשי ידי משה רבנו, הוא מצוה ומעשה חיובי בהחלט, שהרי הקב"ה עצמו אמר למשה לעשותו, ולא נאמר צווי להפסיק את מציאותו (תוס' חולין ז' א': "אלא מקום"). יש להבדיל בין הנחש לבין הר סיני נאמר, אשר עליו נאמר במפורש שאחר מתן תורה תפקע הקדושה. שמות יט/ג). קיומו של נחש זה במקום שמור ונכבד, היה זכר לגס שהיה במדבר, כשם שהקב"ה צוה להנציח לדורות את נס ירידת המן, את פריחת מטת השקד, אשר קימים עד עצם היום הזה במחילות שתחת הר-הבית (יומא נב/ב). כמו כן צוה הקב"ה את בני ישראל להנציח את הנס של בקיעת מי-הזרדן, על ידי מזבח ושתיים עשרה אבנים, כנאמר: "והיו האבנים האלה לזכרון לבני ישראל עד עולם" (יהושע ד/ז). בדייק לשם אותה מטרה, צריך להנציח גם את הנס המפלא של נחש הנחשת (רד"ק מ"ב שם). לא רק סבות רוחניות היו בשמור נחש הנחשת, אלא היה בו גם משום הטבה וחסד באפן מעשי, שהרי לארץ כל הדורות, מאז שהצב על ידי משה רבנו, המשיך נחש זה לרפא, וכל נשוי נחש, עקרב או כלב שוטח, היה מודרז ללכת שמה, להביט בו ולהרפא (מהר"ל חולין ו/ב. "כל הנשוד": רש"י במדבר כח/ח). עד זמנו של חזקיהו המשיך נחש זה להיות מקור למשיכת מתפללים הפונים אל הקב"ה בלב שבור ונכנע, מתוך התעוררות עצומה של אמונה ובטחון בה', ואכן הרבה מהמתפללים נושעו. באפן טבעי הפכו הישועות במקום זה מקום לנהירה המונית, בפרט לנשוי נחש, שהמשיכו להרפא בהבטה בו. למרות כל זאת מצא חזקיהו לנכון לכתת אותו.

כתת את נחש הנחשת לכל גרעין טוב מצטרפת קלפה. סביב גרעין אמונה טוב זה שהמחיש הנחש, הצטברה קלפה של עבודה זרה מסימת. כאשר נחש זה הפך להיות בעיני קטני האמונה ל"סמל קדוש" המשמש כמתווך בינם לבין הקב"ה, עד שבמשך הזמן החלו גם לעבד אותו ככח עצמאי, ויחסו לו כחות רוחניים, עלו אליו לרגל, זבחו וקטרו לו, שהו במחיצתו בשבתות ובמים טובים וכדומה, דבר שאסור לעשותו, ככתוב: "כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו" (מ"ב יח/ד). ראה זאת חזקיהו, ועל כן כתת = שחק ופרר את אותו נחש הנחשת שעשה משה רבנו, למרות שאבותיו המלכים הצדיקים – אסא ויהושפט בערו כל עבודה זרה שבעולם, והם השאירו את נחש הנחשת, שהיה חיובי והועיל לצדיקים, למאמנים ולנשוכים, כמבאר במבוא. על כן צריך היה חזקיהו להשאיר את הנחש, על פי הכלל: "נשכים דרכי ה', צדיקים ילכו בם ופושעים יפשלו בם" (יהושע יד/ו), כלומר: עלינו ללכת בדרך הישרה, למרות שהנשכים יטעו בה (בר"ר ח' ח: "והרוצה לטעות – יטעה"). הסבה שחזקיהו הכריע נגד הדעה של כל החכמים הצדיקים בני הדורות הקודמים, מבארת בהמשך הפסוק: "בה' אלקי ישראל בטח, ואחריו לא היה כמוהו בכל מלכי יהודה, ואשר היו לפניו. וידבק בה' לא סר מאחריו וישמר מצותיו אשר צוה ה' את משה" (מ"ב יח/ה-ו). כי שיטת חזקיהו היתה להציב בלב האמה את הבטחון בקב"ה באפן מחלט, ללא כל אמצעי עזר נוספים. כשם שגנו את ספר הרפואות המונע מחלשי האמונה להגיע לדרגה הסהורה של בטחון בה', כך גם כתת את הנחש, למרות ההפסדים המבארים לעיל: 7. באטול מעשה ידיו של משה רבנו. 7. להפסקת רפואה לנשוכים. כמו כן המונחים ומקטרים לו, לא אסרוהו בכך, שהרי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (ע"ז מד/א, וראה מלבי"ם מ"ב שם, על שיטת חזקיהו בזאת). למרות כן לא די היה לחזקיהו להעלים את הנחש ולגנו, כפי שעשה לספר הרפואות, אלא כתת ושחק אותו לגמרי, והעלים אותו מהעולם, ולא רק זאת, אלא כנה אותו בשם גנאי: "נחשתן" = נחש קטן (רש"י ורד"ק מ"ב שם, ע"פ הכתוב דברים יב/ג: "ואבדתם את שמם", כתב רש"י: "לכנות לאלילים שם גנאי"). פעלה בוטחת ואמיצה זו החדירה בלב העם אמונה טהורה בקב"ה, יותר מאשר אלו היה זכרון נס הנחש קים. לכן, על הכרעה זו, והאפן המיוחד בו עשה זאת חזקיהו, הודו לו החכמים. מוסיף המהר"ל: על כן נקרא שמו "חזקיה" = חזק-ה', על שם מהותו ושמו – שחזק את האמונה בה' (מהר"ל חולין ו/ב).

אחז הרשע אבי חזקיהו הצדיק המלך אחז, אביו של חזקיהו, היה רשע מפלג, כנאמר בפסוקים המספמים את מפעל חייו: "ובעת הצר לו, ויוסף למעול בה' – הוא המלך אחז. ויזבח לאלהי דרמשק – המפים בו, ויאמר: כי אלהי מלכי ארם הם מעזרים אתם, להם אֶזְבַּח וְנַעֲזֹרֵנִי, והם היו לו להכשילו ולכל ישראל. ויאסף אחז את כלי בית האלקים, ויקצץ את כלי בית האלקים, ויסגר את דלתות בית ה', ויעש לו מזבחות בכל פנה בירושלים. ובכל עיר ועיר ליהודה עשה במות לקטר לאלהים אחרים, ויכעס את ה' אלקי אבותיו" (דבה"י-ב כח/כב-כה). אחז רצה לעקר את כל התורה כלה מעם ישראל, את שמו ומהותו דרשו חז"ל: מדוע נקרא שמו אחז? – שאחז דלתות בתי כנסיות ובתי מדרשות, ולא אפשר לאיש להכנס פנימה (בר"ר מב/ג). חזקיהו בנו, שהיה צדיק, מלך אחריו, והתנהג בדייק ההפך הנגמר מאביו. כדי להדגיש את שנוי המהלך במלכותו, הוא עשה שלשה דברים בולטים. כאשר בסס את מלכותו, הוא נהג בזיון בעצמותיו של אביו. זאת יודעים אנו מתוך המקראות, על ידי השוואה בין שני פסוקים המתארים את קבורתו של אחז הרשע. בפסוק האחד מתארת קבורתו, מיד עם מותו, כשעלה חזקיהו בנו לשלטון, שם נאמר: "וישכב אחז עם אבותיו, ויסקבר עם אבותיו בעיר דוד, וימלך חזקיהו בנו תחתיו" (מ"ב טז/כ). בפסוק המקביל לו בספר דברי הימים מתאר נושא זה בשנוי לשון האומר דרשני, שהרי שם כתוב: "וישכב אחז עם אבותיו, ויסקברו בעיר בירושלים, כי לא הביאחו, לקברי מלכי ישראל. וימלך חזקיהו בנו תחתיו" (דבה"י-ב כח/כז). סתירה זו על מקום קבורתו של אחז מחיבת אותו להסיק כי אחז נקבר פעמים, כפי שנהוג היה לעשות בזמנם, קבורה ראשונה מיד אחר המות בכוח זמני, ואחר שהתעכל הבשר, היו מעבירים את עצמות השלד הנקיות, לקבורה הקבועה באחוזת קבורת המשפחה. בספר מלכים מתארת הקבורה הראשונה של אחז – מיד אחר מותו, קבורה זו היתה בעיר דוד, במקום שבו הניחו את אבותיו אחר מותם. ספר דברי הימים כותב על הקבורה הקבועה של אחז, לכן נאמר שם שלא הביאוהו לקברי אבותיו המלכים, אלא חזקיהו בנו הצדיק, שגבר הספיק בנתיים לבסס את מעמדו, החליט להפקיע את אביו מהיחס המכבד שזכו לו מלכי בית דוד, גרר את עצמותיו בבזיון, וקבר אותו כאלמוני במקום בלתי ידוע (ע"פ תוס' יו"ט פסחים ד/ט).

גרר עצמות אביו במטה של חבלים עוד מה שעשה: הוא גרר את עצמותיו של אחז אביו אחר מותו, במטה של חבלים דרך בזיון ולא הוציאו במטה של זהב ובאפיריון כנאח למלכים, כיון שאביו היה רשע, עובד עבודה זרה, מעביר את בניו באש, מקים מזבחות לאלילים ועוד (כמבואר במלכים-ב טז/ב-ד, ובסנהדרין קג/א). בשני אפנים נתן להסביר "גרר עצמות אביו על מטה של חבלים", או שלקח אלונקה פשוטה העשויה משתי קורות שביניהן היו חבלים בודדים, עליהם הניח את העצמות, ואלונקה זו נגררה בבזיון על הקרקע, מפילא העצמות שבלטו מבין קרעי החבלים, נגררו אף הן על הקרקע. כלומר בזיון דומה למה שנאמר על חזקיהו הרשע: "קבורת חמור יקבר, סחוב והשלך" (ירמיהו כב/ט). תרגם יונתן: סחוב = יתגרר (ליקוטים על שולי הדף במשניות פסחים ב/ט). באפן פשוט יותר מתבאר הביא של גרירת העצמות, בעבודה שלא הניחו אותן על גבי מצע רך, ולא על מטות זהב וכסף באפן מכבד, כדרך שמקבל היה לעשות למלכים, אלא עצם הטלתן על חבלים פשוטים, זו עצמה היא גרירתן, שהרי הלשון: "גרירה" מתבארת גם בגרירה ושהיכה, כפי שבאר רש"י על "ועצמותיהם יגרם" (במדבר כד/ח). שהוא לשון לגרר את העצמות, ולהשאירן חשופות. מפילא "גרר עצמות אביו", מתפרש כנטילת עצמות אביו, כשהן חשופות ללא כל כבוד. על שם כך באה הקללה: "שחיק טמא", דהינו: עצמותיו שחוקות (בר"ר עח/א), כי העצם היא עצמותו של האדם, והיא הדבר היחיד שנותר ממנו עלי אדמות אחר שהבשר יתעכל בקבר. על כן, כדי להדגיש שהעבודה זרה פוגעת בעצמיות האדם, שכלו, אישיותו וכבודו, מצא חזקיהו לנכון לבאות דנקה את עצמות אביו הרשע, ודנקה אחר שהסר מהן הבשר.

מעשה חריג זה, מלבד מה שהוא עורר את העם לחשב על סבתו, הוא עורר גם שאלות הלכתיות: 7אכבוד אב. 7בכבוד המלך. 7גכבוד המות. 7דכבוד האמה. 7הכבוד המלך החי. לכן היה דיון בבית המדרש על מעשה זה, והחכמים הודו לו על כל השאלות המזכרות בחמשת הסעפים: 7א7בכבוד אב. כבוד מלך. אמנם הפוסקים דנים בשאלה, האם אדם מחיב לכבד אב רשע ומלך רשע, שהרי אמר: "ונשיא בעמך לא תאר" (שמות כב/כז). אמרו חז"ל: "בעושה מעשה עמך", כלומר: שמתנהג כשאר בני ישראל בשמירת התורה והמצוות, אותו אין לקלל ולבזות. מאידך נאמר שבו אינו יכול להיות שליח בית-דין להלקות את אביו הרשע (סנהדרין פה/ב). אך כבר נאמר שם בגמרא: "חוץ ממסית ומדיח", שעליו נאמר: "לא תחס עינך עליו, ולא תחמל ולא תכסה עליו" (דברים יג/ט. רמב"ם ממרים ה/יד). כמו כן נאמר בהלכה שאם האב מת בטרם הספיק לעשות תשובה, אין הבן צריך להתאבל עליו (רמב"ם ממרים ו/יא, שו"ע יו"ד רמ"ח). ואחזי הרי הסית והדיח את ישראל לעבודה זרה, לכן חב חזקתו שלא לחמל עליו, ולא לחוס על כבודו, אלא לעשות ככל שנתן בבעור עבודה זרה ועובדיה. יותר מכך כתב הרמב"ם על ענשם של הרשעים המסיתים ומדיחים את ישראל מאביהם שבשמים, ובאר כי האכזריות עליהם היא הרחמים האמתיים בעולם, שהרי אחר בצויע ענש המסיתים נאמר: "למען ישוב ה' מחרונו אפו, ונתן לך רחמים" (דברים יא/ה. סנהדרין יא/ה). הרי שבמעשה זה הביא חזקתו רחמים לעולם ולעמו וזכות לאביו, לכן הודו לו החכמים על מעשה מכלא זה. כי בכך הוא זכה את אביו הרשע להכלל עם עם ישראל, אף על פי שהדבר לא נעשה מרצונו, אלא בעל כרחו, בכל זאת הוא זוכה להצטרף אל העם (ראה יבמות כב/ב. ב"ב ד/א). 7אכבוד המות. עתה, כשהוא כבר נמצא בעולם האמת, נח לו שיבזוהו, כי בכך מצמצמים קמעה את חובותיו הגדולים, והוא זוכה לכפרה מסיימת (סנהדרין מז/ב). 7דכל ישראל מרצים הן מבזוי הרשעים, והן מהכפרה שיזכה לה מלכם. 7הכבוד המלך החי. חזקתו ותר על כבודו, במקום שבו יהיה קדוש ה', ועליו נאמר הפסוק: "נבזה בעיניו _ נמאס" (תהילים טו/ד). כלומר: הוא עצמו נתבזה ונמאס בעיני עצמו, שלא חש לכבודו במקום שיש קדוש ה' (סנהדרין מז/א. רש"י סנהדרין שם). היה בזאת רוח כפול: גם שאר הרשעים יראו כיצד מסיימים הרשעים את חייהם ומובלים בבזיון אלי קבר, דבר שיגרם להם להמנע מלהרשיע, וגם שתהיה כפרה לאביו הרשע, כי חזקתו דאג לנשמתו החוטאת של האב הטועה, לכן זלזל בו, שכל עובדי העבודה זרה יראו את בשתו של מנהיגם, וכיצד מתחסס אליו בנו הצדיק. דבר זה נפחית את ענישו בבית-דין של מעלה. כיצד מביאה הבושה של העצמות היבשות כפרה לחוטא? מפני שמטרת הבריאה היא להרבות בה את כבוד ה', וכשמבישים את החוטאים אחר מותם, רואים בני האדם את ה"חטא וענישו", ובזאת מתרבה כבוד-שמים שהחוטא החסיר, וזו היא כפירתו (מ"מ ג-9: "רצון ה' יתקיים על כל פנים").

סתם את מוצא מי גיחון העליון

ועל שלשה דברים שעשה חזקתו המלך, לא הודו לו החכמים. הדבר הראשון שלא הודו לו היה בנושא סתימת מעין, שלחכמים היתה דעה אחרת משלו. תחלה יש להקדים: מחוץ לחומות ירושלים ישנו מעין עתיק, "מעין הגיחון", הנמצא במקום גבה, שגיד במורד הקדרון והשקה שם את כל האזור החקלאי (ראה מעילה ג/ג: "יצא לנחל קדרון ונמכר לגננים"). כאשר הבין חזקתו שצבא סנחריב מתקרב אל ירושלים, במבצע הנדסי מרעב ומדחים הוא חצב בבטן ההר מנהרה בארך של למעלה מחמש מאות מטר, הנקראת פיוס: "נקבת השילוח", וסתם את מוצא מי גיחון כדי להטות את מימיו ממקומם העליון אל תוך החומה במקום נמוך יותר, אל ברכת השילוח. חזקתו עשה זאת בזמן שבו התנהל מסע הכבוש של סנחריב מלך אשור, שכבש בסערה ובשטף את כל ארצות האזור. כאשר ראה שאין עיר בצורה בממלכת יהודה העומדת בפניו, חשש חזקתו לגורל ירושלים, והבין שמגמת פני סנחריב תהיה לכבש גם את עיר הבירה והמקדש. חזקתו רצה להרויח זמן כדי להכין עצמו להתגוננות ולהתבצרות, על כן שלח מתנות פיוס ושלום לסנחריב, ובמקביל לשחד זה החל בהכנות למלחמה ומצור. תחלה התייעץ עם שריו וגבוריו, לסתם את מעינות המים שמחוץ לעיר, כדי שלא יהיה מים לצבא אשור, אם ירצו לצור על חומות העיר, וללא הספקת מים סדירה, לא יצליחו לעמד במשימתם מים רבים. בעוד שאת ירושלים הוא ציד במלאי רב של מים ומזון, לעמד בתנאי מצור ממשכים, כי ברכות אגירת מי-גשמים רבות היו בה, ומי הגיחון לא אמורים היו להועיל בהרבה, אך יחסרו מאד לחיילי סנחריב. בבא חזקתו לסתם את נחל הגיחון העליון, שהיה נחל שוטף, הבין שהדבר לא יעלה בידו, שהרי המים יפצו את הסתימה, או שיעצמו סדק חלופי ודרכו יפצו החוצה, לטובת מחנה אשור. על כן התגייס עם רב לחצב את הנקבה משני עבריה, לסתם את המוצא העליון של הנחל, ולהטותו אל תוך העיר, כפתוב: "ונרא חזקתו כי בא סנחריב, ופניו למלחמה על ירושלים. ויניעץ עם שריו וגבוריו לסתום את מימי המעינות אשר מחוץ לעיר. ויסקצו עם רב ויסקמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ, לאמר: למה יבואו מלכי אשור ומצאו מים רבים" (דבה"י ב/לב-ב/ד). הרי שמטרת חזקתו לא היתה להרבות מים לתושבי ירושלים, אלא למנע אותם מצבא אשור, שזה עתה קבלו ממנו מתנות פיוס.

סתימת מי-הגיחון _ השתדלות ולא בשחון

כיון שעם רב השתתף במבצע, היה בלתי אפשרי למנע את הפרסום, שהגיע גם לאזני מלך אשור. כאשר שמע סנחריב על אודות "קבלת פנים" בעלת אפי מלחמתי זו, והבין שהמתנות אינן אלא העמדת פנים ונשקר, הרי שדווקא על ידי התגוננות זו הביא חזקתו על עצמו את המלחמה. בפרט שהרי כבר נאמר לו: "ונגותי על העיר הזו להצילה", ונדאי שלא צריך היה לשנות את פני הטבע ואת אפיו של המעין והצומח סביב, אלא אפלו אם היה רוצה את המים לתושבי העיר, היה עליו להטות את החומה אל המעין, ולא את המעין אל תוך החומה (ע"פ מלבי"ם על ישעיהו). בהמשך נאמר: "והוא, חזקתו סתם את מוצא מימי גיחון העליון, וישרם למטה מערבה לעיר דויד" (דבה"י ב-לב/ל). למרות ששקול זה נראה הגיוני, בהשתדלות נכונה על פי תכסיסי מלחמה, שקולו היה מטעה, ועל כך לא הודו לו החכמים, ולא הסכימו עם מעשה זה, שהרי הנביא הבטיח: "ונגותי על העיר הזאת להושיעה". לכן היתה מיתרת השתדלות כזו, המלנה בקלקול ופגיעה בשטח חקלאי כה נרחב, שגזון מהמסלול של מי הגיחון, שמעטה נגזר עליו להתנפש (ראה רד"ל לפדר"א ט/ל, שישנה מחלוקת אם עבר על איסור השחתת ישוב ארץ ישראל). אבל מאידך, לא היתה בקרת על שאר הנסיונות של חסימת צבא אשור, כגון חזק וצור חומות העיר, כי למרות הבטחת הנביא, אין האדם פטור מלהשתדל, וחזקתו היה צריך לעשות זאת (מתי היתה ההבטחה "ונגותי על העיר" מבואר בהמשך).

קצץ דלתות ההיכל

אחר שסנחריב כבש בסערה את כל ארץ ישראל, ואת השרידים של עשרת השבטים שלא נהרגו הוא הגלה לארצות רחוקות, מכאן היתה המשך התכנית של סנחריב לכבש את ירושלים, להחרב את בית המקדש, להרג ולהגלות את כל שארית יהודה. צבאו של סנחריב היה די חזק כדי לשטוף בבת-אחת את כל העיר, מבלי שתושבי ירושלים יצליחו לעצור בעדו. לפתע עצר סנחריב את הסתערוותו ודרש כפר כדי שלא לעלות על ירושלים. מלך אשור אים על חזקתו לשלם את מה שהטיל עליו ונהזיר אותו לבל ימרה את הבקשה. דרישתו של סנחריב גרמה למבוכה בירושלים: האם נתן לסמך עליו, שבגלל שחד זה הוא יעזב את הארץ, או שהוא דובר שקרים, ורק רוצה להשפיל את העם בטרם יבא לכבוש. אחר שכלו כל הקצאים, וחזקתו לא הצליח להשיג את הסכום העצום של כסף וזהב שדרש סנחריב, מצא פתרון לשלם לו דברי זהב שיש להם ערך עצמי גבה, מלבד חמר הגלם שבהם, על כן קצץ = קלף את צפוי הזהב מדלתות ההיכל של בית המקדש, צפוי שהוא עצמו עשה זמן לא רב קדם לכן, ושיגרם למלך אשור, להשלים את הכפר שדרש. כפתוב: "בעת ההיא קצץ חזקתו את דלתות היכל ה' _ _ _ ויתנם למלך אשור" (מ"ב יח/טז). כלומר: כחמר גלם של זהב, לא היה בהם די, שהרי אם כן, היה עליו להתית את הזהב, אך

כְּדָבָר בַּעֲלֵי עֶרְךָ מִקִּדְשׁ, סָמַל לְאֻמִּים וְאוֹת הַכִּנְיָהּ, סֶבֶר חִזְקִיהוּ שְׁסִנְחָרִיב יִתְפָּשֶׁר לְקַבֵּל זֹאת, לְמִרּוֹת שְׁמִינִיחַת הַמִּשְׁשָׁל, אִין הֵם מְמַלְאִים אֶת מַכְסֵת שְׁלֹשִׁים כֶּכָר הָהָב שְׁדָרֵשׁ.

הַתְנַגְּדוֹת ל"שְׁגוֹר" הַדְּלָתוֹת
וְעַל מַעֲשֵׂה זֶה שֶׁל קְצִיצַת דְּלָתוֹת הַהֵיכָל לֹא הוּדוּ לוֹ הַחֲכָמִים. לְמִרּוֹת שְׁפָקוֹת-נֶפֶשׁ דּוֹחָה אֶת כָּל הַתּוֹרָה כְּלָה (יומא פב/א). בְּאֶפֶן עֲקָרוֹנִי
יָכֹל הָיָה לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּכָלִי קִדְשׁ לְמִטְרָה זֹו, אִף מִכִּיּוֹן שֶׁלֹא הִתִּיכֵם קִדְשׁ, אֲלָא "שְׁגָרִם" – כִּמּוֹ שֶׁהֵם כְּמִתְנָה בַּעֲלַת עֶרְךָ לְאֻמִּי גְבוֹהָ, בְּכָד
הַשְּׁפִיל אֶת כְּבוֹד ה' וְאֶת כְּבוֹד הָאֻמָּה (שְׁהָרִי בַמִּקְרָא נֹאמַר: "וַיִּתְנַסּוּ", וְחִזְ"ל הַדְּגִישׁוּ: "שִׁיגָר", לְשׁוֹן הַמִּתְנַאֲמִים עַל הַתְּפִיּוּסוֹת, הַתְּרַפְּסוֹת,
אוּ מִתְנָה נִכְבְּדָה). אֲלוֹ הָיָה חִזְקִיהוּ מִסִּיר אֶת כֶּתֶר הָהָב מֵרֹאשׁוֹ, מִתִּיכּוֹ לְחֹמֶר גָּלֶם, וְנוֹתְנֵהוּ לְמִלְךָ אֲשׁוּר, לֹא הָיָה בְּכָד כָּל אוֹת כִּנְיָהּ
וְהַשְּׁפִלָה, אֲלָא צוּרַת הַתְּמוּדוּדוֹת עִם עֵנִי. אִף אֲלוֹ הָיָה חִזְקִיהוּ מִסִּיר אֶת כֶּתֶר, שֶׁבֹא לוֹ בִּירוּשָׁה מִדּוֹד הַמֶּלֶךְ, וּמִשְׁגָּרוֹ לְמִלְךָ אֲשׁוּר, אִין לָךְ
אוֹת כִּנְיָהּ גְּדוֹל מִזֶּה, וְהַדְּבָר דּוֹמֶה לְהַכְרֵזָה מִפְּרִשְׁתָּ כִּי מַעֲתָה בְּטִלָה מַלְכוּת יְהוּדָה, וּמַעֲתָה הִיא כְּפוּפָה לְמַמְשֻׁלָּת סִנְחָרִיב. עַל כֵּן לֹא הוּדוּ
לוֹ הַחֲכָמִים, כִּי בְּדִיּוֹק זֹאת עָשָׂה אִף לֹא עִם כֶּתֶר, אֲלָא עִם כֶּתֶר שֶׁל עִם יִשְׂרָאֵל, דְּהֵינּוּ: דְּלָתוֹת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ. כִּי הַחֲכָמִים לֹא הוּדוּ
לְחִזְקִיהוּ עַל הַכְּרַעְתּוֹ לְשַׁלַּח אֶת דְּלָתוֹת הַהֵיכָל, מִבְּלִי לְהַתִּיכֵם תַּחֲלָה, כִּי בְּכָד הוּא הַשְּׁפִיל אֶת כְּבוֹד ה', וּמִסְרוֹ לְיָדוֹ הַטְּמָאוֹת שֶׁל מֶלֶךְ
רָשָׁע וְעָרֵל. כִּמּוֹ כֵּן הַחֲכָמִים לֹא הוּדוּ עַל מַעֲשֵׂה כֶּזֶה, כִּי בְּאֶפֶן כֶּזֶה אִין הַדְּבָר מוֹנֵעַ אֶת הַפְּקוּיִם נֶפֶשׁ, כִּי עַל יָדֵי אוֹת כִּנְיָהּ כֹּה מִשְׁפִּיל,
מִתְרוֹמָמֶת רוּחַ הַקֶּרֶב שֶׁל הָאוֹיֵב, בְּעוֹד שֶׁבְּקָרֵב צָבֹא-יְהוּדָה, יֵאָחֵז פִּיק בְּרָכִים אֶת כָּל הַלּוֹחֲמִים (רֹאה סִפְרָנוּ שֶׁב"ח עַל סוּטָה מִב/א, עמ' 88
עַד כֹּמֶה הַחֲשִׁיבָה הַתּוֹרָה אֶת חִיזוֹק לֵב הַלּוֹחֲמִים בְּטֶרֶם קֶרֶב). סִבָּה נוסֶפֶת שֶׁהַחֲכָמִים לֹא הוּדוּ לְחִזְקִיהוּ עַל מַעֲשֵׂה זֶה, שְׁהָרִי עַל חִזְקִיהוּ
הָיָה בְּקֶרֶת שֶׁלֹא נִפְגַּשׁ עִם יִשְׁעִיהוּ הַנְּבִיא, מִיָּד כְּשֶׁסִּנְחָרִיב הִחֵל בְּמַסַּע הַכְּבוּשׁ (בְּרֻכּוֹת י/א). וְהָרִי לְבִסּוֹף כְּשֶׁנִּפְגַּשׁוּ, אָמַר לוֹ יִשְׁעִיהוּ אֶת
הַנְּבִיאָה הַמְּפָרֶסֶמֶת: "וְגִנּוֹתֵי עַל הָעִיר הַזֹּאת לְהוֹשִׁיעָה" (מַלְכִּים-ב כו, יִשְׁעִיהוּ לו/לֵה. רַש"י פִּסְחִים נ/א: "וְלֹא הוּדוּ לוֹ"), וְאִזּוֹ לֹא הָיָה
חוֹשֵׁשׁ חִזְקִיהוּ מִסִּנְחָרִיב, וּבּוֹדָאִי שֶׁלֹא הָיָה מִשְׁגָּר לוֹ מִתְנָה כָּל כָּד כּוֹאֶבֶת. גַּם יִתְכּוֹן שֶׁהַנְּבִיא הָיָה מְגַלֶּה לוֹ אֶת הַעֲתִיד, שְׁאִין לְסַמֵּךְ עַל
הַבְּטָחַת סִנְחָרִיב, כִּפִּי שְׁאֵכֶן הָיָה, שְׁגַם אַחֵר קִבְּלַת הַמִּתְנָתוֹת הוּא הַמְּשִׁיךְ בְּמִלְחָמָה, אִם כֵּן הָיָה הַכֶּכֶר מִיָּתֵר לְחִלּוּטִין. זֹאת וְעוֹד, אִם בֵּית
הַמִּקְדָּשׁ יִעֲמַד עַל תְּלוּ בַתְּפָאֲרָתוֹ, יִמְשִׁיכּוּ לְהַתְפַּלֵּל אֶל הַקֶּב"ה דָּרָךְ בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, זֶה הוּא הַבְּטָחוֹן הַגְּדוֹל שֶׁל עִם יִשְׂרָאֵל, בְּטָחוֹן הַרְבֵּה יוֹתֵר
גְּדוֹל מֵאֲשֶׁר מִתְנַת פִּיּוּס לְמֶלֶךְ שְׁקָרוֹ, בְּפָרֵט אִם הוּא נַעֲשׂוֹת עַל חֲשׁוֹן צָמְצוּם שֶׁל כְּבוֹד בֵּית הַמִּקְדָּשׁ. מְכַלּוֹל סְבוֹת אֲלוֹ גְּרָמוֹ שֶׁהַחֲכָמִים לֹא
הוּדוּ לְחִזְקִיהוּ.

חִזְקִיהוּ עָלָה לְשַׁלְטוֹן וְעִבֵּר אֶת הַשָּׁנָה
הַמַּעֲשֵׂה הַנוֹסֵף שֶׁעָשָׂה חִזְקִיהוּ קִשּׁוֹר לְעִבּוֹר הַשָּׁנָה עַל יָדֵי הוֹסֶפֶת עוֹד חֹדֶשׁ אֶדָר. בְּנוֹשָׂא זֶה יֵשׁ לְהַקְדִּים: עִם יִשְׂרָאֵל מוֹנֶה אֶת חֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה
לְפִי "שְׁנַת יָרֵחַ", שֶׁהִיא קְצָרָה מִ"שְׁנַת חֶמֶה" בְּאֶחָד עָשָׂר יוֹם וְעוֹד קֶצֶת. לְכֵן כָּל שְׁלֹשׁ שָׁנִים זְזוֹת עוֹנוֹת הַשָּׁנָה בְּחֹדֶשׁ נוֹסֵף, כָּד שְׁאִם בְּמִשְׁךָ
שְׁמוֹנֶה עָשָׂרָה שָׁנִים לֹא יוֹסִיפוּ אִף פָּעַם עוֹד חֹדֶשׁ לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה, יִחְלוּ חֲגִגִּים בְּחֹצֵי שָׁנָה מֵאַחֵר יוֹתֵר. מִמִּילָא חֵג הַפֶּסַח שְׁצָרִיף לְהִיּוֹת
בְּאַבִּיב, יְהִיָּה בְּסֵתוֹ, וְחֵג הַסִּפּוֹת שְׁצָרִיף לְהִיּוֹת בְּסוֹף הַקִּיץ, יְהִיָּה בְּסוֹף הַחֶרֶף. כְּדִי לְמַנֵּעַ זֹאת, מוֹסִיפִים אַחַת לְשֹׁלֶשׁ שָׁנִים [בְּעֶרְךָ], חֹדֶשׁ
נוֹסֵף. הַחֹדֶשׁ הַנוֹסֵף צָרִיף לְהִיּוֹת הַחֹדֶשׁ שֶׁלִּפְנֵי חֹדֶשׁ נִיסָן – חֹדֶשׁ הָאַבִּיב, וְהוּא נִקְרָא: "אֶדָר שְׁנִי", הוֹסֶפֶה זֹו נִקְרָאת: "עִבּוֹר שָׁנָה", וְהַשָּׁנָה
תְּהִיָּה מַעֲבֵרֶת, כִּמּוֹ "אִשָּׁה מַעֲבֵרֶת", שֵׁשׁ בָּהּ תּוֹסֶפֶת (פִּירוּשׁ עַל הַרְמַב"ם קִידוּשׁ הַחוּדֶשׁ ד/א). יִשְׁנֵן סְבוֹת מְגִדְרוֹת שֶׁבְּגִלְלוֹן מַחֲלִטִּים לְעִבֵּר
שָׁנָה מְסִימָת, כְּגוֹן: שְׁלִקְרָאֵת חֵג הַפֶּסַח, הַחֶרֶף עֲדִין בְּעֶצְמוֹ, וְאֵכֶן עַל פִּי חֲשׁוֹן עוֹנוֹת הַשָּׁנָה, יִגִּיעַ הָאַבִּיב יוֹתֵר מֵאַחֵר. גַּם סְבוֹת צְבוּרִיּוֹת
יְכוּלוֹת לְהַשְׁפִּיעַ עַל הַהַחֲלָטָה לְעִבֵּר שָׁנָה, כְּגוֹן: שֶׁהַדְּרָכִים וְהַגְּשָׁרִים הַמּוֹבִילִים יִרוּשְׁלַיִמָה יִהְיוּ בְּשִׁטְפוֹנוֹת הַחֶרֶף, וְעֲדִין לֹא הַסְפִּיקוּ
לְתַקְּנָם, וְהָעַם לֹא יִצְלִיחַ לְהִגִּיעַ בְּהַמוֹנֵיוֹ לְהַקְרִיב אֶת קֶרְבֵּן הַפֶּסַח לְלֹא דְרָכִים מִתְקַנּוֹת. אוֹ שְׁמַחֲמַת הַגְּשָׁמִים הַתְּקַלְקְלוּ הַתְּנוּרִים בָּהֶם
צוֹלִים אֶת קֶרְבֵּן הַפֶּסַח, וְצָרִיף שֶׁהוּא כְּדִי לְתַקְּנָם אוֹ לַעֲשׂוֹת חֹדְשִׁים, וְכֵן סְבוֹת נוסֶפֶת הַדּוֹמוֹת לֹאֵלָה (כַּמְבוּאֵר בַּסְנַהֲדֵרִין יב-ג, וּבַרְמַב"ם
קִידוּשׁ הַחוּדֶשׁ ד-ג ה). אִף סְבוֹת אַחֲרוֹת, כְּגוֹן: שְׁרֵב הַצְּבוּר נְטִמָּא בְּטִמְאָת מַת, כְּשֶׁתְּקוּפָה אֲרָפָה הָיָה הָעַם מִנְתֵּק מִדִּינֵי הַסִּתְהָרָה, וְלֹא
נִטְהָרוּ בְּאֶפֶר פָּרָה אֲדוּמָה [כִּפִּי שֶׁהַמַּצֵּב בַּתְּקוּפָתוֹ, שְׁאִם יָבֹא מִשִּׁיחַ בְּעֶרֶב פֶּסַח, לֹא נִסְפִיק לְהַסְהֵר מִטְּמָאֵת מַת, שֶׁהָרִי תַּחֲלִיד הַסִּתְהָרָה הֵנוּ
שְׁבוּעַ יָמִים]. סְבוֹת מְסוּג זֶה אִין גּוֹרְמוֹת לְעִבֵּר אֶת הַשָּׁנָה. חֲכָמֵי בֵּית הַדִּין יְכוּלוֹם לְקַבֵּעַ שָׁנָה מַעֲבֵרֶת וּלְהַכְרִיז עַל חֹדֶשׁ אֶדָר-ב', רַק עַד
כ"ט בְּאֶדָר, וְאִזּוֹ לְהַחֲלִיט כִּי כ"ט זֶה הֵנוּ "אֶדָר-א'", וְהַחֹדֶשׁ הַבֹּא יְהִיָּה "אֶדָר-ב'". אִף אִם כְּבָר הִגִּיעַ הָרָגַע הָרֹאשׁוֹן שֶׁל חֹדֶשׁ נִיסָן, אִין
אֲפֻשְׁרוֹת לְהַחֲזִיר אֶת הַגִּלְגַל אַחֲרָנִית, וּלְקַבֵּעַ שְׁאִין זֶה נִיסָן אֲלָא אֶדָר-ב'. לְכַתְחֻלָּה אִין מַעֲבָרִים אֶת הַשָּׁנָה בְּיוֹם ל' בְּאֶדָר, כִּי הָרִי יְכוּל יוֹם
זֶה לְהִיּוֹת מְכַרְז כְּרֹאשׁ חֹדֶשׁ נִיסָן, אִף בְּדִיעָבֵד אִם עֲבָרוּ אֶת הַשָּׁנָה בְּיוֹם זֶה, הָרִי הַשָּׁנָה מַעֲבֵרֶת. עַל רִקַּע מְבוֹא זֶה נוֹכַח לְהַבִּין אֶת הַחֲלָטָתוֹ
שֶׁל חִזְקִיהוּ, וְאֶת הוֹפְכוֹ שֶׁהָיָה לוֹ עִם חֵלֶק מִהַחֲכָמִים, הָאֵם לְפַעַל בְּדָרָךְ שֶׁל לְכַתְחֻלָּה אוֹ בְּדָרָךְ שֶׁל בְּדִיעָבֵד, וּפְחִי זֶה הַתְּעוֹרֵר בְּעַקְבוֹת מַצָּב
מִיָּחָד וְנָדִיר שֶׁהָיָה לוֹ עִם עֲלוֹתוֹ לְשַׁלְטוֹן.

עִבֵּר נִיסָן בְּנִיסָן
הַדְּבָר הָרֹאשׁוֹן שֶׁעָשָׂה חִזְקִיהוּ עִם עֲלוֹתוֹ לְשַׁלְטוֹן בְּסוֹף חֹדֶשׁ אֶדָר, הָיָה לְשִׁנוֹת אֶת אִפִּי הַשַּׁלְטוֹן בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל מִן הַקְּצָה אֶל הַקְּצָה, וְלַהֲפֹךְ
אֶת כָּלֶם מַעוֹבְדֵי עֲבוֹדָה זָרָה לְלוּמְדֵי תוֹרָה וְלְמַקְדָּמֵי מַצְוָתָה בְּדֶרֶךְ הַגְּבוּהָה בְּיוֹתֵר. מִיָּד כְּשֶׁהִתְנַשֵּׁב עַל פֶּסַח הַמַּלְכוּת שֶׁל אֲבִיו אֲחִי הָרָשָׁע,
הוּא פָּתַח אֶת דְּלָתוֹת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשּׁוֹמֵם, שֶׁהָיוּ נְעוּלוֹת עַד כֹּה, וְנָקָה אֶת קִירוֹתָיו שֶׁהָיוּ מְעֻשָּׂרִים בְּסִמָּלִים שֶׁל אֲלִילֵי אוֹתוֹ הַדּוֹר, וְהַחֵל
לְטַהֵר אֶת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, לְבַנוֹת אֶת הַרְיָסוֹת הַמְּצֻבָּה, וּלְהַכִּין כָּלִים חֲדָשִׁים לְעֲבוֹדַת ה', וְכֵן לְהַשִּׁיב אֶת הַפְּהִנִים לְעֲבוֹדָתָם, אֶת הַלְוִיִּים
לְשִׁירָם וּלְזִמְרָם, וּלְהַשִּׁיב אֶת יִשְׂרָאֵל לְמִסְרַת הַעֲלִיָּה לְרָגֵל, שֶׁנִּעְקְרָה בְּדוֹרוֹת עֲבָרָה. חֵלֶק מִהָעַם לֹא הָאֵמִין, שְׁאֵכֶן חֵל מִהֶפֶד בְּשַׁלְטוֹן,
וְאָמְרוּ: "כִּי־צֵד יִתְכּוֹ, הָרִי אֶתְמוֹל עֲבַד אֲחִי עֲבוֹדָה זָרָה, וּמִיָּד תּוֹךְ זְמַן קָצֵר עוֹבְרִים עֲלֵינוּ שְׁנוּיִים כֹּה מִרְחִיקִי לְכַת, עַל יָדֵי בְנוֹ" (רֹאה רַש"י
דְּבַח-יב ל/טו). הָעַם לֹא הִצְלִיחַ לְפַעַל מִהֶפֶד זֶה מִיָּד, וְאַרְךָ לוֹ יָמִים אֲחָדִים לְהַתְרַגֵּל וּלְהַתְאָרֵן לְסִדְרֵים הַחֲדָשִׁים. חִזְקִיהוּ יָדַע שְׁתוֹף
יָמִים סְפוּרִים עֲתִיד לְהִיּוֹת חֵג הַפֶּסַח, שְׁבו צָרִיף כָּל הָעַם לַעֲלוֹת יְרוּשְׁלַיִמָה לְהַקְרִיב אֶת קֶרְבֵּן הַפֶּסַח, אַחֵר שֶׁכְּבָר עָקְרוּ כָּל אֲמוֹנָה בְּעֲבוֹדָה
זָרָה, גַּם אֶת כָּל אֲתֵרֵי הַפִּלְחוֹן, וְגַם לְעַקֵּר מִהֵלֶב אֶת הָאֲמוֹנָה בְּאִילּוּלִית. בְּאֲשֶׁר רָאָה חִזְקִיהוּ שֶׁהָעַם לֹא יִצְלִיחַ לְהַתְאָרֵן לְכָל זֹאת תּוֹךְ
שְׁבוּעִים – עַד חֵג הַפֶּסַח, רָצָה לְהַרְוִיחַ עוֹד חֹדֶשׁ יָמִים, עַל יָדֵי שִׁיעָבֵר אֶת הַשָּׁנָה, וְעַד חֵג הַפֶּסַח נִתְּרָה אִם כֵּן שֶׁשָּׂה שְׁבוּעוֹת. לָשֵׁם כָּד הַתִּינָעַץ
עִם חֵלֶק מִחֲכָמֵי הַדּוֹר, וְטָעַן כִּי רֵב הָעַם טְמָאִי מִתִּים, וְלֹא רָאִי לְהַקְרִיב כָּד אֶת קֶרְבֵּן ה', וּבְפָרֵט לֹא אֶת הַקֶּרֶב הָרֹאשׁוֹן אַחֵר תְּקוּפָה
אֲרָפָה שֶׁל בְּטוֹל כָּל עֲבוֹדַת הַמִּקְדָּשׁ. עַל כֵּן עִבֵּר אֶת חֹדֶשׁ נִיסָן דְּהֵינּוּ: בְּזִמְנוֹ שֶׁהוּא כְּבָר חֹדֶשׁ נִיסָן, וּקְבַע אֶת יוֹם זֶה כְּרֹאשׁ חֹדֶשׁ אֶדָר-ב' (נִסְפַח 55).
בְּיוֹם זֶה [כַּמְבוּאֵר בְּקֻטַּע הַבָּא]. בִּין אִם נִכּוֹן הַשְׁקוּל לְדַחוֹת אֶת הַשָּׁנָה בְּגִלְלָהּ הַטְּמָאָה וְהַקְּשָׁיִים, וּבִין אִם שְׁקוּל זֶה אִינוֹ נִכּוֹן, עַל כָּל פְּנִים הָיָה
עָלָיו לַעֲשׂוֹת זֹאת בְּיוֹם הָאֶתְמוֹל – בְּחֹדֶשׁ אֶדָר (רַש"י פִּסְחִים נ/א). כְּפָתוֹב: "רַבְּתָּ בְּקֹהֶל אֲשֶׁר לֹא הִתְקַדְּשׁוּ – כִּי מִרְבִּית הָעַם רַבַּת
מֵאַפְרִים וּמִנִּשָּׁה יִשְׁשָׁכָר וְזִבְלוֹן לֹא הִסְתַּהֲרוּ" (דְּבַח-יב ל/יח). הָרִי שֶׁהָיוּ יְכוּלוֹם לְהַקְרִיב אֶת קֶרְבֵּן הַפֶּסַח, גַּם בְּלִי לְהַסְהֵר. מִה שֶׁנֶּאֱמַר
בְּהִמְשָׁךְ: "כִּי אֲכָלוּ אֶת הַפֶּסַח בְּלֹא כְּתוּב" (שם), כְּלוֹמֵר: לֹא נִכּוֹן, אֲלָא הָיָה עָלֵיהֶם לֹאֲכַל אֶת הַקֶּרֶב, חֹדֶשׁ אֶחָד לְפָנֵי כֵן בְּטִמְאָה. מִמִּילָא
נִחְשֵׁב שֶׁחִזְקִיהוּ עָשָׂה דְּבָר שֶׁלֹא כַּהֵן, וְעַל כֵּן לֹא הוּדוּ לוֹ הַחֲכָמִים.

חִזְקִיהוּ טָעָה וּבִקֵּשׁ כְּפָרָה
עַל חִזְקִיהוּ לֹא נִתָּן לוֹמַר שֶׁטָעָה בְּהַלְכָּה כָּל כָּד פְּשׁוּטָה, שֶׁהָרִי הָיָה תַּלְמִיד חָכֵם מְפֻלֵּג וְצָדִיק גְּדוֹל, עַל כֵּן שׁוֹאֵלֶת הַגְּמָרָא, כִּי־צֵד עִבֵּר נִיסָן
בְּנִיסָן? וּמִי = וְהָאֵם לִית לִיה = אִין לוֹ לְחִזְקִיהוּ יָדִיעָה וּמִסְרַת עַל אוֹדוֹת הַדְּרָשָׁה הַנִּלְמָדָת מִמֶּה שֶׁנֶּאֱמַר לְגַבִּי רֹאשׁ חֹדֶשׁ נִיסָן: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה

לכם ראש חדשים (שמות יב/ב). הדגשה זו באה ללמד כי: זה ניסן, ואין אחר ניסן, כלומר, לא יכל להיות ניסן-א' וניסן-ב' על כן אחר שפבר נקבע חדש ניסן, אין לעבר את השנה. וכיצד קבע חזקיהו עוד חדש ניסן? אלא חזקיהו לא עבר על מה שכתוב במפרש בתורה, ולא עבר את חדש ניסן – לעשותו אדר-ב' אחר שפבר היה ראש חדש ניסן. כל מה שחזקיהו טעה, לא היה אלא על פעולה שיש לכתחלה לעשותה, אך אינה מעפפת. בקרת החכמים על חזקיהו היתה על שטעה בדשמואל = בדרשה שבבית המדרש נאמרת בשמו של שמואל, והיתה ידועה לחכמי הדורות הקודמים, דאמר שמואל: אין מעבירים את השנה ביום שלשים של חדש אדר, למרות שעדין לא התקדש חדש ניסן, הואיל ויום השלושים של חדש אדר, כבר ראוי לקובעו כראש חדש ניסן, אם יבאו עדים ויגידו שראו את הלבנה בחדושה, הרי יום זה לא יהיה ל' אדר, אלא א' ניסן, יום זה שיכל להיות ניסן, אין לעשותו אדר, אפלו אם לא באו עדים, ויעדין לא עשאוהו ניסן. לא שדרשה זו נעלמה מחזקיהו, אלא שמע אותה וסבר אחרת, ודעתו היא כי הואיל וראוי לקובעו, לא אמרינו = אין אנו אומרים. לכן כל זמן שעדין לא הגיעו עדים, ולא קבעוהו כראש חדש ניסן, נתן לקובעו כראש חדש אדר-ב'. אך אחר שראה שגם ארפה זו שקבלו בני ישראל, לא הועילה, ובגלל הצבור הגדול שהצטרף לאותו קרבן פסח המוני, שוב היו רב המקריבים טמאים, התברר שללא צורך עבר את השנה, ברר אצל הסנהדרין את הדרשה: "זה ניסן ואין אחר ניסן", והתברר לו ש"הואיל וראוי יום זה להיות חדש ניסן – אין לקובעו פאדר-ב'", והבין שטעה, על כן התפלל לה' שישלח לו ולחכמים שהספימו אותו, ככתוב: "כי התפלל יחזקיהו עליהם לאמר: ה' הטוב וכפר בעד" (דבה"י-ב ל/ח). אכן ה' שמע לתפלתו וקבל את קרבנותיהם ברצון, ככתוב בהמשך: "וישמע ה' אל יחזקיהו, וירפא את העם" (דבה"י-ב ל/כ, ע"פ המלבי"ם שם, המבאר את הרמב"ם ביאת המקדש ד/יז-יח, רש"י ברכות יב, פסחים נ"א, סנהדרין יב/ב. על העצמה של המלכותית של הודאה בטעות, אשר שבט יהודה ומלכי בית-דוד נחוו בה, ראה ספרנו שב"ח על מגילה יג/א).

תליה בזכויות
כאן תתבאר בקרת על חזקיהו הצדיק שלא התבטא נכון בתפלתו, וערך רשימה של מעשים טובים שעשה בעצמו, כדי לזכות להנצל בזכותם. הנמרא תבאר כיצד יש להגדיר זכות עצמית, וכיצד יש להגדיר זכות אבות. מדרשו של הטוב להטיב, על כן חפץ ה' יתברך להטיב עם ברואי, כנאמר: "טוב ה' לכל, ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמה/ט, דעת תבונות א/יח, מסילת ישרים תחילת פרק א', דרך ה' א/ב, תניא "היחוד והאמונה" ד' ועוד). טוב זה מיעד למי שיועד להפיר תודה עליו, כפי שאמרו חז"ל, שהקב"ה לא הוריד גשם להצמיח את כל הבריאה, עד שלא הגיע אדם הראשון, והתפלל על כך, ידע ויכיר בטובתם של הגשמים ובצורך שלהם (חולין ס/ב, וברש"י בראשית ב/ה). למרות שהקב"ה יודע שהצמחים זקוקים לגשם, לא ירד הגשם לפני שהגיע ה"מנצח" שישפוך על המקלה של יפי הבריאה, מפני שלא למען העשבים נברא העולם. כמו כן בשרא הנזכרים, האדם המפיר בצורך של דבר, מבקש עליו, ואחר כך מודה על שקבל, הוא הגורם לשפע לבא. כך גם בקשה על רפואת החולים ועזרה לנזכרים, שהרי הקב"ה יודע את כל הנעשה בעולם, ואם ישנו חולה, רעב, סובל ונצרך, הקב"ה יודע ומשגיח על דרכיו ומצוקותיו, וזו מפרנס ומכלכל אותו, ואף נמצא למראשותיו של החולה (שבת יב/ב). אם כן מדוע צריך לומר זאת לפניו בתפלה ובבקשה? כינו שהקב"ה קבע בחסי הבריאה, שהשפעת הרחמים תרד רק כאשר יכירו הברואים בצורך להתחבר אל רחמיו ולהיות תלויים בו. לכן כל המבקש רחמים ופונה אל הקב"ה כ"אב- הרחמן", אשר ימינו פתוחה לקבל תפלת כל אחד באשר הוא שם, תפלתו ראויה להתקבל, בפרט אם היא תאמר בכל הלב, כנאמר: "קרוב ה' לכל קוראיו, לכל אשר יקראוהו באמת" (תהילים קמה/יח). מלבד בקשת הרחמים הפשוטה, נתן גם להוסיף בתפלה סבות ונמוקים שנגלגלם עשויה התפלה להתקבל יותר ברחמים, כגון בתפלה עבור חולה שפרנסתו תלוי חלקו של ילדיו, או בתפלה להזכיר: "עשה למען ילדים אלה, שלא יהיו יתומים חסרי משענת", ולא מפני שהקב"ה אינו יודע שלאותו חולה יש ילדים, אלא שאם גם המתפלל יודע זאת, הוא יוכל להיות אחר כך אסיר תודה על כך, וזו מטרת התפלה, להפיר בחסדי ה', שייבאו בעקבותיה. כמו כן כאשר עומדת להתחולל צרה חלילה על עובדי ה', והדבר יגרם לחלול שמו יתברך, נתן לנמק את בקשת הרחמים בטענה: "למה לאמרו מצרים לאמר" (שמות לב/יב). או: "מבלתי יכלת ה' [חלילה] להביא את העם הזה" (במדבר יד/טז). או: "למה לאמרו הגוים: איה נא אלוקיהם" (תהילים קטו/ב). או כל נסוח דומה, התולה את הסבה לקבלת הרחמים בקדוש שמו של הקב"ה. לשנה גם אפשרות להזכיר בתפלה זכות הורים, או את הברית שהקב"ה כרת עם האבות הקדושים. כמו כן הזכויות האישיות של הנצרך לרחמים, שגם הם מלמדים עליו זכות, אלא שבהן ישנו הבדל בין הנסח שצריך החולה עצמו לומר, לבין הנסח שיאמרו המתפללים שסובבים את מטת חליו, כי לא מתאים שהחולה עצמו יזכיר את זכויותיו.

התולה בעצמו והתולה באחרים
בנושא זה אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא: כל המתפלל ותולה בזכות עצמו, שאומר בתפלתו: "עשה לי בזכותי", אם אכן יש לו זכויות רבות, תפלתו מתקבלת, אבל קבלת התפלה אינה בגלל אותה זכות שהצביע עליה, אלא מן השמים תולים לו את קבלת התפלה בזכות אחרים, שלא למלא זכותם לא היתה מתקבלת תפלתו, ואותה זכות עצמית שהיא הצביע עליה, אינה באה לידי בטי, אך כמובן שאם אין לו די זכויות כדי שתפלתו תתקבל, גם זכות אחרים לא תועיל לו, אם יבקש בזכות עצמו. וכן להפך – כל מי שהוא צדיק, ויש לו זכויות אישיות רבות, ואף על פי כן המתפלל תולה בזכות אחרים, ענותנותו זו מביאה לידי כך שתולין לו בזכות עצמו. חק זה אינו נקמה חלילה, ואין הקב"ה עושה עם האדם דוקא הפוך ממה שהוא מבקש, שהרי הרוצה לתלות באחרים, מדוע שלא יקבלו את בקשתו כלשונה? והמבקש בזכות עצמו, אם אכן יש לו זכויות, מדוע שהן לא תבאנה לידי בטי? הרי אם הבין של חזקיהו יבקש בזכות אביו, בקשתו תתקבל, מדוע האב עצמו אינו יכל לנצל את זכויותיו האישיות? כמו כן שואל החיד"א צ"ל: מדוע יש צורך לתלות בזכות? הרי בהלכות תפלה ובקורותיה לא מופיע ענין זה? (בספרו פתח עינים, כמבואר במבוא, שהקב"ה שומע לתפלתו של כל אחד). אלא כאן מבארים חז"ל את הדרגה האמתית של אדם המעמיד את עצמו ואת צרכי חיייו בתפלה אל הקב"ה. אם המתפלל מבקש לזכות בחיים מחמת המעשים שהוא עצמו עשה במשך החיים שקבל אותם בעצמם במתנה, ורואה את עצמו זכאי לחיים מכח עצמו, ראה זו אינה נכונה, כי את החיים עצמם לא הוא עשה, אלא הקב"ה נתן לו חיים ואפשר לו לעשות בהם את מעשיו הטובים, על כן די לו שיוודה לקב"ה על מתנת העבר, ובאיה כח הוא זכאי לתבע עתיד חדש ונוסף? אבל מי שרואה עצמו כממשיך של שושלת אבות, וכחלק מחסי הטבע שהקב"ה ברא, בהחלט יכל לבקש להמשיך להשתלב בהם, והדבר אינו נחשב שהוא דורש ומבקש בזכות עצמו, אלא בזכות התפקיד שהחלו בו אבותיו, והוא אינו אלא רוצה להמשיכו. זו דרגה נכונה ואמתית של מתפלל בזכות אחרים. את המאמר הזה הוסיף להוסיף מהנהגה עם שני גדולים שתלו את קבלת תפלתם בזכות, כפי שביאר בקטע הבא.

משה תלה באחרים וחזקיהו בזכות עצמו
משה בקש רחמים על עם-ישראל אחר חטא עגל, ותלה את בקשתו בזכות אחרים, כנאמר: "זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך" (שמות לב/יג). בקשתו אכן התקבלה והקב"ה סלח להם, כנאמר מיד בהמשך: "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו". אך עדין אין אנו יודעים בזכות מי התקבלה התפלה. רק בגלוי של רוח הקדש נתן לדעת זאת, ממה שאמר דוד המלך כי תלו לו למשה בזכות עצמו, ולא בזכות האבות, כנאמר: "עשה עגל בחורב" – ויאמר [ה'] להשמידם, לולי [=אם לא] משה בחיור [=שנבחר להנהיג את בני ישראל, הוא] עמד בפרץ לפניו, להשיב חמתו מהשחית" (תהילים קו/כ). הרי שתלה באחרים ונענה בזכות עצמו. במדרש הוסיפו: עבדה זו שמשה רבנו ידע לתלות בזכות האבות, ולכן באשר התפלל על חטא העגל, הזכיר את האבות, ואכן הקב"ה סלח בזכות עצמו. לכן גם בתפלה על חטא המרגלים, שבקש ללא הזכרת שם האבות, גם שם תלה לו הקב"ה את התפלה בזכות עצמו, ואמר לו: "ויאמר ה' סלחתי בדברך" (במדבר יד/כ). כי תפלותיו של משה נחשבות כאילו שתמיד מזכיר את זכות האבות, גם כשאינו מבטא זאת בפסוקיו, שהרי זו היתה דרגת ה"עבודה שבלב" של משה רבנו – לעמד בתפלה בזכות אחרים (פסיקתא דרב כהנא כ"ה: סליחות, פיסקא ד': "סלח נא"). מאידך מצאנו

את חזקיהו: שאת הבקשה להחליטתו הוא תלה בזכות עצמו, דכתיב: "זכר נא את אשתי התהלכתי לפניך באמת ובלבב שלם והטוב בעיניך עשיתי" (מ"ב כ/ג). תפלתו אכן התקבלה, ישעיהו חזר אליו לבשר לו כי הקב"ה התרצה להוסיף לו עוד חמש עשרה שנים. בהמשך אותה נבואה נאמר גם שהקב"ה ישמר על ירושלים, אך ישעיהו הוסיף והדגיש כי את הבקשה של חזקיהו לא תלו בזכות מה שהוא בקש, אלא תלו לו בזכות אחרים, שנאמר: "והספתי על ימיו חמש עשרה שנים" – וגנותי אל העיר הזאת להושיעה, למעני ולמען דוד עבדי" (מ"ב כ/ו). כל זאת כמבאר לעיל, בגלל שחזקיהו תלה בזכות עצמו, ובאמת היו לו די זכויות לתלות בהן, על כן הוא נענה בסופו של דבר, אך לא בגלל אותו זכויות שהוא הצביע עליהן, אלא זכות אבותיו עמדה לו.

שלום מר = בטול התלה בזכות עצמו
 והינו = מאמרו זה של רבי יוחנן בשם רבי יוסי בן זמרא, שהעמיד בקרת על חזקיהו שתלה בזכות עצמו, מתאים עם מה שאמר רבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב בתפלת ההודיה של חזקיהו אחר שהחלים מחליו: "הנה לשלום – מר לי מר" (מ"ב שם). כלומר: אפלו בשעה ששגר לו הקב"ה שלום – בבשורת הרפואה וההצלה, עדין מר הוא לו. המרירות אשר חזקיהו חש בה נאמרה בלשון כפולה, "מר לי מר", כי מרירות אחת היתה לו בשעת חליו, ומרירות שניה היתה לו כשראה שתפלתו לא נאמרה בנסח נכון, ולא רק זאת אלא הדבר נחשב לו כחטא (מהרש"א, רש"י ישעיהו לח/ז). באר רבנו הרמח"ל, כי חטאו של חזקיהו בנסוח זה היה על חסרון במדת הענוה (מס"י כ"ב). אך למעשה לא רק בקרת על חסר ענוה היה כאן, אלא הודיעו לו מהשמים שהתפלה לזכות בחיים לו ולעמו הנתונים בסכנה, אינה יכולה להיות בזכות מי שחי עתה, כמבאר לעיל, שהחי עצמו מקבל את חייו במתנה, ואינו זכאי לזכות בחיים מחמת מעשים שקבל במתנה את הכח והאפשרות לעשותם. אלא אך ורק בזכות מערכת החיים הקיימת מאז שהקב"ה בחר באברהם, יצחק ויעקב, והמתפלל נחשב כממשיך את תפקידם של אבותיו. לכן חזקיהו – נכדו של דוד המלך וממשיך דרכו, נאמר לו שזכה להמשיך לחיות יחד עם עמו בזכות דוד המלך. על ידי הגדרה זו הבין חזקיהו כי אינו זכאי לחיות בזכות עצמו. אדם בעל הכרה עצמית ברמה כה גבוהה כחזקיהו המלך, הבין שחייו אינם יכולים להתקדם בזכות עצמו, והדבר נחשב אצלו כהכנעה ובטול עצמי, דבר שיש בו טעם "מר", כטעמו של המות (כמבואר לעיל ח/א: "מר ממוות").

עלית קיר
 תוך כדי באור התפלה של חזקיהו שהסב פניו אל ה"קיר" בארה הגמרא שבתפלתו הוא בקש בזכות ה"קיר" שנבנה על ידי האשה השנימית ועדו הנביא בעלה (פדר"א ל"ג וברד"ל שם). כדי לארח באפן משלם את אלישע הנביא. כאן תבאר הגמרא פרטים נוספים על אודות אותה עלית קיר, ואגב זאת תבאר הגמרא ענינים נוספים שהיו שם. כך נאמר במקרא: "ויהי היום, ויעבר אלישע אל שונים [שם מקום בגליל המערבי], ושם אשה גדולה [=חכמה וחשובה] ותחזק בו [=הפצירה בו] לאכל לחם" = לסעד. אלישע העריך את פונתה הסהורה לזפות תלמיד חכם באכילה, שבהמשך באר כי היא חשובה כהקרבנות. לכן מעתה ואילך, בכל פעם שנאלץ לעבר באזור, היה סר שמה לסעד, כנאמר בהמשך: "ויהי מדי עברו, יסר שמה לאכל לחם" (מ"ב ד/ח). גדולתה של השנימית היתה בכך שהיא חשה שיש לאלישע מסלול קבוע, וכפי שבא בעבר, הוא עוד ימשיך להגיע בעתיד, ובקוריו אינם מקריים, אלא יש לו פעילות כלשהי באזור, ומכיון שהוא איש עקבי, אין כל ספק שהוא ישנה את מסלולו. על כן "ותאמר אל אישה [=בעלה]: הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא, עבר עלינו תמיד", לכן: "נעשה נא עלית קיר קטנה, ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה, והיה בבואו אלינו, יסור שמה" (מ"ב ד/י). תחלה מבארת הגמרא מה היא עלית הקיר הקטנה שעשתה לכבוד הנביא, שהרי לכאורה צריך היה להיות כתוב: "נבנה נא עלית קיר", ולא "נעשה", כי עשה מציינת סיום והשלמה של דבר, כמו: "והמש צאן עשיות", כלומר: מבשלות, מתבלות ומוכנות לאכילה (ש"א כה/יח), כך גם כאן, מה שנאמר: "נעשה נא", בא להדגיש את ההכנה ולא את עצם העשיה, שהרי פשוט יותר היה לכתב: "ויעשו עלית קיר", בפרט שנוספה לכאן הבקשה: "נא", שבאה להורות על הכנה נפשית ורגשית, הרי שעשיה זו התפונה השנימית להשלמה נכבדה, שתוביל את כל הבית להתעלות בזכות הצדיק.

עלית הקיר: הדרך לקשר אל הצדיק
 רב ושמואל חולקים מה עשו השנימית ובעלה, ומה היתה פונתם. אחד אמר: שהעליה בביתם, פרוצה = פרוצה היתה ללא גג, וקיריה בתקרה, ומעתה קבל הנביא חדר נפרד על הגג, רחוק מהמולת המשפחה, כדי לאפשר לו להתבודד בעבודת הקדש ללא הפרעה. וחד אמר: אכסדרה = מרפסת או אוהל שלפני הכניסה, גדולה היתה, וחלקיה לשנים, את החצי האחד נתנו לאלישע והחצי השני נותר להם. הם הסכימו לותר על חלק מביתם, ולהצטמצם בנותר, כדי להשאיר בקרבתו של הצדיק, ולספק מארחות חייו. נמצא כי מחלקת זו אינה בשאלה טכנית חסרת משמעות, ללא תכן ותועלת, הנראית באפן שטחי כסקרטני בלבד – אם היתה זו "עליה", ללא גג, או מרפסת חצויה, אשר בשני המקרים נעשה החדר בבת-אחת ועל ידי עשה כלשהי. אלא שאלה עקרונות שצריכה להיות את כלנו. כי ישנו שתי דרכים להתקרב אל החכם והצדיק, האחת על ידי שמאפשרים לו להיות את חייו הפרטיים ללא כל הפרעה, ואז הוא מתעלה ביותר, וממילא הסובבים אותו זוכים לפרווי קדשה הנופלים משלחן גבה. דרך זו נקראת כאן "עליה", דהינו: חדר נפרד ומנותק. הדרך האחרת היא להתדבק בו בכל הזדמנות, ולשאל את מוצא פיו על כל צעד ושעל, דרך זו אמנם עוצרת קמעה את התעלות הצדיק, אך מעלה את כל הסובבים אותו בהרבה. דרך זו נקראת כאן "אכסדרה חצויה", אשר בה מצטמצמים גם הנביא וגם דיני הבית, וגרים בשטח קטן יותר (פירוש הכותב וראה נתיב התורה למהר"ל עמ' נ'). להלכה, בנושא הדבקות בתלמידי חכמים פסק הרמב"ם: מצות עשה להדבק בחכמים, כדי ללמד ממעשיהם, שנאמר "ויבדד דבק" (דברים כ/כ). [על כך שאלו החכמים]: וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה? אלא הדבק בחכמים ותלמידיהם. לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד-חכם, וישא בתו לתלמיד-חכם, ולאכל ולשתות עם תלמיד-חכמים, ולעשות פרקמטיה [=מסחר] לתלמיד-חכמים, ולהתחבר להם בכל מיני חבוי, שנאמר "ולדבקה בו" (דברים יא/כב, דברים ל/כ). וכן צו חכמים ואמרו: "הוי מתאבק בעפר רגליהם, ושותה בצמא את דברייהם" (אבות א/ד. רמב"ם דעות ו/ב), כלומר: הדרך המתארת כאן כ"אכסדרה חצויה". אכן מספר במקרא שאחר שבני ישראל חטאו והתחבבו נדוי, משה רבנו סלק את אהלו מהמחנה, ורק מי שבקש לשאל דבר מה או ללמד, היה בא אליו (שמות לג/ז). אך קדם לכן גר משה רבנו בתוך המחנה.

עלית-קיר: עלית-גג או מחיצת-קיר
 בדרךם בחרו חכמי התלמוד את שתי הדעות שהזכרו, ושאלו האם דעות אלו אכן מתאימות לנאמר במקרא, כשהדין התמקד על שתי המלים: "עלית", "קיר", וכך אמרו: בשלמא = בשלום, אכן הדבר מובן למאן דאמר: "אכסדרה" היתה וחלקיה לשנים על ידי קיר באמצע, הינו דכתיב = מובן מה שכתוב: "קיר", אשר בו חצו את המרפסת. אלא למאן דאמר: שהם בנו "עליה" על גג ביתם, יש לברר מאי = מה זה שכתוב: "קיר"? הלא צריך היה לכתב: "עלית-גג"? שהרי הקירות היו כבר! משיבה הגמרא: המלה "קיר" במקום זה משמשת גם כמחיצה וגם כגג, והמשמעות של "עלית קיר", היא שקיריה בתקרה. כלומר: בין הכתל שנצב לבין הרצפה, הם הניחו קורות אלכסוניות, שהיו גם קיר וגם תקרה, לכן המחלקת של רב ושמואל כאן, אינה מה עשו, אלא כיצד להגדיר קיר/גג משפיע זה, ומה רצו המארחים להעניק לנביא, האם הגנת גג, או קיר להתבודדות ולתפלה. כמו כן נתיחו חכמי בית המדרש גם את הצד השני, ואמרו: בשלמא למאן דאמר "עליה" היתה, הינו דכתיב: "עלית", כשהפונה לעלית הגג – שעולים אליה. אלא למאן דאמר: "אכסדרה" היתה, ובנו בה מחיצה, יש לברר מאי = מה פרוש המלה "עלית"? הרי הם בנו את חדרו באותו מפלס של כל הדירה? משיבה הגמרא: על חדר מיוחד זה התחדש כאן צמד-המלים: "עלית-קיר", כשהמלה "עליה", אינה מתפנת למקום שיש לעלות אליו בסלם או במדרגות, שהרי מה מעלה

בחדר כזה? אלא יהנה, "עליה" היא משרש "מעלה", ובאה ללמד כי הם לא חסכו במאמץ, ובנו לנביא את הדרו בארץ טוב ביותר, אף על פי שהוא היה מגיע רק לפרקים, אף על פי כן בנו לו דירה מעלה שבבתים = מחמרים טובים, אטומים לגשם, ואין הרוח והשמש חודרים בהם, וכך רהיטים חזקים ונציבים שאינם חורקים ואינם מתנועעים. דבר הנחשב בהחלט כמסירות והקרבה, בהתחשב בעבודה שהנביא היה מגיע לעתים רחוקות, ושוהה במקום שעות אחדות בלבד, ובמשך כל הזמן עומד המקום ריק. ממילא כך תתבאר בקשטה: "נעשה נא עליה קיר קטנה", כלומר: נפרד נא את האכסדרא, על ידי מחיצת-קיר, שתצור דירה קטנה ומעלה.

הרופה להנות, יהנה – פאלישע
ממשיכה השונמית להגיד: "ונשים לו שם משה ושלחן וכסא ומנורה" (מ"ב ד/ז). כלומר: לא רק צרכים בסיסיים, אלא ציוד משלם לאכסניה מכבדת לפיו שהגמרא כאן לא נכנסה לבאר על פרטים אלה, אלא רק הצביעה על העבודה שאלישע הסכים לקבל מתנות, על כן גם אנו לא נעצר לבארם, אלא רק נציין לראות בהר הקדוש (ב' מד/א, קלג/א, ובמעלות התורה לאחי הגר"א), שמבארים את הרעיון של כלים אלה, ואת הסדר שהמקרא צין אותם. אף יש לצין שעבור "די מחסורו" של האדם, די במטה ושלחן כמבאר בגמרא (כתובות סז/ב), שהם גם צרכי הכנסת כלה לתום ויתומה. נמצא כי הכסא והמנורה נחשבים כתוספת. אמר אב"י ואי תימא = ויש האומרים זאת בשם רבי יצחק: הרופה להנות מאחרים, בשעה שהוא מחוץ לביתו, ונזקק לחסדי האחרים, כי בגלות ובגזר לא בנקל יעלה בידו להסתדר אף ורק בכחות עצמו, אפלו אם יחליט כן, הדבר יטריד את מנוחת נפשו, וימנע ממנו למלא את תפקידו, שלמענו הוא יצא מביתו, ממילא אם מסכים לקבל מתנות מנדבי-לב, עליו לדעת כי להתנהגות כזו יש מקור בהנהגתם של גדולי ישראל, ואין בכך משום: "שונא מתנות יחיה" (משלי טו/כז. מהרש"א). כי הוא אינו "אוהב" את המתנות, אלא נאלץ לקחתם בגלל המצב שבו הוא נמצא באותה שעה. לכן הנמצא מחוץ לביתו יהנה מאחרים פאלישע, שהסכים לקבל מאחרים, למרות שלא היה עני, ובביתו הוא לא נצרך לאיש, אף בהיותו בדרך, הסכים לקבל מאחרים, ולהתארח אצלם, ולא ענה עצמו להצטמצם רק במה שזכר לקחת בעצמו, אלא הסכים לקבל מהם אפלו דברים שאינם בסיסיים כתוספת, אף כמובן שהסכים לקבל רק מאנשים פורים הגונים, שנותנים בנפש חפצה, כפי שהגמרא מספרת על רבי זירא, שהסכים להסב על שלחנם של המזמנים אותו, בנמוק: "הם מתכבדים במה שאני סועד אצלם" (מגילה כח/א). יש לצין שהגמרא לא אמרה סתם: "הרופה להנות – יהנה", אלא הדגישה: "פאלישע", שיזדע להפיר תודה למטיביו, בקש לדעת מה חסר לבני המשפחה, שהוא יכל להשיב להם טובה תחת טובה, ולעזר להם, והדגיש בפניו: "הנה חרדת אלינו את כל החרדה הזאת, מה לעשות לך? ה"ש לדבר לך אל המלך או אל שר הצבא?" (מ"ב ד/ג). אחר כך ברח את מארחיו שיזכו לבן. גם אחר זמן ארוך, כאשר הילד נפטר, הגיע אלישע בעצמו מהפרמל עד אותה אכסניה שהיתה רחוקה, כדי לבדק אם יש באפשרותו לעזר בדרך כלשהי, ואכן החיה את הילד בדרך נס.

הרופה שלא להנות, אל יהנה – כשמואל
ומי שאינו רופה להנות מאיש, גם לא כשהוא נמצא מחוץ לביתו, ואפלו כשהוא בדרך למען הצבור, אף על פי כן עומד על דעתו להיות עצמאי, ולא להזדקק לאיש כלל וכלל, ולשם כך הוא משקיע מאמצים ומשאבים, להצטייד בכל מה שיוצרך לדרך, כצרכי דיור, כלי-בית, אביזרים וכל מה שצריך לו כדי לקבל תחושה ביתית נוחה, גם הוא נוהג כהגון, ואכן אל יהנה מאיש, ואין לו לחשש, שמא הבריות יראו בו גס-רוח, גאותו, שחצו ומתנשא. אלא התנהגות כזו היא בהחלט מקבלת, כפי שעשה שמואל הרמתי, שלא נהנה מאיש, למרות שהתהלך רבות בערי ישראל. מפני שמעלתו של האינו רופה לקבל טובה, היא, שהוא אינו חב לזאת פני איש, ויכול להזכיר את האינם מתנהגים כשורה, והרי למען מטרה זו סובב שמואל הנביא – הרמתי בערי ישראל, ודרבן את כלם לעלות ירושלמה לרגל, הוא המשיך בכך את מסרת אלקנה אביו, ואף היה שופט ומוכיח את יושבי הערים שהיה בא בגבולם (שבת נז/א). אם העשירים היו תומכים בו, תכונת הכרת הטוב לא היתה מאפשרת לו לומר להם דברים שלא יהיו נעימים לאזניהם. גם כאן פלעיל, יש לשים לב להדגשה של חז"ל, שלא אמרו: "אל יהנה", אלא: "אל יהנה – כשמואל", כלומר: שמואל אמנם אינו נהנה מאיש, אף לא חש עצמו מנתק מהעם, אלא להפך, הוא היה חלק בלתי נפרד מהם, שפט את העם, הנהיגם, ולמדם את חסי האלקים, ועזר להם הן בעניינים צבוריים ולאומיים, והן בענייני יום-יום אישיים.

הנהנה מהזולת אינו יכל להזכירו בעז
שנאמר: "ונשפט שמואל את ישראל כל ימי חייו. והלך מדי שנה בשנה וסבב בית-אל והגלגל והמצפה, ושפט את ישראל את כל המקומות האלה. ותשבטו [= בסוף המסלול הוא שב חזרה] הרמתי – כי שם ביתו, ושם שפט את ישראל" (ש"א טו/ז). מלים אלו: "כי שם ביתו", נראות כמיתרות, שהרי הכל יודעים כי ביתו של שמואל היה ברמה; ועל כך אמר רבי יוחנן: פסוק זה מלמד שכל מקום שהלך שם, ביתו עמו = אהלו וכל כלי ביתו, כדי שלא יצטרך להנות מאחרים, כפי שהוא עצמו העיד על דרכו המיוחדת – שלא להנות מאיש: "הנני, ענו בי נגד ה' ונגד משיחו, את שור מי לקחתי? וחמור מי לקחתי?" (ש"א יב/א). כדי להגיע לרמה כזו של אי-לקיחה, יש להשקיע מאמצים רבים, שהרי כשאדם בביתו הוא יכל להרשות לעצמו להתארגן שכל צרכיו יהיו תחת ידו, כשאדם בנכר ובגלות, הוא יכל להתרגל לחיות בעני ומחסור, ושרק יהיה לו לחם לאכל ובגד לבוש, אף כדי להתארגן בנכר עם "בית שלם", שלא יחסר לו מאומה, וכל זאת מבלי לקחת מהשכנים, יש צורך בנשיאת הרבה מאד חפצים שנודים נאלצים להתרגל לחיות בלעדם. הסבה לזהירות מלקבל מתנות מהזולת נעוצה בשרש בריאת האדם בעולם הזה, שנברא כדי שיקבל את הטבתו השלמה של הקב"ה לנצח נצחים – בזכות עצמו וביגיעת פפיו, ולא כפדקה וכמתנת חנם שלא עמל עליה, אשר היא נקראת: "נהמה דכיסופא" = לחם בוישה, לחם חסד (דעת תבונות י"ח ובעיונים שם). אף אם ההסתעגות מלקחת את שחברו מעניק לו, עלולה לגרם למתיחות, להביא לאיבה או לתחושה של התנשאות, יש לקבל מהחבר את מתנתו, כי גדול השלום מכל.

אשה מפרת באורחים
הגמרא חוזרת לבאר את שנאמר שם: "ותאמר [השונמית] אל אישה [= בעלה]: הנה נא נדעתי כי איש אלקים קדוש הוא, עובר עלינו תמיד" (מ"ב ד/ט). הלשון: "נדעתי" נראית כמיתרת, שהרי היה לה לומר: "הנה נא איש קדוש הוא", מתוך דיוק זה אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מכאן שהאשה מפרת באורחים ובאפים, יותר מן האיש, מפני שתפקיד הבית מסל עליה, והיא נחשבת כממלאת את כל התכן של הבית, כפי שהגדיר אחד החכמים ואמר: מעולם לא קראתי לאשתי: "אשתי", אלא: "ביתי" (שבת קיח/ב, גיטין נב/א), על כן בארו חז"ל שהנאמר בתורה: "וכפר בעדו ובעד ביתו", ואמרו: "ביתו זו אשתו" (יומא ב/א), כי כל צרכי הבית על ידה נעשים והיא עקר הבית (רש"י שבת שם), לכן נקראת "עקרת הבית" = עקרו של הבית. מהטעם הזה אמר הקב"ה לאברהם: "כל אשר תאמר לך שרה – שמע בקולה" (בראשית כא/ב). כי עינה הנוקבת של שרה ראתה את החדרת הרע של ישמעאל אל תוך ביתה. לכן השונמית ידעה להפיר את דרגתו הרוחנית הגבוהה של האורח ובעלה לא ידע, למרות שהיה אדם גדול (ראה פדר"א ל"ג וברד"ל שם, יתכן כי הוא עידו הנביא, אך קשה ליישב זאת על פי סדר הדורות). הסבה שראית האשה גדולה משל האיש, בכל הקשור אל תוך הבית, היא, כי תפקידה של האשה הוא "עזר כנגדו" (בראשית ב/ח). כלומר: השלמה, הגנה ותמיכה (ראה יבמות סב/ב: "אשה – שמחה, ברכה, טובה, חומה ושלום). מהטעם הזה האשה מזוהרת לשמר על פנימיותה בצניעות ובחשיבות יותר מהאיש, ומאותו מקור למדו חז"ל על בינתה היתרה של אשה (ראה בר"ר יח/ב: "היי צנועה", נדה נח/ב: "בינה יתירה נתן ה' באשה יותר מאיש"). כי צניעות ובינה נובעים משרש פנימי משתף, שמשכיל

להבחין בפנימיות, ללא התחשבות במעטפה חיצונית וסטנדרט. שהרי ראיתו של האיש היא שכלתנית, כללית ומקיפה, ואלו האשה מביטה בפרטים, ואם היא אשה גדולה ובעלת דעת, יודעת היא להפריד ולסנן את הקלפה, שלא תחדר לתוך ביתה, כמו שרה ורבקה, שהרחיקו את הבנים המקלקלים מהבית, ומאידך לקרב ולהחשיב אנשים חשובים הנכנסים לבית (בנושא דומה ראה ספרנו שב"ח על מגילה יג/ב: "צניעות ומלכות", ויומא מ/א: "צניעות האם – מקור הברכה לכל ביתה" ובנספח שם, ובהמשך ט/ב: "ארבע אמהות").

קדשה במעלת הנפש

באמור, אמרה האשה: "הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא" (מ"ב ד/ט). שאלו חכמי בית המדרש: מנא = מנין ידעה? הרי תכונות כאלה אינם רשומים על פני האדם, ואפלו שמואל הנביא לא יכל היה לזהות על פי תויו הפנים, את אחד מבני ישי, שהוא הראוי להיות מלך על ישראל, וה' אמר לו: "כי האדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב" (ש"א טז/ז). אלא ודאי היה לה סמן כלשהו. רב ושמואל מסבירים כיצד ראתה אשה זו את קדשותו של אלישע משתי זוויות, אחד אמר: שהאשה הזו – כפי שבאורחים היא מכירה, כך שמה היא לב לכל מארע המתרחש בביתה, ולכן ראתה כי בגלל קדשותו אין בריות שפלות מתקרבות אליו, דהיינו: שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו, למרות שהאכל על השלחן מושך זבובים, ואצל שאר בני הבית רחש השלחן זבובים. בזאת נראתה קדשת השלחן של אלישע שהיה דומה למזבח ואכילתו לקרבן (ברכות נה/א), ועל הקרבתו אכן נאמר: "מעולם לא נראה זבוב בבית המטבחים של בית המקדש" (אבות ה/ה). על ידי הזבובים שלא התקרבו אל שלחנו של אלישע, נתן לגלות את הדרגה הגבוהה של נפשו הקדושה, כפי שאמרו חז"ל על הפסוק: "ברצות ה' דרכי איש – גם אויביו ישלים אותו" (משלי טז/ז). על כך אמרו חז"ל: "גם צרעות, יתושים וזבובים" (בר"ר נד/א). הרי שחז"ל הגדירו את הרמשים כאויבי האדם, כי מפני מיאוסם ושפלותם הם ההפך הקטבי של האדם – נזר הבריאה (נתיב התורה למהר"ל עמ' מ"ט, ובדרי"ח עמ' רל"א). מבאר הגר"א: "וירדו – ובכל הרמש", שאחר המבול חזר מורא האדם על כל בעלי החיים, חוץ מהזבובים, בגלל שפלותם ופחיתותם (אדר"א בראשית א/כו). יש לצין שגם דורנו זכינו לשמע על גדולי ישראל, שגם בשעה שנמצאו במקום מחוץ לעיר, שיש בו חרקים רבים, אחד מהם לא היה מתקרב אל שלחנם. על האשה, שפאמור היתה חכמה, שאלו חז"ל: "מהיכן ידעה שהאיש קדוש"? ואלו על הזבובים, ששכלם רפה ביותר, איש אינו שואל: "מהיכן ידענו"? כי הזבובים אינם יודעים או לא יודעים, אין להם בחירה, והם אינם פועלים על פי שכל כלשהו, אלא על פי דחפים טבעיים, וממילא אינם יכולים לעשות דבר שאין להם רשות, כי תכונה זו "לעבר את הגבול" שמורה רק לאדם שיש לו בחירה חפשית, לכן דוקא בגלל שאין הם יודעים, ישנה אפשרות להתבונן בהתנהגותם (הגר"ח שמולביץ זצ"ל).

קדשה במעלת הגוף

וחד אמר: הזוית הנוספת שמתווכה נתן להסיק על גדל קדשותו של אלישע, קשורה למעלת קדשת גופו, כי התקדשותו והתעלותו, רוממו לא רק את נפשו ושכלו, אלא גם את גופו הגשמי, עד שמרב עבודתו לקדש עצמו, זכה למתנה אלקית, ששום תנועה לא נעשתה בהסח הדעת, ושום פעלה לא נעשתה ללא מטרה וללא פונה שהעניקה לה חיוניות ותכן, לכן מאומה לא יצא ממנו להביל ולריר (נתיב התורה למהר"ל עמ' מ"ט, ובדרי"ח עמ' רל"א, וראה מו"נ ג/כה: "פעולת הבל אינה ראוייה לאדם נכבד"). לכן כל צדיק שהכתיר בתאר "קדוש", זכה שכל יצירת החיים אינו פורש ממנו לבטלה, לכן יעקב אבינו הנקרא: "קדוש", בנאמר: "והקדישו את קדוש יעקב" (ישעיהו כט/כג), אמר על ראובן בכורו: "כחי וראשית אוני" (בראשית מט/ג, וברש"י שם). כי הקדשה "תחלתה השתדלות וסופה מתנה" (מס"י כ"ו), ומי שהתאמץ לקדש את גופו, יזכה לשמירה גם בדברים שאין בהם שליטה. לכן כל ריח גו-עדו של זעה וכדומה לא פרש מגופו של אלישע הקדוש, וריח גו-עדו נדף מגופו ודבק בבגדיו ועל מצעיו. כשהריחה האשה את כלי המטה אחר שעזב את הבית, אמרה: אם לא היה איש קדוש, וקדשותו של הבורא יתברך עליו, לא היה דבק בו ריח גו-עדו זה, בכך הבינה את גדל קדשותו, ואמרה שיש צורך לבנות לו מקום מיוחד (זוהר-ב מד/א). בגמרא הובא נושא זה בקצרה, ואמרה: סדיו של פשתן הציצה על מסתו, ולא ראתה קרי עליו, למרות שטרח הדרך עלול לגרום לכך. על פן זכה אלישע להחיות מתים, שהרי "קדשה מביאה לידי תחיית המתים" (ע"ז כ/ב. ראה ספרנו "שבח המחשבה – דרכי שליטה במחשבות והרהורים" עמ' 76: "רק איש קדוש זוכה להחיות מתים"). בתלמוד הירושלמי מובאת סבה נוספת שבגללה קבעה האשה כי איש קדוש הוא, כיון שלא הביט בה מימיו. מתוך מכלול הנהגות קדשה אלו, קבעה האשה שאיש קדוש הוא לגמרי, הן בנפשו והן בגופו.

הוא קדוש ואין משירתו קדוש

האשה הגדולה אמרה לבעלה מלה אחת הנראית כמיתרת: "הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא, עובר עלינו תמיד". המשפט יכל להיות מובן באותה מדה גם ללא תוספת המלה "הוא", ולומר: "איש אלקים קדוש ... עובר עלינו". מכך אמר רבי יוסי ברבי חנינא: אכן האשה דיקה בלשונה, והדגישה לבעלה הוא קדוש, אבל וג'חזי משירתו, אינו קדוש. על פן "נעשה נא לו [ולא למשירתו] עלית קיר קטנה", ואלו משירתו יצטרך לדאג לעצמו, כפי שעשה עד כה, ויתאכסן כשאר האורחים, מבלי לקבל חלק בפרטיות שאנו מעניקים לאדוניו. מנין אפשר להוכיח שאכן צדקה האשה בראייתה הנוקבת? שנאמר בהמשך, על מארע שהיה זמן רב אחר כך, כאשר התנפלה האשה למרגלות אלישע, לבקש על בנה שמת: "ויגש ג'חזי להדפה" (מ"ב ד/כז). המלה: "ויגש" אינה במקומה ואינה מדקדקת, שהרי ג'חזי עמד לימין רבו, ולא היה לו אלא להדף אותה, ומה שהמקרא הדגיש "ויגש", בא ללמד על פעלה מתכננת לדבר שהיה חשוב בעיניו (ראה רש"י בראשית יח/כג: "ויגש"). על פן אמר רבי יוסי ברבי חנינא: ג'חזי נגש אל האם השפולה ומרת הנפש, מתוך התפרצות תאונה, דהיינו: שאחזה בהוד יפיה, כמבאר לעיל על בטיי של בינת אם: "עשה לה דדים במקום בינה" (ברכות י/א). בינה זו היא הוד יפיה של אשה צנועה. בכך הוכיח ג'חזי כי הוא ההפך הגמור מרבו, שהרי אצל רבו נראתה שליטה מלאה על כל גופו, בקדשה כה גבוהה, גם בדברים שאצל שאר בני האדם אין שליטה עליהם, ואלו ג'חזי לא שלט ברצונותיו, גם במקום שכל בר-דעת מסוגל לעשות זאת. שרש התפרצות זו, ראתה האשה שנים אחדות קדם לכן, ואמרה: "הוא קדוש ואין משירתו קדוש" (מהרש"א).

עובר עלינו תמיד = כקרבן התמיד

בלשון שהשונמת בארה לבעלה את הנחיצות לבנות לנביא חדר פרטי, ישנה מלה הנראית לכאורה מיתרת, וכך אמרה: "איש אלקים קדוש הוא, עובר עלינו תמיד". המלה "תמיד" אינה מתאימה לכאן, שהרי הנביא לא היה אצלם כל הזמן, וגם לא הגיע באפן סדיר, ולא במרווחי זמן קבועים, אלא כשהיה נקלע לשונם, מצא אכסניה בבית ההוא, והרי ל"תמיד" ישנם שני פירושים בלבד: או במרווחי זמן אחידים, כמו: "שנים ליום עולת תמיד" (במדבר כח/כג. ראה מנחות צט/ב: "כיצד מתקיים תמיד? שלא ילין השלחן בלא לחם"). או ללא הפסקה, כמו: "אֶרֶץ אֲשֶׁר תָּמִיד עֵינֶי ה' אֵלֶיךָ בָּהּ" (דברים יא/יב. ראה הכרמל למלבי"ם: "תמיד"). שני פירושים אלה אינם מתאימים למעברו של אלישע בשונם, אם פן מה פונת המקרא באמרו: "תמיד"? לכן אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: את רצונם של המארחים להתדבק בקב"ה דרך הדבקות בתלמידי חכמים, רמז המקרא במלה "תמיד", המקבילה להתקרבות ולהתקשרות אל ה' דרך קרבן התמיד, מפני שכל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, מאכילו, משקהו ומהנהיגו מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאלו מקריב את קרבנות התמידיו, שהרי דבקות בתלמידי חכמים נחשבת כדבקות בבואר יתברך (כתובות קיא/ב), ומסורת הקרבנות גם היא זכה, ועל פן נקראו "קרבן", מלשון קרבה ואחדות (רמב"ן ויקרא א/ט, בטעם הקרבנות). דוקא למעלת קרבן התמיד זוכה מהנה החכמים, כי זהו

הקרבן הרצוף אשר בא בכל יום ויום, ומקביל למעלת תלמידי החכמים בתורה יומם ולילה. כמו כן תלמידי החכמים הקשורים לתורה הנצחית, זוכים בגללה להתעלות ולקדשה וגם הם אינם פופים למגבלות הזמן ולשנויים ותחלופות המתרחשות בעולם. לכן המקצה מקום קבוע שעומד תמיד לרשות איש התורה, בכך הפך ביתו הפרטי להיות טפל לחדרו הקדוש של האורח – שהוא עקר הבית, ובכך הפקיע את ביתו משליטת תהפוכות הזמן והאפנות המתחלפות (נתיב התורה למהר"ל עמ' מ"ח). בספר מנורת המאור הביא את הגמרא כאן, וצין מאמר חז"ל מקביל המגדיר את מי שאינו נוהג כך, וכתב: מי שאינו רוצה להנות תלמידי חכמים מנכסיו, ענשו גדול, כנאמר: "כל מי שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו – אין לו ברכה" (מנוה"מ קפ"ח).

מקום התפלה ותנאיה
אגב המאמר הקודם שאמר רבי יוסי ברבי חנינא בשם רבי אליעזר בן יעקב, הביאה הגמרא מאמר נוסף בשמו, השך אף הוא לסגיה כאן, המבארת את נושא התפלה, וכיצד יש לעמוד בתפלה. שהרי הסגיה כאן השתלשלה אחר שהתבאר על חזקיהו המלך, שהסב פניו אל הקיר, התפלל מקירות לבו, והזכיר את "עלית הקיר" של השונמית. כמו כן למדנו לעיל מהפסוק: "ויסב פניו אל הקיר" – שלא יהיה דבר החוצץ בינו ובינו הקיר (ברכות ה/ב), לכן הובא כאן מאמר נוסף, המלמד אף הוא כיצד יש לגשת לתפלה. ועוד אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום = בשמו של רבי אליעזר בן יעקב: שני פרטים בדין מקום הראוי לתפלה, אשר שניהם גורמים לעמידה נכונה מול הקב"ה. פרט אחד קשור לעצם המקום ולשפע שמבקש המתפלל לקבל ממרומים, והפרט השני מתחס אל ההכנה הגופנית והנפשית של המתפלל, בעמדו לפני המלך, ואמר: 7א – אל יעמד אדם במקום גבה ויתפלל! 7ב – אלא יעמד דוקא במקום נמוך ויתפלל! את שני הדברים למדנו ממה שנאמר: "ממעמקים קראתיו ה'" (תהילים קלא). הדבר נאמר בלשון רבים – "מעמקים", ללמדנו שהתפלה צריכה לצאת גם מעמק הלב, וגם שהמתפלל צריך להמצא במקום עמק יחסי (ראה נתיב העבודה למהר"ל עמ' צ'). חכמי התלמוד צינו כי אכן תנא נמי הכי = שנינו כך גם בבריתא בותר פרוט: לא יעמד אדם, לא על גבי פסא ויתפלל, ולא על גבי שרפרף ויתפלל, ולא במקום גבה ויתפלל. לא רק זאת, אלא יעמד במקום נמוך דוקא ויתפלל. טעם הדבר לפי = בגלל שאין גבהות לפני המקום = לפני הקב"ה – לא גאווה בלב ולא להמצא במקום גבה בשעת התפלה, מפני שהנמצא במקום גבה יחסי, חש עליונות והתנשאות, ללא הבדל אם כל השטח נמצא במרומי הר גבה, או במעמקי בקעה עמקה, אך באותו מקום עצמו, העומד על פסא, שרפרף או תל-אבנים, חש עליונות על פני הסובבים שאינם עומדים על מקום מגבה, והרי "אין גבהות לפני המקום", שנאמר: "ממעמקים קראתיו ה'". מפסוק זה יודעים אנו שתפלה הבאה ממקום עמק, היא משבחת ביותר.

תפלה לא במקום גבה אלא במקום נמוך
ככל שהתפלה נובעת ממקום יותר נמוך ויותר עמק, כן תגיע לפעל בעולמות יותר עליונים ויותר גבוהים, שהרי ככל שמותחים את מיתר הקשת, כן יעוף החץ רחוק יותר. לכן עמידה במקום עמק המבטאת את עמידתה השפלה והנכנעת של הנפש אל מול גדלות ה', תועיל להביא את התפלה לפני-ולפנים – לפני פסא הכבוד (ראה משך חכמה בראשית מח/כב: "בחרבי ובקשתי – בתפילתי ובבקשתי"). תפלה הנובעת מתוך לב נכנע, זוכה לקרבת ה' ביותר, כפתיב: "ובחי אלקים רוח נשברה. לב נשבר ונדפה – אלקים לא תבזה" – את תפלתו (תהילים נא/ט). מכאן אנו למדים את מעלת התפלה בלב נמוך. ומיני יודעים אנו שלא רק את עמק הלב דורש הבורא, אלא יש לצרף אליו גם בטיי מעשי על ידי הכנעת הגוף, ככניעתו של עבד נצרך, דל ועני אל מי שמעניק לו חיים וקיום? שהרי כתיב בתפלתו של דוד המלך, שתאר את תחושתו, קעני העומד לבקש את צרכיו מהקב"ה. בפתיחה לאותה בקשה הוא הגדיר כיצד יש לגשת לתפלה, ואמר: "תפלה לעני כי יעטף [=כפוף, מענה ועטוף בתוך גונו], ולפני ה' ישפך שיחו" (תהילים קב/א). הרי שבכדי שהתפלה תתקבל ברוצו, יש להקדים לה תחושה של עני העומד שפוף וברוח נמוכה מול נדיב-לב המעניק לו צדקה וחסד. מכאן יש להסיק שלא רק בהכנה נפשית יש לגשת לתפלה, אלא יש לבטא זאת גם באופן פיזי בעמידת הגוף. מדברי ברייתא זו למדנו על שתי מטרות לעמידה במקום נמוך; אחת: כדי להיות במקום נמוך בבחינת כלי המבקש לקבל ולהתמלא ממקור השפע השמימי, והרי אל המקום הנמוך ביותר מתנקז כל השפע היוצא ממרומים. אך מעבר לבטוי הסמלי של מקום נמוך, יש צורך לבטל את הגאווה הטבעית המתעוררת בלב כל מי שנמצא על גבי דבר שהוא גבה יותר מכל סביבתו. לשם כך באה המטרה הנוספת: האסור לעמוד על מקום גבה ולהתפלל. על כן חלקה הגמרא הלכה זו לשני נושאים: 7א המלצה למקום נמוך. 7ב אסור לעמוד במקום גבה. המלצה לעמוד במקום נמוך מועילה גם אם המקום נמוך במעט (מש"ב צ/ה). האסור שלא לעמוד במקום גבה, הוא דוקא במקום שיותר גבה משלשה טפחים, ושאנו נחשב כרשות בפני עצמו (רמב"ם תפילה ה/ו-ז. לכן חילק הרמב"ם שני נושאים אלה לשתי הלכות נפרדות). על כן הנמצא במקום שאינו שטוח ונשך, אלא יש בו גבשושיות ושיקעים, כגון בין האבנים אשר בצלע ההר, אל לו לעמוד על גבי הגבשושיות, אלא דוקא בשקע שביניהן.

תפלת העמידה בגל וישרה
פעלת האדם מרובת משלשה תהליכים: "רצון, מקום ועשייה". תחלה עולה הרצון בלב, ומתגבשת החלטה לעשות דבר-מה. אחר כך מגיעים שני שלבי הפעלה: הליכה אל המקום שהוא, והפעלות הנעשות שם. שלשת האבות לפעולות אלו הם: הלב – רוצה. הרגלים – הולכות למקום הפעלה. הידים – פועלות. כאשר האדם עומד בתפלה עליו לבטא הכנעה בכל כחותיו, ולהכיר כי הקב"ה הוא הנותן כח לעשות חיל – לכל אבר ואבר בהתאם לתפקידו, כדי לפעל ולעשות חיל. על התהליך הראשון – הרצון והכנעת הלב למדנו לעיל, שיש להתפלל במקום נמוך. כאן מבאר השלב הבא, והוא: בטיי ההכנעה של הרגלים, כאשר אינו זזות בעמדתו לפני ה' (נתיב העבודה למהר"ל עמ' צ'). ועל כך אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: המתפלל את שמונה-עשרה הברכות של תפלת העמידה [וכן האומר קדשה בחזרת הש"ץ], צריך שיכנן את רגליו, שתהיינה צמודות אחת אל השניה ומחברות כאחת. דוקא את הרגלים יש להצמיד ולהביע בזאת כאלו שאינן יכולות ללכת, כי סמל השליטה של האדם בעולם, הוא על ידי שהולך ברגליו, ודורך על השטח הנקבש תחת כפותיו, כנאמר על שליטת האדם: "כל שמה [=נתת] תחת רגליו" (תהילים ח/ז, ובמקומות רבים במקרא). ממילא על ידי עמידה ברגלים הצמודות כאחת, מביעים בטול שליטה זו, כאלו שהגוף כפוף. בכך עבר ממצב של שליט ופועל בעולם, למצב של כניעה וקבלת מרות. במצב גופני זה עומד המתפלל כראוי לפני הקב"ה. בכך ירויח את שני הדברים: 7א הגוף אינו עסוק בדברים צדדיים, אלא פלו מכון למטרה אחת ויחידה – קעבד העומד לפני רבו. 7ב הלב, הנפש ורכויו המחשבה עומדים לפני הקב"ה, לא הפרעה של השפעות הגוף ורצונותיו. עמידה בתפלה במצב כזה של בטול הגשמי, יש בה התבטלות מחלטת לרצון ה', בכך דומים המתפללים למלאכים, אשר כל מהותם היא לקבל את השפעת הקב"ה והוראותיו, ללא רצונות פרטיים משלהם, וללא הליכה כלשהי שאינה קשורה לתפקידם ולמהותם, שנאמר על המלאכים בחזון מעשה-המרכבה: "ורגליהם רגל ישרה" (יחזקאל א/ז). דבר המבטא שאינם צועדים ואינם מתפזרים, אלא את שליחותם הם עושים בכפיהם, ורגליהם נועזו כדי לעמד נצבים הכן לפני ה' (מלבי"ם שם). ביאור הסוגיא ע"פ נתיב העבודה למהר"ל שם, טושי"ע או"ח צ"ה ב"י ופרישה). כך סכם הרמב"ם נושא זה: "תקון הגוף כיצד – לכוון את רגליו זו בצד זו, ונתון עיניו למטה – ויהיה לבו פנוי למעלה, כאלו שהוא עומד בשמים, ומניח ידיו על לבו – כפותים הימנית על השמאלית ועומד קעבד לפני רבו, באימה, ביראה ופחד (תפלה ד/ד).

לא תאכלו על הדם = לפני התפלה
ואמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: מאי דכתיב = איזו משמעות ישנה בפסוק האומר: "לא תאכלו על הדם" (ויקרא יט/כ). שהרי על פי פשוטו של מקרא, אין לו באור, כי לא נכתב שם על איזה דם נסב האסור, ואם כי אפשר לבאר באפנים אחדים, אך

אף על פי כן הלשון: "על" אינה מבארת, וכמו כן גם מה שהדבר נאמר בה' הידיעה גם כן דורש ברור, לכן, מלבד חמש הדרשות שדדשו חז"ל בפסוק זה (ומבוארות בספרנו שב"ח על סנהדרין סג/א). נדרשת מפסוק זה גם ההלכה: לא תאכלו קדם שתתפללו על דמכם = על הדם שלכם, כלומר: על הנפש, כי "דם" בלשון המקרא אינו מתפון רק לנוזל ארגמני, המכיל בתוכו את החמרים הפיזיים שהגוף זקוק להם, אלא בלשון המקרא מתרחב הדם גם אל הרצונות, כנאמר: "הדם הוא הנפש" (דברים יב/כג), ואברהם אמר לאנשי חת: "אם יש את נפשכם", כלומר: אם אתם רוצים (בראשית כג/ח). הרי ש"אין לאכל על הדם", הוא לבקש תחלה על החיים והפרנסה וכדומה, שהם נכללים בנפש האדם ובצרכיו. לכן בטרם יתחיל האדם לטפל בצרכים הפיזיים של הגוף, עליו לבקש את עצם החיים. ברבד העמק של הדברים מבאר נושא זה בספר הזהר, כי בבקר מחזיר הקב"ה את השפעת הנשמה אל הגוף, ומעתה יפעלו הם יחדו במשך כל שעות היום. חבור זה שבין הנפש והגוף הוא בדם (כמבואר גם ברמב"ן על: "לא תאכלו על הדם"). הדם עצמו משפיע על הרצונות הפשוטים והרדודים של הנפש, לכן מיד עם ההשפעה מתעוררים הכחות המשפיעים מהדם, ומוכנים להכניס אל הלב תחושת עצמה וגאונה (ראה ב"ב נח/ב: "ראש השיבושים ותחילתם קשורים אל הדם"). תחושת גאונה זו מתעוררת כאשר הגוף בא אל ספוקו, כי אז פורצים כחות הגאונה הנמצאים רדומים, וממילא כבר יהיה קשה להכניעם ולקבל על מלכות שמים (דברי סופרים לרבי צדוק הכהן, אות י"א). על כן בשעה שאדם עומד לפני ה' בתפלה, ומכניע את עצמו כעבד לפני אדוניו בקבלת על מלכות שמים, נקבעת הנפש במקומה הנכבד והטוב באופן נכון וראוי, אחר שנגרעה סערת הדם והרצונות (ראה זהר-ב טו/ב). ממילא כך יתפרש הפסוק: "לא תאכלו על הדם" – הסוּגֵר המשפיע גאונה על הנפש, ואל תאכלו בטרם תתפללו, אז יחזר הדם להתחבר לכחות הנפשיים שבו באופן הנכון, מבלי שתהיה השפעה של כחות הגוף הנפשיים הסוערים בתוך הדם על הנפש הרוחנית.

אכילה קדם התפלה – גאונה וזלזול בה' כהמשך למאמר הקודם הוסיפה הגמרא והביאה מאמר מקביל. איכא דאמרי = יש האומרים: אמר רבי יצחק, אמר רבי יוחנן, אמר יוסי ברי חנינא משום רבי אלעזר בן יעקב: כל מי שסלם הערכים שלו הפוך, ובגלל גאותו הוא מקדים את הצרכים הגופניים לצרכים הרוחניים, כלומר: האוכל ושותה ורק אחר כך מתפלל, ואינו עושה כן מפאת מחלה או חלשה, אלא זהו סדר העדיפויות שלו, כך הוא מבטא גאונה, כי הוא מרגיש כמי שחי וקיים בכת עצמו, לכן אינו מקדים לשחר את פני אדוניו – הקב"ה שמעניק לו חיים. עליו הכתוב אומר את דברי התוכחה החמורים שנגמרו על ירבעם בן נבט, שהתדרדרותו החלה בגלל גאותו, שצרכיו האישיים היו חשובים בעיניו יותר מעבודת ה'. לכן נשלח אחיה הנביא לומר לו בשם ה': "ואותי השלכת אחרי גוד" = אחרי גופך (מ"א יד/ט). ירבעם לא התעלם ממציאות ה' ומדבריו, אלא שבגאותו לא העמיד את דבר ה' כמנחה החולף לפניו, אלא כאדם המשליך דבר שאין לו בו חפץ, שאינו מסלקו לצדדים, אלא משליכו אל מאחורי גבו, כדי שלא לזכותו אפלו במבט, ואינו רוצה לראותו, כך השליך ירבעם את עבודת ה' אל מאחורי גבו, ומכאן סלילה היתה בפניו הדרך עד עבודה זרה בפעל (עיון יעקב). על כן דרשו חז"ל: אל תקרי "גוד" = גופך, שהרי באופן פיזי לא השליך ירבעם מאומה, ולא שם מאחורי גבו כלום! כמו כן אם היה נאמר: "את דברי השלכת", יכולים היינו להבין את מליצת הנביא בהמשך, שזו היתה השלכה לגמרי – מאחורי גבו. אך ביצד השליך את כבוד ה' מאחורי גבו? על כן מבארים חז"ל את המליצה ואומרים, שאין הפונה לבב פיזי, אלא "גאיד" = גאותו, כלומר: את הקב"ה דרגת במקום שני, אחר שהעמיד את עצמו במקום ראשון. זוהי הגאונה החמורה ביותר, כי אין התפכחות למציאות ה', אלא מאמינים בו, מכירים אותו ומשפילים להשליכו מאחורי הגב. בטיי מעשי לחס זה נמצא אצל מי שמקדים את צרכי גופו לכבוד שמים, אוכל ושותה לפני התפלה. עליו אמר הקב"ה: לאחר שנתגאה זה, קבל עליו על מלכות שמים! על כן קבלת על מלכות שמים בצורה כזו, אינה נחשבת כעוון צדדי, אלא פגיעה בעצם קבלת על המלכות. אכילה ושתיה לפני התפלה היא עברה פרטית מצד עצמה, ומשמשת גם כדגמה לצורת חיים אשר בה מתנהגים אנשים המזהים עצמם כשומרי מצוות, אלא שיש להם שבוש בסדרי העדיפויות של עקרי האמונה והיחס אל הקב"ה. על כן נאמר בהלכה שביום ששי, מתר להכין צרכי שבת לפני התפלה, כי צרכי שבת הם צרכי שמים, שהעושה אותם קדם התפלה, אינו מקדים את צרכיו לצרכי שמים, אלא צרכי שמים לצרכי שמים. למרות שמעשה זה, של קבלת על מלכות שמים אחר האכל, אינו נראה בעין שטחית כעוון חמור, אין הדבר כן, כפי שכתב החזון אי"ש בנושא דומה: "גוף העברה במעשה – קל, וענינו לעמק סוד הנשמה – אפיקורסות" (איגרות א/יא, בנושא: "כי דבר ה' בזה – מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק").

גדלותה של קריאת שמע בזמנה מצות קריאת שמע מרפבת משתי מצוות הנראות באופן שטחי כשתי מצוות נפרדות, אלא שמתקיימות בעת ובעונה אחת. מצוה אחת היא עצם קריאת התורה, שהרי בקריאת שמע מצטטים אנו פרשיות מהתורה. המצוה השניה היא קבלת על מלכות שמים ועל מצוות, שהיא מצוה גדולה לכשעצמה. ממילא נתן היה לסעות ולחשב שגם המאחר את זמנה הקבוע, יש לו את כל היום כולו כדי לקיים את שתי המצוות הללו, שהרי בכל שעה משעות היום והלילה ישנה מצוה לקרא בתורה, כמו כן בכל שעה משעות היום והלילה אפשר לקבל על מלכות שמים ועל מצוות, אלא שאינה נעשית בזמנה, לכן אינה נחשבת כמצות קריאת שמע, אלא כלמוד תורה בלבד. בנושא זה אמר רבי מני: גדול שכו של הקורא קריאת שמע בעונתה = בזמנה של מצוה זו, שכו גדול וחשוב יותר מהעוסק בתורה! למרות הכל: "תלמוד תורה כנגד כלם" (פאה א/א, שבת כז/א, קידושין מ/א). ו"גדול תלמוד יותר מכל המצוות" (קידושין מ/ב). אך כל זה נאמר ביחס לתלמוד תורה כנגד מצוה אחרת, כגון לולב, או הכנסת כלה, הצלת נפשות, בנין בית-המקדש, כבוד אב-אם וכדומה. מה שאין כן מצות קריאת שמע, גדול וחשוב הקורא אותה בזמנה, יותר ממי שעוסק בתורה וקורא בה פרשה כלשהי. מפני שקריאת שמע בעצמה נחשבת גם כעוסק בדברי תורה, וגם שבאותם פסוקי התורה מתקיימת המצוה לקרא קריאת שמע – ולקבל על מלכות שמים שחרית וערבית, הרי שמרויחים בכך שני ענינים בבית-אחת. מה הראיה לכך? מדקתני = ממה שנגמור במשנה: הקורא קריאת שמע מכאן = מאחר זמנה ואילך, לא הפסיד בקריאתו, אלא שכו כאדם הקורא בתורה. מכלל זה יש להסיק ד=שכל הקורא אותה בעונתה ובזמנה, עדיף מקורא בתורה סתם. אבל אחר זמנה, למרות שאת זמנה הוא עבר, אין לו להמנע בגלל זה מלקרא, אלא אם לקרא אחר הזמן, וריוח לפחות את ברכות קריאת שמע, ופרשת קריאת שמע תחשב לו כקורא בתורה בלבד, כי אינה פחותה מכל שאר פרשיות התורה שמצוה לקרא (ראה כס"מ ק"ש א/יג, שגם במשך כל היום קיימת מצווה מסויימת). נמצא לפי זה שהנאמר כאן הוא דגמה לכל המצוות אשר בהן יש לקרא פרשה כלשהי בתורה, כגון: ודי מעשרות, מקרא בפורים, קריאת פרשת זכר, ברכת כהנים, דברי הכהן משיח המלחמה באוגי החילים בטרם צאתם למלחמה וכדומה (רשימת המצוות הנעשות בציטוט פסוקים ראה סוטה לב/א). ממילא יש לשאל: מדוע התמקדו דוקא במצות קריאת שמע? כפי ששאל המאירי: פשיטא – אף קריאת שמע היא תורה! וכשיש קיום מצוה בעונתה, ודאי גדולה היא מקריאה אחרת, ומה הצרכה הגמרא לומר זאת? תרץ המאירי: פרוש הגמרא שמצוה זו גדולה וחשובה אפלו ממי שקורא פרשה בתורה בעיון, לכן הדגישו: "עוסק בתורה", ולא "לומד תורה". כלומר: גם מי ש"תורתו אומנותו", ואינו צריך להפסיק כדי להתפלל, אף על פי כן צריך להפסיק את למודו המעמיק, כדי לקרא קריאת שמע בעונתה, אף על פי שפרשיות אלו הוא לא יקרא באותו עמק שהוא קורא את הנושאים שהוא עוסק בהם עתה ולומד אותם (המאירי מרחיב נושא זה. ראה בספרנו שב"ח על מגילה ג/א: "ביטול תורה בעיון, כדי לקרוא את מגילת אסתר בשטחיות" ובנספח שם).

בסגנון כאן ישנו נדון על מי שטורד בדרך מצוה, האם הוא מטורד מצוות אחרות, על כן הביאו חכמי התלמוד הוכחה שהטורד בצערו חייב בכל המצוות, ממה שאמר רבי אבא בר זבדא, אמר רב: אבל ביום הראשון שאחר קבירת אחד מקרובי משפחתו, שצריך לשבת עליהם שבועה, ויש לו צער עמוק וגדול, אף על פי כן חייב בכל המצוות האמורות בתורה, הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל-פה, בגזרות, במנהגים ובמסורת. חוץ מן הנחת התפלין, אף על פי שהיא מצוה בכל המצוות, בכל אופן ביום הראשון שאחר הקבורה, אין האביל מניחו, שנאמר בצווי של הקב"ה ליחזקאל, פשהתנבא על מות אשתו, ונאמר לו שלא ינהג בדיני אבלות, כדי להמחיש לבני ישראל, כי כאשר יבא אויב בשערי ארץ ישראל, כלם יהיו אבלים על חרבן בית המקדש, מות בני משפחותיהם והריגת המון אדם. על כן לא יוכלו שארית הפלטה להתנהג בדיני אבלות, כי כלם יהיו אבלים, ואיש אינו לכל לנחם את זולתו בשעה שהוא עצמו יהיה גם כן אבל. כמו כן האויבים האכזרים למנעו מהשרידים גם זכות בסיסית זו – לבכות את קרובי המשפחה. כך אמר הקב"ה ליחזקאל: "אבל לא תעשה [=אל תנהג בדיני אבלות, אלא את] פארך [=את התפלין], חבוש עליך, ונעליך תשים ברגליך" (יחזקאל כד/יז). כדי להמחיש לעם איזו אבלות אמללה תהיה להם אם לא יחזרו בתשובה. מתוך צנאה זו למדים אנו כי שאר אבלים אינם מניחים תפלין. כי "טוטפות התפלין" הם כתר כבוד למניח אותם, על כן נקראו כאן, פארי, והאביל המתגולל בעפר מרב צער, ואפר על ראשו, אינו ראוי להניח תפלין במצב משפל זה. בנוסף לעבדה כי אסור להסיח את הדעת מהתפלין שעל הראש והזרוע, וכשאדם נמצא בטורדה וצער, אין לבו פנוי לכוון את דעתו שלא להסיח דעת מקדשת התפלין (ש"ע או"ח לח-ה-ט). כשם שהאבלות נכרת בהסרת התפלין, בדיוק כך תבא הנאלה לידי בטוי בהנחת כתר כבוד ופארי, במקום אפר הצער והגלות, כנאמר: "לקרא שנת רצון לה' – לנחם כל אבלים. לשום לאבלי-ציון, לתת להם פארי תחת אפר, שמן ששון תחת אבל" (ישעיה סא/ב-ג. ראה ב"ב ס/ב).

"ובשכבך" – זמן או מצב
את מצות קריאת שמע שחרית וערבית לומדים אנו ממה שנאמר: "וידברת בם, בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך" (דברים ו/ז). בבאור פסוק זה נחלקו במשנה בית שמאי ובית הלל. בית שמאי סוברים כי פסוק זה מחייב לקרא דוקא בצורה הפתוחה בו, דהנינו: קריאת שמע של ערבית לקרא בשכיבה או בהסטה על הצד, כנאמר: "ובשכבך", וקריאת שמע של שחרית דוקא בעמידה, כנאמר: "ובקומך". בית הלל סוברים כי המלים מלמדות אך ורק על זמני הקריאה, ולא על הצורה בה צריך להיות הקורא. את דעתם של בית הלל מרחיבה הברייתא ואומרת: תנו רבנן: בית הלל אומרים: את קריאת שמע, אפשר לומר בכל תנוחה אפשרית, כגון: עומדים וקוראים קריאת שמע. וכן יושבים וקוראים. או מטים על צד, כאדם היושב בהסבה, וקוראים. וכן הולכים וקוראים ואין צריך לעצור. כמו כן עוסקים במלאכתם וקוראים, תוך כדי עשיית המלאכה, אם מלאכתם היא כזו שאינה דורשת רכוש וימחשבה, כגון סבל הנושא משא על גבו, או המסובב לגלגל ריחים וכן כל מלאכה דומה, שאפשר לקרא קריאת שמע תוך כדי עשייתה. אך בהמשך (ברכות טז/א) מבאר כי צריך להפסיק כל עסוק בשעה שאומרים פסוק ראשון (ראה שו"ע או"ח סימן ס"ג). בית שמאי אומרים: בבקר צריך לאמרה בעמידה, כנאמר: "ובקומך", ובערב בשכיבה, כפיתוב: "ובשכבך". ומעשה ברבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה שהיו מסבים במקום אחד, היה רבי ישמעאל מטה על המטה בהסבה, ורבי אלעזר בן עזריה עומד זקוף. כשהגיע זמן קריאת שמע של ערבית, התכוננו שניהם לאמרה. הטה רבי אלעזר את עצמו, כדי להיות כמו רבי ישמעאל, מתוך רצון שפך יקראו שניהם את שמע בהסטה – כדברי בית-שמאי.

זקנד מגדל = שבח הגורם להתנגדות
רבי אלעזר בן עזריה הפתע לראות כי עמיתו הזדרז לשנות את מצבו, וזקף רבי ישמעאל את עצמו – לקרא בעמידה דוקא! על כן אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי ישמעאל: ישמעאל אחי, אני – שהייתי, עשיתי כפי שחלק מחכמי ישראל קובעים לעשות, ואלו אתה – שקמתי, לא קמתי את דברי איש מהחכמים, שהרי אין צווי לקרא דוקא בעמידה. על כן אני הטרחתי להטות את עצמי, כדי להשתוות למצבך, שהרי היית מטה, ומפליא היה לראותך מדגיש לעשות ההפך ממני. אמשל לך משל, למה הדבר דומה: לאחד שאמרו לו: זקנד מגדל ויפה. כל אדם השומע מחמאה כזו, ישתדל מעתה לשמר על זקנו עוד יותר ואף לטפח אותו. אך איש מהם לא צפה להתגובה אשר בה הוא אמר להם: עתה יהיה זקני זה כנגד = אל מול ובידיהם של הספרים המשחיתים, שנישחיתוהו, כדי שלא יהיה יפה. אף כך אתה, ישמעאל אחי. כל זמן שאני הייתי זקוף, אתה מטה, עכשו שאני עשיתי כמותך, והייתי את עצמי, ובכך נחשב כאלו שהחמאתי לזקנד היפה, אתה זקפת? וכאלו שהזדרזת לקצוץ אותו! מדוע עשית כן? * (פירוש החרדים לתלמוד ירושלמי. נספח 56), כי אמן גם לדעת בית-הלל, אין צריך דוקא לעמד, וכל מה שעמדת היה רק כדי להראות לי שאינך סובר בבית-שמאי, אך הרי יכל היית לקרא בהסטה, כי בית-הלל סוברים שמתר לקרא כך, והיית יכל להרויח גם את שיטת בית-שמאי.

זקנד מגדל – כנגד המשחיתים בתער
פירוש נוסף למה שאמר: "יהיה כנגד המשחיתים", כלומר: כששואלים אדם, מדוע הוא מקפיד לגדל את זקנו כל כך, ואינו מישר אותו, אלא מאפשר לו להתפרץ בהנזמה, הוא ענה: "יהיה זה כנגד המשחיתים את זקנם – בתער", וכשהם יושלחו: "מדוע זקנו כה גדול?". יענה: "כדי לעורר אתכם לשאל ולהסביר לכם שאין לגלח את הזקן" (ערוך "זקן". רשב"א). כלומר: רבי אלעזר בן עזריה הבין שרבי ישמעאל קם במפגיע, כדי להביע את דעתו, שהוא סובר שאין צריך להטות בקריאת שמע של ערבית, על כן תמה ושאל את רבי ישמעאל: "האם אתה רואה בי דמיון למשחיתים את זקנם?" הרי להשחית את הזקן זה אסור, בעוד שלקרא בהסטה, לפי בית-שמאי צריך כך, ולפי בית-הלל מתר כך, מפילא עבורנו תהיה זו מצוה מן המבחר, כי בכך מקימים אנו את שתי הדעות. על כך אמר לו רבי ישמעאל: אני עשיתי כדברי בית-הלל, והרי הלכה כמותם, ואתה עשית כדברי בית שמאי, והרי אין הלכה כמותם. ואם תשא: מה רע בכך? הרי במקרה זה אפשר להחמיר, וגם בית הלל מסכימים שמתר לקרא בהסטה; אענה לך: חמרה זו נכונה לגבי מי שיודע את ההלכה, מכיר את שני הצדדים ויודע שהסטה זו אינה אלא חמרה, אבל מי שילמד הלכה מתוך המעשים שלנו, עלול לחשב שצריך להטות מעקר הדיון. ולא רק זאת, אלא סימת עוד סבה. שאם לא היתה לי אלא סבה זו, גם כן הייתי צריך להקפיד ולקום, שמא יראו אותנו התלמידים, שאנו מטים בשעת קריאת שמע של ערבית, ונקבעו בטעות הלכה לדורות כבית-שמאי.

יוצר אור ובזרא חשך
במשנה נאמר שלפני קריאת שמע יש לברך שתי ברכות. את נסח הברכה הראשונה מבררת כאן הגמרא, בדרך של שאלה ותשובה ושואלת: מאי = מה מברך בברכה הראשונה? אמר רבי יעקב, אמר רבי אושעיא: הנסח שתקנו אנשי כנסת הגדולה, הוא כפי שאנו מכירים אותו מסדור התפלה: "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם יוצר אור ובזרא חשך". על כך המשיך ושאל: ולימא = שניגיד: "יוצר אור = מקור האור, ובזרא נחמה"? =אור חוזר, שהרי בברכת המאורות של שחרית מתאים לכאורה להזכיר את יצירת מקורות האור, ואת בריאת חק טבע הקובע כי אור הפוגע בעצמים, לא יבלע בהם לגמרי, אלא ישבר, יתפזר והנחה שלו יחזר להאיר סביב (אייר-אור למלבי"ם א"א. הבדל בין "יוצר" ל"בזרא" ראה שם ו/ט, ובאדרת אליהו בראשית א': "החושך = בריאה, האור = יצירה". ראה ספרנו שב"ח על סנהדרין לט/א: "ברא", "יצר"). אך מדוע מזכירים את החשך בברכת קריאת שמע הנאמרת בשעות זריחת השמש? אלא הסבה שמזכירים את החשך היא כדכתיב =כפי שפיתוב בפרק בו נשלח לשעיהו הנביא להספיר את השעות של החושכים כי ישנם אלים אחדים, שהאחד שולט על הטוב והאור, והשני על החשך והרע, ואמר: "יוצר אור ובזרא חשך, עשה שלום ובזרא רע, אני ה' עשה כל אלה" (ישעיהו מה/ו). לכן כך קאמרין = כך אנו אומרים בברכת קריאת שמע של שחרית: "יוצר אור ובזרא חשך". מאליה עולה התמיהה: אלא מעתה =מעכשו, שהנחת כי נסח הברכה צמוד לפסוק, הרי המשך הפסוק הוא: "עושה שלום ובזרא רע", ומי =והאם כך קאמרין =אנו אומרים כדכתיב: =כפי שפיתוב? הרי לא כך אנו עושים, אלא כתיב בפסוק: "רע" ובכל אופן קרינן =אנו קוראים בתפלה: "הכל", מדוע? בגלל

הַכֶּלֶל שֶׁצָרִיךְ לִדְבֹר בְּלִישָׁנָא מְעַלָּא = בְּלִשׁוֹן מְעַלָּה וְנִקְיָה, עַד כִּמְהָ שְׁאִפְשָׁר (ראה פסחים א/א). כִּי בַתְּפִלָּה אֵין לָנוּ צָרָה לְחַסְבִּיר אֶת הַנוּשָׂא הַעֲמֵק שְׁאוֹתָיו בָּא הַנְּבִיא לְהַגְדִּיר וּבְאֵר שִׁ״רע״ כְּשֶׁלֹּעֲצָמוּ לֹא יָכַל הָיָה לְהִיטֹב עֲוֹלָם הַנוֹבֵעַ מִמִּקּוֹר הַטּוֹב הַמְּחַלֵּט, עַל כֵּן כָּדִי שֶׁתְּהִיָּה בַּחִירָה חֲפָשִׁית וְאֵזוֹן בֵּין הָאֱמֶת וְהַשְׁקָר, בֵּין הַטּוֹב וְהָרָע, בְּרָא הַקֹּדֶם אֶת הַמִּשְׁגַּח הַנִּקְרָא ״רע״ כְּבָרִיאָה בִּפְנֵי עֲצָמָה, לְצָרָה שְׁמִירָה עַל אֵזוֹן עֲוֹלָם. אֶת כָּל זֹאת אֵין צָרָה לְבָאֵר בַּתְּפִלָּה, וְלֹא עַל כֵּךְ נִתְקַנָּה בִּרְכַּת הַהוֹדָיָה עַל הַמְּאֻרֹת, וְאֵין לָנוּ כָּל צָרָה לְהַזְכִּיר ״רע״. אַחֵר כָּל הַהוֹכָחוֹת הִלְלוּ סִכּוּם רַבִּי יַעֲקֹב בְּשֵׁם רַבִּי אוֹשְׁעֲנָא אֶת שְׁאֵלָתוֹ: הֲכִי נִמִּי = כֵּךְ גַּם כָּאֵן, לִימָא = שְׂיֵאמֶר: ״נִגְהָ״? שְׁהָרִי זֶה לִישָׁנָא מְעַלָּא? וּמַדּוּעַ אוֹמְרִים: ״חֲשִׁד״?

יְדִיעַת דְּבָר רַק עַל יְדֵי גְבוּלוֹתָיו
כְּהַקְדָּמָה לַתְּשׁוּבָה שֶׁתֵּאֱמַר בְּהַמְשָׁךְ, יֵשׁ לְבָאֵר מִשְׁגַּח יִסּוּד בַּהֲגָדָה שֶׁל נְגוּדִים וְהַפְכִּים – טוֹב וְרָע, אוֹר וְחֹשֶׁךְ, אֲשֶׁר הַחֲכָמִים הִרְאוּנוּ כִּנְוָהוּ: ״יְדִיעַת הַהַפְכִים״, כְּלוּמֹר: ״כָּל דְּבָר נִכְרַם מִהַפְכוֹ״. לֹא נִתָּן לְהַגְדִּיר אֶת הַ״אוֹר״ אִם לֹא הָיָה חֹשֶׁךְ, כִּמּוֹ שֶׁלֹּא נִתָּן לְהַגְדִּיר ״הָר״ אִם לֹא הִבְקָעָה וְהַמִּישׁוֹר אֲשֶׁר לְמַרְגְּלוֹתָיו, וְאִם כָּל כְּדוֹר הָאָרֶץ הָיָה מְכֻסָּה בְּהָר גְּבֵה, הוּא לֹא הָיָה הָר, אֲלֵא הוּא עֲצָמוּ הָיָה קַלְפַּת כְּדוֹר הָאָרֶץ, מִכָּאֵן שֶׁדוֹקָא הַתְּנַשְׂאוֹת בִּיחֹס לְמַקּוּמוֹת נְמוּכִים, מִקְנָה לְהָר אֶת גְּבֵהוּ. כֵּךְ גַּם לֹא נִתָּן לְהַגְדִּיר אֶת הַ״חֹשֶׁךְ״, אִם לֹא הָיָה ״אוֹר״. לֹא נִתָּן לְהַגְדִּיר אֶת הַ״טוֹב״ אִם לֹא הָיָה ״רע״, וְלֹא נִתָּן לְהַגְדִּיר אֶת הַ״רע״ אִם לֹא הָיָה ״טוֹב״. מִמִּילָא מִי שְׁאִינוּ יָכַל לְהִיטֹב רָע, לֹא יָכַל לְהִיטֹב טוֹב, וְאֵין מִה לְהַפְכִיר לוֹ טוֹבָה עַל כֵּךְ, כְּשֵׁם שְׁאִין לְשַׁבֵּחַ חֲתוּל עַל צְנִיעוּתוֹ, וְאֶת הַתֵּנִי עַל דִּיאָגְנוֹ לְצִאָצְאֵי. הוּא הַדִּין שֶׁלֹּא נִתָּן לְקַבֵּעַ שְׁהֶאֱבָ, הָאֵרִי וְהַנִּמֵּר הֵם רָעִים בְּאִפְסֵי כִי הֵם טוֹרְפִים אֶת הַחֲלָשִׁים מֵהֶם. כִּמּוֹ כֵּן הַגְּדֵרַת חֲסָרוֹן הִיא רַק הֵיכֵן שֶׁהַדְּבָר צָרִיךְ לְהִיטֹב כֵּךְ עַל פִּי חֲשִׁי הַטֶּבַע, כְּגוֹן: צָפוֹר שֶׁכְּנִפְיָה נִכְנָעוּ הִיא בְּעַלְת-מוֹם, אֵךְ בְּנֵי אָדָם, שְׁוָרִים, סוּסִים וְשָׂאֵר בְּעַל־הַחַיִּים חֲסָרֵי הַכְּנָפִים אֵינֶם בְּעַל־מוֹם, וּמְאוּמָה לֹא חֲסָר לָהֶם, אִם אֲזִינֵיהֶם, עֵינֵיהֶם וְרִגְלֵיהֶם פּוֹעֲלִים כְּהִלָּה. הוּא הַדִּין לְבַעַל-חַיִּים הַנִּמְצָא בְּמִשְׁגַּח כָּל חַיֵּי בְּמַחִילוֹת בְּמַעֲבָה הָאֲדָמָה, אוֹ בְּמַעֲמָקֵי הַיָּם, אִי-אִפְשָׁר לוֹמַר עָלָיו שֶׁהוּא חַי בְּחֹשֶׁךְ, אֲלֵא הוּא חַי בְּתוֹךְ מַעְרַכַּת חַיִּים פְּרִטִית מִשְׁלוֹ, אֲשֶׁר בָּהּ אֵין לְאוֹר וְלִחֹשֶׁךְ כָּל מִשְׁמַעוֹת, בְּדִיּוֹק כְּפִי שְׂאִי-אִפְשָׁר לוֹמַר שֶׁהֵלֵב פּוֹעֵם בְּחֹשֶׁךְ, אֲלֵא הוּא פּוֹעֵם בְּמִקּוֹם שֶׁבּוֹ אֵין לְאוֹר וְלִחֹשֶׁךְ כָּל תַּפְקִיד. הוּא הַדִּין לְגִזֵּם הַמְּאִירִים הַנִּמְצָאִים סָבִיב הֵלֵת הַשֶּׁמֶשׁ, הֵם נִמְצָאִים בְּמִקּוֹם בּוֹ לֹא קִים הַמִּשְׁגַּח: ״חֹשֶׁךְ״, אֲלֵא עֲצָם מְצִיאֹתָם הִיא הָאוֹר, עַל כֵּן יִשׁוּיּוֹת אֲלֵה נִחְשָׁבִים כִּי ״אוֹר״ רַק בִּיחֹס אֲלֵינוּ, שְׁאֵנוּ יוֹדְעִים גַּם עַל אוֹדוֹת הַחֹשֶׁךְ, אֵךְ לְגַבִּי עֲצָמָם, הֵם לֹא נִמְצָאִים בְּאוֹר, אֲלֵא הֵם נִמְצָאִים בְּמְצִיאֹת הַמְּחַלֵּט שֶׁלָּהֶם וְתוֹ לֹא. הוּא הַדִּין בְּמְצִיאֹת שֶׁל ״טוֹב אוֹ רָע״, כָּל אֶחָד מֵהֶם קִים אֵךְ וְרַק בְּגִלְל הָאִפְשָׁרוֹת הַהִפְכָה. מִי שֶׁנִּמְנָע מִלְעֲשׂוֹת רָע, לְמִרּוֹת שֶׁיִּכַּל, הוּא טוֹב. וּמִי שֶׁיִּכַּל לְהִיטֹב טוֹב וְעוֹשֶׂה אֶת הַהֶפֶךְ, רַק עָלָיו נִתָּן לוֹמַר שֶׁהוּא רָע. מְצִיאֹת הַטּוֹב הָאֲמִתִּי הִיא הַדְּבָקוּת בַּח, וְהָרַע הַמְּחַלֵּט הִיא לְהַמְרוֹת אֶת פִּי וְלַהֲתַרְחֵק מֵאוֹרוֹ. עוֹבְדֵי הָאֱלִילִים אֲשֶׁר אֲלֵיהֶם הַתִּיחֹס יִשְׁעִיהוּ בְּנִבּוּאָתוֹ: ״עֲשֵׂה שְׁלוֹם וּבוֹרָא רָע״, טַעַם בְּהִבְנַת נוֹשָׂא זֶה, וְטַעַם כִּי לֹא יִתֵּן שְׁהָרַע יוֹצֵא מִהָא-ל טוֹב, עַל כֵּן הִסִּיקוּ כִּי יִשְׁנֵם אֱלִים אֲחֵדִים, שֶׁכָּל אֶחָד שׁוֹלֵט עַל מַעְרַכַּת אַחֶרֶת. בְּעוֹד שֶׁהָאֱמֶת הִיא שְׁדוּקָא הָרַע הוּא הַגּוֹרֵם לְאִנְשִׁים לְהִיטֹב טוֹב, מִפְּנֵי שֶׁהַמְצִיאֹת שֶׁל רָע בְּעוֹלָם אֵינָה רָעָה, אֲלֵא רַקֵּעַ וְאִפְשָׁרוֹת לְהַתְרַחֵק מִמֶּנּוּ, וּרְצוֹן ה' שֶׁהַעוֹלָם יִכְלול גַּם אִפְשָׁרִיוֹת לְעֲשׂוֹת רָע, וְרַק מִי שֶׁנִּכְשֵׁל בְּעֲשִׂית רָע, הוּא זֶה שְׁעוֹבֵר עַל רְצוֹן ה', לְכֵן אֲמָרוּ חֲז״ל: ״וְיִוְרָא אֱלֹקִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עֲשָׂה, וְהָיָה טוֹב מְאֹד״ (בראשית א/לא). ״טוֹב - זֶה יֵצֵר טוֹב״, ״מְאֹד - זֶה יֵצֵר הָרַע״ (ראה בראשית ט/ו, וּבִנְתִיב הַעֲבוּדָה לְמַהֲר״ל עַם צֶה-צוּ, הַיּוֹם יוֹצֵר אֶת הַלֵּילָה, וְהַלֵּילָה יוֹצֵר אֶת הַיּוֹם, בְּגִלְל הַיּוֹתֵם שְׁנֵי חֻלְקִים שֶׁל דְּבַר שֵׁלֶם, וְה', שֶׁהוּא אֶחָד, מַחֲבֵר וּמַאֲחֵד אֶת שְׁנֵיהֶם). לְאוֹר הַנִּתָּה זֶה יוֹבֵן מַדּוּעַ צָרִיכִים אֲנוּ לְהַזְכִּיר אֶת הַלֵּילָה בַּיּוֹם, וְאֶת הַיּוֹם לְהַזְכִּיר בַּלֵּילָה.

הַזְכָּרַת הַיּוֹם בַּלֵּילָה וְהַלֵּילָה בַּיּוֹם
אֲלֵא אֲמַר רַבָּא לְבָאֵר אֶת שְׁאֵלַת חֲבֵרוֹ רַבִּי אוֹשְׁעֲנָא, אֶת הַ״חֹשֶׁךְ״ מִזְכִּירִים בְּבִקְרָא לֹא בְּגִלְל מַה שְׁנִיאָמַר בְּפִסּוּק, אֲלֵא מִתְקַנֵּי הַבְּרָכָה עֲשׂוּ זֹאת כָּדִי לְהַזְכִּיר מִדַּת יוֹם בַּלֵּילָה, כִּי לֹא נִתָּן לְדְבֹר עַל הַלֵּילָה וְחֹשֶׁךְ, אִם לֹא הָיָה קִים אוֹר יוֹם עֲוֹלָם. וְכֵן מִדַּת לֵילָה בַּיּוֹם, כִּי אֵין לְאוֹר כָּל מִשְׁמַעוֹת, אֲלוֹ לֹא הָיָה חֹשֶׁךְ בְּעוֹלָם, וְרַק כֵּךְ יוֹדְעִים אֲנוּ לְהַעֲרִיךְ אֶת אוֹר הַיּוֹם, וְלְשַׁבֵּחַ אֶת יוֹצֵרוֹ. בְּבִית הַמִּדְרָשׁ בִּירוֹר אֶת פְּרִטָּה שֶׁל תְּשׁוּבָה זֶה וְשְׁאֵלוֹ: בְּשִׁלְמָא = בְּשִׁלּוֹם, כְּלוּמֹר: מוֹכֵן הַדְּבָר בְּבִקְרָא, שְׁאֵכֵן מִזְכִּירִים בּוֹ מִדַּת לֵילָה בַּיּוֹם, כְּדִיאָמְרֵנוּ = כְּפִי שְׁאִמְרֵנוּ: ״וְיִוְצֵר אוֹר וּבוֹרָא חֹשֶׁךְ״. אֲלֵא בְּעָרְב, שֶׁצָרִיךְ לְהַזְכִּיר מִדַּת יוֹם בַּלֵּילָה, הֵיכִי מִשְׁפַּחַת לָהּ? = הֵיכֵן מוֹצֵאִים אֲנוּ הַזְכָּרַת הָאוֹר בַּתְּפִלָּה עֲרַבִית? אֲמַר אַבְי: אֲמַנְם אֵין מִזְכִּירִים בַּתְּפִלָּה עֲרַבִית: ״וְיִוְצֵר אוֹר״, אֲבָל מִזְכִּירִים אֶת הַעֲלָמִית וְאֶת חֲזָרְתוֹ וְאוֹמְרִים: ״גּוֹלֵל אוֹר מִפְּנֵי חֹשֶׁךְ וְחֹשֶׁךְ מִפְּנֵי אוֹר״ (נִסְפַח 57), דְּהֵינּוּ: מִזְכִּירִים בְּמִדַּת הַלֵּילָה אֶת בֹּא הַחֹשֶׁךְ עַל יְדֵי הַעֲלָמוֹת אוֹר הַיּוֹם, וְאֶת הַעֲלָמוֹת שֶׁל הַחֹשֶׁךְ עַל יְדֵי הַשְׁתַּלְּטוֹת אוֹר הַיּוֹם. כִּי הַנוּשָׂא שֶׁל בִּרְכַּת הַלֵּילָה הוּא אֲמַנְם הַחֹשֶׁךְ, אֵךְ מִזְכִּירִים אֶת הָאוֹר, כָּדִי לְהַדְגִּישׁ אֶת גְּבוּלוֹת הַחֹשֶׁךְ, וּבְכֵךְ מִתְקַנֵּם הַכֶּלֶל: ״מִזְכִּירִים מִדַּת יוֹם בַּלֵּילָה״, אֵף עַל פִּי שְׁאִין הָאוֹר מִזְכֵּר כְּדְבָר פְּעִיל, אֲלֵא כְּמִשְׁקַל נִגַּד לְחֹשֶׁךְ, אֲשֶׁר בְּלִי הָאוֹר לֹא הִיתָה לוֹ מִשְׁמַעוֹת.

בִּרְכַּת הַתּוֹרָה
לְפָנֵי שְׁלוֹמִידִים תּוֹרָה צָרִיךְ לְבָרַךְ עָלֶיהָ אֶת ״בִּרְכוֹת הַתּוֹרָה״. שְׁנֵי מִקּוּרוֹת לְכֵךְ יוֹבֵאוּ בְּהַמְשָׁךְ, הָאֶחָד מִהַפְסוּק: ״כִּי שֵׁם ה' אֶקְרָא, הָבוּ גִדֵּל לְאַלְקִינוּ״ (בְּרָכוֹת כ״א/א). הַמִּקּוֹר הַנוֹסֵף נִלְמַד בְּקַל-וְחִמְר מִבְּרַכַּת הַמִּזּוֹן (בְּרָכוֹת מ״ח/ב). רָאָה מִשְׁנֵה-בְּרוּרָה אוֹי״ח מ״ז אִם חִיּוֹב זֶה מִהַתּוֹרָה אוֹ תַקֵּנָה חֲכָמִים). נִסַּח בִּרְכַּת הַתּוֹרָה כּוֹלֵל שְׁנֵי עֲנִינִים, הַעֲנִין הָאֶחָד הוּא הוֹדָיָה לְקַבְּלָהּ עַל שְׁבַחֲהּ בְּנוֹ וּבִאֲבוּתֵינוּ מִכָּל הָעַמִּים, וְנִתָּן לָנוּ אֶת תּוֹרָתוֹ הַקְּדוּשָׁה. הַעֲנִין הַשֵּׁנִי הוּא הוֹדָיָה עַל שְׁבַחֲהּ בְּנוֹ לְלַמֵּד וְלִלְמַד אֶת תּוֹרָתוֹ, לְשִׁמּוֹר וְלִקְנִים אֶת מִצְוֹתֶיהָ. עַל בְּרָכוֹת אֵלּוּ אֲמָרוּ חֲכָמֵינוּ שֶׁצָרִיךְ לְהַזְכִּיר בָּהֶן מְאֹד, כִּי מִי שְׁאִינוּ מְבָרַךְ בְּרָכוֹת הַתּוֹרָה מִיָּד בַּתְּחִלַּת הַיּוֹם, גּוֹרֵם שֶׁלֹּא יִהְיֶה לוֹ בְּנִים תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, אֵף עַל פִּי שֶׁהוּא עֲצָמוּ תַלְמִיד חֲכָם (נִדְרִים פ״א/א וּבִרְשָׁב״ס שֵׁם: ״שְׁאִין מְבָרְכִים בַּתּוֹרָה תַּחֲלִילָה״). בִּרְכַּת הַתּוֹרָה הִיא הַגּוֹרֵם לְהַתְחַבֵּר אֶל קְדוּשַׁת הַתּוֹרָה, וְלַהֲתַקְשֵׁר אֶל הַתֵּכֵן הַפְּנִימִי שֶׁלָּהּ, וּכְשֶׁחֲסָרָה הַמִּשְׁמַעוֹת הַפְּנִימִית שֶׁל הַתּוֹרָה, לֹא נִוְתַּרְתָּ הַתּוֹרָה אֲלֵא כִּקְבָץ הַלְכוֹת טְכְנִיּוֹת וּמַעֲשִׂיּוֹת, כִּיֵּצֵד לְנַחֵל אֶת הַחַיִּים הַגִּשְׁמִיִּים, מִה לְאַכֵּל, אֵינָה מְלָאכּוֹת אֲסוּר לְעֲשׂוֹת בְּיָמִים מְסֻיָּמִים וּכְדוּמָה, דִּינֵי מְמוֹנוֹת, אִישׁוֹת, הַלְכוֹת קְבוּרָה וְאַבְלוּת, וְעוֹד כְּמֵה סְפֻרֵי הַסְטוֹרָה, שְׁבַעֲנֵי מִי שְׁאִינוּ מְבָרַךְ אֶת בְּרָכוֹת הַתּוֹרָה, גַּם הֵם נִרְאִים כְּחֲסָרֵי תֵכֵן לְמוֹדִי, אֲלֵא רַק עֲבִדוֹת טְכְנִיּוֹת בְּזָמָן כִּזָּה הֵיךְ כֵּךְ וְכֵךְ, וּבְזָמָן אַחֵר הֵיךְ כֵּךְ וְכֵךְ, וְתוֹ לֹא. מִמִּילָא לֹא יָכַל לְהִיטֹב מְקוֹם לְהַשְׁרָאָה הַקְּדוּשָׁה בְּעוֹלָם, וּבְמַצָּב כִּזָּה מִסְתַּלְקֶת הַשְׁכִּינָה מִיִּשְׂרָאֵל. כְּתוּצָאָה מְכָךְ שֶׁלֹּא בְּרָכוּ בַּתּוֹרָה תַּחֲלָה, נִחְרְבוּ בְּתֵי הַמִּקְדָּשׁ, וְיִשְׂרָאֵל גָּלוּ מֵאֶרֶץ הַקְּדֵשׁ, וְחֲצוֹת מִתְגַּבְּרוֹת וְהוֹלְכוֹת (נִדְרִים שֵׁם וּבִטּוֹר שֵׁם). אֲבָל בְּשַׁעָה שְׁמִיתִיחֻסִּים אֶל הַתּוֹרָה בְּכַבּוּד הָרָאוּ, בְּקְדוּשָׁה וּבְהַשְׁתַּלְּקוֹת מֵעַמְקֵי הַלֵּב, הָרִי שֶׁהַבְּרָכוֹת הִלְלוּ פוֹתִחוֹת דְּרָךְ אֶל לְבוֹ שֶׁל הַחֲכָם, שְׁיִהְיָה כְּמַעֲזֵן הַנוֹבֵעַ חֲכָמָה, קְדוּשָׁה, טְהָרָה וּכְבוֹד, לְהַשְׁפִּיעַ אֶת מִשְׁמַעוֹת חַיֵּיו אֶל בְּנָיו וְתַלְמִידָיו (רַסְי״ל כ״א לְרַצְדָּה״כ, מוּבָא בְּסִפְרֵנוּ שְׁב״ח עַל נִדְרִים עַם״0).

הַחֲשִׁיבוֹת בְּנִסַּח בִּרְכַּת הַתּוֹרָה
אֶת הַחֲשִׁיבוֹת לְנִסַּח בִּרְכַּת הַתּוֹרָה, הַגּוֹרֵם לְהַעֲבִיר הַתּוֹרָה לְדוֹרוֹת הַבָּאִים, וְהַסְבָּה שְׂאִי-בִּרְכַּת הַתּוֹרָה גּוֹרֶמֶת לְגִלּוֹת וּלְכָל הַצְּרוֹת, בְּאֵר הַב״ח: כִּינֵן שֶׁלֹּא הִיוּ זִהֲרִירִים לְבָרַךְ בַּתּוֹרָה תַּחֲלָה, לֹא הִתְקַנְיָה בְּהֵם בִּרְכָתָהּ שֶׁל הַתּוֹרָה, שְׁהָרִי בְּנִסַּח הַבְּרָכָה נִאָּמַר: ״וְנִהְיָה אֲנַחְנוּ וְצִאָּאֵנוּ – – – כְּלָנוּ יוֹדְעֵי שְׁמֵךְ וְעוֹסְקֵי תּוֹרָתֶךָ״, וְכִיֵּצֵד יִזְכָּה לְכֵךְ, מִי שְׁאִינוּ מְבַקֵּשׁ זֹאת מִכָּל לְבוֹ (אוֹי״ח שֵׁם). עַל דְּבַרִּי הַב״ח הִלְלוּ הוֹסִיף תַלְמִידוֹ בְּעַל הַ״עֲטָרֹת זִקְנִים״: תַּמִּיד תְּהִיָּה תַפְלַת הָאֵב וְהָאֵם שְׁגוּרָה בְּפִיהֶם, לְהַתְפַּלֵּל עַל זָרַעֲם, שְׁיִהְיֶה לוֹמְדֵי תּוֹרָה, וְצִדִּיקִים, וּבְעַלִּי מִדּוֹת טוֹבוֹת, וּכְכֵן מְאֹד בְּבִרְכַּת ״אַהֲבָה רַבָּה״, וְכֵן בְּבִרְכַּת הַתּוֹרָה, כְּשִׁאוֹמְרִי: ״וְנִהְיָה אֲנַחְנוּ וְצִאָּאֵנוּ״ וְכוּ', וְכֵן בַּתְּפִלָּה ״וּבֹא לְצִיּוֹן גּוֹאֲלִי״, כְּשִׁאוֹמְרִי: ״לְמַעַן לֹא נִגַע לְרִיק, וְלֹא נִלְד לְבַהֲלָה״, בְּכָל מְקוּמוֹת אֵלֶּה, לְעֲשֵׂה תַפְלָתוֹ קִבֵּעַ, עַל בְּנָיו שְׁיִהְיֶה לוֹמְדֵי תּוֹרָה, כְּפִי שֶׁהִבְיָאוּ חֲז״ל עַל הַפְּסוּק: ״בְּטַח בַּה״ וְעֲשֵׂה טוֹב, שֶׁכֵּן אֶרֶץ וְרַעָה אֲמוּנָה. וְהַתְעַנֵּג עַל ה' וְיִתֵּן לָךְ מִשְׁאֵלוֹת לְבָדֶךָ״ (תְּהִלִּים לז/ג). מַעֲשֵׂה בְּכָהֵן אֶחָד שְׁהִיָּה יָרֵא-שְׁמִים בְּסִתֵּר, וְאֶת כָּל מַעֲשָׂיו הַטּוֹבִים הֵיךְ עוֹשֶׂה בְּסִתֵּר, וְהִיוּ לוֹ עֲשָׂרָה בְּנִים – – – וּבְכָל יוֹם וְיוֹם הֵיךְ מִתְפַּלֵּל, וּמִשְׁתַּטֵּחַ, וּמְבַקֵּשׁ רַחֲמִים,

ומלחוד בלשוננו עפר [מרב השתתפותו והשתתפותו בתפילה], כדי שלא יבא אחד מהם לבדו עברה ולידי דבר מכוער. אמרו [החכמים] שאכן תפלתו ומעשיו הטובים שהיו בסתר, יצאו לאור והתגלו בבניו ובבני בניו]. לא יצאה אותה שנה ולא שנית ולא שלישית [כלומר: לא עברו יותר משלוש שנים מאז שהתחיל בהנהגה זו] עד שבא עזרא והעלה הקב"ה על ידו את ישראל מבבל, ואותו הכהן [זכה לעלות] עמם [לחד עם כל בני-ביתו], ולא נכנס הכהן ההוא לעולמו [=לא נפטר] עד שראה כהנים גדולים ופרחי כהונה מבניו ומבני בניו, עד חמשים שנה [אחר שעלה לארץ ישראל] (תנודב"ר יח/ו. עטרת זקנים או"ח מ"ז). הסבה שהוא ראה כל כך הרבה נחת היא אמנם בהחלט בגלל תפלותיו הרבות, אך גם באפן פיזי ומוחשי הדברים מובנים, מפני שאם הדבר היה כל כך אכפת לו, אזי אף על פי שהוא התפלל בצנעה, בכל זאת קרנה שאיפה זו ממנו, ועל פיה הוא הדרוך את בניו ואת בני ביתו. עתה נלמד על נסחאות ברפת התורה וחשיבותה.

ברפת אהבה רבה/אהבת עולם בברפת התורה
אמר רבי יהודה אמר שמואל: אדם אשר השכים כדי לשנות = ללמד, עד = כל זמן שעדין לא קרא קריאת שמע עם הברכות שלה, צריך לברך ברפת התורה בטרם ילמד תורה. אבל משקרא = אם כבר קרא קריאת שמע בברכותיה, שוב אין צריך לברך ברפת התורה, מדוע? מפני שכבר נפטר מהחייב לברך ברפת התורה, והיכן נפטר: בשעה שאמר: "אהבה רבה", או "אהבת עולם" על פי נסחאות אחרות (ראה תוס'), אשר בה כתוב מעין אותו נושא שעליו מברכים את ברכות התורה, כגון: "ותן בלבנו ללמד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך", וכו': "ותלמדם חקי תורתך" וכדומה.

ברפת התורה על הלמוד ועל סדר היום
לעיל התבאר כי הברכה "אהבה רבה" נחשבת בברפת התורה, ופוסרת את החיוב לברך ברכות התורה. אך בסדר הרגיל של ברכות השחר, תקנו החכמים לומר תחלה את ברכות התורה, עוד לפני שמתחילים להתפלל או לעסק בתורה. נמצא כי ישנן שתי הלכות נפרדות; האחת היא החיוב לומר ברפת התורה לפני למוד וקריאה בתורה, והשנייה היא החיוב לומר בכל יום ברכות התורה על סדר ברכות השחר (הדברים מדויקים מתוך דברי הרמב"ם בהלכות תפילה, בפרק ז' מחלק בין הדברים, בהלכה י' מבאר את דיני הברכה על הלימוד, ובהלכה י"א מבאר את הברכות על סדר היום. אכן רש"י עצמו כך נהג, וכשהיה רוצה ללמוד בהשכמה – לפני התפילה, היה מברך ברכות התורה, ובשעת התפילה בירך שנית, כמובא בחידושי הרשב"א). בדיוק כפי שאדם אשר קבל עליה לספר התורה, מברך את ברכות התורה בפעם נוספת, למרות שכבר ברח בפקר. אמנם באפן טבעי ובסדר-יום רגיל, שתי ההלכות הללו חופפות, כי כל אדם המשכים בפקר, אומר את ברכות השחר, וכולל בהן את ברכות התורה. אבל אדם המשכים עוד בטרם שחר, לפני זמן ברכות השחר, ורוצה לקרא בתורה, עליו להמתין מלברך את ברכות השחר עד שיגיע זמנו, אבל כדי ללמד תורה, עליו להקדים ולנתק את ברכות התורה משאר ברכות השחר ולומר אותן לחוד. כאן נצבת השאלה, מה נחשב עקר למוד התורה שמחייב ברכה. שהרי לכל מצוה ישנו שעור אשר בו מתקיימת המצוה, וכשם שרק אחר כמות אכל מסיימת חיבים בברפת המזון, ורק על כמות מסיימת של אכל צריך לטול ידים, ורק על גדל מסיים של אתרוג ושל מצה ראוי לברך, כך גם בתורה, צריך להגדיר מהו השעור והסוג של דבר-תורה המחייב ברכה. כל מלה ומלה מהתורה שבכתב, דהיינו: חמשת חומשי התורה, הנביאים והכתובים, אם קוראים בה, נחשב הדבר כקיום מצות למוד התורה, שצריך לברך עליו, בין אם הקורא מבין את שקרא ובין אם אינו מבין את שקרא. כגון: שפתח ספר תורה וקרא בה את המלה: "ויאמר", ואינו יודע מי אמר למי, ובקשר למה נאמר הדבר, אף על פי כן קים מצוה של למוד תורה, שהרי מלה זו היא חלק מדבר שיש בו קדשה ומשמעות מצד עצמו, והקורא זכה להתחבר אל אותה קדשה. מה שאין כן בתורה שבעל-פה, בה התנאי לקיום המצוה הוא הבנת הדברים, כי למלים עצמן אין ערך, וכל חשיבותן היא רק בהסברן ובהבנתן, כגון שיפתח ספר פלשהו ויקרא בו את המלים: "השכים לשנות", ואינו יודע על מה נסב הדבר, וכלפי מי זה נאמר, מכיון שאצל הקורא אין המלים הללו מתחברות למשמעות פלשהו, בינתיים אינו מקים כל מצוה [אלא אם כן ימשיך ויקרא: "עד שלא קרא קריאת שמע" (מגן אברהם או"ח נ', שאם אומר משנה ואינו מבין הפירוש, אינו נקרא לימוד, והכוונה דווקא בתורה שבעל-פה ולא בתורה שבכתב, כמבואר בש"ע הרב ת"ת ב"ג)]. מכיון שפך, יש מקום להניח שהחכמים לא תקנו לברך, אלא רק על התורה שבכתב, שיש בה שעור מגדר לקריאתה, דהיינו: כל מלה ומלה שבה. אבל על התורה שבעל-פה, ישנו מקום לדון אם יש חיוב לברך בטרם קריאתה. נושא זה יש לדון משני הפטים; האחד הוא הדיון בגמרא כאן, מצד החבור שיש לתורה שבעל-פה בבאור התורה שבכתב. ההבט השני הוא מצד התורה שבעל-פה עצמה, שגם עליה חיבו חז"ל לברך במקום שיש משמעות לדברים (ע"פ חידושי הרא"ה: "עיקר תורה – שבכתב" וכו').

ברפת התורה על מקרא, מדרש ומשנה
אמר רב הונא: כדי לקרא מקרא, צריך לברך ברכות התורה, כי זה עקר התורה, אבל כדי ללמוד מדרש, שהוא הדרשות שבהן נדרשו באורי הפסוקים, והוצאו מהם הלכות נוספות, כגון: מכילתא, על חמש שמות, ספרא, על חמש ויקרא, ו, ספרי, על החמשים במדבר דברים, עליהם אין צריך לברך, כי הדרשות נחשבות כ"תורה שבעל-פה", שעליה לא נקבעו ברכות התורה. ורבי אלעזר אמר: אכן רק על התורה שבכתב תקנו לברך, ולא על תורה שבעל-פה, לכן למקרא צריך לברך, וגם למדרש, צריך לברך, כי המדרש מצטט את פסוקי המקרא ומבאר אותם, על כן נחשב המדרש כהרחבה של התורה שבכתב. אבל למשנה, אשר בה מתמצות עקרי מצוות התורה והלכותיה, וכן דברים שנאמרו למשה בעל-פה בהר-סיני, ואין אנו יודעים היכן המקור שלהם בתורה שבכתב. על כן הרוצה לשנות משניות בטרם שחר, אין צריך לברך עליהן ברכות התורה, כיון שאין תפקיד המשנה לבאר את פסוקי המקרא, אלא לבאר את קיום התורה – הלכה למעשה, כפי שלמדנו לעיל על הנאמר למשה רבנו בהר-סיני: "ואתנה לך את – – – והתורה והמצוה" (שמות כד/ב). בארו חז"ל: "התורה" – זה מקרא. "והמצוה" – זו משנה (ברכות ה/א). ורבי יוחנן אמר: אף למשנה צריך לברך, כי סוף סוף היא עקר התורה שבעל-פה (חידושי הרא"ה), ומסקמת על דעת כלם בפסיס הקבוע של ידיעת התורה וקיום מצוותיה, שהרי ללא העבדה שהמשניות בארו את מצוות התורה, אין כל אפשרות לקיים את התורה שבכתב (כמבואר לעיל ה/א: "והתורה – שבכתב. המצווה – משנה"). אבל לתלמוד, שהוא החלק של התורה שבעל-פה הנלמד בבתי-המדרש, וכלו תלוי אך ורק בהבנת לבו של התלמיד. התלמוד הוא הסבר טעמי המשנה ותרומת משניות הסותרות זו את זו, כמו כן למוד זה כולל את דברי ההגדה ואת סודות התורה ונרזיה [סודות התורה מחלקים לשני סוגים; 7.העקרונות הפסיסיים שנאמרו לנביאים ולבעלי רוח הקדש, ודרשות ההגדה הללו נחשבות כמשנה (ש"ע הרב ת"ת יב/א-ב). 7.בהבנת סודות אלה של מעשה בראשית ומעשה מרכבה וניתוחם נחשבים כגמרא וכתורה שבעל-פה, כפי שכתב הרמב"ם: "העניינים הנקראים פרידס – בכלל תלמוד הס" (ת"ת א/יב)]. למוד זה לא יכל להיות לו שעור וגבול, על כן אין צריך לברך עליו (ראה רמב"ם ת"ת א/יא-יב).

ברפת התורה גם על התלמוד
ורבא אמר: אף לתלמוד גם צריך לברך, כיון שהוא עקר התורה וממנו יוצאת ההוראה (רש"י). כלומר: אמנם התלמוד אינו מתייחס באפן ישיר אל מקראות התורה, אלא אל המשניות, אבל עבורנו – מסבלי התורה, דוקא התלמוד נחשב כעקר התורה. על כן דוקא עליו אמרו חז"ל: "שיגנת תלמוד עולה גדון" (אבות ד/יג, ב"מ לג/ב). כי רק ידיעת ההסבר המדויק קובעת את ההלכה ואת הנהגתו של כל יהודי ויהודי, כיצד לקיים את התורה ואת המצוות. על כן נדאי שעל למוד עקרוני וחשוב זה יש לברך. ההוכחה לדברי רבא, שגם על תלמוד יש לברך, היא ממה דאמר והעיד רבי חיאי בר אשי: זימנין סגיאיין = פעמים רבות הנה קאימנא קמיה = הייתי עומד לפני רב השפס בפקר, (ראה רמב"ם ת"ת א/יא-יב).

לתנאי בפרקין =ללמד את השעור ובהסברים על המקרא והמשניות, בסגנון שאחר כך סכמו בספרא דבי רב, ספר העוסק בפרוש חמש ויקרא, הנקרא: "תורת כהנים". לפני למודו הנה מקדים רב, וקא משי ידיה =נוטל את ידיו, ובריד את ברפת התורה, ורק אחר כך היה מתני לו =שונה ומלמד אותנו פרקין =את הפרק שלנו. למרות שהספר "ספרא דבי רב" הנמצא כיום בידינו, נחשב כ"מדרש", ולא כ"תלמוד", כמבאר לעיל, אך בשלבי עריכתו התפלפלו בבית המדרש על פסוקיו, ורק אחר שכל הדברים היו מסכמים ומחלטים, הם נקבעו כ"מדרש" על הפסוקים, כפי שהוא מכר לנו כיום, אך בזמנם היה מעמדו כמו של ה"תלמוד" (צל"ח וביאור הגר"א). מתוך עדות זו נתן להוכיח שגם על תלמוד יש לברך ברכות התורה. כמו כן ההוכחה שלתלמוד צריך לברך, אינה מהעבדה שרב ברח על "ספרא דבי רב", אלא מהעבדה שהדבר היה "זמנין סגיאין", כלומר: תמיד היה מברך בטרם יתחיל ללמד, אף על פי שלא ידע מראש אם יפרש פסוק מהמקרא, או שילמד סגיה בתורה שבעל-פה, כי פעמים רבות, בעקבות שאלת אחד התלמידים, נסב השעור לכוון אחר ממה שהרב תכנן, אף על פי כן תמיד הקפיד לברך תחלה.

ברכות התורה

אחר שאנו יודעים על איזה סוג למוד צריך לברך ברפת התורה, נותר עוד לברר מאי מברך? אמר רבי יהודה, אמר שמואל: "ברוך אתה ה', אלקינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו, וצונו לעסוק בדברי תורה". כי נצטוונו לעסוק בתורה יומם ולילה, ככתוב: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיד, והגית בו יומם ולילה" (יהושע א/ח). כלומר: לקבל זמן ללמוד תורה הן ביום והן בלילה, כל אחד כפי כחו ואפשרויותיו (רמב"ם ת"ת א/ח ובאור-שמח שם א/ב). אשר אמנם מעקר הדין יוצאים ידי חובת מצוה זו גם בלמוד קצר בן דקות אחדות, אך היודע את חשיבות התורה וקדושתה, וכמה משפיעה היא על השכל, על הנפש ועל האישיות, לא ירצה ללמד אך ורק כדי לצאת ידי חובה, אלא יחפש עוד ועוד זמן ויעשה לעצמו כמה שיותר פנאי, כדי להספיק ללמוד עוד ועוד. כי עצם למוד התורה צריך להיות בעיון והתעסקות, לפי שהקב"ה הבטיח לתת לנו שפע וברכה בעולם הזה, כדי שנוצח לחיי העולם-הבא, ההבטחה זו נסבה על העסוק והעמל בתורה, כפי שאמרו חז"ל: "אם בחקתי תלכו" =שתהיו עמלים בתורה שבעל-פה, על מנת לשמור ולקיים, אזי תתקיים הברכה המבטחת שם: "ונתתי גשמיכם בעתם, ונתנה הארץ יבולה" __ __ וישבתם לבטח בארצכם" (ויקרא כו-ג-יג וברש"י שם. ב"ח טו"ח מ"ז: "ונוסחא"). מפני שבשעת שפע, הלב פנוי לעסוק בתורה, ואין טרדות הפרנסה מפריעות. לכן המתניחס אל למודו כ"עסק", ותורתו היא עסוקו הקבוע, ושאר המלאכות נחשבות בעיניו ארעיות, הנוהג כך נחשב כ"שקדן" בלמוד, למרות שעדין אינו מתמיד בתורה שעוה ארכות, אף על פי כן הוא נחשב כמחבר אל התורה, כי הוא מחבר אליה בנפשו, ושאפותיו לשוב ולעסוק בה בכל זמן פנוי, עוד יותר ממה שהגדיר לעצמו כ"קביעת עתים לתורה". על כן גם אם לא החל ללמוד תורה מיד עם סיום הברכה, אלא נפנה לעסקים שאינם סובלים דחוי, ורק אחר כך יעסק בתורה, דבר זה לא נקרא הפסק, ואין הברכה נחשבת כ"ברכה לבטלה", מפני שהברכה נסבה על החיוב, על הרצון ועל הקביעות של למוד התורה, וההתעסקות בה בכל זמן אפשרי (תוס' "שכבר", וראה איגרות חזון-א"יש ג/ז). לכן הנאלץ לעזב את כתלי בית-המדרש ולעסוק לפרנסתו, ולשאר צרכים שאינם סובלים דחוי, אם לבו נותר בבית המדרש, והוא שואף לשוב שמה במהרה, הפסקה זו אינה מפחיתה מדרגתו הרוחנית, כפי שכתב הרב אברהם דאנציג זצ"ל, על הטענה שטענו נגדו, כיצד יוכל סוחר כמותו להגיע לדרגות גבוהות בלמוד התורה, ובאר כי החיוב שלנו הוא "לעסוק" =להשתדל בלמוד התורה (הקדמת הספר חכמת-אדם). על פי דבריו אלה יש להעיר כי המבוצץ את זמנו אחר ברפת התורה בדברים שאין לו בהם כל צורך, לא לשם מנוחה ולא לשם אורור, אלא מתוך שאט נפש וזלזול, כדי שברפת התורה שלו לא תהיה לבטלה, הוא צריך לומר לפחות פסוקים אחדים מיד אחר הברכה, או אחר התפלה. לגרסת הרמב"ם שנסח הברכה הוא: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה", הפנה היא ברכה על דברי התורה בעצמם, לדבריו אכן צריך לסמך את הברכה אל קיום המצוה, לכן כתב שמיד אחר הברכה צריך לומר פסוקים אחדים או קטעי משנה ותלמוד (תפילה ז/יג).

והערב-נא _ תפלה לערבות ומתיקות

אחר שאנו יודעים את עקר נסח ברפת התורה, שהמברך מכיר בחיוב להתעסק בדברי התורה, ומוזדה לקב"ה על כך, בהודיה זו עצמה טמונה התבוננותו של המברך עצמו, שהוא אכן רוצה לזכות להתעסק בתורה. אלא שבפני לומד התורה נצב מחסום כלשהו, שהרי "אין אדם לומד אלא במקום שלבו חפץ" (ע"ז יט/א). כי השכלי הוא בן-חורין שאי-אפשר לכפותו, אלא רק לפתותו ולמשכו אל התורה באפן שיהיה נעים וערב לו, ואין כל דרך אחרת להתגבר על יצר העצלות מלהתעמק בתורה, אלא רק על ידי שנחוש ונטעם כמה התורה ערבה, וכמה נעים להגות בה, והוא דבר שבא רק במשך הזמן, אך כיצד מתחילים? כיצד מגיע השלב החשוב הזה. ועוד, התורה הרי נתנה כתבלין ותרופה כנגד כל היצרים, אך מה הוא התבלין נגד היצר של בטול תורה עצמה? ומי יעזר נגד חסר החשק להגות בה? אכן אין עצה ואין תבונה אלא לפנות אל הקב"ה בתפלה, כגון: "אתה חונן לאדם דעת", "השיבנו אבינו לתורתך". על כן רבי יוחנן רצה להרחיב את הנסח המתמצת, והוא מסיים בה =בברכה הפותחת: "לעסוק בדברי תורה", המשיך אותה בלשון תפלה הכי =כך: הערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך, שיהיו מתיקים בפינו, שנחוש בדבריה טעם ערב. רבי יוחנן הדגיש "בפינו" ולא "בלבנו", או "בשכלנו", כי חוש הטעם נמצא בפה, על כן גם שאר התנאות, כשמיעת קול כנור, וראית האור, גם הן נחשבות כמרגשות בפה ונקראות בלשון "מתוק" (ראה ספרנו שבי"ח על מגילה ו/א: "מתוקים פירותיה כקול הכינור"). כפי שהיה אצל יחזקאל הנביא, שלמד את דברי המגלה, אחר כך אכל אותה, ואמר: "ותהי בפי כדבש למתוק" (יחזקאל ג/א). הטעם המתוק והערב של דברי התורה הוא זה שיוצר את הקשר של האדם הגשמי אל השכל הרוחני של התורה, כאשר לומד התורה מרגיש את הטעם הטוב של למודו, נפשו נקשרת אל התורה, והוא אוהב את חכמתה. על כן השתמש רבי יוחנן במלה "ערב" ולא מלה אחרת המביעה מתיקות, שמחה וכדומה, כי שרש המלה "ערב" מלמדת על ערבות, שגפש הלומד מתערבת ומתמזגת עם התורה, על ידי הטעם הערב של דברי התורה בפינו (ראה רמב"ן בראשית א/ה: "ערב _ עירוב הצורות"). ראה מהרש"א שלוש דרגות בברכות התורה: "טוב, ערב, מועיל". ראה בתוס' ברכות מו/א: "כל", שרבי יוחנן קבע ברכה זו כ"ברכה ארוכה" הפותחת בברוך' ומסיימת בברוך'.

הערב נא בפי המלמדים והתלמידים

המשיך רבי יוחנן את תפלתו: לא שאזכר רק אני לבדי להנות מטעמה הערב של התורה הקדושה, אלא "הערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו" _ של כל באי בית המדרש, ולא רק שלהם, אלא ובפיפות עמך בית ישראל, שהתורה תהיה ערבה על הכל, ומושכת את כלם ללמוד בה ולהגות בחכמתה. באור המלה: "פיפות", כמו "פיות", [כפי שיש הגורסים כך בנסח הברכה], אלא שאמר זאת בלשון כפולה, כמו "הרב פיפות" =המחדדת משגי צדדיה (תהילים קמט/ו, ברכות ה/א). כי החיוב ללמוד תורה וללמדה לאחרים, הם שני הצדדים של אותה המצוה, המתקיימת על ידי העברה מרב לתלמיד ומדור לדור _ בפינו, ועל כן נקראת "תורה שבעל-פה", כי פי הרב הוא המקור הערב לתלמיד המשותק לדברי התורה. ממילא כשאין תלמידים שהתורה ערבה עליהם, מדלדל מעינו של הרב ומאבד מחיוניותו, כפי שאמר החכם על מה שמעניקים לו תלמידיו: "הרבה למדתי מרבותי ומחברי, ומתלמידי יותר מכלם" (תענית ז/א, מכות ז/א). לכן קבע רבי יוחנן, שמעתה והילך צריך כל לומד תורה, לבקש לא רק על עצמו, אלא על כל האמה הישראלית _ עם-התורה, שהרי "אין אמתנו אמה _ אלא בתורתיה" (האמונות והדעות לרס"ג ז/ז). כי כשהאזירה הכללית של כל העם תהיה ספוגה בשאיפה ללמוד את התורה ולדעת אותה, תעלה הרמה הן של הלומדים והן של המלמדים. על כן, עוד בטרם החל רבי יוחנן ללמוד תורה בעצמו, הוא הדגיש את בקשתו שדברי התורה יהיה ערבים עליו ועל כל הלומדים _ "עמך בית ישראל".

כאשר תהיה התורה ערבה בפי הכל, ויצר מצב אשר בו יגיע כל העם לשלמותו, ואז נהיה גם אנחנו - לומדי התורה היודעים להעריך את גדלה וכבודו, וגם צאצאינו, שילמדו מאתנו את ערכה האמיתי של התורה, אותה אנו אוהבים ביותר, שהרי הפנים והתלמידים מעריכים את הדברים שהאב והרב אוהבים באמת ובעמק לבם (מ"מ-ד 97). אך אין אנו מבקשים רק על אבות למוד התורה של בית המדרש שלנו, ושל הלומדים האחרים בשאר בתי המדרש בדרנו, אלא אנו מבקשים גם על המשך למוד התורה בעם-ישראל, שלא ימוש מפינו ומפי זרענו עד עולם. לכן אנו מבקשים את יציאתה אל הפעל של ההבטחה: "ודברי אשר שמתי בפיך, לא ימושו מפיך, ומפי זרעך, ומפי זרע-זרעך, אמר ה', מעתה ועד עולם" (ישעיהו נט/כא). על כן תפלתנו היא גם על דורות ההמשך: "ונהיה אנחנו וצאצאנו, וצאצאי עמך", כלומר: לא רק הקרובים אלינו, כבנים ותלמידים, אלא אנו מבקשים על צאצאיהם של כל בית ישראל = כל דורות ההמשך. התפלה המיוחדת על "צאצאים" היא, מפני שמלה זו מתחשקת אל הבנים הקטנים שעדיין אין בהם דעת (מלבי"ם ישעיהו מד/ג). בשונה מהמלה: "בנים" או "זרע" המתחשקת אל הבנים הגדולים ואל ההמשך הישיר של האב אל הקרובים אליו ויש לו אתם קשר - שפה משתפת והשפעה. התפלה כאן היא שגם היהודים הפשוטים שיהיו במשך הדורות, אף על פי שאין להם כל שפה משתפת עם רבי יוחנן - מחבר תפלה זו, ולא עם תלמידיו ותלמידיו, וגם אלה אשר אין אהבת התורה יוקדת בלבם, מפני שאין בהם די דעת כדי להבין את חכמתה. אליהם מתפנות תפלה זו, שגם הם יהיו נכילים בין לומדי התורה, שכלם ידעו את התורה, ויהגו בה ברצון, בכך תעבר התורה החביבה עלינו בתורשה, לזרענו ולזרע זרענו*, "ונהיה כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך" (נספח 58). החובה לבקש עבור למוד התורה גם של כל העם, נכללת באחריות של חכמי הדורות ללמד תורה לישראל, שלא יאמר החכם: "אלמד תורה את בני ותלמידים הקרובים, ושלום עלי נפשי" (תדא"ר י"א). אלא אחריותם של חכמי ישראל היא על כל שדורות העם. דגמא לאחריות כזו מצאנו אצל הכהן הגדול יהושע בן נמלא, אשר אמרו עליו חז"ל: "זכור לטוב" [כנני השמור רק לו, לאלהיו הנביא ולחרבונה, שגם הוא היה לא אחר מאשר אלהיו הנביא (כמבואר בנספח לעיל ג/א: "אליהו זכור לטוב"), וכן לחנניה בן חזקיה, שמנע גניזת חלק מהתנ"ך (שבת יג/ב)]. יהושע בן נמלא הזכיר לטובה על תקנתו לקבץ תלמידי תורה לצאצאי עמך בית ישראל, כדי שלא רק, צאצאנו, דהיינו: ילדי הכהנים אשר בירושלים ילמדו תורה, אלא כל צאצאי עם ישראל, אשר בכל עיר ועיר, שבעל עיר ושכונה יהיה מקום מיוחד לתלמוד תורה, וגם מי שאין לו אב שילמד תורה וינדאגו לו למלמד, על ידי אנשי העיר (ב"ב כא/א).

יודעי שמך ולומדי תורתך

המשך התפלה של רבי יוחנן בטרם החל ללמד תורה, היא: "ונהיה אנחנו, וצאצאינו וצאצאי כל עמך בית ישראל, כלנו יודעי שמך מכירים ויודעים את הנהגתך בעולם, ועוסקי תורתך, כי לא נתן לדעת את הנהגת ה' ואת כבודו, ללא למוד התורה, אשר כלה "שמותיו של הקב"ה" (הקדמת הרמב"ן לתורה בשם הזהר יתרו פ/א). על כן אנו מתפללים: "שנהיה כלנו יודעי שמך", כי "שמותיו של הקב"ה", הם המדות בהם מתגלה רצונו ונפכים מעשיו בעולם. ידיעה שנתן להגיע אליה על ידי שנהיה "עוסקי תורתך", כי רק על ידי אור התורה נתן להבין את רצונו ה' בתוך החשך של חמרי העולם הזה. כי בהסתתר הפנים שיש בעולם נתן לטעות ולחס את המארגות למקרים עזרים וחסרי הבחנה ופשר, או למשאלות לב, אך לומד התורה יודע את הסבות האמתיות לשבע ולרעב, לשלום ולמלחמה, לבריאות ולמחלות, לאריכות ימים ולמיתה חטופה ומשנה, חלילה. זאת היא התפלה של כל אחד ואחד לפני למוד התורה, שיתרבו בעולם יודעי שמו של הקב"ה, ובכך כל הצבור יאמינו בה', יהיו אוהבים אותו, יראים מפניו, מכבדים את תורתו ומקדשים שם שמים בגלוי ובסתור. הדרך האחת והיחידה לקרב את הלב אל ה' היא רק על ידי למוד תורה, אשר דרכה נתן לדעת את שמו ולאהב אותו (סה"מ לרמב"ם עשין ג). ישנה גרסה "ולומדי תורתך לשמה" (ראה ברי"ף), כי למוד תורה לשמה, דהיינו: מתוך אהבה בלבד (הגדרת ה"לשמה" כפסגת לימוד התורה והקשר אל הבורא מבוארת ברמב"ם תשובה י/ה, ובהקדמת האגלי-טל). דווקא כאן מתאים נסח זה, כי אחר שנהיה "יודעי שמך", בעקבות למוד התורה, מתאימה בקשה נשגבה זו: לזכות ללמד תורה ברכה הגבוהה שלה. כי "ידיעה" מביאה ל"אהבה" (רמב"ם שם י/ו).

"הנותן-תורה", או "נותן התורה"

תפלה/ברכה זו חתם רבי יוחנן בלשון זו: "ברוך אתה ה', המלמד תורה לעמו ישראל". לשון זו אינה מתפרשת כבקשה, שה' ילמד אותנו תורה, שהרי אין אנו אומרים: "ברוך אתה ה' למדני חקיד", או: "תלמד תורה לעמך ישראל", או כל לשון אחרת המתפרשת כבקשה (רש"י). לשון זו גם אינה מתפרשת כבקשה - שה' ילמד אותנו תורה, שהרי הקב"ה כבר נתן לנו את התורה בהר-סיני, וצנה עלינו ללמד אותה בעמל שלנו, וילמדה לאחרים (שו"ת הרמב"ם ס' קפ"ב, ופאר הדור ק'). אלא משמעותה של הברכה היא שבה והודיה לקב"ה, שאנו מתארים אותו כנותן התורה ומלמדה, והברכה נאמרה כשם תאר: "המלמד תורה". אמנם בגלל סבה זו שלא נאמר: "מלמד התורה", אלא "המלמד תורה", משמע כאלו שלמדם התורה נעשה על ידי השפעה ממרומים, ולא שאנו לומדים אותה ויגיעים להבינה. בגלל סבה זו מאשר הרמב"ם את נסח הברכה שהופיע בספרי התלמוד שהיו בינו: "נותן התורה", ולא "המלמד תורה", כך הוא נמק זאת: לפי שנותנתה מחיבת אותנו ללמד, וכונת הברכה היא לבקש עזרה מה', ללמד את התורה (רמב"ם שם, מובא ב"ליקוט ראשונים"). מחלקת זו בין שתי הגרסאות נובעת בגלל ה' הידיעה המופיעה בתחלת שם התאר של שתי המלים: "המלמד תורה". כי על פי כללי הלשון במקרה כזה מתאים יותר להעביר את ה' הידיעה אל המלה הנסמכת השניה, כשם שאנו אומרים: "חונן-הדעת" ולא: "החונן-דעת", "מחיה-המתים" וכו' הלאה. על כן, אם היה זה שם תאר, נכון יותר היה לומר: "מלמד-התורה", כמו "נותן-התורה", ולא "הנותן-תורה". אך הסוברים שגם כך אפשר לומר, דעתם היא שה' הידיעה מתחשקת אל צמד המלים, כמו: "הבת-גרושלים" (איכה ב/ג), אם כי שם הכוונה על ה' התמיהה). כפי שאנו אומרים שש פעמים בברכת השבח: "נשמת כל חי": "המעורר-לשנים, והמקיץ-נרדמים, והסומך-נופלים וכו', ולא אומרים: "מעורר-הלשנים". כפי שגם אנו רגילים לומר: "כבוד היושב-ראש", ולא "יושב-הראש". על כן סוברים הם שגם האומר: "המלמד תורה", הוא כמו: "מלמד התורה", כשהכוונה לשם תאר ולא שהקב"ה עצמו עדין מלמד את התורה (ראה רש"י ברכות יב/א: "המלך-המשפט", ובספר אור זרוע לצדיק, לרבי צדוק הכהן, מאמר שימושי האותיות, אות ה'). אם כי הוא עדין מלמד ללא הרף את התורה, לרוצים לדעתה, אך זו מתנה שמקבילים הלומדים רק אחר שהם עשו מצדם את כל שזכורים לעשות, כמבאר בקטע הבא.

אשר בחר בנו... ונתן לנו את תורתו

ורב המונחא אמר: כך הוא נסח ברכת התורה "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם", אנו מודים לקב"ה ומשבחים אותו על "אשר בחר בנו מכל העמים", כאשר התפלגה האנושות לאומות נפרדות, והפסידה את האפשרות שהתורה תהיה נחלת העולם כלו באופן מאחד, שם מצא הקב"ה "גרעיו" - את אברהם אבינו, שפרש במסירות נפש מהסחף העולמי שהתאחד סביב מגדל בבל, ועמד יחידי מעברו האחר של כל העולם (כמבואר לעיל ז/ב: "אברהם קראו אדון"). שם נבחר אברהם אבינו להעמיד אמה אשר תגשים את התכנית שלמענה נברא העולם, ותהיה קשורה אל הקב"ה באפן מחלט ונצחי, קשר זה המאחד את בני ישראל אל הקב"ה, יצר את המשלש הנצחי: "הקב"ה, התורה וישראל - אחד" (זהר ויקרא עג/א). על כן אנו משבחים אותו על שבחר בנו בבחירה מחלטת, ונתן לנו את תורתו, שהיא שמימית ורוחנית לגמרי והיא תכנית הבריאה, והיא "תורתו" של הקב"ה, כפי שמבארים חז"ל, שהמלאכים התנגדו להוריד את התורה אל בני האדם, כי היא תורתו של הקב"ה וחביבה ביותר בשמים (שבת פח/ב: "חמדה גנוזה"). ברכה זו חתם רב המונחא בדברי שבח לקב"ה:

"ברוך אתה ה' נותן התורה" כלומר: נתן אותה בעבר בהר-סיני, ומסייע ונותן אותה בהנהל לך מבקש ומיוכן להתנגע, כפי שאמרו חז"ל: "לאוקמי גרסא = לקים את הלמוד, סיעתא דשמיא" (מגילה ו/ב ובספרנו שב"ח שם. עמלה של תורה עמי' תמ"ב בשם כתב סופר). לכן העוסקים בתורה צריכים לבקש סיוע ונזרה מהקב"ה, שיעזיר את עיניהם, כפי שאומרים חז"ל: מה יעשה האדם ויחפס? יבקש ממי שהחכמה שלו (נדה ע/ב). בתלמוד שלא הובא בעין יעקב מסים סיגיה זו במאמרו של רב המנונא עצמו, האומר: "זו היא מעלה שבברכות", כלומר: ברכה זו שיש בה גם הודיה לקב"ה וגם שבח לתורה ולישראל, היא הנסח המעלה ביותר מכל ברכות התורה. על כך המשיכה הגמרא: הלכך לימרינהו לכלהו = לכן יש לומר את כל הברכות. אף על פי שבשאר המצוות לא מצאנו שתי ברכות הנושאות אפי' זהה, שונות הן ברכות אלו, שכל אחת מהן נסבה על ענין אחר בתורה ובלמודה. הברכה הראשונה היא על עצם מצות למוד התורה, ותפלה להצליח בה ולהתמיד בלמודה. הברכה השנייה היא הודיה על נתינת התורה הקדושה במעמד הר סיני, אשר בחר בנו מכל האמות, קרבנו לפניו בהר-סיני, והשמיענו את דבריו מתוך האש, ונתן לנו את תורתו הקדושה, שהיא בית חיינו, והיא כלי חמדתו של הקב"ה, שהיה משתעשע בה בכל יום. על כן, בשעת ברכה זו, יש לכוון על מעמד הר-סיני (טוא"ח מ"ז ובב"ח שם). לכן, כדי להדגיש שאומרים את כל הברכות, עד הברכה המעלה ביותר, צריכים לומר את כל ברכות התורה כולן.

בהמשך לנושא שהזכר במשנה על ברכות קריאת שמע של שחרית וערבית, הביאה הגמרא את המשנה במסכת תמיד על סדר ברכות השחר שנאמרו על ידי הכהנים בבית המקדש. סדר זה היה שונה מסדר התפלה הרגיל, משתי סבות, גם בגלל הסבה הפשוטה שהכהנים היו עסוקים בעבודות הקדש, אשר מצותן וחשיבותן דוחה את חשיבות חלק מהברכות. כמו כן עבודה זו הייתה מקדם לפנות בקר, בשעה שעדיין לא הגיע הזמן של חלק מברכות השחר. תנן התם = שינוי שם, במשנה במסכת תמיד, המלמדת את סדר עבודת בית המקדש וסדר היום של העובדים בו. שם נאמר: עוד בטרם עלות השחר השכימו הכהנים והלוויים להכין את עבודת היום החדש, המתחיל מיד עם עלות השחר, עוד לפני זריחת השמש, שהרי לפני זריחתה – משיאירו פני המזרח, מקריבים את קרבן התמיד של שחר. על המשך סדר היום של העובדים בבית המקדש נאמר במשנה: אמר להם הממנה = סגנו של הכהן הגדול אשר ממנה למלא את מקומו בשעת הצורך (רש"י יומא לט/א, תענית לא/א, תוס' סוטה מב/א: "סגן – לאו ממונה"). הממנה היה אחראי על חלוקת העבודה של הכהנים בבית המקדש (תפא"ש תמיד ה/א). כמו כן תפקידו של הממנה היה להכריז על כל שלב ושלב בסדר היום, גם על דברים שאינם מעקר עבודת בית המקדש, כגון התפלות והברכות של הכהנים (בכך מיושבת שאלת התוס' יומא טו/ב: "אמר להם הממונה"). אחר שסיימו להעלות את קרבן התמיד של שחר למזבח, התפנסו כל הכהנים בלשפת הגזית, אשר בה ישבו הסנהדרין ומשם יוצאת הוראה לכל עם- ישראל. לכן, מכל מקומות העבודה בבית המקדש, הם בחרו להתפלל דוקא שם, כי תפלתו של האדם נשמעת במקום תורה, ובד' אמות של הלכה (פירוש הרא"ש תמיד שם, השווה לנאמר לעיל ח/א: "מיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה").

ברכה, עשר-הדברות וקריאת-שמע
כשהכהנים והעם התאספו בלשפת הגזית אמר להם הממנה: ברכו ברכה אחת! מברכות קריאת שמע, שהיא ברפת "אהבה רבה", ללא ברפת "יוצר אור", כי עדין לא זרחה השמש ואזורה לא התפשט עדין, ולא הגיע זמן ברכה זו (רמב"ם פהמ"ש). בתלמוד הירושלמי מבאר שהם בחרו בברכה זו דוקא, כי היא כוללת בה את ברפת התורה (כמבואר לעיל). לאור באור זה יתכן שהממנה דבק בלשונו ואמר: "ברכו ברכה אחת". דהיינו: ברכה אחת מתוך ברכות התורה. הם בחרו דוקא בברכה זו, כמבאר לעיל, שיש בה גם את "ברכות התורה", וממילא יכולים הם לקרוא את פסוקי התורה, כי ברכה זו מוציאה אותם ידי חובת ברכות התורה (בנושא זה דנים המפרשים, שהרי הם אינם נגשים ללמוד תורה, אלא לברך ולומר פסוקים). והם ברכו את הברכה האחת מתוך שתי הברכות הקודמות לקריאת-שמע. ואחר כך קראו את עשר הדברות = עשרת הדברים שנאמרו במעמד הר-סיני, שהם ראשית התורה שנתנה לנו במעמד הגדול בו שמענו באזנינו את ה' מדבר אתנו ועם משה רבנו, ויש בהם את עקרי הדת והאמונה (שמות כ', דברים ה'. הנוסח אינו זהה בשניהם). כיון שעשר הדברות הן עקר הדת והאמונה, לכן רמוזות בהן כל המצוות וכל ההלכות שנאמרו בעל-פה (מהרש"א בשם רב סעדיה גאון). וכן קראו את שלש הפרשיות של קריאת שמע של שחרית, אשר כולן נחשבות כקריאה אחת: 7אשמע, הכוללת את ההמשך: "ואהבת את ה' אלקיך" וגו'. 7ב"והיה אם שמוע תשמעו" וגו'. 7ג"ויאמר ה' אל משה – ועשו להם ציצית" וגו'.

שלש הברכות לכהנים ולעם
והכהנים ברכו את = עם העם שהצטרפו אליהם, יחד ברכו כלם את שלש ברכות אלו: 7אאמת ונציב, עד "ברוך אתה ה' גאל ישראל". 7בברפת העבודה, מתוך תפלת העמידה, כי לא היה להם פנאי להאריך בכל שמונה-עשרה הברכות, אלא אמרו רק שתי ברכות מתוך תפלה זו הם אמרו בשביל העבודה שעשו, אחר שהקריבו את קרבן התמיד, ואמרו: "רצה ה' אלקינו עבודת עמך ישראל, ואישי ישראל, ותתפלתם תקבל ברחון, ברוך אתה ה', המקבל עבודת עמו ישראל ברחון". או שהיו מסיימים: "ברוך אתה ה', שאותך לבדך ביראה נעבד". מאז שנחרב בית המקדש, שנו את הנסח של ברכה זו, והוסיפו: "והשב את העבודה לדביר ביתך – ברוך אתה ה' המחזיר שכינתו לציון" (רא"ש תמיד שם, ראה שם נוסחאות). 7גהברכה הנוספת שאמרו היא הברכה החותמת את תפלתם: ברפת כהנים, הם התפללו שה' יזכה אותם לברך את העם בזמן המתאים אחר הקטרת הקטרת ודשון המנוחה. בברכה זו אמרו: "אלקינו ואלקי אבותינו, ברכנו בברכה המשלשת בתורה, הכתובה על ידי משה עבדך, האמורה מפי אהרן ובניו כהנים, עם קדושך, כאמור: בברך ה' וישמרך" וגו', והמשיכו לומר את ברפת: "שים שלום טובה וברכה – ברוך אתה ה', המברך את עמו ישראל בשלום" (רש"י כאן, רמב"ם, רא"ש ותו"ט תמיד ה/א, רמב"ם תו"מ ו/ד ובכס"מ שם). אבל כמבאר לעיל, נשיאת כפים לא הייתה באותו מעמד, אלא רק אחר שלבים אחרים נוספים, ולא בלשפת הגזית, אלא על מדרגות האולם (תוס': "וברכת כהנים" ומבוארת בתמיד ז/ב).

ברפת המשמר היוצא למשמר הנכנס
סדר זה היה הן בימי חול והן בימי חג ומועד, ובשבת מוסיפים ברכה נוספת, למשמר היוצא, שבאותו מעמד של תפלה לפנות בקר, וברכו שם את המשמר הנכנס. כי בכל שבת היו מתחלפים משמרות הכהנים, על כן בטרם יתחלפו המשמרות, כשלככהנים של השבוע הקודם עדין נותר לסים את עבודת השחר, כדי להעביר את התפקיד למשמר החדש, שיתחיל עם התמיד של בין הערבים, ועתיד לעבד במשך כל השבוע הבא, אז הוא הזמן לברכה, הנאמרת בנסח שהגמרא תביא בהמשך. הסבה שהקדישו ברכה מיוחדת היא בגלל עמם העבודה שהיה בבית המקדש, והכהנים החדשים שזה עתה באים בשמחה והתרגשות, ורואים בשבת לפנות בקר עבודה קלה ומעט אנשים, שהרי בשבת לא היו מקריבים קרבנות יחיד, לא נדרים ולא נדבות, לא חטאות ולא אשמות, אלא רק את קרבנות השבת. לכן צריך להפיה בקרבם רוח לקראת שובע עבודה עמוס וקשה, שיתחיל מיד ביום ראשון עם שחר, כשהמוני אדם יבאו עם קרבנותיהם. כמו כן עוד זמן קצר ביותר יתחילו בחלקת להם-הפנים, אשר בו חפצו כל הכהנים, ובתקופות מאחרות יותר, כאשר ירדה רמתם הרוחנית של הכהנים, היו אפילו חטיפות של פרוגי להם-הפנים בשעת חלוקתו, עד שבאותה תקופה הצנענים היו מושיכים את ידיהם ממנו (יומא לט/א, קידושין נג/א). לכן כדי שמיד עם תחלת העבודה, היא תתחיל ברוח נעימה, באוירה נוחה ובעין טובה, מצאו החכמים מקום לברכה זו של המשמר היוצא, שביברך את הנכנס. אם כי ברכה זו נכונה ונצרכת אצל כל אחד ואחד, אך הכהנים שבאפים היו פעילים, זריזים וערניים, תכונות שקבלו בתורשה לצורך תפקידם האחראי והזהיר, דבר זה גרם להם להיות בעלי מזג חם ואפי' כעסן, כנאמר: "ועמד כמרובי כהן" (הושע ד/ד). על כן תקנו להם חז"ל תקנות מיוחדות, כדי להפיג את כעסם (ב"ב קס"ב: "גט מקושר"). זו גם הסבה שהתקינו את הפיס בבית

המקדש, לאור מקרה מצרער שארע בין שני כהנים שמתווד לזו העבודה, פגע אחד בחברו (יומא כג:א-ב). נמצא כי ברכה זו היא כפולה; גם "בין אדם למקום" – תפלה שה' יזכה אותם לנהל את שבווע המשמרת שלהם בשלום ואחווה, וגם "בין אדם לחברו" – התנהגות יפה, כמבוא ודגמא אישית להתחלת עבודה ברוח טובה. יש להדגיש כי המפגש הראשון בין שתי המשמרות עתיד להיות על רקע חלקת שתיים-עשרה כפרות לחם הפנים – שש כפרות לכל משמרת. דבר שעתיד להעשות עוד לפני שהמשמרת תתחיל בעבודה כלשהי. לכן כהני המשמרת תחילה העומדים יחד עם שאר העם בלשפת הגזית השכם עם שחר של יום השבת, כ"זריזים המקדימים למצוות", זוכים לקבל ברכה זו מאת חבריהם הנפרדים בעוד שעות אחדות ממשמרתם.

חשש מכפירה עדיף מאמירת עשר-הדברות
אמר מר = אמר החכם במשנה: והכהנים קוראים עשר הדברות, וקריאת-שמע. על ההשלכות והפסקת הללחים שהיו בעקבות מנהג זה, אמר רב יהודה, אמר שמואל: אף בגבולים שמחוץ לבית המקדש [כל ארץ ישראל נקראת, בגבולין, מלבד ירושלים ובית המקדש]. פאשר העם חזרו מבית המקדש לגבולם ולעריהם, אחר שבלשפת הגזית השתתפו בתפלת הכהנים וברכתם, וראו את הנסח היפה שהכהנים הוסיפו את עשר-הדברות בקריאת שמע, הנהגה זו מצאה-חן בעיניהם, על כן בקשו לקרות כן את עשר-הדברות, ולשבצו כפרשה רביעית בקריאת-שמע. כי עשר-הדברות הן עקר הדת והאמונה, כמבאר לעיל, והרי כדי לחזק את עקרי האמונה בלבנו, אנו קוראים קריאת-שמע פעמים בכל יום, נמצא שעשר-הדברות הן בטוי נוסף למטרה של קריאת-שמע, אשר היא קבלת על מלכות שמים ועל מצוות (ברכות יב:א. על הדמיון שבין עשר-הדברות לבין קריאת-שמע ראה תלמוד ירושלמי ברכות ט/ב). והרי פרשת "שמע ישראל" נכתבה במקרא מיד אחר עשר-הדברות, כדי לבאר ולחזק את הדברה הראשונה: "אנכי ה' אלקיך", אשר שניהם הם שרש האמונה (רמב"ן דברים ו/ד: "שמע ישראל"). אט אט החל מנהג יפה ונכון זה להתפשט בכל ערי ישראל, עד שרצו לקבץ את אמירת עשר-הדברות כתקנה מחיבת, בתוך סדר התפלה של פרשיות קריאת-שמע. אך דוקא רצון זה עצמו הביא באופן מפתיע לבטולו המחלט של המנהג היפה. סבת הבטול פותחת בפנינו צהר להתפעל מעינם הצופיה של חכמינו, ומחכמתם לראות את הנוהג. כי כל זמן שמנהג זה היה ארעי והיה תלוי ברצונו של כל יחיד ויחיד, לא ראו החכמים כל צורך להתערב, כי המנהג מצד עצמו טוב ונכון, וככל שאפשר לחזק את עקרי האמונה, יש לראות זאת בעין-יפה ולעודד זאת. אלא מאז שהעלתה ההצעה לקבץ את עשר-הדברות כתקנה קבועה, ראו החכמים את ההשלכה השלילית שתצא מתקנה טובה זו, ולא רק שלא נקבעה תקנה זו, אלא שפבר גם את אלה שנהגו כך כמנהג פרטי ואישי, בטלים החכמים, שגם היחידים לא יגידו בינם לבין עצמם פרשה זו בקריאת-שמע.

תרעמת האפיקורסים מביאה לכפירה
טעם כבד משקל היה לחכמים לבטל מנהג זה, מפני תרעומות = תלונות האפיקורסים*, שיגרמו להמון העם להתלונן על ארצה ורחבה של התורה, ועמס המצוות המוטל עליהם [תרעמת] = "תלונה" בארמית (מוסף הערוך. נספח 59). שהרי הכופרים והאפיקורסים לדורותיהם תמיד החלו להפיץ את כפירתם על ידי הצגת אמת חלקית, ובהדגשת חלקים מהתורה, כדי שתוך כדי כך יוכלו גם להזניח חלקים אחרים ממנה ולהשמיטם, כדי שבמשך הזמן יוכלו להשמיט את כל התורה כלה (על מטרותם של הצדוקים והבייתוסים הרשעים ועל דרך הפצת כפירתם, ראה פה"ש לרמב"ם אבות א/א). שהרי הכופרים רוצים להסית את העם נגד הרבנים – ממשיכי המסורת, בטענה כי רק התורה שכתב נתנה במעמד הר-סיני, וממילא עלינו לשמר רק את עשר-הדברות, שאותם שמע עם-ישראל מפי ה' למרגלות ההר. את המון העם שאינם קשורים לבתי-המדרש יכולים הם לשכנע בעבדה שדוקא את עשר-הדברות שביצו בנסח התפלה, מפני שהם עקר הדת, ורק על עשר מצוות אלה יש לשמר, כשגם את מצוות אלו הם מפרשים בכל תקופה מחדש באופן גמיש, ובהתאם לדרישות ההמון ועל פי מאוויי הלב. אפיקורסים אלה האומרים כי התורה אינה מן השמים, ח"ו, ורק עשר-הדברות נאמרו מפי הגבורה, גם אם לא יצליחו להסית את ההמון נגד שמירת התורה בדרך המקבלת, אך בהחלט יצליחו להחדיר ספקות בצדקת הדרך, וממילא קרירות ביראת שמים, ואחר כך יביאו אותם לתרעמת על עמס המצוות, אשר ממנה ישנו תהליך המביא להתפרקותו של הדור הבא, כי שמירת מצוות מתוודע עצבות ותרעמת גורמת לקריקת על של כל המצוות, ואם לא בדור הזה, הרי ודאי שזה יקרה בדור הבא, כי בנים הרואים את הוריהם מקיימים מצוות מתוך כפייה וחוסר שביעות רצון, לא ירצו להמשיך בדרך זו (כמבואר בנספח 5 לספרנו שב"ח על סוכה).

חזיק אמונתם של הדורות הבאים
חכמי התלמוד זינו כי אכן תנאי נמי הכי = שנינו גם כך במקום אחר, רבי נתן אומר: בגבולין = בערי ישראל בקשו לקרות כן - עשר הדברות בתוך נסח התפלה, אלא שהחכמים כבר בטלים מפני תרעמת האפיקורסים. כמה דורות אחר בטול אמירת עשר-הדברות בתפלה, ראו חכמי בבלי, כי בארצם אין כל השפעה לכופרים ולאפיקורסים, ומצב התורה ויראת השמים פורחים ועולים, על כן רבה בר חנה סבר למקבעניהו = רצה לקבץ את אמירת עשר-הדברות בסורא, כי בעיר זו היו בתי-מדרש רבים וגדולים, ובתי-דין חשובים, והיתה אחד ממרכזי התורה החשובים. על כן סבר רבה בר חנה כי במקום זה ראוי להנהיג מנהג יפה זה, כיון שבמקום הספוג תורה ויראת שמים, אין חשש שהכופרים ירימו את ראשם. אמר לו רב חסדא, שהיה אחד מראשי הישיבה החשובים בעיר זו, אין לנו לשנות את קביעת חכמי הדורות הקודמים, שהם כבר בטלים מפני תרעומות האפיקורסים. אף על פי שפיוס נראה כי אין חשש מפניהם, אבל כשאנו קובעים דבר מה לדורות, עלינו לקחת בחשבון את כל התקלות שהיו בעבר ולחשש מהם לעתיד, גם אם פיוס לא נראה באפק כל חשש. לכן, אף על פי שתקנה זו תחזק את האמונה בלב, אך חשש של כפירה בעתיד, חלילה, מכריע את הכף, כנגד הוספה של הנהגת חסידות בחזיק אמונה. וכן אמיר גם הוא סבר למקבעניהו בנהרדעא, שגם היא היתה מרכז לתורה ויראת שמים, ולכופרים לא היה בה כל אחיזה וזכות דבור. גם כאן היתה התנגדות, ואמר לו רב אשי: כבר בטלים הדורות הראשונים, מפני תרעומות האפיקורסים. למרות שבדור זה לא נראה כל ניצן של צמיחת כפירה, ולכאורה אין חשש בדבר, וממילא רצוי להוסיף את עשר-הדברות בקריאת-שמע, אלא שאין לנו אלא לסמוך על עיניהם הצופיה של דורות ראשונים, בזמן התנאים, אשר נלחמו נגד צמיחתה של הכפירה, ומכיון שהם לא הגבילו את תקנת בטול האמירה, ולא אמרו שרק במקומות מסוימים ובדורות מסוימים יש להסתייג מאמירה זו, על כן עלינו לצית לקביעתם זו שהחליטו אותה בעיניהם הרואות למרחקים, ולמלע התפרצות אפשרית של תנועות כפירה ושנוי חדשות.

מה ברה המשמר היוצא את המשמר הנכנס
לעיל הובאה משנה ממסכת תמיד על סדר התפלה והברכות שאמרו הכהנים בבית-המקדש: ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא, שואלת הגמרא: מאי ברכה אחת? = איזו ברכה היו מוסיפים? אמר רבי חלבא: משמר היוצא אומר למשמר הנכנס: הקב"ה שהוא מי ששכן את שמו בבית הזה*, וגלה בבית המקדש את כבוד השכינה באפן קבוע, ומשם מראה באפן ברור את שמו ונהגותו, כפי שהוא רצה שהיא תראה בבריאה, עד שכל פעלה ופעלה המתרחשת בבית המקדש, נקרא שמו עליה, לכן נתן להגות בבית המקדש את השם המפדש, דבר שאסור לעשותו מחוץ לבית המקדש (יומא סט:ב. נספח 60). בבית המקדש בא גלוי כבוד ה' לידי בטוי באפן כה ברור, עד שגם בעיניו של אדם פשוט היתה נראית שם אוירה קדושה, ואפלו גוי, וכל היה לראות את השראת הקדשה בעולם, ושליתה משלמת של הרוחניות על החקים הפיזיים, כגון בעשרת הנסים הקבועים שהיו בו (יומא כא:א). לכן ברכו אנשי המשמר היוצא את אנשי המשמר הנכנס: "השוכן בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחווה ושלום ורעות. שהרי עבודת הכהנים היא להשפיע שלום וברכה על כל העולם, דרך

עבודת ה' בבית המקדש, ולכן אם ביניהם יחס חסר השלום, כיצד יוכלו להביאו על אחריהם? (עייני יצחק). את בית המקדש צוה ה' לבנות כדי לחבר בין הדברים המנגדים ביותר; הרוח והחמר, השמים והארץ, העולמות הנשגבים ופועלות פשוטות, דבר הנקרא: "שלום", כי הגדרת ה"שלום" אינה בטויל של אחד הצדדים, אלא תאום ושלוב שלהם למען מטרה משתפת. על כן בית המקדש הוא המקום המיוחד לאחד בין הדברים המנגדים, ולכן נקראות אבני המזבח: "מטילות שלום" (תנחומא יתרו י"ז). כמו כן הקרפנות נקראים "שלום" (תנחומא שמות צו/ד). וכל בית המקדש נקרא "סכת שלום", והוא מקום הידידות בין ה' לעמו, על כן היה שלום לישראל רק כאשר כבוד ה' שכן במשכן ובמקדש (במדב"ר יב/א). השלום אשר בית המקדש מעניק, הוא בין לצבור ובין לכל יחיד ויחיד, על כן בבית המקדש קבעו לברך את האבל והמנדה העומדים בשער המקדש, לאבל אמרו: "השוכן בבית הזה הוא ינחמד", ולמנדה אמרו: "השוכן בבית הזה יתן בלבד, ותשמע לדברי חבריך, ויקרבוך" (מדות ב/ב).

לשכין ביניהם אהבה ואחווה ושלום ורעות
בברכת המשמר היוצא למשמר הנכנס, הם אמרו להם שה' "ישכין ביניהם אהבה" = הכרת המעלות היחודיות הנמצאות בכל אחד מהחברים, ורצון להתחבר אליו בגלל אהבת מעלות אלו. אהבה זו מאחדת את השנים, וממילא את כל הקבוצה, על כן ערכה המספרי של אהבה, הוא בגמטריה, אחד'. על בטיי הכרת מעלותיו של האילת, המשיכו הכהנים וברכו: "ישכין ביניהם אהבה ואחווה" = שכיחושו עצמם כאחים בני אב אחד. אחווה זו אינה הופכת את כל הקבוצה ליחידה בעלת דעות זהות, ובטויל של הבודד אל אגורה כללית סוחפת, אלא כל אחד ואחד מכיר את מעלותיו האישיות, ואת מעלותיהם של חבריו, לכן באפו טבעי עלולה להיות לפעמים התנגשות בין רבוי הדעות, יש צרך בברכה הנוספת: "ישכין ביניהם אהבה ואחווה ושלום" = שלמות הבנויה מכל מרפיבה, וכל אחד מחלקיה מבין כי שלמות זו תלויה בו וברצונו הכנה להצטרף אליה. כמו המצטרף אל מעגל רוקדים, כל אחד מהם הוא חלקה בשלמות המעגל, וקובע את צורתו, גדלו, קצבו, לפיו, עמידתו ושלמותו. בתוך רשימה ארפה של ברכות המבטחות לעם ישראל, כשילך בדרך התורה, נמצאת גם הברכה: "ונתתי שלום בארץ" (ויקרא כו/ו). בארו חז"ל: "מגיד שהשלום שקול כנגד הכל" (ספרא שם, מובא ברש"י ויקרא שם). באפו עקרוני השלום הוא חותם הברכות, פיון שהוא "כלי מחזיק ברכה", ובו ראוי לחתם את כל הברכות (במדב"ר כא/א). אחר שקבלו את הברכה המשלמת: "אהבה ואחווה ושלום", רק אז יש מקום לשלב המברך הפא: ורעות, שהיא מתנה המעניקת ממרומים, כי רע מחבר ואוהב ביותר. פרוש המלה, רע' = חבר, דומה לרעיון ומחשבת-לב, כנאמר: "בנתה לרעי מרחוק" (תהילים קלט/ב). כלומר: רמה קזו של חברות שהאחד יודע את רצונו הכמוס של חברו. שהרי יודעים אנו מה היו מוכנים רעיו של איוב לעשות למענו, לא רק לעזב את ביתם בארץ מרחקים ולבא לנחמו ולשבת אצלו זמן כל כך ארוך, אלא שאף שאת עצם היותו בצער לא צריך היה להודיע להם, כי הם חשו בזאת בעצמם, ובגלל סמינים כלשהם שפירתי ביניהם, דע האחד את כל המתרחש בבית רעהו (ב"ב טז/א). מאידך המלה רע היא גם משרש "רעוע", כי רעות ברמה רוחנית קזו, זקוקה לחזק מתמיד – קשה לקנותה וקל לאבדה, וללא השקעה מתמדת היא שוקעת ונמוגה מאליה. על כן מצב של, רעות נחשב כרעוע ורגיש התלוי על בלימה. על כן נתן להשקיע בתנאים שביאיו ל"שלום בית", אף לא ל"רעות-בית", אלא הרעות יכולה לבא רק כתוצאה וכפרי הצומח על רקע של שלום.

אמת ויציב אמת ואמונה
במשנה נאמר: בשחר מברך שתי ברכות לפני קריאת-שמע, שהן: "יוצר אור" ו"אהבה רבה", וברכה אחת אחריה, שהיא: "אמת ויציב", ומסים: "גאל ישראל". ובערב מברך שתיים לפניו, שהן: "המערב ערבים", ו"אהבת עולם", ושתיים לאחריה, שהן: "אמת ואמונה" המסתיימת אף היא ב"גאל ישראל", כמו הברכה שאחר קריאת שמע בשחרית, והברכה השניה: "השפיבנו". כאן נלמד על החשיבות הרבה שהעניקו החכמים לנסח של הברכה הראשונה שאחר אמירת הפרשיות של קריאת שמע, שבהן מקבלים אנו על מלכות שמים ועל מצוות (ברכות יג/א). אחרי אמירת קריאת שמע מגיע השלב אשר בו יש לאמת את הדברים בלב, ליצבם ולהאמין בהם בלב שלם, על כן תקנו אנשי כנסת הגדולה את הנסח: "אמת ו...". כדי לקבל על עצמו על תורה, ולהמשיך ולומר: כשם שקבלו עליהם אבותינו על זה, כך נקבל אותו עלינו ועל זרענו – חק ולא יעבר" (כוזרי ג/יז). על ברכה זו אמר רבה בר – בנו של חיינא-סבא, ואמר זאת משמיה דרב: כל שלא אמר: "אמת ויציב" בשחרית, ו"אמת ואמונה" בערבית, לא נצא ידי חובתו! באפו פשוט מתבארים הדברים, אם לא אמר כלל, וכן אם דלג קטעים חשובים ועקרוניים בנסח זה (כפי שרש"י מדגיש: "כמו שתקנוהו"), לא נצא ידי חובת האמירה, אלא יצטרך להשלים את הברכה אחר תפלת העמידה. בשחרית יאמר "אמת ויציב", ובערבית: "אמת ואמונה". אבל למעשה מאמר זה כולל בתוכו גם שלא להפך את הסדר, וממילא, גם אם אכן כן אמר את הברכה, אלא שהפך את הסדר, ואמר "אמת ויציב" בערב, או "אמת ואמונה" בשחרית, גם עליו נאמר: "לא נצא ידי חובתו", ולמרות שבמקרה כזה אינו צריך לחזר ולומר את הברכה באפו הנכון, אבל לא נצא ידי חובת המצוה כתקונה (מ"ב סו/ג). ממילא מה שנאמר: "לא נצא ידי חובתו" הכונה, שלא השלים את חובתו האנושית לבוראו, לא ממש ולא הוציא אל הפעל את ה"יציבות" וה"אמונה", אשר חוב אותם כנבא המודה לבוראו על הטובות שעשה, שעושה ושיעשה לו (דוב"צ לרבי צדוק הכהן, נר-מצוה: "ויברכות"). מה שחז"ל התבטאו על דרך השלילה, ואמרו שלא להפך את הסדר, ולא אמרו בלשון חיובית: "חיב אדם לומר, אמת ויציב" בשחרית ו, אמת ואמונה בערבית! כי בתקופתם היו שאמרו גם בבקר וגם בערב: "אמת ויציב", וכשהקרעו שיש לעקור מנהג זה, פנו אל המתפללים ואמרו להם שאין להם לעשות כך, והדגישו שבכך אין יוצאים ידי חובת המצוה כתקונה (נספח 6).

להגיד בבקר חסדך
את הסדר הנכון יודעים אנו ממה שנאמר: "טוב להודות לה' – להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות". כלומר: יש להודות לה' על חסדו המתגלה באור בקר הגאלה, ועל האמונה המקימת אותנו בחשכת ליל הגלות (תהילים צב/ג וברש"י שם). על פי חלקו הראשון של הפסוק: "להגיד בבקר חסדך", קבעו מנסיחי הברכה לומר: "אמת ויציב", ולקבץ בברכה זו הודיה לקב"ה על שהוציא את אבותינו ממצרים, בקע להם את ים-סוף, העבירם בתוכו, והטביע את המצרים הרשעים, ובכך התגלה שלטון הצדק בעולם, בתמונה ברורה של "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו". ראיה ברורה זו של תמונת עולם מסודרת, הנשלטת בהשגחה פרטית על ידי הבורא, שהוא משפיל גאים, מגביה שפלים, מוציא אסירים ופודה עניים, ועוזר דלים, מביאה למסקנה יציבה, נכונה וקימת לעד, שהיא עונה לעמו בעת שנועם אליו. לכן יש לומר בבקר את כל הנסח של "אמת ויציב", כפי שנאמר: "להגיד בבקר חסדך", כי הבקר – זמן האור וההתגלות, הוא הזמן שבו יש להזכיר את חסדיו של הקב"ה הגלויים לעין-כל.

ואמונתך בלילות
מהמשך הפסוק: "ואמונתך בלילות", למדנו כי יש להדגיש את השגחת ה' בתקופת הסתר הפנים, אשר גם בה היא אינה מפסיקה, חלילה, אלא פועלת באפו עקיף, מסתתרת במעטה של חשי טבעי ככלי, ופועלת בחסות האפלה והחשך, ודוקא מתוך הקשיים והצרות, אנו מכריזים ואומרים: "השם נפשונו בחיים, ולא נתן למוט רגלנו". עבדת ההשרדות בחשכת הגלות נובעת מהבטחותיו של הקב"ה לאבותינו, כנאמר: "וגם בארץ אויביהם לא מאסתיים ולא געלתיים לכלותם, להפר בריתי אתם" (ויקרא כו/מד). לכן נקרא הקב"ה נאמן, ואנו – המאמינים באמונתו, לא נתן ליאוש להתגב אל לבנו, להרפות את ידינו ולהחליש את רוחנו מלהמשיך לאחז ב"אמת ואמונה" – שאנו מצפים להתגשמות הבטחותיו, לגאל אותנו מיד מלכים וצריצים, לשים את נפשונו בחיים, ולהדריכנו על במות אויבינו, שכל אלה הם הנסים הבאים בתדירות וללא הרף (רש"י). אמונה סלעית ואיתנה זו בתקופה של חשך וצרות, הביאה את רבי יעקב עמדין זצ"ל להתפעלות עצומה, וכך כתב: חי נפשי, כי בהתבונני בנפלאות אלו, גדלו אצלי יותר מכל נסים ונפלאות שעשה ה' יתברך לאבותינו

במצרים ובמדבר ובארץ ישראל, וכל מה שנתארח הגלות יותר – נתאמת הנס יותר, ונודע מעשה תקופה וגבורותיו (בית יעקב סולם בית א- ל ד/ב). גלוי אור האמונה לכל להפציע אף ורק על רקע חשכת הסתר הפנים של ליל הגלות, ואנו מודים לקב"ה ב"אמת ואמונה", על שהעניק לנו קיום אמת בכת אמונה זו.

להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות
אם נתבונן בפסוק: "להגיד בבקר חסדך, ואמונתך בלילות", נראה כי בכל בקר באה לידי בטיח התחדשות העולם, כפי שתקנו מסדרי התפלה לומר: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". לכן משרה אור הבקר תחושת רעננות וחדוש, המבטאת את גלוי טובו של הקב"ה ביצירת יום חדש. תחושת "בקר טוב" זו (ראה רשב"א ברכות יד/ב: "צפרא דמרי טב"), אינה רק תחושה בעולם הפיזי המעוררת את כל הבריאה כלה – עולם הצומח והחי ליום חדש, אלא כל הבריאה מתעוררת מכל חדושו של הקב"ה, שנתן בטובו עוד יום, ממילא על אחת כמה וכמה שהתעוררות זו באה לידי בטיח בנפשו של האדם, ומשרה בו תקנה ותחושה של פתיחת "דף חדש", למרות שהיום הקודם הסתיים במצוקה ושיחיקה, תמיד יעורר היום החדש תקנה חדשה, כנאמר: "בערב ללן ככי, ולבקר רנה" (תהילים לו). התעוררות בקר זו נמצאת גם ברמה הרוחנית הגבוהה, כנאמר: "חדשים לבקרים רבה אמונתך" (איכה ג/כג). בארי חז"ל: אדם מאמין בקב"ה ומפקיד את רוחו בידו, ובבקר כשהנשמה חוזרת אל האדם, היא חוזרת בטבעיות, עד שאין האדם חש בהסתלקותה ובחזרתה, וקם כשכחות חדשים מפנים בו, כנאמר: "נתן ליעף כח, ולאין אונים עצמה נרבה" (ישעיהו מ/כט). ממילא מתפרש הפסוק "להגיד בבקר חסדך" גם ברמה רוחנית, ש"בבקר" התנצבה והתבססה בלבנו אמונת ליל-אמש, אשר בו הפקדנו את נשמותינו, על כן מתאים לומר בבקר: "אמת ויציב", ובליילה "אמת ואמונה", כשמפקידים את הנשמה ביד ה', מתוך אמונה שיחזירה לנו (חידושי הרא"ה ותר"י). על כן את תפלת הבקר יש לנסח: "אמת ויציב".

יציב ביום ואמונה בלילה – עבודה שבלב
עקרון זה של "אמת ויציב" ו"אמת ואמונה", הבא לידי בטיח גם בהופעת היום החדש, וגם בגאלת עם ישראל, אינו מצטמצם רק בדגמאות אלו, אלא הוא מצביע על הנהגה אחידה של הקב"ה, הבאה לידי בטיח בכל שטח ונשטח, הן בפרט והן בכלל, הן בעולם הגשמי והן הרוחני, הן בעולמו של כל העם והן של כל יחיד ויחיד – אחד הכלל והפרט. כלל זה הוא אחד מיסודות ההנהגה של דרכי ה' בעולם, והדגמאות לכך הן רבות, כגון: לעיל ז/ב: "מלחמת גוג ומגוג, וברית דוד מאבשלום", שצרותיו הפרטיות וצרות הכלל נובעות מסבה זהה ומובילות לאותה מסקנה. כל עובד ה' עובר במשך חייו הן הצלחות והן קשיים, ההצלחה ותקופות החסד שיכות ל"אמת ויציב", ואילו עבודת ה' בתקופות הקשות של הסתר הפנים שייכת ל"אמת ואמונה". כי התפלה שהיא עבודה שבלב, צריכה להתאים לזמני היום, למצבי הנפש ולתחושות הלב. שהרי קים פער גדול בין ההבנה בשכל לבין ההרגשה בלב, השכל יכל להבין גם דברים שאינם קשורים למצב העכשווי, בעוד שהלב קשור למצבו הפרטי של המתפלל באותה שעה (ראה ספרנו שבי"ח על יומא סט/ב: "מתוך שידועים שאמיתי הוא, לא כזבו בו", ובנספח שם). בעל הלב הרגיש המחפש את ההארה האלקית בתוך נשמתו, ומבקש להעביר את חיות היום-יום לעבודת ה' אשר בתפלה, משגיח בהבדל שבין הנסח: "אמת ויציב" הנאמר בבקר, לבין "אמת ואמונה" הנאמר בערב. הבדל זה מביע שתי צורות שונות של החזרת האמונה אל הלב. בבקר חוזרת האמת אל הלב על ידי התפעלות מהחסד, מהאור, מהשפע ומההתחדשות של הבריאה והתחדשותה של נפש האדם, אשר מרוממת את כלי הנפש לקליטת חיות רוחניות. מאידך עבודת הלב המיוחדת של "אמונה", אשר הסמל שלה הוא "ואמונתך בלילות", מבטאת מציאות קשה, אשר בה נמצא האדם בתחושה של הסתר פנים, תקופות של חשך, בלבול, ירידה, חסר בהירות, ספקות ודאגות. הנמצא במצב זה מאמין כי "בערב ללן ככי, ולבקר רנה" (תהילים לו). מתוך אותה "אמת ואמונה" הנאמרת בלילה, ממתיין המאמין ומקנה כי עם שחר יזרח יום חדש, בהיר, מרענן ומרנין, זו היא ה"אמונתך בלילות" – המאירה את החשך המכסה ארץ וערפל המעיב על הנפש. אמונה הנוסכת כח לצפות לאור אשר בקצה המנהרה החשוכה, ולהאמין כי בא יבא במהרה. כשהשמש תזרח, ונופקה מחדש למאור פני ה', וילגווי חסדו יתברך, מיד יתבהרו הספקות, הירידה תתגלה שהיתה לצרף עליה והמטרה תתגלה ותתבהר. על כן קבעו חז"ל שאין להפוך את הסדר, לא לומר: "אמת ואמונה" בשעה של גלווי חסד ואור, ולא לומר: "אמת ויציב" בשעת חשך והסתר (ע"פ צה"צ ח' לרבי צדוק הכהן).

השתחוויה
מאז אדם הראשון עד שנתרבת בית המקדש הראשון, צורת חיי האדם והחברה היו בריאים, תקינים ואמתיים, כי הם זרמו עם חסי הטבע הבסיסיים, של שלוב נכון בין הגוף והנפש, החמר והרוח, שהרי "האלקים עשה את האדם ישר" (קהלת ז/כט), ואנשים לא נתנו עדין בסיס לשקרים, להצגות ולהעמדות פנים להשתלט על חייהם הטבעיים והנכונים. עם חרבן בית המקדש, הופר האיזון האנושי בחברה, כי החנופה, השקר, הצביעות והעמדות הפנים נאחזו בלב, ומאז כבר לא נתן לסמוך על תחושות אנושיות, כי לא הטבע הבסיסי מנחה אותם, אלא הרגלים שקריים והצגות שדופות, על כן מאז תקופה זו יש צורך לקבוע כללים גם לשאיפות טובות ולהתנהגויות נכונות (ראה סוטה מט/א, על ירידה רוחנית במישורים רבים). אותו חרבן שפגע בעבודת ה' שבבית המקדש, פגע גם בעבודת ה' שבלב, והתפלה שאמורה להיות כלי בטיח אישי לפנות ישירות אל ה', מתוך תחושות טבעיות שבלב דור נדור, בכל מקום ומקום, ובהתאם לצרכי היום יום וצורת הבטוי האישי של כל אחד ואחד, גם באותה תפלה זכה פגע החרבן, כנאמר: "גם כי אזעק ואשוע – שתם תפילתי" (איכה ג/ח). על כן מאז נאלצו אנשי כנסת הגדולה לקבוע נסח קבוע לתפלה (ראה רמב"ם תפילה פרק א', ובספרנו שבי"ח על מגילה יז/ב: "אנשי כנסת הגדולה תקנו את התפילה"). הלכות התפלה מחלקות ל"עקר" – המעבב את התפלה, ול"מעלות" – שאינן מעבבות אותה. הדרך בה עומדים בתפלה וכורעים בה, היא החלק הנחשב ב"מעלות" שאין המתפלל צריך לחזר על תפלתו, אם החסיר אחת מהן, או אפילו את כלן (רמב"ם תפילה ה/א). עתה תבאר הגמרא את כללי ההשתחוויה, אשר הן חלק נכבד בעבודת ה' בבית המקדש, בשעה שהיו עומדים ב"ארמונו של מלך", שהרי השתחוויה היא בטיח של הכניעה, וצורה של קבלת על מלכותו, הן של מלך מלכי המלכים – הקדוש ברוך הוא, והן של מלך בשר-ודם. מאז ומתמיד נדעו כיצד משתחווים, מתי לעשות זאת, כיצד לזכור, כיצד ומתי להתרומם. אבל מאז חרבן בית המקדש והיציאה לגלות, נהרסו דרכי הבעת הכבוד האמתיים, וכל נושא הכבוד הפך לטכס, שגם המעניקים וגם הנכבדים שמעניקים להם, אינם מאמינים בו, כי המכבדים מתחנפים, ומקבלי הכבוד הם אנשי זרוע אלימים, או עשירים שנטלו את השורה בשחד ושלמונים, על כן אנו זקוקים להחזיר עטרה ליושנה, הן בנסח התפלה והן בדרך הבטוי של הכניעה אמיתית. את עקר התפלה קבעו אנשי כנסת הגדולה, ואילו את המעלות הנוספות לתפלה אנו למדים מתוך הוראותיהם של חכמי התלמוד, ומתוך הדרך בה הם עמדו בעצמם לפני ה'. לכן דווקא כאן, בנושא זה של מעלות התפלה, ההשתחוויה והכריעה, נחשבת כל הנהגה של חכם כקביעת הלכה.

כורע ב"ברוך" וזוקף ב"שם"
אגב מאמר שהובא בנושא השני לסגיתנו – ברכות "אמת ויציב" ו"אמת ואמונה", סדרי חכמי התלמוד את כל מאמריו של אותו חכם. ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: על תקנת החכמים שצריך לזרע בתפלת העמידה ארבע פעמים לחוץ מהכריעה של סיום התפלה, ב"עושה שלום". בתחלת הברכה הראשונה ובסופה, ובברכת "מודים" בתחלתה ובסופה (ברכות לד/א). פרט החכם לזכור כיצד משלבים את אמירת הברכות עם הכריעה, הגדיר את מקומה המדויק, ואמר: המתפלל, כשהוא כורע, מכופף את ברכיו קמעה, דרך כניעה וכבוד, הוא כורע בשעה שאמר: "ברוך", וכשאומר את המלה השנייה: "אתה", יוסיף על כפיפת הברכים גם לכפוף את הגב, וכשהוא זוקף את עצמו, דחינו: כשהוא מתכוון להתרומם, כדי להזכיר את ה' בקומה זקופה, ולעמוד ישר נכח פני ה', זוקף מיד אחר המלה: "אתה", כדי

שְׁעֵמֶד זָקוּף "בְּשֵׁם" = בְּשֵׁמֶה שְׁמֹזְכִיר אֶת שֵׁם ה'. הוּא הִדְיוּ בִּ"בְרֹדָה", כּוֹרֵעַ בְּמִלְכָּה "מוֹדִיעַ אֲנִיחוּ לָךְ" מוֹסִיף הַשְׁתַּחֲוִיָּה בִּ"שְׁאֲתָהּ הוּא", וְזוֹקֵף שְׁמֹזְכִיר אֶת שֵׁם ה'. לְכָל בְּרוּר כִּי צָרִיד לְכַרֵּעַ בִּ"בְרֹדָה", שֶׁהָרִי עִם תַּחֲלֵת הַבְּרָכָה, כְּאִשְׁרֵי מִתְקַרְבִּים אֶל הַמֶּלֶךְ, יֵשׁ לְכַרֵּעַ לְפָנָיו, כְּדִי לְהַבִּיעַ בְּכָךְ הַתְּבַטְלוּת בַּפְּנֵי הַבּוֹרָא, וְתַחוּשָׁה שֶׁל אֲפָסִיוּת מִחֻלָּט מוֹל כְּבוֹד ה' וּמִצִּיאוֹת הָאֱמֶת, בִּידִיעָה בְּרוּרָה שֶׁהוּא בַּעַל הַכּוֹחוֹת כֻּלָּם. כְּשֶׁהַמֶּלֶךְ מִחְדִּיר יְדִיעָה זוֹ לְבָבוֹ, בְּאִפְסוֹ טְבָעִי הוּא נֶגֶשׁ בְּפִיק בְּרָפִים וּבְבִטּוֹל יִשׁוּתוֹ, רְצוֹנוֹתָיו וּמַחְשְׁבוֹתָיו אֶל הַכֹּל-יָכֹל (נֹתִיב הַעֲבוּדָה לַמַּהֲרָ"ל עִמ' ק"ו: "כְּרִיעָה" – מוֹסֵר נַפְשׁוֹ וּמִבְטֵל מִצִּיאוֹתָיו). בְּדֶרֶךְ רָמֹז יֵשׁ לְצַיֵּן כִּי שָׂרֵשׁ מִשְׁתַּף יֵשׁ לִ"בְרֹדָה" וּלִ"בְרֹדָה", כְּנֶאֱמַר: "כִּי לִי תִכְרַע כָּל בְּרֹדָה" (יִשְׁעִיהוּ מִה/כּג. עַץ-יוֹסֵף בְּשֵׁם הַמַּהֲרָש"ל, וְכֵן בִּסְפֵר שַׁעֲרֵי-אוֹרָה). עוֹד בְּרוּר לְכָל כִּי אֵין צָרִיד לְהַשְׁאֵר כְּפוֹפִים בְּמִשְׁךְ כָּל הַתְּפִלָּה וְאֵלָּא הַמֶּלֶךְ לְבָדוֹ, בְּשִׁעַת תְּפִלָּתוֹ (כַּמְבוֹאֵר לַהֲלֹךְ לְד/א)).

ה' זֹקֵף כְּפוֹפִים
עֲתָה נֹתֵר לְבַר אֶת הַמְּקוֹר לְכָךְ שֶׁהִזְכַּרְתָּ שֵׁם ה' הוּא הַעֲתִי הַמְּדִיק בּוֹ צָרִיד הַמִּתְפַּלֵּל לַעֲמֹד בְּקוֹמָה זָקוּפָה וּבַעֲמִידָה נִכְבְּדָה, וְלֹא בַּהֲשִׁפְלַת קוֹמָה. עַל כֵּךְ אָמַר שְׂמוּאֵל: מֵאִי טַעְמָא דָּרְב? הָרִי לֹא פָסוּק מִפְּרֹשׁ, שְׂמִמְנוּ נִרְאָה כִּי אָכֹן כֵּךְ צָרִיד לַעֲשׂוֹת, כִּיכָד יְכוּלִים אָנוּ לְהוֹרֹת עַל הַרְמַת רֹאשׁ דְּוָקָא בְּשִׁעַת הִזְכַּרְתָּ שֵׁם שְׂמִים, הָרִי יִשְׁנָה סִבָּרָה לַעֲשׂוֹת דְּוָקָא לְהַפְּךָ – לְהַתְּכּוֹפֵף בִּיּוֹתֵר לְפָנֵי הִזְכַּרְתָּ ה' וְהִדָּר כְּבוֹדוֹ! וְאִפְלוּ עַד כְּדִי הַשְׁתַּחֲוִיָּה גְמוּרָה בְּפִשׁוּט יָדִים וְרַגְלִים! עַל כֵּךְ הִשִּׁיב שְׂמוּאֵל: דְּכֻתִּיב: "ה' זֹקֵף כְּפוֹפִים" (תְּהִילִים קמ"ח). כְּלוֹמַר: לֹא רַק שֶׁהִקְבִּ"ה זֹקֵף אֶת כָּל שְׂחוּחֵי הַקּוֹמָה, אֲשֶׁר קוֹמָתָם הִתְּכּוֹפְפָה בְּגִלָּל דְּאִגּוֹת, מַחֲלוֹת, עֲנִי וְצָרוֹת, אֲלֵא ה' זֹקֵף בְּעֶקֶר אֶת קוֹמָתָם שֶׁל אֵלֶּה אֲשֶׁר בָּחֲרוּ לְכוֹפֵף עַצְמָם אֵלָיו בְּגִלָּל עֲנָה, יִרְאָה וְכְבוֹד. עַל כֻּלָּם נִכְרַת הַשְׁנָחַת ה', שְׂמִירוּמָתָא אוֹתָם מִמְּצָבָם הַשְּׂפִיל, מְרִימָה אֶת רֹאשָׁם, וְזוֹקֶפֶת אֶת קוֹמָתָם, שֶׁהָרִי דְּבָקוּת בַּה' לְעוֹלָם אֵינָה כּוֹפֶפֶת אֶת קוֹמָתוֹ הָאֲנוּשִׁית שֶׁל הָאָדָם, וְאֶת מַעֲמָדוֹ הַנִּכְבָּד בְּעֵינֵי עַצְמוֹ, כִּי שֵׁם ה' – זֹקֵף כְּפוֹפִים וְלֹא מְכוֹפֵף זָקוּפִים, לֹא מְשַׁפִּיל אֲלֵא מְרוֹמָם, לֹא מַעֲוֶת אֲלֵא מִיִּשָּׁר, לֹא שׁוֹבֵר אֲלֵא בּוֹנֵה (פִּירוּשׁ הַבּוֹנֵה). עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שָׁאֵת אֵלֶּה אֲשֶׁר פָּרְעוּ לְפָנָיו, וְהַתְּכּוֹפְפוֹ לְכְבוֹדוֹ, וְנִשְׂא וִירוֹמָם אוֹתָם, כִּי עַצֵּם קָרְבָתָם אֶל ה' – מְקוֹר הָאוֹר וְהַחַיִּים, מַעֲנִיקָה לָהֶם אֶת הַזִּכּוֹת לְהַקְרָא בְּשֵׁם ה' וְלַפְעַל בְּשִׁמּוֹ, שֶׁזֶּה הִיא זְקִיפַת הַקּוֹמָה הָאֵיתָנָה בִּיּוֹתֵר. עַל כֵּן אָמַר רַב: כּוֹרֵעַ בְּבְרוּדָה זֹקֵף בְּשֵׁם (נֹתִיב הַעֲבוּדָה לַמַּהֲרָ"ל עִמ' ק"ו: "זֹקֵף כַּשְׂמֹזְכִיר שְׂמוֹ, כִּי מִה' הַכֹּל, מַעֲמִיד וּזוֹקֵף הַכֹּל").

מִפְּנֵי שְׂמִי נַחַת הוּא?
עַל הַהֲנָחָה כִּי בְּשִׁעַת הִזְכַּרְתָּ שֵׁם ה' הִגְדוֹל וְהַנּוֹרָא צָרִיד הַמִּתְפַּלֵּל לְהִיּוֹת זָקוּף, מִיִּתְיָבִי = מְשִׁיבִים חֲכָמִי הַתְּלִמּוּד הַלְכָה זוֹ, וּמִחְזִירִים אוֹתָהּ אֶל הָאוֹמֵר, כְּלוֹמַר: אֵינָם מְסַכְּמִים אִתָּהּ (פֶּעַם רִאשׁוֹנָה נִפְגָּשִׁים אָנוּ כָּאֵן עִם הַמִּלְכָּה: "מִיִּתְיָבִי" אֲשֶׁר מוֹפִיעָה בַּתְּלִמּוּד פְּעָמִים רַבּוֹת מְאֹד, לְרַב הִיא בָּאָה כְּצִטּוֹט שֶׁל פָּסוּק, מִשְׁנָה אוֹ בְּרִיתָא, הַסּוֹתֵרִים הַנָּחָה כְּלָשְׁהָ). כָּאֵן שְׂאֵלוֹ חֲכָמִי הַתְּלִמּוּד: הָרִי הַמְּקַרָּא מְשַׁבַּח אֶת עוֹבֵד ה': "וְאוֹמֵר: מִפְּנֵי שְׂמִי נַחַת הוּא" (מִלְאכִי ב/ה). פְּרוּשָׁה הַפִּשׁוּט שֶׁל הַמֶּלֶךְ "נַחַת" הוּא מִשְׁרֵשׁ "נַחַת" = פּוֹחֵד וְנִרָא אֶת ה'. שֶׁהוּא גַם קְרוֹב לְלִשׁוֹן נְחִיתָה, יִרְדָּה וְהַנְּעָה (רֹאה דְּנִיאל ד/י: "נַחֲתִית"). מִפְּנֵי שֶׁפָּחַד מִבֵּיא לְהַכְנִיעָה, הוֹרֶדֶת קוֹמָה, וְכִרְיָעָה עַל בְּרֹדָה. אִם כֵּן הִזְכַּרְתָּ ה' צָרִיכָה לְהִיּוֹת דְּוָקָא בְּהַכְנִיעָה, שֶׁהַתּוֹצָאָה שֶׁלָּהּ הִיא פְּרִיעָה וְשִׁפְיַת קוֹמָה, הַהֲפָךְ מִקּוֹמָה זָקוּפָה! אִם כֵּן כִּיכָד אָמַר שְׂמוּאֵל שֶׁצָּרִיד לְזָקֵף בְּשֵׁם? אָמֵנָם גַּם שְׂמוּאֵל הוֹכִיחַ אֶת דְּבָרָיו מִמָּה שֶׁכְּתוּב: "ה' זֹקֵף כְּפוֹפִים", אֲבָל הַפָּסוּק: "מִפְּנֵי שְׂמִי נַחַת הוּא", הָרִי מְבָאֵר בְּאִפְסוֹ יוֹתֵר בְּרוּר, כִּיכָד עוֹבֵד ה' מִתְּנַהֵג בְּשִׁעַת הִזְכַּרְתָּ שֵׁם ה', מִה שְׂאֵין כֵּן הַפָּסוּק: "ה' זֹקֵף כְּפוֹפִים", מִתְּבָאֵר עַל הַהֲנָחָה כְּלָלִית שֶׁל ה', שֶׁהָרִי לֹא נֶאֱמַר: "שֵׁם ה' זֹקֵף כְּפוֹפִים", אוֹ: "מִפְּנֵי שְׂמוֹ נִזְקְפוּ הַכְּפוֹפִים", אוֹ כֵּל נְסוּחַ אַחֵר הַמְּצִינֵן אֶת שֵׁם ה' וּמְבָאֵר אֶת דְּרָכֵי עֲבוֹדָתוֹ בְּשִׁעַת הַהִזְכָּרָה, מִה שְׂאֵין כֵּן הַפָּסוּק הַשֵּׁנִי, הוּא מְגִדֵּיר בְּמִדְּיָק כִּיכָד נִרְאָה מִי שְׂמֹזְכִיר אֶת שֵׁם ה'. כְּדִי לִישֵׁב אֶת הַסְּתִירָה בֵּין הַפָּסוּקִים, וּמִמִּילָא גַם אֶת הַשְּׂאֵלָה עַל דְּבָרֵי שְׂמוּאֵל, מְלַמֶּדֶת הַגְּמָרָא כִּיכָד יֵשׁ לְנַתֵּחַ אֶת הַפָּסוּק, לְהַתְּבַּיֵּן בְּפִרְטָיו, וּמִתּוֹךְ הַשְּׂאֵלָה עֲצָמָה לְמַצֵּא אֶת הַתְּשׁוּבָה.

מִפְּנֵי שְׂמִי נַחַת הוּא!
הַמְּקוֹם שְׂמִמְנוּ נִלְמַד עֲתָה אֶת הַכְּלָלִים כִּיכָד לְנַהֵג לְפָנֵי הִזְכַּרְתָּ ה' וּבְשִׁעַת הַהִזְכָּרָה, הוּא פָסוּק הַמְּשַׁבַּח אֶת בְּנֵי שִׁבְט הַכְּהֲנִים עַל הַקִּשּׁוֹר הַהִדּוּק שֶׁלָּהֶם עִם הַקְּב"ה. בְּתוֹךְ רִשְׁמִית דְּבָרֵי הַשְּׁבַח מוֹצֵאִים אָנוּ פָּסוּק זֶה: "בְּרִיתִי הִיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם, וְאִתָּנָם לוֹ מוֹרָא – וְיִירָאֵנִי, וּמִפְּנֵי שְׂמִי נַחַת הוּא" (מִלְאכִי ב/ה). כּוֹנֵת הַנְּבִיא הִיא עַל פְּנִחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן, שֶׁזָּכָה לְבְרִית כְּהוֹנָה וְלְבְרִית שְׁלוֹם, לוֹ וּלְרֵעֵוֹ אַחֲרָיו עַד עוֹלָם. פְּנִחָס זָכָה לְהִיּוֹת תְּלִמִּידוֹ שֶׁל מֹשֶׁה רַבֵּנוּ, וְזָכָה לְאַרְכִּיכוּת לְמִים מְפֻלָּגָת בִּיּוֹתֵר, פְּנִחָס חִי לְמַעֲלָה מְשֻׁלֵּשׁ מֵאוֹת שָׁנִים, וְהוּא זֶה שֶׁהַעֲבִיר אֶת הַתּוֹרָה לְאַרְךְ כָּל הַשָּׁנִים וּמִסְרָה לְעַלִּי הַכֹּהֵן, שֶׁהָיָה חִי שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְחַמְשִׁים שָׁנָה אַחֵר מִתּוֹן תּוֹרָה (רֹאה הַקְּדַמַּת הַרַמְבַּ"ם לִיד הַחוּזָקָה). לָכֵן כִּ"אִישׁ תּוֹרָה" מְשַׁבַּח אוֹתוֹ הַפָּסוּק כֵּךְ: "וְאִתָּנָם לוֹ מוֹרָא – וְיִירָאֵנִי", כְּלוֹמַר: הַקְּב"ה יִתֵּן לוֹ אֶת לְמוֹד הַתּוֹרָה בְּאִפְסוֹ הַכִּי מְשֻׁלֵּם, וְהוּא הָיָה יָרָא אֲמִתִּי וְשֵׁלֵם מִהַקְּב"ה – נוֹתֵן הַתּוֹרָה. בְּדֶרֶךְ הַגְּבוּהָה בַּה' נִמְצָא פְּנִחָס, שֶׁיָּדַע אֶת כָּל הַתּוֹרָה כְּלָה, שֶׁכָּל מִי שְׂאוּחֻז בַּה' – אוֹחֻז בַּקְּב"ה (רַסִּי"ל לְרַבִּי צְדוֹק נ"ג). וְהִיּוֹדַע אוֹתָהּ – יוֹדַע אֶת שְׂמוֹתָיו שֶׁל הַקְּב"ה (הַקְּדַמַּת הַרַמְבַּ"ן לְתוֹרָה בְּשֵׁם הַזֹּהֵר יִתְרוֹ פ'א). מִמִּילָא הַמְּשֻׁד הַפָּסוּק: "וּמִפְּנֵי שְׂמִי נַחַת הוּא", דְּהֵינּוּ: "בְּגִלָּל שְׂמוֹ שֶׁל הַקְּב"ה, הוּא יָרָא", אֵינּוּ מוֹכֵר, שֶׁהָרִי יִרְאָה זוֹ נִמְצָאֵת בְּלָבוֹ כְּבָר בְּרַמְתָּה הַגְּבוּהָה בִּיּוֹתֵר, בִּירְאָתוֹ מִפְּנֵי דְּבַר ה' וְגִלּוּנֵי שְׂמוֹ, כְּפִי שֶׁהֵם נִמְצָאִים בַּתּוֹרָה שֶׁקִּבְּלוּ מִכָּאֵן יֵשׁ לְהוֹכִיחַ שֶׁהַפָּסוּק אֵינּוּ מְדַבֵּר עַל מִצְוֹת יִרְאָת ה', אֲלֵא הַנְּבִיא מִתְאַר אֶת הַתִּיַּחֲסוּתִים הַמַּעֲשִׂיתִים שֶׁל מְקַבֵּל הַתּוֹרָה שֶׁהוּא הָאָדָם הַשְּׁלֵם, כְּאִשְׁרֵי נֶגֶשׁ לְהִזְכִּיר בְּשִׁפְתָיו אֶת שֵׁם ה' מִתּוֹךְ פֶּחַד, הַכְּנִיעָה וְיִרְאָת שְׂמִים. מִמִּילָא לֹא מִתְאַים לוֹמַר כָּאֵן: "מִפְּנֵי", שֶׁשְׂמִי עֵמֶן: "בְּגִלָּל", כְּמוֹ: "וְלֹא יִכְלוּ לַעֲמֹד בְּפָנָיו, מִפְּנֵי הַשְּׁחִין" (שְׁמוֹת ט/יא). כְּמוֹ כֵּן אֵין "מִפְּנֵי" זֶה "מִמְנוֹ", כְּמוֹ: "וְיִבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרַעֲה" (שְׁמוֹת ב/טו). אֲלֵא כְּפִי שְׂמִי מִתְבָּאֵר הַגְּמָרָא: מִי = הָאֵם כְּתִיב: "בְּשִׁמִּי נַחַת הוּא"? שְׂאֵז יִהְיֶה הַפְּרוּשׁ: בְּשִׁעַת הִזְכַּרְתָּ ה' יֵשׁ לְהִיּוֹת כְּפוֹף. הָרִי "מִפְּנֵי שְׂמִי" כְּתִיב, וְהָרִי אִי-אֲפִשָּׁר לְפָרֵשׁ זֹאת בְּגִלָּל שְׂמִי, כְּמוֹ: "קִצְתִּי בְּחַיִּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חַת" אֲלֵא "מִפְּנֵי" דְּהֵינּוּ: "מִלְפָּנֵי", כְּמוֹ: "לְפָנֵי מֶלֶךְ מֶלֶךְ בִּישְׂרָאֵל" (בְּרַאשִׁית לו/כא). וְלֹא כְּמוֹ "אֲבָרְהָם עוֹמֵד לְפָנֵי ה'" (בְּרַאשִׁית יח/כב). כְּלוֹמַר: "מִפְּנֵי" = בְּטָרֵם יִזְכִּיר אֶת "שְׂמִי" – נַחַת הוּא! כְּלָשְׁנוֹ שֶׁל הַתְּלִמּוּד הִירוֹשְׁלָמִי: "עַד שֶׁלֹּא הִזְכִּיר אֶת ה' – כְּבָר נַחַת הוּא" (יְרוּשְׁלָמִי בְּרִכּוֹת י/ב). מִכָּאֵן לְמַדְנוּ שֶׁכָּל הַכוֹרֵעַ בְּשִׁעַת אֲמִירַת "בְּרוּדָה", צָרִיד לְהַנְחִית אֶת עַצְמוֹ, לְהַתְּכּוֹפֵף וְלַהֲשִׁתַּחוּת, וּבְשִׁעַת הִזְכַּרְתָּ ה' לְהַתְּרוֹמֵם, כְּנֶאֱמַר: "ה' זֹקֵף כְּפוֹפִים", וּבְכָךְ נִבְאָו שְׁנֵי הַמְּקַרְאֹת עַל מְקוֹמָם. יֵשׁ לְצַיֵּן כִּי הִגְדָּרָה זוֹ תִּשְׁפָּךְ אוֹר עַל הַדִּיּוֹר הַמְּצָנָה: "מִפְּנֵי שִׁיבָה תִּקּוּם" (וִיקְרָא יט/לב). לְפִי פִשׁוּטוֹ שֶׁל מְקַרָּא, הַכּוֹנֵה לְכַבֵּד אֶת אִישׁ הַשִּׁיבָה בְּפָנָיו, וּבְגִלָּל שִׁיבָתוֹ. אֵף עַל פִּי כֵן הַחֲמִירוֹ הַחֲכָמִים לְכַבֵּד אֶת הוֹרִיָּהֶם וְרַבּוֹתֵיהֶם כְּשֶׁהֵם הָיוּ עֹדִין רַחוּקִים, וְעֹדִין לֹא רָאוּ אוֹתָם, הִתְּכַסֵּם הָאֶחָד שְׂמַע אֶת קוֹל נְקִישׁוֹת נְעִילָה שֶׁל אִמּוֹ וּמִידָּה קָם (קִידוּשִׁין לא/ב). הִתְּכַסֵּם הָאֶחָד רָאָה אֶת אִמּוֹ שֶׁנִּשְׂא אֶת רַבּוֹ וְקָם (קִידוּשִׁין לג/א). הֵם עָשׂוּ כֵּן עַל פִּי הַמְּבָאֵר כָּאֵן, שֶׁהַמֶּלֶךְ "מִפְּנֵי" מִתְּפַרְשֵׁת גַּם כִּי "מִלְפָּנֵי", לָכֵן בְּמִקּוֹמוֹת חֲשׁוּבִים הֵם הִדְרוּ וְהַחֲמִירוּ עַל עַצְמָם גַּם בְּאוֹר זֶה בְּמִלְכָּה, וְעוֹד לְפָנֵי שְׂבָאוֹ וְנִרְאוּ אוֹתָם שֶׁיֵּשׁ לְכַבֵּד, הֵם כְּבָר קָמוּ "מִפְּנֵיהֶם".

זְקִיפַת קוֹמָה מְכַח פְּרִיעָה וְהַתְּבַטְלוּת לַה'
אָמַר לוֹ שְׂמוּאֵל לְחַיִּיא בְּרַב: בֵּר-אוֹרְךָ = בֶּן תּוֹרָה, כְּלוֹמַר: שֵׁם תֵּאֵר לְמִי שֶׁזָּכָה שֶׁהַתּוֹרָה תִּהְיֶה חֵלֶק בְּלִתִּי נִפְרָד מִחַיָּיו, וְהַתּוֹרָה הִיא כְּמוֹ אֲבִיו וְאִמּוֹ, שֶׁהִבִּיאָה אוֹתוֹ לְחַיִּי נֶצַח (כַּמְבוֹאֵר לְעִיל ד/ב: "בֶּן-עוֹלָם-הַבֵּא"). וְאָמַר לוֹ: תָּא = בָּא וְאִיקָא = וְאוֹמֵר לָךְ מִלְתָּא מַעֲלִיתָא = מֵאֲמָרִים מְעֵלִים, דְּאָמַר אֲבִיךָ, מֵאוֹתָם דְּבָרֵי טַעַם הַמִּתְקַבְּלִים עַל לֵב הַשּׁוֹמְעִים וְאֵין בָּהֶם מַחֲלָקָת (רֹאה רַש"י מִנְחוֹת נב/א: "מִטִּיבוֹתִין"). בַּתְּלִמּוּד הִירוֹשְׁלָמִי מוֹבָא כִּי שְׂמוּאֵל חֲבַב מְאֹד מֵאָמַר זֶה, וּכְשֶׁשְׂמַע אוֹתוֹ לְרִאשׁוֹנָה, הוּא נִשְׁק אֶת פִּיו שֶׁל הָאוֹמֵר (יְרוּשְׁלָמִי בְּרִכּוֹת י/ב). אָמַר שְׂמוּאֵל לְחַיִּיא: הִכִּי = כֵּךְ אָמַר אֲבִיךָ: כְּשֶׁהוּא כּוֹרֵעַ, כּוֹרֵעַ בִּ"בְרֹדָה", וּכְשֶׁהוּא זֹקֵף, זֹקֵף בִּ"שֵׁם". מֵאָמַר קֶצֶר זֶה מַעֲלָה תְּמִיחוֹת אֲחֻדוֹת: 7 אֲמַבְאָר לְעִיל כִּי שְׂמוּאֵל שְׂמַע זֹאת מִפִּי רַבָּא בְּרַחֲמֵי סְבָא, וְשְׂמוּאֵל הוֹסִיף טַעַם לְדְבָרֵי רַב מִהַנְּאָמַר: "ה' זֹקֵף

כפופים" – אם כן, מדוע כְּשֶׁאִמְרָא זֹאת לְחִיּא בְּנֵי שֶׁל רַב, לֹא הִזְכִּיר בְּשֵׁם מִי שֶׁמַּע זֹאת, וּמִדּוּעַ לֹא הוֹסִיף אֶת הַטֵּעַם שֶׁהוּא עֲצֻמוֹ אִמְרָא לְבִמְדוּעַ הֵבִיאוּ מִסְדְּרֵי הַתְּלִמּוּד מֵאִמְרָא זֶה, אֲשֶׁר אֵין בּוֹ כָּל תּוֹסֶפֶת לְנֶאֱמָר לְעִיל; וְלֹא רַק זֹאת אֱלָא שְׁחֲסִירִים בּוֹ הֵנִי מִלִּיל מַעְלִיתָא שְׁנֶאֱמָרוּ לְעִיל, בְּבִאור דְּבָרֵי רַב! אֱלָא שְׁמִבּוּא זֶה, וְהִדְרָךְ בַּהּ הִעֲבִיר שְׁמוּאֵל לְחִיּא אֶת דְּבָרֵי אָבִיו הַדְּגוּל, בְּכֶד שֶׁשִּׁבַּח אֶת הַבֵּן עַל הַיּוֹתוֹ בֶּן-תּוֹרָה, וְהִכִּין אוֹתוֹ לְקִרְאָת דְּבָרִים גְּדוֹלִים וּמַעֲלִים שֶׁבָּא לומר בְּאֲזִינוּ, וְרַק אַחֵר-כֵּן אִמְרָא לוֹ מֵאִמְרָא קֶצֶר. בְּכֶד הַמַּחֲשִׁי לּוֹ וְלֵנוּ מִדּוּעַ יֵשׁ לְכַרֵּעַ בִּ"בְרֹדָה" וְלִזְקֹף בִּ"שָׁם". כִּי הִתְכַּנָּה הַנַּפְשִׁית לַעֲמֹד לִפְנֵי ה' בַּתְּפִלָּה, הִיא הַגּוֹרָמַת לְכַרֵּעַ לִפְנֵינוּ כְּעוֹמֵד לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ, וּבִכְרִיעָה זוֹ עֲצֻמָּה צְרִיכָה לְהֵבִיא אֶת הַנִּכְנָע לִפְנֵי ה' לְהִתְבַּטֵּל לְגִמְרֵי לִפְנֵי כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ, וּמִכָּח הַתְּבַטְלוּת זוֹ, כִּשְׁהוּא מִתְכַּוֵּן לְהִזְכִּיר אֶת שֵׁם ה', הִתְכַּנָּה עֲצֻמָּה מַעֲנִיקָה לוֹ כֹּחַ וְזִכּוּת לַעֲמֹד בְּקוֹמָה זְקוּפָה, מִכָּח הָאֱמוּנָה וְהַדְּבָקוּת בַּה'. לָכֵן בְּאִפְסוֹ טְבַעִי צְרִיכָה לְבֹא זְקִיפוֹת הַקּוֹמָה מִיָּד אַחֵר הַכְרִיעָה (נִתִּיב הַעֲבוּדָה לְמַהר"ל עַמ' ק"ז). כִּי רָצוֹן ה' שֶׁהָאָדָם יִכִּיר שֶׁה' נוֹתֵן לוֹ אֶת הַכֹּחַ, כְּנֶאֱמָר: "וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הֵנוּתֵן לָךְ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חֵיל" (דְּבָרִים ח/יח). כְּלוּמָר: אֲמָנָם יֵשׁ לָךְ חֵיל וְעֲצֻמָּה, אֲדָּא אֵל תִּשְׁכַּח אֶת הַמְּקוֹר, וְתִזְכֹּר לַחֲיוֹת תְּמִיד בַּהֲפָרָה זוֹ. לָכֵן אִף עַל פִּי שְׁלֻמְעֵשָׁה מִתְבַּטֵּל מִתְּפִלָּה לְגִמְרֵי לְכַבּוֹד ה', אֲבָל הָרִי עֲצָם רָצוֹן ה' הוּא שֶׁהָאָדָם יִיגַע אֶת רָצוֹן הַבּוֹרָא וּבְכוּדוֹ פְּעוֹלָם, בְּכֶד שִׁיְהִיָּה עֲצֻמָּאִי, בַּעַל רָצוֹן עֲצָמִי וּבַעַל כֹּחַ שְׁפוּט וּבַחֲרִירָה חֲפָשִׁית (רַמְבַּ"ם תְּשׁוּבָה ה/ד). מִי שֶׁחָשׁ חוֹהָה רוּחֲנִית זוֹ, חָשׁ בַּעֲצָמוֹ אֶת הַפְּסִיק: "ה' זֹקֵף כְּפּוֹפִים". יִתְכוֹן כִּי לָכֵן הָיָה מֵיתֵר לְשְׁמוּאֵל לְהוֹסִיף אֶת הַהוֹכָחָה שֶׁלוֹ עֲצָמוֹ מִהַפְּסִיק, כִּי פְּסִיק זֶה מֵהוּנָה הוֹכָחָה רַק מִכָּח חוֹהָה זוֹ עֲצֻמָּה. כְּמוֹ כֵּן יִתְכוֹן שְׁמַחְטָעִם הַזֶּה יִשְׁנֵם הַגּוֹרָסִים כָּאֵן שֶׁשְׁמוּאֵל לֹא אִמְרָא לְחִיּא: "בֶּר-אוֹרָן" = בֶּן-תּוֹרָה, אֱלָא "בֶּר-אוֹרָאן" = בֶּן-אַרְיֹת (רֹאה מִסּוּרַת הַשִּׁס, כֶּשֶׁם שֶׁמוּפִיעַ בַּחֲגִיגָה יד/א). בְּכֶד הוּא הַגְּדִיר אֶת מַעֲלָתוֹ הַנִּכְבְּדָה וְקוֹמָתוֹ הַרוּחֲנִית הַזְּקוּפָה שֶׁל בֶּן תּוֹרָה, וְגַם לָכֵן כָּבֵר לֹא צְרִיךְ הָיָה לְהוֹסִיף אֶת הַפְּסִיק: "ה' זֹקֵף כְּפּוֹפִים", שֶׁהָרִי בְּאֲזִינוּ זְקוּף-קוֹמָה הַעוֹשָׂה זֹאת בַּעֲקֻבוֹת הַתְּבַטְלוּת וּבִכְרִיעָה אִמְרָא זֹאת.

הַשְׁתַּחֲוּיָה כְּמִקְל

קִיָּם הַבְּדֵל מֵהוּתִי בֵּין כְּרִיעָה לִפְנֵי מֶלֶךְ בְּשֶׁר-וָדָם לְבִין כְּרִיעָה לִפְנֵי הַקֶּבֶ"ה. שֶׁהָרִי מֶלֶךְ בְּשֶׁר-וָדָם אֵינוֹ שְׁלִיט עַל מַחְשְׁבוֹתֵיהֶם שֶׁל נַתְיָנוּ, וּמִמִּילָא אֵין לָהֶם צֶרֶךְ לְהִבְעֵ אֶת בְּטוֹל אִישִׁיוֹתָם בְּפָנָיו, וְאֵין לָהֶם גַּם אִפְשָׁרוֹת לַעֲשׂוֹת כֵּן. אֱלָא כָּל בְּטוּיֵי הַהִתְכַּנָּה לִפְנֵי מֶלֶךְ בְּשֶׁר-וָדָם נוֹעֲדוּ רַק לְסַמֵּל אֶת בְּטוֹל הַגּוּף, אֶת כְּלֵי הַמַּעֲשֵׂה וְאֶת הַהִתְנַהֲגוּת אֶל מוֹל כְּבוֹד הַמֶּלֶךְ. עַל כֵּן הַשְׁתַּחֲוּיָה לִפְנֵי מֶלֶךְ בְּשֶׁר-וָדָם הִיא תְּנוּעַת הַגּוּף וְהַכְּתָפִים, בַּעֲד שֶׁאֵת הָרֹאשׁ אֵין צֶרֶךְ לְכוּפֵף, וּכְפִיפָתוֹ אֵינָה אֱלָא חֶלֶק מִשְׁעַבּוּד הַגּוּף כְּלוּ, וְהַבָּעַת הַכְּנָעָה לִפְנֵי הַחֲקִים וְהַסְמְכוּיּוֹת שֶׁל הַמֶּלֶךְ, אֲבָל בְּשׁוֹם פָּנִים לֹא הַבָּעַת הַכְּנָעָה נִפְשִׁית, כִּי אֵין שְׁלִטוֹן עַל הַמַּחְשָׁבָה וְהַרְצוֹנוֹת! מַה שְּׂאֵין כֵּן הַכְּרִיעָה בַּתְּפִלָּה לִפְנֵי הַקֶּבֶ"ה, הִיא מֵיַעֲדָת כְּדִי לְהַשִּׁיב אֶל הַלֵּב יִרְאָה וְהַכְּנָעָה לִפְנֵי ה', וּבְטוֹל כָּל הַרְצוֹנוֹת וְהַמַּחְשְׁבוֹת אֶל רָצוֹנוֹ, כְּנֶאֱמָר: "מִפְּנֵי שְׁמִי נָחַת הוּא". עַל כֵּן פְּסָגַת הַהִתְכַּנָּה לִפְנֵי הַקֶּבֶ"ה, צְרִיכָה לְהִרְאוֹת בְּרֹאשׁ דְּזָקָא, וְכֶד תְּנוּעַת הַהִשְׁתַּחֲוּיָה צְרִיכָה לְנוּעַ אֶל כּוּוֹן הָרֹאשׁ. לָכֵן בַּתּוֹךְ הַסִּגְיָה כָּאֵן, הַדָּנָה עַל תִּכּוֹן הַהִשְׁתַּחֲוּיָה, שֶׁבָּצוּ מִסְדְּרֵי הַתְּלִמּוּד דְּגִמָּה מַעֲשִׂית, כִּי צִדַּח יֵשׁ לְהַשְׁתַּחֲוּוֹת וְכִי צִדַּח יֵשׁ לְזָקֵף, וְלֹא שֶׁבָּצוּ כָּלָלִים אֱלָא בַּהֲמָשָׁךְ, בַּתּוֹךְ הַסִּגְיָה הַעוֹסֶקֶת בְּדִינֵי הַהִשְׁתַּחֲוּיָה וּכְלָלֶיהָ (בְּרֻכּוֹת כח/ב). כְּדִגְמָה לְהַשְׁתַּחֲוּיָה מִשְׁלֵמַת מִבִּיּאָה הַגְּמָרָא אֶת הַנְּהַגְתּוֹ שֶׁל רַב שֵׁשֶׁת, שֶׁמִּמֶּנָּה יֵשׁ לְלַמֵּד כִּי צִדַּח דְּרָךְ הַגּוּף – אֲשֶׁר הוּא הַקְּבוּשׁ שֶׁל הַנַּפֶּשׁ, נִתֵּן לְהִבְעֵ תַּחֲשׁוּת וְנִעְלוֹת שֶׁל הַשִּׁכֵּל וְהַנַּשְׁמָה. גּוּפָא הִבְעֵ הוּא אֶת מִטְרַת הַכְּרִיעָה וְהוּא אֶת הַעֲצָמָה שֶׁמְקַבֵּל הַכּוֹרֵעַ לִפְנֵי הַדֵּר כְּבוֹד ה', אֲשֶׁר מִכָּח עֲצָמָה זוֹ נִזְקַפְתָּ קוֹמָתָם שֶׁל הַכּוֹרֵעִים. לָכֵן כִּי כָּרַע = כְּשֶׁהָיָה כּוֹרֵעַ וּמִשְׁתַּחֲוֶה, כָּרַע = הָיָה מִשְׁתַּחֲוֶה כַּחֲזִירָא = כְּמוֹ מִקְל חִיזְרוֹן [= בְּמִבּוּבָן], שֶׁהוּא מִקְל גְּמִישׁ בְּיוֹתֵר, שֶׁמִּשְׁתַּמְשִׁים בּוֹ כְּשׁוֹט הַצִּלְפָּה. תְּנוּעָה קְלָה בַּחֲלָקוֹ הַתַּחְתּוֹן שֶׁל הַמִּקְל, מִיַּעֲדָת בִּכְחַת וְהִרְבָּה אֶת חֲלָקוֹ הַעֲלִיוֹן, וּמִכָּח הַתְּנוּפָה כָּל חֲחָלֵק הַעֲלִיוֹן מִתְכּוּפֵף כְּקֶשֶׁת (רַשִׁ"י, עֵרוֹךְ: "חִזְרִי-בִי", רַמְבַּ"ם תְּפִילָּה). הָרִי שֶׁכָּל כֹּחַ הַתְּנוּעָה [= אֲנֶרְגִּיָּה] שֶׁהַפְּעִילוֹ עַל זְדִית הַמִּקְל זוֹרָמַת אֶל הַקָּצָה הַעֲלִיוֹן – הַדֵּק שֶׁלוֹ, וְאֵגַב תְּנוּעָה זוֹ מִתְכּוּפֵף הַמִּקְל וּמִיָּד שֶׁבַּ לְהִתְיַשֵּׁר בַּחֲזָרָה, וּמִכָּאֵן שְׁמוֹ: "חִיזְרָא". הָרִי שֶׁאֵת שְׁמוֹ הוּא קֶבֶל דְּזָקָא בְּגִלָּל שֶׁאִיפְתּוֹ לְשׁוּב לְצוּרָתוֹ הַקּוֹדֶמֶת, שֶׁהָרִי מִקְל שְׂאֵינוֹ גְּמִישׁ, לֹא נִתֵּן לְכוּפֵף, וְהוּא יִשְׁבֵּר אִם יַפְעִילוֹ עַלּוֹ לַחֵץ כְּפּוֹף חִזָּק, מֵאִידֵךְ סִיבִי-חֶבֶל אוֹ גְּלִיל שֶׁל בָּצֵק דְּבִיק וְחֹמֶר רַךְ, אֵינִם יְכוּלִים לְהוֹיֹת דְּגִמָּה לְהַכְּנָעָה, לְמִרוֹת שְׁגָם הֵם מִתְכּוּפְפִים, וְאִפְלוּ יוֹתֵר בְּקִלּוֹת, מִפְּנֵי שֶׁהֵם נוֹתֵרִים מִכְּפָפִים, חֲסָרֵי צוּרָה, נְטוּלֵי כֹחַ-עֲמִידָה וְנִעְדָּרֵי אִישִׁיוֹת מִשְׁלָהֶם. לָכֵן בְּשַׁעָה שֶׁרַב שֵׁשֶׁת כָּרַע, הוּא עוֹשֶׂה זֹאת בְּבֵת-אַחַת, בְּמַהֲרֹת, גְּבוֹ הָיָה קְמוּר כְּקֶשֶׁת וְרֹאשׁוֹ הָיָה מִכְּפָף אֶל כּוּוֹן הַלֵּב.

זֹקֵף כְּנָחֵשׁ

גּוּף כְּפּוֹף אֵינוֹ מַצֵּב טְבַעִי לְאָדָם, לָכֵן הַגּוּף שׁוֹאֵף לְחִזֹּר לְמַצְבּוֹ הַזְּקוּף, לִישֹׁר אֶת הַגֵּב וּלְהָרִים אֶת הָרֹאשׁ. מֵאִידֵךְ מַצֵּב לְבוֹ שֶׁל הַמִּתְפַּלֵּל הוּא בְּדִיוֹק לְהַפְּךָ, לֵב הַעוֹמֵד בַּתְּפִלָּה וּכְנִיעָה לִפְנֵי ה', חָשׁ אֶת הַכְּפִיפָה כְּמַצֵּב טְבַעִי. עַל כֵּן בְּשַׁעָה שֶׁצְרִיךְ לָקִים אֶת הַנֶּאֱמָר: "כְּשֶׁהוּא זֹקֵף – זֹקֵף בְּשָׁם", יִשְׁנֶה כְּעֵין מַלְחָמָה בֵּין שְׁנֵי נִגּוּדִים, הַגּוּף הַפִּיזִי שׁוֹאֵף לְהִתְרוֹחֵץ וּלְהִרְגִישׁ הַקְּלָה בְּשַׁחְרוּר גְּבוֹ מִמַּשָּׂא הַכְּרִיעָה, בַּעֲד שֶׁאֲצֵל הַלֵּב וְהָרִגֵּשׁ הַמַּצֵּב הוּא לְהַפְּךָ, מִפְּנֵי יִרְאָת ה' הוּא יִרָא, חֲרָד וְחוֹשֶׁשׁ לְהָרִים אֶת רֹאשׁוֹ. בְּלִשׁוֹן זוֹ תֵּאָרַר עֲזָרָא הַסּוֹפֵר אֶת הַרְגָּשׁוֹ, כִּי צִדַּח קֶשֶׁה הָיָה לוֹ לְהָרִים אֶת רֹאשׁוֹ וּפָנָיו מִפְּנֵי כְּבוֹד ה', וְאִמְרָא: "וְאֶכְרַעָה עַל בְּרַפִּי, וְאֶפְרָשָׁה כְּפִי אֶל ה' אֱלֹהֵי. וְאִמְרָה: אֱלֹהֵי, בְּשֵׁתִי וְנִכְלַמְתִּי לְהָרִים, אֱלֹהֵי, פָּנֵי אֱלֹהֵי" (עֲזָרָא ט/ח). כִּי בְּגִלָּל כְּבוֹד ה' הַעֲדִיף לְכַבֵּשׁ אֶת פָּנָיו בְּשִׁרְקָע וְלֹא לִזְקֹף אֶת הָרֹאשׁ. עַל כֵּן, בְּזְקִיפַת הָרֹאשׁ שֶׁלִּפְנֵי אֲמִירַת הַשָּׁם, יֵשׁ לְקַחַת בַּחֲשָׁבוֹן אֶת שְׁנֵי הַצְּדִידִים הַלָּלוּ, וּלְבִטָּא גַּם זְקִיפַת קוֹמָה וְגַם הַכְּנָעָה. כִּי צִדַּח? כְּשֶׁם שֶׁבְּכְרִיעָה יִכְלֵנוּ לְהַגְדִּיר אֶת כְּרִיעַת רַב שֵׁשֶׁת וְלומר שֶׁעוֹשֶׂה זֹאת כְּדִגְמַת אֶחָד הַנִּבְרָאִים שֶׁגְּמִישׁוֹתוֹ הַטְּבַעִית נִבְרָאָה בְּמִקְבִּיל לְהַשְׁתַּחֲוּיָה אֲמִיתִית, וְאִמְרָנוּ: "כָּרַע כַּחֲזִירָא", כֶּד גַּם אֶת הַדְּרָךְ בַּהּ רַב שֵׁשֶׁת זָקֵף אֶת עֲצָמוֹ, יֵשׁ לְהַשׁוֹת לְנָחֵשׁ, אֲשֶׁר מִטְבַּעוֹ הוּא כְּפּוֹף, חִי עַל עֶפֶר, הוֹלֵךְ עַל גַּחוֹנוֹ וְצִמּוּד לְקַרְקַע, וְאִף עַל פִּי כֵּן מִתְרוֹמֵם מִיָּדִי פַעַם [כְּדִי לְסַרֵּק אֶת הַשִּׁטָּח]. הַגְּדִירָתוֹ שֶׁל הַנָּחֵשׁ הִיא: "עַל גַּחְזָה תֵּלֶךְ!" (בְּרַאשִׁית ג/יד). עַל כֵּן בְּשַׁעָה שֶׁהוּא צְרִיךְ לְרוֹמֵם אֶת רֹאשׁוֹ, הוּא עוֹשֶׂה פְּעֻלָּה הַפּוֹכָה מִטְבַּעוֹ, אֲשֶׁר לִשְׁם כֶּד עֲלִיו לְאִמָּץ שְׁרִירִים, מִתְרוֹמֵם אֵט אֵט, תּוֹךְ כְּדִי הִסְלַת שׁוּיֵי הַמִּשְׁקָל עַל חֲלָקֵי הַגּוּף הַנוֹתֵרִים עַל הַקַּרְקַע, לָכֵן תַּחֲלָה מְרִים אֶת צִנָּאָרוֹ וְרֹאשׁוֹ, תּוֹךְ כְּדִי שֶׁהַפָּנִים נוֹתֵרֹת לְהוֹיֹת מִטּוֹת כְּלָפִי מָטָה, וְכֶד אֵט אֵט מִגְבִּיָּה אֶת רֹאשׁוֹ עוֹד עוֹד, עַל יְדֵי שְׁדוּחָף כְּלָפִי מַעֲלָה עוֹד וְעוֹד חֲלָקִים מַחְלִיטִיו וּמַגְחוֹנוֹ. עַל כֵּן גַּם כְּשֶׁהוּא נָצַב זָקוּף, רֹאשׁוֹ מָטָה מַעַט כְּלָפִי מָטָה, כְּדִי לְשׁוּר עַל הָאֲזִינוֹ וְעַל הַגְּמִישׁוֹת. אֲכֵן בְּכַרְפִּי שִׁירָה שֶׁל כָּל הַבְּרִיאָה, פְּסוּקוֹ שֶׁל הַנָּחֵשׁ הוּא: "ה' זֹקֵף כְּפּוֹפִים" (פִּרְקֵי שִׁירָה. עַל הַקֶּשֶׁר לְסוּגִיָּה כֹאן רֹאה פִּירוּשׁ זִמְרַת הָאָרֶץ בְּסִידוֹר בֵּית-יַעֲקֹב לִיעֵב"ץ). בְּדִיוֹק כֶּד נִתֵּן לְהַגְדִּיר אֶת הַמֵּאֱמָץ שֶׁהָיָה לְרַב שֵׁשֶׁת וְאֶת שֶׁהַשְׁקִיעַ כְּדִי לְהַעֲבִיר אֶת עֲצָמוֹ מִמַּצֵּב שֶׁל כְּרִיעָה, כְּדִי לָקִים אֶת הַנֶּאֱמָר: "כְּשֶׁהוּא זֹקֵף – זֹקֵף בְּשָׁם". לָכֵן כִּי זָקֵף = כְּשֶׁהַתְרוֹמֵם וְזָקֵף אֶת רֹאשׁוֹ, הוּא זָקֵף כַּחוֹנָא = כְּמוֹ נָחֵשׁ, בְּאִטּוּיּוֹ. כְּדִי שֶׁלֹּא תִרְאָה הַכְּרִיעָה כְּעַל וּמַשָּׂא בְּלָתִי רָצוֹים, שֶׁהָרִי אִם יִתְרוֹמֵם בְּמַהֲרֹת, הַדְּבָר נִרְאָה כְּמִקְל רֹאשׁ בְּכְרִיעָה, כְּפּוֹרֵק עַל וּבְרָצוֹן לְהַשְׁתַּחֲרֵר מִמֶּנָּה בְּמַהֲרֹת (פִּירוּשׁ הַבוּנָה. יֵשׁ לְהַשׁוֹת זֹאת לְמַה שֶׁאִמְרוּ חז"ל, שֶׁצְרִיךְ לְהִיכַס לְבֵית הַכְּנֶסֶת בְּזִרְזוּת, וּלְצֹאֵת מִבֵּית הַכְּנֶסֶת אֵט אֵט, כְּדִי שֶׁלֹּא יִרְאֶה עֲלִיו כְּמַשָּׂא. בְּרֻכּוֹת ו/ב).

לְהִתְפַּלֵּל עַל הָאִילַת

הַתְּפִלָּה הִיא הַבְּטוּי הַמַּעֲשִׂי לְאֱמוּנָה בַּה', כִּי הַמֵּאֱמִין שֶׁה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה וּמַצִּיל מִהַצָּרוֹת, פּוֹנֶה אֱלֹהֵי בַּעַת מְצוּקָה, וּמִבְקֵשׁ רַחֲמִים. מִצְוַת הַתְּפִלָּה מַחֲבִיבַת אֶת כָּל־ אֶת הַצְּבוּר בְּשַׁעַת צָרָה כְּלָלִית, וְאֶת הַיָּחִיד בְּשַׁעַת צָרָתוֹ הַפִּרְטִית, כְּפִי שֶׁכָּתַב הַרְמְבַּ"ם: מִצְוַת עוֹשֶׂה מִן הַתּוֹרָה לְזָקֵק וּלְהָרִיעַ בַּחֲצוּצוֹת עַל כָּל צָרָה שֶׁתְּבֹא עַל הַצְּבוּר, שְׁנֶאֱמָר: "עַל הַצָּר הַצָּר אֶתְכֶם וְהִרְעַתֶם בַּחֲצוֹצְרוֹת, וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (בְּמִדְבָר ו/ט). כְּלוּמָר: כָּל דְּבַר שֶׁיֵּצֵר לָכֶם, כְּגוֹן בַּצָּרָה, וְדָבָר, וְאֶרְבָּה, וְכוּיָצֵא בְּהֶם, זְעָקוֹ עֲלֵיהֶם וְהִרְעוּ (תַּעֲנִית א/א-ג). דִּין זֶה כּוֹלֵל גַּם אֶת הַיָּחִיד, כִּי־וְכָל אֶחָד אֶחָד חַיֵּב לְהִתְפַּלֵּל בְּכָל יוֹם וְיוֹם, כְּנֶאֱמָר: "וּלְעַבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם" (דְּבָרִים יא/ג). בְּאִיר חֲז"ל: "אִי זוֹ הִיא עֲבוּדָה שְׁפִלָּב? זוֹ תְּפִלָּה" (רַמְבַּ"ם תְּפִילָּה א/א). כָּל זֹאת בְּגִימִים כְּתוּקִים, אֲבָל בְּזִמְן שֶׁיֵּשׁ צָרָה בְּרַחֲמֵי שְׁמִים מְרַבִּים, כְּגוֹן מַחֲלָה, עֲנִי, צָעַר, עֲגֻמַּת-נֶפֶשׁ וּכְדוּמָה, בּוֹדָאִי שֶׁצְרִיךְ לְהִתְפַּלֵּל שִׁיתְגַּבְּרוּ הַרְחֵמִים עַל הַצָּרוֹת הַקְּשׁוֹת (רַמְבַּ"ן עֲשִׂין ה', וְזֶה עֵיקַר חִיבוֹ הַתְּפִילָּה). כֶּד אִמְרָא שְׁלֻמָּה הַמֶּלֶךְ בַּתְּפִלָּתוֹ הָרֹאשׁוֹנָה כְּשֶׁחָנַךְ אֶת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הָרִאשׁוֹן: "וְאִתָּה תִשְׁמַע הַשְּׁמִים – בְּהִנָּג עֲמָךְ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אוֹיְבֶיךָ – וְהִתְפַּלְלוּ וְהִתְחַנְּנוּ אֱלֹהֵי בְּבִית הַזֶּה – בְּהַעֲצֵר שְׁמִים וְלֹא יִהְיֶה מָטָר – וְנִתְתָּה מָטָר עַל אֲרָצְךָ – רָעַב כִּי יִהְיֶה בְּאֶרֶץ. דָּבָר כִּי יִהְיֶה. שְׁדָּפוֹן.

ירקון. חסיל כי יהיה. כי יצר לו איבו — — — כל נגע, כל מחלה, כל תפלה, כל תחנה אשר תהיה לכל האדם, לכל עמך ישראל, אשר ידעון איש נגע לבבו, ופרש כפיו אל הבית הזה. ואתה תשמע השמים — — — ועשית, ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו" (מ"א ח/לב-לט). גם אחר שנחרב בית המקדש, לא נסגרו כל שערי התפלה, וכל תפלה מתקבלת, אלא ישנן הנענות מיד, וישנן הנענות לאחר זמן, והמפציר בתפלה ומוריד דמעות בנות מעמק הלב, מבטח לו שתפלתו לא תושב ריקם (ב"מ נט/א: "שערי דמעות לא ננעלו"), כנאמר: "קרוב ה' לכל קראיו, לכל אשר יקראוהו באמת" (תהילים קמה/ח).

תפלה מתוך חסרון אישי ומרצון להשפיע

ישנם שני גורמים המביאים את האדם לעמוד בתפלה. האחד: טבע האדם הוא לחוש את עצמו חסר ומבקש, מפני שהוא זקוק לצרכי קיום ואמצעי הגנה, על כן הגדרתו של האדם היא: "מבקש" (ב"ק ג/ב: "מבעה = אדם"). תכונה זו בולטת בעקר בעתות לחץ, קשי ומחסור, שהרי טובע הנאבק עם גלי-הים, או רעב שחסרה פת-לחמו, חולה הזקוק לרפואה וכן הלאה, אין צורך להזכיר להם להתפלל, אלא כל מהותם אומרת תפלה. כי כשם שבאפן פיזי הוא מחפש הצלה, אכל ורפואה, בו זמנית פונה הוא גם אל הקב"ה שיעזור, יציל, יפרנס וירפא אותו. כיון שזו הסבה הטבעית להתפלל, על כן תקנו מסדרי התפלה לבקש בברכות האמצעיות של תפלת שמונה-עשרה את כל צרכי האדם, כלשונן של הרמב"ם: "הברכות הללו הם אבות לכל חפצי איש ואיש, וצרכי הצבור" (תפילה א/ה). הגורם השני לתפלה הוא ההכרה שדרך האדם עוברים אל העולם כל השפע, הטוב והברכה, הרחמים והחסד. עם בריאת העולם נקבע חק תפלה זה, שהרי כל צמיחת העולם והתפתחותו התעקבו עד שיברא הקב"ה את האדם, שיכיר בצרכי העולם ויתפלל עליהם, כנאמר: "ואדם אין לעבד את האדמה" (בראשית ב/ה). מבאר רש"י: מדוע לא נרד גשם? — — — "כי אדם אין", וכשבא אדם וידע שהם צדק לעולם, התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים (שם). אמנם בשעת בריאת האילנות והדשאים, רצה הקב"ה שהם יצמחו, וקבע בהם כח זה, אף על פי כן לא היה מתגלה כבוד ה' ומלכותו בעולם, ללא האדם שיכיר בכך ויבקש רחמים שאכן כך יהיה. זו הסבה שעלינו להתפלל על צרכינו, או על צרכיהם של האחרים, למרות שהקב"ה יודע גם הוא את כל אשר נעשה, וגלוי לפניו מה חסר לי ומה חסר לאלה אשר אני מבקש עבורם. אלא שההכרה כי מאת ה' נובעים הרחמים, ובקשה על כך, הם הגורמים לפתיחת צינורות שפע אלה, הממתנים שיבא המכיר בהם, יבקש ואז תבא הברכה, והמבקש ידע להודות עליה (נתיב העבודה למהר"ל פרק ב'). כשם שהתפלל אדם הראשון על המשך קיום העולם, כך לאורך כל ההסטוריה עמדו כל הצדיקים והמאמינים בתפלה, ובקשו שרחמי ה' יבאו לידי בטיח בעולם. אברהם אבינו התפלל על הצלת סדום, אף על פי שלא חש עצמו מאים מהפרכתה (בראשית פרק י"ח). וכן התפלל על אבימלך ובני ביתו, שינצלו מהננעים שבאו עליהם (בראשית כ/ו). כך התפללו משה רבנו, דוד המלך, שלמה בנו, ישעיהו הנביא וכן בכל הדורות, כל הצדיקים והחסידים מאז ועד עצם היום הזה, כלם עמדו, עומדים ונעמדו לפני הקב"ה, מפח הפרכתם שהקב"ה שומע את תפלתם ורוצה בה, כפי שאמרו חז"ל: "הקב"ה מתאווה לתפלתם של צדיקים" (יבמות סד/א, חולין ס/ב). בספוס מעלת החסידים כתב הרמח"ל: הרועים האמתיים של ישראל, שהקדוש ברוך הוא חפץ בהם הרבה, מוסרים עצמם על צאנו, ודורשים ומשתדלים על שלומם וטובתם בכל הדרכים. עומדים תמיד בפרץ להתפלל עליהם לבטל הגזרות הקשות, ולפתח עליהם שערי הברכה. הא למה זה דומה? לאב שאינו אוהב שום אדם יותר ממי שהוא רואה שאוהב את בניו אהבה נאמנת, והוא דבר שהטבע יעיד עליו. והוא ענין כהן גדול שאמרו עליו: "היה לו לבקש רחמים על דורו ולא בקש" (מכות יא/א). הרי לך החובה המוטלת על החסידים לבקש ולהשתדל על בני דורם (מס"י סוף פרק י"ט).

מניעות המתפלל

מי שאינו פונה אל הקב"ה בעת צרתו, ואינו מבקש רחמים שיושיעו מיסוריו, יכל הדבר להיות בגלל כמה סבות, כגון: שבעל הצרה עצמו אינו יודע שהוא בצרות, כגון שלא יודע שאבחה בו מחלה מסכנת, או שהוא בלי הכרה. או שאינו מתפלל על עצמו כיון שהוא בחלשה גופנית ונפשית, וכבר למדנו לעיל את הפלל "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים" (ברכות ה/ב. ספר חסידים תשנ"ג). ישנם גם הנמנעים מלהתפלל מפני שאינם מאמינים בישועת ה', או שאינם מאמינים בעצמם, והנזקק לישועה אינו חושב את עצמו כזכאי, אשר דרך תפלתו תבא ישיעה. הראשון שאינו מאמין בישועת ה', אם פקפוק זה נובע מכפירה ואפיקורסות, עונו חמור, ואם מחמת חסר ידיעה על עצמתו הרבה של הקב"ה ועל גדל השגחתו, הרי שהוא צריך עוד ללמד ולהשכיל, כדי להפיר את גדלת ה'. השני הסובר שאינו זכאי להתפלל, לא על עצמו ולא על אחרים, עליו ללמד את חשיבותו של כל יהודי ויהודי, את מעלת נשמתו, את קרבתו אל הבורא, ואת כחה העצום של כל תפלה, ויבדאי של תפלה זכה היוצאת מהלב. אמנם ישנה גם סבה נוספת המונעת מלהתפלל, סבה הנובעת מיאוש, אדישות וחסר הבנה — הן לצרה והן לישועה, אך על מצב זה לא דנו החכמים, שהרי אין דברי החכמים מתייחסים למצבי הבל של שוטים וטפשים. על כן כל חכם המפיר ויודע את חסרונותיהם של כל סוגי האנשים הנמנעים מתפלה, מפל סבה שהיא, ישתדל ללמדם פרק באמונה, בהשגחה פרטית ובחשיבות התפלה. כל הנאמר עד כה הוא רק במי שאינו מבקש על צרותיו האישיות, אך מי שאינו מבקש על צרותיו של הזולת, הוא נמצא במצב אחר, כי אם אינו ברמה רוחנית נאותה, שראוי להתחסס אליו כאל אדם היכל להתפלל על אחרים, הרי שאכן אינו נתבע על כך, ואין הדבר נוגע אליו, אם כי ודאי שאם יחליט בכל אופן להתפלל על הזולת, ודאי שתפלתו לא תושב ריקם, אלא תוסיף זכויות לחולה ולזקוק לרחמים. אך היודע להתפלל כהגון, ומאמין בהשגחת ה', לבו פתוח לעבד את ה', כגון תלמיד-חכם, שעליו נאמר בגמרא: "מי שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים" (ב"ב קטז/א). אם אף על פי כן אין החכם ער למצוקת הזולת, ואינו מתפלל על אחרים, יש בו חסרון משתי סבות, האחת: שאינו כואב את כאב הזולת ואינו חש בצער (שו"ת חת"ס או"ח קס"ו), שהרי "ישראל ערבין זה בזה" (שבועות לט/א. ספר חסידים תשנ"ג). הסבה השנייה היא בגלל חסרון בנפש המתפלל, שהרי הקב"ה הוא "א-ל מלא רחמים", ומשפיע על כל בריותו משפער רחמי המרבים, ועל האדם השלם ללכת בדרך ה' (שבת קל"ג). סוטה יד/א) וכמו שהשכינה מצטערת בצער ובצרה של ישראל, כך צריך לעשות גם ההולך בדרך ה' (מגילה כט/א. עקרים ד/מה). כאן תבאר הגמרא עד כמה חמור וקשה מעמדו של המאמין בקב"ה, יודע את כחה של התפלה ויודע להתפלל כראוי, אם אף על פי כן אינו מתפלל.

המתפלל על חברו — אדם השלם

אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו, כגון שתברו נמצא במצב שאינו יכול להתפלל, הן בגלל חלשה בריאותית, המביאה אותו לבלבול ולדכדוך או חלשה רוחנית המביאה אותו ליאוש ולשאננות, או שאינו יודע כי הוא נמצא במצב קשה, או שצרתו מרבה והוא זקוק לתפלות נוספות מלבד התפלה האישית שלו, בכל אחד מהמקרים האלה ואחרים, חובה על המפירים את הנזקק לישועה, לבקש רחמים מאת ה', שיעזור לו. המתעלם ממצוקתו של החבר ומהאפשרות להשפיע עליו רחמים, ואינו מבקש עליו רחמים, אמנם עברה בפעל לא עשה, אבל אף על פי כן נקרא חוטא = בעל חסרון, שהרי חטא' הוא החטאת מטרה [=פספוס], כנאמר: "קלע באבן — — — ולא יחטא" (שופטים כ/טז). כמו כן נאמר: "ויהייתי, אני ובני שלמה חטאים" = בעלי חסרון (מ"א א/כא. יאיר-אור למלבי"ם, חטא'). על כן הקרוב אל ה' שתפלותיו מתקבלות, אם נמנע מלהתפלל על הזולת, הוא מפסיד את המעלה הנכבדה שאזכים אליה החסידים — להדבק לה' וישררם יעברו הרחמים אל בני האדם. זאת למדנו ממה שנאמר בדרך שמואל הנביא אל העם, כאשר בקשו ממנו להתפלל עליהם, למרות שחטאו כשבקשו מלך, ענה להם שמואל: "גם אנכי, חלילה לי מחטא לה' מחלל להתפלל בעדכם" (ש"א יב/כג). הרי שנביא, צדיק וחסיד, אם הוא חדל ונמנע מתפלה על אחרים, נקרא חוטא לה'. אכן הקב"ה מתפאר בקרובים אליו, ומעיד עליהם כי כשיודעים על צרתו של הזולת, הם יתפללו עליו, אפילו על זה שעשה להם עולה. על כן אמר הקב"ה לאבימלך: "ויעתה השב אשת-האיש, כי נביא הוא, ויתפלל בעדך — ויהי" (בראשית כ/ו). הרי שהקב"ה העיד על אברהם, כי כיון שהוא נביא וקרוב אל ה',

ויוֹדֵעַ שֶׁתְּפִלּוֹתָיו תִּתְקַבְּלוּ, וְדָאִי יִמְנַע אֶת עֲצָמוֹ מִלְּהִתְפַּלֵּל עַל אֲבִימֶלֶךְ הַזְּקוֹק לְרַחֲמִים (ע"פ רשב"ם ורד"ק בראשית שם). לָכֵן אֱלֹהֵינוּ הַנְּבִיא כָּעֵס עַל רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, וְלֹא בָּא אֵלָיו בְּמִשְׁךָ שְׁלֹשָׁה יָמִים, בְּגִלְל שֶׁבִמְרֹחֶק שְׁלֹשׁ פְּרָסָאוֹת מִמָּקוֹמוֹ, נִטְרָף אָדָם עַל יְדֵי אֲרִיָּה (מכות יא/א). כִּי אֱלֹהֵינוּ יֹדֵעַ שֶׁאִם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ הָיָה מִתְפַּלֵּל, הָיָה נִמְנַע אֲסוֹן זֶה. הָרִי שֶׁהִזְכּוֹת שֶׁל הַצַּדִּיק צָרִיכָה לְהִגֹּן עַל סְבִיבּוֹתוֹ, וְאִם אֵין הוּא מְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל סְבִיבּוֹתוֹ, זְכוּתוֹ אֵינָה מְגִינָה עֲלֵיהֶם, וְלָכֵן נִחְסְרוֹת מִמֶּנּוּ הַדְּרוֹגוֹת הַנִּכְבְּדוֹת שֶׁל מַשְׁפִּיעַ רַחֲמִים עַל הָעוֹלָם. זֶה גַּם הַסֵּפֶה שֶׁהִכְהֵן הַגְּדוֹל נֶעֱנֵשׁ, וְכָל הַרוֹצְחִים בְּשִׁנְיָה מְצַפִּים לְמוֹתוֹ, כִּינּוֹן שֶׁתְּפִקִּידוֹ שֶׁל הַכְּהֵן הַגְּדוֹל לְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל בְּנֵי דוֹרוֹ, וְעֵבֶדֶת מְקַרֵּי הַשְּׂגָגָה בְּתִקְוַתוֹ מוֹכִיחָה שֶׁהוּא הַתְּרַשֵּׁל בְּתִפְלָה (מכות יא/א. מסי"י סוף פרק י"ט, לעיל מובאים דבריו).

תְּלַמִּידֵי חֻכְמִים – מְקוֹר חַיֵּי הָעָם
אָמַר רַבָּא: אִם תְּלַמִּיד חֻכְם הוּא זֶה שְׁצָרִיד רַחֲמִים, לֹא דִי שֶׁהִכָּל לְהִתְפַּלֵּל, יִקְרָא, חוֹטֵא' אִם לֹא יְבַקֵּשׁ רַחֲמִים, אֲלֵא יוֹתֵר מִכֶּךָ, הַמִּתְפַּלֵּל צָרִיד שֶׁיִּחְלָה עֲצָמוֹ מִרַב תְּפִלוֹת עָלָיו. כִּי תְלַמִּיד חֻכְם נִחְשָׁב כִּי"אֲבָר שֶׁהִנְשָׁמָה תְּלוּיָה בּוֹ", וְשָׂאֵר הָעָם נִחְשָׁבִים כְּשָׂאֵר אַבְרֵי הַגּוֹף, מִפְּנֵי שֶׁתְּלַמִּידֵי חֻכְמִים בִּיחָס אֶל הָעָם נִחְשָׁבִים כִּי"רֹאשׁ", "לֵב", "עֵינַיִם", "פֶּה" ו"נִשְׁמָה". זֶה הַסֵּפֶה שֶׁתְּלַמִּידֵי חֻכְמִים סוֹבְלִים אֶת עוֹנוֹת הַדּוֹר (תנודבא"ר כ"ז). מְגִינִים עַל בְּנֵי דוֹרָם מִפְּנֵי פְרָעֻנִיּוֹת, מֵטִים אֶת כָּף הַמֵּאֲזִינִים לְזָכוֹת (סנהדרין ט/ב), וּמוֹסִיפִים בְּרָכָה וְשְׁלוֹם בְּעוֹלָם (ברכות טד/א). עַד שֶׁהֵם נִחְשָׁבִים כִּי"בֵּית הַמִּקְדָּשׁ" וּמְקוֹר הַחַיִּים, וְהַסִּתְּלָקוֹת, חֲלִילָה, נִחְשָׁבֶת כְּחֻרְבָן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ (ר"ה יח/א). תְּלַמִּידֵי חֻכְמִים הֵם מְקוֹר חַיֵּי הָעָם וְרוּחַ נְשָׁמָת אָפוֹ, לָכֵן הֵם חֲשִׁים בְּצַעְרוֹ שֶׁל כָּל יָחִיד וְיָחִיד, כְּפִי שֶׁהֵלֵב וְהִרְאֵשׁ חֲשִׁים בְּחָלִי, בְּכָאֵב וּבְחֹסֶר הַתְּפִקִּיד שֶׁל כָּל חֶלֶק בְּגוֹף. לָכֵן צָרִיד לַחֲלוֹת אֶחָד הָאֲבָרִים הַפְּחוֹת חַיִּינִים, כְּדִי לְגוֹנֵן עַל הָאֲבָר הַיּוֹתֵר חַיִּינִי. בְּדִיּוֹק כְּפִי שֶׁהִנְפִּיל מִגֹּן בְּדִידוֹ עַל רֹאשׁוֹ, כִּי מַעֲדִיף שֶׁהוֹן תִּפְגַּעֲנָה וְהִרְאֵשׁ יִשְׂאֵר שְׁלֵם. לָכֵן הֵכַל צָרִיכִים לְהִתְפַּלֵּל עַל תְּלַמִּיד חֻכְם, עַד שֶׁהֵם יִחְלוּ – כִּי הוּא אֲבָר שֶׁנִּשְׁמָת הָעָם תְּלוּיָה בּוֹ. אֲכֹן מִכֵּחַ עֲבָדָה זֶה וּבְזָכוֹת תַּחֲוִשָׁה וְאַחֲרִיּוֹת זֶה פֶּנָּה הַחֲזוֹן אִישׁ וְצַ"ל בְּמִכְתָּב אֶל בָּחוּר שֶׁלֹּא הִכִּירוֹ, כְּדִי לְהַזְכִּירוֹ אֶל כְּתָלֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְכֵתֵב: דוֹר – הוּא גּוֹף מִצָּק שֶׁל פְּרָקִים, וְכָל אִישׁ הוּא אֲבָר מֵאֲבָרֵי אוֹתוֹ הַגּוֹף, וְהֵם חַיִּים בְּחַיִּים מִשְׁתַּפִּים וּבִנְשָׁמָה מִשְׁתַּפֶּת – בְּהִיּוֹתֵי אֲבָר שֶׁל אוֹתוֹ הַגּוֹף, כּוֹאֵב לִי כָּל פֶּגַע וְסָבֵל שֶׁל אֶחָד הָאֲבָרִים הַחַיִּים אֲתָנוּ. מִנְקֻדַּת רֶגֶשׁ-קִדְשׁ זֶה אֵינִי פוֹנֶה אֵלָיְךָ יְקִירִי, לְמִוֹת שֶׁלֹּא נִפְגַּשְׁתִּי אֲתָךְ מֵעוֹלָם, נִפְשִׁי קוֹשֶׁרָה אֵלֶיךָ – אֵין לִי הַצִּדָּקָה לְהַטִּיל עֲלֶיךָ לְמַעַן אֶת כְּאֵבִי [שֶׁעֲזַבְתָּ אֶת לְמוֹד הַתּוֹרָה שֶׁהִתְעַנְּגְתָּ עָלֶיהָ בְּעֶבֶר] (אגרות א/ז). עַל כֵּן לֹא נַעֲלָה עַל הַדַּעַת שֶׁהָאֲבָרִים יִהְיוּ אֲדִישִׁים בְּמַחֲלַת הֵלֵב אוֹ הִרְאֵשׁ, אֲלֵא הֵם צָרִיכִים לְגִלּוֹת אֲכַפְּתִיּוֹת וְצַעַר עִמָּךְ עַל סִבְלוֹ שֶׁל הָרֹאשׁ – סִבְלָם שֶׁל תְּלַמִּידֵי חֻכְמִים.

הַזְּדִהּוֹת בְּצַעְרוֹ שֶׁל תְּלַמִּיד חֻכְם
מֵאִי טַעֲמָא? – מִנֵּין לָנוּ זֹאת? אֵילִימָא = אִם תֹּאמַר מִשּׁוּם דְּכֵתִיב, בְּשַׁעָה שֶׁשָּׂאוֹל הִמְלִיךְ שָׁמַע כִּי לֵבָם שֶׁל חֶלֶק מֵאֲנָשִׁיו עִם דָּוִד, וְגַם יוֹנָתָן בֶּנּוּ עִמָּהֶם, רָאָה בְּזֹאת קִשְׁיֵר מֶרֶד נֶגְדוֹ, הוֹכִיחַ אֶת הַסּוֹבְבִים אוֹתוֹ, כְּכַתוּב: "וַיֹּאמֶר שָׂאוֹל לַעֲבָדָיו הַנֹּצְבִים עָלָיו: שָׁמְעוּ נָא – אֲנִי מְגִיעַ לְמִסְקָנָה, כִּי קִשְׁרָתָם כָּלְכָם עָלָי, שֶׁהָיָה דָּבָר אֲשֶׁר לְמִוֹת שֶׁהָיָה כָּל כָּךְ מִפְּרָסָם בִּינֵיכֶם, אֵף עַל פִּי כֹן אִישׁ לֹא דוֹחַ לִי עַל כָּךְ" [וְאֵין [אֶחָד אֲשֶׁר] גִּלָּה אֶת אֲזִנִּי בְּכֶרֶת בְּנִי [אֶת בְּרִית הַמֶּרֶד] עִם בֶּן-יִשְׂרָאֵל. תוֹדָה כְּדִי הַשְׁמַעַת דְּבָרֵי הַבְּקִרָה, הַמְשִׁיךְ שָׂאוֹל וְחֹזֵר שׁוּב: "וְאֵין [אִישׁ] חֶלָה מִכֶּם עָלַי] – מִצְטַעַר בְּצַעְרִי וְכוֹאֵב אֶת כְּאֵבִי, הָרִי אִם אֶחָד מִכֶּם הָיָה חֵשׁ בְּכָאֵבִי, וְדָאִי הָיָה מְסַפֵּר לִי עַל כָּךְ, אִם כֵּן מִדּוּעַ אִישׁ אֵינוֹ מְזַדְּדָה עִם צַעְרִי, וְאֵין גִּלָּה אֶת אֲזִנִּי, לְסַפֵּר לִי עַל הַקִּשְׁרָה שֶׁל יוֹנָתָן בְּנִי עִם דָּוִד (ש"א כב/ח). חֶלְקָה הַשְּׂנִי שֶׁל הַבְּקִרָה נִרְאִית כְּמִיתָרָה, שֶׁהָיָה מִדּוּעַ צָרִיד הָיָה שָׂאוֹל לֹמַר אֶת דְּבָרָיו פְּעַמִּים? וּמִדּוּעַ כּוֹתֵב הַמְּקַרָא וְחֹזֵר עַל הַדְּבָרִים שֶׁנֶּאֱרָאִים כְּמִיתָרִים? הֲלֹא הַמְּקַרָא נִכְתָּב כְּדִי לְלַמֵּד מִמֶּנּוּ חֻכְמָה, לָקַח וּמוֹסָר לְדוֹרוֹת. מִתּוֹךְ שֶׁנִּי חֶלְקִי פְסוּק זֶה יֵשׁ לְהַסִּיק, כִּי שָׂאוֹל הִמְלִיךְ שֶׁהָיָה גַּם מֶלֶךְ וְגַם תְּלַמִּיד חֻכְם מִפְּלֶג, כְּפִי שֶׁאָמְרוּ חֲז"ל: "שָׂאוֹל שׁוֹנֶה לְטוֹבָה בְּמַעֲשָׂיו מִכָּל בְּנֵי דוֹרוֹ, שֶׁהָיָה צָדִיק גְּמוּר" (מו"ק טז/ב, וּבִסְפָּרְנוּ שֶׁב"ח שֶׁם עַמ' 3). עַל כֵּן בְּטָא שָׂאוֹל אֶת כְּאֵבוֹ בְּשִׁנֵּי מִישׁוֹרִים: 7. אִמְדּוּעַ אֵין עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ מוֹדִיעִים לְאֲדוֹנָם עַל הַקִּשְׁרָה. 7. בְּמִדּוּעַ אִישׁ מִהַסּוֹבְבִים אֵינוֹ מְכִיר בְּצַעְרוֹ שֶׁל תְּלַמִּיד חֻכְם, וּמִדּוּעַ אֵין אֶחָד מֵהָאֲנָשִׁים מְגִיב בְּהִתְאָם, "וְאֵין חֶלָה מִכֶּם עָלָי". מִכָּאן שֶׁצָרִיד לְכָאֵב אֶת כְּאֵבוֹ שֶׁל תְּלַמִּיד חֻכְם הַזְּקוֹק לְרַחֲמִים. חֻכְמֵי הַתְּלַמּוֹד טַעֲנוּ שֶׁמִּפְסִיד זֶה עֲדִין אֵין הוֹכָחָה, כִּי נָתַן לְחֶלֶק אֶת שְׁתֵּי הַטַּעֲנוֹת שֶׁל שָׂאוֹל בְּאָפֹן אַחֵר, וְדִלְמָא = יִתְכּוֹן אוֹיֵל לֹמַר כִּי מֶלֶךְ שָׂאֵנִי = שׁוֹנֶה הוּא מֵאֲדָם רָגִיל, מִמִּילָא כָּךְ הוּן שְׁתֵּי הַטַּעֲנוֹת שֶׁל שָׂאוֹל: 7. אֲזֵאֲנִי אָדָם כָּכָל אֶחָד אַחֵר, וּבִפְרָט שָׂאֵנִי בֶן שְׁבֻטְכֶם, וְדָאִי שֶׁהָיָה עֲלֵיכֶם לְהוֹדִיעַ לִי עַל הַנַּעֲשָׂה מֵאֲחוֹרֵי גִבִּי. 7. בְּאֵנִי מֶלֶךְ וְרֹאשׁ הָעָם, עַל כֵּן הִיתָה צְרִיתִי צָרִיכָה לְכָאֵב לָכֵם, שֶׁהָיָה כָּל דְּאֵנִת הָעָם בְּלִבִּי, וְאֲתֶם חֶלֶק מִמֶּנִּי וְאֵין חֶלֶק מִכֶּם וְהִרְאֵשׁ שְׁלָכֶם, לָכֵן עֲלֵיכֶם לְחֹשׁ בְּכָאֵבִי, וְלְכָאֵב אוֹתוֹ יַחַד אֲתִי. אֲבָל בְּמִקְרָה שֶׁל צַעְרוֹ וְכָאֵבוֹ שֶׁל תְּלַמִּיד חֻכְם פְּרָטִי, שָׂאֵינוֹ נוֹשָׂא שְׂרָרָה כְּלָשְׁהִי, עֲדִין אֵין הוֹכָחָה שֶׁצָרִיד לְכָאֵב אֶת כְּאֵבוֹ.

הַתַּעֲלּוֹת בְּתִפְלָה מִתּוֹךְ צַעַר וְכָאֵב
אֲלֵא מִהָכָא = מִכָּאן נָתַן לְהוֹכִיחַ אֶת דְּבָרָיו שֶׁל רַבָּא, שֶׁעַל צַעְרוֹ שֶׁל תְּלַמִּיד-חֻכְם צָרִיד לְבַקֵּשׁ הַרְבֵּה רַחֲמִים, וְלְהַצְטַעַר בְּצַעְרוֹ עַד כְּדִי שֶׁהַמִּתְפַּלֵּל יִחְלָה וְיִחְוֹשׁ חֲלָשָׁה בְּגוֹפוֹ. מִדְּבָרָיו שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ, שֶׁהֵעִיד כִּי בְשַׁעָה שֶׁהִתְפַּלֵּל עַל דּוֹאֵג וְאַחִיתָפֵל, שֶׁהָיָה תְּלַמִּידֵי חֻכְמִים, אָמַר: "וְאֵנִי, בְּחִלּוֹתָם [= כְּשֶׁהָיָה חוֹלִים וְזִקְוִקִים לְרַחֲמִים], לְבוֹשִׁי [הִיחַ] שֶׁק [כְּדָרָךְ הַמִּתְעַנִּים וּמִצְטַעְרִים]. עֵנִיתִי בְּצוּם נִפְשִׁי, וְתִתְפַּלֵּתִי [שֶׁהִתְפַּלֵּתִי מִכָּל הֵלֵב] עַל חִיקִי תִשׁוּב [= תִּחְזֹר אֶל לִבִּי, דְּהֵינּוּ: שֶׁהִתְפַּלֵּתִי פַעַם אַחֵר פַּעַם, וְהִלּוּאִי שֶׁתְּפַלֵּתִי תִשׁוּב אֶל חִיקִי, וְכֵן הִלּוּאִי שִׁיבָא עָלַי מִה שֶׁבִּשְׁפִּטְתִּי עֲלֵיהֶם]. כֶּרַע, כָּאֵחַ לִי [= כְּאֵלוֹ הָיוּ הֵם אֲחֵי וְרַעֲוֵי] הַתְּהִלְכָתִי, כְּאֵבֵל אִם [= כִּיבֹן הַמִּתְאָבֵּל עַל אִמּוֹ, וְכָאֵם הַמִּתְאָבֵּל עַל בְּנָה] קִדְר שְׁחוֹתִי" = הַתְּהִלְכָתִי קוֹדֵר, מִצְטַעַר וְכַפּוֹף (תהילים לה/יג-יד. רש"י מלבי"ם ורש"י הירש). הָרִי שֶׁלֹּא דִי הָיָה לְדוֹד לְהִתְפַּלֵּל עֲלֵיהֶם כְּדָרָךְ שֶׁמִּתְפַּלְלִים אֶת כָּל שָׂאֵר הַתְּפִלוֹת לְפָנָיו עַל יְדֵי אֲמִירַת פֶּרֶק תִּפְלָה כְּלָשְׁהוּ, וְהוֹסַפְתָּ "מִי-שֶׁבְרָךְ", או "א-ל נָא רַפָּא נָא" וְכְדוּמָה]. אֲלֵא הַשְׁקִיעַ מֵאֲמָץ כֹּחַ גְּדוֹל, עַד שֶׁנִּחְלַשׁ בְּיוֹתֵר. הַסֵּפֶה שֶׁלְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל תְּלַמִּיד חֻכְם צָרִיד לְהִתְחַסֵּס בְּאָפֹן מִיָּחָד, וּלְצַרֵּף אֵלָיָה גַּם צַעַר גּוֹפְנֵי שֶׁל הַמִּתְפַּלֵּל, מְלַבֵּד עֲצָם הַתְּפִלָּה הַפּוֹלָלֶת עֲבֻדָה שֶׁבֵּלֵב בְּעִמְדָה מוֹל כְּבוֹד ה', כִּי הַתְּפִלָּה עַל תְּלַמִּיד חֻכְם צָרִיכָה לְהִיּוֹת בְּאוֹתָהּ אֲכוֹת וּבְאוֹתָהּ רִמָּה כְּמוֹ שֶׁל מִי שֶׁמִּתְפַּלְלִים עָלָיו, וְלָכֵן צָרִיכָה לְהִגִּיעַ לְכָאֵלָה גְּבָהִים אֲשֶׁר מִשָּׁם מְגִיעוֹת הַצְרוֹת שֶׁל הַחֻכְם הַמִּתְנַשֵּׁר. עַל כֵּן לֹא דִי בְּתִפְלָה רָגִילָה, בְּשַׁעָה שְׂרוּצִים שֶׁהָיָה תוֹרִיד רַחֲמִים עַל אָדָם מְרוֹמָם, כִּי תִפְלָה רָגִילָה שֶׁל אִישׁ רָגִיל, אֵינָה נִמְצָאת בְּרִמָּה כֹּחַ גְּבוּהָה, שֶׁתִּגִּיעַ עַד הוֹחֵלָה. הַמְחַר"ל מְסַבִּיר זֹאת כְּדָרָכּוֹ בְּמִשְׁפָּט קָצֵר, תְּמַצִּיתִי וְעַמָּךְ, שֶׁהָרִי תְּלַמִּיד חֻכְם הוּא אָדָם הַנִּמְצָא בְּעוֹלָם שְׁכָלִי וְנִבְדֵּל מִהַחֲמִירִיּוֹת, עַל כֵּן הַמִּתְפַּלֵּל עָלָיו צָרִיד גַּם כֵּן לְסַלֵּק עֲצָמוֹ מִהַחֲמִירִיּוֹת וּמִתַּחֲשׁוֹת הַגּוֹף (נתיב גמילות חסדים עמ' ק"ס). דְּבָרָיו יִתְבָּאֲרוּ יוֹתֵר אַחֵר שֶׁנִּבְנוּ כִּי הַעֲבָדָה שֶׁתְּלַמִּיד חֻכְם הוּא שְׁכָלִי וְנִבְדֵּל מִהַחֲמִיר, גּוֹרֶמֶת לוֹ לְהִיּוֹת רָגִישׁ יוֹתֵר, וּמִמִּילָא גַּם הַיִּסְטוֹרִים שֶׁלֹּא אֵינָם גָּסִים וּפְשׁוּטִים, אֲלֵא פְּגִיעָתָם עוֹקְצֶת אֶת נִפְשׁוֹ הַעֲדִינָה וְהַרְגִּישָׁה (בִּיטוּי שֶׁל הַגַּר"ש רוזנבוֹסְקִי זצ"ל עַל יִסְרוּרִי, כַּמְבוּאֵר בִּפְרוּשׁ הַרד"ל לְזֹהַר פ' שֶׁלח: "תּוֹרָה מִתְשֶׁת כּוֹחַם שֶׁל תְּלַמִּידֵי-חֻכְמִים, שֶׁנַּעֲשִׂים עֲדִינִים וְרָגִישִׁים". רֹאה בִּסְפָּרְנוּ שֶׁב"ח עַל יוֹמָא פז/א: "רָגִישׁוֹת הַדַּדִּית וְכַבּוּד בֵּין הַחֻכְמִים"). עַל כֵּן קִים סוּג סִבָּל אוֹפִינִי לְתַלְמִידֵי חֻכְמִים, שֶׁלֹּא יִכָּל לְהִיּוֹת מוֹבֵן לְמִי שֶׁאֵינוֹ מִתְאָמֵץ לְהִבִּין אֶת רִמַּת רָגִישׁוֹתָם, כְּפִי שֶׁאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ לְרַבִּין גְּמִלְיָאֵל: "אוּי לוֹ לְדוֹר שֶׁאֲתָה פְרָנְסוֹ, שְׂאִין אֲתָה יוֹדֵעַ בְּצַעְרָם שֶׁל תְּלַמִּידֵי חֻכְמִים" (ברכות כח/א). לָכֵן, כְּדִי שֶׁלְבוֹ שֶׁל הַמִּתְפַּלֵּל עַל תְּלַמִּיד חֻכְם יִחוּשׁ אֶת מִצְבּוֹ הַמִּיָּחָד שֶׁל הַסּוֹבֵל, צָרִיד הַמִּתְפַּלֵּל לְרוֹמָם אֶת עֲצָמוֹ, לְעַדֵּן אֶת תַּחֲשׁוּבוֹתָיו וּלְהַתְנַתֵּק מִהַחֲמִירִיּוֹת, שֶׁהָרִי "בְּחֻרְבָן הַגּוֹף נִבְנָה הַשְּׁכָל" (הַקְדַּמַּת הַרַמְבַּ"ם לְזִרְעִים). אַחֵר הִכְנָה נִפְשִׁית זֶה, יִכָּל הַמִּתְפַּלֵּל לְחֹשׁ בְּסִבְלוֹ שֶׁל הַתְּלַמִּיד חֻכְם, וּלְהַזְדַּהּוֹת עִם צַעְרוֹ הַרְגִישׁ, אֲשֶׁר חוֹצָה אֶת סִבָּל הַגּוֹף, פּוֹגַע בְּנֶפֶשׁ וּמוֹנֵעַ לְאַחֵז עוֹלָמוֹת שְׁכָלִים. רַק בְּכֶךָ יִכָּלָה תִּפְלָה עַל תְּלַמִּיד חֻכְם לְהִגִּיעַ אֶת הָעוֹלָמוֹת הַגְּבוּהִים, אֲשֶׁר מִשָּׁם פְּגַעָה מִדַּת הַדִּין (כַּמְבוּאֵר בִּנְפֶשׁ הַחַיִּים א/יח-כ, שֶׁכַּל דְּרָגָה בִּנְפֶשׁ מְקַבֵּלֶת אֶת תִּיקוּנָה מִדְּרָגָה שְׁמַעֲלִיָּה). לָכֵן נֹאמַר: "צָרִיד שֶׁיִּחְלָה עָלָיו", כְּדִי שֶׁמִּכָּח מֵאֲמָץ זֶה יוֹכֵל לְהַתַּעֲלּוֹת וּלְהוֹרִיד שְׁפַע מִמְּקוֹר הַבְּרָכָה הָעֲלִיוֹן. כְּהַמְחָשָׁה לְדָבָר יֵשׁ לָצִין כִּי הַחֶפֶץ חַיִּים זצ"ל יָצָא בְּחוּרָה הַקָּר לְאֵסֹף תְּרוּמוֹת עֲבוּר רְכִישֵׁת עֲצֵי הַסֵּקָה לְתַנּוּרֵי הָעֲנִיִּים, כְּשֶׁדָּפַק עַל דִּלְתּוֹ שֶׁל אֶחָד

מעשירי העיר, ותוך כדי שהחזיקו עומד על מפתן הדלת, החל לספר לו על נחיצות הענין, העשיר שכבד את הרב הקשיב דקה או שתיים, ולא רצה להעיר לרב על "חסר שימת לב" שהדלת פתוחה. אך אחר כך פקעה סבלנותו, והעיר בעדינות שדלת הבית פתוחה וקר נורא חודר פנימה, על כן יואיל הרב להפגש ולהמשיך את דבריו. החפץ חיים ענה לו שהדבר לא נעשה בשגגה, אלא כשהקור הנורא יחדר לעצמותיך, אדוני, רבים הספויים שתפתח את לבך להבין את מצוקת העניים, שגאלצים לשהות בקור כזה במשך כל החורף. הבושה המטהרת

בסגירה כאן נלמד כי תכונת הבושה היא הגורמת היחידה המפרידה באופן מחלט בין האדם עצמו לבין מעשים מקלקלים! והיא חזקה יותר מכל דבר אחר כדי להעביר את האדם ממצב אחד למשנהו. כדי להבין עקרון זה, עלינו לבאר את עצמתה של הבושה, ואת ההבדל בינה לבין שאר החויות של פשלונויות וכאבים, שגם הם חורטים חויות המרתיעות מלשוב על חטאים, אך לא באותה עצמה, ואת ההבדל שבין בושה לבין תשובה, שתשובה יש לעשות על כל עברה בנפרד, ואלו בושה אחת מנתקת את האדם מכל חטאיו. כמו כן להפך, התשובה עוקרת את החטא, ואלו הבושה רק מנתקת ביניהם, אך משאירה את החטאים בעינם, שפדי למחוק אותם צריך לעשות תשובה. לשם כך יש להציג הקדמות אחדות, ההקדמה הראשונה תבאר את הנושא, כבוד-עצמי, שהוא המקור שממנו נובעת הבושה החיובית והנכונה.

כבוד-עצמי בסיס לטעם-חיים אמת
אדם אינו יכול לחיות ללא כבוד! קים הבדל מהותי בין כבוד-עצמי אמת לבין כבוד דמיוני ומזוי, שהוא ההבדל התהומי שבין האמת לבין השקר, בין הקים לבין החולף, בין המציאות לבין הדמיון. לכן מי שאין לו כבוד-עצמי, אין לו את טעם החיים, ומי שאינו מכבד בעיני עצמו, מסגל לעשות מעשים שפלים ורעים ללא כל מעצור, כי לא אכפת לו מעצמו, מחיו, מסביבתו, מהוריו, ממוריו, מסביבתו, ומהתוצאות ההרסניות של מעשיו הרעים. כדי למנוע מצב כזה אמרו חז"ל: "אל תהי רשע בעיני עצמך" (פירוש המשניות לרמב"ם אבות ב/ג. המספיק לעובדי ה', הענווה. לחם משנה דעות א/ד. ראה ספרנו שב"ח על יומא כ/א: "ת"ח נוקם"). הסבה שה' כבוד' הוא בסיס החיים, שבלעדיו יחסר טעם החיים האמתי, כי כבוד הוא שרש הנפש וסוד החיים, שהרי הוא נובע ממקורות גבוהים מאד, מתחת פסא-הכבוד ממנו שרש הבריאה, אשר גם היא נבראה אך ורק כדי להביא לכבוד-ה', כפי שאמרו חז"ל: "כל מה שברא הקב"ה _ ברא לכבודו" (אבות ו/א). כלומר: הכבוד בעולמו של הקב"ה יבא רק על ידי בני אדם המכבדים בעיני עצמם ובעיני אלקים, שהרי סבת בריאת כל העולם היתה כדי שלא יהיה "נהמא דכיסופא" = "לחם בושה" (דעת תבונות א/יח). מפני שהמקבל דבר-מה שלא על פי הדיו אלא בחסד, אינו חש עצמו כמחבר למה שמקבל, נתוק המביא את מקבל המתנות לתחושה של בושה. אך האוכל את לחמו ביגיע-כפיו ומחבר אל הדבר שמעניק לו חיים, חש בשמחת חיו ורואה את עצמו זכאי לחיים אלה, מכבד באמת ובעל ערך עצמי ובלתי תלוי. זו הסבה שכבודו של הקב"ה מתגלה בעולם רק על ידי בני-אדם שזכו בטובתו באופן מכבד, הנובע מכח עבודתם ולא כמתנת חנם מבישת.

דרגות בכבוד על פי דרגות בחכמה
מעמדו הנכבד של האדם הן בעיני עצמו והן בעיני הסובבים, קים אך ורק מכח השכל והנשמה שהקב"ה נפח בו, לכן הנשמה, שהיא יכלת ההפך והשכל, נקראת: "כבוד" (פהמ"ש לרמב"ם חגיגה יא/ב. הקדמת בעל המאור לברכות, וכן רבינו יונה למשלי א/כב). ממילא, ככל שתגדל חכמתו של האדם, בהתאם גדל גם כבודו, כנאמר: "כבוד _ חכמים ינחלו" (משלי ג/לה). כפי שכתב הרמב"ם: "החכמה היא אשר תוסיף על כחו [ונפשו] הפנימית [של האדם] ותציתק [תעביר] אותו ממעלת, בוי' למעלת, כבוד', שהרי היה אדם בכח וחזר [=הפך להיות] אדם בפעל (הקדמת פהמ"ש ברכות נ"ה סוף טוור ב'). המלה, כבוד' נובעת משרש, כבד' = בעל משקל ומקום קבוע, והמלה, קלון' היא משרש, קל' = ניד וחסר נציבות. ממילא, שוטה שאינו בר-דעת ואין לו כבוד כלל, לכן גם בושה אין לו, כלשון הגמרא: "שוטה _ אין לך בשת גדולה מזו" (ב"ק פו/ב), והמבזה את השוטה אינו חיב בתשלומי בשת, כי נשמת חסר-הדעת נמצאת בתוך מסגרת החונקת את בקיעת אורה, ומונעת ממנה באופן מחלט לבא לידי בטוי, ומכאן מפקעים חסרי הדעת מכבוד. בהתאם לקשר שבין הכבוד לחכמה, נמצאות דרגות הבינים של הכבוד על פי דרגות החכמה, לכן בין החכם הגדול והנכבד, לבין השוטה המפגל ישנן דרגות רבות של חכמה, ובדיוק בהתאם לכך תבאנה הדרגות של הכבוד. מכאן נובע ההבדל שנאמר בהלכות תשלום נזקי בושה: "הכל לפי המביש והמתביש", כי החלוקה שם היא על פי הדרוג הנ"ל, המתחיל באדם גדול ונכבד ונגמר אצל נקלה ובוזי (כתובות מ/א. ב"ק פג/ב. ערכין יד/ב). מאותה סבה אין "כבוד" לבעלי-חיים, ואפלו בעלי האינטליגנציה הגבוהה, שהרי אין הם רואים את הסובב אותם מתוך "משקפים" של מבחוץ פנימה, אלא רק מתוך עצמם החוצה, ממילא הם מפקעים לגמרי מנושא הכבוד, בגלל שאין בהם נשמה רוחנית היודעת להבדיל בין אמת לשקר, אלא רק יכלת הבחנה בתוך חסי הטבע ואפשרות להחליט מה טוב ומה רע להם באופן פיזי.

כבוד-עצמי בסיס לבשת-פנים
כשם שאי-אפשר לכלא את הרוח, כך דעתו של האדם אינה יכולה להשאיר פלואה בתוככי מסגרת הגוף, אלא חייבת לבקע החוצה, וגם כשהענין נסתר את חכמתו, והצנוע נחביא את מעלותיו, חייבת חכמתו לפרץ דרך מאור הפנים, אשר הם מקום בקיעת אור- הבושה וגלוי הכבוד. על כן הם נקראים, פנים', על שם שהם מגלים את הפנים'. כפי שאמר שלמה המלך: "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח/א. ההגדרה "אור-הבושה" ע"פ אגה"ת לר"י א'). לכן נתן למצא הנדרות אלה: "עז-פנים", "בשת-פנים", "מלבין-פנים", "הדרת-פנים", "מאור-פנים" וכדומה, כי הפנים הנם החלון המשקף ביותר את הנפש. אמנם אין "חלון הפנים" הדרך היחידה שמוצאת החכמה לבקע החוצה, אלא סקמות לחכמה דרכים רבות לפרץ ולהביע את עצמה, שהרי גם לתגובות, גם לגוף וגם לתנועותיו ישנה שפה משלהם, אשר בה מביע האדם את תחושותיו, את מחשבותיו ואת מהותו הפנימית, כפי שכתב הרמב"ם: ממחלכו של אדם נכר אם חכם ובעל דעה הוא, או שוטה וסכל, וכן אמר שלמה בחכמתו: "וגם בדרך כשהסכל [=טפח] הלך _ לבו חסר, ואמר לכל סכל הוא" (קהלת י/ג) _ הוא מודיע לכל על עצמו שהוא סכל (דעות ח/ח). כפי שראינו לעיל בסגנון ההשתחוויה, שבעלי השכל השכילו להביע דרכה גם את כפיפותם וגם את זקיפות קומתם. לכן התנהגות האדם היא הבטוי של חבור הדעת אל התרגשות והתחושות, הבאות לידי בטוי בשלוב גופני/נפשי המתבטא בעקר בפנים, והבטוי לבושה פנימית יהיה כאשר תבא "בשת-פנים". מסבה זו, שהבושה היא הבטוי והקשר שבין הגוף והנפש וללא חבור זה אין בושה. מובנת התופעה הנפוצה, שרואים נער צעיר, אפלו כשרוני, אף על פי כן הוא וכל להרשות לעצמו לעשות דברים הרבה יותר מביזים ממה שהשכל שלו מאשר לו, ומבגרים ממנו אינם מעיזים לעשות כן, גם אם הם הרבה פחות חכמים ומלמדים ממנו. כי דעתו עדין לא, הבשילה, ונפשו ומעשיו עדין אינם מחברים אל שכלו, ממילא לא הגיע להערכת כבודו העצמי, על כן נקרא קטן: "לאו בר-דעת" (רש"י סוכה מו/ב), אף על פי שהנער הוא אמנם "ביישן", אך עדין אין בו את המעלה של "בשת פנים", אלא זו "בשת-בסר" הנובעת מחסר בטחון עצמי (הבדל בין "ביישן" לבין "בושת-פנים", ראה פהמ"ש לרמב"ם אבות ה/יח, ופרק ד' משמונה פרקים לרמב"ם). יש להדגיש כי כל תחושה של שפלות וקניעה אנו רגילים לקרא בשם כוללני, בושה', ולכן אנו חושבים כי קימת בושה אצל ילד קטן, שהוא מתביש לעשות דברים מסוימים, ואכן יש לילדים תגובות של הרגשת קטנות ושפלות, אך זו עדין אינה בושה, אלא כאמור, חסר בטחון עצמי, או תחושה של חסר בשלות, וחשש של פשלונו וכדומה. על כן אין הנכד צריך להתביש מסבו, ולא הצעיר מהזקן, אלא לכבדו ולירא מפניו, כפי שאין אדם מתביש בעמדו למרגלות הר-נשא, אלא חש באפסיותו ובהרגשת מזעור, אך בשום פנים לא בושה. על תחושה כזו אמרו חז"ל: "ולא הבישן למד" (אבות ב/ה). כלומר: אף על פי שהבושה היא מעלה חיובית וחשובה, אך חסר בטחון עצמי, אינו נכלל במעלה נכבדה זו. כפי שבאר רבנו יונה: "אין לתלמיד לומר: טפח כמוני, כיצד אשאל לפני חכם גדול בחכמה! והרי לא דעת

ולא תבונה ליי" (אבות שם). אין הדבר כן, אלא כל תלמיד צריך לדעת שעומדים בפניו כל הספוקים להיות גדול בתורה, ולגלגל את ההזדמנויות שהוא זכה להשתבץ בין לומדי התורה, לשמח בכך ולהיות גאה בזאת.

כבוד עצמי: סוד החיים

נמצא לסכום כי הנסחה שנאמרה במשפט הפתיחה של מאמר זה: "אדם אינו יכול להיות ללא כבוד!" מתחילה בסבה שבגללה נברא האדם והעולם. תכונה עדינה זו של כבוד-עצמי משתלשלת והולכת ומתרחבת, עד שהיא מפרדה בין הראויים לכבוד, לבין אלה שרודפים אחריו, ורוצים לטול אותו למרות שאינו מגיע להם, כפי שאמרו חז"ל: "כל המחזיר אחר הגדלה _ גדלה בורחת ממנו, וכל הבורח מן הגדלה _ גדלה מחזרת אחריו" (נדרים יג/ב). הבדל זה בין כבוד אמיתי למדמה, מפריד בין חכמים לטפשים, בין מבגרים לילדים, בין צדיקים לרשעים, ובין יהודים לגויים, כפי שאמרו חז"ל: "שלושה סמנים בעם-ישראל: בישינים" וכו' (יבמות עט/א). אחר שהתבאר כי סוד החיים נמצא בכבוד, מובן מדוע הכבוד הוא הפגיע ביותר, כי סוד שנחשף מפסיק להיות סוד, וממילא מאבד את מהותו ואת עצמו, לכן כה אנושה היא הפגיעה בכבוד, עד שהמתבגש אשר התגלה קלונו, היה רוצה למות במקום לעבר השפלה זו. אכן המביש את חברו, באמת נחשב כרוצח, מפני שבנושה היא "אבק רציחה" (ב"מ נח/ב), כי חיי האדם מבססים על כבודו ומעמדו, ובטולם פוגע בעמק הנפש ובתחושת החיים. על כן מוכן המתבגש לקבר עצמו, כדי למנוע מעצמו צער נורא זה. זו גם הסבה שאדם יבקש נקמה על פגיעה בכבודו, יותר מאשר על פגיעה בממונו או בגופו (מגילה יב/ב: "מדוע כעס אחשוורוש על ושת", ובספרנו שב"ח שם). מכאן החמרה הנוראה של "מכנה שם לחברו", כי על ידי כנוי המוני כלשהו, נפגע הגרעין אשר מתחת העטיפות של שם ותאר אישיים, ועל ידי הכנוי מעבירים את האדם למצב אחר, לכן העושה כן, מעשה זה הוא חמור ביותר, עד שאין לו חלק לעולם הבא (ב"מ נח/ב), כי הכנוי מהנה תחליף שקרי לשם אמיתי, או תחליף זול לשם מכבד (ע"פ שני הביאורים ב"כינויי נדרים" נדרים א/א). לאור כל המבאר עד כה, על סוד הכבוד והחיים, מובן מדוע מי שחי ברמה רוחנית משלמת ללא חסרון וללא חטא, יש לו כבוד עצמי משלם. ממילא אדם אשר נשמתו משלמת, מרחק לגמרי מכל תחושה של בושה, לכן נאמר על אדם ונחה בטרם חטאו: "ולא יתבששו", כי לא נתן בהם יצר-הרע (בראשית ב/כה, וברש"י שם). שהרי באותה שעה היו כל פעולותיהם מיעדים רק לעשות את רצון ה', ולא להשיג תענוגים והנאות גשמיות (ספורנו שם). כיון שרק כאשר חודרים קלקולים אל הנפש, כמו היצר הרע, התאנה וכחות קלקול, רק אז נכנס הכבוד העצמי האמיתי ומתעוררת הבושה (מלב"ס בראשית שם). נמצא כי מדת הבושה אינה אלא כבוד פגוע, והיא אינה מדה עצמאית, כמו זריות, אהבה, שנאה, כעס, רצון, רחמים וכדומה, אלא הבושה היא תוצאה של חסרון בכבוד העצמי, המרגיש צורך להתכסות במקום בו נחשף קלונו. כי הבושה נובעת מתחושת חסרון שאין לה מקום באישיות המקורית, והיא נגרמת על ידי פגיעה בשלמות הבסיסית של הנפש ושל התדמית העצמית, שבני האדם אמורים להיות בה על פי התכנית המקורית של הבריאה. אמנם כאמור אין הבושה כח עצמאי, אלא מתעוררת בעקבות חסרון ופחד כלשהו, על כן בנושא יראת שמים נאמר בתורה: "למען תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו" (שמות כ"ז), ואמרו חז"ל: "יראה המתבטאת בפנים היא הבושה" (נדרים כ/א). כי יראת ה' היא כח התגוננות מפני עברות, שבאה לידי בטיח בפנים באפן שהקדמונים מכנים: "אור הבושה" (אגה"ת לר"י א'). פגיעה בכבוד באה לידי בטיח בבושה, אשר כדי להבין את מעלותיה וחדרה בה היא מנתקת את האדם מחטאים, נכתבה הקדמה זו וההקדמה הבאה.

בושה _ החלקה מכבוד פגוע

כשם שפגיעה בגוף גורמת לפצע ולכאב, בדיוק כך פגיעה בנפש ובכבוד העצמי גורמת לפצע ולכאב נפשיים, והם נקראים בשם כולל "בושה". הבטיח הראשון לפגיעה זו הוא בפנים שהם חלון הנפש [כמבאר לעיל], לכן מסמיקים מבושה, והיא גורמת לצריכה הנקראת קלוו, מלשון קלוי באש, כי פניו של המתבגש מאדימות מחמת כאב זה (מצודות ציון משלי ג/לה). לכן כשם שבתהליך הגופני, אחר הפגיעה, נעדר הגוף לשקם את הפצע, על ידי שהדם נקדש ומכסה את הפתח החשוף, כך קורה גם בתהליך הנפשי, הנפש מגיבה על ידי שמעוררת את כח הבושה לכסות את החסרון, כדי שלא יחשף, והאדם הפגוע מתרועע למצא פתרון לכבודו העצמי הפגוע, אם על ידי תרוץ, הסבר או הסתתרות במחבוא, ומעתה והילך ישתדל לכסות ללא הרף את מעורמיה של נפשו שנחשפה בקלווה. כהמשך לדמיון בין הגוף לנפש, יש לעקב אחר המושך תהליך ההחלקה של המערכת החסונית של הגוף האחראית על רפוי, דרכה נבין את התהליך בו מרפאת מערכת-הבושה את הנפש. אחר שהדם נקדש על הפצע ועוטה עליו קרום זמני במקום הבשר החשוף, מתגבשת תחתיו צמיחה מחדשת של הבשר, העור, ואחוי הגידים, הירידים והעורקים, ורק כאשר התהליך כמעט משלם, נושר גלד הפצע, ותחתיו מתגלה עור צח וחדש. בדיוק כך הוא גם התהליך הנפשי של הרפוי מהחטאים המתבצע על ידי מערכת הבושה. תחת מעטה הבושה צומחת אט אט אישיות חדשה, שרק אחר שנגרעה סבת הבושה, והסובבים שכחו ממנה, יוצא המתבגש מהמצב המסגר שהיה בו _ משיל את קרום ההסתתרות, ומתחתיו מתגלה אישיות חדשה, צחה ונקיה, שטעיות העבר ודומיהן ממנו והלאה. עוד עלינו להתבונן במערכת החסון הפיזית ולגלות את חכמתה בזיהוי כל גוף זר הפולש אל הגוף, תחלה היא מבודדת אותו מכל אחיזה במערכות הגוף, ואט-אט היא דוחה ומרחיקה אותו לגמרי. גם בנפש פועל תהליך זה, מערכת הבושה עשויה לזהות במחשבה ובמעשה חסרונות שאינם מתאימים לאישיות, זהו זה גורם להסתגלות ודחייה, עד כדי הרגשת געל נפש מעברות. התבוננות נוספת במערכת הרפוי הפיזי תלמד אותנו כי כל גוף זר שחדר אי-פעם לגוף, החל בנגיף הזעיר ביותר, וכלה בכל חמר כימי רעיל וכדומה, אחר שהמערכת הצליחה לבטל את השפעתו הפיזיקה, היא "זוכרת" את הנסחה הכימית של הפולש, ו"יודעת" ליצור את הנוגדנים המתאימים לו. כך גם "זוכרת" מערכת הבושה את כל הפגיעות שהקאיבו לה, והמתבגש משתדל להמנע מלחזור אל מקום הנפשו, בזיהויות רבה יותר ממי שלא חטא מעולם (ההשוואה בין מחלת הגוף למחלת הנפש, וצמיחה וחסון הבאים אחר מחלה גופנית ואחר קמילה נפשית, ע"פ מהר"ל נדרים מא/א, המשווה את רפיו של החולה הגופני והנפשי לעץ העומד בשלכת, שעם בוא האביב, מתחדשים כוחותיו, והוא פורח יותר מאשר קודם. נושא המבואר בספרנו שב"ח על נדרים עמ' 7, ושם בנספח). מכאן נובעת מעלתם של בעלי התשובה המתרחקים מהחטא יותר מאלה שלא חטאו, ועל כן אמרו עליהם: "במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד" (ברכות לד/ב. סנהדרין צט/א).

בושה _ תהליך רפוי וחסון

עד כה ראינו מה קורה לאדם שבנושה קשה פגעה בו מסבה כלשהי שאינה בשליטתו. עתה נתקדם פסיעה קדימה, ונבין כיצד מתרחש תהליך מבקר של "בושה מרצון" הבא בבחירה חפשית, אשר התהליך בנפשו של המתבגש דומה למבאר לעיל, ואף הוא עובר את השלבים הללו: 7. אהבה ערץ עצמו. 7. בהפרת החטא ופגיעתו. 7. אהבה עצמת הפגיעה בכבוד ה', בבריאה ובחוטא עצמו. 7. דבדוד החטא מהחוטא. 7. השקום החוטא מחטאו. 7. ודחית החטא באפן מחלט. 7. וחסון החוטא מחזרה על חטא זה. 7. חצד כאן דומה תהליך הרפוי של מערכת החסון הגופנית, למערכת הבושה הנפשית, אלא שבמערכת הנפשית, כיון שהיא באה במקום יותר גבה, עליון ומתחכם, יש לה סלם גבה יותר, אשר ממנו משתלשלת עצמה חדשה, שאין המערכת הגופנית מסגלת להגיע אליה. הגוף המחסן יודע להכיר רק את מפגעי העבר, ולמרות שמכל התמודדות הוא יוצא יותר מחשל, אך אינו יכול לשנות את האפי הבסיסי שלו, כדי להיות מחשל מפני סוגי מפגעים שלא פגש בהם בעבר. מה שאין כן נפשו של האדם, אחר שעברה את התהליך המטהר של הבושה, היא רכשה לעצמה דמיו עצמי חדש _ אדם בעל מעלה אמיתית וכבוד עצמי נכון, הרואה מזוית נעלית וטהורה הן את עצמו והן את הסביבה, ממילא אינו עתיד להכשל שוב, לא במה שנכשל והתבגש, וגם לא בדברים שעדיין לא נתקל בהם בעבר, ולא שמע על אודותם מעולם, אלא מתפתחת בקרבו רוח רגישה הזזהירה גם ממפגעים שלא נעשו, ונבנה בלבו כבוד עצמי כזה שלא רק דברים מכערים לא יעזו לעשות, אלא גם לא יעזו לעשות דברים הדומים

למכערי (חולין מד/ב:) "התרחק מן הכיעור ומן הדומה לו". לכן כה גדולה והשפעה של בושא אמתית אפלו מכשולן בודד, אם הבושא הפעילה וגלתה את הכח של הכבוד העצמי שהיה רדום עד כה, ומעתה היא מחסנת גם מדברים שבמקרה כזה אין מערכת החסון הפיזי מסגלת לזהות. לכן בושא אחת מכפרת עברות רבות.

המתביש בעברה, נמחלים לו עברות רבות ובנושא זה אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל העושה דבר עברה ומתביש בה, כי הבין באפן ברור מה הוא צריך היה להיות ומה הוא באמת, להיכן היה לכל להגיע ולהיכן התדרדר בפעל, מבושה כה צורבת ומכאיבה, הנחשבת כ"חונה של מות", אין לב רגיש לכל למצא מנוח, על כן המתביש במעשיו, בושא זו "הורגת" את התדמית שהיה לחוטא על הכבוד המדמה שהיה לו, ומעתה מת בקרב ה"אני" המזויף שהביא אותו לחטא. מתוך החרבן שעשתה הבושא לדמיון, צומח ועולה ה"אני" האמיתי הנכבד בכל תפארתו, דבר הגורר בעקבותיו מהפך בכל מערכת המחשבה של ה"חוטא לשעבר". על כן מוחלים לו על כל עונותיו, כי בושא חזקה ועמקה, לא רק מנתקת מהחטא אלא משנה את הדמוי העצמי, והמתביש נחשב כמי ששנה את שמו ואת מהותו, כפי שהגדיר הרמב"ם: "משנה שמו – אני אחר! ואני אותו שעשה העברה!" (תשובה ב/ד). למרות שהמתביש בעברה לא עשה תשובה על פי כל כלליה, אם כן כיצד נמחלים העונות? אכן כן, אין העונות נמחלים ונמחקים אלא על ידי תשובה על פי כלליה, כי תשובה מסלקת את העון מהחוטא, מנקה אותו והוא נחשב מעתה כאילו לא חטא (כמבואר בספרנו שבי"ח על יומא פ"ב, במעלות התשובה). מה שאין כן המתביש בחטאו, הבושא אינה מוחקת את העברות, אלא מסלקת את החוטא ממעשיו, לכן הדגישו חז"ל: "מוחלין לו על כל עונותיו", ולא אמרו: "מוחלים את כל עונותיו", כלומר: הבושא מסלקת את החוטא מהעונות, אך אינה מסלקת את העונות מהעולם (ע"פ מהר"ל סנהדרין ע"מ קל"ו). כי העונות אמנם נותרים, אלא שהבושה הובילה את המתביש לדרגה גבוהה מהעברות, ולדמוי עצמי שונה ונעלה יותר, והוא נחשב כאילו אדם אחר. לכן אם הבושא באה כמעלה נוספת אל התשובה, היא מעמיקה את התשובה, ועושה אותה לתשובה מעלה, שהחוטא גם כפר את עונותיו בתשובה, וגם התנתק מהם על ידי הבושא. אך הבושא כשלעצמה, יש בה מעלות גם כשהיא אינה נלווית אל התשובה (נתיב התשובה למחר"ל פרק ח').

למען תזכירי ובשת
כבר התבאר לעיל על השנוי בהשקפת העולם שעושה הבושא, וכיצד הופכת היא את הגאה לענו ואת גס-הרוח לשפל-רוח בעיני עצמו. אבל כפי שבפני כל מחנך נצבת הבעיה – כיצד להבקיע את חומת האטימות של חלק מחניכיו, אם כי לכל אחד ואחד ישנן דרכים שונות [=אינדיבידואליות], אך כהנחיה כללית ידוע כי על המחנך היהודי להתיחס אל שומעי לקחו כראויים לכבוד, גם בגלל עברם המפאך, וגם בגלל היכלת הגלומה בהם לעתיד נכבד [=פוטנציאל]. על כן בהשפעת כבוד, טוב ואהבה, אמור החניך להתביש באי-התאמתו לצפיות ולכבוד המענקים לו, ומתעורר להתאים את עצמו אל תארי-הכבוד החבויים בו. כפי שהיה אהרן הכהן נוהג לעשות, שהיה פונה לרשע, ונותן לו שלום. לאחר זמן כשהרשע בקש לחטא, היה נזכר שאהרן הכהן הצדיק כבד אותו במאור פנים, בחבה ואהבת הבריות, ומחמת אותה בושא היה הרשע נמנע מלחטא, ואומר: "אוי לי, איך אשא עיני אחר כך ואראה את אהרן – בושתי הימנו שנתן לי שלום", על כן הגדירו חז"ל את אהרן: "אוהב שלום, רודף שלום, אוהב את הבריות ומקרב אותם לתורה (אדר"נ יב/ג). דרכו של אהרן בזאת, היא דרך ה', וכך נוהג הקב"ה עם בניו, שמחנך את בניו ומקרב אותם אל התורה ואל התשובה. מלח הברית שפיר עס אברהם אבינו, ומהפכתו את שרש נשמתם של בנייהם, משפיע הקב"ה על בני ישראל טובה וברכה למרות חטאיהם, עד שיפירו כי מאת ה' היתה זאת, וידעו שהקב"ה ממשיך לאהב אותם למרות התנהגותם השלילית. כל מי שיש בו תכונה יהודית של "בישנות", גלויי אהבה אלה מכרחים להביא אותו לבושא וכלמה מפני הקב"ה, לחרטה גמורה על פשולונותיו בעבר, ולחזק אותו ביותר להתקרב אל ה' ולאהב אותו. את הנהגתו של הקב"ה למדנו ממה שנאמר בגבואת יחזקאל, בפרק התוכחה החרף, הפותח בבקרת קשה: "הודע את ירושלים, את תועבותיה". אחר עשרות פסוקי תוכחה נוקבים, מסתיים פרק זה בפסוקים אלה: "וזכרתי אני את בריתי אותך בימי נעוריך, והקימותי לך ברית עולם – למען תזכירי ובשתי, ולא יהיה לך עוד פתחון פה, מפני כלמתך, בכפרי לך לכל אשר עשית, נאם ה' אלקים" (יחזקאל טז/ג). בסיום מעודד זה סכם הנביא את אחת הדרכים אשר בה יחזיר הקב"ה את עמו בתשובה, על ידי שיתבישו ממעשיהם, ואותה בושא תכפר על כל עונותיהם. לכן על מעלתה של הבושא בזמן התקון הגדול נאמרו נבואות נוספות, המתארות את שעתיד להיות כאשר תשלם הבריה וכל העולם יבא אל תקונו הסופי, ונאמר: "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה, לקרא כלם בשם ה' – ביום ההוא לא תבושי מפל עלילתיך אשר פשעת בי" (צפניה ג/ט-יא). כמו כן נאמר שכל הבושות וכל אי-הנעימויות, שהיו נחלת העבר, כלן תעלמנה, מפח הבושא הנכונה, האמתית והמטהרת, כפתוב: "אל תראי כי לא תבושי, ואל תכלמי כי לא תחפירי, כי בשתי עלומיך תשכחי, וחרפת אלמנותיך לא תזכירי עוד" (ישעיה נד/ד). מכאן מקור המאמר: "כל העושה דבר עברה ומתביש בה, מוחלים לו על כל עונותיו".

בשתי הצבור ועצמתה המטהרת
אחר שהובאה הוכחה מהפסוק על עצמתה של הבושא לכפר את כל העונות, המשיכו חכמי התלמוד לברר נושא זה ולמצואו, ושאלו: על פי משמעות המאמר של רב ישנם שני חדושים, גם על עצמתה של הבושא לכפר על כל העונות, וחדוש נוסף נאמר: "כל העושה דבר עברה", דהינו: גם יחיד. אמנם באפן עקרוני הספיקו החכמים שהבושה אכן עזה ועצומה, לנתק את החוטא ממעשיו, אך טענו כי עדין אין הוכחה מהפסוק, מפני שדלמא – אויל אין למתביש הבודד את המעלה הזו, כי ישנה סברה לומר שהבושה של צבור שאני – שונה היא, כי לצבור ישנו כבוד עצמי חזק יותר, וממילא פחות חשוף לשנויים, שהרי קשה מאד לשנות תפיסת עולם של קבוצה שלמה. לכן אחר שצבור שלם כבר הגיע לדרגה כה גבוהה של הכרת האמת, עד שכלם מתבישים בעברם פה-אחד, בושא כזו אכן מוחקת את העבר לגמרי, וכל יחיד בקבוצה חזק את חבריו, להעמיק את המסקנות המתבקשות מאותה בושא, ו"איש את רעהו יעזרו, ולאחיו יאמר חזק" (ישעיהו מא/ו). ממילא יתכן כי לכן נאמרה הגבואה שהבושה תכפר, כי בושא נשגבה זו בזמן גלוי כבוד ה', תלכד את כל הצבור, ועל כך התנבא יחזקאל: "למען תזכירי ובשתי – בכפרי לך לכל אשר עשית". בושא צבורית זו של הקבוצה, תשפיע על כל יחיד ויחיד, גם אלה שלא עברו את אותה חונה מטהרת של הבושא, וגם על המצטרפים אל הצבור אחר מארע זה, וכן הנולדים אחר כך, כלם ישפיעו מהמסקנה החברתית החיובית, כפי שבאר הרמב"ם את הניקה שבין היחיד לצבור: דרך בריתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבריו, ונוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים, ולישב אצל החכמים תמיד, כדי שילמד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך, כדי שלא ילמד ממעשיהם. הוא ששלמה אמר: "הולך את חכמים יחכם, ורעה כסילים ירוע" (משלי יג/כ). ואומר: "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים, ובדרך חסאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב, כי אם בתורת ה' חפצו, ובתורתו יקה יומם ולילה" (תהילים א/א. רמב"ם דעות ו/א-ב). חלוקה זו שביין בשתי היחיד לבשת הצבור, היא גם נכונה ביחס לחזרה בתשובה, שגם בה יש הבדל בין יחיד לצבור. אצל היחיד הזמן המתאים לחזרה בתשובה אשר בכחה לקרע גזר-דין מיד, היא דווקא בעשרת ימי תשובה, בעוד שחזרה בתשובה צבורית, כחה יפה בכל עת (ר"ה יח/א). כי חזרה בתשובה של כל הצבור, מעידה על שנוי קבוע ועמיד. ממילא מבינים אנו מדוע בושא צבורית אכן שונה, כי היא משפיעה על כלם, אך עדין אין הוכחה לדברי רב שאמר את דבריו בלשון יחיד: "כל העושה דבר עברה ומתביש בה, מוחלין לו על כל עונותיו".

שאול נצב בודד מול חטאו

אלא מהכא = מכאן נתן ללמוד שגם למתבייש הבויד מתכפרים העונות, ולא רק לצבור. זאת נתן להוכיח מהמעשה ששואל המלך העלה את שמואל הנביא על ידי בעלת-אוב. שואל פנה אליה מחסר בררה, כנאמר: "וַיֵּרָא שְׂאוּל אֶת מַחְנֵה פִלְשְׁתִּים, וַיֵּרָא וַיַּחְרֹד לְבֹ מֵאֹד. וַיִּשְׁאַל שְׂאוּל בַּה' וְלֹא עָנָהוּ ה', גַּם בַּחֲלָמוֹת, גַּם בְּאוּרִים, גַּם בְּנְבִיאִים. וַיֹּאמֶר שְׂאוּל לַעֲבָדָיו בְּקִשׁוּ לִי אִשֶׁת בַּעֲלַת-אֹב, וְאֶדְרָשָׁה בָּהּ, וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו: הִנֵּה אִשֶׁת בַּעֲלַת-אֹב עֵינֵי-דֹר" (ש"א כח-ה, ז, וברד"ק שם לאיזה כחן הוא פנה). דרך אותה בעלת-אוב אכן שמואל התגלה אל שואל, ותחלה פנה אליו בבקרת, מדוע הטריח אותו להעלותו מקברו, כנאמר: "וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל שְׂאוּל: לָמָּה הִרְגִּיתָנִי לְהַעֲלוֹת אִתִּי?" על תוכחה זו הסביר שואל מדוע נאלץ לעשות כן. מתוך הסברו אנו לומדים שבנושה כלשהי היתה בלבו, כנאמר: "וַיֹּאמֶר שְׂאוּל: צַר לִי מֵאֹד, וּפִלְשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי", ובגלל צרה זו שאין לי דרך להחליץ ממנה, פניתי בתפלה לה', ונסיתי את כל הדרכים המקבלות, אבל "וה' סר מעלי, ולא ענני עוד, גם בידי הנביאים, גם בחלמות, ואקרא לך להודיעני מה אעשה" (ש"א כח/טו). אם נשנה בין מה ששואל עשה בפעל, ולמי הוא פנה בבקשת יעוץ, לבין מה שאמר לשמואל שהוא עשה, נמצא שהוא השמיט פניה אחת, שהרי הוא הזכיר שהוא פנה אל ה', אל הנביאים ואל בעלי-החלומות, ואלו את מה שהוא פנה אל ה"אורים ותומים", לא קאמר = לא אמר שואל לשמואל, למרות שהוא כן פנה אליהם, והוא גם ידע כי שמואל הנביא, הנמצא בעולם האמת, יתכן מאד שהוא יודע זאת. אף על פי כן שואל לא הזכיר את פניתו אל ה"אורים ותומים", הנמצאים אצל הכהנים.

שואל נצב מביש מול חטאו
הסבה ששואל נמנע מלהזכיר את האורים ותומים, משום דקטלא = שהוא צנה להרג את אנשי נוב עיר הכהנים, בגלל החשד שהם משתפים פעלה בקשירת קשר להדיחו ממלכותו (ש"א פרק כ"ב, ומבואר בספרנו שבי"ח על יומא כח/ב: "שואל באחת ועלתה לו"). על כן התבייש להגיד זאת לשמואל. אם נתבונן בהשקפה זו של שואל, נמצא שאכן בושה אמתית הנובעת מעמק הלב, היא זו שמנעה ממנו מלספר לשמואל שהוא שאל באורים ותומים, כי עתה ברורה לו התשובה ששמואל יענה לו: "אתה בעצמך הרגת את הכהנים, כיצד הם יענו לך?" (רש"י ע"פ ויק"ר כו/ז, על סמך הפסוק: "לב יודע מרת נפשו"). משלי יד/ו, כי באשר שואל ביש את עצמו בשעה שפנה אל אביתר – השריד האחרון למשפחת אחימלך – כהן נוב, אשר עד כה סביר היה שהם חזרים מיתה, וגם אביתר, שנמלט, גם הוא חיב מיתה, והנה אל אותו אביתר הנמצא במחנה דוד, השפיל שואל את עצמו, ושלח אליו שליחים, לשאל באורים ותומים שהיו עמו. עתה, כששואל נצב בפני הבקרת של שמואל, יכל היה להוכיח לו את מצוקתו הנוראה, דוקא בכך שהוא כן פנה אל אביתר, הנחשב כאויב שלו, ודוקא בספור זה יכל היה שואל להוכיח את גדל מצוקתו. אף על פי כן נמנע שואל מלומר זאת, כי מעתה הוא כבר מבין שהוא חטא, והפניה שלו אל האורים ותומים היתה לריק ולבטלה, והוא עתיד להתבייש בפעם נוספת מעוד תוכחה נוקבת של שמואל על דבר שהוא כבר מכיר ומתבייש בו, ואי-רצון להתבייש פעמים נוספות מאותה עברה, גורם למתבייש להמנע מלהזכיר כל רמז וכל קשר אל חטאיו. מכאן משמע שאכן חרטה עמקה התעוררה בקרב שואל, והוא ראה את בריחתו של אביתר, כהצלה נפלאה של ההשגחה העליונה – להשאיר זכר למשפחה שנהרגה בידי עול בכפה, דבר שעד כה לא חשב כך, שהרי איש לא הוכיח אותו עד כה על מעשה זה. על ידי יסורי הנפש הללו של שואל, הוא ראה בעצמו את התוכחה הבאה ב"מדה כנגד מדה", התבייש מאד בחטאו זה, ולא יכל היה לשאת את פניו בפני שמואל, ולהזכיר את שאלתו באורים ותומים (ע"פ רש"י). כמו כן יתכן לפרש, כי גם ללא התוכחה האפשרית אשר שמואל היה מטיח בו, גם כן היתה לשואל בושה עצמית גדולה, ולכן לא הצטדק בפני שמואל שהוא פנה גם אל אביתר, השיג למהנה דוד, שגדף על ידיו, למרות שהפניה המשפילה אל אביתר היא התשובה החזקה ביותר שיכל היה לענות לשאלתו של שמואל, ואם בכל זאת הוא נמנע מכך, משמע שאכן בושה עמקה וחזקה אחזה בו, ומנעה ממנו להזכיר את חטאיו.

שואל ובניו במחיצה אחת עם שמואל
אותה בושה שהיתה לשואל, אכן הועילה לו, כפי שבארו חז"ל ושאלו: ומנין יודעים אנו דאחילו ליה = שמחלו לו מן שמיא = מהשמים על כל חטאיו? שנאמר בהמשך דברי שמואל: "וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל שְׂאוּל: מִחָר אֶתָּה וּבְנֶיךָ עִמִּי" (ש"א כח/טו), ומכיון שבטרם מותו היה שמואל נביא ה', על כן גם אחר מותו, נחשבים דבריו כדברי נבואה, ויש לדרש בהם על פי הכללים שגדרשת התורה, אפלו אם מעלים אותו באופן האסור על פי התורה, עדן נחשבים דבריו כדברי נבואה אמתיים (אך צ"ע כיצד יוצאת טהרה מטומאה), והוא נחשב כנביא המגלה את שנקבע בעולמות העליונים, ועל פי דבריו קובע רב, שעוונותיו של המתבייש נמחלים. ועל פי אותו פסוק כבר אמר רבי יוחנן: מדוע ציון שמואל: "מחר אתה ובניך עמי", הרי די היה לו לומר: "מחר אתה ובניך תמותו"? אלא מה ששמואל הדגיש: "עמי", ולא "אתי", כי "עמי" הכונה בהשואה גמורה, ובמעלה אחידה לגמרי (הכרמל למלבי"ם: "אתו עמו"). הכונה: במחיצתי בגן-עדן. "מחיצה" = דרגה רוחנית של כל קבוצת צדיקים הנחשבת כ"מחיצה בפני עצמה" (מכילתא, מובא ברש"י שמות יט/כד, ועל דרגות רוחניות הנקראות "מחיצה" ראה מו"נ ב/לב). כי כל צדיק וצדיק נמצא בגן-עדן ברמה המתאימה לו, במחיצה אחת עם כל הצדיקים הנמצאים ברמה רוחנית דומה, ויכל אחד ואחד מהם ישנה חפה מיחדת ואישית (ב"ב עה/א). כפי שאמר רבי שמעון בן לוי כשפגש חבר מספסל הלמודים, שפרש מהתורה, ובקש ממנו: "תתפלל עלי שאהיה עמך בעולם הבא", אמר לו רבי שמעון בן לוי: "כיצד אעשה זאת, הלא כל אחד ואחד נמצא שם עם בני אומנותו", כלומר: עם חברים בעלי שעור קומה זהה (קה"ר ג/ט). כפי שכתב בספר החסידים: אם יצטק אדם בתלמוד – לעתיד לבא ילך עם בעלי תלמוד. אם יצטק במקרא – ילך עם עוסקי מקרא. אם במשנה – ילך עם עוסקי משנה. וכן באגדה. וכן עם כותבי ספרים. לכן ירא אלקים יצא את כלם, וגם מזה אל תנח ידך (תתקל"ט). שמואל אמר לשואל כמלות פרדה מהעולם הזה, כי אם יצפים לקבל את גור-דינו, הוא יזכה להגיע לאותה מחיצה עליונה, בה הוא עצמו נמצא. גם בני שואל הזמנו להצטרף לאותה מחיצה עליונה, כי במותם הם כפרו על עון אביהם, ועשו זאת בהסכמה מלאה, למרות שיזעו כי הם הולכים למלחמה, כדי למות בה, ולא רק זאת, אלא הם אפלו עודדו את אביהם שלא להצטער על גורלו, אלא לגשת למלחמה, למרות דברי שמואל, כי על נדה הוא יזכה יחד אתם לחיי העולם הבא (אישי התנ"ך: "שואל", ע"פ גנזי שכטר א' 0). אך צריך לומר שגם בהם אחזה הבושה שהיתה לאביהם, על כן הם זכו למה שמגיע למתבייש.

שואל – בחיר ה' – שנמחלו עונותיו
ורבנו = חכמי בית המדרש אמרי מהכא = מכאן לומדים שעוונותיו של שואל שהתבייש בחטאו אכן נמחלו לו, והתייחסו אליו מהשמים כאילו לא חטא מעולם, והחשיבו אותו באותם תארי כבוד, שהיו לו בטרם חטא. שהרי עוד בטרם מלך נאמרו עליו הרבה שבחים, כגון: "בחור נטוב, ואין איש מבני ישראל טוב ממנו – משכמו ומעלה גבה מכל העם" (ש"א ט/ב), מיד כששמואל משח אותו למלך, צלחה עליו רוח נבואה (ש"א ו/ו). כמו כן שבח הקב"ה את ענותנותו, ואמר שהוא "יחבא אל הכלים" (ש"א ו/כב). כמו כן את הנאמר: "בן שנה שואל במלכו" (ש"א יג/א), בארו חז"ל: "כבן שנה – שלא טעם טעם חטא" (יומא כב/ב). מאידך, אחר שטעה ולא השמיד את עמלק, אמר לו שמואל הנביא: "לען מאסית את דבר ה', וימאסך ממלך" (ש"א טו/כג). אחר כך נאמר: "וה' נחם כי המליך את שואל על ישראל" (ש"א טו/לה). כמו כן אחר כך סרה ממנו רוח ה', ורוח רעה בעתה אותו (ש"א טו/יד). גם לב העם סר ממנו, ושרו באזניו: "הכה שואל באזניו, ודוד ברבבותיו" (ש"א יח/ז). מכל זאת רואים אנו שחטאיו סלקו ממנו את התאר הנכבד: "בחיר ה'". אבל על ידי גלוי מהשמים אחר מותו, התברר לכל שתאר זה חזר אליו. גלוי זה היה כאשר הגבוענים הרשעים, תבעו מדוד המלך לקחת נקמה במשפחת שואל, ודוד נאלץ לאשר את בקשתם (מהסבה המבארת בספר שמואל ב-פרק כ"א, ביבמות עט/א, ובספרנו שבי"ח שם עמ' 6). גבועונים אלה הם סמל לרשעותם של הגוים ערלי-הלב (יבמות שם וברמב"ם תשובה ב/יד). כאשר לא הסכימו לקבל פצוים מגדלים, ולא כל טובה מבית המלך,

אָלע רצו אַז וְרַק נִקְמָתָם דָּם בְּאַנְשִׁים מִפֶּשַׁע, הַגְּבֻעֹנִים דָּרְשׁוּ: "יִתֵּן לָנוּ שְׂבִיעָה אֲנָשִׁים מִבְּנֵי שְׂאוּל, [וְהוֹקֵעֲנֵם לַה'] [=נִתְּלָה אוֹתָם בְּמָקוֹם בּוֹלֵט] בְּגִבְעַת שְׂאוּל בְּחִיר ה'" (ש"ב כא/ו). הָרִי אִי- אֶפְשָׁר לומר שְׂהַגְבֻעֹנִים הָרָשָׁעִים, שְׂכַל כֵּךְ שָׁנְאוּ אֶת בֵּית שְׂאוּל, וְאֶת כָּל נוֹשְׂאֵי שְׁמוֹ, הֵם אֵלֶּה שְׂאֵמְרוּ: "בְּחִיר ה'", שֶׁהָרִי בִקְשָׁה מִרְשַׁעַת זֶה הִיָּתָה כְּשִׁלְשִׁים שָׁנָה אַחֵר שְׂשְׂאוּל גָּרַם לָהֶם סָבֵל בְּעַקִּיפִין, כְּאֶשֶׁר נִמְנָעָה פְּרִסְתָּם, כְּשִׁמְעֵבִידֵיהֶם – כִּהְיָ נֹב נְהָרְגוּ בִּידֵי שְׂאוּל (ויבמות עט/א). עַל כֵּן לֹא יִתְכַּן שֶׁהֵם הָיוּ אֵלֶּה שֶׁהִגְדִּירוּ אֶת שְׂאוּל בְּתֹאֵר נִכְבָּד זֶה. כְּמוֹ כֵּן תֹּאֵר זֶה לֹא נִמְצָא בְּמָקוֹם מֵתָאִים, שֶׁהָרִי הֵם לֹא דָּבְרוּ עַל שְׂאוּל, אֲלָא עַל גְּבִיעָה הַנִּקְרָאת עַל שְׁמוֹ: "גִּבְעַת- שְׂאוּל". עַל כֵּן לֹא מֵתָאִים לומר תֹּאֲרִי כְּבוֹד עַל שֵׁם מָקוֹם, כְּפִי שְׂאֵין אוֹמְרִים "כֶּפֶר-שְׂמָאִי – זְכָרוֹנוֹ לְבִרְכָּה", או "רְחוּב רַב־עַקִּיבָא – זְכוּתוֹ תִּגְן עֲלֵינוּ". או "עִיר-דָּוִד – מְלֶךְ יִשְׂרָאֵל, חֵי וְקִיָּם". שְׁנוּיִים אֵלֶּה בְּפִסּוּק בָּאוּ לְהוֹכִיחַ כִּי הַתֹּאֵר: "בְּחִיר ה'" לֹא מִפִּי הַגְּבֻעֹנִים יָצָא, אֲלָא יָצְאָה דְּרָגָה שֶׁל נְבוּזַבַּד הַנִּקְרָאת בַּת-קוֹל מֵהַשָּׂמַיִם, וְהִיא זֹאת שְׂאֵמְרָה: בְּאוֹתוֹ מָקוֹם בּוֹ רוֹדְפִים אֶת שְׁמוֹ שֶׁל שְׂאוּל: דְּעוּ לָכֵם כִּי הוּא נָקִי מִכָּל חַטָּא וְעוֹן, כְּפִי שֶׁהָיָה בְּזִמְנוֹ שֶׁנִּבְחַר לְמֶלֶךְ, וְגַם עֲתָה הוּא נוֹתֵר בְּאוֹתוֹ תֹּאֵר כְּבוֹד: "בְּחִיר-ה'", שֶׁהָרִי אַחֵר שֶׁהִתְבַּיֵּשׁ נִמְחַלּוּ לוֹ כָּל עוֹנוֹתָיו, וְעֲתָה הוּא בְּמַחְצָתוֹ שֶׁל שְׂמוֹאֵל הַנְּבִיא.

פְּרִשְׁת בִּלְעָם בְּקִרְיַת שֹׁמֶע
אַחֵר סִיּוּם הַנוֹשְׂאִים הַמְּבֹאֲרִים אֶת הַמִּשְׁנָה, מְבִיאָה הַגְּמָרָא אֶת בְּרֻכּוֹתָיו שֶׁל בִּלְעָם, כְּנוֹשֵׂא נוֹסֵף, שָׂאֵם כִּי מֵתָאִים הָיָה לוֹ לְהִיּוֹת מִשְׁבָּץ לְעִיל, בְּתוֹךְ הַסִּגְיָה בִּה מְבֹאֲרֶת הַתְּכֵנִית הַמִּרְשָׁעַת שְׁלֹו לְהַשְׁמִיד אֶת עַם יִשְׂרָאֵל, שֶׁלֹא יָצָאָה אֶל הַפֶּעַל, אוּ בַסִּגְיָה הַמְּבֹאֲרֶת שֶׁבִקְשׁוּ לְקַבֵּעַ לומר אֶת עֶשֶׂר-הַדְּבָרוֹת בְּקִרְיַת שֹׁמֶע, לֹא רַק בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ, שֵׁם מֵתָאִים הָיָה לְשִׁלֵּב לְכַאוֹרָה גַּם אֶת הַסִּגְיָה הַמְּבֹאֲרֶת כְּאֵן, הַמְצִיעָה לְשִׁלֵּב בְּקִרְיַת שֹׁמֶע פְּרָשָׁה נוספת. אֲכֹן בְּתַלְמוּד הִירוּשְׁלָמִי, מְשַׁלְבוֹת שְׁתֵּי הַסִּגְיּוֹת הִלְכוּ יַחַד (ירוש' ברכות טב. י) לְצִיין כִּי הַחֹכֵם רַבִּי אַבְהוּ בן זוֹטְרַתִּי, אֲשֶׁר בְּשִׁמּוֹ מְבִיאִים כְּאֵן אֶת הַמֵּאמֶר, אִינוּ מוּפִיעַ פֶּעַם נוספת בְּתַלְמוּדִים וּבַמְדְּרָשִׁים. עַל כֵּן יִתְכַּן שֶׁהִיא בְּתַקוּפָה מְאוּחֶרֶת יוֹתֵר, בְּזִמְנוֹ הַחֲכָמִים שֶׁאַחֵר רַבִּינָא וּרְבֵּי אֲשֵׁי – חוֹתְמֵי הַתַּלְמוּד, לִכְן דְּבָרֵינוּ שׁוֹבְצוּ אַחֵר חֲתִימַת הַסּוּגִיָּה. אֲבָל סִגְיָה זֹאת מֵתָאִימָה לְכַאֵן כְּמִבּוֹא לְנוֹשֵׂא הַבָּא: "מִזְכִּירִים יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלִילוֹת", וְשִׁאֲלַת הַגְּמָרָא הִיא, שְׁעָדִיף לומר אֶת פְּרִשְׁת בִּלְעָם, שֶׁיְצִיאַת מִצְרַיִם מְזַכֶּרֶת בָּהּ, בְּמָקוֹם אֶת פְּרִשְׁת יְצִיאַת, כִּי אֵין מִצּוֹת יְצִיאַת נוֹהֶגֶת בְּלִילָה, בְּעוֹד שֶׁאֵת הַזְכָּרַת יְצִיאַת מִצְרַיִם, כֵּן צָרִיד לְהַזְכִּיר בְּלִילָה.

מְדוּעַ אֵין מִזְכִּירִים פְּרִשְׁת בִּלְעָם בְּקִרְיַת שֹׁמֶע
אֲמַר רַבִּי אַבְהוּ בן זוֹטְרַתִּי, אֲמַר רַבִּי יְהוּדָה בְּרַ וְבִידָא: בִּקְשׁוּ לְקַבֵּעַ אֶת הַבְּרֻכּוֹת שֶׁבִּלְעָם בְּרַךְ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, הַפְּתוּבוֹת בְּפְרִשְׁת בִּלְעָם, בְּקִרְיַת שֹׁמֶע, וְהִיא נִקְרָאת כְּאֵן "פְּרִשְׁת בִּלְעָם", וְלֹא כְּפִי שֶׁנִּקְרָאת בְּכָל מָקוֹם: "פְּרִשְׁת בִּלְעָם", וְהָרִי רַק אֶת דְּבָרֵי בִלְעָם רָצוּ לְקַבֵּעַ, אֵף עַל פִּי כֵן נִקְרָאת כְּאֵן הַפְּרָשָׁה עַל שֵׁם בִּלְעָם, כִּי בִלְעָם מְלֶךְ מוֹאָב רָצָה לַעֲמֹד בְּמָקוֹם עִם יִשְׂרָאֵל, וּבִלְעָם לֹא הָיָה אֲלָא פּוֹעֵל שֶׁהִזְמִין עַל יְדוֹ כְּדִי לַעֲזֹר לוֹ בְּכֵךְ, וְכֵן בִּלְעָם עֲזָב אַחֵר כֵּךְ אֶת יִשְׂרָאֵל וְחָזַר לְעַמּוֹ, אֲשֶׁר בְּאַרְם-נְהָרִים, וְלִכָּל אֲרֶץ הַתִּנְיָ"ךְ אֵין אֵנוּ מוֹצֵאִים שְׂבִינֵי עַמּוֹ בָּאוּ לְמַלְחָמָה כְּלָשְׁהִי בְּעַם יִשְׂרָאֵל, בְּעוֹד שְׂמוֹאֵב – שְׂכִנְיָהֶם הָרַעִים שֶׁל יִשְׂרָאֵל, מוּפִיעִים פֶּעַם אַחֵר פֶּעַם בְּגִבּוּלוֹת אֲרֶץ יִשְׂרָאֵל, כְּשִׁפְנִיָּהֶם מוֹעִדוֹת לְמַלְחָמָה (רַסִּיס"ל אוֹת מ"ד). מְלַבֵּד הַסְּבוֹת הַמֵּתָאִימוֹת אֶת פְּרָשָׁה זֹאת לְקִרְיַת שֹׁמֶע, כְּמִבְּאֵר בְּהַמְשָׁךְ, פְּרָשָׁה זֹאת מֵתָאִימָה גַּם מִצָּד עֲצֻמָּה לְהַשְׁתַּלֵּב בְּמָקוֹם מְרָכְזִי, בְּשַׁעַת קִרְיַת שֹׁמֶע וְהַכְרֹזָת "ה' אֶלְקֵינוּ ה' אֶחָד" (דְּבָרִים ו/ד), כְּפִי שֶׁפֶּרַשׁ רַש"י שָׁם: "ה' שְׁהוּא אֶלְקֵינוּ עֲתָה, וְלֹא אֶלְקֵי הָעוֹבְדֵי פּוֹכְבִּים, הוּא עֲתִיד לְהִיּוֹת ה' אֶחָד: שְׁנֵאמַר: "כִּי אֲזִי אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שֶׁכָּה בְּרוּרָה לְקֹרֵא כָּלֶם בְּשֵׁם ה'" (צַפְנִיָּה ג/ט). וְנֵאמַר: "בִּיּוֹם הַהוּא הָיָה ה' אֶחָד וְשְׁמוֹ אֶחָד" (זְכַרְיָה יד/ט). לְכֵן מֵתָאִים לְהַצְמִיד לְקִרְיַת שֹׁמֶע פְּרָשָׁה הַמְּרַחֲבָה נוֹשֵׂא זֶה שֶׁל מַעֲלַת עַם יִשְׂרָאֵל בְּחִסּוֹ לְשֹׁאֵר אֲמוֹת הָעוֹלָם. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲתִידִים לְהוֹבִיל אֶת כָּל הָאֲנוּשׁוֹת לְאַמְנָה בְּאַחֲדוּת ה', וּבְתוֹךְ חֹשֶׁךְ הַכְּפִירָה וְהַטְּעִיּוֹת לְהִיּוֹת לָהֶם "לְאוֹר-גוֹיִם" (ישַׁעִיָּהוּ מ/ו). לְכֵן דְּנוֹקָא נְבוּזַבַּד הַנִּצְאָמֶרֶת מִפִּי גוֹי, וּמִזְנוּת הָרִאִיָּה שֶׁל אֲמוֹת הָעוֹלָם, יֵשׁ לָהּ מִשְׁמַעוֹת מִיַּחֲדָת בְּנוֹשֵׂא זֶה. זֶה הַסְּבָח שֶׁבְּסִיּוּם הַלְכוֹת מְלָכִים, סָפֵם הַרְמַב"ם אֶת הַחִיּוֹב לְהֵאמִין בְּבִיאַת הַמְּשִׁיחַ, דְּנוֹקָא מִתּוֹךְ צִטוֹט מְרַחֵב מִתּוֹךְ פְּרִשְׁת בִּלְעָם (מַלְכִּים יא/א). וְאֵם כֵּן מִפְּנֵי מַה לֹא קִבְּעוּהָ? מִפְּנֵי שֶׁהִיא פְּרָשָׁה אֲרָכָה, וְיֵשׁ בָּהּ נוֹשְׂאִים עֲמָקִים הַדּוֹרְשִׁים הַתְּבַנְנוּת וְהַעֲמָקָה, וְיֵשׁ בָּהּ טֵרַח צַבּוּר. כִּי בְּמִשְׁךְ אֲרָבַע פְּעָמִים שֶׁהַתְּנַבָּא בִּלְעָם בְּאוֹתָהּ פְּרָשָׁה, אֲמַר עֲשִׂירִים וְשִׁמּוֹנָה פְּסוּקִים נְבוּזַבַּד. יֵשׁ מִפְּרָשִׁים שֶׁהַתְּנַבָּא שֶׁרָצוּ לְקַבֵּעַ אֶת כָּל הַפְּרָשָׁה, מִתְחַלְתָּה עַד סוֹף הָעֲנִין, שֶׁהוּא שְׁלֹשֶׁת הַפְּרָקִים כ"ב-כ"ד, שֶׁהֵם תְּשַׁעִים וְשִׁשָּׁה פְּסוּקִים (רַאה רַסִּיס"ל שָׁם), בְּכֵךְ יוֹבֵן יוֹתֵר מַה הוּא טֵרַח הַצַּבּוּר. כְּמוֹ כֵּן כְּמִבְּאֵר לְמַעֲלָה, לֹא בִּגְלַל קִרְיַת פְּסוּקִים אֶחָדִים דְּאֵגוּ לְטֵרַח הַצַּבּוּר, אֲלָא דְּנוֹקָא בְּפִסּוּקִים אֵלֶּה יִשְׁנוּ טֵרַח מִיַּחַד, כִּי חֲלָקִים אֵינֶם מִתְּפָרְשִׁים אֲלָא עַל פִּי דְרָשׁוֹת רַחְבּוֹת וְעֲמִיקוֹת, וְאֵינֶם מוֹבְנִים לְצַבּוּר וְלְהַמּוֹן הָעָם עַל-פִּי פְּשׁוּטִים, וְיֵשׁ טֵרַח בְּאַמִּירַת מְלִים חֲסִרוֹת פֶּשֶׁר וּמִשְׁמַעוֹת. מַה שְׂאֵין כֵּן בְּפִסּוּקִי דְזִמְרָה וְשִׁאֵר בְּקִשּׁוֹת וְתַחֲנוּנִים, אוּ דְבָרֵי שְׁבַח, שְׁנוֹהֲגִים לומר לְפָנֵי הַתְּפִלָּה וְאַחֲרֶיהָ, הֵם אֵינֶם מֵהֵינִם טֵרַח, כִּיּוֹן שֶׁפְּסוּקִים אֵלוּ מוֹבְנִים עַל פִּי פְּשׁוּטִים, לֹא רַק שְׂאֵין בָּהֶם טֵרַח, אֲלָא הִנֵּפֶשׁ מִתְּעוֹרָרַת בְּאַמִּירָתָם, וְאִישׁ אֵינוֹ חֵשׁ קִשִּׁי וְטֵרַח בָּהֶם, וְגַם הַמְּלִים הַקְּשׁוֹת וְהַבְּלָתִי מוֹבְנֹת בְּאֶפֶן שְׁטַחִי, אֵין צָרִיד אֲלָא לְלַמֵּד פֶּעַם אַחַת אֶת פְּרוּשִׁם, וּמֵאֲזִי וְהִלְכּוּ הֵם יִתְרַנְּנוּ לֹא מֵאֲמָץ.

מְדוּעַ לְהַזְכִּיר פְּרִשְׁת בִּלְעָם בְּקִרְיַת שֹׁמֶע
אַחֵר שֶׁהַתְּבַאֵר כִּי בְּאֶפֶן עֲקָרוֹנִי מֵתָאִים הָיָה לְשִׁלֵּב אֶת פְּרִשְׁת בִּלְעָם בְּקִרְיַת שֹׁמֶע, אֲלָא שֶׁלֹא עָשׂוּ זֹאת בְּגִלַּל טֵרַח הַצַּבּוּר, שֶׁזֶּה סִבָּה צְדָדִית, מִצִּיאָה הַחֲכָמִים בְּאֶפֶן טְבִיעֵי הַזְּמַנּוֹת וְצָרִיד לְהַבִּין אֶת סִדְרַת פְּרִשְׁתֵּי קִרְיַת שֹׁמֶע, וְאֶת מַעֲמָדָה שֶׁל פְּרִשְׁת בִּלְעָם, בְּעַקְבוֹת הַהַצָּעָה לְקַשֵּׁר בִּינֵיהֶם, וְשֶׁאֵלֹ: מֵאִי טַעְמָא? – מַה הַטַּעַם וּמְדוּעַ רָצוּ לְקַבֵּעַ אֶת פְּרִשְׁת בִּלְעָם/בִּלְעָם דְּנוֹקָא בְּקִרְיַת שֹׁמֶע? וְאֵיזָה קֶשֶׁר מִיַּחַד הֵם מִצִּיאָה בִּה הַמֵּתָאִים לְהֵאמֶר דְּנוֹקָא כְּאֵן? אֵילִימָא – אֵם יֹאמַר הַמְּשִׁיב אֶת הַסְּבָח הַנִּרְאִית מִיַּד לְעוֹן, דְּהִינוּ: הָרִי צָרִיד לְהַזְכִּיר אֶת "יְצִיאַת מִצְרַיִם" הַן בִּיּוֹם וְהֵן בְּלִילָה, עַל כֵּן קִבְּעוּ לְהַזְכִּיר אוֹתָהּ כְּפְרָשָׁה שְׁלִישִׁית בְּקִרְיַת שֹׁמֶע, כְּמִבְּאֵר בְּהַמְשָׁךְ (בְּרַכּוֹת יג/א). עַל כֵּן הִבִּינוּ שֶׁמִּסְבָּח זֶה רָצוּי הָיָה לְבַחֵר דְּנוֹקָא בְּפְרִשְׁת בִּלְעָם, מִשּׁוֹם דְּכִתִּיב בָּהּ דְּבָרֵי שְׁבַח עַל עַם יִשְׂרָאֵל: "א-ל מוֹצִיאֵנוּ מִמִּצְרַיִם" (בַּמְדַּבֵּר כד/ח). יֵשׁ לְדוֹן אֵם הַכוּוֹנָה לְהוֹסִיף גַּם אֶת פְּרִשְׁת בִּלְעָם, מִלְּבַד פְּרִשְׁת יְצִיאַת, או שֶׁתִּהְיֶה בְּמִקּוּמָה). בְּתַלְמוּד הִירוּשְׁלָמִי הוֹסִיף: "מִפְּנֵי שֶׁיֵּשׁ בְּפְרָשָׁה זֹאת יְצִיאַת מִצְרַיִם", ו"מִלְכוּת" (ירוש' ברכות ט/ב). בְּאֵר בְּעַל הַתְּרָדִים: הַכּוֹנֵה עַל הַנֵּאמָר: "ה' אֶלְקֵינוּ עַמּוֹ וְתִרְעוּת מְלֶךְ בּוֹ. א-ל מוֹצִיאֵנוּ מִמִּצְרַיִם" (בַּמְדַּבֵּר כג/כא-כב). כְּמוֹ כֵּן נֵאמַר שָׁם: "וְיָרִים מֵאֲגַג מְלָכּוֹ, וְתִנְשֵׂא מְלָכּוֹתוֹ. א-ל מוֹצִיאֵנוּ מִמִּצְרַיִם" (בַּמְדַּבֵּר כד/ז-ח). כְּלוּמַר: יֵשׁ בְּפְרָשָׁה זֹאת צִרוּף שֶׁל גְּלוּי מְלָכוֹת ה', בְּעוֹלָם, עַל יְדֵי כְבוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, שֶׁזָּכּוּ לְמַעֲלָתָם כְּשֶׁנִּצְאָו מִמִּצְרַיִם בְּאוֹתוֹת וּמוֹפְתִים. עַל כֵּן יֵשׁ טַעַם לְבַחֵר דְּנוֹקָא בְּפְרָשָׁה זֹאת בְּקִרְיַת שֹׁמֶע, כְּהַמְשָׁךְ לְקַבֵּל עַל מְלָכוֹת שְׁמִים וְעַל מִצְוֹת, הַקְּשׁוּרִים לְיְצִיאַת מִצְרַיִם. לְמִרּוֹת כֵּן מִצִּיאָה הַחֲכָמִים סִבָּה לְדַחּוֹת טַעַם זֶה, וְשֶׁאֵלֹ: אֵם אֲכֹן זֶה הַסְּבָח, לִימָא – שֶׁנִּגִּיד אַחַת מִשְׁאֵר הַפְּרָשִׁיּוֹת בְּתוֹרָה, שֶׁמְזַכֵּר בָּהֶן גַּם פְּרִשְׁת יְצִיאַת מִצְרַיִם וְגַם אֶת קַבְּלַת עַל הַמִּצְוֹת שֶׁבְּכַחַן זְכִינוּ לְצִיאַת מִמִּצְרַיִם, וּבְזְכוּת שְׁמִירַתָן נִזְכָּה לְהַשְׁאֵר בְּנֵי-חֹרִין. לְכֵן יֵשׁ לְהַעֲדִיף פְּרִשְׁתֵּי הַמִּצְוֹת עַל קִיּוֹם הַמִּצְוֹת הַמְּעֻשִׂיּוֹת, וּמִזְכִּירִים אֶת יְצִיאַת מִצְרַיִם, וְלֹא אֶת פְּרִשְׁת בִּלְעָם, שֶׁמִּתְאַרֶת אֶת מַעֲלַת עַם יִשְׂרָאֵל, אֲזִי אֵינָה מְחִיבָת קַבְּלַת עַל מִצְוֹת, עַל כֵּן יֵשׁ לְקֹרֵא פְּרָשָׁה אַחֶרֶת מִתּוֹךְ פְּרָשׁוֹת אֵלוּ (בַּגְּמָרָא נֵאמַר: "פְּרִשְׁת רִיבִית וּפְרִשְׁת מִשְׁקוּלוֹת", וְכִנְרָאָה שֶׁהַכוּוֹנָה אוּ "פְּרִשְׁת רִיבִית", או "פְּרִשְׁת מִשְׁקוּלוֹת").

מְדוּעַ לֹא לְהַזְכִּיר רִבִּית וּמִשְׁקָלוֹת בְּקִרְיַת שֹׁמֶע
אַחַת הַפְּרָשִׁיּוֹת שֶׁיֵּשׁ לְהַעֲדִיף עַל פְּנֵי פְּרִשְׁת בִּלְעָם הִיא: פְּרִשְׁת- רִבִּית, וּפְרִשְׁת-מִשְׁקָלוֹת [כְּנִרְאָה שְׂאֵין צָרִיד בְּשִׁתְּיָהּ, אֲלָא, זֶה אוּ זֶה]. דְּכִתִּיב =שְׁכַתּוֹב גַּם בָּהֶן: יְצִיאַת מִצְרַיִם! בְּפְרִשְׁת רִבִּית נֵאמַר: "וְכִי זִמּוּד אַחִיד – – – וְהַחֲזִקְתָּ בּוֹ – – – אֶל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית, וְנִרְאֶת מֵאֲלִיקִיד, וְחִי אַחִיד עִמָּךְ. אֶת כֶּסֶףךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ – – – אֲנִי ה' אֶלְקֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, לְתֵת לָכֵם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן, לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֻלְקִים" (וִיקְרָא כה/לה-לח). פֶּרַשׁ רַש"י שָׁם: "אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם", עַל מִנְתַּ שֶׁתְּקַבְּלוּ עֲלֵיכֶם מִצְוֹת, וְאֶפְלוּ

הן כדורות עליכם. "לתת לכם את ארץ כנען" – בשבט שתקבלו מצותי (רש"י שם). בפרשת משקלות נאמר "לא תעשו עול במשפט, במשקל, ובמשורה. מאזני צדק, אבני צדק, אפות צדק, והיו צדק יהיה לכם, אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (ויקרא יט/לה-לו). פרש רש"י: "אשר הוצאתי אתכם" – על מנת כן (רש"י שם). כלומר: על תנאי שתקבלו עליכם מצות מדות ומשקלות (ספרא שם). המכנה המשותף בשתי מצוות אלה, אותן הציעו חז"ל פתחליף לפרשת בלעם, וראו בהן כפרשיות המתאימות להשתלב בקריאת שמע, ערב ובקר, כי בשתיהן ישנה הנחיה לזכר את יציאת מצרים בתוך חיי היום-יום, ושתי המצוות הללו מחיבות הליכה בדרך ישרה ומדיקת ללא תוספת וגרעון, ללא רבית, וללא עול במדה ובמשקל, מפני שכל יציאה מהאזון האלקי והמחלט, היא החזרת בגי ישראל למצרים, לבית עבדים ולבטול המעמד העצמאי שלהם (ע"פ מהר"ל גוי"א דברים כה/ז). על כן לכאורה עדיף היה לצרף לקריאת שמע את פרשת רבית או פרשת משקלות, יותר מאשר את פרשת בלעם.

"בשכבך ובקומך" מקביל ל"כרע שכתב כארי" אלא אמר רבי יוסי בר רבי אבין: אכן פרשת בלעם מתאימה להאמר בקריאת שמע יותר מכל, משום שמלבד זכירת יציאת מצרים המזכרת בה, יש בה עדיפות על פני שתי הפרשיות: "רבית" ו"משקלות", כי יש בה גם את השבח הגדול של עם ישראל הקורא קריאת שמע שחרית וערבית, דכתיב בה האי קרא = את הפסוק הזה: "כרע שכתב כארי וכלביא מי יקימנו" (במדבר כד/ט), ובכך היא דומה לנאמר בקריאת שמע: "ובשכבך ובקומך", כי פסוק זה משבח את הקב"ה אשר שומרנו בשכבנו ובקומנו, כאשר עם ישראל "כרע" – שכתב, בשלח ובשקט, "כארי וכלביא" (רש"י). יקיצה של ארי ולביא, גם היא באותה עצמה של שלח ובטחון, מכח השינה הבטוחה והשלילה שלהם. כך גם הקורא קריאת שמע של ערבית והפקיד את נשמתו בידי הבורא, היקיצה משנתו השלילה והבטוחה, מעמידה אותו בתקומה איתנה, ובהכנה נפשית ראויה לקבלת על מלכות שמים, מתוך שלות נפש בריאה, כפי שהשלחן-ערוך פותח את ארץ חיי של היהודי, ובסעיף הראשון פותח: "יתגבר כארי לעמד בבקר לעבודת בוראו" (או"ח א/א). באותה פרשת בלעם נאמר פסוק מקביל: "הן עם כלביא יקום, וכארי יתנשא, לא ישכב עד לאכל טרף, ודם חללים ישתה" (במדבר כג/כד). פרש רש"י שם: "הן עם כלביא יקום, וכארי יתנשא" = כשהם עומדים משנתם שחרית, הם מתגברים כלביא וכארי לחטף את המצוות – ללבוש טלית, לקרא את שמע, ולהניח תפלין. "לא ישכב" = בלילה על מטתו "עד יאכל טרף" = עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטרפו. כיצד? קורא את שמע על מטתו, ומפקיד רוחו בידי המקום. בא מחנה וגיס להזיקם – הקב"ה שומרם ונלחם מלחמתם ומפילם חללים (פסוק זה מביא המהרש"א מקביל לתנחומא שם). הרי שפרשת בלעם נחשבת כהמשך טבעי לשתי הפרשיות הקודמות של קריאת שמע, שיש בהן "ובשכבך ובקומך", ורעיון מקביל יש בפסוק: "כרע שכתב כארי". אם כן אכן מתאים היה לשבץ פרשה זו בקריאת שמע, אלא שאין עושים זאת בגלל טרח הצבור.

"כרע שכתב כארי", פסקה שלא הפסיקה משה אחר שהתבארו המעלות הנכבדות הנמצאות בפרשת בלעם, ושהן כל כך מתאימות להשתלב בפרשיות קריאת שמע, והסבה היחידה המונעת מאתנו לקבץ אותה במקומה הטבעי, היא בגלל טרח הצבור, יש פתרון! וליקא = ויאמר הקורא האי פסוקא = פסוק זה ותו לא! = ולא יותר, ושוב לא יהיה טרח צבור! [כמו כן יתכן שיצטרפו לומר גם את הפסוק: "א-ל מוציאם ממצרים", כדי להזכיר את יציאת מצרים בקריאת שמע]. על כך משיבה הגמרא: גמירי = מקבל הוא בידינו במסרת מרבותינו, בהלכה למשה מסיני (רש"י סנהדרין קא/א, רמב"ם הוצאת פרנקל נזק"מ ב/ג במקו"צ, ויש מדברנו, ראה שד"ח: "גמירי"), שכל פרשה דפסקה = שהפסיק בה משה רבנו עליו השלום, גם אנו פסקינו = יכולים להפסיק בה באותו מקום בו הפסיק משה. אבל פרשה דלא פסקה משה רבנו עליו השלום, לא פסקינו = אין אנו מפסיקים באמצעה, ובדאי שאין להפסיק באמצע פסוק. לכן, כיון שהמלים המתאימות להאמר כאן, הן רק חלק מפסוק, אשר להמשכו: "מברכך ברוך וארריך ארור" אין כל קשר נראה לעין לחלקו הראשון: "כרע שכתב כארי", והרי רק אותו רצינו לומר, ולהפסיק באמצעו, אך מפיון שבמקום זה לא הפסיק משה רבנו, אין אנו יכולים להפסיק. אם נתבונן במה שלמדה אותנו הלכה זו, נשפיל להבין כי כל פסוק נחשב כ"אבר חי ומשלם" מתוך "עץ החיים" של התורה. לכן כל פסוק ופסוק נחשב כיחידת שכל משלמת. עזרא הסופר, שהגדיר במדק היכן יש לקבץ סוף פסוק, נאמר כי מעלה זו נקראת: "ושום שכל" (נחמיה ח/ח. מגילה ג/א, נדרים לו/ב). כי השכל במקרא הוא דרגה של רוח הקדש (הכרמל למלבי"ם: "שכל" ורשר"ה תהילים קיא/ו). על כן רק על ידי סיוע של רוח הקדש נתן לקבץ את מקומם המדק של כל יחידה ויחידה בתורה. הלוקח קטע מהתורה וקובע אותו כיחידה בפני עצמה, מבלי שירצה להשלים אחר כך את ההמשך, אלא רואה קטע זה בלבד, בכך הוא מנתק קטע זה מכל מערכת החיים של התורה, למרות שאמנם דבר חכמה יש בידו, אלא שהיא מנתקת ממסורת הדורות עד משה רבנו – שהוא לא הפסיק באותו קטע. אבל הלומד את התורה, לכל לקרא חלק מפסוק, כדי להבין אותו, ואחר כך ימשיך את חלקו הנוסף, כיון שאינו מתניחס אל החלק כדבר שלם ועצמאי (ראה טו"א ר"ה ל"א, מרומי שדה כאן, מגן אברהם נא/ט. תשי' חתי"ס או"ח י").

"עץ החיים" של "תורת החיים" הגדרה זו תשפך אור על תמיהת הרבה מפרשים, מדוע לא הביאו הפוסקים הראשונים את הדיון: "כל פסוק דלא פסקה משה – לא פסקינו" (ראה עינים למשפט). על פי המבאר כאן, יתכן שהשקפה זו מספרי פסק ההלכה, נובעת מכך שהלכה זו היא התייחסות עקרונית אל התורה מסיני, ושיכת לעקרי האמונה, שגם הם לא הובאו בספרי ההלכות הפרטיות. באור זה ישפך אור על מנהג שקשה היה למצא לו מקור, אשר בקדוש של שבת בבקר, נהגו העם לומר: "על כן ברוך ה' את יום השבת ויקדשהו" (שמות כ"א), והוא רק חצי פסוק, וכבר העיר על כך במשנה-ברורה, שאין לעשות כן (או"ח רכט/ב), אך לפי המבאר כאן, יתכן שכל זמן שלא קבעו לומר זאת בתקנה מיחדת, אינו אלא פצטוט של פסוק בלמוד, בדרשה ובהכרזה, שניתן לומר גם רק חלק מפסוק. כפי שמבאר בתנא דבי אליהו, שגם האומר חלק מפסוק, ואפלו חלק שאין בו כל משמעות מיחדת, כגון: "ואחות לוטן – תמנע" (בראשית לו/כב, דבה"י א-א/לט), מקים בכך את מצות תלמוד תורה (תדבא"ז-ב). ממילא אם במשנה ברורה היה כתוב שצריך לעשות כן, היתה יכולה להיות שאלה: "מדוע נפסקה כזו הלכה"? אך אחר שכתוב שאין לעשות כן, מי שעושה זאת, כבר אינו נחשב כחוטא, שהרי לא הלכה מסימת הוא מבצע, אלא הכרזה אישית על חשיבות השבת, ולשם כך הוא משתמש בסגנון מקראי, והוא דבר שבהחלט מתיר לעשות. נתן להמחיש את הדבר במשל, אדם הרוצה להעיר את חברו הישן, וכל לקרא לו בכל סגנון שיצלה בדעתו, וגם לכל לומר לו: "מה לך נרדם"? אף על פי שמלים אלו הם חלק מפסוק (יונה א/ו). אבל אם יהיה פסק הלכה שהמעייר את חברו צריך לצטט באזניו מלים אלו, תוכל לבא השאלה: "כיצד מצטטים חצי פסוק"? על פי המבאר כאן נבין מדוע דוקא את "כרע שכתב כארי" אין לנו לקבץ כיחידה קבועה ועצמאית בתוך פרשיות קריאת שמע, כי הוא חלק מפסוק. כאן עוברת הגמרא לבאר את פרשת יציאת, שבה יש את כל המעלות שבכל אחת מהפרשיות שהזכרנו לעיל, יש רק חלק מהן. אך רבנו יעקב ו' חביב, מצא לנכון לשבץ את הסגנה המבארת את פרשת יציאת, בתחלת פרק שני, וטעמו עמו.

מזכירים יציאת מצרים עם-ישראל ואמנותו נוסדו בזמן יציאת מצרים ונקבעו במתן-תורה. עשר המכות שנתכו על המצרים שהסתיימו בגלוי המפלא של קריעת ים-סוף, ומתן תורה שהיה אחר ארבעים יום לעיני כל העם, גלו לעין כל כופר ומכחיש את טעיותיהם של העובדים לשקר, ולמדו באופן ברור במה יש להאמין באמת. מאז אמורה כל האנושות לדעת את האמונה המחלטת בה, שהם שלשה-עשר עקרי האמונה (המבוארים בהקדמת הרמב"ם לפרק חלק), המתמצים לשלשה עקרי דת אלה: 7"א"מציאות ה"י. 7"ב"תורה מן השמים". 7"ג"השגחה פרטית ושכר וענש" (ספר העקרים). מכאן והילך מאמין כל יהודי שהקב"ה ברא את העולם יש מאין, ושהוא משגיח על כל הנמצא בו, וישאת רצונו הוא

גלה ביד משה וישראל הנביאים, וכן נשגת ההיסטוריה היהודית, גם ההיסטוריה העולמית, וגם המאורעות הפרטיים של כל יחיד ויחיד, אינם מקוריים, אלא כלם בהשגחה מדיקת מאת ה', המעניק שָׁכַר לעובדים אותו, ומעניש את הכופרים בו. מכאן אמונה זו נובעת מדת הבטחון הו ליחיד והו לצבור. על כן בהתגלות האלקית אל בני האדם, לא אמר הקב"ה לבני ישראל: "אנכי ה' אלקיך אשר בראתי את השמים ואת הארץ", אלא: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ/ב). כי את בריאת השמים והארץ איש לא ראה, ורק אחר שהיו, הגיע אדם הראשון לשם, ראה עולם מסודר ומשלים, וקבל מבוארו את שהיה במשך ששת הימים הקודמים, והעביר זאת לבניו אחריו, בעוד שאת יציאת מצרים שמעו כל עמי העולם וכל עם ישראל ראו והיו זאת על עצמם, ובשעת מתן תורה שראו בעיניהם, הבטיחו כלם בברית ושבועה להיות נאמנים לו מאז ועד לדור האחרון, לכן רק היוצאים ממצרים, ובניהם אחריהם מחיבים לשמר את כל מצוות התורה, ואלו שאר עמי העולם שלא זכו בה, חיבים רק לקיים שבע מצוות בסיסיות (כוזרי א/יא, השווה לאבן עזרא שמות כב: "שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד").

יציאת מצרים – יסוד האמונה
יציאת מצרים היא התופעה ההיסטורית המפרסמת ביותר, שנעשתה לעין-כל, בנסים הרבים שהיו שם, וברבוי צופים שהשתתפו בפעל בעשר המכות, בקריעת ים-סוף, במעמד הר-סיני, באכילת מן במשך ארבעים שנה במדבר, ושאר הנסים המפלאים שהיו באותו דור. אבל אף על פי כן, אפילו לתופעה היסטורית כל כך כבירה וכל כך מפרסמת, ישנו יצר-הרע המעורר את מנגנון הספקנות וההכחשה, במטרה סמויה להתעלם מאותה אמת מחלטת, וללכת אחר שרירות הלב. כי התופעות והנסים שהיו לאבותינו אינם ספורי-עם ופולקלור שדוף, שפדגמתיים יש לכל אמה ולשון, והם גאים לספר אותם מאב לבן ומדור לדור, ולמרות שאיש אינו מאמין בהם, אף על פי כן איש אינו מנסה להתכחש להם, מפני שהאגדות שלהם אינן מחיבות מאומה, אלא מראש נועדו לפאר את גבוריהם הקדומים, ולהעניק להן מסתורית להיסטוריה העתיקה שלהם. מה שאין כן גלויי האמת שהיו בזמן יצירתן של העם היהודי, הן מחיבות להתגבר על רצונות, מאויים, תאוות, מדות רעות, ולהתאים את האישיות הפרטית והצבורית לרצונו של הבורא, לכן מובן מדוע קמו, קמים ויקומו מכחישים לעבדה ברוח זו. שהרי ככל שהאמת כבדה יותר, דרושה כנות ומסירות כדי לשאת אותה. מכאן נובעת הנטיה לכפירה ולהכחשה, אשר שרשה אינו נעוץ בהבנה היסטורית שונה, אלא ברצונות הנובעים מהנפש הרעה, על ידי דחית האמת המחכיכה בריחה ממנה. אכן במהלך ההיסטוריה התפרצו תופעות של כפירה, הן במישור הצבורי, כקרח ועדתו, ירבעם בן נבט מלך ישראל, המתונינים, הצדוקים, הבייתוסים, הקראים, הנוצרים, בדורו של הרמב"ם היו הפילוסופים, ובדור האחרון המשפילים, והחילוניות שבאה בעקבותיהם. כמו כן במישור הפרטי, היו מדי פעם בודדים שעזבו את דרך האמונה, חצו את הקוים והמירו את דתם. כמו כן ישנם חצויים הפוסחים על שני הסעיפים, אינם כופרים בגלוי, אך בסתר לבם גם אינם מאמינים. הפתרון הפשוט לכאורה למנע התפרצויות של כפירה והכחשה, הוא, לעשות מעמד של "גלוי שכנינה" בכל דור ודור, לכל אדם ואדם, בכל מקום ומקום, בכל מקרה ובכל מארע, והכל על פי הזמנה ועל פי קצר דעתם של מזמיני נסים ופלאות. כמו כן שדבר כזה לא יעלה על הדעת, כפי שכתב הרמב"ן: "הקב"ה לא יעשה נס בכל דור, לעיני כל רשע וכופר" (שמות יג/טז). גם מפני שאין זה כבוד לבוא לפעל על פי תכתיבי נבראיו, וגם כי בכך תתבטל הבחירה החפשית וממילא יתבטל השכר וענש, כי רצון ה' הוא שהעולם יתנהל על פי דרך הטבע, ובהשגחה פרטית, ולא בדרך נס והרסת הכללים של חסי הטבע שנקבעו בששת ימי בריאת העולם. אך כיון שייסוד אמונתנו הוא הגלויים שהיו ביציאת מצרים ובמתן תורה, על כן חיבים אנו למצא דרכים כיצד לשמר את המאורעות הללו ואת מסקנותיהם. אבל מאידך אי-אפשר להתעלם מהצורך להתחשב בשכחה טבעית ובחלשות אנוש של קצר זכרון ודעת, ובחסר יכולת לשמר רשמים לאורך ימים, ובפרט מדור לדור, ולכן יש צורך להציף מתדש את הגלויים והנסים שארעו לאבותינו בעבר.

זכירת יציאת מצרים – צורך חיוני
הקב"ה שהוא יוצר האדם, ובוחן כליות ולב, העניק עצות טובות ומועילות כדי להתגבר על חלשות אלה, על ידי החיאת המאורעות מחדש גם על ידי הצבור וגם על ידי כל יחיד ויחיד. הזכרון הצבורי המאחד את כל העם סביב דגל יציאת מצרים, מעמד הר-סיני ומתן תורה, זכרון זה אנו מעלים בזמנים בהם מתעוררת התחיה של כל העם ומתקבלת מחדש בחויה של פנסים צבוריים כלליים של כל העם, בעליה לרגל שלש פעמים בשנה, בשחיטת קרבן פסח בכל שנה, ובמצות-הקהל, במוצאי שנת השמיטה (רמב"ם חגיגה ג/ד). כמו כן עיבור השנה, להוסיף לפעמים את אדר-ב', כדי שחג הפסח יחול בחדש האביב, וקדוש החדש וספירת החדשים מניסן, שהוא ראשון לחדשי השנה. כל הדברים הללו מחזירים בלב כל האמה את זכרון יציאת מצרים. כמו כן קצמות תזכורות אלו ברמה קבוצתית ומגבשות, בבכנים מקומיים, כגון תפלה בצבור ובבית הכנסת, קריאת התורה בצבור ארבע פעמים בשבוע, שעורי הלכה שלשים יום קדם החג, ובמפגשים ארעיים כתפלה ותענית צבור בעת צרה, שלא תבא חלילה. כמו כן חיב כל יחיד ויחיד לעשות מעשים הקובעים אמונה זו בלבם ומזכירים לו אותה, הן במעשים יום-יומיים, והן במעשים הבאים לפרקים. המצוות התמידיות הן: לבישת ציצית ולהתעטף בתפילין, עליהן אמרה התורה כי הן זכר ליציאת מצרים. יש מצוות הבאות לפרקים המחלקות לשני סוגים, מצוות הקבועות בזמן, כגון שבתות, חגים, שמיטה ויובל, הפוללים את פרטי מצוותיהם, כקדוש והבדלה, אכילת מצה, ישיבה בספה, תקיעת שופר, ספירת העמר וכדומה. יש מהן מצוות הקשורות למעשים כלשהם, כגון האסור לקחת רבית, האזהרה שלא להונות במסחר, לא לאכל שקצים ורמשים השורצים בגישה או בים (נקראים בפי מחסיאי הרבים "פרות-ים"). על כל המצוות הללו הדגישה התורה שהן זכר ליציאת מצרים, שהרי "האדם נפצל כפי פעולתיו, ואחר הפעולות נמשכים הלבבות" (ספר החינוך ט"ז, המרחיב בביאור נושא זה). כל אלה הם מעשים ליחיד ולרבים, אשר התכן שלהם הוא שמור הזכרון של יסודות האמונה. מלבד כל זאת יש לעסוק בנושא זה עצמו באופן מפרט וברור פעם אחת בכל שנה וישנה, באותו תאריך בדייק שארעו הנסים, באופן של חויה אישית ומשפחתית, כאשר נמצאים לפנינו כל אותם סמלים שלוו את אבותינו בשעת התרחשות המאורעות, גליל פסח בשעה שמצה, מרור וקרבן פסח מנחים לפנינו, אז צריך כל אב לספר לבניו ולבני ביתו את כל הנסים שהיו, כפי ששמע מאביו, ששמע מאביו ששמע מאביו, באותו לילה ובאותה תחושה שחז"ל הגדירוה: "חלב אדם לראות את עצמו, כאילו הוא יצא ממצרים" (פסחים קטז/ב). הרחבה בנושא עם דוגמא ומשל, ראה בנספח שם). גליל פסח ישנה מצה להרחיב בבואר כל פרטי הנס, ולהאריך בהם כפי יכולתו וחזקתו, אבל בשאר ימות השנה, ישנה מצה רק להזכיר בקצרה נושא זה. החכמים קבעו להזכיר את יציאת מצרים יחד עם פרשיות קריאת-שמע. הפרשה שבה מזכרת יציאת מצרים, היא פרשת ציצית, המסתיימת במלים: "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים, אני ה' אלקיכם" (במדבר טו/מא). דוקא פרשה זו נבחרה מתוך שאר הפרשיות, מהטעם המבאר לעיל ומרחב בעין יעקב בתחלת פרק שני. כאן תבאר הגמרא האם המצוה להזכיר את יציאת מצרים צריכה להעשות פעמים בכל יום, דהיינו: גם ביום וגם בלילה, או די להזכירה פעם אחת בכל יום (את פרטי המצווה של זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה – האם היא מדאורייתא או מדרבנן, ריכוז בספר עינים למשפט).

יציאת מצרים בלילות
מזכירים – אומרים בפה את זכירת יציאת מצרים כפתובה בפרשת ציצית, גם בימים וגם בלילות. למרות שמצות ציצית אינה נוהגת בלילה, אף על פי כן יש להזכיר גם בלילה את פרשת ציצית, בגלל שכתוב בה זכירת יציאת מצרים, ויש בה עוד מעלות המבארות בתחלת פרק שני. הסבה שאין הציצית נוהגת בלילה, כי נאמר עליה: "ויראיתם אותו" (במדבר טו/לט), ובלילה אין רואים אותו (שבת כז/א), וכבר ראינו לעיל כי זמן קריאת שמע של שחרית מתחיל משעה שמבחיין בין חוטי התכלת של הציצית לבין החוטים הלבנים (ברכות ט/ב

ובתוס' שם: "אלא". הכותרת של המשנה: "מזכירים יציאת מצרים בזלילות", היא מסקנת ההלכה, ורק אחר כך מביאה המשנה את המחלקת שהיתה בנושא, שאחר אותה מחלקת, נקבעה ההלכה כפי שהיא מובאת בפותרת (מלבי"ם ספרי ראה, מובא בפירושו על הגדש"פ). אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה, כלומר: כל חיי עסקתי בתורה יומם ולילה, שמשתי את החכמים ביגיעה רבה, עד שגופי נחלש מרב התמדה, וידעותי בתורה היו כמו של זקן ורגיל (פהמ"ש רמב"ם). ביום שבו הכתרתני לנשיא ולראש ישיבה, הייתי בן שמונה עשרה שנה, וכדי שיכבדוני בבית המדרש, נעשה לי נס וזקני הלבין (ברכות כח/א). ואף על פי שכל כך הרבה למדתי וראיתי, לא זכיתי = לא נצחתי את חברי הסוברים שאין מזכירים את יציאת מצרים בזלילה (רע"ב), ממילא לא זכיתי שיפסקו להלכה שתאמר יציאת מצרים בזלילות.

"כל ימי חייד" _ זמים ולילות
רבי אלעזר בן עזריה הדגיש "בזלילות" בלשון רבים, ולא אמר "בזלילה", כי ישנו לילה אחד _ ליל פסח שבו מזכירים את יציאת מצרים ומאריכים לספר עליה, אך בשאר לילות השנה, עדן לא זכיתי לקבץ שזכירו גם כן. כי לא הצלחתי להוכיח לחברי את דעתי, שגאלת מצרים, שהיתה בזלילה, בשעת מפת בכורות בחצי הלילה, הופכת את הלילה לרקע מתאים ולזמן המחייב להזכיר בו את הנס שארע באותו ליל שמורים, ואבותינו יצאו בחפזון מבית עבדים (כמבואר לעיל ט/א). לא הצלחתי לשכנע את חברי בצדקתי, כי אמנם ידעתי שכל זה הוא, אך לא היתה לי הוכחה מהמקרא על כך, ובצדק איש לא רצה להשתכנע רק מהסברים יפים (פיהמ"ש לרמב"ם כאן). עד שבאותו היום בו הכתרתני לנשיא, דרשה = דרש אותה, שמעון בן זומא והוכיח כדברי ממה שצאמר: "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייד" (דברים טז/א). המלים: "כל ימי חייד" נראות כמיתרות לכאורה, שהרי המשפט נכון גם בלעדיו. על כן דרש בן זומא: "ימי חייד", אלה הימים, שיש לומר את פרשת יציאת ביום [=בתפלת שחרית]. מה שהתורה הוסיפה: "כל" _ "כל ימי חייד", אין הפונה לכל הימים בלבד, אלא בא לכלל את "כל" זמן החיים, דהינו: הימים והלילות.

"כל ימי חייד" _ עולם-הזה וימות-המשית
גם אחר אותה דרשה, חברי החולקים עלי, עדן לא השתכנעו, אלא נותרו בדעתם, וסברו אחרת מן זומא, ודרשו באופן שונה את דרשתו. וחכמים אומרים: "ימי חייד", זה ה"עולם-הזה", ותוספת המלה "כל ימי חייד", באה לרבות את כל ההסטוריה של העם היהודי, בכל שלביה, גם כל מה שהיה עד כה, וגם להביא =לכלל חייב הזכרת יציאת מצרים גם לימות המשיח, שאז יתחיל המעבר בין העולם שאנו מכירים כיום _ "עולם הזה", שהוא עולם העשייה והעבודה, עולם הקשים והסבל, עולם התמורות והשנויים, על עולמנו זה אמרו חז"ל: "היום לעשותם" (דברים ז/יא), כלומר: "היום לעשותם" _ ומחר לקבל שכרם" (ערובין כב/א). תחלת עדן ה"מחר", שהוא עולם השכר והענג, שאותו קוראים חז"ל: ה"עולם-הבא", יתחיל להאיר מיד עם ביאת המשיח ושלטתו המחלטת על כל יושבי הארץ, קבוצה הגליות, בגינת בית המקדש, כלוי הרשעה והקנעת כל העולם למלכות ה'. שלב זה עדן אינו "עולם הבא" הגמור, שיבא אחר תחית המתים, ויהיה רוחני ברמה שאין לבני האדם אפשרות להבין בה (ברכות לד/ב: "עין לא ראתה אלקים וזולתד"). אבל למעשה מתחילה תקופה רוחנית זו בקימו של המשיח, לכן אף על פי שבתקופה זו עדן יפעלו כל חקי הטבע כפי שאנו מכירים כיום, וכפי שאמרו חז"ל: "אין בין העולם הזה לימות המשיח, אלא שעבוד מלכות בלבד" (ברכות לד/ב), בכל זאת ימיו כבר אינם נחשבים כ"העולם הזה", אף על פי שהם עדן אינם "העולם הבא", אלא שלב ביניים. מההדגשה "כל ימי חייד" יש להסיק שגם אז נזכירו את יציאת מצרים, למרות שהנסים שהיו אז יהיו גדולים יותר, אף על פי כן הם לא יעיבו על נסי יציאת מצרים, שבהם התגבש העם היהודי, ונזכירו את הנסים של יציאת מצרים, גם בשעה שהיו נסים הרבה יותר גדולים והרבה יותר משמעותיים (ראה ביאורי הגדות לרשב"א המובאים בעין-עקב, בביטול טענות הקראים המערערים על נצחיות המצוות בעולם הזה).

הגאולה העתידה ביחס לגאלת מצרים
תנא = שנינו בבבליא את פרטי המשא ומתן שהיה בין בן- זומא לחכמים, באותו מעמד שהכתירו את רבי אלעזר בן עזריה. אמר להם בן- זומא לחכמים: כיצד מבארים אתם שהמלה "כל ימי חייד", באה ללמד על ימות המשיח, וכי מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח? והלא מבוארת הנחמה של ירמיהו הנביא כבר נאמר על הגאולה שעתידה להיות באחרית הימים: "הנה ימים באים נאם ה', ולא יאמר עוד: חי ה' אשר העלה את בני-ישראל מארץ מצרים". כלומר: כשיקצו להשבע בשם ה', לא יזכירו את העבדה שה' הוציא את בני ישראל ממצרים, ולא ישבעו "כי אם [בשבועה זו]: חי ה', אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה, ומכל הארצות אשר הדיחם שמה" (ירמיהו כג/ח. דומה לכך גם בירמיהו טז/ד-טו). כי גלוי זה של כבוד ה' בגאולה העתידה, יהיה הרבה יותר משמעותי, והכל יזכירו אותו, ולא את הנסים הקטנים יותר שהיו בעבר. מדברי הנביא הוכיח בן-זומא שלא יזכירו בימות המשיח את יציאת מצרים! אם כן למה שצאמר: "כל ימי חייד", לא נותר אלא לרבות את הלילות! אמרו לו החכמים: הפסוק אינו מתבאר כפי שאתה הבנת אותו, כי הנביא לא אמר שתעקר ההזכרה של יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא הגאולה החדשה משעבוד הגליות עקר, ויציאת מצרים טפל לו _ לעקר חשוב זה, של הגאולה הגדולה מכל ארצות העולם, ולא כפי שהיה בעבר רק מארץ מצרים, לכן אמנם יזכירו את יציאת מצרים גם בימות המשיח, שהרי נאמר: "כל ימי חייד", אך בשבועה יצינו את גלויה כבוד ה' החדשים. בטרם נבאר את המשך הדיון שהיה בין בן-זומא לחכמים, צריכים אנו להבין את נחמת ירמיהו שבוחר לצון את עצמת הגאולה העתידה על ידי שהדגיש דוקא נושא צדדי, דהינו: נסח השבועה שבני אותו הדור עתידים להשבע. שאלה זו מקבלת משנה תקף מכח העבדה שאין דרך בני אדם להשבע בנסח זה של "חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים", אם כן גם לעתיד לבא אין טעם שישנו את הנסח ל"אשר העלה ואשר הביא" וגו'. אלא פעמים רבות מוצאים אנו במקרא רק באופן סתמי: "חי ה'". אם כן מדוע באמת יהיו הבדלים בנסח השבועה לפני הגאולה ואחריה? וכן מדוע בהגדרת הגאולה בחר ירמיהו לצון דוקא הבדל זה, הרי הוא עצמו אמר פסוקי נחמה המביאים הרבה יותר נחמה ללב, מאשר נסוחי שבועה היוצאים מפי בעלי הדיון בבתי-המשפט. תשובה לשאלה זו בנספח 6*, וכן נמשיך לבאר מה ענו החכמים לבן-זומא בנושא של "עקר וטפל" בתורה.

גאלת מצרים רקע לגאולה העתידה
כדי לדחות את הוכחתו של בן-זומא מנבואת ירמיהו, טענו החכמים כי השבועה המזכירה רק את הנסים של ימות המשיח אינה מבטלת את זכירת יציאת מצרים, אלא עושה ממנה טפל. ביחס לנסים העתידים שהם יהיו עקר. אך על החכמים להוכיח שאכן קיים בתורה רעיון כזה, אשר דבר שהיה בעבר עקר, יתפזר להיות טפל בגלל גלויים חשובים יותר. על כך הביאו החכמים דגמה שתוכיח כי קיים בתורה משג של עקר וטפל, ואמרו: כיוצא בו =דגמה מקבילה בדייק לנסח של הנביא, אתה אומר =אתה חזב לומר, כלומר: אתה חזב לבאר את הדברים לא על פי פשוטם, שהרי בשעה שהקב"ה נגלה לעקב, אמר לו: "לא יקרא שמך עוד יעקב, כי אם ישראל יהיה שמך" (בראשית לח/ל). נסח זה מקביל לגמרי למאמר הנביא: "ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה" וגו'. שם שהנאמר אצל יעקב: "לא יקרא שמך עוד יעקב", אין הפונה לשלל את השם "יעקב", ולא שיעקר השם יעקב ממקומו, שהרי הקב"ה עצמו המשיך להשתמש בשם זה, ואפילו בשעה שהזכיר באותו פסוק גם את השם החדש "ישראל", כנאמר: "ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה, ויאמר: יעקב יעקב" (בראשית מו/ב). כך יתפרש דבר ה': "לא יקרא שמך עוד יעקב [בלבד], כי אם [גם] ישראל יהיה שמך" (אבן עזרא ורבינו בחיי בשם רבינו חננאל: "עוד" =בלבד). אלא מכאן יש להוכיח את אותו הפלל שלמדנו לעיל: "גאלת

מִצְרַיִם, טִפְלָה, וְהַגְאָלָה הָעֵתִידָה – עֶקֶר, זֹאת יוֹדְעִים אֲנִי מִכָּאן, שֶׁהָרִי הַשֵּׁם יִשְׂרָאֵל – עֶקֶר, וְיַעֲקֹב – טִפַּל לוֹ, אֲבָל לֹא הִתְבַּטַּל לְגַמְרִי. לָכֵן כְּאֲשֶׁר הִקְבִּי"ה הִתְגַּלָּה לְיַעֲקֹב לִפְנֵי יְרִידָתוֹ מִצְרַיִם, הוּא הַזְכִּיר לוֹ כִּי אֲמַנְסָם שְׁמוֹ הָעֶקֶרִי הוּא, יִשְׂרָאֵל, שֶׁהוּא מַלְשׁוֹן שְׂרָרָה בְצִרְיֹף שֵׁם ה', אֲדָּה בְּגִלְל שְׁעֵתִיד לְרִדָּת לְמִצְרַיִם, לָכֵן מֵתָאִים לוֹ יוֹתֵר הַשֵּׁם הַטִּפַּל, יַעֲקֹב, שֶׁהוּא לְשׁוֹן פְּחוֹת נִכְבָּד (רֹאה בְרֵאשִׁית לִב/כֵּט: "לֹא יַעֲקֹב יֹאמֹר עוֹד שִׁמְךָ" וּבְרֵמְבִי"ן עַל בְּרֵאשִׁית מו/ב. עַל הַקֶּשֶׁר בֵּין הַגְלוּת לִשְׁם, יַעֲקֹב, וְהַגְאָלָה ל, יִשְׂרָאֵל, מְבֹאֵר בַּחֲמִשָּׁה: "הַקּוֹרָא לִישְׂרָאֵל יַעֲקֹב"). זֶה הַסֵּפֶה שֶׁאֲנִי נִקְרָאִים "בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל", אֲרַצְנוּ הִיא "אֲרֶץ-יִשְׂרָאֵל", תּוֹרַתְנוּ הִיא "תּוֹרַת-יִשְׂרָאֵל", וְאֲנִי "עַם-יִשְׂרָאֵל" (ע"פ תּוֹס' רִיח'ח). לָכֵן, כְּמוֹ שֶׁבִּירוֹר כִּי אִי-אֶפְשָׁר שֶׁכְּבוֹדוֹ שֶׁל יִשְׂרָאֵל יִכַּל לִהְיוֹת מִשְׁלָם, מִבְּלִי שִׁיְהִיָּה לוֹ "שֵׁם טִפַּל" שֶׁיִּדְגִּישׁ אֶת הַשֵּׁם הָעֶקֶרִי, כִּדּוּם גַּם הַגְאָלָה הָעֵתִידָה, הִיא נִחְשָׁבֶת כְּעֶקֶרִית דּוֹקָא בְּגִלְל שֶׁקְדָּמָה לָהּ גְאָלָת מִצְרַיִם, הַנִּחְשָׁבֶת כִּי"טִפְלָה", וְלֹא נִתֵּן שְׁלֹא לְהַזְכִּיר אוֹתָהּ, כִּפִּי שְׁלֹא רַק שֶׁהַשֵּׁם, יַעֲקֹב, לֹא נִעְלַם, אֲלָא הוּא מְהִירָה רָקַע וְהִדְגִּישָׁה לְשֵׁם הַנִּכְבָּד, יִשְׂרָאֵל, בְּדִיּוֹק כִּפִּי שְׁלֹא תַעֲלֵם יִצְיָאָת מִצְרַיִם, אֲלָא תִהְיֶה רָקַע וְדִגְמָא לְהַשְׁוֹת אֵלֶיהָ אֶת הַגְאָלָה הָעֵתִידָה.

הַגְאָלָה הָעֶקֶרִית – מִמְלַחֲמַת גּוֹג-וּמִגּוֹג
בְּשֵׁנִי נוֹשָׂאִים חִלְקוֹ הַחֲכָמִים עַל בֶּן-זֹמָא, גַּם בִּיחֹס שֶׁל הַגְאָלָה הָעֵתִידָה אֶל גְאָלָת מִצְרַיִם, וְגַם בְּשִׂאָלָה הָאֵם יֵשׁ מִשָּׁג שֶׁל גְאָלָה עֶקֶרִית וְגְאָלָה הַטִּפַּלָּה לָהּ. אֶת הָעֶקֶרֹן שֶׁקִּים בְּתוֹרָה "עֶקֶר וְטִפַּל", הוֹכִיחוּ הַחֲכָמִים מִ"יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל". עֵתָה נּוֹתֵר לָהֶם לְהוֹכִיחַ שֶׁזְכָּרוֹן הַגְאָלָה אֲכֹן בְּנִי עַל עֶקֶר וְטִפַּל (לָכֵן שִׁינָתָה הַגְמָרָא אֶת הַנוֹסַח, שֶׁתְּחִילָה נֹאמֵר: "כִּי־צֹא בּוֹ אֶתָּה אוֹמֵר", וְאַחֵר כֵּךְ אֹמְרוֹ: "וְכֵן הוּא אוֹמֵר", כִּי ה"כֵן הוּא אוֹמֵר" אֵינוֹ עוֹד הוֹכִיחָה לִ"טִפַּל וְעִיקָר", אֲלָא הוֹכִיחָה שֶׁבִּגְאוּלָה קִים "טִפַּל וְעִיקָר"). זֹאת הוֹכִיחוּ מִהֶמְקָרָא, שֶׁהָרִי וְכֵן יִשְׁעִיהוּ הַנְּבִיא מֵתָאֵר אֶת הַגְאָלָה הָעֵתִידָה, שֶׁתְּבִיא עֵדוֹן חֲדָשׁ לְעוֹלָם, וְכִדּוּ לְהַבְלִיט אֶת הַחֲדוּשִׁים הָעֵתִידִים, הוּא אוֹמֵר: "אֵל תִּזְכְּרוּ רֵאשֻׁנוֹת, וְקִדְמָנוֹת אֵל תִּתְבַּנְּנוּ" (יִשְׁעִיהוּ מַגִּי'ח) – "אֵל תִּזְכְּרוּ רֵאשֻׁנוֹת", זֶה שֶׁעָבִיד גְּלוּתֵי הָרֵאשֻׁנוֹת, שֶׁהֵיוּ מֵאֵז חֲרִבּוֹן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הָרֵאשׁוֹן עַד הַגְאָלָה הָעֵתִידָה, שֶׁעָלֶיהָ מִתְנַבֵּא יִשְׁעִיהוּ, דְּהֵינּוּ גְלוּתֵי אֵלוֹ: בְּבַל, פָּרַס, יוֹן, רוֹמָא, אֲדוּם וְיִשְׁמַעְיָאֵל. "וְקִדְמָנוֹת אֵל תִּתְבַּנְּנוּ", זֶה הַתְּקוּפָה שֶׁקְדָּמָה לִ"רֵאשֻׁנוֹת", דְּהֵינּוּ: יִצְיָאָת מִצְרַיִם וְהַגְלוּת הַקְּשָׁה שֶׁנִּגְאָלְנוּ מִמֶּנָּה. דּוֹקָא עַל גְאָלָה זֶה הַתְּבַטָּא הַנְּבִיא בְּלִשׁוֹן: "אֵל תִּתְבַּנְּנוּ", כִּי אֲכֹן גַּם אֲנִי יִזְכְּרוּ אֶת יִצְיָאָת מִצְרַיִם, אֲלָא שְׁלֹא יִתְבַּנְּנוּ בָּהּ (בְּרַכַּת רֵאשׁ). מִדּוּעַ לֹא לִזְכֹּר אֶת אוֹתוֹן גְּלוּתֵי וְלֹא לְהַתְבַּנּוֹן בְּגְאָלָה מְהִירָה? כִּי "הַנְּנִי עוֹשֶׂה חֲדָשָׁה" = צָרָה חֲדָשָׁה וְקִשְׁיִים חֲדָשִׁים, אֲשֶׁר "עֵתָה תִּצְמַח" מִמֶּנָּה גְאָלָה מִשְׁמַעוּתִית יוֹתֵר, שֶׁהָרִי עַל גְאָלָה מִתְאִימָה הַמְּלָה: "תִּצְמַחֲמִיח", וְעַל שֵׁם הַגְאָלָה נִקְרָא הַמְּשִׁיחַ: "צִמְח" (זְכַרְיָה ג/ח, ו/יב), שֶׁיִּצְמַחֲמִיח אֶת קֶרֶן הַיְּשׁוּעָה. שֶׁהָרִי תֵּנִי = שְׁנָה רַב יוֹסֵף עַל הַנְּאָמֵר: "הַנְּנִי עוֹשֶׂה חֲדָשָׁה", יֵשׁ לְשֹׂאֵל: "אֵיזוֹ צָרָה מִקְבִּילָה לִ"רֵאשֻׁנוֹת" וְלִ"קִדְמָנוֹת"? זֶה מִלְחַמַּת גּוֹג וּמִגּוֹג, אֲשֶׁר בָּהּ יִתְקַבְּצוּ כָּל הַגּוֹיִים לְהִלָּחֵם בְּמַלְכוּת מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד (כְּמְבֹאֵר לַעֲלִי ז/ב: "מִלְחַמַּת גּוֹג-וּמִגּוֹג"). אֶת הַגְאָלָה מִמֶּנָּה יֵשׁ לִזְכֹּר וְעַל הַנְּסִים שִׁיְהִיו בָּהּ יֵשׁ לְהַתְבַּנּוֹן, וְלִשְׁמֵחַ עַל לֵב. מִדּוּעַ? כִּי הַצְּרוֹת שֶׁל גּוֹג וּמִגּוֹג תִּהְיֶינָה גְדוּלוֹת יוֹתֵר, כִּנְאָמֵר: "וְהִיְתָה עַתְּ צָרָה אֲשֶׁר לֹא נִהְיְתָה מִהְיוֹת גּוֹי עַד הָעַתְּ הִיא" (דְּנִיאל יב/א), וְכֵן בְּמִקְוֵמוֹת רַבִּים בְּמִקְרָא מֵתָאֵר הַפַּחַד הַנּוֹרָא שִׁיְהִיָּה בְּאוֹתָהּ מִלְחָמָה קְשָׁה, שֶׁתְּבִיא לְנִקְסָם בְּכָל הַרְשָׁעִים שֶׁהֵיוּ מֵאֵז וּמַעוֹלָם, לָכֵן גַּם הַגְאָלָה מִמֶּנָּה תִּהְיֶה כֹּה עֶקֶרִית עַד שֶׁתִּשְׁמֵחַ בְּצֵל אֶת הַגְאָלָה הַקּוֹדֶמֶת – גְאָלָת מִצְרַיִם, וְלַעֲשׂוֹתָהּ "טִפַּל" אֲדָּה לֹא לְמַחֵק אוֹתָהּ מִהַסְטוֹרִיָּה, אֲלָא לְהַזְכִּיר אוֹתָהּ, וְלֹא לְהַתְבַּנּוֹן בָּהּ, אֲלָא לְהַתְבַּנּוֹן בִּ"חֲדָשָׁה".

עַם יִשְׂרָאֵל הוֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ וּמִפְרָסֵם אֶת נְסִיוֹ
כְּדִי לְהַמְחִישׁ כִּי־צֹד מִתְבָּאֶרֶת לְשׁוֹן הַנְּבִיא: "אֵל תִּזְכְּרוּ, אֵל תִּתְבַּנְּנוּ", לֹא כְּצוּי שְׁלֹא לְהַתְבַּנּוֹן, אֲלָא כְּהַגְדָּרֶת מִצָּב וְכַתְּגוּבָה טְבַעִית שֶׁל בְּנֵי הָאָדָם מוֹל עֲצָמַת הַחַיּוֹת שֶׁתִּהְיֶינָה בְּעַת הַגְאָלָה, אֲמַר רַב יוֹסֵף: מִשָּׁל לָמָּה הַדְּבָר דּוֹמֵה? לָאָדָם שֶׁהִיָּה מֵהֵלֶךְ בְּדֶרֶךְ וּפָגַע בּוֹ זֶאֵב, אֲמַנְסָם דִּי טְבַעִי לִפְגֹּשׁ בּוֹ בְּדֶרֶךְ מַחוּץ לְעִיר, אֲדָּה לֹא דִי טְבַעִי לְהַנְצִל מִמֶּנּוּ, וְאִף עַל פִּי כֵן נִצּוֹל מִמֶּנּוּ, וְהִיָּה הַנְּצוֹל מִסִּפְרָ וְהוֹלֵךְ אֶת מַעֲשֵׂה הַהַצָּלָה שֶׁל הַזֶּאֵב לָכֵל מִי שֶׁהוּא פָּגַשׁ בְּדֶרֶךְ וְלָכֵל מִי שֶׁהוּא פָּגַשׁ אַחֵר שֶׁכָּבֵר הִגִּיעַ הָעִירָה. אַחֵר מִכֵּן יֵצֵא שׁוֹב לְדֶרֶךְ, וְאִזּוֹ פָּגַע בּוֹ אֲרִי, שְׁוִיתֵר נָדִיר לִפְגֹּשׁ בּוֹ מֵאֲשֶׁר לִפְגֹּשׁ בְּזֶאֵב, וְגַם יוֹתֵר נָדִיר לְהַנְצִל מִמֶּנּוּ מִלְּהַנְצִל מִזֶּאֵב. וּבְדֶרֶךְ פֹּלָא נִצּוֹל גַּם מִמֶּנּוּ, וּבְמִשְׁדֵּשׁ שְׁנִים אַרְבּוֹת הִיָּה מִסִּפְרָ וְהוֹלֵךְ אֶת מַעֲשֵׂה הַהַצָּלָה מִשְׁנֵי הָאֲרִי, בְּעוֹד שֶׁאֵת מַעֲשֵׂה הַזֶּאֵב עָדוֹן לֹא שָׁכַח, שֶׁהָרִי יִשְׁנֵו מִכְּנָה מִשְׁתָּף בְּסַכְנָה שֶׁל הַזֶּאֵב וְהָאֲרִי, שְׁנִיָּהם גְּדוּלִים, גְּלוּיָם, יֵשׁ לָהֶם סִבָּה לְתִקָּף, וְהֵם מִשְׁתַּמְשִׁים בְּכַחוֹת פִּיזִיָּים שֶׁלָּאָדָם יִשְׁנֵם אֶת הַפְּלִים לְהַתְמוּדֵד בָּהֶם, וְאֲמַנְסָם הָאֲרִי גְדוֹל וְחִזָּק יוֹתֵר, עַל כֵּן זֹכֵר אוֹתוֹ יוֹתֵר. עַד שֶׁהִגִּיעָה הַפְּתָעָה בְּלִתִּי צְפוּיָה לְחִלוּטִין, וְתוֹךְ כְּדִי הִלִּיכָה שְׁלֹחַ וְנִעִימָה, פָּגַע = פָּגַשׁ בּוֹ נֶחֱשׁ לֵלֹא כָּל הַתְּרַעָה וְלֵלֹא הַכְּנָה נִפְשִׁית מִקְדָּמָה. וְלֹא בְּנִקְל הוּא נִצּוֹל מִמֶּנּוּ, מִפְּנֵי שֶׁחֲקִי הַמִּלְחָמָה שֶׁל נֶחֱשׁ אֵינָם מִתְאִימִים לְמַאֲבָק אֲנוּשִׁי, וְלֹא לְדֶרְכִי הַהִנְגָה שֶׁל בְּנֵי הָאָדָם, כִּפִּי שֶׁאֲמַר הַקְּבִי"ה לְנֶחֱשׁ: "הוּא יִשׁוּפֵד רֹאשׁ, וְאֶתָּה תִּשׁוּפֶנּוּ עֵקֶב" (בְּרֵאשִׁית ג/טו). כִּי דִי לְנֶחֱשׁ לִפְגֹּעַ בְּנִקְדָּה קִטְנָה בְּגוּף הָאָדָם, כְּדִי לְהַמִּית אוֹתוֹ, וְאֵלוֹ הָאָדָם יִכַּל לְהַכּוֹת בּוֹ שׁוֹב וְשׁוֹב, וְאִף לִפְצֹעַ אוֹתוֹ עַד זֶב דָּם, אֲדָּה עַד שְׁלֹא יִרְצֹץ אֶת רֹאשׁוֹ הַזֵּרִי וְהַמִּתְפַּתֵּל, עָדוֹן לֹא חִלְפָה הַסַּכְנָה. נִמְצָא שֶׁסַּכְנָת הַנֶּחֱשׁ הִיא כְּפוּלָה וּמִכְפָּלָה, גַּם בְּגִלְל גּוֹרֵם הַהַפְּתָעָה, שֶׁהוּא מְגִיחַ מִמִּקְוֵמוֹת מַחְבּוּא, גַּם בְּגִלְל גְּמִישׁוֹתוֹ וְגַם יִכְלָתוֹ לְחַמֵּק וְלְתַקֵּף מִמִּקְוֵמוֹת שׁוּנִים, וְגַם בְּגִלְל אֲרִיסוֹ הַמִּסְכָּן. כָּל זֹאת אֵינוֹ בְּזֶאֵב וּבִאֲרִיָּה, שֶׁהַמַּאֲבָק בֵּינָם לְבִין הָאָדָם הוּא מַאֲבָק בֵּין כַּחוֹת בְּעָלִי אִפִּי דּוֹמָה. לָכֵן הַחֲנוּיָה הַמְּזַעֶצֶת וְהַמְּרַגֶּשֶׁת שֶׁל מַאֲבָק עִם נֶחֱשׁ וְהַצָּלָה מִמֶּנּוּ, גְּרָמָה שֶׁהוּא שָׁכַח מַעֲשֵׂה שְׁנִיָּהם = זֶאֵב וּבִאֲרִיָּה, וְהִיָּה מִסִּפְרָ וְהוֹלֵךְ רַק אֶת מַעֲשֵׂה הַנֶּחֱשׁ. אִף כִּדּוּ יִשְׂרָאֵל, גַּם הֵם "מִהַלְכִים בְּדֶרֶךְ", וְגַם הֵם פָּגְשׁוּ "זֶאֵבִים וּבִאֲרִיָּה", וְכֵן עֵתִידִים לִפְגֹּשׁ "נֶחֱשִׁי". ה"זֶאֵב" הוּא הַגְלוּת הַקְּשָׁה שֶׁהִיְתָה לָנוּ בְּמִצְרַיִם. ה"אֲרִיָּה" הוּא גְלוּת בְּבַל, שֶׁהַחֲרִיבָה אֶת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הָרֵאשׁוֹן, וּמֵאֵז הַחֲלָה "תְּקוּפַת הַגְלוּת" שֶׁאֲנִי בָּהּ עַד עַצְם הַיּוֹם הַזֶּה. ה"נֶחֱשִׁי" הוּא הַגְלוּת הָאֲחֵרוֹנָה, כְּאֲשֶׁר כָּל כַּחוֹת הָרַע יִתְאַחֲדוּ בְּדֶרְכִים מִפְּתוּלוֹת, מִתְחַכְּמוֹת וְאֲרִיסוֹת, בְּתִקּוּפָה הַקְּשָׁה שֶׁחֲזוּ"ל מְכַנֵּם אוֹתָהּ "עֵקֶבְתָּא דְּמִשְׁיָחָא" (מְבֹאֵרֶת בְּסִפְרָנוּ שִׁב"ח עַל סוּטָה עֲמוּדִים 60-64), כִּי בְּתִקּוּפָה זֹאת אֲנִי נִמְצָאִים בְּסַכְנָה שֶׁ"נֶחֱשִׁי" = יָצָר-הָרַע יִכְיֵשׁ אוֹתָנוּ בְּעֵקֶב, שֶׁכֵּן עַל שֵׁם כִּדּוּ נִקְרָאֶת גַּם הַתְּקוּפָה: "עֵקֶבְתָּא דְּמִשְׁיָחָא". לָכֵן בְּתִקּוּפַת מִלְחַמַּת גּוֹג וּמִגּוֹג, לֹא יִזְכְּרוּ אֶת הַגְלוּתֵי הָרֵאשֻׁנוֹת וְהַקּוֹדֶמֹת, כִּי צְרוּת אַחֲרוֹנוֹת מִשְׁכַּחוֹת אֶת הָרֵאשֻׁנוֹת. לָכֵן גַּם בְּגְאָלָה מִהַצְּרוֹת הָאֲחֵרוֹנוֹת, יִזְכְּרוּ בְּעֶקֶר עַל צְרוּת אֵלָה, בְּעוֹד שֶׁהִשְׁבַּח עַל הַגְאָלָה מִהַצְּרוֹת הָרֵאשֻׁנוֹת יְהִיָּה טִפַּל, לָכֵן לֹא יִתְבַּנְּנוּ בָּהֶם, אֲלָא רַק יִזְכְּרוּם כִּנְאָמֵר: "כָּל מִי חִיָּד" – לְהַבִּיא לִימּוֹת הַמְּשִׁיחַ.

אֲבָרָם הוּא אֲבָרָהָם
כְּהִמְשָׁד לְנוֹשֵׂא שֶׁל שְׁנֵי הַשֵּׁם מַעֲקָר לְטִפַּל, כִּפִּי שֶׁהִיָּה בְּשִׁמוֹ שֶׁל יַעֲקֹב שֶׁהָפֵד לְהִיֹּת טִפַּל לְשֵׁם יִשְׂרָאֵל, מִבִּיָּאָה הַגְּמָרָא סִגְיָה הַמְבָאֶרֶת נוֹשֵׂא זֶה שֶׁהִיָּה אֲצֵל אֲבָרָהָם אֲבִינוֹ וְשָׂרָה אֲמִנּוּ, וְאֶת מִשְׁמַעוּתוֹ הָעֶקֶרֹנִית לְהַבְנִת מַעֲמָדָם שֶׁל הָאֲבוֹת וְשֵׁל עִם יִשְׂרָאֵל – בְּנֵיָּהֶם. כְּאֲשֶׁר כָּרַת ה' בְּרִית עִם אֲבָרָהָם אֲבִינוּ, צִוָּה אוֹתוֹ עַל מִצְוֹת הַמִּילָה, וְהַבְטִיחַ לוֹ אֶת אֲרֶץ יִשְׂרָאֵל, וְאֶת עַם-יִשְׂרָאֵל. כְּהַקְדָּמָה לָכֵל אוֹתוֹן מַעֲלוֹת אֲמַר לוֹ הַקְּבִי"ה: "וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אֲבָרָם, וְהִיָּה שִׁמְךָ אֲבָרָהָם, כִּי אֲבִי הַמּוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיד" (בְּרֵאשִׁית יז/ה). מִפְּסוּק זֶה לְבִד נִתֵּן הִיָּה לְטַעוֹת וְלִחְשָׁב שֶׁהַשֵּׁם הַקּוֹדֵם הַתְּבַטַּל, וּבְמִקּוּמוֹ בָּא שֵׁם חֲדָשׁ – "אֲב-הֵם" = אֲב-הַמּוֹן, וְהַסֵּפֶה שְׁלֹא הִשְׁמִיטוּ אֶת הָאוֹת ר' מִמִּקּוּמָהּ, כְּדִי שְׁלֹא לְהַפְחִית אוֹת מִשְׁמוֹ, דְּבַר שֶׁחֲזוּ"ל הִגְדִּירוֹ אוֹתוֹ: "שֵׁלֹא לְגַרֵם תִּרְעַמֵּת לְאוֹתָהּ אוֹת" (רִש"י בְּרֵאשִׁית שם). כְּדִי לְהַבִּין אֵיזוֹ תִּרְעַמֵּת יְכוּלָה לְהִיֹּת לְאוֹת ר' בְּשִׁמוֹ שֶׁל אֲבָרָהָם, יֵשׁ לְהַבִּין אֶת מִשְׁמַעוּת הַמְּלָה: "אֲבָרָם", דְּרַךְ פְּסוּק שֶׁנִּכְתַּב בְּמִיָּחָד לְשֵׁם כִּדּוּ בְּסִפְרָ דְּבָרִי-הַגְּמִיָּם, שֶׁהוּא תִּקְצִיר הַהִסְטוֹרִיָּה מֵאָדָם הָרֵאשׁוֹן עַד בְּנִית בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁנִי, וְסוּדוֹת רַבִּים רְמוּזִים בּוֹ (מְגִילָה יג/א: "כָּל דְּבָרִיךְ אֶחָד הֵם, וְאֲנִי יוֹדְעִים לְדוֹרֵשֵׁם"). כְּאֲשֶׁר מִיחֹס הַסִּפְרָ אֶת מִשְׁפַּחְתּוֹ שֶׁל אֲבָרָהָם אֲבִינוּ, נֹאמֵר "שְׁרוּג, נְחוּר, תִּרַח. אֲבָרָם הוּא אֲבָרָהָם. בְּנֵי אֲבָרָהָם יִצְחָק וְיִשְׁמַעְיָאֵל" (דְּבָרִי-א/כו/כח). הַמִּקְרָא הַבִּיא גַּם אֶת שְׁמוֹ הַקּוֹדֵם וְגַם אֶת שְׁמוֹ הַנוֹכָחִי, כְּדִי לְהַדְגִּישׁ כִּי הַשֵּׁם "אֲבָרָהָם" אֵינוֹ שֵׁם חֲדָשׁ שֶׁבָּא בְּמִקּוּם הַשֵּׁם הַקּוֹדֵם שֶׁהַתְּבַטַּל, אֲלָא הוּא הַרְחֵבָה וְשִׁפּוּר בְּשֵׁם "אֲבָרָם" וְלָכֵן נּוֹתֵרָה הָאוֹת ר' בְּמִקּוּמָהּ, כִּי בְּשֵׁם, אֲב-רָם יִשְׁנָה

משמעות חיוניות, כמו-עמ'רס', דהינו: אברס' = אב גבה, נשא וחסה, לכן ישנה סבה להשאיר את האות ר', כדי לרמוז על רס, ולא לבטל חשיבות זו, כמבאר בהמשך.

תחלה אב לארס ולבסוף לכל העולם
ההדגשה: "אברס הוא אברס" מלמדת אותנו הבנה נוספת במעלתו של אברס אבינו, שבתחלה, הפיר אברס אבינו את בוראו, ולמד זאת את בני ביתו ואת תלמידיו הרבים, שהכניסם תחת כנפי השכינה, והם נקראים: "הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב/ה וברש"י שם). באותה שעה הוא נעשה אב לארס, דהינו: אביהם הרוחני של ארס, כי הוא "עשה" אותם מעובדי אלילים נבערים, לבני אדם בעלי נפש והכרה, שהרי על פסוק זה אמרו חז"ל: "כל המלמד את בן חברו תורה – כאלו עשהו" (סנהדרין כט/ב). ממילא – בגלל "בנים" אלה, בני ארץ מולדתו – ארס, הוא נעשה אב, ונקרא: "אב-רס", דהינו: אביהם של בני ארס. מדוע לא נקרא שמו "אב-ארס"? כי בשפה הארמית שדברו בני-ארס, בנו של שם (בראשית י/כב), המשמעות של המלה: "ארס", היא כמו שתי מלים "א-רס", כי האות א' משמשת כה' הידיעה, וכאלו שכתוב: "הרס" = המכבד, ושרש שמו הוא "רס" = מכבד ונעלה. לכן שם משפחתו הכללי הוא "רס" (איוב לב/ב וברש"י שם). הסבר זה יבאר מדוע השמיט המקרא את האות א' משמו וקרא לו "רס". לכן הוא אינו קרוי: "אב-ארס", שהוא כמו "אב-רס", אלא "אב-רס", כי הוא האב הרס והנכבד של בני-רס = ארס. מאז המשכיה השפעתו להתרחב, והיה מהלך, קורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען, והוא [עידן משיח] וקורא, שנאמר "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם" (בראשית כא/לג. רמב"ם ע"ז א/ג). ולבסוף, אחר שהיה אב לארס, והמשיך להפיץ את האמונה בה' גם בארץ כנען ובשאר ארצות העולם, נעשה אב לכל העולם. כי אותם אלפים ורבות שאברס אבינו שתל בהם את האמונה בה', התפזרו בכל העולם כולו, והם השרש של ההפצה העולמית לאמונה בא-ל יחיד, והם שרש נשמותיהם של הגרים שבכל דור ודור, שנקראים "בניו של אברס אבינו" (רמב"ם ע"ז א/ג). כפי שכתב הרמב"ם: לפי שנאמר לאברס: "אב המון גוים נתתיד", הרי הוא אב כל העולם כולו, שנכנסים תחת כנפי שכינה, ולכן כל הגרים נחשבים כבני אברס אבינו (ביכורים ד/ג, ובישראל קדושים לרבי צדוק הכהן אות ז'). הרי שם קצר זה: "אברס", שלכאורה לא רק שהוא חסר הבנה, אלא שהמשמעות שהיתה לו בעבר, כשהיה נקרא: "אב-רס", נלקחה לכאורה, ולמלה "רס" שנגזרה מ"אב-רס" שאמנם בלשון הקדש אין לה כל משמעות כמלה בודדת, אלא שהיא שלוב של שתי מלים: "ארס" "המון", אשר האחת אינה מבטלת את השנייה, אלא מרחיבה אותה. הקצ"ה הוסיף דוקא את האות ה', כי באות זו נברא כל העולם, כנאמר: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" (בראשית ב/ד). אמרו חז"ל שהאות ה' במלה "בהבראם" קטנה יותר, כדי ללמד את סוד בריאת העולם הרמוז באות זו, וכאלו שכתוב: "בה' בראם" (מנחות כט/ב). על כן אמרו חז"ל על פסוק זה: האותיות "בהבראם" הן כמו האותיות "באברס", דהינו: בזכותו של אברס נברא העולם (בר"ר יב/ט). כי בזכותו חזרה האמונה לעולם, אחר שננטשה בגלל עבודה זרה, ואמונה זו בה' שהתחילה להאיר את לבותיהם של בני ארס, תמשיך להשפיע עד שתאסף תחת כנפי השכינה את כל בני העולם (ראה אבן עזרא שבמילה "אברהם" רומזה גם המילה "אביר". עוד ראה לעיל ז/ב: "אברהם קרא לקב"ה אדוני").

שרי היא שרה
בהמשך להתרחבות שמו של אברס אבינו, מאז היותו אביהם הרוחני רק של בני-ארס, עד להיותו אב עולמי לכל המאמינים בה' בכל העולם. ממשכה הגמרא לבאר כי בדיק אותו הרעיון נמצא גם בשמה של אשתו, אשר היתה שתפה נאמנה לבעלה בהפצת האמונה, כנאמר על שניהם: "וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בַחֲרָן" (בראשית יב/ה). אמרו חז"ל: לא נאמר "אשר עשה" אלא "אשר עשו", כי אברס היה מגיר את האנשים ושרה מגירת את הנשים (ב"ר לט/כ מובא ברש"י שם). הסבה הפשוטה לחלוקת עבודה זו, היא מטעמי צניעות, שהרי כיצד ידבר אברס אבינו עם נשים, או שרה אשתו עם גברים? הרי האורחים שפאו לביתו, וקבלו שפע מאכלים ומיני מאפה ועגות, ששרה אפתה במיוחד לכבודם, אפלו לא ראו אותה, כי את הכל עשתה בהחבא ובצניעה (בראשית יח/ט). חלוקה כזו היא גם הרבה יותר יעילה מבחינת פריון העבודה, כי יש צורך לדבר אל כל אחד בשפתו, ולשכנע אותו על פי דעתו (רמב"ם ע"ז א/ג). יתכן שמדרש זה הוא מקור דבריו. לכן מצאה שרה שפה משתפת דוקא עם הנשים, והכניסה אותו תחת כנפי השכינה, שהרי שונה היא שפת השכנוע לגברים מאשר לנשים, כנאמר: "כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב, וְתֹאמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות יט/ג). על שנוי הלשון שם פרש רש"י: "לגברים בלשון קשה, ולנשים בלשון רכה". אברס שהיה ראשון המאמינים, נקרא "אב", כי הוא היה "מלך האמונה", ועל שם כך כנו אותו: "נשיא אלקים" (בראשית כג/ו). כמו כן אמרו חז"ל על ההגדרה: "עמק המלך" (בראשית יד/יז), שכל האמות באו לעמק השנה, להמליך את אברס עליהם (בר"ר מג/ו, מובא ברש"י שם). "ארמון מלכות האמונה" היה האהל של אברס, אשר נהל בידיה הנאמנות של אשתו – השתפה הנאמנה לכל מעשיו. נהול זה של דרך חייהם העניק לה את התואר: "שר", שהרי שמה המקורי שנתן לה אביה, היה "יסכה" (מגילה יד/א), ורק אחר שנשא אברס אבינו, שהיה מלך, היא קבלה את התואר: "שר" = אשה חשובה הנשאת תואר של שר (חידושי אגדות למהר"ל סנהדרין כט/ב ובגו"א בראשית יא/כט: "יסכה"). היא נקראה "שרי" ולא "שרי" – בלשון יחיד, כי כל אחת מתלמידותיה הרבות, ראתה בה פנושאת תואר זה באופן אישי כלפיה, ובגלל תלמידותיה הרבות היא נקראה "שרי" בלשון רבים. כמו כן לא קראו לה "שרית", כי שם זה לא נתן לה כשם-עצם אלא כשם-תואר – בגלל פעולותיה הענפות והנכבדות. את ההגדרה של שמה יש להשוות להגדרת שמו של אברס, לכן משוים חז"ל דרשה שהיתה בשנוי שמה לדרשה שהיתה בשנוי שמו של אברס, וכאלו שכתב פסוק: "שרי היא שרה", כמו שכתוב: "אברס הוא אברס". כי בתחלה נעשית "שרי" רק לאמתה, כי משמעות השם "שרי" או "שרי" היא, "לי ולא לאחרים", שלא זכו ללמד אצלה, או שעדן לא הספיקו ללמד אצלה. ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו, כי "שרה" משמעה, שתהא שרה על הכל (רש"י בראשית שם). היא אמא של כל הבאים לחסות בצל האמונה שהביא אברס אבינו לעל כן נוהגים לקרא לגרים אברס, ולגרות, שרה'.

השם אברס מבטל את השם אברס
שני שלבים מכריעים ובעלי משמעות היו בחיי אברס אבינו, האחד קפל את כל חיו עד גיל שבעים וחמש, אשר בהם התמודד מול הכופרים והפיץ את האמונה בה' בארס – ארץ מולדתו. השלב השני היה כשהקב"ה בחר בו, וצוה עליו: "לך מארצך וממולדתך, ומבית אביך, אל הארץ אשר אראך. ואעשה לך גויל גדול – – – ונברכך בך כל משפחת האדמה" (בראשית יב/א-ד). באותה שעה נבחר אברס אבינו להקים אמה יחידה שתהא יודעת את ה', עובדת אותו ומפרסמת את שמו בכל העולם. מאז היה קורא בשמו של הקב"ה, בכל המקומות אליהם הגיע – ארץ כנען, מצרים, סדום ושאר ארצות האזור ואמות הסביבה. עד שבגיל תשעים ותשע פרת עמו הקב"ה ברית עולם, ואז הבטיח לו את הולדת בנו יצחק – ממשיך דרכו, ובאותו מעמד שנה גם את שמו ל"אברס". השם "אברס" מתחסא אל מצבו הקודם, שהיה לו בטרם קבל את התפקיד לפרסם את שם ה' בפי כל יושבי העולם. אז באותה שעה שהקב"ה הבטיח לו להביא לעולם את הירש – ממשיך דרכו של האב, ואף פרת אתו ברית על כך, באותה ברית שנה הקב"ה את שמו וקרא לו "אברס", כדי להורות על העלאת בדרגה, כמבאר לפני כן, שמתחלה היה אב לארס ואחר כך אב לכל העולם כולו. המביט השטחי והרדוד יכל לטעות ולחשב שההסטוריה של העם היהודי דומה להתפתחותם של שאר אמות העולם, אשר גם להם ישנם ספורים על אבות המשפחה, שהתרחבה לשבט ולאמה, וגם בניהם אגדות מופת על גבוריהם, וספורי-עם על אבותיהם. השוואה זו בטעות יסודה! כי היסוד של עם-ישראל הוא בהוראה האלקית: "לך לך!" = צא מהעבר הטבעי, המצמצם והקטן, שהוא נחלת כל האנושות, כי מעתה אתה נכנס לעולם על-טבעי, רוחני, גדול, רחב ומברך. הגדל זה במבט על יסודותיו של עם ישראל בין שני הסטוריונים, שהאחד רואה בו עם סגולה נבחר,

והשני טועה לראותה כאמה חריגה במשפחת העמים. פער זה בהבנת שרש ההסטוריה היהודית בא לידי ביטוי בהבנת מהותו של אבי האמה, ומצטמצם בקריאת שמו, על כך תני בר קפרא: כל הקורא לאברהם, אברהם, ומוריד אותו מהיותו "אב-המון-גוים" לדרגתו הקודמת: "אבי אדם", עובר בעשה = מפסיד את המעלה לעשות לעצמו ולעמו את המעמד שאותו העניק הקב"ה לאברהם ולבניו. שגאמר: "והיה שמך אברהם"! כלומר: מהות שמך אינה אב לאדם, אלא יש מהות אחרת לשמך – אב לכל העולם. כי בשמו של האדם יש אמנם גם את הצורך של זהו, תקשורת ואתור בחברה, וממילא הקורא לאבי האמה: "אברהם" אינו מקים כל מצוה, שהרי רוצה לבאר אל מי הוא מתיחס. אך כיון ששם האדם אינו רק לצורך זהו, אלא יש בו משמעות ומהות (כמבואר לעיל ז/ב: "אשר שם שמות בארץ"), לכן הקורא לו "אברהם", מוכיח כי הוא מתיחס אליו כאלו שהוא אינו אלא אותו אבי אמה שיצאה מאדם ועל פי חסי הטבע התרחבה והגיעה להיכן שהגיעה. גישה זו אינה רק שטחית, ואפילו לא רק קנטרנית, אלא גובלת בכפיפה בתכניות של הקב"ה להביא את האנושות לקראת יעד מסים, שאברהם אבינו נבחר להתחיל בו, כי הוא עצמו בחר בתהליך זה, כמבאר בקטע הבא.

אברהם אינו אברהם!

רבי אליעזר אומר: לא רק שהמגדיר באפן ברור ונכון את משמעות השם "אברהם", מקים את רצון ה', ומי שאינו עושה כן מבטל רצון זה, אלא מצבו של הטועה לחשב כי לא נתנה לאברהם כל מעלה מיחדת, אלא משמעותו נותרה במצבה הבסיסי, הוא קובע מציאות של שקר בעולם, המנגדת לרצון ה'. על כן מלבד בטול העשה המבאר לעיל, הוא עובר עברה על רצון ה' באפן שמגדר כ, לאו' = אסור שהקב"ה צוה אותנו לא לעשותו, שגאמר: "ולא יקרא עוד את שמך אברהם". כלומר: מהמציאות האמתית פקע שם זה, ומי שרוצה להחזיר לאחור את ההתקדמות, ולהשפיל את מעלת הכתר שהכתר בו אבי האמה, הוא חוטא ביצירת מציאות שקרית שאינה קיימת, על ידי מעשה זה הוא עובר בלאו. אכן כאשר המקרא כתב את יחוסו של אברהם אבינו בדברי הקמים, נזהר בלשונו וכתב: "אברהם הוא אברהם" (דבה"י-א א/כז. הערת המלבי"ם שם). כי "אברהם" היה בנו של תרח, ואילו "אברהם" הוא אביו של יצחק אבינו. ישנם באורים אחדים מדוע הרמב"ם ושאר מוני המצוות אינם כוללים דין זה ברשימת המצוות והעברות (ראה מהרש"א, צ"ח חידושי מהרצה"ח, וליקוט ב"עניים למשפט"). על פי המבאר עד כה, יתכן לבאר באפן שהתבאר לעיל, מה הוא האסור שאין לצטט חצי פסוק. יתכן שהשקמה זו מספרי פסק ההלכה, נובעת מכך שהלכה זו היא התייחסות עקרונית אל מעמדו של עם ישראל – בני אברהם, ושיכת לעקרי האמונה, אשר לא הובאו בספרי ההלכות הפרטיות. כי שמו של אברהם אבינו אינו שם של אדם פרטי, אלא הוא משג וכנוי למייצג האלקים, הנקרא: "אלקי אברהם", וכל העמים המאמינים בה' נקראים: "עם אלקי אברהם" (תהילים מז/י ובתרגום שם). על טעות זו להשוות את מעמדו של אברהם אבינו אל שאר מקמי המצוות, הוכיח יחזקאל הנביא את בני דורו, שגאמר: "אחד היה אברהם" (יחזקאל לג/כד). כלומר: הוא קים מצוה אחת, ואנו מקמים מצוות רבות, הוא היה אדם יחיד ואנו רבים. טעות זו בהבחנה שבין עקרי האמונה לבין המצוות הפרטיות, היא היתה הטעות שלהם שטעו לחשב כי קים מכנה משותף כלשהו בינם לבין אברהם אבינו, ועל כך הוכיח אותם יחזקאל. כהערה צדדית יש להסיק מכאן שלא רק האומר, אברהם, כלומר: אדם פשוט, עובר בעשה ובלאו, אלא גם האומר: "אברהם – אדם פשוט", חוטא באותו חטא, כי לא הוספת האות ה' או גרעתה קובעת את האסור, אלא פונת המתבטא.

שרה – אשת אברהם

אחר שהתבאר כי הקורא לאברהם, אברהם, עובר על רצון ה', כפתוב: "לא יקרא עוד את שמך, אברהם, והיה שמך, אברהם", מאליה עולה השאלה אלא מעתה = מעכשיו, על פי כלל זה צריך להיות שגם הקורא לשרה: "שרי", הכי נמי! = גם כן מבטל מצות עשה וגם עובר בלאו: והרי התנא השמיט דין זה, משמע שאין אסור לקרא לה בשמה הקודם, מדוע? הרי בדיוק כשם שאברהם היה אב לכל העולם, גם שרה קבלה שם זה כ"שרה לכל העולם כלו", וכשם שאברהם היה אבי האמה, כך שרה היא אם האמה (כמבואר בהמשך טז/ב: "שלושה אבות, ארבע אמהות"). אם כן, המפחית במעלתה ומחזיר אותה למצבה הקודם – שרי – לאמה שלה בלבד, עושה לכאורה בדיוק את מה שעושה הקורא לאברהם, אברהם? משיבה הנקרא כי החלוקה בהתייחסות אל השנוי בשמותיהם נעוצה בשני של תפקידיהם. ביחס אל כל העולם פלו, נחשב אברהם אבינו כאבי האמה, ואבי האמונה העולמית. ביחס אל בני אברהם, נחשבת שרה, כאם האמה, הנמצאת באהלו של אברהם, היא המחוללת ומולידה את האמה, כגאמר: "הביטו – – – ואל שרה תחוללכם" (ישעיהו נא/ב). מחנכת את בניה ברוח אברהם בעלה, שומרת על ביתו של אברהם מפל משמר. לכן כאשר בקשה להגן על ביתה מרוחות רעות, ועל יצחק בנה מפני השפעתו השלילית של ישמעאל, אמרה: "גרש האמה הזאת ואת בנה" (בראשית כא/ל). הקב"ה אכן אשר את בקשתה ואמר לאברהם: "כל אשר תאמר אליך שרה – שמע בקולה" (בראשית כא/יב). כי מעמדה המחלט של אשה צנועה ויראת ה' כ"שר-הפנים" על עניני הבית, אינו נתון לספק ולערער. לכן אין אפשרות לפגע במעמדה, בכבודה ובשמה, על ידי כנויים כלשהם הנאמרים מחוץ לאהלה, כי פגיעה אמתית יחידה היכולה לפגע במשמעותו של התפקיד הנכבד אותו נושאת האשה, היא, רק אם יצליחו לחזר אל תוך הבית, ולפלע בה בתוך של אפי ביתה. כי על כל פגיעה אפשרית מבחוץ, תפקידו של הבעל לשמר, הוא ממנה על פקוח הבית כלפי כחות עוינים מבחוץ, והאשה שומרת על חסנו הפנימי של הבית, כאשר כל קול הנשמע מחוצה לו, אינו משנה את מעמדה במאומה. נמצא כי הנמצא מחוץ לבית ומכריז וקורא: אין היא "שרה", אלא "שרי" בלבד! אינו זכל לפגע לא בה ולא בשמה. שהרי היא מגנת מפל נסיון חיצוני לשנות את מעמדה ותפקידה – "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהילים מה/יד), ודבריו אינם אלא ציוץ של צפרים בצמרת העצים, או תפי המדבר בלשון אדם, שרק אויל וחסר דעה עלול להתחסס ברצינות לדברים שמשמיע, כפי שמספר על הורדוס, שהתרגו בגלל טעות של תפי מאלף, שלא כנה את שמו נכון (חולין קלט/ב), ראה את דבריו של מרן הגרי"י קנייבסקי זצ"ל בנושא, ספרנו שב"ח שם). כאן התבאר כי האדם היחיד הקובע את מעמדה הנכבד הוא בעלה. על כן אם אברהם יחזיר את שרה לשמה הקודם, ויקרא לה, שרי, הוא אכן יעבר על רצונו של ה', ח"ו, שרצה בכבוד שרי, והעניק לה את המעלה "שרה על כל העולם כלו", לכן התם = שם אצל שרה, הקב"ה אמר לאברהם: "שרי אשתך, לא תקרא את שמה שרי, כי שרה שמה", כלומר: רק אתה בעצמך אל תקרא לה, שרי, ואילו שאר בני האדם, יקראו או לא יקראו באות נפשם (רד"ק בראשית שם, המדייק את המילים: "לא תקרא", דהיינו: רק לאברהם אסור לעשות כן, כי כבודה של האשה תלוי אך ורק בבעלה).

הקורא לישראל יעקב

אם נסכם את הידוע לנו עד כה בנושא שנוי השם, נמצא כי שנוי שם הוא שנוי מהות, לכן אסור לקרא לאברהם, אברהם, בדיוק מטעם זה היה צריך להיות אסור לקרא לשרה, שרי, אלא שהתבאר בקטע הקודם, כי אסור זה אינו זכל לחול על אדם מבחוץ, אלא רק על בעלה אברהם בלבד, בגלל ששרה היא אשה, ואפיה אינו זכל להיות נתון לפגיעה מבחוץ. על פי הנחה זו מאליה עולה השאלה: אלא מעתה = מעכשיו, אחר שאנו יודעים כי אין להפחית מגדלותו של אחד מאבות האמה, אחר שהקב"ה כבר גדל את שמו, על ידי החזרת שמו הקטן יותר, אם כן, הקורא ליעקב אבינו, אחר שכבר קבל את התאר הנכבד "ישראל", כגאמר: "לא יקרא שמך עוד, יעקב, כי אם, ישראל" יהיה שמך, ויקרא את שמו ישראל" (בראשית לה/י). על כן מי שיקרא לו "יעקב", האם הכי נמי! = כך גם נאמר עליו – שיעבר בעשה ובלא תעשה? אמנם לעיל כבר התבאר "לא שיעקר שם, יעקב, אלא, ישראל, עקר ויעקב, טפל לו". אבל אחר באור ההבדל בין אברהם לשרה, ולאור ההבנה כי השם משנה את המהות של האב ביחס לעם פלו, יש לברר פעם נוספת מדוע אכן נותר השם, יעקב, בעינו, ולא התבטל כפי שהתבטלו השמות, אברהם, ושרי? משיבה הנקרא: שאני התם = שונה שם, אצל יעקב, דההדר = שחזר ואהדריה קרא = והחזירו המקרא בעצמו, וקרא לו בשמו הקודם, דכתב: "ויאמר אלקים לישראל במראת הלילה, ויאמר: יעקב יעקב – – – אנכי ארד עמך מצרימה, ואנכי אעלה גם עלה" (בראשית מו/ב). הרי שהקב"ה בעצמו השאיר את השם הקודם על מתכנתו, כי תפקידו של יעקב אבינו

להגשים ב"מעשה אבות סמן לבנים" גם את הגלות וגם את הגאולה. שם הגלות הוא: "יעקב" ושם הגאולה הוא: "ישראל", על כן, כל זמן שעדיין לא נגאלו לגמרי, חבים להיות לו ולבניו את שני השמות הללו. "יעקב" = עקב, הוא שם הגלות ורומז על היותו בשולי המעמד העולמי. בעוד שהשם "ישראל" = שָׂרָה, הוא שם של גאולה, ורומז על היותו לעתיד לבא שר על כל אמות העולם. לכן בשעה שהקב"ה אמר ליעקב לרדת מצרימה, הוא אמר לו: "אמנם שמך כבר ישראל, אבל עדין יש להשתמש בשם יעקב" (רמב"ן בראשית מו/ב). אכן לעיל התבאר כי בזמן שתבא הגאולה העתידית, יהיה השם הנכבד, ישראל עקר, והשם, יעקב אשר מכחו אנו שורדים בזמן הגלות, יהיה טפל לו. שהרי בזמן הגלות עלינו להרפין את ראשנו בפני כל גל עכור של שונאינו הבאים לתקוף אותנו, ולהמתין עד שיעלמו, ונזקף את ראשנו, כשאנו מתכוננים לגל הבא, שיחזר על הטעות של הרשעים שבדור הקודם, וגם הוא יעלם. כך דור אחר דור אנו מכריזים בליל הפסח: "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לבלותינו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם". לכן כיום אנו מכנים גם, יעקב – בזמן הסתערות הגל, וגם, ישראל – בזמן התנפצותו, וממילא גם אבינו עצמו נושא שני שמות אלה, עד שיתנפץ הגל האחרון בזמן הגאולה, ואז יהפך השם, ישראל להיות עקר, ויעקב טפל לו, כזכירה והתבוננות בצרות – נחלת העבר.

אשר בחרת באברהם באהבה בלתי תלויה על המובא לעיל שאסור לקרא לאברהם, אברהם, מתיב = השיב ושואל רבי יוסי בר אבין, ואיתימא = ויש האומרים כי רב יוסי בר זבידא שאל זאת את בר-קפרא. הרי מצאנו בתפלתם של השבים ירושלמה עם עזרא ונחמיה, לבנות את בית המקדש השני. כאשר נאספו כל העולים וזעקו בקול גדול לה', שפחו אותו ואמרו: "קומו ברכו את ה' אלקיכם מן העולם ועד העולם" (נחמיה כל פרק ט'). אחר כך החלו לסקור את שבחיו של הקב"ה, בגלוי כחו ומעשיו לארץ ההסטוריה, מאז בריאת העולם ועד לזמנם. פתחו ואמרו: "אתה הוא ה' לבדך, אתה עשית את השמים, שמי השמים וכל צבאם – אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור-כשדים, ושמת שמו אברהם, ומצאת את לבבו נאמן לפניך, וברות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני – לתת לזרעו, ותקם את דברך כי צדיק אתה" (נחמיה ט/ז-ח). רואים אנו שהנביא המשיך לקרא לו "אברהם", אף על פי ששם זה נעקר לגמרי, ואם היה אסור בדבר, לא היה הנביא מזכיר שם מבטל זה. אמר ליה בר-קפרא: היום = שם, בתפלת השבים ירושלמה, לא כלפי אברהם הפנו את דברי השבח, אלא עזרא הסופר שהיה נביא, וכתב את ספר נחמיה (ב"ב טו/א, והרי הוא היה מלאכי הנביא, כמבואר במגילה טו/א), הוא לא כתב את ספור תולדות עם ישראל ואבותיו, וככל לא נגע בנושא הבדלי המעמדות שבין "אברהם", ל"אברהם". אלא כתב תפלה, אשר כלליה שונים מכללי הלמוד, כי היא עבודה שבלב, ולמוד הוא הגדרות שכליות. שהרי ישנו הבדל מהותי בין תפלה שהיא "חיי-שעה", ותלויה במצב לבו של העומד בה, לבין למוד התורה, שהוא "חיי-עולם", וקשור אף ורק אל השכל המפשט והטהור, ולא יכל להיות ללמוד כל קשר למצבי לב משתנים של הלומד או של התקופה (בספרנו שבי"ח על מסכת יומא סז/ב: "תפילת אנשי כנסת הגדולה לבטל את היצר הרע" ובנספח שם, מבואר על אותה תפילה שמבוארת גם כאן, ושם התבאר שהיא קשורה למצב ליבם של בני אותו הדור). דקא = באותה תפלה עומד הנביא ומסדר לשבחיה = את שבחיו דרחמנא = של ה' – הרחמן והאוהב, על מאי דהוה מעיקרא = על מה שהיה בתחלה, שפחר באבינו עוד בהיותו בארם, ועדין נשא את שמו הקודם. אהבתו של הקב"ה לאבותינו ולנו אינה אהבה תלויה בדבר, ובחירתו באברהם, היא בחירה באהבה כזו שאינה יכולה להתבטל לעולם, שהרי לא פחר בו בגלל היותו בדרגת "אברהם", אלא כמו שהוא. לכן בתפלה כזו שאינה פונה אל אברהם ואינה קובעת מעמדות, אלא מסדרת דברי שבח לקב"ה על אהבתו את אבותינו ואותנו, לא רק שאין חסרון בהזכרת שמו הקודם של אברהם, אלא שבח גדול הוא לאברהם, שפחר באהבת ה' עוד בהיותו נושא שם זה. העולים ירושלמה אחר הגלות הקשה, שהותירה בהם צלקות וכתמים רוחניים, והורידה במאד את דרגתם הרוחנית, היו חבים להזכיר באותו מעמד רוחני מרגש, דוקא זכות זו, שהקב"ה אוהב את בניו בכל מצב, שהרי עוד בהיות אבינו בארם, ושמו היה רק אברהם, כבר אז פחר בו ה', ולכן גם אנו כאן, למרות שפתמי גלות רבים יש אתנו, אנו דבקים בקב"ה, ובטוחים שלא נפר את ברית האבות מעם בניו, שהרי "אהבה שאינה תלויה בדבר" אינה יכולה להיות בטלה (דרך חיים למהר"ל עמ' רס"ב).

הדרך עלה פרק מאימתי קבלת על כל אחד ואחד נולד עם הכנה נפשית וגופנית לקבל הנחיות והזרקה J=ניר חלק – טבולארסא בלע"ז (כמבואר לעיל א/א: "דר בחמישה עולמות"). ההנחיה החנוכית של התורה היא להפעיל תחלה את היד בשננו פסוקים, גם בנושאים הגדולים עדין בשבילו, וכן לחנכו לקים מצוות בפעל, אף על פי שעדין אינו מבין את משמעותן ואת התכן שלהן, כפי שאמרו חז"ל: קטן היודע לנענע – חזב בלולב. יודע להתעטף – חזב בציצית. יודע לשמר תפלין – אביו לזקח לו תפלין. יודע לדבר – אביו מלמדו "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", ופסוק ראשון של קריאת שמע (סוכה מב/א). כלומר: תחלה מלמדים אותו לקבל את מסרת אבותיו ולהרגיש את עצמו שיך בפעל לתורת משה ולקהלת יעקב, ואף להתחיל בקיום המצוות המעשיות, הרבה לפני שביין את תכן האמונה ומשמעותה. לכן רק אחר שזכר יודע לשון ולדקלם את הפסוק "תורה צוה לנו משה", משננים באזני היד את הפסוק העקרוני ביותר באמונה ובחיי העם היהודי: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". הרי שדרך החנוך של קטנים הוא "על מצוות" ורק אחר כך "על מלכות שמים". משנתנו כאן באה ללמד כי אין להשוות בין עבודת ה' של האדם בגלותו, לבין מה שעליו לעשות אחר שהבשילו אצלו כלי הדעת. על כן אדם בוגר צריך ליחד תחלה את לבו ונפשו אל הקב"ה ב"על מלכות שמים", ורק אחר כך להקניס לתוך מסגרת ועל של מצוות מעשיות.

קבלת על מלכות שמים אמר רבי יהושע בן קרח: מדוע אנשי כנסת-הגדולה לא קבעו את שלש הפרשיות של קריאת שמע על פי הסדר שהן כתובות בתורה? שהרי הפרשה הראשונה "שמע ישראל" כתובה בספר דברים (ו/ד). פרשה שנייה: "ויהי אם שמוע", אמנם כתובה אחריה (דברים יא/ג). אבל פרשה שלישית – "פרשת ציצית" כתובה הרבה קדם לכן (במדבר טו/לח. מהרש"א). כמו כן הפרשה השנייה: "ויהי אם שמוע" כתובה בלשון רבים, בעוד שהפרשה הראשונה כתובה בלשון יחיד, וזו סבה נוספת להקדים את הפרשה השנייה לראשונה (תוס' יד/ב: "למה"). מכאן כי מסדרי התפלה לא לקטו קטעי מקרא על פי סדר כתיבתם, אם כן ודאי שבפרשת "שמע" ישנו תכן עקרוני אשר חשוב להקדימו, על פי דרגת התקדמות המתפלל בעבודת ה', לכן שואל אני: למה קדמה = למה הקדימו את פרשת "שמע" ל"ויהי אם שמוע"? הרי סדר המקרא אינו סבה להקדמה זו! והתשובה: כדי שהמתפלל יקבל עליו על מלכות שמים תחלה באמירת "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", ועל ידי שיקבע בלבבו שהקב"ה הוא אחד ויחיד באפן מוחלט, ואין עוד מלבדו, ואין להחשיב שום דבר מלבדו, ואין לחשש ממאומה מבלעדיו, כשעבדה זו תשקע בתודעתו ובלבו ללא פקפוק, וללא כל אפשרות לסטות מידיעה ברורה זו, עד שהדבר יראה בעיניו כמו מסגרת שאין לסטות ממנה, ועל שאין להסירה. בטוי רעיוני לעל זה הוא המשך הפרשה "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך", וגו', כי כאשר נקבע בלבבו שה' אחד, וממנו נובעת כל המציאות וכל הטובה והברכה, ממילא נבא לאהב את ה' בכל לבבו, בכל נפשו ובכל מאודו. כפי שכתב הרמב"ם: "מקדימים לקרות פרשת "שמע", מפני שיש בה צווי על יחוד ה' ואהבתו ותלמודו, שהוא העקר הגדול שהכל תלוי בו" (ק"ש א/ב).

קבלת על מצוות ואחר כך, בפרשה שנייה, יקבל עליו על מצוות = באמירת "ויהי אם שמוע תשמעו אל כל מצותי", אשר מוסיפה על הפרשה הראשונה הרחבה מעשית, ובאור כיצד נראית תמונת עולם מאשרת של מקימי המצוות, ומה אמללה היא דרכם של מפירי התורה, שרעות, צרות,

בצורת רבע וגלות יהיו מנת חלקם. הידיעה שאין צורת חיים נורמלית ומסודרת ללא שמירת התורה, היא הנקראת "קבלת על מצוות". שני יסודות אלה – קבלת על מלכות שמים ועל מצוות, הם היסודות לעבודת ה', ואכן רק את שתי הפרשיות הללו בחר הקב"ה לכתב ולקבץ במזוזות ביתו של כל יהודי ויהודי, כדי להחדיר בלב העם עקרונות אלה, כפי שכתב הרמב"ם: "חייב אדם להזהר במזוזה, מפני שהיא חובת הכל תמיד. וכל עת שיפגוש ויצא, יפגע [=יפגש] ביחוד שמו של הקב"ה ויזכר אהבתו, ויעזר משנתו ומשגיותיו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור- העולם" (מזוזה ו/ג). עד כאן באר הרמב"ם את חלקה הראשון של המזוזה, שהיא הפרשה הראשונה של קריאת שמע, המגדירה כאן כ"קבלת על מלכות שמים". ההמשך המזכיר של קבלת על זה הוא על המצוות, כפי שבאר הרמב"ם בהמשך דבריו, שקבלת על מלכות שמים מביאה את האדם למסקנות מעשיות חיוביות, וכתב: "ומיד הוא חוזר לדעתו, והולך בדרכי מישרים" (רמב"ם שם). זהו התכוון, התמצית והמטרה של פרשה שנייה – "פרשת על המצוות", כי קבלת העל המעשי של מצוות ה', מחזירה את האדם לטבעו הנריא וידעתו הישרה, ומוליכה אותו בדרך הנכונה.

זכירת כל המצוות

המשפך רבי יהושע בן קרחה ובאר: מדוע קדמה פרשת "והיה אם שמוע", ל"ויאמר ה' – – ועשו להם ציצית"? הרי פרשת ציצית נכתבה בתורה הרבה קדם לשתי פרשיות אלה! על כך השיב: שעל המצוות הנלמד מפרשת "והיה אם שמוע", נוהג בין ביום ובין בלילה, לכל ארץ החיים, מה שאין בן הצווי של מצות ציצית הנאמר בפרשת "ויאמר ה' – – ועשו להם ציצית", אינו נוהג אלא ביום בלבד, שהרי בלילה אין חיוב לבדש ציצית, כנאמר: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'", ובלילה לא נתן לראות את חוטי הציצית. אף על פי כן נבחרה פרשה זו להאמר בכל יום ויום בקריאת שמע, בהמשך לקבלת על מלכות שמים ועל מצוות, מפני שיש בה צווי לזכר את כל המצוות, ומעלות רבות נוספות שתבאנה בהמשך [ובגמרא הן נכתבו בפרק ראשון (יב/ב)]. את כל המעלות הללו סכם הרמב"ם באופן ששלוש הפרשיות הללו תחשבה כחטיבה אחת, וכתב: אחר כך קורא פרשת ציצית, שגם היא יש בה צווי על זכירת כל המצוות (רמב"ם ק"ש א/ב). כמו כן כבר התבארה לעיל סבה נוספת להגיד פרשה זו בלילה, בגלל שיש בה גם זכירת יציאת מצרים, ו"מזכירים יציאת מצרים בלילות".

מפני מה נבחרה פרשת ציצית

רבנו יעקב בן חביב בחר לשפץ בספרו "עין יעקב" את מעלת פרשת הציצית, לא כפי סדר הסגיה בגמרא, שם היא מופיעה בסוף פרק ראשון, והוא הכניס אותה לכאן, בהמשך למשנה הקובעת את מקומה של פרשת ציצית בקריאת שמע. פרשת ציצית, מפני מה קבעה בקריאת שמע! הרי התבאר לעיל שבגלל "יציאת מצרים" שנאמרה בה, זו עדין אינה סבה מספקת, כי ישנן בתורה פרשיות נוספות שיציאת מצרים מזכרת בהן. אם כן מה הקשר המיוחד של פרשה זו אל שתי הפרשיות הקודמות – קבלת על מלכות שמים ועל מצוות? אמר רבי יהודה בר חביבא, מפני שיש בה ששה דברים אלו (יש המחלקים ל"חמישה דברים"). 7. אמצות ציצית. 7. יציאת מצרים. 7. געל מצוות. 7. דאפיקורסות. 7. ההרהור עברה. 7. ההרהור עבודת כוכבים. כל אחד מהם הוא נושא בפני עצמו שיבאר בהמשך. חכמי התלמוד ברוו את ההנחה של רבי יהודה בר חביבא ואמרו: בשלמא = בשלום, כלומר: מובנים הני תלת = אלה השלושה, כי הם מפרשין = מפרשים במקרא, והם: 7. אעל מצוות, דכתיב: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'", ועשיתם אותם. אשר כמבאר לעיל בשם הרמב"ם שהוא הנושא המקשר בין פרשה זו לשתי קודמותיה, ש"קבלת על" הוא המכנה המשותף בין שלשתן. 7. בציצית, גם היא מפרשת מיד בתחלת הפרשה, דכתיב: "ועשו להם ציצית" וגו'. 7. יציאת מצרים, גם היא מפרשת בסוף אותה פרשה, דכתיב: "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" [לעיל סדר רבי יהודה בר חביבא שלשה נושאים אלה כך: 7. אמצות ציצית, כי היא הנושא של הפרשה. 7. יציאת מצרים, כי בגללה נבחרה פרשה זו. 7. געל מצוות, כי נושא זה מקשר בינה לבין הפרשיות הקודמות].

ולא תתורו

אחר שהתבארו שלשת הנושאים המפרשים בפרשה זו, המשיכה הגמרא לברר: אלא שלשת הנושאים הנוספים השייכים ליסודות בעבודת ה', ומאידך ישנה נטיה טבעית להפשל בהם, על כן צריך לשנן אותם ללא הרף, ולזכור יום- יום להתרחק מעברות חמורות אלו לגמרי, והן: 7. דאפיקורסות. 7. ההרהור עברה. 7. ההרהור עבודת כוכבים, האסורים מעקר דין תורה. בבית המדרש ברוו מנא לו? = מנין לנו שהתרחקה מהם נאמרה בפרשת ציצית? על כך הביאה הגמרא את שנאמר בברייתא, המבארת פסוק בפרשה זו. דתניא = כפי ששנינו על הנאמר: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, אשר אתם זונים אחריהם" (במדבר טו/לט). מפסוק זה למדו את שלש העברות הללו, המפרטות בהמשך. כי פרוש המלה: "תתורו" הוא "תטעו" (אונקלוס שם). אשר בלשון התרגום היא מתרחבת גם לדברים נוספים, כמו עוות וסטיה, דמיונות ואשליה, אילולים ופסלים, כי שרש משתף לכלם, שהוא חדירת מחשבות זרות למקומות לא להן, כמרגלים התרים ארץ לא להם, וחדרים למקומות רגשים (רש"י במדבר שם, וראה ספה"מ לרמב"ם לאוין מ"ז, ובהלכות ע"ז ב/ב-ג). את המשך הפסוק תרגם אונקלוס: "ולא תטעו בתר ההור לבכון, ובתר חיזו עיניכון" = אל תטעו אחרי ההוריה לבכם ומראה עיניכם (במדבר טו/לט). שרש המלה, ההרהר, הוא מלשון, הוראה' ומחשבה, ומלשון, הריון, כמו: "הרו והגו מלב דברי שקר" (ישעיהו נט/ג). רבינו אברהם בן הר"א בספרו: "תרגם אברהם". רש"י באר שם: "הרו" כמו "הורה והוראה". רבי אברהם אבן עזרא באר שם: מלשון "הריון", הרד"ק שם משוה ל"הרו עמל והוליד און" (ישעיהו נט/ד. וכן הוא בתהילים ז/טו: "הרה עמל וילד שקר"). כך מבארים שם כל המפרשים שהפונה למחשבות שוא שאין בהן תועלת. דהינו: שההור הוא הריון המחשבה בטרם צאתה אל הפעל (כמבאר בספרנו: "שבח המחשבה" דרכי שליטה במחשבות והרהורים", פרק ח' "מחשבה והרהור"). על פי שרש זה מבארת הברייתא את שלשת ההוריה השוא, שהתורה אסרה לתור אחריהם.

ולא תתורו – – זו אפיקורסות

האסור "לא תתורו" נסב על שלשת הנושאים שנאמרו אחרי, דהינו: "ולא תתורו אחרי לבבכם" – זו אפיקורסות ומינוות. המלה "אפיקורס" אינה מלשון הקדש, אלא בלשון ארמית/יוונית, מלשון הפקר, כלומר: המפקיר את התורה ולומדיה, לפיכך מכנים בשם זה את האיננו מאמין ביסודי התורה ובעקריתה, ומבזה תלמידי חכמים או מבזה את רבו (פהמ"ש לרמב"ם סנהדרין ז/א סוף ד"ה "ועתה"). חז"ל בחרו להשתמש בכינוי זה, כשמו של "אפיקורס" שהיה כופר יוני מפרס, שלא רצה לכופף את קומתו לפני בורא העולם, אלא טען בגאונותו, שהעולם מתנהג ללא סדר, ומתנהל ללא מנהיג, שהכל נעשה במקרה, וממילא איש הישר בעיניו יעשה, והחזק שולט בחלש. לכן כל החפצים שהעולם יהיה חסר משמעות אלקית נקראים "אפיקורסים" על שמו (ערוך: "אפיקורס". מו"נ ב/ג ג/ז. חינוך קס"ט). מי שמאפשר לספקות הללו להשתלט על לבו ומטפח אותם ונותן בלבו מקום לאשליה כאלו שזו היא תמונת העולם הנכונה, הרי הוא הולך אחר הרע אשר בלבו.

ולא תתורו – – זו מינוות

כאמור, התור אחר עיניו נכשל ב"אפיקורסות ומינוות", כי הגדרת השם: "מין" היא על רשעים המאמינים בהבלים, הנקראים בלשון חז"ל "מינים", דהינו: כופרים שהוציאו את עצמם מהמין האנושי, בגלל אמונתם בהבלים [=בנצרות]. כך באר גם המהר"ל, שהכופר הוא "מין" בפני עצמו – יוצא מהאמת ומתעצם בחטאים (נתיב התשובה ח'). עוד כתב: הנמצא בחטא הכפירה והמינוות, נחשב ל"איש אחר",

כאלו שהוא דבוק בעבודת זרה לגמרי, עד שהוא נבדל משאר בני האדם, ואינו נכלל עמהם (נתיב תשובה ח"א). אותם כופרים קראו לעצמם מאמינים [בנצרות], אך חז"ל השמיטו את האות א' וכתבו אותם מינים, שהרי מינים שונים של אמונות יש להם (מוסף הערוך "מן", וראה אגרות הגר"י הוטנר זצ"ל עמ' ל"א, "פחד יצחק" חנוכה י' ה' עמ' פ"ח. ראה רמב"ם הלכות תשובה ג/ז, ובלחם משנה ובמגדל עוז שם, ובהלכות ממרים גג. וראה בספר "אהבת איתן" לרה"ג מ שלנר שליט"א, במצווה א-ג/ד: "מקור האמונה _ נפש המאמין"). לכן מובן מדוע באר כאן רש"י שה"מינים" הופכים את טעמי התורה ודברי אלקים חיים, לדרשה של טעות ואילל (הגוי ברש"י שבגמרא), ואלו בבאורו על התנ"ך באר: "מינות היא פריקת על של כל המצוות" (משלי ב/טז). כי אכן שני הדברים נובעים מאותו שרש מענת בנפש הכופר. רצונו אמנם לחיות בעולם ללא על ומסגרת, אך למעשה עליו להתחשב ברעיונות מוסריים ואנושיים, וכן בנאמר בתורת האלקים הקיימת בעולם, על כן הוא נאלץ להמציא תאוריות אישיות ולהפך את דברי האלקים לדברי חסרי חיוניות ונטולי טעם חיים.

אמר נבל בלב און אלקים על הניסיה הטבעית הנכונה של אדם הבריא בנפשו כתב שלמה המלך: "אשר עשה האלקים את האדם ישר" (קהלת ז/כט). אבל מול כך בריא זה, קים בלב גם כח הפוך, כח של הרס המעורר לבטים על כל צעד ושעל, החל בערעור של יסודות הקיום וכלה בספקות על נהול יחסי חברה תקינים, ישרים ומוסריים. יש לדעת כי ספקות אלה על אודות האמת והאמונה, אינם נובעים מחנוך רע, או מהשקפה פסולה, ואינם זקוקים להדרכה שלילית, אלא הם מתעוררים מעצמם, מכח ה"שוא הגדול" הנמצא בחוי בתת-ההפכה, והוא היצר הרע המעורה בתוך כל נימי הגוף והנפש, ושתף לכל פעלות האדם (חובות הלבבות, שער יחוד המעשה ה'). ספקות אלה הם הבסיס אשר ממנו מתגבשות דעותיהם הפסולות של האפיקורסים. הנושא שהגמרא מבארת כאן, הוא האסור "ולא תתורו אחרי לבבכם", דהינו: לא לפתח בלב את הספקות ביסודות האמונה שמעורר היצר הרע, תוך כדי שהוא מפתח את המהרהר לחשב כי בכך תתבטא עצמאותו המחשבתית והמעשית, הרוצה לפרק מעצמו כל על, ולראות את עצמו כחי בעולם חמרי, ללא תלות בבורא, ללא עתיד של השארות הנפש, וללא צרך לתת דין וחשבון על המעשים (חזה"ל שם). וכן הוא אומר: כי המקור לאסור לתור אחר הלב מתבונן לאפיקורסות ומינות, ממה שנאמר: "אמר נבל בלב און אלקים" (תהילים יד/א, נג/ב). "נבל" הוא כמו "נפל", כמו פרות ועלים הנופלים מהעץ, שהם נובלים ומתנבשים, וכמו נבלה הנופלת בגלל שניצאה ממנה רוח החיים, כן הוא הנבל, אשר הוא אנכי [=אגואיסט], היודע לקבל טובות ואינו מוכן להפיר תודה עליהן, הוא נחשב כפרי הנושר, נופל ונובל מחברת בני-האדם (רמב"ן דברים לבו: "עם נבלי"). אבל אם אותו נבל היה מחכים, הוא היה משכיל להתאים את עצמו אל האמת והישר המוסרי והאלקי (אזה"ח דברים שם). נמצא כי בלב הנבל נמצא רצון אחד ויחיד, לכפר בטובות שמקבל הן מאלקים והן מבני אדם, ובלב הספקן, הנבש וחסר החיוניות והעצמיות נמצאת רק כפירה ואנוכיות, על כן יוצאת מלבו של הנבל הכרזת: "אין אלקים". לכן, כדי שמספקות טבעיים וקלים לא יצמחו גדולי פרא ממאירים של נבלות, הזהירה התורה: "ולא תתורו אחרי לבבכם", שלא להתעמק בדמיונות שוא, ולא להתחפר בספקות העמומים הנמצאים בתת-ההפכה, כי רק בכך נזכה שלא להגיע חלילה לכפירה, אפיקורסות, מינות וכפיות טובה בקב"ה.

"אחרי עיניכם" _ זה הרהור עברה ממשיכה הגמרא: "אחרי עיניכם" _ זה הרהור עברה של אסורי ערוה, נאוף וזנות, כי עברה סתם בלשון חז"ל היא על יצר הנאוף, אשר מעביר את החוטא מרוח טהרה לרוח טמאה ויטיות (נתיב הבושה למהר"ל עמ' ר"ב). עברה זו היא יסוד החטאים ושרש הטמאה בעולם, וממנה נגזרים שאר כל הכשלונות, אף החמורים ביותר, בעבודה זרה והתנחשות לאלקים, שהרי "לא עבדו ישראל עבודה זרה אלא להתיר להם עריות בפרהסייה" (סנהדרין סג/ב). כמו כן התר אחר עיניו ורודף אחר יצר הנאוף, בא לידי שפיכות דמים (חינוך ל"ה, האמונות והדעות לרס"ג ג/ב). במה שהתורה הקדושה הדגישה: "ולא תתורו" _ ואחרי עיניכם", היא מגלה לנו כי לא רק החוטא בעברה חמורה זו בפעל, הורס את כל מערכת חייו, משפחתו, פרנסתו וכבודו, אלא גם בהרהורי זמה ובראית דברים אלה טמון כח הרס נורא, השוחק את אישיות השקוע בהרהורי שוא אלה, ומנתק אותו ממערכת חיים בריאה ונורמלית, מפיל אותו בעצבות ובאבוד טעם חיים טוב, אמת, בריא ויפה. על כן דוקא חטאים מסוג זה נקראים בלשון חז"ל בשם הפללי: "עברה", כי לכאורה כל העושה חטא, עון, אסור ופושע, נקרא "עובר עברה", מדוע דוקא דבר ערוה נקרא בשם הפללי עברה? ולא כללו בו גם גנב? שגם הוא בהחלט חוטא ועובר עברה! אלא כמבאר כאן, שאסור זה אכן לא רק יותר חמור משאר חטאים, אלא הוא זה אשר מעביר את החוטא מדרך טובה לדרך רעה, והוא הגורם העקרי לעבר על דבר ה'. נמצא כי המלה: עברה, אשר אינה מופיעה בתנ"ך, אלא החכמים קראו לה כך, כי היא שלוב של שני משגים; 7.אלהעביר ממקום למקום או ממצב למצב, כמו: "מעביר בנו ובתו באש" (דברים יח/7).בלעבר על החק וההוראה, כמו: "למה זה אתם עוברים את פי ה', והיא לא תצלח" (במדבר יד/מא). על כן דוקא לנושא זה בחרו חז"ל להשתמש במלה עברה, כי היא מעבירה את החוטא על דתו, על דעתו ועל דעת בוראו. כי כל ההסברים המענותיים וההשקפות הרעות אינם צצים בגלל "קשיות" כפיכול על האמונה, אלא כ"תרוצים" להתחמק מהעל ומהמגבלות החוסמים בפני המתירנות. ממילא גם שרשו של יצר עבודה זרה והשרש של שאר היצרים לעברות, מקורם אינו ביצר הרע כללי, אלא דוקא ביצר הנאוף.

היא ישרה בעיניו ההוכחה ש"אחרי עיניכם" זה הרהור עברה, היא ממה שנאמר: "ויאמר שמשון אל אביו: אותה קח לי, כי היא ישרה בעיני" (שופטים יד/ג). יש לעין, הרי לכאורה, "הרהור עברה" הוא בלב ולא בעינים, וכיצד נלמד דבר זה מהעינים? אלא אין הכי נמי, גם על הרהור שאינו מצטרף לראית העין נאמר אסור: "ולא תתורו" _ ואחרי עיניכם". לכן הביאה הגמרא את ההוכחה מהפסוק: "ויאמר שמשון אל אביו: אותה קח לי כי היא ישרה בעיני", אף על פי שהיא לא היתה נגד עיניו באותה שעה. כלומר: "ישרה בעיני" משמעותה: "עיניו קובעות לו מה הוא ה"ישר", דהינו: את מי לקחת ומה לרצות, ולא השכל הישר קובע את הרצוי לו באמת. הרי ש"אחרי עיניכם", מתפרש כהרהורי עברה. כפי שפרש רש"י שם: "ולא תתורו אחרי לבבכם" _ כמו "מתור הארץ" (במדבר יג/כה). הלב והעינים הם מרגלים לגוף, ומסרסרים [=מתוכים] לו את העברות. כפי שאומרים חז"ל על פסוק זה: "העינים והלב, הם שני סרסורי עברה" (ירוש' ברכות א/ה). ממשיך רש"י: העין רואה והלב חומד, והגוף עושה את העברות. וכן אמרו חז"ל: "אין יצר הרע שולט אלא במה שעניו רואות" (סוטה ח/א). וכן אמרו: "העין רואה, הלב חומד וכלי המעשה גומרים" (רש"י במדבר טו/לט). לכן בארו חז"ל פסוק זה _ "ולא תתורו" _ ואחרי עיניכם", על הרהורי עברה, דהינו: ללקת אחר הנראה לו _ אחר מה שראה בעיניו, שהרי עיני האדם רואות רק את הדברים שהוא רוצה לראות, ואחריהם הוא תר.

אשר אתם זונים אחריהם _ הרהורי ע"ז אחר שני השלבים הראשונים: "הרהורי כפירה", ו"הרהורי עברה", מתרוקן לבו של המהרהר בהם מכל תכן רוחני אמת, מאמונה ועבודת ה', ומטהרה וקדושה. אבל מפיון שאדם אינו זל לחיות עם חללים ריקים [=אין בטבע ואקום], על כן אל תוך חלל זה חבבים להשאב מלויי סרק ואשלויות של תכן רוחני, שאותו מעצב הרשע על פי צרכיו ומאוויו. היא התשתית הרגשית אשר עליה מתבססת עבודה זרה לאלהים אחרים, כתחליף לעבודה אמתית לא-ל האמת. כי אין אפשרות להשאיר לארך זמן בתוך מערכת ריקה של הפקרות ושל "איש הישר בעיניו יעשה", ומתוך חסר תכלית. לכן חבבים הכופרים ובעלי התאנה להמציא להם אלהים _ מעשי ידי אדם, שאת חקיו הם

נמצאים בעצמם ועצבו את המוסר הגמיש שלו, בהתאם להלך רוחם, לבל ינקו אותם מצפונם בשעה שחוטאים, לא יצטרכו להחביא את חטאיהם בחדרי-חדרים, אלא תהיה להם אפשרות לכוונת את אלהיהם ואת מעשיהם בשמות משמות שונים, כ"קדמה", "תרבות", "אמנות", "פי טבעי" וכדומה, ובכך לפרץ את גדרות המוסר ולאשר את המתירנות. על כן כמבאר לעיל, שהספקות באמונה והרהורי העברה קימים באפן טבעי בנפש, וכדי שלא יצופו ולא יטביעו את השכל, יש להאיר את השכל באור האמונה, ובשכל של התורה והמצוות, ורק בכך יעלמו מעצמן מחשבות שוא והבל אלו. אבל מי שלא השכיל לדכא את ניצני הכפירה והעברה, באפן טבעי הוא חייב לחפש לעצמו מורי דרך ליברליים, ואמונות חדשניות, אשר מפניהם הזהירה התורה: "ולא תתורו" – אשר אתם זונים", הדבר נכתב בלשון הזה, ולא כהזהרה מפני עתיד רע – "אשר תזנו אחריהם", כי אצל עובדי העברה כבר קים יצר זה, באפן של הרהור עבודה זרה, שהיא הסטיה החמורה ביותר. וכן הוא אומר: "וישובו בני ישראל ויזנו אחרי הבעלים, וישימו להם בעל ברית לאלהים" (שופטים ח/לג). הרי שכל השתעבדות נפשית לכת רוחני כלשהו ול"בעלים" זרים, הכל נחשב כזנות וכבגידה חמורה באלקי ישראל. בגלל כל המבאר כאן נבחרה דוקא פרשת ציצית להאמר בפרשיות קריאת שמע – בקר וערב.

שמע ישראל במשנה נאמר שצריך לכוון את הלב בקריאת שמע, דהיינו: להתרכז במשמעות המלים. על כן הוסיפה הגמרא כי אמנם מעלה גדולה ורצויה לכוון בכל מה שאומרים לפני הקב"ה, אך למעשה מי שאמר את מלותיו ללא כוונה, גם כן יצא ידי חובה, מלבד הפסוק הראשון של קריאת שמע, דהיינו: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", שאם לא התכוון למלים שיצאו מפיו, צריך לקרא פסוק זה שנית. פסוק זה הנו יסוד האמונה של עם ישראל בקב"ה ובאחדותו. אמנם יש בו רבדים על גבי רבדים, יותר ויותר עמוקים, עד אין קץ, אך כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע, יש לדעת לפחות את פרושם הפשוט של המלים. דהיינו: "שמע" = האזנה, ידיעה, התבוננות וקבלה בלב. "ישראל" = כל יהודי ויהודי, הן מבניו של ישראל אבינו, והן מהגרים שהצטרפו במהלך הדורות, כלם נקראים "עם-ישראל". שתי מלים אלה שהן הקריאה של משה רבנו אל מקבלי התורה, מהות פתיחה לנסחה של אחדות ה', שתאמר בארבע המלים הבאות: "ה' אלקינו, ה' אחד", על כן יש להפסיק קמעה בין "שמע ישראל", לבין "ה' אלקינו ה' אחד" (שו"ע או"ח סא"ד בהגה). חיוב הכוונה הנו גם לשתי מלות פתיחה אלו, כי זו הכנת הלב והגדרת ההכרזה שזה עתה עתידה לצאת מפי כל יהודי ויהודי, שממשיך ואומר: "ה'" = אדון הכל, הנה הנה ויהיה, אשר ברא את כל העולם. "אלקינו" = חזק ובעל כל הכחות האפשריים. גם שתי מלים אלו הן יחידה אחת, דהיינו: ה', שעתה הוא רק אלקי ישראל, ואין אמות העולם מפירים בו עדין, ואינם נכנעים אליו, לעתיד לבא הוא יהיה "ה' אחד" על כל העולם, כנאמר: "כי אז אהפך אל העמים שפה ברורה, לקרא כלם בשם ה' – לעבדו שכם אחד" (צפניה ג/ט). כמו כן על העתיד נאמר: "ביום ההוא יהיה ה' אחד וישמו אחד" (זכריה יד/ט). כלומר: אנו כבר מכריזים מעתה כי "ה' אחד", אך לעתיד לבא תתגלה אמונה זו ותצא לאור, וזו תכלית הבריה – לגלות את אחדותו של הקב"ה, ושאין עוד כח מלבדו. כי באותם ימים יבינו הכל כיצד כל הנמצא בעולם מתאחד להביא את המטרה אותה רצה ה', וישגם הטועים לחשב שיש להם כח עצמאי, ויכלת להתנגד לתכנית האלקית, הרי שבפעל הם היו כלי שרת בידי ההשגחה העליונה, ודוקא על ידי התנגדותם התקרבה המטרה אל קו הסיום, כפי שהתנגדות מצרים לגאולת עם ישראל, היא זו שקרבה את הקץ (ע"פ רש"י, רמב"ן ורבינו בחי במקרא ושאר מפרשי המקרא, וסדור בית יעקב ופירוש שיח יצחק בסידור הגר"א).

ה' אלקינו, ה' אחד אחר שהתבאר כי הכוונה בקריאת שמע היא חלק בלתי נפרד מהמשמעות של מצות קבלת על מלכות שמים ועל מצוות, מבארת הגמרא כי למעשה כל הגדרת המצוה טמונה במלה "אחד", כלומר: ליחד את ה' ולדעת בברור גמור כי אין עוד מלבדו, כנאמר: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים, אין עוד מלבדו" (דברים ד/לה). על כן נקראת מצות קריאת שמע: "יחוד ה'", וזו הסבה שעל שפתותיהם של מיחדי ה' אשר בכל הדורות, באשר זכו למעמד של קדוש ה' לעיני העמים, ורשעים רצו לטול את נשמתם, או לאלץ אותם לבגד באמונת אבותם, והם בחרו מעצמם למות על קדוש ה', בקצה מגרונם ומלבם הקריאה: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", ובמלה "אחד" התאחדה נשמתם עם מקורה העליון אשר תחת כסא הכבוד, ו"יצאה נשמתם באחד" (ברכות סא"ב. נתיב אהבת ה' למהר"ל פרק א'). הרי שעקר הכוונה בפסוק זה מתנקזת אל המלה "אחד" על כל עמק משמעויותיה. על כן הביאה הגמרא את שתינא = שנינו בברייתא בשם החכם סומכוס האומר: כל המאריך בכונה ראוייה במלה, אחד, וקובע בנפשו הכרה ברורה כי אין עוד מלבדו, וכל הכחות הנמצאים בעולם, כלם כפופים אל המחלט, וכלם מתקיימים אך ורק ברצונו ה', ואין להם כל אפשרות לעשות דבר באפן עצמאי, הקובע זאת בלבדו וחי על פי הכרה זו, הוא מחבר באפן האמיתי ביותר אל מקור החיים, אל האמונה ואל הבטחון בה', שיציל אותו מכל פגע וצרה.

מאריכים את חיי המאריך ב"אחד" באפן טבעי מובן שמאריכים לו למאריך להתבונן במשמעות "אחד", את זמיו ושנותיו בטובה (תלמי ירושלמי יב/ב). ככל הלשון בא ללמד על שני מישורים של אכזריות חיים. כל יום ויום ב"ימיו" הוא ההנה אשר בו הוא חי נכון, טוב ומאשר, כשאין הימים עוברים כצל וכאבק פורח, בחסר מעש וחסר תכלית, אלא יש לו משמעות בכל רגע ורגע במשך כל היום, על כן זמיו ארוכים ומלאי תוכן. מלבד זאת המאריך ב"אחד", זוכה גם ל"שנים ארוכות" ולזקנה ושיבה טובה, אשר במשך חייו הארוכים יזכה לשרת את המטרה של גלוי אחדות ה' בעולם, כנאמר: "עוד ינובון בשיבה, דשנים ורעננים יהיו [לשם המטרה] להגיד כי ישר ה', צורי ולא עולתה בו" (תהילים צב/טז. בן-יהוידע). אריכות זמיו ושנותיו מגיעה לו על פי מדת הדין, כי באפן מקביל מעניקים לו מהשמים את היחס שהוא העניק אל השגחת ה'. שהרי כל מי שדבוק בהפרכתו אל הקב"ה, הוא מחבר אל האמת, וזוכה להשגחה מיחדת להיות נצול מכל אונס, צרה, פגע ומחלה (נפש החיים ג/יא-יב מו"נ ג/יח). חכמי הרמז והסוד הקבילו את אריכות הימים והשנים של בריאות הגוף והנפש להם זוכה המאריך ב"אחד" אל המלים של פרשיות קריאת שמע, ואמרו כי כל מלה בפרשת קריאת שמע, היא מקור חייו של אבר מאברי האדם, וכתבו: "בקריאת שמע ישנן מאתים ארבעים ושמונה מלים [יחד עם הסיומת של שלים הצבור: "ה' אלקיכם אמת"], שהן כנגד מאתים ארבעים ושמונה אברים שיש באדם, אמר הקב"ה: "אם שמרת את שלי, אשמר את שלך" (תנחומא קדושים ו'. שו"ע או"ח סא"ג ומ"ב ו' בשם זהר מדה"ט). כמו כן נאמר בזהר הקדוש: "רפואה לאדם בעולם הזה – לקרא בכל יום קריאת שמע כתקונה" (ז"ח רות עז/ד).

אח...ד התבאר בקטע הקודם כי כל הפסוק הראשון של קריאת שמע מתנקז אל סיומו – "אחד", כי כל השגתנו בקב"ה היא אך ורק על מדת יחידו – "אין עוד מלבדו", כי לעולם לא יוכל הנוצר להשיג את חכמת היוצר, את ידיעתו, את כחו, את גבורתו, את חסדו ואת כל שאר מדותיו, אשר כולן ללא גבול. על כן מכה הקב"ה "אין-סוף ברוך הוא", וכל מה שמתגלה בבריה אינו אלא לדעת שהוא אחד, כפי שכתב הרמח"ל: תכלית כל ההצלחה שהקב"ה מבטיח לישראל, הוא שיתברר יחידו לעין-כל (דעת תבונות ל"ד). על כן את יחידו של הקב"ה יכולים אנו להגדיר אך ורק על דרך השלילה, כשאנו פוסלים מראש כל אפשרות להגדיר את הבורא באפן שבני אדם מסגלים לקלט ולהבין. כגון: אנו יכולים לומר שהקב"ה אינו גוף, ואין גבול לחכמתו, אין קץ לחסדו. אין מחשבה שיכולה להבין אותו, אין כח שיכול להתנגד אליו, אין נבואה המסגל להשיג את עצמתו, אין ידע המסגל להכיל את ידיעתו, אין זמן המגביל את קיומו, וכן הלאה והלאה. מסקנה הבאה על דרך השלילה, נחשבת כברור ידיעה, וזו היא ידיעתנו בקב"ה, ועל כך נצטוינו לדעת ולהשיב אל הלב, כי "ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" – אין עוד" (דברים ד/לט). על שם כך שירו של רבי שמואל החסיד נקרא "שיר היחוד". רבי שמואל היה מחסידי אשכנז הראשונים, ומגדולי המקובלים לפני דורות רבים, ובהרזים נפלאים שולל אפשרויות רבות של מגבלות שונות

בְּבִרְיָא שֶׁאֵין קִלְמוֹת בְּבוּרָא, וְאֶפְשָׁרִית רַבּוֹת שֶׁל דְּמִיוֹ, שֶׁהַבּוּרָא מְרוֹמֵם וְגָדוֹל מְאֹד, וְזָהוּ שְׂבָחוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה בְּכִי בִּרְיָתוֹ, וְשִׁיר הַתְּקִדָּשׁ לּוֹמַר אוֹתוֹ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת בְּלֵיל יוֹם הַכַּפּוּרִים. לְאוּר הָאֱמוּנָה יוֹצֵא שְׁבַמְלָה "אֶחָד" טְמוּנָה כָּל פְּנֵת הַבִּרְיָא, לְכוּ דּוֹקָא מְלָה זֹה צָרִיכָה לְהַבִּיעַ אֶת הַצּוּרָה הַמְּכַבֶּדֶת שֶׁל דְּבוּר מְשֻׁלָּם, עַל יְדֵי דְקָדוֹק מְשֻׁלָּם בְּהִגָּתָהּ. כִּי יֵשׁ לְהַבְלִיט בְּאָפֶן אֲשֶׁר בּוֹ נִאֲמַרְתָּ מְלָה זֹה, אֶת הַמַּחְשָׁבָה וְאֶת הַכּוֹנֶה הַמִּיחָדִים. לְמַעֲשֵׂה הַמְּשַׁמְעוֹת שֶׁל מְלָה זֹה אֵינָה בָּאָה לִידֵי בְטוּי אֱלֹא רַק בְּסִימָהּ – בָּאוֹת ד', אֲשֶׁר חוֹתֶמֶת אֶת הָאֲחֻדוֹת, וְעַד אֲלֵיהֶן עֲדִין אֲפֻשֶׁר לְהִסִּיט אֶת הַמְּלָה וּלְהוֹסִיף בָּהּ עוֹד אוֹתִיוֹת. עַל כֵּן בְּתוֹךְ הַמְּלָה עֲצָמָה יֵשׁ לְהַתְּכוּן לְסִימָהּ, כְּדֵי לְהַגִּיעַ אֶל פְּסָגָתָהּ בְּאָפֶן הַנִּכּוֹן וּלְצַקֵּת אֶל תּוֹכָהּ אֶת פְּנֵת הַיְחוד. עַל כֵּן אָמַר רַבִּי אַחָא בְּרִי יַעֲקֹב: הֵנָּאמַר: "יֵשׁ לְהֶאֱרִיךְ בְּאֶחָד", אֵין לְהֶאֱרִיךְ בָּאוֹת א' הָרֵאשׁוֹנָה, אוֹ בָּאוֹת ח' הַשְּׁנִיָּה, אֱלֹא דּוֹקָא בְּסוֹף הַמְּלָה, וּבִדְלִי"ת יֵשׁ לְהֶאֱרִיךְ, וּבָאוֹתוֹ זְמַן יַחֲשֹׁב עַל כָּל הַכּוֹנֶנוֹת הַמְּבֹאֲרוֹת לְעֵיל, וְאִזּוּ יִקְבֹּל עָלָיו עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם. כְּדֵי לְהַגְדִּיר נִכּוֹן כִּיִּצַּד מְאִרְכִּים בָּאוֹת ד', אָמַר רַבִּי אַסִּי: וּבִלְבָד שֶׁלֹּא יַחֲסוּף בְּמַהֲרִית בְּאֲמִירַת הָאוֹת ח"י, אֱלֹא יֹאמַר יַחַד אֶת הָא' וְהַח' בְּקֶצֶב אֶחָד. יֶאֱרִיךְ קִמְעָה בָּאוֹת ח', כְּדֵי לְהַמְלִיךְ בְּמַחְשַׁבְתּוֹ אֶת הַקֶּבֶ"ה, כִּי כֶּף רוּמָזוֹת צוּרַת הָאוֹת ח', כְּפִי שֶׁהִיא כְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה, שֵׁישׁ בָּהּ גִּג אֶלְכָסוֹנִי מְשֻׁפָּע, כְּלָפִי הַשְּׁמַיִם (מִנְחוֹת כֶּטֶב/שׁוּ"ע. או"ח סא/ו). עַל יְדֵי כֶּף תֵּאֲמַר הַמְּלָה "אֶחָד" בְּאָפֶן מְשֻׁלָּם. "אֶחָד...ד", אִךְ לֹא נִבְטָא אֶת הָאוֹת ד' כְּאֵלוֹ שֶׁהִיא מְנוֹקֶדֶת בְּשׂוּא-נֶע אוֹ בְּסָגֵל, וְגַם לֹא יֶאֱרִיךְ יוֹתֵר מִדָּאִי בָּא', כְּדֵי שֶׁלֹּא יִשְׁתַּמֵּעַ כְּאֵלוֹ שְׂאוּמֵר אֵי-חַד (מ"ב שם כ"א. רמב"ם ק"ש ב/ט).

רַבִּי יִרְמְיָה הָאֲרִיךְ בְּק"ש כְּשֵׁיִשֵּׁב לִפְנֵי רַבּוֹ אַחֵר שֶׁהִתְבָּאָר מִדְּבַר חֲכָמֵי הַמְּשֻׁנָּה, שֵׁישׁ לְכוּן בְּפִסּוֹק הָרֵאשׁוֹן שֶׁל שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, וְיֵשׁ לְהֶאֱרִיךְ בְּמְלָה "אֶחָד", הַבִּיאוּ מִסְדְּרֵי הַתְּלִמּוּד אֶת דְּבָרֵי הַחֲכָמִים הַמְּאֻחָרִים – רַב אַחָא בְּרִי יַעֲקֹב וְרַב אַשִּׁי, הַמְּבֹאֲרִים בְּאִיזָה אוֹתִיוֹת יֵשׁ לְהֶאֱרִיךְ, וְכִיִּצַּד לַעֲשׂוֹת זֹאת. רַק אַחֵר כֶּף הַבִּיאוּ מִסְדְּרֵי הַתְּלִמּוּד מַעֲשֵׂה שֶׁהָיָה בְּדוֹרוֹת הֶרְבֵּה יוֹתֵר מִקִּדְמִים, אֲשֶׁר מֵתוֹכוֹ יֵשׁ לְלַמֵּד כִּיִּצַּד לְשַׁלֵּב אֶת הָאֲרִיכוֹת בִּ"אֶחָד" עִם הַכּוֹנֶה הַנִּכּוֹנָה, וְכֶף סִפְרוֹ: רַבִּי יִרְמְיָה שֶׁהָיָה מְרֵאשׁוֹנִי חֲכָמֵי הַתְּלִמּוּד, הָיָה יָתִיב = הָיָה יוֹשֵׁב קִמְיָה ד' = לִפְנֵי רַבּוֹ רַבִּי חִיָּא בְּרִי אַבָּא [בְּתִלְמוּד הִירוּשְׁלָמִי נֶאֱמַר שֵׁיִשֵּׁב לִפְנֵי רַבִּי זְעִירָא, יִתְכוּן שֶׁהִגְרָסָה הַמְּקוֹרִית הֵיחָה "יָתִיב קִמְיָה דְרַבִּי" = לִפְנֵי רַבּוֹ, וְאַחֵר כֶּף הַתְּפִלָּה הַדְּעוּת אִם הַכּוֹנֶה לְרַב זֶה אוֹ לְרַב זֶה, שֶׁהָיָה אֶצֶל שְׁנֵיהֶם לְמַד תּוֹרָה (יפה-עֵינִים וּדְקוּקִי סוֹפְרִים)]. הַתְּלִמִּיד – רַבִּי יִרְמְיָה קָרָא קְרִיאַת שְׁמַע לְעֵינֵי הָרַב, וְהָאֲרִיךְ מֵאֵד בִּ"אֶחָד". כִּי הוּא סָבַר שֵׁישׁ לְהַתְּעַמֵּק בְּלִמּוּד מְשַׁמְעוֹת הַמָּסָר שֶׁל פִּסּוֹק זֶה, הַמְּתַמְקֵד בְּהַגְדַּרְת חֶסֶר הַיְכָלָת הָאֲנוּשִׁית לְהַשִּׁיג אֶת הַבּוּרָא, עַל כֵּן יֵשׁ צָרָה לְהַפְרִיד בְּאָפֶן מַחֲלָט בֵּין הִ"אֶחָד" הַמְּכַר לְנוּ לְבִין הִ"אֶחָד" הַמַּחֲלָט, שֶׁהוּא אֶחָד לֹלָא כָּל אֲפֻשְׁרוֹת לְדַבֵּר-מָה שֶׁיִּדְמָה לוֹ. כִּי רַבִּי יִרְמְיָה סָבַר שֶׁקִּבְּלָתָהּ עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם זֶה הִיא הַמְּלָכּוּת הַבָּא מִפִּסּוֹק זֶה, וְהַתְּעַמְקוּת בִּידְעָה הַטְּמוּנָה בְּפִסּוֹק זֶה, מְמִילָא צָרִיךְ לְכוּן בָּהּ יְדִיעוֹת רַחְבּוֹת וְעִמּוּקוֹת, הַכּוֹלְלוֹת עֲנִינִים הַקְּשׁוּרִים לְמַעֲשֵׂה-מְרַקְבָּהּ, לְמַעֲשֵׂה-בְּרֵאשִׁית וּלְשֹׁאֵר הַדְּבָרִים הַקְּשׁוּרִים לְסוּדוֹת הַבִּרְיָא וְהַעוֹלָם, כְּמִבְּאָר בְּרַמְבַּ"ם בְּתַחֲלַת הַלְכוֹת יְסוּדֵי הַתּוֹרָה, פֶּרֶק א', וּבְסֵפֶר חוּבוֹת הַלְבָבוֹת בְּשַׁעַר הַיְחוד, וּבְכָל סִפְרוֹ שֶׁל הַרְמָח"ל דַּעַת-תְּבוּנוֹת, וְכֵן נוֹשְׂאִים דּוּמִים בְּסִפְרֵים נוֹסְפִים. אֶת כָּל הֵנָּאמַר בְּהֵם צָרִיךְ לְסַכֵּם וּלְשַׁחֲזֹר בְּשַׁעַת קְרִיאַת שְׁמַע, שֶׁהָיָה הַרְמָב"ם כּוֹלֵל אֶת יְדִיעַת הַיְחוד, בְּמַצָּה שֶׁנֶּאֱמָרָה בְּתוֹרָה: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד" (יְסוּדֵי הַתּוֹרָה א/ז, וּסְפֵר הַמִּצְוֹת עֲשׂוּן ג'). רָאָה שֶׁם סוֹף פֶּרֶק ד', שֶׁמִּצְוָה זֹה כְּלוּלָה בְּכָל חֻכְמַת הַפֶּרֶד"ס). עַל כֵּן וּדָאִי שֶׁרַבִּי יִרְמְיָה מֵצָא לְנִכּוֹן לְהֶאֱרִיךְ עוֹד וְעוֹד, כְּדֵי לְהַתְּעַמֵּק הֶרְבֵּה בְּנוֹשֵׂא עֲקֻרוֹנֵי זֶה הַחוּבָק זְרוּעוֹת עוֹלָם (ע"פ דְּבָרֵי סוֹפְרִים קוֹנְטֵרס הַזְכוּרוֹת לְרַבִּי צְדוֹק הַכֹּהֵן, מִצוּה ג': "אֲבָל").

הַמְּלָכּוּת ה' בְּשְׁמַיִם בְּאֶרֶץ וּבְאֶרְבַּע צִדְדֶיהָ חֲזִינָה = רָאָה הָרַב דְּהָיָה = שֶׁהָיָה רַבִּי יִרְמְיָה מְאִרְיָךְ טוֹבָא = הֶרְבֵּה, כְּלוֹמַר: בְּאָפֶן שֶׁוּדָאִי כְּבֵר יָכֵל הָיָה לְסַיֵּם אֶת הַכּוֹנֶה הַבְּסִיסִית, גַּם אִם הָיָה מְתַעַמֵּק בָּהּ בְּיוֹתֵר. כִּי לַדַּעַת הָרַב יִשְׁנָה פְּנֵה בְּסִיסִית וּכְלִילִית, אֲשֶׁר בָּהּ מְקִימִים אֶת מִצְוֹת קְרִיאַת שְׁמַע בְּאָפֶן הָרֵאשִׁי, כְּנֻנָה זֹה אֵינָה הַתְּעַמְקוּת בַּחֲסֵר יְכָלָתוֹ לְהַשִּׁיג אֶת הַבּוּרָא, וְגַם לֹא בְּאֲחֻדוֹתוֹ הָאֵין-סוֹפִית שֶׁל הַבּוּרָא "כָּל-יָכֵל", אֱלֹא כְּפִי שֶׁהַחֲכָמִים הַגְּדִירוּ זֹאת: "קִבְּלָתָהּ עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם", כְּלוֹמַר: לְקַבֵּל עַל עֲצָמָנוּ אֶת הַהַגְדָּרָה שֶׁאֵנוּ עֹבְדֵי מֶלֶךְ אֶחָד בְּלָבָד, נַעֲלָה וְנִשְׁגָּב, כְּמוֹ שֶׁהַשְּׁמַיִם מְרוֹמְמִים וְנִשְׁגָּבִים מִבִּינָתָנוּ, עַל כֵּן נִקְרָאֵת מִצְוָה זֹה "עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם", וְלֹא "עַל מַלְכוּת הַקֶּבֶ"ה". הַהַתְּעַמְקוּת שֶׁל רַבִּי יִרְמְיָה אֵינָה שְׁלִילִית חֲלִילָה, אֱלֹא אַחֵר הַתְּפִלָּה יְהִיָּה זְמַן לְלַמֵּד תּוֹרָה וּלְהַתְּבַוֵּן בְּנוֹשֵׂא זֶה, אִךְ רַבִּי יִרְמְיָה עָשָׂה זֹאת בְּשַׁעַת הַתְּפִלָּה. עַל כֵּן אָמַר לִיָּה הָרַב לְתַלְמִיד: כִּיֵּן = מִיֵּד דְּאִמְלִיכְתִּיהָ = כִּשְׁהַמְלָכָתָהּ אוֹתוֹ, לְמַעֲלָה וּלְמַטָּה וּלְאַרְבַּע רוּחוֹת הַשְּׁמַיִם, תֵּן = יוֹתֵר לֹא צָרִיכָתָהּ = אֵינֶנָּה צָרִיךְ (עֲרוֹךְ, כּוּוֹן ג': מַהֲרָה), כִּי מִיֵּד כִּשְׁהִבְנָתָהּ אֶת הַהַגְדָּרָה הַבְּסִיסִית, כְּבֵר יִצָּאֵת יְדֵי חוּבָה, וְאֶת שְׁאָר הַכּוֹנֶנוֹת וְהַלְמוּדִים עֲלֶיהָ לְהַשְׁאִיר לְזְמַן לַמּוֹד הַתּוֹרָה. מִמִּילָא כְּנֻנָה זֹה אֵינָה נִחְשָׁבֶת כְּאֵן כְּהַדְיוֹר מִצְוָה בְּקִבְּלָתָהּ עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם, אֱלֹא מַעֲבָר לְנוֹשֵׂא אַחֵר בְּאֲמָצֵעַ הַתְּפִלָּה, דְּבַר שֶׁאֵין לַעֲשׂוֹתוֹ. כִּי תַּפְקִידָהּ שֶׁל מִצְוֹת קְרִיאַת שְׁמַע הִיא כְּדֵי לְקַבֵּל עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם, וְקִבְּלָהּ זֹה מִתְּחִילָה מִלְּבֹו שֶׁל הָאָדָם, אֶל כָּל הַקֶּף הַעוֹלָם הַמְּכַר לוֹ; לְמַעֲלָה – בְּשְׁמַיִם מַמְעַל, לְמַטָּה – עַל הָאֶרֶץ מִתַּחַת, וְאַרְבַּע רוּחוֹת הַשְּׁמַיִם – כָּל הַכּוּוֹנִים הַקְּשִׁימִים סְבִיבּוֹ. בְּאָפֶן נוֹסֵף אֲפֻשֶׁר לְבָאָר שֶׁהָרַב לֹא עָרַךְ בִּקְרַת עַל הַתְּלִמִּיד, שֶׁמַּעֲרַב נוֹשְׂאֵי לַמּוֹד תּוֹרָה בְּאֲמָצֵעַ נוֹשְׂאֵי תְּפִלָּה, אֱלֹא כָּל הַבִּקְרַת הֵיחָה שֶׁאֵין לוֹ לַעֲשׂוֹת זֹאת לִפְנֵי הָרַב, כִּי אֵתָהּ מַעֲכָב אֶת לַמּוֹד הַתּוֹרָה שֶׁאֵנוּ עוֹסְקִים בּוֹ עֵתָה, אִךְ כִּשְׁאֵתָהּ לְבַדָּהּ, יִתְכוּן שֶׁיִּכַּל אֵתָהּ לְהֶאֱרִיךְ עוֹד וְעוֹד, וְגַם בְּאֲמָצֵעַ הַתְּפִלָּה, וּמִמִּילָא הַהִסְפֵּר "לֹא צָרִיכָתָהּ", יְהִיָּה: אֵינֶנָּה צָרִיךְ לַעֲשׂוֹת זֹאת, וְלֹא שֶׁלֹּא רָאוּי לַעֲשׂוֹת זֹאת, אֱלֹא כְּאֵן וּבְמִקְרִים דּוּמִים, אֵין לָךְ לַעֲשׂוֹת כֵּן. אֲמַנִּים רַבִּי יִרְמְיָה סָבַר שֶׁהַתְּעַמְקוּת זֹה הִיא הֶרְבֵּה שֶׁל הַתְּפִלָּה עֲצָמָה, וְהַדְיוֹר בְּקִבְּלָתָהּ עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם, אֲשֶׁר עַל כֶּף נֶאֱמַר: "תְּלִמִּיד חֲכָמִים מִפְּסִיקִים לְלַמֵּד תּוֹרָה כְּדֵי לְקָרָא קְרִיאַת שְׁמַע" (שֶׁבֶת יא/ב). לְכוּ הַתְּעַמְקוּת בְּמַשְׁמַעוֹת פִּסּוֹק זֶה נִחְשָׁבֶת כְּהַדְיוֹר מִצְוָה, אֲשֶׁר מַצְטַרְפֶּת לְעִקְרָהּ שֶׁל מִצְוֹת קְרִיאַת שְׁמַע, וְכִשְׁם שֶׁמִּבְטָלִים תּוֹרָה בְּשִׁבִּיל עֶקֶר הַמִּצְוָה, כֵּן אֲפֻשֶׁר לְבַטֵּל תּוֹרָה לְצָרָה הַדְיוֹרָה וְהֶרְבֵּה. אֲבָל רַבּוֹ שֶׁהָעִיר לוֹ, סָבַר שֶׁהַתְּעַמְקוּת בְּנוֹשֵׂא זֶה בְּשַׁעַת קְרִיאַת שְׁמַע, אֵינָה מְטַרַת הַמִּצְוָה, וְלֹא זֶה צוּרַת קִיּוּמָהּ, אֱלֹא זֶה כְּבֵר בְּגֵדֵר שֶׁל לַמּוֹד הַנוֹשֵׂא וְהַתְּעַמְקוּת בְּאֲחֻדוֹת ה', מִמִּילָא אֵינָה הַדְיוֹר בְּתִפְלָה, וְעַל כֵּן אֵין לוֹ לַעֲשׂוֹת זֹאת עַל חֲשִׁבוֹן לַמּוֹד הַתּוֹרָה שֶׁהִיוּ עֲסוּקִים בּוֹ בְּאוֹתָהּ שַׁעָה, אֱלֹא לְשֵׁם כֶּף יֵשׁ לְהַקְדִּישׁ זְמַן מִיַּחַד.

בְּרַקְדָּן תּוֹךְ כְּדֵי סְגִיָּה הַלְכָתִית הַדְּנָה בְּצוּרָה בָּהּ קוֹרְאִים קְרִיאַת שְׁמַע, כְּגוֹן: לְשַׁבָּת אוֹ לַעֲמֹד, וְכֵן הַמְּנַהֵג לְכַסּוֹת אֶת הַעֲנִינִים בְּשַׁעַת אֲמִירַת הַפִּסּוֹק הָרֵאשׁוֹן, הַבִּיָּאָה הַגְּמָרָה הַלְכָה לְגַבִּי קְרִיאַת שְׁמַע בְּמַעֲבַר שֶׁל שְׂכִיבָהּ, עַל כֶּף אָמַר רַב יוֹסֵף: פֶּרֶקְדָּן = שׁוֹכֵב עַל הַגֵּב (רש"י), אוֹ עַל הַבֶּטֶן (תוֹס' נְדָה יד/א: "פֶּרֶקִיד"). לְעֵנִין קְרִיאַת שְׁמַע, שֶׁהִיא קִבְּלָתָהּ עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם, כָּל צוּרָה שֶׁל שְׂכִיבָה שֶׁאֵינָה מְכַבֶּדֶת, הֵן עַל הַגֵּב וְהֵן עַל הַבֶּטֶן, גַּם כֶּף וְגַם כֶּף נִקְרָאֵת: "פֶּרֶקְדָּן" (רמב"ם ק"ש ב/ב). לְכוּ הֵנָּמָצָא בְּמַעֲבַר כֶּף לֹא יִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע, כִּי הַקּוֹרָא נִמְצָא בְּמַעֲבַר הַמְּנַהֵג לְגַמְרֵי לְהַכְנִיעַ שֶׁל מְקַבֵּל עַל. דִּין זֶה בְּרִירֵי חֲכָמֵי הַתְּלִמּוּד וְשֹׁאֵלוֹ: הֵאֵם רַק מְקָרָא = לְקָרָא בְּצוּרָה כִּזֹּו אֶת קְרִיאַת שְׁמַע, הוּא ד' = זֶה מָה שֶׁלֹּא יִקְרָא כֶּף, הֵא = אֲבָל מִיָּגִנִּי = לְשַׁכַּב כֶּף סֵתָם – אֶפְרָקְדָּן, מְבָלִי לְקָרָא קְרִיאַת שְׁמַע, שְׁפִיר דְמִי = יָפָה נְרָאָה, כְּלוֹמַר: הֵגוֹן וּמִתֵּר לַעֲשׂוֹת כֵּן, הֵאֵם אֲכֹן כֶּף הֵם הַדְּבָרִים? וְהֵא = וְהָיָה רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי קָבַע וְהַגְדִּיר כִּי שְׂכִיבָה בְּמַעֲבַר כֶּף מְבִיָּאָה קִלְקָה, עַל כֵּן הוּא לִיִּיט* = קִלְקַל (נִסְפַח 63), כְּלוֹמַר: קִבַּע אֶת חֲמִרַת הַדְּבַר, וְלִמַּד כִּי לְמִרּוֹת שֶׁאֵין הַהַדְּרָה שֶׁל אִסּוּר מְפָרֵשׁ בְּשְׂכִיבָה עַל הַבֶּטֶן אוֹ עַל הַגֵּב, אֵף עַל כֵּן הַמְּנַהֵג כֶּף, מְכַנִּים אֶת עֲצָמוֹ לְמַעֲבַר אֲשֶׁר בּוֹ מְפָסִיקָה בְּרַכַּת ה' לְהַשְׁפִּיעַ עָלָיו, וְהוּא נִכְנָס לְעוֹלָם שֶׁל דְּמִיוֹנוֹת שְׂוָא, בְּלְבוּלִים וְהֶרְהוּרִים אִסּוּרִים, אֲשֶׁר הֵם מְקוֹם מְשֻׁן הַקִּלְקוּלֹת. עַל כֵּן קִלְקוּלֹת תְּבַאֲנָה אֲמָן – עַל מִי דָּגְנִי = אֲשֶׁר שׁוֹכֵב אֶפְרָקִיד = עַל גִּבּוֹ אוֹ בֶּטֶן, גַּם כִּשְׁאֵינוֹ קוֹרָא קְרִיאַת שְׁמַע! כִּי בְּשְׂכִיבָה בְּצוּרָה כִּזֹּו מְתַעוֹרְרִים כְּחוֹת גּוֹפְנָנִים, וּמַעוֹרְרִים אֶת הַגּוֹף לְפָרִיקָתָהּ עַל וְלַחֲסֹרֶת דְּרָרִי צְנִיעוּת טְבַעֲיִים, וְהוּא דְּבַר שֶׁאִסּוּר לַעֲשׂוֹתוֹ, גַּם לֹלָא קִשֶׁר לְקְרִיאַת שְׁמַע! (יִשְׁנן סִיבוֹת אַחֲדוֹת לְאִיסוּר זֶה, הַמְּבֹאֲרוֹת בְּרַשִׁי" כֵאן: "לִיִּיט", עֲרוֹךְ, פֶּרֶקִיד א'). תוֹס' נְדָה יד/א: "לִיִּיט" וּבִגְלִיוֹן נְדָה שֶׁם, וּבְרַמְבַּ"ם אִיס"ב כא/ט: "עַל עֲרֹפֶה". אִם כֵּן כִּיִּצַּד אֲפֻשֶׁר לּוֹמַר הַלְכוֹת עַל מַעֲבַר אֲשֶׁר בּוֹ רוּבָץ הָאָדָם בְּאָפֶן כֶּף, מְבָלִי לְהַסְתִּיג מַעֲצָם הִיּוֹתוֹ שְׁרוּי בְּפֶרֶקְדָּנוֹת מְקַלְלָתָהּ?

על כך השיבו בבית המדרש, ואמרי: מיגנא = שכיבה כזו כשאנו קורא קריאת שמע, כי מצלי = כשהוא מטה קמעה על צדו (ערוך, צ"ל ד'). שפיר דמי = נראה נכון, ומתיר לעשות כן, כי בהטיה כלשהי של הגוף, כבר ישנה הכנעה המונעת התפרציות בלתי מרסנות, אשר הן נובעות אך ורק משכיבה ללא שליטה. אך כשמטה עצמו קמעה, שולטת הרוח על הגוף החמרי, וכאשר פועלת ההכרה, מתרסנים כל הרצונות האפלים, ההבדלים והתת-הכרתיים. אבל לענין מקרי = לקרא קריאת שמע, אף על גב דמצלי = שמטה עצמו מעט, נמי אסירא = גם כן אסור לקרא כך קריאת שמע, שהרי אין כל אפשרות לקבל על מלכות שמנים ועל מצוות בשכיבה, מפני שבתנוחה כזו מבטא הגוף גאון ושררה, שהם הפך ממה שהתחששות צריכות להיות בזמן קריאת שמע. על הנאמר שלא נתן לקרא קריאת שמע בשכיבה, אפלו עם הטיה, שאלו החכמים: והא = והרי רבי יוחנן מצלי = הטה עצמו וכך קרי = קרא קריאת שמע! ואם לא נכון היה לעשות כן, ודאי שרבי יוחנן לא היה נוהג כך! השיבו החכמים: שאני = שונה הוא מצבו האישי של רבי יוחנן, כיון ד= שבועל בשר הנה = היה. על כן האלוף האישי שלו להיות במצב כזה, אפשר לו לשכב כך, וכשהגיע זמן קריאת שמע, הוא התאמץ להטות עצמו, ומאמץ זה נחשב בהחלט כהכנה נפשית לקבל על מלכות שמנים ועל מצוות, כי לא עצם השכיבה במצב כלשהו היא זו שמונעת קריאת שמע, שהרי בדיעבד יצא ידי חובה אם קרא כך (ביה"ל סג/א). ממילא חולה שאינו כולו לזו, מתיר לו לקרא כך קריאת שמע, ולכן התאמצותו של חולה וחלש, או שמו ביותר, לשנות את התנוחה ליותר מכבדת, היא זו שמפקיעה ממנו את התחושה של גאון ושררה, והטיה קלה שלו נחשבת יותר מכבדת משכיבה על הצד לגמרי, של אדם בריא.

אני ה' אלוקים אמת

במשנה נאמר שקריאת שמע מחלקת לפרקים אחדים, ובאמצע הפרקים מתיר להפסיק רק לצורך חשוב ביותר, ואילו בין פרק לפרק מתיר להפסיק גם מפני הכבוד. הפרשה השלישית מסתיימת במלות הפסוק: "אני ה' אלוקים אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, להיות לכם לאלוקים, אני ה' אלוקים" (במדבר טו/מא). מיד אחר כך תקנו אנשי הפקודת הגדולה לאמת ולקבל בלבנו את האמונה, ולומר "אמת ויציב" בשחרית, ו"אמת ואמונה" בערבית (כמבואר לעיל יב/א: "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות"). המלה "אמת" היא המשך טבעי של הנאמר בתורה: "אני ה' אלוקים", שהרי תחלת הכרת האדם בבוראו היא הידיעה הברורה על ההבדל העצום שבין הבורא לבין נבראיו, שהוא אמת ומציאותו אמת, ואילו שאר הנבראים נמצאים רק מכח רצונו, וממילא מציאותם היא אפשרית ואינה מכרחת, כפי שהגדיר ירמיהו את מציאות ה' ביחס לכל נבראיו, ואת רשימת ההגדרות הוא סכם בלשון: "וה' אלוקים אמת" (ירמיהו י/ל). לכן, אם נעמיד את המלים המסימות את קריאת שמע: "אני ה' אלוקים", על-יד התקנה לומר: "אמת ויציב", ו"אמת ואמונה", היה מתאים למלה "אמת", להיות צמודה אל המשפט הקודם: "אני ה' אלוקים", והמאמינים יאמרו "ה' אלוקים אמת", ויקבעו זאת בלבם. על סמך פסוק זה הוכיחו חכמי התלמוד שאין להפסיק בין "ה' אלוקים" ל"אמת ויציב". בהמשך נושא זה בררו החכמים ושאלו: האם אחר שאמר: "אני ה' אלוקים אמת", והמתין זמן ממשך בטרם אמר: "ויציב", או שנאלץ לדבר בין שתי מלים אלו, באופן שמתיר לדבר שם, כגון: מפני היראה, או מפני הכבוד, האם חוזר ואומר "אמת ויציב", או אינו חוזר ואומר "אמת"? אלא ממשיך: "ויציב ונכון". אך ודאי שבאופן רגיל אין לומר את המלה: "אמת" פעמים, כפי שאין אומרים: "שמע, שמע", ו"מודים מודים" (ראה או"ח סו/ה-ו ובמ"ב). על שאילה זו אמר רבי אבהו, אמר רבי יוחנן: חוזר ואומר: "אמת ויציב". ורבה אמר: אמנם הנסוח המקורי הוא כשאין מפסיקים באמצע, אבל גם כשמפסיק, אף על פי כן אינו חוזר, אלא ממשיך: "ויציב ונכון", מבלי לחזור ולומר "אמת", שהרי היא כבר נאמרה במקומה הראוי על פי הפסוק: "וה' אלוקים אמת", אף על פי שמתוך נסיון השבח, מתאים יותר לומר: "אמת ויציב".

האם נסוח החזן מהנה הוכחה הלכתית

החזן ההוא דנחית = שיירד לפני התבה קמיה ד= לפני רבה, שמעיה = שמע רבה ד= שהחזן אמר "אמת", "אמת", כלומר: אחר שסיים לומר: "אני ה' אלוקים אמת", חזר ואמר: "אמת ויציב", נמצא שאמר "אמת" תרי זמני = פעמים. יתכן שעשה כן בגלל שתחלה סיים את הפרשה במלים: "אני ה' אלוקים אמת", והמתין עד שכל הקהל יסיים את הפרשה, ואז אחר הפסקה ארפה יחסית, הוא אמר: "אמת ויציב", או בגלל שהיתה לו הפרעה כלשהי, ובגללה נאלץ לעצור קמעה, ועל כן התחיל שוב במלה "אמת", או שהיה סבור כי כך הוא הנסח, וגם כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו בלחש, היה חוזר על אותה טעות, אך כשהיה חזן ואמר את הטעות בקול רם, הגיעה טעותו לאזני רבה (אפשרויות נוספות ראה במ"ב או"ח סא/ג). כך או כך, למעשה הוא הזכיר את המלה "אמת" פעמים, דבר שלכל הדעות אינו נכון לעשות, אך לדעתו של רבה, ודאי שלא נכון עשה, שהרי רבה סובר שאינו חוזר ואומר, אפלו אם נאלץ להפסיק באמצע. על פי מנהגו של אותו חזן היה מקום לטעון כי דעתו של רבה אינה תואמת את המסורת המדיקת של החזנים. לכן הגמרא הדגישה שרבה שמע זאת, למרות שכל המתפללים שמעו זאת, אלא שבאזני רבה צלצלו הדברים עם משמעות הלכתית, לכן הדגישה הגמרא: "שמעיה רבה" – את כל המשמעות של דבריו, והתנגד לנסח זה. את ההוכחה שרצו להביא מתוך הנסח של אותו חזן הוא דחה מכל וכל, ותלה אותה בטעות, ועל כך אמר רבה: כל "אמת", "אמת", תפסיה להאי = תפסה אותו. כלומר: שגרת לשון לא נכונה, כי הוא אינו חזן קבוע, אלא: "ההוא דנחת", וכשהתפלל לעצמו באופן קבוע היה אומר: "אני ה' אלוקים אמת, ויציב ונכון", ועכשו כשהוא ירד לפני התבה, היה עליו לומר: "ה' אלוקים", ולהמתין לצביר, ורק אחר כך לחזור ולומר בקול: "ה' אלוקים אמת, ויציב ונכון" (ביאורים נוספים בסוגיה ראה בטור ובב"י, והיא תלויה בשאלה האם הגמרא מתייחסת כאן למובא בזהר הקדוש, האם יש לחזור על המילים: "ה' אלוקים אמת", כדי להשלים לרמ"ח אותיות).

קריאת-שמע בתפלין _ עדות אמת

הנושא המבאר עתה הגיע לכאן אחר שלמדנו על אודות "וה' אלוקים אמת", שהקב"ה הוא אמת בצעמו, על כן בכל הכרזת אמונה יש להג משנה זהירות, בכל מלה, בכל תנועה ובכל מעשה, מפני שביציקת יסודות ובנטיעת שתיל כך, כל סטיה קלה גורמת לשנויים מרחיקי לכת בבנין שנונה על עקרונות אלה (כמבואר בהמשך ברכות טו/ב: "כל המדקדק באותיות קריאת שמע"). הצורה הנכונה והטבעית להכריז את האמונה בקב"ה, היא על ידי קריאת שמע שחרית וערבית, שהיא העדות לאמונה בה' ובאחדותו. על עדות זו רמזה התורה באות ע' ובאות ד' הגדולות בתחלה ובסוף הפסוק "שמע ישראל ה' אחד" (דברים ו/ד), אשר יחדיו יוצרות את המלה: "עדת" (זהר ואתחנן ובעל הטורים דברים שם, חזקוני, ובנתיב העבודה למהר"ל סוף פרק ז'). כבר התבאר לעיל, שפרושו הפשוט של "שמע ישראל" הוא הודעה והכרזה של כל אחד ואחד מישראל על אמתות הבורא, ושאנו עמו. הדרך המתאימה והנכונה להכרזה זו היא על ידי הנחת התפלין, שהרי הם אות וסמל לעבדה שאנו עמו של הקב"ה, על כן הגדירה התורה פעמים אחדות את התפלין כ"אות", וכתבה: "וקשרתם לאות על ידך". מהטעם הזה מביעים התפלין את השגחת ה' על עם ישראל גם בעניי האמות, כנאמר: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליו, ויראו מן" (דברים כח/ל), ואמרו חז"ל: "אלו תפלין שבראש" (ברכות ו/א). יוצא אם כן שעל ידי הנחת התפלין מביע היהודי את הכניעתו אל הבורא, ובכך הוא מכריז: "אני מקביל עלי את פתרו של בורא העולם", ועל ידי הנחת התפלין מכניע האדם את רצונותיו אל הקב"ה (כמבואר לעיל ו/א). כפי שכתב הרמב"ם: קדשת תפלין _ קדשה גדולה היא, שכל זמן שהתפלין בראשו של אדם ועל זרועו, הוא עני וראי שמנים, ואינו נמשך לשחק ולשחיה בטלה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק (תפילין ד/כח). ממשיך הרמב"ם וכותב: "ואף על פי שמצוותן [של התפלין], ללבשן כל היום [מכל מקום, מצוה] בשעת התפלה יותר מן הכל (רמב"ם תפילין ד/כו). בזהר הקדוש מבאר כי עדות זו שמעיד הקורא את קריאת שמע, אינה עדות שבין אדם לחבירו, אלא היא מתייחסת כלפי הקב"ה, והיא נובעת מכח פנינת הלב, המתחברת אל המלים.

קריאת-שִׁמְעָה לְלֹא תַפְלִין – עֲדוֹת שֶׁקֶר

לאור ההסבר המבאר במבוא, יובן מה שאמר עולה: כל הקורא קריאת שמע בלא תפלין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. פרש רש"י: "בעצמו = לישנא מעליא", כלומר: "לשון מעלה", וכאלו מעיד עדות שקר בלשון סג-נהור, בקב"ה. אמנם חלק מהמפרשים מבארים נושא זה בפשוטו, שהוא בעצמו, דהינו: הקורא בעצמו מעיד שקר בדבריו, שאומר דברים שהוא עצמו אינו מקים אותם, מפני שבקריאת שמע נאמרה פרשת תפלין, והוא אינו מניח, והרי זה שקר, שהוא סותר במעשיו את דברי עצמו (תר"י). יש המפרשים שעל ידי מעשיו אלה, כאלו שהוא מכריז שהקב"ה לא צנה על התפלין, שהרי אם אינו מניחם בשעה שקורא את המצוה להניחם, במעשיו אלה הוא מוכיח שאין מצוה להניחם (תוס': "ומנח", וכן שיטת ריב"ב על הרי"ף, ובכך יובן מדוע קבע זאת הרמב"ם בהלכות תפלין, ולא בהלכות קריאת שמע). אך כדי להבין את דבריו הקדושים של רש"י, שהמלה "בעצמו" היא לשון עדינה, והכונה לחסרון באמונה עצמה, וכאלו שהקורא מכריז שקרים נגד ה', חלילה. הדברים יובנו על פי הסברו של האחר הקדוש והמהר"ל, כי מי שיכל להניח תפלין, ועל ידי כך להחזיר בלבו ראות שמים והכנעה אל הבורא, ואף על פי כן פורק מעליו על זה, בין אם עושה זאת מחמת עצלות, או אדישות וזלזול, או שטויה לחשב כי די לו בהכרזת המלים של קריאת שמע, עם המשמעות התאורטית והמפשטת שלהן, באפן שכלי קר ומנתק מעולם העשייה. קריאת שמע במצב זה מהנה אמנם עדות שיש בורא לעולם, אך עדות זו מכריזה את ההפך ממה שצריכה היתה להביע, כי כאלו שהיא אומרת שאמנם יש בורא, אך ישנה אפשרות, חלילה, להמרות את פיו. שהרי אם אכן רוצה האדם להחזיר בלבו את הכונה הראויה, ולממש את המטרה של קריאת שמע, היה עליו לעשות את המתחייב מקבלת על מלכות השמים של אותה קריאה, וכשהוא קורא אותה באפן מנתק, הוא אינו נחשב פשוטק וכאינו עושה מאומה, אלא נחשב כמעיד עדות שקר ובכך הוא מרוקן את העדות מהתוכן הרצוי והמשמעות המתבקשת (נתיב העבודה למהר"ל עמ' ק"ד). בעל ה"משנה ברורה" ציטט כאן את דברי ספר, החרדים: 'מכאן יש ללמד כי כשאומרים "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך", יש להכניס את אהבת השם יתברך ללב, כדי שלא יהיה דובר שקר ח"ו (או"ח כה"ד), שהרי מצות אהבת ה' צריכה להיות בתוך הלב, בדיוק כפי שצריכים התפלין להיות על הראש ועל היד, כשאומר את הפסוק המתחייב קיום מצוה זו.

תפלין לקריאת שמע כמנחה ונסכים לקרבן

על פי המבאר לעיל נמצא כי הקורא קריאת שמע ללא תפלין – עברה היא בידו, שהרי מעיד עדות שקר. אבל מאידך נדאי שהרוצה לקרא קריאת שמע, אם אין לו תפלין, שאין להורות לו לבטל את מצות קריאת שמע בזמנה, אלא יקרא מיד, וכשיזדמנו לו תפלין – יניח. מפני שקריאת שמע היא מצוה בפני עצמה, ותפלין הם מצוה בפני עצמה, והקשר ביניהם הוא העדות המשותפת – מצות התפלין הכתובה בפרשת קריאת שמע. אבל אין שתי המצוות הללו מעכבות זו את זו. לכן הנמצא במצב שקשה לו להניח תפלין, כגון כשהוא בדרך ואינו יכול לפרק את כל המזוודות כדי להוציא את התפלין, וחושש שזמן קריאת שמע יעבר עד שיגיע למקום חניה, עליו לקרא קריאת שמע מיד, ולהניח תפלין בהמשך היום. הגדרה זו, שהתפלין הם השלמה למצות קריאת שמע, אך אינם מעכבים אותה, יש ללמד מהגדרה נוספת שצטטו החכמים בשם רבי יוחנן. ורבי היא בר אבא אמר בשם רבי יוחנן: הקורא קריאת שמע בלא תפלין, כאלו הקריב קרבן עולה בלא מנחה = כמות קמח סלת המצטרף אל הקרבן, וכן כאלו הביא קרבן זבח בלא נסכים = יין ושמן בכמות המבארת בתורה (במדבר כה/ה). המצוה להוסיף את המנחה והנסכים לקרבן, אינה מעכבת את עצם הקרבן, כפי שאמרו חז"ל: "מביא אדם את זבחו היום, ואת נסכיו – אפלו לאחר זמן" (מנחות טו/ב). כי אמנם התורה צוה להוסיף אל הקרבן גם מנחת קמח, ונסכי יין ושמן, אך הם אינם גוף הקרבן, אלא תוספת והשלמה לקרבן. הוא הדין להנחת התפלין, שהיא נחשבת כהשלמה המצוה של קריאת שמע, אך אינה מעכבת את עקר המצוה. כפי שכתב במשנה ברורה: לא אמרו [שהקורא ללא תפלין מעיד עדות שקר, ונחשב כמביא קרבן ללא מנחה ונסכים], אלא כשעושה כן במזיד, שמתעצל להניח תפלין קדם קריאת שמע, אבל מי שאין לו תפלין, או שהוא בדרך, ומחמת קר וצנה אינו יכול להניח תפלין, נדאי אין לו לאחר קריאת שמע בזמנה מחמת זה (או"ח כה"ד).

הרוצה לקבל על מלכות שמים שלמה

שתי דרכים עומדות בפני מקים מצוות התורה. הדרך האחת היא לקים את כל החובות המוטלות על האדם בשלמות, להתאמץ שלא להחסיר אחת מהן, ולהשתדל לבדק את עצמו שוב ושוב, שלא יחסיר, חלילה, אפלו פרט אחד קטן. הדרך השנייה דומה לגמרי באפן טכני לדרך הראשונה, אלא שאינה נובעת מתחושת כפייה והכרח בלבד. הדרך הראשונה מתאם לחנך בה את הילדים הקטנים המתחילים, אם כי אמנם קלושים הספויים שהם יצליחו לקים את כל המצוות, אך כיון שעל שאיפה לשלמות רוחנית אי-אפשר לדבר אתם, לא נותר אלא לעודד אותם לנסות לקים כמה שיותר מצוות, ולעשותן כמה שיותר בהדור. אך הדרך השנייה נובעת משאיפה פנימית לשלמות, בדרך זו משלבים את הרצון, הרגש והמחשבה, כדי לבצע את הוראות הבורא בשלמות, וכדי להביא את עצמו ואת כל הבריאה להפירה מלאה במלכות שמים. הדרך הראשונה נקראת "קיום מצוות האברים", דהינו: קיום חיובי משלם של התורה, ללא שתוף הלב והרגש, ואלו ההולך בדרך השנייה, משלב את חובות האברים עם חובות הלבבות (ראה הקדמת הספרים "חובות הלבבות" ו"מסילת ישרים"). הפער הגדול שבין שתי דרכים אלו הוא ההבדל בין מקים המצוות באהבה והזדהות, לבין מי שמקים אותן מתוך פחד מענשים, ומבקש להתפטר מעל המצוות כמה שיותר מהר, לכן, אף על פי שמתוודע מעשיו נתן לראות בטעות כאלו שהוא זריז בקיום המצוות, אך השאיפה האמתית אשר בתוככי לבו מגדרת בלשון חז"ל: "תינוק הבורח מבית הספר" (רמב"ו במדבר יא/ו). כמו כן אמרו חז"ל: "אל תעשה תפלתך קבני" (אבות ג/ג). כלומר: כאדם שיש עליו חובה של דבר קבוע, ואומר: "אימתי אפרק מעלי חק זה" (רע"ב שם). בדיוק באפן דומה אפשר גם לקבל על מלכות שמים, ולבצע את כל המצוות בכפייה, ואת כל המוטלות כעבד ציתן ונכנע, בתחושה של "כפיית הר פגיגית", ללא ההכרזה: "נעשה ונשמע". כאן גלו לנו חז"ל כי כדי שקבלת על מלכות שמים, שתהיה עם כל משמעותה, עליה להתחיל מרצון ולב, כשהדברים הגדולים והנשגבים הללו, הקשורים לשמי-רם, מתחילים בעולמנו הגשמי דוקא בדברים הפשוטים, כפי שנקבע בשרש בריאת האדם: "אמת מארץ תצמח" (תהילים פה/יב. בר"ר ח/ה). לעמת עבודתם של מלאכי מרום ויכנגד שירתם של שרפים ואופנים, דוקא האדם הנמצא בדרגה הנמוכה ביותר בסולם הבריאה – על הארץ הגשמית ועל פני האדמה החמרית, כאשר בתוך לבו מערבים רצונות פשוטים ומאויים גשמיים, דוקא לשם רצה הבורא שתגיע מלכותו, ומשם יבקע אור האמת. כי דוקא בפצה השחורה והטובענית ביותר צומחים הנרקיסים הצחורים ביותר. על כן אמרו חז"ל: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות לג/ב), כי זהו תפקיד האדם, להביא בבחירתו האישית את מלכות השמים ואת ההפירה בגדלות הבורא, דוקא אל תוך העולם הקטנוני בו הוא נמצא, ובתוך אדמת החמר לבנות ארמון למלכות שמים. כאן יבארו חז"ל את אבני הבנין עליהן תעמד הקומה המפארת אשר בתוכה ישכון כבוד ה'.

הכנת הגוף כהקדמה להכנת הנפש

אמר רבי יוחנן: הרוצה ושוואף להכין את לבו שיקבל עליו על מלכות שמים באפן שמלכות ה' תהיה שלמה בלבו, ולא די לו בקיומה המעשי של מצוה זו באפן סתמי, אל אדם כזה פנה רבי יוחנן והדגיש באזניו: "הרוצה לקבל על מלכות שמים", שהרי רק על ידי רצון פנה ופנימי נתן להגיע לכבוד המשלם של מלכות שמים שלמה. דבר פה עקרוני בעבודת היהודי מול מלכו של עולם אינו יכל לבא בהתפרצות אקראית [=ספונטנית] וללא הכנות נפשיות וגופניות מתאימות. אלא רק בתכנון קפדני ובשלבים מגדירים ומסדרים הבאים בזה אחר זה, כפי שאין להתפרץ אל בית המלך מבלי לעבר את שלבי הקבלה. השלב הראשון שעליו לעשות, עוד בטרם יכין את פלי הנפש והלב, הוא

לנקודת אֶת הגוף ולקבץ אֶת הכלים החמריים שֶׁל הַנֶּפֶשׁ ומשפּוּחַ הַנֶּפֶשׁ. לָשֵׁם כֵּן יִפְנֶה = יִהְיֶה פְּנוּי מִנִּקְבּוּי וְנִקְי מִכָּל פְּסִילת מִיתָרָת. אִף עַל פִּי שְׁאִין מִצּוּחַ מִיחֻדָּת לְהִתְפַּנֵּת לִפְנֵי הַתַּפְּלָה, אֲבָל יֵשׁ לְבַדֵּק אִם הַגּוּף אֲכֹן נָקִי וּפְנוּי מִלְּכָלוּד שְׁבָתוֹכוֹ, וְרָאוּי לְעֵבֶד אֶת ה' (רָאֵה אוֹי"ח מ"ב ב"ג וּבִעֲרוֹךְ הַשְּׁלַח ב"א, וּבִשְׁמִיעַ סִימֹן צ"ב, נושא שְׁעוֹד יְבוּאֵר בַּהֲמִשָּׁךְ כג"א). בְּכֵן יוֹכֵל לָקִים אֶת הַנֶּאֱמָר: "בְּרָכִי נַפְשִׁי אֶת ה', וְכָל קֶרְבִּי אֶת שֵׁם קְדוֹשׁוֹ" (תְּהִלִּים קג"א), כְּלוּמָר: כָּל אֲבָרִי, כָּלֵם נִקְיִים וּמוֹכְנִים לְבָרֵךְ אֶת ה' (בִּיה"ל צב"א בִּשְׁם ח"א), כְּדִי שֶׁהַגּוּף יִהְיֶה זָךְ וְנָקִי לְעֵמֶד בְּכָבוֹד מוֹל הַבּוֹרָא וּלְשִׁבְחָהּ אוֹתוֹ. כְּמוֹ כֵּן צָרִיד לְסַלֵּק מִגּוּפוֹ טְרָדוֹת וְהַפְּרָעוֹת הַמוֹנְעוֹת יְשׁוּבָה הַדַּעַת וְשִׁלּוֹת הַנֶּפֶשׁ (רַמְבַּ"ם תְּפִילָה ד/ו). כֵּן זֶה עֲדִין בְּשֵׁלֵב הָרָאוּשׁוֹנִי וְהַמְקַדָּם, הַמוֹבִיל לְקַבֵּל עַל מַלְכוּת שְׁמִים.

לְרוֹמֵם אֶת הַתַּפְּקִידִים עַל יְדֵי נְטִילַת יָדִים
רַק אַחֵר הַשֵּׁלֵב הָרָאוּשׁוֹן, כְּאֲשֶׁר הַגּוּף נָקִי כְּבֵר, יָכֹל לְבֹא הַשֵּׁלֵב הַבָּא, וְהוּא תוֹסֶפֶת הַנִּקְיוֹת, הַכְּבוֹד וְהַטְהָרָה, כְּאֲשֶׁר יִטּוֹל יָדָיו, כִּי נְטִילַת יָדִים נִחְשָׁבֶת כְּמַעֲלָה וְכִתְּוִסְפַּת טְהָרָה. רְחִיצַת הַיָּדִים בְּכָלִי נִקְרָאת "נְטִילָה" עַל שֵׁם הַכָּלִי אֲשֶׁר שָׁמוֹ "נְטִילָה", וּבְאַרְמִית "נְטִילָא". עַל שְׁמוֹ נִקְרָאת רְחִיצַת הַיָּדִים "נְטִילָה" (עֲרוֹךְ "נְטִיל"). יִתְּכוֹן שֶׁכָּלִי זֶה נִקְרָא כֵּן, כִּי בִיצִיקַת הַמַּיִם מִמֶּנּוּ, מִנְשָׂאִים אֶת הַכַּפִּים מִתַּפְּקִיד הַחוּלִין שֶׁלָּהֶם, וּמְרוֹמְמִים אֶת הַיָּדִים מֵהַתַּעֲסָקוֹת הַיּוֹם-יוֹמִית, כְּדִי שֶׁתִּהְיֶינָה רָאוּיוֹת לְעֵסֶק בְּמִצְוֹת וּלְהַרְיָמוֹן בְּתַפְּלָה אֶל הַשָּׁמַיִם. כִּי הַהִגְדָּרָה שֶׁל הַיָּדִים הִיא – "יָדִים עֲסָקָנוֹת הֵן" (שְׁבַת יד"א), לָכֵן צָרִיכוֹת נְטִילָה, דְּהֵינּוּ הַתְּרוֹמְמוֹת. אֲמָנָם הַבּוֹרָא הַפְּשׁוּט הוּא, שֶׁבְּגִלְל עֲסוֹקִיָּהוּ הֵן נוֹגְעוֹת בְּמִקְוֹמוֹת מְטֻנָּפִים, עַל כֵּן צָרִיד לְנִקְוֹתָן בְּמַיִם. אוֹלָם גַּם אִם לֹא דְבַק בָּהֶן כָּל לְכָלוּד, עֲדִין צָרִיד לְטוֹל אוֹתָן, כִּי הַיָּדִים הֵן שְׁלִיחוֹת הַגּוּף לַעֲלֹל וְלַעֲסֹק בְּכָל אֲשֶׁר סָבִיבוֹ. לָכֵן, כִּינּוֹן שֶׁהֵן עֲסוֹקוֹת בְּעוֹלָם הַחֲמֵר הַנִּמְדָּה וְהַגִּשְׁמִי, עַל יְדֵי הַנְטִילָה שְׁמִירוֹמְמָת וּמִקְדָּשָׁת אוֹתָן, הֵן מְסַגְּלוֹת לְרוֹמֵם וּלְקַדֵּשׁ אֶת כָּל הַמַּעֲשִׂים הַמְּטִלִּים עֲלֵיהֶן. שֶׁהֵרִי תַרְגוּם הַמֶּלֶךְ "טל" בְּאַרְמִית הוּא "שָׂא" = רוֹמֵם (עֲרוֹךְ "טל"-ה). אֲכֹן יֵשׁ לְהַתִּיחֵס אֶל נְטִילַת הַיָּדִים כְּמַעֲשֵׂה הַמְּרוֹמֵם וּמִקְדָּשׁ, כְּנֶאֱמָר: "וַיִּנְטֵלֵם וַיִּנְשָׂאֵם" (יִשְׁעִיהוּ סג"ט. נְתִיב הַעֲבוּדָה לְמַהר"ל י"ז). עַל כֵּן אַחֵר שֶׁתִּפְנֶה לְצַרְכּוֹ וְהַגּוּף כְּבֵר נָקִי, הַדְּרִיכוֹ אוֹתָנּוּ כָּאֵן הַחֲכָמִים כִּיצַד לְהַתְּרוֹמֵם עוֹד שֵׁלֵב בְּמַעֲלוֹת הַקְּדוּשָׁה עַל יְדֵי קְדוּשַׁת הַיָּדִים, אֲשֶׁר נוֹטְלוֹת תַּפְּקִיד נִכְבָּד בְּקִיּוֹם הַחַיִּים הַיּוֹם יוֹמִי, עַל כֵּן יֵשׁ "לְטוֹל" אוֹתָן וְלְרוֹמְמָן. כָּשֵׁם שֶׁהֵיוּ הַכֹּהֲנִים צָרִיכִים לְקַדֵּשׁ אֶת יְדֵיהֶם וּרְגֵלֵיהֶם בְּטָרִם כְּנִיסָתָם לְעֹבֶדֶת ה' בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ (הַלְכוֹת תְּפִילָה לְרַמְבַּ"ם ד/ג).

תַּפְּקִיד הָאָדָם לְהִבְיָא לְמַלְכוּת שְׁמִים שְׁלֵמָה
אַחֵר שֶׁהַגּוּף כְּבֵר נָקִי, הַיָּדִים כְּבֵר טְהוֹרוֹת וּמְרוֹמְמוֹת, כְּבֵר מְגִיעַ בְּאֶפֶן טְבִיעֵי הַשֵּׁלֵב הַבָּא, אֲשֶׁר בּוֹ רָאוּי הַגּוּף הַחֲמָרִי בְּעֲצָמוֹ לְהִיּוֹת מַחְבֵּר אֶל הַעוֹלָמוֹת הָרוּחָנִיִּים, עַל יְדֵי שְׁמִתְעֻטָּר בְּכֵתֵר הַכְּבוֹד הַמַּחְבֵּר אֶת הַעוֹלָמוֹת הַנִּעְלִים בְּיוֹתֵר אֶל עוֹלָם הַמַּעֲשִׂה, כְּמַבְאָר לְעִיל, שֶׁהַתַּפְּלִין הֵם הַכְּרָזָת וְעִדּוֹת אֱמֶת (עוֹד רָאֵה לְעִיל ז"א: "קִשּׁוֹר תְּפִלִּין – קִישׁוֹר עוֹלָמוֹת"). וְכִהְיֶה לְקַבֵּל עַל מַלְכוּת שְׁמִים שְׁלֵמָה יָנִים תְּפִלִּין. תַּחֲלָה אֶת הַתַּפְּלִין שֶׁל יָד, הַמְּנַחוֹת עַל הַזְּרוּעַ וּמִכְנוֹת כִּנְגַד הַלֵּב, כְּדִי לְשַׁעֲבֵד לָהֶן יִתְבָּרֵךְ אֶת הַרְצוֹנוֹת הַפּוֹעֲמִים בְּלֵב וּמַפְעִילִים אֶת כָּל הַגּוּף. מִזֵּד אַחֵר כֵּן יִשְׁעֵבֶד גַּם אֶת מַחְשְׁבוֹתָיו לָהֶן יִתְבָּרֵךְ, עַל יְדֵי הַנְּחַת תְּפִלִּין שֶׁל רֹאשׁ, הַמְּנַחוֹת כִּנְגַד הַמֶּחֱ – מִשְׁכַּן הַנֶּשְׁמָה, הַמַּחְשְׁבוֹת וְכֵתֵר הַכְּבוֹד שֶׁל הָאָדָם (תְּר"י). וְכֹאֲשֶׁר הַשְּׁלֵמוֹ כָּל הַהֲכָנוֹת יִקְרָא קְרִיאַת שְׁמֵעַ, שְׁכָאֲמוֹר לְעִיל, הִיא קַבֵּל עַל מַלְכוּת שְׁמִים וְעַל מִצְוֹת. בְּכֵן מוֹכֵן הוּא לְסַמֵּךְ וּלְהַצְמִיד קְרִיאַת שְׁמֵעַ וּבִרְכוּתֶיהָ לְתַפְּלַת הַעֲמִידָה, וְכֵן יַעֲמֹד לִפְנֵי הַקְּבִ"ה וְיִתְפַּלֵּל. קְרִיאַת שְׁמֵעַ וְתַפְּלָה כְּאֵלָּה, הַמְּגִדִּים כִּ"עֲבוּדָה שְׁבִלְבִי", הַבָּאִים אַחֵר נְקוּי הַגּוּף, הַתְּרַחֲקוֹת מִפְּסִלַת וּמִכָּל דְּבַר שְׁלִילִי וְרַע, וְאַחֵר קְדוּשַׁת כָּל עֲנִינֵי הַגּוּף וְעֲסוֹקִי, וְהַתַּעֲלּוֹת לְהַפְּרָה מְלָאָה שְׁעוֹלָמָנוּ עַל כָּל פְּרָטִיו קְשׁוֹר לְעוֹלָמוֹת גְּבוּהִים וְטַמִּירִים, וְעַל יְדֵי כָּל מִצְוָה וּמִצְוָה שְׁאָדָם עוֹשֶׂה, הוּא מְבִיא שְׁפַע וּבִרְכָּה לְכָל הַעוֹלָמוֹת וְכֵן לְהַפְּדָה, חֵס-וְשָׁלוֹם, עֲבֵרָה מַחְשִׁיכָה אֶת הַעוֹלָמוֹת וּמוֹנֵעַת מֵהַשְׁפַּע לְרַדָּת לְעוֹלָם וּלְבָרְכוֹ, וּמְבִיאָה קִלְקָלָה, צָרוֹת וְרַעוֹת. וְהַפְּרָה זֹו הִיא תַּמּוּנַת מַצֵּב שֶׁל מַלְכוּת שְׁמִים שְׁלֵמָה. כִּי כָשֵׁם שֶׁקַּבֵּל עַל שְׁלֵמוֹת שְׁלֵמָה, כֵּן גַּם כְּבוֹדָה שֶׁל הַמַּלְכוּת שְׁלֵמָה הִיא בְּעוֹלָם. שֶׁהֵרִי תַפְּקִידוֹ שֶׁל הָאָדָם הוּא לְכַבֵּד אֶת הַקְּבִ"ה, לְהִיּוֹת לוֹ לְעֵבֶד נֶאֱמָן, לְשַׁבְּחוֹ וּלְפָאֵרוֹ, וּלְקַשֵּׁר בֵּין רָצוֹן מַלְכוֹ שֶׁל עוֹלָם לְבִין עוֹלָם הַמַּעֲשִׂה, וּלְהַגִּישׁ לִפְנֵי אֶת "סוּף הַמַּעֲשִׂה" שֶׁיִּהְיֶה קְשׁוֹר אֶל הַ"מַּחְשְׁבָה תַּחֲלָה". בְּכֵן הָאָדָם עֲצָמוֹ שֵׁלֵם, וּכְשֵׁם שֶׁהוּא מַתְעַלָּה, כֵּן מַעֲלָה אִתּוֹ אֶת כָּל הַעוֹלָם כְּלוֹ. זֶהוּ כָּל תַּפְּקִידוֹ שֶׁל הָאָדָם בְּעוֹלָמוֹ (הַקְּדָמַת הַרַמְח"ל לְמַס'י).

אַרְחֵץ בְּנִקְיוֹן כְּפִי
אָמַר רַבִּי חִיָּא בַר אֲבָא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: כָּל הַמִּתְקַדֵּם עַל פִּי הַתַּכְנִית הַנִּכְוָנָה הַמְּבֹאֲרֶת בְּקִטְעִים הַקּוֹדְמִים, שֶׁהִיא מוֹבִילָה לְקַבֵּל עַל מַלְכוּת שְׁמִים שְׁלֵמָה, דְּהֵינּוּ: הַנֶּפֶשׁ לְצַרְכּוֹ, וְנוֹטֵל יָדָיו לְתוֹסֶפֶת טְהָרָה, כִּהְכָנָה לְעֹבֶדֶת ה', וּמִיָּחִי תְּפִלִּין וְקוֹרָא קְרִיאַת שְׁמֵעַ וּמִתְפַּלֵּל, אֲשֶׁר הַתְּבָאָר לְעִיל כִּי בְּכֵן קָבַל עַל עֲצָמוֹ עַל מַלְכוּת שְׁמִים שְׁלֵמָה, מַעֲלָה עָלָיו הַכְּתוּב כְּאֵלּוֹ גַּם בְּנֶה מִזְבֵּחַ וְגַם הַקְּרִיב עָלָיו קֶרֶבֶן. כִּי נִקְיוֹן הַגּוּף וְטְהָרַת הַכַּפִּים הֵם בְּנֵית הַמִּזְבֵּחַ, הַתַּפְּלִין וְהַתַּפְּלָה הַבָּאִים בְּעַקְבוֹתֵיהֶם, הֵם הַקְּרִבַת הַקֶּרֶבֶן. שֶׁהֵרִי גּוּפוֹ שֶׁל הַיְּהוּדִי נִחְשָׁב כִּ"מִּזְבֵּחַ" הַמוֹכֵן לְעֹבֶדֶת ה', כְּנֶאֱמָר "מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי" (שְׁמוֹת כ"א). וְהֵרִי אוֹתִיוֹת, אֲדָמָה הֵם אוֹתִיוֹת, הָאָדָם שְׁנוֹצֵר עֶפֶר מִן הָאֲדָמָה. זֹאת אוֹמְרָת שֶׁעַל מִזְבֵּחַ הַהִכָּנָה הַנִּפְשִׁית וְהַגּוֹפִית עוֹרָךְ עוֹבֵד ה' אֶת הַתַּפְּלָה שֶׁהִיא עֲבוּדָת הַלֵּב וְנִחְשָׁבֶת כְּקֶרֶבֶן (נְתִיב הַעֲבוּדָה לְמַהר"ל עמ' ק"ד). שְׁנֶאֱמָר: "אַרְחֵץ בְּנִקְיוֹן כְּפִי, וְאַסְבֵּבָה אֶת מִזְבֵּחַךְ לִי" (תְּהִלִּים כו"ו). לֹא רַק עַל הַסֵּרַת הַלְּכָלוּד מִהַיָּדִים דְּבַר דָּוִד הַמֶּלֶךְ, מִפְּנֵי שֶׁהַמֶּשֶׁךְ "נִקְיוֹן כְּפִים" הוּא כּוֹלְלִי וּמִתְכַּנֵּן גַּם לְנִקְיוֹן כְּפִים מְגֻזֵּל אֲשֶׁר מַעֲכָב אֶת הַתַּפְּלָה מִלְּהַתְקַבֵּל. אִךְ בְּאֵמֶת הַפְּנוּהָ לְכָל סוּגֵי הַלְּכָלוּד, הֵן לְכָלוּד שֶׁל עֲוֹנוֹת הַדְּבּוּק בַּיָּדִים, שֶׁהַגִּזֵּל מִקְטֵרָג בְּרָאשָׁם, הֵן לְכָלוּד פִּיזִי שֶׁל שְׂאִרְיוֹת אֲפֵר, בּוֹץ, זָפֶת, שִׁמּוֹן, זָעָה וְכְדוּמָה, וְהֵן לְדְבָרִים הַמְּטַמְּאִים אֶת הַיָּדִים, כְּנִגְיָה בְּמִקְוֹמוֹת מְכֻסִּים אוֹ טַמְאִים. הַמֶּשֶׁךְ הַפְּסִיק מְבָאָר שֶׁהַפְּנוּהָ אֲכֹן לְמִזְבֵּחַ שֶׁכָּל יְהוּדִי וְיְהוּדִי בּוֹנֶה בְּתוֹךְ עֲצָמוֹ, כְּנֶאֱמָר: "לְשִׁמְעַ בְּקוֹל תוֹדָה, וְלִסְפֹּר כָּל נִפְלְאוֹתֶיהָ" (שְׁמוֹר"ר תְּצוּהָ ל"ח). אָמַר לִיָּה רַבָּא: לְרַבִּי חִיָּא בַר אֲבָא: הָאֵם לֹא סָבַר לָהּ מַר = הָאֵם אֵין כְּבוֹדוֹ סוֹבֵר שְׁאֵל הַמַּעֲלּוֹת הַלְלוּ יֵשׁ לְהוֹסִיף שֶׁהַכְּתוּב מַעֲלָה עָלָיו גַּם כְּאֵלּוֹ טַבֵּל אֶת כָּל גּוּפוֹ, אִף עַל פִּי שֶׁרַק רַחֵץ אֶת כְּפָיו, מִפְּנֵי שְׁנִטְלַת יָדִים לִפְנֵי הַתַּפְּלָה, מִטְהָרֶת בְּאֶפֶן רָאוּי אֶת הָאָדָם לְתַפְּלָה, וּמִמִּילָא נִחְשָׁבֶת הִיא בְּאוֹתָהָ רְמַת טַהֵר כְּמוֹ טְבִילָה בְּמִקְוָה-טְהָרָה, שֶׁצָּרִיד לְטַבֵּל לִפְנֵי הַעֲבוּדָה בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ.

אַרְחֵץ בְּנִקְיוֹן כְּפִי = כְּמוֹ טְבִילָה
רַבִּי חִיָּא הִסְכִּים לְהַעֲרָה וְעֵנָה לְרַבָּא: שֶׁפִּיר קֹאֲמֶרֶת = נִכּוֹן וְיָפָה אֲמֶרֶת (ג"י הַעִין יַעֲקֹב). אֲכֹן אֶת הַמַּעֲלָה שֶׁל טְבִילָה שְׁזוֹכָה לָהּ הַנוֹטֵל אֶת יָדָיו, אִף עַל פִּי שְׁלֹא טַבֵּל, יֵשׁ לְהוֹכִיחַ מִמָּה דְּכָתִיב: "אַרְחֵץ בְּנִקְיוֹן כְּפִי". אִם בְּנֵית הַפְּסוּק הִיָּתָה לְהַדְגִּישׁ רַק אֶת הַעֲבָדָה שְׁדוּד הַמֶּלֶךְ נִטֵּל אֶת יָדָיו בְּטָרִם סוֹבֵב אֶת מִזְבֵּחַ ה', לֹא צָרִיד הִיָּה לְכָתֵב: "בְּנִקְיוֹן", שֶׁהֵרִי מוֹכֵן מֵאֵלָיו כִּי רְחִיצַת הַיָּדִים מְבִיאָה אוֹתוֹ לְמַצֵּב שֶׁל נִקְיוֹן. מֵאִידֵךְ, הַמֶּלֶךְ "נִקְיוֹן" אֵינָה הַגְּדָרָה שֶׁל פְּעֻלָּה אֲלָא שֶׁל מַצֵּב, וְכִיצַד נִתָּן לְהִיּוֹת "בְּנִקְיוֹן", הֵרִי בְּטָרִם נָקוּ אֶת הַיָּדִים הֵן הֵיוּ מְלַכְלָכוֹת, וְאַחֵר הַנִּקְיוֹן הֵן נִקְיוֹת, אִם כֵּן "בְּנִקְיוֹן" לֹא נִתָּן לְרַחֵץ, אֲלָא יִשְׁנוּ מַצֵּב שֶׁל לִפְנֵי אוֹ אַחֲרָיו, כְּשֶׁה"נִקְיוֹן" עֲצָמוֹ מוֹרָה עַל זְמַן הַמַּעֲבָר מִמְּלַכְלָךְ לְנָקִי. כִּיצַד אֲפֶשֶׁר לְהִיּוֹת בְּמַצֵּב כְּזֶה, וְלוֹמַר: "אֵינִי נִמְצָא בְּנִקְיוֹן"? לָכֵן לֹא עַל רְחִיצַת הַיָּדִים בְּלִבָּד דְּבַר דָּוִד הַמֶּלֶךְ, לְמִרּוֹת שְׁבַמְפְּרֵשׁ אָמַר זֹאת, כִּי לָשֵׁם רְחִיצַת הַכַּפִּים לְבָדוֹן, דִּי הִיָּה לוֹמַר: "אַרְחֵץ כְּפִי וְאַסְבֵּבָה" וְגו'. מֵאִידֵךְ אֵין כָּל עֲנָן בְּעֵצָם רְחִיצַת הַיָּדִים, אֲלָא אִךְ וְרַק בְּתוֹצָאָה, אִם הַיָּדִים אֵינָן נִקְיוֹת יֵשׁ לְרַחֵץ אוֹתָן, עַל כֵּן יֵשׁ לְתַמָּה, מַדּוּעַ הַתִּנְחָס דָּוִד הַמֶּלֶךְ אֶל פְּעֻלַת הַרְחִיצָה שְׁאֵינָה מִצְוָה וְלֹא הַתִּנְחָס אֶל הַתּוֹצָאָה, וְנִכּוֹן יוֹתֵר הִיָּה לוֹ לומר: "אַסְבֵּבָה אֶת מִזְבֵּחַ ה' בְּנִקְיוֹן כְּפִים", אוֹ "בְּכַפִּים נִקְיוֹת", מְבִלִי לְהַזְכִּיר כָּלֵל אֶת הַרְחִיצָה וְאֶת שְׂאֵר הַהֲכָנוֹת. אִם כָּל אֶפֶן הַדְּגִישׁ דָּוִד הַמֶּלֶךְ שֶׁרַחֵץ יָדָיו, כְּדִי שֶׁתִּהְיֶינָה רְחוּצוֹת, הִיָּה עָלָיו לְהִסְתּוֹת אֶת הַמֶּלֶךְ, וְלוֹמַר: "אַרְחֵץ כְּפִי", כְּמוֹ "אַרְחִיק", "אַפְעִיל" וְכְדוּמָה, כְּדִי לְדַאֵג לְהִבְיָא לְתוֹצָאָה הַרְצוּיָה.

וְהַעֲבִידָהּ שְׁלֵא כְּתִיב: "אֶרְחֵץ כְּפִי", מְלַמֶּדֶת אוֹתָנוּ שֶׁהֶרְחִיצָהּ הִיא כֹּן מִטָּרָה כְּשֶׁלְעֲצָמָהּ, וְ"רְחִיצָהּ" זוֹ נִמְצָאֶת בַּתּוֹךְ מִצַּב שֶׁל "נִקְיוֹן", כִּי־צַד? וְהִכֵּן יֵשְׁנוּ מְקוֹם מְגֵדֵר אֲשֶׁר כָּל עֲנִינוּ הוּא נִקְיוֹן וְטָהֳרָה, וְאֶפְשָׁר לְהִמָּצֵא בּוֹ? זֶהוּ מְקוֹה- הַטָּהֳרָה. אֶת הַמְקוֹה הוֹעִיד הַקִּבְ"ה לְהַבְדִּיל אֶת הָאָדָם מִתּוֹךְ כָּל עוֹלָם הַטְּמֵאָה וְהַחֲטָא, וְדָרְכּוֹ לְהִכָּנֵס לַתּוֹךְ עוֹלָם טָהוֹר, וְכִשְׁהוּא יוֹצֵא מִתּוֹךְ הַמַּיִם הַמְכֻסִּים אוֹתוֹ הָרִי הוּא בְּרִיָּה חֲדָשָׁה וְכִקְטָן שְׁנוֹלֵד (סֵפֶר הַחִינוּךְ קע"ג). נִמְצָא שֶׁהַמְקוֹם הַיָּחִיד בּוֹ אֶפְשָׁר לִ"רְחֹץ בְּנִקְיוֹן", דְּהִינוּ: בַּתּוֹךְ מְצִיאוֹת שֶׁל נִקְיוֹן, הוּא אֶדְ וְרַק בְּמִי-הַמְקוֹה. אֲבָל טְבִילָה חֲלָקִית בְּמַיִם אֵינָה נִחְשֶׁבֶת כִּ"טְבִילָה" וְאֵינָה אֲלֵא רְחִיצָה רְגִילָה בְּמַיִם, וְהָרִי אֶפְלוּ אִם נוֹתֵרָה רַק שְׁעָרָה אַחַת מִחוּץ לַמַּיִם – כְּאֵלּוּ לֹא טְבִיל" (רמב"ם מְקוּוֹאוֹת ב/יג). אִם כֵּן כִּי־צַד אֶפְשָׁר לְהִטְבִּיל אֶת הַכֶּפֶס לְבָדוֹן? עַל כֵּן הַבִּינוּ הַחֲכָמִים שְׁנִטְלַת הַיָּדִים, נִחְשֶׁבֶת בִּיחֹס לְתַפְלָה, כְּטְבִילַת כָּל הַגּוּף בִּיחֹס לַעֲבֹדָה בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ. עַל כֵּן דָּרַשׁ זֹאת עַל הַ"טְבִילָה" שֶׁאֲמַנְסָם בְּפֶעַל לֹא הִיָּתָה, וְאִף עַל פִּי כֹן מַעֲלָה עָלֶיהָ הַפְּתוּב כְּאֵלּוּ טְבִיל, כִּי לְמַעֲשֶׂה אִם הָאָדָם הוּא הַמְזַבֵּחַ, הָרִי שִׁידִיו הֵן הַכְּהֵן הַעוֹמֵד לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ. עַל כֵּן יֵשׁ לְטְבִיל אֶת הַ"כְּהֵן" עַל יָדֵי נְטִילַת יָדִים, שֶׁהָרִי הֵן נִחְשֶׁבֶת כִּ"אֲבָרֵי הַתַּפְלָה", כְּפָתוּב עַל תַּפְלָתוֹ שֶׁל מֹשֶׁה: "וַיְהִי יָדָיו אֲמוֹנָה", כְּלוֹמֵר: פְּרוּשׁוֹת בַּתַּפְלָה (שְׁמוֹת יז/יב וּבְרַשִׁי). לְכֹן הַגִּדִיר יִרְמְיָהוּ אֶת הַתַּפְלָה הַזֶּה הַבּוֹקֵעַת מִמַּעַמְקֵי הַלֵּב בְּלִשׁוֹן: "נִשְׂא לְבַבְנוּ אֶל פְּסִיִּם" (איכָה ג/מא). כִּי הַ"יָּדִים" הֵם אֲבָרֵי הַתַּפְלָה הַזֶּה, שֶׁעַל יָדֵי נְטִילָה טוֹבִלִים אוֹתָן לְטָהֳרָה. בְּדֶרֶךְ נִסְסָתָה אֶפְשָׁר לְבָאֵר דְּרָשָׁה זוֹ, כִּי אִם הִיָּה כְּתוּב: "אֶרְחֵץ לְנִקְיוֹן כְּפִי", הִיָּה מוֹבֵן שֶׁאֶרְחֵץ אֶת יָדֵי כְּדֵי לְנִקְיוֹתוֹ, אֶדְ כְּשֶׁאוֹמֵר "בְּנִקְיוֹן", דְּהִינוּ: שֶׁעַל יָדֵי "נִקְיוֹן" כְּלָשָׁהוּ נִגְרַם לְכַפִּי לְהִיּוֹת רְחוּצוֹת וְטָהוּרוֹת. אִם כֵּן, מִתְאִים יוֹתֵר הִיָּה לִוְמֵר: "אֶרְחֵץ", דְּהִינוּ: אֲגָרָם בְּעַקְפֵינִי לְיָדִים שֶׁתְּהִינֶנּוּ נְקִיּוֹת. כִּי־צַד? הָרִי אֵין הַנוֹטֵל גּוֹרֵם לְכָד, אֲלֵא נוֹטֵל יָדָיו בְּמוֹ-יָדָיו, עַל כֵּן הַבִּינוּ חֲזוֹ"ל שֶׁבְּפִסּוֹק זֶה יֵשְׁנוּ רָמְזוֹ לְהַחֲשִׁיב אֶת הַנְּטִילָה לְתַפְלָה כְּטְבִילָה לַעֲבֹדָה בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ.

נְטִילַת יָדִים וְתַחֲלִיפָה

אָמַר לִיה רַבִּינָא לְרַבָּא: חֲזִי מַר =רָאָה כְּבוֹדוֹ, הָאִי =הוּא צוֹרְבָא מְרַבָּן =תַּלְמִיד צַעִיר וְחָרִיף דְּאֵתָא =שֶׁהִגִּיעַ זֶה עֵתָה אֲלֵינוּ לְבָבֵל מִמַּעַרְבָא =מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הַשּׁוֹכֵנֶת בְּצַד מַעַרְב. וְאוֹתוֹ תַּלְמִיד אָמַר בְּשֵׁם חֲכָמֵי אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל: מִי שֶׁאֵין לוֹ מַיִם לְרַחֵץ יָדָיו לִפְנֵי הַתַּפְלָה, הָרִי נֶצְבּוֹת בְּפָנָיו שֶׁלֹּשׁ אֶפְשָׁרוּיּוֹת; 7. לְאֵלֶּה שֶׁתִּמְשֹׁשׁ בַּתַּחֲלִיף כְּלָשָׁהוּ לַמַּיִם. 7. לְבַלְהַתְפַּלֵּל לֵאלֹהֵי נְטִילָה. 7. לְאֵלֶּה שֶׁיִּמְצָא מַיִם, וְיִרְחֹץ בָּהֶם אֶת יָדָיו וְיִטְהַר כִּהְלָכָה. סֵפֶר רַבִּינָא לְרַבָּא כִּי עַל שְׂאֵלָה זוֹ הִכְרִיעוּ חֲכָמֵי אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְאָמְרוּ שֶׁהוּא מְסַנֵּן יָדָיו בְּאַחַד הַתַּחֲלִיפִים הַלְלוּ וְדוֹמְיָהִם: בְּעַפְרָ וּבְצָרוֹר =אֲבָן וּבִקְסָמִים =מְקוּלוֹת דָּקִים, וּבִנְדָאִי שֶׁאִם נִמְצָאֶת קוֹרֵת עַץ רַחְבָּהּ, הִיא עֲדִיפָה מִקְסָמִים דָּקִים (ע"פ רמב"ם תַּפִּילָה ד/ב). אוֹ בְּכָל דְּבָר אַחֵר, כְּכַתֵּל, צֶלַע הָר, גֵּדֵר אֲבָנִים וְכַדּוּמָה, הַכֵּל כְּדֵי שֶׁלֹּא יִגַּשׁ לְהַתְפַּלֵּל לֵאלֹהֵי כָּל נִקְיוֹן יָדִים. נִמְצָא כִּי נִאָּמְרוּ כָּאֵן שְׁנֵי חֲדוּשִׁים: 7. אֲאֶפְשָׁר לְהַתְפַּלֵּל לֵאלֹהֵי רַחֲצָה בְּמַיִם. 7. בְּבִשְׁעַת הַדְּחָק אֶפְשָׁר לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בַּתַּחֲלִיפִים. עַל שְׁנֵי הַחֲדוּשִׁים גַּם יָחַד אָמַר לִיה רַבָּא לְרַבִּינָא: אֲכֹן שְׁפִיר =נִפָּה וְטוֹב קָאֵמַר הַתַּלְמִיד שֶׁבָּא מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, שֶׁהָרִי מִי =הָאִם כְּתִיב: "אֶרְחֵץ בְּמַיִם כְּפִי"; הָרִי "אֶרְחֵץ בְּנִקְיוֹן כְּפִי", כְּדֵי כְּתִיב! כְּלוֹמֵר: כָּל מִיָּדִי דְּמִנְקִי =כָּל דְּבָר הַמְבִיא לִידֵי נִקְיוֹן, וְזֶהוּ רָמְזוֹ לְאֶפְשָׁרוּיּוֹת שֶׁנִּתְּן לְקַנֵּחַ בָּהֶן אֶת הַיָּדִים כְּהִכָּנָה לְתַפְלָה. בְּהַמְשָׁךְ הַגְּמָרָא שֶׁלֹּא הוּבָאָה עֵינֵי יַעֲקֹב מוֹבָאִים דְּבָרֵי רַבָּא שֶׁאֵמַר בְּשֵׁם רַב חֲסִידָא [חֲמִי], שֶׁאֵין לְאַחֵר חֲלִילָה אֶת זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע וְזְמַן הַתַּפְלָה אוֹ לְחַמְמִי תַּפְלָה בְּצִבּוֹר בְּשִׁבִּיל לְחַפֵּשׁ מַיִם, אֲלֵא לְהַתְפַּלֵּל לֵאלֹהֵי נְטִילָה כָּלֵל. אַחֵר שִׁידְעִים אָנוּ כִּי נִתֵּן לְהַתְפַּלֵּל גַּם לֵאלֹהֵי נְטִילָה, בְּרוּר מֵאֲלֵיו שִׁישׁ לְמַצָּא תַּחֲלִיפִים כְּלָשָׁהֶם, כְּדֵי לְקַנֵּחַ בָּהֶם אֶת הַיָּדִים.

הַמְדַּקֵּד בְּאוֹתִיּוֹת קְרִיאַת שְׁמַע

כָּאֵן נִלְמַד דְּרָשָׁה עַל הַמַּעֲלָה שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע בְּדִקְדוּקָה. אֲמַנְסָם בְּאֶפֶן שְׁטַחִי נִרְאִית דְּרָשָׁה זוֹ כְּמַתְמַקְדֶּת בְּפֶרֶט זֶה וּבִסְעִיף מְגֵדֵר בְּהִלְכוֹת סֵדֶר הַיּוֹם, אֲלֵא שֶׁכָּאֵן מוֹצֵאִים אָנוּ עֲקָרוֹן חָשׁוּב בְּחִנוּךְ עֲצָמֵי וּבְדֶרֶךְ לְרִשׁוֹן הַתְּלַהּבוֹת שְׁלִילִית. שֶׁהָרִי בְּפָנָיו כָּל עוֹבֵד ה' נֶצְבֵת לֹא פָעַם הַשְׂאֵלָה, כִּי־צַד לְהַגְבִּיר אֶת הַדַּעַת עַל הַיָּצֵר, וְכִי־צַד לְהַרְגִיעַ אֶת סַעֲרוֹת הַיָּצֵר הַמְשִׁכִּיחוֹת מִהֵלֶב אֶת הַרְגָּשׁוֹת הַנִּכְוָנִים וְהַאֲצִילִיִּים, כְּפִי שֶׁאֲמָרוּ חֲזוֹ"ל: "בְּזְמַן שְׁלִיטַת יָצֵר הָרַע, אֵין מִי שֶׁמְזַכֵּיר אֶת הַיָּצֵר הַטוֹב" (נִדְרִים לב/ב). כָּאֵן נִלְמַד שֶׁקְבָּלַת עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם, הַתַּעֲשָׂקוֹת בָּהֶן, וְדִקְדוּקָה בְּכָל פֶּרֶט וּפֶרֶט שָׁבָה, הַהִפְכָּה כִּי יֵשׁ שֶׁכֵּר לְעוֹבֵד ה' וְעֵנֶשׁ לְמַפְרֵד דְּבָרָיו, יֵשׁ בְּכַחַה שֶׁל הַתְּבוֹנָנוּת זוֹ לְצַנֵּן אֶת הַיָּצֵרִים וְכִתּוּצָאָה מְכַד גַּם לְצַנֵּן אֶת הַגִּיהֶנֶם. בְּנוֹשָׂא זֶה אָמַר רַבִּי חֲמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא: כָּל הַקּוֹרָא קְרִיאַת שְׁמַע, שֶׁכְּמַבְאֵר לְעִיל, יֵשׁ בָּהֶן קְבָלַת עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם וְעַל מִצְוֹת, וְהוּא מְדַקְדֵּק בְּאוֹתִיּוֹתֶיהָ =מְבַטֵּא כָּל אוֹת וְכָל מֵלֶה בְּכָל פֶּרֶט וּבְכָל דִּקְדוּקָה, גַּם בְּהִגָּה נִכּוֹנָה שֶׁל הַמַּלְכִים עַל פִּי כָּלֵלִי הַדִּקְדוּקָה, גַּם בְּהִבְנַת הַמַּשְׁמַעוֹת שֶׁל כָּל מֵלֶה וּמֵלֶה, וְהַכֵּל כְּדֵי לְהַחֲדִיר אֶת הַפְּתוּחָה וְהַרְעִיוֹן אֶל הַלֵּב וְאֶל הַהִפְכָּה, כָּל אֵלֶּה נִקְרָאִים "מְדַקְדֵּק בְּאוֹתִיּוֹתֶיהָ". עַל יָדֵי דִקְדוּקָה כֵּה נִכּוֹן בְּקְרִיאַת שְׁמַע וּבְמַשְׁתַּמֵּעַ מִמֶּנָּה, קוֹבֵעַ הַקּוֹרָא אֶת מִטְרַת חֲזִי וּבְעִשִּׂית רְצוֹן אֲבִיו שְׁבַשְׁמִים, וּמִנְתַּק אֶת עֲצָמוֹ מִשְׂאִיפוֹת לְהַתְקַדֵּם בַּתְּחוּמִים חֲמִירִים וּמִמְסֻרוֹת-שְׁוֹא, אֲשֶׁר עַל פָּנָיו הָאֲדָמָה יֵשׁ לָהּ עֶרֶךְ קָל, וְהַעֲרֵךְ הָרַב שֶׁלָּהּ הוּא רַק בְּדַמְיוֹ. לְכֹן אֶפְלוּ כְּשֶׁהַמְדַּקֵּד בְּאוֹתִיּוֹת קְרִיאַת שְׁמַע נִכְשֵׁל חֲלִילָה בְּחֲטָא, הוּא אֵינוֹ מְבַצֵּעַ אוֹתוֹ בְּהַתְּלַהּבוֹת, וְלֹא מִתּוֹךְ הַזְדַּהּוֹת וְחִבּוּר רִגְשֵׁי אֵל חֲטָא, וּבִנְדָאִי שֶׁאֵין חֲטָא גּוֹרֵם לוֹ הַתְּרַגְּשׁוֹת, וּמִמִּילָא גַּם אַחֵר כְּדֵי כְּשֶׁהוּא נִזְכָּר בְּאוֹתוֹ חֲטָא, אֵין מִתְעוֹרְרוֹת בּוֹ רְגִשׁוֹת חִיבִיִּים, חֲמִים וְנִעְמִים, אֲלֵא לְהַפֵּךְ, רָגַשׁ שֶׁל צַעַר וּקְרִירוֹת יֵשׁ לוֹ כְּלָפִי חֲטָא, וּבִישׁוּהָ כְּלָפִי הַקִּבְ"ה. לֹא רַק כְּשֶׁנִּזְכָּר אַחֵר חֲטָא, אֲלֵא אֶפְלוּ בְּשַׁעַת הַכְּשָׁלוֹן נִמְצָא הַמְדַּקֵּד בְּקְרִיאַת שְׁמַע בְּרַמַּת נִתּוּק כְּלָשָׁהוּ מִחֲמִי הַחֲמֵר, כְּשֶׁהוּא חוֹטָא – לְבוֹ בַל עֲמוּ. כִּי הַשְׁנוֹן שֶׁל פִּסּוּקֵי קְרִיאַת שְׁמַע בְּדִקְדוּקָה, הַחֲדִיר בְּלָבוֹ קְרִירוֹת בְּעֲנִינֵי הַחֲמֵר וְאֲדִישׁוֹת אֶל כָּח הַמְשִׁיכָה שֶׁלָּהֶם* (נִסְפַח 64).

מִצְוָנִים לוֹ גִּיהֶנֶם

עַל כֵּן כְּאֶשֶׁר הִנְשָׂמָה שֶׁל הַמְדַּקֵּד בְּקְרִיאַת שְׁמַע נִפְרָדֶת מִגּוּפוֹ, עוֹזְבֶת אֶת כָּל חֲזִי הַחֲמֵר, וּמִתְנַתֶּקֶת מִתְּחוּשׁוֹת וּמִקְשָׁר אֲלֵיהֶם, נִשְׁמָה כְּזוֹ אֵין צָרָה לְטַהֵר אוֹתָהּ בְּאֵשׁ הַלּוֹהֶטֶת שֶׁל הַגִּיהֶנֶם, כְּדֵי לְהַפְרִיד מִמֶּנָּה תְּכוּנוֹת שְׁלִילִיּוֹת, וְאֵין צָרָה לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּחֹם הָאֵשׁ כְּדֵי לְהַפְרִיד מִמֶּנּוּ אֶת הַחֲטָאִים, כְּפִי שֶׁצָּרִיד לַעֲשׂוֹת לְרָשָׁעִים שֶׁחֲטָאוּ בְּהַתְּלַהּבוֹת וְהַחֲטָאִים נִסְפְּנוּ אֶל אִישִׁיּוֹתָם בְּאֵשׁ הַתַּאֲוָה. שֶׁהָרִי חֲטָאֵיו שֶׁל הַמְדַּקֵּד בְּקְבָלַת עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם אֵינֶם מַחֲבִירִים אֶל הַנִּשְׁמָה בְּאֵשׁ הַתַּאֲוָה, לְכֹן אֵין צָרָה לְהַפְרִיד בְּאֵשׁ גְּדוּלָה, עַל כֵּן מִצְוָנִין לוֹ גִּיהֶנֶם. כִּי עֲבֹרוֹת שְׁטִיחוֹת דֵּי לְשׁוֹף בְּצוֹנָן, וְחֲטָא שֶׁאֵינוֹ דְּבוּק בּוֹ אֲלֵא רוּבָץ מַעֲלִין, מִתְנַקֵּה בְּנָקֵל. כְּמוֹ הַכְּשֶׁרֶת כָּלִים לְפִסְחָה, הַכָּלִים שֶׁמַּשְׁתַּמְשִׁים בָּהֶם בְּאֵשׁ, צָרִיד לְלַבֵּן אוֹתָם בְּאֵשׁ, כָּלִים שֶׁמַּשְׁתַּמְשִׁים בָּהֶם בְּמַיִם חֲמִים, צָרִיכִים הִגְעֵלָה בְּמַיִם חֲמִים, כָּלִים שֶׁמַּשְׁתַּמְשִׁים בָּהֶם בְּצוֹנָן, דֵּי לְהַדִּיחָם בְּמַיִם צוֹנָנִים. סִבַּת הַדְּבָר הִיא עַל פִּי הַכָּלֵל: "כְּבוֹלְעוּ כָד פּוֹלְטוּ" (פִּסְחִים לב/ב). בְּדִיוֹק כָּד מְנַקִּים אֶת הַנִּשְׁמָה מִהַחֲטָאִים שֶׁדְּבָקוּ בָּהֶן, כִּי הִיא חֲזִיבַת לְשׁוֹב אֶל צוֹר מִחֻצְבַּתָּה נִקְיָה מִכָּל רָבִב, וְהָרִי "אֵין צָדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחְטָא" (קִהֲלַת ז/כ). לְשֵׁם נִקְיוֹ כְּתִיבִים אֵלֶּה, נִבְרָא הַגִּיהֶנֶם שֶׁתַּפְקִידוֹ לְטַהֵר אֶת הַנִּשְׁמָה מִחֲטָאֶיהָ, וְשִׁיטַת הַנִּקְיוֹ הִיא עַל פִּי הַכָּלֵל "כְּבוֹלְעוּ כָד פּוֹלְטוּ", לְכֹן הַמִּתְלַהֵב בְּעֲבֹרוֹת וְלַהוֹט אַחֲרֵיהֶן, יִצְטָרֵךְ לְהַתְנַקּוֹת בְּלַהּבוֹת הַגִּיהֶנֶם הַלּוֹהֵט, שִׁיפְלֵט מִמֶּנּוּ אֶת הַעֲבָרָה הַמְחַבֵּרֶת וְהַדּוּקָה לְנִשְׁמָה, כְּמַבְאֵר לְעִיל, שֶׁאֵת נִשְׁמָה הַסּוֹבִיכָה בְּחִמְרִירוֹת יֵשׁ לְגִירוֹר בְּכַח כְּמוֹ הַשְׁחֲלַת חֲבָלִים עֲבִים שֶׁל סְפִינוֹת בְּנִקְבִים דָּקִים, וְתִלִּישַׁת חֲלָקִים מִמֶּנָּה, כְּתִלִּישַׁת גִּיזֵי צִמֵּר שֶׁקּוֹצִים נִאָּחֲזוּ בָּהֶם (בְּרִכוֹת ח/א). אֲבָל הַמְדַּקֵּד בְּאוֹתִיּוֹת קְרִיאַת שְׁמַע, שֶׁסָּפַג מַעַט עֲבֹרוֹת בִּ"צוֹנָן", וְלֹא הַתְּלַהֵב לְחֲטָא, מִצְוָנִים לוֹ גִּיהֶנֶם, וְהַחֲטָאִים נִפְלָטִים מִמֶּנּוּ עַל יָדֵי שְׁטִיפָה בְּצוֹנָנִים (ע"פ תַּק"ז כז/ב).

לְפָרֵשׁ בְּאוֹתִיּוֹת וּלְדַקֵּד בְּמַלְכִים

כָּלֵל זֶה שֶׁמִּצְוָנִים אֶת הַגִּיהֶנֶם לְמִי שֶׁמְדַקֵּד בְּקְרִיאַת שְׁמַע הַתְּבָאֵר לְעִיל עַל פִּי חֲשִׁי הַבְּלִיעוֹת וְהַפְּלִיטוֹת, וְדָבָר שֶׁנִּבְלַע בְּלוֹהֵט צָרִיד גַּם לְפִלֵּט אוֹתוֹ בְּאֶפֶן דּוּמָה, אֶדְ כָּלֵל זֶה נִכּוֹן לְגַבִּי חֲשִׁי הַפִּיזִיקָה, וְכִדֵּי לְהוֹכִיחַ שֶׁגַּם בְּחֲשִׁי הָרוּחַ פּוֹעֵל כָּלֵל זֶה, יֵשׁ לְהוֹכִיחַ זֹאת מִהַמְקָרָא. עַל פִּי כָּלֵלִי הַתּוֹרָה שֶׁבְּעַל-פִּה דְּעָוֵה חֲזוֹ"ל שֶׁכָּד פּוֹעֲלִים גַּם הַכּוֹחוֹת הָרוּחָנִיִּים, וְכִדְרָכָם חֲפָשׁוּ רָמְזוֹ לְכָד בְּמִקְרָא, וְהוֹכִיחוּ זֹאת בְּדְרָשָׁה מִמָּה שֶׁנִּאָּמַר

בפסוק המדבר על קבלת התורה, כְּשֶׁבִּנְיָ יִשְׂרָאֵל הִכְרִיזוּ "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" וְאִמּוֹת הָעוֹלָם לֹא רָצוּ לְקַבֵּל אוֹתָהּ, שֶׁבַח דָּוִד הַמֶּלֶךְ אֶת עַם-יִשְׂרָאֵל בְּלָשׁוֹן זוֹ: "בִּפְרָשׁ [=יִשְׁטַח וְיִפְרָשׁ] שֶׁ-דִּי [=הַקִּבָּה], שֶׁמִּתְגַּלֶּה בְּשֵׁם זֶה כִּשְׁהוּא מְגַבִּיל אֶת כַּחוֹת הַטָּבַע וּמִנְצַח הָאוֹיְבִים וְאֶת הַמְּלָכִים, [בְּאִיזוֹ זָכוֹת מִנְצָחִים בִּנְי-יִשְׂרָאֵל אֶת אוֹיְבֵיהֶם?] בָּהּ [=בְּכַח הַתּוֹרָה וְלוֹמְדֶיהָ מִנְצָחִים אֶת הָאוֹיְבִים, וּבְזָכוֹת תַּלְמִידֵי הַחֲכָמִים הַנִּקְרָאִים מְלָכֵי-תּוֹרָה, מִתְגַּבְּרִים עַל מְלָכֵי הָאֻמּוֹת. מִכַּח הַתּוֹרָה וְלוֹמְדֶיהָ], תִּשְׁלַג [=תַּעֲשֶׂה שְׁלָג] בְּצִלְמוֹן" =בְּמָקוֹם מִצַּל וְחֲשׂוֹף, כְּלוֹמֵר: בְּהָרִים הַגְּבוּהִים הַיּוֹצְרִים צֶל לְמַרְגְּלוֹתֵיהֶם, גַּם הָהָר הַגָּבוֹה בְּאֶזֶר שְׁכָם נִקְרָא בְּשֵׁם "צִלְמוֹן" (שׁוּפְטִים ט/מח). כִּי מִפְּאֵת גְּבוּהוֹ, הוּא מִצַּל עַל כָּל סְבִיבוֹתָיו (תַּהֲלִילִים סח/טו, רש"י, אבן עזרא, תרגום ומלבי"ם). עַל פִּי פִּשְׁטוֹ שֶׁל מִקְרָא, אוֹמֵר הַפִּסּוּק דְּרָשְׁנִי, שֶׁהָרִי מִשְׁמַעוֹת הַמֶּלֶךְ "בִּפְרָשׁ", הֵיא לְפָרֵשׁ וּלְבָרֵר, אִם כֵּן נִכּוֹן יוֹתֵר הִיא לֹמֵר: "בִּפְרָשׁ". שְׂאֵלָה זֹאת מְקַבֶּלֶת תִּקְוָה גְּדוֹל יוֹתֵר מִכַּח הַהֲמָשָׁף, שֶׁהָרִי מִשְׁמַעוֹת הַשֵּׁם "שֶׁ-דִּי" הוּא: "שְׂאֵמֵר לְעוֹלָמוֹ דִּי" (חֲגִיגָה יב/א). שֵׁם שְׂבָא לִידֵי בְטוּי בְּזִמָּן בְּרִיאַת הָעוֹלָם, כִּשְׂהִיָּה צְרִיד לַעֲצֹר אֶת הַתְּפָרְשׁוֹת הַשָּׂמִים וּמִרְחֲבֵי הַיָּקוֹם, הַגֵּעֶרָה "דִּי!!" שֶׁבִּלְמָה אֶת הַתְּפָשְׁטוֹתֶם, בָּאָה מִכַּח הַשֵּׁם הַקְּדוֹשׁ "שֶׁ-דִּי". אִם כֵּן לְכַאוֹרָה לֹא נִתֵּן לְהַצְמִיד אֶת הַמִּלִּים הַסּוֹתְרוֹת: "בִּפְרָשׁ, שֶׁ-דִּי", כִּי מִלִּים אֵלּוּ מְבִיעוֹת דְּבָר וְהַפּוֹכוֹ, שֶׁכַּח הַבְּלִימָה יֵצֵר פְּרִיסָה וְהַתְּרַחְבוּת. עַל כֵּן אִמְרוּ חֲז"ל: אֵל תִּקְרִי "בִּפְרָשׁ" עַם שִׁין שְׂמָלִית, אֶלָּא "בִּפְרָשׁ" בְּשִׁין יְמִינִית, שֶׁהוּא לָשׁוֹן "פְּרוּשׁ", כִּי עַל יָד פְּרִישַׁת כָּל הַפְּרָטִים, הַדְּבָרִים מִתְּבַהֲרִים וּמִתְּפָרְשִׁים כְּרָאוּי. קִבְּלַת עַל מְלָכוֹת שָׂמִים נִקְרָאת "שֶׁ-דִּי", כִּי הִיא מְגַבִּילָה וּמַצְמִצָּמֶת אֶת הַכַּחוֹת הַשְּׁלִילִיִּים הַמְּבַקְשִׁים לְהַתְּפָרֵץ בִּפְרִיקוֹת עַל וּלְלֹא בִקְרָת (רֹאה רַמְבַּ"ם מוֹזוּה ה/ד, שֵׁם שֶׁ-דִּי אַחֲרֵי פִרְשַׁת עוֹל מַלְכוּת שְׂמִים). פִּיצָד מְקַבְּלִים עַל זֶה: עַל יָדֵי "דִּקְדּוּק בְּאוֹתִיּוֹת קְרִיאַת שְׂמַע", כְּאֶשֶׁר מִפְּרָשׁ כָּל פֶּרֶט וּפְרָט, מִתְחַזְּקֶת בִּקְרָבוֹ הַחֲפָרָה שֶׁל "אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ" שֶׁהִיא הַהִגְדָּרָה הַנִּכּוֹנָה לִקְרָאת ה' (רֹאה רַמְבַּ"ם יסוה"ת ב/ב: "וּכְשֶׁמַּחֲשָׁב בַּדְּבָרִים אֵלּוּ עֲצָמִים"). עַד כָּאן הַתְּבָאָר הַמְּקוֹר לַחֲלָק הָרֵאשׁוֹן שֶׁל הַמַּאֲמָר: "כָּל הַקּוֹרָא קְרִיאַת שְׂמַע וּמִדְּקָדֵק בְּאוֹתִיּוֹתֶיהָ". עֲתָה עֲלִינוּ לַעֲבֹר לְחֻצֵּי הַשָּׁנִי שֶׁל הַמַּאֲמָר: "מִצְנָנִים לוֹ גִּיהֶנֶם", שֶׁנִּלְמַד מִהֲמָשָׁף אוֹתוֹ פִּסּוּק.

צִלְמוֹן = צֶל-מֹת
כֶּף יֵשׁ לְדָרֵשׁ אֶת הַמָּשָׁף הַפִּסּוּק: "תִּשְׁלַג [=תּוֹרִיד שְׁלָג] בְּצִלְמוֹן". הַמֶּלֶךְ, צִלְמוֹן אוֹמֶרֶת דְּרָשְׁנִי, הָאֵם הַפְּנִיָּה לְמָקוֹם כְּלָשְׁהוּ? אוֹ לְהָר מְסִים? אֲמַנִּם כְּמִבְאָר לְעִיל, לִיד שְׁכָם יֵשׁ הָר בְּעַל שֵׁם זֶה (שׁוּפְטִים ט/מח). אִךְ מִתּוֹךְ הַמָּשָׁף הַדְּבָרִים מִשְׁמַע שֶׁעַל הָר בְּאֶזֶר הַבָּשָׁן מְדַבֵּר הַמִּקְרָא וְלֹא בְּאֶזֶר שְׁכָם. וְעוֹד, כְּדִי לְהַקְל בְּזָהוּי הַמָּקוֹם, צְרִיד הִיא לְהֶאֱמֹר: "תִּשְׁלַג בְּהָר צִלְמוֹן!!" מִתּוֹךְ דִּיּוּקִים אֵלֶּה אֵנוּ לְמִדִּים שֶׁהַמֶּלֶךְ "צִלְמוֹן", אֵינָה מְגִדִּירָה מָקוֹם כְּלָשְׁהוּ, אֶלָּא מִשָּׁג הַשָּׁנָה לְנוֹשֵׂא עָלָיו מְדַבֵּר דָּוִד הַמֶּלֶךְ בְּפִסּוּקִים אֵלֶּה, שֶׁהָרִי מְזֻמּוֹר זֶה מְדַבֵּר עַל דְּבָרִים נִשְׁגָּבִים, וְרִמְזוֹ עַל הַקִּשְׁר שֶׁבִין הָעוֹלָם הַזֶּה וְהָעוֹלָם הַבָּא. אֲכֹן, לְבִאוֹר מֶלֶךְ זֶה אֲפָשָׁר לְהַגִּיעַ עַל פִּי כְּלָלִי הַלְמוּד הַמְסוּרִים לָנוּ מְדוֹר דוֹר, כֶּף בְּאֶרֶז חֲז"ל וְאִמְרוּ: אֵל תִּקְרִי "בְּצִלְמוֹן" כְּמֶלֶךְ אַחַת, אֶלָּא הוּא מֵרַבֵּב מִשְׁתֵּי מִלִּים: "בְּצִלְמוֹת" _ מִשָּׁג הַמוֹפִיעַ בְּמִקְרָא פְּעָמִים אַחַדוֹת, הַמִּתְבָּרֵר אֶת הַשְּׁלֵב שֶׁלְאַחֲרֵי הַחִיִּים _ צֶל הַמֹּת. אַחֵר נִתּוּחַ הַשְּׁלֵבִים הַמְּרַפִּיבִים דְּרָשָׁה זֹאת, תִּצַּח הַמִּסְקָנָה שֶׁמִּצְנָנִים אֶת הַגִּיהֶנֶם לְמִי שֶׁמִּדְּקָדֵק בְּקְרִיאַת שְׂמַע, וְאֵנוּ נִגִּיעַ לְמִסְקָנָה זֹאת שֶׁלֵּב אַחֵר שֶׁלֵּב. כְּדִי לְהַגִּיעַ לְמִסְקָנָה הַמִּתְבַּקֶּשֶׁת יֵשׁ לְנַתֵּחַ אֶת הַמֶּלֶךְ "צִלְמוֹן", אֲשֶׁר בְּאֶפֶן פִּשְׁטוֹ הִיא נִרְאִית כְּגִזְרָה מִהֲשָׁרֵשׁ "צֵלָם", בְּתוֹסַפַּת אוֹתִיּוֹת הַסִּיּוֹם, וְו' שֶׁבְּכָל מָקוֹם תִּפְקִידוֹן לְהַדְגִּישׁ אֶת הַקִּשְׁר אֶל הַשָּׂרֵשׁ, כְּמוֹ: אִישׁוֹן, מִ, אִישׁ, שִׁיאֹוֹן, מִ, שִׁיאִ, שְׁלִמוֹן, מִ, שְׁלָם, רֵאשׁוֹן, מִ, רֵאשׁ, וְכוּ הִלָּאָה. אִם כֵּן מֵאֲלִיָּה עוֹלָה הַשְּׂאֵלָה: מִהוּ אוֹתוֹ, צֵלָם-הָר שֶׁהַשְּׁלָג רוֹבֵץ בּוֹ? וְהִרִי "צֵלָם" הוּא מִשְׁרָשׁ "צֵל" (הַכְרַמַּל מִלְבִּי"ם: "צֵלָם") מִמִּילָא "צֵלָם" יָכֵל לְהִיּוֹת שִׁינָּה אִךְ וְרַק לְדַבֵּר-מֵה בְּעַל אִישִׁיּוֹת וּמִשְׁמַעוֹת פְּרָטִית, וְלֹא לְגוֹפִים דּוֹמָמִים, כְּמוֹ הָרִים שְׂאִינָם אֶלָּא גְבוּב שֶׁל הָרֵבָה אֲבִינָם וְעַכְרָ וְלֹא "צֵלָם" וּדְמוּת כְּלָשְׁהוּ! לָכֵן אִמְרוּ חֲז"ל: אֵל תִּקְרִי "בְּצִלְמוֹן", אֶלָּא "בְּצִלְמוֹת", וְצִמֵּד הַמִּלִּים: תִּשְׁלַג בְּצִלְמוֹן, מִתְּפָרֵשׁ כִּשְׁלָג בְּצִלְמוֹת, דְּהִינּוּ: צִנּוֹן הַגִּיהֶנֶם.

גִּיהֶנֶם שֶׁל אֵשׁ וְגִיהֶנֶם שֶׁל שְׁלָג
הַגִּיהֶנֶם הוּא צֶל-מֹת, כִּי הַמֹּת הוּא אוֹר הַבוֹהֵק בְּשַׁעַת הַמִּפְגֵּשׁ שֶׁל הַנִּשְׁמָה עִם צוֹר מִחֻצְבָּתָהּ אֲשֶׁר בְּכֶסֶף כְּבוֹדוֹ שֶׁל הַקִּבָּה, אֲשֶׁר הוּא מְקוֹר הָאוֹר וְהַחִיִּים _ הָאוֹר הָאֱלֹקִי שֶׁהוּא מְקוֹר הַנִּשְׁמָה, כְּנֶאֱמַר: "כִּי עָמָד מְקוֹר חַיִּים, בְּאוֹרֶךְ נִרְאָה אוֹר" (תַּהֲלִילִים לו/י. עַל אוֹר פְּגִישַׁת הַנִּשְׁמָה עִם צוֹר מִחֻצְבָּתָהּ וְעַם הָאֱלֹקִים שֶׁנִּפְחַ אֹתָהּ בְּאֵדָם, רֹאה סִפְרֵנוּ שִׁב"ח עַל יוֹמָא מְרָא בְּנִסְפָח: "אִכּוֹל וּשְׂתִי"). מִכַּח מְקוֹר הָאוֹר הָעֲלִיוֹן שֶׁל הַנִּשְׁמָה, אֲשֶׁר הִיא חֶלֶק אֵלּוּ-הַ מִמַּעַל, גַּם הַנִּשְׁמָה עֲצָמָה הִיא אוֹר טָהוֹר וְנָקִי, אֶלָּא שְׂתוּף כְּדִי מַעֲבָר בְּעוֹלָם הַזֶּה וְשִׁהִיָּה בּוֹ, עֲלוּלִים כְּתָמִי הַעוֹנוֹת לְהַטִּיל עָלֶיהָ צֵלִים הַמְּחַשִּׁיכִים אֶת הָאוֹר, וּלְהַדְבֵּק בָּהּ כְּתָמִים הַמוֹנְעִים אֶת הַתְּמַזְגוּתָהּ עִם הָאוֹר הָעֲלִיוֹן _ "אוֹר אֵין סוֹף, בְּרוּךְ הוּא". כְּדִי לְהַסִּיר צֵלִים וּכְתָמִים אֵלֶּה, בְּרָא הַקִּבָּה אֶת הַגִּיהֶנֶם, שֵׁם צְרִיכָה הַנִּשְׁמָה לַעֲבֹר "נִקְוִי וְכַבּוּס", וּכְשִׁיטוֹרִי הַצֵּלִים, תִּשׁוּב הַנִּשְׁמָה לְהֵאִיר כְּפִי שֶׁהִיָּתָה בְּשַׁעַת יִצְרָתָהּ. עַל צוּרְתָהּ אַחֵר הַנִּקְיוֹן, אִמְרוּ חֲז"ל: "כִּשְׁם בִּיאַתָּה לְעוֹלָם בְּלֹא חֲטָא, כֶּף יִצְאִיתָה מִהָעוֹלָם בְּלֹא חֲטָא" (ב"מ קז/א). כְּבָר הַתְּבָאָר לְעִיל שֶׁצְרִיד לְהַסִּיר אֶת הַכְּתָמִים בְּאוֹתוֹ הָאֶפֶן שֶׁהֵם נִדְּבָקוּ אֶל הַנִּשְׁמָה, וְהִרִי בְּשִׁתֵּי צוּרוֹת הַכְּתָמָה הַנִּשְׁמָה בְּחֲטָאִים אַחֵר שֶׁהַתְּחַבָּרָה אֶל הַגּוֹף הַגִּשְׁמִי. הָאֶחָת _ הַתְּלַהֲבוּת נִפְשִׁית לַחֲטָא. הַשְּׁנִיָּה _ קְרִירוֹת בְּקִיּוֹם מִצּוֹת בְּהַשְׁפַּעַת הַגּוֹף הַעֲצֵל (רֹאה מַס"י ו' בְּבִיאוֹר מִידַת הוֹרִיזוֹת). אֶת הַתְּלַהֲבוּת מִסִּיר אֵשׁ הַגִּיהֶנֶם, אֶת הַקְּרִירוֹת מִסִּיר הַקֶּרֶחַ וְהַשְּׁלָג הַנִּמְצָא שֵׁם. אֲמַנִּם אֵין הָאֵשׁ וְהַקֶּרֶחַ בְּגִיהֶנֶם טַבְעִיִּים וּפִשְׁטוּסִים, אֶלָּא אֵשׁ וְקֶרֶחַ רוּחִינִים הַמִּנְעִידִים לְהַשְׁפִּיעַ עַל הַנֶּפֶשׁ הַרוּחִנִּית, בְּאוֹתוֹ אֶפֶן וְצוּרָה שֶׁבָּהּ אֵנוּ רוֹאִים אֶת הַשְּׁפַעַת הָאֵשׁ וְהַקֶּרֶחַ הַפִּיזִיִּים עַל הַגּוֹף הַחֲמָרִי (שֶׁעַר הַגִּמּוּל לְרַמְבַּ"ן), שֶׁהָרִי הַגִּיהֶנֶם אֵינוּ עֲנִשִּׁים בְּמוֹבּוֹ הַפִּיזִי אֶלָּא רָאִיָּה בְּהִירָה וְכוּאֲבָת שֶׁל הָאֵשְׁמָה עֲצָמִית וְצַעַר גְּדוֹל עַל כֶּף (מ"מ ט-49). כְּדִי לְהַבִּין אֶת הַדְּבָרִים בְּאֶפֶן יוֹתֵר קְרוֹב אֶל הַדַּעַת, בְּאֶרֶז הַקְּדָמוֹנִים כִּי אֵין לְגוֹף עֲנִשִּׁים פִּיזִיִּים בְּגִיהֶנֶם, אֶלָּא הַגִּיהֶנֶם הוּא עֲנִשׁ לְנִשְׁמָה וְלִנְפֶשׁ, (וְהוּא מְקוֹם הַהֲעָדָר הַמְּחַלֵּט וְהַחֲסָרוֹן הַנוֹרָא, אֲשֶׁר כָּל הַנִּמְצָאִים בּוֹ יוֹדְעִים בְּהִכָּרָה מְלָאָה שֶׁהֵם נִמְצָאִים בְּמָקוֹם קֶשֶׁה, מְלֹא חֲסָרוֹנוֹת וְחֲדָלוֹן, וְשִׁאֵין רָאוּי לְהִמְצָא בּוֹ. תַּחֲשׂוּשָׁה מִשְׁפִּילָה זֹאת מִמִּלֵּאת אֶת הַנֶּפֶשׁ בְּבוֹשָׁה צוּרְבָת וְקִשָּׁה. מִהֲסַבָּה הַזֹּאת שֶׁ צְרִיד לְחַלֵּק אֶת הַגִּיהֶנֶם לְשְׁנֵי שְׁלֵבִים [בְּכָל שְׁלֵב יִשְׁנֵם מְדוֹרִים אַחֲדִים], הַשְּׁלֵבִים הָרֵאשִׁיִּים מְחַלְקִים לְשְׁנֵי מְדוֹרִים, הָאֵשׁ וְהַשְּׁלָג, שֶׁבָּאִים בָּהֶם אַחֵר זֶה (תַּנְחוּמָא דְּבָרִים רֹאה י"ג).

עֲנִשׁ הוּא תַּרְגוּם מְדִיק שֶׁל חֲטָא
בְּשִׁלּוֹב שְׁתֵּי צוּרוֹת נִקְוִי הַמְּבִאָרוֹת בְּקִטְעַת הַקּוֹדֶם יוֹצֵאת הַנִּשְׁמָה זָכָה וְבָרָה מִשְׁתֵּי צוּרוֹת הַחֲטָא הָאֲפָשְׁרִיּוֹת. אֶת הַתְּלַהֲבוּת לַחֲטָא מְכַלָּה הָאֵשׁ וְשֶׁהַחֲטָא עֲצָמוֹ הוּא חֲמָר הַבְּעֶרָה, וְהָרִי אֵין חֲמָר בְּעֶרָה נִצְחִי, עַל כֵּן חֲבֵב הַחֲטָא לְהַצְטַמֵּצַם וְלְהַתְּפַלּוֹת מִכַּח עֲצָמוֹ. מֵאִידֶךְ הַחֲטָאִים הַנוֹבְעִים מִרְפִּיּוֹן, אֲדִישׁוֹת, שְׂאֲנָנוֹת, קְרִירוֹת וְסִפְקָנוֹת, שֶׁהַשָּׂרֵשׁ שֶׁלָּהֶם הוּא עֲצָלוּת גּוֹפִית וְרָצוֹן לְהַשָּׂאָר קְפּוּא לְלֹא שְׂאִיפּוֹת רוּחִנִּיּוֹת וּלְלֹא שְׂמִחָה וְחִמּוּמִיּוֹת הַלֵּב בְּעִבּוּדַת ה', אֶלָּא עֲצָבוּת קוֹדֶרֶת הָרוּאָה בְּעִבּוּדַת ה' צֶל הַמְּקַדֵּיר אֶת הַנְּאוֹת הַחִיִּים (רַמְבַּ"ם לוֹלֵב ח/טו). מִי שֶׁעֲבֹדֶת ה' שֶׁלוֹ הִיא בְּכֶזָה קִפְאוֹן, וְדֹאִי שֶׁבְּעוֹלָם הָאֻמָּת הוּא יִמְצָא אֶת עֲצָמוֹ בְּהִרְרִי קֶרֶחַ שֶׁל אֲדִישׁוֹת לְלֹא מְקוֹר כָּל אוֹר וְחֵם שִׁישׁ בָּהֶם כְּדִי לְהַמִּסּ מַעַט מִהַשְּׁלָג [שְׂאִיפַת הַחוּטָא לְשׁוֹב אֶל אוֹר הַנִּשְׁמָה מְבַקֶּיעָה קִמְעָה אֶת חוֹמַת הַכְּפוֹר, וְדוֹקָא מִתּוֹךְ קִפְאוֹן נוֹרָא זֶה מְפִיר הַחוּטָא בְּחֲסָרוֹנוֹת חֲטָאִיו, וְיֵשׁ בְּכַח הַצַּעַר הַבּוֹעֵר בְּקֶרְבּוֹ לְהַמִּסּ אֶת כָּל צֵלִילֵי הַמֹּת, בְּאֲדִישׁוֹת, סִפְקוֹת וְכִדּוּמָה]. נִמְצָא כִּי הַעֲנִשׁ אֵינוּ אֶלָּא תַּרְגוּם שֶׁל הַחֲטָא כְּפִי שֶׁהוּא נַעֲשֶׂה בְּעוֹלָם הַשָּׁקֶר, וְהַעֲגָתוֹ כְּפִי שֶׁהוּא נִרְאָה בְּעוֹלָם הָאֻמָּת. לָכֵן מִי שֶׁמִּדְּקָדֵק בְּקְרִיאַת שְׂמַע וּמְקַבֵּל עַל עֲצָמוֹ עַל מַלְכוּת שָׂמִים וְעַל מִצּוֹת, גַּם אִם מַעַד חֲלִילָה, הוֹעִיל לוֹ הַדְּקָדוּק בְּקְרִיאַת שְׂמַע, שֶׁלֹּא לְהַתְּלַהֵב בְּעִשְׂתֵּי הַחֲטָא, אֶלָּא לַעֲשׂוֹת בְּרִפְיוֹן, עֲצָלוּת, אֲדִישׁוֹת וְסִפְקָנוֹת. לָכֵן כְּאֶשֶׁר נִגִּיעַ אֶל הַגִּיהֶנֶם, יִסִּירוּ מִמֶּנּוּ אֶת עוֹנוֹתָיו בְּאוֹתוֹ אֶפֶן שֶׁהֵם נִדְּבָקוּ בּוֹ, בְּעֶרֶב שֶׁל אֵשׁ וְשְׁלָג, דְּהִינּוּ: הַתְּלַהֲבוּת מֵאֲפָקָת וּקְרִירָה. מִי שֶׁמִּצְנָנִים לוֹ אֶת הַגִּיהֶנֶם, מִשׁוּל לְמַתְבָּיֵשׁ עַל טְעִיּוֹת סְבִירוֹת וְקִלּוֹת שִׁעֲשֻׁה, שְׂאִינוּ נִצְרָב, אֵינוּ מְסַמִּיק, וְאֵינוּ מְחַפֵּשׁ לְקַבֵּר אֶת עֲצָמוֹ מֵרֵב בּוֹשָׁה, אֲבָל נִמְצָא בְּתַחֲשׂוּשָׁה בְּהַחֲלֵט בְּלִתִּי נַעֲמִיָּה, שֶׁל גִּיהֶנֶם מְצָנוֹ. לְאוֹר הַשְּׁלֵבִים שֶׁהַתְּבָאָרוֹ בְּהִגְדָּרַת הַגִּיהֶנֶם, בְּמִטְרָה שֶׁלוֹ לְהַסִּיר אֶת צֶל הַעוֹנוֹת, נָשׁוּב אֶל הַפִּסּוּק: "תִּשְׁלַג בְּצִלְמוֹן". שֶׁמִּמֶּנּוּ יִצָּאָה הַדְּרָשָׁה: אֵל תִּקְרִי "בְּצִלְמוֹן" אֶלָּא "בְּצִלְמוֹת", כִּי אַחֵר שֶׁנִּסּוּ צֵלִילֵי הַחֲטָא מִהַנִּשְׁמָה, וְצֶל הַמֹּת לֹא נַעֲצַר עוֹד בְּעַד הָאוֹר הָעֲלִיוֹן לְבָקֵעַ אֶל תּוֹךְ הַנִּשְׁמָה, וּמַעֲתָה תַּהִיָּה הַנִּשְׁמָה זָכָה וְרֹאיוּהָ

להתענג על ה' ולהנות מאיו שכינתו, כפי שהיתה קדם החטא, בשעה שנבראה בצלם אלקים. עתה שבה להיות קרובה אל בוראה ללא משקעים והפרעות. ההשבה אל דרגת ה' צלם נעשתה ב"צלמות" = בגיהנם, במטרה לחזר ולהיות "בצלמון" = בצלם. לכן אמרו כאן החכמים בשפת הרמז והסוד – אל תקרי "בצלמון" אלא "בצלמות", שאחריו יחזר להיות "בצלמון". הפסוק כתב זאת על שם המטרה, וחכמי התורה פרשו את הדרך להגיע אל אותה מטרה. טהרת נחלי התורה כהמשך לנאמר לעיל, הביאו מסדרי התלמוד מאמר נוסף בשם אותו החכם, והביאו את שאמר רבי חמא ברבי חנינא, על מעלתם של בתי המדרש שמטהרים את הבא בשעריהם באופן מחלט, גם אם היה מלכלך בעונות טרם בואו שמה. המאמר הקודם התמקד בעצם הכניסה לעבודת ה' ובאר שקבלת על מלכות שמים ועל מצוות מצננת את ההתלהבות לחטא, וגוררת בעקבותיה את צנון הגיהנם. השלב הבא בעבודת ה' מבאר באותה פרשה, כי אחר קבלת על מלכות שמים נצטוינו ללמד את התורה ולהנחילה לדורות הבאים, כנאמר: "וישננתם לבניך ודברתם בם" (דברים ב/ו). ההתקדמות אל השלב הזה, מקדמת גם את האדם, ואם קבלת על מלכות שמים מעבירה אותו למצב של מצננים לו גיהנם, הרי שלמוד התורה הופך את אישיותו לגמרי, מוציא אותו מגיהנם ונותן אותו בתוך העולם האמיתי, לחבר אותו אל "עץ החיים בתוך הגן" (בראשית ב/ט). כך דרש רבי חמא ברבי חנינא: ברשימת דברי השבח על עם ישראל הכתובה בפרשת בלעם, אנו מוצאים מחרזות של משפטים המשווים את צמיחת עם ישראל על מבועי התורה, לצמיחה של צמחים הסמוכים למקורות מים. על כך שאלו חכמי התלמוד: למה נסמכו, אהלים, אהל, כמו: "יעקב איש תם ישב אהלים" (בראשית כה/כז). מדוע אהלים אלה נסמכו לנחלים? הרי אין הם מתאימים לרשימה! אשר מלבד האהלים, כלה סמוכה למים, דכתיב: "בנחלים נטיו, כגנת עלי נהר, כאהלים נטע ה', כארזים עלי מים. יזל מים מדליו, וזרעו במים רבים" וגו' (במדבר כד/ו). הרי רק ה, אהלים אינם מתאימים לרשימה שם, והם מתאימים לפסוק אחד קדם לכן: "מה טובו אהלך יעקב, משכנתיך ישראל" (תוס': "אהלים לנחלים"). לא רק זאת אלא גם באהלים וגם בנחלים הדגיש המקרא את ה, הטיה. על האהלים נאמר: "נטע" = שתילת צמח או מתיחת יריעות אהל. על הנחלים נאמר: "נטיו" = נוטים להמשך למרחקים (רש"י במדבר שם). על כן הבינו חז"ל שבמלה, אהל טמון רמז, ומלבד פרושו הפשוט המתכוון לאחד מצמחי הבשם הריחניים, כמו: "מר אהלים וקנמון" (משלי ז/ז). טמנה התורה רמז לאהלים הנמצאים ליד מים, דהינו: שבהם מסתופפים לומדי התורה הקדושה טהורי הנפש.

אהלי התורה מנקים ומטהרים נטיעת אהלים בנטית הנחל באה לומר לך: מה = כשם שנחלים מעלים את האדם מטמאה לטהרה, הן באופן הפשוט, שאת הזהמה והלכלוך מסירים במים, והמלכלך מכף רגל עד ראש, מתנקה בבת-אחת כשהוא מתרחץ בנחל. כך גם מבחינה רוחנית מועילים המים לטהר את הטמאה, כאשר הטמא טובל במים ונטהר. אף אהלים = אהלי התורה ובתי-המדרש, אפילו אם בטרם בא בשעריהם, היה רשע וחוטא, שבמאזן הזכיות והחובות הוא מופך לרעה ונוטה לכף חובה, מעלים אהלי התורה את האדם מכף חובה שהיה בה, לכף זכות שנמצא בה מעתה ועד זקנה ושיבה. על ידי השנוי המהותי שמתרחש בלבד בעקבות ה"טבילה" במי-הדעת המפכים בנחלי התורה, וזורמים מדור לדור בבתי המדרשות. הדמיו שבין מי-נחל לתורה, הוא בכל האפנים האפשריים. לכן כל שעור תורה שאדם משתתף בו, אפילו קצר, נחשב כרחיצת הדעת במי-נחל, ומועילה לנקות כתימי נשמה. אבל ישנה דרגה גבוהה יותר בלמוד תורה, הנחשבת כטבילת כל הגוף במקוה טהרה. מעלה זו אינה פועלת על הנפש אלא אף ורק אם כניסת הלומד לאהלי התורה אינה לשם הקניית ידע, הרחבת אפקים, ספוק יצר סקרנות, או קבלת תאר רבני, אלא היא כניסה לתוך עולם סהור בעל חקים רוחניים, ובו, מנחילים את התורה ממקורותיה וממבועיה מדור לדור. לשם כך צריך הלומד להכניס את כל אישיותו אל תוך העולם הפנימי של התורה, מבלי להותיר בלבד פנה כלשהי לעולם החיצוני, ותוך כדי שהוא משאיר את כל דעותיו הקדומות מחוץ לשערי בית המדרש, נכנס שמה בחדת קדש ומוכן לספג את כל שישמעו אזניו. זוהי טהרת מי-הדעת של הטובל באהלי התורה, כי כשם שהמשאיר אצבע מחוץ למקוה הטהרה, לא עלתה לו הטבילה, בדיוק כך המשאיר חלקים מאישיותו, מחוץ לבית המדרש, אם כדי שיתפתחו שם, או כדי שיהנו שם, או מפל סבה אחרת נותרו מאישיותו חלקים שאינם מסתופפים בתוך חצרות ה', לאחד כזה לא יועילו האהלים להעלותו מכף חובה לכף זכות, אלא בשעות שהוא שוהה בבית המדרש הוא יצליח לאסוף ידע ולצבר חכמה, אף לא לזכות בכתר התורה. התורה לא תפכה בתוך מעיו, ולעולם הוא לא יצליח להיות "ידעת תורה", כי התנאי לכך הוא להכנס לתוך בית המדרש לגמרי, כמו שהנקה צריך להכנס לתוך המקוה לגמרי, כפי שכתב הרמב"ם: כשם שהמכונ לבד לטהר, כיון שטבל – טהור, ואף על פי שלא התחדש בגופו דבר, כך, המכונ לבד לטהר נפשו מטמאות הנפשות שהן מחשבות האון והדעות הרעות – כיון שהסכים בלבד לפרש מאותן העצות, והביא נפשו במי הדעת – טהור. הרי הוא אומר: "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם, ומכל גלוליכם אטהר אתכם" (יחזקאל לו/כה). השם ברחמי הרבים – מכל חטא ועון ואשמה יטהרני, אמן (מקואות יא/ב).

גדולי התורה קולעים חפה רבי אמי ורבי אסי עסקו במצוות הכנסת חתן וכלה, שהיא חלק ממצוות "והאבת לרעה כמורה" (ויקרא יט/יח). רמב"ם הלכות אבל יד/א). בגלל מומחיותם בקליעה ושיזירה, וטעמם הטוב בעצוב דברים יפים, הם היו קא קטרינ ליה = קשרו לו גנא = חפה, שהיו קולעים אותה מעצים יפים וענפים ירקים, לחבר לספסל בית המדרש רבי אלעזר בן פדת, אשר לגמרים היה "מרא דארעא דישראל" (יומא ט/ב), כלומר: האדם הגדול והנכבד בארץ ישראל, ולאדם כזה גדול, יש צורך לכבדו במעמדי חפה מהקרובים אליו ומהנכבדים ביותר. לכן נחשבה עשיית החפה כמצוה שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים, והיה עליהם לבטל מהתורה ולהעדר מבית המדרש, כדי לעסוק במצוה זו (רמב"ם ת"ת ג/ד). בנוסף לכך גם היה כאן חייב להעניק כבוד לתורה וללומדיה הנכבדים, שהיא מצוה חשובה מאד. ויתכן שהם התנדבו לעשות לו חפה, והוא לא שכר פועלים, כי רבי אלעזר בן פדת היה עני ביותר (תענית כה/א). כמו כן ייתכן שהחכמים רצו לכבד את החתן בכך שהם יעשו את חפתו כמו ידיהם, שהרי "חתן דומה למלך" (פדר"א ט"ז). והרי אינה דומה חפה הקנויה בשוק, לחפה אישית ומיוחדת שחבריו הטובים – שרי התורה עשו "למלך" בלב שמה, והחדוש הוא שמתר לבטל תורה גם בשביל הדור מצוה, שהרי החפה שאחרים יעשו, לא תהיה "חפה אישית שהחברים עשו כמו ידיהם" (ראה בן יהוידע על הכוונות הנשגבות שהיו להם בשעת עשייתה). הסבר זה יבאר מדוע לא עשה רבי אלעזר בן פדת את החפה בעצמו, ומדוע אפילו לא השתתף עם חבריו בעשייתה, אלא השאיר אותם להתעסק בה והלך לבית המדרש, והרי בהלכות סיעה לנתקע בדרך נאמר, שאם הזקוק לעזרה אינו משתף פעולה עם המחלצים, אין הם חייבים להושיט לו יד עזרה (ב"מ לב/א). מדוע הרשה החתן לעזוב את הבאים לעזרתו לבדם? אבל כאן היה שונה, כי בגינת החפה אינה נחשבת כעבודה פיזית שצריך לגייס למענה קולעים אחדים, אלא היא נועדה להעניק כבוד, וכבודו של לומד התורה הוא, שאחרים יעשו למענו את חפתו, מבלי שהוא עצמו יהיה שותף לכך. ממילא יש להניח שלנשואי רבי אמי התגיסו רבי אלעזר בן פדת ורבי אסי לקלע את חפתו, ולרבי אסי עשו זאת רבי אמי ורבי אלעזר.

החתן עזב את החפה והלך לשיבה אמר להו חתן, רבי אלעזר לחבריו: אדהכי והכי = עד שתעשו כך וכך, יעבר זמן מה, ובין כה וכה איני עוזר לכם, כי אתם מסתדרים לבדכם, ולמלאכה זו אין צורך בעוד ידים. לכן בנתיים איזיל = אלך ואשמע מילתא = דבר-מה דבי מדרשא = של בית המדרש, כלומר: חדוש או סכום כלשהו שדנים בו עתה בבית מדרשו של הרב שלנו – רבי יוחנן, ואחר ואיתי = ואביא אתי את שאשמע, ואימא לכו

=הוארם לכה. חז"ל ראוי חובה להביא דגמאות מהתלמידים והגדולה של גדולי ישראל, ועד כמה הקפידו לנצל אפילו דקות בודדות, להתחנך בהכלי התורה, כי אחרות חייבה של גדולי ישראל עשויה לשמש הדרך ועדיד להשתדל לנצל את הזמן ללמוד תורה, ולכבד גם רגעים ספורים, וכן לחבב כל דבר הלכה ששומעים, כפי שיבאר בהמשך שקושרי החפה התלהבו ממה ששמעו. אכן כך עשה החתן, אזיל =הלך לבית המדרש. שם אשכחיה =מצא את הלומדים כשהם מאזינים לדברי התנא =החכם השונה בעל-פה משניות ובריתות, דקתני =ששנה הלכה מהתוספתא קמיה ד=לפני רבי יוחנן, שהקשיב יחד עם שאר התלמידים לדברי האומר. דרכם בלמוד היתה להקשיב לקורא המשניות, ואם היה לחכם להעיר דבר מה היה מעיר, להוסיף _ מוסיף, מקשה, מתרץ וכו' בדברים.

הרגלים גופניים מכריעים בהלכה התלמיד צטט באזני רבי יוחנן הלכה מהתוספתא בנושא הנאמר במשנה שלנו כאן: "קרא קריאת שמע וטעה, יחזר למקום שטעה". כלומר: אם הקורא אבד לרגע את הרכוז, ואחר רגע קט שם לב שאינו יודע היכן אוחז, ואינו יודע מה אמר כבר ומה עדין לא אמר, אינו צריך להתחיל לקרא מתחלה, אלא ימשיך מאותו מקום שאותו ודאי קרא, ויחזר למקום שבו יש לו ספק אם כבר אמר. קיימת סוג טעות העולה לבא בגלל המלים הזרות בשתי הפרשיות, שהרי בפרשה הראשונה כתוב: "ויבליכתך בדרך, ובשכבך ובקומך". בפרשה השנייה כתובות אותן המלים. אלא שאחר כך נאמר בפרשה ראשונה: "ויקשרתם לאות על ידך", ובפרשה שנייה כתוב אחר כך: "ויכתבתם על מזוזות ביתך". קורא נבדק שאמר את המלים: "ויבליכתך בדרך, ובשכבך ובקומך", ואמר זאת בפאור הדעת, ואחר כך גלה שאינו יודע אם הוא בפרשה ראשונה או שנייה, מה יעשה? על כך נאמר במשנה שהטועה אינו צריך להתחיל קריאת שמע מהתחלה, אלא יחזר לפסוק זה בפרשה ראשונה. אף על פי שיתכן בהחלט שהוא אוחז כבר בפרשה שנייה, והוא מעררב עתה את שתי הפרשיות. על כך הוסיף ה"תנא" באזני רבי יוחנן את דברי התוספתא: קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה, אם הדבר היה באמצע הפרק, יחזר לתחלת הפרק, אם טעה בין פרק לפרק, יחזר לפרק ראשון. אם טעה בין "ויכתבתם" של פרשה ראשונה ל"ויכתבתם" של פרשה שנייה, יחזר לפרשה ראשונה. כאן סיים התלמיד לצטט את הדברים, ועל כך הוסיף רבי יוחנן שהלכה זו בתקון טעויות לא נאמרה אלא אם הקורא עדין לא התחיל את המלים: "למען ירבו ימיכם", שהיא הסיום של פרשה שנייה. אבל אם התחיל כבר לומר: "למען ירבו ימיכם", אינו צריך לחזר לפרשה ראשונה, את הסבה נמק רבי יוחנן: "סריכיה נקט" =המשיך לאחז בהרגלו הקבוע, ולכן יכל לסמוך על ההרגלים של הבדלתי-מודע, גם היכן שאין השכל מתערב, ולהחליט שאם ההרגל הוביל אותו להתקרב אל הפרשה השלישית, משמע שהוא כבר קרא את שתי הפרשות, כי הוא יכל לסמוך על שגרת פיו. אלה הם דברי רבי יוחנן, שהחתן רבי אלעזר בן פדת הספיק לשמע, בטרם חזר אל חבריו קושרי החפה.

החתן חוזר לחפה עם חדוש בידו דברי רבי יוחנן הם חדוש נפלא ומהם יש להסיק מסקנה מלהיבה והיא, שהרגלי הגוף הפשוטים והיום-יומיים הופכים להיות גורם מכריע בשאלות על דברים שהשכל לא פעל בהם וההכרה לא היתה שתפה. הרגלי הפה והגוף נחשבים כמו "עד אחד" הנאמן במצוות ובאסורים. עם חדוש זה אתא =חזר רבי אלעזר אל חבריו קולעי החפה ואמר להו את ששמעו אזניו. בדרך של תלמידי החכמים אוהבי התורה, שהם מתלהבים מכל חדוש ששומעים ומתרגשים מכל דבר תורה חדש, כפי שאמרו חז"ל: מה דגים הללו, גדלים במים, כיון שיוצרת טפת גשם אחת מלמעלה, מקבלים אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים בימיהם, כך הו ישראל, גדלים במי התורה, ואף על פי כן, כיון שהם שומעים דבר חדש מן התורה, הם מקבלים אותו בצמאון, כמי שלא שמעו דבר תורה בימיהם (בר"ר צ"ג: ויודגו לרובי). כך נהגו גם חבריו של רבי אלעזר בן פדת, והתלהבו ביותר מההגדרה ההלכתית המחודשת, ואמרו ליה: אלו לא באנו הנה אלא לשמע דבר זה, דינו =די היה לנו, וסבה טובה בהחלט היתה לנו להגיע לכאן, מלבד המצוה של "הכנסת חתן וכלה". לכאורה יש לשאל: הרי אם הם לא היו עוסקים במצוה, הם היו נמצאים בעצמם בבית מדרשו של רבם המשתף _ רבי יוחנן, ושם היו שומעים בעצמם את אותם הדברים ששמעו עתה מפי רבי אלעזר בן פדת, ולא רק זאת, אלא היו שומעים זאת מפי רבם עצמו, אם כן מה השמחה על ששמעו רק חלק מהדברים שנאמרו בבית המדרש? ושמעו אותם לא מפי הרב אלא מפי אחד השומעים, אם כן מדוע שמחו ואמרו: "דינו"? ומדוע התפעלו כל כך מהחדוש שהחמיצו מלשמע בבית המדרש, ונאלצו לשמע אותו באתר החפה ורק על ידי מתנד?!

אלו לא באנו אלא לשמע דבר זה דינו אלא חדוש גדול ישנו בספור כאן, שאותו לא יכלו רבי אמי ורבי אסי להסיק ללא החוזה שהיו עסוקים בה בשעת שמיעת הדברים. כי הגרעין לחדוש זה הוא הקביעה שהגוף עצמו והרגליו הפיזיים הופכים להיות כלי מדידה בעלי זכות הכרעה בדיני תורה. כיצד? הרי הרגלים אלה הם תכונות פיזיות וגשמיות, ולא כח שקלי ממש, והרי גם לבהמות ישנם הרגלים, וגם סוס יודע את הדרך לביתו, באותה מדה שהפה מכיר את פרשיות קריאת שמע, והאם אכן נתן לסמוך על הפח הבהמי שבאדם בהכרעות הלכתיות, התשובה: אכן כן! גם הרגלים פיזיים ובהמיים נחשבים כמצייאות בעולם, ונתן לקבץ על פיהם שאלות הלכתיות, ואכן סוס נאמן לקבץ מי בעליו, על ידי שמפיר את הדרך אל האבוס הקבוע שלו, כנאמר: "ידע שור קנהו, וחמור אבוס בעליו" (ישעיהו א/א), וכשהיה ופוח בין שנים למי שיך הסוס, ואיש מהם אינו מחזק בו וגם אין עדים, יצטרכו לשאל את פי הסוס מי בעליו, ולקבץ זאת על פי פניהו לאבוס בעליו. על עקרון זה הוסיף רבי יוחנן חדוש, שאותו קלטו קושרי החפה דוקא בהיותם מחוץ לבית המדרש. כי על ידי כך הם הגיעו למסקנה שקיום מעשים חורט זכרונות בנפש, ממילא קיים מצוות אינו רק הגשמה של רעיונות שכליים, אלא הכשרת הגוף להיות כלי שרת לתורה הקדושה ובסיס לכלי הדעת הרוחניים, לכן "מי שמעשיו מרבים מחכמתו _ חכמתו מתקיימת" (אבות ג/ט). כי המעשים מהווים סלילת דרך שעליה יעברו דברי התורה אל הלב ואל הדעת, כפי שאמרו הקדמונים: "אחר המעשים נמשכים הלבבות" (חינוך ט"ז). ממילא, דוקא עסוקים זה בחפה (ובשאר מצוות), נחשב כהכנת הגוף לקבל את אור התורה, ועל כך שמחו ואמרו: "אלו לא באנו אלא לשמע דבר זה _ דינו", וזו הסבה שרק הם שמחו ואלו החתן, שלא היה עסוק בפעל במצוה, אמר את הדברים ולא הרגיש את האור של הזוית האישית של צרוף נר המצוה אל אור התורה. לאור באור זה אפשר לבאר את דבריהם באופן כללי יותר, כי כאן הם זכו לראות אור חדש במשמעות החיים ותפקיד האדם בעולם, ואמרו: "אלו לא באנו לעולם, אלא לשמע דבר זה _ דינו". שהרי רבי יוחנן רבם בעצמו למד שביאת האדם לעולם היא כדי ללמד תורה על מנת לקיימה, ומי שאינו רוצה לקיים את המודו _ עדיף היה שלא יולד (ירושלמי ברכות ח/א). ביאת האדם לעולם היא כדי לשלב נכון את המצוות המעשיות עם הלמוד העיוני, ובכך הופך הגוף לכלי שרת לקדש, והרגליו יהיו אמות מדה להכרעות הלכתיות. מהטעם הזה התבאר לעיל שיש לכבד תלמידי חכמים וישישים ותשושים, שהתורה נשפכה מהם (ברכות ח/ב), כי מהמח אמןם נשפכה התורה, אך בגופם נחרטו מסלוליה. על כן כשקושרי החפה זכו להפיר בעצמתם של מעשים, הם גלו טעם חדש לביאתם לעולם, ועל כן גדולה היתה התרגשותם ושמחתם, ואמרו "בשביל זה לבד דינו".

אבלות ויחס אל עבד שמת עבד כנעני הוא קנין ממוני, על פי מעמדו האישי הוא נחשב פחות מגר. אסור לו לעבר על אסורי התורה, והוא חייב לקיים את כל המצוות שאין הזמן גורם אותן. למרות שנתן לפתח קשר עמק של אמון ואהבה בין האדון לעבד, עד שקשר זה נחשב כמשל ליחס שבין עם ישראל לאביהם שבשמים, כנאמר: "הנה כעניי עבדים אל יד אדוניהם, כעניי שפחה אל יד גברתה, כו עינינו אל ה' אלקינו עד שיחננו" (תהילים כג/ב). על כן נתן היה לטעות ולחשב את העבד כאחד מבני המשפחה, וכשהוא מת יש לבני המשפחה דיני אבלות מסימים, כדי להפקיע טעות זו תנו רבנן =שני החכמים בנושא תנחומי אבלים על עבדים ולמדו: עבדים ושפחות שמתו, אין האדון מתאבל עליהם, שהרי רק על

שבעת קרובי המשפחה מתאבלים, שהם: הורים, אחים, בנים ואשה/בעל. כאן באה המשנה ללמד שלמות צערו של האדון על מות עבד
 ישר ונאמן, אף על פי כן אין סבה לנחם את האדון בנסח של נחומים על קרובי משפחה שנפטרו, אלא רק נסח של אבדן נכסים, כי זהו
 הקשר האמיתי בין אדון לעבדו, למרות ידידות ואמון הדדי עמק שנקרם ביניהם, אף על פי כן אין עומדים עליהם בשורה של מנחמים,
 כדרך שעושים לשאר האבלים, שאחר קבורת המת, נערכים כל המלוים לשורה בת עשרה מנחמים לאפשר להעריך בשורות מקבילות, ואז
 יהיה מסלול האבלים קצר יותר. האבלים עוברים בתוך והקהל מנחמים את האבלים, ואומרים להם: "המקום ינחם אתכם בתוך שאר
 אבלי ציון וירושלים", או שאומרים את הנסח: "תנחמו מן השמים". אחר ההלויה אין עורכים "סעדת הבראה", שהיא הסעדה שאוכל
 האבל החוזר מבית הקברות, בזמן סעדת ההבראה היתה ברכה מיוחדת הנקראת "ברכת אבליים" (כמבואר בכתובות ח/ב ובספרנו שב"ח
 שם עמ' 4: "אחינו, בעל הנחמות ינחם אתכם"). ולכן אין אומרים עליהם = על עבדים ברכת אבליים. כמו כן אין יושבים עליהם שבעת ימי
 אבלות, ולכן אין מקבלים עליהם תנחומי אבליים כדרך שמקבלים היושבים שבעה על מות אחד מקרוביהם. כל זאת כיון שהזיקה והקשר
 בין אדון לעבדו הוא על בסיס ממוני בלבד, והרי הם רכוש, כשורו וחמור! אמנם אם העבד הוא בעל שאר-רוח, ואדוניו רואה בו לא רק
 פועל המבצע מטלות חמירות, אלא בעל אישיות הממלא תפקידים רוחניים בחייו של האדון, יכל האדון לקבל עליו תנחומים, כפי שנאמר
 במשנה: כשמת טבי עבדו של רבן גמליאל, קבל עליו תנחומים, אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבנו שאין מקבלים תנחומים על העבדים!
 אמר להם: אין טבי עבדי כשאר כל העבדים – כשר היה. גם בחייו כבדו רבן גמליאל ואמר עליו: "ראיתם טבי עבדי – שהוא תלמיד
 חכם" (סוכה כ/ב). כמו כן מובא בתוס' שם שטבי התאמץ ביותר כדי לשמור דברי תורה, והסכים לשכב תחת המטה לשם כך. על עבד כזה
 יש מקום לקבל תנחומים, כפי שאפשר לנחם אדם על ידי נפש, חבר ותלמיד, למרות שאינו משבעת הקרובים.

תלמידים באו לנחם את רבם על שפחה שמתה

מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר, שהיה עשיר מפלג, והיה גדול הדור, ביתו היה בית ועד לחכמים, והשפחה היודעת לנהל בית כזה,
 להשתלב בתוך האוירה ולהשתלט על כל צרכיו, היתה אשה חכמה, נכבדה ובעלת שאר רוח. פטירתה עשתה רשם עז והותירה חלל קשה
 בבית חשוב זה (על מעמדם של עבדים ושפחות אצל גדולי ישראל באותה תקופה ראה כתובות קד/א: "סליקא אמתא לאיגרא").
 התלמידים סברו שיש מקום לנחם את רבם על פטירת מנהלת הבית המסורה, האחראית והחשובה, ולכן נכנסו תלמידיו לביתו, והם
 נכנסו כמשלחת תלמידים, עם הבעה מכבדת של השתתפות בצער, ורבי אליעזר הבין שהם באו כדי לנחמו כפי שבאים לנחם אבליים,
 וראה שאין מגמת פניהם להפיג את צערו על ההפסד והנזק. הם פגשו אותו בקומת הפניסה, שם היה עם כל בני הבית. כיון שראה אותם
 הבין לשם מה באו, עזב את העסוקים שהיו לו בקומה זו ועלה לעליה = קומה שניה. הרב עשה זאת כדי לברר מהם, ושהם יבינו שאין
 דעתו נוחה מכך, כמבאר בהמשך, אבל התלמידים, שהיו מגדולי הדור, חשבו שהרב רוצה לקבל מהם תנחומים, אך אינו רוצה לקבל
 מהם בנוכחות שאר בני הבית, ולכן עלו אחריו. המשיך הרב להתרחק מהמולת שאר בני הבית, ונכנס לאפילון = חדר קטן, מבוא
 ופרוודור לטרקלין, ותלמידיו נכנסו שמה אחריו. נכנס רבי אליעזר לטרקלין = חדר קבלה לאורחים חשובים, מקום שאין שאר בני הבית
 נמצאים בו, שם יכל לשוחח עם תלמידיו ביחידות. התלמידים נכנסו אחריו, מתוך הנחה שהרב מושך אותם לשם כדי לקבל את
 תנחומיהם ביחידות. שם נכונה לתלמידים הפתעה שלא העלו בדעתם, כי הרב התנהג על פי הכללים של הלכות רב ותלמיד, כפי שהם
 מובאים ברמב"ם: אם נפר לרב שהתלמידים מתרשלים בדברי תורה – – – ולפיכך לא הבינו, חיב לרגו עליהם ולהקלמם בדברים, כדי
 לחדדם. בענין זה אמרו חכמים: "זרק מרה בתלמידים" – – – יש לרב להטעות התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם, כדי
 לחדדם, וכדי שידע אם זוכרים הן מה שלמדו או אינם זוכרים (תלמוד תורה ד/ד-ו).

הרב למדס פרק בהבנת רמזי החכמים

כאן נהג רבי אליעזר על פי כללים אלה, בדק את תלמידיו האם הם זוכרים את המודם, ולשם כך עשה בפניהם מעשה תמוה לכאורה,
 ואחר כך הוכיח אותם ו"זרק בהם מרה", כדי שישנונו היטב את המודם, ויהיו ערניים להבין רמזים, וחכמים לקים את המודם – הלכה
 למעשה. כך אמר להם רבי אליעזר בתוכחה: כמדמה אני = סבור הייתי שאתם נכוין בפושרין = שאתם מבינים רמז קל של אי-נוחות, כמו
 צמא הבא אל חברו מדרך ארצה, ומשתוקק לכוס מים קרים, והמארח נוטל מים קרים, מחמם אותם קצת, ומגיש אותם לצמא כשהם
 פושרים. מי שבעל רגש דק ועדין, יחוש בקבלת פנים זו שאינו רצוי, ובכך רומזים לו שאין כאן מקומו, ועליו לסים את השתיה ומיד לשוב
 על עקבותיו. זו היא ה"פזיה" העדינה ב"פושרים". המשיך רבי אליעזר: עכשו רואה אני כי אי אתם נכונים אפילו בחמי חמין שאי-אפשר
 לשותות אפילו בדחק, אלא גם אחר ש"חממתי" את המים פעם אחר פעם, עדן לא סבתם על עקבכם, לא בקשתם סליחה על הטעות
 ההלכתית שהיתה לכם, שבאתם לנחם אותי על מות השפחה, שהרי האם לא כך שניתי לכם: עבדים ושפחות אין עומדים עליהם בשורה,
 ואין אומרים עליהם ברכת אבליים, ולא תנחומי אבליים! אלא מה אומרים עליהם: כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו:
 "המקום ימלא חסרונך". כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו: "המקום ימלא חסרונך". מכיון שרבי אליעזר היה עשיר מפלג, אבדן
 הממון של רכישת שפחה חדשה במקום הנפטר, לא היה נחשב כנזק די גדול, כדי שהתלמידים ימצאו לנכון להטריח את עצמם ולבא
 לעודד את הרב ולדבר אל לבו דברי תנחומים. אך בגלל "מצות תנחומי אבליים", שחשבתם לקים, טעות בידכם, לא רק שאין כזו מצוה,
 אלא אסור לעשות כן, כמבאר בקטע הבא. תחלה סברתי שתבינו את הרמז שאניני מענין בתנחומים, ולא היתה לי ברכה אלא לחמק
 עוד ועוד, עד שנאלצתי לקחת אתכם לכאן, אל הטרקלין, שבו אנו נמצאים לבדנו, וכאן לבאר לכם מה הם ה"חמי חמין", דהיינו: שאסור
 לכם לנחם על נזק ממוני זה, כי בכך אתם מורידים את הערך של "תנחומי אבליים" אמתי, ומי שנפטר אביו, מי שמת עבדו או התפגר
 סוסו, האם כללם יבאו מנחמים! כמו כן נזהר רבי אליעזר שלא לדחות את הבאים לנחם, אלא רק לרמוז להם שאין לנחם על עבדים, כי
 אלו היה דוחה אותם באופן ברור ומזדי, היה הדבר מתפרש ככפיות טובה לאותה שפחה כשרה, שעמלה כל חייה לטובת בית האדון, ובכך
 ראה שפאלו הוא מחנך את תלמידיו שלא להיות אסירי תודה למטיבים אתם (פירוש הבונה). זו גם מתפרשת כפיות טובה כלפי
 התלמידים שכל אופן באו מתוך מניעים חיוביים, ולכן צריך להתנהג במשנה זהירות, גם להעמיד אותם על טעותם, וגם לכבד את המניע
 החיובי.

אין מספידים עבדים

תניא איך = שנינו בברייתא נוספת עוד הלכה בנושא עבד ושפחה שמתו, הלכה שאינה מתנהסת אל האדון ואל הנחם שלו אל עבדו, אלא
 הלכה המתנהסת ישירות אל העבד הנפטר, וכך נאמר: עבדים ושפחות שמתו, אין מספידים אותם, כי הגדרה של הספד היא לומר דברי
 שבח על הנפטר, והבעת צער על מותו, ועל ההפסד שיש לחברה בהעדרו, כפי שאמרו חז"ל: "הספד – כבוד החיים וכבוד המתים"
 (סנהדרין מו/ב). ממילא מובן שבתוך העדה של בני ישראל יכולים להספיד את נרק את העדרו של אחד מהם, ובין חבריו של האדון נתן
 לעורר צער ובכי רק על מותו של אחד מבני אותה חבורה. אבל מי שאינו שניד לחבורה זו, כגון גוי הגר בשכונה, או עבד של אחד מבני
 המקום, גם אם היו לגוי ולעבד קשרים עם בני המקום, קשרים אלה לא יכולים להיות קשרי משפחה, קשרי עדה, קבוצה ועם, אלא
 קשרים חיצוניים בלבד. לכן אפילו היה לאחד מהם מגע יום-יומי הדוק עם אנשי השכונה, והיה פועל נאמן, עובד חרוץ ומסור, עוסק
 אתם במסחר וכדומה, או מספק להם את מזונותיהם וכדומה, אין אפשרות להעלות קשר זה לדרגה של אחות אחים וקרבת דם. לכן אין
 עבד יכל להגיע לדרגה של גר-צדק הנכנס לתוך משפחת בני אברהם אבינו, והופך להיות חלק בלתי נפרד ממשפחת האמה העברית. כי
 אחר כל הערכה לאמננותו של העבד, אף על פי כן אין הוא אלא נכס פרטי של אדוניו, ואין לו אמה, ואין לו שבט, אין לו משפחה, אין לו

אב, אין לו אם, איז לא אה ואין לו בן, כי לעבדים אין את מעלת היחוס (יבמות סב/א). לכן גם עבד חיובי שהפכה אהבהו ונכדוהו, אין אפשרות להגדיר את מותו כהתרת חלל בתוך משפחת האמה, אלא רק כאבדן של דבר יקר, חשוב, ידיד, בעל-ערך וכדומה. מה שאין כן כל אדם פשוט מישראל, אותו חבים להספיד, כדי להדגיש את החלל שנוצר עם פטירתו, וההספד המדגיש את ההפכה של מוקירי זכרו, המבינים את ערכה של נשמה יהודית שהלכה לעולמה, הספד זה בא להשלים במדת האפשר את החלל הריק שנפער. הסבר זה ישפך אור על הבטוי בו משיב המקרא את מותו של העבד, ועל המצאו בבית הקברות, שם נאמר: "ועבד חפשי מאדוניו" (איוב ג/ט). מפני שפטירתו היא עליה בדרגה, כי תחלה היה משעבד לאדם בן-תמותה, ועם מותו הוא עלה לדרגה של אישיות משחררת, ומעתה הוא מה שהוא באמת, באפן חפשי מאדוניו ושייך רק לאלקיו, דבר שהיה חסר לו עד יום מותו, כפי שאמרו חז"ל: "ליהודי יש אדון אחד, ולעבד יש אדון אחר" (חגיגה ד/א).

הוי! איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו
 רבי יוסי אומר: אמנם האפי של כלל העבדים המצויים הוא נחות והם בעלי תכונות שליליות, כפי שאמרו חז"ל: כל העבדים מחסרים את אדונייהם וגוזלים מבית רבם, כל העבדים חשודים על הגזל ועל גלוי-ערויות (ילק"ש וישב קמ"ח). כמו כן נאמר: "מרבח עבדים – מרבח גזל, מרבח שפחות – מרבח זמה" (אבות ב/ז). כמו כן נוטים העבדים לברירה מהמציאות ומעדיפים להעביר את חייהם בשינה (קידושין מט/ב). מהטעם הזה אין נאמנות ואמון בעבדים (ב"מ פו/ב). אבל אם מת עבד שהיה שונה משאר העבדים, וכשר הוא, אי-אפשר לעבר לסדר היום ללא מלות הספד בגלל התנהגותו כאחד מבני-חורין, ויותר מכך, צריך להתניחם לעצם הפקעתו מבני חבורת השלילית והבולטת אמינה. על כן אומרים עליו את הבטוי הצער, כפי שהוא מופיע במקראות שהוא נעשה בהרמת קול, בצעקות שבר וקריאות אנה: "הוי אחי" (מ"א ג/ל), "הוי אדוני" (ירמיהו לד/א), "הוי אחי, הוי אחות" (ירמיהו כב/ח). כי הקריאה הוי מביעה גניחה וצעקה על מי שמותו מביא צער. לכן גם מי שבאפן רשמי וחסיד הוא היה אמנם עבד, אך כאשר הפך את אישיותו להיות בן-חורין לגמרי, דהינו שהיה איש טוב = מעניק לאחרים, הפוך מעבד שרואה את העולם כמקום הנשלט על ידי בעלי כח, ולכן הוא מבין שיש לנצל כל אפשרות, ולטול מהעולם כמה שיותר, ולא להעניק מאומה לאיש. שהרי ההבדל בין איש טוב לאיש רע, הוא ההבדל בין נותן למקבל (נושא המבואר ב, קונטרס החסד) בספר מכתב-מאליהו). עוד מוסיפים על עבד זה, שלא היה כשאר העבדים שאין בהם נאמנות ואמון, אלא היה איש טוב ונאמן. אף על פי שנאמנות נובעת מעצמאות אישית שאינה כפופה ללחצים ולנסבות, דבר שאינו מצוי בעבדים, עבד שהתעלה לדרגת נאמנות ואפשר להפקיד בידיו תפקידים ושליחויות שגם כשברור לחלוטין שאיש לא יתפס את מחדליו, הוא ישאר נאמן למטרה, הוא ראוי לכבוד. המעלה הנוספת שנתן לציון בה עבד פשוט, שהצליח לבנות לעצמו חיי רוח של בן חורין, למרות שהיה משעבד לפעל בהתאם להוראות אדוניו, שעבד זה היה מתאמץ ונגע, ולא רק עובד כדי לצאת ידי חובה, ובגלל זה הוא היה נהנה מיגיעו, כי כאמור הוא השכיל לצאת מראית עבד מצמצמת ומשעבדת למאמץ לבס של אדונים קטנים, אלא רואה את עצמו כחלק מהעולם הגדול, וכמשלים את חלקו המיוחד בבריאה. גם כאשר מנקה את בית אדוניו, מנכש את שדהו, או כל פעלה אחרת, אין הוא מזדרז לסים במהירות את תפקידו ולהסתיר את מחדליו, כדי שיוכל לחזור במהרה לחיי בטלה של שאר העבדים, אלא סוקר בהנאה את יגיעתו, ובזדק שנית אם אכן תפקידו השלם. אדם כזה נחשב כחלק מהבניה האנושית, ומגשים את רצון ה' בעולם, שעם מותו אכן נותר חלל אמת של אדם פשוט, שעליו מתאים לומר: "הוי! איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו".

הספד לכשרים בני-חורין מול עבד פשוט
 על דברי רבי יוסי, האומר שנתן לומר דברי שבח על עבד פשוט, אמרו לו החכמים: לדבריו, שאומרים עליו כאלה דברי שבח: אם כן, מה הנחת = מה השארת להספיד את הכשרים. הרי בדברי שבח תמציתיים אלה: "הוי! איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו", מרצות עבודת חיו של כל אדם פשוט מישראל. את ה"אדם הכשר" הגדיר רבנו הרא"ש: כגון שאין שמועות רעות מתהלכות עליו, ואינו חשוד על שום עברה ולא על בטול שום מצוה, אלא שאינו גדול בתורה, הוא הנקרא אדם פשוט (תוס' הרא"ש מו"ק כה/א). מי שאינו מתאבל בשעת פטירתו של "אדם פשוט", ואינו מספידו, נענש באפן חמור וקשה (מו"ק שם, שבת קה/ב). כמו כן המתאבל על אדם פשוט, נמחלים כל עונותיו, ודמעותיו של הבוכה על אדם פשוט, נמנות ונגנזות במקום מיחד בגנזי מרומים (שבת קה/ב). על כן לא יתכן שהמעלות הנשגבות של הספד על אדם פשוט מישראל, יצמדו להספד על מעלותיו של עבד כפונני. בתוספתא מובא דיון זה ושם מבאר שרבי יהודה לא הסכים עם החכמים וענה להם: "אם היה פשוט, מפני מה אין קוראים עליו"? (שמחות א/ח-ט). ופוח זה בין החכמים אינו שאלה של הספד זה או אחר בלבד, אלא זו דגמא לשאלה כללית על דעתה של התורה בהתייחסותה אל הפרט ואל השנויים הצבוריים המתרחשים בעקבות יחס מיחד אל החריג. שהרי אם באמת יספידו את העבד בלשון כה זפה המתאימה לבני-חורין כשרים, ממילא מתחוללת ירידת ערך בתארי הכבוד שמעניקים לאדם פשוט, כי מעתה כאשר נמות אדם פשוט, יהיה צריך להרבות תארים מעבר למה שהוא באמת, כי תארים שהיו נכונים בעבר, העניקו לעבד, וחלה ירידת ערך [=אינפלציה] בתארי-כבוד. מאידך, לעבד בודד וחריג זה באמת מגיעים תארי כבוד של אדם פשוט. התנכחו פאן החכמים בשאלה העקרונית, שיתכן כי לא פדאי להעניק לחריג זה את מלא תשומת הלב, שבאמת מגיעה לו, מפני שהיא באה על חשבון החברה כלה. מאידך, החכם המאשר להספיד עבדים כשרים, דעתו היא כי הספד כזה אינו פוגע ברמה החברתית, אלא להפך, מעתה יתחילו כלם להעריך את המאמץ הסהור של כל אחד ואחד בהתאם לנתוני העמל והיגיעה האישיים שלו. שאלה זו היא כללית החובקת שאלות צבוריות וחנכיות העולות על הפרק. כגון: עד כמה יש לשבח את מאמציו של החלש ובעל הכשרונות הנמוכים, שאחר מאמץ רב הצליח להגיע להשג גבה יחסי, שאצל הבריא והחכם אינו נחשב כמעלה. או כמה לכבד אלוף ספורט לגכים, על מבצע שהבריא עושה ללא כל מאמץ, שהרי מצד אחד מורידים שבחים מסוג זה את מפלס התחרות החברתית, ומנמיכים את "קנאת הסופרים" האמורה להרבות חכמה, ומאידך מעלים שבחים אלה את הרמה המוסרית והאנושית של החברה הדואגת לחלשיה.

אין קוראים אבות אלא לשלשה
 כהמשך לנושא הספד על עבדים, ופרטי ההלכות שאין להרבות בתארי שבח מרבים על עבדים, אמרו חז"ל שאין עבדים מתאבלים על אבותיהם (שמחות א/י ע"פ הגהות הגר"א על התלמוד הירושלמי ברכות כ/א: "אין בני עבדים מקבלים תנחומים על אביהם"), כי ל"עבד אין יחוס", דהינו: אין לו מסגרת משפחתית, ואביו ואמו הם רק החורים של גופו, בעוד שהנפש היא קנן האדון, כנאמר על העבדים והשפחות שנקנה אברהם אבינו: "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב/ה וברש"י שם). על כן היתה סברה שצריך לנחם אדון על מות עבדו ונשפחותו, כי גופם ונפשם קנויים לאדון, וכשהם חביבים עליו, נוצר באפן טבעי קשר רגשי כה הדוק, עד שהיתה סברה כי יש צורך לנחם (ראה חידושי הרא"ה ובהגהות אמרי נועם על חידושי הגר"א). בהמשך נאמר שם: אין קוראים לעבד "אבא פלוני", ולשפחה "אמא פלונית" (שמחות א/יג). אין הפונה שבני העבדים לא יקראו להוריהם העבדים "אבא ואמא", אלא הפונה לשאר בני האדם שלא יעניקו את תארי הכבוד "אבא" ו"אמא", שנהוג להשתמש בהם, בתאר כזה אין לשאר בני אדם להשתמש כשמדברים אל העבדים ועל השפחות, כי השומעים עלולים לטעות ולחשב שהקורא כך הוא בנו ממש, ומתוך כך הם יגיעו למסקנה שהקורא עצמו אינו אלא עבד (רמב"ם נחלות ד/ה). אחר שהתבאר שלעבדים אין יחוס כלל, ואין כל קשר הלכתי וחסידות בין החורים ללדיהם למרות שהם ילדיהם האמתיים [הביאולוגיים], מציגים חז"ל דגמא הפוכה לגמרי, המדגישה את הקשר המשפחתי ההדוק שבין אבותינו הקדושים לבין בניהם, שהם כל עם-ישראל המרוחב, הכולל גם את הגרים שאינם מזרע אברהם, יצחק ויעקב, ואין הם ילדיהם של שרה, רבקה, רחל ולאה, אף על פי כן אין מתחשבים בקשר דם של בן אחר בן, אלא בקשר הרוחני האמיתי של משפחת ה"אבות" וה"אמהות", שהוא הקשר האמיתי לנו ולבנינו

עד עולם. כפי שנתנו רבנו = שני החכמים שם בבריתא: אין קורין = דהיינו: אבות עם ישראל, אלא לשלשה = אברהם, יצחק, ויעקב, אשר עליהם אמר הקב"ה: "ואין אני מחזיק טובה אלא לאברהם, יצחק ויעקב, שהם גלוי, למדו ופרסמו את שמי בעולם תחלה" (מנחות נג/א), וכל מה שאנו עדין ממשיכים לעסוק בקד, נובע מכחם ובזכותם (כמבואר במנחות שם), ממילא הם אבותינו ואנו בניהם וממשיכי דרכם.

אין קוראים אמהות אלא לארבע
באמור לעיל, אין לאמה הישראלית אלא שלשה אבות בלבד, שהם יסדו את עקרונות האמונה, וסללו את שלש הדרכים האפשריות ליצור קשר אל הבורא, שהן: 7"א חסד לאברהם", 7"ב פחד יצחק", 7"ג אמת ליעקב". דגמא מעשית לשמוש בשלש הדרכים הללו, אמרו חז"ל כי זכות שלשת האבות מסייעת למי שעוסק בצרכי צבור באמונה (אבות ב/ב). כי זכות אברהם מעניקה את כח החסד. מדת הגבורה של יצחק מסלקת כל מפריע אפשרי. זכות יעקב מוליכה בדרך הישר ומדריכה להגיע אל האמת המחלטת בכל דבר, בכל מקום ובכל זמן, בהתאם לנסיבות, לצרכים, לדרושות, לדור, לסביבה וכדומה. מדה הנקראת "תפארת", והיא "ישראל אשר בך אתפאר", תפארת הנובעת מ"אמת ליעקב". כי רק על ידי שלוש המדות הללו יכולים העוסקים בצרכי צבור באמונה לפעל לטובת עם ישראל, וזו היא התפארת האמתית (ע"פ מהר"ל דרך חיים עמ' ע"ג). על כן בנבואה הראשונה שנאמרה לאברהם אבינו, הבטחו לו בה שלוש גדלות וארבע ברכות. שלש הגדלות, הם שלשת האבות. וארבע הברכות הן ארבע האמהות (בר"ר ל"ט). ועל כן ממשיכה הבריתא: אין קורין, אמהות של עם ישראל, אלא לארבע, שהן: שרה, רבקה, רחל ולאה, שכל אחת מהן היתה עזר נאמן לבעלה בהקמת האמה הנבחרת, החל בשתפותה המעשית של שרה בהפצת האמונה, כשאברהם היה מגיר את האנשים, יחד איתו גירה שרה את הנשים (כמבואר לעיל יג/א: "אברם ושרי"). כשם ששרה היתה אמה חשובה וגדולה, הן בנבואה והן באחריותה להקמת האמה, כך גם שאר האמהות היו גדולות ברוח הקדש ושתפות לבעליהן בתפקיד הנכבד ליצירת עם ישראל, שהוא הדבר העקרוני ביותר בעולם. בגלל הברכה הגדולה העתידה לבא דרך האמהות, התניחו האבות באחריות מפלגת בבחירת האשה המתאימה, לכן שלח אברהם אבינו את עבדו לארץ מרחקים, עד ארם נהרים – ארץ מולדתו, להביא משם אשה מיחדת ליצחק בנו. גם יעקב נשלח על ידי הוריו לארם נהרים, לשם כך הוא גם השקיע עבודה עצומה בת שנים רבות, כדי לקבל את הנשים המתאימות לו, כדי לזכות לבנות עמן את ביתו. תפקידן של האמהות בעם ישראל, הוא לקלט את הברכה שהשפיעו האבות ולהעבירה אל הבנים באופן מבקר ומדקדק. לכן כשם שהן היו שתפות בגדול הבנים, הן גם לקחו חלק בשמירה מפני חדירת רוחות רעות אל הבית, ונעסו בהפרדת הפסלות מתוך הקדשה. לכן דוקא שרה היתה זו שהרחיקה את ישמעאל מבית אברהם. דוקא רבקה היתה זו שהרחיקה את עשו ובחנה ביעקב. רחל ולאה שיזעו ברוח הקדש על אודות שנים עשר השבטים שהן עתידות להקים מיעקב, הן אלו שהגדירו לכל אחד ואחד מהשבטים את שמו ואת תפקידו המיוחד בעולם. על כן הן קראו את שמותיהם של שנים עשר השבטים, ואלו יעקב רק עדיין אחר מות רחל את שמו של בן-אויני, לבנימין. על כן, בדיוק כמו ששלשת האבות יוצרים את הרעיון של משלש שוה-זויות, כי הם אבות הרעיון של הליכה בדרךיו של הקב"ה, כך מהיות האמהות את הרבוע המדקדק של ברכה שיש בה כח התרחבות והשפעת ברכה לארבע רוחות העולם, לכן לא יכל להיות לעם ישראל יותר משלשה אבות ומארבע אמהות.

שלשה אבות
התבאר בקטע הקודם ש"אבות" הם רק אברהם יצחק ויעקב, ואמהות הן רק שרה, רבקה, רחל ולאה. נושא זה מבררת הגמרא ושואלת: אבות, מאי טעמא? = מה הטעם ומדוע אין קוראים, אבות לגדולי אמה נוספים, אילימא = אם יאמר המשיב כי הטעם שאין לקרא אבות לאחרים, כגון לאחד משנים עשר בני יעקב אבינו, משום דלא ידעינן = שאנו לא יודעים פיוס, אחרי הגלויות שערבבו את השבטים זה בזה, אין אנו יכולים לדעת אי = אם מבני שבט ראובן קא אתינן = אנו באנו ואל שבטו אנו מתניחסים, ואי = או אולי משמעון קא אתינן, או מאחד משאר השבטים, על כן אין אנו יכולים להתבטא ולומר: "ראובן אבינו". כמו כן אין אנו מציינים בנסח התפלה: "מי שענה לראובן אבינו, הוא יענה גם לנו" (ראב"ד וראה חידושי הרשב"א). אף על פי שהוא "אב" לחלק חשוב בעם ישראל, וכמו כן ברוך שהוא עדין נותר "אב", בגלל הכלל "גמירי" = מקבל בידינו במסרת ממש רבנו דלא כלה שבטא", כלומר: לעולם לא יכלה שבט מישראל, וגם אחר מלחמות וצרות רבות, עדין נותרו נציגים מכל אחד משנים עשר השבטים (ב"ב קטו/ב). על כן מתאים לכאורה לכנות את ראשי השבטים בשם "אב", כי נדאי יש לו בנים בעולם, בפרט שהרי כל שבט ושבט נחשב כ"עם" בעל תפקיד יחודי בתוך עם ישראל, כנאמר: "ויהי בישרון מלך, בהתאסף ראשי-עם [=ראשי השבטים], יחד שבטי ישראל" (דברים לג/ה ובאב"ע שם).

ארבע אמהות
אם בכל זאת אין אנו מכנים את ראשי השבטים בשם "אבות", בגלל שאין אנו יכולים להתניחס אליהם כאל אבות, כי אין ידוע מבני איזה שבט אנו, אי הכי = אם כן, בדיוק אותה שאלה קימת לגבי האמהות נמי = גם כן, כי אמנם "שרה אמנו" ו"רבקה אמנו" יכולים אנו לומר, כי הן אמהות ישירות של יצחק ויעקב וממילא גם אמהות של כל בית ישראל. אבל ליעקב אבינו הרי היו ארבע נשים, שכל אחת מהן לקחה חלק בבנין העם, ושנים עשר הבנים של יעקב הם בנים של שרה, ממילא לא תוכל לומר: "רחל אמנו" או "לאה אמנו", שהרי לא ידעינן = אין אנו יודעים אי = אם מרחל קא אתינן = אנו באים, ואחריה אנו מתניחסים, אי = או שאולי מלאה קא אתינן = אנו באים ואחריה אנו מתניחסים. כמו כן אין אנו יכולים לדעת אם אנו מבני בלהה או זלפה הנשים הנוספות של יעקב [יתכן שבגלל היותן שפחותיהן של רחל ולאה, וילדי השפחות גדלו על ברכי האמהות, שהעניקו להם את השמות, ודאגו לחנוכם, לכן בני השפחות נחשבים כבני רחל ולאה]. אם כן מדוע "אבות" יש רק שלשה ולא יותר? שאלה זו נועדה רק לחדד את הנושא, כדי להבין טוב יותר את ההגדרה הבסיסית: "שלשה אבות וארבע אמהות", שהרי החק "אין קוראים אבות אלא לשלשה", התחיל מאז משה רבנו, ואז ידע כל שבט ושבט למי הוא שייך, וכמו כן עד היום יודעים שבט הכהנים והלויים מי הוא אביהם הקדמון, ואף על פי כן אין הם יכולים לומר: "לוי אבינו" או "אהרן הכהן אבינו". מפני שהמלה "אבינו" הנאמרת בפייהם, תהיה כמו אחים במשפחה המזכירים את שם אביהם הפרטי, ולא "אב" במובן הלאומי, כפי שיבאר בהמשך (בכך מיושבת שאלת העץ-יוסף).

אבות לאמונה ואבות להעברתה לבנים
אלא כך הוא באור הדברים: עד הקא = עד כאן, כלומר: עד יעקב ונשותיו, חשיבי = חשובים הם כדי להקרא אבות ואמהות, על כן הם נחשבים בתוך השלשה והארבע, טפי = יותר מכך כבר לא חשיבי = אין הם חשובים כדי להקרא אבות האמה ואמהותיה, וכפי שעד עצם היום הזה עדין לא קם עוד אדם בעל שאר רוח שיזכה להשתבץ בתוך רשימת "אבות האמה", כך אין אפשרות לפרץ את המשלש ואת המרבע גם בעתיד. על כן אין קוראים, אבות אלא לשלשה, ואין קוראים, אמהות אלא לארבע. כמבאר לעיל שאין השם "אב" כאן מתניחס לקשר דם גנטי, ולשושלת יוחסין ביאולוגית, ולכן גם הגרים בני שאר האמות קוראים לאברהם, יצחק ויעקב בשם "אבותינו", ולשרה, רבקה, רחל ולאה בשם: "אמותינו". מאידך אין בני הלויים קוראים ללוי הראשון: "לוי אבינו", כך גם כן איש אינו קורא לאדם הראשון: "אדם אבינו" ולנח ולבניו: "נח אבינו", "שם אבינו", "עבר אבינו", או "תרח אבינו", אף על פי שהמקרא מיחס אותנו לתרח, ככתוב: "ויאמר יהושע אל כל העם: כה אמר ה' אלקי ישראל: בעבר הנחר ישרו אבותיכם מעולם, תרח אבי אברהם ואבי נחור" (יהושע כד/ב). על כן מובן מאליה כי השם "אבות" כאן אינו בסגנית אילן המשפחה של העם היהודי, אלא הגדרת אבות המיסדים של רעיון הפצת האמונה בה, כפי שכתב רבי שמחה זיו זצ"ל: האבות נקראו כך כי הם יסדו את הדת בעולם, הם האבות לדת, ובלעדם היה משתכח שם שמים, ח"ו, והעולם היה נחרב. לכן נקראו "אבות", פרוש: אבות לחקמת האלקות, ואבות לבנין העולם. כאשר זכו אבות אלה להוליד

"בָּנִים", תלמידים לידעת האלקים, כך זכו גם לבנים שימשיכו בדרכם ויבנו את העולם על ידי שפיצו את האמונה, ויפרסמו את שמו של הקב"ה בכל קצוות תבל. כי משמעות השם "אב" במקרא היא, מורה וממציא, כמו "הוא היה אבי ישב אהל ומקנה" (בראשית ד/כ). וכן: "אבי כל תפס כנור ועוגב" (בראשית ד/כא). על כן הגדיר יוסף את מעמדו במצרים, אחר שהפירו שם את חכמתו ואת רוח הקדש שבו, ואמר: "וישימני [אלקים] לאב לפרעה" (בראשית מה/ח, ובאב"ע שם. חכמה ומוסר, כתבי הסבא מקלס א/רלג). ממילא ברור כי כל מיסדי ההסטוריה העולמית שהם: אדם וחיה, נח ונעמה אשתו, שם, למד ותרח. כמו כן גדולי האמה היהודית, כגון: יוסף הצדיק, משה רבנו, אהרן הכהן ודוד המלך, אין הם נחשבים כ"אבות", כי אין לנו אלא שלשה אבות וארבע אמהות בלבד! התאר הנקבד "אבות" שקבלו הוא בגלל שני ענינים הפלולים בשם זה 7אאבי הרעיון וממציאו. 7במפיץ ומנחיל לבניו אחריו, שהרי אם אין, בן לא יכל להיות אב. לכן הפצת אותה אמונה והנחלתה לבניהם אחריהם עושה אותם ל"אב". על כן כ"בנים" של אותם "אבות ואמהות", מטל עלינו להמשיך את דרכם הקדושה, ולהפיץ את האמונה ואת דרך ה', הן בהתנהגותנו והן בהסברתה לאחרים, שהרי העבדה שהם הגו את הרעיון עושה אתם ל"אבות", ובדיוק כך אין אנו יכולים להקרא "בנים" מבלי שנמשיך לדבק ברעיון זה.

קריאת שמע ותפלה

כאן מתקרבים אנו לסיום שני הפרקים הראשונים של מסכת ברכות, הדנים בנושא קריאת שמע ותפלה, לכן הביאו רב אמי ורב אסי מסדרי התלמוד את מה שאמר רבי אלעזר על המעלות המיוחדות של קריאת שמע ושל תפלה, שהגדרה בלשון החזון אי"ש; ככנור התלוי בלב כל אדם, שיכל להפיק הנאה מרבה מנעימת צליליו... והתפלה מהנה עזרה ותרופה מתמדת _ משמחת לב ומאירת עינים (אגרות ב/ב), כי קריאת שמע ותפלה הן מצוות מעשיות שעל ידי פעולות קבועות הן מחברות את חיי היום יום אל האמת הפנימית של החיים, וקושרות את החמר שהוא בר-חלף אל עולמות הנצח הסמריים, שאין למקרי ההנה כל שליטה עליהם. זאת למדנו במזמורו של דוד המלך, אותו אמר כאשר נאלץ לשהות במדבר, כשהוא נרדף על ידי חילי שאול, שרצו להרגו. שם שרתה עליו רוח הקדש, שהעניקה לו טעם חיים שרומם אותו מעל צער הרדיפה, מעל מצוקת הצמא, מעל הסבל של הרעב והעיפות. כי הצפייה לישועה ולחסד ה' נסכה בו כח לעמד איתן בשעות קשות אלו. הדברים שאמר באותה שעה נקבעו במקרא כנבואה הצריכה לדורות. על כן יש ללמד מדבריו כיצד להתמודד בשעה שהנה מערפל והעתיד מדאיג, ולקבל הנחיה מפסוקי ספר תהלים, במה להאחז באפן מעשי. תחושת הנתוק ממנו יתברך, היא זו שגורמת לתחושות חסר-הישע ואבדן התקנה, וקשר מחדש אל הבורא מתוך המבוכה, הפלפולים והמניעות, עתיד להאיר את מסלול החיים באור חדש, שיוביל את האדם אל המנוחה ואל הנחלה. בפרק שם מתאר כי מתוך הרעב והצמא שהיה לדוד הנרדף במדבר, הוא פתח בתאור דבקותו בה' ואמר: "מזמור לדוד בהיותו במדבר יהודה. אלקים _ א-לי אתה, אשחרך [=אדרש ואחפש את הקרבה אליך]. צמאה לך נפשי, [ולא רק הנפש הרוחנית, אלא הגוף החמרי, גם הוא מרגיש צר בקרבה אל ה', לכן] כמה [=השתוקק] לך בשרי, בארץ ציה [=שממה] וענף בלי מים. [אף על פי שברוח הקדש רואה אני מראות אלקים, וגופי מרגש מרב תשוקה לקרבת ה', עד שאיני חש לא ברעב, לא בצמא, לא בעיפות המדבר, ולא בסכנות האורבות לי. אבל באמת כל רצוני הוא לראות את כבוד ה', לא רק בעיני הרוח והחזון אלא לזכות ולראות את משכן ה' בעיני בשר נדס. על כך אתפלה]: כן בקדש חזיתך, לראות עזתך וקבודתך. כי טוב חסדך [לצדיקים בעולם הזה, יותר] מחיים [שאתה נותן לרשעים בעולם הזה, לכן] שפתי ישבחונך", מתוך אמונה שהקשיים שאני נמצא בהם עתה, אינם אלא זמניים, ומסרתם לקרב אותי לדרגות רוחניות גבוהות, שלא נתן להגיע אליהן ללא המסלול של קשיים, מכשולות ויסורים (תהילים סג/א-ד, תרגום, רש"י ומלבי"ם).

כן אברך בְּחַיִּי בְּשִׁמּוֹךְ אֵשׁא כפי

לפתע משתנה סגנון המזמור, ומתוך אותו עולם נשגב של הדברים אותם חש דוד המלך ברוח הקדש, עובר דוד המלך לומר על דברים מעשיים יום-יומיים, הנראים כאלו נמצאים בדרגה הרבה יותר נמוכה. מתוך תאור נעלה ומרומם של העולם הזה הצפון לצדיקים, פתאם מתחיל הפסוק הבא לתאר את המעשים הפשוטים, דבר אשר בענין שטחית נראה כ"נפילה" מעולמות הרוח האציליים להנה מעשי ופשוט, ללא הברק וההוד של העולמות הנסתרים. על שנוי מפתיע זה שאל רבי אלעזר; מאי דכתיב: "כן אברך בְּחַיִּי" = על ידי ברכות התפלה, בשמך אשא כפי" = אפרש את ידי אליך בתפלה, לבקש את כל צרכי (תהילים סג/ה וברש"י הירש שם). בגלל שבאפן שטחי נראה כי פסוק זה אינו קשור לכאורה לפסוקים הנשגבים הקודמים, לכן פסח לנו רבי אלעזר את הענינים לראות את תמונת העולם הנפלאה של דוד המלך, ומתוכה להבין נכון את תמונת העולם שלנו בעצמנו, ולהשכיל לראות את העקר הגדול שלמענו נברא האדם כצלב אלקים, אשר מפל הבריאה בלה, רק הוא יכל לקשר בין כל העולמות ולחבר את העולם המעשי הפשוט אל העולמות הגבוהים, העוברים מכסא הכבוד דרך כל הספירות הקדושות והעולמות האציליים והקדושים. שהרי הקב"ה קשר את כל עולמות הרוח אל עולם המעשה, וכל הדברים הנשגבים המשתלשלים מהעולמות הסמריים והנעלמים ביותר, כלם מתמצית בנקדת המעשה של היהודי, כי כל העולמות הם מעגל הנאחז בנקדתו המרכזית, שהיא האדם בעולם המעשה, לכן הברכות והתפלה הן העולמות האציליים הגבוהים ביותר (נפש החיים).

אברך בְּחַיִּי _ קריאת שמע

כך באר רבי אלעזר את הפסוק: "כן אברך בְּחַיִּי", זו קריאת שמע, אשר בה אנו מכריזים על אמונתנו בה', וקושרים את חיינו לאמונה זו, ומכריזים עליה בפרשה הראשונה של קריאת שמע, כשאנו קובעים בלבנו את אהבת ה' ללא סג, ואומרים: "וְאֵהֲבַת אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ, בְּכָל לִבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מַאֲדְךָ". לאור באור זה מובן מדוע הדגיש דוד: "אברך בְּחַיִּי", ההדגשה "בחי", באה ללמד שאברך אפלו במחיר החיים עצמם, כי ערכה של האמונה בד גדול מערך החיים בלעדי אותה אמונה, כי טוב מותו של המאמין יותר מחיים נטולי אור האמונה. כמו כן מה שהדגיש "בחי" בא גם ללמד על למוד התורה, שהיא "חיינו וארץ ימינו", לכן אנו מזכירים את מצות למוד התורה בקריאת שמע ואומרים: "וּשְׁנַתְּם לְבַיְתְּךָ וּדְבַרְתְּ בָּם" (מהרש"א). כמו כן המלה: "אברך", מתפנת דוקא למצות קריאת שמע, שהרי באמרו "אברך", לא באר דוד המלך את נושא הברכה ואת הנסח שלה, מדוע? מפני שהיא אינה ברכה פרטית, אלא דוד המלך דבר כאן על מקור הברכות ושרשו, ועל מעין השפעה הנובע מתוך ההכרה בשליטתו של הקב"ה בעולם, שכל הברכות באות מהכרה זו של האמונה באחדות ה'. זה פרוש המלים: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", כי אמנם עתה ה' הוא רק אלקינו _ אלקי עם-ישראל בלבד, אבל לעתיד לבא, יהיה ה' אחד, על כל העולם. בהכרה זו שה' שולט על הכל, נמצא מקור הברכה. ברכה זו אנו מצמידים לקריאת-שמע, ושם מפרשים אותה באפן ברור, ולכן יחד עם קריאת שמע אומרים: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", המביעה את הבקשה, שיתברך ויתגלה שמו הגדול של הקב"ה בעולמו (עי' רשב"א). כבוד זה של הקב"ה שלעתיד לבא יכסה את כל העולם, מתגלה עתה על בני ישראל בשעה שהם מקבלים עליהם על מלכות שמם ועל מצוות בקריאת שמע. לכן התחיל דוד בתאור כל העולמות הרוחניים הנשגבים וקשר אותם לקריאת שמע מעשית, בלשון "אברך", כי עולם העשייה שאנו בתוכו, הוא מרכז כל הנבדאים כלם, ועליו אמר דוד בתוך דברי ההוד של המזמור: "כן אברך בְּחַיִּי". כמו כן הגדיר דוד המלך את קריאת שמע כ"ברכה", בגלל הברכות שיש לאמר לפניו ולאחריה, והם חלק בלתי נפרד מקריאת שמע, כפי שביאר בקטע הבא.

בשמך אשא כפי _ תפלה

המבאר לפני כן הוא גם באור המשך הפסוק: "בשמך אשא כפי", דהינו: לכפיו המעשיות של האדם ולמעשים החמריים הנראים פשוטים, נמוכים, חסרי הלה ואפרורים, כלם נקשרים אל שמותיו של הקב"ה, בהם הוא מנהיג את עולמו, וגם פעולות פשוטות לכאורה ודברים הבאים מעולם החול, כלם מתקדשים בקדשותו יתברך, על ידי עבודת הלב הנכונה, אשר זו היא תפלה. לכן התבטא דוד המלך:

"בשמה אשא כפיי", כי מתוך ההכרה בשמה ובראיה נכונה על העולם הזה, אשר כל פרט ופרט שבו מהנה גלוי לכבודך ולשמונתך הקדושים, כנאמר: "כל הנקרא בשמי, לכבודי בראתיו, יצרתיו, אף עשיתיו" (ישעיהו מג/ז). לכבוד שמך זה אני מתפלל, ולא רק זאת אלא נושא את כפי בתפלה, כמבאר לעיל ("נוטל ידיו ומתפלל") שהתפלה הזכה הבוקעת ממעמקי הלב נקראת בלשון: "נשא לבבנו אל כפיים" (איכה ג/מא).

כמו חלב ודשן תשבע נפשי ואם עשה כן, כלומר: קרא קריאת שמע עם ברכותיה, והתפלל בעמדו לפני ה' בבקשת צרכי חיו. עליו הכתוב אומר בפסוק הבא: "כמו חלב = שמן, בא בהשאלה למשבח והטוב שבכל דבר. כמו כן וכמו דשן = משבח ושמן, ובא בהשאלה לכל דבר משבח, בפרט בקשר לתזונה איכותית. כמו דברים משבחים אלה המשביעים את הגוף, מחזקים אותו, מצמיחים אותו, מכריאים אותו, ואף משאירים לו מלאי לשעת חרום. בדיוק באותו אופן תשבע נפשי" כאשר אקרא קריאת שמע ואתפלל, ועל ידי כך אפרנס את הנפש הרעבה לחוש בקשר אל מקור הנוצרות. כלשונם של הקדמונים: "קשר העלול אל העלה, הסבה אל המסובב, הנוצר אל היוצר והנברא אל הבורא" (נתיב העבודה למחר"ל עמ' ק"ג). כי האמונה בקב"ה מעניקה משמעות לחיים, ומשביעה את צמאון הנפש ורעבונה, בדיוק כמו שמזון משבח וטוב משביע את הגוף, ומשקה טוב וצונן מרוה את צמאונו. שהרי ללא אמונה מתהלך אדם בעולם רע, קשה, מלא מבוכות וחסר טעם, השאלות על סבת קיום העולם ומשמעותו, מכרסמות את נפשו של החושב, והאמונה עונה לשאלות אלה, ומעניקה טעם נפלא לחיים, כי הצדק להתפס בדבר מצד ואמתיות, הוא צדק כל-כך חזק, עד שהוא מקיף את כל החיים. לכן הסובל מחסר אמונה, הוא צומח ללא ה"חלב ודשן" המתארים בפסוק כאן, ונפשו נמצאת בתת-תזונה, ללא מאגרי כח להתמודד עם שאלות קיום של החיים. כי אמנם דברי החכמה של האמונה מספקים שאלות ליושבי קרנות והולכי בטל אטומי המח והלב, כי איש לא למד אותם להתעלות מעל עולמם המצומצם והילדותי, לכן מציקות להם רק שאלות אישיות הקשורות להטבת תנאי החיים, הספקה סדירה של רצונות ותאוות, הסרת פחדים, סלוק דאגות והענקת בטחון אישי. לא נתן לדבר על אמונה מפשטת החובקת זרועות עולם באזני אנשים קטנים אלה, לכן הופכים אצלם נושאי האמונה לשאלות, בעוד שאצל המתבוננים הכואבים את חסר הפשר לחדת החיים, הופכת האמונה לתשובה החזקה ביותר שיש בכחה להעניק חיים ומשמעות, ומשביעה רצון (פתיחת החזון אי"ש לספרו "אמונה ובטחון" ובאגרות א"ד ועוד). לכן האופן הנכון של אמירת קריאת שמע, שהיא קביעת האמונה, כשהיא נאמרת בברכותיה ונסמכת לתפלה, שהיא עמידה אל מול כבוד ה', כאדם המדבר אל רעהו, ושוטח את כל צרכיו בפני מלכו של עולם – כל יכל, עוד בטרם תתקבלנה בקשותיו, נפשו כבר מלאה בחלב ודשן, שהם ספוק של המחשבות, מלוי צרכי הנפש, ותחושה בריאה שהתקנה למלוי הבקשות מושבת את הדעת, שהרי מי שיש לו פת בסלו, קל לו לעמוד בקשיים (יומא סז/א ובספרנו שב"ח שם).

קריאת שמע ותפלה מזכה בשני עולמים בקטע הקודם התבאר שהנפש שבעה מ,חלב' ו,דשן'. דשן' הוא עקר התזונה, וחלב' הוא עודפי מזון ושמן המצטברים בגוף הבהמה כמאגר לשעת צורך [=רזרבות]. על כן נקרא המזון המשבח ביותר, חלב', כי אותו נקז גוף הבהמה ועבד כמזון משבח ותמציתי שהגוף זקוק לו, כשהוא כבר נקי מכל חמרי הפסלת. גם מאכלים משבחים, מרפאים ונקיים מפסלת הבאים מהצומח, נקראים בהשאלה בשם חלב'. לכן קוראת התורה למזון משבח, חלב הארץ', חלב חטים' וכדומה. מהטעם הזה הקדים דוד המלך את ה,חלב' שהוא המזון והזכיר אותו לפני דשן', שהוא הפחמימות, החלבונים ושאר אבות המזון שהגוף זקוק להם. נמצא שפדי להביא לגוף דשן מזקק, זקוק האדם לשבע מחלב. המשכו של תהליך זה מוביל אותנו למסקנה כי כדי להשביע את הנפש ב,דשן' רוחני, דהינו: מצוה זכה ומלאה טעם-חיים אמתית, יש צורך בחלב' רוחני רב, כפי שאמר רבי חנניא בן עקשא: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" (מכות כג/ב). מתוך כל המצוות מזקק עובד ה' לפחות מצוה אחת בשלמות ובזכות חלב, והיא ה,דשן' המשלם שיעניק לו את החיים לעולם הבא (פהמ"ש לרמב"ם מכות כג/ב). עקרון זה חובק זרועות עולם, וכפי שהוא נכון בחבורים של חשי החמר ושל חשי הרוח, הוא גם נכון בשמוש נכון בחיי העולם הזה הנחשב כ,חלב', וכחמר גלם שמתוכו יכולה הנשמה להפיק את צרכיה הרוחניים על ידי מצוי ה,דשן', כי תכלית החיים הם חיי נצח רוחניים בעולם הבא. לכן, הקורא קריאת שמע ומתפלל, זוכה לשבע פיזי ונפשי בעולם הזה, שממלא אותו בדשן לעולם הבא. ולכן לא עוד = לא רק זאת, אלא שבנוסף לכך הוא גם נוחל שני עולמים, דהינו: גם העולם הזה וגם העולם הבא, את שניהם מקבל כנחלה וירושה, ולא כשכר עבור פעלה כלשהי. חז"ל הדגישו שהשכר של עובד ה' יבא לו בצורת "נחלה", כי אמנם הוא צריך היה להתאמץ להתנתק מחיים גשמיים חמרניים, ולהשתדל לנצח את היצר הרע, ולקיים את המצוות, אך הוא עתיד לקבל על כך מתנה שאינה דומה לשכר ולתשלום, אלא בהרבה יותר מיחס ההשקעה, כאדם הנכנס לנחלת אבותיו שבאה לו בירושה, ללא מאמץ וללא קנין, כי עצם היותו בן לאביו מזכה אותו בנחלתו זו. כך גם המשביע את רעבון נפשו בקריאת שמע ובתפלה, וחס כי רק בכך תגיע נפשו לרונה, כי רק עבודת ה' מעניקה טעם לחייו, הרי הוא זכה למעלת הקדשה, שתחלתה עבודה וסופה מתנה ונחלה (מס"י כ"ו).

ושפתי רננות יהלל פי המקור לעבדה שהקורא קריאת שמע ומתפלל, זוכה לשני עולמים, הוא ממה שנאמר בהמשך שם: "ושפתי רננות יהלל פי", דהינו: שהפה מהלל פאלו מעצמו (ראה רש"י ברכות לד/ב: "תפילתי שגורה"). מפני שהנאות העולם הזה אינן מקשה אחת, ואינן ברמה זהה, אלא ככל שאדם מעדן יותר וחסם יותר, כך הנאותיו גדולות יותר, ונמשכות זמן ארוך יותר ועמק טעמן משבח יותר. שהרי הנאות האכל מטבען חוסמות את עצמן, ואינן יכולות להיות ארוכות, כי אי-אפשר לאכל ללא הגבלה, וכך הוא טבען של כל הנאות הגופניות הפשוטות. אך ככל שעולים ברמה, מתעדנת ההנאה, מקבלת עמק ומשמעות ומתמשכת זמן רב יותר. לכן הנאות של היוצר דבר אמונותי, גדולה מהנאות של אלה אשר רק מתבוננים באותה יצירה. וכך הלאה, הנאה של פתרון בעיה מתמטית הקשור לכשורי השכל, גדולה מהנאה של השג ספורטיבי הקשור לכשורי הגוף. הנאה משיר מעדן יכולה להתמשך על פני שעות ארוכות ללא הרף. ההנאה הגדולה ביותר שייכולה להיות בעולם, היא תפיסתו של האדם שהוא קים לנצח, והיכלת שלו לבטא במלים ובמנגינה את רננת היקום כולו, על כל פרטיו המדהימים ומרפבויות המפלאה, ושבוצו של כל פרט בתכנית הגדולה. מי שנפשו השפילה לספג את העצמה הנגלית לנגד עיניו שכלו, רוס שמים ועמק חיים, העמדת כל משבצת במקומה בפז העולמי, וההכרה כי לכל אלה ישנה מטרה ברורה ורצון חכם המניע את הכל. מנפש של אדם רגיש, שהתמלאה ברגשות אלה תתפרץ שירת "נשמת כל חי" במלא הילפי, ורק לחשב על כך שהוא זכאי לשיר את שירת היקום, לכל חלב להתפרץ מרב אשר ושמחה. זו היא פסגת האשר של נחלת העולם הזה, זו היא השפה הנמוכה מתוך שתי השפות של הרננה, אשר יהלל פיו. הרננה השנייה – הגבוהה יותר שמונה לו לעולם הבא, אשר עליו נאמר: "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיהו סד/ג. ברכות לד/ב). אך באופן כללי יכל הוא לדעת כי הסגנון של השיר העתידי, נשא את אפי השירים אותם החל לזמר לכבוד ה' בעולם הזה, וזהו ה"מזמור שיר לעתיד לבא", כי מי שזכה לחבר את שירת חיו עם שירת העולם הזה, ימשיך לשיר את שירת חיי הנצח בשפה רוחנית – שפת העולם הבא. לכן שתי רננות הללו למה? אחד בעולם הזה ואחד בעולם הבא. שהרי: שתי רננות אלה אמר דוד בלשון רבים: "ושפתי רננות יהלל פי".

המחשבה לדבר ניתן להשתמש במחט המונחת על גבי תקליט מסתובב, שהניגון נשמע בגלל תנועת המחט בין החריצים. פשוט וברור שהחרץ שעבר כבר, אינו משמיע עתה מאומה, כמו כן החרץ שעדיין לא הגיע, אף הוא אינו משמיע עכשיו מאומה. גם אותו קטע ואותה נקודה שעתה מונחת המחט עליה, הוא דומם לחלוטין, שהרי אם יעצרו את סיבוב התקליט, והמחט תנוח על נקודה זו בחרץ, לא ישמע כל קול. אם כן, מהיכן נובעים הקולות? האם מההוֹהֶה הדומם? מהעתיד שלא בא עדיין? או מהעבר שכבר מאחורינו? הרי אחד משלשתם אינו משמיע קול! אלא שהנשמע הוא עצם מעבר החריצים, כשהם מחליפים את מיקומם ואת שמם מעתיד לעבר, זה הוא ההוֹהֶה _ נקודת התפר והמעבר של העתיד אל העבר, כי עצם פעולה זו של העברה _ מעתיד לעבר, היא מנגנת ומשמיעה קול (המשל מהרב דן כרמון שליט"א).

לעולם = יש לקבוע נספח מעמוד 7 טור ב

רגילים לפרש מילה זו: "לעולם" המופיעה בסוגיות רבות בש"ס, כהקדמה לתירוץ, כאילו נאמר: "באמת", או "אכן" וכדומה, זהו התרגום החפשי של המילה. אך ביאור זה הוא חסר קשר לתרגום המילולי של המילה "לעולם", שמשמעותו: "לתמיד", "לְעַצְמָהּ", "ללא הפסקה" וכדומה. בערוך "עלם-ב" כתב: "חזק ואמץ", תרגומו: "תקף ועלם", דהיינו: כמו אלם/חזק. כי יונתן בן עוזיאל תרגם במקום אחד תְּקִיף וְאֵילִם (יהושע א/ו), ובהמשך תְּקִיף וְאֵילִם (שם ז'). הרי שבמילה זו מתחלפות האות א' באות ע', אם כן מסתבר שכאשר באים לקבוע מהלך שהיה עליו ספק, יש לאששו ולאמצו, לקבוע בתוקף ולומר: "לעולם", דהיינו: צד זה הוא הנכון. אך יש לציין כי אם אכן כך הם הדברים, יתכן שצריך לנקד: "לְעוֹלָם", כמו אולמא בארמית שפירושה תוקף וחוזק.

אליהו הנביא זכור לטוב נספח 3 מעמוד 0 טור א

ביטוי זה "זכור לטוב" על אדם מסויים, נמצא בחז"ל רק על אליהו הנביא. על כן, כאשר נאמר על חרבונו: "זכור לטוב" הוכיחו חז"ל שהיה זה אליהו שנראה כחרבונו (אסת"ר י/ט, וברד"ל שם ו'). לשון זו מופיעה גם על התנהגות המביאה טובה לעולם (ב"מ ס"א. ב"ב קלגב). חז"ל לא כינו את אליהו בלשון המקובלת על החכמים שכבר אינם איתנו: "זכורנו לברכה", כיוון שאליהו הנביא לא מת, אלא עלה בסערה השמימית (מ"ב ב/יא). כשהוא מתגלה מדי פעם, הוא עדיין משפיע טובה לעולם. יש להעיר, מצאנו גם לשון: "זכור אותו האיש לטוב ו... שמו", שלא נאמר על אליהו הנביא (שבת יג/ב. חגיגה יג/א). כיוון שאין זה שם תואר, אלא קביעת עובדה. יש לציין שרבי יוסי שהתפלל כאן בחורבה, זה הוא רבי יוסי בן קיסמא שאדם אחד פגש אותו, וביקש ממנו לבוא לגור בעירו, ורבי יוסי סירב בטענה: "איני דר אלא במקום תורה" (אבות ו/ט). אותו אדם שפגש, היה אליהו הנביא זכור לטוב (מהר"ל ד"ח אבות עמ' שי"ד), והנה כאן המתין לו ושמר עליו, לא למרות שסירב לבקשתו, אלא בגלל סירובו זה.

מה קול שמעת בחורבה זו נספח 4 מעמוד 0 טור ב

על סמך מה קבע אליהו הנביא, שאכן רבי יוסי שמע דבר מה? עוד יש לשאול: האם אליהו עצמו לא שמע בת-קול זו? מדוע היה לו לשאול את רבי יוסי? וכן מדוע דווקא על חרבן בית המקדש יצאה אותה בת-קול? נושא זה קשור לכוחות רוחניים נעלמים ועמוקים, על כן יש להתבונן בהם אך ורק בעקבות מה שגילו לנו רבותינו. כשחז"ל משתמשים בלשון: "אחת", כוונתם על דבר מסויים ומיוחד (ראה יומא יט/ב: "הפג אחת על הרצפה"). על כן, כאשר אמר רבי יוסי: "נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים", רצה להדגיש בזאת, שכוונתו היתה לאיזו חורבה מסויימת שחשוב להכנס דווקא לתוכה כדי להתפלל, ולא נכנס לבין קירות מטים לנפול, ולבין גלי אבנים שפגש במקרה, אלא בחר חורבה שבעבר גרו בה אנשים צדיקים מתושבי עיר הקודש, יהודים שהרגישו את קרבת ה' לעמו, וראו עין בעין את הניסים הקבועים בבית המקדש ובירושלים, ושמעו לקול דברי הנביאים. על כן גם אחר שעזבו את ביתם ויצאו לגלות, עדיין ספוגה קדושה בביתם החרב. אליהו הנביא ידע כי רבי יוסי _ שהיה מאלה שהשתמשו בבת-קול, אם הוא הגיע לחורבה זו להתבודד בה בתפילה. וודאי שאם יצאה עתה בת-קול, יזכה רבי יוסי לשמוע אותה (מהר"ל נצח עמ' ק"ט). לכן לא במקרה בחר רבי יוסי באיזו חורבה, אלא דווקא באותה חורבה "אחת" _ מיוחדת, אשר בעבר גרו בה צדיקי ירושלים. שהרי קירות ביתו של האדם סופגים לתוכם את המצוות או את העבירות הנעשות באותו הבית, לכן בית שבו היה גר אדם צדיק, גם שנים ארוכות אחר כך, עדיין ספוגה קדושה בכתליו, כפי שנאמר: "כי אבן מקיר תזעק" (חבקוק ב/יא). על כך אמרו חז"ל: "קורות ביתו של האדם מעידים עליו ביום הדין" (תענית יא/א, חגיגה טז/א). לכן רבי יוסי זכה לשמוע בחורבה זו דברים עליונים. על כן שאל אותו אליהו: "מה קול שמעת בחורבה זו"? כלומר: בחורבה מיוחדת זו? (בן-יהודה). יש להוסיף: רבי יוסי ציין שהיה זה כשהוא הלך בדרך, כי ככל שאדם מתרחק יותר מסאון המולת החיים ומשאונם, כן הוא מתקרב יותר אל הרוחניות, כי בדרך מחוץ לעיר ניתן יותר להתבודד ולשקוע ברעיונות רוחניים (ראה רבינו יונה אבות ג/ד: "המהלך בדרך ומפנה ליבו לבטלה _ מתחייב בנפשו"). לכן, אחר שהתבודד במהלך הדרך, זכה בחורבה מיוחדת זו להגיע למעלות נפשיות גבוהות. הנושא שנקלט במקום זה קשור לחרבן בית המקדש, כיוון שהיה זה בחורבה מחורבות ירושלים _ סמל הקשר בין ההווה החרב שנותר מהעבר המפואר, אל תקוות העתיד. בת-קול זו נשמעת בהתאם לדרגתו הרוחנית ולהכנתו הנפשית של השומע, כפי שאמרו חז"ל: "כלל יום יוצאת קול מהר חורב" (אבות ו/ב). בת-קול זו ניתן לחוש בה לפי דרגתו האישית של השומע (דרך חיים למהר"ל שם, בנושא "בת-קול", ראה ספרנו שב"ח על מגילה לב/א). הסבר זה יבאר מדוע אליהו שאל את רבי יוסי "מה שמעת"? כיוון שכל אחד שומע הדים מיוחדים ואישיים על פי זווית השמיעה שלו, ואליהו היה שומע שם דברים אחרים, וכמו כן חכם אחר שהיה מגיע שמה, היה שומע דברים בהתאם לרמתו הרוחנית, על כן שאל את רבי יוסי מה הוא שמע.

אשרי המלך שמקלסים אותו נספח 5 מעמוד טור א

"לְקַלְסֵם" הוא לְשַׁבֵּחַ, אך רש"י פירש: "אשרי, כל זמן שהיה קילוס זה בתוך בית המקדש". לכאורה רש"י נטה מהפשט, ובמקום לבאר שאמירת "אמן יהיה שמיה רבא", היא נחשבת כלשון שבח, ביאר רש"י שהיא מזכירה לקב"ה את השבח שהיה פעם, ומתוך כך היא מעוררת צער. טעם הדבר, כי המילה: "קלס", היא מהמילים שיש להם משמעות כפולה _ הפוכה, גם לשון "לעג וקלס", כמו שנאמר: "והוא במלכים יתקלס", פירש רש"י שם: "ימתלוצץ בהם. וכל לשון קלסה, לשון דיבור הנדברים בו _ יש לטוב ויש לרע" (חבקוק א/י. כך פירש רש"י גם ביחזקאל טז/לא). הרי ש"לקלס", היא התייחסות שניתן לבארה באופן דו-משמעי. כגון: במקום שאחרים היו מתלוצצים ומתקלסים, דווקא שם אני משבח ומקלס (ראה ריטב"א, הגדה של פסח "לקלס", וב"עיוני ההגדה" לגר"ח בניש שליט"א, ויש לציין שבנוסח ההגדה של הרמב"ם לא מופיעה המילה, לקלס). אכן, כך פירש רש"י את עניין הקילוס בנושא דיבורים מיותרים, וכתב: "קלסה" לשון דיבור יתר הוא, לפיכך הוא נהפך ללשון שבח וללשון גנאי, כדאמר: "שמקלסין אותו" (סוטה כז/א: "דומה"). כוונתו לגמרא שלנו, דהיינו: שקילוס זה שהוא דיבור מוגזם, לכן יכול הוא להיות דו-משמעי (אכן המהרש"ל שם הקיף בסוגרים את המילים: "שמקלסין אותו", אך כבר העיר על כך הרש"א וורטהיימר ז"ל בספרו: "ביאור שמות הנרדפים": "קלס", כי וודאי כוונת רש"י לגמרא כאן). לכן, כאשר אחר חרבן בית המקדש, נאמר על הקב"ה: "אשרי המלך שמקלסים אותו", קילוס זה מתפרש בשתי האפשרויות גם יחד, ושבח זה עצמו מעורר צער על שבח גדול יותר, שהיה ואיננו. תגובה זו של צער, שבאה על אמירת "יהא שמיה רבא", שתרגומו בלשון הקודש: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (ראה תרגום ירושלמי בראשית מט/ב: "הקבצו ושמעו בני יעקב"). אכן בבית המקדש, במקום לענות: "אמן, יהא שמיה רבא מבורך", אמרו באופן גלוי ובלשון הקודש: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (יומא סו/ב, ובספרנו שב"ח שם). נמצא שעצם אמירת "יהא שמיה רבא" בלשון ארמית, מעוררת צער, כי היא מזכירה את ביטול הברכה המקורית. ועוד, בתפילה ובקשה זו עצמה _ שיתגלה כבודו של הקב"ה, טמון גם הצער על כך שגילוי זה עדיין לא יצא אל הפועל (כמבואר בנפש החיים ג/יא בהגה"ה). כמו כן מבואר ברש"י (חגיגה יב/ב), שמלאכי מרום שותקים מלשבח ולקלס את הקב"ה ביום, בגלל השבח והקילוס של בני ישראל באותה השעה, כמבואר כאן (עוד בנושא דומה ראה בנספח לספרנו שב"ח על פסחים נג/א: "גדיים מקולסים").

אחת מן התיכונה שבתכונות נספח 6 מעמוד טור א

המקרא אופנים: בכמה אופנים: "ראש" מתפרשת גם על התחלה וגם על סוף, ואותה נקודת חיבור שבין המשמרות, היא ראשה האחרון של המשמרת השניה וראשה הראשון של המשמרת השלישית (רש"י איכ"ר ב/כב). או שהמילה "ראש", אינה מתייחסת אל האשמורה, אלא אל הלילה _ נקודת ציון של חצות, שהיא ראש ופסגת הלילה, וכאילו שנאמר: "ראש התיכונה", דהיינו: פיסגת אמצע הלילה, כפי שניתן לדייק בגמרא: "אחת מן התיכונה שבתוכנות", וכבר התבאר לעיל בנספח 4 ש"אחת", הכוונה למיוחדת, והמיוחדת שבמשמרות הלילה היא שעת החצות _ ראש כל האשמורות, כנאמר: "קומי רוני בלילה, לראש אשמורות" (איכה ב/ט). כפי שביאר בתלמוד ירושלמי: סופה של משמרת שניה ותחילתה של משמרת שלישית, שהן מתווכות את הלילה (ברכות ה/ב). רב מנא מוסיף בתלמוד שם ביאור נוסף בדברי רבי: אכן הלילה נחלק לארבע משמרות, אך גדעון לא חישב את המשמרת הראשונה, כיוון שבמחנה צבאי, מתחילים לחלק את משמרות הלילה רק מהאשמורה השניה [=בערך בשעה 9 בלילה לפני שְׁעוֹנָנו], כי עד אז, עדיין חיילי המחנה נמצאים בפעילות. ממילא, מה שנאמר: "ראש האשמורת התיכונה", הכוונה על המשמרת האמצעית מתוך שלוש משמרות הלילה של מחנה מדיין, כי במחנה הצבא, אין הראשונה במניין המשמרות (וכן הוא באיכ"ר שם). בילק"ש הגירסא: "מאי תיכונה? תיכונה שבתוכנות", דהיינו: הנקודה המתווכת בין שתי תיכונות, ולא גרס: "אחת מן התיכונה שבתוכנות" (שופטים ז' רמז ס"ג). הקומץ לא משביע והבור לא מתמלא נספח 7 מעמוד 8 טור א

בדרך רמז ניתן לבאר שחכמי ישראל באו אל דוד המלך ואמרו לו: "עמך", "ישראל", "העמך", כלומר: העוסקים כל היום במלאכתם, צריכים ללמוד תורה, דהיינו: פרנסה רוחנית. אנשי המעלה _ "עמך", והשני _ "ישראל". תלמידי החכמים, העוסקים כל היום בתורה, הם צריכים פרנסה גשמית. ענה להם דוד: צאו והתפרנסו זה מזה - שבע, ישראל _ תלמידי החכמים, העוסקים כל היום בתורה, הם צריכים פרנסה גשמית. על זה ענו לו החכמים: אין הקומץ משביע את הארי, כלומר: קמצנותם של העשירים אינה משביעה את האריות _ תלמידי החכמים. ואין הבור מתמלא מחוליתו, דהיינו: אין הפורים = עמי הארצות מעוניינים בתוכן הרוחני של תלמידי החכמים, בפרט לא כשעליהם לשלם על כך, על כן אין איזון של פרנסה. תגיע שעת חצות נספח 8 מעמוד טור א

טיעון זה של חכמי מצרים אינו חשש רחוק, שאולי הם יחשבו אחרת, אלא וודאי יחשבו אחרת, שהרי באמת לא מתו כל הבכורים באותו רגע, כי המוות שטף את מצרים באותו קצב בו מסתובב כדור הארץ, ובאותה מהירות בה זו חצות הלילה, ובצד השני של כדור הארץ נמצאת השמש בדיוק באמצע שבין מזרח למערב, כך שהמוות התקדם ממזרח למערב. אמנם טלפון עדיין לא היה אז, שבו יכלו לתאם תושבי מצרים את זמן מיתת בכוריהם, ולראות שלא באותה שניה מתו כולם, אלא מותם התקדם בהפרשי זמן תזוזת כדור הארץ, אך בדרכי טומאה על-טבעיים הם ידעו ליצור קשר זה עם זה (ראה ב"ב טז/ב, על צורת הקשר בין ריעי איוב), וכשאצל האחד כבר הגיעה שעת החצות, וראה את בנו מת, הוא יכול היה לדעת שאצל האחר עדיין בכורו חי, וממילא להיות משוכנע שאין דיוק בהבטחת משה רבינו.

יפה דנתי, יפה חייבתי נספח 9 מעמוד 4 טור א
יש להעיר, על "יפה דנתי" לא ביאר רש"י מאומה. יתכן לבאר ש"יפה דנתי" הוא כללי, וההמשך: "יפה חייבתי יפה זכיתי, יפה טהרתי יפה טמאתי", הוא פירוט של הדינים שדוד המלך דן אותם. ממילא מלמדנו רש"י בהשמטה זו, שדוד המלך התייעץ עם מפיבוש על שיקולים סמויים ודקים של נטיית הדעת בדינים אלה. או יתכן לפרש, אחר שהתבאר מה הפירוש של כל הרשימה: "חייבתי, זכיתי, טהרתי, טמאתי", ממילא לא נותר לבאר "דנתי", אלא על איסור והתר, כפי שביאר הרמב"ן, שהוא כולל גם ענייני מלקות, הקשורים ל"איסור והתר" (רמב"ן דברים יז/ח: "בין דין לדין"). בביאורנו לגמרא בחרנו לבאר ע"פ המפורש בדברי הרמב"ן ולא לחדש ביאור מתוך דיוק ברש"י.

סייג = גדר תומכת נספח 0 מעמוד 8 טור ב
בפסוק נאמר: "ערימת חיטים סוגה בשושנים". כלומר: מוקפת גדר של שושנים (שה"ש ז/ג ובמפרשים שם). גם חז"ל השתמשו בלשון זו, המבדילה בין, גדר, לסייג ואמרו: "כרם שהוא מוקף גדר, וחרץ שהוא מוקף סייג" (תוספתא קידושין א/ט). אכן, סייג באמת אינו דומה לגדר במובן הרגיל, אלא הוא סוללה תומכת. לכן כאשר אחד החכמים מביא ראיה תומכת לדבריו, הוא כותב: "מצאתי סייג לדברי" (רשב"ם ב"ב קל/א), ולא "גדר". לאור דברים אלה, יש לבאר באותו אופן את מה שאמרו חז"ל: "חרץ שהוא מוקף סייג", שהרי הגדר הוא לכרם _ כדי שלא יכנסו זרים, ולא יגנבו מפרי הכרם, אך הסייג שסביב הבור/חרץ, אינו מיועד למנוע כניסת זרים, ולא להרחיקם משם, שהרי הבור נועד לשימוש הרבים _ כדי לשאוב ממנו מים, אלא הסייג נועד לתמוך את דפנות הבור ולהעמיק את בית קיבולו, וכן להזהיר את הבאים שמה, שלא להתקרב יותר מדאי, או לחילופין, הנאלץ להתקרב כדי לשאוב מים, יתמוך עצמו ב"סייג" ויוכל להתכופף אל הבור ולשלשל את הדלי פנימה. הרי שהסייג נועד לתמוך ולא להרחיק. זו כוונת שלמה המלך, כאשר מכל צורות הגדר והחומה בחר דווקא בהגדרה זו: "ערימת חיטים סוגה בשושנים", ללמדנו שלא על גדר המרחיקה והמונעת כניסת זרים דיבר, אלא על גדר פנימית _ המגדירה את מקומה של כל ערוגה וערוגה ותומכת בה. על כן דרשו חז"ל מפסוק זה את כח שמירת הטהרה של הבית היהודי, כשהגדר _ "סוגה בשושנים", היא גדר מחזקת, תומכת ומעודדת בתוך הבית פנימה (ראה סנהדרין ז/א). כך גם מתפרש כאן: "חכמים עשו סייג לדבריהם", דהיינו: גדר ראשונה _ להרחיק מלבטל את קריאת שמע מכל וכל. תמיכה בגדר זו באה על ידי הסייג - שלא לאכול, לא לשתות, לא לעשות מלאכה ולא להתנמם, כדי שלא תחטפנו שינה. בכך מובן מדוע אין הדבר נחשב כ"גזירה לגזירה", שהוא דבר שאין עושים (שבת יא/ב), אבל "גדר" ואחר "סייג" אינם נחשבים כשתי גזירות, אלא שני סוגים שונים של סייגים _ "גדר", ו"תמיכה".

העובר על דברי חכמים חייב מיתה נספח 9 מעמוד 9 טור א
בנושא חומרת המצוות שמדברנו, ביאר רבינו יונה: נתחייבנו מן התורה לקבל תקנות הנביאים והשופטים, לשמוע דברי חכמים ולהזהר בגדיהם, שנאמר: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, ימין ושמאל" (דברים יז/א). גם הוזהרו מן התורה לעשות ככל אשר יורונו. אכן מצוות עשה מן התורה, חמורה מדבריהם, מפני שהוזכר עיקר הדבר בספר תורת האלקים מפורש, וְצִוָּה הָשֵׁם יִתְבָּרַךְ עָלָיו בְּפֶרֶט. ויש דברים וצדדים, [אשר בהם] ימצאו דברי סופרים [יותר] חמורים מדברי תורה, כאשר אמרו זכרונם לברכה: חומר בדברי סופרים מדברי תורה, שהאומר אין תפילין _ לעבור על דברי תורה, פטור. חמש טוטפות _ להוסיף על דברי סופרים, חייב. וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ועתה, הלא לך לדעת, מפני מה העובר על דברי חכמים חייב מיתה, יותר מן העובר על מצוות עשה ועל מצוות לא-תעשה? זה פשר הדבר: כי העובר על דברי חכמים _ אשר מְלָאז' לִיבו לעשות כן, כי תקל מצותם בעיניו, לא מהתגבר יצרו עליו. אבל כי תִּכְהֶן עֵינָיו מראות אור דבריהם, ולא יהלך לנוגה האמונה, ולא משך בעול גזרתם, ולא יטרח לקיים מאמרים, כי [=כיוון ש]לא נכתב בספר התורה, ולא נהג כדרך העובר על דברי תורה אשר נפשו מרה לו, ונקוט בפניו, וירא ויצר לו, כי ישיאו יצרו לחטוא. על כן משפט מִוֶּת יהיה לאיש, כי הפיל דבר אחד מכל דברם הטוב. הנה הוא כאומר: "ננתקה את מוסרותיו" (תהילים ב/ג). ודומה למה שכתוב בענין זקן הממרה את פי החכמים: "והאיש אשר יעשה בזדון, לבלתי שמוע אל הכהן" (דברים יז/ב). והשנית, כי האיש ההוא רחוק מן התשובה, אחרי אשר אין הדבר חמור עליו. גם וְשִׁנָּה בְּאַנְלָתוֹ תמיד. והחטא הקל _ ענשו יותר מן החמור בהכשל בו החוטא פעמים רבות (שע"ת ג/ד). אלו הן הסיבות שציינו רבינו יונה לבאר את חומרת איסורי החכמים יותר מאיסורי התורה. בנושא זה כתב המהר"ל: רבים יתמהו, כיצד יתכן להעניש את העובר על דברי החכמים, יותר מאשר את העובר על דברי התורה? התשובה היא, כי גזירת החכמים היא אנושית _ חמרית,

ואילו גזירות הקב"ה, הם כמו אזהרות ועונשים, משל למה הדבר דומה? לאדם שיעשה שני דברים אסורים: 7. לאאכל תרומה טמאה. 7. בהכניס את ידו לאש. אמנם אין מִשְׁנָה איזה משני הדברים חמור יותר, אך ברור שהעונש על הדבר החמרי-הפיזי ימחר לבוא, הוא הדין בשאלה שלנו, מכיוון שהחכמים, אף הם אנושיים, ורק את הכוח לקבוע את תקנותיהם קיבלו הם מה', דומות התקנות שהקב"ה הפקיד בידם לכת הפיזי של אש, או של הפטיש, ואילו בידיו השאיר הקב"ה את האיסורים בצורתם הרוחנית. לכן הפוגע באיסור תורה, פוגע בדברים רוחניים, שעליהם נִשְׁנָה אריכות אפיים, אך הפוגע באיסורים שיש להם שורש בעולם החמרי, על פי חוקי הטבע פועלים העונשים באופן מידי (באר הגולה עמ' י"ז). המחישו זאת במשל בספרים גאון- יעקב ויערות דבש: כשהקב"ה הפקיד בידי החכמים לעשות גדרות וסייגים כדי לשמור על המצוות, הוא נתן להם תוקף של שומרים. על כן, כפי שבדיני אדם, אין לשר רשות להמית את שהתקרב אל כסאו, או אפילו פגע בו, אינו יכול להענישו ללא דין ומשפט, וללא שמיעת דברי סגוריה. אך לשומר יש רשות להמית תכף ומיד, ללא כל התמהמהות את כל מי שרק מעיז להציג את כף רגלו היכן שאסור לו להתקרב. אף על פי שעונו של עובר הגבול קטן בהרבה מעונו של הפוגע בכבודו של שר, אך בייחס לשומרים אשר הגבולות, הגדרים והסייגים מופקדים בידם, אין הדבר כן, אלא עליהם להמית חיש מהר את כל מי שמעיז לעבור את הגדרות. כך דומות מצוות התורה לשר ומלך, ואיסורי החכמים לשומרי הגבול. פירוש זה מובא גם באורח ישרים בשם ספר הברית, ומוסיף סיבה נוספת, כיוון שאין היצר הרע ממקד את חזית המלחמה שלו, להסית אדם לעבור על איסורי תורה, שהרי דבר זה לא יעלה בידו, ובגלל שוטה אחד המעיז לעבור על מצוות התורה, עדיין לא יהיה כבוד התורה רפוי בעיני הבריות, על כן מדרדר היצר את החוטא בשלבים, על ידי שתחילה אומר לו לעבור רק על איסורים מדרבנן, אשר בהם יצליח ביתר קלות לערער את מעמד מצוותיהם בעיני הבריות, וכך מדחי אל דחי מדיח הוא גם לעבור על איסורי תורה, דרך הפירצה של עבירות דרבנן. על כן חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה, כי הם הגדר והשער לשמור על התורה. דבר נוסף יש לציין: חומרה זו נאמרה על כל איסורי החכמים באופן שונה, אבל באיסורי תורה יש דרגות של חומרה; יש עוונות שחייבים עליהם מיתה, יש שחייבים עליהם קרבן ויש שחייבים עליהם מלקות, אך איסורי החכמים _ כולם שונים, כי הם נלמדים מהפסוק: "לא תסור מכל אשר יגידו לך _ ימין ושמאל" (דברים יז/א. ב"י). תיקנו לומר "ה' שפתי תפתח" נספח מעמוד 3 טור ב

לכאורה היה מקום להניח שגם ההוספה: "ה' שפתי תפתח" היא חלק מהנוסח של אנשי כנסת הגדולה (בסידור "מגיד צדק" מבואר שהוספה זו אכן מאנשי כנסת הגדולה, וכן מצוטט בשמו בפירוש "שיח יצחק" בסידור הגר"א). אך מלשון הגמרא: "כיוון דתקינן רבנן", והרי אנשי כנסת הגדולה היו נביאים וראשוני התנאים, והאם מכנים אותם בשם, רבנן? לכן נראה שזו תקנה מאוחרת יותר. וכן מעצם הסוגיה משמע כך, שהרי אילו זה חלק מהתפילה, כיצד ניתן לשאול על פסוק זה שהוא נחשב כהפסק? הלא הוא אינו הפסק אלא חלק מהתקנה המקורית! אולם יש שוב להתבונן, שהרי על ברכות קריאת שמע וברכת השכיבנו, גם כן מתבטאת הגמרא: "כיוון דתקינן רבנן", והם ודאי אנשי כנסת הגדולה, כמבואר ברמב"ם: "... ברכות אלו... עזרא הסופר ובית דינו תיקנו" (ק"ש א/ו-ז). הרי שהלשון "רבנן" נאמר גם על מתקני ברכת, השכיבנו, והם אנשי כנסת הגדולה _ עזרא ובית-דינו, ולא כפי שהנחנו בשאלה, שעליהם לא מתאים להאמר הכינוי: "רבנן". אולם עדיין יש לדייק בדברי הרמב"ם, שעל הוספת הפסוק: "ה' שפתי תפתח", ושל: "יהיו לרצון אמרי פי", לא כתב שתקנו זאת, אלא כתב בלשון סתמית: "בכל תפילה מהתפילות, פותח קודם ברכה ראשונה: "ה' שפתי תפתח" וגו', וכשהוא חותם בסוף התפילה, אומר: "יהיו לרצון" וגו' (תפילה ב/ט). מִסְדֵּר הדברים בפרק זה משמע קצת שזו תקנה מאוחרת יותר, אם כן נותרה המסקנה העיקרית שבאנו לברר, כי פסוקים אלו לא היו בתקנה המקורית של עזרא ובית דינו, אלא נוספו אחר כך, ועל כן מתאימה השאלה, כיצד אפשר היה להוסיפם, הרי הם מהווים הפסק?

נחש אומר: סומך ה' לכל הנופלים נספח 3 מעמוד 35 טור ב
מפשטות הלשון משמע שהנחש עצמו _ שנפל ונקצצו רגליו, הוא זה שהקב"ה יסמוך אותו לעתיד לבוא. אך דבר זה לא יתכן, שהרי אמרו חז"ל: "לעתיד לבוא הכל מתרפאים, חוץ מנחש" (בר"ר כ/ה, הטעם מבואר בספרנו שב"ח על יומא עה/א: "ונחש עפר לחמו" ובנספח שם). אם כן ודאי שהקב"ה לעולם לא יסמוך את המסית והמדיח הזה. אך לאור המבואר כאן הרי שהנחש שהביא את הנפילה לעולם, דווקא נפילה עמוקה זו היא שתביא ותגלה את כוחו של הקב"ה לסמוך את הנופלים ולזקוף את הכפופים, כלומר: עצם מהותו של הנחש זועקת ומכריזה על סמיכת ה' את הנופלים, אך אין הכוונה שהנחש עצמו יִזְקֹף וְיִסְמַךְ (שאלה זו וביאור בדרך הניסתר ראה בסידור היעבי"ץ, פרק שירה ו'). אלא שממעמקי נפילתו תבוא לו משמעות חיובית, והשפלתו תוכיח קבל עם ועדה בתמונה ברורה את ה"חטא וענשו".

שליטת מלאך כשליטת אדם במרחב נספח 4 מעמוד 37 טור ב
באופן סמלי מציינת שליטתו של האדם על סביבתו, לפי דירוג זה: "אמה" _ מקום ישיבתו של האדם, כפי שאמרו חז"ל: "גברא באמתא יתיב" (סוכה ז/ב). כך שליטתו הקבועה של מיכאל על העולם, היא כאדם השולט על מקום ישיבתו, דהיינו: שלטון טבעי. "שתי אמות" _ הם מצב ביניים בין אמה המבוארת לעיל, ל"ארבע אמות" של שליטת אליהו הנביא, שהם מרחב שליטה אישי של אדם בייחס לסביבתו, כפי שאמרו חז"ל: "ארבע אמות של אדם קונות לו" (ב"מ י/א), לכן אסור להעביר בשבת ארבע אמות ברשות הרבים, כי בכך מוציא האדם את החפץ מהמקום שהיה למקום אחר (נושא של ארבע אמות, קשור לנושאים רבים שהצד השווה שבהם, שהם נחשבים כמקום מחייתו ושליטתו הבסיסית של האדם). "שמונה אמות" של מלאך המוות, הוא בדיוק אמצע של רשות הרבים, שרחבה שש-עשרה אמה. על פי מה שביארו חז"ל, שמקומו של מלאך המוות הוא בצידי רשות הרבים, על כן צריך האדם ללכת דווקא באמצע הדרך (ב"ק ס/ב). ממילא רחוק מלאך המוות מקרבנותיו שמונה אמות, שהוא מרחק יותר גדול ממה שיש לו שלטון. אך בשעת המגיפה, מהלך מלאך המוות באמצע הדרך, לכן שליטתו על קרבנותיו היא ישירה.

רְגִזוּ וְאַל תִּחְטְאוּ נספח 5 מעמוד 40 טור א
כחות רבים ומגננים יִשְׁנֻם בְּנִפְשׁוֹ שֶׁל הָאָדָם [קִימִים שְׂבָעִים כְּחוֹת בְּסִיסִיִּים, שְׁאוֹתָם מְזַהֶה הַגֵּר"א בְּפִירוּשׁוֹ לִישְׁעֵיהֶו (ו/א) [שְׁהוֹפֵיעַ כְּסִפָּר בְּפֶרֶד]. מִתּוֹכָם נִתְּן כְּמוֹכָן לִיצוֹר אֵין-סֶפֶר צְרופִים אֶפְשָׁרִיִּים. ב"שמונה פְּרָקִים" _ הַקְדָּמַת תְּרַמְב"ם לְפָרְקֵי אֲבוֹת, הוא מְמַנֵּן אֶת חֲלָקֵי הַנֶּפֶשׁ הַפּוֹעֲלִים בְּאֶפֶן רְצוֹנִי וּבְאֶפֶן לֹא רְצוֹנִי. וְכֵן מְבָאֵר פִּיצָד נִתְּן לְנוֹט אֶת הַכְּחוֹת הָרָעִים וּלְהַעֲבִירָם לְצַד הַטּוֹב. נִתְּן הִנֵּה לְהַעֲלוֹת בְּדַעֲתֵינוּ שֶׁהָקוֹ הַחֲנוּכִי שֶׁל הַתּוֹרָה הוּא, לְהַנְחוֹת אֶת עוֹבֵד ה' לְמִנוּחָהּ וּרְגִיעָה נִפְשִׁית, לֹא כֹל סְעָרוֹת, אֲלָא יֵשֵׁב תַּחֲתָיו בְּשִׁלְוָה, בְּאֶפֶן אֲדִישׁ וְשִׁאָּן. הָאֶפְשָׁרוֹת לְחַנֵּךְ בְּדָרָךְ זוֹ הִיא טְעוֹת הַנוֹבַעַת מֵאֲשָׁלִיָּה _ כְּאֵלוֹ שֶׁנִּתְּנוּ לְהַגִּיעַ בְּעוֹלָם הַזֶּה לֹאִיזְשֶׁהוּ הִשָּׁג עַל יְדֵי שִׁלְוָה וְהִרְדָּמַת כְּחוֹת הַנֶּפֶשׁ. עַל כֵּן אֲמָרוּ חֲז"ל: "לֹא דִי לָהֶם לְצַדִּיקִים, מִה שֶׁמִּתְקַן לָהֶם לְעוֹלָם הַבָּא, אֲלָא שֶׁהֵם מְבַקְשִׁים לֵישֵׁב בְּשִׁלְוָה בְּעוֹלָם הַזֶּה" (בר"ר פד/ג, מובא ברש"י בראשית לז/ב).

מִלְחַמַת הַיָּצָר וְחִילָיו
כְּמוֹ כֵּן מְבָאֵר לְקֶמֶן עַל הַפֶּסוּק: "יִלְכּוּ מִחִיל אֶל חִיל" (תהילים פד/ח). אֲמָרוּ חֲז"ל: "תַּלְמִידֵי חֻכָּמִים אֵין לָהֶם מְנוּחָה, לֹא בְּעוֹלָם הַזֶּה וְלֹא בְּעוֹלָם הַבָּא" (ברכות סד/א). חֲז"ל נִדְרָשׁוּ לְבִאֹר זֶה, פִּינּוּן שְׂבָאָן טְבָעִי, כֹּל הָעוֹסֵק בְּעִנְיֵי חֻכְמָה וְדַעַת, זָקוּק לְשָׁלוֹת נֶפֶשׁ מְרִבִּית, כְּפִי שְׁאֲמָרוּ חֲז"ל: "שִׁמְעֵתָא בְּעִי צִלּוּתָא פִּיּוּמָא דְאַסְתָּנָא" = לְמוֹד תּוֹרָה דּוֹרֵשׁ צִלּוּת דַּעַת כְּמוֹ יוֹם בְּהִיר (מגילה כח/ב). עַל כֵּן מְצִאוּ חֲז"ל לִכְנוֹן לְהַדְגִּישׁ בְּכֻמָּה מְקוּמוֹת, שֶׁהָקוֹ הַכְּלָלִי שֶׁל עֲבוֹדַת לֵב הָאָדָם, הוּא, הַפְעֵלָת כֹּל כְּחוֹתָיו וְהוֹצָאתָם מִהַשְׁלָוָה הַטְּבָעִית, שְׂבִיכָהּ אִמָּנָם לְהַשְׁאִיר אֶת הָאָדָם בְּמַצְבוֹ הַנּוֹכָחִי, אֲדָּ לְעוֹלָם הוּא לֹא יוֹכֵל לְגַדֵּל וּלְהַגִּיעַ לְהַשְׁגִּים נוֹסְפִים לֹא הַסְעֶרַת כֹּל כְּחוֹת הַנֶּפֶשׁ אֶל מוֹל הַמִּטְרָה. כִּידוּעַ, כֹּל כְּחוֹת הַנֶּפֶשׁ וְהַגּוֹף הִרְדּוּמִים, פּוֹרְצִים אֶל הַפְעֵל בְּכָל עֲצָמָתָם אֲדָּ וְרַק בְּשַׁעַת מִלְחָמָה. עַל כֵּן תְּבָאֵר כְּאֵן הַגְמָרָא כִּיצַד לְהַפִּיךְ אֶת חַיֵּי הַיּוֹם- יוֹם לְזִירַת קֶרֶב שֶׁתְּבִיא אֶת הָאָדָם אֶל הַנִּצְחון הַגָּדוֹל, כְּפִי שְׁאֲמָרוּ חֲז"ל: "אֵיזָה הוּא גְבוּרָה? הַכּוֹבֵשׁ אֶת יְצִרּוֹ" (אבות ד/א).

כְּלִשְׁנוֹ שֶׁל פֶּעַל חֻבּוּת הַלִּבּוֹת, מַעֲשֵׂה בְּצִדִּיק אֶחָד, שֶׁפָּגַשׁ אֲנָשִׁים שֶׁחֲזָרוּ בְּתִרְעוּת נִצְחוֹן מִמַּלְחָמָה נֶגֶד אוֹיְבִים, אַחֵר שֶׁגִּבְרוּ עֲלֵיהֶם בְּקֶרֶב עַז וְשָׁלְלוּ מֵהֶם שָׁלָל. אָמַר לָהֶם הַצַּדִּיק: "שִׁבְתֶּם מִהַמַּלְחָמָה הַקְּטָנָה – שׁוֹלָלִים שָׁלָל, תִּתְכַּוְּנוּ לַמַּלְחָמָה הַגְּדוֹלָה!" שֶׁאֱלוֹהֵי הַחַיִּלִּים: "מָה הִיא הַמַּלְחָמָה הַגְּדוֹלָה?" אָמַר לָהֶם: מַלְחָמַת הַיָּצָר וְחִזְקוֹ (חוה"ל יחוד המעשה פ"ה). טַעַם הַחַיִּים: הוֹצָאת הַכֹּחַ הַחַיּוּבִי לַפּוֹעַל

כְּמוֹ כֵּן הַגְּדִיר זֹאת רַבֵּנוּ הֶרְמַח"ל: "הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא שֶׁסָּם אֶת הָאָדָם בְּמָקוֹם שְׂרָבִים בּוֹ הַמְּרַחֲקִים אוֹתוֹ מִמֶּנּוּ יִתְבָּרֵךְ, וְהֵם הֵם הַתַּאֲוֹת הַחֲמִרִיּוֹת, אֲשֶׁר אִם יִמְשֹׁף אַחֲרֵיהֶן, הוּא מִתְרַחֵק וְהוֹלֵךְ מִן הַטוֹב הָאֲמִתִּי, וְנִמְצָא שֶׁהוּא מוֹשֵׁם בְּאֶמֶת בְּתוֹךְ הַמַּלְחָמָה הַחֲזָקָה, כִּי כָל עֵינֵי הָעוֹלָם, בֵּין לְטוֹב בֵּין לָרַע, הֵם נְסִיוֹנוֹת לָאָדָם, הַעֲנִי מִצַּד אֶחָד וְהַעֲשֶׂר מִצַּד אֶחָד, כַּעֲנֵן שֶׁאֲמַר שְׁלֹמֹה: "כִּן אֲשַׁבֵּעַ וְכַחֲשֵׁתִי וְאֶמְרֵתִי, מִי ה', וְכִן אֲנַרְשׁ וְגִבְנֵתִי" (משלי ל/ט). הַשְׁלָה מִצַּד אֶחָד וְהִסְוִיָּה מִצַּד אֶחָד, עַד שֶׁנִּמְצְאָת הַמַּלְחָמָה אֵלָיו פָּנִים וְאַחֹר. וְאִם יִהְיֶה לְבֹן-חֵיל וְיִנְצַח הַמַּלְחָמָה מִכָּל הַצַּדִּים, הוּא יִהְיֶה הָאָדָם הַשָּׁלֵם אֲשֶׁר יִזְכֶּה לְדָבָק בְּבוֹרָאוֹ וְיֵצֵא מִן הַפְּרוֹזְדוֹר הַזֶּה וְיִכְנַס בְּסִרְקִלָּיו לְאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים, וְכִי הַשְׁעוֹר אֲשֶׁר כָּבַשׁ אֶת יָצָרוֹ וְתַאֲוֹתָיו וְנִתְרַחֵק מִן הַמְּרַחֲקִים אוֹתוֹ מִהַטּוֹב וְנִשְׁתַּדֵּל לְדָבָק בּוֹ – כֵּן יִשְׁגִּיחוּ וְיִשְׁמַח בּוֹ (מס"י א'). בְּתֵנִי דְּוַחְזוֹ"ל יִשְׁנֵם הוֹכְחוֹת רַבּוֹת לְדָרֵךְ זֶה הַמְּגִדֶּרֶת כִּי"מַלְחָמַת הַיָּצָר הַטּוֹב וְהַיָּצָר הָרַע", כֹּאֲשֶׁר הַיָּצָר הַטּוֹב הוּא הַשָּׁכַל הַבּוֹנֶה – הַחִי, וְהַיָּצָר הָרַע הוּא כַּחוֹת הַהֶרֶס – הַמּוֹת. כְּפִתּוּב: "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַמּוֹת וְאֶת הָרַע" (דברים ל/טו). בְּהַמְשָׁךְ נֹאמַר: "הַחַיִּים וְהַמּוֹת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ, הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה, וּבַחֲרַתְּ בַּחַיִּים, לְמַעַן תַּחֲיֶה אִתָּה וְזִרְעֶךָ" (דברים ל/יט). נִמְצָא לְסָפּוֹס כִּי הַבְּחִירָה בְּעַצֵּם הַחַיִּים וְהַבְּחִירָה לְלָקֶת בְּעַצַּת הַיָּצָר הַטּוֹב, הֵם דְּבָר אֶחָד – לְהוֹצִיא אֶל הַפֶּעַל אֶת כַּחוֹת הַחַיִּים הַטְּמוּנִים בְּעֵמֶק הַנֶּפֶשׁ. וּמֵאִידֶךָ, הַלִּיכָה אַחֵר יָצָר הָרַע, שֶׁהִיא הַתְּנוּנוּת שֶׁל כַּחוֹת הַטּוֹב הַשָּׁכְלִיִּים, מְגִדֶּרֶת בְּתוֹרָה כִּי"מּוֹת", לְכֹן שְׂקִיעָה בְּשָׁלְוָה וְאִדִּישׁוֹת, נִחְשָׁבֶת כְּמִיתָה, וְהִיא הִיא הַהִלִּיכָה אַחֵר עֲצַת הַיָּצָר הָרַע (אמרות טהורות לרבי אברהם חיון ז"ל ממגורשי ספרד פרק א').

יָצִירִים – כַּחוֹת יָצִירָה לְטוֹב וְלָרַע

"יָצָר" הוּא שֶׂרֶשׁ הַיָּצִירָה", כִּינּוּן שֶׁהַיָּצָר הוּא זֶה שְׁנוֹתוֹ לָאָדָם אֶת הַדְּחָפִים לִיצוֹר, לְבִנוֹת וּלְעֲשׂוֹת, הוּא לְטוֹב וְהוּא לָרַע. כְּפִי שֶׁבָּאָר רַבִּי אַבְרָהָם ו' עֲזָרָא אֶת הַפְּסוּק: "כִּי יִדְעִיתִי אֶת יָצָרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם". פְּרוּשׁ: "כִּי גַם אֵלּוֹ לֹא יִדְעִיתִי אֶת הַעֲתִידוֹת, כִּבְּרִי יִדְעִיתִי מָה שֶׁעֲשׂוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה". דְּהֵינּוּ: הַמַּעֲשִׂים מְגִלִּים אֶת הַיָּצָר הַדּוֹחֵף אֶת הָאָדָם לְעֲשׂוֹתָם, וּמִתּוֹךְ מַעֲשֵׂי הָעֶבֶר אֲפֻשֶׁר לְהִבִּין מָה יִהְיֶה מַעֲשֵׂי הַעֲתִיד (דברים לא/כא). בְּאוֹתָהּ הַדָּרֵךְ בָּאָר הַרַד"ק אֶת הַפְּסוּק: "וַיֵּרָא ה' כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ, וְכָל יָצָר מַחֲשָׁבוֹת לְבּוֹ רַק רַע כָּל הַיּוֹם" (בראשית ו/ה). פְּרוּשׁ: תַּאֲוֹת מַחֲשָׁבוֹת הֵלֵב נִקְרָאת יָצָר, לְפִי שֶׁהֵלֵב יוֹצֵר וּפּוֹעֵל אֶת הָעֵינִינִים – הוּא לְטוֹב וְהוּא לָרַע, כִּדִּי לְהוֹצִיאֵם לִידֵי מַעֲשֵׂה (פ' לבראשית שם). כִּי הֵלֵב הוּא מִרְכּוּז הַחַיִּים, שֶׁהַרְצוֹנוֹת הַרְדּוּמִים מְקַבְּלִים בּוֹ עֲצוּב, צוּרָה וְרָצוֹן לְפָרֵץ אֶל הַפֶּעַל. נִמְצָא שֶׁהֵלֵב הוּא מְקוֹם הַרְיוֹן הַמַּחֲשָׁבוֹת, מִשֵּׁם הֵם נוֹלָדוֹת, כְּלִשְׁנוֹ רַש"י: "הֵלֵב חוֹמֵד וְכָל הַמַּעֲשֵׂה גּוֹמְרִים" (במדבר טו/לט). עַל הַפְּסוּק: "וְלֹא תִתּוֹר אַחֲרֵי לִבְבָכֶם". לְכֹן נִקְרָאוּ מַחֲשָׁבוֹת הֵלֵב: "הַרְהוּרִים" מִלְּשׁוֹן "הַרְיוֹן" (כמבואר בַּסְּפָרנו "שִׁבְחַת הַמַּחֲשָׁבָה" פֶּרֶק ב'). יוֹצֵר הָאָדָם גָּלָה בְּתוֹרָתוֹ כִּי לֵב הָאָדָם מַחֲלֵק לְשֵׁנֵי חֲלָקִים, כְּפִי שֶׁדִּרְשׁוֹ חַז"ל מִהַפְּסוּק: "וְאֶהְבֶּתְ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ" (דברים ו/ה), מִמָּה שֶׁנֹּאמַר: "בְּכָל לִבְבְּךָ", וְלֹא: "בְּכָל לִבְבְּךָ", מִשְׁמַע שֶׁהֵלֵב – מְקוֹר חַיִּי הָאָדָם וְרַגְשׁוֹתָיו מַחֲלֵק לְשֵׁנֵי חֲלָקִים, דְּהֵינּוּ: "בְּכָל לִבְבְּךָ – בְּשֵׁנֵי יָצִירָךְ; יָצָר טוֹב וְיָצָר רָע" (ברכות נד/א). כְּלוּמַר: הַגְּדִירֶת הַמְּקוֹם בּוֹ מַעֲצָבִים דְּמִיוֹנוֹת הָאָדָם, שֵׁם הֵם מְקַבְּלִים צוּרָה – בְּאִיזָה אִפֹּן הֵם יֵצְאוּ אֶל הַפֶּעַל, הוּא לֵב הָאָדָם – יָצָר מַחֲשָׁבוֹתָיו (רַאֲהוּ יִשְׁעִיחוּ כְּב/ג וּבַמִּלְבָּי"ם שם). עַל כֵּן יֵשׁ בְּלֵב הָאָדָם "יָצָר טוֹב וְיָצָר רָע" וְרַשׁוֹת נְתוּנָה לְכָל אָדָם לְבַחֵר בְּאִיזָה מֵהֶם שְׂוִירָקָה, כְּפִי שֶׁכָּתַב הַרַמְבַּ"ם: רַשׁוֹת לְכָל אָדָם נְתוּנָה – אִם רָצָה לְהַטּוֹת עֲצָמוֹ לְדָרֵךְ טוֹבָה וְלִהְיוֹת צַדִּיק – הַרְשׁוֹת בְּיָדוֹ, וְאִם רָצָה לְהַטּוֹת עֲצָמוֹ לְדָרֵךְ רָעָה וְלִהְיוֹת רָשָׁע – הַרְשׁוֹת בְּיָדוֹ (תשובה ה/א). נִמְצָא שֶׁאִין בְּלֵב הָאָדָם כַּחוֹת הַמְּגִדֶּרֶת כִּי"רַע אֲמִתִּי", אוֹ כִי"טוֹב אֲמִתִּי", אֲלֵא הָאָדָם עֲצָמוֹ קוֹבֵעַ בְּלִבּוֹ אֶת הַצִּיּוּרִים, הַיָּצִירִים, וְהַיָּצִירוֹת שֶׁבָּאוּ מֵהֶם – הוּא לְטוֹב וְהוּא לָרַע. גְּלוּ לָנוּ חַז"ל כִּי אַחֵר חֲטָא אָדָם הָרַאשׁוֹן, שֶׁאֲכַל מִיַּעַץ הַדֶּעַת טוֹב וְרָע, חָדְרוּ לְתוֹךְ הַיָּצָר "אֲנִי" שֶׁל הָאָדָם עֲרֻבּוֹב שֶׁל כַּחוֹת טוֹב וְרָע. לְכֹן קִיָּמִים בְּעֵמֶק הַנֶּפֶשׁ [בְּתַת-מוֹדַע וְנֶעֱל-מוֹדַע] שְׂרָשִׁים שֶׁל כַּחוֹת מְגִדֶּרֶת, שֶׁהָאָדָם שׁוֹאֵף לְטוֹב, לְטָהוֹר וּלְשִׁלְמוֹת, וְהַשְׁנִי שׁוֹאֵף לָרַע, לְטַמְאָה וּלְהֶרֶס עֲצָמִי וְלְהֶרֶס הָעוֹלָם כְּלוֹ (רַאֲהוּ נֶפֶשׁ הַחַיִּים א/ו עַל עַץ הַדֶּעַת שֶׁהַכְּנִיס אֶת הַיָּצָר הָרַע לְתוֹךְ לֵב הָאָדָם, הַרְחַבָה בַּמ"מ-ב 37).

חֲנוּךְ – אֵדָּה וְרַק בְּהִנְחָה אֶלְקִית

בְּשִׂאֲלָה: "כִּיִּצַּד לְחַנֹּךְ אֶת הָאָדָם" מִתְבַּרְרֵת הָאֲנוּשׁוֹת מֵאֵד עֲרֵשׁ יָצִירָתָהּ עַד יָמֵינוּ אֲנִי. כָּל רַעֲיוֹן אֲנוּשִׁי שָׁכָל – כִּיִּצַּד לְהַשְׁלִיט סֹדֶר בְּמַעֲרַבֶּלֶת כַּחוֹת זֶה, נָדוֹן לְכַשְׁלוֹן מֵרַאשׁ!!! שֶׁהָרִי כִּיִּצַּד יִתְכּוֹן שֶׁהָאָדָם עֲצָמוֹ יִשְׁתַּמֵּשׁ בַּכַּחוֹת שֶׁלּוֹ בְּעַצְמוֹ, כִּדִּי לְהַגְדִּיר אֶת עֲצָמוֹ, וְהוּא עֲצָמוֹ מִשְׁפָּע מַעֲצָמוֹ. הָרִי אֵין לוֹ שׁוּם אֶמֶת-מִדָּה – כִּיִּצַּד לְבָדֵק מָה הִיא נוֹרָמָה וּמָה הוּא עֲוִית. שֶׁהָרִי אֲצֵל אָדָם מַעֲנוֹת – מִתְעַוְּתוֹת אֲמוֹת-הַמִּדָּה, וְהוּא הַדִּין לְצַבּוֹר שֶׁלֵּם מִתְעַוְּתוֹת עִמָּם אֲמוֹת-הַמִּדָּה שֶׁלָּהֶם. מִמִּילָא נִמְצָאִים בְּנֵי הָאָדָם בְּמַעַן מַעֲלֵל קְסָמִים שֶׁבָּאִפֹּן טְבָעִי לֹא נִתָּן לְפָרֵץ אוֹתוֹ. עַל כֵּן רַק כֹּחַ מִבְּחוּץ – אֱלֹקִי עֲלִיוֹן, רַק הוּא כָּל לְהַנְחוֹת וּלְחַנֹּךְ אֶת הָאָדָם בְּדָרֵךְ הַיִּשְׁרָה (מֵאֵמֶר עַל הַחֲנוּךְ מֵאֵת הַרַב א. א. דַּסְלֵר זצ"ל, מוֹבָא בַּסְּפָר הַזִּכְרוֹן "קָרִית אַרְבַּע" תַּשְׁל"ג, עַמ' רפ"ט). הַנְּחִיּוֹת הַחֲנוּכִּיּוֹת שֶׁל עַם-יִשְׂרָאֵל, בָּאוּ יִשְׁוִרוֹת מִפִּי הַנְּבִיאִים וּבְעֵלֵי רוּחַ-הַקֹּדֶשׁ, כִּדִּי לְהַדְרִיךְ אוֹתָם וְאֶת כָּל הָאֲנוּשׁוֹת, בְּשֵׁנֵי דְבָרִים: 7אמָה הִיא הָאֲמִתּה הַצְּרוּפָה. 7במָה הִיא הַדָּרֵךְ לְהִבָּא אֶת הָאָדָם עִם כָּל כַּחוֹתָיו, בְּהַתְחַשֵּׁב בְּמַגְבּוּלוֹתָיו, אֲלֵא אוֹתָהּ אֲמֵת. לְמַאֲבָק גְּדוֹל זֶה עִם הַיָּצָר מִצָּאנוּ בַּחז"ל כְּמָה הַתִּיחִסּוּיּוֹת, כְּמוֹכּוֹ שֶׁכָּל הַנְּחִיּוֹתֵיהֶם שֶׁל חַז"ל נִכְתְּבוּ בְּתַמְצִית שֶׁל דְּבָרֵי חֲכָמָה. תַּמְצִית הַמְּרַחֲבֶת בְּעַל-פִּה בַּמְסֻרֶת הַעוֹבֶרֶת מִרַב לְתַלְמִידוֹ, בְּהִתְאָם לְרָמָה הַרוּחִנִּית שֶׁל הַיָּחִיד וְשֶׁל הַכָּלל בְּאוֹתוֹ הַדּוֹר, בְּהִתְאָמֶת הַפְּרָטִים וְהַנְּחִיּוֹת הַמַּעֲשִׂיּוֹת לְכָל אֶחָד וְאֶחָד עַל פִּי אִישִׁיתוֹ שֶׁל הַמְּחַנֵּךְ וְהַחֲנִיד, כְּנֹאמַר: "חֲנֹךְ לְנַעַר עַל פִּי דְרָכּוֹ, גַּם כִּי יִזְקִין לֹא יִסּוֹר מִמֶּנָּה" (משלי כב/ו ובגרי"א שם). לְכֹן לְמַדּוֹ כָּאֵן חַז"ל הַנְּחִיּוֹת לְכָל הַשְּׁלֵבִים שֶׁל הַמַּלְחָמָה בַּיָּצָר-הָרַע, מִהַפְּסוּק: "רַגְזוּ וְאַל תִּחַטְּאוּ, אֲמָרוּ בְּלִבְבְּכֶם, עַל מִשְׁפָּבְכֶם וְדַמוֹ סָלַח" (תהילים ד/ה).

"רַגְזוּ" – צָאוּ מִהַשְׁלָה

דְּבָר יָדוּעַ הוּא שֶׁעַל יְדֵי הַסְּעֶרֶת כַּחוֹת הַנֶּפֶשׁ, נִתָּן לְמַצוֹת אֶת מְלֵא הַיְּכָלֶת הַגְּלוּמָה בְּאָדָם. הַמְּסָרָה בְּבִרְיַת הָאָדָם הִיתָה, כִּדִּי שִׁיעֲצַב אֶת דְּמוּתוֹ שֶׁל הָעוֹלָם, שֶׁלְתוֹכּוֹ הוּא נִבְרָא, עַל יְדֵי שִׁישְׁלֵט בּוֹ, כְּנֹאמַר עִם תַּחֲלַת יָצִירַת הָאָדָם: "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ, וְיִרְדּוּ בְּדִגְתַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה, וּבְכָל הָאָרֶץ, וּבְכָל הָרֶמֶשׂ עַל הָאָרֶץ" (בראשית א/כז). שֶׁלְטוֹן עַל הָעוֹלָם לְלֵא שֶׁלְטוֹן עֲצָמִי מִהְיָה חֲרִבּוֹ. נִמְצָא כִּי תַפְקִידוֹ שֶׁל הָאָדָם הוּא לְשִׁלֵּט בְּעַצְמוֹ וּלְשִׁלֵּט בְּעוֹלָם, רַק עַל יְדֵי כֹד יִגִּיעַ הָאָדָם הַשָּׁלֵם אֶל מִסְרָתוֹ – הָעוֹלָם הַבָּא. עַל כֵּן צָוָה עַל כֹּד הַקְּבָ"ה אֶת הָאָדָם מִיָּד עִם בְּרִיאָתוֹ. כְּלִשְׁנוֹ שֶׁל הֶרְמַח"ל: "וְאִם תַּעֲמִיק עוֹד בְּעֵינֶיךָ, תִּרְאֶה, כִּי הָעוֹלָם נִבְרָא לְשִׁמּוּשׁ הָאָדָם, אֲמֵנִם הִנֵּה הוּא עוֹמֵד בְּשִׁקּוֹל גְּדוֹל, כִּי אִם הָאָדָם נִמְשָׁף אַחֵר הָעוֹלָם וּמִתְרַחֵק מִבּוֹרָאוֹ, הוּא מִתְקַלְקֵל וּמִקְלָקֵל הָעוֹלָם עִמּוֹ, וְאִם הוּא שׁוֹלֵט בְּעַצְמוֹ וְנִדְבָק בְּבוֹרָאוֹ וּמִשְׁתַּמֵּשׁ מִן הָעוֹלָם רַק לְהִיּוֹת לוֹ לְסִיּוּעַ לְעֵבֶד בּוֹרָאוֹ, הוּא מִתְעַלֶּה וְהָעוֹלָם עֲצָמוֹ מִתְעַלֶּה עִמּוֹ" (מס"י פרק א'). מִתּוֹךְ הַפְּסוּק הַמוֹבָא כָּאֵן בְּגִמְרָא: "רַגְזוּ וְאַל תִּחַטְּאוּ", גְּלוּ לָנוּ חַז"ל שֶׁהֵקוּ הַחֲנוּכִי הַכָּלְלִי אוֹתוֹ יֵשׁ לְקַט, כִּדִּי לְהוֹצִיא אֶת כַּחוֹת הַנֶּפֶשׁ הַטְּמוּנִים בְּאָדָם, הוּא אֵדָּה וְרַק עַל יְדֵי הַסְּעֶרֶת, בְּהוֹצָאת הָאָדָם מִתּוֹךְ הַמְּנוּחָה וְהַשְׁלָלָה, אֵל תּוֹךְ אֲוִירָה "מַלְחָמַתִּי" הַמַּעֲדֶת לְהִגִּיעַ לְנִצְחוֹן. כִּדִּיִּעַ שֶׁכַּחוֹת רְדוּמִים בְּאָדָם וּבַחֲבֵרָה יוֹצִאִים אֶל הַפֶּעַל בְּשִׁעָה שִׁישׁ צָרָה לְהִלָּחֵם עַל דְּבָר הַקָּדוֹר וְהַחֲשׁוֹב לָאָדָם. נִמְצָא שֶׁהַתְּפִיקָה שֶׁנִּתָּן לְהִגִּיעַ אֵלָיָה עַל יְדֵי יָצִירַת אֲוִירָה מַלְחָמַתִּי, הִיא רַבֵּת עֲצָמָה, וּמִמִּילָא יֵשׁ בְּכֹחָהּ לְהוֹצִיא אֶל הַפֶּעַל אֶת הַמְּסֻרֹת שֶׁהָאָדָם צָבִיב לְעַצְמוֹ בְּטָרֶם יִכְרִיז עַל הַמַּלְחָמָה. מִיָּד עִם פְּתִיחַת הַחֲזִית שֶׁל הָאָדָם מוֹל יָצְרִי בְּעוֹלָמוֹ, הִנֵּה הַקְּבָ"ה אֶת קִין בְּגִלּוֹתוֹ לוֹ אֶת סוֹד הַבְּחִירָה הַחֲפָשִׁית: "וַיֹּאמֶר ה' אֵל קִין: לְמָה חָרָה לָךְ? וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ? הֲלוֹא אִם תִּטִּיב שְׂאֵת, וְאִם לֹא תִטִּיב – לִפְתַּח חַטָּאת רָבָץ, וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ, וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ" (בראשית ד/ו). כְּלוּמַר: הַקְּבָ"ה נִתָּן אֶת כֹּחַ הַמִּמְשָׁלָה וְהַשְׁלָטוֹן עַל כַּחוֹת הַנֶּפֶשׁ בְּאָדָם, כִּדִּי לְשִׁלֵּט בָּהֶם, וְלִמְשָׁל עֲלֵיהֶם וּלְנוֹטֵם לְהִיכּוֹן שְׁצָרִיךְ. אֵף שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ הַגְּדִיר אֶת הַמַּאֲבָק הַמִּתְרוֹצֵץ בֵּין הַכַּחוֹת הַשׁוֹלֵטִים בְּאָדָם כִּי"מַלְחָמָה", כְּפִתּוּב: "עִיר קִטְנָה וְאֲנָשִׁים בָּהּ מַעֵט, וּבֵא אֵלָיָה מֶלֶךְ גְּדוֹל, וְסָבַב אִתָּהּ, וּבָנָה עֲלֶיהָ מְצוּדִים גְּדוֹלִים" (קהלת ט/יד). בְּאִרְי חַז"ל פְּסוּק זֶה כְּמִשְׁל עַל הַמַּלְחָמָה שְׁעוֹרֵךְ יָצָר-הָרַע נֶגֶד הָאָדָם: "עִיר קִטְנָה", זֶה הַגּוֹף "וְאֲנָשִׁים בָּהּ מַעֵט", אֵלּוֹ הָאֲבָרִים, "וּבֵא אֵלָיָה מֶלֶךְ גְּדוֹל וְסָבַב אִתָּהּ", זֶה יָצָר הָרַע. "וּבָנָה עֲלֶיהָ מְצוּדִים גְּדוֹלִים", אֵלּוֹ עֲוֹנוֹת (נדרים לב/ב). כְּפִי שֶׁהַגְּדִיר רַבֵּנוּ בַּחֲזִי אֶת הַמַּלְחָמָה: כֵּן אָדָם! רֵאוי לָךְ לְדַעַת כִּי

השונא הגדול שיש לך בעולם הוא יצחק הנמסך [=מערב ומתמזג] בכחות נפשך _ _ אתה יושן לו והוא ער לך. אתה מתעלם ממנו והוא אינו מתעלם ממך (חוה"ל יחוד המעשה/ה). ממשיך שלמה המלך: "וימצא בזה [=נמצא באותה עיר =בגוף ובכחות הנפש] איש מסכן חכם", זה יצר הטוב, "ומלט הוא את העיר בחכמתו", זו תשובה ומעשים טובים (נדרים לב/ב). נמצא שהמלחמה היא הדרך היחידה שבה נתן להוציא את מרב כחות הנפש אל הפועל. לכן המליצו חז"ל להרגיז ולהסעיר את כל כחות הנפש, להפעיל ולהדריך אותם לפיון הטוב, כדי לנצח את כחות הרע הטמונים בעמק מסתרי הלב.

הגדרת האישיות העצמית _ בסיס ההפכה
לכל אדם ואדם ישנו דמוי עצמי, שבו הוא מבחין בין ה"אני" האמיתי שלו, לבין כחות נוספים הנלוים לאישיותו ומעניינים אותו. עם יציאתו של האדם לאור העולם, רואה הוא את ה"אני" רק ככח הדוחף לקיום הגופני, החמרני, ולהתפתחות ההפכה הבסיסית של סביבתו, ולהגנה מפני דברים המאיימים עליו. כך זה שמתחיל בגיל צעיר מאד, מלווה את האדם כל ימיו (חוה"ל עבודת האלקים ב'). על כן כל הצרכים והרצונות הבסיסיים מזהים בנפש בגוף ראשון: "אני"; "אני רוצה", "אני יכל", "אני פוחד" וכדומה. בעוד שההפכה השכלית _ מה נכון ומה טוב, מה ראוי לעשות, מה אומר השכל, וכן שאר הדברים הנובעים מהמצפון, מרחמנות, ומהתחשבות בזולת, כלם מזהים בנפש בגוף שני; כשמיצה פנימית של הספת מוסר ותוכחה הבאה מבחוץ: "לא פדאי לך", "אתה יכל להפיק תועלת אם תתאפק" וכדומה. התפקיד הראשון בפעולה של מתבגר חכם, הוא להפוך את הדמוי העצמי שלו מצמחי לרוחני, דהיינו: שה"אני" שלו יהיה כח ההפכה השכלית, ואילו ה"אתה", יהיה המשיכה לדברים גופניים. לדגמא: כשנער צעיר נצב בפרישת דרכים, בשאלה: האם לצאת לעבוד ולהרויח מיד כסף, או להמשיך ללמוד ולהגיע להשגים גבוהים יותר, שנתן יהיה להפיק מהם תועלת רק אחר זמן. בתוך עצמו הוא שומע שני קולות: "אני רוצה כסף עכשיו", "פדאי לך להתאזר בסבלנות, ולהשקיע בעתיד". מאידך יכל האדם להגיע למצב הפוך, שבו ידברו הקולות באופן זה: "פדאי לך להרויח כסף עכשיו", "אני אתאזר בסבלנות, ואשקיע בעתיד". לאדם זה יהיה הרבה יותר קל לנצח את הרצונות החיצוניים שלו, שהרי הוא אינו מזהה אותם כ"עצמו ובשרו", אלא כדחפים חיצוניים. שלב זה של הפרת הדחפים והגדרתם _ איזה מהם הוא "אני", ואיזה מהם הוא "אתה", הוא הבסיס הראשוני לכל עבודת האדם בעולם. גם אם הפכה זו אין בכחה להכניע את הדחפים, אך נדאי שהקנתה לאדם את כח ההבדלה _ כח הדעת להפיר את עצמו ואת אישיותו. זהו הבסיס האיתן שממנו תתחיל הצמיחה הרוחנית בשמירת תורה ומצוות.

מוכר עצב נספח 6 מעמוד 50 טור ב
ביארנו: שהצטמצמה שליטתו בעולם בכך שנעקר ממנו אחד מחפציו שהיה קשור אל נפשו. כיוון שדבר זה הוא עיקר בנפש האדם, שהרי אדם הראשון נברא כדי לשלוט בעולם, ככתוב: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וירדו בדגת הים, ובעוף השמים, ובבהמה, ובכל הארץ, ובכל הרמש הרומש על הארץ" (בראשית א/כו). כמו כן אחר שנברא האדם, נאמר: "ויברך אותם _ _ ומלאו את הארץ וכבשוה". ממילא מובן מדוע הגזל פרוטה מחבירו, כאילו גזל את נשמתו" (ב"ק קיט/א). כי רכוש האדם קשור לנפשו, לכן "חפץ" נקרא כך, כי הוא קשור אל חפצו ורצונו של האדם. בזאת יובן מדוע השתמשו חז"ל דווקא בלשון: "מוכר עצב", כי, עצב בלשון חז"ל, משמעו: מכווץ, כמו "טפח עצב וטפח שוחק", דהיינו: טפח מצומצם וטפח מרווח. כשחפץ נעקר משליטתו של המוכר, התכווצה שליטתו ובזאת התכווץ רובד מסויים באישיותו. דבר זה הוא כה עיקרי באישיות האדם, עד שלא ניתן לשנות אותו, והרי הוא טבע ו"מדת בשר ודם". לכן יש עלינו להתבונן ולהתפעל מגדלותו של הבורא, שכאשר העניק לנו את תורתו, שהיתה שעשועים לפנינו במשך אלף דורות לפני נתינתה (זבחים קטז/א). בתורה זו ברא הקב"ה את עולמו (זהר ח"ב קסא/א: "הסתכל באורייתא וברא עלמא"). היא נקראת, קניין של הקב"ה בעולמו (אבות ו/א). למרות כן, מה שהקב"ה נתן לנו את תורתו, אינו נחשב שהוא הרחיב את סמכויותו על ידי שהוסיף "פקידים" ו"מנהלים", אלא להיפך _ הוא מסר להם את השלטון על התורה, ומעתה הם הקובעים את חוקיה, גם בפמליא של מעלה, שקבעו על פי הכרעתו של רבה בר נחמני (ב"מ פו/א). כמו כן חכמי בית המדרש לא הסכימו להתייחס לפסיקת הלכה של רבי אליעזר למרות שנעשו לו ניסים שמיימים להוכיח שהוא צודק, והכריזו: "לא בשמים היא!" (ב"מ נט/ב, ביאורי הגר"א כאן, ראה בהקדמה לקצות החושן). כמו כן אמרו חז"ל: ראשי התיבות של: "אנכי" _ המילה הראשונה של עשרת הדיברות, שבה הופיע הקב"ה אל בני האדם, היא: אנא נפשי כתיבת יהיבת. כלומר: בכתיבת התורה נתן כביכול הקב"ה את שליטתו ועצמתו אל בני האדם (שבת קה/א). אצל בני האדם היה דבר כזה מחייב עצב גדול מאד, כתוצאה מהתכווצות הסמכויות והשליטה. ואילו אצל הקב"ה, דבר זה עצמו הביא לו שמחה גדולה.

ברית המלח וגרית היסורים נספח 7 מעמוד 63 טור א
על הנאמר: "מה ברית האמורה במלח _ מלח ממתקת", יש להרחיב ולבאר. באופן שטחי נכון היה להדגיש ולציין את הצד המעשי של השפעת המלח והשונא להשפעה המעשית של היסורים ולומר: "מה מלח ממתק את הבשר, אף יסורים ממרקים את העוונות". אך חז"ל מצאו לנכון להדגיש את המלה, ברית, ולא את העבדות על אודות טבעו הטכני של המלח, ואמרו: "מה ברית האמורה במלח", הרי לא על המלח דבר, אלא הצביעו על הברית, כדי ללמדנו, כי זו תכונתו היסודית והעקרונית של המלח _ שמירת הברית. כלומר: סבת בריאת המלח במתכנת שלו, שמאחד בתוכו את כח ההפרדה, הזקוק, השאיבה והשמור, שרשה נמצא בהבדלה שהתחדשה ביום השני לבריאה _ בו הבדלו המים העליונים. על כן, למרות שלכאורה נראה באופן שטחי שהמלח אינו אלא תוצר לואי של המים וחסר חשיבות עצמית, גלתה לנו התורה ב"ברית מלח הקרבנות", שדווקא כך זה הפורש מהמים, הוא הכח שמצליח לרומם את בשר הקרבנות לדרגה גבוהה יותר ולהחזירו אל שרשו העליון, כי המלח אינו תוצאה נלווית ומקרית, אלא את חשי האדמי קבע הקב"ה מראש באופן זה, שהמלח ישאר בפרקעית ולא יתנדף עם האדים, כדי שנתן יהיה להפיק את המלח (ע"פ גור אריה ויקרא ב/ג). זו היא גם "ברית היסורים", ולא ה"יסורים" המעשיים כשולעצמם, אלא רעיון עמק מסתתר בין המלים. דהיינו: "ברית היסורים", היא ברית שהתחדשה בתורה ככח בעל הסגולות המבארות כאן, כדי לשמר את הברית עם הקב"ה גם בשעה שהקשר מתרופף חלילה, אם חלילה התורה אינה נשמרת במתכנת הרגילה. כמבאר _ שברית היסורים מחזירה את הסוררים לחדש את הברית שפרת ה' עם ישראל. כי במתן תורה, היתה פריית ברית עם ישראל, והיסורים הם מלח השמור של אותה ברית, שלא יאפשרו לה להיות מופרת (ראה שמות כד/ו וברש"י שם). במונח הפשוט, ברית הוא חוזה והסכם, שפדוע אם צד אחד מפר אותו, גם הצד השני משחרר מהחובה להמשיך לקימו. זה אכן הסכם בין בני אדם, אך הברית שפרת אתה הקב"ה _ חקים אחרים יש לה, שעליה הבטיח הקב"ה: "ואף גם זאת, בהיותם בארץ אויביהם, לא מאסתי ולא געלתי לבלותם להפר בריתי אתם" (ויקרא כו/מד). ברית זו שאינה נתנת להפכה משתקפת במלח, שהרי היסורים יבאו רק אם מצד עם ישראל תהיה הפרת הברית חלילה, אז תבא אותה ברית מלח, כדי לקים, לבסס ולאשש את הברית באופן חדש וחזק. רואים אנו שאין בכח הפרת ברית התורה להפר את ברית הקשר אל הקב"ה, שהרי לברית הקשר ישנו ערבון ובטוח: "ברית יסורים", שמהם לא נתן להשתחרר ולהתחמק, עד ששוב אל ה' ואל תורתו (ע"פ שיחת הגאון רבי משה שפירא שליט"א).

ברית היסורים
נתן להצביע על דגמא לברית זו, וכיצד אכן נזכרים בה בשעות קשות. ממאריך כואב שעבר על שבויי ציון בזמן חרבן בית המקדש השני, שבו אמר שבוי אחד לחברו, כי על ראשיהם עוברים עתה צרות ומכות שאינן כתובות בתורה (גיטין נח/א). היה זה כאשר האחד התלונן באזני חברו, מדוע באה עלינו השפלה מוסרית ונפשית כה קשה. שאלתו של השבוי היתה: "השפלה זו הרי אינה חלק מענשי התורה, אם כן היא אינה מובילה למקום חיובי כלשהו, אלא מנתקת מהתכנית הכללית, ממילא הסבל שלנו הוא חסר משמעות. צין השבוי השני, כי אין בעולם יסורים מנתקים, עצם משמעותם של היסורים הוא "ברית", דהיינו: חבור. המשיך השבוי ובאר: המקור לענש זה הוא בפסוק, הבא להדגיש ששננים ענשים, שבגלל שפלותם, אין הפה יכל לפרטם. זו ההגדרה של "מכה אשר לא יוכלו להיות" כתובה בתורה" (בנפסח 9 לספרנו שב"ח על גטין שם, צין המבאר כאן בסגנית היסורים הממרקים עונותיו של אדם). כלומר: כשם ש"ברית" האמורה במלח _ מלח ממתק את הבשר, כך "ברית" האמורה ביסורים _ יסורים ממרקים את העוונות. דהיינו: שהמלח מפריד את הדם מהבשר, והיסורים

הַבְּרִית הַמְּשָׁרְתָה אֶת הַקֶּשֶׁר שֶׁל הַקֶּבֶץ עִם עַמּוֹ עַל יְדֵי שְׁמִסְלֻקַת מֶהֱם אֶת הַעֲנוּתָה, אֲדָּהּ כִּשְׁיִסְוִירִים אֱלוֹ תוֹקְפִים אֶת הַנֶּפֶשׁ עֲצָמָה וּמִשְׁפִּילִים אוֹתָהּ, הֵם אֵינָם נִכְלָלִים בְּתוֹךְ "בְּרִית" זוֹ, אֲלָא הֵם נִקְרָאִים: "מִכָּה אֲשֶׁר לֹא כְּתוּבָה בְּתוֹרָה" (דְּבָרִים כח/סא). כִּי יִסְוִירִים אֵינָם מְכֻוֹת אֶקְרָאִיוֹת, אֲלָא מַעְרַכַת חֲקִים מְסֻדֶּרֶת שֶׁל הַפְּרֻדַת הָרַע מִהָאֲדָם, וְלֹא מַעְרַכַת שֶׁל הַשְׁפָּלָה וּשְׁבִירָה שֶׁל פְּנִימִיוֹת הָאָדָם. עַל כֵּן, מִי שִׁתְּעוֹרֵר מִתּוֹךְ הַיִּסְוִירִים הַמִּשְׁפִּילִים הַלָּלוּ לְחַפֵּשׁ קֶשֶׁר מְחֻדָּשׁ עִם הַתּוֹרָה, נִמְצָא שֶׁהַיִּסְוִירִים הַלָּלוּ אֶמְנָם מִשְׁפִּילִים, אֲדָּהּ אֵינָם שְׁפָלִים, שֶׁהָרִי הוֹעִילוֹ לוֹ בְּדָרְךְ עֲקִיפָה לְשׁוֹב אֶל ה'.

הַתְּרוֹמָמוֹת מִתּוֹךְ הַשְׁפָּלָה וַיִּסְוִירִים

דָּבָר זֶה מְקַבֵּיל לְמָה שֶׁנֶּאֱמַר בְּגִלּוֹת מִצָּרִים: "וְאֵת לַחֲצֹנוֹ – זֶה הַדָּחֵק", כִּבְּאִוִּיר הַמֶּהֱרָ"ל, שֶׁהַכֹּנֶה עַל לַחֲץ לִנְפֶשׁ, שֶׁזֶּה דִּרְגַת הַמּוֹעֵקָה הַגְּדוֹלָה וְהַעֲמוּקָה בְּיוֹתֵר שֶׁל יִסְוִירִים, שֶׁכְּמַעַט וְנִעְקָרָה צוּרַת אָדָם מִמֶּנּוּ, וְעַל כֵּן נֶאֱמַר: "וְנִצָּעַץ אֶל ה' אֱלֹקֵי אֲבוֹתֵינוּ, וְיִשְׁמַע אֶת קוֹלֵנוּ, וַיֵּרָא אֶת עֲנָנּוֹ, וְאֵת עֲמֻלּוֹ, וְאֵת לַחֲצֹנוֹ" (דְּבָרִים כו/ו). מִהֶרָ"ל הִגִּידָה שֶׁל פִּסְחָה. דִּהֵינּוּ: שֶׁלִּחֲץ זֶה מְבִיא לְתַחוּשַׁת יִרְדָּה וְהַתְּדַדְּרוֹת כּוֹז בְּנֶפֶשׁ, שֶׁהִירְדָּה עֲצָמָה גוֹרֶמֶת לְהַתְּמַרְדּוֹת בְּמַצֵּב הַשְׁפָּל, וּמְבִיאָה לְשִׁאִיפָה לַעֲלִיָּה (גְּבוּרוֹת ה' ע"מ רמ"ג). דָּבָר דּוֹמֶה בְּאֶר רַבִּי צְדוֹק הַכֹּהֵן מִלְּבָלִין: "עֶקֶר זָכְרוֹן יִצְיָאֵת מִצָּרִים הוּא, שֶׁהָאָדָם יִזְכֵּר לְמִנּוֹת אֶל ה' שִׁוִּישְׁעוֹ מִצָּרוֹתָיו, אֲפִלּוּ אִם הוּא שָׁקוּעַ בְּעֵמֶק הַקְּלָפוֹת וְהַצָּרוֹת (פְּרִי צִדִּיק ע"מ 43). אֲדָּהּ בְּיִסְוִירִים אֱלוֹ מַצֵּד עֲצָמָם, אֵין עֲדִין אֶת כַּח הַ"בְּרִית" לְתַקֵּן אֶת הַחוּסָאִים, אֲלָא אִם כֵּן הֵם לְחַפֵּשׁ אֶת הַדֶּרֶךְ לַעֲלִיָּה, אֲזִי הֵם נִחְשָׁבִים כִּי"חֲבִלִי לִידָה" וְ"קֶרֶשׁ קִפִּיצָה" לְקִרְאָתָהּ יִצִּירַת חַיִּים חֲדָשִׁים. לָכֵן נֶאֱמַר: "קִשָּׁה תִּרְבּוֹת רָצָה בְּבֵיתוֹ שֶׁל אָדָם לְהַפְּנִיעַת בְּפִנְיָמִיתוֹ וּמִבְטָלָתָה אֶת מְקוֹמוֹ (צוּרָתוֹ הָאִישִׁית), כְּמִלְחָמָה גּוֹי וּמִגּוֹי" (בְּרֻכּוֹת ז/ב), שֶׁהוּא הַתְּגַבְּרוֹת כָּל הַמוֹן כָּחוֹת הָרַע כִּנְגֵד הַנֶּפֶשׁ הַמִּתְּנַמֶּנֶת וְהַצִּנְעָה. כֶּשֶׁם שֶׁמִּלְחָמָה גּוֹי וּמִגּוֹי, הִיא מִלְחָמָה הֶהֱמוֹן – כָּחוֹת הָרָשָׁע כִּנְגֵד הַיִּחִיד, דָּבָר שֶׁעָלִיל לַעֲצֹר אֶת הַדַּחֲף לְנִשּׁוֹת לְהַתְּנַעֵר מִהַקְּשִׁיִּים. לָכֵן בְּדוֹרֵנוּ – גִּלּוֹת אֲדוֹם, הַמַּעְרִיכָה אֶת הַחֲמִירִיוֹת וְהַחִיצוֹנִיוֹת בְּלִבָּד, יֵשׁ בּוֹ בְּטוֹיִים כֹּה רַבִּים שֶׁל "מִכָּה אֲשֶׁר לֹא כְּתוּבָה", דִּהֵינּוּ: פְּגִיעָה בְּצוּרַת אָדָם מִבֵּית וּמְחוּץ, עֲלִינוֹ לְרִאשׁוֹת בְּכָד יִסְוִירִים הַמִּשְׁפִּילִים אֶת צוּרַת הָאָדָם, לְהַבִּין כִּי הֵם "מִכָּה אֲשֶׁר לֹא כְּתוּבָה בְּתוֹרָה", וְלַהֲתְעוֹרֵר לְחֻדָּשׁ אֶת הַבְּרִית עִם הַקֶּבֶץ, מִתּוֹךְ יִסְוִירֵי אֱלֹהִים.

הַתְּרוֹמָמוֹת מִתּוֹךְ נִפְּוֹ אֲשָׁלִוִּית

מִי שְׂכּוֹאֵב עַל חֲרָבֵן הָאֲנוּשׁוֹת וְצוֹעֵק עַל כֵּד לְקַבֵּ"ה, הָרִי עֲצָם תַּחוּשַׁת יִרְדָּה זוֹ, הִיא עֲצָמָה מִתְּנָה סֵלֶם וּמִנּוֹן לְהַתְּרוֹמָמוֹת, וְהִיא יִרְדָּה שְׁמִטְרָתָהּ לְהוֹבִיל לַעֲלִיָּה וְלַהֲגִיעַ לְפִסְגּוֹת. כִּי מִתּוֹךְ לֵב הָאָבִן הִזָּה יִשְׁפִּיעַ לָנוּ הַקֶּבֶץ"ל לֵב חֲדָשׁ – לֵב בֶּשָׂר, וְרוּחַ חֲדָשָׁה יִתֵּן בְּקֶרְבָּנוּ, כִּשְׁנִצְעֵק וְנִצָּטֵעַר עַל חֲרָבֵן הָרָמָה הָאֲנוּשִׁית שֶׁהַנֶּעֱנֵה אֵלֶיהָ בְּדוֹרֵנוּ. כִּפִּי שֶׁכְּתִב רַבִּי יַעֲקֹב יִשְׂרָאֵל קִנְיָבִסקִי זצ"ל: הַמַּצְטַעַר עַל חֲסִירוֹנוֹ בְּמַצָּה, אוֹ עַל כְּבוֹדוֹ שֶׁל הַקֶּבֶץ"ל שֶׁמִּחְלָל בְּעוֹנוֹתֵינוּ הָרַבִּים, זֶה נִחְשָׁב לְיִסְוִירִים וּלְכַפֶּרֶת עוֹנוֹת, וּבְנִדָּאִי חֲשׁוֹבִים הֵם הַרְבֵּה יוֹתֵר מִיִּסְוִירִים גְּשָׁמִיִּים (קִרְיָינָא דִּאִגְרָתָא ב/שג, וְכֵן בְּרוּחַ חַיִּים ו/ו: "בְּקַבְלַת הַיִּסְוִירִין"). עוֹד יֵשׁ לִצֵּן לִכְאֵן אֶת חֲזוֹנוֹ שֶׁל הָרֵב א. א. דִּסְלֵר זצ"ל, עַל פִּי מַה שֶׁהוֹכִיחַ מִהַתּוֹרָה, הוּא הַכִּין אֶת תַּלְמִידָיו וְשׁוֹמְעֵי לִקְחוֹ, לְקִרְאָתָהּ אֲבִדֵין הַדֶּרֶךְ שֶׁחָלַל בְּעַקְבוֹת עֲזִיבַת מוֹרֶשֶׁת הַתּוֹרָה, שֶׁבְּעִטָּה בָּאוּ יִסְוִירֵי הַחֲרָבֵן וְהַשּׁוֹאָה, עַד לֵאבּוֹד מִשְׁמַעוֹת הַחַיִּים שֶׁל הָעוֹלָם הַמּוֹדֶרְנִי הַשְּׂדוּף, שֶׁאֵינוֹ מִסְגָּל לְהַעֲנִיק סְפּוּק רוּחָנוֹ וְתִכּוֹן חַיִּים אֲמִתִּי. דָּבָר שֶׁיִּחַיֵּב אֶת הָאָדָם לַעֲמֹד מוֹל שְׂאֵלֵת הַשְּׂאֵלֹת עַל אוֹדוֹת מִשְׁמַעוֹת הַחַיִּים, וְלַהֲסִיק מִסְקִנּוֹת בְּרוּרוֹת. מֵאֲרַעוֹת יִמִּינוֹ מְבִיעִים בְּזַעֲקָתָהּ כִּבְּאֵב אֶת הָאֲמֵת אוֹתָהּ חֲשָׁף לִפְנֵי שְׁנוֹת דוֹר. כֵּן אֶמַר בְּשִׁיחָה לִפְנֵי תַלְמִידָיו בְּשָׁנַת תש"י (950 לְמִנְיָנָם): אֵין סִפֵּק לִכְל, כִּי לְכוּן קֶץ הַגָּאֻנָה הַלְאוּמִית מוֹבִילִים מֵאֲרַעוֹת זְמָנָנוּ – כִּשְׁהָרַע יִבְטֵל אֶת עֲצָמוֹ. הֲלֹא רָאִינוּ בְּחוּשׁ לְהִיכֵן הוֹבִילָה גֵּאוֹת הָאָדָם בְּעֶבֶר הַקְּרֹב לְתַרְבּוֹת אֲרוּפָה וְהַגָּאֻנָה הַגֶּרְמָנִית שֶׁהִתְרַבְּיָה אֶת הָעוֹלָם]. כְּמוֹ כֵּן רֹאִים אֲנִי בַּהֲזָה כִּי צִדַּח הַסִּתְלָקָה מִהָעוֹלָם שֶׁאֲנִינוּ הַחַיִּים וּבְטַחֲוֹנָם הַחֲמִירִי. עוֹד מַעַט יִתְבָּרַר לָכֵל, שֶׁהָעוֹלָם הִזָּה כְּבֵר שְׁבוֹר לְרִסְסִים וְאֵין כָּל מוֹצֵא לְתַקְנוֹ. כֵּן מַצִּיב אוֹתֵנוּ שֶׁבֵּר גֵּאוֹן הָאָדָם בְּפִנֵּי בְּרָחָה אֵימָה וּמִבְעִיתָה – אוֹ לֵאבּוֹד כָּל תִּקְוָה לְתַקּוֹן, וְלִטְבֵּעַ בְּתֵהוֹם הָאִישׁ, אוֹ לֵבֵא לִידֵי הַכָּרָה בְּאֲמֵת רוּחָנִית מְחֻלָּטָה, וּבְמִקּוֹם הָאִישׁ הַבְּהִמִי, לְשִׁים אֶת בְּטוֹל הַגָּאֻנָה הָאֲנוּשִׁית בְּפִנֵּי הַדֶּרֶךְ כְּבוֹד ה'. בְּזֹאת תֵּבֵא מֵהוּת הָאָדָם לִידֵי בְּרוּר. כִּי מִי שֶׁאֲבָדָה מִמֶּנּוּ הַנִּקְדָּה הַפְּנִימִית – הוּא יֵאבֵד בְּאִישׁוֹ אוֹ יֵאבֵד עֲצָמוֹ לְדַעַת, חֲלִילָה, מִתּוֹךְ צַעַר אֲבִדַת הָעוֹלָם הִזָּה, שֶׁהִיא לְגִבּוֹ מִרְכָּז הַחַיִּים. אֲדָּהּ מִי שֶׁהִנְקוּדָה הַפְּנִימִית פּוֹעֶמֶת בְּקֶרְבּוֹ, נִקְדָּה זוֹ תִתְגַּלֵּה דוֹקָא מִתּוֹךְ הָאִישׁ מִהָעוֹלָם הִזָּה וּמִהֶבְלֵיו, וְתֵאֵיר בּוֹ יוֹתֵר וְיוֹתֵר, עַד שֶׁיֵּבֵא לְתִשּׁוּבָה שְׁלֵמָה, וְיִגָּאֵל לְשִׁמְחַת עוֹלָם (מ"מ-ב 5). קִשְׁיִי נֶפֶשׁ אֲלֵה לְתוֹעִים, וְיִסְוִירֵי נֶפֶשׁ שֶׁל אֲחִיהֶם הָרֹאִים אוֹתָם בְּטַעוֹתָם, הֵם יִסְוִירֵי הָאֲהָבָה שֶׁל בְּרִית הַמְּלַח, אֲשֶׁר תַּחֲדָשׁ אֶת בְּרִית הַתּוֹרָה וּבְרִית הָאֲהָבָה, אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִם אֲבוֹתֵינוּ וְעַמָּנוּ, וְתוֹכִיחַ לְעוֹלָם כָּל שֶׁהַקֶּבֶץ"ל אוֹהֵב אֶת בְּנָיו, וְאֵינוֹ מֵיִיחַ לָהֶם לְהַשְׁחִית אֶת עֲצָמָם, וּבִאֲהָבָתוֹ הוּא מְכַרִּים אוֹתָם לְשׁוֹב אֶל עֲצָמָם, אֶל עַמָּם, אֶל אֲלֹהֵיהֶם וְאֶל תּוֹרָתוֹ וּמִצְוֹתָיו.

יִרְחִי כֹלָה נִסְפַח 8 מִעֲמּוֹד 0 טוֹר ב

אֵת הַמִּילָה "כֹּלָה" נִיתַן לְבֹאֵר בִּשְׁנֵי אוֹפְנִים: הָאֶחָד מִלְשׁוֹן "כֹּלָה בְּיוֹם חוֹפְתָהּ", כִּי הַתֵּאֲסַפּוֹת הַצִּיבוֹר הַגְּדוֹל לְלִמּוּד תּוֹרָה בְּצוּתָא, מְקַבֵּילָה לְמַעֲמַד הַר סִינִי וּמִתֵּן בִּשְׁנֵי אוֹפְנִים: שֶׁאֵין נִחְשָׁבוּ עִם יִשְׂרָאֵל כִּי"כֹלָה בְּיוֹם חוֹפְתָהּ", כְּכַתּוּב: "בְּיוֹם חַתּוּתוֹ" (שִׁה"ש ג/יא), וּבִיאֵרוֹ חז"ל: "זֶה מִתֵּן תּוֹרָה" (תַּעֲנִית כו/ב). אֲכֵן בִּירְחִי כֹלָה הִיָּה עֲמוּד שֶׁל אֵשׁ יוֹרֵד עֲלֵיהֶם מִן הַשָּׁמַיִם, בְּמִקְבִּיל לִירִידַת הָאֵשׁ עַל הַר סִינִי (בְּרֻכּוֹת יז/ב בְּתוּס: "תִּרִי זִימִנִּי". כֵּן אֲפִשֵׁר לְדִיִּיק בְּתַק"ז כז/א). עַל כֵּן יֵשׁ לִצִּין שְׁלַעִיל עַל הַגִּמְרָא: "הֵאֵין דּוּחָקָא דְהוּי בְּכֹלָה", מוֹבֵא שֶׁם בְּרִש"י שְׁבַעִין יַעֲקֹב בְּסוֹגְרִיִּים: "שִׁשְׁבַת נִקְרָאֵת כֹּלָה" (בְּרֻכּוֹת ו/א), שֶׁהִיא הַשְּׁבַת הִיא הַכֹּלָה – בֵּת הַזּוֹג שֶׁל עִם יִשְׂרָאֵל. בִּיאֵרוֹ נוֹסֵף בְּמִילָה "כֹּלָה", מִלְשׁוֹן "כֹּל", דִּהֵינּוּ: הַתֵּאֲסַפּוֹת הַמּוֹנִית, שְׁכֵל הָעַם בֹּא לְשִׁמּוֹעַ אֶת הַדְּרָשָׁה, כִּלְשׁוֹנוֹ שֶׁל רִש"י: "יּוֹמָא דְכֹלָה" = דְּרָשָׁה שֶׁהִכֵּל מִצּוֹיִים שֶׁם (מו"ק טז/ב). הַהִבְדֵּל שִׁיחִיהָ בֵּין שְׁנֵי הַבִּיאֵרוֹרִים הוּא גַם בְּצוּרַת הַנִּיקּוּד. אִם נֶאֱמַר שֶׁהוּא מִלְשׁוֹן כֹּלָה בְּחוֹפְתָהּ, יִהְיֶה הַנִּיקּוּד: "כֹּלָה", וְאִם מִלְשׁוֹן "כֹּל" הָעַם – בֹּאֲרִמִית, יִצְטָרְכוּ לְכַתּוֹב וּלְנַקֵּד: "כֹּלָא" בֹּא' וּבְקַמֶּץ קֶטֶן, אוֹ "כֹּלָה".

אֵלִיהוּ שֶׁלֵךְ חֲרֵב נִסְפַח 9 מִעֲמּוֹד 5 טוֹר ב

פִּינַחֵס בֵּן אֲלַעֲזָר הַכֹּהֵן הוּא אֵלִיהוּ הַנְּבִיא (זֶה-ר ב קצ/א). עֲלִיו נֶאֱמַר: "הַנְּנִי נוֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שְׁלוֹם" (בְּמִדְבָר כה/ב). לְבִרִית שְׁלוֹם זוֹ זֹכָה פִּינַחֵס אַחֵר שֶׁהִרָג בַּחֲרֵב וּבַחֲנִית שֶׁר וְנִכְבַּד, שֶׁפָּרַץ אֶת גִּדֵּר הַצִּנְעוֹת בְּעַם יִשְׂרָאֵל. בְּמַעֲשֵׂה גְבוּרָה זֶה הוּא מִנֵּעַ שׁוֹאָה נּוֹרָאָה, כְּכַתּוּב: "בְּקִנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם, וְלֹא כְלִיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי. לָכֵן אֲמַר: הַנְּנִי נוֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שְׁלוֹם" (בְּמִדְבָר שם). אֲכֵן בֹּאוּתָה דֶּרֶךְ הַלֵּךְ אֵלִיהוּ הַנְּבִיא וְנִלְחַם בַּחֲרוֹף נֶפֶשׁ לְמַעַן אֲחֻדּוֹת עִם יִשְׂרָאֵל הַמֵּאֲמִין בֹּא-ל יחִיד. כֹּאשֶׁר עֲמַד מוֹל הַמֶּלֶךְ אַחֲבָב הָרַשָׁע, שֶׁאִיתּוֹ הָיוּ שְׁמוֹנֶה מֵאוֹת וַחֲמִישִׁים כֹּהֲנֵי בַעַל וְאִשְׁרָה, שֶׁהִצְלִיחוּ לְהַחֲדִיר בַּחֲלָק מַעַם יִשְׂרָאֵל אֶת רַעַל הַפִּיקְדוֹק בֹּאֲמוֹנָה. כִּפִּי שֶׁהוּא זַעַק מַעַל פִּסְגַּת הַר הַכְּרִמֶּל, לְכֹל הָעַם שֶׁהִתְכַּנֵּס שֶׁם לְמַפְגֵּן בִּירוֹר הַבְּמוֹנָה, כְּכַתּוּב: "וַיּוֹגֵשׁ אֵלִיהוּ אֶל כָּל הָעַם וַיֹּאמֶר: עַד מָתַי אֲתֵם פּוֹסְחִים עַל שְׁתֵּי הַסַּעֲפִיִּים? אִם ה' הָאֱלֹקִים – לָכֵן אַחֲרָיו, וְאִם הַבַּעַל – לָכֵן אַחֲרָיו, וְלֹא עֲנוּ הָעַם אוֹתוֹ דְּבַר" (מ"א יח/כא). פִּירֵשׁ רִש"י: כִּיוּן שֶׁאֲכֵן בֹּאֲמַת לֹא יַדְעוּ לְהַבְחִין בֵּין שְׁתֵּי הַבְּמוֹנוֹת, שֶׁאֵת הָאֲחַת יִיבֹג אֵלִיהוּ הַנְּבִיא וְאֵת הַשְּׁנִיָּה יִבְּגוּ מִפִּיצֵי הַשְּׁקָרִים לְמִינִיהֶם (מ"א שם). אֵת סוּפוֹ שֶׁל אוֹתוֹ מִפְּגַן מִתֹּאֵר הַמִּקְרָא, שִׁירְדָה אֵשׁ מִהַשְּׁמִים עַל מִזְבְּחוֹ שֶׁל אֵלִיהוּ, וְהַבְּמוֹנָה הַתְּבַרְרָה לְכֹל הָעַם הָרֵב, כְּכַתּוּב: "וַיִּירָא כָל הָעַם, וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם, וַיֹּאמְרוּ: ה' הוּא הָאֱלֹקִים! ה' הוּא הָאֱלֹקִים!" (מ"א שם). אַחֵר שֶׁהַבְּמוֹנָה בֵּה' וּבְנִבְיָאֵי הִיתָה בְּרוּרָה לְכֹל הָעַם, לֹא הִסְתַּפֵּק אֵלִיהוּ בְּכֵד, אֲלָא קִרָא לְעַם לְבּוֹא לְעִזְרָתוֹ לְעַקּוֹר אֶת שׁוֹרֵשׁ הָרַע, כֵּן מִתּוֹאֵר הַדְּבַר בְּמִקְרָא: "וַיֹּאמֶר אֵלִיהוּ לָהֶם: תַּפְּשׁוּ אֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל – אִישׁ אֶל יִמְלֹט מֵהֶם. וַיִּתְּפֹשׁוּ, וַיּוֹרִידוּם אֵלִיהוּ אֶל נַחַל קִישׁוֹן, וַיִּשְׁחָטוּם שֶׁם" (מ"א יח/מ). כִּי הַתֵּנָאִי הָרֵאשׁוֹן בְּהַנְחִלַת הָאֲמֵת וְהַטּוֹב, הוּא עֲקִירַת הַשְּׁקָר וְהָרַע, כְּכַתּוּב: "סוֹר מֵרַע, וַעֲשֵׂה טוֹב" (תְּהִלִּים לד/טו). וְכֵן נֶאֱמַר: "אוֹהֲבֵי ה' – שְׁנָאוּ רַע" (תְּהִלִּים צז/ל). עוֹד נֶאֱמַר: "נִירוּ לָכֵם נִיר, וְאֵל תִּזְרְעוּ אֶל קוֹצִים" (יִרְמִיָּהוּ ד/ג), וְכֵן פְּסוּקִים וּמֵאֲמָרִים לְרֹב הַמְּבֹאֲרִים מִזּוּיוֹת שׁוֹנוֹת שֶׁאֵין אִפְשָׁרוֹת לְהַנְחִיל אֶת הַטּוֹב בְּטֵרִם נַעֲקוֹר אֶת הָרַע. כֵּן גַם לִימְדוֹנוֹ חז"ל: "הִיוּ שְׁקוּד לְלִמּוּד תּוֹרָה – וְדַע מַה שֶׁתִּשָּׁב לִאֲפִיקוֹרִס", כְּלוֹמֵר: כָּל הוֹסַפַת חֲכָמַת הַתּוֹרָה בְּלֵב, מְקַבֵּילָה תְּמִיד לְעִקְרִית הַשְּׁקָר וְהַבְּמוֹנוֹת שׁוֹא, שֶׁהִיא הָאֲמֵת וְהַשְּׁקָר הֵם שְׁנֵי דְּבָרִים הַפּוֹכִים, שֶׁהָאֶחָד תּוֹפֵס אֶת מְקוֹמוֹ שֶׁל הַשְּׁנִי (אֲבוֹת ב/ד, וּבְדֶרֶךְ חַיִּים לְמִהֶרָ"ל שם).

מלחמה זו לעקור את שורש השקר ולמגר את עושי דברו, היא היא הבאת השלום האמיתי לעולם, שהרי האמונה בא-ל יחיד, היא הדרך היחידה לאחד את בני האדם ולעצור התפלגויות, המביאות להרס עצמי, למלחמות, לשחיתות ולאבדן צלם אלקים וצלם אנוש. כפי שלימד זאת מנחיל האמונה בא-ל יחיד – אברהם אבינו, כשהוכיח את אבימלך ואמר לו: "רק אין יראת אלקים במקום הזה, והרגוני על דבר אשתי" (בראשית כ/יא). כפי שיצא משה רבינו למלחמת חרמה וחסרת פשרות נגד עדת קורח שהיו "מייסדי המחלוקת" הראשונה בעם ישראל, ואמר להם, שמעשה זה קושר אותם לשיטתם של עובדי העבודה זרה, שיש להם אלילים רבים, וכהנים רבים המלמדים אותם דרכי עבודה שונות (במדבר טז/ו וברש"י שם). לכן כל מי שמנסה לייסד דרך חדשה הפורשת מציבור עובדי ה', משייך את עצמו לעדת קורח, שנמחו מעל פני האדמה – הם וכל אשר להם. על כן דווקא אליהו הנביא – מלאך השלום, נבחר לבשר לאנושות כולה את בוא השלום, ולהכין את הדרך לאותו שלום נכסף, על ידי סילוק כל הרע, ככתוב: "הנה אנוכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא, והשיב לב אבות על בנים, ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג/כג). ממשיך שם הכתוב לתאר מה יקרה אם חלילה לא יבוא אליהו לעשות זאת: "פן אבוא והכתי את הארץ חרס". מכאן למד הרמב"ם שאין אליהו הנביא בא אלא לשים שלום בעולם (מלכים יב/ב). בכך תבוא האנושות לאחדותה, כנאמר: "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד/ט). דבר זה חייב יהיה להגיע כשלב אחר מיגור הרע, כנאמר: "ויעלו מושיעים, לשפוט את הר עשיו" (עובדיה א/כא). לכן דווקא אליהו, הוא זה שהתגלה כאן כדי למלא את שני התפקידים הנעלים הללו: 7. אאירור אמונה לספקנים, בירור אמונה לספקנים, נים, 7. בכריתת ראשם של פורצי הגדרות. כי ביצור האמונה וסילוק כל מהרסיה, הוא התנאי היחיד להבאת שלום בעולם.

בן' = שם תאָר וְגִלְגָּל נספח 0-א מעמוד 65 טור א

סִגְיָה זוּ הַתְּבַאָרָה עַד כֹּה עַל דֶּרֶךְ הַפֶּשֶׁט, כַּאֲשֶׁר הַמִּשְׁגִּים הִלְלוּ: "בֶּן צִדִּיק", "בֶּן רָשָׁע", מִתְּבַאָרִים כַּפְּשׁוּטִים = "בֶּן שֶׁל אָדָם צִדִּיק" ו"בֶּן שֶׁל אָדָם רָשָׁע". אֵד עֵמֶק נוֹסֵף מִתְּגַלָּה

בְּדַבְרֵי הַחֲכָמִים בְּדֶרֶךְ רָמָז, שָׁבוּ "בֶּן" אֵינּוּ הַגְּדֵרֶת יָחוּס, אֲלָא "בֶּן" הוּא שֵׁם תֵּאָר, כְּמוֹ שֶׁ"בִּנְחִיל", "בִּנְחָל", "בִּנְחָל", או "בִּנְחָלֵעַל", אֵינּוּ הֵבֵן שֶׁל אָבָא הַנוֹשֵׂא שֵׁם זֶה, אֲלָא שֵׁם תֵּאָר לְאָדָם הַמִּשְׁתַּיֵּד לְאוֹתָהּ מַעֲלָה אוֹ לְאוֹתָהּ קְבוּצָה. כִּי הַתֵּאָר "בֶּן", אֵינּוּ מוֹעֵנֵק לְמִי שֶׁהִצְטָרֵף זֶה עִתָּה לְקְבוּצָה מְסִימָת, אֲלָא לְמִי שֶׁרָכַשׁ תֵּאָר זֶה בְּמִשְׁדֵּךְ תִּקְוָה אֲרָכָה, רַק אִזּוּ שֵׁם תֵּאָר זֶה הִצְטָרֵף אֵלָיו בְּאִפֻּן שֶׁלֹּא נִתֵּן לְהַפְרָדָה, כְּפִי שְׂאִי-אִפְשָׁר לְהַפְרִיד בֶּן מֵאֲבִיו. עַל כֵּן בַּתֵּאָר "צִדִּיק בֶּן צִדִּיק", אֵין לְבַחן אֶת אֲבִיו כָּלָל, אֲלָא הוּא עֲצָמוֹ נוֹשֵׂא תֵּאָר זֶה בְּאִפֻּן כֹּל כֵּד מֵהוֹתִי, אַחֵר שֶׁרָכַשׁ אוֹתוֹ בִּיגִיעַת אֶמֶת. כְּמוֹ כֵּן לְהַפֵּד: "רָשָׁע בֶּן רָשָׁע" הוּא כְּפִי שְׂאִמְרוֹ חֲזוּ"ל עַל בְּבוֹכָדְנָאֶצֶר: "רָשָׁע בֶּן רָשָׁע בֶּן בֶּנוֹ שֶׁל נִמְרֹד הַרָשָׁע", לְמִרְוֹת שֶׁהוּא לֹא הִיָּה מִצְאָצָאִיו, אֲלָא שֶׁהִלֵּךְ בְּדֶרֶכּוֹ וְחָקָה אֶת מַעֲשָׂיו (חִיגָה יג/א תוס'): "בֶּן בִּנּוֹ שֶׁל נִמְרֹד הַרָשָׁע". דִּהִינוּ: רָשָׁע זֶה רָכַשׁ אֶת רָשָׁעוֹתָו בְּאִפֻּן קְבוּעַ, צָבִי וְרָצוּף, עַד שֶׁהִרְשָׁעוֹת הִפְכָּה לְהִיּוֹת חֶלֶק בְּלִתִּי נִפְרָד מִיִּשְׁוֹתוֹ. בִּשְׁתֵּי הַדְּגֻמָּאוֹת הַקִּיצוֹנִיּוֹת הִלְלוּ שֶׁל צִדִּיק וְשֶׁל רָשָׁע, שְׁנֵיהֶם הֵם "בְּנִים" שֶׁל עֲצָמִם וְיָדְבִקִּים בְּאִפֻּן מַחֲלֵט בְּמִטְרָה הַטּוֹבָה אוֹ הַרָעָה שֶׁהִצִּיבוּ לַעֲצָמָם. בְּמִקְרִים כְּגוֹן אֵלּוֹ אִכּוֹן לֹא יָכֹל לְהִיּוֹת מִצָּב שָׁבוּ לְצִדִּיק יְהִיָּה רַע, אֲלָא רַק לְתִקְוָה שְׁבָה הוּא עֲדִין לֹא רָכַשׁ לַעֲצָמוֹ אֶת הַתֵּאָר הַקְּבוּעַ: "בֶּן". כְּמוֹ כֵּן לֹא יָכֹל לְהִיּוֹת שֶׁלְרָשָׁע יְהִיָּה טוֹב, אֲלָא רַק בַּתְּחִלַּת דֶּרֶכּוֹ הַרָעָה, לִפְנֵי שֶׁהוּא הִעֲמִיק בְּיוֹתֵר אֶת רָשָׁעוֹתָו, עַד שֶׁהִיָּה חֶלֶק בְּלִתִּי נִפְרָד מִמֶּנּוּ, וְהוּא עֲצָמוֹ כְּבֶר "בֶּן" רָשָׁע. אִזּוּ יִנְחֹתוּ עָלָיו הָרְעוֹת, הַצִּרּוֹת וְהַתְּסַכּוּלִים בְּזֶה אַחֵר זֶה, בַּתְּחִלָּה – כְּדִי לַעֲוֹרְרוֹ, וְאַחֵר כֵּד, אִם לֹא הַתְּעוֹרֵר כִּי לֹא מֵגִיעַ לוֹ יוֹתֵר מִכֵּד. אֲלָא שְׁבִין שְׁתֵּי הַדְּגֻמָּאוֹת הַקִּיצוֹנִיּוֹת הִלְלוּ יִשְׁנָם גַּם מִצָּבִי-בְּנִים רַבִּים. "צִדִּיק בֶּן רָשָׁע" הוּא מִי שֶׁהִתְחִיל אֶת מַסְלֹל חַיּוֹ כְּרָשָׁע, אֵד הַתְּעַלָּה עַל עֲצָמוֹ, חִזַּר בַּתְּשׁוּבָה וְהִתְגַּבֵּר עַל תְּכוּנוֹת הָרַע שָׁבוּ, אֲבָל תְּכוּנוֹת שְׁלִילִיוֹת אֵלּוֹ עֲדִין קִמְמוֹת בּוֹ. לֹא יִפְלֵא שֶׁרַע לְאָדָם זֶה, כִּי סִעֲרוֹת רַבּוֹת תּוֹסְסוֹת עֲדִין בְּקִרְבּוֹ וְגִרְוִיִּים רַבִּים בָּאִים אֵלָיו מִתּוֹךְ הָעוֹלָם הַחִיצוֹנִי הַמְכִּיר בּוֹ כְּרָשָׁע, וּבְאִפֻּן חֲלָקִי גַם הוּא מְכִיר כֵּד אֶת עֲצָמוֹ. מִתּוֹךְ הַהֲרָגִלִים הַפְּנִימִיִּים שֶׁעֲדִין לֹא עָקַר, מִשֵּׁם בּוֹקֵעַ ה"רַע לוֹ". אֵד קִשְׁיִים אֵלּוֹ אֵינָם לְרַעְתּוֹ, כִּי הֵם אֵלּוֹ שִׁשְׁבְּרוּ אֶת הַרְגָּלִיו הַרָעִים, וְהֵם אֵלּוֹ שִׁיקְרָעוּ בְּפָנָיו אֶת הַמַּסְכִּים הַמְבַדִּילִים בֵּינוֹ לְבֵין הַטּוֹב. בְּגִלָּל שֶׁעַל יְדֵי הַקִּשְׁיִים שֵׁלּוֹ, הוּא זֹכֶה לִשְׁמֵר עַל דֶּרֶךְ הַטּוֹב שֶׁבָּחַר בּוֹ, וּבְכֵד הוּא חוֹצֵב דֶּרֶךְ אֱמֶתִית בְּתוֹךְ הַסִּלְעִים הַקִּשְׁיִים שֶׁבִּנְפִשׁוֹ (ע"פ רַעִיָּא מֵהִימָנָא, זוה"ק מִשְׁפָּטִים). כְּמוֹ כֵּן לְהַפֵּד: "רָשָׁע בֶּן צִדִּיק", הִינוּ: שֵׁשׁ הַתֵּאָר שֵׁלּוֹ הוּא "צִדִּיק", אֵד בְּמִשְׁדֵּךְ הַזְּמָן הוּא הַחֲמִיץ קִמְעָה, וְהַחֵל לִנְצֵל אֶת מַעֲמָדוֹ וְאֶת רָמְתּוֹ הַרוֹחֲנִית לְצָרְכֵי הָאִשְׁשִׁים וְלִקְדָם אִשְׁלִיוֹת, שֶׁלֹּא הִשְׁכִּיל לְדַבֵּא וְלֹא הִתְאַמֵּץ לַחֲנֹךְ אֶת עֲצָמוֹ כְּרַאיוֹ. אָדָם זֶה שֶׁקָּבַל אֶת כָּל הָאֲשֵׁרָאִי כְּדִי לִבְנוֹת אֶת קוֹמָתוֹ הַרוֹחֲנִית וְכְדִי לְהִגִּיעַ לְעוֹלָם הַבָּא, וְהוּא מְנַצֵּל זֹאת מִמִּטְרוֹת הַפִּיכּוּת, תּוֹךְ כְּדִי שֶׁהוּא יוֹדֵעַ אֶת הָאֱמֶת, לֹא יִקְחוּ מִמֶּנּוּ אֶת הָאֲשֵׁרָאִי שֶׁנִּתֵּן לוֹ, אֲלָא עִם אוֹתוֹ הַסֵּלֶם שֶׁהוּא קָבַל כְּדִי לְהַפְּכִיל לְפָסְגוֹת, בְּסֵלֶם זֶה עֲצָמוֹ הוּא יִגְלַשׁ מִטָּה מִטָּה אֶל עֵבֶר פִּי-הַתְּהוֹם, בְּדִיוֹק כְּמוֹ שֶׁהִיָּה עִם קִרְחַ, שֶׁבַּתְחִלַּת דֶּרֶכּוֹ הִיָּה צִדִּיק, חֶסֶד, עֲשִׂיר וְנִכְבֵּד, מְנוֹשָׂאִי אֲרוֹן בְּרִית ה'. אֶת כָּל הַמַּעֲלּוֹת הִלְלוּ הוּא נִצֵּל כְּדִי לַעֲרַעַר עַל סִמְכוֹתָיו שֶׁל מִשָּׁה רַבֵּנוּ, וּמַעֲלָה עֲצוּמָה זוֹ שֶׁהִיָּתָה לוֹ, הִיָּתָה נִרְאִית לְכָל "צִדִּיק וְטוֹב לוֹ". אֵד אַחֵר שֶׁהִפָּךְ לְהִיּוֹת "רָשָׁע בֶּן צִדִּיק", אוֹתוֹ הַטּוֹב שֶׁנִּתֵּן לוֹ לֹא נִלְקַח חֲזָרָה, אֲלָא קִרְחַ נּוֹתֵר עֲשִׂיר וְנִשְׂוֹא פָּנִים, רַק מַעֲלָה זוֹ בַּעֲצָמָה הִיָּה שֶׁהִפְכָּה אוֹתוֹ בְּכָל עֲצָמָתָה לְעִמְקֵי הַשְּׂאוֹל. זוֹ הִיָּה אִם כֵּן נּוֹרֵת אֲזִהְרָה לְאֵלֶּה הַשְּׂאוֹלִים ל"טוֹב" עַל פִּי רֵאיוֹתָם הַשְּׁחִיתִית, עוֹדֵד שְׂאֵת תְּכוּנוֹת לָבֶם הֵם לֹא תִקְנוּ לְגִמְרִי, עֲלֵיהֶם לְדַעַת שֶׁ"טוֹב" זֶה עָלוֹל לְהִיּוֹת לָהֶם לְרוּעַץ, כְּנָאֶמֶר: "פֶּן אֲשַׁבֵּעַ וְכַחֲשִׁיתִי" (משלי ל/ט). כְּלוֹמֵר: הַשְּׁבַע וְהַסְפּוֹק עָלוּלִים לְהִבָּא וְלְהִתְדַרְדְּרוֹת, יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר הָרַעַב וְהַחֲסוֹר, וְאִם כִּי הַסּוֹבֵל עֲצָמוֹ, כְּמוֹ כָּל אָדָם מַעֲדִיף אֶת הַשְּׁבַע, הָעֲשִׂר וְהַחֲצָלָחָה, עַל פָּנֵי עֵנִי, מַחֲסֵר וְכַשְׁלוֹנוֹת. אֵד בַּתּוֹכִכִּי לְבֹ מוֹדָה כָּל אֶחָד שֶׁלְטוֹבָתוֹ הַזְּמִנִּית וְהַנֶּחֱצִית, וְלְטוֹבַת הָאֲנוּשׁוֹת כֻּלָּה, עֲדִיפִים אֲנִשִּׁים שֶׁלֹּא הִתְדַרְדְּרוּ. אֲלָא שֶׁהִאֲשִׁלָּה וְהִתְקַנָּה שֶׁ"לִּי זֶה לֹא יִקְרָה", מַחֲפָה עַל הַדָּאָה שֶׁמָּא בְּאֶמֶת עֲדִיף הִיָּה לֹא לְהַפְּכֵל בְּמַצְלִיחִים.

בן = בֶּן שֶׁל עֲצָמוֹ מֵהַגִּלְגָּל הַקּוֹדֵם

בַּאִיר נּוֹסֵף יִשְׁנוּ בִּסְגִיָּה עַל פִּי דֶּרֶךְ חֲכָמֵי הַקְּבֵלָה וְהַסּוֹד, שֶׁהִרְמַבֵּין מַעֲיָד עַל בַּאִיר זֶה שֶׁהוּא עֵמֶק הַבַּאִיר הַנִּכּוֹן בִּסְגִיָּה זוֹ. כִּי סוֹד זֶה עוֹנָה עַל הַשְּׂאוֹלוֹת שֶׁנּוֹתְרוּ לֹא בְּרוּרוֹת (פִּירוּשׁ הַרְמַבֵּין עַל אִיּוֹב, כְּתִיב הַרְמַבֵּין ח"א, בַּהֲקֵדְמָה ע"פ כ"ג: "אֲבָל בְּאֶמֶת יֵשׁ בְּזֶה הַעֲנִיין סוֹד גְּדוֹל", וּבְאִיּוֹב לְגַל וּבַהֲגָהוֹת הַרְחִידִישׁ ז"ל שֵׁם, וְכֵן בִּשְׁעַר הַגְּמוּל: "וְהִנֵּה אֵלֵיהוּא", עַמּוּדִים רַעַח-רַפֵּב, וְכֵן ב"כֵד הַקִּמְח" לְרַבֵּנוּ בַּחֲיִי:

"הַשְּׁגָחָה"). כְּפִי שֶׁמְבַאָרִים חֲכָמֵי הַקְּבֵלָה, שֶׁאִם אָדָם לֹא הִסְפִּיק אוֹ לֹא הִצְלִיחַ לְהַשְׁלִים אֶת תְּפִקִּדוֹ בְּמִשְׁדֵּךְ חַיּוֹ, נִתְּנָת לוֹ הַזְּדֻמְנוֹת לַעֲשׂוֹת זֹאת בְּמַסְלֹל חַיִּים נּוֹסֵף, הַנִּקְרָא: "גִּלְגָּל". דִּהִינוּ: אוֹתָם חֲלָקִי נִשְׁמָה שֶׁעֲדִין לֹא הִגִּיעוּ אֶל מְלוֹי תְּפִקִּידָם בַּפֶּעַם הָרִאשׁוֹנָה, נִשְׁלָחִים לְעוֹלָם פֶּעַם נּוֹסֶפֶת כְּדִי לְהַשְׁלִים אֶת כָּל קוֹמַת הָאָדָם בְּשִׁלְמוֹתוֹ (בַּאִיר רַחֵב לְנוֹשֵׂא, רַאֵה דֶרֶךְ ה' לְרַמַח"ל דֶּרֶךְ ד' ב/ג-, וּבִמְאֵמֶר הַחֲכָמָה פֶּרֶק עַל עֲנִיין הַגִּלְגּוֹל, מוֹבָא בִּילְקוּט יִדְעִית הָאֵמֶת, חֶלֶק א' ע"פ רס"ו). מִמִּילָא נִמְצָא, כִּי אָדָם הַנִּמְצָא בְּעוֹלָם בַּפֶּעַם הַשְּׁנִיָּה, בְּמָה שֶׁעוֹבֵר עַל חַיּוֹ נִכָּל גַּם הַשְׁלָכָה שֶׁל הַדְּבָרִים שֶׁעָשָׂה הוּא בַּעֲצָמוֹ בַּפֶּעַם הַקּוֹדֵם. לָכֵן מִי שֶׁבְּגִלְגָּל הָרִאשׁוֹן הִיָּה רָשָׁע, הַקְּבִי"ה מוֹרִידוֹ לְעוֹלָם בַּפֶּעַם נּוֹסֶפֶת עִם כְּמָה הַגְּבִילוֹת וּמַעֲצוּרִים אֲחֵדִים. כְּגוֹן שֶׁהוּא פִּיּוֹס חֲגֹר, נִכְה, עוֹר, מִיִּסֵּר, חוֹלָה, עֵנִי, מִדְּכָא, חֲסֵר דְּעָה, חֲסֵר בְּנִים, אוֹ אֲב לְבָנִים שְׂאִינָם הוֹלְכִים בְּדֶרֶךְ אֲבוֹתָם, מִבְּזָה בְּעִינֵי הַבְּרִיּוֹת, נִרְדֵּף עַל יְדֵי הַשְּׁלִטוֹן, אוֹ כָּל דְּגֻמָּא אַחֲרָת מִנִּי רַבּוֹת שֶׁל בְּטוּי צַעַר. אֵד כָּל הַמִּקְרִים הִלְלוּ הֵם בְּמִטְרָה אַחֶת, אֲשֶׁר נּוֹעֲדָה לְמַנֵּעַ מִמֶּנּוּ עֲצָמָה וְשִׁלְטוֹן עַל אַחֲרִים, וְסוֹגְרָת בַּעֲדוֹ אִפְשָׁרוּיּוֹת חֲטָא, שֶׁבְּגִלָּל עָבְרוּ, הוּא עָלוֹל לְהַפְּכֵל בּוֹ בְּנִקְל, אִם הוּא יָשׁוּב לְחַיּוֹת בְּעוֹלָם לֹלֵא אוֹתוֹן מַגְבָּלוֹת. הִרִי שֶׁהִצְרּוֹת הִלְלוּ הֵן לְטוֹבָתוֹ הַגְּמוּרָה, לְמִרְוֹת שֶׁהוּא אֵינּוּ יוֹדֵעַ עַל כֵּד מֵאוּמָה. אֵף עַל פִּי כֵן נּוֹעֲדוּ הַמַּגְבָּלוֹת כְּדִי שֶׁלֹּא יִהְיוּ בְּפָנָיו יוֹתֵר מִדָּאִי הַרְבֵּה הַזְּדֻמְנוּיּוֹת לְחֲטָא וְלַהֲרָשָׁע. מַגְבָּלוֹת אֵלּוֹ חִיבּוֹת לְהִיּוֹת לוֹ, מִפְּנֵי שֶׁבְּמַעֲמָקֵי נִפְשׁוֹ אֵין לוֹ מַעֲצוֹר מַחֲטָא, כִּי נִשְׁמָתוֹ עֲדִין מַחֲבֵרֶת אֶל הָרַע, עוֹד מַגְלּוּלָה הַקּוֹדֵם, לָכֵן הוּא חוֹזֵר לְעוֹלָם בְּאִפֻּן שֶׁחֲכָמֵי הַסּוֹד קוֹרְאִים לוֹ:

"חֲסִירוֹן הַלְבָּנָה". מִמִּילָא יְהִיָּה לוֹ חֲסִירוֹן כָּל חַיּוֹ, אֵף עַל פִּי שֶׁעִתָּה הוּא כְּבֶר בּוֹחֵר בְּטוֹב, וְהוּא צִדִּיק גְּמוּר, וְזֶה הוּא: "צִדִּיק וְרַע לוֹ". הוּא אֲמָנָם סוֹבֵל, אֵד חֲסִרֶת טַעַם תִּהְיָה שְׂאֵלָתוֹ: "מִדּוּעַ רַע לִי"? כִּי הוּא אֵינּוּ יוֹדֵעַ שְׂאֵלְמָלָא סָבֵל זֶה, הִיָּתָה יִרְדָּתוֹ הַנוֹסֶפֶת לְעוֹלָם הַזֶּה חֲסִרֶת מִשְׁמַעוֹת, וְכָל תְּכִנִּית חַיּוֹ הִיָּתָה חֲסִרֶת תְּכִלִּית, כִּי לֹא הִיָּה מַצְלִיחַ לְהִגִּיעַ לְהִיָּכֵן שֶׁהִגִּיעַ בְּלִי "מִסְגֵּרָת" זוֹ, וְלֹא הִיָּה מַצְלִיחַ לְתַקֵּן אֶת שֶׁהוּא עֲצָמוֹ עוֹת, וְסִלּוֹק צַעֲרוֹ וְסִבְלוֹ, הִרִי הוּא כַּסְלּוֹק חַיּוֹ, שֶׁלֹּא נִתְּנוּ לוֹ אֲלָא בִּתְנָאִי זֶה. עַל כֵּן בְּפָנֵי כָּל סוֹבֵל לֹא נִצָּבֶת הַשְּׂאֵלָה: "מִדּוּעַ אֲנִי סוֹבֵל"? אֲלָא הַשְּׂאֵלָה: "הֵאֵם אֲנִי מַשְׁפִּיל לְהַשְׁתַּמֵּשׁ נִכּוֹן בְּסָבֵל שְׁלִי כְּמִנוֹף לְהִגִּיעַ לְהִיָּכֵן שְׂאִנִּי צָרִיךְ לְהִיּוֹת"? כִּי לּוֹלֵא סָבֵל זֶה, לֹא יָכֹל

הייתי מכלל בעולם. כמו כן להפך, מי שהיה צדיק, אלא שצריך היה להשלים איזה פרט אחד, ולשם כך נרד פעם נוספת. ההופעה השנייה שלו לעולם באה במלוי וברוח, והוא יזכה לכל טוב. כי טבע הנשמה שלו לשאף לדברים נעלים, ערפיים ונאצלים. לכן יכל הוא לקבל חיי רוחה. מפני שמטבעו הקודם הוא אינו נמשך אל הרע, ולא מחבר לחטאים. אמנם לא נטלת ממנו הבחירה החפשית, והוא בהחלט עלול לחשוף את עצמו לדברים רעים ולהגרר אחריהם, לכן אם בפעם השנייה שהוא נרד לעולם, הוא לא השכיל להתנהג כמו שהיה צריך, למרות שמטבעו היה לו קל להיות צדיק, אפילו אם בטפשותו, או בטפשות הוריו וחברתו, הוא לא נצל את תכונותיו האצילות, ואת האפשרות להיות צדיק הסמונה בתוככי נפשו, בכל זאת נותר הוא במסלול של הטוב המקורי, שהוא קבל בשעת לידתו (אבן שלמה ג/ה בשם הגר"א. וראה חיי עולם לגר"י קנייבסקי זצ"ל א/יב). יש להוסיף, כי אפילו אם הוא אינו צדיק, אך מפני שנשמתו שואפת לדברים חיוביים יותר מאשר לדברים שליליים, עבדה זו תגרום לו שרב הטוב והשפע שקבל לא יגררו אותו להיות יותר מדאי רשע, אלא הוא ישאר רשע בדיוק כמה שהוא רצה להיות בבחירה, ושפע הטוב לא ישפיע עליו לרעה ולא יביא אותו לרשעויות נוספות. כך פרש החפץ חיים זצ"ל את הפסוק: "משפטי ה' אמת, צדקו יחדיו" (תהילים יט/ו). כלומר: דווקא בהיותם יחדיו הם צודקים, כי כאשר רואים את העבר, את ההנהגה ואת העתיד יחדיו, רק אז יכולים לקבוע בודאות כי צדק גמור מתרחש כאן. אך לא כאשר רואים כל אחד בנפרד. החפץ חיים האריך לבאר איך האדם עצמו, טרם לידתו בקש בשמים שיעשהו עני, חולה, בעל מום ובעל יסורים, כדי שלא יחזר לחטא במה שנכשל בעבר, ואמר: אם כן, כיצד יכול האדם להתלונן על מצבו, שברחמי שמים הוא זכה להגיע אליו? ורק בזכות מצוותיו וזכות אבותיו נאותו בשמים "לרפד" את חיי בגורל זה. אלא שכל אחד מאתנו רואה רק חלק מהתמונה הכללית ולא את כלה (מובא בחפץ חיים על דברים לב/ד: "הצור תמים פעלו", ראה שם בהרחבה). הנדה זו המחיש הרב א. א. דסלר זצ"ל במשל לאדם המביט לחדר דרך חור המנעול, ורואה את האחד רוכן עם ספין על בטן רעהו ומבחר את בני מעיו, הרי נדאי שמיד יודעק ויפרץ את הדלת, כדי להציל את השסוע, ואז מתגלה לנגד עיניו חדר נתיח של בית חולים, וחולה שוכב על שלחן נתיחים מקף ברופאים רחמנים, העושים כמיטב יכולתם להושיעו. בנוד ומביש יהיה עליו לבקש את סליחתם על התפרצותו, והוא ישוב על עקביו בבשת-פנים. זהו גורלו של הרואה תמונה חלקית. מאידך, המאמינים בקב"ה באמונה שלמה, ויודעים בברור ש"משפטי ה' אמת, צדקו יחדיו" (תהילים יט/ו). להם ברורה התמונה של "חדר הנתיח" גם כאשר ראיתם אינה אלא דרך חור המנעול.

דגמא לתקון בגלגול נוסף
פיצד מתקן הסבל את החטאים שבגלגול הקודם, נתן להמחיש בהצגת העבדה שהיתה עם חנה ושבעת בניה, שאות כלם הוציא קיסר רומא להריגה, על שלא רצו להשתחוות לפסל. בטרם הוציאו להורג את בנה השביעי, היא פנתה אל החילים ובקשה מהם להפריד מבנה הקטן, ואמר לו שילך לאברהם אבינו ויאמר לו בשמה: "אתה עקדת מנצח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות" (גיטין נ/ב). מובא על כך בספר סדר הדורות (האלף השני), שחנה זו היתה גלגולה של אמתלאי בת פרנבו _ אמו של אברהם אבינו, שאלפים שנה קדם לכן היא נסתה למנוע ממנו למסר את נפשו על קדושת ה'. כי אמו של אברהם היתה סבורה שאין צורך להיות דבוק בה' עד כדי כך, וחרה אכן בן-נח אינו מצווה למות על קדושת ה'. אבל אמונתו של אברהם אבינו היתה מצוקת וסלעית, והוא בחר להסכים למות ובלבד שלא לבגד בדבר שכל כך ברור לו, והוא מוכן למסר את נפשו למען אמת מחלטת שהיתה כה מוחשית אצלו. לכן חנה אמרה עכשיו לבניה: "לכו ואמרו לאברהם אביכם: אתה עקדת מנצח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות" - לבשר לו שהיא תקנה את חטאה (ערך): "אמתלאי בת כרנבו" בשם "שער הגלגולים"). זו דגמא מאלפת לשני הקיצוני בין ראיה אנושית צרה וטפחית, לבין ראיה הנזקקת והמעמיקה של התורה. אדם מהשוך שהיה רואה את צערה הנורא של חנה, או שהיה שומע ספור זה ללא השקפה נכונה, היה זועק: "מדוע זה, צדיק ורע לו"? בעוד שהיא עצמה, בגנעיה האחרונים, שאז נפרדת הנשמה מהגוף, וזוכה לראות דברים שבזמן היותה מחברת אל הגוף, לא יכלה לראותם, היא הבינה את המתרחש לנגד עיניה, ויכלה להכריז בשורה זו בשמחה עצומה, שפמותה לא ידעה מימיה, אכן נצאה בת-קול וקבעה: "אם הבנים שמחה" (גיטין שם). עוד המקום לצין שדגמא זו גם היא אחת מני רבות שהאזעקים: "היכן הצדק"? אינם הסובלים עצמם, אלא עורכי דין בלתי קרואים, עושים בשם הסובלים שליחות של חשף, ובמקום לנצל את הבנת הסובלים כדי להוסיף קדושת ה', בטפשותם עושים הם את ההפך מכוף. אך מי שזכה להשפיל ולראות כי משפטי ה' עמקים ומורכבים, וכלם בצדק וישר, ואין בהם עול כלל וכלל, אלא שדעת אנוש קצרה ומצמצמת מלהקיף את כל הפרטים והמאורעות. מי שלמד סגיה זו וזכה להחדיר ללבו את ההבנה שאדם המבקר בעולם כאורח לשבעים שנה, שהם זמן קצר ביותר בתוך עולם הנע אלפי שנים עם מלארדים של בני אדם, שונים ומשנים. אין הוא יכול לקבוע עבדות אלו או אחרות כצודקות או להפך. אלא עליו להבין בהבנה גמורה כי הוא אינו מבין מאומה, ולהאמין באמונה שלמה כי הבורא אמת, השגחתו אמת, והוא "א-ל אמונה אין עול, צדיק וישר הוא" (דברים לב/ד). משל למה הדבר דומה? אדם הנכנס לבית הפנסת בשעה שהחזן קורא את הפסוק: "שומר ה' את כל אוהביו ואת כל הרשעים ישמיד" (תהילים קמה/כ). פסוק זה מובן וברור לכל, הוא מבטיח שכר לאוהבי ה' וענש לרשעים. אך הנכנס בשביר שניה מאחר, כשהחזן הספיק כבר לומר מלה אחת טרם בואו, כך הוא ישמע את הפסוק: "ה' את כל אוהביו ואת כל הרשעים ישמיד", קביעה זו תקומם אותו בצדק, מדוע ישמיד ה' גם את אוהביו וגם את הרשעים? כמו כן מי שיעזב את בית הפנסת בשביר שניה לפני סיום הפסוק, ויחסר ממנו רק מלה אחת, הוא ישמע: "שומר ה' את כל אוהביו, ואת כל הרשעים". גם הוא יתקומם וישאל, מדוע גורל הצדיק בגורל הרשע, ומדוע ישמר על שניהם בשונה? רק למי ששמע פסוק זה מתחילתו ועד סופו, ברורה התמונה _ "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו"! כך הוא בכל נושא ונושא. כאמור לעיל, את החיים בעולם הזה ממשילים הדרשנים לאדם המתבונן דרך חור המנעול, ואינו יודע שמעברו השני של הדלת קדם חדר נתיח. הוא נדאי ותפלץ לראות פיצד מבתרים "אנשים רעים" חולה חסר ישע, נועצים בו סכנים ומחדירים לגופו חמרים מחמרים שונים. אך כשתבאר לו התמונה, ויגלו באזנו שמאחורי דלת זו עומדים רופאים רחמנים המנתחים חולה כדי לסלק ממנו מחלה כלשהי, תשתנה דעתו על מעשיהם. הרי שלא את עצם מעשי הרופאים צריך להסביר לאותו מביט מצמצם, אלא רק צריך להרחיב בעיניו את התמונה, וכבר הוא נחשב אחרת לגמרי. בדיוק כך פועלים חקי העולם הזה. אנו "אורחים לרגע" זוכים להציץ דרך סדק צר ודק אל עולם מפלא, שהיה קדם לפני שבאנו אליו, ומשיך להתקיים אחר שנעזב אותו, ואם בקטע הצר שלנו אין הדברים מסתדרים כפי שאנו רוצים היינו לראותו. הסבה אינה בגלל המעשים הנעשים בעולם, אלא בגלל צמצום ראיתנו אותו.

טוב ורע נמדדים בסוף הדרך נספח 0-ב מעמוד 68 טור א

כמה פעמים ראינו בעינינו שדרך מסימת היתה נראית כטובה, אך בסופו של דבר היא הובילה לכשלוש שלא יכל להיות גרוע ממנו. או להפך, דרך שהיתה נראית קשה ורעה, הובילה בסופו של דבר להצלחה שלא נתן היה להעלות על הדעת טובה וגדולה ממנה, כנאמר: "וימנו יצא מתוך" (שופטים יד/יד). כפי שאינו חז"ל על אדם שנעקץ מעקרב, ובעקבות "תאוונה" זו הוא "סבל" צער נוסף, בכך שנמנע ממנו לעלות לספינה שצריכה היתה להפליג, ואנשיה לא רצו להמתין לו, שישים את הטפול הרפואי, בסופו של דבר טבעה הספינה והתגלה לו כי שתי הצרות יחדיו, היו לטובתו הגמורה (נדה לא/א). כמו כן ספרו חז"ל על אדם שפרתו נפלה לבור, ולא הצליחה לצאת ממנו בכחות עצמה, והוא נאלץ להפנס לבור כדי לעזר לה לצאת, ולתדהמתו הוא מצא בבור אוצר שהיה טמון בו שנים רבות (ספרי קורח, וראה דרך ה' ב/ג או י"ב ביאור לנושא זה). גם זו סבה נכונה להחליט באפן ברור, כי לא לנו המשפט _ מה טוב ומה רע, אלא שרביט ההנהגה נתון אך ורק בידי השולט על הטבע ועל ההסטרורה. רק הוא יודע פיצד גראי חייהם וחי ילדיהם של הצועדים בדרך הנראית כטובה, וכיצד יראה עתידם של הצועדים בדרך השנית. חקים מחלטים אלו אינם יכולים להיות כפופים למאנני לב אנושיים, שאינם רואים אפילו שניה אחת מעבר להנהגה, וגם אותו רואים הם באפן מגבל ואישי [=סובייקטיבי], וקטעים רבים מהעבר שהם עצמם חוו אותו, נשכחו מהם. זו היא תמונת מצב על ראית עולמו של האדם. אם כן, כיצד יכל הוא לשאת עיניו אל-על ולבקש הסברים על

מערכות אדירות, שאפילו פסיק קטן מהם אין הוא מבין. על כן יש לצון בהערצה את עצמתה הבלתי מגבלת של ההשגחה העליונה, על פעולותיה הנשגבות, ושהיא עושה את הנכון והטוב ביותר, גם במקום שהדבר אינו "מקדם מכירות", ובגין אדם עלולים לתמוה ואפילו להתריס חלילה, מפני שכלליהם הם מחלטים, אינם משתנים ואינם מתכופפים, לא בפני מאווי אנוש, ולא בפני המגבלות של הבנת אדם, כפי שבטא זאת הנביא: "היתפאר הגרן על החצב בו, אם יתגדל המשור על מניפו" (ישעיה ו/טו).

צדיק ורשע _ לשמים. טוב ורע _ לחברו

בנוסף לבאור המובא לעיל, שהרע הוא על הצדיקים נועד לכפר להם על מעט עוונותיהם, שהרי כבר נאמר: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ד/כ). והטוב שמקבלים הרשעים הוא כדי להתפטר מהתשלום עבור מעט המצוות שעשו. מאיר ומבאר הנצי"ב זצ"ל מתוך סגיה זו על זווית נוספת בהנהגת השקר והענש של ההשגחה העליונה. שהרי העולם הזה הוא אינו מקום השקר, אלא אך ורק מקום העבודה, כפי שאמרו חז"ל: "שכר מצוה בהאי עולמא _ לכא", כלומר: אין שכר בעולם הזה עבור קיום המצוות (קידושין לטב, חולין קמב/א). כלל זה נאמר רק על המצוות שבין אדם למקום, אך שונה הוא היחס אל המצוות שבין אדם לחברו, שמלבד עצם מצוות התורה שבהן, יש בהן גם בניה חיובית ושפור של החברה האנושית בעולם הזה. לכן כל הטוב והיפי שאדם טוב הקרין כאן בעולם הזה, יאיר את פניו אליו כבר כאן בעולם הזה. על מצוות כגון אלו אמרו חז"ל: "אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרין קצת לו לעולם הבא" (פאה א/א). על אדם זה נאמר: "אמרו צדיק כי טוב, כי פרי מעלליהם יאכלו" (ישעיה ג/י). על מלים אלו: "צדיק _ טוב", שאלו חז"ל: "האם יש צדיק טוב וצדיק שאינו טוב?" והשיבו: "טוב לשמים ולבריות _ זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות _ זהו צדיק טוב" (קידושין מ/א). בדיוק ההפך ממה שנאמר בהמשך על הרשע: "אוי לרשע רע, כי גמול ידיו יעשה לו". על צמד המלים: "רשע", "רע" המשיכו חז"ל באותה שאלה: "וכי יש רשע רע ורשע שאינו רע?" והשיבו: "רע לשמים ורע לבריות _ הוא רשע רע, רע לשמים ואינו רע לבריות _ זהו רשע שאינו רע". באר רש"י שם: "רע לשמים" כגון מגלה עריות, מבזה מועדים, אוכל מאכלים לא כשרים. "רע לבריות", כגון: רוצח, גנב וגזלן (רש"י קידושין שם). על כן, על פי מנהגו של עולם, ברור הוא שאת יבול הברכה בעולם הזה יקצרו אלו שזרעו אותה, ועל הרשעים שגור פתגם עממי בפי העם: "סוף גנב _ לתליה". ממילא אין כל סבה שהיות האדם, צדיק, או, רשע, לשמים, תחייב שהיה לו חיים טובים או רעים בעולם הזה, כי הטוב והרע בעולם הזה משתנים באופן עקרוני על פי חסי הטבע של העולם הזה, שהם פועלים על פי ההשלכות של אלו שהשקיעו בבניית עולם טוב או שהתרשלו ואף השחיתו את חיי החברה והעולם. ממילא, יאיר העולם פנים, לאלו שהיו טובים אליו, ויזעיק פנים למי שהיה רע כלפיו, מבלי להתחשב בזכויות ובחובות שלו כלפי שמים. באופן חלקי ודאי שישנה התחשבות, אך התמונה הכללית הנראת לעינינו היא, שאדם טוב בעולם הזה _ טוב לו, ומי שרע בעולם הזה _ רע לו. כדגמא מאלקת נתן להצביע על שני רשעים מפרסמים: דתן ואבירם, שלא הפסיקו להציק למשה רבנו ולבני ישראל, עוד בהיותם במצרים, ואף על פי כן רואים אנו שהם זכו להצטרף לקהל היוצאים ממצרים, ולהנות מכל הטוב שקבלו בני ישראל ביציאתם ממצרים ובמדבר, כגון: קריעת ים סוף, באת מצרים, מתן תורה, מן, שלו, ענני כבוד, בארה של מרים ועוד. למרות שלא פעם ולא פעמים ערערו על סמכותיו של משה רבנו והביעו זלזול בחסי התורה. כל זאת בגלל שהם היו בין השוטררים שמונו המצריים לנגש בבני ישראל, והם הסכימו להענש בעצמם ובלבד שלא להציק לאחיהם בני ישראל. הרי לנו דגמא של אדם שהוא "טוב לבריות ורע לשמים", הנחשב "צדיק" ביחס לבני האדם, לכן על פי חסי הטבע, הם היו חייבים לקצר את פרי מעשיהם, ולהנות מכל הטוב שמציע העולם הזה.

בקדרה שבשל _ בה יתבשל

על פי כללי יסוד אלו שעליהם משתת העולם, חשף הנצי"ב זצ"ל את עמק ההסבר של "רע לו" ושל "טוב לו", וכך הוא הבאור בדברי הגמרא כאן: "צדיק וטוב לו", זהו צדיק גמור", הינו: שהוא צדיק גם במצוות שבין אדם למקום וגם במצוות שבין אדם לחברו. ממילא מערכת חיו הציבה אותו במקום משלם שאין בו רע, ובנוסף לכך הוא גם צדיק במצוות שבין אדם למקום, אין כל סבה שהקב"ה ישלח לו יסורים באופן לא טבעי, כי אין צורך לעוררו לתשובה. הוא הדין בצדיק ורע לו, בארה הגמרא שהכנה לצדיק שאינו גמור. דהינו: שהוא עוסק בתורה ומקיים מצוות שבין אדם למקום, אך אם הוא אנכי ונגוע בשנאת הבריות, כפי שאמרו חז"ל על בני הדור של חרבן בית המקדש השני, שלמרות עוסקם בתורה ובמצוות, כיון שהיתה ביניהם שנאת חנם, לכן היה להם רע, ובית המקדש נחרב בימיהם, והם יצאו לגלות, לסבל תחת ממשלת גוים ועריצים, שעדין לא נושענו ממנה (יומא ט/ב). רבים שהיו צדיקים בין אדם למקום, אלא שהיו "צדיק שאינו גמור", דהינו: שהיו בהם מעט חסרונות קלים במצוות שבין אדם לחברו, לא רק שסבלו יסורים, אלא אף נענשו במקום. כגון אלפי תלמידיו של רבי עקיבא, שמתו בגלל שלא נהגו כבוד זה לזה, אף על פי שהיו צדיקים (יבמות סב/ב). לכן מי שהמצוות הקשורות לקיום העולם הזה רופפות בידו, כיצד יצפה שהעולם הזה יסביר ויאיר לו פנים? אלא כפי שאמר שלמה המלך: "חטאים תרדף רעה" (משלי ג/כא). כלומר: הרעה של החוטאים היא עצמה תפגע בהם, שהרי הענשים הנאים על הרשע נובעים מתוך מעשיו ושחיתותו, כנאמר: "בור כרה ויתפרהו _ ויפל בשחת ויפגע" (תהילים ז/טז, ראה שם פסוקים נוספים, וכן ראה קהלת ח/ח). הרי הוא דומה לאדם שפגע חפץ מסמרים, אין כל פלא אם יסורים קשים ונוראים יתקפו אותו, אפילו אם יהיה צדיק, אין המסמרים מתחשבים בכך, אלא נוקבים את בני מעיו. כמו כן להפך: רשע וטוב לו _ רשע שאינו גמור, הנקרא "רשע" מפני שאינו מקיים את המצוות שבין אדם למקום, אך אם במצוות שבין אדם לחברו הוא מגדיר כ"אדם טוב", מחזיר לו העולם הזה כגמולו ומאיר לו פנים, שהיה לו טוב כאן בעולם הזה. פי הראשון לקצירת יבול מברך, צריך להיות מי שזרע אותו. לכן הדואג לחיי חברה תקינים וטובים, חייבים חסי העולם להעמידו בשורה ראשונה של מקבלי השקר. על פי המשל הקודם, על אודות אכילת מסמרים, נתן יהיה להמשיל אדם זה לרעב המסב לסעודה מזינה ומבריקה, ודאי הוא אמור לצאת ממנה מדשן ענן. ממילא מובנים גם החלקים הנוספים: מי שהוא רשע ורע לו, זה רשע גמור - אדם משחת כפל, גם במצוות שבין אדם למקום וגם במצוות שבין אדם לחברו, אדם זה לא יכל להיות לו טוב (ע"פ הרחב דבר לנצי"ב בראשית ו/ט, שורש ביאור זה מובא גם בפירוש הגר"א על משלי יד/יט, אך הגר"א מוסיף לבאר גם את מעמדס בגן עדן ובגהינם). אבל גם מי שטוב לבריות, והוא אדם חיובי לחברה, עדין אינו קונה בכך "פרטים" לחיי נצח בעולם הזה, אלא גורל המות של כל בני האדם בעולם, ממתין גם לו. על כן לא יהיה מקום לשאלה על אודות מיתתו ולא על אודות חלשה והתפוררות המגיעים לפניה, או על קריסה והתנגנות של אברים ומערכות בעקבות "שמוש לא נכון במוצר", דהינו: אכילה מפרזת ולא מבקרת, או בעקבות אי-שמירה על הבריאות. כי עדין אדם זה נמצא בעולם, חשוף לפגעי והוא חלק מחקיו, שאמנם דאג להנעים ליושביי, אך לא השכיל להשתמש בו נכון בעצמו. גם עליו נאמר הכלל: "צנים פחים בדרך עקש, שומר נפשו ירחק מהם" (משלי כב/ה), וכל הנזקים בהחלט תקפים גם עליו, כמו על כל אדם אחר. אלא שהוא מגן מ"פגעים רעים" חסרי הסבר רפואי וטבעי. על דרך משל: באופן טבעי הוא מגן מפני סלע העלול להתדרדר עליו בפתע פתאום. אך ודאי שאם יעמד אדיש בדרך של הסלע, כמובן שהסלע ימחץ אותו, ובמקרה זה לא תתאים השאלה: "כיצד זה צדיק ורע לו?" מפני ש"צדיק" זה, קבל מהקב"ה עינים לראות ואזנים לשמע, והיה עליו להשתמש בהם כראוי, ולהשמר מכל פגע, ולא להתהלך בהרגשת שאננות, בגלל שהוא "צדיק וטוב לו".

וחתני _ רחמים ללא הגבלה נספח 0-ג מעמוד 7 טור א

באור זה בהנהגת העולם על פי המבאר אצלנו בסגיה, בארוהו גדולי עולם, אנו נצטט חלק מדבריהם של רבי יצחק אבויב והרמח"ל ומדברי החפץ חיים. בספר מנורת המאור כתב רבי יצחק אבויב, שהוא עצמו עבר צרות רבות, ומארעות גרוש ספרד ופורטוגל עברו על בשרו ועל בני דורו. את הבאור לסגיתנו הוא משלב עם באור לברכת "ברוך שאתמר". בין הדברים שם הוא מבאר ברכה זו, קטע אחר קטע: "ברוך מרחם על הארץ", להורות שהוא משגיח בעולם השפל [=הגשמי] בדרך רחמים, ולא כדברי הפופרים האומרים: "אין ה' רואה אותנו, עזב ה' את הארץ" (יחזקאל ח/יב, ט/ט). אלא כמו שכתוב: "עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ" (זכריה ד/י). כלומר: רחמיו

לעולם!! בהמשך הברכה נאמר: "ברוך מרחם על הבריות", בנסח זה באו להורות שהשגחתו גם כן באישיים [=באופן אישי על כל אחד ואחד], שלא תאמר [כי השגחתו רק על חקי הטבע הכלליים, לשמור] המינים [=מיני בעלי חיים, צמחים ויבני אדם, אך לא על כל יחיד ויחיד מבני האדם] — לפיכך בא ולמד: "מרחם על הבריות", כלומר: על כל ברירה וברירה, כדכתיב: "ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמה/ט). ממילא אם ראית "רשע וטוב לו", הוא דרך רחמנות, כדכתיב: "וחנתי את אשר אחו" וגו'. בהמשך הברכה נאמר: "ברוך משלם שכר טוב ליראיו", שלא תאמר: הואיל ומשגיח על הבריות, מפני מה צדיק ורע לו? לך בא ולמדך שהוא משלם שכר טוב ליראיו, ושאיין טוב העולם הזה תכלית הטוב, ולא הרע תכלית הרע, אלא הטוב האמיתי הוא בעולם שכלו טוב. ואמרו: "ברוך הוא וברוך שמו", להורות שהידע שמו המיוחד, ידע שהוא — הוא, והוא — רצונו, והוא — שמו אחד. על כן, כשם שלא נדע את מהותו [של הקב"ה], כך לא נדע רצונו, והשגת שמו הוא השגתו יתברך, ולפיכך נקרא: "השם", כמו שכתוב: "ליראה את השם הנכבד והנורא הזה" (מנורת המאור דברים כח/נח. נר ג/צג). מדברים אלו למדים אנו כי חז"ל העבירו אלינו את ההשקפה האמתית של הקשר שבין הקב"ה לבראיו, כשעלינו מוטל לשבח אותו על קשר זה, ולדעת שאין אנו יכולים להגיע לעמק הבנת כל דרכיו, כשם שאין אנו יכולים להבין את הקב"ה בעצמו.

צדיקים יראו וישמחו
באור נוסף בהנהגת העולם על פי דעתו של רבי מאיר באר הרמח"ל בספר "דעת תבונות", שערך במיוחד לנושאים אלו, וזה דבריו:
הקב"ה העלים מנבראיו את השגת ההנהגה העליונה זו [=פיצד בא העולם לתקונו על ידי הפיכת הרע לטוב], כמו כן העלים הקב"ה את היחס שבין הנהגת פרסום כבודו בעולם, לבין הנהגת השכר וענש הישירים לכל אחד ואחד. ועל ברור דבר זה על בוריו לא עמדו הנביאים, אלא ראו מה שראו ותמיד נותרו להם ספקות בנושא עמק זה (דעת תבונות עמ' קצ"ה). על כן, לעתיד לבא, כשיתגלו התשובות לכל השאלות הללו, תפרץ השמחה מלב כל אחד ואחד ללא כל מעצורים, מפני שכל זמן שאנו רואים את הצדיקים כשהם מענים, או את הרשעים שטוב להם, לא יכולה להיות השמחה שלמה, שהרי אין שמחה עד להתרת הספקות, לכן מתפללים אנו: "ויבכו צדיקים יראו וישמחו, וישרים יעלו" — וכל הרשעה פלה כעשן תכלה, כי תעביר ממשתל זדון מן הארץ, ותמלך אתה ה' לבדך על כל מעשיו" (תפילה לראש השנה וליוה"כ. ביאור "שיח יצחק" בסידור הגר"א). הרי שברגע שתהיה תמונת עולם משלמת, תפרץ השמחה מלב כל אחד ואחד. ידיעה זו על הנחמה העתידה המתקרבת ובאה, מחזקת כבר מעתה את לבותיהם של הסובלים, כפי שאמר הנביא: "אנכי אנכי הוא מנחמכם" (ישעיהו נא/יב). כלומר: עצם הכרת ה' אנכי" = ידו של הבורא בבריאה, יש בה כדי לנחם שבורי לב, בידיעה שהם אינם מנתקים מאיזו תכנית אוהבת, הגם שאין הם מבינים אותה, את חשבוניתיה ואת דרכיה. ומי שהתגלה אל בניו בתחלת דרכם ואמר להם פעמים: "אנכי ה' אלקיך", וגם כי אנכי ה' אלקיך א-ל-קנא", הוא ינחמם בסוף דרכם, ויאמר פעמים: "אנכי אנכי הוא מנחמם" (פסיקתא רבתי לד/ד, ילק"ש ישעיהו שם).

התחננות בשמים להתגבר
את הפסוק: "הודיעני נא את דרךך", ואת דברי חז"ל כאן על פסוק זה, באר רבנו ה"חפץ חיים" ואמר: רבים שואלים: למה האחד עני והאחר עשיר? הלא במעשים שעשו, רואים אנו כי פעמים רבות עשה העני מעשים יותר טובים מהעשיר, אם כן מדוע האחד זכה בנכסים והשני לא? תשובה לדבר אפשר להמחיש במשל לאורח שבא לבית הכנסת, וראה את הגבאי מחלק עליות וכבודים באופן הנראה כשרירותי לגמרי, לעלילה הראשונה העלה את היושב בפאתי בית הכנסת, השני היה היושב במזרח, לשלישי הזמן מאן דהוא היושב קרוב לספר התורה, רביעי הזמן אחד ממערב בית הכנסת, לחמשי מן הצפון וכו' הלאה. תמה האורח על הגבאי ואמר לו: הלא בכל שבת ישנם שבעה קרואים, וזה הוא בדיק מספר האנשים היושבים בכל שורה, אם כן יכל כבודו לעשות פשוט ונעיל: בשבת הראשונה תזמין את היושבים בשורה הראשונה, בשבת השנייה את בני השורה השנייה וכך תגמר באופן מסדר להפליא את כל בית הכנסת, ואחר כך תתחיל שוב מחדש. מדוע מחפש אתה מארבע רוחות השמים את העולים לתורה? השיב הגבאי: כבודו בא לכאן לשבת אחת, וכבר רוצה אתה לדעת את סדר העליות ולהבין את התכנית המדיקת בה אני מתכנן את מעשי. אלו ישבת כאן שבועות אחדים, יכל היית להבין בעצמך כמה מופתי ונכון הסדר שלי, כשכל אחד ואחד מהם מגיע אל ספוקו המדיק. דע לך לראשון שהזמן היום, ישנה אזהרה יום הפטירה של אביו ז"ל, והיה חזב לעלות לספר התורה. השני צריך לומר "הגומל" על שגרף ממחלה. השלישי עורך השבוע בר-מצוה לבנו, הרביעי הוא אורח שמאחרו בקשני לכבדו, וכן הלאה. בכל ערב שבת אני עובר על כל רשימת המתפללים, ודואג למצא לכל אחד ואחד את צרכיו. על פי משל זה באר ה"חפץ חיים" את שאלתם של בני אדם, ואמר כי בדיק כך מנהל הקב"ה את עולמו. האדם נמצא בעולם הזה "רנגעים ספורים" בלבד, ביחס לקיומו הארוך של העולם, כי כמה הם ימי שנותינו: האם יכולים אנו בזמן כל כך קצר לנסות להבין את חקיו? אלו היינו חיים רק כפלים זמן ממה שאנו חיים, והיינו רואים גם את המסתתר מאחורי פשוטם של דברים, היינו רואים כי העני היה עשיר בדור הקודם, והעשיר היה עני בדור הקודם, על כן קבל עתה כל אחד משניהם תפקיד שפגלגול הקודם הוא עדין לא השלים. כי בפעם הראשונה הוא עבר את נסיון העשר ועתה עליו לעבר את נסיון העני. זאת יכולים היינו להבין גם מבלי שנחיה אלפי שנים, וכל שכן אלו היינו חיים יותר זמן, ודאי שרזי עולם רבים היו מתגלים לנו. אך אנו כאורחים הבאים למשך דור אחד בלבד, ורואים רק את הדברים שהתחילו יחד אתנו ונגמרים יחד אתנו, על כן כלל לא יתכן שנוכל לרדת אל שרש הדברים ואל הנסתר שבהם. לכן לא נותר לנו אלא להתהלך עם הקב"ה בתמימות גמורה, ולהאמין בלב שלם שכל מעשיו הכל לטובה והם תכלית השלמות (חפץ חיים על התורה עמ' קלו-ל).

צדיק ורע לו _ בטוי עמק לחסד מחלט
רבי נוסף יש ליסורי הצדיקים, כי הם בטוי לרחשי לבם הטהור, ובשמחה הם מוכנים לקבל על עצמם יסורים, כדי שיגנו על בני דורם ויכפרו עליהם, ולזכות בכך את העולם כולו, שכלם יכבדו את אביהם שבשמים (תנבא"ר ד', המשווה את אונת הצדיקים למנהיגותו של משה רבינו, ובהרחבה בדרך ה' ב/ג אות ח'). לכן על מי שמוכן להטות שכם לאחריות הצבור, דוקא עליו ובאו רחמי שמים לידי בטוי באופן העמק והנעלה ביותר. כגון שעל ידי יסוריו הוא יגן על העולם כולו _ להצילו מרעה, ולהובילו אל יעדו _ הצדק והישר המחלט. כפי שכתוב על הצדיק: "אכן חלניו הוא נשא, ומכאבינו _ סבלם, ואנחנו חשבנוהו נגוע, מכה אלקים ומענה. והוא _ מחלל מפשעינו, מדכא מעונותינו, מוסר שלומנו עליו, ובחברתו נרפא לנו" (ישעיה נג/ד-ה). כפי שמכריזה בת-קול מהשמים: "כל העולם כולו נזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני _ די לו בלב חרובין מערב שבת לערב שבת" (ברכות יז/ב, תענית כד/ב, חולין פו/א). הרי שהעני והסבל של הצדיק, פותחים שבילים של פרנסה והצלה לעולם כולו. כמובן שצדיק זה שסבל בעולם כדי לגונן בגופו וביסוריו על בני דורו, יזכה לעתיד לבא בשכר כפול ומכפל _ גם שכרו האישי וגם את שכרם של כל החוסים בצלו ונצולים בזכותו (דעת תבונות לרמח"ל עמ' קפ"ז). מפנין שהוא עצמו חדור הרגשת אחריות כבדה על כל העם, לכן אין לו כל קשי לשאת על שכמו את סבלם.

הצדיק הגמור שמח ביסוריו וטוב לו בהם
יש לצון כי בתוך סבלם של הצדיקים, גורמת להם ידיעה זו ענין ושמחה, ועל ידי כך הם מגיעים למצב שבו אין הם סובלים כלל בגלל קשייהם, אלא נושאים את כאבם מתוך הסקמה מלאה והתבטלות מחלטת לרצון ה'. אלא שהסובבים את הצדיק המתגבר ושופטים את גורלו על פי ראיתם השטחית, הם ורק הם טועים לחשב בו שהוא מהנה דגמא "לצדיק ורע לו", בעוד שברב המקרים תחושתו האמתית של הצדיק היא, שכלל וכלל לא רע לו. כדגמא לדבר אפשר להציג את רגעייהם האחרונים של הגאון הקדוש רבי אלחנן וסרמן הי"ד, תלמידיו הנאמנים ושאר צאן מרעיתו טרם הובלו אל הבור בו עמדו הגרמנים האוררים לירות בהם ולקברם בקבר אחים. כפי שמעיד על כך עד ראיה שנצול מהתפת, ומספר את דבריו האחרונים של הרב בטרם הוצאתו להורג, וזה דבריו: רבי אלחנן דבר בשקט תוך מנוחה נפשית _ כתמיד, קולו לא השתנה במאומה, ארשת פניו הבעה רצינות _ רצינות רגילה, בדבורו לא הרגישו כל נימה אישית, הוא אפלו לא נסה להפרד מבנו, שיחתו היתה מכונת לכל עם ישראל, וכך אמר: "במרומים מחשיבים אותנו צדיקים, כנראה כי נבחרנו לכפר

גופותיהם על פלל ישראלי. אי לכך אנו צריכים לשוב אל ה' בתשובה שלמה, ומיד במקום. הזמן קצר, הדף למקום הטבח קרובה, עלינו לדעת כי קרבנותינו יעלו יותר לרצון על ידי התשובה, ועל ידי כך נציל את חייהם של אחינו ואחיותינו שבאמריקה. שלא תעלה ברעיונינו איזושהי מחשבת פסול חס-ושלום, שהיא פגול ופוסלת את הקרבן. אנו זוכים לקיים עתה את המצוה הכי הגדולה – "באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה" – האש היוקדת את גופותינו היא האש שתחזר להקים מחדש את בית ישראל" (מובא בהקדמת בניו לספרו "קובץ שיעורים" הי"ד ח"א, ע"פ עדותו של הרב אפרים אשרי). גישה כזו אל הסבל, מבטלת את שאלת "צדיק ורע לו" מפל וכל. אלא שישנם "עורכי דין" בלתי קרואים, שאם הם רואים למשל צדיק חסר נכסים, בעל פריאות לקויה, ומשרף רגליו באטיות, הם חושבים אותו למסכן, רק עד שישאלוהו בעצמו: "מה שלומך"? וישב במאור פנים הגדול בהרבה מאשר פניהם המפתעים של עורכי הדין הדורשים את אשרו.

"בשכר __ זכה ל- __" נספח -א מעמוד 74 טור ב

ההגדרה המדויקת של "שכר" הוא זכות היוצרים על דבר שלא היה תחילה, אלא נוצר זה עתה ומתייחס אל מי שיצר ועשה אותו, ממילא גם הפירות העתידים לצמוח מאותה יצירה נזקפים לזכות היוצר והם שכרו של הממציא. כלומר: "שכר" אינו מתנה, וגם אינו פרס עידוד על מעשה טוב, כמו כן הוא אינו רק משכורת על פעולה, ואינו תשלום עבור השעות שהשקיע ה"ממציא", שבהן יכול היה לעשות דבר אחר, ולהרוויח את כספו במקום אחר. אלא במובן העמוק והטהור של "שכר" מוגדר כפירות טבעיים השייכים למי שחידש יצירה כל שהיא בעולם. נושא זה חוצה את כל המישורים, החל בדוגמאות פיזיות וכלה במעשה טוב שאדם עושה, או מכשולים שהוא מתגבר עליהם (ראה שיעורי הגרי"ש שקאפ על ב"ק א' בהגדרת הבעלות על נזקי בור ונזקי אש). כי על ידי מעשה טוב ורוחני, בונה האדם לעצמו עוד נדבך בקומה הרוחנית, וזה הוא השכר האמיתי שהוא פרטי שלו. ביאור זה שופך אור על הסגנון המדויק והשקול של חז"ל, שעל ידי שינוי לשון קל הם הגדירו לנו את העומק האמיתי של השכר שזכו לו גדולי עולם. שהרי בחמישה מקומות בלבד מצאנו שחז"ל השתמשו בלשון: "בשכר __ זכה ל- __" (שתי דוגמאות נוספות מלבד השלוש כאן, הן בשבת קלט/א): "בשכר וראך ושמח בליבו, זכה אהרן לחושן" (ב"ר נה/ח): "בשכר שתי בקיעות שבקע אברהם בעצי העולה, זכה לבקיעת ים סוף". המכנה המשותף בכל אותן דוגמאות הוא, שהדברים שנעשו שם אינם דברים צפויים שאדם יצליח להוציא מתוך עצמו באופן טבעי, על פי תכונותיו ועל פי הרגליו, אלא מעשיהם אלה נחשבים כיצירה חדשה לגמרי, שאדם רכש וקנה אותם לעצמו, עצם הקניין הוא השכר האמיתי המגיע ליצר ללא עוררין. הסבר זה יבאר את שינוי הלשון באותם חמישה מקומות, שהרי שיגרת הלשון דורשת לומר: "בזכות המעשה הטוב, הוא זכה לשכר", ולא: "בשכר __ הוא זכה". לכן צריך היה לומר: "בזכות, ויסתר משה פניו, היה שכרו: קלסתר פנים". אך כיוון שכאן באו חז"ל להדגיש את העצמה שגילו גדולי עולם אלה, שהוציאו מתוך עצמם חידושים ויצירות חדשות בעבודת ה', לכן אותם חידושים ואותן יצירות, מוגדרות כשכר מצד עצמן. ביאור זה ישפוך אור על העובדה שמשנה רבינו נצטווה להעביר את קירון אור פניו אל יהושע תלמידו, ככתוב: "ונתת מהודך עליו, למען ישמעו כל עדת בני ישראל" (במדבר כז/כ, וברש"י שם). פירש רש"י: "למען ישמעו", שיהיו נוהגים בו כבוד ויראה כדרך שנוהגים בך. דינו של יהושע היה של מלך, כנאמר בהמשך: "ולפני אלעזר יעמוד, ושאל במשפט האורים", דרשו חז"ל: "מכאן שיהושע היה מלך ושואל באורים ותומים" (יומא ע"ג). הרי שהכבוד והיראה שקיבל משה בזכות קירון עור פניו, היו פרטיים שלו, והוא אכן זכה בהם בשכר מעשיו, על כן יכול היה להעבירם לאחרים. מכאן יש להוכיח את המבואר כאן, שמטרת קירון עור הפנים היתה כדי להטיל כבוד ויראה בלב עם ישראל, כדי שיהגו כבוד במלכיהם, תחילה במשה ואחר כך ביהושע.

בשכר ויסתר זכה לקלסתר פנים נספח -ב מעמוד 74 טור ב

עומק נוסף יש לציין באותה "מדה כנגד מדה": כי צניעות עלולה להתפרש באופן שטחי כחסימת כוחות נפשיים והגבלת השפעה והפסד של חוויות מכל סוג שהוא, כגון מי שחושב שישנם בידו אפשרויות לתרום לחברה, להחכים, ללמד, להדריך, להסביר וכדומה, וחושש שצניעות יתרה תמנע בעדו מלבצע את הדברים הטובים שיכול, גילו לנו כאן חז"ל, שאין הדבר כן, אלא הצניעות עצמה היא זו שתביא את האדם למעלות ולכבוד שמתוכו יבקע אור גדול, שאילו הוא לא היה עוצר אותו בהיותו עדיין ברמה נמוכה, אלא כבר אז מנצל את כישוריו לטובת הציבור, הוא לא היה מצליח להגיע לרמה הגבוהה, שבה בוקע אור כל כך גדול שכבר לא ניתן לעצור אותו. דבר הנותן את אותותיו על כל חכם וחכם מישראל, שדווקא הצניעות והענווה יקרינו את חכמתו ועדינות נפשו ומעלותיו הנסתרות כלפי חוץ, ככתוב: "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח/א). יש להעיר שאולי בין שתי הדעות המובאות בגמרא אין מחלוקת אם היתה ביקורת על משה רבינו שלא רצה לראות את התגלות כבוד ה' בסנה, אלא בפני משה ניצבו שני דרכים בעבודת ה', להמשיך במאמצים של השגת כבוד ה' באופן עצמאי, או להחשף בפני אור גדול שיתן לו השגות בהבנת כבוד ה' ברמה שאדם לא יכול להשיג אותם באופן עצמאי. מבואר לעיל שאילו היה משה רבינו מסכים לראות את כבוד ה' בסנה, הוא היה מקבל גם את בקשתו השניה: "הראני נא את כבודך". אין אנו יודעים לאיזו רמה יכול היה להגיע אז, אך היה מפסיד את הזכיה לקרני אור פניו, כי להם הוא זכה מפני שהקב"ה סכך עליו בכפיו כדי שלא לראות, מפני שדווקא בגלל שלא רצה להחשף לאור הבא מבחוץ, הוא זכה שאור קודש יבקע מתוכו.

ומשה לא ידע וגו' נספח מעמוד 77 טור ב

בלשון זו יש לדייק, האם הנושא כאן הוא שמשה עתיד להנות מזיו השכינה, וההוכחה היא מהפסוק המתאר את קירון עור פניו [כפי שביארנו, שקירון עור הפנים היה תוצאה של זיכוד זה]. או שחז"ל באו לבאר כיצד זכה משה לקירון עור הפנים, והם ביארו זאת על ידי השהייה בהר וההנאה מזיו השכינה, נמצא שהמעשה שפעל על קירון עור הפנים היה אך ורק ההנאה מזיו השכינה. אך על ביאור זה יש לציין שלעיל התבאר שקירון עור פניו בא לו כתוצאה מ"ושכוחי כפי עליך". תשובה לשאלה זו טמונה בהתבוננות על תפקיד הנחת ידיו של הקב"ה על משה, האם היה זה רק כדי להגין עליו מפני האור הגדול, כפי שמתרגם אונקלוס שם: "ואגן במימרי עלך", או שלידים היה גם תפקיד פעיל של "הסמכה" – "וסמך ידו על ראשו", שעל ידי כך נעשה משה רבינו לכלי מלא וגדוש ברוחניות. אם הנחת הידים היתה רק לצורך הגנה, אך לא פעלה במשה רבינו באופן מעשי, לא יתכן שממנה הוא זכה לקירון עור הפנים, כי הנחת ידים זו היתה רק הגנה מפני ריבוי אור, אך לקירון הפנים הוא זכה מהאור שהסתגן ועבר אל פניו. אכן יש להוכיח שלידים ישנו תפקיד פעיל בהענקת קירון הפנים, שהרי כאשר נצטווה משה להעביר את הסמכויות ליהושע תלמידו, גם את קירון עור הפנים נצטווה משה להעביר, ושם נאמר: "קח לך את יהושע על נון איש אשר רוח בו, וסמכת את ידך עליו __ ונתתה מהודך עליו [פירש רש"י: זה קירון עור פנים] __ ויסמך [משה] את ידיו עליו" = על יהושע (במדבר כז/יח-כג). ביאר רש"י שם שעל ידי מעשה הסמכה העביר משה ליהושע את קרני ההוד. מכאן תהיה הוכחה שקירון עור פני משה בא לו כשהקב"ה הניח עליו את ידו. ממילא מה שצינו כאן חז"ל את ההבטחה: "וואתה עתיד להנות מזיו השכינה", היא אינה מבארת היכן וכיצד יבוא הדבר לידי ביטוי, כי דבר זה יתכן להעשות בכמה אופנים, גם במשך הארבעים יום שהיה בהר סיני, וגם בהנחת הכף עליו כשהיה בנקרת הצור.

איש לא קרא, אדון' לפני אברהם נספח 3 מעמוד 80 טור ב

אמרו חז"ל: "כשאדם הראשון קרא שמות לכל בעלי החיים, שאל אותו הקב"ה: "ואני __ מה שמי"? ענה לו: אתה ראוי להקרא אדון" (ב"ר יז/ד). האם רואים אנו שחכמי המדרש חולקים על הנאמר כאן? שהרי השם, אדון' לקב"ה היה מאז ערש הברואה, כאשר כבר אדם הראשון קרא לקב"ה בשם זה? התשובה היא כי אין מחלוקת בין המאמרים, כי למעשה בשם זה הכיר אדם הראשון את הקב"ה רק עד שחטא, אך מאז שאכל מעץ הדעת טוב ורע, ועירבב את מושגי הטוב והרע בעולם, לא יכול שם יחודי זה לבוא לידי ביטוי בעולם המתנהל על פי חוקיות נסתרת. על כן שם זה נותר תאורטי, ויכול להשתבץ ב"מילון" עם הגדרות עבריות, אך אדם וממשיכי דרכו לא חיו על פי עובדה זו שהקב"ה הוא "אדון" ומנהל את העולם. עד הגילוי המופלא של אברהם, שדווקא מתוך החושך צריך לחפש את "בעל הברכה",

ובהשקפות זו עצמה למצוא את האדון, שם נמצא בעל הבירה – אדון העולם (רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל). כלומר: קריאת שם זה של אדם הראשון, ללא אימותה בלב בכל מצב, היא תאורטית וחסרה משמעות, לכן אף על פי שאדם הראשון הצליח להגדיר שם זה, אך הוא עשה זאת בשעה שהקב"ה היה באמת אדון מוחלט בגילוי ברור על כל הבריאה. לכן אפילו אם אדם הראשון המשיך לזכור שם זה אחר החטא, אך כיוון שהזכרון היה אצלו רק באופן תאורטי, ולא חי באופן מעשי בליבו, היה שם זה חסר משמעות, והוא לא יכול היה לכנות בו את הקב"ה, שהרי אינו מנהל את חייו על פי הגדרה זו (ראה מו"נ א/נ: "בגדר האמונה האמיתית מול מַדְבָּרִים שאינם חיים את אמונתם").

רבו בזמן כתיבת ספר דברי-הימים נספח 4 מעמוד 90 טור א
כאן בגמרא מבואר שבני רחביה התרבו עד שהיו יותר מיוצאי מצרים. אך אם נתבונן בספר דברי הימים, כשדוד המלך ספר את הלויים וחילק אותם לעשרים וארבע משמרות, כל הלויים יחד לא היו אלא שלושים ושמונה אלף איש, אם כן כיצד יתכן שחלק קטן מהם היה שש מאות אלף? בשני אופנים ניתן לבאר זאת:

א _ דוד המלך לא גייס את כל הלויים לעבודת בית המקדש, אלא רק את המעוניינים לעבודת בית המקדש ומתאימים לכך. שהרי בן לוי שאינו מזדהה עם עבודת ה' בבית המקדש, ואינו מעוניין להקריב את חייו לשם כך, מאבד את מעלתו וזכותו לעבוד בבית המקדש, וממילא הוא גם מאבד את זכותו לקבל את המתנות שהועיד הקב"ה לשבט הלוי (בכורות ל/ב, רמב"ם כלהמ"ק ג/א). ממילא אין אנו יודעים את מספרם, אלא רק יודעים כמה שרתו בבית המקדש.

ב _ מספר הלויים הנקוב בספר דברי הימים מתייחס אל תקופתו של דוד המלך. אך עזרא שכתב ספר זה, הוסיף: "רבו למעלה", אחר שראה בעיניו כיצד התרבו מאז דוד המלך עד זמנו, במשך זמן של כחמש מאות שנים.

צדיק גמור נספח 5 מעמוד 97 טור א
שם התואר: "צדיק גמור", מופיע בחז"ל בכמה מקומות ובהקשרים אחדים, שלכאורה אין ביניהם כל קשר, שהרי ההגדרה המילולית של "צדיק גמור" הוא: "צדיק מוחלט" שאין בו כל פגם, הן בעניינים שבין אדם לחברו והן בעניינים שבין אדם למקום. להגדרה זו מתאימים מאמרי חז"ל אלו: 7א"צדיק וטוב לו _ צדיק גמור" (ברכות ז/א). 7ב"במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד" (ברכות לד/ב, סנהדרין צט/א). 7ג"צדיק גמור אין הרשע בולע" (כאן, מגילה ו/ב, ב"מ עא/א). 7ד"לא נברא העולם אלא לצדיק גמור ולרשע גמור" (ברכות סא/ב). 7ה"אפילו צדיק גמור כל ימיו, אם החמיץ בסוף ימיו, איבד את זכויותיו" (קידושין מ/ב). כל ההגדרות הללו מתאימות להאמר על מי שלא חטא מעולם (כפי שביאר רש"י בסנהדרין צט/ב). מאידך מוצאים אנו הגדרה זו של "צדיק גמור", על אנשים שצידקתם היא רק באופן יחסי, או אפילו על מעשה מסויים ולרגע מסויים, כגון: 7א"צדיקים גמורים נענשו בזמן החרבן, בגלל שלא מחו ברשעים" (שבת נה/ב). הרי שהיה בהם חסרון, שלא קיימו את מצוות התוכחה, ובכל אופן הם נקראים "צדיקים גמורים", כי בייחס לרשעים, הם אכן נחשבו כצדיקים גמורים. 7ב"סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני, הרי זה צדיק גמור" (פסחים ח/ב, ר"ה ד/א, ב"ב י/ב). אף על פי שעשה את המצוה על מנת לקבל פרס, ואולי זו המצוה היחידה שלו, שהרי מאמר זה מופיע בתלמוד שלוש פעמים, פעם אחת פירש רש"י: "צדיק גמור בדבר זה" (פסחים ח/ב, ב"ב י/ב), ובאחרת פירש רש"י: "צדיק גמור אם רגיל בכך" (ר"ה ד/א). הרי שרש"י נזהר בלשונו והגדיר את ה"צדיק גמור" בשתי אפשרויות, שמביניהן עולה צדיק יחסי, דהיינו: שמקפיד לפחות על מצוה אחת, ורק בה הוא נחשב כ"צדיק גמור". 7ג"צדיק גמור הלוקח שוחד, אינו נפטר מהעולם ללא עונש" (כתובות קה/ב). הרי שגם לוקח שוחד, אם אין לו עבירות נוספות, יתכן לכנותו כ"צדיק גמור". 7ד"גזל הנאכל, אפילו צדיקים גמורים אינם יכולים להשיב" (חולין פט/א). הרי יתכן שאותו "צדיק גמור" נכשל בגזל שאינו יכול להשיבו. 7ה"המקדש אשה על מנת שהוא צדיק גמור, הרי זה מקודשת, שמה הרבה תשובה בליבו" (קידושין מט/ב). הרי שניתן לקבל תואר זה בהרהורי לב קלושים. למרות שהוא עדיין אינו נחשב אפילו לא כבעל תשובה. גם אם הרהורי לבו אכן שינו את אישיותו והוא החליט באמת להפוך להיות בעל תשובה אמיתי, אף על פי כן אי-אפשר לקרוא לו צדיק גמור, מפני ש"צדיק גמור" זה המקביל לבעל תשובה, כפי שאמרו חז"ל: "במקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". הרי שהמהרהר בתשובה, לעולם לא יכול להקרא: "צדיק גמור", אלא יש לו הגדרות אחרות (אפילו יותר נכבדות). גם על נח נאמר בתורה שהיה "צדיק תמים" (בראשית ו/ט), שהיא מילה מקבילה ל"צדיק גמור", ובכל אופן ישנם חכמים המבארים כי צדקותו היתה רק יחסית לבני דורו הרשעים ולא באופן מוחלט (בר"ר ל/ט, מובא ברש"י בראשית שם). לכן אין מנוס מלחלק את ה"צדקות" לשני חלקים, מהם מורכבים חיי האדם 7אאישיותו הפנימית האמיתית. 7במעשיו היום-יומיים הנמשכים כל רגע ורגע בחייו. ממילא גם ההגדרה של "צדיק גמור" מתייחסת אל כל אחת מהגדרות אלו בהתאם לעניינה. כי מי שהוא צדיק אמיתי, מוחלט וגמור, שהצליח לסלק מעצמו כל נטייה לרע, ממילא כל מעשה שעשה יהיה מעשה טוב, ועל כל צעד ושעל בכל פרט ופרט הוא עושה נכון, כתוצאה משרשו הפנימי השואף אל הטוב המוחלט, אדם זה מוגדר בתואר: "צדיק גמור" העושה רק טוב ולא חטא מעולם. תואר זה נתנו חז"ל כשהם התייחסו אל מהותו הפנימית של האדם, ועליו נאמרו כל המעלות ברשימה הראשונה, שהוא "צדיק וטוב לו", והוא יכול להתגרות ברשעים, והם אינם יכולים לבלוע אותו, והעולם נברא בשבילו. מאידך ישנה גם התייחסות וקביעת שם תואר על רגעים פרטיים בחיי האדם, כנאמר: "לרגעים תבחנונו" (איוב ז/יח). ברגעים אלה יכול אדם להתנהג כמו צדיק גמור באופן יחסי לכל הנהגותיו, ולכל התנהגות המקובלת בדורו ובסביבתו. למרות שאדם זה אינו "צדיק מוחלט", אך בהחלט ניתן להגדירו "צדיק גמור", דהיינו: "צדיק מוגדר" (מהר"ל דרך חיים עמ' ל"א). לכן לא די היה לציין את עושה הטוב כ"בעל מעשה טוב", אלא מכיוון שעל ידי מעשה זה הוא הפעיל את אישיותו הפנימית, על כן מתחבר אליו התואר הנכבד: "צדיק". כפי שכתב הרמב"ם: "רשות נתונה לכל אדם, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו (תשובה ה/א), לשם מה הוסיף הרמב"ם את המילים: "ולהיות צדיק"? ללמדנו שלא די בהצבת המטרה: לעשות מעשים טובים ולהטיית עצמו לדרך טובה, אלא מכיוון שטבע הנשמה הנקראת "כבוד" (הקדמת בעל המאור, וכן הוא בביאור רבינו יונה על משלי א/כב), על כן צמאה היא ומבקשת משמעות כדי לרכוש שם תואר נצחי. לכן אפילו על מעשה טוב בודד, חייבים אנו להעניק לו את שם התואר הנכבד: "צדיק". ממילא דברי חז"ל המתייחסים אל התואר: "צדיק גמור", גם אצל אלה שעדיין אינם מושלמים, כי הם אינם מדברים על צדיק מוחלט ומושלם, אלא על מעשה מושלם של אדם רגיל, וכל "צדיק גמור" יש לדון לגופו, ובייחס למה נאמר עליו תואר זה. על כן ראה כאן רבי עקיבא אייגר זצ"ל בגליון הש"ס צורך לציין הערה קצרה וכתב: "הא בצדיק גמור, עיין זה"ק ריש פרשת פינחס", שם מתאר הזהר הקדוש את הצדיק כשהוא מושלם בכל דבר ודבר, ושעקר מליבו באופן מוחלט כל נטייה לרע, אפילו בשוגג. רק צדיק גמור כזה אין הרשע בולע, והוא יכול להתגרות ברשעים. כאן רואים אנו דוגמא בולטת, עד כמה חריפה ונוקבת היא הוראתם של חכמים, כי "שגגת תלמוד _ עולה זדון" (אבות ד/יג). ממילא נראה כיצד עלולה השטחיות בלימוד התורה לחבל בעם ישראל, כשהדבר נעשה על ידי ציטוטים והשוואות של מילים דומות, שאין קשר מהותי ביניהם, כגון: השוואת המלים "צדיק גמור" שנאמרו כאן, לבין מאמר חז"ל אחר, שבו נאמרו אותן המילים על אדם שהרהור תשובה קל חלף בליבו, או שנתן צדקה מתוך מניעי הישרדות אנוכיים. אך חסרי אחריות הקוראים קצת מאמרי חז"ל בלי להתעמק, עלולים להוציא למאבק ברשע, אדם שאינו כשיר לכך, בגלל הגדרה יחסית, כשהחרבן והאסון שיביאו על עצמם ועל עמם, יגרמו לחילול ה', ולתמיהת ההמון: "כיצד לא עמדו דברי חז"ל במבחן"? ובאמת חכמינו קבעו מראש כי מאבק זה אסור הוא, ואין לו סיכוי להצליח, והמתעמק בתורה, יראה בכשלונו זה עוד בירור לאמת הנוקבת של התורה, שביחס אליו יהיה הכשלונו של השטחי _ קידוש ה' גדול ועידוד להתעמקות יתר בתורה הקדושה.

אין כוונת הדברים שרבים יישנה עֲצָמָה גדולה לצדיק יחיד המצליח להגיע אל המטרה, שהרי כבר אמרו חז"ל: "בשביל צדיק אחד העולם מתקיים" (יומא לח/ב). כך גם הגדיר בעל חובות בות, וכתב: "כנגד אלף בני אדם" (חח"נ כ"ט). ודאי שלא יעלה על הדעת לאסוף להצבעה גדוד של בטלנים, ולקבוע שהצדק איתם נגד דבריברי החכמים. אבל אף על פי על פי אבל אף על פי על פי כן קיימת אצל הרבים עֲצָמָה, ש שהיחיד אינאנו יכול להגיע אליה, וגם עובדה זו נמצאת בתוך אותו חוק הסתברות, שהרי הזורק את חופן האבנים המבואר, אמנם אבנים אחדות עשויות לפגוע במטרה, אך לאף אחת מהן אין עֲצָמָה, ואינה יכולה להגיע לאותו מרחק שעשויה להגיע האבן הבודדת, וכל מטר האבנים גם יחד אינו מסוגל לחבוט ולהבקיע את מה שתהא מסוגלת לעשות האבן הבודדת, אם היא הושלכה באותו מאמץ כמו כל החופן, ופגעה במטרה. על כן אם אבן בודדת זו תימצא בידי של קלע היודע לכוון בדייקנות למטרה, ודאי שאבן זו תפגע חזק יותר, ובמרחק רב יותר, ותעשה את המוטל עליה טוב יותר. זו היא מעלתו של הצדיק הבודד היודע לכוון את ליבו לשמים, הוא עשוי להגיע לגבהים רמים יותר, לעולמות עליונים וטמירים יותר, ו"פגיעתו" =תפילתו תפעל שם רבות ונצורות (ראה משך חכמה בראשית מח/כב). חוק זה של ההסתברות הוא הבסיס לקיום העולם הפיזי והרוחני. במישור הפיזי והחומרי נראה הדבר לעינים באלפי צורות, כגון: עץ אורן העומד במישור, מפזר במשך שנות חייו מיליוני גרעינים, למרות שבסופו של דבר, בדור הבא אחריו לא יהיו יותר מעצים בודדים, זאת כיוון שהתנאים לצמיחת העץ הם רבים ומורכבים, ואין-ספור עיכובים נמצאים בכל שלב ושלב של התפתחות העץ מהגרעין, כגון: מיקום, טמפרטורה, מזיקים, לחות, תנאי-קרקע, חשיפה לשמש ולרוח ועוד. לכן מתוך כל הגרעינים הרבים שהתפזרו, אי-אפשר שלא יפגשו לפחות גרעינים אחדים את כל התנאים שיאפשרו צמיחת דור חדש של עצים. הוא הדין בכל חלקי הטבע, בדומם, בצומח, בחי ובאדם. חוק הסתברות זה מחייב את האדם להשקיע את כל חייו בהרבה מצוות, כדי שיזכה שלפחות כמה מהן תעשנה באופן האמיתי, כפי שכתב הרמב"ם בביאור המשנה: "רבי חנניא בן עקשיא אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" (מכות כג/ב), ביאר הרמב"ם: "מעיקרי האמונה בתורה כי: כשיקיים אדם מצווה מתרי"ג מצוות כראוי וכהוגן, ולא ישתף עמה כוונה מכוונות העולם [החמרי] בשום פנים, אלא שיעשה אותה לשמה _ מאהבה, כמו שביארתי לך, הנה זכה בה לחיי העולם הבא. על זה אמר רבי חנניא, כי המצוות _ בהיותם הרבה, אי-אפשר שלא יעשה אדם בחייו [מצוה] אחת מהן על מתכונתה ושלמותה. ובעשותו אותה מצוה תחייה נפשו באותו מעשה (פהמ"ש מכות שם). זהו הגילוי של ההנהגה הנקראת כאן: "א-ל כביר", או בשפה פשוטה: "ממציא וקובע את חוקי הסטטיסטיקה".

למען ירבו ימיכם וגו' על האדמה נספח 7 מעמוד 09 טור א
לכאורה יש לעיין, הלא ברכות רבות מאד נאמרו במקרא, שאם נשמור את התורה, נאריך ימים על האדמה ונחיה בה באושר, בעושר, בשלווה, בבריאות וללא מלחמות. ואפילו בפרק זה, נאמר בפסוקים אחדים קודם לכן: "ולמען תאריכו ימים על האדמה" (דברים יא/ט), ומה מיוחד בפסוק זה? אך אם נתבונן בברכה: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה", נגלה שהיא מתייחסת אל כל יהודי ויהודי באופן פרטי, עליו ועל בניו אחריו, על כן דווקא בה בחר רבי יוחנן, ולא בשאר הברכות המתייחסות אל האומה בכללותה, כי בהן ישנה הבטחה לעם כולו שיחזיק מעמד על ארץ ישראל, אך לא על אריכות ימים של הפרט (לא כתו"ת דברים שם אות נ"ט). שני פתחים _ שלבים בעבודת ה' נספח 8 מעמוד טור א
גם אנו זוכים להכנס בסוגיה זו ב"שני פתחים", לשם כך יש לצטט את דברי חז"ל: מהו [הנאמר]: "לשקוד על דלתותי"? אמר הקב"ה: אם הלכת להתפלל בתוך בית הכנסת, אל תעמוד על הפתח החיצון להתפלל שם, אלא תתכוון להכנס דלת לפנים מדלת, [שהרי] "לשקוד על דלתי" אין כתיב, אלא "על דלתותי", כלומר: שתי דלתות. ולמה כן? [כלומר: לשם מה יש להכנס לעומק בית הכנסת? כן] הקב"ה מונה פסיעתך ונותן לך שכר (דב"ר ז/ב). העניין המופיע כאן כ"שכר פסיעות" הוא קשור אך ורק בהליכה לבית הכנסת. כפי שמוספר על רבי יוחנן שהתפעל מצדיקה אחת שהקפידה ללכת לבית הכנסת המרוחק ביותר (סוטה כב/א). אך אין עניין לקנות מִצְוֹת דווקא בחנות המרוחקת, או לקטוף לולב דווקא מהעץ הנמצא בקצה האחר של השדה, כי התנועה מבטאת שאיפה, יוצרת רצון המתחזק בכל פסיעה ופסיעה בדרך אל מרכז חיי הרוח, מקום השראת השכינה וכבוד ה', אשר את הקרבה אליו שואפת הנשמה. מאותו טעם יש להעניק תוכן פנימי להלכה של "כניסה בשני פתחים", דהיינו: שני שלבים צריך לעבור הנכנס לבית-הכנסת. חציית ה"פתח האחד" הוא ההתנתקות מהמולת הרחוב וטרדותיו. השלב השני הוא הכניסה ב"פתח השני", דהיינו: כניסה אל תוך עולמה הפנימי של החוויה הרוחנית, להיות בביתו של הקב"ה ולעמוד לפניו בתפילה (נתיב העבודה למהר"ל עמ' פח-פט. ראה או"ח צ' ובב"ח שם משל על תפילת היהודי שאינה זקוקה למליצים ומתווכים, כי המתפלל עושה זאת בעצמו). כל מעבר מחיי חולין לחיי רוח צריך להעשות דרך מהלך מוגדר ועל ידי כניסה הדרגתית מצורת חיים אחת אל אורח חיים גבוה יותר. הדבר יכול להעשות אך ורק דרך מעבר של עוד "פתח שקוף", שהנמצא מחוץ לאוירת בית הכנסת אינו מבחין בו, אך אחר מעבר הפתח הראשון, שהוא עצם הכניסה לשערי בית הכנסת, מתחיל הלב להפתח, והאדם חש בצורך להתקדם דרך פתח רוחני שאינו נראה בעיני-בשר, אלא רק בעיני השכל, כי הוא נמצא בַּמּוֹדְעוֹת של הבא בשערי בית הכנסת. בכך יובן מה שכתב הרמב"ם: מצוה לרוץ לבית הכנסת, שנאמר: "ונדעה נרדפה לדעת את ה'". כשיצא מבית הכנסת, אל יפסיע פסיעה גסה, אלא ילך מעט מעט, וכשיכנס בבית הכנסת יכנס שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל, לקיים מה שנאמר: "לשמור מזוזות פתח" (רמב"ם תפילה ח/ב). בסדר דבריו יש להתבונן: את דין הכניסה של "שני פתחים" צריך היה הרמב"ם לשבץ בסדר הנכון: תחילה לרוץ לבית הכנסת, אחר כך להכנס שני פתחים, ואחר כך לבאר כיצד לצאת מבית הכנסת, ומדוע קבע הרמב"ם את דין הכניסה, שיש להכנס שני פתחים, אחר שכתב על אודות היציאה מבית הכנסת? אלא שעל שני דברים נפרדים לגמרי דיבר הרמב"ם. תחילה ביאר כיצד עלינו להתכוון בכניסתנו לבית הכנסת, כיצד להכנס וכיצד לצאת, כי שני הדברים הללו הם שני הצדדים של אותה מטבע _ המעבר והניתוק שבין עולם החולין לבין בית הכנסת. אחר כך ביאר הרמב"ם את השלב העמוק יותר והוא: החדירה לעומק חיי בית הכנסת, זאת יש לעשות על ידי כניסה נוספת של עוד פתח _ פתח רוחני ונפשי מלבד הפתח הממשי המבדיל בין בית הכנסת לבין עולם החולין, אלה הם "שני הפתחים", שאינם קשורים לתפקיד הבנאים של בית הכנסת, אלא אל הבא בשערי.

גִּמְטְרִיָּה נספח 9 מעמוד 9 טור א
מִפְּיֵן שְׁנוּשָׁא הַגִּמְטְרִיָּה מוֹפִיעַ בְּתִלְמוּד בְּפֶעַם הָרְאשׁוֹנָה כְּאֵן [מתוך: עֶשְׂרִים וּשְׁמוֹנֶה עֶמֶם בְּתִלְמוּד], מְצָאנוּ לְנִכּוֹן לְהַגְדִּיר אֶת כָּלְלִי צוּרַת לְמוּד זֶה וְחֻקִּיו.
מִלָּה זֹאת הַשְּׂאֵלָה מִיּוֹנִית, כְּמִבְּאֵר עֶרְוֶה ("גימטריא"). בְּלִשׁוֹן חֻכְמִי הַמְשָׁנָה מְשַׁמֶּשֶׁת מִלָּה זֹאת לְהַגְדִּיר חֻשְׁבוֹן מִסְפָּרִי (ראה תוי"ט אבות ג/יח). הַמִּלָּה "גִּאֹו-מִטְרִיָּה" בִּיּוֹנִית מִתְפַּרֶּשֶׁת כְּחֻקְמַת הַמְדִידָה, וְהִיא מְרַכֶּבֶת מִשְׁתֵּי מִלִּים: "גִּאֹו"=אֶרֶץ/שִׁטח. "מִטְרִיָּה"=חֻשְׁבוֹן. הַתְּפַתְחוֹת חִלְקָה זֶה שֶׁל חֻקְמַת הַחֻשְׁבוֹן הִיְתָה בְּעֶקֶר בְּתִקּוּפַת הָאִמְפֶּרִיָּה הַיּוֹנִית וְהַרּוֹמָאִית, שֶׁחֻקְמָהּ זֹאת שֶׁל מִדִּידַת שִׁטח הִיְתָה נְחוּצָה לָהֶם, לֹא מֵאֲהֶבֶת הַחֻקְמָה, אֶלָּא מִשְׁאִיפָתָם לְבָנוֹת אֶרְמוֹנוֹת, הִיְכָלִי-פֶּאֶר, וְשָׁרִים וְכִדּוּמָה (ראה שבת לג/ב), וְלִשְׁם תִּיכְנוּנָם הֵם נִזְקְקוּ לְחֻקְמַת הַגֵּאוֹמֶטְרִיָּה. אִף לְמַעֲשֵׂה בְּמַהֲלָךְ הַהִסְטוֹרִיָּה הַחֲלוּ גַם מְלַמְדִים בְּנֵי עַמִּים נוֹסְפִים לַעֲסֹק בְּחֻקְמַת הַחֻשְׁבוֹן [=מִתְמַתִּיקָה]. מִתּוֹךְ לְמוּדִם הַתְּפַתְחוּ שִׁטּוֹת חֲשׁוֹב וְנוֹסְחָאוֹת שֶׁמְבִיעוֹת עַל יְדֵי קוֹד וְאוֹת-צֶפֶן, מִסְפָּר רַב שֶׁל חֲשׁוּבִים, טְבִילָאוֹת וְכִדּוּמָה. חֻקְמָה זֹאת נִקְרָאָה בְּפִי הָעֲרָבִים "אַלְגֵּבְרָה", וּבְלִשׁוֹן הַמִּתְרַגְּמִים הַשְׂדֵּמּוֹנִים: "חֻקְמַת הַתְּשַׁבֵּרֶת", כְּלֹמֶר: הַבְּנֵת הַשְּׂבָר הַרְגִיל, הַשְּׂבָר הַעֲשָׂרוֹנִי, אַחוּזִים וְהִזְחַס שְׂבִין הַשְּׁלֵם לְחֻלְקָיו (ראה פֶּרֶשׁ מִלוֹת זֵרוֹת לְרַבִּי שְׁמוּאֵל אֲבֹן תִּיבּוֹן, בְּסוּף "מורה נבוכים"). כְּשֶׁאֲנוּ מִתְבּוֹנְנִים בְּחֻקְמַת הַגִּמְטְרִיָּה, כְּפִי שֶׁהִיא נִתְפָּסֶת הַיּוֹם, הִנֵּה, לְכֹאֲרָה, מִתְאִים לָהּ יוֹתֵר לְהַקְרָא: אַלְגֵּבְרָה, וְלֹא, גֵּאוֹמֶטְרִיָּה, שֶׁהִרְיָ עֲרָפָם הַמִּסְפָּרִי שֶׁל הָאוֹתִיּוֹת מְהִירָה קוֹד שֶׁעַל פִּיו נִתָּן

להגיע לנסח נוספת, דהיינו: מלה או משפט בעל ערך מספרי זהה. אלא שהבדל רב נעוץ בין שיטת החשוב המספרי הדומה לגאומטריה לבין החשוב הדומה לאלגברה. גאומטריה, היא חשוב מדק של נתונים קיימים, ואלו אלגברה יוצרת נתונים ומגדירה להם שמות. נאמר במשנה: רבי אליעזר בן חסמא אומר: "קנים ופתחי נדה – הן הן גופי הלכות, תקופות וגמטראות – פרפראות לחכמה" (אבות ג/יח). כלומר: "גופי ההלכה", הם עצם החכמה, והעוסק בתקופות וגמטראות הוא כמו לבוש חיצוני [=אריזה נאה] לאותה החכמה. על כן, הגמטראות הבנויות על "גופי הלכות" הן פרפראות – עטיפה נוצצת לחכמה, כלומר: חשוב חשבוני של נתונים קיימים, מקביל לגאומטריה, ואלו חשוב של ערכי מספרים, כדי למצא ערכים מספריים דומים במקומות אחרים, בלא שהקשר בין שני הממצאים הזהים במספרם, יהיה מבסס ואמיתי על פי כללי התורה והשכל, לחשוב זה אין נאה השם "גמטריה", אלא "אלגברה", כיון שגמטריה אמיתית היא רק היכן ששני הדברים בעלי אותו ערך מספרי מתאימים גם מבחינה הגיונית ואמיתית, גם ללא הגמטריה הזוהה שלהם, אז נוספת הגמטריה כ"פרפראות לחכמה". אך הטועים להוכיח השוואה בין שני דברים מתוך כך שערך המספרים שלהם זהה, אינם צודקים, מפני שכל דבר נתן לנסח באופן שונה קמעה ולהוציא לו גמטריה שתהיה תואמת את מה שמתכנן הגמטריה רוצה.

כגון המלים: "עמלק", "מס-הכנסה", "פסדון", "נצנים", "פעמים", "כלי כסף וזהב", "מקס", "רס", "מר", "קליק" כלם שוים 40. ודאי שמלבד הערך המספרי אין קשר הגיוני ביניהם, אלא שנתן לחפש ולמצא את ההגיון של מילים ושמות מהמקרא, אם יש להם גמטריה שוה, כגון "בן", "אליהו", "גדליה", "כלב", הגמטריה של כלם היא 5, שהם פעמים 6, שהוא מקביל לגמטריה של המילה: "אחד", ושל המילה: "אהבה", היוצרים יחדיו את המספר 6, אשר מכפילים אותו לתוצאה כאן, ויוצא "שם הנה". אפשר אמנם לומר כי אכן אין כל קשר ביניהם, אך נתן גם להצביע כי כלבים צועקים הם סמן לבואו של אליהו הנביא, ואולי אכן קשור אליהו ל"פעמים ה-ו-יה", וכן הלאה. אך לא הגמטריה עושה את הקשר, אלא היא רומזת עליו ומצביעה על כך שיש להתבונן ולמצא את הקשר. [לאחרונה יצאו ספרים ותכניות מחשב לתכנן גמטריה על פי הזמנה, בדרך כלל משתמשים בזאת לצורך ברכות, כגון לבר-מצוה או לנשואין וכדומה, אך ודאי שאדם רע יכול לערך רשימה זהה של הבלים, או אפילו קללות, שכל אחת תשא ערך מספרי, שנתן להתאים אותו לכל ארוע]. גמטריה אמיתית היא המושג טבעי והגדרה מדעית טהורה של הדברים, עליה נאמר שהיא "פרפראות לחכמה" (אבות ג/יח), דהיינו: שהיא מקרה את התאבון השכלי לרכישת חכמה, ונחשבת כהשלמה לחכמה, כי אלה הם שני השמושים לפרפרת האכל (ע"פ רש"י לאבות שם). בדורות האחרונים התרגלו להשתמש בחכמת הגמטריה, כדי למשוך את לבם של הלומדים, אל דברי החכמה המסתתרים מאחורי ערך המספרי של הדברים, וחכמי ישראל התייחסו אל הגמטריה ככבד ראש, וראו בה השקפה עליונה (ראה הקדמה לספר "ברפת פרא" למרן הגר"י קניבסקי זצ"ל שגלה התאמה מפלאה בדרשות חז"ל בין הפסוקים לבין ערכה המספרי של הדרשה). אנו מוצאים במקומות אחדים שחז"ל השתמשו בגמטריה כאחת הדרכים בהן נתן למצא קשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, כגון המסורת שהיתה בידם כהלכה למשה מסיני, ש"סתם נזירות – שלשים יום", נלמדה מהנאמר: "קדוש יהיה" (במדבר ו/ה), אמרו חז"ל כי ערכה המספרי של המלה "יהיה" היא שלשים יום (תענית יז/א). כמו כן מוצאים אנו התייחסויות רבות לגמטריה בדברי חז"ל, הרומזים על אודות תאריכים היסטוריים, שהיו ידועים רק במסורת, או רעיונות מוסריים, דברי השקפה וכדומה. גמטריה מופיעה בתלמוד 8 פעמים, במדרשים למעלה מחמשים פעמים, אך בספרי הראשונים הם מופיעים לרב, כגון הספר "בעל הטורים" שרבו מרוב על גמטריאות, ביותר בספרי האחרונים, ועוד יותר בתקופה האחרונה, שאות הערך המספרי של מלה או פסוק נתן להוציא בנקל בעזרת המחשב (כי כבר בתקנה נתן לבקש הצגת מלים או פסוקים בעלי ערך מספרי זהה, ועל מציג הגמטריה לא נותר אלא למצא את הקשר ואת המכנה המשותף ביניהם). חז"ל התייחסו אל הגמטריה כאל אחד מחלקי החכמה וכרצו נוסף של חכמת התורה, למרות שהגמטריה עצמה אינה מרובת משפת דבור, אלא משפה של מספרים. הסבה לכך נעוצה בשרש הבריאה, במאמר חז"ל: "הקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה וברא את העולם" (זהר ח"ב קסא/א). בהתאם לכך השרש של כל דבר בעולם חב להיות בתורה, על כן, הדברים הגלויים בעולם גלויים גם בתורה, ואלו הדברים הצפונים בעולם, גם בתורה הם צפונים. ברכדים רבים של צפנים נכתבה התורה. הבולט והנתן לבדיקה הוא הצפן המתמטי, שגם בו ישנם רבדים רבים, החל מגמטריה פשוטה של ערך מספרי – מלה מול מלה, וכלה בחשובים מרובים של דלוגים מסבכים [טריגונומטריים וטורים פבונצ'י]. כך הגדיר הרמב"ן נושא זה: קבלה של אמת בידנו, כי כל התורה – שמותיו של הקב"ה [כלומר]: התבות והמלים מתחלקות לשמות בענן אחר, כאלו תחשב על דרך משל, כי פסוק "בראשית ברא" יתחלק למלים אחרות, כגון: "בראש יתברא", כך הוא בכל התורה. כמו כן יש בה גם צורפים וגמטראות של שמות אלו – – – ומפני זה ספר תורה ש[הסופר] טעה בו באות אחת, הוא פסול – – – אף על פי שאינו משנה את משמעות המלה הכתובה שם – – – התורה נתנה למשה רבנו בכל הדרכים הללו, הן על דרך הפשט, על פי ההשפה המדברת של קריאת המצוה, וכן נמסר לו בעל פה דרך קריאתה בשמות וצורפים – – – כפי השמוש לבעלי הסבלה (הקדמתו לבראשית, ראה שם). מכיון שכל מציאות הנגלית לנו, מרובת מחלקים וחלקיקים הבנויים על פי חקים מתמטיים קבועים ומגדירים, החל בגרעין ובחלקיו הגזירים, דרך כל צורפי הפרודות [=החלקיקים האטומיים], השרשרות הכימיות והצפנים הגנטיים, עד להנדסות מרובות של הדומם, הצומח והחי. כמו כן סערות קוסמיות, מסלולי כוכבים, חשי הגאות והשפל, כללי האקלים, וכן דרכי חשוב של הנדסה אנושית, כבנית גשרים ובניי ענק, חשוב צורות אירודינאמיות וכוחותיהם, קביעת נסחאות של תרופות, וכן הלאה והלאה, הכל כפוף לחקים מתמטיים קבועים וברורים. הרי שהעולם הנגלה לעינינו, אותו אנו מגדירים בשמות ומלים, כלו מרוב מחלקים וחלקיקים שהצורף שביניהם בנוי על חשי המתמטיקה. הוא הדיו גם בחקים שאין אפשרות לראות ולהתחנקות עליהם, אפלו לא באמצעות מכשירים משוכללים ביותר, יודעים אנו בודאות כי הדיוק של פעולתם ממשוך הרבה מעבר לסף יכלת הבדיקה של המכשור המודרני והמשוכלל ביותר. ומכיון שלעולם המספרים אין גבול, על כן נתן לחשב גם דברים שלא נתן לראותם ולהגדירם במלים, אלא בקודים, צפנים וערכי מספרים. באופן מקביל לכך כתב הקדוש ברוך הוא את התורה. הדברים הגלויים לעין, הם החקים, המצוות, הערכים, האמונות, העבדות ההסטוריות, בכל הקשור לאנושות בכלל ולתפקיד עם ישראל בפרט. אך במקום בו נגמרת המלה המדברת והפתובה, נתן להמשיך להתעמק בחלקים שממנה מרובת המלה, חלקים אלו מלמדים על אודות הצפן הנסתר, שמכל חלקיו נבנתה המציאות שאותה מגדירה המלה. על כן באופן עקרוני, אלו ידענו את דרך התקשרות שבין האותיות לבין המלה הנוצרת מהם, יכולים היינו לרדת לעמק יסודות הבריאה ושרשיה, ואפלו לשלט עליהם ולשנותם ב"הנדסה גנטית" רוחנית, כפי שעשו חכמי הסבלה על ידי שמות קדש וצורפי אותיות, שעל ידיהם יצרו בריות חדשות (סנהדרין סח/ב). על פי כללים אלה בנה בצלאל את משכן אהל מועד במדבר סיני, כפי שאמרו חז"ל: "יודע היה לצרף אותיות שבהן נבראו שמים וארץ" (ברכות נה/א). לספוס הבאור יש להדגיש את הנאמר לעיל, כי "גמטריה" אינה יכולה להיות חשוב אקראי וארעי של צורף מקרי בין דברים בעלי ערך מספרי זהה, אלא עליה לצאת מתוך השוואה הגיונית בין דברים, ואז יכולה היא לשפך אור חדש ונוסף על מה שלא נתן היה להגיע לפרטיו באמצעות כללי החכמה המשתמשת בשפת בני אדם, ומתעסקת בכללים ולא בפרטים.

א"ל הכי א"ר חסדא נספח 30 מעמוד 44 טור א

בהוספת המילה: "הכ"י יש להתבונן, מדוע לא התחיל רפרם בר פפא מיד בציטוט הדרשה? ולא פתח מיד בלשון: "מאי דכתיב =מה משמעות הכתוב", אלא ציין תחילה ש"הכי אמר רב חסדא"? הרי בשמו הוא שאל, ובוודאי שאת דבריו ציטט! אלא מבין השיטין של דברי חכמינו יש להסיק על אודות הגישה אל דרכי הלימוד. כי הלימוד הנכון מהרב אינו מסתכם בידיעת המסקנות, אלא בהבנת המהלך השכלי והרעיוני, כיצד נשאלה השאלה, על מה הניח החכם את האצבע כששאל, באיזה סיגנון הוא הציב את שאלתו וכדומה. דרך זו של לימוד התורה מעניקה יכולת להעמיק עוד ועוד, שהרי לימוד אמיתי יכול להיות רק בשעה שהלומד רואה את רבו ואת בעל השמועה כעומד לפניו (תלמוד ירושלמי שבת דף ו/ב). כנאמר: "והיו עיניך רואות את מוריד" (ישעיהו ל/כ), כי "מאחורי המילים" של הרב, טמון

אוצר בלוס של חכמת לב, מתוך המעט שאומר הרב, הוא מעניק תלמיד אפסות להתחבקות אחרי דרך שיבתו של רבו ולדלות את עומק החכמה הטמונה בלב (שהש"ר א/ז, על הפסוק: "לב חכם ישכיל פיהו"). על כן יש צורך להציג גם את הרקע ותמונה כללית, כדי להגיע לא רק לתמצית הדברים, אלא להבנתם ודרכם לזכות להיות למדן.

מצוה לבנות בית כנסת נספח 3 מעמוד 44 טור ב

הציבור חייב לבנות בית כנסת! (רמב"ם תפילה יא/א), ולא נאמר כי ישנו חיוב לבנות בית מדרש, אף על פי כן ישנו דיון בגמרא, קדושתו של מי גדולה יותר, ולהלכה נפסק כי קדושת בית המדרש גדולה יותר (מגילה כו/ב, כז/א. רמב"ם תפילה יא/ד). דבר זה צריך ביאור, כיצד יתכן שבית המדרש שאין מצוה לבנותו, יהיה קדוש וחשוב יותר מבית כנסת שיש מצוה לבנותו? בזאת משתקפת עֲצֻמָּתָהּ האין-סופית של התורה, שבאופן טבעי נראה היה שבגלל האין-סוף שבה, לא ניתן לחשוב על קבלת התורה ולא לדבר על לימודה? והרי הנגיש אל התורה אמור להתיאש עוד בטרם התחיל לעסוק בה, שהרי כלל לא יתכן להגיע אליה. על תכונה זו בנפש נאמר בגמרא: הרואה קב חיטה המפוזר על שטח של ארבע אמות, יכול לאסוף אותו, כי בעל החיטים ודאי התייאש מכמות קטנה זו, המפוזרת על פני שטח גדול יחסית (ב"מ כא/א). בהמשך שאלה הגמרא מה יהיה הדין אם חצי קב מפוזר על שתי אמות, או שני קבים מפוזרים בשמונה אמות. ביארו שם בעלי התוספות, כי כשבעל החיטים רואה כמות קטנה של חיטים, הוא מעריך שיוכל לגמור לאסוף אותם ללא טורח רב, אך כשרואה כמות גדולה יותר, הוא אינו מתחיל כלל, כי מראש הוא מבין שקשה יהיה לו ללקוט את כל הכמות ומתייאש מראש, עוד בטרם ינסה להתחיל (תוס': "חצי קב"). דבר זה דומה לאדם שיזכה בבעלות על הירח, או על אחד מכוכבי הלכת, אפילו אם יהיה עשוי כולו מיהלום טהור, איש לא יקנה ממנו בעלות זו, גם לא במחיר נמוך, כי אין מה לעשות בדבר כל כך רחוק, למרות שהוא כל כך איכותי. לאור זאת יש משנה תוקף לשאלה: "כיצד ניתן לקבל את התורה האלקית"? הרי בייחס לכלי הקיבול האנושיים, אמור כל אדם להתייאש עוד בטרם החל לאסוף וללמוד: על כך אמרו חז"ל שבני ישראל צריכים היו לומר לקב"ה: "יתן אתה" (ע"ז ה/א). כלומר: אילו היו בני ישראל מכינים מצידם אך ורק את ה"כלים" דהיינו: רצון להתחבר אל האין-סוף, היה הקב"ה מעניק להם כוחות בלתי מוגבלים, שקדושתם גדולה ללא יחס למה שקיים בעולם. זו היא קדושת בית המדרש, שבני ישראל מכינים מצידם מקום מוגדר לקבל בו את התורה, והקב"ה משפיע על מקום זה את נתינת התורה שהיא אין-סופית. לכן לא יכול לבוא מצד הבורא ציווי לבנות ולהכין את קבלת התורה, כי זהו תפקיד הנבראים, ובקשה זו צריכה לבוא מצידם. ממילא, למרות שלא יכולה להיות מצוה לבנות בית מדרש, אף על פי כן קדושתו גדולה יותר. ביאור זה ישפוך אור על דברי הרמב"ם, שבהלכות תפילה בציבור כתב את המעלה של תפילה בציבור ובבית הכנסת, ומיד באותו מקום כתב: "בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים, אף על פי שהיו בעירם הרבה בתי כנסיות, לא היו מתפללים אלא במקום שהיו עוסקים שם בתורה, ובתנאי שיתפלל שם תפילת הציבור" (תפילה ח/ג). רק אחר כך ביאר את מעלת ה"בית" עצמו וכתב: "כל מקום שיש עשרה מישראל, צריך להכין לו בית שיכנסו בו לתפילה _ _ _ מקום זה נקרא בית הכנסת" (תפילה יא/א). ואחר כך כתב בהבלעה: "קדושת בית המדרש יתירה על קדושת בית הכנסת" (תפילה יא/ד). ואילו את החיוב לבנות בית מדרש לא כתב, לא בהלכות תפילה ולא בהלכות תלמוד תורה. ללמדנו שלא יכול להיות חיוב כזה, אלא דבר זה צריך לבוא מתוך העם, ורק על ידי כך יכול הוא לשרת את מטרתו. אכן חז"ל קראו לבית המדרש: "בי רבנן" = "בית החכמים" (מגילה כח/ב), בעוד שבית הכנסת נקרא: "בית ה'", כפי שביארנו למעלה, שבהבדל זה נעוץ השוני ביניהם. כי בית המדרש הוא מקום המתקדש רק על ידי החכמים היושבים בו, ורק אז מקבל את מעלתו, בעוד שבית הכנסת מתקדש כבר בשעת בנייתו, בגלל המצוה לבנותו. לכן בית המדרש מוגדר כ"התערותא דלתתא" = התערורות הבאה מאיתנו, ובית כנסת מוגדר כ"התערותא דלעילא" = התערורות הבאה מלמעלה. לאור הסבר זה תבואר השאלה שהצבנו בתחילה: כיצד יכולים אנו לקבל תורה אין-סופית בכלים אנושיים מוגבלים? כאן מבואר כי אין עלינו אלא להכין את מה שבידינו, וברגע שתדרוך כף רגלי אדם על סף בית המדרש שהוא עצמו הכינו, מיד הוא מתמזג בתוך מערכת קדושה שלא הוא יצר אותה, ושהיא אינה מוגבלת. בזאת יבואר מדוע הדרך היחידה לנצח את היצר-הרע, היא רק בבית המדרש (קידושין ל/ב), למרות הנאמר שם שכוחו של היצר הרע יותר גדול מכוח אנוש (קידושין ל/ב). הסיבה היא פשוטה, כי כניסה לבית המדרש מחברת את האדם למערכות הרבה יותר גדולות ועצומות מכוחו.

לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא נספח 3 מעמוד 5 טור ב

במסכת מגילה ישנו מאמר מקביל לנאמר כאן, אך יש בו שינוי מהותי שיש לעמוד עליו. בתלמוד הבבלי שם נאמר: "אָמַר אַבְיִי: מְרִישׁ הָהּ גְרִיסָנָא בְּגוּ בִיתָאִי, וּמְצַלִּינָא בְּבִי-כְּנִישְׁתָּא. כִּינּוּ דְשִׁמְעִית לְהָא דְקָאָמַר דָּוִד: 'ה', אֶהְבֵּיתִי מְעוֹן בְּיַתְדִי', לֹא גְרִיסָנָא אֶלָּא בְּבִי-כְּנִישְׁתָּא" (מגילה כט/א). את ההשוואה בין שתי הסוגיות מציין רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס שם. אם נתבונן בהערה זו נגלה כי כאן ושם נאמרה מסקנה הפוכה לגמרי. אצלנו המסקנה היא שיש להתפלל בבית, כי הוא מקום ה"ארבע אמות של הלכה", בעוד שבמסכת מגילה המסקנה היא שיש להעביר את הלימוד אל בית הכנסת, כי הוא המקום העדיף להצלחת הלימוד. אם כן, כיצד נהג אביי? וכיצד מומלץ עלינו לעשות? אכן יש לציין כי בעין יעקב במסכת מגילה הגירסה המדויקת היא: "אמר רבא" (וכן הוא בילק"ש תהילים תש"ד). ממילא אין זו סתירה, אלא כל אחד מהם נהג באופן אחר. אביי המובא כאן, אימץ את ביתו כמקום לימוד קבוע, ושם גם התפלל. ואילו רבא המובא במסכת מגילה העדיף ללמוד בבית הכנסת, כדי שלימודו יהיה ב"מעון ביתו של הקב"ה", ושם גם התפלל. אך לפי הגירסה המקובלת בתלמוד שלנו, בשני הסיפורים זהו אותו אביי, אם כן כיצד נהג? האם עשה את שניהם בביתו, או בבית הכנסת? על כן אין מנוס מלהניח כי תלמיד חכם בונה את מסגרתו על פי יכולתו לשקוע בתורה, המותנית בצלילות דעת, או בצמאון נפשי לדברים רוחניים. ממילא בשעה שעוסק בסוגיה סבוכה ומורכבת, הדורשת צלילות דעת ושקט מוחלט, אזי יש למצוא את הפינה השקטה ביותר בבית, כי שם יש לו את צרכי קיומו, ושם אין לו את הטרדות הקיימות מחוץ לבית, ובשעה זו מתפלל גם כן בביתו. אך ישנם זמנים בהם חשה הנפש כי עשויה להתעורר בבית הכנסת הספוג קדושה וקירבה אל ה', ולחוש שם רגשות של התעלות, ואז יעתיק את גם את הלימוד אל בית הכנסת _ מקום התפילה. ממילא גם דרגת הלימוד באותו מקום ובאותה שעה תהיה איכותית יותר. לאותם הזמנים קבע אביי את הלימוד בבית הכנסת. אכן גם על אביי וגם על רבא ציינו חז"ל כי כשהם עסקו בתורה, הם ציינו את הצלחתם בעובדה שהם הצליחו ללמוד מתוך מנוחת הדעת וללא הפרעות, ואמרו שלימוד התורה דורש צלילות הדעת, כמו יום אביבי, מאיר ונעים. בהמשך ציין אביי, שהוא זכה לכזו עזרה מכל בני ביתו, שמעולם לא ביקשו ממנו משימה ותפקיד קל, כמו להגיש מאכל כלשהו אל השולחן. רבא אמר: זכיתי להגיע לרמת לימוד כה גבוה, בגלל דאגת בני ביתי לנקיון בגדי, עד כדי כך שמעולם לא עקצה אותי כינה (ערובין סה/א). מכאן למדנו אנו כי גם ענקי רוח אלו צמחו מתוך חיי העולם הזה, על כל קשייו, כשהם והסובבים אותם דאגו לסלק מהם את כל ההפרעות. על כן אין הבדל עקרוני אם במסכת מגילה הגירסא היא: "אביי" או "רבא", כי אין סתירה בין שני הדברים, אלא או שלאדם אחד היו זמנים שונים בתקופות חייו, או ששני החכמים הללו היו בעלי אופי שונה, אביי דורש שקט וחוסר הטרדות מוחלט, והרי בני ביתו לא הפריעו לו מעולם, ולא דרשו ממנו כל עזרה ועיסוק, מאז היותו ילד קטן. ורבא דורש התלהבות של קדושה, על כן הוא ציין את הנקיון והטהרה, כהפרעות שהוא זכה להתרחק מהם. העובדה כי לכל חכם יש דרך עליה בתורה התואמת לאישיותו, תשפוך אור על שאלה אחרת שיש להציג. כאן ציטטנו את דברי אביי, שאפילו צלחת כלשהי הוא לא הגיש אל השולחן, מאידך אמרו חז"ל שאביי זכה לאריכות ימים, מפני שהוא עסק גם בתורה וגם בגמילות חסדים (ר"ה יח/א). הרי שהוא הקדיש זמן קבוע כדי להפסיק מלימודו ולעזור לזולת. אלא שבזמני הגירסה הוא התמסר אך ורק ללימוד, לא עסק בחסד, לא הגיש צלחות, ואפילו לא הגיע לבית הכנסת. אך הוא קבע לעצמו גם זמנים אחרים, בהם עסק בגמילות חסדים, ובהם לא רק שהלך להתפלל בבית הכנסת, אלא אפילו שהה שם כדי ללמוד תורה, בכך ניתן לבאר את הסתירה בין הגמרא אצלנו לבין הגמרא במסכת מגילה, אפילו אם נאמר שבשניהם היה זה אביי, מפני שהיו לו שני

סיגנונות לימוד והתעלות. כמו כן אדם נאמר כמו גירסת העין יעקב במסכת מגילה, שרבה הוא זה שהחליט להעדיף את הלימוד בבית הכנסת, בשונה מחברו שהעדיף ללמוד בביתו. יש להדגיש הבדל נוסף שחז"ל ציינו בין שניהם, ואמרו: רבא שהתעסק אך ורק בלימוד תורה, לא זכה לאותה אריכות ימים של אביו חברו (ר"ה שם). מדוע אכן לא הקדיש רבא זמן גם לנושא חשוב זה? אך על פי המבואר כאן יובן הדבר, כי דעתו של רבא היא שיש להעדיף לימוד תורה באיכות חיים נבדלת מכל מאורע גשמי, וממילא אין להתחשב בכל סגולה הגורמת לאריכות ימים. אך ודאי שיש לחפש סגולות להגברת האיכות של הלימוד, וסגולות אלו בעצמן, גם הן מביאות אריכות ימים, ואכן בזכות אותה איכות של לימוד תורה, זכה רבא להאריך ימים בעשרים שנה יותר מאשר שאר בני משפחתו (ע"פ ר' צדוק הכהן, דברי סופרים ל"ו: "בשם", המציין כי אצל שניהם היתה צורת ושיטת לימוד ועבודת ה' יחודית).

גדול הנהנה מיגיע כפיו מירא שמים נספח 33 מעמוד 8 טור ב

ירא ה' הנהנה מיגיעו _ מלאכי השרת

כמבואר, נושא העדפת גְדֻלוֹת רוחנית אחת על פני השניה, ששורשו בגנזי מרומים, והשלכותיו נוגעות לכל השטחים בעבודת ה', הן בהתייחסות אל המלאכים, הן אל גדולי ישראל והן בדיון על המידות הראשיות בעבודת ה': "אהבה" ו"יראה", והעדפת האחת על פני חברתה, יסודו בתפקידים שהעניק הקב"ה לשתי המידות הללו, ולמלאכי השרת: גבריאל ומיכאל, הנושאים מידות ודרגות אלו (כמבואר לעיל ד/ב: "מיכאל באחת, וגבריאל בשנים", ובספרנו שב"ח שם: "מיכאל _ אהבה. גבריאל _ יראה"). סוגיה זו יכולה לשמש כהמחשה כיצד נושאים הנראים כהכרעות בחיי היום-יום, אותם הנושאים הם חובקים זרועות עולם ויונקים ממעשי מרכבה, ממילא, הכרעת חז"ל בנושאים של מעשי מרכבה, היא אותה ההכרעה בשאלות ובנושאים המשתלשלים ממנה אל בני האדם בעולמנו. על כן ניגש בחרדת קודש לבאר את הפסוקים המתארים את שלבי העליה של כל עובד ה', שהרי כל שלב מקביל לדרגה של מלאך בגבהי מרומים. תהליך הצמיחה בעבודת ה'

בסוגיה אצלנו הציבה הגמרא סתירה בין שני פרקים, האחד מדבר על, ירא שמים' והשני על, נהנה מיגיע כפיו. אכן במדרש דרשו חז"ל מאמר זה באופן מקביל, אלא שאת הדיוק הוכיחו מתוך פרק זה עצמו, וכך אמרו: "שיר המעלות אשרי כל ירא ה'". אמר רבי חייה בר אבא משמיה דעולא: גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב: "אשרי כל ירא ה'", ואילו גבי נהנה מיגיע כפיו כתיב: "יגיע כפיו כי תאכל אשריו וטוב לך", אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא. ואילו גבי ירא שמים לא כתיב ביה: "וטוב לך" (מדרש תהילים קכ"ח וכן בילק"ש). מתוך מדרש זה ניתן לשרטט את דרך עלייתו של עובד ה' החל מהשלב הראשון, וכלה בדרגות הגבוהות ביותר. שהרי הפרק המתאר את החסיד, מתבטא בסגון האומר דרשני, כי הוא פותח בגוף שלישי וברבים: "אשרי כל ירא ה'". ממשיך בגוף שלישי ביחיד: "ההולך בדרכיו", ולא: "ההולכים בדרכיו". אחר כך מדבר בגוף שני: "יגיע כפיו כי תאכל, אשריך וטוב לך", בלשון זו ממשיך הפרק עד לפני סופו. אחר כך מסיים כתמונה כללית ומושלמת: "הנה כי כן יבורך גבר ירא ה'". מכאן למדנו כי בפרק זה מתוארים השלבים שעובר עובד ה', עד הגיעו לרמה רוחנית נאותה שתסב לו עונג ושמחה. כאן מלמד הכתוב את התהליך של צמיחה בעבודת ה' נכונה.

אשרי כל ירא ה'

שלבים אלו חייבים לעבור על כל הבא בשערי עבודת ה'. כי הרוצה לרכוש יראת שמים חייב לעבור מהפך בתפיסת עולמו ובגישה האישית שלו אל עצמו. אדם נולד אָנוּכִי, המזהה את עצמו כחפשי לפעול ככל העולה על רוחו. מאידך רגיל הוא להיות סמוך על שלחן אחרים ואינו מסוגל להיות עצמאי. ממילא גם את אישיותו חייב הוא לעצב בהתאם לשלושת המרכיבים הללו: 7.א"אָנוּכִי. 7.ב"פראי. 7.ג"טפיל. עם הזמן מתפתחת הכרתו להבין כי העולם שייך לבורא גדול ועצום, בעוד שהאדם אינו אלא אפס וחדל אישים, כפי שכתב הרמב"ם על תחושתו של המתבונן בגדלותו של הקב"ה ומגיע ליראת שמים: כשמחשב בדברים אלה [=גְדֻלוֹת הקב"ה מול אפסיות האדם], מיד הוא נרתע לאחוריו, ויירא ויפחד וידע שהוא בריה קטנה, שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות (יסודי התורה ב/ב). על כן באופן שטחי ניתן היה לטעות ולחשוב שאכן שיא יראת ה' ופסגת העבודה היא להגיע להכרה ברורה ומוחלטת של ביטול עצמי מכל וכל, ולחוש עצמו אפס גמור, עד שיעקור מקרבו כל רצון, מחשבה או תחושה הרוצה לפרוץ מקרבו. שהרי הוא יודע כי הוא אינו אלא אנוכי, פראי וטפיל. תחושה זו היא אכן נכונה באופן עקרוני, אלא שהיא נדרשת רק כ"קֶרֶשׁ קפיצה" לשם "הפתח הצר שדרכו עוברים החסידים לעולמות רחבים ומאירים" (חוה"ל בשער עבודת האלקים). בשלב ראשוני זה בו מתבודד החסיד עם אלקיו, חייב הוא לכתות את כל הרגליו הילדותיים, להמית כל רצון פראי וטבעי המנסה להתפרץ, ולשבור את מידותיו הטבעיות (ראה בספרנו שב"ח על גיטין נז/ב: "אין דברי תורה נקנים אלא במי שממית עצמו באהלה של תורה"). מהלך נפשי זה אכן מסיר מאדם את הרע הדבוק בו, כאשר את כל הכוחות שיש בו הוא מבטל אל הקב"ה. ממילא בתחילת דרכו הוא יהיה אנוכי ברוחניות, אשר רק השלמת נפשו לנגד עיניו, ואם נמצא בסביבה מעודדת, יבינו הכל שאפילו להגיש צלחת לשלחן, אין להטיל עליו בתקופה רגישה זו (ערובין סה/א: "אי קריבנא כותחא _ לא תנאי"). כמו כן יתכנו בו עדיין התנהגויות פראיות וילדותיות, העולות להתפרץ באופנים שעדיין אינם מְעֻבָּדִים, כגון קנאות של גיל הנעורים, ותופעות של ביקורת עצמית קשה, או התנערות מוגזמת מהחברה, וכן שאר צורות ביטוי קיצוניות של כל המתחילים בעבודת ה', המתלהבים מהעולם החדש שנגלה לנגד עיניהם, ועושים זאת ללא כל התחשבות במוסכמות. כמו כן תכונת הטפיליות הילדותית עדיין פועמת בקרב המתחיל, ממילא הוא חש את עצמו כחסר זהות אישית, ועבודת ה' שלו עשויה להראות כהתבטלות אל כוחות רוחניים, הבאה לידי ביטוי בחיקוי מוריו ושאר גדולים בתורה וביראה, כשהוא עושה זאת ללא כל התאמה לכישוריו, אופיו, משפחתו, גילו ושאר המגבלות שהוא נמצא בהם, אלא כמתלהב ואפילו כמשתולל.

אשרי _ _ ההולך בדרכיו

אצל בני הנעורים והמתחילים את דרכם בעבודת ה', שלב זה הוא הכרחי, כי הוא מזכה את המגיע אליו, להיות ירא שמים ברמה בסיסית. אך התמדה במצב התחלתי זה אינה צורה נכונה של עבודת ה' למשך כל החיים, כי מצב זה נועד אך ורק כדי להצמית כוחות שליליים ולשבור אותם, אבל הוא אינו יכול לפתח כוחות יצירה ולא להרחיב פעילות. על כן נתנה לנו התורה הדרכה כיצד להתבגר בעבודת ה' בכל חלקי האדם. אחר שכבר עקר את כל ה"עשבים השוטים והקוצים" המבוארים למעלה, עתה הוא בשל לְרוֹעַץ וּלְעֻבָּד את חלקו בנפש ובתורת ה', כנאמר: "נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים" (ירמיהו ד/ג). לעשות את מטרת ה', שהאדם יבנה את העולם ויפעל אותו, זאת כדי שהוא יתעלה והעולם כולו יתעלה עימו (מס"י א'). כי רק בכך מבטא עובד ה' את המלכת הקב"ה על עולמו, כפי שאמרו חז"ל: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו", שנאמר: "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג/ז. אבות ו/יא). על כן, שלב ההתבגרות הרוחנית חייב לצאת אל הפועל באופן זה: מתוך התבטלות אל הקב"ה יפסיקו לפעול הכוחות הרעים והנפש נרגעת מהשפעתם השלילית. אזי בא באופן טבעי השלב הבא, אשר בו מגיע עובד ה' להכרה כי חייב הוא ללכת בדרכי ה', שאליו הוא ביטל את כל כוחותיו בשלבים הראשונים. כאן הוא יגלה עולם רוחני חדש המתגלה לו על ידי ההליכה בדרכי ה', בעולם זה כבר לא פועלים חוקי החיקוי, אין בו מקום להתכווצות, אלא נגלה לו עולם מְלֹא עֲצָמָה ויופי, עולם אשר בו יוצאים אל הפועל המון כוחות נסתרים הגלומים בו, כאן עליו לזרוע פעילות חיובית, שתניב פירות מבורכים למכביר. ביטוי לעצמאות רוחנית זו חש כל מי שמתחיל להנות מיצירת כפיו, כאשר מלווה אותו תחושה של שותף במעשה בראשית (ב"ר ג/ט). אָכֵן הנאה מרוחניות יכולה להגיע רק אחר הקדמת עמל ויגיעה, כְּפִי שֶׁקֶתב הַחֲזוֹן אִיִּישׁ זַצ"ל בְּאַגְרֵת עֲדִיד שֶׁשָּׁלַח לָבֶן תּוֹרָה צָעִיר: כָּל סִגְלוֹת לְמִיד הַתּוֹרָה, בְּאֶמְרוֹ עַל עֲמָלָה, אֲמִנָּם אַחֵר הָעֵמֶל, נִפְתַּח בְּפִנֵּי הַלּוֹמֵד שֶׁעַר אוֹרָה חֲדָשׁ, אֲשֶׁר הִשְׁקַל מִתְעַנֵּג לְלֹא קֶץ (אגרות א/ב). הרחבה בנושא בהקדמת הגרש"ש זצ"ל ל"שערי-יחוש", שמגדיר את את שלבי התקדמות ה"אני", עד שכולל בתוכו את כל ישראל, ואת כל העולמות שבבראיה כולה).

יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך
לאור הבנת שלושת השלבים הבסיסיים בהתפתחותו של ירא ה': 7אביטול כל הכוחות אל הקב"ה. 7בהליכה בדרכי ה'. 7געצמאות
ופיתוח כישורים אישיים בעבודת ה', נגלה כי עליהם כתב דוד המלך את דברי השבח: "שיר המעלות, אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו.
יגיע כפיך כי תאכל _ אשריך וטוב לך", על פי שלושת השלבים המבוארים כאן. על שלב הראשון דיבר דוד המלך בגוף שלישי, ואמר:
"אשרי כל ירא ה'". ולא דיבר ישירות עם יראי ה' לומר להם: "אשריכם"? כי עדיין אין עם מי לדבר באופן ישיר, שהרי המתחיל ההוא
מתבטל לשלוש שהוא מעריך, אם זה רבו או חכם בתורה, ועתה אינו אלא חקיין השובר את עברו השלילי, כי אפילו אם נִפְנָה אל אותו
מתחיל, הוא נִפְנָה אותנו אל מי שהוא משייך אליו את אישיותו, כי עדיין אין לו אישיות רוחנית עצמאית, והוא כ"קטן הסמוך על שלחן
אחרים", המבטל את אישיותו אל הגדול בייחס אליו. את השלב השני של ההתבגרות הרוחנית ביטא דוד המלך בלשון זו: "ההולך
בדרכיו" _ של הקב"ה, כי אחר שמגיעים להכרה שהקב"ה הוא מלך העולם, מתחילה לפרוח אישיות עצמאית של "והלכת בדרכיו"
(דברים כח/ט). כאן הוא מגלה דרכים מוגדרות ומסודרות, שבהן ישנו שילוב מופלא ומדויק בין התורה ובין החיים, ואין צורך לברוח
מהחיים כדי לפרוח ברוחניות. בדרכים אלו הוא מגלה שניתן וצריך לפתח כוחות אישיים, כדי לזרוע בתוך העולם הזה את חלקו האישי
בתורה, בהתאם לכישוריו וכוחותיו. שני השלבים הללו מחוברים הם זה לזה, ונכתבו יחדיו בפסוק אחד: "אשרי כל ירא ה' _ ההולך
בדרכיו". מכאן ואילך פונה אליו דוד המלך באופן ישיר ומדבר אליו כאל מי שעבר את שלבי ההתבגרות, ועתה הוא "גדול הסמוך על
שלחן עצמו", ועומד על רגליו בעבודת ה', שהרי חז"ל הגדירו את ההבדל בין "גדול" ו"קטן" לא על פי גיל אלא על פי עצמאות ואמרו:
"הסמוך על שלחן אחרים נקרא קטן והסמוך על שלחן עצמו נקרא גדול" (ב"מ יב/ב). אדם שזכה לגלות את הכוחות החיוביים הגלומים
בו, יגלה גם כן כי ההליכה בדרכי ה' היא בדיוק ההיפך מכיוון הכוחות, כפי שהוא חש בתחילת דרכו, אלא עליו להוביל דרכים אלו אל
מטרה של פיתוח העולם והגשתו כמנחת ריח ניחוח אל בוראו, ובכך הוא יגלה את האושר הרב והסיפוק אין-סופי של התענגות על ה'
והנאה מזיו שכנתו, זאת ביטא כאן דוד המלך בלשון: "יגיע כפיך כי תאכל _ אשריך וטוב לך".

יגיע כפיך _ להגיע למטרה
על פסוק זה עצמו אמרו חז"ל מאמר מקביל, השופך אור על הגדרת הנהנה מיגיע כפיו והגדירוהו כ"עשיר _ השמח בחלקו", וגם עליו
אמרו את אותו פסוק: "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך", "אשריך" _ בעולם הזה, "וטוב לך" _ לעולם הבא (אבות ד/א). חז"ל אכן
חיברו בין שני נושאים אלו ואחר שציטטו את הפסוק: "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך", הביאו מאמרים המגנים את קבלת
המתנות (חולין מד/ב). הרי ש"יגיעת הכפיים" אינה מתייחסת אל הפעולה אלא אל התוצאה _ להיות סמוך על שלחן עצמו ולא להמתין
למתנת חינוך של הבריות, ובכך לא להפסיד את הסיפוק הנפשי ואת חדות היצירה של אדם החי ישירות מהקב"ה ורק בכח עצמו, אשר
המקרא מכנה אותו: "יגיעת כפיים". להבין את משמעותה יש לנתח תחילה את צמד מילים אלו "יגיעת כפיים". "יגיעה", אינה מילה
מקבילה ל"עייפות". עייפות היא תוצאה של מלאכה מרובה או מאמץ קשה, או שעות ארוכות ללא מנוחה ושינה, או כל סיבה אחרת
המביאה להתרוקנות הכוחות. בעוד ש"יגיעה" היא עצם המאמץ. כלומר: חקלאי הכפוף על חלקת אדמתו במשך שעות ארוכות, כשהוא
מחזיק בידו כלי עבודה, נוטע, עוקר, מזבל, עודר ומנכש. בסוף היום, ירגיש עייפות כללית, אך כפיו המורגלות להתייגע בעבודה מאומצת,
הן היחידות שאינן עייפות [אלא רק בשבועות הראשונים של עבודתו]. הרי ש"יגיעת כפיים" היא עצם ההשתדלות והמאמץ שאדם משקיע
כדי להגיע למטרה כלשהי. ממילא גם כאשר העץ שנטע החקלאי לפני שנים ארוכות, כבר אינו זקוק לטיפול, עדיין נקרא העץ: "יגיע
כפיו" של החקלאי, כי הוא התוצאה של היגיעה שהגיעה אל מטרתה. על כן כינה איוב את היצירה של הקב"ה בשם: "יגיע כפיך" ואמר:
"הטוב לך _ _ כי תמאס יגיע כפיך" (איוב ג/ג), והרי הקב"ה לא התעייף בבריאת העולם, אלא שפרי עמל נקרא יגיע כפיים. אך אם
נתבונן בעומק הלשון נגלה כי המלקט פירות מן ההפקר, אין לפני זה שם: "יגיעת כפיים", אפילו אם היה צריך ללכת למרחקים, כדי
להביא את הפירות שגדלו בהפקר. כמו כן כשבני ישראל ליקטו מן במדבר, הם לא אכלו את יגיעת כפיהם. כך גם כל מציאה מקרית, או
ביזה במלחמה, לכל הדברים הללו לא ניתן לקרוא: "יגיעת כפיים", אלא מציאה, שלל, ביזה וכדומה, אף על פי שצריך להתאמץ הרבה
כדי לסחוב את השלל הכבד ואת הביזה הרבה. אחר שהתבארה המילה "יגיעה", נותר לברר מה כוונת המקרא בלשון "כפיים". כף היד,
כשהיא כפופה, היא מקבלת צורת כלי-קיבול הנקרא "כף", כמו "כף אחת עשרה זהב" (במדבר ז/יד). כמו כן היא עצמה מקבלת את
צורת האות כ', בשעה שהיא מכופפת. כי שורש המילה "כפף" נובע מהבסיס: "כף", אלא שהאות השניה החוזרת על עצמה כדי להורות
עצמה נוספת במילה, לכן כפף זו כף כפולה. לכן שליטה על הזולת נקראת במקרא: "כפוף תחתיו", למרות שהנשלט יכול לעמוד זקוף
לגמרי, כפי שהודה דוד המלך לקב"ה ואמר: "ביום הציל ה' אותי מכף כל אויביו ומכף שאולי" (ש"ב כב/א). לכן השתמשו החכמים בלשון
"כייף ליה", על מי שנכנע לרבו (לעיל). נמצא שצמד המילים: "יגיע-כפיך" מורה על תהליך של תכנית, מאמץ, שליטה, שינוי, הצלחה
וצמיחה. אם כן, כדי שלדבר ניתן יהיה לקרוא: "יגיעת כפיים" צריך הוא לעבור שלושה שלבים: 7אזכנון. 7בהשקעה. 7גתוצאה. אל
שלושת השלבים הללו מלווה באופן טבעי חדות יצירה, שהיא התוכן הפנימי המעניק משמעות לנושא [בגדר של "שלושה כתרים" _ _
וכתר שם טוב עולה על גביהם]. כולם יחדיו מביאים לשליטה עצמית, וממילא לשליטה על העולם, ולא שהעולם ישלוט על צרכיו
ואישיותו. מי שכבר טעם את חדות יצירה, לעולם לא יוכל להשלים עם אשליה של חיים ללא טעמים האמיתיים.

נהנה מיגיע כפיים _ חדות יצירה ושליטה
מי שזכה למעלת "יגיע כפיך כי תאכל", טעם חייו כבר נמצא בתוך עצמו, ומעתה הוא כבר אינו קשור לכל מערכת חיצונית כלשהי, לא
של גירויים, לא של כבוד, לא של נכסים, אלא של שמחה פנימית בעצם החיים בהווה. חוויה זו היא המפתח לגדלות בתורה, לצמוח
ולהצמיח מתוך עצמו את הכוחות הגלומים בו ואת כל חלקי האישיות והכשרונות החבויים בו כזרעים הטמונים באדמה. מעבר לעובדה
שהמתפרנס מיגיעת כפיו אינו כפוף לאיש, והוא יכול לעסוק בתורה במקום שליבו חפץ, בעוד שהסמוך על שלחן אחרים, חייב להתאים
את עצמו אל נדיבי-הלב. מעבר למעלות הפיזיות שיש לאדם שהוא עצמאי מבחינה כלכלית, וגם אינו צריך להחניף לבריות, או לגזול
מהם (אבות ב/ב וברבינו יונה שם, המצטט את הגמרא כאן). כך אמר אליהו הנביא: מעיד אני עלי שמים וארץ שכל תלמיד חכם שאוכל
משלו ונהנה מיגיע-כפיו, ואינו נהנה משל צבור כלום, הרי הוא בכלל "אשרי". וכל שלחן שאין תלמיד חכם נהנה ממנו, אינו מבורך
(תנודב"ר י"ח). דברים אלו נראים כחסרי פשר לגמרי, שהרי לכאורה הם סותרים את עצמם, תחילה אומר שאין לתלמיד חכם להנות
מאיש, ומיד אחר כך אומר שאדם שאינו מהנה תלמיד חכם, אינו מבורך, כיצד יכול אדם להנות תלמיד חכם, אם התלמיד חכם אינו
רוצה להנות מאיש? אלא שאין כל סתירה בין הדברים, והם תלויים אך ורק בגישה האישית של התלמיד חכם, מי שחש עצמו כתלוי
בחסדם של אחרים וממתין להנות משלחנם, הרי שהוא חסר עצמאות, עליו נאמר: "הסמוך על שלחן אחרים, חיו אינם חיים" (ביצה
לב/ב). אך מי שמבחינה רוחנית סמוך על שלחן עצמו, ויש לו אישיות עצמאית וחזקה, הוא אינו זקוק לטוב-ליבם של נדיבי-הלב, כדי
להיות סמוך על שלחנם, שהרי די לו בפת במלח, אם אין לו יותר מכך. אלא כשהוא מתארח, הוא מעניק בכך כבוד למארחיו הזוכים
לפאר את שלחנם באדם נכבד וחכם. תכונה זו אינה רק בנושאים כלכליים, אלא בכל נושא ובכל גישה אל כל שטחי החיים, ומי שיש לו
דעה אישית בריאה ומגובשת, יכול להביעה באזני זולתו לא כסמוך על שלחנו ומצפה לאישור, אלא כליבון הנושא, כדי להגיע להסכמה
ולעמק השווה. רואים אנו אם כן, כי עצם ההנאה מיגיע כפיים, היא פיתוח אישי ועצמאי המהווה מנוף לעלייה רוחנית. לכן ביאר
הרמב"ם את הגמרא כאן, בהלכות תלמוד תורה ולא בהלכות דעות ובהלכות דרך ארץ. כי יגיעת כפיים זו היא תנאי לשאיפה להגיע אל
המטרה _ כתרה של תורה. כך כתב הרמב"ם: מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומידת חסידים הראשונים היא, ובזה
זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה, ולעולם הבא: שנאמר: "יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך" _ "אשריך" בעולם הזה. "וטוב לך"
לעולם הבא שכולו טוב (ת"ת יא/ג). יגיעת כפיים אמיתית, היא עמל התורה, שרק לשם כך נברא האדם (סנהדרין צט/ב). לכן מי שלומד
תורה מתוך שמחה וסיפוק רוחניים, הגי שכבר בעולם הזה, חיו מלאים תוכן רוחני, וכבר כאן בעולם הזה טוב לו, והוא נחשב כ"בן

עולם הבא". על כן פסוק זה, המדבר על הנהנה מיגיע כפיו, ועל השמח בחלקו, הוא גם הפסוק המלמד אותנו על מעלתו של הגבוהה של העוסק בתורה מתוך הקרבת כל חיי העולם הזה, וכך אמרו חז"ל: "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל. ואם אתה עושה כן, "אשריך וטוב לך", אשריך _ בעולם הזה, וטוב לך _ לעולם הבא (אבות ו/ד). גם זאת מאותה סיבה, כי אדם שאינו רואה בהצלחות חומרניות כל ערך, והוא בז לכל מה שאינו מהווה שלב בסולם עלייתו הרוחני, אלא עושרו הפנימי ממלא את כל ישותו וליבו, הוא אינו חש כל הבדל בין מזון המורכב מאווזים מפותמים לבין פת-לחם חריבה, שהרי הוא מלך המוכתר בכתרה של תורה (רמב"ם ת"ת ג/ו, על משנה זו). לכן לא רק בעולם הבא יהיה אשריו בגלל שדי היה לו להסתפק במועט _ פת במלח, מים במשורה, שינה על הארץ וחיי דחק, אלא אשריו גם בעולם הזה. דבר שאוהבי המנעמים הגשמיים לעולם לא יצליחו להבין.

בני הנהנה מיגיע כפיו ממשיכי-דרכו בהמשכו של הפסוק: "יגיע כפיך כי תאכל", נאמר: "בניך כשתלי זתים סביב לשלחנך". כלומר: ימשיכו בדרכיך. כי דרגה זו של הנאה ושמחה בעבודת ה', מהווה ערבה יחידה להמשכת דרך האבות. אך אם הקנאת דרך ה' תעשה בפנים זעופות, רבים הסיכויים כי הדורות הבאים יפנו עורף למצוקה המוקרת בפניהם של ההורים המיוסרים בדרך המסורת, ואינם מאושרים בקיום התורה ושמירת מצוותיה. אפשר להמחיש את הדברים על פי עדותו של הגר"מ פינשטיין זצ"ל, שספר כי נתן את לבו לחקר, מדוע חלק מן המהגרים לאמריקה זכו שפניהם ימשיכו בדרך התורה והמצוות, ואלו חלקם האחר לא זכו לזאת, הלא בפני כל המהגרים עמדו קשיים נוראים של שמירת שבת במדינה קפיטליסטית זו, וכלם עמדו במבחן, ולא פעם פטרו אותם בגלל סרובם לעבד בשבת, ובכל אופן הם דבקו בשמירת השבת. והעיד כי גלה שאת שומרי השבת הללו נתן לחלק לשתי קבוצות: היו שהגיעו לביתם ביום חמישי עם פרוטות זעומות ופנים מאירות _ "יש לנו אפשרות לשמר שבת כהלכה". והיו שחזרו מהעבודה בפנים חמוצות _ "בגלל השבת, אאלץ להתפטר שוב מהעבודה שפקשי מצאתי". גם להם וגם להם נולדו ילדים ששמעו מפי הוריהם כמה חשוב לשמר על השבת קדש. אך ילדיהם של אלו שקבלו את השבת במאור פנים, הבינו את האשר שבשבת, והמשיכו בדרך אבותם. בעוד שילדיהם של אלו שראו את השבת כ"ענש", לא רצו להמשיך בדרך אבותם, מפני שגם "בין השורות" מעבירים ההורים מסרים לילדיהם. זה הוא איפה הפער העצום בין השנים! אלה הם ה"בניך כשתלי זתים סביב לשלחנך" של הנהנה מעבודת ה'.

גדול הנהנה וכו', תוצאה מעשית ניתן להצביע על השלכה הלכתית הנובעת מהגדרה זו: "גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים", על פי פירושו של הגר"א (שנו"א סוף ברכות), כי הדרגה הרוחנית של שמחה פנימית בעלייה בתורה, חשובה יותר מאשר אדם החי בכפייה ואילוץ כדי להגיע בעתיד לסיפוק רוחני, אך בנתיים חש הוא במתח ויראה. ממילא תהיה למהלך זה תוצאה הנוגעת אפילו להלכות פיקוח נפש. זאת על פי מה שאמרו חז"ל: "הרי שהיה אביו ורבו אסורים בבית הסוהר, פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו, כי אביו הביאו לחיי העולם הזה, ואילו רבו שלימדו חכמה, מביאו לחיי העולם הבא" (ב"מ לג/א). כי חיובי ההצלה נמדדים על פי גובה וערך הדרגה של יצירת חיים מושלמת, שהזולת _ אביו או רבו העניק לו. ממילא אותה השלכה תהיה גם בין שני רבותיו, שהאחד לימדו באופן חלקי, והשני הוא רבו המובהק. עליו להעדיף את רבו המובהק לפני מי שלימדו מעט. לכן, אם ישנו אדם ששני רבותיו אסורים בבית האסורים, האחד לימדו יראה והשני לימדו חכמה, והביאו להיות נהנה מיגיע כפיו, כלומר: להנות מחכמת התורה למרות שרבו הראשון הוא זה שהביאו אל היכלי התורה וגרם לו להטות אוזן אל דברי החכמה של רבו השני, אף על פי כן, רבו השני נחשב כרבו המובהק והאמיתי, בעוד שהראשון אינו נחשב אלא כאביו במידה מסוימת, ובמעט הוא דומה לפקיד התורן באשנב המודיעין, שביאר לו באיזה אוטובוס הוא יגיע לשיבה, שבהחלט זכה לקחת חלק ולהיות שותף בבנייה רוחנית זו, בכך שגם לו יש חלק בפקדנה אל האמת, אך לא זכה להכניסו אל תוך היכל ה'. כל השותפים לא זכו לגעת בחלק החשוב ביותר _ נתינת טעם החיים, למרות שהם עזרו לו להתנתק מכל הבלי הדימיון על ידי שהעניקו לו את הזכות להיות ירא שמים, נמצאים בדרגה נמוכה מאשר מי שהעניק את טעם החיים בהנאה ושמחה בעבודת ה'.

רבה ציווה לא להסתכן בחיתוך בשר נספח 34 מעמוד 34 טור א
אנו ביארנו כי ציווי זה הוא יחודי לרבה, ולא מצאנו חכמים נוספים שהזהירו להיות כל כך קפדנים בחיתוך בשר. יתכן שאם רבה היה מבני בניו של עלי הכהן (ראה רש"י ותוס' ר"ה יח/א), טעם הדבר הוא שזהירות מיוחדת היתה נחוצה לבני משפחתו של רבה, כי הם נמצאים ברמת סיכון גבוהה יותר משאר בני האדם, ומידת הדין מתוחה עליהם במיוחד, מפני שרבה היה מבני עלי, שנגזרה עליהם למות צעירים (ר"ה יח/א). על כן ציווה את בניו להזהר גם בדברים שיש בהם אחוזי סיכון נמוכים, בדברים ששאר בני אדם יתכן שאינם מקפידים על כך. על כן שאר החכמים אכן לא הזהירו את בניהם מלאחוז סכין ולחתוך בידים. אכן בשלחן ערוך לא הובאו המלצות אלו, הן לגבי חיתוך בשר והן לגבי מטה ארמית המבוארת בהמשך. אמנם המגן אברהם ציטט גמרא זו, וכן הובא בשמו במשנה ברורה, כי הם סברו שראוי להזהר גם בדברים שהסיכון בהם רחוק והחשש קלוש. אך ודאי שבזמנים בהם מידת הדין מתוחה, יש להזהר בכך, כמו כן כהנים שיש מסורת במשפחתם שהם מבני עלי, ודאי שצריכים להזהר בכל סוגי חששות, מפני שמידת הדין מתוחה עליהם. אך יש להעיר על פי אותה הדעה שרבה ובניו היו כהנים, אם כן מדוע המליץ להם שלא לשאת גיורת? [לפי הפירוש השני ב"מיטה ארמית"], הרי כהן נאסר בגיורת בין כך ובין כך, ולא היה לו צורך להזהיר על כך! אמנם לפי מה שביארנו שהכוונה גם על בניה של גיורת, יש לישב, מפני שאין בנותיהן של הגרים נאסרו להנשא לכהנים. עוד ניתן ליישב זאת על פי ההלכה, שאם גיורת נתגיירה לפני גיל שלוש, הרי היא מותרת להנשא לכהן, וכוונתו של רבה היתה על זהירות מנישואין עם גיורת כזו.

יועצים בשדה כי "אזנים לכותל" נספח 35 מעמוד 4 טור א
המקור לביאור זה הוא בדברי רש"י, אך דיוקים אחדים יש בדבריו: 7אמדוע אמר: "דאמרי אנשי", אם רעיון זה מופיע פעמים אחדות בדברי חז"ל, הקובעים זאת על פי פסוקים במקרא (ויק"ר לב/ב, קה"ר י/כ). 7במדוע צריך להרחיק מאזני אדם, הרי לא כל שיחה היא בדווקא סוד מסוכן, שיש לחשוש מהאזנות סתר ולפתח מאזנים הנצמדות לסדקים בקירות הבית? מדוע אי-אפשר לבדוק את כל החדר סביב, אם אין איש, ולשוחח בחפשויות בתוך חדר סגור וריק? [הרי לא בעידן מכשירי הציטוט מדבר כאן, והרי על מכשירים משוכללים אלה, גם שדה פתוחה אינה מועילה, כי אפשר להצמידם לדש הבגד של הנבלש, מבלי שיידע זאת]. אלא כיוון שרבי עקיבא בא ללמד אותנו תורה, ולהחכים אותנו לראות נכון את מעלת הצלם האלקים, ולחשוף את מגבלותיו של האדם, שאחת מהן היא חוסר יכולתו להפתח ולהתבטא במקומות סגורים, קודרים ומשרים תחושה מאיימת, זו אינה המציאות האמיתית של החששות האמיתיים והסבירים של "אזנים לכותל", שעליהם דברו חז"ל, אלא זו תחושה פסיכולוגית אנושית. על כן הדגיש רש"י: "דאמרי אנשי". כי כאן מדובר על צורך אנושי לחשוף את צפוני הלב העמוקים, דבר שלא יכול להעשות ללא שחרור מוחלט ונתינת אמון מלא. התייעצות אמיתית כזו היא אמון בין שני הצדדים, דבר המאפשר לשני הצדדים להגיע על עומק הלב, כדי לדלות מתוכו גם את ההפרעה וגם את הפתרון. דבר שלא שלוה, ריכוז והתבוננות, לא ניתן להגיע אליו כלל. מפני שהתייעצות אמיתית קשורה אל הנפש ונוגעת בה, לכן צריכה הנפש האנושית להיות בריגעה מוחלטת, כי היא רגישה ועדינה לכל צל של מוכחה, וכל קושי קל גורם לה להתכווץ, ולא ניתן יהיה לנצל את רגעי ההתייעצות ולא להגיע למיצוי המטרה המשותפת. שהרי ההזדהות היועץ עם קשיו של המתיעץ, מביאה להפגת ופחור הפתח. כפי שאמר שלמה המלך: "שמן וקטרת ישמח לב, ומתק ריחו מעצת נפש" (משלי כז/ט). כלומר: ריח שמן אפרסמון וריח קטרת, משמחים את הלב, ומי שחברו מקרבו וממתק לו בדבריו, הוא טוב יותר ממה שנגפשו יועצת לו (רש"י ואבן עזרא שם). הוסיף הגר"א: "מתק

רָעָהוּ, עֶקֶר מִתִּיקוֹת קוֹל חֲבֵרוֹ הוּא מַעֲצָת נֶפֶשׁ, הֵינּוּ: בְּמָה שֶׁחֲבֵרוֹ מַעֲצוֹ עֲצָה טוֹבָה לְנִפְשׁוֹ, כִּי אֵף עַל פִּי שְׁהוּא חֲכָם בְּרַעְצָמוֹ, בְּכָל זֹאת הָעֲצָה שֶׁמִּקְבֵּל מִחֲבֵרוֹ, הִיא עֲצָה טוֹבָה יוֹתֵר מִמָּה שֶׁיֵּכָל הָיָה לְעַצְמוֹ (בִּיאורוֹ לְמַשְׁלֵי שֵׁם). הִרִי שֶׁהֵעֵצָה מִתְעַסֶּקֶת עִם הַנֶּפֶשׁ עֲצָמָה, עַל כֵּן הִיא צְרִיכָה לִנְבוּעַ מַעֲוֹמֶק הַנֶּפֶשׁ שֶׁל הַמִּיַּעֵץ וְשֶׁל הַמִּתִּיעֵץ, וְגַם לְהִגִּיעַ אֶל מַעֲמָקֵי נִפְשׁוֹתֵיהֶם. מֵהַסִּיבָה הַזֹּאת מִצְאוֹ בְּנֵי מִדֵּי אֶת הַשְּׂדֵה הַפְּתוּחָה כְּמִקּוֹם לְשִׁיחוֹת נֶפֶשׁ, כִּי יֵשׁ בָּהּ אֶת כָּל הַתְּנָאִים שֶׁאֵין בְּבִתִּים קוֹדְרִים וְסִגּוּרִים וּבִמְקוֹמוֹת יָשׁוּב. לָכֵן כִּשְׁהִמְקָרָא סִיפֵר עַל שְׁנֵי תַלְמִידֵי חֲכָמִים שֶׁלִּמְדוּ בַּחֲבֵרוֹתָא, וְזָכוּ לְהִגִּיעַ לְעוֹמֶק יָדִיעֶת הַתּוֹרָה וְסוּדוֹתֶיהָ, הוּא מִתְבָּטָא בְּמַלְיצָה וְאוֹמֵר: "וּשְׁנֵיהֶם לְבָדָם בִּשְׂדֵה" (מ"א י"א/כט). בִּיאָרוֹ חז"ל שֶׁפֶסוּק זֶה רּוֹמֵז עַל חֲכָמָתָם הַרְבֵּה, שֶׁכָּל טַעְמֵי הַתּוֹרָה מְגוּלִים לָהֶם כִּשְׂדֵה (סִנְהֶדְרִין ק"ב/א). אַכֵּן, גַּם כִּשְׂאָדָם רּוֹצֵה לְסַדֵּר לְעַצְמוֹ אֶת סֵעֶרֶת מַחֲשָׁבוֹתָיו וְלִהְיוֹת לְרִיכוֹז מְרָבִי, הַמִּקּוֹם הָרָאוּי לָכֵךְ הוּא הַשְּׂדֵה הַפְּתוּחָה שֶׁמְחוּץ לְעִיר. עַל כֵּן בַּחֲרוּ אַבוֹתֵינוּ הַקְּדוּשִׁים לְהִיטֵר רְעִי צָאן, בְּגִלּל שֶׁאַחֵר הוּצָאת הַמִּקְנֶה לְמַרְעָה, אֶל הַשְּׂדֵה שֶׁמְחוּץ לְעִיר, פְּנוּי הָרֹעֵה לְהִתִּיחַד עִם הַקִּבְ"ה וּלְשׁוֹטֵט בְּמוֹשְׁכָלוֹת לֹא כָּל הַפְּרָעָה מֵהַצָּאן הָרֹעִים בְּשִׁלוּהָ לְצִידוֹ, וְהַמְרַחֲבִים לְכָל רוּחַב הָעֵינַן מִשְׁרִים תַּחוּשָׁה שֶׁל לֵב פְּתוּחַ (הַמְסַפִּיק לְעוֹבְדֵי ה' לְרַבִּי אַבְרָהָם בֶּן הַרְמְב"ם). יֵשׁ לְהַסִּיק מִכָּאן הַנַּחֲיָה לְיוֹעֲצִים, הֵן הָעוֹשִׂים זֹאת מִכַּח הַיִּדְיוֹת, וְהֵן לְיוֹעֲצֵי הַנֶּפֶשׁוֹת בְּעִלֵּי הַמִּקְצוֹעַ בַּתְּחוּם זֶה, שֶׁכִּדִּי לְמִצּוֹא מַסִּילוֹת בִּלְבַב הַמִּתִּיעֵץ, עֲלֵיהֶם לְנַצֵּל עֲצָה זֹה, וּלְצָאת מְחוּץ לְעִיר לְשְׂדֵה פְּתוּחָה, אוֹ לְשִׁפְתֵי הַיָּם וְכַדּוּמָה, כִּי בִּרְקַע זֶה וּבִיאוּרָה זֶה נִפְתָּחִים הַלְּבָבוֹת.

חֲפִזוֹן דְּמִצְרִים נִסְפַח 36 מַעֲמוֹד 45 טוֹר א
 בִּיאָרְנוּ כִּי "חֲפִזוֹן" הוּא כּוֹנֵנוֹת, וְלֹא פְעוּלָה מֵהִירָה, אֵף עַל פִּי שִׁשִּׁיגֶרֶת הַלְשׁוֹן מִבְקֶשֶׁת לְבֹאֵר "חֲפִזוֹן" כְּפַעֲלִלוֹת מֵהִירָה, כִּיוּן שֶׁב"חֲפִזוֹן" שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, הִיָּה עֲלֵיהֶם עֲדִיין לְהַמְתִּין עַד אוֹר הַבּוֹקֵר, וְהֵם נִצְטוּ לְאִכּוֹל בְּכוֹנוֹנוֹת, כְּדִי לְבַטֵּא אֶת אֲמוֹנָתָם בְּגֹאֲלוֹהָ הָעוֹמֶדֶת לְבּוֹא שְׁעוֹת הַקְּרֻבוֹת (מִשְׁךְ חֲכָמָה שְׁמוֹת י"ב/ט). אֵךְ אֶת לְשׁוֹן הַגְּמָרָא: "חֲפִזוֹן דְּמִצְרִים" לֹא נִיתֵן לְבֹאֵר בְּאוֹפֵן זֶה, שֶׁהִרִי מֵאוֹתָהּ שְׁעָה שֶׁהַמִּצְרִיִּים נִחְפְּזוּ, כִּבְר נִאֲסַר עֲלֵיהֶם לְאִכּוֹל אֶת הַקֶּרֶבֶן, וּמִלְבַּד זֹאת אֲצֵל הַמִּצְרִים לֹא הִיָּה חֲפִזוֹן עַל פִּי הַגְּדֵרָה שֶׁל כּוֹנֵנוֹת, אֲלֵא כִּפִּי שֶׁהַתּוֹרָה אֹמֶרָה: "וְתַחֲזֹק מִצְרִים עַל הָעָם, לְמַהֵר לְשַׁלַּח מִן הָאָרֶץ" (שְׁמוֹת י"ב/לג). אִם כֵּן כִּיצַד מִתְבָּאִרִּים דְּבָרֵי רַבִּי אֱלֶעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, הָאוֹמֵר שֶׁזֶּמֶן אֲכִילַת קֶרֶבֶן פֶּסַח הוּא עַד חֲצוֹת לַיְלָה, כִּי נִקְבַּע עַל פִּי שְׁעַת חֲפִזוֹן מִצְרִים, הֵלֵא עַד חֲצוֹת לַיְלָה הֵם לֹא נִחְפְּזוּ עֲדִיין, וּמֵאִז חֲפִזוֹנָם כִּבְר אֲסוּר לְאִכּוֹל? וְיֵשׁ לְבֹאֵר כִּי רַבִּי אֱלֶעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה מִצְרָף ל"פֶּסַח מִצְרִים" אֶת הַנֶּאֱמָר בְּמִצְוֵה הַכִּלְיָת שֶׁל "פֶּסַח דּוֹרוֹת": "כִּי בַחֲפִזוֹן יֵצֵאת מֵאָרֶץ מִצְרִים" (דְּבָרִים ט"ז/א). אִם כֵּן פֶּסוּק זֶה מֵתָאֵר בְּאוֹפֵן כִּלְיָי אֶת כָּל דִּינֵי הַפֶּסַח, וְהַלְשׁוֹן "חֲפִזוֹן" מִתְפָּרֵשׁ שֶׁם כְּסִיבָה וְנִתְיַנֵּת טַעַם לְאִכְלִית מִצָּה וְלֹא חֲמֵץ, כִּי אַבוֹתֵינוּ הִזְדַּרְזוּ בִּיצָאָתָם מִמִּצְרַיִם, וּבְצִקָּם לֹא הִסְפִּיק לְהַחֲמִיץ. אֵךְ כִּיוּן שֶׁהַתּוֹרָה מִשְׁתַּמֶּשֶׁת בְּלְשׁוֹן "חֲפִזוֹן" עַל אֲכִילַת הַפֶּסַח, בָּאָה לְשׁוֹן זֶה לְלַמֵּד עַל ה"חֲפִזוֹן" שֶׁהִיָּה בְּמִצְרַיִם, שֶׁהַגֹּאֲלוֹהָ עֲצָמָה מוֹגֵדֶרֶת כ"חֲפִזוֹן", שֶׁהִיָּתָה בְּזִכּוֹת חֲפִזוֹן שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאִילוּ מֵהַמִּצְרִיִּים מִיֵּהֶרּוֹ, אֵינָה אֲלֵא תוֹצֵאָה שֶׁל הַתְּנַהּגוֹת הַחֲפִזוֹן שֶׁל יִשְׂרָאֵל. כִּי בְּרַגַּע שֶׁמִּגִּיעַ זֶמֶן הַגֹּאֲלוֹהָ, אֵין הַקִּבְ"ה מַעֲכֵב אוֹתָהּ אֲפִילוּ לֹא לְרַגַּע קֵט (מִכִּילֵתָא שְׁמוֹת י"ב/מא). לָכֵן, אַחֵר שְׁבִנִּי יִשְׂרָאֵל הַתְּנַהּגוֹ כְּרָאוּי, וְעָשׂוֹ אֶת כָּל מִצְוֹתֵיהֶם בַּחֲפִזוֹן, חֲזָרָה אֲלֵיהֶם הַגֹּאֲלוֹהָ בְּצוּרָה שֶׁל "וְתַחֲזֹק מִצְרִים עַל הָעָם, לְמַהֵר לְשַׁלַּח מִן הָאָרֶץ", שְׁאוֹתָהּ מְגִדִּירִים כָּאן חז"ל: "חֲפִזוֹן דְּמִצְרִים" (עַל הַסִּיבָה שֶׁבְּעוֹלָם הַזֶּה, צְרִיכָה הַגֹּאֲלוֹהָ לְבּוֹא בַּחֲפִזוֹן דּוּקָא, וְלַעֲתִיד לְבּוֹא הִיא תְּבוֹא בְּשׁוֹבָה וְנַחַת, רָאָה נֶצַח יִשְׂרָאֵל לְמַהֵר ל"פֶּרֶק מ"ז). בַּהֲמִשָּׁךְ הַגְּמָרָא הוֹבָאָה בְּרִייתָא הַמְסַכֶּמֶת אֶת הַסְתִּירָה בֵּין שְׁנֵי הַפֶּסוּקִים בְּלְשׁוֹן זֶה: "מִלְמַד שֶׁהַתְּחִלָּה הַגֹּאֲלוֹהָ מִבְּעֶרֶב". כְּלוֹמֵר: שְׁנֵי הַחֲכָמִים מְסַכְמִים שֶׁהַגֹּאֲלוֹהָ הַתְּחִלָּה עוֹד מִבְּעֶרֶב, וְלִיכְרָה מִקְרִיבִים קֶרֶבֶן פֶּסַח. נִמְצָא שֶׁהַמּוֹגֵדֶר כָּאן: "שְׁעַת חֲפִזוֹן", מוֹגֵדֶר בְּלְשׁוֹן הַבְּרִיתָא כ"תְּחִילַת גְּאוּלָּה". יוֹצֵא אִם כֵּן כִּי שְׁעַת הַקְּרֻבָּת וְאֲכִילַת קֶרֶבֶן הַפֶּסַח, הִיא "תְּחִילַת גְּאוּלָּה", לְמִרּוֹת שְׁבִנִּי יִשְׂרָאֵל לֹא קִיבְלוּ עֲדִיין אִישׁוֹר רִשְׁמִי לְצָאת מִמִּצְרַיִם. מִכָּאן לְמִדֵּים אֲנוּ כִּי הַתְּנַהּגוֹתָם שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּמִשׁוֹחֲרִים, כֹּאשֶׁר בְּכַח אֲמוֹנָתָם בְּגֹאֲלוֹהָ הַיּוֹדֵאִית שְׁעֵתִידָה לְבּוֹא חֵישׁ מֵהֶר. בְּגִלְלָה שֶׁחֲטוּ צָאן לְעֵינֵי הַמִּצְרִים, לְמִרּוֹת שֶׁהַמִּצְרִים הֵאֲלִילוּ בַּהֲמוֹת אֱלֹהִים, וּבִימֵים כְּתִיקוֹנָם הָיוּ הַמִּצְרִיִּים סוֹקֵלִים בַּהֲמוֹנֵיהֶם אֶת הָעוֹשָׁה זֹאת (שְׁמוֹת ח"כג). כֹּאשֶׁר אֹמֶרָה שְׁלִימָה מִנְהֵלֶת אֶת חֵייהָ בְּאוֹפֵן מַעֲשִׂי עַל פִּי אֲמוֹנָה וְדֵאִית וּבִרְרוּהָ זֶה, הַמַּעֲנִיקָה לָהֶם כַּח לְעֻמּוֹד נֹגַד הַתְּרֻבוֹת הַסּוֹבֵבֶת, בְּכֵךְ גִּילּוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי בְּבִיתָם פְּנִימָה כִּבְר פִּקְעָה גְלוּתָם וְהַסְתַּלְקָה מֵהֶם שְׁלִיטַת הַמִּצְרִיִּים. שְׁעָה זֶה הַגְּדִירוֹ חז"ל: "תְּחִילַת גְּאוּלָּה". מִכָּאן יֵשׁ לְהַסִּיק כִּי הַמֵּאֲמִין בְּכָל נֶפֶשׁוֹ, וְאֵת כָּל חֵייוֹ הוּא מְנַהֵל עַל פִּי אֲמוֹנָתוֹ הַמוֹצֵקֶת, לְמִרּוֹת שֶׁבְּאוֹפֵן שְׁטַחִי נִרְאָה כִּי הוּא נִמְצָא בְּגִלּוֹת, כִּיוּן שֶׁאֵכֵן מִבְּחִינָה מִדִּינִית וְחִבְרָתִית הוּא נִמְצָא תַּחַת שְׁלִטוֹן זֶה, אֵךְ בְּאֵמֶת כִּבְר בְּתוֹכִי נֶפֶשׁוֹ הוּא נִמְצָא בְּגֹאֲלוֹהָ (נוֹשֵׂא זֶה מְבוֹאֵר בְּמִקּוֹמוֹת אַחֲדִים, כְּגוֹן לְעִיל ד'ב: "בֶּן הָעוֹלָם הַבָּא _ בְּעוֹלָם הַזֶּה", וְכֵן בְּסִפְרָנוּ שְׁב"ח עַל מְגִילָה ו'ב: "תֵּאֲמִין וְאֵל תֵּאֲמִין").

בַּהֲתָאָם לִיסוּד נִבְנָה הַבְּנִיין נִסְפַח 37 מַעֲמוֹד 55 טוֹר ב
 וִיכּוֹחַ זֶה, אִם קִבְּלַת עוֹל מַלְכוּת שְׁמִים צָרִיךְ לְהִיטֵר בְּשִׁלְבַּת הַתְּאֻרָּטִי אוֹ בְּשִׁלְבַּת הַמַּעֲשִׂי, אֲפֶשֶׁר לְהַמְחִישׁ עַל פִּי דִיוֹן מִקְבִּיל בְּשִׁאֲלָה הַחִינוּכִית: "מֵאִימַתִּי חֵיִיב הָאֵב לְלַמֵּד אֶת בְּנוֹ תוֹרָה"? בְּגִמָּרָא נֹאמֵר: הַיּוֹדֵעַ לְדַבֵּר, הָאֵב מִלְמַדוֹ: "תּוֹרָה צִוְּהָ לָנוּ מֹשֶׁה" ו"שְׁמַע יִשְׂרָאֵל" (סוֹכָה מ"ב/א). כָּאן נִיתֵן לְשִׁאֲלוֹ: הָאֵם צָרִיךְ הָאֵב לְהַמְתִּין עַד שֶׁהִילֵךְ יִידֵעַ לְדַבֵּר, וְיֵאָמֵר מִיָּלִים אַחֲדוֹת הַקְּרֻבוֹת לְלִבּוֹ, וְרַק אַחֵר שֶׁכַּח הַדִּיבּוּר מִתְחִיל לְהַבְשִׁיל וּלְהִתְאַוֵּת, יֵשׁ לְלַמֵּדוֹ פֶּסוּקִים אֱלֹהִים וְאַחֲרִים. אוֹ שֶׁתְּחִילַת דִּיבּוּרוֹ יִהְיֶה בְּאִמְרַת פֶּסוּקִים אֱלֹהִים, וְהֵן תְּהִינָה הַמִּיָּלִים הָרֵאשׁוֹנוֹת שְׁלוֹ. אַכֵּן לְשׁוֹן הַרְמְב"ם הוּא: "מִשְׁתַּחֲוִי לְדַבֵּר אֲבִיו מִלְמַדוֹ" (ת"ת א'ו). מִשְׁמַע, אַחֵר שֶׁהִילֵךְ כִּבְר מִתְחִיל לּוֹמֵר מִיָּלִים אַחֲדוֹת, יֵשׁ לְלַמֵּדוֹ אֶת הַמִּיָּלִים הַנִּכְוֹנוֹת וְהָאִמְרָתִית. אֲלֵא שֶׁכָּאן מְדַבֵּר עַל קִבְּלַת עוֹל מַלְכוּת שְׁמִים, שֶׁבְּמַהוּתָה אֵינָה אֲלֵא הַכְּנָה לְשִׁאֲרֵי הַמִּצְוֹת, כִּפִּי שֶׁהַגְּמָרָא אוֹמֶרֶת בַּהֲמִשָּׁךְ: "כְּדִי שִׁיקְבַּל עֲלָיו עוֹל מַלְכוּת שְׁמִים תְּחִילָה, וְאַחֵר כֵּךְ עוֹל מִצְוֹת" (בְּרֻכּוֹת י"ג/א). זֶהוּ הַהִבְדֵּל בֵּין מִצְוֵה זֶה לְבֵין לִימּוֹד הִילֵךְ, כִּי שֵׁם צָרִיךְ לְהַכְנִיסוֹ מֵהַתְּחִלָּה לְתוֹרָה, לְאֲמוֹנָה וּלְמִסּוּרָתָהּ, מֵהַ שֶׁאֵין כֵּן כָּאן מְדַבֵּר עַל מִצְוֵה שֶׁמִּלְבַּד הַמִּצְוֵה שֶׁבָּהּ, עֲצָם מַהוּתָה וְאוֹפִיָּהּ, הִיא הַכְּנָה לְמָה שְׁעֵתִיד לְבּוֹא בְּמִשָּׁךְ הַיּוֹם, לָכֵן אֵין סְתִירָה בְּהִלְכָּהּ בֵּין שְׁתֵּי פְּסִיקוֹת אֱלֹהִים, שֶׁבְּקִרְיָאֵת שְׁמַע פּוֹסְקִים אֲנוּ כְּמוֹ הַשִּׁלְבַּת הָרֵאשׁוֹן, שֶׁהוּא עֲדִיין שֶׁלֵּב הַהַכְּנָה, וְאִילוּ בַּחֲנוּךְ הַיִּלְדִּים פּוֹסְקִים אֲנוּ שֶׁרַק מִתְחִילַת הַשִּׁלְבַּת הַמַּעֲשִׂי מִתְחִיל הַחֵיבוֹב לְלַמֵּד אֶת הִילֵךְ תּוֹרָה, וְלֹא נִיתֵן לְחַלֵּק בֵּין חֲנוּךְ לְבֵין קִיוּם מִצְוֹת שֶׁל אָדָם מְבוֹגֵר, שֶׁהִרִי עַל הַפֶּסוּק: "מִי הַקְּדִימָנִי וְאִשְׁלֵם" (אִיּוֹב מ"א/ג), אֲמָרוּ חז"ל שֶׁאֲדָם חֵיִיב בְּמִצְוֹת רַק אַחֵר שֶׁהַבְשִׁילוּ כָּל הַתְּנָאִים לְקִיוּמָן (וִיקָר"ר כ"ז/ב). נוֹשֵׂא זֶה מְבוֹאֵר מְזוּוֹת נּוֹסֶפֶת בְּמִבּוֹאֵת הָרֵאשׁוֹן לְפֶרֶק שְׁנִי).

לְרוּץ לְקִרְאָת מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל נִסְפַח 38 מַעֲמוֹד 58 טוֹר ב
 נוֹשֵׂא זֶה קְשׁוֹר לְפֶרֶטִים אַחֲדִים, שֶׁבְּבִיאָרוֹ הַגְּמָרָא לֹא רָצִינוּ לְהַעֲמִים עַל הַקּוּרָא, אֵךְ יֵשׁ לְדַעַת כִּי הַלְשׁוֹן "יִירוּץ" מוֹפִיעָה בְּתַלְמוּד אֵךְ וְרַק כְּהַמְלָצָה בְּנוֹשֵׂא זֶה, וְלַעֲלִיל הַמְלָצָה לְרוּץ לְבִית הַכִּנְסֶת (בְּרֻכּוֹת ו'ב: "מִצְוֵה לְמַרְהֵט לְבֵית הַכִּנְסֶת"), כְּמוֹ כֵּן לְשִׁמּוֹעַ דְּרָשָׁה וּלְקִיִּים מִצְוֹת (בְּרֻכּוֹת ו'א: "לְעוֹלָם יִירוּץ אָדָם לְדַבֵּר הַלְכָּהּ, וְאֲפִילוּ בִּשְׁבֶּת" וּבַהֲגָהוֹת הַגְּר"א שֵׁם, שֶׁהַגְּרָסָא הִיא: "לְדַבֵּר מִצְוֵה"י). אִם כֵּן לְשֵׁם מֵה צָרִיךְ הִיָּה רַבִּי יוֹחָנָן לְהַמְלִיץ לְרוּץ לְרֵאוֹת כְּבוֹד מַלְכִּים, הֵלֵא אִם זֶה מִצְוֵה כָּל הַמִּצְוֹת, יוֹדְעִים כּוֹלָם שֶׁצָּרִיךְ לַעֲשׂוֹת זֹאת וְאֲפִילוּ בִּשְׁבֶּת! וְלֹא לְצַעֲד מִתּוֹן, אֲלֵא לְהִזְדַּרֵּז! עַל כֵּן יֵשׁ לְהַנִּיחַ כִּי רֵאִיִּית הַמֶּלֶךְ אֵינָה מִצְוֵה כְּשֶׁלְעַצְמָהּ, אֲלֵא הַמִּצְוֵה הִיא הַהִבְחָנָה וְהַהֲתַעֲמָקוֹת בְּכַבּוֹד הַמֶּלֶךְ, וְאִילוּ הִרְצִיָה לְרֵאוֹתָיו אֵינָה אֲלֵא הַמְלָצָה שֶׁעֲשׂוּיָה לְגִרוֹם לְמַתְבוֹנֵן לְהַתַּעֲמֵק בְּדְּבָרִים וּלְגִרוֹר אוֹתוֹ לְהַבְחִין בְּדְּבָרִים שֶׁמְבוֹאִרִים בַּהֲמִשָּׁךְ. לָכֵן הָאֲרִיךְ רַבִּי יוֹחָנָן בְּלִשׁוֹנוֹ וְאָמַר: "לְעוֹלָם", "יִישְׁתַּדְּלִי", "אֲדָם", "לְרוּץ", "לְקִרְאָת", בְּזִמָּן שִׁיכּוֹל הִיָּה לּוֹמֵר: "יִקְבִּיל פְּנֵי מֶלֶךְ"! כְּדִי לְלַמֵּד אֶת הַתּוֹכֵן שֶׁל הַלְכָּהּ זֶה, שֶׁכָּל כּוֹלָה אֵינָה אֲלֵא הַכְּנָה לְרִכּוּשׁ דַּעַת כְּדִי שֶׁלְעֵתִיד יוּכַל לְהַשׁוֹת בֵּין יָדִיעָה זֶה לִידִיעָה אִמְרִיתִית, וְרַק אִז תִּתְקִיִּים הַמִּצְוֵה. לָכֵן לֹא נִיתֵן הִיָּה לְהַרְגִיעַ אֶת רַבִּי זִירָא עַל שֶׁנֶּאֱלָץ לְקַדֵּם אֶת פְּנֵי הַמֶּלֶךְ, דְּבַר הַמְּזַכֵּה אוֹתוֹ בְּבִרְכָּה: "שֶׁנֶּתַן מְכַבּוֹד לְבִשְׂרִי וְדָם" (בְּרֻכּוֹת נ"ח/א). שֶׁהִרִי בְּשִׁבְלֵי הַבְּרִכָּה לְבִדָּה, לֹא הִיָּה צָרִיךְ לְהִגִּיעַ אֶל אֲרָמוֹן הַמֶּלֶךְ, אֲלֵא יִכּוֹל הִיָּה לְבָרֵךְ: "בּוֹרָא עֲצֵי בְּשָׁמִים" עַל אוֹתָם הַדְּסִים שֶׁהָיוּ בִּידוֹ כְּדִי לְתִיתֵם אֶל הַמֶּלֶךְ, אוֹ כָּל בְּרִכָּה אַחֶרֶת. אַכֵּן רוֹאִים אֲנוּ מִפּוֹרֵשׁ בַּחז"ל שֶׁמִּצְוֵה זֶה אֵינָה בְּרֵאִיִּית פְּנֵי הַמֶּלֶךְ עֲצָמוֹ, אֲלֵא בַּהֲבִנַת כָּל מַעֲרַכַת הַכְּבוֹד הַסּוֹבֵבֶת אוֹתוֹ. שֶׁהִרִי מְסוּפֵר עַל רַב שֶׁשֶׁת, לְמִרּוֹת שֶׁהִיָּה עֶנְר, אֵף עַל פִּי כֵּן גַּם הוּא יֵצֵא עִם כָּל הָעָם

כדי לראות את פני המלך, וכשרשע לעג לו ושאלו לשם מה הולכים הַעֲנָרִים לברך על מה שאינם רואים? כי הרשע חשב שעל המלך שרואים צריך לברך, אך מדברי רבי יוחנן כאן מסיקים אנו שאכן הצדק היה עם רב ששת הַעֲנָר, כי בראיית פני מלך ישנו רק מבט שכלי, ולא על פניו של המלך או כסאו הנכבד אנו מברכים, כשאר ברכות הראייה, כרואה את הים הגדול או רואה ברכים וכדומה. אלא ראיית המלך מעניקה הזדמנות למתבונן לקלוט מקום שחל עליו כבוד ה', ועל כך מברך, ואכן מבואר שם כי זאת ידע והבין רב ששת הַעֲנָר יותר טוב מהרשע עם שתי עיניו, ממילא אין הברכה על ראיית המלך כשאר ברכות הראייה, שרק אם ראה מברך, אלא זו ברכה על הבנה והבחנה, לכן גם עֲנָר שהיה שם יכול לברך (ברכות נח/א). בכך יובן גם המבואר בגמרא אצלנו, שרב זירא שהתפלל ותיקין ואחר כך נאלץ להגיע ל"בי מלכא", כלומר: אל בית המלך, ובהחלט יתכן כי את פני המלך לא ראה כלל, אלא היה בארמונו, וראה את מערכת הכבוד הסובבת אותו, ובדבר זה יש כדי להתבונן ולזכות להבחין לעתיד לבוא בין כבוד זה לכבוד מלך המשיח. ממילא יוצא מכך חידוש דין, שאם המלך נוסע בכרכה סגורה ולא ניתן לראותו, אלא רק את כל הפמליה הנכבדה, והכבודה שסוערת סביבו, גם בכך יוצאים ידי חובה, כי אין מצווה לראות את פני המלך בעצמו, לכן לא רצה אלישע הנביא לראות את פני מלך ישראל שהיה רשע, למרות שכדי לראות מלך, מותר אפילו לעבור על איסורי שבת כלשהם, אך מכיוון שאת המצווה אפשר לקיים גם ללא ראיית המלך, אין כל מצווה להביט בפני אדם רשע. יש להעיר כי אם הגדרה זו נכונה יש לתושבי אנגליה הזדמנות לברך: "שנתן מכבודו לבשר-ודם", בזמן טכס חילופי המשמרות בארמון המלוכה, למרות שאת המלך אין רואים.

חֲטָאִים _ חֲטָאִים נספח 39 מעמוד 65 טור א
על פי פשוטה של הסוגיה חזר בו רבי מאיר וסבר כמו ברוריה, כי פסוק זה מלמד על הפסקת החטא ולא מות החוטא. אך רש"י ביאר בפירושו לתהילים שם: "יתמו חטאים _ חוטאים". כלומר: לא כפי שביארה כאן ברוריה, אלא שימותו ויכלו. כי רש"י ביאר את דבריו באופן שנוכל להבין באופן פשוט, אך באמת שני הצדדים הללו אינם תלויים באופן כתיבת המילה: "חטאים" או "חוטאים", אלא הצדדים תלויים בדגש באות ט'. כאשר הט' דגושה, פירושה: "אנשים חוטאים", וכאשר אין הט' דגושה, הכוונה על חטאים ועבירות (הגהות הע"ב"ץ). הרי לנו שתי השקפות עולם מנוגדות, וגישות שונות באופן כל כך קיצוני אל החוטאים ואל סוגיות בחיים, כשהן תלויות ועומדות על טיפ-טיפתה של דיו, כפי שהגדירו חז"ל שההלכות הן "כהררים התלויים בשערה" (חגיגה יא). עוד על מריבות עם רשעים ראה לעיל ז'ב: "התגרות ברשע שהשעה משחקת לו". אך יש לציין כי הויכוח אינו יכול להתמקד, האם ישנה מסורת על הט' הדגושה או הרפויה, אלא הויכוח היה בעקבות חלקו השני של הפסוק. ברוריה שהבינה כי הוא נחשב כשלב שני, ובא להוסיף דבר מה, כפי שהיא עצמה ביטאה: "שפיל", ביאר רש"י כאן: "כל דבר שהוא בסוף, קרוי שפילו של דבר". כלומר: רש"י האריך לבאר לנו כי לשיטתה של ברוריה, המשך הפסוק הוא דרגה סופית הבאה אחר חלקו הראשון, ולא המשך באותה דרגה, ממילא יצא לה הפירוש על פי דרכה, על כן צריך להוסיף דגש בט'. אך אם נפרש כי שני חלקי הפסוק הם בעלי דרגה זהה, יתפרש הפסוק כפי שביארו רש"י במקרא, ואמר: "יתמו חטאים _ חוטאים". עוד יש לציין כי תכונתה של האשה הוא לראות דברים באופן פרקטי, ועל כך שיבחה התורה את האשה ואמרה: "בינה יתירה ניתנה בנשים" (נדה מה/ב). לכן באופן פרקטי אכן הצדק איתה, כי אם הרשע ימות, יהיה אמנם רשע אחד פחות במאזן החובות העולמי, אך אם יחזור בתשובה, יוכפל מאזן הזכויות, שהרי הוא לא רק חיסר מקום בכף המאזנים של הרשע, אלא במקביל הוסיף עוד צדיק אחד בכף המאזנים של הצדיקים, ובכך הכפיל את מאזן הזכויות בעולם, כמבואר בקטע הבא בגמרא.

הכופר אמר לברוריה נספח 40 מעמוד 66 טור ב
לא במקרה פנה הכופר בנושא זה דווקא לברוריה, אלא ברשעותו הוא רצה לעקוץ אותה בכאב אישי שהיה לה, שהרי נפטרו לה שני ילדים קטנים, כפי שמסופר במדרש: מעשה היה ברבי מאיר שהיה יושב בבית המדרש בשבת בשעת מנחה, מתו שני בניו. מה עשתה אמם? הניחה שניהם על המטה ופרשה סדין עליהם. במוצאי שבת בא רבי מאיר מבית המדרש, אמר לה: היכן שני בני? אמרה לו: לבית המדרש הלכו. אמר לה: צפיתי בבית המדרש ולא ראיתי אותם! נתנה לו כוס של הבדלה. חזר ואמר: היכן שני בני? אמרה לו: פעמים הלכו להם למקום פלוני ועכשיו הם באים. הקריבה לפניו לאכול. מאחר שבירך, אמרה לו: רבי, שאלה אחת יש לי לשאול. אמר לה: אמרי. אמרה לו: קודם היום בא אדם אחד ונתן לי פקדון, עכשיו בא [לבקש את פקדוני], נחזור לו או לאו? אמר לה: בתי, מי שיש לו פקדון אצלו אינו צריך להחזירו לרבו [=לבעליו]?! אמרה לו: חוץ מדעתך לא הייתי נותנה אותו. מה עשתה? תפשתו בידו והעלתה אותו לאותו החדר, והקריבה אותו למטה, ונטלה הסדין מעליהם, וראה שניהם מתים מונחים על המטה. התחיל בוכה. ואמר: בני, בני, רבי, רבי, בני _ בדרך ארץ, ורבי _ שהיו מאירין פני בתורתם. באותה שעה אמרה לו: רבי מאיר רבי, לא כך אמרת לי, שאנו צריכין להחזיר הפקדון לרבו! והרי כך נאמר: "ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך" (איוב א/כא). בדבר הזה נחמתו ונחה דעתו ונתישבה, לכך נאמר: "אשת חיל מי ימצא" (מדרש משלי ל"א). ראה דרשת הבן איש חי על מדרש זה ב"ילקוט לקח טוב" פרקי אמונה ונחמה עמ' קע"ו, שהשלימו את תפקידם בסוד הגלגול). לכן כאם שפולָה רצה הכופר להעיר לה על הסבל הפוגע גם בצדיקים, ולדעתו הוא חסר תועלת, כי כל מאמציהם הם לריק, ומעתה נחשבים כל הצדיקים כעקרה, ולא כעקרה רגילה, אלא שעוד סבלה חינוס צער הריון ולידה. על כך ענתה לו ברוריה שני דברים, גם שילדיה נמצאים עתה בגן-עדן, בעוד שילדיו של הכופר ושל חבריו, אפילו אם מאריכים ימים, הם נוחלים בסופו של דבר את הגהינם, ועוד שלמרות תקופת חייהם הקצרים של התינוקים, הם זיכו אותה בתחושת אם, שקיבלה פיקדון מהשמים והחזירה אותו בלב שלם, וללא טרדנה, ולא רק זאת אלא גם עודדה את בעלה, וזיכתה אותו לקבל דין זה באהבה, והיא עצמה זכתה לתואר הנכבד: "אשת חיל", כי זכרון זה לדורות, והפקת הלקחים שניתן להסיק ממנו, גם הוא נחשב כ"ילדים" לכל דבר, המעניקים להוריהם יד ושם, וזכרון נצח.

איזה מעשה היה קודם נספח 4 מעמוד 68 טור ב
לא ניתן לבאר את שאלתו של הכופר כשאלה שטחית ורדודה, כאילו שביקש להצמיד את סדר מזמורי התהילים אל סדר מאורעות חייו [=כרונולוגיה]. שהרי מזמורים רבים על נושאים רבים אמר דוד, ורבים מהם אינם לפי סדר היסטורי. בפרט שבסדרת פרקים זו עצמה, ישנה מחרזות של פרקי שירה אחדים על מאורעות הרבה יותר מוקדמים. אם כן מדוע התייחסו חז"ל לשאלה כל כך רדודה, לא עניינית ולא מסודרת, אשר בה שולף מאן דהו פרקים מְקֻרָּים, ומבקש לערוך בהם סדר, מבלי להבין מה הם אומרים, מה כתוב לפנייהם, מה אחריהם, ואינו מבין את תוכנו הפנימי של הספר עליו הוא מציב את "נקודות המפתח להרצאתו המדעית"? מתוך כך שחז"ל הציגו את שאלתו, יש להסיק שהוא לא רצה לערוך סדר כרונולוגי בספר תהילים, אלא רעיון כלשהו מסתתר מאחורי טענתו, רעיון שהתאים לדעתם של הכתות שלא השלימו עם מרותם של חכמי ישראל, וגדלותם בתורה. אותם רשעים עשו את מעשיהם מתוך רצון לערער את המסורת המדויקת של מסירת התורה מדור לדור. דווקא בדוד המלך _ תלמידו של שמואל הנביא, שהיווה טבעת בשלשלת מסירת התורה, דווקא בו בחרו הרשעים כ"מטרה לחיציהם", כפי שדוד המלך עצמו התלונן על כך פעמים רבות בספר תהילים, כי אישיותו של דוד המלך שהיתה כה רבת אנפין, הפריעה להכרזות של כל הכופרים שיצאו בסיסמות שלא ניתן לשלב את הרוח ואת המעש בחיי היום-יום, אלא את הרוח יש לכלוא בבתי המדרש, ואל לו לעולם המעשה להיות כפוף לאנשי הרוח, כלשוננו של הרב הירש זצ"ל: חיינו של דוד התייחדו, לא רק בהשגת בטחון לעמו, במערכות כבדות באויביו החיצוניים, חשוב עוד יותר היה בעיניו לכבוש את עם ה', למען יעריך במלואו את יעודו הגדול, ואת מקומו ושליחותו בין האומות _ להורות לרוחם ולנפשם של בני דורו, ושל הדורות הבאים אחריו, את הדרך המובילה תוך כדי מלחמות חוץ ופנים, אל הנצחון הסופי על כל נפתולי הרוח המוסר _ _ והמביאה את היחיד ואת הכלל, אל המטרה היעודה שתורת ה' התוותה להם עלי-אדמות. אישיותו של דוד המלך בשלמותה, וקורות חייו, הכשירוהו לתפקיד זה,

הועידה והנהגת הרחיקו והמסורת של עמו בכל הדורות, ואשר בעבורה רוח-ה' עוררתו ובחרה בו (הקדמה לפירושו על ספר תהילים). בהתאם להקדמה זו, מובן מדוע הציב הכופר שני מזמורי הודיה אלה, שבאופן עקרוני נושאים אופי זהה, ואף נכתבו בלשון זהה, "בברחו מפני" המופיע בתהילים רק בשני מקומות אלה [הפעם הנוספת והיחידה שמופיע בתנ"ך לשון זו, נאמר בו: "ויבוא יעקב __ ויבן שם מזבח __ כי שם נגלו אליו האלקים בברחו מפני אחיו" (בראשית לה-ו)]. הרי שבלשון זו מציב המקרא את המאבק של יעקב ובניו מול הבאים למרוד במלכות שמים]. אותו צדוקי קרא את ספר תהילים מתוך גישה כפרנית, השוללת את רוח הקודש של כותב ספר זה, ומתייחסת אליו כ"ספר אנושי", ומחפש בו דברי ביקורת, ככל מבקר ספרותי, בספרי חולין, אשר בוחן את כותבי הספר מתוך עולמו הפנימי הצר והאנוכי של המבקר. על כן אינו קורא את ספר תהילים בשפת הנשמה והרוח, אלא בשפתם של חוקרי נפש, המנסה לתהות על מניעים נסתרים של כותביו, ושל "גבורי הספר". בעיני חולין אלו רצה הצדוקי לבחון את קדושי האומה, והציג לרבי אביו שאלה זו. טענה כפרנית זו היתה בפיו: מתוך כך שלא את הברירה מפני שאול הציג דוד בראש, למרות שנשאה אופי של מאבק עתידי על מלכות ישראל, אלא הציג תחילה את הצער האישי, אשר בו נאלץ אב לברוח מפני בנו. מתוך סדר עדיפות זה יצא הצדוקי בכפירתו, שאותה עטף בשאלה עניינית כביכול, שאותה הציג לפני רבי אביו, וטען כי לדעתו, מאורעות בריחה אלו חושפים את הצד החלש של "מלכות דוד", ומכאן שאין במלכות דוד, תכונות שלטון. שהרי מלך אמיתי צריך לדעת להתעלות מרגשות אישיים, וליבו צריך להיות תפוש אך ורק בנושאי מלוכה ולא בקשיים אישיים. בזאת רצה לרמוז לרבי אביו את דימויותיו על בקיעים כביכול ב"פסגת המלכות" של עם ישראל, ועל ידי כך טען כי אתם אינכם יכולים להגשים את הרעיונות היפים, אשר בשמם מתיימרים אתם לדבר. הצדוקי הרשע לא די היה לו בכך, אלא קביעתו זו שימשה לו כהנחת פתיחה ואבן פינה אל מסקנה מעשית אליה חתר ואלה חותרים כל פורקי העול לסוגיהם ולדורותיהם, כפי שהגדירים הרמב"ם: "רצונם של הצדוקים היה לכפור וגם להקל מעליהם ולפטור את עצמם מהמצוות, הגזירות והתקנות" (פהמ"ש אבות א/ב). על כן הציג הצדוקי דווקא את דוד המלך, לא רק כדוגמא היסטורית, אלא מכך רצה להוכיח השלכה מעשית, שמתוכה רצה להסיק את כפירתו ורוע ליבו, בהכרזה כאילו שאכן אין אנשים גדולים בעולם, אלא כל עֲצָמָה וְגִדְלוֹת נמדדת אך ורק בייחס לאנשים אחרים. שהרי גם אנשים גדולים כדוד, גם הם כפופים לרגשות. על כן טען הצדוקי, נכון עשו ראשי הצדוקים ושאר הכתות שצצו אחריהם, שנטלו לעצמם את הזכות לפרש את התורה בכל דור ודור, על פי תפיסת העולם הזמנית והפשרנית, ויש להתאים את התורה להתפוכות העולם, ולשינויים החלים בתפיסת בני האדם, ואת מצוותיה לטעם האישי שלהם, בכל זמן וזמן, לפי ההשקפה של עכשיו. זו הסיבה שחז"ל בחרו לצטט דברים אלה, על פי הכלל שבתוך דברי ההגדה, הם שילבו עניינים עקרוניים בנושאי אמונה, כדי לדעת במה להאמין ומה להשיב לאפיקורס (ראה אבות ב/ד). שהרי באופן דומה מנסים כל הכופרים לתרץ את עצמם, וליישב את הסתירות הפנימיות שבמעשיהם, כשמצד אחד נאלצים הם לקבל את התורה כעובדה היסטורית, ומאידך הולכים הם אחר יצרם הרע. לכן נאלצים הצדוקים לטעון כי התורה יותר מדאי גדולה בשביל בני אדם רגילים, ומחפשים חולשות אצל גדולי ישראל, כדי להוכיח שאין לבני אדם אפשרות לממש את התורה האלקית, ועל כל דוגמא של אדם שלם, מחפשים הם פגמים. כך עשה הצדוקי על דוד המלך, וכך עושים האחרים בכל הדורות. גם ממשיכי דרכם של הצדוקים, הלא הם הנוצרים, גם הם טוענים שהתורה מנותקת מהמציאות, על כן אין להם דרך ביניים, אלא או נזירות ופרישות או חיי חטא, המתכפרים על ידי הנזירים המתנדבים לנקות תמורת תשלום. כאן לימדנו חז"ל כי כדי להפריך לאפיקורס את טענותיו, יש לחשוף את הנחות היסוד שלו, ולהוכיח כמה רעועים הם, וממילא כמה מרחפים בניינו מבלי שתהיה להם קרקע מוצקת, עד כי הבנה עמוקה בדעותיהם אינה אלא בדיחה תפלה, בבחינת "ליצנותא דעבודה זרה", שזו הדרך הנכונה להתייחס אליהם ואל דעותיהם (מגילה כה/ב ובספרנו שב"ח שם).

אתם אינכם דורשים וכו' נספח 4 מעמוד 68 טור ב

רבי אביו אמר לצדוקי: "אתם" בלשון רבים, ולא "אתה" _ העומד מולי. כלומר: הטעות אינה שלך, אלא של שיטתכם, שהרי אתה מביא את שיטות הלימוד השטחיות של מוריך מול חכמת התורה וחכמי בית המדרש. דע לך, תהום פעורה בין שנינו, אנחנו _ חכמי בית המדרש, כל אחד מאיתנו מהווה חוליה בשלשלת מוסרי התורה מדור דור, בעוד שכל הפרשים מהחיבור לדרך זו, מנותקים מחייה הפנימיים של התורה, ומהבנת נשמת הדברים. לכן אתם מרשים לעצמם לעשות במה אישית, וללמוד תנ"ך בכל דרך העולה על רוחם, האחד עושה טבלאות, השני עוסק בקיטלוג, השלישי מנתח את אישיותם ואופיים של ענקי הרוח _ מלאכי עליון, הרביעי מנסה לפרש את ה"טכניקה" המסתתרת מאחורי הניסים, ואת השפעותיהם הפסיכולוגיות על בני האדם. כל חוקר מחפש במקרא את החלקים הנעימים לו, שאינם מחייבים אותו, ושמיתכם הוא יוכל להוכיח את חולשתם של האחרים, ושל המערכת כולה. לכן מילת הפתיחה של רבי אביו אליו, היה: אתון = אתם, כלומר: אתה מייצג את הצד האחר של לומדי התורה, דבר שנקרא בארמית: "סטרא אחרא" = הצד האחר. לכן הגדיר אותם רבי אביו במשפט הממצה את מהותם: אתם שאינכם דורשים מקראות סמוכים, ואינכם מתייחסים אל ספרי המקרא כיחידה אחת, וכגוף שכל אבריו, סמוכין' = קרובים, קשורים זה בזה, צמודים זה לזה, ובעלי השפעה הדדית. אלא אתם שולפים פסוקים אקראיים, מוציאים דברים מהקשרם, ומנסים לבדוק כל נקודה באופן עצמאי, לכן, אתה וכל חבריך המנותקים מחיי התורה, וחוקרים את "אבריה", כנייתן שלאחר המוות, כל פרק בנפרד, לא פלא כי קשיא לכו = שקשים לכם דברים רבים, לכן מנסים להמציא פירושים, בהתאם למאוזן ליבכם. אבל אַן = אנחנו שחיי התורה מחוברים אל חיינו, ועל כך מודים אנו לקב"ה: "וחיי עולם נטע בתוכנו".

אנחנו דורשים, סמוכין' נספח 43 מעמוד 68 טור ב

במקומות אחדים מוצאים אנו בתלמוד על חלק מהחכמים שלא דרשו, סמוכין' (כגון ברכות כה/ב: "רבי יהודה לא דריש סמוכין", וכן שבת כה/ב, ברש"י: "בית שמאי", יבמות ד/א, יש מי שחולק על ההלכה הנלמדת מה, סמוכין'). אם כן מה פשר ההתנפלות על הכופר, שגם הוא אינו דורש, אם בין חכמי התלמוד אין תמימות דעים בייחס לאמינות דרשה זו? אלא שאיש מחכמי ישראל לא חשב, חלילה, את פרשיות התורה כמנותקות זו מזו, רק שעל הלימוד שאותו רצו להסיק בבית המדרש מכח דרשת ה, סמוכין' הוא לא קיבל, בגלל אילוצים של דרשות אחרות, והוא סבר שאין בכח ה, סמוכין' להיות בעל עצמה כמו דרשה של קל-וחומר או גזירה שווה, כפי שביארו בתוס' בשם רבינו תם, כי כל החכמים מתייחסים לדרשת סמוכין, גם בית שמאי, אלא שאינם מאפשרים להטיל חוטי ציצית של צמר בבגד פשתן, בגלל החשש של כסות לילה (שבת כד/ב: "סדין בציצית"). עוד ראה בספר קרן אורה (יבמות ד/ב: "וכי מפני שסמכו"), שרבי יהודה, הסובר "לא דרשין סמוכין", כוונתו שדרגת לימוד זו היא ברמה של "בנין אב", ועל כן לא ניתן להעניש על סמך דרשה כזו, אך בייחס לחלוקת קדשים, או לדרשות אחרות, אפילו רבי יהודה הסובר "לא דרשין סמוכין", יסבור כי יש לדרוש סמוכין (וכן בתוס' ערכין ג/ב: "הני כהני" ובשיטמ"ק ט"ו בשם הגליון). כי הַקֶּשׁ, עדיף מ, סמוכין', אך ודאי ש, סמוכין' הוא צורת לימוד שאיש אינו חולק עליה (מבואר בערוך לר יבמות שם). מכל זאת יש להסיק כי הטחת הדברים הקשים: "אתם אינכם דורשים סמוכין", היא אכן במקומה, כי העקרון של דרשה זו אינו שנוי במחלוקת. אך למעשה עוד יותר מכך, כי אפילו אותם החכמים הסוברים ש"אין דורשים סמוכים", מסכימים כולם כי בחומש דברים, הנקרא: "משנה תורה", כן דורשים סמוכין. זאת מכיוון שכל התורה נכתבה בהתאם לזמנים ולמאורעות שהתרחשו, ולכן לא ניתן להתייחס אך ורק אל סדר סמיכות הפרשיות, כסיבה יחידה להיותן זו ליד זו, שהרי סיבות נוספות יכולות להיות לכך. כגון: אי-אפשר לשאול: מדוע נסמכה פרשת בריאת היום הראשון לבריאת היום השני? כי אכן היום השני נברא אחר היום הראשון. אך ספר דברים, הנקרא "משנה תורה", אשר אותו סיכם משה רבינו, כמקשה אחת, ודאי שיכול היה לערוך בו סדר על פי חישובים עמוקים _ מה ליד מה. הוא הדין בספר תהילים, שאת כולו כתב דוד המלך, על פי חישובים עמוקים, ודאי שהוא תיכנן בדייקנות, איזו פרשה להצמיד לאחרת (ראה הגהות מהר"ב רנשבורג יבמות ד/א, אות א'). בנושא ה"סמוכין" של סוגייתנו יש לציין את

דברי המדרש: "מזמור לדוד", אמר רבי אלעזר: לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאזלנו על הסדר, כל מי שהוא קורא בהן, מיד היה יכול לבראות עולם, ולהחיות מתים, ולעשות מופתים, לפיכך נתעלם סידורה של תורה. רבי יהושע בן לוי ביקש לישיב על הספר הזה ולסדרו, יצאת בת-קול ואמרה לו: אל תפחו את הישן. שמואל בן רבי יוסי ביקש ליישב הספר הזה לפני רבי. אמר לו: "סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר" (מדרש תהילים ג'). עוד יש לציין כי כל אותו מזמור, שדוד הודה לקב"ה על הצלתו מאבשלום, בא בעקבות דרשת, סמוכין, המנקמת מדוע וכיצד יצא לדוד המלך בן סורר ומורה כאבשלום (סנהדרין קז/א).

פיה פתחה בחכמה נספח 44 מעמוד 7 טור ב

כתבנו שהפה הוא המקום בו מוגדרים הדברים בלב החכם, עוד בטרם יציאתם אל השפתים. הגדרה זו שופכת אור על הסוגיה הנראית תמוהה, שהרי הגמרא לא העלתה תמיהות בפסוק, שמתוכן ניתן לקבוע שעל אדם מסויים הוא נאמר, ומדוע שאלה: "כנגד מי אמרו"? הרי יתכן שהוא נאמר כפסוק כללי המגדיר מושג, לא איש מסויים. כמו כן עצם השאלה: "מאי דכתיב: פיה פתחה בחכמה", הרי פסוק זה מתפרש בהחלט כפשוטו? מדוע מבאר רבי שמעון שדווקא פסוק זה מתכוון לאדם מסויים, בעוד שעשרות פסוקי שבח נאמרו לפניו ואחריו, אין צורך לומר שהם מדברים דווקא על אדם מסויים. כמו כן גם על תשובת הגמרא יש לשאול: מדוע דווקא את חכמת דוד משבח הפסוק, יותר מאשר חכמת חכמים נוספים שהיו בדורות הרבים? כמו כן המילה: "תורת", נראית כמיותרת כאן, שהרי כל הפרק מדבר על התורה, לכן צריך היה לכתוב: "פיה פתחה בחכמה, וחסד על לשונה"? לכן ודאי רומז פסוק זה על "תורת חסד" מיוחדת, שהאומרה פתח את פיו להלל את הקב"ה על חסד מיוחד. ועוד, תשובת רבי שמעון היא על דוד שדר בחמישה עולמים. הרי כל אחד ואחד בעולם דר באותם חמישה עולמים, וחלקם גם אמרו שירה. ועוד: האם דוד אמר שירה בהיותו עֶבֶר? ואם אכן יש לַעֲבֹר אפשרות לומר שירה, אפשרות זו ניתנת לכל הַעֲבָרִים במידה שווה, כל אחד בזמנו הראוי? (ראה סוטה ל/ב: "עֲבָרִים אמרו את שירת היס"). ועוד: כיצד נאמר שאחד העולמות בהם דוד היה "יום המיתה"? הרי מאז מותו פסקה שירתו, והרי את השירה הזו אמר טרם מותו, אם כן לא דר בעולם ההוא? ובפרט לא בזמן השירה! שאלות אלה ועוד אחרות מעוררות להתבונן תחילה בדרכי החכמה וההבנה הטמונות בפסוק זה, בדיוק כפי שהן מעוררות לחשוב על אותן שאלות וצדדים בסוגיה זו ובסוגיות אחרות, כאשר דווקא מתוך שהן מעוררות תהיות ולבטים בהבנת החומר של הפסוק, כי בכך הן מחדדות את התמונה. שאלות, ספקות ולבטים כאלו ואחרים הם נחלתו של כל הנכנס בשערי החכמה. לכן עם הצבת פסוק זה באופן גלמי, מתעוררות שאלות היוצאות מתוך החומר הגלמי _ המילים של הפסוק עצמו (הגדרת המילים כ"חומר" ע"פ ביאור הגר"א למשלי א/א). כדי להבין את שאלת הגמרא: "מאי דכתיב: פיה פתחה בחכמה", יש להקדים כי חוקי החכמה מבוססים על המון כללים, פרטים, נוסחאות, רמזים, מתוך מכלול זה יש להגדיר את החכמה. הגדרתה מתמשכת זמן ארוך, ואחר הרבה תהיות, לבטים, חיפושי דרך, ניסיונות הגדרה כושלים, עד שלבסוף מצליח החכם לתמצת את מסקנותיו בהגדרה בליבו, אותה הוא יכול אחר כך גם לבטא בפה ובמילים, שאפילו אם תאמרנה בקצרה, מי שעבר בעצמו חוויות אלו, יוכל להתעמק בהן ולהבין את העומק הטמון בהם, ובכמה קשיים נתקל החכם עד שהצליח לסכם בקצרה את כל הניסיונות, וכמה סיכומים מקופלים במשפטי הקצרים, כנאמר: "די לחכימא _ ברמיזא" (מדרש משלי כב/ו). כי הפה אינו פתוח לחכמה, אלא הלב פתוח לה, בעוד שתפקיד הפה הוא רק להוציא את עומק ורוחב החכמה, והוא אינו אלא כלי ביטוי לכך, שעושה זאת באופן חלקי ומצומצם. על כן כל נושא מגיע אל האדם דרך חושיו, כאשר לכל מאורע ומאורע המגיע מכיוונים שונים ומגוונים, מתלווים גם דימויות, תחושות לב אישיות ודעות קדומות, המערפלות את ראיית המצב האמיתית. פֶּלֶל של מושגים, מילים ורעיונות מסתחררים במוחו וליבו של המרגיש והחושב, והוא תוהה ומשתומם על פשרם. מצב המוגדר כ"תוהו ובהו" פנימי [על התקדמות מתהיות למחשבות וממחשבות למסקנות, מבואר ברמב"ם על אברהם אבינו: "תמיה וליבו משוטט ומבין, לחשוב, עד שהשיג, והבין וידע", ורק אחר כך התחיל להשיב תשובות בפיו (ע"ז א/ב)]. כי רק אחר התבוננות בעיון ובשכל בלתי משוחד, ניתן להצליח להגדיר מושגים ורעיונות בשפה של מילים, ולארגם בכללי סדר והגיון, הנקראים "חכמה". לכן אדם הנשלט על ידי דימיון, אפילו דמיון קל, חייב לעבור שלבי תְּהִיָּה ושאלות, עד שיגיע למצב בו יצליח להגדיר את מאורעותיו ומצביו. על פי הקדמה זו ברור שלעולם לא ניתן לנסח: "פיה פתחה בחכמה", כי הרי אין האדם מסוגל להגיע אל מסקנות החכמה מיד בפתיחת פיו, כפי שאמרו חז"ל על מעלת החכם: "אינו נבהל להשיב", כלומר: לא ממחר לענות (אבות ה/ז). מפני שעליו לברר בלב את הנושא, בטרם יפתח את פיו להביע מסקנות. על רמה גבוהה זו של שליטת החכמה באופן מוחלט, שיבח שלמה את דוד אביו, עד שהוא רק רוצה להגדיר את מצבו ואמר: "פיה פתחה בחכמה", דהיינו: ברגע שהוא בא לפתוח את כלי הביטוי הנפשיים, כבר מוגדרים אצלו הדברים בחכמה ומסודרים ללא שמץ קל של דמיון, יצר-אשליה, אנוכיות ודעות קדומות. על כך שיבח דוד המלך את הקב"ה: "ויליבי חלל בקרבי" (תהילים קט/כב). לכן כל מצב שהגיע אל דוד, המלך, מיד במבט הראשון הוא הגדירו בכללי החכמה. לכן פתח הפסוק בנושא המרכזי: "הפה" = כלי הגדרה לנושאים מופשטים, לתחושות ולמצבים שונים, דבר שאינו יכול לעבור בתמונות וברגשות פשוטים. כי הוא הבסיס למילה שאמורה לצאת דרכו, והוא הַמְעִיךְ שממנו נובעים דברי החכמה של דוד. בכך מובן מדוע הוצב הפסוק עצמו כשאלה, ומיד הציב אותו רבי שמעון בר יוחאי כדגם לאדם יחיד היכול לעמוד בדרישות הגבוהות של פסוק זה. כמבואר בהמשך.

יצא לאויר העולם נספח 45 מעמוד 73 טור ב

ב"עולם הראשון" של לפני הלידה, לא היתה כל אפשרות של קבלת מידע ואינפורמציה מבחוץ, דבר הדומה לבריאה ולהולדה של העולם עצמו, הרי שגם העולם עצמו "יצא לאויר העולם", אחר שלב הטשטוש _ תהו ובהו, כשמתוך המים יצאה היבשה אל אויר העולם. והרי האדם הוא כידוע "עולם קטן", שהמצב הַעֲבָרִי שבו הוא התהו ובהו, עד שיוצא לאויר העולם מתוך המים בהם הוא מעצב את צורתו הפיזית ואת בסיס החיים (מו"נ א/עב. ראה ספר החינוך קע"ג, על השוואת טבילה במים למצב הַעֲבָרִי של האדם ושל העולם. עוד בנושא זה ראה ספר אוהל רחל ב/ו). זהו השלב הראשון של חיי האדם, אשר בו הוא שוה ומתפתח בתוך מציאות מושלמת וסגורה, המוגדרת אצלו כ"עצם החיים", בשלב זה נטבעת בנפשו רק קליטה זו. עם רגע הלידה, כשרואה את אויר העולם, פורץ התינוק בבכי, כי מרגע זה תלויים חייו בתנאי מחיה ומלחמת קיום, מעתה עליו לנשום, להתמודד עם קור, חום, אור וחושך, עם רעשים, גירויים, רעב וכדומה, ובשלב מאוחר יותר גם עם חיבור לחברה, וככל שיגדל ימצא חסרונות נוספים שעליו למלא. כיוון שהוא נבט במערכת מושלמת, ומעתה פוגש חסרונות, נוצרת בנפשו הנוסחא הנקראת: "מושכל ראשון", אשר בה ישנם חלקים קטנים וגדולים, ויש לקטלג את העולם בטבלאות מורכבות, שאחר העמקה והתבוננות במשך כל החיים, ניתן להביאה אל אותה שלמות של תחילת החיים, בשעה שנפגש הנפטר עם האלקים, ושוב מאירה הנשמה, כפי שהיה הנר מעל ראשו קודם שנולד, אז מגיע הוא לעולם הבא, ונסגר המעגל שהחל טרם הלידה, שאותו הגדיר איוב: "מי יתנני ירחי קדם" (איוב כט/ב). נדה ל/ב, ראה שם על המכנה המשותף שבין יום הלידה ליום המיתה).

הוא מְתַעֵלָה וְהַעוֹלָם מְתַעֵלָה עִמּוֹ נספח 46 מעמוד 74 טור א

כאן המקום להציג מעשה בקבוצה של בחורים אחדים מבית ספר תיכון דתי שהגיעו אל הרה"ג רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, ושאלתם בניהם: ממלצים לנו להגיע לישיבה, מדוע עלינו לעשות זאת? ענה להם הרב זצ"ל: צריך ללכת לישיבה כדי להיות אדם גדול בתורה. המשיכו הבחורים ושאלו: "לשם מה עלינו לשאוף להיות גדולים בתורה"? ענה הרב: שתי דרכים יש לענות על שאלה זו, האחת מתאימה לשומרי מצוות והשניה מתאימה גם למי שאינו כזה. א: לא ניתן לקיים את התורה על כל פרטיה ודקדוקיה ללא ידיעת התורה על בוריה, לשם כך צריך ללמוד הרבה תורה. ב: התשובה השניה תהיה מובנת על פי המבואר בספרים, כי אדם המחדש חידושי תורה, עליו נאמר כי הוא בורא שמים חדשים. נענה רבי שמואל זצ"ל ואמר: דברים אלה הם דברי סוד וקבלה, אך גם על פי פשוטם של דברים, יכול אני

לבאר לכם זאת. ידעו לכם כי השמים אותם רואה אני היום, אחר שגדלתי בתורה, והשמים אותם ראית בצעירותי, אינם אותם שמים, והשמים אותם אני רואה כיום, הם לגבי בבחינת "שמים חדשים". עבור חווייה זו לבדה, שווה להשקיע ולהגיע להיות גדול בתורה. חווייה זו מתרחבת על כל פרט ופרט, וגדולה היא מכל ההנאות כולן (בשם הרב דוד סגל שליט"א, יוזם מפגש זה). המשתתפים באותו מפגש השתכנעו מדברי הרב, נכנסו לישיבה, מפארים כיום את עולם הישיבות, מעמידים תלמידים ומספרים להם את ששמעו, ומעידים באזניהם כי אכן באמת כך הם הדברים וגם הם עצמם זוכים להרגיש תחושות אלה שהרב ביאר להם בצעירותם.

מקום בינה _ בסיס הבניין נספח 47 מעמוד 75 טור ב

בנושא הקודם התבאר כי ישנן שתי אפשרויות להגיע להכרה בטובו של הקב"ה ולומר עליו שירה. האחת "מלמעלה למטה" והשניה: "מלמטה למעלה". כשחז"ל מתארים במדרש מקביל את שלבי התפתחות האדם מול העולם מלמטה למעלה, הם ציינו תחילה את מקום יניקתו ואחר כך את יציאתו לשוק = לאויר העולם. כאן בגמרא מתבארת קומת האדם מלמעלה למטה, לכן תחילה ביארה הגמרא את יצירת האדם "דר במעי אמו". אחר כך השלב הבא בהתפתחותו, דהיינו: החכמה, עליה נאמר: "נסתכל בכוכבים ובמזלות". רק אחר כך מבארת הגמרא את הבינה _ תוצאה של חכמה ונובעת ממנה, שעל אדם המתפתח פְּעוֹלָם הבינה אמר דוד את השירה הנוכחית. הגדרת ה, בינה' אינה מצטמצמת רק בַּבְּנִיָּת תוצאות נוספות מתוך ידיעה קיימת, אלא עצם הרעב לידע, והרצון להחכים עוד ועוד, רצון זה נובע מהבינה הבסיסית הקיימת בנפש האדם (ראה רש"י דברים א/יג). אם אבן הפינה הראשונה היא החכמה, הרי שהאבן השניה היא הבינה, שהרי שורש המילה "בינה" נגזר מהמילה "בְּנָה", ואחר הנחת הלבנה הראשונה _ ידיעה כללי החכמה, אין עדיין כל בניין, אלא רק הנחת "אבן הפינה", מיד עם הנחת האבן השניה _ שהיא הרצון להבין דבר מתוך דבר, כבר מתחילה קומתו הרוחנית של האדם להיבנות (ראה הכרמל למלבי"ם "חכמה בינה דעת", וביאור הגר"א לספרא דצינעווא ד"ה "קולטרא"). מקום משכן החכמה הוא במוח, שם נרשם כל הידע, ושם נאגר כל הזכרון. משכן הבינה הוא בלב, משם נובע הרצון האנושי לקשר בין הידע הכללי הנמצא במוח, לבין ההבנה האישית, על כן בבינת הלב מקבלת החכמה תחושה של מתיקות ועונג ("בינת הלב" אבות ו/ו. ראה דוב"צ לרבי צדוק הכהן זצ"ל נר מצוה מצות עשה א). גם הבריאה כולה מחולקת באופן זה. הנברא הראשון מייצג את כח החכמה, והנברא שבה בעקבותיו מייצג את כח הבינה. תחילה ברא הקב"ה את האדם, כיחיד ולא כזוג, ולא כחלק מחברה, ולא כקבוצה או כעדר, כפי שנבראו שאר בעלי החיים, לכן יכולה החכמה לְמַצוֹת את חיי החכם, גם בלי שיהיה כפוף או קשור לשבט, לחברה וגם ללא דור המשך. באופן זה הוא מייצג את כח החכמה, שאינו זקוק להיות יחסי לשום דבר, אלא הוא עצמאי ופרטי. בשלב הבא _ לשם הרחבת מעגל חייו של האדם ולשם קיום המין האנושי, בנה הקב"ה את נדבך ה"בינה", וברא מהאדם את האשה, כפי שאנו מודים ומשבחים בברכת הנישואין: "והתקין לו ממנו בניין עדי עד" (כתובות ח/א). כנאמר: "ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם _ לאשה" (בראשית ב/כב). הלשון: "ויבן" מלמד שבינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש (נדה מה/ב). אחר שברורה הנוסחה: חכמה = "מספר אחד", "בינה" = "מספר שתיים", מובנת תמונת העולם, אשר בה רואים אנו כי: "יותר משהעגל רוצה לינוק, רוצה הפרה להניק" (פסחים קיב/א). זו היא הבינה הטבעית והפשוטה הקיימת בבריאה כולה ומקיימת אותה. כי אילו היו בעלי החיים דואגים לחייהם הפרטיים, שעל פי הנוסחה לעיל נקרא: "מספר אחד", לא היו מתאמצים למצוא טרף ומזון לצאצאיהם ולא היו יוצאים להגן עליהם בחרוף נפש, לא היה להם דור המשך במאבק ההשרדות, על כן הטביע הקב"ה באמהות צורך להניק יותר מאשר הרצון לינוק הטבוע בצאצאיהם. רצון זה של האם המביע את המשך קיום המין כולו לדורותיו, הוא תוצאה הבאה אחר רצון החיים הבסיסי, ונחשבת כ"מספר שתיים" של החיים עצמם. זו היה ה"בינה" היתירה _ כח ההמשך הטבוע בָּאִם _ להעדיף את הדור הבא על פני החיים שלה בעצמה (חוק זה אינו פרי הגיון או רצון, אלא קיים בהוראות הפנימיות של הגוף עצמו, לכן קִשְׁאָם סובלת מחוסר באב- מזון כלשהו, הַעֲבֵר ישאב את כל החסר לו, וְהָאִם תשאיר מדולדלת וחלושה). על כן מעדיפות כל האמהות בטבע את צרכי ילדיהן יותר מאשר את צרכיהן עצמן. זו היא ה"בינה" הבסיסית שקבע הקב"ה בבריאה _ הרצון הטבעי של כל בעלי החיים "לבנות" את המשך קיומם. מסיבה זו נחשבת כל מערכת היצירה של הדור הבא והדאגה לו, כמערכת "מספר שתיים", ובפועל כמערכת הפרשה; הלידה עצמה הנקראת "שִׁגְרָ" = מִשְׁלַחַת ממעיה (רש"י דברים ז/יג). יצירת החלב נחשבת כ"יוצא מן הבהמה" (בכורות ז/א). לכן המערכת הפועלת לבניית דור ההמשך, אינה אלא מערכת הפרשה וטינוף (בכורות יט/ב). לכן כינו חז"ל את מערכת ההולדה במליצה: "חמת מלא צואה" = מערכת הפרשה (שבת קנב/א). כלומר: מערכת שאינה דרושה לעצם החיים, אלא מערכת "מספר שתיים", וגם הזכר וגם הנקבה יכולים לחיות חיים מלאים ובריאים גם ללא מערכת זו, שלא נועדה לשרת אותם כלל, אלא תפקידה הוא לעשות את ההורים לכלי שרת למען הדורות הבאים. כשנפעל על פי נוסחה זו ונבקש לפלג את האדם לשני חלקיו אלה, הרי "מספר אחד", אשר בו המוח החושב והלב המבין והנושא את עצם החיים, נמצא בחלקו העליון, ואילו החלקים המשניים _ "מספר שתיים", עֶפֶל, הַפְּרָשָׁה, הולדה והנקה, חייב להיות בחלקו התחתון. על פי הסמליות של חלוקה זו ביארו חז"ל את הנאמר על משה רבינו: "איש האלקים" (דברים לג/א): "מחציו ולמעלה _ אלקים, מחציו ולמטה _ איש" (דבר"ר יא/ד). על פי הכללים בהם נבראו כל בעלי החיים בעולם _ כולל האדם, טבעי הוא שכל מערכות החיים והדעת _ "מספר אחד", צריכות להמצא בחציו העליון של הגוף, וכל המערכות "מספר שתיים", המשמשות לקיום דור ההמשך, צריכות להמצא בחציו התחתון של הגוף, במקום אשר בו פועלות מערכות ההפרשה, והנה מצאנו חריגה האומרת דרשני, אשר אצל בני האדם אין היניקה ממקום הטינופת כפי שהיתה צריכה להיות, אם אכן תפקיד גוף האדם היה מיועד לפעול כפי שפועלים גופיהם של שאר בעלי החיים. השינוי הבולט בדרך בה יונק האדם, מלמד על עליונותו בשני מישורים: 7. אגופו עצמו הוא צלם אלקים, ולא גוף בהמי בלבד, אשר אליו מתחברת נשמה עליונה (ראה דברים כא/כג: "קללת אלקים תלוו" וברש"י שם). 7. בדרך קיום הגוף יונק האדם גם רגשות נאצלים, הזורמים אליו דווקא בדרך זו. לכן, בשעה שהקב"ה ברא את האדם, הוא לא ברא אותו כיחידה אחת, כפי שנבראו שאר בעלי החיים, אלא העניק חשיבות למיקום של כל אבר ואבר (בר"ר יב/א). השלב הבא, כשברא הקב"ה את האשה מהאיש, ציינו חז"ל שהקב"ה "התבונן" מאיזה אבר לבראותה, ועל כל אבר ואבר שברא בה, אמר לה: "הִי אשה צנועה!" (בר"ר יח/ב). מאותה התבוננות ובינה עליונה יצר הקב"ה את כל אבריה של האשה, ובתוכם הטביע את הכח הבינה העדין, שאותו צריכה האשה להצניע. לכן דווקא במעיין הבינה הנמצא בלב, קבע הקב"ה את כח נביעת הבינה הָאִמָּהוּת. תפקידה של הָאִם המניקה הוא, להעניק חום ואהבה, שִׁפְתָּחוּ את לב היונק לרצות להמשיך יניקה זו גם כשיתבגר וישכיל למצוא את מבועי החכמה והבינה בתורה, כפי שכתב הרמב"ם: גְּדוֹלָה מִכָּל זֹאת אֶמְרוּ: יִפְנֶה עֲצָמוֹ וּמִחֲשָׁבֹתָו לְדַבְּרֵי תוֹרָה, וְיִרְחִיב דַּעְתּוֹ בְּחֻקֵּי הַחֻקִּים וּבְחֻקֵּי הַחֻקִּים הוּא אוֹמֵר: "אֶקְלֵת אֶהְיֶה וְנִעְלַת חוֹ, דִּדְקָה יִרְוֹד בְּכָל יֵת, בְּאַהֲבָתָה תִּשְׁנֶה תָמִיד" (משלי ה/ט, איס"ב כא/יט). פסוק זה מביע את טעמה המתוק של התורה, שאין לו הפסק וטעמיו מתחדשים ללא הרף (דוב"צ לרבי צדוק הכהן זצ"ל נר מצוה א': "ולפיכך", וראה בספרנו שב"ח על ערובין נד/ב). בכך תשכיל אמא נבונה לפתוח את לב בנה ליניקה מתמדת בחכמת התורה. כך מתפתחת קומה אנושית בריאה, יונק המקבל את מזונו, וחש מוגן ואהוב, עוֹבֵר מִכָּאֵן לְבִטּוֹחַ בסובבים אותו, בטחון שעובר אל אִמּוֹן באביו, אחר כך בחברה בריאה, ומשם מעפיל אל הבטחון האמיתי _ בקב"ה, כפי שכתב רבינו בחיי: הנה הילד בתחלת ענינו בוטח על שדי אמו, כנאמר: "מבטיחי על שדי אמי" (תהילים כב/י). כאשר תתחזק הכרתו, משיב בטחונו על אמו, לרוב השגחתה עליו, כנאמר: "נפשי כגמול עלי אמו" (תהילים קלא/ב). כשתחזק הכרתו עוד, ורואה כי הנהגת אמו תלויה באביו _ משיב בטחונו אליו, למעלת הגנתו עליו _ כשתחזק הכרתו ויראה חסרונם וצרכם אל הבורא יתברך _ ישיב בטחונו אליו, ויסמוך עליו (חוה"ל בטחון ז'). בכך שונה היא היניקה האנושית, שאינה מסתיימת כשילד נגמל מחלב אמו, אלא שם היא מתחילה, משם נובעת התפתחות האנושית, בטחונו העצמי, בטחונו בהוריו, בחברה ומעל כולם _ מעלת הבטחון בקב"ה. לכן, ככל שהחכמה הבסיסית של האדם גדולה יותר, אם יש לו גם את תכונות הבינה, יכול הוא להרחיב את חכמתו ללא גבול. את תכונת ה, בינה', מקבל האדם מהורים הרוצים להעניק לו עוד ועוד, כי אצל מי

שציעירות עברה ללא אהבת אם וללא גירויים מרצון להטיב, יחסרו לו השרשים האמורים לחדור אל תוככי ליבו פנימה (זה היה תפקידן של שפּרה ופועה במצרים, שעשו זאת כעידוד לאמהות השבורות, שהמצרים זוממים להרוג את ילדיהן. סוטה יא/ב). על כן נאמר: "ובן כסיל _ תוגת אימו" (משלי יא/6), כי היא לא השרישה בו את ההשתוקקות להשלמה, על כן יש לה סיבה אמיתית להיות בתוגה וצער (דובר צדק לרבי צדוק הכהן עמ' 6). בינת האם להעניק ולהניק, מקנה לילד את הרצון שגם הוא יעשה זאת בדרך שלו ובאפשרויות העומדות לרשותו. בכך קבעה החכמה העליונה את מיקום נביעתה של הבינה, ליד הלב _ מקור הבינה.

הכי קא אמינא = כך הדגשתי נספח 48 מעמוד 83 טור ב
יש לשים לב להבדל בין "הכי אמינא" שפירושו: "כך אמרתי", לבין: "הכי קא אמינא", שפירושו: "כך הדגשתי", שהרי המילה: "קא", היא נסמכת למילה שאחריה ותרגומה המילולי הוא כמו "קאים" = עומד (ערוך: "קא", "קאיי"). ממילא, אילו היה אומר: "הכי אמינא לך", הכוונה: "כך אמרתי", וכשאמר: "הכי קא אמינא לך", כוונתו: "העמדת את דברי על דיוק זה", כי בדברי תורה הנלמדים בעל-פה מאיש לאיש, מובן הנושא על ידי הניגון, הבעת הפנים, תנועות הידים, ביטויי תנועות גוף וכדומה. לכן נאמר: "והיו עיניך רואות את מורידך" (ישעיהו ל/כ). מסיבה זו הדריכו החכמים את תלמידיהם להסתכל בפני הרב, בשעה שהוא מלמד תורה (הוריות יב/א). כי חלק מהסבריו, התרגשותו והתעמקותו אינם מועברים בלשון, כי אם בהבעת פניו, על כן נאמר: "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח/א. ראה ערובין יג/ב, ובספרנו שב"ח שם עמ' 5. על נחיצות המנגינה בלימוד, ראה בספרנו שב"ח על מגילה לב/א: "לימוד בנעימה"). במבוא לסוגיא הבאנו דעות אחדות מי היה החכם, יש להציג אם כן אפשרות נוספת, אשר בה רב שימי בר עוקבא הצטרף אל רבי שמעון בן פזי רבו, אל רבי יהושע בן לוי, שהיה רבו של רבי שמעון בן פזי, אך לא רבו של רב שימי בר עוקבא, ממילא, לא הכיר את מנגינותיו והדגשיו, ושמע את השאלה: "מאי דכתיב: ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו". תלמידיו הוותיקים של השואל, היו מבינים מתוך ההדגשה, שהשאלה נסובה על תחילת הפסוק, אך האורח סבר לתומו שהרב מדגיש את הדבר הקשה בפסוק, שהוא "קרבי", כלשון רש"י: "הוא סבר דהכי בעי _ מאי שנא, קרביים דנקט"? לכן איפשר הרב לתלמיד לומר את כל דרשתו בהתאם לאופן בו הוא הבין את השאלה, ואחר כך חזר והדגיש: "אנא הכי קא אמינא לך". כלומר: עתה ארחיב את שאלתי, אך דע לך, כבר מראש שאלתי על חלקו הראשון של הפסוק, ובמנגינה ההיא טמנתי את מרכז השאלה _ מה ההדגשה בדברי דוד: "נפשי"?

פשרה נספח 49 מעמוד 87 טור ב

המילה "פשר" טומנת בִּחְבָּה אפשרויות אחדות, אשר מכנה משותף לכולן, והוא מצב אמצעי בין שני קטבים קיצוניים. כגון: הפְּשָׁרָה של חומר מוצק או קפוא, כנאמר על המן: "וחם השמש ונמס" (שמות טז/כא). אמרו חז"ל: השמש זרחה עליו ופָּשָׁר" (מכילתא שם). דהיינו: הפך למצב צבירה נוזלי, שהוא מצב הביניים בין מוצק לאויר/גז. גם פְּשָׁרָה בין שנים, כמו: "יעשו פשרה" (ב"מ). וכן כאן: הקב"ה עושה פשרה ביניהם". כי ה"פשרה" היא עמק-השווה בין שני יריבים. גם פתרון חלום, כמו: "חלום ופְּשָׁרוֹ", כפי שתרגם אונקלוס על: "ואין פותר אותם לפרעה" (בראשית מא/ח), תירגם אונקלוס: "ולית דְּפָשָׁר יתהון לפרעה" (מופיע פעמים אחדות בספר דניאל). כי החלום הקשור לעולם הדמיון שאין לו אחיזה במציאות, מבהיל את החולם, והפתרון "מפשיר" אותו מחזירו לקרקע המציאות. כמו כן חלום המעביר מִסָּרִים מעולמות גבוהים, שמטרתו לרמוז על דברים שעדיין לא התרחשו בהווה. פתרונו נועד "להפשיר" את הרעיונות ולחבר את מִסָּרֵי החלום אל המציאות, ולהערך בהתאם [כמו שעשה פרעה, בעקבות פתרון החלום על ידי יוסף, הכין מזון לשבע שנות הרעב]. גם פוֹשֵׁר = שאינו חס ואינו קר, כמו: "אין שורין בְּפוֹשְׁרִים" (שבת קמ/א). כי בין חס מאד לקר מאד, עושה הִהפְּשָׁרָה פְּשָׁרָה פוֹשֵׁרָה. מפרשי המקרא מציינים כי המילה "פִּרְשָׁה", גם היא נובעת מאותו שורש, אך בחילוף אותיות [כמו כבש/כשב, שלמה/שמלה (אבן עזרא קהלת ח/א)]. אכן מטרת הפירוש היא להפשיר ולהרחיב את החכמה המתומצמת במילים קצרות, והיא המקשרת בין הלומד הנבון לבין הנושא הנלמד. לאור הנחה זו יש לומר שגם פִּרְשָׁה נובע מאותו רעיון, שהרי כדי לִפְרֹשׁ דברים נכון, יש צורך "לְהִפְרִישׁ" את הדברים שאינם נכונים, ולזקק את העיקר מתוך התפל.

מי יודע פִּשָּׁר דבר נספח 50 מעמוד 89 טור א

פסוק זה הוא המשכו של הפסוק בפרק הקודם, האומר: "אשר עשה האלקים את האדם ישר, והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ז/כט). כידוע שאת חלוקת הפרקים לא עשתה יד חכמי ישראל, על כן למרות שכיום הוא מופיע בפרק אחר, מי שאינו מבין את הקשר שבין הפרקים הפריד ביניהם. ממילא המבואר כאן שופך אור על אותם חשבונות רבים. כי הביאור הפשוט הוא, ש"המה בקשו חשבונות רבים", הוא עיוות של היושר הבסיסי של האדם. אך לפי המבואר כאן, גם כאשר בני אדם הולכים ביושר מוחלט, וכל אחד מתווה לעצמו קו ישר, והולך על פיו, יתכן בהחלט שהם לא יפגשו לעולם, כמו שני קווים מקבילים, שיכולים להמשיך עד אין-סוף מבלי להיפגש, ואף על פי כן אין לטעון כי אחד מהם אינו נכון. לכן מתחיל הפסוק בלשון יחיד: "האלקים עשה את האדם ישר", וממשיך בלשון רבים: "והמה בקשו חשבונות רבים", כי ריבוי של בני אדם ישרים, הוא ריבוי דעות ישרות, והרי "כשם שאין פרצופיהם שווים, כך אין דעותיהם שונות" (ברכות נח/א). על כן בא הפסוק הבא ואומר: "מי כהחכם, ומי יודע פשר דבר", כלומר: לחבר קווים מקבילים, אשר כל אחד מהם נכון, ואף על פי כן להפגיש ביניהם, מבלי לעקם אחד מהם.

כה אמר ה' צבא-ות: צו לביתך נספח 5 מעמוד 89 טור ב

פשוטן של מילים אינן זקוקות להסבר, שהרי "צו לביתך", הוא: מְסוֹר צוואה לבני ביתך, אך יש לשאול: הרי אין לו בית? אין לו אשה? אין לו ילדים? במבט שטחי אפשר היה להסביר שישעיהו רמז לו בזאת תוכחה מכאיבה, שהרי ברצונו הוא לא נשא אשה, ובאשמתו אין לו בית וילדים להעביר אליהם את צוואתו, את ירושתו ואת נכסיו, וכאילו שמתעלל במצבו העגום של החולה, שלא הותיר בנים שיילכו אחר מיטתו, ישאו את שמו, יאמרו עליו קדיש ויקבלו את צוואתו. אך מתוך ידיעה כי בחכמת המקרא והנבואה, למדנו שדרכו לכלול במילותיו הקצרות רבדים עמוקים, הבאים שלב אחר שלב. על כן אם חזקיהו יתעמק בתוך המילים הנוקבות של התוכחה המייסרת, הוא ימצא כי בה עצמה טמון התיקון. ממילא "צו לביתך" מתפרש: הזדרז לשאת אשה ולבנות בית! שהרי "צו" הוא לשון זירוז (ספרא אמור יג/א). "ביתך" זו "אשתך" (יומא ב/א). לכן נבואה זו באה בשם "ה' צבא-ות", כי שם זה גילתה חנה אם-שמואל כשבקשה פרי בטן (ברכות לא/ב. ע"פ בן יהוידע). את כל החישוב הזה עשה חזקיהו, ואכן לא רצה לשמוע לאותה נבואה קשה, אלא בבטחון בה, גם כשחרב חדה מונחת על צוארו לא רצה להפרד מהעולם, אלא הזדרז ליישם את הרמז, ולבנות בית כדי שבבוא היום הוא יוכל לצוות את בניו.

דחזאי ברוח הקודש נספח 5 מעמוד 90 טור א

בעלי התוספות במסכת נדה מציגים סתירה בין המאמר כאן לבין הנאמר: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (נדה טז/ב: "הכל"), והרי נגזר על בניו של חזקיהו שיהיו רשעים ולא יראי שמים? ומשיבים שלוש תשובות: 7אקהב"ה הראה לחזקיהו ברוח הקודש את מה שהם יבחרו בבחירתם החפשית [והקב"ה הוא למעלה מן הזמן, ואין אצלו עבר, הווה ועתיד, וממילא הכל גלוי לפניו, למרות שהרשות נתונה (ראה רמב"ם וראב"ד תשובה ה/ה)]. 7בחזקיהו ראה ברוח הקודש את מזלם של ילדיו, ואת תכונותיהם, ועל פי כן הסיק שיש להם אחוזי סיכון גבוהים להיות רשעים. 7גכדי לשנות מזל צריך הרבה זכויות ותפילה, אך בדרך הטבע אין המזל משתנה (כמבואר בתוס' שבת קנ"א: "אין מזלי"). לכן אין הדבר נחשב כאילו שנגזר על הנולד להיות צדיק או רשע, אלא שאלו הן תכונותיו, אך ודאי שיש בידו אפשרות להתגבר על הנתונים הטבעיים שלו, הן לטוב והן לרע. לאור הסבר זה של בעלי התוספות יש לבאר את הדרך בה הביא בעל

מנורת המאור סיפור זה, ושם מצטט את דברי חזקיהו: "אמר לי חזקיהו", כלומר: כך אמרו לי החזקיהו בכוכבים, בעוד שאצלנו בגמרא וכן בילקוט שמעוני (מלכים כ'), וכן בתנא דבי אליהו רבה (פרק ח'), בכל המקומות הללו נאמר "דחזאי ברוח הקודש". ועוד יותר קשה על פי מנורת המאור, הכיצד מתווכח חזקיהו עם ישעיהו? הלא ישעיהו היה נביא וגדול בתורה, ומה מקום להוברי הכוכבים מול דברי אלקים חיים? אלא שבעל מנורת המאור אינו מצטט את דברי חזקיהו אלא מבאר אותם על פי דברי התוס'. ניתן לבאר הסבר נוסף ב"חזאי ל", על פי הסברו של הרמב"ן: "רוח הקודש שבלב החכמים" (חידושי לבי"ב יב/א: "ונביא ללב חכמה"). כלומר: רוח הקודש היא כח השכל האנושי בטהרתו הגבוהה ביותר של לומד התורה. על כן יתכן לבאר על פי המבואר בהמשך, על עצמתו של חזקיהו לשנות תפיסות שהיו מקובלות ומקודשות בעיני העם. דרך חדה וחריפה כזו לא ניתן להמשיך בה לאורך דורות, לכן או שהיא תגיע לשלמות עוד באותו דור, ואז יהיה חזקיהו משיח, או שתתפצל ותהרס בדור הבא, ובדור של בניו יבוא החרבן והגלות. חזקיהו שנעץ חרב בבית המדרש, עצר את ההמון מלהסחף אחר אמונות שניתן לפקפק בהן, גזו ספרים מקודשים בעיני העם, כיתת סמלים שהיו נערכים, עשה פעולות מנוגדות לתפיסה הפשוטה של כיבוד הורים, וכן עוד דברים המורים על תקיפות דעת והנהגה ברורה, להביא את העם לאמונה ברורה ובהירה, אך ורק בתוכן האמיתי, ללא כחל ושרק וללא כל תוספת ונספח כלשהו. ננסה לדמיין כיצד נראה סגנון החיים של חברה כזו בזמנו של חזקיהו, שהיו שקועים בלימוד התורה בטהרה, מתוך עוני ומחסור (סנהדרין צד/ב: "והיה לשמיר ולשית"). כל זאת מתוך אמונה טהורה בקב"ה, ללא צורך בכלי המחשה ואמצעים נוספים, כגון: ויתור מוחלט על צרכי ביטחון צבאי, הזנחת הבטחון הרפואי לגמרי בגניזת ספר הרפואות וכדומה. דרך כזו אין ילדי המלך יכולים להמשיך כחיקוי, כי זו אמת צרופה ומקורית, שאותה לא ניתן לחקות. ממילא או שחזקיהו עתיד להיות משיח _ ואז יתחתן בתוך עולם מתוקן. או שחלילה מערכת זו עתידה לקרוס לגמרי. לכן בהתבוננות אמיתית ועמוקה, שהיא מהותה של רוח הקודש, מגיעה המסקנה כי מהותה של שיטת חזקיהו אינה יכולה להביא ילדים וממשיכי-דרך, כי ההולך בדרך זו, חייב להיות עצמאי לחלוטין.

חזקיהו דאג שישמרו תורה ומצוות נספח 53 מעמוד 95 טור ב במסכת סנהדרין נאמר: "חזקיהו נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר: מי שלא יעסוק בתורה, ידקר בחרב זו", וכתוצאה מכך ידע כל עם ישראל תורה (סנהדרין צד/ב). כאן רואים אנו כי הגדרתו של חזקיהו היא: "סומך גאולה לתפילה", וכפי שהתבאר, הכוונה שבטרם יגש לתפילה, הוא סילק מעצמו את כל הטרדות והמפריעים, ובכך נחשב שנפשו עברה תהליך של גאולה. הסבר זה נכון גם לגבי הנהגתו הציבורית, וזו בדיוק מטרת החרב בפתח בית המדרש. הסמכות המלכותית הנמצאת בפתח בית המדרש מסלקת מהיושבים בו את כל הטרדות הנמצאות בשוק החיים, כי הבא בשערי אמנם נאלץ לעשות זאת מכח פקודת המלך, אך אחר שהוא כבר בפנים, לא רק שהוא משלים עם אותה גזירה, אלא גם שמח עליה, שהרי בזכותה הוא אינו מוקף טרדות. זו ההקדמה ההכרחית לבא בשערי בית המדרש, עליו "להחריב" בחרב זו את הדמיונות ושאיופות השווא, האופפים את הנמצאים מחוץ לבית המדרש, ולהכנס לבית המדרש ללא כל דעה קדומה, ורק אז יתגלה באר המים החיים הַמְפִּקָה בבית המדרש (ראה גיטין נז/ב: "אדם כי ימות באהל", ובספרנו שב"ח שם עמ' 7). מדוע גזו ספר הרפואות נספח 54 מעמוד 96 טור א על מהותו של אותו ספר הרפואות, מבואר בפירושו המשניות להרמב"ם, שישנן שלוש אפשרויות להסביר את הכח הטמון בספר זה. כי שלוש שיטות ריפוי שהיו בספר זה:

א _ תרשימים של קמיעות וסגולות רוחניות, שבהן ניתן לשלוט על שורשי המחלות המשתלשלים מהכוכבים והמזלות, לדכא אותם ולהסירם. רפואות אלו גבלו בכישופים, ואנשים מושחתים השתמשו בידע זה כדי לשלוט על כוחות על-טבעיים, ועברו על איסורי כישוף. והרי כשאדם חולה ומבקש מזור לסבלו ולצרותיו, לא תמיד יצליח לעמוד בניסיון שלא לשחר לפתחם של רופאי אליל, וכשאותם מכשפים שואבים ידע מספר הרפואות, יש להם יותר אפשרויות להצליח במלאכת הרפואה, וממילא יותר הילת הצלחה אופפת אותם, וגורמת לחולים ושבורים להכשל בעבודה זרה.

ב _ תרופות חריפות הסותרות סמי-מוות ורעלים, הן כאלה שבאו מבחוץ, והן כאלה שגופו של החולה מפריש. סמי המרפא עצמן היו מהולים חומרים העלולים לגרום למוות, אם אין משתמשים בהן במינון הנכון והמדויק ביותר, ורק במקום ובזמן המתאימים. ממילא יכלו אנשים מושחתים להרכיב רעלים מסוכנים, על ידי ספר זה, רעל שאינו דומה לסם-המוות, שהאוכלו נופח את נשמתו ביסורים הבאים תוך זמן קצר אחר האכילה, אלא אפשרות לפגוע באיבר מסוים, שהנזק יתגלה רק כעבור שבועות אחדים, והרוצה להרע כבר יספיק להמלט מהמקום ולטשטש את עקבותיו.

ג _ היה בספר זה ידע רפואי בסיסי של כל הרפואות הקיימות בטבע, עם רשימה מדויקת של המחלות, ושל חמרי המרפא, העשבים, המינרלים והמחצבים שעשויים לרפא אותן (פהמ"ש פסחים נז/א). על ההסבר השלישי של הרמב"ם, שבספר זה היו תרופות טבעיות מדויקות ומעולות, שואל הרמב"ם עצמו, זו הרי אינה סיבה לגנוז ספר כל כך משוכלל ומפורט! שהרי גם הפרנסה היום-יומית של האדם, גם היא תלויה ביד ה', ואיש לא העלה על דעתו לבטל את אפשרויות הפרנסה, כדי למנוע טעות ואשליה של "כוחי ועוצם ידי עשו לי את החיל הזה", בבקשם אחר מקורות פרנסה. כמו כן איש לא העלה בדעתו לנעול את מחסני המזון, כדי לעורר את לב העם לתפילה מתוך מצוקת הרעב. אם כן מה ראה חזקיהו לגנוז את ספר הרפואה? אכן בגלל שאלה זו סובר הרמב"ם שספר הרפואות היה עלול להביא לסיכונים אחדים, כגון: עבירות של כישוף, או הרעלות סמויות ואף המוניות. שאר המפרשים הראשונים (רש"י, רשב"א, המהר"ל והכותב שבעין יעקב פסחים שם), סוברים שאפשר לבאר גם כמו האפשרות השלישית שהרמב"ם מציע, ואף על פי כן ישנו הבדל בין מחלות לבין פרנסה ומזון. כי הגדרתה של מחלה היא הוצאת האדם מהשאננות היום-יומית, כדי לעוררו מתרדמתו, ושיבין את ההשקפה הכללית, שהחיים אינם מבוססים על מקרה אלא על השגחה פרטית (ראה בספרנו שב"ח על ברכות יב: "מטרת היסורים _ לעורר הלבבות"). מי שלא השכיל להבין את האמונה הבסיסית בדרך הרגילה, תעורר אותו המחלה לחזור ולהבין את הקשר שלנו אל הבורא יתברך, שהרי המחלה משולה למערכת אזהקה או נורית ביקורת אדומה, שתפקידה להודיע על שבויים ולעורר על תקלות. ביטול מערכת התרעה זו, מאיים גם על אנשים בריאים, אך כל זמן שהיא קיימת, גם הדואג לפרנסתו, והמשביע את רעבונו, יודע וזוכר שכל סטיה מדרך הישר, ושכחת ה' חלילה, תפעיל עליו את המערכות ש"ספר הרפואה" כבר אינו מנטרל אותן. יתכן שהסבר זה ישפוך אור על תוספת של אות אחת בדברי רש"י, שאומר: "גזו ספר רפואות... לפי שלא היה ליבם נכנע על חלאים, ומתרפאים מיד" (רש"י על העין יעקב פסחים שם), ובנוסחת רש"י בתלמוד בפסחים שם: "נכנע על חולים", ההבדל בין שתי הגירסאות הוא: "חלאים" מתפרש על מחלות באופן כללי, בעוד ש"חולִים" הוא מחלה פרטית שפקדה חולה זה או אחר, אשר פנה אל ספר הרפואות, למצוא מזור לחוליו. אך לפי הגירסה שבעין יעקב, הכוונה שמלכתחילה איש לא חשש ממחלות, שהרי ספר הרפואות היה מעין "תעודת ביטוח" רפואית, שגרמה לאדישות כללית, והחלישה את פעמוני האזהקה של יסורי המחלות. על ידי אות אחת זו, מיושבת תמיחה הרמב"ם, על ההבדל בין רפואה לבין מזון יום-יומי, ויתכן שגם הרמב"ם יסכים להגדרה שביטול אפשרות של "חלאים", היא שונה. העצמה בגניזת ספר הרפואות

יתכן כי הסיבה שחזקיהו גזו את הספר ולא השמיד אותו (כפי שעשה לנחש הנחושת, המבואר בהמשך), מפני שידע כי לפי דרגת אותו הדור, היה ספר זה מיותר, אך לקח בחשבון, שיתכן שאם לא תבוא הגאולה חלילה, בעוד דורות אחדים יצטרכו אותו שוב. אמנם אין אנו יודעים כיום היכן ספר זה גנוז, אך כבר ציטטנו לעיל את דברי הרמב"ן (בהקדמה לפירושו על התורה), שבתורה גנוזים כל החכמות שבעולם, וגם עיקרו של ספר זה מִפְּהַ את שורשיו בתורה, וצומח בה. לכן, מי שהקב"ה פוקח את עיניו לראות את סודות התורה, יכול למצוא בה גם מזור לכל חולי ומכאוב. מכח חכמה זו ידעו חכמי ישראל לדורותיהם להכריע בשאלות רפואיות, ואפילו בשאלות הגובלות בפיקוח נפש (ראה סדור הגר"א, בסוף כתר ראש, אות י"ג, שבפסוק: "עלו זה בנגב" התגלו לגר"א סודות טבע רבים. עוד ראה בספרנו שב"ח על יומא לח/א: "סוד הקטורת גנוז בתורה"). למרות הסיכונים הרבים הכרוכים בגניזת ספר זה, כגון: מחלות שלא ניתן יהיה

בשום אופן למצוא להן מרפא אחר, וכך ריתקו את הממושך של החולים למיטת חוליים. אבל הרווח הרוחני שבא בעקבות העלמו של הספר הכריע את השיקול, כי הוא הביא להכרה ברורה שאין שום כתובת אחרת בעולם מלבד הקב"ה _ רופא כל בשר. יש להתפעל מעצמתו של חזקיהו, שהרי סביר להניח שלא כולם הסכימו עם מהלך זה, בפרט החולים ובני משפחותיהם, שעל פי ספר זה הם ערכו את הטיפול במחלותיהם. והנה _ שוד ושבר, כל הטיפולים המוצלחים נגדעו באיבם, הם ודאי לא היו מרוצים. כמו כן סביר להניח שבכל ביקור של תנחומי אבלים ובכל תופעה של מוות שאירעה בעקבות גניזת הספר, היתה עיקר השיחה שם נסובה על צעד קיצוני זה. למרות כל דברי ביקורת אלו, שקלו החכמים את המעשה של חזקיהו והודו לו. יש לציין שגניזת ספר זה, פגעה בראש ובראשונה בחזקיהו עצמו, שנהיה חולה ביותר, עד שנטה למות, אך הוא לא התיימש מן הרחמים, אלא התפלל, ובאותה תפילה הזכיר דווקא את הזכות הגדולה של גניזת ספר זה, ואכן הקב"ה שמע את תפילתו, והוא הבריא, ונוספו לו עוד חמש עשרה שנות חיים, דווקא בזכות גניזת ספר זה. ממילא כאשר ישכילו כל החולים ללכת בעקבות חזקיהו, ולבטוח אך ורק בקב"ה, יזכו גם הם לרפואה ישירה מידי של הקב"ה, כפי שכתב הרמב"ן: "מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'" (שמות כג/כה). הרחבה בנושא זה ראה בנספח 5 לספרנו שב"ח על גיטין, שם מבואר בשם החזון אי"ש, כי באופן מעשי אין לבני דורנו להתנהג כך).

עבר חודש אדר בגלל טומאת העם נספח 55 מעמוד 30 טור ב
עד היום היה ידוע לנו כי את השנה מעבירים כדי להתאים את שנת הלבנה עם שנת החמה, וכדי לדחות את הפסח, שיגיע עם הקיץ המתאחר. כאן אנו רואים שיקול חדש שהתערב, וחזקיהו החליט לעביר את השנה, למרות שמבחינה מטאורולוגית היא לא היתה זקוקה לעבור, כי את ההפרש ניתן יהיה לקזז בפעם הבאה, על ידי שנדלג על עבור אחד, שצריך לבוא על פי תכנון השנים. יש להעיר על פרט מעניין שיוצא בעקבות הנאמר כאן, שיתכן כי עבור זה יכול היה חזקיהו לעשות באופן עקרוני גם בסוף אדר-ב', אם בדיוק באותה שנה שהוא קיבל את שרביט המלכות, היתה שנה מעבירה, ואז היה מחליט לעשות אדר-ג', שהרי אם הוא לא חישב את התאמת השנה לעונותיה, אלא הסכים לדחות בחודש אחד את חג הפסח בגלל סיבה זו, באותה מידה יכול היה לעשות זאת גם אילו היה פוגש את המצב בסוף חודש אדר-ב'. אמנם שאלה זו אינה מעשית, אלא רק תאורטית, אך היא בהחלט יכולה לחזור שוב, אם משיח יבוא בשנה שיש בה אדר שני, והוא יגיע בדיוק ימים אחדים לפני חודש ניסן, אם דעתו תהיה כשל חזקיהו, שהיה מאבות אבותיו, הוא אינו צריך להמנע מלהחליט לעביר את השנה, למרות שהיא כבר מעבירה, והוא יעשה אדר-ג' (זו תהיה שנה המעבירה בתאומים). אבל אין הדבר כה פשוט, מפני שבתורה נאמר: "שמור את חודש האביב", דהיינו: לא את תקופת האביב, שהיא בת שלושה חדשים, וממילא גם אם יתאחר פסח בעוד חודש, עדיין יהיה באביב, אלא את חודש האביב, שהגדרתו אמנם לא כל כך ברורה, כי ישנן כמה אפשרויות להגדירו, על פי "תקופת שמואל" יוצא חודש האביב בין 7 באפריל ל 7 במאי, לפי תקופת רב אדא יוצא חודש האביב בין 7 במרץ ל 7 באפריל, ואילו התקופה האסטרונומית היא בין 7 במרץ ל 7 באפריל [השינויים ביניהם נובעים מנקיפת גלגל המזלות]. אבל גם אם אכן הנאמר: "שמור את חודש האביב", מתכוון אך ורק ל"חודש", עדיין יתכן לעשות זאת, שהרי אין השמש נמצאת במזל שור רק שלושים יום, אלא לפעמים אפילו ארבעים יום, ואם כן, אם תחילת השנה היתה באיחור, עדיין אפשר לדחוס שלושה חדשי אדר, האחד _ טבעי, השני כדי להתאים, והשלישי מהטעם המבואר כאן, ועדיין יבוא חג הפסח במועדו. כמו כן אם מטעם כלשהו נמנעו חכמי בית הדין לעביר שנים אחדות [כגון: בשעת מלחמה, חלילה]. האם ניתן יהיה לעשות כמה חדשי אדר, כדי להשלים בבת-אחת את כל הגרעון שהצטבר?

יהא כנגד המשחיתים נספח 56 מעמוד 34 טור א
באופן שטחי מובן דו-שיח זה, שרבי אלעזר התפלא על ההתנהגות, שהיתה נראית בעיניו כחריגה ושטות, שהרי ודאי אין אדם שפוי שיזדרז לקצוץ את זקנו, דווקא אחר ששבחוהו. אם כן מדוע עשה כבודו כך? אך אם נבאר כך, יוצא שבין השיטין רמז רבי אלעזר לרבי ישמעאל, שמעשיו מקבילים למעשי שטות, דבר שלא ניתן להעלות על הדעת בשיחה תורנית בין שני חכמים? על כן צריך לומר שהתנהל ביניהם ויכוח עמוק על צורת התנהגות של בני אדם, אחר ששומעים דברי שבח על עצמם. מי שעצמאותו חשובה בעיניו, יכול להחליט להדגיש את עצמאותו דווקא בעובדה שיעשה להיפך ממה שאנשים מחמיאים לו, כי בכך הוא מתנתק מהתלות באחרים, בדעותיהם, בדבריהם ובהערכתם. נמצא שיתכן למצא אדם אשר דווקא אחר ששבחו את זקנו, הוא יחליט לקצוץ, ולא כדווקא, אלא כדי להוכיח לעצמו שאינו מתפעל ממה שאומרים או שלא אומרים. מאידך מי שבאמת עצמאי לגמרי בדעותיו ואינו תלוי בדעת הזולת, כפי שאינו מתייחס לזלזול, כך אינו צריך להתייחס למחמאותיהם, ולהשאיר את זקנו בדיוק כפי שהיה לפני שמע מה אומרים עליו, כפי שכתבו בספרי היראה והמוסר: הדרגה הגבוהה בענווה היא, שישווה בעיניו כאשר מגנים אותו, כמו כאשר משבחים אותו. זאת טען רבי אלעזר בן עזריה לרבי ישמעאל: תחילה חשבת שאתה סובר כבית-שמאי, שצריך לקרוא קריאת שמע דווקא בהטייה, על כן שמחת להצטרף אליו. אך אתה קמת דווקא בגלל שהצטרפתי, כדי להראות שאינך סובר כן, והרי אילו לא הייתי מצטרף, סביר להניח שהיית נשאר במצבך, הרי שאת מעשך עשית כתגובה למחשבתך, וכדי להוכיח עצמאות בדעתך כדעת בית הלל. דע לך שעצמאות גדולה יותר היית מוכיח אילו היית נשאר באותו מצב, מבלי להתחשב במה שקורה סביב.

גולל אור מפני חושך נספח 57 מעמוד 36 טור (עליון)
הרחבנו לבאר את הדגשת הגבולות של האור והחושך, כדי למנוע קושי מסויים, שהרי שאלת הגמרא: "היכן מזכירים מידת יום בלילה?" ותשובת אב"י: "גולל אור מפני חושך", הם דו-שיח תמוה, שהרי נוסח התפילה היה בידיהם עוד מתקופת אנשי כנסת הגדולה, וכל ילד מכיר בו את הנוסח, אם כן מה היא השאלה, ומה היא התשובה? על כן ביארנו שהשאלה לא היתה מה אומרים, אלא מדוע אומרים, ולמה די לומר: "גולל אור מפני חושך"? הרי צריך לומר: "יוצר אור!" על כך ענה אב"י, שאכן די להזכיר את העובדה שקיים אור בעולם, כי הוא מדגיש בהחלט את החושך, וכן להזכיר שיש חושך בעולם, כי הוא מדגיש את האור. לכאורה יתכן להציע נוסח מקביל, שבבוקר יאמרו: "יוצר אור ובורא חושך", ובלילה יאמרו: "בורא חושך ויוצר אור", אלא שאי-אפשר לפתוח ב"בורא חושך", כי כל בריאתו היתה רק בעקבות יצירת האור, שהרי הגדרת "בריאה" היא התמונה הכללית של העולם, אשר בה ישנם גם דברים מציאותיים וגם את הגבולות שלהם, בעוד ש"יצירה" היא פעולה ואקטיבית, וממילא שייכת רק לדברים חומרים ומוחשיים, כפי שאנו מודים לקב"ה על גופנו ואומרים: "אשר יצר את האדם _ _ _ וברא בו נקבים _ _ _", כי על עצם עשיית האדם מתאימה הלשון "יצירה", ועל נקביו, מתאים לומר "ברא", שהרי הנקבים נוצרים מאליהם בשעה שנעשית המסגרת. כמו כן בברכת חתנים אנו אומרים: "אשר יצר את האדם _ _ _ אשר ברא ששון ושמחה", כי האדם הוא פיזי, לכן מתאימה להאמר עליו הלשון: "יצירה", והשמחה היא מופשטת ורוחנית, לכן מתאים לומר "בריאה". על כן הגדיר הנביא את מעשי הקב"ה: "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח" (עמוס ד/יג). כי ההרים שהם מציאות, לכן נאמר עליהם "יוצר", והרוח שהיא רקע וחלל, מתאים להאמר עליה: "בורא" (סדור מגיד-צדק על ברכת יוצר אור). לכן חייבים לפתוח ב"יוצר אור", וזהו נוסח התפילה של הבוקר. עוד יש לציין בסוגיה שחז"ל הדגישו את היום כ"מידת יום", ואת הלילה כ"מידת לילה". זאת על פי המבואר כאן שהאור הוא "יצירה", שאותה קיבע הקב"ה לתוך כלי מידה בן שתיים-עשרה שעות, וקרא לו "יום", וגם את ה"בריאה" של החושך, הכניס הקב"ה לתוך מידת הלילה, כנאמר: "ויקרא אלקים לאור יום, ולחושך קרא לילה" (בראשית א/ה וברמב"ן שם, ראה רש"י פסחים ב/א: "קריה רחמנא").

צאצאנו וצאצאי _ _ _ נספח 58 מעמוד 30 טור ב
ישנן גירסאות המוסיפות: "וצאצאי צאצאנו" (טור שו"ע או"ח מ"ז). נוסח זה נראה לכאורה מיותר, שהרי כשאנו אומרים: "אנחנו וכל עמך בית ישראל", כבר נכללים בכך כולם. על כן ביאר הב"ח שם, כי ברכה זו מקבילה לנאמר בפסוק: "לא ימוש מפדך, ומפי זרעך, ומפי

זרע-זרעך", ועל כך אמרו חז"ל: "כל הרוצה את בנו ובן בנו עוסק בתורה, מובטח לו שתורה לא תפסוק מזרעו" (ב"מ פה/א). בגלל סיבה זו סובר הב"ח שיש להקביל את נוסח הברכה אל הפסוק, ולבקש גם על "זרע-זרעך", ולומר: "צאצאינו וצאצאי-צאצאינו", ורק אחר כך להוסיף: "וצאצאי עמך בית ישראל". המגן-אברהם סובר כי הלשון: "צאצא" כולל כבר את כל הדורות הבאים, ממילא אין צורך לומר: "וצאצאי-צאצאינו", ובמשנה- ברורה הכריע כנוסחת הגמרא כאן כהכרעת המגן-אברהם (מז/ט). בפרט אם ננתח את המילה: "צאצא", נמצא כי היא מורכבת מכפל המילה: "צא", כפי ש"גלגל" מורה על סיבוב שלם של "גל" החוזר ומתגלגל, כך צאצא הוא יציאה אחר יציאה ללא הרף, ומילה זו עצמה כבר כוללת את ילדי הילדים. לכאורה את שאלת המגן אברהם על הב"ח יש להציב גם על הפסוק, שהרי "זרע" כולל את כל הדורות הבאים, כפי שאמרו חז"ל על הנאמר: "וזרע אין לה" (ויקרא כב/ג), וביארו שהכוונה על כל הדורות הבאים (יבמות ע/א). אם כן, מדוע הרחיב הנביא לומר: "זרע-זרעך"? אכן על פי המבואר כאן, ישנם שני ערוצים בהם עוברת התורה לדורות הבאים, ועל שניהם אנו מתפללים בברכה זו. בערוץ אחד עוברת התורה מהמלמד אל הלומד, ועל ידי שהתורה עֲרָבָה על יושבי בית המדרש, נסחפים כל יושבי בית המדרש, וכל התלמידים הצעירים המצטרפים לאותו אוהב תורה, מקבלים ממנו את הקשר הַרְגָשִׁי אליה, ועוסקים בתורה בכל ליבם. קשר זה עובר מפה לאוזן, ומפי התלמיד בוקעת חכמת הרב. זה מה שביארנו על הנאמר: "בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל". ישנו ערוץ נוסף של העברת התורה על ידי תורשה, כי רצף בן שלושה דורות של לומדי תורה, קובע אכסניה של תורה באותה משפחה (ב"מ פה/א). יש הבדל בין תורה שעוברת בהסברה מרב לתלמיד, לבין תורה שעוברת בירושת דורות של תלמידי חכמים. כי תורה העוברת דרך הפה וההסברה, היא עצמה עוברת מדור לדור, לכן לתלמידי בית מדרש מסויים תהיה דרך חשיבה מיוחדת, שהועברה מרבו של רבם _ מייסד אותו בית מדרש, ימשיכו באותה צורת לימוד גם אחר כמה דורות אחדים, וגם בבתי מדרש אחדים שהתפצלו מהם, כגון: תלמידיו של הלל הזקן ושל שמאי הזקן, גם אחר כמה דורות השתייכו לתלמידים עדיין ל"בית-הלל" ול"בית-שמאי", ולמדו באותה שיטת לימוד כפי שהיתה בתחילת הדרך. מה שאין כן הכשרה תורנית משפחתית לתורה, היא גורמת לעידון רגשות, לאהבת חכמה, פתיחת הלב, ומעלות גדולות נוספות, שכולן מכשירות את דורות ההמשך, לקליטת דברי תורה ולהיות תלמידי חכמים, אבל כל אחד מילדי אותו חכם יעשה בתכונות אלה שימוש כהבנתו, וילמד את התורה באופן שימצא לנכון, מתוך שבעים הפנים של התורה, ועל פי בית-מדרש שיבחר ללכת אליו. לכן אי-אפשר להבטיח שבין כמה נינים של אותו סבא תלמיד-חכם, תהיה שיטת לימוד אחידה, וגם בצורת הלימוד של הסבא לצאצאיו לא חייב להיות מכנה-משותף. אלא גם אם הסבא עסק בתורה בשיטת הפלפול, נכדו החכם יעסוק בשיטת הניתוח וההבנה, כמו כן אם עסק הסבא בקבלה, יעסוק נכדו בנגלה, וכדומה. נמצא אם כן שבין תלמידי-תלמידיו של הלל הזקן לבין הלל עצמו ישנה שפה אחידה והבנה הדדית, כי שניהם נמצאים באותו בית-מדרש, והחיבור ביניהם נקרא בלשון הנביא: "זרעך". מה שאין כן תורה שנספגה בתורשה, אינה יכולה לַחֲבֹר בין הסבא והנין, אלא רק דרך מתווך, המכיר גם את תורת הסבא וגם את תורת הנין. אך לא יהיה ניתן להושיב את שניהם כ"חברותא" בנושא משותף, והחיבור ביניהם נקרא בלשון הנביא: "זרע זרעך", כאילו שביניהם ישנה "תחנת מְקִסֵּר", אשר הקנתה את אהבת התורה של הסבא אל הנין, בעוד שאת החכמה עצמה שאב הנכד מחכמים הלומדים ומסבירים את התורה באחד הפנים הנוספות מתוך שבעים הפנים של לימוד התורה.

תרעומות האפיקורסים נספח 59 מעמוד 34 טור ב

אנו כתבנו שהאפיקורסים יגרמו לתרעומת אצל המון העם. אך על פי פשוטם של דברים ניתן לבאר באופן הנראה למתבונן בתולדות עם-ישראל בדורות האחרונים, ממילא הכוונה כפשוטה, שאכן האפיקורסים עצמם יתרעמו, אך יש לברר, מה יש להם להתרעם על שילוב עשר-הדברות בקריאת שמע? מה אכפת להם נוסח התפילה בבית הכנסת של שומרי התורה? על כן ניתן לבאר את הנאמר כאן על פי צורת המאבק של גדולי ישראל בדורות המאוחרים, נגד מגמות של שינוי במסורת ובנוסח התפילה, בתקופות אלה קבעו חכמי ישראל והחתם סופר בראשם, כי יש לקבוע חומות איתנות נגד כל שינוי, בסיסמה: "חדש אסור מן התורה!" אם כי אין הוכחה שגם בתקופת חז"ל, שימרו את נוסח התפילה באופן מוחלט, ולא אפשרו כל שינוי בו, אבל בהחלט יתכן שכדי לסכור את פיהם של הכופרים, השתמשו כבר אז בטענה שאין לשנות את נוסח התפילה, שהרי מצאנו במקומות נוספים שהכופרים ניסו להחדיר שינויים בנוסח התפילה, כדי לבטא את השקפותיהם, כגון: "האומר: מודים מודים _ משתיקים אותו" (ברכות לג/ב). אם הסבר זה נכון, הרי שיובן מדוע עלולה לפרוץ תרעומת של אפיקורסים בעקבות הוספת עשר-הדברות לנוסח התפילה. מפני שלהם היו הצעות לנוסחי תפילה, חדישים, אקטואליים, על פי ההשקפות החדשות שנשבו מיוון, מרומא, מהצדוקים ומהנוצרים. לכן סברו כי יש להוסיף קטעי תפילה העונים על צרכי האומה העכשוויים, ועל צרכים פוליטיים של כל קבוצה וקבוצה שראתה את בית הכנסת כבמה להבעת דעות, ואת נוסח התפילה כהזדמנות להחדיר דעות והשקפות, והכל במסווה של מצוות ועבודת ה' כביכול. אותם פוסחים על שני הסעיפים, אשר ליבם היה עם הכופרים וגופם היה בבית הכנסת, כל זמן שראו כי אין כל אפשרות לשנות את נוסח התפילה, הם נאלצו להרכין את ראשם ולקבל הנחיות אלו, ש"חדש אסור מן התורה", אבל כאשר יראו שלתע מתחילים לומר את עשר-הדברות, ויקבעו זאת כתקנה חדשה בסידור התפילה, מיד יבואו גם הם עם הצעותיהם הישנות, שלא הצליחו להשחיל לתפילה עד כה, ויתרעמו על הקיפוח, על כן משום "תרעומת המינים" קבעו שלא להוסיף את עשר-הדברות בנוסח התפילה, למרות האופי החיובי שהוא מביע.

ברכת המשמר נספח 60 מעמוד 35 טור א

בתוס' שואלים: הרי בברכה זו לא הזכירו את שם ה', ולא אמרו: "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, מי ששכן שמו בבית הזה" וכו'. אם כן מדוע נחשב נוסח זה כברכה? הרי שנינו: "כל ברכה שאין בה שם ומלכות _ אינה ברכה" (תוס' ד"ה: "ברכה"). באופן שטחי ניתן היה לבאר כי ברכה זו שונה משלוש הברכות הקודמות, שהן היו ברכות ש"בין אדם למקום", בעוד שברכה זו היא איחולים ש"בין אדם לחברו", כאדם המברך את חברו בשלום, בפרנסה ובבריאות, ממילא ברור שאין צורך לקבוע ברכה זו במטבע הברכות עם שם ומלכות. אך מהתוס' רואים אנו לא כך, והם סוברים כי ברכה זו אינה שונה מקודמותיה, וגם היא ברכה ותפילה אל הקב"ה, ונחשבת כ"בין אדם למקום", על כן מתאים היה לה להאמר בשם ומלכות. מדברים אלה יוצא שאם בני המשמר היוצא נמצאים על משמרתם, והמשמר החדש מתאחר ועדיין לא הגיע, אף על פי כן יש לבני המשמר היוצא לומר ברכה זו, אף על פי שאיש מהמשמר הנכנס אינו עומד שם, ולא שומע את הברכה, מפני שהיא תפילה לה', ולא ברכה שבין איש לרעהו. על שאלת התוס': מדוע לא הזכירו שם ומלכות, יש לומר כי הניסוח: "מי ששיכן שמו בבית הזה", כולל בתוכו רמז ל"שם ומלכות", שהרי בית המקדש הוא מקום גילוי שמו ומלכותו של הקב"ה, וכפי שמבואר בתוס' בעצמם שבתפילת העמידה אין צורך להזכיר מלכות בברכה הראשונה, בגלל שהיא פותחת ב"אלקי אברהם" אשר המליך את הקב"ה, הרי זה כאילו נאמרה "מלכות" (תוס' ברכות מ/ב: "אמר אביי", ראה שם דוגמאות נוספות). רואים אנו מכאן שגם רמז ל"שם ומלכות" מועיל כאמירתם במפורש. יש להעיר על שאלת הגמרא: "מאי ברכה אחת"? כלומר: מדוע ברכה זו של המשמר למשמר נקרא: "ברכה אחת"? והתשובה כי בכך רמזה המשנה את נוסח הברכה, ואמרה: "ברכה אחת", כלומר: ברכה שתהיו כיחידה אחת, מאוחדים ומגובשים במטרה משותפת _ להרבות כבוד שמים.

אמרו, אמת ויציב' בערבית נספח 6 מעמוד 36 טור ב

בתלמוד הירושלמי מבואר שאכן בזמנם היו אומרים בארץ ישראל: "אמת ויציב" גם בשחרית וגם בערבית (ירושלמי ברכות ו/א). נוסח זה שלהם צריך ביאור, הרי בהמשך מביאה הגמרא פסוק האומר: "להגיד בבוקר חסדך, ואמונתך בלילות", ומדוע לא אמרו בלילה "אמת ואמונה"? אלא כמבואר בהמשך, שההבדל בניסוח "אמת ויציב" ל"אמת ואמונה" נועד לקבוע שתי צורות של תחושה _ כיצד להחדיר את האמונה אל הלב, בבוקר יש לעשות זאת על ידי התפעלות מהחסד, מהאור, מהשפע ומההתחדשות, הן של הבריאה, והן של נפש האדם, התפעלות זו מרוממת את הנפש לקליטת חוויות רוחניות גדולות, הנקראות בלשון חכמי הסוד: "מוחין דגדלות". אך בלילה,

שהוא זמן חושך וההעדר, והמציאות בו נמצאת בהסתר פנים, ומצומצמת אל סביב מקורות אור מלאכותיים וארעיים, או במה שיכולות הידים להגיע ולמשש. כמו כן גם בנפש האדם ישנן תקופות של חושך, בלבול, ירידה, חוסר בהירות במטרות, ספקות, הסתר פנים, הנקראות בלשון חכמי הסוד: "מוחין דקטנות". האדם נמצא אז במצב של "בערב ילין בכי, ולבוקר רינה" (תהילים ל"ו). כי כל העולה על יצועו והולך ללץ בערב מתוך ידיעה כי עם שחר יזרח יום חדש, בהיר, מרענן ומרנין, זו היא האמונה לחשכת הנפש _ לדעת כי קיים אור בקצה המנהרה החשוכה, וכשהשמש תזרח, ונזכה מחדש למאור פני ה', ולגילויי חסדו יתברך, מיד יתבהרו הספקות, הירידה תתגלה שהיתה לצורך עליה והמטרה תתגלה ותתבהר. אמונה ותקווה זו אנו מבטאים באמרנו בלילה: "אמת ואמונה". על כן קבעו חז"ל שאין להפוך את הסדר, לא לומר: "אמת ואמונה" בשעה של גילויי חסד ואור, ולא לומר: "אמת ויציב" בשעת חושך והסתר. כי התפילה שהיא עבודה שבלב, צריכה להתאים לזמני היום, למצבי הנפש ולתחושות הלב. מפני שתפילה קשורה אל הרגש, ולא כמו לימוד התורה שקשור אל השכל, וממילא אינו מוגבל בזמן ובמקום, אך תפילה צריכה להיות מתאימה למצבו הנפשי של המתפלל (כמבואר בסוף הפרק: "מסדר שבחיה דרחמנא", וכן ביומא ס"ט/ב: "יודעים שאמיתי הוא _ לא כיוזבו לו"). בכך יובן מדוע בארץ ישראל היו אומרים "אמת ויציב" גם בערבית, כי על ארץ ישראל נאמר: "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלקיך בה" (דברים י"א/ב), ובזמן חכמי התלמוד הירושלמי חיו בני ישראל בתחושה זו, על כן גם הלילה וגם הדומים ללילה, אינם מביאים חושך בנפשם של בני ארץ ישראל, שחכמתם האירה את ליבם כעמוד אש. כי האויר המחכים של ארץ ישראל, וזכותם של תלמידי החכמים אשר בבתי המדרשות בה, שימרו את "גדלות המוחין", שלא יפול לעצבות ולחושך, גם לא בשעות קשות. אמנם אחר שנחרבו מרכזי התורה בארץ ישראל, וכל החכמים נאלצו לגלות לבבל, אכן הפסיקו לומר: "אמת ויציב" בערב, והתחברו אל דרגתה הרוחנית החשוכה של ארץ בבל, אשר עליה נאמר: "במחשכים הושיבני" (איכה ג/ו). אמרו חז"ל: "זה ארץ בבל והתלמוד הבבלי" (ראה סנהדרין כד/א). מעתה ואילך קבע רב _ מאחרוני האמוראים של ארץ ישראל, שה"אומר, אמת ויציב" בלילה _ לא יצא ידי חובה", שהרי מעתה מתנהגת כל הגולה היהודית על פי הנחיית חכמי בבל, כי עמל התורה של חכמי בבל מוציא את האור מתוך החושך, ואת ה"אמונה" בערבית שהאירה את הלבבות בחשכת הגלות, לכן נקבע לומר "אמת ואמונה" בלילה. אכן מובאת דעה בספרים הקדושים שלעתיד לבוא, כשאורו של המשיח יזרח בכל העולם, יתאים לומר: "אמת ויציב" גם בערבית, כי "לילה כיום יאיר" (תהילים קלט/ב), "והיה לך ה' לאור עולם" (ישעיהו ט/יט).

חי ה' נספח 6 מעמוד 348 טור ב

כדי להבין מדוע ציין ירמיהו הנביא בסגנון הנחמה את ההבדל בין נוסח השבועה שהיה לפני הגאולה לבין הנוסח שעתידי להיות אחריה, יש להבין את מהותה של השבועה, על מה היא מתבססת, ומכאן מה היא מקיימת את האמת ודוחה את השקר. כל כוחה של השבועה נובע מהזכרת שמו של הקב"ה, כי הרוצה לקיים בעולם הזה את המציאות, ולקבוע שהיא אכן כך, כגון שבועה בהלוואה, שבאה לאמת דברים בעבר _ שההלוואה התבצעה. או הרוצה לקיים דבר - מה בהווה _ שפלוני אכן בעל-חוב. או בעתיד _ שאני אחזיר את ההלוואה, והוא הדין לשבועה שבאה לקיים נושאים אחרים. כיוון שכל העולם כולו הוא זמני ובר-חלוף, יש לבסס דברים שיש עליהם ספק על ידי בסיס שהוא יותר חזק מהעולם עצמו, בדיוק כפי שכדי לתלות דבר מה על הקיר, יש להצמיד אותו למסמר שיהיה יותר חזק מהדבר שאותו רוצים לתלות. והרי בתוך העולם לא יכול להיות דבר החזק מהעולם בעצמו, על כן הבסיס לקיום העולם יכול להיות אך ורק על ידי הזכרת שמו של בוראו ויוצרו, על כן הוא נקרא: "המקום ברוך הוא", על שם שהוא מקומו של העולם ומקיימו. לכן הבא לאשר דבר-מה בעולם הזה, עליו לאמת אותו על ידי דבר היותר גדול מהעולם, כיצד: על ידי חיבור האמת אל שמו של הקב"ה, כפי שכתב הרמב"ם: "ציונו להשבע בשמו, כשנצטרך לקיים דבר מהדברים או להכחישו, כי בזה שנשבע בשם ה', תהיה הגדולה והכבוד ומעלה לשם ה', כנאמר: "ובשמו תשבע" (דברים י"ב. סה"מ עשין ז'). זו הסיבה שאין לומר: "חי ה'", כנאמר: "חי פרעה", "חי נפשו", אלא "חי ה'", כי אין הבורא וחיי _ שְׁנֵי, אלא הוא, מציאותו, דעתו וחיי _ אחד הם! (רמב"ם יסוה"ת ב/א). על כן בשעה שנשבעים באמיתת ה' אומרים: "חי ה'". אמנם כשאומרים נוסח זה אין רגילים להוסיף "חי ה' אשר הוציא את בני ישראל מארץ מצרים", אך זו היא המשמעות של שבועה זו, שהרי אין לנו יכולת להשיג את עצמותו של הקב"ה, אלא רק את גילוי, וכאילו שאנו מזכירים שהוא ברא את השמש, מוריד גשם, ושאר הדברים שאנו יודעים, רואים ומכירים. אך כיוון שאמינותו מבוססת על ההתגלות הגדולה של כח ה', אשר הבולט והגדול שבהם הוא יציאת מצרים, כמבואר במבוא. ממילא בכל פעם שאנו אומרים: "חי ה'", אין כוונתנו להעצר במשפט זה, וכמו כן אין כוונתנו לגילוי כבורא העולם וכמשגיח על קיומו, למרות שזו האמת, אלא כוונתנו לגילוי הגדול במעמד הר סיני, בו התגלה הקב"ה בעצמו ואמר: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, מבית עבדים". נמצא שכל הזכרת ה' בשבועה, נשענת על הגילוי של יציאת מצרים. על כן הדגיש ירמיהו הנביא את הבסיס של הגאולה העתידית בשינוי מהותי בתפיסה האנושית של היחס בין הבורא לנבראו. בין הגילויים שהיו עד הגאולה ובין הגילויים הגדולים בהרבה שיהיו באותה שעה. בכך מובן כיצד הבדלים בנוסח השבועה מהווים נחמה עמוקה המעודדת את כל מהלך המחשבה מעצב לשמחה, ומבלבול ומבוכה לידיעה ברורה כי ה' אחד ושמו אחד. לכן בהבטחת הנחמה לא מצא הנביא לציין פרט יותר משמעותי ועקרוני בחיי הנגאלים, אלא ציין באזניהם שאפילו בעלי-דין הניצים בבית המשפט, לא את גדר הגבול שבין שדותיהם יראו, אלא הגאולה תהדהד בליבם, ולא החוב ששולם או לא שולם יהיה הדבר היחיד שימלא את תודעתם, אלא על כל צעד ושעל ישווחו הכל אך ורק על אודות הגאולה הנפלאה, שתשנה את כל תפישת עולמם, ועל כל צעד ושעל ימצאו הזדמנות לחזור ולהתרגש בה. וכששנים האוחזים בטלית, יתווכחו וכל אחד יאמר "אני מצאתיה, וכולה שלי", או שיתגלע ביניהם ריב על אודות שורו של האחד שנגח את שור רעהו, גם הם יאמרו בשמחה והתפעלות: "חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם". כי גם כאשר יאמרו בקצרה: "חי ה'" אל אותו גילוי הם יתכוונו ולא אל יציאת מצרים, שאותה יראו כגאולה טפלה, שהיא נחלת העבר הרחוק.

לייט = קילל נספח 63 עמ' 363 טור ב

בכל דבר שאין נכון לעשותו, אבל אין עליו הגדרה של איסור מפורש, אזי מתאימה הלשון: "לייט", אבל במקום שיש בו איסור, ברור שאין מקום לקללת החכם, מפני שאיסור חמור מקללה, והוא הדין לאיסור מדרבנן, גם הוא הרבה יותר חמור מהקללה של רבנים, ומלבד זאת האיסור, מלבד שהוא אסור, הוא גם כולל בתוכו הרבה קללות. אבל הלשון "לייט", נאמרה רק היכן שאין איסור ברור, וקלי-דעת עלולים להרשות לעצמם להקל בו, על כן עיגנו את האיסור בקללה. כפי שהיה אצל יהושע בן נון, שלא רצה שישבו לבנות את העיר יריחו, למרות שאין בתורה איסור לשקם אותה, אך רצה לְשַׁמֵּר את זכר הנס, על כן קילל את מי שיעז לבנותה מחדש (יהושע ו/כז). דברים כאלה מוגדרים בחז"ל בלשון "לייט" = קללה, כי וודאי שהקללות תבואנה על העברין בגלל עזות המצב בשבירת כללי התורה, המוסר והמסורת (מאירי שבת ק"ב: "ר"ש לייט"). מדברי המאירי למדנו כי איסור המפורש בהלכה, ואפילו איסור שאינו אלא מדרבנן, הוא חמור הרבה יותר מקללות והקפדות שהחכמים הגדולים והצדיקים קיללו, נידו, חרמו ואררו. כי עבירה על איסור מפורש היא התרחקות מהקב"ה, אשר הוא מקור החיים, וממילא גורמת לעקירה גמורה מכל ברכה, וגוררת עד שערי מוות, הן בעולם הזה והן בעולם הבא, כפי שלמדנו לעיל: "כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה" (ברכות ד/ב ובנספח). על כן העובר על איסור כלשהו, מכניס את עצמו במו ידיו לתוך מצב של קללה איומה, שאין בכוחו של ברכות החכם והצדיק להושיעו בטרם יחזור בתשובה. אבל איסור שאינו מפורש, אלא שהוא נמצא בגבול סיכון, ועובר את דעת התורה, את כוונתה ורצונה, באופן שאין זו רוח החוקים והמצוות, ועל כך בא חכם ומקלל את הפורץ את החומה באדישות ובגסות-רוח. חומרתה של קללה זו פחותה מכל איסור קל מדרבנן, שנקבע כתקנת חכמים. על כן תמוהה דרכם המוטעית של החוששים מהקפדות, הנהגות וצוואות קדומות, יותר מאשר חוששים לאיסור המופיע מפורש באחד

מסעיף השלחן ערוך. אלא הסולם הנכון הוא, כשבראשו נמצאים עיקרי האמונה, מצוות התורה וחוקיה, תקנות חז"ל וסייגיהם. רק אחר כך באות קללות החכמים, אשר מטרתן להגן וליצור חומות כדי לשמר את התורה בטהרתה. אבל אף על פי כן נכון הוא הפחד הטבעי מפני קללות, כי העונש של העובר על קללת חכם, ימהר לבוא יותר מעונשיהם של העוברים על איסורי תורה (כמבואר לעיל בנספח: "העובר על דברי חכמים"). כגון: אדם המוצא בליל שבת על מטתו דבר שהוא מוקצה מחמת גופו, שאסור להזיזו גם לצורך מקומו, ונותר לו מקום צר, אשר בו יכול לשון רק פרקדן. להזיז את המוקצה זה איסור, ולשכב פרקדן זה "לייט". בעיני שטחית בורח כל ההמון מקללות הרבה יותר בפחד מאשר מאיסורים, בעוד שהאמת היא שאם אין לו מטה אחרת, ואינו יכול להחזיק עצמו ער, עדיף לו לשכב פרקדן, מאשר להזיז את המוקצה. הרי שכל העובר בכל צורה שהיא על דבר שאין לעשותו, מסתכן בענשים חמורים, אמנם קללת חכם על דבר שאינו עבירה מפורשת, ודאי בוא תבוא, ואפילו אם קילל רק על תנאי (סנהדרין צ/ב). כמו כן נאמר: "כל מקום שנתנו חכמים את עיניהם [בביקורת] _ או מיתה או עונש" (חגיגה ה/ב, מו"ק יז/ב). כי לא חומרת העונש בעולם הזה היא זו שקובעת את דרגת החומרה של האיסור. נמצא כי "איסור" ו"קללה" הם דרגות בסולם ההרתעה של סייגי התורה ותקנות החכמים. אם כן מדוע נאמר שהרב "לייט", ולא נאמר שהקללה תבוא מאלוה? כי תפקיד נכבד ומיוחד הטיל הקב"ה על חכמי התורה בשמירה על גדרי התורה, שאותם הפקיד הקב"ה בידי הנביאים וחכמי התורה שבכל דור ודור, על כן הם נקראים "צופים" (יחזקאל ג/יז: "צופה נתתיך"). שבת קד/א. מגילה ב/ב). כמו הצופה העומד בראש המגדל כדי להתריע על התקרבות כוחות אויב, וממרום מושבו רואה אותם הרבה לפני שאר בני העיר, כך גם החכם הגדול בתורה, בראייתו החודרת והברורה, ממרום גדלותו התורנית, הוא רואה את הסכנות הרוחניות הרבה לפני שאר בני-האדם, והקב"ה הטיל עליו את התפקיד הנכבד לעקור כל נטיה שלילית עוד לפני שהיא תבצבץ ותצוץ (דוגמא לדבר למדנו לעיל, ברכות יב/א, שנמנעו לומר את עשרת הדברים בקריאת שמע, בגלל תרעומת המינים). בכך יובן מדוע הדגישו חז"ל שהרב "לייט" ולא אמרו שקללות תבואנה? כי זהו תפקידו של הרב לשמור ולהגן מכל נזק ואיסור. אך מדוע השתמש דווקא בשיטת הקללה ולא בדרך אחרת? כי כוחה של הקללה _ לחשוף את הרע בטרם יבצבץ, ולבלום אותו בעודו באיבו, כשהוא עדיין בשלביו התת-הכרטיים. מכאן בא לקללה השם "לייט" = לוט', כי פירושה של המילה היא: "כיסוי", כמו: "וילט פניו באדרתו" (מ"א יט/ג). מפני שהקללה חושפת את הדברים כשהם עדיין לוטים ומכוסים, וזו הסיבה שהרב "לייט" וחשף את צפונות ליבו של הרשע, עוד לפני שהם צפו על פני השטח באופן גלוי (ראה חידושי אגדות למהר"ל סנהדרין מח/ב: "לוט ההיפך מטול"). מפני ש"קללה" היא מהשורש "קלל", שהיא צפה ומתגלית מעל פני השטח. אכן מבלי שיידעו, משתמשים אומות העולם בלשון "לייט", שהוא, קל', בשפתם.

קרירות בעשיית עבירה נספח 64 עמ' 370 טור א
לסבא מנובארדוק זצ"ל היה תלמיד שפרש מהשיבה בגיל צעיר וניסה את מזלו במסחר, הוא הפליג אל מעבר הים, ואכן הצליח לעשות חיל והפך להיות עשיר גדול בדרום אפריקה. השנים הרבות של ניתוק מהשיבה ומהאווירה המיוחדת שאפפה את נובארדוק גרמה לאותו עשיר להתרועע עם עמיתיו העשירים ולבלות בחברתם גם בשעה שהם התהוללו. הוא ניסה ללכת בעקבותם ולעשות כמותם, אך הדבר לא עלה בידו, וגם אחר שנים ארוכות של המצאות במקומות בילוי הוא לא נהנה מתענוגי החומר, ולא שמח בהבלי העולם הזה. הוא עצמו היה נוהג לומר, שאמנם כבר שנים ארוכות אין הוא חובש את ספסל בית המדרש, אך זעקות הבוז להנאות העולם הזה שהשמיע הסבא עדיין מהדהדות בקירות לבבו, ולעולם לא יצליח להשתחרר מהן. לכן מפאת עושרו יכול הוא אמנם להרשות לעצמו להסב בסעודה יוקרתית, אך מתוך המאכלים המפוארים עצמם זועקת הסלידה מהם, והוא חש כאילו השלחן עצמו וכל אשר בו לועג לו ולכל המתכופפים אליו. זו דוגמא של התייחסות המדקדק באותיות קריאת שמע אל הבלי העולם הזה, אם כי במקרה דנן, המדקדק באותיות היה הסבא זצ"ל, אך דיקדוק כה ברור הוא חשף, עד שהשפיע על כל תלמידיו.

בְּמָה ה"עין-יעקב", רַבִּי יַעֲקֹב בֶּן חִיבִי חֲזַר שְׁלֹשָׁה דָּפִים (לעיל יד/א), אֶל הַסִּינָה הַמְּבֻרָּאת מִה מִתֵּר וּמִה אֲסוּר לַעֲשׂוֹת בְּאֻמָּצֵע הַתַּפְּלָה וּלְפָנֶיהָ, וְהִבִּיא מִשָּׁם אֶת סִגְיַת אֲסוּר הַקְּדָמָת הַשְּׁלוֹם לְחֹבֵר לְפָנֶי הַתַּפְּלָה, שֶׁהוּא אֲסוּר הַדּוּמָה לְבָנִית "בְּמָה". עַל כֵּן יֵשׁ לְהַקְדִּים תַּחֲלָה מִהוּ אֲסוּר עֲבוּדַת ה' בְּבִמָּה, וְכִיצַד מַעֲוִתָּת עֲבָרָה זֹאת הַגִּישָׁה הַנִּכְוָּנָה לַה' וְלַעֲבוּדָתוֹ, וְרַק אַחֵר קָדַם לְהִבִּין בְּמָה דּוּמָה מִמִּקְדָּים שְׁלוֹם לְחֹבֵר לְפָנֶי הַתַּפְּלָה, לְבָנִית בְּמָה.

אסור הבמות
מֵאַזְ בָּנִית בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, נֶאֱסַר לְהַקְרִיב קֶרְבָּן עַל בְּמָה פְּרִטִית, שֶׁכָּל אֶחָד הֵיךְ בּוֹנֶה לַעֲצֻמוֹ בְּרָאשׁ הֵגַג אוֹ בְּכָל מְקוֹם אַחֵר שֶׁמִּצָּא לִנְכוּן. כְּפִי שֶׁעָשׂוּ אֲבוֹתֵינוּ הַקְּדוֹשִׁים, שֶׁהַקְרִיבוּ עֲלֵיהֶן בְּתַקּוּפוֹת מְסִימוֹת, כֶּאֱשֶׁר עֲדִין לֹא הֵיחָה "בְּמָה צְבוּרִית" כְּמִשְׁכָּן וּמִקְדָּשׁ, וְעַד אִזְ נִחְשְׁבוּ הַבְּמוֹת כְּדֶבֶר חִיבִי וְנִכּוֹן. אֲבָל כֶּאֱשֶׁר נִבְּנָה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ נֶאֱסָרָה הַבְּמָה הַפְּרִטִית. אֲסוּר זֶה לֹא פָּגַם גַּם אַחֵר שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ נִחְרַב כְּבָר, אֵף עַל פִּי שְׁאִין אֶפְשָׁרוֹת לְהַקְרִיב קֶרְבָּן בְּמִקְדָּשׁ (מגילה י/א. זבחים קי/ב. רמב"ם בית הבחירה א/ג, מעשה הקרבנות יח/ב-ג). גַּם בְּזִמְנָן אֲסוּר הַבְּמוֹת קִיָּם יָצָר עוֹ לַעֲבֹר עַל אֲסוּר זֶה, וְיִשְׁנֵם הַרוֹצִים לְבָנוֹת "בְּמָה". הַסִּבָּה לְכָךְ נּוֹבַעַת מִהֲרָצוֹן וּמִהֲצָר לִיצוֹר כְּבִיכּוֹל מְקוֹם אִישִׁי לַעֲבוּדַת ה', מְקוֹם בּוֹ יוֹכַל בְּעַל הַבְּמָה וְכָל הַמַּצְטָרְפִים לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַעוֹלָה עַל רוּחָם, מִבְּלִי שֶׁהֵם יִהְיוּ כְּפּוֹפִים לְתַכְתִּיבִים שֶׁל הַתּוֹרָה, אֲלֵא הֵם יַעֲצְבוּ בְּעַצְמָם אֶת הַמִּתֵּר, אֶת הָאֲסוּר וְאֶת הַגְּבוּלוֹת, אֶת הָעֲרָכִים וְאֶת הַמוֹסָר. אֶת עֲבוּדָתָם זֶה הֵם רוֹצִים לַעֲשׂוֹת שֶׁלֹּא בְּהִתְאָם לְמִסְגֶּרֶת הַמִּסֶּרֶת, אֲלֵא בְּמִקוֹם פְּרִיטִי מִחוּץ לְבֵית הַמִּקְדָּשׁ, כְּשֶׁמִּהֲתוֹרָה הֵם יִשְׁאֲבוּ אֶת הַרְקַע וְאֶת הַתִּפְאוּרָה, אֲבָל אֶת הַתְּכִינִים הַרוּחָנִיִּים הֵם יִקְבְּעוּ בְּעַצְמָם. בְּבִמָּתוֹ יְכוֹל הַבּוֹנֶה וְהַמִּתְכַּנֵּן לַעֲצֹב אֶת עֲבוּדַת הָאֱלֹקִים עַל פִּי תַחֲשׁוֹתָיו הָאִישִׁיּוֹת, לֵלֵא הַגְּדָרָה וּבְעֶקֶר לֵלֵא חֹק וְלֹא עֲנִשִּׁים. אִישׁ לֹא יִקְבַּע לוֹ מִי יִהְיוּ הַכֹּהֲנִים. בְּבִמָּה אֲנוֹשִׁית זֶה יִשְׁימוּ דָגֶשׁ עַל הָאֲנוֹשִׁיּוֹת, לֹא תַהֲיִינָה מְחִיצוֹת, לֹא גִזַּע, לֹא דָת, לֹא לֹאֹס, לֹא מִין, לֹא גִיל, וְלֹא כָל צוֹרֵת הַפְּרָדָה אַחֶרֶת. אִין בִּה הַגְּבֻלָּת מְקוֹמוֹת שֶׁהַפְּנִיסָה אֲלֵיהֶם אֲסוּרָה. אֶת הַמְקוֹמוֹת הָאֲסוּרִים יִקְבְּעוּ הַבָּאִים בְּעַצְמָם וְיִחַלְטוּ עֲלֵיהֶם בְּרַב קוֹלוֹת. בּוֹנֶה הַבְּמָה הוּא הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, הוּא פּוֹסֵק הַהֲלָכָה שֶׁל מִקְדָּשׁ זֶה, הוּא מְנַט, הוּא מַחֲלִט וְהוּא קוֹבֵעַ, הַכֹּל עַל פִּי תַחֲשׁוֹתָיו הָאִישִׁיּוֹת הַתְּלוּיֹת בְּמִצְבֵּי רוּחַ מְשִׁתִּים, וְעַל פִּי "הָאֲרוֹת רּוּחָנִיּוֹת" שֶׁהוּא "זוֹכָה" לָהֶן עַל פִּי עֲרִיכַת סְקָרִי דַעַת קֹהֶל. בָּנִית בְּמָה פְּרִטִית לַעֲבוּדַת ה', נִרְאִית בְּאֵפֶן שֶׁטָּחִי כְּהֻפָצַת אֲמוּנָה, כְּהַתְעוֹרְרוֹת רּוּחָנִית הַסּוֹחֶפֶת אֶת הַרְחוּקִים אֶל הַחֲצֵר, תּוֹף דְּכִי שֶׁכֹּהֲנִי אוֹתָהּ בְּמָה מְשִׁתְּמָשִׁים בְּפִרְסוֹמוֹת וּמִצִּיעִים לְהַמּוֹן דְּרָכִים חֲדָשׁוֹת, מוֹשְׁכוֹת וְעַד פְּנִיּוֹת, כְּשֶׁהַצַּד הַשְּׁוֶה שֶׁל כָּל ה"כֹּהֲנִים" בְּאוֹתָן בְּמוֹת, הוּא הַטְעָנָה שֶׁאֲעֹלֵם נִתָּן לְהִגִּיעַ אֶל הַקְּדָשָׁה הַנִּכְוָּנָה. בְּכָל תַּקּוּפָה וּתַקּוּפָה טוֹעֲנִים בּוֹנֵי הַבְּמוֹת שֶׁעַל יְדֵי הַבְּמָה שֶׁהִקִּימוּ הֵם סוֹלָלִים אֶת הַדֶּרֶךְ לְגֵאֲלָה רּוּחָנִית וְלַהֲתַעֲלוּת, וּבְמָה זֶה הֵיחָד הַתַּפַּח לְהַבְנַת הַתֵּכוֹן הַפְּנִימִי שֶׁל בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הָאֲמִתִּי, וְהַבְּמָה שֶׁלֵּהֶם הִיא הַמְּבּוֹא לְסוֹדוֹתֶיהָ שֶׁל הַנִּשְׁמָה הַיְּהוּדִית, וְכֵן שָׁאֵר סִסְמָאוֹת סִסְגוֹנִיּוֹת מִהֶסוֹג שֶׁאֲנָשִׁים רְדוּדִים אוֹהֲבִים לְשֹׁמֵעַ, וּמִהֲקַצְעֵי לְשׁוֹן יוֹדְעִים לְהַשְׁמִיעַ. כְּמוֹ כֵּן יִשְׁנֹן "בְּמוֹת" הַנוֹשְׂאוֹת אִפִּי שֶׁל שְׁחִירוֹ וְהַקְּלוֹת, בְּהֵן מְפָרְסָמִים קִטְעֵי פְסוּקִים מִהַתּוֹרָה בְּנוֹשְׂאִים שְׂאִינָם מְחִיבִים, וּמֵאֶפְשָׁרִים לְכָל הַסּוֹגִידִים לְהַשְׁתַּחֲרֵר מִשְׁאֵר הַמַּצּוֹת, וְכֵן שָׁאֵר הָאוֹפְנִים וְהַצּוֹרוֹת שֶׁל הַפְּנִית עֶרֶף לְמִסְתֵּר אֲבוֹתֵינוּ, דּוֹר דּוֹר עִם הַצּוֹרוֹת וְהַצּוֹרוֹת הַחֲדָשׁוֹת שֶׁמִּמִּצִּיאִים רְשָׁעִיו.

בָּנִית בְּמָה מִכְרִיתָה אֶת הַקֶּשֶׁר אֶל הַקֶּב"ה
הַתּוֹרָה הַקְּדוֹשָׁה רּוֹאֶה בְּכָל בְּמָה שֶׁהִיא, סִטְיָה חֲמוּרָה, וְהַעוּבָדִים בָּהּ עוֹבְרִים עַל אֲסוּר 'כֶּרֶת' הַכּוֹרֶת אֶת נִשְׁמַת הַמִּקְרִיב בָּהּ מִכָּל קֶשֶׁר אֶל הַבּוֹרָא. כֹּה חֲמוּרָה הִיא הַעֲבוּדָה בְּבִמָּה, עַד שֶׁהַתּוֹרָה הַשּׁוֹתָה אֶת שׁוֹפֵף דָּם הַקֶּרְבָּן עַל בְּמָה כְּזוֹ לְשׁוֹפֵף דָּם אֲדָם! (ויקרא יז/ד וברש"י). כִּי בְּאֻמָּת בְּמָה זֶה אֵינָה מוֹבִילָה לַעֲבוּדַת ה' כְּטַעֲנַת כֹּהֲנֵי הַשֶּׁקֶר הַמְּכַהֲנִים בְּאוֹתָן בְּמוֹת, אֲלֵא הִיא תַחֲלָתָהּ שֶׁל סִטְיָה וּפְרִיקַת עַל, הַמּוֹבִילָה לַעֲבוּדָה זָרָה, אֲשֶׁר פְּרָגִיל מְשֻׁלָּבֶת בְּפִלְחָנָהּ גַּם גְּלוּי עֲרִיּוֹת וּשְׁפִיכוֹת דָּמִים (חזקוני דברים יב/ג). תַּחֲלַת דֶּרֶכָּה שֶׁל הַקֵּמַת הַבְּמָה נִרְאִית

בבטוי יחידיו לרעיון חדש שהופיע, כדי להרחיב את מעגל עובדי ה', או לתת גוון עדיני ומענין לקרבה אל הבורא, כהנהיג ועובדיה מטיפים להצטרף אליה בטעון המכר, שכל אחד ואחד יכול לבטא בה את עצמו על פי אישיותו המיוחדת. הכל נעשה תוך כדי צטוט חלקי פסוקים וקטעי מאמרים, בדברים הגורמים להזדהות ההמון, ומניפים דגלים של אהבה, סובלנות, אחוה ושלוש. ססמאות הנשמעות באוזני ההמון בפסגה של התקרבות אל שיאים רוחניים, ובהעברת התורה בתוך מערכת של "עדכון עכשווי". אבל באמת זרעי פרענות רעים מאד טמונים בכל הרעיונות הללו ודומיהם, שרש של התפכחות אל בורא העולם, התנתקות מלהיות תלוי בו, והעמדת תרבות בני האדם כתחליף לעבודת ה' (ע"פ משך חכמה דברים כט/ז: "שלוש יהיה לי, כי בשרירות לבי אלד"). בנית במה יכולה להעשות באופן בוטה וגס, אך גם באופן מעודן וסמוי. על בנית במה 'מעדת' כזו ועל הסכנות שבה, בסגיה שלפנינו.

המקדים שלום לחברו קדם שיתפלל
אמר רב: כל הנותן שלום לחברו בפקר, קדם שיתפלל תפלת שחרית, עון ביזו, בגלל שהקדים את כבוד הנברא לפני כבוד הבורא. למרות שמעשה זה נראה בעינינו שטחיות כעון קל, או אפילו כדבר המתיר שאין רע בעשייתו, ירדו חז"ל לשרשי הדברים ולסוף דעתו של אדם זה, וקבעו בנדאות שהוא אינו "רודף שלום", אלא סבות אחרות לגמרי מניעות אותו להזדרז עם שחר לפתח של החבר ההוא, ולשחר אותו בשלום. חז"ל הצביעו על העוות ועל הסטייה של סדר עדיפויות מטעה זה, חשפו את מניעיו, ולמדו אותנו כי המקדים שלום לחברו לפני התפלה, עושה זאת מתוך הערצה לבן תמותה והכנעה לבעל זכות מגבלת, מתוך רצון ליצור קשרים עם אדם זה שהוא משחר לפתחו, כדי שגבא הזמן הוא יוכל לנצל את הכבוד שהעניק לו בהקדמת השלום, ויקבל ממנו עזרה, הלוואה או מתנה. לכן עונו חמור, והוא נחשב כאלו עשה = את אותו חבר במה = מזבח פרטי שאסור לבנותו. אסור הבמה אינו כולל רק את ההקדבה, אלא גם את העשייה, והאסור חל גם על עצם הבניה, אף בטרם הקריבו באותה במה (רמב"ם בית הבחירה א/ג). לכן נאמר כאן שהאסור הזה חופף לאסור "עשיית במה", וכאלו עשהו במה. בנוסף לאסור הבמה ישנן שתי עבירות נוספות, כי הקדבה בבמה כזו כוללת אסור "עשה" ואסור "לא תעשה" שענישו 'כרת'. לאסור הבמה יש שתי סבות:

א _ פרישה מהעבור ונטישת עבודת ה' הנעשית בבית המקדש, והחלפתה בעבודה שהיא תוצרת בני אדם, עבודה המיעדת לצרכיהם הפשוטים (מהרש"א).

ב _ אשליה שעל ידי יזמים אנושיים נתן ליצור מסגרת של עבודת ה' אישית (ראה ברכות ו/ב: "המתפלל אחורי בית הכנסת"). אחת הסבות הללו, או שתיהן כאחת יוצרות את הקשר שבין אמירת שלום לחבר לפני התפלה, לבין עשיית במה, ומבארות את הזיקה שביניהם. אכן החכמים נחלקו מה המקור לאסור זה, ומה סבותיו, ועל כך נאמרו דעות אחדות. לפי דעתו של רב, המקדים שלום לחברו לפני התפלה, נחשב כבונה במה אסורה, שהרי הוא החשיב את החבר ונתלה בו כאלו שהוא מקור לפרנסה, לשלום ולבטחון. לכן בסלם הערכים הפרטי שלו, הוא שם את החבר שהוא בדרגה גבוהה יותר, המחייבת אותו לתת לו שלום לפני שהתפלל על פרנסה, על שלום ועל בטחון, כשהתפלה עליהם נמצאת בדרגה נמוכה יותר בסלם ערכיו המסלף, ובקשה מה' נדחת בעיניו מפני בקשה מאחד מחבריו.

הקדמת השלום כבנית במה
המקור לדברים שהמקדים שלום לחברו קדם שיתפלל, כאלו בנה במה, הוא ממה שנאמר: "חדלו [הפסיקו והמנעו] לכם מן האדם [=להשען עליו ולבטח בו], אשר נשמה באפו, כי במה נחשב הוא?" (ישעיהו כ/כב). בקריאה פשוטה, פסוק זה אומר דרשני, שהרי הוא חוזר פעמים על רעיון דומה, ואחר ששיל את הערצת האדם שחיו תלויים בנשימת אפו, והוא דומה לבלון המלא ברוח. אם כן לשם מה צריך היה להמשיך ולערער את מעמדו של האדם בשאלה: "כי במה נחשב הוא?" ואם כבר רוצה המקרא להדגיש באופן כפול את אפסיות האדם, לא היה לו לומר: "במה", אלא "מה נחשב"? מכאן כי השאלה "במה", אינה שוללת את עצמת האדם, אלא מבקשת הגדרה והסבר למהותו. פרוש המלה "במה" הוא: "מה נמצא בו", ו"מה היא מהותו", הרי שהנאמר "במה נחשב הוא" אינה שוללת את האדם, אלא מגדירה את מהותו. לכן מבאר רבי אל תקרי = אל תקרא ואל תפרש באופן פשוט את המלה "במה" כשאלה, אלא תקרא זאת פקביעה "כי במה נחשב הוא"! כלומר: חשיבותו של האדם דומה להפליא ל'במה' _ מלה הבנויה משתי מלים: "בה-מה". כפי שאמר יחזקאל הנביא: "ואמר אליהם: מה הבמה אשר אתם הבאים שם? ויקרא שמה במה עד היום הזה" (יחזקאל כ/כט). פרש רש"י: ויקרא שמה במה, לשון גנאי, כלומר: במה היא נחשבת? (רש"י שם). כי עצם התבטלותה של הבמה המגבהת מעל פני השטח, מעוררת תמיהה, והכל שואלים: "בה מה?" מה יש בה ועליה? לשם מה הגביהו אותה? מה רוצים להראות בה? ובמה נחשב מקום זה? על כך התשובה היא, שהגבהת המקום נועדה כדי לעורר השתאות ותמיהה, שתגרום לרואים לשאל על הבמה, "בה-מה"? והתשובה: שבמקום מגבה זה יעבדו את ה'. לכן גם עובדי האלילים נצלו התפעלות אנושית טבעית זו, והציבו את במות העבודה זרה על ההרים הרמים ובמקומות גבוהים (דברים יב/ב). נמצא כי אחר שהתבארה ההגדרה של "במה" _ "במה", יש לחזר שוב אל הפסוק: "חדלו לכם מן האדם" _ כי במה נחשב הוא", כלומר: ראה במה עלובה היא הערצה לבן-תמותה, ואל לך להקדים לו שלום בטרם תתפלל, ולא לבנות עליו במה של אשלות. לכן פאשר מטל עליכם להתפלל ולעסוק בכבודו של הקב"ה, "חדלו לכם מן האדם" = אל תתעסקו בכבודו של האדם (רש"י יחזקאל שם). אין בכך משום הפחתת כבוד האדם, אלא להפך, זהו כבודו האמיתי של אדם היודע את מקומו ורוצה להתכבד לא על פי אשלותיו האישיות ועל פי חנפת השקרנים שסביבו, אלא שכבודו יהיה אמיתי וחסר גנוני סרק, כי בעיני מבקשי האמת, גדול ורם כבודו של האיננו מבקש כבוד, ועוד יותר גדול כבודם של המבקשים את צרכיהם מהקב"ה ולא מבני אדם.

כי במה נחשב הוא = עריכת חשבון
ושמואל, גם הוא דרש פסוק זה, אך הצביע על המלה "נחשב" כמפתח בבאר הנושא, על דרך של עריכת חשבון והערכת הכבוד והחשיבות ביחס למשקרה הנכונה, ואמר: במקרה של המזדרז לפתח החבר, ומעניק לו רב-שלומות, עוד בטרם התפלל בעצמו, אין אנו זקוקים לדמוי של "במה, במה", גם כפשוטו אפשר להבין את הפסוק, כי הכל יודעים שהאדם הוא מגבל, לכן מתפלא הנביא על השמים מבטחם באדם, ושואל: במה חשבתו לאדם זה? כלומר: איזה חשבון היה לך לשים את בטחונך באותו אדם, ואם עשית זאת עוד לפני שהתפללת לה', משמע שערכת חשבון כלשהו, ומסקנתך היתה להעדיף את האיש ההוא על פני תפלה. אנו נגלה את אזניך כי חשבונך מטעה. גם מבלי לשמע אותך, ועוד בטרם תנסה לבאר את מניעך, נאמר לך בפה מלא שכל חשבונותיך, הערכותיך, והענקת כבוד הסרק שלך לבמות, הכל הבל! כלם אינם נכונים! זו טעות חמורה בחשבון פשוט, שהרי כיצד העדפת לבנות אל האדם, שהוא מגבל, ולא לאל-וה = הקב"ה, שהוא מקור כל הכחות וכל השפע, הרי הוא נדאי יכול לעזר לך. כלומר: היכן הוא החשבון? מדוע פנית אל חלקיק קטן מתוך השלם, ועשית זאת על חשבון פניה אל השלם, שהוא הקב"ה בעל השלמות. כפי שנסחו זאת אנשי כנסת הגדולה: "אין ערוך לך" [=אין כערךך], ו"אין זולתך, אפיס בלתך ומי דומה לך" (שחרית של שבת). המקדים שלום עצמו יכול לנמק לעצמו סבות רבות לעשות כן, כגון בגלל תפקידו הרפואי הרגיש של החבר שצריך להזדרז להעניק לו שלום, או בממונו הרב ואפשרויות הפרנסה שאפשר להפיק ממנו. אך מאחר שברור לכל בר דעת שרק טעות של אשליה מלנה את המתרפס הזה, צריך לשאל אותו בפה מלא: במה החשבתו לזה? שהענקת לו חשיבות? על-פי איזה חשבון מטעה עשית זאת? ועל-פי מה הקדמת את כבוד האדם לכבוד ה' (רש"י). נכון היית עושה, אם תפנה תחלה אל מקור הכחות כלם, ולא לבני אדם חסרי-ישע, שהם רק נבראו בצלם אלקים, ואין להם כח עצמאי, ולא ראוי לפנות אליהם ולבטח בהם (על הקשר שבין "חשיבות" לבין "חשבון" ראה רמב"ם יסוה"ת ב/ב: "וכשמחשב" וכו', ומבואר בספרנו "שבח המחשבה" _ דרכי שליטה במחשבות והרהורים", עמ' 9: "מחשבה, חישוב וחשבון"), אך אחר ששאבת מהתפלה גם את כל הזכויות שלך, וגם את הדעה הברורה על

אודות סלם הערכים הנכון, מעתה יכול אתה אהבה להחליט לצאת לכל עסוקה, ולהקדים שלום לכל מי שאתה חושב שהוא עשוי להיות שליח נאמן של ההשגחה העליונה להביא לך את מבקשך.

הקדמת שלום במשכים לפתחו
על ההנחה שהקדמת שלום לחברו לפני התפלה, נחשבת כאסור חמור מתיב = השיב ושאל רב ששת: הרי המשנה עורכת רשימה של מקומות בהם מתיר להפסיק באמצע התפלה וכן להפסיק בהם באמצע ברכות קריאת שמע, שאותן אומרים לפני התפלה. שם נאמר: בפרקים = בין פרשה לפרשה שואל בשלומו של אדם נכבד, מפני הכבוד, שהרי ראוי להקדים לו שלום. וכמו כן בין פרק לפרק משיב שלום לכל השואל בשלומו, אפילו אם אינו אדם נכבד, אלא שהחוב פנה אליו בשאלת שלום, אל לו להשיב את פניו ריקם, אלא לענות לו שלום בסבר פנים יפות ובמאור עינים. זו אם כן שאלתו של רב ששת, הרי מי שנמצא בין הפרקים של קריאת שמע, נמצא עדין לפני התפלה – לפני תפלת העמידה, והנה נאמר במפרש שמותר לו להקדים שלום לאדם נכבד! את הסתירה בין פשוטה של משנה לבין דברי רב, תרגמא = תרגם ופרש רבי אבא: האסור להקדים שלום הוא דוקא במשכים לפתחו = שבא אליו לשאל בשלומו, כדי למצא חן בעיניו, שימלא את משאלותיו ויעשה את מבקשו. זאת אסור לעשות, מפני שלפני התפלה צריך לרקם מערכת קשרים עם הקב"ה ולא להכין פרוטקציה אצל בני אדם. אבל אם פגש בו באקראי, יכול לשאל בשלומו, גם אם הוא עדין לפני התפלה. כי כל שאלת שלום הנעשית באקראי אינה נחשבת כבניית במה, שהרי ההחשבה וההערצה היא זו שעושה את האסור, ולא הנימוס והכבוד (בהגדרת "המקדים/המשכים לפתחו של חברו" נאמרו הסברים אחדים ראה שו"ע או"ח פט"ב).

שלום לפני התפלה "במה"/"כאלו במה"
בהמשך ישנן כמה גרסאות, וכמו כן ישנה אי-התאמה בין גרסאות הספרים שהיו לפני רבי יעקב ו' חביב לבין גרסאות ספרי התלמוד שבידנו. על כן לא נתן לבאר את כל ההמשך ברציפות, אלא להתייחס אל כל חלק בנפרד ולבאר כל קטע בפני עצמו, כי הסדר אינו זהה בגמרא ובגין יעקב. על-פי גרסת העין-יעקב ישנו המשך, שבו מצטט דין דומה למה שנאמר לעיל בגמרא. אמר רבי יונה, אמר רבי זירא: כל הנותן שלום לחברו קדם שיתפלה, לא רק כאלו שהחשיב את אותו החבר בבמה, אלא בכך הוא באמת עשאו במה. אמנם אנו רגילים לראות במוט העשויות כמשטח גדול של עץ ואבן, שנכבדים אחדים יכולים לשבת עליה, ואף לבנות מזבח על גבה, ולא בצורת איש בודד, חי ומהלך. אבל הרעיון של במה הוא להאילל דברים שבאמת אינם ראויים להערצה. אם כן בדיק באותה מדה יכול הטועה לעשות במה אנושית, ולהעניק לחברו את כל ההתייחסות שהחוטא האחר מעניק לבמת אלילים שמקריבים קרבות על גבה. אמר ליה: האם אסור זה תלוי בזמנים ובמקרים? והאם 'במה' קאמר? הרי לא תמיד היה אסור להקריב בבמה, וכמו כן האם יתכן שגם נתינת שלום לחבר תהיה דומה, והאם אכן במקרים מסוימים מתיר לעשות כן? כפי שבזמנים מסוימים היה מתיר להקריב בבמה? אמר ליה: לא, אין הדבר כן! לא אמרתי שנתנית שלום לחבר היא דומה לבמה, אלא אמרתי בלשון חריפה וחד-משמעית 'אסור'! זאת קאמינא = אמרתי, כלומר: בכל מצב ובכל זמן. אין מקרים שונים ולא דגמאות ויצאות מהכלל, תמיד זהה הערצת אדם לבניית במה! דוקא על מאמרו של רבי יונה "עשאו במה", נשאלה השאלה, ולא על מאמרו של רב, שאמר "כאלו עשאו במה", כי "עשאו" הפונה לאסור במה ממש, בעוד ש"כאלו" הוא רק מעין אותו רעיון, כמו שאמרו חז"ל: "המבזה את המועדות, כאלו עובד עבודה זרה" (פסחים כח/ב), וכן "המעלים עיניו מצדקה – כאלו עובד עבודה זרה" (כתובות סח/א). ובדאי שאינו עובד אלילים בפעל, עד שאם לא נתן צדקה, יהיה חייב ענש מיתה על אדישותו לגורל העניים (בן יהודה). על כן כשהתבטא רבי יונה: "עשאו במה" והשמיט את המלה "כאלו", התעורר השואל ואמר: "במה קאמרתי"? חכמי התלמוד צינו שאכן קביעה זו ש"אסור" ולא "כאלו עשאו במה", היא יותר מדויקת, כי לשון כזו אינה משאירה אפשרויות לטעות, ואמרו שהלכה זו היא כדבר אידי בר אביו, דאמר רב אידי בר אביו, אמר רבי יצחק בר אשיאן: אסור לו לאדם לתן שלום לחברו ולצאת לדרך, ולעשות חפציו, קדם שיתפלה, הרי שרב אידי לא הגדיר את האסור כ"במה" אלא קבע אותו בלשון "אסור" שהוא נכון לכל מצב ולכל זמן. שנאמר: "צדק לפניו יחלף, וישם לדרך פעמיו" (תהילים פה/ד). דהינו: "צדק" = התפלה שמצדיקה אותו לפני בוראו [מבאר בהמשך], צריכה להיות לפני עשיית החפצים, לפני יציאה לדרך, ולפני אמירת שלום לחברו [עד כאן הפאור לפי גרסת העין-יעקב].

העושה חפציו קדם שיתפלה
על פי גרסת הגמרא (דף יד/א), אחר דברי רבי אבא שהגדיר את האסור להקדים שלום לפני התפלה, רק במקרה של "משכים לפתחו". התחיל נושא חדש, שבו אמר רבי יונה, אמר רבי זירא: כל העושה את חפציו האישיים קדם שיתפלה, הוא טועה לחשב שרוח של כמה רגעים בידו, אך אינו יודע את גדל ההפסד שלו, כי הוא נמצא במצב של כאלו בנה במה! על כך תמחו השומעים ואמרו לו: האם 'במה' אמרתי? הרי דברך נשמעים כגזמה וכאיום של הפרזה, ודברי חכמים צריכים להאמר באוזן ובשקול דעת מדק, ולא כדברי אדם פשוט המדבר עם חברו, והוא אולי לא מגזים, מפרז ואינו מדק. אמר להם: אכן, לא 'במה' אמרתי, אלא רק 'אסור' קאמינא = אמרתי, שאין לעשות חפצים אישיים לפני התפלה, וזה שהתבטאתי בלשון: 'במה', לא טעיתי, אלא בכך רמזתי שאסור עשיית החפצים אינו רק בגלל שהתעסקות זו מטרידה את הדעת ומעסיקה את המחשבות, ובאופן כזה אין אפשרות לעמוד בתפלה מתוך רכוז מחשבה נכון. לכן צינתי שהסבה לאסור זה אינה רק בגלל בטול איכות התפלה, אלא עצם עשיית החפצים לפני התפלה, נחשבת כדבר האסור, ויש בה דמיון מסוים למקדים שלום לחברו, שהתבאר לעיל שהוא אסור בעצמו, ולא בגלל טרדה בתפלה, על כן אמרתי באותה לשון שנאמרה שם: "כאלו בנה במה". ובאמת בעשיית מלאכה לפני התפלה ישנו גם אסור עצמי, כי המזדרז לבצע מלאכות אחדות עוד בטרם יתפלה, עושה כן מתוך השקפה מעוותת, ומתוך כך שהוא מסתמך על כחו ועצם ידו במקום לבטח בקב"ה, וכל רוח שהוא מסגל לגרף בעשר אצבעותיו, חשוב בעיניו יותר מרוח שעשויה להעניק לו התפלה, שקצת נראית בעיניו כבזבז שעת פעלה שעשויה להניב יותר ברכה. טעות כזו מגדרת בתורה בלשון זו: "השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך" – פן תאכל ושבעת, ובתים טובים תבנה וישבת. ובקרבך וצאנך ירבו, וקסף וזהב ירבה לך, וכל אשר לך ירבה. ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך" – ואמרתי בלבבך: כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ח/א-י). הרי שעסוק בחפצים אישיים והעדרתם על פני כל ערך אחר, מביא באופן טבעי את המתעסק בהם לבנות סביב עצמו במה של אשליה אנושית. הטועה לחשב בגאותו כי "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל" (ראה סוטה ה"א, שפסוק זה הוא המקור לאזהרה מפני גסות-רוח וגאווה). בעוד שהמאמין בה' ועבדו באופן נכון, מציב את התפלה כדבר עקרי וראשון בטרם יעסק בכל שאר צרכיו, אותו מדריכה התורה בפסוק הבא שם: "וזכרת את ה' אלקיך, כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל" (דברים ח/יח). אך מי שאינו משפיל לעצור את אשליותיו בעוד מועד, הוא נמשך להתעסק בבניית במה לה' בשעות הנוחות לו, והקצאת זמן לבית הכנסת יהיה רק אחר הדברים הנראים לו כ"בוטלים ונחוצים", סוף דרכו תהיה בניית במה ממש לעבודה זרה, הוא יגלה שאין לו כל זמן פנוי לעבודת ה', וכל סדר יומו צפוף בדאגה לפרנסה ולשאר הצרכים החשובים בעיניו יותר מהתפלה לה', שאותה הוא עתיד להזניח לגמרי, כנאמר בהמשך: "והיה אם שכח תשכח את ה' אלקיך, והלכת אחרי אלהים אחרים, ועבדתם והשתחווית להם. העדתי בכם היום כי אבד תאבדו" (דברים ח/יט). רשר"ה שם. ראה רש"י דברים יא/טז: "הפורש מהתורה הולך ונדבק בעבודה-זרה". בכך נמק רבי יונה ואמר: על כן התבטאתי בלשון: "כאלו בנה במה", אף על פי שעשיית מלאכה לפני התפלה אינה כה חמורה, אבל היא מובילה לתוצאות דומות, ומהבחינה העקרונית כבר בסטיה רעיונית זו בעצמה נקבע הבסיס לעבודה זרה (רשר"ה דברים יא/טז). כאלו שרבי יונה קצר לנו את הדרך וספר כבר עכשו כיצד יראה האיש החוב בעוד תקופת-מה.

החכמים ציננו כי בנושא של התעסקות בדברים פרטיים לפני התפלה, כבר דנו בעבר בבית המדרש, וכדברי רב אידי בר אבין, דאמר רב אידי בר אבין, אמר רב יצחק בן אשאן: שהיו דבור מקדמים יותר: אסור לו לאדם לעשות חפציו קדם שיתפלל, משתי הסבות שהתבאר לעיל, הן בגלל שהתעסקות בחפציו ובשאר עניניו מטרידה את הלב ומפריעה לפונה בתפלה, והן בגלל שנוי סלם הערכים, שעושה את מלאכתו קבע ואת עבודת ה' ארעי, והעושה כן עובר על מאמר החכם: "עשה תורתך קבע" (אבות א/טו). אכן מתוך משנה זו הסיק הרמב"ם ולמד מה עקר ומה טפל, ולכן הוסיף והדגיש: "עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי" (ת"ת ג/ז). המקור למאמר שאין להתעסק בשום נושא לפני התפלה, הוא ממה שנאמר: "צדק לפניו יחלף, וישם לדרך פעמיו" (תהילים פה/ד). פרש רש"י: "צדק" = שמצדיקו תפלתו לבוראו, כלומר: שמצדיק תפלתו לבוראו, ואחר כך "וישם לדרך פעמיו" = ישם פעמיו לדרך חפצו. על דברי הגמרא ועל פירושו של רש"י, יש לשאל: הרי הפסוק רק משבח את המצדיק עצמו לפני בוראו, אך אין הפסוק שולל את מי שאינו עושה כן, וממילא אפשר לומר שאמנם ראוי להתפלל לפני עשיית חפציו, אך אין אנו רואים כל אסור להקדים עשיית חפציו לפני התפלה! ועוד, מדוע נחשבת התפלה כמי שהיא "מצדיקה אותו לבוראו"? והאם על ידי התפלה הופך המתפלל להיות יותר צדיק מאשר אחר שמניח תפלין, או מנענע בלולב, או מקים שאר המצוות? במה עושה אותו התפלה לצדיק, יותר מאשר עושות זאת שאר המצוות? כדי לענות על שאלות אלו יש להתבונן במשמעות הפסוק ובגדרת המלה 'צדק', שהיא שלוב של 'חסד' שהכל אוהבים ומעריצים, ושל 'אמת' אשר נושאת מעטים מחמת כבדה הרב (אמונות ודעות לרס"ג הקדמה ז'). כפי שכתוב פסוקים אחדים לפני כן: "חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו" (תהילים פה/יא). ע"פ רש"י (הירש שם). כדי לזכות לקבל את חסדו של הקב"ה באופן אמיתי, יש צורך בתנאים המתאימים, אשר בהם מצדיק הנבדק את זכות קיומו, ורק על ידי כך הוא עתיד לקבל באופן טבעי את חסדו של הבורא, ולא כמתנת חנם, אלא כשכר אמיתי, השייך אליו ומחבר אל אישיותו. הדרך היחידה לכך היא אך ורק על ידי תפלה, אשר בה מעמיד הנבדק את כל צרכיו, את חייו ואת קיומו לפני הבורא. רק כך עתידים כל הנבדקים לזכות לקבל את כל השפע שהקב"ה הכין עבורם (ראה לעיל עמ' 333: "תפילה מתוך חסרון אישי ומתוך רצון להשפיע"). בעוד שקיום שאר כל המצוות מהווה הנחה לאותה מטרה נעלה.

צדק לפניו יחלף = הדרך הישרה
דוקא במצנות התפלה לבדה מגדר המתפלל כ"מצדיק עצמו לבוראו". הדגמא הבולטת לכך היא בשעה שהנבדק מקדים את התפלה עוד לפני עשיית חפציו, ואף החפצים הבוערים ביותר, ומתפלל לפני ש"ישם פעמיו לדרך חפצו" (רש"י). אבל מי שיתפלל בשעה שאין לו כל עסק אחר, זו לא תהיה הוכחה על העדפתו את התפלה, לא רק שגם הרואים שסביב המתפלל לא יוכחו לדעת עד כמה הוא מחשיב את התפלה, אלא גם הוא בעצמו עדן לא יודע עד כמה חשובה התפלה בעיניו, אלא מחשבות מערפלות על אודות חשיבותה, כי עדן אין לו "תעודות" על כך, אלא רק שאיפות, מחשבות ואולי גם אשליות. אבל כאשר גם בשעה "בוערת" הוא ותר על כל תעסוקה, דחה הודמנות פו לגר רוח הגון לכבוד תפלה, או שאר האופנים והצורות של נסיון שנתקל בו, והעדיף להציב את התפלה בראש סלם ערכיו. אזי מתוך הדרך הישרה של "צדק לפניו יחלף", אנו מבינים את דרכי העקלתון של העושה חפציו לפני התפלה, שמהפך את צינורות השפע והברכה, ומעמיד את ערך מעשיו בראש סלם העדיפויות, כאלו שהצלחותיו תלויות אך ורק בהשתדלותו ומנתיקות מהקב"ה, שרק אחר כך יתפנה להתפלל אליו, כ"מצות אנשים מלמדה" – כדי להשתיק את מצפנו ולמלא את מסרת אבותיו ואת חובתו היומית. תפלה כזו הנדחית לסוף סדר היום, ולקצה רשימת התכניות, לבו של המתפלל בל עמו, כי הוא אינו סבור שכל הצלחותיו תלויות אך ורק בידי הקב"ה. מי שרק אחר תפלתו "ישם לדרך פעמיו", תפלתו זו קובעת לו את סדרי העדיפויות בחייו, תפלתו היא עקר מגמתו, והוא תולה את הצלחותיו בידי שמים, שנדאי הקב"ה לא יאכזב את המאמינים בו בכל לב. עליו אמרו חז"ל: "אל תעשה תפלתך קבע, אלא תחנונים" (ברכות כט/ב). לאור האמור נמצא שאכן מתר לעשות חפציו מצוה לפני התפלה, כי הם מגדרים כ"חפצי שמים", והאסור הוא רק "לעשות חפציו" (א"ח רנא ובמש"ב שם).

צדק לפניו יחלף וישם לדרך פעמיו
עתה מתאחדות הנרסאות של הגמרא ושל העין יעקב לבאר, ושתיהן מבארות כי המתפלל בטרם יעשה את חפציו, לא רק שנמנע מעשיית אסור, אלא מכיון שעל ידי כך הוא מעמיד באופן נכון ביותר את מהלך חייו, על כן הוא זוכה לעזרה משמים בכל מעשיו שהוא עתיד לעשות אחר התפלה, ולא רק על אותם המעשים שהוא יודע שהוא צריך לעשותם, ועל ההצלחה בהם הוא התפלל, אלא המקדים בתפלה לפני עשיית חפציו, מתחבר אל מקור הברכה, ויוזם להצליח גם בדברים שלא ידע על אודותם, וממילא לא התפלל עליהם, אלא פגש בהם בהפתעה נעימה אחר התפלה. כפי שנתן ללמד מתוך מאמרו הנוסף של אותו חכם, ואמר רב אידי בר אבין, אמר רבי יצחק בר אשאן: כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך, הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו, הן אותם החפצים שהוא חפץ בהם ולמענם יצא לדרך, והן דברים שאילו היה יודע עליהם, ונדאי היה חפץ בהם, הקב"ה שיודע מחשבות, ימלא את כל משאלות לבו לטובה ולברכה, מזמן לו מציאות ועושה לו את כל חפציו – הנגלים והנסתרים, שנאמר: "צדק לפניו יחלף" = ללך לדרך אחר שהתפלל והצדיק עצמו לבוראו. "וישם [הקב"ה] לדרך פעמיו" = צעדיו. כלומר: דרכיו יצליחו. הקב"ה משגיח על כל צעד ושעל של הבוטחים בו, וממילא כל הפשלונות מהם והלאה, ורק ההצלחה עתידה להאיר לו פנים מכל פנה וזוית. לכן גם כשנראה לו כי דבר מה לא הצליח כפי רצונו, הדבר לא יעיב על רוחו, כי לבו סמוך ובטוח שהקב"ה מכון אותו בדרך נכונה, וממילא גם דבר הנראה לו כפשלון הוא נדאי לטובתו, כי אלו לא היה נכשל בו, אותו ענין שהיה מצליח בידו, היה גורם לו נזק ממקום אחר וצער באופן בלתי צפוי. על דרך משל, הוא רצה מאד להגיע לאיזשהו מקום, אבל החמיץ את התחבורה לשם, או את השירה, או את מי שאמור היה לאסוף אותו, או כל פשלון אחר. אצל מי שאינו סומך על הקב"ה, הדבר גורם לו לעגמת נפש מרבה, אבל הסומכים על הקב"ה וקורה להם כזה מארע אחר תפלה, יודעים שבאותו מקום שרצו להגיע לשם, היתה ממתנה להם אכזבה מאד גדולה, צער מאד משמעותי, ונזק בלתי הפיך מאד גרוע. על כן, אם מצדם עשו את כל ההשתדלות הנכונה, ובכל זאת לא עלתה התכנית בידם, אין להם כל עגמת נפש על שהחמיצו את ההזדמנות להגיע לאותו המקום, אלא סומכים על הקב"ה שלא יוביל אותם לעולם בדרכים עקלקלות, ועליהם נאמר: "רגלי חסידיו ישמרו" (ש"א ב/ט). לכאורה היה צריך להציע כדגמא את הספור המפרסם עם רבי עקיבא, החמור, הנר והתרנגול (ברכות ס/ב): "כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד". אלא שאז נתן היה לטעות ולחשב שישנה דגמא אחת במעמקי ההסטוריה, בעוד שהאמת היא שבכל יום, בכל עת ובכל שעה מתרחשים אצל כל אחד ואחד מאתנו כאלה מארעות – טובים ורעים! הטובים הם אלה שהקדמה להם תפלה, והרעים הם אלה שנחפזנו לעשותם על חשבון התפלה.

פשר החלום
מסדר העין-יעקב שבץ לכאן את המשך דברי הגמרא מדף יד/א, שגם הם נאמרו על ידי רבי יונה בשם רבי זירא, בנושא חלום. אמנם לנושא החלומות ופשרם הקדישו חז"ל פרק נפרד בסוף המשכת, ובו נבארו צדדים רבים בנושא זה. כאן נתמקד בעבודה שהחלומות עצמם מהווים כלי מדידה לדרגה רוחנית של מי שהם באים אליו. אמנם לא אל כל החלומות אנו מתייחסים באופן שווה, ואין הם עשויים מקשה אחת, ישנם חלומות הנובעים מהרהורי-הלב וממארגות שהתרחשו במשך היום, או מתחושות וגירויים שקורים בזמן השינה עצמה, ומשתלבים בתוך תמונות החלום, כפי שאמרו חז"ל: "אין אדם חולם אלא מהרהורי לבו" (ברכות נה/ב). כמבואר בספרנו שב"ח על יומא בנספח ל"הרהורי עבירה קשים מעבירה". לא על חלומות אלה מתייחסת התורה הקדושה כשהיא מספרת על חלומות הקרובים בחזיונותיהם לנבואה וקשורים למארגות עתידיים, כגון חלומי של יעקב, חלומותיו של יוסף וחלומותיהם של פרעה ונבוכדנאצר. כאשר מבארים חכמינו ז"ל את נושא החלומות, הם מתייחסים אך ורק לחלומות אמתיים שיש להם פשר. חלומות אמת הם מסרים מהשמים,

שְׁלֹחֹלֶם אֵין עֲלֵיהֶם כָּל שְׁלִיטָה, שֶׁהָרִי חוֹלֵם הַחֲלוּם לֹא הִתְכַּוֵּן אֲלֵיהֶם כָּלֵל. הַגִּדְרֹת חֲלוּמוֹת אֵמֶת הִיא קִבְּלַת מִסְרִים עֲלִיוֹנִים אֲשֶׁר בְּדֶרֶךְ הַטֵּבַע אִי-אֶפְשָׁר לְהִגִּיעַ לָשֵׁם, אוֹ הַבְּרָקוֹת גְּאוּנִיּוֹת שֶׁל גְּלוּיִים נִעְלָמִים, שֶׁלֹּא נָתַן לְהִגִּיעַ אֲלֵיהֶם בְּדֶרֶךְ רִגְלִיָּה שֶׁל פְּעֻלַּת הַמַּחֲשָׁבָה, אֲלֵא רַק אַחֵר שְׁמַתְעוּרָרִים מִהַשְׁיָנָה וְנִזְכָּרִים בַּחֲלוּם, אֶפְשָׁר לְשַׁחֵזר אֶת הַהִבְרָקָה שֶׁהִתְגַּלְתָּה בּוֹ, וּלְגַלּוֹת שֶׁהִיא צוּפֶנֶת בְּתוֹכָהּ תְּשׁוּבָה נְכוֹנָה, אוֹ הַגִּדְרָה מִתְאַיְמָה, אוֹ עֲתִיד נִעְלָם וְשֶׁאֵר גְּלוּיִים. כִּי הַחֲלוּם מְגִיעַ מִגִּבְהָ כָּזָה, שֶׁמִּמֶּנּוּ מִשְׁתַּלְשְׁלִים הַמְאֲרָעוֹת, וְהוּא כְּמוֹ דְּווּחַ בְּזֶמַן אֵמֶת עַל מַה שְׁמַתְקֵדֶם זֶה עֲתֵה לְעִבְרָנוּ, וְנִמְצָא בְּאַחַת הַתַּחֲנוֹת אֲשֶׁר בְּדֶרֶךְ, אוֹ שְׁמַתְקֵדֶם יוֹתֵר לֹאט מִמְרוּצָתוֹ הַמְהִירָה שֶׁל הַחֲלוּם. אֵת כֹּחַ הַחֲלוּם הָעֵינִיק הַקָּבִ"ה לְנֶפֶשׁ הָאָדָם, כְּדִי לִפְתֹּחַ עֲבוּרוֹ חֲלוֹן אֶל הַנֶּשְׁמָה הַרוּחָנִית הַנִּמְצָאָת מִחוּץ לְמַעְרַכַּת הַמוֹדְעוֹת, אִךְ הִיא חֲשָׁה בְּמַתְרָחֶשׁ בְּעוֹלָמוֹת הָעֲלִיוֹנִים יוֹתֵר. דֶּרֶךְ הַחֲלוּם יִשְׁנֶה אֶפְשָׁרוֹת לְפָרֹץ אֶת הַמִּגְבָּלוֹת שֶׁל הַהִפְכָּה, וּלְהַפְלִיג אֶל מַעְבַּר לְמִסְגֶּרֶת הַגּוּף. בַּחֲלוּם אֶפְשָׁר לְהִתְחַבֵּר אֶל מְקוֹרוֹת הַיָּדַע אֲשֶׁר אֲלֵיהֶם שׁוֹאֵפֶת הַנֶּשְׁמָה, כְּכַתוּב: "בַּחֲלוּם חֲזִיוֹן לֵילָה, בְּנֶפֶל תִּרְדָּמָה עַל אֲנָשִׁים, בְּתַנּוּמוֹת עָלֵי מִשְׁכָּב. אִזּוֹ יִגְלֶה אִזָּן אֲנָשִׁים" (אִיּוֹב ל"ט-טו). כַּמְבוֹאֵר בְּדֶרֶךְ ה' לְרַמְח"ל ג'א ה-ו. וּבִשְׁעוֹרֵי-דַעַת א' לְרִי"ל בְּלוֹךְ ז"ל "נְבוּאָה לְשׁוֹטִים דּוֹמָה לְגִלּוּי הַחֲלוּם". עַל חֲלוּמוֹת שֶׁל גְּלוּי נִסְתָּרוֹת שׁוֹכָה לֵהם הַגִּר"א, מְסוּפָּר בַּהֲקָדְמַת הַגִּר"ח לְסַפְד"צ. עַל בִּיאוּרִים וּדְבָרֵי-תוֹרָה הַמַּתְגַּלִּים בַּחֲלוּם, כָּתַב רַבִּי צְדוֹק הַכֵּהָן אֶת הַקּוֹנְטֵרס "דְּבָרֵי חֲלוּמוֹת".

חֲלוּמוֹת _ תִּקְשֻׁרֶת הַנֶּשְׁמָה עִם הָעֲלִיוֹנִים

הַחֲלוּם מֵהֵנָּה מְנוּחָה לְנֶשְׁמָה כְּמוֹ הַשְׁיָנָה לְגוּף. הַשְׁיָנָה מֵאֶפְשָׁרֶת לְגוּף לְהִתְאַרְגֵּן מִחֲדָשׁ, לְהַחֲלִיף כֹּחַ, לִבְנוֹת אֶת רִקְמוֹתָיו הָעֲצֻפּוֹת וְהַשְׁחוּקוֹת, לְהַרְגִּיעַ אֶת הַנֶּפֶשׁ מְסַעְרוֹת הַיּוֹם, וּלְאַרְגֵּן אֶת הַזְּכָרוֹנוֹת וְהַמַּחֲשָׁבוֹת _ כָּל אֶחָד בְּמִקְוָמוֹ הָרְאוּי, לְהִשְׁכָּחַת אֶת הַנִּדּוֹן לְשִׁכְחָה, וּלְשַׁמֵּר אֶת הַדְּבָרִים הַחֲשׁוּבִים שְׂרוּצִים לְזָכֵר. זֶה הַסֵּבָה שֶׁשְׁיָנָה טוֹבָה שְׂבָאָה אַחֵר שְׁנוֹן שְׁלֵפְנִי מִבְּחָן, הִיא יַעֲלֶה יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר שְׁנוֹן נוֹסֵף עַל חֲשׁוֹן שְׁעוֹת הַשְׁיָנָה, כִּי הַחֲלוּם מֵאַרְגֵּן אֶת הַדְּבָרִים וּמַעֲכָל אוֹתָם, בְּנוֹסֵף לְעִבְדָּה הַפְּשׁוּטָה שֶׁמֶנֶח רָעָן הוּא יוֹתֵר יַעֲלֶה. כֹּאן תִּבְאֵר הַגִּמְרָא, כִּי כְּפִי שְׂאִין אָדָם יָכוֹל לְהִתְקִים שְׁבוּעַת תָּמִים לֹלֵא מְזוֹן (רַמְבַּ"ם שְׁבוּעוֹת ה'כ). כִּךְ גַּם הַנֶּשְׁמָה זְקוּקָה לְמְזוֹן רוּחָנִי כְּדִי לְהִשְׁפִּיעַ טוֹבָה וּבְרָכָה לָאָדָם. לָכֵן כְּאֲשֶׁר נִמְצָאָת הַנֶּשְׁמָה בְּ"תַעֲנִית" בֵּית שְׁבוּעַת שְׁלֵם, וּלְמִשְׁפָּךְ כָּל כִּךְ הַרְבֵּה זְמַן הִיא הִתְנַתְּקָה מִמְקוֹרוֹת יְנִיקַת הַיָּדַע _ הַמְזוֹן הַרוּחָנִי שֶׁלָּהּ, וְאֵת כָּל הָאֵינְפֹרֶמְצִיָּה הִיא שׁוֹאֵבֶת דֶּרֶךְ הָעֵינִים הַנֶּשְׁמִיּוֹת וְלֹא בְּדֶרֶכִים הַפְּתוּחוֹת שֶׁהִיא רִגְלִיָּה אֲלֵיהֶן, כִּךְ בְּמִשְׁפָּךְ שְׁבוּעַת שְׁלֵם לֹא קִבְּלָה הַנֶּשְׁמָה כָּל מִידַע אֱמֵתִי, וְלֹא "דְּרִישַׁת שְׁלוֹם" מִה"בֵּית" הַמְקוֹרֵי שְׁלָה _ בְּגִבְהֵי מְרוֹמִים, שֶׁהוּא הָעוֹלָם הַרוּחָנִי, מִמֶּנּוּ הִיא נִחְצָבָה, וְשֶׁם נִמְצָאִים מְלָאכֵי קֹדֶשׁ וּמִשְׁרָתֵי מְרוֹם, וְלָשֵׁם הִיא שׁוֹאֵפֶת לְהִגִּיעַ אַחֲרֵי הַפְּרָדָה מִהַגּוּף הַכּוֹבֵל. נִתּוּק זֶה נוֹבֵעַ מִרְמָה רוּחָנִית רְדוּדָה שֶׁהַנֶּשְׁמָה נִקְלָעָה אֲלֵיהָ. נִתּוּק זֶה מְגַלֶּה עַל יְרִידָה רוּחָנִית, וְנִגְרַם לָהּ מִפְּנֵי שֶׁהִיא נִמְצָאָת בְּמִסְגֶּרֶת חֲמֻרָנִית, רָעָה וְחוֹנֶקֶת, עַל כֵּן הָאָדָם אֵינוֹ זוֹכֶה לְחֲלוּם (רֹאה תַעֲנִית כ'א/ב, עַל הַחֲכָם שְׁקִיבֵל דְּרִישַׁת שְׁלוֹם מִהַשְׁמִים). חֲכָמֵינוּ הִנְחוּ אוֹתָנוּ כֹּאן לֵאבְחָן אֶת הַנִּמְצָא בְּמִצָּב רָעוּעַ זֶה שְׂאִינוֹ מְקַבֵּל חֲלוּם, כְּאָדָם "רָע", שֶׁצָּרִיךְ לְשַׁפֵּר אֶת עֲצָמוֹ וְלַהֲטִיב אֶת מַעֲשָׁיו. הָעִבְדָּה שְׂאִין חֲלוּם רוּחָנִי פּוֹקֵד אוֹתוֹ זְמַן כֹּחַ מִמִּשְׁפָּךְ נוֹבַעַת מִמִּצָּב רוּחָנִי יְרוּד, אֲשֶׁר נוֹבֵעַ מִעֲבֹדַת הַיּוֹתוֹ מִחֲבֵר לְאֵנוֹכְיוֹת, לְצָרוֹת אֶפֶק וּלְצִמְצוּם שְׂאִיפּוֹת, דְּבָר הַמִּנְתֵּק אוֹתוֹ מִהָאֶפְשָׁרוֹת לְקַלֵּט דְּבָרִים רוּחָנִים, וּמִרְחִיק אוֹתוֹ מִלְחוּשׁ בְּמִשְׁגִּים שְׂאִינִם נִמְצָאִים בְּתוֹךְ מִסְגֶּרֶתוֹ הַגִּשְׁמִיּוֹת וְהַמִּצְמָקֶת. לָכֵן נִבְצַר מִנִּשְׁמָתוֹ לְתִקְשָׁר עִם הָעוֹלָם הַנִּשְׁגָּב שְׁמַעֲלִיו, וְיֵשׁ בְּכֹךְ אוֹת וְסִמּוֹן כִּי מִגִּמַּת פְּנִי הַשְׁתַּנְתָּה כְּבָר. גַּם מִי שֶׁעַד כֹּה הִיָּה חֲלוּם אֵמֶת פּוֹקֵד אוֹתוֹ בְּאֶפֶן קְבוּעַ, לְפָחוֹת אַחַת לְשָׁבוּעַ, אִךְ מִשְׁעָה שֶׁהוּא שֵׁם לֵב שֶׁהַחֲלוּמוֹת הַחַיּוּבִים מִמֶּנּוּ וְהַלָּא, וּבְמִקְוָמָם מְגִיעִים חֲלוּמוֹת שֶׁל הֶבֶל, חֲלוּמוֹת מְבַלְבָּלִים וּמְבַלְבָּלִים, עֲנִינִים חֲסָרֵי שֹׁחַר וְשֹׁחַר חֲלוּמוֹת שְׂאִינִם מַחֲפִימִים, וְלֹא רַק שְׂאִינִם מְעוּרָרִים אֶת הַנֶּפֶשׁ, אֲלֵא חוֹשְׁפִים אֶת הַצִּדִּים הָאֶפְלִים שְׂבָה, גַּם הוּא נִמְצָא בְּמִצָּב רוּחָנִי לֹא טוֹב, וְעַל כֵּן אֵנוּ מְבַקְשִׁים בְּבִרְכַּת "הַמִּפְּלִל" שְׁלֵפְנִי הַשְׁיָנָה: "וְאֵל יְבַהֲלֵנוּ חֲלוּמוֹת רָעִים וְהַרְהוּרִים רָעִים". הַגִּמְרָא כֹּאן תִּגְדִּיר מַה זֶה "רָע", וְתִלְמֵד כִּיצַד לְזַהוֹתוֹ, וּבַעֲקָר כִּיצַד לְהִתְגּוֹן מִפְּנֵיו.