

אור וחיזות

מבית מַעֲיִנוֹתֵינוּ | גליון 6 | אלול תשע"ו



לָהּ
אָמַר לְבִי
בְּקִשׁוֹ פָּנָי
אֶת-פָּנֶיךָ
ה' אֲבִקֶשׁ

שתמליכוני עליכם
ביאורים בנוסח
תפילת ראש השנה
לאור עבודת היום

זה היום תחילת מעשיך
תכלית האדם ומטרת
הבריאה - מסילת ישרים
מול ספר התניא

דעות מנוגדות
ב"תורת אמת"?!
סדרה מאת הגה"ח
רבי יואל כהן שליט"א

בפתח הגליון

בגליון הקודם עסקנו בסוגיא הנכבדה של "תורה לשמה". תגובות רבות חיוביות קיבלנו על הארת נושא זה באור משנת החסידות (ומקצתן פרסמנו בגליון זה), ועם פתיחת זמן אלול בהיכלי הישיבות מוצאים אנו לנכון להמשיך ולעסוק בסוגיית לימוד התורה העומדת בראש מעייניהם של קוראינו הנכבדים תופסי בית המדרש. זכינו בגליון זה להביא מאמר ראשון מתוך סדרה מיוחדת שמתפרסמת לראשונה בבמה יקרה זו ע"י ה'חזור' הנודע הגה"ח רבי יואל כהן שליט"א, סדרה אשר תעסוק במהותה של תורה לאור משנת החסידות.

הזמן גרמא בהתקרבונו אל "יומי דצלותא" לעסוק בתוכנה של תפילת ראש השנה, אשר לובשת צורה חדשה לאור נקודת העבודה של יום זה כפי שהיא מתבארת בתורתו של בעל התניא נ"ע וממשיכי דרכו בקודש. במדור זה הבאנו מתוך הספרים, כלשונם ובמתכונתם, ביאורים לקטעים שונים בתפילה לאורה של נקודה עמוקה ויסודית זו.

זה היום תחילת מעשיך - מאז ומקדם עסקו רבותינו בעלי המחשבה בשאלת תכלית בריאת האדם, ובאופן רחב יותר במטרת הבריאה כולה. בגליון זה נלכד את התשובות לשאלות אלו כפי שהובאו בספרי הרמח"ל (מסילת ישרים ועוד) לצד משנתו של אדמו"ר הזקן בספר התניא.

אנו תפילה כי חוברת זו תביא תועלת לחפצים בקרבת ה' ובעבודתו במחשבה טהורה ובלב שלם, עדי יקיים היעוד "כי כולם ידעו אותי" במהרה בימינו אמן.

מערכת "אור וחיות"

מעיינותין

יצא לאור על ידי ספריית מעיינותין

להערות ושליחת תגובות:

orvechayoot@gmail.com

פקס: 072-2792060

ת.ד. 36251 ירושלים

ניתן לקבל את הגליון בדוא"ל בפנייה לכתובת הנ"ל.

למנוי בדואר: 072-2799066

עריכה: הרב יהודה כהן, הרב ישראל לב,

הרב יצחק קפלן, הרב משה שילת

ציור שער: יהושע ויסמן

3 "אלו ואלו דברי אלקים חיים"
מאמר ראשון בסדרה מיוחדת:
עניינה של תורה על פי משנת החסידות

10 השפעת התעוררות הימים הנוראים
מתוך קונטרס העבודה לכ"ק אדמו"ר
הרשב"ב נ"ע

12 שתמליכוני עליכם
לקט ביאורים מעוררי לב לקטעים
נבחרים בנוסח תפילת ראש השנה

17 מטרת הבריאה ותכלית האדם
בין מסילת ישרים לספר התניא

23 בסולם התפילה
מבט חסידי מיוחד על התפילה. חלק
שלישי מתוך חמישה, על פסוקי דזמרה

28 מכתבים למערכת
תגובות והערות על הגליונות הקודמים

30 שו"ת לב לדעת
שקלא וטריא בספר התניא בשאלות
שהתבררו במסגרת המענה הטלפוני
של תכנית הלימוד "לב לדעת"

לעילוי נשמת
ר' יוסף משה ב"ר שמעון ז"ל
ברגמן
נלב"ע ח"י תשרי ה'תשנ"ו

•

ולעילוי נשמת
מרת נאוה בת ר' יצחק צבי ז"ל
ברגמן
נלב"ע ו' כסלו ה'תש"ע

אלו ואלו דברי אלוקים חיים

מאת הגאון החסיד
רבי יואל כהן שליט"א

יסוד מוסד הוא, אשר תורתנו
הקדושה היא תורת אמת עד ש"אין
אמת אלא תורה". אך בהשקפה
שטחית ב"גופי תורה" עולה תמיהה
חזקה: כיצד ניתן לומר שריבוי
הדעות בתורה שבעליפה הן כולן
אמת? כיצד ניתן לומר שגם פטור
וגם חייב, גם טהור וגם טמא הם
אמת? • ביאור יסודי בדברי חז"ל
"אלו ואלו דברי אלקים חיים"

מאמר ראשון מתוך חיבור שיעסוק
בעניינה של תורה על פי משנת
חסידות חב"ד • מיוחד ל"אור וחיות"

דעות מנוגדות, שתיהן הן דברי אלוקים חיים,
ושתייהן נאמרו על ידי הקב"ה.

והדבר תמוה ביותר: דבר פשוט וברור הוא
שהקב"ה אמת ודבריו אמת; אם כן, כיצד ייתכן
שדינו של דבר מסוים יהיה גם טהור וגם טמא,
ושתי הדעות הן אמת ושתייהן נאמרו על ידי
הקב"ה? אם האמת היא שהדבר טהור אזי דעת
המטמא אינה נכונה, ואם האמת היא שהדבר
טמא אזי דעת המטהר אינה נכונה?

ב) גם אם נמצא הסבר לכך ששתי דעות
הפכיות יכולות להיות אמת, מתעוררת שאלה
נוספת בעניין זה: בהמשך לדברי הגמרא ש"אלו
ואלו דברי אלקים חיים", מסיימת הגמרא
ש"הלכה כבית הלל". ולכאורה: אם שתי הדעות
הנן אמת, מדוע הלכה כאחת מהן? ומאי, אם
הלכה כדעה אחת בלבד ורק כך יש לנהוג
בפועל, זאת אומרת לכאורה שהדעה השנייה
אינה אמת ח"ו!

ג) פלא נוסף בעניין זה מתעורר בסיפור
הגמרא¹ אודות "תנור של עכנאי", שטימאהו
חכמים וטיהרו רבי אליעזר. רבי אליעזר לא
קיבל עליו את דעת הרבים, וניסה להוכיח את
צדקתו על ידי אותות ומופתים שנעשו בחרוב,

5. בבא מציעא נט, ב.

אשר נתן לנו תורת אמת

אחת ממעלותיה של תורתנו הקדושה היא
- היותה תורת אמת, וכנוסח ברכות התורה:
"אשר נתן לנו תורת אמת". יתירה מזו: בתלמוד
ירושלמי² נאמר ש"אין אמת אלא תורה". והיינו
שהאמת של התורה היא אמת ייחודית שאין
אמת כדוגמתה בשאר נמצאים.

לפני הבנת מעלתה וייחודיותה של אמת זו,³
יש להבין מהי המשמעות שהתורה היא תורת
אמת, במובן הבסיסי של העניין.

דהנה, ישנם כמה פרטים מהותיים בתורה,
שבהסתכלות השטחית נראים כאינם תואמים
לכך:

א) בתורה שבעל-פה ישנן מחלוקות רבות,
דעות ושיטות שונות. וכדברי הגמרא⁴ בנוגע
לבית שמאי ובית הלל: "הללו אומרים הלכה
כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו"; ואף על
פי כן מסיימת הגמרא ואומרת ש"אלו ואלו דברי
אלקים חיים הן". והיינו שגם כאשר ישנן שתי

1. מקור כינוי זה הוא בפסוק "צדקתך צדק לעולם ותורתך
אמת" - תהלים קיט, קמב.

2. ר"ה ג, ח.

3. כפי שיתבאר בע"ה בהרחבה במאמרים הבאים.

4. עירובין יג, ב.

באמת המים ובכתלי בית המדרש. אך כאשר לא קיבלו את הוכחותיו, אמר "אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו", ואכן "יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום". אך בפועל לא קיבלו חכמים את דבריו, כיוון ש"לא בשמים היא", ו"אין אנו משגיחין בבת קול". ובהמשך הגמרא מובא מה שסיפר אליהו הנביא, שבאותה שעה הקב"ה "קא חיין ואמר נצחוני בני נצחוני בני".

מובן מאליו שהבת-קול שיצאה מאת הקב"ה היא אמת; מאידך, מובן שגם הפסק-דין המיוסד על הכללים בתורה ש"אחרי רבים להטות" ו"תורה לא בשמים היא" הוא אמת, וכך היה על החכמים לפסוק. וכפי שרואים, שגם הקב"ה הסכים לכך ואמר "נצחוני בני", אף שפסק זה הוא הפוך מדברי הבת-קול שהתגלתה מן השמים והורתה לטהר את התנור.

והדברים תמוהים ביותר: אם הבת-קול היא אמת, כיצד ייתכן שגם הפסק הנפסק על פי כללי התורה של "תורת אמת" הוא אמת? כיצד ייתכנו שתי אמתות הפכיות זו מזו?

סברא אחת, שתי מסקנות

בתורת החסידות⁷ מבארים בהרחבה את לשון חז"ל "אלו ואלו דברי אלקים חיים", באופן שהשאלות הנ"ל מתורצות ומבוארות היטב.

נפתח בכך שמצד עצמיות השכל⁸ יכולות להסתעף שתי דעות הפכיות. דוגמה לדבר אנו מוצאים כבר בתורה שבכתב: בסוף פרשת בראשית אומר הקב"ה "אמחה את האדם אשר בראתי", והטעם לכך הוא "כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום"⁹, ואילו בפרשת נח, לאחר המבול, נאמר: "לא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם", והטעם לכך הוא: "כי יצר

6. ולפעמים, כאשר הדברים מתאימים עם כללי הפסיקה, אכן פוסקים הלכה על ידי בת קול. וכמבואר בגמרא בעירובין שם, שהכרוז "אלו ואלו דברי אלקים חיים הן והלכה כבית הלל" יצא מאת בת קול מן השמים.
7. המבואר לקמן מבוסס בעיקרו על מאמר כ"ק אדמו"ר הרשב"ב, ד"ה "וידבר אלקים את כל הדברים האלה" בספר המאמרים עטר"ת עמ' תנ ואילך.
8. ובלשון החסידות נקראת דרגה זו "עצם הבינה".
9. בראשית ו, ה'ז.

לב האדם רע מנעוריו"¹⁰ - אותו הטעם שהיה סיבה להבאת המבול! אותה הנחת יסוד שכלית משמשת הן כסיבה להבאת המבול והן כסיבה לכך שלא להביא עוד מבול! ונמצא, שהנחת יסוד שכלית אחת, מטה כלפי שתי מסקנות שונות והפכיות - חסד וגבורה, להביא מבול או להימנע מהבאתו.

דוגמה נוספת מובאת לכך ממחלוקות הלל ושמאי:

שניהם, הלל ושמאי, היו תלמידיהם של שמעיה ואבטליון, וההלכות שפסקו היו על פי מה שקיבלו מרבותיהם, ובכל זאת היתה דרכם חלוקה - שמאי נטה על פי רוב לצד הגבורה, ואילו הלל נטה על פי רוב לחסד. ולכאורה, הרי שניהם קיבלו מאותם תנאים?

אך על פי המבואר לעיל הדבר מובן. הלל ושמאי שמעו שניהם את אותה הסברא משמעיה ואבטליון. סברא זו, אף שהיא מופשטת מצדו של חייב ופטור, מכל מקום היא כוללת בתוכה גם את החייב וגם את הפטור. אלא שבסברא כפי שהיא מופשטת, כפי שהיא בדרגת שמעיה ואבטליון, לא ניכרים ולא נרגשים החייב והפטור; אך כאשר העניין יורד ונוגע אל הפועל - האם לחייב או לפטור, אזי כל אחד ראה את החלק בסברא ששכלו הוא "כלי" אליו. שמאי ראה בדרך כלל את הצד של חייב המסתעף מהסברא עצמה, ואילו הלל ראה בדרך כלל את הצד של פטור המסתעף מהסברא עצמה.

ועל דרך זה בנוגע לשאר מחלוקות התנאים והאמוראים, שהן תוצאה מכך שבאותם עניינים, הסברא והדין של תורה כוללים בתוכם את האפשרות לפרש את העניין בשני אופנים. והיינו שהסברא עצמה נותנת מקום לצדדים שונים, ולכן בעלי הפלוגתא תפסו את הדין בתורה כל אחד בהתאם לדרכו. ונמצא, שחילוקי הדעות הם הסתעפות מסברת התורה עצמה.

וזו כוונת חז"ל "אלו ואלו דברי אלקים חיים": הדעות השונות שישנן בתורה שבעל-פה, הן הסתעפות מדיני התורה עצמם. הדין בתורה אומר, שכאשר העניין יורד ומוטה כלפי הנהגה בפועל ממש במקרה כלשהו - מצד החסד צריך להיות פטור ומצד הגבורה צריך להיות חייב.

10. שם ה, כא.

על כל דיבור שהיה אומר הקב"ה למשה היה אומר לו מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא": מלכתחילה ניתנה התורה באופן שיש בה מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא.

כלומר: חילוקי הדעות והשיטות שבתורה - מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא - לא נוצרו על ידי החכמים מתוך הצורך לקבוע כיצד לנהוג במצב מסוים; התורה מצד עצמה, כפי שהיא ניתנה מלמעלה, עוד לפני שחכמי ישראל למדו ועיינו בה, ועוד קודם השקלא וטריא כיצד לנהוג בפועל במקרה מסוים - כללה את ה"מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא". בדין כפי שהוא ניתן בסיני למשה רבינו, מראה הקב"ה למשה את הצדדים לומר הן טהור והן טמא, וכל צדדים אלו הם חלק מתורת ה' שכולה אמת. והיינו שנתנית התורה מלכתחילה לא היתה באופן שהלכותיה "חתוכין", אלא יש צדדים לכאן ויש צדדים לכאן.

הדבר בולט עוד יותר בדברי הירושלמי¹³, שם מבואר שמשה רבנו אמר לפני הקב"ה "ריבוננו של עולם הודיעני היאך היא ההלכה", והקב"ה ענהו "אחרי רבים להטות, רבו המזכים וכו', רבו המחייבים חייבו, כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור". והיינו שהקב"ה העלים ממש רבנו את ההלכה הפסוקה, רק בכדי שיוכל ללמוד אתו את כל המ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא; והיינו שללא לימוד זה - נתנית התורה לא היתה בשלמות. אילו הקב"ה היה נותן למשה רק את הפסקים הלכה למעשה - ללא לימוד המ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא - התורה היתה חסרה כביכול. ונמצא, שכל צדדים אלו הם חלק מחכמת ה' עצמה.

חסד וגבורה ללא הגבלה

אחת הדוגמאות להבנת עניין זה, שהדין מצד עצמו מופשט מחסד או גבורה, ומאידך - הוא עצמו כולל בהעלם את שניהם:

מבואר בתורת החסידות¹⁴, שכאשר אדם עושה מצוה, מצד אחד הסברא נותנת שמגיע לו שכר על כך, שהרי קיים את רצון הקב"ה ועשה מצוותו; אך מצד שני, כאשר אדם מקיים מצוה,

ונמצא, שדעות התנאים והאמוראים נובעות מדברי התורה עצמם.

מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא

מתוך הדברים מתבאר חידוש גדול: הגישה הפשטנית לנושא המחלוקות בתורה היא, שהן תוצאה מחילוקי דעות של חכמי ישראל בקשר לנידונים חדשים שהתעוררו במשך הדורות. כאשר התעוררה שאלה חדשה שאינה מבוארת להדיא בתורה שבכתב או במה שנמסר מפורש הלכה למשה מסיני, באו החכמים וחידשו מה הדין במקרה כזה - חייב או פטור. ולפעמים התעוררה מחלוקות לגבי הדין: לפי דעה אחת הדין הוא פטור ולפי דעה אחרת הדין הוא חייב. לפי גישה זו, החייב והפטור מתחילים מדעות חכמי ישראל, ואזי לא ניתן לומר ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים", שהרי שתי הדעות הן תוצר של השכל האנושי ואינן חכמת ה' ח"ו;

אך על פי המבואר בתורת החסידות, כל העניין מואר באופן אחר לגמרי: דיני התורה עצמם מחייבים שבמקרה כזה וכזה הדין יהיה כך וכך; ולפעמים דיני התורה עצמם כוללים הן את הסברא המחייבת והן את הסברא הפוטרת (ובדוגמת הנחת היסוד שיצר לב האדם רע מנעוריו, שהיא מצדה מכילה את הצד לחייב מחמת זה או את הצד לפטור מחמת זה). במקרים אלה, על-פי כללי התורה שקבע הקב"ה, כל אחד מחכמי ישראל צריך לפסוק לפי הבנתו והשגתו את חכמת התורה בשכלו הוא.

וכיוון שהתורה עצמה אומרת את שתי הדעות, אזי שתי הדעות הן אמת - "דברי אלקים חיים". שתיהן הן דעות נכונות ואמיתיות להיותן חכמת ה' ממש. שתיהן היו כלולות בהעלם בדיני התורה שניתנו מהקב"ה עצמו, אלא שהתעוררות השאלה בנוגע לפועל הוציאה וגילתה את הצדדים השונים שהיו כלולים קודם בחכמת התורה בהעלם, והביאה אותם לידי ביטוי.

בכך מבארים בתורת החסידות¹⁴ את מאמר המדרש¹² "לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא

13. סנהדרין פ"ד ה"ב, ובפני משה שם.
14. המדוך תרס"ז עמ' תלד.

11. ספר המאמרים עטר"ת שם.
12. מדרש תהלים יב, ד.

יש לו הרגשה כלשהי של מציאות עצמית, וביחס לרוממותו האמתית של הקב"ה כל תחושה של מציאות עצמית נחשבת כחוצפה ממש. ונמצא, שיש צד לתת לו שכר על קיום המצוה, ויש צד להענישו על כך שלא עבד מתוך ביטול והתמסרות לפי ערך גדולתו האמתית של הקב"ה.

שני צדדים אלה נובעים משתי המידות חסד וגבורה: מצד מידת החסד הקב"ה מתפשט ומתקרב לכל אדם, ורואה את הטוב שלו ומתעלם מהרע שבו. לכן מגיע לאדם שכר עצום על הטוב שעשה בעצם קיום המצוה; אך מצד מידת הגבורה, המדקדקת בכל דבר שיהיה על פי שורת הדין, מתבקש להפך. שהרי גם העושה מצוה אין הוא בטל ומסור מספיק לקב"ה, ו"לגבי אמתית העצמות, הרי כל נמצא אין עבודתו כדבעי", "וכמו שכתוב הן שמים לא זכו בעיניו, ובמלאכיו ישים תהלה", אם כן לא רק שאין מגיע לו שכר, אלא שיש לדקדק ולדון אותו על הרגשת מציאותו העצמית בעת קיום המצוה ועל חוסר התמסרותו לקב"ה.

בהשקפה ראשונה נראה ששתי גישות אלה כלפי אותו האדם, הנובעות ממידות החסד והגבורה הבלתי-מוגבלות של הקב"ה, מנוגדות אחת לשנייה בתכלית.

ואדרבה, כיוון ששתי הסברות נובעות ממידותיו של הקב"ה הבלתי-מוגבלות, לכאורה ההתנגדות של אחת לשנייה גם היא בלתי מוגבלת: אם הקירוב של הקב"ה לכל קוראיו היה בהגבלה, וכך גם הרוממות שלו מכל הנמצאים היתה מוגבלת - הניגוד ביניהם לא היה קיצוני כל כך, ואולי אף היה ניתן למצוא מצבים בהם תהיה הסכמה ביניהן; אבל כיוון שהחסד והגבורה הן מידות בלתי מוגבלות, אזי ההתנגדות היא מוחלטת לכאורה.

אך האמת היא, ששתי הגישות הן אמת. הקב"ה עצמו הוא אין סופי ובלתי מוגדר, ולא ניתן להגדירו כקרום לכל נמצא ולא כמרום מכל הנמצאים; ודבר זה עצמו הוא הגורם לכך שקיימות בו שתי המידות הללו. לכן, על אף שבחיצוניות הן שתי מידות וגישות הפכיות, מכל מקום בפנימיות העניין שתי המידות הן אמת ממש: האין-סופיות של הקב"ה כפי שבאה במידת החסד היא בציוור של קירוב אין סופי לכל

נברא; ואילו האין-סופיות כפי שבאה במידת הגבורה היא באופן של רוממות עד אין קץ מכל נברא. שתי המידות נובעות מהאין-סופיות שלו, ולכן שתיהן אמת.

זהו תוכן מאמר התיקוני-זוהר¹⁵ "אור אין סוף למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית": הקב"ה מצד עצמו אינו בגדר "מעלה" או "מטה". אך דווקא מפני שהוא אינו מוגדר כלל, הוא מתפשט למטה מטה עד אין תכלית - עניינה של מידת החסד; והוא מתעלה ומתעלם בעצמותו עילוי אחר עילוי עד אין קץ - עניינה של מידת הגבורה.

ועל דרך זה בדיני התורה: כיוון ש"אורייתא וקוב"ה כולא חד"¹⁶, אם כן, כשם שהקב"ה למעלה מהכל ומצד זה הוא כולל את הכל והחסד והגבורה אינם סותרים לגביו, כך גם התורה, שהיא חכמתו של הקב"ה המאוחדת עמו בתכלית האיוחד, כוללת את הכל. לכן, גם כפי שהיא באה למטה יש בה "מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, והם אינם סותרים זה לזה - "אלו ואלו דברי אלקים חיים".

מופשט מהכל וכולל הכל

מעין דוגמה לכך ניתן להביא מציאות המן: מצד אחד המן היה לחם גשמי, שבני ישראל אכלו וסעדו בו את לבם, אך מצד שני היה המן "לחם מן השמים" - לא רק שבא מן השמים אלא שהיו בו כמה תכונות "שמימיות" ורוחניות. אחת הכולטות שבהן היא מה שהמן היה "מתהפך לכמה טעמים"¹⁷: בני ישראל יכלו לטעום בו איזה טעם שרצו. והדבר מופלא: כיצד יכולים טעמים הופכיים לשכון באותו מאכל?

ומבואר בחסידות¹⁸, שהטעם לכך הוא מפני שהמן הוא לחם רוחני, ולחם כזה הוא מופשט לגמרי מטעמים ואין בו כלל מציאות של טעמים: לא מר, לא מתוק ולא חמוץ. ובשונה משאר דברים גשמיים שיש נתק מסוים בין

15. סוף תיקון נו (וראה שם תיקון יט - מ, ב). זו"ח יתרו לד. סע"ג.

16. ראה זוהר ח"ג עג, א.

17. יומא עה, א.

18. המשך תער"ב ח"ב עמ' א'עז. לקוטי שיחות ח"ט עמ' 17.

של הקב"ה כביכול, אלא מטרתה היתה "לנסות את החכמים אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול ואם לאו". כלומר: כל ההוכחות והניסים שנעשו היו בבחינת ניסיונות לבחון את נאמנותם של חכמים לכלל ההלכתי שקיבלו בסיני, שבמקרה זה עליהם לנהוג באופן של "אחרי רבים להטות". וכך גם הבת-קול שיצאה ואמרה שהלכה כרבי אליעזר אינה אלא חלק מניסיון זה, ו"דומה למה שכתוב כי מנסה ה' אלקיכם אתכם".

אבל שיטה זו מוקשית מאוד. שהרי הכתוב "כי מנסה ה' אלקיכם אתכם" עוסק במקרה של נביא שקר שבא ואומר שהקב"ה התגלה אליו ואמר לו שאחד מדיני התורה התחלף. ועל כך אומר הכתוב, שעלינו לדעת שזהו שקר והקב"ה לא אמר כך. ואף על פי שנביא השקר עשה מופת והעמיד חמה ברקיע ומכך הוא רוצה להוכיח שדבריו הם אמת, מכל מקום עלינו לדעת שהקב"ה נתן לו כוח לעשות מופת זה רק בכדי לנסותנו; אך כאן אין המדובר במעשה חיצוני המוכיח (בטעות) שהלכה כרבי אליעזר, אלא הבת-קול המתגלה מן השמים היא עצמה אומרת במפורש שהלכה כרבי אליעזר, וקשה מאוד לומר שהבת-קול תאמר דבר שקר ח"ו בכדי לנסות את החכמים!

ואין לפרש את כוונתו של רב ניסים שזה גופא היה הניסיון, שיצאה בת קול שהיתה נדמית כאילו באה מהקב"ה, והחכמים עמדו בניסיון והכירו בכך שהאמת היא שהבת-קול אינה מאת הקב"ה, והדבר דומה למופת של נביא שקר, שהרי דבר זה לא נתפרש בשום מקום. ובנוסף לכך, הרי בהמשך הסיפור אליהו הנביא סיפר לרבי נתן שהקב"ה "קא חייך ואמר נצחוני בני", ולכאורה כיצד ייתכן לומר "נצחוני בני" אם הבת-קול אינה מאת הקב"ה?

ההכרעה נמסרה לחכמי ישראל

והנה, הר"ן בדרשותיו²⁰ מבאר בכיוון הפוך. לשיטתו, החכמים ידעו שהבת-קול מגיעה מהקב"ה, והאמת היא עם הבת-קול, ומכל מקום

20. דרשה ז. תמצית הדברים הובאה בקצות החושן בהקדמה.

שורש הדבר ברוחניות למציאותו כפי שהיא בעולם הגשמי, במן היה פלא מיוחד: גם כפי שהוא ירד לגשמיות הורגש בו שורשו הרוחני כפי שהוא.

וכיוון ש"לחם מן השמים" אינו מוגבל בשום הגבלה והוא נעלה לגמרי מעניין הטעמים המוגבלים, לכן גם המן שלמטה, שבו האיר בגלוי שרשו הרוחני, היה מופשט מטעמים מוגבלים, והוא כלל יחד את כל הטעמים השונים והמנוגדים כמו חמוץ ומתוק, מבלי שיחליש טעם אחד את הטעם השני.

כללי הפסיקה אל מול הבת-קול

על פי יסוד זה יתבאר גם המעשה עם תנור של עכנאי שהוזכר לעיל. כפי שהובא שם, חכמים נחלקו עם רבי אליעזר בנוגע לדינו של תנור זה, שחכמים טימאו ורבי אליעזר טיהר. ואפילו שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כרבי אליעזר, חכמים הכריעו על פי דעת הרוב כיוון שכך צריכה להיות ההכרעה על פי כללי התורה.

במעשה זה ישנו קושי עצום:

מחד גיסא, ישנו הכלל ההלכתי שנקבע בידי הקב"ה, ש"תורה לא בשמים היא" ו"אחרי רבים להטות", ואם כן אין להתייחס לבת קול התומכת בדעת רבי אליעזר אלא להטות כדעת הרוב ולטמא. מאידך גיסא, יוצאת בת קול, שהיא מגלה את דעתו של הקב"ה, ומכריזה "מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום", והיינו שנותן התורה עצמו מגלה שדעת רבי אליעזר היא הנכונה.

אם כן מהי האמת במקרה זה? פסיקת ההלכה כדעת הרבים היא ודאי נכונה ואמתית, שהרי כך נקבע על פי כללי תורת אמת; אך מאידך ישנו גילוי דעתו של הקב"ה כרבי אליעזר שגם היא אמת לאמתיה. ונשאלת השאלה: כיצד יכולות להיות שתי אמיתות סותרות?

והנה, בתירוץ סוגיא זו מצינו שני אופנים כלליים:

רב ניסים גאון כתב¹⁹, שבת קול זו אינה משקפת את הפסקי-דין האמתית, את "דעתו"

19. בפירושו לברכות יט, א.

עמדו בדעתם לטמא כדעת חכמים - אף שדעה זו אינה נכונה.

בכדי לכאר את העניין, הר"ן מקדים וכותב יסוד במהות דברי חכמים, ומפרש את הכתוב "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר", שכל דבר מדברי תורה שאומרים החכמים, ו"אפילו דברי מי שלא הגיע אל האמת", גם הוא נכלל ב"כל הדברים" ו"הכל ניתן בסיני".

ועל פי זה מבאר בנוגע לסוגייתנו, שגם כאשר "ראו כולם שרבי אליעזר מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כולם אמתיים צודקים, והכריעו מן השמים כדבריו", מכל מקום לא נטו מן הכלל ש"לא בשמים היא", והיה עליהם לעמוד בדעתם גם כשידעו "שהיו מסכימים הפך מן האמת", כי "ההכרעה נמסרה לחכמי הדרות, ואשר יסכימו הם הוא אשר ציווהו ה'".

כלומר, לדברי הר"ן גם דבר "שלא הגיע אל האמת" נכלל ב"וידבר אלקים את כל הדברים", ולכן על אף שהוכח מן השמים שהלכה כרבי אליעזר, בכל זאת הפסקה דין של תורה הוא כחכמים אף שדבריהם הם "הפך מן האמת".

והדברים קשים להבנה:

אם אכן פוסקים כדעת החכמים גם כאשר טעות בידם, זאת אומרת שההלכה נקבעת כשיטה שאינה נכונה, וכיצד אפשר לקרוא לפסק זה "תורת אמת"?

והקושי בשיטת הר"ן הוא כללי יותר: כיצד יתכן לומר שהקב"ה קבע בתורתו כלל שנפסוק על פי דעת החכמים גם כאשר הם סוברים "היפך מן האמת"? האם הקב"ה מצווה אותנו לטהר דבר כאשר הדבר הוא בעצם טמא?!

ויש המבארים, שישנן דרגות שונות בהבנת האמת של תורה: ישנה ההבנה האמתית כפי שהיא אצל הקב"ה; אך האדם הנחות אין בכוחו לעמוד על אמיתתה של התורה, ולעתים מוציא בלימודו הלכה אחרת מכפי שמונת אצל הקב"ה. ובכל זאת מצווה הקב"ה לפסוק כפי המובן לנו בעולם הזה - "אחרי רבים להטות", כי זוהי האמת שכן אנוש מסוגל להשיגה לפי קטנות שכלו.

אך ביאור זה תמוה מאוד. קשה מאוד לומר, שמפני שקצרה דעת בני האדם ואין באפשרותם

לעמוד על אמיתת ההלכה כפי שהיא מצד הקב"ה, לכן תיחשב הבנתם לאמת!

משל למה הדבר דומה: לחכם בחכמת הרפואה הבונה מחקר מקיף על עניין מסוים בחכמה זו, אך קרה מקרה ושלא באשמתו נתעלמה ממנו ידיעה מסוימת השומטת את היסוד מתחת כל הבניין. במקרה זה, אף שהחכם אינו אשם בכך שמחקרו לא מדויק מחמת הידיעה שנתעלמה ממנו שלא באשמתו, מכל מקום אף אדם לא יטען שכיוון שהחכם אינו אשם והוא מצדו השתדל להשיג ככל יכולתו - תוצאות המחקר אמת, וכך יש לנהוג הלכה למעשה בריפוי בני אדם...

וכך גם בנידון דידן: וכי משום שהשכל האנושי מוגבל ולפעמים אינו מצליח להשיג את אמיתתה של תורה כפי שהיא אצל הקב"ה, נאמר שגם מי שלא הגיע אל האמת תיחשב דעתו כאמת, וכך נפסוק הלכה למעשה?!

דעת הקב"ה, דעת מתיבתא דרקייעא ודעת חכמי ישראל

והנה, על פי הביאור המוזכר לעיל ממאמרי חסידות²¹ בעניין "אלו ואלו דברי אלקים חיים", מיושבת היטב גם סוגיית זו. גם בחסידות מביאים את הכתוב "וידבר אלקים את כל הדברים האלה", ומבארים שתיבה זו כוללת גם את חילוקי הדעות שבתורה שגם הם ניתנו במתן תורה, אך כוונת הדברים היא, שכיוון שכולם ניתנו בסיני מאת הקב"ה עצמו, אם כן בוודאי שכולם אמת.

והביאור בזה: כשם שבנוגע למחלוקות בין חכמי ישראל אומרת התורה ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים", מפני ששתי הדעות נובעות מסברא מופשטת הכוללת את שתי הדעות של פטור וחייב וממנה הן מסתעפות, ולכן שתיהן אמת, כך גם בנוגע למחלוקות בין "דעת תורה" כפי שהיא אצל החכמים שבעולם התחתון לבין "דעת תורה" ב"שמים": הדין בתורה מצד עצמו מופשט הן מדעת חכמים שלמטה והן מדעת ה"שמים", והוא כולל בהעלם את שתיהן; ומצדו גופא מתיחבב שבדעת ה"שמים"

21. ספר המאמרים עטר"ת שם.

הדין יהיה טהור ובדעת חכמים שבארץ הדין יהיה טמא. ובדוגמת חילוקי הדעות הנעשים כתוצאה מנטיית תנא אחד לצד החדש ונטיית תנא אחר לצד הגבורה. והיינו שחילוקי הדעות אינם מתחילים מדעת השמים או הארץ, אלא מהסברא של התורה עצמה המופשטת משתי הדעות, וממנה הן מסתעפות וכל דעה פוסקת בהתאם להבנתה.

ועל דרך זה בנוגע לפלוגתא ב"שמים" גופא: בגמרא²² מבואר שישנה מחלוקת במתיבתא דרקייעא במקרה של ספק האם הבהרת קדמה לשיעור לבן או להיפך: "הקב"ה אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקייעא אמרי טמא. ואמרי מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני. . שדרו שליחא בתריה. . אמר טהור טהור". ונשאלת השאלה: כיצד ייתכן שבני מתיבתא דרקייעא יחלקו על דעת הקב"ה²³?

אלא שגם כאן הביאור הוא כאמור לעיל: דיני התורה עצמם מופשטים מהתייחסות מפורשת למקרה של ספק זה, אך בהעלם הם כוללים את שני הצדדים - לטהר ולטמא. ולכן, כאשר התעוררה שאלה זו ודנו בה במתיבתא דרקייעא, כל אחד הבין ופסק כפי המתחייב בדעתו: דעת "הקדוש ברוך הוא", שהוא תואר המורה כאן על בחינה מסוימת של התגלות אלוקית²⁴, היא שבמקרה זה ההלכה היא טהור, ואילו לפי דעת מתיבתא דרקייעא מתיחבב שההלכה היא טמא.

הכוח המכריע

עד כאן התבאר כיצד כל שיטה ודעה בתורה הנה אמת, וגם פטור וגם חייב הם חלק מהאמת של תורה. כל הדעות השונות שבתורה, הן של קוב"ה, הן במתיבתא דרקייעא והן בארץ, נובעות מהסברא המופשטת הנותנת מקום לצדדים השונים של חייב ופטור, אסור ומותר, טמא וטהור.

אך כאשר מגיעים לפסיקת ההלכה בפועל

22. בבא מציעא פו, א.

23. כמו כן צריך להבין את המשך דברי הגמרא "מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני" - כיצד ייתכן שדעת רבה כאן למטה תוכיח ותכריע את הדין בנושא שבו הקב"ה עצמו מגלה דעתו? עניין זה יתבאר א"ה במאמרים הבאים.

24. ראה לקוטי שיחות ח"ב עמ' 65.

- צריכה להיות ההכרעה או פטור או חייב; או טהור או טמא. כאשר מגיע שלב ההלכה למעשה, אי אפשר לנהוג כשתי השיטות יחד. בפועל ממש על האדם לנהוג עם המציאות שלפניו או כדבר טהור או כדבר טמא, או שהדין הוא חייב או שהדין הוא פטור, ולא ניתן בשום אופן לנהוג כשתי השיטות יחד. ההנהגה בפועל בגשמיות אינה סובלת שתי דעות יחד.

וגם פרט זה ניתן להמחשה ממצייאות המן: במן עצמו היו כלולים כל הטעמים יחד מחמת היותו "לחם מן השמים" גם כפי שהוא בארץ; אך ודאי שהאדם האוכל לא טעם גם את המרירות וגם את המתקנות בבת אחת! אמנם המן הוא מופשט וכולל את כל הטעמים, אבל כל זאת הוא כאשר מדברים על המן, אך כאשר מדובר על החך הגשמי - הוא אינו מסוגל לטעום את ההפכים של מר ומתוק באותו המאכל ובאותו הרגע, ובוודאי שהאדם הרגיש רק את הטעם המסוים בו בחר.

וכך גם בעניינינו: כאשר מדובר על התורה - שתי הדעות הן אמת; אך כאשר מדובר על ההנהגה בפועל - בהכרח שישנה הכרעה כדעה אחת.

וכשם שכל דיני התורה, הן הפטור והן החייב, נובעים מהתורה עצמה: היא עצמה אומרת שמצד חסד צריך להיות פטור ומצד גבורה חייב, כך התורה עצמה אומרת שכאשר מדובר על השכל המופשט - שתי הדעות הן אמת, ואילו כאשר מדובר בנוגע להלכה - ההלכה היא כדעה אחת.

ובהכרח לומר, שישנו כוח עליון יותר שהוא המכריע בין הפטור ובין החייב והוא הגורם לכך שההלכה תהיה כפי דעה אחת בלבד. כלומר: אף שהסברא המופשטת מצד עצמה כוללת את שני הצדדים, הן חייב והן פטור, הן טהור והן טמא, בהשוואה ומצד זה אין הכרעה לצד מסוים, מכל מקום ישנו כוח עליון יותר שביכולתו להכריע בין הצדדים ולפסוק כצד מסוים.

ועל פי זה, הפסיקה להלכה אינה נובעת מחמת חוסר ברירה והכרח מעשי לפסוק כדעה אחת ח"ו, אלא יש סיבה פנימית ועמוקה מדוע הפסק הוא כך ולא אחרת, וכפי שיתבאר כללות עניין זה במאמרים הבאים בע"ה.

בבחינת מיצר ומרירות עמוקה הנוגע לו בעצמות ופנימיות נפשו וכן הקבלת-עול-מלכות-שמים וקבלת התשובה היא בעצמות נפשו אבל הוא באופן שיהיה נוגע לפועל ממש, ובאלו העניינים שעוסק בהם.

והיינו מפני שבעצם הוא פנימי בעבודתו בכל השנה וכמו כן הוא בעבודה דראש השנה ויום כיפור שהיא בבחינת עצם הנפש הרי זה בבחינת הרגש פנימי, וגם מסייע לו הגילוי מלמעלה והתגלות עצמות נפשו (ההרגש בפנימיות) להסיר מאתו חומריות המדות הטבעיים שהוא עוסק בכירור וזיכוך שלהם (וכמו שנתבאר לעיל שנעשה בדרגא עליונה יותר).

אבל בהעדר העבודה כל השנה, הנה בראש השנה ויום כיפור הגם שמתעורר בנפשו הרי זה רק כמו דבר בעתו, שהעת הוא להתפעל ולהתעורר (מצד הגילוי מלמעלה כנ"ל שמאיר על כאו"א מישראל (יותר מהכרוזים שבכל יום שגם הם נרגשים בכל אחד ואחד כנודע), ובפרט באותן שבכלל עובדים יחשב דהיינו הקרובים לענין העבודה שבוה מדברים כאן), אבל הוא בבחינת מקיף לבד בלי הרגש בפנימיות ואמיתות הנ"ל, ולכן אין זה שייך לפועל ועל כן הגם שהתעוררות היא אמיתית בבחינת המקיף דנפש אין זה נוגע אל החומריות לשנותה באמת.

'קונטרס העבודה' נכתב על ידי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מליובאוויטש בשנים תרס"ט-ת"ר. בפתיחה לקונטרס נכתב כך: "מבאר ענין העבודה שבלב זו תפילה, לקרב ולדבק נפשו באלקות ולברר ולזכך את הנפש הבהמית".

בקונטרס כחמישים עמודים והוא מחולק לשבעה פרקים העוסקים בחובת האבת ויראת ה', הדרך להגיע לאהבה ויראה וסוגים שונים בדרגות האהבה והיראה.

קונטרס זה כתבו הרבי הרש"ב אחרי כתיבת שלושה קונטרסים נוספים - 'קונטרס עץ החיים', 'קונטרס התפילה' וקונטרס 'ומעיין מבית ה'". בסך הכול ארבעה קונטרסים בעלי חשיבות רבה מאוד בקרב החסידים בדורות האחרונים, והם בנוסף למאות מאמרי החסידות שנאמרו ונכתבו על ידו.

תשובה דיום כיפור שמקבל עליו להיות באופן אחר מכמו שהיה אין זה בא בו בבחינת פנימיות להיות באמת בהנהגה אחרת לפועל ומכל שכן שאינו בא בעניינים פרטיים הן בסוד מרע והן בועשה טוב. -

(דהיינו גם מה שמקבל עליו לעסוק בתורה ומצוות ושלא יתן נפשו לענייני העולם אין זה בדברים פרטים שהן הן אותם הדברים שבהם הוא החסרון והגרעון שלו, כי מתחלה אינו נותן נפשו להרגיש פרטי החסרונות שלו ולהצטער עליהם באמת וכן הקבלה והתיקון המדומה אינו בפרטי הדברים האלו.

וזאת לדעת שגם אם הרגש הצער והמרירות היא על העניינים הפרטים, מכל מקום אינו מוכרח שהקבלה תהיה גם כן בתיקון הפרטים דיכול להיות שהקבלה תהיה רק על הכלל, וממילא לא יבוא לידי פועל כשבא לידו העניינים הפרטים וגם עצם הקבלה יכול להיות באופן כזה שאינה שייכת לפועל ממש, ונמצא הגם אם תהיה המרירות כדבעי אינו מוכרח עדיין שתהיה הקבלה כדבעי. וצריך להיות כוונת המכוון ויגיעתו על השני דברים שיהיו רצוים, אמנם זאת ודאי שבלי הרגש פנימי ועמוק מפרטי החסרונות שלו אי אפשר שתהיה הקבלה כדבעי (למהוי)

- רק בכללות שלא יהיה רע ויהיה טוב וממילא זה רק לפי שעה ויחלוף ויעבור אחר כך.

ד

התעוררות הימים הנוראים, זמן קירוב המאור אל הניצוץ, נרגשת בכל אחד לפי עבודתו במשך השנה. העוסק בעבודת ה' בפנימיות, התגלות ימים אלו נרגשת בפנימיותו ומשפיעה על הנהגתו בפועל

וסיבת הדבר הוא גם-כן בהעדר העבודה דכל השנה, דכאשר כל השנה הוא עובד ומייגע את עצמו בתיקון וזיכוך מדותיו שיודע הוא את ענייניו מה שהוא צריך לתקן, איש איש כפי מה שניתן לו לתקן ולזכך מהמדות הטבעיים ומייגע ביגיעת נפש ויגיעת בשר כל השנה לברר ולזכך המדות האלו, הנה בר"ה ויו"כ שהוא עת רצון למעלה וחשף ה' את זרוע קדשו בבחינת קירוב המאור אל הניצוץ המעורר בנפש האדם התגלות עצם נפשו, וכללות העבודה בזמן ההוא הוא בחי' פנימיות ועצמות הנפש כנודע, הנה כל זה בא בעניינים אלו שעוסק בהם כל השנה רק שהוא

כיצד ייתכן שהתעוררות הימים הנוראים אינה ניכרת במשך השנה?

מתוך קונטרס העבודה לכ"ק אדמו"ר הרש"ב

א

התעוררות הימים הנוראים סוחפת את כולם - גם את הקל שבקלים וגם את יראי ה'. למרות זאת, לעתים רבות התעוררות גדולה זו אינה מורגשת במשך השנה

נראה בחוש בכמה בני אדם בראש השנה ויום הכיפורים שמתפעלים מאוד בנפשם ואין זה פועל לשנות באמת דרכם והילוכם בכל השנה בבחינת ויעקב הלך לדרכו כו'.

ובזה יש כמה אופנים, שהרי גם הקלים וגם עובדי עבירה רחמנא ליצלן מתעוררים בימים נוראים ובפרט בעיתים מיוחדים כמו בתקיעת שופר ובנעילת דיום כיפור ומכל מקום אחר כך הרי הוא כמו שהיה מקודם בלי שינוי, ויש מהם אשר בראש השנה ויום כיפור בוכים מעומק לבם על מצבם החומרי ומתפללים ומבקשים על הפרנסה וכהאי גוונא איש איש כפי הצטרותו ואינם שמים על ליבם לתקן מצבם הרוחני ולהיות סור מרע ועשה טוב בפועל ממש על כל פנים.

אמנם גם ביראי אלקים ואשר בכלל עובדים יחשבו שמתעוררים באמת בראש השנה ויום כיפור בעצם נפשם בתשובה ובקבלת עול מלכות שמים, שבאותה שעה באמת צר לו מאד על ריחוקו מה' ובוכה על זה באמת במר נפשו ומקבל עליו באותה שעה עול מלכותו יתברך להיות מסור ונתון לאלקות כל השנה בעסק התורה וקיום המצוות ולא יתן נפשו לעניינים אחרים ובדרך כלל להיות משועבד לה' לבדו, ובעבור הזמן הנ"ל חוזר לחומריותו וטבעו איש איש כפי מדותיו הטבעיים אם בתאוה וחמדת הלב או בהגבהה והתנשאות או בכעס וכהאי גוונא, ונפלא הדבר ממש איך שאינו משתנה הטבע כלל ואיך לאחר ההתעוררות והסכם כזה יחזור להיות כמקדם.

ב

האדם צריך להיות 'כלי ראוי לקליטת ההתעוררות. העוסק בזיכוך מידותיו במשך השנה - ההתעוררות של ימים הנוראים פועלת בו הרבה ונעשה בדרגה גבוהה

אך סיבת הדבר הוא העדר העבודה כל השנה, דמי שעובד עבודתו כל השנה בהכנעת החומר

בכללות, והעיקר בהכנעת הכוחות והמדות פרטיות על ידי העבודה פנימית במוח ולב אם באהבה כמים או באהבה כרשפי אש וכמו שנתבאר לעיל פ"ד, ודאי ההתעוררות דעצם הנשמה דראש השנה ויום כיפור פועל הרבה על החומריות שלו, ועבודתו אחר כך בכל השנה היא במדרגה נעלית יותר הן מצד הנשמה והן בהזיכוך דנפש הבהמית שהכל הוא בעניינים גבוהים ונעלים יותר כי בכללות הוא נעשה בדרגא עליונה יותר.

שהרי גם בנפש הבהמית יש כמה חילוקי מדרגות, וכנודע מכללות הג' מדרגות דשור כשב ועז, ומי שהנפש הבהמית שלו אינו גס כל כך יש כמה דברים שאין צריך על זה יגיעה כלל מה שזולתו צריך על זה יגיעה רבה, ועל ידי התעוררות הנ"ל אחרי העבודה דכל השנה, הנה גם הנפש הבהמית יוצא מגסותו והוא בדרגה עליונה יותר וממילא העבודה שלו בזיכוך החומריות הוא באופן אחר. ואם כי ודאי אינו דומה מעמד ומצב הנפש הבהמית בכל השנה לכמו שהוא בראש השנה ויום כיפור וגם יש ריחוקים לעיתים, על דרך שבע יפול וכו', מכל מקום הוא בדרגה עליונה.

ג

נדרשת התעוררות תשובה פרטנית. רק הרגשה פנימית מעמיקה בפרטי החסרונות תביא לקבלה אמיתית על העתיד, להחלטה רצינית לתקן את פרטי הדברים בפועל

אבל בהעדר העבודה כל השנה והחומריות היא בתקפה וגבורתה הנה ההתעוררות דראש השנה ויום כפור הגם שמתעורר באמת כנ"ל, (מפני שאינו בבחינת ריחוק ממש להיות את פושעים נמנה ח"ו, ואדריבא בחיצוניות הרי הוא בעסק התורה ועבודה) אין זה פועל על החומריות לשנותה באמת, וגם עצם ההתעוררות הגם שהיא אמיתית בנפש הרי הוא בבחינת מקיף לבד שאינה נרגשת בהכוחות פנימיים להיות שייך לפועל ממש, והיינו שגם הצער ומרירות נפשו אינו בבחינת הרגש הצער ומרירות עמוקה מפרטי העניינים הלא טובים שלו כי אם מכללות הלא טוב שלו, וכן הקבלת עול שמקבל עליו עול מלכותו יתברך בראש השנה להיות מסור ונתון אליו יתברך וכן בהתעוררות

שהתמליכוני עליכם

לקט ביאורים מעוררי הלב בנוסח התפילה של ראש השנה
לאור מהותה של עבודת היום במשנת החסידות

עבודת האדם בראש השנה היא כדברי חז"ל בגמרא (ר"ה טז, א. לר, ב) "אמר הקב"ה... אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם".

מה ענינה של עבודה זו, ומהו הקשר שלה ליום הדין דוקא? דבר זה מתבאר בעומק ובהרחבה בדרושי ראש השנה שבלקוטי תורה לבעל התניא (ובאריכות ובעומק בספר עטרת ראש לבנו כ"ק אדמו"ר האמצעי) העומדים על סודם הפנימי של ימים אלה.

בראש ובראשונה יום ראש השנה הוא היום שבו נשלמה בריאת העולם, ולכן מהותו וענינו של יום זה הוא – התחדשות הבריאה כולה לשנה נוספת. כשם שהראש שבאדם הוא המקור שממנו נמשכת החיות לכל האיברים, כך יום זה משמש ה"ראש", מקור השפע והחיים, לכל ימי השנה שיבואו. מכך נובע שהוא יום הדין – כי בהיותו מקור המשכת החיות והשפע לשנה כולה, הרי בו מוחלטת נקבעת מדת החיות והשפע שיקבל כל אחד ואחד מנבראי בראשית במשך השנה.

העולם כולו נברא ממדת מלכותו יתברך, כמו שנאמר "מלכותך מלכות כל עולמים", שכן כידוע, ענינה של מדת המלכות הוא ההתייחסות וההשפעה אל הנבראים, שהרי "אין מלך בלא עם". אולם בעוד הבריאה בפעם הראשונה (על ידי מדת המלכות) היתה בחסדו של הקב"ה בלבד, "כי חפץ חסד הוא", מאז ואילך המשכתה של מדת המלכות העליונה תלויה בנו, מפני שענינה של מלכות אמתית הוא – "ומלכותו ברצון קיבלו עליהם". מלוכה שאין בה קבלת מלכות על ידי העם הרי היא "ממשלה" ולא "מלוכה". קבלת המלכות על-ידי העם היא המעוררת במלך את הרצון למלוך ולהתגלות אל עמו.

בתורת הסוד מבואר שבסיומה של כל השנה, בערב ראש השנה עם חשיכה, מסתלקת ועולה אותה בחינה עליונה המכונה "פנימיות המלכות", דהיינו הרצון והעונג העליון שבמלוכה. וזו עבודתנו בראש השנה – לעוררה ולהמשיכה מחדש, ובכך להביא את המשכת החיות והשפע אל הבריאה כולה לשנה נוספת.

כיצד מעוררים מחדש את רצונו של הקב"ה במלוכה? כשאנו מקבלים עלינו בקריאה פנימית מעומק לבבנו את מלכותו ומבקשים ממנו להתגלות עלינו.

זהו אם כן עומק ענין "שתמליכוני עליכם", וזהו הקשר בין עבודה זו ליום ראש השנה – שהוא אפוא יום הדין לא רק של היחידים, כי אם של הבריאה כולה, העומדת כתלויה באוויר

[כפי שהתבטא אדמו"ר מוהרש"ב, שכליל ראש השנה העולם הוא "ווי א אפגע'חלש'טע" (כמו בעלפון)], והמלכותו של הקב"ה (המכונה "בנין המלכות") מזכה את העולם כולו בשנה של חיים.

בתוך עבודה כללית זו נחרזים כל עניני היום: הדין והמשפט, ברכות מלכויות וזכרונות ושופרות, ואף "מצות היום" שהיא תקיעת השופר. בקול השופר מצינו טעמים ורמזים שונים (ראה אבודרהם בטעמי התקיעות בשם רב סעדיה גאון, ועוד), החל מתרועעת הכתרת המלך ועד לבכיה המביאה לשבירת הלב ולתשובה. ובאמת אף שנראה שמדובר בטעמים נפרדים, בעומק הענין הם צדדים שונים של יסוד אחד, כי כאמור, עצם התעוררות הרצון למלוכה למעלה היא על ידי אותה קריאה פנימית היוצאת מן הלב, שיש בה קבלת עול מלכות שמים, ונמצא שהתשובה ושבירת הלב שבשופר היא המביאה להכתרת המלך. וזוהי אפוא תמצית עבודת ראש השנה.

מכל זה נמצא שהתשובה שבראש השנה היא תשובה מסוג אחר, שענינה הוא רק קבלת עול מלכות שמים מעומק הלב, וכהערת אדמו"ר זי"ע במכתבו משנת תשכ"ג:

אף דתקיעת שופר רמז שלו תשובה (רמב"ם הל' תשובה ג, ד), וימי ר"ה גם כן מעשרת ימי תשובה הם – הרי בתפילות ובקשות העיקריות דר"ה לא נזכר זה כלל, ואין בראש השנה וידוי דברים (שהוא חיוב ומצות-עשה בתשובה (רמב"ם ריש הל' תשובה) ופשיטא ד'החשש' שלא ליתן פתחון פה למקטרג" – לא יבטל מצות-עשה), ואין בו קרבנות תשובה וכו'.

אלא שכל ענין התשובה בר"ה הוא בכדי שתתקבל ההכתרה, ולכן אין ענינה בוידויים ולא לתקן החסר, והתיקון בא "בעשרת ימי תשובה הבאים לאחור ר"ה" (לקוטי תורה דברים מט, ד).

להלן כמה קטעים מתפילת ראש השנה המתבארים על פי נקודה כללית זו, כפי שהעקנום מתוך הספרים הנ"ל ומשאר דרושי ראש השנה החב"דיים שנכתבו לאורך הדורות. אין צריך לומר שאין כאן אלא "טעימה" בלבד, ולהבנת הדברים לאשורם ולעומקם יש לעיין בהרחבה במקורות עצמם.

וּבְכֵן תֵּן פְּחָדְךָ ה' אֱלֹהֵינוּ עַל כָּל מַעֲשֵׂיךָ וְאִימְתָךָ עַל כָּל מִזֵּה שִׁבְרָתָךְ וְיִירָאוּךָ כָּל הַמַּעֲשִׂים וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנֶיךָ כָּל הַבְּרִואִים

בראש השנה חוזר כל דבר לקדמותו כמו שהיה בתחילת הבריאה, וצריכים לבנות מחדש בנין המלכות, וכמו שכתב בעץ חיים, דבתחלה היה מצד "כי חפץ חסד הוא", ועכשיו באתערותא דלתתא תליא מילתא [=בהתעוררות של מטה תלוי הדבר], והוא לעורר בחינת חפץ חסד הנ"ל... להיות לו עונג במלוכה, ובחינת עונג זה הוא מה שאמרו רז"ל נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים.

וכמו שבתחילת הבריאה "העולם על מילואו נברא", דעיקר שכינה בתחתונים היתה (מדרש רבה לשיר השירים ה, א), כמו כן בראש השנה מעוררים בחינת פנימיות הכוונה הנ"ל... דהיינו שיתענג וירצה במדת המלוכה, שיהיה גילוי פנימיות מלכותו, שאותה אנו מבקשים באמרנו מלוך על העולם כולו בכבודך כו', ומלכותו בכל משלה. דמלוכה הוא בחינת גילוי הפנימיות, וכמ"ש במקום אחר, דפעם הראשון שאנו מוצאים מלוכה בתורה הוא גבי קריעת ים סוף, "ה' ימלוך כו'", ואז היה גילוי פנימיות המלוכה כו'. וכמו כן בר"ה, שאנו מקבלים עלינו עול מלכותו ית', אנו מבקשים "מלוך", שיהיה גילוי פנימיות מלכותו, "ומלכותו בכל משלה", וּבְכֵן תֵּן פְּחָדְךָ ה' אֱלֹהֵינוּ עַל כָּל מַעֲשֵׂיךָ כו', שמבחינת גילוי הפנימיות יכנעו ויבטלו כולם כו', כנ"ל.

(אדמו"ר מוהרש"ב, ד"ה ובחודש השביעי תרנ"ד ע' טר"ז)

מִלֹּךְ עַל כָּל הָעוֹלָם כְּלוֹ בְּכֹדֶךָ . . וַיֵּדַע כָּל פְּעוּל כִּי אַתָּה פְּעַלְתָּו וַיְבִין כָּל יְצוּר כִּי אַתָּה יְצַרְתָּו וַיֹּאמֶר כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמָה בְּאֶפֶס ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מֶלֶךְ וּמְלֻכּוֹתוֹ בְּכָל מְשָׁלָה

כל בקשתנו בר"ה הם שיהיה התגלות בחינת פנימיות המלוכה, ועל זה אנו מתחננים "מִלֹּךְ עַל כָּל הָעוֹלָם כְּלוֹ בְּכֹדֶךָ", בכבודך העצמי. ואז כשיתגלה בחינת פנימיות המלוכה, הנה אז הרי במילא "יֵדַע כָּל פְּעוּל כִּי אַתָּה פְּעַלְתָּו וַיְבִין כָּל יְצוּר כִּי אַתָּה יְצַרְתָּו וַיֹּאמֶר כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמָה בְּאֶפֶס ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מֶלֶךְ וּמְלֻכּוֹתוֹ בְּכָל מְשָׁלָה". דגם אפילו "אשר נשמה באפס", שהיא המדריגה היותר אחרונה, דנשמה באפס הוא כמו קודם התפלה (ע"פ ברכות יד, א, נתבאר בלקוטי תורה פינחס עט, ד), והיינו דגם אלו שמוחס קטן ולבכם אטום מלקבל דבר התבוננות בכלל ועסק התפלה בפרט, שהם במדריגת נשמה באפס, הנה גם הם ידעו כי "ה' אלקי ישראל מלך".

(אדמו"ר מוהרי"צ, ספר המאמרים תש"ח ע' 141)

יְבַחֵר לָנוּ אֶת נַחֲלָתְנוּ אֶת גְּאוֹן יַעֲקֹב אֲשֶׁר אָהַב סְלָה

...כשבא לעורר החפץ חסד שמצד עצמו [ולא מצד מעלת הנבראים]... יכול להיות שיהיה חפץ חסד הזה שוה לכל לרעים כמו לטובים, משום דקמיה ממש כחשיכה כאורה, קטן וגדול שם שוין ממש...

שזהו ענין "יְבַחֵר לָנוּ אֶת נַחֲלָתְנוּ אֶת גְּאוֹן יַעֲקֹב אֲשֶׁר אָהַב סְלָה", כי ה' עליון נורא כו', שהרי הוצרך משה לבקש שלא תשרה שכינה באומות העולם, כי מצד רוממות העצמות [עצמותו של הקב"ה, להבדיל מהדרגות שהן רק התגלות מאורו יתברך] גם חושך לא יחשיך כו' (תהלים קלט, יב), ויכול לשרות שכינתו באומות העולם כמו בישראל, וכענין מאריך אף לרשעים כו' (עירובין כב, א. סנהדרין קיא, א). רק ע"י בקשת משה שאמר "ונפלינו אני ועמך" כו' הוא שהבדיל ובחר בעמו להיות בבחינת פנימיות, חלק ה'.

(אדמו"ר האמצעי, עטרת ראש ע' יז)

**קוֹלֵי שְׂמֵעָה כַּחֲסֵדֶךָ ה' כְּמִשְׁפָּטֶךָ חֲיִנִּי
רֹאשׁ דְּבָרְךָ אֲמַת וְלַעוֹלָם כָּל מִשְׁפָּט צְדָקָךָ
עָרוֹב עֲבָדֶךָ לְטוֹב אֵל יַעֲשִׂקוּנִי וְדִים
שִׁשׁ אֲנִי עַל אֲמֹרְתֶךָ כְּמוֹצֵא שְׁלֵל רֵב
טוֹב טַעַם וְדַעַת לְמוֹדֵנִי כִּי בְּמִצְוֹתֶיךָ הָאֲמֵנִתִּי
נְדָבוֹת פִּי רָצָה נָא ה' וּמִשְׁפָּטֶיךָ לְמוֹדֵנִי**

בפסוקים אלו הוא הקירוב האמיתי והפנימי בשפיכת הנפש, שזהו ענין הראשי תיבות של הפסוקים קר"ע שט"ז, שהוא ענין הסרת המסכים, שלא יהיה שום דבר החוצץ ומפסיק כלל, שהסרת ודחיית המקטרג והקטרוגים נעשה על ידי ההכנה לתקיעת שופר. שבאנחה הראשונה שבני ישראל מתאנחים קודם תקיעת שופר, כמאמר הידוע, בזה פועלים שעומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים...

דהנה מורנו הבעש"ט נ"ע אומר דענין תקיעת שופר הוא צעקת אבא אבא, ומבאר זה במשל כבן שתעה ביער בין חיתו ארץ וצועק אבא אבא הצילני... שאין לו להאב עונג גדול ופנימי יותר מכמו זה, שבנו ובתו קוראים לו בקריאה פנימית ועצמית. וכמו כן הוא במצות תקיעת שופר, שכל ישראל

צועקים לאבינו מלכנו אב הרחמן ואב הרחמים בקריאה פנימית ועצמית מעומק נקודת הלב אבא אבא, ושופכים לפניו יתברך כל לבכם בבקשת רחמים רבים להתעורר עליהם ברחמים פשוטים, שכל זה הקדמה והכנה רבה למצות תקיעת שופר.

(אדמו"ר מוהרי"צ, ספר המאמרים תרצ"ו ע' 2)

מִן הַמִּצַּר קִרְאתִי יְהוָה

השופר צדו אחד קצר וצדו השני רחב, וזהו מן המיצר קראתי בצד הקצר, ענני במרחב בצד הרחב. והוא על דרך דאיתא בזהר ח"ב דנ"ט ע"ב (ברעיא מהימנא) "דההוא צלותא וההוא רוחא אצטריך לסלקא ולנפקא מגו עאקו... דאיצטריך אתר דחיק בעאקו לשדרא בגוויה ההוא רוחא וכו'" [התפלה וכח הרוחני שלה צריך לעלות ולצאת מתוך מקום צר ודחוק. . כי צריך לתפלה מקום דחוק וצר ומצומצם לשלוח דרכו את רוחניות התפלה], דקול השופר בא ע"י הדוחק והלחץ, דע"י שמכניס הרוח בצדו הקצר בדוחק ולחץ, הנה עי"ז יוצא הקול בצדו הרחב. וכמו כן הוא בעבודה הרוחנית, דעל ידי הצעקה שמן המיצר הנה עי"ז דוקא בא אל המרחב...

המשל בזה הוא כמו מי שהוא עני ורחמנא ליצלן ידוע חולי, וחלוש בדעה ובזוי ונבזה, ובא אל המלך כי יקבלוהו לעבד, שאין להמלך שום צורך בו. וכמו כן כאשר מתבונן במעמדו ומצבו, שהוא לא רק עני בדעת אלא גם חלוש ורפוי, אשר אין בינות לו להבין ענין אלוקי ולהשיגו בטוב, והוא לקוי רח"ל בכמה מיני מחלואות בחולי הנפש, ומרוב עניניו הלא טובים הוא בזוי ונבזה ממש. וכהעני דלבושיו קרועים ובלוים הרי הוא נבזה בעיני עצמו ונמאס בעיני כל רואיו שמתרחקים ממנו, ובפרט אם הלבושים הקרועים הם עוד מלוכלכים ומטונפים ברפש וטיט או כל טומאה, אשר אז הנה צא טמא יקראו לו ומגרשים אותו שלא ילכלך ויטנף מקום עמידתו. ויצייר לעצמו דכאשר חלוש הדעה הנ"ל כמו שהוא לבוש בבגדיו המלוכלכים יבוא בהיכל המלך לקבל עליו עול מלכותו של המלך, דלכך זאת דאין מקבלים אותו דאין להמלך צורך בו כלל, אלא עוד זאת מגרשים אותו ועונשים אותו על אשר העיז לבוא בהיכלי מלך בבגדיו הקרועים, ועוד יותר המלוכלכים ומטונפים. דזה מה שבגדיו קרועים הרי לא יכול לתקנם בעצמו, אבל זה שהם מלוכלכים היה יכול לכבסם ולטהרם, ואין זה אלא מהעדר הדעת ושפלות מצבו...

ובמעמדו ומצבו האיום הלזה הרי הוא בא לקבל עול מלכותו ית', הנה כאשר יתבונן בפרטיות המשל וירגיש זאת בעצמו, ער וועט דערפיהלען דעם [=ירגיש את הנמשל, שהוא בעצמו הוא העני בעל הבגדים הקרועים והמלוכלכים אשר העיז לבוא להיכלי מלך, הנה כשיורגש בו הענין באמת... אז יפול עליו אימה ופחד, ובכה יבכה במר נפשו בהשתפכות עצומה לבקש על נפשו כי לא יגרשוהו, אשר דמעות אלו מכבסים לכולך הלבושים דמחשבה ודבור ומעשה.

עַד שֶׁהִסְטַנְדַּר יִרְגִישׁ

פעם כליל ראש השנה סיים המגיד ממעזריטש את תפילתו, וגם תלמידיו סיימו, רק אדמו"ר הזקן טרם סיים. כמנהגו היה המגיד עורך את שולחנו יחד עם תלמידיו הקדושים, אולם הפעם הורה המגיד להמתין ל"זלמנ"ו" - כפי שהוא כונה - עד שיסיים את תפילתו.

מאחר שאדמו"ר הזקן היה צעיר תלמידיו של המגיד, עלתה במחשבתם של התלמידים קפידא על אדמו"ר הזקן על כך שרבים צריך להמתין לו עד בוש.

הרגיש המגיד במחשבתם ואמר להם: זלמניו, כשהוא אומר "וידע כל פעול כי אתה פעלתו", הוא אינו זו מהסטנדר שלירו הוא מתפלל עד שהסטנדר אכן ירגיש "כי אתה פעלתו".

("שמועות וסיפורים")

והנה כאשר הוא שם לבכו בהעמקת הדעת במעמדו ומצבו הפרטי, ועוד כי עלול הוא להענש ח"ו בדחיה מלמעלה, הנה זה פועל בו דחיקת המוח והלב כאחד, ובוכה מעומק נקודת לבבו ממש. ואז נעשה ראוי לקבל עול מלכותו ית'.

וזהו העבודה דתפילה דראש השנה שבאה מן המיצר, הנה אז הנה סותמים פי המסטינים ומקבלים עול מלכותו ית' בקבלה טובה על כל השנה בקיום התורה והמצוות ובעבודה שבלב, דעל ידי זה בונים את בנין המלכות עד רום כל המעלות.

(אדמו"ר מוהרי"צ, ד"ה מן המצר תרצ"ה)

אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם

ענין הזכרונות דר"ה הוא בחינת ההעלאה מלמטה למעלה, על דרך משל זכרון בגשמיות, שאין זכרון נופל כי אם על דבר שכבר נשכח מאתו מפני ריחוק מקום וריחוק הזמן, כמו גם דבר שכל וחכמה שכבר למד זה זמן רב, מצד ריחוק הזמן נשכח מאתו, וכאשר צריך לזכור עליו זהו כמו העלאה, שמעלה אותו הדבר חכמה ככלי מוחו. וכן זכרון על אוהבו שנתרחק מאתו בריחוק מקום מאד או בריחוק הזמן, שלזה נשכח מלבו, צריך להעלותו במוחו לזכור עליו.

וכך יובן למעלה בענין הזכרונות, שכל ההשתלשלות דארבעת העולמות אצילות בריאה יצירה עשיה, גם במקורם הראשון במחשבה הקדומה, כבר נשכח מאתו כביכול, אף על פי שאין שכחה לפניו, מכל מקום מצד קוטן הערך דכלא חשיבי לגבי מהותו ועצמותו [לפיכך נקרא הדבר בדרך משל כעין שכחה]. על כן אומרים "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם", שצריך לעוררו לזכור עליהם, הרי זה כמו העלאה, דהיינו שמעלה אותם במחשבה הקדומה מצד הריחוק שירדו בירידה מאור עצמותו...

ובהיות שבעשרה פסוקים דמלכיות שמעוררים הרצון למלוכה בחידוש גמור במחשבה הקדומה הרי זה בחינת המשכה וירידה, שיומשך מעצמותו הרצון ומחשבה זו למלוכה, אז הוא מתעורר לזכור על כל השתלשלות העולמות שכבר עשה. וזהו שאומרים הזכרונות אחר המלכיות דוקא.

וזהו שאמרו רז"ל "אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם", ואח"כ זכרונות "שיעלה זכרונכם לפני לטובה" דמה שיעלה זכרונכם לפני, שהוא זכרון הברית עם ישראל שעלה במחשבה הקדומה, הוא עיקר ומקור לכל הזכרונות דמעשה בראשית.

(אדמו"ר האמצעי, עטרת ראש ע' טז)

היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים

ידוע שישנם ב' פירושים בתיבת "הרת". הרת לשון רתת ופחד, והרת מלשון הריון ולידה. הרת מלשון רתת ופחד הוא ענין מה שכתוב אחר כך "היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים", שיש דין ומשפט על כל העולמות... אם יומשך עוד פעם אם לאו.

ועל ידי העבודה דנשמות ישראל נעשה הרת עולם מלשון הריון ולידה, שכל הענינים נמשכים מחדש מעצמותו ית'.

(אדמו"ר זי"ע, ספר המאמרים תשל"ב)

מטרת הבריאה ותכלית האדם

מסילת ישרים וספר התניא (א)

לשם מה נברא העולם? למה ירדה הנשמה לעולם הזה? מהי תכלית עבודת ה'? לרמח"ל ולבעל התניא תשובות שונות ואף מנוגדות לשאלות אלה. סקירה מאלפת

העולם בתחילה, כדי שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה. והוא מה שאמרו זכרונם לברכה (עירובין כב, א) היום לעשותם ומחר לקבל שכרם.

ומציאות כל הנבראים כאן בעולם היא למטרה זו:

והנה שמו הקדוש ברוך הוא לאדם במקום שרכים בו המרחיקים אותו ממנו יתברך, והם הם התאוות החמריות, אשר אם ימשך אחריהן הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי, ונמצא שהוא מושם באמת בתוך המלחמה החזקה, כי כל ענייני העולם בין לטוב בין לרע הנה הם נסיונות לאדם... עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור, ואם יהיה לבן-חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין, הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בכוראו ויצא מן הפרוודור הזה ויכנס בטרקלין לאור באור החיים.

ומדבריו למדנו כמה יסודות: א) בריאת האדם היא כדי שיתענג על ה' בעולם הבא. ב) העולם הזה הוא הפרוודור להגיע לעולם הבא. ג) המצוות הן אמצעי להשגת תכלית זו. ד) התענוג בעולם הבא הוא שכר המצוות עליו הובטחנו בתורה. ה) ענייני העולם החומרי הם

א. את ספרו "מסילת ישרים" פותח הרמח"ל במלים המפורסמות:

יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו ולמה צריך שישים מבטו ומגמתו בכל אשר הוא עמל כל ימי חייו.

אחר פתיחה קצרה זו הוא פונה לבאר מהי אכן כוונת בריאת האדם:

והנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להימצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרפת לדבר הזה.

ומפרט מה וכיצד היא הדרך להגיע אל תכלית זו:

אך הדרך כדי להגיע אל מחוז חפצנו זה, הוא זה העולם. והוא מה שאמרו זכרונם לברכה (אבות ד, טז) העולם הזה דומה לפרוודור בפני העולם הבא. והאמצעים המגיעים את האדם לתכלית הזה הם המצוות אשר ציוונו עליהן הא-ל יתברך שמו. ומקום עשיית המצוות הוא רק העולם הזה. על כן הושם האדם בזה

ניסיונות לאדם, ולא נבראו אלא על מנת שהאדם יתגבר עליהם וינצחם.

ב. בספר התניא מצינו לכאורה גישה שונה מאוד ביחס לכל הפרטים האמורים.

בפרק לו כותב אדמו"ר הזקן, וזה לשונו:

מודעת זאת מאמר רז"ל (תנחומא נשא טז. במדבר רבה פי"ג, ו) שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים... וזהו עניין השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה על ידי ריבוי הלבושים המסתירים האור והחיות שממנו יתברך, עד שנברא עולם הזה הגשמי והחומרי ממש...

והנה תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים... אלא התכלית הוא עולם הזה התחתון - שכך עלה ברצונו יתברך... שיאיר אור ה' אין סוף ברוך הוא במקום החושך והסטרא אחרא של כל עולם הזה כולו, ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים.

בעוד לפי המסילת-ישרים תכלית הבריאה היא - שהאדם יגיע אל העולם הבא, הנה לפי התניא תכלית הבריאה היא - שהקב"ה יגיע אל העולם הזה. בעוד לפי המסילת-ישרים העולם הזה הוא רק הדרך להגיע אל העולם הבא, הרי לפי התניא תכליתם של העולמות העליונים היא להגיע בסיומו של סדר ההשתלשלות אל העולם הזה הגשמי, שיהיה "דירה לו יתברך".

כיצד עושים את העולם הזה לדירה לו יתברך? על כך מבואר בתניא שם פרק לז:

והנה תכלית השלימות הזה... שהוא גילוי אור אין סוף ברוך הוא בעולם הזה הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה (אבות ד, א), כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור אין סוף ברוך הוא מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עולם הזה בדבר שהיה תחילה תחת

1. הקשר המתבקש בין דברים אלה למחלוקת הראשונים עם תכלית השכר המכונה בדברי חז"ל "העולם הבא" היא גן העדן (הרוחני) או עולם התחייה (הגשמי) - ראה דברי הרמב"ן בסוף שער הגמול - יתבאר בעז"ה בחלקו השני של מאמר זה.

ממשלת קליפת נוגה ומקבל חיותה ממנה, שהם כל דברים הטהורים ומותרים שנעשית בהם המצוה מעשית כגון קלף התפילין ומזוזה וספר תורה... ועכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו, הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור אין סוף ברוך הוא, שהוא רצונו יתברך המלובש בהם.

כלומר, המצוה המתקיימת באמצעות החפצים הגשמיים מקדשת את החומר ומביאה לכך שהקב"ה ישרה עליו - כך שהיא עצמה יוצרת את הדירה לה'.

אם כן, בעוד לפי המסילת-ישרים המצוות הן "אמצעים" להגיע אל התכלית (השכר), הרי לפי התניא קיום המצוות הוא עצמו התכלית, שכן קיום המצוה בחפץ הגשמי הוא שממשיך את אור ה' בעולם ומביא באופן ישיר למימוש תכלית הבריאה - השכנתו של הקב"ה בעולם הזה. ובעוד לפי המסילת-ישרים שכר המצוות הוא העולם הבא, הרי שלפי התניא "שכר מצוה - מצוה"; המשכת אור ה' בעולם הזה היא שכר המצוה!

אף תפקידה של הגשמיות והחומריות שבעולם הזה, לפי המבואר בתניא, אינו רק לצורך "מלחמה" עם האדם, כדי להעמידו בניסיון ולבחון אם יימשך אחריה; אלא האדם נדרש לקדש ולרומם אותה על ידי המצוות שמקיים בה, כך שבה-עצמה ישכון אור אין סוף ברוך הוא.²

עבודת ה' - עבוד האדם או עבוד הקב"ה?

ג. מתוך דברים אלה עולה הברל עיקרי נוסף:

לפי המסילת-ישרים, התכלית של עבודת ה'

2. בהמשך דבריו כותב המסילת-ישרים כי "אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל ומקלקל העולם עמו, ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו, הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו, כי הנה עליו גדול הוא לבריות כולם בהיותם ממשגי האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך". אולם מן הדברים נראה כי מדובר בעניין נוסף וצדדי, ולא שזו תכלית בריאת האדם [וכן כוונתו רק לדברים המשמשים את האדם לעבודת ה' (כאכילה ושינה וכו')]. בשונה מן התניא העוסק בראש ובראשונה בחפצים שבהם מתקיימות המצוות עצמן.

לעצמו דירה נאה בעולם הבא, אלא לעשות לה' דירה בעולם הזה.

ובלקוטית-תורה מופיעים דברים נוקבים בעניין זה:³

מקרא מלא כתיב "ולכבודי בראתי", וכתיב "כל פעל ה' למענהו". וכמאמר רז"ל סוף פרק ו דאבות: כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו. אם כן תכלית המכוון בבריאת האדם אינו בשביל האדם עצמו לבד, אף שבאמת עלייתו נפלאה מאד, עם כל זה לא זו לבד הוא תכלית המכוון, כי אם לכבודו יתברך...

וזהו שאמרו רז"ל במשנה סוף קדושין, שהם [=בעלי החיים] "לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני". הרי כמו שבריאת הבעלי חיים הוא רק דרך טפל, בשביל לשמש את האדם, אלא שאף על פי כן יש להן שכר טוב על זה... כי גם להסוס מגיע תועלת ותיקון ממה שהוא מרכבה להאדם... אבל מכל מקום עיקר המכוון בבריאת הסוס על דרך משל אינו בשביל התועלת המגיע לו, כי אם זהו דרך טפל, כדי שלא לקפח שכר כל בריה, אלא המכוון בבריאתו הוא בשביל טובת האדם...

כך על דרך זה בריאת האדם הוא לכבודו יתברך. ולכן נאמר "לטוסתי ברכי פרעה דמיתך רעייתי"... ועל דרך זה אמרו ברבות [=במדרש רבה] ריש פרשת דברים: כדבורים היו בני - מה הדבורה הזאת כל מה שהיא מסגלת מסגלת לבעליה, כך כל מה שישראל מסגלין מצות ומעשים טובים הם מסגלין לאביהם שבשמים.⁴

העולם הבא והעולם הזה

ד. גם כאשר לעצם הדבקות של האדם בה' בעולם הבא, "להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו", ישנם הברלים מהותיים בין השיטות,

3. ראה כת, ד - מתוך קיצור המאמר "ושמתי כדכד", שנכתב על ידי בעל הצמח-צדק נ"ע (נכדו של אדמו"ר הזקן).

4. דברים אלה מעוררים כמובן את השאלה המתבקשת: כיצד יכול האדם "להועיל" כביכול לקב"ה, שהוא תכלית השלימות ואינו חסר דבר? אולם מדובר בסוגיה נכבדה כשלעצמה הדורשת התייחסות נפרדת.

היא טובת האדם עצמו, כפי שהרחיב הרמח"ל בכמה מחבוריו, שמטרת הבריאה כולה היא להיטיב לאדם בטובה הגדולה ביותר - הדבקות בה'.

וזה לשונו ב"דעת תבונות" (פרק יח ואילך):

כי הא-ל יתברך שמו הוא תכלית הטוב ודאי. ואמנם, מחוק הטוב הוא להיטיב, וזה הוא מה שרצה הוא יתברך שמו לברוא נבראים כדי שיוכל להיטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב, אין הטובה... [ומהו השלמות שיגיע לו האדם כשהשלים עבודתו ושבת ממלאכתו?... שיהיה האדם מתדבק בקדושתו יתברך, ונהנה מהשגת כבודו בלי שום מונע מפריד ומעכב.

וב"דרך השם" (פרק ב):

התכלית בבריאה היה - להיטיב מטובו יתברך לזולתו. והנה תראה, כי הוא לבדו יתברך שמו השלמות האמיתית המשולל מכל החסרונות, ואין שלמות אחר כמוהו כלל... ועל כן בהיות חפצו יתברך להיטיב לזולתו, לא יספיק לו בהיותו מיטיב קצת טוב, אלא בהיותו מיטיב תכלית הטוב שאפשר לברואים שיקבלו... על כן גזרה חכמתו שמציאות ההטבה האמיתית הזאת יהיה כמה שיינתן מקום לברואים לשיתדבקו בו יתברך באותו השיעור שאפשר להם שיתדבקו.

אולם על פי ספר התניא האדם אינו פועל בעולם עבור עצמו, אלא עבור התכלית האלקית שהיא תיקון העולם (הן העולם הגדול והן "עולם קטן - זה האדם"), והוא עצמו, שעליו הוטל התפקיד להביא את הבריאה כולה אל תכליתה, אינו אלא האמצעי המביא לידי תכלית זו, וכפי שמביא בתניא שם בשם עץ חיים:

כי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל כו', ולא הוצרכה להתלבש בעולם הזה וכו' [אלא] רק להמשיך אור לתקנם.

הדרך החסידית של בעל התניא שואפת להביא לשינוי כללי בגישה שלנו לעבודת ה'. לפי גישה זו האדם אינו צריך להעמיד את עצמו במוקד עבודת ה', כך שכל חייו הרוחניים סובבים סביב עלייתו והתקדשותו הרוחנית האישית, אלא האדם הוא כשליח למלא את רצון משלחו ולמלא את חלקו בהשלמת כוונת הבריאה, ועבודתו צורך גבוה - לא לעשות

הנובעים מן השוני המהותי בהגדרת תכלית הכריאה והאדם.

וכך נכתב בתניא (פרק ד):

ולכן אמרו (אבות ד, יז) "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", כי עולם הבא הוא שנהנין מזיו השכינה, שהוא תענוג ההשגה, ואי אפשר לשום נברא אפילו מהעליונים להשיג כי אם איזו הארה מאור ה', ולכן נקרא בשם "זיו השכינה". אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ביה כלל כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ובמצוותיה, אזי היא תפיסא ומתלבשת בהקב"ה ממש, דאורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד...

ומאחר שהתורה ומצוותיה מלבישים כל עשר בחינות הנפש (המבוארות בפרק הקודם) וכל תרי"ג אבריה, מראשה ועד רגלה, הרי כולה צרורה בצרור החיים את ה' ממש, ואור ה' ממש מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה, כמו שכתוב: "צורי אחסה בו" שהוא רצונו וחכמתו יתברך המלוכשים בתורתו ובמצוותיה.

באופן מפתיע, הדבקות בה' בעולם הבא נמוכה יותר מהתאחדות האדם עם הקב"ה בעולם הזה בלימוד תורה ובקיום מצוה, מאחר שבעולם הבא ניתן להשיג רק הארה ("זיו") מהשכינה, ואילו בקיום מצוה ובלימוד תורה בעולם הזה האדם מתאחד עם הקב"ה בעצמו.

האדם, מעצם היותו "נברא", הוא מוגבל ביכולת ההשגה שלו, ולכן כאשר מדובר על ההשגה וההתענגות שלו מזיו השכינה, מדובר ברמה מוגבלת לפי כלי תפיסתו בלבד. מכך נובע שבגן עדן, שבו "נהנים מזיו השכינה", מדובר בהשגה מוגבלת לפי יכולתו של האדם. לעומת זאת כשאדם לומד תורה או מקיים מצוה טמון בכך אורו הבלתי-גבולי של הקב"ה. כאן הדגש אינו על יכולתו של האדם לחוש זאת (כמו בעולם הבא, שהוא "תענוג ההשגה"), אלא על עצם ההתאחדות והדבקות עם הקב"ה. מאחר שהקב"ה תורתו ומצוותיו חד הם, כשאדם לומד תורה ומקיים מצוה הוא דבק בה' באופן השלם והמלא ביותר. דבר זה אפשרי רק בעולם הזה,

שבו האדם מצווה על התורה והמצוות, ולא בעולם הבא⁵.

אם כן, ה"הטבה" השלמה עבור הנברא היא עצם קיום המצוה, ועצם לימודו את תורת ה' וחכמתו, משום ש"אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד"!

ברוך זו מפרש אדמו"ר הזקן את הפסוק "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל" - השמחה בקיום המצוות צריכה להיות הרבה יותר מהשמחה שבהשגת "רוב כל", דהיינו גן עדן⁶. כדבריו בלקוטי-תורה פרשת בעליותך (לג, ד):

צריך האדם לעשות המצוה בשמחה, כמו שכתוב "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל"...

ופירוש "מרוב כל" - אינו פירושו מכל תענוגי עולם הזה בלבד, כי זהו פשיטא, שהרי כל תענוגי עולם הזה אינן אלא פסולת... ואין ערוך לפנימיות החיות שהוא זיו השכינה המתגלה בגן עדן, שצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה... והנה על זה אמרה תורה "מרוב כל", פירוש מכל מיני עונג עד רום המעלות...

אבל שמחת המצוה עצמה היא למעלה מבחינת ש"י עולמות הללו [שבגן עדן], שאינה מתלבשת בהם, כי המצוות הם רצון העליון ברוך הוא, שבהם מלוכש עונג העליון ברוך הוא, שהוא למעלה מעלה מגדר התלבשות, והוא בחינת "עין לא ראתה אלקים זולתך".

הרי שדווקא בעולם הזה תופס האדם הרבה יותר ממה ששיגי בדרגא הכי נעלית שבהשגות גן עדן⁸!

5. במשנה הקודמת נאמר "עולם הזה דומה לפרוזודור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזודור כדי שתכנס לטרקלין". וכבר כתב בתו"ט שם: "רישא אסיפא לא קשיא, כי העולם הזה הוא למעשה ועולם הבא הוא לגמול וקורת רוח". ומצד קורת הרוח של האדם ודאי עולם הבא עדיף. אמנם המבואר כאן הוא מצד עצם המעשה, שהדבקות של האדם בה' שבעצם המעשה גדולה מן הדבקות שע"י השכר והגמול בעולם הבא.

6. הנקרא "כל", כמבואר בבבא-בבא-בבא יז, א: הטעמן מעין עולם הבא שנאמר בכל מכל כל. וראה בהמשך המאמר בלקוטי תורה שם.

7. עוקצין ג, י: עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות.

8. ואלו דברי בעל צמח-צדק בפתיחת ספרו "דרך מצוותיך":

להתבטל או להתענג?

ה. אך עדיין יש לשאול:

מאחר שבעולם הזה אי אפשר להשיג את ה' ולהתענג מההתאחדות עמו, מדוע אם כן "יפה שעה אחת בתשובה וכו' בעולם הזה" - מהו ה"יופי" בדבקות ובהתאחדות זו בשעה שאיננו מרגישים זאת כלל?!

אך שוב יש לזכור כי בעיני אדמו"ר הזקן תכלית האדם אינה העונג ושביעות-הרצון הרוחנית שלו, כי אם ההתבטלות השלמה אל ה'. ולכן "יפה" וטוב לו לאדם לדבוק בקב"ה עצמו, אף שלא יוכל להתענג מזה, מלהשיג ולהתענג - מזיו והארה ממנו יתברך בלבד.

וכדבריו הנפלאים בלקוטי תורה פרשת תזריע (ב, ב):

מה שכתוב "כי עמך מקור חיים", שהם חיי העולם הבא ותענוג אלקי שנמשך לנשמות בגן עדן להתענג על ה' מחמת השגתם והשכלתם בהשגה והשכלה מופלאה מאד, ועם כל זה אין השגה זו מגעת אלא בבחינת "עמך", שהוא דבר הטפל ובטל אצלך, ולא אתה ממש, כי לית מחשבה תפיסא ביה כלל, אלא השגתם הוא בבחינת זיו השכינה, זיו והארה בעלמא.

והוא מה שאמרו רז"ל "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". ואומרו "מכל חיי העולם הבא", כיוון לכל מדריגות המעלות והנכבדות הנמצאים בעולמות הרוחניים, מקום תפוקי הנשמות ושנהנין שם מזיו השכינה גבוה מעל גבוה וגבוהים עליהם, כידוע לבאי שערי הארז"ל - כולם אינן כדאי נגד שעה אחת בתורה ומעשים טובים בעולם הזה, והיינו כי גילוי אלקות הנמשך על ידי איזו מצוה בעולם הזה היא העולה על כולנה ועודפת לאין קץ ושיעור ותכלית על כל תענוגי חיי העולם הבא, כנ"ל... וכדכתיב "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד", פירוש, לכל מיני כלות הנפש ותענוג הנשמות מהשגתם באלקות בגן עדן יש קץ וגבול, שעד כאן מגיע השגתה ולא יותר, אבל "רחבה מצותך" - לקבל בה גילוי אלקות בבחינת אין סוף ובלי תכלית, שזהו פירוש "מאד", שעניינו מורה על בלתי הגבלה ושיעור.

מה לנשמה ולעולם הזה?!

מעניין למצוא פרט מסוים המובא במסילת-ישרים כראיה לעניין אחד, בעוד בתניא מובא אותו הפרט עצמו לבאר עניין הפוך בתכלית - וזאת בהתאם לחילוק הכללי שביניהם.

על פי המסילת-ישרים, מעלתה העליונה של הנשמה מוכיחה שאין מקומה בעולם הזה, שכן אין צורך בהורדת נשמה כה עליונה למקום כה שפל (שם בהמשך פרק א):

לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה... שאם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם... אלא בריאתו של האדם למצבו בעולם הבא היא. ועל כן ניתנה בו נשמה זאת, כי לה ראוי לעבוד, ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו... וזה פשוט.

ואילו לדברי בעל התניא, ההפך הוא הנכון - דווקא בהיותו בעולם הזה אנו זקוקים לנשמה כה עליונה, שכן רק לה ניתן הכוח לרוממו ולתקנו, דבר שאינו בכוחם אפילו של מלאכים (תורה אור בראשית ד, ב):

גם המלאכים יש להם עבודה זו לבטל ה"יש" והגוף שלהם על ידי נשמתם... וכן גם ישראל צריכין לבטל ה"יש", שהוא הגוף הגשמי שלהם, ע"י נפשם האלקית שהיא בעצמה אינה צריכה תיקון... [ומקורה הוא] הג'ה למעלה ממקור מחצב נפשות המלאכים, ולכך יכולה להפוך ולכבש גם גוף גשמי, מה שאין כן המלאכים אילו היה להם גוף גשמי לא היו יכולים להפכו כלל ולהיות בביטול היש, אלא היו נופלים ממדרגתם לגמרי [וכמו שמצינו בפיללים אשר היו בארץ, שבירדתם למטה נפלו לגמרי ממדרגתם]. רק נשמות האדם דוקא מצד מעלת נשמתם, עלו במחשבה כו', יכולים להפוך גם גוף גשמי. וכמשל מדרות אש גדולה שמאירה למרחוק יותר מקטנה.

אם כן, בעוד לפי המסילת-ישרים מעלת הנשמה מוכיחה שאין מקומה האמיתי כאן אלא בעולם הבא, הרי על פי בעל התניא כל מעלה זו אינה אלא לצורך ירידת הנשמה לעולם הזה.



עולם העשייה
ברכות השחר
קרבנות

עולם היצירה
פסוקי דזמרה

עולם הבריאה
קריאת שמע וברכותיה

עולם האצילות
תפילת שמונה עשרה

בסולם התפילה

הרב משה שילת

תופסים מרחבים

בטלים ומבוטלים בתוך האור האלוקי, "אילו ניתנה רשות לעין לראות את האין האלוקי היו הנבראים מתבטלים ממציאיותם" (תניא, שער היחוד והאמונה פרק ג).

לא מבינים, אבל בהחלט מתרגשים. אנחנו מתפעלים ומרגישים שה' הוא הדבר האמיתי ושאינו עוד מלברו.

על-מנת לעבור מהפך אישיות עמוק יותר, עד שנצליח להגיע למצב שהגשמיות לא תתפוס אותנו אלא הרוחניות, נזדקק לא רק להתרגשות אלא גם להבנה עמוקה, אליה נגיע בשלב מתקדם יותר בתפילה. אך כבר כעת, עצם ההתרגשות מהקדוש ברוך הוא מרוממת אותנו מעל הטביעה בעולם הטבעי, ומסיטה מעט את הווילון מעל העולם המעלים. אשרי הזוכה לומר את הפסוקים, ליהנות מהם, לטעום אותם ולהתעלות יחד אתם להסתכלות מחודשת על העולם הזה.

לזמר עריצים

במונח "פסוקי דזמרה" טמונה משמעות נוספת מעבר לביטוי הרגיל של שירה וזמרה, והיא מלשון לומר, לחתוך ולעקור (מטה משה חלק א אות נג. לקוטי תורה בחוקותי מז, ד). עצם ההתלהבות והשמחה בה' בכוחה "לזמר עריצים" (על-פי ישעיה כה, ה) ולכרות את כל הקוצים המפריעים.

כשם שבאדמה, יונקים הקוצים את לחולות האדמה ומונעים את צמיחת האילנות, ובאילנות

בפסוקי דזמרה אנחנו מתלהבים. ה' בורא את העולם יש מאין, מחיה אותנו, מנהיג ונוכח בו. "הוא אמר ויהי", ו"הוא ציווה ונבראו". אין ספור יצורים מגוונים, מושגחים בהשגחה פרטית, בטלים אל ה'. הבריאה כולה שרה לה': "הללו את ה' מן השמים, הללוהו במרומים, הללוהו כל מלאכיו... הללו את ה' מן הארץ, תנינים וכל תהומות" (ראה בסידור הארז"ל כאן, שפרק זה כולל ד' עולמות אבי"ע, ד' יסודות ארמ"ע וד' סוגי דצה"מ).

ההתבוננות בפלא הזה של מושג הבריאה כשלעצמו ובכל הפרטים העסיסיים של הבריאה ממלאת את הלב באהבה לה'. כך כותב הרמב"ם: "כשיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים (של ה'), ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול" (הלכות יסודי התורה ב, א).

מסיטים את הווילון

את בריאת העולם המתחדשת בכל שעה אנחנו לא מסוגלים להבין עד הסוף, כי אנחנו בעצמנו חלק מהעולם הזה, מה"יש", ולא באמת מבינים את ה"אין" ואת פלא האפשרות ליצור יש מאין (אם מתכנשין כל באי עולם אינם יכולים לברוא יתוש אחד ולהטיל בו נשמה - ירושלמי סנהדרין ספ"ו. ספרי ואתחנן ו, ה. בראשית רבה פרשה לט, יד). אם היינו מבינים את זה עד הסוף לא היינו ברואים... היינו

ואי אפשר להימנע מלהביא את עדותו היקרה של נכדו של בעל התניא, הלא הוא בעל הצמח-צדק נ"ע, בספרו "דרך מצוותיך" (קלח, א אורות זקנו):

וכך היה נשמע הלשון ממורנו ורכנו נ"ע בדבקותו, שהיה אומר בזה הלשון:

איך וויל זשע גארניט. איך וויל ניט דייין גן עדן, איך וויל ניט דייין עולם הבא כו', איך וויל מערניט אז דייך אליין (=אינני רוצה דבר. אינני רוצה בגן עדן שלך, אינני רוצה בעולם הבא שלך. רוצה אני רק כך לבדך)...

*

לסיום יש להעיר כי למרות כל האמור הדברים אינם כה פשוטים, שכן גם הרמח"ל עצמו, להלן במסילת ישרים (פרקים יח-יט), מבאר את עבודת ה' באופן של "לעשות נחת רוח ליוצרו", וכן מצינו בשאר חיבוריו ביאורים נוספים בכוונת הבריאה⁹. ומאידך, גם בלקוטי-תורה לבעל התניא ישנה התייחסות לעניין זה של "להיטיב לברואיו" ושליטת קבלת שכר באופן של "נהמא דכיסופא", וכן טעמים נוספים בכוונת הבריאה. ואי"ה נרחיב בנקודות אלו (ובנקודות נוספות) בחלקו השני של מאמר זה.

9. לקבל רק מהארה אחת, ובלבד שנהנה הוא" (מאמרי אדמו"ר הזקן תקע"ב, ע' קצ).

10. ראה קל"ח פתחי חכמה פתח ד, אדיר במרום בתחילתו ובע' שצג, דעת תבונות סימנים לד, לו, קנח ועוד, ובמכתבו שבסוף אגרות פתחי חכמה.

ואי לזאת "ועמך - לא חפצתי", אלא האהבה רבה היא ליבטל וליכלל באור אין סוף ברוך הוא ממש ולאשתאבא בגופא דמלכא שלמעלה מעלה מבחינת זיו והארה.

והגם שבבחינה זו אי אפשר להיות על דרך "יושבין ונהנין מזיו", כי אם אדרבה - בחינת ביטול במציאות, מה שאין כן בחינת יושבין ונהנין שמהותה ועצמותה (של הנשמה נשארת) כמו שהוא כו', אף על פי כן - זה רצונה וחפצה, להתבטל במהותו ועצמותו מלהיות נהנין רק מזיו כו'.

וזהו הנקרא במשנה שלא על מנת לקבל פרס. שבחינת נהנין מזיו נקרא "פרס", שאינו [אלא] רק פרוסה, מלשון "הלא פרוס לרעב לחמך", ולכן אינו חפץ בפרוסה זו וזיו זה, כי אם לאשתאבא בגופא דמלכא בבחינת ביטול בעצמיות אור אין סוף ברוך הוא כו', אשר שם [=ביחס לביטול זה] פרוסה הנ"ל כלא ממש חשיבי, כטיפה באוקיינוס.

מה שאין כן... שהאהבה היא על מנת לקבל פרס בגן עדן, דהיינו שחפץ קרבת אלקים ולדבקה בו, דהיינו שתשאר עצמות ומהות הנפש כמו שהיא דבוקה בו יתברך בגן עדן... ואינו חפץ לאשתאבא וליבטל כהתכללות נר באבוקה בעצמיות אור אין סוף ברוך הוא... שעושה את הטפל עיקר, דהיינו על מנת לקבל פרס, בשביל ה"לגרמיה" שלו⁹.

9. "כי אהבתו הוא בבחינת לגרמיה, שיהיה הוא נהנה ומרגיש תענוג, ואין לו חפץ בנסתרות לאשתאבא בגופא דמלכא וליבטל באורו יתברך, כי מה לו בהתכללות זאת, עם היותה במקום רם ונשא מאד, אבל הוא יבטל לו ממציאיותו ולא ירגיש מאומה! ומסתפק במועט יותר



עצמם מפריעים הענפים היבשים לצמיחת הענפים הבריאים, כך בעבודת ה', בכנסת ישראל שהיא כרמו של הקדוש ברוך הוא, עלולים לצמוח קוצים וצריך לזמרם. אנחנו חייבים לנקות את עצמנו מהקוצים, וההתלהבות של פסוקי דזמרה עושה את זה.

הקוצים אינם עבירות (עליהן הכרחי לחזור בתשובה לפני תחילת התפילה), אלא דברים בטלים של משך היום ומחשבות סתמיות שלא נראות לנו כהפרעה לעבודת ה'. כשהנפש באה להתרומם היא מרגישה פתאום כבדות בלתי מוסברת, היא מסתבכת בקוצים היבשים האלו. פסוקי דזמרה הם "חקיקה מבחזין" -

ניקיון ללכלוך שנדבק מבחזין, המאפשר לאדם להתרומם מכל ההפרעות האלו.

לימוד בבקאות

תורו של הניקיון הפנימי והיסודי יגיע בכרכות קריאת שמע וקריאת שמע. בחסידות מדמים את ההבדל בין שני חלקי התפילה ללימוד לבקאות מול לימוד לעיון. לפני העיון מוכרחים ללמוד בקיאות, לתפוס מרחבים ולהתלהב מהרוחב וההספק, אבל לאחר הלימוד בבקאות לומדים בעיון, כאן יש הפנמה וחבור עמוק יותר וממילא גם התלהבות גדולה יותר.

שני הלימודים האלו את ה' ואת הנשמה שלנו, בבקאות ובעיון, חשובים מאוד בתפילה.

הברכה שכולה ברוך

שלנו. אנו מברכים אותו והוא מברך אותנו. לאחר שהוא נמשך אלינו, אנחנו מברכים אותו במשמעות הפשוטה של ברכה בחלק השני של ברוך שאמר.

ברכת ברוך שאמר תוקנה כפתיחה לפסוקי דזמרה, מפני שמה שמתרחש בה הוא הסבר לתוכן הפנימי של מזמורי פסוקי דזמרה. אנחנו מהללים ומשבחים את ה', מגלים אותו בעולם הגדול ומנכיחים אותו בתוך ה"עולם קטן" של האדם המתפלל.

בברוך שאמר, לקראת אמירת פרקי התהילים של פסוקי דזמרה, אנחנו מכריזים שה' "משובח ומפואר בלשון חסידיו ועבדיו ובשירי דוד עבדך" ואנחנו "נהללך ה' אלקינו בשבחות ובזמירות, נגדלך ונשבחך ונפארך!"

כל חפצו יהיה הכוונה

שני קצוות מודגשים בברכה: ה' חי לעד, גזור ומקיים, ומצד שני - ה' מרחם על הארץ, פודה ומציל. השליטה של ה' בבריאה היא מוחלטת, הוא קובע את חוקי הטבע ועלינו מוטל לקיים את דבריו - עד כאן המפגש שלנו עם מלכנו. אך יש גם מפגש עם אבינו היקר - ה' מרחם, יכול ברגע אחד לרומם אותנו מעל לחוקי הטבע הנוקשים, מעניק לנו שכר טוב על מעשינו ומרחם עלינו בנפילותינו.

עיקר הדיבור בברכה הזו הוא על הקשר של ה' עם העולמות והתהוותם בכל רגע ממש מרוח פיו: "וזהו פירוש ברוך שאמר והיה העולם. שהתהוות העולמות הם במאמר ורוח פיו יתברך, והוא בבחינת ברכה והמשכה בגילוי. וכאשר משיג ב'אין' האלקי המחיה את ה'יש', אז הרי אין ה'יש' נראה מציאות כל-כך, ואינו נמשך אחרי ה'יש' ממש, ולא ירצה בישות של ה'יש' כי אם כל חפצו ורצונו יהיה הכוונה האלקית שב'יש' הזה" (כ"ק ארמו"ר הרי"צ מליובאוויטש, מאמר "איש יהודי", ספר המאמרים קונטרסים א).

אנו פותחים את החלק הראשון ב"ברוך הוא" ומסיימים אותו ב"ברוך שמו". הצמד הזה מלווה אותנו בכל פעם שאנו שומעים את שם ה' בברכה, השומע עונה "ברוך הוא וברוך שמו". "הוא" זה הוא בעצמו, הנסתר והנעלם. "שמו" זה הגילוי שאנו מכירים ויודעים לכנותו בשם. ההמשכה, ה"ברוך", של ה' אלינו היא גם של "הוא" בעצמו וגם של "שמו", שמותיו הקדושים. אם היו נמשכים אלינו רק שמותיו היינו רחוקים מעצמותו, ואם הוא היה נמשך אלינו רק בעצמותו קשה היה לנו לתפוס ולהרגיש בו. לכן אנו זקוקים גם ל"הוא" וגם ל"שמו" (על-פי סדור עם דא"ח).

"וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל: אַתָּה קָדוֹשׁ וּמְפָרֵשׁ מִהַעוֹלָמוֹת, וְאַתָּה יוֹשֵׁב, מְתִישֵׁב וְנִמְשָׁךְ לְתוֹךְ הָעוֹלָמוֹת, עַל־יַדֵּי תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל, עַל־יַדֵּי הַשְּׂבָחִים שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל מְשַׁבְּחִים אוֹתְךָ

(הבעל שם טוב, כתר שם טוב השלם, הוספות 8)

אשרי יושבי ביתך

אשרי, אשרי, אשרי

בנוסף לכך שאנו אומרים את המזמור שלוש פעמים בכל יום, הרי שבתחילת כל "אשרי" אומרים שלוש פעמים "אשרי": "אשרי יושבי ביתך... אשרי העם שככה לו, אשרי העם שה' אלוהיו". אשרי מלשון אושר ותענוג. אם בכל מקום שלוש פעמים יוצרות 'חזקה', הרי ש'אשרי' הוא שלוש פעמים כפול שלוש פעמים בכל יום! שפע עצום של תענוג!

באמירת "אשרי" ניתן להתענג בתענוגים, תענוג הנפש, "טוב זמרה אלוהינו"! עצם אמירת "אשרי יושבי ביתך" טוב הוא, וניתן להגיע בו לרמה של אמירת הפסוקים האלו ללא מבוקש אחר מלבד לשובב את הנפש ולענגה, כי כנזכר לעיל "כולו הודאה ושבח", בבחינת "טעמו וראו כי טוב ה'".

אין נו"ן, יש סמ"ך

אות נו"ן היא האות היחידה שאין לה פסוק ב"אשרי". חז"ל אומרים שרוד המלך לא רצה להזכירה כי היא מרמזת על נפילה, "נפלה לא

"אשרי יושבי ביתך" הוא המזמור החשוב ביותר בפסוקי דזמרה. "האומר תהלה לדוד שלוש פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא" (ברכות ד). בפסוקי דזמרה, לפני "ובא לציון" ובתחילת תפילת מנחה, אנו מקיימים את מאמר הגמרא ומשננים ומתפללים את המזמור שלוש פעמים בכל יום. מה יש בו, ב"אשרי", שהופך אותו לחשוב כל-כך?

הגמרא (סו) מסבירה שהמיוחד בפרק הוא השילוב של שני דברים גדולים: הפסוקים מסודרים לפי אל"ף ביי"ת, ובנוסף מופיע בו הפסוק המופלא: "פותח את ירך ומשביע לכל חי רצון". בחסידות מוסבר שאלו שתי המתנות שנותן לנו ה' יתברך: המתנות הרוחניות שעיקרן הוא התורה הקדושה שמיוסדת באותיות קדושות ומופלאות, והמתנות הגשמיות שעיקרן השגחה פרטית על פרנסתנו וכל צרכינו.

בנוסף, המייחד את "אשרי" הוא ש"כולו הודאה ושבח ואין בו בקשת צרכי עצמו רק דרך רמז בעניין 'פותח את ירך'. זהו איש שאינו חושש כל-כך לצרכי העולם הזה, על כן הוא בן העולם הבא" (יהל אור ליצמח צדק, מזמור קמה).

תוסיף קום בתולת ישראל". בפסוק הפותח בסמ"ך מדבר דוד המלך על סמיכת הנופלים והקמתם.

העניין הזה דורש הסבר. הרי לא חסרות מילים שילליות הפותחות בשאר האותיות או מילים חיוביות הפותחות בנו"ן. מה עם "הנוי והנצח לחי עולמים", ומה קרה במזמורים אחרים הבנויים על האל"ף ב"ת, בהם מקומה של הנו"ן לא נפקד?

החסידות מסבירה שזה בדיוק העניין, הנפילה היא אכן נושא שדוד המלך רצה לכלול במזמור, אבל כדי לא להפיל אותנו, דוד לא רצה להזכירה מפורשות אלא ברמז בלבד. לאחר הפסוקים המרוממים מתחילת המזמור, מתייחס דוד המלך

היקום כולו מריע!

פרקי התהילים שאומרים לאחר "אשרי יושבי ביתך" הם פרקי שירת האדם והבריאה כלפי ה' המסיימים את ספר התהילים, והם רובם של פסוקי דזמרה.

מ"הללי נפשי" ל"כל הנשמה"

אף שקשה לתת כותרת ממצה לכל מזמור, ניתן לציין מאפיינים בולטים (ראה "אני תפילתי", הרב ניסן מינדל).

המזמור הראשון (קמו) מתחיל באדם היחיד, בתלותו המוחלטת בה' עושהו אשר ביכולתו להוציאו מכל מצוקותיו. ה' עוזר לעשוקים, לכפופים, לרעבים, לאסורים, לצדיקים, לגר, ליתום ולאומנה. כל אחד ואחד מושגח בהשגחה פרטית המיוחדת לו.

המזמור השני (קמו) עובר לעם ישראל כולו ולירושלים - העיר שכולה קודש לה'. בפרק זה יש גם יותר התייחסות לחוקי הטבע הכלליים מאשר למצבו הספציפי של כל פרט ופרט. חוקי הטבע הם בעצם השומרים שהציב הקדוש ברוך הוא כהגנה עלינו, בנוסף להשגחה הפרטית שיש על כל יצור לעצמו.

המזמור השלישי (קמו) מדבר על הבריאה כולה לפרטיה, דומם, צומח, חי ומדבר. הבריאה בטלה אל ה' ותלויה בחסדו. החלק הראשון של הפרק הוא הלל של צבא השמים על כל פרטיו, והחלק השני הוא ההלל העולה מן הארץ על שלל פרטיה.

לנפילה. עם ישראל וכנסת ישראל בגלות, והקדוש ברוך הוא בחסדו סומך נופלים.

ה' סומך ומרים את הנופל, גם את הנופלים בגשמיות וגם את הנופלים ברוחניות. גם את עם ישראל ככלל וגם כל יהודי בפרט. נפילה היא דבר קשה, הרגליים נופלות ואתן הגוף כולו. הדבר הראשון הוא להרים את הנופלים.

בנוסף, יש את הכפופים, אלו שהרגליים עדיין סוחכות אותם אבל ראשם וגופם מטים ליפול. יהודי הנו "חלק אלוה ממעל ממש" והוא לא אמור להיות כפוף, ולכן ה' לא מסתפק בכך שנעמוד על הרגליים והוא זוקף את הכפופים.

המזמור הרביעי (קמט) עוסק בעתיד לבוא, בשיר החדש שיושר אחרי שתכלה הרשעה ויתגלה הצדק. הרעיון הוא שהאדם יכול להעמיד את עצמו במצב גאולתי, לדלג כבר עכשיו אל מקום נפשי של גאולה מוחלטת מבלבולי העולם.

המזמור החמישי (קנ) הוא שירה נפלאה ומסכמת של כל קולות השיר כולם כלפי ה'.

סדר ההשתלשלות

אדמו"ר הזקן מסביר את הסדר שבפרק האחרון: "הללו א-ל בקדשו" הוא הלל לדרגה הקדושה המופרשת מאתנו, שאין לנו בה שום השגה.

ממנה נמשך השפע דרך הילול "רקיע עוזו", הם המסכים שבינינו ובינו; מסכים שאמנם חוצצים, אך בד בבד מאפשרים לנו לקבל את האור אותו הם מצמצמים עבורנו.

בהמשך, האור אכן נמשך "בגבורותיו", עם הרבה צמצום, אך רק בזכות ההקטנה הזו אנו מרגישים ומשיגים את "רוב גודלו" הנחשף לעינינו, ריבי רבבות ברואים מכל הסוגים.

מתוך התבוננות בהשתלשלות האין-סוף עד אלינו, מהלל הבריאה "בתקע שופר". כמו בתקיעת השופר בראש השנה, יש כאן חזרה בתשובה עמוקה. כל הבריאה משתוקקת לחזור בתשובה אל מקורה, ומהלל "בנבל וכינור, בתוף ומחול, במינים ועוגב" - כלי נגינה וקולות

שמביעים השתפכות וכמיהה. היקום כולו מאוחד בגעגוע לה' יתברך.

"כל הנשמה תהלל י-ה הללויה".

עשר ספירות

עשרת ההילולים שבפרק זה מכוונים כנגד

עשר הספירות, מ"הללו א-ל בקדשו" שכנגד ספירת החכמה ועד ל"הללוהו בצלצלי תרועה" שכנגד ספירת המלכות. הדברים מבוארים בספרי החסידות, ומתוכם למדים אנו שהפרק הזה כולל את כל סדר ההשתלשלות והקשרים שבין הקדוש ברוך הוא ועולמו, ואין מתאים ממנו לחתום את התהילים ואת עיקרם של פסוקי דזמרה.

כשהים הופך ליבשה

את כל מי שצריך להטביע. רק תאמין בו, אמונה גדולה ומוחלטת.

הנסתר מתגלה

דבר נוסף ועמוק טמון בקריעת הים היומית: קריעת ים סוף היתה התגלות העולם המכוסה והנעלם בתוך העולם הזה.

לעומת הארץ שבה הכל חשוף, הים מכסה על הנבראים שבתוכו, "כמים לים מכסים". העולם המכוסה הוא ביטוי לעולם נעלה ונסתר. בקריעת ים סוף הים הפך ליבשה - כלומר, "עלמא דאתכסיא" התגלה ב"עלמא דאתגלייא", והסוד הנעלם הפך להיות פשוט וברור (לקוטי תורה צו יד, ב).

הקדוש ברוך הוא שתל אותנו בעולם הגלוי, על אף שרובה של ההתרחשות האמיתית הוא בנסתר. הוא נותן את הכוח לכל יהודי לקבל כוחות והשראה מהעולם המכוסה, אותו מסמל הים, ולהמשיכו לתוך חייו, לתוך העולם הגלוי והארצי.

לאחר הגאולה ממצרים, ערוות הארץ, ולפני מעמד קבלת התורה, היינו חייבים לעבור דרך בקיעת כל המסכים, בה ראתה שפחה את מה שלא זכה לראות הנביא יחזקאל! (לקוטי תורה שם טז, ב).

ככל בוקר מחדש אנחנו יוצאים ממצרים ומקבלים את התורה, ובכל יום מטעים אותנו הקדוש ברוך הוא את קריעת ים סוף ואומר לנו: קחו כוחות מהעולם המכוסה. הקדוש ברוך הוא מאפשר לכל אחד ואחד מאתנו, ולא רק לנביאים ולגדולי ישראל, ללכת בתוך הים שהופך ליבשה.

מדי יום אנו שרים את שירת הים. יציאת מצרים היא יסוד גדול באמונתנו, מתן תורה הוא יסוד חיינו ואורך ימינו, אבל קריעת ים סוף? הנס שנעשה לאבותינו היה אמנם גדול ועצום, אך מדוע עלינו להזכירו מספר פעמים בתפילה ובנוסף להקדיש לו פרק נכבד ביותר בפסוקי דזמרה ולשנן את השירה לכל אורכה מדי בוקר?

בחסידות מוסבר שקריעת ים סוף הוא עניין יום יומי. כל אדם מתחיל את יומו וקשיים חוסמים אותו, קשים שקריעת ים סוף... איך הוא יצליח לצלוח אותם, מנין יגיעו הכוחות והביטחון? והתשובה היא: יהודי! ה' קורע לך את הים!

בשורה גדולה

קריעת ים סוף היתה אמירה ברורה של ה' יתברך: מי שהולך בדרך הנכונה, שלא יחשוש מכלום. ואם צריך - גם הים ייקרע. אין מה להתפעל ולהתבלבל מניסיונות. במכילתא מובא שעם ישראל היה מבולבל על שפת הים, כשמצרים מאחוריו והפחד בלבו. עם ישראל נחלק לארבע כתות: כת אחת אומרת ניפול לים (במשמעות של התאבדות), כת אחת אומרת נשוב למצרים, כת אחת אומרת נתפלל ("נצווח כנגדך") וכת אחת אומרת נעשה מלחמה. את כולן (!) השתיק ה' ואמר למשה רבנו: "דבר אל בני ישראל ויסעו!" לכו ישר בדרך בה הוריתי לכם, היכנסו לים ותראו שהכל בסדר.

יהודי מתחיל את היום בבוקר ויש לו בשורה גדולה: סע קדימה! עשה את העבודה שלך, ה' אתך והוא יעשה את שלו. אם צריך הוא גם יסלול עבורך דרך בתוך הסערה ויטביע בתוכה

מנהגים למערכת



בדור זה יש צורך באחדות

בגליון ד [אדרשני תשע"ז] צוטט מכתבו של הגרא"א דסלר זצ"ל אל רבי יצחק הורוויץ הי"ד ("המתמיד"), ובו נכתב בין השאר (בנוגע למחלוקת בעניין הצמצום):

ולכאורה בדבר זה אשר יש בו צורך לאיחוד ודיבוק בין החרדים לדבר ה', היה ראוי לפרסם הדבר שאין חילוקי דעות בעצם העניינים אלא איך להשתמש בהם בעבודה.

אבקש להעיר כי הנוסח הנכון של דברי הרב דסלר הוא: **בדור זה אשר יש בו צורך וכו' (ולא "בדבר")**, וכן ראיתי נדפס בספר 'יראת

התניא ונפש החיים (א)

ברצוני להודות עבור החוברת המצוינת "אור וחיות" גליון ה [סיון תשע"ז]. המאמרים מאירים ומשמחים ומגרים את המחשבה.

אבקש להתייחס לנדפס במאמר על תורה לשמה בתוך המסגרת: "הנפש החיים מחלק בין קיום המצוות, בהן יש הכרח לכוון בשעת העשייה לעשותן לשמן, ובין לימוד התורה שבו אין צריך לכוון לשמה, משום שהתורה היא עצמה חכמתו ית', מה שאין כן במצוה".

ובהמשך הדברים הובא מדברי בעל התניא בשני מקומות, בהלכות תלמוד תורה ובתורה אור, שמהם משמע (לדעת כותב המאמר) "באופן הפוך":

בהלכות תלמוד תורה מבאר הטעם שהרמב"ם כתב "לעולם יעסוק אדם בתורה... שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" דוקא על התורה ולא על המצוות, "שהמצוה נעשית כתקנה על כל פנים, אלא שמחשבתו אינה לשם מצוה, אבל בתלמוד תורה כשלומד ואינו מקיים מה שלומד, הרי עליו נאמר "ולרשע

ה' אוצרו'. וכמובן לאור תיקון זה תוכן הדברים ברור הרבה יותר.

כפי שצייתם, משפט זה שהופיע במהדורה הראשונה של המכתב מאליו הושמט ע"י העורכים במהדורות הבאות, ויישר כחכם על שהבאתם את הדברים בשלמותם, וכן על שאר הדברים היקרים המתפרסים בגליון זה.

חילכם לאורייתא.

שלמה זלמן שטרן
צפת

אמר אלקים מה לך לספר חוקי", וסלקא דעתך אמינא שראוי לו שלא ילמוד, קא משמע לן דאפילו הכי התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף על כל פנים, שהמאור שבה מחזירו למוטב, וסופו ללמוד ולקיים לשמה". הרי שהכוונה לשמה נחוצה יותר בתורה מאשר במצוות.

ובתורה אור כתב "המצוות לא תצטרך להם עבודת האדם לתקנם ולכוון אל אמתם, כי מצוות אינן צריכות כוונה לפי שהן בעצמם מתוקנים ונשתלשלו ממעלה למטה כו', והעושה המצוה – המשכת אלקות שגורם אינה מצד עבודתו, רק מחמת המצוות עצמן כו'. מה שאין כן בתורה ותפילה, שהיא עבודת הלב, תלויה דוקא בכוונת האדם".

אבל לפי עניות דעתי נראה שאין סתירה בין דברי בעל התניא לדברי בעל נפש החיים, וכדלהלן:

רבי חיים זצ"ל מחלק בין המחשבה הרצויה ביותר שיש בקיום המצוות לבין המחשבה הרצויה ביותר שיש בלימוד התורה.

בהלכות תלמוד תורה מבאר בעל התניא זי"ע שמצוה המתקיימת מתוך מחשבה לא טובה היא בכל זאת מצוה, ומובן שכדאי לעשות אותה, לעומת לימוד תורה שבמחשבה של לקנטר יש בעיה של "ולרשע אמר...", ויש הוה אמינא להימנע מלימוד תורה של לקנטר, ולכן צריך לחדש שבכל זאת ילמד, כי גם בתורה כזאת יש פן חיובי: המאור שבה יחזירו למוטב.

בינתיים לא קרבו דברי אלו לדברי אלו:

רבי חיים זצ"ל דן בפן החיובי של קיום מצוה – איזה מחשבה לחשוב לכתחילה בשעת קיומה; בעל התניא זי"ע דן בפן השלילי של קיום מצוה – האם לקיים מצוות כאשר כוונתו לרעה.

גם המבואר בתורה אור אינו סותר את הנ"ל לפענ"ד. בתורה אור מסביר בעל התניא זי"ע שהקב"ה ציווה לקיים מצוות דוקא בשעה שהאדם עסוק בצרכים הגשמיים שלו, וכדי שהיהודי לא יתרחק יותר מדי ח"ו, עשה

התניא ונפש החיים (ב)

בגליון ה הבאתם במאמר המוסגר ששיטת הנפש החיים היא שבמצוות יש הכרח לכוון לשמה ואילו בלימוד התורה אין צריך לכוון לשמה, וצייתם לשערך ד [פרק ב וצ"ל] פרק ג.

עיינתי בדברים, ולהבנתי אין נראה כן.

הנפש החיים כתב שם דחלוק לשמה דתורה מלשמה דמצוות, דלשמה דמצוות היינו לכוון לשם ה', כלומר להדבק בה' ולטהר מחשבתו, ואילו בתורה צריך ללמוד לשם התורה דהיינו להדבק בתורה, וממילא דבוק בה', כיוון שהקב"ה ואורייתא חד הוא, וכמו שפירש שם בפרק י'. אם כן לא כתב שבתורה אין צריך לשמה, אלא שאין צריך בשעת הלימוד לכוון לדבקות בה', כיון שזה גופא מה שעושה – הוא ודיבורו חד, מה שאין כן במצוות לולא כוונתו חסר לו בדבקות בה'. אבל לעולם בשניהם צריך לכוון לשמה [ועוד הוסיף שכוונת לשמה אינה מעכבת, רק שללא כוונה זו המצוה פועלת כחות].

ולכן יש לומר שהנפש החיים יכול להסכים

הקב"ה שהמצוות – גם בלי כוונה – יפעלו את פעולתן בשמים. לעומת זה לימוד התורה בלי כוונה ראויה אינו פועל בשמים (ובכל זאת צריך ללמוד! כדי שהמאור שבה יחזירו למוטב, כמו שביאר בהלכות תלמוד תורה, אבל בשמים זה לא פועל).

בתורה אור אין התייחסות לשאלה מהי הכוונה המתבקשת בשעת לימוד התורה (זאת מבאר הנפש החיים) ואין התייחסות לשאלה האם ללמוד ולקיים מצוות מתוך כוונה לא ראויה, לקנטר (שזה מבואר בהלכות ת"ת). הנידון בתורה אור הוא מה נגרם בשמים בקיום מצוות בלי כוונה ובלימוד תורה בלי כוונה.

אסיים מעין הפתיחה בהודאה עבור הגירוי והדחיפה מצד כותב המאמר ומצד הפצתכם את הדברים – בזכותכם התעמקתי בסוגיא חשובה זו.

משה ב.
ירושלים

עם בעל התניא [בהל' ת"ת פ"ד קונטרס אחרון סק"א] שבתורה נחוצה כוונה לשמה יותר מאשר במצוות, ואין רמז בדבריו איזה לשמה נחוץ יותר. ורק שבפירוש הלשמה שכתב הנפש החיים לענין לימוד התורה כנ"ל, בזה חלק עליו בעל התניא וכמו שהבאתם בגוף המאמר.

ובסיימי רציתי להודות לכם על הגליון המרתק והמעשיר, שדברי התורה שבו פרים ורבים בלב כל אחד ואחד, שבכל מקום דנים בהם ומחכים להם.

ב.ד.
ירושלים.

נ.ב. במה שהבאתם במאמר המוסגר הנ"ל מדברי בעל התניא בשו"ע שלו [שם], ראיתי שבספר פחד יצחק [להגר"י הוטנר זצ"ל] שבועות במאמר ו' ביסס את דבריו על אדמו"ר הזקן בלי להזכירו בשמו, וביאר את דבריו בטוב טעם ודעת.

להיות "איבר" גם ללא כוונה

מבואר בתניא (פרק כג) שהמצוות נקראות "אברין דמלכא", כי כשם שאיבר הגוף בטל אל הנפש - כלומר: הוא נע ופועל לפי רצון הנפש, ומשמש לנפש כלבוש וככלי-שרת - כך כשאדם מקיים מצוה, הוא נעשה כביכול "איבר" של הרצון האלוקי, נפשו וגופו השותפים למעשה הופכים ל'מרכבה' הנושאת בתוכה את הרצון האלוקי הטמון במצוה.

שאלתי היא - מדוע בעל התניא לא מבדיל כאן בין קיום מצוה בכוונה, "לשמה", ובין קיום מצוה ללא כוונה (וכפי שמתבאר להלן (פרק לח ואילך), שיש הבדל עצום בין מצוה בכוונה למצוה ללא כוונה)? האמנם גם כשאדם מקיים מצוה שלא לשמה הוא נעשה בטל אל הרצון האלוקי כביטול איבר הגוף אל הנפש?

תשובה:

במשל זה של היחס בין איברי הגוף אל הנפש המלוכשת בהם יש שני עניינים שונים, שחשוב לחדד את ההבדל ביניהם.

צד אחד של המשל הוא העובדה שהאיברים מבטאים ומביאים לידי פועל את הכוחות שבנפש. לדוגמא: בנפש האדם יש כוח של ראייה ושמיעה (שהרי מובן שלא הגוף הוא הרואה והשומע, אלא הנפש), אך יש צורך בעין כדי לראות ובאוזן כדי לשמוע, ובלעדיהן (וכן כשיש בהן פגם) הכוח שבנפש אינו בא לידי ביטוי והאדם אינו מסוגל לראות ולשמוע. בלשון התניא, האיבר הוא "הכלי" שממשיך אל תוכו את "האור" מן הנפש.

בעניין זה יש כמוכן הבדלים בין האיברים. העין ממשיכה אל תוכה כוח של ראייה דווקא, והאוזן - כוח של שמיעה. ההבדל אינו רק בסוג האור אלא גם במידת האור: במוח שבראש, שהוא משכנה העיקרי של הנשמה, יש אור רב, ואילו בעקב שברגל שורה אור מועט בלבד. כל איבר ותכונתו ופעולתו המיוחדת לו.

אולם ליחס בין הנפש לאיברים יש גם צד נוסף - העובדה שהאיברים בטלים אל הנפש, "שאברי גוף האדם הם לבוש לנפשו ובטלים לגמרי אליה מכל ומכל, כי מיד שעולה ברצונו של אדם לפשוט ידו או רגלו הן נשמעות לרצונו תכף ומיד, בלי שום ציווי ואמירה להן ובלי שום שהייה כלל" (תניא כאן). עניין זה הוא בשווה בכל האיברים. כל איברי הגוף אינם מציאות נפרדת וחיצונית בעלת רצונות

עצמאיים, אלא לבוש וכלי-שרת הנשלט על ידי רצון הנפש. באיזה אופן ובאיזו מידה מתגלית בהם הנפש - בזה יש הבדלים, אבל עצם העובדה שהאיבר נושא את רצון הנפש אינה משתנה בין איבר לאיבר.

כמו ברמ"ח האיברים, גם ברמ"ח המצוות המכונות "אברין דמלכא" אנו מוצאים את שני העניינים הללו: מצד אחד, לכל מצוה יש תוכן מיוחד לה והמשכה אלוקית ייחודית משלה, בדיוק כשם שלאיברים שבגוף יש תכונות שונות והם מגלים את אור הנפש באופנים שונים. מאידך, ברבר אחד שוות כל המצוות - שכולן ביטוי של רצון ה' בלבד, ללא כל חציצה או תערובת של משהו זר, וכשהאדם מקיים אותן הוא נעשה "מרכבה" אל רצון זה המתלבש בו.

אם כן, בעניין הראשון, והוא המבואר בפרקים הבאים, אכן יש הבדל עצום בין מצוה עם כוונה למצוה ללא כוונה, כפי שיש הבדל בין האיברים השונים במידת אור הנפש הנמשך לתוכם.

ואילו בעניין השני, והוא הנידון דידן - העובדה שמעשה המצוה של האדם בטל אל הרצון המתלבש בתוכו - בזה אין כל חילוק בין מצוה למצוה, וככל שאדם קיים את המצוה כהלכתה ויצא ידי חובתו, היינו שמעשהו היה מעשה של מצוה, הרי זוהי תכונתה של מצוה - שכל-כולה ביטוי של הרצון האלוקי בלבד, ללא כל חילוקים בין דרגות הכוונה השונות של האדם.

האיסורים הזמניים והקליפות הטמאות

מבואר בתניא (פרקים יז) שכל הדברים האסורים שבעולם - "כל בעלי חיים הטמאים ואסורים באכילה... וכל מאכלות אסורות מהצומח כמו ערלה וכלאי הכרם" - מקבלים את קיומם וחיותם משלוש הקליפות הטמאות, ואילו הדברים המותרים יונקים את חיותם מקליפת נוגה, שיש בה טוב רע (והאדם יכול להעלותם לקדושה, או להפך, להורידם אל הטמאה).

שאלתי היא לגבי האיסורים התלויים בזמן מסוים, כגון חמץ בפסח או פירות שלא הפרישו מהם מעשר - הייתכן לומר שלפני שהפרישו מעשר מהפירות הם היו אסורים וינקו את חיותם משלוש קליפות הטמאות, ואחרי הפרשת המעשר השתנה מקור החיות של הפירות לקליפת נוגה?

תשובה:

נשארים אסורים לעולם, אלא שלאחר מכן צומחים מן העץ פירות מותרים; מה שאין כן באיסורים הזמניים, שהמאכל עצמו משתנה מאיסור להיתר.

אולם בהנחה שאיסורים אלה הם איסורי גברא אפשר לבאר את הדברים באופן מרווח יותר. להלן כותב בעל התניא כי "מי שהוא בזוללי בשר וסוכאי יין [של היתר] למלאות תאוות גופו... הנה על ידי זה יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבג' קליפות הטמאות". ושואל הרבי זי"ע: מהי ההדגשה "שבקרבו"? אלא שבכך מלמדנו בעל התניא כיצד יורד המאכל אל הקליפות הטמאות: אמנם המאכל עצמו הוא דבר היתר היונק את חיותו מקליפת נוגה, אבל כשהאדם במעשיו מוריד את עצמו, את החיות שלו, לשלוש קליפות הטמאות - הרי הוא מוריד לשם גם את החיות שבמאכל, כי כשהמאכל "בקרבו" הרי הוא נעשה חלק ממנו, והוא - האדם - הופך בעל-הבית עליו.

והוא הדין בענייננו - אף אם האיסור על מאכלים אלה הוא איסור גברא בלבד, הרי כשהאדם עובר על האיסור המוטל עליו ואוכל אותם, הם יונקים את חיותם באמצעותו (לאחר האכילה) מן הקליפות הטמאות.

כדי להשיב על שאלה זו יש להקדים הערה כללית. כידוע, הראשונים חילקו בין "איסורי גברא" ל"איסורי חפצא". ולכאורה, מה פירוש "איסור חפצא"? האם על החפץ עצמו יש איסור? הרי התורה מטילה איסורים על האדם ולא על חפצים. ובאמת דבר זה מובן הרבה יותר על-פי פנימיות התורה, כפי שמבאר כאן אדמו"ר הזקן, שהדברים האסורים יונקים את חיותם מן הקליפות הטמאות (וזהו הפירוש דבר "אסור", כלומר קשור וכלוא בידי קליפות אלה עד שלא ניתן להעלותו לקדושה, ולכן אין להשתמש בו). זהו אפוא "איסור חפצא", להבדיל מאיסור גברא שבו הדבר כשלעצמו אינו יונק את חיותו מן הקליפות הללו, אלא שמתעם אחר ישנו איסור על האדם להשתמש בו.

ובענייננו, כשאנו דנים במקור חיותם של האיסורים הזמניים, הרי הדבר תלוי בחקירת האחרונים הידועה (אתון דאורייתא כלל י, ועוד), אם איסורים זמניים הם איסורי גברא או איסורי חפצא, ומכך תבוא גם התשובה לשאלתך.

אם נניח שאיסורים אלה הם איסורי חפצא, אזי המשמעות היא שמקור החיות של האיסור אכן משתנה עם פקיעת האיסור, כשם שבפירות העץ החיות משתנה כעבור שלוש שנים מאיסור להיתר (אך ברור שאין דין האיסורים הזמניים כדין ערלה, כי בערלה הפירות האסורים

מהיכן זוקחים את הכוח לשובה?
 לשובה ושמחה - היזכו יחזיו?
 איך מליצים אחרטה אמיתית?

עם לימוד עיוני באגרת התשובה

ה'אלול' שלך יראה אחרת!

ימי עיון

תכנית עיונית - אגרת התשובה

יום העיון הראשון
 יתקיים ביום ראשון כ"ח תשרי

בנושאים:

'הורית דרך תשובה'

- על דרך התשובה במשנת התניא
הרב אפרים דמיחובסקי,
 מרבני לב לדעת

מקורות: אגרת התשובה פרקים א-ז, ליקוטי לוי
 יצחק על אגרת התשובה על פי ביאורי הרבי

נשמות, תורה ותשובה

- גילוי עומק הנשמה
 על ידי התשובה
הרב זלמן גופין, משפיע ישיבת
 'תומכי תמימים' המרכזית

מקורות: אגרת התשובה פרק ה-ו,
 מאמר הרבי וכל אדם תשכ"ג

פרטים מלאים יפורסמו בהמשך במוקד הטלפוני.

יום העיון השני יתקיים במסגרת אירועי י"ט
 כסלו בבנייני האומה, ירושלים.

לקראת ימי התשובה הממששים
 ובאים תתקיים במסגרת התכנית
 העיונית של 'לב לדעת'

תכנית לימוד ייחודית על אגרת התשובה

התכנית העיונית תכלול:

• לימוד מונחה ומורחב בנושאי התשובה.

• שני ימי עיון ייחודיים בנושא
 התשובה במשנת התניא.

• מלגות גבוהות למצליחים בבחינות.

הצטרף עכשיו

הירשם אצל הנציג בישיבה או
 בפנייה למערכת:

072-279-2064

(פרטים מלאים יפורסמו במוקד
 הטלפוני לאחר ראש השנה)

lladaat.il@gmail.com

לב
 לדעת

התכנית העיונית