



מעיינותיך

למחשבת חב"ד / גיליון 55 / סיון ה'תשע"ח

אמונה, שכל ורגש

על האמונה ומקומה
בתודעת האדם

המדריך ללומד התורה

מדריך מעשי להצלחה בלימוד
מתוך פרקי אבות

שיחת המלאכים

בין חזיון יחזקאל, הנקרא בהפטרת
חג השבועות, לחזיון ישעיהו



יוצא לאור על ידי ספריית מעיינות
ת.ד. 36251 ירושלים

להצטרפות למנוי: 072-2792066
לשליחת תגובות בפקס: 072-2792060
לתגובות ולקבלת הגליון בדוא"ל: orvechayoot@gmail.com
עריכה: הרב יהודה כהן, הרב ישראל לב, הרב יצחק קפלן, הרב משה שילת

3 ונתרוממתי
שינוי מציאות הבריאה במתן
תורה - על פי שיחה של הרבי
מליובאוויטש זי"ע

**8 כוח האמונה ויחסו
לתודעת האדם**
מאמר מעמיק על מקומה של
האמונה והיחס בינה לשאר
הכוחות הפועלים בתודעת האדם

14 שיחת המלאכים
ביאור הדן שיח בין המלאכים
השונים בברכת יוצר אור

**21 וכתר שם טוב
עולה על גביה**
אמרי קודש של מורנו הבעש"ט
מפורשים ומבוארים

26 המדריך ללומד תורה
ניצוצות מפרקי אבות אודות
הדרכים להצליח בעסק התורה

ונתרוממתי!

במדרש ובגמרא נאמר כי אבותינו למדו תורה וקיימו מצוות בטרם ניתנה תורה לישראל; מהי אפוא הרבותא של מעמד הר סיני, ומדוע לא יכולנו גם אנחנו ללכת בדרכי אבותינו, אף ללא מתן תורה? • רב יוסף מבטא את מעלת חג השבועות באמירה, "אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא". מדוע מדבר רב יוסף בשפת הרמזים? והאם יש קשר בין דבריו אלה לבין היותו סומא ובין העובדה שהיה נקרא בפי כל "סיני"? • מבט מעמיק על המהפכה שחולל מתן תורה במציאות הבריאה, על-פי שיחתו של הרבי מליובאוויטש זי"ע

כו'; אברהם אבינו - זקן ויושב בשיבה וכו', ונמצא לכאורה כי מעלתו של רב יוסף אינה תלויה בהכרח במתן תורה!?

ג) מהו תוכן המילים "דקא גרים" (שגרים) ומדוע לא די היה באמירה "אי לאו האי יומא"?

י) היה זה דוחק לומר שבדבריו לא התכוון רב יוסף כלל למעלת התורה שלו, אלא למעלה הכללית של ישראל, שעליהם אמר הקב"ה "והייתם לי סגולה מכל העמים", דבר שאכן נגזר ("דקא גרים") כתוצאה ממעמד הר סיני ("האי יומא"). שכן עניין נתינת התורה ולימודה הוא העומד במרכז של הסוגיה בגמרא (שם) ולכן נראה יותר שגם דבריו של רב יוסף עוסקים במעלה (לימוד) התורה.

זאת בנוסף לכך שרש"י - ראש הפשטנים - מפרש גם הוא את דבריו רב יוסף: "שלמדתי תורה".

ועוד: מפשטות לשון רב יוסף ברור כי בכוונתו להדגיש את ייחודו שלו על (יהודים) אחרים ולא את מעלת עם ישראל על אומות העולם.

ד) מה מונח מאחורי האמירה "כמה יוסף איכא בשוקא", ולא, לדוגמה, "כמה אינשי (אנשים) איכא בשוקא"? רש"י אף חוזר ומדגיש זאת בפירושו: "הרי

בגמרא מסכת פסחים (סח, ב) מובא מאמר המבטא את המעלה הנפלאה של מתן תורה: "רב יוסף ביומא דעצרתא, אמר, 'עבדי לי עגלא תלתא'; אמר, 'אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא'!". רב יוסף בחג השבועות, אמר, 'הכינינו לי עגלה משולשת (משובחת)'; אמר, 'אלמלא יום זה שגרים, כמה יוסף יש בשוק'!".

אמירתו של רב יוסף מעוררת כמה תהיות ותמיהות:

א) מהי כוונת רב יוסף באומרו "האי יומא"? לכאורה, כיוון שרצה להדגיש את ההבדל בינו לבין אחרים, הבדל הנובע מלימוד התורה שלו (וכפירוש רש"י במקום: "שלמדתי תורה"), מדוע לדבר ברמזים ("אי לאו האי יומא") במקום לומר דברים ברורים ומפורשים - "אי לאו תורה" (וכיוצא בזה)?

ב) יותר מזה, יש לתהות על עצם הנחת היסוד של רב יוסף: מכיוון שהדבר שייחד אותו היה לימוד התורה, לא היה צריך לתלות זאת במתן תורה, שכן גם קודם מעמד הר סיני עסקו אבותינו בתורה, וכמאמר הגמרא (יומא כה, ב), "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם; היו במצרים - ישיבה עמהם

אנשים הרבה בשוק ששמים יוסף". והשאלה היא, האם יש משהו מיוחד בשם זה דווקא, שמסייע להבנת מעלת רב יוסף על אנשים אחרים בשוק (ששמים יוסף)?

(ה) מה תורמת המילה "בשוקא" למאמרו של רב יוסף, ומדוע לא הסתפק בנוסח סתמי יותר, "כמה אינשי איכא"?

ואין לומר שהמילה "בשוקא" נחוצה להדגשת יתר של המרחק המפריד בין רב יוסף היושב בבית המדרש ועוסק בתורה ובין שאר ה'יוסף' המשוטטים בשוק. דבר זה מובן מאליה ומיותר לאומרו, שכן ללא התורה לא הייתה כלל מציאות של בית מדרש וממילא הכל היה "שוק"!

גברא' או חפצא'

ביאור העניין:

ההבדל היסודי בין לימוד תורה וקיום מצוות לפני מתן תורה [כפי שהוזכר לעיל בעניין לימוד תורה על ידי האבות, ובדומה לזה מצינו לגבי מצוות - "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה"] לבין לימוד התורה וקיום המצוות לאחר מתן תורה, הוא - שקודם מתן תורה הדברים נעשו באופן של "אינו מצווה ועושה" ואילו לאחר מתן תורה השתנה המצב ל"מצווה ועושה".

המעלה של "מצווה ועושה", שנתחדשה במתן תורה, אינה נוגעת רק לגברא', דהיינו לאדם ה"עושה" (ששכרו רב יותר, וכיוצא בזה), אלא גם לחפצא' של המצווה, דהיינו לאיכות המצווה עצמה.

הסבר הדברים:

לפני מתן תורה, מכיוון שקיום המצוות (על ידי האבות) נעשה מיוזמת האדם ולא מכוח ציווי הכורא - לא הייתה לפעולת המצווה יכולת לחולל שינוי במהות החפצא' של המצווה, כלומר להפוך את החפצא' מחול לקודש, שיהיה חפצא' של מצווה. השפעת פעולת המצווה לפני מתן תורה הייתה אפוא אך ורק על האדם המקיים, על הגברא'.

לעומת זאת, מאז מתן תורה, כאשר ציווי הקב"ה הוא המקור לקיום מצוות (עשה ולא תעשה) - יש בכוחה של פעולת המצווה להעלות ולקדש לא רק את האדם (הגברא'), אלא גם את החפצא' של המצווה.

במסכת שבת (פח, א) דורש ריש לקיש על הפסוק

"ויהי ערב ויהי בקר יום השישי" - "ה' יתרה למה ליי? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם, 'אם ישראל מקבלים התורה - אתם מתקיימין, ואם לאו - אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו'". ולכאורה, מדוע קיום העולם נתלה במתן תורה ולא נתאשר כבר קודם לכן, על ידי לימוד התורה של אבותינו? אלא (כאמור) התורה שנלמדה לפני מתן תורה השפיעה על הגברא' בלבד ולא היה בה כוח לפעול על החפצא' ולקיים את מציאות העולם. לכן תלה הקב"ה את קיום העולם בקבלת התורה במעמד הר סיני.

נמצא אם כן, כי מאז מתן תורה יש למצוות שיהודי מקיים כוח להפוך את החפץ שבו נעשית המצווה לחפצא' של מצווה.

[בזה גופא יש דרגות שונות - 'תשמישי מצווה', 'תשמישי קדושה', 'קדושה וכו' (ראה רמב"ם הלכות ספר תורה פרק י, הלכה ג ואילך, ועוד)].

על דרך זה, כשיהודי עובר עבירה (רחמנא ליצלו), נהפך החפץ שבו בוצעה העבירה לדבר מתועב, חפצא' של עבירה.

"שים נא ירך"

על פי זה יתבאר עניין נוסף בתורה:

כשביקש אברהם אבינו להשביע את אליעזר עבדו לקחת אישה ליצחק בנו, מבית אביו ולא מבנות הכנעני, אמר לאליעזר: "שים נא ירך תחת ירכי ואשביעך". מפרש רש"י במקום: "לפי שהנשבע צריך שייטול בידו חפץ של מצווה" (מקום ברית המילה). ובהמשך נאמר, "וישם העבד את ידו תחת ירך אברהם אדוניו ויישבע לו על הדבר הזה". נשאלת השאלה, האם לא היה בכך משום הפך עניין הצניעות? השאלה מתחזקת על רקע העובדה שאברהם הלוא קיים את כל התורה כולה; מדוע אם כן לא השביע את אליעזר על כל חפץ אחר של מצווה?!

אך לאור הנ"ל הדבר מובן: כיוון שקיום המצוות על ידי אברהם אבינו לא נעשה מכוח ציווי של הקב"ה, אלא ביוזמתו של אברהם - לא היה בכוחן של מצוות אלה להחיל קדושה על החפצא' שבו נעשתה המצווה וממילא לא היה לחפצא' גדר של 'נקיטת חפץ'.

לעומת זאת, את מצוות מילה קיים אברהם

בעקבות ציווי מפורש של הקב"ה. נמצא אפוא כי זה היה החפץ של מצווה היחיד שאפשר היה להשביע עמו.

ולמעשה, שאף על פי כן, גם לגבי מצוות מילה כותב הרמב"ם (פירוש המשניות, סוף פרק ז דחולין): "אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו עליו השלום מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה ציווה אותנו על ידי משה רבנו שנימול". ויש לומר ששלמות העניין של קדושת החפצא' (גם במצוות מילה) הייתה דווקא במתן תורה, שאז נתן הקב"ה את כל תרי"ג המצוות לכל עם ישראל.

"למדתי תורה ונתרוממתי"

מכאן נשוב לדברי רב יוסף - "אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא".

אומר רב יוסף: "אי לאו האי יומא" - אלמלא יום זה שבו ניתנה תורה לישראל; "כמה יוסף איכא" - גם אז היינו לומדים תורה ומקיימים מצוות, שעניינן הוא הוספת ("יוסף") קדושה; אלא שאז היה זה "בשוקא" - הקדושה הייתה משפיעה אך ורק על האדם (הגברא') ולא על מציאות העולם (החפצא') שהייתה נשארת במעמד החולין שלה - ב'שוקא'. ורק במתן תורה ("האי יומא") ניתן לנו הכוח לשנות באמצעות התורה ומצוותיה את מציאות העולם, ולהכניס קדושה ב'שוקא'.

על פי זה גם יומתקו דברי רש"י בפירושו למאמר רב יוסף - "שלמדתי תורה ונתרוממתי". לכאורה, מה מקורו של רש"י לעניין ה'נתרוממתי'? מנין לו שגם זה נכלל בכוונת דברי רב יוסף?

אך על פי הנ"ל יש לפרש:

כשם שמתן תורה נתן את הכוח לפעול שינוי מהותי בגוף החפצא', כך גם יש לומר (באופן עדין יותר) לגבי הגברא' עצמו. גם את מציאות הגברא' אפשר לחלק לכעין גברא' (של הגברא') וחפצא' (של הגברא'). לפני מתן תורה, כשיהודי למד תורה הוא אמנם קנה תורה והשיג את חכמתה, אך בו עצמו, במציאות (הגשמית)

שלו, לא נפעל שינוי. לעומת זאת לאחר מתן תורה, האדם עצמו (כולל מציאותו הגשמית) נעשה קדוש ומרומם - "נתרוממתי". לכן מפרש רש"י ("אי לאו האי יומא") - "שלמדתי תורה ונתרוממתי".

תולדה וגרמא

על בסיס האמור נבין גם מדוע נקט רב יוסף הלשון "דקא גרים" (שגרים):

מתן תורה חולל שינוי במציאות העולם - לא רק לעניין הקדושה (היכולת לקדש את החפצא', כפי שהוסבר לעיל), אלא גם לגבי עצם הגרמי התורה והמצוות. לפני מתן תורה הגרמי המצוות (עשה ולא תעשה) חלו רק על האדם המצווה (הגברא'). לעומת זאת החל ממתן תורה הגרמי המצוות חלים גם על החפצא' עצמו (אף בטרם נעשתה בו מצווה או, חלילה, עבירה).

מעין ובדוגמת הדבר אנו מוצאים כבר לפני מתן תורה:

קודם לכן הוזכר עניין ברית המילה - המצווה היחידה שאברהם אבינו נמנע מלקיימה בלי ציווי מפורש של הקב"ה. אחד ההסברים לכך הוא, שאברהם לא יכול היה לקיים מצוות מילה בלי ציווי של הקב"ה. שכן מכיוון שלפני מתן תורה לא הייתה 'חלות' של איסור על החפצא', ממילא לא הייתה גם מציאות של בשר עורלה. אברהם אבינו יכול היה להסיר מגופו חתיכת בשר, אך בכך היה מפסיד את המצווה שבברית המילה - הסרת העורלה.

[אף על פי שעיקרון זה או דומה לו, אפשר למצוא בעוד מצוות ש"קיים אברהם" מכל מקום מילה היא הפעולה היחידה שאם היה אברהם מבצע אותה בטרם נצטווה עליה, היה מפסיד את האפשרות לקיימה אי פעם כמצווה.]

כמו כן וביתר שאת, לאחר מתן תורה:

כשם ש'חלות' האיסור מן התורה אינה רק על הגברא', אלא גם על החפצא' של האיסור (החפצא' עצמו טמא, החפצא' עצמו טרף,

מדוע קיום העולם נתלה במתן תורה ולא נתאשר כבר קודם לכן, על ידי לימוד התורה של אבותינו? כי התורה שנלמדה לפני מתן תורה השפיעה על הגברא' בלבד ולא היה בה כוח לפעול על החפצא' ולקיים את מציאות העולם

ה'חפצא' עצמו אסור) - כך גם לעניין מצוות חיוביות, 'חלות' הקדושה היא על ה'חפצא' עצמו (עור הבהמה שבו מקיים האדם מצוות תפילין, האתרוג שהוא נוטל בסוכות - נעשים קדושים).

לפיכך אמר רב יוסף, "דקא גרים". הפירוש הפשוט של המילה "גרים" הוא גרמא - היינו דבר שנעשה לא בפעולה ישירה, אלא כתוצאה עקיפה של דבר אחר.

וכך גם בענייננו - ייחודיותו ומעלתו של רב יוסף ("שלמדתי תורה ונתרוממתי") הן תולדה וגרמא של פעולת מתן תורה ("האי יומא") בעולם.

כי כפי שכבר הוסבר, מתן תורה חולל מהפכה במציאות העולם, וזאת בשניים:

א) במתן תורה התחדש גדר של 'חפצא' של מצווה (או של איסור), ב) במתן תורה נפעל שינוי מהותי גם ב'חפצא' של היהודי. וכידוע, שבמתן תורה נכנסו ישראל תחת כנפי השכינה ונשלמה גירותם (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יג, הלכה א) ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". כלומר, שבמתן תורה נעשה עם ישראל (גם הגוף הגשמי היהודי) קדוש, וכדברי הקב"ה למשה בהר סיני, "ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש".

לסיכום: היכולת של יהודי להוסיף קדושה במציאות (הגשמית) של העולם וכן במציאות שלו עצמו; הכוח שניתן לנו לקדש את ה"שוקא" ולהחיל עליו את ה"יוסף" של קדושה - הם תולדה ("קא גרים") של "האי יומא". וזהו שאמר רב יוסף, "אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא".

הוקצו למצווה או לא

לאור ההסבר בתוכן דבריו העמוקים של רב יוסף, על המעלה הנפלאה של מתן תורה, אפשר לתהות - מה הסיבה שמבין כל האמוראים והתנאים, בדורו של רב יוסף ובדורות שקדמו לו, דווקא הוא זכה לגלות עניין זה של "אי לאו האי יומא"?

היכולת של יהודי להוסיף קדושה במציאות הגשמית של העולם וכן במציאות שלו עצמו; הכוח שניתן לנו לקדש את ה"שוקא" ולהחיל עליו את ה"יוסף" של קדושה - הם תולדה ("קא גרים") של "האי יומא"



לביאור הדברים, יש להקדים ולחקור:

הכוח שניתן לנו בסיני לקדש גם את ה'חפצא' של המצווה (ולהפך, בענייני איסור) - האם כוח זה ניתן רק למי ש"מצווה ועושה" (שכן, לכאורה, רק הוא קיבל את כוח המצווה), אבל מי ש"אינו מצווה ועושה" (כלומר, שמקיים את המצווה מרצונו ומיוזמתו) אין בכוחו לקדש את ה'חפצא'?

או שמא נאמר, כי לאחר שבמתן תורה נתקדש עם ישראל בקדושת הגוף וכן התחדש עצם היסוד של קדושת (או איסור) ה'חפצא' בעולם, הרי ששוב אין זה משנה אם הדבר נעשה על ידי מי ש"מצווה ועושה" או על ידי מי ש"אינו מצווה ועושה" - ובכל מקרה תחול הקדושה גם על ה'חפצא'.

לדוגמה: נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. בכל זאת רשאיות הן לקיים גם מצוות אלה. נשאלת השאלה - כשאישה מקיימת מצוות עשה שהזמן גרמה, האם ה'חפצא' של המצווה מתקדש או לא?

ונפקא מינה להלכה: הדין הוא שהדס של לולב אסור להריח בו ואתרוג אסור לאוכלו, כל שבעת ימי חג הסוכות, "הואיל והוקצו למצווה". השאלה היא, מה דינם של הדס ואתרוג של אישה? האם גם הם דינם ש"הוקצו למצווה" או שמא אישה, בהיותה "אינה מצווה ועושה", אין בכוחה להחיל דין קדושה ומצווה על ה'חפצא', וממילא ההדס והאתרוג יהיו מותרים לכל שימוש!

יומא טבא לרבנן

על דרך זה אפשר לחקור גם לגבי סומא (רחמנא ליצלן), שרבי יהודה (בבא קמא פז, א) "פוטרנו מכל מצוות האמורות בתורה":

האם יש בכוחו של סומא המקיים מצווה (לדעת רבי יהודה) לקדש את ה'חפצא' או לא, שהרי הוא "אינו מצווה ועושה".

בהמשך לדברי רבי יהודה הנ"ל, נאמר בגמרא: "אמר רב יוסף: מריש הווה אמינא מאן דאמר הלכה כרבי יהודה, דאמר 'סומא פטור מן המצוות', קא עבדינא יומא טבא לרבנן. מאי טעמא? דלא מפקדינא וקא עבדינא מצוות. השתא דשמעית להא דרבי חנינא דאמר רבי חנינא 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה' - מאן דאמר לי אין הלכה כרבי יהודה, עבדינא יומא טבא לרבנן. מאי טעמא? דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי" (אמר רב יוסף: מתחילה סברתי שכאשר יבורר לי שהלכה כרבי יהודה האומר 'סומא פטור מן המצוות', אערוך סעודת יום טוב לחכמים. מה הטעם? שכן אינני מצווה ובכל זאת מקיים אני מצוות. עתה, לאחר שנודעה לי דעת רבי חנינא שאמר 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה' - אם יבורר לי כי אין הלכה כרבי יהודה, אעשה סעודת יום טוב לחכמים. מה הטעם? שכן כאשר אני מצווה, שכרי רב יותר).

מדברי רב יוסף ניתן להסיק שני דברים: א) לרב יוסף היה ספק אם הלכה כרבי יהודה שסומא פטור מן המצוות או שאין הלכה כמותו וסומא חייב במצוות. ב) מפשטות התבטאותו הגורפת, "מאן דאמר לי הלכה כרבי יהודה... עבדינא... דלא מפקדינא וקא עבדינא", משמע שרב יוסף הבין בדעת רבי יהודה, כי לשיטתו סומא אינו חייב במצוות כלל, אפילו לא מדרבנן וכך אמנם מפרש הרשב"א בדעת רבי יהודה. לכן גם השתוקק כל כך רב יוסף להוכיח שאין הלכה כרבי יהודה.

לאור זאת נבין מדוע דווקא רב יוסף הוא שחידש ואמר "אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא":

בדברי רב יוסף נרמזת הכרעה לחקירה הנ"ל. לשיטתו, מכיוון שבמתן תורה נתחדש היסוד של 'חפצא' דקדושה וישראל נתקדשו בקדושת הגוף, ממילא גם מי ש"אינו מצווה ועושה" (כמו נשים בחלק מהמצוות או סומא), חלה על ידו קדושה על ה'חפצא' שבה מתקיימת המצווה ואף הוא מתקדש על ידי לימוד התורה - "ונתרוממתי".

וכעין אסמכתא לכך אפשר למצוא בשיטת רבנו תם (תוספות עירובין צו, א, וכן המנהג להלכה) שנשים המקיימות מצוות עשה שהזמן גרמן מברכות "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו".

"תורה אחת"

על כך יש להוסיף ולבאר, ביתר העמקה:

מובא בגמרא (סוף מסכת הוריות, ועור) שרב יוסף היה נקרא בפי כל "סיני", בשל בקיאותו העצומה. לעומתו, רבה נקרא "עוקר הרים" משום חריפותו הרבה. שואלת הגמרא - "איזה מהם קודם" בחשיבותו? ומסיקה הגמרא, "סיני עדיף, דאמר מר, הכל צריכין למרי חטיא" (הכל זקוקים לבעל החיטים). מפרש רש"י: "רב יוסף הוא 'מרי חטיא', שמשנה וברייתא סדורין לו מפי השמועה כנתינתן מהר סיני, דמשנה וברייתא אבוהון דהלכתא" (יסודות ההלכה).

לכן גם לפי הדעה שסומא פטור מן המצוות (שלרב יוסף היה ספק אם הלכה כמותה או לא), אומר רב יוסף "אי לאו האי יומא דקא גרים":

מכיוון שכל מציאותו של רב יוסף הייתה "סיני" ו"הכל צריכין" לו כדי לפסוק הלכה ולדעת את המעשה אשר יעשו - ממילא, גם אם נאמר שרב יוסף מצד עצמו לא היה בכוחו לפעול את 'חלות' הקדושה על ה'חפצא', באותה האיכות של מי ש"מצווה ועושה", מסתבר לומר כי מכיוון שתורתו של רב יוסף הייתה הבסיס לקיום המצוות, הלכה למעשה, של "הכל" (ה"מצוות ועושים"); הרי שבזכות זה זכה אף הוא לקדושת ה'חפצא' ולהתעלות עצמית בדרגה השלמה ביותר - "ונתרוממתי".

בתורת החסידות מתבארת מעלתו של חג השבועות, על יסוד דברי המדרש (שמות רבה פרשה יב, ג) שבמתן תורה התבטלה הגזרה ש"העליונים לא ירדו לתחתונים והתחתונים לא יעלו לעליונים". מבארת החסידות שעד מתן תורה היה נתק בין גשמיות לרוחניות, וכל המצוות שקיימו האבות פעלו "המשכות" ו"ייחודים" אך ורק בעולמות העליונים. במתן תורה בוטל הנתק וניתן הכוח לגלות אלוקות גם בעולם הזה הגשמי.

בסוגיה זו רואים בגלוי כיצד החלק הנגלה בתורה ופנימיות התורה משלימים זה את זה ומהווים יחדיו "תורה אחת".

(על-פי אוצר לקוטי שיחות, ג, חג השבועות א - עובד ונערך בידי הרב זלמן רודרמן, מתוך ספרו אלה הם מועדי)

כוח האמונה ויחסו לתודעת האדם

מדברים הרבה על אמונה שלמעלה מהשכל, אבל כיצד נוכל לבחון את אמונתו בהעדר ביקורת השכל? • האם כל חוויה או הנחה לא שכלית היא בהכרח אמונה? • ומהו ההבדל בין האמונה לרגש, שגם הוא אינו תמיד שכלי? • מאמרו המאלף של הרב אריה לייב קפלן ע"ה, משליחי הרבי מליובאוויטש זי"ע לארץ הקודש, תלמיד חכם ואיש רב פעלים, עושה סדר בדברים

המושג "אמונה" ביהדות יש בו שני מובנים שונים: כוח האמונה ומצוות האמונה. המושג הראשון הוא כוח ודרגת האמונה בנפש האדם, דהיינו - הקשר הקיים בין יהודי והקב"ה באופן של אמונה; והשני הוא מצוות האמונה ותוכנה, דהיינו - הדברים שהתורה מחייבת את היהודי להאמין בהם.

אמנם נכון ששני מובנים אלו קשורים זה בזה, שהרי כוח האמונה אינו יצירת האדם או דבר שהוא רוכש מבחוץ, אלא הוא ההכרה הטבעית של הנשמה במציאות אמיתית, ומציאות אמיתית זו היא תוכנה של מצוות האמונה; ברור, אם כן, שכוח האמונה שבנשמה תופס רק בדברים שמרכיבים את מצוות האמונה. כלומר: הנשמה בטבעה מאמינה באותם הדברים שנצטוונו להאמין בהם, ורק משום כך תופס לגביהם עניין האמונה. ואף-על-פי-כן שני דברים המה: הקשר עצמו באופן של אמונה, ותוכן הדברים שיהודי מאמין בהם.

כוח האמונה אינו מתגלה מעצמו בתודעה

ייתכן שהאמונה, בשני מובניה, לא תבוא ליד ביטוי כלל בתודעת האדם, כי מכיוון שהאמונה היא כוח עצמי שמקומה ועניינה למעלה מטעם ודעת -

כלומר: מעל ההכרה שבתודעה - אין היא בהכרח מתגלה בתודעת האדם מצד עצמה, שהרי ייתכן יהודי שנולד בסביבה הכופרת לגמרי במציאות הבורא ולא יגיע כלל להכרה זו מצד עצמו. כך אנו רואים במוחש במציאות, והדבר מתבטא גם בהלכה - בכך שיהודי כזה נחשב כאנוס לגבי כל עברה שיעבור על רקע זה.

עובדת קיומו של יהודי מסוג זה אינה סותרת את האמור בתנאי לגבי האמונה שישנה אצל כל יהודי, אפילו הקל שבקלים, שכן שם מדובר ביהודי היודע מציאות הבורא (ואין אנו דנים כלל איך הגיע לידיעה זו), ויודע שהוא יהודי, ושיהודי משמעו קשר עם הקב"ה; במקרה זה אין הוא יכול בשום אופן לעשות מעשה שיסתור במודע הכרה זו וינתק אותו במודע מיהדותו, משום שאינו יכול להשלול את עצמו ש"עודנו ביהדותו". אבל תינוק שנשבה שאינו יודע כלל מיהדותו, או שסבור שיהדות אין משמעה אמונה בבורא עולם - אין הכרח שיגיע להכרה ביהדותו האמיתית מצד עצמו. אמנם ייתכן שיש לו נטייה טבעית לאמונה העשויה להוביל אותו להכרה נכונה בעצמו, אבל אין הכרח בכך.

אם כן, גם האמונה שבנשמה זקוקה לכלי ולתנאים בסיסיים בכדי שתתגלה ותתבטא בתודעת האדם. במקרה שתנאים אלה חסרים (כלומר: כשאין לאדם כל דרך לקבל באופן מודע את תוכנה של האמונה)

- עלולה האמונה להישאר במקומה שלמעלה מטעם ודעת, ולא להתגלות בתודעת האדם.

אמנם ניתן לטעון שהאמור לעיל - שיהודי שהתחנך ללא תודעה יהודית כלשהי אין האמונה מתגלית בו מצד עצמו - הרי זה משום שאז יש בו תנאים שליליים והעלמות והסתרים, ולכן "נוגדנים" רוחניים אלה אינם נותנים לתהליך הטבעי להתבצע; אבל בהעדר תנאים שליליים ייתכן שהאמונה מוכרחת להתגלות בו באופן טבעי, גם מבלי שהאדם יקבל את תוכנה ממקור אחר.

אך גם אם תמצי לומר כן (שכוח האמונה מתגלה בתודעתו של האדם באופן טבעי, גם מבלי לקבל את תוכנה ממקור אחר) - הרי הדברים אמורים רק לגבי "יסוד היסודות", שהוא עצם הימצאות הבורא היחיד; אבל לגבי יסודות ועיקרי יהדות אחרים, הרי - לפחות ביחס לרובם ככולם של בני ישראל השלמים עם ה' ועם תורתו - צריכים הם לרכוש ידיעת יסודות אלה מהתורה, שכן רוב הפרטים שבמצוות האמונה אינם ידועים ליהודי מצד עצם טבעו. ולכן נתפרשו פרטים אלו בתורה בפירוט ובאריכות גדולה, בכדי שיהודי ילמד אותם וכך ידע במה עליו להאמין.

עם זאת, לאחר שיהודי רוכש ידיעות אלו על-ידי לימודו בתורה וקבלה מגדולי ישראל, ייתכן שחוזרים ונקשרים פרטים אלו עם האמונה העצמותית שבנשמה, כך שאחרי לימודם וקבלתם אין היהודי מאמין בהם מצד הלימוד והקבלה בלבד, אלא מצד האמונה שבנשמה, כשהלימוד והקבלה משמשים מעין "ממוצע" המחבר את תודעת האדם עם האמונה הנשמית. ועל-דרך המבואר בחסידות לגבי תורה ומצוות בכלל בעניין "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", שהמצוות הן למעלה מהתורה, ואף-על-פי-כן התורה היא בחינת "ממוצע", הממשיך ומגלה את מעלתן העצמית של המצוות, וקושר אותן לשורשן ומקורן.

כוח האמונה עשוי להתבטא בדברים שאינם תואמים יסודות באמונה

מכיוון שכאמור לגבי הפרטים שבאמונה התורה היא המלמדת את האדם במה עליו להאמין, לכן ייתכנו חילוקי דעות בין גדולי ישראל האמיתיים לגבי פרטים שבמצוות האמונה, כפי שייתכנו חילוקי דעות בכל עניין בתורה.



כותב השורות, הרב אריה לייב קפלן ע"ה

יתירה מזו: ידוע שישנם יסודות שנחשבים מעיקרי הדת, ואף נמנים על י"ג העיקרים, ואף-על-פי-כן בתקופה קדומה לא היו עיקרים אלה נחלת הכלל.

וכידוע, שהיו גדולי ישראל בזמן הראשונים שהאמינו בהגשמת הבורא (ראה השגות הראב"ד, הלכות תשובה פרק ג, ז), היינו שהבורא הוא בעל גוף, ובעקבותיהם האמינו כך רבבות מבני ישראל (וכבר ביאר הרבי זי"ע בשיחותיו איך ייתכן הדבר, ואין כאן מקומו; צריך רק להזכיר, שלאחרי שנפסקה ההלכה בהלכות אמונה שאין הדבר כך, הרי עכשיו דעה זו היא הפך עיקרי הדת והאמונה), ובאמונה זו הלכו רבבות יהודים להיהרג על קידוש השם. משמע, האמונה הנשמית כפי שהיא משתקפת בתודעת האדם אינה בהכרח שוללת חסרון דברים יסודיים בעיקרי הדת גם אצל גדולי ישראל אמיתיים.

יתר על כן: כאשר האמונה היא תמימה וטהורה, גם כשהיא בהגשמה, הרי מבחינת כוח האמונה שבנפש, ייתכן שהיא תעלה לאין-ערוך על אמונתו של אדם ברידת היוודע "להפשיט הדברים מגשמיותן", וכפי שהרבי זי"ע מבאר באחת משיחותיו לגבי אמונתו של ילד שמצייר את הקב"ה כבעל גוף מכיוון שאין לו מושג בדבר מופשט מגשמיות (גם לא באופן של "ידיעת המציאות"), שלגביו האמונה היא שלמה, ומכיוון שאמונתו שלו

היא אמונה טהורה הרי היא עולה מבחינה זו על האמונה שבאדם מבוגר בר-דעת.

כך מובן גם על-פי הסיפורים הרבים על אמונתם התמימה של יהודים פשוטים, שככל הנראה הבנתם במושגים אלה לא עלתה על זו של ילד, ועם זאת אנו מפליאים את מעלתה של אמונתם הטהורה והתמימה לאין-ערוך יותר מזו של בעל הבנה עמוקה.

גם כאשר האמונה בהגשמת הבורא באה לידי ביטוי באופן ברור ומובהק במעשה האדם, עדיין ניתן לראות באמונה זו ובביטוייה דברים נעלים ונשגבים, כפי שמשממע מסיפורים רבים על יהודים פשוטים.

ולדוגמא – הסיפור על יהודי פשוט ותמים, שהיה נוהג מדי ערב שבת-קודש להניח חלות בארון הקודש, בכדי לתיתם על-ידי כך לקב"ה. למעשה, היה אדם אחר נוהג להוציא את החלות ולקיים בהן מצוות עונג שבת. היהודי הפשוט סבר שהקב"ה לוקח לעצמו, ולכן המשיך לנהוג כך מדי ערב-שבת, עד שהדבר התגלה. בהיוודע הדבר, אמר הבעש"ט שאותן החלות שהניח היהודי בארון הקודש היו חביבות לפני הקב"ה כהקרבת קרבן.

אם כן, הרי יהודי זה סבר שהקב"ה הוא בעל גוף ואוכל החלות כפשוטו, ובוודאי לא הייתה אמונתו בשלמותה; ועם זאת ברור ממסקנת ותוכן הסיפור, שמעשהו של היהודי הפשוט היה ביטוי פנימי ואמיתי של כוח האמונה שבנשמתו, ולא ח"ו להפך.

מכך רואים אנו, שלא זו בלבד שהאמונה בהגשמת אלוקות לא היוותה סתירה לכוח האמונה שבנשמה, אלא אדרבה – כוח האמונה אף בא לידי ביטוי דווקא בדרך זו. לכאורה, הדבר אינו מובן: הרי ברור שכוח האמונה שבנשמה שולל לחלוטין את האמונה בהגשמת הבורא ח"ו, שהרי כוח זה נובע ממציאיותו האמיתית של הקב"ה. כיצד ייתכן, אם כן, שכוח האמונה יתבטא בדרך שכזו?

המענה לקושי זה הוא: אף-על-פי שבכוח האמונה שבנשמה, במקומה ודרגתה, הכל גלוי וידוע – מכל-מקום, מכיוון שהיא עניין עצמי שלמעלה מטעם ודעת, אין היא עצמה יורדת ומתלבשת בכוחות הפנימיים והגלויים, ואינה נקלטת בתודעת האדם.

במלים אחרות: תודעת האדם אינה מקבלת את האמונה עצמה על כל מרכיביה והפרמטרים שלה, משום שהיא מוגבלת מכדי שתוכל לקבל את האמונה עצמה בכל עוצמתה. האמונה נשארת במקומה

העליון והמופשט, אלא שמשם היא משתקפת בתודעת האדם. ומכיוון שכך, ישנם יסודות שבהם היא אכן משתקפת, וישנם יסודות ופרטים שבהם אין זה כך.

ואפילו אם תמצי לומר, שהאמונה הטבעית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בתודעת האדם ללא רכישה מבחוץ, אינה מוגבלת רק לעצם הימצאות הבורא היחיד, אלא היא כוללת יסודות נוספים – ייתכן לומר כך רק לגבי הדברים שבהם "כל ישראל הם מאמינים בני מאמינים", והם נחלת כלל ישראל, אך דברים שאינם ידועים לכל, או שהיו שנויים במחלוקת בין גדולי ישראל – על כרחך צריך לומר שאין הם בהכרח מחויבים מצד כוח האמונה, כפי שהיא משתקפת בתודעת האדם, על-אף שהם מהווים חלק בלתי-נפרד ממצוות האמונה.

אלא שמכל-מקום, לאחר שיסודות אלו הגיעו לתודעת האדם מבחוץ (על-ידי לימודם בתורה וקבלה מגדולי ישראל) – ייתכן שהם חוזרים ונקשרים, כאמור, באמונה העצמותית שבנשמה, ומקבלים מעוצמתה.

מציאותו של כוח האמונה אינה מחייבת את קיום מצוות האמונה בשלמות

אם לסכם את האמור לעיל – המושג "אמונה" כולל בתוכו שני מובנים: כוח האמונה שבנשמה, המגלמת את הקשר העצמותי שבין הנשמה ואלוקות, והיא באה לידי ביטוי מצד עצמה בתודעת האדם, לכל היותר, ביסודות ובעיקרים המרכזיים בלבד; ומצוות האמונה הכוללת את כל היסודות לפרטיהם שבהם מצווה כל יהודי להאמין, והן הדעות וההשקפות שאותן מקבל האדם על-ידי לימודן בתורה וקבלתן מגדולי ישראל.

ברור, אפוא, שמלבד, אולי, כללות האמונה בבורא העולם ומנהיגו, אין האדם יכול להבחין ולקבוע, בשל העובדה ש"הנחות" מסוימות בתודעתו נראות לו על-שכליות, שהן הגיעו אליו מכוח האמונה שבנשמה; ההבחנה יכולה להיות רק על-פי מה שכתוב ומפורש בתורת משה.

כמו כן ברור מתוך הדברים האמורים, שאדם עשוי להיות במדרגה גבוהה מצד כוח ודרגת האמונה

הנשמתית וביטויה, ועם זאת קיום מצוות האמונה שלו, על-פי הלכות וגדרי המצווה, ילקה בחסר. ולכן, אותו יהודי תמים שהניח את החלות בארון הקודש באמונה תמימה, אף-על-פי שלעניין ביטוי אמונה טהורה ותמימה של הנשמה גדלה מעלתו – הרי שלעניין מצוות האמונה, כפי שהיא קבועה ומוגדרת בהלכות המצווה, אין ספק שהוא לא קיימה בשלמות; אלא שעוצם גודל מעלתה של כוונת המצווה ופנימיותה מחפה, לפעמים, על החיסרון בגדרי קיום המצווה כהלכתה.

וכן אותו כפרי שבזעקת "קוקוריקו" ביטל גזירות בעולמות עליונים – סביר להניח שלא היה בקי בגדרי קיום מצוות האמונה, ואכן הוא לא קיים אותה בשלמות; הצטיינותו לא הייתה בקיום מצוות האמונה, אלא בזעקה פנימית הנובעת מעצם הנשמה, שלפעמים בכוחה לפעול לאין-ערוך יותר מקיום המצווה כפשוטה.

במקרים אלו, אין לאותו מעשה מסוים של זעקת "קוקוריקו", או הנחת החלות, ערך עצמאי

כמעשה נעלה. לכן אין אנו מוצאים כי ניתנה הוראה לכל הציבור להצטרף לזעקת "קוקוריקו", ואף אותו כפרי עצמו, ככל הנראה, לא חזר על מעשהו זה בכל יום מאז ואילך. אדרבה: המעשה כשלעצמו הוא חסר-ערך, ואולי אף שלילי; הערך במקרים אלו אינו במעשה עצמו, אלא בעניין הפנימי-נשמתי שבא לידי ביטוי במעשים אלו, ורק לפיו אנו יכולים להעריך את גודל העניין.

וגם דבר זה – הערכתו של מעשה לא על-פי ערכו העצמי, אלא על-פי העניינים הרוחניים שמצאו בו את ביטויים – הוא רק במקרה חריג, שבו הזעקה הפנימית היא כה נעלית, שהכל מתמקד בה ולא במעשה כשלעצמו. אך ברוב האנשים והמצבים ככולם – ראשית ההקפדה היא על קיום המצווה כפשוטה, במחשבה דיבור ומעשה. ובפרט שביטויי הנשמה אינם באים בהזמנה, ונוסף לכך – הרי, כאמור, אין אנו מסוגלים כלל להבחין בכוחות עצמנו איזו תחושה מהווה ביטוי אמיתי לאמונה, ואיזו איננה כזו.

מקומה של האמונה בכוחות הגלויים – למטה מטעם ודעת

לאמיתו של דבר, לא זו בלבד שלא ניתן לקבוע שהנחות לא-שכליות המגיעות לתודעת האדם מקורן מהאמונה שלמעלה מטעם ודעת, אלא שיש מקום גדול לומר, שבמקרים רבים ניתן לזהות את מקורן של תחושות לא-שכליות ברמה של כוחות הנפש שלמטה מטעם ודעת, כגון במידות ורגשות שלמטה מהשכל, כפי שיבואר להלן.

תודעת האדם אינה מקבלת את האמונה עצמה על כל מרכיביה והפרמטרים שלה, משום שהיא מוגבלת מכדי שתוכל לקבל את האמונה עצמה בכל עוצמתה. האמונה נשארת במקומה העליון והמופשט, אלא שמשם היא משתקפת בתודעת האדם. ומכיוון שכך, ישנם יסודות שבהם היא אכן משתקפת, וישנם יסודות ופרטים שבהם אין זה כך

לשם כך יש להקדים ולבאר עניין נוסף המבואר בחסידות, בנוגע למקומה של האמונה.

על-פי המבואר בחסידות, אמנם במקרה בנשמה האמונה היא למעלה מטעם ודעת, אך כפי שהיא משתקפת בתודעת האדם – על-כל-פנים במצבים רגילים ואצל רוב האנשים – הרי היא למטה מטעם ודעת. ובסגנון החסידות: בגילוי היא למטה מהדעת, ושורשה הוא למעלה מהדעת.

פירוש הדבר: מבחינת מבנה הכוחות הגלויים שבאדם מלמטה למעלה, הרי הדרגה הנמוכה ביותר היא כאשר האדם מאמין ומקבל את העניין מבלי שיהיה לו כל רגש או השגה בזה, וממילא אין שום תוכן פנימי הקושר אותו עם הדבר, מלבד עצם הקבלה; דרגה גבוהה יותר היא כאשר האדם נמשך לעניין מבחינה רגשית, אף-על-פי שאין לו שום השגה בעניין; ואילו הדרגה הגבוהה ביותר היא – כאשר יש לאדם השגה בעניין (אלא שמבחינת סדר הדברים ייתכן שהמשיכה הרגשית באה כתוצאה מההתבוננות בשכל).

מכאן, שכאשר הקשר של האדם אל הדבר הוא על-ידי אמונה, הרי לא זו בלבד שקשר זה הוא למטה מטעם ודעת, אלא יותר מכך – קשר זה הוא במדרגה נמוכה יותר אף מהמידות.

אלא שאף-על-פי שהאמונה היא למטה מהדעת – אין זה אלא כאשר אנו עוסקים באמונה כפי שהיא

טעות היא לומר, שדבר שהאדם רוכש בידיעה אינו אמונה, והאמונה בנויה דווקא על הרגשים; ההפך הוא הנכון. האמונה באה על-ידי ידיעה שהאדם רוכש מחוץ לעצמו, ושמקורה בתורה וגדוליה, ושאותה הוא מקבל ללא עוררין; הרגש, נעלה ככל שיהיה, הוא ההפך הגמור, שהרי עניינו של הרגש הוא ביטוי מהותו הרגשית של האדם עצמו

באה לידי ביטוי בתודעה ובמבנה הכוחות הגלויים; אבל שורשה ומקומה העצמי של האמונה הוא למעלה מהדעת.

לכאורה ניתן לשאול: אם, כאמור, מקומה של האמונה הוא למטה מהדעת, ורק שורשה הוא למעלה מהדעת – מהו ההבדל בין האמונה לבין מידות ורגשות? הרי גם על הרגשות נאמר, שעל-אף שהם עצמם נמצאים למטה מהדעת, הרי שורשם הוא למעלה מהדעת ("ז"א בעתיקא אחיד ותליא").

ההסבר לכך הוא: מקומם של הרגשות עצמם הוא למטה מהדעת, והם נולדים מהדעת ונשלטים על ידה ("מוח שליט על הלב"), וגם העובדה ששורשם של הרגשות הוא למעלה מהדעת אינה משנה את מקומם שלהם – למטה מהדעת.

אמנם, העובדה ששורשם של הרגשות הוא למעלה מהדעת מקנה להם יתרונות מסוימים – כלומר, שיש במידות תכונות מסוימות שבהן הן עולות על השכל, והן מגיעות אל הרגשות מחמת שורשם שלמעלה מהשכל; ברם, תכונות אלו שישנן ברגשות אינן מעלות אותם למקום נעלה יותר בנפש האדם, שכן תכונות אלו אינן בעלות אופי של עליונות, רוחניות ועדינות (אופי הקובע את מדרגתה של תכונה בנפש האדם), ואין הן אלא יתרונות של כוח ועוצמה ("ורב

תבואות בכוח שור"). תכונות מסוג זה אינן יוצרות במידות עליונות, אלא מגבירות את כוחן בלבד.

האמונה, לעומת זאת – מקומה העצמי, מבחינת תוכנה הנעלה, הוא למעלה מטעם ודעת; אלא שמכיוון שבתודעת האדם היא משתקפת למטה מהדעת, הרי – מבחינת המבט על מבנה תודעת האדם – אנו רואים את מקומה למטה מהדעת. אין זה מקומה של האמונה כשלעצמה, שהרי האמונה היא כוח מקיף, וככזו אין לה כשלעצמה כל מקום במבנה הכוחות הפנימיים הגלויים; אלא שזהו מקומה כפי שהיא משתקפת בתודעת האדם (הכוחות הגלויים).

יתר על כן: העובדה ששורשה של האמונה הוא למעלה מהדעת – אינה מעלה מסוימת שיש בה, אלא זוהי תכונתה העיקרית. עניינה העיקרי אינו במה שיש בה במקומה בתודעה, אלא בכך שהיא משקפת את מקורה.

אם כן, כשאנו אומרים ששורשה של האמונה למעלה מהדעת, הרי הביטוי "שורש" מתייחס לאמונה עצמה כפי שהיא במקומה; כשאנו אומרים זאת לגבי המידות, לעומת זאת, משמעותו של "שורש" היא עניין נעלה יותר מהמידות עצמן (שמקומן כשלעצמן הוא למטה מטעם ודעת).

לסיכום: האמונה כשלעצמה היא למעלה מטעם ודעת, אלא שבתודעת האדם היא משתקפת למטה מהדעת (ואף מהמידות), ולכן זהו מקומה מבחינת מבנה תודעת האדם; ואילו המידות – מלכתחילה עניינן הוא כוחות גלויים שבתודעה, ולכן מקומן שלהן עצמן (ולא רק מבחינת מבנה התודעה) הוא למטה מהדעת, אלא שיש בהן מעליותא בכך ששורשן הוא למעלה מטעם ודעת.

ולכן, אף-על-פי ששורשן של המידות הוא למעלה מטעם ודעת, הרי הן נשלטות על-ידי הדעת והשכל, מכיוון שמקומן שלהן הוא למטה מהדעת. האמונה, לעומת זאת, אינה נשלטת על-ידי השכל, שהרי כל מעלתה של האמונה היא שלא ניתן להשפיע עליה ולשנותה על-פי השכל והדעת.

ההבחנה בין אמונה לרגש

מבואר בחסידות, שהטעם לכך שהאמונה שלמטה מהדעת שואבת את כוחה מהאמונה שלמעלה מהדעת הוא משום שעניינה של האמונה הוא ביטול – האדם מבטל את שכלו ורגשותיו, ומקבל את העניין באמונה בלבד; ועל-ידי כך האדם נעשה כלי לקבל את כוחה של האמונה השורשית. כלומר: ענינה של האמונה הוא, שאף-על-פי שהאדם, מצד תכונותיו וענייניו הגלויים, אינו תואם בהכרח את תוכנה של האמונה – הרי הוא מוכן לבטל את ישותו ולקבל דבר שלמעלה ממנו.

באמצעות תכונה זו של האמונה, ניתן להבחין בין רגש שלמטה מהדעת לבין אמונה שלמטה מהדעת (אלא ששורשה הוא למעלה מהדעת).

הרגש הוא חלק מתוכנו של האדם עצמו, ודבר שנובע מהרגש תואם את תוכנו הרגשי של האדם. העובדה שהדבר אינו מוכן לאדם בשכלו נובעת מכך שהוא למטה מהשכל, ולכן הוא מותאם רק לרגשותיו ולא לשכלו; אבל מכל-מקום הוא נובע ממצאותו הרגשית של האדם, ולכן הוא מותאם לה. ולכן, כאשר עניין מסוים נובע מרגש האדם, אין האדם חש שהוא מקבל עניין שלמעלה ממנו ומבטל את כל מציאותו ותוכנו הפנימי בכדי שיוכל לקבל דבר נעלה זה; נהפוך הוא – העניין ממלא צורך רגשי ומרגיע את האדם, שהרי באמצעותו האדם בא על סיפוקו הרגשי, ובמידה מסוימת אף מגביר את תחושת הישות העצמית...

כשמדובר באמונה, לעומת זאת, אין האדם בא על סיפוקו; להפך – הוא מבטל את רגשותיו בכדי לקבל עניין נעלה הימנו. מבחינת תוכנה הפנימי אין האמונה ממלאה אותו ומרווה את צימאונו, שכן הוא לא קיבל באמצעות האמונה שום תוכן פנימי מותאם לו, שיוכל לספק אותו ולהשקט את רעבונו; אף-על-פי-כן הוא נכון לקבל את האמונה, על-ידי ביטול מהותו ותוכנו הפנימי לדבר שהוא נעלה הימנו ונשגב מבינתו.

רק מאוחר יותר, כשאמונה זו חודרת לתוך הדעת, והאדם חש ומרגיש בדעתו את משמעותה – רק אז האמונה "מוינה" את האדם בבחינת "ורעה אמונה", וממלאה את ישותו; אך תכונה זו אינה מחמת האמונה כשלעצמה, אלא מצד תוכנה הפנימי של הדעת שקלטתה והשיגה את האמונה.

בדומה לכך כותב הרבי זי"ע (פורסם ב"היכל מנחם", כרך ג עמוד מה) בקשר לעניין קבלת-עול. וכה הם דבריו: "הקבלת-עול גם כן צריך להיות על ידי קבלת עול. הפירוש – על ידי ידיעה ולא הרגש. כי הרגש הוא היפך קבלת עול".

כלומר: ההרגש הוא דבר שנובע מתוך האדם עצמו, והוא ההפך המוחלט של קבלת-עול, שמשמעותה שהאדם מקבל על עצמו, בדרך של כפייה המנוגדת לטבעו, עול של דבר נעלה ממנו. ולכן המושג "קבלת עול" שייך דווקא על-ידי ידיעה שהאדם רוכש מבחוץ שכן צריך להיות, ולא על-ידי תחושה פנימית.

כך גם לגבי האמונה: טעות היא לומר, שדבר שהאדם רוכש בידיעה אינו אמונה, והאמונה בנויה דווקא על הרגשים; ההפך הוא הנכון. האמונה באה על-ידי ידיעה שהאדם רוכש מחוץ לעצמו, ושמקורה בתורה וגדוליה, ושאותה הוא מקבל ללא עוררין; הרגש, נעלה ככל שיהיה, הוא ההפך הגמור, שהרי עניינו של הרגש הוא ביטוי מהותו הרגשית של האדם עצמו, ולא ביטול מהותו, ולכן אין בינו ובין אמונה ולא כלום.

ולכן, כשהאדם חש בהרגשים שהם לכאורה על-שכליים, צריך הוא לבדוק את עצמו הדק היטב על-פי דרך ההבחנה האמורה לעיל, כדי לדעת אם העובדה שהרגשים אלו אינם בני היגיון היא משום שהם נובעים ממקור האמונה שלמעלה מטעם ודעת, או להפך – משום שהם נובעים מצורך נפשי רגשי שלמטה מטעם ודעת.

ומכיוון שלא על נקלה יכול אדם לנתח באופן אובייקטיבי ואמיתי את רגשותיו שלו, הרי בבואנו לקבוע פרמטרים לאמונה – לכל-לראש "תורה אור", והיא המלמדת אותנו דעת להבין ולהשכיל מה הם תכניה וגדריה של האמונה, ורק על-פיה ניתן לקבוע מה שייך לתחום האמונה ומה אינו שייך לתחום זה. ואם, בכל-זאת, אנו נדרשים לברר וללבן לעצמנו לגבי תחושות והנחות מסוימות מניין הן באות – הרי גם בכך מאירה את דרכנו תורת החסידות ומלמדת אותנו להבחין בין עניין לעניין.

שומה עלינו רק ללמוד וללמוד, להסיק את המסקנות הנכונות מתוך הנלמד, וליישם אותן במצבנו הכללי והפרטי – ולא מתוך תחושות-בטן, ככל שייראו לנו נעלות ונשגבות. זו, ורק זו, הדרך להגיע לאמת – גם לאמת של אמונה.



בן הכרך ובן הכפר

אנו אומרים זאת מדי בוקר, אבל ספק אם אנחנו מקדישים למלים המקסימות והנשגבות הללו את תשומת הלב הראויה:

...מִשְׁרָתִי כָּל־עֹמְדִים בְּרוּם עוֹלָם
וּמִשְׁמִיעִים בִּירְאָה יְחִיד, בְּקוֹל,
דְּבָרֵי אֱלֹהִים חַיִּים וּמְלֶךְ עוֹלָם...

וְכָל־מַקְבְּלִים עֲלֵיהֶם עַל מַלְכוּת שְׁמִים זֶה מְזָה,
וְנוֹתְנִים בְּאַהֲבָה רְשׁוּת זֶה לְזֶה
לְהַקְדִּישׁ לַיּוֹצֵר
בְּנַחַת רוּחַ, בְּשִׁפְּה בְּרוּרָה וּבְנִיעִימָה קְדוֹשָׁה.

כָּל־מַקְבְּלִים
עוֹנִים בְּאִמָּה וְאוֹמְרִים בִּירְאָה:
קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' צַדִּיק-בְּאוֹת. מֵלֵךְ כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ!

וְהַאֲפָנִים וְחַיּוֹת הַקֶּדֶשׁ
בְּרַעַשׁ גָּדוֹל מִתְנַשְּׂאִים לְעַמַּת הַשָּׁרָפִים.
לְעַמָּתָם מְשַׁבְּחִים וְאוֹמְרִים:

בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ!

ובכן, מִשְׁרָתִי של הקב"ה, מלאכי מרום, עומדים בעולמות העליונים ומשבחים את הקב"ה. השרפים - ששמש מזכיר לנו להבה של אש - מתאחדים כולם יחדיו ואומרים בנחת ובנעימות: "קדוש קדוש קדוש", ובתגובה זועקים לעומתם האופנים וחיות הקודש ברעש גדול: "ברוך כבוד ה' ממקומו".

על הדו־שיח המעניין הזה, המתנהל בין השרפים ובין האופנים וחיות הקודש, אנו חוזרים גם בתפילת "ובא לציון", וזהו גם הבסיס של ה"קדושה" הנאמרת בתפילה בציבור. "שרפים" ... "אופנים וחיות הקודש" ... עברנו המושגים השונים הללו זהים לחלוטין - את כולם איננו מבינים...

האם יש הבדל בין השרפים ובין האופנים וחיות הקודש?
למה השרפים מדברים בנחת ובנעימה, והאופנים - בקול רעש גדול?
מדוע אלה אומרים "קדוש קדוש", ואלה - "ברוך כבוד ה' ממקומו"?
מדוע קריאת האופנים באה בתגובה לדברי השרפים ("לעומת השרפים")?
מדוע האופנים "מתנשאים"?

אם נעיין קמעא במקורות המהווים את הבסיס לתפילה זו, נוכל לגלות מעט מן התכנים העמוקים שמאחורי תיאורים אלה, שאנו נוטים לעתים למלמל ללא הבחנה...

שיחת המלאכים

לרגל חג השבועות,
שבו אנו מפטירים במרכבת יחזקאל
הרב יצחק קפלן

אֶל עוֹלְמוֹת עֲלִיוֹנִים נַעֲלָה וְנִמְרִיא
שֶׁם נְבִיא עִירוֹנִי, וְגַם נְבִיא כְּפָרִי.

בְּעוֹלָם הָרֵאשׁוֹן נִשָּׂא קוֹל בְּרָמָה
הָעוֹלָם הַשֵּׁנִי הוּא עוֹלָם הַדְּמָמָה.

וְאִם לְשִׁיחַת הַמְּלָאכִים נִטָּה אֲזַנְנִים
נוֹכַח גַּם אֲנִי לְלַמֵּד לָקַח אוֹ שְׁנִיִּים.

שיחת מלאכים זו שאובה למעשה מתוך דברי שניים מנביאי ישראל - ישעיהו ויחזקאל. נביא נביא וסגנונו, נביא נביא ודרגתו בקודש. כל נביא מעולמו דיבר, ואת אשר ראה - תיאר.

בשנת מות המלך עזיהו ואֶדְרָא אֶת אֶדְנִי יֵשָׁבֵעַ עַל כֶּסֶּא רִם וְנִשָּׂא וְשׁוּלָיו מְלָאִים אֶת הַהֵיכָל: שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ... וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדִי:

הנביא ישעיהו מתאר בשלושה פסוקים את המחזה שבו נגלה אליו כיסא הכבוד, אשר "ממעל לו" עומדים השרפים, והללו קוראים זה אל זה - כלומר מעניקים מכוחם זה לזה, ומתכללים יחדיו, כלשון הברכה: "וכולם מקבלים עליהם... זה מזה, ונותנים באהבה רשות זה לזה" - ואומרים "קדוש קדוש קדוש".

התגובה לדבריהם מופיעה בנבואתו של יחזקאל: וְדַמִּית הַחַיּוֹת מִרְאִיהֶם כְּגַחְלֵי אֵשׁ בְּעֶרְוֹת כְּמִרְאֵה הַלְּפָדִים... וַתִּשָּׂאֵנִי רוּחַ וְאֶשְׁמַע אַחֲרַי קוֹל רִעַשׁ גָּדוֹל בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמִּקְוָמוֹ: וְקוֹל כְּנָפֵי הַחַיּוֹת מְשִׁיקוֹת אֶשָּׁה אֶל אַחֻזָּתָהּ וְקוֹל הָאוֹפָנִים לְעִמָּתָם וְקוֹל רִעַשׁ גָּדוֹל:

דבר האופנים וחיות הקודש - שנדמו בעיניו של יחזקאל לגחלי אש בוערות כלפידים (כמו השרפים? או שמא יש הבדל?) - מופיע בהפטרה של חג השבועות בצמוד לחזיון ארוך ומפורט הידוע בשם "מרכבת יחזקאל", בו מתוארות בפרוטרוט דמויות מלאכים ונבראים עליונים. בפתחת הדברים מציין יחזקאל: "נפתחו השמים ואראה מראות אלוקים".

האריכות והפירוט שבהם מתאר יחזקאל את המרכבה העליונה בולטים במיוחד על רקע תיאורו הקצר של ישעיהו.

שתי מרכבות - שני עולמות

האם פירוש הדבר שנבואתו של יחזקאל היתה גדולה מנבואת ישעיהו? להפך - אומרים חז"ל:

כל שראה יחזקאל - ראה ישעיה. למה יחזקאל דומה? לבן כפר שראה את המלך. ולמה ישעיה דומה? לבן כפר שראה את המלך.

ופירש רש"י:

כל שראה יחזקאל ראה ישעיה. כששרתה עליו רוח הקדש, כמה שנאמר "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא" וגו'. אלא שלא חש לפרש את הכל, שהיה בן מלכים וגדל בפלטין (=בארמון). ובן כפר שראה את המלך אינו נבהל ואינו תָּמָה ואינו חש לספר.

המשל הנפלא של חכמינו מעניק לנו אפוא התייחסות חדשה להבדל בין שתי הנבואות. יחזקאל מתאר את המרכבה העליונה בהתפעלות כה רבה, דווקא מפני שעבורו - בהתאם לדרגת נבואתו - היה זה מחזה מפליא ויוצא דופן. לעומת זאת ישעיהו, נביא נעלה יותר, היה רגיל במחזות אלה ולכן קיצר.

מעיר על כך הרבי זי"ע:

לפי פשוטו נראה, שהחילוק ביניהם הוא לא במה שראו אלא במה שסיפרו, ד"שעיה לא חש לפרש את הכל, שהיה בן מלכים וגדל בפלטין. ובן כפר שראה את המלך אינו נבהל ואינו תָּמָה ואינו חש לספר."

אבל מזה גופא שישעיה מתואר כ"בן כפר" שהיה בן מלכים וגדל בפלטין, ויחזקאל כ"בן כפר" שאין מקומו בפלטין של מלך - מובן שנבואת ישעיה גדולה ושלימה יותר, וכמאמר חז"ל שישעיה נקרא "גדול שבנביאים" ומדריגת נבואתו והשגתו היתה למעלה מהשגת יחזקאל.

אין זאת רק שיחזקאל תיאר באריכות מה שישעיהו כתב בקיצור, אלא גם הנבואות עצמן היו נבואות שונות.

במה זה מתבטא? ממשיך הרבי ומבאר:

אחד החילוקים דמרכבת ישעיה ומרכבת יחזקאל הוא, שבמרכבת יחזקאל מדובר על-דבר החיות והאופנים, ובמרכבת ישעיה - על-דבר השרפים. והרי האופנים וחיות עבודתם ברעש, כידוע ש"קול רעש גדול" זה הוא מהאופנים, כמו שנאמר בברכות קריאת שמע "והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים לעומת השרפים לעומתם משבחים ואומרים ברוך כבוד ה' ממקומו", מה-שאיין-כן עבודת השרפים אינה ברעש.

ובטעם הדבר מבואר, שהחילוק בין שרפים ואופנים הוא על-דרך החילוק בין בן כפר שראה את המלך ובן כפר שראה את המלך:

הרעש בא מצד החידוש, ולכן הרי זה דוקא אצל בן כפר שראה את המלך, שראית המלך ורוממותו גורמת אצלו רעש, מחמת החידוש שבדבר. מה-שאיין-כן בבן כפר שאינו חידוש בעיניו (כל-כך), אין אצלו רעש. ועל-דרך-זה הוא החילוק בין השרפים והאופנים.

יחזקאל, בן הכפר, שראית המרכבה העליונה עוררה בו התפעלות אדירה מחמת המרחק שלו מארמונו של המלך, התנבא על עולמם של האופנים וחיות הקודש, המקביל לדרגא שלו: לפי המבואר



מלאכים בוערים ומלאכים שרופים

עמד שם חכם אחד ושאל: הרי הצדק עם הנגיד. איך ייתכן שהוא, שמוחו ולבו שקועים במסחר, מתייחס למאכלים המשובחים בשוויון-נפש, ודווקא תלמידי הישיבה ההוגים בתורה מתלהבים מהם כל-כך?!

ובכן, האם הצדק עם החכם?

מנקודת מבטה של תורת החסידות, קושייתו של החכם אינה קושייה. אולי התפעלותם המוגזמת של תלמידי הישיבה אינה ראויה, ובכל זאת - הסכין והמזלג של הנגיד אינם מספרים בהכרח על דרגא רוחנית גבוהה יותר, ואדרבה.

האמת היא שאין פלא בכך שהנגיד אינו מתרגש יתר על המידה כשמוגשים לפניו מטעמים. מה שמעורר בנו התפעלות הוא מפגש עם דבר חדש, השונה ממה שהורגלנו אליו. למעשה, ככל שהדבר רחוק יותר מעולמנו, אנו מתפעלים ממנו יותר.

ידידנו הנגיד - סעודות משובחות הן חלק משגרת חייו. בכל יום עולים על שולחנו מאכלים מובחרים כגון אלה. אדם אינו מתפעל ממה שהפך להיות חלק בלתי נפרד מסדר יומו, ובעצם - הפך להיות חלק בלתי נפרד ממנו.

מאידך גיסא, התפעלותם של תלמידי הישיבה מעידה, כי אף-על-פי שהם ככל הנראה מחבבים

אולם ההבדל בין בן הכפר לבן הכפר אינו רק שאלה של תדירות - מי רואה את מרכבת המלך לעתים קרובות יותר. מדובר כאן בעניין מהותי הרבה יותר.

נפתח במשל החסידי הוותיק הבא, המופיע באחד מכרכי "חסידות מבוארת":

פעם ביקר נגיד גדול בישיבה, וראה שהסעודה שנתנו לתלמידים היתה של לחם צר עם דג מלוח וקצת ירקות, ומאוד חשקה נפשו להנות אותם בסעודה הראויה לשמה. וכך הזמין עבורם סעודה שלמה, עופות צלויים עם כל מיני מטעמים, והניח אותה לפניו.

התלמידים, בראותם מאכלים אלה שלא ראו מעולם, חטפו את המאכלים בידיהם ואכלו במהירות מתוך התפעלות ותאוה גדולה.

בראות הנגיד את ההנהגה הפרועה שלהם, עמד והוכיחם על פניהם באומרו - התביישו! וכי כך יאות לתלמידים העוסקים יומם ולילה בתורה, לאכול בתאוה גדולה כזו? והלא כשאנו אוכלים סעודה כזו, הכל הוא בנימוס: יושבים במנוחה ליד השולחן עם מזלגות וסכינים, ואוכלים בנחת חתיכה אחר חתיכה, מבלי להפגין התפעלות יתרה.

עופות צלויים, בכל זאת מדובר בעניין זר להם, שאינו חלק מעולמם בימים כתיקונם.

כאשר עני זוכה למעדני מלכים, אין ספק שהוא מתרגש פי כמה מן העשיר. אך אין פירוש הדבר שהעני אוהב את המעדנים יותר מן העשיר. ההפך הוא הנכון: שוויון הנפש של העשיר מעיד על כך שמאכלים אלה הם חלק בלתי נפרד ממהותו, להבדיל מהעני.

זו היתה תשובת ידידו של החכם - לפי המשך המשל המתואר ב"חסידות מבוארת":

ענה לו חברו: דע, כי האמת היא להפך ממש. תלמידי ישיבה שמימיהם לא ראו מעדנים כאלה, מתפעלים מהם מאוד מחמת החידוש שבדבר; ואילו הקרירות של הנגיד נובעת מזה שנתרגל כל-כך בתאוות אלה, עד שמאכלים מגושים אלה נעשו כל חייו וכל מהותו ועצמותו, וממילא אין כאן התפעלות.

המסקנה היא אפוא, שחיבתו של הנגיד כלפי המאכלים גדולה יותר. וכיצד נוכל להיווכח בכך? המשיך החבר ואמר:

בואו ותיווכחו: אם ניטול מהתלמידים את הסעודה הגדולה הזאת, ונחזיר אותם למנהגם בסעודה פשוטה בלחם צר ודג מלוח כפי שהורגלו, הרי במהרה יישכח מהם כל העניין;

אך נסו נא לקחת מהנגיד את מאכליו האהובים עליו - אבוי למי שיעמוד שם! כעסו וצעקותיו לא ידעו שום גבולות, מדוע? כי לקחו ממנו את חיותו ממש.

ניתן להבין אפוא, שתגובתו המאופקת של בן הכרך למראה המלך אינה מלמדת כי הוא אוהב פחות את המלך ולהוט פחות אחריו, אלא להפך - שהקשר שלו עם המלך הנו עמוק ופנימי יותר.

מעץ - לאש

משל נוסף לעניין זה, מכיוון אחר, מופיע בכמה מאמרי חסידות. משל זה יובן היטב לאלו המומחים בצליית מאכלים על גבי גחלים, פעולה שעדיין נעשית פה ושם גם בימינו...

ובכן, כידוע לכל, לאחר שממלאים את מתקן הצלייה בפחמים ומדליקים בו אש, צריך לעבור משך זמן לפני שאפשר יהיה להניח עליו את המאכל. יש להמתין עד שהאש תדעך, ולא ייראו עוד להבות

גלויות אלא גחלים אדומות לוהטות בלבד, ורק אז ניתן להתחיל בצלייה.

מה אירע לגחלים שבערו לפני כן בהתלהבות כה גדולה? השקט שהשתרר והלהבות שנעלמו אינם מלמדים כי הגחלים כבו. בדיוק להפך: האש חדרה פנימה, ולמעשה האש והגחלים הפכו לדבר אחר. לכן שככה ההתפעלות הגדולה.

ובלשונו של הרבי מהר"ש:

...גחלת שכבר נשרפה אינה בבחינת הרעש כמו עץ הדולק, שנשמע קולו על-ידי שמתעכל באש, והיינו להיות כי הגחלת נשתנה מעץ - להיות אש עצמו.

אם כן, האש הגדולה והרועשת מעידה למעשה על כך שהגחלים עדיין אינם מוכנים. האש עדיין לא חדרה אל תוכם, והיא אינה בוערת כרבעי בפנימיותם. והנמשל הרי הוא לפנינו: כשאדם מתפעל ומתלהב מעניין מסוים ברעש גדול, הדבר מעיד על כך שהוא לא מאוחד בפנימיותו עם העניין, שכן לו היה הדבר נעשה חלק ממנו, אזי היה הלהט שלו להט שקט ופנימי - ב"קול דממה דקה"...

עומדים ממעל

עתה נשוב אל השרפים, הם המלאכים העליונים, בני הכרך, שמקומם כאמור בהיכלו של המלך - בעולם הבריאה הנעלה יותר.

כשאנו אומרים שעולם זה הוא "היכלו של המלך", מובן שאין פירוש הדברים שהקב"ה נמצא שם ולא במקום אחר, שהרי - כפי שהשרפים עצמם מספרים בנעימה קדושה - מלוא כל הארץ כבודו! המשמעות היא שלנבראים בעולם מרום זה ישנה היכולת לדעת את ה' - להבין ולהשיג את גדולת הבורא, כשם שהנמצא בארמון זוכה לדעת ולהכיר את המלך.

השרפים נהנים מהבנה והשגה פנימית (מוגבלת אמנם) בגדולת הבורא. כאן עלינו להיזכר במבואר בפרק ה' בספר התניא, שכאשר אדם מבין היטב, על בוריה, השכלה כלשהי, נוצרת התאחדות מופלאה בינו ובין ההשכלה שהבין. כן, אלו הן השורות הללו בספר התניא, בהן אנו נאבקים במלים הרבות מפורש ש.כ.ל...

כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל, הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו,

והמושכל נתפס ומוקף ומלוכש בתוך השכל שהשיגו והשכילו...

דרך משל, כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה... הנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל, ושמעון כך וכך, יהיה הפסק ביניהם כך וכך... הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו חכמתו ורצונו של הקב"ה... והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות, להיות לאחדים ומוחידים ממש מכל צד ופינה.

לכך רומזים דבריו של ישעיהו אותם קראנו בפרק הקודם - "ואראה את ה'... שרפים עומדים ממעל לו", המתייחסים כמובן לדרגתם הגבוהה של השרפים העומדים "ממעל", בהיכל המלך, אבל, רגע - ממעל למי?

לכאורה אינו מובן, כפי שהקשה הבעש"ט, איך אפשר להיות שיעמדו ממעל לו? והרי מה שנאמר "ממעל לו" מוסב על מה שנכתב לפני כן - "ואראה את אֲדֹנִי יושב על כסא רם ונשא", ואיך אפשר שהשרפים יעמדו ממעל לבחינה זו?

ובפרט שבחינה זו היא מקור חיותם, ואיך אפשר שיעמדו ממעל לו - למעלה ממקור חיותם?

אך העניין הוא על-דרך מה שכתוב בתניא, שכאשר לומד ומשיג דבר הוי' זו הלכה, הנה אף שההלכה היא למעלה משכל האדם, מכל מקום, על-ידי זה שמשיג אותה הרי הוא מקיפה בשכלו, וכיון שהוא מקיף אותה הרי הוא למעלה ממנה.

ובזה יובן מה שכתוב "שרפים עומדים ממעל לו", דכיון שהם משיגים את מקור חיותם, הרי הם מקיפים את החיות והם למעלה ממנו.

הפסוק "שרפים עומדים ממעל לו" מלמד אותנו אפוא על מעלתם של השרפים, שידעת הבורא התאחדה עמם עד כדי כך שהיא כביכול נתפסת ומוקפת על ידם (אבל, שוב, מדובר בהבנה מוגבלת של דרגא מסוימת בלבד, שכן גם המלאכים העליונים אינם יכולים להבין ולהשיג את הקב"ה בעצמו, וזאת הסיבה שלא מוזכר כאן השם המפורש, אלא השם אֲדֹנִי, שהוא בדרגא נמוכה יותר). זהו אפוא הקשר

הפנימי, המהותי, של השרפים עם הקב"ה - קשר של התאחדות אמיתית.

בל נטעה, אם כן! השקט של השרפים אינו שקט של אדישות חלילה. השרפים בוערים באהבת ה' עצומה, שאין לתארה במלים, אבל הלהט שלהם הוא להט פנימי, "באש התשוקה בפנימיות נקודת הלב" (בלשון אדמו"ר הזקן), כמו הגחלת המאוחדת עם האש שבתוכה. לא פלא אפוא שהם נקראים "שרפים":

ושמם מוכיח עליהם, שנקראים בשם שרפים, על שם שכבר נשרפו בבחינת הרשפי אש, כמו שנאמר "רשפי רשפי אש שלהבת י"ה", לכן הם בחשאי... כמו גחלת שכבר נשרפה, שאינה בבחינת הרעש כמו עץ הדולק, שנשמע קולו על-ידי שמתאכל באש, והיינו להיות כי הגחלת נשתנה מעץ להיות אש עצמו... ולכן השרפים שכבר נשרפו אינם מרעישים כלל.

את השגתם בגדולת הבורא מבטאים השרפים בהכרזה התואמת את מדרגתם הרוחנית: קדוש קדוש קדוש ה' צבאות - הם מתארים את גדולתו של הקב"ה כפי שהם מבינים ומשיגים אותה, ומספרים כמה הוא קדוש ומרומם ונשגב; ומאחר ששירתם נובעת מתוך ידיעה והבנה, הם יודעים להצביע על מקום הימצאו של הקב"ה כביכול - מלוא כל הארץ כבודו.

אין ספק שהכל יודעים שמלוא כל הארץ כבודו, וגם ילד קטן יכול להכריז זאת. אבל המלאכים כמובן אינם אומרים דברים בעלמא, אלא רק מה שהם עצמם מבינים ותופסים. החידוש הוא שהשרפים אכן משיגים כיצד כבודו של הקב"ה ממלא את כל הארץ, כך שהם אומרים זאת מתוך ידיעה והיכרות.

ובאמת הרי זו השגה גדולה ועמוקה ביותר, וכיוון שהשרפים הם בעלי השגה גדולה, הרי הם משיגים זאת, ולכן גם אמירת השירה שלהם היא בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה קדושה, שהוא עניין ההתיישבות (=ישוב הדעת, מתינות), והיינו לפי שעבודתם היא מצד השגתם באלקות, ולכן הם בהתיישבות.

מה זה?

אולם בעוד שירתם של השרפים, בעולמם, היא בנחת ובנעימה - בעולמות התחתונים יותר, עולמותיהם של חיות הקודש והאופנים, מתעוררת למשמע הדברים מהומה רבת:

וכתר שם טוב עולה על גביהן



אמרי קודש של מורנו
הבעש"ט מפורשים
ומבוארים, מתוך החלק
השני של כתר שם טוב
המבואר העתיד לראות
אור בקרוב בהוצאת
מעיינות

ליום ההילולא
של הבעש"ט
בחג השבועות

של מלאכי השרת הגבוהים עליהם, אבל בלתי יודעים המה מהו!
בכל כוחם מתנשאים גם המה לשמי רום לעומת השרפים... כאדם השואף ורץ ברצון אדיר, ובהגיעו לרום ידוע (=לגובה מסוים) - נשבר ונדכא, ושב רפה אונים. ובשארית כוחו הוא הוא צועק מנהמת לבו בקריאת שאלה: מה זה?
כך, בעוד השרפים קוראים "מלוא כל הארץ כבודו" ומביעים בכך את השגתם ויריעתם אודות מקומו של הקב"ה כביכול, האופנים וחיות הקודש (כפי שאנו אומרים בקדושת "כתר") שואלים זה לזה: איך מקום כבודו להעריצו? ...
ואז, כאשר הם מכירים במרחק שבינם לבין הבורא, בהיותם בני כפר שאינם עומדים בהיכלו של המלך ואינם משיגים את גדולתו - הרי הם משבחים ואומרים: ברוך כבוד ה' - ממקומו. מהמקום שבו הוא נמצא, יהיה מקום זה אשר יהיה. מה והיכן - זאת אין הם משיגים.
התפעלות ללא גבול
אבל, אם עבודתם של השרפים המשבחים ליוצרים בנחת היא החשובה והנעלית - למה לא די בשרפים? מי צריך בכלל את עבודתם הרועשת של האופנים וחיות הקודש?
הגם שהאופנים הם למטה במדרגתם מהשרפים, שהרי השרפים הם בעולם הבריאה והאופנים בעולם היצירה, מכל מקום יש יתרון מעלה באופנים על השרפים, שהרי השרפים אומרים קדוש קדוש קדוש ה', שמזכירים את השם לאחר ג' תיבות, והאופנים אומרים ברוך כבוד ה' ממקומו, שמזכירים את השם אחר ב' תיבות...
דהנה, השרפים הרי הביטול שלהם הוא על-ידי השגתם, וכל השגה היא מוגבלת. אבל הרעש הוא התפעלות בלתי מוגבלת, והרי זה כעניין "בכל מאודך", בבחינת בלי גבול.
יש יתרון אפוא בנהמתם הפצועה של המלאכים 'הכפריים', שדווקא מתוך שאינה נתפסת בכלי, אין היא מוגבלת בהגבלת הכלי. שירתם של המלאכים אינה שלימה אם כן אלא כשהיא בוקעת ועולה מעולמות הבריאה, היצירה והעשייה כאחד, וכולם יחדיו - נעימות ייתנו למלך א-ל חי וקיים.

והנה, כאשר האופנים שומעים את השרפים אומרים כן - מרעישים בקול רעש גדול, מחמת ששומעים דבר גדול שהוא למעלה מהשגתם, שאינו נתפס ונקלט בהשגתם... שאין כוח בבחינת כלי השגתם להכיל ההשגה הגדולה והנוראה ההיא!
האופנים וחיות הקודש אינם מסוגלים להשיג את משמעות הדברים, להפנים אותם ולהתאחד עמם. אין להם, למלאכים התחתונים יותר - בני הכפר - הבנה ברוממות ונשגבותו של הבורא. שירת המלאכים העליונים "קדוש קדוש קדוש" מעוררת בהם תגובה של רעש גדול, התפעלות עצומה - האמנם כך?! מה פשר הדברים?
כי כל דבר חידוש שאינו מושג בשכל... נעשה מזה התפעלות... לומר: ראה זה חדש הוא! שאין כוח בשכלו לתפוס ולהשיג הדבר ההוא כמו שהוא בעצמו.
ומזה מתהווה הרעש, שמחמת גודל עוצם הפלאות הדבר הנורא שאין כוח בשכלו לתפוס בו, יתהווה לו רעש גדול כו'.
רעש והתלהבות - כך למדנו בהרחבה - נולדים בנו כתוצאה מהמפגש עם דבר חדש וזר, שאינו חלק מעולמנו. האופנים וחיות הקודש אינם משיגים את גדולת הבורא, ולכן הקשר שלהם עם הקב"ה אינו חודר אל תוכם עד לרמה של התאחדות המתבטאת ב"קול דממה דקה", כאותן גחלים לזהות ושקטות, אלא - כתיאורו של יחזקאל שקראנו בפרק הקודם: וְיָמוּת הַחַיּוֹת מִרְאִיהֶם כְּגַחְלֵי אֵשׁ בְּעֵרֹת כְּמִרְאֵה הַלְּפָדִים!
ולכן גם אהבתם ויראתם הוא בהתגלות ובתשוקה מורגשת, וכמו שנאמר "מראיהם כגחלי אש בוערות" כו', כלומר, כגחלי אש אשר האש עודנה קשורה בגחלת ומתלהטת בו.
להט זה מתעורר כאמור בעקבות דבריהם של השרפים. האופנים וחיות הקודש "מתנשאים לעומת השרפים" - לעומת ההשגה של השרפים, הם כאילו מתרוממים על קצות אצבעותיהם, יוצאים מכליהם ברצונם להבין גם הם משהו... לתפוס גם הם משהו...
כך מתאר זאת הרבי הרי"צ באחד ממכתביו:
מרגישים הם המלאכים הנקראים אופנים שישנו איזה דבר טוב, רואים המה כלות נפשם ותענוגם

לקחת את היצר הרע בשבי - ללמוד מחריצותו במילוי שליחות ה'

מהבעש"ט זלה"ה.

הדבר תמוה איך שומע אדם ליצר הרע לעשות עברה, שהרי אדרבה, היה לו ללמוד מיצר הרע עצמו שעושה רצון קונו תמיד ולנהוג אף הוא כמותו, לעשות רצון קונו תמיד ולא להשמע לקול היצר הרע לדבר עבירה!

וזהו שכתוב **"כי תצא למלחמה על איבך ונתנו ה' אלקיך בידך ושביה שבי"** - היינו שתכלית המלחמה אינה להניס את האויב אלא לשבות אותו עצמו בשבי ולהביאו

לרשותנו, ופירוש הדברים בעבודת ה' הוא שיש להפיק תועלת מן היצר הרע ("אויבך") עצמו ובכך הוא נעשה "שבי" ברשות הקדושה; וזאת על ידי התבוננות בדרכיו ותכונותיו של היצר הרע - כגון היותו "זריז במלאכתו לפתות את האדם בעבירה כדי לעשות שליחותו יתברך"⁴ - אשר "מזה יקח אדם מוסר לעצמו שיהיה זריז במלאכתו שלא לשמוע ליצר הרע, שהוא רצון קונו יתברך"⁵, ו"בזה כובש היצר הרע" ("ושבית שבי")⁶.

1. ראה גם לעיל סימן קלד ולהלן סימן שעב. קדושת לוי, ליקוטים ד"ה ואורח צדיקים.
2. ראה גם בקדושת לוי שם: "כי היצר הרע עושה זאת רק למען לקיים מצות בוראו, שנבאר לכך; אם כן מהראוי שגם אנכי אקיים כל מצוותיו יתברך בדחילו ורחימו". ועיין עוד לעיל סימן קלד שם הערה 5.
3. תצא כא, י.

עבודת ה' דורשת "התחדשות" תמידית - פתיחת צינורות" חרשים"

מהבעש"ט זלה"ה.

אמר רבינו **פרוש** על מאמר הש"ס² **"כל העולם נזון בשביל חנינא בני"**, **פרוש**, **"בשביל חנינא בני"** היינו - באמצעות ה"שביל" של "חנינא בני", כי "שביל [דרך מעבר] הוא צינור"³ המוביל את השפע למקום אחר, והיינו

שהוא - רבי חנינא בצדקותו - היה זה שפתח **הצינור ושביל** להשפעת השפע לעולם.

יתבאר יותר ענין "פתיחת הצינור" על פי מה ששמעתי ממורי⁴, שענין הַגֶּם הוא שְׁנֵת־חֲדָשׁ הַדָּבָר בַּפֶּעַם הָרִאשׁוֹן עַל הַטֶּבַע, ואז דוקא נקרא גֶּם; וְאַחֵר כֵּךְ - מכאן ואילך נַעֲשֶׂה זֶה טֶבַע גַּם כֵּן, כיון שכבר נפתח הצינור" ונמשכה לעולם היכולת לדבר זה.

4. ראה גם לעיל סימן קיט.

וכן הוא בעניני עבודת ה': "נס" הוא עבודה רוחנית חדשה שלא היתה בעולם עד עתה, ואילו כאשר אדם מגיע רק לבחינה ומדרגה שכבר היתה בעולם בעבר - אין זו אלא בחינת "טבע". וכמו ששמעתי⁵ בַּשֵּׁם הָרַב הַבֵּית יוֹסֵף - רבינו יוסף קארו, שסיפר על עצמו שפעם אחת פָּרַח וַיֵּגַע בלימודו עַד שֶׁכָּא - עמד על פְּרוֹשׁ אִיזָה מְאֹמֶר, וְאַחֵר כֵּךְ שָׁמַע אֶת אוֹתוֹ הַפְּרוֹשׁ נאמר מְאַחֲרִים גַּם כֵּן, וַנִּצְטַעַר - היתה בו חלישות הדעת מכך שהוצרך להתייגע על מה שאחרים השיגו בנקל⁶, וְאָמַר לוֹ הָאֶרֶץ זֹלָה"ה שלא יפול ברוחו לפי ש"אֵתָהּ פִּתְחָתָהּ הַצִּנּוֹר" - כלומר, לאחר שאתה טרחת ויגעת על פירוש זה, ועל ידי כך "הורדת" והמשכת אותו לעולם, יכלו הללו להשיגו בנקל⁷. והן הן הדברים, שעשיית דבר בפעם הראשונה היא בבחינת "נס" וחידוש, ועל כן עשיה זו דורשת יגיעה וטרח מיוחדת, ומכאן ואילך נפתח הצינור ונעשה הדבר בבחינת "טבע"⁸.

5. ראה גם שבחי הבעש"ט ע' קמט. לקוטים יקרים סימן קפז. חומת אנך משלי ג, יג. מדבר קדמות, מערכת י אות נח (כשם ספר אורים גדולים - ראה שם בחלק אור לישירים דרוש כג). ועיין אגרות קודש אדמו"ר ז"ע, חלק כט אגרת יא'קעג, הערה ד"ה שפתח.
6. ראה בשבחי הבעש"ט שם, ש"אחרים" אלו היו "נחותי דרגא".
7. "כמו שכתב הרב חיים ויטאל וראה שער מאמרי רז"ל, סוף מאמרי מדרשי רז"ל. וראה גם אור החמה לזהר חלק א א, א, על מאמר [השגור בזהר] "פתח ר' שמעון וכו'", רוצה לומר שהוא פתח הצינור לדרוש זה, כי צדיק יש בכחו לפתוח צינורות חדשים... וכמו שכתוב בשם הבעש"ט על מאמר כל העולם נזון בשביל חנינא בני, רוצה לומר ב"שביל" שעשה כאשר גילה ר' חנינא בן דוסא איזה סוד - אז נעשה שביל וצינור לכל העולם, ונקל הדבר שגם אנשים אחרים יבינו את זה" - שבחי הבעש"ט שם (וראה שם עוד שהביא יסוד לכך מדברי חז"ל יבמות צב, ב. ועיין בדברי הבית יוסף במגיד מישורים, תצא ד"ה אור ליום שבת כ"ד לניסן. מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' תסד. אור התורה נ"ך ע' א'רנג).
8. ראה גם לעיל סימן צג (ב). וראה עוד בתוי"י כאן אודות משה רבינו, שפתח את צינורות יראת ה' לכל דורו, עד שעל כל אותו הדור נאמר (ברכות לג, ב) שהיראה היא "מילתא זוטרתא" [=דבר קטן], עיין שם.

וזהו שכתוב **"אם בחקתי תלכו"**, פְּרוֹשׁ, כִּי אַחֵר שִׁפְתָּח הָרִאשׁוֹן אֶת צִנּוֹר הַחֲכָמָה בחידוש דברי תורה - שְׁבַכְךָ גִּזְרִים לַפְתִּיחַת צִנּוֹר הַשֹּׁפַע בכללותו, וממילא מביא גם לידי תוספת שפע וברכה גשמית לעולם⁹, כְּמוֹ שֶׁשָּׁמַעְתִּי מִמּוֹרֵי¹⁰ - והוא הדין כְּשִׁפְתָּח הָרִאשׁוֹן אֶת צִנּוֹר הִירָאָה וְעִבּוּדָת ה' בחידוש מדרגה ודרך מיוחדת בעבודת ה'⁸, אזי על ידי "פתיחות" אלו נַעֲשֶׂה זֶה (ההוספה בתורה ובעבודת ה' שנמשכה לעולם על ידי כך) בבחינת טֶבַע; וְעַל כֵּךְ באה אזהרת התורה "בחוקתי תלכו", פירוש, שצריך שלא יהיה הדבר חק קבוע ורגיל בלבד, בבחינת "בחוקתי", היינו שישאר האדם רק בַּמְדְּרָגָה זו של עבודת ה' שכבר ירדה לעולם בעבר, כִּי אִם "תלכו" - שִׁלְךָ ויעלה בַּמְדְּרָגָה לַמְדְּרָגָה עֲלִיוֹנָה יוֹתֵר¹², לַחֲדָשׁ וְלַפְתָּח עוֹד צִנּוֹר חֲדָשׁ שלא היה בעולם עד עתה. וזהו שכתוב **"אם בחקתי תלכו וגו"**.

להנה, כאמור לעיל, ענין זֶה - פתיחת צינור של שפע רוחני בעניני עבודת ה' - גִּזְרִים לַחֲדָשׁ תוספת בַּצִּנּוֹר הַשֹּׁפַע וְהַבְּרָכָה הגשמיים גַּם כֵּן; וְלִכְךָ - כהמשך לשון הכתוב - על ידי "בחוקתי תלכו" אזי **"ונתתי גשמיכם בעתם וגו"**¹³.

ובדרך זֶה שָׁמַעְתִּי בַּשֵּׁם מוֹרִי⁴ פְּרוֹשׁ על הַפֶּסוּק¹⁴ **"תקעו בחדש שופר וגו' כי חק**

9. בחוקתי כו, ג.
10. דברים אלו - שפתיחת צינור החכמה מביאים גם לפתיחת צינור שפע הברכה בכללותו - נזכרים כאן כמאמר המוסגר; ולהלן, לאחר פירוש הלשון "אם בחוקתי תלכו", יתבאר על פי הדברים הללו המשך הפסוק "ונתתי גשמיכם בעתם".
11. ראה בשינויי נוסחאות שמציין לפירוש רבינו על הפסוק "תפילה לעני גו'" (המובא לעיל סימנים ס, צז), ושם מבואר שמילוי בקשת האדם בענינים רוחניים גורר גם תוספת של "עושר וכבוד" גשמי. וראה עוד בתוי"י חיי שרה יט, א [פז]. ועיין גם להלן סימן קעז ובהערות.
12. ראה לעיל סימן רז (ב) ובמצוין שם הערה 28.
13. ראה לעיל שם ש"גשמיכם" מורה על כללות הגשמיים.
14. תהלים פא, דה.

לְיִשְׂרָאֵל הוּא", שלפי פשוטה כוונת הכתוב היא ללמדנו רק את זמן התקיעה - בראשית חודש תשרי, וְהִקְשָׁה דָאם כֵּן הָיָה לְמִימַר [=היה לו לומר] "תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּחֹדֶשׁ"¹⁵, וְתִרֶץ בדרך רמז דְּתִיבַת "בְּחֹדֶשׁ" עצמה היא הוראה לאדם, וְהָכִי פְרוּשׁוֹ - כך הוא פירוש הציווי שבכתוב: כִּי יִרְאֶה וישתדל אדם תמיד שִׁיהִיָּה "בַּחֹדֶשׁ" מלשון חידוש¹⁶, רֹצֵה לומר לְחֹדֶשׁ ולפתוח את הצינור לבחינה ומדרגה חדשה

15. "שתחילה צריך לפרש את המצוה, תקעו בשופר, ואחר כך את זמנה, בחודש" - תורת מנחם חלק לה ע' 93.
16. ראה גם אור תורה סימן רסא. לקוטי תורה דרושים לראש השנה נג, ד.

בעבודת ה' שלא הגיע אליה עד עתה, כדי שֶׁלֹא יִהְיֶה אופן הנהגתו בקודש כְּמוֹ חֶק קְבוּעַ ורגיל בלבד (בבחינת "טבע")¹⁷.

וְזֶהוּ שְׁכָתוֹב לאחר מכן "כִּי חֶק לְיִשְׂרָאֵל הוּא" - פירוש, כאשר הנהגת איש ישראל היא באופן של "חוק" בלבד, "כמו חוק קבוע", ללא כל התחדשות ("בחודש") - אִזּוּ "מִשְׁפָּט לְאַלְקֵי יַעֲקֹב", כלומר, "אלקי יעקב" יבוא עִמּוֹ ל"משפט" ויתבענו עַל זֶה וכו'.

17. ראה לעיל סימן קיט הערה 8, שהדברים אמורים גם לגבי אופן קיום מצות שופר עצמה, עיין שם.

"תורי זהב" ו"נקודות כסף" בעבודת ה' - אהבה ויראה והיחס ביניהן

מהבעש"ט.

ה' - נִבְרָא כח טומאה נוסף בעולם ומתרבים הַקְּלָפוֹת⁴ (כי מאחר שאין עבודתו הרוחנית נעשית לשם שמים בלבד אלא מעורבת בתוכה ה"ישות" והמציאות שלו⁵, "אשר הוא מערב הפניה עם מעשה הטוב"⁶, הרי שיש בטוב זה תערובת רע⁷ שממנו יכולות הקליפות לינוק - וממילא הדבר גורם שההשפעות הרוחניות של עבודתו "יושפעו למקום אחר, ויתן כח להסטרטא־אחרא בעירובו רע בטוב"⁸), וכח טמא זה מתגלגל בגופי בני אדם וּמִתְלַבֵּשׁ בְּרָשָׁעִים המפריעים לו בעבודת ה', שמחזק את כחם ואת מעשיהם כנגדו, וזאת על מנת להענישו וּלְגַמֵּם מִמֶּנּוּ על שיצר כח של טומאה בעולם⁹,

4. ראה לעיל סימן קלז הערה 7 וסימן רכג. תקוני זהר, תקון יח - לג, ב.
5. ראה צוואת הריב"ש סימן צב.
6. לקוטים יקרים סימן קלא. ועיין עוד לעיל סימן קכז (ב) ולהלן סימן רצדצא.
7. עיין לעיל סימנים קנה, רעה.
8. ראה תו"י פינחס קנז, א [קסב]: "נודע שאין הקב"ה

כְּמוֹ שֶׁשִׁמְעָתִי כְּעֵין זֶה מְמוֹרֵי הַבַּעַשׁ"ט¹. וְזֶהוּ שְׁאִמְרוּ¹⁰ לגבי נח שהיה מובטח "שֶׁלֹא יִהְיֶהגוֹהוּ רָשָׁעִים שְׁפָדוֹר", והיינו¹¹ שהצדיק זקוק לשמירה מיוחדת שלא תבוא מעבודתו הרוחנית יניקה לקליפות ותתהווה על ידי זה מציאות של "רשעים" העלולים להזיק לו, וְהִבֵּן.

למה שנקט הכתוב לשון של מיעוט כלפי האהבה, "נקודות הכסף"¹² - כִּי צָרִיךְ שיהיה באדם דְּחִילוֹ הנקרא "זהב" במדה גדולה יוֹתֵר מִרְחִימוֹ שֶׁנִּקְרָא "נקודות הכסף"¹³.

גַּם פֶּרֶשׁ רבינו על פסוק זה¹⁴, באופן אחר, שכוונת לשון הכתוב מתפרשת כהדגשה לאידך

מייסר את הצדיק כי אם על ידי אדם רשע, ולא על ידי צדיק אחר" (עייין שם הטעם לכך, כי על ידי יסורים אלו יתקנו הניצוצות הרוחניים השייכים לצדיק שנפלו לידי הקליפות. וראה בארוכה במקורות שבהערה הבאה).

9. ראה תולדות יעקב יוסף מצורע פז, א [תגד]. צפנת פענח שמות, ד"ה ובוה יובן ויקם מלך חדש (ושם ציין לפירוש האלשיך על הפסוק בישעיה סד, ו. וראה גם בפירושו ראש פרשת תזריע; אמור כב, לב; שמואל"א ב, כז; קהלת ה, ה). דגל מחנה אפרים בחוקותי, ד"ה עוד י"ל והשיג. דברי משה, פרשת משפטים. אור המאיר חוקת, ד"ה ויסעו מהר ההר. נתיב מצותיך, נתיב התורה - שבי"ל א אות יג. חומש היכל הברכה, לקט אמרי פנינים רז, ב; רי, ג.

ועיין עוד לעיל סימנים יח ועה ובהערות.
10. רש"י נח ו, יח.
11. ראה בפ"י לעיל ד"ה אמנם לבאר שאר הספקות.
12. עיין גם במכילתא בא יב, לו. רש"י ומלבי"ם לשיר השירים כאן.
13. עיין בשינויי נוסחאות כאן. לעיל סימן קל. ראשית חכמה שם. תניא ריש פרק מא.
14. ראה גם בפ"י דרוש לשבת הגדול, ד"ה ועתה נבאר שאר הספיקות. אור הגנוז לצדיקים (למלקט הדברים), פרשת ראה.

גיסא: אמנם "תורי זהב נעשה לך", אך עדיין נחוץ ומוכרח שיהיה הדבר "עם נקודות הכסף" (וכדלהלן). מִשְׁלַּל לְמָה הַדָּבָר דּוּמָה¹⁵? אֶחָד שֶׁלֹא מְלֹאכֶת נִפְחִין - שהלך לראות כיצד עושה הנפח את מלאכתו על מנת להתלמד, וְאוֹלָם לֹא רָאָה את הפעולה העיקרית¹⁶ - אִיךְ מְשִׁימִין תְּחִלָּה נִיצוֹץ אֵשׁ לְהַבְעִיר תחת הכלי, כך שהיה סבור שמלאכה זו אינה דורשת כל פעולה נוספת מלבד מה שראה¹⁷, וְהִלָּךְ לְבֵית הַמֶּלֶךְ להציע עצמו למלאכה זו, אך כמובן לא הצליח לעשות דבר בהעדר אש, וְנִטְרָד - נענש וסולק מִשָּׁם, וְחֹזֵר לְרֹבּוֹ רֹאשׁוֹן לְלַמְּדוֹ הָעֵקֶר. וְזֶהוּ שְׁכָתוֹב כאן: הן אמת שצריך אדם שיהיו בידו "תורי זהב" - הִיא תוֹרָה וְעִבּוּדֹת ה' ("שיש ב' תורות, שבכתב ושבעל פה, וזהו]ן] שאמר תורי זהב"¹⁸), אֲמָנָם בכך לא די כלל, וצריך הוא שלא להחסיר את הָעֵקֶר - "נְקֻדּוֹת הַכֶּסֶף", נִיצוֹץ אֵשׁ ("נקודת אש"¹⁹) של כיסופין, דהיינו שעליו לְהַבְעִיר בלבו הַתְּלַהּבוֹת וְכֶסֶף וְחִשׁוֹק לְעִבּוּדֹת הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ. וְדַבְּרִי פִי חֶכֶם חַן¹⁹.

15. ראה גם צפנת פענח וארא, ד"ה ועפ"ז נראה להבין ענין נוסח. לקוטי שיחות חלק ג, תשא סעיף ג.
16. כדלהלן בפנים. וראה גם במובא בהערה הבאה.
17. בבפ"י שם: "שמעתי משל, איש אחד למד אצל צורף אומנותו, ואחר שלימדו האומנות רשם לו ברשימה סדר האומנות, ולא רשם לו שישם גחלת של אש בתחילת המלאכה, כי הוא העיקר ואין צורך להזכירו; והוא (המתלמד) טעה בזה וסבר [שיש לעשות רק את הפעולות שנרשמו] וכו'".
18. שם.
19. על פי לשון הכתוב - קהלת י, יב.



כל אחד שלומד תורה זקוק לקשר הזה - שתהיה סייעתא דשמיא להבין את התורה נכון, שתהיה סייעתא דשמיא ליהנות מדברי התורה ולהתחבר אליהם ולמצוא את האות שלי בתורה - "ותן חלקנו בתורתך".

אנשי כנסת הגדולה

אנשי כנסת הגדולה הם פוסקי ההלכה למעשה ומתקני התקנות.

כל יהודי שלומד תורה צריך למצוא את החלק שממנו הוא פוסק לעצמו מעשה, ממשיך את הלימוד להנהגה בפועל ברוח הלימוד שלמד, הן בהתנהגות חיצונית-מעשית על פי התורה והן בהתנהגות אצילית-פנימית המכוונת לה. המשכת הלימוד לזמן שאחרי הלימוד, למעשה ביום יום. כאשר כבר תוך כדי הלימוד מכוון הלומד למעשה שאחריו, גדלה ומתרחבת גם הסייעתא דשמיא להבין נכון את דברי התורה.

תורה, התחושה צריכה להיות התמסרות מוחלטת, באותו הזמן אין לאדם בעולמו אלא תורה. "תורתו אומנותו". רק כך התורה תלווה אותו גם בשאר הזמן, בשעות בהן הוא עסוק בענייני העולם.

זקנים

"זקן - זה שקנה חכמה".

לאחר הביטול וההתמסרות המוחלטת, הראש חייב להתחיל לעבוד. האדם משגשג בהבנה ומוצא בתורה טוב טעם ורעננות ולא נותר בקבלת עול בלבד.

כמו כן, מעבר להתבטלות ולהתמסרות הקודמות ללימוד ומהוות הכנה אליו, בעת הלימוד עצמו צריך "לקנות" את התורה, להשקיע בה עמל ויגיעה.

נביאים

נבואה היא סייעתא דשמיא, הקשר של ה' אלינו, שהתגלה בשיאו בדורות הנביאים.



פרק ב החומר והצורה



רבן יוחנן בן זכאי קיבל מהלל ומשמאי. הוא היה אומר: אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. (משנה ח)

נוצרת - ה'צורה' שלנו נועדה בדיוק לכך, מעבר לגדרי החומר המדודים. גרדי המינימום של לימוד תורה מתייחסים, כבכל מצווה, אל שותפותו של החומר. אבל מן הצורה זוהי דרישה של ממש - להוסיף ולהתעלות בלימוד ללא גבול, עד אין סוף. כי לכך נוצרת!

דברי רבן יוחנן בן זכאי נעוצים כבר במשנה הקודמת שנאמרה על ידי רבו, הלל הזקן: "מרבה תורה מרבה חיים". לימוד התורה "הרבה" מוסיף לאדם ולעולם חיים ובעצם יוצר אפשרות ללימוד נוסף. כשם שהחיים אינם רכושך ואין לך להתגאות בכך שאתה מחזיק בהם, כך למד תורה הרבה אך "אל תחזיק טובה לעצמך". גם את הכישרון השוכן בך אל תיחס לעצמך. החיים נוצרו למען התורה, והתורה יוצרת ומרבה חיים.

להעביר את התורה הלאה

הגמרא (סוכה כח, א) אומרת שרבן יוחנן בן זכאי היה הקטן שבתלמידי הלל הזקן, והגדול שבהם היה רבי יונתן בן עוזיאל. כאשר המשנה מתארת את מסירת התורה מהרב אל תלמידו, מדוע היא מביאה מימרא של הקטן שבתלמידים ולא של רבי יונתן בן עוזיאל, גדול התלמידים?

אם למדתי "הרבה", משמע שלמדתי מעבר לחובה. אבל "כי לכך נוצרת" אומר שזוהי חובתי ושלא אטפח לעצמי על השכם. הכיצד?

אנחנו מורכבים מ"חומר" ו"צורה". כלפי החומר שהוא עצם חיינו מתייחסת לשון "בריא" (כמו: "אני נבראתי לשמש את קוני"), אך אל הצורה השוכנת בחומר, אל הציור האיש, אפיון הכישרונות והיכולות, מתאימה לשון "יצירה" - "כי לכך נוצרת".

רוב המצוות הן מעשיות, מקיימים אותן ברמת החומר הממשי, ולכן הן לרוב בעלות הגדרה ברורה של מקום, זמן וכמות - כמו אכילת כזית מצה בתוך דקות ספורות בליל הסדר. ברוב המצוות אין לאישיות שלנו ביטוי ממשי, כולנו אוכלים את המצה. אך לימוד תורה הוא שונה בכל ההיבטים - זוהי מצווה שאינה אוחת בחומר אלא בצורה - בחשיבה וברוח, ולכן אישיותו, כישרונותיו ורצונו של הלומד ניכרים בה על כל צעד ושעל. זוהי מצווה שאמנם מוגדרת בגדרי מינימום של "לצאת ידי חובה", אך קיומה המלא הוא ללא שיעור, "והגית בו יומם ולילה".

לכן אומרת לנו המשנה: גם "אם למדת תורה הרבה" מעבר לשיעור, אין לך מה להתפעל מהריבוי, "כי לכך



פרק א חמשת תנאי הלימוד



משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרה לאנשי כנסת הגדולה. (משנה א)

ביטול מוחלט אל דבר ה' כפי שלימד אותנו משה. זוהי גם ההדגשה ש"משה קיבל תורה מסיני" - העניו מכל האדם קיבל את התורה מתוך הביטול והענווה המוחלטת של הר סיני שלא התבלט בין ההרים.

יהושע

הוא האיש ש"לא ימיש מתוך האוהל".

הכניסה לעולם התורה דורשת התנתקות מוחלטת משאר הדברים והתמסרות לתורה. בשנים הראשונות, האדם צריך להשליך את עצמו לאוהלה של תורה, ורק כך גם בהמשך חייו יהיה לתורה קיום אצלו.

גם בהמשך החיים, בשעה של קביעות עיתים ללימוד

חמישה שלבים בלימוד התורה משתקפים בחמשת השלבים של העברת התורה מדור לדור:

משה

הוא האיש שמסר נפשו על התורה והתורה נקראת על שמו - "זכרו תורת משה עבדי".

הצעד הראשון בקבלת התורה הוא להתבטל לפני דבר ה' שבתורה, "מה להלן (בהר סיני) באימה וביראה ברתת ובזיע, אף כאן". נקודה זו מבטאת דמותו של משה, ולכן "תינוק משודע לדבר אביו מלמדו: תורה צויה לנו משה" (סוכה מב, א). אף הגדול צריך לגשת אל התורה כקטן, ללא מחשבות ורעות אישיות, מתוך

רבי יונתן בן עוזיאל למד תורה באופן מופלא, "בשעה שיושב ועוסק בתורה, כל עוף שפרח עליו מיד נשרף" (שם), ובתוספות מסבירים שזה היה דבר חיובי ומתוך שמחה: "שהדברים שמחים כנתינתם מסיני שניתנה תורה באש". זוהי דרך מופלאה של לימוד תורה השייכת ליחיד סגולה אך לא לרבים. לעומתו, רבן יוחנן בן זכאי התעסק רבות בהנחלת התורה לרבים: "ארבעים שנה למד וארבעים שנה לימד" (סנהדרין מא, א). במסכת אבות, שעניינה מסירת התורה לעם ישראל,

כמו שנאמר במשנה הראשונה: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה... מסרה... והעמידו תלמידים הרבה", מתאים להביא דווקא מדברי רבן יוחנן בן זכאי שבלט בכך שמסר עצמו על העברת התורה הלאה. ובהקשר זה, פירוש מאיר במיוחד למשנה זו: "אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך" – לאחר שאדם למד "תורה הרבה" מזהירה אותו המשנה ואומרת "אל תחזיק טובה לעצמך", אל תחזיק את הטובה לעצמך אלא תפיץ, תשפיע ותלמד לאחרים: "כי לכך נוצרת!"

פרק ג עול רוחני

רבי נחוניא בן הקנה אומר: כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. (משנה ה)

מעל הטבע שלו ומתחבר לקדושה והאלוקות שבתורה. מאותה סיבה, גם לאחר שבני ישראל אמרו בהתלהבות "נעשה ונשמע", כפה עליהם הקדוש ברוך הוא הר כגיגית והכריח אותם לקבל את התורה.

ברמה הגבוהה הזו נבין טוב יותר את "מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ". הרי מלכות ודרך ארץ אינם עניינים רעים! התורה עצמה אומרת שעל ידם ניתן וצריך לחיות בעולם, שהרי "דינא דמלכותא דינא" ו"אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו", וכמו כן בענייני העולם: "הנהג בהם מנהג דרך ארץ". אבל כל זה נכון למי שנוהג על פי הטבע! אדם שמקבל על עצמו את העול של התורה שלמעלה מהטבע, נעשה פטור מהעול הטבעי, כי הוא מעמיד את עצמו מעל לגדרי העולם ויש לו עול רוחני שפוטרו מהגשמי.

איך מקבלים עול?

משנים הרגלים, אפילו הרגלים טובים! למדת עד קצה גבול היכולת? תמשיך עוד קצת! גם למתמיד גדול יש גבול, וכדי לשנות את הטבע מוכרחים לקבל עול, כמו שאומרת הגמרא ש"אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחת פעמים". לכאורה מה ההבדל הגדול? אלא שמאה פעמים זו הרגילות, והפעם הנוספת היא שינוי הרגילות והתעלות מעל לטבע, ולכן הלימוד בפעם המאה ואחת "אינו דומה" למה שהיה במאה (!) הראשונה. עד עכשיו הכל היה על פי הטבע, אבל עכשיו הוא דבוק בקדוש ברוך הוא ממש, מעל לטבע.

אין לך חשק ללמוד תורה?

אל תחכה עד שיהיה לך חיות וחשק, למד בקבלת עול מלכות שמים! ענייני העולם טורדים ומטביעים את החיות שלנו בתוכם, והלימוד מתוך קבלת עול יסיר את העול מענייני העולם שמפריעים לך ללמוד, "מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ" – ואז תצליח ללמוד גם בחשק ובהתלהבות.

"אדם לעמל יולד" ובעולם הזה דברים לא הולכים 'חלק' ובקלות. בכל מקרה יוטל עליך עול, אלא שבידיך להחליט האם העול יהיה עול של עולם הזה או עול לימוד תורה. "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשא". שני סוגי העול דומים מבחינה פנימית, ולכן האדם יכול להחליף ביניהם: עיקר העול בענייני העולם הוא התרוצצות המחשבה והקושי לקבל את ההחלטה לאן בדיוק לפנות. את העול הזה אפשר להחליף בלימוד תורה שגם הוא שואב את האדם לסכרות ודיוקים לכאן ולכאן ומהווה תחליף של קדושה לעול דרך ארץ. כמו שכתוב בזהר על פרטי העבודה בגלות מצרים: "בעבודה קשה בחומר ובלבנים – בעבודה קשה זו קושיא, בחומר זה קל וחומר, ובלבנים זה ליבון הלכה".

יש לך חשק גדול, התמדה, התלהבות, הנאה ועונג מלימוד התורה?

אל תסתפק רק בהנאה, תוסיף לה גם קבלת עול. קל להבין שאם לימוד התורה נותר בגדר 'תחביב' בלבד, משהו עקרוני חסר בו. טבעי וראוי ליהנות מדברי תורה ולהתענג עליהם, אבל על ידי קבלת עול האדם מתעלה

פרק ד ללמוד כמו ילד

אלישע בן אבויה אומר: הלימוד תורה ילד, למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר חדש. והלימוד תורה זקן, למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר מחוק... רבי מאיר אומר: אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו (משנה ב)

אל תסתכל בקנקן

ובחזרה לאלישע בן אבויה, דרך סוף המשנה: "רבי מאיר אומר (כך לפי גירסת האר"י וסידור בעל התניא) אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו".

רבי מאיר הוא זה שלמד תורה מאלישע בן אבויה גם אחר שיצא לתרבות רעה. והוא אמר: אל תסתכל בקנקן. אפילו קנקן נוראי כמו "אחר" ששנה ופירש, הרי "מה שיש בו" הוא לימוד תורה של ילד, "על נייר חדש", ולימוד כזה נותר טמון בקנקן. ולכן קיים רבי מאיר "תוכו אכל, קליפתו זרק". הנהגה זו לא מתאימה לכל אחד, אלא רק לצדיק גמור בדרגת רבי מאיר שמסוגל למצוא פנימיות כזו ב"אחר". לאנשים רגילים נאמרו דברי הגמרא, שאם הרב אינו דומה למלאך ה' אין ללמוד ממנו.

ומאותה גרסא דינקותא צומחת זכות להצילו משאול תחתית. הגמרא מספרת שאף על פי ש"יצאה בת קול שאמרה שובו בנים שובבים חוץ מאחר", הצליח רבי מאיר לאחר פטירתו לגרום שיתכפרו עוונותיו ועלה עשן מקברו וזכה לחיי העולם הבא.

רמז נפלא

דבר זה שרבי מאיר סבר שאף "אחר" יכול 'לדחוק ולהיכנס' ולשוב בתשובה מרומז, לדברי האר"י, בצורה נפלאה במשנתנו. הפסוק בתורה שבו כתוב שהקב"ה לא סולח הוא "ונקה לא ינקה". ואם מסירים את הק"ן ק"ן מהמילים "ונקה" "ינקה" נשאר רק שם הוי"ה בטהרתו – ו"ה, י"ה – שם הוי"ה שהוא המקבל שבים בכל מצב! זהו הסוד הטמון בקנקן. אל תסתכל בק"ן ק"ן, אלא במ"ה שיש בו – באותיות השם יו"ד ה"א וא"ו ה"א, בגימטריה מ"ה.

כשאנו מתכוונים לשבועות, עלינו להתחזק בחשיבות לימוד התורה עם ילדינו, ובלמוד תורה עם עצמנו מתוך תחושת הערצה והתפעלות של ילדים. כך נזכה לגרסא דינקותא' כפשוטו וכמדרשו.

אלישע בן אבויה הוא התנא שיצא לתרבות רעה ונעשה "אחר", אבל לפני שיצא לתרבות רעה היה אחד מהארבעה שנכנסו לפרד"ס. וגם לאחר שיצא לתרבות רעה היה רבי מאיר הולך אחריו ללמוד ממנו תורה, אותו רבי מאיר שעליו אמרו שהאיר את עיני החכמים בהלכה ושלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו.

אלישע בן אבויה מרמז בלא מודע על מעלת תורתו, שלא אבדה על אף נפילתו וטומאת מעשיו הקשים בעתיד. ומדוע החטאים לא יפגמו בתורה למפרע? בתלמוד ירושלמי מסופר שאבויה אביו אמר עליו: "הבן הזה, לתורה אני מפרישו". בתור ילד הוא למד הרבה תורה, ולכן גם כשהתבגר ולדאבון לב כולם יצא לתרבות רעה, התורה שלו נשארה נקייה, כי את עיקרה רכש כבר בהיותו ילד שאז הלימוד הוא כ"דיו על נייר חדש".

מזה מובן עד כמה צריך להשתדל ללמוד עם הילדים תורה, לא רק בתור חיוב וחינוך אלא בגלל גודל המעלה של לימוד בגיל הילדות, שאז חקיקת הלימוד בנפש היא באופן אחר לגמרי.

למה לייאש את הזקנים?

עדיין צריך להבין את הוראת המשפט "הלימוד תורה זקן דומה לדיו כתובה על נייר מחוק". האם המשנה רוצה לייאש את מי שלא למד תורה עד לעת זקנותו, כאילו אין לו סיכוי חלילה? ואיך ניתן לומד דבר כזה על לימוד תורה של זקן שכבר למד תורה, קנה חכמה ודעתו משתבחת?

אלא שיש עוד משמעות בילד וזקן, והיא כלל אינה קשורה לגיל אלא לגישה ללימוד התורה. ילד קטן ניגש לתורה ביראה ובהערצה ומבטל עצמו בפניה. כשאדם ניגש כך ללמוד התורה נחקקת בו היטב, כמו על נייר חדש. אך מי שניגש לתורה כ'זקן ורגיל' שחושב שידוע הכל וראה הכל, עלול לפרש את התורה לפי שכלו ולא לתת לתורה 'להתגלות' בו ולחדש לו. לימוד חסר ביטול שכזה דומה לכתיבה על נייר מחוק, כאשר הנכתב נבלל ומיטשטש על ידי מה שנכתב לפני כן.

ההסבר הוא שעשרה הוא ביטוי לשלמות, והשלמות שהמשנה מפרטת בעניינים החיוביים (יש גם כמה עניינים שליליים בהמשך וזה נושא אחר) היא בענייני העולם, ברוחניות של הגשמיים: במאמרות שבהם נברא העולם, בדורות הראשונים, בחיי אברהם אבינו ועוד. גם הניסים שנעשו לאבותינו במצרים הם עדיין ניסים שנעשו בעולם הזה ואפילו כשמדובר בניסים שנעשו בבית המקדש - זהו המקום של "ושכנתי בתוכם", המקום הגבוה והתכליתי של העולם, אבל עדיין בתוך העולם. התורה, לעומת זאת, היא משהו אחר. "אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד" - הקב"ה הוא למעלה מהעולם וגם התורה במהותה היא למעלה מהעולם ומוכרלת ממנו. אמנם יש ממנה השתלשלות לעולם והיא מדברת אל העולם, אבל גם אז היא נשארת מעליו. לכן היא לא מופיעה באותה הרשימה עם כל השלמות שבמספר עשרה, שהן שלמות בעולם.

שמים וארץ נושקים

ומעניין: בפרקנו במשנה ו' כן מופיעה נקודת המפגש של התורה עם העולם: בערב שבת בין השמשות, אז נבראו "הכתב והמכתב והלוחות", החלק הגשמי של התורה.

המהר"ל מפראג מסביר שערב שבת בין השמשות הוא זמן של חיבור הגשמי עם הרוחני, קודש וחול. הוא למעלה ממציאות העולם שמוגדר בזמן ומקום, ולכן נבראו בו אז דברים שהם אמנם בריאה בעולם הגשמי אבל מורגשת בהם "למעלה מגדר גשמי". לכן גם הכתב הגשמי שעל הלוחות היה ניסי כמו במ"ס וסמ"ך, ו"המכתב" נקרא בשווה מארבעה כיוונים. אם כן, התורה נמצאת בעולם, אבל רק בזמן שמעל לעולם (בין השמשות של ערב שבת), וגם זה רק בחלקים של הגשמיים שבהם נתלבשה התורה (הלוחות והכתב). היא עצמה נשארה שעשועי המלך בעצמותו, ואותה אנו זוכים ללמוד בעולם הזה! ולכן: הפוך בה והפוך בה דכולא בה!

בן בג בג היה גר צדק, ומרומז הדבר בשמו: בן ב"ג ב"ג בגימטריה ה' וה', והכוונה ל"בן אברהם ושרה שנתוסף אות ה"א בשמם". ויש אומרים שכן בג בג עצמו לא היה גר, אלא בן גר (ב"ג) וכן גיורת (ב"ג).

המפגש של גר צדק עם התורה הוא מפגש מטלטל. בן נח מחויב בשבע מצוות ולימוד התורה שלו הוא מעשי בלבד - ללמוד כדי לדעת מה לעשות. לאחר שאדם רכש את הירע הנחוצ אין טעם בלימוד נוסף - אין טעם באמצעי לאחר השגת המטרה.

רק לאחר גיורו גילה בן בג בג את החידוש העצום בלימוד התורה של עם ישראל, שאמנם גם בו יש צד מעשי אך עיקרו הוא עניין לעצמו. לימוד לשם לימוד, דבקות בחכמתו ורצונו של הקדוש ברוך הוא שהוא ושכלו אחד ו"אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד". דווקא גר הצדק שם לב במיוחד למעלה עצומה זו שבתורה ושמה בה: "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", בה עצמה נמצא כל העניין, היא המטרה.

מצד אחד התורה היא ה"דפתראות ופנקסאות" שבהם ברא הקב"ה את העולם, ומצד שני התורה עצמה היא הרבה למעלה מזה. גם אחרי נתינתה וירידתה לעולם היא נשארה "חמודה גנוזה", שעשועיו של הקב"ה בעצמו, ו"אֵהִי אֶצְלוֹ אֲמֹן וְאֵהִי שֶׁשְׁעִים". הכל מגיע מהתורה והיא עצמה נשארת תמימה ושלמה. גם כשכל העולמות נבראים ממנה, היא נותרת בטהרתה העליונה. הביטוי של עניין זה אצלנו הוא בלימוד התורה "לשמה". אנחנו מנסים לפגוש את התורה כפי שהיא, שלמה ועליונה ולא כמקפצה לאיזושהי תכלית חוץ ממנה עצמה. כשאדם זוכה ללמוד לשמה, הוא לומד גם ללא הגבלות של זמן ומקום ולא לפי מידת החיוב שלו ואף לא לפי היכולות הטבעיות שלו...

היכן עשרת הדברות?

לפי זה נבין דבר תמוה בתחילת פרקנו, פרק ה'. המשנה מונה דברים רבים שהם במספר עשרה ומשום מה "שוכחת" רק את עשרת הדיברות, והדבר תמוה מאוד.

רבי מאיר אומר: כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו. נקרא רע, אהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות. ומלבשתו ענוה ויראה, ומכשרתו להיות צדיק, חסיד, ישר ונאמן, ומרחקו מן החטא, ומקרבתי ליד זכות. ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה... ונותנת לו מלכות וממשלה וחקיקר דין. ומגליל לו רזי תורה, ונעשה כמעין המתגבר, וכנהר שאינו פוסק, והוה צנוע, וארך רוח, ומוחל על עלבונו. ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים. (משנה א)

שאתה לומד רק למען ה' ולא למען עצמך, בדרך ממילא אתה תאהב את בניו ללא כל הברל ביניהם. אתה תהיה צנוע ובעל אורך רוח ומוחל.

וגם בענייני עולם הזה, אפילו שאתה מתעסק רק בענייני תורה - תהיה לך הבנה בענייני העולם עד כדי כך שבני האדם ייהנו ממך עצה ותושיה בענייניהם שלהם, אותם עניינים שאתה בכלל לא עוסק בהם, כי ה' יתן לך במתנה, דרך התורה, הבנה מושלמת בענייני העולם. עד כדי "מלכות וממשלה" תוך כדי ענווה מוחלטת ו"כל העולם כולו כדאי הוא לו".

בעניינים שבין אדם למקום זה קצת יותר מורכב. את רוב הדברים הקב"ה לא ייתן במתנה, מאחר שדברים אלה דורשים עבודה ובחירה אישית חופשית, אבל הוא יקל עליך את העבודה ויכשיר אותך להצליח ללא הכנות מיוחדות:

הוא ילביש אותך ענווה ויראה, ואתה תוכל להשתמש בלבוש זה ולאט לאט להתאחד עמו ממש; הוא יכשיר אותך להיות צדיק חסיד ישר ונאמן, ולך יהיה יותר קל לנהוג כך בפועל; הוא ירחיק אותך מהחטא ויקרב אותך לזכויות, אבל העבודה בפועל תישאר בידיך (אבל אהבת ה', "אוהב את המקום", היא חלק מלימוד תורה לשמה ולכן היא כבר קיימת מעצמה אצל הלומד, וכן זה שהוא נעשה "כמעין המתגבר ונהר שאינו פוסק" בתורה עצמה שלומד).

ומגדלתו ומרוממתו

כך העוסק בלימוד - אם רק ילמד באמת ובתמים לשמה - יכול להמשיך ולהיות עוסק רק בתורה, וכל שאר הדברים שבעולם, גם ענייני העולם עצמם, גם עבודת המידות והמצוות שבעולם בין אדם לחברו וגם העניינים בין אדם למקום, הוא יזכה בהם בקלות יחסית או אף ללא עבודה כלל. למעשה הוא יהיה גדול בכל המעשים ומרומם מכל המעשים - "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים"!

הוא גר בעולם הזה אבל באמת שקוע במקום אחר לגמרי; מאוחד על ידי לימוד תורה לשמה עם הקב"ה שלמעלה מהעולם.

השאלה על תחילת משנתנו נשאלת מיד ובעוצמה: על מי מדובר כאן? אם מדובר על לומד תורה "לשמה", הרי הוא לומד לשמה ולשם מה מודיעים לו שזוכה לדברים הרבה? ואם כוונת התנא לשכנע אנשים ללמוד לשמה, האם הדרך לשכנע ללמוד לשמה היא בהבטחה לזכות "לדברים הרבה"?

לימוד "לשמה" פירושו - ללמוד לשם הלימוד עצמו, כדי לקיים מצוות תלמוד תורה ולקשר נפשו לה' ולא לשום מטרה או תועלת (יש בכך פירושים ודרגות נוספות, אך זו הכוונה בענייננו). מדובר כאן באדם שאינו חושב על שום דבר חוץ מהתורה. אין לו כלום בלימודו חוץ מעצם קיום רצון ה' שעל ידי לימוד התורה, והוא "עוסק בתורה לשמה", זה כל עניינו והוא טרוד בזה יום ולילה, כמו בעל עסק בעסקו.

אין לי אלא תורה?

הלומד הזה, שטרוד כל כולו בעסק לימוד התורה, שואל את עצמו לפעמים: מה יהיה עם עבודת ה' שלו? מה יהיה עם מידות טובות ומצוות שבין אדם לחברו? אם הוא לא ישקיע בהן, כיצד הוא יתפתח בהן, והרי כל האומר "אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו"? אבל הוא מכיר את עצמו ויודע שכולו עוסק בתורה לשמה ושזה אכן 'לוקח' את כל מציאותו.

וגם: מה יהיה עם ענייני העולם הגשמי, שעליהם הוא לא חושב בכלל - עד מתי הוא יוכל להיות מנותק מכל מגע עםם, חסר יכולת להתמודד אתם?

על זה עונה לו התנא: "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה"! אל תחשוש שיחסר לך משהו. אתה תקבל הכל. יש דברים שתקבל ממש במתנה ללא שום צורך לעסוק בהם ויש דברים שהקב"ה יכין אותך אליהם ויקל עליך את עשייתם.

בבין אדם למקום תישאר עבודה...

בעניינים שבין אדם לחברו אתה תזכה בשלמות, אתה תאהב יהודים (אפילו את אלה שנקראים "בריות" בעלמא) והם יאהבו אותך, "אוהב ואהוב". דווקא מפני

