

ולכן כתוב בגמ' (סנ' צד.) טענה על חזקיהו שלא אמר שירה כאשר קרה לו נס, שהרי הנס מורה על הנהגת העולם מעל הטבע וזהו שלימות העולם כאשר מתגלה המנהיג שלו, וכאשר האדם רואה דבר זה, זה מחייב שירה שהרי אז האדם בשלימות כאשר מתגלה המנהיג שלו שהוא מעל הטבע¹⁶⁶, ואם אינו אומר שירה הרי זה מורה שהוא איננו תופס את המציאות הזאת כשלימות, ולכן ישנה עליו תביעה. וזהו הטעם שאסור לשיר על היין בזמן שאין בית המקדש קיים (גיטין ז.), שבזמן שאין בית המקדש אין מציאות של שלימות אצל היהודי בסתם, אלא רק בתפילתו, ומי שאז שר הוא תופס את החסרון כשלימות, וכן מי ששר מתוך שכרות תופס רח"ל את החסרון המוחלט כשלימות¹⁶⁷ [ע' דברינו פרק ו']. ולכן כתוב¹⁶⁸ שהכוונה באמירת פסד"ז היא לגלות את אור פניו ית' על ידי התהילות, שרק כאשר אנו מהללים לפניו, ומבינים את הגילויים שבעולם כגילויים ממנו ית', אז יש גילוי של השתוקקות אל השורש, ואז ה' ית' נוהג אתנו כמשפיע, וזהו באמת עומק פירוש המילים הבוחר בשירי זמרה, היינו שה' ית' בוחר לגלות את עצמו ע"י השירות, והזמירות. ולכן מובן מאמר רבותינו שכל עליות הם על ידי שיר¹⁶⁹, שכל עלייה היא ביטוי של השתוקקות הענף אל שורשו, ולכן מובן שהשיר שייך בפרט ללויים שהם שייכים לצד החושך ולכן צריך לפרסם ההשתוקקות שם¹⁷⁰. אם כן כאן השלימות היא שלימות כענף המשתוקק לשורש בריחוקו, אבל כאשר מתקרבים לעמידה לפניו בשמונה עשרה יש כבר שלימות אחרת.

אשרי

עיקר פסד"ז הוא תהלה לדוד, ועליו נאמר (ברכות ד:): אמר ר"א בר אבינא כל האומר תהלה לדוד שלשה פעמים בכל יום מובטח שהוא בן עולם הבא, מאי טעמא אילימא משום דכתיב ביה פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, לימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר, אי משום דכתיב ביה אלפי"א בית"א לימא אשרי תמימי דרך דאתא בתמניא אפי, אלא משום דאית ביה תרתי, עד כאן. וצ"ע מה מיוחד כל כך בשבח זה, שבגלל אמירתו זוכים לעולם הבא? וכיצד מובן המיוחדות בשבח הזה כשהוא בא"ב וגם שנאמר בו הפסוק פותח את ידך? שהרי צ"ל שאין זה במקרה שיש בו את ב' המעלות האלו, אלא דווקא שניהם ביחד עושים את המציאות של בן עולם הבא.

המעלה של פותח את ידך, היא אותה מעלה של השבח של נותן לחם לכל בשר (כמבואר בגמ' הנ"ל), דהיינו שבח על זה שה' מפרנס אותנו, והפרנסה הרי נחשבת כעצם החיים, שהרי ממנה חיים, ולכן הפרנסה נקראת בכל מקום חיים, וכגון (ויקרא כה/לו) וחי אחיך עמך. ואם פרנסה נחשבת כחיים אז מובן הדבר שהפרנסה מגיעה ממקור החיים¹⁷¹. ונבאר מעט יותר: החיים ביסודם צריכים היו שלא להיות נפגמים על ידי מיתה, וכל הטעם של המיתה היא רק תיקון לחטא של אדם הראשון¹⁷², ואם כן, עצם החיים הם המציאות של הקיום שיהיה לנו בעולם הבא, וכל מה שיש לנו בעוה"ז חיים, זהו רק בכדי להגיע אל החיים שם, ולכן יש לעולם הזה קשר עם העולם הבא מצד עצם החיים, שהחיים בב' העולמות ביסוד הדברים הם אותו דבר. ולכן ראוי

לשבח להקב"ה בפרט על החיים, שהם עצם קיום מציאותנו, וכל מי שמשבח את הקב"ה בשבח זה דבק בחיים הניתנים מהשם ית', ועי"ז הוא דבק בעולם הבא אשר שם הם החיים באמת, וא"כ הרי הוא בן עולם הבא.

והמעלה השניה של תהלה לדוד היא שהיא כתובה באלפ"א בית"א. והביאור בזה, שהרי הא"ב זהו השורש של כל התיבות, וכיון שהעולם נברא במאמרות שהם בעצם מורכבות ממילים, א"כ כ"ב האותיות הם התחלת ויסוד העולם ובהם נברא העולם, ולכן יש לכ"ב האותיות האלו את מעלת הפשיטות, ופירוש מעלת הפשיטות הוא שכל מה שנמצא בעולם הזה הלא בעצם מורכב מכמה דברים, אבל שרשם של הדברים הם בפשיטות, שהרי הכל נברא מאחד ב"ה וב"ש, והוא ברא בתחילה רובד אחד, שהוא פשוט, ונברא ממנו בעצמו ללא שום הרכבה, ומזה התפתח עוד ועוד עולמות, יותר ויותר מורכבים, עד עשיית העולם הזה. ובמקביל לזה כמו שכל מילה ומילה מורכבת מאותיות, לאותיות יש מצד עצמם את מעלת הפשיטות, שבאותיות עצמם אין שום הרכבה. ומתבאר אם כן שהמעלה של הא"ב היא, שהם שורש העולם, במדרגת הפשיטות.

הגמ' הנ"ל שואלת למה בדווקא מזמור זה, אם בגלל א"ב הלא יש את המזמור של אשרי תמימי דרך, ואם בגלל מזונות, יש את הלל הגדול? אלא בע"כ נצרכים בדווקא שני הדברים האלה ביחד, וזהו משום שבכדי להיות בן עולם הבא צריך לשבח את ה' ית' שהוא נותן פרנסה שהיא החיים של הכל, ובא"ב השבח מגיע עד יסוד החיים הפשוטים הבלתי גשמיים, ועי"ז מגיע האדם עד

החיות הפשוטה, ולכן זוכה לעולם הבא, שיסוד חיי עולם הבא הם סוג חיות נבדלת המופשטת מהגשמיות. ולפי זה מובן מדוע כתוב כאן משביע לכל חי רצון, שההשפעה לא כתובה בלשון של לחם ובשר אלא בלשון של רצון, שאיננו גשמי, וזה אפשר רק על ידי הא"ב שהוא משייך אותנו לשם¹⁷⁴.

ברכו

לפני כל ברכה של ציבור מקדימים קריאה, ולכן כאן קודם שהולכים לברך את ברכת קריאת שמע, מתחילים בקריאה של הש"ץ להתאסף ולהגיד יחד את הברכה, וזהו 'ברכו'.

ברכות ק"ש

אחרי השבח על פעולתו ית' שהוא פועל בעולם, הנאמר בפסד"ז, יש להוסיף ברכות של ברכת ק"ש, וברכה היא מעל תהלה, וכן כתוב ומרומם על כל ברכה ותהלה (נחמיה ט/ה)¹⁷⁵, שתהילה היא מלשון (איוב כט/ג) בהלו נרו עלי ראשי היינו לשון אור¹⁷⁶, שהתהילה היא בדווקא במקום מואר, היינו הודאה על קבלת ההשפעה, ואילו הברכה היא בדווקא גם בלשון נסתר וגם בלשון נוכח, שהיא מורידה שפע מעליונים שאינם מתגלים, ולכן היא מתיחסת למערכות שלא מתגלים אלינו, שהם יותר עליונים.

ברכות ק"ש נחלקים לג': הברכה הראשונה היא על המאורות שנתן לעולם שמהן נהנים הבריות, ולכן יש לברך על זה, והברכה

השניה היא על התורה שהיא במדרגה מעל המאורות, וכ"ש שיש לברך על ההנאה שבה [ואין זה סוף שבח עניני תורה, שהרי התורה היא שורש הכל, אלא שכאן התורה מוזכרת כבחנינת כל הענינים הרוחניים שה' משפיע על האדם, שאינם מבטלים את מערכות הטבע, שהם בצורה של תורה], והברכה השלישית באה על יציאת מצרים, שאז היו נסים ונפלאות באופן שהיה שינוי בעולם, וזהו השפע מן השמים שמבטל את מערכות הטבע, ולכן זו הברכה היחידה שהיא בלשון עבר, גאל ישראל, שבזה שייך לשבח על שה' ית' משפיע השפעות כמו שהיו אז ביציאת מצרים. ומשום שברכה זו נפרדת ושונה מהשתים הראשונות אומרים ק"ש באמצע¹⁷⁷. ג' הנהגות האלו של טבע, מעל הטבע, וחידוש הנסים, הם שרשי כל ההנהגות, ולכן מובן איך יש בג' ברכות האלו ברכה שלימה¹⁷⁸.

יוצר אור, המעריב ערבים

בברכה ראשונה הן ביום הן בלילה מזכירים שבח גם של יום וגם של לילה, וטעם הדבר מבואר בגמרא (ברכות יא:) להזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה. וטעם הדבר הוא שכל יום (כ"ד שעות) הוא מציאות לעצמו, והמציאות הזאת כוללת חלק אחד שנחשב כיום כלפי החלק השני, שביום הכל גלוי ונראה כקיים, וניכר הבדל בין הדברים מכח האור שבו, ובלילה משום שאין אור הכל נסתר, ואין המציאות נראית כלל כקיימת, ולכן נחשב הלילה כהעדר מציאות כלפי היום. ואם היה מזכיר את היום לבד או את הלילה לבד, היה שבח ה' ית' על חלק מהמציאות שברא, וזה אינו מן הראוי, שהרי בריאתו כוללת את שניהם, ולכן יש לברך על

שניהם (ע' מה שיכתבאר בע"ה בכרכת אמת יציב, ואמת ואמונה עוד עומק בזה). ועוד שבזה שמבכרים על שני ההפכים, גם על הלילה וגם על היום יחד, מראים את אחדותו ית', שהיא כוללת הכל, ואם היינו מזכירים רק חלק א', היה נראה כאילו ישנה פעולה מחולקת, וכאילו ח"ו אין לו שייכות להכל.

והנה ברכה זו היא על הנהגת הטבע בעולם הזה, והשורש וההתחלה של העולם הזה הוא, המאורות, שהם נבראו תחילה, והיינו שאנו מבכרים את ה' ית' שמשפיע את כל העולם הזה, ששורשו הוא המאורות¹⁷⁹. ולפי זה מובן הא דאיתא בטור (או"ח נט) וז"ל נוהגין באשכנז לחתום כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו אור חדש על ציון תאיר ונזכה כלנו במהרה לאורו בא"י יוצר המאורות, ואין נוהגין כן בספרד. וכן כתב רש"י שאין לחתום באור העתיד (היינו אור חדש על ציון תאיר שזה יתגלה רק לעתיד לבא) שאינו מעין החתימה לפי שסדרו חז"ל הברכה על אור המתחדש בכל יום, ולא על אור העתיד, וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה דהוי שפיר מעין החתימה, ופתיחה דיוצר אור היינו אור שברא הקב"ה בו ימי בראשית, ולא היה העולם כדאי להשתמש בו, וגנזו לצדיקים לעתיד לבא, ועל אור זה נאמר (ישעיה ס) והלכו גוים לאורך, והיינו נמי אור חדש שחדש בו ימי בראשית שעתיד הקב"ה לחדש לנו, ע"כ. ועל פי דברינו שהברכה היא באמת על כל העולם הזה, שתחלתו במאורות שנברא בשלימות, ולכן יש מקום לבקש שמציאות שלמות זו תחזור לקדמותה, ולכן הוי מעין החתימה¹⁸⁰. ולפי הנ"ל, מובן הלשון של יוצר אור, וכן יוצר המאורות, שכאן הברכה אינה על בריאה חדשה, אלא על יצירה

של השפעה מהחסד העליון שהיה כבר (לאפוקי כורא מאורי האש, שהיה מתוך חושך בדווקא)¹⁸¹.

אהבה רבה, אהבת עולם

אחרי השבח על עולם הזה, משבחים על נתינת והשפעת התורה, וזהו כמו שנתבאר על כל המערכת שהיא מעל הטבע, שאיננה ביטול הטבע. ובזה ישנם שני שבחים, האחד, אהבת עולם, והשני, אהבה רבה. אהבה רבה עוסקת בגודל האהבה, ואהבת עולם עוסקת בנצחיות האהבה הזאת. ולכן ביום שאז יש פנים של השפעה והטבה ואור, אז שייך לשבח על האהבה היתירה. אבל בלילה שיש הסתר פנים וחושך, נשארת רק האמונה שהכל בידו ית', ולכן אנו אומרים שאנו מאמינים שהאהבה הזאת היא תמידית ונצחית¹⁸². ועל פי דברינו במעריב (פרק טז) שהלילה מורה שהכל בידיו ית', מובן ביותר שבדווקא בלילה שייך השבח על נצחיות האהבה.

הברכה שתקנו לפני ק"ש היא אוהב עמו ישראל, וטעם הדבר הוא שהקשר של ה' ית' אל ישראל בפרט, שונה מהקשר אל שאר מערכת הטבע, שהקשר הזה הוא קשר של אהבה וכמש"כ (מלאכי א/ב) אהבתי אתכם. ואף שהאהבה בדרך כלל היא רק בין השווים, עכ"ז שייך בו ית' אהבה כלפי כלל ישראל, שהרי ישראל נקראו בנים למקום, וידוע שהאב אוהב את בנו משום שהוא בא ממנו, וממילא הוא מצורף אליו ביותר, שהרי הבן הוא בעצם ההמשך של מציאות האב, וכך כביכול כלל ישראל הם ההמשך של גילוי כבודו ית' ולכן נקראים בנים.

והגם שבודאי שכל הבריאה היא מן ה' ית', אבל אין דבר שבא ממנו ית' בעצם ובראשונה כמו ישראל, שאפילו שאר האומות הם טפלים לישראל, פירוש - שכמו שכל העולם נברא בשביל האדם, ואין תכלית בעצים ובאכנים כשלעצמם אלא רק בשביל האדם, כך כל האומות נבראו בשביל ישראל, ואין תכלית בהם כשלעצמם, וכיון שכלל ישראל הם עיקר מעשי ידיו ית' לכן יש כאן צירוף גמור, ושייכת בזה האהבה. ואהבה זו היא באמת יותר מאהבה שבין כל שני אוהבים, שכל שני אוהבים יש לכל אחד מהם מציאות בפני עצמו, אבל כלל ישראל וה' ית' מתחברים למציאות אחת, ולכן יש באהבה זו דביקות גמורה (ע' פרק טו)¹⁸³. והקשר הוא בדווקא על ידי התורה שעל ידה נעשה האדם כביכול שותף עם הקב"ה במעשה בראשית¹⁸⁴, שכלימודו כאן בעוה"ז, גורם האדם השפעה לעולמות וכמו שהיתה בכריאתם¹⁸⁵.

ק"ש - אמונת היחוד

כתוב ברמב"ם (יסודי התורה א/ה-ו) א-לוה זה אחד הוא וכו', שאין כייחודו ייחוד אחר כמותו בעולם וכו' וידיעת דבר זה - מצות עשה, שנאמר 'ה' א-לוהינו, ה' אחד' (דברים ו/ד), ע"כ. ומבואר ברמב"ם שיסוד ק"ש הוא אמונת היחוד¹⁸⁶ שאנו מקבלים על עצמנו בק"ש. ואמונה זו נחלקת לשנים, והן: יחוד המציאות, ויחוד השליטה, ונבאר.

ה' ית' המציא את כל המציאות הן המציאות הגשמית והן המציאות הרוחנית, וסידר אותם בצורה מסויימת, ונתן לכל אחד מהנבראים האלו לפעול כפי החוק שקבע להם ה' ית', אבל באמת

הוא ית' השורש והסיבה היחידית לכולם, יחוד זה הוא הן בעצם המציאות, והן בשליטה עליהם. במציאות: שעצם היותם של כל המציאויות תלויה רק בו ית', וכל היותם תלוי רק ברצונו ית' בכל רגע ורגע, ומה שאין כן מציאותו ית' שהיא מציאות מוכרחת מצד עצמה ואיננה תלויה בכלום, אבל שאר כל המציאויות מציאותם תלויה בו ית'. וז"ל הרמב"ם (יסודי התורה א/ג-ד): כל הנמצאים צריכין לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם, ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם, הוא מה שהנביא אומר וה' אלקים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם (בנמצא) מצוי אמת מלבדו כמותו.

יחוד השליטה: שאף שה' ית' נתן לברואים בחירה לפעול מה שביכלתם לפעול, אבל באמת אין בהם בעצמם כח או שליטה, אלא רק היכולת שה' ית' מסר להם, שה' ית' הוא האדון האמיתי השליט, הכל יכול, וכל מה שהם פועלים איננו רק מה שה' ית' נותן להם לפעול.

אלא שבכדי שתהיה בחירה שתאפשר את עבודת האדם, לכן העלים ה' את יחודו, וזהו באמת כל יסוד עבודתנו לגלות את יחודו ית', ולעתידי לבא ענין זה יתגלה לגמרי לכל הברואים כמ"ש (זכריה יד/ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, אבל כלל ישראל שזכו לתורה יודעים כבר עכשיו את האמת שביחוד, ומעידים עליה בכל מצוה שהם עושים. ומשום שהמציאות מתחדשת בכל בקר ובכל ערב, לכן אנו חייבים להעיד על אמיתת יחודו ית' בב' הזמנים האלו. עוד טעם¹⁸⁷ לקריאת שמע פעמיים

ביום, הוא, שעלינו לייחד את שמו ית' גם במצב שנראה כמצב של העדר שאין אור, מצד שכל המציאויות שייך בהם העדר, אבל הוא ית' קיים. וגם ישנו חיוב ליחד את שמו ית' בזמן שהכל נמצא, להורות שרק ממנו נמצא הכל.

ולאחר כל זאת, עדיין צריך לדעת שרצה ה' ית' להשפיל את רום כבודו, ולהיות מתייחס אל הנבראים, אע"פ שבאמת אין להם יחס עמו כלל, אלא שרצה ה' ית' לנהוג כלפיהם כמלך אל עם, שהוא יְחַשֵּׁב להם לראש ולמנהיג, ושכביכול ה' ית' יתכבד במ. ואנחנו חייבים לעבוד את עבודתו, ולשמור את כל מצוותיו כשמירת ציווי מלך אל עמו, וחייבים אנו להכיר בענין זה בכל יום, ולקיים את מלכותו עלינו, ולהשתעבד אליו ולגזירותיו כעבדים אל מלכם, וזוהי קבלת עול מלכות שמים. וכל זה נכלל בפסוק שמע ישראל¹⁸⁸, הן ענין היחוד ה' אלקינו ה' אחד, והן היותו כמלך, שמע ישראל, היינו שישראל יקבלו עליהם עול מלכותו.

וזוה פירוש הא דאיתא בגמרא (פסחים נו.) ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם, ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד, אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד, ע"כ. פירוש הדבר הוא שיעקב אבינו וכן אברהם ויצחק לא היה להם יצר הרע (כנ"ל פרק יא), והם נחשבו כנבדלים לגמרי, ולכן כאשר מלכותו ית' היתה עליהם, לא היה זה נחשב מלכות שמים שלימה בעולם הזה, לפי שמלכותו ית' היא בשלימות רק כאשר היא נמצאת בתחתונים

שיכולים לבחור ברע¹⁸⁹, ואעפ"כ מקבלים על עצמם את מלכותו ית'. יוצא אם כן שרק על ידי כלל ישראל בתחתונים, שיש להם יצר הרע, ישנה מלכות שמים שלימה, ומלכות זו התחילה בשבטים. וזהו מה שאמרו ליעקב אבינו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, היינו שאנו מקבלים על עצמנו, כמו שאתה חי בנבדל, שבו ברור שאין עוד מלבדו, כך מקבלים אנו על עצמנו¹⁹⁰. ובזה מובן מדוע לא מוזכר ענין מלכותו בפירוש, אלא רק דרך 'שמע ישראל', שהרי מכיון שהוא ית' שורש כל המציאות, והוא שורש לכל הנעשה במציאות, וכל היותנו וכל מעשינו ממנו ית', וכל המציאות כולה מכוונת אל כלל ישראל, ממילא אין לך מלכות גדולה מזו של שמע ישראל, שאנחנו מקבלים על עצמנו מלכות ששייכת לאבות הק'¹⁹¹.

איתא בגמ' (ברכות דף יג.) למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות, ע"כ. ויש להבין, כיון שכבר מקבלים עול מלכות שמים בפרשה ראשונה למה צריך גם כן לקבל עול מצוותיו¹⁹²? קבלת עול מלכות שמים היא הגדר של כל אשר דיבר ה' נעשה (שמות יט/ח)¹⁹³, ורק אחרי שמתעלים להיות עושי דברו (תהלים קג/כ), אז אפשר לזכות לבחינת 'לשמוע בקול דברו' (שהיא קבלת עול מצות), והיינו שמלבד קבלת עול עשיית המצות ישנה קבלת עול מלכות. ופירוש קבלת עול מלכות הוא: נעשה שקודם לנשמע. וע' מס"י (פרק ו): כללו של דבר, חיזוק גדול צריך האדם להתחזק ולהתגבר בזריזות לעשות המצות, בהשליכו מעליו כובד העצלה המעכבת על ידו וכו', ותראה שהמלאכים נשתבחו במדה הטובה

הזאת, שנאמר בהם (תהלים קג) גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו. והיינו שכח זה של המלאכים שעושים בזריזות, הוא הכח של נעשה קודם לנשמע, ופירוש הדבר¹⁹⁴ שמלאכי השרת הם גבורי כח לעשות דברו ית' משום שהרי אין בהם יצר הרע, וכיון שאין בהם הפרעת היצר, אין להם מקום לבחירה, שהרי בלא היצר אין צד אחר לבד מרצונו ית', ולכן הם עושים מתוך הכרח ללא בחירה. אמירת נעשה קודם לנשמע, וכן קבלת עול מלכות שמים, מורה שאין הפרעה של יצר הרע, שהרי ענין שמיעת הדבר איננה העברת המסר, אלא שמיעה היא שהשומע קולט את הדברים ובוחר לעשות אותם, עצם זה שצריך לשמוע לפני שעושים, גורמת שההכרעה לעשות באה מהאדם וישנו צד אחר, אבל בחינת נעשה ונשמע היא, שעושים בלי הכרעה מצד האדם לעשות, כדרגת המלאכים, וזהו מה שאנו מקבלים על עצמנו, שבעצם אין לנו צד המתנגד לו ית', ובעצם אנו מוכרחים לרצונו ית', אלא שבנוסף על זה עלינו לקבל עול מצות, דהיינו לעשות כל מה שמצווה, אחרי שלמעשה היצר שוכן בתוכנו, ובכדי לעשות רצונו ית' אנו צריכים לבחור. המלאכים שאין להם שום בחירה, עושים ואחר כך שומעים, שהרי אין להם מציאות כלל חוץ מעשיית רצונו ית', אבל האדם אינו יכול לחיות כך, שהרי יש בו יצר אבל הוא יכול לקבל על עצמו שזוהי המציאות האמיתית, וזהו ענין פרשה הראשונה, אבל דרך הקיום הוא, דרך קבלת עול מצות, שמהותו הוא שאין ביטול המציאות העצמית, ואדרבה עם המציאות העצמית עושים רצונו ית', (ואף שיש כאלה ששייכים להנהיג חייהם על פי הפרשה הראשונה אבל אכמ"ל), ונבאר עוד ב'והיה אם שמוע'.

לפי זה מוכן מה שכתב הגר"א (או"ח ה') שבפסוק ראשון של ק"ש יש לכוון בשם ה' גם אדנות שהוא קריאתה, וגם הוי"ה שהוא כתיבתה, מה שאין כן בשאר מקומות שמספיק לכוין רק שהוא ית' אדון הכל, שהרי טעם הדבר שאנו קוראים לשם הוי"ה בשם אדנות הוא על פי הא דאיתא (פסחים נ.) והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, אטו האידנא לאו אחד הוא, אמר רבי אחא בר חנינא לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת, לעולם הבא כולו הטוב והמטיב. ושמו אחד מאי אחד אטו האידנא לאו שמו אחד הוא, אמר רב נחמן בר יצחק לא כעולם הזה העולם הבא העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י, ע"כ.

ושני הדברים עולים בקנה אחד, שהשם א"ד מראה שה' ית' הוא אדון על הנבראים, ויש להם קיום כעבד שיש לו קיום מבלעדי אדונו, בקיום כזה נראה כאילו שיש כח במעשה האדם לקלקל בבריאה, ועל מעשים אלו מברכים דיין האמת. אבל לעתיד לבא כשיתגלה רצונו ית' בכל הארץ, ושהוא מהוה את כל הבריאה כולה, אז יראה להדיא שהכל הטבה גמורה ממנו ית', ולכן יברכו על הכל הטוב והמטיב. ולכן כשאנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים בק"ש בפסוק הראשון, הרי מונח בזה שאנו מקבלים על עצמנו שישנה מציאות שבה אין מקום לשום דבר חוץ ממנו ית', המהוה הכל, כדרגת המלאכים, וכמו שנתבאר שברובד זה אין הנהגה של דיין אמת אלא רק הטוב והמטיב.

יש תנאי¹⁹⁵ בק"ש שיגמור האדם בדעתו למסור את נפשו על יחודו ית', והיינו הסכמה לקבל על עצמו כל היסורים ומיני מיתה על קידוש שמו ית', וע"י קבלה זו נחשב כאילו עשה הדבר בפועל ונהרג על קידוש ה'. וטעם הדבר הוא, שה' ית' קבע שאנו נמצאים במקום כזה, שאף שהוא מקום חשוך וטמא אבל אפשר לעבוד עבודתו ית', שהחושך והטומאה אינם מתגברים כל כך עד שהם מקלקלים את העולם, והעבודה שלנו היא לקדש את המערכת שבה אנו נמצאים, ולכן העולם תמיד חול, ובו אנחנו פועלים ומקדשים. וכיון שהעולם מצד עצמו חול, מובן הדבר שבכל יום יש לנו לחדש בו השפעה והארה של קדושה שעל ידי זה יתעלה העולם מהמדריגה השפילה ההתחלתית שלו. הארה זו תלויה במסירות נפשו של האדם על קידוש שמו ית', והמסירה במחשבה היינו הגמירות דעת לעשות את זה בק"ש, מסוגלת להמשיך את ההשפעה הנדרשת לחידוש והמשך הקיום של כל יום ויום, והיא השורש לצאת מהחול אל הקודש. וטעם הדבר, שע"י ק"ש באה ההשפעה, מובן מאד, שמזה שמכירים שהכל שלו ית', ואין אנו אלא חלקים בתוך המערכת, ואנו מוכנים למסור את כל מציאותנו עבורו ית', אנו מורים בזה שכל החיים שלנו הם עבור כבודו ית', והלא זהו יסוד כל הבריאה, וכמש"כ (אבות ו/יב) כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר, כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ואם על ידי ק"ש יש גילוי והכרה שהכל בנוי על כבודו ית', זה עצמו סיבה להשפיע השפעה לקיום העולם.

כתוב בגמרא (ברכות טו:) כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננים לו גהנם, ע"כ. ופירוש הדבר הוא שגהנם היא מציאות של העדר וחסרון, וזה שייך לחוטאים שהם בעלי חסרון, וכל חסרון והעדר שייך רק אל הגוף והגשמיות, אבל התורה שהיא נבדלת שייכת אל המציאות, ואין שייך בה שום ביטול או חסרון, ולכן כל קשר אל התורה מבטל את המציאות של גהנם. וטעם הדבר שחז"ל הבליטו שהמדקדק באותיותיה מבטל גיהנם הוא, שבלימוד תורה שבעל פה עיקר הלימוד הוא ההבנה והעמקות בדבר, וזה אי אפשר להיות בשלימות, שתמיד יש עומק נוסף, אבל בתורה שבכתב הלימוד תלוי בקריאתה, וכאשר קוראים בדיקדוק אותיותיה, אז התורה בשלימות, ולכן בדווקא המדקדק באותיותיה, שהתורה בשלימות אצלו, מצננים לו גהנם (וזהו לאו דווקא בק"ש אלא בכל תורה שבכתב). עוד עומק בביטול גהנם בדווקא על ידי ק"ש הוא, שהרי עצם המציאות של גהנם נברא ביום השני (שמות רבה טו/כב), שהגיהנם הוא מציאות של חילוק, והיפך האחד של היום הראשון, ועצם מציאות קבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע מגלה את האחדות, ולכן זה עצמו מבטל את המציאות של גהנם¹⁹⁶.

שמע ישראל

שמע ישראל - בזה יש קבלת עול מלכותו, שהרי אם אין עם אין מלך, ולכן יש צורך מיוחד להמליך אותו על כל האומה, ובזה שאומרים שמע ישראל אנו מצרפים את עצמנו לכלל ישראל¹⁹⁷.

ולכן 'שמע ישראל' הוא חלק מעצם קעמ"ש, ולא רק כהקדמה, והיינו משום שהיותנו חלק מכלל ישראל זהו חלק מעצם קבלת עול מלכות שמים. וראיה מזה שהרמב"ם (תשובה ג/יא) מנתה הפורש מדרכי ציבור בכלל מינים ואפיקורסים, וטעם הדבר הוא ששניהם מוציאים את עצמם מכלל ישראל, והפורש מדרכי ציבור הוא שומר תורה ומצות, אלא שהוא מפריד את עצמו מתוך הקהל¹⁹⁸, וגם בזה ישנו פירוק מעול מלכות שמים, כמו כל פורק עול רח"ל, שהרי הוא מפסיק את הקשר שלו אל אומתו ית'¹⁹⁹. עוד יש לדעת שכשכתוב כאן ישראל, אין הכוונה רק לאלו החיים עכשיו, אלא לכלל ישראל מכל הדורות שעברו, ואלו שיבואו בעתיד, ולכן הפרשה הראשונה כולה נאמרה בלשון יחיד, שהיא שייכת לכלל ישראל כיחידה אחת²⁰⁰.

ה' אלקינו - צריך לומר בתחילה הוי"ה לפני אלקינו, שהשם הוי"ה המהוה הכל והנוהג בדרך שאין שייך לנו לקלוט, נקרא על ישראל בפרט, ולכן בו נמצא הקבלת עול, שאת זה אנו מקבלים על עצמנו, שיש א-ל עלינו שהוא מהוה הכל, ולא שייך לנו לקלוט את הנהגותיו. וצ"ל אלקינו שאם לא כן אין כאן מלכות שמים, שעלינו לקבל על עצמנו היותו כא-ל שלנו בפרט, שהיא עצם מלכותו, בזה שהוא ית' מתגלה לנבראים באופן שאפשר לנו לקלוט את הגילוי.

ה' אחד - אפילו אחרי הנ"ל, עצם האחדות שלו ית' אינה מצד זה שהוא אלקינו, ומתגלה עלינו, אלא מצד עצמו הוא אחד, ולכן חותמים האחדות בזה שה' אחד, ולא שה' אלקינו אחד, שאחדותו ית' אין לה צירוף אל דבר אחר, אבל דבר זה יתגלה רק לעתיד לבא, שאין נראית אחדותו ית' בעולם הזה, רק לעתיד לבוא

תראה אחדותו, והוא מה שכתוב ברש"י על הפסוק שמע ישראל בשם המכילתא - ה' שהוא א-להינו עתה ולא א-להי העובדי כוכבים, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', ונאמר ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד²⁰¹.

אחד

איתא בגמרא (ברכות דף יג:): תניא סומכוס אומר, כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, אמר רב אחא בר יעקב ובדלי"ת, אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת, רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חייא בר אבא חזייה דהוה מאריך טובא, אמר ליה כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת, ע"כ. פירוש הדבר הוא שאף שישנם הרבה דברים שהם אחד וכמו השמש והירח וכדומה, אבל קבלת עומ"ש צריכה לכלול שאחדותו ית' כוללת את כל המציאות כולה, וזהו רק ע"י אריכות האחד, שהאריכות מורה שהיא איננה מוגבלת, וממילא היא כוללת את הכל. ואם מאריך בחי"ת אז הוא מחלק המילה, וזהו היפך האחדות ולכן צריך להאריך בד' בדווקא. והחסרון בחטיפת החי"ת הוא שבזה יש חסרון בקריאת החי"ת, וממילא ישנו חסרון באחדות, שהרי האחדות היא שלמה וכך צריכה להיות קריאתה. עוד עומק בטעם האריכות באחד, שאחדותו ית' היא נצחית וללא תכלית, וזה מורה שהוא אחד ואין זולתו, ולכן בדווקא יש ענין להאריך בתיבת אחד שזה מורה על נצחיותו ושאין זולתו. ולכן יש להאריך רק בסוף המילה שזהו עצם הגילוי, ולא באמצע.

אבל כל האריכות היא רק להראות, שהוא ית' אחד כולל הכל מבלי סוף, שאם הוא כולל רק חלק, אז הוא חלק בלבד ואיננו שלם. ולכן כתוב בגמרא כיון דאמלכתייה למעלה ולמטה ולד' רוחות השמים תו לא צריכת, כיון שהוא כולל כל חלקי הקצוות המחולקים, שבזה הוא ית' כולל הכל, לכן אין להאריך יותר. וטעם הדבר שאריכות זו גורמת לאריכות ימים שהאריכות מורה על נצחיותו ית', וכאשר מאריכים באחד לומר שהוא נצחי, כנגד זה מקבל האדם נצחיות השייכת בבשר ודם והיא אריכות ימים²⁰².

ברוך שם

איתא בגמ' (פסחים נו.) אמרי רבנן היכי נעביד [לגבי אמירת בשכמל"ו], נאמרוהו לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו אמרו יעקב (ע' בגמ' הובא לעיל אמונת היחוד), התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי, אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, אם תאמר יש לה גנאי, לא תאמר יש לה צער, התחילו עבדיה להביא בחשאי, ע"כ.

טעם איסור האמירה בקול רם הוא²⁰³ שהשבח של בשכמל"ו אינו ראוי לאמרו אלא רק נבדל, ולא גשמי (ב"ר סה/כא - בשעה שישראל אומרין שמע ישראל המלאכים שותקין ואחר כך תרפינה כנפיהן ומה הן אומרין וכו' ברוך שם כבוד מלכותו), שהשם שהוא גילוי התייחסותו ית' לנבראים, הוא דבר נבדל לגמרי, ולכן הברכה הזאת ראויה רק לעליונים שהם בלא גוף, ולכן יעקב שהיה אחד מן האבות שהיה נבדל (ע' לעיל אמונת היחוד), היה יכול לאמרו, וכן במקדש שהוא מקום קדוש ונבדל אפשר לאמרו, וכן ביוה"כ.

²⁰⁴ וחוץ מזמנים אלו אמירתנו היא הוראה שאנו מאמינים שכל המציאות היא רק ממנו ית', שהכל הוא גילוי מלכותו, אפילו שזה עכשיו נסתר, וזהו גילוי של שמו ית' אחד, (לאפוקי שמע ישראל שהיא גילוי של ה' אחד), היינו לא שהוא מצדו ית' אחד ואין זולתו, אלא כל הנבראים הם גילויים של שמו ית', ולכן כל השבח הזה בנוי על ברכה, שתמיד צריך יותר גילוי, וגם על שמו שהוא התייחסותו לאחרים, וכבוד הוא גילוי עליונותו לאחרים וזהו גילוי של מלכותו, וזה לא שייך לשום מערכת הזמן, וזהו לעולמים שכולל כל מערכת הזמנים שלנו, וועד הוא אפילו יותר מזה.

וקשה שהרי ק"ש קדושה יותר מ'ברוך שם', וא"כ כיצד אומרים קר"ש בקול? אלא פירוש הדבר הוא שבשמע ישראל אנו אומרים שהכל בידי ית', והוא שורש הכל וממציא הכל, כל הצד הרע, וכל הצד הטוב, וכל מה שיש, ולכן אומרים את זה בדווקא בקול רם, שהכל כלול בו. אבל ברוך שם כבוד, שייך למערכת הרוחנית, שהכל בא ממנו, ומצד זה אין גילוי בעולם הזה חוץ מביוה"כ ובבית המקדש, ולעתיד לבא שעליו נאמר (זכריה יד/ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, ה' אחד הוא הגילוי של שמע ישראל, ושמו אחד הוא הגילוי של ברוך שם, וזה עכשיו בהסתר, ולעתיד לבא יהיה בגלוי.²⁰⁵

וטעם אמירתו בשקט הוא, שיש לנו נשמה נבדלת והיא יושבת בסתר, והיא קדושה נבדלת, ומצדה אפשר לומר ברוך שם כבוד בחשאי, שזה באמת מתגלה רק בחשאי, וכאמת אמירתה מחויבת מעצם שלימות מלכות שמים, אלא שהגוף מפריע ולא מאפשר את אמירתה בקול רם, ולכן אומרים אותו בחשאי

שהנשמה יושבת בסתר²⁰⁶. אבל באמת כל הברוך שם בנוי על שמע ישראל, שהוא ית' שורש הכל, ורוצה להמליך מלכותו על הכל, ובסוף כל הגלגולים כולם ישתלמו ויגלו את מלכותו ית' בעולם, אבל עכשיו זה עדיין רק ברוחניים ולא בגופיים. וזהו המשל לבת מלך, דהיינו הנשמה רוצה את המאכל, שהוא החיות שלה, שזהו גילוי כבודו ית', שהיא אמירת ברוך שם, אבל אין זה דרך ארץ לאכול את המאכל עכשיו, כשעדיין לא הגיע זמן הסעודה, היינו, הגילוי בפרהסיא של החיות, ולכן מביאים לה בחשאי.

ואהבת

ענין האהבה שייך כאשר ישנם שני דברים שבאמת הם דבר אחד אלא שנפרדו, והאהבה היא ההרגשה הדוחפת לאחדם בחזרה, ולכן אין שייך ענין אהבה אלא רק בשוים, ומה שיש תשוקה של אחד אל אחר, שהוא בעצם הפכו, הוא רק מפני שעל ידי החיבור עמו הוא יושלם ואז יתהפכו להיות דבר אחד, ובאמת כזה עצמו רואים שהם בעצם שוים אף שנראים כדבר והפוכו שהרי מתחברים להיות אחד. ולכן באמת אין מצות אהבת אב ואם, או אהבת רבו, שהרי הבן והתלמיד הם מקבלים גמורים, ואין הם שוים עם הוריהם או רבותיהם, ולכן אין בהם תשוקה של חיבור, אלא הם רק מקבלים מהם, ואינם חיבור יחד ולא שייך בהם אהבה. ולפי זה קשה מאד איך שייך אהבה אל ה' ית', והלא אין בינו ית' לבינינו דמיון כלל. אלא פירוש הדבר הוא, שאחרי שקבענו בשמע ישראל וגו' שה' ית' אחד, ואין מציאות לשום נמצא בעולם שהוא נפרד ממנו, אלא הכל תלוי ודבוק בו ית', שהוא עיקר הכל,

לכן שייך אהבה אל ה' ית', ואדרבה יותר שייך ענין אהבה אל ה' ממה ששייך אהבה בשאר דברים, שכל אהבה אחרת היא דביקות בין שנים, אבל עכ"ז עדיין יש לכל אחד ואחד מציאות עצמית, אבל האהבה אל ה' ית' היא, במה שהאדם תופס ומבין שאין לאדם מציאות לעצמו אלא רק בדביקות בו ית', ובזה הוא מתדבק לגמרי בו ית'. וזהו פירוש מה שאמר ר"ע בשעת מיתתו (ברכות סא:): כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך, צערו היה משום שהוא מצידו מסר את כל הרצונות ואת כל הפנימיות שבו, להתדבק בהשי"ת, אבל למסור את גופו ממש, זה ניתן להעשות רק על ידי אחר, זה לא היה בידו, ולכן תמיד רצה והצטער ר"ע שלא הספיק לקיים את האהבה והדביקות הזאת, שזוהי האהבה הגמורה, כאשר מוסר את נפשו אל ה'. ולכן נשמתו יצאה דווקא באריכת אחד, שהרי הביטוי באריכת האחד, שהוא ית' אחד, ואין שום נמצא בעולם נפרד ממנו ית'²⁰⁷.

איתא בגמרא (ברכות יג.): למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות, והיינו שעומק הדברים היוצא מכל מילה ומילה של פרשת שמע ופרשת ואהבת היא קבלת עול מלכות שמים, שאפילו כשמדברים על מצוה מסוימת יש למצוה זו שייכות מיוחדת לקבלת עול מלכות שמים, וצ"ע אם כן איך יש קעמ"ש בפרט במצוות המפורטות בפרשת ואהבת, היינו במצות אהבת ה', לימוד התורה, ללמד תורה, ותפילין, ומזוזה? אלא הפירוש בכל אלו, שכולם כלולים בחיוב האדם לבטל את עצמיותו אל ה' ית'. אהבת ה' מוכן על פי המבואר, שהרי מונח בזה ביטול כל מציאותו

של האדם, ולכן כתוב (ברכות דף נד.) ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך וגו' בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאדך בכל ממונך דבר אחר בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו, ע"כ. והיינו שטמון באהבת ה' שעבוד של הכל, שני יצריך, וכן אפילו נוטל את נפשך, וכן כל המידות הן לטוב הן להיפך, וכן כל מה ששייך אל האדם - דהיינו כל ממונו. וכן לימוד התורה, הוא הקשר של האדם אל ה' ית', שרק ע"י לימוד התורה האדם נעשה שותף עם הקב"ה במעשה בראשית, וכמש"כ (ישעיה נא/טז) ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטע שמים וליסד ארץ ולאמר לציון עמי אתה. וכתוב בחז"ל²⁰⁸ אל תקרא עמי אלא עמי, והיות מציאות זו של עמי זהו רק על ידי שימת דברי בפיך היינו תלמוד תורה, ומצות ללמד תורה מהותה הוא, שהתורה איננה שייכת לו כפרט אלא עיקר האהבה והתורה היא לכל כנסת ישראל יחד, ועל ידי התפילין נקרא שם ה' על האדם כמו שיתבאר לקמן בע"ה (פרשת ציצית ויותר בכרכת משען ומבטח לצדיקים), ומזוזה היא קבלת עול משום שע"י המזוזה מבטל האדם את ביתו ואת כל מה ששייך אליו, אל ה' ית'²⁰⁹.

והיה אם שמוע

איתא בגמרא (ברכות דף יג.): למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצוות, ע"כ. מבואר אם כן שפרשה זו מהותה היא קבלת עול מצוות. ולעיל כבר ביארנו מדוע נצרך קבלת עול מצוות

לאחר קבלת עול מלכות שמים,²¹⁰ שקבלת עול מצוות איננה ביטול העצמיות אל ה', אלא היא השתעבדות של כל המעשים אל רצונו ית', שהאדם הוא הפועל אלא שהוא פועל כפי רצונו ית', ולא שה' ית' פועל דרכו, כמו שקבלנו בקבלת עול מלכות שמים של פרשה ראשונה של ק"ש. ומשום שאין כאן ביטול עצמיות, קבלת עול מצוות מחייבת לעשות את כל המצוות מתוך חיוב, ולא מתוך נדבה, וזהו העול שבו, וממילא זהו העונש שבו, ולכן בדווקא כאן מוזכר שאם לא תעשה יש לך עונש, ואם תעשה תקבל שכר, שגם הצד הטוב, וגם הצד הרע, כלולים כולם בקבלת עול המצוות. וראוי להוסיף מה שכתוב (מסילת ישרים א) ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשימוש האדם, אמנם הנה הוא עומד בשיקול גדול, 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, ע"כ. ולכן כאשר כלל ישראל בתיקונם נמצא בכל הברואים כל טוב ושלוה, והברכה מתרבית בהם, אבל ח"ו כשכלל ישראל אינם משתעבדים ומודים במלכותו, חסר כל הטוב והחשך מתגבר והרעה שולטת²¹¹, וא"כ נוסף בפרשת והיה אם שמוע שהאדם מקושר ופועל בכל מערכת העולמות, וגורם להם עליה וירידה ע"י מעשיו.

פרשת ציצית

איתא בגמ' (ברכות דף יג.) למה קדמה וכו' והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין כלילה ויאמר אינו

נוהג אלא ביום בלבד, ע"כ. מעלת מה שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין כלילה היא, שקבלת עול מצות היא, שהאדם מצד השכל שבו, נתון תחת עול מצותיו ית' ומקבל עליו עשיית המצות, ולכן זה נוהג גם בזמן הארה והיות מציאות, דהיינו יום, וגם בזמן העדר המציאות, דהיינו לילה, שאין שייך העדר מצד השכל, אלא רק מצד הגוף, ולכן המצוה שבפרשת והיה אם שמוע היא לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שזה התפילין שהם שייכים לראש וללב, שהם בשכל, אבל פרשת ציצית היא עשיית המצוות, והמעשה הוא מצד הגוף ששייך בו העדר, ולכן הוא בדווקא ביום שהוא זמן של מציאות²¹².

טעם הדבר שקבעו דווקא פרשת ציצית, איתא בגמ' (ברכות יב:) מפני שיש בה ששה דברים מצות ציצית, יציאת מצרים, עול מצוות, ודעת מינים, הרהור עבירה, והרהור עבודה זרה, ע"כ. והקשר בין הדברים הוא, שציצית היא בכגודו, על גופו של האדם, וזה מורה שאפילו גופו של האדם מקבל מצוות, שהרי מצד טבעו, גופו של אדם לא היה ראוי שיהיה תחת גזירת ה' ית', שהרי הוא כולו חמרי, ואעפ"כ הוא מקבל ע"ע מצות ציצית להיות תחת גזירתו ית', ולכן יש מקום להזכיר את זה בפרט בקבלת עול מלכות שמים. וטעם שמזכירים יציאת מצרים הוא שעל ידה נתגלה ה' ית' כמלך על האדם, וכמש"כ (שמות כ/ב) אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ועל ידי עול מצוות יש קבלת גזירת מלכותו ית', וכאן קבלת הגזירה כוללת בה את העשייה של ועשיתם אותם, שהוא מעשה הגוף בפועל. והג' דברים של דעת מינים הרהורי עבירה והרהור ע"ז הם ג' דברים הבאים כאחד, שכל

א' מהם מוציא את האדם מרשותו של הקב"ה, שהמהרהר בזנות מתדבק ביצרא דערוה, והמהרהר בע"ז מתדבק ביצרא דע"ז, ודעת מינים פורק מהאדם עול מלכות שמים לגמרי, וזה מתוקן על ידי יצי"מ וציצית, שעל ידי יצי"מ נתגלה שה' ית' אלו-ה על ישראל וגופם קנוי לו לעבד, על ידי שהוציא אותם ממצרים, וציצית מראה שהאדם מקבל ע"ע עול מצוות עד גופו ממש, וזה גורם שלא לסור מה' ית' במחשבתו²¹³. א' מהטעמים של זכירת יצי"מ כל יום היא שיש לה' ית' ב' מיני גילויים א' יסודי הטבע, ב' כל הניסים, שהם ביטול הטבע, וזה לפנים משורת הדין, וכאשר אנחנו זוכרים את יצי"מ אנחנו מעוררים עלינו אותה גילוי הנהגה תמיד²¹⁴.

אמת ואמונה, אמת ויציב

אחרי שתי ברכות הראשונות, אומרים ק"ש שהיא הקבלה שהוא ית' מלך נבדל מהכל, ומושל על הכל, וההמשך של זה הוא, הברכה על הניסים שעשה במצרים, וזוהי ההנהגה שאיננה בטבע אלא שמחדש נסים ונפלאות, שמבטלים את הטבע, וזהו הגילוי בפועל של הממשלה שלו ית'²¹⁵.

כתוב בגמרא (ברכות יב.) כל מי שלא אמר אמת ויציב שחרית, אמת ואמונה ערבית, לא יצא ידי חובתו שנא' להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות, ע"כ. פירוש הדבר, שה' ית' מנהיג את עולמו בב' מידות, אחת היא מידת חסדו, להגיד בבקר חסדך, שהוא משפיע ועושה חסד עם הנבראים, וזהו בזמן המוכן אל ההטבה, וישנה עוד הנהגה, והיא בזמן של העדר שאז אין הזמן מוכן אל הטוב, אלא אז הוא הזמן של האמונה בזה שה' ית' איננו

עוזב את חסדו. שני אלה מחולקים להצלה מגלות היינו זמן ההעדר, ועשיית נסים גדולים היינו זמן החסד. ולכן לאחר אמת ויציב אומרים אמת אתה הוא ראשון ואתה הוא אחרון, היינו שנתגלה שאתה עושה הכל, אבל לאחר אמת ואמונה אומרים הפודנו מיד מלכים מלכנו הגואלנו מכף כל העריצים וכו', שכל גדלותו ית' מתגלית בהצלתנו מהגוים, וזה מיוחד ללילה, שהרי בלילה כל המציאות כאילו בהעדר, ונחשב שהעולם בפקדון בידו ית', אלא שמאמין בו שיחזירו, [ולפי זה מובן יותר הענין של מידת יום בלילה ומדת לילה ביום, שזהו שבח שהכל בא ממקור אחד, ושניהם הטבה ממנו ית']²¹⁶.

סמיכת גאולה לתפילה

איתא בירושלמי (מגילה דף כה:): [לגבי ד' פרשיות]: בשניה זכור בשלישית פרה אדומה ברביעית החדש הזה לכם וכו' רבי לוי בשם ר"ח בר חנינה אין מפסיקין בין פרה להחודש. אמר רבי לוי סימניהון דאילין פרשתא, בין הכוסות [היינו ד' כוסות של פסח] הללו אם רצה לשתות ישתה, בין השלישי לרביעי לא ישתה, ע"כ. וכתוב במדרש (בראשית רבה פח/ה) קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח וכו' כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. פירוש הד' לשונות הוא כך: שלושת הלשונות הראשונות הם גאולות לצאת מהמצב הקודם, שעל ידיהם אפשר להגיע למצב חדש, והמצב החדש הוא הגאולה של 'ולקחתי אתכם לי לעם'. נמצא אם כן, שהלשון הרביעית היא על המצב של אחרי סוף הגאולה, ולפי זה, הביאור במה שכתוב בירושלמי על ד'

פרשיות הוא, שחלילה לעשות הפסקה בין הגאולה למצב החדש, שכל רווח בין גאולה מכל צרה וצרה, ובין 'לקחתי', הוא אסון נורא. ה'לקחתי' זהו החיים החדשים, של פרשת החדש, שהוא ראש השנה לרגלים, שמכאן מתחיל מהלך חדש לכלל ישראל, וללא כניסה למהלך חדש, שהוא עליון מעל העולם הזה, השחרור איננו התנתקות מהשעבוד, אלא השארות באותה מערכת²¹⁷.

כל הענין הזה שייך לנו פעמיים ביום, שכתוב בגמרא (ברכות דף ד:): איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה, ופירוש הדבר הוא²¹⁸ שהתפילה היא דביקות האדם בשורשו - ה' ית', ואין הדביקות הזו שייכת כאשר האדם תחת רשות אחרים, אלא רק כאשר נגאל מהם. וכאשר מכירים בגאולה אז ישנו חיוב לעמוד מיד בתפילה, לתפוס ולהבין שכל הגאולה וכל היותה היא רק בכדי להיות תלוי בו ית'. וביותר מזה שהרי כל הויה חדשה מחייבת שיוקדם לה העדר²¹⁹, שאם לא כן זוהי המשך של המציאות הקודמת, ולכן בדווקא ישנה גאולה לפני התפילה, בכדי שתהיה ביטול של המציאות הקודמת, ואז שייך שתהיה התחלה למציאות חדשה, ועל ידי הגאולה אין למציאות החדשה קשר למציאות הקודמת, והמציאות החדשה נהיית כל חיינו, ואין לנו מציאות מלבד המציאות החדשה הזאת.

ואפשר להבין בזה ביתר עמקות²²⁰ שהרי עיקר הגאולה היא מיד תאות הגוף והיצר הרע שהוקש (ברכות יז.) לשעבוד מלכיות, ורק אח"כ שייך להיות תפלה,²²¹ דעיקר מלחמת האדם עם יצרו הוא בהרהורים וכדמיונות שבלב ובמוח, והתפלה מהותה היא הכרת הנוכח, להכיר שהוא עומד לפני המלך וכמ"ש בעירובין (דף

(סד), והמנצח את יצרו להנצל מן הדמיון ומחשבת החוץ זוכה לתפילה²²², שיהיו כל מחשבותיו של האדם נתונות בזה שהש"י נוכח עיניו בעת התפלה, וזהו סמיכת גאולה לתפלה שגאולת מצרים היינו היציאה מהדמיון, ומי שמסמיך גאולה לתפילה אז הוא זוכה להכרת הנוכח בתפילה כנ"ל, ואז הוא כבר בן עולם הבא בהוה, שהרי הבאנו לעיל (פרק ב') רש"י על הפסוק וייצר ה' אלקים את האדם ב' יצירות, שהאדם נוצר גם כאן וגם בעליונים, ומי שיש לו הכרת הנוכח יש לו נוכחות עם העליונים, וא"כ יש למציאותו שייכות לעולם הבא כבר כאן בעולם הזה, ולכן הוא בן עולם הבא, שהתואר בן עולם הבא הוא, כמו בן כרך או בן כפר, שהוא בעצם שייך לשם.

ולפי זה מובן מה שכתוב (ברכות ט:) כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל אותו יום,²²³ מפני שמזיקים שולטים רק במי שהוא נתון תחת מערכת הטבע, ולכן כל מי שאינו נתון תחת התחום של הקב"ה הוא עומד לינזק על ידי המזיקים, אבל מי שנגאל ואינו נתון תחת רשות אחרים, ולא רק זה אלא שהוא מכניס את כולו תחת רשותו ית', אז לא שייך שיבוא אליו שום נזק.

עוד עומק יש בענין הגאולה, שהרי במצרים הדבור האמיתי היה בגלות, שלא היה אפשר להם לדבר דברי תורה ותפילה בחיות, שיהיה בהם כח הפועל, שכלל ישראל היו אז כעובר במעי אמו (מדרש תהלים קז), והיה שייך להם רק המתואר בפסוק: ותעל שועתם אל האלקים (שמות ב/כג) שהוא קול בלא דיבור, ולפיכך מצות סיפור יציאת מצרים היא בדווקא בדיבור, שהרי יציאת מצרים היא יציאת כח הדיבור אל הפועל, ולכן צריכים להזכיר

יצי"מ כל יום כדיבור, שהדיבור נותן חיות לאותו דבר שעליו מדברים, וזה נותן לנו את החיות להוציא את כח הדיבור מהלב, וזהו ענין סמיכת גאולה לתפילה לפעול שיהא האדם בתפילתו מדבר ישר מלבו²²⁴.

השכיבנו

אפילו אחרי הנ"ל, שנתבאר ענין הגאולה, כלילה שהוא זמן שמזיקים שולטים²²⁵ יש צורך לשמירה ולכן נתקנה ברכה על השמירה אחרי הגאולה, והיינו השכיבנו. ופירוש הדבר הוא שברכת הגאולה היא על זה שהקב"ה גאל אותנו מרשות אחרים, והשמירה היא פרישת סוכת שלומו עלינו עד שאי אפשר לאחר להרע לנו, כמו שעשה ה' במצרים בענני הכבוד, וזהו כנגד (שמות ו/ז) ולקחתי אתכם לי לעם (ע' לעיל בסמיכת גאולה לתפילה), והגם שלמה שביארנו ענין ולקחתי הוא התפילה בעצמה, אבל תוספת החידוש כאן, הוא שבליילה ישנו צורך של שמירה בכדי לחבר את היוגאלתי עם ה'ולקחתי אתכם לי לעם'. והחיבור הוא מצד ה'ולקחתי אתכם לי לעם', שתכלית ועצם הגאולה היא להיות לכם לאלקים, וזה בדווקא ע"י פרישת סוכת שלומו, וזה נקרא בחז"ל (ברכות ד:) גאולה אריכתא, וזוהי הגאולה הארוכה הכלולה במה שכתוב והייתי לכם לאלקים, דמה ערך יש לגאולה, אם אינו שומר אותם שלא יזיקו להם אחרים, והלא אחרים מושלים עליהם²²⁶.

שמנה עשרה - צורת עמידה

מחסדו ית' מה שנתן לאדם מקום שיתקרב אליו ית', ואע"פ שכפי מצבו הטבעי של האדם הוא נמצא רחוק מן הקדושה, ומשוקע בחמריות, עכ"ז נתן לו ה' ית' רשות לעמוד לפניו ולקרוא בשמו, שאז מתעלה האדם מן השפלות אשר בו לפי שעה, ונמצא מקורב לפניו, ומשליך עליו יהבו (ע' פרק י), ומשום כך חומר התפילה שאסור להפסיק בה כלל, מפני היותו בה האדם בקרבה גדולה אליו ית', והוא טעם השלש פסיעות לפניו, וגם לאחוריו בסוף התפילה.²²⁷

איתא בגמ' (ברכות י:) אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב תפלה לעני כי יעטוף וגו',²²⁸ ואף שהפסוק מדבר על עומק הלב, ולא על עומק המקום, מכל מקום החיצוניות משפיעה על הפנימיות, ואי אפשר להרגיש בשלימות התשוקה לקבלת השפעתו ית', כשהאדם נמצא במקום גבוה, ואפילו אם אין בעמידתו כך משום גבהות, אבל אין בזה שפלות, ומוכרחת שתהיה לו שפלות בעמידתו לפניו ית', וחיוב השפלות הוא משום שמשלימות העבודה היא, להכיר שהוא ית' שורשו, והענף מקבל מהשורש עד כדי כך שתלויה נפשו בשורשו, ותמיד הענף נמצא תחת השפעת השורש ומקבל ממנו.

ובפרק מצות חליצה (יבמות קה:) איתא: ר' חייא ור"ש בר רבי הוו יתבי, פתח חד מנייהו ואמר המתפלל צריך שיתן את עיניו למטה שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים, וחד אמר המתפלל צריך שיכוין לבו למעלה שנאמר נשא לבבינו אל כפים אל א-ל-

בשמים, אדהכי אתא רבי ישמעאל בר' יוסי לגבייהו אמר להו במאי עסקיתו, אמרו ליה בתפלה, אמר להו כך אמר אבא המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו, ע"כ.

האדם צריך לחשוב כאלו הוא לפני ה' ית', וכעבד שהוא עומד לפני רבו, וזהו 'עיניו למטה', וגם לכוון לבו למעלה אל ה' ית', היינו שהוא משתוקק ומתאוה אל ה' ית', וצריך את שניהם, משום שבתפילה האדם מראה את עצמו כענף הצריך אל שורשו, שמצד שהוא ענף יש לעיניו להיות למטה כעבד, אבל מאידך גופא כשנתלה האדם בשורשו צריך שיהיה לבו למעלה, שזה כל תענוג נפשו²²⁹, וזהו גילו ברעדה (תהלים ב/יא), וזה מה שכתוב (ספרי ואתחנן ז') אין לך אהבה במקום יראה, ויראה במקום אהבה, אלא במדת הקב"ה בלבד, שחוץ ממנו ית' אם יש אהבה והרגש של קירוב, אין יראה והרגש של ריחוק, ואם יש הרגש של יראה וריחוק, אין אהבה והרגש של קירוב, אבל במידת הקב"ה נמצאים שניהם יחד. [להבין המציאות של עיניו למטה, שאינה סגירת עיניים שאז אין גילוי וקשר בכלל, אלא שכעיניו למטה הקטן מראה שאין לו אפשרות לקלוט את עצם הגילוי שמתגלה מהגדול, אלא רק את הזיו הנוצץ ממנו²³⁰.]

עוד איתא בגמרא (סנהדרין כב.): אמר ר' שמעון חסידא המתפלל צריך שיראה עצמו כאלו שכינה כנגדו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד, ע"כ. ועומק טעם הדבר הוא, שהתפילה היא התחברות הענף עם שורשו, וזהו החיבור הגמור, כמו שהזכר פונה אל הנקבה להשפיע, והנקבה גם היא פונה אל הזכר לקבל ממנו.

ולפיכך ענין התפלה הוא, כאלו השי"ת נגדו והאדם מבקש ממנו להשפיע לו את מה שמתפלל עליו, וזה כל עומק ענין התפילה חיבור הנותן למקבל²³¹. וכל זמן שהמתפלל מעמיד את לבו ומוחו כך, שהוא לפני השכינה, הוא באמת עומד לפני המלך, וכל זמן שהוא איננו מעמיד את עצמו כך, הוא באמת אינו נמצא לפני המלך, ואם כן מובן מדוע הכרת הנוכח היא עיקר התפילה²³².

איתא בגמ' (שם) אמר ר' יוסי בר חנינא משום ר"א בן יעקב המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנאמר ורגליהן רגל ישרה, ע"כ. והיינו שבשעת התפילה אנו צריכים להשפיל את עצמנו, ולא רק בכחינת מקום התפילה, אלא עלינו גם להעמיד את עצמנו כמקבלים בעצם, שאין לנו מעצמנו כלום, ועל זה בא הביטוי של כיוון הרגלים, שזה מורה על כך שכאילו האדם בעצמו איננו יכול לפעול כלום, שהרי התחלת כל מעשה היא ע"י הרגלים, המוליכים את האדם אל אשר יעשה, וזה הוא גם תוכן הענין של הנחת הידים כפותים על לבו (שו"ע צה/ג), להורות שהוא אפילו איננו מזיז אצבע להשיג דבר מעצמו אלא הכל רק ע"י רחמיו ית'.

יש עוד עומק בענין של השוואת הרגליים והוא, הא דאיתא בירושלמי (ברכות א/א) מחלוקת רבי לוי ור' סימון חד אמר כמלאכי השרת שנאמר ורגליהם רגל ישרה, וחד אמר ככהנים, פירוש שהיו הולכים הכהנים כאשר עובדים בקרבנות עקב בצד גודל, שנאמר ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו, ע"כ.

²³³ ולפי הנתבאר שעיקר העבודה בתפילה היא להיות כענף המקבל משורשו, אם כן הענף נכנס לגמרי תחת רשות השורש,

ולכן צריך להשוות הרגלים, שהרגליים הם התפשטות והתרחכות האדם עצמו. ואם האדם אינו משוה אותם, אז יש כאן יציאה מן השורש והתפשטות עצמי כנפרד מן השורש, אבל בהשוואת הרגלים מורה האדם שהוא איננו יוצא מתחת רשות השורש. ולכן החיות שנושאות את כסא הכבוד רגליהם רגל ישרה, היינו שאין להם התפשטות עצמית כלל לסור מן השורש, אלא הם תחת השורש לגמרי. ולמד"א ככהנים בעבודתם, היינו, שעל ידי ההתפשטות נגלה הערוה, שהאדם נחשב לבעל ערוה, רק כאשר יש לו התפשטות יותר מהראוי, ובזה בודאי הוא מסתלק מן השורש.

זהו חיוב בתפילה בפרט, להיכנס תחת השורש לגמרי בתפילתו, שהתפילה היא במחשבה ודיבור, ואיננה מעשה גוף, שהגוף הוא החלק שבאדם שבו לא רואים את הבורא, ולכן אם מכניסים אותו לתפילה, זה מבטל את מעלת התפילה. ועכ"ז הרי האדם הוא באמת בעל גוף, ולכן יש פלוגתא אם יש לאדם להיות כמלאכי השרת, דומה למי שאין לו גוף, כמלאכים שנכנסים לגמרי תחת רשות השורש, או שמא ככהנים, דהיינו, שהגם שהתפילה היא במחשבה ודיבור, עכ"ז זה נעשה על ידי אדם בעל גוף, ולו אי אפשר להיכנס תחת רשות השורש לגמרי בגלל גופו, שעל ידי גופו הוא נבדל מן השורש, לכן יש רק הקפדה שלא להיות חלוק מצד גופו כגילוי ערוה, שפחיתתו לא תתפשט עד שתתגלה ערותו, שכל ערוה נקראת על שם הגילוי שבה, שהרי מציאותה היא חלק של האדם, והעבודה היא לשמור על צניעותה, דהיינו לשמור אותה בגבולה, וכל פרצה היא גילוי מה שצריך להיות נסתר, ולא עצם היותה רע אלא מה שהיא בגילוי, וכך תפילה נאמרת אפילו שיש

מערכת של גשמיות, אלא שצריך לשומרה במערכת שלא להתפשט יותר.

[דרך אגב, הירושלמי הנ"ל קשה מאד באמת, שהרי אין דין בכהנים לעמוד ברגלים ישרות בשעת העבודה, אלא רק שלא לעלות למזבח, ובאמת האורחות חיים מביא טעם זה למה שאנו פוסעים פסיעות קטנות, שזהו כמו הכהנים, שלא לגלות ערוה, וצ"ע.]

ה' שפתי תפתח

איתא בגמ' עירובין (דף סה:) שאדם ניכר בכוסו, והטעם הוא שכשהאדם בשכרותו אין בו דעה שלימה להסתיר ולהעלים את מעמקי לבבו, ולכן בדווקא אז מתגלה לבבו, וזהו מה שכתוב (סנ' לח.) נכנס יין יצא סוד, ולכן בפורים יש מצוה להשתכר, בכדי לגלות את המעמקים האלו, ולגלות שבנקודת הרצון האמיתית אנו דבוקים באמת בה' ית', וזוהי כל מציאותנו, ובאמת דרך עומק זו מגיעים אל כל שאר המעלות העליונות, והוא השער למעלה, ועל זה אמר דוד ואני תפילה (קט/ד), שהמדה האחרונה בגילוי ית' נקראת אני, וטעם הדבר הוא שאם פנימיותו של האדם דבוקה בו ית', א"כ הפנים שלו מתגלה כגילוי שלו ית'. ולכן נביא יכול לומר בפיו אני ה', משום שלבבו הוא משכן לכבודו ית'.

ומשום כך תקנו לומר בתחילת תפילה אדני- שפתי תפתח, דווקא בשם אדני- שהיא אני ואות ד', שזוהי המידה שבה יש גילוי שלו ית' בתחתונים, וזוהי האדנות, והמלכות שחלה רק עלינו²³⁴, וע"ז אנו מבקשים שהתפילה לא תבטא את הרצונות החיצוניים

שלנו, אלא את הפנים שבפנים, ואז הפותח של הפה יהיה אדני-י, שכינתו ית' שהיא בקרב לבות בני ישראל, שהקב"ה לכן של ישראל שנאמר צור לבכי (שה"ש רבה ה/ב)²³⁵. והפה ידבר מכת הלב הפותחו, ולכן מובן מדוע כתוב בהמשך ופי יגיד תהילתך בלשון ממילא, שאם פתיחת השפתים היא הפנים, אזי התפילה תהיה דבר הבא ממילא, כהמשך טבעם של הדברים, ולא כפועל נגד טבעו²³⁶.

השתחוויה

איתא בגמרא (ברכות דף יב.) המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם, אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב ה' זוקף כפופים, עוד איתא (ברכות לד.): אלו ברכות שהאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה, מלמדין אותו שלא ישחה. פירוש הדבר שיש לשוח באבות, מובן על פי הא דאיתא שם אמר ר"א לעולם ימוד עצמו אם יכול לכוין באבות יתפלל, ואם לאו אל יתפלל ע"כ, וטעם הדבר הוא שמכח ברכת אבות באה כל התפילה, שבברכה זו נזכר שה' ית' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, והם שורש העולם (כנ"ל בפרק תפילה אבות תקנום), ומכח ההתחלה בא הכל, שכמו שה' ית' סידר את עצם העולם, כך הוא מסדר את ההמשך שלו, ולכן משום שבברכה זו מונח היסוד וההתחלה לכל התפילה, לכן בה בפרט האדם קרוב אל ה' ית' והוא לפניו, ולכן בה בפרט יש חיוב

השתחוויה, וכן בסוף ברכת אבות, שכל הברכה היא על זה ששורש העולם מתחילתו ועד סופו ביד ה'²³⁷, ובשעה הזאת בדווקא כשהאדם קרוב אל ה' ולפניו כביכול, יש לו לכרוע לפניו, שבזה הוא מוסר את נפשו אל ה' ית', ומבטל את עצמו אליו, שברמה שמתגלה ה' ית' כשורש הכל, אין לשום נמצא מציאות, והכל ככלום כלפיו ית', וזהו הביטוי של ההשתחוויה. וזהו בדווקא במילים ברוך ואתה, שבכרוך מתגלה שהוא ית' שורש כל הברכה וכל המציאות, וכל ההשפעה בעולם, ולכן אז כורעים בברכיים²³⁸, שהוא כריעת הגוף, ואחר כך במילת אתה יש כריעת ראש²³⁹, ולפי דברינו הנ"ל יש מקום להבין שיש ביטול כלפי מערכת הגוף ואחר כך כלפי מערכת הראש [אבל במודים רק כורעים את הגוף, ומתקנים הראש במודים דרבנן²⁴⁰]. אבל באמירת שם ה', שבו יש קיום של נבראים, שהרי ה' ית' זוקף כפופים ומקיימם, אז זוקפים, שבזה נרמז שכל הנמצאים מתהוים ממנו ית', וכל קיומם תלוי רק בו ית'²⁴¹, שבגילוי שם הוי"ה כזוקף כפופים, מתגלה הבית קיבול לכל השפע הנ"ל²⁴².

ולפי זה מובן מאד למה כורעים כחיזרא (שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת - רש"י) וזוקפים כחויא (כנחש הזה כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחילה ונזקף מעט מעט - רש"י) (ברכות יב:), שהכריעה היא מצד הביטול שלנו אל ה' ית', וזה מצד ה' ית', ובזה לא שייך זמן, שהרי כל המציאות של זמן נבראה רק לצורך הנבראים, ולכן ראוי שתהיה בבת אחת, אבל הזקיפה היא הויה של האדם, שמקבל את ההויה הזאת, ולכן זה שייך לאדם שהוא שייך לזמן, ולכן הזקיפה היא במתינות ולא בבת אחת²⁴³.

ברוך

בכדי לבאר את הפירוש של המילה ברוך נקדים הא דאיתא בגמרא (ברכות דף ז.): אמר רבי ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריא-ל-י-ה' ה' צ- באות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי ישמעאל בני ברכני, אמרתי לו יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפני משורת הדין ע"כ. הנה לא כתוב באמירתו שום תואר של שבת, אלא רק תפילה כמו יתר התפילות, ואעפ"כ זהו בכלל מה שאמר לו ברכני, ומבואר אם כן שפירוש המילה ברוך איננו רק שבת, אלא גם לשון של תוספת וריבוי, וא"כ כשאומרים ברוך אתה ה', יש בזה בקשה שתהיה תוספת וריבוי. וז"ל הרשב"א בפירוש האגדות: ואל תחשוב כי הברכה ענין הודאה, כי הברכה לשון תוספת וריבוי מלשון וברך את לחמך וכו'.

ואם כן, כשאומרים ברוך, הכוונה היא שאנחנו מתפללים אל ה', ומבקשים שתהיה תוספת וריבוי. והריבוי מובן כך: הנהגתו ית' כלפינו עכשיו היא בהסתר פנים, שהרי בעצם רצונו ית' הוא רק להטיב, וכל חסרון של הטבה הוא הסתר של גילוי רצונו ית', ולעתיד לבא באמת הנהגתו תהיה גלויה שהיא כולה רחמים וכולה טוב, ולפנים משורת הדין, וכל הוספה עכשיו היא הוספה של השפעה מהנהגת העתיד לבא, להנהגה העכשווית, וזוהי עצם הברכה שיתגלה עכשיו יותר ויותר מהגילוי של כולו טוב²⁴⁴.

ולהבין הענין הנ"ל צריך לדעת, שהענין של תוספת וריבוי של ברכה, איננו דבר שנוסף על הבריאה, דהיינו שהבריאה היא דבר נמצא וקיים, והברכה חלה עליו, אלא הברכה שייכת לעיקר ענין המציאות, ולכן הבריאה מתחילה בב' (ע' מדרש בתי מדרשות לקמן)²⁴⁵. שסדר הבריאה הוא, שהראשית של כל דבר ודבר נושא בו את כל עצמות הדבר מתחילתו ועד סופו, וכל מציאותו הוא רק כתולדה והמשך מראשיתו. ולכן מובן דברי רבותינו²⁴⁶ שכל התורה כולה נמצאת בפרשה ראשונה וביתר דקות בפסוק ראשון, וביתר דקות במילה בראשית ודגש שבב', ולדברינו זה מוכרח להיות כך שהרי זה ראשית של כל התורה, וממילא של כל הבריאה כולה. ענין הב' של בראשית הוא ברכה, שהשורש של כל המציאויות כולם הוא, המציאות של ברכה והשפעה מן השמים, וכל העיוות של פני המציאות שאין הברכה מתגלית כך, זה נגרם על ידי כח הרע.

כתוב (דברים ל/ט): העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך, ע"כ. למדים אנו מן הפסוק שחיים הם ברכה, ומות זהו קללה. ה' ברא את החיים בצורה של ברכה, והיינו כאמור לעיל, שהיא איננה מציאות קיימת, אלא מציאות שמתברכת ומתרבה. ומזה שכתוב (נחמיה ט/ו): ואתה מחיה את כלם, רואים שאין שום מציאות חוץ מחיים, שהמות איננה מציאות, אלא רק העדר של מציאות וברכה. פירוש המילה חיים הוא, דבר שבא בשפע של תוספת וברכה, ואיננה מציאות קיימת, ומשום שכל דבר בעולם קיים רק על ידי שפע ממנו ית', שהוא נקרא מקור חיים

(תהלים לו/י), ונקרא בחז"ל²⁴⁷ חיי החיים, שכל המציאות שבעולם היא שפע ברכה ממקור החיים. החיים הם תמיד נביעה מתודשת, ולכן אין נכון לומר שהחיים של עכשיו הם מכח החיים שהיו לפני כן, ששארית החיים שלפני כן זהו רק בחינת בהמה מפרכסת, שהיא מן הדין מתה.

הקב"ה שיתף אותנו במעשה בראשית, שסדר הדברים צריך להעשות על ידינו, ואנחנו אלו שמקיימים את המציאות, וזהו גם עומק הכתוב (במדבר כח/ב) קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו, שהלחם של כל אדם ואדם הוא מזונו, והקב"ה קורא לקרבן התמיד לחמו, שזהו כביכול מזונו, ובזמן הזה התפילות שאנו מתפללים הם במקום קרבן התמיד. והנה כידוע איכות החיים היא תמיד כפי המזון, שכשאוכלים מזון בריא יותר, אז החיים הם חזקים ואיתנים יותר, ואם המזון פחות איכותי, אזי גם בחיים ישנה ירידה, וכדוגמת זה הקשר שלו ית' אל עולמו תלוי בלחמו, שזהו התפילות שלנו, שעל ידם אנו מקיימים את המציאות. ובגלל הנ"ל קורא הקב"ה לכנסת ישראל בשיר השירים (ו/ד) רעיתי, וכתוב בחז"ל שזהו מלשון רועה, ומפרנס, שאנחנו כביכול מפרנסים את הנהגתו ית' עמנו.

אחרי האמור לעיל בביאור תיבת ברוך, עדיין יש בזה קושי, שהרי בכל התפילה הבקשות מובעות בדרך ישירה, ואילו בבקשה של ברוך אתה ה' הבקשה נאמרת בדרך שונה, הבקשה היא בצורה של קביעת עובדה, וצ"ע טעם הדבר. ועוד, שהרי כל תפילה ותפילה מוקפת בברכות, עד שכל תפילת שמנה עשרה כולה סביב

ברכות, ויש לנו ללמוד מכך שבברכה מונח כל שורש הענין של התפילה, וצ"ע ביאור הדבר.

²⁴⁸ כבודו ית' לא נמצא אצלינו בשלימות כפי מהות עצם הכבוד שלו ית', מפני חסרון הנמצאים, שכיון שהם חסרים אי אפשר לגלות את הכבוד בשלימות, שהרי אליהם הוא מתגלה, ולהם אין בית קיבול לקבלו. ולכך כאשר אמר (ברכות ז'): ישמעאל בני ברכני, אין הכוונה שהוא ית' מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך, אלא הכוונה היא שע"י ברכה זאת יהיה הוא ית' נמצא אל הנמצאים, היינו בניו, במדת הברכה. וזוהי הכוונה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, אלא יכנס להם לפנים משורת הדין, ודבר זה נקרא ברכה, כי כל ברכה היא תוספת ורבויו יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה כשנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, שהרי אין זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו, אבל עניין הברכה היא שתהיה לו תוספת יותר מן השעור. ולפיכך אמר ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין, כלומר שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה שהוא דבר שמוסיף לעשות. והמבואר שהמציאות של השפעה ממנו ית' תלויה בנו, וכשאנחנו מתפללים ואומרים הברכות של התפילה, אזי זה פותח פתח בנו לקבל את השפעתו ית'.

ואפשר להבין בענין יותר על פי המדרש (בתי מדרשות חלק ב - מדרש אותיות רבי עקיבא השלם נוסח ב): בשעה שבקש הקדוש ברוך הוא לכרא את העולם מיד ירדו כולם ועמדו לפני הקדוש ברוך הוא, זה אומר לפניו כי תכרא את העולם, בתחלה נכנסה

האות תי"ו לפני הקדוש ברוך הוא ואמרה לפניו רבונו של עולם רצונך שתברא בי את העולם, ואחר כך אות שי"ן ואות רי"ש, וכך זה המשיך עד אות גימ"ל, וה' מצא בכל אות ואות איזה דבר לא טוב, שאם העולם היה נברא בו, זה היה פוגם את כל הבריאה כולה, עד שה' הגיע לאות בי"ת, וז"ל המדרש: אחר כך נכנס בי"ת לפני הקדוש ברוך הוא, ואמר לפניו רבונו של עולם רצונך שתברא בי את עולמך, שבי משבחין לפניך באי עולם בכל יום שנאמר (תהלים פט/נג) ברוך ה' לעולם אמן ואמן וגו' ברכו ה' מלאכיו וגו' ואומר ברכו ה' כל צבאיו מעשיו וגו' (שם קג/כ, כא), מיד קבל הקדוש ברוך הוא ממנו, ע"כ.

פירוש הדבר הוא, שהעולם ראוי שיברא בב' שהוא התחלת הריבוי, שהאל"ף אין בו ריבוי שהרי הוא אחד, ולכן אם העולם היה נברא בא' לא היה מקום למציאות חוץ מן האחד, וכל המציאות של העולם הזה היא ריבוי, וזוהי מציאות של ברכה - השפעה מן המקור, ולפיכך האותיות השניות שבאחדים, העשרות, והמאות, הם אותיות השורש למילה ברוך. וכיון שהב' היא שורש לכל הריבוי, לכן היא נושאת בה את כל מה שייברא בעולם, אבל כל האותיות האחרות, הן אינן שורש הכל, אלא השתלשלות מהשורש, ולכן לא יתכן שבהם יברא העולם, שהן לא יכללו הכל, שלברא את העולם צריך שורש שלעולם לא יגמר מציאותו, אלא הוא תמיד הולך ומתגלה, וזוהי מציאות של ברכה. כל הבריאה היא במהלך של ברכה, והיינו שהבריאה היא ראשית שצריכה לצאת לפועל, והתוספת צריכה להיות בלא גבול ותכלית.²⁴⁹

ומבואר אם כן שעצם העולם נברא בצורה כזו שתמיד עומד לקבל הברכה ולהיות מתברך, והעולם עומד ומצפה לתפילותיהם של כלל ישראל שעל ידיהם הוא מתברך, ולכן יש מקום וחיוב לאמרו באופן של קביעת עובדה, שאל"כ זה מורה שלא תופסים את עצם העולם בצורה של ברכה ח"ו. סוד הברכה הוא חלק מעצם הבריאה, עד כדי כך, שכתוב בגמרא (בבא מציעא דף מב.) ההולך למוד את גורנו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתשלח ברכה במעשה ידינו, ע"כ. והיינו שאף לאחר שהתבואה כבר בתוך הגורן שייך להתפלל עליה, וזו איננה תפילת שוא, משום שהבריאה נבראה בצורה כזאת, שככל שהאדם שייך לברכה כך הוא מקבל בעולם, וזהו חלק מעצם הטבע. כשמתפללים יהי רצון שתשלח ברכה בכרי הזה, אנו מכוונים את עצמנו לקבל את הברכה, שאנחנו שמים את עצמנו כראשית שצריכה לצאת לפועל ע"י הברכה, ולא כמציאות קיימת שאין לה כלל צורך לצאת לפועל. אם נצליח להתרומם ולהבין שהעולם איננו דבר מסוים, אלא הוא ראשית, אז הברכה תושפע עלינו, וכל שאר עניני תפילה הם תולדות של ענין זה, שהראשית של תפילה היא הברכה.

העולם נברא במאמרו ית', ובזה ירדה השפעה משורש כל השרשים ללמטה, וזהו עצם המציאות של העולם, כל ברכה שהיא בדרך של הורדת שפע מלמעלה למטה, היא בדרך קיום והעמדה, והיא כל ברכה שהיא בצורה של ברוך אתה ה' וכו', שזהו קיום והעמדה של גילוי מידה מסוימת, שהרי הלשון של ברוך משמע שהוא מצד עצמו ברוך, שהרי כל השפעת העליונים לכאן נעשית

מעצמו ית', וזה נכלל במה שאומרים (ברכת ק"ש של שחרית) ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית.

והגם שזהו לשון של תוספת וריבוי, אבל זוהי השפעה מהעליונים לכאן, וכל זה, היינו עצם ההשפעה, נעשית מעצמו ית', וכל העבודה שלנו באמירת כל הברכות כולם היא, לא את עצם סיבת חידוש יציאתן ממקורן, אלא רק להתמיד את יציאתן, ולהתמיד הגילויים ופעולתם, והוא מגודל חסדו וטובו ית' להיותנו שותפים עמו במעשה בראשית, כמש"כ (ישעיה נא/טז) ואשים דברי בפיך וכו' לנטוע שמים וליסד ארץ. וכלול בשיתוף זה, שכל השפעת העליונים היא רק על ידי עם ישראל, ולולא הם היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו, והיתה מתבטלת המציאות כולה כרגע²⁵⁰. ועכ"ז שאמרנו שזהו לשון של תוספת וריבוי, אבל עכ"ז מהות המילה ברוך איננה בקשה אלא שבח, ותואר, וכזה שאנו משבחים ואומרים שה' ית' הוא מגן אברהם וחונן הדעת, שזה מעורר רצון מצדו ית' להגלות בהתאם לשבח שנתגלה על ידי האדם המשבח את יוצרו²⁵¹.

אתה

יש לשים לב לזה שמדברים בכל תפילה וכל ברכה בגוף שני, וצ"ע הטעם. כתוב בגמרא ב"ק (דף ג:): רב אמר מבעה זה אדם דכתיב אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו, ע"כ. בעיו הוא לשון תפילה, אם כן מבואר שאדם מצד עצמו נקרא מתפלל, והיינו שאין זה רק מעשה חיצוני שעושה האדם, אלא זהו מעשה

שמבטא את עצם ענין האדם. אם כן יוצא שעצם ההבדל בין האדם לשאר ברואים מתבטא בזה שהוא מתפלל, וצ"ע בהכנת הדבר. ולכאורה קשה, שהרי גם אצל בעה"ח מצינו ענין זה וכמו שכתוב (תהלים קמז/ט) נותן לבהמה לחמה לבני ערב אשר יקראו, וכן מצינו לשון שירה אצל המלאכים (ב"ר עח/א). אלא להבין את הענין צריכים להגדיר, שבכדי שיהא דיבור בין אחד לשני בדרך משל באדם עם אדם אחר, זהו אך ורק כשהם מאותו המין, אבל אין מקום לדיבור בין אדם לקוף, וכן בין אדם לעצמו, אלא רק בין אדם לאחר השייך אליו, ומאותו המין. ואם כן פשר הדבר הוא שאף כל הבריאה שואפת לקבל את השפעתו ית', שלכן אף שכל בני עורב מבקשים מה' ית' אוכל, אבל רק האדם יכול לעמוד לפניו ית', ולבקש את צרכיו כמדבר אחד עם השני, שיש יחס בין השנים. וברור שזה נוגע רק להנהגתו ית' כלפינו, ולא לעצמותו ח"ו, שרק הנהגותיו ית' מתגלות כמראה אדם על דמות הכסא (יחזקאל א/כו), ולכן להם יש יחס עם הצלם אלקים, ולכן יש מקום להתדברות יחד, ולכן יש מקום לומר 'אתה' (ע' לקמן דברינו בהוי"ה, וכן בברכת שומע תפילה). אצל מלאך כל מציאותו היא כגילוי כבודו ית', ואין לו עצמיות בכלל, ולכן אצלו אין מקום לדיבור כלל, וכן אצל הבהמה אין מקום לדיבור, אלא שאצל הבהמה הדבר זהו בגלל חסרונה של הבהמה.

שורש הדבר הוא, (ע' לעיל א-דני שפתי תפתח) שיש גילוי ה' ית' אלינו כאדון ואנו מעמידים את עצמנו כעבדים, וזהו קשר דו-צדדי, שמתוך התפילות שלנו יש התייחסות אלינו, והנהגה אתנו בחזרה, וזהו מה שכתוב בחז"ל²⁵² על הפסוק (בישעיה נא/טז)

ואשם דברי בפּיך ובצל ידי כסיתך לנטע שמים וליסד ארץ ולאמר לציון עמי אתה, אל תקרי עמי אלא עמי, כביכול שה' ית' פועל ביחד אתנו, היינו שרק לאחר המעשים שלנו והתפילות שלנו מושפעת ההשפעה מהעליונים. וזהו דווקא על ידי התדברות, שהרי כל הבריאה נבראה ומתקיימת מכח העשרה מאמרות שנאמרו מפיו ית', והגורם לזה הוא מעשי כלל ישראל²⁵³.

עוד כתוב²⁵⁴ עה"פ הקול קול יעקב, שכנגד קול תפלת האדם מתעורר לעומתו הקול העליון שבו, והיינו שהמיוחדות של יעקב היא לא בעצם הקול אלא בהקול קול, כלומר שהקול של יעקב גורם לעוד קול. וזהו מה שכתוב (תענית טז): נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה ואמרו זה ש"צ שאינו הגון, ר"ל שאין נמצא רק קולו לבד, ולא גרם קולו לעורר גם את הקול העליון שבו, וזה שאמרו נתנה עלי בקולה לבד, והיינו שאם יש רק קול אחד יש בזה חסרון, וזהו ש"ץ שאינו הגון. ולזאת אף שקראו רז"ל את ענין התפלה עבודה שבלב, עכ"ז למדו מפסוקי דחנה שצריך שיחתוך בשפתיו, שרק בזה ישנו גילוי של קול מלמטה, שע"י זה מעורר את הקול מלמעלה.

הוי"ה

כתוב בנפה"ח²⁵⁵ טעם הדבר שכל התפילות מבוססות על השם המפורש הוא, שכל כוונת לבנו בכל הברכות והתפילות היא, אך ורק ליחידו של עולם אדון יחיד א"ס ב"ה, ולא ח"ו לשום בחינה או ספירה, שזוהי כפירה ממש וע"ז, וזהו בכלל מה שאמר הכתוב (שמות כב/יט) זוכח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, היינו

שלא לכוין ח"ו בשום עבודה וענין לאיזה כח פרטי מהכחות שקבע הבורא ית' בכריאה (כי שם אלקים משותף לכל בעל כח פרטי שיהא). רק לכוין לשם העצם המיוחד לו יתברך לבד, שפירושו מהוה הכל, היינו כלל ומקור של כל הכוחות כולם. עוד כתוב שם²⁵⁶ אמנם אין הכונה שאנו מדברים אליו כביכול על עצמותו ית' לבד, בבחינת היותו מופשט ומופרש כביכול לגמרי מהנבראים, כענין שהיה קודם הכריאה, שאם כן איך נתארהו ח"ו בכל ברכותינו ותפלותינו בשום שם וכנוי בעולם, והרי מצד זה אין לו ית' יחס אל אחר, אלא רק מצד שה' ית' גילה שרצונו הוא להתחבר לנבראים ולמלוך על ברואיו כפי מעשיהם, וכזה יש לנו מקום להתפלל אליו ית' ולקרותו בשם.

ג' ראשונות

אמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות, דאמר רבי חנינא ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו (ברכות לד.), פירוש הענין²⁵⁷, שכשאנו באים לשאול את צרכינו עלינו לדעת כנ"ל (פרק ה') שאין זה רק בקשה סתם, אלא הבקשה היא בתורת עבודה, ולכן לפני כל בקשה צריך לשבחו להראות שאנו תופסים ומבינים את אחדותו ויחידותו ית', שהוא שורש הכל ופועל הכל, שהוא משפיע את כל השפע, ומתקן את כל מה שחסר, ופועל מעל מערכות הטבע, ולאחר שהמתפלל

שיבח ענינים אלה כראוי, הכין את הדרך, ואז הוא עת רצון לשאול את צרכיו, שהרי ע"י יחוד זה, תיקן בעצמו כלי להניח בו ברכה.

ברכת אבות

אלקינו ואלקי אבותינו (נתבאר לעיל בתפילות אבות תקנום). אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב (כל אחד נתבאר בתפילה השייכת לאותו אב, שהנהגת ה' כמשפיע ומטיב היא הגילוי של אלקי אברהם וכמוזכר במקומו וכו').

[אגב, חייבים אנו להוסיף דבר עיקרי מאד בתפלת י"ח. דהנה ידוע שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה (ברכות יב.), ושם מובן בפשיטות, שהרי מתפללים אל בעל השם, ומברכים דהיינו משבחים, בכדי שעל ידי זה יבא ריבוי להנהגה השייכת לשם הזה כביכול כנ"ל, אבל החיוב של מלכות ענינו הוא, שאם לא מצד שגילה ה' ית' שרצונו להתחבר להנבראים ולמלוך על ברואיו כפי מעשיהם, שהוא ענין המלכות, לא היינו רשאים כלל להתפלל לעצמותו ית', שיתחבר להעולמות, להשגיח על ברואיו, ולכן מקדימין אנחנו לומר מלך העולם, פירוש, אחר שרצונך היה להוות העולמות, להתחבר אליהם ולמלוך עליהם, לזאת בקשתנו שיתברך מקור הרצון למלוך²⁵⁸. עכ"פ מבואר שהמלכות שבברכה היא פינת יסוד של כל הברכה, אם כן קשה מאד הדבר מדוע אין מזכירין מלכות בשמנה עשרה?

אחד מהתירוצים שמתרצים הראשונים הוא, שאלקי אברהם נחשב כמלכות. להבין את הענין נקדים שאלה, מה היא בעצם מלכות? כתוב בגר"א²⁵⁹ על הפסוק (תהילים כב/כט) כי לה'

המלוכה ומשל בגוים, שמלכות היא ברצון, וממשלה היא בכפייה. דהיינו שמלכות מחייבת שיהיו נבראים שעליהם תחול המלכות, ושהם מקבלים על עצמם את המלכות. ולכן מכל מידותיו ית', רק מידת המלכות מאפשרת, ובאמת מחייבת, שיהיו נמצאים בעלי בחירה, שהם יקבלו עליהם את המלכות ברצון.

אבל עכ"ז קשה הכתוב (יחזקאל כ/לג) חי אני נאם א-דני י- הוה אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם, ומבואר ששייכת מלכות בכפיה שלא בבחירה ורצון? אלא פשר הדבר הוא, שבפנימיותם של כלל ישראל ישנו עומק, שבו אין מקום לבחירה נגד רצונו ית', ושם חלה מלכותו ית' בעל כרחינו, שהרי זה עצם מציאותנו, וזהו מה שכתוב ברמב"ם (גירושין ב/ג) שכשכופים לקיים מצוה נקרא שעושים ברצון, משום שזהו בעצם הרצון הפנימי של כל יהודי, וכן כתוב בגמרא (ברכות דף יז.). רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכות, והיינו הרצון הפנימי של כלל ישראל הוא רק לטוב, ולקבל על עצמם מלכותו ית'.

ונמצא אם כן, שישנם ב' סוגי מלכות, הא' כשיש נברא שתופס את עצמו כקיים, אלא שמקבל עליו מלכותו ית', ב' הכתוב ביחזקאל (הנ"ל) שבו אין שייך מציאות מלבד מלכותו ית', שבזה לא שייך רצון, אלא זוהי כל מציאותו (ע' דברינו על הגמ' פסחים נו. לגבי ק"ש - אמונת היחוד). ואם כן כשאומרים אלקי אברהם, מורים בזה שכל מציאותנו היא המשך של אברהם אבינו, וממילא יש בזה עצמו מלכות שמים, שבשרשנו אין מציאות מלבד מלכותו ית'.

וטעם הדבר שסוג מלכות זה מוזכר בפרט בתפילת י"ח, ולא בשאר ברכות ותפילות, ששם אנו אומרים מלך העולם, שתפילת י"ח באה במקום קרבן התמיד, שהוא קרבן ציבור, וכל ענין תפילת י"ח שייך רק לכנסת ישראל ככלל, כציבור, וא"כ הקבלת עול מלכות שמים שעל ידה, היא קבלת עמ"ש של ציבור ולא של יחיד. ואף שבפנימיות של כל אחד מכלל ישראל נמצא המלכות שמים בע"כ, אבל זה מתגלה בפועל רק על ציבור, וכמש"כ בפסוק דלעיל אמלך עליכם, שביחיד זה תמיד נסתר בכדי שיהא מקום לבחירה²⁶⁰].

הא-ל הגדול הגבור והנורא

כתוב בגמ' (מגילה יח.): מכאן ואילך (אחרי תקנת י"ח של אנשי כנסת הגדולה) אסור לספר בשבחו של הקדוש ברוך הוא, דאמר רבי אלעזר מאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו, ע"כ. פירוש הדבר הוא, ששבחו של מקום הוא מדריגה מעל עולם הזה, והוא משער החמשים (ע' ר"ה כא:), ולכן כתוב (תהלים קו/ב) מ"י (גימ' חמשים) ימלל גבורות ה' ישמיע כ"ל (גימ' חמשים) תהלתו - כלומר מי ששייך למעלת שער הנ' הוא זה שיכול לשבח את בוראו, שאז אין חסרון בשבח, שאז השבח יהא שבח שלם. ועל דרגה זו נאמר (תהלים סה/ב) לך דומיה תהילה (ל"ך גם בגימ' חמישים) - דהיינו שכל זמן שלא מגיעים למעלה זו, אז שתיקה היא הדרך, שאז מבינים שהשבח הוא מעבר להשגתנו, ואין לנו את הכח לשבח שבח זה. אבל חסרון זה לא

שייך לשבחים שנתקנו ע"י אנשי כנה"ג, אלא רק להוספה על שבחים אלו, שמה שתקנו מותר לשבח, שהרי בזה לא בא לספר את שבחו של מקום, אלא רק הנצרך לתפילתו, שעיקר התפילה היא מה שיש לעולם שורש, והאדם בא ממקור זה, ובשבח זה אנו משבחים שה' ית' הוא השורש שלנו, ולכן הוא הנותן לנו את צרכנו, ולא משום שמגיע לנו בזכות עצמנו אלא כשביל בוראנו שהוא השורש שלנו, והכל למענו ית'²⁶¹.

איתא בגמ' (ברכות דף לג:): ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא אמר הא-ל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוזז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד, המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך, למה לי כולי האי, אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת, משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו, ע"כ. פירוש הדבר הוא, שיש לשבחו ית' רק על מה שנוהג כלפינו, ובכל הנהגה והנהגה כלפינו יש בה שורש בג' הנהגות, והם: השפעה, הגבלתה, והמיזוג בין שניהם, ואם כן לשבחו בשבח כזה, איננו מגביל אותו כביכול כלל, שהרי זהו רק שורש לכל הנהגותיו כלפינו²⁶², אבל אם הוא משבח בעשרה שבחים, אז זה נחשב כשלימות, וא"כ זהו סיום השבח, והרי השבח בעצם הוא מעל תפיסתנו, ולכן לשבחו בעשרה שבחים הוא שבח שחסר באיכות, שהוא באמת עמוק עד אין קץ²⁶³ [ולכן מדויק שהחסרון שהיו משבחים אותו בשל כסף ולא בפחות מהכמות]. רק משה רבינו שתפס את כל ההנהגה

שאפשר לתפוס²⁶⁴, וכתב את שורש הדברים בתורה, הוא גילה לנו שזהו השורש לכל השבחים (והצורך של ההוספה בתקנה של אנשי כה"ג מוכן על פי הגמרא (יומא ט:): אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר הא-ל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו, לא אמר נורא, אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בכניו איה גבורותיו, לא אמר גבור, אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות).

ג' השבחים של הגדול הגבור והנורא, הם שבחים הכוללים את כל מדות ההנהגה וכנ"ל, וכל ג' הברכות הראשונות הם פירושם של השבחים האלו²⁶⁵, ונבאר. הא-ל - אינו מידה אלא עצם זה שהוא הא-ל²⁶⁶. הגדול הוא השבח שה' הוא משפיע, שכל המשפיע על השני הוא מוכרח להיות מעליו, בכדי להשפיע עליו את מה שחסר לו, וזהו מהו שמשבחים כאן שהוא הגדול, דהיינו שכל הגדלות שלו ית', הגבור הוא שבח על הנהגתו של דין (דבר זה יתבאר ביותר בעזה"י להלן בפרק על ברכת גבורות), שכל הדין את השני בהכרח שהוא יכול להתגבר עליו ולעשות לו נגד רצונו, וזה הוא התואר של גיבור, וכנ"ל שהוא הגיבור בה"א הידיעה, היינו שכל מידת הגבורה שייכת לו ית', והנורא זהו גילוי הנהגתו שלמעלה מן הטבע, שהוא ית' מטיל יראה ע"י שלימותו²⁶⁷ - פירוש הדבר הוא שישנו הבדל בין פועל יראה למורא, דהיינו

שיש מיירא שהוא הפועל את היראה בידיים, וכגון כאשר ראובן בא אל שמעון עם סכין להזיק לו יש כאן פעולת יראה, אבל אין כאן מורא רק בזה שהוא פועל בידיים, מורא זהו רק כשמתגלית יראה מצד המקבלים, וכגון למלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים מורא ממנו, שם נחשב המורא שקבלו שהתפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאלו מעצמם היה, שהרי הוא לא פעל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו ויראו ממנו בכואו לשם, ומכל מקום מה שנחשב שהמלך פועל המורא הוא שכאשר הוא מתגלה, בא המורא ממנו. ולכן כאן נורא הוא בלשון נפעל, ולא פועל (ע' לעיל סוף פרק טו, ועיקר פירושו של שבח הנורא נבאר בע"ה בברכת קדושות)²⁶⁸.

אחרי ששבחנו ג' שורשים אלו, משבחים איך כל מדה יוצאת לפועל, א-ל עליון - כלומר היוצא לפועל מזה שהוא א-ל הוא שאנחנו תופסים ומבינים שהוא מעל הכל, ואין לנו שום תפיסה בו, גומל חסדים טובים הוא הגילוי של מידת גדלו וטובו, וקונה הכל זהו הגילוי שהוא גיבור, שהוא קונה הכל. בכדי להבין את זה עלינו להקדים מהו קנין. במערכת האדם ישנו כמה רובדים בנפשו, ומלבד זה יש לו את גופו, וכמו"כ יש לו את רכושו²⁶⁹, והרכוש שייך אליו, והוא חלק ממנו, וטעם הדבר הוא משום שהוא זה שקנה את הדברים. מובן הדבר שקנין שייך רק לצלם אלקים, שבכך הוא דומה לה' ית' שיש לו חמשה קנינים בעולמו (אבות ו/יא). אם כן כמו שנפשו של אדם חלה על גופו, כך הוא משתייך לרכושו, ולכן נהיה שלו, וזה המציאות 'שלו'. אחרי שאמרנו שה' ית' הוא בורא הכל, עדיין אין זה מחייב שהוא ממשיך את היחס

אליו. אבל הגילוי שה' ית' מתיחס אל העולם, ושמתגלה בו שמו ית', שהכל נחשב רכושו ית', הוא בגילוי הגבורה, שעם כל רוממותו, עם כל המגביהי לשבת, הוא עוד משפיל לראות בשמים ובארץ, וכן הוא מתמיד את המציאות, שהוא קונה הכל בהשפעת קיומם תמיד, (וזוהי גבורה כמו שיתבאר להלן בגבורות הגשמים). ובוה מוכן מדוע ישנו אותו שורש למילה קנין ולקנך (דברים לב/ו) - שרש"י (שם) מסביר הוא אביך קנך - מתקנך²⁷⁰.

מידת הנורא מתגלית ב'וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם', שהרי עצם הגאולה הוא גילוי של העליונים (ע' פרקים י"א וי"ב), שאז יהיה גילוי הקדושה (ע' ברכת הקדושות), וכל זה מכח הקשר שלנו אל האבות, וזהו רק בזמן של זכירת חסדי אבות, וכל הטעם הוא למען שמו באהבה, שאם כלל ישראל לא יהיו במעלה הראויה בכדי לזכות לגאולה, אז הגאולה תבא על כל פנים למען שמו ית', אבל אם כלל ישראל יהיו כן במעלה הראויה בכדי לזכות בגאולה, אזי בזה שהם יצטרפו לגילוי שמו ית', תבוא להם הגאולה למען שמו באהבה.

מלך עוזר ומושיע ומגן - הם ג' מיני הטבות למי שהוא בצרה. עוזר היינו שה' עוזר להשתדלות של מי שהוא בצרה, מושיע הוא שה' ית' מושיע לו מבלי השתדלותו, ומגן הוא שאפילו אם האדם מכניס את עצמו לסכנה בעבור ה' ית', ה' מגן עליו שלא תשלוט בו אש הסכנה²⁷¹.

אבל כל זה הוא שבח ופירוש של מידת טובו ית', שבה כלול הכל, ולכן מזכירים בה הכל, ולכן חותמים ברוך אתה ה' מגן אברהם שהוא העמוד של טובתו ית' בעולם, וזה לא רק שה' ית'

משפיע את הטובה אלא שהוא משפיע את הטובה בצורה כזו, שהוא מגן עליו שאין מישהו אחר יכול לפעול במושפע, וזהו מגן אברהם²⁷².

ברכת גבורות

חתימתה של ברכת הגבורות היא מחיה המתים, ולעולם עיקר הברכה הוא בחתימתה. וצ"ע בזה שכתוב מחיה מתים בלשון הוה, והלא בשלמא מכלכל חיים וסומך נופלים ורופא חולים וחונן הדעת, ורוצה בתשובה, כל זה מובן שהם בלשון הוה, אבל איך אפשר להבין את זה שהוא מחיה מתים בהוה, והרי זה יקרה בעתיד אבל לע"ע זה עדין לא כהוה?

הנה ידוע שרצונו ית' הוא להטיב לנו הטבה עד אין קץ, וההטבה הגדולה ביותר ששייכת היא, שהאדם ישלים את עצמו ואת כל הנברא בשבילו, דהיינו כל מה שנברא ששייך אליו, וכל המציאות של חסרון בשלימות היא אך ורק בכדי שיהיה לנו מקום לתקן אותה.

וקשה הדבר שהרי מפי עליון לא תצא הרעות (איכה ג/לח), ואם כן מהיכן יש מקום בכלל לרע? והרי אין שום דבר קיים שאין לו שורש בעליונים? אלא פשר הדבר הוא שכל השפעה היא תמיד הארת פניו ית', וכל חסרון זהו הסתר פניו ית', ואם כן כשה' ברא בריאה הוא ברא אותה בתכלית השלימות, בהארת פנים שלימה, ולאחר מכן חיסר אותה על ידי ההסתר פנים, ואז נפלה הבריאה ממדריגתה הנעלה, ומזה מתפתחת כל המציאות של חסרון²⁷³. החלק הזה של ההנהגה שנמצא עכשיו בחסרונו הוא נקרא מת,

שהרי בעומק של הדברים כל מיתה היא ירידה ממדריגה שבו הוא היה קיים²⁷⁴ ואכמ"ל. ואם כן כל תיקון, וכל מצוה שאנו עושים, הרי זה פועל בעליונים השפעה והארת פנים במקום שהיה לפני כן חשוך וממילא חוזרת הבריאה לדרגתה העיקרית, והאמיתית, והרי זה נחשב כחיות למת, ומחיה מתים.

אבל עדיין קשה, שהרי אם כך העולם נברא מדוע הוא אינו מתגלה כך, שהיצרים יהיו שקולים, כמש"כ (דברים ל/טו) ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע ומדוע העולם מתייצב על דרך לא טוב, ורובם רעים בכל דור ודור, וכמש"כ (דברים ז/ז) כי אתם המעט?

וגם כאשר נתבונן על כל הנהגת ימי העולם מיום שברא ה' ית' אדם על הארץ, נראה כי לא היה אף פעם שצורת האדם היתה מושלמת, שהרי כל הדורות כולם עד המבול שהם אלף תרנ"ו שנים כולם נאכדו, ולא נשאר מהם אלא רק נח ובניו. וכן אח"כ בעשרה דורות אשר מנח עד אברהם אבינו ע"ה לא היתה ג"כ תועלת מהם, אלא רק מאותם יחידי הסגולה שבכל דור ודור, ולא התחילה להתפרסם אמונת ה' בעולם אלא רק מאברהם אבינו ע"ה כי אז נסתיים הב' אלפים תוהו בהיותו בן נ"ב שנה (ע"ז ט). והרי קראו רז"ל כל אותן הב' אלפים בשם תוהו, וא"כ נראה לכאורה שלא היה תועלת כלל מכל הדורות הללו.

וכן גם אח"כ בשני אלפים תורה, הרי לפי מה שנראה לכאורה לעינינו, הנה גם כזה לא הצליח העולם עדיין כלל, שהרי לא ניתנה תורה אלא לישראל אשר הם המעט מכל העמים, ונשאר רוב העולם בתוהו אשר אין כלל תועלת מהם. וכן גם בישראל עצמם,

הרי לפי מה שנראה הנה לא נשלם עדיין הכוונה גם בהם, שהרי עיקר המטרה היא גמר הצלחת ישראל ועילויים, וכפי מה שאנו רואים בתורה, הרי היתה עיקר המטרה רק על בנין בית הבחירה שרק זהו המנוחה והנחלה אשר עליה אמרה התורה (דברים יב/ט) כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה. ואחר כ"ז הרי אמרו רז"ל (במדבר רבה י/ד) שבאותו הלילה שהשלים שלמה את מלאכת בית המקדש נשא את בת פרעה, ובאותו שעה עלתה במחשבה לפני הקב"ה להחריב את ירושלים הה"ד כי על אפי ועל חמתי כו' ע"ש. וכן אמרו בשבת (דף נו:) בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי. והרי לנו כי לא היה אפילו לילה אחד בנחת. וכן הוא בכל אותן שני אלפים דימות המשיח שהרי כבר יצא מהן יותר מאלף ושבע מאות שנים, ועדיין לא נושענו, הרי נמצא כי מעת בריאת העולם עד עתה הנה לא זכה העולם להיות אפילו יום אחד בתיקונו, והרי נראה כאלו שכל הבריאה כולה היא רק לריק ולבהלה ח"ו.

בכדי להבין את זה, נקדים מה שכתוב (סנהדרין צ.) שמי שאינו מאמין בתחיית המתים אין לו חלק לעולם הבא, והקשה העיקרים (א/ג) שלפי זה אדם המאמין בשכר ועונש ומאמין בגמול לנפשות בעולם הבא, אלא שסובר שאין תחייה לגוף לאחר המות נחשב לכופר וכמאמין בשתי רשויות. רח"ל, ומדוע שיהא כך ?

אבל הענין הוא, שעומק ענין תחיית המתים הוא לא רק תקוה המיועדת לאדם לבדו, שהוא יקום בסוף הכל, וכל מה שהיה באמצע הם רק צרות שהיה טוב יותר לדלג עליהם, אלא תחיית

המתים היא באמת שייכת לכל כוחות הבריאה כולם, וכל גילוי וגילוי מלמעלה, מבריאת העולם עד תחיית המתים, צריך להתגלות בתחיית המתים. שבאמת תחיית המתים נוהגת תמיד בכל רגע ורגע, בזה שחלקי ההנהגה שהיו בחושך, ובמצב של חסרון תיקון, נמצאים עכשיו בתיקונם, וזהו בכל רגע ורגע, וזה שייך לכל העולמות כולם, שאין לך רגע שלא יתחדשו בו פעולות שונות, והעולם כולו הרי הוא בפועל תמיד בלא מנוחה אף לרגע אחד, והוא שכתוב אשר ברא א-להים לעשות (בראשית ב/ג), היינו שיהיו תמיד מוציאים כוחם לפועל. והנה כל הכחות כולם שצריכים לצאת לפועל, הנה הם מחלקי ההנהגה החסרים, וכשהאדם משתמש בהם בכדי לעשות רצון ה' הרי הם מתחברים להיות חלק מהמציאות של האדם, והרי בזה האדם מעלה את עצמו ואת כל העולם איתו, ובכל מצוה שהאדם עושה הוא גורם השפעה לכל נקודה השייכת למצוה הזאת, להעלות אותה לשורשה יותר ויותר עד כמה שהוא הצליח לפעול במעשה המצוה שלו, ושם מתחדשת תוספת הארת פנים וברכה, להאיר באור פני מלך חיים, וזהו תחיית המתים ממש, שהחלקים שהיו בחוסר נקראים מתים, וההארת פנים מחיה אותם, וזה קורה תמיד על ידי התורה והמצוות של עם ישראל, ולכן יסדו מחיה מתים בלשון הוה, כי אין רגע שלא נתקנים ועולים בירורים חדשים תמיד. וכאשר יגמרו כל הבירורים כולם, אזי יקומו כל שוכני עפר גם בעוה"ז ויעלו כולם²⁷⁵, שה' ית' לא ברא את הבריאה שתתקיים לעד במצב הזה, והוא בודאי גם לא לבטלה, אלא כל רגע של הבריאה, וכל מה שקרה, יחזור ויחיה ויתגלה לעת"ל כתיקון, והמצב שלנו כלול

בגזירת המיתה על אדה"ר, שהוא צריך למות, ולעת"ל כל מה שעבר יחזור ויחיה.

אם כן מובן מאד מדוע מי שכופר בתחיית המתים אין לו חלק לעולם הבא, שהרי כל השכר לעולם הבא שיהיה לנו הוא, ההנאה שתבא מתוך כל התיקונים של כל הבריאה כולה, ומי שלא מאמין בזה מפריד את עצמו ממנה. ולפי"ז מובן מדוע העולם הבא נקרא כך והלא לכאורה הפך 'הזה' איננו 'הבא' אלא 'ההוא', ואם כן היה צריך להקרא העולם הבא עולם ההוא? אלא פירוש העולם הבא הוא, שהוא בא מתוך העולם הזה²⁷⁶, דהיינו שכל עולם הבא בא רק מתוך עולם הזה, והכל הוא רק תחיית המתים. נישנה עוד נקודה שיש להזכיר, שאין שום גילוי בעולם הזה למציאות של תחיית המתים, ולכן מובן מדוע מדגישים את הענין של אמונה בדווקא בכרכת תחיית המתים.]

גבורות גשמים בתחיית המתים

גם לאחר כל הנ"ל צ"ע, איך תחיית המתים שייך כלל לדין, שהרי זוהי ברכת הגבורות, ולמש"כ זהו כולו הטבה, ולא סתם הטבה, אלא ההטבה הגדולה ביותר ששייכת?

בכדי להבין את זה נקדים מה שכתוב במשנה (ברכות לג.) מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים, וצ"ע מדוע מזכירים את זה בדוקא בכרכת תחיית המתים? ובגמ' כתוב (תענית ז.) משום שירידת הגשמים שקול כתחיית המתים, וצ"ע פירוש הדברים.

כתוב בפסוק (בראשית ב/ה) וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ

ואדם אין לעבד את האדמה. פי' רש"י כשנגמרה בריאת העולם בששי קודם שנברא אדם, וכל עשב השדה עדיין לא צמח, ובג' שכתוב ותוצא לא יצאו אלא על פתח הקרקע עמדו עד יום ו', ולמה כי לא המטיר, ומה טעם לא המטיר לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתן של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו וצמחו האילנות והדשאים, ע"כ. ונוסף ע"ז בגמ' חולין (דף ס:) ללמדך שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. וצ"ב פירוש התאוה הזאת, ומדוע היא מתבטאת בדווקא על ידי ירידת גשם?

והנה איתא בגמרא על מעלת הגשמים (תענית דף ז.) אמר רבי אבהו גדול יום הגשמים מתחיית המתים דאילו תחיית המתים לצדיקים ואילו גשמים בין לצדיקים בין לרשעים וכו', רבא אמר יותר מיום שניתנה בו תורה, (שם ז:) אמר רבי חמא ברבי חנינא גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ וכו' (שם ח:) אמר רבי יצחק גדול יום הגשמים שאפילו פרוטה שבכיס מתברכת בו וכו', ע"כ. ולכאורה, איך מבינים את כל אלו המאמרים, שירידת גשמים כל כך גדולה, ושכל זה תלוי אך ורק בתפילה של האדם?

שורש ענין מעלת הגשמים הוא,²⁷⁷ ששורש כל הברכות הם הגשמים, מפני שהגשמים באים ממים העליונים, וננסה להבין. המים העליונים מהותם כמו המים התחתונים, שכמו שהמים התחתונים הם שורש לכל גידול הצומח, שהם השורש לכל חיי נפש, כמו כן המים העליונים הם שורש לכל קיום הנבראים התחתונים בצרכים הרוחניים שלהם, ולכן מים בכתיבת אותיות במילוי (מ"ם יו"ד מ"ם) הגימ' של הנסתר והנגלה הם אותו דבר,

שאותו דבר שיש בחיצוניות הדברים יש גם בפנימיות הדברים, בתוכן הענין, אלא שהתחתונים נראים, והעליונים אינם נראים, אבל באמת שניהם פועלים את אותה פעולה.

הזכרנו (ע' בפרק הקודם על תחיית המתים) שכל חסרון בבריאה קיים רק בכדי שיהיה מקום שאדם יתקן אותו, ואם אדם הראשון היה מצליח לקיים את חיובו ביום הששי, אזי בשבת היה מושג התיקון השלם, והרע היה נפרד לגמרי, אבל כיון שחטא נשארה הערכוביאי שבין הטוב והרע, וכל מעשה מצוה שאנו עושים מקדש ומעלה את החלק הטוב שבתוך הרע. וזהו תוכן ענין המטר שיורד מלמעלה וגורם להוציא את הצמחים מן העפר העכור, דוגמת חלקי הקדושה שנמצאים בחלקי הרע שבבריאה²⁷⁸. והיינו שכל השפעה מלמעלה באמת אין לה תוכן עצמי, אלא היא רק מרבה ומגדלת את מה שנמצא כאן. ומשום כך לא נזכר עונש גדול בתורה יותר ממניעת המטר, והשכר היותר גדול הוא ונתתי מטר ארצכם, משום שבמטר באמת תלוי כל ההשפעה מהעליונים לתחתונים, שהמים העליונים יורדים רק יחד עם המים התחתונים. ואם כן מובן גדול המעלות שיש בגשמים, שהם באמת הורדת המים העליונים להשפיע כאן. וזהו ממש ענין תחיית המתים, היינו השפעה של רוחניות במקום שהיה חסר השפעה זו.

הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, משום שתפילת הצדיקים היא כמו קרבן, שהם נושאים את נפשם אל ה' ית' בתפילתן, ולזה מתאוה הקב"ה, שזהו עצם רצונו ית' שיהיה החיבור שבין העליונים והתחתונים, ותמורת זה בא מטר שהוא

ההשפעה מלמעלה למטה, וזה נגרם על ידי האדם, שהאדם הוא זה שעומד בין העליונים לתחתונים והוא זה שמחבר אותם יחד.²⁷⁹ העולה מכל האמור, שגשם שונה ממציאוויות אחרות, שבו מתבטא עצם היסוד של חיבור עליונים ותחתונים, וזה נגרם רק על ידי האדם שעומד ביניהם, ובכחו לחברם יחד. ולפי זה מובן מדוע²⁸⁰ אין הגשמים יורדים ללא תפילה, שהרי זהו קשר דו-צדדי. שע"י התפילה ישנו חיבור עליונים ותחתונים, ותמורתה באה הגשמים.

אחרי כל הנ"ל הרי מבואר שגשם הוא יסוד כל השפעת החסד של המים העליונים, אם כן זהו לכאורה חסד גמור, ולמה זה נקרא גבורות גשמים, היינו דין?

אלא פירוש הדבר הוא²⁸¹ שיש הפרש מהותי בין מים העליונים לתחתונים, שהעליונים הם רוחניים שאינם שייכים לגבול ולזמן, והוא ית' עשה מסך מבדיל וכח צמצום והגשמה, כדי שהברכה העליונה הנשפעת למטה, תתלבש במים אשר נתגשמו ונצטמצמו בגבול ושיעור בכדי לחיות זרע על פני הארץ, ואמרו (ב"ר ד/ב) לחים היו ונקרשו, ורמזו בזה שנעשה גבול והגשמה למים התחתונים, והיינו שכל השפעה מלמעלה לא שייכת כלל לכאן, וכל מציאותה כאן היא רק על ידי צמצום וזהו גבורה, ודין, שהצורה הגדולה ביותר של גבורה היא, לקחת דבר שכולו חסד, כולו בלי גבול, ולהכניס אותו לתוך מהלך של גבול. אבל באמת עכ"ז ששורש כל הגשמים, וכל תחיית המתים הוא מצד הדין, צריכים לדעת שיש מקום שהוא שורש כל הדינים, ונקרא פועל

גבורות, והיא המקור לתחיית המתים, ובה בעצמה אין בה צד רע כלל, וכמו שבריאת עולם אף שהיה בשם אלקים שהוא שם של מידת הדין, אבל תחילת בריאת העולם היה בטוב גמור מבלי גילוי של הצד הרע²⁸².

אם החסד היה נשאר חסד גמור בלי להכניס אותו למהלך, לא היתה בו אפשרות קליטה. אבל הגשמים הם השפעות שנכנסים לעצם מהלך הבריאה, עד כדי כך שאפשר לטעות ולחשוב שזהו דבר טבעי לגמרי. העולם כמו שהוא עכשיו אינו יכול לסבול חסד נקי, ולפי זה אם מים היו יורדים ללא הגבורה שבהם, אז הגשמים האלו היו מתקבלים כמבול, ולא כגשם. הדרך היחידית שהעולם יכול בכל זאת להשתמש בהם היא, רק על ידי שהם יצטמצמו ויכנסו למערכת שנקראת גבורות גשמים.

ונמצא לפי זה שכל השפעה מעליונים היא באמת השפעה ממים העליונים, ואם כן כשכתוב על המבול (בראשית ז/יא) נבקעו כל מעינות תהום רבה וארבת השמים נפתחו, היינו שהרקיע המבדיל בין מים למים התבטל²⁸³, והמים עליונים השפיעו כאן, אבל מבלי שהיה להם שום כלי קיבול, ולכן ממילא הם מתו כל צורה, שלא היה יכול העולם התחתון לסבול את השפעתם. ולפי זה מובן למה תחיית המתים היא בכרכת הגבורות, שהרי זהו הצמצום הגדול ביותר ששייך של המים העליונים לכאן.

איתא בגמ' * (תענית כה:): תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר אין לך טפה (יורדת) מלמעלה שאין תהום יוצא לקראתו שלשה טיפות, דהיינו, שחלקי הקדושה שלמטה, אסורים מצד עצמם

מלצאת לפועל, וממתינים להשפעה מהעליונים עליהם בכדי לצאת לפועל, והם מתאווים בעצמם וחושקים לעלות אל מקורם, ולכן דווקא כאשר ישנה התחלה של השפעה, דהיינו שהטיפות יורדים מלמעלה, אז התחתונים עולים כפול שתיים לקראתם. אלא שעדיין יש לתמוה מהו הצורך בתשוקה ותאווה הזאת, וכן מה שהבאנו לעיל גמ' חולין שהקב"ה מתאווה לתפילתן של צדיקים, מהו הצורך בתאווה זאת?²⁸⁴

*לשון זו שונה קצת מלשון הגמ' אצלנו אבל כך מובא באור החיים (בראשית ח/ב) ועוד מרבותינו.

הבריאה נראית לנו כדבר חי, אבל באמת היא דבר מת לגמרי, והיא כולה גוף, וכל חיותה בא לה רק ע"י כשנשפע לה חיות ממקור החיים, אבל באמת מצד עצמה אין לה שום חיות. ועצם מקור החיים של כל דבר ודבר הוא תמיד השפעה מחוץ לדרך הטבע, וכל דבר שנתפס כחיות שאינה מהמקור אינה באמת חיים, אלא כחיות פרכוס, וכל מי שנדמה לו שמקור החיים נמצא פה במערכת הגשמית, הרי הוא קוצץ בנטיעות, ורח"ל לא יזכה לחיות האמיתי של עולם הבא. ה' ית' נקרא חי העולמים, ללמדנו שאין שום נביעת חיים ממקום אחר, ותמיד צריך לבקש על החיים המסורים בידיך. אחרי הנ"ל עלינו לדעת שהחיים מגיעים אלינו ממנו ית' דרך הגשמים. גשם הוא הדבר היחיד בטבע שאין לנו שום קשר אליו, ואין לנו שום דרך לדעת אם ירד גשם או לא²⁸⁵. מי שיש לו שכל רואה, שהגשם הוא דבר שלא ניתן לנו במערכת הטבעית של העולם, אלא מצד עצמו הוא שייך למקור החיים, ואם

תופסים את הדברים כך, אפשר להבין איך יתכן שיהיה גדול יום הגשמים כיום תחיית המתים.

בלשון הקודש נקראים כל העצמים גשמים, ללמד שאם תופסים נמצא כנמצא לבד, זוהי טעות, אלא באמת כל דבר מתחיל במקום אחד ונגמר במקום אחר, ואם תופסים אותו בטעות, שהוא נמצא רק כאן, אז הוצאנו אותו מהשפע, שהרי באמת אין כאן דבר לעצמו אלא ע"י שפע של חיות.

התשוקה יוצרת את הכלי כדי לקבל את השפע של המשפיע, ולולא זאת אין בית קיבול, שהרי זוהי קליטה של השפעה, ולא קיום בפנ"ע, אלא דווקא בדרך קשר דו-צדדי, ולכן אי אפשר לקבל ההשפעה ללא רצון מצד המקבל. הגשם נתפס כחיבור, ולכן לא יבא לעולם בלא תפילה, ואין בזה רק בקשת צורך, אלא התפילה על הגשם היא הרבה מעבר לזה, היא שייכת לעצם הקיום, והיא כולה חיבור, יש כאן בקשה להתאחד עם המקור. ולכן מובן מדוע שבח זה בפרט מעכב בכרכת גבורות, השונה משאר השבחים שבכרכת הגבורות.

אתה גם ברכת מחיה מתים וגם הא-ל הקדוש מתחילות במילה אתה, וזה להראות שכל הגבורות, וכל הנוראות באים מאותו שורש של מגן אברהם, שהכל אחד, ולכן יש לשבחם כהמשך אחד²⁸⁶, גבור לעולם אדנ-י - אפילו בזמן שנראה שאין גילוי של מידת הגבורה, אבל זוהי בעצם מידת הגבורה (ע' גמ' יומא סט: המוזכר בביאור הא-ל הגדול הגיבור והנורא) ולכן הוא גבור לעולם²⁸⁷, מחיה מתים אתה - מחיה מתים הוא הגילוי של

הגבורה והתיקון הגדול ביותר שיש, לכן זה בפרט מגלה את גבורתו ית', רב להושיע - אפילו למי שאין לו סיבה לזכות למילוי חסרונו²⁸⁸. כל תחיית המתים היא מציאות של ישועה²⁸⁹, שהרי כל ישועה היא ממיתה לחיים.

משיב הרוח ומוריד הגשם - כאמור לעיל שכל הגשם הוא כולו השפעה וטוב, ובכל זאת כאשר מתגלה בעולם, אזי הטוב בא בדווקא ע"י דין, משום שכל התגלות של דבר מלמעלה לכאן הוא ע"י דין, שהרי זהו שינוי, וכל שינוי צריך כח וחוזק המחייב אותו לשנות, ולכן צריך בדווקא שיהא המיזוג של השפע עם דין, וזהו משיב הרוח שהוא הדין, ומוריד הגשם, שרק לאחר שיש את הרוח אפשר שיירד הגשם²⁹⁰.

מוריד הטל - ²⁹¹טל בא משמים ללא התעוררות מלמטה, ולכן לעולם אינו נעצר, ולכן²⁹² טל בא רק בנחת ובהשקט, בלא טורח וצער על האדם, אבל פעולתו מועטת, שאינו מרווה את הארץ כל צרכה לגדל ולהצמיח, אלא רק שומר על הזרעים שלא יתיבשו, והיינו שכאן מוזכר השפע שבא מלמעלה ליתן מקום קיום בכלל לעולם, ולכן הוא תמידי, ואינו תלוי בעבודת האדם.

מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים - כלכלה היא הפרנסה, והמזון, והיא השפעה של חסד וכמש"כ נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו (תהלים קלו/כה), אבל כנ"ל אי אפשר לקבל חסד אלא רק דרך הגבורות, ולכן שלחן בצפון (יומא כא:), שהשלחן שייך לפרנסה, וצפון שייך לדין שהוא מקום מצפון שאין שם התגלות של אור, ולכן אף שהשורש הוא חסד, אבל זה מגיע רק ברחמים, שהוא המיזוג של החסד עם הדין²⁹³.

סומך נופלים, ורופא חולים ומתיר אסורים, ומקים אמונתו לישני עפר - יש כאן ד' לשונות והם כנגד הד' החשובים כמת (עירובין סד:) והם עני, מצורע, מי שאין לו בנים וסומא. ונ"ל שהד' נחלקים כך²⁹⁴: בתחילה כאשר ישנה ירידה חלקית היא מכונה נפילה, וה' סומך את הנופל, אבל מי שממשיך בנפילתו הוא חולה הצריך לרפואה, ומי שנפל ונשאר שם, הוא אסור, ומי שנשאר באסורו, סוף המדריגה הוא שנהיה מישני עפר, היינו שמתגלה כמת. והם כנגד הד' הנ"ל, שהעני רק נפל, והמצורע חולה, ומי שאין לו בנים נחשב כאסור,²⁹⁵ שהרי כח הולדה באה ממידת הדין, שהוא כח ההמשכה מהכח אל הפועל, שמעצם מציאות האדם שיהיה לו המשך, ולכן צריך רק להתיר את האסור, ואילו סומא בכלל ישן עפר שאין לו תקוה במערכת הטבע.

מי כמוך בעל גבורות - כל הגבורות באים ממנו, ואינם עצמיים אלא הוא ית' בעל הגבורות²⁹⁶, וכאשר מתגלים הגבורות עם הבעלים ש להם, אזי הם באים שלא בחוזק כל כך, שהרי בעליהם כולו טוב²⁹⁷, ודווקא כאן מזכירים 'מי' כמוך, שכאן מתגלה הצד ההפוך - היינו הגבורות שהם שורש הדין והצד הרע, ולכן כאן יש לשבחו ית' על שאין כמותו, ומי דומה לך - (מי) היינו שאין שום מציאות כאן שאפשר לדמות לך, והשבח של מציאות כזו היא, שאין אחר שהוא מלך ממית ומחיה - היינו שאין מציאות ששניהם באים מאותו מקור חוץ מאצלו ית', כמש"כ (דברים לב/לט) אני אמית ואחיה²⁹⁸, שהכל בידו²⁹⁹, ומצמיח ישועה - שלפעמים הישועה מקלקלת כשהיא מגיעה מיד, ולכן אז

זה בדרך של מצמיח³⁰⁰, ודווקא בדרך של צמיחה אנחנו נזכה לקלוט את הגילוי³⁰¹.

ונאמן אתה להחיות מתים - כנ"ל שהמדה הזאת בפרט נסתרת לנו, ולכן בה בפרט יש אמונה בו, ועוד הרי כל עיקר בריאת העולם היא כדי להחזיר כל מה שנפל למיתה לטוב ולחיות לעולם³⁰².

ברוך אתה ה' מחיה המתים - כנ"ל המידה של גבורה ותיקון מתגלית בתחיית המתים בפרט, וזה כולל את כל שאר ענינים שהם גם בחינת מחיה מתים³⁰³.

ברכת קדושות

ברכת הא-ל הקדוש מבארת פירוט שבח 'הנורא', וכמו שנתבאר לעיל שמידת הנורא היא הנהגתו ית' שמעל הטבע. וצ"ע בדבר שהרי מידת הנורא היא מידת יעקב אבינו, והיא צריכה לכאורה להיות הקרובה ביותר לגילוי של עניני עולם הזה ממידותיהם של האבות, שהרי מידתו היא רק כתולדה ממידת אברהם ויצחק, ואם כן מדוע נחשבת מידתו כגילוי שמעל הגילוי שלהם?

פירוש הדבר הוא, שהגילוי שגילה יעקב אבינו כולל שתי גילויים, א' הגילוי שנקרא יעקב והוא הגילוי של מיוזג המידות אהבה ויראה, היינו אברהם ויצחק. וגילוי זו הוא עצם רצונו ית' שה' ית' לא רצה לגלות גילוי שנוטה יותר לצד האהבה ולא יותר לצד היראה, אלא לאמצע הממוזג בניהם, ואחר שמתגלה גוף

הרצון רואים דרכו שיש נשמה לגוף, היינו שיש רצון פנימי יותר ממה שהתגלה שהוא שורש הכל, אבל את השורש ניתן לראות רק כאשר הגוף התגלה, ולכן דווקא דרך הגוף רואים שיש נשמה, וזהו הגילוי של ישראל, וזוהי העליונות שיש במידת הנורא³⁰⁴.

סוד הדבר הוא, שמידת אברהם אבינו היא השפעה עד אין סוף, וזה ענינה של נשמת האדם, שמקור הגוף הוא הגבלה, מידת יצחק אבינו היא בכיטול כל עניני הגוף בהעמדת הגוף על עיקר מקורו ולכן הוא היה שרוף, וכמש"כ בזבחים (דף סב.) שידעו היכן מקום המזבח ע"י שראו שם את אפרו של יצחק, אבל מידת יעקב אבינו היא חיבור של שתי המידות האלו. על ידו התגלה בעולם שמידת החסד מתקשרת עם מידת הדין, ומידת הנשמה מתגלית דרך הגוף, ואם כן הגוף איננו בטל לגמרי, אלא שכל קיומו עומד בזכות החיבור שלו עם הנשמה. וזהו פירוש התואר קדוש, שכל הגוף עסוק רק בגילוי הנשמה.

אם כן מידת יעקב היא חיבור עליונים ותחתונים וזוהי הקדושה שבו, וזוהי מידת ישראל אשר בכך אתפאר (ישעיה מט/ג), ופירושו שהדבר מגלה את הפאר שנמצא בשורש הדבר, שהרי אם כל הגילוי שייך רק לכאן, והוא רק מגלה את החיצוניות של הדברים, א"כ אין כאן התפארות, אבל כשהחיצוניות מגלה את הפנים, אז החיצוניות עומדת במידת התפארת. ולכן כתוב³⁰⁵ שיעקב אותיות יבקע. וזהו הפירוש של קדוש, שהוא נעשה מיוחד ומזומן רק עבור גילוי כבוד שמים בשלימות, וזה כל תכלית האדם להעמיד את עצמו כיעקב אבינו. וזה גם השייכות של יעקב לאמת, ולכן דווקא הוא נקרא בחיר האבות (ב"ר עו/א), שהוא מיוחד בזה

שהוא גילה את הדבר הנכון, והוא מה שנמצא בעומק הדבר, שהרי שקר כולל רק את הדיבורים בעצמם היינו החצוניות, אבל האמת היא גילוי של מציאות נעלמת, שלא היתה מתגלית ללא הדיבורים. איתא בגמ' שבת (ק"ח.) כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו' לא כאברהם וכו' אלא כיעקב שכתוב בו ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה, ע"כ. הזכות של יעקב אבינו בפרט בנחלה בלי מצרים, היא משום שהוא נקרא ישורון, שהיושר הוא ללא קצה, הישרות מגלה את היותו קדוש ונבדל, שדווקא מתוך כך שגופו כל כולו הוא כלי קיבול לגילוי הפנימיות והוא הישרות, לכן הוא קדוש, ולכן אין לו גבול, משום שרק לגשם יש גבול והוא בעל קצה, אבל כשהגשם עומד בסוד ישרות, שהוא רק ככלי לגלות הפנימיות, אז זהו בלי גבול³⁰⁶.

וע' מדרש (תנחומא קדושים ב') אמר להם הקב"ה לישראל עד שלא בראתי עולמי היו מלאכי השרת מקלסין אותי בכם, ומקדשין את שמי בכם, והיו אומרים ברוך ה' א-להי ישראל מן העולם ועד העולם (ד"ה א טז), כיון שנברא אדם הראשון אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע זהו שאנו מקלסין אותך בשמו, אמר להם לא גנב הוא זה שני' (בראשית א) ותאכל מן העץ, בא נח אמרו לו זה הוא, אמר להם זה שכור הוא שנאמר (שם יח) וישת מן היין וגו', עמד אברהם אמרו לפניו זה הוא, אמרו להן זה גר שיצא ממנו ישמעאל, עמד יצחק אמרו לפניו זה הוא, אמר להן אוהב הוא לשונאי שנא' (שם כה) ויאהב יצחק את עשו, כיון שבא יעקב אמרו לפניו זה הוא אמר להן הן, וכן הוא אומר (שם לה) ולא יקרא עוד

שמך יעקב כי אם ישראל יהיה שמך, ונקראו כל ישראל על שמו, באותה שעה קדש הקדוש ברוך הוא את ישראל לשמו שנאמר (ישעיה מט) ישראל אשר בך אתפאר, ע"כ, ³⁰⁷ זה שהמלאכים שבחו את ה' ית' בשבח של אלקי ישראל מורה, שישראל שייכים אל הקדושה בפרט, שהרי הדבר היחיד שתופסים המלאכים זהו הקדושה, דהיינו חסרון תפיסה, והמרחק, והגילוי שכל מה שאנו כן רואים, זהו אך ורק משל למה שיש באמת, ואם כן תואר ישראל ראוי רק לאלה שהם קדושים ונבדלים, ולא נוטים אחר החמירות. ובכל אלה המוזכרים קודם לכן הייתה להם נטייה אל החמירות, והקדושה והנבדלות שייכות רק ליעקב אבינו שהיה קדוש, וכן כתוב (ישע' כ"ט) והקדישו את קדוש יעקב.

אתה קדוש - כמו ב'אתה גיבור', אותו הכח הפועל את ההשפעה וההגבלה, פועל ג"כ את הפעולות שמתחסים אל הקדושה, שהם מעל הטבע. גילויי נוראות עצמותו ית' הם מעלינו והם נשגבים מן השכל, ורק ניכר לנו שהוא קדוש ונבדל, וזהו אתה קדוש, ושמך קדוש - זהו תורתו ופעולותיו, וגם זה קדוש ונבדל מהשגתנו להשיג את סיבותיהן, וסוף ענינם. וקדושים בכל יום יהללוך סלה - הקדושים הם כלל ישראל, ורק אלה שהם קדושים יש להם מגע כל שהוא בתפיסת נשגבותו ית', שאפשר לשבחו בשבח זה שהוא קדוש. דרך נוספת להבין וקדושים היא, שלאחר שהזכרנו את שבחו ית' באתה קדוש, ושמך קדוש, אז המלאכים שהם הקדושים משבחים אותו ³⁰⁸, ושניהם אמת שהרי הקדושה נאמרת על ידי המלאכים רק לאחר שכלל ישראל אומרים אותה ³⁰⁹,

ע' גמ' חולין לקמן. ברוך אתה ה' הא-ל הקדוש, שהוא נשגב ונבדל, ונוראותיו הם מעל תפיסתנו³¹⁰.

[דרך אגב, ג' הברכות הראשונות חשובות ככרכה אחת, ולכן בכל מקום שטועים בהם חוזרים לראש, ואסור להוסיף בהם כלל, וטעם הדבר שבברכות אלו מתגלה מידות הגדול הגיבור והנורא ביחד, שהם השורש לכל ההנהגה כולה, ולכן מטעם זה גם עניית האמן אתר הא-ל הקדוש חמורה כל כך, שדינה כקדיש וקדושה, שהם שבחים שלמים³¹¹].

קדושה

הנה עצם ענין אמירת הקדושה היא העלאת העולמות והתקשרותם של כל עולם בעולם שמעליו בכדי להוסיף קדושתם³¹². ופירוש מושג זה של העלאת העולמות הוא, שאחר שנתבאר (ברכת גבורות) שה' ית' ברא את בריאתו כתיקונה, וכל בריאה כללית נקראת עולם, ואחר כך ה' חיסר ממנו את הארת פניו ית', ומשם נשתלשלו העולמות שאנו תופסים, עלינו לדעת שח"ו לומר שאחר שהשפעה הולידה עוד השפעה, כל אחת קיימת לבד, אלא כל השפעה וכן כל עולם קיים בקשר עם העולם שמעליו עד שורש כל השרשים שהוא ה' ית', וכל תיקונו או קלקולו של כל עולם ועולם תלוי עד כמה שהוא קשור עם שרשו, שכל תיקון ותיקון של עולם, משייך אותו יותר ויותר אל שרשו, וממילא הוא יכול לקבל יותר ויותר השפעה משרשו.

וע' (פרקי היכלות רבתי י'ה - יא/א) [בשעת אמירת הקדושה] שאו עיניכם לרקיע כנגד בית תפלתכם בשעה שאתם אומרים קדוש קדוש קדוש ה' צ-באות וגו' [וגם ברוך כבוד], אין לי הנאה בבית עולמי שבראתי אלא בשעה שענייכם נשואות לעיני ועיני נשואות לעינייכם בשעה שאתם אומרים לפני קדוש קדוש קדוש, ע"כ. וכמו שנתבאר שהקדושה היא החיבור של התחתונים עם שרשם, וזהו עצם רצונו ית', ולכן כביכול אין לו הנאה אלא בשעה הזאת.

איתא בגמ' חולין (צא:) חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת שישראל אומרים שירה בכל שעה ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי לה פעם אחת בשבת, ואמרי לה פעם אחת בחדש, ואמרי לה פעם אחת בשנה, ואמרי לה פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל, ואמרי לה פעם אחת בעולם, וישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות שנאמר שמע ישראל ה' וגו', ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות כדכתיב קדוש קדוש קדוש ה' צ-באות, ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה, ע"כ.

³¹³ אין למלאכים קיום מצד עצמם אלא כל קיומם הוא רק בכדי לשמש את העולם, שה' ית' ברא את העולם לתכלית מסוימת, והם משמשים לתכלית מסוימת, אבל כלל ישראל הם עיקר העולם, והם עיקר הבריאה, ואחר שנתבאר (פסוקי דזמרה) שהשירה מורה שהענף תלוי בשורשו, והרי עיקר הנברא מה' ית'

הם כלל ישראל, והמלאכים הם רק טפלים להם, ולכן מובן מאד מדוע שירתם של המלאכים תלויה בשירתם של ישראל.

הזכרת שמו ית' אחרי ג' תיבות אצל המלאכים, מראה שאין להם שום הצטרפות אל ה', אלא ה' נבדל מהם לגמרי, שעד ג' יש צירוף וחיבור (ולכן דין לכוד הוא עד ג'ט), ועוד שהראשון הוא התחלת הריחוק, והשני הוא אמצע הריחוק, והשלישי הוא סוף הריחוק. אבל כלל ישראל נקראים בניו לה' ית', והבן מצטרף לעצם מציאות האב, ולכן הם יכולים להזכיר את שמו ית' אחרי ב' תיבות, ומה שצריך ב' תיבות להורות שה' ית' נבדל מהעליונים והתחתונים, אבל הוא עדיין קשור אליהם, ולכן צריך להרחיק את השם בדווקא בב' תיבות.

כתוב בחז"ל³¹⁴ כל צבא שמים עליונים ותחתונים לא יכולים לעמוד על חכמתו ית' עד שכולם אומרים ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג/יב), תחתונים אומרים שהיא למעלה שכתוב (תהלים קיג/ד) על השמים כבודו, עליונים אומרים שהיא למטה שכתוב (שם נז/יב) על כל הארץ כבודך, ע"כ. זה שהתחתונים אומרים שהיא למעלה, מובן, שהרי הם קיימים במצב של הסתר פנים, ותופסים ומבינים את מקורם שהוא בהארת פנים כלפי דרגתם, ולכן הם אינם תופסים את כבודו ית', ואומרים שהוא למעלה, אבל איך אפשר להבין זה שהעליונים אינם תופסים את האמת, ואומרים שהיא למטה? אלא פשוט הדבר הוא שהכח של מלאכים שנקראים שהם למעלה פירוש הדבר הוא, שהם קיימים בהארת פנים, ורואים את כבודו ית' בגלוי, ואינם רואים שום חסרון בכבודו ית' בדרגתם, אבל הם רואים שה' השפיל את כבודו ית' לעולם הזה, ואינם

מבינים איך מהעוה"ז יוצא כבודו ית', איך יתכן שזה לכבודו ית' להשפילו למקום של חסרון, ועל ידי זה הם תופסים ומבינים שכבודו ית' נבדל מהם, שכיון שהם אינם תופסים את סוף גילוי כבודו ית', הרי בהכרח שהוא קדוש ומעליהם.

נקדש את שמך בעולם - כתוב בשו"ע (קכה/א) שרק הש"ץ אומר את הנ"ל ומבאר הגר"א (שם) שזה כמו קדיש, שאין אומרים עם הש"ץ אלא רק יש"ר, והיינו שיש כאן קריאה לקדושה מצד הש"ץ, שהקדושה עצמה היא קק"ק וב"כ, אבל 'נקדש' הוא רק הקריאה לקדושה, וזהו משום שקודם שעושים דבר עם הציבור, השליח של הציבור קורא לכולם יחד לעשות אותו [כמו בברכו]. וכאן הקריאה היא לקדש את שמו ית' בעולם, ופירושה לקשר את כל מה שיש כאן אל שורשו.

כשם שמקדישים אותו בשמי מרום - כתוב בשו"ע (קכה/ב) לכוון רגליו בשעת הקדושה, וכתוב בכיאר הגר"א טעם הדבר שאומרים 'כשם', ע"כ. והיינו שבקדושה שאנו אומרים אנו צריכים להדמות למלאכים, ונבאר לקמן שיש להדמות גם בשבח של קק"ק וגם בב"כ, וזה מתבטא בהשוואת רגליים.

ככתוב על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר - מכיון שהקדושה היא תיקון העולמות וכנ"ל, לכן זה יכול להעשות אך ורק על ידי קריאה של אחד אל השני, שזה מראה שכולם עושים את זה יחד, שהרי עיקר שמו ית' בחז"ל זהו הקב"ה והיינו ששני הגילויים, גם היותו קדוש, וגם היותו ברוך מתגלים יחד, ולכן

השבח קדוש מחייב את השבח ברוך, ולכן יש בדווקא קריאה זה אל זה.

קק"ק

קדוש קדוש קדוש - ³¹⁵ כשאומרים על מישהו שיש לו מעלה מסויימת, היינו שיש בו את המעלה הזו, וכשאומרים את זה ב' פעמים היינו שיש בו את זה יותר מאחרים, אבל כשאומרים את זה עליו ג' פעמים פירושו שאין את המעלה הזו לאף אחד יותר ממנו, ולכן אומרים מלך מלכי המלכים, וכן קדוש קדוש קדוש. ואם כן כאן פירוש השבח שאומרים שה' ית' נפרד ונבדל מעל הכל, והוא שורש הכל וממילא משפיע על הכל, שהרי כל מציאות תמיד נובעת מהשורש.

ה' צבקות - שם זה מורכב משני שמות, הוי"ה וגם צבקות. ושם זה מביא את ההשפעה מהמשפיעים העיקריים (הוי"ה) אל ההכנה למעשה, וזה נעשה בדווקא על ידי כל צבאות העולם, היינו לשלב את ההשפעה עם כל צבאות העולם בכדי שהיא תקלט³¹⁶, והגילוי הזה מביא את הגילוי של קק"ק, אל הארץ שהיא מקום הקליטה³¹⁷.

מלא כל הארץ כבודו - אחרי הנ"ל נשפע כל השפע מכל מידות ההשפעה דרך האמצעיים והשפע נקלט בארץ, ואז כל הארץ מלאה רק בכבודו ית' ובהשפעתו ית'. ואחרי שהמלאכים תופסים שמלא כל הארץ כבודו, זה מראה שאף שאצלם לא נראה שום חסרון בגילוי כבודו ית', אבל מזה שכבודו ית' מתמלא רק כאן בעולם הזה, הם תופסים שאין להם תפיסה בקדושתו ית',

והמלאכים תופסים בשלימות את חסרון-התפיסה שלהם בקדושתו ית', ומשום כך הם מבטלים את עצמם לגמרי אליו ית'. ולכן יש לנו להשוות את הרגלים באמירת קק"ק להדמות כמותם כנ"ל בצורת עמידה שהשוואות הרגליים היא הביטול העצמי כלפי ה' ית', וזהו כשם שמקדישים, שגם אנו נקדש את שמו ית' בהרגשת השלימות של קדושתו ית' והביטול אליו ית'.

בכ"מ

לכאורה קשה מהכא על הגמ' חולין הנ"ל, שהרי המלאכים אומרים ברוך כבוד ה' ממקומו, וזהו אחרי רק ב' תיבות? אלא³¹⁸ הכח שיש כאן למלאכים להגיד את השם אחרי רק ב' תיבות הוא, מכיון שכבר התחילו כת מלאכים להזכיר והם הזכירו את השם אחרי ג' תיבות (חולין צב.), והיינו שכיון שנתבאר שהאמירה אחרי ג' מראה שיש ריחוק בעצם, מה שנראה כאן שאין ריחוק בעצם זהו רק בגלל שכאן זה המשך ושבת לאחר קבלת ההשפעה מהקק"ק, ולכן זה נאמר בצורה של לעמתם ברוך יאמרו, היינו מתוך השבח של קק"ק, ונבאר בהמשך.

כדי להבין בכ"מ על נכון צריך להקדים את הגמ' (שם) ברוך אופנים הוא דאמרי [והחיות אומרים קק"ק], - האופנים הם המלאכים השייכים למים התחתונים, ולכן הר"ת של השבת שלהם הוא בכ"מ, שהם בוכים ורוצים לעלות למעלה פעם נוספת, לזכות פעם נוספת בהארת פניו ית' (ע' גבורות הגשמים בתחיית המתים)³¹⁹. ומשום כך דווקא אצלם מתגלית הנהגתו ית', שהוא המשפיע הכל ממקור שנסתר לנו, והמקור הזה נקרא מקום. שבת

זה איננו ממלאכים העומדים בהארט פנים, ומשבחים על היותו מופרש מהכל, אלא ממלאכים העומדים בהסתר פנים, ותופסים שכל כבודו ית' הוא גילוי מעליונים, ומשבחים שהכל מושפע מלמעלה, וממילא יש בשבח זה גם בקשה ליותר השפעה מהמקור ההוא (כנ"ל בברוך שהוא שבח שכולל ממילא גם בקשה).

ועלינו לדעת שכשמדברים על כבודו ית' פירושו הוא, שאדון כל המעשים יתברך מראה את גדולתו וממשלתו ויכלתו בעולמו, ורוצה לפרסם ולגלות את א-להותו בפעולת נפלאות לעשות בברואיו כרצונו, והוא יתברך מתפאר ומתגדל ומתכבד לעין כל, הנה הכנוי המורה על כל זה הוא הנקרא כבוד, כענין (ישעיה מ/ה) ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר³²⁰, ואם כן ברוך כבוד ה' ממקומו פירושו שהוא ית' צמצם את כחו שהוא ללא תכלית, ועשה מקום לעולם, כדי שנשיג גילוי ממנו יתברך, לפי ערכנו, והגילוי שאפשר לנו להשיג הוא כבודו. והגילוי של כבודו ית' מגיע ממקומו, פירוש מזה שהוא גילה את עצמו כמקומו של עולם, היינו שתהא מציאות לעולם³²¹, והיינו שיהא מקום שלא מתגלה כבודו ית' בשלמות הראוי לו שאי אפשר לנו לקלוט, אבל עצם חסרון הגילוי של כבודו ית' הוא השורש לגילוי כבודו ית' שאפשר לנו לקלוט, וכמובן שהוא מושרש בהגילוי האין סופי של כבודו ית' שאותו אי אפשר לנו לקלוט³²².

ובמדרשו של ר' נחוניא בן הקנה איתא³²³, ומאי דכתיב ממקומו מכלל דליכא דידע את מקומו, משל למה הדבר דומה לבת מלך שבאת מרחוק, לא ידעו מאין באת, עד שראו שהיא אשת חיל נאה והגונה בכל מעשיה, אמרו ודאי זאת מצד האור נלקחה כי

במעשיה יאור העולם, שאלו אותה מאין את? אמרה ממקומי. אמרו אם כן גדולים אנשי מקומך ברוכה תהיה ומבורכת ממקומך ע"כ. פירוש מה שאמרו 'מצד האור נלקחה', שהחכמה נקראת בכל מקום אור, והאור לעולם תמיד בא ממקום רחוק, שאין מציאות של נבראים בתוך האור, שהרי האור הוא השורש למציאות שבו אנו קיימים, ואין מקומו או שרשו שייך לנו בכלל, ולכן אפשר לומר רק שממקום רחוק באת ונאצלה משם, כי מרחוק ה' נראה, ומשם מתברכת, וזהו העומק בברוך כבוד ה' ממקומו. ועליו אמר יונתן בן עוזיאל בריך 'קרא דה' מאתר בית שכינתיה, והוא תוספת ביאור, כי כבוד ושכינה הכוונה על הגילוי של ה' בפועל, שהרי מקום בית לשכינתו היא האות בי"ת שבמילה בראשית, שזהו השורש של כל המציאות, ושל כל הגילויים, שהכל שוכן שם ומתיחד שם, ואם כן הכוונה האמיתית והסוד הנעלם באמרו ממקומו הוא, כאלו אמר מעצמו, שאין מקומו דבר חוץ ממנו אלא הוא בעצמו³²⁴.

ואם כן מבואר שהיסוד של ברוך כבוד ה' ממקומו הוא, שבח על ההשפעה משורש כל ההשפעות, והיא ברכה מעולם עליון לכאן, והברכה היא גילוי כבודו ית' עצמו, ולא מתייחסת לשורשו בכלל, אבל ק"ק הוא קישור וסדר העולם בהתייחסותו בעולם היותר עליון³²⁵.

וזהו פירוש דברי ההיכלות הנ"ל בשעה שענייכם נשואות לעיני ועיני נשואות לעיניכם, בשעה שאתם אומרים לפני קדוש קדוש קדוש, היינו שאחרי שאנו מעלים את הכל ומקדשים את הכל, ומראים את שורש הכל, ומשבחים שמכאן השורש של כל

הברכה בעולם, בזה אנו פונים אליו ית' שורש הכל בשלימות, גם בקק"ק וגם בב"כ, אז תמורת זאת הוא פונה אלינו בנשיאת עיניים ובהארת פנים, ומשפיע³²⁶.

ולכן כאן ה'כשם' של המלאכים שאנו צריכים לקיים הוא, שאנו צריכים לתפוס עד כמה אנחנו בהסתר פנים, ורוצים ומבקשים הארת פנים, ובוכים לעלות למעלה, עד שורש כל ההשפעות, וזה מתבטא בדווקא בביטול עצמיותנו ע"י השוואת הרגליים.

ימלך

כתוב שכת אחת של מלאכים אומרת קק"ק וכת אחרת אומרת ברוך כבוד, אבל כולם יחד אומרים ימלך³²⁷, כשהשבחים הנ"ל מתחברים יחד, אז מתגלית מלכותו ית' בצורה שתתקיים לנצח, ולא רק שאין חסרון ח"ו במלכותו ית', אלא שלא יהיה שום פירוד או חסרון לנצח, ולכן³²⁸ סוף כל השבחים של השירה בקריעת ים סוף [ששירה זו כוללת באמת את כל השבחים] הוא ה' ימלך לעולם ועד, שזה באמת כולל הכל, שהרי אין לה הגבלה בזמן, וכתוב באבודרהם שהיה צריך לומר בקדושה ה' ימלך לעולם ועד, אבל רצה להזכיר את ציון, שגילוי מלכות קשור לכלל ישראל (ע' לעיל שמע ישראל) שעל ידי כלל ישראל נעשה הכל. ימלך ה' לעולם - זהו כנגד קדוש³²⁹, א-להיך ציון לדור ודור - כנגד ברוך, והם מתחברים יחד לגלות את איחוד הכל במלכותו ית'³³⁰. השבח של קדוש הוא לעולם ועד, וזה שייך לשם הוי"ה, וברוך

כבוד הוא דווקא כל זמן קיום העולם, וזה לדור ודור, ולכן גם שמו ית' ששייך לכלל ישראל (אלקיך ציון) שייך רק כל זמן קיום העולם [ולכן זה הללוי-ה, על פי הא דאיתא (רש"י שמות יז/טז) נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם, ע"כ, שכל זמן שיש עוד דורות של כלל ישראל שצריכים להתגלות, כלל ישראל יהללו את שם י-ה שהוא אינו שלם], אבל שניהם יחד באים לשבח אחד, ואף שאחד עליון יותר מהשני³³¹.

לדור ודור נגיד גדלך - כנגד בכי"ם³³². ולנצח נצחים קדשתך נקדיש - כנגד קק"ק³³³. ושבחך א-להינו מפינו לא ימוש לעולם ועד - כנגד ימלך שזהו עצם השבח על אלוקותו, וזה היותו כמלך עלינו, וזה לא ימוש, היינו שתמיד נשבח למלכותו ית'. כי א-ל מלך גדול וקדוש אתה - משום שאתה מלך (שבח וימלך) גדול (ברוך וגדלך) וקדוש (קק"ק וקדשתך), והיינו שמלכותך כוללת גם את הגדולה וגם את הקדושה³³⁴.

חונן הדעת

כבר נתבאר (ברכת אבות) שהג' ראשונות הן גילוי שבחו של הקב"ה, וזה מעורר את הרצון מלמעלה להתגלות בפועל ממש, בהתאם לתוכן השבח שמתגלה על ידי האדם המשבח את יוצרו. אבל הברכות האמצעיות הם הבקשה עצמה ואינם מתייחסות להתעוררות הרצון, אלא למילוי הצורך בפועל³³⁵ (אבל זה שייך רק

לנוסח עצם הבקשה ולא לנוסח בא"י, שלעולם ברוך פירושו הוא שבת הכולל ממילא בקשה וכמו שנתבאר). ואם כן בברכות אלו מתחילים לבקש את מילוי הצורך בפועל, וצריך לדעת שהברכות האלה נתקנו בשורשם כמילוי כל הצרכים של כל כנסת ישראל³³⁶.

כידוע ששורש כל דבר ברוחניות הוא תמיד הדבר הראשון, וכיון שהברכות האמצעיות מתחילות עם דעת, על כרחך שהדעת היא השורש לכל שאר הדברים שה' ית' משפיע בעולם. וננסה להבין מדוע הדעת היא השורש לכל ההשפעות.

איתא במדרש (ילקו"ש משלי תתקל"ד): כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, גדולה החכמה וגדול ממנה הדעת והתבונה, הוי כי ה' יתן חכמה אבל למי שהוא אוהב מפיו דעת ותבונה וכו'. למה הדבר דומה למלך שהיה לו בן, בא בנו מבית הספר מצא תמחוי לפני אביו, נטל אביו חתיכה אחת ונתנה לו, מה עשה בנו אמר לו איני מבקש אלא מזה שבתוך פיך, מה עשה נתנה לו, ולמה על שהיה מחבבו נותן לו מתוך פיו, זהו כי ה' יתן חכמה, וכל מי שהוא מחבבו יותר, מפיו דעת ותבונה, ע"כ.

ומבואר כאן דבר נפלא שישנה מעלה נפרדת לדעת ובינה מעל החכמה, וצ"ע פירוש הדבר שהרי ידוע שהחכמה היא השורש שלהם, שהרי כתוב (שמות לא/ב-ג) ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה ואמלא אתו רוח א-להים בחכמה ובתבונה ובדעת, והחכמה קדמה לבינה ודעת, ועוד ידוע שהחכמה היא מה שלומדים מאחרים, ובינה היא ההבנה אחר קליטת הדברים ולדמות דבר לדבר, ולהבין דבר מתוך דבר, ודעת היא החיבור של שניהם יחד, אבל איך יתכן שיש לבינה ודעת מעלה

עליונה יותר מהחכמה, והרי חכמה היא השורש של כל עניני השכל?

אלא פירוש הדבר מוכן כך: איתא בברכות (דף נח.) הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם, ע"כ. שאצל הגוים יש רק נתינה של חכמה, ואילו אצל ישראל זוהי חלוקה, והיינו שיש ענין של חכמה שה' נותן לגוים, אך אין לחכמה שניתנת להם שום קשר עצמי אליו ית' כביכול, ואין זה מאמיתת חכמת ה' ית' שהיא נבדלת אלקית, אבל לישראל השפיע ה' ית' חכמה עליונה אלקית. וזהו ההבדל בין מה שבפיו של המלך במשל הנ"ל, למה שאיננו בפיו, שהרי זה שהוא בפיו של המלך מורה, שהאוכל הזה, החיות הזאת, מתחברת לעצם חיותו של המלך במשל, וכלל ישראל חיים מאותה חיות, וזהו 'מפיו דעת ותבונה', עד כדי כך שיש כביכול חלוקה בחכמה, שיש חלק לנו וחלק לו ית' כביכול, וזהו שחלק מחכמתו ליראיו³³⁷.

עוד איתא בברכות (דף נו.) הבא על נערה מאורסה [בחלום] יצפה לתורה, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, אל תקרי מורשה אלא מאורשה, ע"כ. להבין זאת צריך להקדים מה שכתוב בגמ' בברכות שם כמה ציורים של מי שחולם שכא על דברים מסוימים זוכה לכל מיני דברים, פירוש הדבר הוא שכל קשר של משפיע ומקבל נמשל ל'בא על', היינו שישנה מציאות קיימת, ואתה מושל עליו ופועל בו, ובא עליו (וזהו שורש המילה בעל³³⁸), שאתה שולט עליו, והדבר נמסר לרשותך, ואתה פועל פעולתך דרכו. ואם כן כשכתוב שזוכה לתורה, ברור שאין הכוונה שזוכה

לתורה שבכתב, שהרי היא כרוכה ומונחת בקרן זוית וכל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד (קידושין סו.), אלא הכוונה על תורה שבעל פה, וזה מורשה לקהלת יעקב, שהרי גוים יכולים לקרא את הפסוקים, אבל הם לעולם לא יזכו לתורה שבעל פה, התורה שבעל פה היא המורשה של קהלת יעקב. וכל המעלה של עמקות בתורה נמצאת רק בתורה שבעל פה, ולכן מוכן כאשר כתוב ברש"י (שמות לא/ג) בחכמה - מה שאדם שומע דברים מאחרים ולמד, זה הרי שייך לכל אחד ואחד, שאין אף אחד שנמנע מלשמוע דברים ולקלוט את המילים, אבל מה שכתוב בהמשך רש"י וכתבונה - מבין דבר מלבו מתוך דברים שלמד, ובדעת - רוח הקדש, אלה שייכים בודאי רק לאלה שיכולים לקלוט בדברי תורה, והיינו שהדעת והתבונה הם, הקליטה של התורה בנו, ואם כן מעלת דעת ותבונה היא מעל החכמה שהיא הופכת את הדברי תורה להיות קשורים בנו. החכמה האלקית הנ"ל מובנת כך: הנהגתו ית' מתגלה לנו בכדי שאנחנו נקלוט ונבין אותה, וזוהי עצם עבודתנו, והנהגה והתורה הם אחד, עד כדי כך שישנו רובד שבו אין שום דבר חוץ מהתורה, ולכן מוכן הדבר שהתורה היא השורש לכל שאר הגילויים, ואם כן כאשר אנו מתקשרים לתורה אנחנו באמת מתקשרים לגילוי ית', והיות התורה בנו היא באמת היות רצונו ית' מתחבר אלינו. ואם כן אפשר לומר שעל ידי הדעת והתבונה, האדם דבק בו ית' לגמרי פה אל פה כעומק הזכייה שלו בדעת ותבונה³³⁹. [ברור שהחכמה כוללת בה את הדעת ותבונה, אלא שהחכמה עדינה יותר, ואנו בעלי גוף איננו תופסים את החכמה

כפי מה שהיא בשרשה, אלא רק כפי מה שהיא נקלטת אצלנו, ואז באמת הדעת היא במעלה יותר עליונה.]

ע"כ מובן מעלת הדעת אבל עדיין אינו ברור מה הוא דעת. כשמשכילים דבר הרי שהוא הושג בחכמה, וכשמבינים דבר היינו שהשגנו את זה בכינה, וכשיודעים דבר היינו שהשגנו את זה בדעת, וקשה לומר שכל דבר שאנחנו יודעים זהו דעת שעליה כתב רש"י שהיא רוח הקודש? אלא פירוש הדבר הוא, שדעת היא להזדהות עם ענין שהוא מחוץ ממנו³⁴⁰, כלומר, לא רק להשכיל דבר ולא רק להבין דבר, אלא לחיות את הדבר. ולדוגמא אדם שמקצועו חשמלאי, יודע שנגיעה בחוט חשמל הורגת בדיוק כמו שסכין יכול להרוג, ומי שאיננו חשמלאי יכול אמנם להבין דבר זה, אבל יתכן מאד שהוא אינו יודע וחי את זה, והנפקא מינה שאם יהיה סיכון מדבר אחר, וסיכון מחוט כזה, הרי שהחשמלאי יקח על עצמו כל סיכון חוץ מהסיכון של החוט, ומי שאינו יודע וחי את הסיכון שיש בחוט יקח אותו.

ולכן גדולים שיודעים את החומר של עוון ביטול תורה, הם מסתכלים על ביטול תורה כסיכון גדול יותר מסכנת חיים, משום שהם יודעים את חומרתו, והיינו שהרוח שלהם, מערכת הרגשים שלהם, התקדשה והתחברה עם מערכת שכלם (שהוא המקור הרוחני של מערכת ההרגשים, וזהו כל תוכן ענין קדושה כמו שהסברנו בקדושה למעלה), וזוהי הרוח הקודש שיש בדעת. ולפי זה מובן מדוע קטן איננו חייב במצות משום שהוא איננו בר דעת, שהרי כל מערכת חיובי התורה הם בבחינת כי הם חיינו, ולכן קטן

שאינו יכול לחבר את המערכת הזאת לחיים שלו, שהרי איננו בר דעת, ממילא הוא אינו בר מצוה.

ואם כן מבינים אנו, שדעת איננה כח השכלה של ידיעת דברים, ולא הבנת הדברים, אלא חיבורם אל החיים, ולכן מובן מדוע דעת הוא לשון של חיבור כמו שכתוב (בראשית ד/א) והאדם ידע את חוה. אלא שלכאורה קשה שהרי כתוב (ירושלמי ברכות דף לט:) טעם שקבעו הבדלה בחונן הדעת - אם אין דעה הבדלה מניין, והיינו שבדעת טמון כל כח ההבדלה, ואילו לעיל נתבאר שבדעת יש את כל כח החיבור, אבל ברור שאין כאן שאלה כלל, שהרי כל חיבור אמיתי שייך רק אם הוא נבדל מהצד השני, שאם לא כן זהו איננו חיבור כלל. למשל האב-טיפוס של חיבור הוא כנ"ל בפסוק, החיבור שבין איש לאשתו, והרי חז"ל בחרו בלשון של קידושין לאשה, שהיא מקודשת מיוחדת לאחד, ואותו לשון של קידושין הוא, שאסור לכל העולם כהקדש (קידושין ב:)³⁴¹, ואם כן מבואר שאדרבה כח הדעת שבאדם הוא לחבר אותו לצד אחד, ולפרוש מהצד השני. החלטה זו טמונה בכח הדעת, והיינו שמתוך כל החכמה והבינה שיש לו, לקחת את הכל ולכוון את חייו על פיהם. ולדוגמא כשיש לאחד צער, מתרופה שעליו לקחת, החכמה והבינה שיש בו מלמדים אותו שתרופה זו מצילה את חייו, ואז הדעת מחליטה שהצער הזה שוה בכדי לחיות, אבל אם החכמה אינה מלמדת אותו, אז הדעת תכריע שהצער איננו שוה את הרווח של התרופה. אם כן מובן שדעת היא כח בחירה לבחור בין דבר לדבר, וזהו עצם החידוש שיש באדם מעל כל שאר הברואים, שרק האדם בר דעת, ובר בחירה.

אם כן מובן מאוד טעם הקדמת הדעת בתחילת הברכות האמצעיות, והוא מה שכתוב בגמ' ברכות (דף לג.) אמר רב אמי גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר כי א-ל דעות ה',³⁴² שהדעת קרובה אל ה' ית', ובעל דעה דבק לגמרי בו ית', וכנ"ל שזוהי כל עיקר מעלתו של הצלם אלקים, ואם כן בזה כלול כל שאר צרכיו, ולכן כתוב (נדרים דף מא.) במערבא אמרי דדא ביה כולא ביה, דלא דא ביה מה ביה [מי שזה נמצא בו הכל בו, ומי שזה לא נמצא בו מה יש בו]. וזהו הביאור בגמ' ברכות הנ"ל, גדול מקדש שנתן בין שתי אותיות שנאמר פעלת ה' מקדש ה', ואמר רבי אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, דעה נתנה בין שתי אותיות מקדש נתן בין שתי אותיות. והיינו כנ"ל שכל השגת דעת היא בעצם הורדת העליונים לכאן שהאדם שולט בהם ופועל בהם, וזוהי באמת תוכן כל עבודת האדם להשרות שכינה בתחתונים.

ומובן הטעם שברכה זו היא ההמשך של הג' ראשונות, שהרי כל הראשונות כנ"ל הם יצירת הכלי קיבול להשפעתו ית', ולכן אם היו מתחילים לבקש צורך אחר זה, היה מורה על רצון אחר בתפילתנו, והרי כתוב בנביא (ירמיהו ט/כג) כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי, כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאם ה'. על ידי הדעת נוצרת מציאות של וידע אותי, היינו חיבור אליו ית', וזהו היחוד הגדול ביותר שיש, שהאדם יבטל את עצמו אליו ית', שעם כל כח בחירתו, הוא מבטל את כל מציאותו אליו ית'. ומה שכתוב כי אני ה' עשה חסד משפט

וצדקה זהו כנגד הג' אבות, והג' ברכות ראשונות, וזהו בשלימות רק עם זוהמשך, שהוא כשחל הדעת והיחוד באדם המתפלל³⁴³.

אחרי כל הנ"ל עדיין צ"ע, מדוע מתוך כל הברכות האמצעיות רק ברכת הדעת מתחילה בשבח של אתה? והרי זה משמע כשבח, ולא כבקשה, היינו כשבח שהוא דבר קבוע ולא תלוי בבקשתינו? ועל פי דברינו מובן הדבר, שהרי ללא דעת האדם הוא כמו בהמה, ולכן מבלעדי הדעת אין שום מקום לבחירה ולעבודה ולשכר ועונש, וא"כ כל מערכת העולם שלנו מתחילה רק אחרי שה' חונן לאדם דעת, וזה כהמשך של ה'אתה' שבארנו בברכת גבורות וקדושות, שה' ית' הוא עושה טוב, ופועל גבורות, ועושה קדושות³⁴⁴, והוא גם נתן לאדם את הכח של בחירה והדעת לבחור במה שירצה, אם כן מובן הדבר שכתוב אתה חונן לאדם דעת, ובלשון חנינה שהרי חנינה היא נתנה ללא התעוררות מצד המקבל לקבלה, כמו מתנת חנינם, והרי אדם זהו מלשון אדמה שהוא בעל חומר, והוא זוכה להשפעה מן השמים של נשמה עליונה, וזהו אך ורק ע"י חנינה³⁴⁵.

לאחר השבח על קבלת הדעת שבאדם, משבחים את זה שהוא ומלמד לאנוש בינה, שלאחר קבלת הדעת, האדם אינו נקרא עוד אדם אלא אנוש, שהרי הוא כבר נבדל מן האדמה, ואצל אנוש הבינה אינה בדרך חנינה, אלא שה' ית' מלמד אותנו, ואנחנו מבינים, והיינו שמתוך הטורח שלנו אנו זוכים לבינה³⁴⁶.

חננו מאתך דעה בינה והשכל, זוהי כבר בקשה, והיא בדרך עליה³⁴⁷, שדעה היא הדעת, ובתחילה זוכים לדעה, ואחר כך לבינה, ואחר כך לחכמה, שאפילו שבקישורו לאדם הדעת למעשה

מעל כולם, אבל בעצם מצד עצמם החכמה היא העליונה ואחריה הבינה, וזה מה שמבקשים שנזכה להגילויים מצד עצמם, הבקשה של הדעת כאן שונה מהשבח על הדעת, שהשבח זה על הדעת בכח, והבקשה היא על הדעת בפועל, בקנין של האדם בעצמו.

ברוך אתה ה' חונן - כתוב (סוטה מז). אמר רבי יוחנן שלשה חינות הן, חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, חן מקח על מקחו, פירוש כי ראוי שימצא הדבר שהוא מצטרף אליו חן בעיניו³⁴⁸, שחן הדבר בעיני האדם איננו בגלל עצם מעלת הדבר, אלא בגלל שהדבר שלו, וזהו חן, בלי שום טעם, ולכן משום שאנחנו שלו ית' הוא נותן לנו את הדעת, ולא מטעם אחר³⁴⁹, חייבים להזכיר, שהתורה היא לגמרי שכלית, ובאה מהעליונים, ולכן אנחנו, דרי מטה, כל העבודה שלנו היא רק בהכנת הכלי קיבול לקבל התורה, וכל הקבלה שלנו היא רק מתוך מתנת חנם ממנו ית', ולכן כל בקשת הדעת היא רק בלשון חנינה³⁵⁰. הדעת - זהו שבח שה' ית' מתגלה במדה של נותן התורה, ומידה זו היא בתכליתה בדעת, שבה יש קבלה גם של החכמה וגם של הבינה.

הרוצה בתשובה

אחרי ברכת הדעת תקנו לומר ברכת הרוצה בתשובה, וקשה, שהרי התשובה היא מעשה שלנו, והיא בכלל מה שאיתא בגמרא (ברכות דף לג): הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר ועתה ישראל מה ה' א-להיך שואל מעמך כי אם ליראה, והנה בהמשך הגמ' שם מקשינן, אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא והאמר

רבי חנינא משום רבי שמעון בן יוחי אין לו להקדוש ברוך הוא בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר יראת ה' היא אוצרו, אין לגבי משה מילתא זוטרתא. היא, דאמר רבי חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן, קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול, ע"כ. ובאמת קשה הדבר ביותר פירוש הגמ', שהרי למעשה לנו אין את היראה, ואם כן היראה היא אצלנו כלי גדול, ומדוע נאמר בלשון של 'כי אם'?

אלא פירוש הדבר הוא ³⁵¹ שגם לגבי כל ישראל קל להשיג את היראה, שהרי היא שורש כל מציאותינו, וכל החסרון ביראה שיש לנו, זהו לא משום שלא קנינו אותה אלא שפרשנו ממנה. אצל משה רבינו שהיה שלם, לא היה אצלו פירוד מעצם מציאותו, ולכן היראה היתה באופן טבעי אצלו, ולכן אצלו היא היתה דבר קטן. אבל לגבי כלל ישראל פעמים הם מחזיקים את עצמם במציאותם הנכונה, ופעמים שלא, ולכן כאן באה האזהרה לתקן את היראה בשלימות, ובעצם זהו דבר קטן גם אצלנו, ועכ"ז שעשינו אותו לדבר גדול, אבל בכוחנו לחזור לעצם מציאותינו.

ואם כן מבואר שיראת שמים היא באמת עיקר מציאותנו, וכל התקשרותנו אל היראה היא רק בדרך של חזרה לשורש, ואם כן מובן הדבר מדוע שייך שיהיה ברכת תשובה דבר קבוע בברכת שמנה עשרה, שהרי באופן שטחי אפשר היה לשאול מי שמתפלל מנחה ומעריב אחד מיד לאחר השני, מדוע שיתפלל פעם נוספת על תשובה, אבל התירוץ הוא שעד שנזכה לדרגה שאין בנו עוד יצר הרע, כל זמן שיש לנו מציאות של בחירה, וחיוב של עליה, יש חיוב לחזור בתשובה. עד שהיראה תהיה אצלנו דבר קטן, יש עדיין

צורך לחזור למקור שלנו. אלא שעדיין אינו מוכן מדוע יש להתפלל על זה, והרי זוהי כל עבודתנו לעלות, ולהתקרב אליו ית', וכיצד תיתכן בקשת רחמים על דבר זה?

איתא בגמ' (שבת קד.) קו"ף קדוש רי"ש רשע, מאי טעמא מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש, אמר הקדוש ברוך הוא אין אני יכול להסתכל ברשע נפי' רש"י אף שה' פונה אל הרשע, אבל הרשע עצמו פונה ממנו ית', ולכן אין אפשרות שה' יפנה אליו עד שהרשע יחזור בעצמו], ומאי טעמא מהדר תגיה דקו"ף לגבי רי"ש, אמר הקדוש ברוך הוא אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי [כל כתר מראה על קישור הדבר אל למעלה ממנו, ולמעלה זהו בלי גבול, והקו"ף אומר לרשע שאם הוא רוצה הוא יכול לחזור ולעלות עד אין סוף] ומאי טעמא כרעיה דקו"ף תלויה דאי הדר ביה ליעייל וליעול בהך [היינו מלמטה], מסייע ליה לריש לקיש דאמר ריש לקיש מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן בא ליטמא פותחין לו בא ליטהר מסייעים אותו, ע"כ.

ומבואר שהבא לחזור בתשובה, הבא לטהר, ה' פותח לו פתח שבאמת היה צריך להיות סגור, והוא פתוח באופן כזה, שלא רק שתהא לו האפשרות לחזור אלא שיהא לו גם סיוע לחזור, וחז"ל³⁵² מביאים מקור לזה שהבא ליטהר מסייעין אותו שכתוב (שמות יט/ג) ומשה עלה אל הא-להים, מה כתוב אחריו, ויקרא אליו יהו"ה, שכל מי שרוצה להתקרב מקרבים אותו, ומבואר שהמושג של הבא לטהר שייך גם אצל משה רבינו, והיינו משום שכל עבודה שאנחנו עושים כאן, ה' עושה במקביל למעלה, וכן כתוב (סנהדרין דף צט:) נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו הוא עמל במקום זה

ותורתו עומלת לו במקום אחר, ופי' רש"י - שמחזרת עליו, ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה [י"ג וסתר] , וכל כך למה מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה, ע"כ. והיינו שהקשר שנוצר על ידי התשובה שלנו הוא באמת קשר דו צדדי, שישנם שניים שמתקרבים כביכול אחד לשני, ואילו פירוד ר"ל הוא חד צדדי. וכן מצינו³⁵³ שאחרי בקשת כלל ישראל לשלוח מרגלים, הבין משה רבינו בזה שה' אמר לו שלח לך לדעתך אני איני מצוה לך (רש"י במדבר יג/ב), שכוונתם של כלל ישראל היא לרעה, שהרי אם כוונתם היתה לטובה, ה' ית' היה נותן לו עצה, שה' היה עוזר לו ומתקרב ומתעסק בזה, אבל מכיון שהיתה כוונתם לרעה א"כ זהו בגדר שלח לך לדעתך, שאתה פועל לבד.

אם כן מובן הדבר מאד שכיון שהקשר של התשובה הוא גם מצדו ית', א"כ שייך שזה יהיה ביתר הארת פנים או בחוסר הארת פנים מצדו ית'³⁵⁴, והוא באמת הא דאיתא (ר"ה יח.) דרשו ה' בהמצאו וכו' אימת אמר רבה בר אבוה אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, וכתוב ברמב"ם (תשובה ב/ו) אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו. והיינו שבימים אלו יש יותר הארת פנים ויותר סיוע מבכל השנה כולה. אם כן מובנת הבקשה על תוספת גילוי של הנהגה של הרוצה בתשובה.

איתא בגמרא (מגילה דף יז:) מה ראו לומר תשובה אחר כינה דכתיב ולבבו יבין ושכ, ע"כ. והיינו שרק אחרי שהוא מבין ויודע אז אפשר לו לחזור בתשובה,³⁵⁵ שרק לאחר שמקבלים את הדעת

העליון והשכל האלקי, נוצרת אפשרות לתשובה, וצ"ע טעם הדבר. בכדי להבין את זה יש לשאול בעיקר התשובה, איך שייך לתקן חטאים למפרע? ובאמת³⁵⁶ לגויים אין תשובה, ומה שהיה אצל אנשי נינוה לא היה תשובה, שלא נמחל עוונם אלא רק נדחה עונשם, אבל לגבי יהודים הרי נפסק ברמב"ם (תשובה א/ג) התשובה מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו ע"כ, ולכאורה איך יתכן, והרי העבירה כבר נעשתה, ואיך היא לא קיימת לאחר התשובה?

בכדי להבין את זה יש להקדים הא דאיתא בגמרא (יומא דף פו:) אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר שובה ישראל עד ה' א-להיך כי כשלת בעונך, הא עון מזיד הוא וקא קרי ליה מכשול, איני והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה, לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה, ע"כ. ויש להבין איך יתכן שזדון יחשב לו כשוגג, או שיחשב לו כזכות? ועוד יש להבין הא דאיתא בגמרא (ברכות לד:) אמר רבי אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב, ע"כ.

פשר הדבר הוא שכל מעשינו הן לטוב הן להיפך ח"ו, פועלים בעולמות עליונים, וזוהי עיקר מטרתם, וזהו עיקר רצונו ית', וזהו כל שכר העולם הבא שיהיה לנו בע"ה. וכל עוון פוגע בעולמות העליונים האלו, וכאשר האדם חוזר בתשובה הוא מתקן את אלה

העולמות שבהם הוא קלקל. וצריכים לדעת³⁵⁷ שבעליונים כשדרגה התקלקלה היא מקולקלת לנצח, ואין לה שום אפשרות תיקון אלא רק ע"י שתברא מחדש, דהיינו שצריך לפעול בשורש העולם ההוא, בכדי להוריד פעם נוספת את אותה הארה שנפסדה, ותשובה מאהבה מגעת עד שורש כל מעשינו, ופועלת התחדשות, ובריאה חדשה, של כל מה שבכוחנו לפעול, ולכן דווקא מתוך זה שהוא חטא, וחוזר בתשובה, הוא יכול לפעול בעולמות העליונים האלה, ואז הוא כאלו נולד עתה ולא חטא מעולם. וכזה יש בחינה גבוהה יותר מצדיק גמור, שהצדיק שייך רק לעולם שכבר נברא, הוא מקיים אותו בשלימות, אבל בעל תשובה ששב מאהבה, פועל גם בשורש העולם הנברא, והוא באמת בורא אותו פעם נוספת³⁵⁸.

אבל השב מיראה איננו מגיע עד רובד כזה, שהשב מאהבה היינו שהוא פורש מהחטא כדי להתחבר עם ה' ית', שכל ענין האהבה היא הדביקות, ואילו השב מיראה לא שב כדי לדבק בו ית', ולכן באמת לא נסתלק מן החטא לגמרי, אלא שהיראת שמים שלו התגברה על התענוג שיש בו בחטא, ולכן עצם המעשה נשאר אצלו כחסרון, אבל המחשבה שהיתה בחטא (שהיא המבדילה בין שוגג למזיד) נעקרת³⁵⁹, וזה נתקן מכאן ואילך, אבל לא חוזר למה שהיה לפני החטא, שהרי המעשה נעשה והוא עדיין קשור אליו³⁶⁰.

לפי זה מובן מאד החיוב של קדימת תורה לפני תשובה, שהרי רק על ידי התורה אנחנו יכולים לפעול בשורש כל העולמות, ורק על ידי תורה אפשר לשוב מאהבה, ואמנם כתוב³⁶¹ שהדרגה הגבוהה ביותר בתשובה היא, עסק התורה בכינה יתירה בעומק תבונתו.

השיבנו אבינו לתורתך - אין דרך לשוב לתקן כי אם על ידי תורה שבעל פה שנתרחק ממנה, ולכן אנו מבקשים דבר ראשון לשוב אל התורה³⁶², וזה שייך לאב³⁶³ שהוא מציאות של אהבה וקשר בעצם (ע' לעיל ברכת אהבה רבה וק"ש), ואחרי שמשיגים תחילת הדרגה, אז אפשר לעלות ולתקן כל שאר הפרטים - וקרבונו מלכנו לעבודתך, וזה שייך למלך³⁶⁴, ואחרי זה והחזירנו בתשובה שלימה לפניך - התשובה שלימה היא התשובה מאהבה שהופכת הכל לזכויות³⁶⁵. ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה, שהרי עיקר התשובה היא בחירת האדם בעצמו, אבל בכדי שיהיה לו קל יותר לבחור בטוב הוא תלוי בהנהגת הרחמים או הדין באותה עת, ולכן יש לשבח את המדה שה' ית' מתגלה כרוצה בתשובתנו.

חנון המרבה לסלוח

איתא בגמרא (מגילה דף יז:): ומה ראו לומר תשובה אחר בינה דכתיב ולכבו יבין ושב ורפא לו, אי הכי לימא רפואה בתרה דתשובה, לא סלקא דעתך דכתיב וישוב אל ה' וירחמהו ואל א-להינו כי ירבה לסלוח, ומאי חזית דסמכת אהא סמוך אהא, כתב קרא אחרינא הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי, למימרא דגאולה ורפואה בתר סליחה היא והכתיב ושב ורפא לו, ההוא לאו רפואה דתחלואים היא אלא רפואה דסליחה היא, ע"כ. מבואר בגמרא שהברכה מתייחסת לרפואה דסליחה, וננסה להבין.

עוד צ"ע מהו פירוש המילה סליחה, בשלמא כפרה³⁶⁶ הוא מלשון (גיטין דף נו.) לכפורי ידיה כההוא גברא, שהוא לשון של נקיון (עי' בדברינו להלן בקדושת היום של יוה"כ), ופירושו הוא שכיון שהחטא לא חלק מעצם היהודי, ולכן יש מקום לנקות - לכפר ממנה, והיינו ענין של נקיון, הלשון מחילה הוא כנגד תביעה, וכגון שלוה מאדם או פגע בו, אזי התובע יכול למחול על החוב, או למחול על הכבוד, שאף שדבר זה מגיע לו, אבל הוא יכול לוותר עליו, וכן הדבר כאן, שיש להקב"ה תביעה על החוטא ובידו ית' למחול על התביעה. אבל קשה מה הוא הלשון של סליחה לענין חטא? כתוב בתרגום על הפסוק (שמות לד/ט) וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו - ותשבוק לחובנא ולחטאנא ותחסנא, שבק הוא לשון של עזיבה כמו (בראשית ב/כד) על כן יעזב איש את אביו ואת אמו - על כן ישבוק גבר בית משכבי אבוהי ואמיה, וצ"ע גדול איך שייך שיהיה לשון של עזיבה על החטאים? ונראה ע"פ מה שכתוב בבעל הטורים עה"פ (במדבר כג/כא) לא הביט און ביעקב - שאין אותיות ח"ט בשמותיהן של השבטים, ע"כ. וחסר ביותר פשט בדבריו, מהו ענין זה שאין ב' אותיות אלו בשמות של השבטים? ועיין ברבינו בחיי (שם) - אין בהם און, שאלו כן לא תתקיים בהם הטובה שהרי דברי השי"ת כלם על תנאי הם, ע"כ. אבל צ"ב והרי ברור שיש בכלל ישראל חטאים? אלא כתוב ברש"י (שם) - לא הביט הקב"ה און ביעקב - שכשהן עוברין על דבריו אינו מדקדק אחריהם להתבונן באוניות שלהם, וכן במדרש (ב"ר כ/כ) לא הביט און ביעקב, אמר בלעם: (הקב"ה כביכול) אינו מסתכל בעבירות שבידם, ואינו מסתכל אלא בגאות

שלהן ה' א-להיו עמו ותרועת מלך בו, ע"כ. וטעם הדבר מבואר כגמ' ברכות (דף לב:) אמר לה הקדוש ברוך הוא [לכנסת ישראל] וכו' התשכח אשה עולה, אמר הקדוש ברוך הוא כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרכת לפני במדבר, אמרה לפניו רבוננו של עולם הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל, אמר לה גם אלה תשכחנה אמרה לפניו רבוננו של עולם הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני, אמר לה ואנכי לא אשכחך, ע"כ. וצ"ע מדוע באמת ישנה שכחה על מעשה העגל, ולא על מעשה הר סיני?

אלא שיש לחלק בין מקרה לעצם, שדבר שהוא בעצמיותם של כלל ישראל אין בו שכחה, שהרי זוהי מציאותנו וזהו מעשה הר סיני, אבל דבר שהוא רק מקרה בו יש שכחה, שהרי זה קרה במקרה, ואין זה מעצם מציאותנו וזהו מעשה העגל. ואם כן כשאנו מבקשים סליחה, הכוונה היא שאנחנו מבקשים שהקב"ה יעזוב את המעשים האלה, היינו שיהיה למעשים האלו שכחה, ועזיבה, שה' ית' יתיחס אליהם כמקרה שקרה, ולא כעיקר ועצם מציאותינו. ולכן גם כשאין ח' וט' בשמות של השבטים פירושו, שעצמיותם לא שייכת לחטא, והחטא הוא רק כמקרה אצלם.

אם כן מובן שהפסוק שבו מדובר על סליחה הוא ושב ורפא לו, והדקדוק של לשון ורפא הוא לשון של ממילא, וכן בלשון הפסוק (ויקרא ה') וכפר עליו הכהן מחטאתו אשר חטא ונסלח לו, שאף שהכפרה נעשית בידים על ידי הכהן, אבל הסליחה באה ממילא.³⁶⁷ והיינו שהעון מתבטל אחרי הקרכת הקרבן על ידי הקב"ה, שהגם שהכפרה היא ביטול החטא, שהרי לשון כפרה הוא

מלשון אכפרה פניו (בראשית לב/כא) ופי' רש"י שם - אבטל רוגזו, ובזה שייך מעשה אדם, אבל הסליחה לגמרי איננה מסורה ביד בשר ודם, אלא להקדוש ב"ה לבד כענין שכתוב (תהלים קל) כי עמך הסליחה.

ובזה מוכן שתשובה וסליחה באים כאחד, שאין סליחה ללא תשובה, וכל התכלית של התשובה היא הסליחה³⁶⁸, והיינו משום שלכל תשובה צריך ב' דברים, ההתקרבות מהיום והלאה לתורתו ועבודתו, ורפואת מה שהיה קודם, שהתשובה שייכת על העתיד, שמכאן והלאה נעשה לאדם שונה, והסליחה היא שמה שהיה בעבר לא שייך אליו כלל, ואף שנעשה כבר, האדם עכשיו איננו שייך למעשים האלה עוד, אלא שצריך שלא יהא לו שייכות גם לתוצאות המעשים שהיו. ואם כן מוכן מה שאלו השני דברים של תשובה וסליחה באים כאחד, כטעם אנכי ולא יהיה לך בדבור אחד נאמרו, הגם דחלוקים לב', משום שמיד שמכירין באנכי ממילא מתקיים לא יהיה לך וגו'³⁶⁹. וכמו בנוגע לכל דבר בעולם, שהגם שזה מגיע לנו, בכל זאת אין מקבלים אם לא מבקשים בתפילה, ומקבלים רק עד כמה שמבקשים, כך בסליחה, שאף לאחר התשובה, לא זוכים לסליחת העוונות, אם לא שמבקשים בתפילה סליחה*.

לאחר כל מה שנתבאר לכאורה קשיא מחטא העגל, דאיתא בגמ' (סנהדרין דף קב.) אמר רבי יצחק אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא של עגל הראשון שנאמר וביום פקדי ופקדתי עליהם

חטאתם, ע"כ, פיירוש הדבר הוא, שכל חטא וחטא שורשו בחטא העגל, ולכן אפילו שלא קבלו כלל ישראל את מלאו העונש על חטא העגל, אבל בכל חטא וחטא מתעורר העונש על חטא העגל, ומקבלים עליו עונש, וז"ל רש"י על הפסוק שם (שמות לב/לד) תמיד - תמיד כשאפקוד עליהם עונותיהם, ופקדתי עליהם מעט מן העון הזה עם שאר העונות, ואין פורענות באה על ישראל שאין בה קצת מפרעון עון העגל, ע"כ. וכן כתוב ברש"י (ירמיה ב/כב) עונך - על עון העגל נאמר שהוא קיים לעולם. ומשמע שחטא העגל הוא בעצם מציאותם וקיים לעולם ח"ו?

פשר הדבר הוא, שחטא העגל קיים לעולם מפני שכלל ישראל היו אז צריכים לזכות בלוחות ראשונות, ולהיות בבחינת (ש"ר לב/א) חרות על הלוחות - מהו חרות ר' יהודה ור' נחמיה ר' יהודה אומר חירות מן גליות ור' נחמיה אומר חירות ממלאך המות, ולכן הסליחה על חטא העגל, שהפסיד את הזכיה בחרות, תחול בשלימות רק כאשר כלל ישראל יחזרו למצב שהיו צריכים להיות בקבלת הלוחות הראשונות, עד כדי שלא ישלוט בהם מלאך המות וכו'.

ולכן כתוב ברבותינו ³⁷⁰ שאין סליחה שאין בו מסליחת העגל, שגם כל התשובה שבנ"י עושין לעולם, וכל הסליחות, הכל בכח התשובה והסליחה של דור המדבר כמ"ש חז"ל (ע"ז ד:) שלא היו ראויין לאותו החטא אלא כדי להורות את דרך התשובה, ולכן כל זמן שבנ"י עושין תשובה מתעוררת הזכות של דור המדבר.

ואם כן נמצא שבכדי להבין מהו סליחה, צריך להבין קודם לכן מהו גדר הסליחה של חטא העגל. כתוב ברש"י הנ"ל עתה

שמעתי אליך מלכלותם יחד, והיינו שכלל ישראל היו חייבים באמת כליה גמורה, עד כדי כך שכתוב (שמות לב') ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול, וכתוב בגמ' (ברכות דף לב.) אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה, ע"כ. והיינו שעם ישראל כבני אברהם יצחק ויעקב היו צריכים להמחות, והיה צריך להיות עם חדש של בני משה, ומשה אמר להקב"ה שזה לא יצליח לעמוד לפניך בשעת כעסך. פירוש בני משה הוא³⁷¹ אף שמשה רבינו עצמו קשור לאבות, אבל כמו שכלל ישראל אין להם קשר אל תרח, ונת, כך היה צריך להיות כלפי האבות, לולא תפילתו של משה. אבל מ"מ זה השפיע בפן אחד, שמכאן ואילך יש את הג' אבות, ויש גם את משה רבינו, שהוא בבחינת (ב"מ לג.) אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת לשל אביו שאביו הביאו לחיי העה"ז ורבו שלימדו חכמה הביאו לחיי העה"ב, ע"כ, אבל למשה יש לנו קשר פנימי יותר³⁷², והיינו שהסליחה על חטאי כלל ישראל, היא רק בזכות משה רבינו, שהוא נהיה שורש כלל ישראל יחד עם האבות, אבל בדרך אחרת, בדרך פנימית יותר, ולכן לא מוזכר בתפילת י"ג מידות זכות אבות (והגם שכתוב אחרת ברמב"ן במדבר יד/יז, יש לתרץ ואכמ"ל).

התיקון של בני משה הוא התיקון של הצדיקים ולא של המון העם³⁷³, ולכן מאד מובן שי"ג מידות מתקנים את אותו התיקון כמו תפילת צדיק (ע' דברינו בי"ג מידות), ונראה לתרץ בזה מדוע משה לא תיקן תפילה כמו אברהם יצחק ויעקב? והתשובה היא שהוא

באמת תיקן תפילה אבל התפילה שלו היא הי"ג מידות, שאינם שייכים כלל ליחיד, אלא רק לציבור, ורק ציבור שייכים לדרגה של בני משה. וכיון שאמרו (סנהדרין דף קב.) אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא של עגל הראשון, אם כן התיקון שלעתיד שייך רק דרך משה ולא דרך האבות, שהרי לפי דרגת האבות, העגל בטל את אפשרותם לתקנו, ולכן מובן הכתוב³⁷⁴ שג' גאולות הראשונות היו בזכות אבות, אבל הגאולה מהגלות הקיימת הוא הכתוב בפרשת נצבים באחרית הימים ומל ה' את לבכך ושבת וכו' לא כתוב וזכרתי את בריתי, שהיא שייכת רק כאשר משתייכים לדרגת משה רבינו ולדרגת בני משה.

וזה מה שכתוב (רש"י שמות לג/יא) ב"י בתשרי נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ובלב שלם, ואמר לו למשה סלחתי כדברך, ומסר לו לוחות האחרונות, מלשון זה שכתוב כדברך, מבואר שכל הסליחה היא על פי הוראת משה רבינו. על הסליחה על חטא העגל כתוב (שמות לב/יד) וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו, היינו שהיה גזר דין ודיבור לכלות את כלל ישראל, אלא שמשה ביטלו בדבריו.

ואם כתוב שאין סליחה שאין בה מסליחת העגל, היינו שכלול בכל סליחה שלנו משהו מן המציאות של סלחתי כדברך, שאנחנו כביכול גורמים השינוי בהנהגה שיהא לנו סליחה וממילא זכות קיום מחדש.

סלח לנו אבינו - כנ"ל בברכת התשובה, שתואר אב שייך לתורה ולאהבה, ולכן אליו שייך לשון חטא שהוא לשון של חסרון, שאין בו פשע ועבירה, אלא בעיקר חסרון של עשייה, ולכן בזה שייך ג"כ סליחה שהיא על החטא, ולא על הפגיעה שבו, כי חטאנו - 'כי' הכוונה אע"פ³⁷⁵, מחל לנו מלכנו - מלך שייך לעבד ולמצות וליראה, ולכן בו צד החסרון הוא עשיית עבירות, וזה עיקר התביעה שיש מצד המלך, ולכן בזה שייך מחילה שהיא על כבוד הנושא³⁷⁶, כי פשענו - 'כי' הכוונה אע"פ³⁷⁷. כי מוחל וסולח אתה - צ"ע אם זה כמו בברכת השיבנו, שיש מלך אב, ואחר כך יש בקשה על הגילוי שמעל הכל, וכאן ה'כי' זהו נתינת טעם היינו שאחרי שידענו שבעצם אתה מוחל וסולח, ונוהג אתנו בהנהגה שמעל השגתנו, אז יש סיבה לזכות למחילה עד אין קץ³⁷⁸.

ברוך אתה ה' חנון - איתא בגמרא (סוטה מז.): אמר רבי יוחנן שלשה חינוות הן חן מקום על יושביו חן אשה על בעלה חן מקח על מקחו,³⁷⁹ כי ראוי שימצא הדבר שהוא מצטרף אליו חן בעיניו,³⁸⁰ טיב הדבר בעיני בעליו הוא לא בגלל מעלתו של הדבר אלא בגלל שהדבר הוא שלו, וזהו חן, בלא שום טעם, ולכן בגלל שאנחנו שלו ית', הוא יסלח לנו, ולא מצד אחר, המרבה לסלח - כלה"פ (ישעיה נה/ז) יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבתיו וישב אל ה' וירחמהו וא-ל אלקינו כי ירבה לסלוח.

*לפי זה יתכן שיש מקום לחדש שלכאורה קשה מדוע לא מוזכר בקשת כפרה בברכת סלח לנו, ויש לומר שכפרה היא בידינו, ולכן לא שייכת בקשה עליו [חוץ מיוה"כ וע"ש שבארנו], אלא רק סליחה ומחילה הם בידי ית', וכפרה באמת כלולה בתשובה שלנו, ולכן מדויק

לשון הגמרא (ברכות נו.) גלות מכפרת, וכן (יומא דף פה:) תשובה מכפרת וכן (מועד קטן דף כח.) מיתתן של צדיקים מכפרת, וכן (בבא בתרא דף י:) צדקה מכפרת, שכל אלה מכפרים, שזהו תשובה שלנו, אבל הם אינם סולחים ואינם מוחלים, שזה בידיו ית'.

גואל ישראל

איתא בגמ' (מגילה דף יז:) ומה ראו לומר גאולה בשביעית אמר רבא מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית, והאמר מר בששית קולות בשביעית מלחמות כמוצאי שביעית בן דוד בא, מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא, ופי' רש"י אתחלתא דגאולה היא - ואף על גב דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא, אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד, דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה לכד מגאולה זו, אפילו הכי, כיון דשם גאולה עלה קבעוה בשביעית, ע"כ. מבואר ברש"י שברכה זו מדברת על הפדייה וההצלה מהצרות הבאות עלינו תמיד, וזה נקרא גאולה. וצ"ע מהי גאולה? והנה כבר הבאנו (פרק ז) דברי הרמב"ן (סוף בראשית) שכתב וז"ל: והנה הגלות (של מצרים) איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישוּבו - וכשיצאו ממצרים אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר, וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד א-לוה עלי אהליהם, והם הם המרכבה (ב"ר מז/ח), ואז

נחשבו גאולים ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד, ע"כ. וכן ע' רמב"ן (שמות כה/א) שכתב: וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני, שוכן עליו בנסתר. רואים אנו מדבריו שגאולה היא בעצם היות כלל ישראל בדרגת האבות, וזוהי דרגת ישראל במעמד הר סיני. והנה עצם מעמד הר סיני היה בכדי לקבל את הלוחות, שעליהם כתוב במדרש (בתי מדרשות חלק א - מדרש ילמדנו פרשת עקב) והמכתב מכתב א-להים הוא חרות, אל - תקרא חרות אלא חירות ממלאך המות, ר' נחמיה אומר חירות מן המלכיות, רבנן אמרי חירות מן היסורים, שעשה אותם אלקות כמלאכי השרת, הדא הוא דכתיב אני אמרתי אלהים אתם וגו'. ומבואר שעצם הגאולה של כלל ישראל היא החרות וההפקעה מהקשר אל המות, והגויים, וכן מכל צער וצער, ומציאותנו בגאולה היא, להיות כמלאכי השרת. ואם רואים שחרות מן היסורים באה ביחד עם חירות משעבוד מלכיות, אם כן מובן שעל כל צרה וצרה שיש לנו, יש להתפלל להגאל ממנה, שהרי היא רק כתוצאה של הגלות, וצריך גאולה ממנה, ולכן יש להתפלל על הפדייה וההצלה מצרות הבאות עלינו תמיד, דווקא בלשון גאולה. ולפי זה מובן מאד מדוע דווקא בגאולה נקבע לשון של גאל ישראל, ולא נקבע לשון חונן לישראל דעת וכו', שהרי הקב"ה רוצה שכל הגוים יבינו את המציאות, ויחזרו בתשובה [על אף שהסברנו לעיל שאין תשובה לגוים למפרע אבל מכאן ולהבא יש], ויזכו לסליחה במה שראוי להם, אבל הגאולה, שייכת רק אצל כלל ישראל.

שורש כל הגאולות היא גאולת מצרים, ולכן להבין ענין הגאולה צריך להבין את גאולת מצרים, ובכדי להבין את זה צריך להבין מה גרם לגלות מצרים. הנה איתא בגמ' (נדרים לכ.) אמר ר' אבהו מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו מאתים ועשר שנים, מפני שעשה אנגריא בת"ח שנאמר וירק חניכיו ילידי ביתו. ושמואל אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא שאמר במה אדע. ור' יוחנן אמר שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא מלבוא גרים תחת כנפי שכינה שנאמר תן לי הנפש והרכוש קח לך, ע"כ. טעם הדבר שחטא של אברהם יש בו כדי לגרום לגלות מצרים, מפני שהוא השורש של כל כלל ישראל, ומן השורש והעיקר נמשך הכל, ואם יש חסרון בשורש זה נמשך גם כן אל הנמשכים ממנו. ובגלל זה נרמזו גם כל שאר הגלויות כברית בין הבתרים (קחה לי עגלה משולשת זו בכל וכו' ועז משולשת זו מדי וכו' ואיל משולש זו יון וכו' ותור וגוזל זו מלכות אדום - בראשית רבה מד/טו). אלא שקשה מדוע אברהם חוטא ובניו הם שנענשים, טעם הדבר³⁸¹ שלא יתכן שעבוד לאבות והשבטים, שכל שעבוד היא התפעלות המשעבד במשועבד, וזה שייך רק אם יש דמיון בין המשעבד למשעובד, אבל האבות והשבטים לא היה להם כל יחס עם מצרים (ע' לקמן) וממילא לא שייך אצלם שעבוד, ולכן כתוב בדווקא ומביא גואל לבני בניהם, שבני האבות, שהם השבטים, הם עדיין שייכים לדרגת האבות, וא"כ רק אצל בני השבטים היתה שייכות בין המצרים לכלל ישראל, ורק אז היה השעבוד, ודוקא כאן צריך להביא גואל, שדווקא מכאן מתחילה דרגת כלל ישראל ששייכת לגלות, ולכן דווקא בהם שייך שתתקיים

הגאולה, והיא לחזור למעלת האבות. ולכן בפרשת פנחס נתייחסו כולם אחרי בני השבטים, ולא אחרי השבטים עצמם ולא אחרי בני בניהם של השבטים, משום שאצל בני השבטים נמצאת קומת כלל ישראל הנמצאת בחסרון הצריכה לתיקון. ומובן שהחטא של אברהם שהיה בחסרון אמונה (או מצד שלא היה צריך להביא ת"ח למלחמה, או מצד שבקש הודעה על הזכות בארץ, או מצד שלא הכניס מספיק גרים לתוך מחיצתו של הקב"ה), ודווקא בגלות הוכנסו בכדי לקנות האמונה, כדי שידעו שה' ית' עושה לאוהביו חסד, וגבורה לאויביו, וקנין האמונה הוא השורש לכל מעלת האבות.

וטעם הדבר שלמעלת האבות לא יתכן שעבוד, משום שלא יתכן לפעול אלא רק בבעלי חומר, אבל בצורה הנבדלת אין אפשרות לפעול, ולכן לא שייך בה שעבוד, וזהו שאמרו חז"ל (אבות ו/ב) והלחת מעשה א-להים המה והמכתב מכתב א-להים הוא חרות על הלחת, אל תקרא חרות אלא חרות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, שלא שייך שעבוד אצל ת"ח בעלי שכל הנבדלת, ואף אמנם ששייך לבני שבטים להגיע לדרגה כזאת שלא יהיה שייך שעבוד, אבל אצלם שייך גם להיפך, אבל אצל האבות והשבטים לא שייכת מציאות חוץ מזו³⁸².

ולכן מובן מדוע הגאולה בשביעית, שהרי השביעית תמיד שייכת לאי-עשייה, כמו שבת, וכמו השנה השביעית, וכן דוד המלך, שבאמת הענין של המלך הוא לא לעשות כלום מצד עצמו, אלא רק להוציא את הכל לפועל, אבל מצד עצמו הוא כלום, ולכן דוד אמר על עצמו (תהילים כב/ז) ואנכי תולעת ולא איש, שהוא

באמת לא היה כלום מצד עצמו, אבל בגלל זה הוא נהיה רגל מרכבה לגלות ענין השביעית, וזוהי גם מהות הגאולה, שכאשר כלום לא פועל מצד עצמו, אלא הכל עומד רק לגלות עיקרו, אז יש מצב של גאולה.

ראה בענינו - כלשון הפסוק (תהלים קיט/קנג) ראה עניי, טעם הדבר שרק בברכה זאת מובא לשון של עוני וחסרון, ובקשה מה' שיראה את זה, משום שכאמור לעיל ברכה זו היא על הגאולה, ויסוד הגאולה היא דווקא דרך הגלות, דווקא דרך (ישעיה ט/א) העם ההלכים בחשך ראו אור גדול, שדווקא אחרי החושך רואים את האור, וכן (משלי ד/יח) וארח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום,³⁸³ נוגה היא התחלת זריחת היום וזהו אור מעורב בחשך, ואינו מאיר כל כך, שדרך הצדיקים הוא בדווקא בדרך צר וקטן, ולא ברור,³⁸⁴ אור נוגה הוא בגימטריא רע (חוץ מהא' שעומד על גביהן בצורה ולא בחשבון), ומתוך הרע הולכים הצדיקים, ובהמשך עד נכון היום נעשה הכל לאור, ואז האור נעשה חזק יותר, מפני שהוא התגבר מעל החושך, וזהו הטעם שכתוב (פסחים פז:): הקב"ה לא הגלה את ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, שהגרים הם בחינת החושך הנתקן על ידי גלות ישראל, ולכן צריך להזכיר את העינוי והצער בכדי לזכות לגאולה³⁸⁵.

וזה מש"כ (שמות ב/כה) וירא א-להים את בני ישראל וידע א-להים³⁸⁶, ופי' רש"י - נתן עליהם לב ולא העלים עינוי, ע"כ. והיינו ששורש כל הגאולה הוא הקשר בינינו לה' ית', וזה תוכן הבקשה שהוא יראה אותנו ויטיחס אלינו כשאנו בגלות³⁸⁷. וזה

באמת קיים תמיד, אלא שאנו מבקשים שיתרבה היחס אל הצער שלנו,³⁸⁸ שהיפך הראיה היא שינה כביכול, וכמו שכתוב (תהלים מר/כד) למה תישן, שבזמן הגלות, הנהגת ה' בסתר ולא בגלוי, ולכן שולטים האומות, וממילא יש גם כל שאר מיני צער, וזה נחשב כשינה אצלו ית'. ואם כן הראיה היא התחלת הגאולה מהגלות.

וריבה ריבנו - כלשון הפסוק (תהלים קיט/קנד) ריבה ריבי, ומפרש המאירי להנקם מאויבי.³⁸⁹ נקמה איננה שנאה אלא דין (ולכן בזכות הנקמה שהיא גילוי הדין זכה פנחס לברית השלום - ע' סנ' פב:). והדין הוא חלק של הגאולה כמו שכתוב (בראשית טו/יד) וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי. וצ"ע מדוע יש בגאולה חיוב נקמה, ודין, על המשעבד? והרי לכאורה נקודת הגאולה היא היציאה לחירות, ומדוע צריך ג"כ נקמה בגוים?

פירוש הדבר נראה, שאם היתה יציאה גרידא בלא נקמה, זה היה נותן כאילו ח"ו הסכמה לשעבוד, ואפילו שהשעבוד נצרך מצד כלל ישראל, שהרי בדין נגזר עליהם, אבל לא מצד הגוים, ולכן יש חיוב לנקמה, לגלות שעל פי דין כלל ישראל צריכים להיות מעל הגוים, ולא להיפך, וזהו חלק מעצם הגאולה³⁹⁰. ולכן מובן הכתוב בגר"א על הפסוק (תהלים קמט/ז) לעשות נקמה בגוים, האדם שלא מרגיש ואין לו כעס כלל, אין זה מעלה כלל כידוע³⁹¹, שהרי זה שהוא איננו כועס מתי שצריך כנגד אפיקורסים וכדומה מראה שאין לו קשר כל כך לצד הקדושה, ואם כן מובן מדוע ברכה זו היא הברכה השביעית, והיא שייכת למלחמה שהיא התחלת הגאולה, שהיא מגלה את האמת והדין שהגוים צריכים

להכלות, על הצער שציערו לנו, ושאנחנו צריכים לנצח [ולכן מובן למה ברכת גואל ישראל שייכת למלחמה כנ"ל בגמ' מגילה, שהנקמה והמלחמה היא חלק מהגאולה].

ונראה לפי הנ"ל פירוש הברכה: וגאלנו - שאחרי גילוי הראיה של העינוי שלנו, וגם של ריבה ריבנו, היינו שעל ידי גילוי ההטבה לנו, והנקמה בגוים אז יש גאולה, וזה גילוי של קדושה כנ"ל, מהרה - טעם הבקשה שיהיה מהרה, וכן שיבנה בית המקדש במהרה בימינו הוא, שאי אפשר להתפלל על עצם זה שכך יקרה, שהרי זה הובטח לכלל ישראל, וא"כ הוא דבר שיקרה על פי דין, וכל התפילה היא רק שיהיה הגילוי של זה במהרה, ועל זה יש לבקש רחמים³⁹², למען שמך - על פי האמור (במדבר רבה ז/י) כל מקום שגלו שכינה עמהם,³⁹³ שאין ישראל נפרדים לעולם מן השכינה מאחר שהוא ית"ש שתף את שמו בשמם, ולכך בכל גלות וגלות וכן בשובם הוא אתם, וכתוב במדרש (שוחר טוב פ) ולכה לישועתה לנו וכו', שכל הישועה שלך (כלפי מעלה) היא, היינו שכל גאולה לנו היא גאולה לשמו ית', וזה שייך בכל גלות וגלות, שכל צער וצער שיש לנו, יש בזה צער לשכינה³⁹⁴. וכן זהו הביאור בהא דאיתא (חגיגה טו): בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי, שבשורש הענין כלל ישראל הם כזרוע כלפי שמו ית' (ע' לקמן משען ומבטח לצדיקים שכל כלל ישראל נקראים אברי השכינה), ולכן באמת אין מקום ושייכות לניתוק, וכל עצם מציאותם היא בחיבור שלם, כי גואל חזק אתה - גואל בחוזק, בדין על הגוים, והיינו שהוא זה שיכול להתגבר על הכל, לשדר את המערכות, בכדי לגאול את כלל ישראל³⁹⁵, ברוך

אתה ה' גואל ישראל - בזה אנו משכחים את המידה שבה ה' גואל אותנו. וכאמור זהו בהוה, שיש גילוי של המידה של גואל ישראל תמיד, שהרי תמיד יש לנו צרות שמהם אנו נגאלים.

רופא חולי עמו ישראל

איתא במגילה (דף יז): מה ראו לומר רפואה בשמינית, אמר ר' אחא מתוך שנתנה מילה בשמינית שצריכה רפואה לפיכך קבעוה בשמינית. והיינו שהאב טיפוס של רפואה היא המילה, ואם כן, בכדי להבין עומק ברכה זאת, עלינו לדעת מהי רפואה, ומדוע האב טיפוס שלה היא המילה.

כתוב בחז"ל על הפסוק (דברים לב/לט) ראו עתה כי אני אני הוא וכו' אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא וכו', אני אמית ליצר הרע ועי"ז אחיה את הצד של הקדושה, וע"ז כתיב ה' ממית ומחיה,³⁹⁶ וכן הוא במילה שנתן הקב"ה לאברהם אבינו ולזרעו להמית את כח היצר הרע ע"י הסרת הערלה, ועי"ז מחייה הנפש, משום שהנפש איננה יכולה להתגלות בגוף מכח הערלה, וזהו מעין מה שיהיה לעתיד לבוא, שאז יעבור מהעולם כל היצר הרע ואז ייראה כבוד מלכותו, כי אני הוא ואין שלטון אחר כלל וכו', ובהסרת הערלה יש מעין העברת היצר וגילוי כבוד שמים, ולכן המילה ביום השמיני שעיקר הרפואה היא בביטול הטבע (ושמונה מעל הטבע כידוע), ואז מתגלה האור שלמעלה מהטבע, ואם כן הרפואה איננה מחולי המילה, אלא המילה היא עצמה הרפואה,

וזהו בפרט על ידי ההתעלות מעל הטבע, וזהו מה שאנו מבקשים בברכה זו, שיתוקנו כל חסרונותינו על ידי הגילוי של מעל הטבע. עוד פן להבין מה שכתוב שנתנה מילה בשמינית שצריכה רפואה, והיינו, שלאחר המילה ישנו צורך ברפואה, וצ"ע מדוע יש דגש כל כך על הרפואה שאצל המילה? יש לשים לב שהמבטל מצות מילה יש לו עונש כרת, ומבואר אם כן שעיקר החיות של איש ישראל הוא מכח מצוה זו שבלעדיה הוא בהכרת³⁹⁷, עוד יש לדעת³⁹⁸ שהמילה היא כעין קרבן, ולכן יש חיוב בדם שבו (דהיינו מציצה והטפת דם - יו"ד רסד), שהדם הוא עיקר הקרבן³⁹⁹, ולכן מתקיימת המילה בדווקא על ידי שפיכת דם הברית, שזה מעלה את נפש האדם לדרגה עליונה יותר, לאפשר את השראת השכינה עליה⁴⁰⁰.

אבל עדיין צ"ע הדגש המיוחד שברפואה מהמילה, עד כדי כך שזה שורש לעניני רפואה בעולם. רפואה איננה חסד ולא דין, אלא ממוצע ביניהם, והיא לעשות שכל דבר יהיה מקויים כסדרו⁴⁰¹, שהרי החולה יוצא מטבעו⁴⁰², והרפואה היא לחזור לסדרו הקודם⁴⁰³, אבל במילה בודאי שהמצב הקודם לא שייך למצב החדש, שהרי רק המצב החדש שייך להשראת השכינה, אבל המצב הישן לא היה שייך לזה, אלא הרפואה במילה היא, הצורך להחזיר את ישראל שנמול למערכת הטבע, וזהו דווקא דרך השמינית, היינו בדווקא דרך מעל הטבע. ולפי"ז מובן מאד הדבר שהאדם בתחילת בריאתו צריך להיכנס למצב של חולי, של החלשת העצמיות, ולהסתמך לגמרי על הקב"ה, ולכן אומרים

בברית (יחזקאל טז/ו) ואמר לך בדמיך חיי, שעצם החיים שלנו הם כדווקא מתוך שפיכת דם המילה, ואחר כך ברפואה ממנה.

⁴⁰⁴השורש של כל רפואה הוא מה שכתוב (ישעיה ל/כו) ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא, ותחילת הפסוק הוא, והיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים, ע"כ, ומבואר ששורש כל רפואה הוא, ברפואה שכלל ישראל צריכים לה, שתבא במהרה בימינו, והיא מקבילה לענין חזרת הלבנה למעלתה הקודמת.

והנה כתוב (בראשית א/טז) ויעש א-להים את שני המארת הגדלים את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה, ופי' רש"י המאורות הגדולים (ע"פ חולין ס) - שוים נבראו ונתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה א"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, וכתוב ברש"י על הפסוק (במדבר כח/טו) ושעיר עזים אחד לחטאת לה' - ומדרשו באגדה אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי על שמעטתי את הירח, ע"כ. הזכרנו לעיל (ברכת הסליחה) שכפרה היא מלשון נקיון, וא"כ זה שכתוב חטאת לה', ודאי אין זה כאילו שה' עשה עון ח"ו, אלא שהנהגתו ית' חסרה ע"י מיעוט הירח, ולכן לזה צריך כפרה, וקרוב, היינו לקרב את הרחוק, ולהשלים את החסר, ולנקותו מהיתר. מיעוט הירח הוא באמת המקור למציאות שיש בבריאה חסרון בכלל, וממילא שיש צורך למלאותו, וא"כ זהו השורש לכל החסרונות, ולכן בעת שיתמלא כל החסרון שבכלל ישראל שהם עיקר הבריאה, אז ממילא יתמלא גם החסרון של מיעוט הירח.

תוכן ענינו של ⁴⁰⁵ מיעוט הירח הוא באמת הטלת הזוהמא של הנחש בחוה, דאיתא בגמ' (יבמות קג:) אמר רבי יוחנן בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, והיינו ⁴⁰⁶ שהנחש הטיל הזוהמא בתוכה ממש, ואז הוכנסה הזוהמא בתוך השמים והארץ, שהרי לפני התחלת הקלקול של אדם וחוה, כל הבריאה היתה כולה טוב ולא היה שום רע מעורב בה, ובהכנסת הזוהמא בתוך חוה, שהוא מיעוט הירח, שהרי זהו המקור לכל חסרון שבבריאה, נוצר בבריאה מקום חשוק, וממילא מקום עבודה לאדם, שעל ידי חטא אדם הראשון מיעוט הירח התחזק להיות, לא רק חסרון בכת, אלא שהחסרון יהיה בפועל, ומה מובן הדבר שהחטאת של ר"ח באה על טומאת מקדש (שבועות ח), שהטלת זוהמא בתוך חוה היתה ⁴⁰⁷ טומאת מקדש, שהרי המקדש הוא מקום השראת השכינה, וכן כלל ישראל הם מקום השראת השכינה, והטומאה בנו היא היא הזוהמא שבתוכנו. כלל ישראל נמשלים ללבנה, והשפעתו ית' נמשלת לחמה, ולעתיד לבא ה' ירפא את המכה, וימלא את הפגימה, וגם את הגורם של הפגם, ולכן מובן מאד מדוע מתפללים על רפואה וישועה בנשימה אחת, שהרפואה היא סיבה לישועה, כמו שהמכה היא הסיבה לתרבן והגלות, ורק לאחר בקשה על הרפואה הרוחנית, מבקשים על הרפואה מהתולדות של הנ"ל, היינו הרפואה הגשמית, וזהו והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו ⁴⁰⁸.

ועלינו לדעת שהרפואה של מיעוט הירח היא באמת החולי והרפואה של כף ירך יעקב, ורפואתה תהיה על ידי שיתגדל כח החמה, היינו ריבוי ההשפעה מהאור הפנימי הגנוז בחמה כשהיא בנרתיקה ⁴⁰⁹, וזהו מה שכתוב (רש"י בראשית לב/לב) ויזרח לו

לצרכו לרפאות את צלעתו כמה דתימא (מלאכי ג/כ) שמש צדקה ומרפא בכנפיה, וזהו ביאור הגמ' (נדרים ח:) לעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה צדיקים מתרפאין בה, פירוש הדבר⁴¹⁰ שצדיקים מתרפאים בה, שיש להם מציאות, שהרי כל החסרון שנמצא אצלם זהו משום שהם בעולם הזה, עולם של חוסר, וכאשר תזרח עליהם אור המציאות של העתיד אז יקבלו את ההשלמה למציאותם. והוא הוא מה שכתוב⁴¹¹, שלעתיד לבא יהיה (ישעיה ל/כו) אור הלכנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים, פירושו שה' ית' יסיר את כל המסכים שמבדילים בין השפעתו ית' לכלל ישראל, וישפיע עליהם השפעה שלימה⁴¹².

רפאנו ה' ונרפא - נתבאר לעיל שכאן מדובר על רפואת הנפש, והיא הרפואה הכללית של פגם הלכנה⁴¹³, ולשון זה הוא מלשון הפסוק (ירמיה יז/יד) רפאני ה' וארפא, וכתוב בחז"ל⁴¹⁴ על הפסוק: כיון דאמר רפאני מי הוא שמוכה? אלא כל רפואה בעולם ביד הקב"ה אבל יש מהם שבאים על ידי שליח, ויש שלא נמסר ביד שליח, ואלה שנמסרו ביד שליח מרפאים אבל פעמים שחוזרים, אבל אלו שהקב"ה מרפא אינם חוזרים לעולם, ועל רפואה זאת אין בה רעה כלל, ולכן רפאני ה' וארפא ודאי בלי התנגדות כלל.

כל פעם שכתוב רפואה בידי אדם, היא כתובה דגושה, כמו ורפא ירפא (שמות כא/יט), וכל פעם שכתוב אצל הקב"ה זהו בלי דגש, והטעם שהרי הרפואה בבשר ודם היא רק על ידי צער

וטורח⁴¹⁵, שלא נעשה תיקון בשורשם של הדברים, אלא רק מיניה וביה, ולכן שייך שתשוב המחלה, אבל רפואת ה' ית' היא בנחת ואין בה צער כלל, שהרי (משלי י/כב) ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, שהיא כולה השפעה מן השמים, ומתקנת את כל החסרון. וזהו גם הושיענו ונושעה - שהישועה היא גם כנ"ל, שאם היא מידו של הקב"ה זוהי ברכת ה', ואין בה שינוי, כי תהלתנו אתה - כתוב ברש"י (ירמיה יז/יד) כך אני מתהלל ומתפאר לומר שאתה מושיעי, היינו שיש לנו להתפאר ולהתהלל, בזה שה' ית' הוא זה שעוזר לנו ואיננו צריכים לאחר.

והעלה - מכאן ואילך מדובר על רפואת הגוף⁴¹⁶, וצ"ע למה מתאים לענין רפואה לשון של עילוי? והנה נוסח בני עדות המזרח הוא והעלה ארוכה, וכתוב (ירמיה ל/יז ועוד) לשון של עילוי אצל ארוכה (שהיא לשון של רפואה), וע' מפרשים⁴¹⁷, והיינו משום שהארוכה באה על רפואת השבר, שיתארך הבשר ויתחברו השברים, וזהו העילוי שתעלה כמו שהיה בתחילה, עוד כתוב⁴¹⁸ שהארוכה היא מבחוך, וכנ"ל היא רפואה חיצונית, וזה שייך בפרט לעילוי שתעלה כמו שהיה בתחילה, והיינו שהיתה מציאות שנחסרה, וצריך להחזירה לתחילתה מיניה וביה, אבל הרפואה הנפשית של רפאנו ה' ונרפא היא בריאה חדשה לגמרי (ע' ברכת הרוצה בתשובה), ולכן לא שייך אצלה לשון עילוי.

רפואה שלמה לכל מכותינו - השלימות של הרפואה היא שהחולי ילך ולא ישוב⁴¹⁹, וכשהרפואה היא גשמית, אז יש מקום לבקש רפו"ש שהרי אפשר שיחזור קצת, אבל הרפואה הרוחנית

היא בריאה חדשה שהיא שלימה לגמרי, ולכן בה אין מקום להדגיש רפואה שלמה.

כי א-ל מלך רופא נאמן ורחמן אתה - ביאורו⁴²⁰ על פי הפסוק (הושע ו/א), לכו ונשובה אל ה' כי הוא טרף וירפאנו, יך ויחבשנו, יחיינו מיומיים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו, שהנביא בא לנחם את ישראל ולזרזם לתשובה כדי למהר את קץ גאולתם, שלא יתייאשו ח"ו מן הגאולה, בראותם את אורך זמן גלותם, ולזה אמר כי יסורי הגלות ואורך זמן הגלות אין זה על דרך שנאה, אלא בדרך של רופא נאמן ומומחה הנותן סמים מרים בדיוק כפי הצורך.⁴²¹ שם הוי"ה ואדנ"י עולה בגימטריא אמן, שמכח הגילוי של השמות האלה יחד, שהוא אדון הכל, ושהוא היה הוה ויהיה, שהוא אחד בהם ואינו משתנה כלל, א"כ הוא נאמן, ואצלו שייכת אמונה, ולכן דווקא כאן יש לומר שהוא רופא נאמן היינו שהוא מתקן את כל מה שחסר באמונה, והיינו שכל מה שהוא רוצה לגלות בשורשי רצונו, הוא יגלה, ואם יש חוסר אצלנו בקבלת הגילוי, אז הוא מחליש אותנו בכדי לתקן את החסר, ולרפאותו, אבל עם כל הנאמנות, יש רחמנות, שמה שצריך לבוא לידי תיקון אינו בדין אלא ברחמים.⁴²²

ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל - זהו שבח שיש לה' ית' מידה שבה הוא מרפא וכמו בגאולה שהיא שייכת אך ורק לכלל ישראל, שהרי כל חסרון שאצל הגוים הוא חסרון בעצמיותם, ולא יהיה להם שום תיקון שורשי לעתיד, אם לא שיתחברו לכלל ישראל, ולכן גם פגימת הלבנה וחזרתה למעמדה הראשון וכל התולדות של פגימת הלבנה, שייכות אך ורק לכלל ישראל.

מברך השנים

איתא בגמ' (מגילה יז:) ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית, אמר רבי אלכסנדרי כנגד מפקיעי שערים דכתיב שבור זרוע רשע ודוד כי אמרה בתשיעית אמרה, ע"כ. פי' רש"י שבור זרוע רשע - אלו המייקרין את התבואה וכו'. מבואר שעיקר הברכה נתקנה ע"ז שיהיה שובע בעולם, והוא שאלו המייקרים את התבואה לא יגזלו אחרים.

וממה שהדגש בפסוק הוא לשבור בדווקא הזרוע של הרשע, מבואר⁴²³ שמדובר על החלשת כחו של עשו שכתוב עליו (בראשית כז/כב) והידים ידי עשו, וכנגד זה יש תפילה בדווקא על הפרנסה. כתוב (משלי י/כה) כעבור סופה ואין רשע, וצדיק יסוד עולם, צדיק הוא היפך מרשע, ופי'⁴²⁴ הפסוק הוא שרשע הוא בעל זרוע והוא עובר מהרה מן העולם, שהרשע הוא זה שיוצא מן הראוי לו על ידי הזרוע הרמה שלו (רשע הוא, זה שעל ידי כח מעשיו כפרט עושה רשע⁴²⁵), ומפני שהוא יוצא אל הקצה הוא בסוף נאבד, שהרי הוא אינו נכלל בעיקר המציאות, וזהו היפך צדיק שהוא שייך לצדק וליושר, ולכן הוא יסוד עולם, לפי שהעולם נברא בעבור הצדק והיושר, וממילא הוא שייך לעיקר הקיום.⁴²⁶ דווקא כאן מקום המפגש בין רשע להפקעת שערים, ששניהם הם שינוי וציאה מסדר העולם.

והנה איתא במדרש (בראשית רבה עג/ז), ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף, כיון שנולד יוסף נולד שטנו של עשו, שנאמר

(בראשית ל) ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי, דא"ר פנחס בשם ר"ש בר נחמן מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל, הה"ד (ירמיה מט) אם לא יסחבום צעירי הצאן, ולמה הוא קורא אותן צעירי הצאן שהם צעירים שבשכטים, ומוסיף רש"י על הפסוק משנולד שטנו של עשו שנא' (עובדיה א) והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש, אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב, ע"כ. והנה מידת הרשע, היא מידת עשו, ומידת צי"ע היא מידת יוסף, וכן כתוב שיוסף כלכל את כל כלל ישראל במצרים, והיינו שהוא היה שורש הקיום, שזו היתה מידתו בפרט (ב"ד פד/ה). ועוד, שמידת עשו היא מידת הדין וזה שייך לשור במרכבה, ולאש, וכאן כתוב שיוסף הוא להבה, וכן כתוב על יוסף (דברים לג/יז) בכור שור הדר לו. וצ"ע ההפכיות שיש בדווקא בין יוסף לעשו, ואיך ששניהם שייכים לשור ולאש.

⁴²⁷ יעקב ועשו הם הפכים בכל דבר, אבל משום שיעקב הוא איש חלק, אין כח ליעקב על עשו, אבל כאשר יצא כוחו של יעקב לפועל והיינו בבניו, ובפרט ביוסף שהוא נקרא בפרט בנו (כמש"כ (בראשית לז/ב) אלה תולדות יעקב יוסף), בו כוחו של יעקב נמצא בפועל ובשלימות, ולכן הוא שולט על עשו רק דרך יוסף ולא מצד עצמו.

ולכן מובן⁴²⁸ שכחו של יוסף הוא הכח של גבורה לשם שמים, גיבור הכובש את יצרו. והיינו שלא כמו יצחק שביטל את עצמו, אלא כוחו הוא להוציא לפועל את כל כחותיו, לעשות הכל, להחזיק את כל העולם כולו, ועכ"ז ליחס את זה אליו ית', ולכן

דווקא מקום עבודתו הוא העמידה בנסיון כמערכת הגשמיות, ולא ביטול מערכת הגשמיות, אבל עשו הוא להיפך, פסולת מידת הגבורה שכשהוא מתגבר על אחרים, הוא חושב שכחי ועוצם ידי עשה לי וכו' (דברים ח/יז). ועוד כתוב⁴²⁹ על הפסוק (תהלים פא/ו) עדות ביהוסף שיוסף הוא השבט שמגלה את העדות לקדושת ישראל בגדר ערוה, וזהו דווקא בשתי האותיות של השם (י"ה) שהם שייכים להסתר פנים, ולא בגלוי (י-הוה), והיינו שעכ"ז שהיה הסתר פנים, כלל ישראל שמרו על מציאותם ומעלתם. וכל כמה שאנו זוכים לפרנסה ישנו חיזוק למידה הזו של יוסף, וממילא אין כח לרשע, שעם כל הצד החמרי אנחנו קיימים בו בצדקות ולא בעיוות, שאנו שוברים את כוחו של הרשע לצאת מהסדר, ושומרים על הכל בתוך הסדר.

⁴³⁰ והנה קשור לענין זה גם, מה שבמידת יוסף נמצא הכח של כלל ישראל להמשך, שדווקא במקום כח ההולדה יש מקום לגדר, ולכן דווקא בחינת יוסף היא המתנגדת לעמלק ועשו, שעמלק חתכו את מילותיהם וזרקו אותם למעלה (תנחומא כי תצא י'), וזהו כח הרע של מניעת הולדה, ולכן בדווקא יוסף שהיה מתנגד לזה, היתה לו ברכת הריבוי (פרשת ויחי). ויש לדון האם בגלל הנ"ל, עצם הבקשה היא על ברכה, היינו שיהיה ריבוי, ואין בקשה לברכת הדעת, ולא ברכת התשובה, אלא רק מברך השנים.

איתא בגמ' (תענית דף ב) אמר רבי יוחנן שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן מפתח של גשמים מפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים, וכו' במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה דכתיב פותח את ירך וגו',

ורבי יוחנן מאי טעמא לא קא חשיב להא, אמר לך גשמים היינו פרנסה, ע"כ. המיוחדות של מה שלא נמסרו לשליח היא, משום עליונותם של ג' הדברים האלו, שמחמת כן רק הוא ית' יכול להשפיע אותם⁴³¹. וטעם הדבר בפרנסה הוא שאין לך דבר שנמצא, שלא יהא צריך פרנסה, שהרי כל מי שצריך קיום, קיומו הוא מזולתו, מעליו, וזהו הנקרא פרנסה, ולכן אומרים בך עלינו, היינו שהפרנסה תבא מעלינו, ולא מיניה וביה. והשורש לכל פרנסה, הוא בסוד מן, כמש"כ (שמות טז/ד) הנני ממטיר לכם לחם מן השמים⁴³², וזהו עצם ההשפעה שאנו מקבלים בגילוי הפרנסה שלנו [שכל מה שאנו מקבלים לחיותנו הוא הגשמה של מן⁴³³], עד שלומדים⁴³⁴ מהפסוק (תהלים סח/כ) ברוך ה' יום יום, שראוי לבקש רק על הלחם של אותו יום, ולא לערב את שאר הימים, וזהו גופא הסיבה בכדי שיתברך למעלה כל יום ויום לעצמו⁴³⁵, והיינו שיש צורך כביכול של ברכה לעליונים בכל יום ויום, כמו שירד המן כל יום ויום, ולכן יש לברך ולהתפלל על ענין הנ"ל בכל יום ויום.

ברך עלינו ה' אלקינו - בברכה זו מבקשים ברכה עלינו, שהרי כאן מדובר על המזונות וזה מפתח שלא ניתן לשום מלאך לכן שייך כאן לומר עלינו⁴³⁶, ועוד נזכר שם הוי"ה עם השם של בעל הכחות כולם, מפני שעיקר הפרנסה הוא, גילוי של רחמים בתוך עולם הטבע⁴³⁷ כנ"ל שהוא השפעה מלמעלה, ומגיע רק על פי היושר, את השנה הזאת - ישנם שני סוגי שנים, יש שנות

עולם, ויש שנים קדמוניות, משום שאנו חיים במערכת של שנות עולם, ועל פי השנה שבה אנו חיים אנו מקבלים את ההשפעה, לכן מבקשים ברכה על השפעת החיים שלנו היום, שהיא השנה הזאת, וזוהי ברכה רוחנית, שתהיה שנה של השפעה⁴³⁹, ואת כל מיני תבואתה לטובה - נ"ל שזו בקשה שכולה על גשם, היינו שיהיה הרבה גשמיות, ובשפע, כמוכך מתוך השפעת הברכה בשנה, ולכן משום שכאן ישנה בקשה על הגשמה של הרוחני, יש לבקש שיהא השפע לטובה, שהרי בזה שייך גם צד השני ח"ו, ותן (ברכה/טל ומטר לברכה) על פני האדמה - נ"ל שזה על הקשר שבין העליונים לכאן, וזה הברכה מעליונים על פני האדמה (ע' לעיל גבורות גמשים שהגשם יחול פה בארץ), ובזמן ההסתר זהו רק ברכה, ובזמן הגילוי של טל ומטר, אז הטל בא ממטה למעלה, והמטר בא מלמעלה למטה, והם מתחברים יחד לפעול. ולעיל במשיב הרוח ומוריד הגשם היתה ההזכרה והשבח של הכח הזה, וכאן נאמרת הבקשה שתתגלה המידה הזאת, ושבענו מטובה - כל טוב היא קבלתה של הברכה, והיינו שהברכה הנ"ל תתקשר לחיים שלנו במידה כזו שלא נרצה עוד⁴⁴⁰, וברך שנתנו כשנים הטובות - השנים הטובות הם הגילוי של לעתיד לבא, וכך אנחנו מבקשים שהגילוי של הפרנסה שלנו מהעליונים יהיה כמו שיהיה הגילוי לעתיד⁴⁴¹. ועוד כתוב במדרש (ויקרא רבה ז/ד) כשנים קדמוניות-כשני שלמה, שאז היתה ההשפעה מעין הגילוי שלעתיד לבא, ברוך אתה ה' מברך השנים.

מקבץ נדחי עמו ישראל

איתא בגמ' (מגילה יז): ומה ראו לומר קיבוץ גליות לאחר ברכת השנים דכתיב ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא, ע"כ, והיינו שגילוי הפרנסה הוא כהקדמה לקיבוץ גלויות, ולכן הם באים אחד אחרי השני.

בכדי להבין זאת צ"ע מהי גאולה ומהו גלות. הבאנו (פרק ז) כבר דברי ברמב"ן (סוף בראשית): והנה הגלות (של מצרים) איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו - וכשיצאו ממצרים אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר, וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד א-לוה עלי אהליהם, והם הם המרכבה (ב"ר מז/ח), ואז נחשבו גאולים, ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד, ע"כ. ומבואר שיסוד ההבדל שבין הגלות והגאולה הוא אם כלל ישראל במעלת האבות ובהשראת השכינה, או לא. וא"כ טעם הקשר בין פרנסה לקיבוץ גליות על פי דברינו לעיל ברורים, שהרי כל השפעת הפרנסה היא גילוי ההנהגה הישירה כלפי כלל ישראל, וכשזה יהיה בשלמות, היינו שיתגלה הקשר שבין הקב"ה לכלל ישראל, שהוא השראת השכינה, שבזה יתגלה שה' שוכן בתוכנו, אז זהו בעצמו מצב של גאולה, וקיבוץ גליות.

וכתוב בגמרא (סנהדרין דף צח.) אין לך קץ מגולה מזה שנאמר ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל

וגו'. ומבואר שישנו ענין מיוחד בגילוי של הקץ. וצ"ע מדוע כאן יש צורך של גילוי?

צורך הגילוי מובן על פי הנ"ל, שכיון שהגאולה היא השראת השכינה על כלל ישראל, אם כן מובן שהרי זוהי איננה הוספה על המציאות הקיימת, אלא זוהי מערכת חדשה, שאין לה שום קשר למציאות הקיימת, ולכן בכדי שתתגלה המערכת החדשה ישנו צורך לכלות את המערכת הישנה. ובוזה שישראל נותנים פריים, הוא הוא היות הדברים הטבעיים נעדרים⁴⁴², וזהו ביטול עולם הטבע, ביטול עולם כמנהגו נוהג (ע"ז נד:), שהרי פירות ישראל הם כולם רוחניות, ובמערכת של עולם כמנהגו נוהג, אין שום מקום לרוחניות כלל.

אלא שעדיין קשה⁴⁴³ למה נתקנה ברכה זו, והרי כבר התפללנו גואל ישראל, ופירש רש"י במגילה (שם) שברכת גואל ישראל היא על הגאולה מהצרות, ואילו ברכת הקיבוץ היא על הגאולה מגלות, אם כן בכדי להבין את הברכה הזו צריך לדעת מהם חלקי הגלות, והגאולה מהם.

טבעה⁴⁴⁴ של כל מציאות שהיא נצרכת לג' דברים: א' שלא להיות משעובדת לאחר, שאם כן אין לה מציאות עצמית, ב' לא להיות מפוזרת, שאז אין מציאותה מקושרת להיות לדבר אחד, ג' להיות במקומה, והם ג' הבחינות של גלות, ועל זה אנו מתפללים, וכדלהלן:

תקע בשופר גדול לחרותנו - השופר הגדול⁴⁴⁵ בעצם מוציא עבדים לחרות, וכמו בשנת היוכל, ואם כן בחינת הגלות

שגורמת שאין לנו מציאות כזה שאנו משועבדים לאחרים, נתקנת על ידי תקיעת השופר הגדול שהיא היציאה מן השעבוד (ע' עוד בדברינו בתקיעת שופר של אלול). ונבאר יותר, כתוב במדרש (מדרש תהילים קז) כך היו ישראל נתונים בתוך מצרים, כעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה, וכשם שהרועה נותן יד בתוך מעיה ושומטו, כך עשה הקב"ה, שנאמר (דברים ד/לד) לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי, אמר רבי איבו בשם רבי יוסי בן זימרא, כשם שהזהבי הזה פושט ידו ונוטל הזהב מן הכור, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר (שם, כ) ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים, ע"כ.⁴⁴⁶ נתבאר כאן שני חסרונות שהיו בגלות מצרים, שהיא היסוד לגלות שלנו, והם שכלל ישראל היו מחוברים כאילו למצרים וטפלים להם, שעיי"ז לא היה לכלל ישראל מציאות בפני עצמם, וזהו המשל לעובר כמעיי אמו, ועוד שכלל ישראל היו תחת עולם של המצרים שהיו מחזיקים וגוברים עליהם, שלא ייצאו מרשותם, והוא המשל לזהב שבתוך הכור.

וממילא היציאה מגלות זו מחייבת התגברות על שתי הקשיים: א' מצד האומות ששולטים בנו, שהם פועלים בנו, ולכן זה מחייב התגברות להוציא אותנו מתחת ידם, ב' מצד ישראל שהם מצד עצמם היו חסרים מציאותם וטפלים למצרים. ולפי זה מובן מה דאמרינן בהגדה של פסח לרשע, אילו היה שם הוא לא היה נגאל, שהרי מעיקר היציאה והגאולה היא פירוד מההתבטלות לעם המשעבד, שזה כולל את השעבוד לרצונם של הגוים, ואילו הרשע עדיין מקושר לרצונם, וא"כ אין סיבה שייצא.

אלא שצריך לדעת שהגילוי של תקיעת שופר הגדול איננו גילוי חדש של דבר שלא היה קודם לכן, אלא זהו גילוי של עומק הענין, וזהו עצם הגילוי של תקע בשופר גדול, שהוא גילוי של עומק הרצון, של החסד הגדול, לגלות כל הפנים של רצונו ית', ושל עצמיות כלל ישראל (ע' דברינו להלן בשופר של אלול). ולכן מובן הדבר שע"י הגילוי הזה השעבוד ממילא אינו ראוי להיות, שהרי הקב"ה ברא כל אומה לעצמה⁴⁴⁷, וכל שעבוד גורם לביטול עצמיות האומה ההיא, שהרי היא משועבדת לאומה המשעבדת, וממילא מציאותה כאילו מבוטלת.

חז"ל⁴⁴⁸ מחלקים בין שופר שהוא גילוי רצונו ית' בעולם הטבע, לשופר הגדול שהוא גילוי רצונו ית' שמבטל כל מערכת הטבע, והוא הגילוי של ניסים, וזוהי הדרגה של משה רבינו הנ"ל (ברכת סלח לנו), ולכן מאד מובן שכנ"ל הגאולה שייכת רק בזכות משה רבינו⁴⁴⁹, שהמערכת של ניסים גלויים היה רק אצל משה רבינו ולא אצל האבות.

ושא נס לקבץ גליותינו - (על פי ישעיה יא/יב - ונשא נס לגוים ואסף נדחי ישראל) זהו האיחוד, והיינו שאחר שכלל ישראל יצאו מתחת שעבוד הגוים ונהיתה להם מציאות לעצמם, לאחר מכן ישנו תיקון נוסף, והוא שעל ידי נשיאת הנס ישנו קיבוץ של הפרטים למציאות אחת. ועומק הענין הוא, שכלל ישראל כולם מהוים מציאות אחת, והם ציבור שנקרא כנסת ישראל, ואליהם מכוונות כל הנהגת ה' ית', ועל פיהם מונהגת כל הנהגתו ית', ולכן בתוך הגלות כלול חסרון האיחוד של כלל ישראל, וחלק מעצם

הגאולה הוא האיחוד שלהם, שעל ידי זה הם מהווים מציאות אחת, לפעול יחד.

כתוב ברש"י (ישעיה ה/כו) ונשא - הקב"ה נס לגוים, ירמוז להם רמזים להתאסף ולבא עליהם, נשיאת נס הוא כמו כלונס ארוך ונותנין בראשו בגד ועולין בראש הר גבוה ורואין אותו מרחוק והוא סימן לקיבוץ בני אדם, ע"כ. על ידי נשיאת נס, שהוא לשון של הרמה, והיינו על ידי שמתרוממים וחוזרים אל השורש, אז זוכים לאחדות כלל ישראל, שהרי כל כלל ישראל הם בעצם גוף אחד, וכל פירוד הוא רק בגלל ההפרדה מהשורש ולא פירוד בעצם⁴⁵⁰.

ואיתא בגמרא דאין אוכלוסא בבבל (ברכות נח.), וטעם הדבר שעצם מקומם של כלל ישראל הוא בארץ ישראל, ולכן באמת לא שייך ציבור שלם בחוץ לארץ, ולכן צריך לתיקון נוסף, והוא, וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ - והיינו שאחרי ההתאחדות של כלל ישראל כציבור, מגיע השלב להגעתם לארץ ישראל. וטעם הדבר שיש לגאולה שייכות לארץ ישראל הוא, שעצם הנהגת ה' ית' היא דווקא דרך ארץ ישראל, והרי עצם הגאולה היא ההתאחדות עם הנהגתו ית', והיא קיימת בגלוי רק בארץ ישראל, שהרי כל השפעת שאר המקומות היא אך ורק דרך ארץ ישראל. וזה פירוש מה שכתוב (כתובות קי:) כל מי שגר בחוצה לארץ דומה למי שאין לו אלוה, אין לו אלוה-⁴⁵¹ פירושו, לעזרו ולסייעו שזה מעשה א-לוה, והיינו שחוץ לארץ מונהג על ידי המלאכים, אבל בארץ ישראל ישנה הנהגה ישירה מהנהגתו ית', ולכן דווקא כאן שייך שיהיו גאולים לגמרי. ואם כן מוכן מהם שני הקיבוצים,

האחד הוא שכלל ישראל יהיו יחד ויתגלו כעם, ועוד שיחזרו העם למקומם - מקום גילוי השכינה.

ברוך אתה ה' מקבץ נדחי עמו ישראל - היינו שעצם כלל ישראל הם בגאולה, אלא שיש לקבץ את הנדחים⁴⁵², ולכן משבחים את המידה, שה' גואל את הנדחים, וסופה היא הקיבוץ אל ארץ ישראל.

מלך אוהב צדקה ומשפט

איתא בגמ' (מגילה יז): כיון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים, שנאמר ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגין וכתיב ואשיבה שופטיך כבראשונה, ופי' רש"י קודם שנתייטבו בירושלים, שנאמר ואסירה כל בדיליך, ועל ידי כך ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה כמו לשעבר, ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה, לכן סמכם לקבוץ גליות, והשיבה שופטינו וצדקינו במשפט, ע"כ. ומבואר שאף לאחר הקיבוץ, עדיין לא תשרה השכינה עד שיגמר כל התהליך של אחר הקיבוץ, והשלב הראשון בו הוא עשיית הדין ברשעים, וזהו תלוי בדיינים בפרט, וננסה להבין הענין.

כתוב ברש"י (שמות כא/א) ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש (ס"א המזבח), ע"כ.⁴⁵³ טעם הדבר שסנהדרין יושבים אצל המזבח, משום ששניהם פועלים אותו סוג פעולה, שהמזבח עושה שלום בין כלל ישראל לאביהם שבשמים, שעליו מקריבים את הקרבנות, וקרבתו הוא

מלשון קירוב, שעל ידו מתקרבים אל ה' ית', והקירוב והאיחוד הם סוד השלום, ששלום הוא מלשון שלימות שהכל נמצא במקומו. ועד"ז גם דין מטיל שלום בעולם, וכן כתוב במדרש (מכילתא משפטים א') רבי שמעון אומר מה ראו דינין לקדום לכל מצות שבתורה, שכשהדין בין אדם לחבירו תחרות ביניהם, נפסק הדין נעשה שלום ביניהם ע"כ. ומבואר שגם המזבח וגם הדין מתקשרים ועושים שלום, והוא הטעם שלשכת הגזית, והמזבח, הם כאמצע העולם, שהאמצע הוא המקשר את כל החלקים. ולכן מובן מאד הצורך בכרכת הדין אחרי הקיבוץ, שאפילו לאחר הקיבוץ אם אין הכל במקומו אין עדיין שלום, ואי אפשר שתשרה שכינה.

כתוב ברש"י (שמות כא/א) ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - (גיטין פח) ולא לפני עו"א, ואפי' ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני ארמיים מחלל את השם ומייקר את שם האלילים להשביחם (ס"א להחשיבם) שנא' (דברים לב) כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים, כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם (אלוהיהם), ע"כ. וקשה הדבר להבין במה יש כאן בפרט חילול ה' וייקור לאלילים?

הסבר הדבר הוא שהשלום יכול לבוא רק מאלוקות⁴⁵⁴, וע' גמ' (שבת י:) אסור לאדם שיתן לחבירו שלום בבית המרחץ משום שנא' ויקרא לו ה' שלום ע"כ. מותר לומר אמת בבית המרחץ אף שזהו חותמו של הקב"ה, משום שזהו איננו שמו, אבל שלום אסור לומר בבית המרחץ מפני שהוא שמו. וטעם הדבר הוא, שה' עושה שלום בין כל הנמצאים, שהרי לולא זה לא היה לעולם קיום, שהרי

הנמצאים הם הפכים, והוא ית' הוא הכולל הכל, והוא המשלים הכל, שרק בידו ית' לקשר ולאחד את הכל, וזהו עצם השלום, וזהו איננו תואר שהוא פועל, אלא זהו דבר עצמי אצלו ית', ולכן שמו שלום בדווקא שהוא שורש הכל, וממילא מעל הכל, וממילא בו נמצא סוף הכל, וכל שאיפתם של כל הדברים היא, רק להגיע אליו ית'. והרי כל חסרון של שלום הוא, כאשר אחד נכנס למקומו של השני, שאז אחד נדחה מפני חבירו, אבל כאשר הכל מושלם ובמקומו, ישנו שלום.

ומכיון שכל שלום נגרם על ידי הדין, שע"ז כל דבר במקומו כנ"ל, אז כל מציאות הדין הוא שהנידון שם את עצמו תחת הדין, שהדין לפניו כמגלה רצון אלקות, (ולכן דיין נקרא אלהים שהוא בעל כח), ואם עושים כך ח"ו לע"ז ולערכאות זהו דבר נורא ואיום, וזהו ממש חילול ה' (⁴⁵⁵חילול ה' הוא מלשון חלל היינו שהוא גורם שגילוי הנהגתו ית' נחסרת). והוא הכתוב (דברים א/יז) כי המשפט לא-להים הוא. והוא הוא הכתוב (שבת י). היושב ודן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שזהו קיום העולם. ומזה שכתוב אלקים נצב בעדת אל (תהלים פכ/א) למדו רבותינו⁴⁵⁶ שה' ית' עם הדיין, שהם שותפים וכנ"ל.

וכן כתוב (שבת קלט). אין הפורעניות בא לעולם אלא בשביל דיני ישראל, שהדיינים הם אלה שמעמידים את מידת הדין בכלל ישראל, וכאשר הם אינם שלמים, אז אין דין כראוי אצל כלל ישראל, וכלל ישראל צריכים את מידת הדין, ואם זה איננו בא ע"י משפט הדיינים, זה בא דרך פורעניות⁴⁵⁷. והיא הא איתא במדרש (תנחומא משפטים ה') ואלה המשפטים אשר תשים, דבר אחר דור