

ספר

בלבבי
משכן אבנה

שבת קודש

הכנה לשבת קודש

ספר

בלבבי משכן אבנה

שבת קודש



הכנה לשבת קודש



נכתב ונערך מתוך סרטי הקלטה

הפצה ראשית

ספרי 
אברמוביץ

03-5782270

המעוניין בדיסקים מהם
נערכו ספר זה ושאר ספרי המחבר
ובכל ענייני הספרים
יפנה לטל': 052.763.8588
info@bilvavi.net

שיעורי "בלבבי משכן אבנה"
מופיעים ב"קול הלשון"
טל. בארץ: 073.295.1245
USA 718.395.2440

ההסכמות הודפסו בשער
ספרי "בלבבי משכן אבנה"
והרוצה לראותם יעיין שם.

לוחות, הדפסה וכריכה
"אמונה וחסד בע"מ" ירושלים

תוכן הענינים

א.....שלוש שבתות

הדרגה בהארת קדושת השבת ⇨ הארת קדושת השבת - שלשה ימים קודם השבת ⇨ מדתו של שמאי הזקן - מחד שביך לשבתך ⇨ אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים ⇨ שני סוגי שבתות - שבתה מפעולה ושבתה של העדר פעולה ⇨ שבת קודש - כאילו כל מלאכתך עשויה ⇨ ששת ימי המעשה - ממוצע בין השבת הקודמת לשבת הבאה ⇨ "כנסת ישראל היא בן זוגך" ⇨ שבת קודש - מקור הברכה ⇨ עסקה של שבת כפול - שבתה קודם הפעולה ולאחר הפעולה ⇨ שבת קודש - מעין העולם הבא ⇨ סוד השמונה ימים - שבתה פעולה שבתה ⇨ הפעולה היא אמצע - בסוד הפשרה ⇨ בסוד העיגול - השבת היא נקודת האמצע ⇨ שבת קודש בתפיסה של אדם הראשון קודם החטא ⇨ שבת מלשון - תשובה ⇨ האור הפנימי של שבת קודש ⇨ מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת - אור של פעולה ⇨ יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים ⇨ השבת מגשרת בין העולמות - עוה"ז ועוה"ב

ב.....שרשי ההכנה לשבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה

הכנה לשבת קודש - במחשבה בדיבור ובמעשה ⇨ הכנות של פעולה ושל אי-פעולה ⇨ שני אופנים בקבלת השבת - היציאה לקראתה והצפייה אליה ⇨ שורש ההכנה לש"ק בפעולה ובהעדר פעולה - בחינת זכור ושמור ⇨ זכור לגוי ושמור לישראל ⇨ הלוחות הראשונות נשתברו, והשניות בחינת שמור - נשתמרו ⇨ מתנה טובה יש לי בבית גנוזי ושבת שמה ⇨ "שמור" מלשון המתנה וציפיה ⇨ שבת פרטית ושבת כללית ⇨ ששת ימי המעשה - ששה קיום - שש תקוות ⇨ לוחות ושברי לוחות מונחים בארון - חיבור הזכור עם השמור ⇨ אחדות הזכור והשמור בנפש ⇨ כל מזונותיו של אדם קצובים לו - חוץ מהוצאת שבת ויו"ט ⇨ שבת קודש - שורש אור האמונה ⇨ שבת קודש "יומא דנשמתא" - גילוי אור האמונה בנפש ⇨ זכור - בחינת הפעולה, ככלי לגילוי אור האמונה ⇨ עבודת האדם לצרף את אור האמונה בכל פעולותיו ⇨ נשאת ונתת באמונה - ציפית לישועה ⇨ הציפיה שורשה ברצון, והרצון הוא צינור להמשכת האור ⇨ הארת השבת דלעתיד באלף השישי - אורו של משיח ⇨ המשכת אורו של משיח השתא - כפי ערך הציפיה אליו

ג.....הפרשת חלה

הוספה הנובעת מחסר והוספה הבאה מהשלמות ⇨ שורש מצות הפרשת חלה - תיקון הפגם של חטא אדה"ר ⇨ שיעור חלה מ"ג ביצים שמשמעותו 'גם' - תוספת ⇨ חלה משורש ח"ל לשון חלל, היפך המשמעות של תוספת ⇨ כל שני הפכים - בשורשם הם אחד ⇨ כל פעולות האדם שורשם בחסר, משא"כ פעולות הבורא ית"ש ⇨ פעולת הבורא ית' - בסוד תוספת שלא מחמת

חסר ✦ האדם יונק את חיותו וקשריו עם בנ"א ע"ג תפיסה של חסר ✦ הקשר עם בורא עולם
 אינו יכול להבנות ע"ג תפיסה של חסר ✦ תפיסה עמוקה בנפש של פעולה שלא מחמת חסר ✦
 הטבעים בבריאה פועלים שלא מחמת חסר - לימוד לנפש האדם ✦ פעולה שלא מחמת חסר -
 עבודה לשמה ✦ גמ' דקדושה - תוספת שלא מחמת חסר ✦ כלי מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק -
 יהב חכמתא לחכימין ✦ חסד ורחמים - נתינה מחמת חסר ושלא מחמת חסר ✦ האומר סלע זה
 לצדקה בשביל שיחיו בני - הרי זה צדיק גמור ✦ הקב"ה משפיע רק על הנקודה האמיתית
 שבנפש - נקודת הלשמה ✦ לחם אבירים אכל איש - אכילה שלא מחמת חסר ✦ שורש בנין
 האשה - בתפיסה שאין בה חסר ✦ תוספת שבת - תפיסה בנפש של הוספה על השלם ✦ הפרשה
 שיוצרת חסר, לעומת הפרשה שהיא מקור לריבוי ✦ חטא אדה"ר - תפיסה של חסר ✦ ישראל
 מוסיפים והולכים - תוספת ע"ג שלמות, משא"כ האומות

"טועמיה חיים זכו".....סו

מצוה לטעום התבשילין בערב שבת קודש ✦ פעולת טעימה מוזכרת בתורה רק בפרשת המן ✦
 עומר לגולגולת בשווה - לכל אדם ובכל יום ✦ המן - שורש כל הטעמים כולם ✦ טעם החיך
 וטעם שכלי, מטעם וטעמי המקרא ✦ טעם מושג וטעם שאינו מושג ✦ "מטעם" - למעלה מן
 הטעם ✦ סוד ריבוי הטעמים בדורנו ✦ שורש עולם הטעם הוא אחד - טעמו וראו כי טוב ה' ✦
 אורו של משיח - גילוי עולם של טעם אחד ✦ חילוקי הטעמים שבמן - מצד הגוף ולא מצד
 הנשמה ✦ לחם מן השמים - בלי התלבשות של החומר ✦ מן של ששת ימי המעשה ומן של
 שבת קודש ✦ שתי תפיסות במן - שמן ודבש ✦ לחם מן השמים - תפיסה של אחדות ✦ מן של
 שבת במקורו לא היה כפול - סוד שגגתו של מרע"ה ✦ ריבוי הטעמים במן - שורש מצות ריבוי
 מטעמים לכבוד שבת ✦ שבת - שמא דקודשא בריך הוא ✦ בשבת קודש נברא דבר אחד - באה
 שבת באה מנוחה ✦ 'טעם' אותיות 'מעט' - תכלית הטעם של ימי החול ✦ טעם כעיקר - תכלית
 הטעם להתחבר לעיקר ✦ טעם ולמעלה מן הטעם ✦ עיקר העבודה - להגיע מן הטעם לעיקר ✦
 תכלית האכילה להביא לאחדות עם הקב"ה ולא לכבודות הגוף

רחיצה לכבוד שבת קודש - נמעשה - בדיבור - במחשבה.....פה

מצוה לרחוץ בערב שבת קודש ✦ רחיצת רגלים אצל אברהם אע"ה כהתנקות מע"ז ✦ רחיצת
 פנים ביוסף ורחיצת ידים בבני אהרון הכהנים ✦ עבודת ששת ימי המעשה ביחס לשבת קודש -
 בחינת ע"ז ✦ עומק הרחיצה בע"ש - טהרה מימי החול ✦ רחיצת המלאכים - עליה למדרגת
 אע"ה ✦ נהר דינור - התנקות הנשמה מתפיסת העוה"ז ✦ רחיצה לכבוד שבת - התנקות
 מתפיסת החולין של ימי המעשה ✦ פניו ידיו ורגליו - רחיצת כל הקומה כולה ✦ יד ורגל בבת
 אחת - ביטוי לרחיצת כל קומת האדם ✦ רחיצת הפנים - סוד הבכי ✦ נקיות בשבת קודש -
 במעשה בדיבור ובמחשבה ✦ השפעה של קדושת שבת לא תתכן בכלים של חול ✦ הכנת

הכלים לקדושת השבת - בעצומן של ששת ימי המעשה ✦ הפשטת הלבושים במעשה דיבור ומחשבה - ורחיצתן ✦ ניקוי המחשבה - סוד הדמעות ✦ הדמעות - מותרים המח שיוצאים לחוץ ✦ טהרת המח והמחשבה ע"י כבי - סוד התשובה ✦ נקיון המחשבה - הפשטת התפיסה של ששת ימי המעשה ✦ נקיון המחשבה בעומק - גילוי תפיסה חדשה בנפש ובמחשבה ✦ נשמה יתירה - נשמה חדשה דוגמת נשמת הגר ✦ שבת קודש - שינוי של כל תפיסת החיים

בגדי שבת קודש - לבושי חול ושבת - גוף ונשמה..... קג

וכבדתו - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול ✦ בגד מלשון בגידה - אל תיקרי בגדיו אלא בוגדיו ✦ בגדי עשו החמודות - בגדו של אדם הראשון ✦ לבוש מלשון לא-בושה ✦ בגדו של אדם הראשון קודם החטא - בגד של נשמה ✦ אין הויה בנבראים שאין לה לבוש ✦ שלושה סוגי לבושים ✦ שלושה סיבות בלבישת בגדים ✦ בגדי שבת קודש ובגדי הכנה לשבת קודש ✦ בגדי החול ביחס לש"ק כחיס בגדי קטן לאיש גדול ✦ הארת לבושי השבת לששת ימי המעשה ✦ בגדי שבת לכבוד ותפארת - לבד מהיותם לשם צניעות וצינה ✦ בגדי כבוד - בגדי נשמה שנקראת כבוד ✦ בגד של גוף ובגד של נשמה ✦ ת"ח בחינת שבת - צריך ללבוש בגדי כבוד גם בימי החול ✦ אם יש לו להחליף יחליף ואם אין לו - ישלשל בבגדיו ✦ ישלשל בבגדיו - למטה מן העקב ✦ כיסוי הרגל בבגדים - הארת לבושי השבת במקום הבגידה ✦ מלוה מלכה - המשכת אור השבת לששת ימי המעשה ✦ עיקר הלבוש הוא לחוץ - הארת הכבוד והתפארת בחיצוניות ✦ סוד האחדות שבלבוש ✦ סודרא - סוד ה' ליראיו ✦ תיקון הלבוש - כלי לצניעות וקדושה ✦ לבושי השבת - שמירת חום הנשמה שמתלהטת לבוראה

שנים מקרא ואחד תרגום..... קכד

לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ✦ התרגום זכה מפני שניתן בסיני ✦ אל תהי לשון ארמית קלה בעיניך ✦ כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות ✦ תרגום אונקלוס - הנשיקה בין שבעים לשונות ללשון הקודש ✦ התרגום מגשר בין שבעים אומות ללשה"ק - שהוא שורש חיותן ✦ סוד התרגום - הארת התורה הקדושה לכל האומות כולם ✦ שנים מקרא ואחד תרגום - חובה ✦ לשה"ק ושבעים לשון - כלל ופרט ✦ הואיל משה באר את התורה - בשבעים לשון ✦ באר היטב - בשבעים לשון ✦ שנים מקרא ואחד תרגום - אפילו עטרות ודיבון ✦ לעתיד לבוא - שפה אחת לכל העמים ✦ לשה"ק ושבעים לשון - אחדות ופירוד ✦ לשון הקודש - "שפה אחת" בעצם ✦ תכלית הכל לחזור לשפה אחת ודברים אחדים ✦ שלמות צירופי האותיות לעת"ל - ע"י תיקון האומות ולשונותם ✦ תכלית התרגום להחזירו למקרא ✦ קריאת שמורת לפני השבת בסוד "והכינו את אשר יביאו" ✦ אין מוסרין דברי תורה לגוי ✦ אפילו עטרות ודיבון - תיבות שחזרו כבר לשרשן הפנימי ✦ מקרא תרגום מקרא - בנפש במקום ובזמן ✦ סוד המועדים - הארת יום שכולו שבת בשאר ימות השנה ✦ כל המועדים עתידין ליבטל - חוץ מפורים ✦ סוד גאולת פורים

"עשרתם".....קמו

"ויתן לו מעשר מכל" ✦ "עשר אעשרנו לך" - שני עישורין ✦ השבוע - שבועה ימים ובעומק עשרה ✦ שני עישורין - מראשית לאחרית ומאחרית לראשית ✦ עשר אעשרנו - שתי תפיסות של מעשר ✦ עשרה מאמרות - עשרה שערים ✦ עשרה מאמרות בחינת עשירות כי אצלו ית' אין חסר ✦ עשר תעשר - עשר בשביל שתתעשר ✦ וימצא בשנה ההיא מאה שערים - ויברכהו ה' ✦ אברהם לא לקח לעצמו כלום לבד מן המעשר ✦ תפיסת הנבראים היא רק בנקודה העשירית ✦ זה השער לה' צדיקים יבואו בו - הצדיקים הם השער ✦ ויתן לו מעשר מכל - נתינה מתפיסה של "יש לי כל" ✦ המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש ✦ חומש ומעשר - לשמה ושלא לשמה ✦ מי שטרח בע"ש יאכל בשבת - פתיחת פתח לברכת השבת ✦ השתדלות - פתיחת שער לברכת ה' ✦ אין הטבל מתחייב במעשר - עד שיראה פני הבית ✦ ערב שבת קודש - סוף השערים ✦ אספקלריא המאירה - עומק העברת השפע ע"י הצדיק ✦ עבודת האדם לפתוח פתח - להיות זך ✦ היש בה עץ - צדיק שמגין על דורו כעץ ✦ ההכנה לשבת קודש - לפתוח שער להאיר את אורה לרבים ✦ היגיעה בששת ימי המעשה - זיכוך נקודת החומר

"ערכתם" - עירובי תחומין.....קע

"אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" ✦ עירובי תחומין - תוחם ומגדיר את מקומו של האדם ✦ אלפים אמה - עגולות או מרובעות ✦ המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים - היפך התחום ✦ שבת דהשתא יש לה סוף, ודלעתיד - אין לה סוף ✦ יציאה חוץ לתחום - חיבור לנחלה בלי מצרים ✦ "אם תשיב משבת רגליך" ✦ "איזהו עשיר השמח בחלקו" ✦ אם תשיב משבת רגליך - השבתת תפיסת הרגלים ✦ "וקראת לשבת עונג" ✦ צינור של שבת ושל ימי המעשה - כשזה נפתח זה נסתם ✦ הילוכך בחול לעומת הילוכך בשבת ✦ סוד העירוב - לכלול הכל ברשות היחיד פנימה ✦ השלם שאין בו חסר - אין הרע יכול לדבוק בו ✦ לעתיד לבוא אין חסר ואין תחומין ✦ שני צדדים למטבע - שבת קודש וששת ימי המעשה ✦ השבתת הרגלים והפעלתם ✦ תכלית העבודה של ימי המעשה - ביטול הגוף החומרי ✦ התשת הגוף בששת ימי המעשה - הכנה להתגלות הנשמה בש"ק ✦ שני מהלכים של שביתה ממלאכה ✦ סוד התחומין בשבת קודש ✦ התחום מכניס את האדם לעולם פנימי שאין בו חסר ✦ העירוב העמוק ביותר - עירוב הגבול עם הבלתי-גבולי

"הדליקו את הנר".....קצ

שני נרות - אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור ✦ נשמתו של אדם קרויה נר ✦ שתי בחינות בשבת קודש ושתי הבחנות בנשמות ✦ "אחת דבר אלקים" - זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו ✦ הדלקת הנר - נגיעה באור הקדום ✦ סוד איסור הבערה בשבת - שרגא בטיהרא מאי אהני ✦ עשרתם ערכתם - הדליקו את הנר ✦ הדלקת הנר - תיקון לחטא אדה"ר שבו כבה נרו של עולם ✦

מעיקרא היה רק נר אחד - דוגמת אדה"ר שנברא יחידי ✦ מנהג הדלקת הנר כמנין בני הבית ✦
הדלקת הנר - בכניסת השבת וביציאתה ✦ האור של מוצש"ק בא בידי אדם - בחינת הנהגת
האדם את עצמו ✦ האור של מוצש"ק בא מחיכוך של שנים ואינו אחד ✦ אחדות ופירוד בנר של
ש"ק ובנר של הברלה ✦ תכלית הדלקת הנר - משום שלום בית ✦ סוד ההכנה לשבת קודש -
רוא דאחד ✦ סוד האחד - סוד השלום ✦ "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" ✦ מקשה
זהב - תפיסה של נר אחד ✦ "עד שתהא שלהבת עולה מאליה" ✦ הדלקת הנר - גילוי האחדות
שקיים בבריאה ✦ צדיקים בפני שכינה כנר בפני אבוקה ✦ סוד הכנת הנרות לכבוד שבת - הכנה
בלי הדלקה

עבודת הצפרנים - בכניסת השבת - וביציאתה..... רח

מצוה לגלח הצפרנים בערב שבת ✦ לבושו של אדם הראשון עור צפורן וענן כבוד מכסה עליו
✦ הצפרנים - רושם מאורו של אדה"ר קודם החטא ✦ הצפרנים הם מותרים הלב - לב האבן
שלאחר החטא ✦ גזיזת הצפרנים בבחינת "והסרתי את לב האבן מבשרכם" ✦ נר ההבדלה מאיר
את הפסולת הגדל בצפרנים במוצש"ק ✦ מקום ההבדלה היחיד שבגוף האדם נמצא בצפרנים ✦
הבדלה בחונן הדעת - דעת המבדלת ודעת המחברת ✦ אחר שמבדילין את החול מהקודש -
חזורים ומקדישין אותו ✦ ג' מדרגות בצפרנים ✦ צדיק קוברן - העלמת זכרון החטא ✦ חסיד
שורפן - ביטול החטא וכלויו מן העולם ✦ עבודת החסיד להפוך את לב האבן ללב בשר ✦
החסידות העמוקה ביותר - הנכונות לסבול למען הזולת ✦ הצפרנים - מקום גילוי שורש החטא
של עץ הדעת ✦ מצות הפריעה שבצפורן - סילוק נקודת ההעלם ✦ ג' עבודות בצפרנים - הכנעה
הברלה והמתקה ✦ צפורן העודפת על הבשר - בחינת אבר מת ✦ במוצש"ק מתחילין הצפרנים
לגדול - גילוי מציאות של העדר ✦ חלק הרע שבצפרנים הוא שורש המות ומצוה לבטלו ולאבדו

בין השמשות - אחדות שמים וארץ..... רכד

בין השמשות - ספק יום ספק לילה ✦ עשרה דברים נבראו בין השמשות ✦ בין השמשות מכל
בעומק גם את היום וגם את לילה ✦ בין השמשות - גשר להאיר את אור השבת בימות החול ✦
בעשרה מאמרות נברא העולם ✦ בלועי קורח ירדו חיים שאולה - נשמה וגוף בבת אחת ✦ ששת
ימי המעשה ושבת - גוף ונשמה, וביה"ש מאחד ביניהם ✦ כי כל העדה כולם קדושים - אחדות
הנשמה והגוף ✦ השדים - אורות בלי כלים ✦ הסכנה שבערב שבת בין השמשות ✦ בין
השמשות - הארת שבת קודש בכלים דחול ✦ כלות של חיוב וכלות דשלילה בכלים של בין
השמשות ✦ עקבתא דמשיחא - ביה"ש דשית אלפי שנין ✦ כח הכלות שבנפש יש לו שני פנים -
חיובי ושלילי ✦ פי הארץ - לחיוב ושלילה ✦ פי הבאר - חיבור של כח הרוחני עם כח הגשמי
✦ עומק החטא של משה רע"ה ✦ הארת הרוחני בגשמי בהכנות לשבת קודש ✦ במתן תורה
התחדש החיבור הגמור של החומר והרוח ✦ פי האתון נגלה לבלעם שאיחד חומר ורוח בחיבור
שלילי ✦ פי הארץ פי הבאר ופי האתון - בשורש הם אחד ✦ כח הפה - שורש האחדות הגמורה

פנימיות הקשת - היקש הנבראים לבוראם.....רמד

את קשתי נתתי בענן ✧ קשת מלשון היקש - לשון השתוות ✧ הקשת - גילוי במהות הנבראים שאין להם כילוי ✧ כשתאיר הקשת - צפה לרגליו של משיח ✧ בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ✧ עשרה דברים - עשרה מאמרות ✧ יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ ✧ ל"ט מלאכות בבחינת טל אורות - סוד תחיית המתים ✧ הידמות לבורא ית' בא' משני פנים - מכח שביתה או פעולה ✧ עומק העדות שבמשכן ✧ בנין המשכן וביהמ"ק - אינו דוחה את השבת ✧ אבות מלאכות ארבעים - חסר אחת ✧ בראשית - שורש המאמרות שבהם נברא העולם ✧ שביתה בכח ובפועל ✧ שביתה מן המלאכה בפועל ושביתה מעיקרא - בשורש ✧ כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם ✧ הקשת כחצי גורן עגולה - חצי צורה ✧ סוד הקשת - התאחדות בנפש עם הבורא ית"ש

מן מן השמים - עלית ארץ לשמים.....רסב

המן ירד לישראל במידה שוה - עומר לגולגולת ✧ לחם שנבלע באברים - כולו טוב ללא פסולת ✧ שלש מדרגות בירידת המן ✧ המן ירד לצדיקים ללא טרחה - אור של מזון שקודם החטא ✧ המן מצד עצמו הוא למעלה מן הטעם ✧ המן הוא לחם מן השמים - ללא נגיעה בארץ ✧ לחם שנבלע באיברים - העלאת האברים למדרגת המן ✧ תיקון הרע שבגוף בכח אכילת המן ✧ תכלית המן להעלות את החומר כולו למדרגת שמים ✧ שורש כל דבר הוא בטעם - העלאת הטעם מעלה את שורשו ✧ לחם מן השמים - סוד הקשר של החומר לרוח ✧ שני העומר לאחד - סוד האיחוד של ימי המעשה עם ש"ק ✧ המזון בש"ק הוא רק מצד הגוף שנטפל לה - לא מצד עצמה ✧ עונג שבת בפנימיות ובחיצוניות ✧ לחם מן השמים - עולם ברור ✧ ביה"ש בחיצוניות יוצר בלבול ובפנימיות - בירור ✧ בין השמשות - יציאה מתפיסת החושך ✧ הכתב והמכתב והלוחות ✧ ביה"ש - עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו



שלוש שבתות

שבת קודש היא משורשי יסודות היהדות והאמונה. זהו נושא רחב מאוד, ועמוק מאוד. אם באנו לדבר על תוכן שבת קודש, יכלה הזמן, והדברים לא יכלו.

ננסה בעזרת הבורא ית' לגעת בדברים, בכדי שהם יהיו קרובים אלינו יותר, עד אשר נזכה שתהיה השבת בבחינת כלה, שבאה אל תוכנו.

הדרגה בהאררת קדושת השבת

תחילה נבאר אימתי מתחילה שבת קודש. ישנם שבועה ימים בשבוע, ויום השביעי הוא יום שבת קודש. מאימתי הוא תחילת יום שבת קודש?

בודאי שמעצם היום, יש לו את זמנו. אבל נתבונן ונראה כמה וכמה הבחנות, שהאור של שבת קודש מתחיל עוד לפני שמגיעה השבת.

נתבונן תחילה בזמנים הסמוכים לשבת קודש, ומתוך כך נרחיב ונראה שישנם זמנים קדומים יותר ויותר.

מעיקר הדין, השבת צריכה לחול בשקיעת החמה. מדין התורה, היום מתחיל בלילה, ומסתיים בסוף היום שלמחרתו – "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" (בראשית א,ה). אם כן תחילת זמנה של שבת קודש הוא משקיעת החמה. זהו מעיקרא דדינא. אלא, מכיון שא"א לשער את הזמן המדויק, לכן צריך האדם לפרוש מעט קודם, לצאת מן הספק.

יתר על כן, יש מצות תוספת שבת, והיא מצוה מדאורייתא להוסיף מחול על הקודש, שמוסיפים ומחילים את קדושת השבת כבר מיום ששי, קודם שמגיע זמנה. זוהי אינה חומרא, אלא מצוה גמורה מן התורה להוסיף קדושת שבת

קודש – גם בזמן שהוא חול, שאנו מקדשים אותו, ומחילים עליו את קדושת השבת.

יתרה מזו, עד מתי מותר לעשות מלאכה ביום ששי? מלאכה שהיא צורך שבת – מותר לעשות עד השבת. אבל מלאכות של חול שאינם לצורך השבת, מותרות רק עד המנחה. אבל מן המנחה ולמעלה אין לעשותן, כמבואר בגמרא (פסחים ג, ב), ונפסק בשו"ע (סימן רנא).

נמצא אם כן שהאור של קדושת השבת יש לו הדרגה. תחילה תוספת שבת – כמה דקות לפני השבת. ולמעלה מכך – מן המנחה ולמעלה, שאסור לעשות מלאכה מפני קדושת השבת.

יתר על כן, כבר בבוקר יום הששי יש מצוה לדאוג לצרכי השבת, ולהכין את מאכלי השבת. כמו שאמרה תורה: "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (שמות טז, ה).

נמצא שהאדם צריך להכין את עצמו לשבת קודש – כבר מיום ששי בבוקר, ולא רק מחצות או מן המנחה ולמעלה [מנחה קטנה או מנחה גדולה, כמבואר בפוסקים], אלא כבר מיום ששי בבוקר מתחיל המהלך של קדושת השבת. אלו הם דברים שתקפים לדינא, ונפסקו בשו"ע, לא דברי חסידות ומוסר.

הארת קדושת השבת – שלשה ימים קודם השבת

גם יתרה מזו מצאנו בגמרא (שבת יט, א): "אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם לשבת". וכן נפסק בשו"ע (סימן רמח). ויש בזה כמה פרטי דינים כמבואר שם. ומ"מ, שלושה ימים קודם השבת מותר לצאת בספינה, אבל מיום רביעי ואילך אסור לצאת, מפני קדושת השבת. ונאמרו בזה כמה סיבות ברבותינו הראשונים, או שמא יבוא לידי חילול שבת, או מפני שיהיה לו צער בשבת, כי שלושה ימים ראשונים האדם מצטער בנוסעו בספינה.

נמצא, שיש הנהגות של שבת, שתחילתן כבר משלושה ימים לפני השבת, מפני קדושת השבת. ומליל רביעי כבר אסור לו לאדם להפליג בספינה.

הרי לפנינו שהדינים של קדושת שבת – מתרחבים.

שלוש שבתות

ג

הטעם הפנימי לשלושה ימים [אף שלא נזכר בגמרא], ידוע מהאריז"ל, כי הרי יש לאדם נפש רוח ונשמה, ובשלושה זמנים בשבת קודש – הם נכנסים באדם [בסוד תוספת], אבל תחילת כניסתן באדם – הוא מיום רביעי:

הנפש נכנסת ביום רביעי, הרוח ביום חמישי, והנשמה ביום שישי. ומשום כך, שלושה ימים קודם השבת אסור לאדם להפליג בספינה, כי הוא מתחיל לקבל את האור של השבת כבר מיום רביעי.

נמצאנו למדים, שישנן כמה וכמה הבחנות בהארת קדושת השבת, קודם השבת:
א. פרישה מספק מלאכה בערב שבת סמוך לבין השמשות, ב. תוספת שבת, ג. איסור מלאכה מן המנחה ולמעלה, ד. ששי בבוקר – והכינו את אשר יביאו, ה. שלושה ימים לפני השבת – כבר התחיל אור השבת.

מדתו של שמאי הזקן – מחד שביך לשבתך

אמנם, ישנה הבחנה נוספת רחבה יותר, והיא מדתו של שמאי הזקן, כדאיתא בגמרא (ביצה טו,א): "אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה נאה אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה". הרי שכל דבר טוב שהיה מוצא, כבר מיום ראשון – היה קונה אותו לכבוד שבת. "בית שמאי אומרים מחד שביך לשבתך" (שם), מיום ראשון בשבת יש לדאוג לשבת [לכן אנחנו אומרים: היום יום ראשון בשבת, היום יום שני בשבת].

נמצא שכבר מתחילת השבוע יש אחיזה להארת שבת. והרי שכל השבוע הוא בעצם הכנה לשבת. מתי היא א"כ שבת קודש?

בהסתכלות הפשוטה – שבת קודש היא ביום השבת! אבל כאשר מתבוננים יותר מבחינים, שהשבת מתחילה בעצם כבר מיום ראשון, ויש לזה השלכות למעשה ע"פ דין, כמו שנתבאר.

אבל כאשר נעמיק יותר נבחין, שהשבת מתחילה עוד קודם לכן. כיצד יתכן הדבר? שבת קודש מתחילה כבר בשבת הקודמת! זהו השורש העמוק של כל שבת, ששורשה בעצם הוא בשבת הקודמת, ולא בשבת הזו בלבד, כמו שיבואר בע"ה.

הרי שמתחילה נתבאר ששורשה של השבת הוא לא רק בשבת, אלא כבר ביום ששי, ולמעלה מכך ביום רביעי, ולמעלה מכך – ביום ראשון. אבל בעומק נבין, שהשבת בעצם מתחילה – כבר בשבת הקודמת.

אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים

נסביר את המושגים. אמרו בגמרא (שבת ק"ח, ב): "אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים".

ויש להבין מדוע דוקא שתי שבתות, שלכאורה אם השבת הוא דבר נשגב כל כך, א"כ גם בשבת אחת היו צריכים להגאל [יש אמנם לשונות במדרשים שאפילו שמרו שבת אחת, ראה זוהר חדש פ' יתרו: "ואלמלא נטרין ישראל שבת אחת כהלכתה מיד נגאלין", אבל לשון הגמרא הוא שתי שבתות], ואם ח"ו לא די בשבת אחת, מדוע דוקא שתיים?

תשובה לדבר: ישנו נידון בגמרא מה דינו של אדם המהלך במדבר, ואיבד את התאריך, ועתה איננו יודע מתי שבת. מה עליו לעשות כדי לשמור את השבת? יש בזה שתי שיטות (שבת ט"ב): "אמר רב הונא היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד. חייא בר רב אומר משמר יום אחד ומונה ששה".

כלומר, שלדעה אחת יספור ששה ימים מהיום שבו הוא עומד, וביום השביעי ישבות [ובשאר הימים לא יעשה מלאכות שאינם לצורך חיי נפש, מספק שמא היום הוא שבת, וכתבו בתוס' שם: "אבל להלך יכול כל מה שירצה.. דאי לאו הכי לא יגיע לעולם לישוב"]. והרי שבכדי לקיים את השבת הוא סופר ששה ימים, ולאחר מכן שבת.

והדעה השניה היא בהפך. היום שבו הוא עומד עושהו שבת, ולאחר מכן סופר ששה ימים, ושוב שבת.

לכל הדעות המערכת היא של ששה ימים ולאחר מכן שבת, כל הנידון הוא רק מהיכן יתחיל, האם יתחיל במערכת של ששה ימים ולאחר מכן שבת, או שהשבת תחילה, ולאחר מכן המערכת של ששת ימי השבוע.

שלוש שבתות

ה

מהי סברת מחלוקתן? מבואר בגמרא שם: "במאי קמיפלגי, מר סבר כברייתו של עולם ומר סבר כאדם הראשון". ופירש רש"י: "כברייתו של עולם – ימי חול נמנו תחילה. כאדם הראשון, שנברא בערב שבת ויום ראשון למנינו – שבת היה".

הרי ששורש המחלוקת היא, מהו המבנה של ששת ימי המעשה ושבת קודש. האם ששת ימי המעשה קדמו לשבת קודש, או ששבת קודש קדמה לששת ימי המעשה.

מצד הצורה שנברא העולם הרי שששת ימי המעשה קדמו לשבת קודש. אבל מצד האדם – הרי האדם נברא ביום הששי בסופו, סמוך לשבת, כמו שאמרו בגמרא (סנהדרין לח,א): "אדם נברא בערב שבת ומפני מה... כדי שיכנס למצוה מיד". כלומר בכדי שיכנס לשבת מיד [כמו שפירש רש"י שם], נמצא שאצל אדם הראשון שבת קדמה, ולאחר מכן באו ששת ימי המעשה.

הרי שלדעה הראשונה המבנה של ששת ימי המעשה בשורשו הוא כברייתו של עולם, ולכן המהלך במדבר סופר ששה ימים ולאחר מכן עושה שבת. אבל לדעה השנייה המבנה של ששת ימי המעשה מתייחס לאדם הראשון, ולכן אם אינו יודע מתי שבת משמר יום אחד מיד, ושוב מונה ששה ימים. וחוזר חלילה עד שמגיע לישוב, כברייתו של אדם הראשון, שהיה צריך להכנס מיד לשבת, ולאחר מכן באו ששת ימי המעשה.

ע"פ הדברים האלה פירשו בספה"ק, שזהו עומק מאמר חז"ל הנ"ל – "אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים". שתי שבתות – אלו הן שני סוגים של שבתות. יש את השבת שבאה לאחר ששת ימי המעשה, כברייתו של עולם, ויש את השבת שבאה לפני ששת ימי המעשה.

השבת שבאה לפני ששת ימי המעשה, היא השבת של אדם הראשון, כנזכר בגמרא, שמיד אחר ברייתו היה צריך להכנס לשבת תחילה, ולאחר מכן יצא לששת ימי המעשה.

שני סוגי שבתות – שבתות מפעולה ושבתות של העדר פעולה

אמנם, ישנה הבחנה נוספת שנתבארה בספה"ק, שהיא עמוקה יותר, ונחשבת כביכול פנימית יותר. שהרי בטעם הדבר שנצטוינו על השבת, אומרים חז"ל, שכשם שהקב"ה שבת ממלאכתו, אף אנו צריכים לשבות ממלאכתנו.

מהי שביתה זו שבה שבת הקב"ה ממלאכתו כביכול? – "וביום השביעי שבת וינפש", זוהי השביתה של שבת קודש. אמנם ישנו גילוי נוסף של שביתה שהיה כביכול אצל בורא העולם, והיא השביתה של קודם הבריאה. השביתה הברורה היא כמפורש בפסוק (שמות לא, יז): "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש". זוהי השבת הברורה. ומצד כך הסדר הוא – ששה ימים, ולאחר מכן שבת קודש.

הסוג השני של השביתה, של ההעדר, היא בעצם שביתה של קודם המעשה. לפני שהקב"ה ברא את העולם, הוא לא עשה כלום כביכול, הוא שבת. זוהי שביתה שקדמה לעולם.

השביתה שבאה לאחר ששת ימי המעשה, לאחר שהקב"ה פעל ועשה כביכול, "בדבר ה' שמים נעשו", אזי כשהגיעה שבת קודש – ושבת, זוהי שביתה שבאה לאחר הפעולה, והיא השביתה שבתוך העולם.

אבל השביתה העמוקה יותר, היא אותה שביתה שבאה כביכול לפני שהוא ית' ברא את העולם. שביתה זו אינה שביתה ביחס לכך שישנה פעולה, זוהי שביתה כי אין פעולה, שהרי הוא עדיין לא ברא.

שבת קודש – כאילו כל מלאכתך עשויה

על שבת קודש אמרו חז"ל (במכילתא, והובא ברש"י שמות כ, ט): "כשתבא שבת יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה שלא תהרהר אחר מלאכה". ויש להבין, כיצד יכול האדם לראות כאילו כל מלאכתו עשויה, והרי היא לא עשויה? המציאות היא שאדם שפעל פעולה קודם השבת ולא סיימה, הרי שדעתו על מלאכתו, ובכונתו להמשיך בה לאחר השבת.

התשובה לזה היא, שהאדם יכול לראות כאילו כל מלאכתו עשויה בשני אופנים. אופן אחד כפשוטו, שרואה כביכול כאילו נגמרה מלאכתו. ובאופן אחר כגון שמעולם לא היה צריך לעשות את המלאכה, אזי מצידו זה כאילו נגמרה. ובדרך משל, נגר שקיבל לבנות שולחן, והלקוח ביטל את ההזמנה, הרי שמצדו המלאכה נגמרה, כי שוב אין צורך ואין סיבה לעשות שולחן.

הסיבה שהדבר מוגדר כגמור, הוא או מחמת שגמרתי אותו בפועל, או מחמת שלא צריך אותו, ואפילו אם לא התחלתי אותו, הרי הוא כגמור. הרי

שלוש שבתות

ז

שישנם שני אופנים לתפוס את הדבר כגמור, או מפני שהוא באמת הגיע לסוף, או שהוא גמור מפני שאין לו התחלה, ולכן הכל כאילו עשוי, כי אין צורך בכלום.

אלא שיש להבין מה כוונת הדבר שכל מלאכתך עשויה והכל כגמור, אם אין צורך בכלום?

ביאור הדבר: עשוי פירושו – שלם ללא חסר. כל דבר שהאדם עושה הוא מחמת שיש חסר, לכן הוא בונה אותו, ומשלימו, אבל אם הדבר שלם, אין צורך להשלים אותו.

כביכול קודם שהקב"ה ברא את העולם, היה א"ס לבדו, ולא היה חסר כלום. זהו הענין של "כל מלאכתך עשויה", שהכל עשוי – יש הכל, ולא חסר כלום!

לאחר שנברא העולם בששת ימי המעשה, אזי כשמגיעה שבת קודש – כביכול האדם מפקפק באמצע, ואומרים לו ראה כאילו כל מלאכתך עשויה [ועוד נדבר בזה בע"ה, איך אפשר לומר הכל עשוי, כאשר בפועל זה לא עשוי]. אבל מצד השבת שלפני הבריאה, ברור הדבר שא"א לומר לאדם כפשוטו כאילו כל מלאכתך עשויה, אלא זו אותה שבת שמגלה שיש מציאות של הא"ס לבדו, שאין בה חסר – לא חסר כלום. ואם לא חסר כלום – הכל עשוי, כלומר הכל שלם, הכל מושלם, אין חסר. ולכן לא צריך לעשות מלאכה.

ששת ימי המעשה – ממוצע בין השבת הקודמת לשבת הבאה

א"כ בערכין של זמן – אין תחילתה של שבת קודש רק בשבת עצמה, ולא רק ביום ששי, ורביעי וראשון, אלא השבת קודש מתחילה כבר מהשבת הקודמת.

ומעתה נבין, שכאשר האדם ניגש לעשייה בששת ימי המעשה, שזהו זמן העשייה, הרי שהוא צריך לגשת אליו מהתפיסה של השבת קודש שבאה קודם לכן.

נבאר את הדברים בע"ה. "לקראת שבת לכו ונלכה" – ישנו מהלך שהאדם צועד בכל ששת ימי המעשה לקראת השבת. "מחד שביך לשבתך", כבר מיום ראשון האדם מכין עצמו לשבת שתבוא. ובוה נאמרו כל הדינים שהזכרנו, שהשבת מתחילה כבר מיום ראשון.

אבל בעומק ישנו אופן מקביל לזה, שהאדם צועד ביום ראשון – מהשבת. כלומר, יש שהאדם צועד אל השבת, שזהו מיום ראשון לשבת שתבוא, וישנו אופן שהאדם צועד מהשבת.

ששת ימי המעשה הם בעצם ממוצע בין השבת הקודמת לשבת שבאה! כבר הזכרנו, שאחד מן הטעמים מדוע אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת, הוא משום שמאז מקבל האדם את חלקי נשמתו: נפש ביום רביעי, רוח ביום חמישי, ונשמה ביום ששי.

ואימתי יוצאים הם ממנו? מבואר בדברי רבנו האריז"ל, שאדם שקיבל את כל שלושת החלקים בשבת קודש, יוצאים הם בהדרגה בשבוע שלאחריו – ביום ראשון יוצאת ממנו בחינת הנשמה, ביום שני יוצאת בחינת הרוח, וביום שלישי יוצאת בחינת הנפש.

נמצא, שכשם שיש תהליך של רביעי – חמישי – ששי, שבהם נכנסים בו חלקי נשמתו של השבת שתבוא, כך במקביל, הימים שלאחר השבת הם כנגד חלקי השבת הקודמת.

"כנסת ישראל היא בן זוגך"

ננסה בס"ד להסביר את שני סוגי המערכות הללו.

אמרו במדרש (ב"ר יא, ח): "חד בשבתא, תרי תלתא ארבעתא חמשא ערובתא. שבתא לית לה בן זוג". פירוש, יום ראשון הוא בן זוגו של יום ששי, יום שני הוא בן זוגו של יום חמישי, ויום שלישי הוא בן זוגו של יום רביעי. ואילו שבת קודש אין לה בן זוג. אמנם טעם הדבר לא נתפרש במדרש.

וע"פ הנ"ל יתבאר דברי המדרש היטב, שאכן יש טעם וסיבה להיות הימים בני זוג, שהרי ביום ראשון יש את הנשמה של השבת הקודמת, וביום ששי הנשמה של שבת הבאה. וכן על זה הדרך, ביום שני יש את הרוח של השבת הקודמת, וביום חמישי הרוח של שבת הבאה, בשלישי יש את הנפש של השבת הקודמת, וביום רביעי הנפש של שבת הבאה. זוהי סיבת היותן בני זוג. ואע"פ שזו נר"ן של שבת קודמת וזו נר"ן של שבת הבאה, מ"מ שניהם נפש, שניהם רוח ושניהם נשמה.

שלוש שבתות

ט

ובהמשך המדרש שם: "אמרה שבת לפני הקב"ה רבש"ע לכולן יש בן זוג ולי אין בן זוג, אמר לה הקב"ה כנסת ישראל היא בן זוגך".

לכל יום ישנו בן זוג, ראשון ושני, שני וחמישי, שלישי ורביעי. שבת קודש הוא היום היחיד שאין לו בן זוג במערכת של הימים, אלא "כנסת ישראל היא בן זוגך".

מה העומק שבדברים?

שבת קודש היא הבת זוג של כנסת ישראל. ומשום כך "גוי ששבת חייב מיתה" (סנהדרין נח, ב), כמו שבא על אשת איש. שאם השבת היא בת זוג של ישראל, א"כ גוי ששומר שבת דינו כגוי שבא על אשת איש שחייב מיתה, שהרי בני נח הוזהרו על העריות.

שבת קודש – מקור הברכה

ובעומק, בבת זוג זו ישנן שתי בחינות.

יש את ששת ימי המעשה, וישנה שבת קודש. המבט הפשוט שאנו מכירים הוא כמו סולם, שליבה ראשונה – יום ראשון, שליבה שניה – יום שני, וכו', עד שבת קודש – שליבה שביעית. זוהי הסתכלות אחת, והיא נכונה.

אולם מאידך – "לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה". שבת קודש היא מקור הברכה, וכן מפורש בגמרא (ראה שבת קיט, א).

מדוע היא מקור הברכה?

אמרו בזה"ק (ח"ב סג, ב): מאי שבת, יומא דביה נייחין שאר יומין, והוא כללא דכל אינון שיתא אחרנין, ומניה מתברכין". שבת קודש היא המקור של כל הימים, וממנה מתברכים כולם.

אלא שלכאורה ישנה סתירה בדברי חז"ל, שהרי מחד למדנו ששבת היא מקור הברכה, וממנה מתברך הכל. ומאידך אמרו: "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת – מהיכן יאכל בשבת" (ע"ז ג, א), ומשמע שששת ימי המעשה הם הנותנים לשבת. וא"כ מי נותן למי, ששת ימי המעשה לשבת, או שבת לששת ימי המעשה?

קודם שנבאר את הדברים נזכיר כמה נקודות נוספות, ונראה שבעומק הכל אחד.

עסקה של שבת כפול – שביתה קודם הפעולה ולאחר הפעולה

מצאנו מאמר נוסף בענינה של השבת (ילקוט שמות טז, רסא): "כל עסקה של שבת כפול. עומר כפול – שני העומר לאחד. קרבנם כפול – וביום השבת שני כבשים. ענשה כפול – מחלליה מות יומת. שכרה כפול – וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד. אזהרתה כפול – זכור ושמור. מזמורה כפול – מזמור שיר ליום השבת". ויש להבין, מדוע באמת כל עסקה של שבת כפול?

ביאור הדבר: עסקה של שבת כפול – אין הכונה בזה להכפלת הדבר, כלומר פעמיים אותו דבר, כמו שמצאנו בגנב שמשלם כפל, שאם גנב מאה צריך להחזיר מאתיים. הכפל של שבת הן בעצם שתי תפיסות בתפיסה של שבת.

"עסקה של שבת כפול" מקביל למה שאמרו בגמרא "אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים" (כנ"ל). כלומר שתי שבתות – הן שתי תפיסות של שבת, וזהו הכפל של שבת. עסקה כפול פירושו שיש להבין את מידתה של שבת קודש בשתי תפיסות. ישנן בעצם שתי שבתות.

נבאר. הבריאה בנויה בצורה של שביתה – פעולה – שביתה. תחילה היתה שביתה של בורא העולם, ולאחר מכן היתה פעולה, ושוב חוזרת הפעולה לשביתה. הרי שהשביתה כפולה, שביתה בתחילה ושביתה לבסוף. וזהו "עסקה של שבת כפול".

ובתוספת ביאור, אילו היתה זו רק שביתה שלאחר הפעולה, או שביתה שקודם הפעולה – אזי לא היתה הגדרה שעצם המציאות היא שביתה, כי כמו שיש פעולה, כך יש שביתה, והשאלה היא רק מה קדם למה. אבל כאשר אנו מגדירים שביתה – פעולה – שביתה, הגדרת הדבר שבעצם יש כאן שביתה שבאמצעה יש פעולה.

נמצא שעסקה של שבת כפול, ואלמלי שמרו ישראל שתי שבתות, ענינם אחד. כלומר שבעצם הבריאה אלו הן שתי שבתות – משני צדדים, ובאמצע ישנו דבר אמצעי.

שבת קודש – מעין העולם הבא

נתבונן עמוק יותר. השבת שלנו נקראת בלשון חז"ל: "מעין העולם הבא" (ברכות נו, ב). עוד אמרו חז"ל (ב"ר מד, יז): "שלש נובלות הן, נובלות מיתה –

שלוש שבתות

יא

שינה, נובלות נבואה – חלום, נובלות העולם הבא – שבת". נובלות פירושו פירות שנושרים מן האילן. השבת שלנו נקראת נובלות – נשירה שנשר מהאור העליון, שהוא עולם הבא.

שבת קודש היא מעין העולם הבא, והעולם הבא נקרא יום שכולו שבת [ראה במשנה סוף מסכת תמיד: מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". וראה גם סנהדרין צז,א].

ומעתה, כשם שהשביתה של קודם בריאת העולם נקראת שביתה גמורה, כך גם השביתה של השבת שבאה לאחר ששת ימי המעשה, בעומק התכליתי שבה – זהו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא.

הגדרה זו איננה כמו שאנו מורגלים היום – ששת ימי המעשה, שבת קודש, ושוב ששת ימי המעשה. אלא זו הגדרה של כל הששת אלפים שנה אשר מקבילים לששת ימי המעשה, שלאחר מכן בא העולם הבא – אלף השביעי ואילך, שהוא בבחינת יום שכולו שבת, שאין לאחריו ששת ימי המעשה.

א"כ הסדר הוא שבת – קודם שנברא העולם, לאחר מכן ששת אלפי שנה – שהוא זמן הפעולה, ולבסוף שבת קודש – יום שכולו שבת.

נבין אם כן את המבט של הבריאה. בפשטות אנו רגילים לתפוס שישנם ששת ימי המעשה, ולאחר מכן באה שבת. אבל התפיסה הפנימית יותר היא – שבת, ששת ימי המעשה, שבת.

זהו הסוד שהבריאה של העולם הזה – היא בסוד השבע, והלעתיד לבוא – הוא בסוד שמונה, כידוע. והטעם, כי לפי המבנה של היום, יש לנו שבעה ימים בשבוע. אבל כאשר אנו תופסים שהמבנה של השבוע הוא – שבת, ששת ימי המעשה, שבת, הרי שיש לנו שמונה ימים בשבוע. הדברים הם עמוקים וישרים, והם דברי רבותינו.

סוד השמונה ימים – שביתה פעולה שביתה

המבט המוכר לנו היום, זוהי המערכת של ששת ימי המעשה ולאחר מכן שבת קודש, ולכן השביתה שלנו היא לא שביתה גמורה. שביתה זמנית שאחריה שבה הפעולה. אנחנו פועלים ששה ימים, וכמה אנו שובתים? יום אחד בלבד!

יתר על כן, אפילו אם היה זה שוה בשוה, הרי שיש כאן כח של שביתה מול כח של פעולה, וכח של פעולה מול כח של שביתה. אבל כאשר אנו תופסים את השבוע בסוד השמונה ימים, הרי שהעמדנו בעצם מציאות של שביתה – פעולה – שביתה.

מה כוונת הדבר?

עומק הדברים הוא, שהפעולה יוצאת מן השביתה וחוזרת לשביתה. ודאי שהיא יוצאת משביתה אחת וחוזרת לסוג של אחר של שביתה, שזהו עוד ענין עמוק שטעון ביאור, אבל המבנה של הבריאה בעצם הוא – משביתה לשביתה.

כאשר מבינים שישנו מהלך של ששה ימים ולאחר מכן שבת, צריך להבין מה ההגיון שכבר מיום ראשון נתחיל לטרוח לשבת, והרי שבת היא בסוף השבוע, ומדוע יש לטרוח עבור שבת קודש כבר מיום ראשון – בתחילתן של ששת ימי המעשה?

התשובה הפשוטה היא, שיש אמצעי ויש תכלית. ששת ימי המעשה הם האמצעי לתכלית – לשבת קודש. אבל יום ראשון עצמו, לכאורה לא מאיר בו אור השבת מצד עצמו, כל מה שמאיר בו אור השבת זהו רק מצד שהוא אמצעי להגיע לשבת הבאה.

אלא שכבר ביארנו, שהנפש של השבת הקודמת מסתלקת ביום שלישי, הרוח ביום שני, והנשמה ביום ראשון. וא"כ נמצא, שעצם ההארה של השבת עצמה – מאיר גם בימי החול [ובעומק, לא רק בג' ימים הראשונים של השבוע, אלא בכל ששת ימי המעשה].

נתבאר א"כ, שישנה שבת בתחילה, וישנה שבת בסוף, ואילו באמצע יש את ששת ימי המעשה. ויש להבין מהו אמצע, מה נקרא אמצע בלשון חז"ל הקדושים?

הפעולה היא אמצע – בסוד הפשרה

אמצע הוא מלשון מיצוע. מיצוע הוא בעצם פשרה, כמו שמצאנו בגמרא (סנהדרין ו,ב) בשנים שבאו לדין, מצוה לכתחילה לעשות ביניהם פשרה, שהיא מיצוע [לא מלשון למצות, אלא מלשון אמצע], שבזה אנו לוקחים את שני

שלוש שבתות

יג

הצדדים ומביאים אותם לנקודת אמצע מוסכמת [ובלשון הגמ' פשרה נקראת גם ביצוע, כמו בציעת הפת], זהו סוד הפשרה.

סוד הפשרה הוא, שלא נטה לקצה אחד, וגם לא לקצה השני, אלא נעמיד נקודת אמצע מוסכמת שכוללת את שניהם. זהו המובן הלשוני הפשוט. אבל בעומק נבין, שהאמצע הוא לא דבר לעצמו, אלא הוא מיצוע בין שני הקצוות גם יחד. האמצע הוא ביחס לכך שהבאתי מהקצוות לאמצע, והרי שהוא בעצם חלק מקצה האחד, וחלק מהקצה השני.

ומעתה, אם נתפוס את המערכת של השבוע רק כשבעה ימים – ששת ימי המעשה ושבת, הרי שששת ימי המעשה הם לא אמצע! להיפך – הם התחלה. שתחילתו של השביע ביום ראשון, וסופו בשבת קודש. ומצד כך, ששת ימי המעשה הם לא חלק מהשבת עצמה.

אולם, כאשר אנו תופסים את המערכת של השבוע במהלך של בריאה, שהם ששת ימי מעשה שבאים באמצע של שני קצוות, של שתי שבתות – שבת בצד זה ושבת בצד זה, וששת ימי המעשה באמצע, הרי שבעומק לקחנו את שני הקצוות ומהם המשכנו נקודה אמצעית.

בסוד העיגול – השבת היא נקודת האמצע

הזכרנו א"כ שתי הבחנות של שבת קודש, אופן אחד בסוד סולם – יום ראשון, שני, שלישי, עד השליבה השביעית שהיא שבת קודש. זהו האופן הפשוט והידוע. והאופן השני של שבת קודש הוא: שבת, ראשון שני עד שבת קודש לבסוף. והאופן השלישי של שבת קודש הוא, שישנה נקודת מרכז, וממנה יוצאים כל הששה, ונקודת מרכז היא נקראת נקודת אמצע. מהי התפיסה הזו? בעומק התפיסה הזו היא, שהאמצע שאנו מכירים – הוא בעצם נקודת מרכז.

נבאר. ישנו אופן של שבעה ימים – ששת ימי המעשה, ולאחר מכן שבת קודש. זוהי תפיסה ברורה. וישנו אופן של שבת קודש, ששת ימי המעשה ושבת קודש – מבנה של שמונה. וכבר ביארנו, שהאמצע הוא הגדרה של מיצוע, לקחנו אמצע משני הקצוות – בין שבת לשבת, ובנינו נקודת אמצע, ונמצא שכל ששת ימי המעשה הם אמצע ביחס לשני השבתות.

אמנם, ישנה נקודה עמוקה יותר. כאשר מתגלה בעצם היום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, אז מתגלה [לפי הציור של העיגול] נקודת האמצע, ואז מתגלה שהאמצע – הוא השבת.

ברור א"כ, שמצד התפיסה של ששת ימי המעשה ושבת, הרי שששת ימי המעשה הם לא שבת, רק יכולים הם להיות אמצעי להביא לשבת. אבל מצד התפיסה של שבת בצד אחד, ושבת בצד שני, וששת ימי המעשה באמצע, הרי שאנו מבינים שהשבתות הם בקצוות, וששת ימי המעשה הם חלקים מהקצוות של השבת. זהו המיצוע.

אבל מצד התפיסה היותר עמוקה – זהו יום שכולו שבת [לא רק מכאן ולהבא, אלא למפרע]. אם כולו שבת, אז האמצע הוא נקודת המרכז שהוא שבת [זוהי התפיסה של העיגול, שהמרכז שבעיגול הוא נקודת השבת. אבל לפי התפיסה של הסולם, הרי שהמרכז הוא ברביעי ולא בשבת].

שבת קודש בתפיסה של אדם הראשון קודם החטא

אילו לא חטא אדם הראשון, היה נכנס מיד לשבת, ומיד היה יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא.

נתבונן א"כ בתפיסה של אדם הראשון, אילו לא חטא אדם הראשון, האם היו אז ששת ימי המעשה? הזכרנו לעיל את הגמרא בשבת, באדם שהיה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, אם מונה ששה ימים ומשמר יום אחד – ששת ימי המעשה ולאחר מכן שבת, כברייתו של עולם. או שמשמר יום אחד ומונה ששה – שבת ולאחר מכן ששת ימי המעשה, כאדם הראשון. אילו לא חטא אדם הראשון ונכנס לשבת כראוי, היה מגיע ליום שכולו שבת ומנוחה. א"כ, מצד תפיסתו של אדם הראשון האם היתה הבחנה של ששת ימי המעשה של פעולה?

כאן נגענו בתפיסה השלישית. נתבארו שלושת התפיסות של שבת קודש: התפיסה הראשונה היא התפיסה הידועה – ששה ימים ולאחר מכן שבת קודש. תפיסה שניה – שבת קודש, ששה ימים, ושבת קודש. תפיסה שלישית – כל השמונה ימים הם בעצם רק שבת קודש.

התפיסה של ששה ימים ולאחר מכן שבת, זוהי התפיסה שגלויה לנו לפי סדרי הימים הברורים. התפיסה השנייה – שבת, ששה ימים, שבת – היא

שלוש שבתות

טו

עמוקה יותר, היא שייכת לקודם החטא בהעלם, אבל היא קיימת. אולם התפיסה השלישית היא התפיסה של אדם הראשון אילו לא חטא אלא היה מתעלה, והיא נעלמת מאיתנו ביותר. לפי תפיסתו של אדם הראשון, אילו היה מתעלה בהגיע שב"ק, היה מצב של שבת קודש וששת ימי המעשה שגם הם שבת קודש, ותו לא. זוהי התפיסה העמוקה ביותר.

נמצאו ג' תפיסות: ששת ימים ושבת, שבת ששת ימים ושבת, או יום שכולו שבת מעיקרא. התפיסה הראשונה היא בהבחנה של שבע, ושתי התפיסות האחרונות הן של שמונה – שבת ששת ימי המעשה ושבת, ויש שמונה שהכל שבת.

שבת מלשון – תשובה

נבין אם כן, שישנן שלושה מבטים בתפיסה של שבת קודש. תכלית כל הנבראים, כידוע, לשוב בתשובה תחילה מהחטאים הפרטיים של כל או"א, ולאחר מכן לשוב מהחטא הראשון השורשי – חטא עץ הדעת, חטאו של אדם הראשון. ולאחר מכן לשוב למקור העליון שלמעלה מן אפשרות של חטא כלל. וידוע בספה"ק, ששבת קודש נקראת שבת מלשון – תשובה. שבת מלשון לשוב.

שבת קודש, הוא אחד מזמני התשובה המבוארים בספה"ק [בשלה"ק ועוד]. ישנם ארבעה זמני תשובה בכללות: א. בכל לילה, מה שנקרא בווה"ק מארי דחושבנא, בעלי החשבון [ראה זוהר ח"ג קעה, א: "מארי דחושבנא הא אוקמוה דבכל ליליא ולילא עד לא ישכב ועד לא נאים, בעי בר נש למעבד חושבנא מעובדוי דעבד כל ההוא יומא, ויתוב מנייהו ויבעי עלייהו רחמי". עי"ש], ב. ערב שבת, ג. ערב ר"ח, ד. ערב ר"ה.

סיבת הדבר שערב שבת קודש הוא זמן של תשובה, הוא משום שבשבת קודש הכל שב לשורשו.

"מזמור שיר ליום השבת (תהלים צב) וגו', א"ר לוי המזמור הזה אדה"ר אמרו, ונשתכח מדורו ובא משה וחדשו על שמו" (ב"ר כב, ג). מתי אמר אדם הראשון את המזמור הזה? מבואר במדרש שם, שלאחר חטאו של קין "פגע בו אדם הראשון, אמר לו מה נעשה בדינך, א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי. התחיל אדה"ר מטפח על פניו, אמר כך היא כחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד

עמד אדה"ר ואמר מזמור שיר ליום השבת". ויש להבין במה קשור מזמור שיר ליום השבת, לתשובה? אלא שהשבת היא עצמה התשובה.

הרי שהשבת היא בעצם האור של התשובה לחטאים, ראשית לחטאים של כל אדם ואדם, לב יודע מרת נפשו. אבל לאחר מכן יש להחזיר את השבת למצב שהיתה צריכה להיות – אילו לא היה חטא כלל.

האור הפנימי של שבת קודש

האור של שבת קודש מצד הזמנים, הוא בעצם השורש של כל המועדות כולם. שבת נקראת קביעה וקיימא, ואילו שאר המועדות תלויים בקביעה דירחא (פסחים ק"ב). שבת קבועה וקיימת מששת ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעות ב"ד. משא"כ המועדים, שהם תלויים בקביעת החודשים.

שבת קודש נקראת יומא דנשמתא. זהו שורש האור של שבת קודש שאליו נכספת כל נשמה מנשמות ישראל. תכלית הדברים שאנו מלבנים כאן בענינה של שבת קודש, הוא להגיע בעצם לאור הפנימי שקיים בשבת.

השבת נמצאת אצל כל אחד, ואין זה משנה היכן הוא נמצא. ישנם מצוות שהם ביד האדם אם יבואו לו או לא, כגון ארבעת המינים ומצה, שאם אין לו – לא יוכל לקיים את המצוה. אבל שבת קודש מגיעה אל כל אדם.

כאשר שבת קודש מגיעה ברובד החיצוני שבה, זהו זמן בלבד, אבל ברובד הפנימי שבה – זהו אור. מהו האור של שבת קודש, האור אשר אנו מיחלים ומצפים לקבל בשבת קודש?

סוג ראשון של אור, זהו אור שטרחנו עליו בששת ימי המעשה – "מי שטרח בערב שבת, יאכל בשבת". נבאר. לפי הסדר הפשוט, ביום ראשון נברא העולם, והשבת באה לאחר מכן. נמצא, שהתחלה היא לא מהשבת הקודמת, אלא ביום ראשון, ואם יום ראשון קדם לשבת, לא יתכן שהשבת תהיה המקור של יום ראשון, כאשר היא באה אחריו.

מצד כך אמרו חז"ל: "מי שטרח בערב שבת – יאכל בשבת". האור של שבת קודש – זהו האור שהאדם מקבל כפי מעשיו שטרח בששת ימי המעשה.

שלוש שבתות

יז

כפי האור של קדושת מעשיו בששת ימי המעשה – כך מאיר לו האור של שבת קודש.

אור זה שהאדם מקבל כפי מעשיו, האם זו הארת שבת שמאירה לפי השביתה או לפי הפעולה?

מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת – אור של פעולה

כאן ישנה נקודה עמוקה. שבת היא מלשון שביתה. אולם בהבחנה זו, האור שמאיר לו בשבת הוא הפעולה! זוהי שבת בבחינת מי שטרח בערב שבת, הוא טרח ועשה פעולה, לכן האור שמאיר לו בשבת בסוד המנוחה – הוא בעצם מה שהוא טרח. זוהי מנוחה ביחס ובערך לטרחה.

השבת אצלנו, היא בבחינה זו. זוהי שבת של תולדה של החטא, כי אילו לא חטא האדם, לא היה אצלו ששת ימי המעשה. היה רק מעשה של בורא העולם, ולא מעשה של האדם.

"מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", האם זו טרחה של האדם, או טרחה של בורא עולם? מובן שזוהי טרחה של האדם. וא"כ, השבת הזו של "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", זוהי שבת שמגיעה לאדם מחמת שכולנו אחר החטא של אדם הראשון – חטא הקדמון [זוהי שבת של הלבושים, שנתלבשה בהם לאחר החטא].

זהו האור הראשוני שאנחנו יכולים לקבל בשבת. כלומר, שהמעשים עצמם שעשינו בששת ימי המעשה, מאירים לאדם יותר כאשר שבת קודש באה. בששת ימי המעשה ישנה את האפרוריות של החומר, ולכן המעשים אינם מאירים כל צרכם. אבל בשבת קודש, שהשבת מלשון תשובה כנ"ל, הרי שגם המעשים של האדם שבים אל שורש, ומאירים יותר. ולכן "מי שטרח בערב שבת – יאכל בשבת".

זוהי ההבחנה הראשונה של שבת קודש, ולואי שכולנו נזכה לה.

יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים

ההבחנה השניה היא, שהאדם יוצא מהשבת, ומגיע לשבת. אדם שיוצא משבת ומגיע לשבת, הרי שבששת ימי המעשה שלו, מאיר האור של השבת

הראשונה. ומצד כך, אין זו הגדרה של "מי שטרח בע"ש יאכל בשבת", כי זה לא אור של הפעולה, אלא זהו אור ששורשו – שביתה. אמנם, בעומק הדבר יש להבין, מהי א"כ התפיסה של הפעולה שם, אבל מ"מ אנו רואים שהמקור של ההארה – היא השביתה.

זהו האור של אדם הראשון אילו לא חטא, והיה נכנס לשבת, והוא בא לאחר התפיסה של ששת ימי פעולה של בריאת העולם.

למעלה מכך היא ההבחנה השלישית שזכרנו, שאילו לא חטא אדה"ר אלא היה מתעלה, המצב אליו היה מגיע הוא – יום שכולו שבת, זהו בעצם התפיסה השלישית העמוקה, שאליה שואפת כל הבריאה להגיע.

השבת שיש לנו היום, היא מעין עולם הבא. כאשר יש לאדם את השבת, הוא יכול לתפוס אותה כמו שהיא כאן. אבל מכיון שהשבת היא "מעין", הרי שהיא באה להביא לאדם געגועים למקור.

אם מגיע האור של שבת קודש, והאדם מסתפק בכך, יש לו אמנם את האור של שבת קודש, אבל זהו כמו שנתנו לאדם פירור מתוך ככר שלם, והוא שבע מאותו פירור.

השבת שיש לנו היום היא הרי מעין העולם הבא. וא"כ, מחד היא צריכה ליצור תענוג באור של השבת קודש שלפנינו, אבל מאידך היא צריכה ליצור אצלנו מעין העולם הבא – יצירת געגועים לאותו עולם. לשם הנפש משתוקקת להתחבר – ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא.

השבת מגשרת בין העולמות – עוה"ז ועוה"ב

ראשית אנו צריכים שתהיה לנו את השבת הראשונה בנפש, ולאחר מכן צריך שיהיו לנו געגועים לרובדים הפנימיים יותר. כשיבוא משיח צדקנו אז יהיה העולם הבא, ובע"ה נזכה לשלמות ההארה שלו לעתיד לבוא. אבל כעת ישנו מהלך שבו אנו צועדים כדי להגיע לאותו עולם הבא.

וביתר ביאור: ישנו העולם הזה, וישנו העולם הבא. בין כל שני דברים, ישנו שביל. לדוגמא, בין שני ערים שיש ביניהם נהר, ישנו גשר המחבר

שלוש שבתות

יט

ביניהם. מהו הגשר שבין העוה"ז לעוה"ב? שבת קודש שהיא מעין העולם הבא – היא הגשר.

כיצד בונה האדם את הגשר? ראשית הוא צריך לדעת שישנה עיר בצדו השני של הנהר, כי אם אין עיר הרי שהוא לא יבנה גשר. לאחר שברור לו מהעיר שבצד השני – אז הוא מנסה לבנות גשר. בלשון הספה"ק הגשר קרוי – צינור. ישנו צינור שמחבר בין שני הקצוות. צנור בהיפוך אותיות – רצון, כידוע.

ראשית אנו צריכים לדעת מהי השבת הפנימית, העמוקה, ולאחר מכן לבנות רצון – לבנות געגועים לאור הפנימי של אותה שבת. וכפי רמת הגעגוע, כך תהא הרמה שיזכה לה האדם לעתיד לבוא. ולא רק לעתיד לבוא, אלא כבר היום, לפי רמת הגעגוע – כך האדם מקבל יותר התנוצצות ויותר הארה, מהאור של הלעתיד לבוא.

כאשר באנו בע"ה לעסוק בשבת קודש, קבלנו כאן כהקדמה – את שלושת ההבחנות של שבת קודש. תחילה קבלנו את התפיסה של השבת שאנו מכירים היום, שהיא השבת הראשונה שקרובה אלינו, ועליה אנו צריכים לעמול. לאחר מכן התפיסה של שבת קודש שהיתה בשעה שנברא האדם הראשון, שבת – ששת ימי המעשה ושבת. ולמעלה מכך התפיסה העמוקה יותר, שהיא בעצם האור של השביתה הגמורה, והוא האור שאליו היה זוכה אדם הראשון בשבת קודש – אילו לא חטא.

שרשי ההכנה לשבת קודש – בעשיה ובאי-עשיה

הכנה לשבת קודש – במחשבה בדיבור ובמעשה

בפרק הקודם ביארנו מאימתי מתחיל האור של שבת קודש, ושמתחילת ההארה – משם מתחילה ההכנה. בפרק זה נעסוק בע"ה במהות ההכנה, כיצד יכין האדם את עצמו לקראת שבת קודש, ע"פ דברי חז"ל ורבותינו האחרונים. כמו שנתבאר, ישנם זמנים של הכנה שמתחילים עוד לפני שבת קודש, וכל זמן וזמן יש לו מהות של הכנה שונה זו מזו.

הזכרנו את דברי האר"י הקדוש, שהאדם צריך להכין את עצמו לקבל נפש רוח ונשמה יתרה – של שבת קודש. ביום רביעי צריך האדם להכין עצמו לקבל את הנפש, ביום חמישי את הרוח, וביום שישי את הנשמה. כיצד?

יום רביעי בחינת נפש – בחינת מעשה, ירבה האדם במעשים. יום חמישי בחינת רוח – בחינת דיבור, רוח ממללא, ירבה האדם בדברי תורה ודברי קדושה. יום שישי בחינת נשמה – בחינת מחשבה ששורה במוחו של האדם, ירבה האדם במחשבות דקדושה.

ג' הכנות אלו, הם בעצם שלושה סוגי עשיות: עשיה מעשית, עשיה דיבורית, ועשיה מחשבתית. לעומת זאת, ישנם הכנות שונות, שאינם בהכנה של עשיה כמו שיתבאר בהמשך בע"ה.

הכנות של פעולה ושל אי-פעולה

באופן כללי ההכנות לכבוד שב"ק מחולקים לשנים, מחד הכנות בעשיה, בפעולה, אבל מאידך צריך האדם להכין את עצמו לשבת קודש באי-עשיה, באי פעולה, כמו שמצאנו רבות בגמרא.

שרשי ההכנה לשבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה כא

לדוגמא מה שאמרו בגמרא (שבת ק"ז, ב): "לעולם ישכים אדם להוצאת שבת שנאמר (שמות טז) והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו, לאלתר". זוהי הכנה של פעולה. וגדולי החכמים היו משתדלים בזה בעצמם, מפני שמצוה בו יותר מבשלוחו, כמו שאמרו בקידושין (דף מא, א), וכן נפסק בשו"ע (סימן רנ ס"א): "ישכים בבוקר ביום ששי להכין צרכי שבת, ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו, כי רב חסדא היה מחתך הירק דק ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים ורב זירא היה מדליק האש ורב נחמן היה מתקן הבית ומכניס כלים הצריכים לשבת ומפנה כלי החול. ומהם ילמד כל אדם ולא יאמר לא אפגום כבודי, כי זה הוא כבודו שמכבד השבת". אלו הם הכנות בסוד המעשה שנהגו בהם חז"ל הקדושים לעשות לפחות מעשה קטן בעצמם - לכבוד שבת קודש.

מאידך, ישנם הכנות שאינם בהבחנה של פעולה, כגון מה שאמרו בגמרא (שבת י"ט, א): "אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת", זוהי הכנה של אי פעולה.

וכן מה שמבואר בחז"ל ונפסק בשו"ע (סימן רמט ס"ב): "אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה... אפילו סעודה שרגיל בה בחול, כל היום מותר להתחיל מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהג בה בחול מט' שעות ולמעלה". ובאופנים מסוימים יש להמנע כבר משעות הבוקר, עד שאמרו בירושלמי (פ"ב התענית) שדרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת, כמובא בשו"ע שם (ס"ג).

אלו הם הכנות שהאדם לא עושה - לכבוד השבת. שלא נאמר כאן מה צריך האדם לעשות, אלא מה לא לעשות - לכבוד שבת קודש.

אפשר למנות עוד פרטים רבים, ומ"מ כלל הדבר של כל מה שנצטוינו בזה הוא, שאין זו המנעות סתמית מפעולה, אלא זוהי אי-פעולה של הכנה לכבוד השבת קודש. ובעומק, ההכנה האחרונה לשבת קודש - היא הכנה של אי-עשיה, כמו שנבאר בע"ה.

ההכנה לשבת קודש מתחילה הרבה קודם לשבת, וכמו שלמדנו משמאי הזקן (כנ"ל בפרק הקודם) שכבר מיום ראשון היה מכין עצמו לשבת. ומשם נמשכת ההכנה לכבוד שבת במשך השבוע, עד ערב שבת קודש, כנ"ל. מהו הדבר האחרון שאנו עושים לפני השבת?

כאשר מגיע הרגע האחרון של ההכנה – ערב שבת קודש ממש, כיצד מכין האדם את עצמו, האם באותה העת הוא מכין את עצמו בפעולה, או בהעדר של פעולה?

ידוע שהרב מבריסק זצ"ל היה נוהג לשבת זמן מה לפני שבת במרפסת, בלי לעשות כלום. הוא היה יושב ומצפה לשבת קודש, כמו שפסק הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ב): "ויושב בכבוד ראש, מייחל להקבלת פני השבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך", שזהו מכבוד השבת. הרי שישנה הכנה של עשייה והכנה של אי-עשייה, וההכנה האחרונה היא של אי-עשייה.

שני אופנים בקבלת השבת – היציאה לקראתה והצפייה אליה

נתבונן ונראה בס"ד, היכן שני סוגי ההכנות מתגלים באופנים נוספים, והיכן שורשם.

בגמרא (ב"ק דף לב,ב) מבואר כיצד רבותינו הקדושים היו מכינים את עצמם לקראת שבת קודש. והובאו שם שתי נוסחאות: "בואו ונצא לקראת כלה מלכתא, ואמרי לה לקראת שבת כלה מלכתא". זהו המקור למנהג שידוע בקדמונים, שהיו יוצאים לשדה לקבל שבת. ומאידך הובא שם מנהגו של רבי ינאי שהיה עושה ההיפך מזה: "רבי ינאי מתעטף וקאי, ואמר בואי כלה בואי כלה", הוא לא היה יוצא, אלא עומד במקומו ואומר: "בואי כלה בואי כלה".

יש כאן שני מהלכים הפוכים זה מזה. המהלך הראשון – "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא". והמהלך השני – שהאדם נמצא בביתו ואומר: "בואי כלה, בואי כלה".

אלו הם שני מבטים, האם אני יוצא ללה, או שהכלה באה אלי. בלשון הגמרא שם מדוייק שהמהלך לצאת לקראת השבת – הוא קודם למהלך של מתעטף וקאי ואמר בואי כלה".

נסביר את ההבדל המשמעותי שבין שני המהלכים. "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא", זוהי הבחנה של פעולה. האדם הולך לקראתה, ומקבל אותה ע"י הפעולה של ההליכה שלו – אליה, כביכול. משא"כ כאשר האדם יושב בביתו ואומר בואי כלה בואי כלה – הוא לא פועל, הוא יושב בלי מעש אלא רק מצפה

כג שרשי ההכנה לשבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה

לבואה. כביכול השבת קודש - היא זו שבאה אליו [להלן יבואר אי"ה שאי עשיה וצפיה שורשם אחד].

שורש ההכנה לש"ק בפעולה ובהעדר פעולה - בחינת זכור ושמור

נתבונן ונבין בס"ד, היכן השורש של העשיה והאי-עשיה של שב"ק.

שבת קודש מורכבת מזכור ושמור. בלוחות הראשונות נאמר: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח), ובלוחות השניות שבספר דברים (ה, יב) נאמר: "שמור את יום השבת". ואמרו חז"ל (ר"ה כו, א): "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע". האדם יכול לדבר רק דבר אחד, כי יש לנו רק פה אחד.

ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) אמר רבי שמעון בר יוחאי, אילו הייתי בהר סיני בשעת מתן תורה, הייתי מבקש מהקב"ה שתי פיות, אחד לדברי תורה ואחד לדברי חולין. כמו שיש לאדם שתי עינים ושתי אזנים. אבל מאחר שאין לנו שתי פיות, אנחנו יכולים לדבר רק דבר אחד. אין הפה יכול לדבר גם זכור וגם שמור בבת אחת, אלא או זכור או שמור. ואין האוזן יכולה לשמוע, כמו שאמרה הגמרא בר"ה שם, תרי קלי לא משתמע, שני קולות כאחד - לא נשמעים.

אלא שיש להבין את הדברים, מדוע באמת לא נאמר זכור בפני עצמו, ושמור בפני עצמו, לשם מה הם נאמרו בדיבור אחד?

תחילה צריך להבין את הזכור לעצמו ואת השמור לעצמו, ולאחר מכן להבין מדוע הם נאמרו בדיבור אחד.

כאשר אנחנו מכינים את עצמנו לשבת קודש, צריך שתהא הכנה לזכור, והכנה לשמור. כי מאחר ששבת קודש מורכבת משמור וזכור בדיבור אחד, כמו כן גם "והכינו את אשר יביאו" צריך שיהא בשתי הבחינות הללו. והרי שכאשר מכין האדם את עצמו בששת ימי המעשה לשבת קודש, הוא צריך להכין את עצמו לשתי הבחינות שקיימות בשבת קודש. וא"כ מוכרח שתהיה הכנה בבחינת זכור, והכנה בבחינת שמור.

"זכור את יום השבת לקדשו" – זכור הוא מצות עשה ושמור הוא מצות לא תעשה, כמבואר בדברי הרמב"ן בפירושו עה"ת (שמות כ,ח). זכור את יום השבת לקדשו – זו פעולה, ושמור – זהו העדר פעולה.

הרי שבשבת קודש יש בחינה של פעולה – זכור, וישנה בחינה של העדר פעולה – שמור. וא"כ, גם "והכינו את אשר יביאו" הוא באותה מידה – ההכנה לזכור היא ע"י פעולה, וההכנה לשמור היא ע"י אי-פעולה.

זכור לגוי ושמור לישראל

נמצא א"כ שההכנה לשבת קודש מורכבת משני חלקים, מפעולה ומהעדר פעולה. ושורש הדבר הוא, שמכיון שהשבת עצמה מורכבת משניהם, לכן ברור הדבר שההכנה לשבת ג"כ תהיה מורכבת משניהם. וההכנה האחרונה שהאדם עושה – הוא יושב ומצפה לקראת השבת קודש, שהיא הכנה של העדר פעולה.

[יתר על כן, סמוך לשבת ישנו דין של תוספת שבת, שבו האדם אינו עושה מלאכה. וביותר בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, שבו אסור לעשות מלאכה. הרי שההכנה האחרונה היא ההעדר שבפעולה].

הרי שהאדם צריך להכין את עצמו הן בעשייה, והן באי-עשייה, ואי העשייה היא השורש העיקרי והקרוב לשב"ק. יסוד זה יש לו מקור נוסף בדברי רבותנו:

אמרו במדרש (פסיקתא דר"כ פרשה כג): "זכור ניתן לאומות העולם, שמור ניתן לישראל". השמירה היא רק לישראל, כמו שאמרו: "גוי ששבת חייב מיתה" (סנהדרין נח,ב). אבל בזכירה אינו חייב מיתה, ולכן אם גוי קידש על היין, שזה נלמד מזכור את יום השבת לקדשו, לא נאמר בו חיוב מיתה.

ומ"מ יש לנו ללמוד מדברי חז"ל הקדושים שהנקודה העיקרית בשבת היא שמור! זכור לגוי ושמור לישראל. ולפי זה ברור מדוע השלב האחרון שמכין לשבת קודש – הוא ההעדר של הפעולה – שמור.

"זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע". יש לנו את הזכור ואת השמור, אבל העיקר הוא שמור ["עיקר"

שרשי ההכנה לסבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה כה

פירושו, שיש גם את הצד השני, שאל"כ הרי שהוא לא עיקר הדבר, אלא כולו], ולכן השמור הוא הדבר האחרון שבהכנת השבת.

הלוחות הראשונות נשתברו, והשניות בחינת שמור - נשתמרו

נתבונן תחילה על הזכור והשמור של שבת קודש, ולפי"ז נבין יותר את העומק של ההכנה אליהם.

לוחות ראשונות נאמר בהם "זכור", ובלוחות שניות נאמר "שמור". הלוחות הראשונות נשתברו, וא"כ מה נשאר לנו ביד? השמור! הלוחות השניות לא נשתברו כי הם בבחינת שמור, ומשום כך הם נשתמרו ולא נשתברו.

הזכור הוא פעולה, וכמו שהוא פעולת בנין, כך גם יכול להיות הפוך - סתירה ח"ו, וכמו שמצאנו כאשר משה רע"ה שיבר את הלוחות אמר לו הקב"ה "ישר כחך ששיברת" (שבת פז, א). משה רבינו עשה פעולה לשר את הלוחות, כי לא היה להם כח של שמור, כח של שמירה. משא"כ הלוחות האחרונות שנאמר בהם שמור, היה בהם כח של שמירה, ומחמת כח השמירה הם לא נשתברו.

כמובן שישנן סיבות נוספות מדוע הלוחות השניות לא נשתברו, כמובא בחז"ל (תנחומא כי תשא ל) שהלוחות הראשונות נשתברו מחמת החטא, משא"כ שניות, עוד אמרו (שם לא): "הלוחות ראשונות על שנתנו בפומבי לפיכך שלטה בהם עין הרע ונשתברו, וכאן א"ל הקב"ה אין לך יפה מן הצניעות". כלומר שהראשונות ניתנו בפרהסיא והשניות בצניעא.

בדברינו נגענו בנקודה פנימית, מדוע היתה אפשרות שהלוחות הראשונות ישתברו, מה שלא היתה אפשרות כביכול בלוחות השניות, והוא מפני שהלוחות הראשונות בחינת זכור, בחינת פעולה, ולכן יכולה להיות גם פעולה הפכית, אבל הלוחות השניות בחינת שמור, והשמירה שבהם שמרה אותם שלא ישתברו.

מה א"כ נשאר לנו ביד? הזכור כביכול נשתבר, אבל השמור שקיים בלוחות האחרונות - הוא לא נשתבר, הוא נמצא לפנינו. ובוה נבין, מצד חיצוניות הדברים, שסיבת הדבר שהשמור הוא עיקרי כלפינו יותר מאשר הזכור, הוא משום שהזכור כביכול נשתבר אצלנו, ואילו השמור נשאר אצלנו, קרוב אלינו.

אבל כאשר נתבונן יותר בעומק נבין עוד, שבודאי אין כוונת הדברים שבשעה שנשתברו הלוחות הראשונות – הם בטלו ח"ו, כי א"כ לא היה לנו היום זכור, אלא רק שמור, וכמובן שזה אינו, שהרי לדינא יש לנו גם דיני זכור וגם דיני שמור.

מהי א"כ כוונת הדברים שהלוחות הראשונות נשתברו והזכור שבנו נעלם, ואילו לוחות השניות – השמור שבנו, נשתמר?

מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה

הנה מצאנו בדברי חז"ל הקדושים (ביצה טו, א): "כל מצות שנתן להם הקב"ה לישראל נתן להם בפרהסיא, חוץ משבת שנתן להם בצניעא שנאמר (שמות לא) ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם". שבת קודש ניתנה לישראל בצניעא. לשון אחר מצאנו בגמרא (שבת י, ב): "א"ל הקב"ה למשה מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה". שבת נמצאת בבית גנזיו של הקב"ה – במקום צנוע. היא ניתנה בצניעא, והיא נמצאת במקום צנוע.

הלוחות הראשונות ניתנו בפומבי – בפרהסיא, ולכן הם לא נתקיימו, ואילו הלוחות השניות ניתנו בצניעא ונתקיימו. אם כן, הלוחות השניות שכתוב בהם שמור, וניתנו בצניעא – הם מתאימים לעצם של שבת קודש, שהיא צניעא. הדברים עדיין סתומים, ונבארם לקמן בע"ה, אולם ראשית יש להבין את הגדרת הדברים.

הלוחות השניות ניתנו בצניעא ונתקיימו, והלוחות הראשונות ניתנו בפרהסיא ולא נתקיימו. שבת קודש ניתנה בצניעא, והיא נמצאת בבית גנזיו של הקב"ה. "בית גנזי" הוא בהבחנה של דבר הצנוע, ולכן הוא נקרא בית גנזי – דבר גנוז. אם כן, השבת היא דבר הגנוז, והלוחות השניות הם דבר הגנוז, ולכן השבת שיש בידינו היא שמור, בחינת הלוחות השניות.

מבואר א"כ, שהשבת קודש יש בה זכור ויש בה שמור. הזכור שבה היא הנקודה הנגלית, והשמור שבה היא הנקודה הנעלמת, היא שומרת, מעלימה. בכדי שיהיה לאדם מקום גנוז, מה הוא עושה? צריך ליצור לו שמירה, העלמים. אי אפשר לעשות את בית גנזיו של המלך בככר העיר. ככר העיר ובית גנזיו של

כז שרשי ההכנה לסבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה

המלך - הם בעצם שני דברים הפכיים זה לזה. ככר העיר זה המקום הגלוי, ואילו בית גנזיו של המלך זה המקום הנעלם, המקום הסתום.

שבת קודש מצד מהותה ומקומה - היא נמצאת בבית גנזיו של הקב"ה, שזהו המקום השמור, המקום הנעלם. ולכן ברור שהשמור של שבת קודש - הוא הנקודה היותר פנימית מהזכור.

"שמור" מלשון המתנה וציפיה

נרחיב את הדברים בע"ה.

שבת נקראת שבת - מלשון שביתה. ברור ופשוט ששביתה אינה מוגדרת כפעולה, שביתה היא בבחינת שמירה. וא"כ, השם של שבת קודש בעיקרו, אינו מעיד על הזכור בחינת פעולה, אלא על השמור.

שבת מלשון שביתה. שובת פירושו שהדבר משתמר כמות שהוא. זהו עצם המציאות של שבת קודש. מטבע הלשון "שבת" - מעיד על כח השמירה, ולא על כח הפעולה.

מהו לשון שמירה? מבאר האור החיים הקדוש על הפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת", שהוא מלשון "ואביו שמר את הדבר" (בראשית לז,יא), ופירש רש"י שם: "היה ממתין ומצפה מתי יבוא". שהיה יעקב אע"ה מצפה מתי יתקיים חלומו של יוסף.

"ושמרו בני ישראל את השבת" הוא מלשון שמירה כפשוטו, שמירה מל"ט מלאכות, אולם הוא גם מלשון ציפיה. למה אנו מצפים?

הציפיה לשבת קודש מתחילה כבר במוצאי שבת, והיא נמשכת והולכת ביום ראשון, ובשאר ימות השבוע, עד ערב שב"ק. ואמרו חז"ל (ביצה טז,א): "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו שנאמר (שמות לא) שבת וינפש, כיון ששבת - וי אבדה נפש". מהרגע שיוצאת שבת ואבדה הנפש לאדם, הוא מצפה לקראת השבת הבאה.

אמנם, כאשר מגיעה השבת, האם ישנה ציפיה? לכאורה לא, כי הרי האדם ציפה לשבת והיא כבר באה! ומה ציפיה שייכת עכשיו. א"כ השמור - הציפיה, הוא בימות החול ולא בשבת, והדברים צריכים ביאור, שהרי זכור ושמור נאמרו

על שבת קודש! ואף שנכון הדבר שכבר מששת ימי המעשה ישנה הכנה לזכור והכנה לשמור, אבל לומר שהשמור שייך רק לששת ימי המעשה ולא שייך לשבת – זה בודאי לא יתכן. וא"כ עלינו לדעת מהו השמור שבשבת, מהי הציפיה שישנה בשבת קודש?

הזכור שבשבת ידוע, כמו שאומרים חז"ל (פסחים קו,א): "זכור את יום השבת לקדשו – זוכרהו על היין", זהו קידוש על היין. או זכירה בפה כמ"ש הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"א): "מצות עשה מן התורה לקדש יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זוכרהו זכירת שבת וקידוש" [ולשיטתו קידוש על היין דרבנן, כמש"כ שם בה"ו].

מהו א"כ הדין של שמור בשבת? ברור אמנם שפשטות הדין של שמור הוא השמירה מעשיית מלאכה, והם הל"ט מלאכות שנאסרו לעשות בשבת, שהם אינם פעולה, אלא העדר של פעולה.

אלא שצריך להבין את המשמעות העמוקה בדיני השמור שבשבת, האם זהו רק העדר של פעולה, או שיש כאן גם ציפיה, כלומר – האם בששת ימי המעשה זהו שמור בבחינת ציפיה, ובשב"ק שמור רק בבחינת שביתת מלאכה?

שבת פרטית ושבת כללית

נתבונן בעומק. היכן יש לנו עוד מושג שנקרא ציפיה בתורה הקדושה?

הנה מצאנו בגמרא (שבת לא,א): "בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה קבעת עתים לתורה עסקת בפו"ר צפית לישועה". כשמכניסים את האדם לדין שואלים אותו האם צפית לימות משיח, לעתיד לבוא.

יש את ששת ימי המעשה ושבת קודש, ומקביל לזה יש ששת אלפים שנה – "שית אלפי שני הוה עלמא" (ר"ה לא,א), והאלף השביעי הוא בבחינת כולו שבת. וכשם שיש עבודה לאדם בששת ימי המעשה לצפות לשבת קודש, כנ"ל, כך ישנה עבודה בשית אלפי שנין לצפות כל הזמן לימות משיח, לאור של הלעתיד לבוא, שהוא יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא. אין אלו שתי ציפיות, אלא ציפיה אחת שמתגלה בשני פנים!

כט שרטיי ההכנה לשבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה

אנו מצפים לשבת בכל עת. בששת ימי המעשה אנו מצפים לשבת הפרטית של אותו שבוע, ובמקביל לכך בעומק - אנו מצפים לשבת הכללית, שהיא שבת של הלעתיד לבוא, ליום שכולו שבת - ימות משיח ואילך.

ומעתה נבין מהו הדין של שמור בשבת, שהרי לעולם אנו מצפים לשבת, הן לשבת הפרטית והן לשבת הכללית. וא"כ, בששת ימי המעשה אנו מצפים אף לשבת הפרטית, ואילו בשבת קודש עצמה אנו מצפים לשבת הכללית!

ששת ימי המעשה - ששה קוים - שש תקוות

שבת קודש היא בעצם המרכז של הכל. כבר ביארנו בפרק הקודם שבצורה של העיגול - כל ששת ימי המעשה יוצאים מנקודת האמצע. הקוים כולם יוצאים מן העיגול, ומצפים. קו הוא מלשון תקוה, הם מקוים, מצפים, מייחלים לחזור לנקודת המרכז.

מהי נקודת המרכז?

נקודת המרכז היא שבת קודש! ששת ימי המעשה בציור של עיגול - נקראים ששה קוים. לכן הם מוגדרים כשש צלעות שהם שש תפיסות, וזהו בעצם ששה קוים. הששה קוים הללו הם שש תקוות, לקוות ולצפות לנקודה המרכזית - לשבת קודש. בששת ימי המעשה אנו מצפים לשבת קודש, ואילו בשבת קודש אנו מצפים לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא.

ברור אמנם, שגם בששת ימי המעשה צריך האדם לצפות ליום שכולו שבת ומנוחה. וא"כ בעומק, צריך שיהיו לאדם שתי ציפיות בששת ימי המעשה, ציפיה אחת לשבת קודש הפרטית שהוא מייחל מתי תגיע, וציפיה נוספת לשבת קודש הכללית, שזהו היום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא. אבל כשמגיע שבת קודש, שם כבר אין האדם יכול לצפות לשבת קודש הפרטית, כי הוא נמצא שם [אכן בעומק גם שם ישנה ציפיה לזכות להארה פנימית יותר בתוך אותה שבת], ואז הציפיה היא רק לשבת קודש הכללית - ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא.

ואמנם, ישנה עדיפות לציפיה לשבת קודש הכללית - שבת דלעתיד, דוקא בשבת קודש עצמה, שהרי אמרו בגמרא (ברכות נז, ב) ששבת קודש היא מעין העולם הבא. וא"כ, אם האדם זוכה - הוא טועם בשבת קודש הרגשה

פנימית שהיא מעין העולם הבא, וכאשר האדם טועם את ה"מעין", את דוגמת העולם הבא – אזי הוא מצפה לעצם הדבר.

בשבת ימי המעשה אין לאדם כביכול אפילו את ה"מעין" [מצד מדרגת הזמן], ולכן יותר קשה לו לצפות. אבל בשבת למי שזוכה [כל אחד לפי ערכו], ויש לו הארה מסוימת של שבת קודש, הרי הוא מרגיש במידת מה אור פנימי של מעין העולם הבא, ואם הוא מרגיש את המעין, אזי יותר קל לו לצפות ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא.

לוחות ושברי לוחות מונחים בארון – חיבור הזכור עם השמור

"שמור את יום השבת". נתבאר ששמירה מלשון ציפיה, וישנן שתי משמעויות מה היא הציפיה שקיימת בשבת קודש: ציפיה לשבת הפרטית – השבת של השבוע, וציפיה לשבת הכללית – יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא. ומעתה נתבונן, האם הציפיה היא רק השתא, או שהיא תהיה גם לעתיד לבוא?

"זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע". בתחילת הדברים שאלנו שאלה פשוטה, אם האוזן אינה יכולה לשמוע, מדוע באמת נאמרו הדברים בדיבור אחד, לכאורה מוטב היה שיאמרו בזה אחר זה. ובמשל גשמי, כאשר אדם רוצה להשמיע דבר-מה לחבירו הוא עושה זאת בטון ובשפה שהשומע יכול לשמוע, שאם לא כן מוטב לו שישתוק. א"כ מה תועלת יש בדבר שהאוזן אינה יכולה לשמוע?

ברור הדבר, שאין האוזן יכולה לשמוע – אל תקרי אֵין אלא אֵין, כמו שיסד הבעש"ט הקדוש, שיש מקום בנפש שהאדם יכול לשמוע את שניהם, אבל זהו לעתיד לבוא. ובמעמד הר סיני שהיו בבחינה של "אני אמרתי אלוקים אתם", אז הם היו צריכים לשמוע את שני ההפכים הללו, ואכמ"ל. בדברינו עתה ננסה לעמוד על התפיסה ששייכת אלינו השתא, התפיסה שאנו נמצאים בה עכשיו.

הזכור והשמור מושרשים בלוחות הראשונות ובלוחות השניות, כנ"ל. והנה הלוחות הראשונות והשניות אינן נפרדים זה מזה, כמו שאמרו בגמרא (בבא בתרא יד, ב): "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון". הרי שבארון בביהמ"ק היה מונה גם הזכור שבלוחות הראשונות שנשתברו, וגם השמור שנמצא בלוחות השניות – שלא נשתברו.

שרשי ההכנה לסבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה לא

ובזה נבין, שכשם שאין הפרדה בין הלוחות הראשונות לשניות, כך אין הפרדה בתפיסה בין הבחנת הזכור שנאמר בלוחות ראשונות, לבין הבחנת שמור שנאמר בלוחות שניות.

"זכור ושמור בדיבור אחד", לא היה זה רק בשעת אמירתם, שזהו ענין עמוק מאוד ופנימי מאוד, אלא אפילו לאחר חטא העגל, ולאחר שנשתברו הלוחות, וגם אצלנו, בעולם שלנו! בזמן שבית המקדש היה קיים היו לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, אם כן הזכור והשמור - נמצאים בבת אחת.

אחדות הזכור והשמור בנפש

לאחר שנתבאר בס"ד הזכור והשמור, וההכנה אליהם בעשיה ובאי-עשיה, ננסה בס"ד להבין איך לקרב הדברים לעולמנו, לחיי היום-יום.

הנה בתפיסת הנפש היום-יומית המוכרת לנו, אנו מפרידים את הזכור מהשמור, ואת השמור מהזכור. ישנם דברים שאנו מגדירים אותם כזכור - עשה, וישנם דברים שאנו מגדירים אותם כשמור - אל תעשה. אולם, כשם שבארון היו הזכור והשמור מאוחדים, כך גם בארון שבנפש האדם ישנה אחדות של הזכור והשמור [בחינת עש"ן, שכל שישנו במקום ובזמן - ישנו גם בנפש]. היכן א"כ הוא מקום הארון שלנו, שבו אנו מאחדים את הזכור והשמור?

בנפש האדם הזכור הוא פעולה, והשמור זוהי אי פעולה. שמור את הדבר כמות שהוא. ובלשון חז"ל הקדושים: "תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי" (קהלת רבה ז). שמור עליו כמו שהוא. מהי בעצם תפיסת הנפש של זכור ושמור, וכיצד חיים בזכור ושמור בבת אחת?

אכן, כשנתבונן עמוק פנימה, נראה שבעצם כל חיינו הם זכור ושמור בבת אחת. דוגמא לדבר: כל אחד ואחד מאיתנו, בדרך כלל טורח לפרנסתו. מקיימים בזה את חובת ההשתדלות שהקב"ה קנס עלינו בחטא אדם הראשון. אם נשאל את עצמנו: אם יש לנו אמונה בבורא עולם, מדוע אנו טורחים לפרנסתנו, הרי אנחנו מאמינים? התשובה היא, שאמנם אנו מאמינים, אלא שהאמונה שלנו אינה שלמה.

ראיה לדבר, שאפילו המשתדל אינו משתדל עד הקצה האחרון, שגם האדם שעובד מהבוקר עד הלילה, כאשר לפתע לקחו לו איזו שהיא עבודה שהוא

ציפה לה, אם נשאל אותו מה הוא אומר, הוא ישיב: הכל מהשמים! ולכאורה אם הכל מהשמים מדוע הוא טורח מהבוקר עד הלילה, שישאר בבית! מחד הוא טורח, ומאידך כאשר לקחו לו עבודה שלא ביושר ושלא בצדק – הוא רגוע ומאמין שהכל משמים!

מה פשר הדברים?

התשובה לזה היא, שאמנם יש לו אמונה, אבל היא לא שלמה. מחד הוא משתדל, אבל מאידך הוא מאמין, וגם בתוך ההשתדלות עצמה הוא מגלה את האמונה. אלו הם שתי עולמות שאינם מנותקים לגמרי זה מזה. על דרך כלל, אין יהודי שומר תומ"צ שאינו מגלה את האמונה בתוך הפרנסה. אמנם, כמה כל אחד מגלה – זהו דבר שמשתנה מאדם לאדם, אבל אצל רוב רובם אם לא כולם של המאמינים, באיזו שהיא נקודה הם כבר יפסיקו להשתדל. גם המרבה בהשתדלות, אם נציע לו שיקום באמצע הלילה כתוספת, גם הוא באיזו שהיא נקודה יסכים שזה מעבר להשתדלות שלו! הרי שהוא מאזן – כל אחד לפי רמת האיוון שלו – בין האמונה שלו להשתדלות שלו.

הרי שאת חלק מן הפעולה עושה האדם בבחינת זכור, פעולה. וחלק הוא מצפה שהקב"ה יעשה, וזה בחינת שמור, ציפיה.

וזהו מה שאמרו חז"ל בסדר זרעים נקרא אמונה (שבת לא, א), וכתבו התוספות שם: "מפרש בירושלמי שמאמין בחי העולמים וזרע". כלומר האדם עושה את פעולתו – זכור, זרע. ומצפה להשלמה של פעולת הקב"ה שיצמיח לו את זרעיו, שזהו שמור – ציפיה.

כל מזונותיו של אדם קצובים לו – חוץ מהוצאת שבת ויו"ט

ידועים דברי חז"ל הקדושים (ביצה טז, א) שכל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה ועד ר"ה, חוץ מהוצאת שבתות והוצאת ימים טובים.

עומק הדברים הוא, שבששת ימי המעשה האדם מרגיש שהוצאותיו הם לפי מה שהוא פועל, וכפי השתדלותו, משא"כ בשבת קודש שזהו אור של השביתה, שם כביכול ההוצאות הם לא לפי מה שהאדם פועל.

לג שרשי ההכנה לשבת קודש – בעשיה ובאי-עשיה

“כל מזונותיו של אדם קצובים לו”, פירושו במילים פשוטות, שכביכול אומרים לאדם: יש לך סכום קצוב בקופה, תשתמש במה שיש לך, באופן שאם יחסר או יותיר – זה תלוי בפעולה שלך, ובצורת ההשתמשות שלך. אבל “חוק מהוצאות שבת ויו”ט” פירושו, שכביכול יש כאן מקור אחר שהוא לא קשור לפעולה שלנו. מה שקצוב – זה מה ששייך לפעולות שלנו, מידה כנגד מידה, כפי מה שאנו פועלים – כך מגיע לנו. אבל ההוצאות של שבת ויו”ט הם למעלה מן הקצבה, כי הם בעצם לא שייכים לפעולות כלל.

ועומק הדברים: ששת ימי המעשה הם זמן ההשתדלות, ושבת קודש הוא זמן האמונה. בששת ימי המעשה האדם טורח לפרנסתו – “ששת ימים תעשה מעשיך” (שמות כג, יב), זהו זמן ההשתדלות, “וביום השביעי תשבות” זהו זמן האמונה.

ומעתה, אחר שביררנו שבששת ימי המעשה אין אנחנו אווזים בהשתדלות בלבד, אלא באמונה והשתדלות יחד, כנ”ל, כמו כן נבין שגם בזכור ושמור יש לנו אחיזה בפועל – יום יום, בבת אחת.

הזכור הוא הכח של ששת ימי המעשה, זהו כח הפעולה, והשמור הוא כח השבת קודש. ומשום כך זכור נאמר גם לאומות העולם, כי הם שייכים לששת ימי המעשה, אבל שמור נאמר רק לישראל – כי הם שייכים לשבת קודש.

אם כן בנפש, בתוך ששת ימי המעשה אנחנו משתמשים גם עם האמונה שהיא שמור, ולא רק עם הפעולה שהיא זכור. אמנם, מהו היחס של השמור מול הזכור, זה משתנה בין נפש לנפש, לפי מדרגתו של כל אחד, אבל כל יהודי מאמין משתמש גם עם השמור בנפש.

מהו א”כ עומק הדברים שזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו? זכור – זוהי הפעולה שהאדם עושה, ושמור זו נקודת האמונה. השמור שאנו מכירים היום זהו ה”יושב ומצפה”! וכמו בדוגמא שהזכרנו, שאם לקחו לאדם את העבודה – הוא מבין שזה מעבר להשתדלות, ומה הוא עושה אז? הוא מצפה, הוא לא פועל, רק ממשיך לצפות.

אם כן, כאשר נבוא לבאר את הזכור והשמור בנפש הפרטית שלנו, בהבנה יומיומית פשוטה, ולא רק במושכלות שכליים, הרי שאנו מזהים זאת בצורה

פשוטה מאד בנפש. אנחנו משתמשים עם הכוחות הללו כמעט בכל יום, אנחנו פועלים, וגם משלבים את האמונה עם הפעולה.

מהו א"כ העיקר אצלנו, האם הזכור או השמור? הזכורנו למעלה את דברי חז"ל שהשמור הוא העיקר, ובתחילה היה זה כמדרש פליאה, מדוע באמת השמור הוא למעלה מהזכור? ומעתה הדברים ברורים, הזכור זוהי הפעולה שאנו פועלים, ואילו השמור – זוהי נקודת האמונה, באופן שהפעולה תכליתה להביא לאמונה.

שבת קודש – שורש אור האמונה

שבת קודש היא עדות על חידוש הבריאה, שהקב"ה חידש את עולמו. השבת מעידה על בורא העולם שברא את העולם, והיא בעצם אור האמונה. כל מהות השבת קודש, היא הזכרה שהקב"ה ברא את עולמו בששה ימים, וביום השביעי שבת. וכמו שמובא בחז"ל שכשם שהוא ית' שבת, גם אנו צריכים לשבות.

א"כ, השבת קודש היא בעצם שורש אור האמונה. ומאידך אור הפעולה בא מהאור של ששת ימי המעשה – "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב).

ומעתה, כאשר נבוא למצוא את הזכור והשמור בתוך הנפש שלנו, אנו מזהים בנפש כח של פעולה, וכח של העדר פעולה. אולם יש להבחין, שכח העדר פעולה שבנפש – אין הכוונה לעצלות או שיעמום, או כל סיבה אחרת שהאדם לא פועל, אם משום שהוא מפחד, או משום שהפעולה אינה רווחית. הכוונה היא לכח של העדר פעולה בעצם.

משל לדבר, אדם שיש לו צורך לפרוע חוב בבנק, אלא שהבנק סגור, הרי שעל אף הצורך שיש לו בזה, הוא לא ילך לבנק בשעה שהוא סגור. זהו סוג אחד של אדם שלא פועל. מאידך, ישנו אדם שלא הולך לבנק כי הוא סומך על הבן שלו שיסדר עבורו הכל. מה ההבדל בין שניהם? הראשון אכן רוצה ללכת, אלא שמחוסר ברירה הוא לא הולך, ואילו השני לא הולך מפני שהדברים יסתדרו בלעדיו. אלו הן סיבות שונות מדוע האדם אינו פועל.

ובנמשל – העדר פעולה בנפש יכול לנבוע מאותה סיבה של עצלות, או של אי יכולת לפעול, אבל לא זה שבת קודש. הרי זה כאדם שלא נוסע בשבת

שרשי ההכנה לשבת קודש – בעשיה ובאי-עשיה לה

קודש מפני שנגנב לו הרכב, שלא קיים בזה מצות שבת. רק אדם שלא נוסע כי הוא מאמין בעומק הנפש שיש לו אור פנימי שלא מצריך נסיעה – זוהי בעצם ההתחברות לאור השביתה של שבת קודש.

ובעומק, האור של "שבת וינפש", השביתה בשבת קודש – היא בעצם שביתה שבאה ממקור האמונה בנפש האדם. האמונה היא היא האור של שבת קודש.

שבת קודש "יומא דנשמתא" – גילוי אור האמונה בנפש

כיצד נגיע לאותו אור של אמונה? מחד אנו עושים פעולה שתביא אותנו לאותו גילוי אור של האמונה, ומאידך אנחנו מגלים את כח השביתה שבנפש, שהוא אור האמונה בעצם.

נתבונן ונבין. ביררנו, שמכלל ההכנות לשבת קודש, ישנן הכנות בפעולה, וישנן הכנות בהעדר פעולה. וסיבת הדבר, כי שבת קודש עצמה היא גם זכור וגם שמור, ואנו צריכים להכין את עצמנו לשניהם. כיצד? בחיצוניות ביארנו, שהכנות של פעולה הוא מה שאנו צריכים לעשות לכבוד השבת, והעדר פעולה הוא מה שאנו צריכים שלא לעשות לכבוד השבת.

אלא שזהו כאמור בחיצוניות, בבחינת שדה הפעולה, אבל מהי ההכנה בעומק הנפש? הרי שבת קודש נקראת "יומא דנשמתין" (וזהר ח"ב רה, א) – יום של נשמה. האדם מכין את עצמו בכלים החיצוניים של פעולה והעדר פעולה, אבל הנשמה שורה בתוך האדם פנימה, ועליו לגלות את שרשי הכוחות בתוכו, ששם ישרה האור של שבת קודש, שהוא אור של נשמה.

ברור אם כן, שמלבד הפעולה וההעדר פעולה בפועל, אנו צריכים להכין את עצמנו בנפש לפעולה ולהעדר פעולה. להכין את עצמנו לזכור, ולהכין עצמנו לשמור. הזכור זהו כח הפעולה שבאדם, והשמור כפי שנתבאר – זהו כח השביתה שבאדם. אבל לא כח השביתה כהעדר סתמי, אלא כמקור של אמונה.

בששת ימי המעשה צריך האדם להכין את עצמו לזכור ולשמור. כיצד? הוא מצפה ומייחל לקראת השבת – זהו השמור. והזכורנו לעיל (בפרק הקודם) את דברי חז"ל במכילתא, כמובא ברש"י (שמות כ, ט): "ועשית כל מלאכתך. כשתבא שבת יהא בעינך כאילו כל מלאכתך עשויה, שלא תהרהר אחר מלאכה".

וכבר עמדנו לבאר מה כוונת הדבר "כאילו כל מלאכתך עשויה", והרי היא לא עשויה? עתה נראה בע"ה לבאר ביאור נוסף.

נתבונן בדבר, מתי רואה האדם כאילו כל מלאכתו עשויה?

אם יש לאדם פועל נאמן, אשר מוחזק לו שכל תפקיד המוטל עליו הוא מקיים, הרי שכאשר בתחילת היום הוא מבקש ממנו לעשות דבר-מה, ברור לו שהדבר יתקיים, ונמצא שכבר בתחילת היום הוא רואה את המלאכה כאילו היא עשויה, שכבר מובטח לו שבסוף היום ימצא את הכל מסודר. אבל האם היא עשויה? עדיין לא!

כן הדבר בשבת קודש. אדם האוחז באמצע בניה של בית, כיצד הוא יראה כאילו הכל עשוי, והרי במציאות זה לא עשוי! מתי הוא אכן רואה כאילו הכל עשוי? כאשר הוא מאמין שהקב"ה יבנה לו את הכל, אזי הוא רואה כאילו כל מלאכתו עשויה.

והבן, שדברי חז"ל מדוקדקים, שהרי לא אמרו שצריך לראות את מלאכתו עשויה, זהו דמיון! אלא "יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה", לראות כאילו זה עשוי – זהו אור האמונה!

נמצא שבששת ימי המעשה האדם פועל חלקית, ועל החלק הנוסף הוא מצפה להשלמת הבורא ית"ש. משא"כ בשב"ק האדם רק מצפה ואינו פועל כלל.

זכור – בחינת הפעולה, ככלי לגילוי אור האמונה

מענה נחזור לראשית הדברים. בששת ימי המעשה צריך האדם להכין את עצמו לזכור ולשמור. כיצד? "מייחל להקבלת פני השבת" (כלשון הרמב"ם הנ"ל), הצפיה לקראת השבת – זהו השמור.

מהו העומק שבצפיה זו?

בודאי שהגדרת הדבר ביסודו הוא, שכאשר אנו נמצאים ביום שישי, אנו מחכים לזמן שנקרא שבת קודש, וזה אמת. אבל יש בזה אור פנימי יותר: אנו מחכים לתפיסה שכבר בששת ימי המעשה נוכל לראות – "כאילו כל מלאכתך עשויה", שנוכל להרגיש באמת את אור האמונה בשלמות, באופן שנאמין בעומק הנפש שהכל יגמר על הצד היותר טוב כרצונו ית"ש, בלא שנדאג כלל.

לז שרשי ההכנה לשבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה

אולם, האדם אינו יכול להכין את עצמו לשבת קודש רק בבחינה של שמור, כי יש לנו חלק בנפש שהוא לא מאמין! אילו היתה לנו אמונה שלמה בנפש, הרי שבאמת היינו יכולים לחיות רק בבחינה של שמור, אבל אין הדבר כן, כי האדם נברא חסר אמונה.

[לכן מצאנו, שכבר בגן עדן נצטווה אדם הראשון על שתי מצוות - "לעבדה ולשמרה", שזה מקביל ממש לזכור ושמור! כלומר, אדם הראשון בטבע בריאתו נולד עם מהלך שצריך לעבוד, הוא היה צריך לגלות את אור האמונה בתוכו מכח ה"לעבדה", ואז הוא היה מגיע ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא].

ומאחר שהאדם מתחילת ברייתו הוא חסר אמונה, לכן אנו צריכים את הזכור - בחינת פעולה, שזה יוצר בנו תהליך להביא לידי האמונה [כיצד הפעולה מביאה לידי אמונה, זה נושא רחב ועמוק, ואכמ"ל]. אמנם, אם האדם פועל פעולה של זכור בלי שמור, זה לא יביא אותו לידי אמונה, כי בזה הוא מרגיש שהוא פעל.

אבל אם האדם פועל, והוא מאמין שמה שהוא פעל - לא זה מה שהועיל לו, אלא בורא עולם הזמין לו את מבוקשו, אזי הוא מתבונן ומבין שהסיבה שבכל זאת הוא עושה את הפעולה - הוא מפני הקנס שנקנס על האדם, כמש"כ במסילת ישרים, ואז מכח הפעולה עצמה הוא מגיע להכרה - שבעצם הוא לא צריך לעשות אותה.

הכרה זו יוצרת לאדם סתירה פנימית, שמחד הוא פועל, ומאידך הוא מרגיש שבעומק הוא לא צריך לפעול, ומה שהוא פועל זו קללה. הרי שמכח הפעולה עצמה הוא מתכתש בתוכו, ומתוך כך הוא מגיע לאור האמונה.

והבן, שהקנס שנגזר על אדם הראשון לפעול, אין הכוונה שהוא יעשה סתם פעולה, אלא שהאמונה תבוא לו מכח הפעולה. והנה, שבת קודש היא מעין העולם הבא, וא"כ כביכול אין בה את הקנס החרף של הפעולה, כי אין שם פעולה. אלא שאז הסתירה היא לא בעולם המעשה, אלא בעולם הדיבור. "זכרהו בפה" - בשבת קודש אנו מתעלים, וכבר יצאנו מהקללה של העשיה, אבל עדיין לא יצאנו לגמרי מהתפיסה של ה"לעבדה".

א"כ, המושג של "זכור ושמור בדיבור אחד נאמר", וכן "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון", דהיינו לוחות שניות שנאמר בהן שמור, ושברי לוחות ראשונות שנאמר בהן זכור – זהו איננו מושג ערטילאי, אלא הוא מושג שאנחנו יכולים להבין אותו בנפש שלנו.

עבודת האדם לצרף את אור האמונה בכל פעולותיו

הכלל בכל דבר הוא, שתחילה צריך להבינו בשורשו, אבל לאחר מכן עלינו להבין כיצד הוא נמצא אצלנו בנפש – הלכה למעשה. אם נבין את הדבר רק הלכה למעשה, הרי שיחסר לנו את שרשי הדברים, ומאידך להבין רק את שרשי הדברים בלי הלכה למעשה, על כגון זה אמרו חז"ל תורה לא בשמים היא, התורה"ק ניתנה ליושבי הארץ. אם כן, כל המושכלות הללו צריכים להיות ברורים אצלנו בנפש, בכדי שנוכל להשתמש אתם בנקודת עשיה מעשית – כיצד לפעול.

ברור א"כ, שהזכור שיש לנו בנפש זוהי נקודת הפעולה, והשמור בנפש – זוהי נקודת האמונה. ובסוד אחדותם, על האדם לצרף בכל פעולותיו את אור האמונה בתוכם.

אם יבוא האדם ויאמר שאין צריך פעולה, אלא אך ורק אמונה, הוא כופר בבורא עולם ח"ו, הוא כופר בתורה ובכל הנבראים. הוא אמנם קורא לעצמו מאמין, אבל זו אמונה של שטות, זו איננה אמונה אמיתית. הקב"ה ברא את האדם חסר אמונה בחלקים מסויימים של נפשו, ותפקיד האדם להשלים אותם. מחד הוא ישלים אותם על ידי ריבוי האמונה בעצם, ומאידך על ידי הפעולות.

אצל אדם הראשון היה זה "לעבדה ולשמרה", ולאחר החטא במעמד הר סיני – אלו הם תרי"ג מצוות שקיבלנו, וכל פרטיהם והלכותיהם. ומכה העשיה בצירוף אור האמונה, נגיע בע"ה לשלמות.

אבל לעולם הפעולה צריכה להיות מורכבת עם אור האמונה. זהו הזכור ושמור שיש לנו בנפש. "לא עליך המלאכה לגמור" (אבות ב, טז), מדוע? כי לא אתה גומר אותה! ולכן, מי שגומר אותה זה האור של הבורא עולם, ונמצא א"כ שלכל פעולה אני מצרף את אור האמונה.

שרשי ההכנה לסבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה

לט

"זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו". לפי מה שנתבאר, עומק הדברים הוא שאנו צריכים לאחד אותם בנפש שלנו. והרי שהדיבור אחד שהיה בסיני - שייך אלינו, ואין זה סיפור דברים בעלמא כיצד זה נאמר אז.

"קול גדול ולא יסף" (דברים ה, כב) - לא פסק, הקול הזה נמצא אצלנו. כיצד? כאמור לעיל, הזכור והשמור מורכבים אצלנו בחיי היום יום. מחד אנחנו פועלים, אבל מאידך - אנו מצרפים לעצמנו את אור האמונה בשעת הפעולה, ואפשר גם לפניה, וגם הרבה לאחריה. אדם שפועל "ששת ימים תעשה מלאכה" כפשוטו, וכאשר מגיעה שבת קודש הוא רוצה שיאיר לו אור האמונה - זה בלתי אפשרי!

"מי שטרח בערב שבת - יאכל בשבת" (ע"ז ג, א). על איזו טרחה מדובר? אם הוא טרח בעולם הגשמי, כגון שטרח לפרנסת ביתו, אפשר להבין, הוא טרח והשתכר וקנה כל צרכי שבת, והוא יכול באמת לקנות ולכבד את השבת כראוי. אבל בנמשל - לעתיד לבוא, מי שטרח בערב שבת כאן בעוה"ז, יאכל בשבת - לעתיד לבוא, מה הוא יביא לשם? כמה מזוודות של מעדנים?

אכן, אם הוא צירף לעצמו את אור האמונה בפעולה, הרי שיש לו מה לאכול לעתיד לבוא. לא מכח מה שהוא פעל, אלא מכח שהוא האיר את אור האמונה בפעולה, ומכח שניהם - הוא הגיע לאמונה.

נשאת ונתת באמונה - ציפית לישועה

הזכרנו לעיל את דברי הגמרא בשבת (לא, א), שבשעה שמכניסין אדם לדין שואלים אותו תחילה "נשאת ונתת באמונה", ובסוף שואלים אותו "ציפית לישועה". מהו נשאת ונתת באמונה? פשוטם של דברים הוא שלא גנבת במסחרך. אבל עומק הדברים הוא "נשאת ונתת באמונה" - האם הפעולה שלך היתה עם אור האמונה, או שהיא היתה פעולה כפשוטו. אם שם התשובה היא שלילית, שוב אין צורך לשאול אותו אם הוא ציפה לישועה, כי בודאי הוא לא ציפה!

הציפיה לישועה, היא הציפיה לראות כאילו כל מלאכתך עשויה, כמו שביררנו לעיל. וכיצד יראה האדם כאילו כל מלאכתו עשויה? ע"י שיאמין שבורא עולם יפעל וישלים את המלאכה כרצונו. השאלה "נשאת ונתת באמונה" היא - האם צירפת את האמונה לתוך המעשה? אם התשובה היא כן, שוב יש מקום

לשאול "צפית לישועה" – כמה היתה רמת הציפיה בתוך אותה נקודה. אבל ברור הדבר שאדם שלא נשא ונתן באמונה – אינו יכול לצפות לישועה.

א"כ, "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו", זוהי הלכה למעשה בנפש האדם, בפועל. נגזר על האדם לפעול פעולות, ובצירוף של אותן פעולות אנחנו מאירים את אור האמונה. וזהו "נשאת ונתת באמונה", ולאחר מכן גם "ציפית לישועה".

לפי זה נבין מה שנוכר לעיל, שישנה ציפיה לשבת קודש הפרטית של כל שבוע, וישנה ציפיה לשבת קודש הכללית של הלעתיד לבוא. והנה הציפיה לשבת קודש הכללית – לימות משיח, איננה בהכרח ציפיה אמיתית לאור האמונה, פעמים שיש לאדם בעיות בחייו, ולכך הוא מצפה לימות משיח מתוך תקוה שבזה יפתרו בעיותיו. כמו כן הציפיה לשבת קודש הפרטית, גם היא יכולה להיות ציפיה לא נכונה, שאין הוא מצפה לאור האמונה שבשבת, אלא לשביתה ממלאכה שבשבת, כאדם שעובד קשה למחייתו וממתין ומצפה לשבת שינוח בה ממלאכתו, וכמו שהעובד חמישה ימים בשבוע מצפה ליום שישי, באותה מידה ח"ו הוא מצפה לשבת. הציפיה של האדם לשבת קודש צריכה להיות ממקום בו הוא מחכה לאור האמונה.

הקב"ה ברא את העולם בלתי מושלם, הנבראים כולם אינם מושלמים. אילו היה בורא אותנו מושלמים, לא היתה לנו עבודה. אף אחד אינו שלם! הקב"ה ברא אותנו חסרים בכדי שנמשוך על עצמנו את השלמות מכח עבודתנו, כמו שמבאר הרמח"ל. מחד אנו עושים זאת ע"י הפעולה, ומאידך ע"י האמונה, כנ"ל.

הציפיה שורשה ברצון, והרצון הוא צינור להמשכת האור

אלא שיש להבין לכאורה, מה מועילה הציפיה לאור האמונה שאנו מצפים לו? אדם שאביו ואמו הלכו לעולמם כדרך כל הארץ רח"ל, והוא יושב ומצפה להם שיחזרו, זוהי "תוחלת ממושכה מחלה לב" (משלי יג, ב), כי הרי הם לא יחזרו עד תחיית המתים. ציפיה זו לכאורה היא לא טובה, מהי א"כ המעלה של הציפיה?

"ושמרו בני ישראל את השבת". ושמרו – מלשון ואביו שמר את הדבר, לשון ציפיה, כנ"ל. מדוע עלינו לצפות? מצד חיצוניות הדברים, אם האדם

שרטיי ההכנה לסבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה מא

מצפה - זהו סימן שהוא מעריך, שהוא מוקיר. אלא שיש להבין מהו העומק שבדברים, לשם מה האדם צריך לצפות?

התשובה לזה בנויה מכמה שלבים. ראשית, עצם כך שהאדם מצפה - הוא הופך את עצמו ככלי לדבר. כל דבר בבריאה צריך לו מקום, אם אין לו מקום - אין לו היכן להתקיים, כמו שאמרו באבות (פ"ד מ"ג): "אין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום". ובגמרא (ברכות נה,א) אמרו: "בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו, משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן, כלים שאני עושה להיכן אכניסם". קודם יש לעשות מקום, ולאחר מכן כלים.

ישנו אור של אמונה. מהו הכלי שהאדם צריך להכין בכדי לקבל את אותו אור? להיכן יכנס אור זה באדם?

בכדי לקבל את האור - האדם צריך לבנות כלים. מהו הכלי הראשון, כיצד בונים אותו? ראשית צריך לצפות. יתר על כן, הציפיה של האדם לדבר היא בעצם הרצון לדבר. 'רצון' אותיות 'צינור'. הרצון עצמו - הוא גופא יוצר את הצינור שימשיך את האור לכלי.

אם כן נבין, שהרצון יוצר תחילה את הכלי - אצלנו. הרצון יוצר אצלנו כלי בנפש, ובזה אנו נעשים כלי לקבל את הדבר.

השלב השני הוא, שהרצון עושה צינור להמשיך את הדבר. אנו רוצים כעת את האמונה, אבל היא רחוקה ממנו, וצריך כביכול לעשות צינור - בינינו לאמונה, ואז האמונה היא בבחינת "ויהי אומן את הדסה" (אסתר ב,ג), מלשון גידול. כאשר האדם מצפה לישועה, ראשית הוא בונה כלי בתוכו. לאחר מכן הוא בונה צינור שדרכו תבוא ההשפעה. והשלב השלישי - שהוא מושך את אור האמונה בקרבו.

הארת השבת דלעתיד באלף השישי - אורו של משיח

ומעתה הבן, שכשם שבשבת הפרטית ישנה הדרגה בהכנה אליה, וכנ"ל מדברי חז"ל "מחד בשבא לשבתא", וכמו שהבאנו מדברי האר"י ז"ל, שביום

רביעי האדם מושך על עצמו הארה של נפש יתירה, ביום חמישי רוח, וביום שישי נשמה. הם הם הדברים ביחס ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא, ביחס לאור של הלעתיד לבוא. משיח לא יבוא בבת אחת, אלא קימעה קימעה.

בשבת קודש מגיעה הנפש תחילה, לאחר מכן רוח, ולאחר מכן הנשמה, ואז מגיעה שבת קודש – הנשמה לנשמה. האדם מקבל הכנה שלושה ימים קודם השבת, ולמעלה מכך, כנ"ל. א"כ, כבר בימות השבוע אנו מושכים אור של שבת, וזאת ע"י הציפיה שאנו מצפים לשבת קודש.

אנחנו מבינים זאת בשבת קודש הפרטית, וכמו כן נדע ונבין בשבת קודש הכללית.

מחד, אנחנו לא נמצאים כעת בעולם שאורו של משיח לא מאיר כלל, אבל מאידך אנחנו גם לא נמצאים בעולם שמשח כבר התגלה בפועל. אנחנו נמצאים כעת ביום שישי אחר חצות, כמו שידוע ששית אלפי שנים הוי עלמא, וכעת אנחנו נמצאים סמוך ונראה לסוף האלף השישי. ולכן, מחד אי אפשר לומר שמשח כבר בא בשלמות, אבל מאידך גם א"א לומר שהוא כלל לא מאיר באורו, כי בודאי מאיר כעת אורו של משיח!

כיצד נמשיך את ההארה הזאת? זה תלוי בכל אדם לפי הכנתו. כמו שבשבת הפרטית יכול האדם לקבל את הנפש כבר ביום רביעי, וביום חמישי את הרוח, ובשישי את הנשמה, ואעפ"כ לא כולם מקבלים, אלא כל אחד כפי הכנתו – כך הוא מקבל. כן הדבר ליום שכולו שבת ומנוחה – אלף השביעי, עלינו להכין את עצמנו בכדי שנוכל לקבל את אורו של משיח – כבר עכשיו! אמנם לא נוכל לקבל אותו בשלמות, שזה יהיה בע"ה בימות משיח, אבל אפשר להמשיכו מבעוד יום מקביל לימי השבוע, וכמו שביום שישי אפשר לזכות להארה של נשמה יתירה, כן הדבר ממש באלף השישי.

המשכת אורו של משיח השתא – כפי ערך הציפיה אליו

ואביו שמר את הדבר – "היה ממתין ומצפה מתי יבוא", כמו שפירש שם רש"י. יעקב אע"ה היה מצפה מתי יתקיים חלומו של יוסף. לכאורה מה הועיל לו שהוא ציפה? אלא שע"י הציפיה הוא משך את הדבר בפועל. הציפיה של יעקב אבינו היא זו שהמשיכה את יוסף למלך! "וימאן להתנחם", אם לבסוף הוא היה

מג שרשי ההכנה לשבת קודש - בעשיה ובאי-עשיה

מתנחם, אילו הוא לא היה מצפה - יוסף לא היה נהיה מלך, ואף אחד לא היה משתחוה לו.

אלה תולדות יעקב, יוסף. כל מה שקרה ליוסף זהו מכח יעקב. גם דבר זה שהוא נהיה מלך וכולם השתחוו לו, היה זה מכחו של יעקב. יעקב אע"ה הוא שהמשיך את דבר מלוכתו של יוסף לעולם. "הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה", היה זה מכח "ואביו שמר את הדבר" - מצפה ומייחל לביאתו.

"ושמרו בני ישראל את השבת", אנו מצפים ומייחלים לאור של האמונה, אנו מצרפים אותו בששת ימי המעשה, ועי"ז אנו ממשיכים את האור של האמונה של שבת קודש - לתוך ששת ימי המעשה. ובציפיה לשבת קודש הכללית, שזה מקביל ל"ושמרו" של השבת הפרטית - בזה אנחנו ממשיכים את האור של הגאולה דלעתיד - כבר עכשיו. אמנם לא בשלמות, אבל כפי ערך הציפיה.

"זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו". אנחנו מכינים את עצמנו בששת ימי המעשה גם לזכור וגם לשמור - אבל בבת אחת. ובזה נזכה שיתגלה אור האמונה בכל במהרה בימינו, ואז תכלית הבריאה כולה תהיה שידעו הכל את בוראנו, כל הנבראים כולם - ללא יוצא מן הכלל.

הפרשת חלה

הוספה הנובעת מחסר והוספה הבאה מהשלמות

שורש מצות הפרשת חלה – תיקון הפגם של חטא אדה"ר

מנהג הקדמונים להפריש חלה מן העיסה בערב שבת קודש. כן מובא בשו"ע בתחילת הלכות שבת (סימן רמב ברמ"א), ויש לזה סמך מן הירושלמי (שבת פ"ב ה"ו, כמובא במג"א ועי"ש במחצה"ש). וכן נוהגות הרבה נשים למעשה.

כידוע שמנהג ישראל תורה הוא, וזאת כאשר יש למנהג מקור נכון, ובפרט שיש לו סמך בחז"ל. זהו איננו מנהג סתמי, אלא יש בו עומק גדול.

ננסה בע"ה לעמוד מעט על המנהג להפריש חלה בערב שבת קודש.

כמו שהזכרנו, המנהג להפריש חלה זהו מנהג שנהגו בו הנשים. והטעם בפשטות, לפי שהרגילות היא שהנשים הן אלו שאופות בדרך כלל, ולכן זהו מנהג של נשים. זוהי סיבה חיצונית, פשוטה.

אבל בעומק, ישנו טעם נוסף מדוע זוהי מצוותן של הנשים. מבואר במדרש (ב"ר י"ב): "מפני מה ניתן לה מצות חלה, על ידי שקלקלה את אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם, לפיכך ניתן לה מצות חלה". אדם הראשון נקרא חלתו של עולם, ובשעה שחווה החטיאה אותו בעץ הדעת, היא פגמה בחלתו של עולם. ולכן ניתנה לה מצות חלה, לתקן את הפגם הזה.

ולפי זה מובן מאד מדוע נהגו לעשות את המצוה הזאת בערב שבת קודש, שהרי החטא היה ביום שישי, ובזמן שהחטא נעשה – אז הוא זמן התיקון. נמצא שמי שהחטיא – הוא זה שמתקן, ובזמן שבו היה החטא – זהו הזמן של התיקון.

נמצאנו למדים, שהמנהג להפריש חלה – יש לו שורש מאד קדום, הוא בא לתקן את החלה הראשונה שהיתה בעולם.

לשון הירושלמי (שבת פ"ב ה"ו) הוא: "אדם הראשון חלה טהורה לעולם היה.. וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות חלה לאשה". ישנה חלה שהיא חלה טהורה, וישנה חלה טמאה. כאשר המפריש את החלה הוא טהור, אזי החלה נשמרת בטהרתה, אבל אם המפריש את החלה הוא טמא – אזי החלה נטמאת. אדם הראשון חלה טהורה היה, וחווה פגמה בזה, ולכן הדבר צריך תיקון.

שיעור חלה מ"ג ביצים שמשמעותו 'גם' – תוספת

ננסה בע"ה להתבונן בעומק הדברים.

כמה הוא שיעור עיסה להתחייב בהפרשת חלה, וכמה צריך להפריש?

מבואר בגמרא (עירובין פג, ב): "ראשית עריסותיכם, כדי עיסותיכם. וכמה עיסותיכם, כדי עיסת המדבר, וכמה עיסת המדבר, דכתיב והעומר עשירית האיפה הוא (שמות טז)". כדי להתחייב בחלה צריך שיהיה בעיסה עשירית האיפה, כשיעור עומר לגולגולת כמו שהיה במן.

עשירית האיפה שיעורה כידוע – ארבעים ושלושה ביצים, וחומש. וכמו כן, 'חלה' בגימטריא הוא ארבעים ושלושה! הרי שהגימטריא של חלה הוא כמנין שיעור חלה – מ"ג ביצים [וחומש].

מהו טעם הדבר? מ"ג בהיפוך אותיות זוהי המילה 'גם'. המשמעות של המילה גם זהו תוספת.

ישנו כלל ידוע בדרשות שהתורה נדרשת: אך ורק – זהו מיעוט, ואילו גם – זהו ריבוי. 'רק' בא למעט, 'גם' בא לרבות. אם כן, החלה שהיא בגימטריא גם, במהותה היא בעצם תוספת.

חלה משורש ח"ל לשון חלל, היפך המשמעות של תוספת

למדנו א"כ שהחלה במהותה היא תוספת. תוספת על מה?

נתבונן על שורש המילה חלה. האם זהו שורש של שתי אותיות או של שלש? לכאורה האות ה' נופלת כמו בלשון רבים – חלות, וא"כ זהו שורש של שתי אותיות: ח"ל. מהי המשמעות של האותיות ח"ל בלשון התורה הקדושה?

"ויחל משה" (שמות לב, יא) הוא מן השורש ח"ל. ופירש רש"י: ויחל הוא לשון תפילה ובקשה, כמבואר בגמרא (ברכות לב, א ע"ש), וברש"י (ברכות נה, א): "תוחלת לשון תפילה כמו ויחל משה". א"כ המילה חלה הוא מלשון "ויחל משה את פני ה'", ולשון "אוחילה לא-ל אחלה פניו" – לשון תפילה.

כעת צריך להבין מה הקשר בין תפילה להפרשת חלה, והגם שנהגו להתפלל באותה שעה, מ"מ מובן שישנה משמעות עמוקה יותר.

נתבונן עוד במשמעות השורש ח"ל. איתא בגמרא (ברכות לב, א): "ויחל משה.. מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם", ופירש"י: "ויחל לשון חלל". א"כ ח"ל הוא גם מלשון חלל, לשון העדר. וכן הוא לשון חולי, לשון מחלה. וכן לשון חול, מלשון חולין.

הכלל הוא, שכל השורשים הללו – מוכרח שתהיה להם משמעות אחת. כאשר ברצוננו להבין דבר, אם נבין את שורשו – נבין את מהותו.

והנה לכאורה החלה שהיא מ"ג – 'גם' בהיפוך, כנ"ל, זהו ההיפך של שורש החלה מלשון חלל. 'גם' פירושו רבוי, ואילו חלל פירושו – מיעוט, העדר. כמו כן החולי הוא מיעוט, החולי בא מחמת חסר. בתחילה האדם היה בריא, ומשנחסר ממנו דבר – הוא נחלה. ובעומק גם השורש חול הוא חסר, שהרי החולין נקראים חולין מפני שחוללה ונחסרה קדושתן.

אם כן לכאורה, המשמעות של חלל, חולי – מחלה, חולין, היא משמעות של חסר, של העדר. ומאידך ביררנו שחלה בגימטריא ג"ם, שהיא משמעות של ריבוי, של תוספת.

כל שני הפכים – בשורשם הם אחד

מהי א"כ המשמעות של החלה, האם היא משמעות של ריבוי, של תוספת, או משמעות של העדר? בפשטות אלו הם דברים הפכים זה לזה.

אבל בעומק, ישנו כלל יסודי, שכל שני הפכים – בשורשם הם אחד. למשל בני זוג – איש ואשה, הם שני הפכים, והמטרה שלהם היא להתאחד, כי בשורשם הם אחד – "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי" (בראשית ב, כג). נמצא, שכל דבר שהוא הפכי – זהו סימן שבשורש הוא אחד, שאם לא כן, הוא לא היה הפכי לו. כי שורש ההפכיות שבהם הוא מחמת שבשורשם הם אחד, וכאשר נתפרטו נעשו הפכיים זה לזה. אולם דבר שבשורשו אינו אחד, לעולם לא יהא הפכי לחברו.

אלו הם דברים פשוטים למתבונן. עץ הוא לא היפך של הירח, וזאת משום שבשורשם הם אינם חד. השמש היא היפך של הירח, ובשורשם הם אחד, כידוע בחז"ל (חולין ס, ב) שמתחילה היו שני מאורות הגדולים, "אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לכי ומעטי את עצמך".

כל שני דברים שהם הפכים בעצם, הרי שהם שייכים לאותו שורש. עצם ההפכיות שלהם מורה שיש ביניהם קשר, כי עד כמה שלא היה ביניהם קשר – הם לא היו הפכיים זה לזה.

אם כן כלל ברור הוא, כל דבר שהוא הפכי לו בתולדה – יש לו שורש אחד, שאם לא כן הם לא היו הפכים. אם בתולדה הם הפכיים זה לזה, מוכח שבשורשם הם אחד. זהו יסוד מוסד.

כל פעולות האדם שורשם בחסר, משא"כ פעולות הבורא ית"ש

ומעתה, כאשר מתבוננים על המושג חלה והפרשת חלה, מחד החלה היא מ"ג ביצים, שזוהו ג"ם – ריבוי, ומאידך לכאורה חלה היא מלשון חולין, מלשון חלל, מלשון מחלה, שכל אלו מורים על חסר. א"כ עלינו להבין מהו החסר ומהו הריבוי, ולפ"ז נבין איך ובמה הם אחד.

אדם הראשון נקרא חלה. "אדם הראשון חלה טהורה לעולם היה", כלשון הירושלמי הנ"ל [אגב יאמר, שאדם הראשון לא נקרא בשם, השם 'אדם' זהו שם כללי לכל בני האדם, ונקרא 'ראשון' כי הוא היה האדם הראשון, אבל שם מיוחד אין לו. חוה היא הראשונה שנקראה בשם. כאן לכאורה מצאנו שחז"ל קוראים לאדם הראשון בשם – חלה]. מדוע נקרא אדם הראשון חלה טהורה?

נתבונן עמוק. ישנה שאלה ידועה שרבים התקשו בה: אדם לא פועל פעולה אם אין לו חסר, אם חסר לו – הוא פועל, ואם לא חסר – הוא לא פועל. זהו כלל יסודי מאד בנפש האדם.

תחילת הדבר ברצון, שהאדם רוצה את הדבר, והרצון אותיות צר, כלומר שהיה לו צמצום מהדבר, היה לו חסר, והוא רוצה להשלימו, וזהו רצון – צר – רץ, שמחמת החסר הוא פועל פעולה. אדם יוצא לעבודתו בבוקר כי חסר לו. וגם אם לא חסר לו, מ"מ יש לו תאוות ממון, והרי שיש לו חסר שנוצר על ידי התאוה, יש לו מנה – רוצה מאתיים.

נמצא א"כ, שכל פעולה שהאדם פועל – היא תולדה של חסר. זהו כלל ברור. שורש כל פעולה היא ברצון, והרצון מורה שיש חסר לאדם. אבל אם לא היה לו חסר כלשהו, אם זה חסר גופני, או נפשי, או רגשי – הוא לא היה פועל פעולה.

ומאידך הבורא ית"ש, כאשר הוא פעל כביכול וברא את העולם, פשוט וברור שפעולתו לא נבעה מחסר ח"ו, אנחנו מאמינים באמונה שלמה שהקב"ה הוא אין-סוף, שלם בכל מיני שלמויות, ולא חסר לו כלום. מדוע א"כ הוא ברא את העולם? אין אנו יכולים לדעת, זהו למעלה מהשגתנו. הוא ית' ברא, כי כך עלה ברצונו, אבל א"א לומר שהוא ברא את העולם מחמת חסר ח"ו. הבורא עולם פועל פעולה גם אם לא חסר לו.

אם כן אנו מזהים שני סוגי פעולות בבריאה. כל אחד יכול לזהות בנפש שלו, שכל פעולה שהוא פועל היא מחמת חסר, ואם לא חסר לו – הוא לא פועל. אבל כביכול הבורא ית' שברא את העולם, הוא לא ברא כי חסר לו, הוא ברא את העולם כי הוא אין-סוף, ואין לנו השגה בו. אם יאמר אדם שהקב"ה ברא את העולם מחמת חסר – זוהי כפירה. הבורא ית' לא חסר לו כלום, ואפילו הכי הוא ברא.

פעולת הבורא ית' – בסוד תוספת שלא מחמת חסר

הרי שזיהינו שני סוגי פעולות, פעולה שנובעת מחסר, ופעולה שנובעת לא ממקור של חסר. אלו הם שני שורשים בסיסיים שמהם נובעים הפעולות. הפעולות שאנחנו מכירים באופן מודע בדרך כלל, הם פעולות שנובעות מהחסר

שבתוכנו, והפעולות שהבורא עולם פועל כביכול – הם פעולות שלא מחמת חסר. אלו הם דברים פשוטים וברורים למתבונן.

פעולה של בורא העולם, היא פעולה שאינה נובעת מחסר, זוהי פעולה בסוד ה'גם', בסוד תוספת.

כביכול קודם שנברא העולם, היה הוא אחד ושמו אחד – בורא העולם לבדו, ומשברא את העולם – יש כאן תוספת. אלא שבתוספת הזו, בתפיסת הדבר, יש גם היפך, שבזה הוא יוצר חלל – העדר.

ביאור הדבר: כל תוספת, בעומק, היא נובעת מכח חסר. אם יש תוספת, פירוש הדבר שיש עיקר, ומשום שהיה חסר בו משהו, לכן הוא נצרך לתוספת. דרך משל, מביאים תוספות לסעודה כי הסעודה לא מושלמת, אם הסעודה היתה מושלמת – לא היה צורך בתוספות.

נמצא, שכאשר אנו מגדירים את הדבר כתוספת, בודאי שקדם לו חסר, שאם לא היה חסר – מדוע שתהיה תוספת.

ומעתה, אם אנו תופסים את הבריאה בתפיסה של חסר והשלמה כלפי בורא העולם – זוהי טומאה. אבל אם אנו תופסים את הבריאה בבחינה של תוספת שלא נובעת מחסר – זו בריאת האמת.

לעומת זאת, מצד תפיסתנו, כל תוספת שורשה בעומק הוא חסר. והרי שישנם שתי תפיסות לתוספת.

האדם יונק את חיותו וקשריו עם בנ"א ע"ג תפיסה של חסר

הדברים הם עמוקים, וננסה בע"ה לבארם עד כמה שניתן, בכדי שיהיו ברורים ופשוטים. תחילה ננסה להרגיש את הנפש שלנו בחיי היום-יום, ולאחר מכן ננסה להעמיק פנימה.

נתבונן בנפש האדם. לדוגמא, בני זוג שמרגישים שאין בהם צורך, האשה מרגישה שגם אם היא לא תבקר בבית תקופה ארוכה זה לא יחסר לבעלה, או שהבעל מרגיש שהוא לא חסר בבית, ומסתדרים גם בלעדיו. ברור ופשוט לכל בר דעת שאי אפשר לחיות כך! כל אחד בעומק נפשו רוצה להרגיש שאם אני לא כאן, אין כלום! כל אדם מרגיש, או רוצה להרגיש, שצריכים אותו.

האדם יונק את חיותו מכה הידיעה שאם הוא יחסר כאן, הוא יצור איזה שהוא חלל. מטבע הבריאה הוא, שכאשר אדם נפטר רח"ל, הוא יוצר חסר רגשי, ולפעמים גם מעשי, אצל הסובבים אותו.

אם אדם ידע שכאשר הוא יחסר מכאן זה לא יעניין את אף אחד, לא יגנו אותו ח"ו, אבל גם לא ישבחו אותו, כציפור שהיתה ואיננה, היה כלא היה, הוא לא יהיה מסוגל בשום אופן לחיות כך! כל אדם זקוק לאהבה, להרגשה שהוא נצרך.

זהו בנין הנפש הפשוט, שכל אחד שקצת מכיר את עצמו – יוכל לזהות את זה בנפשו.

הקשר עם בורא עולם אינו יכול להבנות ע"ג תפיסה של חסר

והנה, אדם שרוצה לקשור קשר בנפשו עם בורא העולם, אם הוא יתפוס את הדבר באותה תפיסה של קשר המוכרת לו, דוגמת הקשר שלו כלפי אשתו, כלפי ילדיו, חבריו וכו', בנין קשר שכזה עם בורא העולם בטעות יסודו! [בתחילת עבודת האדם את בוראו ישנה הבחנה כזו, אולם אין זו התכלית].

הקשר בין בני אדם בנוי על ההרגשה שאני נצרך, באופן שאם אחד הצדדים חסר ואין חסרונו מורגש – זהו סימן שהקשר לא אמיתי. אבל אם ח"ו נבוא ונעתיק זאת לבורא העולם, לבנות את הקשר על ההרגשה הזו שאם אני לא אהיה ח"ו אזי כביכול הקב"ה ירגיש חסר – זהו בנין שאין לו יסוד, שהרי הקב"ה הוא כל יכול, אין לו צורך בנבראים, וא"א להגדיר בו חסר כלל.

אם האדם בונה את הקשר שלו עם בורא עולם בזה שהקב"ה כביכול צריך אותו, הרי שהוא חי בטעות, הוא חי בעולם לא נכון. הקב"ה לא צריך אותו, ובשום נברא, הוא "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא".

אם כן אנחנו מוכרחים לגלות בנפש תפיסה אחרת של קשר עם בורא עולם. אי אפשר להשאר עם אותה תפיסה של קשר שאנחנו מכירים בין בני אדם, ולהשתמש בה כלפי בורא העולם, כי שם זהו קשר לא אמיתי, לא נכון. אפשר אמנם להגדיר שיש לנו אהבה בין בני האדם, וצריך לאהוב גם את הבורא ית"ש, אבל המבחן הזה של אם אחסר מה יהיה, חסר שעליו בונים בני האדם את הקשר

שלהם עם הסובבים אותם – זה לא יתכן ביחס לבורא ית', איננו יכולים לבנות את הקשר שלנו עם בורא העולם באותה תפיסה שאם אחר שיורגש החסרון.

תפיסה עמוקה בנפש של פעולה שלא מחמת חסר

אם כן נבין, שיש לנו תפיסה עמוקה יותר בנפש. לפי מה שביארנו בתחילה, ישנם שני סוגים של פעולות, וביתר דיוק שני מניעים לפעולות. ישנו מניע לפעולה שכל אחד מכיר בנפש, שאם לא אפעל – יחסר לי. ומאידך ישנה תפיסה של פעולה של הבורא ית' כביכול שברא את עולמו, פעולה שלא מחמת חסר, שגם אם הוא לא פעל – לא היה חסר. ולפי זה חילקנו את הדברים, שהבורא ית' פועל מסיבה אחת, והנברא פועל מסיבה אחרת. הנברא פועל מכח תולדה של חסר, והבורא ית' פועל שלא מסיבת חסר.

ומעתה נבין מהו הקשר האמיתי שלנו עם הבורא ית'ש. לכאורה לפי מה שהוגדר עד עתה, הקשר שלנו לבורא עולם איננו דו צדדי, אלא הוא חד צדדי. מצידנו כביכול אנחנו תלויים בו, שח"ו בלעדיו – אנחנו חסרים. אבל מצידו ית' כביכול – הוא ית' שלם בכל מיני שלמות, עם הנבראים או בלעדיהם.

בקשר של בני אדם נאמר: "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כז, ט). כשמדובר בלב האדם זהו קשר דו צדדי, משא"כ ביחס לבורא העולם – שם האדם מרגיש תלות בו ית', שאם ח"ו הקב"ה יחסר לאדם [הכוונה כמובן מצידנו, שיתכן שלא נרגיש בו ולא נכיר אותו], למה לו חיים!

כך באמת אנחנו צריכים להרגיש, שבלעדיו ית'ש החיים שלנו אבודים. אבל כמים הפנים לפנים לא נאמר על זה, שכאן אין צד שני, כי בו ית' לא שייך חסר כנ"ל.

נבין א"כ שיש כאן נקודה עמוקה בנפש. הקשר שלנו לבורא עולם יש בו תפיסה פנימית יותר מהקשר שאנחנו מכירים בחיצוניות – קשר שבנוי על חסר. הקב"ה ברא את העולם שלא מנקודת חסר, כנ"ל, ובזה הוא הטביע פעולה עמוקה בנפש האדם, שיוכל גם הוא לפעול מאותה נקודה שאינה נובעת מחסר.

כח זה שהטביע בנו בורא העולם, הוא הכרחי לתפיסת הקשר שלנו אליו ית'. כי לולי שהיה בנו הכח הזה של פעולה שאינה נובעת מחסר, אזי כל הפעולות שלנו היו נובעות רק ע"ג תפיסה של חסר, ובכלל זה גם הקשר לבורא עולם היה

מוכרח לנבוע רק מכח חסר, כלומר מאותה תשוקה שהחסר יהיה דו צדדי, כנ"ל, וזה לא יתכן כמבואר.

מבואר א"כ שיש בנו תפיסה פנימית מסוימת, שהפעולות שנפעל לא יהיו בהכרח מכח חסר. בודאי שרוב רובם של הפעולות שאנחנו פועלים הם מחמת חסר, אבל ישנה תפיסה עמוקה בנפש האדם, שהוא פועל לא רק משום שחסר לו, אלא גם בלא חסר הוא יעשה את אותה פעולה. זהו סוד המדרגה הנקראת 'לשמה', כפי שיבואר להלן אי"ה.

נקודה זו בעומק מחולקת לשנים: א. שהקשר שהאדם חש מבואר, זהו קשר שאינו תלוי בחסר מצדו ית"ש, ב. אף האדם יש בו כח לפעול שלא מנקודת חסר.

הטבעים בבריאה פועלים שלא מחמת חסר – לימוד לנפש האדם

אלא שא"כ נשאלת השאלה, מדוע באמת יעשה האדם את אותה פעולה אם אין לו חסר?

האמת היא, שזהו דבר שאין לו הסבר. הדבר דומה לרוח המתנועעת, כמובן שתנועתה היא לא מחמת חסר, מהי א"כ סיבת הדבר שהיא מתנועעת? האם יחסר לה משהו אם היא לא תתנועע? כמו כן האש שורפת, האם יחסר לה משהו אם היא לא תשרוף?

ברור א"כ שהתפיסה הזאת קיימת כביכול ביחס לבורא ית', שכל פעולותיו אינן מחמת חסר. אולם מלבד זאת, גם בתוך הברואים מצאנו את התפיסה הזו, כדוגמת הרוח המתנועעת והאש השורפת, שפעולתן אינה מחמת חסר. מהי באמת הסיבה שמחמתה הם פועלים? הרוח עושה חוק טבעה, וכן האש שורפת כי זהו הטבע שלה. אבל האם גם האדם יכול לפעול מאותה תפיסה שלא מחמת חסר?

כאן ישנה נקודה יסודית, שפעמים שצריך האדם לדמות עצמו לטבעים שנמצאים בבריאה.

הקב"ה ברא בעולם מושג שנקרא טבע [הטבע' בגימטריא אלה"ם כמו שידוע מהכוזרי]. בפשטות, סיבת הבריאה הזו היא כדי שתהיה לנו בחירה, שלא נתלה כל דבר רק בבוא עולם, אלא נוכל לתלות גם בחוקי הטבע. והרי שחוקי

הטבע שברא הקב"ה בעולם, יש להם תכלית כדי לנסותנו, ובוה נגיע לאמת מכח בחירתנו. זוהי אמת פשוטה.

אבל ישנה תכלית נוספת לבריאה זו שנקראת טבע. הקב"ה ברא את הטבע בכדי שמהטבע הזה נלמד לכוחות הנפש שנמצאים בתוכנו!

אם הרוח מתנועעת שלא מכח חסר, והאש שורפת גם אם לא יחסר לה, וכן כל שאר הטבעים הטבועים בבריאה, מהם נלמד שבתוכנו קיים כח שהוא לא פועל רק כאשר חסר לו. אם זה קיים בדומם, בצומח ובחי, אז זה קיים גם בעומק הנפש של המדבר – באדם.

בשטחיות אפשר לשייך זאת רק לבורא העולם, שכשהוא ברא את העולם – זה לא נבע מחסר. אבל זה שייך רק לבורא, ולא לנבראים.

אמת, האדם הוא נברא ולא בורא, אבל מאן דנפח – מדיליה נפח, מי שנופח – מתוכו נופח, מעצמו הוא נופח! והוא הטביע בנו כביכול את אותו כח שפועל לא רק מחמת חסר, שרק כשיש לי חסר אז אני פועל, אלא בעומק הוא הטביע בנו כח של פעולה – גם ללא חסר.

פעולה שלא מחמת חסר – עבודה לשמה

שתי תפיסות אלו נקראים בלשון חז"ל: לשמה ושלא לשמה. "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (פסחים נ,ב).

מהו לשמה ומהו שלא לשמה?

שלא לשמה פירושו: יש לי חסר ואני רוצה למלא אותו. בין אם זה חסר גשמי, רוחני, או כל מדרגה שלא תהיה. לשמה פירושו: אני עושה את הדבר לא משום שחסר לי, ולא מפני שזה יביא אותי לידי השלמה, אלא אני עושה זאת לשם מטרת העשייה גופה [כל אחד לפי מדרגתו]. כל מעשה שנעשה לשם השלמה הוא נובע מחסר, וא"כ הוא שלא לשמה, רק דבר שנעשה לא לשם השלמה – הוא גם לא נובע מהחסר.

אלו הן שני סוגי הפעולות שקיימות בבריאה, ישנן פעולות שנובעות מהחסר, ויש שנובעות מאותה נקודה שהיא איננה חסרה. הבורא ית"ש, כשהוא ברא

את עולמו – ברור ופשוט שזה לא נבע מחסר, ח"ו. כמו כן הטבעיים שהטביע הבורא בכריאה, כדוגמת האש והרוח, גם הם לא פועלים מחסר, הם פועלים משום שכן הם הוטבעו מבורא העולם, אין להם את ההשלמה, והם אינם בעלי בחירה.

זהו העומק במה שהוזכר ש'הטבע' בגימטריא אלהי"ם. כמו שכביכול הבורא ית' כשהוא ברא את העולם הוא לא פעל מחמת חסר, כך גם הטבע כשהוא פועל כטבע – הוא לא בא כדי להשלים חסר, הוא פועל כי כך הטביע בו בורא העולם.

מאיך האדם – בו קיימים שני התפיסות הללו. מחד יש בו את הטבע המוכר והידוע שאנחנו פועלים מכח חסר, ומאיך יש בו טבע פנימי יותר, שצריך לגלות אותו, טבע שקיים בכל כוחות הטבע – לפעול גם בלי סיבה של חסר. ויבואר עוד בהמשך בע"ה.

גם' דקדושה – תוספת שלא מחמת חסר

זיהינו אם כן שתי הבחנות באדם, יש שהוא פועל דברים מחמת חסר, ויש שהוא פועל דברים שלא מחמת חסר.

לפי זה נבין את המושג 'גם'. גם הרי הוא תוספת, ישנו גם שנובע מהחסר, מהריק, מהריק. וישנו גם – תוספת, שהוא לא נובע מחסר. כל תוספת שישנה, היא יכולה לנבוע מהחסר, והיא יכולה לנבוע שלא מנקודת החסר. השאלה היא ממה אנחנו פועלים אותה.

החלה נקראת גם תרומה, "חלה תרימו תרומה" (במדבר טו, כ). הפעולה של ההרמה הזו של החלה, היא יכולה לנבוע מנקודה של חסר, ואז בעומק היא נקראת חלה טמאה. אבל מאיך היא יכולה לנבוע מנקודה שהיא איננה של חסר, ואז היא נקראת חלה טהורה.

מהו העומק שבדברים?

אם ההרמה נובעת מנקודה של חסר, אם כן בהכרח שהיא עצמה חסר. החסר הוא בחינה של טומאה, וכמו שמצינו במת שהוא אבי אבות הטומאה, והמת נקרא חלל. כאשר האדם תופס את הגם, את התוספת – על גבי חסר, אזי בעצם התפיסה שלו – הוא יוצר תפיסה של חלל, של ריק. כלומר שהתפיסה שלו בתוספת היא

זו שיוצרת את הריק, את ההעדר, בחינת חלל. משא"כ כאשר האדם תופס את הגם לא כתפיסה הפכית של חלל, של ריק – זהו הנקרא חלה טהורה.

היכן נמדד דבר זה בנפש האדם?

כאשר יש לי דבר-מה, ואני מוכן שיטלו אותו ממני, נמצא שהוא לא יוצר אצלי העדר כאשר הוא נחסר ממני. זוהי תפיסה של גם דקדושה. אולם, אם אני חפץ בדבר, ואם יקחו אותו ממני אני ארגיש ריק, הרי שגם בשעה שיש לי אותו, הוא בעצם יוצר אצלי חלל.

ובמילים פשוטות, אדם שיש לו חפץ, איך הוא יכול למדוד אם החפץ מהקדושה או לא? אם בשעה שיקחו ממנו את החפץ הוא ירגיש חסר, הרי שהוא לא נובע אצלו כ'גם', כתוספת ממקור פנימי אמיתי, אלא ממקום של חסר.

איתא בחז"ל (סוטה יב,א) שצדיקים ממונם חביב עליהן יותר מגופן. מהו א"כ ההבדל בינם לבין בעלי התאוה שרוצים ממון?

התשובה לכך היא פשוטה, ההבדל ביניהם מתגלה כאשר ממונם אובד. אצל הצדיק, כל זמן שממונו היה ברשותו הוא העריך והחשיב אותו, כי גם זה קודש, אבל כאשר זה נלקח ממנו, זה לא יצר אצלו חסר. משא"כ אצל בעל התאוה, הרי שברגע שניטל ממנו הממון הוא ירגיש חסר עמוק בתוכו. נמצא שגם בשעה שיש לו את אותו הדבר, גם אז זה נבנה ע"ג החסר.

כלי מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק – יהב חכמתא לחכימין

א"כ, כאשר נבוא לבדוק דבר-מה בעומק נפש האדם האם הוא אמיתי או לא, הרי שאם נזהה בתוכנו שכאשר יטלו מאתנו את הדבר – אזי נרגיש ריק, הרי שהקיום שלו בעצם – יצר אצלנו ריק. משא"כ אם נזהה שכאשר יטלוהו מאתנו, לא נרגיש אצלנו ריק – זהו כלי דקדושה.

כשנתבונן נראה, שהדברים הללו מפורשים בדברי חז"ל, כמו שאמרו בגמרא (ברכות מ,א): "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם כלי ריקן – מחזיק, מלא אינו מחזיק, אבל הקב"ה אינו כן, מלא – מחזיק, ריקן אינו מחזיק". וכן אמרו (שם נה,א): "אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר (דניאל ב, כא) יהב חכמתא לחכימין".

בחוקי הבריאה, כוס ריקה אפשר להכניס לתוכה משקה, אבל כאשר היא תתמלא, אם ננסה להכניס לתוכה משקה – הוא ישפך החוצה. אבל אצל הקב"ה הדברים פועלים בדיוק הפוך, כאשר הכלי הוא ריק – הקב"ה לא משפיע שם, אבל כאשר הוא מלא – הקב"ה משפיע.

מהו העומק שבדברים?

ע"פ הנ"ל נבין, שאם אדם יכול לקבל רק כשחסר לו, פירוש הדבר שכל מה שיש לו בנוי על חסר, שכאשר חסר לו הוא מקבל, ומה שכבר יש לו – אם זה יעדר ממנו, הרי ששוב זה יצור אצלו חסר. א"כ נמצא שהוא בונה כלי של חסר. זה נקרא כלי ריק. אבל מידתו של הקב"ה אינה כן, על כלי שכזה אין הקב"ה משפיע כביכול, כי פעולת הקב"ה כביכול שברא את העולם – לא נבעה מחסר, ולכן גם ההשפעה שהוא ית' משפיע, אין לה מקום בכלי ריק, כלי שבנוי על חסר.

כלי הראוי להשפעתו ית' הוא כלי מלא, וכלי מלא פירושו שהוא מקבל השפעה שלא מחמת חסר, כלומר שהוא לא נצרך לאותה השפעה מחמת שחסר לו.

חסד ורחמים – נתינה מחמת חסר ושלא מחמת חסר

זהו החילוק היסודי בין מידת החסד למידת הרחמים. מידת הרחמים מתעוררת אצל האדם כאשר הוא מבחין בחסר. כאשר אנו רואים עני ואביון שביתו ריקם, אזי מתעוררים אצלנו הרחמים, משא"כ כאשר אנו רואים עשיר שלא חסר לו דבר, אין לנו כלפיו רחמנות כלל [אולי פנימה על הרוחניות שלו יש מה לרחם, אבל בחיצוניות יש לו הכל]. נמצא שמה שמעורר לרחמים, זהו החסר.

אבל מידת החסד אינה כן. החסד הוא נתינה לזולת לא משום שחסר לו, אלא מכח הרצון להיטיב. הקב"ה ברא את העולם להיטיב לבריותיו. אילו לא היו בריות, לא היתה מציאות של חסר.

הקב"ה ברא בריות להיטיב להם, לא מחמת שהם חסרים, שהרי קודם שנבראו הנבראים לא היה חסר להם כלום, וא"כ לשם מה היה צריך לברוא אותם? אמנם, לאחר שנבראו הנבראים חסרים, הרי שהוא ית' מיטיב להם להשלימם, אלא שזהו שלב שני, אבל ראשית הוא ברא שלא מחמת חסר, שהרי אי אפשר לרחם על מי שעדיין לא נברא.

ברור א"כ שסיבת הבריאה לא יכולה להיות משום שהיה חסר למישהו, כי קודם הבריאה לא היה מי שיחסר לו. מתי הנברא חסר? רק לאחר שהוא נברא, ולמה הוא נברא – להיטיב. אם כן, הפעולה היא לא מחמת שהיה חסר למישהו, זוהי נתינה בלא חסר, לתת אע"פ שלא חסר – נתינה לשם נתינה.

זה נקרא כלי מלא, שהנתינה לזולת היא לא מחמת שזיהיתי אצלו ריקנות, אלא כי אני רוצה לתת לו. אני יכול לתת אפילו לכלי חסר, אבל בעומק הוא כלי מלא. כלומר שאני לא נותן לו מחמת הריקנות שזיהיתי בו, אלא רק משום שאני רוצה לתת לו.

האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני – הרי זה צדיק גמור

אלא שיש להתבונן, אם אכן מידת הקב"ה כלי מלא מחזיק, ריקן אינו מחזיק, שהוא ית' משפיע על נקודה שאין בה חסר, א"כ כיצד פועלת השפעתו ית' על הנבראים, והרי בדרך כלל כל משאלותינו מהשי"ת שישפיע עלינו הוא מחמת שיש לנו חסר, ומאידך נתבאר שהקב"ה משפיע רק באותה נקודה שלא חסר, כיצד א"כ בנויה נקודת ההשפעה?

כלומר, אם אנו מבקשים את הדבר רק מחמת החסר – זהו כלי ריקן, והוא ית' משפיע רק על כלי מלא! היכן היא א"כ אותה נקודה שדרכה נמשכת ההשפעה?

עומק הענין הוא, על דרך מה שאמרו בגמרא (נבא בתרא י, ב): "האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור", שאע"פ שעושה המצוה להנאת עצמו כונתו רצויה. ומבואר שם, שזהו דוקא בישראל, אבל לא בגוי. ובטעם הדבר פירש רש"י: "ישראל דעתן לשמים, בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחר מידת הדין, אבל גוי אינו נותן אלא ע"מ כן, ואם לאו מתחרט".

ויש להבין, שהרי לכאורה גם יהודי שנתן כמה מאות אלפים מכספו לצדקה ע"מ שיחיה בנו, אם לא יחיה בנו גם הוא יבוא לידי חרטה, שהרי רק ע"מ כן מסכים בדעתו לוותר על רוב רכושו, ומהו א"כ החילוק בין יהודי לגוי?

אלא שהישראל שלבו לשמים, גם אם הוא מתחרט על רוב רכושו שפיזר לצדקה, מ"מ בודאי שאינו מתחרט על הכל, כי פרוטה אחת לפחות היה מסכים

בדעתו לתת גם על הצד שלא יחיה בנו, וא"כ ישנו סכום כל-שהוא מתוך הצדקה שנתן שהיא נתינה אמיתית, שאת זה הוא היה נותן גם ללא שום תוצאה, ולכן הוא צדיק גמור. משא"כ בגוי.

ולעניננו, כל אחד מישראל, אע"פ שהוא פועל מחסר, מ"מ ישנה איזו שהיא נקודה בנפש שהיא אמיתית אצלו. אם היינו לגמרי לא-אמיתיים, לא היינו יכולים להתחבר לבורא עולם, כי הקב"ה אמת וחותמו אמת. חותם מלשון תחום, אם אנחנו רוצים להיכנס לאותו תחום, צריך שיהיה בנו איזה שהוא ניצוץ של אמת.

הקב"ה משפיע רק על הנקודה האמיתית שבנפש – נקודת הלשמה

אם נרצה להתקשר לבורא עולם רק מתוך ביקוש של חסר והשלמה, ושוב חסר והשלמה, לא יכול להיות שאנחנו נתחבר בשלמות, כי הקב"ה משפיע רק על הנקודה השלמה. לכן ברא אותנו הבורא ית' באותה נקודה שתמיד יש בנו איזה ניצוץ אמיתי, ומאותו ניצוץ אמת – אנחנו מתחברים לבורא עולם, והוא הצינור שדרכו יורד לנו השפע.

ברור א"כ, שאילו היתה אותה נקודת אמת נעלמת מהאדם, לא יכול שום שפע להגיע. ולכן השפע של אומות העולם עובר דרך ישראל, כי ישראל יש בהם נקודה של לשמה. אחר שהשפע נמצא בעולם מכח ישראל, אזי הוא עובר גם לאומות העולם. האומות לא יכולים לקבל את השפע ישירות מבורא העולם, כי אין שם נקודה של לשמה, חסר להם את הנקודה האמיתית.

כלי מלא – אין הכוונה מלא בלא חסר כלל, שהרי אין אדם שלם. הקב"ה ברא אותנו חסרים בכדי שנשלים את עצמנו, וצורת ההשלמה היא דרך הנקודה האמיתית שקיימת בנו.

האדם בנוי במערכת כפולה, במערכת של חסר שתובעת השלמה, ובמערכת פנימית – שלמה. המערכת החיצונית שנובעת מחסר, אין לה קיום לולא המערכת הפנימית. אולם רצונו ית"ש שיהא ב' מערכות פנימית וחיצונית, ולא רק פנימית. זהו סודה של הבריאה: מערכת חיצונית שיונקת מן המערכת הפנימית. המזלזל במערכת החיצונית – מזלזל בשורשי צורת הבריאה.

הנקודה האמיתית היא אותה נקודה השלמה שבתוכנו, שתובעת דבר לא מחמת החסר, ורק דרכה יכול האדם להשיג השלמות. לעולם ההשלמה באה דרך הנקודה השלמה, ולא דרך הנקודה החסרה.

אם כן, זיהינו ברור בנפש האדם, שישנם רצונות שנובעים מהחסר, והמילוי שבהם – גם הוא יוצר חסר. ומאידך ישנה השלמה, או ביתר דיוק – תוספת, שהיא לא נבנית על גבי חסר.

זהו סוד משיח בן יוסף, שהתוספת היא מהאור של השלמות. כלומר, משיח זהו אור של שלמות, ומשיח בן יוסף פירושו: שהתוספת לא נובעת על גבי זה שחסר, אלא על גבי השלמה – שהדבר כבר שלם, ואעפ"כ יש בו תוספת, כמו שהקב"ה ברא את העולם.

לחם אבירים אכל איש – אכילה שלא מחמת חסר

ומעתה נחזור לראשית הדברים, לענין החלה שבה עסקנו.

ביארנו, שהחלה מצד אחד היא מלשון חולין, מלשון חלל, מלשון מחלה. ומאידך 'חלה' בגימטריא ג"ם – מ"ג ביצים. מהיכן לומדים את זה שזה מ"ג ביצים? הזכרנו לעיל את דברי הגמ' בעירובין (פג,ב) ששיעור חלה נלמד מהמן שירד לישראל במדבר, שהיה עשירית האיפה.

המן שהיו ישראל אוכלים במדבר לא היה בו פסולת, כידוע. וכמו שאמרו חז"ל (יומא עה,ב): "לחם אבירים אכל איש.. לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים", וברש"י: "אינו יוצא מן המעיים". שלא כדרך שאר אכילות, שהחלק הטוב נשאר בגוף האדם, והפסולת יוצאת החוצה, המן כולו היה אוכל בלי פסולת.

ננסה בע"ה לבאר את העומק שבדברים, מדוע היה המן אוכל שאין בו פסולת?

נתבונן בעצמנו, מדוע אנחנו אוכלים? התשובה הפשוטה היא שאנו אוכלים מפני שאנחנו מרגישים חסר, הרגשת רעבון או תאבון, שהצד השווה שבהם הוא שזה נבנה ע"ג חסר כל שהוא. ולכן, בהכרח שהאכילה תיצור אצלנו חסר, כי החסר מוליד חסר כנ"ל, וביטוי לזה היא הפסולת שיוצאת מן המעיים.

נמצא, שעצם האכילה היא בתפיסה של חסר, ולכן גם המאכל נחסר והוא יוצא החוצה, מפני שאכילתו היא על גבי תפיסה של חסר.

אולם, אם האכילה היא על גבי תפיסה שלא חסר, אזי גם התולדה ממנו לא תהא של חסר אלא של השלמה. זוהי הסיבה שהמן היה נבלע באיברים ולא היה בו פסולת, כי הוא לא היה נאכל ע"ג תפיסה של חסר. "לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן" (תנחומא בשלח כ), זהו גילוי שאכילת המן לא היתה מכח חסר, אלא אכילתו היתה מהאור של השלמות, ולכן גם לא יוצא ממנו פסולת, כי אין בו תפיסה של חסר.

שורש בנין האשה – בתפיסה שאין בה חסר

הזכרנו לעיל, שאדם הראשון נקרא חלתו של עולם. ביצירת האשה נאמר: "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו ויסגר בשר תחתנה" (בראשית ב, כא). מדוע הקב"ה הפיל תרדמה על האדם בשעה שהפריש ממנו את האשה? מצאנו בחז"ל כמה סיבות, שלא תתגנה עליו, ועוד.

אבל לפי המבואר יש לתת טעם, שאם באותה שעה הוא היה ער, אז הוא היה תופס את לקיחת הצלע כחסר. אבל כאשר כביכול הוא היה ישן באותה שעה, הרי שהלקיחה לא יצרה אצלו תפיסה של חסר, משום שהוא לא הרגיש שלקחו ממנו דבר. וכמשל, כאשר מנתחים היום, מרדימים את האדם, כי אם הוא ירגיש שחתכו לו את האיבר, הוא יסבול, ובהרדמה חותכים בבשר החי, והוא לא מרגיש.

נמצא בעומק, שכאשר הקב"ה ברא את האשה, הוא ברא אותה מאותה תפיסה שהיא איננה יוצרת חסר, ואז קראו לה חוה – "אם כל חי". היום האשה נקראת נקבה – מלשון נקב, לשון חסר, אבל זהו רק לאחר החטא [אכן גם קודם לחטא נקראת נקבה – "זכר ונקבה בראם", אולם זהו בבחינת 'פאזל' שמעולם לא היה חסר, אולם לאחר החטא שחווה נפרדה מן האדם, אזי זהו נקב של חסר].

הבנין האמיתי של האדם מקביל לבריאת העולם. הבורא ית' ברא את העולם ממנו כביכול, לא מחמת שהיה לו חסר. באותה תפיסה הוא יצר את אדם, וממנו הוציא את חוה, באופן שיצירתה גם היא שלא בתפיסה של חסר, אלא

בתפיסה של השלמה. ולכן על האדם לתפוס שהאשה היא לא מחמת שנחסר ממנו, אלא היא תוספת עליו, ולכן הוא אדם שלם.

באותה תפיסה האדם היה צריך להוליד ילדים, לא משום שחסר לו, אלא בכדי להוסיף לעצמו. היפך התפיסה הרווחת היום שמי שאין ילדים מרגיש חסר, חסר עמוק.

אם האדם היה תופס את המציאות האמיתית שהקב"ה ברא אותו כתוספת על גבי השלמות, וכמו כן גם מציאות האשה שנוצרה ממנו, שהיא תוספת על גביו, ולא כחסרון ממנו – אז זו היתה תוספת דקדושה. אבל כיום התפיסה היא שכל דבר בחיי האדם נבנה על גבי החסר. "ואל אישך תשוקתך" [וכן להיפך], זהו בנין שנבנה ע"ג חסר. זוהי אינה תפיסה של תוספת על גבי השלם, אלא תפיסה של חסר.

לכן, החלה שאנחנו מכירים היום, היא בעצם חלה שנקראת חלה טמאה [בודאי שבגדרי ההלכה היו זמנים שהיתה חלה טהורה], הגדרת הדבר בעצם היא, שהחלה כיום, לאחר חטא אדה"ר – נקראת חלה טמאה. אדם הראשון חלה טהורה היה, ולאחר החטא נקרא חלה טמאה.

כלפי מה הדברים אמורים?

המציאות המוכרת לנו היום בתפיסת הנפש שלנו, היא תפיסה שכל דבר נבנה על גבי חסר, באופן שכל חיי היום-יום הם השלמה וחסר, השלמה וחסר. אבל ישנה נקודה פנימית, שהיא נעלמת מאוד מאוד בנפש האדם, והיא התפיסה שישנם חיים שאינם בנויים על גבי חסר, שהאדם מקיים מצוות, לומד תורה, מוסיף והולך מחיל אל חיל – לא מחמת הרגשת חסר, שהוא רוצה להשלים את עצמו, אלא כתוספת על השלם. זוהי עבודה לשמה.

תוספת שבת – תפיסה בנפש של חוספה על השלם

ישנה מצוה של תוספת שבת כידוע, שצריך האדם להוסיף מחול על הקודש בכניסת השבת, וביציאתה. מדוע צריך להוסיף על שבת? האם יש בה איזה חסרון שיש להשלימו?

שבת קודש היא מעין העולם הבא, שהוא שלם בלא חסר, וא"כ פשוט וברור שאין שום חסר בשבת קודש. אלא שזהו עצמו עומק ההגדרה של תוספת שבת – להוסיף על גבי דבר שלם. תוספת שאינה נבנית ע"ג חסר, ובזה אנו קונים תפיסה בנפש של תוספת שאינה נובעת מחמת חסר. בימי חול הנפש תופסת את התוספת בתפיסה של השלמת חסר, משא"כ אורה של שבת קודש – מאיר לתפוס את התוספת כתוספת ע"ג השלמות.

שבת קודש זהו זמן שלם בלא חסר, ואעפ"כ אנו מצווים לקחת מיום שישי ומיום ראשון, ולהוסיף על השבת.

עומק הדברים א"כ, שנצטוינו בזה לקבל תפיסה בנפש של תוספת שאינה יוצרת חסר. אילו התוספת שבת נבעה מן החסר, אזי לא היתה זו נקודה של השלמות האמיתית. תוספת שבת נבנית על גבי אותה תפיסה שהשבת היא שלמה, אין בה חסר, ויש לנו מצוה מן התורה להוסיף על השבת, שזהו בעומק קבלת תפיסה בנפש – של הוספה על גבי דבר שהוא שלם.

זהו בעצם התיקון של חטא אדם הראשון.

הפרשה שיוצרת חסר, לעומת הפרשה שהיא מקור לריבוי

נחזור א"כ לראשית הדברים. מנהגם של ישראל, ובמיוחד מנהגן של הנשים, לקיים מצות הפרשת חלה בערב שבת. בשעה שמפרישים חלה מן העיסה, האם יש כאן חסרון? לכאורה ברור שכן, שהרי בהפרשת החלה – נחסרה העיסה!

מהי מצות הפרשת החלה? מצות הפרשת החלה היא בעומק, כאשר החלה היא טהורה, אין בהפרשה זו חלק הראוי לאכילה, וחלק שאינו ראוי לאכילה, אלא הכל ראוי לאכילה, כי החלה נאכלת לכהנים כשהיא טהורה, והמפריש צריך לתת אותה לכהן. אבל כאשר החלה טמאה, היא אסורה באכילה, והחלק המופרש בטומאה – הולך לשריפה.

מהו העומק שבדברים?

ישנן שתי תפיסות בהפרשה של דבר מדבר. ישנה הפרשה שאינה יוצרת אצלי חסר, וישנה הפרשה שיוצרת אצלי חסר.

לדוגמא, כשיעקב אבינו הפריש את צאן לבן מצאנו, היתה זו הפרשה שלא יצרה חסר אלא ריבוי! ישנה הפרשה שמוגדרת כחסר, הפרשתי והחסרתי מהדבר. ומאידך ישנה הפרשה שאינה מחסרת, אלא להיפך – זהו שורש הריבוי.

“עשר בשביל שתתעשר” (תענית ט,א) – זוהי הפרשה שלא יוצרת חסר, אלא היא מקור הברכה. “הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די” (מלאכי ג). מכאן אמרו (שם) שאסור לנסות את הבורא ית', חוץ מזו, דבמעשר מותר לנסותו אם יקיים הבטחתו. זהו גופא מקור הברכה. זוהי הפרשה שאינה יוצרת חסר, אלא זוהי הפרשה שיוצרת מקור השפעה של תוספת. על דרך זה היה גם הבנין של חוה. הבורא ית' הפריש מן האדם אחת מצלעותיו, עצם מעצמיו, וממנה בנה את האשה. זוהי הפרשה שיצרה מקור השפעה של תוספת, שאם אין אשה – אין בנים, נמצא שההפרשה הזו יצרה את התוספת של הבנים, את הריבוי. זוהי הפרשה לשם תוספת ולא לשם העדר.

התפיסה השטחית הפשוטה היא, שכל הפרשה יוצרת חסר. אבל התפיסה העמוקה והפנימית יותר היא, שהאשה הופרשה מן האדם, ושוב חזרה אליו על מנת להוסיף. זוהי בעצם תפיסה של 'גם' שיוצר השלמה, ולא יוצר חסר.

ובעומק, כאשר מפרישים דבר-מה מן האדם, אם הוא מרגיש חסר – זוהי הפרשה של חסר שאינה יכולה להיות מקור לברכה. אבל אם הוא מפריש ולא מרגיש את החסר, אז הוא נשאר שלם, ונמצא שהאדם נשאר שלם, ובנוסף לכך ישנה גם תוספת – זהו שורש של השפעה, שורש של תוספת.

ובלשון אחר: אם בשעה שהפרישו אני מרגיש שהקרן חסרה, נמצא שההפרשה יצרה חסר, ואם היא יצרה חסר היא לא יכולה להיות מקור של השלמה, של ברכה. אבל אם בשעה שהפרישו אני מרגיש שהקרן לא חסרה, ומה שהפרשתי ממנו נשאר שלם, נמצא שמה שהופרש, זוהי תפיסה של תוספת, ואם הוא תוספת – אז הוא מקור לכל התוספת כולה.

כן הוא גם בענין הצדקה. כאשר האדם נותן סכום כסף לצדקה, פעמים שהוא חש שזה גרם לו חסר, אבל המבין מבין שבעצם לא חסר לו כלום, כי מה שיש לו – זה שלו, ומה שהוא נתן – זה לא שלו, אלא הוא כתוספת אצלו. ונמצא, שהסכום שהוא נתן, לא רק שאינו חסר, אלא הוא מקור של ההשפעה שלו, שהרי

הוא ניתן לו כתוספת על מה שיש לו [וראה גם מה שאמרו בגמרא (כתובות טו, ב): "מלח ממון חסר", ופירש רש"י: "הרוצה למלוח ממנו, כלומר לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד, וחסרנו זהו קיומו"].

חטא אדה"ר – תפיסה של חסר

אדה"ר בעצמו היה תוספת לשלמות של בורא עולם. כאשר לקחו ממנו את הצלע, את חוה – הוא היה צריך לתפוס אותה בתפיסה של תוספת על גביו, ולא כהפרשה של חסר, שעל אף שלקחו ממנו – הוא לא נחסר, ואז היא היתה הופכת להיות מקור הברכה שלו בלבד. אבל כאשר הוא תפס אותה כתפיסה שהיא חסר שלו, אז היא באמת גרמה לחסר, ומי נחסר? הוא בעצמו! זהו חטא עץ הדעת.

אם האדם תופס את האשה כתוספת על גבי השלמות, א"כ היא לא יכולה ליצור אצלו חסר, ולכן היא לא יכולה להחטיא אותו, כי הוא שלם. אבל כאשר היא נתפסת כחסר, שהיא נלקחה ממנו, והוא נחסר, אזי היא מקור החסרים, ואם היא מקור החסרים שלו, היא גם מקור החטאים שלו, ומשם היא מחסירה אותו פעם אחר פעם.

אדם הראשון חלה טהורה היה, חלה טהורה ניתנת לאכילה, והיא איננה יוצרת חסר. ולאחר שזה היה החטא, שהאשה נתפסה כחסר, ולא כתוספת, באותה תפיסה היא יצרה חסר אצל אדם הראשון, ואזי החלה טמאה ואינה ראויה לאכילה, ונמצא שהחלה היא בבחינת חסר.

העבודה שלנו בשבת קודש היא להוסיף! לכן נהגו בשבת קודש להרבות במאכלים ובתוספות.

ישראל מוסיפים והולכים – תוספת ע"ג שלמות, משא"כ האומות

ובזה יבואר מה שאמרו חז"ל (ביצה טז, א) שכל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה ועד ר"ה, חוץ מהוצאת שבתות והוצאת ימים טובים. כל קצבה אם לקחתי ממנה – יצרתי חסר. אבל סוד שבת קודש היא כתוספת על גבי העיקר, כתוספת שאינה יוצרת חסר, הרי שהיא לא קצובה, היא למעלה מהקצבה – בסוד תוספת [ראה גם בפרק הקודם שביארנו בזה נקודה אחרת].

הגדרת הדבר בעומק, היא לחזור לאותה נקודה שאנחנו מוסיפים, ואנחנו לא יוצרים חסר. זהו ההבדל בין ישראל לאומות העולם, אצל אומות העולם כאשר הם מגיעים לתפיסה שיש דבר שלם, אז הם מפסיקים לעבוד, ושוב הם אינם מקיימים כלום, כי הדבר כבר שלם. אבל אמונת ישראל היא, שאנחנו שלמים בכל מיני שלמויות, ואפילו הכי אנחנו הולכים ומוסיפים.

ייתן השי"ת, שנוכח להיות בבחינה של מוסיף והולך, לא רק בתפיסה של השלמת חסר, אלא תוספת על גבי השלמות, להיות מוסיפים והולכים תמיד.

”טועמיה חיים זכו”

מצוה לטעום התבשילין בערב שבת קודש

ננסה לגעת בנקודה נוספת בעניינה של שבת קודש, ולהאיר אותה באור השבת, באור הנשמה.

במגן אברהם (סימן רג) כתב: ”מצוה לטעום התבשילין, וצריך לטעום מכל תבשיל בערב שבת”. וציין מקורו מהכתבים, והוא בשער הכוונות לרבנו האר”י ז”ל, ורמז רמזו: ”טועמיה חיים זכו”.

צריך לטעום מכל תבשיל בערב שבת. מהו טעם הדבר?

מבואר בשער הכוונות (דף ס”ב ע”א), שזהו מפני כבוד השבת, כאדם שמזמין את המלך, שמתקן את המאכלים וטועמם לבדוק שהאוכל הוא טוב וטעים, שזהו מכבודו של המלך. וטעם נוסף מצאנו, שיטעם את המאכלים כדי לתקנם כהוגן ויהיו נאכלים לתאוה (עי’ כה”ח שם אות ה), כי לפעמים שהמאכל חסר תבלין, באופן שלא יוכל לתקנו בשבת עצמה.

ננסה בע”ה להתבונן בעומקם של דברים. ישנו כלל יסודי מאד, שכל דבר שנרצה להבינו לעומקו, עלינו לעיין בשורשו. ושורשו היכן הוא? הפעם הראשונה שהוא מוזכר בתורה הקדושה, שם הוא השורש שלו. וכאשר נתבונן בשורש, משם נבין את העומק שבדבר. יסוד זה מוזכר הרבה בכתבי רבנו צדוק הכהן מלובלין.

מצוה זו לטעום מתבשילי השבת קודם השבת, נחלקת לשלשה חלקים: א. עצם המושג טעימה, ב. ממה טועמים, ג. מתי טועמים.

פעולת טעימה מוזכרת בתורה רק בפרשת המן

ראשית יש להתבונן בעצם המושג טעימה, היכן נמצא מושג זה בתורה הקדושה? בכל התורה כולה מצאנו את המושג טעימה פעמיים בלבד, ושניהם בפרשת המן. פעם ראשונה בפרשת בשלח (שמות טז, לא): ”ויקראו בית ישראל את שמו מן והוא כורע גד לבן וטעמו כצפיחת בדבש”, ופעם שניה בפרשת בהעלותך (במדבר יא, ח): ”שטו העם ולקטו וטחנו ברחים או דכו במדכה ובשלו בפרור ועשו אתו עגות והיה טעמו כטעם לשד השמן”. יש אמנם לשון ”מטעמים” שנאמר ביצחק, שהוא מלשון טעימה, אבל פעולה של טעימה, מוזכרת רק במן.

מה היה טעמו של המן? בפרשת בשלח כתוב שהיה טעמו כצפיחת בדבש, ואילו בפרשת בהעלותך כתוב שהיה טעמו כטעם לשד השמן. ואמרו על זה בגמרא (יומא עה, ב): ”כתיב לחם [מן השמים], וכתיב שמן וכתיב דבש. אמר רבי יוסי ברבי חנינא לנערים – לחם, לזקנים – שמן, לתינוקות דבש”. לזקנים היה טעמו כשמן, לנערים היה טעמו טעם לחם, ולילדים טעם של דבש [במדרש רבה (שמות כה, ג) ישנה גירסא שונה: ”כיצד מתקיימין ג' כתובין הללו, בחורים היו טועמין טעם לחם, זקנים טעם דבש, תינוקות טעם שמן”]. נמצא א”כ שג’ טעמים היו לו למן: לחם, שמן, דבש.

עומר לגולגולת בשווה – לכל אדם ובכל יום

מעתה נתבונן במושג טעם. גילינו אותו במן, עכשיו ננסה להבין את העומק שבו.

המן ירד להם לישראל במידה שווה, עומר לגלגלת מדי יום ביומו. כלשון הפסוק (שמות טז, טז): ”לקטו ממנו איש לפי אכלו עמר לגלגלת מספר נפשותיכם, איש לאשר באהלו תקחו”. עומר לנפש, ללא הבדל בין נער לזקן, בין בחור לתינוק, בין חול בין בשבת.

ולכאורה זהו דבר הטעון ביאור, שהרי בין בני אדם אין אכילתו של אחד שווה לאכילתו של חברו, וגם האדם עצמו אינו אוכל כמות שווה בכל יום, אצל כל אדם משתנה אכילתו מפעם לפעם, וכן אכילת השבת אינה כאכילה ביום חול.

מאיךך מצאנו שהמן ירד בצורה מדודה מאוד, כמו שאמרו בגמרא (יומא עה,א):
 "כתיב וברדת הטל על המחנה לילה, וכתיב ויצא העם ולקטו, וכתיב שטו
 העם ולקטו. הא כיצד, צדיקים ירד על פתח בתיהם, בינונים יצאו ולקטו, רשעים
 שטו ולקטו". הרי שהיו המנות מדודות לפי מספר בני ישראל, באופן שלא יכול
 הרשע לקחת ממה שירד תוך המחנה, רק מחוצה לו. ועוד אמרו (שם) שהיה המן
 מברר דינים: "כיצד, שנים שבאו לפני משה לדין זה אומר עבדי גנת וזה אומר
 אתה מכרתו לי, אמר להם משה לבוקר דינו משפט. למחר, אם נמצא עומרו בבית
 רבו ראשון – בידוע שזה גנבו, אם נמצא עומרו בבית רבו שני – בידוע שזה
 מכרו לו".

נמצא שהמן ירד בצורה מדודה וברורה כל כך, במקום מדויק, ובכמות מדויקת
 לפי מספר בני". ומאיךך, הכמות היתה שווה לכל אחד ואחד, כולם קיבלו
 את אותה כמות, שזה לכאורה נגד השכל הישר, שהרי טבע בני האדם שאכילתם
 אינה שווה!

ויש להבין, מדוע באמת לא ירד המן לכל אחד כפי אכילתו, מהו העומק
 שבדברים? יש כאן נקודה מאד עמוקה, וננסה לבארה בע"ה.

המן – שורש כל הטעמים כולם

דבר נוסף שאנחנו מוצאים בדברי חז"ל הקדושים, שעל אף שנאמר שטעמו של
 המן היה כלחם, כצפיחית בדבש, וכטעם לשד השמן, אעפ"כ כל טעם וטעם
 שהאדם היה רוצה לטעום במן, היה טועם. "טעם כל המינין טעמו במן" כמבואר
 בגמרא (שם), וכן במדרש (רבה שמות כה,ג): "שהוריד להם המן שהיה בו מכל מיני
 מטעמים, והיה כל אחד מישראל טועם כל מה שהיה רוצה". כל טעם שבעולם
 טעמו במן.

מעתה נבין את עומק הדברים, מדוע המקור של הטעם נמצא במן.

בשורש של כל דבר – יש הכל, ובענפים הוא מתפרט. כידוע בדברי רבותינו
 ["חכם עיניו בראשו", יש לו הכל, ואילו השוטה יש לו רק חלק].

ולכן, שורש כל הטעמים הוא במן, כי "טעם כל המינין טעמו במן", "והיה כל
 אחד מישראל טועם כל מה שהיה רוצה". אם היה טעם המן טעם שהוא

ענף, בע"כ שהיו טועמים בו רק חלק מן הטעמים, אבל מכיון שהמן הוא שורש כל הטעמים כולם, לכן היה אפשר לטעום בו את כל הטעמים.

טעם החיך וטעם שכלי, מטעם וטעמי המקרא

א"כ, המן הוא בעצם שורש עולם הטעם הפנימי. ננסה בע"ה להרחיב את הדברים ולהבין אותם.

נתבונן ונראה, מהו המושג טעם? באיזה רובד, ולאיזה ענין הוא שייך? היכן האדם טועם, האם בפה, בחיך, או בנשמה? איזה סוגי טעמים האדם מכיר?

הטעם הפשוט שאנו מכירים, הוא מה שהאדם טועם בפה, בחיך, זהו טעם האוכל. ובכללות ישנם ארבעה סוגי טעמים: מר, מתוק, חמוץ, מלוח, מקביל לארבעה יסודות, ומהם כל סוגי הטעמים שישנם.

אמנם, מלבד טעם של חיך, ישנם עוד סוגי טעמים. ראשית, יש מושג שנקרא "טעם שכלי", הוא מטעים את הדברים ומבאר אותם, שיהיו מובנים בשכל. ישנו א"כ טעם ערב לחיך, ויש טעם שכלי.

ישנו מושג נוסף של טעם, הנקרא בלשוננו: "מטעם", מטעם המלך נגזר וכיו"ב, כלשון הכתוב ביונה (ג,ו): "ויזעק ויאמר בנינוה מטעם המלך וגדליו לאמר, האדם והבהמה הבקר והצאן אל יטעמו מאומה, אל ירעו ומים אל ישתו" מטעם המלך פירושו – כך גזר המלך.

סוג נוסף של טעם, אלו הם טעמי המקרא. כידוע, התורה מתחלקת לארבעה חלקים: אותיות, תגין, נקודות, טעמים. טעמי המקרא זהו טעם מלשון ניגון.

מצאנו א"כ כמה וכמה סוגי טעמים. ברור הדבר, שכל סוגי הטעמים הללו – יש להם משמעות אחת בעומק, ועלינו להבין כיצד.

נתבונן בעצמנו. ישנו דבר שהוא ערב לחיך, אלא שהשכל מבין שאין ראוי לאדם לאכלו, כגון שהוא מזיק לבריאות, או שהוא אסור באכילה, וכדומה. זוהי הכחשה פשוטה של הטעם השכלי מול טעם החיך. הטעם השכלי הוא לא תמיד בא בכפיפה אחת עם הטעם הערב לחיך שהאדם חש ורוצה בו.

טעם מושג וטעם שאינו מושג

המושג העליון הוא הנקרא "מטעם" – נגזר מטעם המלך. אדם ששמע את דבר המלך ודתו, הרי שהוא מחויב לקיים את דבר המלך – גם אם בשכלו הוא לא מבין את טעם הדבר, וגם אם הדבר אינו ערב לו, שאם לא כן הוא יהיה מורד במלכות.

כאן יש להבחין הבחנה עמוקה מאד. ישנם שני סוגי טעמים בכללות, טעם המושג, וטעם שאינו מושג.

טעם החיך הוא מורגש, הוא ערב לחיך, טעם שכלי גם הוא מושג, הוא מובן שכלית. כמו כן טעם מטעמי המקרא, יש לנו חיבור עם המנגינה. אבל "מטעם" – מטעם המלך, הוא לא תלוי בטעם של האדם, זוהי גזרת מלך. מלך שגוזר דבר, הוא לא צריך לתת טעם לדבריו, והעם חייב לקיים את דבריו גם אם לא נתבאר הטעם.

נבין אם כן שיש טעם, ויש "מטעם". מטעם – הוא המקור של הטעם, אבל אין לנו השגה בעצם הטעם.

"מטעם" – למעלה מן הטעם

נבאר את הדברים. ישנו טעם שאנחנו מבינים את הטעם שבו. אנו אוכלים דבר ומרגישים את הטעם שבו, ויש שאנו לומדים דבר, ואנו מבינים את טעמו. זהו ענין "טעמי המצוות", שמבארים את טעם המצוה, את סיבת הדבר שנצטוינו לקיימה.

אבל מאידך, ישנו טעם שהוא בעצם למעלה מהטעם. היכן אנחנו מוצאים אותו? **ראשית** יש להבחין בנקודה חיצונית. הלחם שאנחנו אוכלים יש לו טעם אחד, והמצוה יש לה טעם אחר, וכשאנחנו אוכלים בשר – יש לו טעם נוסף. ואילו הנחש – כל דבר שהוא אוכל, יש לו טעם אחד!

א"כ, ההבחנה הראשונה שאנו מבחינים בזה היא, שהטעמים חלוקים זה מזה, והם אינם טעם אחד. האדם אינו רוצה שכל אכילותיו יהיו בטעם אחד, אלא בטעמים שונים. וכן בטעמי המקרא, הטעמים הם אינם טעם אחד, אלא

ריבוי של טעמים. ואף בטעמי המצוות, אע"פ שבפנימיות יש לכל המצוות טעם אחד – דבקות בהשי"ת, מ"מ בענפים יש ריבוי טעמים.

נבחין א"כ בשני סוגי עולמות. ישנו עולם שהטעם שבו חלוק, ומאידך ישנו עולם שהטעם שבו אחד.

סוד ריבוי הטעמים בדורנו

וא"כ, מה שאמרו חז"ל על המן "שהיה בו מכל מיני מטעמים, והיה כל אחד מישראל טועם כל מה שהיה רוצה", עומק הדברים הוא כנ"ל, שהמן הוא בעצם שורש כל הטעמים כולם, ובשורש כל הטעמים – זהו טעם אחד שווה, שמכוחו נולדים ומתפרטים כל הטעמים כולם.

"טעמו וראו כי טוב ה'" (תהלים לד, ט) – זהו שורש כל הטעמים כולם. השורש הוא אחד, ולאחר מכן, בהתפרטות – אנחנו מקבלים עולם רחב מאד של טעמים. והמשל בזה, לאב שנולדו לו עשרה ילדים, שכל אחד דומה לאביו במשהו, ועם זאת כל ילד שונה מאחיו בתכונותיו ובמראהו וכיו"ב, אבל האבא הוא אחד.

עולם הטעמים הולך ומתפתח בדורנו. לפני מאה שנה לא היה ריבוי גדול כ"כ של טעמים כמו שיש היום, מידי שנה מתחדשים טעמים למאות ואלפים! מדוע זה קורה דוקא היום?

סוד הענין הוא, שאנחנו נמצאים כיום בסוף האלף השישי, לקראת שבת של האלף השביעי. זהו הזמן שבו נגלה עולם הטעם, בבחינת "טועמיה חיים זכו" [דוגמת טעימת התבשיל בערב שבת]. לכן אנחנו מגלים כעת שיש הרבה מאד סוגי טעמים. זהו שורש הגילוי של ריבוי הטעמים שיש היום.

אולם, מחמת שעיקר הגילוי הזה לא מתגלה במקום האמיתי שלו, משום כך הוא מתגלה בדברים אחרים, במאכלים ומשקאות וכד'. אבל השורש של הגילוי, העובדה שיש היום בעולם כ"כ הרבה סוגים של טעמים – זהו בעצם העולם של הטעם שהולך ומתגלה, הן בטעמי תורה, והן בטעמי חומרות של עוה"ז.

שורש עולם הטעם הוא אחד – טעמו וראו כי טוב ה'

לפי זה נבין את עומק סוגיית הטעמים. ישנו שורש, וישנה התפשטות. בשורש של עולם הטעם – הטעם הוא אחד, ובהתפשטות שלו הוא מתרבה.

בקללת הנחש נאמר: "ועפר תאכל כל ימי חייו" (בראשית ג, יד). וידוע מה שאמרו בגמרא (יומא עה, א): "אפילו אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר". במילים אחרות, זוהי אכילה בלי טעם.

"גם את זה לעומת זה עשה האלוקים" (קהלת ז, יד) – כל דבר שישנו בקדושה, קיים גם בהפכו, כידוע. ולכן, אם בקללת הנחש ישנו מהלך שכל הדברים אצלו שווים בטעמם, מוכרח שגם במקור הקדושה ישנה הבחנה של טעם אחד.

והנה בענפים, בטעם החיך הפשוט של האדם, ישנו רצון ברור לריבוי של טעמים, להחליף טעם בכל פעם מחדש. אולם בעומק של הנשמה שלנו ישנו טעם אחד – "טעמו וראו כי טוב ה'".

כאשר נתקלל הנחש, לקחו את האור העליון ביותר, שהוא טעם אחד, והורידו אותו לחומר. ואזי בחומר – הוא מרגיש טעם שווה בכל, טעם אחד! זוהי קללת הנחש, "ועפר תאכל כל ימי חייו".

אלא שידוע בדברי רבותינו, שממכה עצמה מתקן רטיה [ראה שמות רבה כו, ב: "א"ל הקב"ה, אין מדתי כמדתי ב"ו שהוא מכה באיזמל ומרפא ברטיה, אבל אני – במה שאני מכה, בו אני מרפא"], וא"כ, הקללה עצמה צריכה להיות שורש התיקון. והיכן הוא שורש התיקון? שהאור של טעם אחד מאיר מעתה גם למטה – עפר תאכל כל ימי חייו.

אורו של משיח – גילוי עולם של טעם אחד

"זה לעומת זה עשה האלוקים", מהו הפכו של הנחש?

'נחש' בגימטריא 'משיח'. המשיח הוא ה"זה לעומת זה" של הנחש! הנחש נתקלל בטעם אחד, ומאידך אורו של משיח הוא לגלות עולם של טעם אחד.

מהו הטעם אחד שמתגלה באורו של משיח? "טעמו וראו כי טוב ה'", זהו אורו של משיח, זוהי טעמה של הנשמה פנימה!

”טועמיה חיים זכור”

עג

אצל הנחש, ירד האור של הטעם אחד לאכילתו, שאפילו אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר, טעם אחד לכל אכילותיו. אבל השורש של כל זה, הוא משורש הטעמים כולם, ששם במקור ישנו רק טעם אחד בלבד.

חילוקי הטעמים שבמזון – מצד הגוף ולא מצד הנשמה

נתבאר אם כן, שבמזון היה שורש לכל הטעמים כולם. אבל במזון מצד עצמו, היה רק טעם אחד בלבד.

אמנם, כל אחד טעם במזון כל מה שהיה רוצה, כמבואר בחז”ל, אבל מי שלא חשב בשום דבר בשעה שהוא אכל את המזון, איזה טעם הוא טעם בו?

מבואר בגמרא (ביומא שם) ששלושה טעמים היו: לחם, לשד השמן, צפיחית בדבש. לנערים – לחם, לזקנים – שמן, לתינוקות דבש, כנ”ל. ובנוסף לכך, כל אחד היה טועם בו כל מה שהיה רוצה.

מבואר א”כ, שהמזון עצמו היה בו את כל הטעמים כולם, והוא היה שורש לכל הטעמים כולם, שהוא טעם אחד. הטעם אחד – בשורש הוא קיים בנשמה, טעם אחד בלבד, ובענפים הוא מתחלק להרבה טעמים, כנ”ל. כאשר ישנה קללה, הרי שגם בענפים הדבר מתגלה כטעם אחד בלבד, וזוהי קללת הנחש.

ובעומק יותר, ”לנערים לחם, לזקנים שמן, לתינוקות דבש”, הבחנה זו של נער זקן ותינוק – קיימת רק בגוף, אבל בנשמה אין ינקות ואין זקנה, שכן כל הנשמות נבראו בתחילת בריאת העולם.

א”כ, חילוקי הטעמים שבמזון הן רק מצד הגוף, אבל מי שהפשיט את עצמו מהתפיסה של הגוף, הרי שהוא טעם בו טעם ”לחם מן השמים” – מצד נקודת השמים שבו, ולא כטעם לחם מן הארץ. ומהו טעם ”לחם מן השמים”? זהו טעם אחד של ”טעמו וראו כי טוב ה”! לכן נקרא המזון ”לחם אבירים” – לחם של מלאכים, שאין בו טעם של לחם מן הארץ.

לחם מן השמים – בלי התלבשות של החומר

כידוע, נתברכה השבת שהמזון לא ירד בה. ”ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו” (שמות טז, כו), ויש להבין את העומק שבדבר, מה הברכה בכך שהמזון לא ירד בשבת קודש?

המן הוא לחם מן השמים, ובששת ימי המעשה הוא ירד לארץ. אולם בשבת קודש הוא לא ירד, והרי שהוא נשאר בתפיסה של לחם מן השמים, כלומר שאכלו אותו בתפיסה שהוא לא יורד!

בששת ימי המעשה המן ירד מן השמים, דוגמת הגשם כביכול, שיורד מן השמים. את המן אכלו כאן בארץ, בתפיסה של גוף ששורשו מהארץ, שורשו מהעפר, מהחומר! בתפיסה זו היו בו את כל חילוקי הטעמים שזכרנו, טעם לחם שמן ודבש, או שכל אחד טעם בו כל מה שהיה רוצה, כנ"ל. זהו מצד תפיסת הגוף.

אבל בשבת קודש היה זה לחם מן השמים שאינו יורד לארץ, "היום לא תמצאוהו בשדה" (שם טז, כה). לחם מן השמים אינו בתפיסה של גוף, וא"כ גם טעמו היה בתפיסה של שמים, כלומר בלי התלבשות של החומר. זוהי תפיסה של הנשמה.

מן של ששת ימי המעשה ומן של שבת קודש

נמצאו א"כ שתי תפיסות במן. המן הוא לחם מן השמים שירד לארץ, זהו גילוי המן בתפיסה של גוף – בששת ימי המעשה. משא"כ בשבת שהוא לא ירד לארץ, הרי שהוא נגלה בתפיסה של שמים, של נשמה.

דוגמא לזה, הנשמה יתירה הניתנת באדם בשב"ק, שמחד יש לה גילוי בגוף, כמבואר ברש"י (ביצה טז, א): "נשמה יתירה, רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרוחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו", זוהי בחינת נשמה יתירה כמו שהיא מתגלה בגוף. ומאידך יש בחינה של נשמה יתירה שמתגלה בתוך הנשמה, באופן של גילוי של נשמה.

נמצא א"כ שישנו מן של ששת ימי המעשה, וישנו מן של שבת קודש. מן שאכלו בששת ימי המעשה היו בו כל הטעמים שישנם בבריאה, ומאידך המן שאכלו בשבת קודש, אף שגם בו טעמו טעם כל המינין, אבל עוד נוסף בו שורש פנימי של טעם אחד. היתה בו בחינה עמוקה יותר, בחינה של מן שאינו יורד, שאפשר לטעום בו את השורש העליון, בצורה שהוא נתפס כלחם שמים, בלי תפיסה של ירידה לארץ. ובזה יכלו לטעום בגילוי את ה"טעמו וראו כי טוב ה".

שתי תפיסות במן – שמן ודבש

דבר זה נרמז בעצם ההבחנה שהיו שטעמו במן טעם של שמן, והיו שטעמו בו טעם של דבש. טבעו של השמן שהוא צף, עולה למעלה. ומאידך טבעו של הדבש שהוא שוקע, יורד למטה.

אלו הם שני אופנים בטעימה שטעמו במן. "טעם לשד השמן" – זוהי טעימה בתפיסה של לחם שמים, בתפיסה שהוא צף. "וטעמו כצפיחית בדבש" – זוהי טעימה בתפיסה של המן שירד לארץ, בתפיסה שהוא שוקע.

תפיסת השמן שבמן, ענינו לטעום את הטעם העליון שבמן, כמו שהוא נמצא למעלה. זוהי הבחנת המן של שבת קודש. ומאידך תפיסת הדבש שבמן, ענינו לתפוס את המן כמו שהוא ירד לארץ, והיא הבחנת המן של ימי החול.

המן שנקרא לחם שמים, הוא המן שלא יורד כביכול, זהו המן של שבת קודש. ומאידך המן של ימי החול הוא המן שירד לארץ, ואז יכלו לטעום בו את כל הטעמים כולם, בחינת גוף, כנ"ל [האדם בנוי מרובדים לפניו מן רובדים, כידוע. האדם יכול לפעול פעולות שונות, וכל פעולה היא מרובד אחר, וכן פעולה אחת גופא מונעת מכמה רובדים, וכל רובד הוא סיבה אחרת. ולכן יש מקום לשתי התפיסות שבמן גם יחד, שהחלק הגופני שבאדם טעם את כל הטעמים, ואילו החלק הנשמתי שבו – טעם טעם פנימי].

לחם מן השמים – תפיסה של אחדות

לפי זה נבין, שישנם שתי תפיסות בעולם הטעם. ישנה תפיסה של עולם הטעם כשהוא מתפרט, שיש בו את כל סוגי הטעמים הרבים, ויש את התפיסה של עולם הטעם שיש לו טעם אחד.

ויש להבין מהו עומק החילוק אם יש למן טעם אחד, או שיש לו טעמים רבים. ועוד, מדוע היה צריך הקב"ה לפרנסם בדרך נס שכזו, שירד להם הלחם מן השמים?

והנה ידוע מה שאמרו חז"ל: "לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן" (תנחומא בשלה כ). והעומק בזה, שאם הלחם הוא לחם מן הארץ, הרי שאז אנחנו חיים

בתפיסה של התפרטות, ולכן גם הטעם מתפרט. אבל אם הלחם הוא לחם מן השמים, הרי שאז תפיסת החיים היא בתפיסה של אחד.

נתבונן ונבין. בפרשת המן מבואר, שמשנה רבנו נתאחר לומר לישראל דין השבת, כמש"כ: "ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה שני העמר לאחד, ויבאו כל נשיאי העדה ויגידו למשה" (שמות טז, כב), שמדדו לקיטתם ומצאו כפלים (כמפורש ברש"י שם), ומיד פירש להם פרשת שבת: "ויאמר אלהם הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קודש לה' מחר", "ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו". ויש להבין את העומק שבדברים, מדוע נתגלגלה שגגה שכזו ע"י מרע"ה [ומבואר בחז"ל שנענש על כך, כמפורש ברש"י שם], ומדוע באמת היו צריכים לקחת ביום שישי כפול?

עוד יש להבין, שהרי שבת קודש מצד עצמה, נקראת: "רוז דאחד" – סוד האחד (וזהר ח"ב קלה, א). שבת היא בסוד האחדות, משא"כ ימי החול שהם בבחינה של התפרטות. וא"כ לכאורה, כיצד יתכן שדוקא במן של שבת אנו מוצאים הבחנה של כפילות? [ואין זה רק כהכנה לשבת, שהרי לדינא אנו מצווים לקחת לחם משנה זכר למן, את הזכר למן שירד כפול – אנחנו עושים בשבת גופא. ולבד מזה, גם בחיצוניות נמצא שההכנה לשבת נוצרה ע"י לקיחה כפולה].

מן של שבת במקורו לא היה כפול – סוד שגגתו של מרע"ה

עומק הדברים. מחד ישנה הבחנה ששבת קודש היא מקור הברכה, ומאידך ישנה הבחנה של "מי שטרח בערב שבת – יאכל בשבת" (ע"ז ג, א), ולכאורה אלו הן שתי הבחנות הפוכות, שאם שבת היא מקור הברכה, א"כ מדוע דוקא מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת? [וכבר דיברנו בזה לעיל בפרק הראשון].

תשובה לדבר. מצד מדרגת השבת, מלמעלה למטה – השבת היא השורש לכל. אבל מצדנו, כאשר אנו מגיעים מלמטה למעלה – מצד כך אנחנו צריכים להכין לשבת.

מלמטה למעלה, אנחנו מגיעים עם תפיסה מתפרטת כדי לגלות אחדות. ולכן במן לקטו ביום שישי שנים, כדי שישאר לשבת – אחד.

זהו גם העומק שבטעות כביכול, שמשנה רע"ה לא פירש להם פרשת השבת, ואז לקטו ביום שישי רק אחד, אלא שאח"כ כשמדדו לקיטתם מצאו כפלים –

”טועמיה חיים זכור”

עז

שני העומר לאחד, שמעצמו נהיה שנים. הרי שבעצם בעומק – לא היו צריכים ללקוט שנים, אלא היו צריכים להגיע לשבת עם אחד! אלא שמחמת שאנחנו לא נמצאים עדיין בשבת הגמורה, לכן אנחנו אוספים שנים לצורך השבת.

כעין זה מצאנו בגמרא (ר”ה כו, א): ”זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע”. ואע”פ שהיה זה דיבור אחד, מ”מ במציאות זה נחלק לשנים, זכור לבד – בלוחות ראשונות, ושמור לבד – בלוחות שניות.

כיום אנחנו נמצאים בתפיסה של התפרטות, ולכן גם לשבת קודש אנחנו מגיעים עם השנים, אחר שגם ההכנה שלנו באה מהשנים. אבל בעומק אנחנו צריכים להגיע לשבת קודש עם אחד, כמו שמצינו במן שלקטו רק אחד, מחמת שגגתו של משה ששכח כביכול ולא אמר להם ללקוט שנים, ונמצא שהגיעו לשבת עם אחד!

מהו השורש של זה?

זוהי ההתנוצצות של האור שלמעלה מטעם ודעת של משה, להאיר שבעצם התכלית היא לאסוף רק אחד בלבד. בודאי שלמעשה הם היו צריכים ללקוט שנים, אבל האור של התכלית הוא שלא ישאר לשבת אלא אחד בלבד. ואין זה ענין כמה ישאר בפועל לשבת, אלא איזו תפיסה יש לנו בשבת.

ריבוי הטעמים במן – שורש מצות ריבוי מטעמים לכבוד שבת

נתבאר א”כ ששתי הבחנות היו במן. הבחנה אחת שטעמו בו ריבוי של טעמים, והבחנה שניה שהיה לו רק טעם אחד. עוד ביארנו, שהבחנה של ריבוי הטעמים שייכת לימי החול, והבחנה של הטעם האחד שבמן – שייכת לשבת קודש.

והבן, שכיום שאנחנו נמצאים עדיין בשית אלפי שנים, שהם כנגד ששת ימי המעשה, או גם השבת קודש שלנו היא בתפיסה של ריבוי. ולכן לכתחילה האדם צריך להרבות במעדנים ומגדנות לשבת קודש, בכדי להרבות בטעמים לכבוד השבת. אבל בעומק, השבת של הלעתיד לבוא מהי? טעמו וראו כי טוב ה’!

זהו "לחם אבירים אכל איש", לחם אבירים – לחם שמים, לחם שטועמים בו טעם שמים. אולם מחמת שהיום אנחנו לא נמצאים בתפיסה של שמים, אלא בתפיסה הארצית, לכן אנחנו טועמים טעמים רבים.

מהיכן הם יונקים הטעמים הרבים הללו? היניקה שלהם היא ממקור הטעם, ולכן יש מצוה להרבות בשבת קודש בטעמים. הריבוי בשבת קודש בטעמים, ענינו לחבר את הכל למקור של הטעמים.

שבת – שמא דקודשא בריך הוא

ידוע מאמר הגמרא בשבת (קט,א): "אמר לו קיסר לרבי יהושע בן חנניא, מפני מה תבשיל של שבת ריחו נודף, אמר לו תבלין אחד יש לנו ושבת שמו שאנו מטילין לתוכו וריחו נודף". התבלין המיוחד הזה הוא עצם השבת! בשבת ימי המעשה ישנו ריבוי של תיבולים, משא"כ בשבת קודש שישנו תבלין אחד בלבד – שבת קודש היא התבלין.

ויש להתבונן מהו העומק שבדברים, מהו הטעם שנותנת השבת, מהו הטעם של אותו תבלין?

בטעם המצוה לטעום התבשיל בערב שבת קודש, הזכרנו לעיל סיבה אחת שכתבו רבותנו, שהוא בכדי לתקן המאכלים כהוגן שיהיו נאכלים לתאווה, שאם צריך להוסיף להם דבר-מה, יוסיף בע"ש, כי בשבת קודש כבר לא יוכל להוסיף. והעומק בזה, כי בשבת עצמה אין ריבוי של תבלין, שם יש רק תבלין אחד!

ששת ימי המעשה הם בבחינה של ריבוי טעמים, אבל שבת קודש היא בבחינה של טעם אחד – תבלין אחד בלבד.

מהו התבלין אחד? זהו עצם השבת. כמ"ש בזוהר הקדוש (ח"ב פח,ב): "מהו שבת, שמא דקודשא בריך הוא". זוהי שבת קודש!

בימי חול התיבולים הם בבחינה של התפרטות, בבחינה של טעמים, שמתפרטים לסוגים מסוגים שונים, וא"כ זה לא רוא דאחד. סוד האחד – א-ל יחיד ומיוחד, זה לא הטעמים של ששת ימי המעשה.

”טועמיה חיים זכו”

עט

שבת קודש היא בבחינת ”רזא דאחד”, ומתגלה בה שמא דקודשא בריך הוא, שמו של בורא העולם, לכן יש בה תבלין אחד בלבד.

ושם בגמרא אמר לו קיסר לרבי יהושע: ”תן לנו הימנו, אמר לו כל המשמר את השבת מועיל לו ושאינו משמר את השבת אינו מועיל לו”. דוקא מי שמשמר את השבת הוא שזוכה לטעום מאותו תבלין, כי הוא מחובר למקור, אבל מי שאינו משמר את השבת – אינו זוכה לטעום מאותו תבלין, כי אינו מחובר למקור. ויתר על כן – אין לו טעם במקור, כי הוית נפשו בתפיסה של התפרטות.

בשבת קודש נברא דבר אחד – באה שבת באה מנוחה

הקב”ה ברא את העולם בששת ימי המעשה, ובשבת קודש הוא שבת. ”ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה” (בראשית ב,ב), וברש”י שם: ”מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת – באת מנוחה”. א”כ, מה נברא כביכול בשבת? מנוחה! בכל יום מששת ימי המעשה נברא יותר מדבר אחד, אין יום שנברא בו דבר אחד בלבד, חוץ משבת.

”עשרה דברים נבראו ביום ראשון ואלו הן, שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחשך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה” (חגיגה יב,א). וכן בכל יום ויום נבראו דברים רבים.

ישנו יום אחד שבו נברא דבר אחד בלבד – באה השבת באה מנוחה לעולם. התבלין של ששת ימי המעשה הוא ריבוי, עשרה דברים נבראו ביום הראשון – מכאן ואילך זה הולך ומתפרט. בשבת קודש נברא דבר אחד בלבד – באה שבת באה מנוחה, ואין מנוחה אלא בשורש, שהוא אחד.

ומעתה, כאשר אנחנו עוסקים בענין הטעמים, הרי שהמנוחה היא בשורש כל הטעמים כולם. המנוחה היא אינה בריאה לעצמה, אלא שחיבור הענפים לשורש – זוהי הבריאה של שבת קודש – מנוחה.

כלומר, בששת ימי המעשה נבראו כל הענפים, והחיבור שלהם אל השורש – זוהי הבריאה של שב”ק, שאין מנוחה אלא בשורש.

'טעם' אותיות 'מעט' – תכלית הטעם של ימי החול

נתבאר אם כן, שריבוי טעמים שייך לששת ימי המעשה, והטעם אחד שייך לשבת קודש. ובמצות טעימת התבשיל בערב שבת קודש, ביארנו שזה מתחלק לשלושה חלקים: עצם הטעימה, מה טועמים, ומתי טועמים.

עד כאן הרחבנו לבאר על עצם הטעימה, ומעתה נרחיב ונבאר בע"ה את החלק השני – ממה טועמים? ממאכלי שבת קודש!

מעתה נבין, שישנם שלושה סוגי טעימה: א. טעימה של ימי החול, ראשון, שני וכו', ב. טעימה ממאכלי השבת בערב שבת קודש, ג. טעימה בשבת קודש עצמה.

נתבונן. הטעמים שהאדם טועם ביום חול, האם הוא יונק ממקור הטעם? אמנם בנפש – הדבר אפשרי, אבל מצד הזמן – זוהי תפיסה של התפרטות, ואם כן הוא לא מחובר למקור הטעם.

מהי א"כ תכלית הטעם של ימי החול?

טעם אותיות 'מעט'. בימי החול הטעם הוא בהבחנה של מעט, ואז העבודה של האדם היא למעט – "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה", כי אם האדם ירבה לטעום מן החומר – הוא יתגשם!

כלומר, כאשר הטעם הוא בבחינה של טעם נפרד, הוא הופך לאותיות 'מעט', ואז צריך למעט ולא להרבות. אבל כאשר הטעם הוא בבחינה של טעימה בערב שב"ק, בזה אנחנו טועמים מהטעם של שבת קודש, ואז ראוי להרבות בטעמים, כי הטעם נובע משורש כל הטעמים.

זהו טעם שמחבר את האדם לשורש, ואז דייקא נאמר לטעום מכל המאכלים בערב שבת קודש, לא למעט אלא להרבות, וכל המרבה הרי זה משובח [לא להרבות בטעימה, אלא להרבות במאכלים, וממילא יש ריבוי של טעימות].

וביתר ביאור. אם הטעם הוא נפרד, אזי הוא מחבר את האדם לנפרדות שבטעם – זהו עלמא דפירודא, עולם החומר, ולכן צריך למעט בו, להפוך את הטעם למעט.

אבל כאשר הטעם מתחבר למקור הטעם, אזי "טועמיה חיים זכו", כי בזה האדם מתחבר למקור של הטעם, ונמצא שהטעם הופך להיות אצלו צינור להתחבר למקור. זהו טעם חיובי.

כאשר האדם אוכל את הטעם כטעם נפרד – זהו טעם שלילי. אבל אם הוא מרבה בטעמים שעל ידיהם הוא מתחבר למקור הטעם, אז הטעמים הופכים להיות אצלו מקור להתחברות, זהו טעם חיובי, זהו האור של טועמיה חיים זכו. תכלית הטעמה היא בשבת קודש. ממה לטעום? – מהטעם האחד.

טעם כעיקר – תכלית הטעם להתחבר לעיקר

ננסה לסכם את נקודת העומק שבדברים.

ישנה סוגיא ידועה בכמה מקומות בש"ס, שנקראת טעם כעיקר (פסחים מד, נזיר לו, ע"ז סז). יש את עיקר הדבר, ויש את טעמו, והנידון בגמרא הוא האם הטעם דינו כעיקר הדבר.

דוגמא לדבר, נזיר אסור בשתיית יין, ולוקה ברביעית. "מיין ושכר יזיר חמץ יין וחמץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל" (במדבר ו, ג). מהי משרת ענבים? ענבים שנשרו במים, והמים קבלו את טעם הענבים, אם הנזיר שתה רביעית מהם, הוא חייב.

וטעם הדבר, מכיון שיש למים הללו טעם של יין, אע"פ שאין הם ממשו של יין, הרי הוא כאילו שתה יין. זהו דין טעם כעיקר, שטעם היין נחשב כמו עיקרו של יין, ולוקה עליו. זוהי דוגמא אחת בלבד.

מבואר א"כ, שישנה הבחנה שנקראת עיקר, וישנה הבחנה שנקראת טעם. הטעם אותיות מעט כנ"ל, הוא מעט מהעיקר, ואינו עצם הדבר.

טעמת הדבר פירושו שלקחתי ממנו מעט. וטעם כעיקר פירושו, שבטעם שלקחתי ממנו – נחשב שלקחתי את העיקר עצמו.

מהי א"כ התכלית של ההתחברות למעט? לפי האמור – תכלית הטעמה היא להתחבר לעיקר. "טועמיה חיים זכו". "טועמיה" הוא בבחינת טעם כעיקר, ומכח הטעם אנחנו צריכים להתחבר לעיקר – שהוא למעלה מן הטעם. הטעם הוא מעט, הוא חלק מן העיקר, אבל לא זו התכלית.

טעם ולמעלה מן הטעם

ידועים דברי הרמח"ל במסילת ישרים (פ"א): "שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו", אבל האם התכלית היא לעבוד לשם התענוג, לשם הטעם? גם זה מבואר שם (מס"י פרק יט): "כי עד שהאדם מתכוין לטובת עצמו, סוף סוף עבודתו לצורך עצמו".

מהי א"כ תכלית העבודה? ממשיך הרמח"ל ומבאר: "אך הכונה האמתית המצויה בחסידים אשר טרחו והשתדלו להשיגה, הוא שיהיה האדם עובד רק למען אשר כבודו של האדון ב"ה יגדל וירבה". תכלית העבודה היא לא לשם הטעם, אלא למעלה מן הטעם. הטעם הוא רק כלי שמחבר את האדם לעיקר.

"טועמיה חיים זכו" – זוהי עיקר העבודה בערב שבת קודש. ומה קורה בעצם שבת קודש? מההתפרטות של הטעמים אנחנו עולים לשורש כל הטעמים כולם, ומשורש כל הטעמים כולם – אם זה אחד – בעומק זה למעלה מן הטעם!

טעם אחד הוא בעצם למעלה מן הטעם, כמו שנוכר בנחש שהוא טועם בכל דבר טעם של עפר, ואם כן בעומק – הרי שהוא לא טועם כלום! כל טעם נובע מגירוי, ואם הגירוי אבד – שוב אין טעם. ישנו ריבוי של טעמים וישנו טעם אחד, והטעם אחד בשורש – הוא למעלה מן הטעם כלל.

עיקר העבודה – להגיע מן הטעם לעיקר

"מטעם המלך" כמו שמוזכר בנינוה, הוא השורש של הטעם, זהו למעלה מן הטעם, והוא העומק הפנימי של הטעם.

העומק הפנימי של הטעם, זה מטעם, אבל אין זה טעם שטועמים אותו. דבר מלך – שלטון, בתחילה האדם לא יכול לקבל את דבר המלך אלא אם כן הוא טועם בו טעם. כמו כן, האדם לא יכול לקיים את המצוות אם הוא לא טועם בהם טעם. אבל אם הוא טועם בהם טעם נקל לו לקיים, בין אם זה טעם של הרגשה, ובין אם זה טעם שכלי.

מאיך, על משה רע"ה נאמר: "עבד נאמן קראת לו". העבד – בין אם הוא מבין ובין אם הוא לא מבין – הוא מקיים את דבר אדונו. העומק הפנימי של

”טועמיה חיים זכו”

פג

העבודה הוא להגיע מן הטעם – לעיקר, אבל לא מהטעם הפרטני לגמרי, כי הטעם הפרטני – צריך למעט בו. אבל בטעם האמיתי – אנחנו מרבים בטעמים, ככלי להגיע לעיקר.

אדם האוחז בטעמים והוא לא מגיע לעיקר, למה הוא דומה? לחתן שהיה בדרך לחתונה, ובגין תקלה הוא לא הספיק להגיע, וחזר לביתו. הרי שעל אף שרק אונס עכבו, מכל מקום נשואין אין כאן, והמציאות היא שהם עדיין לא התחתנו.

טועמיה חיים זכו – כאשר האדם מגיע לנקודה של טעם, זהו שביל בכדי להוביל אותו לנקודה של העיקר בעצם.

תכלית האכילה להביא לאחדות עם הקב"ה ולא לכבודות הגוף

ישנו ריבוי של מאכלים בשבת קודש. ישנה בדיקה פשוטה מאד שיכול האדם לבדוק את עצמו, להיכן הובילה אותו אכילה זו? אם זה הוביל למיטה – לישון היטב, אזי זהו טעם של התפרטות, זוהי כבודות של הגוף שהובילה אותו לחומר, נמצא שהאכילה לא הובילה אותו לכלום!

אמנם, אם הטעם הוביל אותו לאחד, זהו סימן שהטעם הוליך אותו למקום האמיתי, שהוא זכה לטעם כעיקר, כלומר שמן הטעם הוא הגיע לעיקר, והוא התחבר לאחד – ליחידו של עולם.

טועמיה חיים זכו – הטעימה מביאה את האדם לחיה שבנפש, לחיים זכו, ומשם הוא עולה ליחידה שבנפש. שם הוא צריך להתאחד באופן מוחלט עם בורא העולם. התאחדות מוחלטת עם בורא העולם היא כאשר האדם מקיים את דבר המלך – בלי טעם!

שבת קודש נקראת ”שבת מלכתא“, זוהי בחינה של מלך. אם האדם רוצה להתחבר באמת לשבת קודש בעומק – הוא מגיע אליה בהתבטלות גמורה.

”מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת“. התפיסה שיש לנו בשבת קודש כיום היא, שאנו מביאים את הטעמים שלנו – לשבת קודש. אבל בעומק, שבת קודש – היא התבלין, כנ”ל בדברי חז”ל, תבלין פירושו שהאדם טועם את הטעם של

שבת קודש, ובזה הוא נוגע במקור הטעמים שהוא אחד, ואז מהטעם האחד – הוא מגיע ללמעלה מן הטעם – לעיקר, לדבקות השלמה בכורא עולם.

הדברים הם עמוקים ורחבים, ואנחנו קיצרנו. יתן ה' שנזכה לטעום את טעמה של תורה, לזכות ולראות את ה"טעמו וראו כי טוב ה'", ומשם להגיע לשורש העיקרים כולם, שהוא בורא העולם.

רחיצה לכבוד שבת קודש

במעשה – בדיבור – במחשבה

מצוה לרחוץ בערב שבת קודש

אחת מן ההכנות שצריך האדם להכין לכבוד שבת קודש, זוהי רחיצת גופו. לכתחילה מצוה לרחוץ כל גופו, ואם אינו יכול ירחץ לפחות את פניו ידיו ורגליו, כמבואר בדברי הטור בסימן ר"ס.

וכן כתב בשו"ע (שם ס"א): "מצוה לרחוץ [כל גופו, ואם אי אפשר לו ירחוץ] פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת".

מקור הדבר כמובא בגמרא בשבת (כה, ב): "כך היה מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי ערב שבת מביאים לו עריבה [כלי] מלאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו".

מלבד זאת, מצאנו שלש פעמים בש"ס שנהגו ישראל בחפיפת הראש לכבוד שבת ויו"ט. הראשון בהלל הזקן שניסו להקניטו בערב שבת כידוע, כמובא בשבת (לא, א): "אותו היום ערב שבת היה, והלל חפף את ראשו" וכו'. השני בביצה (כו, ב) באחד שבא לפני רבא בערב יו"ט: "הוה יתיב רבא וקא חייף רישיה". והשלישי מובא בסנהדרין (צה, א) על אבישי בן צרויה: "ההוא יומא אפניא דמעלי שבתא הוה [ערב שבת היה], אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה" וכו'.

ויש להתבונן בטעם הדבר, מדוע נצטוינו על הכנה זו לכבוד שבת קודש – לרחוץ גופו בחמין, ולפחות פניו ידיו ורגליו?

פשוטם של דברים, סיבת הרחיצה היא משום נקיות, שיהיה האדם נקי לכבוד שבת קודש. כמו שלהבדיל רגילים לרחוץ לפני חתונה, או פגישה עם אדם חשוב, וכדומה, כך גם לכבוד שבת קודש – "שבת מלכתא", ראוי לו לאדם

שירחץ את גופו. אלו הם פשוטם של דברים, והם אמת. אמנם בכל דבר יש עומק פנימי יותר.

רחיצת רגלים אצל אברהם אע"ה כהתנקות מע"ז

כדרכנו, דרך רבותינו, בכדי להבין את המושג של רחיצה בשורשו, עלינו להתבונן במקום שבו מוזכר הענין של רחיצה בפעם הראשונה בתורה, ומשם נראה להעמיק עוד בע"ה.

ענין הרחיצה נזכר בפעם הראשונה באברהם אבינו בפרשת וירא: "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ" (בראשית יח, ד). הרי ששורש הרחיצה נמצא במה שאמר אברהם אבינו לשלושת האורחים שנדמו לו כערביים – ורחצו רגליכם.

מדוע ביקש מהם אברהם אע"ה שירחצו את רגליהם?

סיבת הדבר בפשטות, כי אדם הבא מן הדרך רגליו מאובקות, ובפרט בזמננו שהיו רגילים לילך יחפים, לכן הציע להם אע"ה לרחוץ מהאבק שברגליהם. אולם, רש"י על המקום מפרש ע"פ חז"ל: "ורחצו רגליכם. כסבור שהם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם, והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו. אבל לוט שלא הקפיד, הקדים לינה לרחיצה, שנאמר ולינו ורחצו רגליכם". נמצא שביקש מהם לרחוץ את רגליהם כדי להפשיט מהם את הטומאה של העבודה זרה.

לוט שלא הקפיד – הקדים לינה לרחיצה, שלא כאברהם אבינו שהקפיד שלא להכניס ע"ז לתוך ביתו. אע"ה היה ראש המאמינים שכפר בע"ז, ולכן הוא ביקש תחילה שירחצו רגליהם, שיתנקו מזוהמת הע"ז, ולאחר מכן ביקשם שיכנסו לביתו.

נמצא אם כן, שהרחיצה הזו – היא רחיצה לשם התנקות מעבודה זרה.

רחיצת פנים ביוסף ורחיצת ידים בבני אהרון הכהנים

אלא שהרחיצה שנזכרה באברהם אע"ה, זוהי רחיצת רגלים, ואילו בשבת קודש המצוה היא לרחוץ את כל הגוף, או לפחות פניו ורגליו. היכן א"כ מצאנו רחיצת פנים בתורה הקדושה – בפעם הראשונה?

רחיצה לכבוד שבת קודש

פז

מצאנו זאת ביוסף בפגישתו עם אחיו: "וימחר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות, ויבא החדרה ויבך שמה. וירחץ פניו ויצא" (בראשית מג, ל). זהו המקום הראשון שנזכר בו רחיצת פנים.

הרי שמצאנו רחיצת רגלים ורחיצת פנים. רחיצת ידיים נזכרה לראשונה בפרשת כי תשא, בפרשת הכיור: "ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם" (שמות ל, יט).

אם כן מצאנו רחיצת רגלים באברהם אבינו, שביקש מהמלאכים שירחצו את רגליהם, להסיר מהם את טומאת ע"ז. רחיצת פנים ביוסף, שרחץ את פניו מדמעות, שלא יראו אחיו שהוא בוכה. ורחיצת ידיים בבני אהרון הכהנים, שרוחצים ידיהם ורגליהם מן הכיור לשם טהרה [לא טהרה מטומאה, אלא לתוספת קדושה. כמו בטהרת המקוה, שיש טבילה לטמא, ויש טבילה לטהור – להוסיף טהרה על טהרתו, כמו שנהגו לטבול בע"ש לתוספת טהרה].

אלו הם השורשים של המושג רחיצה כפי שנזכרו בתורה. עתה ננסה בעז"ה ללמוד את המושג רחיצה – כהכנה לשבת קודש.

עבודת ששת ימי המעשה ביחס לשבת קודש – בחינת ע"ז

נתבונן א"כ בעומק מצות הרחיצה לכבוד שבת קודש, האם יש בה משום נקיות מעבודה זרה?

מבואר בגמרא (בבא בתרא קי, א) שעבודה זרה מתפרשת בשתי לשונות: "הוא סבר לע"ז ממש, ולא היא אלא ע"ז – עבודה זרה לו". כלומר שמחד ע"ז מתפרש כפשוטו, עבודה זרה ממש, כאדם שעובד אלהים אחרים, רח"ל, ומאידך לשון זה יכול להתפרש כעבודה שהיא זרה לו. וביארו בגמרא שזהו מה שאמרו: "לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות", שאין הכוונה לע"ז ממש, אלא "כדאמר ליה רב לרב כהנא, נטוש [פשוט] נבילתא בשוקא, ושקול אגרא".

אם כן, כל עבודה יכולה להיות עבודה זרה – שהיא זרה לו. דוגמא לזה, מי שהוא סנדלר ועושה עבודה של נגרות, הרי שהנגרות היא עבודה שהיא זרה לו. אין זו עבודה זרה בעצם, אלא זרה לו.

ע"ז ממש נקראת עבודה זרה, מאותה סיבה עצמה – מחמת שזהו דבר זר לאמת. האדם צריך לעבוד רק את בורא העולם, ולא ח"ו דבר אחר. כל עבודה אחרת היא זרה לנו, ולכן היא מוגדרת כעבודה זרה.

ומעתה, במערכת של ששת ימי המעשה ושבת קודש, פשוט וברור שהפעולה של ששת ימי המעשה ביחס לשבת קודש – זוהי בחינה של עבודה זרה. לא שהיא עבודה זרה כפשוטו, אלא עבודה שהיא זרה לאותו אדם, ובאותו הזמן. בשבת קודש האדם מקבל נשמה יתירה, והוא מצווה לשבות, והמלאכה של יום ראשון, אם תעשה ח"ו בשבת קודש, הרי זו עבודה שהיא זרה לו.

עומק הרחיצה בע"ש – טהרה מימי החול

שקולה שבת כנגד כל מצות התורה (ירושלמי נדרים פ"ג ה"ט). ועבודה זרה שקולה ככל מצוות שבתורה (ילקוט שמות יב, קצה). ועפ"ז כתב הרמב"ם (פ"ל מהלכות שבת ה"ו): "השבת ועבודה זרה, כל אחת משתייהן – שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה. והשבת היא האות שבין הקדוש ברוך הוא ובינינו, לעולם. לפיכך כל העובר על שאר המצוות, הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל מחלל שבת בפרהסייה – הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגויים לכל דבריהם".

שני מצוות שקולות כנגד כל התורה כולה [ובעומק ישנם יותר ואכמ"ל. עיין בספר מצוות שקולות לגר"ש וולבה], עבודה זרה מצד השלילה, ושבת מצד החיוב. כל המשמר את השבת כאילו קיים את כל התורה כולה, וכל העובד ע"ז – כאילו עבר על כל התורה כולה.

ומעתה נבין, שכאשר מגיעה שבת קודש, עלינו להטהר מאותן מלאכות שעשינו בששת ימי המעשה. זהו עומק הרחיצה בערב שבת קודש, בחינת רחיצה מע"ז, עבודה שהיא זרה ביחס ליום השבת. סיבת הרחיצה בחיצוניות היא נקיות כפשוטו, להיות נקי לכבוד שבת קודש – שבת מלכתא. אבל בפנימיות יותר, אנחנו רוחצים עצמנו מימי החול!

זהו גם עומק הרחיצה שמצאנו בכיור. כאשר הכהנים נכנסים למקדש לעבוד את עבודת הקודש, הם רוחצים את ידיהם ואת רגליהם. רחיצה זו אינה מטהרת את הטמאים, זוהי רחיצה לטהורים. כהן שרוצה לעבוד בבית המקדש – הוא זה

שרוחץ ידיו ורגליו, אבל הטמא אסור בעבודה, ורחיצת ידיו ורגליו – אין בה תועלת. ובעומק – זוהי רחיצה להתנער מתפיסת החולין שנמצאת בחוץ, ולהיכנס פנימה.

רחיצת המלאכים – עליה למדרגת אע"ה

כאשר אברהם אבינו אמר לשלושת המלאכים רחצו רגליכם, ולאחר מכן לינו, פשוטם של דברים הוא כמו שפרש"י "כסבור שהם ערביים שמתחווים לאבק רגליהם".

אבל בעומק יש להתבונן, מי גדול ממי, האם אברהם אבינו גדול מהמלאכים, או שהמלאכים גדולים מאברהם אבינו? ובלשון אחר: האם אברהם אבינו זכה בזה שבאו אליו המלאכים, או שהמלאכים הם אלו שזכו להכנס בצילו של אברהם אבינו?

התשובה האמיתית היא שלכל אחד יש מעלה על חברו. לאברהם אבינו יש גוף, ויש לו נשמה. מצד הגוף, המלאכים הם בעלי מדרגה יותר מאברהם אבינו, אבל מצד הנשמה – אברהם אע"ה הוא בעל מדרגה יותר מהמלאכים.

א"כ, מצד הגוף של אברהם אבינו, הרי שהוא זה שזכה שבאו אליו המלאכים, אבל מצד הנשמה של אברהם אבינו – המלאכים הם אלו שזכו [וראה בזה"ק (ח"א צת,ב): והנה שלשה אנשים נצבים עליו, מאן אינון שלשה אנשים, אלין אברהם יצחק ויעקב, דקיימי עליה דהאי דרגא ומנייהו].

אם כן בעומק, כאשר המלאכים באו לאברהם אבינו, לבקר את אותה נשמה – הם צריכים להתנקות, שהרי מצד הנשמה הם במדרגה פחותה ממנו, ולכך הם רחצו את רגליהם.

נהר דינור – התנקות הנשמה מתפיסת העוה"ז

מבואר בחז"ל הקדושים, שכאשר הנשמה יוצאת מהעולם הזה בדרכה לעולות לעולם העליון, היא צריכה לעבור דרך נהר דינור [ראה בזה"ק (ח"א רא,א): "בזמנא דנשמתא נפקת מהאי עלמא, בכמה דינין אתדנת עד לא תיעול לאתרה, לבתר – כל אינון נשמתין אית לון למעבר בהך נהר דינור דנגיד ונפיק,

ולאסתחאה תמן"]]. הדברים אמורים אפילו בנשמה שלא חטאה בחיי חיותה, ואינה נדונת בגיהנם, עם כל זה עליה לעבור דרך נהר דינור.

מדוע?

סיבת הדבר הוא, שגם נשמה שלא נתלכלכה בעברה בעוה"ז, אעפ"כ עליה להתנקות מהרושם של התפיסה של העולם הזה, שבה היא היתה מצויה. אין זו התנקות מעברות, שכן ההתנקות מעברות נעשית בגיהנם.

מהי א"כ ההתנקות בנהר דינור? הגדרת הדבר הוא: להתנקות מ"חזיון דהאי עלמא", מהראיה של העולם הזה – התנקות מהתפיסה של העוה"ז [ראה תקו"ז (ד,א): "וביה טבלין נשמתין בהאי נהר דינור, מזוהמתן דמזוהמין בעלמא שפלה"].

רחיצה לכבוד שבת – התנקות מתפיסת החולין של ימי המעשה

במקביל לזה, בששת ימי המעשה יש לנו תפיסה של עשיה, תפיסה של ימי חול. ובהגיע יום השבת, צריך האדם לעבור מששת ימי המעשה – לשבת קודש, כיצד עושים את המעבר הזה? האם די לנו שתשקע חמה ותכנס השבת לעולם, ואז נכנסו לנו לתוכה?

"כי אין לבוא אל המלך בלבוש שק" (אסתר ד,ב). בששת ימי המעשה יש לו לאדם תפיסה מחוללת, תפיסה שהיא חולין. אם אנו רוצים להכנס באמת לשבת קודש, עלינו להתנקות מאותם לבושים, ואז לקבל לבושים אחרים.

למה הדבר דומה? לאדם שעובד לפרנסתו בפינוי אשפה, והוזמן לחתונה של בן אחיו, הרי לא יעלה על הדעת שמיד בגמר עבודתו הוא ילך לחופה, תחילה הוא מוריד את הבגדים הצואים מעליו, רוחץ ומתנקח, לובש בגדים מכובדים, ורק לאחר מכן הוא מגיע לחופה. הוא מגיע עם לבוש אחר. בכל מעבר מעולם אחד לעולם אחר, על האדם לנקות את עצמו. זהו משל בגשמיות.

והנמשל ברור, אי אפשר להכנס לשבת קודש עם הלבושים של ימי המעשה, בכדי לעבור מעולם המעשה לשבת קודש עלינו להתנקות מהתפיסה של ששת ימי המעשה. בחיצוניות הדבר נעשה ע"י רחיצת כל גופו, או פניו ידיו ורגליו, אבל בפנימיות זוהי התנקות מתפיסת החולין.

פניו ידיו ורגליו – רחיצת כל הקומה כולה

רחיצת פניו ידיו ורגליו, או כל גופו, היא בעצם לנקות את הקומה הכללית של הנפש. מהו ענין הרחיצה בפניו ידיו ורגליו דוקא?

הרמב"ן בפרשת הכיור (שמות ל, ט), מבאר מדוע נצטוו אהרון ובניו לרחוץ את ידיהם ואת רגליהם בבואם אל אהל מועד: "הרחיצה הזו דרך כבוד שלמעלה. כי כל הקרב לשולחן מלכים ליגע בפת בג המלך וביין משתיו, רוחץ ידיו בעבור היות הידים עסקנית. והוסיף כאן לרחוץ הרגלים, בעבור היות הכהנים משרתים יחפים, ויש בבני אדם שיש ברגליהם זוהמא וכיעור". אלו הם פשוטם של דברים.

ומוסיף הרמב"ן ומבאר את עומקם של דברים: "ועל דרך האמת, בעבור היות ראשי האדם וסופו – הידים והרגלים. כי הידים למעלה מכל גופו בהגביהו אותן, והרגלים למטה. והם בצורת האדם רמזו לי' הספירות שיהיה כל גופו ביניהם". לפיכך נצטוו משרתי עליון לרחוץ הידים והרגלים". מבואר בדבריו, שרחיצת ידים ורגלים – היא בעצם רחיצת כל הקומה כולה.

ומזה נלמד לרחיצת פניו ידיו ורגליו שנצטוינו עליה בערב שבת, שהיא רחיצת כל קומת האדם, ידיו ורגליו כמבואר ברמב"ן, שהידיים עולים למקום העליון ביותר – למעלה מן הראש, והרגלים יורדים עד למטה מגופו, וכל שכן בזה שנוסף גם רחיצת פניו. זוהי בעצם רחיצת כל האדם כולו.

נמצא שרחיצת הידים והרגלים אינה רק כפשוטו, אלא היא בעצם רחיצה שצריך האדם לרחוץ את כל הקומה כולה, מראשית האדם העליון עד רגליו, מראשו העליון – עד למטה.

יד ורגל בבת אחת – ביטוי לרחיצת כל קומת האדם

כיצד רחצו הכהנים את ידיהם ורגליהם מן הכיור?

מבואר בגמרא (זבחים יט, ב): "כיצד מצות קידוש, מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית, וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית, ומקדש. רבי יוסי ברבי יהודה אומר, מניח שתי ידיו זו על גב זו, ועל גבי שתי רגליו זו על גבי זו, ומקדש". הרחיצה צריכה להיות של יד ורגל יד ורגל, או שני ידים ושני רגלים

– בבת אחת [על שיטה זו הקשו בגמרא שלכאורה אי אפשר לעשות כן, שהרי א"א לעמוד כך, והרחיצה עבודה היא וצריכה להיות בעמידה. ותירצו שחברו מסייעו].

מדוע צריך לרחוץ את היד יחד עם הרגל? מבאר רש"י שם: "דבעינן ידיו ורגליו כאחד ירחצו, כדכתיב קרא", כלומר שהתורה הקפידה שתהא הרחיצה כך, כלשון הפסוק: "ורחצו ידיהם ורגליהם" – יד ורגל בבת אחת.

ולכאורה לפי פשוטם של דברים, לא נוכל להבין מדוע נצטוו לרחוץ יד ורגל בבת אחת, שאם הרחיצה היא משום לכלוך הידים וזוהמת הרגלים, מה לי רחיצה בבת אחת או שרוחץ כל אחד בנפרד? אבל על דרך האמת שמפרש הרמב"ן, שגדר הרחיצה היא לרחוץ את כל הקומה כולה, הרי שנוכל ליתן טעם לדבר, כי לא נצטוינו לרחוץ רק את היד או רק את הרגל, אלא עומק המצוה היא לרחוץ מהנקודה העליונה עד הנקודה התחתונה.

לכן צורת המצוה היא לרחוץ את היד ואת הרגל בבת אחת, שזהו ביטוי לרחיצת כל קומת האדם, מהנקודה העליונה שהיא היד שעולה למעלה מן הראש, עד הנקודה התחתונה ביותר – שהיא הרגל.

נתבאר אם כן, שרחיצת היד והרגל היא בעצם רחיצה של כל הקומה כולה. זוהי רחיצת יד ורגל שנצטוו עליה הכהנים בבואם לביהמ"ק. ובזה נבין גם את עומק ההכנה לשבת קודש, שאין זו רק הכנה גופנית של רחיצת הגוף או פניו ידיו ורגליו [על אף שזה אמת ונכון לדינא], אלא שבנוסף לכך יש כאן גם רחיצה של תפיסת הקומה הפנימית של הנפש.

רחיצת הפנים – סוד הבכי

עתה עלינו לבאר את רחיצת הפנים. רחיצת פנים מצאנו אצל יוסף בפגישתו עם אחיו: "ויבא החדרה ויבך שמה, וירחץ פניו ויצא", כנ"ל.

מדוע רחץ יוסף הצדיק את פניו, ובמה הוא רחץ אותם?

לפי פשוטם של דברים, יוסף רחץ את פניו מפני שהוא בכה, ולא רצה שיוודע הדבר לאחיו, לכן הוא רחץ את פניו שלא יראו את אותו בכי. וכן בפשוטו היתה זו רחיצה במים, מי הנילוס או שאר מימות שבעולם.

רחיצה לכבוד שבת קודש

צג

אבל בעומק, יוסף רחץ את פניו מעצם הדמעות של עצמו! נסביר בע"ה את כוונת הדברים.

כאשר האדם בוכה, הרי שמבחינה גופנית יש לו איזו שהיא נקודה פנימית שכואבת לו, כל סוג של כאב שלא יהיה, כאב עמוק מאד, שהלב כבר לא יכול להכיל אותו. הכאב הזה יוצא כלפי חוץ ע"י הבכי, באותן דמעות שיורדות מעיניו.

כאן ישנה נקודה מאד מעניינת. כאשר כואב לו לאדם, הכאב נמצא בלבו! הלב – בו נמצא כח האש, כח החמימות. ומאידך, כח המים שהוא כח הקרירות – נמצא במח. והנה, הדמעות שהן מיסוד המים – הן חמות, מדוע? סיבת הדבר היא, משום שהדמעות הן תוצאה של הבכי שמגיע מנקודת הלב.

לכן, כאשר האדם בוכה – עצם הבכי מרגיע אותו. בבחינת "דאגה בלב איש ישחנה" (משלי יב, כה), ושתי לשונות הן בחז"ל: "חד אמר ישחנה מדעתו, וחד אמר ישחנה לאחרים" (יומא עה, א). ובעצם הם אחד – יסיחנה מדעתו, כיצד? ע"י שישחנה לאחרים! כאשר יש לאדם כאב, והוא מדבר עליו, זה יוצר אצלו פורקן.

במקביל לכך, כאשר ישנו כאב בלב, וזה יוצא ע"י דמעות החוצה, הרי שבמידה מסוימת האדם נרגע, כי הכאב יצא החוצה. ישחנה – בפיו, ובמקביל – כאשר הדאגה שבלבו פורצת החוצה עד כדי דמעות, הרי שעצם הבכי גם הוא סוג של הרגעה, של פורקן.

נמצא שהבכי הוא גילוי של הכאב שבתוך הלב, וכאשר הוא יוצא לחוץ ע"י הדמעות – הוא נרגע. אבל מאידך, ידוע שתינוק שבוכה הוא מחכים, דבר זה מוזכר בדברי רבותינו, וככל שהתינוק בוכה יותר, כך הוא מחכים יותר [עייין באמרי פנחס החדש, פרשיות: שצו, תפב, תצד, אדם לב].

מדוע תינוק שבוכה מחכים, מה הקשר בין בכי לחכמה?

ביאור הדבר, מקום העינים מקביל למקום המח. כאשר האדם בוכה, זהו בעצם הסרת פסולת המח – לחוץ. וא"כ, מחד הדמעות יוצאות חמות כאשר ישנו כאב, זהו חום שבא מן הלב. אבל בעצם יש כאן צירוף של המח יחד עם הלב, ואז המח מזדכך. נמצא, שכאשר האדם בוכה – הבכי הזה מזדכך לו את המח. אלו הם דברי רבותינו.

נקיות בשבת קודש – במעשה בדיבור ובמחשבה

נוסיף ונתבונן. כאשר יש לאדם נקודה שלילית, כיצד נבחין היכן השורש שלה?

כידוע, יש לנפש האדם שלושה לבושים, וסדרם מתתא לעילא: מעשה, דיבור, מחשבה. כאשר אנו רואים אדם שפגם במעשה או בדיבור, היכן הוא השורש? שורש הפגם הוא במחשבה! כי אילו במחשבה לא היה פגם, לא היה לזה מקור של השפעה שלילית.

אם כן, שורש התיקון הוא במחשבה, כמוכא בקדמונים מלשון הזוהר: "כולם במחשבה אתברירו" (ראה זוהר פקודי רנד, ב). הברור של כל דבר – צריך להיות במחשבה של האדם.

ואע"פ שכאשר אנו רואים עיוות במעשה או בדיבור, אנהנו נוטים לתלות שהעיוות קיים רק במעשה או בדיבור, עם כל זה – שורש הרע בעצם מתחיל במחשבת האדם. ככל שהוא מזדכך במחשבה, כך הוא יותר משפיע, הן על הדיבור והן על המעשה.

ומעתה, בענין הנקיון שאנו עוסקים בו, שהאדם צריך לנקות את עצמו מששת ימי המעשה – לקראת שבת קודש, באיזה רובד בלבושים מדובר?

נתבונן בדברי רבותינו שמבארים את הדברים אחת לאחת:

במעשה – ברור מאוד שישנה בחינה של נקיון, אלו הם ל"ט אבות מלאכות שנאסרו בשבת קודש, הרי שאסור לאדם לעשות את אותם מעשים שעושה בחול. ואף בהליכה מבואר בגמרא (שבת ק"ג, א): "וכבדתו מעשות דרכיך.. שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול". אסור לאדם לרוץ בשבת קודש, שלא יהיה הילוכו של שבת כהילוכו של חול.

בדיבור – "ודבר דבר, שלא יהיה דיבורך בחול כדיבורך בשבת" (שם).

במחשבה – המחשבות אינן אסורות מדינא, אלא א"כ זה גורם לאדם חיבור לעולם החומר באופן חזק יותר. בודאי שמידת חסידות היא שלא להרהר כלל בדברי חולין בשבת קודש, והיא מהעבודות הקשות שבשבת.

השפעה של קדושת שבת לא תתכן בכלים של חול

נמצא אם כן, שהנקיון שהאדם צריך לנקות עצמו מששת ימי המעשה לשבת קודש, הוא נקיון במעשה, בדיבור, ובמחשבה. וכבר הזכרנו בפרק הראשון מה שידוע מהאריז"ל, שההארה של שבת קודש מתחילה להאיר באדם שלושה ימים קודם השבת: ביום רביעי מקבל האדם את הנפש, שהיא בבחינת עשיה, ביום חמישי רוח – בחינת דיבור, ביום שישי נשמה – בחינת מחשבה. הנשמה שורה במחשבה.

אולם, כדי לזכות לקבל תוספת של קדושה במעשה בדיבור ובמחשבה, צריך שיהיו כלים הראויים לכך. אם יקבל האדם תוספת קדושה בג' בחינות הללו בכלים של יום חול, הרי זה דומה לאדם שמוזג יין משובח בכוס מלוכלך, שבזה הוא מקלקל את כל היין מחמת הלכלוך שבכוס. עליו לנקות תחילה את הכוס, ורק לאחר מכן למוזג לתוכו את היין.

פשוט וברור שההכנה שאנו עושים מיום רביעי לקבל את הנפש, וביום חמישי את הרוח, וביום שישי את הנשמה – א"א שתהא זו הכנה לקבל בלבד מבלי להתנקות!

עלינו לנקות תחילה את אותן בחינות, את העשיה, את הדיבור, ואת המחשבה, ואז אנחנו יכולים להיות כלים לאותה השראה של קדושת שבת קודש. כל נסיון לקבל תוספת קדושה מבלי להתנקות תחילה, הוא חסר תועלת, זה לא ישפיע!

הכנת הכלים לקדושת השבת – בעצומן של ששת ימי המעשה

אכן מצאנו, שההכנות לשבת מתחלקות לג' בחינות הללו. במעשה – כבר בששת ימי המעשה האדם פועל מעשה של הכנה לשבת, דוגמת מה שאמרו בגמרא (ביצה טז, א): "מחד שביך לשבתך", ופירש רש"י: "מאחד בשבת שלך – תן לבך לשבת הבאה", ולענין קניית צרכי שבת אמרו כמבואר שם.

בדיבור – כמו שהוזכר בספה"ק שראוי להוציא בפיו ולומר על כל מעשה שעושה שזה לכבוד שבת קודש [וכמו שאמרו על שמאי הזקן (שם): "מצא בהמה נאה אומר זו לשבת"]. יתר על כן, יש מצוה של זכירת יום השבת, וזו הסיבה

[לפי חלק מן השיטות] שאנחנו אומרים בשיר של יום: היום יום ראשון בשבת – לזכור בפה את השבת.

במחשבה – זוהי המחשבה שקודמת לדיבור, שאם ישנה הכנה בדיבור, הרי שזה קיים גם בחשיבה. בבחינת קודם שמוציא את הדיבור בפיו – לחשוב מה שהוא אומר, כמ"ש באגרת הרמב"ן "וחשוב הדיבור קודם שתוציאנו בפיו".

אם כן, האדם צריך להכין את עצמו הן במעשה, הן בדיבור והן במחשבה. אלא שבתוך ימי המעשה הדבר בלתי אפשרי להתנקות לגמרי מהדיבור מעשה ומחשבה של ששת ימי המעשה עצמן, שהרי הוא נמצא בתוכן.

ולכן, בימים הללו על האדם להוסיף כלים של קדושה, כלים של עשיה, של דיבור, ושל מחשבה. אבל כאשר מגיעה שבת קודש – אז האדם צריך להפשיט את הלבושים של יום חול, וללבוש לבושים של שבת קודש!

הפשטת הלבושים במעשה דיבור ומחשבה – ורחיצתן

מצוה על האדם שיהיו לו בגדים מיוחדים לכבוד שבת קודש, כמו שדרשו בגמרא (שבת ק"ג, א): "וכבדתו – שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול". אבל בכדי ללבוש בגדים אחרים, כדרך בשר ודם – צריך להתפשט תחילה מהבגדים הקודמים.

לאחר ההפשטה ישנו שלב נוסף שהוא הרחיצה. תחילה רוחצים, ורק אח"כ לובשים בגדים חדשים. נמצא שקודם הליבישה ישנן שני שלבים: הפשטה ורחיצה.

ההפשטה, כפי שנתבאר לעיל, גם היא כוללת את שלושת החלקים: הפשטה מהמעשה, מהדיבור ומהמחשבה – של ששת ימי המעשה. והרחיצה שבאה בעקבותיה צריכה גם היא שתהא בכל אותן החלקים.

[**בערב** שבת צריך האדם לטבול שתי טבילות לפחות, טבילה אחת להתפשט מתפיסת החול, וטבילה שניה לקנות קדושת שבת קודש, כמבואר בדברי האריז"ל. עוד מובא משמו שלא ינגב עצמו ממי הטבילה, כי המים שרוחצים בהם לכבוד שבת קודש – יש בהם קדושה, וטוב לו לאדם שהמים הללו יספגו בתוך גופו. הרי שמי המקוה הם מים של נקיות, שבהם אנו מפשיטים מעלינו את

תפיסת החולין, ומאידך אותם מים עצמם הם מים קדושים שנספגים בתוך גופנו, לטהר אותנו, ויתר על כן – לקדשנו].

ניקוי המחשבה – סוד הדמעות

הרחיצה צריכה שתהא במעשה, בדיבור ובמחשבה. אלא שיש להבין, כיצד רוחצים את המחשבה?

רחיצה במעשה ובדיבור אפשר לתפוס כפשוטו, רחיצת הגוף שהוא עצם העשיה, ורחיצת הפה, את מקום הדיבור [רחיצת כל גופו לכבוד שבת קודש, כוללת לכאורה גם את רחיצת הפה].

בנוסף לכך, מחצות ואילך או מן המנחה ולמעלה, ראוי לו לאדם לחדול מהעשיה של ימי החול ולהתכונן לשבת קודש. וכן בדיבור – לדבר דיבורים ששייכים לשבת, כמ"ש במשנה פ"ב דשבת: "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה, עשרתם ערבתם, הדליקו את הנר". עצם כך שהאדם מדבר עם בני ביתו דברים שהם לצורך השבת בערב שבת – זהו חלק מהתהליך של העברת הדיבור מעניני החול לעניני השבת. התנתקות זו, אף היא צד של נקיות יש בה.

אבל רחיצת המחשבה כיצד? איך אנחנו מנקים את אותה מחשבה? [בחיצונית רוחצים את הפנים, שהפנים שבהם הוא מחשבה, אולם עדיין אין כאן נקיון של המחשבה עצמה].

כאן מגיע סוד הדמעות.

חלקי התשובה בפנימיות, הוא מה שהאדם צריך לבכות על מעשיו בכדי לטהר אותם. מדוע האדם צריך לבכות?

לפי פשוטם של דברים, בכדי שהאדם יטהר הוא צריך לכאב פנימי חזק ועמוק כל כך, עד שזה מביא אותו לכדי בכי. כי אם הוא לא מתחרט כראוי, באופן שאינו מביא אותו לדמעות, זהו סימן שלא נעקר ממנו הרע בעצם.

אבל בנוסף לכך כמו שהוזכר, הנקיון צריך להיות מהמחשבה. והאופן שבו האדם מנקה את עצמו מהמחשבה הוא ע"י הדמעות!

הדמעות – מותרי המח שיוצאים לחוץ

הדמעות הם בעצם פסולת שיוצאת לחוץ. ישנם שני מותרות שיוצאים מהמוח לחוץ: השערות הם מותרי המח, ובמקביל לכך גם הדמעות שיוצאות החוצה.

בשׁו"ע סימן ר"ס (ס"א) מובא שהאדם צריך לרחוץ גופו לכבוד שבת קודש, וגם להסתפר לכבוד שבת קודש. מדוע?

עומק הדברים הוא כנ"ל, כי השערות והדמעות הם שני מותרי המח. השערות שיוצאים לחוץ הם הפסולת של המח, ולכן ראוי שהאדם יסתפר בע"ש.

"מלך מסתפר בכל יום" (תענית יז, א). בטעם הדבר אמרו בגמרא משום שנאמר "מלך ביפיו תחזינה עיניך" (ישעיה לג, ז). בעומק זה לא רק מחמת יופיו החיצוני של מלך, אלא משום נקיון, שהשערות שהם לכלוך – ירדו ממנו מיד, וזהו גופא יופיו, שאין בו לכלוך כלל.

זהו סוג אחד של נקיון – מותרי המח שיוצאים ע"י השערות. הסוג השני של הנקיון, היא בעצם הבכיה.

טהרת המח והמחשבה ע"י בכי – סוד התשובה

ישנם ארבעה זמנים של תשובה (כמ"ש בשל"ה הק'): א. כל לילה [מארי דחושבנא, כמבואר בזה"ק ח"ג קעה, א והובא לעיל בפרק הראשון], ב. ערב שבת קודש, ג. ערב ראש חודש, ד. ערב ראש השנה. אלו הם ארבעה זמנים קבועים לתשובה.

ערב שבת קודש הוא זמן של תשובה. ואם כן, ישנה אצל האדם מערכת שהוא צריך להתנקות בערב ש"ק – בשורש של המחשבה שממש התשובה, ולבכות. וע"י הבכי – האדם מטהר את עצמו, את מחשבתו.

קודם שיוסף נפגש עם אחיו, מפורש בפסוקים שהוא בכה. מהי סיבת הבכיה? לפי פשוטו היה זה בכי של געגועים, אחר שלא התראו עשרים ושתים שנה.

אבל בעומק, מה הביא לפירוד בין יוסף לאחיו? "ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם" (בראשית לו, ב). ופירש רש"י ע"פ חז"ל: "כל רעה שהיה רואה באחיו

בני לאה היה מגיד לאביו, שהיו אוכלין אבר מן החי, ומזולזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודים על העריות". הוא ראה אותם אוכלים אבר מן החי ומבזים את השפחות, אבל הראיה בעצם לא היתה נכונה, כי לכל מה שעשו היתה סיבה, וא"כ היתה לו טעות בצורת ההסתכלות שלו – בצורת המחשבה.

ולכן, כאשר הם חוזרים ומתאחדים, אין זה מפגש אחים סתמי, יש כאן בירור עמוק של נקודת השורש שיצרה את הפירוד, שיש להבינו ולתקן אותו. לפני שיוסף נפגש עם אחיו, הוא בעצם ניקה את המחשבה שלו בדמעות של עצמו!

כתוב בספה"ק שכאשר האדם בוכה, יקח מעט מהדמעות וימרח אותם על פניו, שהוא דבר המסוגל לטהרה [במקביל למה שנהגו בחלק מקהלות ישראל למרוח מהיין של ההבדלה במוצאי ש"ק]. מדוע מסוגלות הדמעות לטהר את האדם?

הדמעות הללו בעצם מורכבים מהפסולת של המח, ומהכאב האמיתי שנמצא בלב. הכאב שמגיע מן הלב, הוא זה שמסיר את הפסולת מן המח, וזוהי טהרה – דמעות של טהרה.

נקיון המחשבה – הפשטת התפיסה של ששת ימי המעשה

נמצאנו למדים שישנם שלושה חלקי טהרה לכבוד שבת קודש: טהרה גופנית – ניקוי הגוף בפועל, טהרה של הדיבור, וטהרה של המחשבה. טהרת המחשבה של האדם, היא בעצם ניקוי המח על ידי הדמעה.

נקיון המחשבה הוא ע"י הבכי כמו שבואר. הדמעות שהאדם מוציא מתוך גופו, הם מנקים את מוחו ומחשבותיו. כאשר האדם בוכה בכי אמיתי, מזדככים לו המוחין דקדושה, כי על ידם ישנה יציאה של פסולת המח – לחוץ.

כאשר האדם בוכה על מה שצריך לבכות, כבחינת בכי אמיתי, אז האדם מוציא את הפסולת שבמוחו לחוץ, ובזה הוא מטהר את מוחו. אולם להבדיל רח"ל, פעמים שהאדם מוציא את הטוב ע"י הבכי, וזאת כאשר הוא בוכה על מה שלא צריך לבכות.

התשובה בערב שבת, ונקיון המחשבה כהכנה לכבוד שבת קודש – בעומק הם חד. כאשר האדם מעורר לעצמו את הנקודות השליליות, ומצטער עליהם, אזי הוא מגיע לידי כאב פנימי ובוכה עליהם, וע"י זה הוא מתנקה. ובעומק – זוהי הפשטת התפיסה של ששת ימי המעשה.

שלושת חלקי הנקיונות הללו, הם הדרך שבה האדם מכין את עצמו לשבת קודש, להפשיט מעליו את התפיסה של ימי המעשה, ולנקות את עצמו מהחומר של ששת ימי המעשה.

משל לדבר: אדם שהיה חי בעניות גדולה ל"ע, וכל ימיו בדקדוקי עניות, מה לקנות וכמה, ואם בכלל לקנות, וכן ע"ז הדרך. ביום אחד התהפך עליו הגלגל ורווח לו, ועם כל זה מחמת ההרגל, הוא ממשיך לחיות באותן דקדוקי עניות, אם לקנות ומה לקנות.

מה אדם זה צריך לעשות? הרי פרנסה יש לו, ואעפ"כ לא השתנו חייו! התשובה לכך היא שהוא צריך לשנות את צורת החשיבה. הוא התרגל לחיות בעניות, ולכן גם החשיבה שלו היתה בצורה מסוימת, עתה כאשר השתנה מצבו, הוא חייב לנקות את החשיבה שלו.

נקיון המחשבה בעומק – גילוי תפיסה חדשה בנפש ובמחשבה

נתבאר א"כ, שתכלית הרחיצה בע"ש – זהו נקיון מששת ימי המעשה. ובוה נתבארו שלושה חלקים: נקיון במעשה, בדיבור ובמחשבה.

אמנם, ישנו רובד עמוק יותר בנקיון המחשבה, שענינו בעצם לקבל תפיסה חדשה של מחשבה. ננסה בע"ה לבאר את הדברים.

מבואר בספה"ק, שבשבת קודש ישנה מצוה לחדש בדברי תורה. מהו העומק של הדבר, מדוע יש מצוה לחדש בשבת קודש יותר משאר ימים?

החידוש פירושו, לגלות משהו עמוק יותר, תפיסה עמוקה יותר, שהיא עצם נקודת החידוש.

דוגמא לדבר: אדם שמצא פרוטה בשוק, גם זה חידוש, שהרי עד עתה לא היה לו את אותה פרוטה, ועכשיו נתחדש שיש לו את הפרוטה הזו. אבל האם

נוכל להגדירו כחידוש? זהו סכום שלא משפיע כלל על האדם, זהו חידוש שאין לו משמעות!

א"כ מהו חידוש?

כאשר באה לו לאדם איזו שהיא המצאה חדשה שמשנה את צורת חייו, כגון מכונת כביסה וכיו"ב, שלא היה לו עד עתה, זהו חידוש בעצם, יש כאן תפיסת חיים חדשה!

ישנם א"כ שני סוגי חידושים. ישנו חידוש שהוא אמנם חדש אצל האדם, אבל הוא חידוש שאין לו כמעט משמעות, וישנו חידוש בעצם – חידוש שמשנה לאדם את תפיסת החיים.

לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל, כמבואר בגמרא בשבת (פו, ב). שבת קודש זהו זמן של מנוחה, זמן שהוא פנוי יותר ללמוד תורה.

אבל בעומק, עצם עניינה של שבת קודש הוא, שצריך האדם להתפשט מהתפיסה שבה הוא מונח, ולקבל תפיסה אחרת, חדשה. תפיסה אחרת בנפש, ותפיסה אחרת במחשבה. ולכן, מלבד החיוב ללמוד יותר בש"ק, ישנה גם מצוה לחדש בתורה בש"ק.

נשמה יתירה – נשמה חדשה דוגמת נשמת הגר

א"כ, עומק הגדרת הנקיון בשבת קודש הוא, שהשבת זהו זמן שבו האדם מתפשט מלבושי החול, ומתנקה מהם, ולובש בגדים אחרים, ובלבוש הזה הוא בעצם נתפס אחרת.

ושורש הלבוש החדש הוא מחמת עומק של גילוי פנימי יותר המתגלה בשב"ק. כי הבגדים בבחינת מכבודותא, והנשמה נקראת כבוד כנודע, "למען יזמרך כבוד". ובשב"ק יש גילוי פנימי יותר של הנשמה, ולכך יש גילוי חדש של בגדים ולבושים.

והמשל בזה כנ"ל, אדם שעובד בפניו אשפה, כאשר הוא לבוש בבגדי עבודה הוא נראה בצורה אחת, וכאשר הוא מתפשט ומתרחץ ולובש בגדים אחרים, הוא נראה בצורה אחרת לגמרי. נמצא שההתלבשות שלו בבגדים אחרים, יוצרת לו דמות שונה!

כך היא שבת קודש. השבת מעניקה לאדם תפיסה אחרת לנפש, תפיסה חדשה ושוונה בנפש, ולא רק פרט כל שהוא כתוספת.

"נשמה יתירה נותן הקדוש ברוך הוא באדם ערב שבת" (ביצה טז, א). מהי נשמה יתירה? זו אינה תוספת על הנשמה הקיימת, זוהי נשמה אחרת! זוהי שורש הנשמה הפנימית, והיא גופא השורש לחידושי תורה בשב"ק.

דוגמא לדבר: גוי שהתגייר, בתחילה היתה לו נשמה של גוי, ומשנתגייר הוא מקבל נשמה עליונה יותר. ברור ופשוט שאין להגדיר שהוא קיבל תוספת של נשמה על נשמתו, זוהי נשמה אחרת! קודם הוא היה גוי, ועכשיו יש לו נשמה של יהודי, זהו אדם אחר לגמרי. השינוי הזה שהוא קיבל נשמה אחרת, זהו שינוי של כל התפיסה הכוללת של כל חייו.

שבת קודש – שינוי של כל תפיסת החיים

זכינו א"כ להבין, שהרחיצה לכבוד שבת קודש, שבמשל הגשמי היא באה לאחר התפשטות מהמלבושים הקודמים – היא בעצם התנקות מתפיסה אחת, כהכנה לתפיסה חדשה.

לכן, הרחיצה היא רחיצה של ידים ורגלים, ורחיצת הראש, כלומר רחיצה של המחשבה. ובזה האדם מכין את עצמו לקבל תוספת של שלושת חלקי נשמה שיש בו: תוספת של נפש, של רוח, ושל נשמה. ובפרטות: תוספת בתפיסה של נפש שהיא תפיסה של עשייה, תוספת בתפיסה של רוח שהיא תפיסה של דיבור, ותוספת בתפיסה של נשמה – שהיא תפיסה של מחשבה.

זהו העומק שבשבת קודש. כשמגיעה שבת קודש לאדם, זהו בעצם שינוי של כל תפיסת החיים. אלא שעדיין יש לשאול, מהו אותו שינוי?

בכדי להבין מהו השינוי, עלינו ללמוד מה הם אותם לבושים של שבת קודש, מהי ההתלבשות שאנו מתלבשים בשבת קודש. ויבואר בע"ה בפרק הבא.

בגדי שבת קודש

לבושי חול ושבת – גוף ונשמה

וכבדתו – שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול

בהמשך ההכנות לכבוד שבת קודש, נפסק בשו"ע סימן רסב (ס"ב): "ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת". ראוי לו לאדם שיהיו לו בגדים מיוחדים לשבת קודש.

דין זה נלמד מהפסוק "וכבדתו מעשות דרכיך" (ישעיה נח, יג), ודרשו חז"ל (שבת קיג, א): "וכבדתו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול".

יתרה מזו, מובא בכתבים בשם רבינו האריז"ל (שעה"כ דף סג, א): "ודע כי מורי ז"ל הזהירני בענין זה.. ששום מין מלבוש וכיוצא בו מכל מה שלבש האדם בימי החול, אין ראוי ללבושו ביום שבת, ואפילו החלוק של שבת אין ראוי ללבושו בימי החול כלל", והובאו דבריו בפוסקים על השו"ע שם.

ננסה בע"ה להתבונן מעט בנושא של הבגדים והחלפתם.

בגד מלשון בגידה – אל תיקרי בגדיו אלא בוגדיו

כמו בכל ענין נתבונן תחילה בשרשי הדברים, ומשם בע"ה נחזור אל המכוון בו אנו עוסקים. בכדי לגעת בשורש, עלינו לברר היכן נזכר לראשונה המושג של בגד ולבוש?

המושג של לבוש נזכר תחילה בפרשת בראשית (ג, כא): "ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם". ואילו הלשון בגד מוזכר בפעם הראשונה

בפרשת תולדות (בראשית כו, טו): "ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדל החמדות אשר אתה בבית ותלבש את יעקב בנה הקטן".

א"כ, המושג לבוש שורשו באדם הראשון ואשתו, שהקב"ה הלבישם כתנות עור. והמושג בגד שורשו בבגדי עשו החמודות, שהלבישה רבקה ליעקב כדי שיברכו אביו.

נתבונן ונבין. מהו הלשון בגד?

בגד הוא מלשון בגידה. כמו שדרשו חז"ל (סנהדרין לו, א): "זירח את ריח בגדיו, אל תיקרי בגדיו אלא בוגדיו".

ואמרו בגמרא (ברכות ו, א): "הני מאני דרבנן דבלו, מחופיא דידהו". ומפרש רש"י: "מאני דרבנן דבלו, בגדי התלמידים שבלים מהר, והם אינם בני מלאכה שיבלו בגדיהם. מחופיא דידהו, באין המזיקים ויושבין אצלם ומתחככים בהם".

כלומר, אצל המון העם שהם בני מלאכה הבגדים בלים מחמת מלאכתם, שמתחככים תדיר בבית ובשדה. אבל בגדיהם של תלמידי חכמים שיושבים בבית המדרש, מחמת מה הם מתבלים?

מגלים לנו חז"ל, שבגדי החכמים מתבלים מכח המזיקים. ובלשון אחר, אלו הן העבירות של האדם, הבגידה שלו – היא זו שיוצרת את הבלאי שבבגד.

בגדי עשו החמודות – בגדו של אדם הראשון

בגד הוא מלשון בגידה. ולכן, הפעם הראשונה שמוזכר בתורה לשון בגד הוא "בגדי עשו", שאמנם הלוּבש אותם היה יעקב, אבל הלשון בגד מתיחס אל עשו.

מה הם בגדי עשו החמודות? מפרש רש"י (שם): "שחמד אותן מן נמרוד" – אלו הם בגדים שבאו לעשו בבגידה.

בגדים אלו נמסרו לנמרוד מאדם הראשון, כמבואר ברש"י (פסחים נד, ב): "בגדו של אדם הראשון, שהיו חקוקות בו כל מין חיה ובהמה, והוא נמסר לנמרוד, על כן יאמר כנמרוד גבור ציד. ועשו הרגו ונטלו, לפיכך היה איש ציד, והן שכתוב בהן החמודות אשר אתה בבית. ואני שמעתי בגדיו של אדם הראשון – היינו כתנות עור שהיו לו".

בגדי שבת קודש

קה

א"כ, הבגדים הללו באו לעשו בבגידה, שהרגו לנמרוד ונטלם. ולפי פירושו השני של רש"י אלו הם בגדי אדם הראשון שעשה לו הקב"ה בסיבת החטא.

נמצא, שלשון "לבוש" שנזכר לראשונה בתורה גבי אדם ואשתו, יש לו קשר ללשון "בגד" שנזכר לראשונה גבי עשו, כי הבגד שעשו לקח מנמרוד, הוא בגדו של אדם הראשון.

ה**בגד** התחדש לאדם לאחר החטא, והוא תוצאה של החטא. קודם לכן נאמר: "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו" (בראשית ב, כה), ולאחר שהם חטאו, הקב"ה תיקן להם לבוש מחמת שהחלו להתבושש, ונמצא שהלבוש הוא תולדה של החטא.

לבוש מלשון לא-בושה

מבואר בגמרא (שבת עז, ב) שהמושג "לבוש" הוא מלשון: לא-בושה. כאשר האדם מחוסר לבוש – הוא מתבייש, והלבוש הוא לא בושה – הוא שולל ממנו את הבושה. זהו מהותו של הבגד.

מדוע אדם ללא בגדים יש לו בושה?

עומק הבושה נובעת בעצם מהזכרה של החטא הקדמון. בכל פעם שהאדם הולך ללא בגד, הרי שבעומק נפשו [מה שנקרא תת-מודע בנפש], הוא מתבייש בעצם מהחטא.

אמנם, כאשר האדם לא מרגיש את החטא כלל, אזי הוא לא בוש ללכת בלי בגדים. וזהו שאמרו בגמרא (יבמות סג, ב): "שאיין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום". מי שהולך בלי בגדים ואינו מתבייש בזה, הרי שבמילים עמוקות – הוא לא מרגיש את שורש החטא, את שורש הבגידה שקיימת אצלו.

א"כ, לאחר שבורר שהבגד הוא מלשון בגידה, מלשון חטא, מעתה דעת לנכון נקל מדוע הבגדים של שבת צריכים להיות שונים מהבגדים של יום חול. ונבאר להלן אי"ה, במה הם שונים ומה מהותם.

בגדו של אדם הראשון קודם החטא – בגד של נשמה

"ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו" (בראשית ב, כה). לפי פשוטם של דברים, קודם שאדם הראשון חטא לא היה לו בגד.

אולם, כשנתבונן עמוק נראה, שגם קודם שהאדם חטא היה לו בגד, שמכיון שהוא היה נשמה בגוף, הרי שהגוף היה לבוש לנשמתו. וא"כ, בגד לגוף לא היה לו, אבל בגד לנשמה היה לו.

יסוד ברור הוא, שאין מציאות שהאדם יחיה ללא בגד. אלא שאם האדם מזהה את האני שלו כנשמה, א"כ הוא צריך בגד לנשמתו, ואז הגוף הוא הבגד של הנשמה. אבל אם הוא מזהה את האני שלו כגוף, א"כ הוא צריך בגד לגופו, ואז הוא נצרך לבגד כפשוטו.

לפני שהאדם חטא היו לו בגדים, אלא שהיו אלה בגדים של נשמה. אבל לאחר החטא נאמר בו: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג, יט), מאותה שעה הוא מזהה את עצמו עם העפר, שמשם הגיע הגוף, וכאשר הוא מזהה את עצמו עם הגוף, אז הוא צריך לבוש לגוף.

אין הויה בנבראים שאין לה לבוש

מעתה נחזור למלוכשי השבת. ביררנו שישנם כמה סוגי מולבשים, וכמה סוגי לבושים. במולבשים – יש שהמולבש הוא נשמה, ויש שהמולבש הוא גוף. וממילא ישנו חילוק גם בלבושים, שיש לבוש שמתאים לנשמה, ויש לבוש שמתאים לגוף.

אין לך הויה בנבראים שאין לה לבוש. גם כאשר האדם יוצא מן העולם הזה, והוא נשמה בלי גוף, יש לו לבוש, אלא שזהו לבוש של נשמה.

זה סוד עשרה לבושים שתיקן הקב"ה בבריאת העולם, כמו שכתוב בפתח אליהו [תקו"ז יז, א: "וכמה לבושין תקנת לון, דאתקריאו גופא לגבי לבושין דמכסיין עליהון" וכו' ע"ש]. כביכול אין בבריאה הויה שאין לה לבושים, אלא שסוג הלבושים משתנה מהויה אחת לחברתה.

בשעה שהנשמה יוצאת מן הגוף, היא פושטת את הלבוש של הגוף, ואת שאר הלבושים המוכרים לנו, יש לה לבוש אחר.

מהו הלבוש האחר של הנשמה?

מבואר בזוהר הקדוש (ח"ג ריד, א) שהמצוות שהאדם עושה – הם בעצם הלבוש של הנשמה, ולהיפך רח"ל – העבירות שהאדם עושה גם הם לבוש: "דעובדין בישין דבר נש עבדין ליה אינון לבושים צואים. ויאמר אליו ראה העברתי מעליך עונך והלבש אותך מחלצות, אלבישיניה לבושין אחרנין מתתקנן דבהו אסתכל בר נש בזיו יקרא דמאריה". המצוות הם לבוש בבחינת אור, והעבירות הם בבחינת בגדים צואים ח"ו. אין לך הויה של אדם שאין לו בגד.

שלושה סוגי לבושים

למדונו חז"ל במסכת שבת (ק"ט, א): "בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו". בישול קדירה מטנף את בגדים, ואין ראוי לעבד שימזוג כוס לרבו באותם הבגדים שבהם הוא בישל. יש בגדים שהם בגדי עבודה, ויש בגדים שהם בגדי מלכות.

הבגדים קיימים בכל עולם ועולם, ובאופן כללי הם מתחלקים לשלושה: א. בגדים צואים מעבירות, ב. בגדים מלוכלכים שלא מעבירה, ג. בגדי קדושה שהם בגדים מאירים.

בגד שמלוכלך מעבירות הוא בבחינת בגדים צואים, והוא נאסר תמיד. אבל בימי החול אנחנו בבחינת עבד שמבשל לרבו, הבישול אינו נעשה מול רבו, אלא בחדר המיוחד לכך ששם מבשלים את האוכל, ובתוך כדי בישול הבגדים מתלכלכים מהקדרה עצמה ומהרוטב שבתוכה וכדומה. אמנם זהו לכלוך, אבל זה לא לכלוך של עבירות, אדרבה, יש גם נקודה מתוקה באותו לכלוך, כי זהו לכלוך שבא מהכנת התבשיל לרב.

אבל כשמגיעים לשבת קודש, עליה נאמר: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" (קהלת ח, ט). בשבת קודש צריך ללבוש בגדי לבן, כמבואר בדברי רבינו האר"י ז"ל (שעה"כ ס): "גם צריך האדם ללבוש בגדי לבן ולא של צבעים אחרים. ודע כי אין לפחות מן ד' בגדי לבן, והם המלבוש העליון והתחתון, והאזור אשר על לבושו התחתון, והחלוק אשר על בשרו". ארבעה בגדי לבן, כנגד ד' בגדי לבן של כהן גדול.

אלו הם שלושת סוגי הלבושים – לבוש של עבירות ח"ו שנאסר בכל זמן, לבוש של חול שהוא לא עבירה אבל הוא מלוכלך, ולבוש של שבת שהוא לבוש מאיר.

שלוש סיבות בלבישת בגדים

בכללות ישנן שלש סיבות מדוע אנו לובשים בגדים: א. לשם צניעות, ב. מפני הקור, להתחמם, ג. בגדי כבוד.

הסיבה הראשונה שהאדם לובש בגדים, הוא לשם צניעות. סיבת הלבוש הזה, הוא בעצם מפני החטא. מדוע נצרך האדם להיות צנוע? מחמת הבושה שהגיעה מן החטא!

בגדים שתכליתם לשם הצנעה, הם בעצם בגדים שמוזהים עם חטא גמור. הם לא באו מנקודה נקיה כלל וכלל, הסיבה שהוא נצרך להצטנע, זהו מחמת החטא הגמור.

הסיבה השניה שהאדם לובש בגדים, הוא מפני הקור, אלו הם בגדים שאינם מזוהים ישירות עם החטא. אמנם, ברור הדבר שגם זה תולדה של החטא, כי אילו לא היה בזה נקודה של חטא, אזי האדם לא היה נמצא במצב של זיהוי עם הגוף, ואם לא היה לו זיהוי הגוף, גם לא היה לו קר. אבל הקור בעצמותו הוא עדיין לא עצם החטא, זהו דבר שהופך להיות טבע גשמי, ובלשון חז"ל הקדושים זה נקרא "קליפת נוגה".

הסיבה השלישית היא בגדי כבוד. כמו שנאמר בבגדי הכהונה (שמות כה, ב): "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת". אלו הם בגדים שמאירים.

בגדי שבת קודש ובגדי הכנה לשבת קודש

מעתה נתבונן ונבין מהו ההבדל בין בגדי יום חול, לבגדי שבת קודש.

בגדים צואים כאמור, הם בגדים שבאים ישירות מעבירה, ולכן פשוט שזהו לבוש שאינו ראוי כלל, לא ליום חול, וקל וחומר לא לשבת קודש. אלו הם

בגדי שבת קודש

קט

בגדים שהאדם לא מחכה להפשיט אותם בשבת קודש, עליו להפשיט אותם בו ביום, לעשות תשובה מיד [כמובן שגם אחר התשובה פעמים שהבגדים הללו לא מתפשטים ממנו מיד, כגון שעבר על לא תעשה, שהתשובה תולה ויוה"כ מכפר, כמבואר בגמרא ביומא (פ"א) ארבעה חילוקי כפרה, אבל האדם מצדו צריך לעשות מה שבידו ע"מ להפשיט אותם מיד].

מה הם א"כ הבגדים שאנחנו מפשיטים בערב שבת קודש, ואיזה בגדים אנו לובשים לכבוד שבת קודש?

"ששת ימים תעשה מלאכה", זהו זמן של בישול לרבו. כל המלאכות שהאדם עושה בששת ימי המעשה הם בבחינה של עבד שמבשל קדירה לרבו, וכשמבשלים קדירה הבגדים מתלכלכים. אלא שהלכלוך הזה הוא לא לכלוך של עבירות, זוהי תוצאה של הבישול, של העבודות. אלו הם בגדים הראויים לששת ימי המעשה.

הדבר יובן במשל גשמי. בעל מלאכה שהוא צבעי, אם הוא ילבש את הבגדים של שבת קודש גם ביום ראשון – הם יתלכלכו מהצבע ויהפכו מיד להיות בגדי חול. לכן, ביום ראשון עליו ללבוש את בגדי הצבע, ורק בשבת ילבש שוב בגדים נקיים, בגדי שבת קודש.

עבודת הצבעי היא לא עבירה בעצם ח"ו, אמנם זוהי תולדה של החטא, שהאדם נצרך [ופעמים אף מחוייב] להשתדל לפרנסתו ולעסוק בצרכי הגוף, אבל זה לא חטא בעצם.

זוהי בחינת תבשיל. הוא נמצא בהכנה, וכשנמצאים בהכנה לובשים בגדים מסוימים. כאשר בני הבית עסוקים בהכנות לכבוד שבת קודש, בבישול ושטיפת הבית וכיו"ב, לא לובשים את הבגדים של שבת, שאם ילבושו מאז את בגדי השבת, שוב לא יהיה מה ללבוש בשבת. באותה שעה לובשים בגדים המתאימים להכנות של שבת.

כל ששת ימי המעשה צריכים להיות הכנה לשבת קודש, כמו שנתבאר בארוכה בפרקים הראשונים. מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ובערב שבת – בששת ימי המעשה – הוא מכין לשבת.

בגדי החול ביחס לש"ק כיחס בגדי קטן לאיש גדול

אם כן, הבגדים שאנו לובשים בששת ימי המעשה הם לא בבחינת מצוות, אבל גם לא בבחינה של עבירות. וכאשר מגיעה שבת קודש אנו פושטים את הבגדים הללו, ואז אנחנו צריכים ללבוש בגדי כבוד ותפארת, בגדים מאירים.

"וכבדתו – שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", כנ"ל. מכבוד השבת הוא, שיהיה לאדם בגד אחר לשבת. עומק הדברים, שהבגדים של יום חול הם בעצם בגדים שלא לשם כבוד.

"רבי יוחנן קרי למאני מכבודתא" (ב"ק צא,ב). איזה בגדים הם בגדי כבוד?

בגדים שהאדם לובש לשם צניעות, להצניע את עצמו, הם בגדים שלא לשם כבוד. בגדים שהאדם לובש מפני הצינה, בכדי שיהיה לו חם – גם הם לא לשם כבוד. בגדים שהם בעצם לשם כבוד – אלו הם בגדי שבת קודש!

מהי אם כן אותה הפשטה שאנחנו מפשיטים את הבגדים של ששת ימי המעשה, ולובשים בגדים של שבת קודש? פשוטם של דברים, משום שצריך שהבגד יהיה נקי ומכובד לכבוד שבת קודש.

אבל בעומק, כבר הזכרנו לעיל מדברי האריז"ל "ששום מין מלבוש וכיוצא בו מכל מה שלבש האדם בימי החול אין ראוי ללבושו ביום שבת", אם צריך להחליף את כל הבגדים, הרי שבעומק נעוצה כאן הבחנה שזה לא אותו סוג של בגד!

משל לדבר, ילד שילבש בגדים של מבוגר הם לא יתאימו לו, הם ארוכים ורחבים מכדי מידתו, גם אם ירצה לקחת רק בגד אחד מאביו, רק את מכנסיו או רק את חולצתו, הוא לא יוכל ללבשם. וכן להיפך, האב לא יכול לקחת אפילו פריט אחד מהבגד של בנו הקטן, כי זה לא באותו גודל.

אם נאמרה הנהגה שהאדם צריך להחליף את כל הבגדים, הרי שבעומק נאמרה כאן הבחנה שאני לא אותו אדם, וממילא אינני יכול ללבוש את אותו בגד, דוגמת הגדול שאינו יכול ללבוש בגדי קטן, ולכן צריך להחליף את כל הבגדים.

א"כ, עומק ההחלפה של כל הבגדים הוא, שאת סוג הבגדים הללו בעצם לא ניתן ללבוש בש"ק, זהו סוג אחר לגמרי. בימי חול אנו לובשים את הבגדים

בהבחנה לשם צניעות או מפני הצינה, כנ"ל, משא"כ בשבת קודש, האדם לובש בגדים לשם כבוד. בגדי שבת הם בגדי כבוד ותפארת.

הארת לבושי השבת לששת ימי המעשה

ננסה להעמיק עוד בסוגיית הבגדים בע"ה. ביארנו את החילוק בין בגדי שבת לבגדי החול, מעתה נתבונן בזמן שבו אנו לובשים את בגדי השבת.

מתי צריך האדם ללבוש את בגדי שבת קודש?

מבואר בשו"ע (סימן רסב ס"ג בהגה): "וילביש עצמו בבגדי שבת מיד אחר שרחץ עצמו וזהו כבוד השבת. ועל כן לא ירחץ לשבת אלא סמוך לערב שילביש עצמו מיד".

מכבוד השבת הוא לקבל את השבת בבגדי שבת, ולכן על האדם ללבוש הבגדים לפני כניסת השבת. א"א לצמצם ולהתלבש בדיוק בשקיעת החמה, ומשום כך מוכרח שתהא הלבשה קודם שבת קודש.

ומכיון שהסדר הוא: הפשטת בגדי החול – רחיצה – לבישת בגדי שבת, כמו שנתבאר בפרק הקודם, לכן לכתחילה יזהר האדם שלא ירחץ עצמו מוקדם ביום שישי, כי אז הוא ילבש את בגדי השבת מוקדם מדי, ושמא יטנפו עד כניסת השבת. אלא סמוך לשבת ירחץ עצמו [כל אחד לפי ביתו ולפי יכולתו] וילבש מיד את בגדי השבת, כמבואר בשו"ע.

נמצא שאת בגדי השבת אנו לובשים בהכרח לפני שבת קודש. מתי אנו פושטים את בגדי השבת?

יש בזה כמה דעות בפוסקים. יש שכתבו שילך בבגדי שבת עד מוצאי שבת אחר ההבדלה [מ"ב שם סק"ח בשם אגודה], ויש שכתבו שילך בהם עד אחר סעודת מלוה מלכה [כה"ח סימן ש' אות י"ד], ויש מי שכתב עד שישן במו"ש [לקט יושר]. אבל לכל הדעות אנו נשארים עם בגדי שבת קודש גם לאחר צאת השבת.

נמצא אם כן, שאת בגדי השבת אנו לובשים לא רק בשבת קודש, אלא מעט לפני השבת, וגם איזה זמן לאחר השבת.

ברור לכל מבין שהסדר הזה הוא לא במקרה, אלא הוא בדוקא. עומק נקודת ההבחנה בזה הוא: שאנחנו מאירים מאור הלבוש של שבת קודש – לששת ימי המעשה.

בגדי שבת לכבוד ותפארת – לבד מהיותם לשם צניעות וצינה

העומק שבדברים. הגמרא בזבחים (פח, ב) ובערכין (טז, א) מבארת: "למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה, לומר לך מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין". כלומר, שעל אף שנאמר בפסוק שבגדי כהן גדול היו לכבוד ולתפארת, עוד למדנו שהיו מכפרים עוונותיהם של ישראל, מזה שהוקשו קרבנות לבגדי כהונה.

ומוסיפה הגמרא ומפרטת על מה מכפר כל בגד מבגדי כהונה: "כתונת מכפרת על שפיכות דם.. מכנסים מכפרת על גילוי עריות .. מצנפת מכפרת על גסי הרוח.. אבנט מכפר על הרהור הלב.. חושן מכפר על הדינין.. אפוד מכפר על עבודת כוכבים.. מעיל מכפר על לשון הרע.. וציץ מכפר על עזות פנים..", שמונה סוגי בגדים של כהן גדול, וכנגדם שמונה סוגי כפרה.

ומעתה, מה שביארנו לעיל שהבגדים מתחלקים לשלושה: א. בגדים צואים מעבירות, ב. בגדים מלוכלכים שלא מעבירה, ג. בגדי קדושה שהם בגדים מאירים [ובמקביל לזה ג' סיבות בלבישת בגדים: א. לשם צניעות, ב. מפני הקור, להתחמם, ג. בגדי כבוד. כנ"ל], בפשוטו היה נראה שאלו הם שלושה סוגי בגדים נפרדים. אבל בעומק – הבגדים שהם לכבוד ולתפארת, הם גופא מאירים כפרת עוונות לאדם!

נבאר. ברור הדבר שהבגד שאנו לובשים לכבוד שבת קודש, אנחנו לא לובשים אותו רק מפני הכבוד והתפארת. שהרי בגדי השבת אינם באים כתוספת על בגדי החול, אלא במקומם, וא"כ הם ממלאים גם את התפקיד של בגדי החול.

נמצא שגם את בגדי השבת אנו לובשים תחילה לשם צניעות, וגם מפני הצינה. אלא שבנוסף לכך אנו לובשים אותם לשם כבוד ותפארת. והחילוק שיש בין בגדי שבת לבגדי חול הוא, שבגדי השבת יפים ומכובדים יותר.

זהו אור הלבוש של שבת קודש שמאיר לששת ימי המעשה. בבגדי שבת קודש מאיר בהם האור של כבוד ותפארת, וזה גופא מקור לתיקון הבגדים. דוגמת

בגדי כהונה שעשויים לכבוד ותפארת, וגם מאיר בהם אור של כפרת עוונות לאדם.

בגדי כבוד – בגדי נשמה שנקראת כבוד

נוסיף ונבאר את העומק שבדברים. שורש הבגד לכאורה לא התחיל מכבוד ולא מתפארת, הוא הגיע מנקודת החטא של אדם הראשון, כנ"ל. "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו" (בראשית ב, כה), ולאחר החטא נאמר (שם ג, ט): "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת". ולבסוף (ג, כא): ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם". אם כן, שורש הבגד הגיע מאותה נקודה של חטא אדם הראשון.

אולם, כבר ביארנו לעיל את החילוק שבין קודם החטא לבין אחר החטא, שגם קודם החטא היה לו לאדם הראשון בגד, אלא שהיה זה בגד של נשמה, ורק לאחר החטא נוסף להם בגד של גוף, א"כ שורש הבגד קדם לחטא.

והנה, שבת קודש נקראת "יומא דנשמתין" כידוע בווה"ק (ח"ב רה, א) – יום של נשמה. ולכן, כשמגיעה שבת קודש אנחנו צריכים לחזור וללבוש בגד של נשמה.

מהו בגד של נשמה?

הנשמה נקראת "כבוד" כידוע בראשונים ומהגר"א, כמו שכתוב: "למען יזמרך כבוד ולא ידום" (תהלים ל, ג), ולכן שרשי הנשמות הם בכסא הכבוד. וא"כ, לבוש של נשמה שנקראת כבוד – זהו בגד לשם כבוד, שהרי זוהי המהות של המולבש.

הפנימיות של הבגדים הם בגדי כבוד, מדוע? מפני שהבגדים מכבדים את האדם. "רבי יוחנן קרי למאני מכבדותא", הבגדים במהותם מכבדים את לובשם, ולכן קורא להם רבי יוחנן "מכבדותא".

בנוהג שבעולם המוחצן, שככל שהאדם מחשיב את עצמו יותר, הוא מקפיד ללבוש בגדים מכובדים יותר. אלא שאמרו חז"ל שאסור לו לאדם ללבוש בגד שהוא למעלה ממדרגתו, כמובא בגמרא (ב"ב צה, א): "כל המתגאה בטלית של ת"ח ואינו ת"ח, אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה".

עומק הדבר, כי הלוּבש בגד מכובד הרי שבעומק הוא בא לומר שהוא נשמה, ואם אין הדבר כן, שאין הוא מזוהה עם הנשמה, אלא עם הגוף, הרי שבעצם כך הוא מעורר על עצמו קטרוג, מדוע הוא לא נמצא באותה מדרגה.

בגד של גוף ובגד של נשמה

מבואר א"כ, שסיבת הדבר שהבגדים נקראים בגדי כבוד, זהו משום שהמולבש הוא כבוד, ואם המולבש הוא כבוד, גם הבגדים הם בגדי כבוד.

זהו שורש מה שאנו רואים בעולם החיצוני שהבגדים מכבדים את לובשם. אילו שורש הבגד היה בגד של גוף, לעולם לא היה זה בגדי כבוד, רק בגדים לשם צניעות, ובגדים להתחמם. זה שהבגדים הם בגדי כבוד, זוהי מציאות שנובעת מאותה תפיסה ששורש הבגד בעצם הוא בגד של נשמה, לבוש של הנשמה. שם בשורש – הנשמה היא בבחינת כבוד, ולכן הבגדים שלה הם בבחינת בגדי כבוד.

ומעתה נבין, שמאחר שהבגד של הנשמה הוא בגד של כבוד, ושם הוא המקור של הכבוד, לכן בשבת קודש שנקראת "יוםא דנשמתא" – שם נצטוינו לכבדה בבגדים נאים, בגדי כבוד.

הבגד של ימי המעשה זהו בגד לגוף. "ששת ימים תעשה מלאכה", ומלאכה עושים עם הגוף. זהו בגד של מי שמבשל תבשיל לרבו, של הפעולה והעשייה הגשמית, ומשום כך הבגד הוא בגד לגוף, ולכן הוא לא בגד שמאיר.

לעומת זאת בשבת קודש שהיא יום של הנשמה, ביום זה הבגדים צריכים להתאים גם לנשמה. אם הבגדים לא מתאימים לנשמה, אז האדם בעצם מוריד מהאור של שבת קודש.

אדם שלובש בשבת קודש בגדים של יום חול, הוא בעצם מבריה את נשמתו, כי בזה הוא מזוהה את עצמו עם התפיסה של ימי החול שהם גוף, ואז האור של הנשמה שתובעת את בגדי הכבוד – אין לה בגד, ואם אין לה בגד – היא מסתלקת. ומאידך בימי החול, אין לך אדם שילבש בגדים מאד מכובדים בשעת עבודתו, כי הם יתקלקלו.

ת"ח בחינת שבת – צריך ללבוש בגדי כבוד גם בימי החול

רבי פינחס מקוריץ זצ"ל, תלמיד חבר של הבעש"ט הקדוש, היה מדבר בעיקר על שני נושאים, על מידת האמת, ועל ענין הלבוש. הוא היה מקפיד מאד שהאדם ילבש את הבגדים בצורה הנכונה, מפני שצורת הבגדים צריכה להתאים לאור נשמתו. ועוד היה מקפיד שהבגדים שהאדם לובש יהיו שלמים, שלא יהיה בהם חסר, שע"כ אור נשמתו יוצא דרכם ואינו נשמר, כפי שיבואר להלן בע"ה.

ידוע מאמר חז"ל בגמרא (שבת קיד, א): "כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שנאמר (משלי ח, לו) כל משנאי אהבו מות, אל תקרי משנאי אלא משנאי".

מדוע תלמיד חכם שיש על בגדו רבב חייב מיתה? מבאר רש"י לפי פשוטו: "שצריך להיות חשוב והגון לכבוד תורתו". ואם יש רבב על בגדו הרי הוא מבזה את התורה ח"ו, "שממאסין עצמן בעיני הבריות, והבריות אומרים אוי להם ללומדי התורה שהם מאוסים ומגונים, נמצא זה משנאי את התורה".

ובעומק, תלמיד חכם נקרא שבת כידוע, כלשון הזוה"ק (ח"ג כט, א): "ונפש דתלמיד חכם אתקריאת שבת מלכתא".

ביאור הדבר, האדם מורכב מנשמה וגוף, מי שהוא מזוהה עם הגוף הוא הנקרא עם הארץ, מלשון ארץ, מלשון חומר. אבל ת"ח שעוסק בתורה הקדושה כל ימיו, הוא מזוהה עם הנשמה ולא עם הגוף. ולכן, הלבושים של עם הארץ הם לבושים שמתאימים לגוף, משא"כ הבגדים של ת"ח צריכים להיות בגדים של נשמה, גם בימות החול.

ומשום כך, "תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה", כי בעצם כך שיש על הבגדים שלו רבב, נמצא שהוא מתלבש בלבוש של גוף, ואז מסתלקת ממנו הנשמה, וסילוק הנשמה זה גופא מיתתו.

בשעה שתלמיד חכם לובש בגדים של גוף, הרי שהוא מוריד את עצמו מתפיסת "אני – נשמה" לתפיסת "אני – גוף", ואז הנשמה מסתלקת ממנו, וזה גופא מיתתו.

אם יש לו להחליף יחליף ואם אין לו – ישלשל בבגדיו

למדנו א"כ, שהלבוש של שבת קודש הוא לבוש של נשמה, ולכן הבגד של תלמיד חכם שהוא בבחינת שבת מלכתא, צריך שיהיה בבחינת לבוש של נשמה – גם בימי החול.

עוד ביארנו, שתכלית הלבושים של שבת קודש הוא להאיר גם בלבוש של הבגידה, בלבוש החולין, של העבירות – את אור השבת.

בזה נבין את מאמר הגמרא בשבת (קיג,א): "אמר רב הונא אם יש לו להחליף יחליף", פירוש: "מי שיש לו בגדים לבד מאותן שלבש בחול יחליפם בשבת" (רש"י שם). צריך שיהיה לאדם שני סוגי לבושים, לבוש אחד ליום חול ולבוש שני לשבת קודש.

"ואם אין לו להחליף", מוסיפה הגמרא לבאר מה יעשה אדם שאין לו אלא בגד אחד: "ישלשל בבגדיו". [במקום אחר אמרו שמי שאין לו אלא חלוק אחד חייו אינם חיים (ביצה לב, ב. ע"ש). מדוע? עומק הדבר הוא, כי כל אדם מוכרח שיהיה לו לבוש כפול, לבוש של גוף ולבוש של נשמה. ומי שיש לו רק בגד אחד, אם זהו לבוש של גוף – אין לו נשמה, והרי הוא כגוף בלי נשמה, ואם זהו לבוש של נשמה, נמצא שהוא חי עם נשמה בלי גוף, והרי הוא כאדם שיש לו נשמה וגופו משותק רח"ל. ולכן, מי שיש לו רק מערכת אחת של לבוש – חייו אינם חיים].

מה הפירוש של "ישלשל בבגדיו"?

מפרש רש"י: "ישלשל בבגדיו כלפי מטה שיראו ארוכים, והוא מדת עשירים היושבים בביתם ואינם צריכים לסלק בגדיהם מן הארץ בשביל מלאכה, וכבוד שבת הוא". מי שיש לו רק לבוש אחד צריך לשלשל את בגדיו כלפי מטה, באופן שיראו ארוכים יותר [בפרט בזמנם שהיו רגילים ללבוש בגדים ארוכים כמו חלק מהחסידים כיום, לזה אמרו שישלשלם כלפי מטה כדרך העשירים].

ישלשל בבגדיו – למטה מן העקב

עוד אמרו חז"ל (ב"ב נו, ב): "חלוק של ת"ח כיצד, כל שאין בשרו נראה מתחתיו". בגד של תלמיד חכם זהו בגד המכסה את כל בשרו. ומפרש הרשב"ם שם: "שיהא ארוך עד פיסת רגלו שלא יראה כשילך יחף".

בגדי שבת קודש

ק"ז

והרמב"ם בהלכות דעות (פ"ה הי"ז) כתב שיהא בגדו של ת"ח ארוך עד העקב ולא יותר: "ולא יהא בשרו נראה מתחת מדיו.. ולא יהיו בגדיו סחובים על הארץ, כמו בגדי גסי הרוח, אלא עד עקבו.. ולא ישלשל טליתו מפני שנראה כגסי הרוח, אלא בשבת בלבד אם אין לו להחליף".

מבואר, כי הבגד של ת"ח מגיע רק עד העקב של הרגל ולא יותר. אבל בשבת קודש, אם אין לו בגד אחר להחליף, אז מותר לו שישלשל טליתו אף למטה מן העקב – עד סוף רגליו.

כאן ישנה נקודה עמוקה מאד. מדוע קבעו חז"ל שמי שאין לו להחליף ישלשל את הבגד למטה, מדוע לא אמרו לכבד את השבת ע"י שינוי אחר?

עומק הענין הוא מה שביארנו לעיל, שתכלית הלבוש של שבת הוא להאיר גם לתפיסת הבגד הנמוך!

כיסוי הרגל בבגדים – הארת לבושי השבת במקום הבגידה

האור של לבושי השבת הוא אור של בגדי כבוד ותפארת, אבל התכלית של הבגד הוא לא רק לכבוד ולתפארת, אלא תכליתו הוא גם להאיר בבגידה שבבגד, ולתקן אותו. בבחינת בגדי הכהונה שהם לכבוד ולתפארת, ועם זאת תפקידם גם לכפר, שכשם שקרבנות מכפרים כך בגדי כהונה מכפרים, כנ"ל.

כיצד נעשה הדבר? זהו סוד "ישלשל בבגדיו" שנאמר בשבת קודש למי שאין לו להחליף, ובפרט בבגד של תלמיד חכם שחלוקו יורד תמיד עד עקבו, בשבת קודש הוא משלשל את בגדיו למטה יותר, קרוב לצורת בגדי גסי הרוח שבגדיהם סחובים על הארץ, כלומר – הוא מאיר את האור של הבגד במקום היותר נמוך.

נתבונן ונבין. תפיסת חטא הקדמון של המות בגוף האדם הוא ברגל, כמו שכתוב: "רגליה יורדות מות" (משלי ה,ה).

בימי החול – כף הרגל, שהיא החלק התחתון של הרגל, עד המקום האחרון שהוא העקב – איננו מכוסה אצל ת"ח. כאשר מגיעה שבת קודש, האדם מוריד את הבגדים גם למקום המות, למקום שרגליה יורדות מות – לכסותו. בשבת קודש גם מקום זה צריך להיות מכוסה.

בעומק הדברים, ע"י כיסוי הרגל בבגדים – הוא מאיר את האור של הלבוש הפנימי של הבגדים במקום המות, במקום הבגידה, ששם בגד הוא מלשון בגידה, מלשון חטא.

מלוה מלכה – המשכת אור השבת לששת ימי המעשה

נתבאר א"כ, שתכלית האור של הלבוש של שבת קודש, הוא להאיר גם בלבוש של ימי החול. וזהו סוד מה שאין אנו לובשים את בגדי השבת רק בשבת קודש ממש, אלא גם מעט לפני השבת, וגם מעט לאחר שבת קודש. וביותר יובן לפי השיטות שלובשים את בגדי השבת גם בסעודת מלוה מלכה, כמו שנבאר בע"ה.

בסעודת מלוה מלכה אנו מלויים את השבת בצאתה. מהו הענין של לוייה?

מצות לוייה מצאנו בפרשת עגלה ערופה, כמו שאמרו בגמרא (סוטה לה, א): "אין עגלה ערופה באה אלא בשביל צרי העין שנאמר וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה, וכי על לבנו עלתה שזקני בי"ד שופכי דמים הם, אלא לא בא לידינו ופטרנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו, לא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות, לא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה".

מבואר בגמרא, ומחודד הדבר בדברי רבותינו, שכאשר מלויים את האדם – זוהי שמירה עבורו, ולכן אילולא לוהו לאותו אדם שנמצא חלל באדמה – לא היו יכולים לומר ידינו לא שפכו את הדם הזה! כי הלוייה היא שמירה, ואם לא לוהו הרי שבזה הם גרמו להעדר שמירה, באופן שיכול לגרום למיתתו ח"ו.

לפ"ז נבין, שהליווי של כל דבר הוא בעצם השמירה שלו, ליווי הוא ההמשכה של הדבר. במצוות הכנסת אורחים אין המצוה מסתיימת בהכנסת האורח לבית, אלא היא נמשכת גם מחוץ לבית, בשעה שהאורח קם ללכת, אנו מצווים ללוותו, לצאת אתו החוצה.

מטעם זה אמרו חז"ל שלא יצא אדם יחידי בלילה מפני שהמזיקים תופסים את האדם כשהוא יחידי [ראה ברכות מג, ב]: "לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק". ע"ש. כאשר מלויים את האדם – שוב אין המזיקים שולטים בו.

מעין זה אנו מוצאים בסעודת מלוה מלכה. שבת קודש היא בבחינת שבת מלכתא, או כלשון הרמב"ם: "שבת המלך" (פ"ל מהל' שבת ה"ב). במוצאי שבת קודש אנחנו עושים סעודה ומלויים את המלך, בלוייה זו אנו ממשיכים ומאירים את האור של שבת קודש – גם לששת ימי המעשה, ולכן באותה שעה אנחנו עדיין לובשים את בגדי השבת [לפי אותן שיטות].

עיקר הלבוש הוא לחוץ – הארת הכבוד והתפארת בחיצוניות

נעמיק בדברים. כאשר נמצאים בבית, דיני הלבוש הם פחותים מאשר כשיוצא האדם לחוץ. כך אנו מוצאים בכמה מקומות שדיני הצניעות בבית הם פחותים מאשר בחוץ, כגון בכיסוי ראש האשה, ועוד. כאשר יוצאים לחוץ – שם הוא עיקר הלבוש.

נתבונן ונראה. היכן הוא עיקר הכבוד והתפארת שבני אדם מתלבשים? בחוץ! כך מבואר בחז"ל [שהכבוד שורשו בפנים, אולם תכליתו להאיר לחוץ], וכן רואים בחוש אצל רוב בני האדם [אמנם, פעמים שזהו דבר שלילי, אלא שכך הוא טבע בנ"א]. רוב בני האדם אינם מקפידים על יופי לבושם בשעה שהם נמצאים בביתם [זולת למצות שלום בית], רק בשעה שיוצאים לחוץ – או האדם בודק ומדקדק על לבושו.

נמצא א"כ, שעיקר תכלית הלבוש הוא לחוץ, אם מחמת הצניעה שבחוץ, כגון בימות החורף, או מחמת הצניעות, אבל בעיקר מפני הכבוד והתפארת שבבגדים.

עומק הדברים הוא, שהאור של הלבוש – של הכבוד והתפארת – צריך להאיר גם במקום הרחוק ביותר, במקום החיצוני ביותר!

סוד האחדות שבלבוש

כמו שכבר הזכרנו, ישנם שלש סיבות ללבוש של האדם: מחמת צניעות, מחמת צינה, או לשם כבוד ותפארת. האור של הכבוד והתפארת צריך להאיר גם במקום שהאדם נמצא בבחינת חטא, ולא רק במקום שיש כבוד ותפארת מצד עצמו.

לכן אומרים חז"ל (ברכות סב,א): "אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא".
מי שצנוע בבית הכסא, מקום שבדרך הטבע אין סיבה להצטנע בו – הוא
הנקרא צנוע!

ובעומק, האדם מאיר את הכבוד והתפארת – גם במקום ששום אדם לא רואה
אותו, מקום שמצד עצמו אין בו כבוד ותפארת, דע"י שלובש בגדים
מחמת צניעות מגלה הכבוד גם שם, שהרי בשעה שנכנס אומר התכבדו מכובדים
ומשאירים בחוץ דאין שם כבוד, אולם ע"י שמתנהג שם בצניעות נעשים כלי
לאור של הכבוד והתפארת שבבגדים.

אלא שבדרך כלל רגילים להאיר את הדברים רק במקום שיש כבוד ותפארת,
ולא במקום שאין כבוד ותפארת. כאשר האדם נמצא בביתו הוא לובש
בגדים פשוטים, ובזה הוא מבטל בעצם את הכבוד והתפארת מהמערכת הרגילה
של הלבוש.

זהו סוד האחדות שבלבוש. מחד כאשר יוצאים לחוץ צריך להתלבש בכבוד
ותפארת, בכדי להאיר את הכבוד והתפארת גם בחוץ, וזוהי מעלה בעצם
[בגדרים שמותר וראוי]. ומאידך, במקום שאין כבוד ותפארת מצד עצמו – גם
שם צריך ללבוש את הבגדים החשובים בכדי להאיר לאותו מקום שסיבת הלבוש
היא אחרת.

בכך אנחנו מאחדים את הכבוד והתפארת שבלבוש, עם כל שאר חלקי הלבוש,
ועי"ז הצניעות נעשה צניעות לא מחמת הערוה, אלא צניעות דקדושה, כפי
שיבואר להלן אי"ה.

סודרא – סוד ה' ליראיו

כמו שבואר, שורש הבגד בא מחמת החטא – מחמת הבגידה. אבל התכלית שלו
היא – לתקן את החטא, כידוע מדברי רבותינו שממכה עצמה מתקן רטיה
[שמות רבה כו,ב: "א"ל הקב"ה, אין מדתי כמדת ב"ו שהוא מכה באיזמל ומרפא
ברטיה, אבל אני – במה שאני מכה, בו אני מרפא"].

נבאר. הגמרא בשבת (עז,ב) דורשת את משמעותן של כמה לשונות בארמית, את
הבגד הנקרא סודרא פירשו שם: "סודרא – סוד ה' ליראיו".

סודרא הוא בגד של ת"ח, כמו שפירש רש"י שם: "דרך תלמידי חכמים לעטוף סודר", אלא שיש להבין מדוע סמכו את סוד ה' ליראיו לבגדיהם של ת"ח? נתבונן ונבין שזהו בעצם העומק של מה שנתבאר עד עתה.

מקור הלבוש המפורש בתורה – הוא מהחטא הקדמון, כנ"ל. כאן מגלים לנו חז"ל שישנו לבוש שהוא בבחינת סודרא, בבחינת סוד ה' ליראיו.

למי מגלים סוד? מלמדים אותנו חז"ל (קידושין עא,א): "שם בן מ"ב אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו" וכו'. סוד מגלים לאדם צנוע, שהוא מצניע ושומר את הסוד.

נמצא, ששורש הצניעות לכאורה הוא מחמת החטא, קודם לחטא – "ולא יתבוששו", ומן החטא – "כי עירום אנכי ואחבא", מכאן באה הבושה והצניעות. ומעתה, כאשר החטא הזה בא לידי תיקון, הוא הופך להיות מקור של גילוי סודות למי שצנוע, בחינת סודרא – סוד ה' ליראיו, וזה השורש של הצניעות דקדושה.

תיקון הלבוש – כלי לצניעות דקדושה

מבואר א"כ, שהגם שמציאות הבגדים הגיעה מנקודה של חטא, עם זאת ישנה מערכת אחרת של לבוש שנקראת כבוד ותפארת.

כאן מתגלה האחדות של הלבוש. כאשר האור של הבגד שהוא לכבוד ותפארת מאיר במקום הלבוש התחתון, אזי אין זה לבוש רק לשם צניעות מחמת החטא הקדמון, שנצרך מעתה שתהיה לו צניעות, אלא זה הופך להיות כלי לצניעות דקדושה, של סוד ה' ליראיו, שאין מגלים סוד אלא למי שצנוע – למי ששומר סוד. אז כח הלבוש של הצניעות הופך להיות סוד, וזהו תיקונו.

"אמר לו הקב"ה למשה משה מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה" (ביצה טז,א), שבת קודש היא בבית גנזי של הקב"ה, היא נעלמת, גנוזה. בבחינת צנוע, דבר הנעלם.

בגדי השבת מחד – הם לכבוד ולתפארת, אבל מאידך תכליתם להאיר את הסוד שבתורה למי שצנוע.

שלושת סוגי הלבוש שהזכרנו [צניעות, חום, כבוד ותפארת], אין הם שלושה מערכות נפרדות של לבוש, אלא התכלית היא לאחד את הבגדים כולם.

תכלית הלבוש הוא להתאחד, ואם כן הבגד של הכבוד והתפארת הוא בעצם הופך להיות בגד לצניעות, אבל צניעות פנימית, צניעות בבחינת סוד ה' ליראיו.

"זה לעומת זה עשה האלוקים". אם ישנה צניעות שבאה מחמת עבירה, מוכרח שתהיה גם צניעות שבאה ממקור הקדושה. צניעות של עבירה היא תולדה של החטא הקדמון, והצניעות שהוא סוד דקדושה הוא הפכו, בבחינת זה לעומת זה.

הבגדים בחיצוניות הם לצניעות מחמת החטא, אבל כאשר אנו מאירים בהם את האור הפנימי שהם בגדים של הנשמה – לכבוד ולתפארת, אז הם הופכים להיות לבוש של צניעות, בבחינת סודרא – סוד ה' ליראיו.

לבושי השבת – שמירת חום הנשמה שמתלהטת לבוראה

והבן, שהלבוש שהוא בבחינת כבוד ותפארת הוא הלבוש הפנימי, והלבוש בבחינה של חום הוא לבוש אמצעי, והלבוש החיצון הוא הלבוש בבחינה של צניעות.

הארה זו של כבוד ותפארת צריך שתאיר בכל שלושת החלקים, הן בפני עצמה בתפיסה של הלבוש שהוא לכבוד ולתפארת, והן בתפיסה של הצניעות שהוא בבחינת סודרא – סוד ה' ליראיו, כמו שבואר, וגם צריך שתאיר בבחינת חום.

כיצד מאיר הכבוד והתפארת בבחינת חום?

ידוע שהבגד, בתפיסה הגשמית שבו, הוא לא מחמם בעצם, אלא הוא אוצר – שומר את החום. החום בעצם בא מנקודה פנימית, אלא שבטבעו הוא מתנדף, והבגד משמר את החום שלא יצא לחוץ. אדם בלא בגד הוא כבית פרוץ שהסיקו בו את התנור לחממו, שהחום לא ישמר בו אלא יצא לחוץ דרך פתחיו וחלונותיו.

החום הפנימי שבאדם מגיע מהשורש הרוחני שלו, מהתלהטות הנשמה שמתלהטת לבוראה! שבת קודש היא בסוד "זכור ושמור", הזכור זו ההתלהטות, והשמור – זהו שמירת החום הפנימי שלא יאבד מאיתנו.

שבת קודש מאירה בנבראים, והאדם מגיע לנקודה שמאיר בו האור של הנשמה, והוא מתפעל, מתלהט. בכדי להאיר ולהמשיך את האור הזה למשך ימי השבוע, צריך להיות בבחינה של "ואביו שמר את הדבר" (כנ"ל בפרק ב), לשמור את האור של שבת קודש גם לששת ימי המעשה. זוהי שמירה על החום שהאיר לו מאור השבת קודש.

השמירה של הלבושים היא בעצם שמירה על ההתלהטות הפנימית שהאירה בשבת קודש, ואז אנחנו ממשיכים את האור הזה גם במקומות היותר חיצוניים. ולכך הקפיד ר"פ מקוריץ על חור בבגדים, שע"י כך האדם מאבד את אור נשמתו.

סיכום הדברים, הלבוש של שבת קודש אינו ענין של החלפה חיצונית בלבד, זוהי התפיסה הפנימית של הלבוש, ומכוחו אנו צריכים להאיר את אור הלבושים לכל מקום.

עלינו להאיר את אור הלבוש בבחינת חום, שהרי הסיבה שיש קור בעולם הוא מחמת עמלק "אשר קרך בדרך" (דברים כה, יח). וא"כ, ההארה של שמירת החום היא בעצם ביטול של הרוע, עד מקום הבגידה הגמורה שהם העבירות ממש בפועל, שמכח כך האדם צריך לבוש של צניעות, וגם שם צריך להאיר את אור הלבוש בבחינת סודרא – סוד ה' ליראיו.

שנים מקרא ואחד תרגום

לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום

הלכה נוספת השייכת להכנות לשבת קודש, היא קריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, כמו שנפסק בשו"ע (סימן רפה ס"א): "אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה כל שבת בצבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע פרשת אותו השבוע שנים מקרא ואחד תרגום, אפילו עטרות ודיבן".

מקור הדברים בגמרא בברכות (ה,א): "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבן, שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו". כל יחיד ויחיד צריך לקרוא בכל שבוע את הפרשה פעמיים בלשון הקודש, ופעם אחת בלשון תרגום, שהוא תרגום אונקלוס שתרגם את התורה ללשון ארמית כידוע.

סיבת התקנה בפשטות היא, שתכלית האדם לדעת את התורה הקדושה, ולכן מן הראוי שיקרא את הפרשה עם התרגום בכל שבוע, להבין פירושי המילים ופשוטי המקראות. ומה שהנהיגו לתרגם בלשון ארמית, לפי פשוטו הוא משום שבזמן חז"ל היתה זו השפה המדוברת.

אלא שצריך להבין מדוע תקנו לקרוא את הפרשה שנים מקרא, שהרי להבנת הפסוק מספיק לכאורה לקראתו פעם אחת?

גם התרגום צריך הבנה, שהרי בזמן חז"ל היו מתרגמים את הפרשה בביהכ"נ [כמנהג התימנים גם היום], וא"כ מדוע צריך היחיד לשוב ולקרוא את התרגום בעצמו?

התרגום זכה מפני שניתן בסיני

לפי פשוטם של דברים שמטרת התרגום הוא לבאר את פשוטי המקראות, הרי שאין סיבה לקרוא בדוקא את תרגום אונקלוס, ולכן כתב הטור (שם): "ואם לומד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום, שאין כוונת התרגום אלא שיבין הענין". ויש מהראשונים שכתבו שיש גם עדיפות לפירוש רש"י, כמו באב"י שם בשם סמ"ג שכתב: "ואני דנתי לפני רבותי שהפירוש מועיל יותר מהתרגום והודו לי".

אבל מאידך יש דעות בראשונים שיש לקרוא התרגום דוקא, כמש"כ בב"י שם בשם ר"י ורב עמרם ורב נטרונאי: "שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני". ולזה הסכימו המקובלים שצריך לקרוא בדוקא בתרגום אונקלוס, גם למי שאינו מבין את שפת התרגום.

נתבונן ונבין בע"ה את העומק שבדברים.

אל תהי לשון ארמית קלה בעיניך

כדרכנו, עלינו לברר תחילה היכן אנו מוצאים את התרגום בתורה הקדושה. והנה, המילה תרגום לא נזכרה כלל בכל התורה [רק בכתובים נזכר פעם אחת בספר עזרא (ד, ז): "כתוב ארמית ומתרגם ארמית". והמליץ שנזכר בפרשת מקץ (בראשית מב, כג): "כי המליץ בינותם", והוא מתורמן, כמו שמפרש אונקלוס שם: "ארי מתורגמן הוה ביניהון", לא נזכר ביחס ללשון ארמית].

אמנם, המילה תרגום לא נזכרה בחמישה חומשי תורה, אבל לשון התרגום בעצמו נכתב בתורה, שכן מצאנו כמה פעמים לשון ארמית בתורה הקדושה!

המקום הברור והמפורש ביותר הוא בפרשת ויצא (בראשית לא, מז): "ויקרא לו לבן יגר שהדותא ויעקב קרא לו גלעד", וברש"י: "יגר שהדותא, תרגומו של גלעד". זהו המקום המובהק ביותר שמוזכרת שפת הארמית בתורה הקדושה, ע"י לבן הארמי.

עוד מצאנו: "ויהי דבר ה' אל אברם במחזה לאמר" (בראשית טו, א), מחזה מלשון חזי, מלשון ראיה. וכן "ותקרא שמו בן אוני" (בראשית לה, יח), לשון ארמי

הוא, כמובא במדרש (רבה פב, ט): "ויהי בצאת נפשה ותקרא שמו בן אוני – בר צערי בלשון ארמי, ואביו קרא לו בנימין – בלשון הקודש".

ואמרו חז"ל (ילקו"ש ירמיהו י, רפז): "אל תהי לשון ארמית קלה בעיניך שמצינו כתוב בתורה בנביאים ובכתובים שהקב"ה חולק לו כבוד". לא מצאנו בתורה שימוש בשפות נוספות מלבד שפת הארמית.

כל דבר שנכתב בתורה, הוא חלק מעצם התורה. פשוט וברור שאין זה מקרה שרק השפה הארמית נכתבה בתורה, ואילו שאר השפות לא נזכרו בתורה.

יתר על כן אמרו בגמרא (פסחים פז, ב) שהקב"ה הגלה את ישראל לבלב "מפני שקרוב לשונם ללשון תורה". נמצא שמלבד חשיבותה של הלשון הארמית שנכתבה במפורש בתורה הקדושה, עוד יש לה חשיבות שקרובה היא ללשון תורה.

כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות

ננסה בע"ה להעמיק בדברים.

חז"ל הקדושים דורשים שהדברות שנאמרו בסיני נחלקו לשבעים לשון: "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות" (שבת פח, ב), באופן שכל אדם יוכל לשמוע, ובעומק – שכל אומה ואומה תוכל לקבל את חלקה. הדיבור עצמו נאמר מפי הגבורה בלשון הקודש, אבל הקול היה מתחלק לשבעים לשון.

עוד אמרו: "וכפטיש יפוצץ סלע (ירמיה כג, כט), מה פטיש זה נחלק [הסלע על ידו. רש"י] לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות" (שם). בחינת "אחת דבר אלוקים – שתים זו שמעתי" (תהלים סב, יב).

נבין א"כ, שיש מערכת שנקראת לשון הקודש, ויש מערכת שנקראת שבעים לשון. התורה – עיקרה נאמרה בלשה"ק, ונחלקה לשבעים לשון. היכן הוא החיבור של המערכות – של שפת לשה"ק עם השבעים לשון?

נתבונן היכן הוא החיבור בנפש, ומתוך כך נבין את החיבור בלשונות.

מחד יש את עם ישראל, וכנגד ישנם שבעים אומות [שאר האומות – יתר על השבעים – שאנחנו מכירים היום אלו הם הרכבות מהתפרטויות של השבעים אומות, אבל האומות כמבנה הם שבעים], היכן היא נקודת הנשיקה, נקודת החיבור – בין האומות לישראל?

לשם כך יש את המושג שנקרא גר. הגר הוא זה שבא מן האומות, והופך להיות חלק מעם ישראל. המהלך הזה שנקרא גרות, זהו החיבור – הנשיקה – בין האומות לישראל [זהו מהלך חד צדדי, שהרי אי אפשר לישראל להיות גוי, כנודע. אולם יש גם בחינה הפוכה במקצת, בעבד עברי שמוותר בשפחה, ובנו עבד כנעני, שהוא ממוצע בין ישראל לעכו"ם].

תרגום אונקלוס – הנשיקה בין שבעים לשונות ללשון הקודש

"תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו" (מגילה ג,א). מעתה נבין שאין זה מקרה שהתרגום נתחבר ע"י גר, שכשם שהגרים הם נקודת הנשיקה בין האומות לכנסת ישראל, כך התרגום הוא הנשיקה בין שבעים לשונות לבין לשון הקודש [כן מבואר להדיא בדברי רבותנו].

ישנה את שפת לשה"ק, שהיא שפת העם היהודי, וישנם שבעים לשונות, שהם שפתן של שבעים אומות. לשון הארמית שהיא שפת התרגום, היא נקודת החיבור בין לשון האומות ללשה"ק. שאר כל השפות הם בגדר חיבור והרכבה של שפות, או בגדר צפצופי עופות [כשם שיש שפה של עופות וחיות, כך יש שפת בני אדם שהיא ברמה של שפת חיות ועופות].

בגמרא שם מבואר שהתרגום בעצם ניתן בסיני, אלא ש"שכחום וחזרו ויסדום", ונתגלגל הדבר ע"י אונקלוס הגר. אונקלוס לא תרגום את התורה מדעתו, אלא חזר ויסדו ברוה"ק. סיבת הדבר שנתגלגל הדבר שנתגלה התרגום על ידי גר, הוא מפני שהתרגום יש לו שייכות לגר.

התרגום מגשר בין שבעים אומות ללשה"ק – שהוא שורש חיותן

בעומק, שפת הארמית עצמה מתחלקת לשנים. ניתן להבחין זאת בתרגומי התורה, שיש את שפת התרגום של אונקלוס, ויש את שפת התרגום של יונתן בו עוזיאל, שהיא שפת הירושלמי, ששונה במקצת. ישנן מילים רבות

שמתורגמות באונקלוס באופן אחד, ובתרגום ירושלמי ויונתן בן עוזיאל באופן שונה.

מבואר בחז"ל, ששפת בבל היתה נקראת ארמית, ושפת ארץ ישראל שגם היא ארמית – נקראת סורסי: "בא" לשון סורסי.. בבבל לשון ארמי" (סוטה מט,א). ומפרש רש"י: "לשון סורסי, קרוב הוא ללשון ארמי, ואומר אני שזה לשון גמרת ירושלמי".

העומק שבדברים. לשון הקודש היא בעצם השורש, אלו הן כ"ב אותיות [או כ"ז עם הסופיות], שבהן ברא הקב"ה את העולם, ובהן הוא מנהיג את העולם.

שפת לשון הקודש צריכה להגיע לכל האומות כולם, שהרי הקב"ה לא מחיה רק את עם ישראל לבדו, אלא הוא מחיה את כל הגוים כולם, כמש"כ: "ואתה מחיה את כולם" (נחמיה ט,1), והוא רוצה בקיומם, שאילו לא רצה בקיומם, הם לא היו קיימים.

כיצד הקב"ה מחיה את אומות העולם?

"לעולם ה' דברך נצב בשמים" (תהלים קיט,פט). דבר ה' שהוא נאמר בלשון הקודש – הוא המחיה, והגשר לכך הוא שפת התרגום. שפת התרגום שיוצאת בארץ ישראל, היא הקרובה ללשון הקודש, והיא יוצאת לבלבל, ומשם השורש לכל השפות כולן.

מבואר א"כ, ששפת התרגום היא בעצם החבל המקשר בין שפת לשון הקודש, לבין שבעים לשונות של אומות העולם. לכן, מי שנתגלה התרגום על ידו כחלק מן התורה, הוא גר. הגר ענינו: נקודת הקשר בין עם ישראל לשבעים אומות, ועל ידו נתגלה תרגום התורה שהוא המקשר בין שפת התורה לשפת אומות העולם.

נשמות הגרים היו במעמד הר סיני כידוע (ראה שבת קמו,א). מי שנשמתו לא היתה במעמד הר סיני, לא יוכל לעולם להתגייר, וכל גר שהתגייר – בידוע שהיתה נשמתו בהר סיני. אם כן, אונקלוס הגר שהיה במעמד הר סיני – הוא המקשר לכל האומות שישמעו את שפת התורה הקדושה שנאמרה בשבעים לשון, מכח המגשר שהוא שפת התרגום.

סוד התרגום – הארת התורה הקדושה לכל האומות כולם

אחר שנתבאר מהי המהות של שפת התרגום, היכן שורשה, והיכן מקומה, מעתה נוכל להבין מדוע יש לנו טעם וסיבה ללמוד בכל שבוע את שפת התרגום.

מהי תכלית הגלות של ישראל לבין האומות? מגלים לנו חז"ל (פסחים פז, ב): "לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים".

התפיסה החיצונית של המושג "גר" היא – גרות הגוי בפועל. אבל יש גרות בתפיסה פנימית יותר, והוא שלוקחים מהגויים חלקי נפש, כגון שפה או מנהגים טובים, ומכניסים אותם לתוך עם ישראל. ניתן להבחין בכך בקיבוץ גלויות האחרון של כנסת ישראל, התקבצנו כאן הן מארצות המערב והן מארצות המזרח, ועוד. כל קהילה הביאה איתה מנהגים שונים, שרבים מהם שורשם מן הגויים. מנהגים אלו הם בעצם הגרים שהבאנו, והכנסנו אותם לתוך קדושת הכנסת ישראל [ישנם גם מנהגים שליליים שנכנסו, מתוך שחסר בבירור הטוב מן הרע].

והנה מחד ישנו מהלך להכניס מן הגויים לכנסת ישראל, הן נפשות והן מנהגים וכד', ומאידך ישנה בחינה הפוכה, והיא השפעה מן הכנס"י לכל האומות. ולשון תרגום הוא הגשר הן מבחוץ לפנים, והן מפנים לחוץ.

התורה הקדושה תכליתה להתגלות בכל העולם כולו, כידוע. ואמרו חז"ל: "קב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, בר נש מסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא" (זוהר פ' תרומה קסא, א). העולם נברא מכח התורה הקדושה, והוא מתקיים בכח התורה.

עסק התורה נתיחד לעם ישראל, ואילו את הגויים אסור ללמד תורה. כיצד א"כ מאירים את הארת התורה הקדושה לכל האומות כולם?

זהו סוד תרגום התורה שניתן בסיני. אילו העסק בתורה היה רק בשפת לשון הקודש, א"כ לא היה קיום אלא לישראל בלבד. אולם מכח כך שיש לנו עסק בתורה גם בלשון התרגום – שהוא הממוצע בין לשון הקודש לשבעים לשון, בזה אנחנו גורמים לאור של הקדושה להתפשט בכל העולם כולו.

שנים מקרא ואחד תרגום – חובה

והנה לשון הגמרא הוא: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום" כנ"ל, והרמב"ם בהלכות תפילה (פי"ג הכ"ה) כתב לשון חובה: "אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה, בכל שנתו בציבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע, סדר של אותה שבת שניים מקרא ואחד תרגום".

מדוע קבעו חז"ל את הדבר בחובה?

שעם הדבר הוא, כי תכלית עבודתנו הוא להאיר את אור התורה הקדושה בכל העולם כולו. אילו נשמור את התורה רק ללשה"ק, הרי שלא יעלה בידינו לגלותה לכל העולם כולו. לכן באה מצוה זו בחובה, לקרוא את התורה גם בלשון תרגום בדוקא, ולא בשאר שפות, כי אם נקרא את התורה בשפות אחרות זוהי נפילה, כמשל לאדם שרוצה לחצות את הנהר ללא גשר, שבודאי יפול לתוך המים.

יש את לשון הקודש מחד, ואת שאר השפות מאידך, ולשון תרגום הוא הממוצע ביניהם. א"א להעתיק את התורה לשאר הלשונות בלי לשון תרגום, ההעתיקה לשאר לשונות נובעת רק מכח לשון התרגום.

לשה"ק ושבעים לשון – כלל ופרט

ביררנו א"כ את חובת קריאת התרגום, אולם עדיין עלינו לברר את חובת "שנים מקרא", והקבלתו ל"אחד תרגום".

לשון הקודש היא שפת שורש. אלא שאין די בשפת שורש לבדה, כי אם נחזיק רק בשפת השורש הרי זה דומה לאדם שיש לו כללים ואין לו פרטים. כשיש פרטים בלי כללים – חסר העיקר, אבל גם כאשר יש כללים בלי פרטים – אי אפשר לבנות דבר.

העולם כולו בנוי בצורה של כללים ופרטים. יש שבעים לשון מחד, וכנגדן יש את לשה"ק, לשון הקודש היא הכלל, והשבעים לשון הם ההתפרטות. ישראל הם בסוד גוי אחד בארץ, זהו סוד הכלל, שהוא אחד. לעומת זאת אומות העולם הם בסוד השבעים, בסוד ההתפרטות.

כאשר אומרים כלל ולא מפרטים אותו, פשוט וברור שהכלל אינו מובן כל צרכו. גם בכדי להבין היטב את הכלל ככלל יש צורך ללמוד את הפרטים. ע"פ רוב, כאשר אנשים רוצים להבין דבר, הם מבקשים דוגמאות [הדבר מצוי בדרך כלל אצל נשים יותר מגברים, כי האישה הוא בסוד הכלל, והאשה היא בסוד הפרט].

הבנת הכלל היא מכח הפרט. תפיסת כלל ככלל, בלי הבנת הפרטים, על דרך כלל זוהי תפיסה לקויה בהבנת הכלל, ולכך נצרך לקרוא שנים מקרא להמשיך את המקרא מאחד לריבוי – מכלל לפרטים [להלן יבואר בע"ה טעם נוסף בזה].

הואיל משה באר את התורה – בשבעים לשון

"בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר" (דברים א,ה). וכתב רש"י: "באר את התורה. בשבעים לשון פרשה להם". משה רע"ה לא הסתפק לפרש את התורה בלשה"ק בלבד, אלא בשבעים לשון פרשה להם.

נבאר. בשעה שהקב"ה ברא את העולם, הוא כלל את כל הנשמות כולם באדם הראשון, ולאחר מכן הם נתפרטו. בהתפרטות ישנה מערכת של העם הנבחר שהוא עם ישראל, ויש את שאר שבעים אומות.

ולכאורה, אם עם ישראל הוא העם שבו בחר השי"ת, ובו הוא חפץ, והוא תכלית הנבראים, מדוע יש צורך בשבעים אומות?

ביאור הדבר, כאשר השבעים אומות נמצאים בתיקונם [במצב של תיקון ולא במצב של קילקול], הם בעצם מגלים לפועל את הכח של ישראל. התכלית של אומות העולם בעולם הוא לגלות – להוציא מהכח לפועל, את מה שנמצא בתפיסה של עם ישראל.

לעתיד לבוא, האומות כולם יהיו עבדים ומשמשים לישראל. כמו שדרשו חז"ל: "ובאים כולם ונופלים על פניהם לפני משיח ולפני ישראל ואומרים נהיה לך ולישראל לעבדים, ולכל אחד מיישראל אלפים ושמונה מאות עבדים יהיו לו, שנאמר (זכריה ח) בימים ההמה אשר יחזיקו עשר אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם" (ילקו"ש ישעיהו ס,תצט. וראה גם בגמרא שבת לב,ב).

בפשטות, עבדות זו היא שעבוד פיזי שישתעבדו האומות לישראל. אבל בעומק אין הדבר כן, דמה לו לאדם שיהיו לו עבדים רבים כ"כ? אלא עומק הדבר הוא, שהעבד – כל ענינו ותכליתו הוא לשמש את רבו. התכלית של אומות העולם בעומק היא לגלות את הכלל שנקרא כלל ישראל.

נתבונן. הרי התורה עצמה נאמרה בשבעים לשון, כנגד שבעים אומות. אם שבעים האומות היו רק כדבר שלילי כמו שרגילים לתפוס בשטחיות, מדוע א"כ נאמרה התורה בשבעים לשון? אמנם הסיבה החיצונית היא שהיו אנשים בעם שלא הבינו את שפת לשה"ק. אבל בעומק, בשעה שעם ישראל עמדו על הר סיני, כל אחד ואחד התחבר לשורש, וידע את לשון הקודש.

א"כ, סיבת הדבר שהתורה נאמרה בשבעים לשון, אין זה מחשש שמא נמצא אדם שאינו מבין את שפת לשה"ק, אלא סוד הדבר הוא כי התורה בעצם צריכה להגיע לאותם שבעים לשון, והשבעים לשון הם בעצם ההתפרטות שמגלה את אותו כלל.

במקביל לכך, הקריאה בביהכ"נ שהיא קריאה לכלל [שהרי אין קוראים בתורה בביהכ"נ אלא בעשרה, למעט שיטת הרמב"ם בפי"ג מהל' תפילה ה"ו שכתב: "שמונה פסוקין שבסוף התורה מותר לקרות אותן בבית הכנסת בפחות מעשרה" ע"ש, ונחלקו עליו רבותינו הראשונים], נתקנה תחילה לקוראה בלי תרגום, ורק כאשר יצאו ישראל לבין האומות, והחלו להשתמש בשפת האומות – אז התחדש התרגום.

ובעומק, עם ישראל יצא לבין האומות בכדי לגלות את אור התורה שם. וכשהגיעו לבין האומות בימי עזרא, אז נתחדש המנהג לקרוא את התורה באותה שפה, בכדי לגלות את התורה באותו מקום. ולכן, גם בכדי שהתורה תובן, צריכים אנו בהכרח להשתמש בשאר השפות.

באר היטב – בשבעים לשון

"וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב" (דברים כו, ח), גם שם פירש רש"י: "באר היטב – בשבעים לשון". ובפשטות, באר היטב בשבעים לשון פירושו, שנתבארה התורה היטב בכל לשון ולשון, ואין בזה תוספת ביאור ללשה"ק כלל.

אבל בעומק, ביאור את התורה בשבעים לשון זהו ביאור לתורה עצמה. כלומר, זהו איננו רק תרגום משפה לשפה, אלא ע"י העתקת לשה"ק לשבעים לשון נגלה עומק והבנה נוספת בלשה"ק עצמה!

לכן מצאנו שחז"ל בבארם את התורה, משתמשים גם בשאר שפות, ולא בלשה"ק בלבד [כמו שמצינו רבות בש"ס: "שכן בלשון יוני קורין לאחת הן", ראה שבת לא, ב, סנהדרין עו, ב, ועוד]. עד שיש מרבותינו האחרונים, מגדולי החסידות ומתלמידי הרמח"ל, שתפסו מילים שנאמרו בלשון לע"ז, ודרשו עליהם דרושים שלמים.

מדוע? אם באמת לשון האומות זוהי שפה הסכמית בלבד, שפה שבדו להם מלבם [כלשון הר"ן בתחילת נדרים], לכאורה אין לדרוש שם כלום?

מוכרח אם כן, שהגילוי של שאר השפות הוא גילוי עצמי, לבאר את התורה עצמה, ולא רק ללמד את התורה למי שאינו יודע את שפת לשה"ק, אלא זהו גילוי שבא לגלות את העומק שגנוז בתוך התורה עצמה, וזהו באר היטב – בשבעים לשון.

השורש של הגילוי הזה מוטל עלינו, ולכן נצטוינו לקרוא את הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, לבאר את התורה בשאר שפות.

"חנוך לנער על פי דרכו" (משלי כב, ו). אנו מצויים להוריד את השפה שלנו גם לשפתו של ילד בכדי שיבין, ובדומה לזה בעומק – אנו צריכים לגלות את התורה כולה בכל השפות כולם.

שנים מקרא ואחד תרגום – אפילו עטרות ודיבון

נתבאר א"כ ששפת התרגום הוא גשר בלבד לגלות את התורה בעצם בכל העולמות כולם, בכל השפות כולם, ולצורך הנבדלים כולם. זהו העומק שבחובת קריאת התרגום.

והנה, בדברי הגמרא שם בחובת הקריאה מבואר: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון", ומפרש רש"י: "ואפי' עטרות ודיבון – שאין בו תרגום". עטרות ודיבון הן שמות ערים שנחלו

בני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה בעבר הירדן, כנזכר בסוף ספר במדבר (לב,ג). עטרות ודיבון זהו שם מקום, ואונקלוס הניח את שמותיהן ולא תרגם בו דבר. **נמצא**, שעל אף שרוב הלשונות שבמקרא יש להן תרגום ללשון ארמית, עם זאת ישנן לשונות שהתרגום הניח אותם בלשונם – אין להם תרגום.

מה עלינו לעשות באותן מקראות שאין להן תרגום כגון עטרות ודיבון? יש מרבתינו הראשונים שכתבו שמכיון שתרגום ירושלמי יש לו, יקרא תרגום ירושלמי, ויש שסוברים שבמקום שאונקלוס לא תרגם יקרא ג' פעמים את לשון המקרא. ובמקום שאין גם תרגום ירושלמי, יש מהראשונים שסוברים שבזה די לו שיקרא שנים מקרא בלא תרגום, ויש שסברו שגם בזה צריך לקרוא את המקרא שלש פעמים [עי"ש בתוס' ד"ה ואפילו, ובתלמידי רבנו יונה].

ננסה להבין את הדברים. מדוע יש צורך לקרוא את המקרא שלש פעמים?

לעתיד לבוא – שפה אחת לכל העמים

לעתיד לבוא תהיה שפה אחת לכל העמים, כמו שנאמר (צפניה ג,ט): "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה" [שפה ברורה זוהי לשה"ק כמבואר במפרשים].

מדוע לעת"ל תהיה שפה אחת לכולם?

נבאר. בתחילת הבריאה היתה שפה אחת לכולם, כלשון הפסוק: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" (בראשית יא,א), ופירש רש"י: "שפה אחת – לשון הקודש". לאחר מכן "בלל ה' שפת כל הארץ" (שם יא,ט). זהו שורש ריבוי השפות – שבעים לשון. לעת"ל יחזור הדבר לשורשו.

דבר זה מבואר במדרש (תנחומא נח,יט): "הבה נרדה ונבלה שם שפתם, בלבל לשונותם ולא יבין אחד מהן לשון של חברו, שהלשון הראשון היו מדברים בלשון הקדש ובו בלשון נברא העולם. אמר הקב"ה בעולם הזה ע"י יצה"ר חלקו בריותי, ונחלקו לשבעים לשון, אבל לעזה"ב משוין כולן כתף אחד לקרוא בשמי ועובדין אותי, שנאמר כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד".

מבואר אם כן, ששורש השפות נעוץ בדור הפלגה, שאז נבללה ונחלקה שפת כל הארץ. בתחילה היו כולם מאוחדים: "ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל

קלה

שנים מקרא ואחד תרגום

וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ" (שם יא, ד), השפה היא זו שחיברה אותם. רצה הקב"ה להבדילם ולהפרידם: "הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו" (שם יא, ו-ז), הפירוד נעשה ע"י ריבוי השפות, "כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה על פני כל הארץ" (שם יא, ט).

נבין את העומק שמתגלה כאן. שפה אחת איחדה אותם, וריבוי השפות – הפריד אותם. מהי השפה שאיחדה אותם? "ויהי כל הארץ שפה אחת – לשון הקודש". זו היתה השפה הבסיסית של הבריאה.

לשה"ק ושבעים לשון – אחדות ופירוד

נמצא ששורש האחדות היה שפה אחת – לשון הקודש, ושורש הפירוד הוא ריבוי השפות – שבעים לשון.

כאשר רצה הקב"ה ליצור מצב של פירודא בין האומות, הוא הרבה להם שפות. בפשוטו, הריבוי הוא זה שגרם לפירוד, אבל בעומק – עצם היציאה שלהם משפת הקודש זוהי יציאה מהתפיסה של אחד לתפיסה של התפרטות.

אם כן, שפת לשה"ק היתה השפה שהיא היתה במצב שאיחדה את כולם, לאחר מכן הם נתפרטו.

ישנו כלל שאומר רבינו הגר"א באדרת אליהו (ריש פרשת ראה), שכל מקום שהתורה מדברת בלשון יחיד היא דיברה לרבים, וכל מקום שהיא מדברת בלשון רבים היא דיברה ליחיד. כאשר מדברים בלשון יחיד, או בעצם מדברים לרבים כיחיד, לכל אחד ואחד. כאשר מדברים בשפת רבים – אזי זה מתהפך.

מעתה נבין מדוע תקנו חכמים לקרוא הפרשה פעמיים בלשון הקודש ופעם אחת בלשון תרגום. לשון התורה הקדושה נאמר לציבור, ולכן אנחנו קוראים אותו פעמיים כי הוא נאמר לרבים. משא"כ שפת התרגום שהיא שפה של פירודא – היא נאמרה ליחיד, ולכן אנו אומרים אותו רק פעם אחת. וכן מבואר בזה"ק (ח"ב קלב, ב), ע"ש.

זהו עומק שבדברים, שהחילוק שבין שפת לשה"ק לבין שבעים לשון הוא לא בזה שהשבעים הם ריבוי ולשה"ק היא אחת, שא"כ כל שפה לעצמה גם היא אחת ביחס לשאר השפות כולם. אלא עומק החילוק הוא, ששפת לשה"ק היא בעצם "שפה אחת ודברים אחדים", משא"כ שאר כל השפות כולם הם נפרדים בעצם, מעלמא דפירודא.

לשון הקודש – "שפה אחת" בעצם

ישראל הם סוד האחדות – "גוי אחד בארץ". ולכן גם השפה שלהם היא שפה אחת בעצם. "שפה אחת" – לא רק מחמת שכל האומות שבאותו הדור דיברו באותה שפה [זוהי ההשלכה החיצונית של הדברים] אלא שפה שבמהותה היא אחת.

מדוע לשה"ק היא אחת במהותה?

"בדבר ה' שמים נעשו" (תהלים לג,ו). הקב"ה ברא את העולם כולו בכ"ב אותיות, נמצא שהאותיות של לשה"ק הן עצם ההויה של כל דבר בבריאה. כל ההויה של הנבראים כולם, היא בעצם חלקי אותיות של לשה"ק.

גם אילו שפה זו לא היתה מדוברת כלל, גם אז היתה זו שפה בעצם, כי בשונה משאר שפות מציאותה של לשון הקודש אינה תלויה בדיבור של בני אדם, אלא היא שפה מחמת שבה נבראו שמים וארץ, ומהות כל הבריאה היא חלקי צירופי אותיות של שפת לשה"ק, זוהי השפה הפנימית. משא"כ שאר כל השפות כולם, כל מציאותן היא רק כאשר מדברים בהם, הם אינן שפות עצמיות, אלא מחודשות.

זהו עומק מהותה של לשה"ק כשפה אחת. "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים", דברים אחדים פירושו שעצם הבריאה – כל הדברים כולם – היו אחדים. הם נקראים דברים כי הם נעשו ע"י דיבור – "בדבר ה' שמים נעשו", ומכיון שאחת דיבר אלוקים, לכך כל הדברים הם אחד. אבל לאחר מכן, כאשר נתפרטה שפת הארץ, נוצר "עלמא דפירודא", ואז נתקלקל העולם כולו להיות בשפה של פירודא.

נמצא, שהתכלית של קריאת התורה בשפת התרגום, אינו רק כדי לגלות את אור התורה לשאר שפות ע"י שנעתיק את התורה"ק ללשון התרגום

קלז

שנים מקרא ואחד תרגום

[ולשאר שפות], אלא בעומק התכלית היא להחזיר את הכל לשפה אחת – לדברים אחדים.

תכלית הכל לחזור לשפה אחת ודברים אחדים

אמרו חז"ל (סנהדרין כא, ב): "בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי". לשון ארמית היא שפת התלמוד שבידינו.

אבל התכלית מהי?

ידוע שרבנו הגר"א בסוף ימיו, לאחר שלמד את כל התורה כולה, היתה לו עבודה להחזיר ולהראות שכל פרטי התורה כולה על כל דקדוקיה – נמצאים במקרא עצמו [עיי' בהקדמת הגר"ח לספרא דצניעותא].

העומק שבדבר, שהראה בזה שכל מה שנכתב בשני התלמודים ושאר מדרשי חז"ל בשפת הארמית, נמצא בעצם בתורה הקדושה בלשון הקודש. זהו התכלית הנרצה.

מחד אנחנו צריכים להאיר מלשון הקודש לכל השפות כולם דרך שפת התרגום, אבל לא זו התכלית.

התכלית היא "ויטו שכם אחד לעבדך!" לעת"ל, כאשר יטו שכם אחד לעבדך [ראה רש"י ירמיה טז, יט: "אליך גוים יבאו. סוף האומות לשוב אליך ולעבדך שכם אחד"], אז יחזור להיות שפה אחת ודברים אחדים, ואז יהיה גילוי של לשון הקודש בכל.

שלמות צירופי האותיות לעת"ל – ע"י תיקון האומות ולשונותם

בלשון הקודש ישנן כ"ב אותיות, כל המילים של לשה"ק הן צירופי אותיות של אותן כ"ב אותיות. הצירופים המוכרים לנו היום הם מוגבלים, ישנו צירוף של שתי אותיות כגון א' שמצטרף עם ב' – אב, א' עם ד', עם ו', וכו', וכן בכל אות ואות. לאחר מכן יש צירוף של שלש אותיות, של ארבע, של חמש וכו'. אבל אין לנו צירופים של שלש עשרה אותיות, ולא של תשע עשרה אותיות, וגם

בצירופים של שתיים ושלוש אותיות אין לנו צירוף לכל האותיות, שיש צירופים שאין להם משמעות.

המצב הרצוי הוא שיהיה אפשר לצרף את כל האותיות כולם לכל האותיות, ללא יוצא מן הכלל. מובא מהבעש"ט [עייין בעש"ט על התורה בתחילתו] שמישיח צדקנו יצרף תחילה את כל צירופי האותיות האפשריים, א-ב, ב-א, וחוזר חלילה, כל הצירופים כולם, ולאחר מכן הוא יצרף את כל התורה כולה למילה אחת בלבד.

מדוע אין לנו היום את כל הצירופים הללו?

נבאר בע"ה מהו החסר. כיום אין לנו כלי ללמוד את לשון הקודש רק כלשה"ק, פעמים שאנו מבינים אותה דרך שפת האומות, כמו שמצאנו בחז"ל שהשתמשו לפעמים בלשונות אחרים לצורך הבנת התורה"ק, הן בלשון ארמית, והן בלשון יוון.

ולכן, מחמת שהתפיסה שלנו היום בלשה"ק מגיעה גם דרך ההתפרטות של האומות, והאומות בכללם אינם מתוקנים, הרי שאין לנו את כל מה שצריכים לגלות דרכם בלשה"ק, וא"כ חסרים לנו צירופים שאיננו יכולים לצרף אותם בלשה"ק עצמה.

אילו שפת האומות היתה רק לצרכם, לא היה שום חסר בהבנה שלנו בלשה"ק, אבל מחמת שנתבאר שעצם הצירוף של האומות הוא לצורך הגילוי של מה שקיים בתוך הכנסת ישראל, א"כ כאשר חסר הצירוף של האומות, וחסר הגילוי של התורה אצלם, אזי חסר לנו בעצם הצירוף של כל האותיות כולם.

לעתיד לבוא, כשיבוא משיח צדקנו במהרה בימינו, הוא יעביר את רוח הטומאה מהעולם, ויתוקנו כל האומות כולם, וכאשר יושלם תיקונם – אז תתגלה התורה עצמה בשלמות, ויהיה לנו את כל הצירופים בתורה עצמה.

תכלית התרגום להחזירו למקרא

מעתה נבין, שקריאת שנים מקרא ואחד תרגום בערב שבת קודש, זהו מהלך של הגילוי לאחרית הימים – לגלות את התורה הקדושה בכל השפות כולם.

לכן, מובא במג"א (סי' רפ"ה סק"א) בשם האר"י ז"ל, שלאחר שקורא שנים מקרא ואחד תרגום יחזור ויקרא פסוק אחרון פעם שלישית כדי שיסיים במקרא ולא בתרגום.

מהו העומק של הנהגה זו?

אם התכלית היתה לגלות את התורה בתרגום ולאחר מכן בשאר שפות, הרי שהיה מן הראוי לסיים דוקא בתרגום ולא במקרא, אבל מכיון שתכלית הכל הוא להחזיר את התרגום ואת שאר השפות ללשון המקרא, לכן הסדר הראוי הוא: מקרא, גילוי המקרא בשפת התרגום, ושוב קריאת פסוק של מקרא בכדי להחזיר את התרגום למקרא, שהוא התכלית.

עתה יש לבאר מה השייכות של מצוה זו לשבת קודש. לשון הגמרא הוא: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור", כנ"ל, מהו עם הציבור?

כתב בשו"ע (סי' רפ"ה ס"ג): "מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור". וביאר המ"ב (סק"ז): "כיון שמתחילין במנחתא דשבתא לקרות פרשת שבוע הבא, נחשב שוב הקורא כקורא עם הציבור, וא"כ מה שכתב המחבר מיום ראשון ואילך לאו דוקא". נמצא שממנחה של שבת אפשר להתחיל לקרוא הפרשה שנים ואחד תרגום לפי שאז מתחילים לקרוא את הפרשה בביהכ"נ.

מה ענין שנים מקרא ואחד תרגום למנחה של שבת?

עשרה תקנות תיקן עזרא לישראל כידוע, ואחד מהן שיהיו קוראין בשבת במנחה, כמובא בגמרא (ב"ק פב,א). ובטעם התקנה מבואר שם: "שיהו קוראין במנחה בשבת משום יושבי קרנות". התכלית של קריאת התרגום הוא לאותם יושבי קרנות, לאלו שנמצאים בחוץ, ומשום כך זהו הזמן שבו אפשר להתחיל לקרוא את התרגום.

קריאת שמו"ת לפני השבת בסוד "והכינו את אשר יביאו"

מתי הוא זמן קריאת הפרשה למצוה מן המובחר?

מנהג האר"י ז"ל מובא בשער הכוונות (סדר השבת דרוש א. יב,א): "מנהגי מורי ז"ל תיכף בסיימו תפלת שחרית דיום ו' היה הולך לבה"כ או לבית מדרשו, אם

היה שם ס"ת כשר היה מוציאו וקורא בו הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום.. כל פסוק ופסוק בפני עצמו היה קורא שמו"ת והיה דוחק עצמו לקרותה ביום ו', והיה אומר כי זה סוד והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו".

מאיך הגר"א נהג אחרת כמובא במ"ב (סי' רפ"ה סק"ח): "בספר מעשה רב כתב בהנהגת הגר"א שהיה נוהג תיכף אחר התפילה בכל יום לקרוא מקצת מהסדרה שנים מקרא ואחד תרגום, ומסיים בערב שבת". כלומר שחילק הפרשה לו' חלקים עד שסיימה בע"ש.

אבל מדברי כולם נשמע שקריאת הפרשה שמו"ת קשורה לשבת קודש, שהיא הכנה לשבת בסוד "והכינו את אשר יביאו".

גם בתוספות מבואר שקשרו מצוה זו עם השבת ולא עם הציבור בלבד, שכתבו (שם ד"ה ישלים): "ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור.. וזמן השלמה יש במדרש, ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה, משמע דקודם אכילה צריך להשלימה".

ויש להבין לכאורה מה השייכות של קריאת שמו"ת לשבת קודש?

נתבונן. "ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור" כמ"ש התוס', זמנה מתחיל בשבת ומסתיים בשבת שלאחריה. דבר זה מקביל למה שנתבאר בפרקים הראשונים, שהמערכת היא שבת – ששת ימי המעשה ושבת. יוצאים מהמקרא שהוא השבת, שאז הוא תחילת זמנה, משך השבוע גם הוא זמנה, ושוב חוזר לשבת קודש, שאז הוא סוף זמנה.

ולכן סדר זמנו של קריאת שנים מקרא ואחד תרגום מתחיל בשבת ומסתיים בשבת, בבחינת: שבת-ששת ימי המעשה-שבת.

שבת, ששת ימי המעשה ושבת, ובמקביל לזה – מקרא, תרגום, מקרא. אנו מוצאים זאת בהלכה שהוכרנו לעיל שאת הפסוק האחרון יש לקרוא שמו"ת ושוב מקרא, כדי לסיים במקרא. לפי שאין התכלית לגלות את התורה בשפת האומות, אלא לגלות את התורה שבהם ולהחזיר אותה לתוך הכנסת ישראל – ללשון הקודש.

אין מוסרין דברי תורה לגוי

זהו העומק שבאזהרת חז"ל שאסרו ללמד תורה לגוי, כמו שאמרו בגמרא (הגיגה יג,א): "אין מוסרין דברי תורה לגוי שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום". שאם כפשוטו שתכלית התורה היא להתגלות לבין האומות, היה נראה בהיפך, שמותר ואף מצוה ללמד את הגוים תורה, ומדוע אם כן יש איסור ללמד תורה לגוי?

אלא שלגלות את התורה אצל האומות – לא זו התכלית. התכלית היא לגלות את התורה שבהם ולהחזיר אותם לתוך הכנסת ישראל, לתוך לשון הקודש. אבל ללמד את הגוי תורה כגוי – זה אסור.

ישנם שני אופנים שבהם מותר ללמד תורה לגוי: ללמדו שבע מצוות בני נח [כמפורש בסנהדרין נט,א], או בגוי שבא להתגייר [כמבואר ביבמות מז,א]. ו' מצוות בני נח הם מאותם חלקי תורה ששייכים לעצם הקיום של הגוי, אולם כאשר הוא בא להתגייר ולהיכנס לכנסת ישראל, אז מותר ללמד אותו את החלק היותר פנימי בתורה.

שבע מצוות בני נח הן החיבור של האומות לתורה, שתכליתן להוות נקודת בסיס שעל גביה תאיר להם כל התורה כולה לעתיד. אילו לא היה להם מצוות כלל הרי שהם היו מנותקים לגמרי מהתורה, ואז גם לא היה אפשר שתהיה להם תוספת.

אפילו עטרות ודיבון – תיבות שחזרו כבר לשרשן הפנימי

עתה נחזור לנקודה שדברנו בה לעיל, שיש להשלים הפרשה שמו"ת ואפילו עטרות ודיבון שאין בו תרגום, ולפי חלק משיטות הראשונים יש לקרוא פסוקים אלה שלש פעמים מקרא. מדוע?

עומק הדברים לפי מה שבואר הוא ברור מאד. אם התכלית היתה רק להאיר את התורה הקדושה בלשון תרגום, א"כ במקום שאין תרגום – לא צריך לקרוא שלש פעמים. אבל בעומק, אותן מילים שאין להם תרגום זהו מפני שגם בלשון ארמית קוראים אותן כך.

אותן תיבות שקוראים אותן בלשון ארמית כמו שקוראים אותן בלשון הקודש, אלו הן אותן מילים שכבר חזרו בחזרה לאור הפנימי. שפת הארמית ברובה היא שונה משפת לשה"ק, חלקה לשונות דומים, והם חלקי הקדושה שחזרו מקצתן למקומם, אבל ישנן מילים מועטות יחסית שהן מקבילות, אלו הם התיבות שכבר חזרו לשרשן.

נמצא אם כן, שהתכלית של לשה"ק היא להתגלות בכל השפות כולם, כמו שהיו הלשונות בשורשן, שהיתה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, כך היא גם התכלית. לאחר שנתפרטו השפות יש לנו עבודה בשפת התורה הקדושה, לגלות את השפה של לשה"ק ולהאיר אותה דרך התרגום לשאר השפות, עד שנחזיר את הכל חזרה לשורש הפנימי.

מקרא תרגום מקרא – בנפש במקום ובזמן

כל זה נעשה כאמור ע"י אונקלוס הגר שמכוחו נתחדש המהלך הזה. דבר זה קיים בנפש, במקום ובזמן.

בנפש – אלו הם הגרים. הגרים הם אותם חלקים שמתווספים מאומות העולם על ישראל, דוגמת אונקלוס הגר.

במקום – זהו מה שנזכר גבי עטרות ודיבון. עטרות ודיבון הן אותן ערים שנתוספו על ארץ ישראל בעבר הירדן, מעבר למה שהובטח לאברהם אבינו. זוהי הנחלה שניתנה לבני גד ובני ראובן וחצי שבט המנשה. זהו סוד כיבוש סוריה שהיה בימי דוד כנודע, שגם דוד שורשו בגרים דיקא.

זוהי ההבחנה של מה שאמרו חז"ל שעתידיה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולם (ראה ילקוט"ש דברים א, תשצב), כי כמו ששפת לשה"ק צריכה להתפשט לכל השפות כולם, כך גם א"י עתידיה שתתפשט לכל הארצות כולם.

היכן הוא שורש ההתפשטות הזו?

השורש הוא בעטרות ודיבון, אותן ערים שבני גד ובני ראובן בקשו לנחלה בהבטיחם: "ואנחנו נחלק חשים לפני בני ישראל עד אשר אם הביאנום אל מקומם" (במדבר לב, יז), הם סייעו בכבוש א"י ולאחר מכן הם האירו את האור של א"י מעבר לירדן ב"עטרות ודיבון ויעזר ונמרה וחשבון ואלעלה ושכם ונבו

ובעין" (שם לב,ג). וזהו הפסוק שנזכר בדין של שנים מקרא ואחד תרגום, שאין בו תרגום, כי האירו שם את האור של ארץ ישראל, ולכן גם התרגום שבו הוא בעצם בלשה"ק.

סוד המועדים – הארת יום שכולו שבת בשאר ימות השנה

היכן קיימת הבחנה זו בזמן?

ראשית אנו מוצאים את ההבחנה הזו בנקודה של תוספת שבת. יש את הזמן של השבת, ועליו יש דין תוספת, להוסיף מן החול על הקודש, וענינה בעצם מקביל לתרגום.

הבחנה זו של תוספת שבת קיימת גם ביחס למועדים. שבת קביעה וקיימא מששת ימי בראשית, איסורה קבוע ואינו משתנה, משא"כ שאר המועדים, כמו שאמרו בגמרא (חולין קא,ב): "שבת קביעה וקיימא, יום הכפורים בי דינא דקא קבעי ליה".

שבת היא המקור לכל המועדים כולם, וממנה מתפשטים שאר המועדים, אלו הם המועדים שמגיעים בבחינת תוספת, עד שיגיע הכל לתכליתו – ליום שכולו שבת.

שבת קודש קביעה וקיימא ועל גבה ישנה תוספת. התוספת אלו הם הרגלים שבאו עקב הגלות כידוע, שכולם הם זכר ליציאת מצרים, והם כתוספת ע"ג השבת שגם הם אסורים במלאכה כמותה.

בנוסף לכך יש את המועדים שנמשך בהם אור התוספת, והם חנוכה ופורים, שהם המשך לאותם גלויות. ואף שהם לא אסורים במלאכה מדינא [רק כפי המנהג כמבואר בהלכה], מ"מ זהו בעצם ההמשכה של התוספת בזמן, במעגל השנה, להאיר את אותה נקודה עיקרית של יום שכולו שבת.

כל המועדים עתידין ליבטל – חוץ מפורים

כאשר האור הזה יאיר בכל השנה כולה, אזי עתידים כל המועדים להתבטל – חוץ מפורים (ילקו"ש משלי ט,תתקמד). מדוע?

נתבונן. היכן היה נס פורים? היה זה במקור של מקום הארמית, במקור ה"בבל" [שמלכות אחשורוש העתיקה את מקומה מבבל בימי נבוכדנצר לשושן בגלל הכסא, כידוע]. בעצם המקור של הכל הוא נקודת ה"בבל" שמשם מתפשט הכל. אבל כאשר נחזיר את הכל בחזרה לנקודת השורש, או נזכה לאותה נקודת גילוי שכל השפות כולם יחזרו בחזרה לעם ישראל, ונזכה לחזור לבנין בית המקדש כאשר נעלה בחזרה מהגלות, ושם יתכללו כל השפות כולם – בלשון הקודש.

כיצד התגלגל הדבר שמרדכי הציל את המלך אחשורוש?

"בגתן ותרש שני טרסיים הוו והיו מספרין בלשון טורסי ואומרים מיום שבאת זו לא ראינו שינה בעינינו בא ונטיל ארס בספל כדי שימות, והן לא היו יודעין כי מרדכי מיושבי לשכת הגזית היה, והיה יודע בשבעים לשון" (מגילה יג,ב). נמצא שהנס של פורים בא מכח כך שמרדכי היה יודע בשבעים לשון.

הנס הגיע מהשילוב של פנים וחוק, שמחד היה מרדכי ת"ח מיושבי לשכת הגזית, אבל מאידך הוא האיר את אותו האור – בחוק, "ומרדכי יושב בשער המלך" (אסתר ב,יט), במקום שיוצא החוצה, משם הוא הגיע להציל את הכנסת ישראל.

אולם, מחמת שהאור הזה עדיין לא מתגלה בשלמות, לכן אין לנו עדיין גילוי שלם. וזהו שרמזו לנו חז"ל בגמרא (שם טז,ב): "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו, לרוב אחיו ולא לכל אחיו", שאין גילוי שלם.

סוד גאולת פורים

פורים הגיע בעצם מאותה הצלה של גילוי אור של עם ישראל בתוך שאר הלשוניות. "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה" (אסתר ב,כ), היא הגיעה אל אחשורוש כאחת שלא מעם ישראל, מכח כך היא נכנסה לבית המלך. מאותה נקודה שנפש ישראל היתה נראית כנפש של גוי, שכך סבר המלך אחשורוש, משם צמחה הגאולה.

כאשר התורה כביכול נעלמת בתוך האומות, והאור מאיר בתוך השפות כולן, משם מאיר האור של הגאולה.

לכן כל המועדים כולם עתידיים להתבטל. במצרים נגאלו בזכות שלא שינו לשונם (מד"ר ויקרא לב,ה), אבל גאולת פורים היתה בהיפך, שבאה בזכות שהיה מרדכי יודע בשבעים לשון, שמתוך כך נתגלגלה גאולתם.

אמנם גם בגאולת מצרים מצאנו שעלה יוסף לגדולה מכח ידיעתו בשבעים לשון, כמובא בגמרא (סוטה לו,ב): "אמרו איצטגניני פרעה, עבד שלקחו רבו בעשרים כסף תמשיליהו עלינו, אמר להן גנוני מלכות אני רואה בו, אמרו לו אם כן יהא יודע בשבעים לשון, בא גבריאלי ולימדו שבעים לשון". אלא שעובדה זו לא עמדה להם במהלך של הגאולה, כמו שנאמר: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (שמות א,ח), וברש"י: "עשה עצמו כאלו לא ידע". רק מה שעמד להם לישראל לגאלם זהו שלא שינו את לשונם.

אמנם, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז,טו), כמו שהשורש להתחלת הגאולה במצרים היה מנקודת יוסף של השבעים לשון, כך היא מתגלה בגאולת פורים – בשבעים לשון שידע מרדכי, שמכח זה נתגלגל הצלת כלל ישראל.

אין זה ענין חיצוני שמרדכי ידע בשבעים לשון, אלא זהו ענין פנימי בעצם, שמכח כך שהוא ידע בשבעים לשון, בזה הוא האיר את אור התורה בתוך השבעים לשון. וכאשר הוא האיר את אור התורה בשבעים לשון, הוא האיר בעצם את אור הגאולה, את אור האחרית.

יה"ר שנזכה שתתגלה אור התורה הקדושה בכל השפות כולם, ויתאחדו כל השפות ללשה"ק ויטו כולם שכם אחד, לעבדו בלבב שלם, במהרה בימינו.

"עשרתם"

"ויתן לו מעשר מכל"

עוד מעניני ההכנות לכבוד שבת קודש, מבואר במשנה סוף פרק במה מדליקין (שבת לד,א): "שלושה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה, עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר". ובגמרא שם אמרו: "שלושה דברים צריך אדם לומר וכו' צריך למימרינהו בניחותא כי היכי דליקבלינהו מיניה", יש לאמרם בנחת כדי שיתקבלו על לב השומעים.

בפרק זה נעמוד בעז"ה על הדבר הראשון: עשרתם. על האדם לשאול את בני ביתו בערב שבת אם עשרו את הדברים שזקוקים לעשר לפי השבת, משום שבשבת עצמה אי אפשר לעשר משום מתקן, לפי שבזה הוא מתקן את הדבר ומכשירו לאכילה.

ננסה להבין את השורש הפנימי של הדברים, מדוע המעשרות שייכים בעצם לערב שבת קודש. ואף שהקשר הפשוט הוא מפני שבשבת אין אפשרות לעשר, ולכן יש לעשר מערב שבת, אולם כידוע שלכל דבר ישנו שורש פנימי יותר, עמוק יותר.

כדרכנו, נתבונן היכן נזכר ענין המעשרות בפעם הראשונה בתורה, ומשם נבוא בעז"ה לגעת בשורש הדברים.

הפעם הראשונה שנזכר מעשר בתורה הוא בפרשת לך לך (בראשית יד,כ): "ויתן לו מעשר מכל", שאברהם אע"ה נתן מעשר למלכי צדק מלך שלם. ומובא ברש"י שם בשם מדרש אגדה שמלכי צדק הוא שם בן נח.

“עשרתם”

קמז

“ויתן לו מעשר מכל” – לא מבואר בכתוב מהו “מכל”, אולם לפי פשוטם של דברים הוא נתן לו מעשר מכל הרכוש שהוא לקח לשלל מאותה מלחמה הנזכרת שם, של ארבעה מלכים את החמישה.

והדברים צריכים ביאור, שאם אברהם אע"ה היה נוהג תמיד לתת מעשר, מדוע התורה מדגישה את המעשר שהוא נתן מהשלל של מלחמת המלכים?

“עשר אעשרנו לך” – שני עישורין

המקום השני שזכר מעשר בתורה הוא בפרשת ויצא בנדרו של יעקב אבינו: “וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך” (בראשית כח, כב). מהו כפל הלשון “עשר אעשרנו”?

בדומה לזה מצאנו גם בפרשת ראה (דברים יד, כב): “עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה”, גם שם נזכר המעשר בכפל לשון – “עשר תעשר”, מקביל למה שנאמר ביעקב אבינו – “עשר אעשרנו לך”. ויש להבין מה פשר כפילות הלשון?

והנה, בכפילות הלשון של יעקב אע"ה דרשו בגמרא (כתובות נ, א): “המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות... מאי קרא, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך”. מכאן למדנו דין חומש, שהמפריש מנכסיו לעניים אל יבזבז יותר מחומש בנכסיו, וזהו: עשר אעשרנו – שני עישורין הוו להו חומש (לשון רש"י שם), שני עשירות זהו חומש.

אלא שעדיין יש להבין, שאם ללמדנו על חומש, מדוע נכתב הדבר בלשון של עשר אעשרנו – שני עישורין, למה לא נכתב חומש בפירושו?

בהכרח מבואר כאן, שעשר אעשרנו זו איננה הגדרה של חומש, אלא זוהי הגדרה של פעמיים מעשר, כי אם היתה זו הגדרה של חומש, של עשרים אחוז, ראוי היה לומר חומש אתן לך!

מבואר א"כ, שחומש מורכב בעצם משני סוגי מעשרות – עשר אעשרנו לך. שני עישורין זהו חומש, אבל אין זה חומש מלכתחילה.

ויש להתבונן, מה משמעות הדברים שהחומש הוא שני עישורין ואינו דבר עצמי?

השבוע – שבעה ימים ובעומק עשרה

נתבונן על המושג מעשר. מעשר נגזר מהמילה "עשר", מעשר הוא אחד חלקי עשר. הבריאה כולה בנויה על עשרה: בעשרה מאמרות נברא העולם, עשרת הדברות במעמד הר סיני, עשרה ספירות כידוע, ועוד.

ולכאורה, המערכת שנקראת שבת קודש שבה אנו עוסקים, זוהי מערכת של שבע – שבעה ימים ולא עשרה ימים. מערכת הימים שאנו מכירים – ראשון בשבוע, שני שלישי רביעי חמישי שישי שבת, זוהי מערכת של שבעה ימים בלבד.

אולם, מאחר שאנו יודעים שהבריאה נבראה בעשרה, עלינו לדעת היכן מתגלה המערכת הזו בתוך המערכת של השבוע שבנויה לכאורה משבעה ימים?

אלא שהדבר יובן לפי מה שהזכרנו כמה פעמים בפרקים הקודמים, שהשבת מתחילה בעצם מיום רביעי. כלומר, ישנה בחינה שהשבת מתחילה ביום ראשון, וישנה בחינה שמתחילה ברביעי. ביום רביעי האדם מכין את עצמו לקבל נפש, בחמישי רוח, ובשישי נשמה. ואם כן, שלושה ימים לפני השבת כבר מתחילה המערכת של השבת. וכן לאורך גיסא – ביום ראשון מסתלקת הנשמה, בשני הרוח, ובשלישי הנפש, והרי שהמערכת של השבת נמשכת ג' ימים לאחר השבת.

נמצא, שהמערכת של השבוע גונזת בחובה מערכת של עשרה, ולא רק של שבעה. השבוע בפשוטו הוא שבעה ימים, אבל בעומקו הוא בעצם עשרה ימים.

שני עישורין – מראשית לאחרית ומאחרית לראשית

נתבונן על המושג עשירי. כאשר למשל לוקחים עשרה יחידות, ומניחים אותם בצורה מדורגת, מי מהם מוגדר כעשירי?

הדבר תלוי כמובן מאיזה צד מסתכלים. כאשר נסתכל מצד אחד, הרי שהאחרון יהיה העשירי, וכאשר נסתכל מהצד השני – אזי זה שהוגדר תחילה כראשון יהפוך עתה להיות עשירי.

“עשרתם”

קמט

כדוגמא, אם ישנם עשרה ילדים בבית, מי הוא העשירי? אם נתחיל למנות מהגדול – אזי הקטן הוא העשירי, אבל כאשר נמנה מהסוף, אזי הגדול הוא העשירי.

מענה נבין נקודה דקה. “עשר אעשרנו לך” – שני עישורין, מכאן שהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש. חידדנו את הדברים שאין זו הגדרה של חומש, אלא זו הגדרה של פעמיים מעשר. מעשר הוא מלשון עשירי, ולכאורה איך שייך פעמיים עשירי, והרי בכל חלוקה יש רק חלק אחד שהוא עשירי, וא”כ לכאורה א”א להגדיר את החומש כפעמיים עשירי, אלא שנותן שני חלקים מתוך עשר, אבל פעמיים עשירי אין כאן.

אבל לפי המבואר יובן היטב, כי אכן בכל עשרה חלקים ישנם שני חלקים שמוגדרים כעשירי, יש עשירי מהראשית לאחרית, ויש עשירי מאחרית לראשית, ועל שניהם יוצדק השם עשירי. הדבר תלוי מהיכן אנו מונים.

דוגמא לדבר, אם היו לאדם עשרה תפוחים והוא נתן מתוכם חומש שהם שני תפוחים, הרי שלפי פשוטם של דברים האחד הוא עשירי, והשני הוא תשיעי ולא עשירי. אבל אם הגדרת הדברים שבכל עשרה אנו מונים מראשון עד אחרון, ומאחרון עד הראשון, הרי שאפשר לסמן שני תפוחים שמוגדרים כעשירי.

לכן, כאשר באה התורה ללמד על החומש, לא נכתב חומש בפירוש, אלא “עשר אעשרנו לך”. זוהי נקודה עמוקה הרבה יותר, עשר אעשרנו – בכל מנין של עשרה ישנם שנים שנקראים עשירי.

עשר אעשרנו – שתי תפיסות של מעשר

הדברים עדיין סתומים וחתומים. עוד לא ביארנו מהו הענין של עשר, אבל ראשית נבין שהמושג עשר יכול להיות בשני הקצוות, הן בקצה האחד והן בקצה השני.

“עשר אעשרנו לך”, אלו הן שתי תפיסות של מעשר, אין זה אותו מעשר שנכפל פעמיים. דבר זה מבואר היטב בגמרא (שם) ששאלו: “והא לא דמי עישורא בתרא לעישורא קמא”, ופירש רש”י: “דכי שקלת לקמא פשו להו ט’, וכי הדרת מדלית מעשר דידהו, לאו כי קמא הוא, ואין כאן חומש בשניהם”. פירוש, אם

היו לדוגמא מאה תפוחים, המעשר הראשון הוא עשרה, אבל המעשר השני לא יהיה אלא תשעה, וא"כ אין כאן אלא תשע עשרה, ואין זה חומש ממאה.

ותירצו: "אמר רב אשי אעשרנו לבתרא כי קמא" ופירש רש"י: "הכי קאמר, אעשרנו כראשון. כלומר, מעשר שני יהא כראשון". פירוש שהעישור השני יהא זהה לראשון, וא"כ אין כאן פעמיים מעשר, אלא אלו הן שתי תפיסות של מערכת שנקראת עשר – בתוך אותה מערכת. יש עשר מצד אחד – הוא העשירי, ויש עשר מהצד השני, שגם הוא נקרא עשירי.

ננסה בע"ה להבין מהו העשר. מה מהותו, היכן הוא נגלה?

עשרה מאמרות – עשרה שערים

הקב"ה ברא את עולמו בעשרה – "בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות ה,א). זוהי תפיסת הבריאה שנקראת עשר.

האותיות ע.ש.ר. יש להם ששה צירופים [כמו כל שלש אותיות שבונים ששה בתים], נתבונן בשנים מהם. מחד – המילה שְׁעַר, אותיות עשר, ומאידך – האותיות עשר כסדרן זהו שורש המילה עָשִׂיר. שער מחד, ועשיר מאידך. מה משמעות הדברים?

ניתן דוגמא פשוטה להבנת הדברים. יש את אוצרות המלך שמהם ניוונים כל העם כולו, כדרכם של מלכים הגונים שאחראים לפרנסת בני מדינתם. לאוצרות המלך יש שער, שער זה יש לו שתי משמעויות: למי שבא מבחוץ פנימה, בשבילו זהו שער. זו מערכת מבחוץ – פנימה. אבל למי שיוצא מבפנים החוצה זהו מקור של העשירות. זוהי מערכת מתהפכת – מבפנים החוצה.

מבחוץ פנימה – זהו שער להיכנס. "זה השער לה' צדיקים יבואו בו" (תהלים קיח,ט), זהו שער להיכנס מבחוץ – פנימה. אבל בתפיסה ההפוכה מבפנים החוצה – זוהי מערכת שמבפנים מגיע העושר לכל העולם כולו.

המערכת של עשר היא מערכת כפולה. ישנה תפיסה של דבר עשירי שזהו שער להיכנס, העשר בתפיסה של שער כניסה. וישנה מערכת של עשר שהיא בבחינת עשיר, שהיא מקור הברכה.

השער הוא בבחינת העשירי התחתון, העשירות היא בבחינת העשירי העליון שהוא עליון ועשיר מכולם. אולם העשירות העליונה מתגלה דרך השער התחתון.

נבאר את הדברים. ישנן שתי מערכות של עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. מערכת אחת היא שהאדם רוצה להתקרב לבורא העולם, והוא מעמיד את עצמו להיכנס אליו ית'. זוהי בחינה של שער שהאדם צריך להיכנס דרכו.

"זה השער לה' צדיקים יבואו בו", יראת ה' היא השער, זוהי מערכת של רצון להיכנס לדבר. זוהי מערכת אחת של "בעשרה מאמרות נברא העולם", ובעומק אלו הם עשרה שערים להיכנס פנימה, באופן שכל אחד הוא שער להיכנס יותר ויותר פנימה.

כלומר, לא רק העשירי נקרא עשירי, אלא כולם ביחד נקראים עשרה מאמרות. וא"כ כל אחד הוא חלק מאותם עשרה, ובמילים עמוקות כל אחד הוא שער לכניסה פנימית יותר.

עשרה מאמרות בחינת עשירות כי אצלו ית' אין חסר

מאידך, ישנה מערכת של אדם שנמצא אצל בורא העולם – "ובני אדם בצל כנפיך יחסיון" (תהלים לו, ח), הוא דבוק בבורא עולם והוא נמצא אצלו. בורא עולם כביכול הוא אין סוף, אין לו גבול, ולא שייך בו חסר, בלשון משל קוראים לזה "עשיר", שלא חסר לו כלום.

מי שנמצא אצל בורא העולם הוא עשיר. עניות זו הגדרה של חסר, בין אם זו עניות גופנית או עניות פנימית, אבל הגדרת העושר הוא היפך החסר. אצל בורא העולם ישנה שלמות מובהקת כביכול, ואם כן אין שם חסר.

אדם שרוצה להגיע לאותה שלמות, אצלו המערכת היא מערכת של שערים, עשר – אותיות שער, והוא עובר שער אחר שער בכדי להיכנס לאותו שלם.

במקביל לכך, ישנה מערכת של אדם שנמצא אצל בורא העולם, והוא מגלה את העשירות, את השלמות שנמצאת בכל מצב.

נמצא אם כן, שישנה מערכת שהאדם צועד אל בורא העולם, ושם השערים הם בבחינת שער להיכנס לדבר. ומאידך ישנה מערכת שהאדם נמצא אצלו

ית', ושם כל שער ושער הוא מקור של השפעה ממנו לעולם, זהו שער בבחינה המתהפכת, מבפנים – החוצה. שם כביכול האדם מחובר ורואה את השלמות, את העשירות שנמצאת בכל מצב.

נבין א"כ, שהמערכת של הרצון להיכנס, זוהי מערכת שמעמידה את האדם במצב של חסר, והוא רוצה להיכנס פנימה, להיות מושלם. אבל במערכת השניה זהו אדם שבדוק בבורא עולם, והוא בבחינת עשיר. "עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה" (ב"ב עה, א), כלומר שהוא דבוק ונכלל כביכול באותה עשירות.

עשר תעשר – עשר בשביל שתתעשר

לפי זה נבין מה שאמרו בגמרא (תענית ט, א): "עשר תעשר – עשר בשביל שתתעשר". עוד אמרו שם שבזה מותר לנסות את הקב"ה, ואף שבשאר דברים אסור לנסות את השי"ת שנאמר "לא תנסו את ה'" (דברים ו, טז), בוו למדנו מן הפסוקים שמותר, שנאמר (מלאכי ג, י): "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי, ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די".

מפורש א"כ שהמעשר הוא מקור הברכה, הוא מקור העשירות. מעשר – עשר, מלשון עשיר. מבחינה מעשית, כאשר האדם מפריש מעשר, אם היו לו למשל מאה תפוחים והוא נתן מתוכם עשרה, הוא נשאר עם תשעים [ואף פחות מזה, שהרי מפריש גם תרומה גדולה, מעשר עני, מעשר שני וכו'], נמצא שהפעולה החיצונית של המעשר יוצרת חסר. אבל מאידך למדונו חז"ל "עשר תעשר – עשר בשביל שתתעשר", ישנה כאן הבטחה של עשירות, של ברכה, "והריקותי לכם ברכה עד בלי די". נמצא, שמה שנראה כחסר – הוא זה שיוצר את מקור הברכה.

הרי שבחיצוניות המעשר הוא חסר, שער להיכנס פנימה, הנובע מחסר הנברא השואף להשלמה. אולם בפנימיות המעשר הוא מקור ברכה, הוא מקור העשירות.

וימצא בשנה ההיא מאה שערים – ויברכהו ה'

אצל יצחק אבינו מצאנו לשון אחר: "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'" (בראשית כו, יב), ומבאר רש"י ע"פ חז"ל: "ורבותינו

“עשרתם”

קנג

אמרו אומד זה למעשרות היה”. שם המעשר הוא מלשון שער – “וימצא בשנה
ההיא מאה שערים”. המעשר מחד הוא שער, ומאידך הוא מקור הברכה –
”ויברכהו ה”.

אלו הם שתי התפיסות של “עשר אעשרנו לך”. זהו לא אותו מעשר, כמו שאמרו
בגמרא גבי חומש. החומש הוא שני עישורין, המעשר הראשון הוא בבחינה
של “וימצא בשנה ההיא מאה שערים” שעל ידו נוצר שער, והמעשר השני יוצר
את המציאות של העשירות.

משל למה הדבר דומה, למלך שעשה כספת בבית גנוזו ונעל בה את אוצרותיו
על מנעול ובריח. לימים היתה מלחמה בין המלכים, ונכבשה מדינתו של
אותו המלך. שלל המלחמה שייך לכובש [גם ע”פ ההלכה, זהו כיבוש מלחמה].
כאשר בא המנצח לקחת את השלל הוא רואה כספת סגורה, הוא משער שיש
בתוכה את אוצרות המלוכה, אבל הכספת סגורה כעת לחלוטין, וכל זמן שהיא
סגורה – אין אפשרות לזון ממנה. מה עליו לעשות? עליו לבקוע את הכספת,
ליצור פתח, ובוה הוא יוצר בעצם מקום שדרכו הוא יוכל להוציא את אותו
אוצר.

נמצא במשל, שהשלב הראשון הוא לבקוע את הכספת וליצור בה חסר. אבל
החסר הזה הוא בעצם המקור של הברכה, המקור של השפע שאותו אני
יכול להמשיך. כל זמן שהכספת היתה שלמה כביכול, אי אפשר לקחת ממנה
מאומה, רק בשעה שנחלל את הכספת [מלשון חלל], אזי החלל הזה יוצר לנו פתח
שמעתה ניתן להוציא דרכו כל מה שנרצה.

אם כן, נקודת המשל היא, שהחללות היא זו שיוצרת אופן של עשירות. כי כל
זמן שלא יצרנו את המציאות של החללות, אין בכוחנו להוציא את העשירות
שנמצאת בפנים.

הנמשל עמוק הרבה יותר. המערכת שנקראת מעשר יש לה שני קצוות כמבואר,
מחד המעשר הוא שער להיכנס פנימה, ומאידך הוא מקור לשפע,
לעשירות. אלו הם שתי התפיסות שקיימות במעשר – “עשר אעשרנו לך”.

ויש להתבונן עוד, כיצד נעשה הכפל הזה, ומה המשמעות של הדבר?

אברהם לא לקח לעצמו כלום לבד מן המעשר

ישנה נקודה עמוקה במעשר שנתן אברהם אע"ה [שהוא כאמור המקום הראשון שנזכר המושג מעשר בתורה]. מחד נאמר "ויתן לו מעשר מכל" (בראשית יד, כ), שאברהם נתן לשם בן נח מהרכוש ושלל המלחמה, וא"כ משמע שאת התשעה החלקים הנותרים הוא השאיר לעצמו. אלא שמאידך מפורש בפסוקים שאברהם אבינו לא לקח לעצמו כלום משלל המלחמה, שאמר מלך סדום לאברהם: "תן לי הנפש והרכש קח לך" (שם יד, כא), ואברהם מסרב לעכב לעצמו כלום: "אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם" (שם יד, כג). ומפורש א"כ שאברהם לא לקח לעצמו כלום!

אבל הביאור הוא שאמנם הוא החזיר את כל הרכוש למלך סדום, אבל את המעשר הוא לא החזיר! וכך הם דברי הרמב"ן שם: "אברהם לא רצה לקחת לעצמו מחוט ועד שרוך נעל, אבל חלק הגבוה הפריש לתתו לכהן".

יש כאן תפיסה הפוכה. בדרך כלל אנו תופסים שאת המעשר אנו מפרישים, ותשעה חלקים אנו לוקחים לעצמנו, כאן אברהם אבינו לקח מהרכוש רק את המעשר, ואת שאר הרכוש הוא חילק ולא השאיר לעצמו כלום, כמו שאמר: "בלעדי רק אשר אכלו הנערים וחלק האנשים אשר הלכו אתי ענר אשכל וממרא הם יקחו חלקם". חלקו נתן למלך סדום, והשאר להוצאות האנשים אשר הלכו אתו.

אברהם לקח לעצמו רק את אותו מעשר [ואח"כ נתנם לגבוה, לשם], ומכח כך הוא זכה לברכה של שפע. התפיסה הרווחת בין בני אדם היא בהפך, שהמעשר שאנו מפרישים זהו החלק שנחסר, וט' החלקים הנותרים זהו מה שנשאר לנו ביד. אבל באברהם אבינו המהלך שונה לגמרי, הוא לקח את המעשר לעצמו ונתן אותו לשם בן נח, ואת שאר הרכוש הוא הוציא ממנו, ונמצא שהוא לקח לעצמו רק את המעשר שאותו הוא נתן לשם!

תפיסת הנבראים היא רק בנקודה העשירית

בשונה מהתפיסה הפשוטה שאדם שיש לו תבואה והוא מפריש תרומות ומעשרות, הרי שהוא ניזון מהחלקים הנותרים שאותם הוא משאיר לעצמו, אצל אברהם אבינו התפיסה היא הפוכה, שלא רצה להיות ניזון מהנותר – "ולא תאמר

אני העשרתי את אברם", כלומר שאין לי להתעשר משלל המלחמה אלא מן המעשר שאותו נתתי לשם. ומתוך כך הוא החזיר את התשעה חלקים הנותרים.

כאן מתבאר, שהמעשר הוא בעצם המקור היחיד של ההמשכה. המקור היחיד של ההשפעה, של העשירות, של הברכה שהיתה לאברהם – היה זה רק מאותו מעשר שהוא נתן, שאר הדברים לא היו קיימים אצלו.

"בעשרה מאמרות נברא העולם". מבואר בספרי הקדמונים שאין לנו נגיעה בכל זה – רק במאמר העשירי. בלשון המקובלים זה נקרא שהקב"ה ברא את העולם במלכות אין סוף. אין לנו תפיסה אלא רק בנקודה העשירית, מעבר לזה – אין לנו נגיעה.

זה מה שנגלה כאן באברהם אבינו. אברהם אבינו לקח מכל שלל המלחמה רק את המעשר, ואותו הוא נתן לכהן, לשם בן נח, אבל ביתר השלל – הוא לא נגע כלל.

זה השער לה' צדיקים יבואו בו – הצדיקים הם השער

ננסה לבאר את הדברים. מעשר הוא אותיות שער – "וימצא בשנה ההיא מאה שערים" כנ"ל. מה יש לנו בעצם בחיים? בפשטות, בחומר יש לנו בית, ממון, כל אחד לפי מה שיש לו.

אבל בעומק – "זה השער לה' צדיקים יבואו בו", אין הכוונה שצדיקים יבואו בשער כפשוטו, הכוונה שהצדיקים הם עצם השער! בדומה לזה דרשו חז"ל על הפסוק: "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (בראשית כה, יב), שיעקב הוא עצם הסולם [ראה זוה"ק ח"א קמט, ב].

זה השער לה' צדיקים יבואו בו – הצדיקים הם גופא השער. זהו עומק מאמר חז"ל הידוע: "כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים" (תענית כד, ב), ומבואר בנפש החיים וכן בחסידות, ש"בשביל חנינא בני" פירושו – שחנינא בני הוא השביל, הוא הצדיק, שדרכו נמשך כל השפע לעולם.

מה ההבדל בין צדיק למי שאיננו צדיק? צדיק הוא מי שרואה את עצמו רק כשער, מי שלא רואה את עצמו כשער – אין הוא בכלל הצדיק.

"ומרדכי יושב בשער המלך" (אסתר ב, ט), סתם מלך שבמגילה הוא מלכו של עולם כידוע. יושב בשער המלך ענינו, שמרדכי ראה את עצמו רק כשער.

מהי מהותו של השער?

המהות של השער היא כאמור – מקום שדרכו מעבירים את האוצרות מבפנים החוצה. שער הוא המקום שדרכו השפע יוצא ממקום המלכות לכל העם כולו.

"זה השער לה' צדיקים יבואו בו", הם יבואו בו, זוהי המהות שהם מעמידים את עצמם, שם – בשער. "ומרדכי יושב בשער המלך", המהות שלו היא שער, הוא רואה את עצמו כמציאות של שער.

לפי זה מובן מדוע אברהם לקח רק את המעשר, ואת תשעת החלקים הוא הניח, כי המהות של אברהם היתה רק שער, כל השאר – אין זה נוגע אליו. את החלק העשירי, שהוא שער, אותו הוא לקח, כי אברהם הוא בבחינת השער שדרכו מושפע כל שפע העשירות לעולם, אבל שאר החלקים שאינם בבחינת שער – זה לא שייך אליו.

ויתן לו מעשר מכל – נתינה מתפיסה של "יש לי כל"

ישנה נקודה עמוקה בחז"ל שביארו מה נמשך מכח אותה נתינה, כמובא במדרש (ב"ר מג, ח): "באברהם כתיב וה' ברך את אברהם בכל (בראשית כד) – בזכות ויתן לו מעשר מכל. ביצחק כתיב ואוכל מכל (שם כז) – בזכות ויתן לו מעשר מכל. ביעקב כתיב כי חנני אלהים וכי יש לי כל (שם לג) – בזכות ויתן לו מעשר מכל".

הנקודה שכתובה כאן בחז"ל היא, שאברהם נתן מעשר מהתפיסה שנקראת כל – "ויתן לו מעשר מכל". לא רק כפשוטו מכל מה שהוא רכש וקיבל מהמלחמה, אלא בנוסף לכך – הנקודה בנפש שממנה יצא אברהם בנתינה זו שנתן את אותו מעשר, היא מאותה תפיסה שיש לו הכל.

ביארנו בראשית הדברים, שהמערכת שנקראת עשר היא כפולה: מחד היא מערכת של שער, ומאידך היא מערכת של עשיר. ולכאורה אלו הן

“עשרתם”

קנז

מערכות נפרדות, ישנו שער וישנה עשירות. אבל לפי המבואר כאן שאברהם אבינו נתן את המעשר מהתפיסה העמוקה בנפש של “יש לי כל”, הרי שלפי זה המעשר הוא מעשר כשער – להשפיע מבפנים החוצה.

נתבונן ונבין. אדם נותן מעשר, מדוע הוא עושה זאת? הסיבה החיצונית היא, מפני שחזו”ל אמרו שמותר לבחון את בורא העולם בזה, “ובחנוני נא בזאת... אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די”. נמצא שסיבת הנתנה בעצם היא מפני שהוא רוצה לפתוח לעצמו שער, להשפיע לעצמו.

נתינה כזו היא לא מכח שהאדם מושלם, אלא להיפך – מכח שהאדם חש חסר והוא רוצה להשלים את עצמו. הוא חפץ בהבטחה שהקב”ה מבטיח ברכה ושפע למי שנותן מעשר, לכן הוא נותן. נמצא שסיבת הנתנה של המעשר נובעת מהחסר אצלו בנפש, והרצון להשלים.

המעשר כאמור, הוא אותיות שער, אלא שיש שני צדדים לשער. נתינה זו הנובעת מחסר היא שער שאדם רוצה להשפיע לעצמו בלבד, והרי שהו נשאר אדם פרטי, אין לו חיבור לעצם העשירות, וברצונו להיכנס למקום העושר וליטול משם לעצמו.

אבל ישנו גם צד אחר, ישנה מערכת של נתינה שהיא שונה בתכלית.

אברהם אבינו נתן את המעשר מהצד השני, הוא לא פתח שער בכדי שיושפע לו, אלא בכדי להשפיע לאחרים! הוא נתן את המעשר מאותה תפיסה שנקראת “כל”, יש לי כל, והבריות צריכים לקבל, אז צריך לפתוח שער.

זוהי נתינה בכדי לפתוח את השער, לגלות את “הכל”, את העשירות מלשון עשר, שהוא בחינת צבור, בחינת כל.

אברהם מידתו חסד – “עולם חסד יבנה”. כאשר ישנו בית שהדלתות שלו נעולות על מנעול ובריה, וכל החלונות סגורים ומסורגים, כיצד ניתן להוציא דבר-מה מהבית הזה? צריך לעשות פתח, לפתוח שער.

אברהם אבינו פתח את השער בכח “ויתן לו מעשר מכל”, הוא נתן מעשר לא מחמת שחסר לו, אלא מאותה תפיסה שנקראת כל. יש לי כל, לא חסר לי דבר, חסר לי רק לתת, להעניק, בכדי שאוכל להעניק – צריך לפתוח פתח.

אברהם יצר מעשר שהוא שער, ומכוחו הוא העניק, ולכן את כל שאר הרכוש הוא לא לקח לעצמו, כי היתה לו מטרה אחרת לגמרי בנתינת המעשר – נתינה בכדי לפתוח שער על מנת להשפיע דרך אותו שער.

המבזבז – אל יבזבז יותר מחומש

לפי זה נבין מהי הבחינה שנקראת מעשר, ומהי הבחינה שנקראת חומש. נראה בע"ה את העומק הנפלא שגנוז בדברים.

מעשר מהו? זהו הצד של השער להיכנס פנימה, הנותן מעשר אין לו את העשר הנוסף שנקרא עשירות. זוהי נתינה בתפיסה של "בחנוני נא בזאת", הוא בוחן את בורא העולם לראות שהעשירות תבוא אליו, ברצונו להיכנס פנימה על מנת לקבל עשירות.

אבל החומש זהו הצד השני של השער, זוהי נתינה של פעמיים מעשר, כנ"ל. הנותן חומש מאחד את שתי התפיסות של המעשר – את התפיסה של השער עם התפיסה של העשיר. הוא נותן מעשר בכדי לפתוח פתח – להשפיע דרכו לזולתו. זהו העומק של נתינת החומש.

חומש אין ענינו לתת עשירים אחוז בלבד, כי הנותן עשירים הוא בעצם נותן זאת בתפיסה של עשר, אלא שהוא מאמין שאם עשר משפיע ברכה – עשירים ישפיע בכפליים. מהו א"כ העומק?

נתבונן. כשחז"ל אומרים "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", הרי שכתובה כאן תפיסה הפוכה, שלא אמרו בלשון מצוה ליתן חומש כשם שחובה לתת מעשר [מבלי להיכנס לכל גדריה והלכותיה של פרשה זו], אלא להיפך: המבזבז – אדם שרוצה לתת כמה שיותר, את כל אשר לו – אל יבזבז יותר מחומש! הרי שנאמר כאן איסור מתהפך, שהאדם יוצא מאותה תפיסה שהוא רוצה לתת את הכל, ובאים חז"ל ומגבילים שלא יתן יותר מחומש.

הנותן חומש יוצא מנקודה של "ויתן לו מעשר מכל", הוא נותן את המעשר לא מהתפיסה שחסר לו, להיפך, הוא מצידו רוצה להעניק את הכל, אלא שישנו גבול. ההשפעה באה בבחינה של הדרגה, באיטיות. אבל המקור של ההשפעה הגיע מאותה תפיסה של ויתן לו מעשר – מכל.

חומש ומעשר – לשמה ושלא לשמה

שתי הבחנות אלו הן בעצם שלא לשמה ולשמה. בכל נקודה של לא לשמה צריך להיות נקודה אחת של לשמה. נבאר.

לדוגמא. אדם שמפריש מעשר מחמת שהוא רוצה להתעשר, באופן שזוהי הסיבה שמחמתה הוא נותן. אבל האם הוא שמח בזה שפלוני חברו מקבל? כאן נבחנת נקודת הלשמה בתוך השלא לשמה, האם אתה באמת רוצה שהשני יקבל, או שאתה רוצה לתת רק בכדי להתעשר?

גם באופן שהנתינה של האדם נובעת מהחסר, בשביל להשלים את עצמו, עם כל זה צריך שיהיה גם רצון שהשני יקבל. יתכן שרובו של מעשה הוא שלא לשמה, ואולי אף יותר מרובו, אבל צריך שיהיה בזה ניצוץ של רצון שגם השני יקבל. מתוך כך האדם מתחיל להידבק לאט לאט בתפיסה הפנימית.

מבואר אם כן, שישנן שתי תפיסות במעשר. ישנה תפיסה שאני נותן מבחון פנימה, סיבת המניע של הנתינה הוא החסר, והרצון להשלים את אותו חסר, נתינה מתוך אמונה שהקב"ה הוא מקור הברכה, ומי שנותן מעשר – מתעשר, כמו שאמרו בגמרא (שבת קיט,א): “עשירים שבא”י במה הן זוכין.. בשביל שמעשרין, שנאמר עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר”. זוהי סגולה לעשירות.

זוהי סיבה אחת מדוע אדם נותן צדקה ומעשר, הוא נותן את המעשר מבחון פנימה, בכדי למשוך מבפנים החוצה – אליו. אבל מאידך, ישנו את המהלך שהאדם נותן מעשר מחמת שהוא נמצא בפנים, והוא פותח פתח בכדי להשפיע לאחרים.

אלו הם שני סוגי המעשרות שיש. מחד ישנה מערכת שנקראת מעשר – לפתוח שער להשפיע לעצמי, ומאידך ישנה מערכת שנקראת “עשר תעשר”, בחינה של “עשר אעשרנו לך” – בחינת חומש, לפתוח שער להשפיע לאחרים.

מי שטרח בע"ש יאכל בשבת – פתיחת פתח לברכת השבת

מעתה נחזור למאמר חז"ל שבו פתחנו. “שלושה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם השיכה: עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר”, מבואר

בזה, שהנקודה של "עשרתם" זוהי הכנה עמוקה לכבוד שבת קודש. אלא שצריך להבין מדוע, מהי אותה הכנה שנצרכת לשבת קודש, שכוללת בתוכה ההגדרה שנקראת "עשרתם"?

הזכרנו בפרקים הראשונים ששבת קודש נקראת מקור הברכה – "לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה". הרי שהמקור של הברכה הוא שבת קודש.

בפרק הראשון הזכרנו שישנה סתירה לכאורה, שמחד אנו אומרים ששבת מקבלת מששת ימי המעשה בבחינת "מי שטרח בערב שבת – יאכל בשבת", ומאידך – שבת היא מקור הברכה, שממנה מתברכים כל ימות השבוע, והרי שהדברים סותרים.

אבל העומק שבדברים הוא, שהטרחה שאנו טורחים בששת ימי המעשה הוא לעשות שער! שבת קודש נמצאת בבית גנזיו של הקב"ה, כמו שאמרו בגמרא (שבת י, א): "מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה", היא גנוזה, חתומה באוצר המלך. אנו צריכים לפתוח פתח בכדי להיכנס לאותה מערכת שנקראת שבת, שהיא מקור הברכה.

מצד תפיסת ששת ימי המעשה זהו שער בבחינת כניסה, "בחנוני נא בזאת" וגו', אולם מצד תפיסת שבת קודש – עבודת ששת ימי המעשה היא לפתוח פתח לעשירות הבאה ממערכת שנקראת כל.

והבן, ששני הבחינות שהזכרנו בבחינת מעשר הם מקבילות לששת ימי המעשה ושב"ק. אולם על האדם לחיות בבחינת "היום יום ראשון בשבת", וכן שני ושלישי וכו', ואזי גם בששת ימי המעשה אין עבודתו שער להשפיע ממקום החסר, אלא שער לגלות את מקור ה"כל", את מקור העשירות.

השתדלות – פתיחת שער לברכת ה'

ששת ימי המעשה ניתנו לאדם בכדי שישתדל לפרנסתו. ומבאר הרמח"ל במסילת ישרים (פרק כב): "לא שההשתדלות הוא המועיל, אלא שהשתדלות מוכרח", כי ההשתדלות אינה אלא קנס, "וכבר היה אדם יכול להיות יושב ובטל והגזירה היתה מתקיימת, אם לא שקדם הקנס לכל בני אדם: בזעת אפך תאכל לחם. אשר על כן חייב אדם להשתדל איזה השתדלות לצורך

“עשרתם”

קסא

פרנסתו.. וכיון שהשתדל הרי יצא ידי חובתו, וכבר יש מקום לברכת שמים שתשרה עליו ואינו צריך לבלות ימיו בחריצות והשתדלות”. מאחר שהאדם פעל את פעולתו, מעתה – “ברכת ה' היא תעשיר” (משלי י, כב). יגעת במקום אחד – ומצאת במקום אחר.

מהו העומק שבדברים?

אילו הגדרנו שאני פועל, אני עושה, א”כ זו עבודה שלי, ומה שפעלתי – השגתי. אבל אם ההגדרה היא שכל העבודה שלי זה רק לפתוח שער, א”כ כאשר פתחתי את השער, האם אני מקבל ממה שפעלתי? ברור שלא! יש כאן את אוצר המלך, בית גנזיו, הוא מלא בכל, אלא שאין פתח. בששת ימי המעשה עלינו לפתוח פתח לאותה מערכת שהיא בעצם נקראת “מכל”, היא שלמה, לא חסר בה כלום.

“מי שלא טרח בערב שבת – מה יאכל בשבת” – אין לו פתח, לא שחסר בשבת, ח”ו לומר שהאדם בטרחתו מביא לשבת את ברכתו, השבת היא מקור הברכה! מה א”כ עלינו להביא לשבת? אין לנו אלא לפתוח פתח שהאור של השבת יוכל להאיר אצלנו.

א”כ, האדם צריך להכין את עצמו בששת ימי המעשה כראוי, שכאשר שב”ק תגיע יפתח השער אליו. כי אם אדם לא הכין עצמו כראוי בששת ימי המעשה אזי אף שבשב”ק נפתחים השערים, אולם הם נפתחים אך ורק למי שראוי לכך, למי שהכין את עצמו כראוי בששת ימי המעשה.

ההשתדלות היא קנס שנגזר על האדם בחטא עץ הדעת – “בזעת אפריך תאכל לחם”, כדברי הרמח”ל.

מהו הקנס? מתחילה היה האדם בגן עדן, ולאחר החטא הוציאו הקב”ה משם ושערי גן עדן נחסמו, כלשון הפסוק: “ויגרש את האדם, וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת, לשמור את דרך עץ החיים” (בראשית ג, כד). כאשר היה האדם בגן עדן, הוא היה כאדם שנמצא בתוך הבית שכאשר הוא רוצה לאכול אין צורך להעביר לו את המאכלים מפתח הבית, כי הוא נמצא בתוכו, רק מי שנמצא מחוץ לבית צריך להוציא לו את המאכלים דרך השער ולהאכילו.

אדם הראשון בגן עדן לא היה צריך שער בכדי לקבל את אותו שפע, זה היה נמצא אצלו. אבל כאשר הוא חטא וגורש מגן עדן, נמצא הוא בחוץ ומקור ההשפעה בפנים, והקב"ה סגר את שערי גן עדן בלהט החרב המתהפכת. הדלתות סגורות.

מה צריך האדם לעשות בששת ימי המעשה בכדי לפתוח את אותם דלתות? "בזעת אפיך תאכל לחם" – מכח היגיעה, הביטול של החומר, ע"י זה תפתח הדלת.

בששת ימי המעשה השער סגור, רק ביום השבת יפתח, כמו שכתוב בנביא (יחזקאל מו,א): "שער החצר הפנימית הפונה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה, וביום השבת יפתח וביום החדש יפתח".

מהי א"כ המערכת שעלינו לעשות בכל ששת ימי המעשה? בששת ימי המעשה עלינו רק לעמול על מנת לפתוח שערים. אבל שבת קודש היא עצמה מקור הברכה – "ביום השבת יפתח"! בכל ששת ימי המעשה אנו עמלים לפתוח את השערים, ובשבת קודש נפתחים השערים ואזי נגלה ששב"ק היא מקור הברכה.

אין הטבל מתחייב במעשר – עד שיראה פני הבית

בזה נבין גם מה שאמרו חז"ל (ברכות לה,ב): "אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית". אחד התנאים להתחייב במעשר הוא ראיית פני הבית. כאשר הפירות נמצאים עדיין בשדה לא חל עליהן חובת מעשר עד שיכניסם בפתח ביתו באופן שיראו פני הבית. וזהו שאמרו שם: "דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר", שמכיון שלא ראו הפירות פני הבית לא נתחייבו במעשר.

וע"פ הנ"ל יובן, שהמעשר עצמו הוא שער, ומשום כך צריך שהפירות יעברו דרך שער בכדי להחיל עליהם את חובת המעשר.

והנה, כמו שראיית פני הבית קובע למעשרות, כך גם השבת קובעת למעשרות, כמבואר בגמרא (ביצה דף לד,ב) וברש"י שם: "שבת קובעת למעשר בלא ראיית פני הבית". מדוע?

“עשרתם”

קסג

הם הם הדברים שאמרנו. הקביעות למעשרות היא בעצם מערכת של שער, מעשר הוא שער. המערכת של המעשר היא בעצם ליצור שער, ובלא שעברו את השער לא נתחייבו הפירות במעשר. במקביל לכך, שבת קודש היא לאחר ששת ימי המעשה, וששת ימי המעשה הם ימי עמל לפתוח את השער, כאשר הגענו לשבת קודש מבחינת הזמן – נפתח השער, ובוה גופא עברנו את השער.

מערכת זו של המעשרות מה עניינה?

במצות ביכורים שנינו (ביכורים פ”ג מ”א): “כיצד מפרישין הבכורים, יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה, אשכול שבכר, רימון שבכר, קושרו בגמי, ואומר הרי אלו בכורים”. לאחר מכן הוא מעלה אותם לירושלים, לבית המקדש. מדוע? מבארים המפרשים שבזה אנו מראים שהפירות שייכים לבורא עולם, כידוע.

זוהי בעצם המערכת של המעשרות. כל מה שיש לי – הכל של בורא עולם, אני מעמיד את עצמי כשער בלבד. “זה השער לה’ צדיקים יבואו בו”, הצדיקים הם בעצם רק בבחינה של שער, כמו שבואר.

ערב שבת קודש – סוף השערים

לכן, ערב שבת קודש זהו בעצם הגמר – הסוף של השערים. יש לנו ששה ימים שבהם אנו עמלים, והשבת היא מקור הברכה. משל לצינור מים, שככל שהיקף הצינור יהיה גדול יותר, כך זרימת המים תהיה חזקה יותר, ואם יקטן היקפו – כך תהיה הזרימה חלשה יותר.

בששת ימי המעשה אנחנו בונים מציאות של שער. וכמו שהסוחרים עושים חשבון בסוף היום, כך בסוף השבוע אנו עושים חשבון נפש [וכמו שהזכרנו בפרקים הקודמים שערב שבת הוא אחד מזמני התשובה].

“עשרתם, ערבתם” – מה הכוונה עשרתם? בודאי שהמובן הפשוט הוא האם עישרו את הפירות בפועל, כי בשבת אי אפשר לעשר משום מתקן מנא, כנ”ל. אבל בעומק – עשרתם בערב שבת, הוא סיכום של כל השבוע. האם פתחתם שער לאורך כל השבוע? כי אם לא – בשבת כבר אי אפשר לפתוח.

בשבת קודש האדם צריך לעבור לעולם אחר, כמו שמבואר בדברי רבינו האר"י ז"ל. האדם נמצא בעולם אחד כל ששת ימי המעשה, ואילו בשבת קודש – כל העולמות כולם מתעלים שלש מדרגות. בשבת צריך להיכנס לעולם פנימי יותר. מי שלא פתח את אותו שער, הוא מגיע ומוצא את הדלתות נעולות. אם הדלתות נעולות – הוא לא יוכל להיכנס.

בערב שבת קודש אנחנו פותחים את הדלתות בכדי להיכנס. אבל זהו מצב מסוכן, כי כאשר פותחים את הדלת, כל מרעין בישין יכולים להיכנס! לכן, מאידך ישנו מהלך שנקרא: "ערבתם", עירובי תחומין, ועירובי חצרות, צריך בעצם ליצור תחום, גבול [ויבואר עוד בפרק הבא בע"ה].

"**עשרתם**, ערבתם, הדליקו את הנר", אלו הם שלושה דברים שלכאורה אינם קשורים זה לזה כלל. ישנה מערכת של עשרתם, מערכת של ערבתם ומערכת של הדלקת הנר. אבל לפי מה שביארנו עתה, עשרתם זהו פתיחת השער, אבל אחר שפתחנו את השער, יש לודא שהשער אחרינו סגור, שלא יכנס מי שאינו רצוי.

אם כן, המערכת של עשרתם היא בעצם מערכת של פתיחת השערים. יש באדם שבעה שערים כידוע, שני עינים, שני אזנים, האף [שבו שני פתחים], והפה. העבודה שלנו היא לפתוח את אותם שערים, ולאחר מכן לשמור עליהם שלא יכנסו בהם זרים. איברים אלו אינם ברשותו של אדם, אלא א"כ זכה כאברהם אבינו, שאז נעשים ברשותו (ראה נדרים לב, ב). אבל ישנה מערכת שהיא פתיחת השבעה שערים שיש באדם [אף שלכאורה יש רק ששה ולא שבעה, במקביל לששת ימי המעשה, זהו ענין עמוק ואכמ"ל].

שבעה שערים יש באדם שאותם הוא צריך לפתוח. אלו הם המערכות של ימי המעשה בהכנה לשבת קודש. אנחנו מתכווננים לשבת קודש בהכנה לפתיחה של שערים, אנחנו פותחים שער ועוד שער, ואז אנחנו מוכנים לשבת קודש, לקבל את אותו שפע.

בעומק, ששת ימי המעשה הם הכנה לפתיחת השערים, אולם עצם הפתיחה הוא רק בכניסת שב"ק.

אספקלריא המאירה – עומק העברת השפע ע”י הצדיק

נתבונן עמוק יותר. הזכרנו לעיל ששער הוא בעצם אותיות עשיר. במשל גשמי, יש את אוצרות המלך, והאדם שרוצה להיכנס לאותם אוצרות – צריך לעבור את אותו שער. אבל בתפיסה הרוחנית הדברים הרבה יותר עמוקים.

הזכרנו שהצדיקים הם עצם השער, “זה השער לה’ צדיקים יבואו בו”. מה כוונת הדברים?

נבאר במשל. אדם הנמצא בבית סגור והוא רוצה ליהנות מאור שמש, מה עליו לעשות? ישנן שתי אפשרויות, אפשרות אחת – לפתוח את החלונות והתריסים, ואז קרני השמש נכנסים פנימה. כאשר רוצים להשפיע, צריך ליצור פתח ודרכו להשפיע. זהו סוג אחד של השפעה. אפשרות שניה – אם החלון שקוף, אפשר שהוא ישאר סגור וקרני השמש חודרים מבעד לחלון! זהו סוג שני של השפעה.

מהו עומק המשל?

מובא בחז”ל שהצדיקים מסתכלים באספקלריא המאירה (ראה סוכה מה, ב). אספקלריא המאירה היא כעין זכוכית שקופה שהשפע עובר דרכו. כאשר ישנו קיר בטון החוסם את הפתח, האפשרות הראשונה היא לחלול, לעשות את מקומו חלל – לשבור אותו ולפנותו מן הפתח. זוהי מערכת אחת. אבל המערכת היותר עמוקה היא, שאנו לוקחים את הבטון ומלטשים אותו עד שהוא הופך להיות כזכוכית שקופה, הוא הופך לחומר אחר כביכול, ואז הוא אמנם נשאר במקומו, אבל השפע עובר דרכו.

כאשר יעקב אבינו אמר עשר אעשרנו לך, היה זה לאחר המראה של “סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”. הזכרנו לעיל את דברי חז”ל שיעקב אבינו הוא עצמו הסולם, סולם ענינו: המשכה מלמעלה למטה, וכן עליה מלמטה למעלה. יעקב הוא גופא הסולם מחמת שהוא כזכוכית שקופה, אספקלריא מאירה.

עבודת האדם לפתוח פתח – להיות זך

העומק הוא מאד ברור. ביררנו שששת ימי המעשה זוהי עבודה בעצם של פתיחת שערים, אנו פותחים עוד ועוד שערים. עברה מערכת אחת של שבוע,

פתחנו שערים, ועתה השפע בא מן השבת. כאשר השפע מגיע לאחר מכן בששת ימי המעשה הבאים עלינו לטובה מכח השבת, האם השפע יוצא דרך חלל החוצה, או שהוא עובר בתוכנו?

אם הגדרת הדבר שאין אפשרות שהשפע יצא החוצה, אזי היינו צריכים לתצוב בקיר בכדי שהשפע יוכל לעבור, שהרי א"א להוציאו דרך הקיר. אלא שהצדיקים הם בעצמם הפתח, הם השער, כלומר שהם מציאות שקופה שדרכם עובר השפע. זוהי אינה הגדרה של פתח שהוצאנו ממנו את קיר הבטון, זוהי הגדרה של מציאות שקופה שדרכם האור יכול לחדור.

זוהי כוונת הדברים שצדיקים הם בבחינת שער, בבחינת פתח. אמנם הם לא פתח בהגדרה שהוצאנו מכאן את השער, כי הרי כל פתח עניינו מה שאין כאן [צורת הפתח זה מה שיש, אבל פתח זהו מה שאין]. הצדיקים הם בעצם נמצאים כאן, אלא שהם כעין חלונות שקופים.

עבודת האדם לפתוח פתח. לפתוח פתח עניינו להיות זך, כזכוכית שקופה שהאור יכול לעבור דרכו!

זהו מהלך שהפתח אינו תוצאה של סילוק האני, אלא הוא המציאות שלי עצמי, אני גופא הוא הפתח!

הפתח הזה כמו שנראה להלן, הוא בעצם השמירה האמיתית שלא יכנסו מבחוץ פנימה. מה ההבדל בין שני הפתחים הללו?

אם הפתח הוא כפשוטו, א"כ בשעה שהפתח פתוח – כל מרעין בישין יכולים להיכנס דרכו. אבל אם הפתח הוא רק כחלון שקוף, אין שום אפשרות שיכנסו דרכו מזיקין ושאר מרעין בישין. זהו מצב שהאור יכול לעבור דרכי, אבל מבחוץ פנימה לא יכול להיכנס כלום.

היש בה עץ – צדיק שמגין על דורו כעץ

על הפסוק "היש בה עץ אם אין" (במדבר יג, כ) שאמר משה למרגלים, דרשו בגמרא (בבא בתרא טו, א) שאמר להם אם ישנו לאיוב הצדיק "ששנותיו ארוכות כעץ ומגין על דורו כעץ". מה הכוונה שצדיק מגין כעץ?

אם ניצור מחסום גמור בשער העיר, הרי שכמו שא"א להיכנס מבחוץ פנימה – כך גם מבפנים החוצה לא נוכל. צריך ליצור סוג מסויים של מחסום שהוא מחסום לצד אחד בלבד. דוגמא לזה אנו מוצאים היום, שישנם חלונות אטומים מצד אחד, ושקופים מהצד השני.

זהו בעצם הצדיק. הצדיק הוא זה שמבפנים החוצה הוא מאיר, האור עובר דרכו כי הוא שקוף, אבל כלפי מי שעומד בפנים הוא מגין כעץ, שא"א להיכנס מבחוץ – פנימה.

א"כ, המערכת של פתיחת שערים, היא בעצם מערכת של הזדככות. מהות ההזדככות היא להיות כביכול שקוף.

זוהי גם הבחינה של שבת קודש שהיא נקראת "שבת מלכתא", כלשון הגמרא (ב"ק לב,ב): "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא", ועומק הדברים הוא לא רק לצאת לקראתה בפועל כמו שנהגו לצאת החוצה לשדה וכדומה, אלא שאנחנו יוצאים מעצם האני, והופכים את עצמנו כדבר שקוף.

תלמיד חכם נקרא שבת כמבואר בזה"ק (ח"ג כט,א. ועוד). מדוע?

לדרכנו יתבאר, שהת"ח נקרא שבת ביחס לזה שהוא שקוף, ולכן הוא מאיר בקרבנו את אור השבת קודש. "זה השער לה' צדיקים יבואו בו", הצדיקים הם גופא השער, אבל לא שער כדלת הנפתחת, אלא שער כדבר שקוף. ממילא האור שהוא שבת – מאיר בו, ואם האור של שבת מאיר בו – אז הוא עצמו נקרא שבת קודש.

ההכנה לשבת קודש – לפתוח שער להאיר את אורה לרבים

שבת קודש היא בעצם אור גנוז, היא אור פנימי. מי שזוכה – זוכה להיכנס להיכלי המלך, אבל העבודה של מי שזוכה היא, שהוא לא יתפוס מקום בהיכל המלך.

משל למה הדבר דומה. צדיק מגיע לעיר, אנשי המקום יוצאים לקבל את פניו, כולם רוצים לראותו, אלא שרק העומדים סביבו יכולים לראותו, ואילו השורה השניה שאחריהם כבר לא יכולים לראות. אבל אילו העומדים סמוך לצדיק היו כזוכית שקופה, אזי גם אותם שאחריהם היו רואים, כי מציאותו של העומד

בסמוך לצדיק לא היתה מפריע לאחרים לראות. יתרה מזאת, אם הסמוך לצדיק היה בבחינת כבואה של הצדיק, אזי לא רק שהוא לא היה מפריע לאחרים לראות, אלא הוא גם היה מראה את אותו הצדיק בבחינת מראָה.

נבין א"כ, שההכנה שאנחנו צריכים להכין לשבת קודש, היא בעצם להפוך את עצמנו לשער, זוהי העבודה בבחינה של עשרתם. אבל השער לא יהיה לצורך עצמנו, להשפיע לעצמנו, כי המעשר לצורך עצמו, הוא פותח שער לצורך עצמו, ובוה הוא כמי שתולה שלט על פתחו "מעבר פרטי – הכניסה אסורה". זהו בעצם שער שמעבה את עצמו, ואין הוא מקור לאף אחד אחר זולתו. השער האמיתי שאנו פותחים זהו דרך לרבים!

אדם מכין את עצמו בששת ימי המעשה להגיע לשבת קודש, כי היא מקור הברכה. ברכה למי? העבודה שלנו היא להעמיד את עצמנו ככלי שקוף, שאז הברכה היא לא רק לי, אלא זהו מקור של ברכה לכל כלל ישראל.

מי מעניק את אותו אור של שבת קודש? השבת נמצאת בבית גנוז של הקב"ה, אם האדם הופך את עצמו לכלי שקוף, אז הוא מאיר מבית הגנוזים החוצה, אבל אם הוא הופך את עצמו לכלי עב, הוא דואג רק לעצמו [ובעומק גם לעצמו הוא לא יכול לדאוג, כי הוא חוסם את עצמו].

היגיעה בששת ימי המעשה – זיכוך נקודת החומר

ככל שהאדם יזכך את עצמו בששת ימי המעשה, בין אם הוא מזכך את עצמו ע"י עמל התורה בלימוד ל"ט מלאכות שבת [כמובא מהבעש"ט הקדוש], ובין אם הוא מזכך את עצמו בעמל החומר, שהם ל"ט מלאכות גופניות – בין כך ובין כך העמל צריך להביא את עצמו לידי זיכוך.

"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון" (אבות פ"ב מ"א). התורה בודאי משכחת עון, כלומר שמזככת את האדם, אבל יגיעת דרך ארץ מה תכליתה? "בזעת אפיך תאכל לחם", העונש של הל"ט מלאכות שאנחנו צריכים לעשות בששת ימי המעשה בעבודת הקרקע וכדומה, היא בעצם זיכוך לאותה נקודה של חומר [בבחינת ממכה עצמה מתקן רטיה].

"ששת ימים תעשה מעשיך – וביום השביעי תשב" (שמות כג, יב), מהי עבודתנו בששת ימי המעשה, ומדוע אנו שובתים בשביעי?

“עשרתם”

קסט

משל למה הדבר דומה – כלי כסף שהשחיר, ואנו מלטשים ומבריקים אותו, אם נלטש אותו יתר על המידה, הרי שבזה נלטש את הכסף עצמו ונפסיד אותו. ששת ימים אנחנו מלטשים את הכלי בכדי שהוא יהיה כלי שקוף. לכן, ששת ימים תעשה מלאכה – עד שתגיע למצב שאתה ככלי שקוף, אבל כאשר הגעת למידה זו – אם תמשיך ללטש הרי שבזה אתה מחסר את עצם הכלי.

העבודה של ששת ימי המעשה זה לא רק היתר לעשות מלאכה [אף שזה בודאי נכון], אלא הגדרת הדבר בעומק הוא, שששת ימים תעשה מלאכה בכדי להפוך את עצמך למציאות שקופה, באופן ששבת קודש תוכל להאיר בקרבך.

בפרק הבא בעז"ה נבאר את העבודה של ערבתם, כי לאחר שישנו מהלך של עשרתם – לפתוח פתח בצורה הנכונה, להשפיע למי שצריך, אוי יש לראות שההשפעה לא תגיע למי שאינו צריך.

יתן השי"ת ונזכה לזה, להיות כלי נך, להמשיך את אורה של שבת קודש.

”ערבתם” – עירובי תחומין

”אל יצא איש ממקומו ביום השביעי”

בפרק הקודם הזכרנו את דברי המשנה בשבת: ”שלושה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה, עשרתם, ערבבתם, הדליקו את הנר”. ביארנו את המושג של מעשר, עתה ננסה לבאר את המושג שנקרא עירובין. בכללות, עירובין מתחלקים לשלושה: עירובי תחומין, עירובי חצירות ושיתופי מבואות. בדברינו נעסוק בע”ה בעירובי תחומין.

בפרשת המן נאמר: ”שבו איש תחתיו, אל יצא איש ממקומו ביום השביעי” (שמות טז, כט). מכאן למדו חז”ל (עירובין נא, א) שאסור לאדם ללכת חוץ ממקום הישוב בשבת קודש. מקום הישוב הוא מקומו של האדם, אל יצא איש ממקומו – על האדם לשבת במקומו ביום השבת.

מה הגדר בזה, עד היכן מותר לו ללכת? אמרו חז”ל שעד אלפים אמה מגבול העיר מותר לו לאדם לצאת.

עירובי תחומין – תוחם ומגדיר את מקומו של האדם

תחום שבת הוא אלפים אמה לכל רוח. כלומר, אדם הנמצא בעיר והוא רוצה לצאת מן העיר, עד אלפים אמה מן הישוב הרי הוא בתחומה של עיר, ומותר לו ללכת שם בשבת, אבל יתר על כן אסור, שכבר יצא מתחום העיר.

אם בכל זאת צריך האדם לצאת חוץ לתחום, עליו להניח עירוב תחומין מערב שבת – בקצה התחום, ובזה מותר לו ללכת אלפים אמה נוספים ממקום העירוב.

המושג עירובי תחומין מגדיר את מקומו של האדם, מהיכן מותר לו ללכת, ועד היכן. תחומין מלשון תחום, העירוב מתחם את מקומי, ובזה הוא מגדיר עד היכן מותר לי ללכת.

תחום זהו נקודת הסוף. תחום אותיות חותם בהיפוך כידוע. החותם הוא הסוף, והתחום גם הוא הסוף של הדבר.

אם כן, המושג תחומין הוא תחום, ועירוב תחומין בא להגדיר את מקומי – מהיכן ועד היכן מותר לי ללכת בשבת קודש.

אלפים אמה – עגולות או מרובעות

ישנה מחלוקת יסודית במשנה בעירובין (מט, ב), כיצד מודדים אלפים אמה: "אלפים אמה לכל רוח עגולות דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס, וחכמים אומרים מרובעות כטבלא מרובעת, כדי שיהיה נשכר לזויות". שיטת ר' חנינא, שמהנקודה שבה הוא נמצא מודדים אלפים אמה סביב בעיגול. ואילו שיטת חכמים היא שמודדים בצורת מרובע, אלפים אמה לארבע רוחותיו ומרבעים, "כדי שיהיה נשכר לזויות", כלומר שמרויח את אלכסונו של הריבוע שהם יתרים על אלפים אמה ממקום שביתתו, ומותר לו ללכת גם לזויות הרבוע על אף שהם בעצם חוץ לאלפים אמה.

אם מודדים בעיגול הרי שהאדם נמצא במרכז, והתחום סובב אותו בעיגול, באופן שכל נקודה שבקצה התחום אינה עולה על אלפים אמה ממקום שביתתו. אבל אם מודדים אלפים אמה מרובעות, הרי שהתחום סובב אותו בריבוע באופן שזויות הריבוע – אף שהן חוץ לאלפים אמה, מ"מ מותר לו לילך בהם.

א"כ, כאשר חכמים מחדשים שאלפים אמה הן "מרובעות כטבלא מרובעת", נמצא שעל אף שמותר ללכת רק אלפים אמה לכל רוח, ישנה בעצם אפשרות לילך אף יותר מאלפים אמה, והן מקום הזויות שהם חוץ לאלפים אמה שממקום שביתתו. ויש להתבונן מהו העומק שבזה?

המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים – היפך התחום

ישנה נקודה נוספת נפלאה מאד. מחד ישנו דין שנקרא עירובי תחומין, שבוה אני מגדיר את מקומי – עד היכן מותר לי ללכת, זהו תחום בבחינת סוף כנ"ל, וזוהי בעצם המהות של השבת – השבת היא הסוף של השבוע.

מבחינת הזמן, המערכת של ימות השבוע היא ששה ימים ושבת קודש, שבת קודש היא הסוף של השבוע. אבל מאידך אומרים חז"ל (שבת ק"ה, א): "כל המענג את השבת – נותנין לו נחלה בלי מצרים".

מחד ישנו דין שנקרא עירובי תחומין שתכליתו לתחום את הדבר, להגדיר את גבולו. ומאידך – כל המענג את השבת זוכה לנחלה בלי מצרים – בלי מצר ובלי תחום. זהו דבר והיפוכו. מחד השבת תוחמת אותנו שלא לצאת חוץ לתחום, אבל מאידך – המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים. היכן זה נעוץ? נשתדל בע"ה להעמיק בזה.

שבת דהשתא יש לה סוף, ודלעתיד – אין לה סוף

שבת קודש היא סוף השבוע במערכת הזמן. מצד כך השבת תוחמת את השבוע, היא נקודת הגבול שלו, היא מסיימת אותו. מאידך, השבת שיש לנו עכשיו נקראת מעין עולם הבא כידוע.

מעתה, הסוף של העולם מהו? הסוף של ימי השבוע הוא שבת, והסוף של שבת זהו העולם הבא, שהוא בבחינת "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים" (תמיד לג, ב).

אם כן, הסוף של העולם הוא השבת של לעתיד לבוא. אבל אז – זהו בבחינת נצח נצחים, אין לזה סוף. השבת שיש לנו עכשיו היא שבת שיש לה סוף, היכן? בהבדלה שמבדילין בצאת השבת – נגמרה השבת, גם בלא הבדלה יוצאת היא מאליה בצאת הכוכבים של ליל יום א'. השבת הזו יש לה סוף, ולכן היא גם חותמת את השבוע, היא הסוף של השבוע.

אילו לא היה לה סוף לאותה שבת, היא לא היתה יכולה להיות הסוף של השבוע, כי היא עצמה בלי סוף. זוהי שבת שנקראת שבת בבחינת תחומין, יש תחום לשבת, יש לה גבול.

אבל מאידך, השבת של הלעתיד לבוא זהו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, בבחינת נצח נצחים. יום שכולו שבת בבחינת נצח נצחים – אין לו סוף. זוהי בחינה אחרת של השבת, בחינת כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים. הנחלה בלי מצרים היא נחלה בלי סוף, בלי תחום, זוהי השבת של הלעתיד לבוא.

אם כן, השבת שיש לנו עכשיו בידינו, היא שבת שיש לה סוף, ולכן יש לה תחום. מאידך, השבת של הלעתיך לבוא היא שבת שאין לה סוף ואין לה תחום, ובה נאמר "כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים".

יציאה חוץ לתחום – חיבור לנחלה בלי מצרים

ויש להבין לכאורה, כיצד המענג את השבת השתא יכול להתחבר לשבת שהיא נחלה בלי מצרים, והרי לכאורה עכשיו יש לנו תחום שבת, והתחום הוא היפך הנחלה בלי מצרים?

להבנת הדברים נחזור ונתבונן במה שנחלקו רבותינו במשנה בעירובין הנ"ל, כיצד מודדים את התחום, אלפים אמה עגולות או מרובעות. אם מודדים בצורה מרובעת, הרי שמרויחים את הזווית שהם חוץ לאלפים אמה כמבואר. בזווית הללו שהם למעלה מאלפים – מתגלה יסוד שהאדם יכול לפרוץ ולצאת חוץ לאלפים אמה.

התחום הוא אלפים אמה, במקביל לזה התורה הקדושה קדמה לעולם אלפים שנה. נמצא שההתחלה של שורש הנבראים כביכול – הוא אלפים שנה לפני העולם. אם אנו רוצים לפרוץ הכל, להגיע לאין-סוף כביכול, אנחנו יוצאים מהגבול, מהאלפים אמה, ואז אנו חוזרים למה שקדם לנבראים.

הזכרנו בפרקים הקודמים שישנה שבת שבאה לאחר הפעולה, וישנה שבת שבאה כביכול לפני שהקב"ה ברא את העולם. השבת הזו שקדמה לבריאה, זוהי שבת שאין לה גבול, אין לה סוף.

כיצד א"כ אנחנו מתחברים אליה?

לדברי ר' חנינא בן אנטיגנוס אלפים אמה עגולות ולא מרובעות. לדבריו מותר ללכת רק אלפים אמה לכל רוח, ולא יותר. זוהי נקודת הגבול של השבת, נקודת התחום של שבת קודש. לעומת זאת, לדברי חכמים האדם יכול לצאת מנקודת התחום של שבת קודש, כי הזווית הם חוץ לאלפים אמה, מצד כך נעוץ כאן גילוי עמוק יותר, שענינו – לגלות את הנחלה בלי מצרים.

"חכמים אומרים מרובעות כטבלא מרובעת – כדי שיהיה נשכר לזווית", מה הענין בזה שירויח את הזווית? בודאי אין הכוונה בזה רק לריוח פשוט

שיוכל ללכת מעט יותר, לאותו שיעור שהוא חוץ לעיגול ותוך המרובע. מה הוא הריוח הגדול שאותו טרחו חז"ל לציין שריוח בזויות המרובע?

הריוח בעומק הוא, שבזה האדם יכול לצאת מן התחום – לנחלה בלי מצרים. מחד יש לנו הגדרה ששבת קודש היא בבחינת נחלה עם מצרים, שבת יש לה תחום. אבל מאידך ישנה בחינה בשבת קודש שאנחנו צריכים לגלות בה את הנחלה בלי מצרים.

הגילוי של "נחלה בלי מצרים" מגיע כביכול מאותו מקום שהאדם מותר לו לצאת מהתחום של אלפים אמה לזויות, שם הוא מתחבר אל מעבר לגבול.

"אם תשיב משבת רגליך"

עתה ננסה להבין את הגבול, את התחום, ולהבין גם מדוע שייך יציאה מחוץ לאלפים אמה.

בפסוק נאמר: "אם תשיב משבת רגליך עשות חפצייך ביום קדשי וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד" (ישעיה נח, יג). מה כוונת הדבר אם תשיב משבת רגליך? מהי השבת רגלים שישנה בשבת קודש?

לפי פשוטן של דברים, בשעה שהאדם הולך – הוא צועד ברגליו. גם בשעה שהוא עומד ולא הולך – הוא עומד על רגליו. אולם בשעה שהאדם יושב – הוא לא עומד על רגליו.

"אם תשיב משבת רגליך" – שבת מלשון לשבת, כאשר האדם שובת במקומו הוא לא הולך ברגליו. זוהי המשמעות הפשוטה של הפסוק. הגדרת הדבר שהוא משבית את הרגלים [עוד למדנו מהמשך הפסוק שלא יהיה הילוך של שבת כהילוך של חול, מדכתיב מעשות דרכיך, כמבואר בשבת קיג, א].

אבל בעומק יותר, משמעות הפסוק בישיעה הוא ע"פ מה שנאמר במשלי (ה, ה): "רגליה יורדות מות, שאול צעדיה יתמוכו", במקום הרגלים – שם נגלה המות. מדוע?

ננסה לבאר את הדבר בפשיטות. הרגלים הם אלו שבהם נמצא המות, הם אלו שבעומק מביאים למוות. נבאר. תפקיד הרגלים הוא – ללכת, לצעוד. כל מה שהאדם צועד הוא משום שחסר לו, שאם לא חסר לו – הוא לא צועד.

הצעידה היא לעולם מחמת חסר, ותכליתה הוא להשלים את הדבר. אם כן, הצעידה נובעת מאותה נקודה שחסרה לי. עצם החסרון הוא המות. אולם, ישנו מות גמור, וישנו מות חלקי. ובלשון חז"ל: "מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא" (ב"ק סה,א), כלומר שאין הבדל בין ההורג את הבהמה לגמרי, לבין ההורג חלקה כגון שהזיקה והכחיש אותה. כי באופן שהוא הרג את הכל – נחסר הכל, וכשהוא הרג חלק – נחסר אותו חלק.

משל למה הדבר דומה, אדם שרגלו משותקת רח"ל, ויתר על כן אם צריך לכרות אותה, הרי שהרגל שלו מתה. כל גופו חי ב"ה, רק הרגל היא זו שמתה.

"רגליה יורדות מות" פירושו – כי עצם כך שהאדם רוצה להתנועע, להלך ברגליו להשיג את הדבר, הרי שזה נובע מהנקודה שחסרה לו, ועצם כך שהוא תופס את עצמו כחסר – זהו המוות שלו. כלומר – הוא ממית את עצמו בתפיסתו.

"איזהו עשיר השמח בחלקו"

"איזהו עשיר השמח בחלקו" (אבות ד,א), אפשר שיהיו שני בני אדם שנמצאים באותו מצב ממש, ואעפ"כ האחד חסר והשני מלא, כיצד? זה שחסר – חסרונו נובע מכך שהוא תופס את עצמו כחסר, כי אילו הוא היה תופס את עצמו כשלם, בבחינת השמח בחלקו, הרי שהוא אכן היה שלם.

לעולם כל מה שחסר לאדם נובע מעצם תפיסתו, מי שיוצר אצלו את החסרון זהו הוא עצמו. עצם תפיסתו יוצרת אצלו את המציאות של מוות בתוכו. בין אם זהו מוות כולל, ובין אם זה מוות חלקי – זוהי המתה פנימית מתוכו.

נבין אם כן, שעצם התפיסה שהאדם פועל, שהוא הולך, פירושו שהוא חסר, ומצד כך האדם נמצא בתפיסה של מוות. זהו העומק המכוון בפסוק "רגליה יורדות מות".

בתפיסה חיצונית יותר הגדרת הדבר היא, שהרגלים הם בעצם מוציאות את האדם מבפנים – החוצה. לדוגמא, אדם הנמצא בביתו הוא שמור מפני המזיקים, אולם כאשר הרגלים מוציאות אותו החוצה – אז הוא נחשף לכל הרע שנמצא בחוץ. לפ"ז – "רגליה יורדות מות" היא אותה יציאה שהאדם יוצא מתוכו – החוצה, כי ביציאה זו טמון שורש הרע שקיים בעולם. כל זמן שהאדם נמצא

בביתו הוא שמור יותר מפני הרע החיצוני, אבל כאשר הוא יוצא החוצה – אז הוא נחשף לרע החיצוני. זהו בלשון חיצונית.

אבל בלשון פנימית – כאשר האדם נמצא בתפיסה פנימית, שם הוא מרגיש שלמות, והשלמות אין בה נגיעה של רע. אבל כאשר האדם יוצא החוצה, כלומר שהוא מרגיש חסר והוא רוצה להשלים אותו, אזי עצם הרגשותו כחסר זהו בעצם המוקד של הרע בנפש, זהו המקור של נקודת המשכה של הרע.

נמצא, שבחינת "רגליה יורדות מות" ענינה, שהרגלים הם המורידות את האדם לתפיסה חיצונית יותר, נמוכה יותר. הם מורידים את האדם מאותה נקודה פנימית.

אם תשיב משבת רגליך – השבתת תפיסת הרגלים

יסוד האש כידוע, שורף ומכלה, אבל הוא לא בולע אל תוכו. גם יסוד הרוח ויסוד המים אינם בולעים. מאידך, יסוד העפר בולע. "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה", האדמה בלעה את דמו של הבל אל תוכה. כאשר האדם נתפס למטה, הוא נתפס בתפיסה של חסר, ומתוך כך הוא רוצה לקחת עוד ועוד. זהו "רגליה יורדות מות", והרגלים הם אלו שנוגעים בארץ, הם שנוגעים בעפר, והם בעצם מוליכים את האדם לתפיסה של חסר.

בזה נבין את עומק הפסוק "אם תשיב משבת רגליך", להשיב את הרגלים בלשון אחר זהו להשבית את הרגלים, שבעומק זהו אותו שורש. מהי השבתת הרגלים? השבתת הרגלים זוהי השבה של תפיסה, לא השבתה בפועל.

בפריקים הראשונים הזכרנו את דברי חז"ל עה"פ: "ועשית כל מלאכתך" (שמות כ,ט), "כשתבוא שבת יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה, שלא תהרהר אחר מלאכה", כמובא ברש"י שם. בשבת קודש האדם צריך לראות כאילו כל מלאכתו עשויה, אם הכל עשוי – האדם לא מחפש להשלים דבר.

התפיסה הזו שהאדם תופס את הכל עשוי, זוהי ההגדרה המדויקת של "אם תשיב משבת רגליך". השבתת הרגלים ענינה להשיב את התפיסה שהאדם רוצה ליטול, את התפיסה שהוא רוצה לרוץ, ללכת ולהשיג כי חסר לו. כאשר יש לאדם את התפיסה העמוקה בנפש של השלמות, כאילו כל מלאכתך עשויה, אם כל מלאכתו כאילו עשויה – זוהי השבתת הרגלים.

השבת הרגלים היא בעצם עומק של התפיסה שהאדם משבית את רגליו, הוא מגלה תפיסה עמוקה בתוכו שמצד כך הוא שלם – אין לו חסר.

"וקראת לשבת עונג"

"אם תשיב משבת רגליך.. וקראת לשבת עונג", מהו "וקראת לשבת עונג", האם הכוונה שיצפצף בפיו ויקרא שבת עונג, שבת עונג? [א"א לומר שזה לא עוזר כלל, שהרי כל מילה של קדושה בכוחה להשפיע הרבה על האדם, אבל מובן שזה לא עיקר המכוון].

"וקראת לשבת עונג" בא לאחר "אם תשיב משבת רגליך", מי שלא השבית את רגליו בשבת מאותה תפיסה שביארנו – הוא לא יכול לקרוא לשבת עונג. בלא זה, הרי הוא כאדם שמצהיר דברים היפך תפיסת נפשו, בבחינת "בפיו ובשפתיו כבודוני ולבו רחוק ממני" (ישעיה כט, יג), הוא נמצא בתפיסה אחת והוא מדבר בתפיסה שונה לגמרי.

רק כאשר האדם משיב-משבית את רגליו, אזי הוא משיב את התפיסה הפנימית שבתוכו ומגלה תפיסה של "כאילו כל מלאכתך עשויה", שם האדם מגלה מקור אחר, למקור הזה קוראים עונג!

כאשר האדם רוצה לגלות את העונג בשבת קודש, יש לזה תנאי אחד קודם – להשבית את הרגלים. להשבית את אותה תנועה, ואז הוא מגלה מקור אחר של יניקה.

ביאור הדברים. כאשר האדם לא השבית את רגליו, הוא מחפש את התענוג, את ההשלמה, ע"י שהוא צועד למקום אחר בכדי להשלים את מה שחסר לו. הוא מנסה להשיג את ההשלמה, ע"י הצעידה, ע"י ההליכה, הן במושג הגופני והן במושג הפנימי. הוא צועד למשהו אחר בכדי להשיג אותו.

אבל כאשר האדם משבית את הרגלים, אז הוא מגלה שאת ההשלמה הוא מקבל כאן, במקומו! "אל יצא איש ממקומו ביום השבת", מדוע? משל למה הדבר דומה, לאדם שיצא לחפש מזון ושתיה בחנות השכונתית, ואשתו אומרת לו מה לך לחפש בחוץ, יש אוכל כאן, בבית.

בששת ימי המעשה האדם תופס את ההשלמה מבחוץ. הוא חייב ללכת, אז הרגלים פועלות, הרגלים רצות. כשמגיעה שבת קודש מתגלה מקור אחר של יניקה. המקור האחר של היניקה הוא לא מבחוץ, המקור האחר של היניקה הוא מבפנים, הוא בתוכי! לכן בשבת קודש אין צורך לצאת, לא צריך לצעוד עם הרגלים בכדי להשיג את התענוג. כאשר המקור של היניקה הוא מתוכי, לשם אני לא צריך ללכת.

צינור של שבת ושל ימי המעשה – כשזה נפתח זה נסתם

בין המשל והנמשל שהבאנו, ישנו חילוק עמוק. אדם שיש אצלו מזון בתוך הבית, יש לו את אותו מזון גם בחנות, וברצונו הוא יכול לקחת או מהבית או מהחנות. אבל בנפש אין הדבר כן, כי ברגע שהאדם מזהה שהדברים נמצאים בחוץ, ננעלים לו השערים הפנימיים, ושוב הוא אינו רואה שקיים משהו בתוכו.

זהו כלל גדול בנפש האדם, שכאשר הוא רואה שיש משהו בחוץ, שוב הוא לא רואה את הנקודה הפנימית שבתוכו, וכאשר הוא רואה את הנקודה שבתוכו, אזי הוא כבר לא מחפש אותה בחוץ.

במשל הגשמי, המזון נמצא כביכול גם בבית וגם בחוץ, אבל בתפיסה של עומק נפש האדם אלו הם צינורות, וכמו שיש קנה וושט שזה נפתח וזה נסתם, ואם הם יפתחו בבת אחת – האדם ימות ח"ו. כן הדבר גם בצינורות הללו שבנפש האדם, ישנו צינור של ששת ימי המעשה, וישנו צינור של שבת קודש.

בשעה שהאדם פותח את הצינור של ששת ימי המעשה – הצינור של שבת קודש נסתם, וכאשר האדם פותח את הצינור של שבת קודש – אזי הצינור של יום חול נסתם. מי שינסה להפעיל את שני הצינורות בבת אחת זה לא יעבוד, זהו דבר שהוא בלתי-אפשרי.

"אם תשיב משבת רגליך" – כאשר אתה סוגר כביכול את הברז, את התפיסה של הנפש של ההשלמה מבחוץ – אז נגלה מקור אחר. ומהו המקור שנגלה? "וקראת לשבת עונג", אתה קורא לשבת עונג מלשון קורא לה והיא באה, זהו גילוי של חיבור ממקום אחר, גילוי של עונג.

כל זמן שהרגלים של האדם פועלות – הוא לא יכול לקרוא לעונג, כי הוא לא מכיר אותו, הוא לא יודע מהו, הצינור הזה חסום אצלו בנפש! הצינור הזה נפתח בנפש, רק בשעה שהאדם משבית את העשייה, את הריצה.

הילוכך בחול לעומת הילוכך בשבת

ישנו איסור של "אל יצא איש ממקומו ביום השבת", שהוא איסור יציאה חוץ למחנה. בנוסף, ישנו איסור להוציא חפצים מביתו אם לא הניחו עירובי חצרות. בעומק מבואר כאן, שעל האדם לתפוס שהוא בעצם נמצא רק בתוך עצמו, ולא יוצא החוצה.

לצורך כך תקנו חז"ל שני סוגי עירוב נוספים: עירובי חצרות ושיתופי מבואות. ע"י העירוב אנו מערבים את הרשויות, באופן שכל החצרות והמבואות נעשים רשות אחת בלבד, וברשות אחת אין איסור הוצאה. רשות אחת פירושו – שהכל נמצא אצלי בבית.

כאשר האדם הולך ממקום למקום בתוך הבית, הוא לא מרגיש שהוא הולך להשלים חסר. הדבר נמצא אצלו, ההשלמה היא מתוכו.

דוגמא לדבר, אדם שבולע את הרוק שבפיו, האם הוא מרגיש שהוא קיבל משהו ממישהו אחר? הרי הרוק נמצא בתוכו! בדומה לזה, הדם שבאדם זורם בתוכו, באותה מערכת מאיבר לאיבר, האם הוא מרגיש שמישהו תרם לו מנת דם? ברור שלא! הוא קיבל את הדם מתוכו [אין הכונה שאין כאן פעולה כלל, זוהי פעולה שהיא בתוך האדם פנימה].

סוד העירוב – לכלול הכל ברשות היחיד פנימה

א"כ, הן עירובי חצרות והן שיתופי מבואות, תכליתם בעצם ליצור מצב של רשות אחת, שהיא רשות היחיד. בשבת ישנו איסור הוצאה שאסרה תורה להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, וכן להיפך – להכניס מרשות הרבים לרשות היחיד.

מהו עומק ההגדרה של רשות היחיד?

איסור הוצאה והכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד מבואר במשנה בתחילת מסכת שבת: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע.. כיצד, העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב". עומק הדבר הוא, שאין לו לאדם לחפש בחוץ, הדבר נמצא אצלו בפנים, ובכל מקום שהוא נמצא. כאשר האדם מחפש מבחוץ, שם יכול להימצא כל הרוע, כל הקלקול. מאידך, כאשר הוא נמצא בתוך עצמו – זהו מקום שמור, שם האדם יכול להינצל.

עומק הענין של עירובי תחומין הוא – שהאדם צריך לתחום את עצמו. וכן מבואר ברבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות (ענין תחום שבת) שזוהי שמירה מפני המזיקים, כי אם לא יתחום עצמו בהכרח יגיע למקום הרע, ושם הוא עלול ח"ו להדבק בו.

נוכל להבין את הדבר במשל בן זמננו, הדבר דומה למחשב ביתי שכל זמן שהוא נמצא בתוך הבית הוא שמור, אולם כאשר הוצאתי אותו מהבית או שהבאתי תוכנות מבחוץ, אזי ישנו חשש סביר שהמחשב יפגע מוירוס או מתוכנה שאינה מבוקרת. בחוץ יש רע, משא"כ בתוך הבית פנימה.

ענינו של עירוב א"כ מורכב משני חלקים, א. לינוק מבפנים ולא מבחוץ, ב. לא לצאת לחוץ שלא להתחבר ע"י כך לרע שבחוץ.

השלם שאין בו חסר – אין הרע יכול לדבוק בו

אם האדם תוחם את עצמו הרי שהרע לא יכנס אל תוכו, זוהי שמירה מפני הרע שלא יכנס פנימה. אלא שזוהי תפיסה חיצונית בלבד. התפיסה הפנימית מהי?

התפיסה הפנימית הגדרתה, שעצם כך שהאדם לא זקוק להכניס מאומה אל תוכו – זוהי גופא נקודת השלמות.

נבאר. מדוע הרע יכול לגעת באדם? הדבר הוא בבחינת "מצא מין את מין וניעור", כל ענינו של רע הוא חסר. כאשר האדם נמצא בתפיסה שחסר לו והוא רוצה להשלים, הרי שהוא תופס את עצמו כחסר, ומצד התפיסה הזו עצמה הרע יכול להידבק בו, כי שניהם באותה תבנית, באותה מהות.

כל מהותו של הרע הוא החסרה, כל ענינו הוא להחסיר. עצם כך שהאדם תופס את עצמו כחסר – בזה הוא נותן מקום יניקה לרע, כי הוא מזהה את עצמו עם אותו חסר. מאידך, בשעה שהאדם תופס את עצמו כשלם אזי הרע לא יכול להתחבר אליו.

אם כן, מצד חיצוניות הדברים ההגדרה היא, שבשעה שהאדם תוחם את המקום – ישנה שמירה, והרע לא יכול להיכנס פנימה. אבל ההגדרה הפנימית היא, שעצם כך שהאדם לא זקוק לשום דבר מבחוץ, וזאת משום התפיסה בנפש של "כאילו כל מלאכתך עשויה", ואם הכל עשוי – אין חסר. מי שאין לו חסר – הרע לא יכול לגעת בו, ומי שהרע לא יכול לגעת בו מובן מאליו שיש לו שמירה.

אם כן, השמירה בעומק היא מעצם כך שהאדם שלם, והשלם יש לו שמירה ממילא. כשם שבא"ס ב"ה כביכול הרע לא יכול להידבק כלל, כך גם כאשר האדם מזהה את עצמו בבחינה של "כל מלאכתך עשויה" והרי הוא שלם – אזי אין מקום לרע לגעת שם.

לעתיד לבוא אין חסר ואין תחומין

שבת קודש – מעין העולם הבא. השבת השלמה היא "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא", בעולם הזה יש חסר ויש רע, יש טומאה ויש עבירות רח"ל. אבל לעתיד לבוא לא תהיה טומאה בעולם כלשון הפסוק: "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב).

כל זמן שיש טומאה בעולם – ישנו תחום לשבת. אבל לעתיד לבוא שיהיה יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא – אז לא יהיו דיני תחומין!

מדוע?

התחום במובן החיצוני ענינו – לשמור מפני הרע שלא יכנס פנימה, וכן שהאדם לא יצא לחוץ ויפגוש ברע, אבל אם אין רע – שוב אין צורך לשמור. זוהי התפיסה החיצונית. אבל התפיסה הפנימית יותר היא, שהרע בעצם הוא מחמת שהאדם מזהה את עצמו כחסר, ואם כך – יש תחומין. אבל לעתיד לבוא שזהו יום שכולו שבת – לא יתכן חסר, כי לעתיד אם האדם חסר, הרי שהחסר שלו יונצח.

נבאר את הדברים במשל. אדם שעבד במשך השבוע כי חסר לו, והגיעה השבת ועדיין חסר לו, הרי שביום ראשון שאחר השבת הוא ינסה שוב להמשיך להשלים. אבל אם נקבע את אותה השבת הרי שהחסר הזה יונצח, הוא יתמיד בקרבו. לעתיד לבוא נאמר "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים", אם השבת נקבעה לנצח נצחים, הרי שהוא נשאר עם אותו חסר. וכי יעלה על הדעת שזוהי השלמות של הבריאה? פשוט וברור שלא!

מוכרח א"כ, שיום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא זהו יום שאין בו חסר, כי אם יש חסר – לא יתכן שהוא יקובע לנצח, שא"כ לא תהיה לו השלמה. רק יום שאין בו חסר יכול להיות שבת לנצח נצחים.

אם כן, יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא זהו אותו יום שאין בו חסר, כלומר: תפיסה שאין בה חסר, ובתפיסה שאין חסר – אין צורך לעשות תחומין. כי הרע דבק במי שמזהה את עצמו עם הרע ששורשו החסר, כמו שביארנו, אבל כאשר האדם מזהה את עצמו כשלם – אין רע, וזהו יום שכולו שבת לעתיד לבוא, ואז אין צורך בתחומין.

נתבאר לנו עד השתא בס"ד שענינו של תחומין הוא – לא לינוק מבחוץ אלא מבפנים, ושם אין גבול, שם אין מיצרים, שם הכל שלם.

שני צדדים למטבע – שבת קודש וששת ימי המעשה

הגדרה זו שהאדם צריך לחיות עם תפיסה שהוא שלם, יש בה סכנה. כי אם האדם יחיה עם תפיסה שהוא שלם הרי שהוא לא יעשה כלום. זהו בעצם העולם של יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא, אלא שזהו עולם שבא אחרי העשיה, ולא לפנייה.

שבת קודש דהשתא כאמור – יש לה סוף, במוצאי ש"ק האדם מצווה לעשות הבדלה. א"כ, כאשר אנחנו מגדירים את הדבר שהאדם צריך להיות בבחינה של שבת קודש, בבחינה של כאילו כל מלאכתך עשויה, ששורש מבט זה הוא מצד שבת דלעת"ל. זהו צד אחד של המטבע.

אבל ישנו צד שני, שהרי ברור הדבר שרצון הבורא ית' הוא, שמחד אנו נחיה בתפיסה של כאילו כל מלאכתך עשויה שזוהי שבת קודש, אבל במקביל יש לנו בחינה של ששת ימים תעשה מלאכה, שעל האדם לעשות מלאכה.

אם האדם יתפוס את הבחינה של שבת קודש כשני צידי המטבע, הוא ח"ו לא יעשה כלום, ואף עלול הוא להגיע לידי ביטול התורה והמצוות בפועל, כי הוא נמצא בשבת.

נמצא א"כ, שהמציאות הזו שהאדם צריך לראות כאילו כל מלאכתך עשויה, זהו צד אחד של המטבע בלבד, אבל בשום אופן אין לו לתפוס את כל החיים רק בתפיסה זו.

השבתת הרגלים והפעלתם

נבין א"כ, שאילו היתה מציאות של תחומין בכל דבר ודבר, גם בימות החול, הרי שבזה היינו מבטלים את היציאה למקום של הרע, ולא היינו פועלים בו כלל. אבל העבודה של האדם היא מקבילה, מחד יש לו לאדם בחינה של שבת קודש שהוא משבית את רגליו, ומאידך – "ארדוף אויבי ואשיגם" (תהלים יח, לה), הוא רץ, הולך, פועל.

"אם תשיב משבת רגליך" זהו מהלך אחד בתיקון הרע שבבחינת הרגלים. אבל מאידך ישנה עבודה ללכת ברגלים להיכנס שהאדם צריך ללכת – "ארדוף אויבי ואשיגם", "נר לרגלי דבריך ואור לנתיבותי" (תהלים קיט, ה). יתר על כן, ישנה גם עבודה לרוץ, כמובא בחז"ל: "לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת" (ברכות ו, א), ועוד לשונות בדומה לזה.

מחד העבודה היא להשבית את הרגלים, זהו מהלך אחד. אבל מאידך ישנו מהלך הפוך – להפעיל את הרגלים, ולא זו בלבד אלא אף להפעיל אותם במהירות – לרוץ.

ננסה לבאר את העומק של שתי צורות העבודה הללו. אולם נדגיש ונאמר, ששני צורות עבודה הללו תכליתם אחת, גילוי ה"בלי מיצרים".

תכלית העבודה של ימי המעשה – ביטול הגוף החומרי

עד עתה דיברנו על העבודה להשבית את הרגלים. מהי העבודה שבה האדם מריץ את הרגלים? זוהי העבודה של ששת ימי המעשה! שם האדם פועל בהם ביתר שאת וביתר עוז.

ידוע מאמר חז"ל באבות (ב,ב): "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", ויש להבין, דבשלמא התורה שהיא אור יש בכחה לסלק את עוונותיו של האדם, אבל כיצד הדרך ארץ מסלקת את העוונות?

לפי פשוטו, אדם שטרוד בפרנסה אין לו זמן לעבור עברות, והרי שהיא משכחת עון בזה שהיא מונעת אותו מלחטוא, וזו מעלה לכשעצמה. אלא שלפי זה היא לא משכחת ממנו את מה שהוא כבר חטא, אלא שלא יהיה עוונות לו מכאן ואילך, ולכל הפחות שיתמעטו. אלו הם פשוטם של דברים, והם אמת. אבל בעומק "שיגיעת שניהם משכחת עון" פירושו שהם משכחים עון בעצם.

נבאר את הדברים. מהו הסוד של דרך ארץ?

אדם הראשון נתקלל "בזיעת אפיך תאכל לחם", ומשם הוא השורש של "ששת ימים תעשה מלאכה", ואותה מלאכה בעצמה היא משכחת עון [בבחינת ממכה עצמה מתקן רטיה]. כיצד?

מהחטא של אדם הראשון נמשך שהוא ירד לעולם שאותו אנו מכירים, שהוא הגוף החומרי, והתיקון לזה הוא ביטול אותו גוף חומרי. כיצד מבטלים את הגוף החומרי?

מחד יש עבודה להאיר את האור בתוך חשכת הגוף. עבודת האדם היא להרבות את האור, ומכח הריבוי של האור הוא מסלק את החושך החומרי לגמרי, ובזה הוא בעצם מבטל את הגוף.

אבל מאידך ישנו אופן נוסף של עבודה לבטל את הגוף, והוא ע"י הוגעת הגוף והחלשתו. כיצד? "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" (תהלים קד,כג), האדם יוצא לעבודה מבוקר ועד ערב עד כלות הכוחות, וגופו נחלש. בסוף היום הגוף שלו הוא לא אותו גוף! כלומר שהגיעה שלו מחלישה את גופו, ועצם ההחלשה של הגוף מכח היגיעה – זה גופא התיקון של הגוף.

האדם מורכב מנשמה וגוף. בזמן שהגוף של האדם תקיף אזי הנשמה שלו חלשה, ואילו כאשר גופו חלש – נשמתו תקיפה. זהו עומק מה שאמרו חז"ל (שבת יב,א): "שכינה למעלה מראשותיו של חולה", כי אם הגוף נחלש והגיע לכדי חולי, אז יש לו יותר כח רוחני שזהו בעצם הגילוי של נשמתו.

זהו גם עומק מאמר התנא באבות: "שיגיעת שניהם משכחת עון", יגיעת התורה בכח האור שמאיר האדם הלומד בה, והגיעה בדרך ארץ משכחת עון כי הוא מחליש את הגוף בעצם יגיעתו. הפעולה שהאדם פועל היא בעצם מביאה להחלשה של הגוף, ואז האדם משבר את גופו ומאיר את אור הנשמה בקרבו.

התשת הגוף בששת ימי המעשה – הכנה להתגלות הנשמה בש"ק

שבת קודש נקראת יומא דנשמתא, כמו שהזכרנו רבות בפרקים קודמים, זהו יום של נשמה. כיצד אנחנו מכינים את עצמנו בימי החול לקראת השבת, בכדי שהנשמה תתגלה?

מחד יש לנו עבודה להאיר את השבת בתוך ששת ימי המעשה כמו שכבר ביארנו בארוכה. אבל מאידך – "ששת ימים תעשה מלאכה" כפשוטו, ומהי ההכנה שאנו מכינים עצמנו בזה לקראת שבת קודש?

בפשטות ההכנה שבמלאכה היא בבחינת "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", הטרחה שהאדם טורח בששת ימי המעשה – אותה הוא אוכל בשבת. אבל בעומק, עצם המלאכה שהאדם עושה בששת ימי המעשה, זוהי התשה של הגוף, וכאשר האדם מתיש ומחליש את הגוף, הרי שהוא נותן מקום לנשמה להתגלות יותר, וזוהי גופא ההכנה לשבת קודש!

לפי זה נבין כיצד מגלים את אותה נקודה שאין חסר. מחד, בשבת קודש נאמר "אם תשיב משבת רגליך", להשבית את הרגלים, את הפעולה, ולהתחבר לנקודה הפנימית. זהו צד אחד של המטבע. אבל מאידך נאמר "ששת ימים תעשה מלאכה", ששת ימי המעשה מכינים לשבת קודש בצורה לגמרי שונה. תעשה מלאכה, שע"י המלאכה הגוף נחלש, וכאשר הגוף נחלש תוכל להגיע לאותה נקודה פנימית של הנשמה, ששם תכיר שאי אפשר לעשות מלאכה.

ניתן להבין זאת בצורה הגשמית הפשוטה, כאשר האדם מתעייף ונחלש, הוא נח, הוא לא עושה מלאכה. מה העומק של זה? בחיצוניות זוהי תופעה ברורה מאד, כי כשאין כח לא עושים מלאכה. אבל הפנימיות של זה הוא, שכאשר האדם עושה מלאכה והוא נחלש, אז הנשמה גלויה יותר, וכתוצאה מכך שהנשמה גלויה יותר – הוא לא עושה מלאכה!

הסיבה הגופנית הפשוטה היא שהאדם טרח והתייגע, וכבר אין לו כח, ולכן הוא מפסיק לעשות מלאכה. אבל כל דבר חיצוני יש לו שורש פנימי עמוק, והשורש הפנימי להעדר מלאכה באדם עייף ותש כח, הוא מחמת שכאשר הגוף נחלש אזי הנשמה נתגלתה, וכשהנשמה בגילוי, הפועל יוצא הוא – העדר מלאכה.

שני מהלכים של שביתה ממלאכה

נבין אם כן שישנם שני מהלכים כיצד יגיע האדם לנקודה הפנימית של ההשבתה. מחד יש מהלך להגיע לנקודת ההשבתה מכח כך שהאדם שובת ממלאכה, ובהעדר מלאכה הוא סוגר כביכול את הצינור של המלאכה, והוא מתחבר לנקודה הפנימית יותר שהיא "וקראת לשבת עונג".

אבל מאידך ישנו מהלך הפוך, שדוקא מכח העסק במלאכה בששת ימי המעשה, האדם מגיע למצב שהוא לא עושה מלאכה, הוא עובד ויגע, וכשתם כוחו – הוא מפסיק לעבוד. גם שם האדם מגיע לאותה נקודה שהוא לא עושה מלאכה, אלא שהוא מגיע למצב זה מחמת שגופו נחלש, ואין בו כח.

אמנם, בשבת קודש כל אדם נח מיגיעו "וינוחו בו כל ישראל מקדשי שמך", ודרשו דורשי רשומות שינה בשבת תענוג ר"ת שבת, כידוע. אעפ"כ, גם אחר מנוחה מרובה אין אדם עושה מלאכה בשבת קודש, מדוע? שם האדם מגלה שהסיבה שהוא לא עושה מלאכה אין זה משום שאין לו כח, אלא היא סיבה חדשה, שורשית – "כשתבוא שבת יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה" (רש"י שמות כ, ט), ואם כל מלאכתך עשויה, שוב אין מקום למלאכה.

אם כן, גם במהלך של "תעשה מלאכה", שהאדם מגיע לנקודת ההשבתה מתוך העסק במלאכה, גם בזה ישנם שתי סיבות מדוע האדם שובת ואינו עושה מלאכה, סיבה אחת – עבודה עד כלות הכוחות, וכשאינן כח לא עושים מלאכה, וסיבה שניה – כי נגמרה המלאכה, וכשנגמרה המלאכה אין צורך לעשות מלאכה.

מובא בשם הגר"א שבשעת השינה בלילה האדם יכול להשיג את כל ההשגות שהוא לא משיג ביום. וטעם הדבר הוא, שבשעת השינה הגוף שובת, וכשהגוף מושבת – הנשמה יכולה להתגלות.

מאידך, בשבת קודש האדם מגיע לאותו מצב של גילוי נשמה, אבל לא משום שאין לו כח, אלא מאותה תפיסה פנימית של "כאילו כל מלאכתך עשויה".

סוד התחומין בשבת קודש

מעתה נבין את סוד התחומין בשבת קודש.

התחומים יש להם את שני הפנים הללו שביארנו. מצד התפיסה הפנימית של סוד שבת קודש, האדם לא עושה מלאכה כי הכל שלם, ולכן הוא תוחם את עצמו שלא לעשות, הוא משיב את רגליו – כי אין לו חסר. זוהי התפיסה הפנימית.

אבל מצד התפיסה של ששת ימי המעשה התחומים שונים לגמרי. בששת ימי המעשה שערי העיר פתוחים בכל שעות היום, אנשים נכנסים ויוצאים, אבל בשעות הלילה, כל מקום לפי מה שהוא – השערים ננעלים. מציאות זו מוכרת בכל הישובים הקטנים, בלילה סוגרים את השערים, תוחמים את המקום.

מהו העומק של הדבר, מדוע תוחמים את הישוב בלילה? זהו תחום שמגיע מאותה נקודה שהאדם משבית את הפעולה כי אין לו כח. בשעה שאין כח לצאת אנחנו עושים שמירה פנימית על מה שקיים.

בששת ימי המעשה אנחנו פועלים, "ששת ימים תעשה מעשיך", וכשאנחנו עושים את המעשה אנחנו יוצאים לחוץ, וכשנמצאים בחוץ יש לנו מציאות שנגענו בנקודה של חוץ, ואז הסכנה הרבה יותר גדולה. כשנגענו בנקודה של חוץ – גם כשנלך לישון בלילה לא נוכל להתחבר ל"כאילו כל מלאכתך עשויה, הסיבה שאז האדם הולך לישון הוא לא מחמת שכל מלאכתו עשויה, אלא כי אין לו כח.

אדם שגופו שולט בו, כאשר אין לו כח בגופו הוא נופל עוד יותר ליסוד העפר ושוקע בשינה. אולם אדם שנשמתו גלויה אצלו, אזי כאשר גופו נחלש נשמתו מתגדלת, ואזי מתוך סיבת מנוחה שאין לגוף כח לפעול, הוא יכול להגיע לסיבת מנוחה של "כאילו כל מלאכתך עשויה". אולם נדגיש שוב ונאמר, כל זאת אמור רק באדם שנשמתו שולטת בקרבו, אולם אדם שגופו שולט בקרבו – חולשת הגוף גורמת לו לירידה נוספת, לשפלות גופנית נוספת.

התחום מכניס את האדם לעולם פנימי שאין בו חסר

הזכרנו בתחילת הפרק שמחד ישנו מהלך של תחומין, ומאידך ישנו מהלך של נחלה בלי מצרים, ולכאורה הם הפכיים זה לזה, עתה נשוב לבאר את הדברים בס"ד.

בתפיסה החיצונית התחום יוצר צמצום לאדם, ואז הוא באמת היפך התפיסה של בלי מצרים, אבל בעומק, כאשר התחום נובע מאותה תפיסה שאני לא יוצא החוצה כי יש לי כאן הכל, הרי שהתחום והנחלה בלי מצרים הם דבר אחד.

עצם תפיסת התחום היא גופא התפיסה של נחלה בלי מצרים. התחום לדעת חכמים הוא אלפים אמה לכל רוח בצורה של מרובע "כדי שיהיה נשכר לזוויות" כנ"ל, הזוויות יוצאות חוץ לאלפיים. מחד אני תוחם את עצמי, אבל מאידך אני מגלה שהתחום הזה לא מגביל אותי, הוא נותן לי לצאת מחוץ לאלפים אמה, כי התחום בעצם מכניס אותי לעולם הפנימי ששם לא חסר כלום!

זהו בעצם הסוד של עירובי תחומין. מדוע נקראו עירובי תחומין? התשובה בעומק היא, שאנחנו מערבים את התחום עם הבלתי-גבול. מחד אנו תוחמים את עצמנו לא לצאת לחוץ, אולם ע"י תחום זה מתגלה העונג הפנימי שאין לו גבול.

העירוב העמוק ביותר – עירוב הגבול עם הבלתי-גבולי

בפשטות זוהי הרי סתירה גמורה, מחד יש תחום לשבת, ומאידך ישנה נחלה בלי מצרים, אבל בעומק העירובי תחומין מערב את התפיסה של תחום עם תפיסה של נחלה בלי מצרים. זהו בעצם העירוב העמוק ביותר שקיים בבריאה.

ישנם בעולם הרבה סוגי עירובים, עירוב של דברים מדברים שונים, אבל שורש העירוב הפנימי בבריאה הוא – לערב את הכח של בלי מצרים, של בלי גבול כביכול, עם הכח שיש לו גבול, שהוא נקרא תחום. זהו העירוב הפנימי העמוק ביותר ששייך בבריאה.

"ערבתם" לפי חלק מהשיטות זה עירובי תחומין, שהאדם צריך להכין את עצמו בערב שבת קודש לבדוק אם ערבתם. בפועל הדבר כמעט שאינו מעשי אצלנו, ולכן לפי חלק מהשיטות לא אומרים ערבתם.

קפט

"ערבתם" - עירובי תחומין

האם עירובי תחומין הוא ערבתם של שני תחומים?

מהו אם כן הערבתם שקיים אצלנו?

"ערבתם" מצד הרובד הפנימי של הדברים פירושו - האם ערבנו את התפיסה הגבולית שלנו עם התפיסה הבלתי-גבולית, התפיסה של נחלה בלי מצרים. ואם כן - "הדליקו את הנר", ותזכו לאורה של שבת קודש.

”הדליקו את הנר”

שני נרות – אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור

”שלשה דברים צריך לומר אדם בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה, עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר”. בפרקים הקודמים ביארנו את שני המושגים הראשונים: עשרתם, ערבתם. עתה נבאר בע”ה את המושג השלישי – ”הדליקו את הנר”.

מצות הדלקת נרות שבת קודש.

מבואר בגמרא (שבת כה, ב): ”הדלקת נר בשבת חובה”. וכן נפסק בשו”ע (סי’ רס”ג ס”ב): ”אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת”.

כמה נרות מדליקים? מן הדין די בנר אחד, אבל מנהג ישראל הוא להדליק שנים, כמובא בשו”ע שם (ס”א): ”יהא זהיר לעשות נר יפה, ויש מכוונים לעשות שתי פתילות – אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור”. דין זה לא נזכר בגמרא להדיא, אבל הובא בטור שם, וראה בב”י שהביא דברי הכל-בו בזה שכתב (בסי’ כד): ”בתנחומא מצאתי כל מילי דשבת כפול, שני כבשים, מזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור, ונראה שהמנהג על זה להדליק שני נרות”. וראה גם בביאור הגר”א (לשו”ע שם) שהביא לזה סימוכין.

מבואר א”כ, שמן הראוי לכתחילה להדליק שני נרות לכבוד שבת קודש, אחד כנגד זכור והשני כנגד שמור.

ו**כתבו** עוד הפוסקים שיעשה נרות כרוכים, דזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, כ”כ המ”א (שם סק”א) בשם רש”ל, והב”ח כתב: ”ונוהגין עוד להביא לבית הכנסת שתי נרות של שעוה כרוכין ביחד זכר לזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו,

ומנהג הגון הוא מהגדולים הקדמונים". הנרות הם כנגד זכור ושמור, וגילו לנו חז"ל (ר"ה כו, א) שהזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, לכן נהגו לאחד את הנרות זכר לזכור ושמור בדיבור אחד. אלו הם דברי הפוסקים.

נשמתו של אדם קרויה נר

ננסה להעמיק מעט, להבין את הדברים בשורשם.

במשלי נאמר (כ, כז): "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן". מכאן אמרו חז"ל: "נשמתו של אדם קרויה נר" כמובא בגמרא (שבת ל, ב), "כי אתה תאיר נרי ה' אלקי יגיה חשכי" (תהלים יח, כט). הנשמה של האדם נקראת נר, נר ראשי תיבות נפש רוח כידוע, וגם נשמה בכלל, כי הנו"ן עולה גם לנפש וגם לנשמה. נר הוא בעצם נשמתו של אדם.

מענה נתבונן בעומק הדלקת הנר בשבת. הזכרנו בפרקים הקודמים ששבת קודש נקראת "יומא דנשמתא" – יום של נשמה, כנוכר בזוה"ק. ששת ימי המעשה הם ימים של גוף, כי בהם האדם פועל בגופו. בשבת קודש אנו מצווים לשבות בגוף, כי זהו יום של נשמה.

א"כ נבין את השייכות של הדלקת הנר ביום זה, כי הנר הוא בבחינת נשמה, והיום עצמו – יום שבת קודש, גם הוא בבחינת נשמה, יומא דנשמתא, ולפיכך ביום של נשמה צריך להדליק נר שהוא בבחינת נשמה.

אלא שאם כן די בנר אחד, ומדוע יש להדליק שני נרות? ואם באנו להדליק כנגד כל חלקי נשמתו של האדם, א"כ גדליק חמשה, שחמשה שמות יש לה לנפש: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה, כידוע. מהו א"כ העומק שבהדלקת שני נרות?

לפי פשוטם של דברים, נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם בשבת קודש, כידוע בחז"ל (ביצה טו, א), וא"כ בשבת נשמתו נכפלת, שמלבד הנשמה שלו נוסף גם נשמה יתירה שהאדם מקבל בש"ק, וא"כ הנר הנוסף שאנו מדליקים הוא כנגד הנשמה יתירה שאנו מקבלים בשבת קודש.

אבל באמת, יש בזה הבחנה עמוקה יותר, ננסה בע"ה לגלותה ולבארה.

שתי בחינות בשבת קודש ושתי הבחנות בנשמות

שבת קודש נקראת יומא דנשמתא. הזכרנו בפרקים הראשונים שישנן שתי בחינות בשבת קודש: שבת קודש של העולם הזה שהיא מעין העולם הבא, ושבת קודש של לעתיד לבוא, שהיא יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא. אלו הם שני סוגי שבתות בבחינת זמן.

במקביל לזה יש בנשמות, כמו שכתב רבנו האר"י ז"ל בשער הגלגולים שיש שני סוגי נשמות, יש נשמות ששייכות לעולם הזה, ויש ששייכות לעולם הבא, ללעתיד לבוא. הנשמות שלנו שאותם אנו מכירים, הן מקבילות לשבת של עכשיו, אלו נשמות שהן רק מעין העולם הבא. אבל ישנן נשמות שהם של העולם הבא, והן נשמות חדשות היותר מעולות – מהיום שכולו שבת.

עומק המצוה להדליק שני נרות לכבוד שבת קודש, הוא כנגד שני סוגי שבתות אלו, וביתר עומק כנגד שני סוגי נשמות, הנשמה של השתא, והנשמה של הלעתיד לבוא.

את הנרות מדליקים לפני כניסת השבת, ולכתחילה נהגו לקבל את השבת בהדלקת נרות. איזה שבת אנחנו מקבלים בהדלקת הנרות? מלבד השבת של השתא, אנחנו רוצים להאיר עלינו גם את השבת של הלעתיד לבוא, להתחבר ולהתקשר אליה.

"אחת דבר אלקים" – זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו

ידוע מה שאמרו חז"ל (ר"ה כז, א): "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע". כיצד א"כ נאמרו הדברים בדיבור אחד?

ביאור הדבר, הדיבור אחד בא מאותו עולם שהוא אחד, זהו עולם של לעתיד לבוא שעליו נאמר: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט), מאותו עולם שבו יהיה שמו של הקב"ה אחד, משם יצאה ההבחנה של "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו".

"אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי" (תהלים סב, יב). מצד הקב"ה זהו "אחת דבר אלקים", בבחינת "בדיבור אחד נאמרו", אבל מצידנו – "שתיים זו

”הדליקו את הנר”

קצג

שמעתי”, אנחנו שמענו שתיים – זכור ושמור. אמנם הדיבור בשורשו יצא ממקור שהוא אחד, וזהו: זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו.

לכתחילה יעשה שני נרות כרוכים כנ”ל, וע”י זה שאנו מחברים את נרות השבת, הרי שבהדלקתם אנחנו מתחברים לאותו מקום שנאמר בו זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, שהוא העולם דלעת”ל כנ”ל. ואם אנו מתחברים לבחינת ”דיבור אחד”, הרי שבזה אנו מתחברים ל”ביום ההוא יהיה ה’ אחד ושמו אחד” דלעת”ל.

בהדלקת הנר שהוא בבחינת ”נר ה’ נשמת אדם”, אנחנו באים לקבל נשמה של שבת קודש דהשתא, אבל יחד עם זאת אנו מנסים להתחבר גם לשבת דלעת”ל לבוא, לאותו מקום שממנו נאמר זכור ושמור – בדיבור אחד.

הדלקת הנר – נגיעה באור הקדום

אמרו חז”ל במסכת חגיגה (יב,א): ”אור שברא הקב”ה ביום ראשון, אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו”. האור הזה לא הסתלק מיד לאחר חטא אדם הראשון, רק במוצאי שבת קודש. האור האיר בשבת קודש עד סופה, ורק אז נסתלק האור.

פשוט וברור שאין להבין את מאמר חז”ל כפשוטו שזהו אור מעולה שאדם צופה בו למרחוק, זוהי תפיסה לגמרי שונה. עומק הדבר הוא, שאם הכל אחד – אזי רואים את הכל. כלומר, כאשר הדברים מחולקים, נפרדים, הרי שנוצר מרחק ביניהם, ואז האדם רואה רק את מה שקרוב אליו, ואינו רואה את מה שרחוק ממנו, אבל אם הכל אחד אזי כאשר האדם רואה – הוא בעצם רואה הכל! **בשבת** קודש האיר אותו האור שאדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, זהו האור שהכל הוא בבחינה של אחד, ואם הוא אחד – רואים בו הכל. זהו האור שהאיר בשבת קודש הראשונה שהיתה בבריאה.

בהדלקת הנר בכל ערב שבת קודש, אין כאן אור חדש, אלא שאנחנו מנסים להתחבר לאותו האור שכבר היה בשבת קודש, ונסתלק. על ידי שנאיר את הנר שלנו נוכל להתחבר לאותו אור שורשי, שיהיה זה בבחינת מצא מין את מינו – וניעור.

כיצד יוכל האדם להאיר את האור הקדום שהיה ונסתלק?

כאשר האדם מאיר את הנר בערב שבת קודש, הוא בעצם מנסה לגעת באור הקדום שהיה בשעה שהקב"ה ברא את האור הראשון ששימש בשבת קודש, ולהתחבר אליו. בבחינת "חייב אדם לומר אימתי יגיעו מעשי כמעשי אבותי" (ילקוט דברים ה,תתל), כמו שידוע הפירוש ש"יגיעו" הוא מלשון נגיעה, שבשעה שהאדם נוגע במעשי האבות – הוא מתחבר אליהם. כך אנו מנסים לחזור ולהתחבר לאור הקדום שנסתלק.

סוד איסור הבערה בשבת – שרגא בטיהרא מאי אהני

הדלקת הנר בשבת קודש אסורה משום הבערה, זהו אחד מל"ט אבות מלאכה. אבל למעשה זוהי המלאכה היחידה שנכתבה בפירוש בפסוק – "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמות לה,ג), שאר כל המלאכות נכללו בלאו של "לא תעשה כל מלאכה" (שם כ,י), ונלמדו כל המלאכות ממלאכת המשכן כמבואר בגמרא.

מהו עומק הדבר שהדלקת הנר נאסרה בשבת קודש?

איסור הבערה בעומק הוא בבחינת "שרגא בטיהרא מאי אהני" (חולין ס,ב), נר בצהרים אינו מאיר (רש"י שם). אור קטן אינו מועיל במקום שיש הארה גדולה.

זהו סוד איסור הדלקת הנר בשבת, כי היום עצמו מאיר מסוף העולם עד סופו, ואין לך אדם שיקח לו נר קטן בשעה שיש לו אור שמאיר מסוף העולם ועד סופו.

עומק האיסור להבעיר אש בשבת קודש, הוא מפני שיש כאן אור עצום ונורא, וכאשר מאיר בו אור עצום ונורא כזה, אין מקום לנר אחר כלל. אדם שבכל זאת מאיר את הנר ביום השבת, זהו הביזוי הגדול ביותר, שמראה כביכול שהאור הגדול אינו מאיר, ואין לך פגם גדול מזה.

עשרתם ערבתם – הדליקו את הנר

הדרך שבה האדם מקבל את האור של שבת קודש, הוא ע"י מצות הדלקת הנרות בערב שבת קודש. ע"י הדלקת הנרות באפשרותנו להתחבר לאותו אור

”הדליקו את הנר”

קצה

שהיה בששת ימי בראשית, ואשר האיר בשבת הראשונה – שבת בראשית. משם האדם מתחבר לאור השלם, ואז הוא לא צריך הארה ממקורות אחרים.

”עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר”. אחר שעשרתם וערבתם, שסיימתם לעשות את המלאכות של ימי החול – הדליקו את הנר, יש לנסות להתחבר למקום אחר. לכן המנהג לקבל שבת בהדלקת הנרות, כי אנו מתחברים לשבת קודש מכח ההדלקה של הנר.

הגדרת הדלקת הנר אינה כפשוטו בלבד, שאם לא נדליק עתה שוב לא נוכל להדליק בשבת קודש שההדלקה בה אסורה. עומק ההגדרה היא, שהנר הזה תכליתו להתחבר להארה שנמצאת בשבת קודש, וכשאני מתחבר להארה זו – שוב אין צורך להדליק נר בשבת קודש.

אם כן, מצות הדלקת הנר של שבת היא התחברות לאור הראשון השורשי שהיה בשעת בריאת העולם, וששימש בשבת קודש.

הדלקת הנר – תיקון לחטא אדה”ר שבו כבה נרו של עולם

שנינו במשנה (שבת לא, ב): ”על שלש עברות נשים מתות בשעת לדתן”, ואחת מהם על שאינן זהירות בהדלקת הנר. מדוע? מבארת שם הגמרא: ”נשמה שנתתי בכם קרויה נר, על עסקי נר הזהרתי אתכם, אם אתם מקיימים אותם מוטב ואם לאו הריני נוטל נשמתכם”. והוסיף רש”י שם בשם המדרש: ”ונשים נצטוו על כך כדאמרינן בבראשית רבה, היא איבדה חלתו של עולם שעל ידה נטרד אדה”ר שנתרם כחלה, וכבתה נרו של עולם”.

חווה חטאה והחטיאה את אדם הראשון, ובזה היא כיבתה את נרו, כנגד זה נתן הקב”ה לאשה מצות הדלקת נרות. היא כבתה נרו של עולם, והיא זו שצריכה לבוא ולתקן – להדליק את אותו נר. ואם היא אינה נזהרת בכך, אזי היא מסוכנת למות בשעת לידתה ח”ו.

העומק שבדברים. אדם הראשון היה בבחינת הנר של העולם. היו הרבה גופים בעולם, כל הדומם-צומח-חי שהיו בבריאה כולה. אבל אדם הראשון היה היחידי שהיתה לו נשמה אלוקית, הוא היה הנר של כל העולם כולו. בשעה שאדם הראשון חטא, הרי שבחטאו כבה הנר – כבה נרו של עולם. משם ואילך יש לנו עבודה תמידית להאיר את אותו נר.

אילו אדה"ר לא חטא, הוא היה נכנס לשבת קודש מיד, ואז הוא היה מתחבר לאותו אור דלעתיד לבוא ששימש באותה שבת. ומשחטא הוא כיבה את אותו נר, ומי שגרם לכיבוי הוזה היא האשה, ולכן היא צריכה לתקן זאת. אבל בעומק זהו תיקון של כל אחד ואחד, שעל כל אחד מישראל להאיר את אותו הנר שכבה.

מבואר א"כ להדיא בדברי רבותינו שהדלקת נר שבת אינו הארה חדשה אלא עבודה להחזיר את הנר והאור הראשון.

מעיקרא היה רק נר אחד – דוגמת אדה"ר שנברא יחידי

הנר הזה – אדה"ר, הוא נר אחד שהיה בעולם, ואשר לאחר מכן הוא התפצל לשנים. בתחילה נברא אדם הראשון יחידי, ולאחר מכן "ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויבאה אל האדם" (בראשית ב, כב), הרי שמנר אחד נעשו שני נרות.

הנשמה היא נר, והרי שבתחילה כאשר היה אדם הראשון אחד – היה נר אחד. ולאחר מכן בבריאת האשה נעשו שני נרות. אבל התפקיד של אדם ואשתו היה לחזור ולהתחבר – "והיו לבשר אחד", אלא שלא זכינו.

נבין א"כ, שמעיקר הדין מדליקים נר אחד כי כך היא צורת הבריאה מתחילה. בראשית הבריאה נברא נר אחד, אדם אחד, זוהי נשמתו של אדם הראשון. לכן אנחנו מאירים נר אחד. לאחר מכן נתפרדו ונעשו שנים, אבל אז הפירוד היה על מנת לחזור זה לזה.

אבל כאשר נתפרדה החבילה מכח החטא, "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", ואז הנשמות שלהם נעשו נפרדים זה מזה, שם התחדש המהלך להדליק שני נרות, נר אחד זהו אדם, ונר שני זוהי חוה. אבל התכלית נשארה – "והיו לבשר אחד".

ידועים דברי חז"ל: "שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן" (שבת קמו, א). במעמד הר סיני פסקה זוהמת חטא אדה"ר, וכיון שפסק חטא הקדמון שוב לא היו צריכים למות, כמו שאמרו

”הדליקו את הנר”

קצו

בגמרא (ע”ז ה,א): ”לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן שנאמר (תהלים פב,ו) אני אמרתי אלוקים אתם ובני עליון כולכם, חבלתם מעשיכם – אכן כאדם תמותון”.

אחר שחטאו בעגל – אז נאמר בהם ”אכן כאדם תמותון”. אבל במעמד הר סיני, בשעת מתן תורה, הם לא היו צריכים למות כי כבר נתקן חטא הקדמון של אדם וחווה. ובאותה שעה שנתקן החטא, אז הם חזרו להיות נר מאוחד בתוכם, להיות אחד. לכן דייקא באותה שעה נאמרו זכור ושמור בדיבור אחד, ומצד כך היה ראוי להדליק בעומק – רק נר אחד.

אלא שעתה לאחר חטא העגל אנחנו שוב שנים, אבל אנחנו שואפים לחזור לאותו נר אחד. לכן אנחנו מנסים לחבר את הנרות, מעיין הזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. מעיקרא אפשר היה להדליק רק נר אחד, זהו נר של אדם הראשון, נשמתו של אדם שהיה נשמה אחת. אבל עתה לאחר החטא אין אנחנו יכולים להדליק רק נר אחד, לכן נהגו להדליק יותר מנר אחד, ולכל הפחות שני נרות.

מנהג הדלקת הנר כמנין בני הבית

מעיקר הדין מדליקים נר אחד, ונהגו להדליק שנים, כנ”ל. אבל ישנם מנהגים נוספים, יש נוהגים בחמשה, שבעה, עשרה, שלש עשרה, ועוד. אחד המנהגים הנפוצים הוא להדליק נרות כמספר בני הבית, על כל ילד שנולד מדליקים נר נוסף. מהו עומק המנהג?

הנשמה נקראת נר, ולכן מנין הנרות הוא כפי מספר הנשמות שבבית. נר אחד אין לנו, שאע”פ שכך הוא מעיקר הדין, אבל אנחנו לא זכינו, כי איננו נשמה אחת. זוג שהתחתן בשעה טובה מדליק שני נרות, אחד לאיש ואחד לאשה, וכל ילד שנולד זוהי נשמה נוספת בבית, וכל נשמה נוספת זהו נר נוסף.

אם האשה איננה זהירה בהדלקת הנר, הרי שהיא בעצם לא זהירה בנשמות. ולכן, בשעת לידתן – באותה שעה שהנשמה באה לרדת לעולם, האשה ח”ו מסכנת אותה, כי בעצם כך שהיא לא מאירה את אותה נשמה בהדלקת הנר, הרי שהיא לא נותנת מקום לנשמה הזו לרדת לעולם. לכן היא מסוכנת למות ח”ו בשעת לידתה, כי הנשמה שלה עומדת תמורת נשמת העובר.

אבל אם היא זהירה בהדלקת הנר, הרי שהיא מאירה את הנר שהוא הנשמה, ואז היא יכולה להרבות עוד נרות מבלי להסתכן, כי כאשר יש נר אחד, אפשר לעשות ממנו נרות הרבה. וכמו שנפסק להלכה שמדליקים מנר לנר ואין בזה משום ביוזי מצוה, כי זהו צורך הנרות. כאשר מדליקים מנר אחד את הנר השני, הנר הראשון לא נחסר!

אם האשה זהירה בהדלקת הנר, הרי שבזוה היא יוצרת נר שממנו אפשר להדליק נר ועוד נר, והראשון לא נחסר כלום. ואז גם בשעה שנוולד לה ילד נוסף זה לא מחסיר מבני הזוג כלום, כי זוהי הארה של עוד נר. אבל אם ח"ו היא לא זהירה בהדלקת הנר, הרי היא דומה לנר שדועך וכמעט כבה, שאם מנסים להדליק ממנו עוד נר, הרי שהוא כבה לגמרי. וכמו שאנו מוזהרים ביום טוב, שאע"פ שמותר להעביר אש ולהדליק מנר לנר, מ"מ כאשר הנר עומד להכבות יש להיזהר מאד שלא להדליק ממנו עוד נר כי הדבר עלול לגרום לכיבוי.

הדלקת הנר – בכניסת השבת וביציאתה

נמצא א"כ, שמצות הדלקת הנר ענינה בעצם להאיר את האור הראשון שהיה בבריאת העולם, אשר בורא העולם האיר את אורו.

כאן ישנו מהלך עמוק. בשבת קודש ישנן שתי הבחנות של הדלקת הנר, אחד בכניסתו והשני ביציאתו. בכניסתו אנחנו מדליקים נר לכבוד השבת, וביציאתו יש מצות הדלקת נר של הבדלה.

מהו ההבדל בין הנר של כניסת השבת, לנר של מוצאי שבת קודש?

הנר שבכניסת השבת הוא כנגד האור הראשון שהיה בבריאה בשבת קודש כנ"ל, זהו אור שלא נעשה בידי אדם. מאידך, הנר של מוצש"ק הוא זכר לאור שנעשה בידי אדם, כמובא בגמרא (פסחים נד, א): "במוצאי שבת נתן הקב"ה דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור", וזהו נר של הבדלה כמפורש במדרש: "שזימן לו הקב"ה שתי אבנים.. ונטל אדם הראשון את שתי האבנים והקישן זו לזו ויצא מהן אש משתי האבנים, והבדיל. ולפיכך אנו מבדילין על האור במוצאי שבת" (מדרש תהלים צב).

”הדליקו את הנר”

קצט

האור של מוצש”ק בא בידי אדם – בחינת הנהגת האדם את עצמו

מבואר א”כ, שהאור הראשון שהיה בעולם הוא מה שבורא עולם נתן הארה לבריאה, והאור השני בא לאחר שהאור הראשון חשך, והוא אור שהאדם הדליק בכוחות עצמו.

העומק שבדברים הוא העומק של כל מהלך החיים. יש מהלך שהקב”ה מנהיג את העולם, ויש מהלך שהאדם מנהיג את עצמו.

קודם חטא אדם הראשון, ראוי היה האדם להיות מונהג מבוראו, והיה הולך אחריו כברזל אחר אבן השואבת [כלשון הרמח”ל במס”י], אבל האדם בחר ללכת בדרך אחרת. ”כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע” (בראשית ג, ה), יודעי טוב ורע ענינו – הנהגת האדם את עצמו. דעת מלשון הנהגה, משה רבנו בחינת מנהיג, הוא בבחינת דעת כידוע.

”ועץ הדעת טוב ורע” (שם ב, ט), כאשר האדם אכל מעץ הדעת נתחדש אצלו בחירה עצמית, באופן שהוא כביכול ינהיג את עצמו. ואם הוא מנהיג את עצמו – הרי שהוא צריך לבנות לעצמו מערכת של הארה חדשה. ההארה שהיתה נמצאת בעולם, ואשר האירה בששת ימי בראשית ובשבת קודש, זוהי מערכת שנעשתה בידי בורא עולם, וכאשר האדם חטא בעץ הדעת – האור הזה נסתלק.

במוצאי שבת קודש האדם בונה לעצמו מערכת הארה חדשה שהוא בעצמו מאיר. כיצד? ”הביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור”, בכח החיכוך הוא מוציא הארה. זוהי הארה שלא באה מהמקום של האחד, אלא מההתחככות של השנים.

האור של מוצש”ק בא מחיכוך של שנים ואינו אחד

זהו ההבדל שבין האור הראשון שהאיר בורא העולם, לבין האור שהאיר אדם הראשון במוצש”ק, שהאור שהאיר הקב”ה כל ששת ימי הבריאה ובשבת קודש, הוא אור שמאיר מכח מה שהוא נר אחד, נר ה’ נשמת אדם. האור הזה הוא אור אחד.

אבל כאשר האדם בא להאיר, האור האחד נעלם, שכבר נעשו שתי נשמות, וא”כ שוב אין מהלך של נר אחד בעולם, כי אם יש שתי נשמות יש שני נרות.

לכן ההארה במוצש"ק היא ע"י שהביא שתי אבנים וחככן זה בזה, ומכח שהם לא יכולים להתחבר – יצא מהן אור. זהו סוג אחר של הארה, זוהי ההארה של מוצש"ק.

ההארה של ש"ק, היא הארה בסוד זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. מעיקר הדין די בנר אחד, שזה היה האור הראשון. במוצש"ק שהיה זה כבר לאחר החטא, האור הזה נסתלק, ואז האדם מתחיל לבנות מערכת של הארה מכוחו, שם הוא בונה בעצם מערכת של התחככות זה בזה.

נמצא אם כן, שמחד ישנה מצות הדלקת הנר בכניסת השבת לכבוד שבת קודש, ומאידך יש מצוה להדליק נר במוצאי ש"ק, נר של הבדלה. אם אדם מאיר את הנר בערב ש"ק בכח של התחככות, הרי שבעצם הוא מדליק בערב שבת קודש – נר של הבדלה, כביכול הוא כבר הוציא את שבת לפני שהיא נכנסה.

אחדות ופירוד בנר של ש"ק ובנר של הבדלה

בנר של הבדלה מצאנו שמצוה באבוקה, כמובא בשו"ע (סי' רצ"ח ס"ב): "מצוה מן המובחר לברך על אבוקה.. ונר שיש לו שתי פתילות מיקרי אבוקה". מה שאין כן בנר של שבת שכל פתילה עומדת בפני עצמה.

ואם ישאל השואל שלכאורה הסברא היא הפוכה, דוקא בשבת קודש היה ראוי לאחד את הנרות, ולא במוצש"ק? תשובה לדבר, במוצאי ש"ק אין זו אחדות מכח אחדות, אלא אחדות מכח עירוב. יש בחינת בבל מלשון בלול, ויש בבל מלשון בלבול. במוצש"ק זה בלול מכח בלבול, אין זה אחדות שמביאה לאחד. אנחנו מערבבים את הדבר, אבל הוא בסוד עירוב של ההארות, של בלבול הארות.

הדלקת הנר של מוצש"ק הוא נר להאיר את המציאות של אבנים שמתחככות זו בזו, את השני נרות שנפרדו בעלמא דפירודא. לעומת זאת, נר של ערב ש"ק אין בו את אותו עירוב ואותו בלבול, ולפיכך כל נר לעצמו. אולם השלמות היותר גבוהה היא ששני הנרות יהפכו לאחד. השתא הנרות של עש"ק לכתחילה כרוכים זה בזה אבל השלהבת כל אחת לעצמה, אולם לעת"ל זה יעשה נר אחד ממש, לא נר של עירוב ובלבול, אלא נר אחד בעצם.

תכלית הדלקת הנר – משום שלום בית

מהי התכלית של הדלקת הנר בכניסת השבת? מבואר בחז"ל שאחת הסיבות הוא מפני שלום בית, כמו שאמרו בגמרא (שבת כג, ב): "נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו", ופירש רש"י: "שבני ביתו מצטערין לישב בחשך", ועוד ברש"י (שם כה, ב): "ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפילה". בחיצוניות הכוונה היא שהעדר אור עלול לגרום למריבה בין בני הבית שהולכים ונכשלים זה בזה והדבר יוצר פירוד, והדלקת הנר מונעת זאת.

נתבונן להבין את העומק שבדבר, כל ענינו של שלום בית הוא לאחד ביניהם בפועל, וא"כ בהכרח שזהו נר שבכוחו להביא למצב של "והיו לבשר אחד". עומק השלום בית שבנר הוא מה שנתבאר שנרות השבת הם בבחינת "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו", וא"כ המובן הפנימי של שלום בית הוא, שעצם ההדלקה תכליתה לאחד את שני הנרות של האיש והאשה, ולהפוך אותם לאחד, ולא להדליק שני נרות נפרדים.

סוד ההכנה לשבת קודש – רזא דאחד

כאן בעצם נגלה הסוד העמוק של ההכנה לשבת קודש. ההכנה לש"ק היא הכנה לתפיסה שנקראת אחד. בהדלקת הנרות אנחנו מקבלים את השבת, ולא במקרה, הדבר מעיד על מהות הקבלה של ש"ק. במובן החיצוני, המעשי, האדם מקבל את השבת במחשבתו או בפיו, כמובא בפוסקים. אבל כיצד האדם מקבל את השבת בתפיסת הנפש שבו?

שבת קודש נקראת "רזא דאחד" – סוד האחד, כמובא בזוהר הקדוש (ח"ב קלה, א). אנחנו נכנסים לשבת קודש בהדלקת הנר. לשון המשנה הוא: "הדליקו את הנר" ולא הדליקו את הנרות לשון רבים, כלומר הדליקו נרות שהם בבחינה של נר. הדלקת הנר בערב ש"ק היא בעצם המהות של הכנת הנפש לש"ק, להכין את הנפש לכניסה לעולם שנקרא "רזא דאחד" – סוד האחד.

הדלקת הנר – כאשר היא נעשית בתפיסה הפנימית שלה, ולא רק בתפיסה המעשית [על אף שהמעשה הוא העיקר, שאם לא הדליק לא עשה כלום], זוהי בעצם הדלקה של תפיסה פנימית בתוך נפש האדם – שיש רק נר אחד.

סוד האחד – סוד השלום

זהו עומק השלום-בית שבשבת קודש. התפיסה הפשוטה של שלום בית היא שבני הבית לא יתקוטטו, או יתר על כן – שיאהבו זה את זה. אבל ישנו עומק פנימי יותר של שלום, שבמקום שאין יש אלא אחד – בודאי שיש שלום ואין שם מריבה. זהו סוד השלום.

שלום בעומק ישנו רק כאשר האדם מגיע לתפיסה הפנימית של "זהו לבשר אחד", שכשם שהאדם לא יכול לריב עם עצמו, כך בעומק יש שלום בבית, כי הם אחד.

שבת קודש היא בבחינת "ופרוש עלינו סוכך שלומך", בבחינה שנקראת שלום מלשון שלמות, הדבר השלם יש בו שלום, כי אם הוא שלם – אין בו התנגדות, ואם אין בו התנגדות – יש בו שלום.

זהו לא הסכם שלום, זוהי תפיסה שנובעת מאותו מקום שהוא אחד, כי האחד הוא שלם, והשלם אין לו מתנגד, ובאין מתנגד – יש שלום.

זוהי ההכנה לשבת קודש בבחינה של הדלקת הנרות.

"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות"

אחר שביארנו את מצות ההדלקה שבנר, מעתה נתבונן בצורת ההדלקה, במה מדליקים את הנר לכתחילה?

כדרכנו נתבונן היכן נזכר המושג נר בתורה הקדושה. הדלקת הנרות נזכרה בפרשת בהעלותך, ביחס למצות הדלקת המנורה. זוהי מצות ההדלקה היחידה שנזכרה בתורה.

"בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" (במדבר ת,ב). ופירש רש"י: "שלשה המזרחיים פונים למול האמצעי, הפתילות שבהן, וכן שלשה המערביים ראשי הפתילות למול האמצעי". עומק הדבר הוא כאמור, שבשורש יש רק נר אחד, ומשום כך הכל פונים לנר האמצעי.

אדם הראשון היה נר אחד. לאחר מכן באה ההתפרטות: אדם הוא נר אחד, חוה היא נר שני, מהם נולדו קין והבל, וכל אחד נולדה עמו תאומה כמובא בחז"ל, נמצא שמנר אחד נעשו ששה נרות.

מהו הנר השביעי? בשעה שהוא נפרד מהשכינה הקדושה מכח החטא – זהו הנר השביעי.

נבאר. בתחילה כאשר אדה"ר היה מחובר לבורא עולם, הוא היה נר אחד עם האור האלוקי, ואז היה נר אחד בלבד. בשעה שהוא חטא, הוא התנתק מהמקור של האור האלוקי ונהיה נר לעצמו, הרי שני נרות – הנר האלוקי כביכול, ונרו של אדה"ר. נוספה עליהם חוה, ושני בנים ושתי בנות שכולם נרות נפרדים, הרי שבעה נרות.

הבחנה זו היא רק לאחר החטא שהאיש והאשה הם לא אותו גוף, כי האיש נפרד מהאשה והאשה נפרדה מהאיש, ואז גם ההולדה היא הולדה של נפרדות ממש, והילדים גם הם גוף לעצמם. אבל בשורש – "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת" (בראשית ב, כג), האשה היתה חלק ממנו ממש, ואז גם ההולדה היא לא הולדה של נפרדות, וגם הילדים הם בעצם חלק ממנו, כיחס של הרגלים לגוף.

נמצא שהמקור של הנרות היה נר אחד, והיא נשמת אדם הראשון. בשעה שהוא יצא מאותה תפיסה שזהו נר אחד, אז הפכו הנרות הללו להיות שבעה נרות. אבל לעולם אין התכלית שלהם להיות שבעה נרות, אלא – "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", שהכל פונים לנר האמצעי. זוהי תכלית ההארה, לגלות שבעומק יש רק נר אחד.

מקשה זהב – תפיסה של נר אחד

המנורה עצמה היתה מקשה זהב כמבואר בפסוקים. "וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחתה מקשה היא, כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה" (שם ה, ד). ומבואר במדרש שנתקשה משה בעשיית המנורה (כמדבר רבה טו, ד): "אתה מוצא שנתקשה משה במעשה המנורה יותר מכל כלי המשכן עד שהראהו הקב"ה באצבע.. וזה מעשה המנורה מקשה זהב כלומר מה קשה היא לעשות שהרבה יגע בה משה, כיון שנתקשה אמר לו הקב"ה למשה טול ככר זהב והשליכו לאור והוציאווהו והיא מעצמה נעשית".

מדוע באמת נתקשה משה רבנו בעשיית המנורה? תשובה לדבר, כי מקשה זהב זוהי תפיסה של נר אחד, והיום שאנחנו לאחר החטא אין לנו תפיסה של

נר אחד. לפני החטא היתה תפיסה שנקראת נר אחד, אבל לאחר החטא כבר נעשו שבעה נרות, וא"כ כיצד ניתן לעשות מנורה שהיא מקשה זהב – חתיכה אחת בלבד. משום כך נתקשה משה רבנו בעשיית המנורה, לפי שהוא היה לאחר החטא.

ועל כך אמרו חז"ל (שבת כב, ב): "וכי לאורה הוא צריך, והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו". בורא עולם כביכול אינו צריך את אותו אור של המנורה.

זהו החילוק בעומק בין האור של ערב שבת קודש לאור של מוצש"ק, של נר ההבדלה. כאשר האדם מאיר את הנר בערב ש"ק הוא בעצם לא משתמש לאור הנר שהוא עשה, אלא שעל ידי הנר שהוא מאיר הוא מתחבר לאור של בורא עולם. כי מתחילה היה רק נר אחד, ולאחר מכן שבע, כמו שביארנו. אבל מתחילה היה זה נר אחד כביכול של בורא העולם, והאור שהיה באדה"ר זהו אור אחד – הניצוץ האלוקי שבקרבו, כי נשמתו היתה דבוקה בבוראו.

ומצד כך, כאשר האדם מדליק את הנר בערב ש"ק, הוא לא משתמש בש"ק בנר של עצמו, כי תכלית ההדלקה היא בכדי להתחבר לאור הראשון שהיה בשעת בריאת העולם, והרי שבש"ק אנו משתמשים באור אחד, באור של בורא העולם. אולם כאשר האדם מדליק נר במוצש"ק, אז הוא משתמש בעצם באור של עצמו.

"עד שתהא שלהבת עולה מאליה"

בתחילת פרשת בהעלותך (במדבר ת, ב) מביא רש"י את דברי המדרש: "שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו, שלא היה עמהם בחנוכה, לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך, שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות". יש את ההכנה להדלקת הנר, ויש את ההדלקה בעצמה.

מהי ההטבה? ההטבה היא ניקוי הנר משאריות השמן והפתילה. לאחר מכן הוא מדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה, כמו שמפרש רש"י (שם): "כתוב בהדלקתן לשון עליה, שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה". מהו העומק שבדברים?

עבודת ההטבה שבנפש עניינה להסיר את הפסולת שבאדם, ולאחר הסרת הפסולת אנו מדליקים את הנר. ומעתה, לאחר שהדלקנו את הנר, שלהבת זו מכח מה היא דולקת? "עד תהא שלהבת עולה מאליה" – היא דולקת והולכת מכח האור שלמעלה.

תחילה אנו מכינים את עצמנו ע"י סילוק הפסולת, שהיא ההטבה, ולאחר מכן אנו מדליקים. אבל משהדלקנו – אזי השלהבת עולה מאליה, מעתה זהו לא האור של האדם, זהו אור שעולה מאליו. כיצד האור עולה מאליו? מחמת האור הראשון שמכוחו הוא מאיר.

"וכי לאורה הוא צריך", הקב"ה לא צריך לאורה של המנורה. מה א"כ מאיר באותה מנורה? לא האור שאנחנו מאירים, אלא "עד תהא שלהבת עולה מאליה". מדוע א"כ אנחנו מדליקים? להורות שהקב"ה כיפר לנו על החטא! כלומר, אנחנו מתחברים לאותו אור מכח ההדלקה שלנו. אבל הנר שאנו מדליקים במוצש"ק שהוא נר שלאחר החטא, זהו נר שאנחנו הולכים לאור שלנו, זהו סוג אחר של הארה, זוהי הארה שונה בתכלית מהנר של ש"ק.

הדלקת הנר – גילוי האחדות שקיים בבריאה

נמצא אם כן, ששורש הדלקת הנר הוא בעצם לגלות את אותה אחדות מוחלטת שקיימת בבריאה. לאחר שנתפרטו הנשמות, יש מצוה להדליק שבעה נרות שבמנורה. אבל השבעה נרות הללו שאנו מדליקים – "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", תכלית ההדלקה היא בכדי לאחד את הנשמות שהם בבחינת נרות, ולכן אנחנו מדליקים נר אחד [בעומק] בלבד.

"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", ששה נרות האירו אל מול הנר האמצעי. אבל בעומק, נר מערבי לבדו היה דולק תמיד כמו שאמרו בגמרא בשבת (סו), נמצא שמה שדלק תמיד הוא נר אחד בלבד. מדוע? משום שבעומק שאר הנרות הם לא תמידיים, הם נולדו מהחטא, אבל אין להם קיום לנצח. הנר שקיים לנצח הוא נר אחד בלבד, זהו הנר שהיה בתחילה.

שאר הנרות התפרטו כאמור לאחר החטא, ומכיון שהם התחדשו לאחר החטא – אין להם קיום תמידי. משא"כ הנר האחד, הוא היה תמיד, והוא נשאר

תמיד. נר אחד דולק תמיד, זהו נר מערבי "עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל" (שבת שם), כי הנר אחד הוא תמידי, אבל שאר הנרות אינם תמידיים, הם מחודשים.

תכלית הדלקת הנר א"כ, הוא להדליק נר אחד. בשורש – הכל היה אחד, ולאחר מכן הוא התפרט. אבל הנר התמידי הוא רק אחד, והוא הנר הגמור. כמו שאמרו חז"ל (שם) על נר המערבי שדלק מערב עד ערב בלא הפסק, "זו נר מערבי שנותן בה שמן כמידת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים", אע"פ שנתנו שמן בכל הנרות במידה שווה, נר המערבי לא ככה.

זו גם הכוונה "שתהא שלהבת עולה מאליה". הנר שאנו מכירים היום הוא מוגבל, שכאשר נגמר השמן – מיד הוא כבה, כי הוא דולק מכח מה שהאדם נתן. זוהי בחינה של שאר הנרות שהם בבחינת נרות של מוצאי שבת, ולכן כאשר נגמר השמן, הנר כבה. אבל נר המערבי [בין אם הוא היה נר אמצעי או צדדי, כפי השיטות במנחות צח, ב], הוא נר שדולק תמיד, כי הוא לא בא מכוחו של האדם. זהו הנר שהיה בתחילת בריאת העולם, מהאור של בורא עולם, ומשום כך הוא לא משתנה לפי כמות השמן שנתנו בו. הנר הזה דולק מהאור של "שלהבת עולה מאליה", ומשום כך אין לו את המגבלות של כמות השמן. זוהי ההבחנה העמוקה של הנר.

צדיקים בפני שכינה כנר בפני אבוקה

עוד אמרו חז"ל: "למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה" (פסחים ת, א). פשוט הדברים, שכאשר האבוקה מאירה, אור הנר כמעט שאינו מורגש. אבל בעומק, אפשר אמנם להעמיד את האבוקה לעצמה ואת הנר לעצמו ואז הנר כמעט שאינו מאיר ביחס לאבוקה, אבל אפשר גם להכניס את הנר לתוך האבוקה, ואז הנר דולק מכח האבוקה, ולא מכח עצמו, הוא בעצמו לא משפיע, כי האבוקה חזקה יותר והיא זו שפועלת.

עומק הדבר שצדיקים בפני השכינה דומים לנר בפני אבוקה, כי בשעה שאנו מכניסים את הנר לתוך האבוקה, אז ההדלקה איננה מהם, היא מהאבוקה, מהאור שלמעלה.

סוד הכנת הנרות לכבוד שבת – הכנה בלי הדלקה

שבת קודש היא מקור הברכה כידוע. מה כוונת הדבר? בכדי שהשבת תהיה מקור הברכה אנחנו צריכים להתחבר לאותו מקור. זה הסוד של "תהא שלהבת עולה מאליה", אנו מדליקים נרות בערב שבת קודש ומכח כך אנחנו מתחברים לאור שלמעלה. נמצא עתה מהיכן אנו יונקים? ממקור הברכה!

ההארה מעתה היא לא מכח מה שאנו הדלקנו, היא מכח המקור. הדלקנו בכדי להתחבר לאותו מקור, ומעתה מה שמאיר זהו האור בעצם של "תהא שלהבת עולה מאליה". זוהי ההדלקה שמאירה לנו בשבת קודש.

סוד הדלקת נרות שבת, עניינו בעומק שהאדם מביא את עצמו להתחברות למקור העליון של האור, ומשם הוא יונק את האור בשבת קודש. היניקה היא לא מהנרות עצמם שהדלקנו, הנרות הם ההכנה להגיע לאותו מצב שבו נוכל להתחבר לתפיסה היותר עליונה.

מנהג ישראל כמובא בפוסקים, שעל אף שעיקר ההדלקה מוטלת על האשה, מ"מ את ההכנה יעשה האיש. העומק שבדבר הוא, שהעבודה שלנו בעצם היא לא ההדלקה אלא ההכנה, זוהי אותה תפיסה שחידדנו שלא האדם הוא המדליק, אנו רק מכינים את הנרות להדלקה, וההדלקה עולה מאליה. כביכול לא אנחנו הדלקנו.

העבודה של האיש היא להכין את עצמו לאותה הדלקה, אבל עתה שהנר דולק, זה לא דולק מכוחו, לא הוא הדליק. נמצא שאין זו רק הגדרה של חלוקת תפקידים שהאשה מדליקה והאיש מכין, זוהי תפיסה שהאיש מכין בלי להדליק.

העבודה של האדם היא רק להכין את עצמו שהוא יהיה ראוי להדלקה, ואז הוא כבר מקבל את אותה הדלקה מאליו.

זהו הסוד של הדלקת הנרות, להכין את עצמנו להתחבר למקור הברכה שהיא השבת, להתחבר לאור הראשון שהיה בשעת בריאת העולם שמשם רואים מסוף העולם ועד סופו. כאשר נכין את עצמנו כראוי בע"ה, נזכה שהדלקת הנרות תהיה ההכנה שלנו להתחבר לאור השלם בבחינת "זרח השמש", ואז תהיה גאולה שלמה, במהרה בימינו אמן.

עבודת הצפרנים

בכניסת השבת – וביציאתה

מצוה לגלח הצפרנים בערב שבת

בפרק הקודם עסקנו בהדלקת הנר בכניסת השבת וביציאתה, נר של שבת ונר של הברכה. ישנו ענין נוסף ששייך גם לערב שבת וגם למוצאי שבת, זהו ענין הצפרנים.

מצוה לקצוץ הצפרנים בערב שבת קודש, כמובא בשו"ע (סימן ר"ס ס"א): "ומצוה לחוץ הראש ולגלח הצפרנים בערב שבת". זוהי חלק מן ההכנה לכבוד השבת, כשם שמצוה לרחוץ וללבוש בגדים נאים, כך מצוה על האדם לקצוץ צפרניו לכבוד ש"ק.

מאיךך ישנה עבודה בצפרנים במוצאי שבת קודש, בשעה שמברך על נר ההבדלה, שנהגו להסתכל על הצפרנים לאור הנר, כלשון השו"ע (סימן רצ"ח ס"ג): "נוהגים להסתכל בכפות הידים ובצפרנים".

ויש להתבונן בטעם הדבר, מדוע קוצצים את הצפרנים בערב שבת, ומדוע מסתכלים על הצפרנים בשעת ההבדלה, והאם יש שייכות בין הדברים.

לבושו של אדם הראשון עור צפורן וענן כבוד מכסה עליו

על הפסוק "ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (בראשית ג, כא), דרשו חז"ל שהכתנות עור עשוין היו מצפורן, כמובא בילקוט (ג, כז): "מה היה לבושו של אדם הראשון, עור צפורן וענן כבוד מכסה עליו, וכיון שאכל הפרי נפשט עור צפורן ונסתלקה ענן כבוד מעליו, וראה את עצמו ערום". אדם הראשון

קודם החטא היה מולבש כולו בכתנות עור שהיו עשויים כצפורן, ובשעה שהוא חטא – לבוש זה הופשט ממנו, אמנם גם לאחר ההפשטה נשארו באדם הצפרנים שבידיו ורגליו.

בערב שבת מגלחים את הצפרנים מפני הלכלוך והזוהמה שבהם. מדוע באמת מתרבה לכלוך בצפרנים? כי זהו בעצם המקום היחיד שנשאר בו אור גדול, מאותן כתנות אור של אדם וחוה [ראה ב"ר כ, יב: "כתנות עור וילבישם, בתורתו של ר"מ מצאו כתוב כתנות אור"].

ובמשל גשמי, הדבר דומה למנורה שהמעופפים למיניהם נמשכים סביב לאור, וככל שהאור חזק יותר כך נמשכים אליו מעופפים רבים יותר. בדומה לזה, מתחילה כל גופו של אדם הראשון היה עשוי לבוש זך, "עור צפורן וענן כבוד מכסה עליו", לבוש של קודם החטא. בשעה שאדם הראשון חטא נפשט הלבוש הזה ונשאר רק בצפרנים, לכן עתה הכל רוצים לקבל את אותו אור, ומשום כך יש שם ריבוי של לכלוך.

הצפרנים – רושם מאורו של אדה"ר קודם החטא

כאשר מדליקים את הנר במוצש"ק נהגו להסתכל על הצפרנים, על אותו מקום שנשאר שם רושם כל-שהוא מלפני חטא אדם הראשון.

ויש לשאול, אם אכן הצפרנים הן המקור שבו נשאר לנו רושם של אדם הראשון מלפני החטא, א"כ מדוע גוזזים אותם, אדרבה נניח אותם שיגדלו?

תשובה לדבר. החלק שאותו אנו גוזזים הוא חלק הפסולת, זהו החלק שבולט ממקום הבשר. סרח העודף – אותו אנו קוצצים, אבל את החלק שנמצא במקום הבשר – אנו משאירים. אם ננסה להוציא גם את החלק שכנגד הבשר הדבר יכאב מאוד כידוע, וכן אם נקצוץ רק מעט יותר מן העודף.

ועדיין יש להבין מדוע אנחנו מוציאים את החלק הזה שהוא סרח העודף?

ראשית, מבחינה גשמית אנו רואים שבמקום זה מתרבים הלכלוכים, בעיקר בחלק העודף ולא בחלק שעל גבי הבשר. ובעומק, מכיון שאותו חלק יוצא לחוץ כביכול, אזי כוחות הרע מבקשים לינק משם את כוחם, כמו שמבואר

בדברי רבנו האריז"ל [יבואר יותר בהמשך אי"ה], ולכן אנחנו גוזזים את אותו חלק בכדי שלא יהיה להם משם מקור של יניקה.

הצפרנים הם מותרי הלב – לב האבן שלאחר החטא

ננסה להעמיק מעט בביאור הדברים.

ישנם שני דברים באדם שמוגדרים כפסולת, ומסירים אותם מן הגוף – שער וצפרנים. השער נקרא מותרי המח כידוע, והצפרנים הם מותרי הלב. כן כתוב בספר עולת תמיד להאריז"ל.

מבואר א"כ היכן הוא שורשן של הצפרנים, הצפרנים הם המותרות של הלב, יש להם יחוס ממקור פנימי שהוא לבו של האדם.

כאשר אדם הראשון חטא, לבו נסתם כביכול. מתחילה היה לבו פתוח כפתחו של אולם, ואילו עתה – פתחו לי פתח כחודה של מחט, כלשון המדרש על הפסוק קול דודי דופק (ילקוט שיר השירים ה,תתקפח): "פתחי לי פתח כחודה של מחט, ואני אפתח לכם פתח שיהיו עגלות וקרוניות נכנסין בו". אחר החטא הלב נסתם, ועבודתנו לפתוח בו פתח כל-שהוא.

המהלך של העבודה הוא: "וידעת היום והשבות אל לבבך", כי הלב הפך להיות לב אבן במקום לב בשר. הצפרנים הם מותרי הלב, זהו החלק הקשה שבאדם. נבין א"כ, שהחלק הקשה שבצפרנים מגיע בעצם מלב האבן שיש בתוכנו.

המותר שבלב מתהווה מאותה נקודה שהלב הוא לב אבן, וכאשר הוא יוצא לחוץ הוא מתגלה בצורה של צפרנים.

מעתה נבין מדוע זהו מקור גדול לקבל משם נקודה של השראה כמבואר בדברי רבנו האריז"ל, שע"י הסתכלות בצפרנים ניתן להגיד עתידות [וכמו שידוע מהגאב"ד בירושלים הרב פריינד זצ"ל שהיה מסתכל בצפרנים ואומר ידיעות נסתרות]. ולכאורה הצפרנים הם פסולת, וכיצד יתכן שמשם יהיה ניתן לשאוב ידיעות?

אבל לפי מה שנתבאר שהצפרנים הם המותרות של הלב, והרי שמקורם הוא בלב, ברור א"כ שיש להם כח הרבה יותר פנימי. הצפרנים מורכבים משני

חלקים, ישנו את החלק שנמצא על גבי הבשר שהוא זך יותר, זהו המקום שאין בו נגיעה לפסולת, ואותו אנחנו לא גוזזים. ויש את החלק של הפסולת שיוצא כלפי חוץ אשר בו יש נגיעה לנקודת הרע, ואותו אנחנו גוזזים.

הלב הוא המקור של הצפרנים. ואם כן גזיזת הצפרנים בערב שבת קודש תכליתה בעצם לסלק את לב האבן שנמצא בקרבנו, ולהשאיר את חלק הצפרנים הפנימי, ששורשו בלב בשר.

גזיזת הצפרנים בבחינת "והסרתי את לב האבן מבשרכם"

הנקיון לשבת קודש, מחד הוא גופני, אבל יש לו גם מערכת פנימית יותר כמו שנבאר. במערכת הגופנית יש מצוה על האדם לרחוץ את גופו וללבוש בגדים נאים לכבוד שבת קודש, "ורחצת וסכת ושמת שמלותיך, אמר רבי אלעזר אלו בגדים של שבת" (שבת קיג,ב). אלא שזוהי עדיין מערכת חיצונית.

התפיסה הנוספת תכליתה לגעת במערכת הפנימית. ננסה לבאר את הדברים בע"ה.

שבת קודש נקראת שבת המלכה. היכן נמצא כח המלכות בנפש האדם? באדם יש שני מלכים: מח ולב. הבחינה של שבת היא בבחינת שבת המלכה, וכבר ביארנו בפרקים הראשונים שזוהי בבחינת עיגול, והשבת נמצאת בנקודת המרכז, זוהי בחינה ששבת היא הלב של הכל. הלב הוא זה שמספק לכל הגוף את הצריך לו, ולכך נקראת שבת קודש – מקור הברכה.

השבת היא בבחינת לב. כאשר האדם רוצה להכין את עצמו לשבת קודש, הוא צריך להסיר את לב האבן שבקרבנו, ולגלות לב בשר. כיצד נכין את עצמנו לסלק את לב האבן שבקרבנו? עבודת האדם לסלק את לב האבן שבקרבנו הוא מכח גזיזת הצפרנים [כמובן שזהו רק חלק מן התהליך].

גזיזת הצפרנים עניינה הכנת הלב, לגלות את הלב של השבוע שהוא שבת המלכה. נצטוונו לגזוז את הצפרנים לכבוד השבת, לסלק את לב האבן שבקרבנו, בבחינת "והסרתי את לב האבן מבשרכם" (יחזקאל לו,כו), ואז לגלות את המשך הפסוק: "ונתתי לכם לב בשר".

נר ההבדלה מאיר את הפסולת הגדל בצפרנים במוצש"ק

הזכרנו לעיל את לשון השו"ע (סי' ר"ס) שמצוה לגלח הצפרנים בע"ש. וכתבו האחרונים שביום חמישי אין לגלח, כמובא במ"ב שם (סק"ו): "וביום ה' מקפידין שלא ליטלן מפני שהצפרנים מתחילין לחזור ולצמוח ביום ג' לגלוחן, וא"כ אין זה תיקון כבוד שבת שחזור לצאת".

פשוטם של דברים, מכבוד השבת הוא שלא יהיה האדם מגונה בשבת קודש, ואם יגדלו הצפרנים בשבת קודש שוב אין תועלת במה שגזו, לכן לכתחילה על האדם לגזוז צפרניו ביום הששי, באופן שהם יחזרו לגדול רק במוצאי שבת.

אמנם, לפי מה שביררנו לעיל נבין שישנה משמעות עמוקה יותר בהלכה זו, שהרי תכלית הגזיזה היא שהאדם יגיע לשבת בלי הפסולת של הצפרנים שהוא לב אבן כנ"ל, ואם האדם יגזוז את צפרניו ביום חמישי והם יחזרו ויגדלו בשבת, הרי שבשעה שהם יתחילו לגדול תחזור שוב אותה הבחנה שנקראת לב אבן. לכן אין לגזוז את הצפרנים ביום חמישי אלא ביום ששי, ואז הם יחזרו ויגדלו רק ביום ראשון, שתחילתו בליל מוצש"ק.

זוהי גם הסיבה שאנו מסתכלים על הצפרנים במוצאי שבת לאור נר ההבדלה. זוהי הסתכלות על אותה בחינה של פסולת שחוזרת לגדול בצפרנים.

מתחילה היה אדם הראשון מולבש בכתנות אור [באל"ף], והיה זה עור צפורן כנ"ל. בכתבי האריז"ל מבואר (ראה נה"ש דף כב,ב) שזוה נקרא בחינת החשמל [לא במובן העברי של ימינו כמובן], זהו אור באל"ף. בשעה שאדה"ר חטא נעשה לו כתנות עור בעי"ן במקום כתנות אור. אם כן, החלק של הצפורן שהוא הפסולת, הוא בבחינת עור בעי"ן, ואילו החלק של הצפורן שהוא בבחינת מקור הברכה, הוא בבחינת כתנות אור – באל"ף.

במוצש"ק, כאשר חוזרים אותם צפרנים לגדול, אנחנו שואפים להחזיר להם את אותה תפיסה שהם כתנות אור באל"ף, להכניס אותם מיד לקדושה, ולכן אנחנו מאירים בהם מיד את האור של נר ההבדלה, להאיר בהם את האור, שיצאו מכלל הארור של העור בעי"ן, ויחזרו בחזרה לאור באל"ף.

מקום ההבדלה היחיד שבגוף האדם נמצא בצפרנים

ההבדלה מהותה להבדיל בין קודש לחול, והצפרנים יש בהם חלק שהוא קודש ויש בהם חלק שהוא חול, כנ"ל. לכן המקום היותר ראוי לעשות בו הבדלה הוא באותה נקודת צפורן, וכן מבואר בדברי רבנו האריז"ל. משום כך, בשעה שאנו מבדילים בין קודש לחול, אנו מסתכלים על הצפורן לראות בה את החלק המחובר לבשר שאיננו עומד כעת לגזיזה, זהו החלק של הקודש. יחד עם זאת אנו מסתכלים על החלק שמתחיל לגדול שהוא החלק של החול.

זוהי ההבדלה בין קודש לחול דייקא, כי שם הוא מקום הגבול בין מקום הקודש למקום החול. מקום ההבדלה היחיד שנמצא בגוף האדם הוא בצפרנים שחלקם קודש וחלקם חול [ישנה אמנם בחינה של הבדלה בלב, שבחלל הימני נמצא היצה"ט, ובחלל השמאלי נמצא היצה"ר, אלא שזוהי הבדלה שאינה גלויה לאדם].

דבר זה נזכר כבר במדרש (ילקוט תהלים תשכג), והביאו הגר"א בשו"ע (סי' רח"צ): "כל עצמותי תאמרנה.. אמר דוד אני משבחך בכל אברי ומקיים בהם המצוות.. צפרנים לעשות בהן פריעה או מליקת העוף.. ובהן להסתכל אור להבדלה".

הצפורן הוא האיבר [כלשון המדרש שמכנהו איבר] שבו מתגלה ההבחנה שחלקו קודש וחלקו חול, וכאשר אנו באים לעשות הבדלה "המבדיל בין קודש לחול", ואנו רוצים לבטא את אותה הבדלה באופן מעשי, אזי אנו מסתכלים בצפרנים לאור הנר, עד כאן קודש ומכאן הוא חול.

הבדלה בחונן הדעת – דעת המבדלת ודעת המחברת

אמנם, התכלית של החול הוא להפוך אותו לקודש, ולא להשאיר אותו חול. לכן, ראשית אנחנו מגדירים מהו קודש ומהו חול, ולאחר מכן אנו מאירים מהקודש לחול.

כמו כן מצאנו במצוות תוספת שבת – להוסיף מחול על הקודש ומקודש על החול, כי התכלית כאמור היא לא להשאיר את החול כחול, אלא לברר מהו קודש ומהו חול, ואז להאיר מהקודש על החול.

אם לא נברר מהו קודש ומהו חול, אנו עלולים ח"ו להגביר את החול על הקודש ובוזו להפוך את הקודש לחול.

"אם אין דעה הבדלה מנין" (ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב), לכן אמרו בגמרא (ברכות לג, א) שאומרים הבדלה בחונן הדעת. כידוע ישנן שתי בחינות בדעת, יש דעת המבדלת ויש דעת המחברת. הבדלה ענינה להבדיל בין קודש לחול, אבל לאחר שהאדם הבדיל בכח הדעת, מעתה עליו לחבר את הקודש לחול מכח הדעת, להפוך את החול – לקודש.

השלב הראשון של ההבדלה בו אנו מסתכלים בצפורן, הוא להבחין עד היכן מקום הקודש והיכן הוא מקום החול. אבל השלב השני של ההבדלה הוא בעצם להפוך את החול לקודש.

אחר שמבדילין את החול מהקודש – חוזרים ומקדשין אותו

עתה נבאר את מהלך הדברים.

במוצאי שבת אנו מבדילים בין קודש לחול. אחר ההבדלה אנו מתחילים להאיר את הקודש בחול, כלומר להאיר את האור של ש"ק בחול – היום יום ראשון בשבת, היום יום שני בשבת וכו'. אבל אותו חלק של חול שהאדם לא זכה להאיר בו את הקודש, עליו לגזוז אותו, "כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק".

שבת קודש מקבלת רק מה שהוא קודש. אחר שהבדלנו במוצ"ש בין קודש לחול, ישנו מהלך להאיר מהקודש על החול, להפוך את החול לקודש. כאשר מגיע ערב שבת וישנו חלק באדם שנשאר בבחינה של חול, שם צריך להסיר את בגדי החול, להסיר את אותו חלק, ולגלות את הקודש, ורק עם הקודש אפשר להיכנס לש"ק. ושוב במוצ"ש הוא מבדיל בין הקודש לחול שנשאר אצלו מהשבוע שעבר, ושוב הוא מקבל אותו, ושוב עליו להעלות אותו, וחוזר חלילה.

ג' מדרגות בצפרנים

מה צריך האדם לעשות בצפרנים לאחר שגזזן? מבואר בגמרא (נדה יז, א): "שלשה דברים נאמרו בצפרנים, שורפן חסיד, קוברן צדיק, זורקן רשע". אלו הם שלש דרגות.

מעתה יש להבין מהו רשע, מהו צדיק ומהו חסיד. רשע זורקן, צדיק קוברן, והחסיד שורפן. מדוע הזורק אותם נקרא רשע? מבואר בגמרא (מו"ק יח, א): "טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברת ותפיל".

אשה מעוברת שתעבור על גבי צפרנים, היא מסוכנת להפיל את עוברת ח"ו. מהו טעם הדבר?

מבאר הפמ"ג בהלכות הבדלה (סימן רח"צ א"א סק"ה) בטעם הדבר שמסתכלים בצפרנים לאור הנר: "כי אדה"ר קודם החטא היה לבושו כולו צפורן, כשחטא פשט ונשאר רק הצפרנים.. דמשום הכי סכנה לאשה לעבור על הצפרנים כי היא גרמה לזה". כלומר שכאשר האשה עוברת ע"ג הצפרנים היא מעוררת את החטא הקדום, כי אילו לא חטא אדה"ר לא היה צורך לגזוז את הצפרנים, שהרי קודם החטא היה זה לבוש של כל גופו, וכשחטא נפשט ונשאר רק הצפרנים, ומשום שהאשה גרמה לאותו החטא, לכן באותה שעה היא מסוכנת להפיל.

מעתה נחזור לג' המדרגות שזכרו בגמרא. המדרגה הראשונה היא: זורקן רשע. הצפרנים עלולים להזיק כאשר זורקים אותם, כי הם מעוררים את החטא הקדמון. לאחר החטא נתחדשה מציאות של גזיזת הצפרנים, מה שלא היה קודם החטא.

הצפרנים הם פסולת הלב כמו שהוזכר, זהו אותו חלק שנהיה לב אבן, וא"כ הצפרנים מזכירים את הבעיה השורשית של כל הבריאה – לב אבן. אין לך דבר מזיק יותר מזה, זהו ההיזק של כל הבריאה כולה. לב אבן נגלה בצפרנים, ולכן צריך לגזוז ולאבדן, אבל אם זורקים אותם הם עלולים להזיק למי שעובר עליהם.

צדיק קוברן – העלמת זכרון החטא

המדרגה השניה היא: קוברן צדיק. הצדיק מעלים אותם, זוהי הבחינה של אחר החטא. קודם החטא נאמר: "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו" (בראשית ב, כה), ולאחר החטא נאמר: "ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלקים" (שם ג, ח), כאן נתגלתה נקודת הבושה. הבושה, שהיא מודעות האדם לכך שהוא נכנס למהלך של חטא, והוא מתבייש ממנו – היא תחילת התיקון.

קוברן ענינו, שהאדם בטבעו שואף להסתיר את החטא, להעלים אותו. זוהי בחינה של קבורה, הוא קובר את הדבר ומעלימו. אחת מן הסיבות שקוברים את המתים, כי אם יש מת פירושו שיש חטא, שהרי "אין מיתה בלא חטא" (שבת נה,א). שורש כל החטאים כולם הוא חטא אדם הראשון.

לכן אמרה תורה: "לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלקים תלוי" (דברים כא,כג), כי דבר זה מזכיר את החטא הקדמון של אדם הראשון. זוהי המעלה הגדולה שהיתה בירושלים שלא הלינו בה את המת כנזכר בגמרא (ב"ק פב,א).

כאשר ישנו דבר-מה שמזכיר חטא, על האדם להעלים אותו. משל למה הדבר דומה, לבני זוג שהתגרשו וכדרכו של עולם יש לאיש מזכרות רבות מאשתו, וכן לאשה יש מזכרות רבות מהבעל, האם יעלה על הדעת שאחד מהם רוצה את המזכרות הללו? פשוט וברור שלא! אין מי שיחפוץ בזה כי זה מזכיר להם את כל העבר, ורצונם הוא למחוק אותו, ולא לראותו עוד.

לפי"ז נבין, שהצפרנים הגוזזות הם בעצם הזכרה של אותו חטא הקדמון, לכן מן הראוי לכל הפחות לקבור אותם, להעלימם.

חסיד שורפן – ביטול החטא וכלויו מן העולם

המדרגה השלישית והעליונה היא: שורפן חסיד. מהו העומק שבשרפה? יש בזה מבט חיצוני ומבט פנימי.

המבט החיצוני הוא, שכאשר יש לו לאדם חפץ כל-שהוא שמזכיר לו דבר רע, הוא מפחד שמא אי פעם הוא יתקל בזה, ולכן הוא מעדיף לאבדו מן העולם. ולזה לא די בקבורה, כי עדיין אפשר שהדבר יתגלה ע"י חפירה אקראית או מכוונת. אבל בשרפה הדבר כלה ובטל מן העולם לגמרי. בדומה לזה, מי שיש לו מסמכים סודיים למיניהם והוא רוצה להעלימם, הוא לא יסתפק לזרוקם לפח, אלא שורפם ומאבדם מן העולם.

לכן בעניננו, מכיון שהצפרנים מזכירים את נקודת החטא, משום כך החסיד שורפן, וע"י זה הוא מבטל את החטא לגמרי.

אבל ישנו מבט פנימי יותר כמו שנבאר בע"ה.

עבודת החסיד להפוך את לב האבן ללב בשר

כתוב בספר חסידים [לר"י החסיד], שעומק החסידות שבשרפת הצפרנים היא משום ששרפת דבר-מה מגופו של אדם יוצרת היזק לאותו אדם. ולכן, כאשר שורפים את הצפרנים הרי שזה מזיק למי ששורף אותם, ואם הוא שורף אותם אע"פ שהוא ניזוק בכדי שבני אדם לא ינזקו בהם, זוהי חסידות.

נבאר. יש אדם שמוכן לתת לשני כל זמן שהוא לא נחסר, אבל אם הוא נחסר מכך – הוא נמנע מלתת. כאשר אדם מוכן לתת גם במחיר שהוא עצמו ינזק – זוהי חסידות מופלגת. רבי יהודה החסיד מלמדנו שכאשר האדם שורף את הצפרנים, הוא עצמו ניזוק ממה שהוא שורף, ואם הוא אינו נמנע מלשרוף בכדי להציל את השני, הרי זה חסיד המתחסד עם קונו.

נעמיק ונבאר את הדברים.

לבושו של אדם הראשון קודם החטא היה כולו צפורן כנ"ל, ומשחטא נפשט לבוש זה ונשאר בצפרני ידיו ורגליו. והעבודה שלנו היא לשרוף את אותם צפרנים.

עומק העבודה הזו היא, שבחטא אדם הראשון נעשה לבו לב אבן. כיצד ניתן להפוך את לב האבן ללב בשר? אם האדם מוכן למסור את כולו למען זולתו או למען הבורא ית' – אז הוא הופך את לבו מלב אבן ללב בשר.

מהו לב אבן? כאשר מבקשים לומר על אדם שאין לו רחמים, הביטוי השגור הוא שיש לו לב של אבן, הוא חסר רגש. מאידך לב בשר זהו אדם שמרגיש את זולתו.

החסידות העמוקה ביותר – הנכונות לסבול למען הזולת

ההרגשה העמוקה ביותר שקיימת באדם כלפי זולתו היא לא רק שהוא שמח בשמחתו ומצטער בצערו, אלא שהוא מרגיש את צערו של זולתו עד כדי שהוא מוכן לסבול בעצמו, ובלבד שרעהו לא יסבול! זהו ההרגש הדק והעמוק ביותר.

מסופר על הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל, שרבים פקדו את מעונו להשיח את צרותיהם ולבקש ברכה וישועה. בשנותיו האחרונות הוא הפסיק

לברך, ובקש שילכו לצדיקים אחרים כי אין לו כבר כח לזה, רבים לא הבינו את הנהגתו ושאלו אותו מה הקושי להגיד ברכה כמה שניות ולפטור את האנשים לשלום, איזה כח צריך לזה? השיב הרב: האם אתם חושבים שהברכה פועלת בדיבור בעלמא, שהמברך אומר תהיה בריא והאדם מבריא? זה לא עובד כן! המברך לוקח את המחלה אליו, וממילא המתברך מתרפא, "אני כבר משותק בחצי גופי" כך הוא אמר, "אני כבר לא יכול לקבל יותר מזה, תחפשו צדיקים אחרים שיקבלו עליהם את היסורים". זוהי חסידות אמיתית! הוא היה מוכן לסבול בכדי שהשני לא יסבול.

הנכונות לסבול למען הזולת זוהי חסידות עמוקה מאד. אלו הם הרחמים העמוקים ביותר שיש. אלו הם רחמי אב על בנים כמו שאומרים חז"ל על הנשר שרחמני הוא (תנחומא עקב פרק ג): "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף.. מה הוא עושה, משימן על כנפיו, אומר מוטב יכנס החץ בי ולא בבני", הוא בודאי סובל כשפוגעים בו, אבל הוא מוכן לסבול את הכאב במקום שבניו יכאבו ויסבלו.

הצפרנים מוכירים בעצם את החטא הקדמון כנ"ל, והתיקון המעולה הוא – חסיד שורפן. מה מצאו חז"ל הקדושים לציין את החסידות הזו דוקא, והלא במקומות רבים צריך האדם להתחסד ולא להזיק לזולתו? אלא הענין הוא כנ"ל, שבדבר זה הוא עצמו ניוזק, ודבר זה נאמר דוקא בצפרנים, כי הצפרנים הם בעצם השארית שנשאר לאדם מקודם החטא.

הצפרנים – מקום גילוי שורש החטא של עין הדעת

אדם הראשון חטא בעץ הדעת, והדעת הזו נגלית עתה בצפרנים! הצפרנים הם מקום מאד יסודי, שלא כמו ההבנה השטחית, הפשוטה.

הצפרנים הם בעצם המקום ששם הוקבעה נקודת הדעת של החטא הקדמון. לכן בהבדלה אנחנו מסתכלים על הצפרנים, כי שם מקום הדעת, שם הוקבע החטא.

אחד השינויים שבין לפני החטא ללאחר החטא הוא זה, שלפני החטא היה כולו לבוש צפורן, ולאחר החטא זה הצטמצם רק בצפרנים, ושם נגלית הדעת – בין חלק הצפורן שהוא טוב לחלק הצפורן שהוא רע.

עבודת הצפרנים

ריט

לפני שאדה"ר אכל מעץ הדעת טוב ורע, הוא היה כולו טוב, ואז כל הצפורן – היה טוב. אבל בשעה שהוא אכל מעץ הדעת טוב ורע, אז הלבוש שלו שהוא בעצם הצפורן – נצטמצם למקום מסוים והפך להיות חלקו טוב וחלקו רע, ומעתה אנו צריכים להסיר את אותו חלק הרע, ולהדבק בחלק הטוב.

הצפרנים של האדם הם מקום גילוי שורש החטא הקדום של עץ הדעת, שם נגלה החטא. החטא היה ביום ששי כידוע, ואילו אדה"ר לא חטא הוא היה נכנס לשבת – ליום שכולו שבת, ולהגיע לשלמות. בערב יום השבת הוא אכל מעץ הדעת ונתקלקל בחטא.

מעתה נבין מדוע בערב שבת קודש מסירים את החלק הרע שבצפורן, שהרי קודם החטא היה האדם במצב שכולו טוב ללא תערובת של רע, ומשחטא בעץ הדעת נתערב בו טוב ורע, ונמצא שחלק הרע שבו שורשו בחטא עה"ד שהיה בערב שבת, והרי שאין לך זמן מתאים יותר להסיר את אותו חלק רע שבצפורן שהוא מקום גילוי החטא. לכן, בערב שבת קודש אנו מצווים להסיר את אותו חלק רע שבצפורן, ולגלות את החלק הטוב שבה.

עץ הדעת – שהוא מקור החטא – נגלה בצפורן של האדם. כמו שהזכר, יש לנו שתי עבודות בצפורן, האחת בערב שבת – לגזוז אותה, והשניה במוצאי שבת בנר של הבדלה – להאיר אותה.

בהבדלה אנחנו לא גוזזים את חלק הרע שבצפורן, אלא מאירים את אותו חלק של הרע, לנסות להאיר את הטוב – ברע.

מצות הפריעה שבצפורן – סילוק נקודת ההעלם

הזכרנו לעיל שיש מצוות נוספות שנעשות בצפרנים, כמובא במדרש "צפרנים לעשות בהן פריעה או מליקת העוף". נתבונן מעט במצות הפריעה שבצפורן.

כמו שנתבאר, חלקה של הצפורן מגיע ממקור הטוב, וחלקה ממקור הרע. המציאות של החטא היא בצעם כיסוי, העלם. אדם הראשון קודם החטא היה שומע את קול ה' מתהלך בגן, ולא היה בוש, לא היה נעלם. אבל לאחר החטא הוא נחבא – נעלם, הוא התבייש כביכול מבורא עולם, כלשון הפסוק (בראשית ג, ח): "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום, ויתחבא האדם ואשתו

מפני ה' אלקים בתוך עץ הגן". כאן בא תפקידה של הצפורן לסלק את אותה נקודת העלם, לגלות. זהו הענין של הפריעה.

התיקון של הצפורן מחד הוא לחתוך את אותו חלק הרע בערב שבת, בכדי להכנס לשבת קודש כשהוא נקי. מאידך ישנו מהלך נוסף בצפורן – לזכך את אותו חלק הרע, לסלק את נקודת ההעלם. זוהי עבודת הפריעה שעושים אותה עם הצפורן.

במוצאי שבת העבודה היא להאיר את הצפורן כנ"ל, והעבודה של הפריעה היא בעצם להסיר את נקודת המסך.

ג' עבודות בצפרנים – הכנעה הבדלה והמתקה

המצוה הנוספת שבצפורן היא מליקת העוף. עבודת המליקה מקבילה בעצם לעבודה של שחיטה שעניינה לחתוך.

אלו הם ג' חלקים שנעשים בצפורן: "צפרנים לעשות בהן פריעה או מליקת העוף.. ובהן להסתכל אור להבדלה" כלשון המדרש הנ"ל. בלשון הבעש"ט הקדוש זהו מהלך שנקרא: הכנעה, הבדלה והמתקה.

נבאר את הדברים.

כאשר יש טוב ורע מעורבים זה בזה, יש לעשות תחילה מציאות של הכנעה, שהיא לקחת את הרע עצמו ולנסות לזכך אותו. זוהי עבודה אחת. העבודה השנייה היא הבדלה שהיא בעצם הפרדה, אנו מניחים את הטוב לבדו ואת הרע לבדו. והעבודה השלישית היא לשוב ולחבר את הטוב ואת הרע יחד, ולהאיר מהטוב אל הרע.

עבודת הפריעה היא ברע עצמו לנסות לזכך את החושך, זהו השלב הראשון – הכנעה. השלב השני הוא המליקה שעניינה לחתוך, להבדיל ע"י הצפורן, זוהי בעצם ההבדלה בין הטוב לבין הרע, וזאת אנחנו עושים בפועל כאשר אנו חותכים את הצפורן. השלב השלישי הוא ההסתכלות בנר במוצש"ק, שבזה אנו מאירים את האור בתוך הרע עצמו, והיא ההמתקה.

כל זמן שהרע בתוקפו אי אפשר להבדיל אותו. לכן, השלב הראשון הוא הכנעת הדבר, ולאחר הכנעתו כבר אפשר להבדילו. ואחר ההבדלה באה ההמתקה, שעתה ניתן לחזור ולחבר אותו מנקודת הקדושה שבו.

צפורן העודפת על הבשר – בחינת אבר מת

אדם הגוזז את צפרניו אינו מרגיש בחיתוכם. מדוע?

ידוע הדבר שאין בשר המת מרגיש כאשר פועלים בו. הנקודה החיה – היא אותה נקודה שמרגישה, אבל הנקודה המתה – איננה מרגישה. כל הרגשה היא באבר חי, ומאידך כל דבר שיצא מכלל אבר חי לאבר מת – איננו מרגיש.

אדם הראשון הוזהר על עץ הדעת: "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, יז), היכן נתקיים בו דבר זה? לכשנעמיק נבין שזה נתקיים בצפורן! הצפרנים הם תוצאה של החטא כמבואר, והנה כל חלק שגדל בצפורן הוא הופך להיות אבר מת, שם נתקיים המות שבאדם.

בצפורן נגלה עץ הדעת, הטוב והרע. שם נגלה הדעת שבהבדלה – במליקה, שם נגלה הדעת של ההכנעה – בפריעה, והדעת של החיבור נגלית במוצ"ש בהדלקת הנר. בצפרנים – שם מקום המות שבאדם, זהו אבר מת. מן הצפרנים שבאדם יונקים כוחות הרע כי שם נגלה נקודת המות, והמת הוא אבי אבות הטומאה.

לפי זה נבין נקודה נפלאה. הזכרנו לעיל שמקפידים שלא לגזוז צפרנים ביום חמישי מפני שהצפרנים חוזרים לצמוח ביום השבת. מעתה נבין לזה עומק נוסף.

החלק הגדל ועודף על הבשר שאותו צריך לגזוז – הוא בבחינת אבר מת. שבת קודש היא מקור החיות, היא מקור הברכה. אדם שצפרניו מתחילים לגדול בשבת, הרי שהוא מגלה את נקודת המות – בשבת קודש.

שורשה של שבת קודש הוא – יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא. זהו אותו עולם שאין בו מות, תחיית המתים הוא היפך המות. גילוי נקודת המות בשבת קודש, זהו פגם. שבת קודש היא מקור הברכה, כלומר מקור החיות,

תפיסת החיים, יום שכולו שבת. גידולה של הצפורן זהו גילוי נקודת המות, והוא היפך המהות של שבת קודש.

במוצ"ש מתחילין הצפורנים לגדול – גילוי מציאות של העדר

נתבאר אם כן שנקודת המות שבאדם היא זו שנגלית במוצ"ש"ק, והיא נגלית בצפרנים.

האור הראשון של ששת ימי מעשה בראשית היה קיים בעולם עד סוף שבת קודש, כמ"ש חז"ל שלכך או מדליקים במוצ"ש"ק נר הבדלה כפי שאדה"ר ניסה להאיר לעצמו עם סילוק האור הראשון, ואז עדיין לא נתפסה המציאות של המות.

המות הוא בבחינת חושך, וזה הגיע במוצ"ש"ק שאז נסתלק האור של המציאות הראשונה שהיה האדם רואה בו מסוף העולם ועד סופו. אם רואים בו מסוף העולם ועד סופו – אין שם פירוד, ואם אין פירוד – אין מות. במוצאי ש"ק אין את אותו אור, והרי ששם נגלית המציאות של המות.

כשנגלה מציאות של מות, זהו הזמן שבו מתחילים הצפרנים לגדול. הצפרנים מתחילים לגדול באותה נקודה שנגלה מציאות של החושך שבעולם, של ההעדר, של הצלמות. בשבת קודש הגיהנם שובת ביחס למי ששמר את השבת כידוע, בערב שבת הרשעים יוצאים מהגיהנם ובמוצ"ש"ק הם חוזרים אליו. זוהי אותה שעה שבה הצפרנים חוזרים לגדול, ובאותה שעה חוזרים הרשעים לגיהנם.

כאשר הצפרנים מתחילים לגדול, אז נגלית נקודת המות כאן בעולם, וכשזו נגלית – אז מתחילה נקודה של רע לשלוט, כשזו מתחילה לשלוט – היא שולטת בכל העולמות כולם, ואז יש התעוררות של הגיהנם.

זהו התולדה בעומק של "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמות לה,ג). אדם שמבעיר אש ביום ש"ק ח"ו, הוא בעצם מבעיר את הגיהנם, ואז הוא מבעיר את אותה נקודת מות.

חלק הרע שבצפרנים הוא שורש המות ומצוה לבטלו ולאבדו

מבואר אם כן ששבת קודש היא בעצם מקור החיים, והצפרנים – חלקם הוא מקור המות כנ"ל, אבל מאידך חלקם האחר הוא מקור הפנימיות. לכן,

בחלק הטוב שבהם האדם יכול לראות מכח הצפרנים את שרשי הדברים כולם [דבר זה נאמר אמנם בכל אבר, אלא שעתה אנחנו עוסקים בצפרנים], מדוע? כי בעצם זהו אותו מקור של חיות, החלק הטוב שבו הוא מקור החיות של הטוב, והחלק הרע רח"ל – הוא מקור חלק הרע.

החלק הרע שבצפרנים הוא שורש המות. לכן אשה מעוברת שעוברת ע"ג צפרנים עלולה להנזק ח"ו, ובטעם הדבר הזכרנו שהצפורן מזכיר את החטא. מדוע א"כ זה נאמר רק במעוברת, והלא בסתם אשה ג"כ ישנו את אותו זכרון החטא? תשובה לדבר. הלידה עניינה גילוי של נקודת החיות, ואילו הצפורן מזכיר את החטא שחטאה בעץ הדעת, שהוא שורש המות. והרי תכלית העיבור הוא להגיע ללידה, להמשיך חיות לעובר, וזהו היפך מה שנגזר על אדם הראשון בחטא עה"ד, שנגזר עליו הפסקה של חיות. לכן, כאשר האשה רוצה לגלות המשכה של חיות שזו הלידה, הרי שבהעברה ע"ג צפורן יש גילוי הפכי לזה ח"ו.

יתן השי"ת ונזכה שהצפרנים יהפכו מחול לקודש, ונזכה ללבוש של הצפורן השלם, ושיבלע המות לנצח, ויהיה רק גילוי של אור בכל שבעת ימי השבוע.

בין השמשות – אחדות שמים וארץ

בין השמשות – ספק יום ספק לילה

לדעת רוב הראשונים ישנו דין של תוספת שבת, להוסיף מחול על הקודש. זהו השלב ראשון שבו האדם נכנס לגדרי שבת קודש.

השלב השני הוא הנקרא בין השמשות, והוא אינו מדין תוספת, זהו זמן שהוא ספק יום ספק לילה שבו אדם חייב לפרוש ממלאכה מספק, שמא הוא כבר שבת. ואסור לו לאדם לעשות מלאכה דאורייתא מספק.

ננסה בע"ה לעמוד מעט על הזמן שנקרא "בין השמשות".

עשרה דברים נבראו בין השמשות

ישנה משנה ידועה במסכת אבות (פ"ה מ"ו): "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן: פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות. ויש אומרים, אף המזיקין, וקבורתו של משה, ואילו של אברהם אבינו. ויש אומרים, אף צבת בצבת עשויה". פי הארץ – שבלעה את בלעם, פי הבאר – בארה של מרים, פי האתון – אתונו של בלעם, הקשת – שהתגלתה בימי נח, המן – שירד לישראל במדבר, המטה – שעשה בו משה רבינו את האותות, השמיר – שבה חצבו את האבנים בבנין בית המקדש, הכתב והמכתב והלוחות – ג' ענינים שהיו בלוחות.

ברור לכל מבין, שעשרה דברים הללו לא נבראו במקרה בבין השמשות. מעשה בראשית נעשה בסדר ובדקדוק גדול, מה נברא בכל יום ויום, ומתי הוא נברא בדיוק. לכל נברא יש סיבה מדויקת וזמן מדויק, אלו נבראו ביום הראשון,

ואלו ביום השני וכו'. אם כן גם העשרה דברים הללו נבראו בדוקא בבין השמשות, וצריך להבין מדוע.

בין השמשות מכיל בעומק גם את היום וגם את לילה

בכדי להבין מדוע דברים אלו נבראו בבין השמשות, עלינו להבין מהו בין השמשות, ומשבין את מהותו של הזמן, נוכל גם להבין מדוע הדברים הללו נבראו בדוקא באותו זמן.

ישנה תפיסה של ימות החול וישנה תפיסה של שבת קודש, יום חול הוא זמן לעצמו, ושבת קודש זמן לעצמו. אבל בין השמשות זה לא חול ולא קודש, אלא יש בו משניהם. בביה"ש ישנה הארה משותפת, הארה מעורבת של יום חול ושל שבת קודש.

בין השמשות זהו זמן מעורב, מחד יש לו דינים של יום חול, ומאידך יש לו דינים של שבת – מחמת הספק אם הוא יום או לילה.

הספק בפשיטות הוא מציאותי, האם זהו זמן מן היום או מן הלילה. אבל בעומק, הספק הוא מחמת שיש בו הארה מן היום ומן הלילה, של קודש ושל חול. שורש הספק הוא מעצם כך שמאיר בו גם תפיסה של יום השישי – של ימות החול, וגם תפיסה לילה – של שבת קודש.

מעתה נבין שגם הדברים שנבראו בו, הם דברים שיש בהם הבחנה מסוימת של עירוב שבת קודש – בימות החול.

שאר כל הדברים שנבראו בששת ימי המעשה הם נבראו בתפיסה שנקראת תפיסת יום חול. אבל הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות אלו הם דברים שבעצם מעורב בהם כח נוסף. זמן הבריאה שלהם הוא בדוקא בביה"ש, מה שמעיד על מהותם שמאיר בהם אור השבת, וזהו הכח שנוסף בהם. זהו היסוד של הזמן.

בין השמשות – גשר להאיר את אור השבת בימות החול

אלא שעדיין יש להבין מדוע ישנו זמן כזה שמעורב מחול וקודש?

ביאור הדבר. כבר הזכרנו שהתכלית דלעתיד היא, שלא תהיה מערכת של ששת ימי המעשה ושבת קודש, אלא רק יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא.

כיצד מגיעים לאותה הארה של יום שכולו שבת?

יום שכולו שבת מגיע מהשבת קודש שמאירה בימות החול, ומכח כך היא הופכת את כל ימות החול לשבת קודש – יום שכולו שבת.

בין השמשות הוא בעצם נקודת השורש להאיר את שבת קודש – בימות החול! ומעתה, אילו בביה"ש לא היה נברא דבר, הרי שזמן זה היה מנותק מששת ימי המעשה, שששת ימי המעשה הם ימי הבריאה, ובבין השמשות לא נברא דבר, ונמצא שהבריאה נבראה במהלך לעצמו, באופן שהיא מנותקת כביכול משבת קודש. אבל מכיון שתכלית הבריאה היא להאיר את אור השבת בששת ימי המעשה, א"כ מוכרח שיהיו נבראים בזמן של ביה"ש שהוא הגשר שדרכו מאיר האור של שבת קודש לששת ימי המעשה.

בעשרה מאמרות נברא העולם

עשרה דברים נבראו בבין השמשות, ומאידך – "בעשרה מאמרות נברא העולם". האור של שבת קודש צריך להאיר בעשרה מאמרות שבהם נברא העולם בששת ימי המעשה.

כיצד תאיר השבת את אותן עשרה מאמרות של ימות החול?

עשרה דברים שנבראו בין השמשות – מקבילים לעשרה מאמרות שבהם נברא העולם, והרי שאותן עשרה דברים השייכים לביה"ש שהוא הגשר להארת השבת – הם מושכים את האור של שבת קודש להאיר באותם עשרה מאמרות. מעתה עלינו להתבונן בעשרה דברים הללו שנבראו בבין השמשות, ומתוך כך נבין את המהלך של ביה"ש שעניינו להאיר את אור השבת – בששת ימי המעשה.

בלועי קורח ירדו חיים שאולה – נשמה וגוף בבת אחת

הדבר הראשון שמוזכר במשנה הוא פי הארץ. פי הארץ נברא בשביל לבלוע את קורח ועדתו כידוע. נס נפלא זה שהאדמה פותחת פיה ובלועת את קורח

ועדתו, זו היתה עדות שמשוה אמת ותורתו אמת והם בדאין, כמבואר בפסוקים (במדבר טז, כח-ל): "בזאת תדעון כי ה' שלחני כי לא מלבי. אם כמות כל האדם ימותון אלה ופקדת כל האדם יפקד עליהם לא ה' שלחני", אולם – "ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה ובלעה אתם ואת כל אשר להם וירדו חיים שאלה – וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'".

אלא שצריך להתבונן ולהבין מדוע הנס היה דוקא בדרך זו, והרי הרבה דרכים למקום להפרע מקורח? ברור הדבר שהנס הזה הוא לא במקרה, הוא מעיד על המהות של הדברים.

נתבונן. "אם כמות כל האדם ימותון אלה", מהי מיתת כל האדם?

יש לו לאדם נשמה וגוף. בשעת מיתתו בא אליו מלאך המות ומוציא ממנו את נשמתו, כל אחד באופן שהוא זוכה שנשמתו תצא ממנו, הנשמה הולכת למקום אחד, והגוף הולך למקום שני. בשלב ראשון ישנה הפרדות של נשמה וגוף, בשלב שני שקיים אצל רוב רובם של בני האדם, ישנה התפרטות בתוך הגוף עצמו. הגוף כידוע, מורכב מארבעה יסודות החומר: אש, רוח, מים, עפר. כל זמן שהאדם חי – הם שלובים זה בזה ומשמשים יחד, אבל בשעה שהאדם מת – "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", הגוף שב לעפרו, הוא מתפורר ומתכלה, וכאשר הוא מתפורר ומתכלה – כל יסוד חוזר למקורו.

ישנם אם כן שני מהלכים של התפרטות, המהלך הראשון – נשמה מהגוף, הנשמה שבה למקומה והגוף שב למקומו. והמהלך השני של ההתפרטות הוא – שהגוף עצמו הולך ומתפרט, ארבעת יסודותיו מתפרטים, וכל אחד חוזר למקורו.

במה נשתנתה מיתתן של בלועי קורח?

בבלועי קורח נאמר: "וירדו הם וכל אשר להם חיים שאלה ותכס עליהם הארץ ויאבדו מתוך הקהל" (שם לג). בכל אדם נאמר "ואל עפר תשוב", אלא שזה נאמר על הגוף בלבד, ואילו הנשמה חוזרת למקור מחצבתה [אם זכה, ואם לא זכה – נשמתו נשארת כאן בעוה"ז בין המזיקין]. אבל לעולם המהלך הוא שהנשמה יוצאת תחילה מהגוף, ורק אח"כ הגוף נקבר באדמה, ושב לעפרו. אבל המיתה של בלועי קורח היתה שונה לגמרי, קבורתם באדמה היתה נשמה וגוף – בבת אחת.

זהו עומק מה שדרשו חז"ל על הפסוק "ובני קרח לא מתו" (במדבר כו, יא) כמובא בגמרא (סנהדרין קיא, א): "תנא משום רבינו אמרו מקום נתבצר להם בגיהנם וישבו עליו ואמרו שירה", ובהמשך הגמרא מבואר שהם אומרים: "משה ותורתו אמת והן בדאים".

ששת ימי המעשה ושבת – גוף ונשמה, וביה"ש מאחד ביניהם

ששת ימי המעשה שבהם נאמר: "ששת ימים תעשה מלאכה", עליהם נאמר: "בזעת אפיך תאכל לחם", והיא הקללה שנתקלה בה אדם הראשון "כי ביום אכלך ממנו מות תמות". ששת ימי המעשה הם בבחינת ימי המוות כידוע, ושבת קודש היא סוד החיים. ימי החול הם בבחינת גוף, ושבת קודש בבחינת הנשמה, יום של נשמה.

מעתה נבחין, שהנה מיתתו של אדם בהבחנה של נפש זוהי יציאת הנשמה מהגוף, וההקבלה של זה בהבחנה של זמן – היא הפרדה של ששת ימי המעשה משבת קודש.

א"כ, הביטוי של מיתה בנפש הוא בצורה שהנשמה יוצאת מן הגוף, והביטוי לזה בזמן הוא שהשבת נפרדת מששת ימי המעשה.

נבין א"כ שהבריאה הזו של פי הארץ – "ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה ובלעה אתם ואת כל אשר להם וירדו חיים שאלה", שירדו חיים – נשמה יחד עם הגוף – לתוך האדמה, היה זה בזמן שאיחד כביכול את הנשמה והגוף.

היכן יכולה להיות בריאה שכזו? אם בששת ימי המעשה, זהו הרי זמן של חומר, של גוף בלבד, ובריאה בזמן זה לא תוכל להכיל גם נשמה, הנשמה שייכת לשבת קודש! כיצד תיתכן בריאה שתוכל לקבל גם את גופם וגם את נשמתם? זוהי בריאה שנבראה בערב שבת בין השמשות.

ערב שבת בין השמשות זהו הזמן שמאחד את הכוחות של ששת ימי המעשה עם שבת קודש, חיבור של נשמה וגוף. זהו איחוד של ששת הכוחות עם שבת קודש. רק בזמן כזה תתכן בריאה של פי הארץ, שבולעת נשמה יחד עם הגוף.

כי כל העדה כולם קדושים – אחדות הנשמה והגוף

כשנתבונן נבין שזה היה בעצם חטאו של קורח. קורח בא בטענה שהכל קדוש – "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'". וזהו עומק מה שמובא במדרש ששאל למשה: "טלית שכולה תכלת מהו שתהא פטורה מן הציצית... בית שמלא ספרים מהו שיהא פטור מן המזוזה" (במדב"ר יח, ג).

הכל קדוש – זוהי בעצם אחדות הנשמה והגוף, כמו שהנשמה קדושה – כך גם הגוף קדוש. אלא שזה יהיה רק לעתיד לבוא – בזמן תחיית המתים, אבל השתא נאמר על הגוף: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב".

קורח האיר בעצם אור של אחדות, אור של נשמה וגוף, אחדות מוחלטת. היה זה מקביל לאור דלעתיד, יום שכולו שבת, יום שהגוף והנשמה מתענגים יחד. לכן גם המיתה של קורח וכל עדתו היתה מאותה תפיסה של מקור האחדות, של נשמה וגוף יחד, שהיא התפיסה שמאחדת.

שבת קודש וששת ימי המעשה נפגשים בבין השמשות, אלא שבמפגש זה יכול להיות אור גדול מחד, אחדות של שבת קודש וימי המעשה, אבל מאידך זהו שורש ההיזק הגדול, וכמו שמוזכר במשנה שיש אומרים שנבראו בהם גם המזיקין.

[גם חנוך ואליהו עלו לשמים נשמה וגוף יחד, אלא שזהו מצד הקדושה, מצד האור האמיתי דלעתיד לבוא, לא מצד הקלקול. משא"כ קורח ועדתו שמתו נשמה וגוף, זוהי אחדות דקליפה. מחד סילוקו של קורח מקביל למהלך של חנוך ואליהו, אלא שזה מצד הקדושה וזה מהפכו, ולכן אליהו הוא זה שיבוא ויבשר את הגאולה].

מעתה, כשם שבע"ש בין השמשות ישנו אור גדול, שהוא אור של חיבור נשמה וגוף, שזוהי אחדות דקדושה, כך גם להיפך – דוקא בע"ש קודש שישנו עירוב שכזה, אז יכול להיווצר דבר אחר שנקרא מזיקין.

השדים – אורות בלי כלים

מה הם המזיקין? בכללות ישנם כמה וכמה הבחנות במזיקים כמו שמונים חז"ל.

על הפסוק בפרשת אחרי מות (ויקרא יז, ט): "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם", מפרש התרגום שהשעירים הם השדים, וכן הוא ברש"י שם.

השדים כאמור נבראו בע"ש בין השמשות. מהו שד? מבאר הרמב"ן שם, שהבריאה מורכבת כידוע מארבעה יסודות החומר: אש, רוח, מים, עפר. ארבעת היסודות מתחלקים בכללות לחלוקה רוחנית וחלוקה גשמית. החלק הרוחני – אש ורוח, החלק הגשמי – מים ועפר. כל דבר בבריאה בנוי מארבעה יסודות הללו, אבל השדים מורכבים מהחלק הרוחני שביסודות: אש ורוח בלבד, ללא מים ועפר.

השדים עניינם – תפיסה רוחנית בלי כלים גשמיים, הם נמצאים כאן בחומר בלי יסוד של מים ועפר [בשונה מהמלאכים שהם אש ורוח של עולם עליון שלא יורדים לעולם התחתון, וכאשר הם יורדים הם נשארים בבחינתם העליונה, ואין זו ירידה ממש של היסודות, זולת אליהו שיוורד אף בלבוש גשמי ממש, פעמים כך ופעמים כך, כמ"ש בכת"ס]. בלשון אחרת קוראים לזה: אורות בלי כלים.

בלשון ברורה יותר – אור רוחני צריך להתפיס אותו בדבר-מה. כמו שכתב הרמב"ן עה"פ בשיר השירים: "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ", שיש להתפיס את האהבה בחפץ. כדוגמת אדם האוהב את חבירו ונותן לו מתנה, שבזה הוא מבטא את רגשי הלב – בחפץ, הוא מלביש את הרגשות הלב בעשיה בנתינה בפועל.

כל כח רוחני צריך שיהיה לו לבוש, כמו שאדם לא הולך ערום. אבל השדים עניינם, כח רוחני שנמצא כאן בעולם העשיה, אלא שהוא לא יכול להתלבש בחלקי החומר של עולם העשיה. משום כך הוא מחפש כלים שהם חומר בלי רוח, ועליהם הוא רוכב. השד הוא כח רוחני ללא חומר, ולכן אם הוא ימצא דבר שיש בו חומר ורוח – הוא לא יוכל להתלבש בו. רק כאשר הוא מוצא חומר בלי רוח – שם הוא מתלבש.

כעין זה מפורש בגמרא (בבא קמא כא, א): "הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר משום שנאמר (ישעיה כד, יב) ושאייה יוכת שער", ומפרש רש"י: "ושאייה יוכת שער. שד ששמו שאייה מכתת שער בית שאין בני אדם דרין

בו והלכך זה שעמד בו ההנהו. לישנא אחרינא בית שהוא שאוי ויחיד מאין אדם יוכת שער מוזיקין מכתתין אותו". אדם היושב בביתו של חבירו, הוא מציל את הבית משדים, ויש לזה השלכה ממונית כמבואר. מקום שראוי להיות בו רוח חיים, כמו בית שנבנה לצורך מגורים, כאשר הוא עומד בלי רוח חיים, זהו מקום שהשדים מחפשים להתלבש בו.

מציאות השדים היא התלבשות של כוחות רוחניים שאין להם כלי גשמי - על כלים גשמיים. במקום שישנו כלי גשמי שיש בו כח וחיות רוחנית, הם לא יכולים להתלבש שם, זהו מקום שכבר מחובר לרוח. הם מחפשים כלים ריקניים שאין בהם כח רוחני כרגע, ובו הם מנסים להתלבש. זהו כוחם של השדים.

הסכנה שבערב שבת בין השמשות

בדברי המשנה מבואר שהשדים נבראו בערב שבת בין השמשות. מדוע דוקא בזמן זה?

להבנת הענין עלינו להעמיק במהותו של ערב שבת בין השמשות. בין השמשות זהו זמן שיום ולילה משמשים בו בערבוביא כנ"ל, והרי שבע"ש מאיר גם האור של ש"ק, וגם האור של ששת ימי המעשה. ובעומק אלו הן שלש הבחנות, ונתבונן בהם.

ההבחנה הראשונה כביה"ש זוהי התפיסה של ששת ימי המעשה, שכן מאירים בו הכלים של ששת ימי המעשה. ההבחנה השניה זוהי התפיסה של שבת קודש, שכן מאיר בו גם האור של ש"ק. וההבחנה השלישית היא הארה של שבת קודש עם ששת ימי המעשה - בבת אחת, זהו סוד הערבוביא שבהם.

אם כן ביה"ש מורכב משלושה חלקים: מתפיסה של ששת ימי המעשה לעצמה, מתפיסה של שבת קודש, ומתפיסה של ערבוביא, שהם מעורבים זה בזה.

והבן, שכאשר הערבוביא היא בצורה הנכונה, הרי זה דבר ראוי באמת, וזהו סוד בין השמשות - להאיר משבת קודש לששת ימי המעשה. אלא שבזמן הזה שמאירה תפיסה של אור השבת עם כלים של ששת ימי המעשה, אפשר שתהיה בכך סכנה, והסכנה שבדבר היא שהאדם יכול להשאיר את הכלים בלי להכניס בהם את האור של ש"ק, מפני שהאור של ש"ק לא מתיישב היטב בכלים, כי הרי

הם כלים של ששת ימי המעשה. נמצא שהוא יכול לקבל אור של שבת קודש בלי כלים, וכן כלים בלי אור.

כאשר האור מתאים בדיוק לכלי הרי שכאשר מכניסים אותו, הוא מתישב בתוכו. אבל כאשר האור והכלים אינם דומים ממש זה לזה, כדוגמת האור של ש"ק בששת ימי המעשה, כאן ישנה סכנה שהאדם יכול ליצור מצב של אור שאין לו כלים, או לחילופין – כלים שאין להם אור. זוהי הסכנה של ערב שבת בין השמשות.

ערב שבת בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, הוא הזמן העליון ביותר בכל ששת ימי המעשה, כי הוא זמן שהאור של שבת קודש מאיר בו בערבוביא. אבל מאידך יש בו סכנה גדולה מאד, כי מכיון שזהו אור שלא מתאים ממש לכלים, הרי שהסכנה קרובה שיהיו אורות בלי כלים וכלים בלי אורות, וכאשר ישנם כלים בלי אורות, אזי אורות בלי כלים שהם השדים – מתלבשים בהם. זהו סוד המזיקים.

הסוד של המזיקים הוא התלבשות של אורות בלי כלים – בכלים בלי אורות, כנ"ל. משום כך, כאשר האדם מנסה להשתמש באור של שבת קודש ואין לו כלים אליו, הרי שהוא הופך להיות אצלו מזיק ח"ו, הן מצד האור בלי כלי שהוא היזק, והן מצד שבכלים בלי אורות מתלבשים המזיקים.

בין השמשות – הארת שבת קודש בכלים דחול

הזמן של בין השמשות הוא זמן שיש בו ערבוביא של אורות וכלים שאינם תואמים ממש זה לזה. מחד זהו זמן שאפשר והכלים יכולים לקבל הארה גבוהה יותר מהמציאות שלהם – להאיר את האור של שבת קודש בכלים, אבל מאידך זהו זמן שהכלים יכולים להיות במצב שלא יוכלו לקבל את האורות, ואז האורות נשארים לעצמם והכלים לעצמם ח"ו. זהו המצב של המזיקים, שהאורות רוכבים על כלים שהם שממון.

עתה נבאר בע"ה את העומק שבדברים. תחילה נבין כיצד באמת יכולים הכלים לקבל את האור של שבת קודש, כאשר האור של שבת גבוה מהם? והרי במשל גשמי, אם ישנו כלי שיכול להכיל קוב מים, לעולם לא נוכל להכניס בו שלושה קוב! וכן הוא בנמשל, אם הכלים הם של ששת ימי המעשה, והאור הוא

אור של ש"ק, כיצד אפשר להאיר את האור של ש"ק בכלים של ששת ימי המעשה?

תשובה לדבר. "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם" (בראשית ב, א), ויכלו מלשון כילה וגמר את מלאכתו, ומאידך ויכלו הוא מלשון כלות. כמו כן כלי, מחד הוא מלשון כלי קבול, ומאידך הוא גם מלשון כלות.

ומעתה, כאשר הכלים הם כלי קיבול, הרי שהם אכן מוגבלים, ואין הם יכולים להכיל אלא גבול מסוים של אור, והאור של שבת קודש הוא באמת למעלה מאותו גבול באופן שהם לא יכולים לקבל אותו. אבל כאשר הכלים הם כלים של כלות, הרי שהם מתבטלים לשבת, וא"כ בודאי שהם יכולים להתאחד עם השבת, כי הם בטלים אליה.

הכלים של ששת ימי המעשה הם כלי קיבול, והכלי של שבת קודש הוא כלי של ביטול. רק כאשר הכלי של יום חול הופך להיות כלי של ביטול, שמבטל את עצמו, רק אז הוא יכול לקבל את האור של ש"ק.

נתבאר אם כן, שהמהלך של ביה"ש הוא להפוך את הכלים דחול מכלי קיבול – לכלי של כלות. אבל כאשר מאירה הארה שתכליתה להאיר בכלים דכלות, והכלים לא מתחברים לאור, אזי זה הופך לכלי מלשון כליון, של היזק. זוהי נקודת העומק של המזיקים שנבראו בע"ש ביה"ש.

כלות של חיוב וכלות דשלילה בכלים של בין השמשות

ישנן שתי צורות של כילוי. אינו דומה כילוי של בית לכילוי של צואה. כאשר מכלים בית – מחריבים אותו, אולם כאשר מכלים צואה – מנקים אותה.

אלו הם שני סוגי כילוי: כלות של שלילה וכלות של חיוב. כלות של חורבן זהו כלות בעצם, וכלות של ניקוי זהו כלות של השלמה. כאשר מכלים דבר שלילי, דוגמת הלכלוך, זהו כלות של חיוב, אולם כאשר מכלים דבר חיובי – זהו כלות דשלילה.

בערב שבת בין השמשות מאיר אור שנקרא אור של כלות. שבת קודש זהו אור של "ויכלו" – "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם", אין זה כלות מצד עצם השבת, אלא ביחס לששת ימי המעשה, שהוא ית' כילה את ששת ימי המעשה –

"ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", כלומר שהוא מביא את הכלים של ששת ימי המעשה – למצב של כלות.

דבר זה התחיל בערב שבת בין השמשות, שבו האיר האור של שבת קודש ללא כלים של עשייה. זהו החילוק בעצם בין הכלים שנבראו בששת ימי המעשה, לכלים שנבראו בבין השמשות. הכלים שנבראו בששת ימי המעשה הם כלי קיבול, ואילו הכלים שנבראו בערב שבת בין השמשות הם כלים שנבנים מתפיסה של כלות, מהאור של שבת שנקרא "ויכלו", משם מגיע בנין הכלים הללו.

אולם, כאשר האור אינו מתיישב בכלים בצורה הנכונה, אזי הם מקבלים את התפיסה של הכלות בצורה שונה, בתפיסה של שלילה, וזהו שורש המזיקים שנבראו בע"ש ביה"ש.

עקבתא דמשיחא – ביה"ש דשית אלפי שנין

זהו עומק הענין שהזכרנו שהמזיקים מתלבשים בכלים שאין בהם אור רוחני, כי המזיקים כל עניינם להזיק, לכלות, לבטל. מהיכן הם באים? מהאור של שבת קודש!

ולכאורה הדברים מתמיהים, שהרי שבת קודש הוא היום של השלמות, וכיצד יתכן הדבר שמהאור של שבת קודש בא אור המזיקים לעולם?

כמו כן, כל שורש המחלוקת שנמצאת בעולם היא ממחלוקת של קורח ועדתו. קורח בא מהאור של הלעתיד לבוא – "כי כל העדה כולם קדושים", כנ"ל, וכיצד יתכן שמהאור של הלעתיד לבוא מגיעה מחלוקת קורח ועדתו?

אלא שההגדרה היא כנ"ל, האור של הלעתיד לבוא הוא אור של כלות, אור של ביטול, אבל כאשר האדם משתמש בכלות בצורה לא נכונה הוא מקלקל ולא מתקן. משל לתלמיד שלמד שהאדם צריך לבטל את עצמו, אך במקום ליישם זאת בעצמו – הוא מבטל את חברו. הוא משתמש באור של הכלות במקום הלא נכון.

הכח של הביטול, של הכלות, זהו התבטלות לאור. כאשר תלמיד מבטל את עצמו לרבו – זהו כח חיובי, אבל אם בכח זה הוא בא לבטל את רבו – זהו כח

שלילי. זהו הכח שמתגלה בעקבות משיח כמובא בגמרא בסוף סוטה (מט,ב):
"נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים, בן מנוול אב, בת קמה
באמה כלה בחמותה".

"עקבתא דמשיחא" זהו בין השמשות של הששת אלפים שנה, לפני שהעולם
מגיע לאלף השביעי, לשבת קודש, ליום שכולו שבת, משם מגיעה
התפיסה של כלות.

זוהי תפיסה שכל אחד מנסה לכלות, לכן באותו הזמן "האמת תהא נעדרת", וכמו
שאמרו בגמרא (סנהדרין צו,א): "ותהי האמת נעדרת.. מלמד שנעשית עדרים
עדרים והולכת לה". מהלך זה של עקבתא דמשיחא מגיע מהאור של כלות שמאיר
בעולם בערב שבת בין השמשות.

כח הכלות שבנפש יש לו שני פנים – חיובי ושלילי

האור הזה מאיר בעולם, השאלה היא כיצד האדם משתמש בזה, שאם הוא מבטל
את עצמו מכל וכל, בבחינת "אל תבואני רגל גאווה" (תהלים לו, יב) שהיא
יסוד האש, שורש כל המידות הרעות – אז הוא מגיע לשלמות. אבל אם הוא
משתמש עם כח הכלות היכן שלא צריך, והוא מבטל דברים אחרים שקיומם
נצרך, ואת מה שצריך לבטל הוא לא מבטל – זהו כח המזיקים.

כח המזיקים מגיע מהכח שנקרא "ויכלו". הכח הזה בשרשו מתיחס לבורא עולם
– "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", אלא שהוא ית' כילה את
ששת ימי המעשה לכלול אותם באור של שבת קודש, ואילו המזיקים משתמשים
עם כח זה עצמו לכלות חפצים ושאר דברים שיש להם קיום – לכלות את ההויה
כפשוטה.

מבואר אם כן, שזמן בין השמשות הוא זמן שמאיר בו הארה של כלות, הארה
של ביטול בנפש. השאלה היא כאמור מה האדם מבטל, האם הוא מבטל
את האני לבוראו, שזהו דבר חיובי ושלם, או שהוא משתמש בכח הזה לבטל
הוויות של נבראים אחרים, שבזה הוא גורם חורבן לעולם. זהו הכח של המזיקים
שנבראו באותו הזמן.

פי הארץ – לחיוב ולשלילה

"עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות". נבין מעתה שכוונת הדברים היא שבערב שבת בין השמשות נבראו עשרה דברים מנקודת כח הכלות שבבריאה, זוהי בריאה שמביאה בעצם לידי כלות. נבאר.

הדבר הראשון שנוכר במשנה זהו פי הארץ. לשון הפסוק הוא: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג, יט), האם זהו דבר חיובי או דבר שלילי? בפשטות זהו דבר שלילי שבא מכח החטא. אלא שישנו כלל בבריאה, שכל דבר שמגיע מצד השלילה היה ראוי להגיע מצד החיוב בצורה כמעט זהה, והבחירה ביד האדם אם להוליך זאת באופן של חיוב או באופן של שלילה, אבל המהלך הזה חייב להיות. כשם שיש מהלך מצד החטא של "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", כך ישנו מהלך גם מצד הקדושה.

מהו המהלך שמצד הקדושה?

"ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כו). כשם שמתחילה היה כתנות אור באל"ף, וע"י החטא נעשה עור בעי"ן, כך אפר הופך להיות עפר, והתיקון הוא להחזירו מעפר לאפר. זהו סוד ההתבטלות. עפר הוא הרי גם יותר מהאפר שהוא דק. זהו זמן של בין השמשות שהוא בעצם בחינה של "ואנכי עפר ואפר", זמן של התבטלות.

"כי עפר אתה ואל עפר תשוב", זהו בבחינת נפש. היכן זה בא לידי ביטוי בבחינת זמן?

הזכרנו לעיל שגוף ונשמה מקבילים לששת ימי המעשה ושבת, מתי א"כ ישנה חזרה של ששת ימי המעשה לשבת קודש? בערב שבת בין השמשות! אז ששת ימי המעשה חוזרים לשבת קודש, וכמו שידוע בדברי רבותינו שהימים מתעלים בחזרה לשבת. זהו זמן שהימים עצמם חוזרים לשבת, ולכן בעבודת הנפש ישנה הבחנה של "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", להכין מששת ימי המעשה – לשבת. כלומר, להחזיר את כוחות ששת ימי המעשה – לשבת קודש.

זהו הזמן של בין השמשות, שאז נברא פי האדמה. למעשה כל קבר שחופרים באדמה הוא בגדר פה לאדמה, אלא שזהו פה שמביאים אליו רק את הגוף

בלי הנשמה, זהו פה חלקי, הוא לא מקבל את הכל. הפה שנברא בערב שבת בין השמשות הוא פה שמחזיר את הכל יחד לאור של שבת קודש.

מובא בגמרא (סנהדרין קי, א): "דרש רבא מאי דכתיב (במדבר טו, ל) ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה, אמר משה לפני הקב"ה אם בריאה גיהנם, מוטב, ואם לאו – יברא ה'". כלומר שאם כבר ברא מוטב, ואם לא ברא – יברא עכשיו. וכבר הקשו המפרשים (ראה תיו"ט) שהרי שנינו במשנה באבות שעשורה דברים נברא בבין השמשות, ואחד מהם הוא פי הארץ.

תשובה לדבר. אמנם פי הארץ נברא בביה"ש, אבל הוא לא נברא בשביל קורח! הוא נברא בעצם בכדי להחזיר נשמה וגוף בנקודה השלמה, בצד הקדושה, אלא שאצל קורח זה נברא ממקום שונה, שם הבריאה היא מצד הקליפה של החטא שחטאו הוא ועדתו, ואז היה צריך לבלוע נשמה וגוף מחמת חטא. זוהי ההבחנה של פי הארץ.

פי הבאר – חיבור של כח הרוחני עם כח הגשמי

הדבר השני שהוזכר במשנה הוא פי הבאר, זוהי בארה של מרים. איזה פה היה לבארה של מרים?

רבנו עובדיה מברטנורא מבאר: "שפתחה פיה ואמרה שירה, שנאמר (במדבר כא, יז) עלי באר ענו לה". ביאור נוסף מובא במפרשים, שפי הבאר הוא שיצאו ממנו מים בכל מקום שהלכו במדבר. א"כ פי הבאר הוא ענין של דיבור, של שירה, שהבאר שרה לבורא העולם, או שהוא ענין של יציאת המים מפיה.

נתבונן מעט. בארה של מרים ספקה מים לבני ישראל במדבר כמעט כל הארבעים שנה. אלא שהבאר היא באר מאבן שאינו מתנועע, וכיצד הסתפקו ממנה בכל מסעיהם במדבר? מבואר במדרש (רבה במדבר א, ב) שהוא היה מתגלגל: "והיאך היתה הבאר עשויה, סלע כמין כוורת היתה, ומתגלגלת ובאת עמהם במסעות". א"כ הבאר הזו לא היתה אבן רגילה, שלא היתה זו אבן דוממת, אלא כמין בעל חי שמהלך.

הבחנה נוספת של חיות שהתגלתה בבאר, זוהי השירה, שפתחה פיה ואמרה שירה. עוד חיות היתה בה שהיתה מוציאה מים. האבן היא מיסוד העפר

שהוא דומם, ומים הוא יסוד עליון יותר כידוע. אלו הם שלש הבחנות של כח רוחני שנתגלו באותה באר.

עומק החטא של משה רע"ה

כידוע משה רבנו לא זכה להיכנס לארץ ישראל "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם" (במדבר כ, יב). שלא דברו אל הסלע אלא הכו בו.

מהו העומק של החטא?

הסלע מצד עצמו הוא דומם, וכל מטרתו של אותו סלע שנברא בבין השמשות, היא לחבר אותו לאור של שבת, להכניס בו כח רוחני. לכן, כאשר מכים בו במקל שזוהי בחינה של עשיה, ולא מדברים אליו מכח רוחני, הרי שבזה אנו מחזירים אותו לתפיסה של דומם, וא"כ לא הארנו בו את האור של שבת קודש. לכן לא זכה משה רבנו להיכנס לארץ ישראל, כי ארץ ישראל עניינה – מקום של אחדות החומר והרוח כידוע, וכמו שהדבר בא לידי ביטוי בבית המקדש, ועוד.

משה רבנו היה צריך לדבר אל הסלע, מהו עומק הענין של הדיבור אל הסלע? לאחד את כח הרוח עם כח הגשם! זהו נקרא בארה של מרים. בוכות מרים חזר לוי ונשא את אשתו כידוע, הוא חזר להיות באותה תפיסה שבחיבור הגשמי ישנה תפיסה עליונה רוחנית, משם באה בארה של מרים. זוהי בעצם אותה תפיסה שבאה להאיר את שבת קודש – בששת ימי המעשה.

הארת הרוחני בגשמי בהכנות לשבת קודש

הארה זו של הרוחני בגשמי אנו מוצאים גם בהכנות לשבת קודש. כאשר האדם מכין תבשיל ביום ראשון, והוא אומר על זה "לכבוד שבת קודש", הרי שהוא מכין את מאכלי השבת ע"י מלאכה האסורה בשבת, ואפילו הכי הוא אומר על זה לכבוד שבת קודש. והרי שהוא מאיר באוכל הגשמי ובפעולה האסורה בשבת – את האור של שבת. הוא עושה זאת בששת ימי המעשה, לא בשבת ח"ו, אבל בזה הוא מאיר את האור של שבת קודש – בתוך ששת ימי המעשה.

זהו העומק של באר מרים. בארה של מרים כל ענינו הוא להוציא את המים ממקום של דומם לא ממקום של מים, להאיר אור עליון של יסוד המים ביסוד העפר. זהו כל סוד הבאר.

ולכן, אם משה רע"ה היה מדבר אל הבאר, הרי שבעצם הדיבור הוא היה מגלה בבאר את הכח הרוחני שקיים בו, ולא את הכח הגשמי.

במתן תורה התחדש החיבור הגמור של החומר והרוח

שלשה פיות הן, פי הארץ, פי הבאר, ופי האתון. מה עניינו של פה? הפה מכניס ומוציא!

משה רע"ה היה כבד פה וכבד לשון כידוע. מדוע? כי מקום הפה הוא בעצם מקום החיבור של הרוח עם הגשם, שם ההבחנה הזו נמצאת בגילוי. זו היתה ההבחנה של משה רבנו קודם מתן תורה, כאשר הוא חסר את ההארה של הרוחניות בגשמיות. במתן תורה התחדש החיבור הגמור של החומר והרוח, זו היתה ההתלבשות של "וירד ה' על הר סיני".

מבואר בדברי רבותינו שאף שקודם מעמד הרי סיני קיימו האבות את כל התורה כולה, עדיין זה לא התלבש לגמרי בחומר. כאשר התלבש הרוח בחומר בסיני, אז אנו מוצאים את הכתב והמכתב והלוחות, שאלו הם השלשה דברים האחרונים המנויים במשנה שנבראו בערב שבת בין השמשות.

כלומר, "המכתב מכתב אלוקים הוא", ואפילו הכי היה "חרות על הלוחות" שהם לוחות גשמיים [בפרט בלוחות שניות שהיה זה פסל לך - לוחות של משה רבנו]. זוהי בעצם תפיסה של מעמד הרי סיני - התחברות החומר והרוח.

לכן באותה שעה נתרפא משה רבנו וכל החולים כולם, כי כל ענינו של חולי זהו ניתוק מסוים של כח הרוחני מכח הגשמי. כאשר במעמד הרי סיני התחבר הכח הרוחני עם הכח הגשמי, אז נתחברו בנפשות כולם, הגשמיות והרוחניות, ולכן נרפאו כולם ממחלתם.

אם כן, הפה עניינו שהוא מכניס ומוציא, ובעצם הדיבור עצמו מאחד את כח ה"רוח ממללא" עם תנועת השפתיים שהם בשר. ולכן כל פה שמוזכר כאן, פי הארץ, פי הבאר ופי האתון, אלו הם שלושה פיות שמאחדים בעצם את כח

הרוח עם כח החומר, והם נבראו בערב שבת בין השמשות שזהו זמן שמאחד כח של רוח עם כח של חומר.

פי האתון נגלה לבלעם שאיחד חומר ורוח בחיבור שלילי

עתה נבאר את הדבר השלישי שמוזכר במשנה – פי האתון. פי האתון זהו חיבור של רוח וחומר שהתגלה אצל בלעם. בלעם כידוע היה יודע את בהמתו, שהיתה עושה לו מעשה אישות כמובא בחז"ל (סנהדרין קה,ב), בלעם השפיל את כל התפיסה הרוחנית שלו לבהמה, הוא ניסה להתחבר אליה, אבל בצורה ההפכית! היה בו בבלעם כח לאחד חומר ורוח, אלא שהוא ניסה לאחד את החומר והרוח בחיבור שלילי. מהו החיבור האמיתי? לאחד ע"י העלאת החומר לרוח!

כאשר בלעם ע"פ תפיסתו ניסה לאחד בבהמה זו את החומר והרוח, אז היא פתחה את פיה ואמרה לו שזה לא האופן שבו מאחדים חומר עם רוח, "אנכי אתונך אשר רכבת עלי", אבל ככה לא רוכבים, אתה מנסה להתחבר אלי בחיבור של חומר ורוח בצורה השלילית. את זה היא אמרה לו בפה שנברא בערב שבת בין השמשות שענינו לאחד חומר ורוח מההארה של שבת קודש, לא להשפיל את שבת קודש לששת ימי המעשה, אלא להעלות את ששת ימי המעשה לשבת קודש!

זהו פי האתון שמתגלה אצל בלעם שהיה יודע דעת עליון. מקביל לזה היה משה רבנו, אלא שמשה רבנו היה מעלה ארץ לשמים, "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי" (דברים לב,א), הוא העלה את הארץ לשמים, משא"כ בלעם, שהוא הוריד את השמים לארץ.

החטא של משה רבנו ובלעם – בשורש זהו אותו חטא, אבל בענפים הם רחוקים מאד. החטא של משה רבנו היה בפי הבאר, ואצל בלעם זה התגלה בפי האתון. ושניהם שורש אחד להם, ששניהם נבראו בערב שבת בין השמשות.

פי הארץ פי הבאר ופי האתון – בשורש הם אחד

קורח שנחלק על משה רבנו – נבלע בפה של הארץ. בעומק נבין שזהו בעצם אותו פה. יש כאן שלושה פיות, פי הארץ, פי הבאר, ופי האתון. משה רבנו

בא לאחד כח רוחני וגשמי, אבל מחמת שהוא שגג ולא איחד את אותה נקודה, מכח כך הגיע קורח וצעק לאחד את אותה נקודה, כי היה זה פגם במשה רע"ה שלא איחד.

מהיכן הגיע קורח לצעוק על כך שמשה רבנו לא מאחד?

כאן ישנה נקודה עמוקה מאד. בדברי הבעש"ט ישנו כלל, שאם אין בו באדם את הנקודה שחולקים עליו, הרי שא"א לחלוק עליו, ואם חולקים עליו - בהכרח שיש בו משהו מאותה נקודה.

נקדים ונבהיר, כי אין לנו שום השגה במשה רבנו, וכל מה שאנחנו מדברים הוא אך ורק במה שגילו לנו רבותינו - לפי ערכנו.

נבין א"כ, שקורח לא היה יכול לטעון טענה שהיא לגמרי לא קיימת, כי אם הטענה היתה מופקעת לגמרי, הרי שהוא לא היה יכול לטעון אותה. במה א"כ הוא נאחו כאשר הוא בא לחלוק על משה רבנו?

התשובה לזה היא, שמכח פי הבאר הגיע קורח לפי הארץ! אמנם הוא נפל שם, אבל הוא בא בטענה על משה רבנו שיש אחדות גמורה, "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'", ישנה אחדות מוחלטת! קורח טען שהוא מאחד את החומר והרוח, "בית מלא ספרים", "טלית שכולה תכלת", אלה היו טענותיו.

"וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלקים" (דברים לג,א), מהו איש האלקים? אומרים חז"ל (דברים רבה יא,ד): "מחציו ולמטה איש, מחציו ולמעלה האלוקים", משה רע"ה איחד נשמה וגוף, זו היתה עבודתו, לאחד את הרוח כולו - עם החומר. מכח כך הוא נולד, מאותה מרים שאיחדה את אביה ואת אמה, את החומר והרוח.

אילו לא חטא משה רבנו במי מריבה, אזי הוא היה מאחד נשמה וגוף כראוי, ואז לא היה לו לקורח במה להיתפס, כי לא היה הפגם הזה בנמצא במשה. אבל משום שכביכול היה בו הפגם הזה של מי מריבה, "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל", להאיר את האור גם בגשמיות, כאשר היה את אותו פגם בפועל - באותה שעה נקנס עליו שלא יכנס לארץ ישראל, ששם הוא מקום החיבור של הרוח והגשם. זוהי גם המיתה שנקנסה עליו, שהיא הפרדות של הנשמה והגוף.

רק כאשר נתגלתה בו במשה בחינה כל-שהיא של נפרדות, אז היה מקום למחלוקתו של קורח, משם הוא ינק את החיות של המחלוקת שלו.

כח הפה – שורש האחדות הגמורה

מעתה נבין נקודה יסודית במחלוקת קורח ועדתו. ישנו דבר תימה בעצם המחלוקת, שהרי קורח בא בטענה שכל העדה כולם קדושים ובתוכם ה', זוהי טענה שנבעה מאור האחדות, וא"כ לכאורה צריכה להיות כאן אחדות גמורה. מחד הטענה שלו היא היפך המחלוקת, ומאידך אין לך מחלוקת גדולה יותר ממחלוקתו של קורח. כיצד יתכן הדבר?

תשובה לדבר. אם היו מאחדים באמת – לא היתה יוצאת משם מחלוקת. המחלוקת נבעה מכך שהיה זה אור של בין השמשות שמאחד נשמה וגוף, וכאשר לא מאחדים נשמה וגוף כראוי, אז מגיע אור של כלות דשלילה, כנ"ל. קורח הגיע כביכול לכלות את משה רע"ה. אבל האור הזה חזר אליו, בבחינת כאשר זמם לעשות לאחיו כן יעשה לו, וכמו שמבאר המהר"ל שכאשר האדם זורק חפץ לקיר, כמו כדור וכדומה, הרי שהחפץ נהדף וחוזר אליו. כך גם קורח, הוא בא לכלות את משה רבנו בכח הכלות, והכח הזה חזר אליו בחזרה. כאן נבראה הבריאה של פי הארץ, שהארץ פותחת את פיה, ואז היא מאחדת את כח הנשמה והגוף.

הבריאה כולה נבראה בעשרה מאמרות, עשרה דברות, "בדבר ה' שמים נעשו" כנ"ל, זהו הכח של הפה, הכח של הדיבור. כח הדיבור הוא הכח לאחד את הרוח והחומר שבבריאה, אבל כאשר הוא מתפרש בצורה לא נכונה הוא נעשה כבחינה שנקראת פי הארץ שבלעה את קורח, פי הבאר שמכוחה נענש משה רבנו, ופי האתון של בלעם שדיברה אליו להוכיחו.

הפה בשורשו הוא בעצם האחדות הגמורה. "כל הנשמה תהלל י-ה", שיתהלל שמו ית' בפי כל הנבראים כולם, אבל כאשר הוא מתפרש בצורה הלא נכונה – הוא מגיע לערבוב של בין השמשות, כאותם שלושה פיות שליליים שהתגלו.

אי"ה בפרקים הבאים נמשיך לבאר עוד מעט בדברי המשנה, להבין את המהות של בין השמשות, ולהבין שזו מהות שמאירה אלינו.

פנימיות הקשת – היקש הנבראים לבוראם

את קשתי נתתי בענן

בפרק הקודם הזכרנו את דברי המשנה באבות "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות", ביארנו את שלשת הדברים הראשונים: פי הארץ, פי הבאר ופי האתון. עתה נבוא בע"ה לבאר את הדבר הרביעי: הקשת.

הקשת נזכרה לראשונה בימי נח: "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ" (בראשית ט, יג). ננסה להבין את עומק הזמן של בין השמשות לפי ערכנו, ומתוך כך נבין מדוע הקשת נבראה באותו הזמן דוקא.

נתבאר לעיל, שמהות הזמן של בין השמשות הוא בעצם כח שמאחד יום ולילה. אין להגדירו [רק] כזמן שהוא לא יום ולא לילה, אלא זהו עירוב של יום ולילה כאחד. וא"כ, ערב שבת ביה"ש זהו עירוב של ששת ימי המעשה ושבת קודש, זהו כח שמאחד את שניהם. זהו זמן שמערב בתוכו את ששת ימי המעשה – יחד עם שבת.

הקשת שנבראה באותו הזמן, מגלה עומק נוסף במהותו של בין השמשות.

קשת מלשון היקש – לשון השתוות

הקשת היא אות ברית שנשבע הקב"ה שלא יביא מבול לעולם, כלשון הפסוקים בפרשת נח (בראשית ט, יא-יג): "והקמתי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממני המבול, ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ... זאת אות הברית אשר אני נתן ביני וביניכם", ומהו אות הברית? – "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ". ומבאר הרמב"ן (שם יב) ע"פ חז"ל, שקשת הוא מלשון היקש, לשון של השתוות.

פנימיות הקשת – היקש הנבראים לבוראם

רמה

הקשת משמשת בשתי לשונות, אחת מלשון קושי, לשון קשיות, והשניה מלשון של היקש, דברים השונים זה לזה. ההיקש הוא אחד מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם. אנחנו מקישים שני דברים זה לזה, כי הם שונים זה לזה. זוהי המהות של ההיקש.

מתבאר אם כן, שהקשת יש בה שתי הבחנות: קשת מלשון קושי, וקשת מלשון היקש, לשון דמיון, והיא הבחנה של השתוות.

עומק הדברים. הקשת היא אות ברית בין ישראל לאביהם שבשמים, שבשעה שהבריאה נמצאת במצב שראויה לכליון מצד מעשיהם של הנבראים כמו בימי המבול ח"ו, שזהו מצב של קשת מלשון קושי, אזי נתן הקב"ה אות ברית, "והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן, וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה בכל בשר, ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר" (שם ט, יד-טו). הקשת היא אות הברית שלא יכלה הקב"ה את הנבראים, וזהו קשת מלשון היקש, שע"י ההיקש נעשה ההצלה.

הקשת – גילוי במהות הנבראים שאין להם כילוי

ויש להתבונן ולהבין מהו העומק של אותה ברית? מה יש בה בקשת שהיא מועילה כביכול להגן ולהושיע? או בלשון חיצונית יותר כיצד היא מסמלת שהקב"ה לא יכלה את הנבראים?

כאן ישנה נקודה עמוקה מאד. "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית", מהי ברית? עניינה לאחד בין איש לרעהו. כאשר שני בני אדם כורתים ביניהם ברית, פירושו של דבר שהם מתאחדים זה עם זה. א"כ, ברית הקשת עניינה לאחד בין הקב"ה – לנבראיו.

עומק עניינה של הברית הזו הוא, שהקב"ה כביכול אי אפשר שיהיה בו כילוי בשום צד ואופן, כי הוא ית' היה הוה ויהיה. ומשום כך, כאשר הנבראים נמצאים במצב שראוי שייגזר עליהם כילוי ח"ו, הרי שבאותה שעה שורש הקיום של הנבראים מגיע בעצם מהברית של "את קשתי נתתי בענן", קשתי מלשון היקש, מלשון השתוות, שבזה כביכול הקב"ה משוה אותם אליו. ואז, כשם שהוא ית' אין לו כילוי, כך גם לנבראים אין כילוי. זהו סוד הקשת.

הקשת היא לא סימן בעלמא שנתן הקב"ה בשמים ללמד שהמציאות איננה בכי טוב. אלא עומק עניינה של הקשת הוא גילוי הברית של הנבראים לבוראם, ואותה ברית עניינה לגלות שכשם שלקב"ה ית"ש אין כילוי, כך גם לנבראים אין כילוי.

כאשר הנבראים מאוחדים בו ית', הרי שלא שייך בהם כילוי. הקשת היא בעצם גילוי עמוק במהות הנבראים, שאין להם כילוי כדוגמת בוראם.

כשתאיר הקשת – צפה לרגליו של משיח

מובא בזוהר הקדוש פרשת נח (עב,ב): "אמר לי ההוא יודאי, כך אמר לי אבא כד הוה מסתלק מעלמא, לא תצפי לרגלי דמשיחא, עד דיתחזי האי קשת בעלמא מתקשטא בגווי נהירין ויתנהיר לעלמא, וכדין צפי ליה למשיח". פירוש, שאמר אותו האב לבנו שלא יצפה לרגליו של משיח עד שתאיר הקשת בעולם. ויש להבין מה השייכות זה לזה, מדוע כאשר הקשת נראית ישנה סבירות גבוהה יותר לציפיה למשיח צדקנו?

כאשר חטא אדם הראשון בעץ הדעת נגזר עליו "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", נתחדשה אצלו מציאות של כילוי, של ביטול. אבל לימות המשיח נאמר: "ובלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים", זהו זמן שאין בו מוות, זהו גילוי של הנצחיות. מהו שורש הגילוי של אותה נצחיות? הבורא עולם כביכול הוא נצחי, היה הוה ויהיה, וכשם שהוא ית' תמידי ואין לו כילוי ח"ו, כך גם הנבראים בימות משיח אין להם כילוי, כי אז תתגלה אלקותו ית' בנבראיו, זהו שורש גילוי הנצחיות לימות משיח.

זהו העומק של דברי הזוהר, שכאשר תראה הקשת תצפה לרגליו של משיח, כי הקשת מלשון היקש כדברי הרמב"ן הקדוש, להקיש כביכול את הנבראים לבוראם, וכשם שלבורא ית' אין כילוי, כך לנבראים אין כילוי. והזמן של הגילוי הזה הוא בימות משיח.

לכן, בשעה שתאיר הקשת בעולם תצפה לרגליו של משיח, כלומר – תצפה לאותו גילוי בנבראים, שתתגלה בהם התנוצצות מן האלקות כביכול, שאין לה כילוי.

בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא

זהו עומק דברי חז"ל שהקשת נבראה בערב שבת בין השמשות. ערב שבת בין השמשות זהו בעצם הזמן העמוק ביותר, כמו שמבואר בדברי רבותינו, יש בגמרא (שבת דף לד, ב) שלש שיטות כמה זמן הוא בין השמשות, שיטת ר' יוסי היא: "בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו". ומבאר המהר"ל שאם הוא כהרף עין הרי שהוא בעצם דבר שאין לו זמן.

א"כ, כל דבר שנברא בערב שבת בין השמשות הרי הוא בבחינה של דבר שאין לו זמן. אבל מאידך אומרים חז"ל "שאיין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום" (אבות פ"ד משנה ג), לכל דבר יש מקום ולכל דבר יש זמן. יוצא מן הכלל הזה הוא הבורא ית"ש, שהוא ית' אין לו זמן, הוא היה הוה ויהיה. הנבראים הם התלויים בזמן, משא"כ הבורא עולם שהוא כביכול למעלה מן הזמן.

בבין השמשות זהו הזמן שבו מתגלה כביכול מציאותו של הבורא עולם. מדוע? כי בין השמשות הוא בבחינת זמן שהוא איננו זמן, כהרף עין - זה נכנס וזה יוצא. בזמן הזה שכביכול אין לו זמן, בו מתגלה מי שאין לו זמן, שהוא הבורא ית"ש, היה הוה ויהיה.

מאותו גילוי של מי שאין לו זמן שזה הבורא עולם, משם הוא שורש הקשת, "זאת אות הברית", ושם מתגלה שהנבראים דומים לבוראם.

עשרה דברים - עשרה מאמרות

זהו העומק במה שאמרו שעשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. המהר"ל מבאר שעשרה דברים הללו מקבילים לעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. ששת ימי המעשה נבראו בעשרה מאמרות, והכח המקביל לאותם עשרה מאמרות הן העשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות.

עשרה דברים נבראו - עשרה דייקא, כי זהו הכח המקביל ליצירה של מציאות מעשה בראשית, לעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. כאן מתגלה כביכול תפיסה עמוקה ושרשית יותר למציאות הנבראים.

”ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה’ אלקיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך, כי ששת ימים עשה ה’ את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינה ביום השביעי” (שמות כ, ט-יא). נצטוינו לשבות ממלאכה בשבת קודש, זכר לשביתתו של הקב”ה כביכול.

ויש לתת טעם מדוע העבודה שלנו להדמות לבורא עולם היא רק בחלק של השבת, של השביתה, מדוע לא נאמר כן גם בחלק של הבריאה, שכשם שהוא ית’ ברא את האור את כל הבריאה כולה, כך ננסה גם אנו לעשות בכל יום מימי השבוע?

אלא שעומק הדברים הוא, שמצד התפיסה של ששת ימי המעשה, של עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, מצד כך לא מתגלה לאדם האחדות הגמורה בינו לבין בוראו, ומשום שלא מתגלה האחדות מצד הששת ימים, לכן גם אין עבודה כביכול להשתוות לבריאה שהקב”ה ברא בששה ימים. להפך, היתה זו עצתו של נחש שאמר ”והייתם כאלקים” (בראשית ג, ה), ומפרש רש”י: ”יוצרי עולמות”, הנחש הוא זה שניסה להשוות את הנבראים לבוראם מצד ששת ימי המעשה [להלן יבואר שאף מצד שעת ימי המעשה יש מידת מה של הדמות].

מבואר בחז”ל שאדם וחווה אכלו מעץ הדעת קודם הזמן, ביום שישי, לכך זה מוגדר כאכילת בוסר. עומק הדבר הוא, שהנחש ניסה להשוות את אדם וחווה לבורא עולם מצד העשייה של ששת ימי המעשה, אלא שלא זו הדרך ולא זו העיר, הדרך האמיתית היא שהאדם מדמה את עצמו לבוראו מצד שבת קודש, שכשם שהוא ית’ שבת, כך גם אנו מצויים לשבות.

שבת קודש הוא הזמן שהאדם מדמה את עצמו לבוראו, מדוע? כי אז הגילוי של הבורא מתנוצץ ומתגלה באדם! והגילוי הזה מתחיל בערב שבת קודש – בין השמשות.

בין השמשות כאמור, הוא כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, בבחינה של אין לו זמן. ערב שבת בין השמשות הוא נקודת שורש ההתגלות של הנבראים שמתגלה בהם הבורא ית”ש. לאחר מכן מגיעה שבת קודש שהיא במהלך שהאדם צריך להדמות לבוראו, אלא שמהלך זה מגיע מההתנוצצות של מציאות שנקראת ”בין השמשות”.



יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ

נתבונן עוד בדבר. ההידמות של האדם לבוראו היא רק בשבת קודש כמו שבואר, שכשם שהוא ית' שבת - גם אנו מצווים לשבות. משא"כ בששת ימי המעשה - אין אנחנו יכולים לברוא מאומה, לא את התוהו ולא את הבהו, לא את האור ולא את החושך. אין בנו כח. א"כ, מצד ששת ימי המעשה אין כל כך התדמות.

אולם לכשנעמיק נבין, שהנה ל"ט מלאכות נאסרו בשבת כמובא במשנה בפרק כלל גדול (שבת עג,א): "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, הזורע והחורש והקוצר והמעמר וכו'". מדוע נאסרו המלאכות הללו? בכללות ההגדרה היא, שכל מלאכה שהיתה במלאכת המשכן נאסרה, וכל שלא היתה במשכן לא נאסרה בשבת מן התורה.

ויש להבין לכאורה, מה השייכות של איסור מלאכות שבת לבניית המשכן? מבארים רבותינו, "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (ברכות נה,א). מדוע נתגלתה לו ידיעה זו של צירוף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ? בצלאל הוא זה שבנה את המשכן וכליו, ובניית המשכן היא מעין הבנין שהקב"ה ברא את עולמו.

ל"ט מלאכות היו במשכן, והם מקבילים לכוחות שהקב"ה ברא בהם את עולמו. יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ, משום שידיעה זו נחוצה לצורך בניית המשכן שהוא דוגמת בנין שמים וארץ.

מבואר א"כ, שיש לנו כביכול דוגמא לבנין שמים וארץ שאותו אנחנו צריכים לעשות. בתחילה אמרנו שלכאורה האדם צריך להידמות לבוראו רק בבחינת שבת, כמפורש בדברי חז"ל. עתה נבין שישנה הידמות גם בבחינת ששת ימי המעשה, אמנם אין זו הידמות בכל שבוע ולא בכל אדם, היתה זו הידמות בשעה שבנו את המשכן, ומ"מ מצאנו שהיתה גם הידמות כזו.

ל"ט מלאכות בבחינת טל אורות - סוד תחיית המתים

המשכן נקרא "משכן העדות" (שמות לה,כא), מדוע? מפרש רש"י ע"פ חז"ל: "משכן העדת, עדות לישראל שויתר להם הקדוש ברוך הוא על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם". שני צירופים יש להם לל"ט מלאכות, האחד:

אותיות ט"ל – "כי טל אורות טלך" (ישעיה כו, יט), שזהו סוד טל של תחיה, והשני להפך רח"ל – אותיות לט, שזהו לשון קללה בארמית ("לייט עליה", כמובא רבות בש"ס).

ל"ט מלאכות הללו הם בבחינת טל אורות טלך, בחינת טל תחיה דלעתיד לבוא שהוא מקור החיות, והוא סוד תחיית המתים שירד מכח הטל תחיה, במהרה בימינו אמן. אבל מאידך כאשר לא זוכים הרי שהל"ט הופך להיות לט לשון קללה ח"ו.

ל"ט מלאכות שבהם נבראו שמים וארץ, הם בעצם בבחינה של טל – טל תחיה. כאשר האדם ניסה לדמות את עצמו לבוראו כשאכל מעץ הדעת מכח פיתויו של הנחש שאמר "והייתם כאלקים – יוצרי עולמות", אזי הקב"ה אכן הכניס אותו למהלך שנקרא בורא עולמות [כמו שכתוב בזה"ק עה"פ "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה" (ישעיה סו, כב), שכל מצוה שהאדם עושה הוא בורא עולם ומלאך. והעומק בלשון קצרה, שבחטא עץ הדעת היה לו לאדה"ר אפשרות לדבוק בידיעה או בבחירה, ובאכילתו מעה"ד הרי שהוא דבק בבחירה, ומצד כך הוא בורא עולמות, אבל אם הוא היה דבק בידיעה היתה זו תפיסה שרק הקב"ה בורא עולמות. והבן מאד. ואכמ"ל], והרי שנתקיימו דבריו של הנחש, אלא שזוהי דרך של לייט, דרך של קללה.

לאדם הראשון היתה בחירה אם לדבק עצמו לל"ט בבחינה של טל אורות טלך, בחינת טל תחיה – טל דלעתיד לבוא, ומאידך היתה לו בחירה לדבוק בדרך של הקללה, כמו שאכן היה שהוא נתקלל, שזהו ל"ט בבחינת לייט.

כאשר אדה"ר אכל מעץ הדעת הוא נכנס למהלך של "מה הוא בורא עולמות אף אתם בוראי עולמות", שהוא מהלך של קללה. אילו הוא לא היה נכנס למהלך זה של קללה, הוא היה נכנס למהלך של "מה הוא אף אתה" בצורה שונה לגמרי – מה הוא שבת, אף אתה שבות.

ומצד מהלך של תיקון החטא יש את בין המשכן שהוא ל"ט של תחיה, ל"ט של תיקון. אולם אילו לא חטא, לא היה נצרך לכל זאת.

הידמות לבורא ית' בא' משני פנים – מכח שביתה או פעולה

לעולם עבודת האדם היא להידמות לבוראו, בבחינת "מה הוא – אף אתה", השאלה היא – במה. לעתיד לבוא שהוא יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העוה"ב, אז העבודה היא רק בבחינת מה הוא שבת – אף אנו. אבל עתה, כאשר

פנימיות הקטת - היקש הנבראים לבוראם

נכנסנו למהלך להידמות לבורא ית' בעשיה, אז המהלך הוא שונה, והוא מה שאמרו בגמרא (שבת קלג, ב): "הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום". זהו מהלך שבו אנחנו בעצם בוראים עולמות במעשינו, כלומר בוראים לבד, וזהו גופא מהלך הקללה שבתוכו אנחנו מונחים עד עת תחיית המתים. זהו מהלך של קללה שבו האדם מתדמה לבוראו מכח הפעולה.

הרי שהיתה לאדם אפשרות להידבק בבוראו באחד משני פנים, או מכח השביתה שהוא בבחינת שבת קודש, או מכח הפעולה שהוא פועל. אדם הראשון בחטאו בחר להידבק בבוראו מכח הפעולה.

המהלך הזה התגלה בערב שבת קודש - לפני בין השמשות, כמו שמבואר בגמרא (סנהדרין לה, ב): "[שעה] תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן, עשירית סרה, אחת עשרה נידון, שתים עשרה נטרד והלך לו". והרי שהיה זה לפני ביה"ש, קודם שנכנסה השבת.

לפני שהגיע הזמן שנקרא ביה"ש, עדיין לא התגלה בשלמות הכח להידבק בבוראו ע"י שביתה. הכח הזה התגלה בביה"ש, שהוא בעצם הבחנה של זמן שהוא איננו זמן, שאז מתגלה ההבחנה של למעלה מן הזמן, של היה הוה ויהיה.

הקב"ה נתן אפשרות להידבק בו באותה נקודה שיש התנוצצות של אלקות שמתגלה בביה"ש. אדם הראשון ניסה להידבק בבורא קודם לכן, לפני הזמן של ביה"ש, והאפשרות הזו להידבק בבורא לפני הזמן של ביה"ש היא מוכרחת כביכול להיות מכח העשיה. ואם זו הדבקות, הרי שזהו מהלך של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", כי כח פעולת האדם אינו שלם והוא בר הפסקה, והדבקות בדבר שיש בו הפסקה זו דבקות במוות.

כאשר אדם נדבק בבוראו מכח האכילה מעץ הדעת, זהו מהלך של דבקות בבורא מכח הפעולה, מה הוא אף אתה - מכח פעולה. וכאשר הוא נכנס למהלך שכזה, הוא כבר לא יוצא ממנו עד סוף שית אלפי שנים.

עומק העדות שבמשכן

מבואר אם כן, שכאשר אדם הראשון אכל מעץ הדעת הוא בחר בעצם להיכנס לשדה פעולה שמכוחו הוא בורא עולמות, ומכח כך הוא נדמה לבורא עולם. מכאן ואילך זהו המהלך.

כאשר בנ"י הגיעו להר סיני הם אמרו תחילה: "נעשה ונשמע". לאחר מכן הם נפלו בחטא העגל, וחזרו שוב לאותו מהלך של חטא אדם הראשון כידוע. אז התיקון היה להתחיל ולבנות משכן, משכן העדות, עדות שכיפר להם הקב"ה על חטא העגל, ששורשו הוא אותו חטא של אדה"ר.

מהי העדות? הקב"ה נותן לבנ"י לבנות משכן, ובמשכן ישנם ל"ט מלאכות, הבנין של המשכן נעשה בל"ט מלאכות, ולאחר מכן הקב"ה משרה שכינתו באותו משכן. זוהי עדות שבנ"י מצליחים להידמות ולהידבק בבורא מכח הל"ט מלאכות של הפעולה, ולא רק מכח השביתה.

כל המהלך של בניית המשכן מקביל בעצם למהלך של בנין שמים וארץ. בנין המשכן ע"י אדם הוא רק מכח החטא, עדות לבאי עולם שהקב"ה מחל לנו על אותו החטא, והרי שאילו לא חטאו – לא היה משכן.

הבחנה זו שאילו לא חטאו לא היה משכן, היא בבחינת הבית השלישי שכתוב בו שהוא ירד מן השמים. מדוע כעת זה לא ירד מן השמים? כי אילו לא חטאו היו נדמים לבורא עולם רק מאותה נקודת שביתה, וא"כ לא היו צריכים לעשות ל"ט מלאכות לבנות משכן, אלא הוא היה יורד מוכן מן השמים. מי שברא את כל העולמות כולם, יברא גם את בית המקדש.

אבל כאשר חטאו ישראל בעגל, הם חזרו לחטא של עץ הדעת טוב ורע, לאותו מהלך של הפעולה שלהם, ושם יש מהלך של בנין משכן העדות, שבוה הם מדמים את עצמם לבורא מכח הפעולה של הל"ט מלאכות. אבל אם לא תשרה השכינה באותו משכן, זו ראייה ועדות שהם לא הצליחו להידמות לבורא עולם מכח אותה פעולה, וא"כ חוזר החטא למקורו.

בנין המשכן וביהמ"ק – אינו דוחה את השבת

על אודות הציפיה להשראת השכינה במשכן מובא במדרש (תנחומא פקודי יא): "כיון שגמרו מלאכת המשכן היו יושבין ומצפין אימתי תבא שכינה ותשרה בו, והיו מצטערין הכל מפני שלא שרתה שכינה עליו". מהו עומק הצער והדאגה שתשרה שכינה במשכן?

כל ענינו של המשכן זהו מהלך להידבק בבורא עולם מכח הפעולה, מכח ההידמות שלנו בל"ט מלאכות בחינת לייט, בבחינת קללה, ותיקונו לבחינת

פנימיות הקשת – היקש הנבראים לבוראם

רנג

טל אורות, טל חיים. ואם הקב"ה לא שורה שם, זוהי עדות שהעם לא הצליח להידמות לבוראו, ולא נכנס לבחינת טל אורות, אלא נשאר בבחינת לייט. ובאמת שהתכלית היא להידמות לבורא עולם גם מכח הפעולה, מחמת שזו הדרך שהוא ית' בחר בה.

על הפסוק בפרשת ויקהל (שמות לה, ב): "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש", מבאר רש"י ע"פ חז"ל: "הקדים להם אזהרת שבת לצווי מלאכת המשכן, לומר שאינה דוחה את השבת". זוהי אזהרה מיוחדת שנכתבה בפרשת המשכן, ללמדנו שאפילו בנין בית המקדש אינו דוחה את השבת.

נבאר בע"ה את העומק שבדברים, מדוע היה לנו מקום לחשוב ולומר שבנין ביהמ"ק ידחה את השבת?

כשנתבונן במציאות העמוקה של הדברים נראה שזוהו כמו דבר והיפוכו. סיבתו של בנין ביהמ"ק הוא מפני שבחרנו דרך של פעולה, להידמות לבורא עולם מכח הפעולה, ומצד כך אין זה מהלך של ההידמות של שבת.

לאדה"ר קודם החטא היתה בחירה האם להידמות לבורא מכח הפעולה או מכח השביתה, והוא בחר להידמות לו מכח הפעולה. לכן היה מקום לומר שביהמ"ק יבנה גם בשבת כי עתה המהלך הוא – הידמות מכח הפעולה, ולא מכח השביתה. אלא שהתכלית היא לא להישאר בהידמות מכח הפעולה, אלא להידמות לבורא ית' מכח השביתה. רק שאדה"ר בעצם חטאו בחר להידמות מכח הפעולה, אבל התכלית היא שביתה.

הרי שכעת אנחנו חייבים לחיות במהלך של הידמות לבורא גם מכח הפעולה, אבל התכלית היא לחזור למצב הראשון, ולהגיע לעולם שכולו שבת ומנוחה לחיי העוה"ב.

לכן בנין ביהמ"ק אינו דוחה שבת. עומק הדברים שבנינו אינו דוחה שבת הוא בכדי שגם בביהמ"ק יהיה מהלך של הידמות לבורא עולם מכח השביתה. כל ענינו של בנין ביהמ"ק שנבנה בידי אדם הוא בכדי להידמות לבורא עולם מכח הפעולה. ההידמות הזו היא חלקית, היא אמצעי, היא שביל להגיע ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העוה"ב.

אבות מלאכות ארבעים – חסר אחת

ל"ט מלאכות הן, כמו ששנינו במשנה (שבת עג, א): "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת". והשאלה ידועה, מדוע כתב התנא ארבעים חסר אחת, ולא כתב ברור – שלושים ותשע? [וראה מש"כ בזה בתוס' יו"ט שם].

המתבונן והמעמיק מעט יבין, שישנה מלאכה אחת שהיא בעצם מלאכה ואינה מלאכה, וזוהי אותה נקודה שדרכה אנחנו מתחברים בדבר שהוא למעלה מן המלאכה.

"ויהי המבול ארבעים יום על הארץ" (בראשית ז, יז). מדוע ארבעים יום? מביא רש"י שם (ז, ד) מדברי חז"ל: "ארבעים יום כנגד יצירת הולד, שקלקלו להטריח ליוצרים לצור צורת ממזרים".

ישנו הבדל יסודי בין בריאה ליצירה, כמו שמבואר בגר"א ועוד. ברא זהו יש מאין, יצר – יש מיש. מהו יש מאין? אין הוא בבחינה של טיפה, בחינה של נקודה, לוקחים את האין והופכים אותו לדבר בר צורה. יצירה ענינו, יש צורה – יוצרים צורה אחרת.

ארבעים יום של יצירת הולד זהו בבחינת בריאה. כלומר, היתה נקודה והפכנו אותה לצורה. לאחר מכן הוא מוסיף ומשנה צורה כפי ערך גדילתו. אבל המציאות של יצירת הולד היא להפוך אותו מטיפה לצורה, זוהי בחינת בריאה.

יצירת הולד אורכת ארבעים יום עד שנעשה ממנו צורה. הנקודה הראשונה היא בבחינה של בלי צורה, והשלב השני שלו הוא צורה. זהו בבחינה של הארבעים חסר אחת כמו שנבאר.

מהו ארבעים חסר אחת? ארבעים יום זה זמן שיוצר צורה, זהו הזמן שהטריחו לבוראם. אלא שלעולם יש נקודת ראשית, ועל גבי אותה נקודת ראשית אנו פועלים. הרי שהצורה בעומק היא שלושים ותשע, ולא ארבעים. ארבעים ענינו שלושים ותשע שבונים את האחד, וזהו הארבעים יום של יצירת הולד. זמן הוא תמיד בבחינת של מהות, והמהות ענינה לבנות את האחד מכח שלושים ותשע, וזהו בעצם ארבעים.

מדוע א"כ כתוב במשנה ארבעים חסר אחת, ולא נכתב בפירוש שלושים ותשע? תשובה לדבר, כי באמת זה לא שלושים ותשע, אלא זהו שלושים ותשע

פנימיות הקשת - היקש הנבראים לבוראם

שנבנים על האחד, וא"כ האחד שאותו בנינו, הוא נחסר מהארבעים, כי הוא השורש, וזהו ארבעים - חסר אחת.

א"כ, ארבעים חסר אחת ענינו בעצם לקחת את אותה הנקודה, ולבנות אותה. והבניה יש לה ב' אפשרויות, או בבחינה של טל אורות טלך, או ח'ו בבחינה של קללה, בחינת לייט כנ"ל. ועם כל זה זוהי בניה, זהו הכח.

בראשית - שורש המאמרות שבהם נברא העולם

בעשרה מאמרות נברא העולם, ואמרו חז"ל (ר"ה לב,א): "בראשית נמי מאמר הוא". "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" - זהו המאמר הראשון שבו נברא העולם, זוהי הבריאה הראשונה יש מאין.

במאמר הראשון נאמר לשון בריאה משא"כ בשאר ימים, כדברי חז"ל (ב"ר יב,ד) שהכל נברא ביום הראשון, וכמו שפירש רש"י (בראשית א,ד): "כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו", כל הנבראים שבשאר ימים בראו כבר מיום ראשון, אלא שקיבלו את צורתן וצביוןן כל אחד ביומו. הכח הראשוני נברא, ולאחר מכן נתחדשה הצורה שבכל דבר. כלומר שהוא היה כבר בכח, ועתה הוא יצא לפועל.

מעתה נבין את העומק שבדברים. השביתה שאנחנו שובתים בשבת קודש, דוגמת השביתה שהקב"ה שבת לאחר שברא את עולמו, יש בזה שני רבדים של שביתה. ישנו רובד שאנו שובתים מהל"ט מלאכות, ויש רובד שאנו שובתים מהארבעים. נבאר.

"אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", הרי שיש ארבעים מלאכות, ויש חסר אחת, שהן ל"ט מלאכות. מקביל לזה "בעשרה מאמרות נברא העולם", ושאלה הגמרא (שם): "ויאמר דבראשית ט' הו", שהרי לא מצאנו כתוב אלא תשע לשונות של מאמר, וע"ז תירצה הגמרא: "בראשית נמי מאמר הוא".

"בראשית נמי מאמר הוא", אולם מדוע הוא לא נאמר בלשון של אמירה? אלא שהוא הבסיס לכל שורש המאמרות. ארבעים חסר אחת הם בעצם שלושים ותשע, אבל הארבעים שבזה היא הנקודה הראשונה השורשית, והיא אותה נקודה שלא נקראת מאמר. המאמר הראשון - בראשית, שלא אמר בלשון מאמר, והארבעים - מקבילים זה לזה.

"וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה", הוא ית' שבת מל"ט מלאכות, מאותם עשרה מאמרות שבהם הוא ברא את העולם. אלא שרק תשעה מאמרות נאמרו, וא"כ מהתשעה ברור לנו שהוא שבת, אבל ביחס לעשירי שלא נאמר – עלינו לברר מהי נקודת השביתה. כאן ישנו עומק נוסף, ונבאר את הדברים בע"ה.

שביתה בכח ובפועל

יש עבודה של שביתה בבחינת בפועל, וישנה שביתה שהיא בבחינת בכח. בשבת קודש נאסרו ל"ט מלאכות בפועל, ומדברי קבלה אסור גם לדבר בזה כמו שדרשו בגמרא (שבת ק"ג, ב): "ודבר דבר, שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול. דבור אסור, הרהור מותר". הרהור בדברי חולין מותר. מדוע?

המחשבה [בחינת בריאה כידוע] היא רק בכח, באופן שהיא לא יוצאת אל הפועל. מה שנאסר בשבת קודש במפורש זוהי צורה של בפועל, והם ל"ט מלאכות. אבל המלאכה הארבעים – ה"חסר אחת" – זה לא נאסר, וזהו הרהור. מותר לחשוב חשבונות, אבל המעשה אסור.

אבל ישנה עבודה עמוקה יותר של השבתה, והיא השבתה גם מהחסר אחת. האחד הזה שחסר מן הארבעים, הוא הרי שורש לשלושים ותשע כמו שביארנו. וא"כ, כשם שישנה שביתה מהשלושים ותשע, כך בעומק יותר ישנה גם שביתה מהאחד, כי הוא השורש לאותם שלושים ותשע.

הרהור מותר, אבל מידת חסידות שלא להרהר בדברי חולין כלל, כמבואר בשו"ע (סי' שו"ס"ח ע"ש). סוף מעשה במחשבה תחילה, ואם אין מחשבה – אין מעשה.

מדינא לא נאסרה אלא העשיה, אבל אם אנו רוצים לעקור גם את שורש העשיה עלינו לשבות גם משורש העשיה, זוהי מידת חסידות שלא להרהר בדברי חולין בשבת כלל, ואז אם אין מחשבה, אין גם סוף מעשה. וזהו בחינת בראשית שתרגם הירושלמי "בחכמתא", זהו ראשית המחשבה.

שביתה מן המלאכה בפועל ושביתה מעיקרא – בשורש

העומק של השביתה של ל"ט מלאכות, היא לשבות גם מהציווי של הפעולה, כמו שנבאר. במלאכת המשכן היו ל"ט מלאכות, ונצטוונו לשבות מאותם ל"ט מלאכות, אבל ישנו שורש מדוע נעשה המשכן כלל.

השביתה האמיתית היא לא רק ממלאכת המשכן, אלא שביתה משורש המלאכות באופן שלא יהא צורך במלאכת המשכן. ישנו מהלך שצריך את מלאכת המשכן, אלא שאסור לבנותו בשבת קודש. אבל אילו היה האדם הראשון שובת מעיקרא, הרי שלא היה צורך לעשות את מלאכת המשכן בשבת. זוהי השביתה של האחד - שלמעלה מן השלושים ותשע.

וביתר ביאור. ישנן שני אופנים של שביתה, יש שביתה בפועל, ויש שביתה מחמת שאין צורך בפעולה. משל למה הדבר דומה - חולה שיש בו סכנה מחללים עליו את השבת, אבל חולה שאין בו סכנה - אין מחללים עליו את השבת [במלאכות דאורייתא], במקרה זה עלינו לשבות ולא לרפא את החולה עד מוצאי שבת.

אבל ישנה שביתה עמוקה יותר, שביתה שאנו לא מתעסקים ברפואת החולה מחמת שהוא מעולם לא נעשה חולה. ובלשון אחר, ישנו מהלך שיש חולה ואני שובת מלרפא אותו, אולם אם אותו חולה היה שובת קודם לכן מלאכול דברים המזיקים, הרי שמעולם לא היה צריך לשבות מלרפא אותו. במקרה זה השביתה היתה מחמת שאין כאן חולה.

כמו כן ביחס לשביתה ממלאכת המשכן, יתכנו שני מהלכים מדוע אנו שובתים. המהלך הפשוט כמשתמע מן הפסוקים הוא, שנצטוינו לעסוק במלאכת המשכן, ובשבת קודש נצטוינו לשבות מאותן מלאכות. אבל המהלך השני הוא, שאילו שבתנו מעיקרא ולא היינו חוטאים, הרי שמעולם לא היה ציווי לבנות את המשכן, ואם לא היה ציווי על המלאכה, שוב לא היה ציווי לשבות ממנה. זו אינה שביתה בפועל בלבד, זוהי שביתה מעיקרא, שביתה בשורש.

המלאכות האסורות לנו השתא הן ל"ט, ארבעים חסר אחת. אבל אילו אדם הראשון לא חטא הוא היה שובת מעיקרא, הוא לא היה עושה פעולה מעולם, אלא היה דבק בעולם המחשבה, בבראשית מי מאמר הוא, שהוא מאמר שלא נעשה ע"י כלום. זהו מאמר שכולו שייך לעולם המחשבה.

עתה אנו שובתים לאחר ששת ימי המעשה, פועלים ששה ימים, ובשביעי שובתים. כעת אנחנו נמצאים בתוך עולם ששייך בו פעולה, ואז אנחנו צריכים לשבות. אבל אילו שבתנו מעיקרא, הרי שהיינו נמצאים כעת בעולם

שאינן בו צורך בפעולה כלל, והשביתה בו היא שביתה מרישא, שביתה מלכתחילה. זוהי השבת האמיתית.

משום כך, השבת שיש לנו היום היא רק "מעין העולם הבא", כי אין זו שביתה מעיקרא, זוהי שביתה ששייכת לפעולה אשר בשבת אנו שובתים ממנה, מעין השביתה ממלאכת המשכן. משא"כ לעתיד לבוא – אז השביתה היא בבחינת יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם הבא, זו אינה אותה שביתה שנצטוינו עליה במלאכת המשכן לשבות מל"ט מלאכות, זוהי שביתה מעיקרא.

זוהי שביתה שאדם הראשון היה שובת מעיקרא ולא היה אוכל מעץ הדעת, ואז הוא היה נכנס ליום שכולו שבת ומנוחה – לחיי העוה"ב.

כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם

הגילוי הזה מתגלה בערב שבת ביה"ש. זהו סוד הקשת שנבראה בע"ש ביה"ש, שבה דיברנו בתחילת הפרק.

בזוהר הקדוש אמרו (רע"מ פרשת פנחס): "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, כד אתחזי ביום הגשם אחזי רחמי, וכד אתחזי בלא מטרא אחזי דינא" ע"ש. כלומר, שעל אף שמשמעות הפסוקים לכאורה שהקשת היא אות של קללה, שהקשת היא מלשון קושי, מלשון דין, כמו שנתבאר בתחילת הפרק, זהו דוקא כאשר הקשת מופיעה ללא גשם, אבל אם הקשת מופיעה יחד עם גשם, אין זה אות של קללה, אלא רחמים, זוהי קשת שמסמלת את ביאת המשיח [כמובא למעלה מהזוה"ק פ' נח], זהו קשת מלשון היקש כדברי הרמב"ן לעיל.

ויש להבין מהו העומק של הדברים, מה טמון בירידת הגשמים שהופך את הקשת לגילוי של רחמים, למציאות שמסמלת את ביאת המשיח, מהו שורש הדברים?

בפסוק נאמר: "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה" (בראשית ב, ה), ומביא רש"י מדברי חז"ל: "ומאי טעמא לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתן של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו וצמחו האילנות".

פנימיות הקשת – היקש הנבראים לבוראם

רנט

כאשר נתקלל אדם הראשון בחטאו נגזר עליו "וקוץ ודרדר תצמיח לך", כאשר הכל מתנהל כראוי הגשם יורד והאדמה מצמיחה כל מה שצריך, אבל כאשר אדם הראשון חטא, אזי האדמה – קוץ ודרדר תצמיח לך. כאן נתקללה האדמה בעבור האדם, שהיא לא מצמיחה מאליה את מה שצריך וראוי, אלא קוץ ודרדר במקום פירות טובים.

ומעתה, כאשר מופיעה הקשת בלי גשם, זהו סימן מובהק של החטא. קשת בלי גשם עניינה עולם שבו האדמה לא מוציאה את מה שצריך, זוהי קשת מלשון קושי, מלשון דין. אבל כאשר הקשת באה יחד עם גשם, היא באה עם שפע שבו היא יכולה להצמיח מה שצריך, ואז זה צומח מאליו.

לאחר שאדם הראשון חטא נאמר לו "בזעת אפיך תאכל לחם", הוא צריך לחרוש, לזרוע, לקצור. אבל קודם שהוא חטא מובא במדרש (ילקוט"ש בראשית א,טו): "אדם הראשון מסב בגן עדן היה והיו מלאכי השרת צולים לו בשר ומצננים לו יין", כלומר שקודם החטא לא היה לו לאדם מהלך של פעולה בשדה. ירידת הגשמים היתה בצורה מסודרת, יורד גשם, הוא אוכל, אין צורך יותר מכך בכלום. כאשר לא יורד גשם פירושו שהאדם צריך לעבוד מכה עצמו. במצרים לא יורד גשם כידוע, מצרים היא שורש המצרים כולם, אין שם השפעה מלמעלה, הכל בא רק מהעבודה של האדם מלמטה.

המיוחד בנקודת הגשם הוא, שהגשם מגיע מן השמים ויורד לארץ. כאשר הקשת באה עם גשם, הרי שהיא מגיעה בתפיסה שהעליון בא לרדת לתחתון – להשתוות אליו. זהו סוד הקשת מלשון היקש, שהבורא עולם כביכול, שהוא העליון, יורד לתחתון ומקיש עצמו אליו. אבל כאשר הקשת באה בלי גשם, הרי שהעליון נשאר למעלה והתחתון למטה, והם לא מוקשים זה לזה, וא"כ זהו מהלך של קשת מלשון קושי.

לכן, כאשר הקשת מופיעה יחד עם גשם, זוהי מהות של גילוי שהקשת באה לעולם בצורה של קשת מלשון היקש, היא באה להקיש בין הבורא עולם – לנבראיו.

הקשת כחצי גורן עגולה – חצי צורה

הקשת יש בה שלושה גוונים, כמבואר כמה פעמים בזה"ק: "חיוור סומק וירוק" [לבן, אדום וצהוב], כידוע. שלושת הגוונים שיש בקשת, הם בעצם

הקשת שכוללת את הכל. הקשת שכוללת את הכל, היא הקשת שמסמלת על ביאת המשיח. מחד הקשת היא מלשון קושי כנ"ל, ומצד כך נאמר בישמעאל "ויהי רובה קשת" (בראשית כא, כ), זהו סוד הקשת, כענין החץ וקשת שנועדו לציד. אבל הקשת האמיתית ענינה שונה לחלוטין כמו שנבאר.

הקשת היא בצורה של חצי עיגול כידוע. מה ענינה של הקשת שהיא חצי עיגול? הקשת מצד המובן הפנימי שבה היא מלשון היקש כנ"ל, זוהי תפיסה בעצם שהנבראים דומים לבוראם, וזהו עומק של צורתה – חצי עיגול.

"סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהיו רואין זה את זה" (סנהדרין לו, ב), זו היתה צורת ישיבת הדיינים, וזוהי צורת הקשת – חצי גורן עגולה.

"ותקעתם בחצוצרות", חצוצרות הם נוטריקון של חצי צורה, כך אומר המגיד ממעזריטש. הקשת היא בעצם חצי צורה של עיגול, זוהי תפיסה בעצם שאנחנו חצי צורה, והחצי השני זהו הבורא ית"ש. זהו סוד הקשת.

ידוע מנהג הקדמונים שנהגו לירות בחץ וקשת בל"ג בעומר, זהו סוד העיגול. ל"ג – אלו אותיות השורש של העיגול – ג.ל.

סוד הקשת – התאחדות בנפש עם הבורא ית"ש

המציאות של הקשת כאשר היא נתפסת בשלמותה, היא בבחינה של קשת מלשון היקש. בלשון חז"ל זה נקרא "תאומתי", כמו שדרשו על הפסוק: יונתי תמתי (שה"ש ה, ב): "תאומתי, כביכול לא אני גדולה ממנה ולא היא גדולה ממני" (שה"ש רבה שם). בחינה של תאומים, כביכול הנבראים עם בוראם – הם דבר שלם, לא אני גדול ממנה ולא היא גדולה ממני. ואם ביחד הם דבר שלם, אז כל אחד לעצמו הוא חצי צורה כביכול. זהו סוד הקשת.

סוד הקשת זהו חצי עיגול, כלומר שישנו גם חצי שני. זוהי ברית בין הנבראים לבוראם. מצד הברית שלנו אנחנו קשת, חצי עיגול, ומצד הברית שלו ית' – זהו עוד חצי, ביחד יש כאן עיגול שלם.

נמצא א"כ, שהאות של הקשת זה לא ענין חיצוני בלבד שמסמל את הצלת הדור, אלא זהו גילוי של אחדות הנבראים בבוראם, זהו מקום של גילוי אלוקות.

פנימיות הקשת – היקש הנבראים לבוראם

רסא

מובא בזוה"ק (ח"ב טו, ב) שכל המסתכל בקשת כאילו מסתכל בפני השכינה – "כל מאן דאסתכל בקשת כמאן דמסתכל בשכינתא". והם הם הדברים שאמרנו, הקשת היא מקום של גילוי אלוקות, ולכן המסתכל בקשת הרי הוא כמי שמסתכל בפני השכינה כביכול.

באיסור ההסתכלות בקשת ישנם כידוע שתי הגדרות, ראיה והסתכלות, הראיה מותרת [ועל כך תקנו ברכה לרואה את הקשת], וההסתכלות אסורה [עין שו"ע סי' רכט ובמ"ב שם סק"ה]. ובעומק, אלו הן שתי ההבחנות של קשת שהזכרנו, קשת מלשון קושי, וקשת מלשון היקש. מה שמותר לראות בקשת זהו הקשת מלשון קושי, ומה שאסור בהסתכלות – זוהי הקשת בבחינת היקש.

למדנו א"כ שלעולם ישנן שתי הבחנות בקשת, יש את הקשת השלילית שהיא מלשון קושי, ויש את הקשת מלשון היקש שהיא מעלה, על הקשת השלילית אמרו בגמרא (כתובות עז, ב) שמי שנראתה קשת בימיו זהו חסרון, ועל הקשת המעולה אמרו בזוה"ק שכשתאיר הקשת בעולם יש לצפות לרגליו של משיח [כנ"ל בתחילת הפרק].

נמצא, שזמן ביה"ש שהוא הזמן שבו נבראה הקשת, ולאחר מכן המן כמובא במשנה, זהו בעצם הזמן שעליונים ותחתונים נפגשים יחד. יש כאן כביכול היקש בין בורא העולם לנבראיו. כמו שהוא ית' היה הוה ויהיה, כך מתגלה בנבראים הבחנה של דבר שאין בו זמן, כהרף עין – זה נכנס ויוצא.

נבין א"כ, שזמן ערב שבת ביה"ש זהו זמן עמוק מאד, שענינו בעצם להתאחד בנפש עם בורא העולם.

מן מן השמים – עלית ארץ לשמים

המן ירד לישראל במידה שוה – עומר לגולגולת

שבת קודש מתחלקת כידוע לשלושה זמנים: ליל שבת, שבת בבוקר, וזמן סעודה שלישית. זמן סעודה שלישית הוא הזמן העליון ביותר של שבת קודש, מן המנחה ולמעלה – עד הזמן של בין השמשות. מנהג ותיקין הוא לשבת בצוותא בזמן זה, בדביקות עילאה, להתייחד עם הבורא יתברך.

כבר הזכרנו בפרקים קודמים שכל פרק זמן שנמצא בין שני זמנים, בעומק הוא גבוה יותר מאותם שני זמנים. בין השמשות זהו זמן של מעבר בין החול והקודש, והוא נמצא בכניסת השבת וביציאתה. יש את בין השמשות של ערב שבת שהוא מגשר מיום שישי לשבת קודש, ויש את ביה"ש ההפכי, שהוא משבת קודש ליום ראשון. האחד הוא מעבר מהחול לקודש, והשני מהקודש לחול.

כעת אנחנו עוסקים בבין השמשות של ע"ש. בפרקים הקודמים הזכרנו את העשרה דברים שנבראו בע"ש ביה"ש, וכבר הארכנו לבאר שדברים אלו מקבילים לכל תפיסת הבריאה שנבראה בעשרה מאורות. זהו כח שכולל את הכל, יש בו מן החול ויש בו מן הקודש, והוא כולל את שניהם.

עד עתה עמדנו על כמה מאותם עשרה דברים שנבראו בע"ש בין השמשות, כעת ננסה לעמוד על הדבר החמישי שהוא "המן", ומתוך כך נוסיף להבין את העומק של זמן בין השמשות.

שיעור המן שירד להם לישראל בדור המדבר הוא עומר לגולגלת, כפורש בפסוק (שמות טז, טז): "לקטו ממנו איש לפי אכלו, עומר לגולגלת מספר נפשותיכם איש לאשר באהלו תקחו", עומר לגולגלת, לא פחות ולא יותר, כמפורש בהמשך הפסוקים (שם יז-יח): "ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעט. וימדו

בעומר ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר". אחד המרבה ללקוט ואחד הממעט מצאו בידם את אותו השיעור בדיוק.

באכילת המן נתחדש שהמזון של כולם היה שוה. כתוב כאן יסוד עמוק, שהרי באופן גשמי פשוט וברור שהדבר אינו כן, שאין אכילת שני בני אדם שוה, ואף בני משפחה אחת אינם אוכלים כמות שוה, הדבר משתנה לפי הרגלי אכילתו של כל אדם, גילו, מימדי גופו, וכו'. לעומת זאת כמות המן שירדה לבני ישראל במדבר היתה במידה שוה לכולם.

והדבר צריך ביאור לכאורה, מדוע היה צורך שירד המן בכמות שוה לכל אחד, למה לא ירד לכל אחד כפי מה שהוא צריך?

ברור א"כ שהמן שירד לישראל במדבר לא היה זה המזון הרגיל שאותו אנחנו מכירים, ולכן גם הכמות שלו לא היתה בשיעור שאדם רגיל לאכול. באכילת מזון גשמי ישנם חילוקים בכמויות המזון בין אדם לאדם, משא"כ במן, כאן המזון היה ממקום אחר, ולכך גם מהותו היתה שונה.

לחם שנבלע באברים – כולו טוב ללא פסולת

בגמרא אמרו שהמן היה לחם שנבלע באברים (יומא עה,ב). כלומר, המזון שאנו אוכלים חלקו הטוב נברר ונשאר בתוך הגוף, נבלע בדם ובשאר האברים, והרע יוצא כפסולת. אבל המן שאכלו אבותינו במדבר היה "לחם אברים", כמו שדרשו בגמרא שם: "לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים", המן נבלע בכל האברים לפי שהיה כולו אוכל, ולא היה בו פסולת כלל.

הרי שלא היה זה האוכל שאותו אנחנו מכירים. השוני שבו הוא לא רק בזה שהוא ירד מן השמים, ואינו לחם היוצא מן הארץ [ישנו נידון בחיד"א ועוד, איזו ברכה בירכו על המן, שהרי א"א לברך עליו המוציא לחם מן הארץ, לפי שאינו מן הארץ, ואמנם יש מי שאומר שבירכו עליו המוציא לחם מן השמים. מאידך ישנה דעה שלא בירכו עליו כלל, כי הברכה היא סוד הבריורים, לברר את הטוב מהרע, אבל המן שכולו היה מזון טוב, שוב לא היה צריך ברכה. זהו ענין עמוק לעצמו, ואכ"מ], אלא שבעצם כך שהוא ירד מן השמים הוא גם גילה מהות שונה של מזון.

ברור א"כ, שהמקום שממנו הגיע המן, הוא לא אותו מקום שממנו מגיע המזון שאותו אנחנו מכירים, שהוא על דרך כלל מן הארץ. הדבר היחיד במזון שאנו אוכלים שאינו מגיע מן הארץ הוא המים, מים בגימטריא – מ"ן. המן והמים – שניהם מגיעים מן השמים.

המזון הבסיסי שאותו אנחנו יונקים, הוא מזון שמגיע מן הארץ, ומשום כך מעורב בו טוב עם רע. המזון שאנחנו אוכלים היום הגיע מהקללה שנתקלל אדם הראשון "בזעת אפיך תאכל לחם", ומן הקללה שנתקללה האדמה "קוץ ודרדר תצמיח לך", ומשם נמשך שיש בה גם בחינה של רע.

בשעה שהאדם זורע חיטים, יש כאן אוכל, אבל מאידך יש כאן גם פסולת, כי קללת אדם הראשון וקללת האדמה – הם יצרו מצב שהמזון שאותו אנחנו אוכלים הוא לא מזון שכולו אוכל, אלא הוא מורכב מאוכל ופסולת.

ישנה פסולת שמסירים לפני האכילה, כדוגמת קליפת הפרי וכיו"ב, וישנה פסולת שיוצאת לאחור האכילה, שגם אחר אכילת הפרי, חלקו נבלע כאוכל, וחלקו יוצא כפסולת. סיבת הדבר, מחמת שהמקור של אוכל זה הוא מן האדמה, ואם "ארורה האדמה", הרי שמעורב בה כח של ארור, כח של רע. לכן יש באוכל היוצא ממנה בירור, חלקו נאכל וחלקו לא נאכל, ושוב חוזר ומתברר, נפה אחר נפה, באופן שמבררים רק את הטוב והרע נשמט.

לעומת זאת, השמים [בערכין] לא נתקללו בחטאו של אדם הראשון. ומכיון שחטאו של אדם הראשון לא קלקל את הדבר, לכן מן השמים מגיע מזון שכולו טוב, מזון שאין בו רע.

מעתה ברור מדוע היה המן לחם אבירים, לחם שנבלע בכל האיברים, כי מאחר שהוא בא מן השמים הרי שכולו טוב ואין בו רע, ולכן שוב אין צורך למזון הזה שיצא מגופו של האדם, כי כיון שאין בו רע, אין בו פסולת.

ש"ש מדרגות בירידת המן

הגמרא ביומא (ע"ה, א) מבארת את הפסוקים הסותרים לכאורה ביחס לירידת המן, מחד כתוב: "וברדת הטל על המחנה לילה ירד המן עליו" (במדבר י"א, ט), שהמן ירד תוך המחנה, ומאידך מבואר בפסוקים שירד חוץ למחנה: "ויצא העם ולקטו" (שמות ט"ז, ד), וכתוב: "שטו העם ולקטו" (במדבר י"א, ח), וברש"י שם: "ויצא

העם ולקטו, יציאה מחוץ למחנה משמע. וכתוב שטו, משמע למקום רחוק". וביארו בגמרא: "הא כיצד, צדיקים ירד על פתח בתיהם, בינונים יצאו ולקטו, רשעים שטו ולקטו".

הרי שהיו שלש מדרגות בירידת המן, לצדיק ירד על פתח ביתו, לבינוני חוץ למחנה, ולרשע למקום רחוק. מהו העומק שבמדרגות אלו שהיו בירידת המן?

יש כאן נקודה עמוקה מאוד. אדם הראשון קודם החטא לא היה צריך לטרוח בשביל המזון שלו, כנ"ל במדרש. ומן החטא ואילך הוא התחיל לטרוח למזונו, "בזעת אפיך תאכל לחם".

המן ירד לצדיקים ללא טרחה – אור של מזון שקודם החטא

המן זהו לחם שהאדם לא עמל על הכנתו, ולחם שכזה אינו ראוי לרשעים, הרשעים בחטאם אין להם זכות וזכות לקבל לחם שאין בו שום טרחה. לחם שכזה זהו אור ששייך לקודם החטא של אדם הראשון שלא היה צריך לטרוח למזונו, שהיו המלאכים משמשים אותו.

האור הזה של קודם החטא האיר להם לצדיקים במדבר, וזהו שהיה המן יורד להם על פתח הבית. אבל אותם שאינם צדיקים לא היתה להם הזכות לקבל מזון בלי טרחה, לכן היה עליהם לטרוח וללכת ולהביא את מזונם. זהו אותו שורש של "בזעת אפיך תאכל לחם", כי מאחר שטרחה של זריעה וקצירה לא שייך בו כי היה זה לחם מן השמים, לכן הוצרך לטרחה של יציאה חוץ למחנה, כי הטורח מוכרח הוא לאדם שהוא איננו בבחינת צדיק.

המן בעיקרו הוא מזון שירד לצדיקים על פתח הבית, ללא שטרחו בו כלל. זהו אור של מזון שקודם חטא אדם הראשון, משם הם ניזונו.

המזון הזה בשרשו הוא מזון של אדם הראשון קודם החטא, זה לא מזון לפי צרכי גופו של האדם, אלא זהו מזון משורש הנשמה שלו. שם הוא שורש כל הבריאה כולה, כל נשמות ישראל הם חלקי אברי השכינה הקדושה, ולכן המזון שם הוא מזון שוה לכולם.

כאשר המזון הוא לפי היגיעה והעמל של האדם, אזי האכילה היא כפי מה שטרח, בבחינת מי שטרח בע"ש יאכל בשבת. אבל כאשר זהו מזון שלא קשור ליגיעת האדם, אלא מזון שמגיע כשפע אלוקי שרשי לנשמות, הרי שזהו מזון שבו הקב"ה מקיים את הנשמות כולם כי הם בניו, לכן הוא ניתן לכולם בשוה.

צדיקים ירד להם על פתח ביתם – זהו מזון שלא ביחס ליגיעת האדם, אלא היא מתנה מאת הבורא ית'. זהו המזון האמיתי שקיים בבריאה. המזון המוכר לנו כיום בבריאה, הוא מזון שמגיע ממקום הגוף, מהעפר, "כי עפר אתה", ולכן הוא לפי תפיסה של הגוף. ומשום כך המזון הזה שאותו אנחנו מכירים הוא משתנה מאדם לאדם, כפי הצורך של כל אחד. משא"כ המן שהיה ממקום שרשי שונה.

המן מצד עצמו הוא למעלה מן הטעם

איזה טעם טעמו במן?

כבר הזכרנו לעיל [פרק "טועמיה חיים זכו"] מה שאמרו בגמרא (יומא עה, ב): "טעם כל המינין טעמו במן", ובמדרש (שמות רבה כה, ג): "שהוריד להם המן שהיה בו מכל מיני מטעמים, והיה כל אחד מישראל טועם כל מה שהיה רוצה".

כל טעם שרצו לטעום טעמו במן. בשורש הדבר זהו למעלה מהטעם, זה לא מגיע ממקום של תשוקת הגוף לטעום את האוכל, זהו מזון שרשי. והרי שאע"פ שכל אחד טועם בו כל מה שהיה רוצה, אבל המן עצמו היה למעלה מהטעם [וע"ע לעיל שם בפרק הנ"ל].

נבין א"כ שהמזון של המן לא היו בו טעמים מצד עצמו, ולכן הוא היה יכול להכיל את כל הטעמים. כל מזון יש בו טעם אחד בדרך כלל, ולא יותר, כי אם הוא מזון מעולם הטעם, הרי שלא נוכל לטעום בו יותר מטעם אחד. אבל אם הוא למעלה מן הטעם, אז הוא יכול לסבול כל טעם, ולכן הוא גם יכול לקבל כל טעם.

המן מצד עצמו, הוא למעלה מן הטעם. ננסה לבאר בע"ה מהו העומק שבדבר שהמן הוא למעלה מן הטעם.

המן הוא לחם מן השמים – ללא נגיעה בארץ

המן נקרא לחם מן השמים, כלשון הפסוק: "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שמות טז, ד). כביכול היה לחם בשמים, וזהו המן שירד מן השמים לארץ. בירידת המן נאמר: "וברדת הטל על המחנה לילה ירד המן עליו" (במדבר יא, ט), הטל ירד תחילה על הארץ, ועליו ירד המן, והרי שהמן לא נגע ממש בארץ. סיבת הדבר בפשטות, בכדי שלא ימאס מעפר הארץ.

אבל בעומק, הלחם הזה הוא לחם מן השמים, ולכן גם כאשר הוא ירד הוא לא נגע באדמה. רק אותם הרשעים שהשאירו ממנו והרקיבו, הם הורידו את המן לארץ, לזה נתקיים בו "וירם תולעים ויבאש", בדומה לאדם שמת והוא איננו זכאי, שתולעים אוכלים את גופו! "ויותרו אנשים ממנו עד בקר וירם תולעים ויבאש" (שמות טז, כ), המן שאצלם הפך לתולעים כי הם הורידו אותו לתפיסת הגוף שלהם, הם הורידו אותו לארץ. אבל המן כשהוא ירד, הוא ירד ע"ג שכבת טל, בבחינת "טל אורות טלך", טל תחיה מחייהו.

גם כאשר ירד המן, הוא לא ירד בתפיסה שהוא יורד למטה לגמרי, אלא בתפיסה שהוא נשאר לחם מן השמים. בתפיסה זו, גם בשעה שהוא יורד הוא לא נוגע בארץ, הוא למעלה מהטעם שהגוף טועם, הוא לחם שמימי.

הטעמים הללו שהיו טועמים במן הם טעמים של גוף, "היה כל אחד מישראל טועם כל מה שהיה רוצה", כל אדם ברצונו ובבחירתו יכול היה להוריד את אותו מן לתפיסה של גוף, אבל המן מצד עצמו, בעצמיותו – הוא לחם מן השמים.

המן אמנם ירד למטה, אבל התכלית שלו היא לא להוריד אותו מטה, אלא להעלות את הגוף לתפיסת שמים.

לחם שנבלע באיברים – העלאת האברים למדרגת המן

הגוף הוא בעצם חלק מתפיסה כוללת ששייכת לתהליך של הפסולת הגמור שבבריאה, כלשון הכתוב: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג, יט).

כאשר המזון שאיננו ראוי לאכילה יוצא מהאדם, יש דין להרחיק אותו, ולהתרחק ממנו לדברי קדושה, "והיה מחניך קדוש" (דברים כג, טו).

הלחם שירד מן השמים היה נבלע באברים ולא היה יוצא לחוץ, כדברי חז"ל. מהו עומק הדברים?

בתחילת הדברים ביארנו בפשיטות שהמן היה כולו אוכל בלי פסולת כלל, ולכן כולו היה נבלע באברים בלא שיצא דבר לחוץ, זהו אמת ודאי. אבל יש בזה עומק גדול יותר. נבלע באברים ענינו, שהאברים שלהם התעלו למדרגת המן. כי הרי האדם הוא בעל גוף חומרי, וכאשר המזון מתעכל באבריו הוא הופך להיות עצם מעצמיו, ונמצא שהגוף הופך להיות חלק מתפיסה של לחם מן השמים.

האדם מורכב מנשמה וגוף, הנשמה היא מן השמים והגוף מן הארץ. התכלית של הגוף היא להתעלות למדרגת הנשמה, למדרגת שמים. זה היה תפקידו של המן, שהאדם היה אוכל לחם מן השמים, והמזון הזה התעכל ברמ"ח איבריו. זהו לחם אברים, לחם שנבלע ברמ"ח אברים, ואז הגוף עצמו מתעלה למדרגת הנשמה, למדרגת שמים.

תיקון הרע שבגוף בכח אכילת המן

מעתה שאלו בגמרא (יומא עה,ב), אם אם היה המן נבלע באברים ולא היה יוצא לחוץ, א"כ מדוע נצטוו ישראל במדבר לכסות את צואת האדם [ויתד תהיה לך על אונך והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכסית את צאתך] (דברים כג, יד), והרי המן אין בו פסולת ואין צואה?

ותירצו בגמרא: "דברים שתגרי אומות העולם מוכרין אותן להם", כלומר שאכלו דברים נוספים חוץ מן המן, ומהם היתה פסולת. ועוד תירצו: "ר"א בן פרטא אומר אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן מן מפיגן, אלא מה אני מקיים ויתד תהיה לך על אונך – לאחר שסרחו", ולפי זה גם המזון שקנו מתגרי אומות העולם נבלע בהם, שהמן מפיגן, כלומר מכח ההארה של המן היו גם שאר מזונותיהם מתעלים, ומה שנאמר וכסית את צאתך, זהו לאחר שסרחו בחטא העגל ונפלו ממדרגתם, שאז כבר לא היה להם את סגולת המן שאין בו פסולת.

מבואר א"כ, שהמהלך של מן ללא פסולת היא המדרגה שהיו ישראל קודם חטא העגל, בשעה שרגליהם עמדו על הר סיני ואמרו נעשה ונשמע, באותו זמן שהם היו במדרגת אני אמרתי אלוקים אתם ובני עליון כולכם. אבל כאשר

סרחו בחטא העגל ונפלו ממדרגתם, אז נשתנה גם מצבו של המן, שתחת היותו לחם אבירים, מעתה נתערב בו פסולת. זוהי הנקודה הראשונה הנלמדת מדברי הגמרא.

אבל יש כאן נקודה עמוקה נוספת. מבואר בגמרא שגם המזון שקנו מתגרי אוה"ע, גם הוא נבלע באברים, "אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן – מן מפיגן". ננסה בע"ה להסביר את העומק שבדברים.

הלחם שירד מן השמים אין בו פסולת, התכלית שלו היא להעלות את מדרגת הגוף למדרגת לחם שמים שלא תהיה בו פסולת מצד עצמו, כנ"ל. כיצד נעשה הדבר?

הגוף יסודו מעפר וסופו לעפר, ועל יסוד העפר נאמר "ארורה האדמה", והרי שמורכב בו רע. הרע הזה מתבטל בכח אכילת המן, שע"י שהגוף אוכל לחם מן השמים והוא נבלע באבריו, זה מעלה אותו בעצם למדרגת הלחם מן השמים.

ובזה ישנה נקודת ממוצע, שאם גוי היה אוכל את אותו המזון שהיה בידי תגרי אוה"ע, היה יוצא ממנו פסולת, ואילו כאשר בני ישראל קנו מהם ואכלו את המזון הזה אחר שאכלו את המן, היה המן מפיגן, ואותו מזון עצמו כבר עלה ונתעלה עד שלא היה בו פסולת. ומה אני מקיים "וכסית את צאתך" – רק לאחר החטא.

תכלית המן להעלות את החומר כולו למדרגת שמים

נמצא אם כן שהעליה של המן לא היתה במן בלבד, ויש להבין את הדבר.

כידוע נצטוו משה רבינו לגנוז את צנצנת המן כמפורש בפסוקים: "ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה', מלא העומר ממנו למשמרת לדורותיכם, למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציא אתכם מארץ מצרים" (שם טו, לב).

מה ענינו של "למען יראו את הלחם"? מבארים רבותינו: "שבשעה שאמר ירמיה לישראל מפני מה אין אתם עוסקים בתורה, אמרו לו אם אנו עוסקים בתורה במה נתפרנס? באותה שעה הוציא להם ירמיה צנצנת המן אמר להם ראו אבותיכם

שהיו עוסקים בתורה במה נתפרנסו, אף אתם עסקו בתורה והמקום מפרנס אתכם מזה" (ילקו"ש ירמיה ב, רסז, והובא ברש"י שם).

והרי שתכלית המן בעומק, אינו רק ירידת לחם מן השמים, אלא תכליתו בעצם להעלות את כל החומר כולו למדרגת שמים.

בזה נבין את עומק הדבר שהיה כל אחד טועם במן כל מה שהיה רוצה. הסיבה שיכלו לטעום במן את כל הטעמים הוא בכדי להעלות את כל הטעמים למדרגת מן. דרך משל אם היה רוצה לטעום טעם תאנים, הרי שבזה העלה את הטעם שבבחינת תאנים – למן.

"טעם כל המינין טעמו במן", כי התכלית של המן לא היתה רק שירד לחם מן השמים, אלא התכלית היתה להעלות את כל המאכלים כולם לבחינת שמים.

כיצד נעשה הדבר? טועמים במן טעם של תאנה, ומעתה כאשר לוקחים תאנה מתגרי אוה"ע, שוב לא תהיה בה פסולת, כי טעמה של התאנה כבר עלה ונתעלה.

שורש כל דבר הוא בטעם – העלאת הטעם מעלה את שורשו

מבואר אם כן שתכלית המן בעצם, הוא לא רק להוריד לחם מן השמים, אלא להעלות את כל הבריאה כולה לשורש הרוחני שלה.

שורש כל דבר הוא בעולם שנקרא עולם הטעמים, כידוע. בתורה הקדושה ישנן ארבע הבחנות, שהם: אותיות, תגים, נקודות וטעמים. הטעמים הוא השורש של כל דבר בבריאה, כל דבר שרשו הוא בטעם שלו. ולכן, כאשר אנו מעלים את הטעם שלו, הרי שבזה אנו מעלים את שורשו למקור העליון שלו.

תכלית המן שירד לעם ישראל במדבר הוא להעלות את כל אומות העולם בחזרה לעם ישראל. בראשית הבריאה, כאשר הקב"ה ברא את אדם הראשון, הרי שכל הנשמות של כל הברואים כולם היו כלולים יחד. בהר סיני עם ישראל נפרד להיות לעם הנבחר, זהו הר סיני שמשם ירדה שנאה לעולם כמו שדרשו חז"ל (שמות רבה ב, ד), שם נהיה שורש הפירוד מאוה"ע. אבל התכלית היא שעם ישראל יהיו אור לגוים, שענינו להעלות את הגוים לתוך הכנסת ישראל.

העלאת הגוים לתוך הכנסת ישראל שורשו במן. כאשר תגרי אוה"ע מכרו לישראל את המזון שברשותם, וישראל באכילתו העלוהו למדרגת מן כנ"ל, הרי שבזה לא רק שהמזון מתעלה, אלא גם מקורו שמשם הוא בא, גם הוא מתעלה [שהעלאת הטעם מעלה את שורשו כנ"ל], והרי שיש כאן שורש של תחילת עליה לאוה"ע.

בעומק הפנימי, מה שישראל קנו מזון מתגרי אוה"ע לא היה זה מכח תאוה, אלא מתוך רצון לתקן את האוכל שבידיהם [בבחינת "צדיק אוכל לשובע נפשו ונפש רשעים תחסר", שהצדיק אוכל להעלות את האוכל], הם קנו מזון מתגרי אוה"ע ע"מ לבלוע אותו באבריהם, להעלות את אותו מזון, ולאחר מכן להעלות את כל האומות כולם לשרשם.

זהו עומק מה שראו ישראל לקנות מזון מאוה"ע, שהרי לא היה חסר להם כלום לא בכמות ולא באיכות, שהרי כל הטעמים טעמו במן, ומה מצאו אצל הגוים? אלא שהם קנו מהם בכדי להעלות את אותו המזון מכח אכילת המן שהם אכלו [בחיצוניות סיבת הדבר היא שכל מה "שרצו" טעמו במן, והרי שהיו צריכים לטעום תחילה במקום אחר בכדי שידעו מה לחפש במן. אבל זהו ודאי בחיצוניות בלבד].

לחם מן השמים – סוד הקשר של החומר לרוח

המן נברא בששת ימי בראשית, בערב שבת בין השמשות. ויש להבין את דברים, שהרי המן ירד להם לישראל ארבעים שנה כמפורש בפסוק (שם טו, לה): "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד באם אל ארץ נושבת", ובאם נכפיל זאת בששים ריבוא הגברים לבד מטף ונשים, עומר לגולגולת בכל יום, הרי שנקבל כמויות עצומות של מן, האם יתכן לומר שכל זה נברא בששת ימי בראשית? היכן זה נשתמר? בודאי ששאלה זו נובעת משטחיות וחיצוניות, ופשוט וברור שהגדרת הדברים אינה כן.

כאשר מבואר במשנה שהמן נברא בערב שבת ביה"ש, הרי שבזה מלמדים אותנו חז"ל שישנו אור רוחני פנימי שהתגלה בביה"ש של ערב שבת קודש, כאן התגלה אור שהוא שורש כח המן. המן בפועל ירד רק בדור המדבר אולם שורשו נברא בע"ש בין השמשות.

כמו שכבר הוזכר, ערב שבת ביה"ש הוא נקודת הממוצע בין ששת ימי המעשה – לשבת קודש. התכלית של ששת ימי המעשה הוא "והכינו את אשר יביאו", כמו שביארנו לעיל בארוכה, להכין מששת ימי המעשה לשבת. ולא מפני שהשבת חסרה, שהרי היא מקור הברכה, אלא תכלית הכל הוא להעלות את כל הפעולות שבששת ימי המעשה, לשבת קודש.

כאשר אדם מכין דבר-מה ביום חול לצורך יום חול, הרי שהוא נשאר במדרגת חול. אבל אם הוא מכין את הדבר ביום חול לצורך שבת, הרי שבעצם הכנתו את הדבר לצורך שבת – הוא מעלה אותו למדרגת שבת.

בששת ימי המעשה האדם מכין את עצמו לשבת קודש, עד שמגיע בין השמשות שזוהו הזמן של העליה. ביה"ש זוהי נקודת הנשיקה בין ששת ימי המעשה לש"ק, ואז הוא הזמן שהכל מתעלה כמו שמבואר בדברי רבנו האר"י ז"ל.

מהו הסוד של ערב שבת בין השמשות שבו הכל מתעלה? זהו סוד המן שעליו דברנו. המן הוא לחם, אלא שהוא לחם מן השמים. מחד יש לו דין של לחם [משם למדנו דין לחם משנה בש"ק], אבל מאידך הוא "מן השמים". זהו סוד הנשיקה וסוד הקשר של החומר לרוח, של ששת ימי המעשה לשבת קודש.

זהו עומק דברי חז"ל שהמן נברא בע"ש ביה"ש, כי זהו זמן בעצם שיכול להעלות את כל כח החומר, את ששת ימי המעשה – לאור השבת קודש. זוהי מהות הזמן, ולכן זהו האור שנגלה בו.

שני העומר לאחד – סוד האיחוד של ימי המעשה עם ש"ק

בשבת קודש לא ירד מן כמפורש בפסוקים (שם טז, כו) שצוה להם משה רבנו בדבר ה': "ששת ימים תלקטהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו". ואחר שטעו ויצאו מן העם ללקוט ביום השבת חזר והזהירם (שם כט): "ראו כי ה' נתן לכם השבת על כן הוא נתן לכם ביום הששי לחם יומים שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי".

מדוע לא ירד מן בשבת קודש? בפשוטו יש לומר שזוהו מפני הרשעים שירד להם המן מחוץ למחנה, ובשבת קודש נאסרו לצאת. אמנם פשוט וברור שיש עומק בדבר כמו שנבאר בע"ה.

“על כן הוא נתן לכם ביום הששי לחם יומים”, בכל יום מששת ימי המעשה ירד עומר לגולגולת, וביום ששי ירד לחם משנה, “ביום הששי לקטו לחם משנה שני העמר לאחד”. מדוע ביום הששי ירד המן כפול? לפי פשוטם של דברים ירד להם שני העמר לאחד – אחד לצורך אכילת יום ששי ואחד לאכול בשבת. וזה בודאי אמת.

אבל בעומק מבואר כאן, שהמן של שבת קודש ירד יחד עם המן של יום ששי – בבת אחת. כלומר שהם לא ירדו כל אחד בנפרד, של ששי לחוד ושל שבת לחוד, אלא שהמן ביום הששי היה כפול באופן שהותירו ממנו לצורך שבת קודש, כמפורש בפסוקים (שם כג): “את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו ואת כל העדף הניחו לכם למשמרת עד הבקר”, והרי שהיה זה היפך הדין של שאר ימים שהיה אסור להותיר ממנו עד בוקר, ואם הותירו ממנו עד הבקר “וירום תולעים ויבאש”, ואילו במן של שבת נאמר (שם כד): “ויניחו אתו עד הבקר כאשר צוה משה ולא הבאיש ורמה לא היתה בו”.

והעומק של הדברים לפי מה שנתבאר הוא, שהרי התכלית של ששת ימי המעשה הוא להעלות את ימי המעשה לשבת קודש, ונקודת הנשיקה של יום ששי לש”ק היא בסוד המן שירד ביום ששי לחם משנה – של ששי ושל ש”ק בבת אחת. בעצם ירידתם בב”א יש כאן חיבור של האוכל של יום ששי עם האוכל של ש”ק, שהרי באותה מידה יכול היה לרדת ביום המישי לצורך ש”ק.

מבואר כאן יסוד עמוק. ירידת המן של ששי ושבת כאחד זהו סוד האיחוד של יום ששי עם ש”ק, זהו הכח שמכוחו מעלים את ששת ימי המעשה לשבת קודש. המן שירד ביחד הוא מאחד את שרשי המזון.

המזון בש”ק הוא רק מצד הגוף שנטפל לה – לא מצד עצמה

מעתה עלינו להבין את העומק שבדברים, מדוע לא ירד המן בעיצומו של יום שבת קודש?

שבת קודש היא בעצם אור שהוא כולו מן השמים, זהו הזמן שמאיר האור של “יומא דנשמתין”, יום של הנשמה. מצד השבת עצמה, אין תפיסה שנקראת גוף גשמי. הגוף שיש לנו בשבת קודש, הוא אותו גוף שאותו העלנו מששת ימי המעשה לשבת קודש.

גם בשבת קודש אכלו מן, אלא שהיה זה מן שלא ירד ביום השבת, כי שבת קודש מצד עצמה לא צריכה מזון! הנשמה בעצם לא צריכה את המן, ומה שירד מן בששי לצורך שבת קודש, זהו מחמת יום הששי שהעלו אותו לשבת קודש. אילו לא היו ששת ימי המעשה, הרי שלא היה צריך מן לשבת קודש.

שבת קודש הוא יום של נשמה, שם לא צריך מן ולא מזון. רק מפני שאנו מביאים עצמנו את הגוף לשבת, מצד כך אנו צריכים מזון בש"ק, שכשם שבששת ימי המעשה הגוף צריך מזון כך גם בש"ק. ישנה אמנם עליה של הגוף בשבת כידוע, אבל הוא אינו מתבטל.

לכן, בש"ק מצד עצמה לא יורד מן, כי השבת עצמה אין לה צורך במן. הצורך במן הוא מצד ששת ימי המעשה, ומאחר שהם עולים לש"ק, מכח כך הם גם תובעים שיהיה בה מזון לגוף.

עונג שבת בפנימיות ובחיצוניות

בשבת קודש ישנם שני מהלכים של עונג, עונג חיצוני ועונג פנימי. דין עונג שבת למדנו מן הפסוק "וקראת לשבת עונג" (ישעיה נח, יג), כמובא בגמרא (שבת קיח, ב), זהו החלק חיצוני שבעונג, וכדברי הגמרא (שם): "במה מענגו... בתבשיל של תרדין ודגים גדולים וראשי שומיין", החלק הפנימי שבעונג הוא מה שנזכר בפסוק שאחריו: "או תתענג על ה'", זהו שנאמר כאן פעמיים עונג. יש עונג בש"ק שהוא מכח הנשמה, ויש עונג שעליו נאמר "טועמיה חיים זכו", שהיא המצוה לענג את השבת במאכלים.

היכן הוא השורש של העונג במאכלים, והיכן הוא שורש התענוג של "או תתענג על ה"?

השבת מצד עצמה היא יום של נשמה, מצד כך אין מקום לעונג במאכלים, מצד השבת התענוג הוא – "או תתענג על ה'", שהנשמה מתענגת בבוראה. אלא שאנחנו מביאים לתוך השבת את ששת ימי המעשה, ומעתה גם הגוף צריך עונג, ולכך נאמר "וקראת לשבת עונג", שיש מצוה לענג את השבת במאכל ומשתה.

ברור א"כ שאין מקום לענג את השבת במאכלים אלא אם כן יש עונג פנימי שהוא בבחינת "תתענג על ה'", שאז הנשמה ניזונת מהעונג הפנימי, ואגב כך אנו

מורידים גם לגוף תפיסת עונג כל-שהיא. אבל אם יש רק "וקראת לשבת עונג", ו"טועמיה חיים זכו", שהאדם מתענג במאכלים, ואין לו "אז תתענג על ה'", הרי שיש לו רק תענוג בגוף, ואין לו תענוג בנשמה, וא"כ גם התענוג שלו בגוף הוא כבר לא התענוג של ש"ק, כי הוא לא מגיע מהאור הפנימי של התענוג.

מעתה נבין את שורש מה שאמרו חז"ל שטעם כל המינין טעמו במן, וכל אחד היה טועם בו כל מה שהיה רוצה כנ"ל, שדבר זה נובע ממקום של טעם שרשי שכולל את הטעמים, שהוא הטעם של "אז תתענג על ה'", לא טעם פשוט של אוכל!

המן מצד עצמו היה למעלה מטעמי האוכל, לא היה בו טעם של אוכל. המן הוא לחם מן השמים, והטעם שלו בשורשו היה "אז תתענג על ה'", והתולדה של הדבר היא בזה שהיו יכולים להלביש זאת בכל הטעמים כולם.

לחם מן השמים – עולם ברור

נתבונן עוד מעט בענין המן. מובא בגמרא (יומא עה,א) שהמן היה לו כח של בירור: "כשם שהנביא היה מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין, כך המן מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין. כיצד, שנים שבאו לפני משה לדין זה אומר עבדי גנבת וזה אומר אתה מכרתו לי אמר להם משה לבוקר משפט, למחר אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון בידוע שזה גנבו, אם נמצא עומרו בבית רבו שני בידוע שזה מכרו לו". פשוט וברור שלא היה זה רק פתרון מוצלח לברר את הדין, אלא שהיה זה מעצם סגולת המן שהיה בכחו לברר כל דבר.

העומק שבדברים. הנשמה היא בבחינת אור, הגוף הוא בבחינת חושך. "תשת חשך ויהי לילה זה העולם הזה שדומה ללילה" (ב"מ פג,א), הגוף שמקורו מהארץ, הוא בבחינת חושך, בבחינת העלם, בחינת ערוב, והנשמה בבחינת אור. בחושך הדברים מעורבבים, לא ברורים, ולא ידועים, אבל כאשר מאיר האור – רואים את הדברים בבירור.

המן בירר כל דבר מחמת שמהותו היא לחם מן השמים, ובשמים נאמר: "עולם ברור ראית" (פסחים,א). לכן, כאשר המן מן השמים מגיע לארץ, התולדה של

הדבר היא – עולם ברור ראית, כאן בעולם העשיה! בשמים אין ספק [כלשון חז"ל במקומות רבים "ומי איכא ספיקא כלפי שמיא"] הספק נולד כאן בארץ.

ירידת הלחם מן השמים היא לא רק כפשוטו, בעומק הוא מביא לנו תפיסה של שמים – לארץ. המן מביא את אותה ברירות עליונה שקיימת בשמים, ומוריד אותה לארץ. התולדה של זה היא שהוא מברר את המציאות ופושט את הדין. הפרטים שהמן מברר הם רבים, אבל היסוד של הברור הוא האור שהוא מביא לעולם.

ביה"ש בחיצוניות יוצר בלבול ובפנמיות – ברור

עוד אמרו בגמרא שם: "לחם אבירים אכל איש – זה יהושע שירד לו מן כנגד כל ישראל, כתיב הכא איש וכתיב התם קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו", ושאלו בגמרא "ואימא משה", תאמר שאיש זהו משה שנאמר בו "והאיש משה", ודחו שא"א לומר כן. מהו העומק שבדברים?

במקום אחר אמרו חז"ל: "פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה" (ב"ב עה,א), יהושע מקבל את האור ממשה רע"ה. זה היה בעצם תפקידו של המן, להוריד אותו מן השמים לארץ. זהו שאמרו לחם אבירים אכל איש זה יהושע, כי יהושע היה כלי קיבול להוריד את אור השמש אליו, במקביל לכך המן – זהו אור מן השמים שיוורד למטה – לארץ. אז הוא יוצר כאן בעוה"ז מציאות של ברור.

בחיצוניות נבין, שהזמן היותר לא ברור שקיים בבריאה זהו הזמן של בין הערביים. אפשר להבחין בכך בנסיעה בדרכים, מי שנוהג ברכב יודע שהזמן הברור ביותר הוא ביום, גם בלילה ישנה ברירות ע"י תאורת הרחוב ואורות הרכב, אבל בין השמשות זהו זמן לא ברור, שגם התאורה אינה מועילה בו.

בין השמשות הוא זמן מעורב, יום ולילה משמשים בו בערבוביה, זהו זמן מבולבל כביכול, לא ברור. ביה"ש הוא ספק מן היום וספק מן הלילה, ולכן מחמירים בו לשני הצדדים, מחד דנים אותו כיום היוצא, ומאידך הוא נידון כהיום הנכנס.

בין השמשות הוא מציאות ספקית, הוא יוצר ערבוב, הוא יוצר בלבול. זוהי התפיסה החיצונית של בין השמשות.

אבל התפיסה הפנימית של בין השמשות שהיא מגלה אור שרשי, זהו בעצם זמן שבו נבראו עשרת הדברים הללו שנמנו במשנה שהם מאחדים שמים וארץ, הם מאחדים את ששת ימי המעשה ושבֵּת קודש, ואז הם מבררים את האור העליון בתחתון. זהו הזמן שאדם יכול לקבל את ההארה העליונה ביותר שקיימת.

ערב שבת בין השמשות זהו זמן שהבורא עולם גילה את האור העליון שמתאחד עם החומר – מצידנו בעבודתנו, זמן זה הוא בעיקר לאחר שהתחברנו לשבת, שאז מגיע בין השמשות שבין ש"ק ליום ראשון, זהו זמן רעוא דרעוין, ואז אנחנו יכולים לגלות את האור.

בשעה שהקב"ה ברא את עולמו כביכול, הוא יצא מן השבת ולאחר מכן ברא את ששת ימי המעשה, ואז כשמגיע ביה"ש של ערב שבת קודש, הוא מאיר את ההארה שמאחדת ביניהם. אבל אצלנו ששת ימי המעשה קודמים לשבת, וכשמגיע ביה"ש של ערב ש"ק קשה לנו להאיר את האור של השבת, כי הרי עוד לא התחברנו אליה. לעומת זאת לאחר השבת, כאשר מגיע ביה"ש שבין ש"ק ליום ראשון, אז אנחנו צריכים ויכולים להאיר את אותה נקודת אחדות. בעומק זהו אותו אור של ע"ש ביה"ש, זהו האור של ש"ק שהאדם מאיר בתוך ששת ימי המעשה.

העומק של האור הזה הוא אור שצריך להוביל את חיי האדם, לצאת מכל הערבובים ומכל הבלבולים. ש"ק מצד עצמה, אין בה בלבולים, כולה אור. ששת ימי המעשה מצד עצמם, הם מקום החושך, הם מקום הערבוב, מקום הבלבול.

היכן היא נקודת היציאה מן החושך לאור? נקודה זו מתגלה כאשר האדם מאחד את האור והחושך, אז האדם יכול להאיר את האור בחושך, ומשם הוא מגיע לנקודת הברירות.

בין השמשות – יציאה מתפיסת החושך

ההכנה של האדם לש"ק תחילתה כבר מראשית השבוע, כמו שכבר הארכנו בפרקים דלעיל, אבל היא נמשכת והולכת עד לנקודה של ערב שבת ביה"ש, ואז עבודת האדם היא להאיר מאור הש"ק בביה"ש. כאשר מגיע ביה"ש לאחר ששת ימי המעשה, יש לו לאדם את האור של השבת הקודמת שמכוחה הוא

קיבל את השבת, ועתה הוא חוזר ומאיר את אותה הארה בביה"ש דהשתא כהכנה לש"ק הבאה, וחוזר חלילה.

ביה"ש הוא זמן שמכוחו האדם יכול לצאת מכל תפיסות החושך שיש לו. בששת ימי המעשה האדם נמצא בתוך החושך, "ששת ימים תעשה מלאכה" – מקום המלאכה הוא מקום הערבוב של ארורה האדמה, שמעורב בה טוב ורע, כאשר מגיע ערב שבת ביה"ש, אז הוא יכול להעלות את כל ששת ימי המעשה לאותה הארה של ש"ק.

בש"ק האדם לא יכול להתעסק עם ימי החול, שבת היא למעלה מימי החול, אבל באותה נקודת נשיקה, שש"ק נושקת לששת ימי המעשה, אז הוא יכול להאיר את האור של ש"ק בתוך ששת ימי המעשה, ומכוחם לצאת מהערבוב והבלבול של ימי המעשה.

הכתב והמכתב והלוחות

בפרקים האחרונים עסקנו בדברים שנבראו בערב שבת ביה"ש, ע"פ המשנה באבות: "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן: פי הארץ, ופי הברא, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות". ביארנו את חמשת הדברים הראשונים, ואפשר עוד להאריך רבות בכל אחד מהדברים, אולם ננסה בע"ה לגעת רק בקצרה בשאר הדברים שנזכרו במשנה. והבן, שכל אותם עשרה דברים הם בעצם אור אחד בלבד.

"הכתב והמכתב והלוחות". הלוחות באים בעצם לגלות אור בתוך החושך. "לוחות כתובים משני עבריהם, מזה ומזה הם כתובים" (שמות לב, טז), דבר שכתוב משני צדדים באותיות מאירות עינים, ענינו שהוא מאיר את החומר ובוקע אותו משני צדדיו. מאידך, כתב שכתוב רק מצד אחד כמו הכתב המוכר לנו, הרי שמצד אחד הוא מאיר, אבל מהצד השני הוא חושך.

כאשר הכתב כתוב משני צדדים, כלוחות ראשונות שהיו "מכתב אלקים", זהו כתב ולוחות שמגלים בעצם אור – להאיר בתוך החושך.

משה רבנו היה צריך להוריד את הלוחות מהשמים לארץ. בשעה שהלוחות נפלו, הם ירדו שבורים, גם המן נפל. המן שהוא לחם מן השמים ללא פסולת,

נפל ונתהוותה בו בחינה של פסולת. אבל כאשר הדברים היו מתהלכים בצורתם הנכונה ובאופיים הנכון, הם היו לוחות מן השמים ולחם מן השמים, ללא פסולת. "השמיר", בו נשתמשו לבנין ביהמ"ק לחצוב את האבנים, הוא אותו כח של מקום של השראה מן השמים – בארץ.

ביה"ש – עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו

נתבאר א"כ, שביה"ש הוא הזמן העמוק שבו מאיר האור העליון, השמימי – בתוך ששת ימי המעשה, הארציים. אדם שלא הכין את עצמו כראוי בששת ימי המעשה, לא יוכל לקבל את האור העליון, כי הוא איננו כלי לכך. אבל כאשר האדם דרך בהכנה הראויה של "והכינו את אשר יביאו" לאורך כל ששת ימי המעשה, או מגיעה נקודת הנשיקה של ש"ק בששת ימי המעשה, והכלים מסוגלים לקבל את אותה הארה, ואז הוא נכנס לאור של שבת קודש.

בזמננו השתא, שבת קודש היא עדיין לא שבת גמורה, היא רק מעין עולם הבא, אבל בבין השמשות מאיר האור של העולם הבא.

האור של העולם הבא זהו האור שהחומר יעלה לגמרי לרוח. היום המציאות היא שלאחר השבת חוזרים שוב ששת ימי המעשה, ושוב שבת, וחוזר חלילה.

בין השמשות זהו זמן של כהרף עין [לשיטת ר' יוסי] זה נכנס וזה יוצא וא"א לעמוד עליו, בסוד: "עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו" (ישעיה סד, ג), שנאמר על הלעתידי לבוא. א"א לעמוד עליו כי הוא בבחינת "עין לא ראתה", שזהו האור דלעתידי.

אור של בין השמשות, הוא הזמן שבכוחו האדם יכול להתחבר לאחרית – לנצח. יתן השי"ת ונזכה להכין את עצמנו כראוי בששת ימי המעשה, לקבל את האור של מעין העוה"ב, ובעומק יותר – אור של העוה"ב, יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים.