

פרשות
מטות מסעי
תשפ"ו
- גליון 97 -

מעמקים

מאמרי התבוננות והעמקה, בדרך הקבלה והחסידות
באופן בהיר ומוסבר הנוגע לחיים ולנפש



לקבלת העלון
מידי שבוע
התקשרו
לר' זושיא דויטש
052-7152642

מעובדים מתוך שיעורי
הרב יצחק שפירא שליט"א
ראש ישיבת עוד יוסף חי

28
∞

מדוע ה' מצווה אותי
לדעת את כל התורה אם
אני לא מוכשר לזה?

23
∞

מדוע כ"ב משמעותי לחנך את
הילדים להתפלל? מסגרת נוקשה
מול פנימיות הלב בחינוך הילדים

5
∞

מה ההצדקה
שלנו להלחם?



לשאלות, הערות, ולקבלת העלון באימייל מידי שבוע
shiurimshapira@gmail.com

או בטלפון - ר' זושא דויטש
052.715.2642



הגהה: יוחאי אלימלך רוזה



אנו מזכירים שקיים פורום דיונים בנושאי
השיעורים, להצטרפות לפורום יש לשלוח
בקשה למייל המופיע למעלה



קו עדכונים על זמני ומיקומי השיעורים
02.313.0687



לשמיעת השיעורים בקול הלשון
073.371.8149



תוכן ענינים

5	ממעמיקים בפרשה צדקת הדרך בכיבוש הארץ
9	ממעמיקים בקבלה האם יש טעם לבריאת העולם?
14	שיעור ראשון באוצרות חיים
23	ממעמיקים בחינוך ילדים חינוך לתפילה (1)
28	שו"ר ממעמיקים החויב לדעת את כל התורה

יום א | 21:30

רח' הרב צבי יהודה 18
דירה 4 - ירושלים

לקבלת עדכונים על השיעורים
התקשר ליוסף חיים 053.724.6111
או בקו העדכונים 02.313.0687



השיעור השבועי

השיעור השבועי של הרב יצחק שפירא

אנו כיהודים, מאמינים שה' מהווה את העולם מאין ליש כל רגע מחדש. כאשר ה' מהווה את העולם מאין ליש, בעומק של המציאות הוא נמצא ונוכח כל הזמן. במעמקים של הנפש ושל הבריאה כולה הקב"ה שוכן, מחכה ומצפה שנחשוף ונגלה אותו. אם רק נעמיק מספיק בכל פרט, נוכל למצוא ולהרגיש את הקב"ה.

כיצד אנו עושים זאת? אם נאמץ את זווית ההסתכלות של ה' על העולם נגלה שהמציאות אינה כה אטומה, אלא כל כולה בעצם ביטוי של ה' במציאות שכביכול מרגישה נפרדת ממנו.

בחוברת שלפניכם ישנם מאמרים בחסידות בנגלה ובתורת הנפש. המאמרים לא מוגהים על ידי הרב, אך מנסים לשמור על הסגנון והעומק של שיעוריו. ההתבוננויות בדרך החסידות על נושאים שונים בתורתנו הקדושה מגלה עומק לפנינו מעומק, וחיבור חזק של התורה לחיים האישיים שלנו.

**אז קדימה, אתם מוזמנים לצלול איתנו...
למעמקים**



מעמיקים בפרשה

מאירים עיניים בפרשת השבוע



צדקת הדרך בכיבוש הארץ

בפרשת מסעי משרטטת לנו התורה את גבולות הארץ שאליה אנו עתידים להיכנס. בפסוקים שלפני תיאור גבולות הארץ, התורה מצוה אותנו כיצד עלינו לנהוג כאשר אנו נכנסים אליה:

דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן. וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְאַבְדֶּתֶם אֶת כָּל מִשְׁכֵּיתָם וְאֶת כָּל צִלְמֵי מִסְכֹּתָם תֹּאבְדוּ וְאֶת כָּל בְּמֹתָם תִּשְׁמִידוּ. וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וּשְׁבַתֶּם בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לְרִשָּׁתָהּ... וְאִם לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְהָיָה אֲשֶׁר תּוֹתִירוּ מֵהֶם לְשָׂכִים בְּעֵינֵיכֶם וּלְצִנִּינִים בְּצַדִּיכֶם וְצָרְרוּ אֹתְכֶם עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ. וְהָיָה כֹּאשֶׁר דִּמְיַתִּי לַעֲשׂוֹת לָהֶם אֶעֱשֶׂה לָכֶם.

קודם הכניסה לארץ התורה מצוה אותנו על השמדת כל העבודה הזרה והורשת יושבי הארץ מפנינו. בנוסף, התורה מזהירה אותנו שאם לא נוריש את יושבי הארץ, הם יהיו בתחילה 'לשכים בעינינו ולצנינים בצדינו', ולבסוף - 'כאשר דימיתי לעשות להם אעשה לכם', והם אלו שיורישו אותנו מהארץ ח"ו.

♦ מה הסיבה לגירוש הגויים?

כאשר אנו קוראים את הכתוב בפרשה, אנו עלולים לחשוב בטעות שאנו מצווים לגרש את הגויים כדי שהם לא יציקו לנו בארצנו, וכי רק כך נוכל לשבת בארץ לבטח.

אך כאשר אנו קוראים את הפסוקים על פי הסדר, נראה שהתורה התכוונה שנוריש את יושבי הארץ כדי שלא תישאר בה עבודה זרה. ביעור העבודה הזרה הוא סיבה מספקת כדי לגרש את הגויים, והפסוקים המתארים מה יקרה לנו אם לא נוריש את יושבי הארץ הם התוצאה והעונש על אי הציות לדבר ה'.

הוכחה לכך ניתן לראות בפרשת משפטים, בה ה' מבטיח שהוא יתן לנו את הארץ:

וְשֵׁתִי אֶת גְּבֻלְךָ מִיַּם סוּף וְעַד יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבָּר עַד הַנָּהָר כִּי אֶתֶן בְּיָדְכֶם אֶת יִשְׂבֵי הָאָרֶץ וְגִרְשְׁתֶּמוּ מִפָּנֶיךָ. לֹא תִכְרֹת לָהֶם וְלֹאֲלֹהֵיהֶם בְּרִית. לֹא יֵשְׁבוּ בָאָרֶץ פֶּן יַחֲטִיאוּ אֹתְךָ לִי כִּי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי יִהְיֶה לָּךְ לְמוֹקֵשׁ.

הקב"ה מבטיח לנו שהוא יתן לנו את הארץ, אך הוא מצוה אותנו לגרש את הגויים ואוסר עלינו לכרות ברית להם ולאלוהיהם. שוב אנו רואים שישנו קשר הדוק בין ישיבתנו בארץ לבין ביעור העבודה הזרה.

כמו כן פוסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (פרק ז הלכה א):

מצות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה, שנאמר: 'אבד תאבדון את כל המקומות', ונאמר: 'כי אם כה תעשו להם' וגו'. ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווין לרדוף אחריה, אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עבודת כוכבים שבו שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא; בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריה ואי אתה מצווה לרדוף אחריה בחוץ לארץ.

שוב אנו רואים שדווקא בארץ אנו מצווים לרדוף אחר העבודה הזרה, עד שנאבד אותה מכל ארצנו. ושוב בולט הקשר ההדוק בין הישיבה בארץ לביעור עבודה זרה.

♦ ארץ ישראל – הבית של ה'

על ארץ ישראל נאמר "אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דִּרְשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ". ארץ ישראל היא כמו הבית של ה', בה ה' שוכן, ובה הוא בחר שעם ישראל יעבוד אותו. בארץ ישראל ייבנה בית המקדש, "במקום אשר יבחר ה'", בתוך גבולות ארץ ישראל.

המשנה במסכת כלים (א, ו) אומרת:

ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות. ומה היא קדושתה? שמביאים ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם, מה שאין מביאין כן מכל הארצות.

בארץ ישראל יש קדושה מיוחדת, ומגידוליה (בשונה משאר הארצות) אנו מקריבים קרבנות בבית המקדש. כל ארץ ישראל מיועדת לעבודת ה', גם מכך שכל המקומות בארץ ישראל היו יכולים להיות "המקום אשר יבחר ה'" (לפני בניין בית המקדש ובחירת ה' במקום מסוים)^א, וגם מכך שמגידוליה מקריבים קרבנות בבית המקדש.

מאחר שארץ ישראל מיועדת לעבודת ה', אין בה מקום לא לעבודת אלילים, ולא לגויים עובדי אלילים. ארץ ישראל כולה מיוחדת להיות הבית של ה', ורק של ה'!

♦ ההצדקה שלנו להילחם

כאשר איננו באים לארץ כדי לעבוד את ה', באופן טבעי מתעוררת שאלה על האחיזה שלנו בארץ. יושבי הארץ טוענים כלפינו: "גזולה היא בידכם", וגם אנחנו חושבים שהצדק איתם, אך עלינו לחיות במקום כלשהו...

כאשר זוהי הגישה לישיבה בארץ, היכולת הנפשית-מוסרית שלנו לגרש אותם מארצנו הולכת ומתעמעמת, וממילא אחיזתם בארץ הולכת ומתחזקת.

בשלב הבא הגויים מתחילים להציק לנו ולעקוץ אותנו, בטענה שזכותם לשבת בארץ חזקה משלנו. וכך מתקיים הפסוק: "והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם".

לאחר מכן ה' 'משתכנע', כביכול, מטענתם של הגויים. שהרי עם ישראל מצווה לעבוד את ה' בארץ ישראל, ואם הוא אינו מקיים את המוטל עליו - ממילא אין לו מקום בארץ ישראל. והתוצאה: "כאשר דימית לעשות להם אעשה להם".

לעומת זאת, אם אנו נכנסים לארץ ורוצים לעבוד את ה', הציווי להוריש את הגויים ולשרש אחר העבודה הזרה נראה לנו (ולעולם) טבעי ומתבקש, כי כאן עובדים את ה'! אין בארץ הקודש מקום לאדם או חפץ המפריעים לנו לקיים את ייעודה של ארץ ישראל - להוות מקום המיוחד לעבודת ה'.

טענה זו אינה גזענית או כוחנית, ולכן היא תתקבל יותר בעיני העולם. גם גויים המעוניינים לשבת בארץ יוכלו לעשות זאת כאשר הם יבחרו להיות חלק מהקשר עם ה', אם הם יעשו זאת לפי ההלכה בתור גרי צדק או גרי תושב.

^א. ראה מכילתא שמות יב:

עד שלא נבחרה ירושלים, היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות, משנבחרה ירושלים יצאת ארץ ישראל. שנאמר 'השמר לך פן תעלה עולותיך וכו' כי אם במקום אשר יבחר' (דברים יב). עד שלא נבחר בית עולמים, הייתה ירושלים ראויה לשכינה, משנבנה בית עולמים יצאת ירושלים שנאמר 'כי בחר ה' בציון' ואומר 'זאת מנחתי עדי עד' (תהילים קלב).

♦ מלחמה על בית ה'

מהציווי בפרשה על ירושת הארץ, עלינו ללמוד למלחמה המתנהלת כיום בארץ ישראל. המלחמה האמיתית היא סביב השאלה האם ארץ ישראל תהיה המקום המיועד לעבודת ה'. אם נילחם אך ורק מכוח הטענה שאנו צריכים לשמור על בטחון היהודים, לא תהיה לנו הצדקה אמיתית לגירוש מוחלט של הגויים מהארץ, וכך הם יישארו 'שכים' בעינינו וצנינים בצידנו'. אך ככל שנילחם מכוח ההחלטה לנקות את בית ה', תהיה לנו הצדקה מוסרית מכוח התורה למלחמה באויב, עד לגירושו מן הארץ.

שנזכה לקיום הפסוק "מכון לשבתך פעלת ה'", במהרה בימינו אמן.



מעמיקים יחד

יש לכם שאלה על הכתוב במאמר? רוצים לשתף בחידוש הקשור אליו?
פורום "מעמקים" לעובדי השם - המקום להרחיב ולדון בשיעורי הרב

להצטרפות שלחו מייל ל shiurimshapira@gmail.com

מעמיקים בקבלה

האם יש טעם לבריאת העולם?

במסגרת השיעור הראשון באוצרות חיים, הסביר הרב בקצרה משפט יסודי מתוך דברי האר"י. למרות שמדובר במשפט אחד קצר, הראה הרב כיצד הוא מכיל בתוכו יישוב למורכבויות רבות באמונת הייחוד ובנפש. תוך כדי עריכת הדברים והערות הרב על העריכה, התרחב ההסבר למאמר שלם, ובגלל אריכותו כתב לנו הרב את כל הביאור בקיצור יותר. ביאור זה שכתב הרב הוא תמציתי יותר, ולכן החלטנו להשאיר כאן את האריכות, ואת ביאורו של הרב הבאנו בסיכום השיעור באוצרות חיים (המופיע גם הוא בגליון זה).

♦ הקושי בדברי האר"י

זה לשון האר"י הקדוש בספר אוצרות חיים:

כשעלה ברצונו [הפשוט]^א להאציל הנאצלים לסיבה נודעת, והיא להיקרא רחום וחנון וכיוצא, כי אם אין בעולם מי שיקבל רחמים ממנו איך יקרא רחום? וכן על דרך זה בכל הכינויים, ואז צמצם עצמו...

אפשר להבין שמה שכתוב "לסיבה נודעת", הכוונה שיש איזו סיבה שקדמה לרצונו הפשוט, ובגללה "עלה ברצונו הפשוט להאציל הנאצלים", אבל קשה לקרוא כך, כי

א. כן הנוסח גם במהדורת 'מתוק מדבש'. נוסף ע"פ הנוסח הנדפס בספר איפה שלימה, וכן הנוסח בביאורי הרמח"ל לאוצרות חיים (נגזר רמח"ל עמ' רצו אות ד), וכן ציטט בשומר אמונים (ויכוח שני כ-כא). וכן מפורש בכתבי האר"י במקומות אחרים (בעץ חיים ש"א פ"ב, בשער ההקדמות ו, ב ובמבוא שערם בתחילתו).

אם יש סיבה שקדמה לרצונו הפשוט אז הוא כבר לא רצון פשוט כלל, שהרי "רצון פשוט" הוא בלי סיבה.

♦ האר"י מדבר גם על הנבראים ולא רק על הנאצלים

על מנת להסביר, נקדים שהאר"י מדבר כאן לא רק על האצלת הנאצלים, אלא גם על בריאת הנבראים. שהרי מי שיקרא לה' "רחום וחנון וכיוצא", אלו הנשמות, שהן הברואים, ולא המידות האלוקיות, שהן הנאצלים.

מצד שני, מה שהאר"י מדבר כאן על הנאצלים, הכוונה היא לא למי שיקרא לה' (שהרי הנשמות הן אלו שקוראות לה', כנ"ל, ולא הנאצלים), אלא הכוונה היא למידות האלוקיות, שעל ידי שה' מתגלה בהן ניתן לכנות אותו בכל הכינויים, "רחום וחנון וכיוצא".

ב. ראה בספר סור מרע ועשה טוב (לרצ"ה מוידטשוב) פ"ה אות יא:

ומה שקרא לרצון 'רצונו הפשוט', כי באמת הגם שעשה לעצמו רצון, הוא פשוט, כי לא נעשה מזולתו ולא משום סיבה שיכריחהו, ואם היה רוצה היה כח בידו שלא יהיה רוצה.

ג. יש במורה נבוכים קטע יפה מאוד על הנושא הזה של הרצון הפשוט. זה אחד הדברים היפים במורה נבוכים, ששווה להאריך בו (בע"ה עובדים עכשיו על חיבור בנושא). הרמב"ם כותב שלרצון אין סיבה, הוא מדגיש את זה חזק מאוד. אמנם חלק ממפרשי הרמב"ם (של זמננו) מוסיפים שם כמה מילים והופכים אותו (כי זה לא מסתדר להם עם התאוריה שלהם על מה הרמב"ם חושב), כדי להגיד שהרמב"ם סבר שהכל הוא מה שגורה חכמתו, וגם לרצון יש איזו סיבה, חכמה שקודמת. אבל כשמסתכלים בצורה פשוטה, רואים שהוא בא להגיד בדיוק הפוך, שהרצון הוא ללא סיבה. הוא כותב שעצם הרצון הוא ללא סיבה, ויש חילוק בין עצם הרצון לפרטים. כאשר הוא רוצה משהו ספציפי, זה כבר מתחיל להיות עם סיבה. ואז לאורך פרק שלם הוא מסביר באריכות את הסיבה לכך.

שאלה: מה הכוונה שיש רצון בלי שיש עדיין נרצה? לכאורה זה לא שייך, כל רצון הוא לנרצה מסוים. **תשובה:** ומה הכוונה שיש רצון עם נרצה? שקודם צריך שיהיה נרצה בשביל שיהיה רצון? מה קדם למה? קצת קשה לתפוס את זה, אבל ברור שקודם כל יש רצון.

שאלה: לפי איך שאנחנו מכירים את המושג "רצון" אצלנו, זה שיש לי סוג של חוסר ואני רוצה בדבר מסוים כדי להשלים - אז החוסר מהדבר המסוים קדם לרצון. **תשובה:** למרות שאמרתי שזה ברור, בכל אופן אנחנו כל כך מגושמים שאנחנו כן צריכים קצת לחשוב ולשים לב שאלו הרצון אינו נובע מחוסר. זה לא שאם אני אתאמץ יותר אני אבין יותר, ברור לי שזה חייב להיות כך ולא יכול לעבוד הפוך - אי אפשר לומר שהנרצה גרם את הרצון, ברור שהרצון גרם את הנרצה.

שאלה: גם אצלנו יש דבר כזה? **תשובה:** בוודאי, יש קודם את האדם, ואחר כך יש את מה שמחוץ לו שאליו הוא מתייחס. הרצון קיים בתוכו, אחרת זה לא מתחיל.

ד. ראה שערי קדושה חלק ג שער ב.

ה. ראה הנסמן בהערה הקודמת.

ו. ראה בהגהות הרמ"ז אות ד:

אינו ר"ל שהוא צריך ליקרא רחום וחנון, אך להיות שבאו תוארים אלו בתורה ולא יכנונו לגבי האל ית'... ולכן לגבי התחתונים מאצילות ולמטה יכנונו אלו התוארים כיוון שהם נאצלים, אבל לגבי א"ס ב"ה אין שם שום תואר ושם כלל.

(וכעין זה כתב בכרם שלמה המובא במתוק מדבש).

בקטע הבא באוצרות חיים (בהסבר על נקודת האמצע, שיופסד בע"ה בשיעור המלא) 'יבואר הקשר ההדוק שבין ה' לנאצלים שבגללו כשהנשמות מתארות את הנאצלים הן בעצם מתארות את ה'.

ז. ליתר דיוק: האר"י מדבר על "רחום וחנון" שהם שייכים ל-י"ג מידות הרחמים, שהן מקור קדום יותר מעולם האצילות. ראה במאמר אדה"ז הנוכח בהערה ט' [וראה בספר תפארת אדם לר' יעקב צמח (פאר א ח"א) שכתב: "אע"פ ששם 'אצילות' רוב הפעמים מורה אל עולם הנקרא 'אצילות', עם כל זה הרב זלה"ה בקצת מקומות כזה **קורא 'אצילות' לכל**

אם כן, צריך להבין, איזה טעם בא האר"י להסביר כאן - האם הוא בא להביא טעם להאצלת הנאצלים או שהוא בא להביא טעם לבריאת הנבראים? כיצד הוא מחבר את שניהם יחד במשפט אחד?

בע"ה כעת נבוא לבאר את דברי האר"י. כדי להקל על ההבנה, הביאור כאן יהיה מלמטה למעלה, מסוף דברי האר"י לתחילתם, אך האמת שהאר"י בכוונה התחיל מלמעלה למטה, ובסדר זה יבוא גם הביאור בקצרה לקמן (בסיכום השיעור הראשון באוצרות חיים):

♦ הסיבה לנאצלים והסיבה לנבראים

נודע שיש סיבה לבריאת העולם. אנחנו לא חושבים שהעולם נברא סתם בלי סיבה. כשאנחנו מסתכלים על בריאת העולם אנחנו אומרים שה' ברא אותנו במידת הרחמים" - הוא "רחום וחנון וכיוצא" וזה מה ש'הניע' אותו (כביכול, ובהמשך נראה שבדיוק את ה"כביכול" הזה האר"י בא לדייק) לברוא את העולם. עצם זה שאנחנו יודעים שזה ה'מניע' לבריאה שלנו - זה עצמו נקרא שאנחנו מקבלים רחמים ממנו וקוראים לו רחום "וכן על דרך זה בכל הכינויים".

דבר נוסף שנודע הוא שעל מנת שאכן נוכל לקרוא לה' "רחום וחנון וכיוצא" ה' האציל את הנאצלים. אם ה' היה בורא את העולם בלי האצלת הנאצלים (שהם המידות האלוניות), הנבראים לא היו יכולים ליחס לה' מידות שה' מתלבש בהן ובורא ומנהיג את העולם על ידן, וכך הוא לא היה נקרא "רחום וחנון וכיוצא". כלומר, כשאנחנו מסתכלים על כך שה' מתגלה אלינו כ"רחום וחנון וכיוצא" אנחנו אומרים שהוא עשה את זה כדי שבהמשך, כשייבא העולם, יהיה בו "מי שיקבל רחמים ממנו".

אם כן, הסיבה הנודעת להאצלת הנאצלים היא "להיקרא (בהמשך, כשיבא העולם) רחום וחנון וכיוצא", דהיינו כדי שאחר כך יהיה בעולם "מי שיקבל רחמים ממנו",

העולמות שיש מראש א"ק עד סוף עולם האצילות עצמו. .. וכעין זה כתב בהגדה"ה בתחילת מבוא שעריו (וראה בגליון 70 בהערה 30. שם הראינו שאדה"ז קרא "אצילות" לכל מה שאחרי א"ס, והסברנו שכך הוא כאשר מסתכלים על סדר ההשתלשלות כמו ב'זו"ם' ולא כמו במפה שטחית). ואכמ"ל.

ח. מבואר בכ"מ בקבלה ובחסידות. ראה לדוגמא במאמר ד"ה "איתא במדרש תילים":

שורש ומקור העולמות הוא מבחי' מדות כמ"ש "ששת ימים עשה" ולא כתי' "בששת" (ראה זוהר ח"א רמז. ועוד), אלא כי "ששת ימים" אלו הם ששה מדות עליונות נשפלו בבחי' עשי'. וזהו שראשית עשרה מאמרות הוא "בראשית" "ברא-שית" (ראה זוהר ח"א ג: ועוד), פ"י ברא שית ע"ד מ"ש "עולם חסד יבנה" שיש בזה ב' פ"י, הא' בכדי שיתיהו עולמות זהו ע"י מדת החסד שהוא אזיל עם כולו יומין...

(וראה באורך בשער היחוד והאמונה לגבי המידות חסד-גבורה-מלכות. השייכות לשמות הוי'-אלקים-אדנות. ומבואר שם שבנוגע לבריאה שממדת החסד נאמר "טבע הטוב להיטיב". ראה זה השער שם פרק ד הערה 10). אך בדרך כלל מדברים על מידת הרחמים, כי מצד מידת החסד לבד עדיין לא אמור להיבא עולם נפרד. אלא הכל עדיין חלק מההתפשטות של ה' (כפי שנתבאר בארוכה בגליון 93 במאמר על שער היחוד והאמונה).

והסיבה הנודעת לכך שיש בעולם "מי שיקבל רחמים ממנו" (דהיינו שיש נשמות נבראים) היא, כאמור, "כי אם אין בעולם מי שיקבל רחמים ממנו איך יקרא רחום? וכן על דרך זה בכל הכינויים".

♦ הסיבה והמסובב מתחלפים

יוצא מכל זה שאף על פי שהנאצלים הם הסיבה לנבראים, ולולי הנאצלים לא היו הנבראים, מצד שני נכון לומר גם שהנבראים הם סיבה לנאצלים, כי לולי הנבראים לא הייתה סיבה להאציל את הנאצלים. כך זה כשמדובר על מְסוֹבָב שנעשה בכוונה תחילה. אם המְסוֹבָב נעשה בכוונה תחילה אזי מצד אחד הסיבה היא זו שסובבת אותו וגרמה לו להיות קיים, אך מצד שני כל הסיבה באה רק כדי לסובב את המְסוֹבָב, כך שניתן לומר שהמסובב הוא בעצם הסיבה, והסיבה היא בעצם המסובב.

משל למה הדבר דומה? לאדם האוכל מעדן על מנת שיהיה לו טעם טוב. הסיבה שמסובבת את הטעם הטוב היא אכילת המעדן, והסיבה לאכילת המעדן היא הרצון של האדם שיהיה לו טעם טוב; כך שמצד אחד ברור שהסיבה לאכילה היא הרצון שיהיה לו טעם טוב והאכילה היא רק אמצעי, אך מצד שני אדם האוכל מעדן לא רק רוצה תחושה שטעים לו, אלא רוצה שדווקא האכילה תהיה הסיבה לכך שטעים לו (האדם לא מסתפק רק בדמיון שיש לו טעם טוב, אלא הוא רוצה שהמאכל הממשי יגרום לכך).

♦ רצון פשוט

עד כאן הסיבה הנודעת. בא האר"י ואומר שאנחנו מאמינים שאת כל זה ה' רצה "ברצונו הפשוט" (שכן ה' הוא אין-סוף פשוט, ואינו זקוק לשום דבר)^ט. כלומר, זה לא שהקב"ה היה מוכרח לעשות את הסיבה על מנת שהמסובב יתקיים (שכפי שאמרנו, ניתן לומר גם שהנאצלים הם הסיבה והנבראים הם המסובב, וגם להפך, שהנבראים הם הסיבה והנאצלים הם המסובב), אלא "ברצונו הפשוט" הוא רצה שיהיו גם הנאצלים וגם הנבראים.

ט. וז"ל אדמו"ר הזקן (ספר המאמרים תקע"א עמ' רמד. בביאורו לדברי הרמ"ז המובא בהערה לעיל):

|"ר"ל שהוא ית' רצה להיות נקרא רחום וחנן, כלומר שרצה להיות התהוות תוארים אלו, אבל לא שהיה נצרך לזה. וממשיך שם אדה"ז שהתהוות תארים אלו היא בעולם האצילות, כמש"כ הרמ"ז שם.

וראה בשל"ה (תולדות אדם, בית ה. אות יב בהגה"ה):

מצאתי שאלה ששאל הר"ר יודא חייט להר"ר יוסף אלקשטילא וזה נוסחה: בזמן בריאת העולם מה נשתנה ברצונו לבראה אז, כי נראה שינוי רצון חס ושלום. וא"ת שברצונו קדום היה לעשות כן בימים ההם בזמן הזה, קשה כי מה גרע מכוחו, שמה שהיה ברצונו קודם לא הוציאו לאור שההויה טובה מהעדר (והיא בעצם החקירה השניה בתחילת העץ חיים, שהיא באה כהמשך לחקירה הראשונה המובאת בהערה הבאה):

תשובה...כי מאחר שהוא יתברך פעל ועשה הנבראים ברצון ולא בחיוב, א"כ אין לתת טעם למה, כי אין טעם ברצון. כי אם אתה נותן סבה וטעם למה רצה האדם בזה הדבר יותר מבזה, א"כ סבה הניעה לרצונו שיבחר בזה יותר מבזה. ואם תשאל טעם לרצונו של מקום, אתה שואל אם יש סבה למעלה ממנו שתעורר אותו לעשות זה.

מצד שני, האמירה שהכל נעשה "ברצונו הפשוט" לא אומרת שהוא רצה שהנבראים יהיו קיימים סתם בלי סיבה, אלא שהוא רצה שהנבראים יהיו מחוברים למקור שלהם ולא יהיו מנותקים מהסיבה שלהם. הוא רצה שיהיו נבראים כאלה שיודעים שיש סיבה שמקיימת אותם, שהם יבינו שהם לא נבראו בצורה סתמית ומנוכרת, אלא הם נבראו מתוך מידות של רגש ורחמים, ומי שברא אותם רוצה בקיומם. כלומר, הוא רצה שהנמצלים יהיו הסיבה לקיום הנבראים, ושהנבראים יבראו כתוצאה מכך שה' "רחום" (וכן על זה הדרך בכל הכינויים), דהיינו שלגודל רחמנותו הוא היה מוכרח (כביכול) לברוא אותם, ולולי היה בורא אותם הוא היה נשאר חסר, כי הכוח שלו לא היה יוצא אל הפועל. את כל זה הוא רצה ברצונו הפשוט.

י. ועל החלק הזה האריך בתחילת העץ חיים:

מה שחקרו חכמים ראשונים ואחרונים לדעת סיבת **בריאת** העולמות, לאיזה סיבה היתה. ונמנו וגמרו וגזרו אומר כי סיבת הדבר היה לפי שהנה הוא יתברך **מוכרח שיהיה שלם** בכל פעולותיו וכוחותיו ובכל שמותיו של גדולה ומעלה וכבוד, ואם לא היה מוציא פעולותיו וכוחותיו לידי פועל ומעשה, לא היה כביכול נקרא שלם - לא בפעולותיו ולא בשמותיו וכינויו. כי הנה השם הגדול שהוא בן ד' אותיות הוי"ה נקרא כן על הוראת הויותו הנצחית וקיומו לעד --היה הוה ויהיה-- טרם הבריא, ובזמן קיום הבריא, ואחרי התהפכו אל מה שהיה. ואם לא נבראו העולמות וכל אשר בהם לא יוכל ליראות אמיתת הוראת הויתו יתברך הנצחית בעבר והוה ועתיד, ולא יהיה נקרא בשם הוי"ה כנ"ל. וכן שם אדנו"ת נקרא כן על הוראת אדנות. היות לו עבדים והוא אדון עליהם. ואם לא היה לו נבראים לא יוכל ליקרא בשם אדון. ועד"ז בשאר שמות כולם. וכן בענין הכנויים כגון רחום וחנן ארך אפים -- לא יקרא על שמם זולת להיות נבראים בעולם שיקראו לו ארך אפים וכיוצא בזה בשאר הכינויים כולם. אמנם בהיות העולמות נבראים אז יצאו פעולותיו וכוחותיו יתברך לידי פועל ויהיה נקרא שלם בכל מיני פעולותיו וכוחותיו, וגם יהיה שלם בכל השמות וכינויים בלתי שום חסרון כלל ח"ו.



צוללים למעמקים

שיעורים נוספים ומרתקים מאת הרב זמנים ב"קול הלשון"
חסידות | פרשת שבוע | כתבי האר"י | תורת הנפש | עבודת השם

חייגו והאזינו 073-371-8149

שיעור ראשון באוצרות חיים

החל מ-ח' בסיון מלמד הרב סדרת שיעורים בספה"ק אוצרות חיים. אנו שמחים להגיש בפניכם את השיעור הראשון בסדרה. בשיעור זה למדנו על תחילת סדר ההשתלשלות המבואר באוצרות חיים: אור אין סוף הממלא את הכל, צמצום האור ועשיית החלל. השיעור מתאים גם למי שזו עבורו הפעם הראשונה שבה הוא פותח את כתבי הקבלה, וגם עבור מי שכבר בקיא ורגיל בלימוד זה. המתחילים יוכלו למצוא כאן הסברים פשוטים המקרבים את כל העומק הגנוז כאן אל השכל ואל הלב, והמעיינים יוכלו לשים לב כיצד בשיעור זה מתיישבים קשיים רבים שחלקם נזכרו במפרשים. נציין שעל עיקרי הדברים המבוארים כאן כבר דובר בשיעורים נוספים לאחרונה¹, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. עוד נזכיר, שבשלושת הגליונות האחרונים (94-96) הבאנו מאמרים יסודיים על השיטות השונות באופן לימוד כתבי האר"י, וגם בהם מומלץ לעיין במקביל ללימוד כאן.

♦ הקדמה לשיעורים

ניתן רקע קטן לספר אוצרות חיים: הספר אוצרות חיים הוא דברים שכתב רבי חיים ויטאל מדברי האר"י. יש ספר מוכר יותר שנקרא עץ חיים, שאפשר לומר שהוא הספר היסודי ביותר בכתבי האר"י. כשפותחים אותו בפנים רואים שהוא מחולק לשלוש מהדורות. רבי מאיר פאפירש זצ"ל לקח שלוש מהדורות שבהן מהרח"ו כתב את סדר ההשתלשלות וחיבר אותן יחדיו. המהדורה הכי מסודרת שיש היא מה שנקרא שם "מ"ת" (מהדורא תניינא), והיא בעצם האוצרות חיים².

באופן פשוט, הספר נקרא אוצרות חיים על שמו של רבי חיים ויטאל, אבל יש עוד סיבה לכך, סיבה די מפתיעה - שכל הדפים האלו נמצאו בבית החיים³. הם היו קבורים בתוך הקברים, והוציאו אותם משם⁴. כנראה שרצו שיבינו את הפלא בכך שהספר הזה בכלל הגיע לידינו.

יא. ראה בשיעורים ב-ג על המאמר "וצדיק יסוד עולם" (נדפסו בגליונות 32-31), וכן בסדרת השיעורים על מאמר ד"ה "פתח אליהו" (נדפסו בגליונות 68, 70, 75, 76, 80. שיעור נוסף טרם פורסם. אך ניתן לקבלו בפנייה למערכת העלון).

יב. ראה בהקדמת ר' יעקב צמח לאוצרות חיים:

ואותם הדרושים שיש בכאן שגם כמותם יש בספרים שלנו, יש בהם תוספת סדר וביאור וחדוש הכל בלשון צה. וגם בספר הזה יש תוספת בסדר הדרושים, כי הם מסודרים זה אחר זה כפי הצורך. וגם כן יש באותם הספרים שמביא ב' או ג' עניינים או יותר בדרוש א', וכאן כל ענין וענין כתוב בדרוש בפני עצמו.

יג. כך כתב המהר"י צמח בהקדמתו לספר:

וקראתי שם זה הספר אוצרות חיים מג' טעמים אשר הוא בד' חלקים, ובהם נכללים שערים כאשר אכתוב למטה בע"ה. טעם ראשון שנקרא כן על שם הרב זלה"ה הנ"ל. טעם ב' על שם שהוא זלה"ה מאז בהיותו בצפת תוב"ב גנו כל אלו הכתובים בבית החיים כמו שידוע הענין. טעם ג' על שם שיצאו עתה לנו חיים לעבודתו ית' וית'.

יד. וכמו שכתב החיד"א בשם הגדולים ערך 'עמק המלך':

ס' אוצרות חיים כ"י מצאו הרב מהר"י צמח ז"ל מכתיבת מהרח"ו ז"ל וכלו הוא כלול בדרך עץ החיים הנז' בין הפרקים, גם עולת תמיד שסידר מהר"י צמח ז"ל בכונות העיד שהוא מכתיבת יד מהרח"ו ז"ל, וכבר כתבנו כמה

בעבר היו כמה סדרות של שיעורים בכתבי האר"י, אך ראינו ש"לא כל מוחא סביל דא", וקשה לעקוב. הפעם פחות נרד לפרטים, אלא נלמד יותר 'מלמעלה', נקרא יותר בזריזות וברצף את מה שהאר"י הק' כתב, כדי שנבין יותר את המהלך של הדברים. רק על הקטע שנקרא היום נשפכו נהרות של דיו. אנחנו ניגע רק בכמה נקודות. מאחר שהנקודות כאן כלליות, בהתחלה נרחיב קצת יותר.

תחילת הכל – אור אין סוף?

הקדמה^{טו} אחת כוללת מן האינסוף עד זעיר אנפין. דע כי תחילת הכל היה כל המציאות אור פשוט, ונקרא אין-סוף. ולא היה שם שום חלל ושום אוויר פנוי, אלא הכל היה אור האין-סוף.

♦ "תחילת הכל..."

הדבר הראשון שצריך להעיר פה הוא שצריך לשים לב (כמו שבחסידות תמיד מבואר) שכשהאר"י אומר כאן "אור אין-סוף" אין הכוונה לעצמות.

כך גם מדויק בדבריו כאן, שכתב "תחילת הכל היה כל המציאות אור פשוט": "מציאות" היינו שיש משהו נמצא, שיכול להימצא לאחרים (שיש לו יחס לאחרים)^{טז}, וזה לא ייתכן לומר על העצמות כלל (כי העצמות הוא ה' כפי שהוא לעצמו, למעלה מיחס לאחרים)^{טז}. ולכן הלשון של האר"י כאן הוא "תחילת הכל", כי הוא מדבר כבר על תחילת סדר

פעמים שמו"ה מהר"א אזולאי ומהר"י צמח ז"ל עשו הפסקות ויחודים עד שהרב מהר"ח ז"ל נתן להם רשות לחפור בקברו ולהוציא משם הכתיבות שצוה הוא ז"ל לגנון והוציאום משם, ומכתבים אלו הם המהדורה בתרא של דרך עץ חיים וס' עולת תמיד הנזכר שלא היו בידו של הרב מהר"ש ויטאל ז"ל, וכל זה נתברר לי הצעיר באמת אחר החיפוש בכמה ספרים כ"י, וגם מדברי הרב מה' משה ויטאל ז"ל בן רב מהר"ש ויטאל הנזכר שראיתי כתב ידו ממש שכותב בסגנון זה על איזה קונטרס זהו ממר זקני מהר"ח ז"ל ונמצא ביד זולתנו מכ"י מר זקני ז"ל, ויותר מזה נתברר לי הדבר מאד ודי בזה.

טו. המילה 'הקדמה' מופיעה המון בכתבי האר"י, ונראה שהוא לא משתמש במילה זו במובן המקובל היום, כשהאר"י אומר 'הקדמה' זה לא נראה כ"כ כמו הקדמה למשהו אחר שעל ידה יובן איזה עניין בהמשך וכו', אלא מדובר במאמר שלם שנראה כעומד בפני עצמו (אפי"י ש' לאר"י ספר שלם שנקרא "שער ההקדמות"). יכול להיות שזה משהו שקשור לערבית וכמו כמה דברים שאומרים שהעברית מושפעת מהעברית [הערת המערכת: לאחר השיעור שמענו מהרב יצחק שילת (המומחה לתרגום מערבית) שהמילה 'מקדמה' בערבית פירושה הקדמה למשהו, או סתם: הנחה (אמירה מחושבים היא נכונה)].

טז. וזה לשון הלשם (הקדמות ושערים. שער א פרק ב):

כי כל לשון 'נמצא' הוא מורה על גילוי יחדוש שנחדש ונתגלה ונמצא. וכן מורה על גילוי לזולתו כי כן הוא לשון 'נמצא' שנמצא לזולתו, ועיקר לשון 'נמצא' הא מגזירת 'יצא' שיצא מהעלמות.

יז. [הערת המערכת: בספר 'אוצרות חיים המבואר' לר' שלמה איינהורן (ושבוצות אור לישרים - עוז והדר), ג"כ הקשה "מה שייך לומר כאן 'מציאות', הלא קודם שנאצלו העולמות לא היתה שום מציאות", ומכוח קושיא זו כתב "בהכרח צריך לומר שהכוונה כאן על המקום העתידי להיות בו מציאות כל העולמות", אמנם מלבד שיש כאן דוחק בלשון. הוא עצמו כתב שקשה על כך מלשון העץ חיים (שער א פ"ב, ג). ואת כל המקורות שהביא על מנת לסייע לדבריו יותר קל להסביר כפי שכתוב כאן (לשון המבוש' בתחילתו. נתיב מצוותיך נתיב אמונה שביל ג אות יב, ספר המאמר פר"ת עמ' רמג-רמד, כרם שלמה על עץ חיים שם, תלמוד עשר ספירות ח"א 'אור פנימי' אות ג, עבודת הלי לוקוטים שעה"ה ח"ב עב. ד ואילך].

ההשתלשלות, ולא למעלה מזה. הוא מתמקד כאן רק בסדר ההשתלשלות (כמו שהוא כותב "הקדמה אחת כוללת מן הא"ס עד זעיר אנפין") ולא רוצה לדבר כאן על העצם".

אם בכל זאת רוצים לתת איזושהי כינוי כביכול לעצמות, אז מאחר שתחילת סדר ההשתלשלות נקראת "אור", ממילא העצמות נקראת "מאור", שהוא מקור האור (בעניין המשל של אור אין-סוף, וביחס בינו לבין המאור ראה באריכות בגליונות 68-70).

♦ אין סוף

לאחר מכן האר"י אומר שאותו אור פשוט נקרא "אין-סוף". אם הוא נקרא "אין-סוף" זאת אומרת שאין לו גבול. כלומר, כשאני בא להגיד איזושהי הגדרה הכי בסיסית, אני אומר שבעצם אין לזה הגדרה^כ.

באופן פשוט, כדי שתהיה הגבלה לדבר מסוים צריך שיהיה משהו שמגביל את ההתפשטות שלו. הרי אנחנו לא מדברים כאן על משהו גשמי, אלא על דבר כמו נפש^כ (נשמה בלי גוף, כפי שלמדנו במאמר ד"ה "פתח אליהו", ראה גליון 68). אז יש את העצם של הנפש שיש לה קיום עצמי, כלומר שהיא מקיימת את עצמה (כל עוד הנשמה לא חושבת שהיא קיימת, אין שום משמעות לכך שהיא קיימת), זה משהו שקיים לעצמו ולא נמצא בתוך משהו אחר, אז ממילא אין מה שמגביל אותו. כשאני נמצא בתוך העולם הגשמי לכל דבר יש גבול, אך כשאני מסתכל בעולם הרוחני, באופן פשוט אין הגבלה למשהו^כ,

ית. וכמש"כ בהגהות הרמ"ז כאן (וראה עוד ריבוי מקורות על כך בספר 'אוצרות חיים המבואר' הנוכח בהערה הקודמת, ב'אוצר ביאורים' סימן א אות ג). על הטעם שהאר"י לא דיבר על העצמות, ומדוע בחסידות בכל זאת כן מתעקשים לדבר על כך - ראה במדור 'מעמיקים בקבלה' בגליון 94, ובכיוון נוסף ראה גליון 75 בשיעור על מאמר ד"ה "פתח אליהו", הערה ו.
יט. המקור העיקרי של האור הוא "המאור הגדול" דהיינו השמש, עליה אדמו"ר הזקן מאריך הרבה בשער היחוד והאמונה, וגם האר"י מדבר עליה במקומות אחרים. ראה לדוגמה ספר הלקוטים על הפסוק "אני ה' לא שנית" (מלאכי ג. ו):

אני ה' לא שנית... כי ה' הוא האלקים, ואין השתנות כי אם מצד התחתונים, בסוד "כי שמש ומגן ה'".

וכן בעץ חיים, שער הכללים פרק א:

ודע כי "שמש ומגן ה' צב-אות", וכמו שהשמש אור עליון גדול ואין יכולת להביט בו כי אם בהתמעטות דרך חלון או על ידי מסך או על ידי ריחוק מקום או על ידי נקב קטן, והנה בעולם האצילות האור בא שלא על ידי מסך כלל...

כ. כך זה בדרך כלל, אך הרבה פעמים מסייגים גם את זה (ראה לדוגמה המשך תרס"ו עמ' תסד), כי המשמעות של "מאור" היא שיש לו הגדרה, שהוא כביכול מוכרח לגרום שיהיה אור, בעוד שאליבא דאמת האור הוא רק ביכולת שלו ולא בהכרח אצלו, הסיבה והתוצאה לא הכרחיות כאן.

כא. ראה בהקדמת הרמ"ע מפאנו לספר יונת אלם, וכן במאמרי אדה"ז תקס"ב ח"ב עמ' תרמד. זה לשון התקוני זוהר (תקון כב סח. ב):

במקורא דלית ליה סוף מאן יכיל לאשגא ולאשכחא ליה

כב. וכמבואר במאמר "עניני האורות בכתבי האר"י" (נדפס בגליון 95) ע"פ דברי המהרש"ו בשער ההקדמות.

כג. ראה רמב"ם יסוה"ת א. ז: "שאין הנמנים השוין במציאותן נפרדין זה מזה אלא במאורעין שיארעו בגופות והגויות". ניתן לזה דוגמא: נניח שאני אומר סברה, איזושהי היגיון, לכאורה ההיגיון הוא משהו אינסופי, אין משהו שמגביל אותו. אם אני אומר שאחד ועוד אחד שווה שניים - זה לא משהו שיש גבול עד כמה הוא נכון; הוא נכון וזהו (אני לא יכול לומר שאחד ועוד אחד שווה שניים נכון בתפוזים אבל לא בבננות - זה משהו שאינו מוגבל). כשאני אומר איזושהי השכלה שהיא 'טוהור' יחסית, ולא שייכת למציאות גשמית, היא משהו שמביע איזושהי אמת, ולכן היא לא מוגבלת לדבר מסוים. הדוגמא הזו לא

אין משהו שיגביל את הדברים הרוחניים אחד מהשני, אלא אם כן העצם מגביל את עצמו בתוכו ומתוכו. כל סדר ההשתלשלות בא להסביר איך העצם מגביל את עצמו⁷⁷.

♦ אור אין-סוף – כינוי או משל?

אפשר לחשוב שהמילים "אור אין-סוף" הן כינוי לה'. כמו שלאדם קוראים בשם מסוים (ראובן, שמעון וכו') כך לקב"ה קוראים "אור". אך כפי שהארכנו כמה פעמים (ראה לדוגמא במאמר "עניין האורות בכתבי האר"י", נדפס בגליון 95) אדמו"ר הזקן לא קורא את זה כך, הוא אומר שזה לא כינוי אלא משל. הוא לא סתם אומר שזה משל, אלא כמבואר שם הוא אומר שזה משל למשל, זאת אומרת שיש פה שני משלים, אחד בתוך השני. האור הוא משל לנפש, והנפש היא משל לקב"ה. האור הוא משל לנפש, כמו שאומרים שהנשמה מאירה, היא דומה לאור, "אור פשוט" הוא כמו נשמה בלי גוף, אך מכיוון שאנחנו בכלל לא מבינים מה זה נשמה בלי גוף (כך שאם אנחנו מדברים על נשמה - אנחנו מיד מציירים רק נשמה בגוף, ואז זה יוצא מגושם), ממילא יותר נוח לנו לדבר במשל גשמי, שאותו אנחנו כן תופסים.

מרצון פשוט לסיבה ומסובב

וכשעלה ברצונו⁷⁸ הפשוט להאציל הנאצלים לסיבה נודעת, והיא להיקרא רחום וחנון וכיוצא, כי אם אין בעולם מי שיקבל רחמים ממנו אין יקרא רחום? וכן על דרך זה בכל הכינויים.

מספיק טובה, הבאתי אותה כדי להמחיש קצת שיהיה לנו 'חוש' בכך שמשוה רוחני אינו מוגבל לשום דבר. אך האמת היא שגם לדבר רוחני יש איזושהי הגבלה (בדוגמא שהבאתי: אחד ועוד אחד שווה שניים לא כולל את הכל, יש לו הגבלה במה שהוא יכול לתאר. הוא לא מצליח לתאר איך שתיים ועוד שלוש שווה חמש), ורק לדבר שהוא 'עצם' אין הגבלה כלל. הוא ההתחלה של הכל וכל מה שמגיע ממנו והלאה מתחיל להיות מוגבל.

כד. וכפי שלמדנו באריכות במאמר אדה"ז ד"ה "פתח אליהו" (ראה גליון 76).

כה. שאלה: האם האור אין-סוף הוא משהו מחודש כחלק מסדר ההשתלשלות, או משהו שתמיד היה? הלשון כאן היא שהרצון של ה' הוא אחרי האור, שהרי לא כתוב "כשעלה ברצונו שיהיה אור". **תשובה:** הרבי הרש"ב מסביר באריכות (בהמשך תרס"ו, נתבאר בהרחבה בגליון 69 עמ' 9 ואילך) שמצד האור הוא התפשטות מהעצם, ולכן הוא מחודש ביחס לעצם, ומה שלא מחודש ביחס לעצם הוא היכולת. עכשיו צריך להבין למה באמת הוא לא כותב כך. לא נכנס לזה, רק נאמר בקצרה שבפשטות אם הוא יכתוב שה' "רצה שיהיה אור אין-סוף זה רק יסבך אותנו יותר, כי גם הרצון הזה אינו קדום, מפני שה' רצה אותו, וגם הוא כבר חלק מההשתלשלות וכו'. בקיצור, לכן הוא העדיף להציג את העניין באופן שבהתחלה כבר יש משהו, ומשם להתחיל לדבר על מה שמשתלשל.

אגב, הסוגיא הזו נמצאת גם באר"י בהרחבה, אבל יותר סביב המושג בחירה - האם כאשר אני בוחר לבחור זה כבר נקרא שבחתי, או שעדיין אין כאן בחירה? זו סוגיא מאוד חשובה ששייכת לספקות של הרדל"א.

♦ האם יש סיבה לבריאת העולם?

משפט קצר זה הוא מורכב ביותר אך גם יסודי ביותר, והיות והביאור עליו התרחב, כתבנו אותו כמאמר בפני עצמו (מאמר "האם יש טעם לבריאת העולם", הודפס בגליון זה). כאן אנו מביאים את הביאור בקצרה (אותו כתב לנו הרב עצמו), והרוצה להרחיב יעיין במאמר:

א. **"כשעלה ברצונו הפשוט..."**. כשהאר"י כותב "רצונו הפשוט" הכוונה היא רצון ללא סיבה. אלא שמיד אח"כ הוא כותב שהאצלת הנאצלים היא "לסיבה נודעת", ואם כן נראה שיש סיבה לרצון, והרצון הוא לא פשוט. כוונת האר"י היא שה' ברצונו הפשוט רצה שיהיו נאצלים, וגם רצה שההאצלה שלהם תהיה עם סיבה. כלומר, חלק מרצונו הפשוט הוא שתהיה לנאצלים סיבה. האר"י מחדש כאן שאי אפשר לומר שהרצון נובע מסיבה והסיבה קודמת לרצון אלא הפוך, סדר ההשתלשלות הוא שהרצון הפשוט קודם וחלק מהרצון הוא שלנאצלים תהיה סיבה.

ב. **"לסיבה נודעת..."**. הסיבה הנודעת היא "להיקרא רחום וחנן וכיוצא". האר"י מסביר שבלי הנאצלים ה' לא היה נקרא רחום וחנן וכיוצא. כלומר, אם ה' היה בורא את העולם ברצונו הפשוט בלי האצלת הנאצלים, הנבראים לא היו יכולים לייחס לה' מידות שה' מתלבש בהן ובורא ומנהיג את העולם על ידן, ואם כן הוא לא היה נקרא רחום וכו'.

ג. **"כי אם אין מי שיקבל רחמים ממנו איך יקרא רחום?"**. במילים אלו מסביר האר"י שהנבראים נבראו כדי שיהיה מי שיקרא לבורא רחום¹. האר"י אומר: אחרי שהסברתי שבלי הנאצלים, הנבראים לא היו יכולים לייחס אליו מידות כלל - אפשר לחשוב שהנאצלים נאצלו בשביל הנבראים. על כך הוא אומר: שים לב שהנבראים נבראו בשביל הנאצלים, הם נבראו בשביל שאפשר יהיה לקרוא לה' במידות ובכינויים.

אם כן, מצד הרצון הפשוט אין לנבראים סיבה, אך ה' רצה ברצונו הפשוט נבראים שיש להם סיבה, והסיבה היא כדי שהם יקראו למסובב אותם רחום וכו'. אם כן, נבראים שאין להם סיבה ה' לא רצה לברוא, הוא רצה לברוא נבראים שיש להם סיבה והסיבה היא הנאצלים - הנאצלים הם הסיבה לנבראים².

כ. לכאורה לא מובן: בתחילה נראה שהוא מדבר על הסיבה להאצלת הנאצלים, אמנם מהמילים כאן נראה שהוא מדבר על הסיבה לבריאת הנבראים! לחיזוק השאלה נביא את מה שכתב בעץ חיים "מה שחקרו חכמים ראשונים ואחרונים לדעת סיבת **בריאת** העולמות, לאיזה סיבה היתה. ונמנו וגמרו וגזרו אומר כי סיבת הדבר... אם לא היה לו נבראים לא יוכל ליקרא בשם אדון. ועד"ז בשאר שמות כולם. וכן בענין הכנויים כגון רחום וחנן ארך אפים - לא יקרא על שמם זולת בהיות נבראים בעולם שיקראו לו ארך אפים וכיוצא בזה בשאר הכינויים כולם". א"כ נשאלת השאלה האם הסיבה ה'נודעת' "שיקרא רחום וכו'" היא סיבה לנאצלים או לנבראים? אך ע"פ ההסבר בפנים יתיישב.

כז. כדי להבין יותר טוב נשים לב שנמצא שבאופן פשוט הסיבה. כלומר הנאצלים. היא הסיבה לנבראים. אך ישנה בחינה שהמסוכב, כלומר הנבראים, הוא הסיבה לנאצלים. כי אם הנאצלים הם סיבה לנבראים רק בהיבט הנבראים

אחרי הקדמה זו נבין שה' עשה הכל ברצונו הפשוט ורצונו הוא נאצלים ונבראים, הנאצלים הם הסיבה לנבראים ובלי הנבראים אין סיבה לנאצלים.

מאור אין-סוף להתייחסות נקודתית

ואז צמצם עצמו באמצע האור שלו בנקודת המרכז אמצעית שבו.

♦ נקודת אמצע בתוך אין סוף

על המשפט הזה יש הרבה קושיות. הקושיא הכי פשוטה היא שברמה ה'גיאומטרית' לא מובן מה הכוונה בביטוי "נקודת המרכז האמצעית": הרי מדובר כאן ב"אין-סוף", ואם זה אין-סוף אז לכל כיוון זה אין-סוף, ממילא איפה שלא תשים את הנקודה שם יהיה האמצע.

באופן פשוט, כשהוא אומר "נקודת המרכז האמצעית" הכוונה בזה היא לומר שיש יחס בין כל האין-סוף לבין האמצע הזה. כלומר, אם היה כתוב רק "צמצם עצמו בנקודה אחת" הייתי יכול לחשוב שאין שום יחס בין האין-סוף לבין הנקודה של הצמצום - הייתי מבין שיש אין-סוף גדול מאוד, והצמצום היה באיזו נקודה אחת שולית בתוך כל זה; ברגע שהוא אומר שהנקודה היא באמצע, הוא בעצם רוצה להגיד¹ שכל האור אין-סוף מתייחס לאמצע הזה², כביכול כל תשומת הלב שלו בנקודה הזו.

בנקודה האמצעית הזו ה' רוצה להאציל נאצלים שעל ידם יוכלו לקרוא לו רחום וחנון. לפי מה שביארנו כעת יובן מה שראינו קודם, שכאשר הנבראים קוראים לנאצלים "רחום וחנון וכיוצא" הם בעצם קוראים לה' עצמו. אם הנקודה שבה הוא מאציל את הנאצלים היא חסרת ערך ביחס אליו אז ממילא כל הכינויים שיכנו בהם

נשלמת הסיבה, כלומר נשלמים הנאצלים. משלה"ד, לאדם שרוצה לאכול מעדן כדי שיהיה לו טעים. מצד אחד ברור שהסיבה לאכילה היא הרצון שיהיה לו טעים. והאכילה היא אמצעי לכך. אך מצד שני הוא לא רוצה רק תחושה שטעים לו, אלא שהאכילה תהיה הסיבה לכך שטעים לו.

כח. כעין זה פירש הרמח"ל במאמר הרעותין (גנוי רמח"ל עמ' רמז):

ה'אין סוף' ב"ה הוא בלתי בעל תכלית, ולכן לא יעלה על הדעת שרק מה שעשה הוא מה שהיה בכוחו לעשות ולא היה בכוחו כי אם זה, אלא ודאי כחו הוא בלתי תכליתי ורק כח אחד בין הכחות אשר אין להם מספר בתכלית, הוא שרש כל ענייני הבריאה כולה... וזה הכח הוא שנתעורר בראשונה, ונטה כל הרצון אליו, ונעשה זה מרכז לכל הרצון, ונקרא מרכז אין סוף ב"ה".

וכע"ז כתב בפירוש לאררימת ידי בצלותין (ושם עמ' רכו-ז). ובספרו אדיר במרום כתב (עמ' שצו):

שזה הצמצום נעשה במרכז של כל האור, כי הוא כמרכז בעיגול, שכל הקווים פונים אליו, כך כל קווי הבלתי תכלית, שהם באמת בלא תכלית, פנו אל זה...

כט. למרות שבאמת זו רק נקודה (בלי שום ממדים) ביחס לאין-סוף, שמכל כיוון שלא נסתכל על זה יש אין-סוף. וזה בלי פרופורציה, אעפ"כ ברגע שאני אומר שזה אמצע, אני כאילו אומר שכל האור אין-סוף בסופו של דבר יש לו באמצע את הנקודה הזו, וגם המקום הכי רחוק, שהוא רחוק אין-סוף מהנקודה האמצעית הזו, גם לו יש יחס עם הנקודה הזו.

את הנאצלים אינם קשורים אליו. אך אם כן יש יחס בינו לבין הנקודה האמצעית, וממילא באמת כשיקראו לנאצלים בכל הכינויים זה יחשב כאילו קוראים לו^ז.

[צריך לשים לב שיש כאן ממש דבר והיפוכו כאחד, שגם האור אין-סוף רחוק בתכלית מהנקודה (שהיא הרי רק נקודה בעלמא, חסרת ממדים, ביחס אליו), ויחד עם זה כל התייחסותו ותשומת ליבו של האין-סוף הזה היא לנקודה הזו - שלכן היא נקראת 'אמצעית', שהיא במרכז של האין-סוף (יכול להיות שאם זה לא היה בנקודה האמצעית, לא היו קוראים לזה "צמצום" אלא 'הזנחה', שהוא הזניח נקודה מסוימת, אך כפי שנבאר בהמשך, הפירוש של "צמצום" היינו כמו התמקדות, שהיא בעצם התייחסות ולא הזנחה).]

נתינת מקום לזולת והתמקדות בו

ושם צמצם עצמו אל הצדדין והסביבות, ונשאר חלל בנתיים^א, וזה היה צמצום הראשון של המאציל העליון.

♦ עניין הצמצום

כידוע, יש דיונים ארוכים האם הצמצום הוא 'כפשוטו' או 'לא כפשוטו'. נחסוך לעצמנו את כל הוויכוח הזה עכשיו ולא נדון בו. נלך עם ההסבר הפשוט כמו שאדמו"ר הזקן מסביר (עליו הרחבנו לאחרונה בגליונות 75-76), כמו שמסבירים באופן פשוט הרבה מהמקובלים שקדמו לאדמו"ר הזקן (עמק המלך, שומר אמונים ועוד), שמכיוון ש"הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו" ברור שהמקום פה נמצא בתוכו ולא הוא בתוך המקום, וממילא ברור שהצמצום פה אינו כפשוטו, הוא לא מסלק את אורו ממקום שחוץ לו אלא הכל מתרחש בתוכו^ב (באמת קשה להבין איך אפשר לקרוא את האר"י בדרך אחרת, זה בוודאי הפשט הפשוט יותר).

כדי להסביר את עניין הצמצום כאן נקדים הקדמה^ג: כשקוראים את דברי האר"י ורוצים להבין טוב את הפרופורציות, צריך לשים לב שצריך לקרוא את הדברים כמו ב'זום' של מצלמה, שבהתחלה רואים תמונה כללית ואחר כך אם רוצים לוקחים

ל. הערה בקיצור נמרץ למעיניים: הנאצלים היו כדי ש"הוא, יקרא, רחום". אם העיקר הוא שהוא "יקרא", הנקודה האמצעית היא המלכות; אם העיקר הוא שהוא יקרא "רחום", הנקודה האמצעית היא התפארת; ואם העיקר הוא ש"הוא" יקרא, הנקודה האמצעית היא הכתר (וראה חסדי דוד הנאמנים בתחילתו, בביאור הנקודה האמצעית).
לא. בהגהת הרמ"ז כאן כתב:

לאו דווקא חלל, כי נשאר שם רשימו מהאור, אבל לגבי האין סוף ב"ה נקרא חלל (וראה בספר 'אוצרות חיים המבואר' הנ"ל סימן ג אות ד סק"ב שהביא לכך מקורות מגורי האר"י וכן מדברי האר"י עצמו).

וראה באריכות התוועדות פתיחת זמן קץ תשפ"ה (גליון 47), בה דובר באריכות בעניין מחלוקת אדמו"ר מהר"ש והרבי מקאפוסט בקשר להגהת הרמ"ז כאן.

לב. וכמבואר באריכות בחוברת מבוא השער בפרק הראשון, ובספר זה השער בביאור פרק ז.

לג. ראה על כך בהרחבה יותר במאמר "אופן לימוד סדר ההשתלשלות" בגליון הקודם.

נקודה בתוך התמונה הכללית ומתמקדים בה כך שהיא תופסת את כל המסך, ואז בתוך אותה נקודה שכבר תופסת את כל המסך אפשר לקחת עוד נקודה ולקרב יותר עד שכבר היא תופסת את כל המסך, וכן על זה הדרך. כך צריך לקרוא את כל סדר ההשתלשלות.

אם כן, נקרא כך: בהתחלה יש אור אין-סוף, אחר כך פתאום בתוך האור אין-סוף יש נקודה. כשהוא אומר "נקודה" הכוונה שהיא לא תופסת מקום. אחר כך פתאום בתוך הנקודה יש שטח שיש לו "סביבות" - איך זה קרה? כי אני עושה זום על הנקודה כך שאני יכול פתאום לומר שיש שטח פנוי ויש את מה שמסתלק לצדדים מהשטח הזה.

אם כן, "צמצם עצמו" הכוונה שהוא התמקד אל תוך נקודה קטנה. כשאני ממקד את עצמי במשהו, כמו לדוגמה כשאני מחליט להיות נתון באיזושהי סוגיא - אני בעצם אוסף את עצמי ולוקח את כל כולי בשביל להיות ממוקד בתוך העניין, וכשאני ממוקד בתוך העניין אני כבר חושב על הסוגיא במקום על עצמי. זאת אומרת שהצמצום מורכב משני שלבים: אני גם אוסף את עצמי לתוך הנקודה, וגם מסלק את עצמי מלהיות שקוע בעצמי כי התמקדתי בתוך הנקודה. אף על פי שאני מסלק את עצמי משם אני מחליט להיות באותו מקום שבו אני מסולק (מצד אחד כולי מרוכז, מצד שני אני מרוכז **בסוגיא** ואני כבר לא עסוק בעצמי). אני רוצה להיות במקום שבו אני לא מגלה את עצמי. המקום שבו אני מגלה את עצמי הוא רק הגילוי שלי, אך הוא פחות אני בעצמי, ואילו המקום שבו זה אני בעצמי, הוא פחות גילויי.

לכן המילה "צמצום" מורה גם על ריכוז וגם על סילוק⁷⁵. בתחילה האר"י אומר "צמצם עצמו בנקודה האמצעית", כלומר שהוא התמקד בנקודה האמצעית, ובהמשך "ומשם צמצם עצמו אל הסביבות והצדדים", כלומר שהוא סילק את עצמו לסביבות ולצדדים (כחלק מההתמקדות שלו).

לד. למקור לעניין זה ולהרחבה בו - ראה בשיעור על מאמר ד"ה "פתח אליהו" בגליון 75.
לה. מבואר הרבה בחסידות. ראה על כך באריכות בחוברת 'דעה חכמה לנפשך' קרח תשפ"ו עמ' 52 והלאה, שם הביאו מקור מדרושי 'חפצי בה' (המיוחס למהר"ו). אך העירו שם שהם שייכים לר' יוסף אבן טובול) הנדפס בריש ספר שמחת כהן לר' מסעוד הכהן אלחדאד (דף א' סעי"ג) "לכשעלה ברצונו הפשוט להאציל ולברא עולמות כמו שעשה. צמצם אורו, על דרך צמצם שכינתו בין בדי ארון". אך הדברים כבר מפורשים בדברי המהר"ו בדרוש על עולם האצילות (נדפס בלקוטים חדשים למהר"ו עמ' 17): "כשרצה המאציל העליון לברוא את העולם הזה כמו שהוא חומרי, צמצם שכינתו על דרך מה שאמרו רז"ל (תנחומא ויקהל ז) שצמצם שכינתו בין שני בדי הארון".

וראה בכרם שלמה על עץ חיים כאן (שער א פ"ב אות ט):

מלת 'צמצום', לכאורה פירושו הוא, מה שהיה מפורז בצדדים נתקבץ באמצע, ונתצמצם שם, כמו הפירוש של 'צמצם שכינתו בין בדי הארון. אבל בכאן אדרבא הוא הפך מזה, כי מה שהיה באמצע נצטדד בצדדים, ופירוש 'נתצמצם' נתקבץ.

והוא כמו הפירוש הראשון המובא בערוך ערך 'צמצם' שהוא "דוחק ומכש"ש". אך בספר זה השער עמ' 207-208 הסברנו כפירוש השני בערוך שם. שהוא מלשון הסתרה.

כך כותב הרב יצחק בתחילת מאמר "אמונה ובטחון" (שלמדנו לפני שנתיים) שאור אין-סוף דומה למחשבות סתמיות, והצמצום דומה לריכוז במחשבה מסוימת. זה מפתיע לומר שאור אין-סוף הוא סתמי, ומה שחשוב הוא דווקא הצמצום. בדרך כלל מתייחסים לכך הפוך, שהעיקר הוא אור אין-סוף ואילו הצמצום הוא כאילו סתם. האמת היא שזה תלוי במה שרוצים להסביר: אם רוצים להסביר את היחס בין האור לנקודה, באמת אומרים שהאור הוא גם אור וגם אין-סוף והנקודה היא רק נקודה וגם היא בלי אור, אבל מצד שני בלי הנקודה הזו הכל הוא כאילו כמו איזה פיזור, וכשיש פתאום נקודה באמצע הכל מתכנס לשם.

התמקדות בנקודה בתוך הנקודה

זוהי מקום החלל הוא עגול בהשוואה אחת מכל צדדיו, עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים תוך החלל הזה ואור האין-סוף מקיפו בשווה מכל צדדיו.

♦ החלל עגול בהשוואה אחת מכל צדדיו

לא ברור מה הכוונה שמקום החלל הוא "בהשוואה אחת מכל צדדיו". באופן פשוט נראה שהוא מדבר כאן על נקודה שנמצאת באמצע החלל ועליה הוא אומר ש"כל צדדיו" של החלל, דהיינו ההיקף של העיגול, נמצא במרחק שווה מהנקודה. אבל קשה לפרש כך, כי הוא לא הזכיר כאן בכלל נקודה באמצע החלל¹.

אמנם לפי מה שהקדמנו, שצריך לקרוא את סדר ההשתלשלות כמו ב'זום', העניין מתיישב היטב. קודם ראינו שכל החלל הזה הוא בעצם נקודה אחת בתוך האין-סוף, ואחר כך אמרנו שהוא התמקד בתוך הנקודה הזו עד שהיא נעשתה לשטח שלם (שהוא החלל). כעת, מה ש"עולם האצילות וכל העולמות" הם "נתונים תוך החלל" זו בעצם התמקדות נוספת בנקודה מסוימת בתוך הנקודה שנעשתה חלל. המקום שבו הוא מתמקד הוא מצד אחד כמו נקודה חסרת ממדים בתוך החלל, ומצד שני כשהוא מדבר על מה שקורה בתוך החלל הוא מדבר רק עליה, כאילו שהיא ממלאת את כל החלל (ובשיעור הבא, כאשר נדבר על מה שקורה בתוך החלל, נרחיב בכך יותר ונראה כיצד זה מדויק עוד יותר בניסוח של האר"י הק'). מאחר שהוא מתייחס גם לחלל כנקודה, וגם למקום עמידת העולמות הוא מתייחס כרגע כנקודה, ממילא זה תופס לו את כל המקום של החלל - לכן מובן מדוע הוא לא הזכיר את הנקודה, אלא דיבר רק על החלל ועל "עולם האצילות וכל העולמות". ביחס להתמקדות בנקודה המסוימת שבתוך החלל הזה, אכן החלל שווה מכל צדדיו.

1. "הנקודה האמצעית" שהוא הזכיר קודם היא נקודה באמצע האור אין-סוף. שכשהתמקדנו בה היא נהייתה חלל שלם. וממילא אי אפשר להסביר שהסביבות של החלל שוות מכל צדדיו ביחס לנקודה שבאמצע החלל. שהרי על נקודה כזו הוא בכלל לא דיבר.

מעמיקים בחינוך ילדים

חינוך לתפילה (I)

במאמרים הקודמים דיברנו על חינוך באופן כללי, ועסקנו בשאלה עד כמה להתערב ולהתעסק עם הילד ועד כמה רק להוות דוגמה עבורו. כעת נרד לפרטים מסוימים שאנו רוצים לחנך את הילדים אליהם. במאמר זה והבא אחריו (שבע"ה יתפרסם בשבוע הבא) נעסוק בחינוך לתפילה.

במאמר זה נדבר על החשיבות והמרכזיות של החינוך לתפילה, ובמאמר הבא בע"ה נדבר על המורכבות המעשית באופן החינוך לתפילה, ונסביר כיצד לעשות זאת בצורה מועילה ולא מזיקה.

♦ התפילה – לב החינוך

לפני שניכנס לנושא עצמו, נסביר למה כשמתחילים לדבר על חינוך ילדים - מתחילים דווקא מתפילה.

הסיבה הראשונה היא שהחינוך מורכב מפנימיות וחיצוניות: **החיצוניות** היא המסגרת של הבית וההתנהלות הכללית של החיים שאליה אנחנו רוצים 'להכניס' את הילד. אבל עיקר החינוך הוא **הפנימיות**, הלב של הדברים. **אנחנו רוצים שהילד יבין את הלב שלו ואת הלב של ההורים, ויתחבר לדברים האלה שנוגעים לעצם האישיות.** גם התפילה היא הלב של הדברים, המקום שבו אנחנו מביעים את הרצונות הפנימיים והאמיתיים שלנו - לכן היא נקראת "רעותא דליבא". אם כן, חינוך לתפילה הוא שלב חשוב ויסודי בחינוך לפנימיות.

הסיבה השנייה היא שאנחנו רוצים לבסס את החינוך שלנו על הקשר עם הקב"ה, ובתפילה הילד יוצר את הקשר הראשוני והפשוט שלו עם הקב"ה. לכן אנחנו רוצים לחנך לתפילה שתרגיל את הילד לחיבור לקב"ה, שילווה אותו בכל הדברים שיעשה בהמשך החיים שלו.

♦ הלב של התורה ושל גמילות החסדים

אמרנו שהתפילה היא הלב של הדברים שהאדם עושה. אם כן, אפשר לשים לב לשלל דבר שאנחנו עושים יש את התפילה שלו, שהיא הלב שלו.

המשנה במסכת אבות (א, ב) אומרת: "על שלושה דברים העולם עומד: על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". לפי חלק מהפירושים - "העבודה" היא התפילה^א. נתבונן כעת בתורה ובגמילות החסדים, ונראה איפה נמצא בהם הלב - הקשר עם הקב"ה, ואחר כך נדבר על התפילה בפני עצמה.

הלב של התורה הוא לימוד תורה לשמה. כידוע, את התורה אפשר ללמוד לשמה, ואפשר ללמוד שלא לשמה. חז"ל מביאים כמה דרגות של לימוד תורה שלא לשמה^ב. אבל עיקר הלימוד צריך להיות לימוד תורה לשמה. מהו לימוד לשמה?

בחסידות מובאים כמה פירושים ללימוד תורה לשמה, ואנחנו נתמקד בפירוש הנוגע לענייננו: לימוד תורה לשמה משמעותו שיש לי כוונה פנימית שיהיה קשר עמוק בין הלימוד שלי לבין הנוכחות של ה' בתוך התורה. על כך נאמר בחז"ל שכאשר יהודי לומד תורה הקב"ה "יושב ושונה כנגדו" - לומד יחד איתו את אותה סוגיא. כאשר מכוונים לכך את הלב נוצר קשר חזק עם הקב"ה. זהו הלב של עמוד התורה: לכוון את הלב לכך שה' נמצא בתוך התורה שאני לומד, ושלימוד התורה מחזק את הקשר שלי איתו.

גם בגמילות חסדים יש את הלב, את החלק הפנימי. הדבר הראשון שהוא הלב של הגמילות חסדים הוא נתינה במאור פנים ובשמחה, נתינה מכל הלב. כך כתוב בגמרא^ג: "אין הצדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". כלומר, הצדקה נמדדת לפי נדיבות הלב

^א. ראה רבנו יונה, רשב"ץ ותוס'ט על המשנה. וראה גם 'נחלת אבות', 'מדרש שמואל' וכן רשב"ץ למשנה ג. על כך שהעבודה כאן כוללת את כל המצוות שבלב.

^ב. הרמה הכי לא טובה היא לימוד תורה על מנת לקנטר, חס ושלוש. ועליה אומרים חז"ל שהתורה נעשית ללומד סם המוות. יש גם לימוד שלא לשמה ברמה פחותה יותר, כמו מי שלומד בשביל שיקראו לו "רבי", שעל כך חז"ל אומרים: "מתוך שלא לשמה בא לשמה".

^ג. סוכה נב, ב.

והשמחה שהאדם מקרין כשהוא נותן אותה. אם האדם נותן בלי שמחה, והוא מרגיש שהוא מפסיד ומצטער על כך - זאת נתינה בלי לב, וממילא היא לא כל-כך שלמה.

אך יש בגמילות חסדים עוד לב, פנימיות יותר עמוקה - שהיא הקשר עם הקב"ה שנמצא בתוך הנתינה. במבט פשוט אנחנו חושבים שבגמילות חסדים יש רק בין אדם לחברו ואין בה מקום לקשר עם הקב"ה, אבל באמת גם בגמילות חסדים יש כוונה פנימית של קשר עם הקב"ה, שזה מה שעושה את הנתינה מתוקנת יותר.

אדם שנותן בלי קשר לקב"ה, גם אם הוא נותן בשמחה רבה - זה עדיין לא עם כל הלב. נתינה כזו אמנם משמחת, כי היא משדרת שאני שמח מאוד לתת, אבל כשאני נותן בשמחה מתוך הקשר עם ה', שאני יודע שה' רוצה שאני אתן וזה נותן לי רצון ושמחה לתת - אז אני נותן גם את השמחה שלי, וגם את השמחה של ה' בכך שהיהודי הנזקק יקבל ושיהיה לו טוב. בצורה כזו אני משדר שלא רק אני רוצה לתת לו, אלא שגם ה' שמח לתת לו, וגם הקשר שנוצר בינינו בזכות הנתינה - לא רק אני שמח בו, אלא גם ה' שמח בו. רק כוונה פנימית כזו מאפשרת לתת באמת מכל הלב.

אחרי שדיברנו על תורה וגמילות חסדים, והלב-התפילה שבתוכם, נעבור לדבר על התפילה עצמה.

אפשר לסדר באופן כללי שהתורה היא מה שהקב"ה נותן לנו מלמעלה, גמילות חסדים היא מה שאנחנו עושים עם החברים שלנו, ותפילה זה מה שאנחנו פונים מלמטה אל הקב"ה. כלומר, עצם הרעיון והרצון שאני אצור קשר עם הקב"ה נמצא בתפילה. אמנם, כפי שהסברנו, כוונה פנימית כזו יש גם בתורה ובגמילות החסדים, אבל היסוד והעיקר שלה הוא בתפילה.

♦ הלב ושאר האיברים

אחרי שהעמדנו את התפילה ביחס לתורה ולגמילות חסדים, נעמיד עכשיו את התפילה ביחס למסגרת של המצוות.

כפי שהסברנו, התפילה היא הלב של הכל והיא הקשר החי עם ה'. אבל למרות חשיבותו של הלב, גם שאר האיברים בגוף הם חשובים. כידוע, רמ"ח האיברים הם כנגד רמ"ח מצוות עשה^ד, ושס"ה הגידים הם כנגד שס"ה מצוות לא תעשה^ה. אם כן, ההקבלה שאנו עושים עכשיו היא בין הלב - התפילה, לשאר האיברים - המצוות, והמסגרת שהם מייצרים.

ד. גמרא מכות כג. ב.

ה. זוהר ח"א קע. ב.

כשמחנכים ילד לתפילה, ומחנכים אותו להיות רק עם לב, ולהיות קשור בצורה פנימית לקב"ה, בלי לחנך אותו למסגרת של הלכה ומצוות - זה כמו לקחת לב בלי שאר הגוף, רמ"ח האיברים-המצוות.

הכוונה ב"רמ"ח איברים" היא לרמ"ח עצמות, כלומר, השלד של האדם, שהוא הקומה השלמה והמסגרת הפשוטה שמאפשרת לאדם לחיות בצורה ישרה. כך גם המצוות הן המסגרת הפשוטה והישרה שבביל שהאדם יוכל להיות כלי לה' ולהשראת שכינה.

נשים לב שכך זה גם בקשרים אנושיים: אם אדם הולך ברחוב ורואה עני, והוא מאוד מרחם עליו ודואג לו, ואולי אפילו מתעורר בבכי על הסבל שלו, אבל כל זה לא גורם לו לגשת אליו ולשאול אותו במה אפשר לעזור לו - אז זה לא שווה כלום.

אפשר לתת לכך דימוי מהמציאות היום-יומית שלנו. מחמת ריבוי התקשורת, אנחנו רגילים לשמוע ביום-יום הרבה מאוד דברים מעוררי רחמנות, ולפעמים אנחנו לא שמים לב שאנחנו קצת נהיים דומים לאותו אדם: אנחנו מרחמים, ומתעורר בנו הרבה מאוד רגש - אבל בסוף אנחנו לא עושים שום דבר. אנחנו מרגישים שהרגש הזה הוא טוב, ואנחנו אוהבים אותו. במקום מסוים אפשר לומר ש'מסחטת הרגשות' הזו 'עושה לנו כף', ואנחנו מרגישים טוב איתה. אבל בסוף, במקום שזה יגרום לנו לפעול במציאות, אנחנו רק מתרגשים מעצמנו, מכך שהתרגשנו והתפעלנו כששמענו על מישהו אחר מסכן.

כך זה גם בקשר עם ה': אנחנו אמנם מאוד רוצים שיהיה לנו קשר חי וחם עם ה'; אבל אנחנו לא רוצים רק להתרגל לרגש פנימי וחי, בלי שהוא מזיז אותנו וגורם לנו גם לפעול בתוך המציאות. כמובן, התרגשות חמה כזו, שלא מפעילה אותי, לא גורמת לי לפעול במציאות - היא לא התרגשות של קשר אמיתי.

♦ מסגרת של תפילה

עד כאן הצגנו את התפילה כלב, ולעומתה את שאר המצוות כמסגרת; אבל כפי שהוסבר שבתורה ובגמילות חסדים יש בחינה של לב, כך גם בתפילה יש צד של מסגרת הלכתית.¹

1. כמו שרואים במשנה אהלות א. ח.

2. אמנם בין הראשונים יש מחלוקת האם חיוב התפילה הוא מהתורה או מדרבנן. לדעת הרמב"ם יש מצוה מהתורה להתפלל כל יום: אך הרמב"ן משיג על דבריו. ואומר שהתפילה אינה מצוה מהתורה (לפחות לא כל יום), ולהפך. היא דומה יותר לקבלת שכר - כמו שברור שמלך שנתן לעבדיו רשות לפרוש בפניו את בקשותיהם בכל יום ויום. הרי שהוא עושה

כשם שהאבא מחנך את הילד לשמירת מצוות באופן כללי, כך עליו לחנך את הילד גם לשמירת התפילה במסגרתה: בוקר, צהריים וערב. בדיוק כמו בשאר המצוות, על האבא להראות לילד שהוא עצמו הולך להתפלל מדי יום, ולהכווין גם את הילד לעשות כך.

כדאי לשים לב: אצל ילד קטן, שעדיין לא מניח תפילין ולא מחויב בשאר המצוות - התפילה היא אחת המצוות שתופסות את החלק הכי משמעותי באורח החיים שלו. לכן כשמרגילים ילד לסדר יום תורני, שיראת שמיים והקשר עם ה' הם חלק מהמודעות שלו - התפילה היא הדבר הראשון שכדאי להרגיל אותו אליו.

השלב הבא, אחרי שמרגילים את הילד לזמנים ולתפילה, הוא להרגיל אותו לסדרי התפילה ולצורת ההתנהגות בבית הכנסת. מלמדים אותו להגיד כל מילה; לא לדבר באמצע התפילה; אילו חלקים נאמרים בקול, ואילו דווקא בשקט; וכך הלאה, את כל ההלכות והמרכיבים של התפילה. כך אני מקבע אצל הילד אורח חיים של תפילה וקשר עם ה'.

כפי שהסברנו קודם על היחס בין התפילה המצוות, כך זה גם בין התפילה למסגרת שלה. אם נחנך את הילד רק לתפילה של לב, בלי המסגרת של התפילה - הקשר שלו עם ה' רק ייחלש ולא יתחזק, כי קשר כזה הוא לא רציני.

הדבר דומה למי שפונה אל ה', אבל לא אכפת לו מהפנייה של ה' אליו בחזרה. על כל נאמר: "מסיר אזנו משמוע תורה - גם תפילתו תועבה"; כלומר, מי שמתפלל, ולא אכפת לו מהפנייה של ה' אליו בחזרה - תפילה כזו היא תועבה".

ננסה לדמיין איך נרגיש אם יבוא אלינו מישהו, יפנה אלינו ויבקש ממנו בקשות רבות - בלי לצפות לתגובה מאיתנו. כל הרצון שלו הוא רק לבקש ולבקש, בלי לשמוע את הצד שלנו כלל. ודאי שבקשה כזאת לא יוצרת קשר, אלא להפך.

לכן יש את כל ההלכות של התפילה, ואת כל המסגרת שלה, ולכן חשוב לחנך לאותה מסגרת - כדי שהתפילה תהיה פנייה שלנו עם תגובה של ה', ולא תהיה פנייה ללא תגובה.



עם עבדיו חסד, ונותן להם מתנה. אך גם לשיטתו יש חיוב מדרבנן להתפלל בכל יום. כך או כך, אנחנו רואים שיש גם לתפילה מסגרת הלכתית מחייבת.
ח. ראה על כך בחוברת "חמדה גנוזה" עמ' 9-10.

שור"ת מעמקים

שאלות ותשובות עם הרב



החויב לדעת את כל התורה

שאלה: כיצד עלינו להתייחס למה שאדמו"ר הזקן כותב בהלכות תלמוד תורה שהאדם חייב לדעת את כל התורה, אם גם ככה אין לנו יכולת לקיים את זה?

תשובה: בהלכות תלמוד תורה של אדמו"ר הזקן יש כמה חידושים מפתיעים, שצריך להבין מה הכוונה בהם בדיוק. אחד החידושים האלה הוא שיש חויב לדעת את כל התורה. אני רוצה להתייחס לחידוש הזה, כי הוא חביב מאוד בעיניי:

במבט ראשון, כשקוראים את ההלכה הזו, זה מייצר תחושה לא נעימה. התחושה היא שאדמו"ר הזקן מצפה מאיתנו למשהו שאנחנו לא יכולים לעמוד בו - ללמוד את כל התורה כולה, ובעיקר שהמצוה היא לא רק לעבור על כל התורה, אלא גם לזכור את מה שלומדים. כך שבעצם צריך ללמוד משהו ולא להתקדם הלאה, אלא לחזור שוב ושוב, ובכל זאת צריך ללמוד את כל התורה כולה. התורה גם פרה ורבה, ככל שהדורות מתקדמים התורה נהיית גדולה יותר ויותר, אז ה'משימה' הופכת לבלתי-אפשרית יותר ויותר...

אם כן, זה נשמע מאוד לא חביב שהקב"ה מצוה אותנו מצוה שאנחנו לא יכולים לעמוד בה.

עכשיו אני אסביר למה בכל זאת המצוה הזאת חביבה מאוד בעיניי.

נניח שאני רוצה מאוד לקיים מצוות ברכת כהנים (אני כהן), קמתי מוקדם והתכוונתי, אבל בטעות פספסתי את המניין ולא הספקתי לברך - מה אומרים עלי חז"ל? שאני נחשב כאילו בירכתי ברכת כהנים. "אמר רב אסי, אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" (קידושין מ, א). אז מה יוצא? שבסוף, למרות שלא עשיתי - זה נחשב כאילו עשיתי.

עכשיו, בא פלוני, שהוא לא כהן, והחליט שאם ברכת כהנים היא כל כך חשובה - גם הוא יברך. גם הוא התכוון לברך, ואז הרב שאל אותו: אתה כהן? - לא, אני לא כהן, אבל אני רוצה מאוד לברך. הרב כמובן אמר לו שהוא לא יכול לברך, אז הוא לא עלה לברך.

מה אנחנו אומרים עליו? גם הוא נאנס, כי הרב לא הסכים לו. אז אולי גם עליו נאמר שהוא נחשב כאילו הוא עשה?

ברור שלא, כי הוא לא מְצַנֵּה. גם אם הוא היה עולה לברך זה לא היה נחשב. אפשר לומר שזה נחשב כאילו הוא עשה, אבל העשייה שלו היא חסרת משמעות.

לפי זה, נסתכל על מצוות תלמוד תורה לפי אדמו"ר הזקן: בדרך כלל אנחנו מרגישים שאם יש מצוה שאנחנו חייבים לעשות ואנחנו לא מצליחים - זה מעצבן אותנו, אנחנו מרגישים שה' לוחץ עלינו חזק ושנאנחנו לא מצליחים לעמוד בציפיות...

אבל אדמו"ר הזקן מסתכל על זה הפוך:

אתה מאוד רוצה ללמוד את כל התורה, וגם ה' רוצה שתלמד את כל התורה.

אתה רוצה ללמוד את כל התורה, אבל אתה מרגיש שהשכל שלך כל כך קטן, והתורה כל כך גדולה, וכל דבר קטן לוקח לך המון זמן ללמוד.

אבל בכל זאת אתה אומר: למדתי את השורה הזו לא כי אני רוצה רק אותה, אלא כי אני רוצה את הכל. וגם ה' רוצה שתלמד את הכל.

למי אתה דומה? לכהן שרוצה לברך ברכת כהנים, או לפלוני שאינו כהן שרצה לברך?

אם אדמו"ר הזקן צודק, ואני חייב ללמוד את כל התורה - אז אני דומה לכהן שמברך, ומעלה עליו הכתוב כאילו למדתי את כל התורה כולה.

ה' היה יכול לעשות אחרת. הוא יודע שהיכולת של כל אחד היא קטנה מאוד, אז הוא היה יכול לומר: טוב, נחייב אותך רק במה שאתה מסוגל, רק החלק הזה של התורה יהיה שייך אליך.

אבל אדמו"ר הזקן אומר לא כך: ה' אומר שאתה שייך לכל התורה, להכל, לא רק לחלק קטן...

אז מה אתם מעדיפים עכשיו, להיות חייבים בהכל, או להיות חייבים רק במה שאתם מסוגלים?



הספר שיעשה לך סדר בעבודת ה'

500 עמודים על אהבת ה' ויראתו, ועל הדרך הנכונה להתפעלות והתרגשות בעבודת ה'



או באתר ישיבת
עוד יוסף חי

לרכישה: 058-770-1560



הילולת האר"י הקדוש בצפת

אנו שמחים לבשר
כי גם השנה אי"ה
ימסור הרב **יצחק שפירא**
שיעור יסודי ומעמיק על תורת
האר"י הקדוש, על קברו בצפת

- פרטים בקרוב -

אנו מעוניינים להוציא הסעה מירושלים, לפי הביקוש
הזדרזו להרשם על מנת שנוכל להיערך בהתאם

058.52.77.247

להשתתפות בהוצאות
ולהרשמה חייגו לטלפון:

מתכוננים
 להילולת
 האר"י בצפת.
 פרטים בצד השני
 של הדף



רבים מהמבקשים להסתופף בהיכלי
 פנימיות התורה, ובפרט בבואם להגות
 בכתבי האר"י הקדוש, נתקלים באתגר מורכב: מצד
 אחד, הם רוצים לגעת בעומק האמונה הפשוטה שלמעלה
 מן השכל, באותם רזים עליונים המדברים על אחדות
 המוחלטת של ה'. מצד שני, הם רוצים להבין את הדברים
 ולהיות קשורים אליהם, כמו שכתוב "וידעת היום", רוצים לקבל
 אותם בכלי השכל שלנו ולמצוא בהם מהלך נהיר ועקבי שדרכו
 אפשר לתפוס אותם ולחיות איתם במציאות שלנו. הלומד עומד
 לעיתים נבוכ: **כיצד ניתן להוריד את האורות המופשטים הללו אל**
תוך השכל האנושי, מבלי לאבד את דקותם ומבלי להפוך אותם
חלילה לשכל מגושם והגיון מקובע?

במאמר "האם יש טעם לבריאת העולם?" וכן בשיעור הראשון
 בספר 'אוצרות חיים' המתפרסמים בגליון זה, ניתן לראות דוגמא
 לדרך הייחודית של הרב יצחק שפירא שליט"א באופן לימוד
 כתבי הקבלה. ייחודיותה של הדרך טמונה בגישה למדנית
 המשלבת עומק עיוני חסר פשרות עם אמונה איתנה וחיות
 רעננה. הרב ניגש לסוגיות הקבליות המורכבות ביותר באותה
 דרך שבה לומדים סוגיית גמרא בעיון: הוא אינו מוותר על הבנה
 בהירה של המהלך, על דיוק בכל פרט ופרט ועל השאלה מדוע
 כל מושג ממוקם דווקא בנקודה זו בתוך המבנה השלם. כך
 הוא מראה כיצד משפט אחד קצר של האר"י מכיל בתוכו
 פתרונות למורכבויות עמוקות באמונת הייחוד ובנפש, תוך
 ניתוח דקדקני של כל מילה. בדרך זו, הלימוד הופך לחוויה
 פנימית שבה השכל האנושי אינו מתבטל, אלא הופך לכלי
 המבטא את האור האלוקי בצורה הגלויה והחיה ביותר.

