

# קראתי ויענני

מו"ר הרב יהושע שפירא שליט"א

עיון בשאלת השתנות רצון ה' בתפילה על-פי דברי רבותינו הראשונים והאחרונים. תמצית הדברים – שאמנם ודאי ה' מרומם מכל חלקיות ושינוי, אך אף על פי כן ודאי גם כי השינויים כולם נולדים ממנו, והוא הוא השומע תפילותינו ועונה עליהן ברצונו. זהו חלק מטאטר מקיף ורחב יותר שיתפרסם בעז"ה בעתיד, ויכלול התייחסות לדבריו של מרן הרב זצ"ל בסוגיה.

## הקדמה – 'תפילה היא אמונה'

המעמד היום-יומי שבו עומד האדם לנוכח ה' יתברך ושופך לפניו את שיחו ואת נפשו, מרומם אותו להיות קשור ודבוק במי שמעל כל גדר וגבול. התפילה מעוררת את הקול הפנימי הנסתר של נשמתנו – חלק א-לוה ממעל – ומזכירה את היותה בת מלך, ואת מקומה הטבעי האמיתי באור פני מלך חיים. כל הכמיהות הגנוזות, הגעגועים שאינם יודעים גבול, מקבלים חיים חדשים על-ידי התפילה. יתר על כן, גם החיים החומריים הממשיים מאבדים את גסותם וחשכתם בשעה שהם מבוטאים בתפילה נוכח פני ה'. רפואת הגוף – שמתוך שכחת א-להים, נדמית כתלויה בדיאטות, בהתעמלות, ברופאים ובתרופות – מוארת גם היא כגילוי רצון ה' ופועל-ידי, ושכינה שלמעלה מראשותיו של חולה נחשפת קמעא כמקור החיים והברכה. ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל. כך גם כל מיני תבואה ופרנסה, מאבק למיגור אויבים וזדים, החלפת משטרים והשבת שופטים, וקל וחומר דעת ותבונה, תשובה וסליחה, בניין ירושלים וגאולה שלמה.

שני צדדים לה למטבע של הדבקות הא-להית – התורה והתפילה. וככל מטבע שצדדיה אחוזים זה בזה גם התורה והתפילה קשורות ותלויות זו בזו. שלמה המלך מלמדנו את הצד האחד של התלות – "מסיר אוזנו משמע תורה – גם תפילתו תועבה"<sup>2</sup>. אין ערך לתפילה, ולא עוד אלא שהיא הופכת לתועבה, כאשר

1. מאמרי הראיה עמ' 70

2. משלי כח ט

היא מנותקת מאורה של תורה. כאשר אדם רואה בקשר עם ה' יתברך רק דרך למילוי מחסורו, אפילו הרוחני, ואפילו יהיו אלו כמיהותיו אל האור האינסופי, עדיין הוא עסוק בחדר-שיח. בעצם הוא אינו מחפש אלא את עצמו. הפנייה לה' יתברך אינה אלא אמצעי למילוי בקשותיו והדאגה לענייניו הפרטיים הם המטרה. יתר על כן, באופן זה נקודת המוצא שלו היא ההעדר, ואל היעד הא-להי אשר שם נמצאת השלמות שאותה הוא מבקש – עדיין לא הגיע, ולעולם לא יגיע (שהרי אין התפילה בקשה 'להיות כא-להים' אלא לדבוק בו כנברא). על-כן נשפלת קומתו של האדם ומתקפלת אל תוך חסרונו, ומה שגרוע באין ערוך – שהאמונה בשלמות הא-להית יורדת מגדולתה ומושלכת לשאול תחתיות. תפילה כזו, ודאי תרעבה היא.

התפילה איננה אמצעי, כשם שרפואה ופרנסה אינם מטרה. חס וחלילה, ההפך הוא הנכון. כשם שזוטות היום-יום אינן רק בעיות שהאב אמור לפתור לבנו, ובוודאי שאין הטיפול בצרכיו של הבן הופך את האב לעניין טכני, אדרבה, הבעיות והצרכים הם עצת ה' איך לקרב בין האב לבנו ולבטא את היוחס מסכת חיים אחת, שלמה והרמונית ביסודה; כך גלגולי האדם בעולם אינם 'בעיות' שההתקשרות לה' יתברך אמורה לפתור, אלא עצת ה' העליונה איך לקרבנו אליו באהבה ולבטא את היות נשמחנו חלק א-לזה ממעל.

אולם גם צד שני למטבע, שאותו לימדנו חז"ל בהריפות יתירה.

דאמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב: 'מי האיש הזהם ויבן את זאת?' דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירושוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב: 'ויאמר ה' על עזבם את תורתיו... ולא הלכו בה'. היינו לא שמעו בקולי, היינו לא הלכו בה'?! אמר רב יהודה אמר רב: שאין מברכין בתורה תחלה.

כלומר – שעסקו בתורה, אך לא ברכו את ה' על שנתנה. וכך מסביר את הדבר המהר"ל בהקדמתו לספרו על התורה – תפארת ישראל:

ועוד, כי התלמיד חכם, לבו דבק אל התורה כי חביבה התורה על לומדיה, ובשביל אהבתם לתורה, דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד, כי כאשר באים ללמוד תורה ואהבתם אל התורה, אין בלימוד שלהם האהבה אל ה' ית' כמה שנתן תורה.

התורה יורדת ממעלה למטה, וכאן בתוך עולם המושגים האנושי מתפשטים ענפיה שבהם אנו עוסקים לרוב. לימוד התורה, העיון בסוגיה על-ידי שכל האדם, אינו מוכרח לבקש אחר מקורם.

על כן, כשם שזקוקה התפילה לתורה, כך זקוקה התורה לתפילה. דווקא התפילה מחדרת את האמונה. בשעת התפילה, כאשר אנו פונים ואומרים 'ברוך אתה' אי אפשר להתעלם מהכתובת שאליה אנו פונים, אלא אם כן יהיו דברינו כצפצוף הזרזיר.

אמנם, מפני כן, מפני היחס הישיר שבתפילה אל ה' יוצר הכל, השאלות האמוניות העמוקות ביותר מתפרצות עימה ודורשות את פתרונן.

אחת השאלות הקשות ביותר שמעלה עבודת התפילה היא שאלת השינוי בא-להות. וכי כאשר פונה האדם אל ה' הוא מחדש משהו אצלו ית' חס וחלילה? או, האם נוכל לומר שרק לאחר שאנו מבקשים, הוא ית' מתעורר להיטיב לנו, וקודם לא עלה הדבר בדעתו? הלא זו היא מחשבה אלילית המודדת את הבורא בגדרי ברואיו, וכל ילד יהודי חי בפשטות וטבעיות את האמונה שה' ית' הוא למעלה מכל גדר, ולית מחשבה תפיסא ביה כלל. ואם-כן, במה מועלת תפילתנו וכל שפיכת נפשנו לפניו?

אמנם שאלה זו קשורה לסוגיות חמורות ומסועפות של אמונתנו, אולם היא מתפרצת בתפילה מפני שזו נאמרת בלשון נוכח כלפי ה', וממילא היא מחדדת את כל יחסנו אליו ית'. מכל מקום גם בריאת העולם ומתן תורה וכדומה מעלים שאלה זו, אלא שהיא נשאת מופשטת ואינה מאלצת אותנו להתייחס לסוגיה, ובדרך כלל אנו מעדיפים שלא לצלול ולחקור גם שאלות פשוטות ויסודיות.

כשאנו עוסקים בבריאת העולם אנו צריכים לבחור אחת משתי האפשרויות: הראשונה היא שלא הקב"ה ברא את העולם, כלומר שהעולם קדמון, או שהתפתח ממפץ גדול, ואולי בכלל דמות אחרת ולא ה' אחראית על כל המתרחש כאן. האפשרות השנייה היא שהקב"ה בכבודו ובעצמו עסק בשינויים שחלו בין קודם הבריאה לאחריה ובכל מהלך הזמן וההתרחשויות והשינויים שאחרי הבריאה גם-כן. וכן במתן תורה. או שנאמר שהתורה היא מערכת חוקים עליונה ככל שנרצה, אך לא הוא ית' בעצמו נתן אותה, שהרי אין בו שינוי בין קודם שנתנה ואחר שנתנה, וכן אין אצלו שינוי אם שוחט האדם מן הצוואר או מן העורף, ואם כן לא בתורת ה' חפצנו ועיסוקנו, או שנאמר שכל השינויים, ממנו הם באים, ועל-כן א-להית היא התורה שקיבלנו ובה אנו הוגים יומם ולילה, והיא היא נשמת רוח החיים שבאפיו.

כל אמונת היהדות מיוסדת, כמובן, על הוודאות שה' ית' הוא בורא העולם ומנהיגו, הוא נתן התורה והוא שומע תפילות, הוא ולא מלאך, הוא ולא שרף, הוא ה', הוא ולא אחר!

ועדיין הדברים טעונים הסבר – אם-כן איך יבואו השינויים ממי שלמעלה מכל חלקיות, הגדרה והיסרון, וממילא למעלה מכל שינוי.

כאמור, בכל עווה מתפרצת השאלה דווקא בשעת התפילה, מפני שזאת נאמרת בלשון נוכח כלפי ה', וממילא מחדדת את כל יחסינו אליו ית'. אפשר כמובן לעסוק בענייני העולם הזה מבלי להידרש ליחס בינו לבין בוראו. אפשר אפילו, כמובא לעיל, ללמוד תורה מבלי להיות קשורים לנותנה, וממילא גם לא טרודים משאלת השינוי שנתינת התורה מציגה בפנינו. אך קשה מאוד לבקש מה' רפואה, סליחה ובניין ירושלים מבלי להידרש לשאלת המתת והסתירה לכאורה

שבין קיבול התפילה והשינוי שהיא מתוללת. התפילה היא שעת מבחן. העמידה לנוכח פני ה' וההתרוממות של הנפש לדבר על מקורם האלהי של ענייני עולם הזה מערערת את מראית העין וקליטת החושים ודוחקת באמונה לצמוח ולחקור את סוד הקשר שבין הבורא לבריאה.

בשאלה הזאת עסקו גדולי ישראל ראשונים ואחרונים, אך היא מטרידה כיום יותר מתמיד מפני ששליטתה של מראית העין התגברה מאור בימינו מסיבות שונות. הסיבה החיצונית היא חברת השפע של התרבות המערבית המוחצנת והפלקטית, שמרדדת כל תוכן למשטח של מסך מרצד, ושוטפת בגליה הוויוזאליים את הנפש. תרבות זו מציפה בצבע ורעש מוגבר לא רק את שעות הפנאי, אלא מחלחלת ונספגת גם בשעות העבודה, הלימודים וכדומה ואף בהליכה סתמית ברחוב מלא פרסומות. הממשיות גמדדת היום יותר מתמיד בעצמת המראות והקולות המכריעים את הנפש לקבלם כ"מציאות האמיתית" והנפשות נכנעות פעמים רבות ומקבלות בפסיביות את התכתיב. בנוסף לכך גם הצד האקטיבי שבאדם מתפרץ בעת הזו במלוא עוזו – כל עמל האדם והושכלתו המדעית-אנושית לדורותיה, עוסקים בפיתוח שליטה רחבה יותר ויותר בטבע, בשימוש מושכל ומתוחכם של אנרגיות מיקרו ומקרו, אולם בימינו הדברים מקבלים תאוצה גדולה. אנו חיים בעידן של התפתחויות מסחררות. הדיוק, המזעור, התקשור, החידוש, המהירות, העצמות הבלתי נתפסות, כל אלו גם ללא מילים אומרים את דברם: 'הכל חלוי בנו, באדם ובתבונתו, בחריצות ובתושייה שהוא מפיק מעצמו'. מתפתחת סביבתו תרבות מטריאליסטית, קרייריסטית, נהנתנית ותחרותית, שיוצרת מחיצה של טכנולוגיה בין ישראל לאביהם שבשמים. בימינו אין העין נמשכת רק אל ססגוניות עולם הטבע, אלא גם, ובעיקר, לתרבות האדם ושליטתו הרבה והולכת בעולם. מפני כך האדם המושפע מהתרבות המודרנית מתקשה מאוד לעמוד בתפילה לפני ה'. המילים 'על חיינו המסוריים בידך, ועל נשמותינו הפקודות לך' נשמעות לו כלקוחות מעולם אחר, ישן ופרימיטיבי. וגם אם יאמר בפיו שאין הדבר כך, וגם אם מתוך רצון עז להיות עובד ה' יוותר על קריירה מפתה וישים פעמיו לבית המדרש, עדיין נצרכת שימת לב מרובה לדוחות שכבר קנו שביחה, בלא דעת, בנפשו.

אולם הסיבה העמוקה יותר הפוכה בעניינה מקודמותיה. חזרתם של ישראל מן הגלות היא גם חזרה של הנשמה הישראלית לחלקיה הנמוכים הארציים, הבריאות השלמה של ישראל אינה ברוח עשירה בהתנוצצות אלהית לבדה, אלא אף בגוף בריא ואומץ תומרי, הן במובנו הפרטי האישי וביותר במובנו הלאומי – חיי ארץ הנותנת פירותיה בעין יפה, גבורת מלחמה, גיבוש חברה וכלכלה משגשגת.

הפנייה הזו לחיי ארץ והאור הגאולי המתנוצץ בה, מכבידה בראשית דרכה על נשיאת עיניים לשמים מתוך ניסיון לראות את חזות הכל בחיים עם 'דגליים על הקרקע'. אמנם זהו רק שלב מעבר, עד שחילגלה נשמתם של ישראל בכל עוזה, כסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, וכל שליבותיו משלימות זו את זו.

תקופת המעבר שאנו נמצאים בה – תקופת דמדומים שאור וחושך משמשים בה בעירוביכא – מגערת ומטלטלת את כל סדרי עבודתנו את ה' ית'. שאלות שנלמדו לאורך כל תולדותינו מופיעות בפנים חדשות בימינו, וכינייהן גם העמידה מול ה' בתפילה. בגלות, בעוד הפריץ שולט בעולם הזה שליטה חסרת מצרים, מפנה היהודי את מבטו למי שלמעלה מגדרי העולם. אך עתה, כאשר הוא בגבורתו בונה את הארץ, מקים צבא חזק, כלכלה משגשגת ותעשייה מתוחכמת, הדבר גורם לו בלבול, שהרי כל אלו אינם עוד תרבות אנשים חטאים אלא מצוות יישוב הארץ. ואם כן מהו תפקידו עתה – לפעול ולעשות או לעמוד ולהתחנן? האם לא אווירה הקדוש של ארץ ישראל הוא שגרם לו להחכים ולראות שכוחם של ישראל גדול הוא ואינם עוד כעניים העומדים בפתח. היציאה מן הגלות לגאולה הקימה לנו דור גיבורים מלא עוז שאינו נרעע גם ממשימות בלתי אפשריות אלא נאבק ואף מנצח. מנקודת מבט זו התפילה עלולה להיתפס כחולשה שליוותה אותנו בארץ העמים והעמידה אותנו כדמות אנושית נרפסת וחלושה, ואולם עתה אנו נקראים מקרבנו להיות מלאים עצמה, ועבודת ה' היא ככיבוש ובנייה והגדלת ערך האדם וכוחותיו.

דוגמה תמציתית אפשר למצוא לעניין זה במעשה שהיה באחת ההפגנות למען ארץ ישראל. הושמעו שם שירים, ובאחד מהם לחן על המילים 'רחם ה' אלהינו על ישראל עמך וכו' מילים שמרטיטות את נימי לבבו של כל יהודי בכל דור ודור, ונוגעות בעמקי עמקים של נשמתו. אולם יהודי רחוק מתורה ומצוות במעשיו ובתודעתו ששמע זאת, שאל בתדהמה 'אתם באמת חושבים שהמצב אבוד? וגם אם כן, האם כדאי לחשוף זאת בפני העולם כולו?' ה'צבר' שמוסר נפשו מתוך גבורה בשדה הקרב ומקשיח עמדה של מצליחן במו"מ עסקי, תמה ומזולזל בעמדה 'מסכנה' זו. אך מנגד, למרות כל השאלות, ואולי דווקא מפני שאלו הגיעו למיצוין, נובטת גם התרחשות הפוכה – ממש בימים אלו בניו הנבוכים והמבולבלים של ה'צבר' חוזרים לעיתים וחובשים כיפה לבנה עם "צ'ופצ'יק", מתרגשים ומתמוגגים לקול צלילים של מנגינה בנאלית על המילים 'אבאל'ה אוהב אותך' או 'הקב"ה אנחנו הילדים שלך'.

תנועות הנפש הקיצוניות האלה סוערות בנפש של אומה, שמתרגלת לאט ובקשיים מרובים למצבה החדש בהיבט ההיסטורי הא-להי שלה. יחד עם הסערות האלה מציצות שאלות עמוקות בנפשם של בניה שספוגים ומטלטלים בסערות לידתה מחדש של נשמת ישראל מחורבות הגלות. מאמר זה מנסה להתוות דרך שתורפא מעט את הכאב כפי שהוא משחקף בשאלת השינוי של הרצון הא-להי בתפילה.

גולת הכותרת של המאמר שלפניכם מצויה בפרק ד, בדרכו של מרן הרב קוק וצ"ל, מורה הדור והדורות, בשאלה זו, דרך רבת פנים ומשובצת באבני חן מגוונות ומופלאות. יש כאן ניסיון לחבר את הפנינים המפוזרות לפסיפס שלם והרמוני, שחלקיו – לא די שלא סותרים אחד את השני, אלא אף משלימים

ונצרכים, כדי לעמוד על עומק האמת שבכל אחד מהם. לעת עתה לא עלה בידינו להעלות פרק זה על הכתב (בישיבה למדנו אותו באריכות בזמן חורף השנה) ובצה"י עוד חזון למועד שיעלה גם הוא על הכתב, ויתן ה' שנוכח להוציא את המאמר כולו בחוברת נפרדת.

הפרק השני והשלישי נועדו לתת רקע מתוך דברי רבותינו הקדושים בדורות שלפנינו בסוגיה זו. בפרק השני הבאנו מענקי 'ההגיון הפילוסופי הוך' שבתקופת הראשונים, בעיקר מדברי הרמב"ם ור' יוסף אלבו בעל ספר העיקרים. ר' יוסף היה הראשון לפי ידיעתי שפירש את שאלת השינוי בעניין התפילה בצורה מפורשת. רבים מזכירים את דבריו בסוגיה זו אך נדמה שדעתו צריכה עיון מעבר לנראה בלימוד הראשוני ועל-ידי כך יוארו דבריו כאור חדש ומשוכלל.

בפרק השלישי הבאנו מקצת מדברי רבותינו בעלי 'המסורת הצפונה' מיניה של פנימיות התורה, מדברי הרמב"ם ור' חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים, שגם דבריהם דורשים ליבון ודקדוק. וכן מעט מזעיר מתורתם המופלאה של הבעש"ט ותלמידיו, שדבריו בעניין זה, כבכל תורתם, בחיות מיוחדת ובחופש הנובע ממעמקי סוד שיח הנשמה הישראלית המתרפקת על דודה כבת מלך הנושאת חן בעיני אביה בכל שעה, ומתחטאת לפניו בדיבור פשוט ונטול גיגונים, כדי לשאת את רו אהבתם שכל רעיון ומחשבה לא יכילוהו.

הקדמנו לכל אלה את הפרק הראשון המנסה להציג את הצדדים השונים של היחס בינינו ובין ה' יתברך בכלל ובפרט בתפילה. הריחוק והזהירות מחד, שמטהרים את הסיגים הגסים של תפיסת הא-להות אך עלולים ליפול לפילוסופיה ריקה ולכפירה יבשה ובלה, ומאידך – הקרבה והקשר שממלאים אותנו קדושה ואהבה ה', ועם זה עומדים בסכנה ליפול להבנות קטנוניות ולאלימות גסה ומגושמת. הפרקים שיבואו אחריו יחשפו מינונים וגוונים שונים של קשר בין קצוות אלו.

אסיים בתפילה שנוכח בעיסוקנו בסוגיה זו העומדת ברומו של עולם<sup>3</sup> לכוון לאמיתתה של תורה, ויהיו אמרינו לרצון לפני אדון כל.

## פרק ראשון

כשם שהחיים מופיעים בכפילות של רוח וגוף, כן האמונה מופיעה בכפילות של הפשטה והלכשה<sup>4</sup>. החיים עצמם אינם הגוף, שהרי כשהוא לעצמו באין רוח

3. עיין ברכות ו"ב ורש"י שם.

4. בדברינו לקמן השתמשנו במושגים הפשטה והלכשה או הפשטה והגשמה לביאור שני צדדי דרך הבעת האמונה. אמנם חלילה אין באמתת ישראל לא הגשמה אלילית ולא הפשטה גמורה המנתקת בין בורא לנברא, והם הם דברינו לקמן. ציון היותה של האמונה נוטה אל ההגשמה ואל ההפשטה גם יחד היא דרך ביטוי להתנשאותה ממעל לשתייה גם יחד וחוסר שותפתה עימן. דימוינה לנטיות ההפשטה וההגשמה הנו דמיון חיצוני בלבד. כך גם כפי

להחיות אותו הוא החלש שבדוממים – ריקבון מתפשט בו ומחזירו לעפר. אולם החיים גם אינם הרוח כפי שנדמה לעיתים. הרוח לעצמה פורחת מן העולם ונשארת כמציאות מופשטת שאין בה ממש.

האמונה, כמו החיים, אינה הלבשה מגושמת לברדה. יחס של אמונה אל אחד מן הברואים, ואפילו המרשימים ביותר, כמאורות החלויים בשמים, הרי זו אליליות. אך מאידך, לא פחות מכך, האמונה אינה רק הפשטה. הפילוסופיה (ובררך אחרת, הכורדיזם) הלכו בדרך של הפשטה גמורה והגיעו אל האין הריק המנוכר והמנותק. ההתנדדות בין שני צדדי האמונה היא במידה רבה ציר ההתפתחות של התרבות האנושית.

הגסות של המשתחוים למעשי ידיהם בתקופת בראשית, עם כל עומק התשוקות העזות של יצרא דעבודה-זרה<sup>5</sup>, טשטשה את העולם והשאירה אותו במצב של תוהו דינוואורי, של ענקים בגוף ובתאוות תוססות. רק המבול וההתפוררות של דור הפלגה, היה בכוחם לטהר את עומק לפיתת התומרות הזו וכל רשעותה. בעקבות טלטלה עולמית זו התאפשרה לידתו וצמיחתו של:

עמודו של עולם והוא אברהם אבינו.

וידע שכל העולם טועים, ורבר שגרם להם לטעות זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם... והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לא-לוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים, וראוי לאבר ולשבר כל הצורות כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו.

כל יסוד מטעו של עם ישראל נמשך מאמונה זו. 'אנוכי ה' אלהיך', ו'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני שמענו מפי הגבורה ומכאן משתלשלים כל רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, שכולן הן סעיפי האמונה – "כל מצותיך אמונה"<sup>6</sup>. שלילת השכרות האלילית היא טעם החיים של ישראל<sup>7</sup>. על זאת נלחמו כל הנביאים בימי הבית הראשון עד שנתמלאה הסאה וגלו ישראל מארצם. אף על פי כן, דווקא כל ימי הבית הראשון בכל דברי הנביאים מופיעה הדמות הא-להית כממשית ונוכחת, ואפילו במושגים מגושמים – "חרון אף ה'", "וירד

שביארנו בגוף הדברים ביחס לחיים אשר אינם לא גוף ולא רוח לבדם, אך ודאי גם אינם רק סכום הגוף והרוח כאחד, בחיבור הגוף והרוח מופיע מה שלמעלה משניהם ואשר רק מתבטא עליהם.

5. עיין סנהדרין קב ע"ב

6. תהלים קיט פו

7. 'כל הכופר בע"ז נקרא יהודי' (מגילה יג ע"א).

ה"י, "וינח ה'". ניסים גלויים ונביאים כפליים כיוצאי מצרים<sup>8</sup> המחישו את ממשות ההופעה הא-להית ונוכחותה המתמדת והמכרעת<sup>9</sup>.

ראשיתו של בית שני נעוצה במעבר מנבואה לחכמה. הנבואה, על-אף האור הא-להי שהופיע בה כדבר ה' גלוי ומפורש, וכל עוז להט הביטוי שלה, לא הצליחה לעקור משורשו את יצרא דעבודה-זרה, אלא רק לרככו ולהכין את ישראל לקראת הבית השני שגדול כבודו מהראשון – "חכם עדיף מנביא". החכמה – מעצם הופעתה בכלי שכל אנושיים ציננה את האש הזרה וביטלה את היצריות החומרנית המגושמת של האמונה – יצר עבודה זרה. מתוך כך נתחלפה כל השפה של היחס האמוני אל ה' יתברך מגלוי וישיר לנסתר ומושכל. (אט אט עוברים הדיבורים האמוניים בישראל ממוגשמים למופשטים) בתנ"ך אנו מוצאים את ה' מתגלה כרמות ממשית מדרכת ומגיבה בלא הרף, ובתורה שבעל-פה הופך גילוי ה' להיות בעיקר נמשל. נמשל לכל המשלים המופלאים המופיעים במדרשים והעוסקים בריבוי הפנים של מערכות היחסים בין ה' יתברך לעמו ישראל. משל למלך ומטרונחא, משל למלך שהיה לו בן יחיד, ואף משל למלך שהייתה לו בת ונישאה וביקש לדור אצלה<sup>10</sup>, כביכול הוא הרוצה והצריך לקשר.

באותה תקופה כבר הופיעה בעולם החשיבה הפילוסופית היוונית אך עדיין לא קנתה לה שביתה בישראל. עיקרה של החשיבה הפילוסופית היא בהעמדת הכל למבתח השכל האנושי וחתיירה מתמדת לניתוח של היסודות שעליהם מושתתת המציאות. כבר בראשית דרכה הפשיטה הפילוסופיה את המושג הא-להי, ובייחוד טיהרה את מחשבות ההבל של המיתולוגיה שקדמה לה, ואשר דימתה את האלים ליצורי-על מוזרים וקריקטוריים. המטאפיסיקה עסקה בסיבה הראשונה ותיארה אותה כמניע בלתי מתנועע, וכך הפשיטה את האלוה מן המציאות לחלוטין, בהותירה את האמונה שלמה ולמעלה מכל חיסרון כביכול<sup>11</sup>.

כשגלו ישראל לבין האומות ודרכי החשיבה של ישראל ואומות העולם נפגשו, נחלצו גדולי חכמי ישראל וקדושי שכאולם הדורות, להסביר את התורה גם בכליה של המחשבה הפילוסופית להראות את תפארתה בעיני אומות העולם ובעיקר להורות דרך לנבוכים מבני ישראל<sup>12</sup>. אז הוחלפה השפה שוב, וכדורות

8. מגילה יד ע"א

9. ההתגלות הא-להית הנבואית – אין לנו כל מושג ברוממותה, שהרי אפילו בהתייחסנו ל"ראשונים כמלאכים" אין אנו מתכוונים אלא לחכמי תורה שבעל-פה, ומי יהיו לומר שהשיג אפס קצהו של עניין הנבואה. אך דווקא משום כך התפשט כימיהם "יצרא דעבודה זרה" ואל כלל פה. "זה לעומת זה עשה א-להים" וגורא דגורא' של אותו יצר יוצא דווקא מבית קודשי הקדושים (עיי' יומא סט ע"ב) והדברים יבוארו יותר לקמן בגוף המאמר.

10. שמות רבה פרשה לג ד"ה א

11. על אותו 'כביכול' נדון לקמן.

12. כך כתב הרמב"ם לחכמי לונלי:

בטרם נוצרתי בבטן – התורה ידעתי, ובטרם אצא מרחם – הקדשתי, ולהפיץ מעניינותיה חוצה – נתנתי, והיא איילת אהבי ואשת נעורי אשר באהכתה שגיתי מבחורי.



חכמינו הראשונים אנו מוצאים פחות מן המשלים של חז"ל ויותר דיונים והוכחות בדרך הפילוסופיה, ומתוך כך גם הפשטה מסוג חדש, הפשטה שאם תישפט על-פי חלק מדבריהם של רבותינו, הייתה נראית לנו שוב עוסקת במשהו שלם, שאין בו חיסרון. אולם, כאן נעוץ עומק ההבדל שבין אור לחושך ובין ישראל לעמים.

החכמה היוונית התמכרה והשתעבדה להפשטה מוחלטת שניתקה בין השלמות האלהית הריקה העומדת בפני עצמה ובין עולם קדמון גזחי שאינו קשור לאלהיו הרבה יותר מאשר הסביבון לציר שסביבו הוא מסתובב. הפשטה זו רוקנה את המציאות מכל תוכן ופשר, כיוון שכקדמון אין לו לעולם נקודת מוצא ואין לו יעד, ולכן גם לא כיוון ולא משמעות.

אולם, אורם של ישראל שמשקף ומזריח את אור א-להי עולם מעמיד את הכל על יסוד הבריאה. "בראשית ברא א-להים את השמים ואת הארץ"<sup>13</sup>. יש כאן ראשית, ויותר מכך – יש כאן קשר בין בורא לנברא. מצד אחד "אתה הוא עד שלא נברא העולם"<sup>14</sup>, שהרי עולה מן הפסוק שראשית זו מופיעה כרונולוגית אחרי עניין קדמוניות הא-להות הבוראת אותה. ומאידך "אתה הוא משנברא העולם" – א-להינו הוא א-להים חיים ומלך עולם, הוא הבורא, הוא המנהיג, הוא המופשט מכל גודי העולם הזה. על-כן גם לאחר כל ההפשטות היותר מופלגות לימדונו רבותינו הראשונים כי הוא הבורא, הוא המשגיח, הוא נותן התורה והוא שומע תפילה; קל וחומר שבמשליהם של חז"ל ובחופש הביטוי של הנביאים כלפי הקב"ה נמצאת חירות עליונה המתרוממת מעל ההפשטה הפילוסופית הסטרילית והריקה.

לא הקטנה ופשרה יש כאן בדבר השלמות הא-להית, אלא הצלה מדמיונותיו של השכל האנושי שאוסר את השלמות בבי עקתא של בלתי גבוליותה. השלמות האמיתית הרי היא למעלה משאלת הגבול ומה שמעבר לו, הגודל והקוטן אינם תופסים בה כלל, וכך גם הפער שבין סופי ואין-סופי. על-כן היא חופשית מהגדרות השכל, אפילו אותו שמייחד לה מקום אין קץ, והיא מגפצת את ייחוד המקום הבלתי גבולי בחירות להשפיל ולראות בשמים ובארץ, ולזון ולפרנס מקרני ראמים ועד ביצי כינים.

האמונה הישראלית מתנשאת מעל שאלת ההגשמה וההפשטה, ומואסת ומתעבת הן את השכרות האלילית והן את היהירות הפילוסופית המביאה לכפירה

ואף גם זו נשים נוכריות נעשו צרות: מואביות, עמוניות, צידוניות, אדומיות, חתיות – והאל יודע כי לא נלקחו מתחילה אלא להיות לה לרקחות ולטבחות ולאופות, להראות העמים והשרים את יופיה כי יפת מראה היא עד מאוד.

מובא בספר פירוים משולחן גבוה לרב שלמה אבינר

13. בראשית א א. אמנם הרמב"ם במורה ביקש לייסד את האמונה אפילו לדעה האומרת קדמות, אך זה רק על דרך הוויכוח, להעמיד ביתר מוצקות את האמונה בא-להות.

14. תפילת שחרית, הקדמה לקריאת שמע קטנה

גמורה, כפי שמצינו בתולדות תרבות המערב היוונית. הכפירה היא "ביתו החוקית" של אלהי הפילוסופים, מפני שהוא מצידו השאיר את העולם יחוס וגלמוד, ואת עצמו לא רלוונטי וריק מכל תוכן. מכאן נובעת המסקנה המתבקשת והצורקת: 'אין אלהים'. ואכן 'אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל'<sup>15</sup>.

בלשון אחרת: האליליות התייחסה לאלהיה בתור 'מישהו' – 'גברא', ועל-כן פנתה אליו וקיימה איתו על-פי דמיונותיה השפלים מערכת יחסים מורכבת של קת ותן, של קרבן ומנחה תמורת שפע ועצמה. אלא שה'גברא' הזה היה יצור מבני העולם הזה, ובדרך-כל מהיותר ירודים שבו – עץ ואבן. אמנם, אין אנו רואים כיום את החיות העצומה שנמצאת בהם, ומאז שחרב הבית לא נראה רקיע בטהרתו וגיטל טעם מן הפירות<sup>16</sup>. החיות הפנימית של הצמיחה שבעץ ושבנטיית הנצחיות שבאבן נסתרה מעינינו ולכן נעקר מאיתנו יצרא דעבודה-זרה. אך אדרבה, דווקא משום כך מבין כל ילד את האוויליות שבהשתחויה לעץ ואבן והשפלת האדם בעובדו למי ש'עיניים לו ולא יראה, אזניים לו ולא יאזין, אף אין יש רוח בפיו'.

לא 'גברא' יש כאן, כי אם דומם וצומח – שאכן אז הייתה חיותו גלויה – וככל תאוות עולם-הזה היא מפתה, מלפפת ומשעברת לנמיכותה וגסותה את דמות האדם. תועבה כזו – כפירה טובה ממנה.

הפילוסופיה שניסתה להתרומם קמעא רצתה לעקור את מקור הרע, והפכה את אלהיה מ'גברא' לחפצא', מ'מישהו' – מלך חי וקיים, ל'מישהו' – שלמות אבסטרקטית ריקנית ואפאטית.

האלוה אין לפניו לא רצון ולא שנאה... מרומם הוא האלוה לדעת הפילוסופים מעל-ידיעת הפרטים... נמצא שאין האלוה מכיר אותך וכל-שכן שאינו שומע תפילתך ולא רואה תנועתך... כי האלוה הוא אמנם עילת העילות בהתהוות כל נברא, אך הנברא לא בכוונה מאת האלוה ונתהווה... דברי הפילוסוף למלך כוזב בתחילת ספר הכוזבי

הפילוסוף מיראתו את החיסרון הרחיק את האלוה וניתקו מן החיים והעולם. יותר משזו יראת הרוממות זוהי רוממות הבאה מיראה. אמנם, יראה נכונה, יראת ההגשמה, אך עדיין יש כאן צד אחד בלבד. עובדי האלילים מאהבתם היתירה את החיות האלוהית במופעה בעולם, ומהיצריות הגסה עד כדי תאוות עריות<sup>17</sup>, השפילו את הבורא למדרגת נברא.

15. מלכים ב ה טו. ועיין מאמרי הראיה עמ' 10 'מהות הכפירה'.

16. ברכות נט ע"א, סוטה פ"ט מ"ב.

17. "לא עבדו [ישראל] עבודה זרה אלא להתיר להם עריות בפרהסיא" (סנהדרין סג ע"ב).

על-כן אומרים רז"ל:

תריץ גרפוי דילה... רחימו ודחילו, ואורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרתת לעילא [שתי כנפיים... אהבה ויראה, ותורה בלא יראה ואהבה לא פורחת למעלה]. תיקוני זוהר תקנא עשירא דף כה ע"ב

עוף בעל כנף אחת אינו יכול להתרומם כלל, וככל שיגופף ככנפו האחת חזק יותר חזק יותר מסתחרר על מקומו במהירות ותו לא. כאשר מופיעה האהבה הא-להית לבדה יש כאן 'חברותא כלפי שמיא'<sup>18</sup> מפני שקירוב הדעת וההתאחדות שהם מאפייני האהבה עוקרים את כל היחס לרוממות הא-להית שלמעלה מכל גדר ומשכיחים את הפער הבלתי ניתן לגישור שבין בורא לנברא. מאידך, היראה לבדה גם היא איננה מרוממת את האדם מפני שהיא מרחיקה את הא-להים עד כדי היותו נעלם גמור ומוחלט. האמונה דומה לאותו עוף בעל שני צדדים שדווקא משק כנפיהם ההרמוני מרומם ומנשא אותו לשמי שמים.

וכך מבטא את הדברים בעניין האמונה מרן הרב זצ"ל:

כל הציורים הגשמיים המוגבלים, וכל התארים ילדי ההתפעלות, שאף-על-פי שנתייחסו כלם בתורה, כנביאים בכתובים, ובדברי חכמים, לא-להים, בכל זה לא שינו ולא פגמו את גדולת הציור הפנימי, המתאים עם קדושת הא-להות, לפי המסורת והקבלה היותר צפונה וההגיון הפלוסופי היותר זך, טהור ונעלה. דוקא השפה הפשוטה והנמוכה יחד עם ההגיון המתנשא האצור כה בכללה ובפרטיה, הם המה יחד בנו את כל אותם הפלטרין של מעלה ושל מטה, לאצור בקרבם את ההשכלה הא-להית ברום גובה השתרגות ענפיה ועומק תחתית הסתעפות שרשיה, להיות מכוון לרדישת האמת והצדק המוחלט גם יחד, כחיי האיש, המשפחה, הלאם, האדם והמציאות. אדר היקר עמ' קמב

האהבה והיראה, הרום והעומק, אלו ואלו דווקא, ב-ד' החיבור, זה עם זה, הם דברי א-להים חיים. אולם, עדיין יש מקום להתבונן האם יש נטייה לאחד מן הצדדים. ואם כן איזה מהם? שאלות מעין אלה הן מן העבודות הקשות שבמקדש מפני שהן עוסקות בעניינים העומדים ברומו של עולם, מקום שהעין מתעששת מלראות, ואיך נוכל לומר כמתוודות הללו מי למעלה ממי?

אך מצינו שהתורה ורבותינו הקדושים לא נמנעו מלעסוק ולהכריע בשאלות כאלו, ואנו נשתדל עם ידיעת והבעת מיעוט ערכנו לאחוז בשיפוטי גלימתם.<sup>19</sup>

18. ברכות לד ע"א

19. 'את מי אתה אוהב יותר' – שואלת דודה אכזרית – 'את אבא או את אמא?' וגורמת לילד מבוכה קשה. אך התורה מפרשת ואומרת 'איש אמו ואביו תיראו' ומבארים חז"ל: 'גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שכן מכבד את אמו יותר מאביו, מפני שמשדלתו

בדרך צחות (שמנצנצת בה אמת עמוקה) נוכל לומר שה"ציורים הגשמיים המוגבלים" הם מ'דאורייתא' ואילו ה"הגיון הפילוסופי היותר רך" אפילו אינו מ'דרכבנן' אלא מדורות רבותינו הראשונים. אמנם, ודאי שניהם אמת.

כל הבא בדברי תורה אינו כפשוטו, יד ה' המוזכרת במכות מצרים אינה יד כשלונו וכן לא זרועו הנטויה, ואף על פי כן בחרה התורה להתבטא דווקא בשפה "משונה" שכזו. נראה שטעם הדבר הוא בהכרעת התורה שהפילוסופיה מסוכנת יותר מן האליליות. לא מפני קטנותה וגסותה מסוכנת הפילוסופיה, אדרבה, מפני גדולתה ויומרתה. מלאכתם של הראשונים בטהרת המושגים הא-להיים היא מלחמה במוגשמות ונמיכות הקומה של הצד התחתון של האנושות ושל האומה. יש במלאכה זו הצלה גדולה מהירדררות לשאול תחתיות, אולם התורה מפנה את מבטה דווקא אל הצד העליון שבאדם, אל מחשבתו הנישאת למרומים ומציירת לו א-לוה מושלם וחסר חיים.

חילון הדמות הא-להית מציפורני הזכות הפילוסופית היא עומק המלאכה האמונית – שחרור שלם ממושגים אנושיים והיות רמים ונישאים ככל שהיו. הראשונים זיכו אותנו בקומת היסוד של האמונה – ההצלה מההגשמה – ותורה שבכתב ועימה התנאים והאמוראים במשליהם האירו את העולם באור א-להי אמת, א-להים חיים, 'ארון כל הנשמות ריבון כל המעשים'.

יתר על כן, היראה והריחוק עצמם מולידים אהבה וחייבור מפני שלא רק טהרת המושגים יש בצד היראה אלא בעצם טהרת המשיג בעצמו מכילי שכלו והשגותיו. לא התארים הא-להיים יוצרים את נטיית ההגשמה אלא מוגבלותו של הכלי האנושי. על כן דווקא השחרור ממוגבלות המקבל הוא המביא את האדם להתקשר באמת אליו ית' שלמעלה מכל גרדי העולמות ויכולת להתקבל בתוכם, וכמאמר החכם 'תכלית הידיעה שלא נדע'. כלומר שהבנת האדם שכל ידיעתו, אכן אינה ידיעה, היא תכלית והיא ידיעה. לא ריקנות ו'ניירוונה' הודית של אפס ותוהו היא התוצאה של הלא נודע, אלא תכלית הידיעה שפורצת את חומות התודעה והעולמות המוגבלים.

...הדר חכמה יראה. שלילת הידיעה היא מוכרחת, מפני שכל ידיעה מטשטשת את הידוע, כשם שהיא מבררת אותו, מפני הטשטוש הנמצא במדע האדם והוא הדין בכל מדע של כל הויה מוגבלת שיש לה ראשית. ועצם החיים הרי הם היחש הא-להי של ההויה, וזה אצור בידעה הנעלמת, הנתפשת רק ברעותא דליבא היותר כמוסה. ואי אפשר לה להיות מוגלמת בידיעה מובלעת, מפני שתטשטש על-ידי ההגבלה, ובוה יבוטל קשר המציאות.

על כן אי אפשר לשום הויה, שתתפוס את הידיעה האלהית, כדי שלא תתבטל מציאותה, ותכלית הידיעה, ממשכת החיים וההויה שאין בינה ובין מקור חיי החיים והווייה ההויה שום מסך מבריל ושום דבר חוצץ. הוא דוקא מה שלא נדע, כלומר לא הציור של העדר ידיעתנו כי אם עצמותה של שלילת הידיעה, שבחשכה העליון עצמות הידיעה האמיתית מונחת היא בלא שום מגע יד מוגבלה, הממעטת את דיוקנה, כי את השמים ואת הארץ אני מלא אמר ה'.

החכמה השוללת ועצם החיים שלמעלה מכל חכמה, מתמזגים לאמונה הישראלית השלמה שממוססת את החלוקה שבין שמים וארץ, בין הפשטה והגשמה, והכל מתמלא באור ה' "כי את השמים ואת הארץ אני מלא אמר ה'". ריה"ל בפתחת ספר הכוזרי מפגיש את מלך כוזר עם הפילוסוף. מלך כוזר החושק בעבודת האל-זה מחפש על-פי הצו שבחלומו את ררך ה'. במובן יותר עמוק יש כאן משל – המלך הוא הדמות שמבטאת את המגמה והכיוון של העם כולו. ממלכת כוזר הייתה מחוץ להקשר של ההתרחשויות באותם הימים ועל-כן יכולה לייצג את האנושיות הנייטראלית, ללא גטיות לדרך מחשבה התלויה בחלוקה הפוליטית-תרבותית של אז. אם-כן מלך כוזר הוא הביטוי של החיפוש והבקשה של הרוח האנושית אחר מהותה ושוורשה. העמדה הנייטראלית הזו פונה בתחילה לפילוסוף מפני שמנקודת מבטה הוא – הפילוסוף – חקר את העולם והמציאות, והוא הכתובת הטבעית למציאת דרך האמת. מכאן ואילך ריה"ל מייחד דיבור רב ומרכזי בכדי למוטט עמדה זו, ומאבק פילוסופי נגד הנחות היסוד של הפילוסופיה.

יתר על כן, הצו המופיע בחלום מחדד את המתח שבין הכוונה והמעשה. הכוונה היא הצד המופשט, הקשור אל הצד העלין שבאדם – המחשבה שבשכלו. לעומת זאת, המעשה מתלבש בחומר הממשי ומתגדר בו. הפילוסוף בוודאי רואה בכוונה את פסגת שאיפותיו, וזוהי ההנחה שמובילה אליו את מלך כוזר שבעצם עדיין אינו יכול לרדת לפשר הנאמר לו על-ידי המלאך שבחלומו. רק לבסוף, כלית ברירה, הוא פונה אל החבר היהודי, המאמין בגילוי האלהי, באבות, בישראל ובתורה<sup>20</sup>. אותו חבר גם שולח אותו וזורה לפילוסוף אם ברצונו לדון בתארים מופשטים. נראה שזהו הציור שעליו סובב הספר כולו ורק כנלווה לכך 'מטפלי ריה"ל גם בנצרות ובאיסלם.

20. ועיין אבי"ע על שמות (הפירוט הארוך כ א) שם הוא כותב שריה"ל שאלו מדוע לא נאמר 'בורא העולם' אלא 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. ראבי"ע משיב שהדבר נועד להתאים למעמד שבו היו המון העם ולהם מתאימה דווקא הסברה מוחשית אחר שלא העמיקו במושכלות, אולם נראה שריה"ל לא קיבל תשובה זו, ואדרבה, לשיטתו מעלתם של ישראל שעמדו על הר סיני נשגבה ממעלת ההעמקה וההפשטה השכלית, ולכן הקב"ה מופיע כמתגלה ולא כבורא.

נמצינו למדים בספר הכוזרי, שעל-פי דברי הגר"א ותלמידיו עד לרבנו, הרב צבי יהודה זצ"ל, הוא יסוד ועמוד האמונה הישראלית, בוחר לחדד את מעלתו של עולם המעשה ואת הגילויים המולבשים במציאות על פני הפילוסופיה המופשטת. דווקא על-ידי כך מתגלה היעניין הא-להי שכוחו הוא מפני שאין לפניו שום מעצור להאיר לרוח או לחומר. לעומת זאת, הזיפוש של האדם אחר מה שמעבר למציאות, משאירו בתוך מגבלותיו, תפיסתו ומחשבותיו, ומרחיקו מהאפשרות להתקשר לריבוננו של עולם.

העמדת כל הסברת היהדות על המשפט 'כוונתך רצויה בעיני הא-ל' אך מעשך אינו רצוי'<sup>21</sup> נעוצה אולי באותו סוד שמלאכי השרת (כמלאך בחלומו של המלך) משתמשים בו, ושנתגלה לישראל שעה שעמדו לפני הר סיני – 'נעשה ונשמע'<sup>22</sup>.

הקדמת נעשה לנשמע שכליכך הפליגו רבותינו במעלתה הנשגבה, היא גם ההכרעה שה'משמעות' הנשמעת בכוונתם של הדיבורים הא-להיים אינה אלא הנקלט בכלים השכליים האנושיים, והיא טפלה ומשנית לגילוי הא-להי בעולם החומרי, גילוי ממקום שלמעלה מגדרי עולם הזה, ועל כן הוא מדלג עד תחתיתו באופן פלאי'<sup>23</sup>.

אמנם מדברי רבנו יהודה הלוי למדנו עניין נוסף הנוגע לסוגייתנו, ואף-על-פי שאנו מתרחקים מעט מעיקר דברינו בפרק זה הרי זה מעניין לעניין באותו עניין. כל זמן שיסוד הקשר בינינו להשי"ת גובע מאיתנו ממילא הוא סובל מכל התסורנות שבנקודת המוצא – היינו אנחנו, בני עולם הזה עם כל גדריו ומגבלותיו.

ההכרעה שינעשה' קודם היא גם ההכרעה שהקשר מתחיל מצידו יתברך, ורק אז הוא א-להי באמת, ואנו איננו אלא עושים ומבצעים את רצונו ותכמתו, ובלשונו של ריה"ל – 'שהתחלה ממנו, לא ממנו אנחנו'<sup>24</sup>. עניין זה מורחב בדברי ר' חיים מוולוז'ין ב'נפש החיים'<sup>25</sup>, ובמידה מרובה הוא העומד בצורה סמויה מאחורי רובי תורתו של מרן הרב קוק, והדבר מקבל ביטוי בולט דווקא בסוגיה בה אנו מדברים – התפילה.

התפילה הלא פועלת לכאורה בכיוון ההפוך. התפילה מתחילה מאיתנו, מפנייתנו אל ה' ממתה למעלה. על-פי האמור קשה איך לא ייפול קשר כזה, המובנה בעצם טבעו כיוצא מן הנכרא המוגבל – לעבודה זרה. ואמנם מצינו בחז"ל<sup>26</sup> נזיפה על העוזב את התורה הבאה מאיתו יתברך ועוסק בתפילה 'עוזבים

21. כוזרי, תחילת מאמר ראשון

22. שבת פח ע"א

23. "שקושר דבר ורחני ברבך גשמי" (שו"ע ו א, הגהת הרמ"א שם).

24. מאמר ב נ

25. דבריו של ר' חיים מוולוז'ין בעניין שאלתנו על שינוי הרצון בתפילה נרחיב לקמן בפרק ג.

26. שבת י ע"א

חיי עולם (נצחיים, אלהיים) ועוסקים בחיי שעה (מוגבלים מצד עיסוקם בנבראים), והדברים טעונים בירור. אין ספק שמעלת התורה הבאה ממעלה למטה אכן עולה לאין ערוך על התפילה. על-פי זה אומר בעל התניא<sup>27</sup>, שלפיכך היה ראוי שניפטר כולנו ממצוות התפילה, אלא שכיוון שבין כך אנו עוסקים בענייני העולם הזה ובטלים מן התורה – על-כן אנו גם מתפללים. אבל מי שתורתו אומנותו כר' שמעון בר יוחאי אכן אין לו לרדת מחיי החיים של 'קוב"ה ואורייתא חד' ולעסוק בחיי שעה, ירדה שהיא 'ירדה מאלהיות לעולמות, שהיא כמו השפלה ו'מיתה' נוראה, אשר כל הירידות שבעולם... לא ישוו לה"<sup>28</sup>. אמנם, ידוע ומפורסם שאדמו"ר הזקן בעל התניא אמר שהחידוש של תורת החסידות היא בעבודת התפילה דווקא, ושוב הדברים טעונים בירור.

המשל שעל ידו נוכל להבין סתירות אלו הוא הקשר שבין אדם הראשון ובריאת האשה ממנו בספר בראשית. בברכות החתונה אנו מברכים 'אשר ברא את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בניין עדי עד'. תורף הדברים הוא שלעומת כל בעלי החיים שכן זוגם אינו קשור עימם כשורש בריאתם וממילא המפגש הוא מקרי, וכן גם הקשר ליוצאי חלציהם שאינו אלא אינסטינקט לקיום המין, אצל האדם מתגלה צלם אלהים של אחדות המולידה ומופיעה בעולם הריבוי. זהו תוכן מילות הברכה: 'והתקין לו ממנו', מתוך אחדותו המקורית נבנתה בת זוגו, וממילא כל הבניין לעדי עד הוא התפרטות והתפשטות והתפתחות של אותה אחדות.

אך דווקא אחדות מקורית זו יוצרת מערכת יחסים מורכבת עד בלי די. כשאנו מתבוננים על בניית האשה אנו מוצאים בה כפילות עמוקה. מצד אחד כל מה שיש בה הוא התפתחות של צלע מן האדם, ואם כן שלה – שלו, ומאידך, היא הופכת על-ידי הנסירה לדמות עצמאית בעלת אישיות, רצון, בחירה ותפיסה משל עצמה. וכן היא גם בעיני אישה – האדם. מצד אחד אינה אלא חלק ממנו, ומאידך היא דמות אוטונומית ולעיתים אפילו מתנגדת ועומדת 'כנגדו'. זהו פשר דרשת חז"ל 'זכה – עוזרתו, לא זכה – כנגדו'<sup>29</sup>, ובאופן עמוק יותר זהו פירוש דבריו של אדם: 'עצם מעצמי' – וזהי דמות עצמית היכולה אף לעמוד כנגדי, אך כל זאת היא עושה בהיותה מעצמי – מעצמיותי, זהו חלק שבי שנבנה להיות אישיות עצמאית. מכאן כל סוד הקשר הזוגי שתמיד נושא בתוכו שני הפכים, פנייה לעצמי ולזולת בד בבד. כך הוא גם הקשר שבין הקב"ה לעולמו, ובייחוד לעמו – בת זוגו. קודש הקדשים שבשיר השירים מגיע עד למקום שבו ישראל הם עצם

27. עיין ליקוטי אמרים פרק כג:

...ובזה יובן למה גדלה מאוד מעלת העסק בתורה יותר מכל המצות ואפילו מתפילה שהיא יחוד עולמות עליונים (והא דמי שאין תורתו אומנתו צריך להפסיק היינו מאחר דמפסיק ומבטל בלאו הכי).

28. אורות התשובה יא ד

29. יבמות סג ע"א

מעצמיו של ה' יתברך – "כי חלק ה' עמו"<sup>30</sup>. 'צלם דמות תבניתו' של אופן התגלות ה' יתברך הוא ישראל בכלל, וכל יהודי בפרט, הם אישיות שיכולה אף לעמוד כנגדו ואף על פי כן, גם אז, הם 'חלק א-לוה ממעל' עד כדי כך שאפילו בשעת חטא – "ישראל – אף-על-פי שחטא, ישראל הוא"<sup>31</sup>.

מתוך משל זה נוכל להבין גם את חילוקי הנטיות (שאינם חילוקי דעות כפשוטם, כפי שלימדונו רבותינו<sup>32</sup> שאין מחלוקות באמת בחלק הפנימי של התורה) בין גדולי ישראל על צורת הקשר אל ה' יתברך. יש מי שמדגיש את הצד של היות כנסת ישראל חלק ממנו ית', וכל מה שהיא יוצרת ופועלת ומרחבת את גבולותיה הרוחניים והגשמיים זהו בעצמו התרחבות גילוי שכניה, וצבאות ישראל – צבאות ה' הם<sup>33</sup>. לשיטה זו הנסירה כלל לא ניתקה את החיבור הקדום. ויש מי שמדגיש את החזרה להיפגש עם מקורה, את הפנייה פנים בפנים שלאחר הנסירה מתוך תחושת ריחוק שנועד לאפשר תהליך של התקרבות אל עצמיותנו מחדש, התקרבות שהעונג שבה הוא תכלית כל בריאת העולם.

על כך אומר אדמו"ר הזקן שאף שאמת שהתורה היא אחיזה במלך, והיא מבטאת את הקשר העצמי שממנו מתפתח הכל, ועל-כן מי שמנתק עצמו ממנו מקצץ את שורש חייו, אך דווקא התפילה שמסתעפת מחיי עולם של התורה היא המוסיפה את מעלת 'פנים בפנים' על היסוד האחדותי הא-להי של 'קוב"ה אורייתא וישראל – חד'. ובמילים אחרות: אין זה עניין טכני שרק בני עלייה מועטין כרבי שמעון בר יוחאי וחבריו פטורים מן התפילה מפני שאם היה העולם בנוי רק עליהם הרי הוא היה 'עולה' ונכלל במקורו, וחיצוניותו הייתה הפכת 'גל של עצמות' (ראולי אפשר לדרוש – לגל של עצמיות, כגל הים שאינו עומד בפני עצמו כלל). היציאה ממצרת בני העלייה אינה כדי להחריב את העולם אלא כדי לראות שגם החייבים בתפילה משלימים את כוונת הבריאה בהחזיקם דווקא שני הדסים כביטוי השניות ממקור האחדות הא-להית. כל אותם המתפללים מתוך שחייהם חיי שעה, מוסיפים את מעלת בעל התשובה על הצדיקים העוסקים בחיי עולם.

המתח בין הרצון ה'לכתחילה' להיות צדיקים גמורים שלעולם לא חל בהם נתק והם תמיד בבחינת 'עזר', ובין המעלה ה'בדיעבדית' של בעלי תשובה שעל-ידי ה'כנגדו' נפגשים עם ה' יתברך פנים בפנים, נובע מן החלק הפנימי שבתורה והוא עומק הסוד שבשיד השירים – קודש הקודשים.

דמותה השלמה של כנסת-ישראל היא דווקא על-ידי כל אותם מאורותיה – צדיקה שבכל הדורות, אשר בשלל גווניהם ונטיותיהם להדגיש לכאן ולכאן

30. דברים לב ט

31. סנהדרין מד ע"א. (אלא שבעת החטא האדם אינו קשור לעצמו וממילא לא לשרשו הא-להי. על כן נצרכת התשובה החושפת בפניו את עצמיותו שהייתה הכריה בשעת החטא).

32. שמונה קבצים א י

33. אורות, ישראל ותחייתו עמ' כד



מגלים את כל תפארת ההופעה הא־להית. אלו ואלו, דווקא יחד, הם דברי א־להים חיים. ובדורנו, דור ההתקבצות וההתכנסות של גלויותינו וחלקיותנו להיות גוי אחד בארץ, עוד יותר ממה שאנו נוטים לאחד מן הצדדים, אנו תלמידי תלמידיהם, דור של עקביים, אוחזים בשיפולי גלימותיהם ומשתדלים להפוך את ה'עור' החיצוני של שבעים 'פנים' של התורה ל'אור' האחדותי של ספר תורתו של רבי מאיר<sup>34</sup>. וסוף סוף בנדרן רידן התורה עצמה מאחדת ואומרת "אעשה לו עזר כנגדו"<sup>35</sup>.

הכפירה שבדורנו, שעל־פי המבט החיצוני הכחירי הרחיקה אותנו מהרבקות הא־להית, התגלה לבסוף, לעת התשובה הגדולה, כמאפשרת את הפנייה פנים בפנים עם כל מעלותיה, לא מתוך התפיסה הפילוסופית, המתחלת, ובעצם גם מסתיימת, באדם בלי שינוי, מפני שאין עבודתו אלא בשבילו. ובוודאי גם לא מתוך שפלות אלילית שמחפשת את אלהיה בתוך גשמיות העולם־הזה. אלא מתוך שא־ל חי בקרבנו למרות נפילותינו וריחוקנו שלמראית עין, ואדרבה, דווקא על־ידם מתגלה שאנו ל־יה ועינינו ל־יה'.

אי אפשר לאדם להפרד מדבקות הא־להית, ואי אפשר לכנסת ישראל להפרד מצור ישעה אור ד' א־להי ישראל. אבל אי האפשרות הזאת, ההולכת ומופיעה בכל הדורות, יש בה הכרח טבעי, שאינו נותן מקום לבהירות הדעת לגלות את פעולתה. על כן באים ימים שתדמה נופלת על האדם, והפרצופים נסרים זה מזה, עד שהפירוד הגמור נעשה אפשרי, ובכללות התרדמה במקום צלע מחוברת, חיבור טבעי, גב לגב, עומדת תפארת אדם בכליל הדרה, שהבחירה השכלית מכרת לומר "זאת הפעם עצם מעצמי ובשוו מבשרי", והעולם מתכוון בהופעת חיים ותולדות קיימות עדי עד. האפשרויות לדבר "גבהה גבהה", על דבר שמד, על דבר כפירה, על דבר פירודים מוחלטים, הן תולדותיה של הנסירה, המביאה לידי ההתאחדות הגמורה, הצורית החפשית, "כמשוש חתן על כלה ישיש עליך א־להיך".

אורות, אורות ישראל אי ג

34. עיין אגרות הראיה איגרת קיב:

ההרגל לצאת מתלמוד לתלמוד, ולהנצל מאותה המארה של 'אין שלום ליוצא ולבא' הוא מוכן עתה דוקא. כל עיקר המנוחה, בעולם וביהדות, הוא רק מפני רכוי המאורות הזורחים ושופעים כאחת. הדרך הישנה של כחירת אחד הדרכים, ללכת בה כמתן, לא תקום ולא תהיה. יותר ויותר מזה נתגדלנו ונתפתחנו. לתפוס כללות הדרכים כולם ולאגדם במנוחה שלמה ובטוחה, היא התחלת הדרך של הפיכת ע' רעור לאלף דאור, הכתוב בתורתו של רבי מאיר.

הקשר שבין משה רבנו – 'גואל ראשון', ומשיח צדקנו – 'גואל אחרון' מבטא גם הוא את שני הכיוונים הללו שבחיי האומה לדורותיה. משה רבנו נתן התורה ומשיח בן דוד שלימדנו דרך תשובה והנעים בזמירותיו ובהיילולתיו את דבקו של ישראל בה' ית' בכל הדורות, הוא מלך ישראל המנהיג את הצדדים הממשיים של המלכות ומבטא את עצמיותם של ישראל שקודמת אף לתורה<sup>36</sup>.

משה רבינו כולל הוא כל נשמות ישראל מצד התורה, ומשיח הוא כולל אותם מצד עצמן, מצד מהשבתן של ישראל הקודמת לכל. ומצד הפנימיות, הלא נשמתן של ישראל הוא שורש התורה ופנימיותה, והתורה בשביל ישראל נבראה, על כן וגבה מאד נאמר במשיח, גם משה, ומכל מקום מצד התגלות התורה, הוא רק קרוב למעלת משה. קובץ ח פסקה קנו נראה לומר שזוהי מעלת התפילה ובעיקר בדורנו, וכמו שכתב האר"י הקדוש, שאף שמעלת התורה למעלה מהתפילה, בזמן הזה עיקר הבידוד על-ידי תפילה דווקא<sup>37</sup>. הפנייה באמירה 'אתה' בכל ברכה מעמידה אותנו כנפרדים ועומדים מול ה', לעומת התורה שהיא חיי עולם הנטועים בתוכנו ואנו ענפים הנמשכים משורשה הא-להי. יש באמירה 'אתה' איזו חוצפה ונטייה להגשמה, כביכול יש 'מישהו' מסוים בתוך המציאות שאליו אנו פונים. באמת ה' ית' אינו 'מסוים' ואינו 'בתוך המציאות' וממילא אינו נפרד לעצמו ואיננו נפרדים ממנו. בלימוד התורה, כאשר יהורי יושב והוגה בסוגיה ושכינה חופפת עליו, הוא אינו עומד מול המציאות הא-להית אלא הוא צינור ואפיק דרכו זורם זרם החיים הא-להיים, ובכך העיסוק בתורה נוטה אל ההפשטה והאחדות המקורית. אלא שדווקא הפרידה והנסירה "מביאה לידי ההתאחדות הגמורה, הצורית החופשית, כמשוש חתן על כלה ישיש עליך א-להיך". דווקא הפנייה לומר 'אתה' היא גילוי שגם הריחוק אינו יכול להפריד באמת. ההתרחשות של המפגש בין החתן והכלה שמועזעת את מגבלותיו של כל אחד מהם ופורצת את כליו המדודים, מגלה התאחדות עליונה שבה אין חשש מביטוי צביונו של כל צד במלוא חוקפו ויחד עם זאת, ואדרבה, על-ידי כך, מופיעה האחדות במלוא הארתה ושמתה במלוא החופש והחירות.

## ערכו של משל

אחד הכלים החשובים במלאכת ההסברה, ובייחוד בעניינים רוחניים, הוא המשל. שלמה המלך בחכמתו לימד משלים הרבה ורבותינו השתמשו בכלי זה פעמים אין ספור במדרשיהם ובאגדותיהם.

36. תנא דבי אליהו טו

37. עיין ספר התניא קונטרס אחרון (עמ' קנה) שהביא דברי האר"י להסביר שעל-ידי התורה אין שינוי במציאות, כגון על-ידי לבישת התפילין אין שינוי בקלף או באותיות, אולם על-ידי התפילה יורד מטר ומתרפא החולה ומתגלה א-להותו כאן בארץ, וזה אי אפשר בלי הפנייה שלנו אליו ממטה למעלה.

בספר 'משלי' הנמשל הוא בעיקר האדם: על רוחו ושאיפותיו העליונות, גופו ותאוותיו הבהמיות והמאבק שביניהם. הנמשל של שיר השירים אינו האדם, אלא האהבה שבין הקב"ה לכנסת ישראל ולנשמה הא-להית שבכל יהודי. שיר השירים הוא קודש קודשים מפני הנמשל העליון על כל שמתגלה בו, אך גם במשל שבו, הוא מבטא את אותו חלק במציאות שנותן לה את ערכה וטעמה ומנביע את הפירות החיים – הקשר הזוגי שבין איש ואשה. המשל נועד לכת 'הסבר' למהותו של הנמשל, הסבר שמפרט אמנם גם סעיפים ברורים ומוגדרים, אך עיקרו ומעלתו על ההסבר הרגיל הם דווקא ב'רוח' הרברים ובי'טעם' – בעומק שטמון בו לפני ולפנים מן הבהירות החיצונית.

כשאנו לומדים דברי אגדה: "משל למלך שהיתה לו בת יחידה", אנו יכולים למנות שורה ארוכה של תכונותיו של מלך: שלטון ועצמה, כבוד והדר, נימוסים ואצילות, התנשאות וחשיבות ועוד ועוד. וכשאנו עוסקים בכת נפתח בפנינו עולם מלא של קשר בין הורים לילדיהם, עדינותה של האשה, והקשר המיוחד שבין אב לבתו דווקא וכו'. כאשר הבת היא בת יחידה נוספות 'הגדרות' ו'מטרות' חדשות, אך כל אלו הם רק התנוצצויות שבדרך-כלל אינן מודעות ומפורטות אצל הלומד. מלך וביתו היחידה מעוררים בנפש גלים גלים של שורשי חיים ומחוזות קמאיים שלפני כל ביטוי והגה, ואליהם קולע הנמשל ומעורר את כוח פעולתם.

אותם, את התעלומות הגנוזים האלו שבתוכנו, מעלה המשל אל הרבקות הא-להית. כל געגועי הנשמה למלכה-אביה, גיעורים באחת מתורמתם ופונים מעלה כשלהבת העולה מאליה. הרביקות שבין כנסת-ישראל והקב"ה, שהיא הנמשל, חודרת ונספגת אז בכל נימי החיים הראשוניים והעלומים של הלומד – זהו כוחו המופלא של משל בן כמה מילים שעדיין לא הפך אפילו לסיפור קצר.

רצונך שתכיר את מי שאמר והיה העולם – למד אגדה, שמחוך כך אתה מכיר את הקב"ה, ומתדבק בדרכיו

ספרי עקב מט

על-כן בבואנו לעסוק במשלים עלינו להביט אל התוכן הגנוז בטעמים הפנימי, ורק מתוך כך לפנות אל הפרטים המרכיבים את המארג הגלוי להעין. יחד עם זאת, בדרך כלל המשל אינו משקף בכל רכיביו את עניינו של הנמשל אלא רק צד מסוים שבו, ולכן צריך הדבר שימת לב באיזה חלק אנו עוסקים ומה השפעתם של הצדדים השונים שכמשל שאינם תואמים את הנמשל. לכן האריכו רבותינו להפשיט הרבה את משלי התורה ותז"ל, שלא ייפול הלומד לצדדים המגושמים שאינם הולמים את עומק הנמשל.

בעניין התפילה מצינו משל שמקורו כנראה בספר 'ארי נהם' לרבי אריה די מודינא (ספר העוסק בהתנגדות נמרצת לתורתו של איש הא-להים האר"י הקדוש).

המשל הוא לאדם הנוסע ברפסודה בנהר וסכנתו מרובה, וכדי להינצל זרק חבל לצוק שעל הגדה, והחל מושך עצמו אל החוף. מנקודת מבטו נדמה לו

כאילו החוף מתקרב אליו, אך כל בר דעת מבין שהחוף נשאר על עומדו ללא ננודה, והוא המתקרב אל החוף.

כשאנו מתכווננים במשל זה יש מקום להשוותו למשליהם של חז"ל ועל-פי זה להבין את תפקידו ומקומו. נדמה שחז"ל מעולם לא השתמשו במשל מסוג זה. רוב המשלים המובאים בחז"ל של מלך ובנו, אב ובתו, דוד ורעייתו וכו' הם משלים של אהבה, אך גם כאשר רצו חז"ל לבטא את מידת היראה – השתמשו במשל למלך ונתיניו, אדון ועבדו – ביראה של שתי דמויות שקשר חי עובר ביניהם. אולם משל הצור מבטא נחץ ובדידות. הוא עוסק באובייקט סטטי, חירש-אילם, ואפאטי לחלוטין. על-פי משל זה גם אם אפשר להיעזר בצוק כדי להיחלץ מן הסכנה, בוודאי אין טעם לפנות אליו ולדבר איתו. הוא גם לא נמצא שם בשבילי, אלא תקוע שם סתם כך, ואחרי שניצלתי – מאבד כל משמעות (מלבד משהו סנטימנטלי אצל אנשים רגשניים במיוחד).

כמובן, שהמשל בא כדי לבטא את הצד החיובי שבעניינים אלו, כלומר את הרוממות האלהית שמעל גדרי המקום והזמן, החיסרון והשינוי. אולם כאן טמון הבדל עמוק ומהותי. כאשר חז"ל באו לבטא תואר חיובי, של גילוי אלהות כלפי העולם במשל, הרי התוכן המובע במשל מקביל הקבלה מסוימת לנמשל המרומז בו. אולם כאשר באים לתת משל חיובי, ציורי וממשי לתואר שלילי, כלומר לרוממות מערכי העולם הזה, הפער שבין המשל לנמשל נמתח עד הקצה, ואולי גם מעבר לכך. על-כן אנו ממעטים למצוא משלים מסוג זה. אלא שכאן, בעניין התפילה, הנטייה להגשמה והסכנה שבכך גדולים מאוד מפני שכל ישראל, גדולים קטנים, מעמיקים ופשוטים, עומדים מול ריבונו של-עולם ושופכים את שיחם, והציורים הנחקקים בלב עלולים ליפול בשפלות עבודה-זרה, ערכו של משל זה הוא כתרופה תריפה על פצע מזוהם בכך שהוא גורם לנפש טלטלה שמנתקת אותה מן התפיסות הילדותיות.

אס-כן תרופה זו נצרכת מאוד במקומה ואף מצילה את הגוף כולו מחולי וסכנה. מכל מקום אין כוזה כדי לפתח חיים בריאים ולהזינם. את המזון הבריא מצינו בכל משלי חז"ל על הקשר עם השי"ת כמפגש פנים בפנים בין אדם לאדם, שאף שאין הוא מבטא את הרוממות האלהית אלא רק כפי שהיא מתבטאת בדמות אב, מלך ואדון, אך היא מקשרת יותר את הנפש לגילוי האלהי של טוב, חסד ורחמים.

יתר על כן, האמת היא שהמשל של אב ובן גונז בתוכו היגדים שונים שאכן מייצגים את מדרגות הגילוי האלהי ואף את הרוממות שלמעלה מערכי עולם הזה, וחז"ל עצמם גילו לנו רז זה בהשוואתם את הקב"ה לנשמה במסכת ברכות:

מה הקדוש ברוך הוא מלא כל העולם – אף נשמה מלאה את כל הגוף.  
מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה – אף נשמה רואה ואינה נראית.  
מה הקדוש ברוך הוא זן את כל העולם כלו – אף נשמה זנה את כל הגוף.

מה הקדוש ברוך הוא טהור – אף נשמה טהורה. מה הקדוש ברוך הוא יושב בחדרי חדרים – אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. ברכות י"א

### 'מצוי ולא במציאות'

באופן כללי אפשר למצוא בדמות האב שלוש מדרגות של הופעה. המדרגה הראשונה היא שינוי ממשי חיצוני, על-גביה שינוי נפשי פנימי, ולמעלה מכך מקום עצמי נסתר מעין כל, שלמעלה מכל שינוי מצד אחד, אך נוכח בכל השינויים מצד שני.

נביא משל לעניין מבקשת סליחה שכתפילה (ובשינויים קלים כך הוא בכל מיני הבקשות): משל לכן שהחציף פניו לאביו, והלה הוציאו מביתו. בא הבן ודופק על הדלת ומבקש מחילה מעומק ליבו ואביו מתרצה לו, מכניסו לביתו, מחבקו ומנשקו, ושמח על שחזרה אהבתם למקומה.

השינוי הראשון החיצוני הוא פתיחת הדלת ותנועת האיברים לחבק ולנשק לכן, אך אין בכך כל טעם אם הדבר לא מבטא את השינוי הפנימי של הכעס שהפך לאהבה ושל הריחוק שבכך לקירוב נפשי. האב איננו 'רובוט' שאנו מצפים כי יפעל ברייקנות ובצורה יעילה. אין פעילות האברים אלא כלי ביטוי שכשהוא עומד לעצמו הוא ריק מכל תוכן חיים. על כן יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם, ויש מטחינו בריחים ומביאו לחיי העולם הבא<sup>38</sup>. בעלמא דקשוט, בעולם האמת, ערכן של כל הפעולות החיצוניות מתפוגג ומתוך כך מאירה בבהירות המשמעות של כל התכנים הפנימיים של הכוונות של ההתנכרות והכעס או של האהבה והרצון. למעלה משני השינויים האלו לעולם יש באדם (ועל כן הוא תמיד המשל לא-להות) צד חבוי ונסתר גם מן התפיסה העמוקה יותר, שאינו משתנה כלל. אם נשאל – האם בן שיוליד האב לפני ואחרי ההתפייסות יהיה שונה, האם הד.נ.א. של האב עבר 'מוטציה' אצל עקבות האירוע, ודאי שהתשובה תהיה שלילית (אף-על-פי שמצינו בחז"ל שיש השפעה לכוונת האב בשעת ההולדה, וכן מצינו את המושג 'מוטציה' בחכמי הטבע בעניין זה, אולם, ודאי שיש מקום גדול שבו אין שינוי כי 'כל דבר מוליד בדומה', וכמאמר הנביא "היהפוך כושי עורו ונמר חברבורותיו").

וכן – האם האופי הבסיסי של האדם, מבנה גופו, זיכרונותיו, כישרונותיו ויעריו הרחוקים משתנים בעקבות אירועים מזדמנים שכאלה? בוודאי שלא. ואם-כן גם בכל אדם, עמוק יותר מכל השינויים יש 'מישהו' שלמעלה משינוי. אולם האמירה שיש 'מישהו' כזה ולא 'מישהו' שאינו משתנה, מעלה צד נוסף וחשוב עד מאוד.

עולמות השינוי והשינוי (אי שינוי) סותרים זה לזה לחלוטין, ואם-כן נמצא האדם שאותו תיארונו לעיל, בפיצול מוחלט באישיותו. יש כאן לכאורה, על-פי

לוגיקה קרה, שתי רמויות שונות והפוכות שאינן נפגשות זו עם זו, שהרי צידו העליון – אותו רובד שלישי שעליו אנו דנים כעת אינו משתנה כלל אף-על-פי שבחיצוניות מתרחשות סערות ומהפכות ואיזה יחס יכול להיות בין שני צדדים כאלה. גם המרחק בין אחד למיליון או למיליארד כחזקת מיליארד אינו בערך כלל לאין-סוף, מפני שהראשון הוא בעולם השינויים ועדיין יש ערך בין מספר גדול לקטן שהרי מן הקטן בריבוי עצום מורכב הגדול, אך איזה קשר יש בין המוגבל לבלתי גבולי, בין המשתנה למה שלמעלה מכל שינוי.

ברור שאין הדבר כן. אין כאן כל פיצול אישיות. השינוי, אף-על-פי שהוא למעלה מהשינוי, אבל באופן פלאי, כנטיף מאותו פלא של בריאת העולמות מהאלהות – הוא מופיע בו, ו"מפליא לעשות – שקושר רחני בגשמי". כאשר האב שמה בבנו ומחבקו, עצם אישיותו שלמעלה מהשינוי נוכחת בכל המתרחש. זהו ה'אב' שנתפיים, ולא רק שפיוס נתרחש, זהו ה'אב' עצמו שמחבק, ולא איברים שזזים מעצמם, זהו הפלא של הנשמה שהוא למעלה מן האישיות ויחד עם זאת מחיה, מנהיג ושורה בכל פרטיה. הפלא הוא שהצד העליון הבלתי משתנה נוכח בתוך כל השינויים אך באופן שאיננו 'נתפס' ומשועבד אלא בנוכחות בלתי נוכחת. הנשמה מופיעה בכל השינויים, היא המחיה אותם, היא המחודשת את כל תהפוכות גלגוליהם ויחד עם זאת היא תמיד למעלה משינוי. אי אפשר כלל לתפוס את עניין החיים בלא לקבל את ה'פלא' הזה. המושג 'אני' אינו מתייחס לרגע זה על שמחתו, ולא ל'אתמול' על צערו, ואם כן מי 'אני'? שמה תאמר ה'אני' הוא זה שלמעלה מהשינויים שהוא נשאר תמיד בשלוותו הנצחית, אם כן לא 'אני' שמה, אלא מישהו אחר, ומישהו אחר נוסף הצטער אתמול. סוד החיים אינו נתפס כתשובה לוגית לשאלה שכלית, אלא כהופעת החופש והפלא לדלג מעל הפער שבין נצחיות ושינוי לחלקיות ושינוי.

כך הוא גם כלפי מעלה. לא אפאטית היא הרוממות האלהית, לא מנותקת ורדומה, אלא מופיעה ומחיה יחד עם התנשאותה מכל. על כן המשל החי מאב ובנו הוא המזין את הנפש ומדבקה בו יתברך באמת בכל דרגות גילוייו ובמה שלמעלה מגילוי.

לאחר שעסקנו רבות במשלים אנו צריכים לבאר עוד עניין אחד על הפער שבין המשל לנמשל. משל הנשמה והגוף שלימדונו חז"ל, אף-על-פי שהוא המשל המכוון ביותר, עם זה עדיין אין ערוך לפער בין המשל לנמשל האלהי, והכתוב אומר: "ואל מי תדמין אל"ל"<sup>39</sup>, שהרי הנבראים משורש מציאותם אינם יכולים להורות על הכורא יתברך שמו, וכן אומרים חז"ל (מובא בנפש החיים שער ג פ"ב) שממשלת הנשמה באברים היא משל לממשלת הקב"ה בעולמות אבל "לאו דאיהי אדמיא ליה איהי בעצמה, והוא ברא לה"<sup>40</sup>. הנשמה, כאשר היא מחיה את הגוף, היא מוגבלת בו, שהרי אינה מחיה בשעה זו גוף אחר, ויותר מכך – כאשר

39. ישעיהו מ יח. ועיין נפש החיים שער ב פרק ה בהגה"ה הראשונה.

40. זוהר פרשת פתח רנת ע"א

גוף זה עוסק במלאכה אחת, כגון באכילה, אין הנשמה יכולה להופיע בשינה, וכשהגוף עוסק בחסד אינה יכולה להופיע בדין, מה שאין כן הקב"ה שאינו מוגבל בהחיותו את העולמות, ויכול באותה שעה לפעול גם כך וגם הפוך ולהתגלות לעולמות אחרים ושונים, ועל כן אנו אומרים שנוכחותו אינה נוכחת, מפני שבמושגי הנבראים ואפילו במושגי הנשמה עצמה, נוכחות בעניין מסוים היא שיעבוד והגדרה במקום ובזמן שבהם מופיעים, מה שאין כן אצלו ית' שאין בנוכחותו שום הגדרה ושיעבוד. אולם אדרבה, היא הנותנת, שקשר זה ונוכחות זו הם צמוקים ומשמעוהיים יותר.

בפרק ב הבאנו את לשון הרמב"ם<sup>41</sup> "מצוי לא במציאות, וכן חי ולא בחיות" אך דווקא משום כך המציאות תלויה בו והוא היתוחך חיים לכל חי.

דוגמה לדבר הוא ספוג השרוי במים, שדווקא מפני שאינו דומה למים אלא הוא מוצק מחורר, והמים – נוזל, ממילא אינו נזקק לתוספת מקום אחרי שהוספנו לו מים, מה שאין כן בשני ספוגים או שתי כוסות מים. כך הנשמה ממלאת את כל הגוף מפנימיותו דווקא, מפני שאינה במציאות הגוף, על-כן מציאותה אינה תופסת מקום בערכי הגוף, וכן להפך, התפשטות הגוף אינה מפריעה בעד חי הנשמה. ככל שגדול שוני שורש המציאות, כך מתעמקת יכולת המפגש.

כך גם בחיי הנישואין – דווקא ההיפוך שבין בני הזוג מותיר מקום לזולת<sup>42</sup>. לפיכך הנוכחות הא-להית, שלגמרי שלא כגדר הנבראים אינה מופרעת כלל ממציאות הבריות, ועל-כן קישורה לעולמות ולנשמות צמוק באין ערוך מכל משל. דווקא היותה למעלה מכל שינוי מאפשר לה להיות נוכחת בכל השינויים לאין חקר יותר ממה שהנשמה נוכחת בשינויי הגוף הגשמי שבו היא שוכנת. דווקא משום שהנשמה מוגבלת בגוף יש שיתוף ערכים ועל-כן סתירה וניגוד ותוסר נוכחות בצורתה המלאה, אך הנוכחות הא-להית שאינה מוגבלת כלל לעולמות, נוכחת בכל השינויים בשלמות. מה שאין המשל דומה לנמשל דווקא מעמיק עד בלי די את היותו ית' כל-כך קרוב אלינו ממש בכל קוראינו אליו.

### פרק שני – ראשונים – 'ההגיון הוך'<sup>43</sup>

בהלכות יסודי התורה מציג הרמב"ם את יסודות האמונה הטהורה של ישראל ומלמד את מצוות האמונה בא-להים – "המצוי הראשון שכל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו". בתוך דבריו הוא מבאר שה' ית' "אינו משתנה, שאין לו דבר שיגרום לו שינוי"<sup>44</sup>. זהו יסוד תורתנו הקדושה, והדברים מפורסמים וידועים לכל "אלא שכפי רב פרסומן, וכנגד מה שאמתתן גלויה לכל, כן ההעלם מהם

41. מו"נ ח"א פנ"ז

42. ועל-כן כאשר מעמד האשה מתרמה לאיש מתרבים הגירושים.

43. על-פי אדר היקר עמי קמד. הובא לעיל בפרק א.

44. ה' יסודי התורה פ"א ה"א

מצויי" כלשון הרמב"ל על ענייני שלמות העבודה והדבקות הא-להית בהקדמת מסילתו.

המעייין בדברי הרמב"ם ימצא כפילות הדורשת עיון. בהלכה ט הוא כותב על דברי התורה המייחסים לה' תארי גוף – "הכל לפי דעתן של בני אדם הוא, שאינן מכירים אלא הגופות, ודברה תורה כלשון בני אדם", ושוב בהלכה יב הוא חוזר בלשון כמעט זהה, ואומר: "על הכל אמרו חכמים: 'דברה תורה כלשון בני אדם'<sup>45</sup>". כשמעיינים מוצאים שכנראה חילק הרמב"ם דבריו בין ענייני הגוף ואבריו המיוחסים לה' ובין הלך הנפש המתלווה אל חיי הגוף – "מאורעות הגוף" – בלשונו.

וכך אומר הרמב"ם:

הרי מפורש בתורה ובנביאים, שאין הקב"ה גוף וגוייה, שנאמר: "כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר: "כי לא ראיתם כל תמונה". ונאמר: "ואל מי תדמיוני ואשוה", ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים. אם כן, מהו זה שכתוב בתורה: "ותחת רגליו", "כתובים באצבע אלהים", "יד ה'", "עיני ה'", "אזני ה'", וכיוצא בדברים האלו? הכל לפי דעתן של בני אדם הוא, שאינן מכירים אלא הגופות, ודברה תורה כלשון בני אדם, והכל כנויים הן...

לעומת זאת בהמשך פותח הרמב"ם ואומר:

וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות, לא חיבור ולא פירוד, לא מקום ולא מדה, לא עליה ולא ירידה, ולא ימין ולא שמאל, ולא פנים ולא אחור, ולא ישיבה ולא עמידה, ואינו מצוי בזמן עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנין שנים, ואינו משתנה, שאין לו דבר שיגרום לו שינוי... והואיל והדבר כן הוא, כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה הן, כמו שנאמר: "יושב בשמים ישחק", "כעסוני בהבליהם", "כאשר שש ה'" וכיוצא בהן, על הכל אמרו חכמים: דברה תורה כלשון בני אדם, וכך הוא אומר: "האותי הם כמעסיים", הרי הוא אומר: "אני ה' לא שנית", ואילו היה פעמים כועס ופעמים שמח היה משתנה, וכל הדברים האלו אינן מצויין אלא לגופים האפלים השפלים שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם, אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה. הלי' יסודי התורה א יא ייב נמצאנו למדים, שהרמב"ם מחלק בין לשונות המתייחסות לגוף עצמו, וכמו במשל שהבאנו לעיל אלו תנועות האברים, ובין ביטויים הנוגעים ליחס הנפשי –

45. אמנם, בעלי הסוד הפכו את המשפט, ואמרו 'דיברו בני אדם כלשון תורה' מפני ששפתה של תורה מדברת באמיתתו יתברך ואילו שפתנו שלנו מדברת בנכבאים הכלים, ועל כך בהמשך דברינו.



כעס, שמחה וכיו"ב, שגם הם משתנים ואם-כן גם הם אינם 'הוא'. החשיבות של החילוק היא בכך שמשמעות הקשר בינינו ובינ ה' ית' אינה רק בתוצאות הפיזיות הגשמיות של מטר ותבואה ויד ה' הלוחמת בשבילנו, אלא בעיקר ביחס הנפשי של האהבה המתבטאת על-ידי פעולות אלו. כאשר האמונה בה' אינה כוללת את הופעתו כאוהב, מרחם ואכפתי הקשר נעשה קר וריק. ואף-על-פי שגם גילוי זה שהוא פנימי יותר מתנועת האברים, אינו העצמות כפי שהיא למעלה מכל השינויים, אך העצמות אינה יכולה כלל להיגלות ועל-כן מצידנו היא משאירה חלל ריק, ואף אם נוסיף אליו את השינויים במציאות החיצונית של טל ומטר, כאשר אין 'מישהו' שעומד מאחוריהם באהבה ורצון אין בכך כלום.

אולם, עדיין צריך בירור – איך יתייחסו הכינויים והמשלים, ענייני הגוף והלכי הנפש, אליו יחברך, ומה הוא עניין המשל והמליצה. אם נאמר, שכיוון שאין בו שינוי כל השינויים אינם קשורים אליו, אין פשר לכל המשל, מפני שאף אם נסביר שלשון 'יד' מכוונת לכוח פעולה מופשט שאיננו גשמי, עדיין יש ערך בין המשל לנמשל, אך כשהכתוב אומר 'יד ה'' נעקרה כל יכולתנו ליצור איזה קו מקשר בין המשל לנמשל.

במילים אחרות: כאשר ישאלנו עיוור – מהו כחול, האם נאמר שאחד ועוד אחד שווים שניים, ושזהו משל למהות הכחול אלא שאין המשל דומה לנמשל? ! הלא ברור שאלו דברי הבל גמורים! כך, אם אין כל צד דמיון בין מה שמצטייר בדעתנו כ'יד' ובין כוונת התורה באמרה: 'יד ה'' – אין משמעות לשיתוף הלשון, ואין ערך לשימוש התורה בלשוננו, אשר רק מבלבלת ומרחיקה אותנו מהאמת האלהית, חלילה.

ועוד – שהרמב"ם עצמו כותב בהלכה א את יסוד האמונה השגור על כל לשון: "שהוא ממציא כל נמצא", ואם-כן ודאי שהנמצאים על השינויים שחלים בהם, באים ממנו.

כשנעייץ בלשוננו של הרמב"ם נמצא שהוא רומז לעניין זה:

ואינו משתנה, ואין דבר שיגרום לו שינוי ואין לו מות ולא חיים כחיי הגוף החי.  
סעיף יא

ובמורה נבוכים בחלק הראשון, בפרקים העוסקים בתארים השוללים<sup>46</sup>, העלם הרמב"ם למעלה מן החיוביים (וכבר חלקו עליו בזה ואכ"מ), ואף על פי כן אין זו שלילה גמורה אלא שלילה שמתכוונת לחיוביות שאין לתארה אלא בדרך שלילה לרוב שלמותה, ועל כן כותב הרמב"ם גם בהסבירו את מעלת התארים השוללים תארים חיוביים מסויגים. כלומר, כאשר נבוא לעסוק בעניין החיים והמוות נשלול ממנו את המוות מכל וכל: "ואין לו מוות"<sup>47</sup>, אולם לגבי החיים נאמר "שהוא חי"

46. נב"סב

47. עיין מו"נ חלק א נח.

אך לא "חיים כחיי הגוף", וכך לשונו בפרק נו: "נמצא אפוא מצוי לא במציאות, וחי ולא בחיות, ויכול ולא ביכולת, ויודע ולא בידעה".

ולפי דברים אלו, שמכולם מבוואר, שעל-אף המרחק האינ-סופי בין העניינים החלקיים למקורם הא-להי, בכל זאת יש יחס ואין המרחק נתק חלילה, לפי כל זה יש לעיין בראשית המשפט בהלכות יסודי התורה "ואינו משתנה, שאין דבר שיגרום לו שינוי".

שאלה שהעסיקה רבות את הפילוסופים ואשר קשורה מאוד לשאלת השינוי היא שאלת קדמות העולם. משמעות ההנחה שהעולם נברא היא שהקב"ה חידש את העולם בזמן מסוים וקודם לא בראו. אם-כן, לכאורה חל אצלו שינוי. מפני כך הכריעו הפילוסופים היוונים, שהעולם לא נברא יש מאין אלא קיים מאז ומעולם כדי "להציל" את האלהים מחסרון ההשתנות. זו לשון הרמב"ם בהציגו את שיטתם:

ודרך אחרת, אמרו, כי אין הפועל פועל בעת זו ולא יפעל בעת אחרת אלא מחמת המעכבים או הגורמים העוררים עליו וכו', שיחייבו לו המעכבים השבתת עשיית מה שהוא רוצה, ויחייבו לו הגורמים לרצות מה שלא היה רוצה מקודם. וכיון שהכורא יתרומם שמו אין לו גורמים שיחייבו שנוי רצון, ולא מעצורים לפניו ולא מעכבים יארעו או יסתלקו, ולכן אי אפשר שיפעל בעת זו ולא יפעל בעת אחר, אלא פעלו תמיד כחמידותו מצוי בפעל.

את תשובת הרמב"ם לשאלה זו הביא בפרק יח וז"ל:

הדרך השני הוא, מה שמחייב בו קדמות העולם מחמת סלוק הגורמים והמאורעות והמעכבים ביחס לו יתעלה. והתרת הספק הזה קשה, והוא עמוק ושמעהו. דע שכל פועל בעל רצון עושה מעשיו מחמת איזה דבר, הרי בהכרח כי המחייבו לפעול בעת זו ובעת אחרת לא יפעל הוא מחמת מעכבים או מאורעות. המשל בכך, שהאדם דרך משל רוצה שתהיה לו דירה ואינו בונה אותה מחמת העכובים, והם אם לא היו החמרים שלה נמצאים, או שהיו נמצאים אלא שאינם מוכנים לקבלת הצורה מחמת העדר הכלים, ויש שיהיו החומר והכלים נמצאים ואינו בונה מפני שאינו רוצה לבנות לפי שאינו זקוק לדירה, ואם אירעו מאורעות כגון חום או קור המחייב אותו למצוא דירה או ירצה לבנות. הנה נתבאר כי המאורעות משנים את הרצון, והמעכבים עומדים בפני הרצון ולא יפעל מתמתם. במה דברים אמורים כשהיו הפעולות מתמת דבר שהוא מחוץ לעצם הרצון, אבל אם לא היתה לפעולה תכלית אחרת כלל, אלא היתה תוצאת הרצון, הרי אין אותו הרצון זקוק לגורמים, ואותו הרוצה אף-על-פי שאין לו מעכבים אין חיוב שיפעל תמיד, כיון שאין שם מטרה חיצונית איזו שהיא שיעשה מחמתה שאז יתחייב שיפעל אם

לא היו שם מעכבים להשגת אותה המטרה. כיון שהפעולה כאן תוצאה של הרצון בלבד. ואם יאמר אדם כל זה נכון, אלא שעצם היותו רוצה בעת זו ואינו רוצה בעת אחר האם אין זה שנוי? נאמר לו לא, אמתת הרצון ומהותו זהו ענינו שירצה ולא ירצה. אם היה אותו הרצון לבעל חומר כדי שישגי בו מטרה חיצונית מסוימת יהיה הרצון משתנה כפי המעכבים והמאורעות, אבל רצון הנבדל אשר אינו מתמת דבר אחר כלל אינו משתנה, ומה שהוא רוצה עתה דבר וירצה זולתו מחר אינו שנוי בעצמו, ואין זה נקרא גורם אחר. כמו שהיותו פועל ולא פועל אינו שנוי כמו שבארנו. ויתבאר לקמן כי רצוננו ורצון הנבדל נאמר עליהם 'רצון' בשתוף ואין דמיון בין שני הרצונות. והנה הותרה גם קושיא זו, ונתברר שאין דרך זו מחילה עלינו בטול. וזהו מה שרצינו כפי שידעת.

מורה הנבוכים ב יח

כלומר, החיסרון שבמושג השינוי הוא כאשר מאורעות ועניינים חיצוניים משפיעים עליו, מה שאין כן כאשר הרצון בעת זו ובעת אחרת נוהג בצורה שונה ללא סיבה חיצונית – אין כאן חיסרון. יתר על כן, יש כאן יתרון גדול של חופש ויכולת, שאלו ודאי לא יחסרו בה' השלם בכל מיני שלמות, ועל כן אומר הרמב"ם בהלכות יסודי התורה שהגדרת 'אינו משתנה' היא ש"אין דבר שיגרום לו שינוי", קרי – אין השינוי הנראה ברצונו נפעל בדרך הכרת על-ידי דבר חוץ לו, כי אם בחופשו הגמור.

הסברה זו של הרמב"ם מבארת את יחס ה' הבלתי משתנה לשינויים שבחידוש העולם ובריאתו מאין ליש בזמן מן הזמנים ואת הנהגתו באופנים שונים במהלך ההיסטוריה, אך עדיין אין כאן תשובה לגבי עבודתנו את ה' וערכה. אכן בריאת העולם נעשית מתוך רצונו החופשי של הקב"ה ללא שום השפעה חיצונית, אולם כאשר אנו עוסקים בתורה ובמצוות וכאשר אנו מתפללים אליו נראה שאנו משפיעים עליו, וכביכול מאלצים אותו להיענות לעבודתנו – לתת לנו שכר או לקבל את תפילותינו. בדברי הרמב"ם לא מצאתי התייחסות ישירה לשאלה זו, אף שבהלכות תפילה<sup>48</sup> מביא הרמב"ם בפשטות את דברי חז"ל "תפילת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים, אין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים". אמנם, עדיין יש מקום לומר שגם דברים אלו אינם אלא משל, ואנו מתפשמים ביאור בנמשל עצמו – האם כל עבודתנו היא רק כדי לזכות לעלות למדרגה עליונה יותר, ששם השפע גדול יותר, או שיש בעבודת ה' דבקות אמיתית במי שאמר והיה העולם.

שאלה זו בצורתה המפורשת מצאנו בדברי ר' יוסף אלבו בספר העיקרים, והיא פיתוח מורחב של משפט אחד של רבו, ר' חסדאי קרשקש בספרו אור ה'.

## ר' חסדאי קרשקש ובעל העיקרים

ר' חסדאי קרשקש שעוסק בקשר שבין התארים השוללים לבין התפילה, פותח את דבריו בעניין התפילה ואומר:

האמונה הנתלית במצווה הזאת, הוא שנאמין היותו יתברך נעתר לבקשת המתפלל.  
מאמר ג ח"ב כלל א פרק א

זהו היסוד האמוני לדבריו, שעליו נשענת עבודתנו שבלב – התפילה. אחר שהוא מזכיר את דעתו בענייני התארים החיוביים, שאינם נמנעים לרעתו<sup>49</sup>, הוא מוסיף ואומר, שראוי לזכור שאנו משתמשים בתארים בדרך משל ושיר ולכן תיקנו בקדיש לומר 'לעילא מן כל ברכתא ושירתא'. בתוך דבריו הוא מתייחס גם למילה 'ונחמתא' הנזכרת בקדיש, ואומר:

ואמרו 'ונחמתא' יורה על שאלת הצרכים, לבלתי יחשוב שהוא [= ה'] מתפעל מתפילה ומתנחם. אינו כן, אלא ברצונו הקדום להיעתר בתפילה הראוי לה.

לשון זו תמציתית וכוללת דיון ארוך שאמנם לא נתבאר בדברי רבי חסדאי באור ה' כל צרכו, אלא בדברי תלמידו ר' יוסף אלבו בעל העיקרים, שפרש את היריעה באריכות, ועל-כן מן הראוי לעיין בדבריו, גם כדי להבין לאשורם את דברי רבו, שנאמרו בקיצור. יתר על כן, ר' יוסף אלבו נודע בדבריו על התפילה, והניח אבן יסוד לבאים אחריו בהבנת עניינה ופעולתה. רבים סברו בשמו שאין הקב"ה נעתר לתפילותינו, אלא אנו אלו שמשתנים על-ידי התפילה, וכאשר אנו עולים על ידה למדרגה גבוהה, ממילא בטלות הגזירות, ואנו זוכים לשפע טוב וחסרו השייך למדרגה העליונה<sup>50</sup>. נדמה שמיסוד דבריו אלה חדרה השאלה הזו לחלל בית המדרש בכל עוזה ותקפה. אכן ר' יוסף אלבו הביא דברים אלה, אך לא נשאר בהם לכד כמסבירים את כל עניין התפילה, ואדרבה, הוא כותב בפירושו שהיא סעיף מהאמונה בהשגחה האלהית ובאמונה ש"יש בידו כוח לרצות ושלא לרצות, ולעשות דבר והפכו, ולעשות חסד חנינם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, אלא כשיכין עצמו על-ידי התפילה בלבד<sup>51</sup>.

49. והאריך לחלוק בכך על הרמב"ם במאמר ראשון כלל ג פ"ג, ולהוכיח שאכן יש תארים חיוביים וראוי לשבח את הקב"ה בהם.

50. וכך אפשר לפרש את דברי רבו ר"ח שהבאנו לעיל "אלא ברצונו הקדום להיעתר לתפילה" וכן אמר שם "ולפי שכתארי השיי אנתנו מדברים בתפילות בדרך המשל והשיר הנה היה ראוי שיתקנו בקדיש דברים מעירים על זה והוא אמרו 'לעילא מכל ברכתא שירתא ותשבתתא' רומז אל הברכות שהוא ית' בלתי מקבל אותם, שהוא המשפיעם".

51. מאמר רביעי פרק טז. וכלשון רבו רבי חסדאי באור ה' "ואמר 'לכל אשר יקראוהו' הורה בזה כי עם היותו בלתי זכאי וראוי להשיג דרושו [– הדרוש לון בזולת תפילה, הנה בתפילה – מלבד שכר המצוה – יתכן שישגיחה... שלמה אמר: יגם אל הנכרי' הורה שעם היותו בלתי ראוי מצד עצמו, הנה באמצעות התפילה יתכן שישגיח מבוקשו". ועיין רשי' דברים ג כג על ואתחנן, שהיא אחת מלשונות התפילה – "אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנינם".

נפתח בדברים המפורסמים של בעל העיקרים:

כשנגזר על האדם טוב מה, הנה הוא נגזר עליו במדרגה ידועה מכשרון המעשה, וזה כלל יעודי התורה, וכן כשנגזר עליו רע מה, הנה הוא נגזר בהיותו במדרגה ידועה מהרוע או בהכנה ידועה, וכשתשתנה המדרגה ההיא או ההכנה ההיא תשתנה הגזרה בהכרח לטוב או לרע.

וזה כמלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שיהרגו או שינתן לכל אחד ככר זהב, ועמד אחד מהם ונימול, שתשתנה בלי ספק הגזרה ההיא ותבטל מעליו לרע או לטוב כפי ההכנה שנתחדשה באיש ההוא. ולזה היה ההשתדלות בעשית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר, שהוא הכנה לקבול השפע הא-להי או לבטל מעליו הגזרה.

...ועל זה הדרך הוא מבואר שתועיל התפלה או כשרון המעשה אל שיוכן המתפלל לקבל שפע הטוב או לבטל ממנו הרע הנגזר עליו, להיותו משתנה ממדרגת הרוע שיהיה בה.

ומזה יתבאר שהתפלה וכשרון המעשה מועיל לבטל הגזרה בכל עת, וכן אמרו רבותינו ז"ל יפה צעקה לאדם, בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין.

ואין להקשות ולומר – איך ישתנה רצון השם יתברך על-ידי התפלה, שכך היה רצון השם מתחלה שתתקיים הגזירה בהיותו באותה מדרגה ואותה הכנה, ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזרה. ספר העיקרים מאמר רביעי פרק יח

והנראה מפשטות דבריו כאילו הוא סובר כי אין הדבר תלוי אלא בנו. הגזירה הא-להית קיימת ועומדת אלא שהיא ניתנה מראש באופן שמחלק בין מצבים ומדרגות, כגזירת מלך, שמחלקת בין ערלים לנימולים, וכיד האדם להיות נימול וממילא תבטל הגזירה מעליו. בהמשך דבריו מביא בעל העיקרים ש"מזה הצד הוא שתועיל התשובה לרשע, שעל-ידי התשובה הוא כאילו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזירה", ולפי זה התפילה היא סניף מעבודת התשובה, ואחת מן הדרכים שעל-ידן האדם נהפך לאיש אחר.

מספר קושיות מחייבות אותנו לראות את הדברים באופן רחב יותר.

ראשית, בתשובה האדם עומד בינו לבין עצמו ועוסק בחשבון נפשו, ועל-ידי תיקון דרכיו, ממילא, אפילו בלא פנייה אל ה' יתברך, מתבטלת הגזירה, שכן הוא עומד כבר על מדרגה אחרת. לעומת זאת, בתפילה האדם עומד נוכח פני ה' ושוֹפֵךְ לפניו שיחו ומבקש ממנו סליחתו. אם נרצה לומר שזו רק דרך התבטאות כדי לעורר ליבו של האדם, ושאינן הדברים כפשוטם, עדיין יקשה – למה לא טרח ר' יוסף אלבו לברר את הדברים, שטותרים כל-כך את פשט מילות התפילה.

שנית, בהמשך דבריו מביא העיקרים תירוץ נוסף, אלא שכפי ההכנה שהבאנו, הוא סותר את התירוץ הראשון.

ושאלת השתנות ידיעתו יתברך בהשתנות ההכנה על-ידי התפלה שב אל שאלת ידיעת השם יתברך עם טבע האפשר<sup>52</sup>, וכמו שלא נחקר על ידיעת השם יתברך איך היא שלא תשתנה עם מציאות טבע האפשר, כן לא נחקר עליה איך היא שלא תשתנה עם התפלה, אבל נאמין שכמו שלא תשתנה ידיעתו עם מציאות טבע האפשר, כן לא תשתנה עם התפלה, ועם כל זה נאמין היות טבע האפשר נמצא, אחר שהעיד עליו החוש, וכן נאמין היות התפלה מועלת לבטל הגזרה, אחר שהעיד על זה החוש כמו שיבא, ואף אם לא נדע איך תסכים ידיעתו מבלי שגוי עם קבלת התפלה, כמו שלא נדע איך תסכים עם מציאות טבע האפשר, לא מפני זה נכחיש מה שהעיד החוש – שהשם יתברך יהיה נעזר אל המתפלל לתת שאלתו מאיזה מין שיהיה.

ואם-כן אומר ה'עיקרים' במפורש, שאף שהדבר מעל להשגתנו, ה' יתברך מקבל תפילתנו ו"נעזר למתפלל לתת שאלתו", ובמקום לומר שאנו מבינים את כל סדרי פעולת התפילה והיא רק המהפך להיות אדם אחר, הוא משאיר את עניינה באופן לא מוכן ולא נתפס, ומרימו מעל לפעולתנו.

בנוסף על כך, בהחילת דבריו על התפילה מאריך ה'עיקרים' להסביר את ההבדל בין כוכבים ומזלות לבין ה' יתברך, ואומר:

שפע הכוכב יגיע אל המוכן יותר מאל הבלתי מוכן מבלי כוונה ורצון ממנו, וזה היה שרש הטעות בעובדי עבודה זרה... ובעבור זה היו באין להשתחוות לו ולהתפלל לפניו... והטעות בזה מבואר לפי שיכולת הכוחות העליונות מוגבל ואין כח ביד שום אחד מהן לעשות אלא מה שיגזור טבעו וכפי הכנת המקבל, לא על צד הרצון כלל.

והוסיף ואמר שם:

אין ביד הכוכבים לרצות ושלא לרצות, כמו שאין יכולת ביד האש שלא לשרוף בגד הצדיק כשיקרב אליו או בגד הרשע כשירחק ממנו... ולזה לא תהיה התפילה ראויה אליו [= אל הכוכב] כלל אחר שאין פעולתו על צד הרצון, אלא [ראויה התפילה] לה' יתברך, שהפעולות המגיעות ממנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות לעשות דבר והפכו ולעשות חסד חנם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, אלא כשיכין עצמו על-ידי התפלה בלבד.

שם שם פרק טז

יתר על כן, בעניין התשובה אין ספק שקבלת הגמול תלויה בגודל הזכות ועד כמה הייתה השתנות אמיתית ומהפך בחיי האדם, מפני שהדבר תלוי באדם עצמו, אולם בעניין התפילה כותב ר' יוסף אלכו שאין הדבר תלוי בגודל זכות האדם:

והוא דבר ראוי ומחוייב על כל מאמין בהשגחה, שיאמין שהתפלה תועיל לו להצילו מרעתו, כי מי שלא יתפלל לשם בעת צרתו, הנה הוא אם מפני שלא יאמין בהשגחה, ואם שיאמין בה אבל יספק [= יסתפק] ביכולת השם על הצלתו, ושחיהן כפירה, ואם שיאמין בהשגחה ולא יספק ביכולת השם יתברך על הצלתו, שהאל יכול על כל דבר, אבל יספק אם הוא ראוי לכמו זו ההטבה שתשמע תפלתו.

וזה דבר ראוי ומחוייב על כל אדם שלא להיות צדיק בעיניו, אבל מכל מקום אין ראוי שימנע בעבור זה מלהתפלל לאל על המצטרך לו, כי עושה זה הלא הוא לפי שהוא מאמין שהטוב המגיע לאדם מהשם הוא גמול מעשיו הטובים לא חסד ה' ורחמיו, וזה דעת בלתי נכון, שהרי הכתוב אומר: "לא על צדקותינו וגו' כי על רחמיך הרבים", לפי שחסדי השם יתברך ורחמיו על כל ברואיו על צד החסד הגמור לא על צד הגמול.

שם

הדברים דורשים הסברה. שהרי כפי אמונתו הפשוטה של כל יהודי, וכפי דברי ר' חסדאי ור' יוסף אלבו הללו, אנו מתפללים אל ה' והוא נעתר לתפילתנו בכוונה ורצון מאיתו, ואפילו לא כפי הכנתנו ועבודתנו, ואין אנו נזקקים להבין את דרכיו כיוון שהדבר למעלה מהשגתנו. אך אם כן, איך נוכל להסביר את דבריו המפורסמים של בעל ה'עיקרים', שכביכול הכל תלוי רק בכך שאנו משתנים על-ידי התפילה.

לפני שנחזור להסביר את המשל מהמלך שגזר על הערלים, נרחיב מעט לבאר את ענין הרצון הא-להי ופעולתו בנבראים.

ר' יוסף אלבו מאריך במאמר שני<sup>53</sup> לדון בדרכי פעולתו יתברך במציאות. בפתיחת דבריו מציב ר' יוסף אלבו שני סוגי פועלים: פועל בטבע בלא רצון, ופועל בבחירה וברצון "יפעל דבר בעת שירצה, ויפעל ההיפך בעת שירצה"<sup>54</sup>. את סוג הפעולה הראשון כמתיתס לא-להים דוחה ר' יוסף אלבו מכל וכל:

והוא מבואר, שמי שלא יפעל ברצון הוא חסר, ולא יאמר לו פועל אלא בהעברה [= בהשאלה] ובהקל מן הלשון, כי אם נאמר שהאש ישרוף והסייף ימית והנר יאיר, לא יאמר זה אלא בהעברה, כי פעל המיתה בסייף והארת הבית בנר לא ייוחס על דרך האמת אלא לפועל בבחירה, והוא האדם שהמית בסייף והדליק הנר בבית... כי האדם הוא הפועל על דרך האמת, לפי שהוא פועל בבחירה ורצון, ועל כן תיוחס אליו הפעולה, ושאר הפועלים כנר והסייף והאש הם פועלים חסרים, כי אין בידם לפעול או שלא לפעול, אלא כפי רצון האדם הפועל בהם.

שם שם דג

53. פרקים ב ג

54. מאמר שני פרק ב

אולם גם לומר שה' יתברך פועל בבחירה ורצון אי אפשר, שהרי "יתחייב מזה שיהיה בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה ויהיה אם כן מתפעל ומקבל שינוי מזולתו"<sup>55</sup>. כלומר, בעל העיקרים חוזר על שאלת הרמב"ם בעניין השינוי הנובע מן הרצון וההתפעלות של הרוצה מזולתו שזהו ודאי חיסרון. תשובתו של ה'עיקרים' בהירה והריפה אפילו מדברי הרמב"ם<sup>56</sup>. בתחילה הוא מביא אפשרות אחרת:

וראיתי מי שכתב, שהאל יתברך פועל בבחירה ורצון, אבל אין הבחירה והרצון מחודשים בו כמו שהם בנו אבל הם בו קדומים, ויאמרו על זה הדרך, שהאל יתברך ברא העולם בעת שכראו ולא קודם לכן ברצון קדום שגזר שימצא בעת שנמצא... שם שם ב

"וזה הדעת רחוק מאד משיושכל [= משיוסכם בשכל]"<sup>57</sup> מפני שיממה נפשך? – אם בעת פעולתו, כאן בעת כריאת העולם, היה באפשרותו שלא לברוא ובחר לבראו, הרי אין הרצון קדום "כי מה שלא אחרו, לא היה מפני הרצון הקדום, אלא לפי שלא רצה בעת ההיא לאתרו", ואם לא היה באפשרותו לאתרו – אין זה רצון כלל שהרי אין הדבר תלוי בו, חס וחלילה "ואם הדבר כן יהיה האדם יותר שלם בפעולותיו מהבורא – אחר שהאדם יש לו יכולת על שיפעל אחד משני הפכים בשווה, כאילו תאמר להשחיר הלוח או ללבנו כפי חפצו ורצונו בכל עת שירצה, והאל יתברך אין לו יכולת אלא על אחד משני הפכים בלבד הגזור מן הרצון הקדום, יתעלה האל מזה עלוי רב", ולכן ההתבטאות 'רצון קדום' היא 'מזויפת' מפני שרצון וקדום הם תרתי דסתרי.

וממשיך ר' יוסף אלבו ואומר:

דברו הפילוסופים טרה גדולה על השם ואמרו שאי אפשר שתהיה פעולתו ברצון. וזה הדעת, עם שהוא עוקר כל שרשי התורה מכל וכל, כי אם לא יפעל על צד הרצון אי אפשר שיפעל בעת זולת עת, ויביא זה אל האמנת הקדמות הגמור ואל עקירת כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה, ולא תועיל התפלה לאל בעת הצרה ולא כשרון המעשה והתשובה וזולת זה ממה שזוכר בתורה, הנה הוא גם כן סותר למה שיגזרהו העיון השכלי, וזה כי מושכל ראשון הוא שהאל יתברך ראוי שימצאו כל מיני השלמויות בו, ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות.

ואחרי כל הדברים התריפים הללו פותר ר' יוסף אלבו את השאלה על-ידי הרחקת מושג הרצון אצלו יתברך מכפי שהוא נתפס לבשר ודם:

55. שם

56. כדרכו ודרך רבו, רבי חסדאי, שמייחסים תארים חיוביים לה', וממילא דרך הסברתם חופשית יותר ואכמ"ל.

57. שם



וכמו שחכמתו ויכלתו הם בלתי בעלי תכלית ואינם ממין חכמתו ויכלתו, כן רצונו אינו ממין רצונו... ואם תשאל ותאמר – היאך ישתנה מלא רוצה אל רוצה? נשיבך – והיאך ישתנה מהיותו יודע את האדם קודם היותו אל היותו יודע אותו בעת היותו, שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק. ואין דרך להמלט מזה אלא או כשתאמר שאין ידיעתו ממין ידיעתו שתחדש בו שנוי כדרך שהיא מחדשת בנו, או שתבא אל כפירה גדולה ליחס אליו תואר הסכלות.

אם כן, מצינו בדבריו הכרעה ברורה שלחיסרון תיחשב הצעה כאילו הוא יתברך חס וחלילה פחות מן האדם, ואינו יודע את השינויים, ואינו יכול לשנות את רצונו. דברים אלו נאמרו במפורש גם בעניין התפילה, ואם כן ודאי שלפי דבריו ה' נעתר לתפילותינו. אך אם כן, למה הביא את משל המלך שגזר על הערלים? יתר על כן, אף בעניין התשובה, שאותה קל יותר להסביר על-פי אותו משל, שהרי אין בתשובה פנייה אל ה' יתברך כבתפילה, אלא רק חשבון נפשו של האדם בינו לבין עצמו, ומי יכריחנו לומר שגם שם הקב"ה מקבל ברצון את השב בתשובה, ובכל זאת פסוקים מפורשים הם בנביא: "יעזוב רשע דרכו ואיש אוון מחשבותיו, וישוב אל ה' וירחמהו ואל אֵלֵהֵינוּ כי ירבה לסלוח"<sup>58</sup>, ומסביר ר' יוסף אלבו את הפסוק על-פי המשך דברי הנביא "כי לא מחשבותי מחשבותיכם":

וביאורו, כי לפי שהיו מספקים עליו [= על הנביא] בני דורו, ואומרים: איך אפשר שאם נגזר על הרשע שימות, שאם יעשה תשובה שתחבטל גזרתו, אם כן יהיה האֵל משתנה מרוצה אל לא רוצה... ובעבור זה היו מחליטין המשפט ואומרים שאין התשובה מועילה אל הרשע... [ואולם הנביא דוחה דבריהם באומר: כי לא מחשבותי מחשבותיכם] כי אף אם הרצון אשר בנו יחייב שנוי אלינו, הנה רצונו יתברך לא יחייב שנוי אליו.

שם ג

ועיין שם באריכות דבריו, דברים ערבים ומתוקים מדבש.

אם-כן אף בעניין התשובה סובר בעל העיקרים על-פי דברי הנביא שה' נעתר, ומרחם, וסולת, לפי דרכו שגבהה מדרך מחשבותינו, ואם כן, מה צורך יש במשל המלך ונתיניו הערלים?

נראה, שתפקיד המשל הזה הוא להסביר, לא את רצונו של ה' יתברך להיעתר לתפילה, אלא את סיבת רצונו לבטל גזירות ולהרבות שפע על-ידי התפילה. הצדק והיושר של רצון ה' הם הנדונים במשל, ולא חס וחלילה מגבלות

ביכולתו<sup>59</sup>. ואף-על-פי שאין אנו יכולים להתחקות אחרי שורשי היושר והצדק הא-להי, בכל זאת ודאי שדרכיו הטובים מופיעים בגלוי לבני אדם, גם אם שורשם למעלה מהשגתנו. אם לא נאמר כן, אין אנו יכולים להבחין עוד בין טוב לרע, אלא, לכל היותר, על-פי דרך ארץ של תול, ולא כהדבקות בדרכיו. על-כן כשאנו באים להסביר את דרכי טובו בקבלת תפילותינו ובסליחתו למשוגותינו, אנו אומרים שבצדק וביושר רוצה הקב"ה לסלוח לשב מפני שנהפך לאיש אחר, ויחד עם זאת אין הקב"ה מחויב בדבר, אלא מרצונו הוא סולח לאשר יחפוץ.

אמנם בעניין התפילה הצדק עמוק עוד יותר. כאן אין הדבר חלוי בזכות מעשינו ובמהפך שעברנו, אלא אך ורק מצד היותנו פונים אל ה' יתברך. "ויש בידו כוח לרצות ושלא לרצות, ולעשות דבר והפכו, ולעשות חסד חנינם הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, אלא כשיכין עצמו על-ידי התפילה בלבד"<sup>60</sup>. תוכן הצדק שבקיבול התפילה מבטא את עומק מעלת התפילה. כשאדם עושה את חשבון עולמו ומתקן את דרכיו הרי הוא עסוק בעצמו ובענייניו, וכוח הזכות שבאה מכך מוגבלת. אך כאשר אדם פונה אל ה' יתברך, עצם העמידה הזו מעלה אותו לחסות בה' ולא לבטוח באדם, אפילו יהיה זה אדם שתקן את דרכיו. ההיבטלות וההישענות על ה', והשלכת יהבינו רק עליו, יש בה דבקות שלמעלה מכל חשבון זכויות. התפילה אינה עוסקת בגדולתנו וצדקותנו אלא בחולשותינו והצטרכותנו לרחמי ולחסדיו – "תפלה לעני כי יעטוף, ולפני ה' ישפך שיחו"<sup>61</sup>. דווקא העוני והשפלות חושפים את הקשר העצמי שבין הקב"ה לבניו בחונוי יותר מכל חשבון זכות אנושיים.

אמר ר' אלעזר: גדולה תפילה יותר ממעשים טובים, שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממה רבינו, אף על פי כן לא נענה אלא בתפילה.

ברכות לב ב<sup>62</sup>

59. אמנם, לא עסקנו בדקדוק כל לשונותיו שם משום אריכות הדברים, אך נראה שעל-פי דרכנו יתיישבו כל דבריו היטב.

60. מאמר רביעי פרק טז

61. תהלים קב א

62. ועיין בנתיב העבודה למהר"ל שהאריך מאוד בדברים אלו, ויש להעיר שאף-על-פי שהזכיר המהר"ל בכתביו מספר פעמים את דברי ר' יוסף אלבו ב'עיקרים', בכל אופן הזכיר את שאלתו בעניין התפילה ודבר בה בלשון פשוטה שבה האדם צריך את ה' יתברך בכל צרכיו. ולעניין שינוי הרצון הא-להי לדעת המהר"ל עיין דרך החיים פרק ה משנה ו עמ' רלג והלאה.

## פרק שלישי – אחרונים – 'המסורת הצפונה'<sup>63</sup>

בעלי הסוד עסקו רבות בעניין כוונות התפילה. עבודת התפילה מופיעה אצלם ביחודים עליונים של ספירות ופרצופים המובנים ונודעים רק לבני היכלא דמלכא. עיטוקם הרב בגילויים האלהיים בשעת התפילה הייתה נראית תמוהה בעיני בעלי הנגלה העוסקים בש"ס ופוסקים, ואשר רגליהם לא דרכה בפרדס הנסתרות.

הריב"ש כתשובתו לשאלה בעניין תפילת המקובלים כותב:

הודעתך, כי מורי, הרב רבי פרץ הכהן ז"ל, לא היה כלל מדבר ולא מחשיב באותן הספירות. גם שמעתי מפיו, שהרב רבי שמשון מקינון ז"ל, שהיה רב גדול מכל בני דורו, וגם אני זכור ממנו ואם לא ראיתיו בעיני, והוא היה אומר: אני מתפלל לדעת זה התינוק. כלומר, להוציא מלב המקובלים, שהם מתפללים פעם לספירה אחת ופעם לספירה אחת, כפי ענין התפלה.

והוסיף שם בשם 'אחד מן המתפלסים' דברים חריפים ביותר להקשות על דרך המקובלים. הריב"ש מספר שהוא בעצמו הקשה כן לאחד מן המקובלים:

וכבר קרה לי בהיותי בסרקסטה, שבא לשם החכם הישיש דון יוסף ן' שושאן ז"ל, אשר כבר ראיתי אותו בבלנסיאה, והוא היה חכם בתלמוד, וראה בפילוסופיא, והיה מקובל וחסיד גדול ומדקדק במצות, וביני וביני היתה אהבה וחשק גדול. ופעם אחת שאלתי לו: איך אתם המקובלים, בברכה אחת מכוונים לספירה ידועה, ובברכה אחרת לספירה אחרת? ועוד, הכי יש אלהות לספירות, שיתפלל אדם להן? וענה לי: חלילה שתהיה התפלה כי אם לשם יתברך עלת העלות. אבל הדבר הזה כמו מי שיש לו ריב, ושואל מן המלך שיעשה לו דין, יבקש ממנו שיצוה אל הירשב על המשפט שידין לו, לא שיצוה זה אל הסוכן הממונה על האוצרות, כי תהיה שאלתו בטעות. וכן אם ישאל מן המלך שיתן לו מתן, לא יאמר לו שיצוה אל השופט, אבל שיצוה אל הסוכן. וכן אם ישאל ממנו יין, יבקש שיצוה זה לשר המשקים; ואם ישאל לחם, יאמר לשר האופים; לא בהפך זה<sup>64</sup>. כך הוא בענין התפלה, שהיא לעולם לעלת

63. על-פי אדר היקר עמ' קמד. הובא לעיל בפרק א.

64. המשל שהביא הריב"ש בשם החכם המקובל כאן עוסק בשריו של המלך העומדים ומשרתים לפניו, ומבצעים את כל חפציו איש איש בתפקידו – שר הממונה על המשפט ושר הממונה על האוצרות, שר המשקים ושר האופים. אולם במקורות אחרים מצאנו משל שונה, ויש בכך חשיבות גדולה. דוגמה לדבר אפשר למצוא בשיר הכבוד שאנו שרים בסיום תפילת מוסף של שבת – 'זקנה ביום דין, ובחרות ביום קרב', כלומר אין אנו עוסקים בשרים, שהם דמויות העומדות בפני עצמן, שאחד מהם יושב בדין ואחד גיבור מלחמה, אלא בצדדי הגילוי שהוא ית' בעצמו מתגלה על-ידן בעולמו.

דרך הפנייה של הנידון אל שופט אינה דומה לפנייה של חייל אל מפקדו, ושניהם שונים

העלות, אלא שמכוין המחשבה להמשיך השפע לאותה ספירה המתיחסת לאותו דבר שהוא מבקש עליו. כמו שתאמר, שבברכת על הצדיקים יכוין לספירה הנקראת חסד, שהיא מדת רחמים, ובברכת המינין יכוין לספירה הנקראת גבורה, שהיא מדת הדין; והקש על זה. זה באר לי החסיד הנו' מכונת המקובלים, והנה טוב מאד. אמנם, מי מכניס אותנו בכל זה? הלא טוב להתפלל סתם לשם יתברך בכונה, והוא ידע באיזה דרך ישלים המבקש; כמאמר הכתוב: גול על ה' דרכך, ובטח עליו והוא יעשה.

נמצאנו למדים, שבעלי הנגלה עמדו על המשמר כנגד כל מה שנראה בעיניהם כפגיעה בתפילה לה' יתברך לבדו ולא לזולתו ח"ו. גם המקובלים הסכימו עם עמדה זו, וכדברי החכם המקובל 'חלילה שתהיה התפילה, כי אם לשם יתברך', וכן שהקב"ה הוא לבדו העונה לתפילה והוא המצווה לשריו לפעול כרצונו, וכדברי החכם 'ישואל מן המלך שיעשה לו דין, יבקש ממנו שיצוה אל היושב על המשפט שידין לו'. ובכל-זאת מוסיף הריב"ש להעדיף את התפילה 'לדעת זה התינוק' ולבטוח בה' שידע להשלים המבקש בלא התערבות מצידו על-ידי איזה שר יינתן השפע. הזהירות הגדולה הזו באה מתוקף האמונה שאין עוד מלבדו, ואף אם יש שרים ממונים, הם אינם בעלי יכולת, כוח ורצון מצד עצמם, אלא הכל הוא רק מאיתו יתברך, ומשל עצמם אין להם ולא כלום.

אמונה זו נתערעה על-ידי האנושות בתחילת דרכה והצמיחה את תועבת העבודה-הזרה כפי שלימדנו הרמב"ם בתחילת הלכות עבודה-זרה, ועלי-כן היא צריכה חיזוק גדול. נטיית האדם היא אל המוחש והמוכר, ויראה טבעית אצורה בו מלהעפיל למעלה מתפישתו. על-כן הוא עלול לנפילות המוותרות על דבקות בה' יתברך, ובמקום זאת לעסוק בתחליפים. תחליפים אלו יכולים להיראות בתחילה כביכול כמקשרים את האדם לה', ובכל-זאת אותו שורש פורה ראש ולענה של התמכרות למוחש לא נעקר, והסכנה ליפול לשאול הזרות וטומאת העבודה הזרה גדולה ביותר.

אמנם בוודאי שכל חכמי ישראל, לכל גוונים, האמינו באמונה שלמה שאין עוד מלבדו, וכל תורתם אינה אלא פירוש הדרך שעל-ידיה מתגלה אמת עליונה זו לעינינו – יושבי חשך וצלמוות של הסתרת א-להותו יתברך. אין ספק בדבר, שגם

בתכלית מאורח בחצר המלכות המזמין כוס רביעית של יין עתיק בשעה שהשתייה כדת. אולם, אפשר ששלוש הדמויות יתאספו באישיות אחת – מלך היוצא בראש חייליו בקרב, שופט את מי שנחשד כי טרף, ולבסוף מזמין את חילתיו למסיבת ניצחון ומשקם יין מלכות.

נראה, שהמשל משיר הכבוד מכון יותר ועונה לקושיית הריב"ש באופן מדויק יותר, ומסביר גם את תמיהתו בסוף דבריו 'מי מכניס אותנו בכל זה? היכולת להבחין בין מצבים שונים המחייבים דרכי הבעה ופנייה מיוחדים הינה חלק חשוב בכל מערכת יחסים, והיא מוצאת את מקומה גם בעמידתנו לפני ה' בתפילה. דברים אלו יתחדדו לקמן בסוף המאמר בדברי הרמ"ק על ספרת הרקנאטי.

חכמי הסוד מסרו עצמם לטהר את האמונה מכל סרך של זרות, ואדרבה, הם הרחיבו בכך יותר מכל מי שקדם להם, ואנו ננסה להביא מעט מדבריהם בסוגיה שלפנינו – התפילה<sup>65</sup>.

הרמ"ק, ר' משה קורדוכרו, בספרו 'פרדס רימונים' בשער האחרון, שער הכוונה (בתפילה), מביא את שאלת הריב"ש לחכם כקושיה על דרכם של המכונים ואומר:

ראוי להתבונן כי בענין הכונה בספירות יש קצת גמגום, כי איתא בספרי כה' א-להינו בכל קראנו אליו – אליו, ולא למדותיו. וכן ראוי כי איך אפשר שישאל מעבד המלך ולא מהמלך, ואין ראוי להתפלל אלא לבעל האצרות, ולמה ניחס כל תפילותינו אל הספירות? שער לב פרק ב ואלו דברי חשובתו כפי שקצרו בספרו 'עסיס רימונים':

דע, כי אין ראוי למכוין להיות כוונתו לכויין במידות רצוני לומר, שיעלה במחשבתו אל המידות לבד ח"ו, אלא הכל יהיה בסוד השתתפם אל מאצילם שהוא מתנהג על-ידם. ולפי שהמאציל בלתי משתנה מתפללים בפניו שיפעול על-ידם. ולא יחשוב המעיין לומר: אם-כן נתפלל אליו בלי צירוף מידותיו, כי הוא עקר הכל. דע, כי דבר הזה, אף-על-פי שלא יהיה חמור כמתפלל אל המידות בלי צירוף המאציל, עם כל זה הוא אינו מן האמת, מפני שבמאציל ברוך הוא אין שם ומלה ואות ונקודה שיגבלהו, ואין תואר ומדה ופעולה צודקת ומתייחסת בו בעצמותו, מפני שאינו בעל תארים ושינויים ואינו משתנה מרצון אל רצון, ולא מפעולה לפעולה. ולכן אין ראוי לאדם לכויין בו לומר שהוא נקרא אל, א-להים ושאר השמות והכינויים. אלא כל השמות והכינויים יהיו נאמרים דווקא בספירות. ואמרנו שיהיו בספירות, אין הכוונה שתהיינה בספירות בעצמם בלבד ח"ו, שהאומר כן יהיה מקצץ. ועל זה אמרו בספרי: "בכל קראינו אליו – אליו, ולא למדותיו", אבל הכוונה לומר שאין-סוף-ברוך-הוא נקרא גבור – במדת הגבורה, חסיד – במדת החסד, כי הוא נותן כח בגבורה לפעול גבורות, ובהסד לפעול חסדים.

נמצאנו למדים שהחמור מכל הוא המתפלל לגילויים, ואפילו יהיה זה למידות הא-להיות ללא צירוף המאציל יתברך. אמנם לפי הסברת הרמ"ק גם מי שאינו מכוון למידות אינו מן האמת, מפני שאין דרך התבטאותו נכונה ומכוונת שהרי אין שם ומילה ואות ונקודה שיכולים לקרוא בהם אליו בצורה מוגבלת ומסוימת. איננו מכירים את המלך כשהוא לעצמו אלא כפי שהוא מתגלה כיושב בדין או כיושב על כיסא רחמים. באמת, אפילו את נשמת האדם, לא של הזולת

65. ועיין שמונה קבצים, קובץ ה' קלג, שם מבאר הרב שדווקא לימודי האצילות והספירות הם הקירוב האמיתי אליו יתברך.

בלבד אלא אפילו של עצמנו, איננו מכירים, כי אם בהיותה נגלית במידה זו או אחרת, בכעס או בנחת, ובכל אופני הגילוי של צדרי האישיות של האדם, תווי פניו ומבנה גופו. אין אנו מכירים את ראובן אלא בתכונותיו, אופיו, מהלך התנהגותו ומחשבתו, כאשר כל אלה מתכנסים בשמו המקשר אותם לעצמו של ראובן שלמעלה מכל תפישה והגבלה<sup>66</sup>. ואולם, אף על פי כן המכוון אליו יתברך בלא לכוון למידותיו אינו אלא טועה בביטוי ובאמנותו. לעומת זאת, המכוון אל המידות לבדן חס וחלילה, הרי הוא 'מקצץ' ומרוקן את המידות מכל משמעות. אין פשר לתכונה של ראובן בלא ראובן, ואפילו לסך כל תכונותיו בלא 'מישהו' שעומד מאחוריהן. אם נצייר רובוט שמדבר ופועל, הכל לפי תכונותיו של פלוני, ואף אם יהיה משוכלל ביותר, ומראהו דומה בדייקנות וצליל קולו זהה וכו', אין בכך מאומה מלבד גולם נבוב מבפנים ומתראה כאדם מבחוץ. הפונה אל המידות בלא לכוון אל מאצילם שמנהיג על ידם את עולמו הרי הוא פונה ל'אף אחד', ואולי אף גרוע מכך – ל'מישהו' מלבדו יתברך.

אלא שבזה אין די. עדיין לא נתבאר דיו הקשר שבין המאציל למידותיו, והדברים מתחדדים כדברי הרמ"ק בספרו אילימה:

ועוד יקשה עתה – פעולות הספירות חסד, דין ורחמים – הם פעולות עזובות מאתו או מונהגות מאתו? הרי לכולהו פי' קשה – אם הם עזובות, [הרי על-פי זה הן] פועלות ברצונם ואין בפעולתם שיתוף לאין-סוף ח"ו, וזהו סילוק ההשגחה, שעיקר הכל הוא לייחס ההשגחה לבורא, שאם נסלק השגחתו – מה לי שנאמין ההשגחה אל הספירות או אל וולתם אחר שאין הפעולות וההשגחה מיוחסות לא-לוה ח"ו, וזה כפירה; ואם היא [= פעולת הספירות] מיוחסת לאין-סוף, אם-כן נאמר [שאם] הוא רוצה בה, הרי באותו רגע הוא משתנה וכועס, אחר שהוא רוצה בכעס הספירות או כרחמים ומשגיח בהם ורוצה בהם ופועל על-ידם, בענין שלא יצאנו מידי מבוכה כלל כמה שנתבאר לנו בענין הספירות. עין כל תמר ב פרק ג

הא-לוה – אין ראוי שנשלול ממנו הרצון ויקראהו לא רוצה ח"ו, שזה יהיה גריעות, שמי שיפעל בלא רצון יקרא מוכרח או פועל במקרה ח"ו, ואם-כן נראה עתה: אם נאמר [שהוא] רוצה הוא שינוי [שכן] פעם רוצה ופעם לא רוצה, ואם נאמר [שהוא] לא רוצה, הוא מוכרח פועל בלי רצון... אלא [יש לומר] שהוא קיים בלתי משתנה והפעולות [ש]נובעות ממנו ולחוץ לא פעלו שום שינוי ולא שום הפעלות, והיינו, שהוא שופע משפעו ממנו ולחוץ [אך] לא נפעל בעצמותו, וההשפעה הזאת בכוונה

66. כמובן אין זו כי אם התנוצצות העצמיות האמיתית הא-להית בתוכנו, ובהופעתה בנו יש בה הגבלה, שהרי ראובן אינו שמעון מה שאי אפשר לומר חלילה כלפי מעלה. ואף על פי כן היא הנותנת, שאפילו בנכרמים המוגבלים יש התנוצצות של מה שלמעלה משם ומילה, ולאין ערוך בו ית' שאין כל הגה ומחשבה תפיסא ביה כלל.

ממנו, [ו]לא במקרה תמיד היא ההשפעה הזאת... ואחר שרצה ברצון בלתי פועל בעצמו, אלא פועל בנפעלים, כעין שפי' בשאר המדות, שאינם פועלות בו, כך הרצון הזה, אינו רצון משנה עצמו ח"ו, אלא רצון משנה הנפעלות.<sup>67</sup> עין כל תמר ב פרק ו

כל הברינו עד עתה נגעו לעניין בריאת העולם והשפעתו יתברך להחיות העולמות, ודבריו של הרמ"ק בזה דומים מאוד לדברי הרמב"ם במורה שהבאנו בפרק הקודם. אמנם בעניין התפילה וכן ההשגחה ומתן שכר ועונש, השאלה נוקבת וזוקקת ביאור נוסף. יסוד כל האמונה הוא השלמות האין־סופית והמוחלטת של הכורא יתברך שאין בה כל חיסרון וממילא לא שינוי וחדוש.

הא־לוה – לא נוכל לייחס אליו שום שינוי כלל, ולכך לא נאמין שיחודש לו שום חידוש מצד מה שחידש הנמצאות ככולם ח"ו, אלא הוא קודם היות כל הנמצא, והוא אחר היות כל הנמצא, והוא תמיד במציאות קיים בלי שינוי וחדוש כלל, ואם יצוייר ביטול הנמצאות, לא ישתנה לעולם, אם־כן יקשה שזה שנקרא עילת כל העילות הוא ח"ו חידוש בו, שהרי קודם שהעלילם לא יקרא עילת כל העילות, ועל־דרך־זה שאר כל השמות המוכחים על צד הנמצאות, אמנם במה שנבאר בתמר ב בע"ה, שאין לו שום שיור ושום שם כלל, וכדכתיב לעיל בפרק יא יצדק ענין זה, שמעולם אין לו שם וגם עתה אין לו שום שם ולא תואר כלל, ומציאותו לא ישתנה ולא נשתנה מעולם. עין כל תמר א פרק יד

ואם־כן מיהו המנהיג את העולם? ומיהו המשכיר ומעניש? ולעניינו – מיהו השומע תפילת כל פה?

בשער הרביעי של הפרדס מביא הרמ"ק שתי דעות בנוגע לקשר שבין המאציל ומידותיו – הספירות<sup>68</sup>. הדעה הראשונה, היא דעת ר' מנחם רקנאטי: "כי הספירות הן כלי אומן לפעול בהן כרצונו", ודעת רבי דוד: "שהספירות הם עצם הא־להות, האמנם אין הריבוי מצדו יתברך אלא מצד בחינת פעולותיו אלינו".

67. ועיין שם תמר א פרק טו שחידד העניין עוד יותר וכתב:

וידעתי, השב תשיבני השינוי הזה אינו מצד עצמו אלא מצד הנפעלים, וקשה: הא' שלא היה שום נפעל אלא מציאות אחדותו, במה היה ההעתק שינוי הנפעלים שנפעלו עת שנפעלו ולא קודם ולא אחר. ועוד ימצא לפי טעם זה, שהנפעלים הכריחוהו היות מוציאם עת ועת לא. וא"ת נדבק בו. קשה עת מתנדב ועת לא מתנדב. כרפי' הוא העתק ושינוי. וענין זה הוא קשה ומסוכן מאד... ועל הכל השער הזה סגור לא יפתח, מפני שהוא כמעט מה לפנים שאין לנו השכלה בו בעצמותו, וכמו שלא נדעהו, כך לא נדע היאך נדכתו אינו שינוי הרצון בו, וזה דלת הנועל דלתי השכל בעד הדרושים האלו וכיוצא בהם, ועל הדרוש הזה נאמר במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור.

68. אין מדובר כאן בספירות בכל דרגותיהן אלא בצורתן העליונה האצילית שלפני הבריאה.

הרמ"ק מקשה על שתי שיטות אלו, אלא שגם כאן קושיותיו על שיטת הרקנאטי חריפות יותר, עד שהוא נאלץ לומר בפסקנות:

כי אין זה כוונת החסיד ר' מנחם ז"ל, אלא שווראי רוח אחרת היתה עמו וקצרה ידו בהעמקתו מהשכל אל הפה ומהפה אל הקולמוס<sup>69</sup>... אלא ודאי נכון להאמין כי לא זו הייתה כוונתו כפי הפשט המובן מדבריו ח"ו.

וכך מקשה הרמ"ק על דעה זו שהמירות אינן אלא כלי העומד בפני עצמו:

לפי דעת זה ח"ו אין בא-להות יכולת המשכיר והמשגית, אלא עזב ה' את הארץ ביד המדות, ואם יחטא איש לא תועיל תפילתו לפני המאציל להשפיע לו טוב ושימחול עלבונו, אחר שאין חלוי שכרו ועונשו בו, אלא יתפלל לעבד ההוא שמנהו המלך על השכר והעונש... ועם זה ח"ו תסתלק השגחתו ית' מן העולם, וכן תסתלק עבודתנו מלפניו, כי לפניו הכל שוים בטובה – כצדיק כרשע – כי אין ברצונו הבחינה בין טוב ובין רע ח"ו. ודברים אלא וכיוצא בהם הם סתירת האמונה ח"ו ולא קיומה... עוד יש לדקדק לסברה זו, כי כיון שאין עצם הא-להות המשכיר והמעניש מטעם כי אין שינוי הרצון נמצא בו – אם-כן לפי-זה, שהוא משולל היכולת להטיב ולהרע כי סלק יכולתו ומסרו ליד העבד ההוא. שאם לא תאמר כן לפי דעתו אלא שביכולתו להשכיר ולהעניש, נמצא אם-כן שיש בו שינוי רצון, [ועל-פי זה לדעה זו] נמצא שאין ביכולתו לדין לחובה ולזכות... ועתה ימצא לפי זה ח"ו כי התורה כלה לא נתנה מאת הא-להים כ"אם מעבדיו שהרי בה כתוב השכר והעונש, ובפרט בפסוק "והיה כאשר שש ה' עליכם להטיב אתכם ולהרבות אתכם, כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם"<sup>70</sup> – כי אין אלו רק דברי עבד מעבדיו, כי אין בא-לוה שינוי רצון ולא להטיב ולהרע, וכן רוב גופי תורה ורחמנא לצלן מהאי דעתא, כי אין זה רק דעת הפילוסופים המדברים על ה' תועה הבורים מלבם כחש וכזב, ועליהם יאמר: "אשר יומרוך למזימה".

שער ד פרק ג

אחרי כל זאת הקשה גם על דעת ר' דוד וסתר דבריו, והעמיד הדברים בדרך אמצעית<sup>71</sup> – "שעשר ספירות הם מוח ונשמה לעשר ספירות שהם כלים".

ונוכל להמשילו משל נאה ואמיתי המודיע כל פרטי הדרוש הזה והוא המשל אל הנשמה המתפשטת בגוף ופועלת על-ידו. וידוע כי אבר היר,

69. אדמו"ר הרש"ב מליובאוויטש האריך להסביר בטוב טעם ודעת את דברי הרקנאטי וגם את דברי רבי דוד, ואדרכה דחה את דברי הרמ"ק (כל זאת במאמרו 'הגהות לד"ה פתח אליהו תרג"ח'), אך אין הדברים נוגעים ישירות לענין שאנו עסוקים בו.

70. דברים כח סג

71. כלי ביד האומן ודאי בטל יותר אל המלך מאשר שר בעל דעה עצמאית ורצונות משלו, ואפילו את ההסברה תזו דוחה הרמ"ק מכל וכל, קל וחומר לצורת ההסברה של החכם בשו"ת הריב"ש, וכפי שהערנו שם.



אין פעולות היד תלויים בו, כי כמה וכמה יש להם ידות ואין להם כח פעולתם, מפני שאין החיות והנשמה מתפשטות ביד ההוא. אם כן נמצא עקר הפעולה תלוי בנשמה המאירה ביד ההוא. והנה באמיתית נאמר שאין שינוי בנפש היד מנפש העין ועם כל זה אין פעולתם שוות, שזו פעולתה ראייה וזו פעולתה המישוש, אבל הפעולה תלויה באמיתית הנפש הפנימית ומשתנית על-ידי האבר החיצון, כמראה הפעולה ושינוי הפעולה אינו בנפש, אלא או ביד או ברגל בשתוף הנפש עם האבר ההוא העושה הפעולה ההיא. והנה כאשר נשאל מהו גדר הרגל או היד, לא יצדק באמיתות כי אם בכח הנפש השופע כיון שהוא כח ההליכה או כח הלקיחה. וכן הענין בספירות, שהם כדמיון גוף ונשמה: הנשמה הוא העצמות המתפשט בספירות ונותן בהם כח לפעול דבר ותמורתו, ושינוי הפעולות תלוי במציאות הספירות שהן הכלים.

שער ד פרק ד

הדברים מכוונים לדברי הגמרא שהבאנו לעיל<sup>72</sup>, שמשווה את גילוי הקב"ה בעולמות לקישור הנשמה בגוף.

הרמ"ק האריך שם מאוד להסביר את סוד הקישור הזה, אך אנו נסכם את דבריו ונאמר, שהקב"ה הוא ודאי שלם בכל ולמעלה מכל שינוי, ויחד עם זאת הוא כנשמה בכל גילוייו המשתנים – הוא נותן התורה, הוא המשכיר ומעניש, והוא הוא השומע תפילותינו ונעתר לבקשתנו, אלא שהוא מתגלה אלינו על-ידי מידותיו, הן הספירות הקדושות.

מעלת המכוונים על-פי הספירות אם-כן היא בהיותם פונים אליו יתברך בכל עת כפי התגלותו באותה שעה, ועל-כן הם זוכים להיות "עם המלך במלאכתו" ולהיות "סייעתא לשמיא"<sup>73</sup> בהשפעת שפע טובו לעולם בכל עת כפי השייך לה<sup>74</sup>.

## החסידות

רבים מגדולי ישראל מאז בעל העיקרים והרמ"ק עסקו בדרכים שונות בסוגיה שלפנינו. אנו בחרנו להתרכז במפורסמים יותר ובייחוד באותם גדולי ישראל שיש כאלה אשר נחלים בדבריהם, כדי להסביר את עניין התפילה כאופן שעלול להישמע כאילו האדם מדבר אל עצמו או עומד מול שלמות אפאטית, לכן לא נעסוק בהרחבה בתורת החסידות ובאמירתה בעניין, ובכל-זאת נזכיר בקצרה מעט מדבריה.

72. פרק א (בפרק-המשנה 'ערכו של משל').

73. כלשון רבנו הרב צבי יהודה זצ"ל.

74. ועיין ביאור נפלא לכל זה בדרך מצוותיך שורש מצוות התפילה פ"י והלאה.

החסידות לימדה 'א-להות' בגלוי ובפרהסיא יותר מן המקובל במקומות אחרים, ודיברה בחופש גדול על הקשרים שבין הקב"ה לישראל בכלל ולכל יהודי בפרט. לאחר תקופת הראשונים שעסקה הרבה בהפשטות ובתארים השליליים, אך דווקא מתוך כך, מתוך הביטחון שכבר נטהרה האמונה מן הגסות המגושמת, ויטר פחד ההגשמה<sup>75</sup>, דווקא מפני שאין היום צורך בדיון – האם יש לו יתברך גוף או דמות הגוף – והאחדות הפשוטה והשלמות האין-סופית הא-להית הן מושכלות פשוטות, דווקא מפני כן, חזרנו לצורת הביטוי של חז"ל, שדיברו במשלים מגושמים ללא כל חשש שלא יובנו כראוי. כמוכן, גם בחסידות מודגשת בלא הרף השלמות הא-להית שלמעלה מכל תפישה והשגה, הדגשה שגם מוצאת לה מקום בתמימות האמונה ובהתנגדות להשכלה ואף לכמה מספרי הראשונים, דווקא מפני שניסו להשיג בשכל את מה שמעבר לכל יכולת השגה אשר 'לית מחשבה תפיסא ביה'<sup>76</sup>.

דוגמה עסיסית וחריפה – שואלים חסידים מדוע אומרים חז"ל שנתאוהו הקב"ה לעשות לו דווקא דירה בתחתונים<sup>77</sup>, ומדוע לא נאמר שנתאוהו לעשות לו מקדש, משכן או היכל בתחתונים? וזו הייתה תשובתם: הקב"ה חפץ להסתובב בעולמות ב"פיג'מה"...

כאשר מלך מסתובב בהיכלו הרי הוא לבוש במלוא הדרו, לבוש מלכות, שרביט וכחר, אולם בחדרי חדרים הוא פושט את כל המסכות ומתגלה כמו שהוא לעצמו, למעלה מכל הלבושים, בפשטותו הנושגה. כל הטעם של בריאת העולמות היה כדי שיתגלה עלינו הוא יתברך בכבודו ובעצמו. גם השימוש במילה 'נתאוהו' כלפי מעלה, הלקוחה מן הפסוק 'אֵוָה לְמוֹשֶׁב לִוִּי, מִבְּטַאֵת קֶשֶׁר עֲמוֹק וְנוֹגַע, שֶׁאֵמַנְם בְּצוּרְתוֹ הַנְּפוּלָה מִשְׁעַבְדֵי אֵת כָּל אִישׁוֹתָיו שֶׁל הָאָדָם לְגַשְׁמִיּוֹת, אֲךָ בְּצוּרְתוֹ הָעֲלִיּוֹנָה מִבְּטֵא אֵת דְּבַרֵי רַשִׁי' עַל הַפְּסוֹק 'וּפְנִיתִי אֵלֵיכֶם' – 'אֵפְנֶה מִכָּל עֶסְקִי לְשֵׁלֵם שְׂכָרְכֶם'<sup>78</sup>. כביכול עיקר רצונו וחפצו, תשוקתו ותאוותו של הקב"ה אינם אלא בזה. זהו סוד קודש הקודשים שבשיר השירים, שהרוד נתן כל כולו באהבת רעייתו – כנסת ישראל.

טעם הדבר נחבא פעמים אין-ספור בכתבי אדמו"רי הב"ד על-פי דברי ר' מאיר אבן-גבאי בספר עבודת הקודש<sup>79</sup>: "אין-סוף הוא שלמות מבלי חיסרון, ואם תאמר שיש לו כח בבלי גבול ואין לו כח בגבול, אתה מחסר שלמותו"<sup>80</sup>.

75. עיין אה"ק ב עמ' תב

76. הקדמה לתקני זוהר יו ע"א

77. תנחומא נשא פרשה סי' כד ד"ה ד"א ויהי

78. ויקרא כו ט. ועיין מדרש הגדול שם שמדבר בקבלת תפילותינו אף-על-פי שחטאנו.

79. חלק א פרק ח

80. עיין ספר 'נזיר אחיר' כרך א עמוד רפז, שם כותב הרב הגזיר שמרן הרב הודיע לו מעיקרי שיטתו:

כלומר, הניסיון להגדיר את השלמות האלהית כבלתי-גבוליות הוא בעצמו הטלת מום וחסרון כלפי מעלה. האמת היא ששלמותו אינה מוגדרת כלל ועל-כן היא כוללת ודאי גם את כוח הגבול וכל ענייניו וכישרויו, דהיינו רצונות, תשוקות, חסד ורחמים, צדקה ומשפט.

ובלשון הצמח צדק מצינו הרחבה לעניין זה<sup>81</sup>:

והוא עניין מה שאור אין-סוף למעלה מעלה עד אין קץ בעילוי אחר עילוי להעלים בעצמותו – שמוזה בא בחינת גבול, ולמטה מטה עד אין תכלית הוא בחינת הגילוי בבחינת בלתי בעל גבול, והן ב' קוויץ שקולץ באור אין-סוף.

יש בדבריו תוספת מרובה על העיקר, מפני שלא די שייחס כוח הגבול לאיך-סוף, אלא העלה אותו להיות קו שקול לכוח הבלתי-גבול, ועוד יתר על כן, שהבחינה של בלתי בעל-גבול היא מטה מטה מפני שהיא בחינה של גילוי כוח שלמותו, ואם-כן כוח זה מתגלה לחוץ, ועל-כן גם תכמי הפילוסופים יכלו להבינו ולדבר בו, ולעומת זאת את כוח הגבול מכנה הצמח-צדק: 'למעלה מעלה עד אין קץ בעילוי אחר עילוי להעלים בעצמותו', והעלם זה הוא סוד ה' ליראיו – עמו ישראל שירד אליהם במצרים ועל הר-סיני.

יש כאן היפוך עמוק של מערכת המושגים הרגילים במחשבה האמונית למי שאינו רגיל בכך, אולם, זהו עומק האמונה הפנימית, שבה – הכל-יכולת האלהית אין לה כל מעצור וכל מגבלה, וגם הבלתי-גבוליות עצמה אינה מטרידה את שלמותה. הרברים ארוכים וכל הרוצה למצוא דברי חפץ בעניינים אלו, הלא הם ערוכים בספרי המאמרים לאדמו"רי חב"ד בהסברה מופלאה (ובעיקר במאמרי האדמו"ר הרש"ב).

בסוגיית התפילה ושינוי הרצון מסביר הרש"ב:

ונמצא בענין התפילה הרי אמרו 'בכל קראינו אליו – אליו ולא למידותיו', וידוע דענין התפילה הוא שיומשך רצון חרש עלינו לרפאות החולי ולברך השנים כו' והקריאה היא אל העצמות, שהיה רצונו יתברך להענישו ח"ו מצד מעשיו לא טובים, [ומבקשים ש] יהיה רצונו יתברך להטיב לו, והיינו

השלמות האלהית היא מוחלטה, שאין בו כל חיסרון, אך מצד שני – ההתעלות וההתרוממות מעלה מעלה בקודש, גם-כן שלמות היא, ויהי חיסרון בשלמות אם לא תהי התעלות בו, ואמרו, זה כמו שר' עזריאל [הוא המובא בספר 'עבודת הקודש', שקיבל דבר זה מרבי יצחק סגי נהור בן הראב"ד ז"ל שהיה שלישי לאלהורן] אומר: שהגבול באיך-סוף, השלב העליון שאין בו חיסרון שלמות היא.

אמנם, הרב הנזיר העיר שם על כך שהדמיון לדברי ר' עזריאל הוא חיצוני, ודברי הרב בעניין ההשתלמות הם חידוש, והסכים עימו מרן הרב וצ"ל. נראה שכך נכון לומר גם בעניין הסברתם של אדמו"רי חב"ד, שאמנם יש דמיון, ובכל-זאת הם חידשו הרבה בהסברתם.

<sup>81</sup> אוה"ת נח כו ו דף תרסח ע"ב, והובאו דבריו בהגהות לפתח אליהו תרנ"ח עמוד כא.

שיומשך האור מן העצמות בספירת התפארת לרפאותו, ובספירת הנצח לברך השנים כו', והכל נמשך מאיתו יתברך – השכר והעונש, וכל תפילתינו הוא אליו יתברך כו' כנ"ל, ואין זה שום שינוי ח"ו בו יתברך כנ"ל...

בדרך אחרת כותב רבי נחמן מברסלב (וגם כאן – בחופש לשון גדול) על-גבי היסוד הפשוט של אמונת היהדות בשלמות הא-להית, שעל-ידי התפילה הקב"ה נעשה כביכול מקבל, בבחינת אשה.

ידוע הוא, כי מי שמקבל תענוג מאחר נקרא נוקבא. רוצה לומר לגבה. ונמצא כשהשם יתברך מקבל תענוג מישראל מתפלתו, כביכול נעשה נוקבא לגבי ישראל. וזה שכתוב: "אשה ריח ניחות לה"<sup>81</sup>, כי על-ידי ריח הניחות שמקבל השם יתברך מחפלות של ישראל, נעשה בסוד אשה. ליקר"מ קמא עג

גם כאן אנו מוצאים הד וביטוי למעלת הנבראים הגבוליים והחופש הא-להי הבלתי-גבולי להיות גם מקבל, שהרי אם נשוב לדברי ר' מאיר אבן-גבאי נוכל לומר שגם היכולת לקבל מן הזולת, ועל-ידי-כך להתקשר אליו באופן עמוק יותר לא תחסר ח"ו אצלו יתברך, ואף-על-פי שאין קבלתו כקבלתנו, הלא גם אין חכמתו כחכמתנו, וגבהו ררכיו מדרכינו, ואף על פי כן יתרון היכולת לקבל, להקשיב, להתייחס ולהיות בעל אכפתיות ודאי לא יחסר ח"ו אצלו יתברך<sup>82</sup>, וכל המידות האלו, שוודאי נמצאות אצל צדיקים וחסידים, אינן אלא נטיף בטל ממה שקיבלו ממידת טובו יתברך. כל המידות האלו הן בכלל מידת רחמיו יתברך והן סעיפים מהגילוי הנשגב של "אני אעביר כל טובי על פניך... וחנותי את אשר אחון, וריחמתי את אשר ארחם"<sup>83</sup>.

כל החופש המדהים הזה, המפקיע את הגדרות השלמות ממגבלת כלתי גבוליותו, מופיע כבר בחז"ל במדרש שרומז לדברי רבי מאיר אבן-גבאי (ולפרשנות המרחיבה של אדמו"רי חב"ד ור' נחמן, וכן של מרן הרב זצ"ל בסוגיית ההשתלמות כמוכבא בהערה):

משל למלך שהיתה לו בת יחידה, והיה מחבבה ביותר מדאי, והיה קורא אותה 'בתי', לא זו מחבבה עד שקראה 'אחותי' ועד שקראה 'אמי'. כך הקב"ה – בתחלה קרא לישראל 'בתי' שנאמר: "שמעי בת, ודאי, והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך"<sup>84</sup>, לא זו מחבבן עד שקראן 'אחותי'

82. שהרי כאשר אדם נותן לחבירו, אף-על-פי שהוא מכבא בזה קשר, אין הדבר נוגע לעצמותו ממש, כיוון שהנותן יכול להתקיים גם בלא מעשה הנתינה ואין העשיר תלוי בעני, אך תכונת הקבלה היא אצל אדם שתלוי בזולתו, וממילא קשור אליו בקשר אמיץ עד כדי שהיו יכולים להיות תלויים בכך.

83. שמות לג יט

84. תהלים מה יא

שנאמר: "פתחי לי אחותי, רעייתי, יונתי, תמתי, שראשי נמלא טל קוצותי רסיסי לילה"<sup>85</sup>, לא זו מחבבן עד שקראן 'אמי', שנאמר: "הקשיבו אלי עמי, ולאמי אלי האזינו, כי תורה מאתי תצא ומשפטי לאור עמים ארגיע"<sup>86</sup>.

שמות רבה פרשה גב ד"ה ה ד"א ויביאיר

### ר' חיים מוולוז'ין

רבי חיים מוולוז'ין בספרו 'נפש החיים' הקדיש שני שערים, שער ב רג, לעבודת התפילה. בפרק יד מסיים ר' חיים את דבריו שפתח בסוף פרק א: "להבין ענין מה שאמר הכתוב 'ובכל נפשכם' על עבודת התפילה". 'בכל לבבכם' – הוא מבאר – זהו ציווי פשוט לגבי התפילה: "היינו לפנות לבו מטרדת המחשבות, ולהטותה אל הכוונה בשלמותה" אך כדי להסביר את הציווי 'ובכל נפשכם' האריך ר' חיים בתריסר פרקים, עד שסיים והסביר שתפילה נקראת נפש, כמו שכתוב 'ואשפוך את נפשי לפני ה' "<sup>87</sup>, 'ברכי נפשי את ה' "<sup>88</sup>:

והעניין שעבודת התפילה היא במקום הקורבן, שעניין הקורבן היה להעלות נפש הבהמה למעלה, כן עיקר עניין התפילה הוא להעלות ולמסור ולרבק נפשו למעלה... [והוסיף שם בהגהה] שעל-ידי הקרבנות שבמקדש היו מתקשרים ומתייחדים על-ידיהם העולמות והכוחות העליונים והגהורין של ההיכלות הקדושים כולם בסדר המדרגות לעילא ולעילא עד אין-סוף ברוך הוא.

אם-כן, עיקר עניין התפילה הוא מסירות הנפש מעלה מעלה עד 'איין-סוף ברוך הוא', וזוהי מצוותה של תורה 'ובכל נפשכם'. ויש בכך תוספת מרובה על הציווי 'בכל לבבכם' שאינו כולל אלא כוונה שלמה לשמים, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה: "בכל ליבי דרשתיך"<sup>89</sup>, ואפילו אם ישרש על-ידי כוונתו זו את תענוגי העולם-הזה ויסתכל אך כלפי מעלה ברוממות הבורא יתברך (כפירוש השני שם), עדיין מעלת מסירות עצמו בתפילה לה' יתברך גדולה לאין חקר עד שהוא: "כאילו מסולק מזה העולם, והוא מבני עלייה למעלה".

וכל-כך תרבה ותתלהט אהבתו יתברך בכה נפשו, עד שיהא חושק ומתאוה באמת, שבדברו עתה אותו הדבור הקדוש של איזה תיבה מגוסס התפילה, תהא נפשו יוצאת מהגוף לגמרי, ותתעלה להתדבק כביכול בו יתברך שמו.

שם יד

85. שיר השירים ה ב

86. ישעיה נא ד

87. שמואל א א טו

88. תהלים קג א

89. תהלים קיט י

כדי להסביר מעלה זו של יציאת נפשו מהגוף להתרפק כביכול בו יתברך, הקדים ר' חיים פרקים רבים. בפרקים אלו מבאר ר' חיים שעל-ידי התפילה נעשה האדם שותף לקדוש-ברוך-הוא במעשה בראשית, וכפירוש חז"ל על הפסוק "ולאמור לציון עמי אתה" – אל תקרי 'עמי', אלא עמי – בשותפי<sup>90</sup>. כלומר, מסירות הנפש של הדבקות בו איננה רק בגלל ביטול האישיות וזריקת דם הנפש לריק, אלא עליה לעסוק עם המלך במלאכתו. מלאכתו של הקב"ה כלפי העולם היא ההחיותו, לזונו ולפרנסו, ולהוסיף בו ריבוי קדושה, והעיקר – לחברו אליו יתברך, שלא יתפרד ממקור חיותו הא-להי ויחזור כרגע לאפס ואין<sup>91</sup>.

בכל מצווה ובכל לימוד תורה אנו מזינים את העולם, וקושרים אותו לעצמותו יתברך, כעין האכילה שלנו המקשרת את הנשמה לגוף, כי כן "גזרה רצונו יתברך, שיהא תלוי [חיבור עצמותו יתברך לעולמות] כעסק התורה ומעשי המצוות ועבודת התפילה של עם סגולה"<sup>92</sup>, "ובפרט עת עמדו להתפלל לפניו יתברך, אשר בשעתה המיוחדת לה היא עיקר המזון להעולמות ולנפש האדם עצמו". וכיוון שכן, אין לאדם לשאול על ענייניו וצרכי עצמו כלל, רק להוסיף כוח בקדושה, ואך למען שמו יעשה:

כמו שהאיש מאנשי החיל משליך כל ענייניו וצרכי עצמו מנגד, ומוסר נפשו ברצונו רק על כבוד המלך, ששיגיג הכתר מלוכה של אותה המדינה ותנשא מלכותו, כן ראוי מאד להאדם הישר לשום כל כונתו וטהר מחשבתו בתפילתו רק להוסיף תת כח בהעולמות הקדושים. שם פרק יא אולם עוד קודם, כדי להבין את דבקותנו בה' עד כדי להיות עימו במלאכתו, מבאר ר' חיים את מאמר חז"ל ד"קודשא בריך הוא סתים וגליא" כלומר, שיש צד סתום שאין לנו כל תפישה בו:

כי עצמות אין-סוף ברוך הוא סתים מכל סתימין, ואין לכנותו ח"ו בשום שם כלל, אפילו בשם הוי"ה ברוך הוא, ואפילו בקוצו של י' דביה<sup>93</sup>.

שם פרק ב

אלא שכל זה הוא רק מצד עצמו, שלא כפי שהוא מופיע בעולמות, וכמו שנכון לומר גם על בשר ודם כן (וכן אומרים חז"ל, שגם ישראל סתים וגליא<sup>94</sup>), שהרי אם נשאל מיהו ראובן – האם הוא מראה פניו, או כישרונותיו ותכונותיו? אפילו אם נסכם את כל צדדיו הגלויים ונתיר אותם לבדם בלא ראובן, ייגלה לנו 'מת' משוכלל, אך לא אדם חי. 'בעלי התכונות, 'בעל' הכשרונות, הוא החיים,

90. שם פרק י

91. ועיין פרקים ו-ט

92. שם פרק ו

93. ועיין בפרק יא בשער ג:

אבל שם העצם הוי"ה ברוך הוא מורה על הבחינה והענין כפי אשר הוא מצדו יתברך... ולכן נקרא שם העצם 'שם המיוחד' ב"ה.

94. זוהר פרשת אחרי מות עג ע"א

הוא השורש של הכל, רק שעליו איננו יכולים לומר דבר וחצי דבר, אלא כפי שהוא מתחבר לעולם התופעות. על-כן בכל פעם ששולל ר' חיים את הדיבור על העצמות הוא מוסיף מלה אחת – 'לבד'. כלומר על העצמות לבדה בלא הגילויים אין אפשרות לומר מילה או הגה, ואין לכנותה אפילו בקוצו של י'. אך לדבר על העצמות כפי התחברותה לעולמות זהו כל עיסוקנו בתורה, במצוות וגם בעמדתנו לפניו בתפילה.

כאשר אנו עוסקים בגילוייו אנו אכן מדברים על עצמותו ממש, אלא שאינה 'לבד', אינה כפי שהיא למעלה ולפני גדרי העולמות. לעומת זאת לדבר על עולמות, ואפילו עליונים, בלא לדבר על עצמותו – הרי זו כפירה גמורה וקיצוץ בנטיעות!

וזו לשוננו הקדושה של ר' חיים:

ואפילו שם העצם המיוחד הו"ה ברוך הוא, לא על עצמותו יתברך לבד אנו מייחדים לו, אלא מצד התחברותו יתברך עם העולמות... וזה שאמר האריז"ל... שכל הכינויים והשמות הם שמות העצמות [!] המתפשטות בספירות.

ובהמשך -

אמנם לא שאנו מדברים אליו כביכול על עצמותו יתברך לבד, כבחירת היותו מִפְּשֵׁט וּמִפְּרָשׁ כביכול לגמרי מהעולמות, כענין שהיה קודם הבריאה, דאם כן איך נתארהו ח"ו בכל ברכותינו ותפלתנו בשום שם וכנוי בעולם כלל. שער ב פרק ד

ומוסיף ר' חיים ומזהיר, שלא תבין מדבריו ח"ו שאין לנו קישור אל עצמותו ורק לספירות:

כי יסוד פינת אמנותנו הקדושה שכל מגמת כוונת לבנו בכל הברכות והתפלות אך רק ליהידו של עולם, אדון יחיד אין-סוף ברוך הוא. שם

ושם בהגה"ה:

ומה שכתבו בכונות התפילה והברכות, לכוין בכל ברכה כונה מיוחדת לספירה מיוחדת, לא ח"ו לעצמות הספירה, כי הוא קצוץ בנטיעות ח"ו... כן בעבודת התפילה, הלילה לכוין לשום כח פרטי וספירה מיוחדת, אלא לעצמות אדון יחיד אין-סוף ברוך הוא, כלל כל הכחות כולם, שמתחבר ברצונו יתברך, מטעם הכמוס אצלו יתברך, לפעול באותה ספירה ואותו הכח...

כלומר, שאנו מכוונים אליו, והוא הפועל כרצונו על-ידי הספירות והכוחות, אלא שאנו מכוונים אליו כפי שהוא מתגלה בהם ולא "בבחינת היותו מופשט ומופרש כביכול לגמרי מהעולמות"<sup>95</sup>.

95. כביאור חלקי הברכה שפותחת כלשון נוכח – 'ברוך אתה... מלך העולם, ומסיימת כלשון נסתר – 'אשר קדשנו', מפרש ר' חיים (בסוף פרק ג) שלשון נוכח מכוונת לעצמותו יתברך כפי שהיא מתחברת לעולמות, ועל-כן אנו יכולים לפנות אליו יתברך בגלוי, מה שאין כן קדושת המצוות, שנמשכת "מעצמותו יתברך, אין-סוף ברוך הוא לבדו, הסתום מכל סתימין", ולכן היא נאמרת כלשון נסתר. אולם אדמו"ר הזקן בעל התניא במאמר 'לא הביט און ביעקב' (ליקוטי תורה בלק דף ע"ב) מפרש שדווקא המילה 'אתה' היא המכוונת אל אור אין-סוף שלמעלה מההשתלשלות, ושם הו"יה הוא המכוון לגילויו בתוך סדר ההשתלשלות:

וזהו 'ברוך אתה ה' – היינו שמבקשים שיהיה התהוות והמשכת שם הו"יה מבחינת 'אתה' שהוא אור אין-סוף שלמעלה מעלה משם הו"יה... וזהו ענין הבקשות כשמונה-עשרה, היינו שיהיה ברכה והמשכה הארה רבה ועצומה מלמעלה מסדר ההשתלשלות, דהיינו 'ברוך אתה', והיינו בבחינת שם הו"יה ורופא חולי עמו ישראל ומברך השנים, על דרך משל הוא הכלי שבו מתגלה א-להותו יתברך למטה בגשמיות, כשנותן חיים ובריאות לחולים וברכה על פני האדמה כו', ועיין מה שכתוב באגרת הקודש קרוב לסופו כד"ה 'להבין מ"ש בפע"ח' שהתפילה היא המשכת אור אין-סוף ברוך הוא לבי"ע דווקא, לא ברוך התלבשות בלבד, רק האור ממש לשנות הנבראים ממות שהם – שיתרפא החולה, וירד הגשם משמים לארץ ויולידה ויצמיחה, מה שאין כן בתורה ומצות שאין שינוי בקלף התפילין כו' ע"ש. נמצא שכל בקשות שבשמונה-עשרה הם כלים לגילוי א-להותו יתברך ממש למטה.

ונראה לומר שיש כאן שורש להבדלי גישות עמוקים, לא חלילה כשאלה אם אנו מתפללים אליו יתברך, אלא כשאלה – האם הפנייה אליו כמו שהוא למעלה מהתחברותו לעולמות זו פנייה אל נוכח, כלומר, האם כל אחד ואחד מישראל יכול לפנות אליו יתברך כמבדו עמו פנים בפנים, ואף-על-פי שלית מחשבה תפיסת ביה, אבל ברעותא דליבא איהו תפיס, ומקום זה של רעותא דליבא הוא המתפרץ מבעד לכל הקומות הגלויות ועומד בתפילה – כל זה לדעת אדמו"ר הזקן, או שהתפילה בצורתה הגלויה פונה רק אליו כפי התחברותו לעולמות בשם הו"יה (ועיין בהערה הקודמת), והוא כמו שהוא לכדו תמיד נשאר נסתר ונעלם, אפילו כשעת התפילה אליו ולא למידותיו – כדעת ר' חיים מוולוז'ין.

מתוך המחלוקת בפירוש המילה 'אתה' נמשכת גם מחלוקת במשמעות ענין הפנייה בלשון 'ברוך' כלפי מעלה. לדעת ר' חיים איננו פונים כלשון 'ברוך' אלא לקב"ה כפי התחברותו לעולמות מפני שהמילה 'אתה' הבאה אחריה עוסקת במה "שיש לנו קצת השגה כל דהו", וסיבת הדבר היא מפני שהעולמות הם הצריכים תוספת וריבוי, מה שאין כן הוא יתברך ח"ו. לעומת זאת אדמו"ר הזקן מפרש ש'ברוך' עניינו המשכת שם הו"יה מאור אין-סוף שלמעלה משם הו"יה, ואם-כן גם לפירושו ברכה היא לשון המשכה, אלא שלדעתו אנו פונים אליו יתברך שיפנה להתחבר לעולמות ולא רק להרבות ברכה בעולמות. מחלוקת זו היא דקה ביותר מפני שגם לשיטת אדמו"ר הזקן אין זה ברכה בו יתברך ח"ו וכלשונו באותו מאמר: "אין שייך לומר כן [לשון של עבודת ה'] לגבי הו"יה יתברך שלימו וכולהו ואין צריך לזולתו ח"ו. וכי ממך הכל' כתיב ומקרא מלא כתיב 'אם צדקת מה תתן לו'". וכן לדעת ר' חיים (שער כ פרק ד): "זהו ענין הברכה לו יתברך בכל הברכות והתפילות... ולהמשיך ולהוסיף בהם קדושת האור ורכ הברכות מעצמותו יתברך המתחבר אליהם ומתפשט בתוכם". המחלוקת היא אם אנו בתפילתנו אליו עוסקים בהכנת העולמות שיומשך שפע



ממנו יתברך, והברכה היא אליו כפי שהוא כבר מתחבר לעולמות – כדעת ר' חיים, או שהברכה יוצרת את עצם החיבור ומחדשת את הקשר להופיע על העולמות – כדעת אדמו"ר הזקן. נראה שמחלוקת לשם שמים זו עתידה להתקיים, מכיוון שאלו ואלו רבדי א-להים חיים.

לבן מלך ישנן שתי מעלות גדולות – האחת היא שייכותו הטבעית והשורשית למלך – 'ברא כרעא אבוח' – ועל-כן הוא יכול להיכנס גם לחדרי-הדרים, מקום שאין כל עבר ושר יכול להיכנס, מתוך קישור גם לענייני הפרטיים והמשפחתיים של אביו. ומאידך, מעלתו השנייה מתגלה כאשר הבן, יורש העצר, מתמנה לשר ואף לראש השרים, ויושב עם המלך במלאכתו לתיקון ענייני המדינה. ככלל, החסידות הרבתה לעסוק בצד הראשון שיש בו מן התום הילדותו ומן הקישור הבלתי אמצעי, ותורתו של ר' חיים מוולודין ובית מדרשו הדיגשו דווקא את התפקיד הבוגר והאחראי יותר של בן המלך – השותפות עם אביו בניהול הממלכה. יש מקום לומר ששני צדדים אלו מחבטאים בתפילותינו במילים 'אבינו, מלכנו'. כשהאב הוא גם מלך נוצר יחס כפול של אבהות ואינטימיות, מצד אחד, ושל יורש, צדק לאומי ואחריות ממלכתית, מצד שני. נראה גם שאלו שני צדדי גדולות ישראל כפי שהיא מתפרשת בפרשת ואתחנן:

כי מי גוי גדול, אשר לו א-להים קרובים אליו כה' א-להינו ככל קראנו אליו. ומי גוי גדול, אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום. דברים ז' ו-ח

ומניה ומניה יתקלס עילאה.

אמנם, גם ר' חיים רמז בדבריו לפירוש עליון יותר של עניין הברכה (שער ג פרק יא) בהגה"ה:

ובזה יובן מאמרם ז"ל (פסחים נו ע"א) בעניין השבח "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" ביחוד קריאת שמע, שהתקינו שיאמרוהו בחשאי, משל לבת מלך [שהריחה ציקי קדרה, אם תאמר – יש לה גנאי, לא תאמר – יש לה צער (פירש רש"י: צער גופה מחמת התאוה) התחילו עבדיה להביא לה בחשאי ולכאורה יפלא משלם ז"ל, הלא שבח גדול הוא.

ועל-פי פשוט יש לומר, דלפי האמת אינו שבח כלל, כמו – האם יחשב לשבח למלך בשר ודם לומר שהוא מולך על רבי רבבות נמלים ויתושים והמה מקבלים עליהם על מלכותו ברצון. כל שכן וקל וחומר אין ערך כלל, שהוא יתברך אשר אין ערך לקדושתו ועצם אחדותו הפשוט וכל העולמות כלא חשיבין קמיה, ודאי באמת אינו שבח כלל שנשבחתו יתברך, שהוא ברוך ומפאר בכבוד מלכותו על עולמות נבראים, שכולם שפלים ולא חשיבין קמיה כלל, רק שהוא יתברך – במקום גדולתו תמצא ענותנותו, שגורה רצונו לקבלו מאיתנו לשבח, לזאת המשילתו ז"ל לציקי קדרה, והתקינו שעכ"פ לא נאמרהו אלא בחשאי.

ואם כן "גורה רצונו לקבלו מאיתנו שבח". אלא שדבר זה נאמר בחשאי לעומת הייחוד העליון של קריאת שמע שבו ייחדנו את אחדותו הפשוטה, והנה גורה רצונו ית' שנשבחתו גם במלכותו על העולמות הנבראים אלא שהגמרא שהמשילה הדבר לבת מלך שהריחה ציקי קדרה מלמדת שאין זו סתם גזירה, אלא שגם אצל מי שכל מעדני עולם ומעדני מלכים מזומנים לפניו, יש איזה שהיא תאוה (וכלשון רש"י שם: יש לה צער – צער גופה מחמת התאוה) לציקי קדרה, לשרייתם של הבישול והטיגון, שאם כי אין בהם מעלה של מעדן מושלם, עם זה הם מטעמים משהו מתהליך הבישול עצמו כשעדיין טעמיו אינם מאוזנים ומתואמים. תאוה זו קשורה לעצם התאוה לעשות לו דירה כחתוננים, ולתאוה שבה אנו עוסקים כמאמר זה, שנתאוה הקב"ה לתפילתן של צדיקים. אחת האמרות המפורסמות של

החשש להתפלל אליו יתברך יוחס על-ידי ר' חיים לעובדי עבודה-זרה, שדווקא מתוך כך שכביכול הגביהו את האלהות מגדרי העולם נותרו עובדי כוכבים ומשביעי מלאכים. אך יסוד אמונתנו הוא שהמגביהי לשבת' הוא גם יהמשפילי לראות בשמים ובארץ'.

והיה נחשב אצלם חולין ואיסור גמור וחוצפה גדולה גדרו יתברך להתפלל לשמו הנכבד והנורא, לבקש מאיתו צרכיהם השפלים, לזאת השתעברו עצמם וכווננו כל ענייני עבודתם ובקשתם לכוחות הכוכבים והמזלות.

שער ג פרק ט

ומפני שנאמרים בעניין זה דברים רחוקים כגון ש'כיוון שהקב"ה אין בו כל שינוי, אם כן אין טעם להתפלל אליו והתפילה היא לא-להות שבקרב האדם', הכרח הוא להביא את המשך דבריו שם. אף המתפלל לרוח א-להים שבאדם – סובר ר' חיים שזו היא עבודה זרה, ולכן כאשר נבוכדנצר רצה להביא לפני דניאל מנחה וקטורת, הלך משם דניאל כדי שלא יתקיים בו 'ופסילי אלהיהם תשרפון'<sup>96</sup>, שכשם שנפרעין מעובדי עבודה-זרה, כך נפרעין מהעבודה-זרה בעצמה, וזהו הטעם שלא רצה יעקב להיקבר במצרים, ואף-על-פי שגם אצל יעקב וגם אצל

אדמו"ר הזקן מתייחסת לתאוות שכאלה ואומרת שעל תאוה אין מקשים קושיות, מפני שיש כאן נגיעה במה שלמעלה מן הסדר המופיע כשכל ובשקלא ושריא של הבנה אנושית. במאמרי הצמח צדק ב'דרך מצוותיך' (מאמר עניין הלל) הוסיף לבאר עניין זה יותר וזו לשונו: (עמ' קמח)

וצריך להבין זה [עניין אמירת הלל] לאיזה ענין הוא, וכי הוא יתברך נהנה במה שמשבחים אותו חלילה וחס, והלא כל דיירי ארעא קמיה כלא חשיבני, ובשלמא ענין הכרזות שאנו מברכים אותו כמ"ש 'ברוך אתה' או 'יתברך' כו' עם שלכאורה הוא פלאי ג"כ וכי הוא יתברך צריך לברכה, והלא הוא שלימו דכלהו וכתבי "אני ה' לא שניתני", כבר נאמר ונשנה הפירוש בזה, שפירש וענין ברכה זו הוא לשון המשכה וגילוי, כמו המברך את הגפן שכופף קומתו כו', וגם כאן הכונה בברכה זו ר"ל שיומשך א-להותו ויתגלה למטה, וזהו 'יתברך' פי' יתגלה עד שיאמרו: "הנה א-להינו זה" (ע' חינוך ת"ל דלפמ"ש א"ש בפשיטות) ר"ל שיתגלה מהות הא-להות ולא כמו שעכשיו ידוע מציאותו ולא מהותו, אבל הגילוי והשבח שמשבחים את הבורא יתברך מה ענינו, אך הענין יובן עד"מ כמשזכירין לאדם שבחיו איך שהוא חסדן ונדיב לב או איך שהוא חכם הנה הוא מתפעל מאד מן השבחים הללו והנה ההתפעלות שהוא מתפעל גורמת יציאת המדה מן ההעלם אל הגילוי, והיינו באותו דבר שמשבחים אותו בה, שמתעורר בו אותה המדה ששכחו בה ויוצאת אל הגילוי, כמו כאשר משבחים אותו שהוא רחמן וחסדן יתפעל להיות רחמן וחסדן באותו השעה, וכן אם משבחים אותו בחכמה יתפעל ויתעורר בו כח חכמתו להשפיע שכל וכיוצא בזה... וכך ממש יובן הנמשל למעלה.

הצמח צדק מוסיף לבאר שלא רק הברכה, שעוסקת בהמשכה לתוך גילוי העולמות, היא פנייה אליו בבקשה שתהיה התהוות הארה רבה מבחינת 'אתה' להתחבר בעולמות, כי אם יותר מכך – ההלל פונה כביכול לעורר את רחמנותו יתברך וחכמתו וחסדיו על-ידי מה שהוא משבח אותו בכך, עיין שם שהארץ בזה מאוד, לבאר איך הסברה זו תהיה נכונה גם בנמשל אף-על-פי שאינו דומה למשל.

דניאל לא הייתה הכוונה אליהם עצמם, אלא ל'רוח אֱלֹהֵי קְדִישֵׁינָא' שבהם, וכמו שכתב הרמב"ן<sup>97</sup>: "כי היו [עובדי עבודה־זרה כפרעה וסנחריב שעשו עצמם אלהות] רשעים, לא שוטים גמורים". ופסק שם ר' חיים את הדברים בבהירות:

ואפילו להשתעבד ולהתדבק באיזה עבודה לבחינת רוח הקודש שבאיזה אדם או נביא ובעל רוח הקודש, גם זה נקרא עבודה זרה ממש.

עיין שם באריכות.

וכך מסיים ר' חיים את שני השערים שעסקו בעניין התפילה ותפיסת האֱלֹהוֹת (שערים ב' ו'ג):

צריך לזהר בנפשו מאד, שלא לכוון ולשום מגמת ליבו בתפילתו ח"ו לשום ספירה אפילו מהנאצלים... כי הוא עבודה ללא אֱלֹהֵי אמת וקיצוץ בנטיעות ח"ו... ולכוון ולהדביק טהרת ליבו בתפילתו רק למקומו של עולם, הוא יחידו של עולם אין־סוף ברוך הוא<sup>98</sup>.



כאמור בעזרת ה' ית' תצא חוברת עם מאמר זה, אשר יכלול גם פרק נוסף ועיקרי על שיטת מרן הרב קוק וצ"ל בעניין התפילה. לצערנו לא זכינו לסיים את הדברים לקראת הדפסת ספר זה, ואנו תפילה שזכנו ה' להשלים את החסר.

97. שמות כ ג

98. והמשיך שם: "הממלא כל העולם והעולמות כולם, ולית אתר פנוי מניה". אך לא הבאנו את סיום דבריו מפני שלא נכנסנו לכל אריכות דבריו העמוקים בעניין 'ממלא כל עלמין', ולא כהבדל ובקשר שבין המושג 'מצידו' ל'לברו' בדבריו, וכבר רמזנו לכל זה בהערה 93, מדבריו בשער ג פרק יא, עיין שם.