

# מורא מקדש

א

## ומקדשי תיראו

מצות מורא מקדש — "ומקדשי תיראו"<sup>א</sup> — היא המצוה העיקרית הנוהגת בהר הבית בולו, ולא דוקא בבית המקדש עצמו. וכך אמרו חכמים:<sup>ב</sup>  
איזהו מורא? לא יכנס להר הבית במקלו, בתרמילו, במנעלו  
ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל  
וחומר.

פרטי מצוה זו כבר התבארו בספר 'אל הר המור'<sup>ג</sup>, וכאן נעסוק רק בכמה השלכות כלליות שיש ללמוד ממצוה זו על היחס הראוי מצידנו להר הבית ולבית המקדש. בתוך כך, נעמוד גם על עניינה של היראה בעבודת ה' בכלל.

### א. יראת ה'

המקדש הוא אחד הדברים שנצטוינו על יראתם. ראשית לכל, נצטוינו על יראת ה': "את ה' אלוקיך תירא"<sup>ד</sup>, וכן נצטוינו על מורא אב ואם: "איש אמו ואביו תיראו"<sup>ה</sup>, על מורא התכמים: "את ה' אלקיך תירא — לרבות תלמידי חכמים"<sup>ו</sup>, ועל מורא המלך: "שום תשים עליך מלך — שתהא אימתו עליך"<sup>ז</sup>. לאלו יש להוסיף את השבת, שלדעת בעל ספר יראים<sup>ח</sup> יש מצוה במוראה, כנלמד מהפסוק "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו" — "שיחשוב אדם בלבו לכבד את השבת ולהיות חרד על הדבר" (וכן אמרו גם חכמי האמת<sup>ט</sup>): "ומקדשי תראו — דא קדושא דשבת".

א. ויקרא יט, ל. כו, ב.

ב. בתורת-כהנים לויקרא יט, ל. וביו"ב במשנה ברכות נד, א.  
ג. חלק עיקרי ההלכה, פרק ח. וכן מתבסס הפרק כאן בחלקו על מה שכתבנו שם ב"חלק הדרוש".

ד. דברים ו, יג.

ה. ויקרא יט, ג.

ו. פסחים כב, ב.

ז. כתובות יז, א.

ח. יראים השלם סימן תי.

ט. הקדמת הזוהר ה, ב.

באמת, כל אלו שנצטוינו במוראם ובכבודם הרי זה רק מחמת שהם "מייצגים" עבורנו את הקב"ה, ויראתם היא בהסתעפות מיראת ה':

במורא מקדש אמרו חכמים: "יכול יתיירא אדם ממקדש?... לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שפקד על המקדש".

בשבת: "לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת"<sup>יא</sup>.

האב והאם עבור בניהם הם כמו הבורא לנבראים, "כי ה' אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון"<sup>יב</sup>, ולכן מצוה לכבדם ולירא מהם.

כבוד המלך ומוראו הוא מפני שמלכותו 'משקפת' את מלכות ה', שלכן "הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו"<sup>יג</sup>.

ולגבי מורא החכמים באמת מצינו ששמעון העמסוני לא רצה לדרוש את הריבוי "את ה' אלוקיך תירא", שהרי מה ניתן לדמות ליראת ה' אלא שבא ר' עקיבא ודרש "לרבות תלמידי חכמים", דהיינו "שיהא מורא רבך במורא שמים"<sup>יד</sup>.

ההדגשה המיוחדת שנאמרה במקדש "יכול יתיירא מן המקדש?" — באה מחשש שמא נטעה ועבודת המקדש שלנו תדמה לעבודה־זרה<sup>טו</sup>, שבה יש סגידה למקומות ולחפצים גשמיים. לכן בארו חכמים שבאמת ביראה מן המקדש אנו יראים מה', ועלינו להתייחס למקדש כאל המקום שבו מתגלה ה' ומשרה שכינתו בו, ולא כאל כה עצמאי או ישות נפרדת שאליו מצד עצמו מופנית העבודה והיראה, ח"ו.

## ב. ענין היראה

רוב ההלכות שנאמרו במצות מורא מקדש הן הגבלות על צורת ההתנהגות בבואנו למקדש: לא להכנס לחר הבית במקלו ובמנעלו וכו', לא להכנס אליו אלא לדבר מצוה, לא לנהוג בו בקלות ראש וכיו"ב.

י. יבמות ו, ב.

יא. יבמות שם, הובא ביראים הנ"ל.

יב. רמב"ן לשמות ב, יא.

יג. ברכות נח, א.

יד. רש"י פסחים שם.

טו. ראה תוס' יבמות שם.

על ידי היראה נשמר היחס הנפשי הנכון אל המקדש, שכן היראה יוצרת ריחוק נפשי מסוים, לבל יגיס האדם את לבו במקדש, וכמו שמסביר בעל ספר החינוך<sup>ט</sup>:

לירא מן המקדש, כלומר שנעמידהו בנפשותינו מקום הפחד והיראה כדי שיתרככו לבבינו בבואנו אליו.

בלא חסייגים של היראה, מזדלזל המקדש בעינינו — היפך היחס הראוי למקדש באל מקום קדוש, יחס שצריך "לרכך" את לבבנו וליצור בקרבנו הכנעה וזהירות כלפי הקדושה. וכשם שבמצות מורא אב ואם מודגש ההבדל והריחוק בין הבנים להוריהם: "לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו"<sup>י</sup> — אינך רשאי לשים עצמך כשוה אל אביך, אינכם "חברים" העומדים באותו מישור — כך גם מורא המקדש מעמיד את הבא למקדש על מקומו הנכון, "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ"<sup>י</sup>.

### ג. יראה ואהבה

כשם שנצטוינו על יראת ה' כך נצטוינו על אהבתו: "ואהבת את ה' אלקיך"<sup>ט</sup>. שתי מצוות אלו, האהבה והיראה, באות תמיד זו לצד זו. ובלשון הזוהר<sup>י</sup>: החדילו (יראה) והרחימו (אהבה) הן כמו שתי כנפי הצפור, שבלעדיהן אין היא יכולה לעוף, וכך כל מצוה צריכה להעשות מתוך אהבה ומתוך יראה, ושתייהן יחדיו מעלות את המצוה למעלה.

וגם בענין מורא מקדש, אנו מוצאים במשנה שהלכות מורא מקדש אמורות מיד לאחר שנתפרשה מצות אהבת ה'. וכך שנינו<sup>כא</sup>:

חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה שנאמר "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך"... לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכון כנגד בית קדשי הקדשים. לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר.

וביאר בתוספות יום טוב:

טו. מצוה רנד.  
יז. קדושין לא, ב.  
יח. קהלת ה, א.

יט. רברים ו, ה.  
כ. ראה למשל תקוני זוהר תקן ו.  
כא. ברכות פ"ט.

נראה לי דהואיל והזכיר אהבת ה' יתברך עד היכן תגיע, בא להזכיר  
 כמו כן עד היכן תגיע יראתו, שזה שלא יקל וכו' הוא לירא אותו יתברך  
 השוכן בבית הזה.

ובבואנו להבחין בין האהבה ליראה, הנה מבחינת התוצאות המעשיות, בדרך  
 כלל, ההבדל ביניהן הוא שהאהבה הינה השרש לקיום מצוות-עשה ואילו  
 היראה היא השרש להמנעות ממצוות לא-תעשה, וכמו שכתב הרמב"ם<sup>כב</sup>:

כי מדת 'זכור' רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה... ומדת  
 'שמור' במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי  
 הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוני ירא אותו.

גם במצות מורא מקדש, משמעות המצוה העקרית היא לא-תעשה, כמו  
 שהבאנו לעיל. וכן בשאר מצוות המורא — מורא אב ואם, מורא החכמים ומורא  
 המלך — העיקר הוא להמנע מלזלזל בכבודם<sup>כג</sup>.

ומבחינת התודעה הנפשית, בדרך כלל אנו אומרים שקיים הברל בין אהבת ה'  
 ליראתו בכך שבאהבה ישנה הרגשת קירוב אל ה' והתדבקות בו, ואילו היראה,  
 בפשטות, היא הרגשת ריחוק מסוימת. וכך מבאר הרמב"ם<sup>כד</sup> את הדרך להגיע  
 לאהבה ויראה:

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר "ואהבת  
 את ה' אלהיך", ונאמר "את ה' אלהיך תירא". והיאך היא הדרך לאהבתו  
 ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים  
 ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר  
 ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד "צמאה נפשי  
 לאלהים לאל חי". וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע  
 לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה  
 מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד "כי אראה שמיך מעשה  
 אצבעותיך... מה אנוש כי תזכרנו".

כב. שמות כ, ז.

כג. לגבי אב ואם בפרט מודגש שהמורא הוא  
 בשב ואל-תעשה, שכן אמרו חכמים (קדושין  
 לא, ב) "איחור מורא ואיחורו כיבוד? מורא — לא

עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר  
 את דבריו, ולא מכריעו. כיבוד — מאביל  
 ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא".  
 כד. הלכות יסודי התורה ב, א-ב.

— יש כאן מהלך נפשי מסוים, כאשר בתחלה מתבונן האדם במעשי ה', וכאילו שוכח הוא מעצמו ורק מתלהב ומתאוה לה'. בשלב זה הוא מצוי ב'תנועה' נפשית של יציאה מעצמו ו'ריצה' כלפי מעלה, אל ה'. אחר-כך שב האדם ומסתכל גם בעצמו, עד כמה מרוחק הוא מה', ואזי "נרתע לאחוריו" בפחד. תהליך זה נקרא בחכמה הפנימית "רצוא ושוב"<sup>כה</sup>.

אבן צריך לדייק ולהבין שהיראה אינה מביאה את האדם לרצות 'לברוח' מאת ה' ולהתרחק ממנו, חלילה. רצון זה קיים רק ביראה נמוכה ("יראה תתאה"), כמו יראת האדם מן הדברים המזיקים אותו שאותם הוא שונא — ואבן, במדה מסוימת כך הדבר גם במי שירא מה' ביראת העונש לבדה<sup>כו</sup> — אך היראה הרצויה הלא היא ממי שאותו אנו אוהבים, וודאי שחפצים אנו להתקרב אליו. אלא שיחד עם הקירבה שבאהבה, נרתע האוהב לאחוריו תוך כדי אותה אהבה, בביקורת עצמית: מי אני "בריה קלה ומעוטה, לפני תמים דעות". נוצר כאן מתח חיובי מתמיד בין הקירבה והריחוק, הרצוא והשוב.

בעת כבר נוכל להבין מדוע אין די באהבה לבדה בלא היראה. כי מן האהבה בלבד יכול לצמוח הקלקול שהאדם על כל גסותו ושפלותו יגיע לזלזול בה', ויתייחס אל ה' כפי כשמתחסיים לעתים אל חבר טוב. מבלי משים, יכול האוהב להתעלם מן הידיעה כמה מרומם ה' ממנו, בריחוק-ערך אין-סופי, ולהתחיל להתייחס אליו כמי ששוה לו. וכך אמרו בירושלמי<sup>כז</sup>:

עשה מאהבה ועשה מיראה. עשה מאהבה, שאם באת לשנוא דע כי  
אתה אוהב ואין אוהב שונא. עשה מיראה, שאם באת לבעוט דע שאתה  
ירא ואין ירא מבעט.

שאנצל מן הקללות... אך ראוי לעבוד את ה'  
על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד  
מיראה... ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי  
הארץ והנשים והקטנים שמתנבין אותן לעבוד  
מיראה עד שתרבה דעתן ויעברו מאהבה.  
ובודאי שהיראה הנמוכה האמורה כאן אינה  
מצות היראה שעליה מדבר הרמב"ם בהלכות  
יסודי התורה.

כז. ברכות ט, ה. וראה פירוש הרמב"ן  
לדברים ה, ה.

כה. על שם הכתוב ביחזקאל א, יד: "והחזית  
רצוא ושוב", ובספר יצירה פ"א: "ואם רץ לבך  
שוב לאחד". ב"רצוא ושוב" ישנם כמה  
פירושים, והפירוש שכתבנו כאן הוא כנגד  
ה"הכנעה" בנפש. וראה גם במאמר המצויין  
להלן בהערה נט.

כו. ראה מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה  
י, א: "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה  
ועסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות...  
ואפרוש מן העבירות שהזירה תורה מן כדי

היראה מונעת מהארם "לבעוט", דהיינו להתייחס בקלות־ראש ובגסות־הרוח לה' ולמצוותיו — מה שיכול היה להיות במי שעושה מאהבה גרידא. אכן, לכשנדייק יותר נאמר שודאי גם האהבה עצמה, כאשר אין מעורבת בה מדת יראה, אינה אהבה אמתית ונכונה.

בדרך זו יתפרשו לנו ההלכות המעשיות של מורא מקדש, הלכות הנובעות מן היראה שעלינו לחוש מול ה': "לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו" — אי אפשר לעמוד מול ה' מבלי לעבור תחלה 'שינוי צורה', בפשיטת לבוש החולצין הרגיל. לעומת רצונו הראשוני של האדם לבוא אל המקדש כפי שהוא, עם מנעליו והאבק שעליו וחפצי החולצין — באה המצוה לומר לו: עצור! מי אתה? האינך יודע "כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק"? רק כאשר יחלוץ געליו וכו', ויתן אל לבו את היראה, אזי יוכל להמשיך ולהתקרב באהבה.

### ד. קדשים וטהרות

העניין החיובי שיש ביצירת הרחקה מסוימת מן המקדש, בכדי לשמור על היחס הנכון כלפיו, מתבאר יפה בדברי הרמב"ם<sup>ב</sup> כאשר נותן הוא טעם כללי למצוות הקשורות בטומאה וטהרה:

כבר בארנו שהכונה כולה היתה במקדש להתחדש בו התפעלות לבא אליו שיירא ויפחד, כאמרו "ומקדשי תיראו". וכל דבר נכבד כשיתמיד האדם לראותו יחסר מה בנפש ממנו וימעט מה שהיה מגיע בגללו מן ההתפעלות. כבר העירו החכמים ז"ל על זה ואמרו שאין טוב להכנס למקדש בכל עת שירצה... ומפני שהיתה זאת הכונה הזהיר האלוה יתברך הטמאים מהכנס למקדש עם רוב מיני הטומאות... ויהיה זה כלו סבה להתרחק מן המקדש ושלא ידרכו בו בכל עת... ובאלו הפעולות תתמיד היראה ויגיע ההתפעלות המביא לכניעה המכוונת.

מזה עולה שבעוד שמצוות סדר קדשים עניינן הוא הקרוב אל המקדש, הרי מצוות סדר טהרות עניינן הוא שמירת המרחק הראוי בין האדם לבין המקדש.

סדר טהרות מעמיד אותנו במרחק הראוי מול סדר קדשים, וכדברי הרמב"ם כאן, המצוה המפורשת שממנה נלמד הצורך בשמירת המרחק הזה היא מצות מורא מקדש.

ואכן, בתוך הלכות מורא מקדש עצמן כתב הרמב"ם את ההלכה: "לא יכנס אלא למקום שמוזתר להכנס לשם"<sup>כט</sup>. דהיינו, ההקפדה שלא להכנס להיכן שאסור להכנס — הן מפני הטומאה והן מפני קדושת המקום וכו' — גם היא נכללת במצות מורא מקדש.

כשנעמיק עוד, נגלה כאן צד נוסף של היראה. היראה מולידה אצל האדם זיוות אמיתית. ירא ה' עומד כל הזמן בדרכות ואינו מניח לעצמו לשקוע בבטלנות ובחיים של "ממילא". הוא חש כל רגע במי שמוטלת עליו משימה חשובה ועליו להיות דרוך וערני, "להחזיק ראש" ולא "לחלום". כאמן העוסק במלאכה עדינה, או כרופא החוטט בנימים דקים, היודע כי לכל תנועה וזיע נודעת חשיבות מכרעת — כך חי הירא מול ה' (אך ודאי שאין זה צריך לגרום לעצבנות, אלא לזריזות שמחה). וכל זה נכלל באותה "התפעלות" שמדבר עליה הרמב"ם.

### ה. "הר יראה"

עד עתה ראינו שעיקר עניינה של מצות מורא מקדש הוא ליצור אצל האדם הרגשת ריחוק והבדלה בינו ובין הקדושה. כאמור, מצוה זו נוהגת כבר בהר הבית, עוד קודם הכניסה למקדש עצמו, והטעם פשוט: בכרי "לחנך" את האדם, לפני שיבוא אל המקדש, להתיירא ולא לנהוג בקלות-ראש.

לפי זה, יש לומר שהעבודה במקדש שייכת יותר לענין האהבה — השרש למצוות עשה — ובהר הבית מורגש יותר ענין היראה — השרש למצוות לא-תעשה.

וכיוצא בזה אנו מוצאים שבנוסף למצות מורא מקדש, המצוות העקריות שנוהגות בהר הבית הן איסור הכניסה בטומאה ומצות שמירת המקדש, איסור הכניסה בטומאה ודאי שהוא הרחקה ומניעה, אך גם מצות שמירת המקדש, אף

כט. הלכות בית הבחירה ג, ז.

שהיא מצות-עשה המתקיימת בקום-עשה, מכל מקום קרובה היא בעניינה למצות מורא מקדש, כיון שתכלית השמירה היא יצירת כבוד כלפי המקדש, "שאינן שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין" (ונוסף לזה, שמירת המקדש ה"מקורית", כפי שהיא מנומקת בתורה ביחס למשכן<sup>ל</sup>, באה כדי למנוע ממי שאינו ראוי להתקרב אל הקודש).

גם בשמו של ההר מודגש ענין המורא, כפי שפירשו תו"ל<sup>ל</sup>: "הר המזריה" — "מקום שיראה יצאה לעולם". גם השם שקרא אברהם אבינו למקום: "ה' יראה, אשר יאמר היום בהר ה' יראה"<sup>ל</sup>, בנוסף לפשוטו שהוא מלשון דאיה, הרי יש בו רמז גם ללשון יראה.

והנה, קריאת שם המקום "ה' יראה" היתה לאחר מעשה העקדה, שבו נגלתה לראשונה קדושת הר הבית על ידי אברהם, כדברי תו"ל<sup>ל</sup>: "אברהם קראו הר", וכמו שכתב המבי"ט<sup>ל</sup>: "ונראה דקדושת הר הבית שוי ליה אברהם אבינו, שקראו הר", ואף שאברהם מדתו היא מדת האהבה והחסד, הרי דוקא בנסיון העקדה נגלתה שלמות מדת היראה שבו: "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה"<sup>ל</sup> (וכפי שיבואר לקמן).

ואף ההר עצמו מתיירא מה' השוכן בו: "לפיכך נקרא הר המזריה, שמיראתו של הקב"ה נעשה הר"<sup>ל</sup>.

שייכות היראה להר הבית מתבטאת גם בזה שבהר הבית נוהגות רק המצוות הקשורות לטהרה — איסור כניסה בטומאה (בטומאות מסוימות) — ואילו מצוות הקדשים אין נוהגות בו כלל. ועל כן, נקרא הר הבית "מקום טהור"<sup>ל</sup>, לעומת המקדש עצמו שנקרא "מקום קדוש". והלא ענין הטהרה כולו קשור הוא לענין היראה — יצירת ה'מרחק' הנפשי בינינו לבין הקדושה — כדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל.

לה. קרית ספר, הלכות בית הבחירה פ"ה.  
לו. בראשית כב, יב.  
לז. תנחומא וירא, כב. וראה מ"ש עוז בספר  
אל הר המור, חלק הדרוש.  
לת. במבואר ב"אל הר המור" שם.

ל. הלכות בית הבחירה ח, א.  
לא. במדבר פרק יח. וראה ביאור הגר"א  
למשנה ריש תמיד.  
לב. בראשית רבה נה, ז  
לג. בראשית כב, יד.  
לד. פסחים פת, א.



## ו. מצוה לבוא ולירא

עד כאן בארנו פן אחד של מצות מורא מקדש — שהיא 'עוצרת' את האדם הבא להתקרב אל הקודש, מרחיקה אותו ומטילה עליו סייגים. הפן הזה ניכר במיוחד בהלכה הבאה שכתב הרמב"ם, בהמשך לדין שאסור לעשות את הר הבית קפנדריא (קיצור דרך):

ולא יכנס לו (להר הבית) אלא לדבר מצוה.

אמנם, תחלה חשוב להעיר שפירוש הלכה זו הוא רק שלא להכנס להר הבית לצרכי חולין, או "סתם כך" — אך בודאי שלהכנס להר הבית להתפלל וכדו' הרי זה בגדר "דבר מצוה" (כמבואר בפרק "שער השמים"), ואפילו הכניסה רק על-מנת לשהות במקום קדוש, מצוה היא, שנאמר "אשרי יושבי ביתך"<sup>ל</sup>, כמו שעולה מדברי הרמב"ם שם (וכפי שכתבנו בספר 'אל הר המור').

אך על-כל-פנים, עצם המצוה "ומקדשי תיראו" — כפי שעולה גם מהלכה זו — עניינה ההרחקה והסייג. אם כן, לכאורה נראה שהמניעים החיוביים להתקרבותנו אל המקדש אינם פועל-יוצא מן היראה עצמה, אלא נובעים ממצוות ועניינים אחרים השונים במהותם, ולא ממצות מורא מקדש.

אמנם, בעיון נוסף מתברר שבמצות "ומקדשי תיראו" עצמה נכלל גם פן אחר, הפוך לכאורה מן הראשון — והוא מצוה לבוא אל המקדש!

שהנה הציווי "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו" נכתב בתורה שתי פעמים, בפרשת קדושים ובפרשת בהר-סיני. ובפרשת בהר-סיני נאמר ציווי זה לאחר פרשיה המדברת בענין עבד עברי שנמכר לגוי, שלאחריה נאמר<sup>ב</sup>:

לא תעשו לכם אלילים... את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו...

ופירשו חז"ל בתורת כהנים את סמיכות הפרשיות (וכן הביא רש"י):

כנגד זה הגמכר לגוי הכתוב מדבר. שלא יאמר הואיל ורבי עובד עכו"ם אף אני אעבוד עכו"ם, הואיל ורבי מגלה עריות אף אני אגלה עריות, הואיל ורבי מחלל שבתות אף אני אחלל את השבתות, תלמוד

לומר "לא תעשו לכם אלילים", "את שבתותי תשמורן ומקדשי תיראו",  
הזהיר כן הכתוב על כל המצוות...

אך לבאורה לפי פירוש זה, לא מובן מדוע נאמר כאן "ומקדשי תיראו", ומזה  
זה קשור דוקא לעבד הנמכר לגוי? וכי העבד רואה את רבו הגוי בא למקדש  
ומזלזל בו?<sup>1</sup>

אלא, ודאי שהמצוה "ומקדשי תיראו" מתפרשת כאן במשמעות של קונט'עשה  
— לבוא אל המקדש! וכמו שביאר הרמב"ן:

ופירושה, שהזכיר הכתוב עבודה זרה ושבת שיהיה בהן העבד הנמכר  
לגוי, ומורא המקדש שיבא שם ברגלים ויירא ממנו.

וכן ביאר גם האבן־עזרא את פשוטו של מקרא:

לא תעשו לכם אלילים — בעבור שנמכר לגוי הזהיר על עבודת  
כוכבים... ומקדשי תיראו — שיבא למקדש שלש רגלים.

וכיוצא בזה עולה מן התרגום ירושלמי<sup>2</sup> (בפרשת קדושים ובפרשת בהר),  
שתרגם: "ולבית מקדשי תהון אולין בדחלתא" (תהיו הולכים ביראה). ונראה שזו  
גם כוונת אונקלוס, שתרגם (בשני המקומות): "ולבית מקדשי תהון דחלין" — ואם  
הכוונה רק ליראה מן המקדש היה צריך לתרגם "ומבית מקדשי..<sup>3</sup> או "זית בית  
מקדשי..<sup>4</sup>, אלא נראה שכוונתו: לבית מקדשי תבואו ביראה.

אם כן, מצות היראה היא לא רק "לשמור מרחק" כשצריך, אלא גם לבוא אל  
המקדש, אל מקום היראה. ובאמת, דבר זה עולה גם מן ההשוואה למצוות  
היראה הנוספות<sup>5</sup> — מורא אב ואם ומורא המלך והחכמים; שהרי הדבר ברור  
שמצות "איש אמו ואביו תיראו" עניינה הוא שיעמוד הבן לפני הוריו ביראה —  
"לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו" וכדו' — וודאי שאין כוונת המצוה  
להשתדל לברוח מפני ההורים. וכן הרבר במורא המלך, להיות העם עומד סביב  
מלכו באימה וביראה, וכן במורא החכמים.

מא. הנקרא בחומשים "תרגום יונתן".  
מב. כמו שתרגם "איש אמו ואביו תיראו"  
(ויקרא יט, ג) — "גבר מן אמה ומן אבוהי תהון  
דחלין".  
מג. כמו שתרגם "את ה' אלקיך תירא"  
(דברים ה, יג) — "זית ה' אלקיך תחל".  
מד. על פי דברים ששמענו מאת הרב ישראל  
אריאל שליט"א, ראש מבין המקדש.

מא. הנקרא בחומשים "תרגום יונתן".  
מב. כמו שתרגם "איש אמו ואביו תיראו"  
(ויקרא יט, ג) — "גבר מן אמה ומן אבוהי תהון  
דחלין".

כלומר, עניינן של מצוות המורא הוא להביא לידי ביטוי את היראה והכבוד שיש בלבנו כלפי אותו ה'משהו' (או מוטב לומר, אותו ה'מישהו') המיירא, ולכן מצוות המורא עצמה היא המחייבת אותנו להתקרב ולעמוד ביראה ניכחו. כל זה מפני שבלעדי העמידה נוכח המקדש בקרוב־מקום (וכן מול ההורים והמלך), אזי גם היראה שבלב אינה אמיתית, ואין זו יראה אלא רק התרחקות. היראה קיימת רק במקום היראה.

ובזה מתברר שאין כל סתירה בין מה שמחד נצטוינו להתרחק מחמת היראה, ומאידך נצטוינו להתקרב מחמתה; כיון שבאמת אנו מצווים להתקרב כמה שיותר, ובאותו הזמן להרגיש את הריחוק, וזהו ענין היראה.

ומוכן שכך הדבר גם במצות יראת ה', וכמו שכתב הרמב"ם (כדבריו דלעיל) שהדרך להגיע ליראה היא בהתבוננות בגדולת ה' ולעומת זה הערכת אפסות עצמו. יראה זו היא הרגשת "בטול" עצמו מול ה', ולזה מגיעים רק בהעמקת הדעת בגדולת אין־סוף, וכמו שנאמר בזהר הקדוש<sup>מ"ה</sup>:

יראה דאיהי עקרא, למדתל בר נש למאריה בגין דאיהו רב ושליט,  
עקרא ושרשא דכל עלמין, וכלא קמיה כלא חשיבין... ולשוואה רעותיה  
בההוא אתר דאקרי יראה.

עולה מזה שכדי לעלות בקודש בקיום מצוות היראה, צריך האדם 'להתקרב' בדעתו יותר ויותר אל ה'. וככל שמשיג יותר ויותר את גדולת ה' כך מקיים בעצמו יותר ויותר את היראה (וביתר דיוק, לפי ערך ידיעת ה' של כל אחד ואחד, כך ממילא באה ושורה עליו היראה, הנמצאת כבר בפנימיות לבבו. וכמו שאמרו חז"ל<sup>מ"ו</sup> שלגבי משה רבינו היראה היא "מלתא זוטרתא" (דבר קטן), לגודל התקשרות דעתו בה', וכך הוא במידה מסוימת אצל כל אחד מישראל בעקבות עיסוקו בידיעת ה').

כעת עלה בידנו כי למורא מקדש יש שני ביטויים. הראשון: היראה שבמצוות מורא מקדש בהר הבית — שם מורגש המרחק בינינו לבין

כ"לא... ולשים רצונו באותו מקום שנקרא יראה".  
מו. ברכות לג, ב. וכמבואר בתניא פרק מב.

מה. הקדמה, דף יא, ב. תרגום: "יראה שהיא עיקר (בניגוד ליראת העונש), שירא האדם מאדונו משום שהוא רב ושליט, העיקר והשורש של כל העולמות, והכל לפניו חשובים

הקודש, והוא ענין הטהרה המכינה אל הקדושה. והשני: היראה שיש בעמידה במקדש עצמו — שהרי משמעות "ומקדשי תיראו" במצוה לבוא אל המקדש פירושה לא רק לבוא אל ההר אלא להמשיך עוד עד למקדש עצמו (ובמיוחד ניכר הדבר במקום הכי פנימי, קרש הקדשים, שכולו אפוף "אווירה" של יראה, כמורגש בעבודת הכה"ג ביום הכפורים, אם כי ודאי "תוכו רצוף אהבה").

ושני אלו הם לעומת שתי הרגשות שונות של יראה. בתחילה האדם עומד יחסית "מבחוץ" ואז דעתו נתונה להכנות ולגודל האחריות עד שיבא פנימה. אך בהמשך, כאשר הוא נכנס אל תוך הקודש, אז דעתו נתונה כל כולה בעצם העשיה ובשרות המלך שהוא עומד לפניו, ואז היראה היא של התבטלות גמורה בפני המלך. ביראה הראשונה ניכרת יותר הזהירות, ועיקר הדגש הוא ממה עלי להמנע. ואילו היראה השנייה היא כבר תוך כדי הפעילות החיובית המלאה חיים וזריזות — זוהי היראה המורגשת בתוך המקדש, שכל כולו פעילות ועשיה.

ובהמשך למה שהמשלנו קודם את היראה לגודל האחריות של העוסק במלאכה חשובה, הרי כעת — כשאנו מדברים על היראה שבה מתגלה עוצמת חיים גדולה ביותר — מתאים להמשיל את היראה, במידה מסוימת, להרגשת הצלילות והדריכות העצומה הקיימת אצל אנשים העוסקים בספורט מסוכן; וכידוע, יש כאלה המרגישים צורך נפשי בעיסוק שכזה מפני הרגשת החיות החריפה, בכל רמ"ח ושס"ה, כאשר עולה רמת האנדרלין וכל המערכות מתפקדות בעוצמה ובבהירות בלתי רגילים<sup>מ</sup>. כך גם בקדושה (להבדיל): בתוך יראת ה', כשמרגיש האדם ש"כל העולם כולו גשר צר מאוד", מתגברת נביעת החיים שלו ומגיעה לשיא. וכך אמר החכם מכל אדם: "יראת ה' מקור חיים"<sup>מח</sup>. גם המקדש הוא "מקור חיים" לעולם כולו, וטמא מת אינו רשאי להכנס אליו — כאן אין מקום ליראה מצמיתה ומקפיאה אלא ליראה חיה ופועלת<sup>מט</sup>.

מז. כמוכן שאין אנו באים להצדיק הסתכנות  
מט. ובלשון אחרת: ישנה היראה של זה  
שעומד מחוץ לחיכל המלך, רוצה הוא מאוד  
לעבוד את ה'.

מח. משלי יד, כו.



מכל האמור יוצא לענין מעשה, שמצות מורא מקדש מחייבת אותנו ביחס כפול להר הבית:

מצד אחד: כיון שמתברר שמותר לעלות להר הבית, על פי כל פרטי ההלכה בענין, הרי שיש מצוה בדבר מטעם מורא מקדש — לבוא שם ולירא מן המקדש. ואע"פ שאיננו רשאים כיום להכנס אל מקום המקדש עצמו (מחמת טומאת-מת), הרי מקום חיובה וקיומה של מצות מורא מקדש הוא בכל הר הבית.

ומאידך, העליה להר צריכה להיות חדורה בתחושת יראת שמים וכבוד ראש, ותחושה המתבטאת לא רק בהרגשת הלב אלא בכל המעשים, מחליצת המנעלים בשערי ההר ועד להתנהגות בהר עצמו. גם ההקפדה על כללי הטהרה, שלא לעלות להר בטומאה ח"ו, וכן ההמנעות מלהכנס להיכן שאסור להכנס בתוך ההר — כל אלו מכלל מורא מקדש הם.

שכתפלת י"ח... להיות בחינת ביטול במציאות ממש מפני אור א"ס ב"ה בעצמו ובכבודו... (לשון בעל התניא במאמר המצויין בהערה נט). ג. מן המבואר כאן מתבררת הטעות שיש בטענה שמשום מצות מורא מקדש צריך להמנע כיום מלעלות להר הבית בכלל. אמנם, ודאי שנכון לומר כך על מי שעולה להר בלא זהירות בהלכה, שעל זה יש לומר בעין מה שמצינו במצות כבוד ומורא אב ואם: "מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירחם עליהן, ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר יניחם וילך לו..." (רמב"ם הלכות ממרים ו, י ע"ש). היינו שבאמת כאשר אי אפשר לנהוג כראוי במורא וכבוד, מוטב "לנתק מגע" עם ההורים. וכן הדבר בזמן התורכן, כאשר העולם "השתגע", ואיננו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות בבית הגדול והקדוש עצמו. אך עלינו לזכור שהמצב הנורמלי אינו כך, "ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם" (ברכות ג, א), וממילא כאשר מתברר על פי הלכה שלהר הבית מותר לעלות, בתנאים המסויימים, חזרת המצוה כמאמרה — לעלות להר המוריה, מקום שיראה יוצאת ממנו, ולירא שם את ה'.

להכנס אך מתוך בושה אמיתית והברת ערכו הדל אינו מוצא עצמו ראוי להכנס, והיראה הנופלת עליו היא מאימת המלך הנעלה והנסתר ממנו. וזוהי היראה שבהר הבית. וישנה היראה של זה שכבר עומד בהיכל המלך, הוא רואה את המלך עצמו וממילא מרגיש את עצמו מתבטל וינמס בפני הדרת גדולת המלך הקרוב-קרוב אליו (אלא שבאמת, לולא שהמלך מרשה לו לעמוד לפניו, ואף חפץ בכך, לא היה יכול לאזור אומץ ולהכנס, ועל כן מורגשת כאן גם מידת "רחמים רבים", וד"ל). וזוהי היראה שבמקדש. וכך ניתן לפרש את החלוקה של "יראה חיצונית" ו"יראה פנימית". בדומה לזה, מבואר בחסידות שברכת "יוצר אור" (בברכות ק"ש) עניינה הוא ה"יראה החיצונית מפני התפשטות גדולת מלכותו ית' כמורא מלך ב"ז מפני התפשטות גדולת מלכותו על ריבוי עם ומדינות", שע"י ההתבוננות בזה שהמלאכים עומדים ביראה וכו' מקבלים גם ישראל בחינת יראה זו "כמשל הרואה שרים משתחיים לפני המלך". ואחר-כך, לאחר האהבה שבברכת "אהבת עולם" וב"ואהבת" וכו', מגיעה ה"יראה הפנימית, בחינת ביטול במציאות ממש, והיינו בחינת השתתואה

## ז. מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי?

מתוך העיסוק במצות מורא מקדש נבוא לבאר מעט את תוכחות הנביאים בענין עבודת המקדש.

הנה, בכמה נבואות, כאשר הנביאים בדבר ה' הזכיתו את ישראל על חטאייהם, באו גם בטענה שבהיות ישראל במצב רוחני כזה אזי עבודת המקדש והקרבת אינה לרצון כלל ואין לה' חפץ בהם.

כך הוכיח שמואל הנביא את שאול<sup>א</sup>:

החפץ לה' בעלות זבחים כשמוע בקול ה'? הנה שמע מזבח טוב, להקשיב מחלב אילים.

וכך בדברי נבואת ישעיהו<sup>ב</sup>:

למה לי רב זבחים יאמר ה', שבעתי עולות אילים וחלב מריאים, ודם פרים וכבשים ועתודים לא תפצתי. כי תבוא לראות פני מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי?!... רחצו הזכו הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני...

ובנבואת ירמיהו<sup>ג</sup>:

אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה... הגנב רצוח ונאף והשבע בשמי לשקר.. ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה?! המערת פריצים היה הבית הזה?! כי לכו גא אל מקומי אשר בשילו.. וראו את אשר עשיתי לו... ועתה יען עשותכם את כל המעשים האלה.. ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בוטחים בו.. כאשר עשיתי לשילו.

מהו הקשר שבין עבודת המקדש לבין החטאיכם? מדוע בגלל החטאים האחרים צריכה 'לסבול' דוקא עבודת המקדש עד כדי שאינה לרצון?

הפירוש הפשוט הוא שהקשר בין החטאים לבין עבודת המקדש נובע מתפיסתם המוטעת של ישראל שהעבודה במקדש יכולה להצדיק כל מעשה רע

נג. ירמיהו ה, ג-יד.

נא. שמואל א', טו, כב.  
נב. ישעיהו א, יא-טו.

ולכפר על כל עוונותיהם. לדעתם, כל עוד יבואו למקדש ויקריבו קרבנות אין זה משנה כיצד יתנהגו מחוץ למקדש. כך אצל שאול והעם: הקרבן היה התירוץ לכך שלא קוימה במלואה המצוה למחות את עמלק, ולכן כעס שמואל, שהרי חפץ ה' הוא השמיעה בקולו<sup>17</sup>. וכך בנבואת ירמיהו: ישראל הסתמכו על המקדש כמו על "תעודת ביטוח", וחשבו שעצם קיומו ימנע את החורבן.

בתיפסה המעוותת הזו, עצם מציאות המקדש ועבודת הקרבנות שמשו הצדקה לחטאים, ובכך היה המקדש "עלה תאנה" לכל תועבה, ולכן באו הנביאים ואמרו: אם כך, שעבודת המקדש נותנת לכם 'הכשר' לתועבה, אזי היא עצמה "קטרת תועבה" לה'.

אכן, להסבר זה יש להוסיף נדבך משמעותי נוסף: מציאות זו — שעבודת המקדש היוותה, בעיני העם, הצדקה לחטאים — היא עצמה סותרת את מהות עבודת המקדש! שהלא העבודה במקדש צריכה להיות מלווה כל הזמן במורא המקדש — לירא ממי שפקד על המקדש — ואלו שהפכו את המקדש ל"מערת פריצים" לא נהגו במורא זה. אמנם, כלפי חוץ עבודת המקדש עצמה נעשתה כמצותה, ונראה שאף בהקפדה יתירה, בהידור ובהתלהבות, אך היתה זו עבודה שאין עמה יראת ה' כלל. ועל כגון זה אמרו חכמים<sup>18</sup> שכל התורה והמצוות יכולות להתקיים אצל האדם רק כאשר יש לו "אוצר" של יראת שמים, המהווה כלי קבול מתאים לכל עבודתו.

וביתר דיוק, אפשר לומר שהפגם ביחס למקדש הוא הפגם ממנו הוזהירו חז"ל כשאמרו "לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שפקד על המקדש"; אל המקדש ועבודתו התייחסו אז העם בכבוד גדול, אך לא הבינו שהעבודה צריכה להיות עבודת ה' שפקד על כך, וממילא היא צריכה לבוא כראש־הפסגה של השמיעה בקול ה' בנב מצוותיו וקבלת־העול לקיום כל דברי התורה. וכפי שכתבנו לעיל, הפגם הזה דומה לעבודה־זרה — שבתקופת הנביאים היה היצר לעבודתה חזק

17. לבנה הבית לה'. רק דוד שפשט על העמלקים עוד בהיותו נרדף (שמואל א' כז, ח), ואשר אמר "אררפה אויבי ואשמידם" (שם כב, לח), הוא שזכה לבית מלכות נצחי ולמצוא מקום לה'. ואבמ"ל.

18. גה. שבת לא, א.

נר. לקיום מצות מחיית עמלק נודעת חשיבות מיוחדת בהקדמה לבנין הבית, שהרי סדר המצוות הוא: מינוי מלך, מלחמת עמלק ובנין המקדש (סנהדרין כ, ב. רמב"ם ריש הלכות מלכים). וכששאל נכשל בענין עמלק, ממילא נשללה ממנו גם המלוכה, ונודע כי לא הוא

מאוד והרבה נכשלו בה – מפני שבכך כאילו עבדו למקדש עצמו, והחשיבו את עבודתו כמטרה בפני עצמה.

עבודת המקדש שעליה מוכיחים הנביאים היתה עבודה שאינה באה מתוך יראת שמים אמתית. לכן, אע"פ שכלפי חוץ כבדו ישראל את המקדש, באים הנביאים ומסירים את מעטה הכבוד המזויף הזה ומגלים שבאמת אין כאן אלא בזיון. על כן ניבא ישעיהו: "מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי"?! – כשאתם באים למקדש זהו בזיון לו ולא כבוד. ומשום כך מצאנו בגמרא<sup>1</sup>, שכאשר מובאת ההלכה שאסור לאדם "מפונק", שאינו יכול ללכת בלי מנעלים, להכנס לחר הבית (ולכן פטור הוא ממצות ראייה), מביאה הגמרא כמקור לזה את הפסוק "מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי" – כלומר, ברור לגמרא שמשמעות פסוק זה היא תוכחה על חסרון במורא מקדש, ולכן נכון לומר על מי שנכנס לחר הבית במנעליו שהוא "רומס את חצרות ה'". אין כוונת הגמרא לפרש את הפסוק שבאמת היו נכנסים אז במנעליהם, אלא שמחמת מעשיהם הרעים נחשבו כמי שעושה כך.



גם מזה יש ללמוד הודאה למעשה עבורנו:

כפי שראינו, תוכחת הנביאים היתה על עבודת המקדש בלי יראת ה', שבה ישנו פגם יסודי, כאשר בד־בבד עם עבודת המקדש נעשו עברות חמורות והמקדש אף שימש להן כהצדקה.

ולעומת הקלקול הזה, עלינו לשים אל לבנו את התקון שצריך להיות מצדנו כל אימת שאנו מתקרבים לעסוק בענייני המקדש, ובכלל זה גם העליה לחר הבית:

אם ידמה מישהו להתקרב אל המקדש בלא המודעות הברורה לחובתנו הבסיסית לשמוע בקול ה' – אזי אף שלדעתו הוא מכבד את המקדש, הנה באמת מזלזל הוא ורומס את חצרות ה', כי "הלא שמוע מזבח טוב", ובמלים אחרות: העליה לחר הבית צריכה להתפס אצלנו כחלק ממכלול מצוות ה' ועשיית רצונו. אמנם, גם אם בפועל אין אנו מצליחים לקיים בשלמות הרצויה



את כל המוטל עלינו, ואולי נכשלים לפעמים בסעיף זה או אחר בשלחן-ערוך, העיקר לענייננו הוא ההכרה העקרונית במחויבות השלמה לשמירת ההלכה ולידאת שמים, וכשמתוך גישה זו דוקא מתקרבים אל הקודש ועולים להר הבית — בזאת נשמרנו מלהכשל ב"רמוס חצרי".



לפני שנמשיך הלאה, נעשה אתנחתא קצרה ונסכם את הדברים. ראינו שהיראה היא קביעת היחס הנכון אל הקדושה — יחס המצריך הבדלה וזהירות, אך גם התקרבות וריוות. גם ראינו שעבודת המקדש במיוחד, אם אינה באה מיראה — פגומה היא.

כעת נחזיר עוד ונאמר כי הפגם שיש בעבודה ללא יראה הוא שאין האדם "נותן עצמו" באמת לקיים את רצון ה', אלא "נאחז" בקשר וביחס המוענק לו מאת ה'. הוא תופס את ה"זבח" כעיקר, ואינו מבין כי "שמוע מזבח טוב" — השמיעה היא ההתקשרות הפנימית, כשרצון השומע להאזין לרצון המדבר אליו. המבחן לראות אם היראה הינה אמיתית הוא האם דעתו של הירא נתונה באמת לעצמו — ואז הוא נאחז בכל מה שסביבו, גם אם יהיה זה משענת קנה רצוף — או שהוא מבין שהקשבה האמיתית אל ה', לשמוע מה הוא רוצה, היא התכלית, ובה נמצאת גם ישועתו.

וכאן אנו מגיעים אל מושגי העבודות וקבלת העול, שאותם נפתח כעת, בחלק השני של הפרק.

## ב

## עבד נאמן

הדברים האמורים לעיל בדבר הצורך שכל עבודת המקדש תבוא רק מתוך יראת שמים, והבנת המחויבות המלאה לקיום רצונו של "מי שפקד על המקדש" — כל זה מתקבל על דעתנו בקלות יחסית, וכל יהודי שומר מצוות התורה באמת יודה לזה. אם כן, ודאי מבחינה עקרונית יש צדק בטענה שאין ראוי לעלות להר הבית כאשר מעשה זה אינו מלווה במורא מקדש, אלא שביום ב"ה רבים העולים להר בטהרה מתוך מורא מקדש, ורוקא מחמת מצוה זו עולים הם, לעמוד נוכח המקום שממנו יוצאת יראה לעולם.

אמנם, כנגד העיסוק בכל הנוגע למקדש, העליה להר הבית וכדו', נשמעת לעתים טענה אחרת, והיא שבכדי לעסוק בדברים שכאלה עלינו להיות ראויים לכך מבחינת מצבנו הרוחני. כלומר, אמנם אתה, העולה להר הבית, מקבל עליך עול מלכות שמים, ובאמת רצונך לקרב אל הקודש, אך גם אם תזוהר בכל פרטי ההלכה, הרי במדרגתך הנוכחית עצם כניסתך אל ההר היא "רמיסת חצרות ה'!" כי האם באמת הנך כל כך צדיק וקדוש שאתה בא לעסוק בדברים רמים שכאלה?!

טרם שנבוא להתמודד עם טענה זו ולבחון אותה באופן ישיר, נשוב ונברר לעצמנו נקודת השקפה עקרונית הקשורה לענין מורא מקדש, וליראת ה' בכלל.

## א. היראה — עבודת עבד

כבר נגענו כאן בשאלה מדוע נצרכת יראת ה' ואין די באהבה לבדה, וראינו את דברי הירושלמי שהעבודה מיראה מונעת מאתנו "לבעוט". אך עדיין יש להבין את משמעות הענין, כי האם באמת כל מעלתה של היראה היא בהיותה ה"שומר" עלינו שלא נתרדרר לבעיטה? ועוד, לכאורה קשה לומר שמאהבת ה' העליונה, "אהבה רבה" ו"אהבה בתענוגים", אפשר להגיע לידי בעיטה. ודאי צריך לומר שהפגם של ה"בעיטה" מתחיל בפגם 'קטן' הקיים 'בדקוה' בעבודה שהיא רק מאהבה — פגם שאולי בתחלה אינו ניכר אך יכול להגיע לבסוף עד לכדי בעיטה ממש. אך מהו אותו הפגם?

נביא כעת את דברי ספר התניא<sup>12</sup>, העוסקים ביסוד חשוב זה בעבודת ה':

ברם צריך להיות לזכרון תמיד ראשית העבודה ועקרה ושרשה. והוא כי אף שהיראה היא שרש ל"סוד מרע" והאהבה ל"ועשה טוב", אעפ"כ לא די לעורר האהבה לבדה ל"ועשה טוב", ולפחות צריך לעורר תחלה היראה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל שלא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה... להתבונן במחשבתו גדולת אין-סוף ב"ה ומלכותו... ועל כן צריך לעמוד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך. ויעמיק במחשבה זו...

מאחר שמקבל עליו מלכות שמים וממשיך עליו יראתו יתברך בהתגלות מחשבתו ורצונו שבמותו... הרי התורה שלומד או המצוה שעושה מחמת קבלה זו ומחמת המשכת היראה שבמותו, נקראות בשם עבודה שלמה, ככל עבודת העבד לאדונו ומלכו. מה שאין-כן אם לומד ומקיים המצוה באהבה לבדה כדי לדבקה בו על-ידי תורתו ומצוותיו, אינה נקראת בשם עבודת העבד, והתורה אמרה "ועבדתם את ה' אלקיכם וגו'", "ואתו תעבדו וגו'"... שכל אדם צריך להיות בשתי בחינות ומדרגות, והן בחינת עבד ובחינת בן...

למדנו כאן יסוד מוסד בעבודת ה': קיום תורה ומצוות מתוך אהבה לבדה, אף אם תהיה זו האהבה העליונה ביותר — "לדבקה בו" — אין זו "עבודה!" העושה מאהבה הוא בבחינת בן, אך רצון ה' הוא שנהיה עבדיו דוקא, ולא רק בניו ויש להדגיש שכמובן, היראה הרצויה אינה יראה תתאה, כאשר האדם רק דואג מפני העונש, אלא יראה עלאה, כאשר חש שה' בוחן אותו ברגע זה אם עובדו כראוי, כדברי התניא שם: "והנה ה' נצב עליו ומלא כל הארץ כבודו ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי".

כשננסה להגדיר את ההבדל שכאן בין העובד מיראה לעובד מאהבה, בין העבד לבן, נראה שהמניע של הבן בעשיית המצוה הוא הרגשת הדבקות בה' ואילו המניע של העבד הוא קיום הציווי בפשטות — כי זהו הציווי וכך רצון ה' ממנו — קבלת עול.

אמנם, ודאי שאין אנו שוללים את העבודה כדי "לדבקה בו", אך "עיקרה ושרשה" של העבודה היא העבודות, קבלת-עול, וכל מעלות הדבקות באות על יסוד העבודות, שתמיד הינה השורש לכל הצמיחה הענפה שבאה על גבה.

על מנת שלא יובנו הדברים שלא כראוי, עלינו להדגיש שלהיות עבד ה' אין פירוש הדבר להרגיש מדוכא, כמי שעושה רק מתוך כפייה. עבודת ה', במובנה העליון, מלאת שמחה היא — "אמר דוד המלך... שמחתי מתוך יראתי"<sup>נח</sup> — וגם מלאה חופש פנימי אמיתי, כמליצת רבי יהודה הלוי: "עבד ה' הוא לבדו חפשי". החרות האמתית של האדם באה רק כאשר משעבד הוא את עצמו לה', ואינו עבד למאוייו ורצונותיו הפרטיים והנמוכים (או נאמר: לתאוות הנפש הבהמית שבו). ובאמת, התכלית היא שבתוך קבלת העול גופא נזכה להרגיש עונג פנימי אמיתי (ובלשון החסידות: להרגיש 'גישמאק' בקבלת-עול).

ונחזור לנקודה העקרית: עבודת ה' צריכה לבוא מצד מלוי רצון ה', ולא מצד הדבקות שאני משיג בזה. ממילא, ההזדהות הנפשית שלי, בתודעה וברגש, עם העבודה, לעולם לא תהיה תנאי לעבודתי. אם אזכה להרגיש הזדהות ודבקות, מה טוב ונעים, אך גם אם לא, אעבוד את ה' בשמחה כדי לעשות רצונו. וכמו שביאר בעל התניא במקום אחר<sup>טז</sup>:

"אחרי ה' אלקיכם תלכו... ואותו תעבדו": כי צריך להיות בב' בחינות, בחינת בן ובחינת עבד. בחינת בן הוא האהבה ושמחת הנפש, להיות "תלכו" ממדרגה למדרגה. ובחינת עבד הוא לעבוד כמו העבד שעובד את אדונו, שאין כוונתו רק לעבוד את אדונו למלאת רצונו, הגם שלא יהיה לו שום טעם והשגה בעבודתו, וגם אינו יודע טיב העבודה ומהותה שיהיה לו חפץ ותשוקה מצד העבודה עצמה, אעפ"כ הרי הוא עובד בלב שלם מחמת שמקבל עול רבו לעבדו בכל כחו. כך צריך כל אדם לקבל עול מלכות שמים ולקיים מצוותיו יתברך מחמת שכן ציוה לו המלך...

נח. הנא רבי אליהו פ"ג.

נט. לקו"ח פרשת ראה, ד"ה אחרי ה' אלקיכם תלכו. ולענין עבודת העבד ראה באריכות

במאמרי אדמו"ר הרשב"ב שנת תרס"ו, פרשת מטות מסעי והלאה.

מי שאינו מבין ומקבל זאת, מי שמדמה בנפשו להתנער מן העבודות וחושב הוא לעסוק בעבודת ה' רק כדי להגיע לדבקות – זהו הפגם שאולי נראה קטן אך ממנו אפשר להגיע עד כדי "בעיטה" גמורה.

### ב. "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה"

וככל הדברים האלה אנו למדים מאברהם אבינו עליו השלום.

"אברהם אוהבי"<sup>ס</sup> הוא איש החסד, וגילה אלקותו יתברך כפי שהיא מופיעה במדת האהבה והחסד. גם את ה' עבד במדת האהבה וגם ביחסו לבריות כולם פעל במדת האהבה. והנה, לאחר שעלה והשתלם כל ימיו במדת האהבה, ניסחו ה' בנסיון האחרון מן העשרה, כדי לבחון את מדת היראה שבו, ואז הגיע לתכלית מעלתו כאשר "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני"<sup>סא</sup>.

מדוע מעשה העקדה הוא הנסיון והמבחן דוקא של מדת היראה? האם אין אנו יכולים לומר כי אברהם עקד את יצחק בנו מתוך האהבה הגדולה והדבקות בה? את זאת בארו המפרשים, שבאמת הנסיון הגדול בעקדה לא היה רק בכך שהיה זה מעשה של מסירות נפש מאין כמוה. הנסיון הגדול היה בזה שמעשה העקדה עמד בסתירה למדת החסד שאברהם נהג בה. ראשית, מעשה זה סותר בפשטות את האהבה הגדולה ליצחק בנו, אהבה שנוכרת באותו הציווי על העקדה: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק".

ועוד, הרי אברהם לא רק שנהג בעצמו בחסד עם הבריות, אלא הודיע לכולם שזוהי דרך ה': "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"<sup>סב</sup>. אברהם ודאי לימד דעת את כל באי העולם שהקב"ה אינו הפץ בקרבנות אדם – "כל תועבת ה' אשר שנא"<sup>סג</sup> – והנה כעת הוא עצמו הולך לעשות מעשה הנראה כאכזריות נוראה. על כן, מדת החסד והטוב הפשוטה של אברהם לא היתה שותפה במעשה זה, ולכן רק עתה, לאתר כל

ס. ישעיה מא, ה.  
סא. בראשית כב, יח.

סב. בראשית יח, ט.  
סג. דברים יב, לא.

הנסיונות הקודמים, נודע שאברהם עובר את ה' גם מתוך יראה, כאשר מדת האהבה הינה "משותקת" ולא יכולה להתגלות.

אך יש להוסיף עוד ביאור בדבר. הנה, לו לפחות היה אברהם מבין את תוכן הציווי, אזי אע"פ שלא היה כאן מעשה חסד גלוי, היה הוא מוצא בנפשו צד של הזדהות והענות פנימית מודעת אל המעשה. שכן, גם אם מדות הלב אינן משתפות פעולה ברצון עם מעשה כזה, הרי השכל והמח, שהוא "שליט על הלב", הוא הצד המסכים והעושה. אך דא עקא, בעיני אברהם היה הציווי על העקדה בלתי מובן בעליל! הרי, כפי שהוזכר לעיל, אברהם ידע והודיע שדרכי ה' הם כי אינו חפץ בקרבן אשר כזה! ועוד, הרי ידע אברהם כי "ביצחק יקרא לך זרע" ושכל תקות העולם והצלחתו תלויה בבן יחיד זה — "בנך יחידך", שאני מודיע לך כי לא יהיה לך בן נוסף! — ועתה עליו 'לחסל' במו ידיו תקוה זו: "אתמול אמרת לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע', וחזרת ואמרת 'קח נא את בנך'<sup>טז</sup>. כל הדרך שהורה ה' לאברהם, ושבה הוליכו — למן הציווי "לך לך מארצך... ואעשך לגוי גדול" ועד הנה — עומדת עתה לרדת לטמיון בציווי הזה: "לך לך אל ארץ המוריה".

הנה כי כן, שומע אברהם את הציווי הזה — ציווי העומד בסתירה מפורשת לכל הדרכים בהן התגלה אליו ה' עד עתה — וממילא אינו יכול לחוש, בכל כוחות אישיותו הידועים לו, איזו שהיא הזדהות עם מעשה שכזה, אך הוא מבטל דעתו לגמרי ומקבל את הציווי בתמימות גמורה. את מצות הארוך-ברוך הוא הולך העבד אברהם לקיים.

ועוד מוסיפים לנו המפרשים: צא וראה מה עצום הוא הנסיון, שבהיבעת שהולך אברהם לשחוט את בנו צריך הוא להמשיך ולהיות אוהבו במאוד מאוד; הרי כך ציווה לו ה': "אשר אהבת". ואכן, בדרך אל המקום אשר אמר לו האלקים הולכים שניהם "יחדיו", באהבה כלולה. ועוד, גם בכל אותם שלשת הימים בהם שוטט אברהם וציפה שיתגלה לו אותו ההר, היה צריך כל העת להיות שרוי בשמחה גדולה דוקא, שאם לא יהיה בשמחה לא תשרה עליו הנבואה להודיעו ולהראותו את אותו ההר, כי אין הנבואה שודה אלא מתוך שמחה. נמצינו למדים, שאם היה אברהם מכריח עצמו לשכוח רחמי אב, או עושה כמי שכפאו

שד — לא היתה זאת עמידה בנסיון, אלא רק אם באותה העת שהוא עושה מיראה נכללת בה גם האהבה. כל ימיו של אברהם היתה היראה נמצאת בו בכח, גנוזה בתוך האהבה, ולעולם לא יצאה אל הפועל חגמור עד לעקדה, אז נגלתה היראה העליונה והאהבה נכללה בגניזה בתוכה.

אמנם, לכאורה היינו יכולים לומר שישנה נקודה מסוימת בה מצא אברהם בעצמו הזדהות עם ציווי ה'. שהלא גם גופו של אברהם פעל ועשה את רצון ה': בליותו נעשו כשתי רבנים ולמדוהו תורה<sup>סז</sup>, והוא שלט על כל רמ"ח אבריו (גימטריא אברהם) שלא יעשו כי אם רצון ה', באופן 'אוטומטי'. אם כן, היה אפשר לחשוב שגם במעשה העקדה תעזור לאברהם דבקותו הכללית בה, אע"פ שאינו מבין ו'מזדהה' כלל עם מעשה זה עצמו. אכן, בנסיון העקדה כל זה לא עמד לו, וכמו שביאר המגיד מקוז'ניץ<sup>סח</sup>:

דהנה בשעת הנסיון כשמנסה הקב"ה את האדם בדבר, מסתמא בזו הרגע כביכול מסתיר קדושתו וממעט השגת האדם אשר היה לו מקדם, כי לולי האדם יהיה ברור וצלול בשעת הנסיון כמקדם לא היה הנסיון נחשב לכלום. ובוודאי אין תימה מי שיודע שעומד לפני מלך גדול ונורא שלא ימרוד בו והוא רואהו, אמנם ענין הנסיון שמסתלק בהירות האדם והרי הוא בא לידי נסיון וכובש יצרו באמונתו ומתחזק לשוב לבוראו אז הוא נקרא עומד בנסיון. ולפי זה מסתמא כאשר האלקים נסה את אברהם בדבר העקדה, אחר שאמר לו קח נא את בנך, מסתמא נסתלק ממנו בהירותו ודביקותו לנסות אותו אם יעמד בצדקתו כנ"ל. ואפשר שזה כוונת הפסוק "זירא את המקום מרחוק", כי הקב"ה נקרא מקום שהוא מקומו של עולם נראה לו כאילו הוא מרחוק ולא יכול אברהם אבינו ע"ה להשיג דרך דביקותו כמו בשאר פעמים.

ועוד מעמיק לבאר השפת־אמת<sup>סח</sup>:

כי ודאי אברהם אבינו עליו השלום שעזב ארצו ומולדתו והשליך עצמו לכבשן האש בעבור הבורא יתברך, מה נסיון הוא לשחוט את בנו? אבל התירוץ הוא כי בודאי העובד מאהבה כמו אברהם נמשך לבו ומעזי

סז. פרשת וירא, שנת תרמ"א.

סח. בראשית רבה סא, א.  
סו. עבודת ישראל, פרשת וירא.

לעשות רצון קונו, עד שכל אבריו נמשכין בטבעם לעשות רצון קונם. וכל רמ"ח אברים שבו כל חיותם המצוות של השי"ת. אכן, באמת לא היה רצונו של הקב"ה לשחוט את יצחק, ולבו של אברהם לא הרגיש דבקות ואהבה בזו העובדא, ע"י שבאמת לא היה כן רצונו של השי"ת<sup>ט</sup>. ולכן היה נסיון. ולכן נאמר "וירא את המקום מרחוק". ולכן היה עבודתו עתה רק בבחינת ירא אלקים, שלא הרהר אחריו יתברך כלום...

או אז, כאשר יצאה מדת היראה של אברהם מן הכח אל הפועל, נודע לו כי כאן יהיה בעתיד בית הבחירה. לאחר שהקריב אברהם את האיל "תחת בנו" ממש, או התייסר מקום המזבח – הוא מזבח העולה אשר "אין משנין אותו ממקומו לעולם... ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה היבואי, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק"<sup>ט</sup>.

עבודת המקדש במיוחד צריכה להיות מיוסדת על העבודה מיראה, עבודת העבד. זאת ניתן לראות מעצם המושג "עבודה", שהרי בתורה ובדברי חז"ל, סתם "עבודה" היא עבודת המקדש – וכבר למדנו (בדברי בעל התניא דלעיל) ש"עבודה" נקראת דוקא כשהיא כעבודת העבד. דוקא בעבודת המקדש צריך להיות ניכר בגילוי שעבודתנו אינה כדי להשיג דבקות בה' וכדו', אלא כדי לקיים מצות המלך עלינו.

## ג. "בהמות הייתי עמך"

מן היסוד הזה, שעבודתנו לה' היא ראשית לכל כעבודת העבד, יש לנו ללמוד הוראה חשובה בדרך העבודה (ומכאן תשובה לטענה שהובאה בתחילת חלק זה):

בכל מעשה מצוה המוטל עלינו (כפי שתאמר ההלכה), לעולם לא נבחן את המעשה בשאלות כגון "האם אני ראוי לקיים מצוה זו? האם אני במדרגה הראויה

ט. בנו עולה לה' חה לא היה רצון הבורא רק להעלותו ולא לשחוטו לכך היה צריך אאע"ה לכופ את ידו לעשות שליחותו והו' וישלח" (אודב ישראל, ליקוטים חדשים, פרשת לך לך). ט. רמב"ם, הלכות בית הבחירה ב, א-ב.

טח. וכך מתפרש הפסוק "וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת": "כי כל עשיות של אאע"ה לא היה להנאת עצמו בלתי לה' לבדו. ובוה נתקשרו כל רמ"ח איבריו לעבודתו ית'. והנה כאשר רצה אאע"ה להעלות את יצחק



לכך? — אין לך טעות גדולה מזו, מפני שאין אתה מקיים את המצוות על-פי ומפני הדבקות שאתה משיג בעשייתם. קודם-כל אתה מקיים בהיותך עבד המקיים רצון אדוניו, ומכיון שיהודי הינך הרי לכל תרי"ג המצוות נבחרת להיות עבד! ולענין זה אין הדבר נוגע האם ועד-כמה מצליח הינך להרגיש, להבין ו"להפנים" מצוה זו או אחרת. גם אם אין אתה מצליח בכלל "להתחבר" (בלשוננו) אל מצוה זו — אדרבה, עשה אותה רק מצד הציווי, בעקבות אביך אברהם שעקד את יצחק בנו בעבודת-עבד, מעל-לטעם-יודעת לגמרי.

עלינו לדעת שכל אחר ואחר מישראל, כקטון כגדול, נבחר להיות עבד ה' בקיום כל תרי"ג המצוות, וכפי שאנו מברכים לפני עשיית כל מצוה: "אשר קדשנו במצוותיו". ובאמת, גם האיש הפשוט והפחות ביותר, שאינו מרגיש שום דבקות בה' בקיימו את מצוותיו, הרי מצד שרש נשמתו מתייחד הוא עם ה' כמו הצדיק שבצדיקים. וכמו שמבואר בספר התניא<sup>2</sup>:

וזה שאמר אסף ברוח הקדש בעד כל כנסת ישראל שבגולה "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך, ואני תמיד עמך"<sup>3</sup> — כלומר שאע"פ שאני כבהמה בהיותי עמך, ולא אדע ולא ארגיש בנפשי יחוד זה, שתפול עליה (על נפשי) אימתה ופחד תחלה ואח"כ אהבה רבה... אעפ"כ "אני תמיד עמך", כי אין החומר מונע יחוד הנפש באור אין סוף... ובה יובן חומר עונש איסור מלאכה בשבתות וחמץ בפסח, השוה לכל נפש, לפי שאף בנפש בור ועם-הארץ גמור מאיר אור קדושת שבת ויום טוב... כי תורה אחת לכולנו.

באמת, מאחורי הגישה המוטעת, הבאה למדוד כל מצוה וענין בתורה לפי הרגשת השייכות האישית כביכול, נחבא שמץ של רמות-רוח וגאווה. כי, למשל, האם באמת יכול מי מאתנו לומר בודאות שהוא נמצא במדרגה המתאימה להניח תפלין? מי אתה, שפל-אגשים שתיגע בתפלין קדושות אלזו או, מי אתה שתעז לשמור את השבת? הלא נצטוינו ליראה ממנה, ולא-לך לגעת בשבת קודש עד שתדע היטב את גודל ערכה ותגיע למדרגה הראויה לה?

אם נבחן היטב ונבקר את עצמנו באמתיות, נגלה שמצד עצמנו באמת אין אנו ראויים לעסוק בדברים נעלים וקדושים כקיום מצוות. אך אם נאמר על מצוה

ע. פרק מו.

עא. תהלים עג, כב.

אחת, או כמה מצוות מסוימות, שאין אנו במדרגה הראויה לעסוק בהן — חשפנו בכך את קלוננו שאנו חושבים כי לשאר המצוות ראויים אנו.

אלא, כאמור לעיל (בדברי התניא), יש לנו להבין ששייכותנו למצוות היא מצד שרש הנשמה של היהודי, ששם דבוק הוא ומתייחד בה' עם כל מצוה ומצוה. אכן, יחוד עם הרגשת הבטחון בזה ש"תורה אחת לכולנו", ושגם אני הפשוט זכאי לומר "אשר קדשנו במצוותיו וצווננו", יחד עם זאת יש ערך אמיתי להרגשה ההפוכה, שאינני ראוי להתקרב אל מצות ה' שהרי מצד עצמי אינני כלום, ולכן גם כאשר אני מקיים את המצוה הרי זה מתוך יראה ובושה פנימיים, כעבד ה'. וכדברי רבי נחמן מברסלב<sup>ב</sup>:

כשרוצין לעשות איזה מצוה צריך שיהיה לו גם כן בושה גדולה, כי איזה זכות יש לו שיזכה לעשות המצוה? ואיך יעז פניו לכנוס בהיכל המלך לעשות מצוה? וישער בדעתו לפני מי הוא עושה המצוה, וגם גדול מעלת המצוה בעצמה... ובודאי ראוי שיפול עליו בושה גדולה כשבא לעשות איזה מצוה, כשיסתכל על עצמו ויראה שהוא רחוק מאוד מה' יתברך, ואין לו שום זכות שיזכה לעשות מצוה... כי איך באים לחטוף תפילין שהן כתרי דמלכא, ולהניחם פתאום על הראש? בודאי ראוי שיהיה לו בושה גדולה כשבא לעשות איזה מצוה.

ובאמת (כפי שמבאר שם רבי נחמן), דוקא הרגשת השפלות, שאין אני ראוי להתקרב לעבודת המלך ה', היא היא שעושה אותי כלי מתאים לעבודתו.

### ד. "מרחוק ה' נראה לי"

במה שנאמר עד כאן נכללת נקודה נוספת שראוי למקד בה את מבטנו בפרט, והיא שמעלתה המיוחדת של היראה ועבודת העבד אינה רק מבחינת ההסתכלות על האדם עצמו — שהוא יודע לחוש את הריחוק שבינו לבין ה' ואינו 'בועט', ואף אינו עובד כדי להשיג דבקות אלא רק כעבודת העבד — אלא גם מבחינת השגת האדם את ה' ישנה מעלה מיוחדת ליראה, מעלה שאי אפשר לוותר עליה.

עב. לקוטי מוהר"ן תניינא, עב.

כאשר האדם אוהב את ה', משיג אותו ודבק בו תוך כדי הרגשת קרוב, הרי כמה שיתרומם ויתעלה, תמיד ישיג רק את גילוי האלקות המוגבל, את הופעת ה' בתוך העולם הנברא. אולם לאחר כל ההשגה הגדולה מגיעה ההכרה כי כל מה שיכול להקלט בתוך ה'כלים' המוגבלים שלי (ההשגה שבשכל והרגשות שבלב) הוא רק הופעה והזרחה מאת ה' עצמו המרומם מכל זה עד-אין-קץ. או, כאשר מתנוצץ לאדם כי אחרי כל ידיעתו והשגתו אין הוא יודע כלום – אז שורה עליו יראת הרוממות הנפלאה<sup>עג</sup>. ובכל מצב ומדרגה שבה שרוי האדם, עליו לדעת כי כל מה שהוא משיג בה' אינו משנה את זה שה' "רחוק" ממנו ואין הוא משיגו במאומה.

וכך מסביר ר' לוי יצחק מברדיטשוב<sup>עד</sup>:

הנה הבורא ברוך הוא אצלו יש כביכול שני בחינות, רחוק וקרוב. בחינת רחוק הוא שאנו מאמינים שהאור-אין-סוף ברוך-הוא הוא קדמון לכל הקדומים ואין שום בריה בעולם יכול להשיגו... כי הוא למעלה מן השגה, וזהו בחינת רחוק, שהוא רחוק ומובדל מן השגה. ובחינת קרוב הוא שאנו מאמינים שהבורא ברוך הוא ממלא כל עלמין ובגו כל עלמין ומקיף כל עלמין לית אתר פנוי מיניה כי מלא כל הארץ כבודו וזו היא בחינת קרוב. ואנו בני ישראל צריכים להאמין בשני בחינות הנ"ל, האחד הוא רחוק והשני הוא קרוב... והנה יש בחינות אהבה ויראה. והנה יראה לא שייך רק שאנו מתיראים מפני הדבר שהוא למעלה ממנו וזהו בחינת רחוק ששם נופל היראה, אבל מבחינת קרוב מגיע האהבה.

אך אל לנו לטעות כאן: אותה ההכרה הבשלה שלי שה' רחוק ממני ואיני משיגו כלל, אינה מביאה אותי לידי ריחוק אמיתי, כשאני נעזב לנפשי בלי שום קשר עם ה', חלילה. אלא דוקא בעת נעשה הקשר קשר 'עצמי' ומהותי יותר. אל הגלויים של ה', אל דרכי ה', נקשר האדם בכוחותיו הגלויים והמודעים, וזוהי

הנתפסת וה"שוב" הוא כאשר רואה שגדולתו אינה נתפסת כלל וממילא אני רחוק ממנו. עד. קדושת לוי, פרשת משפטים ד"ה והשתחיתם מרחוק.

עג. אם ברברי הרמב"ם דלעיל הבחנו ב"רצוא" שבאהבה כאשר מתבונן בגדולת ה', ו"שוב" ביראה, כאשר מתבונן באפסות עצמו, הרי כאן ה"רצוא" הוא בשמתבונן בגדולת ה'

בחינת האהבה, אך אל עצמות ה', שמעל לכל גלוייו ודרכיו, מתקשרת עצם הנשמה, שלא דרך כוחותיה הידועים, וזוהי בחינת היראה<sup>ע"ה</sup>.

אם כן, כשיצאה מדת היראה של אבינו אברהם אל שלמותה, בעקדת יצחק, אז נתגלה הייחוד העצמי שלו עם הקב"ה "הנורא" והבלתי מושג כלל<sup>ע"ה</sup>.

## ה. עבודת המקדש

נותר לנו לבאר עוד מעט, במה נתייחדו המצוות הקשורות במקדש שדוקא הן נקראות בשם "עבודה". ובענין זה מצאנו כמה טעמים השלובים זה בזה.

ראשית, עיקר הגדרת העבד שהוא קניינו הגמור של אדוניו — "כספו הוא"<sup>ע"ה</sup> ו"מה שקנה עבד קנה רבו"<sup>ע"ה</sup>. ואין זאת רק מבחינת ההגדרה הממונית-קניינית לבדה, אלא, מנוך הגדרה זו, כל אישיותו של העבד אינה נמדת כאישיות עצמאית רגילה גם בעניינים כמו אישות וכדו' — מושגי הקדושין והנשואין אתן שייכים בעבדים<sup>ע"ה</sup>, "עבד אין לו יחוס"<sup>ב</sup>, ועוד. וכמוכן, כל זה נאמר על "עבד כנעני" ולא על "עבד עברי" שהוא אישיות עצמאית לגמרי אלא שמחויב לעבור לארצו.

עו. אכן, מתוך הנכונות שלטו לבטול גמור בפני ה' שאינו מושג לנו כלל, חוזרים אנו ומצטווים לקיים את דרכיו ולהדבק בו כפי השגתנו, וחזרת ומתאשרת הנהגת החיים הרגילה בחותם אלקי (וכמו שביאר הראי"ה קוק, בסדר עולת ראיה, שבעקדה נתברר לבסוף שרגשי האב כלפי בנו, והנשי האיסור הפשוט לשלוח בו יד, הם עצמם קיימים ומחייבים, ובאמת אינם סותרים את אהבת ה' כלל). אלא שכעת — לאחר שאנו מוכנים להשליך את כל המושג המוכן לנו וללכת במסירות גמורה אחרי ה' — מקבל גם כל הידוע, הברור, והמוכן, ערך אחר לגמרי, הוא ערכו האמיתי. ודוק.

עו. שנות בא, בא.

עח. פסחים פח, ב ועוד.

עט. קדושין סו, ב במשנה.

פ. שם סט, ב.

עז. וכך מסביר הראי"ה קוק (מדות ראי"ה, יראה. ודוספנו הסברים בסוגריים):  
 "מקור יראת ה' הוא מצטייר בעומק הנשמה מפני ההרכבה הנפלאה של שני ההפכים אשר בההשגה האלקית: העדר הידיעה המוחלטת במהות האלקות, ודאות הידיעה במציאות השלמה... שלילת הידיעה היא מוכרחת מפני שכל ידיעה היא מטשטשת את הידוע, כשם שהיא מבררת אותו. ועצם החיים (לעומת הידיעה המושגת) דורי הם היחס האלקי של הזויה, וזה אצור בידיעה הנעלמת הנחפסת רק ברעותא-דליבא היותר כמוסה... ותכלית הידיעה.. שלא נדע, כלומר לא הציור של העדר ידיעתנו (— כלומר, אין התכלית בעצם ההכנה המושגת לנו שאיננו יודעים) כי אם עצמותה של שלילת הידיעה (זוהי התכלית). שבתשכה העלין (של השלילה) עצמות הידיעה האמיתית מונחת היא...". ע"ש.

ועבודת המקדש במיוחד היא המעשה שבו מתבטאת שייכותנו הגמורה אל ה', כאשר אנו מוסרים את עצמנו אליו לחלוטין. שהרי כך הוא הטעם הפשוט לכל ענייני הקרבנות: "שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכופר הקרבן הזה שיהיה דמו תחת דמו נפש תחת נפש" — כלשון הרמב"ן<sup>פא</sup>. ואכן כך מסביר המהר"ל<sup>פב</sup>:

...האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר אליו רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה עבודה כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו, ולכך כאשר מביא קרבן אליו מורה שהוא שלו כמו העבד שהוא קנוי לרבו... ואין לך עבודה יותר מזה.

ובאן אנו נזכרים שוב בעקרת יצחק, שכן זהו אולי הטעם הפשוט ביותר לכך שהעקדה הינה היסוד לכל עבודת המקדש, ומקום העקדה המדויק הוא מקום המזבח; כי כל ערכם של הקרבנות הוא כאשר אנו מבינים שאת עצמנו אנו עוקדים ומוסרים לה', כמו האיל שהעלה אברהם "תחת בנו" — "על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר יהי רצון שתהא זו כאלו היא עשויה בבני<sup>פג</sup>.

ומלבד זה שהאדם כאילו מקריב עצמו, עוד קיים דמיון רב בין כל המצוות שיש במקדש לבין עבודת העבד העומד ומשמש את אדוניו. בידוע, עבודת המקדש כולן מקבילות לעבודות הנעשות בביתו של אדם: מדליקים את המנורה להאיר, עורכים להם על השלחן, מביאים מאכלים מסוגים שונים על המזבחות, מנקים את המותרות, וכו' — כל זה כדוגמת העבד המשמש את אדוניו וכל העת דואג לתפקוד המלא של ביתו, מנקה אותו ודואג לכל צרכיו<sup>פד</sup>. יתירה מזו, המקדש מקביל בהתאמה לגוף האדם וכחותיו (כמו שכבר כתבו הקדמונים<sup>פה</sup>) ואם כן עבודת המקדש דומה לעבד המאכיל ומשקה את אדוניו.

פא. ויקרא א, ט.

פב. נתיבות עולם, נתיב העבודה פ"א.

פג. רש"י בראשית כב, יג.

פד. גם מזה שעושה הכן להוריו "מאכיל

ומשקה וכו'", זה בבחינת "בן שנעשה עבד",

ודוק.

פה. ראה למשל בחרי, מאמר שני, כו. רבינו

בחי שמות כה, ט.

## ו. האוכל בשר אבירים?

אולם נדייק יותר בענין זה של העבד המשרת לרבו:

הלא אנו רואים שדוקא לגבי מצוות המקדש הודיעונו הנביאים והחכמים שאין לקב"ה צורך בהם. על נרות המנורה אמרו: "וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו"<sup>פ</sup>, ועל הקרבנות כולם אמרו<sup>פ</sup>:

"אשה ריח ניחוח לה" — נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני...  
ללמדך שאחד מרבה ואחד ממעיט לפני הקב"ה, שכשם שנאמר "ריח ניחוח" בשור כך נאמר בבן הצאן וכך נאמר בבן העוף, ללמדך שאין לפניו אכילה ושתייה אלא שאמר ונעשה רצונו. וכן הוא אומר "אם ארעב לא אומר לך... לי תבל ומלאה"<sup>פ</sup>. "ידעתי כל עוף הרים וזיו שדי עמדי". שומע אני שיש לפניו אכילה ושתייה? תלמוד לומר "האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה"!

ובענין זה עצמו ניכרת עבודתנו כעבודת עבד; מפני שהעבד האמיתי עובד לאדונו רק לשם העבודה עצמה — "אמרתי ונעשה רצוני" — ולא מפני שום תועלת שהוא יודע או אינו יודע שתגיע אל האדון. גם האדון מצדו יתכן שלא נתן לעבד עבודה זו לשם תועלת והנאה מסוימת שיוצאת לאדון ממלאכה זו, אלא רק בכדי שהעבד יעבוד. בזאת נובל להזוכה כאשר נבחן את מעמדו של העבד הכנעני (שכאמור, רק הוא העבד האמיתי) לעומת עבד עברי: בעבד עברי אסור לעבוד בפרך "ואיזו היא עבודת פרך, זו עבודה שאין לה קצבה ועבודה שאינו צריך לה... לא יאמר לו חפור מקום זה והוא אינו צריך לו ואפילו להחם לו כוס של חמין או להצן ואינו צריך לו — אסור"<sup>פ</sup>. ועוד, את העבד הכנעני אסור לשחרר שלא לצורך, ועליו נצטוינו "לעולם בהם תעבודו"<sup>צ</sup>. כלומר, מהותו וענינו של העבד הכנעני להיות עובד את רבו הישראלי, לא לשם ה'תוצרת' שמפיק הרב מעבודתו אלא עבודה לז עברות. שלא כעבד העברי

פ. שבת כב, ב.

פז. ספרי במדבר פ'סקא קמג, וכיו"ב במנחות

ק, א.

פח. הפסוקים כאן מתהלים ג.

פט. רמב"ם הלכות עבדים א, ו.

צ. ויקרא כה, מז.

שהוא בעצם פועל (אלא שאינו יכול לחזור בו מן העבודה), ויחסיו עם הארון הם יחסי נתינה הדדיים, העבד נותן עבודה והארון נותן לו כסף ותנאים — הרי העבד הכנעני אינו מקיים שום מערכת יחסים שכזו עם אדוניו, הוא פשוט שלו.

כך גם ישראל בעבודת המקדש. זוהי "עבודה" ופני שאין כאן שום זהדירות. איננו נותנים ל"ארון ה'"<sup>צא</sup> דבר מסוים שהוא צריך, ח"ו, אלא שלטובתנו נותן לנו הארון את הזכות לעובדו, "להחם לו חמין או להצן ואינו צריך לו". משמעותה של זכות זו היא שבאמת אנו עבדיו, קניינו הגמור של הקב"ה, ולכן אנו יכולים לעמוד ולשמש לפניו בביתו.

ומכאן אנו מגיעים שוב אל כל תוכחות הנביאים — "למה לי רוב זבחיכם" וכו':

מה חשבו אותם החוטאים כשהיו מדקדקים בעבודת המקדש ומזלזלים בשאר המצוות? הם הבינו שבעבודת המקדש הם נותנים משהו לה', וממילא יש ערך ל'תוצרת' של העבודה גם אם יעשה אותה הפושע הגדול ביותר וגם כאשר העבודה עצמה מהוה 'הכשר' לעוונות. וכיון שלדעתם הם נתנו משהו לה' ומלאו צורך מסוים שלו, הרי הם גם זכאים לתמורה, כמו בכל יחסים הדדיים של נתינה וקבלה. ומכאן בא הבטחון שהקרבן יוכל לכפר על כל פשעים, ללא כל כוונה לעשות תשובה ולתקנם, וגם הבטחון שהמקדש לא יחרב, "היכל ה' המה", שהרי ה' 'צריך' אותו.

אך בדברינו לעיל, הסתכלות זו נכונה היא רק בעבודה זרה, להבדיל. שם נותן העובד משהו לאותו הכח המסוים, "אלהים אחרים", ובתמורה הוא מקבל ברכה והצלחה. אך לא כן בעבודת ה', "למי תדמיוני ותשוו"<sup>צב</sup>, אין ה' מקבל כל תועלת מן העבודה, כי אינו חסר דבר ח"ו. ממילא, אין לצפות ל'תמורה' כלשהי על העבודה, וכמו שאמרו חז"ל:<sup>צג</sup> "לא אמרתי אליכם: זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני" ופירש רש"י: "כדי שתאמר אעשה רצונו, להקריב לו קרבן ויעשה רצוני לפי שהוא צריך לכך ואשחדנו". משום כך, אין הקרבן מעין מה שמכונה "סגולה" ו"קמע", הפועל מצד עצמו, אלא הוא נמדד לפי האדם המקריב, ולכן "זבח רשעים תועבת ה'"<sup>צד</sup>, כמו שמסביר המהר"ל<sup>לפב</sup>:

צא. לשון זו מופיעה במיוחד בהקשר למקדש: הארון אשר אתם מבקשים" (מלאכי ג, א).  
 שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני צב. ישעיה מו, ה.  
 הארון ה'" (שמות כג, ז). "ופתאם יבא אל היכלו צג. מנחת קי, א.

שאינן לומר שהוא יתברך חפץ בעבודה הזאת בשביל שהוא יתברך מקבל מזה תועלת מן העבודה, שאם היה הוא יתברך מקבל תועלת מן העבודה, זה אין חילוק אליו, יהיה התועלת ממי שיהיה, הן מדע או מטוב. אבל אצל הש"י אינו כך, כי זבח רשעים הוא תועבה, וא"כ העבודה אינה בשביל שהיא לתועלת הש"י אבל היא לתועלת האדם בלבד.

אך כאשר אנו מבינים באמת את עניינה של העבודה, כשאנו "עבדים המשמשים את הרב" במקדשו לא כדי לתת לו ולא כדי לקבל ממנו, אלא פשוט "כי אנו עבדיך ואתה אדוננו" — או אז עולה "נחת רוח" לה, כאשר "אמרתני ונעשה רצוני", כשתעשו רצוני מפני שזהו רצוני בלבד.

### ז. לעשות רצונך בלבב שלם

אמנם, סיום הדברים עדיין לא מבואר דיו. שהרי על פי האמור לעיל עולה לכאורה קושיה מציקה: האם אין כל תועלת אמיתית הבאה מעבודתנו? אם אכן אין שום דבר אמיתי בעבודה עצמה, אלא רק צריך לקיים את הציזוי בציזוי — מה הענין בכל זה? הוסבר כי עבודת ה' דומה למציאות העבד הכנעני — אך על זה קשה: אם כן, מדוע באמת מצונו ה' לעבדו "עבודת פרך", שאין בה עצמה כל צורך? והרי אצל בשר-זודם נראה שדרישה לעבודה כזו באה מחמת נטיה אכזרית, להעביד ללא תועלת ותוחלתו ובקיצור: מה בכל זאת "מקבל" כביכול הקב"ה מאתנו ומהו הגורם לאותה "נחת רוח" למעלה — נחת העולה דוקא ממעשה הקרבנות (כמבואר בפרק "ריח ניחוח")? ונחמד יותר את הקושי האמיתי והנפשי: האם באמת בראנו ה' ונתן לנו את התורה רק כדי שלבסוף נהיה עבדים, ללא חיבור ויחוד אמיתי?

נושא זה ארוך ועמוק, וכיון שנתארכה כבר היריעה נקצר כאן ורק נפתח פתח כחודו של מחט לגעת במה שרחב מפתחו של אולם, ואיך זיל גמור.

ראשית עלינו לזכור שאמנם, באמור לעיל, הקב"ה עצמו אינו צריך את העבודה עצמה, אבל אין זה אומר שהעבודה אינה פועלת כלום ושהמצוות אינן



פועלות ויצרות דבר אמיתי בעולם — ודאי שאין הדבר כך! נכון שאין אצל ה' שום חסרון אשר צריך להתמלא — הרי הוא בשלמותו האין-סופית, היה הווה ויהיה, וכל הבריאה בטלה ומבוטלת כלפיו ואינה משנה לו מאומה, ומבחינה זו עבודתנו "מיותרת" לגמרי — אבל גם יודעים אנו כי אותן עבודות שציונו ה' לעשות חריקן פועלות בכל המציאות עילוי עצום. על ידי מעשי התחתונים בקיום התורה ומצוותיה באמת נוסף שפע ואור אלקי בכל מדרגות הבריאה.

אם כן, ודאי העבודה לה' אינה פעולה סתמית, אלא פעולה יוצרת, מוסיפה ברכה ואור וקדושה. ובזאת כבר אנו מבינים כי אין כאן "עבודת פרך", אלא מעשה הפועל פעולתו בכל הבריאה. זוהי התשובה הראשונית לשאלה מה נותנת העבודה — היא נותנת ומוסיפה לנו טובה וברכה, ולא רק ברכה גשמית אלא ברכה של הארת פני ה', קירבה ודבקות!

אך יותר מזה: באמת (כפי שמודגש בעיקר בפנימיות התורה<sup>צז</sup>), הרי מבחינה זו — של התחברות הקב"ה לעולמות — נכון לומר כי העבודה שלנו אינה רק לצורכנו אנו, אלא "ישראל מוסיפין כח בגבורה של מעלה"<sup>צח</sup> ו"העבודה צורך גבוה"<sup>צט</sup>. אמנם "אם צדקת מה תתן לו?"<sup>צ</sup> ואין הקב"ה צריך לא לאור המנורה ולא לבשר הקרבן — אבל זה כשאנו מתייחסים לה' מצד עצמו, הנבדל והמרומם מכל העולמות, אך מצד השפעתו לעולם הרי בעבודת התחתונים נוסף כח בעליונים. וכך גם מורה חכמת האמת לבוון בעשית המצוות "לשם יהוד קב"ה ושכינתיה", "לאקמא שכינתא מעפרא", וכיו"ב.

כעת נוכל להבין כיצד מצד אחד אנו מכוונים רק "לעשות רצונך", כעבד שאינו יודע מה תועלת יש בזה, ומצד שני אנו מכוונים כוונות מיוחדות להוסיף ברכה בעולם. הכוונה לעשות רצונו היא כלפי ה' עצמו — המצוה אותנו לעשות את כל החוקים האלה — והכוונה "לשם יהוד" היא ביחס לכל השפע האלקי היורד אלינו. ומזה תובן המעלה היתירה שיש בכוונה "הפשוטה" לעשות רצונו על-פני כל הכוונות האחרות; כי רק בכוונה זו הננו מבטלים עצמנו באמת אל

צז. איכה רבה א. לג.  
צח. ראה גמרא שבת קלא, ב, מ"ק ט, א.  
פירוש רמב"ן לשמות כט, נו.  
צח. איוב לה, ז.

צה. לכל המובא כאן ראה באריכות בספר שני-לוחות-הברית, "שער הגדול", שם מביא הדעות השונות על מה נאמר "העבודה צורך גבוה" ועל מה נאמר "אם צדקת מה תתן לו".

המקור והשרש האמיתי של הכל, אל ה' עצמו ולא אל ההופעות היוצאות ממנו אלינו. שהרי ביחס לה' עצמו יודעים אנחנו רק כי "כך הוא רוצה", ואילו הידיעות על הוספת כח למעלה שייכות רק ביחס לאלקות המופיעה מאת ה'.

בקיצור: יש ויש חיבור אמיתי, ו"זרימה" של קדושה על ידי המצוות בכלל ועבודת הקרבנות בפרט, אך כוונתנו היסודית מופנית אל ה' בעצמו — עוד קודם שאנו מתייחסים אליו כמקור לעולמות — ולכן הכוונה היא אחת: "לעשות רצונו", ויחסית אל היסוד והשרש הזה כל השאר בא כבר ממילא.

נחודד יותר ונאמר כך: אכן אמת נכון הדבר שה' עצמו אינו צריך את העבודה אבל מכל מקום הוא רוצה בה! אין זה רצון כמו הרצון המוכר לנו שתמיד עומדת מאחוריו סיבה נעלמת וצורך מסוים, אלא רצון חפשי ופשוט לגמרי, ששכלנו דל מהבינו וקצרה ידנו מדעתו, אך זאת הודיע לנו ה' כי באמת "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"<sup>טז</sup>. אם כן, אף שאין אנו ממלאים צורך וחסרון של ה', חלילה, אך מכל מקום אנו ממלאים את רצונו, "שאמרתי ונעשה רצוני". מפרטי רצון זה עצמו הוא ההטבה והברכה שתבוא לעולם, ועל כן, כדי לעשות רצונו אנו רוצים ומכוונים גם לייחוד העולמות העליונים, אך הכל חוזר אל היסוד והתכלית: "לעשות רצונך אלקי חפצתי"<sup>ק</sup>.

### ח. "רוצה ה' את יראיו"<sup>קא</sup>

עוד מעט קט נוסיף בענין זה. אמרנו כאן שהקב"ה רוצה שנעשה רצונו, וממילא כך צריך להיות גם רצונו שלנו, אך בזה גנוזה נקודה נוספת:

יש לפרש שמה שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים היינו שאע"פ שבעומק העומקים ושרש השרשים אין העבודה עצמה "נוגעת" לה', אך מכל מקום בנו עצמנו, העבד העובד, רוצה ה' באמת.

כלומר: יש בעבודתנו משהו שבו חפץ ה' באמת והוא הוא תכלית הכוונה. אין רצון ה' בעבודה במשמעות של פעולה ועשייה בעלת תוצאות, אך יש ויש רצון עליון בעבודת, בהתמסרות אל ה' הבאה תוך כדי ועל ידי העבודה. מצד האמת,

צט. תנחומא נשא, טז.  
ק. תהלים מ, ט.

קא. תהלים קמו, יא.

אין קיום מעשה המצוה משנה לקב"ה — "וכי מה איכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצואר, או מי ששוחט מן העורף, הוי לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות"קב — אבל צירוף הבריות עצמו אכפת ליה לקב"ה! (כפי שהסביר הרבי מליובאוויטש<sup>קי</sup>). [ושוב, אף כי אין הקב"ה חסר דבר, ואם כן מה שייך לומר על דבר מסוים שבאמת אכפת לו? אלא שברצונו המוחלט רצה ו"נתאוה להיות לו דירה בתחתונים", ו"על תאוה אין קושיות"קד, ולכן כאשר אנו במעשינו עושים לו דירה הרי מלאנו את רצונו והשלמנו את חפצו. מה שאין כן בהתייחסות למעשי המצוות עצמן, אין הן משקפות את פנימיות הרצון הגבוה והנעלה מעל כל השתלשלות העולמות שעליו נאמר "מה אכפת ליה". והדברים ארוכים].

עולה מזה שדוקא מה ש"רצוננו לעשות רצונך" — בפניה ישירה אליך ה' מבלי לעשות מטרה לעצמה במה ש"יצא מזה" — דוקא בזה גנוז החיבור הפנימי ביותר. כי "רצונך" אינו רצון סתמי ושרירותי אלא "תאוותו" של הקב"ה; וכאשר העבד מתכוון לזה באמת, אזי עולה "ריח הניחוח" העליון ביותר, "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני".

#### סגסגסגסגסגסג

ועל פי הדברים הללו הולך ומתנוצץ לנו כיצד בתוך ומתוך העבדות הגמורה לה' עולה ופורחת מדרגת החיבור העליונה אשר בבית-המקדש — החיבור בו נמשל הקב"ה לחתן וישראל לכלה.

החיבור העצמי ביותר מתגלה דוקא בתוך העבדות הנעשית בהכנעה הגדולה ביותר. כאשר יש התמסרות גמורה שלנו כעבד אל האדון ה', אז עולה "ריח ניחוח לה'". שפלותו של העבד ובטולו הגמור לעשות רצון קונו, מוצאים חן ומעלים נחת-רוח למעלה, ואז מתברר כי בוחר ה' בעבדיו להיות לו לרעה. ואם נמשיך במשל של העבד והאדון, הרי דומה הדבר לאמה העבדיה: מתחילה, האמה רק קנויה לאדון ומשמשת אותו, אך מצוה על האדון ליעדה ובכך לשאת

קב. בראשית רבה מד, א.

משפטים ה'תשי"ב.

קד. פתגם בעל-התניא.

קג. מאמר "לא תזויה משכלה", פרשת

אותה לאשה<sup>ק</sup>. אז מתברר למפרע כי בעצם הכסף שבו קנה אותה הארון מן האב הוא הוא כסף קדושה<sup>ק</sup>, וכבר מאז עמדה להיות אשתו.

גם היעוד שלנו, עם ישראל, הוא שיקיים בנו הקב"ה מצות יעוד, כאשר נתוועד יחד בבית הבחירה, "ושכנתי בתוכך"<sup>ק</sup>. אז יודע כי בעצם העבד הוא הרעיה והארון הוא הדוד החפץ בה. "אנו עבדיך ואתה אדוננו... אנו רעייתך ואתה דודנו".

קה. שמות בא, ז-יא וברש"י.  
 קו. ש"מנות הראשונות לקדושין נחגו", קז. זכריה ב, יד.  
 רמב"ם הלכות עבדים ד, ז.